القدس
في ذاكرة النص

تحرير
د. هاني إسماعيل رمضان

sonçağ akademi

القدس
في ذاكرة النص
أبحاث محكمة

تحرير

د. هاني إسماعيل رمضان

المشاركون

د. هاني إسماعيل رمضان — د. إبراهيم فضل الله

د. ندى مرعشلي — د. أحمد نتوف

د. السيد محمد سالم — د. ماهر صالح بن رمضان

د. عبد الرحمن بغداد — د. حاج عبد القادر يخلف

د. أيمن أحمد رؤوف القادري

Kitabın Adı : el- Kudüs fi Zâkiret'il-Naş
Metnin Belleğinde KUDÜS
Yazar : Doç. Dr. Hany Ismail RAMADAN

1. Baskı : Eylül 2022 ANKARA

Yayın Yönetmeni : Sinem ZORLU
ISBN : 978-625-8321-74-6
Yayın No. : 1679

© Doç. Dr. Hany Ismail RAMADAN

Tüm hakları yazarına aittir. Yazarın izni alınmadan kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, çoğaltılması yapılamaz. Yalnızca kaynak gösterilerek kullanılabilir.

SONÇAĞ AKADEMİ

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/49 İskitler 06070 ANKARA

T / (312) 341 36 67 - GSM / (533) 093 78 64

www.soncagyayincilik.com.tr

soncagyayincilik@gmail.com

Yayıncı Sertifika Numarası: 47865

BASKI VE CİLT MERKEZİ

UZUN DİJİTAL MATBAA, SONÇAĞ YAYINCILIK MATBAACILIK TESCİLLİ MARKASIDIR.

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/48 İskitler 06070 ANKARA

T / (312) 341 36 67

www.uzundijital.com

uzun@uzundijital.com

الهيئة العلمية

الأستاذ الدكتور إبراهيم فضل الله	لبنان
الأستاذ الدكتور خالد عبد القادر الجندي	لبنان
الأستاذ الدكتور خالد فهمي	مصر
الأستاذ الدكتور رزق إلياس قسطنطين	لبنان
الأستاذ الدكتور رضا كامل الموسوي	العراق
الأستاذة الدكتورة عائشة عبيزة	الجزائر
الأستاذ الدكتور عبد الرحمن الأغبري	ليبيا
الأستاذ الدكتور مفلاح بن عبد الله	الجزائر
الأستاذة الدكتورة نعيمة سالم الزليطني	ليبيا
الأستاذ المشارك مرتضى فرح علي وداعة	عمان
الاستاذ المشارك هاني إسماعيل رمضان	تركيا
الدكتورة أماني منديل	أمريكا
الدكتور حذيفة شريف الخطيب	تركيا
الدكتورة عبير عبد الحكيم راتب	مصر
الدكتور محمد اجغيف	تركيا
الدكتور محمد سالم عباس الصعيدي	مصر

الأبحاث المنشورة تعبر عن رأي أصحابها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المنتدى
الأخطاء اللغوية والإملائية مسئولية الباحث
ترتيب الأبحاث وفقا لاعتبارات فنية

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

تصدير 7 – 8

المقدمة 9 – 12

القدس في الشعر التركي: دراسة في تاريخ الأدب **13 – 38**

د. هاني إسماعيل رمضان

القدس في الشعر اللبناني المعاصر **39 – 68**

د. إبراهيم فضل الله

شعر القدس بين جماليّة الأدب والنّقد الثّقافيّ **69 – 104**

د. ندى مرعشلي

قصيدة فتح القدس لعماد الأصفهاني: دراسة بنيوية **105 – 126**

د. أحمد نتوف

القدس آليات العبرنة للغة العربية **127 – 156**

د. السيد محمد سالم – د. ماهر صالح بن رمضان

النزعة الانتقادية في رحلة جوستاف فلوبير إلى القدس **157 – 186**

د. عبد الرحمن بغداد

القدس في ثقافة الشعب الجزائري بين الماضي والحاضر **187 – 208**

د. حاج عبد القادر يخلف

سيميائية صورة القدس في «البداية والنهاية» لابن كثير **209 – 236**

د. أيمن أحمد رؤوف القادري

تصـدير

الحمد لله وصلى الله وسلم على رسول الله وآله وصحبه وسلم، وبعد

فإن قضية القدس هي القضية المحورية التي ينبغي أن ترتكز عليها الأمة من أجل وحدتها وتضافر جهودها، بحيث تبقى قضية فوق الاختلافات بكافة صورها وأكبر من سائر الجماعات والفصائل بمختلف أطيافها.

ولأن العمل من أجل القدس ينبغي أن يتسم بالتخصص حتى يكون مثمرًا ومؤثرًا فقد تلاقت إرادة عدد من خيرة الأكاديميين من مختلف الجنسيات والتخصصات على تأسيس منتدى يجمع الجهود العلمية ويحشد الطاقات الأكاديمية سعيًا لخدمة قضية القدس على مختلف المستويات والأصعدة، ومن أجل ذلك كان منتدى القدس للأكاديميين.

حيث يمكن تعريفه بأنه منتدى يجمع الأكاديميين المهتمين بقضية القدس وفلسطين، بما يتجاوز اختلاف الجنسيات وتنوع التخصصات الأكاديمية ويعمل على توظيف كافة الطاقات المتاحة لخدمة قضية القدس وفلسطين.

وينبغي التأكيد على أن المنتدى لا ينتمي إلى أية جهة سياسية أو أيدولوجية، وتعتبر قضية المنتدى الأولى والأخيرة هي القدس وفلسطين بعيدًا عن الإشكاليات السياسية والتجاذبات الحزبية.

يهدف المنتدى إلى إحياء قضية القدس من خلال توظيف أدوات البحث العلمي، ومن خلال بناء الروابط بين أعضاء المنتدى في الجامعات والمؤسسات البحثية المختلفة سعيًا لتقديم الدعم المتبادل لقضية القدس.

كما يسعى المنتدى إلى بناء آليات مستدامة لخدمة قضية القدس، بحيث تستمر جهود خدمة القضية بعيدًا عن الهبات الشعبية التي سرعان ما تخبو.

لذا يمكن تلخيص رسالة المنتدى في نقاط هي:

1. نشر الوعي بقضية القدس في الأوساط الأكاديمية.
2. تيسير الدعم المتبادل بين الأكاديميين المهتمين بالقدس.

3. فتح آفاق وتيسير فرص الدراسة والبحث العلمي الموجه للقدس.

ويخدم المنتدى رسالته من خلال مسارات للعمل هي:

الفعاليات العامة: مثل المؤتمرات والندوات والمنشورات العامة، وهي تهدف إلى التعريف العام بالمنتدى وبقضية القدس من زاوية أكاديمية علمية، وتكون موجهة إلى عموم المهتمين بالقضية بغض النظر عن التخصص أو الدرجة العلمية.

الأنشطة المتخصصة: يعقد المنتدى عددًا من ورش العمل والأنشطة المتخصصة التي تجمع المتخصصين في مجال معين أو مرحلة دراسية معينة بهدف خدمة القضية من زاوية متخصصة.

المنح والجوائز: يقوم المنتدى بإطلاق عدد من الجوائز والمنح وفرص الرعاية العلمية الموجهة للأكاديميين والباحثين الذين قدموا إسهامات متخصصة لخدمة قضية القدس.

الإصدارات العلمية: يعمل المنتدى على نشر عدد من الإصدارات الموجهة إلى الأكاديميين المهتمين بقضية القدس، وذلك بلغات متعددة، وكانت باكورة الإصدارات العلمية ذلك الكتاب المحكم الذي بين يديكم (القدس في عيون النص) الذي صدر بالشراكة مع المنتدى العربي التركي للتبادل اللغوي بتحرير الأكاديمي البارع الدكتور هاني رمضان، والحقيقة أن المحتوى المتميز للكتاب الذي يشتمل على عصارة جهود أكاديميين بارزين، ومراجعة محكمين أكفاء يقدم وجبة دسمة للمتخصص وللقارئ المثقف حول القدس في مختلف النصوص الأدبية، وتتلو هذا الكتاب عدة إصدارات بإذن الله تعالى يشارك فيها المنتدى مع مختلف الجامعات والمراكز الأكاديمية المتخصصة من أجل تنشيط المجتمع العلمي وحشده من أجل قضية القدس وفلسطين.

نسأل الله تبارك وتعالى أن يجعل جهودنا كلها خطوات على طريق التحرير وما ذلك على الله بعزيز.

إســـلام هـــلال

مدير منتدى القدس للأكاديميين

مُقَدِّمَة

تعاقبت على القدس شتى الحضارات، وانصهرت في بوتقتها عديد الثقافات، وأجمعت الشرائع السماوية على تقديسها وإجلالها، وهو ما أكسبها تفردا وتميزا، إذ اجتمع فيها التاريخ الإنساني بتنوعات مكوناته وتجاذبات أطرافه، تاركا على أثره موروثا ثقافيا ذاخرا بالآثار المادية والمرويات الشعبية، والنصوص الأدبية، والروايات التاريخية، وهو ما أضفى على القدس قدسية المكان وهيبة الزمان.

لا ريب أن للقدس مكانة سامقة في نفوس الشعوب الإسلامية قاطبة، تهفو إليها أفئدة المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، ويتردد ذكرها في خاطرهم صباح مساء؛ وذلك لارتباطها الوثيق بالعقيدة الإسلامية، فهي أولى القبلتين وثالث الحرمين ومسرى النبي ﷺ.

وإن ما تمر به القدس حاليا ما هو إلا صورة من صور الصراع الثقافي حول هذا الموروث الضارب بجذوره في تاريخ الأمم، وذاكرة الإنسانية، ولا شك أن الحفاظ على الثقافة المقدسية بانعكاساتها على مر التاريخ، والتصدي لمحاولات تزييف ماضيها، والوقوف ضد مساعي تحريف حاضرها، ومواجهة جهود تغيب مستقبلها؛ مسئولية تقع على عاتق الأمة، وتتطلب منها تضافر الجهود سواء على مستوى المؤسسات أو الأفراد ،كلٌ في مضماره وميدانه على قدر جهده، فإن الخرق اتسع على الراتق.

وإن ميدان الأدب والثقافة لأحد الميادين التي يجدر بالمختصين أخذها في عين الاعتبار، فهو الذاكرة الأمينة للتاريخ، والعقل الواعي للفكر، والقلب النابض للوجدان، ومن خلاله تترسخ الهوية، ويغرس الانتماء، ويشكل الوعي، فالكلمة أهم ميادين الصراع الحضاري والاستلاب الثقافي من ينتصر فيه يستولي على العقول ويستلب القلوب ويسيطر على الشعوب.

إدراكا منا بأهمية الكلمة لا سيما المكتوبة منها فهي أبقى وأدوم، واستشعارا في المسئولية الملقاة على عاتق الأمة، وإيمانا بالتخصص وأهميته؛ أعلن المنتدى العربي التركي للتبادل اللغوي بالتعاون مع منتدى القدس للأكاديميين عن استكتاب علمي مفتوح دُعي إليه جمهرة من الباحثين والأكاديميين، وقد أبدى ما

ينيف على ثلاثين باحثًا رغبتهم في المشاركة، وإذ ينتهز المنتدى الفرصة ليعرب عن تثمينه للباحثين والمحكمين أجمعين، شاكرا لهم مشاركتهم الكريمة ومبادرتهم الرائدة.

وقد حرصت اللجنة العلمية على فحص الملخصات وتحكيم الأبحاث وفقا للأصول العلمية المتعارف عليها، وبعد تحكيم علمي رصين وسري اصطفت اللجنة العلمية سبعة أبحاث استوفت الشروط الأكاديمية والرصانة العلمية، وضمنتها دفتي هذا الكتاب «**القدس في ذاكرة النص**».

وتميزت الأبحاث بالتنوع في التناول والشمول في الاختيار، فتوزعت النصوص المبحوثة بين النص الشعري والنص السردي، وتعدد زوايا العرض، وتمايزت رؤى النقد بين النقد الثقافي والتاريخي فضلا عن الأدبي، فأصبغ على الكتاب نكهة من التباين مشوبة بالتناغم والانسجام.

جاء البحث الأول للباحث هاني إسماعيل رمضان بعنوان «**القدس في الشعر التركي: دراسة في تاريخ الأدب**» يتتبع ثيمة القدس في الشعر التركي الكلاسيكي والمعاصر، وآليات التعبير عنها، وذلك من خلال الغوص في جملة من القصائد التركية.

والبحث الثاني خصصه الباحث إبراهيم فضل الله لدراسة «**القدس في الشعر اللبناني المعاصر**» فعرض لقضايا القدس فيه، واختار نماذج منه، مستلهما النموذج الشعري في مرحلة الاحتلال الصليبي، ومتمما بمرحلة العدوان الصهيوني.

وأفردت الباحثة ندى مرعشلي البحث الثالث لدراسة «**شعر القدس بين جمالية الأدب والنقد الثقافي**» متخذة من تميم البرغوثي، وأحمد مطر وسميح القاسم نموذجا ساعية إلى إبداعيّة منفتحة على الواقع الاجتماعيّ والفكريّ للنص الشعري من خلال اقتفاء المفارقات و الرؤى المخالفة والمغايرة.

ويُشرِّح أحمد نتوف في «**دراسة بنيوية قصيدة فتح القدس لعماد الدين الأصفهاني**» في الفصل الرابع، فلامس جوهر النص الشعري، ففجر مكنونات بنيتيه السطحية والعميقة، فأسقط القناع عن ثنائياته الضدية وأنساقه البنيوية وفضاءات صوره بأبعادها الدلالية والنفسية.

وفي البحث الخامس عرض الباحثان: السيد محمد سالم وماهر صالح بن رمضان في بحث بعنوان «**القدس بين سياسات التهويد وآليات العبرنة**» لمخططات تهويد وعبرنة المشهد اللغوي في المعالم التراثية، والمشاهد الجغرافية بالقدس، في محاولة ناعمة لتهويد الحضارة العربية والإسلامية.

وقدم الباحث عبد الرحمن بغداد مقاربة تاريخية للاستشراق حول القدس في البحث السادس «**النزعة الانتقادية في رحلة جوستاف فلوبير إلى الشرق**» كاشفا عن نزعته الانتقادية وصورها، مستحضرا مظاهر العمران ومشاهد الحياة في عيون الآخر، مع توخيه الحذر من انطباعته، وتدويناتها لما يشوبها من انحياز.

وعن حضور القدس في الثقافة الجزائرية والضمير الجمعي للمواطن الجزائري تناول البحث السابع «**القدس في ثقافة الشعب الجزائري بين الماضي والحاضر**» للباحث حاج عبد القادر يخلف، فغاص في العمق التاريخي وامتدادته عند الجزائريين، مستعرضا الرؤية الشعبية والرسمية، وصور التلاحم على مر التاريخ.

ويأتي الباحث أحمد رؤوف القادري في البحث الثامن ببحث عن «**سيمائية صورة القدس في البداية والنهاية لابن كثير**» ليحلل ألفاظ ابن كثير المقارِبة لكلمة القدس في كتابه التراثي «البداية والنهاية» منقبا عن رؤية أتباع الشرائع السماوية الثلاثة: اليهود والمسيحين والمسلمين.

بهذا تكتمل ثمانية الكتاب «**القدس في ذاكرة النص**» في نسق متداخل ومتكامل في آن، يستحضر صورة القدس في سياقات النص ومحمولاته الدلالية، راميا إلى حضوره المتجدد في الخطاب والتلقي، فالنص يتجاوز كونه قول لساني إلى كونه فعل مؤثر، يملك القدرة على إعادة تشكيل الوعي وترسيخ الهوية والانتماء، وللنص القوة على صياغة الوجدان وإثارة المشاعر وتأجيج العواطف، وهو ما يؤهله لبناء العقول وتغيير الواقع.

