الجمهوريـــة الجزائريـــة الديمقراطيـــة الشعبيـــة

وزارة التعليـــم العالـــي و البحـــث العلمـــي

جامعـــة الجزائـــر 2 – أبـــو القاســـم سعـــد الله

كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية قسم اللغة العربية وآدابها

البطـــل التاريخـــي فـــي روايـــات أميـــن معلـــوف

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم

تخصص أدب مقارن

إعـــداد الطالـــب: إشـــراف:

عبـــد القـــادر توملیلیـــن الأستـــاذ الدكتـــور حميـــد عـــلاوي

أعضاء لجنة المناقشة:

1- أ.د وحيد بن بوعزيز (جامعة الجزائر2).....رئيسا

2- أ.د حميد علاّوي(جامعة الجزائر2).....مشرفا ومقررا

3- أ.د انشراح سعدي (جامعة الجزائر2).....عضوا مناقشا

4- د. شفيقة بن داود (جامعة الجزائر2).....عضوا مناقشا

5- د إبراهيم بوخالفة (جامعة تيبازة).....عضوا مناقشا

6- د فطيمة قسّول (جامعة البليدة).....عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2020 – 2021

الجمهوريـــة الجزائريـــة الديمقراطيـــة الشعبيـــة

وزارة التعليـــم العالـــي و البحـــث العلمـــي

جامعـــة الجزائـــر 2 – أبـــو القاســـم سعـــد الله

كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية قسم اللغة العربية وآدابها

البطـــل التاريخـــي فـــي روايـــات أميـــن معلـــوف

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم

تخصص أدب مقارن

إعـــداد الطالـــب:

عبـــد القـــادر توملیلیـــن

السنة الجامعية: 2020 – 2021

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهـــــــــداء

إلى كلّ إنسان خلا قلبه من الكراهية؛ فكان، كما قال الشيخ البشير الإبراهيمي، واسع الوجود، لا تقف أمامه الحدود، يرى كلّ بشر أخًا له أخوة الإنسانية، فيعطي لكلّ أخوّة تربطه بغيره حقّها فضلا وعدلا.

إلى هذا المتسامح، أهدي هذا العمل المتواضع

شكـــــر و عرفـــــــان

إذا كان الشكر في الإسلام واجبًا على المسلم؛ فإنّ أوّل من يجب شكره هو **الله** – سبحانه وتعالى – على ما أنعمه علينا من نعم لا تعدّ ولا تحصى، ولعلّ أعظم هذه النعم، ولا ريب هي نعمة الصّحة والعقل والإسلام.

ثم **للوالدين** أطال الله عمرهما على ما بذلاه في سبيل تربيتنا وتعليمنا، ولكل أفراد عائلتنا. والشكر موصول لكلّ من علمنا حرفًا بدءًا من أوّل معلم لنا إلى الأستاذ المشرف الدكتور الأستاذ "**حميد علاوي**"، دون أن أنسى كلّ من شجعنا وحفزنا على إنجاز هذا العمل المتواضع، وإلى كلّ من كان له عليّ فضل فمد يد المساعدة من قريب أو من بعيد.

مقدمـــــة

إذا كانت الحروب من أقسى المآسي التي تقوض أركان الدول، وتطيح بالعروش، وتدمر العمران، وتخرب الزرع والضرع، وتشرد الشعوب، وتخلف الأيم، والثكلى واليتيم، وتزرع الغل والحقد، فإن الحرب الأهلية اللبنانية على شدة قساوتها وعنفها بما ألحقته من هزة خلخلت فسيفساء المجتمع اللبناني المتكون من أكثر من عشرين طائفة عرقية وإثنية ودينية، فتطايرت شظاياه قطعا متناثرة، عاشت كل قطعة منها تضمر الشر للأخرى ولا يرتاح لها بال إلا إذا أوقعت بها، إذ أصبح القتل في لبنان يتم على الهوية، بعد تحوّل التآلف والائتلاف إلى اختلاف.

وعلى الرغم من هذه القساوة، ووسط هذا الجو المشحون، والعواصف العاتية نبتت أشجار سرو كبيرة في هذه التربة الجريحة من طينة سليمان البستاني، وجبران خليل جبران، وميخائيل نعيمة، وإليا أبو ماضي... لتمتد أغصانها الباسقة إلى غاية باريس، فتطرق باب الأكاديمية الفرنسية العتيقة، أو مجمع الخالدين كما يطلق عليها لتدخلها مُرحَّبا بها في محاولة ترشحها الثالثة، هذه المؤسسة العتيدة التي لم يدخلها فيكتور هوجو Victor Hugo إلا بعد محاولة ترشحه الخامسة، ومات إميل زولا Emil Zola ولم يدخلها بعد ثلاثة وعشرين محاولة.

ولعل الذي أهّل أمين معلوف لتبّوء كرسي لعملاق من عمالقة الفكر الفرنسي، وهو كلود لفي استروس Claude Lévi-Strauss، لم تكن إلا رواياته التاريخية الراقية شكلا ومضمونا، والتي تدور كلها حول الهموم العامة، ولا تتوقف أمام الأزمات الشخصية المحدودة، معتنية بمنظومة من القيم الكبرى المرتبطة بالوجود الإنساني عبر التاريخ.

هذه المهمة التي جند لها نفسه، وسخر لها قلمه، منذ اللحظة الأولى التي تحول فيها الاختلاف السياسي في لبنان إلى اقتتال طائفي بين أبناء الشعب، فانعطف من مجال الصحافة، والاهتمام بالقضايا الاقتصادية، إلى عالم الأدب مستنكرا هذا الصدام الدامي بين الإنسان وأخيه الإنسان، القائم على أساس العرق والدين واللون والثقافة... الذي

شهدته قارات العالم منذ أقدم العصور، واشتد عنفه خصوصا منذ الحروب الصليبية، وبعدها سقوط الأندلس، ثم اشتداد الحملة الاستعمارية الأوروبية بدءا من القرن التاسع عشر التي تغذيها التعاليم الدروينية والتي تطرح الأكذوبة التي مفادها أن الحياة هي عبارة عن ساحة معركة، مشروع فيها قمع واستئصال الضعفاء الفقراء الذين تصنفهم على أنهم "الأعراق الدنيا" ليتفرد الأقوى بالبقاء على قيد الحياة في نهاية هذه المعركة، وعلى هذا النسق يكون تقدم الإنسانية.

هذه النظرة العنصرية أعطت دفعا قويا للنظرة الصليبية المتطرفة الجديدة التي قسمت العالم الواحد إلى عالمين مختلفين، شرق متخلف، متوحش، فهو الآخر الغريب المجرد من الإنسانية، الذي يجوز استباحة حقوقه، وأمواله واستعباده، ومعاملته معاملة الحيوانات والأشياء. وغرب متحضر، يرى نفسه في غروره وتعاليه وانكفائه على ذاته أنه مركز العالم والتاريخ.

هذا المعتقد القائم على النظرة الدونية إلى الآخر والتنكر له، وعلى الإقصاء والتهميش هو الذي أدى إلى ظهور التطرف والتعصب وإلى صدام الحضارات بين الشرق العربي الإسلامي، وبين الغرب المسيحي، الذي تسببت عنه مآس ومحن قاسية عانى منها العرب (مسلمون ومسيحيون) لعقود كثيرة، خلق مناخا مريضا بين العالمين تسوده الكراهية، وحب دحر الآخر وإذلاله.

هذا الوضع المهترئ الذي تشوبه القلاقل والاضطرابات، وعدم الاستقرار بين الشرق والغرب، هو الذي آلم أمين معلوف، فدفعه إلى اللجوء إلى عالم الحلم، عالم الكتابة للبحث عن الإنسان النموذج الذي بإمكانه، وبإمكان أمثاله أن يداووا الجراح، ويسدّوا الرأب و يمدوا الجسور بين الشرق والغرب للتواصل بين الحضارتين لردم الهوة السحيقة التي خلفتها عقد التاريخ المتتالية بين العالمين، فلم يجد ضالته إلا برجوعه إلى هذا التاريخ نفسه، التاريخ المشترك الطويل العميق، الذي اتكأ على عناصره اتكاء رئيسا، فكانت

رواياته روايات تاريخية بامتياز، هدفها يختلف عن هدف الرواية التاريخية التأسيسية التعليمية التي تقدم للقارئ الأحداث والحقائق بأسلوب شائق وجذاب ليتغلب على جفاف المادة وجهامة المعلومات فحسب.

بل إن رواياته تعدت هذه الغاية باستدعائها للتاريخ كأداة من أدوات الإسقاط على قضايا معاصرة ترتبط بغايات حضارية وسياسية ملتزما فيها بحقائق التاريخ الكبرى دونما تغيير أو تزييف، أو البحث فيها عن حقيقة جديدة، بل انطلق فيها مما انتهى إليه المؤرخون، لكي يصوغ الدلالة التي يود تشكيلها مع إضافته إلى الأحداث ما يشاء، وحذفه ما يشاء أيضا.

وبذلك صار التاريخ عنده بعثا كاملا للماضي، يرتبط فيه الحاضر بالماضي الخالد، وبالمستقبل المستشرف، لاستخلاص رسائل للمجتمع الإنساني المعاصر بشرقه وغربه جوهرها التسامح، الذي هو علاقة إيجابية بين الأنا بكل دوائرها، والآخر بكل ألوان أطيافه، في رؤية فنية شاملة فيها من الفن روعة الخيال وجاذبية الذكرى، ومن التاريخ صدق الحقيقة، ليخلق بعد ذلك نصا إبداعيا نواته وحدة التجربة الإنسانية، ليقول في كل رواياته التسع (الحروب الصليبية كما رآها العرب- ليون الإفريقي- سمرقند - حدائق النور- صخرة طانيوس - سلالم الشرق- القرن الأول بعد بياتريس- رحلة بالداسار وبدايات) لمتلقيه من خلال صور بطله التاريخي هذا هو الإنسان النموذج الذي بإمكانه إنشاء مجتمع إنساني خال من الكراهية والأحقاد شعاره المحبة والإخاء ونبذ العنصرية والتعصب.

وبناء على ما سبق ذكره، فإن القارئ المتتبع لأعمال أمين معلوف الإبداعية يدرك بسهولة شدة اهتمامه وتركيزه على شخصية أبطاله باعتبارها جزءا أساسيا في البناء الروائي ترتبط بجميع عناصره مؤثرة ومتأثرة ، إذ البطل رسوله إلى القارئ، وهو حامل

فكرة عمله الروائي وممثلها الأول الذي يحلم أن يكون له مقابل في الحاضر المعيش، أو على الأقل في المستقبل المنتظر.

ولهذا السبب جاء اختيارنا لموضوع بحثنا الموسوم بـ"البطل التاريخي في روايات أمين معلوف"، مستندا على أكثر من دافع ومرتكزا على أكثر من مسوغ، يمكن إيجازها في أسباب ذاتية:

تمثلت في إعجابنا الشّديد بقدرات وكفاءات أمين معلوف الفكرية والإبداعية التي أهلته في وقت وجيز بأن يصبح قامة من قامات الروائيين العالميين، إذ سطع نجمه عاليا في منابر الفكر والأدب، فنافس الفطاحل، و سابق الأساطين، فكان له السبق دائما في أكثر من موقعة أدبية، حينما طرق وبقوة أبواب الأكاديمية الفرنسية، فتفوق على أبناء "موليار" **Molière** أنفسهم، فنال بجدارة واستحقاق شرف العضوية فيها، ويضاف إلى هذا السبب، دافع جوهري آخر، هو طبيعة انتمائي الحضاري إلى الشرق، واهتمامي الكبير بتاريخه.

ومن الأسباب، والدوافع الموضوعية التي حفزتنا لاختيار هذا الموضوع هو نبل الأفكار، وروعة الرؤى التي ينافح عنها أمين معلوف من خلال بطله الروائي التاريخي، الذي فتح له الطريق وجعله أحد الكتاب العرب الفرانكفونيين القلائل الذين تمكنوا من التغلغل في النسيج الثقافي الغربي، ليس لأنه يكتب بلغة أوروبية هي الفرنسية، فحسب، وإنما لأن خطابه ينطلق من بعده الإنساني الشامل في المقام الأول، ما يشكل جسرا بين ثقافتين وحضارتين كل واحدة منها في حاجة إلى مزيد من الاطلاع على مكونات الأخرى.

فلبنانيته التي عاش تنوعها وثراءها، قبل أن تنهار مع الحرب الأهلية، والميزة التي اكتسبها أيضا من أسرته الصغرى، التي تشكلت من أب لبناني وأم مصرية، جعلته يدرك حق الإدراك ما مدى أهمية وخطورة الهوية، فردية كانت، أم جماعية، في تقارب

الناس من بعضهم البعض، أو في تصادمهم وتناحرهم فيما بينهم، إذ لم يكتف بتركيزه في بناء رواياته على مسألة أصول البطل وانتمائه وثقافته، وتحديد علاقته مع العالم من حوله، فأصدر كتاب "الهويات القاتلة" الذي شبه فيه الهوية بالفهد الشرس الذي يتطلب ترويضه بذل الجهد الكبير حتى يصبح صاحبها ينبذ التعصب، والانغلاق بكل أشكاله الطائفية والوطنية والقومية والعرقية، وينحاز إلى المناطق المشتركة التي تجمع بين بني البشر، وتقيم بينهم أوثق الوشائج.

وإن كانت هذه الفكرة، هي الفكرة المركزية أو المحورية في كل روايات أمين معلوف، فإن الإشكالية الأساسية التي تطرح هنا هي:

– ما هو جوهر هوية البطل التاريخي الذي يجسد فكرة التسامح والتعايش السلمي في ظل العلاقة بين الشرق والغرب والذي رشحه أمين معلوف لتحقيق هذه الفكرة الإنسانية؟

وإن الإجابة عن هذا السؤال الكبير تندرج في التحليل والمتابعـــة النقديـــة للإجابة عن أسئلة فرعية منها:

– ما مفهوم الهوية عند أمين معلوف؟ و ما مكوناتها الأساسية التي يراها ضرورية لوجود عالم متسامح؟

– ما هي صور التسامح المختلفة التي جسدها بطل أمين معلوف في رواياته المختلفة؟

– وفيما تلتقي هوية بطل روايات أمين معلوف مع فكرة العولمة، وفيما تختلف عنها؟

– ما موقف الطرف الآخر من المعادلة الحضارية للحلم الذي يسعى بطل روايات أمين معلوف إلى تحقيقه؟ وما دوره في نجاح تجسيدها على أرض الواقع؟

أما بخصوص المنهج وبما أنّ الروايات الثلاثة المدروسة، مادة أحداثها الأساسية التي تغطي حقبات زمنية طويلة متتالية، أحداث تاريخية بامتياز، وشخصيات أبطالها التي عاشت هذه الأحداث شخصيات مرجعياتها تاريخية كذلك، بما سجلته كلّ شخصية منها من حضور واقعي ملموس تأثّر بهذه الأحداث، فكان له منها موقفه الشخصي الخاص، الذي يتمثّل فيما عاشه، وفيما خلّفه بعد مماته من منجزات كبرى، خلّدت اسمه في سجلّ التاريخ، الذي عاشه. فبناء على كلّ هذه المعطيات لقد اخترنا في تقصينا للحقائق التي تخدم بحثنا هذا المنهج التّاريخي.

ولقد استعنا إضافة إلى المنهج التاريخي بالمنهج المقارن الذي يتوافق مع مقايسة موقف الأنا الغربي بموقف الآخر الشرقي، للوقوف على الصورة الحقيقية التي حملها هذا الأنا الغربي عن الآخر الشرقي، التي وفقها تعامل معه على مرّ العصور؛ فكانت النتيجة هذا الشرخ التّاريخي العميق الذي باعد بين العالمين، الشرقي والغربي إلى يومنا هذا.

ولاستبطان الشفرات والدلالات العميقة التي تنطوي عليها البنى السطحية لهذه الروايات الثلاثة، اعتمدنا على منهج النقد الثقافي، الذي يتجاوز حدّ الوقوف عند الجمالي/البلاغي، ويغوص فيما وراء الكلمات للكشف عن أنماطه المضمرة التي تُعدّ الروح الحقيقية لكلّ نصّ سردي.

إن الهدف من هذا البحث هو الإشارة إلى الجهد الكبير الذي بذله أمين معلوف في تركيزه على هوية الإنسان العالمي أو الكوني الذي يمكنه أن يتعاطى، أو يمارس فكرة حوار الحضارات ليرد الرد الحاسم على "هنتنجتون" **Huntington** وأمثاله من المنادين بمبدأ الصراع الأبدي بين البشر، الذي تتولى حسمه القوة المهيمنة، لا الحوار والتفاعل والتكامل.

لدراسة هذا الموضوع والإجابة عن كلّ هذه الأسئلة المطروحة، اخترنا لمذكرتنا عنوان: البطل التّاريخي في روايات أمين معلوف، هذا العنوان الذي تتجسّد فكرته أكثر

في ثلاث روايات من مجموع رواياته، وهذه الرّوايات هي: حدائق النّور، سمرقند وليون الإفريقي.

وقد رأينا أن طبيعة هذا الموضوع تقتضي تقسيم البحث وفق ما يلي:

مقدمة، ثلاثة فصول وخاتمة؛ وقد أدرجنا تحت كل فصل خمسة مباحث.

المقدّمة: أشرنا فيها إلى علاقة أمين معلوف بموضوع البحث وإلى أسباب ودوافع اختيارنا له، مع تحديد إشكالية الموضوع وعناصرها، بالإضافة إلى ذكر هدف هذا الموضوع، وعرض خطة البحث، ثمّ تحديد أهميته العلمية، مع التطرق إلى الصعوبات التي واجهتنا في إنجاز هذا البحث، وانتهينا بعد ذلك إلى جملة استنتاجات جمعنا فيها قدر الإمكان ما ورد في فصول البحث ومباحثه.

أما الفصل الأوّل، الموسوم بـ «قضايا الرواية التّاريخية»، فقد بدأناه بتمهيد تطرقنا فيه إلى ذكر دور السرد عموما في حياة الإنسان منذ الأزل، مع إشارتنا فيه إلى مفهوم الرواية لغة واصطلاحًا، مع ذكر المعوّقات التي واجهت الدارسين في تصنيفهم للرواية إلى أنواع لتداخل مواضيعها.

بعد هذا عرضنا في مبحثه الأوّل الموسوم بـ «ماهية الرواية التاريخية»، تعريف الرواية التاريخية، ثمّ ظروف نشأتها وتطورّها في الأدب الغربي، مع حديثنا بعد ذلك عن الرواية التاريخية في الأدب العربي، بإشارتنا إلى ظروف ظهورها، والأشكال الفنية المختلفة التي اتخذتها تماشيا مع متطلبّات كلّ مرحلة تاريخية مرّت بها الأمة العربية.

قدّمنا بعد هذا المبحث، أي في المبحث الثاني، الذي يحمل عنوان «علاقة الرّواية التّاريخية بالتّاريخ فنيًّا»، النقاط التي تلتقي فيها الرّواية مع التاريخ، وكذا النقاط التي يبتعد فيها كل منهما عن الآخر، مع عرض لكيفية تعامل الرواية فنيًّا مع التّاريخ في كلتا الحالتين.

انتقلنا في المبحث الثالث الموسوم بـ «أهداف الرواية التاريخية ودوافعها»، إلى عرض موجز للحالة السياسية الصعبة التي عاشتها الأمة العربية جرّاء تكالب القوى الاستعمارية الغربية عليها، وهو الجوّ الذي انتعشت فيه الرواية التاريخية العربية؛ فحدّدنا أهدافها ودوافع ازدهارها في هذه المرحلة التي مرّت بها الأمّة العربية.

أما في المبحث الرابع الذي اندرج تحت عنوان «مفهوم الشخصية الروائية»؛ فقد قدّمنا فيه مفهوم الشخصية لغة واصطلاحًا، ثمّ تطرّقنا إلى الحديث عن الشخصية الروائية من منظور النقد الأدبي، حيث تحدّثنا عن المرتبة الفنية التي استحقتها واحتلتها الشخصية الروائية سواء في الأعمال السردية، أو في الأعمال النقدية، من بين العناصر الفنية الأخرى للرواية، وذلك منذ ظهور جنس الرواية في عالم الأدب إلى يومنا هذا.

وأخيرًا قدّمنا في المبحث الخامس الموسوم بـ «البطل الروائي»، المفهوم اللغوي والاصطلاحي للبطل، ثم تحدّثنا عمّا يميّزه عن باقي شخصيات الرواية الأخرى من حيث الدور والوظيفة والرتبة، لنخلص إلى ذكر الأنماط والصور المختلفة التي اتخذها البطل في النصوص السردية منذ أقدم العصور إلى يومنا هذا، متأثّرًا بأحوال المجتمع الإنساني التّي مرّ بها عبر مختلف مراحل التّاريخ، ذاكرين مرتبته وصفاته، التي تميّزه عن الأبطال الرّوائيين الآخرين الذين يمثّلون فترات تاريخية مغايرة للفترة التي عاشها.

أما الفصل الثاني؛ قد اندرج تحت عنوان «بناء شخصية البطل التاريخي في روايات أمين معلوف»، بدأناه بتمهيد، ذكرنا فيه الحجج التي تثبت أن روايات أمين معلوف الثلاثة التي اخترناها للدراسة: هي روايات تاريخية، وأن كل بطلّ من أبطالها هو بطل تاريخي. في مبحثه الأوّل، المعنون بـ «بناء الشخصية الرّوائية»؛ تحدّثنا عن الطريقة الفنية التي يتبّعها الروائي في رسم ملامح وأبعاد شخصية البطل، ليقدّمها في الأخير للقارئ جاهزة كاملة.

بعدها انتقلنا إلى المبحث الثاني الحامل لعنوان «البعد الجسماني لشخصية البطل التاريخي»، وقد رصدنا فيه كل الملامح الخارجية لجسم كل بطل من أبطال الروايات التاريخية الثلاثة المميّزة له والتي كان لها دور في خدمة فكرة من أفكار الرواية.

ثم تلا ذلك المبحث الثالث الموسوم بـ «البعد الاجتماعي لشخصية البطل التاريخي»، وقد حدّدنا فيه الوسط الأسري الذي نشأ فيه كل بطل، وكذلك تكوينه العلمي، ثمّ النشاط المهني الذي مارسه في حياته، مع الوقوف عند العلاقات الاجتماعية المختلفة التي عقدها مع غيره في أي وسط عاش فيه. لنكشف بعد ذلك في المبحثين الرابع والخامس انعكاس وأثر هذا البعد السابق على حياة كل بطل من أبطال الروايات المدروسة من الناحية النفسية والفكرية، مبيِّنين الأثر الإيجابي للجانب الاجتماعي في حياة الفرد، إذا كان سليمًا، مُرفَقا بالتربية والتعليم، قصد بناء شخصية إيجابية واعية بدروها الإنساني في الحياة. كشخصيات أبطال أمين معلوف التاريخيين الذين قدّمهم للقارئ نموذجا كونيا، يجب أنْ يُحتذى بهم لبناء عالم متقارب، متفاهم يسوده الأمن والسلام.

أما الفصل الثالث، الموسوم بـ «علاقة البطل التاريخي بالمكان والعصر في روايات أمين معلوف التاريخية»؛ فقد بدأناه بتمهيد أشرنا فيه إلى مدلول كلمتي شرق وغرب وما تحمله هاتان الكلمتان من حمولات ثقافية وعقدية وحضارية وإيديولوجية، قسّمت العالم الواحد إلى عالمين متناقضين، عالم شرقي وآخر غربي.

تلا هذا التمهيد المبحث الأوّل المعنون بـ «علاقة الشرق بالغرب في روايات أمين معلوف التاريخية»، عرضنا فيه طبيعة العلاقات المتوتّرة التي سادت بين الشرق والغرب التي عاشها كلّ بطل تاريخي في رواياته. مع ذكر الدور الخطير الذي قام به كلّ من المستشرقين والمبشرين والرحالة الغربيين في إذكاء نار هذه العلاقة المتوتّرة.

وفي المبحث الثاني الموسوم بـ «علاقة البطل التّاريخي بالمكان في روايات أمين معلوف التّاريخية»، تتبّعنا بالدراسة سلوك وتصرّف كل بطل في روايات أمين معلوف

التّاريخية في الوسط الذي عاش فيه أو الفضاء الذي مرّ به، سواء كان في ذلك مؤثِّرًا أو متأثِّرًا بالذين احتك بهم وتعامل معهم.

وقد رصدنا في المبحث الثالث الوارد تحت عنوان «علاقة البطل التاريخي بالعصر في روايات أمين معلوف التاريخية»، أهمّ الوقائع التاريخية التي وقعت في عصر كل بطل تاريخي في روايات أمين معلوف التاريخية، وخصوصًا منها التي حصلت بين الشرق والغرب، مبيّنين صدى هذه الوقائع في نفسية كلّ واحد منهم، وموقفه منها.

أمّا المبحث الرابع الحامل لعنوان «علاقة البطل التاريخي بالآخر في روايات أمين معلوف التاريخية»؛ فقد خصّصناه للحديث عن نماذج من الآخر الغربي المتفتّح والمتعاون مع الأنا الشرقي، التي وردت حكاياتها في روايات أمين معلوف المعنية بالدراسة.

وخامس مباحث هذا الفصل الذي أدرجناه تحت عنوان «حلم أمين معلوف في رواياته التاريخية»، قد خصّصناه لاستخراج صور التعايش السلمي، وقبول الآخر التي عرفها كلّ بطل تاريخي في العصر الذي عاشه في بعض الأماكن والفترات الزمانية الهادئة التي سادها السلم والأمان، وهي الصور التي يأمل أمين معلوف – اليوم – رؤيتها تعمّ عالمنا المتناحر.

وقد أنهينا بحثنا بخاتمة استخلصنا فيها ما توصلنا إليه من نتائج من خلال دراستنا لروايات أمين معلوف التاريخية.

وإذا كان لكلّ بحث علمي أهميّة؛ فإنّنا نرى أنّ أهميّة بحثنا هذا تكمن، أوّلا في تناوله بالدّراسة لبعض الأعمال الروائية لكاتب كبير بلغ مصاف العالمية، بمعالجته لقضايا إنسانية حسّاسة، شغلت الفكر البشري على مرّ العصور التّاريخية المختلفة ولعلّ أهّم هذه القضايا، هي علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، علاقة الشّرق بالغرب، الجدلية القديمة الجديدة، التي اكتنفها الكثير من الصّراع بسبب خلفية ثقافية حضارية مريضة، بثّتها الكثير من الدّوائر الغربية الرسمية، في جوّ العلاقة بين العالمين، الشرقي والغربي.

هذه، هي القضية الجوهرية التي تصدى لها أمين معلوف، في أعماله الرّوائية، محوِّلا الفكرة التي يؤمن بها، فكرة نبذ التهميش والإقصاء، والدّعوة إلى حوار الأديان والثقافات، المفضي إلى التعايش السلمي، في ظل الاحترام المتبادل، بين كلّ بني البشر على اختلاف هوياتهم، دون أن يذوب طرف في آخر.

الفكرة التي تحتوي على موقف فكري نقدي، المستحضرة من محّطات أساسية من تاريخ العرب، وتاريخ أهل الشرق بصورة عامة، التّي سلّط فيها أضواءه الكاشفة على شخصيات شرقية نذرت نفسها، لإشاعة الوئام والحوار الثقافي بين الشرق والغرب، مُمَثِّلة للجوانب المشرقة في الحضارة الشرقية وقدرتها على التواصل مع الآخر.

إنّها الفكرة التي استمدّها من التّاريخ، وحوّلها إلى عمل فنّي جمع كلّ مفاتن السّرد الرّوائي، بلغة فرنسية عالية المستوى، رد فيها على المتعالين من الغربيين، دعاة الهيمنة والسيطرة وزارعي ثقافة الإقصاء، والكراهية، الذين تحوّلوا إلى مرجعية للثقافة الغربية من أمثال "روديارد كيبلنغ" Rodyard Kypling و"فوكوياما" Fukuyama، و"صاموئيل هنتنجتون"، وغيرهم من قَبْلُ ومن بعد من المستشرقين الغربيين المتعصّبين، دعاة العالم لنا وحدنا.

وثاني أهميّة يمكن أن يلمسها القارئ في هذه الدراسة، هي صدق تجربة أمين معلوف، في علاقته بأعماله الإبداعية، التي تعبِّر عن إمكانية التّقارب بين العالمين الشرقي والغربي، بتشابه حياة أحد أبطال رواياته «حسن الوزان» في روايته (ليون الإفريقي) بتجربته الشخصية في الحياة، إذ كلاهما مارسا العيش بين ضفتي ثقافتين مختلفتين: الثّقافة العربية الأمّ، والثّقافة الغربية المكتسبة، فأنتجا فكرًا عالميا خصبا، مدّ الجسور بين العالمين الشرقي والغربي، في صورة نموذجية للتلاقح والمثاقفة، وقبول التنوع الدّال على تقديس قدرة الله على الخلق.

وأمين معلوف عندما يكتب بلغة الآخر، فافتراضا أن يكون هذا الآخر، هو المتلقي الأوّل لنصّه الأدبي، ولأنّ الكاتب يخاطب هذ الآخر، فلقد كان هاجسه الأوّل هو إبراز صورة الأنا، بطريقة لافتة ومتميّزة، وصارخة، لإثبات حضور الأنا بكل ما يمتلكه رصيدها التاريخي والثقافي والحضاري على الساحة العالمية قديما وحديثا، من مقومات أصيلة، ليردّ على دعاة العولمة التي ظهرت لاستعباد الأمم وجعلها تابعة، واكتساح ثقافات الشعوب واقتلاعها من جذورها.

وثالث أهمية تجسدها هذه الدراسة، هي عرضها بالوصف والتحليل لأعمال روائية تجاوز فيها صاحبها كلاسيكية طرح جدلية علاقة الشرق بالغرب، التي شغلت حيّزًا واسعا من عالم الرواية العربية منذ بواكيرها الأولى من خلال نقلها لصورة الآخر دون زيادة أو نقصان، أو الإشارة إلى رفض الآخر رفضًا تامًّا، أو الانبهار به وقبوله، أو عرضها لصورة الوقوف من الآخر موقفا نقديا انتقائيا، في نصوص سردية غالبا ما تجري أحداثها على أرضه، تُسْند فيها البطولة لذكر شرقي مقابل أنثى غربية، عبر حبكة مكرورة تختزلها معادلة الرّجل الشرقي مقابل المرأة الغربية، بين فضاء ثقافي روحاني وفضاء ثقافي مادي، يتفاعل فيها البطل مع الآخر الغربي، حسب قناعته الخاصة في عملية ما اصطلح على تسميته فيما بعد بـ(تجنيس العلاقات الحضارية أو عملية المثاقفة).

ولقد أثارت الرواية العربية هذا الموضوع منذ بداية ظهورها على الساحة الأدبية على أيدي الكثير من الرّوائيين الكبار من أمثال: توفيق الحكيم في (عصفور من الشرق) وسهيل إدريس في (الحي اللاتيني) ويحي حقي في (قنديل أم هشام) والطيب صالح في (موسم الهجرة نحو الشمال)، وغيرهم من الروائيين العرب، الذين ازداد اهتمامهم يوما بعد يوم بموضوع الأنا والآخر، لإثبات الذات أمام نظرة الآخر المتعالية التي رمتها بالدونية والتّخلّف والقصور على إدارة شؤونها بنفسها، جاعلة من ذلك مبِّررًا وسندًا شرعيا لاستغلالها، وفرض تبعيتها لها، منذ العهود القديمة إلى العهد الكولونيالي، وما بعد العهد الكولونيالي.

لتتحوّل استراتيجيتها ما بعد الحداثة، مع هبوب رياح العولمة العاتية على العالم قاطبة إلى نهج سياسة احتواء الآخر، بإذابة مقوِّمات هويته الثقافية الخاصّة بجعله مجرد متلق متأثّر، ثمّ قابل لكلّ ما تبثّه وسائل إعلامها المتقدّمة تكنولوجيا من سموم وقشور ثقافية، معطِّلة للفكر، وقاتلة للجهد، محوِّلة أيّاه من إنسان منتج ومشارك في بناء الحضارة الإنسانية إلى مجرد مستهلك ومُتَبنٍ لقيم الآخر على حساب هويته ومقوماتها.

وتحوّل سياسة تعامل الآخر الغربي مع الأنا الشرقي في زمن العولمة، هو ذلك الهاجس الكبير الذي شغل بال العديد من الروائيين العرب، وكان أبرزهم أمين معلوف، الذي لمسنا في رواياته جدّية طرحه لهذا الموضوع، وفق رؤية حضارية إنسانية متفتحة، تستوجب الدراسة والتقدير، مقابل رؤية الآخر وطرحه لنفس الموضوع.

وآخر أهمية يمكن أنْ تحسب لدراسة روايات هذا البحث، هي طريقة وقوفنا على أبعاد ودلالات نصوصها السردية العميقة، بفكّ شفراتها، بتسليط الضوء عليها، دون أن نجعلها سجنا مغلقا؛ فنجبرها على قول ما لا تريد قوله، أو نحملها ما لا يوجد فيها، حيث عرضنا نماذج من الآراء المختلفة المُمَثِّلة للرأي والرأي الآخر، التي تصبّ في خانة تيمة علاقة الشرق بالغرب، ثمّ أحلناها جميعها على ميزان الحكمة والعقل، مؤمنين بأن النصوص الأدبية تتنفس هواء الثقافة المحيطة بها، وأنها لم تنتج نفسها، أو هي ماهية مستقلّة، معزولة عن مؤلفها وبيئتها وعصرها. بل هي مزيج من كلّ هذه المكوّنات التي أوليناها العناية اللاّزمة في بحثنا، متجاوزين بذلك مقولة (لا شيء خارج النّص).

وإذا كان أيّ بحث لا يخلو من الصعوبات التي تصادف إنجازه؛ فإن ما لقيناه في إنجاز هذا البحث هو عمق موضوعه وتشعبّه وتقاطعه مع كثير من الموضوعات الأخرى التي تلامسه في نقطة أو أكثر من ذلك، الأمر الذي شتّت جهدنا بين هذه النقاط المشتركة التي ألِّفت حولها كتب كثيرة جعلتنا نحتار في اختيار الأفضل منها.

عكس ما صادفناه من ندرة حول ما كُتب عن أدب أمين معلوف في مكتبَاتنا العربية، إذ كلّ ما نُشر عن هذا الكاتب العربي العالمي، تمثّل في بعض المقالات أو الحوارات التي أجرتها معه بعض المجلات العربية حول أهمّ القضايا التي أصبحت تشغل الرأي العام العربي أو الدولي، أو في بعض الرسائل الجامعية التي ركزت على أدبه من حيث الشكل أو الناحية الفنية، أكثر من ناحية الفكر أو المضمون.

وهذا عكس ما حُظِيت به رواياته من اهتمام بالغ في الغرب، إذ صدرت على شبكة الأنترنت عشرات العناوين لكتب تتناول رواياته بالدّراسة، ولكن ومع الأسف الشديد عند بحثنا عنها في المكتبات الفرنسية لم نلق منها إلاّ كتابين هما:

Amin Maalouf, itinéraire d'un humaniste لـ "جوزيف معلوف" **Josef Maalouf**

و **Léon L'africain, un voyageur entre deux mondes** لـ"نتالي زيمون دافيس" **Nathalie Zémon Davis**

وفي الختام نقول، إنْ كان لهذا البحث حسنات؛ فالفضل في ذلك يعود لله تعالى، ثم للأستاذ الدكتور المشرف "حميد علاّوي"، الذي لم يبخل عليّ بتوجيهاته ونصحه، منذ أن كان هذا البحث فكرة جنينية، إلى أن أصبح مذكرّة على الصورة التي هي أمامكم. وما ورد فيه من نقائص؛ فهو من نفسي، وتنبيه لي لتفاديها مستقبلا.

وإنْ كنت مدينا في إنجاز هذا البحث لأستاذي المشرف "حميد علاّوي"؛ فإنّه يتوجّب عليّ أن أتقدم إليه بجزيل الشكر على سعة صدره وتواضعه وغزارة علمه.

كما لا يفوتني التوجّه بالشكر الجزيل إلى الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة الأفاضل الذين تجشموا عناء قراءة هذا البحث، قصد تقييمه لإرشادنا إلى ما فيه من نقائص.

عبد القادر توملیلین، 22 جوان 2020

الفصـــل الأول

قضايا الرواية التاريخية

1- ماهية الرواية التاريخية.
2- علاقة الرواية بالتاريخ.
3- أهداف الرواية التاريخية العربية ودوافعها.
4- مفهوم الشخصية الروائية.
5- البطل الروائي في النصوص السردية الروائية.

قبل بلوغ صلب الموضوع، المتمثل في "البطل التاريخي في روايات أمين معلوف" رأينا أنّه من الضروري أن نفرش له العناصر الفنية التي تخدمه، وذلك بإزالة ما يحفّ بنواته من طبقة سميكة من هذه العناصر المتمثلة في عنصري الرواية والشخصية.

فالرواية إذا تحدّثنا عنها؛ فإن الكلام سيسحبنا إلى فجر التاريخ، إذ منذ وُجِدَ الإنسان على هذا الكون، والسرد هو أداة من أدوات تعبيره، فقد كان حاضرًا في لغته الشفوية، وفي لغة إشاراته، وفي الرسم والتاريخ، ثمّ في لغته المكتوبة. وفي كل ما نقرأه ونسمعه، سواء كان ذلك كلاما عاديا، أو فنيا؛ فهو بذلك عام ومتنوع، ومن هذا الوضع انبثقت الأجناس الأدبية المعروفة قديما وحديثا، كالأساطير والملاحم والخرفات والقصص والروايات. وكان لكلّ إنسان في الحياة طريقته في الحكي، وإذ أخبرت الأديان وأكّدت أن الإنسان مخلوق مفكّر، فقد جاء بعدها علماء الاجتماع وعلماء النفس وأثبتوا أيضًا أنّ الإنسان مخلوق سارد أو راوٍ.

نعم إن السرد أو الرواية حاجة إنسانية، حاجة سواء عندما يكون الفرد ساردًا، أو عندما يكون متلقٍ، ولولا ذلك لما طلب العديد من علماء النفس من مرضاهم أن يطلقوا العنان لألسنتهم للتنفيس عن أنفسهم لسرد كل شاردة وواردة مرّت بهم في حياتهم من لحظة بدء وعيهم بمحيطهم إلى لحظة تواجدهم في عياداتهم. ولولا هذه الحاجة أيضا التي أدركتها شهرزاد لما تطوّعت وطلبت من أبيها الوزير السّماح لها بالزّواج من السّلطان شهريار الذي خانته زوجته؛ فتحوّل إلى وحش كاسر، يتزوج واحدة كل ليلة، ليقضي عليها في صباح اليوم التالي، حيث لم يعد يثق بالنّساء؛ فرأى في هذا الأسلوب خلاصه الوحيد من غدرهن.

تقدمت شهرزاد إلى هذا الامتحان العسير بخطى ثابتة، بعد أن حدّدت مكمن داء شهريار. ووَصْفَتها الوحيدة، مخزون هائل من القصص والحكايات، وراحت طيلة قرابة الثلاث سنوات، تفتح كل ليلة من ليالي هذه السنوات بقولها: كان يا مكان في قديم الزمان.

والسلطان يسمع وهي تروي وتروي وتروي إلى أن تدرك الصّباح؛ فتسكت عن الكلام المباح، فيؤجِّل السّلطان قراره إلى الليلة الموالية التي تملأ شهرزاد ساعاتها بأحداث حكاية جديدة تُشَاغِل بها السلطان لتدرك صباح يوم جديد.

وهكذا تستمرّ لعبة الموت والعلاج ألف ليلة وليلة، تخرج منها شهرزاد بفضل الحكي سالمة، بل منتصرة، وقد رمّمت صورة المرأة المهمّشة في ذهن شهريار. فخلَّصت نفسها وخلَّصت بنات جنسها، وخلَّصت حتى السلطان نفسه مما أصابه من سوء ظن وسوداوية ودموية. ولم تُحَقِّق شهرزاد هذه المعجزة الباهرة التي عجزت عن تحقيقها حاشية السلطان مجتمعة، إلا بواسطة وصفتها السّحرية، ألا وهي الحكاية، أو القصة، أو ما أصبح يطلق عليها اليوم الرواية.

فما مفهوم الرواية لغة واصطلاحا؟.

- **مفهوم الرواية:**

- المفهوم اللّغوي للرواية

عند العودة إلى المعاجم العربية القديمة للبحث عن معنى الرّواية، نجد أنّ هذه اللفظة تدل على نقل الماء وأخذه، كما تدل على نقل الخبر واستظهاره، فقد ورد في لسان العرب «عن ابن سيده في معتل الياء: روي من الماء، بالكسر، ومن اللبن، يرْوَى ريًّا(...) ويقال للناقة الغزيرة: هي تروي الصبيّ لأنه ينام أوّل اللّيل، فأراد أن دِرّتها تعجل قبل نومه(...) والرواية المزادة فيها الماء. ويسمى البعير راوية على تسمية الشّيء باسم غيره لقربه منه(...) والراوية هو البعير أو البغل أو الحمار الذي يُستقى عليه الماء، والرجل المستقى أيضًا راوية(...) ويقال روّى فلان فلانًا شعرًا إذا رواه له حتى حفظه للرواية عنه»[1].

1- أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، المجلد الرابع عشر، مادة ر.و.ى، دار صادر، بيروت – لبنان، د/ط – د/ت، ص345 – 348.

- المفهوم الاصطلاحي للرواية

إن المسلِّم به عند كل النّقاد، عند الحديث عن مفهوم الرّواية اصطلاحا، هو استحالة الخروج بتعريف واحد جامع، مانع ودقيق، وذلك لـ «تعدد أنواعها، واتّساع أغراضها، واختلاف أساليبها، وتدرّج مستوياتها، وتنوّع مصادرها، وسرعة تطوّرها، ورحابة مجالها وتمرّدها على القوالب واستيعابها لكثير من عناصر الفنون، وانتشارها في كلّ الآداب المعاصرة»[1].

وهذه العوامل مجتمعة، هي التي جعلت الرّواية منذ البداية تحافظ على «عنصر الجدّة والاختلاف، وهو المعنى الضمني في أصل كلمة الرواية، كما هي واردة في الإنجليزية، أي كلمة "**Novel**" والتي تعني الجدة. وهذا ما يصفه لنا "أي. أم. فورستر" "**E. M. Forster**" حين يقول: «الرّواية كتلة هائلة عديمة الشّكل إلى حدّ بعيد... إنّها، بكلّ وضوح، تلك المنطقة الأكثر رطوبة ونداوة في الأدب، حيث ترويها ألاف الجداول»[2].

وهذه الهلامية في الشّكل والمضمون، هي التي جعلت تعريفاتها تتعدّد، فتقترب أحيانا من مضامين بعضها البعض، وأحيانا أخرى تتباعد، ولكنها لا تتطابق أبدًا. ومن بين هاته التعريفات ما جاء في معجم (ليتري) (**Littré**) الذي يقول أنّها «حكاية خيالية مكتوبة نثرا، حيث يهدف المؤلِّف إلى إثارة الاهتمام عن طريق تصوير العواطف والعادات، أو عن طريق غرابة المغامرات (...). أما معجم (روبير) (**Robert**) فيقول أنّها: «مُؤَلَّف يقوم على الخيال مكتوب نثرًا، طويل نسبيا، يعرض ويجسد في وسط معين شخصيات يقدّمها باعتبارها واقعية، ويعرّفنا بنفسيتها ومصيرها ومغامراتها»[3].

1- لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية، مكتبة لبنان ناشرون/ دار النهار للنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2002م، ص98 -99.

2- روجر ألن، الرواية العربية (مقدمة تاريخية ونقدية)، ترجمة: حصة إبراهيم المنيف، المجلس الاعلى للثقافة، بيروت، الطبعة الأولى، 1997م، ص18.

3- بيير شارتيه، مدخل إلى نظرية الرواية، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الأولى، 2001م، ص 10.

وهناك من الدّارسين، ومن بينهم "باختين" "**Bakhtine**" من ذهب في تعريفه لها إلى مقارنتها بالأنواع الأدبية الأخرى، من حيث الخصائص والتّفرد، عندما أشار إلى أنّ «ما يميز الرّواية هو تكوّنها أساسا من النّثر إلاّ أنّ هذا النّثر يمتلك تنوعًا واتساعًا لم تعرفهما مع الأنواع الأدبية الأخرى التي سادت لدى القدماء. ففي الرّواية نعثر على أجزاء تاريخية وبلاغية وأخرى حوارية، إلخ، ولكن هذه الأساليب تتداخل وتتشابك على نحو اصطناعي ماهر، لتجعل من الرّواية أحدث الأنواع الأدبية وأكثرها راهنية(...) واستحقت بذلك أن تكون النّوع الوحيد الذي لا يزال في صيرورة»[(1)].

وقد حاول الكثير من النّقاد العرب تعريفها؛ فهناك من قال أنّها «سرد قصصي نثري، يصوِّر شخصيات فردية من خلال سلسلة من الأحداث والأفعال والمشاهد، والرواية شكل أدبي جديد لم تعرفه العصور الكلاسيكية والوسطى، نشأ مع البواكير الأولى لظهور الطبقة البرجوازية، وما صاحبها من تحرّر الفرد من رقبة التبعات الشخصية»[(2)]. وناقد آخر رأى أنّها «رواية شاملة موضوعية أو ذاتية، تستعير معمارها من بنية المجتمع، وتفسح مكانًا لتتعايش فيه الأنواع والأساليب، كما يتضمن المجتمع الجماعات والطبقات المتعارضة»[(3)]. وقد علّق ملك مرتاض على تعريف الرواية، فقال أنّها «تتخّذ لنفسها ألف وجه، وترتدي في هيئتها ألف رداء، وتتشكّل أمام القارئ تحت ألف شكل، ممّا يعسّر تعريفها تعريفا جامعًا

1- ميخائيل باختين، الملحمة والرواية، ترجمة: شمال شحيد، دار الإنماء العربي، بيروت – لبنان، د/ط، 1982م، ص26، نقلا عن حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الأولى، 1990م، ص09 – 10.

2- إبراهيم فتحي معجم المصطلحات الأدبية، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين، صفاقس- الجمهورية التونسية، د/ط، د/ت، ص176.

3- عبد الله العروي، الأيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة: عيتاني محمد، دار الحقيقة، بيروت- لبنان، د/ط، 1970م، ص275.

مانعًا، ذلك لأننا نلفي الرواية تشترك مع الأجناس الأدبية الأخرى بمقدار ما تستميز عنها بخصائصها الحميمة وأشكالها الصميمة»[1].

وتلاقي الرواية هذا مع أجناس أدبية كثيرة في عديد من النّقاط، جعل منها جنسا أدبيا هجينا بامتياز، مصنوعًا من مواد وأشكال وعوالم روائية، وغير روائية، تركها لحد هذه الساعة تنفلت من أيّ تحديد نوعي صارم، كما شهد ذلك تاريخ تشكلها، سواء في الغرب أو عند العرب. وهذه الخاصية المتعلّقة بها كجنس أدبي انعكس على عملية تصنيفها أو تحديد أنواعها.

فمنذ ميلاد الرّواية الحديثة في القرن السّابع عشر، وما صاحبه من تحرّر من ربقة التبعات الشخصية، وهي تتكاثر وتتنوّع من حيث النّوع، تماشيا مع تعاقب العصور واختلافها، وما يصاحبه من تغييرات في شتَّى مجالات الحياة التي تعتبر الرّواية هي مرآتها؛ فوقف الدارسون والنّقاد عند كل صورة من صور هذه المرآة وأطلقوا عليها ما يتوافق من ناحية مع طبيعة هذه الصورة، ومن ناحية أخرى مع ثقافة هذا الدارس أو الناقد وإيديولوجيته، وزاوية رؤيته للحياة. وهذا ما نلمسه مثلا عند "باختين" وغيره عندما «نجده في استخراجه لمغايرات الرّواية وأجناسها المتفرّعة مع تقديم تعريفات مميّزة لها، على نحو ما فعله في دراسته «خطان أسلوبيان للرواية الأوروبية» ففي هذه الدراسة يورد ما يقرب من سبعة عشر مغايرا»[2]، والمغاير هنا يقصد به النوع.

والرواية باعتبارها مرآة، أو شاشة، فإنّها تُظْهر كلّ أطياف الحياة التي تمرّ أمامها لحظة انطلاقها في رصد ما يحدث في الفترة التي تختارها زمنا لها، ولذا قد نجد الرواية الواحدة تجمع بين نوعين أو ثلاثة أنواع من الروايات في نفس الوقت. ويبقى أمر تحديد

1- عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية (بحث في تقنيات السرد)، سلسلة عالم المعرفة، العدد 249، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د/ط، 1998م، ص11.

2- ميخائيل باختين، الخطاب الروائي، ترجمة: محمد برادة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 1987م، ص19.

النوع للقارئ أو المتلقي، الذي يستند فيه إلى ملاحظته لجانب الحياة الطاغي على الجوانب الأخرى منها ليحدّد نوع هذه الرواية. ومنه فقد «شبه بعضهم الرّواية بكُرَة حمراء، موضوعة إلى جانب الضّوء، فمن أيّ جهة نظرت إليها كان السّطح الذي تراه هو أكثر احمرارًا. فالرواية يمكن أنْ تصنّفها بالرواية العاطفية أو الغرامية لأنك تنظر إليها من هذا الجانب، لكنّك من الممكن أن تنظر إليها من جانب آخر؛ فتصنّفها باعتبارها رواية اجتماعية أو فلسفية أو تجريبية أو أيّ شيء آخر»[1].

وإلى جانب هذا الأمر السّالف ذكره، هناك معوق آخر يسبب صعوبة تصنيف الرّواية إلى أنواع، هذا المعّوق يتعلّق بطبيعة الشّكل الروائي الذي يتميز بـ «بنيته الجدلية المنفتحة، مما يمنحه – على خلاف الأجناس الأخرى – قدرة على استيعاب الأنواع الأدبية الأخرى في بنيته المركبة، لذلك فإنّ وضع نمذجة (تيبولوجيا) للشّكل الروائي يبدو أمرًا صعبا، أوّلا بسبب تعدّد معايير التّصنيف، هناك نمذجات تعتمد معايير شكلية، ونمذجات تعتمد معايير موضوعاتية، وثالثة تجمع بين المعايير الشكلية والمعايير الموضوعاتية، ثانيا قدرة الرواية على التحوّل والتطوّر، ومواكبة التّحولات الاجتماعية والثّقافية مما يجعلها تبتدع أشكالا جديدة»[2].

وحتّى لا نذهب بعيدًا في الحديث عن إشكالية موضوع تصنيف أنواع الرواية. نقف مليّا عند نوع من أنواعها، وهذا النّوع هو الرواية التاريخية، لنتعرّف على أهم جوانبها من حيث مفهومها وأنواعها وأهدافها وعلاقتها بالتاريخ.

1- إبراهيم خليل، بنية النص الروائي (بحوث وقراءات)، الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل، بيروت – لبنان/ منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة – الجزائر، الطبعة الأولى، 2010م، ص 284.

2- محمّد بوعزة، تحليل النّص السردي (تقنيات ومفاهيم)، الدار العربية للعلوم ناشرون، ش. م. ل، بيروت – لبنان/ منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة – الجزائر/ دار الأمان، الرباط – المغرب، الطبعة الأولى، 2010م، ص23.

1- ماهية الرّواية التاريخية:

الرواية جنس أدبي وهي أنواع كثيرة، يختلف كلّ نوع منها في ماهيته عن النوع الآخر، ومن ذلك جاء اختلاف الرواية التاريخية عن غيرها من الأنواع.

أ- تعريف الرّواية التاريخية

قبل الشّروع في الحديث عن الرواية التاريخية، كنوع من أنواع الرواية، لابّد لنا من الإشارة إلى أنَّ النّقاد يجمعون أنّ الرواية كجنس أدبي بدأت بالظّهور «في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. في القرن الثامن عشر كانت تحبو، لكنّها في القرن التاسع عشر انتصبت على قدميها وفرضت نفسها، وأخذت أهميتها تتزايد مع مرور الزمن، حتّى أمن القول إنّ الرّواية هي الجنس المسيطر على عقول القراء في هذه الأيام»[1]. وكيف لا وقد أمست في عصرنا هذا «سيِّدة الألوان والأجناس، وهذه السّيادة لا تنبع من حلولها في نفوس المتلقين فحسب، ولا تنبع من تفوقها على الشّعر في زماننا أيضا، بل إن الرواية لون ما عاد يوقف نهمه لون آخر، ففي مواقف كثيرة سلبت الرواية الشعر أدواته وتسلّحت بسلاحه وسرقت متلقيه وروّاده على حدّ سواء. والرواية نهلت من التاريخ نتائجه وحققت في مسلماته، وأكملت ما سكت عنه التّاريخ وصحّحت ما زيفه(...)، وحلّلت وقيمت كثيرًا من الأحداث والشخصيات(...) فأخبرت واستشرفت وتنبّأت وانتقدت(...) فكلّ ما في الحياة هو من اهتمامها(...) والتّاريخ والماضي والحاضر من الحياة، والرّواية فن كتابة الحياة دون ممنوع والتّاريخ من هاته المعطيات»[2].

فما الرّواية التاريخية؟ وما حكاية نشأتها؟ وما وظيفتها؟.

لقد أطلق النقاد تعاريف كثيرة على الرواية التاريخية، نستعين بذكر بعضها ليتبيّن لنا جوهر هذا النّوع من الرّواية، هذا الجوهر الذي يفرقه عن الأنواع الأخرى. ومن بين هذه

1- حنا عبود، من تاريخ الرواية (دراسة)، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق – سوريا، د/ط، 2002م، ص10.

2- نضال الشمالي، الرواية والتاريخ (بحث في مستويات الخطاب في الرواية التاريخية العربية)، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد- الأردن، الطبعة الأولى، 2006م، ص 108 – 109.

التعاريف، التعريف المعجمي الذي ينعتها بأنها «حكاية من الماضي، أو الحاضر، جرت أحداثها تاريخيا، ويحاول الكاتب إبرازها فنيا وأدبيا للعبرة، أو التسلية، أو الثقافة»[1].

أما الناقد "نضال الشّمالي"؛ فيقول عنها، إنها «ذلك الجنس الأدبي الذي يستلهم من التّاريخ مادة له، تُصاغ في شكل فنّي يكشف عن رؤية الفنان، لذلك التُفت إليه من التاريخ، ويصوّر توظيفه لتلك الرؤية للتعبير عن تجربة من تجاربه، أو لمعالجة قضية من قضايا مجتمعه متخذاً من التاريخ ذريعة عن موقفه منها»[2].

والمعاني نفسها التي وردت في هذين التعريفين، هي التي أوردها "جورج لوكاش" "**George Lukacs**"، وهو واحد من كبار المنظرين للرواية، الذين أولوا اهتمامًا كبيرًا للرواية التاريخية منذ أن سطع نجم هذه الأخيرة في سماء الأدب، حينما قال عنها بأنّها «رواية تثير الحاضر ويعيشها المعاصرون بوصفها تاريخهم السابق بالذات»[3]. وعمومًا فإن «كل التعريفات والتحديدات التي تقدمها لنا المعاجم والدراسات المختصة حول الرواية التاريخية(...) تكاد تتفق على كون الرّواية التاريخية عملا سرديا، يرمي إلى إعادة بناء حقبة من الماضي بطريقة تخيلية، حيث تتداخل شخصيات تاريخية مع شخصيات متخيلة. إننا في الرواية التاريخية نجد حضورًا للمادة التاريخية، لكنها مقدّمة بطريقة إبداعية وتخييلية»[4].

فالمتأمل في هذه التعاريف السّالفة الذّكر يجد أنّ أصحابها قد اتفقوا على رسم توبوغرافيا هذا الفن، بتحديد تخومه التي تميّزه عن الأجناس أو الفنون الأدبية الأخرى،

1- محمد التونجي، المعجم المفصّل في الأدب، الجزء الأول، مادة: ر.و.ى، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1999م، ص 492.

2- نضال الشمالي، الرواية والتاريخ، ص 116.

3- جورج لوكاش، الرواية التاريخية، ترجمة: صالح جواد الكاظم، دار الطليعة، بيروت – لبنان/ منشورات وزارة الثقافة والفنون – الجمهورية العراقية، الطبعة الأولى، 1978م، ص 89.

4- سعيد يقطين، قضايا الرواية العربية الجديدة (الوجود والحدود)، الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل، بيروت- لبنان/ منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة – الجزائر/ دار الأمان، الرباط – المغرب، الطبعة الأولى، 2012م، ص159.

وذلك بتسجيله في دفاتر عائلة السرديات، باعتبارها كما ورد في هذه التعاريف جنسا أدبيا يصاغ بأسلوب أو طريقة فنية، لأنّها قبل كل شيء، هي حكاية تصبّ في قالب روائي. وهذه الحقيقة، وبدون انتظار تحملنا وتجبرنا على الحديث عن نصيب هذا النّوع من الرواية من الخيال، باعتبار هذا الأخير هو الظل الملازم لهذا الجنس الأدبي، وهو إحدى الأدوات، أو الفوانيس السّحرية التي يستعملها الرّوائي بحذق ومهارة لتسليط الضوء والكشف عن الكثير من النقاط التي تسكن عتمة كهوف الحياة، ذات السراديب العميقة والمتشعبة. والمعْلَم الشّامخ الآخر الذي يحدّد هوية هذا النوع من الرّواية هو مادته الخام، المتمثلة في التاريخ بمعناه الواسع، زمانا ومكانا وأحداثا وشخصيات، الذي يستمد الرّوائي من خزّانه لبنات معماره الروائي، ليبني ويشيّد عالما جديدًا، تصميمه فرضته الظروف الراهنة التي أملت على الروائي وضع تفاصيله، حسب الفكرة التي أرّقته والرسالة التي شغلته، فالتفت إلى الماضي ليستعير منه ما يوضّح فكرته ورسالته، بإعادة تركيب الحياة في فترة من فترات التّاريخ.

وفي ضوء هذا الكلام يتضح لنا، إذن أنّ ما يهمّ في الرواية التاريخية ليس سرد الأحداث التاريخية الكبرى كما وردت في كتب التاريخ، بل الذي يهم هو «الإيقاظ الشعري للناس الذين برزوا في تلك الأحداث، وما يهم هو أن نعيش مرّة أخرى الدوافع الاجتماعية والإنسانية التي أدّت بهم إلى أن يفكروا ويشعروا ويتصرَّفوا كما فعلوا تمامًا في الواقع التّاريخي»[1].

وهذا القول وما سبقه يخلص بنا إلى تحديد الصّفات والخصائص التي تميز الرواية التاريخية عن أيّ عمل أدبي آخر يشبهها، إذ أنّ هذه الرّواية لا تكتسب مدلول الرواية التاريخية إلا إذا توفرت فيها شروط أهمها:

«1- أن تعتمد حقبة موثّقة من التّاريخ تكون مادتها الحكائية.

1- جورج لوكاش، الرواية التاريخية، ص 46.

2- أن تكون هذه المادة بمثابة العمود الفقري للعمل الروائي.

3- أن يعيد الروائي تشكيل هذه المادة تشكيلا روائيا فنيا.

4- أن تكون إعادة التشكيل ضمن منظور آني يربط المادة الحكائية الماضوية بالحاضر وهِناته.

5- أن ينطلق الرّوائي في إعادة كتابة هذه المادة من وجهة نظر تخصه لغايات متعددة»[1].

وإذا كنّا قد تعرفنا عن ما يميّز الرّواية التاريخية عن غيرها من الأنواع السردية الأخرى من حيث الخصائص، فإنّ معرفتنا بها ستبقى ناقصة دون الاطلاع عن مسارها التاريخي.

ب- نشأة الرّواية التاريخية الغربية وتطوّرها

إذا أردنا طرق هذا العنصر الزمني، فإنّنا نقول، أنّ أوّل ما ظهرت الرواية التاريخية، ظهرت في الأدب الغربي «في رحاب الرومانسية لأسباب تاريخية وسياسية، منها الاعتزاز القومي، وأسباب فلسفية اعتنقها أكثر الرومانسيين، كالرّغبة في الهروب ورفض الواقع المعيش»[2]. مستهلين إلهامهم من الموضوعات الوطنية ومن العصور الوسطى، دون مراعاة الحقيقة دائمًا.

وقد كان «ولتر سكوت (1771-1832) "**Walter Scoot**" الذي عرف شهرة طائرة بفضل أعماله الرّوائية ذات النكهة التاريخية، هو منشئ هذا النوع من الرواية، ويعود ذلك خصوصا إلى عام 1814 حين ظهرت له روايته "وفيرلي" **(Waverly)** (...) وبتركيب ولتر سكوت للوحات فريدة مع مجازات سردية غير مسهبة، استطاع أن يعرِّي، فوق

1- نضال الشمالي، الرواية والتاريخ، ص 117.

2- محمد حسن عبد الله، الواقعية في الرواية العربية، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، د/ط، د/ت، ص 192.

الخشبة الأدبية، أرداحًا بارزة من تاريخ الشّعب الإيكوسي، وقد اتخذ من الشخصيات الساردة شهود عيان، وبحيث لا تكون ملتزمة إلى أقصى الحدود، مما أتاح لهذه الشخصيات أن تتحدث بحياد من وجهة وأن تكون في موقع صلة الوصل بين الساسة والمسُوسِين، أو بين الكبار والصغار من وجهة أخرى»[1]. ولقد وجدت موجة الرواية التاريخية لتلك الحقبة «في "سكوت" وبشكل ثانوي في الكاتب الإيطالي "مانزوني" (**Manzoni**) أنموذجا محتفى به»[2].

فلم يبرح الروائيون الأوروبيون «منبهرين بالنجاح الأدبي الكبير الذي كان وقع لشيخ الرواية التاريخية، ومؤسسها، فهمّوا بالمضي على محجته طمعًا في بعض تلك الشهرة. من أجل ذلك لم يكد يخطئ واحد منهم معالجة موضوعات تاريخية بوجه أو بآخر؛ فنلقى بالزاك "**Balzac**" يكتب (الثوار الملكيون) (**Les Chouans**)، وفينيي "**Vigny**" يكتب (خامس مارس) (**Cinq-Mars**) وسطاندال "**Standal**" يكتب (يوميات إيطالية)، وفكتور هيجو " **Victor Hugo**" يكتب (سيدة باريس) (**Notre dame de Paris**)، و(الرجل الضاحك) (**L'homme qui rit**)، و(ثلاثة وتسعين) (**Quatre-vingt-treize**)، وفلوبير يكتب (سلامبو) (**Salammbô**)، وقوتيي"**Gautier**" يكتب (رواية المومياء) (**Le roman de momie**)...»[3].

ولم يشذ الروائيون الروس عن أقرانهم الغربيين في التأثر بـ "والتر سكوت"، إذ لم يحل عام 1829 حتّى شهد الأدب الروسي «صدور أوّل رواية تاريخية روسية على طريقة "والتر سكوت". تمتع شاعر الملاحم البطولية الأسكوتلندي بشهرة خيالية في فرنسا، وكان جمهور القراء الروس على اطلاع على سلسلة ويفرلي من خلال ترجمات فرنسية، أو على بعض الأعمال الفرنسية المقلدة لها. ميخائيل زاغوسكين (**Michael Zakoskine**) (1789-1852)، أول كاتب روسي يقدّم رواية تاريخية روسية، كانت روايته بعنوان (يوري

1- عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية، ص 30.

2- بيير شارتيه، مدخل إلى نظرية الرواية، ص 118.

3- عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية، ص 31.

ميلوسلافسكي أو الروس في عام 1612) (**Yury Miloslavsky**)، كانت تلك قصة حية من واقع النزاع الروسي – البولندي في فترة الاضطرابات»[1].

وبعد هذه الرواية التاريخية الروسية الرائدة، توالت روايات تاريخية مشهورة أخرى بالصدور مستلهمة أحداثها من التاريخ الروسي، من بينها رواية "تولستوي" "**Tolstoï**" (1828–1910) (الحرب والسلام) الذائعة الصيت التي كتبها بين عامي 1865 و1869 يعرض فيها أحداث غزو نابليون "**Napoléon**" لروسيا.

ولقد أرجع بعض النقاد ازدهار الرواية التاريخية في الغرب ردحًا من الزمن إلى تحليلها لـ«الأحداث التاريخية والاجتماعية بشكل فني بارع، ثم لأنّها كانت في عهد كان الناس فيه لا يفتأون يعتقدون في قيمة سلطان الفرد وسبيله على التاريخ، من أجل ذلك ألفينا الرواية التاريخية تدرج شخصيات جديرة بتمثيل الوطن وروح العصر، والقيم الشعبية والطبقات الاجتماعية لذلك العصر، مع استمازة تلك الشخصيات الروائية بالقدرة على التأثير في الأحداث والتحكم في سير التاريخ»[2].

وإضافة إلى هذا التعليل؛ فلقد أورد هؤلاء النقاد سببا وجيها آخر يؤيِّد موضوعية ازدهارها في هذه المرحلة، هذا السبب يعود إلى بحثها عن مكانة أدبية لائقة بها بين الأجناس الأدبية الأخرى، وهي في بداية عهد ظهورها، حيث كانت الرواية في هذه المرحلة «لا تفتأ غير واثقة من نفسها، ولا موقنة من جمالها الفني، وسلطانها الأدبي المثير، فكنا نلفيها تعول تعويلا شديدًا على أحداث التاريخ، إما بصورة مباشرة، وإما بإيهام القارئ بأنّ ما حدث، هو فعلا، وقع يوما ما، في زمن التاريخ، وأن الشخصيات المرسومة هي حقا تمثل أشخاصًا كانوا يحيون ويرزَقون، مما حمل بلزاك على عدّ الرواية حليفا للتاريخ»[3].

1– تشارلز أ. موزر، تاريخ الأدب الروسي، ترجمة: شوكت يوسف، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب – وزارة الثقافة، دمشق، د/ط، 2011م، ص 187.

2– عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية، ص 31 – 32.

3– المرجع نفسه، ص 28.

ولقد استمرت الرواية التاريخية في الانتشار في مختلف بلدان العالم عبر كل العصور، وخصوصا خلال بعض الفترات الحالكة التي تصبح فيها بعض الأمم مهدّدة في كيانها وهويتها، فيلجأ بعض روائيها إلى تأليفها لشدّ عضد الأمة ودفعها إلى الثّبات والصّمود في وجه كل من يهددها.

جـ – الرواية التاريخية في الأدب العربي

لعلّ أكثر الأمم شهرة التي عاشت مثل هذه الفترات العصيبة هي الأمة العربية والإسلامية، فما قصّة الرّواية التّاريخية العربية في تناول هذه الفترات؟

إذا أردنا الإجابة عن هذا السّؤال، يجب علينا أنْ لا ننكر أنّه «قد ظهر في تاريخنا الأدبي عدد لا يُحصى من النّوادر والحكايات التي حملت في طيّها من المتعة أو العبرة ما لايزال حتىّ الآن منهلا عذبا يرده كثيرون من أهل زماننا، ويكفي أنْ نشير إلى بعض ما اشتهر في ذلك، ككتاب كليلة ودمنة لابن المقفع وقصص الأنبياء للكسائي، وفاكهة الخلفاء لابن عربشاه(...) ضف إلى هذه المؤلفات سيرة عنترة بن شداد وحكايات ألف ليلة وليلة وأمثالها...»[1].

غير أنّ المتأمل في موروثنا السردي العربي القديم، وفي روايتنا العربية الحديثة، لا يسعه إلاّ أنْ يلاحظ شيئا من الفرق بينهما «ففي القصة القديمة يقوم عنصر الإمتاع عموما على أنّها خبر ظريف فيه تسلية أو عبر وعظة، ولا تعدو الحقيقة إذا قلنا القصة العربية اليوم هي نتيجة التطور الفكري العالمي، على أنّها إنّما نشأت وترعرعت بتأثير الفن القصصي في الغرب"[2].

وهذا الكلام لا يعني أن الرواية، وهي نوع من الفن القصصي، وُلِدت ناضجة على شاكلة الرواية الغربية وإنّما «قد انطوى معظم القرن التاسع عشر وأكثر ما أنتجه قصّاصونا

1– أنيس المقدسي، الفنون الأدبية وأعلامها في النهضة العربية الحديثة، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، الطبعة السادسة، 2000م، ص 495 – 496.

2– المرجع نفسه، ص 496.

تقليدي يجري مجرى المقامات والحكايات القديمة»[1]. وهذه الحقيقة هي التي تؤكد «على أنّ الرواية العربية فن حديث، لا تقاليد له سابقة، أو موروثة في تراثنا العربي الأدبي ذلك أنّه لئن كان للعرب تراث سردي، وكان بإمكان الرواية العربية أن تفيد منه، فإنّ علينا كباحثين ونقاد أن نميِّز بين الفنون السردية التي منها الفن الروائي. إنّ لفنية السرد الروائي الحديث في تشكله عالما روائيا له قواعد وتقنيات تخصّه وتميِّزه بصفته الروائية، وتختلف عن فنية تشكّل عالم المقامات مثلا، أو عن قواعد وتقنيات تخّص وتميّز بنية الحكايات الشعبية، دون أن يعني ذلك قطيعة بين فن الرواية وبين هذه الفنون السردية الأخرى أو عدم إمكانية إفادة الرواية منها»[2] وهكذا مالت الرواية العربية في المراحل الأولى من نشأتها إلى محاكاة الرواية الغربية أسلوبا وقواعد بناء، دون أن تتخلص نهائيا من أسلوب المقامات والحكايات الشعبية.

وإذا انتقلنا من حديثنا العام عن فن الرواية إلى الحديث عن روايتنا التاريخية العربية فيمكننا القول «هل يمكن للرواية التاريخية أن تنشأ في حقل آخر غير الرواية، أو أن تنبت في حقل غير ذلك الحقل الذي أينعت فيه؟، قد يمتزج التاريخ بالسرد في عمل ما يمكن أن يظهر في شكل سيرة أو ملحمة أو خرافة، لكن ذلك لا يسوِّغ اعتبار الأعمال القصصية القديمة المعتمدة على التاريخ جذورًا للرواية التاريخية، فالرغبة في سرد الماضي الموثّق رغبة تلازم البشر منذ الأزل طرأت عليها رغبة سرد مفترض سُميّ بالرواية الأدبية، وحقيقة أنّنا لا يمكننا بأيّ حال من الأحوال تسمية بعض الأعمال السردية التراثية كالسير الشعبية والمقامات وغيرها نقطة انطلاق للرواية التّاريخية، فالرواية التاريخية جنس تالٍ للرواية الأدبية وتابع لها، لأنّها تستفيد من معطياتها وتطورها على نحو آخر»[3]. وهي أنواع، يختلف بعضها عن بعض، حسب الصياغة الفنية التي يقدّم بها الروائي روايته، وحسب الأحداث التاريخية التي يختارها مادة لروايته، والهدف الذي ينشده من عرضها.

1- أنيس المقدسي، الفنون الأدبية وأعلامها في النهضة العربية الحديثة، ص 498.

2- يمنى العيد، الرواية العربية (المتخيل وبنيته الفنية)، دار الفرابي، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2011م، ص07.

3- نضال الشمالي، الرواية والتاريخ، ص 118 – 119.

وإذا بحثنا جيِّدًا عن مسيرة الرواية التاريخية في أدبنا العربي؛ فإننا نجد عددًا من الكتاب العرب، بدأ اهتمامهم بها خلال النّصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، بتعريبهم لعدد وافر من الروايات التّاريخية الأجنبية. من ذلك ظهور تعريبين متتاليين لرواية (الكونت دي مونت كريستو) Comte de Monté-Cristo لـ"ألكسندر دوماس" Alexandre Dumas. الأوّل قام به "سليم صعب" في عام 1866م في بيروت، والثاني في القاهرة قام به "بشارة شديد" في عام 1871م. وبعد عشر سنوات عرّب "قيصر زينية" (الكونت دي منغومري) Comte de Montgommry لنفس الكاتب. لنجد بعدها "نجيب حدّاد" ينشر خلال عام 1881م رواية أخرى "لألكسندر دوماس"، وهي (الفرسان الثلاثة) les Trois Mousquetaires، في حلقات متسلسلة في جريدة "الأهرام"، لتصدر كاملة معربة عام 1888م في أربعة أجزاء. وقد مسّ التعريب فضلا عن هذا المثال العديد من روايات كثيرة لـــ"فولتير" Voltaire و"فينلون Fénelon و"شاتوربريان" Chateaubriand و"سكوت" Scott، وآخرين[1].

وبعد هذه المرحلة ظهرت فئة من الكتاب العرب الذين دفعهم شعورهم الوطني والقومي والدّيني بالوضع العام الحرج الذي كانت تمرّ به وقت ذاك بلدانهم والأمّة العربية والإسلامية بصورة عامّة إلى استنهاض الهمم بالرجوع إلى التّاريخ العربي والإسلامي، للحديث عن الذات، مقابل الآخر، باتخاذه مادة أساسية لمواضيع رواياتهم وقد كان "سليم البستاني" (1846م –1884م) أوّل من خاض هذه التجربة، ومن رواياته التاريخية ، نذكر رواية (زنوبيا) عام 1872م، ورواية (الهيام في فتح الشّام) عام 1874م، وقد كانت الثنائية الضّدية بين العرب والرومان هي النّسق المهمين على موضوع هاتين الروايتين، وقد كان لمجلة "الجنان" الفضل في نشر رواياته التي عُدَّت أولى المجلاّت العربية التي اهتمت بالروايات المترجمة والقصص التّاريخي، بهدف التّثقيف وتعليم التاريخ، إضافة للتوجيه

1– ينظر: عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي، الجزء الأوّل، المؤسسة العربية للدراسات والنشّر، بيروت– لبنان، د/ط، 2008، ص555.

والإرشاد. وقد كان عيب "البستاني" في رواياته أنّه كتب ليعظ ويصلح، لا ليرقى بالمستوى الفني لرواياته إلى المستوى الرّفيع الذي بلغته الرواية الأوروبية[1].

وفي نفس الفترة الآنفة الذكر تقريبا بدأ "جورجي زيدان" (1861م–1914م) سرديا حيث انتهى "سليم البستاني"؛ فأنجز في غضون ثلاثة وعشرين سنة، ثلاثا وعشرين رواية، تناولت تاريخ الإسلام في مختلف مراحله، بأسلوب فني أرقى من أسلوب "سليم البستاني"؛ فعدّه بذلك معظم الدارسين والباحثين، نظير ما قدّمه من جهود في سبيل تطوير وازدهار هذا النوع من الكتابة، الرائد الحقيقي للرواية التّاريخية العربية. وقد احتذى "جورجي زيدان" بـ"البستاني" في نشر رواياته، فكما كان "البستاني" يمدّ حاجة "الجنان" المتجدّدة في كلّ نصف شهر بجزء من رواية من رواياته إلى أن تكتمل، كذلك كان يفعل "جورجي زيدان" في كل شهر مع مجلة الهلال[2].

أمّا عن هدف تأليف "جورجي زيدان" لرواياته التاريخية، فهو لا يختلف عن هدف "سليم البستاني"، وعن ذلك يقول: «إنّنا نتوخّى جهدنا في أن يكون التّاريخ حاكما على الرواية، لا هي عليه كما فعل بعض كتبة الإفرنجة، وفيهم من جعل غرضه الأوّل تأليف الرواية، وإنّما جاء بالحقائق التاريخية لإلباس الرواية ثوب الحقيقة... وأمّا نحن فالعمدة في رواياتنا على التاريخ، وإنمّا نأتي بحوادث الرواية تشويقًا للمطالعين، فتبقى الحوادث التاريخية على حالها، وندمج فيها قصّة غرامية، تشوِّق المطالع لاستتمام قراءتها؛ فيصبح الاعتماد على ما يجيء في هذه الروايات من حوادث التّاريخ، مثل الاعتماد على أيّ كتاب من كتب التّاريخ»[(3)].

فالهدف من الكتابة في هذا المجال عند "جورجي زيدان" هو عرض الحقائق التاريخية (رغم مع تعرّض له من انتقادات في هذا الشأن)، لتعليمها للنشء. أما الطريقة التي يتحقق

1– ينظر: عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي، الجزء الأوّل، ص549–555.

2– ينظر: المرجع نفسه، ص555.

3– جورجي زيدان، الحجاج بن يوسف (المقدمة)، دار الهلال، القاهرة، د/ط، 1989م، ص06.

بها هذا الهدف عنده؛ فهي الرواية بفضل ما تتكوّن منه من عناصر فنية مشوّقة تجذب القارئ إلى متابعة الأحداث التاريخية «لتعليم التاريخ لمجرّد التعّليم»[1]، ليس إلاّ.

وإذا أردنا الحديث عن أقسام الرواية التاريخية العربية؛ فإننا نجد "حلمي محمّد القاعود"، يقول في هذا الشأن، أنّني تأمّلت النّماذج العديدة من الروايات التاريخية، منذ نشأتها على يد "جورجي زيدان" وحتى أحدث النماذج التي صدرت في عام 1989م، وقد وجدت أنها – فنّيا – تندرج تحت ثلاثة أقسام، هي: رواية التعليم، رواية النضّج ورواية الاستدعاء.

الأوّل: لا تتوفّر فيه الأسس والمفاهيم الفنية لبناء الرواية ويجعل منه أصحابه مجرّد وسيلة لتحقيق هدف، غالبا ما يكون هدفًا تعليميا، وهو ما نستطيع أن نطلق عليه رواية «التعليم»[2].

وقد أخذ هذا اللون التّعليمي حسب رأي "حلمي محمّد القاعود" في الرواية التاريخية ثلاثة اتجاهات هي:

الاتجاه الأوّل: رواية المعلومات التاريخية

أشهر من يمثّل هذه الرواية "جورجي زيدان" و"طه حسين" في بعض رواياته وبخاصّة (الوعد الحق)، و"إبراهيم الإيباري" فيما كتبه عن تاريخ الدّولة العباسية، و"عبد الحميد السّحار" في عمله (محمّد رسول الله والذين معه)، الذي تناول فيه تاريخ النّبوة من لدن آدم حتّى مبعث الرسول – صلّى الله عليه وسلم – وهذه الأعمال قد اعتمدت على الأسلوب الروائي لعرض المعلومات التاريخية، بصورة ميسرة ومشوّقة.

الاتجاه الثاني: رواية تعليم الصّياغة والأسلوب

1- حلمي محمّد القاعود، الرواية التاريخية في أدبنا العربي الحديث (دراسة تطبيقية)، دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2010م، ص 20.

2- ينظر: المرجع نفسه، ص 07.

أهم ما يميّز هذا الاتجاه عن الرواية التّاريخية التعليمية، نصاعة لغتها وجمال أسلوبها، ولذا قُرِّرت ضمن مناهج الأدب العربي في مدارس التعليم لتعويد التّلاميذ على نمط من الصّياغة الأسلوبية الراقية وإكسابهم ثروة لغوية كبيرة، ومن أبرز كتاب هذا الاتجاه "علي الجارم"، ومن أشهر رواياته في هذا المجال (غادة رشيد، هاتف من الأندلس، فارس بني حمدان)، وغيرها.

الاتجاه الثالث: رواية الترجمة الأدبية

يُقصد بها، الترجمة لشخصية أدبية مشهورة في التاريخ العربي والإسلامي، ويُعدّ "أحمد كمال زكي" أوّل من كتب في هذا المجال بالأسلوب الروائي، ومن أشهر أعماله: (الأصمعي) و(الجاحظ) (أسامة بن منقذ)، وقد جمع فيها بين مرونة الروائي ودقّة الباحث[1].

وقد كانت هذه الروايات على اختلاف اتجاهاتها السالفة الذكر معينا ثرًّا، وحقلا خصبا استثمرته الكثير من وزارات التربية والتّعليم العربية والجامعات في مقرراتها الدراسية، لأمد طويل من الزمن، تدفعها إلى ذلك غايات وطنية أو قومية أو دينية أو أدبية... وقد أَقْبَل على كتابتها عدد غير قليل من الكتاب الذين وجدوا شريحة كبيرة من القراء تتلقّف كلّ ما كانوا يؤلفونه، قصد اكتساب المعلومات والمهارات الأسلوبية والتعرّف على شخصيات تاريخية تركت بصماتها في مسيرة الأمة وحركتها.

أما القسم الثّاني من الرواية التّاريخية العربية؛ فقد أطلق عليه "حلمي محمّد القاعود" "رواية النضج"، وهي الرواية التي تولّى كتابتها جيل من الروائيين العرب الذين استوعبوا المقاييس الكلاسيكية التي عرفها الأدب الغربي الحديث؛ فأنشأوا على ضوئها رواية تاريخية عربية متكاملة الأركان، قوية الأسس[2]، ولقد أصبحت الرواية عند كتاب هذا الجيل «أقلّ تبعية للتاريخ؛ فما عاد الحرص في كتابة الرواية التاريخية يقتصر على إبداع نصّ تاريخي

1- ينظر: حلمي محمّد القاعود، الرواية التاريخية في أدبنا العربي الحديث، ص17.

2- ينظر: المرجع نفسه، ص07.

يحمل اسم العصر التاريخي وأداءه وصوره وعبقه فقط، بل تجاوز هذا الأمر إلى توظيف المادة التاريخية توظيفا فنيًّا بالدرجة الأولى»[1]، وبذلك استطاعوا أن يكتبوا رواية فنيّة ناضجة تتحقق فيها عناصر البناء الروائي المتكامل: لغة وحواراً وشخصية وحدثًا وحبكة... ويكاد يكون معظم الإنتاج الروائي التاريخي الذي ظهر في هذه الفترة الزمنية التي مرّت بها الرواية التاريخية العربية يدور في إطار هذا النوع من رواية النضج.

ولقد ذكر "حلمي محمّد القاعود" أمثلة عديدة عن روايات النضج، منها من عالج فيها أصحابها قضية الاحتلال الأجنبي والاستبداد فاتجهوا في ذلك إلى التاريخ الفرعوني، مثل نجيب محفوظ في (كفاح طيبة) و(رادوبيس) و(عبث الأقدار). و"عادل كامل" في رواية (ملك من شعاع)، و"محمّد عوض" في(قصّة سنوحي)، ومن الروايات التّي طرحت فكرة الحرية والوحدة، رواية "محمد فريد أبو حديد" (عنترة بن شدّاد) و(المهلهل سيد ربيعة). ومن روايات النضج الأخرى التي أورد ذكرها أيضا، رواية "محمد سعيد العريان" (على باب زويلة)، التي تناولت مأساة مصر عبر صراع الأيوبيين والمماليك في مرحلة من أدق المراحل التاريخية التي مرت بها مصر والأمّة الإسلامية، ومثلها رواية "أحمد باكثير" (الثائر الأحمر) التّي حملت رؤاه الإسلامية من خلال أداء فني محكم، عالج فيها فساد الحكام في مصر، في مرحلة قريبة، وجد لها مثيلا في التاريخ الإسلامي، في رؤية "القرامطة" للحكم، بتصورهم أنهم قادرون على إقامة العدل الاجتماعي بعيدًا عن روح الإسلام، فضاعوا وضيعوا النّاس معهم[2].

والقسم الثالث والأخير الذي سّماه "حلمي محمّد القاعود" رواية الاستدعاء هو القسم الذي تعتمد فيه الرواية على اتخاذ التاريخ وسيلة لمعالجة قضايا معاصرة، متخذة أياه «قناعًا رمزيا تخييليا، بغية التعبير عن الحاضر، ورصد تناقضاته السّياسية والاجتماعية

1- نضال الشمالي، الرواية والتاريخ، ص 121.

2- ينظر: حلمي محمّد القاعود، الرواية التاريخية في أدبنا العربي الحديث، ص123 وما بعدها.

والاقتصادية والثقافية»[1]، إذ يتمّ فيها استثمار التّاريخ «استثمارًا إسقاطيا واعيا يرتهن التّاريخ فيه إلى ما هو فني بالدرجة الأولى، وفيه يتهيأ التاريخ قناعًا، والرّوايات التي سارت على هذا النهج، تسعى جاهدة إلى تفسير الواقع المعيش من خلال الماضي المنقضي الذي يمكن أن يعيد نفسه، لكنها تهرب إلى فترات مشابهة للحظتها، فتقوم بما يسمى بـ"الإسقاط التاريخي" كما لمسنا ذلك لدى "جمال الغيطاني" في (الزيني بركات) و"رضوى عاشور" في (ثلاثية غرناطة)، و"عبد الرحمن منيف" في (أرض السواد)»[2].

ومعنى هذا الكلام أن المبدع في هذا النوع من الرواية التّاريخية، يستوقفه في حاضره أمر جلل، ذو تداعيات خطرة على شتّى مجالات الحياة في مجتمعه، فيستفزّه هذا الأمر للتصريح عن موقفه إزاءه، وأوّل ما يحاول القيام بذلك، تستيقظ ذاكرته؛ فتمدّه بصورة من صور خزان التاريخ، صورة قريبة أو شبيهة بالحالة أو الصورة الراهنة التي يعيشها مجتمعه، وهي الحالة التي تؤكِّدها العبارة المشهورة (التاريخ يعيد نفسه).

وهكذا بدل أن يعرض الروائي حال الحاضر، بطريقة مباشرة، يلتفت إلى دفتر التاريخ، فيستعير منه الصفحة المشابهة لهذا الحاضر، لا ليعيد كتابة تفاصيل أحداثها، ولكن ليصوغها بطريقة فنية رمزية، عندما يسافر إلى أعماقها، ليسائل التاريخ من أجل الوقوف على ما في هذه الصّفحة من فجوات وثغرات، هي نفسها فجوات وثغرات الحاضر الذي استفزه، وبهذا يكون المبدع قد استدعى الماضي وأسقطه على الحاضر، لقراءة الحاضر بالماضي وفهمه، هذا الماضي الذي يكون قد سبر أغواره، ونبش خباياه متجاوزًا عرض التاريخ الرسمي له.

ولابأس أن نشير، قبل ترك الحديث عن الرواية التاريخية المصرية والانتقال إلى الحديث عن روايات تاريخية عربية أخرى، أن التقسيم الذي أورده "حلمي محمّد القاعود"

1- جميل حمداوي، الرواية التاريخية (أشكال الرواية التاريخية في الأدب العربي الحديث والمعاصر)، دار نشر المعرفة، الرباط – المغرب، د/ط، 2014م، ص05.

2- نضال الشمالي، الرواية والتاريخ، ص 123.

للرواية التاريخية العربية هو تقسيم تقريبي، إذ قد نجد للروائي الواحد روايات تُدرج ضمن القسم الأوّل، أي ضمن رواية التعليم، وروايات أخرى تدرج ضمن رواية النضج، أو الرواية الواحدة تُدرج من حيث هدفها ضمن روايات التعليم ومن الناحية الفنية تُدرج ضمن رواية النضج كبعض روايات نجيب محفوظ مثلا. كما أن تقسيمه كلّه طبقه على روايات مصرية، دون الالتفات إلى الروايات التاريخية المشرقية الأخرى التي كان لها حضور أدبي مقبول بالنسبة للرواية التّاريخية المصرية في مراحلها الأولى ومنها:

الرواية التّاريخية السّورية، التي يُعتبر "معروف الأرناؤوط" (1892م – 1948م) رائدها بكتاباته عن التّاريخ الإسلامي في أربع روايات تاريخية، هي (سيّد قريش) عام 1929م، عرض فيها سيرة النبي محمّد – صلى الله عليه وسلم– والرواية الثانية (عمر بن الخطاب) عام 1936م، تلتها رواية ثالثة (طارق بن زياد)، أعقبها برواية رابعة، هي (فاطمة الباتول) عام 1942م، وهو في جميع رواياته يُبدي اعتزازًا كبيرًا بالتاريخ العربي الإسلامي[1].

وقد برز في لبنان "كرم ملحم كرم" (1903م– 1959م) الذي ألف عددًا من الروايات التاريخية منها (دمعة يزيد) عام 1946م، التي تتحدّث عن دهاء معاوية، و(صقر قريش) عام 1948م، التي تدور أحداثها حول قصّة غرامية تمثّل الصراع الذي قام بين الهاشميين والأيوبيين في عهد سليمان بن عبد الملك، و(قهقهة الجزار) عام 1951م، التي تتحدّث عن تاريخ لبنان الحديث. وكلّ هذه الروايات تعتمد على جذب القارئ وتشويقه في ما تعرضه من معلومات تاريخية[2].

أمّا إذا انتقلنا إلى الحديث عن الرواية التّاريخية المغاربية؛ فنجد أنها قد ظهرت متأخرّة مقارنة بنظيرتها المشرقية، وذلك نتيجة لظروف سياسية وتاريخية استثنائية عاشتها

1– ينظر: سامي الكيالي، الأدب العربي المعاصر في سوريا (1850م – 1950م)، دار المعارف، مصر، الطبعة الأولى، د/ت، ص250–252.

2– ينظر: عبد الرحمن ياغي، الجهود الروائية من سليم البستاني إلى نجيب محفوظ، دار العودة، بيروت– لبنان، الطبعة الأولى، 1982م، ص68.

بلدان المغرب العربي إبّان الفترة الاستعمارية. ففي تونس «تعتبر (ومن الضحايا) 1959م لمحمّد العروسي المطوي أوّل رواية تصدر بتونس بالمعنى الأوروبي للكلمة. وهي ذات نزعة تاريخية تسجيلية، وذات طابع تعليمي، وتعالج قضايا الصّراع من أجل استرجاع الأرض المغتصبة من الإقطاعيين»[1].

وتعتبر رواية «رواية (دفنا الماضي) عام 1966م لـ"عبد الكريم غلاب" أوّل رواية بالمعنى الأوروبي بالمغرب، وهي رواية (...) تصوِّر فترة حاسمة من تاريخ المغرب الحديث، فترة مقاومة الاستعمار، وإعادة بناء الهوية الوطنية»[2]. ومن الروايات التاريخية المغربية الأخرى نذكر روايات "عبد الله العروي"، وخاصة رواية (أوراق)، وروايات "محمّد برادة"، وبالضبط رواية (لعبة النسيان) التي تصوِّر معاناة المغرب من جراء سياسة الاستغلال والتغريب التي تبنتها الحكومة الاستعمارية في كل بلدان المغرب العربي.

وإذا أردنا الحديث عن الرواية التاريخية الجزائرية، فأوّل ما يمكن الإشارة إليه، هو ذلك العدد الكبير من الأعمال الرّوائية التي نهلت في فترة السبعينات من القرن الماضي من أحداث ثورة التحرير التي تجسّدت في نصوص روائية، ظهرت في بعض روايات الطاهر وطار وعرعار محمد عبد العالي والجيلالي خلاَّص وغيرهم من الجيل الأوّل من الروائيين ، وذلك ما يؤكّده محمّد مصايف بقوله: «أن الفن الرّوائي في الجزائر اتجه في بداية الأمر إلى الثورة يستقي منها ومن بطولتها موضوعاته الأساسية»[3].

ثم ظهر الجيل الثاني من الروائيين من أمثال واسيني الأعرج ومرزاق بقطاش ومحمد مفلاح ومحمّد ساري وغيرهم من الروائيين الذين ساروا على نهج الجيل الأوّل باستثمار التاريخ الجزائري في رواياتهم وخاصة مرحلة ثورته التحريرية.

1- عبد الحميد عقار، الرواية المغاربية (تحولات اللغة والخطاب)، شركة النشر والتوزيع، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الأولى، 2000م، ص22.

2- المرجع نفسه، ص24.

3- محمّد مصايف، الرواية العربية الجزائرية الحديثة بين الواقع والالتزام، الدار العربية للكتاب / الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د/ط، 1983م، ص08.

وقد علّق أحد الباحثين عن الرواية التاريخية الجزائرية بقوله: أنّها خلقت لنفسها توجهين في الكتابة، انبثق عنهما صنفان من الرواية: الصنف الأوّل هو "رواية الشخصية التّاريخية"، والصنف الثاني هو "رواية الحدث التاريخي". وقد مثَّل للصنف الأوّل برواية (كتاب الأمير) لـ:"واسيني الأعرج" ورواية (الرايس) لـ:"هاجر قويدري"، وللصنف الثاني برواية (شعلة المايدة) لـ:"محمّد مفلاح"[1].

والأمر الواجب الإشارة إليه، ونحن نتحدّث عن هذا النوع من الرواية الجزائرية، هو ريادة الرواية الجزائرية المكتوبة باللغة الفرنسية التي مثّلتها مجموعة من الرّوائيين الجزائريين الذين تعلمّوا في المدرسة الفرنسية دون أن يفقدوا حبّهم لوطنهم ويتخلّوا عن مقوّمات مجتمعهم، أو يغضّوا الطرف عن وضعية شعبهم المأساوية؛ فكتبوا عن معاناة الشّعب الجزائري في فترة الاحتلال الفرنسي وخلال الثورة أيضًا؛ فعقدت رواياتهم بذلك علاقة مع التّاريخ بما حملته من ومضات منه تجلّت فيه أحداث ثورة الشعب الجزائري ضد المستعْمِر الفرنسي.

قد كانت خمسينات القرن الماضي ميلاد هذه الروايات، وكانت أولاها، رواية (ابن الفقير) لـ"مولود فرعون" الصادرة سنة 1950م ثمّ تلتها روايته (الأرض والدّم) الصادرة سنة 1953م ورواية (الدروب الوعرة) سنة 1957م. كما ألّف "مولود معمري" سنة 1952م رواية (الهضبة المنسية) وسنة 1955م رواية (غفوة العادل)، وبعد الاستقلال، أي في سنة 1965م نشر روايته (الأفيون والعصا). وفي نفس العشرية من هذه الخمسينات نشر "محمّد ديب" ثلاثيته، بدية بـ(الدار الكبيرة) سنة 1952من ثمّ (الحريق) سنة 1954م ليختمها برواية (النول) سنة 1957م. وهذه الفترة نفسها هي التي نشر فيها "كاتب ياسين" رواية (نجمة) سنة 1956م، كما نشر "مالك حداد" روايته (الانطباع الأخير) سنة 1958م وكذا رواية (سأهبك غزالة) سنة 1959م، لتتلوها لاحقًا رواية (التلميذ والدرس) سنة

1- ينظر: محمّد، الأمين بحري، تمثّل التاريخ في الرواية الجزائرية المعاصرة، المجلة الثقافية الجزائرية. Thakafa mag.com، تاريخ التصفح: 2020/06/20

1960م، ثمّ رواية (ليس في رصيف الأزهار من يجيب) سمة 1961م. أما القلم النسائي الأكثر بروزًا ضمن هذه المجموعة من الكتاب؛ فقد مثّلته "آسيا جبار" التي نشرت روايتها الأولى (العطش) سنة 1957م.

وقد تناولت هذه الروايات فترة من فترات التاريخ الذي تسلّطت فيه فرنسا على الجزائر؛ فصوّرت معاناة الشعب الجزائري ووحشية الاستعمار الفرنسي، وكيفية تكوّن الوعي الوطني الشعبي الذي فجّر ثورة أوّل نوفمبر. وبهذا تكون كل هذه الروايات بصورة أو أخرى تصبّ في خانة الرواية التاريخية الجزائرية. وقد حوّل بعضها إلى أفلام سينمائية كرواية (الأفيون والعصا) التي نالت السعفة الذهبية بمهرجان كان CANNES السينمائي سنة 1957م، وحوّل بعضها الآخر إلى مسلسل تليفزيوني كرواية (الحريق)، وأصبحت تُعْرض على الجمهور تقريبا في كلّ مناسبة وطنية، كأوّل نوفمبر والثامن من مايّ والخامس من اجويلية والعشرين من أوت، إحياء لتضحيات الشعب، وتذكيرًا لكلّ الأجيال بالتّاريخ الجزائري.

وخلاصة الكلام – ونحن نتحدّث عن نشأة وتطور وأعلام الراوية التّاريخية – تسحبنا إلى القول: بأن «الرواية العربية قد انطلقت في بدايتها الأولى والجنينية من التاريخ ليحضنها التاريخ – فيما بعد – بكل وقائعه وتناقضاته الجدلية»[1]، أي أن أغلب الرّوائيين العرب قد بدأوا إبداعاتهم الروائية بكتابة الرواية التاريخية، قبل أن يميلوا إلى الكتابة في أنواع الرواية الأخرى، مع الرجوع من حين إلى آخر إلى الكتابة في الرواية التاريخية، ومعنى ذلك أنّ الرواية التاريخية العربية رافقت مسار الرواية العربية بعد ظهورها الأوّل إلى غاية يومنا هذا، وقد تطوّرت وفق تطورات الأوضاع والأحداث السياسية والاجتماعية وحسب الذوق الجمالي، والهدف الذي يريد الروائي بلوغه.

1– جميل حمداوي، الرواية، ص181.

وقد شكل أمين معلوف برواياته التاريخية التي تُرْجِمت إلى الكثير من لغات العالم، علامة فارقة ومهمّة في مجال الرواية التاريخية على مستوى الثقافة العربية والعالمية، بما تميّز به عن غيره من الروائيين العرب الذين كانت كل مواضيع رواياتهم تنحو منحنى تاريخيا وطنيا، أو تاريخيا قوميا، أو المنحيين معًا، في نظرته العالمية ورؤيته الكوزموبولتينية ودعوته للحوار بين الشرق والغرب، وإيمانه بفكرة التسامح بين شعوب العالم.

2- علاقة الرواية بالتاريخ:

الرواية جنس أدبي، والتاريخ نوع آخر من فنون القول، ورغم هذا الاختلاف، فإن الرواية التاريخية تتعامل مع التاريخ وتستثمر مادته، ومن ذلك:

أ- علاقة الرواية التاريخية بالتاريخ فنيا

إن المتأمل في المشهد الفكري والفلسفي والأدبي لهذا القرن والقرن الذي سبقه يدرك «مدى تداخل المفاهيم وتشعب النظريات، بل وإلغاء الحدود بين حقول معرفية مختلفة، بحيث أصبحت تخصّصات كثيرة رغم الفارق الكبير بينها تلتقي ليس على مستوى المناهج فحسب، بل على مستوى الموضوعات أيضا. التقاء التاريخ بالسرد هو نموذج من نماذج لا حصر لها التي تمثل هذا النوع من التداخل بين عدة تخصصات معرفية»[(1)].

ومن المؤكد أنّ لكل التقاء وتداخل بين أيّ تخصصين له مبرراته الموضوعية ودوافعه المنطقية، ولعلّ أكبر وأبرز هذه المبررات والدوافع التي جمعت بين التاريخ والرواية في شراكة حميمية هو اشتراكهما في الدعامات الثلاثة: الإنسان والزمان والمكان[2].

وإذا تواجد الإنسان في مكان ما وتوفر له الزمان، أكيد أيضا أنه يقوم بفعل ما، أو عمل ما. وإذا كان هذا الفعل أو هذا العمل ذا أهمية وشأن تحول إلى حادثة أو واقعة احتفظت بها الذاكرة وهي الخزان الاستراتيجي للتاريخ المسؤول على رعاية الماضي وحفظه، هذا الماضي الذي نستعيده على الدوام مدفوعين بحنينا الفطري الدائم المشدود إلى معرفة حدود الأشياء وتعقّبها الذي يحيلنا على الدوام إلى الماضي، الذي رغم اعتباره زمنا

1- جنات بلخن، السرد التاريخي عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة – الجزائر، الطبعة الأولى، 2013م، ص 57.

2 – ينظر: قاسم عبده قاسم، أحمد إبراهيم الهواري، الرواية التاريخية في الأدب العربي الحديث (نصوص تاريخية ونماذج تطبيقية من الرواية المصرية)، دار المعارف، القاهرة، د/ط، 1979م، ص07.

منصرمًا، إلاّ أنّه يشكل آخر خزان لسيرورة الحياة، وهذا التقدير يمنح التاريخ والفنون المتعلقة بالماضي اعتبارًا خاصا بين سائر أنواع المعرفة[1].

ومن بين أهم هذه الفنون المتعلقة بالماضي «الرواية التي تماثل التاريخ في ذلك الاعتبار عندما تتوجه بدورها إلى أحداث الماضي»[(2)]. إذ أنّه لا يخفى عنا أنّهم «كثر هم الكتاب الذين تناولوا في أعمالهم الحوادث التاريخية والحروب الطاحنة والمعارك المستمرة، فقد قيل أن تولستوي قام بمراجعة دقيقة طويلة للمستندات القديمة، ودرس الملفات التاريخية المتعلقة بالحملة النابليونية على روسيا قبل شروعه بكتابة رائعته (الحرب والسلام)، كما اشتهر عن آخرين تنقيبهم في بطون كتب التاريخ بحثا عن النادر والمختلف ليشكل نواة لأعمالهم»[(3)].

وهذه الحقيقة تعيدنا مرّة أخرى إلى الحديث عن الفترة الزمنية التي جاءت فيها الرواية إلى الوجود، وتمّ فيها الالتقاء بين الرواية والتاريخ؛ فنقول إنَّ هذا الالتقاء، كان التقاء مصلحة بينهما. فالقرن الذي ظهرت فيه الرواية التاريخية، وهو القرن التاسع عشر، هو قرن التاريخ بامتياز، ففيه شهد العالم فتوحات نابليون التي أيقظت وعي الشعوب القومي، فالتفت كل شعب معني بهذه الفتوحات إلى ماضيه ينفخ فيه لإشعال نار الغيرة والحماس، لإثبات كينونته والمحافظة على وجوده، وبذلك «جعل هذا القرن من التاريخ نهرًا متدفّقا يفتش عن مصبّ ذهبي، ووضع الإنسان في قارب ذهني يسحبه النهر المتدفّق رضيا»[(4)].

ولقد وجد هذا النهر ألا وهو التّاريخ مصبّه الذهبي في الرواية التاريخية التي هي الأخرى كانت تبحث عن ضالتها في مرحلة «كانت فيها لا تفتأ غير واثقة من نفسها، ولا

---

1 – ينظر: عبد السلام أقلمون، الرواية والتاريخ (سلطان الحكاية وحكاية السلطان)، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي– ليبيا، الطبعة الأولى، 2010م، ص34.

2– المرجع نفسه، ص 34.

3– هيثم حسين، الرواية والحياة، دائرة الثقافة والإعلام، حكومة الشارقة، د/ط، د/ت، ص76.

4– فيصل دراج، نظرية الرواية والرواية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الأولى، 1999م، ص 145.

موقنة من جمالها الفني، وسلطانها الأدبي المثير، فكنا نلفيها تعوّل تعويلا شديدًا على أحداث التاريخ إما بصورة مباشرة وإما بإيهام القارئ بأن ما حدث هو فعلا، وقع يوما ما، في زمن التاريخ. وأن الشخصيات المرسومة هي حقًّا تمثل أشخاصا كانوا يَحْيَوْن ويُرْزَقُون مما حمل بلزاك على عدّ الرواية حليفا للتاريخ»[1].

وإذ كان لا مناص من قول كلمة حول هذه القضية فإنّه: «على الرّغم من أنّنا نعد النتاج الأدبي الخالص، ومنه النتاج الروائي، مجرد أدب حقيقته اللغة ولا شيء خارج ذلك يوجد من حقيقة غيرها، فإنّنا حين نكتب للتّاريخ نذكر أنّ الرواية قبل أن تبلغ ما بلغته اليوم من وضع ممتاز(...) كانت متزاوجة مع التّاريخ زواج وفاء: تنشد العلاقة الحميمة بينها وبينه"[2]. وهذه العلاقة ظهرت – في الحقيقة – بوادرها مبكرا تاريخيا حيث «إذا رجعنا إلى محاولات أولية تجرّب كتابة نصّ روائي عربي سنكتشف أنّها فعلت ذلك بين يدي التاريخ، فمنه أحداث موضوعها وفي مضماره ترعرعت قبل أن تشق منوالها الخاص لتقدّم نصوصا روائية تستطيع استيعاب التّاريخ بنديّة فائقة، وهو أمر صار بإمكان الرواية تحقيقه بعد سنوات من مزاولة الكتابة الروائية والتمرس بتقنياتها»[3]. ولقد أوعزت هذه القرابة المؤكدّة المبكرة بين التاريخ والرواية التي تثبتها كلّ الدراسات المختصة حول الرواية التاريخية للنقاد بالبحث عن المساحة المشتركة بين هذين النوعين أو الجنسين، والوقوف على الخصائص المائزة بينهما. فكان من ضمن النتائج التي توصّل إليها هؤلاء النقاد في هذا المضمار:

- **المشترك بين التاريخ والرواية**

جاء في إجابة نجيب محفوظ حين سأله "رجاء النقاش" عن العلاقة بين الرواية والتاريخ: «في رأيي أنّ العلاقة وطيدة، فالرواية عبارة عن استعراض للحياة اليومية، بكل مشاكلها وقضاياها وأشخصاها... هذا جزء من التاريخ لم يكتبه المؤرخون، ثمّ أنّ التاريخ

1- عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية ، ص 28.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- عبد السلام أقلمون، الرواية والتاريخ، ص 105.

عبارة عن أحداث وأشخاص وتفسير ورؤية، والرواية كذلك...»[1]. ومعنى هذا أنّ التاريخ ميدانه الحياة، والرواية هي ما يكون التّاريخ قد أهمله من هذه الحياة «ولما كان الواقع – الحياة – العالم... ميدانا مشتركا لـ "وقائع" التاريخ و"وقائع" الرواية، ولما كانا معا ينتميان إلى مملكة السرد، صارت أشكال التبادل بينهما ميسورة نسقيا. وسيبقي على سيرورة الاستيعاب المتبادل أن تعمل على تكييف سياق التلقي مع القابلية النسقية، حيث يكون بإمكان الرواية أن تستقبل موادًا تاريخية لتشييد كيان سردي دال فنيا، ويكون بإمكان التاريخ أن يستفيد ما يحتاجه من مواد روائية لتشييد كيان سردي دال تاريخيا»[2].

وهذه الخاصية جعلت من مادة التاريخ «مادة مغرية للروائي لأنّها تقوم على السرد، والرواية تقوم على السرد كذلك»[3]. بالإضافة إلى كونها من التجارب الإنسانية الكبرى التي تزخر بالحوادث العظمى، التي تشكل «منبعا ثرًّا(...) يستقي منه الكتاب والروائيون مواضيع كتاباتهم، محلّلين ومفككين، مترجمين وقائع الأحوال ومعلّقين على الحوادث التي يستقونها، أيْ يتِمّ استجرار بعض الحوادث التاريخية وتقديمها بصياغة جديدة مع المحافظة على المضامين كما هي، أيْ التحلي بأمانة المؤرّخ، وقد يمارس آخرون التدقيق والنظر إليها بمعايير العصر الجديد»[4].

وقد يلجأ بعض الروائيين «إلى استعارة(...) لمواقف، أو شخوص من الماضي، أيْ ما يعرف بأبطال الأساطير أو النماذج العليا(...) واستخدامها في بناء العمل الأدبي(...) ولعلّ أكثر أشكال الأدب تجسيدًا لهذه العلاقة ما يعرف باسم الرواية التاريخية، فهي تستمد مادتها الخام إذا ساغ التعبير من الماضي»[5]. وهذا التقاطع والتداخل ولجوء الروائي إلى

1- فيصل دراج، الرواية وتأويل التاريخ (نظرية الرواية والرواية العربية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الأولى، 2004م، ص 132.

2- عبد السلام أقلمون، الرواية والتاريخ، ص 101 – 102.

3- نضال الشمالي، الرواية والتاريخ، ص 125.

4- هيثم حسين، الرواية والحياة، ص 13 – 14.

5- إبراهيم خليل، في نظرية الأدب وعلم النص (بحوث وقراءات)، الدار العربية للعلوم ناشرون ش.ل.م، بيروت–لبنان/ منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة – الجزائر، الطبعة الأولى، 2010م، ص 102.

الماضي الذي أصبح في حوزة التاريخ، بدافع سهولة العثور على مادة أو موضوع يصلح أن يكون فكرة لعمله الروائي، أو بدافع وطني أو قومي غرضه هو إحياء صفحة من تاريخ أمته للاعتبار منها، لا يعني أن الرواية التاريخية قد أزاحت علم التاريخ وأخذت مكانه أو تطابقت معه، وإنّما (الرواية التاريخية) تبقى دائما نصًّا «يبتعد في ظاهره عن نقطة الحاضر (نقطة الانطلاق)، ويتوغل في الماضي لكنّه يبقى وليد (الآن)، وإنّ ابتعاده في الماضي ما هو إلا طريقة لفهم الحاضر، فهي في كثير من نماذجها استعارة عصر غابر لتمثيل روح العصر الحاضر، فالمرسل لا يرمي من وراء ذلك إلى أن يقول لنا: هكذا عاش آباؤنا في التاريخ، وهكذا نعيش حاليا، إنه وهو يرهن الواقعي والاجتماعي يكتب نصًّا وينتج عالما نصيًّا له استقلاله وهويته التي لا يمكننا معاينة نصيتها أو إنتاجيتها إلا بوضعها في إطار بنية سوسيو- نصية»[1]. ورغم هذه الاستقلالية، فإنّه من المجحف نكران القرابة بين الرواية والتاريخ، هذه القرابة الناتجة عن ما يوجد بينهما «من تبادل ضروري وحيوي(...) فالرواية هي تاريخ في حاجة إلى معالم ومعايير تاريخية. والتاريخ بدوره لا يستغني عن الرواية أو السرد في تجميع أحداثه وإثبات علّة وجوده»[2]. وهذا يثبت أنّ هناك مساحة مشتركة بين هذين المجالين، ونقاطا يتقاطعان عندها، وبالتالي يبقى كل واحد منهما في حاجة إلى الآخر.

- **المختلف بين التاريخ والرواية التاريخية**

الملاحظة المهمة التي يجب الإشارة إليها هنا هي أنّه «مهما كانت علاقة التاريخ بالسرد قويّة، فهذا لا يعني أنّ التّاريخ سرد، وأن السّرد تاريخ، أيْ مهما كانت العلاقة بينهما، فهي ليست علاقة هوية وتطابق تام بقدر ما هي علاقة تداخل وتبادل وظيفي»[3].

1- عبد الله إبراهيم المتخيّل السردي (مقاربات نقدية في التناص والرؤى والدلالة)، المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1990م، ص176.

2- جنات بلخن، السرد التاريخي عند بول ريكور، ص 81.

3- المرجع نفسه، ص 79.

فالأمر الذي يجب أن ندركه منذ البداية في هذا الشأن «أنّ الرواية التاريخية تتبني حكائيا على التاريخ وتقتات عليه وتتشكّل منه وتضيف عليه وتختزل منه وتتصرف فيه، ولكنها ليست تاريخا، لانصراف كلّ لون بما يُسّر له إلى مهامه المتّفق عليها أصلا. كما أنّ الرواية التاريخية ليست إعادة كتابة للتّاريخ، بل إعادة تدوين الماضي على نحو جمالي لا حيادي يركن إلى نصّ تاريخي تحسبه غير مكتمل، فالتّاريخ (دال) والماضي (مدلول)، والتّاريخ هو رؤية المؤرّخ. أما الماضي فهو ما استرعى انتباه المؤرّخ فكتبه تاريخاً وخلب لبّ الروائي فكتبه رواية، بعد أن ثبت وقرّ في أذهان الناس، ثم سارع هذا الأخير إلى استيضاح معالمه أو محاكمته أو تلخيصه أو تصويبه، أو إتمامه أو استحضاره»[1].

وبناء على هذا نجد «أن كل التعريفات والتحديدات التي تقدمها لنا المعاجم والدراسات المختصة حول الروايات التاريخية(...) تكاد تتّفق على كون الرواية التاريخية عملا سرديا يرمي إلى إعادة بناء حقبة من الماضي بطريقة تخييلية، حيث تتداخل شخصيات تاريخية مع شخصيات متخيلة. إننا في الرواية التاريخية نجد حضورًا للمادة التاريخية لكنها مقدمة بطريقة إبداعية وتخييلية»[2]. ولذا نجد أن ما يفرق التاريخ عن الرواية هو «مرجعية كل منهما، فإذا كان مرجع القصّة الخيال، فإن مرجع التاريخ الواقع ممثّلا في الوثائق والآثار ومختلف الشهادات التي توحي بأَنْ حدث ما وقع فعلا في الماضي أو في الحاضر»[3].

صحيح بأن الرواية التاريخية قد بدأت مسارها بالاتكاء على التاريخ بشكل كبير في الاعتماد على مادته التاريخية ولكن عندما ظهر لها أن ما يتيحه الفن للروائي «أكبر مما يتيحه الانهماك في الوثائق للمؤرخ، بدأ الروائيون يوظفون حرية الإبداع لتوسيع بنيات التاريخ وإشباعها اجتماعيا، وتتبع الأحداث بطريقة فنية متاحة للمبدع وعصية على المؤرخ، فسلّط الروائي ضوءه على مكونات الشخوص وافترض حديثا لأحاسيسها

1- نضال الشمالي، الرواية والتاريخ، ص 107.

2- سعيد يقطين، قضايا الرواية العربية الجديدة، ص 159.

3- جنات بلخن، السرد التاريخي عند بول ريكور، ص 80.

ودواخلها، واجتهد في فهم الدوافع الحاسمة وراء خياراتها، مستلهما من السيوسيولوجيا ومن علم النفس ومن العلوم الإنسانية المعاصرة ما يمنحه الثقة والجرأة على تعميم المشترك الإنساني روائيا، مع الالتزام بالتمايزات كما دلّت عليها أخبار التاريخ... فجمع لأجل ذلك بين الكائن والممكن ليتسع نطاق التوليد الروائي للأحداث»[1].

وطول الباع الذي تميّز به الروائي يعود إلى طبيعة وظيفة كلّ من المؤرخ والروائي إذ «أن المؤرخ ينظر بباصرته بهدف تحقيق التواصل الإنساني أو وحدة التجربة الإنسانية»[2]، بمعنى أن المؤرخ مطالب بتدوين ونقل كبريات أحداث التاريخ ووقائعه بأمانة وصدق وموضوعية.

أما ما يسود التاريخ أحيانا من ضبابية، وما يتخلله من شقوق وثغرات في حقبة ما وما يوجد فيه من ظلال وعتمة لكبريات هذه الأحداث والوقائع، فيتولى الروائي ترميمها وسدها وتسليط الضوء عليها، لتحقيق التواصل الإنساني، معتمدًا على حدسه وبصيرته وخياله، برجوعه إلى التفاصيل والجزئيات التي أهملها المؤرخ، فيقوم بتجميع شظايا الماضي المتناثرة في الزوايا المظلمة التي خفيت عن المؤرخ ليعيد تركيبها في لوحة متناسقة صادقة «وذلك أن الأديب عندما يتناول حدثا أو شخصية تاريخية يجد الحرية الكاملة في الانطلاق وراء خفايا الحدث ودوافعه، أو وراء التجربة الخصوصية للشخصية، بينما يقف المؤرخ جامدًا إزاء هذا، ذلك أنّه ملتزم برواية الحدث كما هو، وحتى في محاولته إعمال فكره؛ فهو لا يستطيع أن يلجأ إلى التّصورات الفكرية، وإنّما هو ملتزم بالمنطق العلمي، أو بطريقة أخرى، فإنّ مجال الخيال مفتوح أمام الكاتب، بينما هو مغلق أمام المؤرخ»[3].

وحتى وإن كانت الرواية التاريخية «تستمد مادتها الخام، إذا ساغ التعبير من الماضي، لكن الأديب يخضعها لسلسة من التحولات التي تجعل منها رواية ذات بنية منفصلة عن

1 – عبد السلام أقلمون، الرواية والتاريخ، ص114، 115.

2– قاسم عبده قاسم، أحمد إبراهيم الهواري، الرواية التاريخية في الأدب العربي الحديث، ص 08.

3– عبد السلام أقلمون، الرواية والتاريخ، ص115.

الخطاب التاريخي(...) فالمؤّرخ هدفه توصيل الحقيقة، خلافا للروائي الذي يُعنَى بالجمال والتأثير. والمؤرخ يتقيد بسرد الوقائع مثلما جرت ومثلما ذُكِرت في المصادر التاريخية والمراجع والوثائق، دون تحريف في حين أنّ الروائي يتعمد تحريف الوقائع، فهو ينتقي منها ويحوّر ويغيّر على وفق ما تتطلبه أشراط العمل الروائي المتقن»[1]، وما يخدم حبكته الروائية بالاعتماد على آلة الخيال التي يوظفها في التفسير والتعليل والمقارنة والموازنة والرّبط والتعليق والابتعاد عن الطابع التسجيلي الذي يحتكم إليه السرد الوثائقي الذي يهدّد فنية العمل الرّوائي، ولذلك كان على الرّوائي لكي يتخلص من هذه الإشكالية «أَنْ يتصرف بمعطيات التاريخ تصرفا تنسيقيا مدعما، فيتصرف بالمكان والزمان ويضيف إلى الواقع ويحذف منه، كي ينتهي إلى صدق خاص به يوقظ المساءلة وينهى عن الإجابة الأكيدة. وهذا الصدق الخاص عبر عنه "أدوين موير" **Edwin Moyar** بقوله في معرض حديثه عن الرواية التاريخية، إنها نوع زائف من التاريخ، والزيف يعادل في معناه مقولة أعذب الشعر أكذبه، والكذب هنا عنصر التخييل في العمل الأدبي إذ يشكل التخييل عنصرًا أساسيا مهيمنا على أي سردية تاريخية»[2].

وهذا ما يؤكده "ميلان كونديرا" **Milan Kundera** في كتابه (فن الرواية) عندما سئل عن طريقته في معالجة التاريخ في رواياته؛ فأجاب: أنه يعالج كلّ الظروف التّاريخية باقتصاد هائل وأنّ سلوكه إزاء التاريخ، هو سلوك المخرج المسرحي الذي يتدبّر أمر مشهد تجريدي بعدد من الأشياء لا غنى عنها للحديث، إنّه لا يحتفظ من الظروف التاريخية إلاّ بتلك التي تخلق لشخصياته وضعا وجوديا كاشفا، معلِّلا سلوكه هذا إزاء التاريخ بقوله أن علم التاريخ يكتب تاريخ المجتمعات، أمّا الرواية فتكتب تاريخ الإنسان، وهذا العمل هو مهمّة رواياته[3].

1- إبراهيم خليل، في نظرية الأدب وعلم النص، ص102 - 103.

2- نضال الشمالي، الرواية التاريخية، ص127.

3- ينظر: ميلان كونديرا، فن الرواية، ترجمة: بدر الدين عرودكي، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سوريا، الطبعة الأولى، 1999م، ص 42.

وحرية الأديب هذه التي أشار إليها ميلان كونديرا وغيره من النقاد والمبدعين، لا تسمح له بأن «يلوي عنق الحقيقة التاريخية في سبيل الإبداع الفني؛ فإنّ ذلك يعد تزييفا للتاريخ وينأى بالأثر الفني خاصية أولية تميّزه وهي "الصّدق"، فالصدق الفني ينبغي ألا يجور على الصدق التاريخي، دع عنك الآثار السلبية التي قد تؤثر في وجدان الإنسان»[1].

ولقد أدركت الرواية التاريخية وجوب احترام هذا الشّرط منذ بدْء هجرتها إلى التاريخ وإقرارها وتأكيدها «بأن الحياة كلّها محمولة على ظهر الزمان، ومن ثم فهي جارية بجريانه وتحتاج إلى تأملها وتفحصها بعد ردح من التراكم تحتاج معه إلى أنْ نفصلها عن الزمان لنمسك بها في نصوص»[2]، تأتي من التاريخ لتمرّ «عبر مصفاة وعي إبداعي تشاكلت فيه ثقافات مختلفة للكاتب، مما جعله لا يكون المحور والغاية ولكنه إطار لأحداث مختلفة تكشف عن الهموم والقضايا التي تشغل بال الكاتب»[3].

ومعنى ذلك أنّ الرواية منذ أن التفتت إلى التاريخ وجعلته أَحَد روافدها كانت «واعية بالحدود اللامتناهية للاستثمار، وعملت على الاستفادة مما يتيحه لها بناؤها وتركيبها في مجاراة التاريخ دون الخضوع لقانونه الجامد أو السقوط في مجرد تكرار أحداثه واستنساخ وقائعه»[4]، ودون اختراق حرمته والمساس بقدسيته، ومن ذلك يعتبر بناء الماضي جهدًا متزاوجا بين عمل المخيلة المنسوب للروائي وعمل المؤرخ، أو بين مرجعين هما:

– مرجع مباشر، هو الحدث الماضي الذي يمثل الواقع، والذي يبحث عنه المؤرّخ ولا يبتكره أو يبدعه، لأنّه سبق وأنْ أُنْجِز من طرف فاعلين إنسانيين حقيقيين.

1– قاسم عبده قاسم، أحمد إبراهيم الهواري، الرواية التاريخية في الأدب العربي الحديث، ص08.

2– عبد السلام أقلمون، الرواية والتاريخ، ص33.

3– بديعة الطاهري، ملامح اشتغال التراث في رواية جارات أبي موسى لأحمد التوفيق، مجلة الخطاب، العدد الرابع، جانفي 2009م، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، ص20.

4– عبد السلام أقلمون، الرواية والتاريخ، ص115.

– ومرجع منتج وهو الخيال الذي يأتي بما خفي عن التاريخ أو سكت عنه، ومعًا يشكلان الحدث التاريخي الماضي في قالب جديد ومبتكر هو القصة أو الرواية[1].

أمّا على مستوى الشخصيات، فإذا قادنا ذكر التاريخ للشخصيات بتوظيف الرواية لها، فإننا نجد كل شخصية يذكرها التاريخ إلاّ ولها وجود فعلي وحقيقي في سجل الحياة. أما الرواية التاريخية فإنّها توظف نوعين من الشخصيات:

الأوّل: «شخصيات تاريخية صرفة عاشت حقًّا وأثبتها التاريخ على نحو معين. والثاني: شخصيات تاريخية متخيّلة، يفترض الروائي أنّها كانت موجودة. والنّوع الأول يشكل عبْءًا كبيرًا على الروائي. أما الثاني، فهو متعة الروائي وإنقاذ له من التبعية التي تفرضها شخصيات النّوع الأوّل(...) التي يُفرض فيها على الروائي أنْ لا يقف أمامها إلاّ مطيعا؛ فأي مخالفة بحق الشخصيات التاريخية تفقد العمل مصداقيته على مستوى الحكاية»[(2)].

ونجد أنَّ الروائيين قد تعاملوا مع الشخصيات التاريخية الحقيقية بأكثر من طريقة، حيث «نجدهم مرّة يحولونها إلى شخصيات ثانوية قلمّا تسهم في الحدث المباشر، بل يظهر دورها بمثابة انعكاس على تصرفات الشخصيات المتخيلة، فمن كان بطلا في التاريخ قد يغدو شخصا ثانويا في الرواية والعكس يصدق في ذلك»[(3)]، ومرّة أخرى نجد منهم «من يكسّر القفل التاريخي المؤدي إلى الشخصيات التاريخية الحقيقية؛ فيغفل دورها (فلا يعطيها مجالا حرًّا للتحرك ويتجاهل كثيرًا من تصرفاتها) بإذن مسبق من التاريخ نفسه شرط ألا يغيّر من حقائقه التي أثبتها؛ فيدخل الروائي إلى الشقّ المفترض والمتخيل لهذه الشخصية عندما يحاول كشف سرائرها آنذاك. وكيف كانت هذه الشخصيات تتعامل مع المقربين؟ وما الحوار الذي نشأ وينشأ بينه وبين ذويه أو المقربين منه؟ كل ذلك بعيدًا عن أيّ تعارض معلوماتي قد يمس هذه الشخصيات»[(4)].

1– ينظر: جنات بلخن، السرد التاريخي، عند بول ريكور، ص87.

2– نضال الشمالي، الرواية التاريخية، ص130.

3– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4– المرجع نفسه، ص 131.

وذلك كله من أجل كشف الملابسات الاجتماعية وحتى السياسية، وتسليط الضوء على مكونات الشخوص النفسية للوقوف على أحاسيسها ودواخلها التي كانت وراء خياراتها، واتخاذ قراراتها، ثم تصرفاتها على منوال ما، والتخلص من الأسر التسجيلي الوثائقي الذي يثقل كاهل الروائي ويحد من حريته عندما يشرع بإزاحة النقاب عن ذلك الجانب المستتر في حياة تلك الشخصيات بحيث يمكن للقارئ من فهم الناس في الرواية إذا ما أظهر حياتهم الداخلية والخارجية لتبدو شخصيات الرواية «أكثر وضوحًا من شخصيات التاريخ أو حتى من أصدقائنا»[1].

وقد ذهب بعض الروائيين تحقيقا لهذه الغاية، وخدمة لموضوع رواياتهم إلى أكثر من ذلك، عندما استبدلوا أماكن جرت فوقها أحداثٌ تاريخية بأماكن أخرى متخيلة، وهناك من قفزوا فوق حواجز الزمن فاستعانوا «بشخصيات تاريخية بعينها، وألبسوها ثوبا معاصرًا وقوّلوها بما كان ينبغي أن تقوله لو أنّها كانت موجودة للتعليق على بعض الحوادث المستجدّة. وربّما سعى آخرون إلى اتخاذ حياة البعض محورًا رئيسًا مع محاولة الإحاطة بكل الظروف التي مرّ بها، وكل الشخصيات المرافقة أو المعاصرة له في شرح أدوارها والتعليق عليها...»[2]. أمّا النوع الثاني: فهو «الشخصيات التاريخية التي تُعدّ ملاذ الروائي وهدفه الأسمى، إذ لا قيود تحد من نشاطها، نرنو إليها حرّة تتصرّف على سجيتها، يشكلها الروائي كيفما أراد فهم مَنْ يحكمون بكل ما تحمله من غنى وتعدّد، ومن خلال هؤلاء تغادر القصور إلى الشوارع الخلفية، وفي مثل هذه الأمكنة نكتشف ونتعرف إلى الحياة التي كانت قائمة دون تزييف ودون فرض. وإذا كان للأحداث الكبرى والأشخاص الكبار من يدوِّن كل ما يتعلق بهم، فإن الصناع الحقيقين للتاريخ غائبون في أغلب الأحيان، وهنا تحاول الرواية التاريخية أن تتصدى له»[3]، متحرّرة من قيود التاريخ وصرامته، وخاضعة لرؤية الرّوائي

1- أ.م. فورستر، أركان القصّة، ترجمة: كمال عباد جاد، حسن محمود، دار الكرنك، القاهرة، د/ط، د/ت، ص59.

2- هيثم حسين، الحياة والرواية، ص14 - 15.

3- نضال الشمالي، الرواية التاريخية، ص131 - 132.

التي يشكلها حسب فكرة موضوعه، وكل هذه المناورات المتاحة للروائي محروم منها المؤرّخ؛ لأنّ التاريخ وجد لتدوين ما قد حصل فقط، أما السبب الوحيد لوجود الرواية كما يُقال، هو أنْ تقول شيئا لا يمكن أنْ تقوله سوى الرواية عندما تعطي الألق للتاريخ؛ فتبعث الحياة فيه بتفكيك مفاصله وحلّ عقده التي غدت من اختصاصها.

ويبقى الآن بعد أن عرفنا النقاط التي تتعالق فيها الرواية بالتاريخ، السّؤال الشّائك الذي يطرح نفسه علينا دائما، وهو متى نعد الرواية رواية تاريخية؟ وقد علمنا أنّ الرواية بصورة عامة هي سجل لحياة الأشخاص تحفها الحوادث التاريخية من هنا أو هناك، فنقول محاولين الرّد على هذا السؤال أنّه «يخطئ من يظن أنّ الرواية التي تتضمن إشارة إلى حدث تاريخي أو شخصية عامة لها أهمية تاريخية، أو مكان أثري يتمتع بمنزلة تاريخية كبيرة، نقول: يخطئ من يظن مثل هذه الرواية رواية تاريخية»[1]، إلا إذا كانت هذه الرواية تستند مثلما تقدم على مدوّنات تاريخية تشهد لها أنّ العديد من الأحداث التي عرضتها هي «أحداث وقعت في الماضي، الشيء الذي يعني وجود مسافة زمانية جوهرية (تقاس بالعقود والأجيال والقرون) بين زمان الحدث التاريخي المقدم في الرواية، وزمان كتابتها»[2].

وهذه المسافة الزمانية قد «تمتد لتتسع إلى الماضي البعيد جدًا والمقيس بالقرون الغابرة، كما أنّها يمكن أن تضيق لتشمل الزمان القريب والممتد في الحاضر، والذي يمكن قياسه بسنوات محدودة بين زمان الأحداث المقدمة في الرواية وزمان الكتابة»[3]، وأن تكون هذه المسافة القريبة من الحاضر قد شهدت حوادث تاريخية كبرى ساهمت في تغيير مجرى التاريخ لأمة من الأمم أو لشعب من الشعوب، كأنْ يكون هذا الحدث، حدث استقلال شعب بعد ثورة طاحنة، أو حدث انقلاب سياسي أو عسكري كان له أثره الإيجابي أو السلبي في حياة البلد الذي عاشه، أو كأنْ يصوِّر هذا الحدث كبوة بلد ما بعد نهضته، أو

1- إبراهيم خليل، بينة النّص الروائي، ص 286.

2- سعيد يقطين، قضايا الرواية العربية الجديدة، ص160.

3- المرجع نفسه، ص160.

نهضته بعد كبوته. المهم أنْ تكون هذه الحقبة التاريخية القريبة من الحاضر حقبة مميّزة غير عادية، لها حضور في سجل التاريخ ووجود في ذاكرة الشعوب.

وبهذا يمكننا القول أنّه كلما توفرت الرواية على هذه الخصائص السالفة الذكر، وكانت بعيدة عن الحاضر وأقرب إلى دائرة التاريخ حق لها أن تستحق اسم رواية تاريخية، وهذا يعني أنّ إمكانية التنافذ بين التاريخ والرواية واردة وممكنة على أنّ هذه الإمكانية لا تتعدى التداخل والتشابك إلى الانصهار والذوبان، ولا تتعدى علاقة الترابط والتوضيح والتكامل. وتقف عند السّياج الذي يفصل كلّ منهما عن الآخر بنفي التطابق بينهما، وإعطاء كلّ منهما هويته التي تميّزه عن الآخر، فيبقى التاريخ تاريخا والرواية رواية كلّ منهما في ضفته والجسور ممتدة بين الضفتين.

ب- تعامل الرواية مع التاريخ

الجسور بقيت ممتدة بين عالم التاريخ وعالم الرواية في الأدب العربي منذ أنّ رأت الرواية العربية النور. في حين أنّها قد رأت موقفين متناقضين بالنّسبة للرواية الغربية التي قد بدأت في طور نشأتها الأولى «وكأنها الوليد الشرعي للتاريخ، فتآلفت معه، وتزوجته – على حد تعبير بلزاك – زواج وفاء (...) ولقد ظلت الرواية التقليدية تنظر بعين الاحترام إلى التّاريخ حتّى مطلع القرن العشرين الذي شهد تحولات جذرية تغيرت معها مفاهيم سابقة (...) كانحسار دور الفرد في صنع التّاريخ، وتخلخل القيم الأخلاقية والاجتماعية وتعقد الحياة. وقد وجدت هذه المتغيرات صدى لها في الرواية الغربية التي تغيرت نظرتها إلى التاريخ فاحتقرته، وأنكرته، وألغت الشّخصية واستبدلت الرقم بها»[1].

ولكن رغم تنكر الرواية الغربية للتاريخ إلاّ أنّها في النهاية لم تستطع التخلي عنه كلية. وإن تحوّلت أحيانا من ظهير وحليف له إلى مناوئ له حيث ابتعدت عن غياهب

1- محمد رياض وتار، توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د/ط، 2002م، ص194.

الماضي وقفزت من الحاضر إلى آفاق المستقبل مخترقة التسلسل الزمني للتاريخ، باستبدال التذكر بالاستشراف، فسبقت الأحداث قبل أن تقع، حين أصبحت تتطلع إلى الغد البعيد متحدثة عن ما سيحدث فيه، أكثر من التفاتها إلى الأمس القريب أو البعيد بذكر ما قد حصل فيه، ممتطية جناح الخيال الذي توغل بها بقرون إلى أعماق المستقبل، وخرج بها أحيانا من كوكب الأرض إلى عالم الفضاء الرّحب الذي رأته أنّه قد يصبح في يوم ما تابعا لكوكبنا، وتاريخه جزءًا من تاريخنا، وبذلك يعود هذا المستقبل المأمول بمرور السنين ماضيا حقيقيا لا مستقبلا متخيّلا، وإذ ذاك قد تتحوّل رواية علم الخيال الْمُهِمَّةَ إلى رواية تاريخية لتقول كلمتها فيما قد حصل.

3- أهداف الرواية التاريخية العربية ودوافعها:

ساهمت الرواية التاريخية العربية وخصوصًا في الفترات العصيبة التي عاشتها الأمّة العربية في بعث الحياة فيها وذلك عن طريق:

أ-تعليم النشء وتربيته

قبل الحديث عن أهداف الرواية التاريخية العربية في العصر الحديث أو عن الدوافع التي حفزت الروائي العربي على اللجوء إلى الماضي وماذا كان هدفه من وراء ذلك، يجب أن نعرف «أن معظم كتاب الرّواية العربية عاصروا كثيرًا من الأحداث السياسية الجسام على المستوى الكوني (العالمي)، والقومي (العربي) والمحلي (الوطني)، وما شاهده أبناء الأمّة العربية(...) يعد أحداثا جد خطيرة، إذ كان عليهم أن يواجهوا الاستعمار(...) ودولة إسرائيل»[1].

هذا الاستعمار الذي كشف عن نواياه منذ الحروب الصليبية وترجمها إلى احتلال صريح «منذ غزا نابليون مصر 1798م، واحتل الفرنسيون الجزائر 1830م وتونس 1881م، واحتلال بريطانيا لمصر1882م والسودان بعد السيطرة على الخليج العربي والإيطاليين لليبيا 1911م، ثم فُرِضَت الحماية الفرنسية على مراكش 1921م واحتلال الفرنسيين والبريطانيين فيما بعد – للعراق والشام والجزيرة العربية خلال الحرب العالمية الأولى(...) ففي العصر الحديث بدأ الشعور القومي يتصاعد ويتخذ أشكالا كردّ فعل للقوى الكبرى ضد الذات القومية»[2].

هذا الشعور الذي ساهمت الرواية عموما والرواية التاريخية خصوصا في نشره عندما «بدأت تسعى إلى التعبير عن العلاقات الاجتماعية القائمة، أو الإسهام في «خلق» علاقات جديدة، فهي تصدر عن وعي جمالي يتخطى حدود الوعي السائد، ويتجاوزه إلى آفاق

1- طه وادي، الرواية السياسية، الشركة المصرية العالمية للنشر – لونجمان، القاهرة، د/ط، د/ت، ص 03.

2- مصطفى عبد الغني، الاتجاه القومي في الرواية، سلسلة عالم المعرفة، العدد 188، 1994م، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 15 – 16.

جديدة»[1]. مدركة أنّ إعادة قراءة تاريخنا «وتراثنا الأدبي والفكري ومعاودة التفكير فيه بشكل دائم وجديد من مستلزمات تكوين فكرة دقيقة ومتجدّدة عنه وعن أبرز ملامحه وسماته، كما أنه من دواعي تشكيل وعي جديد بذواتنا وهويتنا ومستقبلنا»[2]. ومن ذلك يجب أن نعلم «أن الماضي ليس شرًا كله والحاضر ليس خيرًا كله... ففي الماضي والحاضر من هذا وذاك، والمهم أن نتعرف على كلّ منهما، حتى لا ننخدع وراء التحيّز الأعمى أو التعصب البغيض. في الماضي كانت هناك مساحات مظلمة ومشرقة. وهذه المساحات مفيدة واستدعاؤها ضروري كي نستفيد من عبرها وعظاتها ونتائجها... ولعلنا بعدئذ نحافظ على ما عندنا حتى لا يشمله الظلام والقتامة»[3].

ومن هذا المنطلق تلتفت الأمم والشعوب كيفما كان جنسها إلى تاريخها السابق في ظروف معينة يمليها واقع التطور الذي تعيشه في صيرورتها. مستغلة إياه في سد رأب طارئ قد أصابها، أو في دفع ضرر قد أحاط بها، أو في مهمة أخرى من مهامه النبيلة الكثيرة.

وقد أدركت أوروبا ذلك مبكرا عندما استفادت من موروثها السردي ذي الموضوعات التاريخية الذي كان معروفا في القرنين السابع عشر والثامن عشر أيضا؛ فأنشأت الرواية التاريخية بالمعنى الحديث في مطلع القرن التاسع عشر، وذلك زمن انهيار نابليون تقريبا، إذ ظهرت رواية سكوت (ويفرلي) عام 1814[4].