المحرر

د. هاني إسماعيل رمضان
hany22@gmail.com
فـي 17 / 6 / 2022

القدس في الشعر التركي
دراسة في تاريخ الأدب

د. هاني إسماعيل رمضان [1]

(1) أستاذ مشارك في جامعة جيرسون بتركيا، مدير المنتدى العربي التركي للتبادل اللغوي، مؤسس ورئيس اللجنة التنظيمة للمؤتمر الدولي العربية للناطقين بغيرها: الحاضر والمستقبل في دوراته الثلاثة، نشر عشرات الأبحاث المحكمة في مجال تعليمية العربية للناطقين بغيرها، والدراسات النقدية والأدبية، شارك في إعداد دراسات استشارية وفنية لعدد من المؤسسات التعليمية، ترأس مشاريع علمية محلية ودولية، تجاوز إنتاجه تأليفا وتحريرا عشرين كتابا، من مؤلفاته: معجم مرحبا السياقي للألفاظ العربية في اللغة التركية، الأدب العربي المعاصر تجليات وجدليات، تأثير إدجار آلان بو في الأدب العربي الحديث، تعليم العربية للناطقين بغيرها رؤية استشرافية، معايير مهارات اللغة العربية للناطقين بغيرها، دراسات لسانية بين العربية والتركية، لسان البلاغة.

ملخص:

لا ريب أن القدس تحتل مكانة سامقة في نفوس الشعوب الإسلامية قاطبة، وذلك لارتباطها الوثيق بالعقيدة الإسلامية؛ فهي أولى القبلتين وثالث الحرمين ومسرى النبي -صلى الله عليه وسلم-إليها تهفو أفئدة المسلمين من مشارق الأرض ومغاربها، وللقدس مكانة خاصة عند الشعب التركي دينيا وتاريخيا.

وفي محاولة للكشف عن هذه المكانة المتفردة للقدس تسعى هذه الدراسة إلى الغوص في الأدب التركي عموما وفي الشعر خصوصا، متتبعة خط سيره منذ نشأته حتى يومنا هذا بغية إماطة اللثام عن تناوله للقدس في إنتاجه الكلاسيكي وإبداعه المعاصر، مرتكزة في تحقيق هذا على المنهج التاريخي وآلياته مع الإقرار بأن الدراسة لن تكون استقصائية بل ستقتصر على التمثيل والإيجاز بما يحقق أهداف الدراسة.

وقد اقتضت طبيعة الدراسة أن تقسم إلى أربعة مباحث فضلا عن المقدمة والخاتمة، فجاءت على النحو التالي:

- القدس والأتراك: الجذور التاريخية.
- البعد الإسلامي في الأدب التركي.
- القدس في الشعر التركي الكلاسيكي.
- القدس في الشعر التركي المعاصر.

وقد انتهت الدراسة إلى أن القدس في الشعر التركي الكلاسيكي لم تحظ بخصوصية على عكس الشعر التركي الذي أفرد لها مساحة، ومنحها خصوصية، كما أنه تميز عن الشعر الكلاسيكي بالشاعرية والفنية، فتجلت فيه القيم الجمالية والإبداعية.

مقدمة:

إن قيمة القدس ستظل محورا يدور في فلكه المبدعون شعراء وأدباء، فإن كانت القدس تتربع في وجدان المسلمين لمنزلتها الدينية، فإنها بعد العدوان الصهيوني والاحتلال الغاشم على الحجر والبشر باتت أيقونة للإنسانية المتعطشة للحرية، وأيقونة للمقاومة والتصدي للطغيان، وهو ما انعكس جليا على الإنتاج الإبداعي الإسلامي والعالمي في آن، ولا سيما أن القدس مدينة مقدسة في كل الشرائع السماوية.

وهذه المكانة الدينية، والخصوصية الثقافية كانت أحد الدوافع التي حفزتنا لاتخاذ القدس في الشعر التركي موضوعا، وخاصة أن الأدب التركي أدب إسلامي يرتبط بالأدب العربي بوشائج وثيقة، تنبع من وحدة الدين والتاريخ، وتتمثل حضاريا في الموروث الثقافي والأدبي، وإنه من المسئولية العلمية ومن الأمانة الملقاة على عاتق الباحثين؛ إماطة اللثام عن هذه الوشائج عبر دراسات تكون بمثابة همزة وصل بين الشعبين، وتحيي في نفوس الجيل الناشئ روح الأخوة، ورابطة الأمة بعد ما شَتَّتْتها روح الفرقة والعصبية القومية.

من هنا تأتي أهمية هذه الدراسة في أنها تقدم رؤية تاريخية عن القدس في الشعر التركي الذي هو المعبر الحقيقي عن الوجدان الإنساني، والذاكرة الأمينة لعاطفة الشعوب، راجيةً أن تسد ثغرة في المكتبة العربية نحو الدراسات المقارنة بين آداب الشعوب الإسلامية خاصة في الأدب التركي.

والمتأمل في المكتبة العربية يلحظ ندرة في الدراسات التي تناولت القدس في الأدب التركي، ولم نجد – في حدود اطلاعنا – سوى دراسة علمية يتيمة للباحث محمود حر يوجر بعنوان «شاعر القدس في تركيا: نوري بقديل»[1]، وثمة مقالٍ صحفيٍّ للمترجمة سمية الكومي بعنوان: «لا حب دون القدس وإسطنبول مدينة القدس في الأدب التركي»[2].

(1) حر محمود يوجر: شاعر القدس في تركيا نوري بقديل، APJIR, 2-2 2018

(2) سمية الكومي: لا حب دون القدس وإسطنبول مدينة القدس في الأدب التركي، www.noonpost.com/content/40930، 31 مايو 2021. تاريخ الاستدعاء.

وهذه الندرة في الدراسات حول القدس في الأدب التركي لم تقتصر على الدراسات العربية فحسب، بل إن الدراسات التركية تعاني من نقص أيضا، وإن كانت أوفر إلى حد ما عن الدراسات العربية، وذلك في حدود ما اطلعنا عليه، منها على سبيل المثال: دراسة مصطفى أوزتورك «موضوع القدس في الأدب التركي»[1] ودراسة محمد ألتينوفا «المسجد الأقصى والقدس في لغة الشعراء الأتراك القدامى[2]

وقد اعتمدت الدراسة المنهج التاريخي للإحاطة قدر الإمكان بالموضوع من خلال تتبع الأعمال الشعرية في الأدب التركي منذ نشأته حتى العصر الحديث، مع الإقرار بأن الدراسة لن تكون استقصائية والتسليم بمحدودية الدراسة ومساحتها، ومن ثم فإن الدراسة ستقتصر على التمثيل والإيجاز بما يحقق أهداف الدراسة المرجوة.

القدس والأتراك: الجذور التاريخية:

تستند علاقة الأتراك بالقدس على بعدين أساسيين، أولهما بعد ديني نابع من الحس الديني مثلهم مثل سائر المسلمين، الذين يرون في القدس أولى القبلتين وثالث الحرمين، ومسرى النبي -صلى الله عليه وسلم-ويؤمنون بأنها أرض الرباط، وثانيهما بعد تاريخ نابع من إرثهم التاريخي في القدس وفلسطين، منذ (1516م) حيث انطوت تحت راية الخلافة العثمانية في عهد السلطان سليم، وظلت على مدار أربعة قرون جزءًا لا يتجزأ منها حتى سقطت في يد الاحتلال البريطاني في (1917م).

تلك الخصوصية التاريخية للعلاقة بين الأتراك والقدس ما زالت تجري في عروق الأتراك على مختلف توجهاتهم، وتنوع خلفياتهم، فهي القضية المجمع عليها من جموع أطياف الشعب التركي، ولا يختلف عليها اثنان، وهو ما يؤكده التعاطف الشعبي والرسمي مع قضية القدس بصفة خاصة وفلسطين بصفة عامة.

ولا ريب أن الروح الصوفية المتشبعة في الوجدان التركي لها بالغ الأثر في

(1) Mustafa Öztürk, Türk Edebiyatında Kudüs Temas, Journal of Islamic Jerusalem Studies, 2017, 17 (2), 41.
(2) Mehmet Altınova, Klasik Türk Şairlerinin Dilinden Kudüs ve Mescid-i Aksâ, 2018,142.

هذه العاطفة الجياشة نحو القدس، حيث إن التصوف لعب دورا بارزا في نشأة الخلافة العثمانية وتطورها، وتفيد المصادر التاريخية بأن السلطان سليم عرّج على القدس أثناء توجهه إلى فتح مصر زائرًا الأماكن المقدسة، ومقامات الأنبياء، ومنح الهدايا والعطايا للعلماء والأعيان، وخصص راتبا شهريا لشيخ الطائفة المولوية[1]؛حيث كانت ترعى الدولة العثمانية التصوف وأتباعه من مشايخ ومريدين، وعلى رأسها الطريقة المولوية المنسوبة لجلال الدين الرومي، وهو ما يفسره انتشار المدارس والتكايا الصوفية في ربوع السلطنة.

وقد انعكس هذا الاهتمام على القدس فأوقفت زوجة السلطان سليم القانوني أضخم وقفية بالقدس معروفة بالتكية، تضم ثلاثين قرية ومزرعة متوزعة على القدس وغزة ونابلس وطرابلس[2].

وقد ظلت الدولة العثمانية الحامي الأمين للقدس، ولم تتوان لحظة عن الذود عن حياضها، وهو ما يتضح جليا في القرارات التي اتخذتها منذ تسلمت مفاتيح القدس دون قتال، فعندما اشتكى أهالي القدس من هجمات البدو على المدينة وقله المياه بها، أمر السلطان بإنشاء سور حول المدينة ونقل المياه إليها[3].

وعلى ذلك يكون العثمانيون قد وضعوا على عاتقهم واجبا مقدسا هو الدفاع عن العالم الإسلامي ومقدساته لا سيما بعد أن خضعت دولة المماليك لهم[4]، ولما برزت المسألة الشرقية في (1815)، ومع ظهور النوايا الخبيثة نحو الولايات العثمانية ومنها فلسطين؛ صدر قرارٌ بجعل فلسطين ولاية مستقلة عن سوريا عاصمتها الإدارية القدس، وتتبع الباب العالي في إسطنبول مباشرة، تضم كل من: القدس، ونابلس وعكا، الخليل، ويافا وغزة، وبعد فترة فُصل قضاء الناصرة من

(1) سامي الصلاحات: مؤسسات الوقف في القدس النشأة والتطور، ضمن «دراسات في التراث الثقافي لمدينة القدس» تحرير، محسن محمد صالح، بيروت: مركز الزيتونة، 2010م، ص 221

(2) محمد عيسى صالحية: العثمانيون ومدينة القدس الحفاظ على الدور الثقافي والحضاري، ضمن «دراسات في التراث الثقافي لمدينة القدس» تحرير، محسن محمد صالح، بيروت: مركز الزيتونة، 2010م، ص162

(3) عارف العارف: المفصل في تاريخ القدس، القدس: مطبعة المعارف، ط5، 1999، 1/265

(4) محمد حرب: العثمانيون في التاريخ والحضارة، القاهرة: المركز المصري للدراسات العثمانية، 1993، ص81

ولاية بيروت وضم إلى القدس، وذلك بسبب استخدام اليهود لميناء بيروت لتهريب اليهود المهاجرين غير الشرعيين إلى يافا وحيفا والقدس[1]، والجدير بالذكر أن مجلس بلدية القدس الذي شكل في (1868) هو ثاني مجلس يشكل بعد مجلس بلدية إسطنبول.

وتشير المصادر إلى أن السلطان عبد الحميد الثاني رفض طلب تيودور هرتزل زعيم الصهيونية في إقامة وطن إسرائيلي مستقل في القدس مع علمه بتبعات هذا الرفض عليه وعلى الدولة العثمانية، وكان قد أصدر في عام (1882) قرارا يحرم مهاجري اليهود إلى فلسطين شراءهم الأراضي فيها، وعدم السماح للأجانب بالتملك للأراضي في القدس[2] وكان السلطان عبد الحميد قد فطن إلى مخططاتهم فأصدر قرارين لاحقا في (1890) بعدم قبول الصهاينة في الأراضي العثمانية وإعادتهم إلى الأماكن التي جاءوا منها[3].

وقد حاول اليهود مرارا أن يسمح لهم أهل فلسطين بتملك الأراضي وشرائها، بيد أنهم لم يفلحوا في ذلك، ولجأوا إلى السلطان ووزرائه إلا أن كل محاولاتهم باءت بالفشل الذريع، وكان رد السلطان عبد الحميد حاسما وفاصلا في الرسالة التي أرسلها إلى هرتزل، التي جاء فيها:

«بلغوا الدكتور هرتزل ألا يبذل بعد اليوم شيئا من المحاولة في هذا الأمر، فإني لست مستعدا أن أتخلى عن شبر واحد من هذه البلاد لتذهب إلى الغير، فالبلاد ليست ملكي، بل هي ملك شعبي وشعبي روى تربتها بدمائه، فليحتفظ اليهود بمالينهم من الذهب»[4]

ولقد ظل هذا الحرص على القدس وحمل أمانته ساريًا في الوجدان التركي حتى يومنا هذا، وخير شاهد على ذلك تسيير أسطول الحرية في مايو (2010) لكسر الحصار عن غزة، وقد أسفر عن سقوط عشرة شهداء و60 جريحا.

(1) محمد عيسى صالحية: مدينة القدس السكان والأرض، ص18
(2) عارف العارف: المفصل في تاريخ القدس، 1/298
(3) محمد حرب: العثمانيون في التاريخ والحضارة، ص39
(4) عارف العارف: المفصل في تاريخ القدس، 1/298

البعد الإسلامي في الأدب التركي:

الأدب التركي نشأ أدبا إسلاميا منذ ظهور أول شاعر تركي أنتج عملا إبداعيا رائدا «كوتادغو بيليغ» Kutadgu Bilig للمفكر والشاعر يوسف خاص حاجب البلاساغوني في القرن الحادي عشر[1]، وبالرغم من أن هذا الأدب كتب باللغة الأويغورية فإنه يكتسب أهمية تاريخية وأدبية؛ حيث يعد أول عمل أدبي كلاسيكي مدون، وبفضل هذا الكتاب تبوأ مؤلفه منصب الحاجب الخاص بقصر الكشغر[2] وقد صاغ المؤلف أفكاره في شكل منظومة شعرية بلغت ستة آلاف وخمسمائة بيت من الشعر وَنَيّفْ، تضمنت قيما تربوية وحكما أخلاقية ونصائح سياسية، نابعة من الشريعة السمحة ومصطبغة بالرؤية الإسلامية.

وبالنسبة إلى الأدب التركي باللغة التركية العثمانية فقد ينسب إلى جلال الدين الرومي أنه أول من نظم أبياتًا شعرية بها[3]، وذلك رغبة منه في أن يفهم العامة من الناس دعوته إلى الزهد والتصوف من خلال أشعاره، وبما أن

اللغة الفارسية كانت هي لغة الأدب في عصره فكانت أشعاره وقصائده فارسية بينما كان يتحدث الناس اللغة التركية «فاضطر أن ينظم شعرا بالتركية يدعوهم إلى الزهد والتصوف»[4] ورغم أنه ليس له قصيدة أو منظومة شعرية كاملة باللغة التركية، فإنه مع ذلك جمع من ديوانه شمس الحقائق ما يقارب خمسين ألف بيت تركي، كما له العديد من القصائد التي جعل أحد مصرعيها فارسي والآخر تركي[5].

اقتفى أثره نجله بهاء الدين أحمد المشهور بسلطان ولد (ت 1312) فتضمنت منظومته رباب نامة ما يربو على 160 بيتا باللغة التركية[6]، وتكتمل حلقة الأدب التركي بيونس أمره الذي نظم شعره باللغة التركية حصرا رغم أنه كان أميا،

(1) طلعت سعيد هالمان: ألفية من الأدب التركي تاريخ موجز، ترجمة محمد حقي صوتشين، أنقرة: منشورات وزارة الثقافة والسياحة، 2014، ص14.

(2) حسين مجيب المصري: تاريخ الأدب التركي، القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ص 26

(3) السابق، ص 53

(4) عبد الباسط بدري: عالمية الأدب الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، 1995، 2(5)، ص18.

(5) بديعة محمد عبد العال: الأدب التركي العثماني، القاهرة: الدار الثقافية للنشر، 2007، ص 13.

(6) F. T. Ocak: Sultan Veled'in Rebâb-nâmesi. *Erdem*, 1988, 5 (11), 545.

ولعل أميته هذه هي التي أسهمت في أن يكون شعره باللغة التركية دون الفارسية لغة الثقافة والأدب في عصره.

وهكذا كان جلال الدين صاحب الفكرة، وسلطان ولد متبنيها، في حين كان يونس إمره راعيها، وخير من عبر عنها بشعر تركي خالص، وقد تأثر شعراء الترك بهم أجيالا طوالا [1] فأنتجوا باللغة التركية أدبا إسلاميا صافيا ظل منذ القرن الحادي عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر متربعا على الصدارة، ولم ينازعه هذه المكانة إلا تيار التغريب والحداثة الغربية عندما بدأت شمس الخلافة العثمانية في الأفول، فانتشر متوغلا وناعقا في الساحة الأدبية والثقافية لا سيما بعد إعلان الجمهورية وعلمانية الدولة.

ومع ذلك فإن الأدب التركي المحافظ ظلَّ حائطَ صدٍّ منيعٍ للتغريب وتبعاته، وظهر على الساحة الأدبية التركية أمثال محمد عاكف أرصوي، ونجيب فاضل، وسزائي قراقوج، ممن حملوا مشاعل النهضة والتجديد في الفكر والثقافة، فقدموا شعرا يجمع بين الحداثة والتراث، والمعاصرة والأصالة في آن، وعبروا عن هموم الأمة وآمالها في أعمال إبداعية خالدة جمعت بين جلال المعنى وجمال المبنى، وأدت مهمتها وما زالت في الحفاظ على هوية الأمة عندما تكالبت عليها الأمم ونشبت في أظفارها في حاضرها وحضارتها.

وبما أن القدس – في وقتنا الراهن – هي قضية المسلمين الأولى، وشغلهم الشاغل بعد أن دنسها المعتدون، واغتصبها المحتلون؛ فلا ريب أنها تحظى باهتمام بالغ، وتحتل مساحة معتبرة في أدب الشعوب الإسلامية قاطبة بلا استثناء، وعلى رأسها الأدب التركي المفعم بالوجدان الديني والروح الصوفية.

القدس في الشعر التركي الكلاسيكي:

قبل سقوط القدس في أيدي الاحتلال الغاشم كانت نظرة الأتراك للقدس لا تختلف عن نظرتهم للأماكن المقدسة نحو مكة والمدينة، وكانوا يتعاملون معها في نصوصهم الأدبية باعتبارها حاضرة من الحواضر البارزة، ويمكن الجزم بالقول

(1) حسين مجيب المصري: تاريخ الأدب التركي، ص 53

أنها لم تتفرد عن غيرها من مدن مقدسة أو حواضر مشهورة بأعمال أدبية، «فعلى الرغم من أن القدس تحتل مكانة مهمة في التاريخ الإسلامي، والعقيدة الإسلامية؛ فإنها لم تحظ بخصوصية وتناول مستقل عن غيرها من الأماكن المقدسة في الأدب التركي الكلاسيكي الذي يرتبط ارتباطا وثيقا بالثقافة الإسلامية»[1]

وبالنظر إلى التراث الأدبي التركي نجد أن أول ذكر للقدس ورد في كتاب «أوصاف المساجد الشريفة: فضائل مكة، والمدينة، والقدس» للفقيه أحمد أحد شعراء القرن الثالث عشر ميلادي[2] على ما هو معروف[3]، والكتاب عبارة عن منظومة شعرية[4] من الأدب الديواني بلغة تركية مشوبة بألفاظ فارسية وعربية تصف الأماكن التي مر أو زارها خلال رحلته للحج، لذلك يعد الكتاب أول كتاب رحلة حج في الأناضول، وقد عرض بالتفصيل لأوصاف المسجد الأقصى، ومسجد قبة الصخرة، وغيرهما من المساجد المقدسة لا سيما المسجد الحرام والمسجد النبوي، بالإضافة إلى بعض المدن المشهورة في الشام ومصر، وقد خصص للقدس أربع مقطوعات في منظومته واتسمت اللغة بالبساطة والوضوح، فكانت أقرب للتقريب والوصف منها من الشاعرية والخيال، أما من حيث المعنى فهي تدور حول الرؤية الدينية للقدس والمسجد الأقصى ومكانتهما في الإسلام، ومدى أهميتهما عند المسلمين فذكر جملة من فضائلهما المشهورة والمبثوثة في

كتب التفسير والأثر والحديث، نحو وصفه للقدس بأنها أرض المحشر في الأبيات التالية[5]:

القدس أرض المحشر في آخر الزمان

جُلّهم فيك سينشرون من النيران

(1) Mustafa Öztürk, Türk Edebiyatında Kudüs Temas, Journal of Islamic Jerusalem Studies, 2017, 17 (2), 41.

(2) Mustafa Öztürk, Türk Edebiyatında Kudüs Temas, 41.

(3) تختلف المصادر في تحديد العصر الذي عاش فيه الشاعر أحمد فقيه، حيث لا يوجد مصدر يدل على تاريخ ميلاده أو وفاته

(4) Adnan Oktay, Kudüs Tasvirleri: Kitâbu Evsâfı Mesâcidi'ş-Şerîfe ve Tuhfetü'l-Harameyn Örnekleri, Mukaddime, 2018, 9 (1), 117.

(5) Mehmet Altınova, Klasik Türk Şairlerinin Dilinden Kudüs ve Mescid-i Aksâ, 2018, 142.

وتشير المصادر التاريخية والأدبية أن أول عمل تناول القدس بشكل مستقل وأفرد مساحة هو ديوان الشيخ العلامة محمد سيد أفندي في القرن السابع عشر الميلادي حيث أفرد لها ثلاث مقطوعات شعرية[1] تضمنت إحدى هذه المقطوعات في عنوانها اسم بيت المقدس بشكل صريح، وجاءت في 24 بيتا، ويبدو أن الشاعر زار المدينة في الشتاء وقد تصادف سقوط الثلوج عليها فوصف المدينة بأنها مثل الحاج الذي ارتدى ملابس الإحرام.

عاد المسجد الأقصى

من المسجد الحرام

فالتحفت الأشجار بالإحرام

ويمكن القول بأن كل ما كتب عن القدس في الأدب التركي الكلاسيكي لم يخرج عن الصورة النمطية والمفهوم التقليدي لها، واقتصر عن الوصف والتقرير للحقائق الدينية والمكانة المقدسة لها، فيشار إليها بأنها أرض مباركة، أو أنها أرض المحشر والمنشر، أو أنها أولى القبلتين، ونحو ذلك فعلى سبيل المثال يشير سليمان شلبي إلى معجزة الإسراء والمعراج في منظومته «وسيلة النجاة»[2] التي تناول فيها سيرة المصطفى صلى الله عليه وسلم، فيقول:

جاء السلطان خير البرية

وطأت قدماه الندية

القدس الزكية

في طرفة عين خفية

ومن اللافت للنظر

وفي حالات معدودة استخدمت القدس مجازيا، واتُّخذت رمزًا جماليا، لا سيما في الأدب الديواني الذي كان يشترط فيه أن ينظم الشاعر مقطوعة غزلية مقفاة

(1) Mustafa Öztürk, Türk Edebiyatında Kudüs Temas, 48.
(2) Mehmet Altınova, Klasik Türk Şairlerinin Dilinden Kudüs ve Mescid-i Aksâ, 146.

حسب ترتيب حروف الهجاء، هذا بجانب الأغراض والأشكال الشعرية الأخرى، لذا تصدر فن الغزل العفيف المقام الأول في هذا الأدب، فمثلا يقول السلطان سليمان القانوني الذي كان واحدًا من أهم شعراء غزل الأدب الديواني ويعرف باسم «محبي»[1]:

«حاجبك كأنه المسجد الأقصى

ووجهك الكعبة».

ويقول الشاعر رمضان بهشتي في القرن السادس عشر في وصف المحبوب:

«يا قدس يا قِبلة،

حاجبيك كأنهما محراب الأقصى

يرنو إليه كل إمام».

القدس في الشعر التركي المعاصر:

شهدت تركيا مع أفول شمس الخلافة العثمانية حركة تغريبية عارمة، ظهرت جلية في التيار الأدبي سواء على مستوى الشكل أو المضمون، وتزامن مع هذه الحركة التغريبية دعوة الحركة الصهيونية إلى الهجرة إلى فلسطين؛ ولارتباط التيار الأدبي بالغرب وتولي ريادته في تركيا وقتئذ شخصيات صهيونية ويهودية؛ فإن قضايا الأمة الإسلامية، وعلى رأسها القدس وفلسطين غُيِّبت من الساحة الأدبية، وتجاهلتها الأقلام الحداثية، خاصة بعد قيام الجمهورية التركية التي سعت جاهدت إلى الارتماء في أحضان الغرب، وقطع الصلة تمامًا بالشرق والعالم العربي، والانسلاخ عن الهوية الإسلامية شكلا ومضمونا.

ظل هذا التجاهل والتغاضي عن القدس والقضية الفلسطينية حتى ستينيات القرن العشرين وتحديدا حتى هزيمة سبعة وستين[2]، فقد أيقظت هذه الهزيمة التي اغتصب فيها المحتل الغاشم القدس، ونشب أظفاره في كامل التراب الفلسطيني، ونتيجة لسقوط القدس تحرك وجدان الشعراء الشباب من تيار

(1) سمية الكومي: لا حب دون القدس وإسطنبول مدينة القدس في الأدب التركي، www.noonpost.com/content/40930، تاريخ الاستدعاء 31 مايو 2021.

(2) Mustafa Öztürk, Türk Edebiyatında Kudüs Temas, 49.

المحافظين، وبزغ الاهتمام بقضية الأمة والعالم الإسلامي، فضلا عن أن الظروف السياسية وقتئذ قد أتاحت التعاطف مع القضية الفلسطينية، وأعادت إلى حد ما دفء العلاقات التركية مع العالم الإسلامي.

في هذه الفترة علا صوت الأدباء والمفكرين الإسلاميين أمثال: نجيب فاضل مؤسس مجلة الشرق الكبير Büyük Doğu، وسزائي قراقوج مؤسس مجلة البعث Diriliş ونوري بقديل صاحب مجلة أدبياتEdebiyat ، وغيرهم من الأدباء الشبان الذين سطعت أسماؤهم في سماء الأدب الإسلامي، وأولوا عناية بقضايا العالم الإسلامي، وسخروا مدادهم لإحياء الهوية الإسلامية للشعب التركي، ووقفوا أقلامهم على رفع الوعي وإيقاظ الهمم، والتأكيد على أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان.

وما تميز به هؤلاء الشعراء من جيل الشباب هو جمعهم بين الحداثة والأصالة، فلم يقفوا عند التراث في حدوده الشكلية، بل تعمقوا معانيه وأدركوا مقاصده ومآلاته، وفي الوقت ذاته استوعبوا الحداثة ومضامينها، فطوعوها وهذبوها لتتوافق مع غاياتهم، ومراميهم، وجعلوا منها مطية للفكر المستنير الذي يجمع ولا يفرق، ويبني ولا يهدم، ويستوعب ولا يصطدم، فشمولية الإسلام وصلاحيته لكل زمان ومكان تقتضي تحديث الخطاب وتجديد آلياته، مما يتوافق مع روح العصر ومستجدات الزمن.

يرجع الفضل للشاعر والمفكر سزائي قراقوج (1933 – 2021) في أنه أذاب جبل الثلج وجعل القدس تحتل مساحة في الأدب التركي[1]، فهو الذي لفت المبدعين والقراء من خلال كتاباته عنها، وتتميز كتابات قراقوج بأنها لم تقتصر على الكتابات الإبداعية فحسب، بل تناولها في جملة من المقالات الصحفية منوها إلى ما تعانيه من تعدٍّ صارخ، وانتهاك فاضحٍ.

ومن القصائد الرائدة التي كتبها عن المسجد الأقصى بعد ما تعرض للحرق على يد أحد المتطرفين اليهود في عام (1969)، تلك الحادثة التي هزت العالم

(1) Beşir Ayvazoğlu: Kudüs, Mescid-i Aksa ve edebiyatımız, https://www.karar.com/yazarlar/besir-ayvazoglu/kudus-mescid-i-aksa-ve-edebiyatimiz-7017#

تاريخ الاستدعاء 31 مايو 2022

الإسلامي من مشرقه إلى مغربه، كتب سزائي قصيدة بعنوان «أيها اليهودي» يسخر فيها من الفكر العقيم الذي يعتمد الحرق والقمع أداة للإرهاب والتشويه، ويكشف فيها عن سيكولوجية اليهودي العدوانية وسيكوباتية المغتصب نحو الأقصى والبشرية، ويؤكد في الوقت ذاته على أن روح الأقصى ستظل في ضمير كل مسلم وإنسان حر لأنها تنتمي إلى رسالة سماوية جاءت بالنور الهادي للإنسانية.

وتأتي أهمية القصيدة ليست من كونها من أوائل القصائد التي تناولت القضية الفلسطينية والقدس في الشعر التركي المعاصر، بل من أسلوبها الشعري، وجمالها الفني الذي كُتبت به، فالشاعر وظف موهبته الشعرية في صياغة شعرية فريدة، تجاوز بها نظم وسطحية الفكرة، إلى شاعرية الإبداع وعمق المعنى.

أخيرا أيها اليهودي أحرقت المسجد الأقصى *كما أحرقت روح البشرية على مر العصور أيها اليهودي* *أتظن أنه أُعرج بك للسماء* *عندما صعدت للقمر، أيها اليهودي!* *أحرقت معراج خير الأنبياء أيها اليهودي!* *أحرقت المسجد الأقصى أيها اليهودي!* *بالأحرى ظننت أنك أحرقته أيها اليهودي!* *ما أحرقت إلا ظل المسجد الأقصى* *الذي في السماء، أيها اليهودي!* *ما أحرقت روح المسجد الأقصى* *بل نصبًا من حجر وتراب وخشب* *أيها اليهودي!* *إنا مثل الموتى جامدين*	*Nihayet Mescid-i Aksa'yı da yaktın ey yahudi* *Asırlardır insanlığın ruhunu yaktığın gibi ey yahudi* *Aya çıkarak göğe çıktığını sandın ey yahudi* *Göğe çıktığına inanır inanmaz* *Büyük Peygamberin göğe çıktığı yeri yaktın ey yahudi* *Mescid-i Aksa'yı yaktın ey yahudi* *Daha doğrusu yaktığını sandın ey yahudi* *Senin yaktığın gökteki Mescid-i Aksanın ancak* *gölgesidir ey yahudi* *Senin yaktığın Mescid-i Aksanın ruhu değil,* *Taş, toprak ve ağaçtan işaretidir ey yahudi* *Ölüler gibi donmuş bizlere de*

ربما تسقط جمرة من نار الأقصى	*Belki Mescid-in ateşinden bir köz düşer de*
فتذيب جليدنا يا يهودي	*Buzlarımız çözülür ey yahudi*
مثلما خنت الأنبياء من قبل	*Sen vaktiyle peygamberlere ihanet ettiğin gibi*
الآن أيضا	*Şimdi de*
خنت أسمى موضع لمعراجهم للسماء	*Onların en büyüğünün miraca çıkış noktasına*
لقد خنت خلاصك	*Göğe yükseliş noktasına ihanet ettin*
لن تحترق روح الأقصى	*Sen asıl kendi kurtuluşuna ihanet ettin*
ما احترق إلا حجر وتراب	*Mescid-i Aksanın ruhu yakılmaz*
ما أحرقت إلا نفسك يا يهودي!	*Yakılan ancak taş ve topraktır*
***	*Sen asıl kendini yaktın ey yahudi*
رميت روحك في السعير	***
جعلت من نفسك جحيما أيها اليهودي!	*Sen ancak kendi ruhunu ateşe attın*
***	*Cehennemleştirdin kendini ey yahudi*
بعد ما استوليت على القدس	***
بعد أن لم يبق بوسعك من ظلم غزة شيئا	*Kudüs'ü aldıktan sonra*
أحرقت المسجد الأقصى أيها اليهودي!	*Gazzede yapmadığın işkence kalmadıktan sonra*
أخرجت وقاحتك إلى أقصى حدٍّ	*Demek Mescid-i Aksayı da yaktın ey yahudi*
لا تخشون الله	*Utanmazlığını en son uca çıkardın*
كفرك	*Tanrıdan çekinmediğini*
قلبك الأسود	*İnançsızlığını*
عشقك الظلم	*Kara yürekliliğini*
تظهره مرة أخرى	*Zulüm aşkını*
ستنال جزاءك العادل بأردع وسيلة.	*Bir kere daha ilan ettin*
أيها اليهودي!	*Hakettiğin cezayı en şiddetli bir şekilde çekeceksin*
لقد خنت روح القدس المقدسة	*ey yahudi*
بشرى الأنبياء ستتحقق مرة أخرى.	*Sen kutsal Kudüs'ün ruhuna ihanet ettin*
	Peygamberlerin dediği bir kere daha olacaktır.