هذه الحقبة التي استعرت فيها نار القومية في أوروبا، فراح كل إقليم منها يبحث عن جذوره وأصوله ومقوماته التي تسمح له بتحديد حدوده على خريطة أوروبا ليقيم عليه دولته الحديثة، فلم يجد إلاّ التاريخ حَكَمًا منصفا يعتمد عليه في إثبات حقّه في ذلك، وطاقة خارقة

1- شكري عزيز الماضي، أنماط الرواية العربية الجديدة، سلسلة عالم المعرفة، العدد 355، 2008م، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 11.

2- سعيد يقطين، الكلام والخبر (مقدمة للسرد العربي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الأولى، 1997م، ص 15.

3- حلمي محمد القاعود، الرواية التاريخية في أدبنا العربي الحديث، ص 05 – 06.

4 – ينظر: جورج لوكاش، الرواية التاريخية، ص11.

في شحن همم أبنائه الذين خاضوا الحروب الطاحنة والمعارك المريرة، لتحقيق كيانه ووجوده المستقّل بالتخلّص من نهم وسيطرة القوى الأوروبية الكبرى آنذاك كالنمسا وألمانيا وفرنسا وبريطانيا وإيطاليا، هذه الدول التي كانت مصابة بجنون العظمة؛ فلم يجد مفكرو ومبدعو القوميات المهدّدة، وحتّى مفكرو ومبدعو هذه القوميات الطامعة أحسن وسيلة لاستثمار التاريخ أفضل من الرّواية التي تبنت القضايا التاريخية، فقامت بتقديمها للقارئ في ثوب قشيب يأسر العقل ويسحر الوجدان، وفي ذلك تنافس كتاب الرواية التاريخية من كلا الطرفين سعيًا منهم بلوغ هذه الأخيرة المرامي التي يمكن أن يحققها غيرها، باعتبار أن الرواية في بعض نماذجها تمثل خطابا بديلا عن التوجيه والإرشاد المباشرَيْن إلى الاتعاظ بحوادث التاريخ ووقائعه.

وما قد قيل عن الرواية الأوروبية في بداية ظهورها في علاقتها الوطيدة بالتاريخ، يمكن قوله عن الموروث السردي العربي القديم المتمثل في الحكايات الشعبية، قبل احتكاكها بالرواية التاريخية الغربية، وتأثرها بها من الناحية الفنية، فتأخذ صورتها، إذ كان الكثير منها ينسب في صورته الفجة الأولى إلى المغازي والسير الشعبية العربية المشهورة كـ(الأميرة ذاتْ الهمّة) و(سيف بن ذي يزن) و(عنترة بن شداد) و(أبو زيد الهلالي) و(الظاهر بيبرس) وغيرها من السير التي كان الراوي أو الحكواتي ينتقل من حارة إلى حارة ومن حي إلى حي ومن سوق إلى سوق ومن مقهى إلى آخر، يردّدها على مسامع الناس عندما يحدق بالأمة خطر داهم من الخارج، كالغزو البربري الذي شنّه التتار على الأمة العربية، أو المأساة التاريخية التي فقدت خلالها الأندلس، أو التحالف الصليبي الأوروبي الذي عقده الغرب ضد الشرق.

كلّ هذه الهموم والانشغالات، وغيرها من الوخزات والوعكات والضربات التي أصابت الأمة العربية الإسلامية خلال هذه الحقب التاريخية، حاولت المغازي والسير الشعبية أنّ تخفف من صدماتها لإبقاء الأمّة العربية واقفة على رجليها.

إلى أن ظهرت الرواية العربية متأثرة بالرواية التاريخية الأوروبية التي سبقتها في النشوء، فاستلمت مشعل بعث وإحياء الوعي من المغازي والسير الشعبية، منطلقة من مهد التاريخ، يقودها سليم البستاني، ثم جرجي زيدان اللذان تلتهما قائمة طويلة عريضة من الكتاب الذين ظهروا خلال الأحداث التاريخية الكبرى التي عاشتها الأمة العربية من بداية عصر نهضتها إلى يومنا هذا. فتبنوا قضايا البيت العربي الكبرى. وعلى رأسها حقها في الوجود والاستمرار الذي أنكره عليها الرجل الأبيض.

عندما قسَّم العالم إلى غرب وشرق، غرب متحضر متطور وشرق همجي متخلف، في حاجة إلى وصاية ومرافقة، ففتح كتاب كذبه وأدرج كل جريمة من جرائمه تحت فصل برّاق تفوح منه رائحة الانتهازية المقيتة والعنصرية الكريهة والاستغلال البشع والقساوة الوحشية. فجيَّش الجيوش وأعد القساوسة وكوِّن المختصين في قلب الحقائق وتشويهها، ثم انقض انقضاض الجوارح الكاسرة على فريستها الضعيفة، فخرب ونهب وسجن وقتل وصرح وكذب. فقال عن العرب أنّهم رعاع لا يحق لهم الخروج من موطنهم شبه الجزيرة العربية، وأن دينهم الإسلام دين تخلف وتحجر، وأنّ الجزء الباقي من الوطن العربي ما هو إلا جزء من الإمبراطورية الرومانية القديمة. وقد حان الوقت لكي يعود الفرع إلى الأصل، وقال للجزائريين إن أجدادكم هم الغاليون، وإن الجزائر ما هي إلا قطعة من فرنسا الأم، ولا يحق لكم الاعتراف بغير ذلك، ووسم المظلوم المدافع عن أرضه وعرضه مجرما متمردًا وجلاده ضحية بريئة.

ووسط هذا الجو المفعم بالقهر والتّدليس والجهل الذي فرضه الغاصب المحتل على الأمة العربية «قد تبدّى اهتمام الروائيين العرب بالتاريخ لافتا ومتميّزا، إذ نكاد نعثر على عدد كبير من الروائيين الذين سبروا مراحل تاريخية بجرأة. وقد ظل التاريخ المعاصر والقريب والبعيد باعثا وملهما للإبداع والاجتهاد حتى ليسود تخمين أنَّ الروائي العربي يكاد يسكن قلب التاريخ، لأنّه بقدر إفادته منه، فإنّه يتفنن في اقتناص جمالياته روائيا، وبقدر ما

يشكّل التاريخ غواية للسكنى، فإنّه يصير معبرًا إلى الواقع والمستقبل. الماضي المستعاد للاعتبار، المستقبل المتخيل المنشود للازدهار والراهن المرفوض لتجاوز الانتكاسات والهزائم»[1].

وهوس الروائيين العرب المتزايد وإقبالهم على استثمار التاريخ لم يكن نرجسية منهم، وإنما كان امتثالا منهم أوّلا وقبل كل شيء لتوجيهات الله تعالى الذي دعا في العديد من آياته الكريمة للالتفات إلى الماضي للاستفادة منه عندما قال: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ يوسف، الآية 111، وقال: ﴿فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ الأعراف، الآية 176، وعودتهم هذه إلى التاريخ لم تكن «من أجل تثمينه، أو اتخاذه لحظة يخلد إليها الكاتب كبديل للحاضر والراهن. التاريخ في النص لحظة تأمل في زمن قد يتكرر بانكساراته وأوهامه وضعفه، ولكنه في الوقت نفسه، خطوة إلى الوراء تعيد النظر في الذات والآخر، كما تكون لحظة تقترح الفعل ووسائل تجاوز النشاز الذي تعيشه الذات في علاقتها بالعالم»[2].

اشتغال الروائيين المتزايد على التاريخ سواء كان واقعة أو حدثا أو مرحلة أو وثيقة أو أمكنة أو شخصيات، جعل الرواية التاريخية تُعدّ أكثر أنواع الرواية رقيا، لأنّها تسمو بكلّ موضوع من موضوعاتها لتحقيق أهداف ذات أهمية بالغة، أهداف قد صعب حتى على علم التّاريخ نفسه بلوغها، أهداف كثيرة متعدّدة منها ما يصلح علاجا للأمة وقت انكسارها ومنها ما ينفع الأمة ساعة انتصارها، ومنها ما ينفعها في كل الظروف. إنّها إكسير حياة الأمم والشعوب التي دفعت بالروائيين إلى الهجرة نحو منجم التاريخ للتنقيب في صخور الذاكرة المترسبة لتكسيرها وتفكيكها وزحزحتها من موقعها لتبيّن ما يثوي تحتها، والكشف عن شفراتها ورموزها التي غطاها البلى وعلاها الصدأ نتيجة تقادم الدهور وانصرام العهود[3].

1- هيثم حسين، الرواية والحياة، ص41، 42.

2- بديعة الطاهري، ملامح اشتغال التراث في رواية: جارات أبي موسى لأحمد التوفيق، مجلة الخطاب، ص 21.

3- ينظر: سعيد يقطين، الكلام والخبر، ص41.

إذا أردنا الحديث عن هذا الجانب، فلابدّ أنْ نذكر الظروف العامة التي كان يعيشها المجتمع العربي في الفترة التي بدأت فيها الرواية التاريخية بالظهور إلى الوجود، فنقول إن ظهورها قد تزامن مع استفاقة الأمة العربية وبداية نهضتها في شتّى مجالات الحياة وخصوصا على مستوى التربية والتعليم، إذ سعت إلى محاربة الجهل ونشر العلم «بجذب المتعلمين – ومعظمهم كان متواضع المستوى – إلى دائرة أوسع من المعرفة وفقه الحياة ماضيا وحاضرًا ومستقبلا. كانت الرواية بعامة والرواية التاريخية بخاصة قناة مهّمة في هذا المضمار، إذ جذبت كثيرين من قراء ذلك الزمان – وحتى اليوم – إلى دائرتها لاكتساب المعلومات والمهارات الأسلوبية والتعرف على شخصيات أثرت في مسيرة الأمة وحركتها»[1]. بأسلوب قصصي مشوق، لم تكن الغاية من توظيفه بالدرجة الأولى التسلية والترفيه، إذ «لم تكن الرواية نوعًا من الترف الفني أو المتعة الجمالية الخالصة، بل كانت ومازالت فنا – على تباين مستواه – يؤدي دورًا نشطا في تحريك الأذهان وشحنها بالقيم والأفكار تجاه الماضي والواقع معًا، والتطلع نحو الغد انطلاقا من هذه الأفكار وتلك القيم»[2].

إذ طالما كان الكاتب في لجوئه إلى الماضي لإنجاز رواية «ينطلق بادئ ذي بدء من قيمة تعليمية محددة تكشف لدينا التاريخ بطريقة قصصية شائقة تخلق لدينا وعيا سياسيا واجتماعيا بماضينا، إذ يمكن للرواية التاريخية أن تعمد إلى تربية الأجيال القادمة بإعادة إنتاج المعرفة التاريخية فنيا عند تلك الأجيال ليس هذا فحسب، بل يمكن توظيف ذلك كله في بناء المجتمع العربي بإغناء ثقافته، وتقويم سلوكياته، وتصحيح اعوجاجه، وتعزيز ملكاته وتقوية أدبياته ولغته وأساليب كتابات أبنائه»[3].

1- حلمي محمد القاعود، الرواية التاريخية في أدبنا العربي، ص 15.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- نضال الشمالي، الرواية والتاريخ، ص 135.

لاعتبار كاتب الرواية أن مهمّة روايته تقوم على التعليم وتثقيف جمهور القراء. وهذا المفهوم يعكس لنا شعور كتاب الرواية التاريخية بأهمية دورهم في المجال الثقافي؛ فالثقافة عندهم عملية اجتماعية تربوية بالمعنى الواسع للكلمة، فإنْ كان هؤلاء الروائيون «قد أتاحت لهم ظروفهم الاجتماعية – أو بما توفّر لهم من ذكاء فردي – قد استطاعوا أن يقهروا التخلف وأن يصلوا إلى مستوى راق من الثقافة، فهم يستشعرون – في أعماقهم – عبء المسؤولية الاجتماعية الملقاة على أكتافهم والتي تطالبهم بإثارة الوعي في عقل الجمهور القارئ ووجدانه، وهذا ما قام به زعماء الإصلاح الاجتماعي ومؤرخوه العظام(...) وإن ما قاموا به من جهد ثقافي كان بمثابة تقليب الأرض قبل بذر البذار»[1]. هذه العملية التي ساهم في إنجازها كتاب الرواية التاريخية منذ البداية، فحرثوا الأرض، ثم بذروها، متخذين من الرواية في بعض نماذجها خطابا بديلا عن التّوجيه والإرشاد المباشريْن إلى الاتعاظ بحوادث التاريخ ومساره واستعادة بطولاته ومفاخره إدراكا منهم أنّ الذي لا يعرف تاريخه، لا يعرف نفسه ومن جهل نفسه خسر مستقبله، ولذا بقي التّاريخ عند كل الأمم منذ معرفتها للرواية التاريخية عالما منفتحا على الاجتهاد الروائي «فهو دينامي بقدر صلابته، مجال رحب للإفادة ينضح بالدروس والعبر، لكن بشرط التحلي بموضوعية الباحث لا بعاطفة المعجب المأخوذ بما يقرأ أو يسمع»[2].

لأنّ الرواية التاريخية، ليس قصدها التسلية، وإنّما قصدها إعادة قراءة الأحداث والوقائع بهدف الوصول إلى فهم أفضل لكيف كانت أفعال الناس « وردود أفعالهم اتجاه ما حصل، ما هي الدوافع الإنسانية والاجتماعية التي جعلتهم يفكرون ويتصرفون بهذا الشكل»[3]، لتجنّب الأخطاء التي وقعوا فيها، والاستفادة من السياسة الناجعة التي سلوكها

1- أحمد إبراهيم الهواري، نقد الرواية في الأدب العربي الحديث، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، د/ط، 2002م، ص 38.

2- هيثم حسين، الرواية والحياة، ص26.

3- عبد الرحمن منيف، رحلة ضوء، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت – لبنان/ دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت– لبنان، الطبعة الثالثة، 2012م، ص63.

في بناء أممهم، بالإشارة بالدرجة الأولى إلى مخاطر الفتن التي تكون قد وقعت بين أبناء الأمة الواحدة، والتذكير بخسائر وأضرار الحروب الكثيرة التي وقعت بين مختلف الشعوب والأمم، فتركت «ندوبا في الذاكرة لا مجال للاستشفاء منها إلاَّ بالرواية، تبقى الحروب والصراعات أدواء تظل تحفر في ذواكر وقلوب المكتوين بنيرانها، لا أمل من الشفاء منها والتخفيف من تأثيراتها إلا بتحديها؛ تكون الكتابة الروائية إحدى السبل الإنسانية الشفافة لمواجهة جنون تلك الحروب الدامية، وفضح نتائجها الكارثية على المجتمعات عبر استعراض بعض إفرازاتها التي تخلف ندوبا في الأرواح والأبدان، عساها تساهم بقسطها في التخفيف من حدّة تلك الآثار وتلافي إعادة مثل تلك الكوارث»[1].

وبهذا يكون الروائي عندما يعمل على التحام الرواية بالتاريخ قد وفّر «فرصة للإمساك بالواقع المظلم المرير وتشريحه أفقيا وعموديا، جوانيا وبرانيا... وجعله يقف أمام المرآة بتوأدة كبيرة ليفتح عينيه على المخازي والمقابح متكررة ومتجددة في خطابين متآزرين: الرواية والتاريخ»[2]، ليقول للإنسان احذر من التناحر والاقتتال؛ فإنّ عواقبهما وخيمة، ونتائجهما مميتة، وليس أفضل لك من التآخي والمحبة والتفاهم والتسامح.

ب- بعث أمجاد الماضي

إنْ لم يهدف الروائي إلى بلوغ هذا الهدف الإنساني النبيل؛ فإنّه كان يصبو في مواضيع أخرى إلى بعث مجد الماضي وإحيائه مجددًا في أذهان أبناء أمته، وهذا المنطلق يبدأ من الماضي ليرفد الحاضر، وهو منطلق لا يقل سموا في هدفه عن المقصد الأوّل، عندما يختار الكاتب صفحة مشرقة من صفحات تاريخ أمّته ويعرضها روائيا ليزيد الصلة بين الماضي والحاضر شوقا[3]، ومتانة، وكثيرًا ما يلجأ الرّوائي إلى هذا عندما يشعر «باهتزاز وجدان الأمة وإحساساها بأنّ شخصيتها الاجتماعية بدأت تضمحل بسبب أو آخر،

1- هيثم حسين، الرواية والحياة، ص30.

2- عبد السلام أقلمون، الرواية والتاريخ، ص 116.

3- ينظر: نضال الشمالي، الرواية والتاريخ، ص136.

يدفعها إلى فتح سجلات الماضي لإيجاد حل لمأزقها ورفع لمعنوياتها، والبحث عن مخرج لها»[1].

وهذا ما ترك فريقا من الروائيين العرب يستخدم التاريخ «للدفاع عن القومية العربية فجعل الماضي في خدمة الحاضر، مما استوجب النظر إلى التّاريخ نظرة تقديس وإجلال، والحفاظ على أحداث الماضي وعدم العبث بهما»[2]. وقد ساعد ذلك الرواية التاريخية العربية على الشيوع في الإبداعية العربية خلال فترات تاريخية كثيرة من القرن الماضي ومن القرن الذي سبقه، كمحاولة لبعث الذاتية القومية المنتصرة، أو البحث عن علاج شاف للمحن التي توالت على الأمة، أو على الأقل لأجل الحلم ورجاء الانتصار والعمل على إحرازه خلال فترات الانهزام والانكسار. ولتحقيق ذلك لجأ الروائي العربي «إلى استعراض سير شخصيات تاريخية يتخذها أبطالا لرواياته يحاول كتابة سيرهم باعتبارهم شخصيات استثنائية ينبغي تخليدها والتعرف إليها»[3]، بغية اتخاذهم قدوة صالحة ومصدر فخر واعتزاز ببعث الروائي لمجد الماضي وإحيائه مجدّدًا في الأذهان لتزداد الصّلة بين الماضي والحاضر متانة ووثوقا «فينشأ من هذا أن يتحوّل العمل الأدبي – بوصفه فعلا ماضيا – إلى عنصر فعال – فعل مضارع – ومن ثمّ، يوفرّ إمكان الوصول إلى فعل آت، نستطيع أن نخلص منه إلى عدّة قوانين تاريخية تفيد في تسيير الحركة التاريخية»[4]. بوقوف الخَلَفِ على إمكانات أمته الذاتية، واطلاعه على رصيدها الحضاري والفكري والتاريخي للإيمان بقدرته على إمكانية النهوض، ثم السير على نهج السلف الصالح لبلوغ ما بلغه من رقي وازدهار في شتى مجالات الحياة أيام الدولة العَبَاسية والدولة الأندلسية.

1- نضال الشمالي، الرواية والتاريخ، ص136.

2- محمد رياض وتار، توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة، ص57.

3- هيثم حسين، الرواية والحياة، ص57.

4- مصطفى عبد الغني، الاتجاه القومي في الرواية، ص 11.

جـ- تصحيح الصورة العربية

لإثبات الحقائق السالفة الذكر أدرك المبدع العربي «أن التّاريخ لا ينقل كل ما حدث بل أبرز ما حدث، والتاريخ موجه أصلا من قِبَل من يكتبه، لأنه يكتبه بطريقة تخدم وجهة نظره وتبرهن على صحة آرائه، فهو غير محايد، مِمّا أوقع التّاريخ في مثالب جمّة تنقص منه قدرًا لا يعالج إلاّ بإعادة القراءة كأن يعاد تناوله روائيا، فالكتابة الروائية هي بمثابة قوة إضافية للتعلم الراصد المتابع، قوة تسمح له بأن يتجاوز كثيرًا من الخطوط التي وقف أمامها المؤرخ مقيدًا»[1]، أو متواطئا على تشويه الحقائق وقلب الوقائع ولذلك فضل الكثير من الروائيين «عدم الميل إلى التّاريخ الرسمي، لأنّ هذا التاريخ كتبه الحكام والأقوياء في الوقت الذي غيبت فيه وجهات النظر الأخرى، أو شوِّهت وعليه فهو تاريخ من طرف واحد»[2].

وهكذا نجد أن الروائي عندما يعود إلى التاريخ لا يعود «ليؤكد مصداقية الحكاية وليكتب التاريخ الرسمي الموثق للملوك والقادة العسكريين، رغم بعض انعكاسات ذلك في فصول محدّدة على شكل أوصاف وإشارات سريعة، وإنّما ليكتب عن الفرد المقهور في عالم هجين، بؤرته المهمش والضعيف والمحتقر. إنّ الرواية وفي كثير من الأحيان تهمش التاريخ لتتيح المجال لتناقضات المجتمع»[3] التي اختفت صورتها في ظلال أو وسط غبار أحداث التاريخ الكبرى «ذلك أن التاريخ دوما يكون محفوفا بالغموض غير المستَجْلَى، والتشكيك المزمن، فضلا عن الاختلاف في وجهات نظر المؤرخين أنفسهم، حيث كل واحد يدّونه بما يتوافق مع أرضيته وخلفيته ومصالحه مع عدم تجاهل وجود بعض المؤرخّين الذين تحلوا بالموضوعية والعلمية والتدقيق في أعمالهم»[4]، خصوصًا إذا كان هذا التاريخ

1- نضال الشمالي، الرواية التاريخية، ص137.

2- المرجع نفسه، ص129.

3- بديعة الطاهري، ملامح اشتغال التراث في روايات جارات أبي موسى لأحمد التوفيق، ص21.

4- هيثم حسين، الرواية والحياة، ص67.

مستهدفا من قِبَل قوى أجنبية حشرت نفسها ودسّت أنفها في شؤون أمة أخرى، كحال تاريخ أمتنا العربية الذي انهالت عليها سهام الآخر الأوروبي من كلّ صوب وحدب متهمة شعبه وتراثه اتهامات رخيصة مثل ذهابها إلى أن الشّعب العربي لا تعرف عقليته التحليل والتركيب لأن عقليته تجريدية تغرق نفسها في الجزئيات ولا تقوى على تصور الكليات[1].

وأن هذا الشعب أو هذه الأمة لا يمكن أن تكون قد شيّدت حضارة وتركت تراثا في الماضي، ويستحيل عليها مستقبلا أن تنهض ويكون لها شأن بين الأمم، مركزة على إشعار أبنائها بروح القصور والانهزام والاتكالية التي تُطِيل أمد الاحتلال لمسخ الأرواح ونهب الخيرات.

إذ علينا ألا ننسى أننا «وقعنا تحت نير الاستعمار سنوات طويلة، وتاريخنا مستعمر، والذين كتبوا عن تاريخنا هم المستعمرون، مما يتطلب أن نعود إلى كتابة التاريخ. وبما أنّ الوثائق الخاصة بتاريخنا ملوّثة برؤى الاستعمار فأفضل الأشكال التي من الممكن أن يأتي عليها تاريخنا هي الرواية»[(2)]. لأنّ التاريخ غالبا ما يكون «علما سلطويا، وعن السلطة، يدور حول مقولتين سلطويتين، هما الانتصار والهزيمة، يُنتج ويعاد إنتاجه في مؤسسات سلطوية، لا تقتصر في الرقابة حاذفة ما لا تريد ومبرّرة ما تشاء وترغب. وبداهة، فإن ثنائية النصر والهزيمة، وهي سلطوية المنظور والغايات، تفضي لزوما إلى تاريخين متعالقين متنافيين، يحدّث أحدهما عن منتصر جدير بنصره، ويسرد ثانيهما سيرة مهزوم لا يليق النصر به»[(3)]. عندما تتقدّم هذه الثنائية التي تنصر وثيقة تاريخية وتتلف غيرها، سيصبح وقتها من غير المعقول ومن غير البديهي أن نلتمس مثلا حقيقة العصر الأموي في كتابات عباسية. أو أنْ نقرأ تاريخنا العربي في أطروحات صهيونية ترى أرض فلسطين

1- ينظر: سعيد يقطين، الكلام والخبر، ص88.

2- فوزية أسعد، الرواية والتاريخ، مجلة فصول (مجلة النقد العربي)، المجلد السابع عشر، العدد الأوّل، صيف 1998م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص 421.

3- فيصل دراج، الرواية وتأويل التاريخ، ص 82.

يهودية منذ عهد سحيق، أو أنْ نفتش عن حضارة هندية في كتابات أو دراسات أمريكية انتصارية لم تعترف أنّ للهنود أرواحًا إلاّ بعد إبادتهم واستقرارهم في قبور جماعية؛ وذلك لأن أوّل ما يفعله المنتصر هو محو تاريخ المنهزم[1].

وهذا ما فعله الاستعمار الغربي بتاريخنا في فترات ضعفنا عندما رأى إلى ماضينا باستعلاء واستكبار، فمحا وكتب بحبر أبيض يخفي تحته كلّ أنواع الاستخفاف والاحتقار والتنكر للحقيقة لزرع روح اليأس والقنوط في نفوس النّاس؛ فتضعف روح المقاومة والنضال ليطول أمد استعباده للعباد واستنزافه لخيرات البلاد.

د- المراجعة الذاتية

للاستفادة من تعديل الصورة ثم تصحيحها خصصت الرواية التاريخية العربية قسما كبيرًا من اهتماماتها بمراجعة النّفس ومحاسبتها بوقوفها مليا عند حاضر كلّ حدث كبير عاشته الأمة، أو نائبة ألمّت بها، ثم التفاتها إلى الماضي «لاستثمار التاريخ استثمارًا إسقاطيا واعيا يرتهن التاريخ فيه إلى ما هو فني بالدرجة الأولى، وفيه يتهيأ التاريخ قناعًا. والروايات التي سارت على هذا النهج تسعى جاهدة إلى تفسير الواقع المعيش من خلال الماضي المنقضي الذي يمكن أن يعيد نفسه، لكنها تهرب إلى فترات مشابهات للحظتها الحاضرة فتقوم بما يسمى بالإسقاط التاريخي»[(2)] لأنّ نص الرواية التاريخية «يبتعد في ظاهره عن نقطة الحاضر (نقطة الانطلاق)، ويتوغل في الماضي لكنه يبقى وليد (الآن)، وإن ابتعاده في الماضي ما هو إلا طريقة لفهم الحاضر، فهي في كثير من نماذجها استعارة عصر غابر لتمثيل روح العصر الحاضر»[(3)].

1- ينظر: فيصل دراج، الرواية وتأويل التاريخ، ص 82 – 83.

2- نضال الشمالي، الرواية والتاريخ، ص123.

3- المرجع نفسه، ص134.

باعتبار أنّ التاريخ يشكل «بالنسبة للروائي حافزًا للمحاكمة والمساءلة بقصد التغيير، لا بقصد الانتقاص والتحقير، وإنْ كان في المساءلة نوع من جلد الذات لكنه جلد دافع نحو التقوية والتدعيم»[1].

فكم من رواية وقفت عند التاريخ العربي تسائله من خلال الأحداث الكبرى التي كان لها أكبر الأثر في إحداث الرّجة التي تخلخل الثوابت، والرضّة التي تستحث على البحث والتفكير، وقد تمثل الحدث الأول في الهجمة الاستعمارية الشرسة التي حفزت الروائي على التساؤل عن الذات وعلاقتها بالآخر الذي وجدته فجأة بين ظهرانيها بكل عدته وعتاده، والحدث الثاني مثلته نكسة أو هزيمة 1967 التي حصلت بعد إنجاز مهام الاستقلال، وبناء الدولة الوطنية وتبلور شعارات الوحدة والتحرر والتقدم... أمّا الحدث الأخير، فتمثل في ما وقع بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 حيث وجد العرب والمسلمون أنفسهم محلّ اتهام وموضوع تركيز أمريكا على إعادة تشكيل خريطة العالم العربي على قياسها[2].

فكل حدث من هذه الأحداث مثلا أسقطه الروائي العربي على ما يشبهه من التاريخ العربي القديم لا لبعث الإحباط واليأس في النفوس، وإنما لاستنهاض الهمم ورصّ الصفوف لرّد العدوان وإثبات الذات؛ فدعاهم إلى أخذ العبر والدروس من عوامل انهيار الدولة الأندلسية غربا، واستوقفهم عند السّهم الصليبي المسموم الذي وُجِّه إلى قلب أمتهم.

وكان لهذه الدعوة ولهذا التذكير صداه العميق في النفوس عندما هبّ الشعب العربي من المحيط إلى الخليج مقتديا بخالد بن الوليد وبطارق بن زياد وبصلاح الدين الأيوبي، وبغيرهم من الأسماء التي رفعت هامة الأمة العربية عاليا لِمَا قدمته من أمثلة حية في الشجاعة والاستقامة والبطولة والحنكة العسكرية والسياسية.

---

1 – هيثم حسين، الرواية والحياة، ص26.

2– ينظر: سعيد يقطين، السرد العربي،(مفاهيم وتجليات)، الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل، بيروت – لبنان/ منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة – الجزائر/ دار الأمان ، الرباط – المغرب، الطبعة الأولى، 2012م، ص 36.

فكان لهؤلاء الأجداد أحفاد أَبَوْا أن يَرَوْا تاريخ أسلافهم يُدَاس وتراث أمتهم يُنتهك وأوطانهم تُسلَب؛ فكان الأمير عبد القادر الجزائري وأحمد عرابي وعمر المختار وعبد القادر الحسيني وعبد الكريم الخطاب وغيرهم من أبناء الأمة العربية الذين ساروا على نهج أسلافهم في مقارعة الظلم والعدوان إلى أنّ حققوا ما وعدهم به الله، فكان النصر المنشود لولا تأخر تحرير وفكْ أسر زهرة ودرة الأمة العربية والإسلامية فلسطين الجريحة.

وخلال هذا العهد الجديد أدركت الرّواية التاريخية العربية عسر الفترة التي يمرّ بها المجتمع العربي بعد أنْ أوقفتها المقارنة للوقوف عند الهوة السحقية التي تفصله عن العالم المتقدم (عدو الأمس)، فشرعت بالانخراط في الهمّ التاريخي من جديد في محاولة لاكتشاف عناصر السّلب الكثيرة التي تَحُول دون نهوض العالم العربي، وهذا وجه بارز للحداثة الفكرية التي تحلى بها النص الروائي[1] الذي استمر في تصوير الصراع الدائم مع الغرب منذ عصر النهضة إلى يومنا هذا و«في ذكر دوره الأساس في البحث الدائب عما يواجه به المثقف العربي هذا الغرب الذي يحارب العرب والمسلمين بكافة الأسلحة بما فيها العلم الذي يسخره بعض رجاله للنيل من الحضارة والتاريخ والإنسان العربي»[(2)].

في هذا البحث عن وسائل الدفاع، ثم النهوض، كانت الرواية التاريخية إحدى الوسائل المناسبة للسجال مع الغرب، لمحو الصورة السوداء القاتمة التي رسمها الغرب للإنسان العربي باردة بلا ظلال وبلا زمان وبلا زوايا للنظر، وإحلال محلها صورة الصفحة المشرقة الوضاءة[3].

الصورة التي تدحض كل افتراءات الغرب، ببحث الروائي في كلّ زواياها وتحليل كل ألوانها، وإيقافه للإنسان العربي والطلب منه بإلحاح التدقيق في هذه الصورة الجميلة لمراجعة نفسه جيدًا وحمله على الشعور بثقل الأمانة الحضارية الملقاة على عاتقه، ودفعه

1- ينظر: عبد السلام أقلمون، الرواية والتاريخ، ص115 – 116.

2- سعيد يقطين، الكلام والخبر، ص97.

3- ينظر: المرجع نفسه، ص17.

إلى التخلص من التردد والوهن النفسي الذي حاول الآخر زرعه في كل نفس عربية، ثم حثه على التحلي بالثقة في نفسه، والإيمان بقدراته وإمكانات أمته للانطلاق من جديد من أجل نيل مكانة لائقة بين عالم الأقوياء.

كثيرة هي الأهداف التي سعى ويسعى الروائيون بلوغها وتبليغها من خلال توظيفهم وتسخيرهم للتاريخ، أهداف تختلف من رواية إلى أخرى، ومن الظرف أو الحافز الذي حرّك الروائي للكتابة إلى ظرف آخر، أهداف تمليها الظروف التي تمرّ بها الأمة، خصوصا تلك الظروف العويصة التي قد تحلّ بها. وقد نكون من المقصِّرين إذا حصرنا هذه الأهداف في الأهداف السالفة الذكر، أو في هدف لكشف المسكوت عنه، أو في استشراف المستقبل بقراءة الماضي، أو في المقارنة بين نمط حياة الناس في الماضي وبين نمطها في الحاضر، أو في غيرها من الأهداف الأخرى التي تشترك كلّها في نبل القصد وشرف الرسالة. فهي إنْ لم تكن وطنية، قد تكون قومية، وإن لم تكن هذا وذاك، قد تكون إنسانية، وقد تكون جميعها. ولولا ذاك لما تلقفت وسائل الإعلام السمعية منها والسمعية البصرية الرّوايات التاريخية وحوّلتها إلى أفلام ومسلسلات إذاعية وتليفزيونية.

4- مفهوم الشخصية الروائية

عند ذكرنا لأي نوع من أنواع السرد؛ فإن أوّل عنصر من عناصره يتبادر إلى ذهننا، ويشغل بالنا ويحوم حول فكرنا، هو عنصر الشخصية، إذ مثلا «ما إنْ نذكر الرواية حتى نذكر الشخوص، إذ لا رواية بلا أشخاص، فهم ركيزة الروائي الأساسية في الكشف عن القوى التي تحرك الواقع من حولنا وعن ديناميكية الحياة، وواقعيتها، وتفاعلاتها؛ فالشخصية هي- أولا وأخيرًا- من المقومات الرئيسة للرواية والخطاب السردي بصفة عامة»[1].

ومن ثم كان التشخيص هو محور التجربة الروائية، غير أنّ البحث في موضوع الشخصية واجه ويواجه «صعوبات معرفية متعددة، حيث تختلف المقاربات والنظريات حول مفهوم الشخصية وتصل إلى حد التضارب والتناقض»[2]، وهذا الغموض الذي لف مفهوم وحقيقة الشخصية الروائية عبر محطات العصور الأدبية المتعاقبة يدفعنا إلى تسليط الضوء على بعض جوانبه، ولكي نتمكن من النتيجة المرجوة من ذلك، أو الاقتراب منها يجب علينا أن نبدأ بتعريف الشخصية لغة واصطلاحا.

أ- مفهوم الشخصية:

- **المفهوم اللّغوي للشخصية**

إذا بحثنا عن معنى هذه الكلمة في أمهات المعاجم القديمة، مثل لسان العرب لابن منظور وغيرها، فإننا لا نجد لها وجودًا، مما يدفعنا للقول بحداثة هذه الكلمة، والكلمة القريبة من كلمة شخصية التي وردت في هذا المعجم، أي لسان العرب هي كلمة شخص التي جاءت بالمعاني التالية: «شخص: الشخص: جماعة شخص الإنسان وغيره، مذكر، والجمع أشخاص، وشخوص، وشخاص(...) والشخص: سواد الإنسان وغيره، تراه من

1- شكري الماضي: فنون النثر العربي الحديث، جامعة القدس المفتوحة، الطبعة الأولى، 1996م، ص30، نقلا عن إبراهيم خليل، بنية النّص الروائي، ص173.

2- محمد بوعزة، تحليل النص السردي، ص 39.

بعيد(...) وكلّ شيء رأيت جُسمانه فقد رأيت شخصه(...) والشخص: كلّ جسم له ارتفاع وظهور، والمراد به إثبات الذات، فاستعير لها لفظ الشخص(...) والشخيص: العظيم الشخص، والأنثى شخيصة، والاسم الشخاصة(...) وقيل رجل شخيص إذا كان سيّدًا(...) وشخُص الرجل بالضم، فهو شخيص أي جسيم. وشخص بالفتح شخوصا: ارتفع(...) والشخوص: ضد الهبوط»[1].

- **المفهوم الاصطلاحي للشخصية**

أما في الفكر أو الثقافة الغربية، فيذهب ألبورت **Allport** «إلى أن كلمة "شخصية" **Personality** بالإنجليزية أو – **Personnalité** بالفرنسية أو **Personlichkelt** بالألمانية تشبه إلى حد بعيد "**Personalitas**" في اللغة اللاتينية في العصور الوسطى. أما في اللاتينية القديمة فقد كان لفظ "برسونا" **Persona** وحده هو المستخدم، ويتفق الجميع على أنّه كان يعني "القناع"، ولقد ارتبط هذا اللفظ بالمسرح اليوناني القديم»[2].

ونظرا لقدم تواجد هذه اللفظة في اللغات الغربية فقد أعطاها المهتمون بدراستها في شتى المجالات سواء كانت نفسية أو اجتماعية أو أدبية حقّها من محاولة ضبط مفهومها، ومن بين أشهر هذه المحاولات تعريف "ألبورت" الذي قال عنها إنها «ذلك التنظيم الدينامي الذي يكمن بداخل الفرد والذي ينظم كلّ الأجهزة النفسية الجسمية التي تملي على الفرد طابعه الخاص في السلوك والتفكير»[3].

وبعد أن فرضت الرواية نفسها كجنس أدبي قائم بذاته، له مقوماته الخاصة به التفت النقاد إلى عنصر الشخصية فيها، وقدموا لها عدّة مفاهيم نذكر منها قولهم إنّها ذلك «العالم الذي تتمحور حوله كل الوظائف والهواجس والعواطف والميول، فالشّخصية هي مصدر

1- ابن منظور، لسان العرب، المجلد السابع، مادة: ش،خ،ص، ص45.

2- سيد محمد غنيم، سيكولوجية الشخصية (محدداتها، قياسها، نظرياتها)، دار النهضة العربية، القاهرة، د/ط، د/ت، ص45.

3- المرجع نفسه، ص 57.

إفراز الشرّ في السلوك الدرامي داخل عمل قصصي ما؛ فهي بهذا المفهوم فعل أو حدث، وهي التي في الوقت ذاته تتعرض لإفرازات هذا الشر، أو ذلك الخير وهي بهذا المفهوم وظيفة أو موضوع، ثمّ إنّها هي التي تسرد لغيرها، أو يقع عليها سرد غيرها، وهي بهذا المفهوم أداة وصف أي أداة للسرد والعرض»[1].

ب- الشخصية الروائية من منظور النقد الأدبي:

لقد اختلف كتاب النصوص السردية، ومنهم الروائيون منذ أقدم العصور في درجة اهتمامهم وطريقة توظيفهم لعنصر الشخصية؛ وقد رصد النقاد هذا الاختلاف وقدموه على النحو التالي:

- **إهمال موقع الشخصية في الأعمال الأدبية قديما**

إذا أردنا أنْ نتتبّع المحطات المهمّة التي يُدرج فيها عنصر الشخصية سواء من حيث القيمة أو الرتبة في الأعمال الإبداعية، أو في الدراسات النقدية، فإنّنا نجد القدماء قد نظروا إليها نظرة متواضعة «ففي الشّعرية الأرسطية كانت الشخصية تعتبر ثانوية بالقياس إلى باقي عناصر العمل التخييلي، أيْ خاضعة خضوعًا تاما لمفهوم الحدث، وقد انتقل هذا التصور إلى المنظرين الكلاسيكيين الذين لم يعودوا يرون في الشّخصية سوى اسم للقائم بالحدث»[2].

وبما أنّ الكلاسيكيين كانوا من أشدّ المعجبين وأكبر المتأثّرين بالأدبين: الإغريقي واللاتيني، فقد استقبلوا ميلاد الرواية التي ارتبط اسمها بأهم عناصرها وهو الشخصية، بكثير من السخرية والاستخفاف، ومن ذلك ما أكده "بوالو" **Boileau** في كتابه (فن الشعر) بقوله: «إن الرواية مرفوضة شكلا ومضمونا لأن القدماء لم يمارسوها، ولسوقيتها وافتقارها إلى النّسب العريق، لذلك يمكن مسامحتها لأنّها ليست بذات خطر»[3]، بل هناك من النقاد

1- عبد الملك مرتاض، القصة الجزائرية المعاصرة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د/ط، 1990م، ص67.

2 -Roland Barthes, Introduction à l'analyse structurale des récits in poétique du récit, Ed Seuil, 1977, PP 32 – 33. نقلا عن حسن بحراوي، نية الشكل الروائي، ص 208

3- بيير شارتيه، مدخل إلى نظرية الرواية، ص53.

وجمهور القراء من ذهب إلى أبعد من ذلك عندما هاجموها باسم أخلاق مسيحية صارمة واعتبروا صانع الرواية مسمِّما لأرواح المؤمنين، يجب النظر إليه باعتباره متهما بما لا يحصى من جرائم القتل الروحي التي تسبب فيها بالفعل، أو تسببت فيها كتاباته الضارة، معتبرين الرواية مفسدة للأخلاق لا تلبث عدواها تفسد كلّ الأنواع الأدبية التي تدخل في صلة معها، إنها مضرّة للأخلاق بشكل مزدوج في بعثها للميل إلى الرذيلة وخنقها لبذور الفضيلة[1].

ووسط هذا المناخ الاجتماعي والأدبي الرافض لجنس الرواية «فقد ظل مفهوم الشخصية غفلا، ولفترة طويلة من كل تحديد نظري أو إجرائي دقيق مما جعلها من أكثر جوانب الشعرية غموضا وأقلها إثارة لاهتمامات النقاد والباحثين»[(2)]، وهذا الإهمال لدراسة هذا العنصر يعود إلى عراقة فن الشعر، ووفرة الموروث النقدي حوله، الأمر الذي أغرى النقاد بالإقبال على معالجته بعكس نقد الرواية، إضافة إلى المنافسة الشرسة التي لقيتها هذه الأخيرة من قبل الأنواع الأدبية الأخرى التي نازعتها مكانتها كالتراجيديا والملحمة والرومانس، وذلك قبل أن تنجح في تحقيق استقلالها النهائي كنوع أدبي قائم بذاته، إذ أنّه من المعروف «أنّ الرواية قد ظلت خلال القرنين السابع والثامن عشر تحتل مرتبة ثانوية في سلم الأنواع، فلم يكن يعترف بها آنذاك كنوع أدبي يطال الشعر والمسرح الموروثين عن عهد النبالة»[(3)].

- **سطوع نجم الشخصية الروائية في الرواية التقليدية**

وبمرور الوقت والتحولات الاجتماعية وظهور الطبقة الوسطى، وأفول نجم النبلاء والأرستقراطيين وتقهقر شأن الكلاسيكية، وسيادة الرومانسية «رفعت الرواية قضية حرية الفرد والعدالة»[(4)]. وقد استمرت الرواية بذلك مواصلة مسيرتها يحفزها غزو القراء والنقاد

1- ينظر: بيير شارتيه، مدخل إلى نظرية الرواية، ص50.

2- حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، ص207.

3- المرجع نفسه، ص11.

4- روجر ألن، الرواية العربية، ص21.

واجتذابهم إليها بشتى الطرق «حتى أنّه في أواسط القرن الثامن عشر لم يعد لا القراء ولا صانعو الرواية يخجلون من نوعهم الأدبي المفضل... وبعد ذلك بقرن من الزمن كان بإمكان بلزاك أن يدّعي من دون أن يخشى إثارة السخرية، بأنّه "سكرتير التاريخ"»[1].

والتاريخ صانعه الإنسان الذي يعتبر الشخصية الروائية ظلا له في العمل الأدبي، التي أصبحت هي الشغل الشاغل الذي ينصب عليه جهد المبدع بإعطائه العناية الكافية لتصويرها من جميع الجوانب عكس ما كان عليه في الأساطير القديمة والملاحم التي تغلفها الخرافات والخوارق والأحداث العظيمة التي تشترك الكثير من القوى الخارجية في صنعها.

ومن ذلك «جرى الاعتراف بالروائي على أساس مقدرته في رسم الشخوص، فالروائي الجيد هو الذي يستطيع أن يبتكر ويبدع في رواياته شخصيات جيدّة، وآية ذلك أن بلزاك الكاتب الفرنسي المعروف لم يشتهر إلا بشهرة الأب (غوريو) **Goriot** أحد شخصيات الرواية الموسومة بالعنوان نفسه، ولم يشتهر دستويفسكي **Dostoyevesky** الكاتب الروسي إلا بشهرة (كارامازوف) **Karamazov** أحد الشخصيات الرئيسة في إحدى رواياته»[2].

وبما أنّ الشخصية الروائية تعد العنصر الوحيد الذي تتقاطع عنده كافة العناصر الفنية الأخرى بما فيها عنصري الزمان والمكان الضرورين لنموّ الحدث والشخصية؛ فقد كان من المعروف أنّ الرواية منذ بدايتها في القرنين الثّامن والتّاسع عشر، عُنِيَتْ عناية كبيرة بالشخصية، لا سيّما بملامحها الخارجية وتصوير مظهرها بدقة، فضلا عن منزلتها الاجتماعية وعلاقاتها بالآخرين، وجعلتها كالإنسان في عالم الحياة والواقع ورأت إلى جانب ذلك «أنّه من الضروري للشخصية أن تكون فريدة، وأَنْ ترتفع إلى درجة النمطية في وقت واحد! من الضروري للشخصية أن تتميّز بصفات خاصة حتى تظل منفردة، لا يمكن إحلال شيء آخر محلها، وأن تتمتع في نفس الوقت بالعمومية حتى تصبح كونية»[3]، ونظرًا لهذا

1- حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، ص13.

2- إبراهيم خليل، بنية النّص الروائي، ص 173.

3- آلان روب جرييه، نحو رواية جديدة، ترجمة: مصطفى إبراهيم مصطفى، دار المعارف، مصر، د/ط، د/ت، ص34.

التوجه الجديد، والخطوة الكبرى التي أصبح يتمتع بها عنصر الشخصية في عالم الرواية، فقد دفع ذلك «بعض الكتاب إلى عدم الاهتمام بالبحث عن موضوع، يكفيه أن يرصد شخصية تلفت انتباهه لتميّزها، فإذا قام بوصف ملامحها ومتابعة سلوكها بطريقة فنية فقد كتب قصة»[1]. بجعله هذه الشخصية هي الهدف الذي ينشده، إذ هي بالنّسبة إليه ذات وموضوع على حد سواء، وكثيرًا ما يكون في ذلك متأثرًا بالعلوم المستحدثة في عصره من علم نفس وعلم اجتماع وغيرهما مما تسبب «في سوء التفاهمات التي أبعدت النقد عن تلمس حقيقة الشخصية الروائية هو ذلك الخلط الذي درج القراء والنقاد على إقامته بين الشخصية التخيلية كمكوّن روائي، والشخصية بوصفها ذاتا فردية أو جوهرًا سيكولوجيا»[2].

وهذا التصور الخاطئ للشخصية دفع بالنقاد إلى الاعتقاد أو التوهم بأن «الشخصية الروائية إنسان حقيقي، وراحوا يحاكمونها كما يحاكمون الإنسان في الواقع الخارجي، وكأنهما شيء واحد. ولعل ذلك نتيجة من نتائج المطابقة بين الواقعين الروائي والخارجي، تلك المطابقة التي جنت على الرواية فجعلتها – في أحسن الأحول – انعكاسا للواقع الخارجي ومحاكاة له، وقد ضاعت في غمرة المطابقة حقيقة لا ينكرها إلاّ الجاهل، هي أنّ الشخصية الروائية إنسان من ورق، يخلقه الروائي ليحقِّق بواسطته هدفا جماليا ويطرح رؤيا للعالم يؤمن بها... ومن المفيد للنقد الأدبي أن يحلِّل بناء هذا الإنسان الذي خلقته كلمات الروائي ليضع يده على الصنعة الفنية في العلم الروائي التخييلي»[3].

ورغم أن معنى كلمة شخصية في اللغات الغربية غير معنى كلمة شخص **Personne**، إلاّ أن شدة عناية كتاب الرواية التقليديين أمثال بلزاك وزولا **Zola** ونجيب محفوظ وغيرهم برسم شخصيات رواياتهم وبنائها في الأعمال الروائية حوّلت معنى شخصية إلى معنى شخص الذي يقصد به الكائن الذي له وجود فيزيائي، المسجل في البلدية، والذي له حالة

1- فؤاد قنديل، فن كتابة القصة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة – مصر، د/ط، 2002م، ص 210 – 211.

2- حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، ص210.

3- سمير روحي الفيصل، الرواية العربية البناء والرؤيا (مقاربات نقدية)، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د/ط، 2003م، ص159.

مدنية والذي يولد فعلا، ويموت حقا، ويبدو أنّ هذه العناية لها ارتباط في ذلك العصر بهيمنة النزعة التاريخية والاجتماعية من جهة وهيمنة الإيديولوجيا السياسية من جهة أخرى[1].

وقد استمر انشغال وافتتان الروائيين بالشخصية إلى غاية بداية القرن العشرين، حيث عادت فكرة أرسطو في المفاضلة بين الحدث والشخصية، بعد أن كادت الرواية تبلغ كمالها في القرن التاسع عشر، فأنكروا أن تكون طبيعة الأحداث هي المتحكمة في رسم صورة الشخصية وإعطائها أبعادها الضرورية والمحتملة، وجعلوا منها الشمس التي تدور حولها كل عناصر الرواية الأخرى بما في ذلك الحدث «ألم يكشف زولا، حين أكد في الرواية التجريبية: "إننا نحن –الروائيين– قضاة تحقيق عن البشر وأهوائهم" عن جنون عظمة يفوق جنون بلزاك لما تفاخر بمنافسته لمؤسسة الأحوال المدنية، وبتفوقه على المؤرخين»[(2)].

وكرس هذه النظرة تحرّر المجتمع الغربي من قبضة الكنيسة وتزايد الاكتشافات وازدهار الصناعة، وتغيير الوضعية الاجتماعية للفرد، حيث أصبح الإنسان في المجتمع البورجوازي – الإله الجديد للكون – هو موضوع الأدب وهدف كل الدراسات في العلوم المختلفة. وقد أدَّى هذا الشطط، وهذه المغالاة في تقديس الفرد مع حلول القرن العشرين الذي شهد ما لم تشهده البشرية من قبل في تطورها، من حروب قاسية ودمار شامل، وأيضا من تطور رهيب في الصناعة ووسائل الاتصال «ومن اكتشافات سريعة ومتلاحقة يتبعها أو يتلوها فلسفات شديدة التنوع تكشف كلها عن إحساس الإنسان بالقلق والخوف والعبثية واللاجدوى وبضرورة أن يغيّر الأدب من العزف على هذه النغمة المستقرة الخادعة النمطية التي أصبحت تعبّر عن إنسان لا وجود له، وأن يقوم بدوره في الكشف والبحث حتى يستطيع أن يتعايش مع العلم الذي بلغ مدى هائلا في هذه الميادين»[(3)].

1– ينظر: عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية، ص75.

2– بيير شارتيه، مدخل إلى نظرية الرواية، ص14.

3– أحمد درويش، تقنيات الفن القصصي عبر الراوي والحاكي، الشركة المصرية العالمية للنشر– لونجمان، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998م، ص283–284.

- **أفول نجم الشخصية الروائية**

هكذا ما كادت الحرب العالمية الأولى تحط أوزارها، حتّى بدأت أمارات الأذاة تلحقها عندما حمل الروائيون الجدد معاولهم وشرعوا يهوون بها على الصروح الجميلة التي كانت الشخصية الروائية تتربع فيها[1]، بعدما اكتشفوا زيف النشاط الذهني الكبير الذي بذلته الرواية التقليدية في رسم الشخصية الورقية، وجعلها في مستوى الشخص الكائن الحي، وجعل كل عناصر الرواية الأخرى خاضعة لها، لكي تبدو الشخصية الروائية للقارئ ذات صفات تاريخية واجتماعية حقيقية من أجل إيهامه ومخادعته.

هذه النزعة المبالغ فيها ولّدت ردة فعل سلبية في نفوس الروائيين والنقاد الجدد الذين أعرضوا عن الاهتمام بها «فظل مفهوم الشخصية غفلا، ولفترة طويلة من كلّ تحديد نظري أو إجرائي دقيق مما جعلها من أكثر جوانب الشعرية غموضا وأقلها إثارة لاهتمامات النقاد والباحثين. ويفسر "تودوروف" **Todorov** هذا الإعراض عن دراسة الشخصية الروائية بكونها هي نفسها ذات طبيعة مطاطية(...) كما أنّ هذا الإعراض يتضمن موقفا بمثابة رد فعل على الاهتمام الزائد بالشخصية والانقياد الكلّي لها الذي كان قد أصبح قاعدة لدى نقاد أواخر القرن التاسع عشر»[(2)].

وهكذا بانقضاء عهد تقديس الشخصية الروائية حل عهد التخلي عن قداستها والحدّ من غلوائها باعتبار «أن المقصود بالشخصية لا يقتصر على البشر فقط، وإنما يتعداه ليشمل كل ما يؤدي فعلا أو يمارس تأثيرًا أو يتمتع بحضور قوي تتجاوز أصداؤه حدود حجمه، فالمكان يمكن أن يكون شخصية أو بطلا في إحدى القصص(...) والطير والحيوان أيضا(...) والزلزال والكابوس(...) إلى غير ذلك من الموجودات»[(3)].

1- ينظر: عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية، ص80.

2- حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، ص 207.

3- فؤاد قنديل، فن كتابة القصة، ص 204 – 205.

وقد امتدت هذه العاصفة الفنية إلى الرواية الجديدة فمست كل مكوناتها بما في ذلك عنصر الشخصية ساعية «إلى إيجاد ذائقة فنية أكثر اعتمادها على جماليات التفكيك والتشظي(...) وتحطيم التسلسل الزمني النمطي، وتجنب الوحدة والترابط في الموضوع، أو الحدث، وتراجع العناية بالشخوص، فيكفي أن يتعامل المؤلف مع(س) أو(ص)، بدلا من كمال أو حميدة، أو سعيد مهران أو رجب(...) وهي رواية تطرح من الأسئلة أكثر مما تقدم من إجابات»[1].

وهذا النوع من الرواية الجديدة القائم على تحطيم البناء المتماسك للرواية التقليدية ذي البداية والوسط والنهاية وحوادث تترابط وفقا لمبدأ السببية، والشخصيات فيها نامية متأثرة بعوامل الزمن والمكان. قد كانت حلما بعيدًا من أحلام أحد كبار كتاب الرواية التقليدية هو فلوبير **Flaubert** عندما صرح في نظرة استشرافية كلها أمان في إحدى رسائله إلى أحد أصدقائه «في 16 يناير سنة 1852، وقبل ميلاد "الرواية الجديدة" بقرن كامل من الزمان، حين قال: «ما يبدو لي جميلا، وما أريد أن أفعله يوما هو أن أكتب كتابا حول "لا شيء" كتابا ليس له رابط خارجي، وإنما يتماسك من تلقاء نفسه من خلال القوة الداخلية لأسلوبه، مثلما تتماسك الأرض في الفضاء دون أن يربطها بالهواء شيء، كتابا لا يكون له موضوع، أو على الأقل يكون موضوعه غير مرئي، إذا كان ذلك ممكنا»»[2].

وقد تحول حلم فلوبير إلى حقيقة عندما عزف الروائيون الجدد عن الاهتمام بالشخصية الروائية باعتبارها عنصرًا ثانويا، وشنّ النقاد الجدد كذلك نقدًا لاذعًا على الرواية التقليدية التي كانت معظم مواضيعها تتمركز حول الشخصية، مما دفع بـ "ألان روب جرييه" **Alain Robbe-Grillet** إلى القول: إن «خالقي الشخصيات بالمعنى التقليدي للكلمة لم يعد باستطاعتهم أن يقدموا لنا سوى أشباح هم أنفسهم قد كفّوا عن الإيمان بها. إنّ رواية الشخصيات الآن أصبحت ملكا للماضي(...) ومن المؤكد أن الحقبة الحالية هي حقبة

1- إبراهيم خليل، في نظرية الأدب وعلم النص، ص 125.

2- أحمد درويش، تقنيات الفن القصصي عبر الراوي والحاكي، ص 284.

الشخص المرقم "**Numéro matriculé**"(...) إنّ العبادة المفرطة «للإنساني» قد تخلت عن مكانها لحالة شعور وإدراك شاملة وأقلّ تمركزًا في الذات»[1].

وقد صور الكثير من الروائيين المعاصرين استقالة الشخصية الروائية من القيام بدورها في مجتمعها، لما اختل سلم القيم وشابت العالم كثير من الظواهر التي غيرت نظرة الإنسان إلى أخيه الإنسان عندما انفرط عقد المجتمع؛ فأصبح الإنسان يعيش غربة روحية تنامت مع تقدّم الزمن، وبالتالي أدت إلى انفصامه وتخليه عن كلّ طموحاته الإنسانية، لما شعر أنه أصبح لعبة في يد العبث «ومن البرهانات على بعض ذلك أنّ (ك) التي اختصرت اسما كاملا لشخصية كبيرة في رواية (القصر) تعني فيما تعنيه حرمان الشخصية من الامتيازات التي كانت تتبوؤها لدى الروائيين قبله، وإنّ ذلك قد لا يعني إلاّ الأهمية المحدودة التي أعطاها الكاتب كافه هذا أو كافه هذه، فعدت مجرد دعامة من الدعائم التي يقوم عليها عمله الروائي، وليس هدفا في حد ذاته كان يريد بلوغه، أو لُبانة كان يريد قضاها»[2].

لقد حوّل الروائي الجديد من أمثال "كافكا" **Kafka** شخصيته الروائية مثلما سبق ذكره إلى مجرد حرف لا دلالة له، حيث جرّدها من كلّ خصائصها المدنية المبينة لهويتها من: اسم ولقب وطول وقصر وعرض ولون وما ترتديه من لباس... وكلّ ما تحتاجه الشخصية من معلومات في عملية تقديمها للقارئ عبر الفضاء النصي الذي تشغل موقعا استراتيجيا في بنائه، وحوّلها كما قالت "نتالي ساروت" **Nathalie Sarraute** «إلى كائن بلا حدود، غير قابل للتعريف وغير مرئي، ليس بشيء ولا يكون في الأغلب سوى انعكاس للمؤلِّف ذاته، غاصبا دور البطل الرئيسي في الروايات التقليدية، والآخرون لم يعودوا سوى رؤى أو أحلام، أو كوابيس، أو أوهام أو انعكاسات أو كيفيات أو توابع لذلك الأنا الكلي القوة»[3].

1- آلان روب جرييه، نحو رواية جديدة، ص36.

2- عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية، ص64.

3- بيير شارتيه، مقدمة في نظرية الرواية، ص204.

فمن الذي يمنع بأن يكون حرف الكاف في رواية "القصر" هو إشارة إلى كافكا نفسه؟ وهذا ما قد عبِّر عنه عبد الملك مرتاض بقوله: «وربّما كانت هذه الكاف ترمز من بعض الوجوه حسبما نفترض نحن على الأقل، لكافكا نفسه، ولكن بتغيير الملامح والتعمية عليها... أو ليست هذه الكاف /الرمز/ هي الحرف الأوّل من اسم كافكا؟»[1].

لقد تغيرت نظرة الروائي الحديث إلى شخصيته الروائية، فتجنب الأسلوب المباشر الواضح في طريقة تقديمها واختار أسلوب عرض تجريدي خالص، أطلق عليه "وليام جيمس" **William James** مصطلح "تيار الوعي" «وهذا الانقلاب يتجلى بالذات لدى "جويس" Joyce الكاتب الذي اختار على أشد ما يكون من الوضوح، العرض الأدبي لأدق الجزئيات (...) كأسلوب له في العرض. إنَّ جويس يصنع الأشخاص أدبيا بوصف الأفكار والمشاعر العابرة وجملة الاقترانات الطارئة التي تنشأ في اتصالهم بالعالم الخارجي، وذلك بأعلى درجة من التفصيل والدقة»[2].

وتيار الوعي هذا، هو عبارة عن مونولوج باطني يمثل «الرؤية مع» أو «التبئير الداخلي» الذي يكون فيه الحديث بضمير المتكلم «لخطاب شخصية غير منطوق، ودون مستمع، يدخلنا مباشرة في الحياة الباطنية للشخصية، دون أن يتدخل المؤلف بشروح أو تعليقات، ويختلف عن المنولوج التقليدي، فيما يخص مادته، فهو تعبير عن الفكر الأشد حميمية، والأقرب إلى اللاوعي، وفيما يخص روحه، فهو خطاب سابق على كلّ تنظيم منطقي يصور ذلك الفكر في حال ولادته ومظهره المختلط»[3]، تفقد فيه اللغة خصائص نظام قواعدها الصرفية والنحوية، إذ لا يتحرى "تيار الوعي" مثل هذه الأمور، «فلا وجود لعلامات الترقيم في هذه الحالة ويتم اقتضاب الأشكال النحوية، ونصادف وفرة من الجمل

1- عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية، ص61 – 62.

2- جورج لوكاش، دراسات في الواقعية، ترجمة: نايف بلوز، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة الرابعة، 2006م، ص51.

3- بيير شارتيه، مدخل إلى نظرية الرواية، ص200.

الناقصة، والعديد من التعبيرات والألفاظ الجديدة وهو من ثم يمسك بالأفكار في حالة ولادتها، السابقة على أيّ ترابط منطقي»[1].

ويشرح جورج لوكاش نزوع الروائيين إلى هذا الأسلوب مبينا سبب ذلك وأثره، ومبررا إقدامهم عليه بقوله: «إنّ مَثَلَ جويس هو بالطبع مثَلُ متطرّف لكنه يصوِّر في تطرفه جانب النظرية الفنية إلى العالم في صياغة الشخصية، إن النزعة الذاتية المتطرفة في النظرة الحديثة إلى العالم، والتهذيب المتعاظم في الصياغة الأدبية والاقتصار المتزايد على تأكيد اللحظة النفسية، إن كلّ هذه قد قادت إلى تفكيك الشخصية الأدبية، إن التفكير البرجوازي المعاصر يفكِّك الواقع الموضوعي إلى جملة من الإدراكات الحسية المباشرة، وبذلك يفكِّك في نفس الوقت شخصية الإنسان، ويجعل من أناه مجرد مركز لتجّمع هذه الإدراكات»[2].

لقد تحول اهتمام الروائيين من تصوير قضايا المجتمع وما ساده من صراع إلى متاهات معقدة أخرى هي بواطن نفس الإنسان، فشرعوا يتحرون أسرار ضمير الإنسان مستخدمين أساليب علم النفس الحديث على المستوى العلمي، وأسلوب تيار الوعي الداخلي على المستوى الأدبي، محاولين إثبات أنّ «كلّ إنسان لا يملك شخصية ثابتة، ولا طبيعة أو هوية قائمة أبدًا لا تتغير، وإنما يملك – بدلا من ذلك – شعورًا يفيض بضروب التغير والتقلب والتدفق والتفاعل عبر تيار من الذكريات والانطباعات الحسية والصور والتوترات وعمليات القمع الذاتية الخالصة»[3].

ولم تدم حال الشخصية على هذه الصورة إذ ما كادت الحرب العالمية تضع أوزارها – بعدما ألحقته بالبشرية من خراب ودمار بليغين – حتى «كان لا مناص، أمام تلك المحنة

1- جيرالد برنس، قاموس السرديات، ترجمة: السيد إمام، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003م، ص190.

2- جورج لوكاش، دراسات في الواقعية، ص51 – 52.

3- روجرب. هينكل، قراءة الرواية (مدخل إلى تقنيات التفسير)، ترجمة: صلاح رزق، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د/ط، د/ت، ص96.

الرهيبة التي مرّت بها الإنسانية، من التفكير في شكل جديد للكتابة؛ فتغيّر التفكير الفلسفي بظهور الوجودية، وتغير التفكير النقدي بظهور البنيوية وتغير الشّكل الروائي بظهور بوادر في كتابة جديدة للرواية، وذلك في منتصف القرن العشرين على أيدي طائفة من الكتّاب الفرنسيين بخاصة ومنهم ألان روب جريي وناتالي صاروت وكلود سيمون **Claude Simon**، وميشال بيطور **Michel Butor**»[1].

فكان أهم ما تميزت به هذه الكتابة الجديدة للرواية أنّها ثارت على كلّ أصول وقواعد الرواية التقليدية، وضربت بها عرض الحائط «فإذا لا الشخصية شخصية، ولا الحدث حدث، ولا الحيّز حيّز، ولا الزمان زمان، ولا اللغة لغة(...) ولكن الرواية الجديدة جاءت إلى مثل هذه الشخصية فأعارتها أذنا صماء وعينا عمياء، فلم تكد تأبه لها، بل بالغت في إيذائها وفي التضئيل من مكانتها الممتازة التي كانت تتبوّؤها في حضن الرواية التقليدية(...) وإذا هذه الشخصية طورًا إنسان، وطورًا آلة، وطورُا شيء آخر، وطورُا آخر عدم وهلّم جرا...»[2].

ولقد كانت من بين أهداف الروائيين الجدد في ذلك هو إثباتهم للقارئ لا تاريخية هذه الشخصية ولا واقعيتها، بل لا وجوديتها، ولكنها كائن من ورق مثلها مثل اللغة، وباقي عناصر الرواية الأخرى عالمه الأول والأخير هو النّص، فهو مسقط رأسها، بيتها وفضاء نشاطها وقبرها الذي تنتهي عنده. ولا وجود لها خارج الكلمات الدالة عليها فيه. فلقد تخطت هذه الرواية «التقاليد والحداثة إلى شيء آخر يمثل خرقا لما هو راسخ في النوعين المتقدمين. ولذلك أطلقت عليها تسميات عدة منها: رواية اللارواية **Anti – Novel** والرواية التجريبية **Experimental Novel**، ورواية الحساسية الجدية، والرواية الجديدة **New Novel** »[3].

1- عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية، ص47.

2- المرجع نفسه، ص48.

3- إبراهيم خليل، في نظرية الرواية وعلم النص، ص124..

- **تحول الشخصية الروائية إلى علامة لغوية**

قد كانت البنوية قبل هذا قد نعت موت المؤلف على لسان "رولان بارت" **Roland Barthes** بعد أنْ كان قد تمّ الإعلان قبلها عن موت الإله، ثم الإنسان من بعده، ولم يعد للمؤلف من علاقة تربطه بنصّه إلا قلمه ويده التي كتب بها روايته، «فلم تكفّ تلك الشخصية على فقدانها على التوالي لكلّ صفاتها وامتيازاتها كي تُخْتزل إلى شكل فارغ وغفل، لقد صار الملك القديم عاريا»[1] في زمنها لتبنِّي دعاتها ما كان قدر درج عليه أرسطو في شدة اهتمامه ببنية المأساة واعتباره كما جاء في مقدمة كتاب (أثر الشخصية في الرواية) لـ "فانسون جوف" **Vincent Jouve** أنّ «الشخصية تابعة لمفهوم الحدث بالقياس إلى العمل التخييلي، ذلك أنَّ الحدث هو ما يحدد وظيفة الشخصية التي لا تعدو أن تكون أحد مؤثثاته»[2].

وفي الوقت الذي بدأ فيه النقاد بالاهتمام بالرواية دراسة وتحليلا، نشأت على هامش حلقة براغ اللغوية حركة جديدة أطلق عليها اسم "الشكلانيين الروس" التي يقول عنها أحد الباحثين أنّ «من أهم الإنجازات التي قدمها الشكلانيون الرّوس للنظرية البنيوية في ميدان السرد، هو التمييز الذي أقاموه بين المتن الحكائي والمبنى الحكائي الذي حدّده "توماشفسكي" **Tomashevsky** في أنّ المتن هو مجموعة من الأحداث المتصلة فيما بينها، والتي يقع إخبارنا بها من خلال النص. أما المبنى الحكائي، فهو الطريقة والنظام الذي تُقَّدم بها هذه الأحداث في العمل»[3].

فالمتن الحكائي هو القصّة والمبنى الحكائي هو الخطاب «فالقصّة هي الحكاية التي نلمّ بحدودها من خلال القراءة أما الخطاب السردي فهو الكيفية التي يمكن أن تُقَّدم من خلالها

1- بيير شارتيه، مدخل إلى نظرية الرواية، ص203.

2- فانسون جوف، أثر الشخصية في الرواية، ترجمة: لحسن أحمامة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، 2012م، ص07.

3- عادل ضرغام، في السرد الروائي، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة – الجزائر/الدار العربية للعلوم ناشرون، ش.م.ل، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2010م، ص30.

تلك القصة، أو الحكاية و البناء السردي يغير في معالم القصّة، وفي طبيعة تولدها، وتبدو القيمة في ذلك السياق، ليست مرتبطة بالقصة، وإنما بالآلية المعمارية التي قُدِّمت بها هذه القصة إلى المتلقي التي تشكل في النهاية الأثر الفني»[1].

وبناء على هذا نجد أن نظرة الشكلانيين الروس للنص الروائي من هذه الناحية قد اقتربت من النظرة البنيوية في تجاهلها «للسياق الخارجي الذي يحيط بالعمل الأدبي، والاكتفاء بالنظر إليه من حيث هو بناء مغلق، وكيان منته بذاته، مكتمل بإطاره في الزمان والمكان»[2]، فهم يرون أن حلقات القصّ المكون مادته الأساسية من اللغة تتماسك فيما بينها لخلق معمار خاص، يُولِّد لدى القارئ إحساسا بمنطق البنية، والشخصية ضمن هذا المعمار، ما هي إلاّ علامة لغوية، وينسجم هذا القول «مع المفهوم اللساني للشخصية الذي دافع عنه معظم النقاد البنيويين، فهذا "تودورف" يجرِّد الشخصية من محتواها الدلالي، ويتوقف عند وظيفتها النحوية، فيجعلها بمثابة الفاعل في العبارة السردية لتسهل عليه بعد ذلك المطابقة بين الفاعل والاسم الشخصي (للشخصية)»[3].

وبهذا المنظور نجد أنّ الشخصية قد فقدت مدلولها الأدبي وتقمصت مدلولا لغويا لسانيا حيث أصبح يُنْظر إليها «باعتبارها مورفيما فارغا في البداية (لا معنى للشخصية ولا مرجعية لها إلا من خلال السياق) لا تمتلئ إلا في آخر صفحة من النّص، حيث تتمّ مجمل التحولات المتنوعة التي كانت هذه الشخصية فاعلا فيها وسندًا لها»[4].

فالتحليل البنيوي إذن منذ ظهوره وانطلاقه في الحقل النقدي قد نفر نفورًا كبيرًا من معالجة الشخصية كما لو أنّها جوهر في حين أن «النظريات السيكولوجية تتخذ الشخصية جوهرًا سيكولوجيا، وتصير فردًا، شخصا أيْ ببساطة "كائنا إنسانيا"، وفي المنظور

1- عادل ضرغام، في السرد الروائي، ص30.

2- شكري الماضي، في نظرية الرواية، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2005م، ص 165، نقلا عن إبراهيم خليل، في نظرية الأدب وعلم النص (بحوث وقراءات)، ص 105.

3- حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، ص213.

4- فليب هامون، سيميولوجية الشخصيات الروائية، ترجمة: سعيد بنكراد، دار كرم الله للنشر والتوزيع، الجزائر، د/ط، د/ت، ص40.

الاجتماعي تتحول الشخصية إلى نمط اجتماعي يعبر عن واقع طبقي، ويعكس وعيا إيديولوجيا، بخلاف ذلك لا يعامل التحليل البنيوي الشخصية باعتبارها جوهرًا سيكولوجيا ولا نمطا اجتماعيا، وإنما باعتبارها علامة يتشكل مدلولها من وحدة الأفعال التي تنجزها في سياق السّرد وليس خارجه»[1].

فالتحليل البنيوي قد بدّد كلّ الهالة التي أحاطت بعنصر الشخصية وسلبها قدسيتها عند تجريدها من جوهرها السيكولوجي ومرجعها الاجتماعي، ولم يتعامل مع الشّخصية بوصفها "كائنا" أيْ شخصا، وإنّما بوصفها فاعلا ينجز دورًا أو وظيفة في الحكاية أو الرواية أيْ بحسب ما تعمله «وهذا ما دفع "بروب" **Propp** إلى الاحتفاء بالوظيفة وجعلها عصب النّص ومحوره الرئيس، فالحكاية هي تسلسل من الوظائف المحدودة العدد والانتشار ولا يمكن أنْ تكون شيئا آخر سوى ما تحيل عليه هذه الوظائف في تتابعها وانتظامها في دوائر بعينها وما يتبقى من العناصر الحكائية فإنّه يدخل ضمن العرضي والزائل وغير الملائم، ولقد دفعه هذا التصوّر إلى إهمال الشخصيات التي تقوم بهذه الوظائف وتؤديها وتسمها بميسمها»[2].

ففي الثلاثينات من القرن الماضي، وبالضبط في سنة 1928، التاريخ الذي أصدر فيه بروب كتابه الموسوم بـ (مورفولوجية الحكاية العجيبة) بالروسية دعا إلى نبذ المقاربات السردية التي تنطلق من الموضوعات والقيم والتركيز على عناصر من صلب البناء الشكلي للحكاية الشعبية، و(ربما كل الحكايات المشابهة لها)، لا على ما يوجد خارجها، مُحْدثا بذلك قطيعة مع تقليد نقدي ظل سائدًا عشرات السنين، ليؤسِّس تصورًا جديدًا، سيعرف ذروته في الستينات في فرنسا وأمريكا وبلدان أوروبية أخرى[3].

1- محمد بوعزة، تحليل النص السردي، ص39.

2- سعيد بنكراد، سيميولوجية الشخصيات السردية (رواية "الشراع والعاصفة" لحنامينة نموذجا)، دار مجدلاوي، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2003م، ص09 – 10.

3 – ينظر: المرجع نفسه، ص21.

وبروب من غير أن يذهب مذهبا يحجب فيه التحليل عن الشخصيات، فإنّه حولها إلى نموذج بسيط لم يؤسسه على علم النفس ولكن على وحدة الأفعال التي تهبها القصة للشخصيات، مستندًا في ذلك على «أنَّ الشخصية كيان متحول ولا يشكل سمة مميّزة يمكن الاستناد إليها من أجل القيام بدراسة محايثة لنص الحكاية، فهي متغيّرة من حيث الأسماء والهيئات وأشكال التجلي، فقد تكون الشّخصية كائنا إنسانيا، كما قد تكون شجرة أو حيوانا، أو جِنًّا(...) أما الوظيفة فهي عنصر ثابت وقار، ويعد في التحليل المحايث عنصرًا مميّزا يمكن الاستناد إليه من أجل تقديم تحليل علمي دقيق يقود إلى تحديد ماهية الحكاية»[1]، فالمهم في دراسة الحكاية عند بروب التي بلغ عددها مائة من الحكايات العجيبة الروسية كنموذج، هو التساؤل عما تقوم به الشخصيات. أما مَنْ فعل هذا الشيء، أو ذلك، وكيف فعله، فهي أسئلة لا يمكن طرحها إلا باعتبارها توابع لا غير.

ومن ذلك قام بحصر الشخصيات الأساسية في الحكاية العجيبة في سبع شخصيات: 1- المعتدي أو الشرير (**Agresseur ou Méchant**)، 2- الواهب (**Donateur**)، 3-المساعد (**Auxiliaire**)، 4- الأميرة (**Princesse**)، 5- الباعث (**Mandateur**)، 6- البطل (**Héros**)، 7- البطل الزائف (**Faux Héros**)[2].

وأن كل شخصية من هذه الشخصيات تقوم بعدد من الوظائف المحدودة ضمن «ثلاثين وظيفة ونيف: كالمنع والخرق والاكتشاف والخضوع والخداع والاختبار إلى آخره»[3]. وإنّ هذه الوظائف قابلة للتجميع في دوائر محددة هي دوائر الفعل، وبإمكانها أن تتكرر في الحكاية الشعبية على النّحو الذي تتكر فيه وظيفة الفاعل النحوي في الجمل، وهذا الاستنتاج هو الذي دفع بروب إلى التقليل من أهمية نوعية الشخصيات وأوصافها، وذلك أنّ

1- سعيد بنكراد، سيميولوجية الشخصيات السردية، ص22.

2- ينظر: حميد لحمداني، بنية النص السردي (من منظور النقد الأدبي)، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1991م، ص25.

3- إبراهيم خليل، بنية النّص الروائي، ص25.

الأساس عنده هو الدور الذي تقوم به، إذ لم تعد الشخصية تُحَدَّد بصفاتها وخصائصها الذاتية بل بالأعمال التي تقوم بها ونوعية هذه الأعمال، ولم يستثن من هذا التحديد إلاَّ شخصية الأميرة التي أثبتها بهذه الصفة ذاتها، مؤكدا أنَّ الوظيفة هي الخالقة للشخصية وليس العكس.

وهكذا نجد أنّه بعد أنْ خاض بروب دراسة في ميدان الأشكال الأولية للحكي كالخرفات والحكايات الشعبية الذي كان يعتبر في عهده ميدانا بكرا من حيث الجانب النظري، يكون قد فتح طريقا منهجيا جديدًا، استفاد منه دارسو أشكال الحكي المعقدة كـ"الرواية"، وغيرها من حيث مسألة تطرقهم لموضوع الوظائف التي أصبحت أهمية البحث فيها عند رولان بارت مثلا «تكمن في الطابع الشمولي الذي يتخذه البحث عنده، ذلك أن "بارت" لا يتحدث عن الوظائف في نوع حكائي محدّد، ولكن عن الوظائف باعتبارها وحدات تكوّن كلّ أشكال الحكي»[1]، بما في ذلك الرواية.

ومن بين الذين استفادوا واعتمدوا على الإرث المنهجي لبروب نجد أيضا "غريماس"**Greimas** الذي رأى أنّه لابد عند تصنيف الأشخاص من «النظر فيما يقومون به من أعمال داخل المتن الحكائي، والتحليل الوصفي للشخوص لا يكفي، إذ لابد من التحليل الوظيفي اللافت لما يقومون به من أدوار، وما يمثلونه من مواقف، فهناك الشخص المساعد، والمعيق، والوسيط الذي ييسر على البطل أو البطلة الوصول إلى الهدف. فالرواية لا تتعدى أنْ تكون مجموعة من الحوادث تقوم بها عوامل ستة: 1- العامل الذات، 2- العامل الموضوع، 3- العامل المرسل، 4-العامل المرسل إليه، 5- العامل المعاكس، 6- العامل المساعد»[2] والعلاقة التي تقوم بين هذه العوامل هي التي تشكل النموذج العاملي.

وقد أسّس "غريماس" هذه العملية التيبولوجية للشخصيات عندما أقام توليفا بين الإرث المنهجي لـ "بروب" والإرث المنهجي لـ "إيتيان سوريو" **Etienne Souriau** الذي أنجزه

1- حميد لحمداني، بنية النص السردي، ص28.

2- إبراهيم خليل، بنية النص الروائي، ص25 – 26.

عشرين سنة فيما بعد، انطلقا من المسرح عندما ميّز «شخصيات الأدوار التي يسميها "الوظائف الدرامية"(...) وهذه الأدوار، هي كالتالي: "القوة الموضوعاتية الموجهة، ممثل الخير مرغوب فيه، القابض المفترض لهذا الخير (الذي تعمل لصالحه القوة الموضوعية الموجهة): المعارض، العشوائي، فاعل الخير، المساعدة، مضاعفة إحدى الجهود السابقة»[1].

ولم يكتف غريماس بما قدمه له الإرثان المنهجيان السابقان من تحديدات دقيقة «بل وسّع إلى أقصى حد من دائرة عمله؛ فجعلها تفيد(...) من فكرة العوامل في اللسانيات التقليدية خاصة لدى "تسنيير" **Tesnière**، حيث تكون الوظائف هي الأدوار التي تلعبها الكلمات في الملفوظ»[2]. وعلى هذا النحو يمكن القول بأنَّ الشخصية الروائية من وجهة نظره، ليست سوى مجموعة من الكلمات تمثل كما يقال "خديعة أدبية" يستعملها الرّوائي عندما يخلق شخصية روائية، ويكسبها قدرة إيحائية معينة.

وقد تماشت هذه النظرة «مع المفهوم اللساني للشخصية الذي دافع عنه معظم النقاد البنيويين، فهذا تودوروف يجرد الشخصية من محتواها الدلالي، ويتوقف عند وظيفتها النحوية، فيجعلها بمثابة الفاعل في العبارة السردية لتسهل عليه، بعد ذلك المطابقة بين الفاعل والاسم الشخصي (للشخصية)»[3]، وقد طبّق هذه الطريقة عندما حلّل رواية نفسية (العلاقات الخطرة) للكاتب الفرنسي "كوديرلوس دي لا كلو" **Choderlos De Laclos** إذ «انطلق، ليس من الشخصيات – الأشخاص – ولكن من ثلاث علاقات كبرى، تستطيع الشخصيات أن تكون فيها. ولقد سمّى هذه العلاقات "المستندات" الأساسية (الحب، الإيصال، المساعدة)، لأنّ هذه العلاقات تخضع بالتّحليل إلى نوعين من أنواع القواعد، إنّها تخضع

1- تزفيطان تودوروف، مفاهيم سردية، ترجمة: عبد الرحمن مزيان، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2005م، ص77.

2- حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، ص220.

3- المرجع نفسه، ص213.

للاشتقاق عندما يكون المقصود بيان علاقات أخرى وتخضع للأفعال عندما يكون المقصود وصف تحويل هذه العلاقات في مجرى القصّة»[1].

وفي هذا السياق، أو المنحى من التّحليل، ذهب بريمون **Brémond** إلى القول أنّ «كل شخصية تستطيع أنْ تكون فاعلا لمتوالية من الأفعال الخاصة بها (غش، إغواء). وعندما تتطلب متوالية واحدة شخصيتين (وهذا هو الموضوع الطبيعي)؛ فإنَّ المتوالية تتضمن اسمين (فما هو غش بالنسبة إلى بعضهم، هو احتيال بالنسبة إلى بعضهم الآخر) وفي النتيجة، فإنّ كل شخصية، وإنْ كانت ثانوية، هي بطلة متواليتها الخاصة»[2].

فالشخصية في نظر بريمون هي أيضا أمر ثانوي، وذلك لأنّ الذي يحدّدها ويعطيها وجودها في الكيان النصي، يبقى دائما هو الحدث، أو الوظيفة وتبقى أهم وأعمق هذه الدراسات الشكلية من الناحية الإجرائية، حسب وجهة نظر حسن بحراوي هي تلك التي اقترحها "فيليب هامون" **Philippe Hamon** في دراسته حول القانون السميولوجي للشخصية التي اقتصرها أثناء التصنيف على ثلاث فئات يرى أنّها تغطي مجموع الإنتاج الروائي[3]، وهذه الفئات هي فئة الشخصيات المرجعية، فئة الشخصيات الواصلة، فئة الشخصيات المتكررة، «فالشخصية المرجعية هي الرئيسة مثل إيما بوفاري " **Emma Bovary**" في رواية فلوبير المشهورة(...) والشخصية الواصلة التي تتضمن نماذج متحاورة كالشخصيات في رواية ميرامار لنجيب محفوظ. وثمة شخصيات متكررة تستند إليها وظيفة تنظيمية كتذكير القارئ بما سبق»[4]، ويرى أن كل شخصية من هذه الشخصيات بإمكانها أن تنتمي في نفس الوقت أو بالتناوب لأكثر من واحدة من هذه الفئات الثلاث، لأنّ كل واحدة فيها تتميز بتعدد وظائفها ضمن السياق الواحد. وهذا ما دفع بـ"فيليب

1- رولان بارت، مدخل إلى التحليل البنيوي للقصة، ترجمة: منذر عيّاش، مركز الإنماء الحضاري، سوريا، الطبعة الأولى، 1993م، ص65.

2- المرجع نفسه، ص64.

3- ينظر: حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، ص216.

4- إبراهيم خليل، بنية النص الروائي، ص28.

هامون" إلى حد الإعلان على أن «مفهوم الشخصية ليس مفهوما "أدبيا" محضا، وإنما هو مرتبط أساسا بالوظيفة النحوية التي تقوم بها الشخصية داخل النّص، أما وظيفتها الأدبية، فتأتي حين يحتكم الناقد إلى المقاييس الثقافية والجمالية»[1].

يمكننا في آخر هذا العرض، تلخيص هذا الاتجاه الجديد في تصنيف ونقد الشخصيات في ملاحظة اتفاق دعاته على فكرة أنّ الشخصية ما هي إلا علامة لغوية مفصولة عن «قوقعة طبيعة الشخصية، ومتخلصة من أقمطة الحبكة ومتحررة من الضغوط الشكلية للحوار التقليدي: إنها مختزلة إلى "مادة غفلة مثل الدم" وصهارة بلا اسم، ولا حدود، دون أيّ من المعالم المريحة المعتادة»[2].

ومن هذا الكلام يتبيّن لنا أنّ أبرز مظهر لهذا الاتجاه هو الانتقال من داخل الشّخصية إلى خارجها، أيْ إلى وظيفتها، والأدوار التي تقوم بها، والاستعمالات المختلفة التي تكون موضوعا لها. مع تباين مواقف الدارسين في السّرد التخييلي لهذا الاتجاه من الشخصية، سواء بالنسبة لدعاة هذا الاتجاه الجديد، أو دعاة الاتجاه القديم، وقد وصل هذا التباين أحيانا إلى حدّ التناقض في التّسمية نفسها، فمنهم من استخدم مصطلح شخصية ومنهم من فضّل عليه مصطلح فاعل أو عامل، وهكذا بقي التجاذب مستمرا في دراسة الشخصية بين المهتمين بدراسة المضمون، وبين المهتمين بدراسة الشكل، كل حسب المنطلق الفكري الذي ينطلق منه، والهدف المنشود الذي يصبو إليه.

1- حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، ص213.

2- بيير شارتيه، مدخل إلى نظرية الرواية، ص205.

5- البطل الروائي في النصوص السردية الروائية

يعيدنا الحديث عن البطل الروائي مرة أخرى إلى مربع الحديث عن الشخصية الفنية في الأجناس السردية المختلفة، من أقدم جنس وهي الأسطورة إلى أحدث جنس وهي الرواية، وذلك – أوّلا لأن البطل وقبل كل شيء – ما هو إلا شخصية من الشخصيات التي يعج بها كل جنس من الأجناس السردية التي عرفها الإنسان منذ فجر البشرية. فما هو إذن موقع البطل من هذا الكم من الشخصيات من حيث التصنيف والخصائص والوظائف؟ وما هي الصور المختلفة التي أخذها البطل في الأسرة الكبرى للأجناس السردية عبر مختلف العصور؟.

فمن المعروف أنّ الأجناس السردية المختلفة بما فيها الرواية «تضم – في العادة – شخصيات عدّة قد تقلّ وقد تكثر(...) على أنّ الشّخصيات لا تتساوى من حيث الأدوار، والوظائف، فبعضها قد تكون وظيفته هامشية لا تتعدى حضور موقف جماعي، أو التلفظ بكلمة في حوار، أو ما شابه ذلك(...) وبعض الشخصيات قد تكون لها وظيفة أكثر أهمية من ذلك، فهي تتمتع بحضور، لكنه غير واضح. وثمّة شخصيات تتمتّع بحضور أقوى من سائر الشخوص، وتنصبّ عليها اهتمامات الراوي، وتكثر الإشارة إليها سواء(...) بذكر الكثير من أعمالها، أو بالتذكير الدائم بها(...) وبعبارة أوجز وأدّق تعد هذه الشخصية هي الغرض الذي ينشده الروائي، فهي هنا ذات وموضوع ومحور عناية الكاتب الروائي على السواء، وقد تكون أيضًا محور انتباه القارئ»[1].

وهذا التواجد الكثيف للشخصيات داخل الفضاء الروائي، هو الذي أدى بالباحثين إلى بذل جهود «في سياق البحث عن القانون الأساسي للشخصية الذي ظل هاجس الدارسين من أرسطو إلى لوكاش و"فراي" **Fry** ومن خلفوهم، وقامت عدّة تصنيفات تحاول أن تبحث في أنواع الشخصيات من حيث تعدّدها وتطابقها أو تقاطعها، وذلك بالاعتماد على أسس نظرية واشتراطات منهجية محددة، وكما اختلفت هذه التصنيفات بحسب الحقول النصية (الشكل

1- إبراهيم خليل، بنية النص الروائي، ص 198 – 199.

والمضمون) فقد اختلفت أيضا بحسب انتمائها إلى الأنواع الأدبية، (رواية، مسرح، حكاية، إلخ) أو إلى مجال النحو واللسانيات أو السميائيات»[1].

ومن أشهر تصنيفات الشخصية هناك تصنيفان شائعان «هما التصنيف الشكلي الذي يركز على مهمّة الشخصية في النص، وعلاقتها الشكلية الخالصة بالشخصيات الأخرى، والتصنيف المضموني الذي يعتمد على الصلة الوثيقة بين الشخصيات والحوادث. وهذان التصنيفان يعتمدان على تقسيم النّص إلى شكل ومضمون، وهو تقسيم لا تعترف البنيوية الشكلية به. ومن المفيد القول هنا، إنّ النقد التقليدي، اعتمد على هذين التصنيفين حيث قدم ثنائياته المعروفة: تحليلية/تمثيلية – بسيطة/مركبة – مسطحة/نامية، وهي تصنيفات تخدمنا في فهم الشخصية داخل الرواية، ولكنها لا تعيننا على معرفة بنائها»[2].

ومن أهم تصنيفات الشخصية التي تهمنا في بحثنا هذا، تصنيفها من حيث الزمن وتصنيفها من حيث العرض. أما بالنسبة للتصنيف الأوّل وهو تصنيف الشخصية من حيث الزّمن، فقد قُسِّمت إلى قسمين: شخصيات تاريخية، وشخصيات غير تاريخية، والمقصود بالشخصيات التاريخية، هي الشخصيات التي تتمتّع بوجود تاريخي حقيقي، وقد ورد ذكرها في المصادر التاريخية. أما الشخصيات غير تاريخية، فهي الشخصيات التي يخلقها الروائي من خياله في أحداث روائية[3]. وفيما يخص التصنيف الثاني فقد كثر «تداول كلمات تصف الشخصية من حيث طريقة العرض، فمن هذه الكلمات: مسطحة، مدورة، نامية، ثابتة، والحقيقة أن هذه الكلمات استخدمها لأوّل مرة "فورستر"**Forster** (1879–1970)، في كتابه (وجوه الرواية)(...) ولا ريب في أنهم يعنون بالمدورة الشخصية التي تنهض بدور يتطلب الحركة والتّغيير من فصل لآخر، ومن حدث لآخر، فهي تؤثر في الحوادث، وتتأثر بها، وتتغير مع تقدم الزمن، فلا تبقى على وتيرة واحدة(...) فالشخصية المدورة هي

1– حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، ص215.

2– سمير روحي الفيصل، الرواية العربية البناء والرؤيا، ص132 – 133.

3– ينظر: إبراهيم خليل، بنية النص الروائي، ص201 – 202.

الشخصية التي تتأثر بوقائع الرواية من جهة، ويستطيع القارئ رؤيتها من جوانب متعددة من جهة أخرى»[1].

وهناك من النقاد من حكم على أنّ الزمن قد تجاوز هذا التصنيف أو التقسيم، وقد أصبح حسب رأيهم، من الضروري على المبدع العناية بالمقومات التي من شأنها أنْ تهيء لأحدى الشخصيات الروائية أنْ تكون الشخصية الرئيسة، لأن مغزى التجربة الماثلة في العمل الأدبي يكون – في الأغلب الأعم – مقترنا بهذه الشخصية التي تستحوذ على اهتمامنا الدائم، وإذا ما فهمنا فهما صحيحًا كان ذلك سبيلنا إلى فهم جوهر التجربة المقدمة في الرواية[2].

ويفهم من هذا الكلام، أنَّ نجاح أيّ عمل روائي، هو رهن نجاح مبدعه في خلق شخصية رئيسة قادرة على ترجمة الفكرة الجوهرية التي تريد الرواية إيصالها إلى القارئ، من خلال الأدوار التي تسند لهذه الشخصية التي يطلق عليها مصطلح الشخصية الرئيسية، وأحيانا الشخصية المحورية، وأحيانا أخرى الشخصية المركزية، أو البطل.

أ- مفهوم البطل الروائي:

- **المفهوم اللّغوي للبطل**

قبل الحديث عن معاني هذه الكلمة والعلاقة بينها، لا بد لنا من الرجوع إلى المعاجم للوقوف على معنى بطل وبطولة، ولعل أولى وأهم المحطات اللغوية التي نفتش فيها عن هذه المعاني، هي محطة معجم شيخ اللغويين "ابن منظور" الذي يرى أن كلمة بطل جاءت من «بطل الشيء، يبطل(...) ذهب ضياعًا وخسرًا. فهو باطل(...) ويقال: ذهب دمه بطلا أي هدرًا، وبَطِل في حديثه بطالة، وأبطل: هزل والاسم البطل،(...) والبطلة: السحرة، والتبطل: فعل البَطالة، وهو اتباع اللهو والجهالة، والبطل: الشجاع»[3]، ولقد احتار

1- إبراهيم خليل، بنية النص الروائي، ص206.

2- ينظر: روجرب. هينكل، قراءة الرواية، ص34.

3- ابن منظور، لسان العرب، المجلد الحادي عشر، مادة ب.ط.ل، ص56.

اللغويون «في تعليل تسمية الشجاع بهذا الاسم، ذلك أنهم نظروا في مادة (بَطَلَ) فوجودها تدل على الذهاب والضياع، والخسران، والكذب، والهزل.(...) فما العلاقة بين البطولة وبين هذه المعاني؟. لقد أجاب اللغويون عن ذلك فقال بعضهم: إنما سمي البطل بطلا لأنّه يبطل العظائم، بسيفه ويزيلها بشجاعته ويجعلها بهرجًا زائفًا، وقال بعضهم الآخر: إنما دعي البطل بطلا لأن الأشداء يبطلون أمامه، فلا يساوون عنده شيئا. وقال فريق ثالث: إنما أطلق على الشجاع اسم البطل لأنه تهدر عنده دماء الأقران وتبطل، فلا يدرك لديه ثأر»[(1)].

وقد جاء معنى بطل في معجم آخر بمعنى «كل من شهر بشجاعته وحظي بتقدير قومه في حياته أو بعد موته(...) وغالبا ما يكون البطل واقعيا مثل عنترة ورستم، ثم أضيف عليه الخيال، أو يكون من نسج الخيال أصلا كأبطال الإلياذة وغيرهم عند اليونان(...) وقد يكون البطل واقعيا، والخيال فيه قليل، فيكون من المشهورين عند قومهم كعنترة عند العرب و"رولان" عند الفرنسيين في عهد شرلمان»[(2)].

أما كلمة البطولة فقد جاءت بمعنى «البسالة والإقدام، وهي مما يحبه الناس، ولا سيما البطولة في الأدب، ولهذا كثرت كتب الحماسة والجهاد، ويعزى نجاح الملحمة، أو الرواية إلى العرض البطولي في الحروب الوطنية ومعارك الفتوح والجهاد(...) ولإعجاب العامة بالبطولة ألفت القصص الشعبية حول سيرة عنترة وبني هلال وغيرهما من الأبطال»[(3)].

- **المفهوم الاصطلاحي للبطل**

البطل اصطلاحًا، يعني الشخصية الرئيسة **Protagonist** في السرد، التي تقدم في الغالب قيما إيجابية، أو هو أحد الأدوار الرئيسة التي يمكن أن تقوم بها الشخصية (في الحكاية العجيبة) طبقا لـ "بروب" وهو الذي يقابل "الأسد" عند سوريو[4].

1- عبد الرحمن رأفت الباشا، البطولة، دار الأدب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1996م، ص15 – 16.

2- محمد التونجي، المعجم المفصل في الأدب، الجزء الأول، مادة: ب.ط.ل، ص189.

3- المرجع نفسه، ص190.

4- ينظر: جيرالد برنس، قاموس السرديات، ص86.

وهو الذي يقابل في الاصطلاح السميائي (الفاعل) خاصة عند غريماس، ولا يصبح البطل بطلا، إلا إذا امتلك كفاءة خاصة: سلطة أو معرفة أو عمل[1].

هو أيضا اصطلاحا «بطل رواية أو مسرحية، ويحسن أن يتّصف بصفات تجعل القراء والمشاهدين يميلون إليه، وقد يشاركه البطولة بطل آخر يختلف عنه في صفاته؛ فينفر منه الناس»[(2)].

قد اعتبروا أنه «من الأخطاء الشائعة اعتبار البطل أو (البطلة) الشخصية الرئيسية في القصة أو الفيلم أو المسرحية أو الرواية (دون أن يتّصف بصفات البطولة)»[(3)].

البطولة بمعناها اللغوي لا بمعناها الاصطلاحي، البطولة التي تعني المروءة والأنفة والشهامة والنبل، لأنه قد نتصور من يطرح علينا السؤال التالي، فيقول: هل يمكننا اعتبار كل شجاع بطلا؟ لا شك أن الجواب على ذلك سيكون بالنفي «فليس كل شجاع بطلا (...) وليست كل شجاعة بطولة(...) أرأيت إلى كبار قطاع الطرق، وقراصنة البحار ممن عرفهم التاريخ في الغابر ؟(...) وإلى مشاهير من السطاة على المصارف ومختطفي الطائرات في عصرنا الحاضر؟ إن هؤلاء وهؤلاء يتحلون جميعا بشجاعة فذة نادرة(...) ولكنه لم يخطر ببال أحد من النّاس أن يسميهم أبطالا. إذن فليست البطولة هي الشجاعة وإنما الشجاعة صفة من صفات البطل لا أكثر... وعلى هذا فكلّ بطل شجاع... وليس كل شجاع بطلا»[(4)].

وهذا الحكم يحيلنا إلى اعتبار أنّ كل بطل هو شخصية رئيسية أو محورية أو مركزية، وليست كل شخصية رئيسية وما يقابلها من مرادفات بطلا، إذا لم تتوفر فيها معاني البطولة اللغوية لأنّه كما رأينا «إذا نحن تركنا معجمات اللغة، وانتقلنا إلى معجمات

1- ينظر: سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة (عرض وتقديم وترجمة)، دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان/ سوشبريس، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الأولى، 1985م، ص50.

2- محمد التونجي، المعجم المفصل في الأدب، ص189 – 190.

3- إبراهيم فتحي، معجم المصطلحات الأدبية، ص 69.

4- عبد الرحمن رأفت الباشا، البطولة، ص17 – 18.

المصطلحات ودوائر المعارف، وفتشنا فيها عن تحديد لمعنى البطولة، ومدلول البطل... لم نخرج منها بما يشفي الغليل... فهي تفسر البطولة بكلام رجراج... يتسع من ناحية، حتى يشمل ما ليس ببطولة... ويضيق من ناحية أخرى حتى لا تدخل فيه جميع ضروب البطولة. ولعل السبب في ذلك هو أنّ البطولة معنى من المعاني الجليلة العظيمة، التي تعز على التعريف، ويضيق عنها التحديد»[1].

ب- أنماط البطل في النصوص السردية:

إن البحث في نشأة البطولة، وظهور مفهوم البطل، يتطلب العودة إلى الحلقات الأولى من تعبير البشرية عن نفسها، وذلك من خلال الطقوس والشعائر الدينية، ثم الأساطير والحكايات والخرافات التي صاغتها الشعوب فيما بعد عن ماضيها وتاريخها. ولذلك قد رأى بعضهم أنّ الدافع وراء نشأة القصص البطولي «يتمثل في عملية سيكولوجية مصدرها الشّعور الإنساني بالضعف والخوف أمام العديد من القوى الخارجية التي تهدد حياته، هذه العملية السيكولوجية تضمنت عمليتين حدثتا بشكل تلقائي داخل الذات الإنسانية، وأنتجتا أثرهما عند إبداع الشكل الذي عرف بالقصص البطولي، وهاتان العمليتان هما: الإسقاط والاستبدال، حيث أسقط الإنسان ضعفه وخوفه البشريين على الشخصيات التي يقهرها البطل في النص القصصي في الوقت الذي استبدل فيه ذلك الضعف والخوف بنقيضيهما: القوّة والشجاعة، وأضفاهما على شخصية البطل، وهو النموذج الذي طالما حلم الإنسان – مبدع القصة البطولية – أن يكونه، وفي هذا اقتربت العملية الإبداعية كثيرًا من الحلم»[2].

أما بالنسبة لنشأة الصورة الرمزية للبطل من الوجهة الأنثروبولوجية، فهي الصورة التي «نبعت من الحاجة الأساسية لوجود إله، وهي فكرة قديمة جدًا في تاريخ البشرية بشكل عام، وترتبط ارتباطا وثيقا بنمط الأب؛ فمنذ طفولة الإنسانية ظهرت فكرة وجود كائن قوي

1- عبد الرحمن رأفت الباشا، البطولة، ص19 – 20.

2- كارم محمود عزيز، البطل الشعبي (البطولة والبطل في أسفار المقرا، العهد القديم)، (دراسة فولكلورية مقارنة)، الجزء الأوّل، مكتبة النافذة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006م، ص37.

لا بد منه، وبالتالي نشأت العلاقة الجدلية بين الإنسان والإله، فالإنسان منذ عصور سحيقة أوجد لنفسه إِلَهًا ماديا ومعنويا في الوقت ذاته، وأسقط عليه كل صفات القوة والحماية. وبالطبع كان يلزم لهذا الإله كائن أصغر (ابن) يحتاج لهذه الحماية وتلك القوة، وهكذا نشأت هذه الفكرة، ومن ثم كان لابد من تكون نمط أولي، له رموز خاصة به، يعكس المعنى الرمزي المقصود، وأصبحت هناك رموز متعلقة منذ القديم بصورة البطل وأهمها الشمس»[1].

وبمرور الزمن تطورت هذه الفكرة إلى فكرة أخرى مفادها «الاعتقاد بأنّ الأبطال عاشوا في عصور موغلة في القدم، وهي العصور التي يحكي عنها راوي القصص البطولي في تلك العصور السحيقة، كان البطل يعتبر شخصا مقدَّسا، وكان يعتقد بانحداره من سلالة الآلهة، ولم تكن خوارقه تقف عند حد نجاته هو من الموت، بل كانت تمتد إلى نجاة شعبه معه، مما جعلهم يشعرون بأنه هو الذي يهبهم الحياة، ومن هنا ظهرت عبادة الأبطال في عصور الإنسانية الأولى، حيث كان الأبطال يبدون لمن حولهم رموزًا خفية غيبية مجهولة لأشياء إلهية مقدسة»[2].

- **البطل الأسطوري**

حتى إذا ما تطور الإنسان وارتقى، وأصبح لمعظم الشعوب حضارات مميزة راحت هذه الشعوب تنسج «العديد من الأساطير والحكايات التي تمجد أبطالها وأمراءها وملوكها ومؤسسي دياناتها أو مدنها أو إمبراطورياتها. وأضفت هذه الشعوب على ميلاد هؤلاء الأبطال وسنى حياتهم مسحات خيالية»[3].

1- كارم محمود عزيز، البطل الشعبي، ص35.

2- المرجع نفسه، ص34.

3- المرجع نفسه، ص04.

وذلك لحاجة الأمم الماسة للبطل، هذه الحاجة الأدبية التي لم تكن أبدًا مقصورة على فترة من فترات تاريخها، بل كانت ومازالت ممتدة عبر الزمان والمكان، لا يمكن أن يغني الأمم عنه ما حققته أو ستحققه من ازدهار مادي نتيجة تقدمها الصناعي والتكنولوجي، لأنّ البطل كان وسيبقى دائما هو رمز لطموح شعبه وآماله، بل وشاشة نقرأ عليها ما ينقص المجتمع ، وما يعانيه من هموم في مرحلة من مراحل تاريخه التي ينهض فيها هذا البطل ساعيا لتحقيق اللحمة بين أفراده، مغذيا الجماعة بنفسه لإقامة الانسجام والتفاهم بين أبنائها من أجل التفاهم حول هدف مشترك عام يقبله الجميع ويقرِّون به. فالبطل أو بالأحرى الأبطال، هم موحدو الأمة ثقافيا، وهم الذين يعطونا لونا مشتركا عاما لمجموعات من السلوكات والتفكير ضمن تاريخ معين ولأمة معينة وتجربة معينة، وهم أكثر من ذلك ركائز مهمّة في تراث الأمم ودعائم في التقاليد الاجتماعية وأسس في الطقوس القائمة وفي الوجدان الأخلاقي، والأنا الأعلى للجماعة[1].

ولذلك لم تتوقف الأمم عند صورة واحدة من صور إكبارها لأبطالها، والعرفان بجليل خدماتهم، فراحت تطلق أسماءهم على بعض من مواليدها تيمنا بهم، وأحيانا تطلقها على كبرى شوارع مدنها، وأحيائها السكنية ومؤسساتها الحيوية، وأحيانا أخرى تقيم لهم التماثيل والنصب التذكارية، حتى تبقى صور هؤلاء الأبطال وأعمالهم ماثلة في ذهن كل فرد من المجتمع للاقتداء بهم والسير على نهجهم.

كما اختلفت طرق إكبار وإجلال الأبطال، فكذلك قد اختلفت صور هؤلاء الأبطال عبر الأزمنة المختلفة، وذلك تماشيا مع تطور العقل البشري، وثقافة كلّ أمة وكذا المعتقدات الدينية التي كانت سائدة في كل عصر.

ولعلّ أحسن وأفضل ما يعبّر عن هذه الصور، هو ما اتخذته الأمم والشعوب أداة ووسيلة تصب فيها نشاطها الفكري الثقافي العقائدي. ولا شك في أنّ أقدم هذه الوسائل هي

1- ينظر: علي زيعور، قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية (التحليل النفسي للذات العربية)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1982م، ص36 – 37.

الأساطير التي تعتبر بداية نشوء التفكير، وبداية ظهور أنماط من التفكير الإنساني الذي أخرج الكائن البشري من الطور الحيواني إلى الطور الإنساني، وهي «ليست ظاهرة فردية، ولا تتبدى لدى مجموعة من الأفراد، بل هي ظاهرة تصدر عن شعب بأسره، أو عن وجود جمعي لا سبيل إلى إحصائه، أو حصر عدد أفراده»[(1)] تقوم فيها الآلهة وأنصاف الآلهة بالأدوار الرئيسة فإذا ظهر الإنسان على مسرح الأحداث كان ظهوره مكملا لا رئيسا[2]، يتحرك في عالم تلفه الخرافات والخوارق ويتراءى فيه لمن حوله رمزًا قويا خفيا لأشياء إلهية مقدسة، ومن هنا فقد ارتبط البطل في الأسطورة دائما في أذهان أفراد الجماعة البشرية بالمثال والقدوة، باعتباره كائنا ساميا أو مخلوقا متفردًا أو روحًا خارقة للعادة[3].

- **البطل الملحمي**

إذا تقدمنا في مسيرة البحث عن البطل وخصائصه في الأجناس الأدبية السردية، بعد العهود الإنسانية الأولى التي أطلق على بعض فتراتها فترة عبادة الآلهة التي شاعت فيها الأسطورة؛ فإننا نصادف الملحمة التي تنازلت فيها الآلهة وأنصاف الآلهة عن البطولة للإنسان والتي كان لـ «أبطالها وحوادثها أصول تاريخية، ولكنها تختلط بالأساطير والخرافات لذلك العهد الذي لم تقم فيه حدود فاصلة بين الحقائق والخيالات(...) والفرد هو محور هذه المثل والنزاعات، أما الشعب فلا وزن له بجانب الأبطال(...)، ولا يذكر إلاّ في صدد شرح ضحايا الحرب التي يشنها البطل»[(4)].

وذلك لأن الفرد كان في ذلك الزمن «في الحياة الأخلاقية اليونانية مستقلا وحرًا في ذاته، غير أنه لم يقطع صلته بالمصالح العامة القائمة للدولة الواقعية، إنّ العام في الأخلاق،

1- خليل حنا تادرس، أحلى الأساطير العالمية (مجموعة رائعة من أساطير العالم)، دار كتابنا للنشر، بيروت، د/ط، د/ت، ص07.

2- ينظر : فراس السواح، الأسطورة والمعنى (دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية)، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، الطبعة الثانية، 2001م، ص12.

3- ينظر: كارم محمود عزيز، البطل الشعبي، ص03.

4- محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، دار العودة، ودار الثقافة، بيروت – لبنان، الطبعة الخامسة، د/ت، ص145.

وحرية الشخص المجرّدة في الداخل والخارج، بقيا حسب مبدأ الحياة اليونانية في انسجام لم يعكر صفوه، ولم تظهر استقلالية للعنصر السياسي إزاء أخلاقية ذاتية مختلفة عنه، إنّ الإحساس الجميل، ومعنى روح هذا الانسجام الرائع، قد مهرا بطابعهما كلّ المنتجات التي وعت بها الحرية اليونانية ذاتها وأدركت ماهيتها»[1] وهذا الصفاء والانسجام هو الذي جعل البطل الملحمي «يأخذ صفاته من صفات الكلية العضوية المنسجمة التي ينتمي إليها، أيْ أنّه لا يكون فردًا أبدًا، فهو ظل لغيره، وغيره ظل له ومصيره مصير جماعته»[2].

وهذه الملاحظة نفسها هي التي كان قد أشار إليها لوكاش من قبل عندما قال: «إن بطل الملحمة لا يكون على وجه الدقة أبدًا فردًا. ومن السمات التي غذت دائما خصيصة جوهرية للملحمة، كون موضوعها ليس مصيرًا شخصيا، بل مصير عشير، وإن في ذلك لصوابا لأن منظومة القيم المكتملة والمغلقة المحددة لعالم الملحمة تصنع كلا يبلغ اتصافه بالوحدة العضوية حدًّا مفرطا، لا يستطيع معه عنصر من عناصر هذا الكلّ أن يعيش في عزلة ويحتفظ مع ذلك بحيوية وأنْ يرتفع ارتفاعًا كافيا ليكشف نفسه كطوية، ويجعل من نفسه شخصية»[3]، ومعنى ذلك أن البطل لا يكون أبدًا فردًا «بل إنه المفرد الذي يسمح به المجموع لأنه ليس باستطاعة أحد أن يعزل نفسه داخل كلية عضوية ممتدة إلى حد يرى نفسه شخصية مستقلة، وبسبب ذلك، فإن عالم الملحمة لا يعرف الفروق الكيفية بين البشر، وكون الملوك أبطال الملاحم لا يغيّر من الأمر شيئا، لأن مصير الملوك يترجم في الملاحم مصير الجماعات»[4] والملحمة التي لا تعرف الفردية، وعالم الأفراد «تحدث عن وجود جوهري يتطلع إلى المطلق، ويذهب إليه، فلا اغتراب ولا ضياع، والمسافة بين الإنسان

1- جورج لوكاش، دراسات في الواقعية، ص06.

2- فيصل دراج، نظرية الرواية والرواية العربية، ص14.

3- جورج لوكاش، نظرية الرواية، ترجمة: الحسين سحبان، منشورات التل، الرباط – المغرب، د/ط، 1988م، ص62.

4- فيصل دراج، نظرية الرواية والرواية العربية، ص14.

وهدفه مستقيمة ولا انحراف فيها»[1] فهو المثال الذي ابتدعه وجدان الجماعة ليكون نموذجا لكل فرد من أفرادها، ومن ثم فإنه رمز فضائلها والمحقق لرغباتها وآمالها.

أبرز ما يميّز شخصية البطل الملحمي «ثبوتها على صفات معينة محدّدة، فلا تتغيّر على الرغم من طول الملحمة التي تمتد حوادثها سنوات عدة»[2] فهو مصور «جسميا أو نفسيا في صور بسيطة ساذجة، قوية جافة، وتغلب عليها صفة لازمة»[3]، لا نجد فيها سوى شخصية مسطحة، ثابتة، عديمة الشفافية بحيث لا تفصح عما في عالمها الداخلي، أما عدته «فهي إرادته وعقله ولكنهما ليسا كل عدته، أو أعظمها، فقبلهما تأتي المساعدة الخارقة من الآلهة»[4].

وبالاستغاثة بهذه الخوارق يستطيع البطل الملحمي أن ينفذ ما عجز غيره عن تنفيذه، بتغلبه على كل الصعاب والعوائق، التي تكون قد اعترضت طريقه منذ ولادته، فيخوض غمار المعارك ضد أعدائه، ويواجه غضب الطبيعة؛ فيظهر عظمته وحكمته التي تساعده على إحراز النصر المبين الذي يتوّجه بطلا تاريخيا لأمته.

- **البطل التراجيدي الكلاسيكي**

من دائرة الملحمة خرجت المأساة أو التراجيديا التي يتميّز فيها بطلها بكثير من الخصائص التي تميّزه عن البطل الملحمي، إذ أنَّ البطل التراجيدي بطل ذاتي، منفصل عن عالمه الخارجي، ولا ينصاع لنواميس ذلك العالم، ومن ثمن فهو لا يعتمد في صراعه مع غيره إلا على عقله وإرادته، لا ينتظر أيّ معجزة، وهو لا يلبث أن يصطدم بالقدر[5]. وهو يتسم ببعض العيوب، كسرعة الغضب، أو بلادة الحسّ.

1- فيصل دراج، نظرية الرواية والرواية العربية، ص14.

2- إبراهيم خليل، بنية النص الروائي، ص176.

3- محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص145 – 146.

4- كارم محمود عزيز، البطل الشعبي، ص52.

5- ينظر: المرجع نفسه، ص53.

وخروج البطل التراجيدي من نعيم السعادة إلى جحيم الشقاوة، لا يحصل – وفقا لرأي أرسطو – بسبب لؤم، أو خسة في طبع البطل، وإنّما يقع من خطإ فادح يرتكبه البطل، بعد أن يكون قد نال شهرة عظيمة بين الناس وعلا نجمه بينهم، فبسبب هذا الخطإ الذي وقع فيه تحصل السقطة، ويكون دائما مصيره الانهزام[1].

وقد دعا أرسطو، وهو «لا يصر على استخدام القصص التقليدية في المأساة، وقد أدى ذلك إلى إعطاء مكان الصدارة عادة للأبطال والملوك، ثم إنه جعل من المفروض في المأساة أن يكون الأشخاص (أفضل منا)»[(2)]، لأنه يرى أن الشخصيات التي تكون دون ذلك «لا تدخل في المأساة المثلى في نظره، ذلك أنَّ المأساة غايتها إثارة شعور الخوف والرحمة، والخوف أساسه حصول الكوارث لمن يشبهوننا فإذا حدثت الكوارث لشرير، فإنّها لا تثير فنيا خوفا(...) فأساس إثارة الشعور المأساوي إنما هو في تراسل المشاعر بين الجمهور وأشخاص المأساة وبه يثار شعور الخوف على البائس غير المستحق لبؤسه، وكذلك شعور الرحمة نحوه لأنه يشبهنا»[(3)].

وإذا تركنا العصر الإغريقي، وانتقلنا إلى العصر الكلاسيكي، وحاولنا أن نقف على أحوال البطل المأساوي في هذا العصر؛ فإننا نلاحظ أنه على الرغم من أن الكلاسيكية قد اقتفت أثر أرسطو في المأساة، إلا أنه قد طرأت عليها تغييرات لها صلة بالبطل المأساوي، أول هذه التغييرات «ما انفرد به "كورني" **Corneille** من بين الكلاسيكيين الفرنسيين(...) ذلك أنه رأى أنه يمكن عرض بطل خير في المأساة لا شر لديه، على أن يتعرض لظلم واستبداد ممن يحيطون به، وعلى شرط أن يثير من الرحمة له أكثر مما يثير من الاشمئزاز والغضب على من اضطهدوه»[(4)]. والفرق الجوهري الثاني الذي حصل بين المأساة

1- ينظر: كارم محمود عزيز، البطل الشعبي، ص53.

2- مجموعة من المؤلفين، موسوعة المصطلح النقدي، (المأساة، الرومانسية، الجمالية، المجاز الذهني)، المجلد الأوّل، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1983م، ص69.

3- محمد غنيمي هلال، الموقف الأدبي، دار العودة، بيروت، د/ط، 1977م، ص133.

4- المرجع نفسه، ص141.

الكلاسيكية والمأساة الإغريقية أو الأرسطية «هو أن الكلاسيكيين جميعا حتى "راسين"**Racine** – وهو مَثَلُ الكلاسيكي المحافظ – يفضلون الأعمال التي يأتيها البطل عن وعي. وهذا الوعي هو محور التحليل النفسي في الصراع الكلاسيكي، وهو صراع تنفرد به المأساة الكلاسيكية، وفي ذلك كانت المأساة الكلاسيكية مأساة إرادية يعمق فيها البعد النفسي»[1].

ولا يختلف المسرح الإنجليزي في هذا كثيرًا عن المسرح الكلاسيكي الفرنسي، إذا ما بحثنا في مسرحيات شكسبير **Shakespeare** فإننا نجد «أن القوة العليا التي تسيطر على مجرى الأحداث في مآسيه تختلف عند اليونان، فمآسي شكسبير مآس تنبع من داخل الشخصية الإنسانية، فالذي يسوق البطل إلى نهايته المحتومة قواه الداخلية، أو قل طبيعة خلقه على هذه الصورة، دون سواها، ففردية البطل، أو عناصره المكونة لشخصيته هي التي جعلته يقف هذا الموقف أو ذاك، هي التي حدّدت سلوكه وانتهت به إلى الموت»[2].

وإذا كان الصراع – حسب المفهوم الأرسطي – يدور بين البطل وقوة خارجية هي القدر أو الآلهة التي ترسم له مصيره، فإن شكسبير قد «نقل مجال الصراع إلى داخل عقل البطل ذاته، فرغم أنّ شكسبير يلتزم بالقاعدة الأرسطية التي تقول بأن البطل التراجيدي أفضل من مستوى الفرد العادي، فهو يضعه في صراع مع إنسانيته، وليس مع قوة خارجية عنه، ولذلك فهو يهبه قدرة نفسية وعقلية خارقة، والضعف البشري أو الهامارشيا الشكسبيرية هو جزء من التكوين النفسي للبطل وليس تبريرًا موضوعيا لتحوله من السعادة إلى الشقاء. وهو يحل عند شكسبير محل القدر الإغريقي الخارجي، دون أن يمنع البطل من ممارسة إرادته الحرة»[3].

1- محمد غنيمي هلال، الموقف الأدبي، ص144.

2- محمد زكي العشماوي، دراسات في النقد المسرحي والأدب المقارن، دار الشروق، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى، 1994م، ص65.

3- سمير سرحان، دراسات في الأدب المسرحي، مكتبة غريب، القاهرة، د/ط، د/ت، ص35 – 36.

ومن خلال تحوّل صراع البطل هذا، نستشف أن الملاحم كانت أوّل مظهر لخروج الآداب من المجال الديني – أدب المعابد ذي الطابع الديني المحض – إلى المجال الإنساني، ثم تلتها المأساة الإغريقية التي اقتربت بهذا الصراع أكثر إلى الطابع الإنساني، لتزداد أكثر توغلا فيه عندما حلت المأساة الكلاسيكية محل المأساة الإغريقية.

- **الرجل العادي بطلا**

بمرور الزمن وتغير المجتمع الإنساني وتطور علاقاته، وأوضاع الفرد فيه، تغير مفهوم البطولة المسرحية، فبعد أنْ كان البطل قديما ملكا أو أميرًا أو قائدًا، حين كان الملوك والقواد والأمراء هم وحدهم المحركون لدوالب الأحداث، والمسيطرون على أمور المجتمع، وفي شخصياتهم تتمثل قضايا العصر والأمة. حل العصر الحديث فتغيرت «طبيعة البطل المسرحي، بظهور طبقات جديدة ذات شأن في المجتمع كالمثقفين والفلاحين والعمال وغيرهم من أبناء الشعب، فأصبح للإنسان "العادي" شخصيته المتميِّزة، وقدرته على التأثير في أمور الحياة والمجتمع، وأصبحت مشكلاته النفسية والفكرية والاجتماعية جديرة بأن تكون محور الصراع في مسرحيات كبيرة ذات مستوى رفيع»[1].

وهكذا انتهى الصراع في هذه المآسي الحديثة، بأن يكون بين الفرد والنظم الاجتماعية الفاسدة، أو بين الفرد والنظم الاقتصادية أو القضائية الظالمة التي يمكنها أنْ تجرّ الفرد الرافض لها إلى الفجيعة التي لا مناص له من الفرار منها، لاعتبار أنّ هذه النظم هي من قبل النظم الثابتة التي لا تتبدل ولا تتغيّر حتى تتوافر صفة الحتمية، ويبرز عنصر الضرورة.

ومن المعروف أن تاريخ الملحمة أو الرواية بالشعر، وما تفرع عنها كفن الرومانس في العصور الوسطى، اقترن ببلاط الملوك والأمراء والأبطال، وكان الطابع الأساسي

1- عبد القادر القط، من فنون الأدب (المسرحية)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، د/ط، 1978م، ص28.

لمغامرة البطل في هذا الفن هو بطولة الحرب والحب. كما في الملحمة وما تفرع عنها من عواطف ومواقف وأزمات وصراعات[1].

ومن الفنون القريبة من فن الرومانس، الحكاية الشعبية، وهي حكاية «واقعية إلى أبعد حد، وتخلو من التأملات الفلسفية والميتافزيكية، مركزة على أدق تفاصيل وهموم الحياة اليومية(...) ويبقى أبطالها أقرب إلى الناس العاديين الذين نصادفهم في سعينا اليومي، ففي مقابل القوة الخارقة للبطل في الحكاية البطولية وتصرفاته الفروسية فإنّ البطل في الحكاية الشعبية يلجأ إلى الحيلة والفطنة والشطارة للخروج من المآزق والتغلب على الأعداء»[(2)].

وهذا الفن قريب في واقعيته وفي تصويره للحياة اليومية للإنسان من فن الرواية، الذي يعتبر الحقل الخصب الذي يزخر بالبطل، ويقدم لنا أعمق وأصدق الصور عنه، وعن مفهوم البطولة لأن بنية الرواية ونظام القيم الذي تبنى عليه يعني للبطل وجودًا مميّزًا، ويحيطه بجملة من المكونات الحياتية والفكرية التي تصنع عالمه.

وهذا الجنس الأدبي الحداثي أنتجه التاريخ الكوني في طور منه، وهو الطور البورجوازي، الذي بدا فيه «وليدًا لاحقًا صادرًا عن المآثر الملحمية، ومنذورًا لمصير عظيم، غير أنّ ذلك لم يحدث إلاّ منذ زمن قصير جدًّا (بضعة قرون) مقارنة مع الأسطورة»[(3)]، إذ لم يكن قبل ذلك يعترف بها كنوع أدبي يطال الشعر والمسرح الموروثين على عهد النبالة إلاّ بعد «المعارك والنضالات التي خاضتها(...) مع الأنواع الأدبية الأخرى التي نازعتها مكانتها كالتراجيديا والملحمة والرومانس، وذلك قبل أن تحقق استقلالها النهائي كنوع قائم بذاته، فمن المعروف أنّ الرواية قد ظلت خلال القرنين السابع والثامن عشر تحتل مرتبة ثانوية في سلم الأنواع»[(4)].

1- ينظر : أحمد إبراهيم الهواري، نقد الرواية في الأدب العربي الحديث، ص228.

2- فراس السواح، الأسطورة والمعنى، ص17 – 18.

3- بيير شارتيه، مدخل إلى نظرية الرواية، ص31.

4- حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، ص11.

لتحتل في القرن التاسع عشر مكانة الصدارة في هذا السلم، فيطلق عليها جورج لوكاش اسمين بليغين يحملان كثيرًا من الدلالة والمعاني. وهذان الاسمان هما: "الملحمة البورجوازية" و"الملحمة بدون آلهة"، فالاسم الأول يشير إلى الطبقة الاجتماعية التي نشأت فيها وتبنتها، وهي الطبقة البورجوازية، والاسم الثاني يشير إلى الموضوع الذي شغل الرواية عبر كل الأزمنة، وهو الإنسان والمجتمع، فالرواية بالنسبة للوكاش هي جنس أدبي منحدر من الملحمة، ظهر ليصور أحوال مجتمع جديد، ويلبي حاجة هذا الجمهور الفني، فإذا كان الشكل الملحمي قديما أقرب إلى المجتمع الإقطاعي، فإن «جمهور الرواية أقرب إلى جمهور الطبقة المتوسطة، المستهلك الفعلي لهذا الفن، فنهاية عصر الإقطاع، وبداية بناء الدولة الحديثة، استتبع تغيّرًا في علاقة الإنتاج، مما أفرز بدوره تغيّرًا في قيم المجتمع ومثله ونظرته للثقافة، وحدد نوعية العلاقات الاجتماعية بين الأفراد بعضهم بعضا وبين الدولة»[1].

وأولى خصائص الطبقة المتوسطة هي «الفردية، لأنّ أبناء الطبقة الوسطى في مبدأ تكوينها لم يكونوا أشرافا، ثم هووا عن نبالتهم، وإنّما خرجوا من صفوف الكتلة العاملة، وارتفعوا عليها بفضل صفاتهم الشخصية القوية، وحسن استغلالهم للظروف، هم لم يرثوا مالا ولا علمًا ولا مكانة اجتماعية، ولكنهم بفضل اجتهادهم الفردي(...) أصابوا من هذه الأمور جميعا قدرًا رفعهم من مصاف الأجراء "أيْ العبيد"»[2] إلى الطبقة المتوسطة التي كان الفرد فيها عصاميا «يكره القيود، أنانيا، لا يهمّه تقدّم الغير بقدر ما يهمّه تقدمه الذاتي، ولولا قوة الأنا، هذه فيه لما وجد العصامي الهمة التي تدفعه إلى الفكاك من المجتمع الأكبر، ومن عسف الضرورة. هذا هو العصامي، وهو النموذج الحي للطبقة المتوسطة، الفرد هو قرّة عين الطبقة البورجوازية وهو ريحانتها العاطرة وقلبها النابض والفردية هي الفلسفة العزيزة عند أبناء هذه الطبقة»[3].

1- أحمد إبراهيم الهواري، نقد الرواية في الأدب العربي الحديث، ص99.

2- المرجع نفسه، ص226 - 227.

3- المرجع نفسه، ص227.

هذه الفلسفة التي خلخلت تماسك المجتمع، وضربت قيمه ومثله، وتركت الفرد يعيش غريبا فيه. إذ شتان ما بين المصير الذي عاشه بطل الملحمة، والمصير الذي يعانيه بطل الرواية. حيث أنّنا نجد أنّ مصير كلّ منهما لم يكن «إلاّ آية على عالمين متغايرين، يزخر أحدهما بنور إلهي، ويضطرب ثانيهما في ضوء شحيح. وفي عالم النور يعانق الإنسان المعنى، ويعود إلى بيته سالما، على خلاف عالم مظلم يختلس من الإنسان طريقه قبل أن يذهب إليه، وهذا الاختلاف يقيم فرقا بين تيه أوليس كما رسمه هوميروس وتيه دون كيخوته، كما جاء على قلم سرفانتس»[1].

فبطل الرواية، أو بطل الزمن الحديث هو «مرآة لزمن غادرته الحكمة، يلتقي بـ "وعيه الذاتي" ولا يلتقي بكلية اجتماعية توافقه، ويحث السير إلى "استقلاله الذاتي"، ويخلط بين الاتجاهات جميعا»[2].

وهذه الوضعية هي التي دعت لوكاش أن يحكم على شخصية بطل الرواية بأنّها شخصية إشكالية «يبحث عن موضوع أضاعه بأدوات تزيده ضياعًا، أو يبحث ضائعًا عن موضوع لم يلتق به أبدًا»[3]. وعلى هذا النحو قدّم لنا «الشكل الروائي بوصفه بنية دياليكتيكية تتميز بأنَّ لا شيء فيها يتصف بالثبات، فلا البطل الإشكالي الذي يبحث عن قيم مطلقة يظل مستقرا، ولا العالم الخارجي يحافظ على طابعه الإيجابي بما يكفي ليجعل بحث البطل أمرًا ممكنا، ولا حتى الزمن يستمر في علاقته المعقدة، والموسطة بالقيم الأصلية»[4]. وهذا ما دفعه إلى التركيز على البحث عن علاقة البطل الإشكالي بالعالم، هذه العلاقة التي اتسمت بالقطيعة بينهما، بسبب التعارض بين الذات والعالم، والتناقض بين الفرد والمجتمع، وعلى هذا الأساس أقام نمذجة للشكل الروائي، عرض في كل نموذج منها تحليل ووصف حال البطل في الفترة التاريخية التي يمثلها هذا الأخير. وهذه الأشكال

1- فيصل دراج، نظرية الرواية والرواية العربية، ص15.

2- المرجع نفسه، ص14.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4- حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، ص07 – 08.

الروائية هي: الرواية المثالية المجرّدة – الرواية السيكولوجية أو رواية رومانسية خيبة الأمل – الرواية التربوية[1].

أمّا البطل في الرواية المثالية المجردة فقد مثله لوكاش ببطلي روايتي (دون كيشوت) لسارفتس، و(الأحمر والأسود) لفلوبير التي يتميز فيها البطل بحيويته ووعيه المحدود بالقياس إلى تعقد عالمه الخارجي الذي يتحرك فيه «وتكون النتيجة أنّ البطل يفشل في تحقيق مثله العليا، لأنه لا يدرك المسافة الفاصلة بين المثال أي الفكرة والواقع(...) وبالتالي لا يملك فهما موضوعيا للعالم(...) و هو الذي ينسى بسبب ما يصيبه من عمي شيطاني كل مسافة بين المثل الأعلى وبين الفكرة (...) وبسبب هذا المعنى يبدو البطل المثالي غير مستعد لتقبل الحقائق(...) إذا لم تتطابق مع أفكاره المثالية، وهذا ما يمثل سبب فشله في تحقيق هدفه(...) بحيث تصبح مواجهة المغامرة بالنسبة له أهم من الحياة»[(2)].

فعقدة هذا البطل إذن تتمثل في عدم فهمه لعالمه، وبالتالي حصول عدم تلائمه الذي يتجلى في صورتين «إما أن يكون أوسع من العالم الخارجي المكون لمجال أفعاله، وإما أن يكون أضيق منه، فينتج عن ذلك أن نفس (روح) البطل تتسع أو تضيق في وعيها بالنسبة للعالم الخارجي ومعتقداته، لكن في الحالتين معًا، هناك مشكل للبطل أمام الواقع، لأنه يظل مشدودًا إلى القيم إلى (موضوع الروح)، (الحقيقة) ولومن خلال صيغة غير مباشرة(...) في مقابل الصيغة الإيجابية المباشرة، المفقودة»[(3)]، وهذه غاية أو قصد من بين ما أراد سرفاتس أو فلوبير الإشارة إليه في روايتهما السالفتي الذكر.

- **البطل الرومانسي**

أما بطل رومانسية خيبة الأمل أو الرواية السيكولوجية كما سماها "جولدمان" **Goldman**، فمشكلته تتمثل في قطع حبل الوصل بينه وبين عالمه الخارجي لعدم رضاه بما

1- ينظر: حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، ص08.

2- محمد بوعزة، تحليل النص السردي، ص30.

3- ميخائيل باختين، الخطاب الروائي، ص13.

أصبح يقدمه له هذا العالم من إمكانات للحياة لأن «الصلة بين الرومانتيكيين وعصرهم صلة صراع وجهاد أو صلة سخط وغضب، وهي صلة الشعور القوي الثائر المتطرف الذي ينشد مثالا»[1] يتلاءم ويتطابق وسعة وعي البطل الذي لا يجني من سعيه في الحياة إلا خيبة الأمل «فينسحب من العالم وينطوي على ذاته، بحيث تصبح الحياة السيكولوجية الذاتية بالنسبة للبطل بمثابة الواقع الحقيقي، لذلك يتميّز البطل هنا بالسّلبية لأنّ بانطوائه على ذاته ينحِّي الصراعات الخارجية جانبا(...) وتمثل رواية (التربية العاطفية) لفلوبير النموذج الحي لرومانسية خيبة الأمل»[2] الذي يتخلى عن دوره في عالمه؛ فينزوي وينطوي بخلاف بطل المثالية المجردة الذي يصر على صراعه مع عالمه الخارجي بالخروج إلى عالم المغامرة لتحقيق وجوده وكينونته.

فمنذ أن ظهرت الرومانسية وحلّت محل الكلاسيكية قدمت في أدبها بطلا له ملامح الإنسان العادي مقابل بطل الكلاسيكية الخارق، كما حمل هذا البطل مفهوم طبقته الجديدة التي هُضِمَت حقوقها، وهي تحاول إزاحة الطبقة الأرستقراطية الطفيلية والقيام على أنقاضها؛ فغدا بذلك بطل هذا الأدب إنسانا عاديا من عامة الشعب، منسجما مع رؤية مبدعه الذي أصبح منبع اختياره من داخله، لا من عالم المثال كالكاتب الكلاسيكي يؤمن بالفرد وبموهبته، فخلق بطلا ذا طابع شعبي يتحدث عن أحاسيسه وعواطفه الفردية، ويصوّر أحلام طبقته الوسطى وطموحاتها.

والشعور السائد عند البطل الرومانسي نتيجة لرهافة إحساسه بظلم المجتمع وقيوده «هو ولوعه باعتزال الناس، فهو على حد تعبير "بيرون" **Byron**»: «أقلّ الخلق استعداداً ليكون من عصابة الناس، وهو بينهم ولكنه لا يُحسب في عداد قطيعهم»[3]. وتعالي «الرومانتيكي على الجماهير لا يعني أنه عدو لهم بوصفهم من الناس لأن شغله الشاغل هو

1- محمد غنيمي هلال، الرومانتيكية، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د/ط، د/ت، ص46.

2- محمد بوعزة، تحليل النص السردي، ص31.

3- محمد غنّيمي هلال، الرومانتيكية، ص54، نقلا عن: Byron: Op Cit, P 187, 201 Childe Harold : III, XII

العطف على مظلوميهم والثورة من أجلهم، ولكن العبقرية لا تلائمها أن تنغمس في سواد الناس»[1].

غير أن هذه الفردية أو الذاتية التي ركز عليها المبدع الرومانسي في إظهار بطله قادته إلى المغالاة، عندما أخذ هذا البطل ينظر إلى المجتمع من خلال مشاكله الخاصة، السبب الذي أبعده عن واقعه، وجعله ثائرًا أكثر منه فاعلا، فغدا الحزن والغربة والتشاؤم والانطواء أكثر سماته، وهي صفات شكلت عيوب البطل الرومانسي الذي ظل يطلب من المجتمع أن يتغيّر بدلا من أن يغيّر هو ما يؤمن به داخل نفسه وفي حياته.

ومبالغة ومغالاة البطل الرومانسي في هذا الجانب جعلته يظهر في صورة الناقم الساخط على مجتمعه، المتعالي على أفرده، وهذه السمات خلقت منه ما يعرف بالبطل البيروني الذي كان يشعر بأنّه مركز العالم في تمرّده وثورته، والذي يمكن اعتباره تطويراً للبطل الرومانسي.

وهذه التسمية أو مفهوم "البطل البيروني" «مأخوذ من تراث الأدب الإنجليزي ذي النزعة الرومانسية، والتسمية منسوبة هنا بالذات إلى الشاعر والمسرحي "بيرون" (1788-1824)، غير أن نوعية البطل الذي استخدمه بيرون وجدناها عند جملة من المبدعين الفرنسيين والإنجليز»[2]. وقد عبّر هذا البطل عن «حيرة الإنسان وثورته على ما يراه ظلما، وتمرّده الميتافيزيقي وضلاله في سبيل لا يهتدي فيها تفكيره، في حين هو مسوق إلى السير فيها، ثم عن بؤسه حين يتخذ عقله وحده رائدًا له»[3]، فظهر بذلك في صورة الإنسان المستهتر المتمرّد الذي ازدادت علاقته تعقيدًا بمجتمعه، فوضع بذلك حدًّا لإيجابيته الرومانتيكية، وخلق لها مشكلة روحية، وجعلها وباء العصر، فظهر هذا البطل في صورة

1- محمد غنّيمي هلال، الرومانتيكية، ص54.

2- حميد لحمداني، النقد الروائي والإيديولوجيا من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي، المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1990م، ص130.

3- محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص316 – 317.

إنسان غامض، في ماضيه سر، يعيش بمعزل عن المجتمع، منفرد، صامت، «لا يندم، ولا يريد توبة، ولا تكفيرًا لأخطائه، يتطلع إلى سعادة لا يظفر بها، ولكنه يحاول التخلصّ من ضيقه بإشهار حرب على المجتمع وتقاليده(...) ولا يطلب عفوا لا من الله ولا من الناس. لأن طلب العفو مذلّة، ولأنه لم يصر إلى ما صار إليه إلاّ لفساد المجتمع، أو لأنه ضحية القدر»[1]. ومن بين الروايات الكثيرة التي تمثل هذا البطل، رواية (آلام فارتر) لـ "غوته".