سينزل العقاب المذكور مرة أخرى	*Sana haber verilen cezalar bir kere daha gelecektir*
عليك	*başına*
أيها اليهودي! آذيت روح النبي سليمان	*Sen Süleyman Peygamberin ruhunu incittin ey yahudi*
أيها اليهودي! زعزعت روح النبي داود	*Davut Peygamberin ruhunu sarstın ey yahudi*
أيها اليهودي! خنت الزابور	*Zebura ihanet ettin ey yahudi*
التوراة، المزامير	*Tevratın ve Zeburun*
موسى، داوود، سليمان	*Musanın Davutun Süleymanın*
جميع الكتب، جميع الرسل	*Ve bütün kitapların ve bütün peygamberlerin*
المنتظر مجيؤهم	*Gelmesini bekledikleri*
المتنبئون بالمستقبل	*Geleceğini haber verdikleri*
النور المرسل للعالم، للعباد، للبلاد	*Ve bütün kitapların ve bütün peygamberlerin*
المكان	*Evrene, insana, yere, göre ışık saçan*
الذي وطأ النبي الكريم	*Büyük Peygamberin ayak bastığı yere*
الذي صلى فيه إمامًا بالمرسلين	*İmam olup bütün peygamberlere*
قد خنته، أيها اليهودي،	*Namaz kıldırdığı yere*
أهنت عقلك	İ*hanet ettin, aklınca hakaret ettin ey yahudi*
جزاؤك العادل بأردع وسيلة.	*Hakettiğin cezayı en şiddetli bir şekilde*
سيتحقق، أيها اليهودي	*çekeceksin ey yahudi*
كما تنبأ النبي العظيم	*Büyük Peygamberin haber verdiği gibi*
عندئذ ستنال عقابك	*Sen cezanı çekerken*
حتى لو كنت تختبئ خلف الأحجار	*En vahşi taşların arkasına saklansan bile*
الصماء	*Taşlar olduğun yeri haber verecek*
ستخبر الأحجار عن مخبئك	*Çünkü sen taşı bile yakacak kadar kinlisin ey yahudi*
لأن نار حقدك لم يسلم منها حتى	*Sana hiç bir zarar vermemiş bir*
الحجر، أيها اليهودي.	
على أمة لم تؤذك قط	

ümmet için	أنقذتك كلما تورطت
Sıkıştığın her sefer seni kurtaran	حمتك
Seni koruyan	لشفقتها
Acımasından ötürü senin kendisine sığınmanı	قبلت
kabul eden	أن تحضتنك
Kerim, cömert, mert bir ümmet için	على أمة سخية، كريمة، جسورة
İnsanlığın son ümidi bir ümmet için	على الأمل الأخير للبشرية
En büyük kini duymaktasın	طفحت بالضغينة
O fakir de olsa uludur	حتى وإن كان معدوما فهو الأعلى
O mazlumdur	حتى وإن كان مضطهدًا
Sen onun ululuğunu ve mazlumluğunu, hakikat	حقا إنك
taşıyıcılığını kıskanıyorsun ey yahudi	تحسده على عظمته وضعفه أيها
Bir gün gelecek azgınlığın sona erecektir	اليهودي!
Kutsal Kudüs kurtulacak	لا بد يوما أن يزول الطغيان
Mescid-i Aksayı bu ümmet altından ve zebercetten	سنصون القدس المقدسة
ve yakuttan	ستسترد الأمة القدرة
Yeniden yapabilecek bir kudrete erecektir	فتصيغ الأقصى تبرا وزبرجدا وياقوتا
O gün Tanrının azabı senin için şiddetli olacaktır	تنزل بك عذاب الله الجبار
Biz istesek bile seni ondan kurtaramıyacağız ey yahudi	لن تنجو منه، حتى لو أردنا أن تنجو
Bize bu yapılanı yapan sen değilsin	أيها اليهودي
Biz kendi cezamızı çekiyoruz	لست أنت من فعل هذا بنا
Sen de bir gün kendi cezanı çekeceksin ey yahudi	بل نحن نعاقب أنفسنا
Sana yeryüzü lanet edecektir	حتما يوما ما ستنال جزاءك أيها
Sana gökyüzü lanet edecektir ey yahudi	اليهودي.
En kısa zamanda tövbe yolunu tutmazsan ey yahudi	ستلعنك الارض
	ستلعنك السماء يا يهودي!
	إن لم تتب بأسرع ما يمكن أيها اليهودي

توالت بعد سزائي القصائد الشعرية التي اتخذت من القدس ثمة وأيقونة، وبرز شعراء معاصرون له اقترنت أسماؤهم بالقدس، منهم -على سبيل المثال لا الحصر- تِرْبُه نوري بقديل (1934 – 2019) صاحب ديوان "أمهات القدس" والملقب بشاعر القدس ويشتهر نوري بثوريته وأنه دائما يقف مع المظلومين ضد الظلم، وإن كان لكل شاعر قضية، فقضية نوري هي القدس، وهو صاحب البيت الشهير: أحمل القدس كالساعة في معصمي.

وتعتبر قصيدته أمهات القدس درة قصائده، وقد ترجمها إلى العربية دكتور محمود حر يوجر في بحثه المتميز "شاعر القدس في تركيا: نوري بقديل"، وتتميز بما تميز به شعر سزائي قراقوج بالجمال الفني والشاعرية بعيدا عن السطحية في التناول، وزخر شعره بالرمزية في وتكثيف المعنى:

عندما يصبح المرء أباً
يحيي القدس في قلبه
امش أخي
ولتهبْ قوة القدس
(كانون الثاني 1972)

قلب الأم مثل العنب الطازج
عند بكاء الطفل
فوق القماش القطني في الصحراء
يلفها مع قلب الأم

الطفل خريطةٌ
تنظر الأم من خلال عيون الطفل
ينام الطفل
الأم حارسة دائما
هل الأزقة ضيقة؟

تختنق الأم
هذه الفرسان
تحتاج مكانًا واسعا

يركض الطفل
ومن خلفه
في قلب الإنسان قطعة من القدس
تأخذ الأم قلبها وتضعه في محله

على ضفة النهر
جيوب الأطفال
لا تعرف كل الأنهار الصباح
المساء في جيوب الأطفال

عندما تصل الكلمات الجميلة
إلى لحم الطفل
يكون ناعما مثل القطن ويكون له مثل الجبل
وتبحث الأمهات تلك الجبال في كل مكان

يجرب الأطفال
في المقدمة سلاح يمثل رقبة طفل
هل تصاعد الغبار من تحت أقدامه
ويقفز مع الطفل الذي هو في الأسفل

أمن الغرب أم الشرق ؟
نرى طفلاً ماشيًا إلى القدس

منذ القديم خرجت من الشرق
تبحث الأمهات عني في كل مكان
رأى الطفل البحر المتوسط
في كل بلد
قدسٌ

يكبر وفي يده القنبلة
حقيقة القنبلة هو يد الطفل الأعوج
حيث إن الطفل
يبدو مخالفا للموت

الموت هو القانون
يتزايد
تقدم صباح الخير لأمها
الطفل القائد
تشرين الثاني (1973)

يلف الضوء الأخضر حول قميص الأم
مثل النحل وماء البحر
أطفال الطائف
يراقبون القدس

لم يحدث تلك الذباب الثلوج من عيون الأم
يد الأم بسيطة
كلما لعب الطفل
يكون أوسع

القدس قميص شعر خيطتها الأم
يظهر اتجاهنا مثل موضع إبرة خرجت منها الحبل
مربع أو مستطيل
أثر الطفل في خد الأم

عندما تفكر الأم
تقترب القدس
ندرك يد الله
ينظر القدس للخريطة من حيث وجهة نظره

أسنان أممي كلمات
في بعضها اثنان وثلاثون وفي بعضها الآخر ثلاثة وثلاثون
هذه الكلمات أطفال
بالتعلم تتقدم في العمر

أعظم علاقة بين القلم والمعبد
عندما يضيق قلبنا
فهمنا
هُدمت حجرة من المسجد الأقصى

الإنسان
يشبه أصله
يعكسُ أمله في السماء
كلما نظر في المرآة
كلما ضحك طفلٌ
أنار الأقصى

الأقصى يعلم
أن الطفل سيضع تلك الحجرة
قليلاً من الكرز وقليلاً من السلاح
أعين
الأطفال
براقةٌ

عندما يجلب الأب
خبز حلول القدس
وعود جديدة للأم
فوق الكرز ورأس السلاح
عندما يهوج البحر
تتنفس الأم والطفل في الوقت نفسه
يعرف الأب
يظهر حزن الآلة التي تجرف الأرض

لا يستحق الرثاء
للشعر ووجوه الأطفال
مع أنه يجلب لنا وجوه الأطفال
الحاجة إلى الاستقلال

الزمن يمضي
والقدس في ركضها
لكن اللحظات
دائمًا أمام الأطفال.

نوري باق ديل
شباط 1974

ومن الشعراء المعاصرين لسزائي وبقديل الشاعر محمد عاكف عنان (1940 – 2000) فقد أسهم في تأسيس مجلة الأدبيات مع نوري بقديل وشاركه لقب شاعر القدس بعد نشر قصيدته الخالدة "المسجد الأقصى" التي ذاع صيتها في تركيا ونشرتها كُبرى المجلات، وقد نظمها في عام (1979) وعبر فيها عن حزنه العميق نحو القدس الأسير وما حل به من عدوان.

المسجد الأقصى	Mescid-i-Aksa
رأيت المسجد الأقصى في منامي كأنه طفل يبكي عندما وصلت خررت ساجدا على عتبه كأن نهر يتدفق تحت الأرض	Mescid-i Aksa'yı gördüm düşümde Bir çocuk gibiydi ve ağlıyordu Varıp eşiğine alnımı koydum Sanki bir yer altı nehr çağlıyordu
أنتظر وعيني على الطرق صوت يهمس أين إخواني أول قبلة للنبي العظيم أترى نسي الجميع ذلك؟	Gözlerim yollarda bekler dururum Nerde kardeşlerim diyordu bir ses İlk Kıblesi benim ulu Nebi'nin Unuttu mu bunu acaba herkes
تجول في أرجائي البراق انطلق من قاعدتي المعراج اسم مدينتي معلوم من قدسيتي كنت منبرًا يشع النور في كل مكان	Burak dolanırdı yörelerimde Mi'raca yol veren hız üssü idim Bellidir kutsallığım şehir ismimden Her yana nur saçan bir kürsü idim

Hani o günler ki binlerce mü'min	*في تلك الأيام ركض آلاف المؤمنين*
Tek yürek halinde bana koşardı	*نحوي على قلب رجل واحد*
Hemşehrim nebi'ler yüzü hürmetine	*من أجل وجه الأنبياء*
Cevaba erişen dualar vardı	*استجيب الدعاء*
Şimdi kimsecikler varmaz yanıma	*الآن لا يقترب أحد مني*
Mü'minde yoksunum tek ve tenhayım	*لا أخطر على قلب مؤمن*
Rüzgarlar silemez gözyaşlarımı	*لا تستطيع الرياح أن تكفكف دموعي*
Çöllerde kayıp bir yetim vâhayım	*واحة يتيمة ضائعة في الصحراء*
Mescid-i Aksa'yı gördüm düşümde	*رأيت المسجد الأقصى في منامي*
Götür müslümana selam diyordu	*يبلغ السلام للمسلمين*
Dayanamıyorum bu ayrılığa	*لا أتحمل هذا الفراق*
Kucaklasın beni İslâm diyordu	*فليحضنني الإسلام*

الخاتمة :

إن مكانة القدس في وجدان الأتراك، وتعلق قلوبهم بها انعكس جليا في الإبداع الشعري الكلاسيكي والمعاصر، ويرجع هذه التعلق لخصوصية العلاقة بين الأتراك والقدس، تلك الخصوصية النابعة من البعد الديني العقدي بوصفهم مسلمين، حاملي راية الإسلام على مدى ستة قرون، ومن البعد التاريخي في توليهم شئون القدس وفلسطين على مدار أربعة قرون، فهم آخر من حكم القدس من المسلمين، وسقطت مع أفول الدولة العثمانية.

تجلت هذه العلاقة بشكل واضح في الإبداع الشعري، فعندما كانت القدس مستقرة وآمنة في عهد الدولة العثمانية نظر إليها الشعراء كما نظروا إلى البقاع المقدسة والحواضر العلمية، مثل: مكة والمدينة والقاهرة وبغداد، فهي في الشعر الكلاسيكي مزار ديني وبقعة مباركة وأرض مقدسة.

ولما فُرض على تركيا القطيعة مع العالم الإسلام في بدايات القرن العشرين تجاهل التيار التغريبي القدس، وغض الطرف عما يجري من عدوان واحتلال، بيد أن هذه الفترة العابرة ما لبثت وأن قذفتها الأقلام الحرة لا سيما بعد تحسن الوضع السياسي، وتنفس تركيا لنسائم الحرية السياسية، وقد كان لحريق المسجد الأقصى بالغ الأثر، فانبرى الشعراء في الصدح للقدس والتعبير عن مآسيها في لغة شعرية وإبداع فني جمع بين الأصالة والحداثة، والتراث والمعاصرة.

وهذا الاهتمام يستدعي من الباحثين والمتخصصين تخصيص الوقت وتسخير الجهد لدراسته والكشف عن قيمه الجمالية وأبعاده الفنية ومضامينه الفكرية، كما أنَّ القارئ العربي في حاجة إلى التعرف إلى هؤلاء الرموز التي حملت على عاتقها نهضة الفكر والأدب في تركيا، وأولت عنايتها بقضايا الأمة، وأحيت في الوجدان التركي العاطفة الإسلامية نحو مقدساتها، وعليه فإن الباحث يوصي بدراسة الأعمال الأدبية التركية التي تناولت قضية القدس وفلسطين، وترجمتها إلى اللغة العربية.

المصادر والمراجع

أولا: المراجع العربية

- بديعة محمد عبد العال: الأدب التركي العثماني، القاهرة: الدار الثقافية للنشر، 2007.
- حر محمود يوجر: شاعر القدس في تركيا نوري بقديل، APJIR 2018، 2، 28-43 ،(2).
- حسين مجيب المصري: تاريخ الأدب التركي، القاهرة: الدار الثقافية للنشر.
- سامي الصلاحات: مؤسسات الوقف في القدس النشأة والتطور، ضمن "دراسات في التراث الثقافي لمدينة القدس" تحرير، محسن محمد صالح، بيروت: مركز الزيتونة، 2010.
- سمية الكومي: لا حب دون القدس وإسطنبول مدينة القدس في الأدب التركي، www.noonpost.com/content/40930، تاريخ الاستدعاء 31 مايو 2021.
- طلعت سعيد هالمان: ألفية من الأدب التركي تاريخ موجز، ترجمة محمد حقي صوتشين، أنقرة: منشورات وزارة الثقافة والسياحة، 2014.
- عارف العارف: المفصل في تاريخ القدس، القدس: مطبعة المعارف، ط5، 1999.
- عبد الباسط بدري: عالمية الأدب الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، 1995، 2(5)، 13-3.
- محمد حرب: العثمانيون في التاريخ والحضارة، القاهرة: المركز المصري للدراسات العثمانية، 1993.
- محمد عيسى صالحية: العثمانيون ومدينة القدس الحفاظ على الدور الثقافي والحضاري، ضمن "دراسات في التراث الثقافي لمدينة القدس" تحرير، محسن محمد صالح، بيروت: مركز الزيتونة، 2010.
- محمد عيسى صالحية: مدينة القدس السكان والأرض (العرب واليهود)، بيروت: مركز الزيتونة، 2009.

ثانيا: المراجع الأجنبية

- Adnan Oktay, Kudüs Tasvirleri: Kitâbu Evsâfı Mesâcidi'ş-Şerîfe ve Tuhfetü'l-Harameyn Örnekleri, Mukaddime, 2018, 9 (1), 111-132. Beşir Ayvazoğlu: Kudüs, Mescid-i Aksa ve edebiyatımız, https://www.karar.com/yazarlar/besir-ayvazoglu/kudus-mescid-i-aksa-ve-edebiyatimiz-7017# (Erişim 30 Mayıs 2022).
- F. T. Ocak: Sultan Veled'in Rebâb-nâmesi. Erdem, 1988, 5 (11), 541-592.
- Mehmet Altınova, Klasik Türk Şairlerinin Dilinden Kudüs ve Mescid-i Aksâ, Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi, 2018, 2 (2), 138-158.
- Mustafa Öztürk, Türk Edebiyatında Kudüs Temas, Journal of Islamic Jerusalem Studies, 2017, 17 (2), 39-57.

القدس في الشعر اللبناني المعاصر

د. إبراهيم فضل الله[1]

(1) أستاذ دكتور في الجامعة اللبنانية، ورئيس قسم اللغة العربية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية الفرع الأول في الجامعة اللبنانية من العام 2019 إلى 2021، وعضو في مركز الأبحاث، وعضو لجنة قبول مشاريع الماستر في كلية نفسها، وعضو في اتحاد الكتاب اللبنانيين، ورئيس المنتدى الأدبي للثقافة والعلوم منذ 2017 حتى تاريخه، كاتب سيناريو لمسلسل عين الجوزة، ومسلسل اليعسوب، له مؤلفات كثيرة أبرزها: المقاومة في الرواية العربية، وعلم اجتماع الأدب، والتحدي الحضاري الغربي بين المثاقفة والتفاعل، وله أبحاث متنوعة في المجلات المتخصصة اللبنانية والعربية.

مقدمة:

شكلت القدس حافزًا للشعراء لنظم قصائد خاصة بالأماكن المقدسة فيها، وغلبت قضايا القداسة الدينية، والمسجد الأقصى، وكنيسة القيامة، والمناسبات المتنوعة على البدايات الأولى لها في الشعر العربي، ومع الاحتلال الصليبي لها في العام1099م حجزت القدس لنفسها مساحة واسعة في الشعر العربي، واستمرّت هذه المساحة طيلة فترة الوجود الصليبي، ولكن بعد تحرير القدس من الصليبيين، وعودتها إلى الدولة الإسلامية، بدأ صوت الشعر حيالها يخفت تدريجيًا، قبل أن يرتفع مجددًا مع سقوطها بيد الحلفاء في الحرب العالمية الأولى، وما جرّه عليها وعد بلفور بالوطن القومي اليهودي، وقد توالت عليها النوائب وصولًا إلى تقسيمها قدس غربية، وقدس شرقية بعد نكبة قيام ما سُميَّ بدولة إسرائيل في العام 1948م. هذا الإعلان الذي جعل العرب في ذهول، ويتملكهم شعورٌ بالنكبة، واستمرت النكبة إلى عام النكسة عام 1967 وهو التاريخ الذي خرجت فيه القدس للمرة الثانية من الحضن الإسلامية، ودخلت تحت سيطرة الاحتلال الصهيوني، وهذا ما أصاب العرب مرّة أخرى بالضياع، وخلخل المرتكزات التي كانت سائدة لديهم، وفكك عرى المنظومات السياسية والفكرية عندهم، وساد شعور عربي عام بالعجز والإحباط والاستسلام.

ومنذ العام1967 أصبحت القدس عنوانًا لقضايا متنوعة من الشرف والعزة والكرامة، وقد عكس الشعر هذه القضايا التي مرّت فيها القدس في مفصلين تاريخيين أساسيين هما:

1. مرحلة الاحتلال الصليبي للقدس في العام 1099م حيث صدح الشعر بالقدس وقضاياها

2. المرحلة الثانية مرحلة الاحتلال الصهيوني في العام 1967م حيث عاد صوت القدس بقوة إلى الشعر العربي.

ونظرًا لطبيعة البحث المختصرة التي لا تستطيع استيعاب شعر القدس كلّه، ولأنَّ جمع الشعر العربي المعاصر كله في بحث واحد هو من الصعوبة بمكان،

ولأننا لا يمكننا دراسة القدس في الشعر العربي المعاصر من دون العودة إلى مرحلة الاحتلال الصليبي، لهذا كلّه، قررت حصر بحثي في قضايا القدس في الشعر اللبناني المعاصر، واختيار نماذج من هذا الشعر، وكذلك دراسة نماذج من الشعر العربي في القدس في مرحلة لحروب الصليبية، واختتمت بحثي بالمحصّلات، ومن نافل القول: إنه مهما بذل الباحث من جهود من أجل إنجاز بحثه بطريقة مشرّفة ومما لاشكّ فيه أن النقص سيلحق به هنا، أو هناك ومن المحال أن يخلو عملٌ من نقص لأنّ الكمال لله وحده.

أولًا: القدس في شعر مرحلة الحروب الصليبية:

بقيت القدس في الشعر العربي مكانًا لجلب الرزق وكسب المال، أو مدينة لا تتميز عن غيرها من المدن سوى بقداستها، ولكن الشعر العربي زاد اهتمامه بالمدينة المقدسة مع سقوطها بأيدي الصليبين، وكانت القدس محطّ طمع البيزنطيين قبل بداية الحروب الصليبية، وهذا ما تدلنا عليه القصيدة التي أرسلها الإمبراطور البيزنطي (النقفور الثاني) (ت: 358ه ـ 969 م)[1] في العام 352ه يهدد فيها الخليفة العباسي المطيع لله (334 ـ 363هـ)[2] بقوله:

وأمضي إلى القدس التي شرفت بها ... بعز مكين ثابت الأصل قائم

سأفتح أرض الله شرقًا ومغربًا ... وانشر دينَ الصُّلبِ نشر الغمائم

فعيسى علا فوق السماوات عرشه ... ففاز الذي والاه يوم الخصائم

وصاحبكم في التُّرب أودى به الثَّرى ... فصار رُفاتًا بين تلك الرمائم[3]

وصلت القصيدة إلى ابن حزم الظاهري (ت:456 ه ـ 1064م)[4] فرد على

(1) مجموعة، المنجد في اللغة والإعلام، ط19، 1992، دار المشرق، بيروت ـ لبنان، ص 577

(2) انظر: أبو حسين، صبري فوزي عبد الله، القدس في شعر عصر الحروب الصليبية، ط1، 2005، ايتراك للنشر والتوزيع، القاهرة ـ مصر، ص 28

(3) انظر: ابن حزم، الديوان، تح، ضحى رشا عبد الكريم، ط1، 1990، دار الصحابة للتراث، طنطا، مصر، ص 48

(4) انظر: المقري، أحمد بن محمد المقري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح، إحسان عباس، ط1، 1988، دار صادر، بيروت ـ لبنان، ص78

النقفور[1] في قصيدة يمدح فيها ملوك بني العباس، بقوله:

من المحتمي بالله رب العوالم ودين رسول الله من آل هاشم

محمد الهادي إلى الله بالتقى وبالرشد والإسلام أفضل قائم

إلى قائلٍ بالإفك جهلا وضلة عن النقفور المفتري في الأعاجم [2]

ويصل إلى فلسطين فيقول:

ملوك جرى بالنصر طائر سعدهم فأهلا بماضٍ منهم وبقادم

محلهم في مسجد القدس أو لدى منازل بغداد محل المكارم [3]

ولم يمضِ سوى قرنٍ ونيّف على قصيدة (النقفور) حتى دخلت الجيوش الصليبية القدس في العام (492 هـ ـ 1099م)، وتصدى الشعر العربي بقوة لهذا الاحتلال الصليبي، وفي دراستنا لهذا الشعر وجدناه يتمحور حول البكاء على القدس، والحث على تحريرها، والتهنئة بالتحرير.

أ - الشعر والبكاء على القدس في مرحلة الحروب الصليبية:

دخلت الجيوش الصليبية القدس في العام 1099م، وفرّ الناجون من المذابح والقتل، وانتشروا في أنحاء الوطن الإسلامي، ونشروا أخبار القتل، والمذابح، والتشريد، والتنكيل بمسلمي المدينة المقدسة، وبدأت تصل إلى مسامع المسلمين أخبار معاناة المدينة وأهلها من الاحتلال الصليبي الذي قام بمذابح أزهقت حياة كثيرين، وتركت الآلاف بين قتيل وأسير ومعاق، وتسببت في مجاعات فتكت في الناس، وكل هذا نتج عنه خسائر فادحة، وأضرار سيئة وأدى إلى صدمة نفسية مؤلمة في الوعي العربي الإسلامي، ساد الاعتقاد في بداية الاحتلال الصليبي للقدس أن تحريرها هو عمل غير متوقع، وحلم صعب المنال، وسجل الشعر العربي ما حلّ في القدس، وبدأ يركز على المأساة، والبكاء فعمّت الأحزان، وارتفعت أصوات

(1) لم يكن ابن حزم في عصر النقفور ولهذا رد على قصيدته عندما وصلت فيما بعد إلى مسامعه، كما يرد بعض الشعراء في عصرنا الحالي على المتنبي على سبيل المثال

(2) انظر: ابن حزم، الديوان، مرجع سابق، ص52

(3) انظر: أبو حسين، مرجع سابق، ص30

النحيب والبكاء، وسيطرت الكآبة في أنحاء العالم الإسلامي، وبكى الشعراء القدس بمرارة، ومنهم الشاعر شهاب الدين يوسف بن الحسين محمد بن مجاور الذي قال:

لعل سيول الدمع يطفئ فيضها — توقد ما في القلب من جمرات

ويا فم بح بالشجو منك لعله — يروح ما القى من الكربات

على المسجد الأقصى الذي جل قدره — على موطن الإخبات والصلوات

على سلم المعراج والصخرة التي — أنافت بما في الأرض من صخرات

على القبلة الأولى التي اتجهت لها — صلاة البرايا في اختلاف جهات

عفا المسجد الأقصى المبارك حوله — الرفيع العماد العالي الشرفات [1]

وصف الشعراء ما حل بالقدس وبكوها ورثوها متفجعين ومتحسرين، وواصفين ما حلّ بها من انتهاكات وتشريد وقتل وإذلال وهوان، وهذا الشاعر ابن المجاور يتابع نحيبه ويطلب من البلاد بأسرها تعميم البكاء على القدس وما جرى فيها:

لتبك على القدس البلاد بأسرها — وتعلن بالأحزان والترحات

لتبك عليها مكة فهي أختها — وتشكو الذي لاقت إلى عرفات

إلى أن يصل إلى قوله:

فمن لي بنواحٍ ينحن على الذي — شجاني بأصوات لهن شجاة

يرددن بيتًا للخزاعي قاله — يؤبن فيه خيرة الخيرات

« مدارس آيات خلت من تلاوة — ومنزل وحي مقفر العرصات» [2]

يبكي ابن المجاور القدس بكاءً صادقًا، ويرثيها رثاءً حارًا متفجعًا، ويظهر

(1) انظر: أبو حسين، صبري فوزي عبد الله، القدس في شعر عصر الحروب الصليبية، مرجع سابق، ص 37 ـ 38

(2) انظر: أبو حسين، صبري فوزي عبد الله، المرجع نفسه، ص40

الجزع الشديد عليها، ومن ثم يستدعي البلاد والناس للبكاء معه، ويبلغ الحزن أقصاه عند الشاعر الذي ضج من البكاء فاستدعى نساء ليقمن حفلة ندب ولطم وبكاء ليساعدنه على حزنه العميق، وليس ذلك فحسب وإنما يستدعي قصيدة دعبل الخزاعي (ت: 246هـ) التي يرثي فيها بيت النبوة في قصيدته المشهورة في الشعر العربي لتساعده في بثّ الحزن.[1]

صارت القدس قضية الشعر في فترة احتلالها، وكان بيت المقدس المحور الذي يدور حوله البكاء والتفجع، وبعد الانتصارات التي حققها المسلمون على الصليبيين كبر الأمل بتحقيق النصر وإمكانية فتح بيت المقدس من جديد، ولهذا اتجه الشعر في هذه المرحلة إلى التحريض على جهاد الصليبين وإنقاذ الأماكن المقدسة. [2]

ب: الحثّ على الجهاد لتحرير القدس من أيدي الصليبيين:

استوعب المسلمونَ بعد الحزن والبكاء والنحيب صدمة احتلال القدس من قبل الصليبيين، وقام شعراؤهم بالدعوة إلى استعادتها، وهذا ابن القيسراني (ت:548هـ ـ 1153م) ، بقوله:

من كان يغزو بلاد الشرك مكتسبًا من الملوك فنورُ الدين مُحْتسبُ

فانهض إلى المسجد الأقصى بذي لجبٍ[3] يوليك أقصى المنى فالقدس مرتقبُ[4]

يستنهض الشاعر ابن القيسراني، نور الدين زنكي (1174م)، ويحثه على التوجّه ناحية القدس، والقيام بواجب تحرير المسجد الأقصى، وهكذا سجل

(1) ستشهد الشاعر ببيت من قصيدة للشاعر دعبل الخزاعي، يقول في مطلعها:
تجاوبنَ بالأرنانِ والزفراتِ نوائح عجمُ اللفظ والنطقاتِ
انظر: الخزاعيِ، دعبل، الديوان، جمعه وحققه وقدم له، عبد الصاحب الدجيلي الخزرجي، ط1، 1962، مطبعة الآداب النجف ـ العراق، ص 85
ألى أن يقول: بكيت لرسم الدار من عرفات وأذريت دمع العين بالعبرات
مدارس آياتٍ خلت من تلاوةٍ ومنزل وحي مقفرُ العرصات (المرجع نفسه، ص 89)

(2) انظر: أبو حسين، صبري فوزي عبد الله، القدس في شعر عصر الحروب الصليبية، مرجع سابق، ص 55 ـ 60

(3) ذو لجبٍ: يقصد الجيش الذي يحدث الصياح والجلبة

(4) انظر: ضيف، شوقي، عصر الدويلات والإمارات (الشام)، ط2، 1990، دار المعارف، القاهرة ـ مصر، ص 155

الشعر صيحات الاستهجان من تخاذل القادة في نجدة القدس وإنقاذها، وأخذ الشعر يستنهض الهمم ويحثّ القيادات على استخلاصها من أيدي الصليبيين، وشكّل الشعر رأيًا عامًا لدى الناس العاديين الذين أيقنوا أن الصليبيين أتوا بقصد البقاء، وبدأت الجماهير تتساءل عن سبب تقاعس الحكام، وضيق أفقهم الذي ضيّع البلاد وأذل العباد، وبدأت تكتب الكتب والرسائل التي تتناول قضايا القدس[1]، وأخذ الفقهاء يخطبون في المساجد في فضل القدس الشريف، وفضل الجهاد والمجاهدين، ولم تكن حلقات الدروس تخلو من حديث حول القدس أولى القبلتين وثالث الحرمين، وأصبحت القدس رمزًا يفيض بدلالات الخير، كما هي مصدر الإلهام ومنزل الوحي [2].

صارت القدس الشغل الشاغل للناس، ومورد اهتمامهم مهما كانت مشاغلهم حتّى ولو كانت كبيرة بكبر زلزال حصل في دمشق، وهدّم القلاع والحصون، وخرّب المدن، وقتل الناس، ومع هول الويلات التي خلّفها هذا الزلزال المدمّر، فإنّ مصائبه تبقى أهون من المصائب والويلات التي جرّها الاحتلال الصليبي للقدس[3]، وقد عبرّ عن هذا المعنى الشاعر طلائع بن رزيك (ت: 556ه ـــ 1161م)، الذي أرسل قصيدة تعزية إلى صديقه أسامة بن منقذ (ت: 584هـ):

بأبي شخصك الذي لا يغيب — عن عياني وهو البعيد القريب

كره الشام أهله فهو محقو — ق بأن لا يقيم فيه لبيب

إن تجلت عنه الحروب قليلًا — خلفتها زلازل وخطوب

رقصت أرضه عشية غنى الر — عد في الجو والكريم طروب

أبذنب أصابها قدر الله — فالأرض كالأنام ذنوب

أن هذا لأن غدت ساحة القد — س وما للإسلام فيها نصيب

(1) انظر: أبو شامة، شهاب الدين بن عبد الرحمن، المتوفى 665هـ، كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، ط1، 2002، وضع حواشيه وعلق عليه إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت، ص 37

(2) راجع، عبد الساتر، حسين، صورة القدس في الشعر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 431

(3) أبو شامة، مرجع سابق، ص 307 ـ 309

أبعد الناس عن عبادة ربّ النـــ ناس قومٌ إلههم مصلوب [1]

التخاذل هو السبب المباشر لهذا الزلزال المدمر،فأرض الشام لم تعد قادرة على تحمل مصيبة الاحتلال الصليبي للقدس، لهذا غضبت الأرض، ورمت كل من على ظهرها انتقامًا للقدس، ولكن العجيب في الأمر أن الأرض تحركتv حميتها وانتفضت، والإنسان لم يتحرك لنجدة القدس وإنقاذها.