- **البطل الواقعي النقدي**

هذا التحوّل في صورة البطل الرومانسي هيأ لظهور البطل الواقعي بعد تفسخ الطبقة الوسطى (البورجوازية) في آفاقها التي تهدد المجتمع بالانحلال بعد أن تحولت من طبقة ثورية إلى طبقة محافظة خانت وتخلت عن الشعارات والأهداف التي قامت من أجلها كنصرة المظلومين وحماية الفقراء وإحلال العدل الاجتماعي بعد «أن تولت الحكم، ظهرت فيها آفات كانت مجال تصوير الواقعيين ليدقوا ناقوس الخطر لتلك الطبقة، ويجددوا القيم الإنسانية بما يلائم الوضع الاجتماعي الجديد. وعلى يد الواقعيين دخل العمال الأدب، بوصفهم طبقة مهضومة الحق لعصرهم، يدافع الواقعيون عن حقوقها ويتوجهون إليها»[2].

وقد انتهي الأمر بتحطيم الرأسمالية لأسس وأركان الإقطاعية «رافعة راية الإنسان الحر الذي ينتخب حرا من يحكمه(...) انطلق الإنسان يبحث عن عمل يفصله عن الآخرين وبعد قواعد الإلزام والقبول، ارتضى الإنسان الجديد بقواعد المصلحة الفردية، وأعطاها الترجمة الأخلاقية التي يشاء، شيء قريب من بطل بلزاك وهو يقول: «لا يوجد مبادئ بل وقائع، ولا يوجد قوانين بل ظروف، والإنسان الأعلى يقترن بالوقائع والظروف»[3]. إنسان جديد في مجتمع بدأ ينبذ كل قيم من سبقوه «ليبحث عن آلهة أخرى في التجارة والصناعة

1- محمد غنيمي هلال، الرومانتيكية، ص61 – 62.

2- محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص393.

3- فيصل دراج، نظرية الرواية والرواية العربية، ص17.

الجديدة في هذا الحين، مجتمع تحلّ فيه الأشياء مكان القيم والأخلاق والعواطف، ويصبح الوصول إليها هو الهدف الوحيد لكل مريد لنجاح»[1].

وبحلول هذا العصر أصبحت الرومانسية مثلها مثل الكلاسيكية صورة زائفة لفكرة عاشت حياتها، ولم يعد لها مكانها في عالم جديد يحتاج إلى فن جديد ورؤية جديدة وتعبير جديد، فكان مولد المدرسة الواقعية، والمطالبة بالاهتمام بالواقع والحقيقة. وقد كان فعلا ذلك؛ فأفل نجم الرومانسية وتلاشى معها بطلها البورجوازي، لتليه «بطولة الناس العاديين، وبعض الأحيان بطولة الكتل والجموع، إذ أخذت هذه تحظى باهتمام متزايد، وتلبي حاجات فعلية، الأمر الذي جعل روايات كثيرة تهجر الموضوعات القديمة(...)، لتلتفت إلى ناس القاع والمجهولين، والذين يعيشون في العتمة أو في العزلة»[2].

وكان على الكتاب كما قال لوكاش: «إذا أرادوا أن يكونوا واقعيين كبارًا، أن يصوروا الحياة المتنافرة الممزقة، الحياة التي تسحق كل ما في الإنسان من عظيم وجميل بلا رحمة، بل تفعل ما هو أسوأ من ذلك، تمسخه داخليا، وتفسده وتشده إلى القذارة، وكانت النتيجة النهائية التي توصلوا إليها، هي أن المجتمع الرأسمالي مقبرة كبيرة للأصالة والعظمة الإنسانيتين الصريعتين وأن الناس في المجتمع الرأسمالي هم كما قال بلزاك في سخرية مرّة، إما جباة أو غشاشون، وبالتالي إما مستثمرون بليدون أو أوغاد»[3].

وهذا اتهام صريح للرأسمالية بالبشاعة التي شعر بها الفرد أنه زائد على الحاجة، وأن فرديته، فردية محطمة، وهي بحق «فردية بائسة تبصر بعينها عيوب مجتمعها، ولكنها لا تستطيع أن تنتقل من القول إلى الفعل، إنها تفتقر إلى المبادرة الإيجابية القادرة على تغيير المجتمع، لأنها لا تلتحم بالقوى القادرة على تغييره، وبذلك ينتهي تمردها إما باليأس أو الضياع والخضوع»[4].

1- ليلى عنان، الواقعية في الأدب الفرنسي، دار المعارف، القاهرة، د/ط، د/ت، ص21.

2- عبد الرحمن منيف، رحلة ضوء، ص12.

3- جورج لوكاش، دراسات في الواقعية، ص15.

4- أحمد إبراهيم الهواري، نقد الرواية في الأدب العربي الحديث، ص232.

البطل منها من الشخصيات العادية جدا التي لا تسترعي النظر بصورة ما، لا في أحداث تاريخها، ولا في تصرفاتها ولا في طريقة تفكيرها، فهي ضحية مجتمع متفسخ، عفن، رفضت وضعها، فاكتفت بالنقد وإطلاق الآهات، فجاءت بطولتها بطولة شاحبة خالية من كل إيجابية، تخيّم عليها القتامة والتشاؤم وبطلها بطل يثير الرحمة والإشفاق بدل الفخر والإعجاب وهالة القداسة التي كانت تحيط ببطل الماضي، بطل شدّ اهتمام أعلام الواقعية النقدية من أمثال بلزاك وفلوبير وغيرهما، الذين صوروا من خلال عجزه وفشله وخيبات أمله، سخطهم الذاتي على ما آلى إليه مجتمعهم في ظل النظام الرأسمالي.

- **بطل الواقعية الطبيعية**

من أحشاء الواقعية النقدية الأم انبثقت الواقعية الطبيعية متأثرة بازدهار الحركة العلمية، وما توصلت إليه من نظريات في ميدان علم الأحياء، وعلم البيئة والطب التجريبي. وقد آمنت أنَّ الإنسان خاضع لنواميس وسنن صارمة إنّها "الفيزياء" الاجتماعية على حد قول "أوغيست كونت" **Auguste Comte** مؤسس علم الاجتماع الحديث «ولقد أثبت "كلود بارنار" **Claude Bernard** أنّ الطريقة العلمية الصارمة المطبقّة على الأجسام الخام يجب أن تطبق على الأجسام الحية، ويجب كذلك – بحسب زولا – أن تطلق هذه الطريقة على "الحياة العاطفية والفكرية" إن غاية الطريقة التجريبية هي إيجاد العلاقات التي تربط ظاهرة ما بسببها القريب»[1].

وقد طبق الطبيعيون ذلك؛ فأدخلوا الإنسان علم التجربة وتوصلوا إلى حقيقتهم التي بحثوا عنها. وهي أنَّ الإنسان كائن غرائزي، وهو بالتالي عبد لغرائزه وشهواته، وهو في رأيهم «ليس حرًا في تصرفاته وسلوكه في الحياة الاجتماعية. إنّ الإنسان عند الطبيعيين متأثر وليس مؤثرًا... إنّه خاضع لجبرية قدرية لافكاك منها إطلاقا»[2]، حيث أنّ فلسفتهم

1- فيليب فان تيغيم، المذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا، ترجمة: فريد أنطونيوس، منشورات عويدات، بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة، 1983م، ص 251.

2- الرشيد بوشعير، الواقعية وتياراتها في الآداب السردية الأوروبية، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 1966م، ص75.

في الحياة كان «مؤداها أنّ الإنسان شقي شرير، وأنّ سبب شرّه وشقائه يعود إلى الغرائز الطبيعية الدنيئة، وإلى العيوب والعاهات التي ورثها الناس عن أسلافهم، واكتسبوها من بيئتهم»[1].

ولذلك لم نصادف في روايات الطبيعيين «سوى حيوانات سلبية متوحشة لا تبالي بسفك الدماء، ودوس المقدسات من أجل إشباع غرائزها(...). وإذا وجدنا بعض الشخصيات التي نشتم منها رائحة النبل أو الشهامة أو الطيبة(...) فلابد أن لا ننسى أبدًا بأن تلك الشخصيات قد وجدت لضرورة فنية معلومة، وهي أن تكون وسيلة لإيضاح قتامة الشخصيات الشريرة»[2]، التي جعلها الروائي الطبيعي هي محور موضوع روايته، والتي من المفروض أن يسند إليها دور البطولة التي أفرغها وجردها من كل القيم الأصيلة التي ولت إلى غير رجعة، عندما تمسك «بهذه الآراء الحتمية التي تلغي الأخلاق والمثل والقيم الإنسانية إلغاء تاما، فإذا كان الإنسان مخلوقًا بيولوجيا غريزيا ميكانيكيا، فكل شيء مباح إذن، ولا مكان للإرادة الإنسانية ولا للعقل»[3].

وبهذا ظل هذا البطل، أيْ بطل الواقعية الطبيعية واقعا تحت مسمى البطل اللابطولي، لأنه مسلوب الإرادة، فهو مبرمج منذ قدومه إلى هذا العالم لتنفيذ ما تأمره به غرائزه، وما تجذبه إليه جينات أبائه وأجداده؛ فطريقه – في نظرهم– إذن مرسوم مقدما، ونهايته معروفة مسبقا.

- **البطل الاشتراكي**

هكذا كانت هذه الواقعية الطبيعية مغالية في نزعتها التشاؤمية عندما ربطت المشكلات التي تؤَرِّق الإنسان بطبيعة تكوينه الفيزيولوجي وألغت حرية الإنسان، فجعلته عبدًا لغرائزه البيولوجية في حتمية لافكاك منها، فلو كان هذا صحيحا لما رأينا تمرد الفلاحين على

1– الرشيد بوشعير، الواقعية وتياراتها في الآداب السردية الأوروبية، ص69 – 70.

2– المرجع نفسه، ص70.

3– المرجع نفسه، ص76.

أسيادهم وثورة العمال على أصحاب المصانع، وبقي فلاحو "زولا" في (الفلاحون) وعمال المناجم في (جرمينال) "**Germinal**" كما وصفوا، عندما تخلى أصحاب رؤوس الأموال عن مسايرة العقلية الجديدة، إذ «لم يلبث التصادم أنْ نشأ بينهم وبين عمالهم، ورأى العامل أنه لا يستطيع أن يقاوم بمفرده، فتكونت النقابات واجتمعت النقابات في اتحادات واستعرت روح الطبقات واحتدم الكفاح بينها، حتى انتهى الأمر إلى الحركات الاشتراكية والشيوعية المعروفة»[1] التي كانت في نظرتها إلى العالم «ترفض مجرد تأمل الواقع والانسحاب منه، وتدعو إلى النضال من أجل تقدّم البشرية»[2].

يحذوها في ذلك تفاؤل كبير «بانتصار الإرادة الجماهيرية التي تتجه دوما في طريق الحق والخير، وتتمكن من إعادة بناء المجتمع الجديد. وتولي(...) أهمية كبرى لرسم وإبراز "النموذج البطولي" في إطار التلاحم النضالي مع الجماهير والتصميم الإرادي والصلابة والوعي والتضحية، بحيث يصبح نمطه مثالا للمناضلين، يحبونه ويقتدون به»[3].

إنه البطل الذي تطلَّع إليه مؤسس الواقعية الاشتراكية "ماكسيم جوركي"**Maxime Gorki** في قوله: ««يجب أن نُظْهِر على المسرح المعاصر بطلا واقعيا بأوسع ما في هذه الكلمة من معنى، وعلينا أن نُظْهِر للناس الكائن المثالي، الذي يترقبه العالم منذ الأزل.»(...) وليس من شك أنّ هذه الكلمة لجوركي لا ترتبط بالمسرح فحسب، بل هي المهمة الرئيسة للفن التقدمي الحديث، فلنعد للبطل المثل الأعلى، الذي قضت عليه واقعية القرن الماضي، باعتباره فلتة لا وجود لها في الحياة»[4].

ولذلك راح الواقعيون الاشتراكيون محاولين بعث فكرة «البطل الأسطوري إلى الحياة من جديد بدعوتهم إلى تشكيل البطل الإيجابي ذي الصفات المثالية التي لا تتجلىّ في أقواله

1- أحمد إبراهيم الهواري، نقد الرواية في الأدب العربي الحديث، ص229.

2- الرشيد بوشعير، الواقعية وتياراتها في الآداب السردية الأوروبية، ص87.

3- عبد الرزاق الأصفر، المذاهب الأدبية لدى الغرب (مع ترجمات ونصوص لأبرز أعلامها)، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د/ط، 1999م، ص145.

4- أحمد إبراهيم الهواري، نقد الرواية في الأدب العربي الحديث، ص272.

فحسب، وإنما تتجلى أيضا في أفعاله، وفي عملية تطورّه، الأمر الذي أدى ببعض الدارسين إلى أنْ يطلقوا اسم "الواقعية البطولية" على الواقعية الاشتراكية، أو الفن الاشتراكي بصفة عامة»[1] لنزوع هذه الأخيرة نحو البطولة الجماعية أو الشمولية إذ أننا نجد في الكثير من رواياتها عدّة شخصيات بارزة، يصعب علينا ترشيح واحدة منها للبطولة – كما يرى بعض النقاد – ويُرَجَّح أن يكون ميل الروائيين الاشتراكيين «للبطولة الجماعية ناتجا عن رفضهم لما يسمونه "بالأدب البورجوازي" وعن إيمانهم بالإيديولوجية الماركسية التي تصبُّ اهتمامها على الجماعة وليس على الفرد»[2].

وإذا أردنا أن نجري مقارنة بين البطل في الواقعيات الثلاث للوصول إلى خلاصة، فإنّنا «نجد أنّ البطل في الواقعية النقدية، ليس بطلا بل نموذجا بشريا، قد يحوز أحيانا على بعض الملامح البطولية التي يكتسبها من خلال صراعه مع المجتمع الفاسد وثورته على أوضاعه القائمة. أمّا البطل في الواقعية الاشتراكية فإنّه يظل بطلا أكثر من كونه نموذجا وإيجابيته ليست إيجابية الثورة على الأوضاع القائمة وإنكارها، أو على الأكثر محاولة تغييرها، بل إيجابية البناء لمجتمع جديد. ولا نريد أنْ نوازن بين البطل في الواقعية الاشتراكية والبطل في الواقعية الطبيعية لسبب بدهي، وهو أنَّ هذه الأخيرة لم تعطنا نماذج كما أنّها لم تعطنا أبطالا على الإطلاق»[3].

- **تلاشي البطل في الرواية الحديثة**

يبقى علينا أن نذكر أخيرًا أنّ الواقعية الطبيعية «كانت – إلى حد ما – تمهيدًا للاتجاهات اللاإنسانية، أو لاتجاهات اللامعقول في الأدب، إنّ هذه الرؤية للواقع وللموجودات لدى الطبيعيين، وهذا التسجيل الحرفي للأشياء والموضوعات بوصفها جامدة ثابتة لا تتحرك، وهذا الخلط بين ما يجب أن يُهْمَل وما يجب أن يُنتقى من الحياة. إنّ كل

1- الرشيد بوشعير، الواقعية وتياراتها في الآداب السردية الأوروبية، ص110.

2- المرجع نفسه، ص103.

3- المرجع نفسه، ص110 – 111.

هذا قد أدى إلى خلق إحساس بانعدام المعنى، وإيجاد جو خانق من السلبية الداعية إلى اليأس الذي نجده عند العبثيين واللاعقليين»[1] الذي شغل بال كثير من الكتاب الروائيين منذ نهاية الحرب العالمية الأولى من «أمثال "أندري جيد" "**André Gide**" ومرسيل بروست "**Marcel Proust**" وكافكا وجيمس جويس وإرنست هيمنغواي "**Ernest Hemingway**" وجون دوص باصوص "**John Dos Passos**". ولما وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها، بعد أن كانت حصدت أكثر من عشرين مليونا من الضحايا(...) كان لا مناص أمام تلك المحنة الرهيبة التي مرت بها الإنسانية من التفكير في شكل جديد للكتابة، فتغيِّر التفكير الفلسفي بظهور الوجودية وتغيِّر التفكير النقدي بظهور البنيوية. وتغير الشكل الروائي بظهور بوادر في كتابة جديدة للرواية وذلك في منتصف القرن العشرين على أيدي طائفة من الكتاب الفرنسيين بخاصة، ومنهم ألان روب جريي وناتالي ساروت وكلود سيمون...»[2].

في زمن ثورة علمية غربية «تفتّت الكلي وتولّد المجزوء وتزلزل اليقين، كأنّ في الجديد الذي يثير الانبهار سلبا متجددًا يثير القلق. فبعد أن اخترع الإنسان آلة تضاعف الإنتاج، تحول بدوره إلى آلة منتجة»[3]، جامدة؛ فتجاوز حدود العقل «حين تجرأ على قانون الطبيعة الأزلي وأراد تحويل الطبيعة إلى دمية فارغة. في التعارض بين إنسان يؤمن بالعقل، ويطبقه بشكل لاعقلاني، تستبين مأساة بروميثيوس "**Prométhée**" الحديث الذي يَعِد بالخلاص ويحصد الموت. كأنّ العاقل المتغطرس قد نذر ذاته دليلا للهلاك»[4]، فهجره الله أو هجر هو راضيا إلهه عندما ترك الطريق المستقيم ومال «إلى فضاء ضيق وواسع في آن، ضيق، وهو يرمي على الإنسان العزلة والتشظي، وواسع وهو يفتح الكون أمام الإنسان وينصبه عليه سيدًا، كما لو كانت وحدة الإنسان الباردة ثمن تحرره من تعاليم الإله الدافئة.

1- الرشيد بوشعير، الواقعية وتياراتها في الآداب السردية الأوروبية، ص81 – 82.

2- عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية، ص47.

3- فيصل دراج، الرواية وتأويل التاريخ، ص17.

4- المرجع نفسه، ص21.

وبسبب هذا يكون العالم الجديد محررا للإنسان، وقاهرًا له في آن، يحرّره من مواجع خارجة ويقهره حين يحرمه من دفء الضمان الإلهي»[1].

فلا بروميثيوس الحديث الذي جاءت به الرأسمالية الغربية أنار كهوف النفوس المظلمة وبعث فيها الطمأنينة والسكينة وجعلها تشعر بالأمن والأمان. ولا الشيوعية احترمت أهم خاصية من خصائص الإنسان، وهي حرية الفرد واستقلاله، باعتبارها نظام لا يؤمن «باختلاف وجهات النظر، فليست هناك سوى وجهة نظر واحدة سليمة دائما، صحيحة صحة مطلقة، على كل إنسان أن يسلم بها. أما الاختلاف فممنوع، والذي يختلف هو إنسان متلكئ ويعوق سير الجماهير في طريقها المرصوف الناعم حول مجتمع بلا وجهات نظر ولا نظر...!»[2].

فبروميثيوس الحديث خلق فرانكشتاين **Frankenstein** الذي أتى على الأخضر واليابس، والشيوعية جعلت «الفرد وسيلة وجسرًا يعبره أي شيء؛ فالإنسانية لا وجود لها عند الشيوعيين، فهي في رأيهم أكذوبة وأوهام شعراء، وتخريف فلاسفة، والوجود الحقيقي للفرد هو أن يكون آلة في جهاز كبير، والخروج عن هذا الجهاز رجعية وتواطؤ مع أعداء الوطن»[3]. في حين أن الله كرم الإنسان وسخر له ما في هذا الكون الذي حدد له فيه رسالته تحديدًا دقيقا.

- **البطل الوجودي في الرواية الحديثة**

وسط هذا الجو العالمي المفعم بالقلق والاضطراب واليأس أطلت الوجودية برأسها لتطلق صرخة إنسانية على استعباد الفرد واستغلاله وتجريده من حقوقه – من قبل أخيه الإنسان– ومعاملته معاملة قطيع الماشية، فتخلت عن القيم المطلقة، ورفضت كل المرجعيات بما فيها الدين، الأمر الذي جعلها تسقط في شباك النزعة النسبية المطلقة، هذه

1– فيصل دراج، الرواية وتأويل التاريخ، ص16.

2– أنيس منصور، الوجودية، دار نهضة مصر للنشر، القاهرة، الطبعة التاسعة، 2010م، ص30.

3– المرجع نفسه، ص31.

النسبية التي جعلت القيم جميعا متساوية، فلا فرق بين أن تفعل الخير أو تفعل الشر، ولا فرق بين البطولة والجبن، فالكل في النهاية يتساوى[1].

إنها أسقطت سنن الكون بنفيها للإله وتأكيدها للحرية «المطلقة للإنسان، ولكنها إذ تفعل ذلك تقع في عدّة مفارقات وأخطاء وتناقضات، فمثل هذه الحرية نقمة وليست نعمة إنها حرية مرعبة تترك الإنسان مذعورًا ووحيدًا، يواجه مصيره بمفرده، ولأن مثل هذه الحرية لا تطاق، لذلك فغالبا ما يهرب الإنسان منها ويتنكر لها؛ فيلجأ تحت عبء الإحساس بالقلق إلى الارتماء في أحضان سلطات جديدة ربما تكون أشد هولا من السلطات الدينية»[(2)].

ومن بين أهّم هذه السلطات، سلطة العقل البشري الذي عوّض به الإنسان الله، ونصّبه إلهه الجديد. والعبث بهذا المعنى عبر عنه كلّ من أبطال كامو: "مورسو"*، و"سيزيف"**، وكافة النماذج المتمرّدة الأخرى: "نيتشه"***، "الماركيز دي ساد"****، "إيفان كارامازوف"*****، والسرياليون، «إنّ كلّ هؤلاء وغيرهم يدخلون في صراع مباشر وغير مباشر مع سلطة الآلهة؛ فإما الإنسان أو الإله، غياب الإنسان معناه حضور الإله والعكس هو الصحيح، وفي هذا المعنى يقول كامو: عندما يتم إسقاط مملكة السماء، يدرك المتمرِّد أنه الآن يملك

1- ينظر: حسان حماد، مفهوم العبث بين الفلسفة والفن، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، مصر، د/ط، 2002م، ص38.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

* مورسو: **Meursault**، بطل رواية الغريب لـ "كامو".

** سيزيف: **Susyphe**، بطل رواية أسطورة سيزيف لـ "كامو".

*** نيتشه: **Neietzche** فيلسوف ألماني (1844م – 1900م)، وجودي.

****الماركيز دي ساد: **Marquis de Sade** (1740م– 1814م)، أديب فرنسي من أشهر رواياته "بوستين"، تنسب إليه العقدة النفسية "السادية". ينظر: سمير حامية، الماركيز دي ساد، الرجل الذي اشتقت منه السادية اسمها منه **www.facebook.com**، تاريخ التصفح: 2017/06/30.

***** إيفان كارامازوف: **Ivan Karamazov**، أحد أبطال رواية دستيفسكي "الإخوة كارامازوف".

يشترك كل هؤلاء: مؤلفون، وأبطال روايات في نظرتهم الوجودية العبثية إلى الحياة، المتمثلة في نقدهم الحاد للدين والأخلاق، وشعورهم بالعجز في فهم الوجود وإطلاق العنان لغرائزهم الحيوانية. ينظر: حسن حمّاد، مفهوم العبث بين الفلسفة والفن، ص40.

مسؤولية خلق العدالة والنظام والوحدة، التي حاول عبثا أنْ يجدها داخل وجوده... وحينئذ يبدأ الجهد اليائس لخلق مملكة الإنسان»[1].

وانسجاما مع هذا الوضع، والواقع الجديد، فإنّ البطل الروائي لم تغب ذاتيته بقدر ما أظهر – هو – كفرًا بها، عندما وجد نفسه تحت سيطرة قوى خارجية عن إرادته، كان قد شارك في إيجادها بنفسه، قوى مادية وبشرية خارقة، شتت قواه وقدراته، بعد أن مسخته وأضاعت هدفه، فوجد نفسه فجأة تائها، ضعيفا أمام نفسه ومحيطه مما فرض أن يكون الاغتراب والعزلة سمة من سماته. وقد أشعر بذلك الفنانين والأدباء بانحسار الأساطير البطولية «مما أدى إلى ظهور أنواع من الكتابة الروائية توصف أحيانا برواية اللارواية، أو رواية اللامعقول والعبث، وأيا كان الاسم الذي يطلق عليها؛ فهي روايات يخلص فيها مؤلفوها في تعبيرهم عن البنى الاجتماعية، وهذا ما يجعل البطل في مثل هاتيك الروايات بطلا إشكاليا يجسد معاناة المثقفين ويبحث عن القيم في عالم يسعى جاهدًا لخنقها»[2]، ليجد نفسه أخيرًا تقله سيارة إسعاف الروائي في الرواية الجديدة إلى غرفة الإنعاش بعد أن وضع باقة من الزهور على قبر كل من بلزاك وزولا ومرسيل بروست، لا لإسعافه، ولكن لإيذائه، إذ جاءت الرواية الجديدة «إلى مثل هذه الشخصية فأعارتها أذنا صماء، وعينا عمياء، فلم تكد تأبه لها، بل بالغت في إيذائها، وفي التضئيل من مكانتها الممتازة التي كانت تتبوؤها في حضن الرواية التقليدية، فإذا هي مجرد رقم أو مجرد حرف أو مجرد اسم غير ذي معنى، وإذا هذه الشخصية طورًا إنسان، وطورًا آلة وطورًا شيء وطورًا عدم، وهلم جرا»[3].

ومن أجل ذلك كله «أصبحت تعامل الإنسان الشخصية الروائية المصنوعة من ورق(...) كأنه، أو كأنها شيء مادي لا غير، فقد يحلو للرواية الجديدة أن "تحيون"

1- حسان حماد، مفهوم العبث بين الفلسفة والفن، ص38.

2- إبراهيم خليل، بنية النص الروائي، ص29 – 30.

3- عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية، ص48.

الإنسان، أو تؤنسن الحيوان أو تشيء الكائن الحي، دون شفقة ولا رحمة. ذلك أن الإنسان في تصوّر بعض أولاء الروائيين الجدد ومنهم ناتالي صاروت، جسم بلا روح، وهو ليس شيئا غير ما يبدو عليه في الخارج، فكأن الإنسان في منظور هذه الرؤية العابثة المتشائمة – الإلحادية – جميعا لا يعدو كونه آلة ميكانيكية»[1].

وكيف لا، وقد دق ألان روب جرييه آخر مسمار في نعش الشخصية الروائية وهو «يؤكد في إلحاح أنّ رواية الشخصيات الآن أصبحت ملكا للماضي... والمؤكد أنّ الحقبة الحالية هي حقبة الشخص المرقم، إذ لم يعد مصير العالم على الأقلّ بالنسبة إلينا مرتبط بصعود أو سقوط عدة رجال أو عدة أسر»[2].

ولا عجب في ذلك وقد كتب توماشفسكي سنة 1925م (وقد خلط بين مقولة البطل ومقولة الشخصية)، حسب رأي فليب هامون: لا تحتاج القصة إلى بطل[3].

وسواء أيكون توماشفسكي قد خلط بين الشخصية والبطل، أم لم يخلط بينهما، فالنتيجة واحدة بالنسبة للرواية الجديدة التي «رفضت أن تكون قوتا اجتماعيا، ومرعى للخيال، أو أداة لبسط «العادات» الراهنة، قد حاولت أنْ تجعل من نفسها «فنا» لا من حيث الشكل بل من حيث الهدف: أي إثارة ساطعة لقلق الإنسان أمام ما يتجاوزه، أكثر من أن تكون تكرارًا منطقيا للرتابة وللأحقاد البشرية»[4].

ولذلك كان أكبر ما يميز هذه الرواية الجديدة «ليس طموح التقليديين ومقدرتهم على الخيال، ولكنه رفض ما نواجه به الواقع في عصرنا الحاضر، عصر الشك، وهكذا لم تعد

1- عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية، ص56.

2- الرشيد بوشعير، الواقعية وتياراتها في الآداب السردية الأوروبية، ص110.

3- ينظر: فليب هامون، سيمولوجية الشخصيات الروائية، ص107 – 108.

4- ر. م. ألبيريس، تاريخ الرواية الحديثة، ترجمة: جورج سالم، منشورات بحر المتوسط، بيروت – لبنان/ منشورات عويدات، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، 1982م، ص260.

الرواية وصفا للكائنات، وإنما أصبحت تساؤلا عن حقيقة هذه الكائنات»[1]، التي تعيش في حضارة تشك في نفسها وتجد قوتها في شكها، هذا الشك «الذي يجعلها تكتشف (الجاذبية والكهرباء والذرة)، هي وحدها التي تستطيع أن تتخيل هذا الاستحضار الذي تقدم فيه الحياة الإنسانية باعتبارها حادثة غير منطقية(...) بل على العكس إّن السعي الأكبر إلى «نقيض المنطق» (الرياضيات غير الإقليدية، النسبية) و(التشتت) (الاختصاصات)(...) هو الذي حفظ لها هيمنتها الثقافية... وفي مجال العلوم أو الفلسفة(...) قام الغرب بمجهود شاق كي يظل على قيد الحياة متنقلا من «الحس السليم» ومن «العقل الشامل» إلى «ارتياد عوالم غير إنسانية» سواء أكان ذلك في مجال الذرة في العلوم(...) أم في اللاشعور و«المعاش» والمباشر والمجهول في الشعر والأدب»[2].

وكان بما في ذلك هذه الرواية (النسبية) التي عملت على خرق الأسس والقواعد التي وضعتها المدرسة التقليدية للرواية، الأسس المحكمة البناء الجيدة السبك على المستوى الإنساني. حيث سعت هذه الرواية الجديدة إلى تقويض أركان سابقتها – الرواية التقليدية – بمحاولتها طرد الإنسان من عالمها بتشييئه وتهميش زمنه، وزرع الفوضى في أماكن تواجده. ودفعها بذلك إلى عالم الغموض والإبهام الذي يستعصي على القارئ العادي فكّ طلاسمه.

والنتيجة التي نخلص إليها، ونحن نستعرض حالة البطل في الفنون السردية، وخاصة في الرواية، عبر العصور المختلفة المتتالية، من عصر الملحمة اليونانية إلى عصر موجة الرواية الجديدة في الستينات من القرن الماضي، هي اعتبار عنصر الشخصية الروائية، وفي مقدمتها عنصر البطل حجر الزاوية في البناء الروائي الذي منه تنطلق كل مكونات القصة وإليه تعود «إذ لا رواية بلا شخوص، فهي ركيزة الروائي الأساسية في الكشف عن

1- ناتالي ساروت، عصر الشك (دراسات عن الرواية)، ترجمة: فتحي العشرى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002م، ص06.

(2) ر.م. ألبيريس، تاريخ الرواية الحديثة، ص145- 146.

القوى التي تحرك الواقع من حولنا، وعن ديناميكية الحياة وواقعيتها وتفاعلاتها، فالشخصية هي – أولا وأخيرا – من المقومات الرئيسية للرواية والخطاب السردي بصفة عامة»[1].

ولذا أولاها النقاد العناية الفائقة عند دراستهم لأيّ رواية من الروايات، مع تركيزهم على شخصية البطل باعتبارها كلمة السر ومفتاح كثير من المغاليق ومنطلقا للوقوف على الظروف البيئية والاجتماعية والثقافية والسياسية والفكرية المحلية والدولية المحيطة به، وهو يسعى نحو الهدف الذي ينشده في حياته، متحديا كلّ ضروب وأشكال الصراع التي عاشها بمفرده أو عاشها مع الجماعة. وبعبارة أكثر دقة وإيجاز وبلغة الطيران هو العلبة السوداء التي تمدنا بما تعجز عنه كل عناصر الرواية الأخرى مجتمعة.

1– إبراهيم خليل، بنية النص الروائي، ص173.

الفصـــل الثانـــــي

شخصية البطل التاريخي في روايات أمين معلوف

1- بناء الشخصيّة الرّوائية
2- البعد الجسماني لشخصية البطل التاريخي
3- البعد الاجتماعي لشخصية البطل التاريخي
4- البعد النفسي لشخصية البطل التاريخي
5- البعد الفكري لشخصية البطل التاريخي

أمين معلوف أديب عربي يكتب باللغة الفرنسية، بلغ مصاف العالمية في ظرف زمني قصير، بفضل مؤلفاته التي ترجمت إلى العشرات من لغات العالم، وأحرز بعضها جوائز أدبية عالمية، مما سهّل عليه طَرْق باب أكبر أكاديمية عالمية أدبية، وهي الأكاديمية الفرنسية، التي بفضل هذه المؤلفات تربع على كرسي من كراسيها ضمن الخالدين.

ومؤلفات أمين معلوف هذه على اختلاف أجناسها الأدبية، تجمعها الكثير من القواسم المشتركة، أهمها: التاريخ، ورغم هذا فإننا إذا بحثنا عن مُؤَلَّف أو كتاب يقبل عنوان بحثنا الموسوم بـ "البطل التاريخي في روايات أمين معلوف"؛ فإننا لا نجد إلا ثلاث روايات تصلح مضامينها أن تكون حقلا دراسيا خصبا لهذا العنوان. صحيح أن روايات أمين معلوف تُدْرَج ضمن صنف الرواية التاريخية، ما عدا روايته الموسومة بـ "القرن الأوّل بعد بياتريس"، التي خرج فيها من دائرة الماضي والتاريخي، ومن عالم الاستذكار، وانطلق فيها نحو مستقبل متخيّل يستشرف فيه عَالَما تُكتشَفُ فيه حبات فول عجيبة لها القدرة على تسهيل ولادة الأطفال الذكور فقط؛ فيفْرض الرجال على نسائهم تناول هذه الحبات لحبّهم للذكور.

فيقِلُّ عدد النساء في المجتمع الذي يختّل توازنه، ويصبح مهّددًا بالانقراض. وعند ذاك يتحرك بطل الرواية، وهو عالم حشرات فرنسي ورفيقته الصحفية للتصدي لهذه الظاهرة، لحلّ هذه المعضلة، ببعث وزرع سلوك التّسامح، وهو قاسم مشترك آخر في أعمال أمين معلوف، والتّسامح في هذه الرّواية، ليس التّسامح بين الشّعوب، ولكنّه التّسامح بين النّوع البشري، بين الرّجل والمرأة، التّسامح مع الذّات عن طريق رفض أي عُرْف أو تقليد إذا كان مدّمرًا للجنس البشري.

فما عدا هذه الرواية، فإن كلّ روايات أمين معلوف روايات تتناول أحداثا تاريخية بارزة في حياة الأمم، مرتبطة بمواقع شهيرة لها حضورها القوّي في سجل التّاريخ، الذي ساهمت أسماء تاريخية في كتابته. أما أبطال هذه الرّوايات فهي شخصيات متخيّلة تتحرك ضمن هذا الإطار التاريخي العام، الذي يفرض فيه الروائي عليها المشاركة في صنع

أحداثه، والتواجد في هذا الموقع، والتعامل مع بعض هذه الشخصيات بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. ويقوم الرّوائي بكلّ هذه الأمور دون أن يستند في ذلك على أيّ مصدر أو مرجع من مراجع التّاريخ. وبذلك تَخْرُج شخصيات أمين معلوف، أو بالأحرى أبطال رواياته من دائرة التّاريخ، حسب نظرية تصنيف الشّخصية من حيث الزمن التي تقسم الشّخصيات الرّوائية من حيث الزمن إلى شّخصيات تّاريخية وشّخصيات غير تّاريخية. أمّا الشّخصيات التّاريخية فهي الشّخصيات التّي تتمتع بوجود تاريخي حقيقي، وقد ورد ذكرها في المصادر التّاريخية، وأمّا الشّخصيات غير تاريخية فهي عكس ذلك[1].

أما أبطال رواياته الثّلاثة: حدائق النّور، سمرقند وليون الإفريقي؛ فهم أبطال حقيقيون، اختارهم أمين معلوف من عمق التّاريخ؛ فبطل الرّواية الأولى «ماني» وُلِد عام 216م في العراق، الذي كان جزءًا من الإمبراطورية الفارسية، هو فارسي نشر ديانة جديدة هي المانوية[2].

أما بطل رواية سمرقند، فهو غيّاث الدّين عمر الخيام الذي وُلِد بنيسابور ببلاد فارس عام (432هـ–1038م)، وتوفي فيها عام (517هـ–1123م)[3]، الّذي خلّدته رائعته العالمية "رباعيات الخيام" الضائعة في دور البطولة على شاكلة بطل منتصف الطريق، إذ تحوّلت بعد وفاة صاحبها إلى ذات وموضوع؛ فشغلت قسما كبيرًا من الرّواية التّي لم تتوقّف أحداثها إلاّ بعد العثور عليها، وغرق سفينة "التيتانيك"* الأسطورية، وعلى متنها هذه

1– ينظر: إبراهيم خليل، بينة النص الروائي، ص 201 – 202.

2– ينظر: جيو وايد نغرين، ماني والمانوية (دراسة لديانة الزندقة وحياة مؤسسها)، ترجمة سهيل زكار، دار حسّان للطباعة والنشر، دمشق – سوريا، الطبعة الأولى، 1985م، ص11 وما بعدها.

3– ينظر: أحمد محمّد عوف، صنّاع الحضارة العلمية في الإسلام، الجزء الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب فرع الصحافة، القاهرة، د/ط، 1997م، ص 94.

* **تيتانيك Titanic**: سفينة ركاب إنجليزية، كانت تُعتبر أكبر باخرة نقل ركاب في العالم، كانت أوّل رحلة لها في 10 أفريل 1912م من لندن إلى نيويورك عبر المحيط الأطلسي وبعد أربعة أيام من انطلاقها في 14 أفريل 1912م، اصطدمت بجبل جليدي، قبل منتصف الليل بقليل، ممّا أدى إلى غرقها بالكامل بعد ساعتين وأربعين دقيقة، كان على متنها 2223 راكب، نجا منهم 706 شخص فيما لقي 1517 شخص حتفهم يُنظَر: أسماء سعد الدّين، قصّة التيتانيك الحقيقية **www.almasl.com**. تاريخ التصفح: 2017/09/31.

الرباعيات، مجسِّدة بذلك رأي "بروب" في كتابه "مورفولوجية الحكاية الخرافية" القائل «أن الشخصية كيّان متحوّل ولا يشكّل سمة مميِّزة يمكن الاستناد إليها(...) فهي متغيِّرة من حيث الأسماء والهيئات وأشكال التّجلِّي؛ فقد تكون شجرة أو حيوانا أو جنًّا، أو ما شئت من الموضوعات التي يوفِّرها العالم»[1]. وبهذا المنظور تكون "رباعيات الخيام"، هي التّي تولّت دور البطولة بعد اختفاء البطل «عمر الخيام» من العالم السردي بحلول أجله وانتهاء دوره.

أما بطل روايته ليون الإفريقي، كما جاء في مقدِّمة كتاب (وصف أفريقيا) لـ "ليون الأفريقي" نفسه، هو الحسن بن محمّد الوزّان الفاسي، ينتسب إلى قبيلة بني زيّان الزّناتية المغربية، والمولود بغرناطة عام (888هـ – 1483م)، حسب أغلب الروايات، وتوفّي على الأرجح بعد عام (957هـ – 1550م)، مع جهل مكان وفاته[2].

فهذه الشخصيات الثلاثة إذن كلّها شخصيات تاريخية عرض أمين معلوف سَيرها في قالب روائي، باعتبار أنّ أدب السّيرة والرّواية التّاريخية يتعاضدان شكلا ومضمونا في الكثير من المواطن بوصفهما حقلان أدبيان ينحوان إلى تصوير ماضي الأحداث، ويبدو الاختلاف الحاصل بينهما لا يتعدّى الآلية الإجرائية التي يستندان إليها. فإذا كان كاتب السّيرة يسعى إلى التّجرّد من ذاتية التأليف والاتكاء على أكبر قدر من الشّواهد المّادية والمعنوية الملازمة لبعدي الزّمان والمكان للتّعريف بتفاصيل حياة شخصيته المختارة، كما عاشتها؛ فإنّ كاتب الرّواية التّاريخية لا يجد عناء في أن يتملّص أحيانا من قيد الواقع التّاريخي والغوص في فضاء المخيّل المتناهي الأبعاد الذي يخدم فكرته.

وإذا كنا قد أثبتنا أن هذه الشّخصيات المحورية الثّلاثة شخصيات تاريخية، يبقى علينا الآن أنّ نثبت أن كل شخصية من هذه الشّخصيات، هي حجر الزّاوية التّي أُقيم عليها كل العمل الرّوائي في كلّ رّواية من هذه الرّوايات الثّلاثة. فنقول إنّ كلّ المعايير الفنّية المحدّدة لشخصية البطل الرّوائي تصبّ في خانة هذه الشّخصيات الرّوائية دون غيرها من

1– سعيد بنكراد، سيميولوجية الشخصيات السردية (رواية الشراع والعاصفة لحنامنا نموذجا)، ص22.

2– ينظر: الحسن بن محمّد الوزّان الفاسي (المعروف بليون الإفريقي)، وصف إفريقيا، الجزء الأوّل، ترجمة عن الفرنسية: محمّد حجّي ومحمّد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، 1983م، ص05 – 06.

الشّخصيات الأخرى التي تعجّ بها الرّواية المعنية. سواء كانت هذه المعايير متمثّلة في وفرة المعلومات والعلاقات والإشارات إليها بالمقارنة مع الشّخصيات الأخرى، أو كانت متعلّقة بطريقة بناء الشخصية وتقديمها في الخطاب السّردي، خاصّة على مستوى تمظهراتها وأشكال ظهورها وحضورها في الحكي[1].

ومعنى ذلك أنّ هذه الشّخصيات الرّوائية الثّلاثة كانت كلّ واحدة منها في نصها الرّوائي هي محلّ مركز التّبئير السّردي. ولأجل ذلك كان كل بطل من هؤلاء الأبطال سواء كان ماني أو عمر الخيام، أو الحسن الوزان هو أوّل من يُسمّى وأوّل من يُوصف. يختاره السّارد من بين كلّ الشّخصيات لتدشين بداية الحكي، «إنه أوّل من يدخل خشبة المسرح، وبالتّالي، يتعرّف عليه القارئ منذ اللحظة الأولى الحاسمة في الحكي، لحظة البداية وانطلاق القصة، بخلاف الشّخصيات الأخرى التي يتأخر ظهورها»[(2)].

وكما كان كلّ بطل روائي من هؤلاء الأبطال هو أوّل من يظهر في الرّواية، فكذلك كان هو «آخر من يختفي، ولا حضور للشخصيات إلا بسبب العلاقات التي تؤسسها معه، فهو الخيط الرابط بينها جميعا، سواء كانت حاضرة أو غائبة، فاعلة أو متفرّجة»[(3)]. كما تميّز كلّ واحد من هؤلاء الأبطال «عن باقي الشخصيات الأخرى المساعدة أو العرضية أو المقابلة أو المعاكسة بخاصية الاستقلالية الاختلافية والتفّرد والتميّز»[(4)]. مما جعل منه «شخصية فنية لها من السمّات ما يجعلها مميّزة عن غيرها، وفاعلة ونامية لا تكّف عن التّفاعل مع الأحداث طول الرّواية»[(5)].

1- ينظر: محمد بوعزّة، تحليل النّص السّردي، ص 49 – 50.

2- المرجع نفسه، ص 52.

3- محمّد نجيب العمامي، البنية والدلالة في الرواية (دراسة تطبيقية)، مطبوعات نادي القصيم الأدبي، السعودية، الطبعة الأولى، 2017م، ص 83.

4- عدي جاسم أحمد، أنماط الشخصية ودورها في البناء السردي (في روايات محسن الرملي)، دار غيداء للنشر والتوزيع، عمان، د/ط، 2017م، ص 34.

5- شرحبيل إبراهيم أحمد المحاسنة، بنية الشخصية في أعمال مؤنس الرزاز الروائية (دراسة في ضوء المناهج الحديثة)، رسالة مقدّمة إلى عمادة الدراسات العليا استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في الأدب، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة مؤتة – الأردن، إشراف: الأستاذ الدكتور محمّد الشوابكة، 2007م، ص 25.

نحسّ ونشُعر بحضورها بدءًا من عتبة كل رواية، رغم أنه في العموم الشائع وفي الكثير من الأحيان تبقى دلالة العنوان في غير عمل أدبي «غائبة ومراوغة، عصية على القبض تحتمل عديدًا من التأويلات الأمر الذي يدفع إلى تحديد دلالته، أو مقاربته، من خلال البحث عن تعالقه مع النّص دلاليا، فالعنوان نّص بدئي مبهم يمانع عن الفهم، إذا لم يردّ إلى القصة التي تفصّل ما أجمله وتبسط ما اختصره، وتطلق ما احتجزه»[1]. إلاّ أنَّنا في روايات أمين معلوف الثّلاثة هذه، كما سبق القول، نشعر بحضور الشّخصية البطل داخل معنى كل رواية من هذه الروايات، وذلك نظرًا للدلالات القوية التي توحي بذلك.

فإذا تأملنا جيّدًا عنوان روايته الأولى وهو (حدائق النور)، وسعينا للبحث عن علاقته بمضمون الرّواية وبطلها «ماني» فإنّنا نجدها علاقة قوية واضحة، وذلك لما يحمله هذا العنوان من وميض كاشف لما يمكن أن تنطوي عليه مجاهل النّص. فالعنوان تركيب لغويّ دالّ على فضاء مكاني، مكوّن من اسمين، الاسم الأوّل هو حدائق، وقد جاء على صيغة الجمع والاسم الثاني هو النّور، وقد ورد على صيغة المفرد. ولا شك أنّ أيّ قارئ تقع عيناه على عنوان هذه الرّواية؛ فإنّ أولى المعاني التي تتسارع إلى ذهنه هي دلالات كلمة حدائق، وأولى هذه الدّلالات، هي تعدد هذا الفضاء المكاني، ثمّ ما توحي به هذه الكلمة من خصب ونماء، وخير وهناء، وما يكتنف هذه النّعم من ضّياء بإضافة الاسم الثاني لها، وهو اسم النور الذي يرمز إلى الوضوح والهداية والاستقامة. وهذا العنوان العام قريب الدّلالة من عنوان القسم الأوّل للرواية "بستان نخيل أصحاب الملابس البيضاء" وهو تحديد وإشارة للبيئة التي نشأ وتعلّم فيه «ماني»، والمكان الأوّل الذي رأى فيه توأمه الذي أوحى له بتعاليم رسالته. وإذا كان لبستان النخيل هذا ثمار؛ فلا شك أن أفضل ثماره كانت بالنسبة لـ «ماني» هو تلقّيه هذه الرسالة الدّينية التي كُلِّف بتبليغها للنّاس.

ومن هذا البستان الذي يُعتبر الحديقة الأولى التي بزغ منها شعاع الدّيانة، انطلق «ماني» يدعو النّاس إلى المحبّة والإخاء، فكانت كل منطقة من العالم يبلغها شعاع هذا

1- علي أحمد محمد العبيدي، العنوان في قصص وجدان خشاب (دراسة سميائية)، مجلة دراسات موصلية، العدد الثالث والعشرون، صفر 1420هـ / شباط 2009م، جامعة الموصل – العراق، ص 68.

النور هي حديقة، إذ «منذ البداية نجحت هذه الديانة في الانتشار غربا حتى إسبانيا وشرقا حتّى الصّين. وبلغت أوجها في القرن الرابع. وبعد ذلك نافست المسيحّية، بل إنّ القديس أوغسطين* نفسه ظل مؤمنا بهذه الديانة قرابة تسعة أعوام»[1]. فكلّ منطقة من مناطق هذا العالم الفسيح انتشرت فيه هذه الديانة، هي حديقة من حدائق إله الخير، ذلك أنه حسب «رأي ماني لا يوجد إله واحد، إنّما هو صراع مستمر بين اثنين من الآلهة، أحدهما هو قوّة الشرّ، الذّي هو الظّلام، وهو المادّة، والقّوة الأخرى هي الخير الذي هو النّور والرّوح»[2]، إله النّور الذي دعا رسوله «ماني» أتباعه إلى المساواة ونبذ العنف والسّلام؛ ففرض عليهم «العشر في الأموال والصّلوات الأربعة في اليوم والليلة والدعّاء إلى الحقّ، وترك الكذب والقتل والسرقة والزنا والبخل والسحر وعبادة الأوثان...»[3]؛ فكلّ هذه الصفات والسلوكات لا يكون مصدر انبعاثها إلاّ من حديقة من حدائق النّور.

أما إذا وقفنا عند عنوان الرواية الثانية (سمرقند) فإننا نجد هذه المدنية الشّرقية قد خصّت بأكثر من مؤلف، حيث أوّل من ألّف فيها الإدريسي، ثم المستغفري، ثم النْسفي[4]. وقد قالوا عنها: «ليس في الأرض مدينة أنزه ولا أطيب ولا أحسن مستشرفا من سمرقند،

---

* **القديس أوغسطين Saint Augustin**: ولد عام 354م بسوق أهراس، وتوفي عام 430م بعنابة، ينحدر من أصول أمازيغية- لاتينية، يُعتبر من أعظم أباء الكنيسة الذين أثروا في الفكر المسيحي بعد القديس بطرس. ولقد بلغ من تأثيره في الأوساط العلمية أن سُمي العصر الذي عاش فيه بالعصر الأوغسطي. اعتنق الديانة المانوية مدّة تسع سنوات، ثم ارتد عنها إلى المسيحية. بقيت آثاره الخالدة المرجع الوحيد للتدريس في جامعات أوروبا في القرون الوسطى إلى ما بعد عصر النهضة. ينظر: الطيب بوتبقالت، القديس أوغسطين، أمازيغي يتربع على عرش فقهاء المسيحية، **www.heseress.com**. تاريخ التصفح: 2017/09/02م.

1- أنيس منصور، الخالدون مئة (أعظمهم محمد رسول الله – صلى الله عليه وسلم-)، المكتب المصري الحديث، القاهرة، د/ط، د/ت، ص 229.

2- المرجع نفسه، ص 227 – 228.

3- أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم بكر أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الثاني، تصحيح وتعليق: أحمد فهمي محمّد، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، 1992م، ص 273.

4- ينظر: نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد النسفي، القند في ذكر علماء سمرقند، مكتبة الكوثر، المملكة السعودية، الطبعة الأولى، 1991م، ص 06.

وقد شبّهها حضين بن المنذر الرّقاشي فقال: كأنّها السّماء للخضرة وقصورها الكواكب للإشراق ونهرها المجرّة للاعتراض وسورها الشمس للإطباق»[1].

ولقد كانت هذه المدينة إلى جانب هذا السحر الإلهي زاخرة عامرة بالعلماء والأدباء والفقهاء في كل العصور، حتّى في العصر الذي ابْتُلِي فيه الشرق بهمجية التّتار؛ فقد حافظ عليها "تيمورلنك" عندما اختارها عاصمة جديدة لفتوحاته؛ فجمع فيها أهّم صنّاع زمانه «ليجدّد بناء المدينة(...) جاء بالمعماريّين والبنّائين والنحاتين والنجارين والرّسامين والخطّاطين من كلّ بلد افتتحه، وجاء بعلماء الرّياضيات(...) من فارس والهند وتركستان والشّام وبلاد الرّافدين. واستطاعت هذه المواهب والكفاءات المتعدّدة التي صبّت في بحيرة سمرقند أن تعكس في بنائها الجديد الحضارات الأربع الأساسيّة لبلدانها؛ فتقيم نهضة عمرانية لا مثيل لها في آسيا الوسطى. وإذا بسمرقند الجديدة، لا هي عربية ولا فارسية ولا تركية ولا هندية، بل هي الأربع معًا في تمازج شكل مفهوم حضارة التّتار»[2].

فمدينة كهذه لا شك أنها لا تُذكر إلاّ وذُكر اسمها مقرونا بشخصية عمر الخيام، الذي استوطنها فتفتقت فيها مواهبه في شتّى العلوم، فكانت مؤلفاته، بدءًا من الفلكية منها النجوم التي رصّع به سماء أمجادها، وكان «الشاعر الشرقي الوحيد الذي ترجمت كلّ آثاره إلى لغات العالم المختلفة، وكوفئ الشاعر الإنجليزي "فتزجيرالد" "**Fitzgerald**" على ترجمته الإنجليزية له، بدفنه في مقبرة العظماء»[3].

هذه الرباعيات التي قال عنها بعضهم أنّها بلغت من الشّهرة ما لم يبلغه أيّ كتاب غير القرآن الكريم والإنجيل. وبناء على هذا كلّه؛ فلا عجب أن يكون أوّل اسم من

1- شهاب الدين أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي الرومي البغدادي، معجم البلدان، المجلد الثالث، باب السين وما يليها،، دار صادر، بيروت، د/ط، 1977م، ص248.

2- رياض نجيب الرّيس، صحافي ومدينتان (رحلة إلى سمرقند وزنجبار)، رّياض الرّيس للكتب والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1997م، ص 103 – 104.

3- أحمد الشنواني، الخالدون من أعلام الفكر (الجزء الشرقي 2)، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007م، ص 102.

الأسماء اللاّمعة الشّهيرة الكثيرة التي صنعت أمجاد سمرقند التّاريخية تحضر صورته إلى ذهن أيّ قارئ غير صورة عمر الخيام، عندما يمّر عليه اسم هذه المدينة العريقة لما يربط بينهما من وشائج متينة وعلاقات صريحة، فالمدينة موطن لأبناء مختلف الأعراق والإثنيات على اختلاف عقائدهم ودياناتهم، وملتقى الحضارات الشرقية الذي يربط شمال العالم بجنوبه وشرقه بغربه. وعمر الخيام العالم المتفّتح المتسامح السّاعي إلى الإصلاح بين الأعداء والمتخاصمين الذين تحرّكهم المصالح الضّيّقة والأطماع والأهواء. فسمرقند وعمر إذن وجهان لصورة واحدة، النّظر لأيّ وجه منهما يعني النظر لوجهه الآخر.

وإذا اختفى أو تأخر ذكر اسم بطل رّواية (سمرقند) عن عتبتها لعلاقة هذا الفضاء المكاني ودلالته عليه، فإن روايتنا الثالثة (ليون الأفريقي)، قد خصّها أمين معلوف بعنوان يحمل الاسم المتأخّر لبطلها الذي اختزل مضمون الرّواية التّي تسرد سيرة الرّحالة والعالم الدبلوماسي «الحسن الوزان» الذي عاش الأعوام الأخيرة للمسلمين في الأندلس، ثمّ هاجر مع أسرته إلى المغرب؛ فجاب كلّ بلدان الشّمال الإفريقي، وبعض البلدان الصحراوية الإفريقية والشّرق الأوسط وتركيا، ليختطفه في آخر الأمر القراصنة الإيطاليون، فيعيش في البلاط البابوي، حيث تغيّر اسمه إلى "ليون دي مويتشى" "**Léon de Médicis**" وتزوّج فتاة متنصّرة من يهود الأندلس وأنجب منها ولدًا، لتنطفئ شمعته أخيرًا على الضفة الجنوبية للبحر المتوسّط.

فالعنوان "ليون الإفريقي" اسم عَلَمٍ مثير يحمل ما يشبه اللّغز في دلالته، فهو تركيب لغوي مكوّن من مضاف ومضاف إليه. المضاف اسم علم لاتيني. ونحن كما نعلم أنّ أوّل علامة محدّدة لهويّة أيّ شخص من الأشخاص هو الاسم الذي يطلقه عليه والداه. وبما أن هذا الاسم اسم لاتيني فقد حمل كثيرًا من الدّلالات المكانية والدّينية والحضاريّة للأمّة أو المجتمع الذي ينتشر فيه هذا الاسم، ولم يكن هذا المجتمع الذّي ينتشر فيه هذا الاسم غير المجتمع المسيحي الغربي المتواجد على الضفة الشّمالية للبحر المتوسط.

أما العنصر الثاني لهذا الاسم المركب؛ فهو لفظ الإفريقي، نسبة للضّفة الجنوبيّة لهذا البحر. وهنا تظهر المفارقة العجيبة في الرّبط بين الاسم اللاتيني وما يحمله من دلالات مختلفة، وبين هذا الفضاء المكاني الذي نُسب إليه، والذي يختلف عنه كلّ الاختلاف من حيث كلّ هذه الدّلالات، والذي يختفي ورَاءه الاسم الحقيقي لبطل الرّواية، وهو «الحسن الوزان» ليوحي لنا أمين معلوف بواسطة هذا الاسم التّاريخي، هذا الاسم الرمز إمكانية التقاء الشّرق بالغرب، أو الغرب بالشرق، وإمكانية التّصالح والتّعايش بينهما، وتعاونهما على صناعة حضارة إنسانية مشتركة، ودليله في ذلك ما جسّدته حياة بطل رواية (الحسن الوزان).

وإذا تأملنا وتفحصنا عناوين رواياتنا الثلاثة: حدائق النّور، سمرقند وليون الإفريقي؛ فإننا نلاحظ تضمّن كلّ عنوان من هذه العناوين دلالة المكان الذي ارتبطت به شخصية بطل كل رواية من هذه الروايات وذلك «لأن للأشياء تاريخًا مرتبطا بتاريخ الأشخاص، لأن الإنسان لا يشكل وحدة بنفسه»[(1)]. وبذلك كان كلّ عنوان من هذه العناوين في جملته الروائية هو المبدأ وخبره هو شخصية البطل الذي تلتقي عندها كل العناصر السّردية الأخرى، فتتولى قيادة الأحداث وتقوم بتوجيهها، حيث أن هذه الشخصية لا تقف في الرواية، أي لا تكون ثابتة، وإنّما تتطور في أحداث الرّواية، كما أنّها تجبر الشّخصيات الأخرى على النمّو والتطّور[2]. وهي إلى جانب هذا «تكون واسطة العقد بين جميع المشكّلات الأخرى، حيث إنّها هي التي تصطنع اللغة، وهي التي تبث وتستقبل الحوار، وهي التي تصطنع المناجاة، وهي التي تصف معظم المناظر(...) التي تستهويها وهي التّي تنجز الحدث، وهي التي تنهض بدور تضريم الصراع(...) وهي التّي تعمّر المكان، وهي التي تملأ الوجود صياحًا وضجيجًا وحركة وعجيجا، وهي التي تتفاعل مع الزّمن فتمنحه معنى جديدًا»[(3)].

1- ميشال بوتور، بحوث في الرواية الجديدة، ترجمة: فريد أنطونيوس، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثالثة، 1986م، ص 55.

2- ينظر: عدي جاسم أحمد، أنماط الشخصية ودورها في البناء السردي، ص 33.

3- عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية، ص 91.

وأكثر شخصيات الرواية التي تنهض بهذه الوظائف المتعدّدة، هي شخصية البطل التي يُسند إليها الروائي مهمة حمل الفكرة والمضمون الذي يريد نقله إلى قارئه، أو الرؤية التي يريد أن يطرحها عبر عمله الروائي.

1- بناء الشخصية الروائية

البناء أو البني وهو «نقيض الهدم، بنى البنّاء البِناء بَنْيًا وبناء وبنى مقصور، وبنيانا وبنْية وبناية»[1]. وقد استخدم القدماء كلمة البناء في العملية الإبداعية، وقد أطلقها ابن طباطبا على نظم الشّعر؛ فقال: «فإذا أراد الشّاعر بناء قصيدة»[2] كان عليه أن يكون «كالنّسّاج الحاذق الّذي يفوِّف* وشيه بأحسن التفويت ويسدّيه** وينيِّره ولا يهلهل شيئا منه؛ فيشينه(...)، ويشبع كلّ صبغ منها حتّى يتضاعف حسنه في العيان، وكناظم الجوهر الّذي يؤلّف بين النّفيس منها والثّمين الرّائق، ولا يشين عقوده بأن يفاوت بين جواهرها في نظمها وتنسيقها»[3].

ومثلما يبني الشّاعر قصيدته، ويزينها؛ فإنّ الرّوائي يقوم بنفس العمل عندما يشرع في كتابة روايته، إذ يأتي بمكوناتها الأساسية (الزمان والمكان والأحداث والشخصيات) التي أخرجها من دوامة الحياة والتّاريخ، ثم يدخلها في متوالية الفن ببنائه لكلّ مكّون من مكوناتها بناء جديدًا يتوافق والرؤية الّتي أراد التّعبير عنها.

فيتعامل مثلا في مجال بناء الشخصيات، وخصوصًا مع الشّخصية الرّئيسية أو المحورية أو شخصيّة البطل الّتي قد يستدعيها من الواقع أو التّاريخ، لكنّه يضيف «إليها من الخيال ما ينطقها ويجعل منها شخصيّة نابضة بالحياة لا علاقة لها بالشّخصيّة الحقيقية إلاّ من حيث أنّها تطوير لتلك الشّخصية وإعادة صياغة لها»[4]، باعتبارها «العمود الفقري للقصّة، أو هي المشجب الّذي تُعلّق عليه كلّ تفاصيل العناصر الأخرى»[5]، يتعامل معها

1- ابن منظور، لسان العرب، المجلد الرابع عشر، مادة: ب.ن.ى، ص93.

2- محمّد أحمد بن طباطبا العلوي، عيّار الشّعر، تحقيق: عباس عبد الساتر، مراجعة: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 2005م، ص 11.

* يفوّف: يزين - ** يسدّيه: يمد ما بين خيوطه. ينظر: المرجع نفسه (عيّار الشّعر)، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4- إبراهيم خليل، بنية النّص الرّوائي، ص 202.

5- فليب هامون، سيميولوجية الشخصيات الروائية، ص 40.

كما أسلفنا القول، كأنّه يتعامل مع شخصيّة مجهولة لا يُعرف عنها خارج نصّه السّردي أيّ شيء «باعتبارها مورفيما فارغا في البداية (لا معنى للشّخصية، ولا مرجعيّة لها إلاّ من خلال السّياق) لا تمتلئ إلاّ في آخر صفحة من النّص حيث تتمّ مجمل التّحوّلات المتنّوعة الّتي كانت هذه الشّخصية فاعلا فيها وسندًا لها»[1]، لأنّه أصبح «لا ينظر إليها من وجهة نظر التّحليل البنائي المعاصر إلاّ أنّها بمثابة دليل (**Signe**) له وجهان أحدهما دال (**Signifiant**) والآخر مدلول (**Signifie**) وهي تتميّز عن الدّليل اللّغوي اللّساني من حيث أنّها ليست جاهزة سلفا ولكنها تحوّل إلى دليل فقط ساعة بنائها في النّص»[2] في صورة إنسان من ورق.

ولكن هناك من رفض أن ينظر إليها هذه النّظرة، حيث امتنع أن يعدّها ورقا صرفا، كما وردت في الكثير من الرّوايات الغربية الحديثة الّتي قُتلت فيها الحكاية والحبكة ودُفع بالشّخصيات فيها إلى الغرابة والغموض، وجعل الحوادث فيها غير سببية ولا منطقية[3]. وحجّته في ذلك أنّه لو أننا «جعلناها ورقية بحتة؛ فإنها ستتحوّل إلى مجرّد عنصر لغوي وسردي ليس له أيّ مشاعر وأبعاد نفسية، وبذلك ستفقد صفتها الإنسانية القريبة من صفات البشر وبالتّالي لا يصبح لها أيّ روح في ذهن قارئ الرواية»[4].

أما إذا نظرنا إليها بوصفها كائنات بشرية كما نظر إليها النقد التقليدي، نحاسبها كما يُحاسب الإنسان في الحياة «فإنّنا سنقع في قيد التسجيلية ونقل الوقائع البحتة البعيدة عن روح الفن، لذلك فإنّنا نرى أن الشّخصية ليست إنسانا وليست ورقا، وإنّما هي حصيلة تواشج بين البشري واللّغوي»[5].

1- حميد لحمداني، بينة النّص السّردي، ص51.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- ينظر: سمير روحي الفيصل، الرواية العربية البناء والرؤيا، ص05.

4- شرحبيل إبراهيم أحمد المحاسنة، بنية الشّخصية في أعمال مؤنس الرّزاز، ص44.

5- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وهذه الرؤية التوفيقية تنطبق على كلّ رواياتنا العربية التّقليدية، «لأنّنا لا نملك غير عدد قليل جدًّا من الرّوايات العربية التي يصحّ وصفها بالحديثة (...) ليس لدينا رّواية حديثة تقول إنّ الحياة لا معنى لها، لأنّ مازلنا مؤمنين بأنّ لحياتنا معنى عميقا جميلا نستحقّ العيش فيه، ونجاهد لنجعله مفيداً لنا وللآخرين من حولنا، ونسعى إلى أن تعبّر الرّواية عن هذا التُّوق فلا نعثر على غير النّوع التّقليدي الذي يقدّم لنا عالمنا محدّدًا فيه حكاية ذات حوادث واضحة وشّخصيات تعرف لنفسها هدفا اجتماعيا وسياسيًا ونفسيا تسعى إلى تحقيقه»[1].

وبما أنّ الرّواية التّقليدية كان هذا هو شأنها، فهي ليست عيبًا أو سبّة، عندما نعلم أنّ الرّوائيين قد استخدموها «استخدام الجرّاح للقفاز، كي يصلوا بها إلى شيء عميق دقيق في كيّان الإنسان! ولم يجعلوها قفازًا للمتعة أو الزّينة، يجذب النّفس ويخلب اللّب..!»[2] فحسب.

وعلى هذا الدّرب وفي هذا المنحنى سار أمين معلوف في تأليف رواياته ومن بينها رواياته التي أسند فيها الدّور الأساس أو البطولة إلى شخصيات ذات مرجعية تاريخية، ونقصد بها روايات: حدائق النور، سمرقند وليون الإفريقي، الّتي تولىّ فيها البطولة على التّوالي: ماني؛ عمر الخيام، والحسن الوزان. فأخذ كلّ شخصية منها رشيمًا من التربة التي أطلّت منها، ووضعها في تربة جديدة وفي ظروف مناخية غير الّتي ألفتها، ثم تولىّ مسؤولّية رعايتها ومتابعتها، لحظة لحظة ومرحلة مرحلة، فاكتسبت شخصية كل بطل من هؤلاء الأبطال في تربتها الجديدة أيّ في الرّواية، الكثير من الميزات والملامح الّتي لم يظهر لها أثر وهي في تربتها الأصلية، أيّ في مرجعتيها الدّينية أو التّاريخية ونقصد بهذه الميزات أو الملامح، الأبعاد والمكونات الأساسيّة لكلّ شخصيّة من الشّخصيات الرّوائية الّتي يشكِّل مجموعها الصّورة الكاملة الواضحة للشّخصية التّي لا يقوم غير الرّوائي دون سواه برصدها ثّم رسمها أو بنائها.

1- سمير روحي الفيصل، الرواية العربية البناء والرؤيا، ص05.

2- توفيق الحكيم، فن الأدب، دار مصر للطباعة، القاهرة، د/ط، د/ت، ص 211.

فلقد حوّل أمين معلوف شخصية بطله التاريخي: ماني، عمر الخيام، الحسن الوزان، من شخصية تاريخية حقيقية إلى شخصية روائية، عندما استنطق كل شخصية منها ودفعها إلى الكلام باستخدام ضمير المتكلم؛ فجعلنا نسمعها ونحسّ بحرارة أنفاسها ونرى حركة شفاهها، وهي تخاطب وتتحاور مع كلّ من الملك "شابور" "**Shapur**"، "نظام الملك" والبابا "ليون العاشر"، وغيرهم من الشّخصيات التّاريخية أو المتخيّلة الأخرى التي احتكت بها، أو تعاملت معها، كلّ في نصّها السّردي.

وهذه الطريقة هي في الحقيقة لعبة من لعب المسرح، دفع فيها الرّوائي شخصياته الرّوائية إلى تقمّص هذه الشّخصيات التّاريخية الحقيقية السّالفة الذّكر بكسرها لحاجز الزّمن والتّقريب بين الماضي والحاضر. وهذه خاصيّة من خاصيّات السّرد الرّوائي لا يستطيعها السّرد التاريخي[1]، المقيّد بالتوقّف عند حدود الواقع التّاريخي، والمحرّم عليه التّعدي إلى المجال الحيوي للخيال الّذي يعدّ الأداة الخّاصة للرّوائي الّذي يجعلنا بواسطته لا نعرف عن شخصيته الروائية إلا ما يريد «إبلاغنا عنها(...) فهو الذي يخلق الشّخصية المتخيّلة، يخلقها إبداعه ومنطقه ومخيلته، وأثناء عملية الإبداع تخضع الشخصيّة لعدّة تجارب، ومن المنطقي أن يعرف الكاتب من خلال معمل خبرته كلّ ما يريد عن الشّخصية، لأنّه يريد أن يحقّق رؤية معينة تدور في خلده، لكن يروق له أحيانا تصنّع أنّه لا يعرف الشّخصية جيّدًا، ويختار زوايا الرّؤية ليقلّل من معرفته بالشخصية. والحقيقة هي أنّ الشّخصية المتخيّلة لا نعرف عنها إلاّ ما يريد الكاتب أن نعرفه»[(2)].

ومن هذا المنطلق راح أمين معلوف يقدّم لنا أبطالاً من عمق التّاريخ؛ فنجدهم وكأنّهم أبناء هذا العصر، خدمتهم مؤهلاتهم ليتميّزوا، وقادهم الصّراع من حولهم إلى التأثّر ثّم التفاعل معه؛ فاشتُهِرُوا، دون أن يحيدوا قيد أنملة على ما قاله التّاريخ عن وقائعه وأحداثه الكبرى التي أحاطت بحياة، أو لنقل بسيرة كل بطل من أبطاله التاريخيين الحقيقيين. إذ أنّ

1- ينظر: محمّد رياض وتّار، توظيف التّراث في الرّواية العربية المعاصرة، ص117.

2- شرحبيل إبراهيم أحمد المحاسنة، بنية الشخصية في أعمال مؤنس الرّزاز الرّوائية، ص 16 – 17.

كلّ من يقرأ روايات أمين معلوف السّالفة الذّكر يشتم فيها رائحة الخلطة الفنّية الّتي اعتمد عليها في تأليفه لها. فموضوع رواياته الأساس تمثّل في عرضه لسيرة شخصيّات تاريخيّة حقيقيّة تركت صدى في حياة أممها وفي حياة الفكر الإنساني عبر كلّ الأزمنة، لاعتبار أن السّيرة «هي البحث عن الحقيقة في حياة إنسان فذّ، والكشف عن مواهبه وأسرار عبقريته من ظروف حياته التي عاشها، والأحداث الّتي واجهها في محيطه والأثر الذي خلفه في جيله(...) حيث تجيش بكافة الانفعالات والعواطف التي تثور في أعماق البشر(...) وقد تطغى السّيرة على التّاريخ، وتحتل الجانب الأكبر من مدونته، فمن فلاسفة التّاريخ من يرى أنّ التّاريخ ليس إلاّ سيرة عظماء الرّجال»[1] الذين بقيت أسماؤهم خالدة في ذاكرة الإنسانية.

ومن زاوية هذه الرّؤية نجد أن التّاريخ بوقائعه وأحداثه وشخصياته الحقيقيّة الّتي تعاملت مع أبطال أمين معلوف، أو الّتي كان لقرارتها ومواقفها أو سياساتها العامة أثرها الإيجابي أو السلبي في عصرها، وفي حياة هؤلاء الأبطال، نجد كلّ هذه الأمور ما هي إلاّ الإطار العام الذي حفّ بمسيرة أو سيرة كل بطل من هؤلاء الأبطال، أو المجرى الّذي انسابت من خلاله حيواتهم.

والجمع بين هذين العنصرين (السيرة والتاريخ) والتوليفة بينهما «أمر غير يسير لا يقدر عليها إلاّ من أربى على قدرة المؤرّخ وإحساس الأديب معًا، فالسّيرة ليست سجلا لحياة فرد من مولده إلى مماته، ولكنها قصّة إنسان فذّ أو متميّز بكل ما ينبض به قلب هذا الإنسان من أحاسيس وعواطف»[2]، ولكي تتحوّل فيها الشّخصية المستهدفة بعرض حياتها إلى شخصيّة روائيّة، على الأديب أو الرّوائي الّذي اختار هذه الشّخصية أن يضيف العنصر الثالث لخلطته الفنيّة كما فعل أمين معلوف، وهذا العنصر متمثل في رفضه الاقتصار على الواقع، واستعانته بمخيلته في بناء شخصياته «مستفيدًا من الواقع برسم شخصيات خيالية تشبه الشخصيات في الواقع، وإذا ما خرج الروائي عن هذا المعيار، ولم

1- حسين فوزي النجار، التّاريخ والسّير، الدّار المصرية للتأليف والتّرجمة، القاهرة، د/ط، 1964م، ص 14 - 15.

2- المرجع نفسه، ص 61.

يلزم نفسه به، فإن الرّواية ككلّ ستفقد صفة الفنّ والإبداع الّذي يعدّ العنصر الأساس فيها، وتنزاح لتصبح وثيقة واقعية أو تاريخية بحتة(...) أو مؤرّخا يسرد ماضي الشخصيات(...) وهو بذلك يصبح فاقدًا لملكة الإبداع الكامنة في جوهر الفنّ لأنّ الحقيقة تقول: إن المؤرّخ يدوِّن بينما الروائي يبتكر»[1]، كما يقول "فورستر".

فشخصيات: ماني وعمر الخيام والحسن الوزان، كلّ شخصيّة منها «عاشت حياة مليئة بالتّناقضات والمغامرات، وعايشت أعصرًا حُبْلى بالأحداث التّاريخيّة الكبرى، سواء في الشّرق أو الغرب وباعتبارها كذلك – فإنّ توظيفها – بالشّكل الكتابي الّذي اعتمده أمين معلوف – جعل منها "شخصيّة روائيّة" بما يحمله هذا المفهوم من أبعاد وإيحاء، وفي هذا العنصر بالضّبط تتجلّى إنتاجية أمين معلوف للشّخصية الرّوائية الممتلئة والعميقة، وذات الحضور المتميّز الّذي يلغي كونها نسخا أو إعادة إنتاج لشخصيّة تاريخيّة»[2].

إذ أنّ أمين معلوف كغيره من كتاب الرواية التّاريخيّة أو غيرها من أنواع الرّوايات التّقليدية الأخرى، نجده قبل أن يعلن عن بداية انطلاق الأحداث الروائية الرّئيسة الّتي تتفرّع وتتشعّب، ثم تتعقّد وتتفاعل فيما بينها لتنتهي إلى النّتيجة التي أرادها، نجده قبل هذا كلّه، يبدأ بتقديم المعلومات الرّئيسة عن الشّخصية أو البطل الّذي سيكون له الدّور الأساس في تنشيط وتحريك القسم الأكبر من هذه الأحداث، موهما القارئ بواقعيّتها باتباعه للخدع السينمائيّة، عندما يطلق على كلّ شخصية ورقية منها اسما تاريخيا، باعتبار أنّ «الشّخص غير المعروف – في اللغة والواقع – نكرة، مجهول الملامح، ولكن الاسم يجعل الشخصية (عَلَمًا)، كما يقول النّحاة... والْعَلَم كما يقولون أيضا: أعْرَف أنواع المعارف»[3]. وهذه التّسمّية هيّ أولى سمات التّشخيص وأبسطها، الّتي بواسطتها يجمع الروائي بين شخصيّته الرّوائية وقارئه.

1- شرحبيل إبراهيم أحمد المحاسنة، بنية الشخصية في أعمال مؤنس الرزاز، ص 45.

2- سعيد يقطين، الرّواية والتّراث السّردي(من أجل وعّي جديد بالتّراث)، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006م، ص 117.

3- طه وادي، دراسات في نقد الرّواية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1994، ص 25 – 26.

2- البعد الجسماني لشخصية البطل التاريخي

لا يمكننا دراسة وفهم شخصيات أبطال الرّوايات «إلاّ من خلال تفكيك النّص إلى مقاطع، وتصنيف هذه المقاطع وتقليصها وتحديد الأسماء العلمية، وفهم الشّخصية من خلال وظائفها وأفعالها ومواصفاتها الدّاخلية والخارجية وتحديد سماتها ومقوِّماتها السميائّية»[1]. وهذه العمليّة ليست مقصورة – في الحقيقة – على الدّراسات الأدبية، إذ «هناك ميل طبيعي عند كلّ إنسان إلى تحليل الشّخصيات ودراستها ومعرفة أفعالها وأسباب تصرّفاتها، وبمعنى آخر فإنّها تساعد المرء على معرفة نفسه أيضًا من خلال معرفة الآخر في الشّخصية»[2].

وهناك سبب آخر يدفع الإنسان – بصورة عامة – إلى هذه العمليّة «هو لذّة التّعرّف إلى شخصيّات جديدة، ولاسيّما إذا كانت من النّوع الّذي يعكس بعض الصّفات والْمُثُل الّتي تلقى هوى في نفس القارئ وهذه الظاهرة واضحة في الحياة الاجتماعية وهي بالتّالي محتملة الوقوع في عالم القصّة، الّتي هي صورة مموّهة من الحياة»[3].

فإنْ كان مثلا أبطال أمين معلوف التّاريخّيين أبطالا معروفين ظاهريا، فإنّنا عند تتبّع شخصياتهم ومسار حياتهم في عالم الرّواية نشعر أنّنا نتعرّف عليهم لأوّل مرّة، عندما يتخطّى بنا هذا الرّوائي حقل المعلومات التّاريخيّة المعروفة – المتعلقة بهؤلاء الأبطال– ثم يحضر صورهم؛ فيجعلها ماثلة أمامنا، حيّة مجسّدة نراها كما نرى الأحياء، ونأخذ أخبارها من أقوالها وأفعالها. ويغوص– بعد ذلك – بنا في عوالمها الدّاخلية؛ فيذكر ويصف منها ما يخدم فكرة موضوع رواياته. لأن أمين معلوف، أو أيّ روائيّ كبير غيره يدرك – حق الإدراك – أنّ قارئ رواياته لا يجد متعة في تصرّفات شخصياتها، بقدر ما

1- جميل حمداوي، مستجدات النّقد الروائي، الطبعة الأولى، 2011م، ص 363. **www.alukah.com/.vb** تاريخ التصفح: 2017/09/30م.

2- عدي جاسم أحمد، أنماط الشّخصية ودرورها في البناء السردي، ص 75 – 76.

3- محمّد يوسف نجم، فّن القصّة، دار الثقافة، بيروت – لبنان، الطبعة الخامسة، 1966م، ص 54.

يجدها في الأسباب التي دعتها إلى مثل هذه التصرفات[1]، لأنّه – مثلا – قد يعجز القارئ عن تذكّر كلّ أعمال «ماني» «ولكنّه لن ينسى بحال، ملامح شخصيته الإنسانية، وهو حين يقرأ عنه، لا يعنى بالحوادث، إلاّ لأنّها تلقي أضواء جديدة على مسار شخصيّته، والّذي يعلَق بذهنه بعد القراءة، ليس تطوّر الحوادث وتعدّدها، بل الشّخصية الإنسانيّة النابضة التي خلقها الكاتب»[(2)]، برسم أو بناء جوانبها أو أبعادها الجسمانية والاجتماعية والنّفسيّة والفكريّة، التي يشير أساتذة الأدب ونقاده إلى ضرورة تحديدها «حتّى تكتمل صورة كل شخصية وتحدّد قسماتها العامّة على نحو ينجح في الإيهام بأنها شخصيّات حيّة بفضل مشاكلتها لواقع الحياة؛ فتصبح شخصيات مقنعة»[(3)].

تكبر معرفتنا بها «وتتراكم معلوماتنا عنها شيئًا فشيئا، حتّى نحسّ أنّ الكاتب يقدّم مع كل فصل شيئا جديدًا ومدهشا، لأن القارئ إذا فقد الدّهشة فقَدَ الرّغبة في مواصلة القراءة وفقَدَ العمل القصصي نفسه شيئا من أهمّ لوازمه وهو (التّشويق) والاستثارة الّتي تغري القارئ بمواصلة اكتشاف مسار الشّخصيّة وهي تعمل وتتحرّك بدينامية وإيجابية»[(4)].

ونظرًا لأهميّة رسم الملامح الخارجيّة للشّخصيّة في الرّواية باعتبارها إحدى الأركان الأساسية المؤثّرة في الأبعاد الاجتماعية والنّفسيّة والفكريّة؛ فعادةً أوّل ما يبدأ به الرّوائي في بناء ملامح شخصياته الرّوائية – وخصوصا البطل منها – هو تقديم صورة استهلالية كاملة لها، ثم تقديم أحداث تعزّزها. «حيث يعمد الرّوائي بإظهار البعد الجسماني للشخصية مستخدمًا الوصف لإبراز معالمها صابًّا اهتمامه على الهيكل الخارجي لها من حجم الوجه وشكل العينين وطول الجسم، وحتّى الملبس، ولا نستبعد من ذلك حركاتها والسّلوك الواضح لها»[(5)]. وعلى هذا النّهج درج أمين معلوف في تقديمه لشخصيّات أبطاله، دون

1- ينظر: محمّد يوسف نجم، فّن القصّة، ص 52.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- محمد مندور، الأدب وفنونه، نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، الطبعة الخامسة، 2006م، ص 99.

4- طه وادي، دراسات في نقد الرواية، ص 26 – 27.

5- عدي جاسم أحمد، أنماط الشخصية ودرورها في البناء السردي، ص 72.

أن يقدم كثيرًا من الأوصاف الخارجيّة للشّخصية أو يُسْهِب في وصف معالمها وهيكلها مع تركيزه على أجزاء من الجسم الّتي غالبا ما تخدمه في تسيير عملية الحكّي[1].

أ- البعد الجسماني لـشخصية «ماني»

ومن هذا المنحى أمدّنا أمين معلوف بالملامح الجسمانية لـ «ماني» الّتي تدخل في البناء الكليّ لعالمه الرّوائي لمّا قال على لسان الرّاوي: «وكان بالإمكان بالطبع أن تلمح في وجهه القسمات الدّقيقة الّتي بدأت ترتسم، وهي خاصّة جدًا بوجوه الأطفال. ومع ذلك فإنّ أوّل ما كان يُرى هما الحاجبان العريضان الأسودان المقفلان المقوّسان لكي يشكِّلا فوق الأنف حاجبا ثالثا ثم النّظرة المستقيمة المباشرة»[(2)]، وفي هذا الوصف بعض من السّمات الّتي تشدّ انتباه القارئ، وهي الحاجب الثالث، والنّظرة المستقيمة المباشرة للصبي. وإذا أردنا أن نقف عند دلالة الحاجب الثّالث فلا نجد له إلاّ تفسيرًا واحدًا، وهو إشارة أمين معلوف إلى تميّز هذا الطّفل بهذه العلامة الخلقية عن غيره من الأطفال الآخرين، هذه العلامة الّتي توحي بأنّه سيكون له شأن عظيم، وأنّه سيكون نبي عصره، لأنّ لكل نبّي علامة من علامات النبّوة. فقد قال الراهب بحيرا عن سيِّدنا محمد – صلّى الله عليه وسلّم– لما رآه في الشّام في رحلته التّجارية «وإنيّ لأعرفه بخاتم النبّوة بأسفل من غضروف كتفيه مثل التّفاحة»[(3)]، وعلامة نبّوة «ماني» هو حاجبه الثّالث.

أما دلالة نظرته المستقيمة المباشرة فمفادها هو جمعه لمبادئ وأفكار الديّانات القديمة الوضعيّة منها والسّماوية، من بوذية وزرداشتية ومسيحيّة وغيرها، ثم التّنسيق والرّبط بينها في وحدة متكاملة هي الدّيانة المانويّة. ولإظهار قوة شخصيّة هذا البطل وإبراز تحدِّيه لكلّ العوائق أوحى لنا أمين معلوف بذلك بقول الرّاوي: «وعندما تقدّم بعد بضع

1- ينظر: عدي جاسم أحمد، أنماط الشخصية ودرورها في البناء السردي، ص75.

2- أمين معلوف، حدائق النور، ترجمة: عفيف دمشقية، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار **(ANEP)**، الجزائر/ دار الفارابي، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، 2001م، ص 31.

3- أبو نعيم الأصبهاني، دلائل النبوة، تحقيق محمد رواس قلعجي وعبد البر عباس، الجزء الأول، الفصل الحادي عشر، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانية، 1986م، ص 171.

لحظات باتجاه المجهولين فإنّما وهو يجرّ ساقه اليمنى، لا كما يجرّ غصن ميت، بل بمهابة كما يجرّ المرء خلفه ذيل ثوب احتفالي(...) لقد وُلِد بهذه السّاق الملتويّة وسوف يظل طول حياته»[1]. إنها عاهة وتشوّه دائم، والعاهة تنقص من طاقة وحيويّة صاحبها، وتحّط من قيمته، ولكن عاهة «ماني» هذه كانت معجزته الّتي تحداها، فأعلت نجمه عندما استطاع «أن ينشئ ديانة وأن يضع تعاليمها وأن ينظم صفوف رهبانها وأن يقيمها ويحميها»[2]، فيكتب اسمه في سجلّ الخالدين للأثر البالغ الذي تركه في العالم لسنين طويلة.

ب- البعد الجسماني لشخصية «عمر الخّيام»

إنّ أمين معلوف لم يسرف في رسم ملامح شخصيّات أبطاله الخارجية، لأنّه يعلم «أنّ الصّفات الّتي يخلعها الكاتب على شخصيّته لا تكون إلاَّ بقدر ما يحتاجه الحدث»[3]، ولذا نجده في عرضه علينا شخصية «عمر الخيام»، كما عرض علينا من قبل شخصيّة «ماني»، يكتفي بومضة وصفية مكثّفة وعميقة؛ فلم يقدّم لنا كثيرًا من الأوصاف الخارجيّة لها، ولم يسهب في وصف معالمها وهيكلها، لاعتبار أنّ الرّؤية المركّزة على أجزاء من الجسم، تعدّ بمثابة تغطية لوصف الشّخصيّة وصفًا تفصيليا شاملا، بالميل إلى توجيه النّظر نحو تفاصيل محدّدة من الشّكل الخارجي للشّخصيّة، بما يخدم سير عملية الحكي[4].

لأنّ المبالغة في رسم الشّخصيّة «بالتّضخيم أو الانكماش تؤدي إلى زيف ممقوت في تشكيل ملامح الشّخصيّة، وإذا فشل الكاتب في إعطاء نماذجه سمة الصّدق والمنطق والمعقوليّة الّتي تربط بين الواقع الحقيقيّ والواقع المتخيّل، إذا فشل في ذلك سلمّ عمله كليّة إلى أرشيف الفشل والنسيان»[5].

1- أمين معلوف، حدائق النّور، ص38.

2- أنيس منصور، الخالدون مائة (أعظمهم محمد – رسول الله – صلّى الله عليه وسلم –)، ص230.

3- فؤاد قنديل، فن كتابة القصّة، ص230.

4- ينظر. عديّ جاسم أحمد، أنماط التشخصية ودورها في البناء السّردي، ص75.

5- طه وادي، دراسات في نقد الرّواية، ص27.

ولذا كان على الرّوائي القدير في بنائه أو رسمه للملاح الخارجيّة للشخصية أن يتجنب التّفصيل المملّ، والتّقصير المفرط، ولا يركِّز إلاّ على ما يشدّ به القارئ إلى شخصيّته، وعلى ما يكون له الأثر البالغ في تطوّر الأحداث، لأن الرّوائي غير مطالب بفتح ملفّ استخباريّ لشخصيته، ليذكر عنها كل شاذة وفاذة – كما يقال – فأمين معلوف وهو يصف الملامح الجسمانية لبطل روايته (سمرقند) في حادثة اختلاس المرأة الحامل لحبّات اللّوز من يديه، وهو يتجوّل في السّوق، اختصر وأجمل هذه الملامح أو الصّفات في ما يساهم في الحدث وفي التّفكير الشّعوري، دون سواها من الصّفات الأخرى الّتي لا تقدّم ولا تؤخر في البناء الرّوائي شيئا؛ فلم يذكر إلاّ ما ورد على لسان الرّاوي «اقْتَرَبَتْ من الخيّام امرأة حامل(...) ومن غير أن تنبس بكلمة ولا أن ترتسم ابتسامة على شفتيها البريئتين اختلست من يديه حبّات من اللّوز المحمّص الّذي كان قد اشتراها لتوّه. ولم يدهش المُتَنَزِّه؛ فهناك اعتقاد قديم في سمرقند: حين تصادف المرأة التي ستغدو أمًّا إنسانا غريبا يروقها شكله، فإنه ينبغي عليها أن تتجرأ على مشاطرته طعامه، وبذلك يغدو الولد في مثل جماله وقامته الممشوقة وقسماته المليحة التامة»[1].

وإقدام هذه المرأة الحامل على هذا السّلوك، على قارعة الطّريق ووسط حشْد من النّاس لم يكن بالأمر الهيّن عليها، لولا جمال «عمر الخيام» ورشاقته اللذان دفعاها إلى هذه المغامرة الصّغيرة، إعجابا بعمر، وحبًّا في صغيرها بأنْ يُولَد بهذه الصّفات حسب معتقدات مجتمعها.

هذه الصّفات الجسميّة، هيّ الّتي ركزّ عليها أمين معلوف في وصفه لعمر الخيّام، دون سواها من الصّفات الأخرى، لأنّها سيكون لها دور لاحق في أحداث الرّواية عندما يجعلها سببا من الأسباب التي قرّبت بينه وبين إحدى نساء قصر الأمير "ناصرخان" في سمرقند "جهان" الّتي كانت قريبة من مصدر صُنْع القرار، والّتي تحوّلت فيما بعد إلى عَيْن وأُذْن لـ «عمر» في هذا القصر، بعد أن اقترنت به. وها هي ذي تعبّر له عن لواعجها،

1– أمين معلوف، سمرقند، ترجمة: عفيف دمشقية، دار الفارابي، بيروت – لبنان، الطبعة السابعة، 2009م، ص14.

في مناسبة من المناسبات الّتي فارقته فيها قَبْل أن تتزوّجه «كنت أعلم أنَّا سنفترق مدّة طويلة، بل ربّما إلى الأبد، ولكن ليس بهذه الكلمات ولا بهذه النّظرات، في ودِّي أن أحمل من أجمل حبّ عشته ذكرى هاتين العينين اللتين يملكهما مجهول. أنظر إليّ يا عمر نظرة أخيرة! تذكر أني خليلتك وأنّك أحببتني وأني أحببتك.»[1]

ومن هذا نستخلص أنّ كلّ صفة من الصفات الجسمية الّتي يركِّز عليها الرّوائي في وصفه لشخصيّاته، دون غيرها من الصّفات الأخرى، سيكون لها دورها الوظيفي الّذي يتماشى ومصير وقدر هذه الشّخصيّات، فهيّ دون سواها صفات لها دلالاتها داخل المعادلة الروائية، إذ قد يشير إليها الرّوائي مرّة واحدة، ولكن أثرها وارتجاجها، قد يظهر في أكثر من علاقة وموقف تعيشه الشّخصيّة في عَالَمِها الرّوائيّ.

جـ- البعد الجسماني لشخصية «الحسن الوزان»

وذاك ما درج عليه أمين معلوف في رسمه للملامح الجسميّة لبطله التّاريخيّ «الحسن الوزان» في رواية (ليون الإفريقي)، إذ لم يأخذ من الجسم بما فيه من أعضاء كثيرة إلا ما كان لبنة أساسية في النّسق المعماري لمضمون الرّوايّة، وروحًا للفكرة الّتي تطرحها. هذه الفكرة التي لخصها بطل الرّواية «الحسن الوزان»، عندما لاحظ دهشة واستغراب المتردّدين على بلاط أبيه بالتّبنّي البابا "ليون العاشر" بقوله: «وأدهشهم أن يُولَد متأخّرًا واحد من آل مدتشي أسمر، جعد الشّعر، لم يلبثوا أن أضافوا إلى اسمي لقب "الإفريقي" لتمييزي عن أبي المقدس بالتّبنّي»[2].

فما حاجة أمين معلوف إلى رسم أوصاف بقيّة أعضاء الجسم الأخرى، الّتي لا تقدّم ولا تؤخرّ في أحداث الرّواية شيئا؟ ولعلّ الإجابة عن هذا السّؤال بديهية لا تحتاج إلى

1- أمين معلوف، سمرقند، ص 78.

2- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ترجمة: عفيف دمشقية، المؤسّسة الوطنية للاتصال والنّشر، والإشهار (ANEP)، الجزائر/ دار الفارابي، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، 2001م، ص 374.

شرح ولا إلى توضيح. وذاك ما دعا أمين معلوف إلى غض الطّرف عن كلّ السّمات الجسمية الأخرى لـ «الحسن الوزان» وتركيزه على صفتين اثنتين لا أكثر، وهما نوع الشَّعْر ولون البشرة؛ لأنّ هاتين الصّفتين الجسميتين هما القاعدة الّتي قامت عليها كلّ أحداث الرّواية.

فأمين معلوف يطرح في هذه الرّواية، من خلال شخصيّة بطله «الحسن الوزان» مسألة الأنا والآخر، مسألة الشّرق والغرب، بكل ما تحمله هاتان المسألتان من أبعاد وأفكار. هذا الآخر الذي يستغرب مما لا يجب أن يُستغرب منه في الحقيقة؛ لأنّه استغرب من إنسان مثله، هذا الإنسان الذي اختلف عنه في صفات تافهة بالنّسبة لِسِمَات وصفات الإنسان الجوهرية الأخرى. هذه الصّفات الّتي اختلف فيها عنه، هي نوع الشَّعْر ولون البشرة. هاتان الصّفتان الجسميتان اللّتان دفعتا بالآخر إلى الحيرة والتّساؤل عن تواجد صاحبهما في هذا الفضاء الّذي كان لا يُرى فيه إلاّ الآخر: الرجل الأبيض المسيحيّ، ذو الشَّعْر الأسود أو الأشقر المسرّح، وذو العينين السوداوين، أو الزرقوين.

أما «الحسن الوزان» فهو نبتة غريبة وسط هذا المجمع النّباتي المتناسق المتناغم، وإنّه لمن الاستغراب الإنساني الفطري، أن يتساءل الإنسان عن أيّ شيء أو أمر يلاحظه خارج دائرة فلكه، أو بعيدًا عن موقعه الأصلّي الّذي وُجِد فيه – دون أن يستنكر ذلك أو يتقزّز منه – وذلك لأنّ أيّ كائن في هذا الوجود، وجوده مرتبط بفضاء أو مكان ما، فما بالك إذا كان هذا الكائن هو الإنسان، هو «الحسن الوزان»، الذي فضحته ملامح شَعْره المجعّد وسمرة بشرته، وتركته ضحيّة فضول زوار قصر البابا، الّذين لم يهدأ لهم بال، ويرتاح لهم خاطر، إلاَّ بعد ما وقفوا على أمره، وعرفوا حقيقته.

ولم يتوقف بهم الأمر عند هذا الحد، فيرضوا باسم البابا الذي منحه لابنه بالتّبنيّ الّذي يقول عن نفسه: «ولم يلبثوا أن أضافوا إلى اسمي لقب "الإفريقي" لتمييزي عن أبي المقدس بالتّبني»[1]. فرغم أن «الحسن الوزان» قد عُمّد، وصار مسيحيًّا، وتبَّناه أكبر

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص 374.

وأعظم رجل في نظر المسيحّيين وهو "بابا الفاتيكان" الذي صار بعد ذلك من أفضل النّاس المقرّبين إليه، إلاّ أن هاتين الصّفتين الجسميتين، حالتا دون أن ينظر إليه الآخر نظرة القبول التّام. فهو مادام أسمر البشرة، فهو دائما في نظرهم سيبقى عربيًّا، وهو مادام مجعّد الشَّعْر، فلن يكون في قرارة أنفسهم إلا عربيًّا إفريقيا. وبهذا يكون أمين معلوف قد أثار قضية جدّ مثيرة، وهي قضية الهوية المتعدّدة، الكثيرة الجوانب، مستعملاً بذلك وبذكاء، وهو يصف ويرسم الملامح الجسميّة لبطله ما يدخل – فقط – من هذه الصّفات في التمييز بين جنس وجنس، أو بين عرق وآخر.

هذه الصفات التي تعتبر الواجهة الأولى أو الأمامية لهويّة أيّ شخص من الأشخاص، الّتي تحدّد المجتمع الّذي ينتسب إليه، والموطن الّذي جاء منه، إذا ما حلّ وسط مجتمع آخر غير مجتمعه. هذه الصّفات التي تحلّ معه أينما يحلّ، والّتي لا يمكن للدّهر أن يخفيها ولا للأحداث أن تطمسها، فهي صفات أو سِمَات ورثها عن أبائه وأجداده، ثم تلقتها طبيعة موطنه فتركت فيها بصمتها.

هذه الصّفات التي يجب أن يرضى بها هو أوّلا، قبل أن يرضى بها الآخر، لأنها أولا، صفات ماديّة فيزيائية ثانويّة لا قيمة لها بالنّسبة لمكوّنات هويّة الشّخص المعنويّة الأخرى. وثانيا، هو لا دخل له فيها، فالله وحده، ولحكمة لا يعرفها غيره هو الّذي خصّه بها. وهذا ما أدركه «الحسن الوزان» حقّ الإدراك، وهو الرّجل الرّحالة، الذي عرف الشّرق والغرب، وعاش وسط مجتمعات متباينة، واعتنق ديانات مختلفة، فعاش بهويّات متعدّدة، هويّات ورثها عنه ابنه الذي وُلد في "روما" من زوجته "ماداليـنا" "**Madaléna**" اليهوديّة المتنصّرة، الّذي وقف ينصحه عندما سمح له البابا بحرّية الرّجوع إلى موطنه «مرّة جديدة، يا بني يحملني هذا البحر الشاهد على جميع أحوال التّيه الّتي قاسيت منها، وهو الذي يحملك اليوم إلى منفاك الأوّل. لقد كنْتَ في روما "ابن الإفريقي"، وسوف تكون في إفريقيا "ابن الرومي". وأينما كنْتَ فسيرغب بعضهم في التنقيب في جلدك وصلواتك.

فاحذر أن تدغدغ غريزتهم يا بني، وحاذر أن ترضح لوطأة الجمهور! فمسلما كنت أو يهوديًّا أو نصرانيًّا، عليهم أن يرتضوك كما أنت، أو أن يفقدوك. وعندما يلوح لك ضيق عقول الناس، فقل لنفسك أرض الله واسعة، ورحبة هي يداه وقلبه»[1].

الحسن الوزان كغيره من أبطال روايات أمين معلوف، رجل عالمّي، كونّي بهويّات متعدّدة، يمجد التّسامح، ويقف على مسافة حياد إيجابي من كلّ تجاذب مذهبي، أو صراع دينّي، أو تقاطب دينّي أو عرقّي، تلك هي الهويّة الّتي يريدها «الحسن الوزان» لابنه "جوست" يوسف أن يعيش بها، وهي نفسها هويّة الكاتب اللّبناني أمين معلوف، المتعدّد الهويّات والألسنة، الّذي دفعته ظروف الحرب الأهلية في بلده إلى الاغتراب بفرنسا، وهو ما يتماهى مع ظروف شخصيّة بطله «ليون الإفريقي» في بعدي الهويّة المتعدّدة واغتراب الإنسان بسبب اللاتسامح.

وإذا ركزنا أخيرًا بملاحظاتنا على تعامل أمين معلوف مع البعد الجسماني لأبطال رواياته الثلاثة، فإنّنا نجده قد أخرج من رواياته الثلاثة، واستغنى فيه عن كل ما لا يخدم هندسة البناء العام للرّواية، في هذا البعد المادّي الفيزيائّي، لأنّه أوّلا وقبل كل شيء روائّي، وليس مصوّرًا فتوغرافيا تلتقط عدسة آلته كلّ ملامح الجسم مفصّلة في صورة واحدة، ولأنّه روائّي، فهو ملزم بأن يُسقط في رسمه أو في تصويره لهذا الجانب كل ما يعتبر ديكورًا زائدًا وزائفًا، ولا يُبْقي إلاّ على ما «يجب أن تتسق مع طبيعة الدّور الفنّي الّذي تقوم به الشّخصيّة في الرّواية، لذلك يصعب أن يقدّم الكاتب شخصيّة رجل يمثّل دور "فتوة" – مثلا – ويصفه بأنّه قصير أو بدين أو أعرج. كذلك يصعب أن يقدّم شخصيّة فتاة يخطب ودها أكثر من فرد في الرّواية... وهي غير جميلة»[2]، ولهذا تعد عملية الاختيار والانتقاء أكثر من ضرورية عند تناول أي روائي لهذا الجانب.

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص 451 – 452.

2- طه وادي، دراسات في نقد الرواية، ص 26.

3- البعد الاجتماعي لشخصية البطل التاريخي

من بين الملاحظات الهامّة الّتي يجب الإشارة إليها، ونحن نتحدّث عن هذا البعد الاجتماعي هي تعقيده وتشعّبه، حيث يضمّ هذا الأخير «بين طيّاته الكثير من القيّم، أوّلا بوصفه علما شديد اللّيونة والمطاطيّة في تكوينه الخاصّ به، كونه من العلوم الإنسانية الّتي تتحمّل الكثير من وجهات النّظر حول المجتمع وشخصيّة الفرد. وثانيا كونه هنا يتلاقح مع فنّ قَوْلي شديد الانتماء لعالم الإنسان وعلاقته بمحيطه الاجتماعي العامّ، والّذي يبرز علاقة هذا الإنسان بعالمه ومدى تلاحمه من جهة ونفوره من جهة أخرى»[(1)].

ومن بين ما يتناوله البعد الاجتماعي في دراسة النّص الرّوائي نقديا، «كلّ ما يتعلّق بالمحيط الّذي نشأ الشّخص فيه، والطّبقة الّتي ينتمي إليها، والعمل الذي يزاوله، ودرجة تعليمه وثقافته، والدّين أو المذهب الذي يعتنقه (...) والهوايات الّتي يمارسها»[(2)].

ومن الوسائل الّتي يلجأ إليها الرّوائي ليجعل شخصيته أكثر إقناعاً وفنية في النّص الرّوائي، هو لجوؤه إلى منحها عمقا فعّالا في جوهرها وعلاقتها بمحيطها، وذلك بأنْ يجعل لها ماضيا وحاضرًا وعادات وتقاليد وعائلة وأصدقاء، وأعداء، إضافة إلى ذكر صفات الأبعاد الأخرى الّتي تسمح للقارئ أن يكوّن فكرة أولية حولها[3]. فمهما كانت الشّخصيّة في الرّواية، سواء أكانت إنسانا أو حيوانا، أو حتّى شيئا، فإنّه لابدّ على الرّوائيّ أن يمنحها من الأسماء والصّفات والمواقع ما يميّزها، وما يحدّد علاقتها ودورها في محيطها، فقد قال "الجاحظ في كتاب الحيوان: «ولذلك قال أبو علقمة: كان اسم الذّئب الّذي أكل يوسف "رجحون"، فقيل له: فإنَّ يوسف لم يأكله الذئب، وإنّما كذبوا على الذئب، ولذلك قال الله عزّ وجل: ﴿وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ﴾، سورة يوسف، الآية: 18، قال: فهذا اسم الذئب الّذي لم يأكل يوسف»[(4)].

1- عدي جاسم أحمد، أنماط الشخصية ودورها في البناء السّردي، ص81.

2- علي أحمد باكثير، فنّ المسرحية (من خلال تجاربي الشخصية)، مكتبة مصر، القاهرة، د/ط، د/ت، ص74.

3- ينظر: شرحبيل إبراهيم أحمد المحاسنة، بنية الشخصية في أعمال مؤنس الرزاز الرّوائية، ص27.

4- دواد سليمان الشويلي، تجليات الأسطورة (قصّة يوسف بين النصّ الأسطوريّ والنصّ الديني)، موقع القصّة السورية، العراق، د/ط، 2005م، ص 58.

فإذا كان التّمييز بين الشّخصيّات الحيوانيّة، والمخلوقات العجائبيّة بواسطة بعض الصّفات الخارجيّة، والأبعاد الأخرى معروفا منذ القدم في الموروث السّردي الخرافيّ والأسطوريّ؛ فإنّه أخذ صورة أكثر وضوحًا وأكثر دقّة وعمقا ودلالة في العالم الرّوائي الحديث، وأصبح النّجاح في هذا الجانب الوصفّي من شروط نجاح الرّوائي، وشهرة روايته، وذلك لأنّ «رسم ملامح الشّخصية وبيان سماتها المختلفة مسألة على درجة عالية من الأهمية ومن الحساسيّة الفنّية الّتي لا يبرع فيها كثيرون»[1]. حيث أن «أوّل ما يُطلب من الكاتب، سواء استمد موضوعه من التّجارب العاديّة في الحياة، أو تعدّى نطاق المألوف إلى عوالم الخيال والخوارق، أنّ يتحرك رجاله ونساؤه على صفحات القصّة، حركة الأحياء الّذين نعرفهم، أو نعلم بوجودهم، ويجب أن يحافظوا على مثل هذه الحركة طوال القصّة، وأن يظلوا أحياء في ذاكرتنا بعد أن ننتهي من قراءتها»[2]. ولا شك أنَّ الإنسان لا يبقى حيًّا في ذاكرة الآخر إلاّ إذا عرفه – على الأقل – من خلال كيانه، كيانه الذي تجسّده وظيفته ونشاطه وعلاقاته بالآخرين وموقعه في المجتمع.

وقد أولى أمين معلوف لهذا الجانب العناية الفائقة لأهمّيته في بناء الشّخصية الرّوائية، فلم يحرم قارئه من أيّة معلومة تضيء زاوية من زوايا حياة أبطاله الاجتماعية والّتي تخدم تطوّر الأحداث داخل البناء العام للرّواية، ولما كانت الوضعية الاجتماعية المادية المعيشيّة للفرد وجهًا من وجوه هذا الجانب، فقد رصد أمين معلوف حالة كلّ بطل من أبطاله من بداية حياته إلى آخرها.

أ- البعد الاجتماعي لشخصية «ماني»

وها هو ذا يعرض علينا حال الأسرة الّتي ولد فيها بطله «ماني» على لسان الخادمة "أوتاكيم" **Utakim** الّتي راحت تذكرّ مريم والدة البطل بأيّام العزّ الّتي زُفّت فيها لزوجها "پاتيغ" **Pattig** والد «ماني» «لقد أحاطت بكِ الدّمى من كلّ صوب وأنْتِ طفلة، وغطّتك

1- فؤاد قنديل، فن كتابة القصّة، ص 213.

2- محمّد يوسف نجم، فنّ القصّة، ص 90

الحلّي، إذ أدركت وزففت إلى الرّجل الّذي اخترته. ثم جئت تعيشين على هذه الأرض السّخية، وقد أخذ زوجك بيدك، وكما في اليوم الأوّل فإنّكما تسيران في البساتين الّتي تملكانها، وهناك في كلّ موسم آلاف الثّمار برسم القطاف»[1].

كان هذا هو الجوّ المعيشّي الّذي يُفترض أن يعيش فيه «ماني»، ولكنه ما كاد يبلغ الرّابعة من عمره حتى انتزعته جماعة "أصحاب الملابس البيضاء" من حضن أمّه، برضى من والده الّذي تخلّى عن أسرته ليعيش في عالم هذه الجماعة الغريب "بستان النخيل"، يقضى «سنوات طويلة في حرث حقول الجماعة في حين أنّه على بعد مرحلتين من هنا وعلى ضفاف هذه الترعة بالذّات يقوم فلاحوه بحرث الأراضي التي يملكها ولكنّه قد استنكف عن الاغتذاء بخيراتها»[2].

لقد كان «يرتجف أمام "سيتايي" "**Sittai**" مرشد وزعيم هذه الطّائفة الدينية أكثر من ارتجاف أيّ "أخ" آخر، فيجثو على ركبتيه ويقرع صدره ويذلّ نفسه، في حين كان يكفيه أن يغادر بستان النّخيل هذا آخذًا بيد ابنه لبلوغ حياة رغدة. غير أنّه لم يكن يفكرّ في ذلك، بل إنّه لم يجرؤ خلال ثمانيّة أعوام على أن يكشف لـ «ماني» رابطة الدّم التي تجمعهما مكتفيا بأنْ يرسل إليه من بعيد ابتسامات ملغّزة كانت تخيف الصبّي وتثير حذره»[3].

كان هذا هو الوسط الاجتماعي الدينّي الّذي قضي فيه «ماني» طفولته، الوسط الذي يحرّم شرب الخمر وأكل اللّحم والاقتراب من النّساء، والاكتفاء بشظف الحياة للاستمرار فيها – فقط – «وبحسب الحديث الذي حفظته كتابات التّلاميذ، فإنّه لم يتلق إلاّ في الرّابعة والعشرين من "شفتي توأمه" الكلمات الّتي طالما أمل سماعها: "ها قد أزفت الساعة لكي تتجلّى لعيون العالم وتترك بستان النّخيل هذا»[4]. و"من بستان النّخيل" خرج خالي الوفاض لا يحمل متاعا ولا أمتعة، وعندما دعاه "توأمه" للتّوجه إلى بلاد الهند كان المسافر

1- أمين معلوف، حدائق النور، ص 20.

2- المصدر نفسه، ص 30.

3- المصدر نفسه، ص 46.

4- المصدر نفسه، ص 82.

الوحيد الذي شدّ انتباه صاحب السّفينة الّتي سافر على متنها، فالسّفر طويل، وكلّ مسافر كان – على الأقلّ – يحمل معه مؤونة وزاد سفره، إلاّ «ماني» الّذي شرح لصاحب السّفينة شذوذه عن بقية المسافرين «على من اختاروا إرشاد الآخرين أن يستنكفوا عن كلّ سلطة، وكل ثروة، ولا ينبغي أنْ يملكوا غير الثّوب الّذي يرتدون، ولا شيء غيره، حتّى ولا طعام غد»[1].

لم يكن «ماني» كاذبا أو مبالغا في ذلك، فقد ترك أراضي والده الواسعة، وبساتينها اليانعة وراءه، وها هي أبواب الرّزق تُفتح له على مصرعيها، ولكنّه يصدّها عندما تمرض ابنة الأمير "هرمز" "**Hormouz**"، فيبحث لها عن طبيب، ولن يكون ذلك الطّبيب إلاّ «ماني» الّذي ترجاه الأمير لمداوة ابنته «– سأعطيك ما يكفي من الذّهب لقضاء حياتك برمتها بعيدًا عن العوز»[2].

فيجيبه «ماني»:

«– لا أريد أيّ ذهب، وما دمت قد اكتسبت هذه القدرة على الشّفاء؛ فكيف كان في مقدوري أَنْ أترك تلك الطّفلة تنطفئ من غير أن أحاول شيئا؟ وإذا قبلت مكافأة على مثل هذا العمل فسأشعر بأنّي غير جدير بعلمي(...) لا أريد شيئا من خيراتك ولا من الأمجاد الّتي في وسعك إغداقها»[3].

ولِمَ يقبل «ماني» بالذّهب والثّروة والجاه، وقد كان يأكل ليعيش، ولا يعيش ليأكل، وهو الّذي حدّد غايته في الحياة عندما ضايقه خصومه من عيون الدّولة «أنا لا أهتمّ بشؤون الدّولة، ولا أتحدّث إلا ّعن السّماء»[4]، السّماء الّتي تدعو إلى المحبّة والإخاء والتساوي والتعايش، ونبذ العنف والحروب.

1– أمين معلوف، حدائق النور، ص 119.

2– المصدر نفسه، ص 155.

3– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4– المصدر نفسه، ص 103.

وهذا السلوك الإنساني لم يكن غريبا عن إنسان يشهد له الجميع بسعة العلم والمعرفة، وما شهادة صديقه مالكوس فيه إلاّ دليل على ذلك، عندما يخاطبه قائلا:

«– لقد عشنا أنا وأنت صبانا كلّه في بستان النّخيل ذاك، بمعزل عن العالم، عن أفراحه وأتراحه، وعشت أنت، أكثر مما عشت أنا، في كتبك، وليس من يعرف خيرًا منك الطّب، وعلوم الدّين، وإنّي لمعجب بعلمك وموهبتك واندفاعك، وإن رجالا مثلك ليتركون آثارًا على الأرض التي وطأها وفي قلب المقربين»[1].

فـ«ماني» صاحب رسالة، ولكي ينجح في دعوته لابدّ له من معرفة تمكنّه من فهم ذهنيات وعقليات النّاس ليحاورهم، فيقنعهم لاتّباع ما دعا إليه، مرتكزًا في ذلك على اطلاعه الواسع على الأديان السّابقة لدينه ومستعينا ببعض العلوم الدّنيويّة الّتي تخدم الإنسانية كالطّب لشفاء النّاس والتّخفيف من آلامهم، ومعتنيا بالفنون كالرّسم «الّذي يبدو بمر القرون وكأنّه المؤسس الحقيقّي للرّسم الشّرقّي، هو الّذي سوف تخلق كل ضربة من ضربات ريشته، في (فارس) و(الهند) وفي (آسيا الوسطى) و(الصين) و(التّبت) ألف موهبة فنّية، حتّى إنّه ما يزال يُقال في بعض النّواحي عن أحدهم إنّه "ماني" عندما يراد القول بعدد من علامات التّعجب إنّه رسّام حقيقّي»[2].

وبهذا يكون «ماني» قد جمع بين العلوم الدّنيويّة والدينّية والفنون، «فهو رسّام وموسيقّي وشاعر، ومازال إلى اليوم في ذهن الإيرانيين أكبر رسّام، ورمز الجمال الخالص، باعتباره مبدع المنمنمات الفارسّية، وكذا آلة العود الفارسّي، وقد نقل إلى أتباعه حبّ قراءة الكتب»[3]. وقد رأى «ماني» أن تعاليم الدّيانات السّابقة له، لم تصل إلى النّاس «في شكلها الصّحيح لأنّ واضعيها لم يسجلّوها كتابة، ولذلك اهتّم «ماني» اهتماما كبيرًا

1– أمين معلوف، حدائق النور، ص102.

2– المصدر نفسه، ص59.

3- Denis Dégé, Mani, Parcs d'étude et de réflexion, la belle idée, 2013.**DenisDégé@g.mail.com** .P22. **www.parcla belle idée.FR**. 2017/12/12 :تاريخ التصفح

بتسجيل تعاليمه، وترك عملا قانونيا لأتباعه يتبعونه ويسيرون على هديه، دون تغييره أو تبديله، وقد كتب «ماني»(...) عملا واحدًا في اللّغة الفارسية وأهداه إلى ملك شابور**Shapur**. ومن أهمّ كتبه المعروفة حتّى الآن كتاب (الإنجيل الحيّ) وكتاب (كنز الحياة) وكتاب (الأسرار والرّسالة)»[1].

ليصبح «ماني» أخيرًا «مثلا ونموذجا لكلّ واحد يريد أن يترجم أفكاره من خلال الرّسم، الزّخرفة، معرفة النّجوم، الغناء والموسيقى، الطب، الترجمة، الكتابة وإنتاج الكتب، ولهذا نؤكّد أن ماني لم يخلِّف كنيسة فحسب وإنّما أسّس مدرسة كانت كلّ آثارها المنجزة بإتقان رفيع صورة لعمل في غاية التّناسق، رسالته الدّعوة إلى تجاوز الحقائق الثّابتة إلى أبعد من ذلك لمعرفة طبيعتنا الخاصّة، وللوقوف على النّور الموجود بداخلنا»[2] فالمعرفة بكلّ أشكالها، والعلوم والفنون بكلّ أنواعها، هي الأدوات الّتي تصقل وتهذّب النّفس الإنسانّية وتشعّ في جوانبها النّور ومحبّة الخير للجميع، وهي الغاية الّتي سعى «ماني» لنشرها طيلة مدّة دعوته لرسالته.

هذه الغاية الدّينية الأخلاقيّة الّتي ركّز أمين معلوف على الإشارة إليها، وهو يقدّم لنا الجانب الدّيني العقدي ضمن الملامح الاجتماعية لأبطاله التّاريخّيين في رواياته الثّلاثة. ونظرًا لأهميّة هذا الجانب في الرّواية التّاريخية دون سواها، لعلاقته بصدق الرّوائي وموضوعيته وتجنبّه لتزّييف حقائق لا يسمح له التّاريخ بتغييرها أو تشويهها، وجب علينا الوقوف عنده مليًّا للتّمييز بين ما يدخل منه في دائرة الخيال، وبين ما يدخل منه في دائرة الواقع. فنقول لا شكّ وأنّ أمين معلوف قد وجد الجوّ ملائما للتحرّر من رقابة وصرامة التّاريخ سواء كان ذلك عند حديثه عن الشّخصيات الثّانوية الحقيقية أو الخيالية مع أبطاله من حيث أسماؤها، أو أسماء بعض الأماكن الّتي ورد ذكرها في هذه الرّوايات، أو حتّى في بعض القضايا التي تختلف المراجع في أمرها.

1- محمّد خليفة حسن، تاريخ الأديان (دراسة وصفية مقارنة)، دار الثقافة العربية، القاهرة، د/ط، 2002م، ص 172.

2 - Denis Dégé, Mani, P 12.

ففي رواية حدائق النور مثلا عند ذكر أمين معلوف لاسمي أبويّ «ماني» فإنّه «ما عدا اسم ربّ العائلة، أبو «ماني» كان معروفا بكلّ تأكيد»[1] وكان يُسمّى فاتق **Pattig**، كما ورد اسمه في الرواية. أمّا بالنّسبة لاسم أم «ماني»، فقد «قال محمّد بن إسحاق: ماني بن فتّق بابك بن أبي برزام(...) واسم أمّه ميس ويُقال أوتاخيم ويُقال مريم»[2]. وقد اختار أمين معلوف في الرواية من بين هذه الأسماء، اسم مريم.

وبالنّسبة لتصرف أمين معلوف مع الأمكنة التي جرت فيها بعض أحداث رواياته التاريخية، فإنّنا نجده لم يلتّزم في ذكر بعضها بالدقة، ومن ذلك ما جاء ذكره في رواية (ليون الإفريقي)، مثل تسميته برج (قمارش) برج القمر وتسمية نهر شنيل وهو النهر الّذي يشق غرناطة باسم جنيل...[3].

ومن أمثلة إطلاق أمين معلوف العنان لخياله في رواية سمرقند إسناد دور البحث عن مخطوط الرباعيات الأصلي للراوي الغربي بنيامين عُ. لوساج الّذي يروي لنا صدفة لقاء والديه قبل زواجهما وشغف كلّ منهما برباعيات الخّيام حيث يقول: «وإذ كانت تلك القراءة المشتركة قد قرّبت بين أبي وأمّي فقد شرعا ينشدان رباعّيات عمر ويناقشان في معناها(...) وكانت تلك المناقشات تتّخذ على شفاههما طعما جديدًا، وعندما كان أبي يذكر عمر وهو يداعب شَعْر حسنائه المعطّر، كان وجه أمّي يتضرّج، ولقد تبادلا أوّل قبلة من قبلاتهما بين رباعيتين غزليتين، وفي اليوم الّذي تحدّثا فيه عن الزّواج تعاهدا على تسمية ابنهما الأوّل عمر»[4].

1- Michel Tardieu, Le manichéisme, Que sais-je? Presses universitaires de France, France, 1981, P 3.

2- أبو الفرج محمّد بن إسحاق بن محمّد بن النديم، الفهرست، الجزء التاسع، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، د/ط، د/ت، ص 456.

3- ينظر: إبراهيم خليل، ظلال وأصداء أندلسية في الأدب المعاصر، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د/ط، 2000م، ص139 – 140.

4- أمين معلوف، سمرقند، ص 202.

ولقد استغل أمين معلوف الظروف التّاريخية الغامضة الّذي اختفى فيها مخطوط الرباعيات، فجعل من أمر اختفائه وارتحاله وفقدانه والبحث ثم العثور عليه موضوع القسم الثاني من روايته سمرقند. ولقد ساعدت هذه الحلقة التّاريخية المفقودة الممتدة من القرن الثّالث عشر ميلادي الّذي تعرضت فيه مدينة نيسابور للغزو والحرق على يد المغول والتتار بعد موت «عمر الخيام» إلى غاية غرق سفينة "التّيتانيك" المشهورة سنة 1912 الّتي أحصتها إدارتها ضمن أمتعة المسافرين الثّمينة كما جاء في صفحة إحدى المجلات الّتي كتبت قائلة «من أغرب الأشياء التي كانت على ظهر "التّيتانيك" رباعيّات الخيام، وهي مخطوط تضمّن أشعارًا قديمة، كان مزخرفا بـ 1050 قطعة من الحجارة الكريمة المشدودة بخيوط من الذّهب الخالص»[1].

لقد ساعدت هذه الحلقة المفرغة كما قلنا أمين معلوف، فسمحت له مثلاً بحرّية تعيين الشّخصيات الخياليّة في هذه الرّواية التي تعلّقت بحبّ المخطوط، وتصوير حرصها ومغامراتها في البحث عنه لإضفاء عنصر التّشويق والإثارة على أحداث الرّواية، وهذه الخاصية من بين الخاصيّات التي يضفيها الرّوائي للحدث التّاريخي حتّى يعطيه النّكهة الّتي يبحث عنها القارئ في الرّواية التّاريخية لتحقيق الفائدة المعرفية والمتعة الخياليّة.

وما هذه الأمثلة إلاّ قليل من كثير بالنّسبة للحالات الّتي وجد أمين معلوف نفسه فيها خارجا عن جغرافية التاريخ، فتخلّص من عبء مسؤولية الواقع، وحلّق بخياله في الفضاء البكر، دون أن يسيء إلى التّاريخ، بل ليضيء بعض نقاط الظّل الموجودة داخل حدوده، فتكتمل صورة التّاريخ.

أما إذا عدنا إلى الحديث عن الجانب الدّيني أو العقدي من المكوّن الاجتماعي لأبطال رواياته الثّلاثة، فإنّنا نجد أمين معلوف قد تخلّى عن الخيال وكان واقعيا إلى أبعد الحدود، فقال كل ما كان يقال عن أبطاله، مفضّلا أَنْ تكون أعماله الرّوائية لَبِنة أو حجرًا إضافيا

1- Ivana Goretta, Dossier de presse Titanic, L'exposition du 10 octobre au 21 décembre 2014 à Genève, **Presse@titanic-expo.ch**, P9. Docplayer.FR/5237895-Titanic-l'exposition.
تاريخ التصفح 2018/01/10

في صرح الخير والمحبّة، لا معول هدم وتخريب له. إذ كان يدرك مثلا أَنَّ الحديث عن «ماني» من حيث هذا الجانب «قد يثير عند البعض وشوشة وحذرًا. وعند البعض الآخر احترامًا وإعجابا، فبالنّسبة لأتباعه هو مؤسّس ديانة ونبيّ صاحب رؤية استشرافية. أما بالنّسبة لخصومه فهو عدوّ للمسيح ومدَّع لنبّوة يستحقّ مدَّعيها القتل»[1].

واحتراما للرّأيين المتناقضين فقد عرض علينا أبطاله من هذا الجانب كما ورد ذكره في كل المراجع، مركّزًا على الجانب الإنسانيّ والخيِّر منها، دون إهمال الإشارة إلى ما اتّهم به من زندقة ومجون وردّة. وها هو ذا توأم «ماني» يعلن لنا عن إحدى أخوات هذه الصّفات عندما يخاطب «ماني» قائلا: «أجل يا "ماني" يا ابن (بابل)، إنّك وحدك، خالي الوفاض، منبوذ من ذويك وأنت راحل لغزو الكون، وبهذا تُعرف البدايات الحقيقية»[2].

وهذا ما ذكرته بعض المصادر القديمة، حينما قالت وهي تتحدّث عن طفولة «ماني» كانت امرأة (فاتق) «حاملا بماني، فلمّا ولدته، زعموا: كانت ترى له المنامات الحسنة، وكانت ترى في اليقظة كأنّ آخذًا يأخذه فيصعد به إلى الجوّ، ثمّ يردّه، وربّما أقام اليوم واليومين ثمّ يرُد (...) وكان يتكلم ماني على صغر سنّه بكلام الحكمة فلمّا تمّ له اثنتا عشر سنة أتاه الوحي على قوله، من ملك جنان النّور وهو الله تعالى، عمّا يقوله له، وكان الملك الذي جاءه بالوحي يسمّى التوم وهو بالنبطيّة، ومعناه القرين، فقال له: اعتزل هذه الملّة، فلست من أهلها وعليك بالنّزاهة وترك الشّهوات، ولم يأن لك أن تظهر لحداثة سنّك، فلما تمّ له أربع وعشرون سنة أتاه التوأم فقال: قد حان لك أَنْ تخرج فتنادي بأمرك»[3]. فاستجاب لنداء توأمه، وقد كان «من معدن أعظم المبشرين "بولس" أو "مرقص" أو "توما"(...)، فقد كان مقتنعا بأنّه جاء يكمل رسالة "المسيح" ويصقلها في عقيدة شاملة كفيلة بجمع كل معتقدات البشر الصّادقة»[4]. وعلى هذا الأساس اعتبرت المانويّة «امتدادًا

1- Michel Tardieu, le manichéisme, P10.

2- أمين معلوف، حدائق النور، ص 91.

3- ابن النديم، الفهرست، ص 457.

4- أمين معلوف، حدائق النور، ص 136.

للزّرادشتية، وهي في نفس الوقت ديانة تلفيقية جمعت عدّة مفاهيم دينّية من عدّة أديان وحاكتها في ديّانة مستقلّة، فهي في الأصل خليط مركّب من الزّرادشتية واليهودّية والمسيحّية وبعض الأساطير البابليّة(...) وقد حققت انتشارًا كبيرًا في الشّرق والغرب ووصلت إلى غرب وشمال إفريقيا في الغرب وحتّى الصّين في الشّرق»[1].

وقد زعم «ماني» أنّه «في بدء الكون وُجِدَ عالمان منفصلان الواحد عن الآخر: عالم "النّور" وعالم "الظّلمات"، وفي "حدائق النّور" كانت جميع الأشياء المشتهاة، وفي الظّلمات كانت تقيم الشّهوة، شهوة عارمة ملحّة هدّارة وبغتة حدثت صدمة عند حدود العالمين، أعنف صدمة عرفها الكون وأشدّها هولا، وعندئذ اختلطت جزيئات "النّور" بـ "الظّلمات" بألف شكل مختلف، وهكذا ظهرت جميع المخلوقات، الأجرام السماوية والمياه والطبيعة والإنسان...»[2]، فالعالم حسب تعاليمه «مصنوع مركّب من أصلين قديمين هما النّور والظّلمة وأنّهما أزليان. وجوهر النّور حسن فاضل كريم صاف، نقي طيّب الرّيح، حسن المنظر، و جوهر الظّلمة، قبيح ناقص لئيم خبيث منتن الريح قبيح المنظر، ونفس النورّ خيّرة كريمة حكيمة نافعة عالمة. ونفس الظّلمة شريرة لئيمة سفيهة ضارّة جاهلة. وفعل النّور الخير والصلاح والنفع والسّرور والترتيب والنّظام والاتقان، وفعل الظّلمة الشّرور والفساد والضّرر والغمّ والتّشويش(...) وتولّد عن النور ملائكة وآلهة وأولياء، كما تولّد عن الظّلمة شياطين وعفاريت، وامتزج النّور والظلام، وتحاول أجزاء النور الارتفاع إلى عالمها وأجزاء الظلمة تأخذ في النّزول إلى عالمها حتى تتخلص الأجزاء من الأجزاء ويبطل الامتزاج وتنحلّ التّراكيب»[3].

وهذا الامتزاج بين الظلمة والنّور قد امتدّ وتغلغل في كلّ شيء، وهذا ما يؤكدّه «ماني» عندما يقول: «في كلّ كائن وفي كلّ شيء على السّواء تتعايش "الظّلمات" و"النّور" وتتشابك. فلبّ الثّمرة الّتي تخضمونها يغذّي جسدكم، بيد أن مذاقها الطيّب وعطرها ولونها

1- محمد خليفة حسن، تاريخ الأديان، ص172.

2- أمين معلوف، حدائق النور، ص101.

3- محمد خليفة حسن، تاريخ الأديان، ص173 - 174.

تغذّي نفسكم و "النور" الكائن فيكم يتغذّى بالجمال والمعرفة، ففكروّا بتغذيته من غير انقطاع، ولا تكتفوا بإتخام الجسد. وحواسكم منذورة لتلقُّف الجمال ولمسه واستنشاقه وتذوقه والإصغاء إليه وتأمّله. أجل أيها الإخوة إنّ حواسكم الخمس مصافي "نور". فقدّموا إليها العطور والأنغام والألوان، وجنّبوها النتن والصرخات الجشّاء والقذارة»[1]. وممّا يساعد ويعين حسب رأي «ماني» الإنسان على السّمو بروحه «ورفع أجزاء النّور: التّسبيح والتّقديس والكلام الطيّب وأعمال البّر»[2]. ولأجل هذا الغرض الرّوحي الإنساني «فقد فرض ماني على أصحابه العُشْر في الأموال كلّها، والصّلوات الأربع في اليوم واللّيلة، والدّعاء إلى الحقّ، وترك الكذب والقتل والسّرقة، والزّنا والبخل والسّحر، وعبادة الأوثان وأن يأتي على ذي روح ما يكره أن يؤتى إليه بمثله»[3].

وبحرص «ماني» على هذه القيم الأخلاقية الدينّية كان يمثِّل الإنسان الذي تحرّر من الظلمة ودنسها، وأصبح النّور يملأ جوانب نفسه، وكان كل ما يحيط به من كائنات حتّى الجماد منها، الّتي إذا تألّمت تألّم، وإذا فرحت فرح لدرجة أنّه كان كلّما جاع وأراد قطع الخبز ليأكله «يقول هذا الدّعاء القصير: "أيها الرّب لقد لزم لتحضير هذه الوجبة انتهاك التربة والنبات وغيرهما من المخلوقات، بيد أن الّذين فعلوا هذا لم يكونوا ينوون إلاّ تغذية "النّور" الذي في الإنسان، وإلاّ إتاحة البقاء لـ "كلمتك"»[4].

فرأفته وشفقته لم تقتصر على الكائنات الحيّة، بل شملت كلّ مخلوقات الله، لأنّه نبذ كلّ أنواع العنف، وضدّ أيّ كان هذا العنف، ومقت كلّ إيذاء مهما كان نوعه لأنّه تطلّع إلى عالم النّور الّذي تسوده الطمأنينة والسّكينة. معتبرًا «نفسه آخر المتلقين لوحي في شكل رؤى، وآخر المعلنين عن الإرادة الإلهية، وخاتم الأنبياء(...) وأنّه أيضا آخر تجسيد

1- أمين معلوف، حدائق النّور، ص 101.

2- أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم بن أبي أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، ص 272.

3- المرجع نفسه، ص 273.

4- أمين معلوف، حدائق النّور، ص 120.

لعيسى عليه السّلام»[1]، ومُحترِم كلّ الدّيانات كما جاء في ردّه على خصومه من المجوس الّذي يقول فيه «أنا أجلّ "يسوع" بيد أنّي أجلّ كذلك "بوذا" وسيِّدنا "زرادشت"»[2]. أو كما ورد في كلمته التي ألقاها على أتباعه الجدد في مدينة (دَبْ) بالهند الّتي خاطبهم فيها قائلا: «ليتبارك جميع حكماء الأزمنة الماضية والحاضرة والآتية، ليتبارك "يسوع"، و"زرادشت"، فقد أضاء أقوالهم "نور" واحد وهو "النّور" الّذي يشعّ على (دَبْ). ولن يكون من يتّبع منكم تعليمي مُلْزَما بهجر المعبد الّذي صلّى فيه على الدوام، ولا المذبح الذي يمجّد عليه أرواح أجداده»[3].

وقد كانت نيّة «ماني» من كلّ هذا هو التّخفيف من آلام العالم الذي اتّخذ من الدّين حجّة للتّناحر والتّطاحن، فكان مثلا يُحتذى به في التّسامح والتّنوع وحريّة العقيدة، بدعوته أصحاب الملل والدّيانات جميعهم إلى الإصغاء إلى بعضهم البعض «قصد تقريب الدّيانات من بعضها البعض، حيث رأى أنّها تشترك في غير قليل من الأمور الّتي اشتدّ حولها التّوتر بينها، لمّا ادعت كلّ واحدة منها أنّها المُؤتمنة على الحقيقة الإلهية، فسعت لحرمان الدّيانات الأخرى نسبيًا أو كلّية من حقّها في ذلك، فأصبح ذنب أو جريمة ماني هو تسامحه مع كلّ الدّيانات في نظر المتعصبين، لمّا أشار إلى فضائل كل دّيانة على حدة قصد تحقيق المصالحة بين كلّ الدّيانات»[4].

وبتسليط أمين معلوف الضّوء على هذا الجانب من حياة بطله «ماني»، نحسّ بأنّه يخاطب العقل فينا، بإشارته إلى سبيل النّجاة والخلاص الّذي يمكننا من التآلف والتعايش ونبذ كلّ ذرّة من الكراهيّة والتّعصّب للذّات، والدّعوة إلى قبول الآخر والرضى بالتّعددية. وهذه الغاية النّبيلة لن تتحقق إلاّ عن طريق حوار الأديان، وتلاقح الثقافات المختلفة.

1- محمّد خليفة حسن، تاريخ الأديان، ص 172.

2- أمين معلوف، حدائق النّور، ص 144.

3- المصدر نفسه، ص 162.

4- Josef Maalouf, Amin Maalouf, Itinéraire d’un humaniste éclairé, l’harmattan, Paris, 2014, P 62.

ب- البعد الاجتماعي لشخصية «عمر الخيام»

إذا كان هذا هو حال «ماني» في هذا الجانب، فإنّ أمين معلوف قد أهمل قسما كبيرًا منه، وهو يتحدّث عن «عمر الخيام» بطل روايته (سمرقند) الّذي أنزله بمظلته الفنّية على طريقة أبطال أفلام "رعاة البقر" **Western**، شابًّا يافعا في سمرقند يَفْتِن بجماله نساءها، ويتدخَّل لنجدة المظلومين فيها، ويُحتفى به في مجالسها الخاصّة، ولم يذكر لنا ما يمتّ لهذا الجانب بأيّة صلة من الصّلات قبل حلوله بسمرقند غير اسمه "عمر بن إبراهيم" الذي سبقه صداه إليها. هذا الاسم الذي قيل في تأويله أن أباه كان يشتغل بصناعة الخيّام، أو أنَّ عمر ذاته كان من رجال هذه الحرفة غير أنّ هذا التأويل «لا يستقيم بحال مع ما عرف من ثقافة الخيّام وسعة اطلاعه ومركزه الاجتماعي، ونباهة ذكر الصحاب الّذين كان يجالسهم ويتردّد عليهم، فلم يكن من المألوف في ذلك العصر الذي ازدهرت فيه فارس بالعلوم والآداب أن يبعث أحد المشتغلين بمثل هذه الحرف الوضيعة بابنه إلى المدارس ودور العلم. ولم يكن من المحتمل بحال أنْ يدرس هذا الابن الفلسفة والرّياضيات، وأنْ يصبح قبل أن يصل إلى منتصف العمر من رجال الفلك المشهورين(...). والغالب أَنَّ كلمة الخيام تدلّ على لقب له ولأسرته، ولعلّه كان اسم قبيلة مغمورة، وتدل جميع الحقائق المعروفة على أنَّ الخيّام قد انحدر من أُسرة لها بعض المكانة، وكانت على قدر من الثراء»[1].

بيد أن هذا الجانب المادي المعيشي كان له حضوره اللافت في النّص الرّوائي لمّا استقرّ «عمر الخيام» بـ"سمرقند"، إذ كان يمثّل جانبا من جوانب مكوّنات شخصيّته وطريقة من طرق وصف نموّها وتطوّرها. فلم يتأخّر أمين معلوف في تسليط الضّوء عليه، وها هو ذا يعرفنا على جانب منه، عندما يمنح الفرصة للقاضي أبي طاهر لتقديمه للأمير "نصرخان" صاحب طبرستان «إنّ سقفك الجليل يظلّ اليوم أعظم عالم في خرسان، عمر الخيام الذي لا النباتات تحجب مكنوناتها، ولا النّجوم تكتم عنه أسرارها. وليس من باب

1- أحمد الشنواني، الخالدون من أعلام الفكر (الجزء الشرقي 2)، ص 103 - 104.

الصدفة أن يميّز القاضي من بين العلوم الكثيرة الّتي يُجلِّي فيها عمر الطبّ والفلك، فقد طالما استحوذا على اهتمام الأمراء، الأوّل لكدّهم في الحفاظ على صحتهم وحياتهم، والثاني لرغبتهم في الحفاظ على يمن طالعهم. وأبدى الأمير اغتباطه وأعلن عن تشرّفه، بيد أنّه إذ لم يكن راغبا في محادثة علمية، وبدا أنّه كان مخطئًا في الحكم على قصد الزائر، فقد رأى من المفيد أَنْ يردّد عباراته الأثيرة:

– ليمتلئ فمه ذهبا!»[1].

ولكن «عمر الخيام» لم يكن من صنف الرّجال الّذين يعميهم بريق الذّهب؛ فيدفعهم الجشع إلى التّفريط في كرامتهم، وها هو ذا يبحث عن مخرج للنّفاذ من هذا الموقف الحرج متحجّجا:

«– ليتكرم جلالته، ويعذرني؛ فأنا صائم ولا أستطيع أن أضع شيئا في فمي (...).

– كنت في زمن الصّوم مسافرًا من نيسبور إلى سمرقند وتوجّب عليّ الإفطار ناذرًا أن أستدرك فيما بعد ما ضاع من أيّام الصّوم»[2].

وقد أعلى هذا الموقف من شأن «عمر الخيام» في تقدير الأمير "نصرخان"، فنهض «وسار بخطى ثابتة نحو عمر فعانقه بقوّة وأخذ بيده ومضى به. ونقل الإخباريون أنّه: كان من تقدير صاحب طبرستان لعمر الخيّام أَنْ دعاه للجلوس بقربه على العرش»[3]. ومن ساعتها أقبلت الدّنيا على «عمر الخيام»، فاتحة له ذراعيها، بتهافت أصحاب الحلّ والعقد عليه، طَلَبًا للاستفادة من علمه وإخلاصه الّذي قدّره الوزير الأعظم نظام الملك صاحب "أصفهان" حق تقديره وهو يخاطبه: «تأمل يا "خوجة" عمر أنّه مهما يكن من سعة إمبراطورية ما ووفرة أهلها وثرائها فهناك دائما قحط في الرّجال، فكم في الظّاهر من مخلوقات ومن أمكنة تعجّ بالنّاس، ومن جموع غفيرة! ومع ذلك(...) لو طالبت هؤلاء

1– أمين معلوف، سمرقند، ص 41 – 42.

2– المصدر نفسه، ص 42.

3– المصدر نفسه، ص 43.

الرّجال بعمل حكيم، بمعرفة من المعارف، بولاء ما، بإبداء النّزاهة والإخلاص(...) لأجد نفسي وحيدًا(...) إلى حدّ القنوط(...) ورجال مثلك لن أكتفي باستقدامهم من سمرقند، بل أنا مستعدّ للذّهاب بنفسي سيرًا على قدمي إلى سمرقند للإتيان بهم»[1]، ويعرض الوزير الأعظم نظام الملك خدماته على «عمر الخيام» مقابل التعاون معه، ويسأله: «– ماذا تطلب للتعاون معي؟ قُلْه بلا مواربة كما حدّثتك أنا نفسي. كلّ ما ترغب به سوف تناله، ولا تظهر الورع، ولا تدع لحظة سخائي المجنون تمرّ!»[2].

فيجيبه «عمر الخيام»:

«– لا أريد شيئًا غير متابعة أعمالي المتواضعة في مأمن من الحاجة: ما أسدّ به رمقي وأؤمن مسكني وملبسي، ولست أطمع في أكثر من ذلك»[3]. فيردّ عليه نظام الملك: «– أما السّكن فإنّي أقدّم إليك أحد أجمل منازل أصفهان، لقد أقمت فيه أنا نفسي في أثناء تشييد هذا القصر، وسيكون لك بحدائقه وبساتينه وسجاده وخدمه وخادماته. وأمّا نفقتك فأُجري لك راتبا قدره عشرة آلاف دينار سلطانّي، وسوف تُدفع لك ما دمت حيًّا في مطلع كل عام، هل يكفيك هذا؟»[4].

وقد تم الاتفاق بين الرّجلين وبقي «عمر الخيام» يتقلّب في النّعيم إلى أن حانت ساعة وفاة الوزير الأعظم «وإذ كان الرّاتب السّخي الّذي رتبه له نظام الملك قد انقطع بموته، فإنّه مضطر إلى مقابلة الأمراء والولاة وتحضير كشوف الطّالع الشّهرية لهم، بيد أنه على الرّغم من كونه في أمس الحاجة غالبا إلى المال، إلاّ أنّه كان يعرف كيف يحصل عليه من غير أن يطأطئ رأسه»[5].

1– أمين معلوف، سمرقند، ص 90 – 91.

2– المصدر نفسه، ص 91.

3– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4– المصدر نفسه ص 91 – 92.

5– المصدر نفسه، ص 175.

لقد عاش «عمر الخيام» عصاميا، مجتهدًا، شديد الثّقة بنفسه والاعتزاز بها، إذا سعى إلى المال؛ فإنّه يسعى إليه سعي السّيد إلى حاجته، لا سعي العبد إلى معبوده، المال بالنسبة إليه وسيلة لا غاية، وسيلة لضمان الحياة الكريمة، وأداة لتحقيق وتجسيد مشاريعه العلمية الباهضة التكاليف، أما غير ذلك؛ فالمال عنده ما هو إلاّ حطام من حطام الدّنيا، يأتي ثمّ يذهب، «ويحكى أنّ وزيرًا قال لـ«عمر» وقد دهش لسماعه يطلب مبلغ خمسة ألاف دينار:

– هل تعلم أنّني لا أتقاضى نفسي هذا المقدار؟

فأجاب الخيّام:

– هذا طبيعي جدًّا

– ولِمَ يا ترى؟

– لأنّ العلماء أمثالي لا يجود الزّمان إلاّ بحفنة منهم في العصر الواحد، في حين أنّه بالإمكان تعيين خمسمئة من الوزراء أمثالك في السّنة الواحدة.

ويؤكد المؤرّخون أنّ الرّجل ضحك كثيرًا ولبّى جميع مطالب الخيّام معترفا بكياسة بعدالة مثل هذه المعادلة الحافلة بالكبرياء»[1]. فـ«عمر الخيام» لم يكن ممن تستهويهم حياة القصور، وما يحاك فيها من مغريات ومشتهيات. «عمر الخيام» لم يكن مادّيا مشدودًا إلى الأرض، بل كان روحانيا مشدودًا إلى السّماء وهو الّذي يقول عن نفسه «وما كانت حياة القصور لتكون لي، إنّ حلمي الوحيد، طموحي الوحيد، هو أن يكون لي يوما مرصد وحديقة وورود، وأن أتملّى السّماء وفي يدي كأس وإلى جانبي حسناء»[2].

حلم جميل وكبير، كل عناصره من الرّوحانيات، فما المرصد إلاّ منبر من منابر العبادة الّذي يتطّلع من خلاله المخلوق على سعة هذا الكون وما فيه من كواكب ومجرّات،

1– أمين معلوف، سمرقند، ص 175.

2– المصدر نفسه، ص44.

وما يكتنفه من أسرار وألغاز توحي بعظمة الخالق الّذي يجب أَنْ يقف أمامه الإنسان طائعا خاضعا لا يصدر عنه إلاّ الحبّ والخير. وما الورود إلا ذلك النقاء الروحي والصفاء العقدي الّذي ينبغي أن يسكن كل نفس مسالمة لا تنفر من أيّ لون من الألوان، أو من أيّ شكل من الأشكال الّتي تسعه هذه الحديقة في اتساق وتناغم أبدين. وما الكأس والحسناء إلا ذلك الغذاء الرّوحي الّذي يرفع صاحبه عن دنايا الأرض وسخافاتها، ويحلّق به في عالم أرقى وأسمى، عالم يقدِّر الجمال ويعشق الحياة والبقاء والاستمرار وينبذ القبح والخراب والدّمار.

وهذا الإحساس والإدراك لا يصدران إلاّ عن صاحب معرفة غزيرة وعلم واسع، وثقافة حيّة كـ «عمر الخيام» الذي لم تعرفه الأجيال الحاضرة إلا بالشِّعر، ولا تعرف أنّه اشتهر «بالنبوغ والتّفوق في كثير من ألوان المعارف والعلوم، ولم يكن الشّعر في مقدّمة هذه الألوان، وإنّما يكاد أَنْ يختفي من سيرته ويجيء في بعض الأحيان في ذيل السّيرة عرضا أو تعريضًا»[1].

وقد سلّط أمين معلوف الضّوء على قسم غير يسير من هذا الجانب من شخصيّة «عمر الخيام» في كلّ مناسبة كانت تسمح له بذلك، قبل أَنْ يفرد القسم الأكبر لتتبّع مسيرة مخطوط «عمر الخيام» من لحظة نظمه لأوّل رباعيّة منه إلى ساعة غرقه وهو على ظهر سفينة "التيتانيك" ليقدّم للقارئ ما كان يعرفه عن «عمر الخيام». مشيرًا إلى ذلك على لسان القاضي أبي طاهر الّذي رّحب بـ«عمر» عندما حلّ بسمرقند لأوّل مرّة مخاطبا أياه: «لست نكرة في سمرقند يا عمر، فعلى الرّغم من صغر سنّك فإنّ علمك غدا مضرب الأمثال، ومآثرك تتناقل في المدارس. أفليس صحيحًا أنك قرأت في أصفهان سبع مرات مجلدًا ضخما لابن سينا وأنّك نقلته لدى عودتك إلى نيسابور كلمة بكلمة من الذاكرة؟» [2].

1- أحمد درويش، الأدب المقارن (دراسة نظرية وتطبيقية)، دار النصر للتوزيع والنشر، القاهرة، د/ط، 2006م، ص315.

2- أمين معلوف، سمرقند، ص 23.

ثمّ يأخذ له موعدًا لتقديمه إلى السّلطان "نصرخان" وعندما يحين وقت هذا الموعد يستقبله قائلا: «أهلا ومرحبا بالإمام عمر الخيّام الرّجل الذي لا يعدله أحد في معرفة سُنّة النّبي والمرجع الذي لا ينكره أحد والصّوت الذي لا يعارضه أحد»[1].

وهذا الإطراء، وهذه الإشادة بقدرات الرّجل المعرفية والعلمية وتميّزه هي نفس الفضائل الّتي تؤكّدها كلّ المراجع التي تعترف بأنّ «عمر الخيام» «كان شخصية فريدة، وكان بكلّ المقاييس إنسانا موهوبا، وعبقريّة لا شكّ فيها(...) وذكاؤه قد شهدت به الثّقات، فقالوا فيه إنّه علاّمة عصره وأوحد زمنه في الحكمة، ولم يوجد له مثيل في الرّياضيات والفلك، وكان تلو ابن سينا، ولقّبوه سيّد الحكماء، وفيلسوف العالم، والإمام وحجّة الحقّ والدستور(...) وكان عاشقا للجمال ومحبّا للموسيقى»[2]، وما عدا تعلّق «عمر الخيام» بهذا المجال العلمي، المعرفي، الفكري، الأدبي والفني، فقد أدار ظهره لكلّ ما سواه، لأنّ الحياة عنده مختلفة «إنّها لذّة العلم(...) فهو ينهض متأخّرًا، ويشرب "الصّبوح" التّقليدي ثمّ يجلس إلى منضدة عمله(...)، فيكتب في كتابه السّري قصيدة أو بعض قصيدة. وفي اللّيل يذهب إلى المرصد القائم فوق تلّة قريبة من منزله(...) ليلفي نفسه وسط الأدوات التي يحبّها ويزيّنها ويلّمعها بيده(...) ولقد انقضت السّنوات الثّلاث الأولى من إقامته في الاهتمام بمرصد أصفهان (...) وما أروع أَنْ يكون الخيام شخصية شهيرة ومحترمة، وهو لا يزال في الثّالثة والثّلاثين من العمر وأَنْ يخافه كذلك من يجهلون نفوره الشديد من العنف والهيمنة»[3].

ولمّا علا نجمه في هذا المجال وذاع صيته اتصل به صاحب مرو عاصمة خرسان «وقد عرف كيف يغري الخيّام العظيم بأَنْ عرض عليه أن يبني مرصدًا شبيها من كل

1- أمين معلوف، سمرقند، ص28.

2- عبد المنعم الحفني، شخصيات قلقة في الإسلام – عمر الخيام والرباعيات-، دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، 1992م، ص 181.

3- أمين معلوف، سمرقند، ص 114 – 115.

النّواحي بمرصد أصفهان. ولم يكن عمر يحلم، وهو في السّادسة والسّتين بغير ذلك، فقبل(...). أمضى عمر سنتين في سعادة غامرة، يعمل بدأب ويجري– كما قيل – تجارب عجيبة عن توّقع الأحوال الجوّية تسعفه معرفته بقبة السّماء في أَنْ يصف بدقّة تغيّر المناخ مدّة خمسة أيام متوالية، ويوسّع كذلك نظرياته في الرّياضيات»[1]، وإضافة إلى هذه النشاطات العلمية المتقدّمة، تذكر بعض المراجع أنّه اخترع «ساعة مائية أهداها إلى الأمير (توقش) السلجوقي وكانت دّقاتها للثّواني عبارة عن تساقط قطرات ماء، وكان لها عقربان يحدّدان الوقت بالضّبط أثناء اللّيل والنّهار»[2].

ولعلّ أوّل ملاحظة يخرج بها القارئ من اطلاعه على هذا الجانب من شخصية «عمر الخيام» الّذي قدمّه أمين معلوف، هو لفت انتباهنا إلى قيمة هذه الشّخصية الّتي بفضل علمها وثقافتها، أفادت المجتمع الإنساني؛ فصنعت لنفسها اسما يحترمه الشّرق والغرب، باعتباره شعاعًا من أشعة المعرفة الذي امتدّ شرقا وغربا فاستفاد الكلّ من عصارة علمه.

وإذا انتقلنا إلى حديث أمين معلوف عن عقيدة «عمر الخيام» الدّينية نجده قد تبنّى كما قال أحدهم مقولة أبي العلاء المعري الّتي يقول فيها: «إنّ أقصى ما نستطيع هو أن نظنّ ونحْدَس والبوْح باليقين لا يتوجب رفع الصّوت وإنّما أن نطيل الهمس»[3].

لأنّه كلّ من أراد طرق هذا الباب من الباحثين والدّارسين والرّوائيين في الشّرق والغرب قبل أمين معلوف أو بعده تاهت به السّبل لتشعّبها وغموضها، وبذلك أصبح الحديث في هذا الموضوع محلّ جدل عنيف وخلاف غير هيّن، لأنَّ النَّاس ربطوا بين عقيدة «عمر الخيام» ورباعياته، باعتبارها أثراً أدبياً. والأدب كما تقول بعض النظريات الأدبية مرآة لصاحبه وعصره وبيئته. فإذا نظرنا إلى عقيدة هذا الرجل من خلال رباعياته

1– أمين معلوف، سمرقند، ص 176.

2– أحمد محمّد عوف، صناع الحضارة العلمية في الإسلام، الجزء الثاني، ص 96.

3– عبد المنعم الحفني، شخصيات قلقة في الإسلام – عمر الخيام والرباعيات–، ص06.

من هذا المنظور وجدنا له صورة «شديدة التّناقض تنتقل من قمّة الصّفاء والتّصوف إلى قمّة الإلحاد والجحود مرورًا بصور اللذّة والخمر والتشاؤم والتفاؤل والسموّ والتدني»[1].

فأيّ موقع من هذه المواقع المتناقضة اختاره أمين معلوف لصورة بطله «عمر الخيام».؟

المتفحّص في رواية سمرقند يدرك جيّدًا أَنَّ أمين معلوف حاول أَنْ ينفض الغبار عن الكثير من اللّبس والغموض عن هذا الجانب من حياة "عمر الخيّام". وأن يزيل الكثير من التّجني الّذي لحق به في عصره، وما بعد عصره. فبالنّسبة للعصر الّذي عاشه عمر، فقد ظهرت فيه فرق وطوائف متزمّتة تدّعي الإسلام، وهي لا تمتّ للإسلام بأيّة صلة، حاربت كلّ صاحب فكر حرّ، فاتهمته بالمروق والخروج عن الدّين وبشتى النّعوت الجارحة، كالّذي حصل لجابر الطويل صديق ابن سينا مع عصابة "الطّالب ذي الندبة" الّذي وجّه إليه وسط جماعته أصبع الاتهام، صارخا:

«– هذا الرّجل سكير كافر، فيلسوف!

ولقد أطلق هذه الكلمة الأخيرة وكأنّها لعنة.

– لا نريد أيّ فيلسوف في سمرقند!»[2]

ولما تدخّل «عمر الخيام»، لدفع الأذى عن الرّجل، وكانت شرطة البلدية قد وصلت حُوِّلت التّهمة إليه «وأخذوا يصيحون مستشهدين بالجمهور تبريرًا لمسلكهم:

– كميائي! كميائي!

ولأَنْ يكون المرء فيلسوفا فليس جريمة في نظر السّلطات، وأما تعاطي الكمياء فجزاؤه الموت.

1– أحمد درويش، الأدب المقارن، ص 317.

2– أمين معلوف، سمرقند، ص 16.

– كميائي هذا الغريب كميائي!»[1]

فجريمة «عمر الخيام» الكبرى الّتي دعت الغوغاء إلى رَمْيه في عصره بالإلحاد والزندقة كَوْنه كان فيلسوفا شغَّل عقله لفهم الحياة، وأطال الإمعان في أسرار الكون للوقوف على عظمة الخالق.

أما جريمته، ابتداء من العصر الحديث فتعود إلى حقيقة ما ورد في مخطوطه لرباعيّاته الّتي اعتمد عليها "فيتزجيرالد" سنة 1856م في ترجمته إلى اللّغة الإنجليزية بعد 300 سنة من وفاته، ليتزايد عدد الرّباعيات في المخطوطات الحديثة بالقياس إلى القديمة ممّا يدلّ على تنامي الانتحال[2]، الذي يكون قد طال المخطوط الأصلي نفسه الذي ترجمه فيتزجيرالد بَعْد تاريخ العثور عليه.

ومن ذلك باتت حقيقة الرّباعيات من الأمور الّتي لا يمكن الإجماع عليها «من حيث العدد ومعرفة الصّحيح منها من غير الصّحيح، وجميعهم يُجْمِع على أنّ هناك رّباعيات منسوبة إلى الحكيم النيسابوري مع اختلاف التّعليل لأسباب الوضع. واستخلاص الصّحيح من الرّباعيات وما يمكن أَنْ يكون للحكيم النّيسابوري منها أيضا عدد غير متّفق عليه، فهو بين إحدى عشرة رباعية وسبع عشرة رباعية»[3].

وهذه الهالة من الغموض المهيب التي أحاطت بحقيقة الرّباعيات «هي الّتي بلبلت المفسرين، وحيّرت المترجمين، وهي أيضا التي أغرت المنتحلين على التّزييف على الخيام، والادعاء عليه بما لم يكن فيه، وبما لم يقله، فأضافوا إلى رباعياته التي لم تزد على العشرين أو لم تتجاوز – على أكثر تقدير – السّتين رباعية، أضافوا المزيد، والمزيد حتى بلغت الثّلاثمائة، أو أزيد قليلا، ثم تنامت الإضافة فجاوزت الخمسمائة، ثم زادت إلى

1 – أمين معلوف، سمرقند، ص19.

2– ينظر: أحمد درويش، الأدب المقارن، ص323.

3– عبد اللطيف الجوهري، عمر الخيام وقصّة الرباعيات (في ضوء الإسلام)، دار الأنصار، القاهرة، د/ط، د/ت، ص09 – 10.

الثمانمائة، ثم الألف ثم الألفين، حتَّى قال بعضهم إنَّ الرباعيات الآن نحو الخمسة ألاف أو أكثر!!»[1].

وهذه البلبلة والغموض هي التي حركت الكثير من الباحثين لدراسة الرّباعيات الحائرة وردّها إلى أصولها ومن أشهر هؤلاء المستشرق الرّوسي "زوكفسكي" "**Zukovsky**" الذي وجد اثنتين وثمانين رباعية مدسوسة على الخيّام وردّ نسبتها إلى تسعة وثلاثين شاعرًا من شعراء الفرس من أشهرهم عبدالله الأنصاري وابن أبي الخير والأنوري والعسجدي والعطار والفردوسي ...»[2]. مع ما قد يصادفه الدارس أو الباحث من صعوبات جمّة «في اختيار الصّادق من هذه الرّباعيات لأنّها تتّفق في الأسلوب والصّياغة والعروض. ويزيد هذه الصّعوبة أنّ كلّ رباعية قائمة بذاتها، وأنّها لا يجمعها تسلسل فكرة أو اضطراد تصوير، وأَنَّ المعاني المودعة فيها كثيرة التّكرار، وأنّ الفرق طفيف بين اللغة الفارسية في عهد الخيام وبينها بعد موته. ولسنا نعرف الكثير عن حياة الخيام، أو نجد شيئا من آثاره الأدبية الأخرى، فنستدلّ به على فهم شخصيته أو نستعين به على تفسير ما غمض من الرّباعيات»[3].

وأمين معلوف لم يهمل هذه الإشكالية، بل أشار إليها، وذهب إلى القول بأنّ الدّس والانتحال بصورة كبيرة قد مسّ مخطوط الخيّام، خصوصا لمّا توفي حسن الصّبّاح وتولّى ابنه قيادة قلعة "ألموت"، وأُخْرِج المخطوط من مخبئه، مؤكدًّا ذلك بقوله: «وحتى ذلك الحين لم يكن النّاس يعرفون سوى بضع ربّاعيات نظمها الخيّام في شبابه النّزق، ومنذ ذلك اليوم استظهرت عدّة رباعيات أخرى وأنشدت وردِّدت ولحق بعضها التحريف والتّغيير. بل لقد شهدت في تلك الحقبة ظاهرة من أغرب الظواهر: كان الشّاعر إذا نظم

1- عبد المنعم الحفني، شخصيات قلقة في الإسلام – عمر الخيام والرباعيات-، ص 12 – 13.

2- أحمد رامي، رباعيات الخيام، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 2000م، ص 26.

3- المرجع نفسه، ص 27.

رباعية قد تجرّ عليه المتاعب نسبها إلى عمر، وهكذا اختلطت مئات الرّباعيات المنحولة بـ «رباعيات الخيام» حتى غدا مستحيلا في غياب المخطوط تبيّن الحق من الباطل»[1].

وهذا الكلام لا يعني أن أمين معلوف برّأ بطله من كل ما ألصق به من مثالب، بل قد يكون حياديا ومنصفا، عندما جعل الخيام شخصية عادية كأية شخصية من الشّخصيات العامّة التي لها نقائصها، وذلك من خلال اعترافها بمخالفتها للدّين في تعّديها عن بعض النواهي الشرعية المتمثلة في عشقها لشرب الخمر، سواء كان ذلك في ساعات الضّيق أو الفرج. وها هو «عمر الخيام» يتابع خطواته في شوارع سمرقند وهو خارج من قصر الوزير الأعظم يحمل همّ قبول أو رفض منصب "صاحب الخبر" الذي يُقصد به في عصرنا رئيس المخابرات، فيصف لنا حاله وسلوكه إزاء هذه المعضلة «لقد عُرِضت عليه الجنّة موثوقة إلى الجحيم، فكيف يقول نعم وكيف يقول لا، وبأيّ وجه يَمْثُل أمام الوزير الأعظم، وبأيّ وجه يغادر المدينة؟ كان على يمينه باب حانة موارب، فدفعه وهبط بضع درجات متربة فاستقرّ في حجرة واطئة السّقف رديئة الإنارة(...) وطلب نبيذًا صرفا من خمر "قم" فَأُتي به في إبريق مثلّم واحتساه طويلا مغمض العينين»[2].

وها هو مرّة أخرى يجهر بحبّه للخمر عندما تستدعيه للقصر حبيبته الشاعرة جهان التي كانت مقرّبة من مصدر صناعة القرار في قصر السّلطان المغتال "نظام الملك"، لما دبّ الخلاف بين أنصاره وخصومهم حول من يتولى خلافته، طالبة رأيه في حلّ هذه المشكلة، فيردّ عليها: «ألم تستدعيني لتسأليني رأيي؟ حسنا، سأقدمه لك بلا مواربة، غادري هذه القاعة، اتركي القصر، لا تلتفتي وراءك ولا تقولي وداعًا، لا تجمعي حتّى متاعك، هاتي يدك، ولنعد إلى بيتنا فتنظمي قصائدك وأرقب نجومي، وتأتين كلّ مساء

1- أمين معلوف، سمرقند، ص 191 - 192.

2- المصدر نفسه، ص 94.

فتلتصقين عارية بي وتحدونا الخمر الممسّكة للغناء، ويتوقّف العالم في نظرنا عن الوجود ونقطعه من غير أن نراه أو نسمعه، ولا يعلق بنعالنا وحله ولا دمه»[1].

فـ«عمر الخيام» كان مسالما يحبذ الحياة، ويهرب من كلّ ما يضرّ بالإنسان وكان يقول دائما: «إنّ حلمي الوحيد، طموحي الوحيد، هو أنْ يكون لي يوما مرصد وحديقة ورود وأن أتملّى السّماء وفي يدي كأس وإلى جانبي حسناء»[2].

وهو حينما يقبل على شرب الخمر، ليس ليفقد عقله وإنّما ليزداد ذهنه صفاء «فهو يعرف أنّه لن ينغمس فيه، إذ تعلّم هو والخمر أن يحترم كلّ منهما الآخر، ولن يُهرق أيّ منهما الآخر أبدًا على الأرض، وأخشى ما يخشاه هم عامّة النّاس وهدمهم جدار الوقار في ذات نفسه»[3].

وجَعْل أمين معلوف «عمر الخيام» يعترف بهيامه بشرب الخمر قد يكون من باب الخيال الذي يجامل ويسند الرّأي المعروف عنه، لا من باب الحقيقة، فكم من شاعر وصف الخمر وتغنّى بها، وما عرفت قطّ إلى فمه سبيلا، وإذا أردنا أن نستدلّ على ذلك، فلسنا نحسب «أنّ أحدًا من النّقاد يشكّ في تأثير الخيّام على الشعراء اللاّحقين ولقد أقسم النظامي* – الذي قيل فيه أنه مقلّد للخيام – ما ذاق الخمرة في حياته. وأنّ كلّ ما أحلّ الله حرام عليه لو كان لوّث فيه يوما بشرب الخمر(...) وحافظ** هو أيضا كان مقلدًا للخيام

1- أمين معلوف، سمرقند، ص 162.

2- المصدر نفسه، ص44.

3- المصدر نفسه، ص 15.

* **النظامي:** النظامي الكنجوي هو جمال الدّين أبو حامد إلياس بن يوسف، رائد الشعر القصصي الفارسي يطلق عليه اسم شاعر الفضيلة. من آثاره: الكنوز الخمسة، مخزن الأسرار، توفي سنة 608هـ. ينظر: **www.Diwan.AL.Arab.com** تاريخ التّصفح: 2017/12/17م.

** **حافظ: حافظ الشيرازي:** هو شمس الدّين الشرازي، الملقّب بـ «حافظ» أو «لسان الغيث» عميد الأدب الفارسي، استلهم أفكاره من القرآن وعلوم الكلام والفلسفة والتّصوّف، شاعر الشعراء في القرن الثامن، وشاعر الشعراء في إيران إلى يومنا هذا، توفي سنة 792هـ. ينظر: **www.marefa.com** تاريخ التّصفح: 2018/01/17م.

وكتب إلى صديق له معاتبا أنّ السّكر المادي لم يطرأ على باله ولا دار بخلده، ولكنّه قصد بالسّكر العشق لله والشوق إلى معرفته»[1].

أما إذا فتحنا باب الحديث عن معتقد وإيمان الرجل في الرّواية فنجد أن أمين معلوف قد كان متعاطفا مع بطله، فأعطاه أكثر من مناسبة لدرء تهمة الكفر والاستخفاف بالدّين والتّطاول على الله – سبحانه وتعالى – بعد حادثته مع "الطالب ذي الندبة"، عندما راح القاضي أبو طاهر يستوضح أمره في محاكمة شبه رسمية، مخاطبا أيّاه:

«– ليست مآثرك وحدها هي المتناقلة من فم إلى آخر، فالنّاس ينسبون إليك كثيرًا من الرّباعيات الغريبة.

الحديث مُحْكَم، فهو لا يتَّهِم ولا يُبِرِّئ قطّ، ولا يسأل إلا مداورة. وقد قدّر عمر أنّه حان الوقت لكسر طوق الصّمت فقال:

– ليست الرّباعية التي يردّدها ذو النّدبة من نظمي(...)

– لا يهمّ كثيرًا أنْ تكون قد نظمت هذا البيت أو ذاك فقد نُسِبت إليّ أقوال من الكفر لو ذكرتُها لشعرتُ بأن ذنبي يماثل ذنب قائلها. إنّي لا أسعى إلى انتزاع إقرار منك، ولا أسعى إلى إنزال عقاب بك. فاتهامك بتعاطي الكمياء دخل إحدى أذنّي ليخرج من الأخرى. إنّنا وحدنا، ونحن رجلان من رجال المعرفة، وكلّ ما أريد هو معرفة الحقيقة.»[2]

ويستأنف القاضي استجوابه لـ "عمر"، في هذا الحوار:

«– أتكون الزنديق الذي يصفه بعضهم؟

إنّه لأكثر من سؤال، إنّه صرخة تبرّم لا يخيِّبها الخيام:

– إني أحذر تفاني الأتقياء، لكنّي لم أقل يوما إنَّ الواحد الصّمد اثنان.

– هل خطر ذلك على بالك يوما؟

1– عبد المنعم الحفني، شخصيات قلقة في الإسلام– عمر الخيام والرباعيات–، ص 160 – 161.

2– أمين معلوف، سمرقند، ص 23.

– أبدًا والله شهيد عليّ

– هذا يكفي. وهو يكفي الخالق على ما أظن(...) لقد سُمِعْتَ تقول: "أذهب أحيانا إلى المساجد حيث الظّل مواتٍ للنوم".

– وحده الإنسان المسلم لخالقه يجد إلى النّوم سبيلا في مكان للعبادة»[1]

إن «عمر» ينفي كلّ ما من شأنه أن يقلّل من درجة إيمانه الّذي اختلف فيه عن الكثيرين من الذين كانوا يحيطون به من النّاس عندما يقول:

«– لست من أولئك الذين لا يعدو إيمانهم أن يكون خوفا من يوم الحساب، ولا تعدو صلاتهم أنْ تكون سجودًا. طريقتي في الصّلاة؟ أتأمل وردة، أعدّ النّجوم، أتدلّه بجمال الخليقة، بكمال نظامها وترتيبها، بالإنسان أجمل ما أبدع الخلاّق، بعقله المتعطّش إلى المعرفة، بقلبه المتعطّش إلى الحبّ، بحواسه، كلّ حواسه، متيقظة كانت أو مترعة»[2].

الإقرار الذي يكشف لنا ويثبت أنّ «عمر الخيام» «كان رجلا فيلسوفا يرهق ذهنه في محاولة فكّ رموز الكون بالتّفكير العميق والنّظر بإمعان»[3]. وأنّه كما قيل «قد بدأ بالمعارف الرّياضية ومسائل الكم والعدد والحساب، وذهب بفكره إلى الأفلاك فقاسها وعرفها وأحكم القَوْل في علاقاتها بالأقدار، ثم تجرّد فدرس الفلسفة وبحث في الوجود والخلق والحرية والجبر والاختيار وارتقى إلى التّفكير في الله ثم الشّعور به، فكأنّه كان الأرضي في حياته الأولى، ثم توسّط بين الأرض والسّماء، وأخيرًا بلغ الذّرى في تجربته الصّوفية الذوقية.»[4]

وقد جاء هذا الكلام موافقا لرأي فئة من الباحثين الذين اعترفوا بكلّ ما نُسِب لـ«عمر الخيام» من رباعيات، وقرأوا مخطوطه قراءة إيجابية بتخريجهم لكلّ رباعيّة فاحت فيها رائحة الإلحاد أو المجون والتّطاول على الذّات الإلهية والدّين تخريجا رمزيا أو صوفيا.

1– أمين معلوف، سمرقند، ص 24.

2– المصدر نفسه، ص24 – 25.

3– عبد اللطيف الجوهري، عمر الخيام وقصة الرباعيات، ص 06.

4– عبد المنعم الحفني، شخصيات قلقة في الإسلام – عمر الخيام والرباعيات–، ص 159 – 160.

وهذه القراءة لا يدركها من القّراء إلاّ من كان على درجة كبيرة من المعرفة والصّفاء الروحي. أما من كانوا على غير ذلك وفهموا هذه الرّباعيات الغامضة الحائرة فهما قشريا ظاهريا، فقد قدّموا له الأسباب المحتملة التي تكون قد دفعت بالخيّام إلى الجهر بكلّ ما جاء في رباعيّاته من متناقضات عندما قالوا: «ونحن في حياتنا اليومية المشاهدة كثيرًا ما نرى أفردًا متمايزين يؤمنون كلّ الإيمان، ولكن قد تحدث لهم فورة وقتية بسبب حدوث كارثة فظيعة لهم(...) فيجانبهم الإيمان في تلك اللّحظة، ثم لا يلبثون أن يعودوا إلى إيمانهم، فلعلّ الخيّام كان من هذا القبيل»[1].

وهناك من رأى رأيا آخر كالفرنسي "بييرسالي" "**Pièrre Saley**"، وهو مثل الخيّام فلكّي وعالم وأديب لم ير فيها تناقضًا، وإنّما رآها تعبيرًا عن مراحل متعدّدة متعاقبة أو متداخلة مرّت بها حياة عمر الخيّام[2].

هذا من ناحيّة ومن ناحيّة أخرى فإنّهم قالوا كما «قال الفيلسوف كانط **Kant:** «إذا أردت أن تعرف شيئا، أصحيح هو أم فاسد، فعمّمه»، ونحن لو عمّمنا هذا المسلك لكان النّاس كلّهم إباحيين متلذّذين بوهيميين، لا يأبهون لشيء إلا الخّمر والنّساء، ولو تصورّنا مجتمعًا هذا شأنه لكان مجتمعًا منحطا يسرع إليه الفناء، على أنّ الخيّام نفسه قد يكون أدرك هذا المعنى، فلم يحي الحياة الّتي دعا إليها، بل كان فقيهًا عالما بالرّياضيات ومخترعًا فيها، والمؤمن إيمانًا تاما بدعوته ليس أقلّ من يسير عليها هو نفسه، أمّا أن يكون عمله في جانب ودعوته في جانب، فإِنْ دلّ ذلك على شيء فإنّما يدلّ على عدم الإخلاص التّام في أحدهما»[3].

ولذلك نشكّ أنّه يوجد إنسان واحد يستطيع أن يأتينا بالدّليل القاطع بأن «عمر الخيام» قد عاش في دنياه الحياة الظّاهرية الّتي دعا إليها في رباعيّاته، وأنّه لم يكن العالم الذي سبق عصره، فقدّم للبشرية من النّظريات والمعارف العلمّية ما تخدمها جميعا، وهو

1- عبد المنعم الحفني، شخصيات قلقة في الإسلام – عمر الخيام والرباعيات-، ص95.

2- ينظر: أحمد درويش، الأدب المقارن، ص 323.

3- عبد المنعم الحفني، شخصيات قلقة في الإسلام – عمر الخيام والرباعيات-، ص 94.

«الرّجل الذي لا يعدله أحد في معرفة سُنّة النّبي، والمرجع الذي لا ينكره أحد، والصّوت الّذي لا يعارضه أحد»[1] ويشهد له بعضهم وقد أنزله «منزلة الصّالحين وعدّه طاهر الذّيل راسخ اليقين(...) وهو بالرّغم مما يظهر في رباعيّاته من الشّك في أمر الحياة والموت موحِّد يؤمن بوجود إله خلق الكَوْن وهيمن عليه، مؤدٍ فريضة الحج، مواظب على الصلاة»[2].

لم يكن إيمانه «الإيمان المطبوع كما عند الملائكة ولا الإيمان المعصوم كما عند الأنبياء، ولا الإيمان المقبول عند بسطاء النّاس، ولا هو الإيمان الموقوف كإيمان المبتدعين، ولا الإيمان المردود كإيمان المنافقين، ولكنّه إيمان وجودي، قضية حياة أو موت يعيشها بكامل وعيه ويهتم بها وجدانه، فمرّة يشكّ، ومرّة يتيقّن، كإيمان النّبيّ إبراهيم – عليه السلام – ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ البقرة، الآية: 260.»[3]. فإيمانه وليد امتزاج البصر بالبصيرة والعقل بالقلب.

وأمين معلوف هنا أراد أن يشير من خلال «عمر الخيام» إلى الصّراع الضّارب في التّاريخ الذي عكرّ بين أصحاب الفكر الحرّ وأصحاب الفكر المتشدّد في العالم العربي والإسلامي للتّدليل على تفاهة مثل هذا الصّراع الذي أخّر الأمة على اللّحاق بالركب الحضاري الغربي. وكمثقف صاحب فكر متسامح ونزعة إنسانية شارك الخيّام في القول بأن الصّلاة يمكن أن تُؤدى على أوجه مختلفة، والمهمّ بالنسبة للإنسان أن يتقرّب من الله ويشعر بالسّلام بعيدًا عن كل تزمت مستحضرا الحوار الذي دار بين قاضي سمرقند والخيام حول الصّلاة، حوار ينمّ عن بعد نظر وفطنة مدهشة، يمكن أن يكون نموذجا للتسامح وقبول الآخر[4].

1- أمين معلوف، سمرقند، ص28.

2- أحمد رامي، رباعيات الخيام، ص 28.

3- عبد المنعم الحفني، شخصيات قلقة في الإسلام – عمر الخيام والرباعيات–، ص 119.

4- Voir : joseph Maalouf, Amin Maalouf, Itinéraire d’un humaniste éclairé, P 44.

فأمين معلوف يرى أنَّ العالم كبير يسع الجميع، إذا ساده التسامح، وقد وجد في الرّباعيات وفي صاحبها هذا العالم الواسع الذي التقى فيه الناسك بالماجن والمؤمن بالكافر والمطمئن بالحائر، لا يتحرش أحد منهم بالآخر. كلّ يبحث عن ضالته في مملكته، وكأنَّه أراد أن يعلمنا الدّرس الذي يقول فيه «عمرو بن العاص، ليس العاقل من لم يعرف الشّر من الخير، وإنّما العاقل من عرف الخير والشّر، ثم تجنب الشّر، فلا بأس أن يُفرض على أنظارنا خير وشّر، بل لا بأس أن يُفرض على أنظارنا خير كثير وشّر كثير فنفعل الخير عن علم ونتجنّب الشّر عن علم»[1].

فـ«عمر الخيام» فيلسوف وعالم خبر الحياة بحلوها ومرّها، فآمن بالحقوق الفردية وبالحريات، عاش وسط أناس نشأوا مبرمجين على رؤية واحدة مغلقة، وتربوا على الخوف من الأفكار المغايرة؛ فنفروا من كلّ رأس حرّة ومن النقد ومن تنوّع الأفكار، فكان في نظرهم ذلك الرّجل العاصي المتمّرد الواجب معاداته.

جـ- البعد الاجتماعي لشخصية «الحسن الوزان»

وبما أن أمين معلوف قد نحا في روايته (ليون الإفريقي) منحنى الرواية السيرية، فلقد ركزّ على شخصية بطلها «الحسن الوزان» باعتباره حجر زاوية هذه الرّواية، الذي أوكل إليه مهمّة تعريفنا بكل جوانب شخصيته وأطوار حياته منذ خروجه مطرودًا – مع عائلته – من غرناطة إلى يوم خروجه هاربا من اللوثريين* من روما. وها هو ذا يقارن مستوى أسرته المعيشي في أواخر أيام العرب العسيرة بالأندلس بالمستوى المعيشي لعامة الأندلسيين العرب؛ فيقول: «لم يكن ذلك مصير ذويَّ، فحتى في أسوأ لحظات القحط لم يكن ينقص بيتنا شيء بفضل مكانة أبي، فقد ورث بالفعل عن أبيه منصبا بلديا مهمًّا

1- عبد المنعم الحفني، شخصيات قلقة في الإسلام – عمر الخيام والرباعيات–، ص 95.

* اللوثريون: نسبة لمارتن لوثر (1483م – 1456م)، راهب ألماني، قاد الإصلاح الديني في أوروبا الذي أدى إلى ظهور الكنيسة البروتستانية، بعد اعتراضه على صكوك الغفران التي كانت توزعها الكنيسة الكاثوليكية لمن يدفع المال، وعلى الكثير من تعاليمها الأخرى. ينظر: **www.marefa.org** تاريخ التصفّح: 2018/02/22م.

يقضي بوزن الحبوب والتأكّد من سلامة الممارسات التّجارية، وهذا ما أفضى على أفراد عائلتي لقب "الوزان" الذي ما زلت أحمله(...) كان في استطاعة أبي بوصفه وزّانا أنْ يقتطع من السّلع الخاضعة لإشرافه الكميات التي يشاؤها في حدود المعقول، أو حتى أن يقبض بالدّنانير الذّهبية ثمن سكوته عما يرتكبه التّجار من غشّ، ولا أعتقد أنّه حاول أن يثري(...)، وإذ كان أحد هواجس أبي ألاّ يفقد محبّة جيرانه الموثوقين فقد كان كثيرًا ما يجعلهم ينتفعون بما يحصل عليه، ولا سيّما اللّحم وبواكير الخضر والثمار، بيد أنّه كان يعطي دائمًا بمقدار وتواضع لأنّ كلّ بحبوحة كانت استفزازًا»[1].

لم تنس أمّه هذه الأيام، ولا ذلك اليسر المعيشي الذي عاشته الأسرة في أواخر عهدها بالأندلس، وهو لا يزال يتذكر ما كانت تردّده عليه أمه: «كنتَ في ذلك الحين طفلا بدينا، فلم أكن أجسر على إخراجك معي إلى الشّارع خوفا من عيون السّوء، كان ذلك أيضًا لكي لا يفتضح أمر رخائنا النّسبي»[2].

ولكن لا خوف ولا حذر أمه يمكنانه من دفع قدر الله ومشيئته؛ فها هي الأيام تعبس في وجه الأسرة، وفي وجه كلّ الأندلسيين، فيخرج الجميع تاركا وراءه ما قضى كل حياته في بنائه وجمعه وتنميته، لا يحمل معه إلا ما قلّ وغلا من متاع الدّنيا، وهناك على الضّفة الجنوبية للمتوسط، وفي مدينة فاس المغربية، تبدأ الأسرة حياة جديدة، حياة صعبة، حياة تدفع بـ«الحسن الوزان» إلى السّعي لمساعدتها، وهو غض طري، فلا يتوانى في قبول عمل يُعرض عليه بلا تردّد، ولذا لم يمتنع عندما سأله حمزة الحلاّق: «– ألا ترغب في مساعدتي عندما لا تكون في المدرسة؟(...) وسأدفع لك كلّ أسبوع درهما»[3]، وبقي «الحسن الوزان» يساعد الحلاّق في ساعات فراغه إلى أنْ يخبرنا بعدها أنَّ أحد أساتذته في مدرسة "أبي إنانيَة" قد أعجب بنشاطه وفطنته" «وسألني(...) إذا كنت آمل أنْ أعمل،

1– أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص 58 – 59.

2– المصدر نفسه، ص 59.

3– المصدر نفسه، ص 154.

لأن أخاه مدير مرستان المدينة يبحث عن تعيين طالب شابّ بصفة أمين بمرتب شهريّ قدره ثلاثة دنانير وقبلت بحماسة، لأن المستشفيات والمصّحات طالما أثارت فضولي»[1].

ومازال يساعد أسرته ويسترزق من هذه الوظيفة إلى أن تزوّج ابنة خاله، فكبرت مسؤوليته وازدادت نفقاته؛ فشعر بضرورة البحث عن عمل أحسن دخلا؛ فيعلمنا بذلك قائلا: «قبل انتهاء ذلك اليوم كانت فاطمة حبلى، وشعرت على الفور بالحاجة إلى إيجاد عمل يوفر لي دخلا خيرًا من دخل المارستان، وإنْ كانت أمي ابنة ورّاق فقد أكّدت علي أنْ أمارس التجارة، الأمر الذي لم يكن يروق لي قطّ نظرًا لحبيّ للأسفار، وزيّنت نصيحتها بنبوءة جعلتني في حينها أبتسم: «كثير من النّاس يكتشفون الدنيا الواسعة وهم يسعون إلى الغنى وحسب. أما أنت يا بني فسوف تعثر على كنز وأنت تسعى إلى التعرف على الدنيا»[2].

وإذا توقفنا عند الذي تمنته الأم وتوقّعته لابنها، وتفحصناه جيّدًا، وجدناه عين الحقيقة، إذ كثير من التّجار يكون سعيهم وشقاؤهم وتنقلاتهم من منطقة إلى أخرى لجلب السلع أو تسويقها، هو الحصول على الثّروة في المقام الأوّل، وأثناء سفرياتهم التّجارية يطّلعون على الدّنيا وأحوالها، كما يطلع عليها أيّ إنسان عاد، أمّا «الحسن الوزان» فقد كان شأنه غير ذلك، كان قلبه متعلقا بالأسفار منذ أن كان صغيرًا، فقد تمنىّ مصاحبة خاله إلى القسطنطينية، وهو ابن السّابعة عشر، ولم يكتب له ذلك، وقد فاضل بين الأسفار جالبة المعارف والتّجارة جالبة الثّروة، فاختار الأسفار، ولكن أمّه لم توافقه على ذلك، ونصحته بالجمع بين التجّارة والأسفار؛ فانخرط في ممارسة التّجارة التي درّت عليه العّز والثّراء، وفتحت له باب العلم على مصراعيه لإطفاء عطشه للمعرفة، وقد بدأ درب هذه النّعم والخيرات ينفرج ويشعّ له منذ أوّل رحلة تجارية صاحب فيها خاله مشرفا على قافلة سلطان فاس، فكلّفه بتلبية دعوة أحد سادة "أورزازات" نيابة عنه، وهم في طريقهم عائدون من تومبكتو لأنّه كان مريضا، فتعذّر عليه الاستجابة للدّعوة بنفسه؛ فكان ابن الأخت

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص 226.

2- المصدر نفسه، ص 241.

أحسن ممثّل وأفضل سفير له، وقد كفّى ووفّى، وما الحصيلة التي عاد بها إليه إلاّ دليل على ذلك، وقد أخبرنا «وهكذا وجدتني فجأة معهودًا إليّ بسفارة، أنا الذي لم أكن قد أتم أعوامه السّبعة عشر(...) وإذ وصلت إلى المدينة واسمها "أورزازات" قيل لي إنّ السيّد يصطاد السّبع في الجبال المجاورة(...) ورجع قبل هبوط اللّيل ودعاني إلى قصره(...) ووقفت فأنشدت قصيدتي(...) وما إنْ انتهيت حتّى دخل للنوم لأنّ الصّيّد كان قد أنهكه، بيد أنّه دعاني لتناول الفطور معه في صباح اليوم التّالي، وطلب من أمينه إعطائي مئة قطعة ذهبية لتسليمها إلى خالي وعبدين لخدمته في أثناء سفره(...) وكان يحتفظ لي أنا بمفاجأة، فقد بدأ بإعطائي خمسين قطعة ذهبية، لكن الأمين أشار إليّ بأن أتبعه حين خرجت، واجتزنا دهليزًا قادنا إلى باب واطئ يمضي إلى فناء صغير كان في وسطه حصان جميل صغير الحجم وفوقه فارسة سمراء فاتنة سافرة الوجه. «هذه الأمة هي جائزة السيد لك على قصيدتك إنّها في الرابعة عشر، وتجيد الكلام بالعربية، ونحن ندعوها هبة»»[1].

وأثناء هذه الرحلة توفي خاله متأثّرًا بالمرض فتولى الإشراف على قيادة القافلة الّتي عاد بها إلى صاحبها السلطان غانمة. وقد تعلّم الكثير من هذه التجربة التي شجعته على إعداد الكثير من القوافل التّجارية الشخصيّة الّتي كانت تزيد في ثروته رحلة بعد رحلة.

ولقد سمّى أمين معلوف الرّحلة التي انتقل فيها بطله إلى "تفرة"* متاجرًا عام "الثروة"، لما حققه فيها من ثروة طائلة. وقد كان هذا العام هو العام الذي انفتحت له فيه كلّ أبواب السّماء على مصرعيها إذ سرعان ما أصبح من أصحاب الجاه الذين تحيط بهم النّعم من كل جهة. إلى أَنْ تقدّم الزّروالي وهو أحد الأثريّاء السِّيء السّمعة لخطبة أخته من أبيه، مريم فَرُفِض طلبُه، وانتقاما لنفسه، أشاع خبر إصابتها بداء الجذام، مستغلاً في ذلك نفوذه فيُلْقى بها في مركز المجذومين.

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص 209 – 210.

* **تفزة:** إحدى أقاليم فاس، تمرّد قسم من سكانها على السلطان، فتدخّل «الحسن الوزان» في ذلك وسيطا، وقد نجح في وساطته، ينظر: أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص253 وما بعدها

وقد طرق «الحسن الوزان» كلّ الأبواب لإخراج أخته من هذا المركز ولكنّه لم يفلح، فلم يجد يد المساعدة إلاّ من صديقه هارون الملقّب بالمنقّب الذي خطبها منه ودبّر أمر تهريبها من مركز المجذومين، فاعتبر السّلطان ذلك تواطؤًا من «الحسن الوزان»، مع صهره هارون المنقّب الّذي ترصّد للزروالي أثناء رجوعه من الحجّ فقتله؛ فأصدر السّلطان بسبب ذلك أمرًا بنفي «الحسن الوزان» وصهره من المملكة.

وفي القاهرة الّتي اختارها منفى له، لم يمض عليه وقت طويل حتّى بدأ نشاطه، وعن ذلك يقول: «وتدبّرت أمري منذ الشهر الأوّل لكي أرسل في قافلة من الجمال مؤجّرة إلى تّجار مغاربة حملا من الحرير الهنديّ، والتّوابل إلى تاجر يهوديّ في تلمسان. وقد أرسل إليَّ في العودة بناءً على طلبي صندوقًا صَغيرًا من العنبر»[1]، وما هي إلاّ بضعة شهور كما يقول «حتّى كنت قد أصبحت من أعيان القاهرة، وغدا لي مكاري وفاكهاني وعطاري، وصائغي ووراقي وأعمال مزدهرة وصلات بالقصر ومنزل مطلّ على النّيل وخُيِّل إليّ أنّي بلغت واحة الينابيع الباردة»[2].

وبما أنّ الرجّل قد توفيّت زوجته فاطمة ابنة خاله وهو في فاس، كان بعد ذلك من الطّبيعي على آدم أن يبحث عن حواء تؤنسه في وحدته الفردوسية، ولم تكن هذه المرأة، إلاّ الجركسيّة نور أرملة الأمير علاء الدّين ابن أخ السّلطان العظيم، الذي «قد اشترك في حرب الإخوة التي تواجه فيها ورثة السّلطان بايزيد، حتّى أنّه بدا منتصرًا في وقت من الأوقات(...) ولكن عمّه سليمان هو الّذي انتصر في النّهاية.(...) ومع ذلك تمكّن علاء الدّين من الفرار واللّجوء إلى القاهرة.(...) فما انقضت أربعة أشهر على وصول علاء الدّين حتّى قضى بالطّاعون(...) وأُسْكِنت أرملة العثمانيّ بيتا متواضعا ومُنِحَت دخلا بلغ من قلّته أن حملها على بيع الأشياء الثّمينة القليلة الّتي خلفها لها زوجها في سوق الدلالة»[3].

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص 293.

2- المصدر نفسه، ص 297.

3- المصدر نفسه، ص 300 - 301.

وفي مناسبة من هذه المناسبات التقى فيها «الحسن» في سوق الدلالة بنور، وهي تعرض سجادة ثمينة للبيع، فاشتراها منها بالمبلغ الّذي طلبته، وكان في الحقيقة قد اشترى إعجابها وهواها، إذ بعدها قد تكرّرت لقاءاتهما الّتي توجّت بزواج، لم يمض عليه عهد طويل حتّى هبّت عليه مخاطر جيش السّلطان العثماني سليم، الّذي سقطت أمامه جيوش المماليك جيشا بعد جيش، فغدت القاهرة أمامه مدينة مباحة، نُكِّل فيها بالمماليك والجراكسة شرّ تنكيل، فخشي «الحسن» وخشيت معه زوجته نور على نفسه وعلى بايزيد ابنها من الأمير علاء الدّين من انتقام العثمانيين؛ فاتفق الزّوجان على الرّحيل. وهما في استراحة على شاطئ من شواطئ جزيرة جربة التونسية، اختطفه «القرصان الصقلي(...) "بيترو بوقاديليا" **Pietro Bovadiglia** الّذي أصبح في السّتين من عمره، وكان قد ارتكب القتل عدّة مرّات ويخشى أنْ تفيض روحه وهو يسلب وينهب، شعر بالحاجة إلى إصلاح جرائمه بتقديم قربان إلى الله، أو بالحري تقديم هدية إلى ممثله على هذا الشّاطئ من البحر المتوسّط، ليون العاشر حبر روما الأعظم وأمير النّصارى»[1].

وكانت هذه الهدية هو «الحسن الوزان» الذي قربّه الحبر منه، ثم عمّده وحرّره، وصار يدعوه "ابني" كما يروي "«الحسن»: «ولم أكن بالطبع الوحيد الذي كان البابا يقول له "ابني"، لكنه كان يقولها لي بشكل مختلف، وكان قد أعطاني اسميه، يوحنا وليون، واسم عائلته المهيبة آل مدتشي»[2].

وأسند إليه في بداية حياته في وسطه الجديد وظيفة يسترزق منها «وكان عليّ أن أعلِّم(...) سبعة طلاّب اللّغة العربية وسأتقاضى عن هذا العمل أجرًا مقداره "دوكا" ذهبية في الشهر»[3]. وانتهى به الأمر في آخر المطاف إلى استئجار «في حيّ "الجسر" منزلا

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص 363.

2- المصدر نفسه، ص 372.

3- المصدر نفسه، 369.

بثلاث طبقات، وكان في الأخيرة منها مطبخ وفي الثّانية غرفة جلوس بها منضدة عملي الكبيرة، وفي الأولى حجرة فسيحة تطلّ على حديقة للخضر»[1].

وبعد فسحة دامت سبعة سنوات في روما، صار فيها من المقرّبين من القصر البابوي ومن أصحاب الرّأي والمشورة فيه، انهار كلّ شيء في لحظة، عندما هاجمت جيوش الإمبراطور شارلكان **Charlican** الألماني روما، فعاثت فيها فسادًا، فلم تسلم الأرواح ولا الأملاك. وما كان وقتها على «الحسن الوزان» إلاّ الفرار بصحبة زوجته مادالينا اليهودية المعمّدة مثله وابنهما جوست وقد نصحه أحد أصدقائه لضمان نجاته بأَنْ لا يحمل معه أيّ شيء «لن تأخذ معك شيئا. إنّ أقلّ صرّة أو قفّة قد تهيّج المرتزقة كما تهيّج رائحة الدّم الوحوش، سوف تذهبون كما أنتم بثياب خفيفة، وأيديكم طليقة»[2]، وقد حزّ هذا الكلام كثيرًا في نفس «الحسن الوزان» ؛ لأنّه ذكره بكلّ المواجع التي عاشها منذ أَنْ غادر غرناطة وهو صبيّ، إلى هذا اليوم الّذي يترك فيه روما وهو كهل، فيعلِّق على نصيحة ناصحه: «لم أسعَ إلى الحِجَاج. فقد كان مكتوبا بأن أنتقل من موطن إلى آخر كما يُنْتقل من الحياة إلى الموت بلا مال ولا زخرف ولا ثروة غير خضوعي لمشيئة الله تعالى»[3].

وإذا تمعنا جيّدًا في هذا الجانب من الحياة الاجتماعية لبطلنا «الحسن الوزان»؛ فإنّنا نخرج بعدّة ملاحظات أهمّها: حبّه لأفراد أسرته، والمتمثّل بالخصوص في وقوفه إلى جانب أخته من أبيه "مريم"، واستماتته في تخليصها من مشروع زواجها من "الزّروالي" الثّريّ المحتال، ثمّ سعيه الشّاق لإخراجها من مركز المجذومين، وتوسّطه لإصدار عفو سلطاني في حقّ صديقه وصهره، "هارون المنّقب" الذي هَرَّب "مريم" من مركز المجذومين وتزوّجها، ثمّ صلابته وعناده في تحّدي الصّعاب وفرض نفسه على كلّ مشكلة

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص 391.

2- المصدر نفسه، ص 449.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أو عقبة كأداء تقف أمامه منذ نعُومة أظافره؛ فبعد النّفي من غرناطة، جمع بين الدّراسة والعمل في فاس ليساهم في تحسين الوضع الاجتماعي لأسرته. ولمّا صار شابا يافعا، لم يخيّب طلب أمّه؛ فمارس التّجارة التي جعلها عنوانا لرحلاته وأسفاره التي شغف بها. وهو الذي يقول عن نفسه «ولم أكن أطيق البطالة، وكانت الرّاحة تبدو لي زائدة عن الحاجة، وكنت قد بلغت للتو الخامسة عشرة وأملك جسدًا عليّ تحريكه، وأمامي عالم عليّ التعرف إليه»[1].

فتحرك وقاد القافلات التجارية فجاب البراري وقطع الصّحاري وتخطّى الجبال، ففاوض وباع واشترى، وقابل أشهر التّجار من مختلف الأجناس والأديان وقابل أعيان القبائل والعشائر من مختلف الأنحاء التي تعرّف على عاداتها وتقاليدها؛ فصنع لنفسه اسما محترما تزيّنه الحكمة والثروة. وتحدّى الحياة التي ناصبته العداء منذ أن فتح عينيه عليها على الشّاطئ الشمالي من البحر الأبيض المتوسّط، فاجتثته منه، ثم قذفت به إلى شاطئه الجنوبي، وراحت تنصب له الكمين تلو الكمين للإيقاع به. فمن حريق تومبكتو وفراره منه، إلى إصدار الأمر السلطاني بنفيه بسبب إخلال صهره "هارون المنقب" بشروط العفو عنه، إلى تعرّضه للعاصفة الثلجية الهوجاء وضياعه لكلّ ثروته فيها، ثم نجاته منها، مرورًا بالطّاعون الذي استباح القاهرة مع وصوله إليها إلى حادثة وقوعه أسيرًا بين أيدي القراصنة المسيحيّين الذين قدموه في روما هدية للبابا ليون العاشر الذي عمّده ثمّ أعتقه. وبعد أن تنقشع غيوم هذه العاصفة ويصفو له الجوّ هناك؛ يزحف الموت القادم من الشمال بقيادة اللوثريين على روما، الذين يعيثون فيها فسادًا: حرقا وتقتيلا ونهبا. فلن يجد «الحسن الوزان» سبيلا للنجاة إلاّ سبيل العودة من حيث أتى، ليسدل الكاتب السّتار على حياة بطله بعد ذلك.

ولعلّنا إذا بحثنا جيدًّا عن العوامل التي ساعدت «الحسن الوزان» على الثّبات في وجه ظروف الدّهر هذه مجتمعة، والخروج منها كلّ مرة أكثر عزما وتصميما على إعادة

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص 186.

بناء نفسه من جديد، دون أن نغفل في ذلك مشيئة الله وقدره. فلعلّ ذلك لا يُرّد إلاّ لتكوينه العلمي الثقافي الذي قوّى شخصيته وسلحّه بما يجابه به صعاب الحياة ويشقّ به الطريق نحو كل ما كان يصبو إليه.

ولم يمض وقت طويل على «الحسن الوزان» حتّى بدأت ثمار تعلّمه وفطنته تظهر للعيان، وها هو ذا يروي لنا بعد عودته من أوّل رحلاته التجارية ما قام به «وعدت خلال الأسابيع الّتي تلت إلى حضور بعض الحلقات في مدرسة «أبي إنانية»، وسئلت أنْ أقصّ خبر رحلتي أمام رفاقي، وأنْ أصف لهم على الأخصّ بعض المساجد التي شاهدتها في بلاد الزّنج، وبعض أضرحة الأولياء التي تمكّنت من زيارتها. وإذ كنت قد دونت ملاحظات دقيقة، فقد استطعت أَنْ أتكلّم طوال ساعتين، وأُعْجب الأستاذ بذلك أشدّ الإعجاب. ودعاني إلى منزله وشجعني على تسجيل ملاحظاتي كما فعل قبلي ابن بطوطة وغيره من كتاب الرّحلات الذين يماثلونه شهرة، ووعدت بأنْ أفعل ذلك إذا شاء الله ذلك»[1].

وقد كان الطالب عند حسن ظن أستاذه، إذ كان كلّما خرج في رحلة تجارية أو في مهمة أو بعثة سياسية من قِبَل السلطان، إلاّ وسجّل ما كان يستدعي انتباهه من أمور الدّنيا والدّين، واحتفظ به ضمن مذكراته التي كان يصحبها معه أينما حلّ أو ارتحل، إلى أنْ كان ذلك اليوم الذي اخْتُطِفَ فيه وحُوِّل إلى روما، تاركا وراءه كل ماضيه وذكرياته وما عمل على تحقيقه إلى غاية ساعة التقائه بالبّحار التونسي عبّاد الذي عاش معه حادثة الاختطاف، وكان هو الآخر قد استعاد حريته، فقدم خدمة لرفيقه في الأسر الذي يقول:«فقد أحضر لي من تونس صندوقا صغيرًا يحتوي على الأوراق الكبيرة الحجم التي كنت قد دوّنت فيها ملاحظاتي عن أسفاري، والتي سوف أتمكّن بها من كتابة العمل الذي كثيرًا ما طولبت به منذ وصولي إلى روما، وصف لإفريقيا وما فيها من أشياء مهمّة»[2].

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص 225 – 226.

2- المصدر نفسه، ص 415.

وهو الكتاب الذي «نشره لأوّل مرّة جيوفاني باتيستا راميزيو **Giovani Batista Ramusio** في البندقية تحت عنوان "وصف إفريقيا" **la discrithione dell'Africa** سنة 1550»[1]. وكان من أبرز مزايا هذا الكتاب كما جاء في مقدّمة ترجمته «الذهنية المتفتّحة التي كتب بها حتى قال عنه بعض النّقاد الأوروبيين إنّه تأليف عربي بتفكير أوروبي، أو في إطار مصطبغ بالصّبغة الأوروبية»[2]، مما جلبهم إلى «تدارسه والنّقل عنه في مؤلفاتهم(...) وإنّ أعدل شاهد على تقدير علماء أوروبا لكتاب «الحسن الوزان» لهو إقبالهم عليه بالنّشر والشّرح والنّقل إلى لغاتهم اللاّتينية والأنكلوساكسونية من لدن عصر المؤلف إلى يومنا هذا»[3]. ويكفي هذا الكتاب قيمة كما يقول عبد الرّحمن حميدة أنّه بقي «المرجع العمدة طيلة قرنين من الزمن في أوروبا في كلّ ما يختص بالأقطار العربية الإفريقية ودول شعوب أقطار السّاحل، أي الواقعة إلى الجنوب من الصّحراء الكبرى»[4].

وقبل أن يتكيّف «الحسن الوزان» مع بيئته الغربية المسيحية، وينجز كتابه هذا، كانت له حكاية طويلة عريضة في المجال العلمي الثقافي هناك، منذ بداية أسره، وعن ذلك يقول: «وعندما قابلت البابا بعد أسبوع كان قد حضّر لي برنامجا حافلا: سوف أقسّم وقتي بعد اليوم بين الدراسة والتعليم، فلسوف يعلّمني كاهن اللاّتينية، وآخر التعليم المسيحي، وثالث الإنجيل واللّغة العبرية، وسوف يتولىّ كاهن أرميني إعطائي في كلّ صباح درسًا في اللّغة التركية. وكان عليّ أن أعلِّم بدوري سبعة طلاب اللّغة العربية»[5].

هكذا بدأ «الحسن الوزان» حياته في إيطاليا يتعلّم ويشتغل «في تدريس اللّغة العربية للخاصة من رجال الكنيسة في روما ونابولي ولعامّة الطلبة في مدرسة بولونيا الشهيرة في

1- Natalie Zemon Davis, Léon l'africain (un voyageur entre deux mondes), traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Dominique Peters, Editions Payot et Rivages, Paris, 2007, P 112.

2- الحسن بن محمد الوزان الفاسي، (المعروف بليون الإفريقي)، وصف إفريقيا، الجزء الأول، ص 18.

3- المرجع نفسه، ص 20.

4- ابن الوزان الزّياتي، وصف إفريقيا، ترجمة: عبد الرحمن حميدة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د/ط، 2005، ص13.

5- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص 369.

عصر النّهضة الأوروبية»[1]، وهو لايزال يتذكّر ذلك حيث يقول: «كان عام أسري إذن بلا مشقّة على جسدي ونافعا جدًّا لعقلي. وأخذت أشعر يوما بعد يوم باتساع معارفي، لا في المواد التي أدرسها فحسب، وإنّما بفضل احتكاكي أيضا بأساتذتي وطلابي»[2]. هذا الجو المفعم بالعلم والمعرفة شجّع «الحسن الوزان» على الشروع في التأليف تارة ساحبًا قلمه من اليمين إلى اليسار مختارًا الحرف العربي، وتارة أخرى ساحبًا إياه من اليسار إلى اليمين مختارًا الحرف اللاتيني، فاتحًا نافذة مضيئة بين الثقافتين الغربية والعربية الإسلامية اللتين تلاقتا من خلال عدّة مشاريع علمية ثقافية مشتركة جسدها «الحسن الوزان»، تلخّص أحدها «في معجم ضخم تُثبت فيه كل كلمة بعدد من اللغات من بينها اللاتينية والعربية والعبرية واليونانية وألمانية ساكس والإيطالية والفرنسية والقشتالية والتركية وغيرها كثير»[3].

ساهم «الحسن الوزان» في إنجاز جزء منه، حيث يُعْلِمنا «وتعهدت من جهتي بأنْ أقدم الأقسام الخاصة بالعربية والعبرية بناء على قائمة طويلة بالكلمات اللاتينية»[4] وقد أخذ «الحسن الوزان» هذا العهد على عاتقه بحماس إذ يخبرنا «وأخذت(...) أعمل وأعمل ليل نهار، وهكذا استطعت أنْ أنجز الترجمات العربية والعبرية التي كنْتُ وعدت بها الطبّاع الساكسوني»[5].

ويذهب محمّد حجّي في الحديث عن مؤلفاته إلى القول أنها تُقّسم إلى صنفين، صنف سَلِم من الضياع، فوصل إلينا كاملا أو ناقصا، وصنف ضاع، فلم نعرف عنه غير الاسم من خلال إشارة من إشارات الكاتب العرضية إليها في كتبه التي وصلت إلينا ومن مؤلفاته الباقية كما يذكر:

1- الحسن بن محمد الوزان الفاسي (المعروف بليون الإفريقي)، وصف إفريقيا، الجزء الأول، ص 12.

2- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص 369.

3- المصدر نفسه، ص 415 – 416.

4- المصدر نفسه، ص 416.

5- المصدر نفسه، ص 425.

«1- «معجم عربي- عبري - لاتيني ألّفه(...) للطبيب اليهودي يعقوب بن شمعون(...) وهذا المعجم ما يزال مخطوطا بمكتبة الإسكوريال بإسبانيا.

2- كتاب في التّراجم باللاّتينية عرّف به بثلاثين شخصية بارزة من فلاسفة العرب وأطبائهم(...) نُشِر في زوريخ سنة 1664م.

3- الجغرافية العامة، كتاب ضخم باللغة العربية(...)، ضاع ولم يبق منه غير القسم الثالث الذي ترجمه الحسن الوزان نفسه إلى الإيطالية واعتمد عليه في كتابه (وصف إفريقيا)» [1].

أما كتب «الحسن الوزان» الضائعة، يقول محمّد حجّي، يظهر أن بعضها كتب في بلاد الإسلام، وبعضها الآخر في إيطاليا، وهذه الكتب هي:

«1- مختصر تاريخ الإسلام الذي أحال عليه كثيرًا في وصف إفريقيا(...).

2- أشعار الأضرحة، كتاب جمع فيه مختلف أشعار الوعظ والزّهد مما وجده مكتوبا على الأضرحة والقبور في أقطار المغرب التي زارها(...).

3- كتاب في الفقه المالكي(...) ومؤلفات أخرى في الأعياد الإسلامية، وقواعد اللّغة العربية والشّعر»[2].

وكما هو ملاحظ، فإنّ كلّ موضوعات هذه المؤلفات تتصل اتصالا وثيقا بالمسلمين والعرب وبلادهم ولسانهم وثقافتهم، في زمن كانت اللّغة العربية تعني أنّ من يحسنها وقتها من الآخر، يمكنه أن ينقل إلى لغة قومه وثقافتهم تراث مئات السّنين من المعارف العلمية والأدبية والفلسفية والتّاريخية والجغرافية...

1- الحسن بن محمد الوزان الفاسي (المعروف بليون الإفريقي)، وصف إفريقيا، الجزء الأوّل، ص13.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وبهذا يكون «الحسن الوزان»، في بيئته الجديدة، وبما كان يمتلكه من مؤهلات وقدرات فكرية وذهنية وتفتّح على الآخر وثقافته، قد تمكّن، حتى وإنْ نشط تحت اسم "ليون الإفريقي" من مدّ جسر بين الثقافتين: الشّرقية والغربية وكسر الجدار الفاصل بينهما، والمساهمة في النّهضة الفكرية في تلك الدّيار، عاملا بالقول الذي يوجِّه ويرشد «أن تعيش "بين عالمين" ليس هو أن تحمل موطنك الأصلي فوق ظهرك كقوقعة حلزون، ولا أنْ تعود إليها حين يجن ليل المنفى، بل هو أن تحمل شيئًا من الوطن إلى اللاوطن الذي وجدت نفسك مقذوفا فيه، وأن تعيش وضعك فوق كلّ نرجسية، وتحت غواية الهوامش، ليس ثمّة من لا تلاحقه أصوله حيثما حلّ، لكن تدبير الذات هو أن تنجح في تحويل تلك الانتماءات إلى أرخبيل هووي وهامش للرؤية النقدية إلى منظور متفرّد يمكنّك من رؤية ما لا يراه غيرك»[1].

فالمنفى وإن كان حياة تعاش خارج النظام المعتاد، حياة مُتَرَحِّلة بلا مركز ولكن «ما إن يألفها الإنسان ويعتاد عليها حتّى تتفجّر قواها المزعْزِعة من جديد»[2]. تلك هي الحياة التي عاشها «الحسن الوزان» في بيئته المسيحية الجديدة، إذ ما إن استقر به المقام فيها حتّى تكيّف مع حياته الجديدة، وصار من أنشط النّاس فيها عطاء، فكان كبذرة الخير أينما وقعت أثمرت فائدة ونفعا لا تميّز بين تربة وأخرى.

وإذا أردنا ختم الحديث عن هذا المكِّون أو البعد الاجتماعي لـ «الحسن الوزان» بإشارة أمين معلوف إلى الجانب العقدي الدّيني لبطله «الحسن الوزان»؛ فإنّنا نجده لم يهمله، إذ أدرجه من بداية الرّواية مقرونا بالحديث عن مساره الدّراسي في بيئته الإسلامية (فاس)، لما ينقل لنا على لسانه إصراره على ضرورة ختم حفظ القرآن الكريم في أقصر مدّة قائلا: «ولمّا كنتُ قد عاهدت نفسي على أن أنهي بأسرع ما يمكن حفظ السور المئة

1- إسماعيل مهنانة، العرب ومسألة الاختلاف (مآزق الهوية والأصل والنسيان)، منشورات ضفاف، بيروت / دار الأمان، الرباط / منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2014م، ص87.

2- إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى ومقالات أخرى، ترجمة: ثائر ديب، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية، 2007م، ص133.

والأربع عشرة، فقد واظبت على متابعة دروس الشّيخ خمسة أيام في الأسبوع»[1]. وكانت «أوقاتي تنقضي في حلقات الدّرس في جامع القرويين من منتصف اللّيل إلى الواحدة والنصف وفقا للتوقيت الصّيفي»[2].

ولم يغفل أمين معلوف أيضا الإشارة إلى ما كان لهذا التّعلم الديني من أثر في تكوين شخصية «الحسن الوزان» سواء من النّاحية النفسية، أو الاجتماعية، عندما نجد «الحسن الوزان» يفصح عن ذلك قائلا: «إنَّ خَتْم القرآن الذي نفح مراهقتي بالزّهو بمعرفة تعاليم الشّريعة والرّغبة في منع انتهاكها، ولمعرفة ما يعنيه ختم القرآن في حياة مؤمن ينبغي أنْ يكون المرء قد عاش في فاس مدينة العلم التي تبدو أنّها بُنيت حول المدارس كما تُبنى بعض القرى حول عين ماء أو ضريح وليّ. وحين ينتهي الأمر بالإنسان بعد بضع سنوات من المثابرة على الاستظهار وحفظ كل سورة من سور القرآن، وكل آية من آياته عن ظهر قلب، وحين يُعلنه معلم المدرسة جديرًا بختمه ينتقل دفعة واحدة من عهد الطفولة إلى حياة الرجال، ومن جهل الناس به إلى الشهرة»[3].

وإنّ أهمّ ما جاء في هذا الكلام، هو اعتراف «الحسن الوزان» بتأثره بتعاليم القرآن الكريم، وتعهده ليس بتطبيقها فقط، وإنّما العمل على منع كل من تسوّل له نفسه من الغير انتهاكها. كلما تمّكن من ذلك، وهذا دليل على رسوخ مبادئ العقيدة الإسلامية في وجدان الحسن الوزان» وتشبعه بالنّفحات القرآنية الطيِّبة، وهي العوامل التي جعلتنا قبل أن يؤسر، كما جاء في مقدمة كتابه (وصف إفريقيا) «نجده يجالس الفقهاء والقضاة في المدن والقرى التي يزورها خلال رحلاته العديدة يناظرهم وينافسهم في نوازل فقهية وفتاوي دقيقة»[4]. وهي الظروف التي ساعدته في الأخير على الكتابة في تاريخ الإسلام والتأليف في الفقه الإسلامي والتفصيل في الحديث عن الأعياد الإسلامية.

1- أمين معلوف ، ليون الإفريقي، ص 136 – 137.

2- المصدر نفسه، ص 186.

3- المصدر نفسه، ص 175.

4- الحسن بن محمد الوزان الفاسي (المعرف بليون الإفريقي)، وصف إفريقيا، الجزء الأوّل، ص 07.

وهذه المعرفة الواسعة بالدّين الإسلامي، والتبحّر في علومه، وتغلغل مبادئه في نفسه يُترجمها شعوره المرهف بشدّة تعلّقه به، وارتياحه له، وهو يؤدي مناسك الحجّ عندما يخبرنا عن ذلك «وعدت في اليوم التّالي إلى الأمكنة عينها وقمت بالمناسك نفسها في حماسة وحمّية، ثمّ جلست ساعات مستندًا بظهري إلى حرم المسجد غير شاعر بما حولي، ولم أكن أسعى إلى التفكير، فقد كان عقلي متفتّحًا ببساطة للتفكير في الله تفتح وردة لندى الصّباح، وكنت من الهناء والرغد، بحيث غدت كل كلمة وكل حركة ونظرة بلا قيمة. وكنت أنهض آسفا عند زوال كلّ نهار وأرجع جذلان في كلّ غداة. وكثيرًا ما كانت تعاودني في أثناء تأملي آيات من القرآن ولا سيّما آيات سورة البقرة التي تستفيض في ذكر الكعبة، «﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ البقرة، الآية: 125»[1].

وهذا الشّعور والرّاحة النفسية، هو عكس ما عاشه عندما حلّ أسيرًا بروما، إذ أننا لا نجده يتوانى في وصف غربته الرّوحية هناك عندما يقول: «فبقيت إلى الفجر مستندًا بظهري إلى جدار زنزانتي، لا أجد إلى النّوم سبيلا، وأُصيخ إلى أصوات المدينة العادية، ضحكة حارس(...) أو صرخة وليد متقطّعة في هدأة الظلام. وكنت أعاني الأرق في كثير من الأحيان منذ وصولي إلى روما، وانتهى بي الأمر إلى تخمين ما كان يجعل الساعات مضنية إلى هذا الحد: كان ذلك أشدّ من غياب الحرية وأشدّ من غياب المرأة، كان غياب المؤذن. فلم يسبق لي قطّ أن عشت هكذا أسبوعًا تلو أسبوع في مدينة لا يرتفع فيها النّداء داعيا إلى الصّلاة محدّدا الزّمان، مالئا الفضاء مطمئنا النّاس والجدران»[2].

إنّه العالم الرّوحي الجديد الذي دخله «الحسن الوزان»، فمن تردّده على المساجد، واستئناسه بصوت الآذان الذي كان ينطلق خمس مرات من مآذنها واصلا الأرض بالسّماء، مرورًا بأدائه لفريضة الحجّ ووقوفه أمام الكعبة المشرفة رمز الإسلام، مبتهلا

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص 353.

2- المصدر نفسه، ص 363.

ومتضرّعًا لله – سبحانه وتعالى – ها هو اليوم في روما معقل الفاتيكان رمز الديانة المسيحية، يقف أمام البابا الذي يقوم بتعميده في حفل دّيني مسيحي مهيب، وقد غمره بكلّ مشاعر الحبّ والحنان، وتفضّل بإلحاقه بنسبه تكريما له على مسمع كلّ الحاضرين في هذا الحفل، معتّزًا وممتّنا بقوله: «وأنت يا ابننا الحبيب، أنت يا يوحنا – ليون الذي أشارت به العناية الإلهية من بين جميع الناس...»[1].

فـ «الحسن الوزان»، بالنسبة للبابا "ليون العاشر"، هو هبة من السّماء، يتوجب عليه الاهتمام بها واستغلالها أحسن استغلال بتوجيهها الوجهة الدّينية المسيحية، وذاك ما أخبرنا عنه «الحسن الوزان»، لمّا قال: «وعندما قابلت البابا بعد أسبوع كان قد حضّر لي برنامجا حافلا: سوف أقسّم وقتي بعد اليوم بين الدراسة والتّعليم: فلسوف يعلّمني كاهن اللاّتينية وآخر التّعليم المسحي، وثالث الإنجيل واللغة العبرية»[2].

وكما هو ملاحظ للعيان، فإنّ هدف البابا من فرض هذا البرنامج الدراسي على «الحسن الوزان»، هو ترويضه، ثم دفعه إلى التّعرف على تعاليم الدّين المسيحي، لتغطي هذه التّعاليم، التّعاليم الإسلامية، وتحلّ محلَّها، فيميل شيئًا فشيئًا إلى نسيانها، ثم التخلّي عنها والتّشبث بتعاليم الدّين الجديد.

والحقيقة الواضحة أن أمين معلوف قد تعامل مع هذه الحلقة المفرغة والمبهمة من الحياة التّاريخية لـ «الحسن الوزان» بكثير من الحذر، فلم يوظف خياله بالقدر الذي يُسمح فيه للرّوائي الاعتماد عليه في الرّواية التّاريخية، لإحضار ما غاب عن التّاريخ في مثل هذه الفترات الّتي يفقد فيها المؤرِّخ الشّواهد لتوضيح ما ساد هذه الفجوات من إبهام وغموض.

وإنّما ترك الكثير من اللبس والغموض يكتنف هذا الجانب من حياة «الحسن الوزان» في إيطاليا. فلم يعلن صراحة إنْ كان قد ارتدّ فعلا عن الإسلام وأصبح مسيحيًّا،

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص 373.

2- المصدر نفسه، ص 369.

أم أنّه نظرًا لتواجده القسري كأسير، وإنْ كان البابا قد منحه حريته فيما بعد، قد أخفى بقاءه على دينه تسترًا وتقيّة، خوفا على حياته من ناحية، ومن ناحية أخرى مجاملة للبابا الّذي منحه كلّ شيء يتمنّاه المرء. لم يفصل الكاتب في هذه القضية، وترك سرّها لا يعرفه إلاّ صاحبه «الحسن الوزان»، الذي أشار إليه في صورة لغز مشفّر، وهو يتأهّب لمغادرة إيطاليا عندما عمّتها الفوضى والاضطراب إلى السّاحل الجنوبي للبحر الأبيض المتوسّط. أشار إليه عندما خاطب ابنه "يوسف"، موصيا إيّاه: «مرّة جديدة يا بنّي، يحملني هذا البحر الشّاهد على جميع أحوال التّيه التي قاسيت منها، وهو الذي يحملك اليوم إلى منفاك الأوّل. لقد كنت في روما «ابن الإفريقي» وسوف تكون في إفريقيا «ابن الرّومي». وأينما كنت فسيرغب بعضهم في التّنقيب في جلدك وصلواتك. فاحذر أن تدغدغ غريزتهم يا بني، وحاذر أن ترضخ لوطأة الجمهور! فمسلما كنت أو يهوديا أو نصرانيا عليهم أن يرتضوك كما أنت، أو أن يفقدوك»[1].

فالعارفون يقولون إن الوصيّة هي وليدة الخبرة والتجربة. ودون شكّ أن ما عاشه وما عاناه «الحسن الوزان» في هذا الجانب من حياته هو خلاصة ما نقله إلى ابنه في هذه الوصية التي أسقط مضمونها على مستقبل ابنه.

إذ منذ أن ساقته المقادير إلى روما وعمِّد، انقسم النّاس في رؤيتهم إليه، فهناك من النّاس من بقي في نظرهم على إسلامه، ومنهم من كان يراه مسيحيا. والحقيقة لم يكن يعرفها غيره، وذاك ما دفع بالدّارسين والباحثين في سيرته إلى التّنقيب في صلواته، كما يقول أمين معلوف على لسان «الحسن الوزان» إن كان قد حافظ على هويته في بيئته المسيحية الجديدة، أم أنّه تخلّى عن أحد مكوناتها. هذا ما اختلف فيه الفريقان؛ ففريق قد أصرّ على أنّه ارتد عن دينه الإسلام؛ فاعتنق المسيحية مُخْلِصا، وهذا الفريق يمّثله المستشرقون الغربيون الذين حكموا على الرّجل هذا الحكم النهائي، ليس من أجل

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص451 - 452.

سواد عينيه، وإنّما لخلفية حضارية يلخّصها سفير البابا "فرانشيسكو غويتشارديني **Francesco Guicciardini** مخاطبا «الحسن الوزان»: «يا سيد حسن إنَّ قدومك إلى هنا مهمّ، مهمّ للغاية. وليس في وسعي أن أقول لك أكثر من هذا، لأن السّر يعود إلى الأب الأقدس، وهو وحده يستطيع كشفه عندما يرى الأمر مناسبا، ولكن لا تظن أَنَّ حكايتك مردّها إلى الصدفة الخالصة أو إلى نزوة قرصان(...). لا أريد أن أقول إنّ "بوڤاديليا" الطيّب هذا قد جاب البحار بحثا عنك، لا على الإطلاق بيد أنّه كان يعرف أيّ نوع من العرب عليه أن يقدّم للأب الأقدس: رحالة مستنير. ولقد عثر فوق ذلك على سفير وما كنّا لنرجو كلّ هذا»[1].

فمنذ أن نشر العالم الإيطالي "جيوفاني باتيستا راميزيو" كتاب (وصف إفريقيا) عام 1550 بمدينة البندقية اعتمادًا على مخطوط «الحسن الوزان» باللغة الإيطالية[2]، توالت ترجمة هذا الكتاب على مرّ السنين الموالية إلى لغات عددية منها: الهولندية والإنجليزية والألمانية والفرنسية. وكل مُتَرْجِم لهذا الكتاب كان يفتتح كتابه أو بالأحرى ترجمته له كما هو مألوف في كل كتاب بمقدمة، هذه المقدّمة التي ركّز فيها كلّ واحد منهم على إدراج ترجمة لحياة «الحسن الوزان». ومنذ ذلك الحين عُرِضت هويّة «الحسن الوزان» للمزاد العلني في السوق الثقافية الحضارية، فمنهم من عدّه مسيحيا، ومنهم من أبقاه على إسلامه. ولعلّ أشهر من كان على رأي الفئة الأولى الطبيب "أليكسيس إيبولار" "**Alexis Epaulard**"، الذي عمل ضابطا في الجيش الفرنسي في الفترة الكولونيالية سنة 1949 بالمغرب الأقصى، الذي اعتمد في ترجمته لكتاب (وصف إفريقيا) على الدراسة التي أنجزها المستشرق الفرنسي "لويس ماسينيون" "**Louis Massignon**" حول الحياة الثّقافية بالمغرب. وقد كتب يقول: إنّ «الحسن الوزّان» لم يترك حياته المسيحية طيلة تواجده بإيطاليا. وفي عام 1995 ترجم الإسباني "سيرافين فانجول" "**Serafin Fanjul**" المتخصّص في الأدب

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص 365.

2- ينظر: الحسن بن محمد الوزان الفاسي (المعروف بليون الإفريقي)، وصف إفريقيا، الجزء الأول، ص 20.

العربي كتاب (وصف إفريقيا) عن طبعة "راميزيو" الإيطالي إلى الإسبانية، محاولا من ناحية ردم الهوة الحاصلة بين العالم العربي والعالم الغربي ثقافيا، ومن ناحية أخرى مشيرًا إلى نصيب وحقّ إسبانيا في هذا التراث الثّقافي الإنساني المشترك لاعتبار أن «الحسن الوزّان» هو غرناطي المولد، وقد أبدا "فانجول" شكّه في أنْ يكون «الحسن الوزان» قد تخلّى عن الإسلام، فاعتنق المسيحية. المسألة التي حرّكت رجال الفكر في المغرب، لإثبات بقائه على إسلامه وعلى انتمائه المغربي العربي. إذ هو إضافة كما سبقت الإشارة إلى كونه غرناطي المولد، هو فاسي النّشأة والتّرعرع، حيث كتب محمد المهدي الحجاوي في دراسة رائدة، أن «الحسن الوزّان»، عُمِل في إيطاليا بصفة أسير أُرْغِم على اعتناق المسيحية، غير أنّه بَقِي دائما وفيا لشعبه ودينه، إلى درجة أنه تمكن من التأثير في البابا نفسه[1].

وبعد خمسة وأربعين عاما من تاريخ هذه الدّراسة، أيْ في سنة 1980، ظهرت أوّل ترجمة لكتاب (وصف إفريقيا) بالعربية لصاحبها محمّد حجّي، الذي فسّر تأقلم «الحسن الوزّان» مع بيئته المسيحية، فقال: «هو موريسكي* فتح عينيه في غرناطة التي كانت اللّغة القشتالية الوثيقة الصّلة باللاتينية منتشرة فيها، والكنائس بأساقفها وطقوسها منبثة في جوانبها(...) يقدِّر ظروف أسره تقديرًا موضوعيا، مدركا أنّه لا يمكن أن يعيش عيشة إسلامية في بؤرة مسيحية، فتظاهر بالتّمسح وحمل اسم مالكه وحاميه فصار يُدعى (J. Léon) (...) تستّرًا وعملا بقول الله تعالى: «﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾، النحل، الآية: 106»[(2)].

1- ينظر: محمد المهدي الحجاوي، حياة الوزّان الفاسي وآثاره، المطبعة الاقتصادية، الرباط، د/ط، 1935م، ص27 وما بعدها.

* **موريسكي:** مأخوذة من الكلمة اللاتينية "مور"، التي كانت تعني في اللغة الإسبانية سكان شمال إفريقيا، ثم تحولت إلى لفظة "موريسكي **Morisco**"، ليشمل معناها المسلمين الذي بقوا في إسبانيا تحت الحكم المسيحي بعد سقوط الممالك الإسلامية، وأجبروا على اعتناق المسيحية. ينظر: عبد الله حمادي، المرسكيون ومحاكم التفتيش في الأندلس (1492م –1616م)، الدار التونسية للنشر/المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د/ط، د/ت، ص 25 وما بعدها.

2- الحسن بن محمّد الوزان الفاسي (المعروف بليون الإفريقي)، وصف إفريقيا، الجزء الأوّل، ص 11.

وقد استند محمّد حجّي على أكثر من دليل على إثبات استمرار «الحسن الوزان» على عقيدته طوال السنين الثّلاثين التي قضاها أسيرًا في إيطاليا من ذلك:

«1- الصبغة الإسلامية المتجليّة في كتاب (وصف إفريقيا) كلّما تحدّث المؤلف عن عادة أو عيد أو غير ذلك ممّا يخصّ المسلمين نسبه إلى نفسه مع جماعة المسلمين قائلا «عندنا»(...) بينما لم ينسب فيه لنفسه شيئًا مع المسيحيين بخصوص الطقوس الدينية ولو مرّة واحدة، وإنّما عبرّ بقوله (عندنا هنا في إيطاليا) عن بعض المزروعات وعادات الفلاحين، وما إلى ذلك من الأمور الدّنيوية العادية.

2- اهتمام الكاتب بالملامح الإسلامية في المدن والقرى التي زارها المؤلف واعتزازه بالتّعرف على حملة الشريعة الإسلامية من فقهاء، وقضاة ومفتين(...).

3- التواريخ المذكورة في (وصف إفريقيا) كلها هجرية، إلا مرّات قليلة جدًّا،(...).

4- تمسك المؤلف باسمه الإسلامي، رغم مرور سنين عديدة على أسره وتداول اسمه المسيحي، فهو حينما يوقع في نابولي **Napoli** أو روما **Rome** أحد كتبه يقول:« العبد الفقير إلى الله، مؤلّفه يوحنا الأسد الغرناطي المدعو قبل الحسن بن محمّد الوزّان الفاسي»»[1].

وهكذا بقيت هوية «الحسن الوزّان» الدينية موضوع خلاف بين الباحثين من العالم الإسلامي والباحثين من العالم المسيحي، إن كان «الحسن الوزّان» مسلما ينتمي إلى الشرق، أو مسيحيا ينتمي إلى الغرب. وقد استمر هذا الخلاف لعهود طويلة إلى أنْ نشر أمين معلوف روايته (ليون الإفريقي) عام 1997م، ليتناول هذه المسألة من زاوية نظر خاصة بعيدة عن كل شوفينية وعنصرية. مستغلا وضعية «الحسن الوزان» الدّينية الغامضة تاريخيا في الفترة التي عاشها في إيطاليا، ليفصح عن وجهة نظره الخاصة في رفضه وترفعه عن الهويات المرتبطة باللّغة والدّين والوطن، الهويات التي تسجن وتقصي[2].

1- الحسن بن محمّد الوزان الفاسي (المعروف بليون الإفريقي)، وصف إفريقيا، الجزء الأوّل، ص 11 – 12.

2- Voir: Natalie Zemon Davis, Léon l'africain, P 18.

فيعلن عن ذلك بصوت عال على لسان بطله «الحسن الوزان»، الذي يخبر ابنه عن ذلك قائلا: «... ولكنّني لم أصدر عن أي بلد، ولا عن أي مدينة، ولا عن أي قبيلة. فأنا ابن السبيل، وطني هو القافلة(...) كل اللّغات وكلّ الصّلوات ملك يدي، ولكن لا أنتمي إلى أيّ منها»[1].

وليس معنى هذا الكلام أنّ «الحسن الوزان» قد أخبر ابنه أنّه لم يكن له أصول وجذور وانتماءات، وإنّما قصد من قوله: «أنّني لا أنتمي إلى أيّ منها»، وجهة نظر أمين معلوف في طبيعة الهويّة التي يرى أنّها حسب ما ورد في كتابه الهويات القاتلة «لا تتجزأ، ولا تتوزّع مناصفة أو مثالثة، ولا تصنّف في خانات محدّدة ومنفصلة عن بعضها البعض»[2].

وإنّما هي وحدة واحدة مكوّنة من عناصر أو انتماءات عددية «لا تقتصر بديهيا فحسب على تلك الواردة في السّجلات الرّسمية»[3]، فهي في نظره «ليست ثابتة، بل هي تتحوّل مع الوقت وتحدث في السّلوك البشري تغييرات عميقة، وإنْ وجدت في كلّ الأوقات تراتبية معينة بين العناصر المكوّنة لهوية كلّ إنسان»[4]. فـ«الحسن الوزان» ولد بغرناطة وعاش في المغرب وفي مصر ومر بالجزائر وتونس وعرف بلدان السّاحل الإفريقي والسّودان وأقام وعاش في إيطاليا. وهذه البلدان كلّها وإن كانت مختلفة، فهي على الأقل تكوِّن ثلاث مجموعات متقاربة لغة وعرقا ودينا ووطنا. وقد رفض «الحسن الوزان» أن ينسب وينتمي إليها كلّها، لأنّ أولى خيوط نسيج هويته رأت النّور في غرناطة، ثم امتدت إلى المغرب، لتصل إلى روما، فهي نسيج واحد مركّب، لا يمكن فصل خيط منها عن الخيوط الأخرى، فهي في مجموعها السبيل، وهي نفسها القافلة. «فالحسن في المغرب

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص 09.

2- أمين معلوف، الهويات القاتلة، ترجمة: نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، 2011م، ص08.

3- المصدر نفسه، ص 19.

4- المصدر نفسه، ص 24.

مغربي، وفي تونس يرتدي اللّباس التّونسي، ويمكن القول الشّيء نفسه عن القاهرة أو روما، إنها شخصية متعدّدة الأبعاد تتحدّد من خلال الفضاء»[1].

شبيهة إلى حدّ ما بشخصية أمين معلوف اللّبناني الجنسية، المنحدر من عائلة: الأب، فيها بروتستاني المذهب، إنجليزي وأمريكي الميول ثقافيا. والأم كاثوليكية المذهب، متأثّرة بالثّقافة الفرنسية، والجدّة فيها تركيّة وزوجها أيْ الجدّ، ماروني مصري[2]. تربى وسط مجتمع أغلبية أفراده مسلمون، لما اشتعلت الحرب الأهلية بين أطيافه غادره إلى فرنسا التي تجنّس بجنسيتها. وبهذا يكون قد عايش عدّة ديانات وعدّة شعوب وعدّة معتقدات، وإلى جانب هذا كله فهو يتكلّم أكثر من لغة. وبهذه المقاربة نجد أن هوية «الحسن الوزان» هي الوجه الآخر لهوية أمين معلوف، الّذي كان واعيا بتعقيد هويته، ومدركا واجبه نحو هذه الهوية، كما نلاحظ ذلك في ردّه عن سؤال جريدة "الفيجارو" "**Le Figaro**" الفرنسية له، في استفسارها التالي:

– إن هويتكم تنبني من العديد من الانتماءات بشكل هجين، فكيف تتعايش هذه الانتماءات فيما بينها؟

فكان ردّه:

«– بالنسبة لي أنا أنحدر من عالم تبقى فيه هذه الانتماءات في حالة صراع، وهذا ما يزيد الأمر تعقيدًا، لكن لا أملك من خيار آخر سوى خيار المحاولة. لا يمكن أن تتنكرّ لانتماء ما على حساب الآخر. ينبغي المحاولة على تحقيق المصالحة بين كلّ الانتماءات المكوّنة للهوية، أصرّ دومًا على القول بأنّي فرنسي ولبناني على الرّغم من أنّه من الصّعب قبول هذا الأمر من هذا الطرف أو ذاك»[3].

1– سعيد يقطين، الرواية والتراث السردي، ص 119.

2– ينظر: أمين معلوف، الهويات القاتلة، ص 31.

3– أمين معلوف، صراع الهويات، ترجمة: محمّد الجرطي، مجلة الرافد، العدد 62، دار الثقافة والإعلام – حكومة الشارقة، يناير 2014، ص 59.

ويضيف قائلا: «– لقد ترعرعت بين الغرب والعالم العربي، لذلك فأنا على ارتباط حميمي مع كلّ واحد منهما، أعاين هذه العوالم التي لا تتواصل فيما بينها(...) وبداخلي الرّغبة لبناء الجسور بين العالمين (العالم العربي والعالم الغربي)، إنّها طريقة في المقاومة لأنّي لا أستطيع تقبّل هذا الصّراع وهذا العداء، أحاول أن أخاطب الجميع لأقول بأنّ الحقيقة ليس لها سوى وجه واحد(...) ينبغي على كلّ طرف أنْ يتخلّص من ضيق الوسطية الذّاتية»[1].

وبناء على هذا التّصريح وهذا الاعتراف، فإنّنا لو تأملنا جيّدًا مضمون روايته (ليون الإفريقي)، فإننا لا نجدها إلا صورة من صور رغبته في مدّ الجسور بين هذين العالمين المتنافرين، ببناء عالم آخر يساهم في التّقارب بين النّاس، والعمل على خلق فرص التّلاقي، وفتح كلّ قنوات الحوار بين «الأنا» بكلّ دوائره و«الآخر» بكل أطيافه. وعالم كهذا لا يصنعه إلا رجال أمثال أمين معلوف وأبطال رواياته التاريخية كـ«الحسن الوزان» صاحب الهويات المتعدّدة، الذي مثّل التسامح والتّعايش بين مختلف القوميات والأديان.

1– أمين معلوف، صراع الهويات، مجلة الرافد، ص58 – 59.

4- البعد النفسي لشخصية البطل التاريخي

وصولنا بالحديث عن هذا البعد أو المكوّن يدفع إلى القول: «إنّ الإنسان ليس مجرد جسم يتحّرك في محيط البيئة المادية، من ريف أو حضر أو منزل(...) مما درج بعض القصّاصين عندنا على تسميته بالحياة الواقعية! ولكن الإنسان أيضا – فوق ذلك وأكثر من ذلك – «عقل» يتحّرك في عوالم فكرية!.. وهو «روح» يسبح في معان شعرية!.. وهو مبادئ فلسفية ودينية واجتماعية تصطرع وتتطوّر!.. فالعناية بحياة هذا الجزء الأعلى من الإنسان هي التي تجعل من القصّة أدبا رفيعا»[1].

لأن هذا الجزء من حياة الإنسان يمثل شخصيته الخفية التي ينفرد الرّوائي بسبر أغوارها «وتكون النفس وسيلته، وما يتوارد فيها من رؤى وما تخفيه في باطنها، ولكي تكون حيوية لابدّ من اجتياح مجاهل عالمها الدّاخلي، والغوص في استنباط ذلك العالم وإظهار ما فيه من أفكار ومشاعر وانفعالات، إذ تسمح للمتلقي بالكشف عن مكنوناتها وطبيعتها النّفسية الباطنية والظاهرية، عند ذلك تشدّ المتلقي، ما يجعل الشخصية باقية في ذاكرته»[2].

فالرّوائي إذن هو الذي يحاول دائما «أن يطلّ على ما في دخيلة الآخر ويستبطن عالمه بحيث يعبِّر عما تريد الشّخصية وما يجول في خاطرها»[3]. بتصويره لها من حيث «مشاعرها وعواطفها وطبائعها وسلوكها ومواقفها من القضايا المحيطة بها»[4].

وهذا ما يجب على الرّوائي فعله «إذ هو ملزم برفض الاقتصار على الواقع ويجدر به أن يبني شخصياته بمخيلته مستفيدًا من الواقع، برسم شخصيات خيالية، تشبه

1- توفيق الحكيم، فن الأدب، ص 209.

2- عدي جاسم أحمد، أنماط الشخصية ودورها في البناء السردي في روايات محسن الرملي، ص 89 – 90.

3- أحمد إبراهيم الهواري، نقد الرواية في الأدب العربي الحديث، ص 136.

4- شريبط أحمد شريبط، تطور البنية الفنية في القصة الجزائرية المعاصرة، (1947م-1985م)، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د/ط، 1998م، ص 35.

الشّخصيات في الواقع، وإذا ما خرج الرّوائي عن هذا المعيار، ولم يلزم نفسه به، فإنّ الرّواية ككّل ستفقد صفة الفنّ والإبداع الذي يعدّ العنصر الأساس فيها وتنزاح لتصبح وثيقة واقعية أو تاريخية بحتة تسجّل الأحداث كما وقعت وشوهدت وتنقل لنا واقع الشخصيات كما هي دون حذف أو تغيير، وهنا يتحوّل الروائي إلى شاهد عيان ينقل لنا ما حدث بالفعل، أو مؤرّخ يسرد ماضي الشّخصيات والأحداث التّاريخية، وهو بذلك يصبح فاقدًا لملكة الإبداع الكامنة في جوهر الفّن لأنّ الحقيقة تقول: إنّ المؤرّخ يدوِّن بينما الروائي يبتكر»[1].

واهتمام الروائي بهذا البعد النفسي «بعمليته الإجرائية التّحليلية النّقدية، ينمّ عن الانفتاح الواسع من لدن الأدب على العلوم الأخرى»[2]. سواء صدر عنه ذلك عن وعي، أو غير وعي، وسمة ولوج الروائي في العالم الداخلي للشخصية الروائية هذه، أصبحت فيما بعد في عالم الرّواية علامة مميّزة لنوع من أنواع الرّوايات التي أُطْلِقَ عليها اسم روايات «تّيار الوعي التي تعود جذورها إلى كشوفات علم النفس الحديث، حيث تعتمد هذه الرّوايات على تقنية الاستبطان والمناجاة والمونولوج الداخلي للشخصية»[3].

وقبل تناولنا لهذا البعد، أي البعد النفسي لأبطالنا الثّلاثة: ماني، عمر الخيام والحسن الوزان، بالدّراسة والتّحليل، نجدّد الإشارة بأنّ هذه الشّخصيات، شخصيات تاريخية، ملامح وأبعاد شخصياتها الجسمانية والاجتماعية وحتّى الفكرية، ملامح وأبعاد موثّقة تشكلّ عِبْءًا ثقيلا على الرّوائي، يحدّ من حريته عندما يجرفه تّيار الخيال للتّحليق في عنان سمائه، لأنّها موضوعات تاريخية لها حضور في الذّاكرة الشّعبية والرّسمية وفي التّاريخ، كان على الكاتب أنْ يوهم القارئ بحقيقتها، ولا شكّ أنّه لن يتأتىّ له ذلك إلاّ إذا اتكأ على التّاريخ. ومن شهادة أمين معلوف على هذا الإجراء سوقه للمناسبة التي تعرّف فيها لأوّل

1- شرحبيل إبراهيم أحمد المحاسنة، بناء الشخصية في أعمال مؤنس الرزاز، ص 45.

2- عدي جاسم أحمد، أنماط الشخصية ودورها في البناء السردي في روايات محسن الرملي، ص 89.

3- محمّد عزام، شعرية الخطاب السردي، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د/ط، 2005م، ص20.

مرّة على طائفة الصابئة المندائية*، هذه الشّهادة التي يقول فيها: «لقد أحسست بالقلق بنوع خاص سنة 2007م، إزاء الأخطار التي تتعرّض لها أقلية صغيرة طالتها العاصفة وباتت مهدّدة بالانقراض(...) ألا وهي جماعة المانديين أو الصّابئة التي هي طائفة صغيرة متكتمّة(...) إلى حد يجعل وجودها معروفا فقط عند قليل من النّاس خارج العراق. كنت أنا بالذّات قد سمعت هذا الإسم لأوّل مرّة سنة 1988م، حين كنت أقوم بأبحاث حول ماني(...) في أثناء بحثي عن وثائق تتعلّق بفتوة الرّجل وولادة مذهبه، عرفت أنّه عاش أوّل سني حياته، مع أبيه في أجمة نخيل على ضفاف دجلة جنوبي بغداد الحالية، في كنف جماعة من الغنوصيين** تكرّم القديس المعمدان وتمارس أسوة به طقوس المعمودية بالتّغطيس بالماء»[1].

فوقوف الكاتب على هذه الحقيقة مثلا تجبره بطريقة أو أخرى على احترامها، أو على الأقل احترام نسبة معينة منها، حتّى يضفي على عمله الرّوائي مصداقيته، بينما عند بنائه للبعد النفسي لبطله أو لأية شخصية من شخصيات روايته، قد يجد مطلق الحرية في تصويره له – إن شاء ذلك – لأنّ هذا البعد يخرج عن دائرة اهتمام المؤرّخ الذي لا يركّز

---

* **الصابئة المندائية:** طائفة دينية تعتبر يحي بن زكريا– عليه السلام – نبيا لها، وهي أقدم وأصغر شعوب العراق، ارتبط وجود أتباعها بنهري دجلة والفرات، يقدس أصحابها الكواكب والنجوم ويعظمونها، ويعتبر الاتجاه نحو القطب الشمالي، وكذلك التعميد في المياه الجارية من أهم معالم هذه الديانة التي يجيز أغلب فقهاء المسلمين أخذ الجزية من معتنقيها أسوة بالكتابيين من اليهود والنصارى. ينظر: عزيز سباهي، أصول الصابئة (المندائيين) ومعتقداتهم الدينية، منشورات دار الهدى للثقافة والنشر، سوريا، الطبعة الأولى، 1996م، ص 55 وما بعدها.

** **الغنوصية:** الغنوصية مشتقة من الكلمة الإغريقية Gnosis أيْ المعرفة (...) التي ترى أنّها تتحقق من خلال الرؤية «المباشرة» لـ«الحقيقة»، وهو ما يدعوه الصوفية بـ «الكشف»، وهي معتقد ذات علاقة وثيقة بالتلفيقية، وهي الظاهرة الحضارية التي نشأت عن التفاعل بين الفكر الهيلنسني والمعتقدات والأفكار الشرقية، البابلية والمصرية والفارسية والهندوسية، برزت في الشرق إثر الاحتلال الإغريقي للعالم القديم في الشرق. ينظر: عزيزي سباهي، أصول الصائبة (المندائيين) ومعتقداتهم الدينية، منشورات دار الهدى للثقافة والنشر، سوريا، الطبعة الأولى، 1996م، ص145 وما بعدها.

1– أمين معلوف، اختلال العالم (حضاراتنا المتهافتة)، ترجمة: ميشال كرم، دار الفارابي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2009م، ص 68 – 69.

إلاّ على تسجيل الأحداث الثّابتة الوقوع التي لا تقبل لا التّأويل ولا التخيّل ولا الشّك. ويترك الاهتمام بهذا الجانب لدارسين وباحثين آخرين من بينهم الرّوائيون.

وهذه الخاصّية هي التي تساعد الرّوائي على التخلّص من رقابة التّاريخ له، وتسمح له بتحويل بحثه أو وثيقته التّاريخية إلى أدب عندما يُخضع ما جاء فيهما لرؤيته الخاصّة التي يتحكّم من خلالها «في ترتيب البيت الدّاخلي للرّواية، وتأثيثه بمجريات وقائعية وأخرى متخيّلة، لا تقف بالضدّ مع المجريات الحقيقية بل تآزرها»[1]. وكذا تركيزه بالدّرجة الأولى على رسم الجانب النّفسي للبطل الذي يحمّله رؤيته للفكرة التي دفعته للكتابة، برسم وتصوير وتضخيم كل ما يخدم هذه الفكرة من مشاعر خاصة بالبطل، تتبنى هذه الفكرة، فتحتضنها وتعيش من أجلها، وتعمل على ترجمتها وتجسيدها على أرض الواقع. إذ أنّ لكلّ بطل في عالم روايته غاية سياسية أو اجتماعية أو ثقافية أو علمية أو أدبية أو إنسانية... ووظيفة الرّوائي فيه أن يسلّط الضّوء على هذه الغاية، من خلال سبر أغوار نفسية شخصية البطل، فيعمل على إيضاح إنْ كانت هذه الغاية سامية أو وضيعة؟ مع وجوب رسم غاية الشّخصية بوضوح، وإن كانت ضائعة بلا غاية؛ فيجب أن يستنتج القارئ ذلك بسهولة.

أ- البعد النّفسي لشخصية «ماني»

إنّ من أهمّ الأمور التي يجب الإشارة إليها ونحن نتحدّث عن هذا الجانب من شخصية «ماني» هو الرّجوع إلى طفولته التي اتسمت بالقسوة والقهر والحرمان، إذ خُطف من بين حضن أمّه وهو صبّي، وعاش وسط طائفة دينية متزمّتة، لم يَر منها إلا البدع ومخالفة الفطرة الإنسانية والإذلال.

وقد أدّى به ذلك منذ البداية إلى الشعور بالإحباط. ففرّ إلى العزلة، كلمّا أتيحت له الفرصة بذلك للتأمل، ولم يجد المتنفّس عن ضيقه وضجره إلاّ في الرّسم الذي استهواه،

1- نضال الشمالي، الرواية التاريخية، ص 125.

إلى يوم طلوع توأمه عليه وإيذانه له ببدء تبليغ الرّسالة التّي كلّفته السّماء بنشرها. فخرج إلى النّاس قائلا: «سأعلِّم دين الجمال للأمم في أربعة أقطار الدّنيا»[1].

وقد كانت بداية رحلته التّبشيرية من مدينة (دَبْ) الهندية، التي داهمها خطر غزو الساسانيين؛ فنذر «ماني» نفسه لدفع الأذى عن سكانها، فتقدم إلى الأمير "هرمز" ملتمسا منه الصّفح عن أهلها والتّخلي عن نهب ثرواتها، لأنّ المدينة مدينة مسالمة، لا تنشد إلا الأمن؛ فكان له ذلك – اعترافا بجميله – عندما تمكن من معالجة ابنة الأمير "هرمز" التي وقعت مريضة، وهو يفاوض أباها. وقد كشف أمين معلوف بواسطة هذه الحادثة والحوادث الأخرى المشابهة لها في الرّواية عن سمة من سمات «ماني» النّفسية «وهي كانت منذ الأزمان الغابرة سمات مميّزة لزعماء الشّرق الدينيين، فقد كان صانعًا للمعجزة بالأسلوب الكلاسيكي، وكان قبل كلّ شيء طبيبا قادرًا على طرد الشّياطين المتلبسة للمرضى، وشفاء المرضى من أمراضهم. ومعروف أنّ فن شفاء المرضى اعتبر في كلّ مكان من الشّرق دليلا بارزًا وعلامة مميّزة للحكمة (...) وكان «ماني» بهذا المعنى رجلا حكيما وقادرًا على أداء أغرب الأشياء – أيْ كان صانع المعجزات البارع»[2]. وقد سمحت له هذه الحادثة بأنْ يعقد علاقة «مع أقوى أسرة حاكمة في زمانها، علاقة سوف تتّسم بالاضطراب والحدّة والقسوة في بعض الأحيان، وستكون على الدّوام ملتبسة، كما ينبغي أنْ تكون العلاقات بين حملة الأفكار وحملة الصولجانات»[3].

إذْ ما إنْ عاد من (دَبْ) إلى المدائن حتّى قابل الإمبراطور "شاهبور" عارضا عليه رسالته، فما كان من هذا الأخير إلاّ الإعلان في قرار رسمي عن بيان يقول فيه: «نجيز لأحد رعايانا، المخلص «ماني» أن ينشر بكلّ حرية في جميع مدن الإمبراطورية وقراها

1– أمين معلوف، حدائق النور، ص 113.

2– جيو وايد نغرين، ماني والمانوية، ص 180 – 181.

3– أمين معلوف، حدائق النور، ص164.

رسالته السّماوية التي جازت قبولنا السامي. ونأمر جميع الملوك والولاة والحكام والموظفين بأن يؤازروه وكأنّه في كلِّ الأمكنة رسولنا الخاصّ»[1].

وبعد تحقيقه لهذا النصر، يلتفت أمين معلوف إلى تصوير أثر هذا النّجاح في نفسية «ماني» الذي «كانت حماسته وإمكاناته المتنّوعة مدهشة حقًّا، فقد تدّخل في جميع أنواع الفعّاليات مثل: التّعليم والمواساة والنّصح، وإحضار الأوامر، ولقد كان واحدًا من أعظم مؤسسي الكنائس والمنظّمين الدينيين بشكل لم يشهد له العالم مثيلا من قبل»[2].

ولقد أقلق هذا النجاح الباهر أصحاب المصالح من النّبلاء والكهنة وخصوصا غريمه "كردير" الذي أوعز إلى الإمبراطور أن «ماني» «يريد أن يقلب على هذا النّحو نظام «الإمبراطورية» ويقلقل الأسس التي بنيت عليها السّلالة السّاسانية، و«الدين الصحيح»»[3].

ولم تتزعزع ثقة الإمبراطور، إلى أنْ كان ذلك اليوم الذي استدعى فيه الإمبراطور "شاهبور" أعيان الإمبراطورية وبعض النّصحاء وكان من بينهم «ماني» ليخبرهم بموت قيصر الرّوم "فليب" وخوفه جراء ذلك من نقض القيصر الجديد للمعاهدة المبرمة بين الإمبراطوريتين التي تنّص على دفع الرّومان الجزية السنوية للفرس، ولذا يجب على الجميع الاستعداد للحرب. وقد خالف «ماني» الجميع ودعا الإمبراطور إلى التّريث في الأمر. كاشفا على جانب كبير من نفسيته، وهو ثباته على مبادئه التي تنكر استعمال العنف في حلّ المشكلات وتنبذ الحروب في حالة الخلاف، فبدا هادئًا رزينا مستقلا برأيه في تقييمه للأوضاع وتقديره للنتائج، دون أن يدفعه التملّق إلى الانسياق وراء فكرة الإمبراطور، أو الحماس والانفعال للوقوف في صفّ المطبلين للحرب.

إنّه الامتحان الصّعب والموقف الحرج الذي وضع فيه أمين معلوف بطله «ماني» ليجعله يظهر للقارئ من خلال تعامله مع هذا الموقف منسجما ومتناغما مع قيم وتعاليم

1- أمين معلوف، حدائق النور، ص179.

2- جيو وايد نغرين، ماني والمانوية، ص179.

3- أمين معلوف، حدائق النور، ص193.

الرّسالة التي كُلِّف بنشرها. عندما دعا الإمبراطور إلى التّريث والتّعقل والتّفكير قبل إعلان الحرب. إنّه نفور نفس «ماني» من الحرب من لحظة التّفكير فيها إلى غاية الإعلان عن شنّها؛ ولذا كان دائما يردِّد أنه «لن تسفك أقوالي الدّم، ولن تبارك يدي أيّ سيف، ولا حتّى سكاكين المضحِّين، ولا حتىّ فأس حطّاب»[1].

استعان «ماني» بتوأمه ليطمئنه، أو يهديه إلى القرار السليم، ولكنّه لم يتلق أيّة إشارة منه. وبين لحظة الانتظار ولحظة الرّد، ترك أمين معلوف التاريخ ووثائقه، وولج إلى الساحة التي لا يُسمح الولوج فيها إلاّ للرّوائي يساعده في ذلك خياله ليضيء لنا الكثير من نقاط الظّل التي لا يمكن للمؤرّخ الدنوّ منها. إذ تعدّى حدود الوقائع التّاريخية، وطرق أبواب نفسية «ماني» ليصوّر لنا الصرّاع النفسي الداخلي الدّرامي الّذي عاشه منذ لحظة طُلب منه إبداء رأيه في هذه الواقعة العسكرية. إذ أحسّ أنّه يُراد إشراكه وتوريطه في ما كان ينبذه. إنها لحظة حرجة تتطلب الاستعانة ولكن لا الاستعانة وصلته ولا بصيص نور هداه؛ فلم يجد إلاّ صوته الدّاخلي يردّد: «هناك لحظات يا «ماني» يكتشف فيها الإنسان سيفا في يده. ويخجل من استعماله، مع أنّه هنا، بارد قاطع واعد والدّرب مرسوم. لقد وجد «رسل» قبلك أنفسهم في حالات مماثلة، وانبغى على كلّ واحد أنْ يختار لنفسه، بمفرده، وها أنت ذا بمفردك أكثر من أيّ وقت مضى، بمفردك ضدّ رأي «شاهبور» وأفراد حاشيته، بمفردك في مواجهة حساب «العناية الإلهية»، وعليك بلا أيّ فانوس سوى قطعة النّور التي في داخلك أنْ تميِّز وأن تختار»[2].

إنّه مفترق الطّرق الذي رمى فيه أمين معلوف «ماني» ليختار أيّة وجهة يختارها. فانتظر الإشارة من صنوه الذي «كان يظهر دائما بلا توان في اللّحظة التّي يناديه فيها(...) حتّى كان ذلك اليوم(...)، وإذا حُرِم «الرّسول» من انعكاسه السماوي فقد شعر بأنّه لم يعد هو نفسه موجودًا. وبدا له كلّ شيء فجأة تافهاً لا لزوم له»[3].

1- أمين معلوف، حدائق النور، ص230.

2- المصدر نفسه، ص229 – 230.

3- المصدر نفسه، ص 254.

انطلق ملك الملوك شاهبور إلى حملته من دون «ماني»، يحقق الانتصار تلو الانتصار. وعلى الرّغم من الجفوة التي دامت سنين وما تبعها من قطيعة؛ فإنّ العاهل لم يسحب حمايته عن «ماني» ولا عن صحبه، إلى أن كان ذلك اليوم الذي أشيعت فيه وفاته، متأثّرًا بمرضه، فأوصى وهو على فراش الموت لابنه الأكبر "هرمز" الذي كان على علاقة طيّبة بـ «ماني» بتولي العرش بعده.

القرار الذي جعل الكهنة والمحاربين يرون أن وصول "هرمز" إلى العرش كأنّه مدخل إلى انتصار «ماني»، فلم يتوانوا ويتأخروا عن التخطيط والتآمر للإطاحة به إلاّ بعد أن سقوه السّم فأردوه قتيلاً. حيث ما إن تُوِّج "بهرام" الناقم على أخيه الأكبر "هرمز"، الباغض لـ «ماني» حتّى أعلن طرد «ماني» من الإمبراطورية. ولكن «ماني» بدل أن يمتثل للقرار تباطأ في تنفيذ ذلك، فوجد نفسه متّهمًا بالعصيان والخروج عن دين الأجداد والمروق، فحُكِم عليه بالصلب حتَّى الموت. وكانت النتيجة في الأخير «أن أُسْلِمَ «ماني» للتعذيب بالحديد، فقد رُبطت سلسلة ثقيلة حول عنقه وثلاث أُخر حول جذعه وثلاث في كلّ ساق وثلاث أيضا في كل ذراع»[1].

ولقد بقي على هذا الحال إلى أن صعدت روحه إلى بارئها، فخرج تلامذته يكتبون اسم «ماني»، الذي أصبح رمزًا للقيم الإنسانية السامية في كلّ مكان «كتابته بالفحم، بالطّباشير، ولكن نقشه فوق ذلك، نقش الحروف المحفورة عميقا في الخشب والحديد والحجر، وعلى صُوى مفارق الطّرق، على جدران المدن، على جميع مباني «الإمبراطورية» من سجون وقصور وثكنات، وفي جميع أماكن العبادة، كانت أيد كثيرة قد خطت، كلّ بلغتها، اسم «ماني»، بحمية، كي لا يتمكن أحد من محوه»[2]. احتجاجًا على قتله وتحديا للسلطة الحاكمة وتعبيرًا عن حبّهم لـ «ماني» وتبنّيهم لما كان يدعو إليه في رسالته.

وقد أراد أمين معلوف أنْ يقول لنا من خلال هذا الكلام، إنّ الإيمان بالدّين «يدعو الرّوح لأرفع وأسمى مغامرة يمكن أن تقوم بها، يدعوها لسفر عبر غابات وقمم

1- أمين معلوف، حدائق النور، ص 293.

2- المصدر نفسه، ص 299.

وصحاري الرّوح البشرية، إنّه نداء لمواجهة الحقيقة والسيطرة على النّفس. وأولئك الذين يتجاسرون على سماع، واتباع هذا النّداء السّري، يتعلّمون بسرعة أخطار وصعوبة هذا السّفر الانفرادي»[1]. فيثبتون ويتصدّون لكلّ ما يَرْمِي به عالم السّياسة من نوافذه من قذارة تصيب البشرية بالسّوء «ولذلك عندما تنجح روح شخص واحد بالوصول لفتوحات كبيرة في الدّين؛ فإنّه يصبح أكثر من ملك، إنّه يصبح مخلّص لكلّ العالم»[2]. في حياته ويمتد أثره وظلّه بعده كما امتد أثر «ماني» في نفوس مورديه لمئات السّنين وما يزال...

ب- البعد النّفسي لشخصية «عمر الخيام»

عمر الخيام شخصية تاريخية وعالمية، ملأ الدّنيا بصدى رباعياته التي حركّت منذ قرنين وأكثر جماعة من الباحثين للتّحقيق في أدبه «فذهبوا في عقيدته مذاهب شتّى ورجموه بالظنون، فمن مُنْكر لشخصه ومن مدّعٍ أنّه كان ماديا ملحدًا شهوانيا مستهترًا، ومن زاعم أنّه كان صوفيا يتغنى بجمال الله ثمِلاً بخمرة الحبّ الإلهي المقدّس، وقائل إنّه كان مرتابا متشائما إلى غير ذلك من الأقوال والمدّعيات. وكلّ ما لديهم من سند للحكم عليه فهو أقواله ورباعياته. ولكن ما قيمة هذه الرّباعيات في إصدار الحكم عليه، وليس لنا من العلم ما يحقّق أن الرّباعيات المتداولة الآن بتمامها هي لعمر الخيام، وأنّها نتاج قريحته وحدها وأنّها بريئة من شوائب الدّس والانتحال»[3].

فأيّ طريق يسلكه أمين معلوف الرّوائي في بنائه لشخصية بطله «عمر الخيام» نفسيا من هذه الطرق المتشعّبة. عندما يتوغّل في دواخل نفسه لاستبطانها، حتّى لا يتجنّى على الرّجل الذي ظلمه العرب والعجم؛ فصوّره بعضهم «رجلا مستهترًا، ماجنا، شهوانيا،

1- هوستن سميث، أديان العالم (الهندوسية، البوذية، الكونفوشية، الطاوية، اليهودية، المسيحية، الإسلام، الأديان البدائية)، ترجمة: سعد رستم، دار الجسور الثقافية، حلب – سوريا، الطبعة الثالثة، 2007م، ص 26.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- أحمد حامد الصّراف، عمر الخيام (عصره، سيرته، أدبه، فلسفته، رباعياته)، ترجمة: أحمد حامد الصراف، مطبعة دار السلام، العراق، د/ط، 1931م، ص145 – 146.

فناء في حبّ ذاته وشهواته، زائغا عن التّقاليد، متمرِّدًا على الأخلاق، جاعلا هدفه الأسمى في الحياة اجتلاب السّرور والانغماس في الملّذات»[1].

كان يدفعه إلى ذلك دافع من دوافع الدّنيا الكثيرة. ولعلّ هذه، هي اللّحظة التي تقف فيها الرّواية تسائل التّاريخ وتحاكمه؛ فتراجع كلّ مراجعه ووثائقه، فتسقط كل ما بُنِيَ على هوى أو مصلحة، أو حقد. وتُخْرِج من العتمة إلى النور ما يعيد إلى كلّ ذي حقّ حقّه. ومن يقرأ رواية (سمرقند) يشعر بذلك، إذ أوّل، ما يقدّم لنا أمين معلوف بطله «عمر الخيام» يقدمّه متّهمًا بالزّندقة وممارسة الكيمياء، وهي تهمة ترشّح صاحبها إلى الالتحاق بموكب الموت، في ذلك العصر، في أيّة لحظة من اللحظات، تهمة تهزّ أركان النّفس المؤمنة؛ فتصلها بالخوف والإحباط والضيق. تهمة تسلّل من خلالها أمين معلوف، ليعرفّنا على حقيقة نفسية وشخصية «عمر الخيام»، عندما نصبّه مدافعا عن نفسه، لما نسب له أحدهم، وهو يحلّ بسمرقند ما قيل أنّه صاحب قول:

«كسرتَ يا ربّ إبريق المدام كما * سَدْدتَ لي باب عيشـــي حيثما كانا
أنا شربتُ وتُبـــدي أنتَ عربـــدةً * ليتَ الثّرى بفمي، هل كنتَ نشوانا؟»[2].

وقد كان الخيام «يُصغي مستنكرًا قلقا. إنّ مثل هذا الاستفزاز دعوة إلى القتل، وعلى الفور. ومن غير أن يُضيِّع لحظة واحدة أطلق جوابه بصوت مرتفع واضح كي لا ينخدع أحد من المتجمهرين:

- إنّي أسمع هذه الرباعية للمرّة الأولى من فمك أيّها المجهول»[3]. ولم يخلصّه من قبضة الدّهماء إلاّ دورية ميليشيا سمرقند البلدية التي قادته إلى قاضي المدينة أبي طاهر الذي خاطبه ناصحًا:

1- أحمد حامد الصّراف، عمر الخيام، ص 113.

2- أمين معلوف، سمرقند، ص 18.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

«– اسمع يا بني، لقد أعطاك الله تعالى أثمن من ما يمكن أن يحصل عليه آدمي، الفطنة، وفن القول(...) والرغبة في العلم والتمتع بالعيش، والإعجاب بالناس، وعلى ما أظن، تنهدات النّساء. وأرجو ألاّ يكون قد حرمك الحكمة، حكمة الصمت التي لا يمكن أن يقدَّر ذلك كلُّه ولا أن يُحفظ من غيرها(...) وينبغي أن يكون لك وجهان، واحد تريه للنّاس وآخر لنفسك ولخالقك. وإذا أردت أن تحتفظ بعينيك وأذنيك ولسانك فانس أن لك عينين وأذنين ولسانا»[1].

تهمة بشعة تطارد «الخيام»، وهو يتبرّأ منها، وشهادة سيِّد من أعيان المدينة، صاحب علم وسلطة ودراية بأمزجة النّاس وأحوالهم يَشْهَد له بالإيمان والاستقامة، وينصحه بمدارة النّاس ومجاراتهم، مع الإخلاص لله محافظة على روحه. أيصمت «عمر الخيام»؛ فيعيش، أم يعبِّر عن فكره وآرائه في الحياة والناس؟ فيُنبذ أو يُقتل؟. مأزق يتحداه «عمر الخيام» عندما يردّ على نصيحة القاضي أبي طاهر:

«– أينبغي أن أنتظر حتّى أصبح عجوزًا لأعّبر عن أفكاري؟»[2]. ذاك ما لا يطيقه «عمر الخيام»، الذي قال فيه بعض المنصفين «إنّه لم تكن له عادات جامدة، وكان محبًّا للتّغيير، وظهر أنّ له إرادة في تصرفاته وتأثير على حاشية السّلطان وتوجيههم، وكان مجادلا ممتازًا، يحبّ الحوار(...) وامتاز الخيّام بالتخيّل والتّفكير، وله استغراقات فيهما، وبه ميل إلى تأسيس أفكاره على المنطق، ونستطيع أنْ نقول إنّه كان اجتماعيا بشروطه ودودًا، ويصدر في سلوكه عن مُثُل عليا دينية ومعرفية، ولم يكن أنانيا ولا منفصلا عن الواقع، ولا منساقا وراء الانفعالات ولم يتابع في أخلاقياته العادات والتّقاليد من غير وعي وفهم. ولم يندفع إلى عدوان، ولم تكن سلوكياته مفكّكة، بل هو المهذّب تهذيبًا كاملاً، والنّاصح في انفعالاته، والصّريح والمتوازن والمتعقل والمتمسك بمبادئه»[3]. لقد كسّر

1– أمين معلوف، سمرقند، ص 25.

2– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3– عبد المنعم الحفني، شخصيات قلقة في الإسلام– عمر الخيام والرباعيات–، ص181.

جدار الصّمت الذي نصحه القاضي أبو طاهر بالتزامه؛ فواجه الخطر وعبّر عن أرائه وعن كل ما يؤمن به بكلّ صدق، وكان له وجه واحد، فالوجه الذي كان يريه للنّاس هو ذاته الوجه الذي كان يريه لنفسه ولخالقه.

أكّد أمين معلوف صحّة هذا الحكم في أكثر من مناسبة، ومن أهّم هذه المناسبات اقتراح نظام الملك على «عمر الخيام» تولّي منصب «صاحب الخبر»، الذي رفضه منذ اللحظة الأولى التي اقتُرح فيها عليه؛ فردّ عليه نظام الملك بقوله: «لا رغبة لي في الحجاج، قلت لك ما أعرضه عليك، وما أنتظره منك، إذهب وفكّر في اقتراحي ورُز بهدوء خيره وشرّه، وارجع إليّ غدًا بجواب»[1].

إنه تكليف في صورة اقتراح، ومواجهة وصدام بين قرار خارجي وبين رغبة نفسية داخلية. فكيف يخرج «عمر الخيام» من هذا الامتحان «يفكّر، يرُوز، يقوِّم، لم يكن الخيام قادرًا على هذا كلِّه في ذلك اليوم(...) ماذا به؟ لقد عُرضت عليه الجنّة موثوقة إلى الجحيم، فَكيف يقول نعم، وكيف يقول لا، وبأيّ وجه يَمْثُل أمام الوزير الأعظم؟»[2].

إنّه صراع نفسي ينّم عن الجانب الحيّ من نفسية «عمر الخيام»، فهو صاحب رأي ومبادئ وثقة بالنّفس لا يُخادِع ولا يواري، ولا يعمل إلاّ بما يؤمن به، وفي نفس الوقت يحترم من أحسنوا إليه، فكيف يتصرّف إذن مع نظام الملك الذي شرح له نبل ما كلفّه به؛ عندما أوضح له أنّه «ليس في الأمر تجسس على الصّالحين، ولا دخول لمنازل المؤمنين، وإنّما فيه سهر على راحة الجميع. إن أقلّ اغتصاب، بل أدنى ظلم، في دولة ما ينبغي أنْ يعرف به الملك ويقمعه بطريقة تكون عبرة لمن يعتبر، أيًّا كان المذنب. وكيف العلم بأن القاضي الفلاني أو الوالي الفلاني لا يستغل منصبه للإثراء على حساب الذين لا حول لهم ولا قوة؟ بواسطة عيوننا، لأن الضحايا لا يجرؤون دائما على التّظلم!»[3]. ورغم كل هذه

1- أمين معلوف، سمرقند، ص 93.

2- المصدر نفسه، ص 94.

3- المصدر نفسه، ص 93.

الحجج الدامغة، وهذا الموقف الصّعب؛ فإنّ «عمر الخيام» يفصل في الأمر ويرجح كفّة قناعته؛ فيرد أخيرًا على نظام الملك:

«- أحلامك جليلة وأرجو أنْ تتحقّق، ولكن إسهامي لا يمكن أن يكون ما اقترحته عليّ، فبين الأسرار ومن يبوحون بها، أنا في صفّ الأسرار. فما إن يأتي عامل لينقل إليّ حديثا حتىّ ألزمه الصّمت قائلا له إنّ ذلك لا يعنيه ولا يعنيني، ثمّ أحرم عليه منزلي، ففضولي عن الناس والأشياء يختلف التّعبير عنه عندي»[1].

فالأسرار التّي يريد نظام الملك من «عمر الخيام» الاطلاع عليها غيرها الأسرار المتلهف على معرفتها «عمر الخيام»، أسرار الكون الذي يريد معرفتها عن طريق مرصده ونظرياته الرياضية والفلكية، فهو يريد أن يُعطى ويفيد دون أن يؤذي، رغم ما في الإيذاء أحيانا من شفاء، يريد أن ينأى بنفسه عن كلّ محيط تنتشر فيه الدسائس والمكائد حتّى ولو مُنح في ذلك المحيط أعلى المناصب.

ولعل هذا الجانب من السّلوك النّفسي لـ«عمر الخيام»، الذي صوّره أمين معلوف، مستمدّ من أحكام بعض الباحثين الذين رأوا أنَّ «عمر الخيام» كان منطويا ظاهريا، ومنبسطا باطنيا «وانطواؤه جعله يعتزل أصحاب السّوء والجهّال والمشتغلين بالسّياسة، ولا يطلب من نظام الملك سوى أن يكفيه من الرّزق أن لا يحتاج إلى النّاس وأنْ يقصر نفسه على الاشتغال بالفكر والتّصنيف والتّدريس على عكس زمليه حسن الصّبّاح»[2].

وآخرون يقولون فيه إنّه ما كان «ناقص التّهذيب، فقد عرفنا سيرته ومكانته العلمية، وما كان مختل التفكير؛ فإنّ علمه وأدبه ومؤلفاته دلتنا على تفكيره الراقي، وما كان مضطرب العقل والمزاج، فقد عرّفنا المؤرخون برجاحة عقله ورزانته وأنّه كان آية في العقل والذّكاء والفطنة وما كان خليعا سافل الطّبع إذ لا يكون الخليع السافل جليس الملوك ونديم الأمراء(...) ولم يذكر أحد بأنّه كان مدمنا للخمرة سكّيرًا مع كثرة تغزّله

1- أمين معلوف، سمرقند، ص 96.

2- عبد المنعم الحفني، شخصيات قلقة في الإسلام - عمر الخيام والرباعيات-، ص184.

بها(...) وقد كان مشغولا بنفسه وروحه الملتهبة المضطربة، وقد جاشت في صدره نفثات هي حقائق ناصعة ومقاصد عالية ومعاني جليلة ألبسها قريحته الوقادة قوالب شعرية جميلة أبْرَزَها بصدق وإخلاص ونيّة حسنة»[1].

وكلّ هذه المناقب نسبها أمين معلوف لصاحبها «عمر الخيام»، في أكثر من موقف، عبر الكثير من مقاطع روايته، «سمرقند»، تصحيحًا لما شاب صورة هذا العالم الإنساني من تشويه ساهمت الكثير من الجهات المعادية للشّرق وللإسلام في ترسيخها في أذهان المسلمين، للحّط من قيمة علمائهم ورموزهم، عندما نسبت له الكثير من الرّباعيات الماجنة الكافرة؛ فقدّمته للنّاس شاعرًا حائرًا مستهترًا «وداعية من دعاة اللذائذ النفسانية، وإنّ غلوّه وإسرافه وولعه بالخمر وحثّه النّاس على الإقبال عليها صوّرته ربيب حانات ورفيق سقاة»[2]. لا عالما جليلاً طرق أبواب الكون ليتعرّف على أسراره من أجل خدمة وإسعاد أبناء مجتمعه والبشرية جمعاء.

أمين معلوف قدّم للقارئ في روايته (سمرقند) صورة «عمر الخيام» التّاريخية، كما عرفها التّاريخ لا كما روّج لها فيما بعد المستَعْمِر وبعض المستشرقين، والمنحلين من أصحاب المصالح الضّيقة من أبناء الأمّة الإسلامية والعربية. وما يمكن الانتباه إليه ونحن ندرس مكامن القوة ومواطن الجمال والسّمو في نفسيته. عكس ما ذهب إليه فتزجيرالد «الذي لم يترجم أيًّا من الرّباعيات التي تحمل عبرة أو حكمة أو توبة، وإن ترجم واحدة منها، فإنّه يغفل الحكمة ويقلب المعنى تماماً، وقد تخيّر من الرّباعيات ما يناسب مجتمعه الذي يعيش فيه، وهي التي تتحدّث عن اقتناص المتعة واغتنام اللحظة الحاضرة والدعوة لشرب الخمر وغير ذلك»[3].

1- أحمد حامد الصّراف، عمر الخيام، ص116- 117.

2- المرجع نفسه، ص113.

3- عبد الحفيظ حسن، رباعيات الخيام (بين الأصل الفارسي والترجمات العربية)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2016م، ص19.

فكلّ ما ذهب إليه فتزجيرالد في هذا الشّأن خالفه فيه أمين معلوف، ولم يلتق معه فيه إلاّ في اعترافه بإقبال «عمر الخيام» على شرب الخمر في أكثر من مناسبة، إقبال رجل عاقل وواعٍ بما يفعله، لا إقبال سكّير عربيد، إقبال رجل يجعل من الخمر الأداة التي يسمو بها عن دنايا الحياة في مشهد أشبه بمشاهد طقوس ديانة من الديانات، لما يقدّمه لنا مثلا مستلقٍ «في حجرته والأنوار مطفأة(...) وعيناه محمرتان من الدموع والخمر، وعلى يساره فوق أرض الغرفة إبريق وكأس فضية يتناولها بين الفينة والفينة بيد كليلة ليعبّ منها جرعات طويلة ساهمة متقزّزة. وشفتاه في حوار مع نفسه، ومع «جيهان» ومع نظام الملك، ومع الله على الأخّص. فمن غيرُه لا يزال يستطيع الإمساك بهذا الكون المتحلل؟»[1].

فخمرة «عمر الخيام» خمرة لا تعّطل العقل، وتجعل الإنسان في سلوكه أقرب إلى الحيوان، وإنّما هي خمرة تقوّي العقل، وتسمو به عندما تجعله أكثر صفاء، وأكثر وعيا، بزوال الحجاب الفاصل بين الحقيقة والإنسان الباحث عنها. ولذلك كان يطلبها عند كل شدَّة أو همّ، ليس طلبا للحياة ولذاتها، وإنّما نأيا بالنّفس من صراع الناس على المصالح والمناصب.