استمر الشعر في الدعوة إلى استرجاع القدس، والحثّ إلى إنقاذها من أيدي الصليبيين، وبدأت قضايا تحريرها تعلو بقوة، وتردد صدى التحرير في الشعر العربي، ومثال على ذلك ما ورد في قول عماد الدين الأصفهاني (ت:597هـ ـ 1201م):

نهوضًا إلى القدس يشفي العـــ ليل يفتح الفتوح وما، ذا عسير

سل الله تسهيل صعب الخطو ب فهو على كل شيء قدير [2]

تابع الشعراء تحريضهم على القتال من أجل تطهير بيت المقدس من رجس الكفار، والدعوة إلى السير نحو القدس وإعادتها إلى ديار الإسلام، وقد ترك لنا المؤرخون الكثير من هذه القصائد، ومنها قصيدة لشاعر مجهول يتحدث فيها بلسان القدس، فيقول:

يا أيّها الملك الذي لمعالم الصّلبان نكس

جاءت إليك ظلامة تسعى من البيت المقدس

كل المساجد طهرت وأنا على شرفي منجس [3]

عاش المسلمون هم احتلال القدس، وكان الشعراء يحثّون الملوك والأمراء على تحريرها وإعادتها إلى الإسلام، وهذا الشاعر طلائع بن رُزيك (ت: 556ه ـــ 1161م)، يبشّر بتحرير القدس بقوله:

(1) انظر: ابن رزيك، طلائع الملك الصالح، الديوان، مرجع سابق، ص 61 ـ 63
(2) انظر: أبو حسين، صبري فوزي عبد الله، القدس في شعر عصر الحروب الصليبية، ص 52
(3) انظر: المرجع نفسه، ص 51

توالت علينا في الكتائب والكتب بشائر من شرق البلاد ومن غرب

بشائر تهدي للموالي مسرةً وتحدث للباغين رعبًا على رعب

جعلنا جبال القدس فيها وقد جرت عليها عناق الخيل كالنفنف السهب (1)

ج: القدس والفرح بتحريرها من الصليبيين:

عاش المسلمون بأرواحهم مع القدس يحلمون بتحريرها، وقد تحقق لهم ذلك في أكتوبر 1187م الموافق في 27 رجب سنة 583هـ، وقد عُدَّ تحرير القدس فتحًا عظيمًا فرح به المسلمون، وابتهجوا له، وكان التحرير سببًا في انتقال القصيدة المقدسية من البكاء، والنواح، والنحيب وذكر المآسي إلى إعلان الفرح والحبور، والتغني بتطهير القدس من رجس

الصليبيين. وهكذا، صورت القصيدة المقدسية النصر على الصليبيين تصويرًا مفصلًا، ووثقته توثيقًا شعريًا، وهذا ما نجده في قصائد الشعراء الذين سجلوا فيها فرحهم في التخلص من الاحتلال الصليبي في القدس، وأشادوا بنصر الله الذي أتاهم، وهذا ما أعلنه الشاعر محمد بن علي بن يعمر الحلبي المعروف بالجواني، بقوله:

قد جاء نصر الله والفتح الذي وعد الرسول فسبحوا واستغفروا

فتح الشآم وطهر القدس الذي هو في القيامة للأنام المحشر (2)

يستمر الشعر في تمجيد النصر على الصليبين في القدس، ويعلن شاعر مجهول فرحه بهذا النصر بقوله:

المسجد الأقصى له عادة سارت فصارت مثلًا سائرًا

إذا غدا للكفر مستوطنًا أن يبعث الله له ناصرًا

فناصر طهره أولًا وناصر طهره آخرًا (3)

---

(1) انظر: ابن رزيك، طلائع الملك الصالح، الديوان، ط1، 1964، جمعه، وبوبه، وقدم له، محمد هادي الأميني، منشورات المكتبة الأهلية، النجف ـ العراق، ص 58

(2) انظر: أبو حسين، صبري فوزي عبد الله، القدس في شعر عصر الحروب الصليبية، مرجع سابق، ص 61

(3) ـ انظر: أبو حسين، المرجع نفسه، ص 124

مثلت القدس الشغل الشاغل للشعر في فترة الحروب الصليبية وأثناء التحرير وبعدها بقليل، ومع مرور الزمن عادت القدس إلى وضعها التي كانت عليه مدينة إسلامية لها ما لهذه المدن مع الحفاظ على قدسيتها، وبذلك خفت صوتها في الشعر.

ثانيًا: القدس في الشعر اللبناني المعاصر:

تهدأ حركة القدس في الشعر العربي فترة من الزمن، وتنشغل الأمة الإسلامية بقضاياها، وتسكن حركة الاهتمام بالقدس إلّا بمجال قدسيتها، ومن ثمّ يفتح الشعر ذراعيه إليها بقوة، وتجد قضاياها طريقها إلى قصائد الشعراء، منذ عام 1917 رمزًا لانتصار العرب على الأعداء وتحقيق حلمهم بالحكومة العربية التي توحدهم [1].

مرّت القدس في تاريخها المعاصر بمرحلة شبيهة إلى حد بعيد بما مرّت به في الحروب الصليبية؛ لأنها في العام 1967 تقع تحت الاحتلال الصهيوني، فتنعتق من إطارها الجغرافي لتصبح رمزا للنضال وقبلة الأحرار والمجاهدين.

عكس الشعر اللبناني المعاصر الأحداث التي مرّت فيها القدس، وعالجها على الشكل الآتي:

أ ـ القدس مدينة كأي مدينة عربية

ب. القدس رمزّا للنصر العربي وتحقيق حلم الحكومة العربية

ج . القدس مكانًا للحزن والبكاء.

د ـ مرحلة الاستنهاض والدعوة إلى تحريرها وإعادة الكرامة إلى العرب والمسلمين.

---

(1) دخل العالم في حرب كونية في العام 1914م، وفي ظل التحالف الذي كان بين العرب بقيادة الشريف حسين(ت:1931) والحكومة البريطانية، وانسجامًا مع هذا التحالف دخل الجيش البريطاني إلى القدس في العام 1917 مع الجيش العربي بقيادة الأمير فيصل بن حسين (ت:1933م) وعدَّ العرب انتصار بريطانيا انتصارًا لهم. (انظر: بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية، نبيه أمين، منير بعلبكي، ط10، 1984، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، ص 744)

أ: المرحلة الأولى القدس كأي مدينة عربية:

تبقى مساحة القدس متواضعة في الشعر قرونًا مديدة إلى بدايات القرن العشرين، وتكون في هذه الفترة من الزمن مثلها مثل أيّة مدينة عربية، فهي تلبّي نداء الوطن إذا احتاجها للدفاع عنه كأخواتها من المدن العربية، وهذا ما نجده عند الشاعر خليل مطران (ت:1949م):

يأيُّها الوطن الدَّاعي لنجدته لبَّتك مصر ولبَّى القدس والحرَمُ

ما كان خطبٌ ليدْهانا ويبكينا كما دهانا وأبكى خَطْبُك العَرِمُ [1]

يعلن الشاعر أن القدس تلبي نصرة الوطن حين يحتاجها مثلها مثل مصر، والحرم، وتبقى القدس في الشعر مدينة كأي مدينة عربية كطرابلس والقاهرة، وإلى هذا المعنى نفسه يذهب الشاعر خليل مطران في قصيدة تحية إلى القدس الشريف في حفلة أقيمت تكريم له:

سلامٌ على القدس الشَّريف ومن به على جامع الأضداد في إرث حُبه

على البلد الطُّهر الَّذي تحت تُربه قُلوبٌ غدت حبَّاتها بعض تربه

حججت إليه والهوى يشغل الذي يحج إليه عن مشقات دربه

وأين يُرى مرجٌ كمرجٍ» ابن عامر» بطيب مجانيه وزينات خصبه

هو البيت يُؤتي سُؤلَهُ من يؤمه فأعظم به بيتًا وأكرم بشعبه

به مبعثٌ للحبّ في كلّ موطئ لأقدام فادي النّاس من فرط حبّه

وليس غريبًا فيه إلا بشخصه فتى زاره قبلًا مرارًا بقلبه

تفضّل أهلوه ومازال ضيفُهُم نزيلًا على سهل المكان ورحبه [2]

القدس عند الشاعر مدينة أهلها هم أهل الكرم، ويحسنون استقبال الضيف بالترحاب، ومن المعروف أن ميزة الكرم هي ميزة عامة يشترك فيها أبناء المدن

(1) انظر: مطران، خليل، ديوان الخليل، ط1، 1977، دار مارون عبود، بيروت ـ لبنان، ص142

(2) انظر: مطران، خليل، ديوان الخليل، ط1، 1977، ص 441

العربية كافة، وتتميز القدس بقدسيتها، فهي مكان الأنبياء عند أمير الشعراء أحمد شوقي (ت: 1932) في قصيدته التي رثى فيها الشريف حسين(ت:1931):

واذكروا للأمير مكَّة والقص *رَ وعهدَ الصفا وطيبَ المواسم*

وادفنوه في القدس بين سليما *ن وداود والملوك الأكارم*

إنما القدس منزل الوحي مغنى *كلِّ حَبْرٍ من الأوائل عالم* [1]

ب: القدس رمز للنصر العربي وتحقيق حلم الحكومة العربية:

انسحب الجيش العثماني من القدس في العام 1917، ودخلها الجيش البريطاني، وفي ظل التحالف المزعوم الذي كان بين العرب بقيادة الشريف حسين(ت:1931) والحكومة البريطانية [2]، ساد الاعتقاد لدى قسم كبير من شعراء العالم العربي أنّ دخول الجيش العربي بقيادة الأمير فيصل بن الحسين (ت:1933م) إلى القدس مع الجيش البريطاني هو انتصار للعرب، وعبّر الشعراء العرب عن ذلك، ومنهم الشاعر القروي (ت:1984م)، بقوله:

سقطت أريحا عند نفخ الصور *وصدى هتاف العسكر المنصور*

زأرت قساورهم عليها زأرة *أغنت مدافعهم عن التدمير*

وتهيّب الجيش الكثير إذا دنا *من باب بيت الله غير كثير*

أصغت مدافعهم إلى أجراسها *وأذانها إصغاء التوقير* [3]

نجد الترحيب نفسه بانتصار الجيش البريطاني على العثمانيين في القدس في العام 1917م من قبل الشاعر إيليا أبو ماضي (ت:1957م)، في قوله:

لله ما أحلى البشير وقوله *سقط الهلال إلى الحضيض ودالا*

بشرى نسينا كلّ شي قبلها *الناس والدّولاتِ والأجيالا*

(1) انظر: شوقي، أحمد، الشوقيات، ط1، 2012، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، ص 761

(2) انظر: بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، مرجع سابق، بيروت ـ لبنان، ص 745 ـ 748

(3) انظر: الخوري، رشيد سليم، الأعاصير، لاط، لات، مطبعة مجلة الشرق، بيروت ـ لبنان، ص 107

ردّت على الشّيخ المسن شبابه وعلى الجزين البائس الآمالا

أبنات أورشليم ضمَّخن الثَّرى بالطّيب واملأن الدُّروب جمالا

حتى يمر الفاتحون فإنّهم كشوا الأذى عنكنَّ والإذلالا (1)

خفقت الأعلام العربية في دمشق وبيروت، وكان الناس يترقبون الأخبار ترقب المتحمس لنصر الحكومة العربية، وتفيض العيون بدموع الفرح، والنفوس تجيش بعواطف الحماس والآمال الكبار غير أن فرحة العرب كانت قصيرة الأمد جدا (2)، ولم يدم حلم الحكومة العربية كثيرا لأن المصالح البريطانية التقت مع المشروع الصهيوني الذي كان ناشطًا في أوروبا.

وفي تشرين الثاني من العام 1917صدرت رسالة من وزير الخارجية البريطانية السيد آرثر جيمس بلفور(1848ـ1930) إلى اللورد روتشيلد أرفع الشخصيات اليهودية قدرًا في بريطانيا تتعهد فيها حكومة صاحبة الجلالة ببذل جهدها لتأسيس وطن قومي لليهود في فلسطين، وهذا ما عُرف فيما بعد بوعد بلفور(3)، ونتجت عن هذا الوعد آثار كبيرة فيما بعدـ عندما انكشفت خطط بريطانيا في إقامة دولة صهيونية في فلسطين، وعندها تغير موقف الشعراء العرب الذين هبّوا للدفاع عن حق العرب في القدس وفلسطين كلها، وهذا ما نراه عند الشاعر إيليا أبو ماضي نفسه الذي قال في قصيدة بعنوان فلسطين يقول فيها:

ديارُ السلام وأرض الهنا يشقُّ على الكلّ أن تحزنا

فخطب فلسطين خطب العلى وما كان رزء العلى هينًا

يريدُ اليهود بأن يصلبوها وتأبى فلسطين أن تذعنا

فقل لليهود وأشياعهم لقد خدعتكم بروق المنى

(1) انظر: أبو ماضـي، إيليا، الديوان، ط1، 2006، دار ومكتبة الهلال، القاهرة ـ مصر، ص595

(2) انظر: دروزه، محمد عنزة، حول الحركة العربية الحديثة، ط1 1949، ج1، المكتبة العصرية للطباعة والنشـر، ص70

(3) انظر: فضل الله، إبراهيم، التحدي الحضاري الغربي بين المثاقفة والتفاعل، ط1، 2012، الدار العصامية، بيروت ـ لبنان، ص 99

ألا ليت بلفور أعطاكم بلادًا له لا بلادًا لنا

فلندن أرحب من قدسنا وأنتم أحبّ إلى لندنا

نصحناكم فارعووا وانبذوا «بليفور» ذيّالك الأرعنا

وإمّا أبيتم فأوصيكم بأن تحملوا معكم الأكفنا

فإنّا سنجعل من أرضها لنا وطنًا ولكم مدفنا (1)

ج: القدس مكانًا للحزن والبكاء:

تمر السنون وتنتقل فلسطين من الانتداب البريطاني إلى إعلان قيام دولة إسرائيل في فلسطين في العام 1948م، وفي العام 1967م يحتل الصهاينة القدس، وبذلك تنتقل المدينة إلى مرحلة جديدة تشابه إلى حدٍ بعيد وضعها القديم أيّام الاحتلال الصليبي، وتنعكس هذه الأحداث على الشعر العربي عمومًا، الشعر اللبناني المعاصر تحديدًا تؤدي القدس في مرحلة الاحتلال الصهيوني دور الملهم للشعراء العرب واللبنانيين، وتمثّل لهم مكان البكاء وذرف الدموع، ويلفّ السواد القدس كلها، وينتشر الحزن في العالمين العربي والإسلامي، ويعبّر الشاعر السيد محمد نجيب فضل الله(ت:1990م) عن الألم الذي يعتصر قلبه، ويختنق صوته حزنًا ولوعة على ما جرى لأمة العرب، بقوله:

ما بال قومي في سيناء قد وتروا والضّفتين وسوريا وما ثأروا

ما بالهم ضيّعوا الأجيال واختصروا من الملاحم دربًا ليس تُختصر

من أسكت المدفع الجبار في بردى وفي القنال وفي الأردن ما الخبر؟! (2)

يتساءل الشاعر عن سبب الهزيمة، ووصل الحزن إلى أقصاها عند الشاعر لأنّ الصدمة التي تسببت بها هذه الهزيمة التي حصلت للعرب في العام1967 ليست محصورة بأصحابها فقط، وبجيلهم، وإنما هذه الهزيمة ضيّعت الأجيال

(1) انظر: أبو ماضـي، إيليا، الديوان، المرجع نفسه، مصر، ص 741 - 739

(2) انظر: فضل الله، محمد نجيب، صليل القوافي، قدم له حسن فضل الله، ط1 2007، المنتدى الفكري لأحياء التراث العاملي، عيناثا ـ لبنان، ص 40