فالخمرة في رأي «عمر الخيام» في الرواية، وهو رأي أمين معلوف طبعا، هو قارب النّجاة الذي كان يلجأ إليه ليفرّ من عالم كَثُر فيه الغدر والنّفاق والعنف إلى عالم أكثر نقاء وسكينة وطمأنينة.

أما رأي الدّارسين الذين افترضوا صحّة نسبة الرباعيات التي ظهر فيها «عمر الخيام» مُولعا بالخمر، فمختلفة، إذ هناك من قال: «أنّ النظرة العميقة في رباعيات الشّاعر التي كان ينشدها على سبيل التّرويح، إذا ما أجهده البحث في العلوم العقلية، تثبت أنّه كان يعاني من مضايقات كثيرة في حياته، وأنّ الرباعيات كانت متنفسه الوحيد في

1- أمين معلوف، سمرقند، ص164.

التعبير عما يجول بخاطره من أفكار»[1]. وأكبر احتمال أو تأويل يحتمله هذا الكلام، هو أنّ تغزّل «عمر الخيام» بالخمر، كان مجرد وصف لخواطر وأفكار في الرّباعيات لا أكثر من ذلك. وهناك من علّل «اهتمام الخيّام بالخمرة في رباعياته بأنّه كان أشدّ ولوعًا بالمباهاة والمفاخرة بها منه باحتسائها وشربها. يبغي بذلك مناوئة المتصوّفة عشاق الخمرة الروحية ومنابذة الباطنية طلاّب النشوة الإلهية الذين كان يراهم من أهل الرياء والمنافقة»[2].

وأصحاب هذا الرأي يرون أنّ إكثار ذكر «عمر الخيام» للخمر في رباعياته، سببه هو تحدّيه واستهزائه بخصومه من المتصوّفة والباطنية عّشاق الخمرة الرّوحية، الذين كان يراهم من أهل الرياء والنفاق، وقد أظهروا له العداء بسبب فكره المتحرّر؛ فركّز على ذكر الخمر المادية لإغاضتهم واستفزازهم، لا للذتها، وإنّما نكاية بهم، ووجهة النظر هذه قريبة من الرّأي الذي يقول: «وفي هذه الرّباعيات يبدو الخيام داعية إلى انتهاز الملذات، ولكن وراء خواطره المحمومة إلى أسى المفكرين(...)، ورهف الوعي المعوّق تجاه أسرار الحياة إلى ما يسودها من طابع السّخط والضيق بالمنافقين والوصوليين والانتهازيين وأدعياء الدّين»[3].

وهذا الرّأي يعزّز الآراء السابقة، إذ يجعل للرباعيات التي يدعو فيها «عمر الخيام» إلى الإقبال على الملذات ظاهراً وباطناً. ظاهر وهمي، وباطن حقيقي، ظاهر يصوّر «عمر الخيام» من عشّاق الخمرة، وعمق أو باطن يكشف لنا حقيقة شخصية «عمر الخيام» الذي كلّت يده من طرق أبواب الكون لفهم أسراره وحلّ ألغازه؛ فلم يَعِ منه إلاّ القليل، ولم يلق من بشره الوصوليين والانتهازيين، وأدعياء الدّين إلاّ النفاق والخداع.

1- محمّد السعيد جمال الدّين، أحمد حمدي السعيد الخولي، محمد السعيد عبد المؤمن، دراسات ومختارات فارسية، دار الرائد العربي للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1975م، ص 31.

2- عبد الحفيظ حسن، رباعيات الخيام، ص378.

3- محمّد غنيمي هلال، مختارات من الشعر الفارسي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د/ط، 1965م، ص136.

ولعلّ هذا الوضع أو هذا العجز هو الذي سوّغ لأمين معلوف أن يُسقط كلّ النقائص التي أُلصِقت بشخصية «عمر الخيام»، ويبرز مناقبه وخصاله الإنسانية التي بفضلها دخل محراب التاريخ. ولم يُبق إلاّ على نقيصة الخمر، ربما تماشيا مع الرواية الشائعة عن «عمر الخيام» في هذا الصّدد، أو تقبّلا من أمين معلوف حسب منظوره المسيحي للخمرة التي لا يرى فيها نقصا أو حرجا.

جـ - البعد النّفسي لـشخصية «الحسن الوزان»

إذا أردنا الوقوف على الكثير من جوانب الحياة النفسية لـ «الحسن الوزان»؛ فعلينا الرّجوع إلى ملاحظته التي قدّمها في آخر الرّواية لابنه "جوسب" (يوسف)، وهو يحلّ بتونس في آخر رحلة له، هاربا من جحيم روما التي لخّصها في قوله: «مآذن قمارت البيضاء، أطلال قرطاجة الشّامخة، إنَّ النسيان يتربّص بي في ظلالها، وباتجاهها يتحوّل مجرى حياتي بعد تعرّضي لعدد من حوادث الغرق، خراب روما بعد نكبة القاهرة وحريق تومبكتو بعد سقوط غرناطة: أتكون المصيبة هي التي تناديني، أم إنّني أنا من يستدعي المصيبة؟، مرّة جديدة يا بني يحملني هذا البحر الشّاهد على جميع أحوال التّيه التي قاسيت منها، وهو الذي يحملك إلى منفاك الأوّل لقد كنت في روما "ابن الإفريقي" وسوف تكون في إفريقيا "ابن الرومي" (...)، أما أنا فقد بلغت نهاية رحلتي، فلقد أثقل خطوي ونفسي أربعون عامًا من المغامرات. ولم يعد لي من رغبة غير العيش أيّاما طويلة وادعة وسط أهلي وعشيرتي»[1].

إنّ بَوْح رحالة مغامر لابنه الصّغير، أَجْمَل له فيه بروح يعصرها الأسى ممّا عاناه من مشاق وصعاب خلال مشوار حياة كانت كلّ محطاتها أو فصولها فصولا هوجاء؛ فلم يدر إنْ كان هو الذي يبحث عن النوائب في رحلاته، أم النوائب هي التي كانت تستدعيه؟ لغز حيَّر «الحسن الوزان»، الذي قرّر أخيرًا التوقف عن الترحال للاستقرار والعيش أياما

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص451 - 452.

وادعة وسط أهله وعشيرته. مخبرًا ابنه بما سيلقاه في وسطه الجديد من معاملة للاستعداد وتقبّل ذلك.

وكان قد فصّل له قبل ذلك حكاية شغفه بالأسفار وتعلقّه بالرحلات عندما أخبره قائلا: «فطالما كنت أحلم بالتّعرف على القسطنطينية وما إن عرفت بأنّ خالي سوف يزورها حتّى لم يعد يقرّ لي قرار وأخذت ألوك الأمر في ذهني متسائلا عما إذا كان لي أن أرجو وأنا في العاشرة من العمر أن أشارك في مثل هذه الرحلة»[1].

وقد فعلها، عندما ترجّى خاله بأن يكون رفيقا له في هذه الرّحلة؛ فقبل الخال الفكرة، ولكن الأب رفض ذلك، ولذا يقول: الابن أنّني «ظللت طوال أسبوع أستيقظ كلّ صباح وعيناي بلون الدّم ووسادتي مبلّلة. وقد أقسم لي خالي لمواساتي أنْ يصطحبني معه في الرّحلة القادمة، ولقد برّ بقسمه»[2]، بعد خمس سنوات عندما كلّفه سلطان فاس، بحمل رسالة إلى ملك السّودان العظيم. ومنذ تلك المناسبة تعدّدت رحلات «الحسن الوزان»، وكانت أكثرها قسرية وضرورية تركت في نفسه أثارًا بالغة لا تُنسى، حدّدها بقوله: «ماذا أقول للدّيان الأعظم؟ لقد أقرضني أربعين عاما بدّدتها في الأسفار؛ فعشت الحكمة في روما، والصّبابة في القاهرة، والغمّ في فاس»[3].

وإذا بدأنا الحديث من البداية عن تواجده في فاس، وهي المحطّة الأولى التي احتضنت «الحسن الوزان»وأسرته الفارة من بطش القشتاليين في الأندلس؛ فإنّنا نجد «الحسن الوزان» قد خاض صراع الحياة مبكرًا لمساعدة عائلته؛ فجمع بين الدّراسة التي نجح وتفوّق فيها، والعمل وقت الفراغ، قبل أن يقتفي أثر خاله المتوفي في قيادة القوافل التجارية والتّقرب من سلطان فاس لنيل رضاه.

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص152.

2- المصدر نفسه، ص153.

3- المصدر نفسه، ص10.

وإذ ذاك يسمع «الحسن الوزان» بخطبة الزروالي لأخته مريم من أبيه مقابل عقد شراكة بينهما لتربية دودة القزّ، ويعلم أنّ الزروالي هذا «لا يتمتّع بسمعة طيّبة، خبيث، لا يقيم كبير وزن للذمة، عريض الثراء»[1]، طالما نهب جميع أمراء الأقاليم، وفي قصره مئة امرأة بدلا من أربع؛ فينتفض، ويبذل قصارى جهده لإنقاذ أخته من براثين هذا الرّجل المزواج، معلنا الحرب على الظّلم يدفعه إلى ذلك كما يقول: «سببان وجيهان للنّضال، الأول الدّعوة الخفية التي أطلقتها مريم على طريق مكناس للمساعدة(...) والثّاني ختم القرآن الذي نفح مراهقتي بالزّهو بمعرفة تعاليم الشريعة الإسلامية والرّغبة في منع انتهاكها»[2].

وكانت أولى خطوات هذا النّضال هي تقدّمه من أبيه، والتماسه منه أوّلا التراجع عمّا تّم بينه وبين الزّروالي في شأن زواج مريم، ثمّ إعلانه الصّريح لأبيه عن رفضه لإتمام هذا الزّواج، لمّا أعلمه هذا الأخير بأنَّ الأمر قد حُسِم، قائلا: «لقد وعدت الرّجل بأن أزوجّه أختك، وكلمتي كلمة واحدة. وعلاوة على ذلك؛ فإنّنا وقعنا العقد وسيتّم الزّفاف بعد بضعة أسابيع»[3].

وبهذا وجد «الحسن الوزان» نفسه أمام جبهتين، جبهة إصرار أبيه على الوفاء بما وعد به الزروالي، وجبهة هذا الأخير المتمثّلة في رغبته الشّديدة في الظفر بمريم. ولإفشال هذا الحلف بين الرجلين، اختار «الحسن الوزان» مجابهة الزروالي، فاستشار صديقه هارون المنقّب الذي أشار عليه بالاستعانة بأحد أئمة مساجد فاس، المشهورين بشجاعته على نصرة الحقّ، لإبلاغه بمثالب الخطيب التي عانى منها أناس كثيرون، ورفض مريم له زوجا.

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص173.

2- المصدر نفسه، ص175.

3- المصدر نفسه، ص180.

فعمل «الحسن الوزان» بما نصحه به صديقه، وفي يوم الجمعة التّالي، وبينما كان الازدحام على أشدّه، وقف الإمام «يخطب في مسجده المألوف الذي يؤمه أكثر ما يؤمه المهاجرون الأندلسيون. وأخذ يتحدّث بأكثر ما يكون من السّذاجة عن «مثال يُحتذى لحياة رجل محترم جدًّا لن أذكر اسمه» مذكِّراً باللصوصية والنهب والمجون بتلميحات كانت من الدّقة والتحديد بحيث انتهى الأمر بالحضور إلى الهمس باسم الزروالي على الرغم من أنّه لم يُذكر مرة واحدة»[1].

وما أنْ حلّ أصيل ذلك اليوم حتّى لم يكن للمدينة حديث إلاّ عن ذلك الحدث. فأرسل الزّروالي من يأتيه بأبي الخطيبة «فشتم أمامه غرناطة وجميع الأندلسيين، وأفهمه(...) أنّه لم يعد واردًا في الحسبان اتفاق ولا زواج ولا دودة قزّ(...) وأنّ الوزّان وجميع أهله لن يلبثوا أن يندموا مُرّ الندم على ما جنت أيديهم»[2].

وقد كشف الرّواي المتكلم الذي هو «الحسن الوزان» من خلال هذا الفصل الأوّل من محنته ومحنة أسرته في فاس عن جانب مهمّ من بُعْده النفسي، المتمثّل في أثر تعلّمه وحفظه للقرآن الكريم الذي أشعره بوجوب احترام الشّريعة، والوقوف في وجه كلّ من يحاول انتهكاها بتسلّطه وظلمه للنّاس، وخصوصا إذا كان هذا المظلوم من ذويه. ولذا نجده في الفصل الثاني من هذه المحنة، عندما يُجرَح الزروالي في كرامته، يتّهم خطيبته مريم بإصابتها بالجذام؛ فتُخطف فيما بعد من بين أهلها ظلما، وتُلقى في مركز وسط المجذومين. يزداد روعه وغضبه، منذ أن سمع هذه الإشاعة؛ ليصوّر لنا ذلك يوم مجيئ الفرقة الصّحية لأخذ أخته قائلا: «وحاولت اعتراض الطّريق؛ فأزاحوني بغلظة وتحرّك الموكب المشؤوم. وتجمّع بعض المتسكِّعين في نهاية الدّرب المسدود، فأخذت أصرخ وأتوعّد وأقوم بكلّ أنواع الحركات»[3].

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص183.

2- المصدر نفسه، ص184.

3- المصدر نفسه، ص189.

ومن يومها حوّل «الحسن الوزان» موضوع زواج أخته من مسألة عائلية إلى قضية كبرى أظهر من خلالها، الإصرار والثّبات ونبل الهدف، ليس من أجل فسخ خطبة أخته فقط، وإنّما من أجل إنقاذها من أمثال الزّروالي وشيخ المجذومين المتواطئ معه؛ فطرق جميع الأبواب وجاهد وسعى إلى أن عرض قضيته على السلطان الذي أصدر مرسوم طرد الزروالي إلى خارج المملكة، وعفا بعد ذلك على هارون المنقّب الذي تزوّج مريم باتفاق «الحسن الوزان» وأبيه، ثمّ هرب بها من مركز المجذومين بعيدًا.

ويعلِّق «الحسن الوزان» على هذه الفرحة قائلا: «وتلذذت بانتقامي العادل من غير أن أعلم أنّه سوف يجرّ على ذوي مزيدًا من الويل»[1]. إذ لم تمض ثلاث سنوات على قرار السلطان حتّى اعترض هارون المنقّب طريق الزّروالي وهو عائد من الحجّ، فقتله. وقد غضب السلطان لهذا الفعل؛ فأصدر حكما يقضي بطرده من المملكة لاعتباره متواطئا مع هارون المنقّب على الضّحية.

إنّه النّفي الذي يؤكّد أمين معلوف من خلاله على قوّة شخصية «الحسن الوزان»، ويثبت بعد نظره وحبّه لذويه، وهو الذي يجمل لنا ذلك بقوله: «كان خروجي من فاس مشهودًا؛ فقد أصررت على الذّهاب إلى المنفى مرفوع الرأس مرتديا الدِّيباج، لا في اللّيل وإنّما في رابعة النّهار(...) وكان عليّ مع ذلك أن أجازف تلك المجازفة، لا لكي أرضي كبريائي وحسب، وإنمّا من أجل أبي وأمي وبنتي وجميع أهلي أيضًا، فلا يعيشون في الخزي طوال مدّة طردي»[2]، وهو لا يزال يتذكرّ تلك المقابلة المشهودة التي استقبله فيها السلطان عندما يقول: «وتلقاني السّلطان بفيض من التّرحيب، وحذا خاصته حذوه متحمِّسين متصنِّعين، واستذكر زيارتي الأولى لدى عودتي من تومبكتو ووساطتي في «تفزة» التي غلت لخزينته في ذلك العام من الذّهب أكثر مما تغلّه مدينة فاس بأسرها.

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص257.

2- المصدر نفسه، ص269.

وبعد أن مدح خالي وآبائي وغرناطة، شرح يعظم لخاصته ما أنا فيه من رخاء ويسر ويمجِّد بلاغتي وحذقي وسعة معارفي»[1].

وها هو يُدحرج من قمة هذا المجد؛ فيخسر كل ما بناه في سنين طويلة، بسبب تبنّيه لقضية عادلة تدخلت ظروف خارجة عن إرادته في تشويهها؛ فما كان عليه وهو الإنسان المثقّف والمجرّب المحّنك إلاّ المحافظة على اتزانه النّفسي؛ فيجاري القدر بأنفة وشموخ، لبدء حياة جديدة في المنفى.

ولم يطل به المقام في القاهرة، موطنه الجديد حتّى يقع أسيراً في حبّ امرأة غير عادية، أخلطت عليه مسير حياته، وهو الذي يعترف بذلك عندما يخبرنا قائلا: «لم أكن قد فوّت صلاة الجمعة مرّة واحدة منذ وصولي إلى مصر. وأما في ذلك اليوم ففعلت غير نادم، وعلى كلّ حال؛ فإنّ الخالق هو الذي فطر هذه المرأة بذلك الجمال، وهو الذي وضعها في طريقي»[2].

ونفهم من هذا الاعتراف أن أمين معلوف قد انتقل إلى جانب آخر من الجوانب النّفسية المؤثرّة في حياة بطله، وهو الجانب العاطفي، عندما يصوّر لنا على لسانه شدّة ولهه بسحر هذه المرأة التي من أجل ملاقاتها في أوّل موعد بينهما فرّط في واجب ديني لم يتعوّد التفريط فيه، وهو صلاة الجمعة، ثمّ إفصاحه عن خضوعه واستسلامه لحبّ هذه المرأة، الذي ينتهي بزواجهما.

وإذا كان الزواج يحقّق للزوجين – غالبا – الراحة والاستقرار والهناء؛ فذلك ما لم يعرفه «الحسن الوزان» مع زوجته نور، أرملة الأمير علاء الدِّين الذي اشترك في محاربة عمّه السلطان سليم، الذي انتصر في النهاية. ففرّ إلى القاهرة، التي كانت وقتها يحكمها المماليك أعداء العثمانيين؛ فيقضي نحبه فيها مصابا بمرض الطاعون مخلِّفا زوجته وابنهما بايزيد الذي كانت تراه أمّه، أنّه سوف يزعزع عرش العثمانيين، في يوم ما.

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص254.

2- المصدر نفسه، ص304.

دون أن تدري، يقول «الحسن الوزان» بالعذاب الذي كانت تكبّدني أيّاه هذه الفكرة «فتلك الإمبراطورية التي كانت تتنبأ بتحطيمها(...) كنت أدعو لها حتّى قبل أن أتعلّم الصّلاة، لأنيّ كنت أنتظر طوال حياتي خلاص غرناطة على يدها[1].

الأمر صَعْبٌ وحرج، والبثّ فيه ليس بالأمر الهيِّن؛ فما عسى «الحسن الوزان» فعله؟

انشغال كبير يعكس تمزّقا حاصلا بين العقل والعاطفة؛ بين واجب الوقوف إلى جانب الإمبراطورية التي يأمل أن تُعيد في يوم من الأيام موطنه الأندلس. وبين حبّه لزوجته وتقديره لظروفها. وإن كان لابّد من اختيار فقد اختار خدمة الدّولة العثمانية، دون التّخلِّي عن زوجته التّي كانت تسعى للانتقام. إذ عَقِب عودته من رحلته من المغرب كلّفه البحّار الشهير عروج بربروس الذي أصبح صهره هارون المنقّب من أهم مساعديه بحمل رسالة إلى السلطان سليم يخبره فيها «بقيام مملكة الجزائر، ويعاهده على الطاعة والإخلاص، وينشده الدّعم في محاربة القشتاليين»[2].

وقد اعترف «الحسن الوزان» بما سبّبه له هذا الخيار من إحراج وغُبْن، عندما يخبرنا قائلا: «ففي داخلي أنا نشب الخصام، وفي داخلي أنا كان ينبغي أن يتلاشى»[3].

الخصام بين «الحسن الوزان»، الإنسان العادي وبين «الحسن الوزان»، السّياسي، المفاوض، الذي كشف لنا أمين معلوف من خلاله عن بعض مواطن الإنسانية والحكمة فيه عندما يوفّق بين العاطفة والعقل؛ فسعى إلى سِتْر وحماية زوجته وابنها من السلطان سليم الذي «ذبح أباه وإخوته وذريتهم من غير أن ترّده يد الله، ولن يلبث أن يضحّي بأبنائه الثلاثة»[4].

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص312 - 313.

2- المصدر نفسه، ص326.

3- المصدر نفسه، ص397.

4- المصدر نفسه، ص313.

أما عندما تحوّل هذا الطلب بحقّ إلى رغبة ملحَّة في الانتقام الذي لا تحرِّكه إلاّ الكراهية، ولا يُنجحه إلا التآمر، ولا ينتهي إلاّ بسفك الدِّماء، عندها فقط ترك «الحسن الوزان» زوجته نور، نائيا بنفسه عن دائرة تصفية الحسابات الضّيّقة لصالح دولة إسلامية متهالكة على حساب إمبراطورية إسلامية فتية.

وقبل أن يرتاح باله من هذه التّجربة، ويستقرّ حاله، يُختطف من المرفأ الذي أراد استرداد أنفاسه فيه، فيُؤخذ منه أسيرًا إلى (روما) بلد دينه غير دينه ولغته غير لغته وعاداته غير عاداته. وتبدأ قصّة «الأنا» و«الآخر».«الأنا» العربي المسلم و«الآخر» الغربي المسيحي. وفي المنفى يُجْبَر «المرء على التفكير فيه ويا لها من تجربة فظيعة، إنّه الشّرخ المفروض الذي لا التئام له بين كائن بشري ومكانه الأصلي، بين الذّات وموطنها الحقيقي: فلا يمكن البتة التّغلب على ما يولّده من شجن أساسي(...) فمآثر المنفى لا يني يقوِّضها فقدان شيء ما خلّفه المرء وراءه إلى الأبد»[1]. وكم كان وقع هذا الحدث شديد المرارة على نفسية «الحسن الوزان»، الذي يصوّره لابنه، قائلا: «وهكذا كنتُ عبدًا يا بنيّ، وقد سرى العار في دمي. فأنا الذي وطئت أقدام أجداده أرض أوروبا فاتحين سوف أُباع إلى أمير من الأمراء، إلى تاجر ثريّ من تجّار بالرمو أو نابولي أَو راغوسة»[2].

فالأسر هو استعباد، وخصوصاً إذا كان هذا الأسر من قِبَل «الآخر»، وبعيدًا عن الوطن، في المنفى حيث يشعر الأسير بضروب الحرمان لعدم وجوده مع ذويه في الموطن المشترك «ذلك أنّ المنفى بخلاف القومية، هو في جوهره حالة متقطّعة من حالات الكينونة، فالمنفيون مجتثون من جذورهم، ومن أرضهم ومن ماضيهم»[3].

وذلك ما باح به «الحسن الوزان» لابنه في قوله «كان ذلك أشدّ من غياب الحرية، وأشدّ من غياب المرأة كان غياب المؤذِّن. فلم يسبق لي قطّ أن عشت هكذا، أسبوعًا تلو

1- إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى ومقالات أخرى، ص117.

2- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص361.

3- إدوارد سعيد، تأملات في المنفى ومقالات أخرى، ص122.

أسبوع، في مدينة لا يرتفع فيها النداء، داعيا إلى الصّلاة، مجدِّدًا الزمان، مالئا الفضاء، مُطمئنا النّاس والجدران»[1].

وهذا الكلام ينمّ على أنّ قسوة المنفى على «الحسن الوزان» في بدايتها كانت أشدّ من قسوة السّجن عليه، لأن السّجن هو حبْس للجسد، أمّا المنفى فهو سجن كبير للرّوح أكثر منه للجسد؛ فغياب صوت الأذان، كان هو بداية إعلان شعور «الحسن الوزان» بمعاناته الرّوحية، بفقده السّماع لعنصر من عناصر هويته الدّينية، وهو الدّعوة للإقبال على الصّلاة، هذا الصّوت الذي يجدّد ربط المسلم بخالقه، ويملأ الكون سكينة والنّفوس طمأنينة. هذا الإحساس المؤلم الذي عبّر «الحسن الوزان» بواسطته عن غربته، من خلال تقابل جغرافي (شمال – جنوب)، وديني (مسيحية – إسلام) أحدث تقابلا في نفسه هو أشبه بديالكتيك العبد والسّيد عند هيجل، حيث تعمل كلٌّ من هذه الأضداد على ملإ الآخر وتشكيله[2].

ولتقديم الصّورة المثلى لتقبل «الآخر» لـ «الأنا»، اغتنم أمين معلوف ما اكتنف حياة «الحسن الوزان» من غموض، لا سيِّما فترة إقامته في إيطاليا[3]؛ فمرّر من خلال هذه الفجوة التاريخية فكرته عن تعايش الهويات، إذ سرعان ما جعل «الحسن الوزان»، ينسى ما عاشه من غربة روحية وآلام نفسية في بداية أسره، عندما تقدّم منه «الآخر»، البابا ليون العاشر، واحتضنه، مُخبرًا أيّاه بقيمته عنده بقوله: «إنّ رجلا يملك الفنّ والمعرفة هو دائما على الرّحب والسّعة عندنا، لا بوصفه خادمًا بل بوصفه محميا»[4]، مُحْتَرَماً.

هذه المعاملة الحسنة، وهذا التّقدير الجميل لـ «الآخر»، أيقظت مشاعر التّسامح في نفسية «الحسن الوزان»، الذي يقول في ذلك: «وعندما خرجت غداة هذه المقابلة حرًّا

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص361.

2- ينظر: إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى ومقالات أخرى، ص 121.

3- ينظر: ابن الوزان الزياتي، وصف إفريقيا، ص 13.

4- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص 367.

طليق اليدين للمرّة الأولى من نطاق سجني(...) لم أكن أحتفظ من أسري بأية مرارة ولا بأيّ غلّ»[1].

وقد أرجع بعض الباحثين هذا التقارب بين هاتين الشّخصيتين التّاريخيتين إلى كون «البابا ليون العاشر، من باباوات عصر النّهضة الذين عملوا على إحياء العلوم والآداب والفنون، لذلك سُرَّ بهذا العالم العربي الشّاب الذي قُدِّم إليه، وسرعان ما وثقت الصلة بينهما، لا صلة سيِّد بأسير ولكن صلة قريب بقريب كان ينشد ضالته فعثر عليها»[2]. ولذا لم ينتظر طويلا ليقيم له حفلا دينيا مهيبا، قام فيه بتعميده وإلحاقه بنسبه، ولازال «الحسن الوزان» يتذكّر ذلك عندما يقول: «وكان قد أعطاني اسميه، يوحنّا وليون واسم عائلته المهيبة، آل مدتشي، كلّ ذلك بفخامة وأبهة»[3].

الحدث جليل، الخروج من دين والدّخول في دين جديد، والتّخلِّي عن الاسم الأصلي لحمل اسم جديد، حدث مسّ هوية «الحسن الوزان» في الصّميم، فكيف تصرّف «الحسن الوزان» مع هذا الطارئ المزلزل؟ فإذا كانت الهوية تعني «لغويا أن يكون الشيء هوهو وليس غيره، وهو قائم على التّطابق أو الاتساق في المنطق»[4]. فهل يُصرّ «الحسن الوزان» بأن يبقى هوهو، أم يرضى بأن يصبح جزءًا من ذاته، وجزءًا من الآخر المختلف؟

إذا توقفنا عند إحالة البطل من اسمه الأصلي إلى اسمه الجديد؛ فنحن نعرف أنّه «من المعلوم أنّ أسماء الأعلام تحمل في طياتها حمولات ثقافية، وتتضمّن خلفية معرفية وإحالية واسعة بمثابة مستنسخات تناصية في شتَّى المجالات والتخصّصات، ومن ثمّ تحمل

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص 375.

2- الحسن بن محمد الوزان الفاسي (المعروف بليون الإفريقي)، وصف إفريقيا، الجزء الأول، ص10 – 11.

3- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص372.

4- حسن حنفي، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى، 2012م، ص10.

أسماء الأعلام: تداعيات معقّدة تربطها بقصص تاريخية أو أسطورية، وتشير قليلا أو كثيرًا إلى أبطال وأماكن تنتمي إلى ثقافات متباعدة في الزمان والمكان»[1].

ونظرًا لهذه الدّلالة العميقة، والحمولة الثّقافية الثّقيلة التي يحملها اسم العلم الذي يُعْطى للإنسان؛ فإنّ «الحسن الوزان» قبل أن يتقبّل اسمه الجديد أحسّ بالغرابة والارتباك، وراح يقلِّب هذا الاسم على كل الأوجه لعلّه يستأنسه فيتقبّله «يوحنا – ليون يوهانس! لم يسبق يوما أن دُعي شخص من أسرتي على هذا النحو! وظللت طويلا بعد انتهاء الاحتفال أقلِّب وأقلِّب الحروف والمقاطع في رأسي وفي فمي، باللاتينية تارة والإيطالية طورًا. ليو، ليوني. ما أعجب عادة البشر في التّسمي هكذا بأسماء الضواري التي تُرهبهم، ونادرًا بأسماء الحيوانات المخلصة لهم(...) فهل يأتي عليَّ يوم أنسى فيه «حسنا» وأنظر إلى المرآة وأنا أقول لنفسي: «عيناك غائرتان يا ليون؟»»[2]. إنّه صراع بين «الحسن» وليون، داخل «الحسن الوزان». إنّه صراع الانتماء؛ فهل ينغلق «الحسن الوزان» على ذاته، أم أنّه ينفتح على الآخر؟.

إنّ أمين معلوف يوجِّه بطله «الحسن الوزان» ليخرجه من هذه الدّوامة من الصّراع؛ فيختار له الانفتاح الذي لا يلغي الخصوصيات والاختلاف والهويات الأصلية، عندما يجعله يهتدي إلى ما يوحي بذلك، لمَّا يخبرنا قائلا: «ولكي أروِّض اسمي الجديد لم ألبث أن عرّبته فغدا يوهانس ليو «يوحنا الأسد». وذلك هو التوقيع الممكن رؤيته في ختام الأعمال التي كتبتها في روما وبولونيا»[3].

وتعريب الاسم هنا دلالة على تقبّل الآخر مع عدم الذوبان فيه، وإقرار من أمين معلوف بأنّ التّنوع والتّعدّد في الانتماء هو عامل خَصْب وغِنى إذا أحسنت البشرية استثماره جيِّدًا، فـ«الحسن الوزان» في نظر أمين معلوف، كان يحمل جنسية شرقية

1- جميل حمداوي، مستجدات النقد الروائي، ص340.

2- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص373.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وأضاف إليها جنسية غربية، فصار مزدوج الجنسية، دون أن ينسلخ عن أصله. وهو بذلك صورة لشخصه بذاته «فحين سُئِل عن هويته: هل هي فرنسية أم لبنانية؟ أجاب هذا وذاك! ليس بمعنى أن نصفه فرنسي ونصفه لبناني، لأن الهوية لا تتجزأ أبدًا إلى أنصاف أو أثلاث، بل هي هوية واحدة تتشكل لدى كلّ شخص من مجموعة من العناصر لا تقتصر بالطّبع على تلك المدوّنة في السّجلات الرسمية»[1].

ولعل تمسّك «الحسن الوزان» باسمه الإسلامي رغم مرور سنين عديدة على أسره وتداول اسمه المسيحي حينما كان يوقّع في نابولي أو روما أحد كتبه، العبد الفقير إلى الله، مؤلّفه: يوحنا الأسد الغرناطي المدعو قبل الحسن بن محمّد الوزّان الفاسي[2]، كما يؤّكد ذلك الباحثون، هو الذي شجّع أمين معلوف على إعطاء هذا العنصر من الهوية حقّه من تسليط الأضواء عليه نفسيا، إذ كيف لرجل مثل «الحسن الوزان»، الحافظ لكتاب الله والعالم بشريعته والحاج لبيته، أن يترك دينه ويعتنق دينا جديدًا، وهو الذي يعلم جيِّدًا عاقبة من يفعل ذلك يوم القيامة، ويعرف مدى تدنّي قيمة صورته في نظر مجتمعه. دون أن يعيش عواصف نفسية هوجاء تلاحقه أينما حلّ وارتحل. كيف له أن يفعل دون تردّد أو شعور يوخز الضمير أو ندم يعصره؟!.

كلّ هذه الحقائق النفسية أغفلها أمين معلوف أو تجاوزها، عندما صوّر لنا «الحسن الوزان»، يعتنق المسيحية بصدر رحب، وكأنّه إنسان بدائي لا دين له، يعيش فراغا روحيا، وقد وجد في المسيحية ضالته؛ فسارع إلى تعليق بعض من عناصر هويته وهو دينه. التّعليق «الذي يعني فترة من التأجيل تُمنح للشخص حين لا يكون مستعدًّا بعد للوفاء بالتزامات بعينها»[3]. ومعلّق الهوية مستقلّ في أفكاره وقراراته عن أحكام الآخرين، ولا

1- ماجدة حمود، إشكالية الأنا والآخر (نماذج روائية)، سلسلة عالم المعرفة، العدد 398، مارس 2013م، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص16.

2- ينظر: الحسن بن محمّد الوزان الفاسي (المعروف بليون الإفريقي)، وصف إفريقيا، الجزء الأول، ص11.

3- هاني الجزار، أزمة الهوية والتعصب (دراسة في سيكولوجية الشباب)، هلاّ للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، 2011م،، ص195.

ينقاد بسهولة لضغط ما أَلِفَه، وهو أكثر انفتاحا على الخبرات وأنّ اتساع وتنوّع الخبرة الاجتماعية تجعله أكثر تسامحًا بشكل عام إزاء الاختلافات[1]، كما ترى بعض الدراسات.

وهذا رأي قريب من رأي أمين معلوف الذي يقول عن الدّين، «فعندما أتحدّث عن تجاوز الانتماء الديني لا أعني أنه يجب تجاوز الدّين نفسه، فلا العلم ولا أي عقيدة ولا أي نظام سياسي في اعتقادي سوف يرمي بالدّين في غياهب التّاريخ(...) لا أحلم بعالم لا مكان فيه للدّين، بل بعالم تنفصل فيه الحاجة إلى الروحانية عن الحاجة إلى الانتماء، عالم لن يشعر فيه الإنسان بالحاجة إلى الانخراط في جمهرة إخوانه في الدّين مع تمسّكه المحتمل بمعتقدات وعبادات وقيم أخلاقية مستوحاة من كتاب مقدّس»[(2)].

هذه النظرة العلمانية إلى الدّين التي ترى أنّه يجب فصل الدّيني عن الانتمائي، هي النظرة التي جسّدها «الحسن الوزان» في الرّواية، عندما جعله أمين معلوف يُقْبِل على اعتناق المسيحية بطواعية ودون أية معارضة أو صراع نفسي. وهي نظرة يرفضها من رأوا أن أسباب قبول «الحسن الوزان» للدِّين الجديد وسرعة تأقلمه مع البيئة المسيحية يعود إلى ذكاء «الحسن الوزان» وإلى خلفية هويته؛ «فهو موريسكي فتح عينيه في غرناطة التّي كانت اللّغة القشتالية الوثيقة الصلة باللاتينية منتشرة فيها، والكنائس بأساقفها وطقوسها منبثقة في جوانبها، ولا نظن الوزان إلاّ أنّه كان يتفاهم مع البابا بلغة عجمية ويقدر ظروف أسره تقديرًا موضوعيا، مدركًا أنّه لا يمكن أن يعيش عيشة إسلامية في بؤرة مسيحية؛ فتظاهر بالتّمسّح وحمل اسم مالكه وحاميه؛ فصار يُدعى ليون الإفريقي أو يوحنا الأسد الغرناطي أو الإفريقي، تستّرًا وعملا بقول الله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾ النحل، الآية: 106»[(3)].

1- ينظر: هاني الجزار، أزمة الهوية والتعصب، ص196.

2- أمين معلوف، الهوايات القاتلة، ص135 – 136.

3- الحسن بن محمّد الوزان الفاسي (المعروف بليون الإفريقي)، وصف إفريقيا، الجزء الأول، ص10.

ولأصحاب هذا الرأي أكثر من حجة ودليل على صحّة رأيهم كما أسلفنا الذّكر. وإنمّا أتى أمين معلوف برأي آخر في هذا الموضوع، ليس مخالفة لحقائق تاريخية، وإنّما إزاحة لها من سياقها التّاريخي الصارم، ووضعها في سياقها الرّوائي، الذي يركن إلى الخيال الذي سمح لأمين معلوف بإدراج فكرته عن وجوب تَقبُّل الآخر والتّعايش معه؛ مع إبرازه لفوائد التعدّد والاختلاف، إذا ساد الاحترام والتسامح بين الطرفين.

5- البعد الفكري لشخصية البطل التاريخي

أوّل ما يمكن الإشارة إليه ونحن نتناول الحديث عن هذا البعد، هو أهميته التي تُعدّ من السّمات الأساسية التي تتميّز بها شخصية ما عن غيرها من الشّخصيات، ويُعَرَّف البعد الفكري للشخصية بوصفه: «السّمة الجوهرية لتمييز الشّخصيات الأدبية بعضها عن بعض، وكلّما اغتنت بملامحها الفكرية كانت أكثر خلودًا وديمومة وتمييزًا، ويأتي هذا التّمييز من الدور الفعّال الذي تؤديه الشخصية»[1].

وإضافة إلى هذا يسهم هذا البعد الفكري للشخصية فنيًّا «في سير تطوير الأحداث وبعث الحرارة والحيوية في المواقف المتميِّزة داخل العمل الروائي لما تتميّز به من ثراء فكري كبير كونها تتصرّف وتفكرّ وفقًا للطريقة التي يرون بها، أو يعتقدون أنّهم يرون بها مجموع النّماذج البشرية المحيطة بهم تتصرّف وتفكرّ وتتكلم»[2]. كما يتخذ الرّوائي هذا البعد وسيلة لإطلاعنا «على عالم الشخصية المتمثّل في جلّ الأفكار والأحكام والاعتقادات الخاصّة في الفكر والفلسفة وطريقة طرح هذه المعتقدات وهذه الأفكار والمبادئ التي تؤمن بها الشّخصية وتسعى إلى أن تسود في مجتمعها ليكوِّن حسب مفهومها بعداً خاصًّا في صياغة مجتمع يعتمد في تقاليده على أفكار معيّنة تختلف بين ثقافة وثقافة»[3].

وإذا ما تحدّثنا عن علاقة هذا البعد بأبعاد بناء الشّخصية الأخرى، البعد الجسماني والبعد الاجتماعي والبعد النفسي، فإنّنا نقول، إنّ كل هذه الأبعاد «ليست منفصلة عن بعض، بل هي في الغالب الأعّم متداخلة ومؤثّرة بعضها في بعض»[4]، شأنها في ذلك شأن أية أجزاء أو عناصر من أجزاء أي بناء مهما كان نوع هذا البناء، سواء أكان ماديا كالمنزل أو غيره، أو معنويا كالفكرة أو غيرها؛ فإنّه لن يتمّ الوجود الكامل النهائي لهذا المنزل أو لهذه الفكرة إلا بتواصل وترابط وتفاعل وتكامل كلّ أجزاء هذا البناء الواحد.

1- عدي جاسم أحمد، أنماط الشخصية ودورها في البناء السردي في روايات محسن الرملي، ص 96.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4- محمّد مندور، الأدب وفنونه، ص 99.

وهذه الحقيقة هي التي تدفعنا إلى القول «إنّ أنساق بنية الشّخصية تتّصف بالتكامل لإحاطتها بكلّ الجوانب التي يمكن أنْ تشكل بنية الشّخصية الرّوائية، وبالقدرة على التجاور، وبتجاورها تتشكّل بنية الشّخصية الرّوائية ويتمّ تقديمها للمتلقي محققّة مشروعية انبنائها وتموضعها في النّسيج الدلالي للحكي فتُحظى لديه بالمقبولية»[1]. لأنّ الشخصية الرّوائية وحدة متكاملة، والتّكامل معناه هو انتظام وحدات صغيرة في وحدة أكبر وأرقى. والوحدة المتكاملة ليست مجموعة من أجزاء مرصوصة، بل أجزاء متفاعلة بينها علاقات ويجمعها تنظيم معيّن، وجسم الكائن الحيّ مثل رائع للتكامل في العالم البيولوجي؛ فهو مجموعة من أعضاء، ووظائف ينسجم بعضها مع بعض ويكمّل بعضها بعضا[2].

وذاك ما رعاه أمين معلوف في بناء شخصيات أبطال رواياته التاريخية الثّلاث، إذ راعى كلّ جانب أو كلّ بعد من أبعاد الشّخصية، فأعطاه العناية التّي يستحقها، كما أوضحنا في مباحثنا السّالفة الذّكر في هذا الفصل، ولكي تكتمل صورة هذا البناء نختم هذا الفصل بدراستنا للبعد الفكري لكلّ بطل من أبطال رواياتنا المعنية بالدراسة، وأوّل بطل نبدأ به هذه الدّراسة، هو بطل رواية حدائق النور.

أ- البعد الفكري لشخصية «ماني»

لقد نشأ «ماني» وسط طائفة "أصحاب الملابس البيضاء" الدينية المغلقة والمتزّمتة؛ فنفر منها مبكّرا، منذ أن بدأ وعيه بإدراك مخازيها، وكان كلّما سنحت له فرصة فرّ بنفسه إلى «مكان تتلوى فيه ترعة «دجلة» وسط دغل من النّخيل المنتصب بعضه لصق بعض مرصوصا بشكل نصف قمر، المنحني بعضه الآخر فوق الماء وكأنّه يشرب(...) وهناك كان «ماني» يجلس أو يستلقي، يبكي أو يتهلّل أو يحلم»[3].

1- مرشد أحمد، البنية والدلالة في روايات إبراهيم نصر الله، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2005م، ص122.

2- ينظر: أنس شكشك، أسرار الشخصية وبناء الذات، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، د/ط، 2009م، ص20.

3- أمين معلوف، حدائق النور، ص 42.

فأوّل ما يُلاحظ على شخصية هذا البطل، هو رفضه العيش في هذا الوسط الدّيني الغريب الذي كان أصحابه «يتقيّدون بأنظمة غذائية صارمة، وإذ لم يكتفوا بتحريم اللحم والمشروبات المخمّرة على أنفسهم، وبالانصراف إلى الصّوم في كثير من الأوقات؛ فإنّهم لم يكونوا يطْعَمون قطّ ما يأتي من الخارج؛ فلم يكونوا يأكلون إلاّ الخبز الخالي من الخميرة والخارج من فرنهم، ومن هشّم الخبز الرومي كان في نظرهم كافرًا، وبالطريقة نفسها فإنّهم لم يكونوا يستهلكون غير الثمار والخضر التي تنتجها أرضهم متحدّثين بصددها عن «نبات مذكّر» في حين أن كّل ما يزرع في الخارج «نبات مؤنّث» ومحظور على أفراد الطائفة»[1].

والعاقل المتأمّل في هذا النظام، أو في هذا المعتقد، يدرك جيّدًا ما يفوح به هذا النظام من حرمان للنّفس البشرية من طيّبات أحلّها الله لها، وما أشاعته هذه الطائفة من تمييز أعمى بين الأقوام والأمم، وبين الذّكر والأنثى، تمييز طال حتى النّبات؛ فلم ينتج عنه إلاّ التعصّب المولد للكراهية والازدراء للآخرين.

ووسط هذا النشاز الفكري الصارخ الذي أدرك «ماني» حقيقته رغم حداثة سنّه، لم يكن منه على ضعفه وقلّة حيلته إلاّ «الطّاعة، الإذعان، الجثوّ إن الطفل لم يكن يستطيع أن يفعل غير ذلك، ومع هذا؛ فإنّه منذ اللّحظة الأولى على ختانه ظل في نفسه شيء ما يتمرّد، مثل ذرّة من روح ثائرة»[2]. ورغم ذلك سار «وسط هؤلاء النّاس بحكمة وحيلة محافظا على الرّاحة، غير مقترف ظلما، غير مُنزل أيّ نوع من العذاب، غير متّبع شريعتهم، غير خائض في أيّ حديث عن طريقتهم»[3].

وما يشعر به المتلقي وهو يتّعرف على هذه الصّفات، يدرك أنّ أمين معلوف، يريد أن يقول له، وهو يرصّ اللبنات الأولى للبعد الفكري لبطله، أنّ الرجل قد منحه الله استعدادًا فطريا عصمه منذ صباه من أن يسمح للأفكار الدينية العنصرية للطائفة التي تبنّته

1- أمين معلوف، حدائق النور، ص30- 31.

2- المصدر نفسه، ص41.

3- المصدر نفسه، ص67.

من أن تلوّث عقله وتشوّه روحه؛ فنأى بنفسه عن محيطه المريض، وأطلق العنان لعقله للتّأمل والتّدبر في المكان الذي كان يفرّ إليه كلّما وجد فرصة لذلك، إلى أن كان ذلك اليوم الذي خاطبه فيه «توأمه» كما كان يسميّه، وهو يتأمل صفحة الماء:

«– سلام عليك يا «ماني» مِنيّ ومن «الذي» أرسلني»[1]. ومن وقتها وجد الطفل عند «توأمه» إجابات كثيرة «كان متعطّشا لسماعها: إنّ معتقدات «أصحاب الملابس البيضاء» ليست معتقداته، وأنّه لم ينتم يوما إلى دياناتهم، وأنّ نقاوتهم ليست سوى ادّعاء وانحراف، وأنّه عندما يصبح ذات يوم ناضجا لمواجهة الدّنيا فسوف يغادر بستان النّخيل ذاك»[2].

ونستخلص من هذا التوجيه أنّ من ساعد سلامة عقل «ماني» ونقاوة روحه على الخروج من دائرة الحيرة والقلق إلى سبيل الهدى والرّشاد هو ما كان يمدّه به «توأمه» من وحي. وفي هذه الإشارة إشادة بالدّين في حياة الإنسان، إذ ما قُورِن بالعقل أو العلم الذي يقدِّم «خدمات عظيمة لحاجات صغيرة، أمّا الدّين سواء وصل لهدفه أم لم يصل، فإنّه يتعامل – على الأقلّ – مع الحاجات الخطيرة والمهمّة أكثر من أيّ شيء آخر في حياة الإنسان. ولذلك عندما تنجح روح شخص واحد بالوصول لفتوحات كبيرة في الدّين؛ فإنّه يصبح أكثر من مَلِك، إنّه يصبح مخلِّص لكلّ العالم(...) إنّ الدّين الأصيل هو أصفى وأجلى نافذة يمكن لطاقات الكون التي لا تنضب أن تُصَبّ من خلالها في الكيان البشري»[3].

وذلك ما كان من «ماني» الذي ما إنْ بلغ الرابع والعشرين حتّى سمع «من شفتي «توأمه» الكلمات التي طالما أمل في سماعها: « ها قد أزفت السّاعة لكي تتجلّى لعيون العالم. وتترك بستان النّخيل هذا»»[4]. هذا المحيط «المتمرّد على كلّ جمال وكلّ لون

1– أمين معلوف، حدائق النور، ص63.

2– المصدر نفسه، ص66.

3– هوستن سميث، أديان العالم، ص26 – 27.

4– أمين معلوف، حدائق النور، ص82.

وكلّ أناقة تبديها الأشكال»[1]، عالم القمع والحماية التي يشيخ فيها المرء، ويخشن طبعه من غير أن ينضج حقًّا. وقتها تحرّر «ماني»، من هذا المحيط، وخرج إلى النّاس جميعا، مبشّرًا: إنّي أحمل رسالة عَلِيَّ تبليغها.

«– سأعلِّم دين الجمال للأمم في أربعة أقطار الدنيا»[2].

فتواصل مع النّاس في الأسواق والسّاحات العامّة، وخاطب المتعبّدين في الكنائس وجادل الكهنة في بيوت النار، وجاب الشّرق والغرب، مربيا ومرشدًا النّاس إلى ما فيه خيرهم بقوله: «في كلّ كائن وفي كلّ شيء على السّواء تتعايش «الظلمات» و«النّور» وتتشابك، فلبّ الثمرة الّتي تخضمونها يغذي جسدكم، بيد أنّ مذاقها الطيّب وعطرها ولونها يغذّي نفسكم، و«النور» الكائن فيكم يتغذّى بالجمال والمعرفة، ففكروا بتغذيته من غير انقطاع، ولا تكتفوا بإتخام الجسد، وحواسكم منذورة لتلقّف الجمال ولمسه واستنشاقه وتذوقه والإصغاء إليه وتأمّله، أجل أيّها الإخوة إنّ حواسكم الخمس مصافي «نور»؛ فقّدموا إليها العطور والأنغام والألوان، وجنِّبوها النتن والصّرخات الجشاء والقذارة»[3].

وهذا التوجيه يعكس قيمة تقييم «ماني» لحقيقة الإنسان، فالإنسان جسد وروح، وكما يحتاج الجسد الغذاء للنّمو والاستمرار في الحياة؛ فإنّ الروح التي تسكنه تحتاج غذاءها الذي يزينها ويعطّرها، ويشِّع النور في جوانبها. وما غذاء هذه الروح إلاّ طلب المعرفة والإقبال على الفنّ، الذي بواسطته ينمو عقل الإنسان؛ فيوجِّه كلّ الحواس فيه إلى الفضائل، ويجنّبه الوقوع في الرّذائل. وهذه هي الصّورة التي كان عليها «ماني»، وهو يدعو النّاس إلى تجسيدها.

ومن بين أولى هذه الفضائل التي دعا إليها هي نبذه للطبقية والتمّييز، وهو يعرض رسالته على ملك الملوك "شاهبور" «وقد أبدى أمله في أن يرى – كما قال – جميع رعايا

1– أمين معلوف، حدائق النور، ص59.

2– المصدر نفسه، ص113.

3– المصدر نفسه، ص101.

«الإمبراطورية» منضويين حول حكمة مشتركة. إن الشرارة الإلهية موجودة فينا جميعا، لا تنتمي إلى أي عرق، ولا إلى أية طائفة، إنّها ليست ذكرًا ولا أنثى وعلى كل أحد أن يغذيها بالجمال والمعرفة وبهذا تتمكّن من التألّق، ولا يكون الإنسان عظيما إلا بـ «النّور» الذي فيه وحسب»[1].

إنّها دعوة رسول تهدف إلى تقويض النّظام الاجتماعي "الساساني" وكلّ نظام أرضي مبني على تراتبية طبقية ترفع من شأن جماعة وتحطّ من شأن جماعة أخرى. وهي دعوة سليمة مبنية على وحدة أصل الإنسان «وهي أنّ البشرية جميعا ينتسبون إلى أب واحد وهو آدم، وأم واحدة، وهي حواء، وإذا اختلفوا: جنسا، ولونا، ووطنا؛ فلا ينبغي أن يكون اختلافهم الذي اقتضته حكمة الله – عزّ وجلّ – لعمارة الأرض بهم، عائقًا عن مشاركتهم الإيجابية في هذه الوظيفة الإنسانية، التي يفرض أداؤها على الوجه الصّحيح، وهي التّعارف فيما بينهم والتعاون الخيِّر البنّاء»[2].

وهذا هو المعنى الإنساني الأصيل الذي أقرّته كلّ الديانات الصّحيحة، الذي جاء «ماني» يعلنه أمام الملوك الساسانيين «بل أسوأ من ذلك أمام جمهور الرّعايا، أمام عامّة النّاس من نحّاسين أو أصحاب دكاكين أو حمّالين أو حابكي بُسُط، أنّه ينبغي تجاهل الطبقات بَلْه احتقار الانتماء إلى عرق!»[3]، هذا الانتماء الذي كثيرًا ما يؤدي إلى نشوب العنف بين الجماعات والأمم، والذي ما هو إلاّ «سلوك عدائي واقع على (الذّات) أو على الغير سواء أكان قولا أم فعلا، وسواء أكان صادرًا من فرد أم جماعة، وسواء كان مبرّرًا بدين أو عرق أو مذهب أو نازلة إنسانية أو حياتية أم كان غير مبرّر وغير مفسر»[4].

1- أمين معلوف، حدائق النور، ص186.

2- أحمد فؤاد محمود، أضواء على الثقافة الإسلامية، إشبيليا للنشر والتوزيع والدعاية والإعلان، الرياض- المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2000م، ص252.

3- أمين معلوف، حدائق النور، ص187.

4- نور الدّين بن مختار الخادمي، البعد الفقهي في معالجة العنف، مجلّة الأمة، العدد: 168، رجب 1436هـ /2018م، سلسلة دورية تصدر عن إدارة البحوث والدراسات الإسلامية، قطر، ص13 – 14.

وعلى كلّ حال يبقى العنف دائماً هو وليد تعصّب لإحدى هذه الانتماءات التي سفّه «ماني» من شأنها وحّط من قدرها طلبا للسلم والأمان لكلّ بني البشر على اختلاف جنسياتهم وقومياتهم، بدون استثناء.

والجهاد، عند «ماني» وأتباعه «هو الدّعوة إلى الدّين الحقّ، وهذا هو عمل الصّدّقين منهم بلا انقطاع. أما الجهاد المقدّس وهو القتال؛ فهو محرّم عند المنانية»[1]. ولذا قد اتّهم بهرام الابن الأصغر لشاهبور «ماني» بمعارضة الحرب التي حقق فيها الفرس أكبر انتصار على الرومان. ولقد تعب الملك شاهبور، وهو الملك الذي آمن بما دعا إليه «ماني»، وحماه من خصومه كهنة معابد النّار، تعب من إقناعه على مباركة إعلان الحرب على الرومان، عند نقضهم للمعاهدة المبرمة بينهم، ولم يسمع منه إلاّ الرفض.

«– لن تسفك أقوالي الدّم، ولن تبارك يدّي أي سيف ولا حتّى سكاكين المضحّين، وحتّى فأس حّطاب»[2].

لقد عارض الدّين السياسة، فاختارت السّياسة السلاح والعنف لتحقيق مآربها. واختار الدّين الكلمة الطيّبة؛ فالدّين في عقيدة «ماني» مسألة فردية يجب أن يبقى محصوراً في المجال الشخصي الخاص، يوحِّد ولا يفرّق، يجب أن يكون علاقة إيجابية بين «الأنا» بكلّ دوائرها و«الآخر» بكل أطيافه. وقد كان سبيل «ماني» إلى كلّ هذا هو تثقيف النّاس «على التّسامح ونفي الإكراه والكراهية في الدّين، وإشاعة العفو، والسّلام، والعدل، والإحسان والتراحم، والحوار، والحكمة، والموعظة الحسنة، والمجادلة بالتي هي أحسن، والمحبّة، والصبّر، والمداراة، والصّفح الجميل، وغير ذلك من مقولات ومعاني اللّين، والسّماح، واحترام الآخر، والعيش المشترك»[3].

1– محمّد عبد الحميد الحمد، الزندقة والزنادقة (تأريخ وفكر)، دار الطليعة الجديدة للطبع والتوزيع، دمشق – سوريا، الطبعة الأولى، 1999م، ص30.

2– أمين معلوف، حدائق النّور، ص 230.

3– عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدّين، مركز دراسات فلسفة الّدين، بغداد، الطبعة الثانية، 2013م، ص02.

فإذا كان النّاس قد لُقِّنوا أَنْ يُنْسبوا إلى عقيدة كما ينتسبون إلى عرق أو قبيلة؛ فذاك ما رفضه «ماني»، لما خاطبهم قائلا: «إنّهم كذبوا عليكم، اعرفوا أن تجدوا في كلّ عقيدة، في كلّ فكرة، المادة المنيرة وأزيحوا القشور»[1]. وأنّ كل واحد منهم غير مُلزم «بهجر المعبد الذي صلّى فيه على الدّوام، ولا المذبح الذي يمجّد عليه أرواح أجداده»[2]. ولذا قد قيل أنّه «من أهمّ السّمات التي حرص المانويون على اتباعها على امتداد تاريخهم، وفي جميع البيئات التي ظهروا فيها أنّهم كانوا يحاولون مخاطبة الثقافات المختلفة باختيار المصطلحات المستمدّة من بيئتهم؛ فهم في الثقافة الفارسية يتحدّثون بالفارسية ويطوِّعون تراثها وشخصياتها الأسطورية لنقل أفكارهم، وكذلك الحال مع الآرامية في العراق، والقبطية في مصر...»[3].

ووقوفنا على هذا العنصر من البعد الفكري لـ «ماني»، يشعرنا أنّ أمين معلوف أراد أن يعبّر من خلاله عن موقفه من أهم مواضع السّاعة، وهو موقف الهوية القومية من العولمة. ولكي نفهم موقفه هذا جيّدًا، علينا أن نحاول التّعرف على معنى الهوية.

وأوّل ما نشير إليه في محاولتنا هذه، كما أشار إلى ذلك الباحثون والدارسون هو «أن الهوية عسيرة على الحصر والتّعريف، فذلك تحديدًا بسبب خاصيّتها المتعدّدة الأبعاد والدينامية، ذلك هو ما يضفي عليها تعقّدها وذلك هو أيضًا ما يكسبها مرونتها. تشهد الهوية تبدّلات وتقبل إعادة الصياغة(...) تبدو من هذا المنظور وسيلة لبلوغ غاية، إنّها ليست إذًا مطلقة بل نسبية»[4]. وهي بتعبير بسيط تماثل أعضاء مجموعة ما «من ناحية ما، وتُميِّزُها عن المجموعات الأخرى (التي يختلف أعضاؤها عن الأوّلين من النّاحية

1- أمين معلوف، حدائق النور، ص 178.

2- المصدر نفسه، ص162.

3- سعيد الغانمي، أقنعة المقنّع الخرساني (التراث الملتبس للمانوية والمزدكية والزندقة في الإسلام، مع تحقيق كتاب «الرّد على الزنديق اللعين» للقاسم الرّسي)، منشورات الجمل، بيروت/ بغداد، الطبعة الأولى، 2016م، ص 14.

4- دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: منير السعيداني، مراجعة: الطاهر لبيب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2007م، ص 165.

ذاتها)، إنّ الهوية تبدو من هذا المنظور، ككيفية تصنيف للتّمايز نحن/هم قائمة على الاختلاف الثقافي»[1]. والمعنى المستخلص من هذا الكلام، هو أنّ أهمّ مكوّنات الهوية التي تميّز بين "نحن" و"هم" هو مكوِّن أو عنصر الثّقافة التي تعني بمعناها الأوسع والأشهر حسب "إدوارد تايلور" "**Edward Taylor**" «المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون، والعادات، وكلّ القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث أنّه عضو في مجتمعه»[2].

والثقافة بهذا المعنى «هي الّتي تمنح حضارة معيّنة شكلها و«نكهتها» الخاصة التي تُميِّزها عن غيرها من حضارات، رغم أنّ جوهر الحضارات الإنسانية واحد، ألا وهو عمارة الأرض أو «الخلافة في الأرض» إذا استخدمنا مفاهيم قرآنية، أو «العمران البشري»، إذا استخدمنا مفاهيم خلدونية(...) ويمكن القول إنّ الثقافة بهذا المعنى، هي «وعي الجماعة بذاتها» أو هي «روح الجماعة»، إذا استخدمنا مفاهيم هيجيلية، وبالتالي؛ فهي مرتبطة ارتباطا عضويا بمفاهيم الهوية والذاتية والخصوصية»[3]. التي تولِّد في الأفراد الشّعور «بالتّميّز الذي يصون في الأمّة مقوِّمات وجودها، وينشئ لها كيانا راسخا صلبا، لا يعتريه التصدّع، أو ينفذ إليه الخلل، ما دام هذا الشّعور مستندًا إلى الحقّ والخير والفضيلة، منبثقًا من جوهر العقيدة وأصولها الثابتة»[4].

وذلك ما قصده «ماني» وهو يعرض رسالته على ملك الملوك "شاهبور" من قوله: «أنّني أنتمي إلى جميع الأديان ولا أنتمي إلى أيٍّ منها»[5]. هذا الشّعار المفعم بالمعاني الإنسانية الرّفيعة الذي شدّ أمين معلوف إلى بطله «ماني»، عندما عاد بذاكرته وخياله من التّاريخ الغابر إلى التّاريخ الحاضر؛ فأسقط الماضي على الحاضر؛ فوجد العالمية الناعمة الرّحيمة التي دعا

1- دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ص149.

2- المرجع نفسه، ص30.

3- تركي أحمد، الثقافة العربية في عصر العولمة، دار السّاقي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1999م، ص 90.

4- أحمد فؤاد محمود، أضواء على الثقافة الإسلامية، ص27.

5- أمين معلوف، حدائق النور، ص178.

إليها «ماني» قد داهمها خطر العولمة التي ظهرت تسميتها «في الولايات المتّحدة تحمل معنى التنظيم الشمولي. وهذا ما يفسّر عنوانها في الإنجليزية **Globalisation**، وهذا التعبير يحمل مفهوما مختلفا عن تعبير العالمية **Mondialisme** أو الكونية **Universalisme**، وتعني كلّ ما يندرج تحت مفهوم العالم بوصفه فضاء البشر ومضمارهم. ويجب أن يكون واضحا أن المفهوم الأوّل أمريكيا، وكان يقصد تعميم النموذج الأمريكي، وهناك من يستعيض عن لفظ العولمة بلفظ (الأمركة)»[1]. هذا المصطلح الذي رغم كلّ شيء «مازال تعبيرًا غائما يكتنفه كثير من الغموض، إن لم نقل التناقض، إنّه يعني فيما يعنيه ظاهرة تتداخل فيها أمور الاقتصاد والسيّاسة والثقافة والاجتماع والسلوك، إنّها نسق ذو أبعاد عامّة تشمل المال والتسويق والمبادلات السياسية والفكرية والإيديولوجيا، ترمي إلى إزالة الحواجز والحدود أمام حركة الإنسان، أفرزتها الثورة المعلوماتية وما رافقها من تطوّر في مجالي الاتصال والإعلام»[2].

تبدو في ظاهرها كما يروِّج لها أنصارها، أنّها فرصة لكسر الحواجز بين الشعوب، وفرصة لتحقيق نهضة حضارية تختصر الزمن وتمكّن الجميع من الالتحاق بركب التقدّم. في حين ذهب معارضوها في تعاملهم معها «مذاهب شتّى، فهناك من رأوا فيها معادلا لتفقير الأغلبية لصالح الأقلية، وهناك من حكم على العولمة أنّها معادل لانهيار القيم الروحية لصالح القيم المادية»[3]. وحجّتهم في ذلك «أن ثقافة العولمة قد تغدق على الجسد ما يفيض عن حاجته من الإشباع، تمامًا مثل جدّتها العولمة الاقتصادية، غير أنّها ستقتل الرّوح، وتُذْهِب بالمحتوى الأخلاقي والإنساني لسلوك الإنسان(...). إنّ التبادل الثقافي العالمي الجاري في ركاب التّجارة الحرّة، تبادل غير متكافئ، ولا يعبِّر عن إمكانية

1- عفيف البهنسي، الهوية الثقافية بين العالمية والعولمة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، د/ط، 2009م، ص28.

2- نصر الدين بن غنيسة، عن أزمة الهوية ورهانات الحداثة في عصر العولمة، منشورات ضفاف، بيروت – لبنان/ منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة – الجزائر، الطبعة الأولى، 2012م، ص20.

3- المرجع نفسه، ص09.

لتحويل العولمة الثقافية إلى تثاقف متوازن بين الثقافات والشّعوب، بل يحتفظ لها بتعريف واحد: الغزو والاختراق... غزو قيم الغالب الثقافية ومُثُله ونظرياته لقيم المغلوب ورؤيته للعالم»[1].

ومن ذلك كان «من الخطأ الجسيم أن تحاول العولمة فرض نمط أخلاقي محليّ واحد على العالم قاطبة؛ فيكون ذلك كمن يحاول اختصار العقل الإنساني الغنيّ الواسع في عقل محليّ قاصر ورافض لكلّ ما تزخر به مكتبة العقل الإنساني المتعدّد من غنى في جميع مجالات الحياة»[2]، مصرّة على الإقصاء ومتجاهلة أنّ جوهر الثّقافة واحد «وهو عمارة الأرض، وأنّ الثقافات بطبيعتها مختلفة، لأنها ذات علاقة بأسلوب الحياة وفلسفة الفرد والجماعة، ولذلك كان لابدّ أن تختلف. فإذا كان الأفراد في الجماعة الواحدة، وفي العائلة الواحدة يختلفون في أساليب حياتهم، وكانت الجماعات الصغرى في الجماعة الكبرى تختلف في ثقافاتها الفرعية؛ فإنّ الجماعات الكبرى لابدّ أن تكون مختلفة بالضرورة في فلسفتها وأسلوب حياتها. ولكن هذه التّعددية تحتوي في داخلها على نوع من الوحدة أو الكلية الجامعة، وذلك مثل اختلاف أصابع الكفّ في إطار يد واحدة»[3].

وهذا الاختلاف والتّعدد الذي يلتقي، هو الذي يشكّل في الأخير لوحة واحدة متناسقة الألوان تعطي للحياة معناها وجمالها، هو الفكرة التي جاء بها «ماني» في دعوته إلى تقارب الأديان واحترام تعدّد الثّقافات، وهذه هي العالمية، وهي الفكرة التي تبنّاها أمين معلوف الذي يرى أن العولمة إكراه والعالمية اختيار عندما يقول: «يجب النزوع نحو العالمية، بل إنْ اقتضى الأمر نحو التّجانسية لأن البشرية واحدة بالرّغم من تعدّدها(...) بموازاة المعركة من أجل شمولية القيم يجب النضال ضدّ التّجانس الإفقاري، وضدّ الهيمنة

1- هاني الجزار، أزمة الهوية والتعصّب، ص76 – 77.

2- Idris j. Aberkane, ballade de la conscience entre orient et occident (une perspective soufie sur la conscience occidentale, connectant la kassida de R.F Burton, et le waste land de T.S Eliot pour obtenir le grade de docteur de l'université de Strasbourg, thèse dirigé par: Pr Geoffroy Eric, 2014, P14.

3- تركي أحمد، الثقافة العربية في عصر العولمة، ص91.

الأيديولوجية أو السّياسية أو الاقتصادية أو الإعلامية، ضدّ الاجتماعية التبليدية، ضدّ كلّ ما يكمّم وسائل التعبير اللّغوية والفنية والفكرية، ضدّ كل ما من يذهب في اتجاه عالم رتيب وطفولي»[1].

فلا نبقى مكتوفي الأيدي؛ فنستهين بأمر العولمة، أو ننظر إليها وكأنّها «حدث شبيه بالأحداث الطبيعية التي لا قدرة لنا على ردّها أو الوقوف بوجهها؛ فليس ذلك غير ثرثرة»[2].

وإذا كان أمين معلوف يدعو إلى مجابهة العولمة من خلال إشادة «ماني» بالعالمية والدّعوة إليها، ليس معناه أنّه من أنصار دعاة: ليَلْزم كلٌّ منزله حتّى يبقى هو ذاته؛ فبالتأكيد أن مجابهته هذه ليس هدفها «الانغلاق على الذّات، وليس رفض الثقافات الأجنبية بدعوى ما يسمى "الغزو الثقافي"، بل هو بحث عن موطئ قدم وسط الثّقافات العالمية المختلفة، ومقاومة لهيمنة نمط واحد، والحفاظ على التّنوع، والتّعريف بالخصوصية والهوية ضمن الإطار العالمي(...) والمهّم أن نقتنع أنّه لا يمكن إلغاء العولمة أو البقاء خارجها»[3]. وفي هذه الحالة فقط، أي بالتعامل الواعي مع العولمة، يمكن الحفاظ على الذات، دون الغرق في المتغيّرات، أو العزلة عنها.

ب- البعد الفكري لشخصية «عمر الخيام»

قبل العودة إلى متن رواية سمرقند لتتبّع تصوير أمين معلوف لشخصيته «عمر الخيام» فكريا، يتوجّب علينا التذكير ببعض الآراء المتناقضة التي ذهبت مذاهب شتّى في تقييم فكر «عمر الخيام»، حيث الكثير منها كان مستندا على رباعياته التي قيل الكثير عنها من حيث صحّة عددها، وصحّة نسب بعضها إليه، دون تحفّظ، فقيل عنه أنّه صرّح «في

1- أمين معلوف، الهويات القاتلة، ص152 – 153.

2- هاني الجزار، أزمة الهوية والتعصّب، ص69.

3- رياض عصمت، رؤية جديدة (مقالات في الآداب والفنون والمجتمع)، من منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، د/ط، 2012م، ص 80.

رباعياته بعقيدته في الجبر مؤمنا بسيطرته وسلطانه على الكون، وما في ذلك من أفراد وجماعات، وقال غير مرّة بأنّه دخل هذه الدّنيا مضطرًا كارها وخرج منها مُرغما كارها ولو استشير ما أراد، ولو خُيِّر ما اختار؛ فهو لذلك لا يطمئن إلى الاختيار، وبناء عليه فهو جبريّ بحت»[1].

وقد دفعه هذا الشعور إلى مقت الوجود؛ «ففضّل العدم ووصف الدنيا بدار المحن والمصائب، وقد أكثر من ذمّها حتى تجاوز الحدّ والقصد. وتشاؤم الخيام هو الذي زهّد في عينه الدّنيا وكرّه إليه الحياة»[2].

وقال فيه آخر من سار على هذا النهج «إنّ الذي بدا لي من رباعيات الخيام أنّه كان جمّ الشكوك، كثير الارتياب، عظيم الاضطراب، ذا روح قلقة تحيط بها الهواجس والخطرات، ونفس متألِّمة تكتنفها الوساوس والخيالات. وقد ظهرت شخصيته في رباعياته بمظهر الشّاك المرتاب القلق وذلك ما يدفع الباحث إلى اعتقاد أنّه كان أَدْريا* متشائما في عقيدته»[3].

وكان الذين حكموا عليه بمثل هذه الأحكام المسبقة، ما إن تركوا الرباعيات، ومعّنوا النظر في حياة الرّجل وسيرته، ومكانته العلمية حتّى سفّهوا ما قالوه عنه، فصرّحوا «أنّ هذا الموضوع يضطرنا إلى أن نقف موقف الْحَكِم للبثّ في عقيدته، والإنصاف يحملنا على التّصريح بأنّه من الصّعب جدًّا إصدار حكم عادل فيه، إذ ليس هناك من أدّلة قوية وقرائن قطعية تخوّلنا أن نحكم على حكيم مفكِّر سلخ أعواما طوالا في البحث والتفكير في شؤون الحياة غير صحائف صفراء بالية تعرّضت لشخصه، ورباعيات هي نفثات جاشت

1- أحمد حامد الصّراف، عمر الخيام، ص133.

2- المرجع نفسه، ص142.

* **أَدْريا:** نسبة إلى اللاأدرية، وهي جماعة قديمة أنكرت قيمة العقل وقدرته على المعرفة؛ فرأت وجوب التوقف عن طلب العلم والمعرفة، ينظر: أحمد حامد الصراف، عمر الخيام، ص146.

3- عبد اللطيف الجوهري، عمر الخيام وقصّة الرباعيات في ضوء الإسلام، ص07.

في صدره، ففاض بها لسانه»[1]. وكيف نقول عن الرّجل إنّه كان مَثَلاً أدريا، ونحن «لا نكاد نجد في تاريخ الثقافة الإسلامية كلّه عقلا ممتازًا كعقل الخيام أحاط بكلّ ما كان معروفا في عصره من العلوم، وألّف بين متناقضاتها. فلقد جمع الفلك إلى الفقه، والطبّ إلى قراءات القرآن، والفلسفة إلى علوم اللّغة، والشعّر إلى الكمياء، واللاّهوت إلى الرياضيات...»[2].

فاستحقّ بهذا أن يقال عنه إنّه كان شخصية فريدة، وكان بكل المقاييس إنسانا موهوبا وعبقرية لا شك فيها. ولنفرض أنّ كلّ الرّباعيات التي نُسبت للخيام هي من نظمه كلّها؛ فيجب أوّلا أن لا نؤاخذ الخيام على ظاهر بعضها. وثانيا، وكما قال الفيلسوف "كَانْتْ" ««إذا أردت أن تعرف شيئا أصحيح هو أم فاسد؟ فعمِّمه»، ونحن لو عمّمنا هذا المسلك لكان النّاس كلهم إباحيين، متلذِّذين، بوهميين لا يأبهون لشيء إلاّ للخمر والنساء»[3].

ولهذه الأسباب، إذا عدنا إلى متن الرواية، كما أسلفنا الذكر، نجد أن أمين معلوف قد ركب جناح الخيال باختياره الرواية أداة لذلك، ليُخرج «عمر الخيام» من دوامة اللّغط الكبير الذي دار حول شخصيته وعقيدته وفكره، ويقدِّمه للقارئ، مُدافعًا عن نفسه بنفسه، بإنكاره ضعف عقيدته، وانغماسه في حمأة اللذائذ، وبرهنته على صلاح وإنسانية فكره. الفكر الذي أوجدته وحمته سلامة العقل وبعد النظر، وهو الذي يشهد لنفسه بذلك عندما يقول: «أتأمّل وردة، أعدّ النجوم، أتدلّه بجمال الخليقة، بكمال نظامها وترتيبها، بالإنسان أجمل ما أبدع الخلاّق، بعقله المتعطش إلى المعرفة، بقلبه المتعطِّش إلى الحبّ، بحواسه كلّ حواسه متيقظة كانت أو مترعة»[4].

1- أحمد حامد الصّراف، عمر الخيام، ص145.

2- عبد الحقّ فاضل، ثورة الخيام، منشورات الجمل، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2013م، ص54.

3- المرجع نفسه، ص07- 08.

4- أمين معلوف، سمرقند، ص24 -25.

وإذ لم يكن «عمر الخيام» أبدًا بعيدًا عن البلاط؛ «فإنّه كان يتحاشى الاندماج فيه ويفرّ من جميع المكائد ويحتقرها»[1]. ولا يفكرّ إلاّ ما فيه خير الجميع، ولذا لم يوجد فيه «شيء من صفات المبغض للبشر؛ أفليس هو القائل: «إذا حَزَبَك الألم، إذا بلغ بك أن تمنّيت أنْ يخيّم على الدّنيا ليل أبدي؛ ففكِّر في الخضرة المتلألئة بعد المطر؛ فكِّر في انبعاث طفل»»[2]. وكانت تلك هي نظرته إلى الدّنيا التّي قدّس فيها الحياة الإنسانية، فجعلها فوق كلّ اعتبار، مهما علا شأن هذا الاعتبار، وسما ثمنه، رفض كلّ وظيفة عُرِضت عليه، من شأن طبيعتها أن تدفعها إلى سفك دم وإزهاق روح، وقال بملأ فيه «كلّ قضية يكون فيها قَتْل لا تلبث أن تتوقف عن إغرائي. فهي تقبُح في عيني وتنحطّ وتمَّسِخ مهما يكن مقدار حسنها قبْلا. فما من قضية تكون عادلة عندما تتحالف مع الموت»[3].

فكان رحيما متسامحًا حتّى مع الذين أحسن إليهم عندما توسّط لهم لتوظيفهم في البلاط، ليكونوا أداة خير بعلمهم، ثمّ لم يظهر منهم بعد ذلك إلاّ الشرّ، عندما تحوّلوا إلى آلة موت رهيبة تفتك بكلّ ممن يعارض أو يقف مانِعاً شيوع أفكار طائفتهم الباطنية المتطرّفة، ولم يكن ذلك إلاّ حسن الصباح زعيم الإسماعيليين أو الحشاشين، الذين أرعبوا العالم لسنوات غير قليلة، ولم يسلم من أذاهم حتى «عمر الخيام» نفسه الذي رفض الانضمام إلى فرقتهم؛ فاغتيل حارسه "ورطان"، وسُرِق منه مخطوط الرباعيات، وعن ذلك يقول: «وعلى الرغم من كل ما أمكن أن يقترفه حسن، فإنّني لو رأيته في هذه اللحظة يغرق في نهر(...) لمددت له يدي وأنقذته»[4].

فلا جنون حسن الصّباح ووحشيته، ولا طيش فرقته تمكنّا من زعزعة نظرة «عمر الخيام» الصّافية للحياة، ليدبّ إليها داء الكراهية والانتقام. وإنّما بدا معه أكثر من متسامح، لمّا غلّب حبّ الحياة والناس على ضغينة الحقد.

1- أمين معلوف، سمرقند، ص116.

2- المصدر نفسه، ص115 -116.

3- المصدر نفسه، ص139.

4- المصدر نفسه، ص181.

كانت هذه الفضيلة الكريمة من أهمّ الشّيم التي وصف بها أمين معلوف «عمر الخيام». هذه الفضيلة التي تغنّى بها ودعا إليها في مخطوط رباعياته في أكثر من مناسبة؛ فكان هذا المخطوط بذلك بعد موت «عمر الخيام» الرابط الذي جمع المحبّين، جمع بين إنسان من العالم القديم (فرنسا) وآخر من العالم الجديد (أمريكا). وعن هذه العلاقة يخبرنا الراوي بنيامين عمر لوساج الأمريكي عن قصّة زواج أمّه الفرنسية بأبيه الأمريكي، فيقول: «لقد كانت أمّي قد تحصّلت على «رباعيات الخيام»(...) وكان في متاع أبي «رباعيات الخيام»»[1]. عند سفره إلى فرنسا، وأثناء التقائهما صدفة هناك، وتجاذبهما لأطراف الحديث تبيّن أن كليهما كانا من المغرمين برباعيات الخيام. وعن هذه العلاقة، يخبره أبوه «لم يكن إخفاء أمّك ابتهاجها خيرًا من إخفاء ابتهاجي، فقد كنّا واثقين كلانا، من أنّ خطوط حياتنا قد تلاقت، ولم يخطر لنا لحظة أن الأمر مجرد تطابق مبتذل بين موضوعي قراءتنا. ولقد بدا لنا عُمَر في تلك اللحظة وكأنّه كلمة السّر من القدر وأنّ تجاهل ذلك الأمر يكاد يكون كفرًا وتجديفًا»[2].

ولذا كانت نهاية هذا اللّقاء، وهذه الصّدفة نهاية سعيدة، «وفي اليوم الذي تحدّثا فيه عن الزواج تعاهدا على تسمية ابنهما الأوّل عُمَر»[3]. فيكون بذلك اسمه الكامل هو: بنجامين عمر لوساج، «اسم دلّ به أمين معلوف عن إمكانية تلاقي الشّرق بالغرب؛ فهو اسم مركّب مليء بالدّلالات المرجعية الهويتية المختلفة التي تلتقي وتتعانق؛ لتصبّ في فضاء اجتماعي ثقافي متناسق. هذا الاسم الذي يوحي كل جزء منه بفضاء غير الفضاء الذي يوحي به الجزء الآخر؛ فبنيامين وعُمر يوحيان بالفضاء الشرقي، أما لوساج؛ فيوحي بالفضاء الغربي. فاسم بنيامين هو اسم يهودي- مسيحي لأصغر أبناء يعقوب ورحيل،

1- أمين معلوف، سمرقند، ص 200.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، ص 202.

وعُمر هو ثاني خلفاء نبيّ الإسلام، أما لوساج، فهي كلمة فرنسية مركبة من "الـ" التعريف، والصّفة "ساج" "Sage" التي تعني الحكمة والمعرفة»[1].

ولقد أراد أمين معلوف أن يبعث للقارئ من خلال هذا الحدث الخيالي الذي ألبسه الصبغة التاريخية أكثر من رسالة، ولعلّ أولى هذه الرسائل هي لفت انتباهنا إلى الدّور الإيجابي الذي يمكن أن تقوم به الثقافة في التقريب بين الشعوب. وثاني هذه الرسائل هي تنويهه وإشادته بالأفكار الخيامية الفلسفية العميقة التي تخطى بها الخيام المحلية؛ فحلّق في سماء العالمية، لما طرق مواضيع تمسّ مصير الإنسان، مهما كان هذا الإنسان، في كل زمان وفي كل مكان. ولعلّ هذا السرّ، وهذا السّحر هما اللذان حفزا عمر الأمريكي إلى الانجذاب نحو «عمر الخيام» الشرقي، وهو الذي يؤكّد هذا عندما يقول: «لم تكن الوراثة التي آلت إليّ على هذا النّحو إلاّ لتوقظ فضولي عن ذلك الإشبين* المغرق في القدم وفي الخامسة عشر شرعت أقرأ كلّ ما يتعلَّق به. وكوّنت مشروعًا لدراسة الفارسية وآدابها، ولزيارة ذلك البلاد طويلا»[2].

وكانت انطلاقة بداية هذا المشروع، منذ زيارته لقريبه "هنري روشفور" "**Henri Rochefort**"* مركيز ونائب سابق، ووزير سابق في الحكومة الفرنسية التي يحدِّثنا عنها «ذهبت إلى مسكنه الخاص(...) عاجزًا يومذاك عن تصوّر أن هذه الزّيارة إلى ابن عمّ جدّي الأثير سوف تكون الخطوة الأولى في رحلتي التي لا تنتهي في العالم

1- Sadia Bekri, rencontre de l'orient et l'occident dans l'œuvre d'Amin Maalouf, entre mythe (fiction) et réalité (histoire), université de Tlemcen, synergies Algérie n°3, 2008, P43.

* **الإشبين:** أحد شاهدي الزواج عند المسيحيين، جمع أشابين، مفرد إشبين، ينظر: جبران مسعود، الرائد (معجم لغوي عصري)، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، الطبعة السابعة، 1992م، ص76.

2- أمين معلوف، سمرقند، ص 203.

* **هنري روشفور:** مؤسّس مجلة La lanterne الشهيرة، حُكِّم عليه في فرنسا بمعادته للسامية ومعارضته الشديدة لنابليون الثالث بالترحيل إلى كاليدونيا الجديدة، حيث شهد بعد فراره من سجن "نوميا" بكاليدونيا الجديدة في 19 مارس على سوء معاملة المرحّلين من سوق أهراس والقبائل التابعة لها خاصة من قبيلة الحنانشة **www.facebook.com/histoire de Soukhras** تاريخ التصفح 2020/06/20.

الشرقي»[1]، إذ كان هو من دلّه على الطريق الصّحيح الّذي يمكّنه من الوصول إلى المخطوط، لمّا أخبره بعلاقته الحميمة بجمال الدّين الأفغاني الذي كان منفيا في باريس، وعن أولى زيارته له في منزله يقول: «أطلعني في ذلك اليوم على بعض الكتب التي كان مشغوفا بها. ولا سيّما كتاب الخيام المزيّن بصور منمّمة رائعة، وشرح لي أن هذا المصنّف يدعى «مخطوط سمرقند» وأنّه يحتوي على الرباعيات الّتي نظمها الشاعر نفسه»[2].

ولمّا كان جمال الدّين الأفغاني قد ترك باريس، وكان وقت ذاك مقيمًا في القسطنطينية، فقد دلّ روشفور عُمر لوساج على عنوانه، وحمّله رسالة إليه، ليذهب إلى زيارته، عارضا عليه غايته «وكشفت له عن اهتمامي بمخطوط الخيام، وعن رغبتي العارمة في تقليب صفحاته في يوم من الأيام، وفي دراسة مضمونه عن كثب»[3].

فيخبر الأفغاني عمر لوساج أنّ المخطوط قد أهداه إليه ميرزا رضا، وهو شاب فارسي من المعجبين به، وهو في الهند، موضّحا له أنّه «على هذا النحو وقع «المخطوط» في حوزتي ولم يفارقني قطّ. لقد رافقني إلى الولايات المتحدة وإنجلترا وألمانيا وروسيا، ثم إلى فارس. وكان معي يوم لُذْت بمزارشاه عبد العظيم وهناك أضعته»[4]. أضاعه يوم «دخل بعض الجنود المسلحين تلك البَيْعَة وشقوا طريقا وسط الزّوار الكثر وألقوا القبض على جمال الدّين ونهبوا جميع ممتلكاته قبل أن يقتدوه نصف عارٍ إلى الحدود، ولقد ضاع «المخطوط» في ذلك اليوم تحت نعال جنود الشّاه»[5].

وقد سأل جمال الدّين عُمر لوساج إن كان مصمِّما على البحث على «المخطوط» قائلا: «إذا كنت عازما على الذهاب إلى طهران؛ فسأعطيك بعض رسائل التعريف

1- أمين معلوف، سمرقند، ص 206.

2- المصدر نفسه، ص211.

3- المصدر نفسه، ص221.

4- المصدر نفسه، ص223.

5- المصدر نفسه، ص214.

بك»[1]، رسائل إلى بعض تلامذته والمعجبين بشخصيته وفكره، وكان من بين هؤلاء المعجبين به شرين حفيدة الشاه، الّتي تُغرم به بعد تعرفها عليه، فلم تترك وسيلة إلاّ واستخدمتها للبحث عن المخطوط، والمحافظة على حياة عُمر لوساج، الذي كان مَطلوبا من قِبل النظام، عند اكتشاف أمر علاقته بجمال الدّين الأفغاني. لقد رافقته متنكِرة طيلة مغامرته في البحث عن المخطوط، إلى أن تمكَنت من الحصول عليه، وقد أخبرته عن ذلك.

«- إنّه على الدّوام فوق المنضدة الصغيرة بقرب سريري، ولست أتعب أبدًا من تصفحه، وأنا أحفظ عن ظهر قلب «الرباعيات» والأخبار التي بهامش النّص. إنّي لأهب عن رضى عشر سنوات من عمري لقاء ليلة مع هذا الكتاب»[2]. فيفرح عُمر لوساج لذلك معلِّقًا: «منذ سنوات، منذ أن علمت أنّ هذا الكتاب موجود، وأنا لا أحيا إلاّ لأجله، وقد قادني من مغامرة إلى مغامرة، وأصبح عالمه عالمي، وحارسته عشيقتي»[3].

وهكذا يكون مرّة أخرى «عمر الخيام» ومخطوطه سببا في الرّبط بين عالمين آخرين، عالم الشرق وعالم الغرب، عندما يقرّر عمر لوساج؛ فيقول؛ وعليه فقد عزمت «على اصطحاب شرين و«مخطوط الخيام» والهيام معا مجهوليْن في بعض الحواضر الكبرى، باريس أو فيينا أو نيويورك، أليس الفردوس هو أن نعيش أنا وهي في الغرب على إيقاع الشرق؟»[4]. ولتحقيق هذا الحلم تزوّج عمر لوساج شرين وسافرا معا قاصدين نيويورك على ظهر الباخرة التاريخية الشهيرة "تيتانيك": التي علّق عليها عُمر لوساج مُطمئِنا شرين من خطر المحيط وهما يعبرانه:

1- أمين معلوف، سمرقند، ص225.

2- المصدر نفسه، ص 308.

3- المصدر نفسه، ص 335.

4- المصدر نفسه، ص 337.

«– لو أنّ في العالم من باخرة يمكن السفر على متنها من دون خوف، فهي هذه بالتأكيد. وكما قال القبطان «سميث»؛ فإنّ الله نفسه لا يستطيع إغراق هذه الباخرة!»[1].

ولعلّ هذا الكلام يحمل كثيرًا من الدلالات التي تشير إلى ما وصل إليه الغرب حضاريا في ميدان الصّناعة والتكنولوجيا من خلال الإشارة إلى هذه الباخرة العملاقة التي تطلّب بناؤها المئات من المهندسين والآلاف من العمّال، وقتا طويلا. لتردّ شرين ابنة الشرق على زوجها عُمَر الغربي، مبتهجة: «رباعيات الخيام على «تيتانيك»! زهرة الشرق تحملها زُهَيْرة الغرب! ليتك ترى يا خيام اللحظة الحلوة التي كُتِبت لنا أن نحياها!»[2].

وفي هذا الكلام رمزية كبيرة لا تقلّ عن رمزية ما قصده عمر لوساج، وهو يصف "التيتانيك"، رمزية فيها مفاضلة وتكامل ووصف واقع. أمّا المفاضلة؛ فكانت بين المخطوط والتيتانيك؛ فالأوّل زهرة أمّا الثاني زُهَيْرة. زهرة لأنّه يمثل جزءًا من الفكر الإنساني الحرّ والجانب المعنوي والروحي الذي به يعيش الإنسان ومن أجله يحي، له صفة الخلود. إذ الفكرة إذا شاعت في الوجود دامت واستمرت. والثاني زُهَيْرة لأنّه يمثل الجانب الحّسي المادي من حياة الإنسان، الذي يكون مآله في الأخير دائما الفناء مهما دام واستمر، وما غرق التيتانيك وتحطمها، واستمرار الرباعيات في الشيوع إلاّ دليل على ذلك.

أما فيما يخصّ التكامل بين الزهرة والزُهَيْرة؛ فهو تكامل بين الجسم والرّوح، تكامل بين الغرب المادي، وبين الشرق الروحي، إذ كلاهما في حاجة إلى الآخر، وإذا ما مدّ كلّ منهما يده للآخر تحقّقت الحياة الحلوة لكليهما، كما تحققت للمحبوبين شرين وعمر لوساج، بفضل مخطوط الخيام على ظهر التيتانيك.

وإذا ما عدنا في آخر هذا المبحث للوقوف على حياة "جمال الدِّين الأفغاني" على مخطوط «عمر الخيام»، واتصال عمر لوساج به، بحثا عنه؛ فذلك ما لم تذكره المراجع الكثيرة التي تناولت حياة وسيرة "جمال الدِّين الأفغاني". وإنّما كل ذلك كان وليد خيال أمين معلوف، لجأ إليه، أوّلا: لاعتبارات فنّية خيالية دفعته لاختيار شخصية "جمال الدِّين

1– أمين معلوف، سمرقند، ص 368.

2– المصدر نفسه، ص 374.

الأفغاني" وجعله الحلقة المعلومة التي انتهت عندها أخبار المخطوط، لينطلق منها عمر لوساج في رحلة خيالية للبحث عنه.

وثانيا: لاعتبارات تاريخية وفكرية وجد فيها أمين معلوف سندًا قويًّا لإضفاء الصّبغة التاريخية على موضوع روايته من خلال ربط ظهور المخطوط خياليًا في محطّات تاريخية عاش أحداثها "جمال الدِّين الأفغاني"، كاتصال الشاب الفارسي "ميرزا رضا" به، وحادثة اعتقال "جمال الدِّين الأفغاني" بمزار "شاه عبد العظيم" ومصادرة جميع ممتلكاته هناك، ثمّ انتقام "ميرزا رضا" من الشّاه "ناصر الدِّين" بقتله في نفس المكان الذي فيه اعْتُقِل "جمال الدِّين" وأُهينَ.

وبرجوعنا إلى البحث عن سبب إقحام أمين معلوف لشخصية "جمال الدِّين الأفغاني" في موضوع بحث عمر لوساج الخيالي عن مخطوط رباعيات الخيام، نجد السّبب في ذلك يعود إلى توظيفه لمعلومات تاريخية تُثْبِت مرور "جمال الدِّين الأفغاني" بباريس وعيشه فيها لفترة من الزمن أثناء نفيه إليها، حيث التقى فيها «بعدد من قادة الرأي في فرنسا، وأقام علاقات تعاون وتحالف بين المنظمات الاجتماعية والثورية وبين (جمعية العروة الوثقى) السرية»[1]، التي تدعو إلى العدل والمساواة ونبذ الظلم والاستعمار، وهناك «استضافه المستشرق الإنجليزي "ولفرد سكاون بلات" Wilfred Squain Plant في منزله»[2]، وفيه حصل بينه وبين «المستشرق "رينان" Renane نقاش حاد على إثر محاضرة ألقاها "رينان" في السربون اتّهم فيها الإسلام بالعداء للعلم وتقييد حرّية العلماء، وكان ردّه عليه بمحاضرة ألقاها»[3]، ردّ فيها عن بطلان ادّعاء "رينان" في تشويه صورة الإسلام الذي أرجع إليه سبب تخلّف المسلمين.

1- محمّد عمارة، جمال الدِّين الأفغاني (موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام)، دار الشروق، القاهرة- مصر، الطبعة الثانية، 1988م، ص 68.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- مصطفى فوزي بن عبد اللطيف غزال، دعوة جمال الدِّين الأفغاني في ميزان الإسلام، دار طيبة، الرياض- المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1993م، ص 31.

وفي هذا السيّاق أدرج أمين معلوف لقاء "جمال الدِّين الأفغاني" بالصّحافي الفرنسي التّقدمي المشهور "هنري روشفور" الذي «كتب عنه في ذلك الوقت ووصفه بأنّه عينيه السوداوين تشعّان جمالا وشَررًا، ولحيته لحية وعل، وعدّه صديقًا»[1]، موظّفًا خياله باستثمار هذه القرينة التاريخية في ذكر هذه الصداقة التي تنتهي بزيارة "روشفور" إلى بيت "جمال الدِّين الأفغاني" الذي يطلعه على مخطوط رباعيات الخيام المشغوف به، دون أنْ يستند أمين معلوف في ذلك على أيّ مرجع تاريخي لإثبات حيازة "جمال الدِّين" على هذا المخطوط، ليقحم بعد ذلك شخصية عمر لوساج الخيالية القادمة من أمريكا للبحث عن المخطوط، فيوجّهه قريبه في الرواية "هنري روشفور" إلى "جمال الدِّين الأفغاني" الذي قد ترك باريس ورحل إلى الأستانة، فيتصل به، ويسأله عن المخطوط؛ فيسرد "جمال الدِّين الأفغاني" على عمر لوساج قصّته مع مخطوط رباعيات الخيام من يوم حيازته عليه إلى تاريخ ضياعه منه في مزار (شاه عبد العظِم)، عبر محطات تاريخية، اعتمد أمين معلوف في ذكرها على مراجع تثبت مروره الفعلي بها، في توليفة فنية جمعت بين التّاريخ والخيال، بإقحام موضوع مخطوط رباعيات الخيام في مجرى الأحداث التاريخية، ثمّ تعيين من أهدى المخطوط لـ"جمال الدِّين الأفغاني" وتحديد المكان الذي تمّ فيه ذلك، ثم المكان الذي فيه ضاع منه.

أما بالنسبة للرجل الذي أهداه المخطوط في الرواية، وهو "ميرزا رضا"؛ فإن الكتب التي تناولت حياة وسيرة "جمال الدِّين" تذكر أنّه «لمّا ألقى جمال الدِّين عصا الترحال بعد زيارته الأخيرة لإيران صمّم على الإقامة في الأستانة والبقاء فيها، واجتمع حوله مريدوه، وكانوا من الإيرانيين ثمّ جاءه رجل هارب من إيران، يُدعى "ميرزا رضا الكرماني" وكان يعرفه من قبل»[2].

1- علي شلش، جمال الدِّين الأفغاني بين دارسيه، دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، 1987م، ص 120.

2- ميرزا لطف الله خان الأسد بادي، حقيقة جمال الدِّين الأفغاني، ترجمة: عبد النعيم حسنين، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة – مصر، الطبعة الأولى، 1986م، ص24.

وقد شكا لـ"جمال الدِّين" ظلم ابن الشاه وعبّر له عن ندمه على عدم قتله «فقال له جمال الديِّن: فما الفائدة، إذن من قطع الغصن مع بقاء الأصل؟!... إنّ الأولى اجتثاث الشجرة من جذورها، وقد تأثر ميرزا رضا بكلام جمال الديِّن غاية التأثر، وصمّم على العودة إلى إيران وقتْل الشاه ناصر الدين خان (...) ولم يلبث أن رجع إلى إيران خِلسة، ثمّ اغتال الشاه ناصر الدين خان (...) في 1896م»[1]، في المكان نفسه الذي اعْتُقِل وأُهِين فيه "جمال الدِّين" وضاع منه المخطوط، حسب ما ورد ذكره في الرواية، بعدما اقتحمت «قوة من الجند تتألف من خمسمائة جندي الدار التي ينزل بها جمال الديِّن وألقوا عمامته أرضًا، واقتادوه في شتاء قارس بلغ ارتفاع الثلج فيه إلى الركبتين»[2]، وفي سياق ذلك يُذكر أنّه «بعد خمس سنوات من تاريخ طرد الشاه ناصر الدين للأفغاني على الصورة التي أسلفنا من «مشهد عبد العظيم» المقدّس خرّ الشاه صريعًا بيد أحد من أعوان جمال الدِّين في ذات البقعة التي طُرِد منها»[3]،

والخلاصة التي نصل إليها أخيرًا تؤيِّد عدم إثبات صلة "جمال الدِّين الأفغاني" بمخطوط رباعيات الخيام تاريخيا، وأنّ شخصية عمر لوساج روائية من صنع خيال أمين معلوف، الذي استلهم التاريخ إطارًا عامًّا لروايته، وداخِلُه أتى من خياله بالحدث الذي يخدم رؤيته، وبالشخصية الفنية التي لم يأت التاريخ على ذكرها التي أسند إليها دور حمل جزء من هذه الرؤية وتوضيحها.

وقد جاء اختيار أمين معلوف في الرواية لشخصية "جمال الدِّين الأفغاني" وعمر لوساج، أوّلا تعزيزًا لفكرته ورؤيته الشخصية الدّاعية إلى التّقارب والتّعايش السلمي والحوار الثقافي، إذ «كان جمال الدِّين الأفغاني يقول بالمساواة بين البشر والعمل لخير النّوع الإنساني، وكان يحارب التفرقة الدينية، ويرى أنّ الأديان الثلاثة على تمام الاتفاق

1- ميرزا لطف الله خان الأسد بادي، حقيقة جمال الدِّين الأفغاني، ص25.

2- محمّد عمارة، جمال الدِّين الأفغاني، ص76.

3- المرجع نفسه، ص 86.

في المبدأ والغاية، ويتمنّى لو يتّحد أهلها مثلما اتّحدت هي في جوهرها وهدفها؛ فيخطو البشر بهذا الاتحاد خطوة كبرى نحو السلام»[1].

وثانيا إلقاء للضوء على الدور الهام الذي قام به المستشرقون في البحث عن تراث الشرق الفكري والثقافي وبعثه وإحيائَه سيِّما في مراحل ازدهاره، وذلك لغايات وأهداف تختلف من فئة إلى أخرى من المستشرقين.

جـــ- البعد الفكري لشخصية «الحسن الوزان»

وهذه الفكرة هي نفسها التي يجسّدها «الحسن الوزان»، في رواية (ليون الإفريقي)، عندما يحلّ بالقاهرة، فيعيره التّاجر القبطي بيته، مُلفتا انتباهه بقوله، أنه «في البيتَ صليب وأيقونة، بإمكانك نزعهما إذا كانا يجرحن شعورك ووضعهما في صندوق حتّى عودتي»[2]. ومثلما احترم التاجر القبطي شعور «الحسن الوزان» الديني، لم يقلّ «الحسن الوزان» شهامة وسماحة عنه، وهو يطمئنه بقوله: و«وعدته بأنّه، على العكس، ممّا يقول، لن يُزاح شيء من مكانه، وشكرته على اهتمامه البالغ»[3].

وما دلالة سلوك هذين الرجلين إلاّ دعوة من الكاتب أمين معلوف النّاس للتعايش وتقبّل الآخر وتقارب الأديان؛ فمثلما جعل أمين معلوف هذا البيت واسعا، يعيش فيه «مغربي بزي مصري، متزوِّج من جركسية أرملة أمير عثماني، يزيِّن منزله على الطراز المسيحي»[4]؛ فإنه حسب رأيه، ورأي بطله «الحسن الوزان»؛ فإن العالم أوسع من هذا البيت، وبمقدوره أن يستوعب كل الأمم، إذا تقبّلت بعضها البعض، واحترمت كل أمة خصوصيات الأمم الأخرى. ومعنى هذا أنّ الهوية لدى أمين معلوف ليست مرادفة للثبات،

1- قدري قلعجي، ثلاثة من أعلام الحرية (جمال الدِّين الأفغاني، محمّد عبده، سعد زغلول)، دار الكتاب العربي، مصر، د/ط، د/ت، ص17.

2- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص 289.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- المصدر نفسه، ص 335.

بل هي متحرّكة «تتحوّل مع الوقت وتحدث في السلوك البشري تغيرات عميقة»[1]، وهو الذي يقول في هذا «لقد شدّدت دائما حتّى الآن على أن الهوية مؤلفة من انتماءات متعدّدة، ولكن لابدّ من التأكيد كذلك على أنّها واحدة، وأنّنا نعيشها ككلّ. فهوية الإنسان ليست سلسلة من الانتماءات المستقلة. وليست «رقعا» بل رسما على نسيج مشدود، ويكفي أن يُنتهك انتماء واحد لينفعل الإنسان بكل كيانه»[2]. وهذه هي الفكرة نفسها التي يوصلها «الحسن الوزان» إلى ابنه، عندما يقول له: «خُتِنْتَ أنا حسن بن محمّد الوزان يوحنا – ليون دومديتشي، بيد مزيّن وعمِّدت بيد أحد البابوات، وأُدعى اليوم «الإفريقي». ولكنّني لست من إفريقيا ولا من أوروبا ولا من بلاد العرب. وأُعْرف أيضا بالغرناطي والفاسي والزّياني»[3]. ثم يضيف «ولسوف تسمع في فمي العربية والتركية والقشتالية والبربرية والعبرية واللاتينية والعامية الإيطالية، لأن جميع اللّغات وكلّ الصلوات ملك يدي. ولكني لا أنتمي إلى أيّ منها. فأنا لله والتّراب، وإليهما راجع في يوم قريب»[4].

فشخصية «الحسن الوزان» تذهب في هذين المقطعين إلى الإعلان عن عدم انتمائها إلى أيّ فضاء وإلى أيّة لغة، ولا حتّى إلى أيّ دين. لأن الهوية في نظره مجموعة من الانتماءات تتضاف عبر الزمان إلى بعضها البعض وتتراكم داخل فردية واحدة مكوِّنة مواطنا عالميا، تستهويه كسموبوليتانيته؛ فقد أحبّ كلّ أرض درج عليها، واستنشق هواءها وشرب ماءها وأكل طعامها، ويحترم كل لغة نطق بها لسانه، ويقدِّس كل الأديان السماوية السّمحة المنبثة من مشكاة واحدة.

والمفهوم الذي يدينه «هو ذلك المفهوم الذي يختصر الهوية في انتماء واحد يحصر البشر في موقف متحيِّز ومتعصّب، متشدّد ومهين، لا بل انتحاري في بعض

1- أمين معلوف، الهويات القاتلة، ص 24.

2- المصدر نفسه، ص 41.

3- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص 09.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الأحيان، غالبا ما يحوّلهم إلى قتلة أو أتباع قتلة، فتتشوه رؤيتهم للعالم وتنحرف»[1]. ولذا نجده قد وقف من مدينة روما هذا الموقف الإنساني النبيل يوم هاجمها اللوثريون البروتيستان، منكرًا وحشيتهم، ومتضامنا مع المدينة وأهلها، مصرِّحًا «هذه المدينة هي اليوم مدينتي، ولَأنْ أكون قد عرفت فيها السجن؛ فلا أراني إلاّ ازددت تعلقا بمصيرها ومصير الناس الذين يصرّفون شؤونها. إنهم ينظرون إلي كصديق، وليس في وسعي أن أعاملهم على أنهم ليسوا سوى «روم»»[2].

فلقد بحث «الحسن الوزان» في هذا الموقف عن ما يجمع بين الناس، لا عن ما يفرِّق بينهم، مطبِّقا تصرف أمين معلوف الذي يقول في مثل هذه الحالات أنّني لا أبحث لأجد «في قرارة نفسي انتماء «أساسيا» يمكن لي أن أتماهى معه، بل أعتمد الطريقة العكسية؛ فأنبش في ذاكرتي باحثا عن أكبر عدد من عناصر هويتي وأقوم بجمعها ورصفها ولا أتنكر لأحدها»[3]. دون أن يقيم أيّ وزن للنعرات الجنسية، أو الإقليمية، أو العصبية العنصرية، أو الفروق اللونية، أو الامتيازات الطبيعية التي من شأنها أن تشعل فتيل التصادم والتنافر بين الناس[4]، جرّاء التّعصب الذي يعدّ ولا شكّ «أحد أخطر الإشكاليات القديمة والمعاصرة في ذات الوقت(...) والتعصّب بحقّ وصمة في جبين الإنسانية، فالتعصّب بما هو قائم على الكراهية والازدراء والتمييز هو ضد الإنسانية بما هي ينبغي أن تقوم على الحبّ والتعاون والتسامح. وممّا يدعو للأسف حقًّا(...) أنّ أغلب الأفعال الوحشية التي ارتكبها البشر بسبب التعصّب لم تكن على يد مجرمين أو مجانين وإنّما قام بها أفراد عاديون لصالح جماعتهم ضدّ جماعة أخرى»[5].

1- أمين معلوف، الهويات القاتلة، ص 47.

2- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص 414.

3- أمين معلوف، الهويات القاتلة، ص 27.

4- ينظر: أحمد فؤاد محمود، أضواء على الثقافة الإسلامية ص254.

5- هاني الجزار، أزمة الهوية والتعصّب، ص07.

لأنّه لو التقت قوتان مصابتان بعمى التعصّب، «كلّ منها كان أعمى البصيرة وغير واعٍ؛ فماذا ستكون النتيجة؟ لا تناغم ولا تجانس، النتيجة ستكون ساحة معركة، كلّ منهما يحاول إحراز النصر للسيطرة على الآخر وإذلاله. النتيجة ستكون قتل الوقت في حلّ المشاكل»[1].

وهذه الحقيقة المرّة، هي التي حذّر «الحسن الوزان» ابنه منها، وهما يغادران روما قسرًا؛ فأوصاه بأن يكون حليما، واسع الصدر ومتسامحًا، حينما همس في أذنه «مرّة جديدة يا بني يحملني هذا البحر الشاهد على جميع أحوال التيه التي قاسيت منها، وهو الذي يحملك اليوم إلى منفاك الأوّل. لقد كنت في روما «ابن الإفريقي» وسوف تكون في إفريقيا «ابن الرّومي». وأينما كنتَ؛ فسيرغب بعضهم في التنقيب في جلدك وصلواتك؛ فاحذر أن تدغدغ غريزتهم يا بني، وحاذر أن ترضخ لوطأة الجمهور! فمسلما كنت أو يهوديا أو نصرانيا عليهم أن يرتضوك كما أنت، أو أن يفقدوك. وعندما يلوح لك ضيق عقول الناس؛ فقل لنفسك أرض الله واسعة، ورحبة هي يداه وقلبه. ولا تتردّد قطّ في الابتعاد إلى ما وراء جميع البحار، إلى ما وراء جميع التخوم والأوطان والمعتقدات»[2].

وهذه النّصيحة تحمل الكثير من المعاني الإسلامية التي تدعو المسلم بأن يكون وسطيا في علاقاته بالثقافات الأخرى؛ فلا يقبل الذّوبان في غيره، بل تدعوه في قوة إلى الثبات على معتقداته الإسلامية والاستمساك بها، لقوله تعالى: ﴿فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ﴾، النمل، الآية: 79، ولكنّها لا تتعصّب ضدّ غيرها من الثقافات الأخرى ﴿اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ﴾، الشورى، الآية: 15، بل يتسع صدرها لما يخالفها ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾، الكافرون، الآية: 06، وقوله تعالى: ﴿لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾، يونس، الآية: 41[3].

1- أوشو شاندرا موهان جاين، التسامح (رؤية جديدة تزهر الحياة)، ترجمة: علي حدّاد، دار الخيال للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2011م، ص13.

2- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص451 – 452.

3- ينظر: أحمد فؤاد محمود، أضواء على الثقافة الإسلامية، ص26.

فإذا ما احترم الناس جميعا هذه التوجيهات القرآنية وعملوا بها عاشت جميع البشرية السّلام والوئام إذ «إن عالما يتحسّن فيه يوما احترام التنوّع البشري، حيث يمكن لكلّ شخص أن يتكلّم اللّغة التي اختارها، وأن يمارس معتقداته بسلام، ويؤكد أصوله بهدوء دون أن يتعرّض للعداوة ولا للاحتقار من جانب السلطات، كما من جانب الناس، إنّ عالما كهذا هو عالم يتقدّم ويرتفع، وبالمقابل إذا تغلّبت التشنّجات الهووية كما هي الحال في الغالبية الكبرى من البلدان في شمال الكرة الأرضية كما في جنوبها، حيث يجد الإنسان صعوبة متزايدة كل يوم في أن يكون هو نفسه بصفاء، وأن يتكلّم لغته بحرية ويمارس إيمانه بحرية؛ فكيف يمكن إذن أنْ لا نتكلم عن تقهقر؟»[1].

وما هذا الاختلاف الذي تعيشه البشرية في الجنس واللون والعرق والدّين واللّسان... في الحقيقة إلاّ حكمة من حكم الله سبحانه وتعالى، يشبه الاختلاف والتّنوع والتعدد الموجود بين كل كائناته الحيّة والجامدة الأخرى. ولذا نرى أنّه «قد وُجدت دائما مجتمعات متعدِّدة الثقافات، ويمكن من وجهة نظر ما، أن نؤكّد عمليا أنّ كل الدّول– الأمم– سواء اعترفت بذلك أو لم تعترف، هي مجتمعات ذات تعدّد ثقافي(...)، بفعل تنوّع المجموعات والسّكان المكوِّنين لها، في كبرى العواصم المعاصرة، يمتدّ عمليا مشهد التنوّع الثقافي أمام النّاظرين في كلّ مكان وآن»[2].

وهذا التنوّع هو الذي يبعث فيها شعاع الخصب والتألّق والثراء في كلّ مجالات الحياة، لأن الاتفاق إذا كان فعلا «يبعث التّماسك في المجتمع، ولكنّه يبعث فيه الجمود أيضًا. فاتحاد الأفراد يخلق منهم قوة لا يستهان بها تجاه الجماعات الأخرى. وهو في عين الوقت يجعلهم عاجزين عن التطوّر أو التّكيف مع الظروف المستجدّة. لأن التماسك الاجتماعي والجمود، توأمان يولدان معا، ومن النّادر أن نجد مجتمعا متماسكا ومتطوِّرًا في آن واحد»[3].

1– أمين معلوف، اختلال العالم، ص 68.

2– دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ص 184.

3– علي الوردي، مهزلة العقل البشري، دار كوفان، لندن، الطبعة الثانية، 1994م، ص20.

بينما التّنوع والاختلاف يجعل المجتمع أكثر حيوية وتطورًا وازدهارًا نتيجة لما يحصل بين هذا التنوع والاختلاف من تنافس وتلاقح في الأفكار والآراء، عندما يتحوّل الاختلاف إلى جسر رابط بين «الأنا» و«الآخر». وما الفكرة التي اتفق «الحسن الوزان» والطّابع الساكسوني على إنجازها، إلاّ صورة جميلة لثمرة هذا التنوّع والاختلاف، هذه الفكرة التي يلخّصها لنا «الحسن الوزان» بقوله: «يتلخّص الموضوع في معجم ضخم تثبّت فيه كل كلمة بعدد من اللغات، من بينها اللاتينية والعربية والعبرية واليونانية وألمانية ساكس والإيطالية والفرنسية والقشتالية والتركية وغيرها كثير. وتعهدت من جهتي بأن أقدِّم الأقسام الخاصة بالعربية والعبرية بناء على قائمة طويلة بالكلمات اللاتينية»[1]. هذا المشروع الثقافي الإنساني الذي عبّر عنه الطبّاع الساكسوني بحميّة مؤثرة قائلا:

«- أنا على استعداد لأن أخصّص له وجودي ومالي؛ فلَأن يعمل المرء على أن يتمكّن جميع النّاس من أن يتفاهموا، أفليس هذا أشرف المُثُل؟»[2]،

وإذا كانت هذه هي الصّورة المثلى التي يجب أن تكون عليها علاقة «الأنا» بـ «الآخر» «وإذا كانت الهوية حقيقة تنمو وتتكامل وتنضج، إذا كانت حقيقة وجودية تنطوي على عوامل وجودها، وبذور نمائها؛ فإنّها، وذلك هو منطق الأشياء، تنطوي على بذور فنائها وانشطاراتها، حيث تتعرّض وبفعل عوامل متعدّدة تربوية واجتماعية وثقافية للتشويه والانكسار»[3]. وذلك عندما يقلّ أدب واحترام أحد الطرفين من «الآخر» و«الأنا» للآخر، فيقوم بتهميشه وإقصائه، ثم الدّوس عليه، يدفعه في ذلك داء التطرّف الذي يقصد به «الشّطط في فهم مذهب أو معتقد أو فلسفة أو فكر، والغلوّ في التعصّب لذلك الفهم وتحويله

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص415 -416.

2- المصدر نفسه، ص416.

3- إليكس ميكشيللي، الهوية، ترجمة، علي وطفة، دار الوسيم للخدمات الطباعية، دمشق، الطبعة الأولى، 1993م، ص08.

إلى حاكم لسلوك الفرد أو الجماعة التي تتصف به، والاندفاع إلى محاولة فرض هذا الفهم والتوجّه على الآخر بكلّ الوسائل ومنها العنف والإكراه»[1].

هذا العنف الذي تحرّكه كثير من الأسباب «منها: الأسباب الدينية (السماوية أو الوضعية الأرضية)، والأسباب العرقية والمذهبية والطائفية والاجتماعية والسّياسية والاقتصادية والثقافية والحضارية بوجه عام. والمهمّ من تعدد هذه الأسباب أن العنف لا دين له ولا وطن له ولا جنس له؛ فهو ظاهرة إنسانية، أو حالة نفسية واجتماعية تفرزها ظروف مختلفة وتظهر في بيئات وحضارات متعدّدة المعتقدات والأديان والأعراف الأخلاقية والإنسانية»[2].

وهذه الحقيقة هي التي يعرفها أمين معلوف أكثر من غيره، وهو ابن لبنان، بلد التنوع الحضاري والثقافي والدّيني، بلد اللوحة الفسيفسائية، المشكلّة من ثلاث ديانات معترف بها، هي: الإسلام والمسيحية واليهودية ومن ثماني عشرة طائفة دينية، مُعترف بها رسميا أيضا، ويمثلها أعضاء في مجلس النّواب اللبناني. وهذه الطوائف هي: السّنة، الشيعة، العلويون، الإسماعيليون والدروز. وباقي الطوائف مسيحية، مكوّنة من أعراق ومذاهب مختلفة، عاشت لدهور طويلة حياة وئام وسلام، شعارها الدِّين لله والوطن للجميع إلى أنْ أصيب هذا الشّعار بفيروس التّعصّب والتّطرف؛ فتفتّت هوية لبنان الكبيرة الجميلة، إلى هويات صغيرة قبيحة، وحلّ الانتساب الأعمى للطائفة محلّ الانتماء السّمح للأمّة؛ فكانت الحرب الأهلية النتنة بين الإخوة الأعداء، لمّا انزلقت الأمور وتحوّل الخلاف السياسي إلى حرب طائفية مُعلنة، وإلى قتل على الهوية.

وعند ذاك كان على أمين معلوف أن يختار معسكره الذي ينحاز إليه؛ فراجع مكوِّنات هويته، ليختار الجهة التي يجب الوقوف في صفّها؛ فوجد أنّه ينتمي «إلى أسرة تنحدر من

1- راشد المبارك، التطرف... خبز عالمي، دار القلم، دمشق/ الدار الشامية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2006م، ص21.

2- نورالدّين بن مختار الخادمي، البعد الفقهي في معالجة العنف، ص16.

جنوب الجزيرة العربية، استقرّت في جبل لبنان منذ قرون عديدة(...) وهي تفخر بأنّها كانت على الدوام مسيحية وعربية في آن منذ القرن الثاني أو الثالث بعد الميلاد على الأرجح، أي قبل ظهور الإسلام لوقت طويل، وحتّى قبل اعتناق العرب للديانة المسيحية»[1]. وأنّه وُلِد من أب بروتستانتي وأمّ كاثوليكية، وعن هذا الاختلاف المذهبي يقول: «إنّ والدتي المتشبِّثة بكاثوليكيتها كانت تريد إبعادي عن التأثير البروتستانتي السّائد آنذاك في أوساط عائلة والدي الذي كان أبناؤها ينتسبون تقليديا إلى المدارس الأمريكية أو الإنجليزية»[2]. أمّا عن نسبه من ناحية أمّه؛ فيقول أنّ جدّته تركية وزوجها ماروني مصري[3].

ونظرًا لتلاقي مكونات هويته الشخصية الغنية مع الكثير من مكوِّنات هويات الطوائف اللبنانية الأخرى المتناحرة؛ فقد أبى تقزيم هويته بالتّحيّز لفريق ضدّ آخر، وإنّمّا أعلن قائلا: «قد رفضت دائما التورّط في هذه الحرب التي اعتبرتها عبثية وانتحارية»[4]. ولمّا كان السّبيل الوحيد للخروج من أتون هذه الحرب الشرسة هو الهجرة؛ فقد هاجر إلى فرنسا التي أضافت إلى عناصر هويته الأصلية الجنسية الفرنسية، وعدّته واحدًا من كبار عمالقة أدبها، فكرّمته بمنحه مقعدًا في مبنى الخالدين، إلى جانب فطاحلة الفكر الفرنسي. ومن وقتها أصبح أمين معلوف يعيش في فرنسا، نفس الحياة التي عاشها بطله «الحسن الوزان» في روما، مُثْرِيا اللّغة الفرنسية، بفكر عربي ذي أبعاد إنسانية في محاولة للتقريب بين ثقافة وحضارة ضفة البحر الأبيض المتوسّط الشمالية وبين ثقافة وحاضرة ضفتيه الشرقية والجنوبية، بين العالم الإسلامي والعالم الغربي.

ولذلك؛ فلا عجب إذا ألفينا أنّ كلّ أعمال أمين معلوف لا تخلو من تهوين قضية الاختلاف ومسألة التعدّد، استنادًا إلى الرّأي الذي يقول: «إنّ تأكيد المرء لذاته أو اعتقاده

1- أمين معلوف، الهويات القاتلة، ص 27.

2- المصدر نفسه، ص 31.

3- ينظر: المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

4- المصدر نفسه، ص 30.

بسمو الفئة التي ينتمي إليها لا يترتب عليه بالضرورة ازدراء للآخرين. ولقد سمعنا كثيرًا عن تلك الفلسفات التي تؤكِّد الأرستقراطية والاستعلاء، ولكنها ترفض التعصّب وكراهية الآخرين بوصفها مظهرًا لا يتماشى مع وثوق المرء بنفسه وبقدراته؛ فالرفيع والنبيل حقًّا عند نيتشة لا يكره الآخرين، ولا يتعصّب ضدّهم، لأنّه لا يحتاج من أجل تأكيد ذاته إلى مقارنة نفسه بغيره(...) ومن جهة أخرى؛ فإنّ تأكيد الذات في الفلسفات التّي تنحو ديمقراطيا يزداد بالتكاتف مع الآخرين والتّسامح معهم لا بالتّفوّق على حسابهم»[1].

ويؤيِّده في ذلك الإسلام الذّي يحترم الإنسانية في جميع أجناسها مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾، الإسراء، الآية: 70. ويقرّر التّساوي والأخوة بين جميع الأجناس ويبيّن أنّهم كانوا أجناسًا للتّمييز لا للتّفضيل وأنّ التفاضل بالأعمال الصّالحة فقط؛ فيقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾، الحجرات، الآية: 13، «ويدعو تلك الأجناس كلها إلى التعاطف والتراحم بما يجمعها من وحدة الأصل ووشائج القرابة القريبة والبعيدة؛ فيقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾، النساء، الآية:01. ويقرّر أيضًا التضامن الإنساني العام بأنّ الإحسان إلى واحد إحسان إلى الجميع والإساءة إلى واحد إساءة إلى الجميع؛ فيقول: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾، المائدة، الآية: 32»[2].

ويعترف بالأديان الأخرى، ويحترمها ويسلِّم أمر التصرف فيها لأهلها؛ فيقول: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾، المائدة، الآية:48.

1- هاني الجزار، أزمة الهوية والتعصب، ص112.

2- محمد الميلي، ابن باديس وعروبة الجزائر، وزارة الثقافة الجزائرية – الجزائر، د/ط، 2007م، ص 170 – 171.

فالاختلاف، إذًا هو سنّة من سنن الله. وإذا أدى هذا الاختلاف إلى الشقاق والتّنافر؛ فعند ذلك لابّد من أن يتحكّم كل طرف في نفسه؛ فيلجم غضبها، بالاقتراب من الآخر محاورًا له، مع إدراكه، من البداية «أن الاجتماع بين النظراء أو الشركاء، لا يتأسّس على التطابق بين المواقف أو بين وجهات النظر، إذ التطابق هو المستحيل عينه، ما دام الأصل هو الفرقة والاختلاف، إلاّ على سبيل الخضوع الذي يجعل الواحد على شاكلة الآخر أو آلة له. أما الوحدة الغنية؛ فهي التقاء النظراء المختلفين، لا لكي يتطابق الواحد مع الآخرين ويمسي نسخة عنهم، بل لكي يشتغلوا على اختلافاتهم(...) وذلك بخلق مناخ للحوار أو وسط للفهم أو مساحة للتواصل أو مجال للتبادل أو هامش للحركة أو لغة مشتركة»[1].

ومن هنا يتجلّى لنا «أنّه لولا وجود الاختلاف والتباين لما كان ثمة حاجة ماسّة إلى الاتحاد والاقتراب من الآخر الذي نختلف عنه ويختلف عنّا(...) وعلى هذا الأساس يُخيّل إلينا، أن الحوار الذي نحن بصدد مناقشته يتطلّب من بين ما يتطلّب، استحضار الآخر، وإشاعة معاني التسامح وحقّ الاختلاف، واحترام المغايرة والتّباين»[2].

والأمر الذي يجب أن ندركه ونحن نتحدّث عن تقارب الذات من «الآخر»، أن هذه العلاقة من أكبر العلاقات المركّبة على المستويين الفردي والحضاري، ومن ذلك نعرف «أن الذات الّتي لم تتجاوز حدودها، مهما كان ثراء هذه الذات ومهما حملت من خبرات تظل في حاجة كيانية ماسة إلى أن تعبر هذه الحدود انطلاقا من احتمالية أنّ الآخر قد يحمل ثراء وخبرة لم تعرفها، أو قد لا تدركها الذات من جهة، وإن استمرار الذّات في الوجود يعتمد إلى حدّ كبير على اختبار ما لدى هذه الذات من غنى وخبرة بالتفاعل أو – على الأقلّ – بالاكتشاف ما لدى الآخر، من جهة أخرى. والآخر – بحكم التعريف – هو

1- علي حرب، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية (مصائر المشروع الثقافي العربي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب/ بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2001م، ص148.

2- إسماعيل زروخي، حوارات إنسانية في الثقافة العربية، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة – الجزائر، د/ط، 2004م، ص39.

مغاير للذات، ويظل منطقة تحتاج للإدراك. والذّات في عملية خروجها إلى الآخر اكتشافا، إنّما تعيد اكتشاف نفسها وربّما تبدأ في إدراكها. والذات لا يمكن أن تكون (ذاتا) إلاّ بوجود الآخر»[1].

ولكي يتجسّد هذا التّقارب، وتتحقّق نتائجه المرجوة، ومنها التّسامح، لابّد أن يُفَعَّل التقارب بالتواصل والحوار «ولكي نتحاور يجب أن نعرف من نحن، ثم يجب أن نعرف من هو الآخر، ويصدر هذا الجواب عن القناعة بأننا لن نكون بشرًا ما لم نحقِّق حوارًا ومعاشرة مع الآخر، بدءًا من المجتمع الصّغير إلى المجتمع العالمي الكبير، وهذا الحوار هو الذي يحقّق في بعده العريض العالم الذي ينتجه البشر لكي يعيشوا فيه، إذ لا وجود للعالم قبل البشر؛ فهو بيئة التفاعل البشري، ويحدِّد حجمه وأهميته حجم هذا التفاعل البشري»[2]. الذي يجب أن يكون مبنيا على التسامح «بوصفه موقفا يقرّ بحقّ الآخر في حرية الاختلاف الفكري على اعتبار أن حرية الفكر في أوسع معانيها صميم موطن الحرية البشرية والتي لا يجوز المساس بها طالما أنّه لا يترتّب عليها ضرر لأحد، وموقف يقرّ في الوقت ذاته بقيمة الحوار ومناقشة الآراء بوصف الرأي مهما بلغ صوابه لابدّ أن تمحِّصه المناقشة. وإلاّ غدا عقيدة ميِّتة، ولأن الاختلاف بين الجماعات يتجاوز الاختلافات الفكرية إلى الدينية والإثنية والجنسية (النوعية)، وغير ذلك(...) وعليه يمكن اعتبار التّسامح – كنقيض للتّعصب – ميلا إلى قبول والتعايش مع الآخر المختلف بما هو إنسان وليس بما هو ينتسب إلى جماعة مغايرة وإيمانا بأنّ التّنوع طبيعي ومنطقي بل وضروري، بعبارة موجزة التّسامح يعني: «أن نحيا نحن والآخرون على اختلافنا في عالم واحد يضمنا»»[3].

1- رقية العلواني، كريستيان فانسين، سمير مرقص، إكرام ألمعي، مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2008م، ص121.

2- عفيف البهنسي، الهوية الثقافية بين العالمية والعولمة، ص07.

3- هاني الجزار، أزمة الهوية والتّعصب، ص97 – 98.

كلّ هذه المعاني الإنسانية النبيلة أدرجها أمين معلوف في كتاباته ليس من خلال أبطاله، في رواياته الثلاثة، موضوع دراستنا، فقط، وإنّما في جميع مؤلفاته على اختلاف أجناسها الأدبية، كان حضور الدعوة للتسامح ونبذ التّعصب اللّذين يطفحان بمشاعر النبل والحبّ، هو التيمة الأساسية المشتركة بينها، التي جسّدتها الكثير من الصّدقات المدهشة والعلاقات التي تتجاوز العدوات الدّينية والسّياسية والثقافية، بفتح سبل التقارب والتفاهم ثم التعايش.

والأمثلة على ذلك كثيرة، ففي رواية (ليون الإفريقي)، يجسد هذه العلاقة «الحسن الوزان» بزواجه في روما يهودية غرناطية متنصرة قسرًا. وفي رواية (بالدسار) (**Baldassare**) تمثّلها صداقة "بالدسار" مع اليهودي ميمون الذي يرافقه في رحلته من لبنان إلى القسطنطينية بحثا عن كتاب (الاسم المائة)؛ فتتوطّد علاقتهما بفضل ما جرى بينهما من حوار طيلة الرحلة. وفي رواية "موانئ الشرق" تتجلّى في شخصية بطلها "عصيان" "**Ossyane**" المنحدر من أب تركي مسلم من سلالة السلاطين العثمانيين، ومن أمّ أرمنية مسيحية، الذي يُولد في تركيا ويترعرع في لبنان ويدرس في فرنسا. ثمّ يتزوّج من اليهودية النمساوية "كلارا" "**Clara**".

وهكذا تلتقي الهويات المتباينة في باقي أعمال أمين معلوف في الماضي على أكثر من صعيد على المستوى الفردي خاصّة، مشيرة إلى إمكانية التقاء الشرق بالغرب حاضرًا مثلما تمّ اللقاء بينهما في شواهده الروائية المستمدّة من التّاريخ.

وهذا الحلم لن يتحقّق إلاّ إذا اشترك في تجسيده أناس من الشرق والغرب، يحسنون الاستماع، ولا يخطئون عندما يتصرّفون؛ فلا يكونون إلاّ مثل شخصيات أمين معلوف، منها: رجل الدّين والعالم والفنان والأديب والتّاجر والدبلوماسي، من أصحاب اللّباقة، من الذين تشبّعوا بالعلم والمعرفة؛ فعرفوا مَنْ هم ومَنِ الآخر، وما الرسالة التي خلقهم الله من

أجلها، وما هو واجبهم نحو أنفسهم ونحو الآخر وأنّ «التّقارب الحقيقي من الآخر أن يمدّ المرء ذراعيه ويرفع رأسه، ولا يمكن أن يمدّ ذراعيه إلاّ إذا كان رأسه مرفوعًا؛ فإذا ما شعر المرء في كلّ خطوة يخطوها أنّه يخون أهله ويتنكّر لذاته، يكون التّقارب من الآخر خاطئا»[1]. إذ التقارب والحوار، ليس معناه الخضوع والإذعان للآخر، وإنّما هو بحث الطرفين على المساحة الإنسانية المشتركة بينهما لتعزيزها وتقويتها بكل ما من شأنه أن يزيدها اتساعًا وثراء. وهذه المساحة أو العالم لا تصنعهما إلا شخصيات من أمثال ماني وعمر الخيام والحسن الوزان.

1- أمين معلوف، الهويات القاتلة، ص65.

الفصـــل الثالــث

علاقة البطل التاريخي
بالمكان والعصر
في روايات أمين معلوف

1- علاقة الشرق بالغرب في روايات أمين معلوف التاريخية.

2- علاقة البطل التاريخي بالمكان في روايات أمين معلوف التاريخية.

3- علاقة البطل التاريخي بالعصر في روايات أمين معلوف التاريخية.

4- علاقة البطل التاريخي بالآخر في روايات أمين معلوف التاريخية.

5- حلم أمين معلوف في رواياته التاريخية.

أوّل ما يلاحظه كلّ من يقرأ مؤلفات أمين معلوف، بما في ذلك رواياته، هو إشارته الواضحة، الصّارخة إلى العلاقات التي سادت بين الشرق والغرب عبر مختلف مراحل التّاريخ الإنساني. وذلك انطلاقا مما أصبح يسود العالم اليوم من توتّر وتشنّج، طالما انتهى بصدام كانت نتيجته حرب وخيمة النتائج، زادت من الهوة الفاصلة بين العالمين الشرقي والغربي عمقًا.

ولفهم ما يريد أمين معلوف الوصول إليه، وهو يطرح هذه القضية من خلال العصور المختلفة التي عاشها كلّ بطل من أبطال رواياته التاريخية، التي جعل فيها كلّ بطل شرقي شاهدًا على نوع العلاقة التي سادت بين عالمه الشرقي والعالم الغربي، أو قدّمه لنا فاعلا أو مشاركا بطريقة أو أخرى، أو قريبا من صنّاع هذه العلاقة. لفهم ما يريده كما ذكرنا، يجب أن نعرف حقيقة مدلول كلّ كلمة من هاتين الكلمتين المتقابلتين.

وإذا أردنا فعلا معرفة ذلك؛ فإنّ أوّل ما يمكن الإشارة إليه هو الاعتراف «بأن الشرق والغرب من الكلمات العامة التي إذا أُريد تحديدها عزّت على التحديد مثل باقي الكلمات العامة، كحرية وجمال وعدل وديمقراطية... كلّها يستعملها النّاس كثيرًا؛ فإذا أُريد تحديدها صَعُب على من أراد ذلك؛ فهل كلمتا الشرق والغرب يمكن تحديدها بالرجوع إلى الجغرافيا، أم هما نوعان من المزاج والخصائص أكثر منهما جغرافييْن أو غير ذلك؟»[1].

وللإجابة عن هذا السؤال، فلقد اختلف الباحثون في الرّد عنه، إذ منهم، «من أرجع الفرق بينهما إلى المعنى الجغرافي، فحدّدوا الشّرق بأنه ما كان شرقي البحر الأبيض المتوسط، وامتداده شمالا وجنوبًا؛ فيشمل ذلك الهند والصين واليابان والاتحاد السوفيتي وإيران والعالم العربي بأجمعه بما فيه مصر، كما يشمل أستراليا. ويشمل الغرب أوروبا وأمريكا»[2].

1- أحمد أمين، الشرق والغرب، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د/ط، 1955م، ص07.

2- المرجع نفسه، ص07 – 08.

والشّرق نفسه قسموه إلى الشّرق الأقصى والأدنى والأوسط. ولكن هذا التحديد الجغرافي ظهرت عليه اعتراضات كثيرة «أهمّها أن في أوروبا ما يُعدّ شرقيا، كجزء كبير من تركيا. وفي الشرق ما يُعدّ غربيا كأفريقيا الجنوبية وأستراليا. ولذلك ذهب بعضهم إلى عدم الاتجاه إلى التحديد الجغرافي واتجهوا إلى التحديد بالخصائص. فالغرب يختصّ بالتقدم الميكانيكي والحركات الصناعية والديمقراطية وتلوين أدبه وفنه بلون خاص – لون علمي أكثر منه نظريا – وتقدير النّساء ومنحهن كثيرًا من الحرية. والشرق يتصف بالتواكل والخضوع للاستبداد، والمساومة في المعاملة، والتقليل من حريات النساء، وكثرة الاعتقاد بالخرافات ونحو ذلك، وحينئذ إذا جرينا على هذا لم يعد للحدود الجغرافية قيمة؛ فقد نحكم على اليابانيين بأنّهم تغرّبوا، أي اتصفوا بالصفات الغربية، كما نحكم على بعض الأوروبيين بأنّهم تشرّقوا أي اتصفوا بالصّفات الشرقية، وعلى هذا تكون الشرقية والغربية صفات لا حدودًا جغرافية»[1].

وحسب هذا التحديد الأخير لمدلول الشّرق والغرب؛ فإن المنطقة الجغرافية الوحيدة التي يحق أن يطلق عليها اسم الشرق، هي منطقة الشرق الأوسط التي تضم كل الدول العربية وبعض البلدان الإسلامية. وهي الإقليم الوحيد في العالم الثالث المتاخم جغرافيا لأوروبا؛ والتي صاحبت حدودها الجغرافية الحدود الاجتماعية والعرقية والثقافية لبلدان المنطقة[2] التي ظل النزاع بينها وبين الغرب – والذي اتخذ أشكالا عسكرية واقتصادية ودينية وأيديولوجية – دائرًا طيلة قرون، ويرجع إلى أبعد من الاستعمار المعاصر، إلى عصر الإقطاع وظهور الإسلام والحروب الصليبية.

وإذا توقفنا عند هذه الظاهرة التاريخية وتأمّلناها مليًّا؛ فإنّنا نجدها «مفارقة عجيبة تدعو للدهشة، رغم أنه يمكن تفسيرها بسهولة، إن القرب وحده لا يضمن ضرورة الاتفاق

1- أحمد أمين، الشرق والغرب، ص08.

2- ينظر: فريد هاليداي، الإسلام وخرافة المواجهة، (الدين والسياسة في الشرق الأوسط)، ترجمة: محمد مستجير، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1997م، ص30.

والانسجام، بل من المأساة أنّ جرائم القتل تقع ضمن الأسرة أكثر مما تقع خارجها. الإسلام والغرب جاران، لكن هذه الحدود المشتركة بينهما ولدّت صرعات حدودية نتج عنها غزوات وغزوات مضادة، وتصعّدت الأمور لمرحلة الثأر والعداوة المتأصّلة لتصل أحيانا إلى حروب شاملة»[1].

ومنذ غابر الأزمان، وحتّى ظهور الإسلام في هذه المنطقة من العالم كان الشرق ومازال في نظر الغرب «يبدو مجالا مغلقا، أو خشبة مسرح ملتصقة بأوروبا، لا امتدادًا غير محدود خارج العالم الأوروبي المألوف»[2]، امتداد له وجوده وسيادته وخصوصياته. وهذه الرؤية العدوانية تستند «إلى اعتبار الغير أو الآخر مخالفا أو مقابلا للأنا أو الذات، وبالتالي، فالغير يحاول تغريب الذات أو إقصاءها وتهميشها مع ممارسة العدوان والنبذ والحقد ضدّها؛ فيصبح الغير هنا جحيما لا يُطاق»[3].

وقد أولى أمين معلوف هذه القضية، العناية التي تستحق، وهو يتعّقب انتقال حياة أبطاله – التاريخيين الثلاثة (ماني، عمر الخيام، والحسن الوزان) – من مرحلة تاريخية إلى أخرى، مشيرًا إلى المناخ العالمي العام الذي عاش فيه كلّ بطل من هؤلاء الأبطال المتمثّل في العلاقة التي كانت سائدة وقتها بين الشّرق والغرب، مبرزًا موقف كلّ بطل من أبطاله من هذه العلاقة، وكاشفا من ناحية أخرى عن أثرها الذي تركته هذه العلاقة في حياته.

1- هوستن سميث، أديان العالم، ص 464 – 465.

2- إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ترجمة محمّد عنّاني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006م، ص 129.

3- محمد رفعت، الآخر بين الرواية والشاشة، دار المعارف، القاهرة، د/ط، د/ت، ص 25.

1- علاقة الشرق بالغرب في روايات أمين معلوف التاريخية:

قد أخذ موضوع علاقة الشرق بالغرب في الرواية العربية حيِّزًا كبيرًا من اهتمام الروائيين، منذ بدايات ظهورها في الأدب العربي كجنس أدبي له خصائصه الفنية الخاصة به، حتّى يومنا هذا، سواء كان ذلك من خلال معالجتها لقضايا راهنة تطرح صورًا حديثة للعلاقة بين هذين العالمين، أو من التاريخ باستحضارها لصور من هذه العلاقة التي تميَّزت بالكثير من التوتر والاضطراب في أكثر من محطة تاريخية.