العربية التي ستأتي في المستقبل. ويصل الشاعر الشيخ عبد القادر ترنني إلى حال من الحزن غير المسبوقة على القدس عندما يتناهى إلى سمعه أنين القدس، ويرى دموعها، وهي تتحسر، بقوله:

أنَّتْ سمعت أنينَها قدسي *يا ليتنها أنَّتْ على رمسي*

أنَّت وجادت بالدّموع كرامةً *لله نادت مسلمي الأمس* [1]

بعد أنين القدس ودموعها، يبكي الشاعر عليها بقوله:

بكيتُ القدس جمرًا في الضُّلوع *يَفتُّ الصَّخر من لهب الدُّموع*

يسكبها فتجري دافقاتٍ *ويحجزها فتهجم كالهلُوع*

يؤنبها فتصرخ كيف أهدا *وأقصى الله في خطرٍ ورُوع*

تقول لهم أليس هناك حيٌّ *يبيدُ وجودَ جبَّارٍ قَطُوعٍ*

فلا عربٌ ولا عجمٌ تصدَّوا *وأصدقُهم يعيش على الخُنُوع*

يخدِّرُ شعبه بالكذب دومًا *ويشغَلُهُن بإذلالٍ وجُوعٍ*

وفي أحضان صهيونٍ ترامى *يُغَنّي كُلَّ ليلٍ في وُلُوعٍ*

ويرجو منهمُ تعجيل هدمٍ *لأقصانا على نحر الشمُّوُعٍ*

ألا يا أمتي ثوري عليهم *مذاهب أو ملوكٍ أو فرُوعٍ*

ولا تثقي بأصنامٍ تهاوت *ولا تثقي بخنزير ضَروعِ* [2]

يبدأ الشاعر ترنني بمطلع البكاء الذي يخرج جمرا من الضلوع، ويفت الصخر من حرارة هذه الدموع، وقد ألهب قصيدته بالمشاعر الجياشة من بداياتها؛ لأنّه بعد البكاء والدموع يحث المسلمين على استنقاذ الأقصى من الخطر المحدق فيه، ويشكو من تقصير العرب والعجم في حق القدس، ويطلق صرخة مدوية

(1) انظر: الدكتور الشيخ الشاعر عبد القادر ترنني، ديوان مخطوط، 2009

(2) انظر: الدكتور الشيخ الشاعر عبد القادر ترنني، ديوان مخطوط، قصيدة بكيت القدس

بوجه الحكام الذين يخدرون شعوبهم، ويرتمون في أحضان العدو الصهيوني، ويندد ببعض حكام العرب الذين يستعجلون هدم الأقصى، وبعد فضحه للحكام المستسلمين للخنوع، يدعو الأمة إلى ثورة تقتلع هؤلاء الملوك، وتحطّم هذه الأصنام ولا تثق بأي من هؤلاء أبدًا.

تعدُّ قصيدة الشاعر ترنني إلى حدٍ بعيد مثالًا للقصيدة المقدسية التي تبدأ بمطلع بكاء على القدس يمتلئ بالدموع والحسرة والألم على خسارة القدس، ومن ثم تنتقل إلى الحثّ على استنهاض الهمم والاستعداد إلى استرجاعها، وبعد ذلك تسعى إلى بثّ الأمل بالتحرير استنادًا إلى بطولات السائرين على خط تحرير القدس.

يتابع الشعر اللبناني نشر الحزن على القدس، والحديث من مأساتها، وهذا ما نجده عند الأخوين الرحباني اللذين كتبا قصيدة غنتها فيروز، بعنوان «**جسر الأحزان**»:

يا جسر الأحزان أنا سميتك جسر العودة

المأساة ارتفعت

المأساة اتسعت

وسعت سطعت بلغت حدّ الصلب

من صلبوا كلّ نبي صلبوا الليلة شعبي

تعلن القصيدة الأحزان، وتشير إلى اتساع المأساة على ما جرى في القدس التي صلب شعبها من قبل من صلبوا الأنبياء من قبل، وبعد ذلك تدعو إلى عودة كل من نزح وتشرد:

العاثر ينهض

النازح يرجع

المنظرون يعودون

لم يعد للمشردين والنازحين سوى الانتظار، والدعوات إلى الله لإعادتهم إلى الملوك والقيادات والزعماء، لا أحد يسمع لهم صوتًا، ولهذا لم يعد للقدس إلا التمنيات، وهمّة شعبها الذي عليه أن يتدبر أمره بيده، وهذا ما تتابع القصيدة قوله:

وسلامي لكم يا أهل الأرض المحتلة

يا منزرعين بمنازلكم قلبي معكم وسلامي لكم

لهم الشمس لهم القدس والنصر وساحات فلسطين [1]

على الرُّغم من الخيبة في القصيدة، وفقدان الأمل بأي نصر، أو تحرير للقدس، وعلى الرَّغم من وصول اليأس إلى أقصاه، ومع أن جسر العودة في هذه القصيدة لا يعدو كونه جسر مأساة وأحزان إلا أن موسى مزهر اعترض على عبارة جسر العودة، من شدّة يأسه وخيبة أمله من القادرين على استرجاع القدس وإنقاذها فهؤلاء الملوك والزعماء قد «صُمّت مسامعهم» فلن يسمعوا أنين القدس، يقول في قصيدته التي نظمها في العام 1972م بعنوان «لا تنشدي»:

لا تنشدي فيروز دار حمانا لا بحّ صوتك واندبي موتانا

فجسور عودتنا تحطم ركنها لا القدس موعدنا ولا نجوانا

تبكي القيامة جرحها ومصابها بدل الدموع دمًا يسيل هوانا

وملائك هجرت معابد ربها والمسجد الأقصى انبرى وتوانى

لا بُح صوتك فاندبي فيروز قب لتنا ومهد يسوعنا ومنانا

كم هاجرٍ للصخرة العصماء ما لبث الحنين يشده ولهانا

لا تنشدي فيروز قد صُمَّت مسا معهم وباعوا القدس والجولانا

كلٌ على ليلاه غنّى قدسه حتى وهت وترنحت إذعانا [2]

(1) انظر: موقع https://fairouziyat.com/lyrics

(2) انظر: مزهر، ديوان أبي وأمي الوصية،مرجع سابق، ص 60

تستمر خيبة الشعراء من الحكام في تحرير القدس، ويستمر الحزن صادحًا في شعرهم، وترمي الخيبة بظلالها على قصائدهم، وهكذا اختزن الشعر اللبناني التفجع والبكاء على القدس، وحمل خيبات الهزيمة واليأس.

د: مرحلة الاستنهاض والدعوة إلى تحرير القدس وإعادتها إلى المسلمين.

استوعب الشعراء اللبنانيون الهزيمة، وخرجوا من يأسهم، وشمّروا عن سواعدهم لمسح الحزن عن القدس، وبذلك انتقل الشعر اللبناني من مرحلة البكاء والحزن على القدس إلى مرحلة الغضب، والدعوة إلى النضال ومواجهة المحتلّين، وحثّ العرب والمسلمين على استعادة القدس لأنّها لن تعود إلا بالمقاومة، وهذا ما نجده عند الشاعر جورج شكور في حفل تكريم الشاعر نظام الدين فضل الله(ت:2006)، يقول:

باع المتاع لكي يذود عن الحمى بسلاحه ما رده إحجام

ومضى إلى ساح الجهاد مناضلًا والقدس تذبح والأعارب ناموا [1]

يتحدث عن الشاعر السيد نظام الدين الذي باع كل ما يملك، واشترى به سلاحًا ليدافع عن القدس، وهو شاعر لا يتقن إلا سلاح الكلمة والقلم، ومع ذلك ضحى بكل ما يملك من متاع من أجل الدفاع عن مقدسات المسلمين، فالشعراء لم يحثوا فقط على استنهاض القدس والدفاع عنها واسترجاعها، وإنما شاركوا عمليًا في القتال من أجلها، هذا ما فعله الشاعر السيد نظام الدين فضل الله، وفي المقابل كان الأمراء والملوك والزعماء من القيادات العربية في نوم عميق.

وردًا على تخلي الحكام عن القدس ينهمك الشعراء، ببث الأمل بالتحرير وحثّ النّاس على التحرير، وهذا الأمر نجده عند الشاعر نفسه السيد نظام الدين فضل الله (ت:2006)، الذي يحثُّ العرب والمسلمين على الوقوف بوجه إسرائيل وإعادة الحق إلى أهله، بقوله

أين العروبة؟ أين المسلمون؟ فهل صمّوا عن الحقّ والوجدان آذانا؟!

(1) انظر: فضل الله، نظام الدين، ذاكرة القوافي، المرجع نفسه، ص 231

ما ضاعت القدس لولاهم وما جعلت — أرض الجنوب «لإسرائيل» ميدانا!

قامت مقاومة في كل ناحية — سل أهل عاملة شيبًا وشبّانا؟ [1]

يرى الشاعر أن الاحتلال الصهيوني للقدس لا يمكن أن يستمر إذا نهض العرب والمسلمون ودافعوا عنها وقاوموا الاحتلال، وبدأت معنويات الشعراء ترتفع، ويكبر لديهم الأمل بتحرير القدس بعد إنجازات المقاومة الفلسطينية واللبنانية، وهذا ما نجده عند الشاعر المصري أحمد بخيت في حفل تكريم الشاعر اللبناني السيد نظام الدين فضل الله:

أشجى «نظام الدين» شوق جنوبه — فأطلّ لم تشغله حور عين

يا شمس عيناثا([2]) وبدر تلالها — هذا كتابك والكتاب مبين

سيؤسس الشعراء جمهورية — في هامش ينساه أفلاطون

لبنان حولك والعراق ومسجدٌ — في القدس منذ غيابنا ـ محزونُ

حيفا على مرمى غنائك — غنها فلها إلى الصوت الشريف حنين [3]

مع الوقت واستيعاب الصدمة أصبح الشعراء أكثر حماسة للتحرير، وزاد ايمانهم بالنصر على المحتلين، وسجّل الشعر اللبناني هذه المرحلة من حثّ العرب والمسلمين على تحرير القدس، على لسان الشاعر السيد ضياء الدين فضل الله (ت:1989م)، بقوله:

داعي الوفاء ينادي أمة العرب — هذي فلسطين نالت أفظع الكرب

أتهدؤون وفي أوطانكم لعبت — يد الدخيل وقد عاثت بلا سبب

نفوسكم من قديم الدهر ما هدأت — على الهوان وما نالت سوى الطلب

ففي فلسطين نار الحرب موقدة — قامت على ساقها فجثو على الركب

(1) انظر: فضل الله، نظام الدين، ذاكرة القوافي، مرجع سابق، ص 210

(2) عيناثا بلدة الشاعر السيد نظام الدين فضل الله

(3) انظر: فضل الله، نظام الدين، ذاكرة القوافي، جمعه، وحققه، وقدم له، الدكتور حسن فضل الله، ط1، 2017، ص 233 ـ 234

فجردوا ما استطعتم وابعثوا فرقا إلى الجهاد فبيت القدس في نصب

سيروا ولا تهنوا بالضيم أنفسكم إلى الوغى كمسير الأنجم الشهب (1)

يدعو الشاعر إلى تجهيز الجيوش إلى الجهاد لتحرير بيت القدس وتخليصه مما هو فيه، ويتابع شعراء لبنان الدعوة إلى الجهاد، وتشجيع العرب على تحرير القدس ويشارك الشاعر السيد محمد نجيب فضل الله (ت:1990م) في حملة الدفاع عن القدس، وهو يرمز اليها بفلسطين كلها في قوله:

قم سائلًا عن فلسطين وحالتها يحكي لك الرّكب عنها أعجب العجب

سماؤها بشواظ النّار لاهبة كأنها شهب ترمى على شهب

بِنوَة العرب جِدي في الوغى وخذي بالسيف حقك أو موتي على الحسب (2)

يبث الشاعر الحماس في نفوس العرب ويحثهم على العودة إلى القتال، واستعادة حقها بحد السيف، ويتابع محمد نجيب فضل الله تشجيعه على استعادة القدس وفلسطين كلها:

لا تستقيم من الشعوب قناتُها حتى نرد لها الدم المطلولا

ونُري سلاح البغي كيف ثباتنا مهما علا ثمنًا وعزّ بديلا

ونفجر الاعصار في كبد السما ونردّ أبطال القرون الأولى

أهلي هم هدموا العروش وطاردوا كسرى الملوك غطارفا وفحولا (3)

لا يترك الشاعر محمد نجيب فضل الله وسيلة إلا ويستخدمها لحث العرب على إعادة فلسطين، ويذكر بتاريخ الأمة المجيد يوم كانت الانتصارات تحفُّ بركاب العرب، فأهلنا هم الذي أردوا أبطال القرون الأولى، وجدودنا هم الذين هزموا الأعداء، ولاحقوا ملوكهم، وهدموا عروشهم.

(1) انظر: فضل الله، يوسف نظام الدين، منارة الفقهاء، ط1، 2010، دار البلاغة، بيروت، ص61

(2) انظر: فضل الله، محمد نجيب، صليل القوافي، ط! 2007، مرجع سابق، ص 38

(3) انظر: فضل الله، محمد نجيب، صليل القوافي، المرجع نفسه، ص 39

يستشرف الشاعر السيد محمد نجيب فضل الله (ت:1990م) الانتفاضة الفلسطينية التي حصلت في ثمانينيات القرن الماضي، في قصيدة نظمها في العام 1967 يحثّ فيها العرب على استرجاع القدس وكل أرض عربية محتلة، في قوله:

أفق أيها الشعب الذي طال نومه وأحلامه يأس وآماله خسرو

فأين انتفاضات الشعوب لما بها وأين الملايين المجهزة الكثر

إذا العرب لم تغسل عن الأمس عارها فليس لكسر في كرامتها جبر

وليس لنا أن نقبل الصلح بالأذى وفي يد إسرائيل من وطني شبر [1]

يدعو الشاعر السيد محمد نجيب فضل الله الشعب أن يستيقظ من نومه، وينتفض ضد حكامه، وضد المحتلين، ويتساءل مستنكرًا إذا لم نغسل عار احتلال القدس، فكرامتنا كأمّة عربية مكسورة لا تجبير لها إلا بعودة القدس إلى العرب، وليس القدس فقط، وإنما لا يريد أن يبقى تحت الاحتلال شبر واحد من فلسطين.