أ- علاقة الشرق بالغرب في رواية حدائق النور

نجد أمين معلوف في رواية (حدائق النّور)، انطلاقا من صفحاتها الأوّلى يضعنا في الجوّ العام لهذه العلاقة، عندما يقول: «تبدأ قصة «ماني» في فجر العهد النصراني بعد أقلّ من قرنين على موت «المسيح»»[1]، ليدخل إلى سرد تفاصيل هذه العلاقة قائلا: «فقد حُكِي عن السلام في تلك السنة بين الرومان والپارتيين*، بل لقد طلب الإمبراطور «كركلا»** من «أرطبان»*** أن يزوِّجه ابنته؛ فوافق، وكان مقرّرًا أن يتمّ ارتباطهما

1- أمين معلوف، حدائق النور، ص 08.

* **الپارتيون:** نسبة إلى إقليمهم الأوّل، أو بلادهم الأصلية، وهي پرتية، أي خرسان الحالية، وكانوا قد خضعوا لحكومات مختلفة للأشوريين، ثم للفرس، ثم للأسكندر الكبير، ثم للسلوقيين، ثمّ استقلوا وصارت لهم على توالي الأعوام دولة كبيرة. عُرفت أيضا بالدولة الأرشكانية نسبة إلى زعيمهم ومؤسس دولتهم أرشك، يقول بعضهم أنه أسس هذه الدولة سنة 250 ق.م واستقل ببلاد فارس كلها في السنة نفسها. ينظر: علي ظريف الأعظمي، تاريخ الدولة الفارسية في العراق، (مؤلّف تاريخ ملوك الحيرة وتاريخ الدولة اليونانية في العراق وتاريخ البصرة وتاريخ بغداد)، مطبعة الفرات – بغداد، د/ط، 1927م، ص30.

** **كركلا:** هو لقب الإمبراطور الروماني "ماركوس أوريليوس شڤروس أنتونينوس" ومعناه: ضرب من الثياب بغير كمين، وله غطاء للرأس، ارتقى عرش روما سنة 196 م، ومات سنة 211م، وهذا اللقب أُطلق على الإمبراطور لأنه كان يرتدي ثوبا ذا طراز خاص، صار ضربا من «التقليعة» أو «الموضة» **Caracalla**. ينظر: علي فهمي خشيم، هؤلاء الأباطرة وألقابهم العربية (روايات أخرى)، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2002م، ص56- 57.

*** **أرطبان:** جاءت أسماء الملوك البارتيين مختلفة جدًّا، فمنهم من يسمِّي أردوان باسم أرطبان ومنهم من يذكر أولنش بدلا من أردوان ومنهم من لم يذكر أحدًا من هؤلاء الملوك لا في سياق ذكر حادثة تاريخية أو فتنة داخلية، ومما يُذكر على كل حال أنّ أرطبان هذا أو أردوان الرابع قد جلس على العرش في الوقت الذي كانت فيه الدولة البارتية قد أنهكتها الحروب والفتن الداخلية، وقد هجم الإمبراطور كركلا على ما بين النهرين سنة 616م، ثم عقد خلفه مرقيانوس في سنة 617م صلحا مع أردوان هذا، أو أرطبان. ينظر: علي ظريف الأعظمي، تاريخ الدولة الفارسية في العراق، ص 26 وما بعدها.

في احتفال بـ «المدائن»(...). وعليه فقد وصل «كركلا» ذات يوم (...) يحيط به عن قرب حرسه، وتتبعه كتائبه. ولكنهم لم يكادوا يجتازون جسر «سلوقية» حتّى دوت صرخة في صفوفهم. وكانت تلك الإشارة المتّفق عليها لكي ينقضّ كلّ «روماني» شاهرًا سيفه على أقرب «بارتي» إليه. وذُبح أبناء الطبقة النبيلة (...) ونَهب «الرومان» وأحرقوا القصور والمعابد»[1]. وقبل احتكاك البارتيين بالرومان وصدامهم بهم لمّا تمّ أمرهم «في العراق وأسسوا دولة كبيرة تضمّ عدة أقاليم حاولوا التّسلط على سورية كما حاول السلوقيون* ملوك سورية الذين طُردوا من العراق إرجاعه إليهم فسبّبت تلك المطامع حروبا دامت أعوامًا طوالاً خسرت فيها الدولتان خسائر فادحة وأصيب بسببها أبناء الرافدين ببعض النوائب. فلما انقضى عهد السلوقيين من سورية سنة (64 ق.م)، وقام فيها الرومانيون طمعوا في العراق كما طمع البارتيون في سورية فامتدت من أجل ذلك بينهم الحروب وأكثرها كانت تقع فيما بين النهرين(...) وظل البارتيون تارة ينتصرون على الروم وأخرى يندحرون أمامهم وآونة يعقدون الصلح معهم حتى انقضت أكثر مدتهم في نزاع وحروب»[2]. فحلّ محلّهم الحكام الساسانيون الذين حكموا «بلاد فارس لما يربو على أربعمائة سنة من عام 224م، حتىّ أطاح بهم المسلمون عام 651 م»[3].

1- أمين معلوف، حدائق النور، ص34.

* **السلوقيون**: نسبة إلى الدولة السلوقية التي يعود تاريخ إنشائها إلى عام 311 ق.م عندما استولى سليوق نيكاتور الأوّل (311ق.م – 281 ق.م) **Seleucs Nicator** على مدينة بابل، والذي يفترض أن يكون نبيلا مقدونيا، وهو أحد كبار الضباط في جيش الإسكندر الأكبر، وقد كانت تمتد حدود هذه الدولة في أعز أيامها من تخوم الهند إلى حدود مصر، ومن البحر الأسود إلى الخليج العربي. ينظر: حلمي رسول رضا، بلاد النهرين في العصر الهللنسني (331ق.م – 126ق.م)، رسالة لنيل درجة الدكتوراه في الآداب وفي التاريخ القديم اليوناني والروماني، جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم التاريخ، 2015م، إشراف: محمد فهمي عبد الباقي محمود، ص122- 123.

2- علي ظريف الأعظمي، تاريخ الدّولة الفارسية في العراق (مؤلّف تاريخ ملوك الحيرة وتاريخ الدّولة اليونانية في العراق وتاريخ البصرة وتاريخ بغداد)، مطبعة الفرات – بغداد، د/ط، 1927م، ص24 – 25.

3- هوما كاتوزيان، الفرس (إيران في العصور القديمة والوسطى والحديثة)، ترجمة: أحمد حسن المعيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ص70.

ولقد أصبح «ماني» بعد الجهر برسالته، وذيوع صيته وتزايد أتباعه، من المقربين من الإمبراطور "شاهبور"، الذي وفّر له الرعاية والحماية؛ قريبا ومطلعا على طبيعة العلاقات بين الساسانيين وجرانهم الروم في الغرب حيث «غدا طيف «ماني» مذّاك مُلْكا لمشهد البلاط، ولو حدث أن احتجب من أجل بعض الاجتماعات بأتباعه، فإن «شاهبور» كان يستدعيه (...)، لاستشارته في ما يشغل باله (...) سواء تعلّق الأمر بصحته أو بالكواكب(...) أو بالعلاقات بين «الإمبراطورية» والقوى الأخرى التابعة أو المعادية. وكان في طليعة تلك القوى (روما)، منافسة «البارتيين» ثم «الساسانيين» الأبدية(...) «الرومان» و«الفرس» موجتان عدوّتان حكم عليهما وسواس مشترك بالكرّ إحداهما نحو الأخرى، بالتحطّم إحداهما على الأخرى»[1].

وفي هذا العصر «كانت روما متّجهة بأسرها نحو «الشرق»، «الشرق» الذي كانت تتخذ منه وثنا وتؤلّهه وتتوقّع منه المجد والخلاص (...) وفوق ذلك كانت تداعب مخيّلة المسؤولين في (روما) منذ زمن فكرة إنشاء عاصمة ثانية لـ «الإمبراطورية» غير بعيد من (البحر الأسود)، عند ملتقى (أوروبا) بـ (آسيا) في المكان الذي كانت تقوم عليه (بيزنطة)، عاصمة يكون لها شأن في قابل الأيام، وقد تجرّأ بعضهم مسبّقا على تسميتها – يا للغرور الدّنس – (روما) الجديدة»[2]. ولتحقيق هذا الحلم بالنسبة للرومان، والعمل على إفشال تحقيقه بالنسبة للساسانيين فلقد كانت أرمينيا «منذ عهد «البارتيين» ساحة مواجهة دائمة بين «روما» و«المدائن»، إذ كان أمراؤها مرغَمين على المناورة بشكل يثير الإشفاق بين الناهبيْن الجبّارين. وفي (أرمينيا) كانت تقوم ذراع الميزان الشاطرة «إمبراطورية الشرق» الكبرى عن «إمبراطورية الغرب»»[3].

1- أمين معلوف، حدائق النور، ص211.

2- المصدر نفسه، ص212.

3- المصدر نفسه، ص215.

وخلاصة القول؛ فإن الحروب كانت سجالا على مدى التاريخ القديم والوسيط بين الدول المتعاقبة «للإمبراطورية الفارسية وبين الإمبراطوريات الأوروبية، اليونانية، ثمّ الرومانية، ثمّ البيزنطية*(...) وانتصرت في معارك وهُزِمت في معارك أخرى، والأمر نفسه حصل مع الإمبراطورتيْن الرومانية والبيزنطية، وباختصار، بقيت الحروب قائمة بين الإمبراطورية الفارسية من جهة والإمبراطوريات الأوروبية من جهة أخرى خلال سنين طويلة»[1]. إلى أن ظهر الإسلام، فقلب الأوضاع في المنطقة رأسًا على عقب، وبدأ تاريخ جديد بين العالمين.

وإذا تحدّثنا عن علاقة الجزء الآخر من الشرق، أي عن علاقة العالم العربي بالعالم الغربي في هذه الفترة التاريخية الأخيرة التي سبقت ظهور الإسلام؛ فنقول لقد كان الرومان البيزنطيون يعرفون العرب معرفة كافية «سواء لأنّ بعضهم (أي العرب) كان تحت الحماية أو الهيمنة أو الاستعمار البيزنطي كما كان حال الغساسنة الذين كان لهم حكم ذاتي بإشراف بيزنطة، أو حال القبائل العربية الأخرى(...) التي كانت تعيش في سورية تحت الهيمنة البيزنطية المباشرة، وتُعتبر بشكل ما من رعايا الدولة البيزنطية، أو لأنّ بعض العرب الآخر كان يعيش في الجزيرة العربية وتقع بلاده ضمن المجال الحيوي البيزنطي»[2].

ونظرًا لهذه الوضعية «لم تكن العلاقة البيزنطية العربية، يومًا ما تشكل أيّ خطر على الإمبراطورية البيزنطية أو تثير قلقها، أو تهدِّد حدودها الجنوبية لعدم التكافؤ سياسيا وعسكريا بينها وبين الإمارات والقبائل العربية (...)، ولذلك لم يشكِّل العرب (...) يوما

* **الإمبراطورية البيزنطية**: وهي الإمبراطورية الرومانية الشرقية في القسطنطينية، والتي ظهرت للوجود في عام 395م إثر تقسيم الإمبراطورية الرومانية إلى شرقية وغربية، ينظر: هوما كاتوزيان، الفرس، ص70.

1- حسين العودات، صورة الغرب لدى الآخر في ضوء العلاقات التاريخية، دار الساقي للنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2014م، ص26.

2- المرجع نفسه، ص172.

أيّ تهديد عسكري جدّي للبيزنطيين قبل ظهور الإسلام (...) ولم يتجرأ عموم العرب (...) طوال قرون عديدة على التحرّش بحدود الدولة البيزنطية بسبب البطش الذي كانت تنزله بالقبائل العربية والتّنكيل الذي كانت تمارسه بحقّ شيوخها وأمرائها(...) كما تمكّنت حامياتها أيضا أن تمارس الإرهاب والقتل والتنكيل بالقيادات العربية التي حاولت الخروج على سطوتها وسلطانها، فضلا عن التضييق عليها سياسيا واقتصاديا، كما أن الدّولة البيزنطية كانت تعتبر علاقاتها بالعرب مسألة من مسائل الأطراف فحسب، أي أمرًا ثانويا، يشكل خطرًا ثانويا(...)، ولا يشكل تهديدًا مباشرًا كتهديد الدولة الفارسية التي كانت تمثل الخطر الشرقي الحقيقي»[1].

ومنذ القديم قدّم الرومان في نظرتهم إلى الآخر «ثلاثة مزاعم تميّز أيديولوجية أيّ إمبراطورية ناجحة: الأوّل: أنّهم مباركون من قِبل الآلهة. والثاني: الرؤية الثنوية التي ترى في كلّ من سواهم «برابرة»، لا يمكن أن يعامَلوا بالتساوي مع الرومان. والثالث: أن مهمتهم هي جلب منافع الحضارة والسلام إلى بقية العالم. غير أن السلام الروماني فُرِض من دون رحمة (...) وكانت أيّ مقاومة لهذا الجيش تبرّر الإبادة الجماعية، يروي المؤرّخ اليوناني بوليبيوس "**Polybius**" أن سياسة الجيش الروماني عند احتلاله أيّة مدينة كانت «قتل كلّ من يجدونه من دون استثناء، بما في ذلك الحيوانات»»[2].

وبما أنّ هذه العلاقة بين الشرق والغرب قد بُنيت على العنف والقوّة؛ فإنّها قد قُوبِلَت «كما هو معروف بالرفض والمقاومة، سواء كان رفضا صريحًا أو ضمنيا، ذلك أن الشعوب والثقافات على حدّ سواء تعتصم بذاتها في مواجهة ذلك، لأنّها ترى فيه تهديدًا لقيمتها وطرز حياتها»[3]. وذلك ممَّا جعل الإمبراطورية الفارسية في الشرق في عهد «ماني» وفي كل العهود، تقف النّد للند في وجه التمدّد الروماني، وتختار أحيانا سياسة

1- حسين العودات، صورة الغرب لدى الآخر في ضوء العلاقات التاريخية، ص175 – 176.

2- كارين آرمسترونغ، حقول الدّم (الدّين وتاريخ العنف)، ترجمة: أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2016م، ص203- 204.

3- عبد الله إبراهيم، السردية العربية، الجزء الأوّل، ص52 – 53.

الهجوم بدل الدّفاع، لأنّها كانت تراها السياسة الأنسب للبقاء والاستمرار. وسياسة العنف هذه بين الإمبراطوريتين، هي التي رفضها «ماني»، ولم يباركها؛ فنُبِذَ وكانت نهايته صلبا.

ب- علاقة الشرق بالغرب في رواية سمرقند

في رواية سمرقند أجّل أمين معلوف الإشارة إلى علاقة الشرق بالغرب إلى القسم الثاني من الرواية الذي خصّصه لسرد مغامرات "عمر لوساج" في بحثه عن مخطوط (رباعيات الخيام) في بلاد فارس، إذ اكتفى في القسم الأوّل من هذه الرواية بالحديث عن ما ساد المشرق من صراع داخلي حول الحكم في عصر «عمر الخيام»، ليقفز من هذا العصر البعيد إلى العصر الحديث وقد أحال البطولة إلى "عمر لوساج" ومخطوط (رباعيات الخيام)، الامتداد المعنوي والفكري لصاحبه «عمر الخيام».

وفي هذا القسم يشير أمين معلوف إلى طرق التواصل التي ربطت الشرق بالغرب في هذا العصر الحديث متمثّلة في جهود الرحالة وأعمال المستشرقين وسعي المبشرين، بدءًا بالاهتمام البالغ الذي أولاه الغرب للتراث الأدبي والفكري والديني للشرق، وذلك لأكثر من هدف. وفي هذه الرواية كانت (رباعيات الخيام) هي صورة هذا الاهتمام التي يقصّها علينا "عمر لوساج" من بدايتها قائلا: «وعندما عزم شاعر بريطاني مغمور، فيتزجيرالد على نشر ترجمة لخمس وسبعين رباعية في عام 1859 لم يبال أحد بها(...) غير أنّ النّجاح لم يُكتب لساعته في لندن. وانبغى المرور بباريس وأن ينشر السّيد "نيقولا" "**Nicolas**" ترجمته، وأن يدفع "تيوفيل غوتييه" "**Gautier Théophile**" على صفحات جريدة الـ(مونيتور أونيفرسيل) **Le moniteur Universel** بصيحة مدوّية (هل قرأت رباعيات الخيام؟)(...) انبغى كلّ هذا لكي يخرج فيتزجيرالد وعُمره المسكين من الخفاء(...)؛ فبين ليلة وضحاها تلاقت جميع صور الشرق متضامّة حول اسم الخيام

وحده، وتتابعت الترجمات وتضاعفت الطبعات في إنكلترا ثمّ في كثير من المدن الأمريكية»[1].

ثمّ يواصل حديثه عن مصداقية مثل هذه الأعمال وتأثيرها في الوسط الشعبي الغربي قائلا: «وفي الخامسة عشرة شرعت أقرأ كلّ ما تعلّق به، وكوّنت مشروعًا لدراسة الفارسية وآدابها، ولزيارة ذلك البلد طويلا، غير أنّ حماستي ما لبثت أن فترت؛ فإذا كانت أشعار فيتزجيرالد تشكل في رأي جميع النّقاد رائعة من روائع الشعر الإنكليزي؛ فإن علاقتها بعيدة جدًّا بما يمكن أن يكون الخيام قذ نظمه. وأمّا فيما يخصّ الرباعيات نفسها؛ فإن بعض الكتاب يذكرون زهاء ألف منها، وقد ترجم نيقولا ما لا يزيد على أربعمائة، ولا يعترف بعض المتخصصين المتشدّدين بغير مئة منها بوصفها «قد تكون أصلية»، بل ذهب بعض المستشرقين إلى إنكار إمكان نسبة رباعية واحدة إلى عمر عن يقين»[2].

وفي هذا الكلام إشارة واضحة إلى عدم مصداقية الكثير ممن اهتموا بالشرق من مثقفي الغرب، وهم المستشرقون الذين حرّفوا ودسّوا وشوّهوا. «إذ اعتمدت هذه الطائفة من المستشرقين في تزييفها لواقع العالم الإسلامي على الانتقائية والإسقاطات المريضة من الثقافة الغربية، ولعلّ أبلغ مثال على ذلك كتاب "ألف ليلة وليلة" الذي ترجمه المستشرق "أنطوان جالان" "**Antoine Galland**" إلى الفرنسية (...) إن خطورة هذه الترجمة برزت في تحولها إلى مصدر معرفي عن الشرق علما أن صاحبها قد تعامل مع النّص بكثير من التساهل والاستخفاف في النقل بإقحام خرافات لم تكن أصلية في النّص مثل قصّة علاء الدّين وعلى بابا والأربعين حراميا والسندباد البحري»[3].

1- أمين معلوف، سمرقند، ص 201 – 202.

2- المصدر نفسه، ص 203.

3- أمين صوصي علوي، خصائص الصور النمطية عن الإسلام والمسلمين في الصناعة السينمائية بأوروبا (أفلام الرسوم المتحركة في فرنسا نموذجا)، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة – إيسيسكو، الرباط – المملكة المغربية، د/ط، 2011م، ص 51.

وعدم الأمانة العلمية، وتحريف المستشرقين هذا هو الذي جعل منه أمين معلوف في روايته سمرقند ركنا ركينا جعلت "عمر لوساج"، يستغني عن كلّ ترجمات «رباعيات الخيام» التي كثرت في عهده؛ ليخصّص كل وقته وجهده للبحث عن مخطوط «رباعيات الخيام» الأصلي الذي يرمز إلى الشرق الحقيقي الذي لم يلحقه التحريف والتشويه، وهو الحقيقة التي خرج يبحث عنها "عمر لوساج".

- **أثر المستشرقين في تعميق الهوة بين الشرق والغرب**

لأنّ الدراسات الحديثة أثبتت أنّ الغرب بعد إخفاقه في حروبه الصليبية على العالم الإسلامي لم يستسلم، فلجأ إلى تخطيط جديد يستطيع من خلاله «أن يقوم بعمل تاريخي هائل هو منع الإسلام بعقائده وشرائعه وثقافته من الوصول إلى العالم النصراني، بصنع سدّ ثقافي منيع يصعب على الإسلام اختراقه من خلال شنّ هجوم مخطّط عليه وعلى نبيِّه وحضارته وتصويره بأنه دين وثني(...)، ولقد نمت هذه الحرب الثّقافية الضروس عبر عشرات الألوف من الدراسات والأبحاث التي قدمتها مؤسسة الاستشراق الغربي التي أرادت أن تصوّر إسلاما معينا من وجهة نظرها، ثمّ ترفضه رفضا قاطعا»[1].

ومنذ بداية اهتمام الغرب بالشرق، ظهرت سوء نيته عندما قسّم الاستشراق ذاته إلى: «قسم أوّل قام بنقل صورة قريبة إلى الواقع بتفاصيل تكاد تكون فوتوغرافية يسمّى الاستشراق العلمي، وقد لعبت تلك البعثات دورًا استخباراتيا في وقت لم تكن فيه آلات التصوير قد اخترعت بعد، حيث استغلّ فيه الرسّامون والمستكشفون وعلماء الآثار لجمع المعلومات الثقافية والاجتماعية والدينية والعسكرية وحتّى العمرانية لصالح الجيوش الغربية التي كانت في أشد الحاجة لكافة المعلومات قبل غزو بلاد المسلمين من غربها إلى شرقها»[2].

1- محسن عبد الحميد، أزمة المثقفين تجاه الإسلام في العصر الحديث، دار الصحوة للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1984م، ص32 – 33.

2- أمين صوصي علوي، خصائص الصور النمطية عن الإسلام والمسلمين في الصناعة السينمائية بأوروبا، ص50

ومن الأمور الأكثر أهمية التي ركزوا عليها «الاهتمام البالغ بمظاهر الانحرافات الدينية والثقافية التي ظهرت عبر التاريخ الإسلامي، والتي أدّت في الماضي إلى تمزيق المسلمين فكرًا وواقعا، وطعنت في وحدتهم العقيدية وانسجامهم الفكري، أي أنّ المستشرقين في إطار مخططّات السّياسة الاستعمارية الغربية أرادوا نقل الصراع الفكري الدّموي الميّت من الماضي إلى الحاضر لإشغال المسلمين عن واقعهم والحيلولة دون الاجتماع على مبادئ الإسلام الفطرية القائمة على الوحي الإلهي»[1]. وإلى هذا يشير أحد الرهبان بقوله: «عندما وصلت إلى هذا البلد لم أكن أفهم أن يتفجّع رجال بالغون ملتحون على مقتل ارتُكب منذ ألف ومئتي عام. والآن فهمت؛ فإذا كان الفرس يعيشون في الماضي فلأنّ الماضي دارهم»[2].

وفي هذه الملاحظة إيماء إلى إحياء الشيعة في كلّ سنة لذكرى مقتل السَّيد "الحسين" في عاشوراء، وهو الحدث الذي قسّم المسلمين إلى سُنة وشيعة، كلّ طرف منهما ينظر إلى الآخر نظرة ريبة وشكّ. وقد استغلّ المستشرقون مثل هذه النقائص، وكلّ ذلك الوهن الذي لحق بالأمة العربية الإسلامية في فترة كبوتها الحضارية؛ فوظفوا كلّ الفنون وكلّ الأجناس الأدبية لتحقيق مآربهم. وقد كان لجنس الرواية الأوروبية التي تتضمّن الحديث عن الشرق تركيز متعمّد «على تلك السّمات التي تجعل هذا الشرق مختلفا عن الغرب وتنفيه إلى عالم (الآخر)، وتخفضه إلى مرتبة (الغير) الذي «لا صلاح له». وكان في هذه الروايات الأوروبية التي تصف ذلك (الآخر) مقولتان ملفتتان للنظر: الأولى هي إلحاح على الادعاء بأن الشرق هو مكان «الفسق والملذات»، والثانية، هي أنّ هذا الشرق هو «عالم العنف المتأصّل»»[3].

1- محسن عبد الحميد، أزمة المثقفين تجاه الإسلام في العصر الحديث، ص 38.

2- أمين معلوف، سمرقند، ص 285.

3- رنا قبّاني، أساطير أوروبا عن الشرق (لفّق تسد)، ترجمة: صباح قباني، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، الطبعة الثالثة، 1993م، ص19 – 20.

وبحلول القرن التاسع عشر، ظهرت مجابهة جديدة بين الشرق والغرب، تمثّلت في تكالب الاستعمار الغربي على البلدان العربية والإسلامية، ولكي ينجح في فرض سيطرته السياسية والاقتصادية عليها كان يحتاج «إلى لغة منمّقة(...)، وعلى هذا لم تلجأ إيديولوجية الإمبريالية إلى انتهاج الشوفينية العمياء بل راحت تستخدم العقل بطريقة ماكرة، وجنّدت العلم والتاريخ لخدمة أغراضها؛ فصورة الأوروبي المستعمر يجب أن تبقى صورة مشرّفة: «إنّه لم يأت كمستغل وإنّما جاء كصاحب رسالة تنويرية كما أنّه لا يسعى إلى مجرّد الكسب، بل هو يؤدي واجبه نحو خالقه ومليكه عندما يمدّ يد المساعدة إلى من يحالفهم الحظ ليرتقوا إلى مستواه الرفيع»، إنّه شعار «عبء الرجل الأبيض» الذي أتاح له أن يُخضع قارات بأكملها»[1].

بعد أن حاول تضليل الرأي العام العالمي، وأبناءه من محبي حرية الإنسان وكرامته، وحتّى ضحاياه من أبناء شعوب العالم المقهورة، بينما بقي في قرارة نفسه يرى أنّه «سيّد بين خدم، وأنّ الشرقي ما هو إلاّ «مومياء ناطقة» وأنّه «مدعاة للتسلية أحيانا، لكنّه مدعاة للازدراء دائما». وكان هذا الشرق(...) ذليلا لدرجة أنّ احترامه يزداد للأوروبي الذي يهينه»[2].

فكانت أولى عبارات يعلّمها لسكان أيّ بلد يحتله هي عبارة «نعم سيدي»، وهي العبارة الإنجليزية الأولى التي لقنها "كروزو" "**Crusoe**" الأبيض لـ "فرايدي" "**Friday**" في رواية (ربنسون كروزو) (**Robinson Crusoe**) لـ "دانيال ديفو" "**Daniel Defoe**"، والأمر نفسه الذي فعله المستعمرون في رواية الطّيب صالح (موسم الهجرة إلى الشّمال) تعليم السودانيين كيفية قول «نعم» بلغتهم[3]. وهكذا فعل كلّ استعمار أوروبي مع سكّان

1- رنا قبّاني، أساطير أوروبا عن الشرق، ص20.

2- المرجع نفسه، ص 25.

3- ينظر: عبد الله إبراهيم، السّردية العربية الحديثة (الأبنية السردية والدلالية) الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2013م، ص 151.

مستعمرته لإذلالهم، وزرع قابلية الاستعمار في نفوسهم حسب قول مالك بن نبيّ، بتقبّلهم كلّ ما يأتيهم من السيّد الغربي، وتخلّيهم عن كلّ ما هو شرقي أصيل.

أمّا إذا تحدّثنا عن الاستشراق الآخر؛ فهو الاستشراق الذي اشتغل على تسويق الصّورة الجميلة للشرق، الشرق الطبيعة الجميلة، والخيرات المتدفّقة، والليالي الحالمة، الشرق الذي أبدع المستشرقون في تصوير سحره في مخيال الأوروبيين لأغرائهم على التّحرك نحوه لإنجاح المخطّط الاستعماري، بجعلهم سحر المشرق وجماله مرجعا لكلّ سحر وجمال في العالم، ويظهر ذلك في وصف "عمر لوساج" للأميرة شرين التّي هام بها عندما يقول منبهرًا «كان نظرها إلى بعيد في هذه المرّة، وكانت تمنحني جانب وجهها كي أتأمله، وجلدها الملوّح الصافي الأديم. ولو كان للعذوبة لون لكان لونها، ولو كان للسرّ وميض لكان وميضها (...) يا لله، ما كان أجملها أوّل صورة لي عن الشرق! امرأة من أولئك النّساء اللاتي يعرف شعراء الصّحراء وحدهم التّشبيب بهن، ولكانوا، قالوا: وجهها الشمس وشعرها ظل وارف وعيناها عينا ماء عذب وقامتها نخلة ممشوقة وابتسامتها خلّب»[1].

وكما هو ملاحظ فإن كلّ معاني الجمال معان مأخوذة من الطبيعة الشرقية، التي يقول فيها بيكفورد* "**Beckford**" «في رسالة بعثها إلى شقيقته عام 1778م(...) «إنّ البلد الّذي يقطنون (أي الشرقيين) هو الذي يستحق كل الجمال الّذي أتصوّره في هذا الجزء من العالم، إنّها أشجارهم العطرة، وحيواناتهم الغريبة، وأنهارهم الغزيرة، ما يثير غبطتي»»[2].

1- أمين معلوف، سمرقند، ص 217.

* **بيكفورد: William Beckford** مستشرق إنجليزي، من آثاره، كتاب: الخليفة فاتك، أي الواثق، الخليفة العباسي، ينظر: ناجي عويجان، تطور صورة الشرق في الأدب الإنجليزي، ترجمة: تالا الصبّاغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2008م، ص 90.

2- ناجي عويجان، تطور صورة الشرق في الأدب الإنجليزي، ترجمة: تالا الصبّاغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت– لبنان، الطبعة الأولى، 2008م، ص94.

أما الطّابع الآخر لروعة المكان وغرابته؛ فيتمثل في «الأزياء والملابس الشرقية والبضائع الرائجة وقتها، التي يعرضها في روايته "الخليفة فاتك" الّتي يصوّر فيها الستائر والبسط الفارسية. والأرائك والوسادات الحريرية والساتانية، إضافة إلى المزهريات الصينية والأقمشة الهندية والحُجُب(...) والأثواب والفساتين من الكتان المصري(...) والحلي الشرقية كالأساور الماسية والقلادات الزمردية والرأسيات الياقوتية(...) والأخفاف الذهبية»[1].

أو فيما يقدّمه الرسّامون المستشرقون لجمهورهم عند لحظة «الانفلات من قبضة الواقع العصري الرصين عبر لوحات تزخر وتعجّ بـ لـ"هناك" دون أن يكلّف ذلك مشقة التنقل وعناء السفر، إذ يكفي أن تكون اللوحة مشمسة تحتضن شخوصا ملفوفة بقطع من القماش، ونخيلا يطاول عنان السّماء، وجِمَالا وخيولا في الفانتازية حتّى يخترق خيال الغربي جدار غرفته ليجد نفسه يشارك أولئك طقوسهم الغرائبية في جوّ صحراوي مفعم برائحة المسك والبارود(...). فلم تعد تعني حقيقة ما تمثّله هذه اللوحات لمقتنييها شيئا بقدر ما تعنيه الأجواء الغرائبية التي تقذفها فيه، مما حدا ببعض الرسامين أن يتحوّلوا إلى فنانين استشراقيين بامتياز، دون أن يغادر أحدهم شقته البارسية»[2].

وكثيرًا ما كانت أهدافهم من وراء ذلك كلّه هو إتمام مهمّة الاستشراق العلمي، أي إغراء الغربيين بالتوافد على البلدان العربية الإسلامية استجابة لسياسة بلداهم الاستيطانية، بعد أن برّر لهم الاستشراق العلمي ذلك، وعدّه من أكبر الخدمات الإنسانية التي يقدّمه الغرب للشرق!

- **أثر المبشرين في تعميق الهوة بين الشرق والغرب**

من وجهة نظر أخرى «فقد رغب النّصارى في نشر دينهم بين المسلمين؛ فأقبلوا على الاستشراق ليتسنىّ لهم تجهيز الدّعاة وإرسالهم للعالم الإسلامي، والتقت مصلحة

1- ناجي عويجان، تطور صورة الشرق في الأدب الإنجليزي، ص96.

2- نصر الدّين بن غنيسة، عن أزمة الهوية ورهانات الحداثة في عصر العولمة، ص169.

المبشرين مع أهداف المستعمِرين، وأقنع المبشرون زعماء الاستعمار بأنّ النصرانية ستكون قاعدة الاستعمار الغربي في الشّرق وبذلك سهّل الاستعمار للمبشرين مهمّتهم وبسط عليهم حمايته»[1]، لأنه لو بحثنا جيِّدًا في هذه المسألة لوجدنا «أنّ الكثرة المطلقة من الذين يموّلون تلك الحملات، ومن الذين يأتون فيها لا صلة بين أهدافهم الحقيقية وبين الدّين الذي يزعمون أنّهم جاؤوا لنشره»[2].

ولولا هذه العلاقة «لما كانت الإرسالات التبشيرية هي مقدّمات الاستعمار وطوالعه والممهّدة له؛ فحيث مدّ النفوذ الأجنبي ظله على العالم الإسلامي كانت هذه البعثات هي القوى المتقدّمة، فمنذ أوائل القرن التاسع عشر تقريبا بدأت عملية الغزو التبشيري في بطء وأناة متصلة بخطوط أخرى كالاستشراق والصّحافة كأجهزة مترابطة لتحقّق السيطرة الاستعمارية»[3].

وقد ازداد نشاطها وانتشارها مع تمكّن الاستعمار الغربي من احتلاله للشرق، وقد امتدّ بقاء بعضها إلى ما بعد الاستقلال الصّوري لبعض البلدان منه، كما يصوّر لنا ذلك أمين معلوف في رواية سمرقند التي يعرض لنا فيها حال إيران في بداية عهد استقلالها، حيث أصبحت «أوروبا بأسرها ضالعة في لعبة التحالفات والتحالفات المعاكسة التي لن تكون فارس فيها سوى عملة مبتذلة للمقايضة أو مجرّد بيدق على رقعة الشطرنج»[4].

ليس لها من معنى الاستقلال إلاّ لفظته إذ «ولابدّ من القول بأن أوضاع بلاد فارس قد كانت في هذا المجال مثارًا لغبطة كاريكاتورية منذ عدّة أعوام: فلقد عُهِد منذ زمن

1- عبد الرحمن عميرة، الإسلام والمسلمين بين أحقاد التبشير وضلال الاستشراق، دار الجيل للنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، د/ط، د/ت، ص95.

2- مصطفى خالدي، عمر فروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية (عرض لجهود المبشرين التي ترمي إلى إخضاع الشرق للاستعمار الغربي)، منشورات المكتبة العصرية، بيروت – لبنان، د/ط، 1953م، ص34.

3- أنور الجندي، التبشير والاستشراق والدعوات الهدّامة، المجلد الخامس، دار الأنصار للطبع والنشر، القاهرة، د/ط، د/ت، ص 06.

4- أمين معلوف، سمرقند، ص 341.

قريب إلى الروس الذين كانوا قد مُنِحوا احتكار بناء الطرق بأن يتولوّا الإصلاح العسكري وكانوا قد أوجدوا لواء من القوزاقيين (...) بقيادة مباشرة من ضباط القيصر. وحصل الإنكليز تعويضا عن ذلك على حق استغلال جميع الموارد المنجمية والغابية في البلاد وإدارة نظامها المصرفي لقاء لقمة من الخبز. وأمّا النمساويون فقد أُطلقت أيديهم في مصالح البريد»[1].

وقد أحال أمين معلوف الكلام في رواية سمرقند إلى بعض الأصوات الغربية التي تمثّل الضمير الحي لشعوبها لتستنكر أفعال بني جلدتها وتفضح مخططاتهم التغريبية من السياسيين ورجال الدّين، كما يتجلىّ ذلك في كلام "مورغن شوستر" "**Morgan Shuster**" الخبير المالي الأمريكي، لمّا يخبر "عمر لوساج" بقوله: «أيّة صورة يتصوّرها الفرس اليوم عن الأمم المسيحية؟ صورة إنكلترا المغرقة في المسيحية، وهي تستحوذ على نفطهم، أم صورة روسيا المغرقة في المسيحية، وهي تفرض عليهم إرادتها عملا بالقانون المقيت، قانون الطرف الأقوى؟ ومن هم المسيحيون الذين خالطوهم إلى الآن؟ وفي أي عالم سنعيش نحن وهم معا؟ ألا نملك خيارًا غير الاقتراح عليهم بأن يكونوا عبيدنا أو يكونوا أعداءنا؟ (...) وإنّه لمن حسن الحظ أن يستمرّ بعضهم في تصديقنا والإيمان بقيمنا، ولكن إلى متى يستطيعون، بعد كَمْ آلاف الأصوات التي تماهي الأوروبي والشيطان؟»[2].

فالشرق تحوّل إلى قطعة حلوى كبرى تتنافس عليها الدّول الغربية، ومن بينها الولايات المتّحدة الأمريكية، القوة الغربية الناشئة، التي دخلت على الخطّ حديثا للبحث عن موطئ قدم لها في الشرق، فتظاهرت بحماية حقوق الإنسان والدّفاع عن الحرية والعمل على تحضّر الدّول المتخلفة، وقد كان لها في ذلك أساليبها وأدواتها، وقد كان من بين ما اختارته لتنفيذ ذلك تجهيز البعثات التبشيرية ودفعها إلى الشرق لخدمة مصالحها وتنفيذ مخططاتها، وعن ذلك يخبر رئيس إحدى هذه البعثات "عمر لوساج" قائلا: «إنّي أدير هذه

1- أمين معلوف، سمرقند، ص212 - 213.

2- المصدر نفسه ص347.

البعثة منذ خمسة عشر عاما، ومدرستنا أفضل مدارس المدينة، وفي وسعي الاعتقاد بأن عملنا نافع ومسيحي، والذين يشاطروننا نشاطاتنا يعتنون بتقدم هذه البلاد، وإلاّ فصدّقني أنه ما من شيء يجبرهم على الإتيان من ذلك المكان البعيد جدًّا لمواجهة وسط معاد في أغلب الأحيان»[(1)].

ويواصل الراهب، رئيس البعثة شرحه لطبيعة، وظاهر هدفه لـ"عمر لوساج"، شَرْح ينمّ عن الكثير من التعالي والمساومة الرخيصة، لمّا يُعلِمُه بنشاطهم في مجال التعليم، وموقف الأهالي منه، قائلا: «فإمّا أن يتركوا أبناءهم في المدرسة التقليدية يردّدون طوال عشر سنوات ما ردّده أجدادهم في القرن الثاني عشر (الميلادي) من عبارات مشوّهة. وإمّا أن يرسلوهم إلى صفّي، فيحصلوا على تعليم معادل للتعليم الذي يتلقاه صغار الأمريكان، ولكن في ظل صليب وعلم مزين بالنجوم»[(2)].

ومعنى هذا أنّ التّعليم الذي كان يقدّمه المبشرون هو تعليم موّجه ومضبوط، يتماشى والمصالح العليا للغرب؛ فلم يسمح بعملية نشوء وعي اجتماعي متّسق يجعل من التّعليم هدفا كبيرًا، وتطلعًا رفيعا، إذ كانوا يحبسونه بقوانين صارمة، لا تسمح إلاّ بتداول المفاهيم الغربية والتصميم المعلن بأن يتحوّل الأهالي أو السّكان الأصليون إلى محاكين لهم، حيث يجري تنميط وعيهم ضمن قوالب جاهزة أُعدّت في الأصل لكي لا يفلت منها وعي بديل ومختلف، إذ كانت فلسفتهم تقوم على مبدأ قطع الصلة بين المتعلّم ومرجعياته الاجتماعية والتاريخية، لزرع الفكر الاستعماري في الوسط التعليمي من البرامج الدراسية التي يستحضرون فيها تاريخ الغرب وأمجاده ومآثره وأبطاله وآدابه وفكره، ويطمسون بالمقابل كلّ ما يتصل بالبيئة المحليّة للمتعلّم وتراثه وتاريخه؛ فينشأ المتعلّم عارفا بقيم الغرب ومحاكيا تطلعاته الكبرى، لكنه جاهل بكلّ ما يتّصل بأمته وببلاده[3]. لا يحمل في ذهنه عن

1- أمين معلوف، سمرقند، ص277.

2- المصدر نفسه، ص286.

3- ينظر: عبد الله إبراهيم، السردية العربية الحديثة، الجزء الأوّل، ص62 – 63.

العالم إلاّ صورة واحدة، وهي أنه «من ناحية يوجد الغربيون، وفي مقابلهم يوجد الشرقيون العرب، وأفراد الجانب الأوّل يتصفون بأنهم (دون ترتيب معيّن للصّفات) عقلانيون، مسالمون، متحرّرون، منطقيون، قادرون على الاستمساك بقيم حقيقية، بريئون من الريبة الطبيعية. وأفراد الجانب الآخر لا يتصفون بأي منها»[1].

ولقد عمل الغرب على ترسيخ هذه الصورة في ذهن كلّ شرقي وغربي، فبقي لمدّة زمنية طويلة دائما هو «الشاهد والقاضي وهيئة التحقيق في كل قضية تتعلّق بأي جانب من جوانب السلوك الشرقي»[2]. واستمرّ الحال على هذه الوضعية، لا ينظر الغرب إلى الشرق، إلاّ كما ينظر الوصي الخائن إلى القاصر الذي أُوتمن على أملاكه، كما يصف ذلك عبد الرحمن الكواكبي[3]. وإذا ما حاول أي شرقي استرداد أي حق من حقوقه، فلا يكون جزاؤه إلا القهر والتعنيف.

جـ- علاقة الشرق بالغرب في رواية ليون الإفريقي

استغلّ أمين معلوف اسم وسيرة «الحسن الوزان»، ليقدّمها لنا مرتبطة بالعلاقة التي كانت سائدة بين الشرق والغرب، هذه العلاقة التي كان لها تأثيرها البالغ على كل مراحل حياته كفرد، وبصمتها الواضحة في تحديد نظرة كلّ طرف من الطرفين المتقابلين جغرافيا (شرق – غرب)، ودينيا (إسلام – مسيحية) إلى الآخر كأمّة وحضارة، عندما جعله شاهدًا على عصره، راويا لتفاصيل الهزّات العنيفة التي عرفتها هذه العلاقة، والتي كان هو، وكلّ رعايا دولة الأندلس ضحاياها.

ولم يسلم منها سكان المغرب العربي، ولا حتّى اقتصاديا المشرق العربي، وقد امتدّ ارتداد هذه الهزّة في باقي مناطق الشرق الذي كان له حكاية أخرى مع الغرب، بقيادة

1- إدوارد سعيد، الاستشراق، ص 109.

2- المرجع نفسه، ص 193.

3- ينظر: عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار الكتاب المصري، القاهرة / دار الكتاب اللبناني، بيروت، د/ط، 2001م، ص43.

الدولة العثمانية، التي كان يرى فيها «الحسن الوزان» في وقت ما مخلِّص المسلمين من ظلم الغرب واضطهاده للمسلمين، ومواساة لهم لما تجرعوه من مرارة ما ذاقوه من بطش الصلبيين ووحشيتهم في بلاد الشام والأندلس.

ولفهم تراكمات هذه العلاقة، والوقوف على الأسباب التي جعلتها تظهر على الصورة التّي ظهرت عليها في رواية (ليون الإفريقي)، علينا أن نبدأ من حيث توقفنا، أي من لحظة ظهور الإسلام في الشرق، وانقلاب موازين القوة، التي يكون فيها الشرق لأوّل مرّة هو المتحرّك نحو الغرب، فيستطيع الإسلام في غضون فترة زمنية قصيرة من الحياة البشرية «أن يخلق من مادة غير مرجوة نجاح أمّة لم تتّحد قبل ذلك أبدًا وأن يوحِّد بلدًا لم يكن إلى ذلك الوقت سوى تعبير جغرافي، وأن يؤسِّس دينا استطاع أن يلغي المسيحية واليهودية ويحلّ محلّهما في مناطق واسعة من الأرض، ولا يزال يمتلك انتماء جزء كبير من البشر لدينه، وأرسى أساس العالم المتحضّر آنذاك»[1].

وكلّ هذه المعطيات الجديدة جعلت الجيران الغربيين ينظرون إلى هذا الشرق الجديد، نظرة العدوّ إلى عدوّه، لا نظرة الجار إلى جاره، نظرة يشوبها الخوف وتغذيها الكراهية، ويطيل من عمرها الحقد وشراهة حبّ أخذ الثأر والانتقام؛ فإضافة إلى نظرة البيزنطيين الرّوم الدونية السابقة للعرب، راحوا يطلقون عليه اسم "السراسنة"* «احتقارًا لهم، لأن معنى هذه الكلمة في مخيلتهم وثقافتهم أنّ العرب مناهضون للمسيحية، وهم من سلالة هاجر زوجة إبراهيم المصرية، أيْ من سلالة إسماعيل الذي اقتيد إلى الصحراء، وكان برأيهم رجلا متوحِّشا يصبّ حقده على الجميع وكانوا يؤمنون بفظاظة العرب وعدم

1- هوستن سميث، أديان العالم، ص478.

* **السراسنة:** أو السارازيون **Sarazines** كلمة مشتقة من اللفظة اللاتينية **Saracenus** المنقولة عن اليونانية **Saraknos**، التي تعني ساكني الخيام. ينظر: محمد حافظ دياب، ذاكرة الإسلام والعرب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2016م، ص 105.

جدارتهم بالثقة، وأنهم من قبائل لا يمكن الاعتماد عليها لأنّ عقول أبنائها متغيّرة وليست ثابتة، وأحكامهم لا تقع على أساس صحيح من التّعقل»[1].

وقد ازدادت هذه الصورة سوادًا في نظر الغرب منذ أن جرى التماس الثّاني والتواصل الفعلي بين الطرفين «بدءًا من القرن الثامن الميلادي (فتح إيبيريا من قبل العرب)، ورغم تعدّد المبرّرات والأسباب وتعدّد المسببين حسب المرحلة التاريخية، وحسب اختلاف الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في أوروبا خلال أكثر من 1300 عام؛ فإن الصورة في الواقع بقيت هي نفسها: صورة سلبية مسبقة الصنع رفض الأوروبيون ومازالوا يرفضون تغييرها أو تحسينها»[2].

على اعتبار أن العرب هم العدوّ الأوّل للغرب «وأن الإسلام فلسفة وفكر وهوية هذا العدوّ وعقائده، وبالتّالي اتخذوا موقفا ثابتا من العرب والإسلام، موقفا معاديا لأقصى درجات العداء، ورفضوا تغيير هذا الموقف مع تغيّر الظروف والأحوال»[3]. ولقد ساهم عاملان في تشكيل هذه الصورة لدى الأوروبيين «وتحديد العلاقات العربية الأوروبية في القرون الأولى لفتح إيبيريا ومحاولة غزو أوروبا، وهما: رجال الدّين من جهة ورجال السّياسة من جهة أخرى. أما رجال الدين؛ فكانت خشيتهم كبيرة من أن تتحوّل رعيتهم إلى الإسلام، كما أنّهم ورثوا الصورة التي كوّنها البيزنطيون عن محمّد والإسلام والمسلمين (...) وأضافوا إليها كثيرًا من الخرافات والروايات غير الموثقة والإشاعات والحكايا الشعبية والقصص الأسطورية وغيرها وكانوا في الواقع يجهلون الإسلام جهلا كاملا، ولذلك اتخذوا منه موقفا مسبقا معاديا والإنسان عدوّ ما يجهل»[4].

1- حسين العودات، صورة العرب لدى الآخر في ضوء العلاقات التاريخية، ص172 – 173.

2- المرجع نفسه، ص163.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

حيث قد ظل «النصارى لعدّة قرون يظهرون صورة من الجهل كمن وُضع في سجن محكم الإغلاق لا يُسمح فيه إلاّ للإشاعات عما يحدث خارجه، ويحاول هذا السّجين أن يكوِّن صورة لما يسمع بمساعدة أفكاره السابقة، وقد كان الكتاب الغربيون قبل سنة 1100م في مثل هذه الحالة بالنسبة للإسلام، حيث إنّهم لم يعرفوا شيئا عن الإسلام بصفته دينا»[1].

وقد كان لرجال السياسة الدور الأكبر في استغلال هذه الوضعية «لما خافوا على عروشهم وأنظمتهم ومن احتمال احتلال العرب بلادهم كما احتلوا بعض المناطق "الأندلسية"؛ فاتخذوا موقفا معاديا للعرب استند على ما كان يقوله رجال الدّين من جهة وعلى تحريض الكتاب والأدباء ضد العرب من جهة أخرى، وكان من أهمّ ما أُطلق في هذا المجال في ذلك الوقت المبكِرّ (أنشودة رولان)* التي تستخفّ بالعرب وجيوشهم وبالإسلام والمسلمين وتمجِّد المقاتلين الأوروبيين وقادة الجيوش والملوك»[2].

وبذلك ما إن حلّت نهاية القرن الحادي عشر حتّى تواطأ الملوك والأمراء مع رجال الدين وتحالفوا معهم في عقد زواج المصلحة بين الكنيسة والدولة؛ فكانت الحروب الصليبية «التي ساهمت المؤسسة الدينية (البابوية) والملوك والطامعون والإقطاعيون والتجار والعسكريون والفقراء المدقعون والمغامرون، ساهموا جميعا في الحملات الصليبية، وكلّ منهم رأى فيها فرصة لتحقيق أهدافه ومطامعه، لقد تعددت أسباب هذه

1- آصف حسين، صراع الغرب مع الإسلام (استعراض للعداء التقليدي للإسلام في الغرب)، ترجمة: مازن مطبقاتي، دار الوعي للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2013م، ص 28.

* **أنشودة رولان:** هي ملحمة، أول ما بدأت كانت قصيدة، وليست ذات أهمية كبرى، إلا أن الفرنسيين على طول القرون أضافوا إليها من الأساطير والشعر الملحمي إلى درجة أنها أصبحت ملحمة قومية، وصل عدد أبياتها التي تأثرت بالأدب العربي إلى حوالي أربعة آلاف بيت، كلّها تمجّد القائد "رولان" ومقاتليه وتتهم المسلمين بالبربرية والإلحاد. ينظر: جنان العلي، الأنا ... والآخر: منتج ثقافي غربي، مجلة الوحدة الإسلامية، لبنان، العدد 131، تشرين الثاني – نوفمبر 2012م، **www.wahdaislamia.org**، تاريخ التصفّح: 2018/03/19م.

2- حسين العودات، صورة العرب لدى الآخر في ضوء العلاقات التاريخية، ص163 – 164.

الحروب وتداخلت، وأوجدت مناخاً أدّى إلى جنون الدّعوة إليها، وسار عشرات الألوف نحو الشرق كلّ لأسبابه ولكن الجميع زعم أنّه يسير لتحقيق هدف إنقاذ قبر المسيح من أيدي "الوثنيين"»[1].

وقد توالت حملاتهم على الشرق الحملة تلو الأخرى حتى بلغت سبع حملات كانت أولها سنة 1095م وانتهت آخرها سنة 1291م، بخروجهم مدحورين من حيث أتوا، لم يقدم فيها الصليبيون للشرق إلاّ الخراب والدمار والسلب والنّهب. وفي هذا يقول المؤرخ القس "ريموند الأجيلي" **Reymond d'Agiliers** أحد شهود العيان لاستيلاء الصليبيين على بيت المقدس «وشاهدنا أشياء عجيبة، إذ قُطعت رؤوس عدد كبير من المسلمين، وقُتِل غيرهم رميا بالسهام، أو أُرغموا على أن يُلقوا أنفسهم من فوق الأبراج، وظل بعضهم الآخر يُعذّبون عدّة أيام ثمّ أُحرقوا في النار، وكنت ترى في الشوارع أكوام الرّؤوس والأيدي والأقدام، وكان الإنسان أينما سار فوق جواده يسير بين جثث الرجال والخيل والدّماء»[2].

وفي رواية أخرى ورد فيها «أنّ النساء كن يُقتلن طعنا بالسيوف والحراب، والأطفال الرضع يختطفون بأرجلهم من أثداء أمهاتهم، ويُقذف بهم من فوق الأسوار، أو تهتشم رؤوسهم بدقّها بالعصي، و ذُبِحِ السبعون ألفًا من المسلمين الذين بقوا في المدينة، أما اليهود الذين بقوا أحياء فقد سِيقوا إلى كنيس لهم وأُشعِلت فيهم النار وهم أحياء»[3].

أما في الجناح الغربي من العالم العربي الإسلامي، أي في بلاد الأندلس؛ فقد تأخر طمع الصليبين في الاستحواذ على هذا الجزء من العالم الشرقي حضاريا، ولم يظهر ذلك جليّا إلا عندما «انتصروا على دولة الموحّدين في موقعة "العقاب" سنة 609هـ –1212م، ثم توالى سقوط المعاقل الإسلامية الكبرى، مثل قرطبة وإشبيلية، ولم يتبق للمسلمين في

1– حسين العودات، صورة العرب لدى الآخر في ضوء العلاقات التاريخية، ص206.

2– محمّد سعيد عمران، تاريخ الحروب الصليبية: 1095م–1291م، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، د/ط، 2000م، ص33.

3– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

نهاية القرن السابع الهجري إلاّ مملكة غرناطة الصغيرة في جنوب الأندلس التي قدر لها أن تعيش قرنين ونصف من الزمان»[1].

وقد كُتِبَ لـ «الحسن الوزان» أن يعيش مأساة سقوط غرناطة؛ فيجعله أمين معلوف هو الشاهد والرّاوي لكل ما سمعه ورآه، عندما ينقل لنا حسرة وشكوى مما أصبح يعاني منه الأندلسيون بقولهم: «إنّنا ضعاف والرّوم أقوياء لقد تخلّى عنا إخواننا في مصر والمغرب، بينما يُحظى أعداؤنا بمساندة روما وجميع المسيحيين(...) الجيوش تعيث فسادًا في البساتين، والفلاحون يتظلّمون، الطرقات غير آمنة، والتّجار عاجزون عن التموّن(...) والأسواق بدأت تفرغ، وقد ارتفعت أسعار السلع»[2]. ولقد كانت أخبار وحشية القشتاليين تصلهم، وهم محاصرون، قبل أن يحلّ بهم العذاب الأكبر وفي ذلك يقول «الحسن الوزان»: «وكانت تردنا منذ بضعة أشهر أنباء التحذير من موطننا القديم، بيد أن قلّة من الناس كانت تتوقع النكبة التي ستحلّ بآخر مسلمي الأندلس. لقد بدأ كلّ شيء بوصول فريق من المفتشين إلى غرناطة، وهم رجال دين متزمّتون أعلنوا على الفور أنّه ينبغي أن يعود جميع المسيحيين الذين كانوا قد اعتنقوا الإسلام إلى دينهم الأوّل. وأذعن بعض الأشخاص للأمر، ولكن الأكثرية عارضته(...) وكلّ إنسان كان قد عُمِّد ويرفض أن يرجع مسيحيا يُعتبر مارقا، وبهذه الصّفة يحقّ عليه الموت، وقد أُقيمت بعض المحارق، كما فُعل باليهود، لإلقاء الرّعب في قلوب المعاندين(...)، ثم إن المفتشين رسموا أنّ كلّ من كان أحد أجداده مسيحيا ينبغي حتما أن يُعمّد»[3].

ولكي يبرّر القشتاليون جرائهم ويحققوا مآربهم «فقد أعلنت السلطات أن حكم الإعدام سينفذ في جميع المسلمين بسبب التّمرد على الملك والمملكة، وأضافت بشكل مخاتل أنّ

1- راغب السرجاني، قصّة الحروب الصليبية (من البداية إلى عهد عماد الدّين زنكي)، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة – مصر، الطبعة الثانية، 2009م، ص21.

2- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص36 – 37.

3- المصدر نفسه، ص147.

القادرين الوحيدين على الإفلات منه هم الذين سيعتنقون الدّين المسيحي(...). ولم يعد في وسع أحد قول: «الله أكبر» على أرض الأندلس حيث ظل صوت المؤذّن يدعو المؤمنين إلى الصّلاة طوال ثمانية قرون. ولم يعد في مقدور أحد قراءة الفاتحة على جثمان أبيه في العلن على الأقل؛ لأنّ هؤلاء المسلمين المرتدين تحت وطأة القوّة كانوا يرفضون جحد دينهم»[1].

وكان كلّ من دارت حوله الشبهات من المسلمين الأندلسيين اختطفه فريق من المفتشين، الذين وصف أحد المحققين في جرائمهم القاعات التي أعدّوها للتعذيب في أقبية وسراديب الكنائس قائلا: «توّجهنا إلى غرف التعّذيب وتمزيق الأجسام البشرية التي امتدت على مسافات كبيرة تحت الأرض، رأيت فيها ما يستفزّ نفسي ويدعوني إلى القشعريرة والتّقزّز طوال حياتي: رأينا غرفات صغيرة في حجم الإنسان، بعضها عمودي، وبعضها أفقي، فيبقي سجين الغرف العمودية واقفا على رجليه مدّة سجنه حتّى يموت، ويبقى سجين الغرف الأفقية ممدّدًا بها حتّى الموت. وتبقى الجثث في السجن الضّيق حتّى تُبلى، ويتساقط اللّحم عن العظام وتأكله الدّيدان، ولتصريف الروائح الكريهة المنبعثة من جثث الموتى فتحوا نافذة صغيرة إلى الفضاء الخارجي»[2].

أمّا عن آلات التعذيب؛ فيقول": «ثمّ انتقلنا إلى غرف أخرى؛ فرأينا فيها ما تقشعرّ لهوله الأبدان، عثرنا على آلات رهيبة للتعذيب، منها آلات لتكسير العظام وسحق الجسم البشري، كانوا يبدأون بسحق عظام الأرجل، ثم عظام الصّدر والرّأس واليدين تدريجيا حتّى يُهشّم الجسم كلّه ويخرج من الجانب الآخر كتلة من العظام المسحوقة والدماء الممزوجة باللحم المفروم(...) كما عثرنا على آلات كالكلاليب تغرز في لسان المُعّذّب، ثمّ تُشدّ ليخرج اللّسان معها»[3].

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص149.

2- أحمد محمّد عطيات، الأندلس من السّقوط إلى محاكم التفتيش، دار أمواج للنشر والتوزيع، عمان – الأردن، الطبعة الأولى، 2012م، ص 214.

3- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص215.

وبهذه الآلات وبهذا الأسلوب عُذِّب البعض حتّى الموت، وعُمِّد البعض غصبا عنه، ولم ينج إلا من فرّ بجلده إلى الشاطئ الجنوبي للبحر الأبيض المتوسّط، وها هو سلطان فاس يصف لـ «الحسن الوزان» ما آلت إليه حال البلاد، عندما يخبره «أنّ طنجة في يد البرتغاليين وكذلك أرزيلة وسبتة، ولراش والرّباط وشلّة وسالة مهدَّدات، وأنفة تهدّمت وأهلها يفرون منها، وفي الشمال يستولي الإسبان على مدن الساحل واحدة بعد أخرى»[1]، هذا الاجتياح الذي مسّ كل المدن السّاحلية لبلاد المغرب العربي، وكان «الحسن الوزان» أحد ضحاياه، عندما اختطفه قراصنة غربيون، وقدّموه في الشاطئ الآخر هدية إلى «ليون العاشر».

أما في الشّرق، فلم يكن الحال أقلّ سوءًا. وقد شكا ذلك للسلطان المملوكي "قانصوة" في القاهرة بعضُ سياسي بلدان المشرق «وقد استقبل في الواقع واحدًا بعد الآخر، مبعوثا من شريف مكّة، وسفيرًا هنديا كانا قد وصلا منذ قليل إلى العاصمة ليحدثاه عن المشكلة عينها: لقد احتلّ البرتغاليون جزيرة قمران، وهم يتحكّمون بمدخل البحر الأحمر، ولقد أنزلوا جيوشا على ساحل اليمن، وكان شريف مكة يخشى أن يهاجموا قوافل الحجاج المصريين الذين ألفوا المرور بمينائي يُنبع وجدّة اللذين أصبحا مهدّدين بشكل مباشر. وأما المبعوث الهندي؛ فكان(...) مشغولا على الأخصّ بأمر التجارة بين الهند والإمبراطورية المملوكية، تلك التجارة التي توقفّت بسبب الاجتياح البرتغالي»[2].

وفي هذه الفترة التاريخية التي طُرد فيها المسلمون من الأندلس كليّة، بعد أكثر من ثمانية قرون «ورغم محاولات الدّولة العثمانية لنجدة المسلمين في الأندلس إلاّ أن محاولتهم باءت بالفشل، لانشغال العثمانيين بالحروب مع شرق أوروبا(...). أما القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي)؛ فكان عثمانيا خالصا، إذ وصلت الفتوحات

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص256.

2- المصدر نفسه، ص295.

العثمانية إلى منتصف أوروبا تقريبا(...) وبذلك دخلت اليونان وألبانيا ويوغسلافيا والمجر وبلغاريا في نطاق الدّولة الإسلامية، ووصلت الجيوش إلى فيينا عاصمة النّمسا»[1].

وهو الوضع نفسه الذي كان قد وصفه البابا "كليمان" خليفة البابا "ليون العاشر" لـ «الحسن الوزان»، الذي كان يأمل أن يكون هذا الأخير أحد أعضاء الوفد المفاوض الذي سيرسله لمفاوضة العثمانيين على أرضية مشتركة تضمن الصلح والسلام بين الطرفين بعد أن قدّر قوتهم وقيّم طموحاتهم قائلا: «لنلاحظ هذا العالم الذي نحيا فيه. في الشرق، إمبراطورية مهولة يحدوها دين ليس ديننا، إمبراطورية مبنية على النظام والانضباط الأعمى، وماهرة في صهر المدافع وبناء الأساطيل وجيوشها تتقدّم نحو قلب أوروبا، و«بودا» **Buda** و«بست» **Best** مهدّدتان وستكون «ڤيينا» **Vienne** مهدّدة عما قريب»[2]. وقد التقى الوفدان المتفاوضان ولكن قبل أن يتم الاتفاق على أرضية السلام بينهما هاجمت جيوش مارتن لوثر كينغ البروتيستانتية عاصمة الكاثوليكيين روما، فعاثوا فيها فسادًا وتشتَّت شمل من كانوا يسعون إلى مدّ جسر الحوار بين المسيحيين والمسلمين، وخرج «الحسن الوزان» هاربا بنفسه من الجحيم البروتيستانتي الذي حلّ بروما وبإيطاليا كلّها إلى وجهة الشرق من حيث اختطفه المسيحيون.

وبهذا العرض التاريخي لعلاقة الشرق بالغرب في هذه الروايات الثلاثة، يكون أمين معلوف قد أظهر كَمْ كان الغرب قاسيا على الشرق؛ وحتى لمّا بلغ الشرق سنّ الرّشد؛ واستعاد وعيه الحضاري، فأراد أن يسترجع حقوقه كاملة، بما في ذلك فلسطين السليبة، قد صادف هذا الوضع العربي، انهيار الاتحاد السوفياتي، وكامل معسكره الشيوعي، أمام النّظام الرأسمالي الغربي الذي هلّل معتنقوه وأنصاره لذلك؛ فعبّروا عن نشوة انتصارهم بإعلانهم نهاية التّاريخ، كما ادعى ذلك "فوكوياما" أي فشل وسقوط كل الإيديولوجيات والأنظمة، أمام النظام الرأسمالي الذي رأوا أنّه يجب أن يعمّ كل أنحاء العالم.

1- راغب السرجاني، قصّة الحروب الصليبية، ص23.

2- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص409 – 410.

ولم يمض وقت طويل على هذه الفكرة حتّى ظهرت فكرة جديدة هي امتداد للفكرة الأولى، هذه الفكرة التي نصّبت الإسلام مكان النظام الشيوعي؛ فجعلته العدوّ الأول للغرب، حسب رأي هنتنجتون الذي رأى «أنّ المشكلة المهمّة بالنسبة للغرب ليست الأصولية الإسلامية بل الإسلام؛ فهو حضارة مختلفة، شعبها مقتنع بتفوّق ثقافته، وهاجسه ضآلة قوته. المشكلة المهمّة بالنسبة للإسلام(...) هي الغرب: حضارة مختلفة، شعبها مقتنع بعالمية ثقافته، ويعتقد أن قوّته المتفوقة، إذا كانت متدهورة، فإنّها تفرض عليه التزاما بنشر هذه الثقافة في العالم»[1].

وذلك ما دعا أمريكا بعد انحسار خطر الاتحاد السوفياتي إلى السّعي «للتخفيف من النزعة الأوروبية نحو الاستقلال عنها من خلال طرحها لفكرة صراع الحضارات، وأنّ الإسلام هو عدوّ الغرب القادم بعد الاتحاد السوفياتي (...) وأنّه العدوّ الذي يطرق أبواب أوروبا، وهي لا تستطيع صدّه. وبذلك ضمنت أمريكا بقاء أوروبا تحت مظلتها من جديد، ومن يرفض من الأوروبيين فكرة صراع الحضارات، وصدامها عليه القبول بمقولة الحضارة العالمية الواحدة، والقرية العالمية الصّغيرة، باسم العولمة التي توظفها أمريكا لقيادة العالم كلّه»[2].

وطرح فكرة صدام الحضارات هذه، طرح غربي مادي بامتياز، لأن الحضارات أو الثقافات لا ينجم بينها في الحقيقة صدام، وإنما ينتج بينها تلاقح وإثمار. وحتّى وإن حدث، فاصطدمت قوة غربية بقوة أخرى تنتمي للعالم الإسلامي، أو تدّعى ذلك؛ فهو صدام سياسي وليس حضاري، ولا حتّى عقدي، وهو وبال على الجميع، وليس من الحضارة في شيء؛ لأنّه تبنّى السّياسة التي تقوم على منطق الصراع والقوة الذي يفرغ الحضارة من مضمونها

1- صاموئيل هنتنجتون، صدام الحضارات (إعادة صنع النظام العالمي)، ترجمة: طلعت الشايب، هيئة الكتاب المصرية، مصر، الطبعة الثانية، 1999م، ص352.

2- فتحي إبراهيم حمدان، العولمة صراع الحضارات وليست اقتصادًا عابرًا للقارات، دار الفاروق للنشر والتوزيع، عمّان – الأردن، الطبعة الأولى، 2009م، ص 127.

الإنساني، ويجعلها أحادية مادية، ممّا يؤدي في النهاية إلى التّردي والأفول[1]. وما تبنّي الغرب لهذا الطرح الجديد، إلاّ طمس للحقيقة، ومحاولة جديدة لإيجاد أعذار ومبرّرات حديثة لمواصلة عدائه للشرق، وخصوصاً للإسلام وتبقى حكاية الحمل والذئب مستمرّة بينهما.

1- ينظر: أحمد الجهيني، محمّد مصطفى، الإسلام والآخر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د/ط، 2005م، ص202 وما بعدها.

2- علاقة شخصية البطل التاريخي بالمكان في روايات أمين معلوف التاريخية:

مادام الفصل السابق قد تناول دراسة مكوّنات شخصية البطل التاريخي في روايات أمين معلوف؛ فإنّنا نرى أنّ هذه الدراسة لن تكتمل إلاّ بدراسة العلاقة بين المكان والبطل من ناحية، وبين البطل وعصره من ناحية أخرى، وذلك لأهمية معرفة مدى تأثير كلّ منها في الآخر.

وإذا تحدّثنا عن علاقة الإنسان بصورة عامة بالمكان؛ فإنّنا لا نجد أيّ علاقة أوثق بالإنسان من علاقته بالمكان، إذ منذ «أن يكون نطفة يتخذ من رحم الأم مكانا يمارس فيه تكوينه البيولوجي والحياتي، حتّى إذا حان المخاض وخرج هذا الجنين يشم أوّل نسمة للوجود الخارجي كان المهد هو المكان الذي تتفتح فيه مداركه، وتنمو فيه حواسه من بصر وشمّ وذوق وسمع ولمس، بعد – أي بعد المهد – تتبلور الأبعاد المكانية للإنسان بصورة أوضح في البيت والمدرسة(...) والشارع، سواء في القرية أو المدينة أو الصّحراء(...) في أحياز مكانية لا حصر لها، قد يكون القبر في الحقيقة هو النهاية، أو المحطّة الأخيرة لكل منها»[1].

أ- علاقة شخصية «ماني» بالمكان في رواية حدائق النور

وإذا تحدّثنا عن عنصر المكان في روايات أمين معلوف المعنية بالدراسة، ومن بينها رواية حدائق النور؛ فإنّنا نجده يكتسب فيها «أهمّية كبيرة ودلالة خاصة؛ فهو ليس فقط مكانا فنيا، وليس فقط عنصرًا من عناصر الرواية، وإنّما هو المكان الذي تجري فيه الحوادث وتتحرّك فيه الشخصيات، بما أن المكان ليس عاملا طارئا في حياة الكائن الإنساني، وإنّما هو معطى سميوطيقي. والمكان يتغلغل عميقا في الكائن الإنساني، وحافرًا مسارات وأخاديد غائرة في مستويات الذات المختلفة ليصبح جزءًا صميما منها. فالمكان هو الفسحة التي تحتضن عمليات التفاعل بين الأنا والعالم. والمكان يعني بدء تدوين

1- أحمد طاهر حسنين، أحمد غنيم، حازم شحاتة، مدحت الجيار، محمود البطل، نجوجي واثيوندو، سيزا قاسم، يوري لوتمان، جماليات المكان، عيون المقالات، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الثانية، 1988م، ص 05.

التاريخ الإنساني، ويعني الارتباط الجذري بفعل الكينونة لأداء الطقوس اليومية للعيش، للوجود، لفهم الحقائق الصّغيرة، لبناء الروح، للتراكيب المعقدة والخفية، لصياغة المشروع الإنساني»[1]. وإذا تدبّرنا جيِّدًا رواية حدائق النور وجدناها تعجّ بالأحداث المهمّة، وذلك لأنّ بطلها نبيّ (حسب اعتقاده)، يحمل رسالة إلى العالم الحاضن للبشر، هذه الرسالة الّتي تتطلب التواصل والانتقال من مكان إلى آخر لكي يطّلع عليها النّاس في كل مكان.

ومنذ بداية الرواية قد نقلنا أمين معلوف إلى هذا الجوّ الدّيني بتحديده للمكان الذي أودع فيه الأب "فاتق" ابنه «ماني» عندما خرج به من البيت «فرحل، لا إلى بعيد جدًا بطريق السفر، ولكن إلى عالم غريب ومغلق؛ فنزولا من «ماردين» على مسيرة يومين من القناة الكبرى التي حفرها الجدود شرقي «دجلة» كان يقوم بستان النخيل الذي يحكمه «سيتايي»، سيَّدًا ومرشدًا، وكان يعيش فيه زهاء ستين رجلا من مختلف الأعمار والأصول، رجال ذوو طقوس تتجاوز المألوف (...) وكانوا يسمّون في لغة البلاد «حلّة حوارة» وهما كلمتان آراميتان تعنيان «الملابس البيضاء»»[2].

وبما أنّ الإنسان وهو طفل يبدأ إدراك وعيه للمكان قبل أيّ شيء آخر «إذ يبدأ إدراكه ووعيه بما حوله، إنّما يبدأ بالمرئيات التي تقع عليها عيناه أوّل الأمر، ومن ثمّ يأتي إدراكه للزمن فيما بعد»[3]؛ فتتشكل بذلك بينه وبين المكان الذي يعيش فيه، أو يتواجد فيه علاقة جدلية من خلال عملية التأثير بينهما. ومن ذلك كانت «علاقة ذات الشخصية بالمكان بوصفه وعاء نفسيا تصبّ فيه الشخصيّة مشاعرها وأحاسيسها، ذات طبيعة تأثيرية، والشعور الأكثر بروزًا هنا هو الإحساس بالاندماج والالتحام مع هذا المكان بكل

1- مهدي عبيدي، جماليات المكان في ثلاثية حنّامينة (حكاية بحَّار- الدّقل – المرفأ البعيد)، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، د/ط، 2011م، ص26.

2- أمين معلوف، حدائق النور، ص27 – 28.

3- محبوبة محمدي محمد آبادي، جماليات المكان في قصص سعيد حورانية، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، د/ط، 2011م، ص91.

محتوياته»[1]. وخصوصا إذا كان هذا المكان هو وطن الألفة والانتماء الذي أوّل ما يفتح الإنسان عينيه يفتحهما عليه، وأوّل نسيم يستنشقه في حياته يكون نيسمه، حيث نجد الشخصية قد تنسجم معه «فتحبّه وتعيش في ألفة معه، وقد يكون مناقضا لها، فيخلق هذا التناقض نوعا من الصّراع الذي يحدّد أبعاد الشخصية مع المكان وعلاقاتها معه (...) فإنّ ثمّة أمكنة لا يشعر الإنسان بألفة ما نحوها، بل يشعر نحوها بالعداء والكراهية، وهي أماكن قد يقيم فيها تحت ظرف إجباري»[2].

كما هو الحال بالنسبة لـ «ماني» في (بستان النخيل)، الذي تقيد فيه أصحابه «بأنظمة غذائية صارمة، وإذ لم يكتفوا بتحريم اللحم والمشروبات المخمرة على أنفسهم(...)، فإنّهم لم يكونوا يطعمون قطّ ما يأتي من الخارج. فلم يكونوا يأكلون إلاّ الخبز الخالي من الخميرة، والخارج من فرنهم. ومن هشّم الخبز الرومي كان في نظرهم كافرًا(...) وبالطريقة نفسها؛ فإنّهم لم يكونوا يستهلكون غير الثمار والخضر التي تنتجها أرضهم، متحدّثين بصددها عن «نبات مذكّر»، في حين أنّ كلّ ما يزرع في الخارج «نبات مؤنث»، ومحظور على أفراد الطائفة»[3].

لذلك كانوا من بين ما أشاعوه في (بستان النخيل) «أنّه لا يحسن بالرجل في بستان النخيل أنّ يذكر زوجه أو أمّه»[4]. فالمرأة عندهم شيء تافه، لا يجرّ إلا إلى الهلاك، وبما أنّه لكلّ مكان أعراف وعادات وتقاليد تتحكّم في نفسية الشخصيات وممارستها وتكشف عن عالمها النفسي[5]، فإنّ «ماني» تعوّد «على الطّاعة، الإذعان، الجثو، إنّ الطفل لم يكن يستطيع أن يفعل غير ذلك، ومع هذا؛ فإنه منذ اللحظة الأولى على ختانه ظل في نفسه

1- محبوبة محمدي محمّد آبادي، جماليات المكان في قصص سعيد حورانية، ص107.

2- إبراهيم جنداري، الفضاء الروائي في أدب جبرا إبراهيم جبرا، الطبعة الأولى، 2013م، منتديات مجلة الابتسامة **www.ibtesamh.com/vb**، ص 286، تاريخ التصفح: 2018/05/12م.

3- أمين معلوف، حدائق النور، ص 30 – 31.

4- المصدر نفسه، ص 31.

5- ينظر: مهدي عبيدي، جماليات المكان في ثلاثية حنّامينة، ص193.

شيء ما يتمرّد، مثل ذرّة من روح ثائرة»[1]. فبدأ هروبه عن هذا المكان كلّما استطاع إلى ذلك سبيلا «وأقام لنفسه بعيدًا عن الجماعة قضاة عُزلة، مملكة طفل لا تطأها قدم رجل قطّ، وكان يهرع إليه ما يتسنّى له ذلك، وكان ذلك في مكان تتلوّى فيه ترعة «دجلة» وسط دغل من النخيل (..) وهناك كان «ماني» يجلس أو يستلقي، يبكي أو يتهلّل أو يحلم. وكثيرًا ما كان يناجي نفسه بصوت جهير غير هيّاب من افتضاح سره»[2].

ومع ذلك بقي موضوع واحد في بستان النّخيل «كان يحرص فيه «ماني» على عدم التظاهر؛ فمن بين أبنية البستان، كان هناك واحد، المكتبة لم يكلّ قطّ عن اجتياز عتبته»[3]. وهكذا استمرّ «ماني» «يعيش في عزلة تامة، وذلك تنفيذًا لأوامر الرّسول السماوي، واستنادًا إلى التطورات اللاّحقة يمكن الحكم أنّه أمضى فترة الإعداد هذه في دراسة الآداب المقدّسة التي كانت آنذاك متداولة في حضارة بلاد الرافدين، وفي التأمّل في جميع ما درسه، ولابدّ أنّ هذا التأمل وهذه القراءة قد أنضجتا قناعاته، ومهما يكن الحال تمّ الآن إكمال المرحلة لإعداده، وتطوّره الدّيني»[4]. وقد حان الوقت الذي سمع فيه (توأمه) يقول له: «أجل يا «ماني»، يا ابن (بابل)، إنّك وحدك، خالي الوفاض، منبوذ من ذويك، وأنت راحل لغزو الكون، وبهذا تُعرف البدايات الحقيقية»[5].

وقد كانت بذلك مدينة (المدائن) أولى محطّاته «ولقد امّحى اسم (المدائن) اليوم. ومع ذلك فقد كانت إحدى عواصم العالم القديم الكبرى، ومهد المانوية، وموطنا ساميا كذلك للمسيحية الشرقية»[6]. ومقرّ الحكّام الساسانيين، شرع «ماني» فيها بالاتصال في الساحات الساحات العامّة بالنّاس الذين أصبح عددهم يزداد يوما بعد يوم في الالتفاف حوله كلّما

1- أمين معلوف، حدائق النّور، ص 41.

2- المصدر نفسه، ص 42.

3- المصدر نفسه، ص 68.

4- جيووايد نغرين، ماني والمانوية، ص 44.

5- أمين معلوف، حدائق النّور، ص 91.

6- المصدر نفسه، ص 95.

خرج لهم، إلى أن لفت ذلك انتباه شرطة المدينة؛ فمنعته من ذلك، وعند ذلك طلب النّصح من «رفيقه» السماوي الذي أجابه «المدائن باب ضخم، إنْ لم تستطع خلعه؛ فحاولِْ أن تحصل على مفتاحه»[1]. فأخبر رفيقيه: أباه وصديقه (مالكوس)، أنّه سوف يرحل «ولم يكن «ماني» ليبدو على معرفة بالهدف من رحلته، وكان كلّ صباح يشق طريقه من غير أن يسمح لنفسه بالاستلقاء ليلتين على الحصير نفسه، وكان رفيقاه يتبعانه، باتجاه (غنازاك). وفي (أتروپاتينيا)، وباتجاه (أرمينيا)، وجبال (ميديا) ومستنقعات (ميزينيا)، وفي نهاية المطاف (قشقر) على نهر «دجلة» حيث أقلعوا»[2].

وقد كانت كلّ مدينة أو منطقة من هذه المناطق تفصلها عن الأخرى المسافات البعيدة، وبما «أن الانتقال من مكان إلى مكان يصاحبه تحوّل في الشخصية(...)؛ فالرحلة، أي الانتقال من مكان إلى مكان مستمدّة من أسطورة البحث. أمّا الانغلاق في مكان واحد دون التّمكن من الحركة؛ فإنّ هذه الحالة تعبّر عن العجز، وعدم القدرة على الفعل، أو التفاعل مع العالم الخارجي، أي مع الآخرين»[3].

وهذا ما أثبته «ماني»، الذي كان، ما إن يصل إلى مدينة جديدة حتى يبدأ بالتبشير؛ فيحتشد الجمهور حوله للاستماع إليه «وعندما كان ابن (بابل) يجهل كلام الموضع الذي هو فيه، كان رجل من الحضور ينتدب نفسه ترجمانا، وكان ذلك الرّجل أو غيره، يتوسّل آخر النّهار إلى المسافرين بأن يشرفوه بالمبيت في منزله»[4]. وقد كان «ماني» في أغلب أغلب الأحيان، قبل أن ينتقل إلى مدينة جديدة «قد فتن في لحظة استئنافه طريقه بعض الأشخاص الذين لم يكونوا يرغبون في مفارقته، غير أنّه كان يقول لهم: لا تتبعوني بعد؛

1- أمين معلوف، حدائق النّور، ص114.

2- المصدر نفسه، ص115 – 116.

3- سيزا قاسم، بناء الرواية (دراسة مقارنة في «ثلاثية» نجيب محفوظ)، مكتبة الأسرة، القاهرة، د/ط، 1978م، ص107.

4- أمين معلوف، حدائق النّور، ص120.

فلم يئن الأوان لذلك. انتظروني، وكونوا أملي في هذه المدينة، وانشروا حولكم ما قد سمعتموه من فمي، وقولوا لكلّ أحد أنّني سوف أمرّ مرّة ثانية»[1].

وعن هذا النشاط تقول بعض المصادر «أما بالنّسبة لماني فقد طوّر الآن من جانبه تشريعا منظما بشكل رائع أعدّه بحذر وعناية، وامتدّت نشاطاته التبشيرية وفق خطّة مفصّلة نحو الشرق والغرب، وتولّى بنفسه (...) القيام برحلات جديدة إلى أجزاء مختلفة من الإمبراطورية (...) وفي الأقاليم المجاورة للإمبراطورية الرومانية»[2].

وبعدها كانت وجهته بلاد الهند، هذا البلد الذي نُسجت حول الطرق المؤدية إليه أغرب الحكايا فقيل عن من كانوا يقصدونه منذ القديم، أنهم كانوا «يتوقعون في كلّ مرحلة من مراحل الرحلة أن يلتقوا الطّاعون والوحوش والمجاعة والحرب والنهّابين، وكذلك العمالقة الأسطوريين ذوي العين الواحدة، وجميع أنواع العجائب، بيد أنهم لم يكونوا يعدلون لهذه الأسباب عن الرحيل. وكان الموت شوكة قارصة مألوفة، وكانت المغامرة تعاش على هذا النحو، وكان يُقال وداعًا ويرحل الراحلون، بلا تاريخ ولا ضمان بالعودة. وعندما كان المرء يتحلّى بالإقدام وينعم بالحظ والرياح المؤاتية؛ فإنّه كان يبلغ (دَبْ)»[3].

ولم تكن رحلة «ماني» إلى مدينة (دَبْ) هذه أقلّ ممّا أُشيع عن هذا الطريق المحفوف بالمخاطر؛ فإن كان البحر هذا المكان المفتوح، هو جسر للتواصل، وقناة لعودة الغريب؛ فإنّ له أيضا خصائصه ومخاطره، ولعّل أشرسها مهاجمة حوته للسفن أحيانا، كالذي حصل للسفينة التي كانت تقّل «ماني»، فقام أحد بحاريها ينذر بالخطر «وقد مدّ يده نحو عرض البحر، وانضمّ إليه صانع السفينة ثمّ الربان، وهمّهم الأوّل أن يتحاشوا استسلام الرّكاب للذعر واندفاعهم جميعا للتجمهر في مكان واحد مخلِّين بتوازن السفينة بآكد مما قد يفعله الحوتان المتدافعان باتجاهها»[4]؛ فتتحطّم، أو تغرق، فيُهلك كلّ من على ظهرها.

1- أمين معلوف، حدائق النّور، ص121.

2- جيووايد نغرين، ماني والمانوية، ص52.

3- أمين معلوف، حدائق النّور، ص131.

4- المصدر نفسه، ص124.

وإن نجت السفينة من هذا المصاب «فقد كان الإعصار الذي برز في اليوم الثالث(...) أشدّ إقلاقا. فلم تُر بادئ الأمر غير غيمة بيضاء أخذت تكبر وتنتفخ وتثخن دقيقة بعد دقيقة حتّى أخذت تدوِّم أسرع فأسرع محاكية شكل قرن ضخم متأهِّب للغوص في العباب، ومع ذلك فقط حدث العكس؛ فشرع البحر فجأة يغلي كالقدر، في هذا الموضع بالتحديد، وارتفعت صفحة الماء، يا للمعجزة! وقد اجتذبتها الغيمة المدوّمة وامتصتها، وكان عمود أسود من الماء قد انتصب الآن وأخذ يتعالى ويتعالى، وهو يئز، وكأنما البحر بأسره سوف يُسقَط إلى السماء»[1]؛ فجمد الرّكاب في أمكنتهم كما في الحادثة الأولى، يعصر الخوف قلوبهم، لا يعلمون ما الذي يحصل لهم، وقد نادى أحدهم «لنصلِّ؛ فلم يبق لنا إلاّ الصّلاة»[2].

وإن كانت الأمكنة وما يحدث فيها «تحفر آثارًا عميقة وأخاديد واضحة في الشخصّية، وإنّ أثر الأمكنة في الناحية النفسية للشخصيات يقود إلى معرفة أشمل وأوسع لخبايا النفس الإنسانية، حيث إن تأثير المكان في نفسية الشخصيات غالبا ما يكون أعمق من تأثيره في الجسد وذلك لما تمتاز به النّفس الإنسانية من إحساس مرهف»[3]؛ فإنّ كلّ هذا لم يحصل لـ «ماني» الذي بقي مطمئن النّفس، هادئ البال، واثقا من حاله، عندما قدّم نفسه للربان الذي كان يحاول تخفيف هول الصّدمة على نفوس الركاب قائلا:

«– أحمل رسالة وعليّ نشرها في «الهند»، وهذه السفينة تقودني إليها، ولن يقطع رحلتي أيّ إعصار، ولا أيّة صخرة بحرية، ولا أي حوت، ولا أيّة عاصفة، هكذا هو الأمر، وليس في مقدور البحر شيء»[4]، وبما «أنّ السفينة عالم عائم، متحّرك مليء بالاحتمالات والمفاجآت التي تتوالى»[5]، وأنها أيضا مكان يوحَدّ أقدار المسافرين، فإنّه بعد زوال الخطر «أصبح من حق «ماني» مذاك أن يسترعي جميع الأنظار، فإذ غدا موضع

1– أمين معلوف، حدائق النّور، ص 125 – 126.

2– المصدر نفسه، ص 125.

3– مهدي عبيدي، جماليات المكان في ثلاثية حنّامينة، ص 201.

4– أمين معلوف، حدائق النّور، ص 127.

5– إبراهيم جنداري، الفضاء الروائي في أدب إبراهيم جبرا، ص 312.

مزيد من الإجلال، عمّا كان عليه في المدن التي اجتازها، يحيط به القوم على الدّوام، ويتبعونه ويصغون إليه، فقد كان يُدعى لمشاركة الربان جميع وجبات طعامه وكلّ سهراته»[1]. إلى أن رست السفينة على شاطئ مدينة (دَبْ) القائمة في دلتا نهر «السند».

ولقد كان لـ «ماني» حكاية أخرى مع (دَبْ)، التي كان أوّل ما قام به فيها «وهو يطأ اليابسة أن توجه إلى الكنيسة البادية بجلاء من أرصفة المرسى. وكان اليوم يوم أحد، والنّاس يحثون الخطى إلى فنائها(...)، وقد عرف «ماني» بطريقته في شقّ جموع الناس(...) كيف يبدو منذ اللحظة الأولى رجلا جديرًا بأن يُصغى إليه. ولقد تخلّى له الكاهن بطيب خاطر عن المنبر»[2]. وإذ بدأ «ماني» موعظته «فقد أخذ «مالكوس» و«پاتيغ» يتلفّتان حولهما بقلق مترصّدين ردود فعل هؤلاء وأولئك، مترقّبين أخفى رمشة تصدر عن الكاهن(...) والغريب أن شيئا لم يحدث(...)، وأما الكاهن فقد أصغى بوقار(...) وألقى عبارة شكر، وامتدح بلاغة «ماني» ومعرفته الواسعة بالنصوص»[3].

وبذلك كان «ماني» من المرحّبين به في (دَبْ) التي فتح سكانها قلوبهم له؛ فشكا له الكاهن خطر الساسانيين قائلا: «يقال أنّ جيشهم يعسكر على مسيرة يوم من هنا، فوق تلال (طوران)، وأنّه بقيادة أمير يافع هو «هرمز» حفيد «أردشير» ملك الملوك»[4]. وأنّ الوضع جدّ معقّد، وخصوصا أن هؤلاء الساسانيين معادون لمختلف الديانات، يصعب التفاوض أو التفاهم معهم، وعند ذاك صارح «ماني» الكاهن وقال له: «كنت لا أزال قبل هذا اليوم أجهل من أجل أيّة مهمّة سيق بي إلى «الهند». وأمّا الآن، فإنّي أعرف!»[5]. إن إن المهمة، مهمّتي، مهمّة تجنيب المدينة النّهب والخراب.

1- أمين معلوف، حدائق النّور، ص 128.

2- المصدر نفسه، ص 134.

3- المصدر نفسه، ص 136.

4- المصدر نفسه، ص 138.

5- المصدر نفسه، ص 141.

خرج «ماني» إلى معسكر «هرمز» حيث عرّف الأمير بنفسه، وبالرسالة التي جاء بها، وأخبره بالمهمّة التي خرج من أجلها من «دَبْ». وقبل أن يُصغى إلى التماسه، وبعد جدال طويل وبرعاية من السّماء، تقع المعجزة؛ فتمرض ابنة الأمير الذي يعلن على الجميع أنّه «نذرًا علّي إذا شُفيت ابنتي ألاّ أسلم «دَبْ» للنّهب وسوف يُصان الأهالي والمنازل والأسواق وأمكنة العبادة وكلّ شيء، ولكن فلتسلم ابنتي»[1]. ويعالج «ماني» الطفلة؛ فتُشفى، ويفي الأمير بكلّ ما وعد به.

يغادر «ماني» (دَبْ) وقد ترك فيها الكثير من المعجبين والأنصار، بعد أن نال مباركة الأمير «هرمز»، لينتقل للتبشير برسالته من الأماكن العمومية والشعبية إلى الأماكن الرسمية، وها هو اليوم في مدينة (المدائن) بقصر ملك الملوك «بانتظار دوره لدخول قاعة «العرش»، لم يكن قادرًا على انتزاع عينيه عن الباب الضّخم (...) ألم يكن ذاك الباب هو الذي ذكره «توأمه» عندما كان يتحدّث عن غزو (المدائن)؟ وعليه؛ فقد انبغى أن يذهب إلى ضفاف «السند» ويلتقي ذاك الأمير الساساني، ويُشفي ابنته ليحصل على كتاب التقديم، هذا الموجّه من «هرمز» إلى أبيه «شاهبور» سيد الإمبراطورية»[2].

ومفتاح هذا الباب ألم يكن هذا المرسوم الملكي الذي يوصي فيه الملك الكلّ ويخبرهم فيه «أن نجيز لأحد رعايانا، المخلص «ماني» أن ينشر بكلّ حرّية في جميع مدن الإمبراطورية وقراها رسالته السّماوية التي حازت قبولنا السّامي، ونأمر جميع الملوك والولاة والحكام والموظفين بأن يؤازروه، وكأنّه في كلّ الأمكنة رسولنا الخاص»[3].

وبهذا النصّ خرج «ماني» من القصر ليبشر رفقاءه «لنرحل إلى أربعة أرجاء المعمورة، وإلى أقصى أفق السهول، وإلى أبعد من ذلك وأبعد إلى عتبة كل مخلوق»[4].

1- أمين معلوف، حدائق النّور، ص153

2- المصدر نفسه، ص167.

3- المصدر نفسه، ص179.

4- المصدر نفسه، ص182.

فقد عبّدت له السلطة الطريق «وغدا من الواجب أن يبدأ الفتح! الفتح من غير أسلحة! (...) أن يعلِّم ويكتب ويرسم ويناقش بلا هوادة، ثمّ ينطلق إلى مرحلة اليوم التّالي؛ فيجمع حشودًا أخرى ويبتدع لكل جمهور من المستمعين النبرة التي تخلب، وتربك وتؤاسي وتلهب في آن»[1].

ولقد كان أتباعه يتضاعفون «على مرّ المراحل، ولا سيَّما في المدن بين الحرفيين والتجار والغرباء (...) ومع ذلك؛ فإن انتشار تعاليمه كان أبطأ ما يكون في أقلّ الطبقات ثراء. وعندما كان يقول: «لا تقتلوا الشجرة، لا تجرحوا الأرض!»؛ فكيف كان من الممكن أن يحصل على انخراط الفلاحين بحماسة؟ وربح إلى جانبه على العكس من ذلك بعضا من أبرز ممثلي طبقة المحاربين. مثل «فيروز» و«مهرشاه» وهما أخوان من إخوة «شاهبور». وعلى الأخصّ بالطبع أسبقهم جميعا الابن الأصغر لملك الملوك «هرمز»»[2].

وأكثر من هذا كلّه، فلقد كانت لـ «ماني» زيارة ثانية للقصر، وإذا كان في الزيارة الأولى قد حصل فيها على حقّ بثّ الدّعوة فحسب؛ «فإنّه خرج من مقابلته الثانية، وقد وعده ملك الملوك باعتناق دينه، وناشده أن يجمع حوله وحول رسالته مجموع رعاياه، مغموما وكأنّه يحمل في آن صليب «المسيح» وتاج «الساسانيين»»[3].

وبهذا كادت أن تلتحم السّماء بالأرض؛ فيستمرّ «ماني» والإمبراطور «شاهبور» في السيّر جنبا إلى جنب في درب واحد، لبسط النفوذ الساساني، ونشر رسالة «ماني». لولا النزاع الطارئ الذي حصل بين الفرس والرومان حول إقليم أرمينيا، الذي دفع بـ«شاهبور» إلى استدعاء «ماني»؛ والطلب منه الوقوف معه في حربه على الرومان قائلا

1- أمين معلوف، حدائق النّور، ص183.

2- المصدر نفسه، ص192 – 193.

3- المصدر نفسه، ص207.

له: «لقد أصغيت إليك على الدّوام أيّها الطيب البابلي حتّى إني اتبعت نصائحك على حساب ميولي الشخصية، والآن جاء دورك يا محميّي ورفيقي للانضمام إلى رأيي، وأريد في هذه المعركة التي ذرت بقرنها أن تكون إلى جانبي بكليتك، بكل نفسك، وبكل ذكائك، أنت يا من جعلت منه أحد أعمدة حكمي، وأحد أعمدة السلالة»[1]. وبدل أن يستجيب «ماني» لنداء حليفه، فقد اختار الاستجابة لصوت السماء، وأجابه:

«– لن تسفك أقوالي الدّم، ولن تبارك يديّ أيّ سيف، ولا حتّى سكاكين المضحين، ولا حتّى فأس حطّاب»[2]. ولقد وضعت هذه الإجابة الرّجلين عند مفترق الطرق التي انفصل عندها الدّين عن السّياسة؛ فكلا الرجلين كان يريد فتوحات، ولكن كلّ واحد منهما كان له أسلوبه؛ فملك الملوك يريد أن يتجه غربا على رأس جيش سلاحه السيوف والحراب، وهدفه القتل والتخريب لفرض سيادته. أما «ماني»؛ فكان يقول: «إنّ (روما) تنتظر من نواحي «المشرق» غازيا كما تنتظر امرأة ناضجة العشيق، ولن يُستولى عليها بالسيف، بل بالكلمة الخلاّبة، أجل، إنّ كلمات الحبّ هي التي ستجعلها تفتح ذراعيها»[3].

وقد افترق الرّجلان، وذهب كلّ إلى وجهته، فيبسط «شاهبور» نفوذه على كلّ الأقاليم التي قصدتها جيوشه، وفي الوقت نفسه «كان أمل ابن (بابل) يزهر آنذاك على امتداد الطّرقات، واتّضح أن عقيدته غازية بلا نار ولا حديد ولا عقاب»[4]. وفي الوقت الذي اختار فيه الأوّل الاستلاء على الأراضي، وإخضاع سكانها لسيادته ونظامه بحدّ السيف، آثر «ماني» ربط الشرق بالغرب بالاستلاء على العقول بالكلمة الطيّبة، ومدّ جسور التقارب بين العالمين، بانتهاجه لسياسة التسامح، واحترامه لخصوصيات الآخر للعيش في سلام واطمئنان في كنف القيم الإنسانية المشتركة بين جميع بني البشر في

1– أمين معلوف، حدائق النّور، ص225 – 226.

2– المصدر نفسه، ص230.

3– المصدر نفسه، ص227.

4– المصدر نفسه، ص235.

مشارق الأرض ومغاربها، ولذا كان دائما يعبّر عن رغبته في صنع هذا العالم؛ فكان يقول: «أنا مستعد للذهاب إلى (روما). وكما استطعت فيما مضى أن أجمع في (دَبْ) عبدة «بوذا» وعبدة «أهورا- مازدا»، فإنّي سأجمع فيها أتباع «النّاصري» على قدم المساواة مع أتباع «ميترا» من غير أن أضطهد مع ذلك الفلاسفة، ولا أن أُنكر «جوبييتر». ولسوف أبشر فيها بدين لجميع البشر»[1].

وطوال أعوام الحرب هذه التي كانت دائرة بين الساسانيين والرومان «كان «ماني» يسير على دروبه الخاصّة بصحبة جيوشه هو، يدفعه طموح إلى فتح من نوع آخر»[2]. من مفارقته وعجائبه «أنّه كان فيها ملك الملوك مقاتلا على الدوام، في حين كان محميه يمتدح السّلام في أقاليم «الإمبراطورية»، ولا يبشر بأقلّ من «احتقار السيوف والأذرع التي تشهرها»»[3]. وتنتهي الحرب ويموت الملك «شاهبور»، ويخلفه ابنه «هرمز» الذي لم يدم حكمه طويلا فتتجدّد صلة «ماني» بالقصر، وتعرف ديانته «في الأشهر التي تلت أعظم انتشار مشهود عبر «الإمبراطورية»، وفيما وراءها (...) ولم يسع «الرسول» إلى تفسير هذه الاندفاعة المفاجئة. فلقد أسهم فيها كثيرًا تعاطف «هرمز» البديهي مضاعفا بما يكنّه النّاس من ودّ لعاهلهم الجديد»[4]. الأمر الذي «بدا للكهنة والمحاربين وكأنّه مدخل إلى انتصار «ماني»»[5]. فسعوا إلى تأليب ولي العهد «هرمز» على أخيه «بهرام» وبالاتفاق معه، تمّ تسميمه والتخلّص منه.

وما أن اعتلى «بهرام» سُدّة العرش حتىّ تحوّل «ماني» في نظر القصر من صديق وحليف ومحميّ إلى عدوّ لدود خائن للسلالة الإلهية، فجيء به وحُكِم محاكمة صورية اتُّهم فيها بالإخلال بالأمن والنظام العام، حيث واجهه «بهرام»، قائلا: «لقد زرعت القلاقل،

1- أمين معلوف، حدائق النّور، ص227.

2- المصدر نفسه، ص235.

3- المصدر نفسه، ص236.

4- المصدر نفسه، ص279.

5- المصدر نفسه، ص283.

وصرفت المحاربين عن واجبهم، والحرفيين عن مهنتهم، ودعوت النّاس إلى احتقار الفواصل بين الطبقات والأعراق. وها هم أولاء التجار ينظرون الآن في عيون الفرسان، ولم تعد كلمة الكهنة مسموعة»[1].

وقد كانت هذه التهم كافية بأن يصدر حكما يدينه «فأُسلّم «ماني» للتعذيب بالحديد؛ فقد رُبطِت سلسلة ثقيلة حول عنقه، وثلاث أُخر حول جذعه، وثلاث في كلّ ساق، وثلاث أيضا في كلّ ذراع. من غير أيّ نوع آخر من العنف أو التعذيب أو السّجن. فقد كان محتجزًا وحسب في فناء مبلّط بالقرب من موقع للحراسة»[2]. وبقي «ماني» على هذه الحال، حتّى لقي حتفه.

ولكن بدل أن يدخل اسمه وروحه طيّ النسيان؛ فقد أعطاه القصر روحًا ووجودًا آخر؛ فشرع أتباعه وتلامذته «بكتابة اسم «ماني» في كلّ مكان! كتابته بالفحم، بالطباشير ولكن نقشه فوق ذلك، نقش الحروف المحفورة عميقا في الخشب والحديد والحجر، وعلى صُوى مفارق الطرق، على جدران المدن، على جميع مباني «الإمبراطورية» من سجون وقصور وثكنات، وفي جميع أماكن العبادة، كانت أيد كثيرة قد خطّت، كلّ بلغتها، اسم «ماني» بحمية، كي لا يتمكن أحد من محوه»[3]، وبذلك وبدخوله قلوب أتباعه، فقد دخل سجل الخالدين، وبقي اسمه حيًّا كلّمّا ذُكرت الديانات القديمة لبلاد فارس ذُكر اسمه مقرونا بها.

ب- علاقة شخصية «عمر الخيام» بالمكان في رواية سمرقند

وإذا تركنا رواية حدائق النّور وانتقلنا إلى دراسة رواية سمرقند؛ فإنّ أوّل ملاحظة يلاحظها الدّارس، هو تصدّر اسم المكان لهذه الرواية الذي جعله الكاتب أمين معلوف العتبة الكبرى للأحداث التي يعيشها البطل «عمر الخيام»، في كلّ مكان يمرّ به، مشيرًا بذلك «إلى الترابط الوثيق الذي يحكم الشخصيات والمكان هو الذي يحدّد المواقف والرؤى

1- أمين معلوف، حدائق النّور، ص290.

2- المصدر نفسه، ص293.

3- المصدر نفسه، ص299.

التي تتأسس بدورها على الرؤية التي يجسدها السّارد من خلال إعلانه الانحياز إلى موقف ما، أو إلى رؤية الشخصية الكائنة في المكان الذي يدخل في رؤية الكاتب المكانية»[1].

وتظهر عناية أمين معلوف بتصوير العلاقة الوثيقة بين شخصية بطله «عمر الخيام»، والمكان، بارزة منذ الصفحات الأولى للرواية، إذ يقدِّمه لنا متشوّقا لاتباع نصائح قدامى الرّحالين للوقوف على سحر جمال سمرقند «الذين دعوا المسافر أن يصعد إلى شرفة القهندز، وهي القلعة القديمة، وأن يجيل طرفه طويلا، فلا يرى إلاّ الماء والخضرة والمرابع الزاهرة، وشجر السرو الذي شذبه أمهر البستانيين في صورة ثيران وأفيال وجمال منيخة وفهود متواجهة تبدو وكأنّها تستعدّ للوثوب. والحقّ أن عمر لم ير داخل حرم القلعة بالذات، من باب الدّير غربًا حتّى باب الصّين، غير بساتين ملتفّة وسواقٍ هادرة، ثمّ هنا وهناك، تطاول مئذنة من القرميد، أو قبّة منقوشة بالظلال، أو بياض جدار من جدران مقصورة. ومستحمّة عارية تُفرد شعرها للريح المحرقة عند حافة بركة تغمرها أشجار الصفصاف الباكي»[2].

وهذه الجولة الاستكشافية للمدينة جعلته ينسى ما حصل له مع الطالب ذي الندبة، في أحد شوارع هذه المدينة؛ فيتعلق بسمرقند ويصرّح «لن أبغض هذه المدينة، حتّى ولو لم تكن المستحمّة سوى سراب، حتّى ولو اكتست الحقيقة وجه ذي الندبة، حتّى ولو قُدّر أن تكون هذه اللّيلة الرّطبة آخر ليالي»[3].

ولأن المكان يتفاعل مع الشخصيات «ويسعى إلى تكونيها فكريا ونفسيا ووجدانيا، ويؤثِّر في انتقالها من حال إلى حال. كما أنه يسهم في خلق المعنى داخل الرواية. كما أنّ الروائي المبدع يستطيع أن يحوِّل المكان إلى أداة تعبيرية عن موقف الأبطال من العالم

1- مرشد أحمد، البنية والدلالة في روايات إبراهيم نصر الله، ص127.

2- أمين معلوف، سمرقند، ص20.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الخارجي»[1]؛ فقد رأينا «عمر الخيام» لا يُصْدَم بما وقع له؛ لأنّه قادم من نيسبور، المدينة التي ترعرع ودرس فيها، وقد كانت هذه المدينة في عصره «ملتقى الثقافات والحضارات، وسكّانها أخلاط من مختلف الجنسيات والألوان والنّحل والدّيانات، وتنتشر فيها دكاكين الكتيبة تبيع المصنّفات المترجمة والمؤلفة، والأسواق تحفل بالبضائع من أطراف الدنيا والمشترون والبائعون يتكلّمون لهجات معروفة أو مجهولة، والنّاس بأزياء عجيبة وألوان من الثيّاب غريبة، وقد وفدوا من كلّ صوب بعيد»[2].

ولا شكّ أنّ مثل مَنْ عاش في مثل هذه المدينة، لا يهزّه حدث طارئ مثل حدث الطّالب ذي النّدبة، وخصوصا إذا وجد في المكان الذي حلّ به الإشادة والتّرحاب من قبل السّادة والأعيان، كالكلام الذي استقبله به القاضي أبو طاهر حينما قال له: «لست نكرة في سمرقند يا عمر؛ فعلى الرّغم من صغر سنّك؛ فإن علمك قد غدا مضرب الأمثال، ومآثرك تُتناقل في المدارس»[3]، أو إطراؤه له، وهو يقدِّمه للسلطان "نصرخان" عندما أعلمه أن «عمر الخيام» «هو المبجّل في خرسان وفارس ومزندران، هو الذي تتمنّي كلّ مدينة استقباله داخل أسوارها، هو الذي يرجو كلّ أمير اجتذابه إلى بلاطه»[4]. ولم يتوان السلطان في اختبار «عمر الخيام» للتأكّد من كلّ ما قيل عنه، فنهض «أخيرًا وسار بخطى ثابتة نحو عمر، فعانقه بقوة وأخذ بيده ومضى به. ونقل الإخباريون أنّه: «كان من تقدير صاحب طبرستان لعمر الخيام أن دعاه للجلوس بقربه على العرش»»[5].

وقد كان القاضي أبو طاهر، قبل ذلك، وهو يستضيف «عمر الخيام» قد أهداه كتابا ردًّا على اتّهام الطالب ذي الندبة له بالكفر والزندقة، هذا الكتاب «الذي عندما فتحه الخيام (...) ما كان ليتأمّل فيه غير مئتي وست وخمسين صفحة بيضاء، ليس فيها بعد قصائد

1- مهدي عبيدي، جماليات المكان في ثلاثية حنّامينة، ص08.

2- عبد المنعم الحفني، شخصيات قلقة في الإسلام – عمر الخيام والرّباعيات-، ص52.

3- أمين معلوف، سمرقند، ص23.

4- المصدر نفسه، ص29.

5- المصدر نفسه، ص43.

ولا رسوم ولا تعليقات على الحواشي ولا زخارف»[1]. وقد طلب منه قائلا: «احتفظ بهذا الكتاب و في كلّ مرّة يتشكّل فيها بيت من الشعر في خاطرك ويقارب شفتيك ساعيا إلى الخروج؛ فاكتبه بلا تحفظ، واكتبه في هذه الأوراق التي ستبقى طيّ الكتمان، وفكّر وأنت تكتب في أبي طاهر»[2].

وهكذا وُلِد مخطوط «رباعيات الخيام» في سمرقند، دون أن يعلم القاضي «أنّه بهذا التصرّف، وتلك الأقوال، كان يهب الحياة لأكثر أسرار تاريخ الآداب استغلاقا، وأنّه كان يجب الانتظار ثمانية قرون قبل أن يكتشف العالم شعر عمر الخيام الرفيع، وقبل أن تبجّل الرباعيات على أنّها أكثر الأعمال طرافة على مرّ الزمن، وقبل أن يُعرف أخيرًا مصير مخطوط سمرقند العجيب»[3]. هذا الكتاب الذي قال عنه «عمر الخيام» لزوجته «جهان» أنّه «ليس في نيتّي تقديم هذا الكتاب إلى أيّ كان، ولا أرجو أن أجني منه أيّ ربح، ولا أملك شيئا ممّا يطمح إليه شاعر من شعراء البلاط»[4]، وجعله منذ ذلك الوقت مستودع خواطره وأفكاره حول الناس وأحوالهم، وحول الكون وأسراره، ومصير الإنسان في الدّنيا والآخرة ... يأخذه معه حيثما ارتحل وأقام لا يطلع عليه أي كان.

وعندما استدعاه الوزير نظام الملك إلى أصفهان التقى بحسن الصّبّاح في قشان «على الطّريق الحريري عند طرف صحراء «الملح» التي تتجمّع فيها القوافل وتلمّ أنفسها»[5]، قبل أن تشدّ رحالها نحو الوجهة التي تريدها. وإذ قضى الرجلان ليلتين في غرفة واحدة في خان قشان؛ فقد تعرفا على بعضهما البعض «وانضما بعد يومين إلى إحدى قوافل التّجار، وسار جنبا إلى جنب مردّدين بوفرة من الذاكرة بالفارسية أو بالعربية، أجمل صفحات الكتّاب الذين يكنّان لهم الإعجاب»[6].

1- أمين معلوف، سمرقند، ص26.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، ص26 – 27.

4- المصدر نفسه، ص76.

5- المصدر نفسه، ص80.

6- المصدر نفسه، ص85.

وفي أصفهان وجد «عمر الخيام» الترحاب اللائق والاستقبال الحار، إذ بادره الوزير نظام الملك، وهو يستقبله بقوله: «رجال مثلك لن أكتفي باستقدامهم من سمرقند، بل أنا مستعدّ للذهاب بنفسي سيرًا على قدميّ إلى سمرقند للإتيان بهم»[1].

ولم يكن هذا الاحتفاء، هو احتفاء مضيّف بضيفه، وإنّما هو احتفاء رجل سياسة برجل قدّر مؤهلاته؛ فرشّحه بأن يكون عينه الساهرة على مصالح الدّولة "صاحب الخبر". وبما أنّ «عمر الخيام» لم يكن الشخص الذي تستهويه المناصب السياسية، فقد كان له حلمه الذي عاش من أجله، والذي كان دائما يردّده «ما كانت حياة القصور لتكون لي، إنّ حلمي الوحيد طموحي الوحيد، هو أن يكون لي يوما مرصد وحديقة ورود، وأن أتملّى السّماء، وفي يدي كأس وإلى جانبي حسناء»[2].

فهو يعرف نفسه جيِّدًا، ويعرف أنّه لا يصلُح لهذه الوظيفة التي تخدم السّاسة في قصورهم ولذا، فقد اعتذر لنظام الملك على عدم استجابته لطلبه. وقدم الرجّل المناسب الذي رآه يصلح لهذا المنصب، وهو حسن الصباح. وعن هذا تؤكّد الأخبار التي تملأ هوامش (مخطوطة سمرقند) «أنّ الرجال الثلاثة التقوا للمرّة الأولى في أصفهان في «ديوان» الوزير الأعظم بمبادرة من الخيام»[3].، الرجال الذين تقول عنهم الكتب: «عمر الخيام الذي رصد العالم، ونظام الملك الذي حكمه، وحسن الصباح الذي أرهبه»[4]، وقد احترم نظام الملك اقتراح «عمر الخيام»؛ فعيّن حسن الصباح "صاحبًا للخبر"، وهو يطمئنه «لقد كان بودّي أن أشركك في عملي عن كثب، وعزائي أن أقول لنفسي إن المؤرخين سيكتبون للخلف: لقد عاش في زمن نظام الملك عمر الخيام، وقد كرِّم بمأمن من العوادي وكان في وسعه قول «لا» للوزير الأعظم من غير أن يتعرّض للعقاب»[5]، بل بالعكس

1- أمين معلوف، سمرقند، ص 91.

2- المصدر نفسه، ص 44.

3- المصدر نفسه، ص 95.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5- المصدر نفسه، ص 96.

من ذلك، فقد نال منه كلّ ما كان يحلم به؛ فكان «ينهض متأخّرًا ويشرب «الصبوح» التقليدي، ثمّ يجلس إلى منضدة عمله؛ فيكتب ويحسب ويرسم الخطوط والصور، ثمّ يعود إلى الكتابة؛ فيكتب في كتابه السري قصيدة أو بعض قصيدة. وفي الليل يذهب إلى المرصد القائم فوق تلّة قريبة من منزله، وما عليه إلاّ أن يجتاز حديقة ليلفي نفسه وسط الأدوات التي يحبّها ويزينها ويلمعها بيده»[1]. وإذ لم يبق «عمر الخيام» بعيدًا جدًّا عن البلاط «فقد كان يتحاشى الاندماج فيه ويفرّ من جميع المكائد ويحتقرها، ولا سيّما التي يلجأ إليها أطباء القصر في مواجهة منجّميه. فإنه كان من المستحيل عليه التملص من بعض الموجبات: حضور مأدبة يوم الجمعة أحيانا وفحص أمير مريض، وعلى الأخصّ تقديم «التّقويم» الشهري الخاص بالأبراج إلى ملكشاه»[2].

وقبلها، قبل صراع السلطان "ألب أرسلان" مع صهره "نصر خان" حَوْلَ سمرقند «قد أراد الخيام أن يبقى بعيدًا عن المدينة طوال أيام الجيشان هذه. وهو لا يستطيع بالطبع أن يستنكف عن الظهور من حين إلى آخر ظهورًا مقتضبا في البلاط، أو عند القاضي من غير أنْ يبدو وكأنّه يفرّ منهما في وقت من أوقات الشّدة، بيد أنّه كان يظل في أغلب الأحيان محتبسًا في مقصورته مستغرقا في أعماله، أو في كتاب كان يملكه سرًّا ويسوِّد صفحاته في عناد وكأنّه لا وجود للحرب في نظره إلاّ بما توحيه له من انقطاع الحكمة»[3].

ويمكن القول أنّ أفضل أيام «عمر الخيام»، هي تلك التي قضاها تحت رعاية نظام الملك في أصفهان، وهي المدينة التي تفّرغ فيها لدراسة أسرار السّماء وعلاقتها بحياة النّاس على الأرض، وتسجيل في كتابه السّري ما كان يطفح في ذهنه من حين إلى آخر من خواطر فلسفية، حول وجود الإنسان ومصيره، إذ كان منقطعا لعالمه المفضّل هذا.

1- أمين معلوف، سمرقند، ص114.

2- المصدر نفسه، ص116.

3- المصدر نفسه، ص64.

وكانت «جيهان» «وحدها هي التي تربطه بحقائق المأساة الدائرة؛ فهي تحمل إليه كل مساء أخبار الجبهة، وتوجّهات البلاط؛ فيستمع إلى ذلك كلّه من غير شغف ظاهر»[1]، إلى أن تطورت الأحداث؛ فتحالفت "تركن خاتون" مع السلطان "ملكشاه"، وبأمر منهما تمّ التخلّص من نظام الملك على يد أحد «الحشاشين» من أتباع حسن الصباح.

ومن ذلك الوقت صار «عمر الخيام» من المغضوب عليهم في القصر، ولذلك ترك المدينة وأصبح «يحيا منذ غادر أصفهان حياة الهاربين والمنبذين؛ فإذا زار بغداد حظر عليه الخليفة الكلام أمام الملأ، أو استقبال المعجبين الكثيرين المزدحمين على بابه. وإذا زار مكة أجمع ثالبوه على السخرية قائلين: «إنّها حِجّة مجاملة!»، وإذا مرّ في طريق العودة بالبصرة جاءه ابن قاضي المدينة يسأله بأكثر الطرق تأدّبا أن يقصّر أمد إقامته»[2].

وبقي لسنين على هذه الحالة يبحث باستمرار عن سقف ومجير يأويه، وراتب يصدّ به عوائد الحياة، ولذا كان مضطرًا إلى مقابلة الأمراء والولاة لتحضير كشوف الطالع الشهري، إلى أن استقر به المقام بـ «مرو» «التي سعى صاحبها إلى اجتذاب مشاهير ذلك الزمن إليها ليعيد بعض الإشراق إلى بلاطه الذي كان قد خبا. وقد عرف كيف يغري الخيام العظيم، بأن عرض عليه أن يبني مرصدًا شبيها (...) بمرصد أصفهان، ولم يكن عمر يحلم (...) بغير ذلك، فَقَبِل العرض بحماسة»[3]؛ فَبُنِيَ المرصد، وصارت ساعات يوم «عمر الخيام» مقسمة بين مرصده، وبين القصر الذي كان مضطراً لحضور حفلاته «التي لا تنتهي، ويقدِّم رسميا التهاني للعاهل في كلّ عيد وفي ختان كل أمير، ولدى كلّ رجوع من صيد أو حملة، وأن يكون أكثر الأحيان في «الديوان» مستعدًا لإلقاء نكتة أو استشهاد أو بيت من أشعار المناسبات. وإن هذه المناسبات لتنهكه(...) فقد كان يحسّ

1- أمين معلوف، سمرقند، ص64.

2- المصدر نفسه، ص174.

3- المصدر نفسه، ص175 – 176.

باستمرار بأنّه يضيّع في القصر وقتا ثمينا كان من الممكن أن ينفقه بشكل أفضل إلى منضدة علمه، ناهيك بما فيه من المجازفة بلقاءات كريهة»[1].

وبما أن «عمر الخيام» لم يكن له خيار آخر أفضل من علاقته بقصر عاهل «مرو» فقد قَبِلَ على مضض بهذه العلاقة أن تستمر على هذه الصورة، لتزداد كدارة، في ذلك اليوم الذي اكتشف فيه، وهو يفتح مخطوطه «رسالة حسن الصّبّاح التي دُسَّت بين صفحتين في أثناء نومه»[2]، يدعوه فيها إلى اعتناق عقيدته، ويطلب منه الالتحاق به، بقوله: «لماذا لا تأتي إلى ألموت بدل العيش عيش الهاربين؟ لقد كنت مثلك مضطهدًا، وأنا الآن الذي يضطهد، ستكون هنا في مأمن محوطا بالرعاية والاحترام، ولن يكون في مقدور جميع أمراء الدنيا مسّ شعرة في مفرقك. ولقد أنشأت مكتبة ضخمة ستعثر فيها على أندر الكتب، وفي مقدورك أن تقرأ فيها وتكتب ما حلا لك، وستنعم بالسلام في هذا المكان»[3].

وبدل أن يستجيب «عمر الخيام»، لطلب حسن الصباح؛ فيتوجه إلى قلعة «ألموت»؛ ليجد فيها كل ما وعده به طالبُه؛ فقد أفرغ كل ما كان يكنه من كراهية وبغض على هذه القلعة، وهو يحدث رفيقه وحارسه ورطان، عندما قال له: «صدّقني إذا كانت قلعته باب الجنة؛ فإني أستنكف عن الجنة! ولست لأطأ أبداً غارالنّساك الزائفين ذاك!»[4]. وإذ تحقق حسن الصباح من إعراض «عمر الخيام» عن دعوته الأولى، فقد بعث له دعوة ثانية شديدة اللهجة، كانت خلاصتها اغتيال رفيقه وحارسه ورطان، وسرقة مخطوطه السّري وتحويله إلى قلعة «ألموت»، «وما لبث أن غادر عمر «مرو» لا إلى ألموت، ما خطر في باله قطّ الذهاب إليها، وإنّما إلى مسقط رأسه، وقد قال في نفسه: «لقد آن الأوان أن أضع

1- أمين معلوف، سمرقند، ص 176.

2- المصدر نفسه، ص 178.

3- المصدر نفسه، ص 173.

4- المصدر نفسه، ص 180.

حدّاً لتيهي، وقد كانت نيسبور المحّطة الأولى في حياتي، أفلا يكون من طبيعة الأمور أن تكون كذلك آخر محطة؟»»[1]. وكالطيور المهاجرة، قضى أواخر حياته بمسقط رأسه في هدوء، إلى أن حان أوان أجله؛ فنادى أهله «ثمّ تلفّظ بدعاء ينتهي بهذه الكلمات: «أنت تعلم يا ربّ أنّي سعيت لإدراكك جهد استطاعتي فسامحني على أن كانت معرفتي بك طريقي الوحيد إليك!»»[2].

وقد وُرِيَ «عمر الخيام» التراب و«صمت «المخطوط» في القرن الثالث عشر الميلادي، وتلقاه جمال الدين هدية في القرن التاسع عشر(...) بعد سبات طويل، قيلولة شرقية لا تنتهي، ثم صحوة مجفلة»[3]. وقد رافقه من الهند كما يقول: «إلى الولايات المتحدة وإنكلترا وألمانيا وروسيا ثم إلى فارس»[4]. وقد أصبح في الوقت نفسه مثار اهتمام المستشرقين الذين وجدوا فيه روحًا شرقية متفتحة، تحولت إلى مادة ثقافية ربطت معنويا بين الشرق والغرب.

جـ- علاقة شخصية «الحسن الوزان» بالمكان في رواية ليون الإفريقي

منذ الصفحات الأولى لرواية ليون الإفريقي، جعل أمين معلوف الرحلة هي المحفز الأوّل والرئيس للحكي بإسناده دور السارد لبطله التاريخي «الحسن الوزان»، الذي يلخّص عن طريق الاسترجاع لابنه جوست «يوسف» ويقيّم له رحلة عمره كاملة وهو يرحل عن ضفة البحر الأبيض المتوسّط الشمالية إلى الضفة الجنوبية هربا من الحرب، قائلا: «ماذا ربحتُ، ماذا خسرتُ، ماذا أقول للديّان الأعظم؟ لقد أقرضني أربعين عامًا بدّدتها في الأسفار، فعشت الحكمة في روما، والصبابة في القاهرة، والغمّ في فاس، ومازالت أعيش

1- أمين معلوف، سمرقند، ص 184.

2- المصدر نفسه، ص 185.

3- المصدر نفسه، ص 320.

4- المصدر نفسه، ص 223.

طهري وبراءتي في غرناطة»[1]. وإذا تأملنا هذا المقطع جيّدًا، ودققنا التأمل فيه، وجدنا «الحسن الوزان»، يحدّد فيه الأمكنة التي عاش فيها، فتجاوب وتفاعل معها نفسيا إيجابًا أو سلبا، مبيّنا أثرها الكبير في سجل حياته الشخصية.

وإذا وقفنا عند هذه الأمكنة مكانا مكانا، وبدأنا الحديث عن المكان الاستهلالي في الرواية، ألا وهو غرناطة رمز الأندلس كلّه؛ فإننا نجد «الحسن الوزان»، يصرّح أوّلا باستمرار علاقته به وجدانيا، ثمّ يحدِّد نوع هذه العلاقة به، وهي علاقة حميمية، علاقة الطفل بأمّه (علاقة الطهر والبراءة). وهي علاقة تشي بالكثير من الأمور التاريخية، التي لها علاقة بهويته.

ومنها أن «الحسن الوزان» الغرناطي أصبح مبعدًا في حاضره، يعيش خارج هذا المكان الذي عرفه وألِفه وأحبّه، فأصبح دائم الحنين والتوق إليه، يتلذّذ بذكره[2] كما يتلذّذ الطفل بذكر أمه، وخصوصًا عندما كان هذا المكان «هو وطن الألفة والانتماء الذي يمثل حالة الارتباط البدئي المشيمي برحم الأرض – الأم ويرتبط بهناءة الطفولة(...)، ويزداد هذا الحس شحذًا إذا ما تعرض المكان للفقدان أو الضياع، وأكثر ما يشحذ هذا الحس الكتابة عن الوطن في الغربة»[3] باللجوء إلى الاسترجاع.

وكما أشرنا سابقا؛ فإنّ رواية ليون الإفريقي رواية تاريخية بامتياز، وكما هو أيضا «غنيّ عن البيان أنّ الرواية كلّما كانت تاريخية كانت نسبتها إلى الاسترجاع كلّية؛ فحركة النّص كلها تتم داخل نسق استرجاع أزمنة سابقة تاريخيا، أي أنّ الحكاية في ارتباطها بزمن المغامرة هي عبارة عن إعادة إنتاج حكاية سبق التّنصيص عليها في مؤلفات حكايات تاريخية»[4]، التي ترى أنّ «الخطوب والمصائب وتقلبات الزمان وسوء الأحوال

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص 10.

2- ينظر: إبراهيم خليل، بنية النّص الروائي، ص141.

3- إبراهيم جنداري، الفضاء الروائي في أدب جبرا إبراهيم جبرا، ص305.

4- عبد السلام أقلمون، الرواية والتاريخ، ص250.

والأقوال... كلّها عورات ينبغي كشفها(...) وأما الرواية؛ فهي لن تكتفي بمجرد الكشف بل ستزيد من التعرية لفضح كل واقع عورة مسؤول عن صناعة البؤس والمصائب»[1].

وضمن هذا الغرض يدخل قول «الحسن الوزان»، (ومازلت أعيش طهري وبراءتي في غرناطة)، إذ هدفه من هذا القول هو وصف فداحة وجسامة ما لحق بغرناطة والأندلس قاطبة من نكبة شارك فيها «الأنا» العربي، و«الآخر» القشتالي.

أما هو؛ فيخرج نفسه من دائرة صنّاع هذه الفاجعة التاريخية؛ لأنه وقتها لم يكن يدرك ما كان يدور حوله، وكلّ ما رواه لابنه سمعه على لسان أمّه في وقت لاحق، حيث يقول عن ذلك «لم أكن أنا سوى رضيع محروم من حكمة الرجال، ولكن من جنونهم أيضا، الأمر الذي جنّبني المشاركة في التصديق السائد، وإذ أصبحت بعد ذلك بكثير رجلا يحمل بفخار لقب الغرناطي لتذكير الجميع بالمدينة الذائعة الصيت التي كنت قد نفيت منها؛ فلم يكن في مقدوري الامتناع عن التفكير في كثير من الأحيان في ذلك العمى الذي أصاب الناس في بلدي بدءًا بذويّ الذين استطاعوا إقناع أنفسهم بمقدم وشيك لجيش مخلِّص في الوقت الذي لم يكن يترصّدهم فيه غير الموت والهزيمة والعار»[2].

العار الذي صنعه الأندلسيون أنفسهم وعلى رأسهم حكامهم بخروجهم عن تعاليم الإسلام في كلّ مناسبة تُتاح لهم؛ فمثلا «لطالما أتاح الختان في بلاد الأندلس فرصة الاحتفالات التي تُنسى فيها تمامًا المناسبة الدينية التي يُحتفل بها. أفلا تُذكر حتى اليوم أهم الحفلات كلّها، الحفلة التي أقامها يوما الأمير ذو النون في طليطلة لختان حفيده، وسعى كل أحد من يومها إلى محاكاتها دون أن ينجح قط؟ ألم تُجر فيها أنهار من الخمر وأنواع الشراب في حين كانت مئات من الجواري الجميلات يرقصن على أنغام تخت «داني اليهودي»؟»[3]، أو تلك العادة التي جرى عليها في ذلك العهد السلطان أبو الحسن علي

1- عبد السلام أقلمون، الرواية والتاريخ، ص60.

2- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص42 - 43.

3- المصدر نفسه، ص20.

«الذي قد قرّر أن يقيم يوما بعد يوم وأسبوعا بعد أسبوع عروضا عسكرية ضخمة؛ لأجل أن يرى الناس عظيم قوّته – الله وحده القوي، وهو لا يحبّ المتكبرين!–(...)، وقد لاحظت أمّي التي كانت تذهب كلّ يوم إلى «السبيكة»(...) أنّ عدد المشاهدين كان في تزايد وأنّه زاد عدد الوجوه غير المعروفة وتضاعف عدد السكارى في الشوارع، واقترفت السرقات، وشجَرَ الخصام بين عصائب الفتيان؛ فكانوا يتقاتلون بالهروات إلى حدّ سفك الدماء»[1].

وإذ كان السلطان غافلا عن شؤون رعيته «غارقا في ملذاته فقد أهمل شؤون المملكة، وأتاح للمقرّبين منه جمع ثروات حقيقية عن طريق الضرائب غير المشروعة ومصادرة الأملاك. وأما جنوده الذين لم يكونوا يقبضون رواتبهم فقد وجدوا أنفسهم مضطرين إلى بيع ثيابهم ومطاياهم وأسلحتهم لإطعام عائلاتهم»[2]، وبدل أن يلتفت الحكام إلى إصلاح شؤون رعيتهم والسّير على نهج أسلافهم الفاتحين في إقامة العدل ونشر الأخوة والمحبة بين الجميع والعمل على الاتحاد للمحافظة على وجودهم وعلى إرثهم الحضاري، تخلى هؤلاء عن تعاليم الإسلام، فانغمسوا في حمأة الرذيلة، وعندما ضَعَفوا تفتتوا إلى مماليك ضعيفة تكنّ كل مملكة منها العداوة للأخرى وتستقوي على جارتها بالاستنجاد بالعدو؛ فكانت الحرب الأهلية النتنة.

وعن هذا، يقول «الحسن الوزان» «وتتذكر أمي وتقول: «ها قد مرّت سبع سنوات من الحرب الأهلية، سبع سنوات من حرب يقتل فيها الابن أباه، ويخنق الأخ أخاه، ويرتاب الجار في جاره ويخونه، سبع سنوات لا يقدر فيها الناس في ضاحيتنا «ألبيسان» أن يذهبوا ناحية جامع قرطبة من غير أن يُهزأ بهم أو أن تُساء معاملتهم أو يُضربوا أو حتى أن يُذبحوا في بعض الأحيان»»[3].

1– أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص21 – 22.

2– المصدر نفسه، ص28.

3– المصدر نفسه، ص31 – 32.

ليصفو الجوّ بعد ذلك للقشتاليين؛ فيحتلون هذه المماليك السقيمة مملكة، مملكة، ويُترك العرب يعصرهم الألم على ما سيلحقهم من مسخ وقتل لهويتهم وعن ذلك يقول أحدهم «إنّ ما يريد الوزير تقديمه إلى ملك الكفار هو مدينتنا بمساجدها التي ستصبح كنائس، ومدارسها التي لن يدخلها بعد القرآن، ومنازلها التي لن تُرعى فيها أيّة حرمة، وما سيقدمه كذلك هو حقّ الحياة والموت علينا وعلى ذوينا؛ لأننا لا نجهل ما تساويه المعاهدات والأيْمان في نظر الروم»[1]. ثم يستمرّ في وصف الفاجعة مخاطبا الناس والوزير معا «إنّ ما نريد تقديمه إلى فرديناد أيّها الوزير هو قصر الحمراء هذا، مجد الأمجاد وعجيبة العجائب. انظروا حولكم يا إخوتي! أجيلوا على مهل أنظاركم في هذه القاعة التي جهد آباؤنا وأجدادنا في نقش كل طرف من أطراف جدرانها وكأنه حلية لطيفة نادرة! احفروا في ذاكرتكم إلى الأبد هذا المكان الجليل الذي لن تطأه قدم أيّ منكم بعد إلاّ أن يكون عبدًا من العبيد»[2].

ولكن كل هذه الصيحات الأليمة والصرخات الحزينة لم تجد آذاناً صاغية، ولم يمض وقت طويل أن مَثُل عدد من الضباط المسيحيين «أمام أبي عبد الله في برج القمر؛ فسلمهم مفاتيح الحصن، وما لبث أن وصل(....) بضع مئات من الجنود القشتاليين فاستوثقوا من الأسوار، ورفع راهب صليبًا فوق برج المراقبة، فهتف له الجنود ثلاثا «قشتالة»، «قشتالة»، «قشتالة». وكانت هذه عادتهم عندما يستولون على مكان. وإذ سمع الغرناطيون هذه الصيحات فقد أدركوا أنّ المقدّر كان قد وقع، وإذ أذهلهم أن يحصل مثل هذا الحدث الخطير بمثل هذه الضّآلة من الضجيج، فقد أخذوا يدعون ويرتلون وقد اغرورقت عيونهم وتراخت ركبهم»[3].

لقد أطلق القشتاليون على هذا المكان الذي تمّ فيه تسليم مفتاح المدينة لهم «زفرة العربي الأخيرة، إذ ذرف فيه السلطان المخلوع على ما يقال بعض عَبَرات الخزي والنّدم.

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص66 – 67.

2- المصدر نفسه، ص66.

3- المصدر نفسه، ص73 – 74.

ولربّما رمته أمّه فاطمة في تلك اللحظة بالقول: «تبكي كالنّساء مُلكا لم تحسن الذّود عنه كالرجال!»»[1].

أمّا إذا عدنا إلى «الحسن الوزان»، لنعرف موقفه من كلّ هذه الأحداث؛ فإننا نجده يقول: «وأمّا أنا؛ فلم أكن أفقه بالطبع شيئًا من المأساة الدائرة أمام عيني الطفل الذي كنته»[2]. وهذا ما خوّله الحق في القول: مازلت أعيش طهري وبراءتي في غرناطة، لأنّه لم تكن له أدنى مساهمة، سواء من قريب أو من بعيد في الهوان الذي ألحقه الأندلسيون بأنفسهم، عندما سمحوا لعدوّهم بإهانتهم وإذلالهم، ثمّ إخراجهم من ديارهم في هجرة قسرية.

أمّا عن حياته في الضّفة الجنوبية للبحر الأبيض التي كانت نتيجة هذه الهجرة القسرية؛ فيقول: «وأمّا فاس؛ فكانت شيئا آخر، وقد صرفت شبابي بأكمله لأعلم ذلك»[3]. لأنّ فاس مكان، وعلاقة الإنسان بالمكان كعلاقة الإنسان بالإنسان، لا يمكن الوصول إلى معرفة قيمه الإنسانية «إلاّ من خلال استكشاف ما يضفيه الإنسان من قيم وصور متخيّلة ومشاعر على المكان، وهو ما يترتب عنه، ألاّ نعتبر المكان «شيئا» مفصولا عن تجربة الإنسان في الوجود، ذلك أنّ المكان هو فضاء يعيش فيه الإنسان ليس بشكل موضوعي فقط، ولكن بشكل رمزي من خلال ما يحلم به الإنسان أو يتذكرّه، أي من خلال ما ينسجه الإنسان من علاقات بالمكان، سواء كانت علاقات أُلْفة وحنين وانجذاب وتذكرّ، أو علاقات عداء ونفور وابتعاد ونسيان»[4].

كذلك الإحساس الذي لازال «الحسن الوزان» يعيشه، وهو يحدِّث ابنه عن فاس التي يقول له عنها أنّني عشت الغمّ في فاس. وذلك أن «الحسن الوزان» عاش في فاس طفولته والفترة الأولى والهامة من شبابه «لقد غادر غرناطة بصحبة والده وعمره لا يتجاوز

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص77.

2- المصدر نفسه، ص87.

3- المصدر نفسه، ص109.

4- محمّد بوعزة، تحليل النص السردي، ص104 - 105.

السابعة ليستقرّ بفاس مع أسرته منذ سنة 955هـ (1495م) يتلقى تعليمه فيها، ويرحل مع خاله في سفارة كُلِّف بها هذا الأخير من قبل سلطان فاس إلى تومبكتو في الجنوب، يمارس التجارة ويعرف الغنى والتقرب من السلطان إلى أنّ يغضب عليه ويأمره بمغادرة فاس سنة 918هـ (1513م). إنّها فترة مهّمة من حياة الحسن تفتّقت فيها مواهبه، وتبلورت شخصيته، وليس غريبا أن يحمل لقب «الفاسي» إلى جنب الغرناطي (وطن ولادته)، بل إنّه خارج فاس سيظل ينظر إلى نفسه ويُنظر إليه على أنّه مغربي»[1]، لذلك تجده «يحكي لنا تفاصيل هذه المدينة الصّغيرة، وعادات أهلها وتقاليدهم في حال الفرح (العرس)، أو الحزم (المأتم) في حياتهم الجديَّة والهزلية، يقف عند المؤسسات والجماعات ويقدِّمها لنا من منظور موضوعي بأمانة ومعرفة، إنّه لا يحكي إلا مشاهدته وتجاريه. خرج(...) مرارًا من فاس، مرّة مع أبيه في طريق مكناس، ومرّة بصحبة خاله في اتجاه تومبكتو، وأخرى في تجارة له إلى مدينة تفزا في ضواحي تادلة، ومرتين إلى الجنوب الغربي لملاقاة صديقه القديم أحمد الأعرج»[2]. وفي كل خرجة من هذه الخرجات كان «الحسن الوزان» يصف لنا «كل معاينة وما يقع من أحداث، وأحيانا ينقل إلينا ما يَتَاهى إلى علمه من أخبار عن المناطق التي يشاهدها»[3].

فعن فاس يحدّثنا عن ذكرياته فيها، وهو يحل بها، بأنّها أصيبت «بمرض شائن، ذاك المعروف بـ «البثور»(...) الذي كان من سرعة الانتشار بحيث بدا أنّه ليس في وسع رجل الإفلات منه(...) وكان ما يشاع عن المرض يكاد يكون أقلّ فتكا من المرض نفسه؛ فقد كان سكان المدينة يتهامسون بأنه لم يكن قطّ قد ظهر عندهم قبل مجيئ الأندلسيين»[4].

ونتيجة لهذا ليس عجيبا بأن نسمعه يعبّر عن ارتياحه النفسي في بداية وجوده في هذه المدينة، عندما يقول: «وكان بجانبي أكثر أولاد الحيّ شيطنة، هارون الملقّب

1- سعيد يقطين، الرواية والتراث السردي، ص120.

2- المرجع نفسه، ص124 – 125.

3- المرجع نفسه، ص125.

4- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص119 – 120.

بـ«المنقّب»(...) ولسوف أكتشف بصحبته فاس وأعوام مراهقتي، وقد كنت أشعر بالغربة»[1].

هذا الإحساس الذي سيتجدّد في صورة أكثر قساوة من الصورة الأولى، رغم ما عرفه «الحسن الوزان» من مجد، وما حقّقه فيما بعد من غنى، الإحساس الذي لن يجد له تخفيفا إلاّ في رحلته الكبرى صحبة خاله التي قادته «عبر جبال الأطلس وسجلماسة ونوميديا إلى المنبسط الصحراوي، ثم إلى تومبكتو حاضرة بلاد الزنوج العجيبة»[2]، وذلك من أجل تحقيق رغبته في الأسفار «ونسيان هموم فاس المضنية وضراوة الزروالي وقسوة شيخ المجذومين التي لا توصف»[3]، أو حتّى بعض «العادات والتقاليد القديمة كالاعتقاد في السحر (قصة والد الحسن)، أو حمل النذور إلى ولي من الأولياء (مولاي بوعزّة في قصّة محمّد الوزان عندما نجا من السّباع)»[4]. ففاس بقدر ما كان فيها «من أمن وسلام(...)، تبدو مغرقة في جوانب لا علاقة لها بالدّين(...) ولهذه الأسباب نجد الحسن بقدر ما يحب فاس لأنّها الموطن الذي نشأ فيه، يخبرنا بأنّه الموطن الذي عانى فيه من الخوف والهلع»[5] والغمّ الذي انتهى بنفيه ودفعه إلى هجرة قسرية ثانية.

هذه الهجرة التي انتهت به إلى القاهرة التي يقول عنها وهو في الطريق إليها «انبطحت على بطني عند الشاطئ وغمست وجهي طويلا في ماء النيل، وفي اللحظة التي رفعته فيها كنت على يقين من أنّه بعد العاصفة التي أتلفت ثروتي ستنفتح لي في هذا البلد من مصر حياة جديدة مكونة من أهواء (...) وأمجاد، وكنت متلهّفا على اقتناصها»[6].

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص137 – 138.

2- المصدر نفسه، ص198.

3- المصدر نفسه، ص199.

4- سعيد يقطين، الرواية والتراث السردي، ص131.

5- المرجع نفسه، ص131 – 132.

6- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص280.

ولم يخب حدسه؛ فما إن وصل إلى القاهرة حتّى اندمج بسكانها، وتقرب من أهم شخصياتها وأعيانها، وعن ذلك يقول: «كنت أقابل(...) أعيانا وضباطا وموظفين كبارًا في القصر، وأقوم ببعض الأعمال»[1]، ولم يمض وقت، يقول حتّى أحسست «بأنّ تلك المدينة كانت مدينتي، وشعرت لذلك برغد عارم، فما هي إلا بضعة أشهر حتّى كنت قد أصبحت من أعيان القاهرة، وغدا لي مكاري وفاكهاني وعطاري وصائغي وورّاقي وأعمال مزدهرة، وصلات بالقصر، ومنزل مطلّ على النّيل وخُيّل إليّ أنّي بلغت واحة الينابيع الباردة»[2]، هذا الإحساس الذي انتعش وكَبُر خصوصا عندما تعرّف على الأميرة نور، أرملة علاء الدّين ابن أخ السلطان التركي، التي فُتن بها وعاش أسير حبّها غير نادم، وعن هذه العلاقة يقول: «لم أكن قد فوّت صلاة الجمعة الجامعة مرّة واحدة منذ وصولي إلى مصر. وأمّا في ذلك اليوم؛ ففعلت غير نادم، وعلى كلّ حال؛ فإنّ الخالق هو الذي فطر هذه المرأة بذلك الجمال وهو الذي وضعها في طريقي»[3].

هذه المرأة التي ذاب في حبّها، فأسرع إلى الزواج منها، متحمِّلا مخاطر سرها. وعن هذا يعلِّق «كان من الممكن أن أسترخي إلى الأبد في مباهج القاهرة(...) لو لم تخترني امرأة في ذلك العام لمشاطرتها سرّها وهو أخطر ما تكون الأسرار، لأنه كان قمينا بحرماني من الدنيا والآخرة معا»[4]. وللمحافظة على حياته وحياة من أحبّها وحياة ابنها، عندما داهم القاهرة خطر العثمانيين، ترك الحياة الرغدة، وغامر بنفسه؛ فخرج بهما، وبابنته منها متحدّيا كل المخاطر لتجنبيها انتقام العثمانيين برهانا على صدق الصّبابة التي عاشها مع أميرته في القاهرة.

هذه المغامرة العاطفية التي لم تطو صفحات حكايتها إلاّ عندما اختطفه قراصنة إيطاليون وأخذوه أسيرًا. وعن هذه الحادثة يصف شعوره لابنه قائلا: «وهكذا كنت عبدًا

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص 293.

2- المصدر نفسه، ص 297.

3- المصدر نفسه، ص 304.

4- المصدر نفسه، ص 298.

يا بنيّ، وقد سرى العار في دمي؛ فأنا الذي وطئت أقدام أجداده أرض أوروبا فاتحين سوف أُبَاع إلى أمير من الأمراء، إلى تاجر ثري(...) – وذاك أشنع – إلى واحد من قشتالة يجرّعني في لحظة جميع هوان غرناطة»[1].

فالذي خشيه «الحسن الوزان» منذ بداية أسره في موطن «الآخر» الغربي أَنَّ أمره كإنسان حرّ قد انتهى، إذ الإنسان إذا فقد حريته أصبح كيانه بكلّ مكوناته في خطر، إذا لم يحسن التّصرف؛ فيُداري ويجامل ويصبر، ويحاول أن ينحني – ولو على مضض – أمام كل عاصفة تهبّ في وجهه لكي يخرج منها سالما، وهذه الخصائص لا تتوفر إلاّ في من يتصرّف بحكمة وتعقلّ، كما تصرّف «الحسن الوزان» في المواقف الحرجّة، إذ أبدى ليونة واستجابة لكل ما أُمِر بتنفيذه، فطبَّق البرنامج التعليمي الذي طُلب منه تلقيه أو ذلك الذي قدّمه لتلامذته، وعن ذلك يقول: «ومن غير أن أكون قد عبّرت عن أدنى احتجاج اعترف ولي نعمتي ضاحكا أن الأمر كان صيغة ملطفة عن الأشغال الشاقة، مضيفا مع ذلك أن هذا البرنامج يعبّر عن حماسته حيالي، وشكرته ووعدته ببذل ما في وسعي كي لا أقصر في استحقاق فضله»[2].

أمّا عن الاسم الذي هو عنوان هوية الشخص، الاسم الذي منحه البابا لـ «الحسن الوزان» وهو، يحونا – ليو يوهانس، عن هذا يعلَّق صاحبه ويقول: «ما أعجب عادة البشر في التّسمي هكذا بأسماء الضواري التي ترهبهم، ونادرًا بأسماء الحيوانات المخلصة لهم (...)؛ فهل يأتي عليّ يوم أنسى فيه «حسنا» وأنظر إلى المرآة، وأنا أقول لنفسي: «عيناك غائرتان يا ليون؟». ولكي أروِّض اسمي الجديد لم ألبث أن عرّبته؛ فغدا ليو (يوحنا الأسد) وذلك هو التوقيع الممكن رؤيته في ختام الأعمال التي كتبتها في روما»[3].

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص361.

2- المصدر نفسه، ص369.

3- المصدر نفسه، ص373.

وهذا التصرّف مع اسمه الجديد دليل عن نباهته وعمق شعوره بهويته الأصلية؛ فلكي لا يذوب في الهوية الجديدة ويتخلىّ عن هويته الأصلية، اختار الحل الوسط بتَعريبه لاسمه الجديد. ولم يختلف تصرفه هذا عن التصرف الذي أبداه في حفلة تعميده، إذ استجاب لدعوة البابا، ولم يظهر أيَّ معارضة لتخليه عن عقيدته واعتناقه للمسيحية. وقد يكون الذي دفعه إلى ذلك هو خوفه على حياته؛ فلجأ إلى التقية مخفيا ما يبطنه ومظهرًا عكسه. وخصوصا عندما أصبح «الحسن الوزان» معدودًا واحدا من أسرة البابا الذي أغرقه بحنانه وكرمه، ومعاملته له معاملة الأب لابنه. ولذا لم يرفض ما طلبه منه ابن عمّ البابا عندما أخبره بقوله: «لقد دخلت شابة في خدمتي، وهي فاضلة وجميلة وذكية، ويرغب الأب الأقدس أن تتّخذها زوجة. إن اسمها "ماداليـنا"»[1].

وعن هذا الطّلب يعلِّق «الحسن الوزان» قائلا: «ومع هذا كان من العسير عليّ قول «لا» بكلمة واحدة للبابا وابن عمّه. وعليه فقد صغت ردِّي بعبارات يكفي التواؤها لاستشفاف مشاعري، فقلت:

«إنّي أعهد إلى قداسته وإلى نيافته اللذين يعرفان أفضل مما أعرف ما هو خير لجسدي وروحي»»[2].

وربّما لو لم يتصرّف هذا التصرّف ويسلك هذا المسلك لما حقّق هذه النتيجة المرضية التي قيّمها بقوله «لم أكن أحتفظ من أسري بأيّة مرارة ولا بأي غلّ؛ فما هي إلا بضعة أسابيع من القيود الثقيلة، وبضعة أشهر من العبودية الناعمة حتى غدوت رحالة، مخلوقا مهاجرًا، كما في جميع البلدان التي أقمت فيها وحصلت زمنا على اللذات والأمجاد»[3]. وهذه الرّعاية والاهتمام الذي جعله يحس بالاحترام والتقدير أشعره بمواطنته وحبّه للبلد الذي هُجِّر إليه قسرًا؛ فيعترف بذلك قائلا: «كان عليّ أن أعترف بأنّني من غير أن أجمع ثروة لم أكابد قطّ مشقات الأسر، وأنّ روما أذاقتني سعادتين

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص381.

2- المصدر نفسه، ص382.

3- المصدر نفسه، ص375.

حقيقيتين: السعادة بمدينة قديمة تنبعث من جديد نشوى بالجمال، والسعادة بابن كان نائما على ركبتي المرأة التي أحبّها»[1].

ولذا لم يتأخّر عن الاستجابة عندما رُشِّح عضوا ضمن الوفد الذي اختير لمفاوضة العثمانيين من أجل مدّ جسور التقارب وبعث السلام بين الطرفين؛ فأسمع صوت ورغبة البابا والفاتيكان، وهو يخاطب صهره هارون الذي كان عضوا ضمن الوفد العثماني قائلا: «أليس رائعا أن يتمكن المسيحيون والمسلمون حول البحر الأبيض المتوسط بأسره من العيش والمتاجرة معًا بلا حروب ولا قرصنة»[2].

هذا الحلم الذي لم يكد يُولد حتّى هاجم اللوثريون روما؛ فعاثوا فيها فسادًا، وزرعوا الرّعب والموت في كل ركن من أركانها، وقبل أن يتركها مضطرًا نجده، يحدِّد تعلقه بها وبأهلها قائلا: «هذه المدينة اليوم مدينتي، ولأن أكون قد عرفت فيها السجن، فلا أراني إلاّ ازددت تعلقا بمصيرها ومصير الناس الذين يصرّفون شؤونها. إنّهم ينظرون إليّ كصديق، وليس في وسعي أن أعاملهم على أنّهم ليسوا سوى «روم»»[3].

وهذه النتيجة والقناعة التي وصل إليها «الحسن الوزان»، ما هي إلاّ إسقاط لرؤية أمين معلوف على موضوع كيفية نجاح «الأنا» في العيش على أرض أو موطن «الآخر». حيث يرى أنّه يجب على «الأنا" أن يعطّل أو يُخفي أو يتنازل، وهو على أرض «الأخر» – ولو مؤقتا – عن بعض خصائص هويته التي يمكن أن يستفزّ بها «الآخر» فيتقّبله ويحتضنه؛ فينتج عن تلاقي هذا الاختلاف وهذا التعدّد تواصل، ثم تفاهم؛ فتعايش يؤدي إلى تقارب الشعوب وتلاقح الثقافات، وسعادة البشرية قاطبة. وما المعجم الذي شارك «الحسن الوزان» في إنجازه إلى جانب جنسيات أخرى من المؤلفين، إلاّ ثمرة هذا التلاقي والتثاقف.

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص394.

2- المصدر نفسه، ص421.

3- المصدر نفسه، ص414.

3- علاقة شخصية البطل التاريخي بالعصر في روايات أمين معلوف التاريخية:

ما دمنا تناولنا في المبحث السابق دراسة علاقة البطل بالمكان؛ فإنّه يتوجّب علينا إكمالا لدراسة هذا المبحث، تناول دراسة علاقة البطل بعصره، لا لشيء إلاّ أنّه «يمكن القول إنّ الزّمن والمكان في العمل الأدبي لا ينفصلان ومكونات الفعل الأدبي لا تُقّدم في النّص إلا عن طريق تواجدها في الزمان والمكان في آن واحد»[1]. وممّا ينبغي تأكيده بهذا الصدّد «هو أنّ الرّواية أكثر الأنواع الأدبية التصاقا بالزمن(...) ومن الشائع لدى الكتاب الروائيين إقبالهم على تحديد الزمن في رواياتهم، إن كانت له صلة مباشرة أو غير مباشرة بالتاريخ القديم أو المعاصر»[2]، لاعتبار «أن الزمن في ملحظه العادي وعاء لجريان الوقائع والأحداث»[3] وهو «وحدة قياس جامعة لكمّ هائل من الأحداث، كالخطّ المستقيم بالنسبة للنقط التي تشكلّه»[4].

وممّا لا شك فيه أنّ حياة كلّ فرد منّا المحدّدة بين الميلاد والموت، ترتبط بمجموعة من نقط هذا المستقيم التي تختلف في خصائصها عن سابقاتها ولاحقاتها، والتي يطلق عليها اسم عصر، وهو وحدة من وحدات الزمن الكثيرة الذي قيل عنه أنّه يُقصد به لغة «الدّهر، وقد قيل أيضا هو مايلي المغرب من النّهار، كما قال بعضهم أنه ساعة من ساعات النهار. والعصران: الليل والنهار(...) كما أنه يُقصد به أيضا الصّلاة الوسطى، أي صلاة العصر»[5].

وقد خرج هذا اللفظ إلى معنى أوسع حيث أصبح يُقصد به «مرحلة زمنية لها خصائص معينة(...) وفي هذا المعنى يشيع استعمال اللفظة في الكلام(...) على المذاهب الفنية والأدبية بخاصة، ويندرج في مدلولها عناصر منها: العوامل السياسية والاجتماعية

1- محبوبة محمدي محمّد آبادي، جماليات المكان في قصص سعيد حورانية، ص124.

2- إبراهيم خليل، بينة النّص الروائي، ص97.

3- عبد السلام أقلمون، الرواية والتاريخ، ص30.

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

5- ابن منظور، لسان العرب، المجلد الرابع، مادة ع.ص.ر، ص575 – 576.

والاقتصادية الفاعلة والمكونة للنظام والمطوِّرة له والمؤثرة في طبقات الشعب والمعطيات الثقافية(...) والشخصيات البارزة في شتى المجالات»[1].

أ- علاقة شخصية «ماني» بعصره في رواية حدائق النور

مجارة لخصائص الرواية التاريخية التي ترتكز أكثر من غيرها على عنصر الزمن بتحديده بأهمّ الأحداث والوقائع التي تقع في كلّ فترة منه؛ فإننا نجد أمين معلوف قد قسم روايته إلى فصول، وأنّ كلّ فصل منها تضمّن حقبة من عمر البطل تختلف عن سابقتها أو لاحقتها، ممثّلة حدثا تاريخيا «يُزعم له أنّه يقوم على الحقيقة الزمنية بكل ما تحمل من شبكية، تستمدّ حبالها المعقدّة من الإنسان وحياته وصراعه وإصراره»[2]، ومن ما يتركه من بصمة جليّة فيها وممّا يتلقاه هو الآخر من أثر ناتج عن ظروف هذه الحقبة الزمنية وطبيعتها.

وتوضيحًا لهذه العلاقة الجدلية بين الإنسان والزمن أو العصر التي يتأثر فيها كل منهما بالآخر، حدّد لنا أمين معلوف تاريخ العصر الذي جاء فيه «ماني» إلى عالم الحياة بقوله: «تبدأ قصّة «ماني» في فجر العصر النصراني، بعد أقل من قرنين على موت «المسيح»»[3]. إذ «وُلد عام 216م من سلالة بارثية نبيلة قبل أن يؤسس «أردشير بابكان» المملكة الساسانية بثماني سنوات»[4]. وهو واحد «من أربعة ساسانيين فقط دافعوا عن الإمبراطورية ببراعة ووسعوا حدودها وحافظوا على حكومات قوية ثابتة في الداخل في القرن الثالث الميلادي أردشير(...)وابنه شابور الأوّل»[5]؛ ففي عصرهما عندما جهر «ماني» برسالته وعرضها على ملك الملوك "شاهبور" قد «ولدت بينه وأقوى أسرة حاكمة

1- جبور عبد النور، المعجم الأدبي، مادة عصر، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، 1984م، ص173- 174.

2- عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية، ص180.

3- أمين معلوف حدائق النور، ص08.

4- هوما كاتوزيان، الفرس، ص81.

5- المرجع نفسه، ص71.

في زمانها علاقة سوف تتسم بالاضطراب والحدّة والقسوة في بعض الأحيان. وستكون على الدّوام ملتبسة كما ينبغي أن تكون العلاقات بين حملة الأفكار وحملة الصولجنات»[1].

فغداة رحيل «ماني» عن بستان النخيل «كان في ذلك الوقت يملك روح الفاتح، غير أنّ مظهره كان غير ذلك، كان مظهر راهب هائم يرتدي ملابس عجيبة الألوان»[2]، رأى أنّه «قد بدأ عصر جديد، وهو يستلزم دينا جديدًا، دينا لا يكون لشعب واحد ولا لعرق واحد ولا يقتصر على إرشاد واحد»[3]. ولكي يكون لهذا الدّين وجود لابدّ من عرضه على ملك الملوك "شاهبور" الذي كان محاطا بجيش من الكهنة الذين كانوا «يسعون إلى فرض عبادة النّار على امتداد رقعة الإمبراطورية»[4]؛ فقابله في قصره وخاطبه قائلا: «لست هنا إلاّ لإبلاغ أوّل الناس رسالة. لقد أضفت «السمّاء» على حكمه من الثقل أكثر مما منحت جميع آرائنا. وحبذا لو تلقى كلماتي بدَعَة من غير أن يدع مجالا للعداوة التي يريد بعضهم إحاطتي بها كي تلهيه عن ذلك!»[5]، وأضاف «أنا لا أهتم بشؤون «الدولة»، «الدولة»، ولا أتحدّث إلاّ عن «السمّاء» ولا أدعو إلى التّمرد»[6].

وبعد أن ردّ على جميع التّهم التي ألصقها به الكهنة وأقنع "شاهبور" بصدق رسالته، خاطبه هذا الأخير بقوله «إنّك لترغب في رؤية هذا الدّين يسود لأنّ ذلك هو البلاغ الذي أوحي به إليك(...) وإنك لتبشر بالتساوق بين الشعوب والمعتقدات امتثالا لأوامر «العلي»، وإني لأنشد في صلواتي التّساوق نفسه لأنّه ضروري لتماسك «الإمبراطورية» ونمائها. وأنا و«السماء» نلاحق الطريدة نفسها، وهي «ماني»»[7]؛ ولذا لم يتأخر عن إصدار

1- أمين معلوف، حدائق النّور، ص164.

2- المصدر نفسه، ص95.

3- المصدر نفسه، ص172.

4- المصدر نفسه، ص104.

5- المصدر نفسه، ص172.

6- المصدر نفسه، ص103.

7- المصدر نفسه، ص205.

مرسومه الملكي الذي يعلن فيه، أنّنا «نجيز لأحد رعايانا، المخلص «ماني» أن ينشر بكلّ حرية في جميع مدن الإمبراطورية وقراها رسالته السماوية التي حازت قبولنا السّامي. ونأمر جميع الملوك والولاة والحكام والموظفين بأن يؤازروه وكأنّه في كلّ الأمكنة رسولنا الخاص»[1].

ومهما يكن الحال فقد توطّدت العلاقة بين الرجلين وتمتّنت «خلال الثلاثين سنة التي حكم فيها شابور، علمًا بأن الأمور بدت كما لو أنّ الفرص كلّها كانت مهيّأة أمام المانوية لتصبح الديانة الرسمية للإمبراطورية الساسانية. غير أنّها لم تصبح الديانة الرسمية كما طمح ماني وتمنى، ولا نعرف الاعتبارات التي أعاقت شابور عن الإقدام على اتخاذ خطوة كهذه، ولكنّنا نستطيع بكل ثقة أن نقدر حقّ القدر قوة التّقاليد المحافظة التي ورثها من أسلافه، كهنة معابد النّار الزرادشتية(...) ومن الجائز لنا أن نفترض أن ميوله الذاتية ومشاركته الوجدانية كانت مع ماني؛ فبدون ذلك يصعب تفسير مواقفه المتعاونة معه وتسهيل الحماية والخدمات له»[2]، الأمر الذي جعل أتباعه «يتضاعفون على مرّ المراحل، ولاسيّما في المدن بين الحرفيين والتجار والغرباء والمهجّنين. ولا ريب في أنّ «ماني» كان يخلب الذين يعيشون في عزلة داخل نظام الأديان والطوائف الصارم،(...) والذين لم يكونوا يرون أنفسهم جالسين منذ الأزل وإلى الأبد على طنفسة وثيرة من الامتيازات(...)، وربح إلى جانبه على العكس من ذلك بعضا من أبرز ممثلي طبقة المحاربين، مثل «فيروز» و«مهرشاه» وهما أخوان من إخوة «شاهبور» وعلى الأخصّ، بالطبع أسبقهم، الابن الأصغر لملك الملوك «هرمز» الذي أخذ يعلن جهارًا منذ الآن أنّه تلميذ «ماني»»[3]. وفي هذا العصر «كانت حماسته وإمكاناته المتنوعة مدهشة حقًّا؛ فقد تدخّل في جميع أنواع الفعاليات مثل: التعليم، والمواساة، والنصح، وإحضار

1- أمين معلوف، حدائق النّور، ص 179.

2- جيو وايد نغرين، ماني والمانوية، ص 51.

3- أمين معلوف، حدائق النور، ص 192 – 193.

الأوامر، ولقد كان واحدًا من أعظم مؤسسي الكنائس، والمنظمين الدّنيين بشكل لم يشهد له العالم مثيلا من قبل؛ فقد انتشرت عقيدته في أيّام حياته من غربي الإمبراطورية الرومانية إلى الهند ومن حدود الصّين إلى شبه الجزيرة العربية، وكان لعقيدته – وهي في أوجّها – أتباع من سواحل المحيط الأطلسي حتى سواحل المحيط الهادي، وأصبحت الدّيانة المانوية الدّيانة الرسمية للدولة الإيغورية* في آسيا الوسطى»[1].

وامتد نشاطه «لتجنيد الفن لخدمة الديانة من الكتابات المقدسة إلى الأزياء الثمينة للكهنة العاملين، وإلى تزيين المزارات المقدّسة، وكان ماني سابقا لعصره إذ فهم كيف يخلط الصورة بالكلمة»[2]؛ فإلى هذه الحقبة «يرجع أحد أعجب المؤلفات في كل العصور، كتاب كان «ماني» قد عنونه ببساطة «الصورة» وفيه شرح مجموع معتقداته في سلسلة من الرسوم من غير استعانة بالكلمات»[3]. وقد رأى في هذه الوسيلة الطريقة الأفضل إلى جميع النّاس من خلف حاجز اللغة.

وفي هذا العصر «نشأت المشكلات الخارجية للساسانيين نتيجة للنزاعات المتكرّرة في حدودهم الغربية والشرقية والشمالية، كانوا في الغرب يواجهون الرومان البيزنطيين، في نزاعات غالبا ما تركزت حول أرمينيا وغرب بلاد ما بين النهرين»[4]. وأصبح الرومان والفرس «موجتان عدوتان حكم عليهما وسواس مشترك بالكرّ إحداهما نحو

---

* **الدولة الإيغورية:** تقع في مقاطعة "شينجيانغ" الصينية، في أقصى شمال شرق البلاد، اسمها الأصلي دولة تركستان المكونة من مقطعين «ترك» و «ستان» وتعني أرض الترك، تقاسمتها الصين وروسيا، غالبية سكانها من الإيغور المسلمين الذي ينتمون إلى العرق التركي. دخلها الإسلام في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان عام 705م على يد القائد قتيبة بن مسلم الباهتي. ينظر: فاطمة إبراهيمي المنوفي، مسلمو الإيغور، ثبات على الإسلام رغم عذابات الصين.، **www.Mugtam.com** تاريخ التصفح: 2018/07/01م.

1- جيو وايد نغرين، ماني والمانوية، ص 179.

2- المرجع نفسه، ص182.

3- أمين معلوف، حدائق النّور، ص210.

4- هوما كاتوزيان، الفرس، ص70.

الأخرى، بالتّحطم إحداهما على الأخرى»[1]؛ فملوك الفرس «كانوا يصبُون شأنهم شأن «شاهبور»، وشأن أبيه «أردشير» من قبل إلى ضم شطري العالم تحت لواء نسورهم البرونزية(...) وفي هذا الوقت كانت (روما) متّجهة بأسرها نحو «الشرق»، «الشرق» الذي كانت تتخذ منه وثنا وتؤلهه وتتوقع منه المجد والخلاص»[2]. ولمّا كانت في أرمينيا «تقوم ذراع الميزان الشاطرة «إمبراطورية الشرق» الكبرى عن «إمبراطورية الغرب» وعليه، فإنّها كانت هي التي طالب بها «شاهبور» ثمنا للسلام»[3].

وقد عُقِدت معاهدة حول أرمينيا بين الإمبراطوريتين نقضها الرّوم، فاستدعى "شاهبور" «ماني»، يستشيره ويطلب منه الوقوف إلى جانبه في حربه التي يريد شنّها على الرومان، محاولا إقناعه على ذلك بأنصع الحجج والبراهين لجرّه وراءه قائلا «وإذا تمكنت من دحر «إمبراطورية القياصرة»؛ فسوف تكون هذه الحرب هي الأخيرة. وسيسود عصر من السلام بين البشر وإني لأعلم أنّك تمقت سفك الدّم، حتّى وإن كان دم أعدائي، بيد أنّك لن تخون وأنت ترى نفسك إلى جانبي في هذه المعركة أيًّا من مبادئك؛ لأنّه بفقدان بعض الحيوات سوف تنقذ أخرى أكثر عددًا بكثير منها»[4].

ولمّا كان «ماني» يمقت العنف والقتل، مهما كان نوعه وتعدّدت دواعيه، رفض الاستجابة لطلب "شاهبور"، لأنّه كان يعلم الطريقة التي تنتهجها الإمبراطوريتان، في تعاملهما مع سيادة كلّ منهما للأخرى، طريقة تقوم على العنف وسفك الدّم أو المصالح الدنيوية الضيّقة كإذلال الآخر باستعباده ونهب خيراته واحتقار معتقداته. وهذا ما لم يكن يرضاه «ماني» الذي يرد على "شاهبور" الذي دعاه لمرافقته في حربه على أرمينيا مذكرًّا أيّاه بمبادئ رسالته في تعاملها مع الآخر قائلا: «صحيح أنّني أمقت سفك الدّماء، بيد أنّي

1- أمين معلوف، حدائق النّور، ص 211.

2- المصدر نفسه، ص 211 – 212.

3- المصدر نفسه، ص 215.

4- المصدر نفسه، ص 226.

لا أمقت الفتح، بل أنا على العكس أحلم بالفتح(...) فإنّ طموحي أنا «ماني» أن أغزو (روما)، لا أقلّ من (روما) بـ «إمبراطوريتها» بأكملها(...) أريد غزو (روما)، وأعلم أنّها ناضجة للغزو، وإنّ لي الآن في هذه المدينة لعشرات التلاميذ الذين يوافونني في رسائلهم بكلّ ما يُفعل فيها ويقال، إنّ (روما) لفي عطش إلى دين جديد(...) واليوم تشكّ (روما) في نفسها(...) في «إمبراطوريتها» المحاصرة على جميع الجبهات(...) إنّها تشك في وفرة غناها، وهي تتأمل في أحيائها التي تمتلئ بالمعوزين. إنّ (روما) تنتظر من نواحي «المشرق» غازيا كما تنتظر امرأة ناضجة العشيق، ولن يُستولى عليها بالسيف، بل بالكلمة الخلابة. أجل إن كلمات الحبّ هي التي ستجعلها تفتح ذراعيها»[1] لمن لا يفاضل بين الطبقات ويساوي بين جميع الأعراق ويحترم جميع الأديان «أنا مستعدّ للذهاب إلى (روما)(...) وإنّي سأجمع فيها أتباع «الناصري» على قدم المساواة مع أتباع (ميترا) من غير أن أضطهد مع ذلك الفلاسفة ولا أنكر «جوبيتر»، ولسوف أبشر فيها بدين لجميع البشر (...) تُرى ألن تكون هذه غزوة كبرى جديرة بـ «دارا» وبـ «الإسكندر»، بل أكبر وأنبل وأدوم على الأخصّ من غزوات الماضي؟»[2].

ولمّا كانت للدّولة الساسانية أهداف غير أهداف «ماني»، وطريقة تعاملها مع «الآخر» غير طريقة «ماني» «وإذ كان الأمر كذلك؛ فإن ابن (بابل) لم يعد له بطبيعة الحال في أعوام الحرب هذه مكانة في البلاط، وكان العاهل قد قرّر ذلك واستنكف عن استشارته من غير أن يرفع عنه مع ذلك حمايته، إخلاصا للعهد المقطوع»[3]؛ فبقي «ماني» بعيدًا عن البلاط منشغلا بالتبشير برسالته «فقضى سنوات عديدة في آسيا الوسطى وغرب الصّين(...) وحين مات شابور عام 272م عاد إلى إيران ورحّب به الشاه الجديد هرمز الأوّل»[4]، وإذ كانت علاقة هرمز بالكهنة سيّئة، والدسائس من حوله

1- أمين معلوف، حدائق النّور، ص227.

2- المصدر نفسه، ص227 – 228.

3- المصدر نفسه، ص236.

4- هوما كاتوزيان، الفرس، ص82.

كثيرة «فقد كانت نفس «ماني» عامرة بالمرارة في ذلك العام المضطرب، وبالإعياء أيضا(...) فحكم «هرمز» ما كان ليكون في نظره سوى فرجة متأخّرة وعابرة في سماء من الظلمات»[1]، وقد حصل ما توقّعه «ماني» إذ لم يمض وقت طويل على اعتلاء هرمز العرش حتّى مات مسمومًا «وإذا كان «هرمز» قد قُتل؛ فلأن وصوله إلى العرش بدا للكهنة والمحاربين وكأنّه مدخل إلى انتصار «ماني»»[2]؛ فعملوا على إزاحته عن طريقهم وتنصيب محله «بهرام الأوّل الذي كان يكنّ كرها شديدًا لـ «ماني» وعقيدته لدرجة أنّه أمر بموته ميتة مروّعة»[3]. ومنذ ذلك الوقت عاش المانويون مضطهدين في أيّ بلد تواجدوا فيه، وبمرور الزمن انحسرت ديانتهم، وأصبحت من الديانات التي يجهلها الكثير من الناس.

ب- علاقة شخصية «عمر الخيام» بعصره في رواية سمرقند

إذا كانت علاقة «ماني» بعصره اتسمت بالاضطراب والحدّة إلى حدّ القسوة في بعض الأحيان، وكانت على الدّوام ملتبسة؛ فإنّ علاقة «عمر الخيام» بعصره لم تكن أحسن منها.

ولكي نقف على طبيعة هذه العلاقة للتعرّف على تأثير كلّ منهما في الآخر علينا بالرجوع إلى العصر الذي عاش فيه «عمر الخيام»، الذي صادف قيام دولة «السّلاجقة، وهم من الأتراك في أرض تركستان، أغاروا على نواحي بخارى وسمرقند حوالي سنة 1029م، ثمّ استولوا على طبرستان وثاروا بعد ذلك على الدّولة الغزنوية، ثمّ أتوا عليها في عصر مسعود بن محمّود وتقدموا إلى مرو، فاستولوا عليها سنة 1037م. وهاجموا نيسابور عاصمة خرسان؛ فأخذوها سنة 1038م(...) ودخل أرطغرول بغداد ظافرًا سنة

1- أمين معلوف، حدائق النّور، ص283.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- هوما كاتوزيان، الفرس، ص82.

1055م؛ فأجلسه الخليفة إلى جانبه وخلع عليه الخلع، وتفضل عليه بلقب ملك المشرق والمغرب»[1].

وقد عاش «عمر الخيام» في العصر الإسلامي الذي عانى الكثير من النكبات «ففي أقصى الغرب سقطت طليطلة في أيدي الفرنجة؛ وأخذوها من المسلمين، وكان لذلك وقع الصّاعقة في كل بلاد الإسلام»[2]. وفي الشام وفلسطين سقطت بعض «بلاد الإسلام في أيدي الصليبيين وتأسيسهم لإمارات صليبية في الرها وأنطاكية وأورشليم، وكان خلفاء العبّاسيين مجرّد دمى في أيدي سلاطين الولايات، وبعضهم استقلّ بالحكم تمامًا كما في مصر الفاطميين ودولة الملثمين*»[3].

وقد كانت الفتنة الكبرى في هذا العصر، ظهور الطائفة الإسماعلية «التي استحكمت قواعدهم، واستوثقت معاقدهم، وأخافوا السبل، وأجلوا على الأكابر الأجل. وكان الواحد منهم يهجم على كثير، وهو يعلم أنّه يُقتل؛ فيقتله غيلة، ولم يجد أحد من الملوك في حفظ نفسه منهم حيلة»[4]. ولقد عَظُم خطر هذه الفتنة «حين كثرت الفرق الإسلامية وتعدّدت الحروب بين أهل السّنة والشيعة، وحاول كلّ من الطرفين ترويج مذهبه والانتصار على مخالفيه، كما حاول كلّ فريق أن يسفك دماء أفراد الفريق المعادي له، وكان يعدّ هذا العمل من الأعمال التي يرضى الله عنها، ويثيب عليها»[5]. ولقد ساعدت هذه الظروف «على رواج سوق التصوّف؛ فقد كان الصّوفية موضع احترام الناس والأمراء والسلاطين؛

1- أحمد رامي، رباعيات الخيام، ص17.

2- عبد المنعم الحفني، شخصيات قلقة في الإسلام – عمر الخيام والرباعيات–، ص42.

* **الملثمون:** هم المرابطون، وقد سموا بالملثمين لأنهم قوم يتلثمون ولا يكشفون وجوههم. أسسوا دولة إسلامية في منطقة المغرب العربي، خلال القرن الخامس والسادس الهجري، استنجد بهم ملوك الطوائف بالأندلس فأعانوهم. وقد سقطت دولتهم على يد الموحدين. ينظر: علي محمد الصّلابي، الجوهر الثمين بمعرفة دولة المرابطين، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003م، ص 11 وما بعدها.

3- المرجع نفسه، ص 41.

4- المرجع نفسه، ص42 – 43.

5- عبد النّعيم محمد حسنين، إيران والعراق في العصر السلجوقي، دار الكتاب اللبناني، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1982م، ص172.

فانتشر التّصوف وكَثُر المتمسحون به(...) وكان السبب في ذلك أن الصوفية يظهرون الزهد في الدنيا وحطامها الزائل(...) ولا يتدخّلون في النزاع بين الفرق المختلفة، ويحرصون على اتباع سياسة السّلام مع الجميع»[1].

ولقد دخل أمين معلوف باب ربط «عمر الخيام» بعصره من التّعليق على الرواية الشهيرة التي تقول: «كان نظام الملك الطّوسي وعمر الخيام وحسن الصّبّاح يحصلون العلم في نيسابور، وكانوا زملاء في الدراسة(...)؛ فتعاهدوا أن يرعى من يؤتيه الحظ منهم مكانا ساميا، أخويه الآخرين»[2]؛ فاعتبر هذا من باب الخيال والمبالغة بقوله: «تدور في الكتب أسطورة تتحدّث عن ثلاثة أصدقاء من الفرس طُبِع كل منهم بطريقته، بدايات أعوامنا الألف: عمر الخيام الذي رصد العالم، ونظام الملك الذّي حكمه، وحسن الصّبّاح الذي أرهبه، ويقال إنهم طلبوا العلم معًا في نيسابور. وهذا ما لا يمكن أن يكون صحيحًا؛ فنظام الملك أكبر من عمر بثلاثين عاما، وحسن درس في الريّ، وربّما طلب بعض العلم أيضا في مسقط رأسه «قم»، ولَم يكن ذلك بالتأكيد في نيسابور»[3].

وتحريا للحقيقة؛ فلقد أسقط أمين معلوف الرواية الأولى، عندما رجع إلى (مخطوط سمرقند)، ووجد «أنّ كلّ الأخبار التي تملأ الهوامش تؤكّد أن الرجال الثلاثة التقوا للمرة الأولى في أصفهان في «ديوان» الوزير الأعظم بمبادرة من الخيام»[4]. ولإضفاء المصداقية على الحقيقة، لقد تصوّر أمين معلوف أنّ «عمر الخيام» قد تعرّف على حسن الصّبّاح في أحد فنادق "قاشان" وهو قاصد أصفهان؛ فأُعجب بذكائه وتبحرّه في علوم عصره. ولمّا اقترح نظام الملك منصب رئيس الخبر على «عمر الخيام»، اعتذر هذا الأخير لنظام الملك، وتوسّط لحسن الصّبّاح الذي وُلِيّ هذا المنصب.

1- عبد النّعيم محمد حسنين، إيران والعراق في العصر السلجوقي، ص173.

2- أحمد رامي، رباعيات الخيام، ص14.

3- أمين معلوف، سمرقند، ص95.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وإشارة أمين معلوف لهذه العلاقة لها دلالة تاريخية كبيرة على خصائص العصر الذي عاش فيه «عمر الخيام»؛ فذكر اسم الوزير نظام الملك يحيلنا إلى عصر دولة السلاجقة التي حُظيت بوزراء مستنيرين «كان أبرزهم نظام الملك، الذي أطلق السلاطين يده في الإدارة، وكان من أهل الأدب والعلم؛ فأنشأ المدارس النظامية، وشرع نوابه في تعميمها ابتداء من سنة 459هـ. ولمّا استتمت أوّل مدرسة كبرى منها، وانتظمت أحوالها، سكنها من حملة الشريعة رجالها، وأراد بها مؤسّسها أن تكون قلعة للسّنة تنافس المدارس الفاطمية في مصر. وكان الفاطميون قد فاجأوا العالم الإسلامي بإنشاء دار الحكمة سنة 395هـ لتدريس المذهب الإسماعيلي (...) وفي عهد نظام الملك صارت المدارس النظامية نموذجا فريدًا لدور التّعليم الإسلامي السّني، وألحقت بها المكتبات. وأجرى على علمائها الأرزاق. ووفرّ نظام الملك لأرباب العلوم حقوقا لا تؤخّر ورسوما لا تغيّر، وميراثا لهم يأخذونه بقدر الفرائض، ويأمنون بها من النوائب والعوارض»[1].

وكما هو ثابت كان نظام الملك «هو الذي جمع أهل العلم من الفلكيين الثقات ومنهم الخيام ليضعوا الزيج الجلالي*»[2]. وكان «عمر الخيام» هو الذي أشرف على تشييد مرصد أصفهان «وصنع آلته ووضع على الأخصّ التقويم الجديد(...) وأي فارسي يستطيع أن ينسى أنّه بفضل حسابات الخيام(...) تغيّر موعد الاحتفال الكبير بيوم «النوروز»(...) وأنّ الشهور الفارسية تتطابق منذ عملية الإصلاح تلك وأبراج النّجوم(...) وكان سكان أصفهان وسائر الإمبراطورية يحْيون في حزيران (يونيو) 1081م العام الثالث من التقويم الجديد وكان هذا يحمل رسميا اسم السلطان، غير أنّه في الشارع، وحتّى بعض الوثائق، كان يُكتفى بالقول «السّنة الفلانية من تقويم عمر الخيام»،(...) وما أروع أن يكون الخيام شخصية شهيرة ومحترمة وهو لا يزال في الثالثة

1- عبد المنعم الحفني، شخصيات قلقة في الإسلام – عمر الخيام والرباعيات–، ص53.

* **الزيج الجلالي**: التقويم الجلالي، نسبة إلى السلطان جلال الدين ملكشاه.

2- المرجع نفسه، ص52.

والثلاثين من العمر»[1]. وقد ضم اسم أمته الفارسية بهذا التّقويم القومي في مجال علم الفلك إلى جانب اسم أمم الغرب العريقة التي كانت تعتمد التقويم اليولياني* وبعده التقويم الغريغوري**، وعلاوة على هذا؛ فإننا «لا نكاد نجد في تاريخ الثقافة الإسلامية كله عقلا ممتازًا كعقل الخيام أحاط بكلّ ما كان معروفا في عصره من العلوم، وألّف بين متناقضاتها، فلقد جمع الفلك إلى الفقه، والطبّ إلى قراءات القرآن والفلسفة إلى علوم اللغّة، والشعر إلى الكمياء واللاهوت إلى الرياضيات... وكان في هذه المواضيع كلّها مبرّزًا، معدودًا في الطبقة الأولى من أحبارها المتوفرين عليها. يناظرهم في فنونهم، ويباريهم في ميادينهم؛ فيظفر منهم بالإعجاب والإكبار. ولكن عقله آثر من كلّ هذه العلوم أعسرها وأصعبها تحصيلا في ذلك العصر؛ فنفذ إلى صميم العلم الخالص، والفكر المطلق؛ فتخصّص في الفلك والرياضيات حتّى كان فيهما واحد دهره، ورائد جيله»[2].

ولقد كان هذا العبقري الفلكي «بالإضافة إلى كل عمله هذا أديبا شاعرًا، يتذوّق الأدب ويحفظ الشعر، ويقرضه بالعربية على قلة طورًا وبالفارسية أطوارًا، وقد خلّف لنا هذه الرباعيات الباهرة المتألقة في سماء الأدب الفارسي خاصة، والأدب الشرقي عامة تألق النجم الوهاج، وهي من أنفس ما أنتجته الثقافة في كلّ عصورها، وأشهر كتاب شرقي على الإطلاق في الشرق والغرب، والغرب على الأخصّ. وما من لغة حيّة إلاّ وقد تُرجمت إليها الرباعيات أكثر من مرّة؛ فما ينازعها من تراث الشرق في ذيوعها في العالم اليوم إلاّ «ألف ليلة وليلة» وهو كتاب لا يُعزى الفضل في تأليفه إلى أحد؛ فقد اشتركت فيه أجيال ومؤلفون»[3].

1- أمين معلوف، سمرقند، ص115.

* **التقويم اليولياني**: هو تقويم رومي فرضه يوليوس قيصر، قبل الميلاد.

** **التقويم الغريغوري**: نسبة إلى البابا غريغوريوس الثالث عشر الذي قام بإجراء تعديلات على التقويم اليولياني. ينظر: **www.marefa.org** تاريخ التصفح: 2018/09/09.

2- عبد الحق فاضل، ثورة الخيام، ص54.

3- المرجع نفسه، ص57 – 58.

ومع كلّ ما وصلت إليه هذه الرّباعيات من شهرة عالمية؛ فإنّه يبقى الوقوف على حقيقة علاقة شخصية «عمر الخيام» بعصره من خلالها من الأمور الصعبة، وذلك لا لشيء إلاّ بسبب ما لحق هذه الرباعيات من دسّ وتحريف، حتّى أصبح التَمييز بين صحيحها وفاسدها على أساس القياس من الأمور الصّعبة؛ فكما يقول عبد الحق فاضل، إنك لتجد «لكلّ من الباحثين مذهب فيه، وإنّك لتجد كلّ واحد منهم يقول هذه الرباعيات للخيام، وتلك ليست للخيام لعلّة لا أعرفها. وما وَجَدْتُ اثنين من المحققين يتفقان على ما يختاران منها، بل وَجَدْتُ أن ما يعدّه أحدهم رباعية صحيحة لا غبار عليها، يعدّه سواه رباعية مدخولة عليها غبار كثير»[1].

ولاشك أن الذي ساعد على نشر هذا التزييف هو ما ألحقه رجال الدّين من عطب بالدّين الإسلامي؛ «فإذا كانت أغلبية أهل فارس في هذا الوقت من السّنة؛ فقد بقي المذهب الشيعي متمثّلا في بعض المدن والواحات، ولا سيّما «قم» وقاشان حيث ما تزال تقوم بعض التقاليد الغريبة؛ ففي كل عام يُحتفل بمقتل الخليفة عمر في مهرجان هزلي، وتتبرّج النساء بهذه المناسبة(...) ويجلس الأولاد على الشرفات ويصبّون الماء مدرارًا على المارة وهم يصيحون بحبور «لعن الله عمر»»[2]. بمضاعفة إساءتهم إلى شخصه، على الخصوص في هذا اليوم، في كل نشاط احتفالي يقومون به.

وكان العمى والتّعصّب نفسه عندما تُؤخذ مثلا «في سمرقند أو خارجها برؤية مسجد مكسو بشكل رائع بالقاشاني الذي صنعته أيدي حرفيي قاشان الشيعيين، ثمّ يكيل خطيب هذا المسجد نفسه من فوق منبره الشتائم واللعنات على «الزنادقة الملاعين من شيعة عليّ»»[3].

ومن أفظع الحوادث التي وقعت في عهد «عمر الخيام» «حادث الطائفة الباطنية التي سميت بالحشاشين، واضعها زميل الخيام وشريكه في طلب العلم «حسن الصّباح»، ولم

1- عبد الحق فاضل، ثورة الخيام، ص46.

2- أمين معلوف، سمرقند، ص82.

3- المصدر نفسه، ص83.

يكن حسن هو المؤسس الأوّل لهذه الطائفة الجهنمية وإنما بعثها من مرقدها وجدّد دعوتها وأشعل نارها بعد أن خمدت مدّة قرنين، وكانت في بادئ أمرها تسمّى الإسماعلية، ثمّ سمّيت بالقرامطة، وأخذت طورًا مُهِّما في عهد حسن المذكور»[1].

حيث لم يجد «أحد من الملوك في حفظ نفسه منهم حيلة(...) وكان الناس منهم على خطر عظيم من الجهتين؛ فأوّل ما بدأوا بقتل نظام الملك، ثمّ اتّسع الخرق، وتفاقم الفتق(...) وكانت البلد التي يثور أهلها تُحاصر وتُضرب بالمنجنيق، ويؤسر أهلها ويصلبون على الأسوار»[2]. ولقد كانت هذه الحركة الباطنية «من الحركات الكبرى التي شغلت أفكار النّاس، وكانت من التيارات الثقافية التي صنَعت عصر عمر الخيام(...) ففي هذا العصر كثر الإلحاد والغلط في الدّين، وانتشر التأليف على طريقة اليونان والشروح على كتبهم، وقيل في الفلسفة إنها بَدعة مستوردة، واتّهِم الفلاسفة في دينهم وامْتُحنوا في إرادتهم، وامتاز العصر بالمؤلفات الكثيرة التي تردّ على أهل الفلسفة، وتحرِّض الحكومات عليهم، وتوعز إليها بمحاربتهم. وكانت هناك اتّهامات فكرية متبادلة، وحركة كبرى من النقل من اليونان بخاصة، وصار من المألوف أن المفكرين الكبار يقرأون بأكثر من لغة وتجتمع فيهم روافد متعدّدة من الحضارات والثقافات؛ فلا تدري الأصول الحقيقية لثقافاتهم واتجاهاتهم الفكرية من كثرة الموارد عليهم»[3].

ولقد كانت هذه الحركة الباطنية إضافة «إلى المعسكرات الدّينية المتباينة سببا في جعل حياة الناس النفسية قلقة مملوءة بالخوف والاضطراب وبلبلة الأفكار، ممّا أشاع النفاق نتيجة لضعف الخلافة السّنية والشيعية على السواء وعجزها عن الاشتراك في توجيه سير الأحداث»[4]. ولقد سأل «عمر الخيام» القاضي أبا طاهر عن سبب هذا

1- أحمد حامد الصّراف، عمر الخيام، ص46.

2- عبد المنعم الحفني، شخصيات قلقة في الإسلام – عمر الخيام والرباعيات-، ص42 – 43.

3- المرجع نفسه، ص55 -56.

4- عبد النّعيم محمّد حسنين، إيران والعراق في العصر السلجوقي، ص171.

الاضطراب الذي كانت تعيشه البلاد عندما حلّ بسمرقند وهاجمه الطّالب ذو الندبة، متّهما أيّاه بالإلحاد، وممارسة الكمياء و الكتابة في الفلسفة؛ فأجابه بقوله: «– الجواب، سأقدّمه لك، ويُختصر بكلمة واحدة: الخوف؛ فكلّ عنف يحدث هنا هو وليد الخوف. إنّ عقيدتنا محاصرة من كلّ صوب، من قرامطة البحرين، ومن إمامية «قم» الذين يترقبون ساعة الثأر، ومن الطوائف الثنتين والسبعين ومن الروم في القسطنطينية، ومن الكفرة من جميع الأصناف، ولا سيّما إسماعيلة مصر الذين يحتشد مريدوهم حتى في قلب بغداد، وهنا في سمرقند. ولا تنس أبدًا ما هي مدننا الإسلامية(...) إنها ليست سوى واحات يمكن أن تعيدها لحظة تخلٍّ إلى الصحراء، وهي على الدوام تحت رحمة ريح مرملة!»[1].

والذين زادوا هذا الوضع تعفّنا وتشنّجا هم رجال الدّين، الذين يفُترض أن يكونوا قدوة صالحة، ومثلا أعلى من حيث الدِّين والفضيلة والآداب، ليقتفي الناس أثرهم، غير أنّنا نرى بعضهم «في كل عصر وفي كلّ جيل حميلة على الدّين وأدعياء فيه؛ فكانوا بليّة على النّاس وقوّة هائلة لتأييد الاستبداد ومقاومة الحرية الفكرية، ومناوأة الأحرار ومعارضة التجديد، وسيفا مسلولاً يهدِّد الأرواح، وحربا عوانا على كلّ حرّ يستعمل حقّه الطبيعي في إبداء رأيه وإبراز فكرته»[2].

ولقد حشر رجال الدين المزيّفون لا المصلحون الذين فَدَوْا أرواحهم لخير الناس أنفسهم في الحياة الاجتماعية والسّياسية «فأدخلوا أنوفهم فيما لا يجوز إدخاله وهدّدوا كلّ من لا ينزل عند رغائبهم بالطّعن والتكفير، وكم أزهقوا أروحًا بريئة، وسفكوا دماء زكية بقصاصة تسمّى في عرفهم «فتوى»؛ فهذه العصبة التي يتبرأ منها الدّين – وهي ملتصقة به – على جانب عظيم من الحسد والنّفاق والشّقاق يأكل بعضهم لحم بعض ميّتًا. وإذا لمع منهم نابغ وظهرت مواهبه وبرزت أخلاقه، واقترن اسمه بالذّكر الحسن حاربوه بالدّس، ووصموه بكلّ ما هو شنيع، وألصقوا به الرّذائل والموبقات! والذي يمعن النظر في حالة

1– أمين معلوف، سمرقند، ص32.

2– أحمد حامد الصّراف، عمر الخيام، ص70.

هذا النوع من رجال الدّين في عصر الخيام يجدهم على جانب عظيم من سوء الخلق وفساد السّجية والحسد والنفاق»[1].

ولقد كان «عمر الخيام» ضحيّة من ضحايا ما ساد هذا العصر من شكّ وريب، حسب ما قدّمه لنا أمين معلوف، حيث نجده أحيانا تُنسب إليه بعض الرباعيات الملحدة، فيستنكرها، وينفي بلسانه نفيا قاطعا نظمها، كما جرى له ذلك في حادثة الطالب ذي النّدبة. وأحيانا أخرى قد لا يُفهم المعنى البعيد من بعض رباعياته التي يبدو ظاهر معناها منافيا للروح الإسلامية.

وهكذا كان «عمر الخيام» من أكثر الشعراء «الذي اختلف الناس في معرفة حقيقته؛ فقال عنه البعض إنّه زنديق ملحد، وقال البعض الآخر إنّه مؤمن موحِّد، واتخذ بعض الصوفيين من أشعاره أورادًا يترنمون بها في أذكارهم!»[2].

وبالمقابل، ونظرًا لما أُلحِق بمخطوطه الأصلي – في كل العصور – من دسّ يتعلّق بمفاتن الحياة ووجوب التمتع بملذاتها دون تحفظ بما هو مشروع وما هو غير مشروع. فلقد جلب إليه شريحة واسعة من الجمهور الغربي الذي وجد ما يوافق هواه في هذه الرباعيات المدسوسة. وبهذا الإقبال الواسع، دخل «عمر الخيام» مصاف العالمية إذ أصبح «الشّاعر الشرقي الوحيد الذي تُرجمت كلّ آثاره إلى لغات العالم المختلفة، وكوفئ الشاعر الإنجليزي «فيتزجيرالد» على ترجمته الإنجليزية له بدفنه في مقبرة العظماء «وستمنستر» **Westminster**، وتقوم في بعض جامعات العالم أقسام خاصة بدراسة أدبه!»[3].

في حين أنّه في عالمنا الإسلامي، بقيت إلى – يومنا هذا– لعنة عصره تطارد اسمه. إذ، إذا ما سمع الناس اسم «عمر الخيام»، لم يتبادر إلى ذهنهم من سماع هذا الاسم إلاّ الخمر والمجون والعربدة، والقليل هو الذي يتذكّر أنّه كان العالم الذي بذّ أقرانه العلماء في

1– أحمد حامد الصرّاف، عمر الخيام، ص 70 – 71.

2– أحمد الشنواني، الخالدون من أعلام الفكر (الجزء الشرقي 2)، ص102.

3– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

عصره في شتّى حقول المعرفة. وقد يكون ما لحق بصورته من تشويه، هو نفسه ما لحق برموز التاريخ العربي والإسلامي من أمثال الخليفة هارون الرشيد «ذي المواقف التاريخية، الذي كان يحج عاما ويغزو عاما (...) وقد اتّهِم في عرضه، كما اتّهِم بشهوانيته، وأنه كان يتكئ على النهود العارية للجواري الصّافات على الدّرج وهو يرتقيه ليهجع في منامه!»[1].

يقود هذه الحملة المغرضة الإعلام الغربي، وينشطها المستشرقون المتعصبون، لزعزعة يقين العرب والمسلمين في تاريخهم ورجاله، وتنفير الغربيين من الإسلام وقيمه.

جـ- علاقة شخصية «الحسن الوزان» بعصره في رواية ليون الإفريقي

يبدأ «الحسن الوزان» حديثه عن سيرته مخاطبا ابنه بقوله: «لقد وُلِدت بالطبع في غرناطة عاصمة مملكة الأندلس الجليلة، ولكن حدث ذلك في زمن متأخّر جدًّا من العصر، ولم أعرفها إلاّ محتضرة مفرغة من ناسها وروحها، ذليلة خامدة، وعندما غادرت ضاحية ألبيسان لم تكن في نظر والدي إلا معسكرًا معاديا خربا»[2]. «الحسن الوزان» هنا لا يمثّل نفسه فقط، وإنّما يمثّل كل الأندلسيين، ممّا يعني أن تجربة «الحسن الوزان» الفردية، وقتها غدت ممتزجة مع التجربة الجماعية للأندلسيين، ولعلّ الذي دفع أمين معلوف إلى صهر التجربة الفردية لـ «الحسن الوزان» ومزجها بتجربة الآخرين، هو فداحة الزمن الجماعي وأحداثه؛ فزمن نكبة سقوط غرناطة وما صاحبها من أحداث، زمن جماعي وحضاري، يتوحّد معه الزمن الذاتي الشّخصي، ويذوب في بوتقته، حيث يفقد الزمن الفردي خصوصيته أمام الأحداث العامة، وخصوصًا إذا كانت شخصية البطل طفلا غُرًّا «الحسن الوزان»، لا يمكن للكاتب التّعامل معه كونه شخصية غير مستقلّة عن الإطار الجماعي

1- علي بن إبراهيم النملة، الشرق والغرب (منطلقات العلاقات ومحدداتها)، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، الرياض، الطبعة الثالثة، 2010م، ص255 – 256.

2- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص109.

العام؛ فحاضره في الرواية هو حَاضر أمّة بأكملها، وماضيه يجسّد تاريخ حضارة، وهو لا يظهر إلاّ من الزاوية التي تضيئها النكبة، ووجدانه لا ينفصل عنها، ووجوده الرئيس في النّص الروائي يتمثّل في تجسيد تفاصيل السقوط بأسبابه ونتائجه.

«الحسن الوزان»، شاهد تاريخي عاش عصرين في زمن واحد. عصر «الأنا» العربي الإسلامي، عورة كشفها التّاريخ بإصرار. وعصر «الآخر» الغربي المسيحي، يقظة وتوثّب، خلقا صورة متناقضة الوجهين[1]. وجهها الأوّل هو حالة مسلمي الأندلس الذين حكمهم حكام في آخر عهدهم، لم يكونوا أفضل «من المتكبّر الجائر الفاسد أبا الحسن عليا بن سعد النصري سلطان غرناطة الحادي والعشرين، وقبل الأخير محا الله اسمه من جميع الحوافظ!، لقد خلع أباه وحبسه ليجلس على عرشه، وقطع رؤوس أبناء أشرف عائلات المملكة(...) ليوطّد سلطانه»[(2)]، ليتفرّغ بعد ذلك إلى الغوص في مستنقع الرّذيلة؛ «فاستبطن الجواري الجميلات، وأحاط نفسه بالشعراء المُجَّان، شعراء كانوا يصفون في بيت تلو آخر مفاتن الراقصات العاريات والغلمان ذوي القدود الرشيقة، ويشبهون الحشيش بالزمرد، ورائحته بالبخور، ويتغنون بلا كلل بالخمر، حمراء وصفراء معتّقة ومنعشة على الدّوام»[(3)].

وتمادوا في غفلتهم ومجونهم حتّى أصبح «عندما تنفُذ عين الله تعالى إلى داخل القصور؛ فإنّها ترى أنّه يُصغى إلى المغنيات أكثر مما يُصغى إلى الفقهاء، وأنّ صوت العود يمنع الناس من سماع الأذان، وأنّه لا يُميّز بين رجل وامرأة في اللباس ولا في المشية، وأنّ المال المسلوب من المؤمنين يُرمى به عند أقدام الراقصات»[(4)].

وقد انعكس هذا الجوّ العام سلبا على كلّ الأندلس التي عاد «أهلها إلى سيرة الجاهلية وجدّدوا ما كان مألوفا قبل الإسلام من البكاء على القبور، والتّفاخر بالأنساب، وتعاطي

1- ينظر: عبد السلام أقلمون، الرواية والتاريخ، ص64.

2- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص26.

3- المصدر نفسه، ص28.

4- المصدر نفسه، ص49.

الكهانة، والاعتقاد بالطيرة، والإيمان بالأنصاب والأزلام والتّنابز بالألقاب التي حذّرنا الله منها»[1]. لينتهي الأمر بالجميع إلى الاكتواء بنار حرب أهلية «يقتل فيها الابن أباه، ويخنق الأخ أخاه، ويرتاب الجار في جاره ويخونه»[2].

وبذلك انحدرت الأخلاق والقيم إلى الحضيض؛ فكان التوقف الكامل لحضارة شاملة انغرست في العالم الغربي ثمانية قرون، وضيَاع وطن، واستبداله بالمنفى الذي أصبح الزمان فيه «مشطورًا بين زمان قديم انتهى بآماله الرّحيبة وعوالمه الحيّة، حيث كانت الذات منسجمة مع العالم من حولها، وزمان جديد هو نوع من الإحباط المستمر والهروب المتواصل، مما جعل الشخوص تخرج من عالمها الحيّ لتتقهقر إلى الذكرى والاسترجاع، لتقتات من بقايا ذلك الزمن القديم في ذاكرتها، وقد صارت أسيرة المحو الشامل في أتون الزمن الجديد»[3]، الذي حاولت التخلّص منه عندما قرّرت الجماعة الغرناطية في فاس، كما يتذكرّ ذلك «الحسن الوزان»، «إرسال مبعوثين إلى الحكام المسلمين الأساسيين، مولانا السلطان في القسطنطينية، وسلطان فارس الجديد، وسلطان مصر، وعدد آخر أقلّ شأنا منهم لدعوة المسلمين في جميع الأمصار لإنقاذ أولئك المنكودين في غرناطة»[4].

وعن هذا يقول «الحسن الوزان»: «وعُيِّن خالي نظرًا للأعمال التي كان يقوم بها في الحمراء لتحرير رسائل رسمية بالصيغ المعمول بها، كما كُلِّف أن يواكب أهمّ هذه الرسائل، أي الرسالة الموجهَّة إلى صاحب القسطنطينية المعظّمة»[5]، وبدأ «جولته على مختلف بلدان المشرق، الشام والعراق وفارس وأرمينيا وبلاد التّتار، ومع ذلك؛ فإنّه لم يلبث أن وصل إلى أهمّ ما في الأمر «لقد بدا مضفيّ في كلّ مكان مقتنعين بأن القشتاليين

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص 48.

2- المصدر نفسه، ص 31.

3- عبد السلام أقلمون، الرواية والتاريخ، ص 289.

4- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص 151.

5- المصدر نفسه، ص 151 – 152.

سيُغلبون عمّا قريب بإذن الله، وأنّ الأندلس ستعود إلى الإسلام، ويتمكن كلّ إنسان من الرّجوع إلى بيته»»[1].

أمّا الحقيقة الخفية التي لمسها الخال؛ فإنّه، قال عنها: «إنّ ما رأيته في المشرق هو أنّ سلطان العجم يتهيأ لمحاربة الأتراك المنشغلين على الأخصّ بصراعهم مع البندقية. وأمّا المصريون فقد تلقّوا قبل مدّة شحنة قمح من القشتاليين عربون صداقة وحلف، هذه هي الحقيقة. وربّما تبدّلت الأمور بعد بضعة أعوام، وأمّا اليوم؛ فإنّ أيّ ملك من ملوك المسلمين الذين قابلتهم لم يبد لي مهتما بمصير الغرناطيين»[2]؛ فالكلّ كان يعيش في غفلة تاريخية، منشغلا بهمّه الخاص؛ فلم يتلقّ نبأ الفاجعة إلاّ ببرودة دم، وهي الصّورة التاريخية نفسها التي تكرّرت فيما بعد مع ضياع فلسطين.

وفي هذا الوقت بالذّات الذي عاشه «الحسن الوزان»، أشار أمين معلوف إلى العصر الآخر، عصر العالم الغربي المسيحي الجديد، الذي بدأ فيه يقظته، وتطلّعه إلى إلحاق الضّرر بالعالم الإسلامي، بالاستغناء عنه عن طريق المساس باقتصاده، عندما أخبرنا على لسان «الحسن الوزان»، الذي يقول: «وفي أثناء إحدى الجولات أُطلع أبي عند باب حانة على بحار جنوي كان حديث الناس وسلواهم في جميع أنحاء «سانتافيه»، وكانوا يسمونه «كريستوبل كولون*» **Cristobal Colon**، وكان يزعم أنّه يرغب في تجهيز بعض المراكب السريعة لبلوغ الهند من جهة الغرب، نظرًا لأن الأرض كروية، لم يكن يخفي رجاءه في الحصول على جزء من كنوز الحمراء للقيام بهذه الحملة»[3].

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص160.

2- المصدر نفسه، ص161.

* **كريستوبل كولون**: هو اسم كريستوفر كولومبوس بالإسبانية القشتالية (1451م- 1506م)، هو رحالة إيطالي ولد بجنوى، عُرِف بتعصّبه لكاثوليكيته التي ولّدت الرغبة في إيجاد طريق آخر غير الطرق التي تمرّ ببلاد المحمّديين، كما ورد ذلك في مدوناته البحرية، علما أنّ معنى كريستوف باليونانية هو «حامل المسيح». ينظر: **www.nafhamag.com**، تاريخ التصفح: 2018/10/28.

3- أمين معلوف ليون الإفريقي، ص79.

وقد كان له ذلك، إذ لقي الدّعم الكامل من قِبَل العائلة المالكة (فرديناد وإيزابيلا)؛ فكانت الحملات الاستكشافية الكبرى التي غيّرت مصير العالم، منطلقة من شبه الجزيرة الإيبيرية (إسبانيا والبرتغال). وفي الوقت نفسه كان البحر المتوسّط يشهد نشاطا متزايدًا لكلّ من فرنسا وإيطاليا[1]. وقد كان الإسبان قبلها «قد استولوا على غرناطة ومالقة، ثمّ على طنجة ومليلة ووهران وطرابلس وبوجي»[(2)].

والبرتغاليون بعد استلائهم على بعض مدن الساحل الأطلنطي المغربي قد تمدّدوا؛ فاحتلوا «جزيرة قمران، وهم يتحكمون بمدخل البحر الأحمر، ولقد أنزلوا جيوشا على ساحل اليمن»[(3)]؛ فشدّدوا الخناق على الإمبراطورية المملوكية اقتصاديا، إذ شحّت عائدات موانئها؛ فلم يَعُد «يستقبل ميناء جدّة سفينة واحدة(...) بسبب القراصنة البرتغاليين، وليست الحال أحسن في دمياط. وأمّا الإسكندرية؛ فقد هجرها التّجار الطليان الذين لا يجدون فيها عملا يقومون به، ويتذكّر المرء أنّه كان في هذه المدينة فيما مضى ستمئة ألف ساكن، واثنا عشر ألف دكّان بقالة تظلّ مفتوحة الأبواب حتّى الليّل»[(4)].

ووسط هذا الجوّ المشحون بالكراهية بين الشرق والغرب، ويأس الأندلسيين من العودة إلى موطنهم، تقرّب «الحسن الوزان» من سلطان فاس محمّد الوطاسي، الملقّب بالبرتغالي* بفضل خاله المقرّب من السلطان، كما جاء في مقدّمة كتابه وصف إفريقيا، والذي صاحبه في الكثير من المهام الملكية الرّسمية. وقد أبدى حنكة وبراعة في كلّ مهمّة

1- ينظر: آنا ماري شمل، أوروبا في مواجهة العالم الإسلامي، ترجمة: محمد نبيل خلف، دار السيد للنشر، الرياض، الطبعة الأولى، 2010م، ص44.

2- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص326.

3- المصدر نفسه، ص295.

***البرتغالي**: هو السلطان محمّد الوطّاسي، المعروف بالبرتغالي. وقد لقب بالبرتغالي لأنه خُطِف وهو في سن السابعة من عمره في مدينة «أرْزيلا» واقتيد إلى البرتغال؛ فبقي فيها أسيرًا سنوات طوالاً. ينظر: أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص197.

4- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص302 – 303.

تولاها، ونتيجة لذلك يقول: «تلقاني السلطان بفيض من الترحيب، وحذا خاصته حذوه متحمّسين متصنّعين. واستذكر زيارتي الأولى لدى عودتي من تومبكتو ووساطتي في «تفزة» التي غلّت لخزينته في ذلك العام من الذّهب أكثر مما تغله مدينة فاس بأسرها»[1].

ولقد لفت هذا النبوغ المبكر لـ «الحسن الوزان» نظر السلطان «فقرّبه إليه ونظمه في سلك رجال بلاطه وأسند إليه – على حداثة سنّه – مهام سياسية خَطيرة في ظرف كان المغرب خلاله يشكو علّة التقسيم إلى مملكتين في الشّمال والجنوب، وإمارات مستقلّة في الجهات النائية، واحتلال برتغالي – إسباني لعدد من الثغور المغربية على البحر المتوسّط والمحيط الأطلنطي. هذه المهام السيّاسية المسندة إلى «الحسن الوزان» بالإضافة إلى النشاط الديبلوماسي والتجاري لأسرته، هي التي دفعته إلى القيام برحلات عديدة داخل المغرب وخارجه وتسجيل مشاهداته في مذكرّات شبه يوميات غدت على ما يظهر أساس كتابه الجغرافي (وصف إفريقيا)»[2] الذي أنجزه في روما، وهو الكتاب الذي استند عليه أمين معلوف في تأليفه لروايته ليون الإفريقي، التي زاوج فيها بين التاريخ والجغرافيا، بربطه بين الأحداث التاريخية التي عاشها حوض البحر الأبيض المتوسط وكلّ بلد قضى فيه «الحسن الوزان» جزءًا من حياته، مقدّما أيّاها في صفة شخصية من الشخصيات الفاعلة في سياسات وتاريخ هذه البلدان التي عاش تحت ظل حكمها؛ فهو ما إن حلّ بالقاهرة منفيا من المغرب التي كان فيها واحدًا من أهمّ القريبين من صناع القرار فيه، حتى اقترن بأرملة أمير عثماني سابق معارض لعمّه السلطان العثماني، هو علاء الدّين «الذي اشترك في حرب الإخوة التي تواجه فيها ورثة السلطان بايزيد، حتّى أنه بدا منتصرًا في وقت من الأوقات حين استولى على مدينة بورصة، وهدّد بالاستيلاء على القسطنطينية، ولكن عمّه سليمًا هو الذي انتصر في النهاية، وإذ لم يكن قلب السلطان العثماني الجديد يعرف الرحمة؛ فقد جعل أعوانه يخنقون أشقاءه ويبيدون عائلاتهم. ومع

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص254.

2- الحسن بن محمّد الوزان الفاسي (المعروف بليون الإفريقي)، وصف إفريقيا، الجزء الأول، ص07- 08.

ذلك تمكن علاء الدّين من الفرار واللجوء إلى القاهرة»[1]، محتميا بالإمبراطورية المملوكية، قبل أن يتوفى؛ فيتزوج أرملته نور «الحسن الوزان»، الذي غادر القاهرة بصحبتها متوجِّها نحو الغرب، هربا من هجوم العثمانيين على القاهرة الذي بات وشيكا حسبما كانت تردّده الإشاعات وقت ذاك، حيث كان بايزيد وأمّه في خطر. هرب من الإمبراطورية التي قال عنها أنني «كنت أدعو لها حتّى من قبل أن أتعلّم الصّلاة، لأنّي كنت أنتظر طوال حياتي خلاص غرناطة على يديها»[2].

هرب منها عندما تردّد، ثمّ فصل في الأمر وهو يقول: «هل أكون في خدمة تلك الإمبراطورية، حلم أحلامي وأمل آمالي؟ هل أسهم في بروزها؟ أبدًا. لقد حُكِم عليّ أن أحاربها أو أفرّ منها»[3]. هرب من سلطانها الذي يقول عنه أنّه في مواجهة سليم الفاتح «قد ذبح أباه وإخوته وذريتهم من غير أن تردّه يد الله، ولن يلبث أنْ يضحّي بأبنائه الثلاثة، في مواجهة هذا السيف من سيوف الغضب الإلهي، كان هناك طفل قد صمّمت على حمياته وتغذيته من صدري حتّى يغدو رجلا وأميرًا، ودافن إمبراطورية، وحتّى يُقتل بدوره تبعا لقانون عرقه. ولم أكن قد اخترت شيئا من كلّ ذلك، كانت الحياة هي التي اختارت عنّي، كما اختار عنّي مزاجي»[4].

واختار عنه قدره ملاقاة صهره هارون المنقّب في طريق رحلة هروبه من القاهرة، صهره الذي قدّمه إلى قائده البحّار التركي المشهور "عرّوج" على أنّه شاعر وسفير ذائع الصيت، فما كان من هذا الأخير إلاّ أن يطلب منه الذهاب إلى القسطنطينية لحمل «رسالة إلى السلطان ينبئه فيها بقيام مملكة الجزائر ويعاهده على الطاعة والإخلاص وينشده الدّعم

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص300 – 301.

2- المصدر نفسه، ص313.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

في محاربة القشتاليين الذين لا يزالون يحتلون حصنا بحريا عند مدخل ميناء الجزائر»[1]، ليجد نفسه في ذلك العام كما يقول: «أنا الذي كان يجول العالم لتجنيب بايزيد انتقام العثمانيين، مع امرأة وطفل في قلب القسطنطينية بالذات، وفي موقف من المواقف التي لا يمكن قطّ أن تصدّق»[2].

ها هو أمام السلطان السّفاح سليم وجها لوجه ليسلّمه رسالة الولاء والنّجدة، ويسمع في القصر عَرَضًا ما كان سليم ينوي فعله، إذ كان في ذلك العام يريد «أن يوهم بأن استعداداته للحرب كانت موجّهة لصاحب فاس، بل إنّه دعا صاحب القاهرة إلى الانضمام إليه لمحاربة الهراطقة، في حين أن العثماني كان قد عزم في الحقيقة على منازلة الإمبراطورية المملوكية»[3]؛ فيخبر سهوًا زوجته نور التي ألحّت عليه ضرورة العودة إلى القاهرة لإخبار بني قومها بما كان يُدبّر لهم؛ فيتنازل السّفير عن واجب التكتم بالسّر للزّوج الذي يلتقي في القاهرة بالأمير الجركسي "طومان باي" ويحكي له عن لقائه بالسلطان سليم، والمفاجأة التي يحضرها للإمبراطورية المملوكية، هذه المفاجأة التي بدأت ظهور ملامحها بانهزام الجيش المملوكي في فلسطين وبلاد الشام وانتهت بدخول السلطان سليم إلى القاهرة وتنكيله بالمماليك والجركس وكل من وقف في صفهم من المصريين مدافعا عن المدينة.

وإذ كان من واجب «الحسن الوزان» المحافظة على حياة أفراد أسرته: زوجته الجركسية، وابنها بايزيد ابن الأمير علاء الدّين المتمرّد على عمّه السلطان سليم؛ فإنّه اختار الفرار مع أسرته من الإمبراطورية التي تمنّى دائما النصر لها. وفي تونس، وهو يبحث عن الأمان لها، يقع بين أيدي قراصنة إيطاليين، قدّموه هدية إلى بابا روما.

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص324.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، ص331.

وفي روما، وبعد أن تكيّف مع مجتمعها المسيحي باطلاعه على ثقافتها وحضاراتها، وبعد أن عمّده البابا ليون العاشر وألحقه بنسب عائلته آل مديتشى، صار قريبا من صناع القرار هناك، وواحدًا مِنْ مَنْ يعنيه مصير روما، ولذلك لم يتأخّر البابا ليون العاشر عن إخباره عن الوضعية الحرجة التي كانت تعيشها روما بقوله: «اعلم فقط أنّك وصلت إلى هذه المدينة المقدّسة في أحلك ساعات تاريخها؛ فروما مهدّدة بالدّمار(...) وقد بدأ الموت يتربص. إنّه يتربّص بنا من كلّ صوب؛ فمن أيّ جهة سوف يصيبنا؟ وبأيّ سيف يضربنا؟ الله وحده يعلم إلاّ إذا شاء أن يُبعد عن شفاهنا كأسًا بمثل هذه المرارة؟»[1].

فروما بالنسبة للبابا كانت تعيش في عالم كما يقول: «في مشرقه إمبراطورية مهولة يحدوها دين ليس ديننا، إمبراطورية مبنية على النظام والانضباط الأعمى وماهرة في صهر المدافع وبناء الأساطيل، وجيوشها تتقدّم نحو قلب أوروبا و«بودا» و«بست» مهدّدتان وستكون «ڤيينا» مهدّدة عمّا قريب، وفي الغرب إمبراطورية مسيحية، ولكنها ليست أقلّ هوْلا لأنها قد أخذت تمتد من العالم الجديد إلى نابولي **Napoli** وتحلم بالهيمنة الشاملة، وتحلم على الأخصّ بإخضاع روما لمشيئتها، وعلى أراضيها الإسبانية تزدهر محاكم التفتيش وعلى أراضيها الألمانية تزدهر هرطقة لوثر»[2].

الذي هاجم «بابا الكنسية الرومانية لسماحه بمنح صكوك الغفران، نظير أموال رُصِدت لتشييد كاتدرائية "سانت بيتر" "**Saint Peter**" الجديدة في روما(...) فكتب لوثر أنّه «من الغرور الثقة في نيل الخلاص بصكوك الغفران، حتّى إن وهب البابا روحه ضمانة لذلك»، وتساءل، لِمَ لا يشيّد البابا الكاتدرائية بأمواله الخاصّة، بدلا من أموال المسيحيين الفقراء؟ فكان يجب أن يُعْلم المسيحي أنّ إخراج الصّدقات للفقراء والمحتاجين خير من شراء صكوك الغفران»»[3].

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص 368.

2- المصدر نفسه، ص 409 – 410.

3- سكوت إتش هندريكس، مارتن لوثر (مقدمة قصيرة جدًّا)، ترجمة: كوثر محمود محمّد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014م، ص 33 – 34.

ومن ثمّ ألقى مارتن لوثر «اللّوم على كلّ من الحكام ورعاياهم؛ فوبّخ الأمراء والأساقفة لأن دورهم اقتصر على «غش وسرقة» الشعب لينعموا بحياة البذخ والترف»[1]، وحثّ البروتستانتيون النّاس على هجر مناصب القسيس والأديرة والرّهبنة ومنعوهم منها، وحثوا من لم يتركها منهم على تركها، ودعوهم إلى عدم إخراج المزيد من أموالهم لأوامر بابوية من أجل شراء شموع أو أجراس أو ألواح نذر أو بناء كنائس، ودعوهم إلى إذاعة أن الحياة المسيحية قوامها الإيمان والحبّ[2]. لا الزخرفة والبهرجة المادية، والانغماس في حياة الترف على حساب الفقراء.

وقد التقت مصالح وأهداف الأطراف الثلاثة: مصلحة وهدف مارتن لوثر ومصلحة وهدف إمبراطور ألمانيا شارل الخامس مع ما كان يرغب فيه «الملك شارلكان ملك قشتالة الذي أصبح بعد انتخابه عام 1519م إمبراطورًا على الإمبراطورية الرومانية المقدسة، وملكا يأتمر به لوثر أيضا. وعلى الرّغم من أن حركة الإصلاح الديني بدأت في ألمانيا كحركة دينية معارضة، فقد كانت منذ ولادتها حركة سياسية يحدِّد مصيرها الإمبراطور شارل الخامس لا لوثر(...) الذي ظل بحاجة إلى تأييد البلدات البروتستانتية ودعم أمرائها لحماية ألمانيا من التهديد العثماني، ومن ثمّ سعى إلى إعادة الوحدة الدينية إلى إمبراطوريته، وسمح في سعيه نحو ذلك للحركة البروتستانتية بأن تحيا وتنمو»[3].

التحالف مع الإمبراطور شارلكان لتقويض سيادة البابا على الكنيسة. هذا التحالف الذي بدأ يحكم قبضته على روما شمالا وغربًا، بتفاقم «الخصام الذي كان بين ليون العاشر والراهب لوثر وهو حدث كان قد بدأ يهدّد بإغراق أوروبا بأسرها بالنار والدّم، ولسوف يجرّ على روما أبشع الكوارث»[4]. ولذا لم يتوان خليفة البابا ليون العاشر المتوفى، في التفكير عن مخرج من هذا المأزق الحرج؛ فلم يجد الحلّ إلاّ في ما قدره

1- سكوت إتش هندريكس، مارتن لوثر، ص74.

2- ينظر: المرجع نفسه، ص73.

3- المرجع نفسه، ص71.

4- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص370.

بقوله: «ينبغي فتح محادثات مع العثمانيين بأيّة طريقة، لسنا ندري، ونجهل أكثر من ذلك ما يمكن أن نحصل عليه، التخفيف من تدفق الإنكشارية على الأراضي المسيحية في أوروبا الوسطى؟ وقف أعمال السلب والتخريب التي يقوم بها القراصنة؟»[1].

ولقد كان البابا محقًّا في تقديره ومصيبا في لجوئه إلى هذا الحلّ، إذ لم تكن الغزوات العسكرية التي خاضها «السلطان سليمان ضدّ خصومه ومنافسيه في الشرق والغرب على مدار فترة حكمه فقط هي التي صنعت منه سلطانا لا يُنسى، بل في الوقت نفسه، كان للسياسات التي انتهجها على حدود دولته، وفي محور الشرق والغرب دور بارز في وصفه كأحد أهمّ وأشهر سلاطين الدولة العثمانية، ولقد طرحت هذه السياسة التي اتبعها السلطان سليمان فكرة التدخل لحل المسائل والقضايا السياسية العالمية في تلك الحقبة، حيث امتدت حتى أبعد حدود دولته، وبدأ تأثير العثمانيين يظهر جليا على الحدود البعيدة(...) والبحار البعيدة نوعا ما عن حدود الدولة»[2].

وتنفيذًا لكلّ هذه المعطيات والحسابات؛ فإنّه ما إن «علم البابا، أنّ أحد سفراء السلطان التركي المعظم كان في الطريق إلى معسكر الملك فرانسوا»[3]، ملك فرنسا الذي كان يدافع عن مملكته ضدّ هجمات البروتستانتيين حتّى أرسل إليه وفدًا للتفاوض على مدّ جسور بين روما والقسطنطينية للتّفاهم وإرساء قواعد للسلم بين الطرفين.

ولكن ما إن بدأت هذه المشورات ترى النور حتّى هاجمت جيوش لوثر روما؛ هذا الهجوم الذي أفجع وأربك «الحسن الوزان»، الذي يقول فيه: «وأقسم بالله الذي جعلني أجوب الدنيا الواسعة، بالله الذي جعلني أعيش عذاب القاهرة كما عشت عذاب غرناطة أنّني لم أر قطّ هذا القدر من الوحشية، هذا القدر من الحقد، هذا القدر من الاندفاع الدموي،

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص411.

2- فريدون أمجان، سليمان القانوني (سلطان البرين والبحرين) حقائق في ضوء المصادر، ترجمة: جمال فاروق، أحمد كمال، دار النيل للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 2015م، ص473.

3- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص418.

هذا القدر من المتعة في الذبح والتدمير والتدنيس!»[1]، وحشية جعلته لا يصدِّق عينيه؛ فيقول: «فهل أصدِّق إذا قلت إنّ راهبات قد اغتصبهّن على مذابح الكنائس مرتزقة يضجون بالضحك قبل أن يخنقوهن؟ هل أصدِّق إذا قلت إنّ الأديرة قد خرِّبت، وأنّ الرهبان قد خُلِعت عنهم ملابسهم وأُجبِروا تحت التهديد بالسوط على دوس الصليب وإعلان أنّهم يعبدون الشيطان الرجيم، وأن مخطوطات المكتبات قد غدت إبّالات كبيرة أقيمت للفرح، وأخذ الجنود السكارى يرقصون حولها، وأنه لم ينجُ محراب ولا قصر ولا منزل من النّهب»[2].

إنّه التعصّب الذي عصف بالمسيحيين الذين ضاقوا ذرعا بالدّين الذي تبنت الكنيسة تطبيقه، فعطلوا سلطة الكنيسة وجعلوها جامدة على الهامش، واستبدلوها بالعقل وما يحرزه من تقدم علمي في كل شؤون حياتهم.

وبهذا يمكن القول إنّ القرن السادس عشر الذي جرت فيه هذه الأحداث «كان إعلان نهاية الشرق (رغم ظهور العثمانيين)، وبداية تكوِّن العصر الحديث، هذه الأحداث، في هذا الزمن تعلن عن سقوط دول؛ ومن ثمّة حضارات، وانهيار أحلام وميلاد دول وحضارات أخرى»[3]. وقد قدّم لنا أمين معلوف شخصية «الحسن الوزان»، «وهي تعايش هذه التحولات تتقدّم إلينا حيّة، ونابضة بالحياة، وهي تنتقل من فضاء إلى آخر (غرناطة – روما) و(فاس – القاهرة)، وبذلك تجسّد الصراع الدائر في المنطقة بين الشرق والغرب، والشمال والجنوب، والإسلام والمسيحية، والإسلام والإسلام، والمسيحية التقليدية والإصلاحية»[4]، رابطة هذه الأحداث الكبرى بتفاصيل حياتها الشخصية التي طُبعت بنتائج تماس واحتكاك الغرب بالشرق في أكثر من موقعة وحادثة.

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص444.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- سعيد يقطين، الرواية والتراث السردي، ص87.

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4- علاقة شخصية البطل التاريخي بالآخر في روايات أمين معلوف التاريخية:

المطّلع على أدب أمين معلوف، يجد ثنائية «الأنا» الشرقي و«الآخر» الغربي، حاضرة بقوّة في كلّ رواياته، بما في ذلك رواياته الثلاثة المعنية بهذه الدّراسة، إذ كلّ بطل تاريخي من أبطال هذه الرّوايات عاش في فترة تاريخية معّينة، التقى فيها الشرق بالغرب بصورة أو أخرى. جعل أمين معلوف هذا البطل التاريخي شاهدًا عليها، وفاعلاً فيها، ومتأثرًّا بهذا الالتقاء في وجه من أوجهه المختلفة التي ربطت بين هذين العالمين.

أ- علاقة شخصية «ماني» بالآخر في رواية حدائق النور

إذا بدأنا بحثنا في علاقة «ماني» بـ «الآخر»، فإننا نجد بدايتها، قد تجلّت في تواصله بـ«الآخر» الشرقي، المختلف عنه عقائديا ولغة وفكرًا، عندما أمره «توأمه» بالتّوجه إلى مدينة (دَب) بالهند للتَّبشير برسالته. فـ «ماني» رسول والرسول وظيفته التّبليغ، والتّبليغ يتطلب صفات فكرية ونفسية لا توجد إلاّ في شخصيّة المبلِّغ من أمثال «ماني» الذي أظهر هذه الصّفات النبيلة منذ أوّل اتصال له بهذا «الآخر»، الذي أبرز من خلاله «كيف يبدو منذ اللحظة الأولى رجلا جديرًا بأن يُصْغى إليه، ولقد تخلّى له الكاهن يطيب خاطر عن المنبر (...) كان «ماني» يتحدّث بالآرامية، ولم يكن مَنْ يفهمون كلّ ما يقول بالكثيرين: مقيم القدّاس واثنان أو ثلاثة من المثقفين... ومع ذلك فقد كان يصْغِي إليه كل واحد من الحضور»[1].

ولقد فرض «ماني» هذا الاهتمام على «الآخر»، لأنّه كان قد أدرك «لكي نتحاور يجب أن نعرف من نحن، ثمّ يجب أن نعرف من هو «الآخر» ، ويصدر هذا الجواب عن القناعة بأننا لن نكون بشرًا ما لم نحقّق حوارًا وتعايشًا مع الآخر بدءًا من المجتمع الصغير إلى المجتمع العالمي الكبير. وهذا الحوار هو الذي يحقق في بعده العريض العالم الذي ينتجه البشر لكي يعيشوا فيه، إذ لا وجود للعالم قبل البشر، فهو بيئة التفاعل البشري

1- أمين معلوف، حدائق النور ص134 - 135.

ويحدّد حجمه وأهميته حجم هذا التفاعل البشري»[1]، ولهذا لم يكن «هو نفسه يسعى إلى مفاجأة مستمعيه وإذ كان يسلك نفسه مباشرة في خلافة «يسوع»؛ فقد أخذ يعيد بأمانة أقواله كما كان «توما» قد نقلها. ولم تكن طريقته بالجديدة؛ فقد كان مسيحيو الإمبراطورية الرومانية يتصرّفون هكذا في كنس الشتات، كانوا يعرّفون بأنفسهم معلنين أنّهم قدموا رأسًا من القدس»[2].

فلكي يثق بنا «الآخر» ويطمئّن إلينا، يجب أن يعرف من «نحن» وعندما نتقدّم إليه، ينبغي أن نتقدّم بلباقة واحترام، مدركين منذ البداية «أنّ الاجتماع بين النظراء أو الشركاء لا يتأسّس على التّطابق بين المواقف، أو بين وجهات النظر، إذ التطابق هو المستحيل عينه، ما دام الأصل هو الفرق والاختلاف، إلاّ على سبيل الخضوع الذي يجعل الواحد على شاكلة الآخر، أو آلة له. أمّا الوحدة الغنية؛ فهي التقاء النظراء المختلفين ، لا لكي يتطابق الواحد مع الآخرين ويمسي نسخة عنهم، بل لكي يشتغلوا على اختلافاتهم (...) وذلك بخلق مناخ للحوار، أو وسط للفهم، أو مساحة للتواصل، أو مجال للتبادل، أو هامش للحركة أو لغة مشتركة»[3].

وتبعا لهذا المعيار «فقد كان «ماني» من معدن أعظم المبشرين «بولس» أو «مرقص» أو «توما»، وهو يتصرّف في البيع والكنائس تصرّف أسلافه في الكنس، وبالقدر الذي كانوا يتمتعون به من الاقتناع والإيمان (...)؛ فقد كان «ماني» مقتنعا بأنّه جاء يُكمل رسالة «المسيح» ويصقلها في عقيدة شاملة كفيلة بجمع كلّ معتقدات البشر الصادقة»[4]، جاء من أجل تخليص وإنقاذ كلّ المعتقدات القديمة مِنْ ما علق بها من أدران وأوساخ ودفعها جميعا إلى المساحة المشتركة المضيئة. لقد خاطب الناس وقال لهم: «أنا

1- عفيف البهنسي، الهوية الثقافية بين العالمية والعولمة، ص07.

2- أمين معلوف، حدائق النور، ص 135.

3- علي حرب، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، ص148.

4- أمين معلوف، حدائق النور، ص136.

أنتمي إلى جميع الأديان، ولا أنتمي إلى أيّ منها، لقد لُقِّن الناس أنّ عليهم أن ينتسبوا إلى عقيدة كما ينتسبون إلى عرق أو قبيلة. وأنا أقول لهم، إنّهم كذبوا عليكم، اعرفوا أن تجدوا في كلّ عقيدة، في كل فكرة، المادة المنيرة، وأزيحوا القشور، ومن يتّبع سبيلي يستطع أن يبتهل إلى «أهوار – مازدا» وإلى «ميترا» وإلى «المسيح» وإلى «بوذا» وسوف يأتي كلّ إنسان بصلواته إلى المعابد التي سأشيِّدها»[1]. ولن يكون «من يتّبع منكم تعليمي مُلزمًا بهجر المعبد الذي صلّى فيه على الدّوام، ولا المذبح الذي يمجّد عليه أرواح أجداده»[2].

وهكذا كان «ماني» «حواريا من الحواريين يتميّز بلباقته ومهارته من أولئك المتهاجين الذين كانوا ما إن يدخلون الكنيس حتّى يجأروا بمعتقدهم الجديد، ثمّ لا يلبثون أن يجدوا أنفسهم في الخارج وحدهم»[3]، لأنه قد غاب عنهم «أنّ تأكيد المرء لذاته أو اعتقاده بسمو الفئة التي ينتمي إليها لا يترتّب عليه بالضرورة ازدراء للآخرين، ولقد سمعنا كثيرًا عن تلك الفلسفات التّي تؤكّد الأرستقراطية والاستعلاء، ولكنّها ترفض التّعصب وكراهية الآخرين بوصفها مظهرًا لا يتمشّى مع وثوق المرء بنفسه وبقدراته؛ فالرفيع والنّبيل حقًّا عند نيتشة لا يكره الآخرين ولا يتعصّب ضدّهم، لأنه يحتاج من أجل تأكيد ذاته إلى مقارنة نفسه بغيره (...) ومن جهة أخرى؛ فإن تأكيد الذات في الفلسفات التي تنحو منحى ديمقراطيا يزداد بالتكاتف مع الآخرين والتسّامح معهم، لا بالتفوّق على حسابهم»[4].

وذلك ما أشعر به «ماني» مستمعيه، وهو يخاطبهم، مشيرًا إلى أنّه لولا وجود الاختلاف والتباين، لما كان ثمّة حاجة ماسة إلى الاتحاد والاقتراب من الآخر الذي نختلف عنه، ويختلف عنّا؛ «فإذا أردنا أن نقدّم رؤية مقارنة إلى نظرة الدّيانات التوحيدية إلى العلاقات بالآخر، ينبغي ألاّ تتحقّق مثل هذه المقارنات من خلال بحث عن التّعارض

1- أمين معلوف، حدائق النور، ص178.

2- المصدر نفسه، ص162.

3- المصدر نفسه، ص135.

4- هاني الجزار، أزمة الهوية والتعصّب، ص112.

الموجود بين هذه الدّيانات، بل بالأحرى بالبحث عن التكامل الذي بين تلك الرؤى الخاصة بتلك الديانات، بحيث لا تكون هذه المقارنة تنازعًا وتضادًا، بل تجادلا «بالتّي هي أحسن»، ومناقشة روحية فيما هو خير، وسباقًا في تحقيق علاقات مخلصة صادقة قوية بين هذه الديانات في الجمع بين البشر والوحدة بينهم والسلام، مع الاحترام الكامل للتّميّز والاختلاف بينها في سبيل بناء مجتمع بشري يسوده السلام الحق»[1].

فحِرْص «ماني» على معاني هذا الكلام، هو الذي شدّ به الناس إلى الاستماع إليه «وأمّا الكاهن فقد أصغى بوقار، لا يشي بأيّ انفعال إلى أن سكت الزائر؛ فنهض وألقى عبارة شكر وامتدح بلاغة «ماني» ومعرفته الواسعة بالنّصوص، وبعد صلاة قصِيرة تلاها الحاضرون جماعة، أشار بانصراف المصلين متمنيا لهم السلامة (...) في حين دعا الكاهن «ماني» ورفيقيه وأحد وجهاء الطائفة للحاق به إلى منزله»[2].

حيث أخبر «ماني» بالخطر الذي بات يهدّد مدينتهم بقوله: «أيّها الزائرون الكرام، أنكون الناس الوحيدين الذين يجهلون في هذه المدينة أن ملوكنا، الأمراء الكوشانيين، قد انهزموا على يد الجيش الفارسي وانكفأوا إلى ما وراء الأنهر الخمسة(...) إنّ مدينتنا متروكة في الواقع لمصيرها؛ فقد رحلت الحامية كما رحل الوالي، وقد استدعى قبل رحيله زعماء جميع الطوائف ونقابات الحرف لنصحهم بإظهار الخضوع لسادة البلد الجدد»[3]، الذين يعسكر جيشهم على مسيرة يوم من هنا. وإذ كان لابّد من اتخاذ موقف واضح من هذا الوضع، «فقد أطرق الكاهن مفكّرًا، لقد كان بودَّه الذهاب بنفسه مع الذين يرشدون الطوائف الأخرى، بيد أنّه إذا كان هؤلاء «الساسانيون» معادين حقًّا لمختلف الدّيانات؛ فإنّه يخشى أن يزيد حضوره من سعارهم»[4]. وعند ذاك تدخّل «ماني» مطمئنا الكاهن:

1- رقية العلواني، كريستان فانسين، سمير مرقص، إكرام ألمعي، مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية، ص117.

2- أمين معلوف، حدائق النور، ص136.

3- المصدر نفسه، ص138.

4- المصدر نفسه، ص140.

«– كنت لا أزال قبل هذا اليوم أجهل من أجل أيّة مهمّة سيق بي إلى (الهند). وأما الآن؛ فإنّي أعرف!»[1].

لقد عرف «ماني» أنّها فرصته التّي لا يجب تضييعها؛ فأقنع الجميع أن مهمّة مفاوضة أمير الساسانيين، في شأن مدينتهم، هي مهمّته الرّئيسة التي من أجلها وُجد في الهند لتجنيب المدينة عواقب الحرب الوخيمة التي يقودها الأمير "هرمز"، حسب ما تمليه تعاليم رسالته.

ومنذ اللحظة الأولى من لقاء «ماني» بالأمير "هرمز" بدا الحوار ساخنا بين الرجلين، إذ افْتُتِحَ بهجوم الأمير على شخص «ماني» بقوله: «إنّ مستشاري الأمين، المُوبذان «كردير» يقدّر أنك من أتباع «الناصري» الذين أخذوا يتضاعفون في نواحي بلاد (ما بين النهرين). وأنّك جئت إلى (دَبْ) لنشر هرطقتك فيها»[2]؛ فأجابه «ماني» أنّه لم يأت إلى الأمير للكلام على الدّين، وإنّما الأمر يتعلّق بمصير مدينة (دَب)، وأهلها المسالمين المستعدّين لفتح أبواب مدينتهم للأمير دون قتل ونهب؛ فردّ الأمير على ذلك بقوله: «مذ سار جنودنا وهم لا يفكرّون في غير خيرات (دَب) وأسواقها ومستودعاتها ونسائها. وكنّا في كلّ مرّة كان عليهم فيها أن يقطعوا جبلا أو صحراء من الملح نحدّثهم عن (دَبْ)»[3].

وتأكيدًا لكلام الأمير أضاف الموبذان «كردير» قائلا: «مهما يكن من أمر فتح (دَبْ) أبوابها وإخفاء أسلحتها؛ فإنّها تظلّ مدينة من مدن الكفر. لقد قامت جيوشنا المظفّرة بالحملات لإخضاع المناطق الجاحدة ومعاقبتها وفرض «الدّين الصّحيح» عليها. وهذا حقّ ترغب فيه «السّماء»، سوف تُبْذَلُ (دَبْ) للجنود ثلاثة أيّام، وتُهدّم أمكنة العبادة جميعا»[4].

إنّها المفارقة الصّارخة بين ما كان ينوي الجيش السّاساني فعله بمدينة (دَبْ) وأهلها، وبين ما بشرهم به «ماني»، الذي أعانته السّماء في الوقت المناسب على حمايتهم مما كان

1– أمين معلوف، حدائق النور، ص141.

2– المصدر نفسه، ص143.

3– المصدر نفسه، ص146.

4– المصدر نفسه، ص147.

ينتظرهم من بلاء، عندما أُعلِن خبر مرض ابنة «هرمز» المفاجئ بمرض خطير؛ فلم يجد والدها مناصًا إلاّ الاستنجاد بمن يداويها، وعرضه عليه كلّ ما يطلبه منه مقابل ذلك.

ولم يكن ذلك المداوي الطيب إلاّ «ماني»، الذي أعاد للطفلة عافيتها؛ فافتكّ إعجاب الأمير، ولم يطلب من كلّ ما عُرِض عليه من متاع الدّنيا، إلاّ ما كان أهل (دَب) يريدونه، وكان «كل ما يرغب فيه أهل (دَب) هو أن تُحترم حرياتهم وتقاليدهم وأن تُحفظ أرواحهم وممتلكاتهم. ولا ينشدون إلاّ العيش بسلام في كنف أمير مستقيم مستنير. وهذه هي مصلحتهم، غير أنّها مصلحة الأمير أيضا، إن هذه المدينة هي جوهرة البلاد التي مهمته غزوها وحكمها؛ فلماذا يريد هدمها؟»[1]، وقد كان في الأخير ذاك هو عهد الأمان الذي وعد به «هرمز» «ماني» «وكانت قد انقضت عشرة أيّام(...) عندما استولى الجيش الساساني على (دَب). ولقد انتشر على أبوابها وفي أبراج السور وعلى أرصفة الميناء وفي شوارع الأسواق، من غير قتل ولا نهب. ثمّ أتى «هرمز» يقيم مع حاشيته في مقرّ الحاكم السّابق»[2].

وقد قدّر «هرمز» قيمة «ماني» الذي أنقذ طفلته من الهلاك، وهداه إلى طريقة الاستلاء على المدينة بسلاسة، دون خسائر ولا إراقة دماء؛ فقد قدّم له كتاب توصية موجّه إلى أبيه «شاهبور»، عرفانا له بحكمته وسداد رأيه.

ولكن ما إن مَثُل «ماني» في البلاط أمام الإمبراطور «شاهبور» حتّى أُخبر بالشكوى التّي تقدّم بها أمراء عريقون وكهنة رفيعو المقام. الشكوى التي جاء فيها: «إنّ هذا الـ«ماني» يقود جحفلا من المتسوِّلين المنقضِّين على كلّ ناحية من نواحي «الإمبراطورية» انقضاض الجراد على واحة، ويتحدَّى التعاليم السّماوية، ويحرِّض عامّة النّاس على احتقار الذين وضعهم مولدُهم فوق رؤوسهم. إنّ الحرفي يريد أن يصبح كاتبا، والكاتب فارسًا، وقد فُقِدت الهيبة والسّلطان وتداعى نظام السلالة»[3].

1- أمين معلوف، حدائق النور، ص147.

2- المصدر نفسه، ص164.

3- المصدر نفسه، ص193 - 194.

فما كان على «ماني» إلاّ دفْع هذه التّهم عن نفسه، بدحضها، بعرضه للقيم الإنسانية التي جاء يدعو إليها، هذه القيم التي تعلو فوق العرق والجنس والطبقة، وتجعل، كما قال «جميع رعايا «الإمبراطورية» منضوين حول حكمة مشتركة. إنّ «الشرارة الإلهية موجودة فينا جميعا، لا تنتمي إلى أيّ عرق، ولا إلى أية طائفة، إنّها ليست ذكرًا ولا أنثى، وعلى كلّ أحد أن يُغذيها بالجمال والمعرفة، وبهذا تتمكّن من التألق، ولا يكون الإنسان عظيما إلاّ بـ «النور» الذي فيه وحسب»»[1]. وهو في هذا التّصريح لم يشر إلى ما يسيئ إلى الإمبراطور الفارسي، أو إلى أيّ فرد من أفراد الأسرة الحاكمة.

وذنب «ماني» في نظره، أنّه كما يقول: «أنّي أجلّ جميع المعتقدات، وتلك هي جريمتي بالتأكيد في عيون الجميع؛ فالمسيحيون لا يسمعون ما أقول من خير عن «الناصري» ويأخذون عليّ عدم الكلام بالسوء عن اليهود و«زرادشت». ولا يسمعني المجوس حين أمجّد نبيّهم، ويريدون أن يسمعوني ألعن «المسيح» و«بوذا». ذلك أنّهم عندما يجمعون القطيع؛ فإنّهم لا يجمعونه على الحب، بل على الحقد، ويجدون أنفسهم متضامنين فقط في مواجهة الآخرين. ولا يعترف بعضهم بأخوة بعض إلاّ في المحظورات وأعمال الحُرْم. وبدلاً من أن أكون أنا، «ماني» صديق الجميع، لا ألبث أن أرى نفسي عدوّ الجميع، وجريمتي هي رغبتي في مصالحتهم فيما بينهم، ولسوف أدفع ثمنها. ذلك أنّهم سيتّحدون للعني»[2].

لقد كان «ماني» متسامحًا مع الجميع، يمقت التّعصب الذي يُعدّ وصمة عار في جبين الإنسانية، بما هو قائم على الكراهية والازدراء والتمييز. وبما هو ضدّ الإنسانية التي ينبغي أن تقوم على الحبّ والتعاون والتسامح، لا على هذا المرض النفسي الذي كان سببا

1- أمين معلوف، حدائق النور، ص186.

2- المصدر نفسه، ص178.

في أغلب الأفعال الوحشية التي ارتكبها البشر، ليس المجانين منهم، ولكن الناس العاديين، لصالح جماعتهم ضدّ جماعة أخرى[1].

وبما أنّ «ماني» كان إنسانا متسامحًا مسالمًا، يسعى إلى مدّ الجسور التي تجعل الدّروب المختلفة تلتقي حول ينبوع المحبّة والإخاء؛ فقد نال رضى الإمبراطور، وحاز على قبول النّشاط تحت حمايته، ولم تُصَب هذه العلاقة بالفتور، ثم بالقطيعة إلاّ عندما طلب الإمبراطور «شاهبور» من «ماني» مصاحبته في الخروج إلى غزو أرمينيا. وقتها عارض «ماني» طبيعة العلاقة التي كانت سائدة بين الشرق والغرب، العلاقة العدوانية القائمة «على اعتبار(...) الآخر مخالفا أو مقابلا للأنا أو الذات، وبالتّالي؛ فالغير يحاول تغريب الذات وإقصاءها وتهميشها مع ممارسة العدوان والنبذ والحقد ضدّها؛ فيصبح الغير هنا جحيما لا يُطاق، لذا تنتقل العلاقة بينهما من مرحلة التعّايش والسّلام إلى مرحلة العدوان والصّراع الجدلي. وهذه النظرة العدائية السلبية غالبا ما تفرز حسب هيجل في حالة انتصار أحد منهما إلى ظهور ما يسمّى بجدلية السّيد والعبد»[(2)].

رفض «ماني» هذه الحرب بين فارس وروما مستلهما الدّرس من قصّة البوذي التي تتلخّص في أنّه «حدث أنّ أحد أتباع بوذا، لم يكن راهبا هندوسيا، لكنّه نذر نفسه من أجل بوذا، حدث أَنْ قال «سأفعل ما تقول، غير أنّي أرغب في جعل استثناء واحد، سأعطي كلّ فرحي، وكذلك تأمّلي، وكلّ الكنوز التي في داخلي لجميع العالم باستثناء جاري، لأنّه إنسان مقرف ولا يستحقّ أَنْ يُعْطى».

الجيران هم الأعداء دائمًا، قال بوذا، واستطرد: «إذًا إِنْسَ العالم كلّه، وأعط جارك فقط».

اندهش التلميذ ممّا سمع، وصار في حيرة من أمره؛ فصاح «ما الذي تقوله؟».

1- ينظر: هاني الجزار، أزمة الهوية والتعصّب، ص07.

2- محّمد رفعت، الآخر بين الرواية والشاشة، دار المعارف، القاهرة، د/ط، د/ت، ص25.

نظر بوذا إليه والابتسامة على شفتيه: «إذا كان بمقدورك أن تعطي جارك؛ فهذا يعني أنّك ستتحرّر من ميلك العدائي نحو الجنس البشري»»[1].

ولقد كان «ماني» من طينة بوذا عندما ردّ على طلب الإمبراطور «شاهبور» وهو يدعوه إلى مرافقته في الحرب «لن تسفك أقوالي الدّم، ولن تبارك يدي أيّ سيف، ولا حتّى سكاكين المضحّين، ولا حتّى فأس حطاب»[2].

وقد افترق الرجلان، وانصرف كلّ واحد إلى معركته «وكان أمل «ماني» يزهر آنذاك على امتداد الطرقات، واتّضح أنّ عقيدته غازية بلا نار ولا حديد ولا عقاب. وعندما كان الأسرى من (نوريك) أو (موريتانيا) أو (بلاد الغال) يساقون إلى الأرض الساسانية كان تلامذة «الرسول» يأتون للقائهم وتحديثهم عن غثاثة الانتصارات الحربية، ومنح كلّ منهم نصيبه من التعزية والتشجيع في بلبلة الناس إزاء الربوبيات والألسن»[3].

ومن أجل مدّ الجسور بين الشعوب للتقريب بينها قد طلب «ماني» «من أفضل تلاميذه أن ينتشروا في أقاليم الإمبراطورية الأربع، من «الصين» و(أكسوم) [إحدى مدن الحبشة المهمّة]، ومن (روما) إلى (تدمر). «كانت الدّيانات السابقة تتوجّه إلى منطقة واحدة، إلى لغة واحدة. وديانتي مصنوعة بحيث يجب أن تظهر في جميع المناطق وبجميع اللغات في آن»»[4]. إنّها ديانة عالمية يذوب فيها كلّ تعصب لعرق أو لغة أو طائفة. ولا يبقى فيها ما بين الشعوب في علاقتها مع بعضها البعض إلاّ القيم الإنسانية المشتركة التي تجمع ولا تفرّق.

لقد أراد «ماني» من شعوب العالم أن تكون كعملات، وجهها الأوّل هو الوجه الإنساني المتشابه والمشترك، الذي يحمل صورة واحدة لكل الشعوب. أمّا وجهها الثاني؛

1- أوشو تشاندرا موهان جاين، التّسامح (رؤية جديدة تزهر الحياة)، ص11.

2- أمين معلوف، حدائق النور، ص230.

3- المصدر نفسه، ص235.

4- المصدر نفسه، ص209.

فهو الوجه المختلف الذي يحمل خصوصية كلّ شعب من هذه الشعوب. وقيمة كل هذه العملات في البورصة العالمية، قيمة واحدة، لا فرق بين عملة وأخرى. هذا ما سعى «ماني» إلى تحقيقه بدون حرب ولا عنف ولا إراقة دم، عالم متسامح تحترم فيه الشعوب بعضها البعض دون كراهية ولا حقد.

ب- علاقة شخصية «عمر الخيام» بالآخر في رواية سمرقند

ما ركّز عليه أمين معلوف، وهو يتحدّث عن علاقة «عمر الخيام» بغيره من الذين عاصرهم وعايشهم، هو علاقته بالقريبين منه، وهو يعيش في القصور بين الأمراء والسلاطين، والوزراء، الذين كان منهم الصّديق المعجب به، والعدوّ الحاسد. أمّا علاقته بـ«الآخر» البعيد الغربي؛ فلم يرد لهذه العلاقة ذكر، احترامًا لخصوصية حياة «عمر الخيام»، التي تؤكد تاريخيا عدم احتكاكه بهذا «الآخر» الغربي في حياته.

ورغم كلّ هذا لم يفوِّت أمين معلوف في هذه الرواية، كما في كلّ رواياته الحديث عن العلاقة التاريخية بين «الأنا» الشرقي و«الآخر» الغربي، بإحالته للبطولة في العصر الحديث من «عمر الخيام» المتوفّى إلى «مخطوط رباعياته» الذي يجعله المحفّز الأوّل والرئيس للأحداث التي عاشها الشاب الأمريكي، "عمر لوساج" الذي فُتن والداه بهذا المخطوط؛ فسمّيا ابنهما البكر باسم عمر تعلّقا وتيمنا به.

وفي بلاد فارس، يتحوّل "عمر لوساج"، وهو يبحث عن هذا المخطوط الذي شغل باله إلى شاهد تاريخي عن العلاقة التي كانت قائمة بين بلاد فارس (إيران)، والغرب، وهي تقريبا نفس العلاقة التي كانت قائمة بين كل بلدان الشرق والغرب.

يقدم لنا «عمر لوساج» بلاد فارس بلدًا حديث الاستقلال، يقوده شاه ضعيف، تتحكم فيه قوى أجنبية، تسعى إلى ترك فارس، ترسف في أغلال الجهل والتخلف لتمديد مدّة هيمنتها عليها لاستغلال خيراتها. هذه الوضعية هي التي جعلت «عمر لوساج» يصرّح قائلا: «والآن فهمت؛ فإذا كان الفرس يعيشون في الماضي؛ فلأن الماضي دارهم، ولأن

الحاضر دار غريبة لا شيء فيها يخصّهم، وكل ما هو في نظرنا رمز للحياة العصرية لتفتح الإنسان وتحرّره، هو في نظرهم رمز للهيمنة الأجنبية: الطرق معناها روسيا، سكّة الحديد والتّلغراف والمصرف معناها إنكلترا، البريد معناها النمسا...»[1]؛ فكلّ هذه القوى الغربية وغيرها كان لا يهمّها من شأن فارس إلا مصالحها؛ كما يخبرنا عن ذلك فاضل الشاب الفارسي المثقف الساخط على هذه الدّول، الذي يقول لـ «عمر لوساج» «لقد استعرضنا جميع «القوى»، قوّة، قوّة؛ فالروس والبريطانيون سعيدون جدًّا بدفعنا إلى الإفلاس لتقوية هيمنتهم علينا. والفرنسيون حريصون جدًّا على علاقاتهم بالقيصر، فيشغلوا أنفسهم بمصيرنا، وبشكل أعمّ؛ فإن أوروبا بأسرها ضالعة في لعبة التحالفات والتحالفات المعاكسة التي لن تكون فارس فيها سوى عملة مبتذلة للمقايضة أو مجرد بيدق على رقعة الشطرنج»[2].

هذه الوضعية السياسية والاقتصادية البائسة التي دفعت بـ"فاضل" وجماعة من الوطنيين المثقفين إلى معارضة سياسة الشاه في تسيير شؤون البلاد؛ فطالبوا بسنّ دستور وإنشاء برلمان منتخب يشارك أعضاؤه في الإشراف على تصريف أمور الأمة؛ فناضلوا وقد كان لهم ذلك.

ولكن ما إن رأى هذا البرلمان النّور وبدأ بتطبيق الإصلاحات العائدة على البلاد بالفائدة حتّى أقلق القوى الأجنبية، إذ أعلن قيصر روسيا أنّه «لا يرغب في وجود حكم ديمقراطي على حدوده، وكلمة برلمان تجعله يرتعد غضبا»[3]. ورأى «الآخر» الإنكليزي «أنّه إذا تمكّن الفرس من حكم أنفسهم كما يفعل البالغون فقد يوسوس ذلك للهنود! وعندها لا يكون أمام الإنكليز سوى توضيب أمتعتهم»[4]. وإذ كان الإنكليز «يقدّرون في ذلك العهد أن نفوذ الرّوس كان كبيرًا جدًّا، وأنّه لم يكن يُترك لهم إلاّ النّصيب القليل من قالب

1- أمين معلوف، سمرقند، ص285.

2- المصدر نفسه، ص340 – 341.

3- المصدر نفسه، ص292.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الحلوى الفارسية(...) استطاعت لندن الحصول من القيصر على اتفاقية للاقتسام، يصبح شمال فارس منطقة نفوذ روسي ويكون جنوبه محمية إنكليزية»[1]. وبموجب ذلك اتفقت هاتان القوتان على إسقاط هذه الديمقراطية الناشئة.

وفي نفس هذه الفترة التي أرادت فيها فارس النهوض من كبوتها يقدِّم لنا أمين معلوف وجها آخر من علاقة الشرق بالغرب، هذا الوجه المتمثلّ في العلاقة التي أقامتها الحكومة الفارسية الجديدة مع الولايات المتحدة الأمريكية التي علّق أحد دبلوماسيِّها على بدايتها بقوله: «إنّ الاجتماع المعقود اليوم هو أحد الاجتماعات التي تغيّر مجرى التّاريخ. فَعَبْر أشخاصنا تلتقي أمّتان متحديتين المسافات والفوارق: الولايات المتّحدة، وهي أمّة فتية ولكنّها ديمقراطية قديمة، وفارس وهي أمة قديمة عمرها آلاف السنين ولكنها ديمقراطية فتية»[2].

ولقد وجدت فارس في أمريكا البلد الديمقراطي الحرّ الذي كان يبحث وقتها عن موطئ قدم له في العالم بين القوى الكبرى، قبل أن يتحول إلى زعيم لهذه القوى الجشعة المتغطرسة، وجدت الشريك النزيه والمتعاون الشريف، المتمثلّ في شخصيات الكاهن مدير البعثة البروتستانتية، والمعلِّم "هوارد باسكرڤيل" **Howard Baskerville**، والخبير المالي "مورغن شوستر" **Morgan Shuster**، وحتّى "عمر لوساج" نفسه الذي أحب «عمر الخيام» والشرق.

فكلّ واحد من هؤلاء كان يؤمن بالتعاون الصادق بين الشرق والغرب لمصلحة الجميع، وذلك ما عبّر عنه الكاهن مدير البعثة البروتستانتية بقوله: «وفي وسعي الاعتقاد بأن عملنا نافع ومسيحي، والذين يشاطروننا نشاطاتنا يعتنون بتقدّم هذه البلاد، وإلاّ فصدِّقني أنّه ما من شيء يجبرهم على الإتيان من ذلك المكان البعيد جدًّا لمواجهة وسط معادٍ في أغلب الأحيان»[3]. وأنّه كما قال: «عندما يُبدى أحد المبعوثين لامبالاة بإزاء

1- أمين معلوف، سمرقند، ص293.

2- المصدر نفسه، ص338.

3- المصدر نفسه، ص277.

الشقاء الذي يرسف الفرس فيه، أو عندما لا يفرح معلم بتقدّم تلاميذه؛ فإني أنصحه جازمًا بالعودة إلى الولايات المتحدة»[1].

والمتعاون المثالي في نظره تمثّله شخصية "باسكرڤيل" الذي يقول عنه: «فهو بمعنى من المعاني أفضل مدرّس تعاقدنا معه على الإطلاق، وتلاميذه يحرزون تقدّماً خارقا، وأولياؤهم لا يحلفون إلاّ بحياته، ولم يسبق أن تلقت البعثة مثل هذا القدر من الهدايا، حُمْلانا وديوكا وحلوى، وكلّ ذلك على شرف باسكرڤيل»[2]. الذي أخبره صديقه "عمر لوساج" عن موضوع «عمر الخيام»، قائلا: «لقد حدّثت التلاميذ أيضا عن الخيام، وقلت لهم، إن ملايين الأمريكيين والأوروبيين قد جعلوا من «رباعياته» الكتاب الذي يقرأونه قبل النوّم، وجعلتهم يستظهرون أشعار «فتزجيرالد». وفي اليوم التالي حضر جدّ أحد التلاميذ لمقابلتي وهو لايزال متأثّرًا بما أخبره حفيده، وقال لي: «نحن أيضا نحترم كثيرًا الشعراء الأمريكيين!» وكان عاجزًا بالطبع عن تسمية واحد منهم»[3].

إنّه الاعتراف المتبادل بين الشعوب في ثقافتها وعقائدها وعاداتها وتقاليدها، الاعتراف الذي يمدّ الجسور فيما بينها، لتتقارب وتتعاون، بلا تعالٍ ولا غش. الاعتراف الذي دفع باسكرڤيل إلى تجاوز المظاهر والانخراط «بلا تحفظ في المعركة السياسية، فهو يثني في الصّف على «الدستور»، ويشجع تلاميذه على انتقاد الروس والإنكليز والشاه و«الملالي الرجعيين»»[4]، ويشارك في المظاهرات والاحتجاجات المطالبة بالديمقراطية إلى أن سقط صريعا برصاص القوى المناهضة للدستور، وعن ذلك يعلّق صديقه "عمر لوساج" «لماذا اخترت أن أذكر باسكرڤيل من بين جميع الذين ماتوا في تلك الأشهر الأخيرة؟ ألأنّه كان صديقي ومواطني؟ لا ريب في ذلك، ولأنّه لم يكن له من طموح أيضا

1- أمين معلوف، سمرقند، ص 277.

2- المصدر نفسه، ص 278.

3- المصدر نفسه، ص 287.

4- المصدر نفسه، ص 278.

غير رؤية هذا الشرق ينبعث على الرغم من كونه غريبا عنه»[1]، لأنه كان يدرك كما كان يقول: «إنّي مقتنع أشد الاقتناع بأنّه إذا لم يتوصّل الشرق في بداية هذا القرن إلى الاستيقاظ، فإنّ الغرب لن يتمكن قريبا من النوم؟»[2].

والصورة المثلى الأخرى التي أوردها أمين معلوف في حديثه عن التعاون النزيه بين فارس وأمريكا، هي صورة "مورغن شوستر" الخبير المالي الأمريكي الذي استعانت به الحكومة الجديدة لتطهير الخزينة المالية الإيرانية من الفساد، الذي يقول عن رسالته في إيران: «أتيت في مهمّة محدّدة بدقّة: تحديث مالية فارس. وقد استنجد بنا هؤلاء النّاس لثقتهم بمؤسساتنا، وطريقتنا في إدارة الأعمال، وليس في نيتي تخييب ظنهم، ولا خديعتهم. فأنا من أمّة مسيحية أيها السّيد لوساج»[3].

منتقِدًا نفاق من أساؤوا لهذه الأمّة المسيحية من الدول الغربية بقوله: «أيّة صورة يتصوّرها الفرس اليوم عن الأمم المسيحية؟ صورة إنكلترا المغرقة في المسيحية، وهي تستحوذ على نفطهم، أم صورة روسيا المغرقة في المسيحية، وهي تفرض عليهم إرادتها عملا بالقانون المقيت، قانون الطرف الأقوى! ومن هم المسيحيون الذين خالطوهم إلى الآن؟ وفي أيّ عالم سنعيش نحن وهم معا؟ ألا نملك خيارًا غير الاقتراح عليهم بأن يكونوا عبيدنا، أو يكونوا أعداءنا؟ ألا يمكن أن يكونوا شركاء، أن يكونوا سواسية؟ وإنّه لمن حسن الحظ أن يستمرّ بعضهم في تصديقنا، والإيمان بقيمنا، ولكن إلى متى يستطيعون بعدُ كَمْ آلاف الأصوات التي تماهي الأوروبي والشيطان؟»[4].

إنّ الهوة بين الشرق والغرب أصبحت واسعة، وردمها يتطلّب من الغرب التخليّ عن أنانيته وعنصريته وعدائه للشرق. ووجوب معاملته معاملة الندّ للنَّد، معاملة رابح، رابح، كما يقال في لغة الاقتصاد، المعاملة التي ذكر "شوستر" مواصفاتها بقوله: «كلّ ما أرجوه،

1- أمين معلوف، سمرقند، ص322.

2- المصدر نفسه، ص274.

3- المصدر نفسه، ص347.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

هو أن أكون نزيها. وأمّا فارس؛ فسأخدمها كما أخدم شركة أمريكية، لا أسرقها، بل أجهد في تطهيرها وجعلها تزدهر، وسوف أحترم مجلس الإدارة»[1].

المعاملة الإيجابية المثمرة التي تُلمس آثارها على أرضية الواقع، المعاملة التي جعلت النّاس يشعرون أنّه منذ مجيء "شوستر" إلى بلاد فارس «أصبح الجوّ أكثر عافية، وأشد نظافة، وإنّ المرء ليظن أنّه يحتاج إلى قرون للخروج من وضع مشوش ومتشابك. ويظهر رجل بغتة؛ فيعاود الاخضرار، كما بقوة سحرية، الشجرة التي كان يُعتقد هلاكها؛ فتغدق من جديد الأوراق والثّمار والظلال»[2]. هذه الوضعية الصّحية السليمة التي أحرجت وأقلقت انتهازي الأمس من الرّوس والإنكليز وخادمهم الشاه الذين أعادوا رصّ صفوفهم، للانقضاض على الحكومة الفتية الحرّة بتهديم برلمانها واعتقال نوابه، وتسريح كلّ متعاون أجنبي نزيه ليبقى الشرق دائما متخلفا، فقيرًا تابعا للغرب.

جـ- علاقة شخصية «الحسن الوزان» بالآخر في رواية ليون الإفريقي

اختُطف «الحسن الوزان» من الضّفة الجنوبية للبحر الأبيض المتوسّط، وأُخِذ إلى ضفته الشمالية، حيث بدأ حياته هناك أسيرًا، هذا الأسر الذي لم يدم طويلا ليتحوّل إلى علاقة ودّية طيّبة بينه وبين مختطفيه. بدأ البابا "ليون العاشر" بالترحاب به والاعتذار منه، بقوله إنّ رجلا مثلك «يملك الفن والمعرفة هو دائمًا على الرحب والسّعة عندنا، لا بوصفه خادمًا بل بوصفه محميا. والحقّ أنّ قدومك إلى هذا المنزل قد تمّ خلافًا لإرادتك وبوسائل لا يمكننا أن نقرّها. بيد أنّ العالم مخلوق هكذا بحيث كثيرًا ما تكون الرّذيلة ساعدَ الفضيلة، وكثيرًا ما تتمّ أجلّ الأعمال لأسواء الأسباب، وأسوأ الأعمال لأجلّ الأسباب»[3].

وتعبيرًا عن بالغ اهتمامه بـ «الحسن الوزان» ورعايته له؛ فقد سطّر له البابا برنامجا تعليميا ثريا. يعلِّمه كاهن اللاتينية، وآخر التّعليم المسيحي، وثالث الإنجيل واللغة العبرية،

1- أمين معلوف، سمرقند، ص347.

2- المصدر نفسه، ص350.

3- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص367.

ويتولّى كاهن أرمني إعطاءه في كلّ صباح درسا في اللغة التركية، وكان عليه هو بدوره تعليم سبعة طلاب اللغة العربية، وذلك إعدادًا له، ليكون حلقة وصل كفأة ووسيطًا متمكِّنًا في المفاوضات بين الفاتيكان والدّولة العثمانية في الظروف التي يحتاجه فيها البابا، كما تبيّن ذلك عندما أحسّت روما بخطر العثمانيين يداهمها. وثانيا: استغلالاً لثقافة «الحسن الوزان» الشرقية لنقلها لطلاّب مسيحيين لتمكينهم من التّفتح والتعرف على ثقافة الشرق.

وقد علّق «الحسن الوزان» على ثمرة هذا البرنامج التعليمي بقوله: «وأخذت أشعر يوما بعد يوم باتساع معارفي، لا في المواد التي أدرسها فحسب، وإنّما بفضل احتكاكي أيضًا بأساتذتي وطلاّبي»[1]. وبتعليق «الحسن الوزان» على ثمرة برنامجه التعليمي أراد أمين معلوف أن يذكر لنا الطريقة المثلى التي يجب أن يتبعها كلّ من الشرق والغرب للالتقاء والتفاهم والاستفادة.

هذه الطريقة التي تتمثل في تفتّح كلّ من الشرق والغرب على بعضهما البعض بواسطة التّعاون والتبادل الثقافي النزيه الذي يعطينا ثقافة عالمية مشتركة، لكلّ شعب له فيها نصيب مُعْتَرَف به، يحفظ له احترامه وتقديره وخصوصياته.

ويمكن أن تكون هذه الطريقة، هي التي جعلت «الحسن الوزان» يقْبل كلّ ما عرضه عليه البابا "ليون العاشر" من تغيير لاسمه وإلحاقه بالديانة المسيحية، سواء كان في ذلك مداريا أو صادقا، المهمّ في الأمر أنّه أحبّ البابا وتعلّق به تعلّقا صادقًا عبّر عنه في أكثر من مناسبة.

ولعلّ أهمّ هذه المناسبات، هي مناسبة إهداء البابا لـ«الحسن الوزان» أوّل كتاب باللغة العربية خرج من مطبعة، عندما دعاه، وقال له: «هذا أوّل كتاب باللغّة العربية خرج من مطبعة، وعندما ترجع إلى أهلك أحمله بعناية فائقة»[2]. هذه اللفتة الحضارية الإنسانية

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص369.

2- المصدر نفسه، ص374.

الراقية التي هزّت مشاعر «الحسن الوزان» التي يصفها بقوله: «ورأيت في عينيه، أنّه يعلم أنّني سأرحل ذات يوم، وبدا من التّأثر بحيث لم أتمكّن من منع دموعي أن تسيل، ونهض وانحنيت لتقبيل يده، فضمّني إليه بقوّة ضمّة أب حقيقي، والله لقد أحببته منذ تلك اللحظة على الرّغم من الاحتفال الذي فرضه عليّ قبل قليل. فلإن تهتزّ مشاعر رجل بهذا النّفوذ، وبهذا الإجلال من نصارى أوروبا والبلاد التي خارجها لرؤية كتاب صغير بالعربية (...) فذاك ما بدا لي جديرًا بخلفاء ما قبل عصور الانحطاط، كالمأمون بن هارون الرّشيد تغمّدهما الله برحمته»[1].

لقد وجد «الحسن الوزان» في مجتمعه الجديد ما كان يبحث عنه، إذ يقول: «وعثرت في روما المسيحية على الخليفة الذي طالما أردت أن أعيش في كنفه في بغداد أو في قرطبة»[2]. هذا الحامي الذي جعلته وفاته يشعر بانقلاب الأوضاع وتغيّر الحياة؛ فيفِكّر في الهجرة، وعن ذلك يقول: «وظننت لبعض الوقت أنّ عليّ مغادرة روما التي أصبحت فجأة غير مضيافة من غير هذا العرّاب المتيقّظ. من غير هذا الحامي السمح، الذي أغدقت عليه السّموات نعمها بلا حساب على مثل ما كان هو على الدوام! ولم أكن الوحيد الذي نوى الرحيل، فقد نفى الكردينال «يوليوس» **Julius** نفسه إلى فلورنسا **Florence** (...) وأخذ من حولي مئات من أشهر الكتاب والرسّامين والنّحاتين والتجار يفرّون من المدينة وكأنّها أصيبت بالطّاعون»[3].

ولعلّ الطّاعون الحقيقي الذي أصاب روما، لم يكن غير الكردينال "أدريان السادس" **Adrian VI** الملقّب بـ«أدريان البربري» الذي انتُخِب ليحلّ محلّ البابا "ليون العاشر"؛ فيبدأ حياته البابوية بمحو كلّ ما بعثه ليون العاشر من نشاط ثقافي وحركة عمرانية ومصدر لأرزاق الناس. و«الحسن الوزان»، لم يتعجّب من كل هذا، عندما عَلِمَ سبب تصرّف هذا

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص374.

2- المصدر نفسه، ص397.

3- المصدر نفسه، ص389.

البابا بهذه الطريقة، فقال: «والحقّ أنّني ما كنت أعرف بعد، أنّ هذا المؤدِّب قديمًا للإمبراطور شارلكان قد كان قبل وصوله إلى روما مفتِّشا في «أراغون»*»[1].

ومن كان عضوا في محكمة من محاكم التّفتيش، كما هو معلوم، لا يمكن إلاّ أن يكون متطرّفا ومتعصّبا، تتحكم فيه رذيلة الكراهية أكثر من أيّ خُلِق آخر، تزعجه رؤية النّاس متقاربين ومتحابين ومتعاونين على بناء مجتمع يتعايش فيه الجميع في ظل الرّخاء والثّقافة المزدهرة.

ولذا لم يدم الوقت طويلا حتّى بدأ بتطبيق سياسته المتحجّرة التي يقول عنها «الحسن الوزان»: «وقد بدأ هذا البابا بإلغاء جميع الرّواتب التّي كان ليون العاشر قد أجراها، بما في ذلك راتبي. وعلّق كذلك جميع طلبات الرسوم والمنحوتات والكتب، كما أوقف كلّ أعمال البناء، وكان يصبّ في كلّ عِظة جام غضبه على الفن، فن القدماء وفن المعاصرين»[2].

وفي هذا التّصرف دلالة على همجية ووحشية هذا البابا الذي أصبح يمثّل العالم المسيحي، دون أن يمتّ للسيد المسيح – عليه السلام – المتسامح بأية صلة، المسيح الذي يقول، إذا ضربك أحدهم على خدّك اليمنى؛ فأعطه خدّك اليسرى، المسيح الذي يدعو إلى زرع المحبّة والأخوّة بين الجميع. لا البابا المفتّش الذي عششت الكراهية في قلبه؛ فدفعته إلى مقت ما هو أثمن ما في الإنسان، وهو العقل، مصدر العبقرية والإبداع، بتعليقه وتجميده لكلّ نشاط فنّي، وتوقيفه لكلّ أعمال البناء، وهو خاصيّة من خصائص رسالة الإنسان في الأرض، المتمثّلة في تعميرها.

ولم يفعل هذ البابا ذلك، لا لشيء، إلاّ من أجل تحويل ما يُصرف من أموال في هذا المجال الإنساني النبيل، إلى مجال آخر، إلى مجال زرع الفرقة والعداوة بين الإنسان في

* **أراغون**: مملكة قديمة في شرق الجزيرة الإيبيرية (إسبانيا).

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص390.

2- المصدر نفسه، ص390- 391.

الغرب وأخيه في الشرق، وهذا ما كان يتحجّج به، خَاصَّة "أدريان" الذين كانوا يقولون: «إنّه بالمبالغ التي ابتلعتها إعادة بناء كنيسة القديس بطرس، كان بالإمكان تسليح حملة صليبية على الأتراك، وبالمبالغ المدفوعة إلى رفايلو* **Raffaello**، كان بالإمكان تجهيز فوج من الخيّالة»[1]. إنّها نفس ذهنية مفتشي محاكم التّفتيش في الأندلس، الذين نجا من قبضتهم في غرناطة، لصغر سنّه. ها هو اليوم يعيش نصيبا من سياستهم المقيتة؛ فبالإضافة إلى كرههم الدائم للمسلمين، واستعدادهم المتواصل لحشد كل إمكاناتهم لمواجهتهم في كلّ مكان؛ فقد تدخلّ "أدريان" في روما في خصوصيات النّاس وحرياتهم الشخصية التي مسّت ذوقهم وكرامتهم..

وعن بعض ذلك يقول «الحسن الوزان» «كان أدريان قد انتوى إطلاق حملة لمكافحة الملتحين. وقد رسم أن اللّحية «لا تليق إلاّ بالجنود»، وأمر جميع رجال الدّين بحلقها»[2]. وقد كان لـ «الحسن الوزان» موقف صريح، وثابت من هذا القرار البابوي، وهو تمسكه بالمحافظّة على لحيته، رغم علمه بالأخطار الناجمة التي تترتّب عن هذا الموقف، الذي يقول عنه: «ولم أكن معنيا بشكل مباشر، ولكن مواظبتي في التّردد على قصر الفاتيكان مع عنادي في الاحتفاظ بهذه اللحية كان سيظهر هذا العناد وكأنه إثبات وقح لأصولي العربية وتحدٍّ للبابا، ومظهر كذلك ولاريب، من مظاهر عدم التّقى»[3].

وقد كان تأويل واحد من هذه الأسباب الثلاثة كافيا بأن يجلب لـ«الحسن الوزان» الهلاك المحتّم. ولكن رغم إدراكه لذلك؛ فقد تحدّى هذا القرار البابوي، لقناعته، بأنّه قرار ظالم، يمسّ عند البعض بحرية الإنسان، ويضرّ عند بعضهم الآخر بما تحمله اللحية من

* **رفايلو**: **Raffaello Sanzio** (1483م– 1520م) رسّام إيطالي من عصر النهضة، أقام عدّة ورشات في روما، ثم تولى منصب رئيس المهندسين والمشرف على المباني لدى بلاط البابوات. ينظر: **www.anassabon.com** تاريخ التصفح: 2019/01/16م.

1– أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص391.

2– المصدر نفسه، ص394.

3– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

رمزية سامية،؛ فهي كما يقول عنها «الحسن الوزان» لم تكن «فاشية عند من كنت التقيتهم من الإيطاليين، بل كانت علامة على الطرافة مخصّصة للفنانين، وهي طرافة أنيقة لدى بعضهم وفضفاضة عند بعض»[1].

أما عنده هو؛ فإنه كما يقول: «وما كان للأمر عندي إلا معنى آخر، فاللحّية في بلادي مشروعة، ويُتسامح في خلّو وجه منها، ولاسيّما إذا كان صاحبه غريبا. وحلقها بعد التّزيّن بها سنوات طوالا علامة على الانحدار والمهانة. ولم يكن في نيتي قطّ أن أحتمل مثل هذه الإهانة»[2].

فقرار حملة البابا "أدريان" على الملتحين اعتداء صارخ على حرّيات الغير وخصوصياتهم، قَصْدُه فرض النظام والقانون، وثمرته زرع الكراهية والحقد والمقاومة في قلوب الناس، وذلك ما صرّح به «الحسن الوزان» عندما يقول: «أيصدّقني أحد إذا قلت إنّني كنت مستعدًا في ذلك العام للموت في سبيل لحيتي؟(...) ومن غير أن أسعى إلى ذلك غدوت محور مقاومة عنيدة لأدريان ورمزًا لها(...) وكانت جميع المناشير المكتوبة ضد البابا تصل أوّلا إلى يدي قبل أن تُزلق تحت أبواب وجهاء المدينة(...) وكنت قد وقفت كل تعليم وكل دراسة لأخصّص وقتي لهذه المعركة»[3].

لقد كرّس كلّ جهده لمقاومة "أدريان"، فاعتُقِل بعدها وسُجِنَ دفاعًا عن الحريات الشخصية والكرامة الإنسانية التي من شأنها زرع المحبّة بين الناس والتّقريب بينهم. وقد بقي كذلك إلى أن اغتيل البابا "أدريان"، وعادت الأوضاع السّابقة إلى سالف عهدها، قبل أن ينقضّ أنصار "مارتن لوثر" المتعصّبين على روما؛ فيعيثون فيها فسادًا.

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص394 – 395.

2- المصدر نفسه، ص395.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5- حلم أمين معلوف في رواياته التاريخية:

الحقائق المؤكّدة التي لا يمكن أن ينكرها أيّ أحد، هي أنّه لا يوجد أي أديب، سواء كان شاعرًا أو روائيًا، أو قاصًّا، لا يُقبل على أيّ عمل من أعماله الأدبية، إلاّ إذا دفعه إلى ذلك دافع، أو جذبه حافز، لتناول موضوعه أو قضيته. فيشيد به عندما يُعجب به، ويدعو إلى مباركته ودوامه إن كان هذا الموضوع صالحًا ونافعا. أو ينكره عندما لا يُعجب به؛ فيدعو إلى تجنّبه وتركه وإبداله بما هو أصلح وأنفع.

وإذا بحثنا عن الدّوافع والحوافز التي حرّكت أمين معلوف لكتابة هذه الرّوايات التاريخية الثلاثة (حدائق النور وسمرقند وليون الإفريقي). فإنّنا أوّلا نجد دوافعها واضحة، وقد تمثّلت في تنديده بالحروب الدامية التي جرت بين الشرق والغرب قديما وحديثا، والتي لا زالت آثارها وعوارضها قائمة إلى يومنا هذا، وقد أخذت أَوْجُهًا متعدّدة حالت دون تقارب هذين العالمين.

وثانيا، حوافزها التي جذبته إلى ذلك معلومة، هذه الحوافز المتمثّلة في بعض فترات الصّحو التي سادت سماء علاقة العَالَمين، الشرقي والغربي في بعض المناطق من العالم الشرقي التي التقى فيها الناس من جميع أنحاء العالم، فعاشوا في أمن وسلام، متفاهمين متعاونين حينا من الدّهر، تظلّلهم القيم الإنسانية التي جمعت بينهم.

هذه الصور الجميلة التي انطبعت في ذهن أمين معلوف، فتحّولت إلى حلم جميل، يرجو تكرارها وعمومها وديمومتها في عالم أصبح اليوم في حاجة ماسة إلى التقارب والتفاهم لضمان التّعايش الآمن بين شعوبه، هذا التعايش الذي استشهد بإمكانية حدوثه، كما جاء في رواياته هذه.

أ-صورة التّعايش السلمي في رواية حدائق النور

من أجمل صور التّعايش بين مختلف الأقوام التي ذكرها أمين معلوف في روايته حدائق النّور، صورة مدينة (دَبْ)، البحرية الهندية، المضيافة، التي حازت إعجاب «ماني»، الذي نصّب نفسه محاميا ومفاوضا عنها، عند محاولة الجيش الفارسي مهاجمتها، أثناء زيارته لها، لأنّه وجد فيها الجوّ الذي كان يسعى لنشره في كلّ ناحية من نواحي العالم، الجوّ الذي جعلها «تعيش طويلا تحت السيطرة المتسامحة التي مارسها «الكوشانيون»* ورثة «كانشكا» العظيم أحد ثلاثة من أعدل الملوك الذين احتفظ «الشرق» بذكراهم، «كانشكا» الجليل الذي كان يشرّفه، وهو في أوجّ نفوذه، أن يستضيف تحت سقفه بعض الرّهبان المتسوّلين»[1]، الذين رمت بهم السّبل للمرور بـ «دَبْ»؛ فيفتح لهم أبواب قصره، احتراما لهم ولعقائدهم «وقد كان هاجس الأمراء «الكوشانييّن» على الدّوام ألاّ يبطلوا صيت سلفهم وأن يُظهروا مروءتهم وعدلهم في جميع المناسبات شاملين برعايتهم جميع المعتقدات»»[2]، دون النظر إلى لون أصحابها، أو إلى أيّ عرق هم ينتمون، أو من أيّة ناحية من العالم هم قادمون. المهّم عندهم، أنّهم كلهم يشتركون في الأصل، وهو أنّهم كلهم أبناء آدم وحواء على اختلاف معتقداتهم الدينية.

وما دام الجميع يعيش في تآلف ووئام، ويحترم بعضه البعض؛ فقد نالوا بذلك رضى الأمراء الكوشانيين، واستحقوا عدلهم والاعتراف بهم جميعا؛ فجعلوا «نقدهم المتداول يحمل على الوجهين رموز ثمان وعشرين عبادة مختلفة»[3] دلالة على المكانة المحترمة

***الكوشانيون**: نسبة إلى مملكة كوشان الهندية، أسساها الملك "كوشان" حوالي عام 89م، على الحدود الشرقية الشمالية لبلاد فارس، التي هاجمتها عام 226م، وانتزعت منها أراض كثيرة، مما جعلها دولة صغيرة تابعة لبلاد فارس أيام توسعها. ينظر: عبد الله حسين، المسألة الهندية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة – مصر، د/ط، د/ت، ص60–61.

1- أمين معلوف، حدائق النّور، ص133 – 134.

2- المصدر نفسه، ص134.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

التي تتبوّؤها كل عقيدة من هذه العقائد المتنوّعة الوافدة من كل أصقاع العالم، إلى جانب عقيدة مدينة (دَبْ) الأصلية، دون أيّ تمييز بينها، أو تهميش وإقصاء لبعضها.

بل الأمر قد تعدّى ذلك عندما أصبحت كلّ هذه العقائد المتعدّدة محلّ اهتمام ورعاية الحكّام الكوشانيين بترجمة هذا الاحترام إلى واقع ملموس بتحويلهم لناحية من نواحي مدينتهم(دَبْ) إلى عاصمة كونية لأديان العالم «وعلى هذا كانت تقوم عند أطراف (حيّ) التّجار الأجانب كنيسة القدّيس «توما» ومعابد «پوزييدون» و«أناهيتا» و«قشنو» ومحاريب «اللاّت» و«يمّ» وكنيس يقال إنّه بني في عهد «الإسكندر»، وعلى طريق (تكسيلا) صومعة البوذيين ودَيْرهم»[1].

كلّ هذه النحل والملل والعقائد كان أصحابها يعيشون في وئام تام في حيّ واحد، جنبا إلى جنب دون أن يسيئ أحدهم إلى الآخر، أو دون أن يتعرّض أيّ طرف منهم لأي اضطهاد أو قهر من قِبَل الكوشانيين تماشيا مع المسلّمة الأساسية للعالمية التي يدعو إليها أمين معلوف، والتي تؤكّد «على أنّ هناك حقوقًا ملازمة لكرامة الكائن البشري لا يجب أن ينكرها إنسان على بني جنسه بسبب دينهم أو لون بشرتهم أو جنسيتهم أو جنسهم أو أي سبب آخر، مما يعني من بين أمور أخرى، أنّ كلّ انتهاك لحقوق الرجال والنسّاء الأساسية باسم هذا التقليد الخاص أو ذاك – الديني على سبيل المثال – ينافي روحية العالمية. فلا يمكن أن توجد من جهة شرعة مسلمة، وشرعة يهودية وشرعة مسيحية»[2]؛ فكل الشرائع السماوية في جوهرها تحترم كرامة الإنسان، رجالا ونساء وأطفالا بغض النظر عن معتقداتهم أو لون بشرتهم أو أهميتهم العددية.

وهذا الواقع الجميل هو الذي لفت في (دَبْ) انتباه «مالكوس» صديق ورفيق «ماني»، الذي راح يشيد به، وهو يخاطب جماعة من سكان (دَبْ) بقوله: «إنّ السّعادة

1- أمين معلوف، حدائق النّور، ص134.

2- أمين معلوف، الهويات القاتلة، ص150.

التي تعرفونها نادرة. ففي الأقاليم الرومانية يُضطهد المسيحيون، وفي الإمبراطورية الساسانية غدت عبادة النّار دينا رسميا، ولا يُتسامح فيها مع الطوائف الأخرى ما لم تكن قد كفّت عن استقطاب المريدين. إنّهم يُراقبون عن كثب ويُبهظون بالضرائب ويُحتجزون في أحيائهم ويُرغمون على ارتداء زيّ يفرِّقهم عن الآخرين»[1].

وهذه الصورة الأخيرة هي التي دفعت بـ «ماني» إلى السّفر إلى مختلف أقاليم الإمبراطورية للقاء الناس ومخاطبة الحكام لقلبها وتصحيحها بجعلها شبيهة بصورة (دَبْ) الجميلة، وهي الأمنية التي نذر حياته كلها من أجلها منذ أوّل لقاء التقى فيه بالإمبراطور «شاهبور» ليعرض عليه دعوته التي لخّص له هدفها بقوله: «أمنيتي هي أن يُصدّ جميع المحتاجين، وأن تُجنّب في كلّ مكان من هذا الكون، المنازل والمعابد والناس والأشجار، وجميع الأجرام السماوية أيضا، كل قسوة وكلّ إسفاف أيضًا، وأن يستعيد الملوك دروب الدّعة لأنفسهم كما لجميع من يخضع مصيرهم للأعمال الصادرة عنهم»[2].

وقد أبدى «ماني» استعدادًا للإمبراطور «شاهبور» بأن يكون عاملا فعّالا في تلطيف الجوّ وإزالة التوتّر الذي كانت تعيشه المنطقة «إذ كانت بلاد الرافدين في بداية القرن الثالث للميلاد، مؤلفة من مناطق متنازعة سياسيا، واقعة كلّ منها تحت مؤثّرات ثقافية متضاربة، وعقائد متنافسة، حوّلت جميعها البلاد إلى مراكز للصدام فيما بين كلّ من الإمبراطوريتين الرومانية والفارسية، وبالتّالي إلى منطقة مواجهة بين الثقافتين الرومانية والفارسية، وحقل صراع بين ديانتين رئيسيتين مع مجموعة من عقائد وممارسات عدد من الطوائف، والمقصود بالديانتين هما: المسيحية التي ستكون عقيدة رسمية للرومان والزرادشتية التي قدّر لها أن تشغل دورًا مشابها في إيران، ذلك أنهّما كانتا المتنافستين الروحيتين الرئيسيتين»[3].

1- أمين معلوف، حدائق النّور، ص137.

2- المصدر نفسه، ص243.

3- جيووايد نغرين، ماني والمانوية، ص11.

وقد كانت أمنية «ماني» هو تغيير هذا الواقع بمباركة الإمبراطور «شاهبور» عندما صارحه بقوله: «أنا مستعدّ للذهاب إلى «روما». وكما استطعت فيما مضى أن أجمع في (دَبْ) عبدة «بوذا» وعبدة «أهورا- مازدا»؛ فإنّي سأجمع فيها أتباع «الناصري» على قدم المساواة مع أتباع «ميترا» من غير أن أضطهد مع ذلك الفلاسفة ولا أن أنكر «جوبيتر» ولسوف أبشر فيها بدين جديد لجميع البشر»[1]. وتذكر المصادر التّاريخية «أنّ شاهبور قد تأثّر بعمق برسالة ماني، ووافق على السّماح له بنشر تعاليمه بكلّ حرية، وفي كلّ مكان من الإمبراطورية. ويقول ماني نفسه إنّ الملك العظيم قد بعث بتوجيهاته إلى السلطات المحلية في كلّ مكان لتقديم حمايتها للدِّين الجديد»[2].

وبذلك امتدت نشاطات «ماني»، «وتولّى بنفسه القيام برحلات(...) إلى أجزاء مختلفة من الإمبراطورية(...) وهكذا جاب ماني ديار الإمبراطورية في جميع الاتجاهات مؤسّسا جماعات جديدة من الأتباع حيثما رحلّ. لكن ماني لم ينشط وحده في الدّعوة إلى الهداية لدينه، فقد أرسل أتباعه شرقا وغربا أيضا(...) وعمل بنشاط عظيم في هذه المناطق، وأسَّس عددًا من الأديرة واختار العديد من الصّفوة والسامعين، وكتب الكتب، وجعل من الحكمة سلاحًا، وتصدّى للعقائد بهذه الكتب، وأوجد الخلاص بكلّ طريقة(...) وتوغّل حتّى وصل إلى الإسكندرية، حيث أنجز العديد من أعمال الهداية والمعجزات في تلك البلدان، وتقدّمت عقيدة الرّسول إلى داخل إمبراطورية الرّومان»[3].

تركت تعاليم عقيدة «ماني» آثارًا طيّبة في نفوس سكان وحكّام أيّة منطقة رحبّت بها، وذاك ما حدث مع الملكة «زنوبيا»، ملكة تدمر التي اختلفت الأخبار في تحديد ديانتها، إذ ثمّة أخبار مختلفة تنسبها «إلى الدّيانة المسيحية، وثمّة من قال إنّها لم تكن مسيحية حقيقية، لكنها كانت قريبة من هذه الديانة، وهناك من ذهب إلى أن معتقدها كان

1- أمين معلوف، حدائق النّور، ص227.

2- جيووايد نغرين، ماني والمانوية، ص48.

3- المرجع نفسه، ص52 -53.

وسطا بين الديانتين المسيحية واليهودية، تعتقد بوجود الله، لكنّها تراه كما يراه الفيلسوف»[1].

واستنادًا لهذا الرأي الوسطي والغموض المرجعي الذي أحاط بالديانة الحقيقية للملكة «زنوبيا»، إضافة إلى ما عرفت به المرأة من تفتّح، وتمتّع بثقافة عالمية واسعة «إذ يذكر المؤرّخ "تريبليوس بوليو" "**Trébellius Polio**"، أنّها كانت تتكلّم اليونانية وتحسن اللاتينية وكذلك الأرامية. وقد استقدمت مشاهير الرجال إلى عاصمتها مثل الفيلسوف الشهير "كاسيوس لونجينوس" "**Cassius Longinus**"، والكاتب المؤرّخ "كليكراتس" "**Clicratus**"،(...) من زمرة الكتاب المؤرّخين المتضلعين بالإغريقية الّتي كان يكتب لزنوبيا بها، وقد أمسى من مستشاريها»[2].

فكلّ هذه المعطيات والدلائل أدّت بأمين معلوف إلى القول: إنّنا «نعرف اليوم أن الملكة كانت تُدعى «زنوبيا» [عرفها العرب باسم «الزّباء»] وأنّ مملكتها كانت (تدمر) وأنّها اعتنقت دين «ماني» وحاولت نَشره باتجاه (مصر)، بل حتّى أبعد من ذلك. فهل نعرف يومًا بفضل أيّ لقاء؟(...). وعليه فقد طالما تساءل الناس عن معتقدات سَيّدة الصحراء العظيمة»[3].

ومعنى هذا أنّه ليس هناك إجابة عن هذا السؤال، سوى إجابة واحدة، وهي أنّ معتقد الملكة «زنوبيا» كان هو دين «ماني» المتسامح الّذي جعلها «تستضيف في بلاطها الفلاسفة واليهود «الناصريِّين» وتترك للنّاس أن يمجدّوا في معابد عاصمتها أرباب جميع الأمم. إن نفحة التسامح هذه هي نفحة «ماني»»[4]، التي هبّت على عاصمتها، إذ وقتها

1- نصر الدّين البحرة، زنوبيا ومشروعها القومي، مجلة: التراث العربي، العدد: 67، محرّم 1418هـ- أيار "مايو" 1997م، السنة السابعة عشرة، دمشق، ص18 – 19.

2- المرجع نفسه، ص17.

3- أمين معلوف، حدائق النّور، ص 269.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

آلت «كلّ الطرق التجارية في الشرق جميعا بين بلاد الشام وجزيرة العرب من جهة وبين فارس وبين الهند والصّين من جهة أخرى إلى تدمر وأصبحت حلقة أساسية في طريق الحرير الهامّة بين الصّين والعالم الروماني، وهي من مسالك التفاعل الحضاري في العالم القديم»[1]، التي أصبحت في عصر «زنوبيا» «أكثر بكثير من مدينة غنية تحّط فيها القوافل رحالها؛ فقد كانت تصبو إلى أن تصبح الحاضرة العالمية، وكادت خلال عقد من الزمن أن تحجب (روما) ومعها (المدائن)، وعليه فقد كان شخص «زنوبيا» هو المنافس المشترك لأباطرة «الشّرق» و«الغرب» الذي كسبه «ماني» إلى قضيته»[2]، بنبذه للتعصّب واعترافه بالآخر وباحترام خصوصياته، والعمل معه للبحث عن العامل الإنساني المشترك الّذي يقرّب بينهما؛ فيُفْتح لهما باب التفاهم الّذي يضمن لهما التعايش السلمي في كنف الراحة والاطمئنان.

ب-صورة التعايش السلمي في رواية سمرقند

من أجمل صور تلاقي الشّرق بالغرب التي رصدها أمين معلوف في روايته سمرقند صورة مدينة أصفهان التي قصدها «عمر الخيام» بصحبة حسن الصباح للبحث عن وظيفة. الصورة الّتي تجلّت في «ميدان الصّرافين» «التي كان المسافرون والتّجار من جميع الأصقاع من أندلسيين وروم وصينيين، يصرّفون أمورهم حول النّقاد المزوّدين عن جدارة بموازينهم النّظامية، وكانوا يحكّون دينارًا كرمانيا أو نيسابوريا أو إشبيليا، أو يتشمّمون «طنقا» من دلهي أو يزنون درهما من بُخارى، أو يبرطمون أمام «نومسما» من القسطنطينية»[3].

إن هذه البورصة المالية العالمية التي تجسّدت في الشّرق على أرض حيّ من أحياء أصفهان لدلالة رمزية قوية على تلاقي حضارات وثقافات وأديان العالم وتبادل للمنافع المشتركة، بألسنة مختلفة. وهذا التعايش في الإسلام لم يكن حديثا، إذ منذ السنين الأولى

1- نصر الدّين البحرة، زنوبيا ومشروعها القومي، مجلة التراث العربي، ص 08.

2- أمين معلوف، حدائق النّور، ص 269.

3- أمين معلوف، سمرقند، ص88.

لظهور الإسلام كان النصارى يتعاطون البيع والشراء في سوق الحيرة، وفي أسواق جهات الجزيرة العربية للمقايضات وضروب المبايعات، وقد ذكر بعض المستشرقين أنّ مكّة وقتها أصبحت مركزًا للصيرفة يمكن أن يدفع فيها التّجار أثمان السّلع التي ترسل إلى بلاد بعيدة، كما كانت عملية الشحن والتّفريغ لهذه التّجارة الدولية تتمّ هناك، وكذلك كان يتمّ التأمين على المتاجر، وهي تجتاز الطرق المحفوفة بالمخاطر[1].

ولا عجب في أن نرى مثل هذا النظام المحكم الذي يدلّ على الأمن والأمان والذّكاء في صيانة الروابط التجارية بين مختلف الأمم، إذا كان مؤسِّس الدّولة الإسلامية هو محمّد – صلى الله عليه وسلم – عندما هاجر إلى المدينة المنوّرة، وقد كان سكّانها مجتمعا تعدديا متنوِّع الثّقافة والدِّين، كان في المدينة المسلمون من الأنصار سكان المدينة الأصليين والمهاجرون الذين قدموا إليها من قريش وغيرها، وكان فيها مشركون بقوا على دينهم وطوائف من اليهود؛ فكان من أوّل الأعمال التي قام بها النّبي – صلّى الله عليه وسلم – كتابة عهد «بين الفئات المختلفة في المجتمع ضمن المساواة في الحقوق وأمام القانون للفئات المختلفة وعلى سبيل المثال كان من نصوص هذا العهد «وأنّ من تبعنا من اليهود؛ فإن له النصرة والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم، وأنّ يهود بني عوف أمّة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، ومواليهم وأنفسهم إلاّ من ظلم أو أثم؛ فإنّه لا يهلك إلاّ نفسه، وأنّ ليهود بني النّجار مثل ما ليهود بني عوف»، وعدّد كل قبائل اليهود المتحالفة مع بطون الأوس والخزرج قبيلة قبيلة ثمّ ذكر «أنّ بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأنّ بينهم النصح والنصيحة والبّر دون الإثم وأنّه لم يأثم امرؤ بحليفه، وأنّ النصر للمظلوم»»[(2)].

1– ينظر: صادق المخزومي، الإسلام والمسيحية (سوسيولوجيا العصور التأسيسية)، دار الرافدين، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2016م، ص363.

2– صالح بن عبد الرحمن الحصين، التّسامح والعدوانية بين الإسلام والغرب، مؤسّسة الوقف الإسلامي، الريّاض، الطبعة الأولى، 1429هـ، ص120.

فهذا العهد الّذي اعتبره بعض الكتّاب المعاصرين أوّل وثيقة دستورية سار على نهجه باقي الفاتحين بعد الرّسول – صلى الله عليه وسلم – في كلّ زمان وفي كلّ مكان، إذ كانوا بمجرد إبرامهم للعهد مع «سكان البلدان المفتوحة، يتمتّع السّكان بحريتهم الدّينية ولا يتعرّضون لأيّة ضغوط لاعتناق الإسلام، لم يكن الجيش الإسلامي يتبعه جيش من المبشرين اللحوحين وغير المرغوب فيهم، ولم يكن الدعاة للإسلام يحتلون مراكز تفضيلية تساعدهم على نشر دينهم أو الدفاع عنه(...)، لم يسمح فقط الفاتحون المسلمون للنصارى واليهود بأن يعيشوا في سلام دون أن يتعرضون لأية مساءلة تتعلّق بممارستهم دينهم، ولكنهم أيضًا كانت تفتح لهم الطريق للتعيين في المناصب الإدارية في الحكومة الإسلامية، ما دامت مواهبهم وخبراتهم تؤهلهم للوصول إلى هذه المناصب»[1].

ومَنْح الإسلام لهذه الجماعات هذه الحريات والحقوق دليل منطقي على طبيعته «في صلته بالتسامح أو التعصّب ومدى (قابليته) للتّعددية ومدى قدرته على التعايش مع الأفكار والثقافات المخالفة. وممّا يزيد الأمر وضوحًا ودلالة صفة الاستمرارية لهذه المعاملة، إذ كانت دائما هي الطابع المميّز للدّولة الإسلامية على مدى القرون في حالة القوة والضّعف وحالة التّقدم والتخلّف(...)، في كلّ مكان وفي كلّ وقت تمتّعت الأقلية الإثنية في ظل سلطان الإسلام بالحرية الكاملة في ممارسة دينها وعباداتها، في استمرارها، في استخدام لغتها وعاداتها وطرق تربية أبنائها كما بقيت لها الحرية في الاستقلال بقوانينها وقضائها»[2].

ولقد سمِّيت هذه الأقليات غير المسلمة التي عاشت في ظل الحكم الإسلامي، منذ بداية ظهوره "أهل الذمة" «تذكيرًا بأنّ لهم ذمة الله، وتأكيدًا على حماية حقوقهم وحرياتهم التي منحها الإسلام وضمنتها العهود التي يكتبها لهم الفاتحون. ونظرًا لمعرفة القادة المسلمين بالطبيعة البشرية، وأنّ الأقليات معرضة للتّجاوز على حقوقها أو حرياتها من

1- صالح بن عبد الرحمن الحصين، التسامح والعدوانية بين الإسلام والغرب، ص131.

2- المرجع نفسه، ص118 – 119.

قبل السلطة أو قوة الأغلبية؛ فقد حرص القادة دائما في تعليماتهم للمسؤولين التّنفيذيين على التّوصية الخاصة بأهل الذّمة وبحمايتهم من الظلم أو انتقاص حقوقهم، وهم بذلك يتأسون بالنبيّ الّذي صحّت عنه الأحاديث بالتوصية بأهل الذّمة، وبمثل ما رواه البخاري من وصية عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – «أوصي الخليفة من بعدي بذمة الله وذمّة رسوله أن يوفي لهم بعهدهم وأن يقاتل من ورائهم وأن لا يُكلَّفُوا فوق طاقتهم»»[1].

وإقرارًا للعدالة بين كلّ أفراد الرعية أو المواطنين على اختلاف دياناتهم؛ فمقابل الزكاة قد فرض الإسلام على أهل الذّمة دفع الجزية «ولكن هذه الجزية في الغالب لا تصل إلى مقدار الزّكاة الواجبة على المسلمين، وهي إنّما تُفْرض على القادرين على الحرب المؤهلين لها؛ فلا تفرض على النساء والأطفال والرهبان، كما لا تفرض على العجزة والفقراء، وهي تُجْبى مقابل حمايتهم والدّفاع عنهم، وذلك لأنّ من غير العدل ولا من المنطق أن يُفْرض عليهم المشاركة في الجهاد لدفع العدوّ الخارجي، ولكنهم كانوا إذا اشتركوا في الجهاد وُضِعت عنهم الجزية»[2].

ومعاملة الإسلام الحسنة هذه للمسيحيين في الشّرق منذ القرن الأوّل الهجري، هي الّتي جعلتهم يشعرون في أعماقهم أنهم ينتمون إلى الشّرق الّذي غدا شرق الدّين الإسلامي وشرق الثقافة العربية؛ فما تأخرّوا يوما عن الدّفاع عن شرقهم؛ فوقفوا إلى جانب المسلمين في صدّهم للهجمات الصليبية الغربية، وشاركوهم بعدها في حروبهم ضدّ الحركات الاستعمارية التي شنّها الغرب على أوطانهم، وقد كان شعار الجميع عبر كلّ الأزمنة، الدِّين لله والوطن للجميع.

وهذا الجوّ من التّفاهم والتآخي بين مختلف الأقليات والقوميات التي عاشته على أرض وطن واحد وتحت ظل حكم مشترك، هو الذي فتح «عمر الخيام» عينيه عليه، إذ تقول الأخبار عن نيسبور مسقط رأس «عمر الخيام» «أنّها كانت ملتقى الثقافات

1– صالح بن عبد الرحمن الحصين، التسامح والعدوانية بين الإسلام والغرب، ص127.

2– المرجع نفسه، ص127 – 128.

والحضارات، وسكانها أخلاط من مختلف الجنسيات والألوان والنّحل والدّيانات، وتنتشر فيها دكاكين الكُتيبة تبيع المصنّفات المترجمة والمؤلفة، والأسواق تحفل بالبضائع من أطراف الدنيا، والمشترون والبائعون يتكلّمون لهجات معروفة أو مجهولة، والنّاس بأزياء عجيبة وألوان من الثّياب غريبة وقد وفدوا من كلّ صوب بعيد»[1]. وثقافة التسامح هذه الناجمة عن التّلاقي والتّفاعل بين المسلمين والمسيحيين وغيرهم «عرفتها مدن مثل دمشق وحلب والكوفة والمدائن في القرن الأوّل الهجري/السّابع الميلادي، على أنّ ذلك لا يعني غياب الإحساس بالتفوق لدى كلّ من المسيحيين والمسلمين. لقد تمّ التّعايش بين الدّينين على مستويين: المستوى الشعبي العام، ومستوى النّخب. وعلى المستوى الثّاني يُحسب ذلك للمسيحيين الذين كانوا متفوقين لحقب طويلة. وقد تميّزوا بالميل للتّحضر وعشق العلوم، والغرام بالمعارف الكلاسيكية. وبالمقارنة مع المسلمين آنذاك ما كان المسيحيون بأكثرية. ومع ذلك، فإنّ عديدين منهم أظهروا قدرة عالية على تبوّء مكانة رفيعة في الطّب والتّمريض، وفي نقل العلوم ذات أصول يونانية أو سريانية إلى العربية»[2].

وفي عصر «عمر الخيّام»، كانت أكبر وأقوى دولة في الشّرق تعيش مناخاً ثقافيا عامًّا كوزموبوليتانيا، أي مناخاً عالميا «فالسلاطين أتراك يرطنون بالتّركية والشعب فارسي يلحن بالفارسية والديانة عربية لسانها عربي، والجنود من شتّى بقاع الإسلام، وأنحاء الإمبراطورية، والقواد من المماليك»[3]، الرابط المشترك بينهم كان الإسلام الذي لا يميِّز بين الأجناس والأعراق، ويدعو إلى المحبّة والأخوة والانفتاح على الآخر وقبوله مع احترام خصوصياته؛ فتجسّد التّلاقي والتقارب بين أبناء الإثنيات واللغات على اختلافها، ليعمِّق العلاقات الإنسانية ويصهرها في بوتقة الدّولة الجديدة، ليعزِّز التّعايش والارتقاء في تحقيق الأهداف المشتركة لسلامة الدّولة، وضمان الحياة الكريمة للفرد.

1- عبد المنعم الحفني، شخصيات قلقة في الإسلام – عمر الخيّام والرّباعيات –، ص52.

2- صادق المخزومي، الإسلام والمسيحية، ص439.

3- عبد المنعم الحفني، شخصيات قلقة في الإسلام – عمر الخيّام والرّباعيات–، ص53.

جـ- صورة التّعايش السِّلمي في رواية ليون الإفريقي

قبل الحديث عن صورة التّعايش السِّلمي الّتي استوقفنا عندها أمين معلوف في روايته ليون الإفريقي، يجب علينا أن نعرض قبل ذلك الصورة الّتي كانت عليها إسبانيا المسيحية التي كان المذهب الكاثوليكي قد استقرّ فيها منذ زمن بعيد «وقد أصدر المجمع السّادس في طليطلة قرارًا يقضي بأنْ يقْسِم كلّ الملوك بأنْ لا يسمحوا بانتشار أيّ مذهب آخر غير المذهب الكاثوليكي، وأن ينفّذوا القانون بالقوة على الخارجين عليه. وقد تلا هذا القانون قانون آخر يحرِّم على كلِّ شخص أن يتطرّق إلى ذهنه أيّ شك في الكنيسة الكاثوليكية المقدّسة، وفي النظم الإنجيلية، وتفاسير الآباء الرّوحّيين والمراسيم الكنسية»[1]. وقد اتخذت الكنيسة من وراء هذه القوانين الّتي سنّتها «سبيلا لاضطهاد اليهود الّذين كانوا طائفة كبيرة العدد في إسبانيا، وصدرت الأوامر المشدّدة ضدّ كلّ من امتنع عن الدّخول في المسيحية، وكان من أثر هذه الاضطهادات أن رحّب اليهود بالعرب الغزاة»[2].

وقد كان لهم ذلك، إذ بمجرد فتح العرب للأندلس، قلبوا تلك الصورة المشينة لإسبانيا، وصنعوا صورة جديدة جميلة لها، خطوطها تتكوّن من العناصر الإسلامية الفاتحة المكوّنة من عرب وموالٍ وبربر ومن المسيحيين الإسبان ومن اليهود، وإطارها الّذي ضم كلّ هذه العناصر أو الخطوط المتباينة هو سياسة التسامح الحكيمة التي انتهجها الفاتحون العرب مع مختلف أطياف مجتمعهم الجديد، فكان لهذه السياسة أثرها الإيجابي في دخول جماعة كبيرة من الإسبان الإسلام أطلق عليها مؤرخو العرب اسم المسالمة «إذ بالتّدريج نبذ كثير من أهل الذّمة دينهم المسيحي، واعتنقوا الإسلام، إمّا بحثا وراء مصلحة شخصية، أو إيمانا صادقا بهذا الدّين الذي ضمن للمسالمة الوقوف مع العرب على قدم المساواة، والواقع أنّ الفاتحين العرب لم يتعرّضوا لأهل الذّمة بضرّ، ولم يفرضوا عليهم

1- توماس.و. أرنولد، الدعوة إلى الإسلام (بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية)، ترجمة: حسن إبراهيم حسن، عبد المجيد عابدين، إسماعيل النجراوي، مكتبة النهضة العصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1971م، ص154.

2- المرجع نفسه، ص154 - 155.

الدّين الإسلامي قهرًا، جريا على سياسة لا إكراه في الدِّين، ثمّ إنّهم كانوا يعتبرونهم من أهل الكتاب، وقد دخل الكثير من هؤلاء الإسلام بمحض إرادتهم(...) وأصبحوا في عداد المجموعة الإسلامية»[1].

أمّا من بقي منهم على دينه؛ فلم يُخْفِ ذلك، ولم يتعرّض لقهر أو احتقار، بل كان يجاهر بعقيدته دون حسيب أو رقيب «فكان للنّصارى كنائسهم في أحيائهم الخاصّة بهم بقرطبة وسرقطسة وطليطلة وإشبيلية، وكانوا يقرعون نواقسهم رغم ما كان يسبِّبه هذا من إزعاج المسلمين وإثارة بعض المتعصِّبين منهم عليهم، وفي قرع النواقيس دلالة واضحة على تسامح المسلمين وتركهم النّصارى يمارسون شعائر دينهم في حرية تامة»[2]. دون مضايقة أو إذلال، وقد كان المسيحيون المدنيون في الأندلس «في القرن التّاسع الميلادي على الأقلّ يلبسون نفس ملابس العرب، كما سُمِح في وقت من الأوقات أنْ يبنوا كنائس جديدة. كذلك نقرأ عن بناء عدّة أديار جديدة بالإضافة إلى الأديار الكثيرة المزهرة التي أقام بها الرهبان والرّاهبات الذين عاشوا في أمن وطمأنينة لا يتعرّض لهم حكام المسلمين بسوء(...) وفي الوقت نفسه لم تحل المناصب الدِّينية دون تقلّد المسيحيين المناصب العالية في البلاط، أو اندماجهم في سلك الرّهبنة، أو انتظامهم في جيش المسلمين»[3].

وهذه الخلّة الإنسانية التي اتصف بها الفاتحون العرب، هي التي يقول عنها المنصفون من أبناء الغرب كالمستشرقة "زيغريد هونكه" "**Ziegred Honke**" «ولعلّ من أهمّ عوامل انتصارات العرب هو ما فوجئت به الشعوب من سماحتهم(...) إنّ هؤلاء المنتصرين لا يأتون كمخربين فيها كما يدّعيه بعضهم من اتهامهم بالتّعصب والوحشية، إنْ هو إلاّ مجرّد أسطورة من نسج الخيال تكذّبها آلاف من الأدلّة القاطعة عن تسامحهم

1- السيد عبد العزيز سالم، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس (من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بغرناطة)، دار المعارف، لبنان، د/ط، د/ت، ص127.

2- المرجع نفسه، ص131.

3- توماس.و. أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص158 – 159.

وإنسانيتهم في معاملتهم مع الشعوب المغلوبة. والتّاريخ لا يقدِّم لنا في صفحاته الطوال إلاّ عددًا ضئيلا من الشعوب التي عاملت خصومها والمخالفين لها في العقيدة بمثل ما فعل العرب، وكان لمسلكهم هذا أطيب الأثر مما أتاح للحضارة العربية أن تتغلغل بين تلك الشعوب بنجاح لم تُحظ به الحضارة الإغريقية ببريقها الزائف ولا الحضارة الرومانية بعنفها في فرض إرادتها بالقوة»[1].

عَكْس تسامح المسلمين وتعايشهم مع ثقافات الآخر المناقضة الّذي لم يعق «الاندماج الإيجابي بين طوائف المجتمع ولا يزال المؤرخون الغربيون يردِّدون أنّ ظاهرة الاندماج بين المسلمين في الأندلس – ولهم السلطان – والأقليات اليهودية والمسيحية كان نموذجا مثاليا منقطع النظير في التاريخ»[2].

وعَكْس أيضا ما حصل على أرض الأندلس نفسها عندما خرج العرب من الأندلس «إذ أثبت التّاريخ استعصاء المدجنين* على الاندماج بعد أن حاولت السلطات النّصرانية تحقيقه عن طريق فرضه بالقوة، وأصدرت القوانين التي تحرِّم على المدجنين الظهور بأيّ مظهر إسلامي، وتمنع المسلمات الإسبانيات من ارتداء الحجاب أو الملابس العربية، واقتضى تطبيق هذه القوانين أكثر من قرن (1503م – 1609م)، دون أنْ يحقق الاندماج المطلوب. واضطر الملك فليب الثالث إلى الأمر بطرد المدجّنين بعد أن يئس منهم وأخرجهم من إسبانيا»[3].

1– زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب (أثر الحضارة العربية في أوروبا)، ترجمة: فاروق بيضون، كمال دسوقي، دار الجيل، بيروت/ دار الأفاق، بيروت، الطبعة الثامنة، 1993م، ص357 – 358.

2– صالح بن عبد الرحمن الحصين، التسامح والعدوانية بين الإسلام والغرب، ص147.

* **المدجنون:** هم المسلمون الأندلسيون الذين لم يغادروا الأندلس، وعاشوا تحت سيطرة الإسبان المسيحيين. ينظر: حسين يوسف دويدار، المسلمون المدجنون في الأندلس، مطبعة الحسين الإسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1993م، ص06 – 07.

3– صالح بن عبد الرحمن الحصين، التسامح والعدوانية بين الإسلام والغرب، ص147.

وإذا فشل الإسبان في المحافظة على الاندماج والتعايش الذي عاشته الأندلس في العهد العربي؛ فإنّ ذلك يعود إلى تعصّبهم من ناحية، ومن ناحية أخرى إلى تفهّم المسلمين للحياة الفكرية للحضارات الأخرى «الأمر الذي جعلهم أكثر تنظيما، وأفضل إدارة للعلاقات الدينية، والأخلاقية مع الديانات والشعوب الأخرى، وارتقوا في هذا المنحى حتّى أنهم أصبحوا – بحسب لوبون*– أوّل من علّم العالم كيف تتفق حرية الفكر مع استقامة الدِّين، فهم الذين علموا الشعوب النصرانية، وإن شئت؛ فقل: حاولوا أن يعلموها التسامح، الذي هو أثمن صفات الإنسان، ولقد كانت أخلاق المسلمين – في أدوار الإسلام الأولى – أرقى كثيرًا من أخلاق أمم الأرض قاطبة»[1].

والدّليل على إيجابية المسلمين وانفتاحهم الفعلي على الآخر، هو تعايشهم «الحضاري المتنوّع مع حضارات وثقافات ولغات عديدة دون أدنى حرج، بل على العكس اغترف المسلمون من حضارة غيرهم ولم يجدوا أيّ مانع شرعي يحدّهم عن التعّامل والأخذ عن غيرهم؛ فتجاوزوا بذلك الحوار الدّيني إلى حوار حضاري أوسع»[2]. مما مكّن العرب الأندلسيين من الإبداع «في كلّ مجالات العلوم والفنون والآداب، واستطاع العقل الأندلسي المبدع الخلاق أن يستوعب كلّ ما وجده في شبه الجزيرة الإيبيرية في شتّى نواحيها بمختلف فنون المعارف وأن يضيف إليه بروح متوثبة وفكر مرن ما أحضروا معهم من الشعلة الحضارية الإسلامية في جميع حقول الثقافة الإنسانية؛ فساروا في طريق المجد والرّفعة»[3].

وذلك أنّ الحضارة الإسلامية بسعة أفقها، رسالتها رسالة عالمية، وقد تجلّى «ذلك في إعلان القرآن الكريم وحدة النّوع الإنساني، رغم تنوّع أعراقه وألوانه ومنابته ومواطنه،

---

* **لوبون:** غوستاف لوبون صاح كتاب حضارة العرب.

1– صادق المخزومي، الإسلام والمسيحية، ص358.

2– نعيمة إدريس، الحوار المسيحي الإسلامي بين المصداقية والتشكيك (دراسة مقارنة موازنة)، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، د/ط، 2011م، ص10.

3– محمّد عبده حتاملة، الأندلس (التّاريخ والحضارة والمحنة)، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، عمّان – الأردن، د/ط، 2000، ص1080.

وذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾، الحجرات، الآية: 13. حيث جعل القرآن حضارة الإسلام عِقدًا تنتظم فيه جميع العبقريات للشعوب والأمم التي خفقت فوقها راية الفتوحات الإسلامية. فحضارة الإسلام إنسانية في نزعتها(...) عالمية في آفاقها وامتداداتها، لا ترتبط بإقليم جغرافي، ولا بجنس بشري، ولا بمرحلة تاريخية، ولكنّها تحتوي جميع الأمم والشعوب، وآثارها موجّهة إلى مختلف البقاع والأصقاع؛ فهي حضارة يستظل بظلالها البشر جميعا، وينعم بدفئها كلّ من وصل إليه عطاؤها، وذلك لأنها قامت على أساس أنّ الإنسان هو أهمّ وأكرم مخلوقات الله، وأنّ جميع ما في الكون مسخرّ له، وأنّ جميع الأنشطة البشرية لابّد وأن تؤدي إلى سعادته ورفاهيته، وأن كلّ عمل يُقصد به تحقيق هذه الغاية هو عمل إنساني في المقام الأوّل»[1].

وهذه الخاصية الإنسانية، هي التي جعلت الإسلام يصل إلى أقصى الشرق، إلى إندونيسيا وماليزيا... لم تفرضه جيوش بحدّ السّيف، وإنّما اعتنقه السكان طواعية لما لمِسُوه من خلق نبيل في التّجار العرب المسلمين الذين كانوا صورة صادقة للإسلام، في تواضعهم وأمانتهم وحسن تعاملهم، وفي كلّ ما يمثّله الإسلام من خير للإنسان؛ فباعوهم بضاعتهم واشتروا قلوبهم؛ فزوّجوهم بناتهم، ونتج عن ذلك مجتمع جديد متعايش، شرّف الإسلام، بوعيه وانضباطه ونهضته. وعن هذا الأثر الطّيب للإسلام في نفوس الأمم يقول أحدهم «ولا نرى في التاريخ أمّة ذات تأثير بارز كالعرب، وذلك أن جميع الأمم الّتي اتّصل بها العرب اعتنقت حضارتهم، ولَوْ حينا من الزّمن، وأنّ العرب لمّا غابوا عن مسرح التّاريخ، انتحل قاهروهم كالتّرك والمغول... الخ تقاليدهم، وبدوا للعالم ناشرين لنفوذهم، أجل ماتت حضارة العرب منذ قرون، ولكن العالم لا يعرف اليوم غير دين أتباع

1- راغب السرجاني، ماذا قدم المسلمون للعالم (إسهامات المسلمين في الحضارة الإنسانية)، الجزء الأول، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، الطبعة الثانية، 2009م، ص 50.

النّبي ولغتهم في البلاد الممتدّة من المحيط الأطلنطي إلى السّند ومن البحر المتوسط إلى الصّحراء»[1].

وذلك لأن العرب، لم يحققوا هذه النتيجة، إلاّ باحترام خصوصيات الآخر الّتي لا تمسّ العقيدة الإسلامية؛ فتجنّبوا سياسة الإقصاء والتّهميش، وتركوا المجال مفتوحًا أمام كلّ الأقليات والأطياف لكي يحافظوا على عاداتهم وتقاليدهم وطقوسهم الّتي لا تتنافي مع التّعاليم الإسلامية؛ فزاد ذلك من وحدة المجتمع وتماسكه.

وذلك ما كانت عليه صورة الأندلس قبل أن يُطرد منها العرب، إذ مثلا، في المناسبات «لم يكن يُكتفى بالاحتفال بذكر مولد النّبي بإلقاء المطوّلات الشعرية في السّاحات العامّة، وبتوزيع الأطعمة على المحتاجين، بل كان يُحتفل أيضا بذكرى ميلاد المسيح بتحضير أطباق خاصّة من القمح أو الفول أو الحمّص أو الخضر. وإذا كان تقديم التّهاني الرّسمية في قصر الحمراء علامة خاصة على الاحتفال برأس السّنة الهجرية؛ فإنّ رأس السّنة المسيحية كان يتيح احتفالات يترقّبها الأطفال بفارغ الصّبر: كانوا يومئذ يتقنعون ويطوفون بمنازل الأغنياء يقرعون أبوابها وهم ينشدون أناشيد كانت توفّر لهم حفنات من الفاكهة المجفّفة تُعطى لهم لإبعاد صخبهم أكثر مما تُعطى لشكرهم على أغانيهم»[2].

ولم يكن هذا الجوّ حاصلا بين العرب المسلمين وبين الإسبان المسيحيين فقط، بل كان عامًّا بين جميع القوميات والأقليات في الأندلس «فكان النّاس يتلقّون فوق ذلك بالحفاوة رأس السّنة الفارسية يوم «النّيروز»؛ فعشيته كانت تُعقد زيجات لا يُحصى

1- غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د/ط، 2012م، ص584.

2- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص85.

* **المهرجان:** هو اليوم الذي يصادف أقصر ليلة في السّنة، التي درج فيها الأندلسيون أن يشعلوا إيّالات كبيرة يوقدون نارها بالقش، يسهرون حولها فرحين طوال هذه الليلة. ينظر: أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص86.

عددها، لأنّه كان يقال إنّها لحظة مواتية للإخصاب(...) وكان هناك بالطّبع أيضا الأعياد الإسلامية الرئيسية(...) وكان يضاف إلى هذه الأعياد عيد الفصح، وأوّل أيّام الخريف، ويوم «المهرجان*» على الأخصّ»[1].

كلّ جماعة في المجتمع الأندلسي كانت تعترف بالجماعة الأخرى، فتفتح لأطفالها أبوابها، أيّام أعيادها الخاصّة، لإشعارها بالانتماء إلى نفس الأمّة، لأن العرب الفاتحين أدركوا منذ اللحْظة الأولى لتواجدهم على أرض الأندلس أنّ كلّ القوميات والأقليات المكوّنة لنسيج رعيتهم «يجب أن لا يُطلب منهم أن يكونوا من ذلك المجتمع فحسب، لأنّ لهم الحقّ أيضا في أن يُعاملوا بطريقة تقدِّرهم بصفتهم مكوِّنا أساسيا للمجتمع، هم في حاجة إلى الشعور بأنهم جزء من مصير عام ومستقل مشترك. من أجل هذا السبب وحده يجب أن يكون هناك إقرار عام وقبول للهوية، حتّى لو كانت هناك هويات عدّة متضمّنة»[2].

وهكذا صنع الدّين الإسلامي في كلّ مكان، الإنسان الذي لم يوجد في كلّ العصور إنسانا كريم القلب عالي الهمّة، يقف مع المظلوم ويدافع عنه، ويواجه الظالم والظلم بشجاعة، وينظر إلى جميع النّاس نظرة حقّ وإنصاف لا يميِّزهم إلاّ صلاحهم أو فسادهم. وهذا ما دفع بأعداد كبيرة من اليهود الإسبان إلى اللجوء إلى الدّولة العثمانية، فرارًا من القهر والاضطهاد، إثر طرد العرب من الأندلس، لِمَا سمعوه عن هذه الدّولة الشرقية الإسلامية من تسامح يشهد لها به التّاريخ في معاملاتها مع رعاياها المسيحيين.

إذ منذ «باشر العثمانيون السلطة على الرّعايا المسيحيين منذ الأيام الأولى الّتي قاموا فيها بتوسيع مملكتهم في آسيا الصّغرى. ولم تكد حاضرة الإمبراطورية الشرقية القديمة تسقط في أيدي العثمانيين سنة 1453م حتّى توطّدت العلاقات بين الحكومة الإسلامية

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص85.

2- أمارتياسِنْ، السلام والمجتمع الديمقراطي، ترجمة: روز شوملي مصلح، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة – قطر، الطبعة الأولى، 2016م، ص114 – 115.

والكنيسة المسيحيّة بصفة قاطعة وعلى أساس ثابت، ومن أولى الخطوات التي اتخذها محمّد الثاني، بعد سقوط القسطنطينية، وإعادة إقرار النّظام فيها، أن يضمن ولاء المسيحيين بأن أعلن نفسه حامي الكنيسة الإغريقية، فحرّم اضطهاد المسحيين تحريما قاطعا، ومنح البطريق الجديد مرسوما يضمن له ولأتباعه ولمرءوسيه من الأساقفة حقّ التّمتع بالامتيازات القديمة والموارد والهِبات التي كانوا يتمتعون بها في العهد السابق»[1].

ولم يكن البطريق يُعامل فقط بكلّ مظاهر الاحترام والتّقدير التي كان يُحظى بها من قَبْل من قِبَل الحكام المسيحيين «بلّ كان متمتّعًا أيضًا بسلطة أهلية واسعة؛ فكان من عمل البطركية أن يفصل في القضايا التي تتعلّق بالإغريق بعضهم مع بعض: فكان لها أن تفرض الغرامات، وتسجن المجرمين في سجن معدٍّ لها، بل كان لها أن تحكم بالإعدام في بعض الأحيان، بينما صدرت التعليمات إلى الوزراء وموظفي الحكومة بتنفيذ هذه الأحكام: وكانت المراقبة التّامة على الشؤون الروحية والكنسية (وهي التي لم تتدّخل فيها الحكومة التركية مطلقا، بعكس السلطة المدنية التي كانت مخوّلة للدّولة البيزنطية)(...)، ولمّا كان هذا البطريق مُعترفا به موّظفا من موظفي الحكومة السلطانية، كان يستطيع أن يقوم بعمل كبير في رفع الظلم عن المظلومين بأن يوجِّه أنظار السلطان إلى أعمال الحكام الظالمين»[2].

ولقد كان لهذا الاحترام والتّقدير والمعاملة الحسنة للإغريق أثره الطّيب، إذ ولو أنّهم كانوا يفوقون الأتراك عددًا في كلّ الأقاليم الأوروبية التابعة للدولة العثمانية «فقد جعلهم التّسامح الدّيني الّذي رُخِّص لهم، وما تمتّعوا به من حماية لحياتهم وأموالهم يسرعون في الموافقة على تغيير سادتهم، وإيثار سيادة السلطان على سيادة أيّة سلطة مسيحية، وكان الغزاة العثمانيون في بقاع كثيرة من المملكة يلقون ترحيبًا من جانب الإغريق، ويعدّونهم مخلصين لهم من الحكم الظالم المستبدّ، حكم الفرنجة وأهل البندقية الذين طال نزاعهم مع

1- توماس.و. أرنولد، الدّعوة إلى الإسلام، ص 170.

2- المرجع نفسه، ص171.

بيزنطة(...) فقد صيّروا الشعب إلى حالة من العبودية يُرثى لها(...)، لاختلافهم عنهم في اللّغة والجنس والعقيدة»[1].

وما عاناه الإغريق من إخوانهم المسيحيين الكاثوليكيين، هو نفسه ما عاناه «القوازق الذين ينتمون إلى فرقة المؤمنين القدماء الذين اضطهدتهم كنيسة الدّولة الروسية، قد وجدوا من التّسامح في ممالك السلطان ما أنكره عليهم إخوانهم في المسيحية. وربّما كان يحقّ لمقاريوس "**Makarios**" بطريق أنطاكيا في القرن السّابع عشر أن يهنّئ نفسه حين رأى أعمال القسوة الفظيعة التي أوقعها البولنديون من الكاثوليك على روسي الكنيسة الشرقية الأرثوذكسية»[2]. فعبّر عن غبطته على النّعمة التي ينعم بها المسيحيون الذين يعيشون تحت حكم الدّولة العثمانية، بقوله: «أدام الله بقاء دولة الترك خالدة إلى الأبد؛ فهم يأخذون ما فرضوه من جزية، ولا شأن لهم بالأديان، سواء أكان رعاياهم مسيحيين، أم ناصريين يهودًا أو سامرة: أمّا هؤلاء البولنديون الملاعين؛ فلم يقتنعوا بأخذ الضرائب والعشور من إخوان المسيح، بالرّغم من أنّهم يقومون بخدمتهم عن طيب خاطر(...) فلم يسمحوا لهم حتّى بأن يبنوا الكنائس، ولا بأن يتركوا لهم قسسا يعرفون أسرار دينهم»[3].

فهذه الصّورة القاتمة التي كان يطغى عليها مرض التعصب، هي الّتي كانت عليها أوروبا بشرقها وغربها، في حين كانت هناك في الشرق صورة جميلة يزينها التّسامح بدفئه، وفتح ذراعيه وحضنه لكلّ مَنْ أقبل عليه. إنّها صورة الدّولة العثمانية التي حوّلت عاصمتها القسطنطينية في تركيبتها السّكانية إلى مزيج من الشعوب بعد سنين طويلة، كما ورد ذلك في رواية ليون الإفريقي.

ولذا عندما اضْطُهِدَ اليهود الإسبَانُ مِن قِبَل المسيحيين في الأندلس وهربوا في جموع هائلة؛ فإنهم لم يلجؤوا إلاّ إلى تركيا التي يصف أمين معلوف تعايش الشعوب المختلفة فيها بقوله: «فقد بقي الشعب الغازي في عاصمته أقليّة بين أقليات أخرى، وليست أكثر

1- توماس.و. أرنولد، الدّعوة إلى الإسلام، ص172.

2- المرجع نفسه، ص182.

3- المرجع نفسه، ص183.

الأقليات يُسرًا باستثناء الأسرة الحاكمة، ففي أجمل الدارات، وفي أكثر دكاكين الأسواق رواجا، يُرى على الأخصّ الأرمن واليونان والطليان واليهود الذين كان بعضهم قد أتى من الأندلس بعد سقوط غرناطة، ولا يقلّ عددهم عن أربعين ألفا، وهم متوافقون على امتياح عدل مولانا السلطان، وفي الأسواق تتراصف عمائم الأتراك مع قلنسوات المسيحيين واليهود بلا ضغينة ولا بغضاء»[1].

وفي نهاية كلامنا نستخلص من استعراض أمين معلوف لصور التعايش هذه بين الشعوب المختلفة، والتي التقى فيها الشرق بالغرب في أكثر من مرّة، وعبر فترات تاريخية مختلفة، تخللّتها فترات حالكة طويلة، أنّه يجب اليوم «أن نبحث عن صديق الغد في عدوّ الأمس، وأن ننطلق من قيود المعتقدات الدينية السابقة لنطلّ من وراء العقائد، ومن خلال التسامح والإنسانية السامية على البشر أجمعين، وأن تأخذ العدالة مجراها وتردّ حقوق شعب سبق أن حرمه التّعصّب الدّيني كلّ تقدير موضوعي حقّه، وحطّ من قدر أعماله الفائقة، وحجب النور عمّا قدّمه»[2]. وهو الواجب الذي يجب أن يقوم به الغرب نحو الشرق.

والحقيقة التي يجب أن يدركها الجميع للعيش في سلام هي أنّ الإنسان سواء كان من الشرق أو الغرب «هو قمّة الكائنات الحيّة التي تعيش على وجه البسيطة وأفضلها وأكرمها لِمَا أودعه الله فيه من مزايا، وميّزه من صفات. والإسلام يريد أن يعيش الإنسان في جوّ الاطمئنان والاستمتاع بالحياة الإنسانية استمتاعًا يرفع الإنسانية فوق مستوى الاحتكاك والصّراع والشكّ. وإنّ المؤمن في نظر الإسلام هو المحسن، والمحسن هو صاحب الوجدان الرفيع، والمحسن هو صاحب الإنسانية في سلوكه مع نفسه، ومع غيره. قال الله تعالى في سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ النساء، الآية:01. فالله سبحانه وتعالى أوجد

1- أمين معلوف، ليون الإفريقي، ص328.

2- زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، ص12.

الإنسانية من نفس واحدة وأنشأ من هذه النّفس زوجها، ومنهما نشر في الوجود رجالاً كثيرًا ونساء؛ فالإنسانية تنتهي إلى تلك النفس الواحدة»[1].

وإنْ حدث الاختلاف وسوء التفاهم بين «الأنا» و«الآخر»، فهذا الاختلاف، أمر طبيعي وسنّة من سنن الله في خلقه، يجب أن ننظر إليه من زاوية العقل الإيجابية «فحينئذ يصير من الممكن الاعتراف بأن الآخر مصدر للإلهام وللقوّة، وينتفي التّعالي الذي يستند إلى شعور بالكمال والاكتفاء الذاتي، بل يكتشف كل واحد أنّه يحتاج إلى الآخر، إذ يخرج الواحد من إطاره، وعقليته ليدخل في عقلية الآخر مع الاحتفاظ بهويته؛ فينظر الواحد إلى الآخر على أنّ كلّ واحد لديه شيء يتعلّمه منه الآخر ويستفيد به، وأنّ لدى كلّ واحد أيضا شيء يقدِّمه؛ فتنحلّ عقدة التفوق التي تعطلّ تبادل الفكر والتفّاهم. حينئذ لا يكون الآخر مصدرًا للخوف أو الريبة أو التّهديد، بل مبعثا للثقة والفائدة خصوصًا في إطار حياة مشتركة يتخذ فيها جميع الأطراف مواقف عملية موحدّة»[2].

وهذه النتيجة المثمرة لن تحصل إلاّ إذا حدث التواصل وجرى الحوار بين الأطراف المختلفة، فئات وأفرادًا، الحوار «الذي يُفضي مع مرور الزمن إلى تقلّص شقة الخلاف بينهم، وذلك لدخول هذه الأطراف في استفادة بعضها من بعض، حيث إنّ هذا الطرف أو ذاك، قد يأخذ في الانصراف عن رأيه متى تبيّن له، عند مقارعة الحجّة بالحجّة، ضُعْفُ أدلّته عليه، ثمّ يتجّه تدريجيا إلى القول برأي من يخالفه، أو يأخذ، على العكس من ذلك في تقوية أدلّته متى تبيّنت له قوة رأيه، مستجلبا مزيد الاهتمام به من لدن مخالفه، حتى ينتهي هذا المخالف إلى قبوله والتسليم به، وهكذا؛ فإن أُنزِل الخلاف منزلة الدّاء الذي يفرِّق فإنّ الحوار ينزل منزلة الدّواء الذي يُشفي منه»[3].

1- جعفر عبد السلام، أحمد السياح، المسلمون والآخر (أسس لتبادل الحوار والتعاون السلمي)، رابطة الجماعات الإسلامية، القاهرة، د/ط، 2006م، ص35.

2- وليم سليمان، الحوار بين الأديان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د/ط، 1986م، ص 174.

3- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الثانية، 2000م، ص20.

إذا كان «الدّافع الأساسي للمحاور الجيّد ليس إقناع من يحاوره بوجهة نظره وليس جعله يقف إلى جانبه، وإنّما دافعه الأساسي أن يُرِي محاوره ما لا يراه، أي: أن يدلّ محاوره على نقطة لا يراها أو خُفِيت عليه، وأن يطلعه على شيء غائب عن ذهنه، شيء لا يعلمه، وفي الوقت نفسه – وهو يحاوره – يأمل أن يظفر هو أيضًا من محاوره بأن يكشف له عن غموض أمور لا يراها أو لا يعرفها. إنّ كلا المتحاورِيْن يطلبان العلم والوضوح ومعرفة الحقّ ولا شكّ في أنّ بعض الحوار قد ينقلب إلى جدل عقيم ومقيت، كما أنّ بعض الجدل قد يتّسم بالرفق والحكمة، ومهمّتنا دائمًا أن نكون محاورين جيِّدين ومجادلين بالتي هي أحسن ودعاة إلى الحقّ بأحسن أسلوب وأرفع خلق وأكثر مراعاة لمن نجادلهم ونحاورهم وندعوهم»[1].

وعندئذ فإنّه من المؤكّد أنّ الحوار سيسوده «مناخ من الصّداقة والتعاون؛ فيجهد كلّ طرف في أن يستخرج أسمى ما لدى الآخر في عقيدته، ففي الحوار يرى الواحد الآخر في نور جديد ليس كعدوّ يراد قهره، أو تلميذ يهدف تعليمه، أو منافس يتعيّن إزاحته، بل كصديق ورفيق مساوٍ له. وفي كلّ دين أو عقيدة نجد النّصوص والآيات والوصايا التي تدعو إلى احترام الآخر وفهم رأيه»[2].

وقبل كلّ هذا وذاك «لكي نتحاور يجب أن نعرف من نحن، ثمّ يجب أن نعرف من هو الآخر، ويصدر هذا الجواب عن القناعة بأنّنا لن نكون بشرًا ما لم نحقق حوارًا وتعايشًا مع الآخر، بدءًا من المجتمع الصغير إلى المجتمع العالمي الكبير العريض، العالم الذي ينتجه البشر لكي يعيشوا فيه، إذ لا وجود للعالم قبل البشر، فهو بيئة التفاعل البشري، ويحدِّد حجمه وأهميته حجمُ هذا التفاعل البشري»[3]. الذي أصبح اليوم سقيمًا وَهِنًا، ممّا أكسب الحوار أهميّته أكثر من قبل «ليس فقط لإقليم بعينه، ولكن لكلّ العالم، إذ

1– عبد الكريم بكار، التربية بالحوار، مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، الرياض، الطبعة الأولى، 2010م، ص13 – 14.

2– وليم سليمان، الحوار بين الأديان، ص170.

3– عفيفي البهنسي، الهوية الثقافية بين العالمية والعولمة، ص09.

إنّ البشرية لم تعد قادرة على تحمّل تبعات الصّراع العنيف بالحروب السّاخنة أو الباردة، لأن تلك الصّراعات أصبحت باهظة التكاليف في الأنفس والأموال، ولذلك بات الحوار ضرورة لأنّه كما أدرك الكثيرون يقارب بين الأفكار ويستّل سخائم النّفوس؛ فلا تلجأ حينئذ للمكابرة أو المكايدة، وبهذا قد تصل عند اختلاف الرأي إلى قاعدة الاحترام المتبادل الذي يؤدي إلى الاعتراف بحقّ كلّ طرف في الحريّة في ظل التّعدد والتنوع في الفكر»[1].

ولذا نقول إنّ منظري الحضارات ليسوا على خطإ كلّي «حينما يفترضون أنّ النّاس يقفون غالبا موقف الشّك من الأجانب الذين يعرفون عنهم القليل، ومن الممكن أن تكون هذه المعرفة مرتبطة فحسب ببعض المعتقدات والممارسات الغريبة التي من المفترض أن تكون لدى «أولئك الأجانب». لكن المعرفة الأكبر بعضهم لبعض يمكن أن تولّد تفاهما عوضًا من عداوة أكبر»[2]، ناجمة عن عقدة «الكره من أوّل نظرة»، التي تعزّز الصّراع والمغالبة المبنية على الفلسفة المادية الغربية: البقاء للأقوى والطبيعة تكره الفراغ، وهي من بين أهمّ المبّررات التي استند عليها الغرب في إساءته إلى الشّرق، وفي ادّعائه «أنّ الغرب مركز العالم وأنّ الحضارة الغربية – بموروثاتها الدّينية ومكوناتها الفكرية – هي «الحضارة» التي ينبغي أن تسود العالم، وأنّ ما عداها لا اعتبار له، ويلمس المرء في أقوال وأفعال الكثير ممّن يمكن أن نطلق عليهم «إمبريالي» الغرب عبر التّاريخ نغمة «واحدة»، تتردّد دائما وهي أنّ الإنسان «الأبيض»- وهو الغرب المسيحي- هو وحده المؤهّل لقيادة الإنسانية»[3].

الفكرة التي ولِّدت عنصريته المتمثلة «في عدم الاعتراف بـ «الآخر» والسّعي حثيثا لإزاحته عن المنافسة(...) ومِمَّا لا شك فيه أنّ الإسلام – دينا وحضارة وقيما وواقعا- يمثّل

1- سامر رضوان أبو رمان، الحوارات الإسلامية المسيحية (قراءة سياسية)، مؤسسة الانتشار العربي/ مركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2012م، ص45 – 46.

2- أمارتيا سَنْ، السّلام والمجتمع الديمقراطي، ص21.

3- عبد القادر طاش، صورة الإسلام في الإعلام الغربي، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1993م، ص10.

بالنّسبة إلى متبني مركزية الغرب في العالم تحدّيا كبيرًا يمكنه أن يقاوم نزعة الهيمنة في الحضارة الغربية، بل وأن ينافسها ويزاحمها، لذلك يتفق هؤلاء على ضرورة إزاحته من الطريق؛ فهو الخطر الذي لابدّ من مواجهته بلا توقّف»[1].

وقد استغلوا في ذلك تقدّمهم التكنولوجي في الإعلام، وبدل الترويج لفكرة ضرورة التّعايش السّلمي بين الأمم، راحوا يروِّجون ويسوِّقون لفكرة الصّدام الحضاري والثقافي الذي ينتج في الغالب «أناسًا لديهم معاناة على مستوى الهوية، واضطراب على مستوى القيم، ويورِّث عقدًا نفسية وفكرية، بحسب قوّة الصّدمات واستجابة الأشخاص لها، وقد تصل الصّدمة إلى تجريديهم من انتماءاتهم، بل حتّى من فرديتهم – أحيانا – ليصبح الشخص مجرد مسمار صغير في صندوق مهمل في الفناء الخلفي للمصنع المادي الضخم»[2]، يكتنفه صدأ الكراهية التي تحجب عنه رؤية الآخرين في هذا العالم الواسع المتنوِّع.

هذه الفكرة المريضة التي تصدى لها أمين معلوف في رواياته التاريخية من خلال أبطالها، ليكشف لنا زيف الادِّعاءات التي يختبئ وراءها مروّجو صراع الحضارات، وكأنّ هذه الحضارات المختلفة نمت بشكل منفصل مثل شجر على قطع أراض مختلفة، لم تعرف تداخلا ولا تفاعلا[3]، لم تشترك في صناعة حضارة إنسانية عالمية واحدة. من المفروض أن ينعم بثمارها جميع بني البشر على اختلاف أعراقهم وألوانهم وعقائدهم وألسنتهم. فالحضارة في الواقع المؤكّد لا تسمّى حَضارة إلاّ إذا رفعت الغبن عن الإنسان، وحسّنت مستوى معيشته، سواء أكان هذا الإنسان، إنسانا غربيا أم شرقيا، إذ وظيفة الحضارة دائما وأبدًا هي إسعاد الإنسان في كلّ زمان وفي كلّ مكان.

والقول بحتمية «صراع الحضارات أو صدامها يجافي سنّة التاريخ، ويتعارض مع طبيعة الحضارة؛ فالحضارة لا طابع عرقي لها، وهي لا ترتبط بجنس من الأجناس ولا

1– عبد القادر طاش، صورة الإسلام في الإعلام الغربي، ص10.

2– سعيد بن ناصر الغامدي، مقدّمة في الصّدمات الحضارية، مركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2015م، ص 08.

3– ينظر: أمارتيا سَنْ، السّلام والمجتمع الديمقراطي، ص21.

تنتمي إلى شعب من الشعوب على الرّغم من أنّ الحضارة قد تُنْسَب إلى أمّة من الأمم، أو إلى منطقة جغرافية من مناطق العالم على سبيل التعريف ليس إلاّ، بخلاف الثّقافة التي هي رمز للهوية، وعنوان على الذاتية، وتعبير عن الخصوصيات التي تتميّز بها أمّة من الأمم، أو يتفرّد بها شعب من الشعوب»[1]. أما الحضارة فهي وعاء لهذه الثقافات المتنوّعة التي تعدّدت «أصولها ومشاربها ومصادرها؛ فامتزجت وتلاقحت؛ فشكلّت خصائص الحضارة التي تعبِّر عن الروح الإنسانية المشتركة في إشراقاتها وتجلياتها»[2].

وما يُنسب إلى الحضارات من صدام وصراع فيما بينها؛ فهي بريئة منه، إذ كلّ ذلك هو من فعل الإنسان العنصري المتعصّب الذي يؤلمه الاختلاف والتنوّع؛ فلا ينظر إلى الواقع والحقائق إلاّ بعين واحدة حولاء، تفرح لهيمنة الطرف المنحاز إليه على الطرف الآخر؛ فتبشّره بنهاية التاريخ ومجيئ عصر حجب الآخر الذي يُمْكِنه أن يفرض فيه منطق سياسة البقاء للأقوى الذي يسمح له بفرض سيادته وثقافته ومعتقداته على الكلّ. أمّا إذا وجد هذا المهيمن المتغطرس مقاومة ويقظة من قِبَل الآخر؛ فإنّه يلجأ إلى النّكإ في الجروح القديمة والحديثة ليصوغ منها حكاية يخرج منها بذريعة زائفة يحوِّلها إلى تهمة باطلة ينسبها إلى حضارة الآخر لتأليب رأي العام عليها، محاولا إقناعه بأن الصراع بين الشرق والغرب هو صراع وصدام مستمران بين حضارتيهما، وهذا الصّراع لابدّ أن يتغلّب فيه أحدهما على الآخر.

جريا وراء ما روّج له فكوياما وبعده هنتنجتون وقبلهما روديار كيپلينج صاحب المقولة الشهيرة: الشرق شرق والغرب غرب... ولن يلتقيا أبدًا. هذه المقولة التي تحمل كثيرًا من المصداقية في مضمونها الفلسفي من ناحية التباين الاجتماعي والعلمي والثقافي بين العالمين. أمّا من ناحية التقارب والتفاهم، فهي خالية من كل مصداقية لأن هذين الأخيرين يمكن أن يحصلا في الحاضر والمستقبل بين هذين العالمين كما حصلا في

1- عبد العزيز بن عثمان التويجري، العالم الإسلامي في عصر العولمة، دار الشروق، القاهرة، د/ط، د/ت، ص24- 25.

2- المرجع نفسه، ص25.

بعض الفترات من التاريخ في الماضي؛ فيحدث هذا الالتقاء الذي ينفيه روديار كيپلينج، وهو الالتقاء الذي يحفظ لكلّ طرف وجوده واستقلاله، لأن الالتقاء والاجتماع بين النظراء أو الشركاء لا يتأسس في الحقيقة على التّطابق بين المواقف أو بين وجهات النّظر فهذا الالتقاء، وهو التطابق الذي يقصده روديار «هو المستحيل عينه، ما دام الأصل هو الفرق والاختلاف، إلاّ على سبيل الخضوع الذي يجعل الواحد على شاكلة الآخر، أو آلة له. أما الوحدة الغنية؛ فهي التقاء النظراء المختلفين، لا لكي يتطابق الواحد مع الآخرين ويمسي نسخة عنهم، بل لكي يشتغلوا على اختلافهم(...) وذلك بخلق مناخ للحوار أو وسط للفهم، أو مساحة للتواصل أو مجال للتبادل أو هامش للحركة أو لغة مشتركة»[1].

فالشرق والغرب ينتميان إلى كوكب واحد هو الأرض، والشمس التي تغرب على الشرق هي نفسها الشمس التي تشرق على الغرب، وكما أنّ للغرب مصالح في الشرق؛ فإن كذلك للشرق مصالح في الغرب، ولهذا إذا رام العالمان: الشرقي والغربي الاستفادة من بعضهما البعض؛ فإنّه قد آن الأوان للتخلّص من شرك مقولة الصّراع والصّدام، والتحرر من أسار مضامينها وحان الوقت لتعديل ميزان الخطاب الفكري بطرح الجدل العقيم الذي يحصر الخطاب الثقافي في حلقة مفرغة، وقد انبثقت اليوم أكثر من قبل الحاجة الماسة «إلى التّعايش بقوة في الآونة الأخيرة بسبب ما آلت إليه الأحداث العالمية من عنف وتمييز عنصري وكراهية وغلوّ وتطرّف ديني، وغير ذلك مما أثّر بصورة سلبية في الانسجام المجتمعي والدّولي، ومن ثمّ في الاستقرار النفسي والازدهار العالمي والسلم الاجتماعي للبشرية أجمع»[2].

ولذا قد أصبح من الأهميّة بمكان اليوم «أن يهبّ أصحاب الفكر والمعنيون بأمن المجتمعات إلى استنبات ما ذَبُل من مقومات التّعايش ورعايته، وإبراز المقوِّمات المهمّشة

1- علي حرب، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، ص 148.

2- بدر الحسين، التعايش من أجل السّلام، مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، الرياض، الطبعة الأولى، 1439هـ/2018م، ص54.

وتقويتها، إضافة إلى استنهاض همم العلماء والمربين لتسليط الضوء على كلّ ما من شأنه المحافظة على النسيج المجتمعي وأمنه واستقراره»[1].

إنّها الفكرة التي يرى أمين معلوف، أنّها «تستحقّ أن تُستعاد في إطار أشمل: فبما أن الكرة الأرضية قاطبة تستطيع تلقي الصور والأصوات والسلع نفسها، أليس من الطبيعي أن تمثل هذه الصور والأصوات والسلع كل الثقافات، وأنْ يتمكّن كل إنسان من التماهي معها، وألاّ يُصار إلى استبعاد أحد منها؟ فعلى الصعيد العالمي كما داخل كلّ مجتمع لا يجب أنْ يشعر أي كان بنفسه منتهكا، مُحتقرًا، عرضة للاستهزاء «مجسِّدًا للشر»، بحيث يجد نفسه مُرغما، للعيش مع الآخرين على التستر بخجل عن دينه أو لون بشرته أو لغته أو اسمه أو أيّ عنصر من العناصر المكونة لهويته، ويجب أن يكون كل شخص قادرًا على الاضطلاع مرفوع الرأس، دون خوف ولا ضغينة، بكل انتماء من انتماءاته»[2].

وهذا الإنجاز النبيل لن يحصل إلاّ بوجود إنسان عالمي يحمل نفس صفات أبطال أمين معلوف: «ماني» و«عمر الخيّام» و«الحسن الوزّان»، ونظرائهم من الغرب أمثال: ليون العاشر وهوارد باسكرفيل ومورغن شوستر. الصّفات النبيلة المتمثّلة في القيم الإنسانية السّامية التي يعتزّ فيها صاحبها بخصوصياته، ويحترم كامل الاحترام خصوصيات، الآخر ويقدِّرها، وإذا تعامل معه تعامل بطيبة وصدق ومحبّة.

وهذه القيم التي لا تنمو إلاّ في البيئة التي تسطع فيها شمس العلم والمعرفة، إذ لقد أثبت التّاريخ أن الجهل هو نبع التطرّف، وأن المعرفة تطلعنا على عوالم كثيرة غير عالمنا؛ فنعلم أننا لسنا وحدنا من يملك كلّ الحقيقة؛ فيحملنا ذلك على التّعايش مع الآخرين واحترامهم[3].

وكلّ هذه الصّفات الراقية تجسّدت في أبطال أمين معلوف التاريخيين إذ كانت شخصية كلّ بطل منهم «تبحث عن القيم الأصلية في واقع اجتماعي مضطرب من حيث

1- بدر الحسين، التعايش من أجل السّلام، ص54.

2- أمين معلوف، الهويات القاتلة، ص171- 172.

3- ينظر: بدر الحسين، التعايش من أجل السّلام، ص55.

السلوك والقيم، وهو يتصّف بقدر من الوعي الفكري العميق»[1]، ويحمل قيما نبيلة يبحث عنها في عالم متدهور، أو يسعى لإحيائها وبعثها فيه، ورغم ما صادفه كلّ بطل منهم في عصره من عقبات ومعوّقات مادية ومعنوية؛ فإنّه لم يكتف بالرغبة في التغيير، دون أن تتعدّى هذه الرّغبة مجال العمل والممارسة شأنه في ذلك شأن البطل الإشكالي الذي يسقط نتيجة الصّراع الحادّ بين الرّغبة وعدم القدرة؛ فيتحوّل إلى شخصية مهمّشة مغتربة.

بل راح كلّ منهم يعمل ويجتهد ويكافح كلّ بطريقته، وفي المجال الذي برز فيه؛ فقدّم لمجتمعه ولعصره ما أمكنه أن يقدّمه، وظلّ مناضلا وفيا لمبادئه وأفكاره الإنسانية التي تدعو كلّها إلى المحبّة والتّسامح إلى آخر لحظات حياته؛ فصُلِب «ماني» وهو يدعو أتباعه إلى نبذ العصبية. وعانى «عمر الخيّام» من التّشويش والمضايقات، وهو يلقي بالمناطق التي مرّ بها في أواخر حياته دروسه ومحاضراته في التّسامح والأخوة. وخرج «الحسن الوزّان» من روما التي اجتاحها داء العصبية المسيحية، وهو يُوصي ابنه نبذ الكراهية ويحذّره من الاحتماء بجدران الهوية الضّيقة، ويدعوه إلى التّفتح على الهوية الإنسانية الواسعة التي تفتح حضنها لكلّ بني البشر.

وبهذه المواقف المتّزنة، والرؤى العميقة إلى الحياة، والسلوك الإنساني النبيل الذي ميّز كلّ بطل من أبطال أمين معلوف التاريخيين، يمكننا القول أنّ كلّ بطل منهم كان بطلا إيجابيا، عمل واجتهد في مجال إشاعة ثقافة التّسامح والتعايش؛ فترك ما يذكره به التّاريخ، وقد كان أمين معلوف واحدًا ممن وقف على الخصال النبيلة لهؤلاء الرجال فقدمهم لنا نماذج للرجال الذين يمكنهم أن يصنعوا لنا عالما مثاليا يسوده التعاون والتّعايش والمحبّة والسّلام.

1- طه وادي، الرواية السياسية، ص20.

خاتمـــــة

بعد قراءَتنا جميع روايات أمين معلوف، ووقوع اختيارنا على روايات (حدائق النّور، سمرقند وليون الإفريقي) موضوعًا لبحثنا توصلنا بعد دراستها إلى النّتائج التّالية:

1- أنّ أمين معلوف بعد انسحابه من المجال الإعلامي، اختار الأدب بديلاً له، فانتقى من بين فنونه الكثيرة فنّ الرّواية الذي سخّره لغرض عرض وجهات نظره في أمّهات القضايا التي أصبحت تؤرّق العالم شرقه وغربه، مستمدًا مادة مواضيعه من التّاريخ الذي فُتِن به؛ فكانت بذلك كلّ رواياته تاريخية بامتياز.

2- لقد اختلف في رواياته الثلاثة هذه (حدائق النّور، سمرقند وليون الإفريقي) عن باقي رواياته التاريخية الأخرى في إسناده فيها دور البطولة لشخصية مرجعيتها تاريخية، فاهتمّ بتتبّع ذكر تفاصيل حياتها من ساعة ولادتها إلى آخر يوم منها، ما عدا تأخّره في ذلك في تتبّع مسار حياة عمر الخيام، وبذلك كانت هذه الروايات في طريقة عرضها أقرب إلى فن السيرة الغيرية التاريخية.

3- لقد أولى أمين معلوف أهمية كبرى لشخصية البطل على غرار الرّواية الكلاسيكية التي قدّست الشخصية، وجعلت البطل هو الكوكب الذي تدور حوله كلّ النجوم، فلم يترك جانبًا من جوانب أبعاد مكوِّنات شخصيته إلاّ وأعطاها حقّه من الوصف.

4- البطل التاريخي في هذه الروايات، بطل واعٍ وإيجابي، له هدف في الحياة، إذ نذر نفسه لإشاعة الوئام والحوار الثقافي بين الشرق والغرب من أجل التّقارب والتّعايش السلمي، وفي سبيل ذلك عمل واجتهد وصارع معوِّقات عصره، وبما أنّه كان كثير التّرحال؛ فإنّه كان ما من مكان يحلّ به إلاّ وترك فيه الأثر الطيّب.

5- لقد تعامل أمين معلوف مع التّاريخ في رواياته تعامل الفّنان البارع، حينما استدعى الأحداث الكبرى الموثّقة التي أحاطت بحياة البطل والوقائع التي عاشها في الماضي، وأدرجها فيها دون أنْ يلحق بها أيّ تحريف أو تزييف، كما تُثبت ذلك المراجع التي استعنا بها في دراستنا. في حين أنّه أطلق العنان لخياله الواسع في الجوانب

والتّفاصيل التي غابت عن التّاريخ؛ فحقّق بذلك لرواياته عنصري الفائدة المعرفية والتّشويق الفني.

6- من أهّم ما يميّز روايات أمين معلوف التاريخية عن الروايات التاريخية العربية الأخرى، أنّها موجّهة في وقت واحد إلى «الأنا» الشرقي، و«الآخر» الغربي، ليس لكي يحتاط أحدهما من الأخر. ولكن لكي يستفيد كلّ منهما من أخطاء الماضي عندما زاغت العقول عن جادة الصّواب؛ فاصطدم أحدهما بالآخر، ثمّ توالت هذه الاصطدامات، فلم يتولّد عن ذلك إلاّ الحروب التي انتهت بالغزو والاحتلال؛ فعمل الطرف الأقوى على إذلال الطرف الآخر بتهميشه وإقصائه، ثمّ محاولة مسخ هويته بكلّ مقوماتها، فلم ينجم عن ذلك إلاّ الكراهية.

7- أسقط أمين معلوف هذه الصّورة التّاريخية القاتمة على الحاضر مذكِّرًا الطرفيْن (الشرق والغرب) بخطورتها، داعيا إلى التّعقل والتأمّل والاعتبار من بعض فترات الصّحو والسّلام التي سادت بين القوميات المختلفة في بعض مناطق العالم، كتلك الصّور الجميلة التي وصلت إليها مدينة "دَبْ" الهندية في رواية (حدائق النّور)، ومدينة "أصفهان" في رواية (سمرقند)، الصّور التي صنعتها القوميات المختلفة التي توافدت عليها من مختلف أصقاع العالم لتتبادل المصالح؛ فتفاهمت وتعايشت، على الرغم من الاختلافات العرقية والعقدية والثقافية، إذ كل هذه الألوان المتعددة من الاختلاف، أخفاها خلُق اسمه التسامح.

8- لقد أثبت أمين معلوف أنّ هذه الصّور الجميلة لا يصنعها إلاّ رجال من طينة «ماني» الذي نبذ كلّ تعصّب لعقيدة أو عرق أو طائفة. ودعا إلى أخوّة إنسانية تعترف بكلّ الطوائف والثقافات والحضارات. و«عمر الخيام» الذي نبذ الخلاف السّني الشيعي، وصفح عن خصومه، وزيّن مخطوط رباعياته بأفكار إنسانية سامية. أو «الحسن

الوزان» الذي تكيّف مع المجتمع الغربي المسيحي بعد اختطافه؛ فتفتّح على ثقافته، وعمل على التّعريف بثقافة أمّته؛ فكان الجسر الذي ربط بين ثقافتين مختلفتين.

9- لقد أكّد أمين معلوف من خلال أبطاله التّاريخيين أنّ هذه الصّور الجميلة لقبول الآخر والتّعايش معه في وئام، لا يصنعها إلاّ الإنسان المتعلِّم، الذي تشبّع بثقافة التّسامح، مشيرًا أنّ التّنوع ثراء، وأن الاختلاف هو سنة من سنن الله الكونية، يفرض على «الأنا» احترام خصوصيات «الآخر» وتقديرها، عندما يلقى نفس الاحترام والتقدير من هذا الآخر.

10- القارئ لهذه الروايات التاريخية يدرك أنّ أمين معلوف استحضر أحداثها وشخصياتها من الماضي ليعبّر عن موقفه من أهّم قضايا السّاعة، وهي موجة العولمة التي أرسلها الغرب على باقي العالم مستغلاًّ تقدمه التكنولوجي والإعلامي، وتطوّره الاقتصادي، ليشنّ حربًا جديدة ثقافية اقتصادية ناعمة على الشرق وباقي العالم، مستهدِفًا ضرب هويته، بسعيه إلى إبهاره، وزعزعة ثقته بنفسه، للتّخلي عن خصوصياته بالذّوبان فيه، ثمّ الانقياد له طائعًا، دون التمسك والمحافظة على مقوِّمات هويته التي تُثبت وجوده الفعلي، والتي بها يشارك في صناعة المشهد الثقافي العالمي المتنوِّع. فأمين معلوف في هذه الروايات التّاريخية ينافح عن العالمية التي تقوم على التّنوع وتعترف بالآخر، جسّد بعض ملامحها أبطال رواياته التّاريخية، ويستهجن ويستنكر العولمة الغربية القائمة على تهميش «الآخر» وإقصائه، متجاهلة أنّه بالثقافة تكون الأمّة أو لا تكون.

قائمـــة المصـــادر والمراجـــع

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

أولا: المصادر:

أ- الروايات:

1- معلوف أمين، حدائق النّور، ترجمة: عفيف دمشقية، المؤسّسة الوطنية للاتصال والنّشر، والإشهار (ANEP)، الجزائر/ دار الفارابي، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 2001م.

2- معلوف أمين، سمرقند، ترجمة: عفيف دمشقية، دار الفارابي، بيروت - لبنان، الطبعة السابعة، 2009م.

3- معلوف أمين، ليون الإفريقي، ترجمة: عفيف دمشقية المؤسّسة الوطنية للاتصال والنّشر، والإشهار (ANEP)، الجزائر/ دار الفارابي، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 2001م.

ب- الدراسات:

1- معلوف أمين، اختلال العالم (حضارتنا المتهافتة)، ترجمة: ميشال كرم، دار الفارابي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 2009م.

2- معلوف أمين، الهويات القاتلة، ترجمة: نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 2011م.

ثانيا: المراجع:

أ- المراجع باللغة العربية:

1- آبادي محبوبة محمّدي محمّد، جماليات المكان في قصص سعيد حورانية، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، د/ط، 2011م.

2- إبراهيم عبد الله، السردية العربية الحديثة (تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة)، الجزء الأوّل، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 2013م.

3- إبراهيم عبد الله، السردية العربية الحديثة (الأبنية السردية والدلالية)، الجزء الثاني، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2013م.

4- إبراهيم عبدالله، المتخيّل السردي (مقاربات نقدية في التناص والرؤى والدلالة)، المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1990م.

5- أحمد تركي، الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1999م.

6- أحمد عدي جاسم، أنماط الشخصية ودورها في البناء السردي (في روايات محسن الرّملي)، دار غيداء للنشر والتّوزيع، عمّان، د/ط، 2017م.

7- أحمد مرشد، البنية والدّلالة في روايات إبراهيم نصر الله، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2005م.

8- إدريس نعيمة، الحوار المسيحي الإسلامي بين المصداقية والتّشكيك (دراسة مقارنة موازنة)، مؤسّسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، د/ط، 2011م.

9- الأصبهاني أبو نعيم، دلائل النّبوة، تحقيق محمّد رواس قلعجي وعبد البرّ عبّاس، الجزء الأوّل، الفصل الحادي عشر، دار النفائس، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، 1986م.

10- الأصفر عبد الرّزاق، المذاهب الأدبية لدى الغرب (مع ترجمات ونصوص لأبرز أعلامها)، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د/ط، 1999م.

11- الأعظمي علي ظريف، تاريخ الدّولة الفارسية في العراق (مؤلف تاريخ ملوك الحيرة وتاريخ الدّولة اليونانية في العراق وتاريخ البصرة وتاريخ بغداد)، مطبعة الفرات، بغداد، د/ط، 1927م.

12- أقلمون عبد السلام، الرواية والتاريخ (سلطان الحكاية وحكاية السلطان)، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بنغازي – ليبيا، الطبعة الأولى، 2010م.

13- أمين أحمد، الشرق والغرب، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د/ط، 1955م.

14- الباشا عبد الرحمن رأفت، البطولة، دار الأدب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1966م.

15- باكثير علي أحمد، فن المسرحية (من خلال تجاربي الشخصية)، مكتبة مصر، القاهرة، د/ط، د/ت.

16- بحراوي حسن، بنية الشكل الروائي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الأولى، 1990م.

17- بكّار عبد الكريم، التربية بالحوار، مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، الرياض، الطبعة الأولى، 2010م.

18- بلخن جنات، السرد التاريخي عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة – الجزائر، الطبعة الأولى، 2013م.

19- بنكراد سعيد، سيميولوجية الشخصيات السردية (رواية "الشراع والعاصفة" لحنامينة نموذجا)، دار مجدلاوي، عمان، الطبعة الأولى، 2003م.

20- بوشعير الرشيد، الواقعية وتياراتها في الآداب السّردية الأوروبية، الأهالي للطّباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 1966م.

21- بوعزّة محمّد، تحليل النص السردي (تقنيات ومفاهيم)، الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل، بيروت – لبنان/ منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة – الجزائر/ دار الأمان، الرباط – المغرب، الطبعة الأولى، 2010م.

22- البهنسي عفيف، الهوية الثقافية بين العالمية والعولمة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، د/ط، 2009م.

23- تادرس خليل حنّا، أحلى الأساطير العالمية (مجموعة رائعة من أساطير العالم)، دار كتابنا للنشر، بيروت – لبنان، د/ط، د/ت.

24- التّويجري عبد العزيز عثمان، العالم الإسلامي في عصر العولمة، دار الشروق، القاهرة، د/ط، د/ت.

25- جمال الدّين محمّد السعيد، الخولي أحمد حمدي السعيد، عبد المؤمن محمّد السعيد، دراسات ومختارات فارسية، دار الرائد العربي للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1975م.

26- الجندي أنور، التبشير والاستشراق والدّعوات الهدّامة، المجلد الخامس، دار الأنصار للطبع والنشر، القاهرة، د/ط، د/ت.

27- الجهيني أحمد، مصطفى محمّد، الإسلام والآخر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د/ط، 2005م.

28- الجوهري عبد اللطيف، عمر الخيام وقصّة الرباعيات (في ضوء الإسلام)، دار الأنصار، القاهرة، د/ط، د/ت.

29- حتاملة محمّد عبده، الأندلس (التاريخ والحضارة والمحنة)، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، عمان – الأردن، د/ط، 2000م.

30- الحجاوي محمّد المهدي، حياة الوزان الفاسي وآثاره، المطبعة الاقتصادية، الرباط ، د/ط، 1935م.

31- حرب علي، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية (مصائر المشروع الثقافي العربي)، المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان/الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الأولى، 2001م.

32- حسن عبد الحفيظ، رباعيات الخيام (بين الأصل الفارسي والترجمات العربية)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2016م.

33- حسن محمّد خليفة، تاريخ الأديان (دراسة وصفية مقارنة)، دار الثقافة العربية، القاهرة، د/ط، 2002م.

34- حسنين أحمد طاهر، غنيم أحمد، شحاتة حازم، الجيار مدحت، البطل محمود، واثيوندو نجوجي، قاسم سيزا، لوتمان يوري، جماليات المكان، عيون المقالات، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الثانية، 1988م.

35- حسنين عبد النعيم محمّد، إيران والعراق في العصر السلجوقي، دار الكتاب اللبناني، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1982م.

36- الحسين بدر، التعايش من أجل السّلام، مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، الرياض، الطبعة الأولى، 1439هـ/2018م.

37- حسين هيثم، الرواية والحياة، دائرة الثقافة والإعلام، حكومة الشارقة، د/ط، د/ت.

38- الحصين صالح بن عبد الرحمن، التسامح والعدوانية بين الإسلام والغرب، مؤسّسة الوقف الإسلامي، الرياض، الطبعة الأولى، 1429هـ.

39- الحفني عبد المنعم، شخصيات قلقة في الإسلام – عمر الخيام والرّباعيات–، دار الرشاد، مصر، الطبعة الأولى، 1992م.

40- الحكيم توفيق، فن الأدب، دار مصر للطباعة، الفجالة – القاهرة، د/ط، د/ت.

41- حمّاد حسان، مفهوم العبث بين الفلسفة والفن، مكتبة دار الكلمة، القاهرة – مصر، د/ط، 2002م.

42- الحمد محمّد عبد الحميد، الزّندقة والزنادقة (تأريخ وفكر)، دار الطليعة الجديدة للطبع والنشر والتوّزيع، دمشق – سوريا، الطبعة الأولى، 1999م.

43- حمدان فتحي إبراهيم، العولمة صراع الحضارات وليست اقتصادًا عابرًا للقارات، دار الفاروق للنشر والتوزيع، عمّان – الأردن، الطبعة الأولى، 2009م.

44- حمداوي جميل، الرواية التاريخية (أشكال الرواية التاريخية في الأدب العربي الحديث والمعاصر)، دار نشر المعرفة، الرباط – المغرب، د/ط، 2014م.

45- حمود ماجدة، إشكالية الأنا والآخر (نماذج روائية)، سلسلة عالم المعرفة، العدد 398، مارس 2013م، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

46- حفني حسن، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى، 2012م.

47- خليل إبراهيم، بنية النّص الروائي (بحوث وقراءات)، الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل، بيروت– لبنان/ منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة – الجزائر، الطبعة الأولى، 2010م.

48- خليل إبراهيم، ظلال وأصداء أندلسية في الأدب المعاصر، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د/ط، 2000م.

49- خليل إبراهيم، في نظرية الأدب وعلم النّص (بحوث وقراءات)، الدار العربية للعلوم ناشرون ش.ل.م، بيروت– لبنان/منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة – الجزائر، الطبعة الأولى، 2010م.

50- خالدي مصطفى، فروخ عمر، التّبشير والاستعمار في البلاد العربية (عرض لجهود المبشرين التي ترمي إلى إخضاع الشرق للاستعمار الغربي)، منشورات المكتبة العصرية، بيروت – لبنان، د/ط، 1953م.

51- دراج فيصل، الرواية وتأويل التاريخ (نظرية الرواية والرواية العربية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الأولى، 2004م.

52- دراج فيصل، نظرية الرواية والرواية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الأولى، 1999م.

53- درويش أحمد، الأدب المقارن (دراسة نظرية وتطبيقية)، دار النصر للتوزيع والنشر، القاهرة، د/ط، 2006م.

54- درويش أحمد، تقنيات الفن القصصي عبر الراوي والحاكي، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998م.

55- رامي أحمد، رباعيات الخيام، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 2000م.

56- الرفاعي عبد الجبار، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدّين، مركز دراسات فلسفة الّدين، بغداد، الطبعة الثانية، 2019م.

57- رفعت محمّد، الآخر بين الرّواية والشاشة، دار المعارف، القاهرة، د/ط، د/ت.

58- أبو رمان سامر رضوان، الحوارات الإسلامية المسيحية (قراءة سياسية)، مؤسسة الانتشار العربي/ مركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2012م.

59- الرّيس رياض نجيب، صحافي ومدينتان (رحلة إلى سمرقند وزنجبار)، رّياض الرّيس للكتب والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1997م.

60- زروخي إسماعيل، حوارات إنسانية في الثقافة العربية، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة – الجزائر، د/ط، 2004م.

61- زيدان جورجي، الحجاج بن يوسف (المقدّمة)، دار الهلال، القاهرة، د/ط، 1989م.

62- زيعور علي، قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية (التحليل النفسي للذات العربية)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1982م.

63- سالم السّيد عبد العزيز، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس (من الفتح العربي حتّى سقوط الخلافة بقرطبة)، دار المعارف، لبنان، د/ط، د/ت.

64- السرجاني راغب، قصّة الحروب الصليبية (من البداية إلى عهد عماد الدّين زنكي)، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، الطبعة الثانية، 2009م.

65- السرجاني راغب، ماذا قدّم المسلمون للعالم (إسهامات المسلمين في الحضارة الإنسانية)، الجزء الأوّل، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، الطبعة الثانية، 2009م.

66- سرحان سمير، دراسات في الأدب المسرحي، مكتبة غريب، القاهرة، د/ط، د/ت.

67- سليمان وليم، الحوار بين الأديان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د/ط، 1986م.

68- السّواح فراس، الأسطورة والمعنى (دراسات في الميثولوجيا والدّيانات الشرقية)، دار علاء الدّين للنّشر والتوزيع والترجمة، دمشق، الطبعة الثانية، 2001م.

69- شريبط أحمد شريبط، تطوّر البنية الفنية في القصّة الجزائرية المعاصرة، (1947م-1985م)، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د/ط، 1998م.

70- شكشك أنس، أسرار الشخصية وبناء الذّات، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، د/ط، 2009م.

71- شلش علي، جمال الديّن الأفغاني بين دارسيه، دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، 1987م

72- الشمالي نضال، الرواية والتاريخ (بحث في مستويات الخطاب في الرواية التاريخية العربية)، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد- الأردن، الطبعة الأولى، 2006م.

73- الشنواني أحمد، الخالدون من أعلام الفكر (الجزء الشرقي 2)، دار الكتاب العربي للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007م.

74- الشهرستاني أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم ين أبي بكر أحمد، الملل والنحل، الجزء الثاني، تصحيح وتعليق: أحمد فهمي محمّد، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، 1992م.

75- الشويلي دواد سليمان، تجليات الأسطورة (قصّة يوسف بين النصّ الأسطوريّ والنصّ الدّيني)، موقع القصّة السورية، العراق، د/ط، 2005م.

76- ضرغام عادل، في السرد الروائي، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة – الجزائر/ الدار العربية للعلوم ش.م.ل، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2010م.

77- طاش عبد القادر، صورة الإسلام في الإعلام الغربي، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1993م.

78- ابن طباطبا محمّد أحمد، عيّار الشّعر، تحقيق: عباس عبد الستّار، مراجعة: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 2005م.

79- عبد الحميد محسن، أزمة المثقفين تجاه الإسلام في العصر الحديث، دار الصحوة للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1984م.

80- عبد الرحمن طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الثانية، 2000م.

81- عبد السلام جعفر، أحمد السّياح، المسلمون والآخر (أسس لتبادل الحوار والتعاون السلمي)، رابطة الجماعات الإسلامية، القاهرة، د/ط، 2006م.

82- عبد الغني مصطفى، الاتجاه القومي في الرواية، سلسلة عالم المعرفة، العدد 188، ، 1994م، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

83- عبد الله محمّد حسن، الواقعية في الرواية العربية، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، د/ط، د/ت.

84- عبود حنّا، من تاريخ الرواية (دراسة)، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق- سوريا، د/ط، 2002م.

85- عبيدي مهدي، جماليات المكان في ثلاثية حنّامينة (حكاية بَّحار- الدّقل – المرفأ البعيد)، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، د/ط، 2011م.

86- عزّام محمّد، شعرية الخطاب السّردي، من منشورات اتحاد كتّاب العرب، دمشق، د/ط، 2005م.

87- عزيز كارم محمود، البطل الشعبي (البطولة والبطل في أسفار المقرا، العهد القديم)، (دراسة فولكلورية مقارنة)، الجزء الأوّل، مكتبة النافذة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006م.

88- العشماوي محمّد زكي، دراسات في النقد المسرحي والأدب المقارن، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1994م.

89- عصمت رياض، رؤية جديدة (مقالات في الآداب والفنون والمجتمع)، من منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، د/ط، 2012م.

90- عطيّات أحمد محمّد، الأندلس من السّقوط إلى محاكم التّفتيش، دار أمواج للنشر والتوزيع، عمان – الأردن، الطبعة الأولى، 2012م.

91- عقار عبد الحميد، الرواية المغاربية (تحولات اللّغة والخطاب)، شركة النشر والتوزيع، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الأولى، 2000م.

92- العلواني رقية، كريستيان فانسين، سمير مرقص، إكرام ألمعي، مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2008م.

93- علوي أمين صوصي، خصائص الصور النّمطية عن الإسلام والمسلمين في الصناعة السينمائية بأوروبا (أفلام الرسوم المتحركة في فرنسا نموذجا)، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة – إيسيسكو، الرّباط – المملكة المغربية، 2011م.

94- عمارة محمّد، جمال الدّين الأفغاني (موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام)، دار الشروق، القاهرة – مصر، الطبعة الثانية، 1988م.

95- العمامي محمّد نجيب، البنية والدّلالة في الرواية (دراسة تطبيقية)، مطبوعات نادي القصيم الأدبي، السعودية، د/ط، 2017م.

96- عمران محمّد سعيد، تاريخ الحروب الصليبية: 1095م-1291م، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، د/ط، 2000م.

97- عميرة عبد الرحمن، الإسلام والمسلمين بين أحقاد التبشير وضلال الاستشراق، دار الجيل للنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، د/ط، د/ت.

98- عنان ليلى، الواقعية في الأدب الفرنسي، دار المعارف، القاهرة، د/ط، د/ت.

99- العودات حسين، صورة العرب لدى الآخر في ضوء العلاقات التاريخية، دار السّاقي للنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2014م.

100-عوف أحمد محمّد، صنّاع الحضارة العلمية في الإسلام، الجزء الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، فرع الصّحافة، القاهرة، د/ط، 1998م.

101-العيد يمنى، الرواية العربية (المتخيّل وبنيته الفنية)، دار الفارابي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2011م.

102- الغامدي سعيد بن ناصر، مقدّمة في الصّدمات الحضارية، مركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2015م.

103-الغانمي سعيد، أقنعة المقنّع الخرساني (التراث الملتبس للمانوية والمزدكية والزندقة في الإسلام، مع تحقيق كتاب «الرّد على الزّنديق اللعين» للقاسم الرّسي)، منشورات الجمل، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2016م.

104-غزال مصطفى فوزي عبد اللطيف، دعوة جمال الدّين الأفغاني في ميزان الإسلام، دار طيبة، الرياض – المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1983م.

105-ابن غنيسة نصر الدّين، عن أزمة الهوية ورهانات الحداثة في عصر العولمة، منشورات ضفاف، بيروت – لبنان/ منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة – الجزائر، الطبعة الأولى، 2012م.

106-غنيم محمد سعيد، سيكولوجية الشخصية (محدّداتها، قياسها، نظرياتها)، دار النهضة العربية، القاهرة، د/ط، د/ت.

107- فاضل عبد الحق، ثورة الخيام، منشورات الجمل، بيروت – لبنان، الطبعة الأولي، 2013م.

108-الفيصل سمير روحي، الرواية العربية البناء والرؤيا (مقاربات نقدية)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د/ط، 2003م.

109- قاسم سيزا، بناء الرواية (دراسة مقارنة في «ثلاثية» نجيب محفوظ)، مكتبة الأسرة، القاهرة، د/ط، 1978م.

110- قاسم قاسم عبده ، الهواري أحمد إبراهيم، الرواية التاريخية في الأدب العربي الحديث (نصوص تاريخية ونماذج تطبيقية من الرواية المصرية)، دار المعارف، القاهرة، د/ط، 1979م.

111- القاعود حلمي محمّد، الرواية التاريخية في أدبنا العربي الحديث (دراسة تطبيقية)، دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، 2010م.

112- قاعود يحي سعيد، أطروحات فوكوياما وهانتنغتون والنظام العالمي الجديد (دراسة تطبيقية مقارنة)، مركز البيان للبحوث والدراسات، الرياض، د/ط، 1436هـ.

113-القطّ عبد القادر، من فنون الأدب (المسرحية)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، د/ط، 1978م.

114- قلعي قدري، ثلاثة من أعلام الحرية (جمال الدّين الأفغاني، محمد عبده وسعد زغلول)، دار الكتاب العربي، مصر،، د/ط، د/ت.

115- قنديل فؤاد، فن كتابة القصّة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة – مصر، د/ط، 2002م.

116-الكواكبي عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار الكتاب المصري، القاهرة / دار الكتاب اللبناني، بيروت، د/ط، 2011م.

117- الكيالي سامي، الأدب العربي المعاصر في سوريا (1850م – 1950م)، دار المعارف، مصر، الطبعة الأولى، د/ت.

118- لحمداني حميد، بنية النص السّردي (من منظور النّقد الأدبي)، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1991م.

119- لحمداني حميد، النقد الروائي والإيديولوجيا من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي، المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1990م.

120-الماضي شكري عزيز، أنماط الرواية العربية الجديدة، سلسلة عالم المعرفة، العدد355، 2008م، المجلس الوطني للثقافة والفانون والآداب، الكويت.

121-المبارك راشد، التطرف... خبز عالمي، دار القلم، دمشق/ الدار الشامية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2006م.

122- محمود أحمد فؤاد، أضواء على الثقافة الإسلامية، إشبيليا للنشر والتوزيع والدعاية والإعلان، الرياض- المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2000م.

123- المخزومي صادق، الإسلام والمسيحية (سوسيولوجيا العصور التأسيسية)، دار الرافدين، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2016م.

124- مرتاض عبد الملك، في نظرية الرواية (بحث في تقنيات السرد)، سلسلة عالم المعرفة، العدد 240، 1998م، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

125- مرتاض عبد الملك، القصّة الجزائرية المعاصرة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د/ط، 1990م.

126- مصايف محمّد، الرواية العربية الجزائرية الحديثة بين الواقع والالتزام، الدار العربية للكتاب / الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د/ط، 1983م.

127- المقدسي أنيس، الفنون الأدبية وأعلامها في النهضة العربية الحديثة، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، الطبعة السادسة، 2000م.

128- مندور محمّد، الأدب وفنونه، نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، الطبعة الخامسة، 2006م.

129- منصور أنيس، الخالدون مئة (أعظمهم محمّد رسول الله- صلّى الله عليه وسلّم-)، المكتب المصري الحديث، القاهرة، د/ط، د/ت.

130- منصور أنيس، الوجودية، دار نهضة مصر للنشر، القاهرة، الطبعة التاسعة، 2010م.

131- منيف عبد الرحمن، رحلة ضوء، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت – لبنان/ دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة، 2012م.

132- مهنانة إسماعيل، العرب ومسألة الاختلاف (مآزق الهوية والأصل والنسيان)، منشورات ضفاف، بيروت – لبنان / دار الأمان، الرباط – المغرب / منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة- الجزائر، الطبعة الأولى، 2014م.

133- الميلي محمّد، ابن باديس وعروبة الجزائر، وزارة الثقافة الجزائرية – الجزائر، د/ط، 2007م.

134- النجار حسين فوزي، التّاريخ والسّير، الدّار المصرية للتأليف والتّرجمة، القاهرة، د/ط، 1964م.

135- نجم محمّد يوسف، فّن القصّة، دار الثقافة، بيروت – لبنان، الطبعة الخامسة، 1966م.

136- ابن النديم أبو الفرج محمّد بن إسحاق بن محمّد، الفهرست، الجزء التاسع، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، د/ط، د/ت.

137-النسفي نجم الدّين عمر بن محمّد، القند في ذكر علماء سمرقند، مكتبة الكوثر، المملكة السعودية، الطبعة الأولى، 1991م.

138- النملة علي بن إبراهيم، الشرق والغرب (منطلقات العلاقات ومحدداتها)، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2010م.

139-هاني جزار، أزمة الهوية والتّعصب (دراسة في سيكولوجية الشباب)، هلا للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى، 2011م.

140- هلال محمّد غنيمي ، الأدب المقارن، دار العودة، ودار الثقافة، بيروت – لبنان، الطبعة الخامسة، د/ت.

141- هلال محمّد غنيمي، الرومانتيكية، نهضة مصر للّطباعة والنشر والتّوزيع، القاهرة، د/ط، د/ت.

142- هلال محمّد غنيمي، مختارات من الشعر الفارسي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د/ط، 1965م.

143- الهواري أحمد إبراهيم، نقد الرواية في الأدب العربي الحديث، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، د/ط، 2002م.

144- وادي طه، دراسات في نقد الرواية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1994م.

145- وادي طه، الرّواية السّياسية، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، القاهرة، د/ط، د/ت.

146- وادي طه، مدخل إلى تاريخ الرواية المصرية، دار النشر للجامعات، القاهرة، الطبعة الثانية، 1997م.

147- وتار محمّد رياض، توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د/ط، 2002م.

148- الوردي علي، مهزلة العقل البشري، دار كوفان – لندن، الطبعة الثانية، 1994م.

149- ياغي عبد الرحمن، الجهود الروائية من سليم البستاني إلى نجيب محفوظ، دار العودة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1982م.

150- يقطين سعيد، الرواية والتّراث السّردي (من أجل وعي جديد بالتّراث)، رؤية للنشر والتّوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006م.

151- يقطين سعيد، السرد العربي (مفاهيم وتجليات)، الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل، بيروت – لبنان/ منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة- الجزائر/ دار الأمان، الرباط – المغرب، الطبعة الأولى، 2012م.

152- يقطين سعيد، قضايا الرّواية العربية الجديدة (الوجود والحدود)، الدّار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل، بيروت – لبنان/منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة – الجزائر/ دار الأمان، الرّباط – المغرب، الطبعة الأولى، 2012م.

153- يقطين سعيد، الكلام والخبر (مقدمة للسرد العربي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الأولى، 1997م.

ب- المراجع المترجمة:

1- آرمسترونغ كارين، حقول الدّم (الدّين وتاريخ العنف)، ترجمة: أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2016م.

2- أرنولد توماس.و، الدعوة إلى الإسلام (بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية)، ترجمة: حسن إبراهيم حسن، عبد المجيد عابدين، إسماعيل النجراوي، مكتبة النهضة العصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1971م.

3- الأسد بادي ميرزا لطف الله خان، حقيقة جمال الدّين الأفغاني، ترجمة: عبد النعيم حسنين، دار وفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة – مصر، الطبعة الأولى، 1986م.

4- ألبيريس ر. م، تاريخ الرواية الحديثة، ترجمة: جورج سالم، منشورات بحر المتوسط، بيروت – لبنان/ منشورات عويدات، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، 1982م.

5- آلن روجر، الرواية العربية (مقدمة تاريخية ونقدية)، ترجمة: حصّة إبراهيم المنيف، المجلس الأعلى للثقافة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1997م.

6- أمجان فريدون، سليمان القانوني (سلطان البرين والبحرين) حقائق في ضوء المصادر، ترجمة: جمال فاروق، أحمد كمال، دار النيل للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 2015م.

7- جاين أوشو تشاندرا موهان، التّسامح (رؤية جديدة تزهر الحياة)، ترجمة: علي حداد، دار الخيال للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2011م.

8- باختين ميخائيل، الخطاب الروائي، ترجمة: محمّد برادة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 1987م.

9- بارت رولان، مدخل إلى التّحليل البنيوي للقصّة، ترجمة: منذر عيّاش، مركز الإنماء الحضاري للدراسات والترجمة والنشر، سوريا، الطبعة الأولى، 1993م.

10- بوتور ميشال، بحوث في الرواية الجديدة، ترجمة: فريد أنطونيوس، منشورات عويدات، بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة، 1986م.

11- تودوروف تزفيطان، مفاهيم سردية، ترجمة: عبد الرحمن مزيان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصة – الجزائر، الطبعة الأولى، 2005م.

12- تيغيم فليب فان، المذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا، ترجمة: فريد أنطونيوس، منشورات عويدات، بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة، 1983م.

13- جرييه آلان روب، نحو رواية جديدة، ترجمة: مصطفى إبراهيم مصطفى، دار المعارف، مصر، الطبعة الأولى، د/ت.

14- جوف فانسون، أثر الشخصية في الرواية، ترجمة: لحسن أحمامة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، 2012م.

15- حسين آصف، صراع الغرب مع الإسلام (استعراض للعداء التقليدي للإسلام في الغرب)، ترجمة: مازن مطبقاتي، دار الوعي للنشر والتوزيع، الرياض – المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2013م.

16- الزياتي بن الوزان، وصف إفريقيا، ترجمة: عبد الرحمن حميدة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة – مصر، د/ط، 2005م.

17- ساروت ناتالي، عصر الشك (دراسات عن الرواية)، ترجمة: فتحي العشري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002م.

18- سعيد إدوار، تأملات حول المنفى ومقالات أخرى، ترجمة: ثائر ديب، دار الآداب، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، 2007م.

19- سعيد إدوارد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ترجمة: محمّد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006م.

20- سميث هوستن، أديان العالم (الهندوسية، البوذية، الكونفوشية، الطاوية، اليهودية، المسيحية، الإسلام، الأديان البدائية)، ترجمة: سعد رستم، دار الجسور الثقافية، حلب- سوريا، الطبعة الثالثة، 2007م.

21- سِنْ أمارتيا، السلام والمجتمع الدّيمقراطي، ترجمة: روز شوملي مصلح، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة – قطر، الطبعة الأولى، 2016م.

22- شارتيه بيير، مدخل إلى نظرية الرواية، ترجمة: عبد الكريم الشّرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الأولى، 2001م.

23- شمل آنا ماري، أوروبا في مواجهة العالم الإسلامي، ترجمة: محمّد نبيل خلف، دار السيّد للنشر، الرّياض، الطبعة الأولى، 2010م.

24- الصّراف أحمد حامد، عمر الخيام (عصره، سيرته، أدبه، فلسفته، رباعياته)، ترجمة: الصراف أحمد حامد، مطبعة دار السلام، العراق، د/ط، 1931م.

25- عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة: عيتاني محمّد، دار الحقيقة، بيروت – لبنان، د/ط، 1970م.

26- عويجان ناجي، تطوّر صورة الشرق في الأدب الإنجليزي، ترجمة: تالا الصّباغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2008م.

27- فورستر. أ.م، أركان القصّة، ترجمة: كمال عباد جاد، حسن محمود، دار الكرنك، القاهرة – مصر، د/ط، د/ت.

28- قبّاني رنا، أساطير أوروبا عن الشرق (لفّق تسد)، ترجمة: قباني صباح، دار طلاس للدراسات والتّرجمة والنشر، دمشق، الطبعة الثالثة، 1993م.

29- كاتوزيان هوما، الفرس (إيران في العصور القديمة والوسطى والحديثة)، ترجمة: أحمد حسن المعيني، جداول للنشر والترجمة والتّوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2014م.

30- كوش دنيس، مفهوم الثّقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2007م.

31- كونديرا ميلان، فن الرواية، ترجمة: بدر الدين عرودكي، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 1999م.

32- لوبون غوستاف، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د/ط، 2012م.

33- لوكاش جورج، دراسات في الواقعية، ترجمة: نايف بلوز، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت– لبنان، الطبعة الرابعة، 2006م.

34- لوكاش جورج، الرّواية التاريخية، ترجمة: صالح جواد الكاظم، دار الطليعة، بيروت– لبنان/ منشورات وزارة الثقافة والفنون، الجمهورية العراقية، الطبعة الأولى، 1978م.

35- لوكاش جورج، نظرية الرواية، ترجمة: الحسين سحبان، منشورات التّل، الرباط – المغرب، د/ط، 1988م.

36- موزر تشارلز. أ، تاريخ الأدب الروسي، ترجمة: شوكت يوسف، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب – وزارة الثقافة، دمشق، د/ط، 2011م.

37- ميكشيللي إليكس، الهوية، ترجمة، علي وطفة، دار الوسيم للخدمات الطّباعية، دمشق، الطبعة الأولى، 1993م.

38- نغرين جيو وايد، ماني والمانوية (دراسة لديانة الزندقة وحياة مؤسسها)، ترجمة: سهيل زكار، دار حسّان للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1985م.

39- هاليداي فريد، الإسلام وخرافة المواجهة (الدّين والسّياسة في الشرق الأوسط)، ترجمة: محمّد مستجير، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1997م.

40- هامون فليب، سيميولوجية الشخصيات الروائية، ترجمة: سعيد بنكراد، دار كرم الله للنشر والتوزيع، الجزائر، د/ط، د/ت.

41- هنتنجتون صاموئيل، صدام الحضارات (إعادة صنع النظام العالمي)، ترجمة: طلعت الشايب، هيئة الكتاب المصرية، مصر، الطبعة الثانية، 1999م.

42- هندريكس سكوت إتش، مارتن لوثر (مقدّمة قصيرة جدًّا)، ترجمة: كوثر محمود محمّد، مؤسّسة هنداوي للتّعليم والثّقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014م.

43- هونكه زيغريد، شمس العرب تسطع على الغرب (أثر الحضارة العربية في أوروبا)، ترجمة: فاروق بيضون، كمال دسوقي، دار الجيل، بيروت – لبنان/ دار الأفاق الجديدة، بيروت – لبنان، الطبعة الثامنة، 1993م.

44- هينكل روجرب، قراءة الرواية (مدخل إلى تقنيات التفسير)، ترجمة: صلاح رزق، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د/ط، د/ت.

45- الوّزان الحسن بن محمّد الفاسي (المعروف بليون الأفريقي)، وصف إفريقيا، الجزء الأوّل، ترجمة: محمّد حجّي، محمّد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، الطبعّة الثانية، 1988م.

جـ- المراجع الأجنبية:

1- Josef Maâlouf, Amin Maâlouf, Itinéraire d’un humaniste éclairé, l’harmattan, Paris, 2014.

2- Michel Tardieu, le manichéisme, Que sais-je ?, presses universitaires de France, France.

3- Natalie Zémon Davis, Léon l’africain (un voyageur entre deux mondes), traduit de l’anglais (Etats-Unis) par Dominique Peters, Editions Payot et Rivages, Paris, 2007.

ثالثا: المعاجم والقواميس:

1- إبراهيم عبد الله، موسوعة السرد العربي، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت – لبنان، د/ط، 2008م.

2- برنس جيرالد، قاموس السرديات، ترجمة: السّيد إمام، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، الطبعة الأولى، 2009م.

3- التونجي محمّد، المعجم المفصّل في الأدب، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، الطبعة الثانية، 1999م.

4- زيتوني لطيف، معجم مصطلحات نقد الرّواية، مكتبة لبنان ناشرون/ دار النهار للنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2002م.

5- عبد النّور جبور، المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1984م.

6- علوش سعيد، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة (عرض وتقديم وترجمة)، دار الكتاب اللبناني، بيروت– لبنان/ سوشبريس، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الأولى، 1985م.

7- فتحي إبراهيم، معجم المصطلحات الأدبية، المؤسّسة العربية للناشرين المتّحدين، صفاقس – الجمهورية التونسية، د/ط، د/ت.

8- مجموعة من المؤلفين، المصطلح النقدي، (المأساة، الرومانسية، الجمالية، المجاز الذهني)، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت– لبنان، الطبعة الثانية، 1983م.

9- ابن منظور أبو الفضل جمال الدّين محمّد بن مكرم، لسان العرب، المجلد الرابع، السابع، الحادي عشر والرابع عشر، دار صادر، بيروت– لبنان، د/ط – د/ت.

10- ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي شهاب الدين أبو عبدالله، معجم البلدان، المجلد الثالث، باب السّين وما يليها، دار صادر، بيروت – لبنان، د/ط، 1977م.

رابعا: الدوريات والمجلات:

1- الأمّة، العدد 168، رجب 1436هـ، سلسلة دورية تصدر عن إدارة البحوث والدراسات الإسلامية، قطر.

2- التّراث العربي، العدد 67، محرّم 1418هـ- أيار "مايو" 1997م، اتحاد الكتاب العرب، دمشق.

3- الخطاب، العدد الرابع، جانفي 2009م، جامعة مولود معمري – تيزي وزو.

4- دراسة موصلية، العدد الثالث والعشرون، صفر 1420هـ/ شباط 2009م، العراق.

5- الرافد، العدد 62، يناير 2014م، دار الثقافة والإعلام، حكومة الشارقة.

6- فصول، المجلّد السابع عشر، العدد الأوّل، صيف 1998م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

7- Synergies Algérie n°3, 2008, université de Tlemcen.

خامسا: رسائل الدكتوراه:

1- أحمد المحاسنة شرحبيل إبراهيم، بنية الشخصية في أعمال مؤنس الرزاز الروائية (دراسة في ضوء المذاهب الحديثة)، رسالة مقدّمة إلى عمادة الدراسات العليا استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في الأدب، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة مؤتة، الأردن، 2007م، إشراف الأستاذ الدكتور محمّد الشوابكة.

2- Aberkane Idris J, ballade de la conscience entre orient et occident (une perspective soufie sur la conscience occidentale, connectant la kassida de R.F Burton et le waste land de T.S. Eliot pour obtenir le grade de docteur de l'université de Strasbourg, 2014, thèse dirigée par: Pr Geoffroy.

سادسا: مواقع الإنترنت:

1. Docplayer.FR/5237895-titanic- l'exposition.
2. Thakafa mag.com.
3. www.alukah.com/vb.
4. www. ibtesamah.com/.vb.
5. www.paracla belle ideé.FR.

ملخّــص البحــث باللغــة العربية

تتناول هذه المذكّرة الحديث عن المسألة الشائكة التي لطالما أرّقت العالم، وهي علاقة الشرق بالغرب، التي عرفت في العديد من محطاتها الكثير من التّشنجات والتوترات التي انتهت بحروب دامية غذاها تضارب المصالح واختلاف الثقافات، والتي مع الأسف أنّها عرفت تصاعدًا فادحًا في القرنين الأخيرين من عصرنا.

يدلي أمين معلوف بدلوه في هذه القضية الإنسانية عندما يعود إلى التاريخ، ليبحث عن فترات صحو منه صنعها رجال من العالميْن، الشرقي والغربي؛ فيعرض سيرة حياتهم في ثلاث روايات تاريخية هي: حدائق النّور، سمرقند، وليون الإفريقي.

وقد اخترنا لموضوعنا المطروح في هذه الروايات الثلاث، عنوان: «البطل التّاريخي في روايات أمين معلوف التّاريخية» الذي أدرجنا تحته ثلاثة فصول، كل فصل منها يحتوي خمسة مباحث، وأنهينا الأطروحة بخاتمة.

الفصل الأوّل، فصل نظري، يحمل عنوان «قضايا الرواية التّاريخية». في مبحثه الأوّل الموسوم بـ «ماهية الرواية التاريخية» عرّفنا الرواية التاريخية، ثمّ ذكرنا نشأتها وتطوّرها في الأدب الغربي، مع إشارتنا إلى ظروف ظهورها في أدبنا العربي، والأنماط الفنية التي اتخذتها في كل مرحلة تاريخية.

في المبحث الثاني المعنون بـ «علاقة الرواية بالتّاريخ» قدّمنا فيه النقاط التي تلتقي فيها الرواية بالتّاريخ، وكذا النقاط التي يبتعد فيها كلّ منهما عن الآخر.

انتقلنا في المبحث الثالث الموسوم بـ «أهداف الرواية التاريخية ودوافعها» إلى عرض الجوّ الذي انبعثتْ، ثمّ انتعشت فيه الرواية التاريخية العربية؛ فحدّدنا أهدافها ودوافع ازدهارها.

أمّا في المبحث الرابع الذي اندرج تحت عنوان «مفهوم الشخصية الرّوائية» فقد قدّمنا فيه مفهوم الشخصية لغة واصطلاحا، ثمّ تطرّقنا إلى الحديث عن الشخصية الروائية

من منظور النقد الأدبي من حيث رتبتها الفنية ووظيفتها في الأعمال السردية حسب المدارس الأدبية المختلفة.

وفي آخر مباحث هذا الفصل المعنون بـ «البطل الرّوائي» قدّمنا المفهوم اللغوي والاصطلاحي للبطل ثمّ تحدّثنا عن ما يميّزه عن باقي شخصيات الر واية الأخرى، من حيث الدور والوظيفة والرتبة، لنخلص إلى ذكر الأنماط والصّور المختلفة التي اتخذها البطل في النّصوص السردية منذ أقدم العصور إلى يومنا هذا.

أمّا الفصل الثاني الذي اندرج تحت عنوان «بناء شخصية البطل التاريخي في روايات أمين معلوف التاريخية»، فقد بدأناه بتمهيد ذكرنا فيه الحجج التي تثبت أن روايات أمين معلوف الثلاثة التي اخترناها للدراسة، هي روايات تاريخية، وأنّ كل بطل من أبطالها بطل تاريخي. وفي مبحثه الأوّل المعنون بـ «بناء الشخصية الروائية»، فقد تحدثنا فيه عن الطريقة الفنية التي يتبعها الروائي في رسم ملامح وأبعاد شخصية البطل، ليقدّمها في الأخير للقارئ جاهزة كاملة.

بعدها انتقلنا إلى المبحث الثاني الحامل لعنوان «البعد الجسماني للبطل التاريخي» وقد رصدنا فيه كلّ الملامح الخارجية لجسم كل بطل من أبطال الروايات الثلاثة، المميّزة له، والتي لها دور في خدمة فكرة من أفكار الرواية.

ثمّ أردفنا هذا المبحث بالمبحث الثالث الموسوم بـ «البعد الاجتماعي للبطل التاريخي»، وقد حدّدنا فيه كلّ العوامل الاجتماعية التي نشأ وترعرع فيها البطل، وخصوصًا الثقافية منها، لنكشف بعد ذلك في المبحثين الرابع والخامس انعكاس وأثر هذا البعد على حياة كل بطل من أبطال الروايات المدروسة من الناحية النفسية والفكرية الذّي جعل كل منها شخصية متسامحة تنبذ التّعصب، وتسعى إلى مدّ أواصر الوّد بين جميع الأطراف المتناقضة.

أمّا الفصل الثالث الموسوم بـ «علاقة البطل التاريخي بالمكان والعصر في روايات أمين معلوف التاريخية»، فقد بدأناه بتمهيد أشرنا فيه إلى مدلول كلمتي شرق وغرب، وما تحمله هاتان الكلمتان من حمولات ثقافية وعقدية وحضارية وإيديولوجية، قسّمت العالم الواحد إلى عالمين متناقضين، عالم شرقي وآخر غربي.

في مبحثه الأوّل المعنون بـ «علاقة الشرق بالغرب في روايات أمين معلوف التاريخية»، عرضنا طبيعة العلاقات المتوتّرة التي سادت بين الشرق والغرب التي عاشها كل بطل تاريخي في روايته، مع ذكر الدور الخطير الذي قام به كل من المستشرقين والمبشّرين والرحّالة الغربيين في إذكاء نار هذه العلاقات المتوترة.

وفي المبحث الثاني الموسوم بـ «علاقة البطل التاريخي بالمكان في روايات أمين معلوف التاريخية» تتبّعنا بالدّراسة سلوك وتصرّف كلّ بطل في روايات أمين معلوف التاريخية في الوسط الذي عاش فيه، أو الفضاء الذي مرّ به، سواء كان في ذلك مؤثِّرًا أو متأثِّرًا بالذين احتك بهم وتعامل معهم.

وقد رصدنا في المبحث الثالث الوارد تحت عنوان «علاقة البطل التاريخي بعصره في روايات أمين معلوف التاريخية» أهم الوقائع التاريخية التي وقعت في عصر كل بطل تاريخي في روايات أمين معلوف التاريخية، وخصوصًا منها التي حصلت بين الشرق والغرب، مبينين صدى هذه الوقائع في نفسية كل واحد منهم، وموقفه منها.

أمّا المبحث الرابع الحامل لعنوان «علاقة البطل التاريخي بالآخر في روايات أمين معلوف» فقد خصصناه للحديث عن نماذج من الآخر الغربي المتفتح والمتعاون مع الأنا الشرقي، التي وردت حكايتها في روايات أمين معلوف المعنية بالدراسة.

وخامس هذه المباحث الذي أدرجناه تحت عنوان «حلم أمين معلوف في رواياته التاريخية» فقد خصّصناه لاستخراج صور التعايش السلمي وقبول الآخر التي عرفها كلّ

بطل تاريخي في العصر الذي عاشه في بعض الأماكن والفترات الزمانية التي سادها السلم والأمان، وهي الصور التي يأمل أمين معلوف – اليوم– رؤيتها تعمّ عالمنا المتناحر.

وأنهينا موضوع أطروحتنا بخاتمة استخلصنا فيها الرسالة الإنسانية التي أراد أمين معلوف إيصالها من خلال رواياته إلى البشرية جمعاء، وهي أنّ هذا الصّراع العنيف الذي أصبح يعيشه كوكبنا، قد حان الوقت لإيجاد حلّ له، وحلّه لا يصنعه إلاّ رجال من الشرق والغرب من نماذج أبطال رواياته، الذين آمنوا بالاختلاف وعرفوا الحكمة منه؛ ففتحوا قلوبهم لتقبل الآخر للتعايش والتعاون معًا، مع احترام كل طرف لخصوصيات هوية الآخر، وهذا المشهد الجميل لا يصنعه إلاّ الإنسان المتعلّم والمثقف الذي يعرف حقوقه وحدوده، وحقوق الآخرين.

ملخّــص البحــث باللغــة الأجنبيــة

Résumé de l'étude

La présente thèse aborde le problème épineux qui souvent préoccupé le monde entier, il s'agit de la relation de l'orient à l'occident, qui a connu à des moments de sa longue histoire maintes contractions et tensions aboutissant à des guerres sanguinaires nourries par la contradiction des intérêts et les différences de cultures. Ces conflits se sont malheureusement multipliés dès les deux derniers siècles de notre ère.

Amine Maâlouf tente une contribution dans cette question humaine quand il revient à l'histoire même, afin de nous chercher des périodes d'éclaircie qui sont l'œuvre d'homme appartenant à l'orient comme à l'occident, il en présente les biographies dans trois romans historiques: les Jardins de Lumière, Samarkand et Léon l'Africain.

Nous avons choisi pour la thématique posée dans cette trilogie le titre de «le héros historique dans les romans historiques de Amine Maâlouf», que nous avons développé en trois chapitres contenant chacun cinq sous-chapitres et aboutissant à une conclusion.

Le premier chapitre, théorique, est intitulé «questions du roman historique». Nous avons défini, dans son premier sous-chapitre, sous le titre de «essence du roman historique», ce genre romanesque, puis nous avons abordé son apparition et son évolution dans la littérature arabe, tout en évoquant les conditions de cette apparition dans notre littérature arabe, ainsi que les types d'art qu'il a adopté à chaque moment de son histoire.

Dans le deuxième sous-chapitre, «la relation artistique entre le roman historique et l'histoire», nous avons présenté les points où convergent roman et histoire, ainsi que les points de leur divergence.

Nous sommes passé au troisième, «buts et motivations du roman historique», à l'exposé du climat dans lequel ce genre a émergé puis rafraichi en littérature arabe, nous avons donc déterminé ses objectifs et les raisons de son épanouissement.

Sous le titre de «signification du personnage romanesque», nous avons défini dans le quatrième sous-chapitre le personnage comme mot et comme terme, nous en avons parlé ensuite du point de vue de la critique littéraire, selon son statut et ses fonctions dans les œuvres narratives suivant les diverses écoles littéraires.

Le dernier, «le héros romanesque», a été consacré aux définitions du héros et aux traits qui le distinguent des autres personnages romanesques, son rôle, sa fonction et son statut, pour finir avec les différentes catégories et images que prend le héros dans les textes narratifs depuis ses débuts anciens à nos jours.

Nous avons intitulé le deuxième chapitre «structure du personnage historique dans les romans d'Amine Maâlouf», et commencé par un avant-propos où nous avons argumenté pour dire que les trois romans de Maâlouf choisis étaient bel et bien historiques, et que chacun de leurs héros l'était aussi. Dans le premier sous-chapitre, «structure du personnage romanesque», nous avons parlé de la manière esthétique que le romancier emploie dans le dessin du profil et des dimensions du héros, pour le présenter sous sa forme finale.

Nous sommes passés au deuxième, «dimension physique du héros historique», où nous avons détecté tous les traits extérieurs de chacun des trois héros, ceux qui le distinguent et qui servent à la construction des idées du roman.

Nous poursuivant par «dimension sociale du héros historique», nous y avons déterminé toutes les conditions sociales, culturelles surtout, dans lesquelles le héros évoluait. Pour dévoiler dans le quatrième et le cinquième sous-chapitre le reflet de cette dimension et son impact sur chacun des héros, et ce sous des angles différents psychiques et intellectuels qui en font un personnage tolérant rejetant le fanatisme, et œuvrant pour l'établissement des liens d'amitié entre les partis en conflit.

« Relation du héros à l'espace et à l'époque dans les romans historiques de Amine Maâlouf », est le titre du troisième chapitre que nous avons entamé par la signification des termes Orient et Occident, et ce à quoi ils renvoient de culturel, de religieux, de civilisationnel et d'idéologique, et qui a divisé le monde unique en deux mondes contraires l'un à l'autres, l'un oriental et l'autre occidental.

Nous avons exposé dans le premier sous-chapitre, «image de la relation de l'orient à l'occident dans les romans historiques d'Amine Maâlouf», la nature des relations tendues qui ont persisté entre orient et occident et qu'a vécu chacun des trois héros, en évoquant le rôle dangereux joué par les orientalistes, les missionnaires et les voyageurs occidentaux pour raviver la flamme de ces tensions.

Il s'agit dans le deuxième, «relation du héros historique à l'espace dans les romans historiques d'Amine Maâlouf», d'une poursuite de l'attitude et du comportement de chaque héros dans le milieu où il a vécu, où l'espace par lequel il est passé, influencé ou influençant les autres.

Nous avons repéré dans le troisième sous-chapitre, «relation du héros historique au temps dans les romans historiques d'Amine Maâlouf», les évènements les plus importants à l'époque que chacun des héros a vécu, surtout celle où se sont rencontré l'orient et l'occident, tout en montrant l'écho de ces évènements dans leur psychologie, et leurs positions.

Le quatrième, «relation du héros à l'autre dans les romans historiques d'Amine Maâlouf», nous l'avons consacré à certains modèles de l'autre occidental ouvert et coopérant avec l'oriental, et dont l'histoire est contée par l'auteur.

Enfin, sous le titre de «le rêve d'Amine Maâlouf», nous avons tenté de dégager des images de coexistence en paix et de tolérance de l'autre que chaque héros a connu dans son époque et des endroits paisibles, ce sont les images dont rêve Maâlouf aujourd'hui.

Nous avons clos notre travail par une conclusion dans laquelle nous avons constaté le message humaniste qu'Amine Maâlouf voulait transmettre à travers ses romans à l'humanité : il est temps de trouver une solution à ce conflit violant que notre planète vit actuellement, ce sera l'œuvre d'hommes orientaux et occidentaux comme ces héros de Maâlouf, ils ont cru à la différence et en ont connu le secret, ils ont donc ouvert leurs cœurs à l'autre, dans le respect mutuel des caractères identitaires. Ce beau paysage ne peut être réalisé que par un homme instruit et cultivé connaissant ses droits et ses limites, et celles des autres.

فهـــرس الموضوعـات

فهـــــرس الموضوعـــــات	ص
إهداء	–
شكر	–
مقدمة	**08 – 21**
الفصل الأول: قضايا الرواية التاريخية	**22 – 130**
1- ماهية الرّواية التاريخية	29 – 47
أ- تعريف الرّواية التاريخية	29
ب- نشأة الرّواية التاريخية الغربية وتطوّرها	32
جـ- الرواية التاريخية في الأدب العربي	35
2- علاقة الرواية بالتاريخ	48 – 61
أ- علاقة الرواية التاريخية بالتاريخ فنيا	48
ب- تعامل الرواية مع التاريخ	60
3- أهداف الرواية التاريخية العربية ودوافعها	62 – 76
أ- تعليم النشء وتربيته	62
ب- بعث أمجد الماضي	69
جـ- تصحيح الصورة العربية	71
د- المراجعة الذاتية	73
4- مفهوم الشخصية الروائية	77 – 97
أ- مفهوم الشخصية	77
ب- الشخصية الروائية من منظور النقد الأدبي	79
5- البطل الروائي في النصوص السردية الروائية	98 – 130
أ- مفهوم البطل الروائي	100
ب- أنماط البطل في النصوص السردية	103
الفصل الثاني: شخصية البطل التاريخي في روايات أمين معلوف	**131– 273**
1- بناء الشخصية الروائية	142 – 147
2- البعد الجسماني لشخصية البطل التاريخي	148 – 156
أ- البعد الجسماني لشخصية "ماني"	150
ب- البعد الجسماني لشخصية "عمر الخيام"	151
جـ- البعد الجسماني لشخصية "الحسن الوزان"	153

3- البعد الاجتماعي لشخصية البطل التاريخي	207 - 157
أ- البعد الاجتماعي لشخصية "ماني"	158
ب- البعد الاجتماعي لشخصية "عمر الخيام"	169
جـ- البعد الاجتماعي لشخصية "الحسن الوزان"	185
4- البعد النفسي لشخصية البطل التاريخي	237 - 208
أ- البعد النّفسي لشخصية "ماني"	211
ب- البعد النّفسي لشخصية "عمر الخيام"	216
جـ- البعد النّفسي لشخصية "الحسن الوزان"	224
5- البعد الفكري لشخصية البطل التاريخي	274 - 238
أ- البعد الفكري لشخصية "ماني"	239
ب- البعد الفكري لشخصية "عمر الخيام"	249
جـ- البعد الفكري لشخصية "الحسن الوزان"	261
الفصل الثالث: علاقة البطل التاريخي بالمكان والعصر في روايات أمين معلوف	**412 - 274**
1- علاقة الشرق بالغرب في روايات أمين معلوف التاريخية	303 - 278
أ- علاقة الشرق بالغرب في رواية حدائق النور	278
ب- علاقة الشرق بالغرب في رواية سمرقند	283
جـ- علاقة الشرق بالغرب في رواية ليون الإفريقي	293
2- علاقة البطل التاريخي بالمكان في روايات أمين معلوف التاريخية	335 - 304
أ- علاقة «ماني» بالمكان في رواية حدائق النور	304
ب- علاقة «عمر الخيام» بالمكان في رواية سمرقند	316
جـ- علاقة «الحسن الوزان» بالمكان في رواية ليون الإفريقي	324
3- علاقة شخصية البطل التاريخي بالعصر في روايات أمين معلوف التاريخية	363 - 336
أ- علاقة شخصية «ماني» بعصره في رواية حدائق النور	337
ب- علاقة شخصية «عمر الخيام» بعصره في رواية سمرقند	343
جـ- علاقة شخصية «الحسن الوزان» بعصره في رواية ليون الإفريقي	352
4- علاقة شخصية البطل التاريخي بالآخر في روايات أمين معلوف التاريخية	383 - 364
أ- علاقة شخصية «ماني» بالآخر في رواية حدائق النور	364
ب- علاقة شخصية «عمر الخيام» بالآخر في رواية سمرقند	373
جـ- علاقة شخصية «الحسن الوزان» بالآخر في رواية ليون الإفريقي	378

5- حلم أمين معلوف في رواياته التاريخية	384 - 412
أ- صورة التّعايش السلمي في رواية حدائق النور	385
ب- صورة التعايش السلمي في رواية سمرقند	390
جـ- صورة التّعايش السِّلمي في رواية ليون الإفريقي	395
خاتمة	413 - 416
قائمة المصادر والمراجع	417 - 439
ملخّص البحث باللغة العربية	440 - 444
ملخّص البحث باللغة الأجنبية	445 - 449
فهرس المحتويات	450 - 453