يتابع الشعراء الحثَّ على إنقاذ القدس، ويندّدون بتخلي الحكام عن تحرير القدس، وهذا ما نجده عند الشاعر الشيخ الدكتور عبد القادر ترنني الذي يندد بكل من ترك القدس ولم ينصرها، ويحثُّ المسلمين على إنقاذ المسجد الأقصى من أيدي عبدة الأوثان، وعدم التخلي عن المقدسات، بقوله:

مسرى النبيّ وقبلةُ الإسلام علم الهداية مَقْدسُ الإيمان

الله أولاهُ القداسة والنقا أضفى عليه النور في القرآن

أتركتُمُ القدس الشريف وأهلَهُ للعابثين يشوهون زماني

فالقدس ليس لمسلم موحدٍ بل لليهود وعابدي الأوثان [2]

يستمر الشعر اللبناني في الحثّ على استرجاع القدس كرمز لفلسطين كلها، وهذا ما نجده عند الأخوين الرحباني في قصيدتهم التي غنتها فيروز، بعنوان

(1) انظر: فضل الله، يوسف نظام الدين، منارة الفقهاء، ط1، 2010، دار البلاغة، بيروت، ص54
(2) ترنني، عبد القادر، ديوان مخطوط، 2009

«**زهرة المدائن**»، وأخذت هذه الأغنية في وقتها شهرة كبيرة بين الشباب العرب، ومما جاء فيها:

لأجلك يا مدينة الصلاة أصلي

لأجلك يا بهية المساكن يا زهرة المدائن

يا قدس يا قدس يا مدينة الصلاة

عيوننا إليك ترحل كل يوم

تدور في أروقة المعابد

تعانق الكنائس القديمة

وتمسح الحزن عن المساجد

الطفل في المغارة وأمّه مريم وجهان يبكيان

لأجل من تشردوا

لأجل أطفال بلا منازل

لأجل من دافع واستشهد في المداخل

واستشهد السلام في وطن السلام

وسقط الحق على المداخل

حين هوت مدينة القدس

الطفل في المغارة وأمّه مريم وجهان يبكيان وأنني أصلي

الغضب الساطع آتٍ وأنا كلي إيمان

الغضب الساطع آتٍ سأمر على الأحزان

من كل طريق آتٍ بجياد الرهبة آتٍ

وكوجه الله الغامر آتٍ آتٍ آتٍ

لن يقفل باب مدينتنا فأنا ذاهبة لأصلي

سأدق على الأبواب وسأفتحا الأبواب

وستغسل يا نهر الأردن وجهي بمياه قدسية

وستمحو يا نهر الأردن أثار القدم الهمجية

الغضب الساطع آتٍ بجياد الرهبة آتٍ

وسهزم وجه القوة

البيت لنا والقدس لنا

وبأيدينا سنعيد بهاء القدس

بأيدينا للقدس سلام آتٍ[1]

تصور هذه القصيدة تصويرًا دقيقًا وضع القدس في العالم العربي، والإسلامي الذي شعر بقلّة الحيلة، والخيبة من الهزيمة وأنه لا يستطيع فعل أي شيء سوى الصلاة من أجل إنقاذ القدس»لأجلك يا مدينة الصلاة أصلي»

لا حيلة للعربي إلا الصلاة، وسط الحزن الذي ينتشر في كل مكان، وعلينا أن نسعى لمسح هذا الحزن «مسح الحزن عن المساجد» وبسبب هذا الحزن عمّ البكاء الأطفال والنساء، والناس أجمعين، ويتواصل البكاء في تصاعده حتى يخرج من البشر ليصل إلى طفل المغارة أي بمعنى من المعاني الإله يبكي على ما حلّ بالقدس، وبذلك يصل البكاء إلى قمته، لما تختزنه دلالات عبارة طفل المغارة في الديانة المسيحية[2]

يستوعب الشاعر مرحلة الحزن والبكاء ويتحملها، وبعدها يستدعي الغضب «الغضب الساطع آتٍ سأمر على الأحزان» وفي الأخير هذا الغضب سيأتي من كل مكان ليهزم القوة، وبذلك سيعود بيت المقدس إلى ما كان قبل الاحتلال، والقدس

(1) انظر: موقع https://fairouziyat.com/lyrics/

(2) انظر: إنجيل متـى، الإصحاح الثانـي

ستعود كما كانت، فـ»البيت لنا والقدس لنا.. وبأيدينا سنعيد بهاء القدس»

وبضياع القدس ضاعت طريق الانتصارات على الأمة التي نسيت الأمجاد التي بنتها بتاريخها، وهذا ما يصرخ به الشاعر موسى مزهر مستغربًا كيف نسينا طريق النصر، وجهلنا راية النصر، وتركنا القدس للذئاب تفتك بها:

طريق القدس نجهلها ونجهل راية الظفر

طريق القدس مقفلة مساكنها بلا نفر

طريق القدس موصدة فكيف نسير في خطر

طريق القدس مشرعة لذئب الغاب فانتحري [1]

ويتابع موسى مزهر لوم المتخاذلين بقوله:

هذي فلسطين أعياها تخاذلهم والجرح لا من يداويه بما وجبا

قد دنّسوا المسجد الأقصى وقبلته فيا لعارٍ على صدرٍ لكم نصبا

والمهد قد وطِئَت أرجاءه زمرٌ إن يسلم المهد يُصلب من به رغبا [2]

يرمي الشاعر موسى مزهر اليأس والإحباط، ويستعيد الأمل بتحرير القدس، وليس القدس فحسب وإنما كل الأرض العربية سنحررها شبرًا شبرًا، بقوله:

سنحررك شبرا شبرا يا كل الأرض العربية

زحفًا زحفًا من درب الس يم إلى ضفتنا الغربية

من بيروت إلى صيدا من مغدوشة حتى النبطية [3]

تحيا القدس ويحيا شعبٌ مجذوذٌ من دون هُويّة [4]

نلاحظ عند مزهر نون الجماعة» ضفتنا الغربية» وهذه سمة أغلبية الشعراء

(1) انظر: مزهر، موسى، ديوان أبــي وأمــي الوصية، ط1، 2012، لا.د، لا.مكان، ص 24

(2) انظر: مزهر، المرجع نفسه، ص 72

(3) درب السيم، وصيدا، ومغدوشة، والنبطية، وبيروت.. مدن لبنانية

(4) انظر: مزهر، موسى، رذاذ على بلّور القناديل، ط1، 2016، دار الأشرف، بيروت ـ لبنان، ص 33

اللبنانيين الذين يؤكدون على عربية القدس، وملكيتها للأمة كلها، وهذا ما عبّر عنه الشاعر حسن جعفر نور الدين الذي يلحق نون الجماعة بالقدس، وتدل هذه النون على أن القدس هي أرضنا العربية، وتخصنا جميعًا، وملكنا جميعًا، ولم تعد قضية فلسطينية خاصة، وإنما هي أرض تخصّ العرب جميعهم فتصبح قدسنا، وملاذنا وحلمنا الأخير، أي لم تعدّ محصورة بمنطقة معينة، أو بشعب محدد، وإنما أصبحت حصننا الحامي، وهي الملاذ لأمنا وآخر الأحلام، وبتحريرها نكون أو لا نكون:

فلسطيننا

وقدسنا الحرام

لعلنا نصير هكذا

وهكذا نكون

أو لا نكون [1]

عودة القدس إلينا عند الشاعر نور الدين لا يمكن أن تحصل إلا بالمقاومة:

لعل قدسنا تعود

من حناجر مقاومة

من تربة

لم تعرف المساومة [2]

لا تعود القدس إلينا إلا بمقاومتنا جميعًا، ولهذا يركز الشاعر نور الدين على نون الجماعة وهذا ما نلاحظه في قصيدته التي يقول فيها:

فلسطين

أرضنا

(1) انظر: نور الدين، حسن، ديوان في فلسطين لا تنام السماء، ط1، 2015، دار البنان، لبنان، ص50
(2) انظر: المرجع نفسه، ص 39

لأجلها

نموت

ونزرع التراب

نخوةً

والدور

والبيوت سترجع

المدينة المقدسة

مجدولة الشعور

مسروجة الخيول [1]

تستمر الدعوة إلى تحرير القدس عند الشعراء اللبنانيين، وفي هذا السياق يحثّ الدكتور الشاعر محمد توفيق أبو علي على تحرير القدس، مذكرًا بتاريخنا المخزون بالانتصارات في اليرموك، وحطين، وإذا كان النصر تحقق في تاريخنا فيمكننا إعادة هذا الانتصار مجددًا في حاضرنا:

يا قدس ماذا قالت الريح التي عصفت بنا

وصحا من العصف الجميل طلول

يرموك ذاكرة رنت

حطين ذاكرة زهت

الله أكبر صرخةٌ وخيولُ [2]

بعد التذكير بانتصارات المسلمين في تاريخهم يدعو أبو علي إلى إعداد العدّة

(1) انظر: نور الدين، حسن، ديوان في فلسطين لا تنام السماء، مرجع سابق، ص 51

(2) انظر: أبو علي، محمد توفيق، ضوع الياسمين، ط1، 2016، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت ـ لبنان، ص125

القتالية المعتمدة على العقيدة الفكرية القائمة على الإيمان» الله أكبر» وبعد ذلك إعداد العدّة المادية من سلاح قادر على النصر في

المعركة «صرخة خيول»، ويبث أبو علي الحماس في نفوس المسلمين، لأنّ تحرير القدس واجب ديني لأنها «مسرى الرسول»، ومعراجه، ولا ينسى التذكير بالمعتصم (ت: 842م) الخليفة العباسي الذي ذاع صيته بصرخة «وا معتصماه» التي تنسب إلى امرأة عربية كانت تسحل إلى السجن في سوق بمدينة عمورية، وهي تصيح» وامعتصماه وامعتصماه» فشاهدها رجل، ونقل الحادثة إلى الخليفة العباسي المعتصم الذي أرسل جيشًا كبيرًا وفتح عمورية، وأصبح اسم المعتصم رمزًا للقيادة التي تهتم بأمور رعيتها، وتحمي بلادها وناسها، وفي هذا يقول أبو علي:

في القدس في مسرى الرسول غمامةٌ

بشذا المعارج من دمانا تقطر

تسعى لمعتصم تلوذ به سدى

وا حسرتي... لا من يحس ويشعر[1]

ويقرر أبو علي أنه في نهاية الأمر ستعود القدس إلى مكانها الصحيح، لأنها لن تموت:

فتخضرّ عينٌ، وينساب ضوع الياسمينْ

ومن القدس إليها سرُّ التّابوتْ

سرٌّ مكنونْ

فيه سكينتنا... فيه ما لا يموتْ!

فيه فلسطينُ فوقَ الظّنونْ [2]

(1) انظر: أبو علي، محمد توفيق، ضوع الياسمين، المرجع نفسه، ص 132

(2) انظر: أبوعلي، محمد توفيق، غمام الروح وتعاويذ الياسمين، ط1، 2022، دار ناريمان للنشر والطباعة، بيروت ـ لبنان، ص 76

يتابع الشاعر أبو علي إيمانه بتحرير القدس الذي لن يتم إلا بقوة السيف، بقوله:

والسّيف في القدس أقامْ

صلاةَ الصّليل ونادى:

لن يكسر اللّه سيفَهْ

سيعود للأرض المباركة السّلامْ

فِلَسْطينُ وُكْنَتُنا قال الحَمامْ

هديلُنا الوجْدُ

لن يقتلنا الحقدُ

سَجْعُنا لِلْحُبّ الضّرامْ

رجْعُهُ للحقدِ موتٌ زؤامْ

فِلَسْطينُ قبيلتنا

وفي كهفها يحلو المُقامْ (1)

نتابع سبر أغوار قضايا القدس في الشعر اللبناني المعاصر، وفي هذا المجال القدس نار على حبر المجامر ورعشة الزمن المحال، عند الشاعر جمال حجازي بقوله:

يا قُدْسُ، يا أيُّها الصَّوْتُ المَطْعونُ بِالكَلِماتِ،

أَمْسَيْتِ علَ حِبرِ المَجامِرِ نارًا،

لا عَيَ لَكِ، كْ تُعانِقَ زَغَبَ النَّهارِ.

يا لَوْنَ العِطْرِ فيكِ... يا قَمَرًا، فيكِ الصَّوْتُ قَدْ غابَ.

(1) انظر: أبو علي، محمد توفيق، غمام الروح وتعاويذ الياسمين، المرجع نفسه، ص 72

كَالفَجْرِ أَنْتِ، تَفْتَحُ لِلسَّنا صُبْحاً.

ها نَحْنُ نَغرِفُ مِنْ رُوحِ الشُّهَداءِ عِطْرًا؛

لا العُشْبُ أَسْدَلَ فَوْقَ رِمْشِ الحَرْفِ سِتْا.

يا سَلامَكِ الآتي، يا قُدْسُ،

يا رِمْشَ النَّهارِ، يا رَعْشَةَ الزَّمَنِ المُحالِ...

مَنْ يُشْعِلُ في قِنْديلِ روحِكِ فَتيلً لِلضَّوْءِ غَيْرِ الشُّهَداءِ..؟

يا شُهَداءُ، أَنْتُمْ مَنْ رَفَعْتُمْ هَذِهِ الأَرْضَ سَماءً... وكِتابًا (1)

يتابع حجازي سبر قضايا القدس، والتعلّق فيها، وتصبح النظرة إليها شهوة، وهكذا يصبح التعلّق بالقدس كالتعلّق بالحبيبة، وفي هذا يقول:

لنا العطرُ وعبيرهُ السيَّالُ

وسرَّهُ من حنينٍ ترتسم على الفيافي

لنا الشارع المزروع المكتوم بالأحلام

وأسرارُ ما تراهُ العينُ شهوةَ القدس(2)

محصلات البحث

سارع الشعر اللبناني المعاصر إلى الوقوف إلى جانب القدس ومعالجة قضاياها، ومعاناتها مع الاحتلال، فإن الشعر العربي عمومًا كان قد تطرق إلى القضايا نفسها تقريبًا التي عاشتها في زمن الاحتلال الصليبي، ولهذا لا يمكن للباحث الذي يريد أن يسبر قضايا القدس في الشعر العربي المعاصر إلا الرجوع إلى الشعر العربي في مرحلة الاحتلال الصليبي، وهذا ما توصلنا إليه في بحثنا كما توصلنا إلى القضايا الآتية:

1. دار الشعر العربي دورة كاملة حول القدس حيث عالج الشعر قضاياها

(1) انظر: حجازي، جمال، غصون الأيام، ط1، 2022، دار البيان للطباعة والنشر، بيروت، ص 40
(2) انظر: حجازي، جمال، المرجع نفسه، ص 41

بشكل عابر ومن ثم كانت مدينة كأي مدينة عربية، وبعد ذلك اتجه الشعر بقوة نحوها بعد الاحتلال الصليبي في العام 1099م، ومن ثم هدأت القدس في الشعر، وخفت صوتها إلى حدّه الأدنى، وبدأت القدس تزحف نحو الشعر فأصبحت فيه مدينة كأي مدينة عربية أو إسلامية، ومن ثّم صدح صوتها في الشعر مع الحرب العالمية الأولى، وفتح الشعر لها ذراعيه بقوة بعد الاحتلال في العام 1967، وبذلك يكون الشعر قد دار دورته الكاملة حولها في أقل من ألف عام (1099 ـ 2000)

2. مرت القدس في القصيدة اللبنانية في مرحلة الصدمة والضياع والحزن والبكاء، وبعدها مرحلة الدعوة إلى إعادة القدس والحثّ على تحريرها، والمرحلة الثالثة الإيمان بالتحرير والعمل الجاد للوصول إليه، وهذا لا يعني أن هذه المراحل الثلاث التي عاشها الشعراء اللبنانيون، وعبّروا عنها في قصائدهم، كانت منفصلة بعضها عن بعض، وإنما نجدها في القصيدة الواحدة عند بعضهم.

3. يختزن الشعر اللبناني المعاصر العنفوان والتحدي حتى في طرحه قضايا الهزيمة والحزن والأسى، وهذا ما لاحظناه في النماذج التي تطرقت إلى القدس

في الختام أقول:

شغلت مدينة القدس العالم منذ مئات السنين إن لم نقل من آلاف السنين، بوصفها مدينة مقدسة للديانات السماوية، وهذه القداسة كان لها الدور الحاسم في كثير من الصراعات الدولية والإقليمية، وبسببها شنت الحروب منذ قرون مديدة فيما عرف بالحروب الصليبية، وهي إلى اليوم مركز الصراع بين القوى الصهيونية المعتدية، والقوى المكافحة من أجل استعادتها إلى طبيعتها التي كانت عليها قبل الاحتلال، وقد تنوعت أوجه هذا الصراع وامتد على مختلف الجوانب الحضارية السياسية والاقتصادية والثقافية والأدبي...الخ، وهذا يفتح الباب على دراسات معمّقة لكشف غوامض هذه القضايا المتنوعة.

شعر القدس
بين جماليّة الأدب والنّقد الثّقافيّ
تميم البرغوثي - أحمد مطر - سميح القاسم

د. ندى مرعشلي[1]

(1) أستاذة جامعية بالجامعة اللبنانيّة، صاحبة أطروحة دكتوراه في "الأسلوبيّة والخطاب الشّعريّ الحديث". حائزة ماستر 2 Computational linguisticS - مركز اللغة والتّواصل - الجامعة اللبنانيّة 2022، وإجازة في علم التّركيات Terkology - الجامعة نفسها 2020. المديرة التّنفيذيّة والمنسّقة العامّة لمسابقة "الإملاء العربيّ وذهنيّة الكتابة" للعام 2019 - الجامعة اللبنانيّة. لها دراسات صوتيّة وشعريّة مقارنة بين العربيّة والتّركية للعام 2022.

مستخلص

يرتكز النّقد الثّقافيّ على فكرة النّسق المستند إلى تصوّر بِنيويّ للثّقافة، ويتّكئ في تكوينه على تكرّر العمليّات وتراكمها، منذ أن أضحت النّظرة إلى النّصوص فلسفيّة-نفسيّة، وأنتروبولوجيّة-اجتماعية، وفينومينولوجيّة، تسير بالهدف النّقديّ إلى اكتشاف الأبعاد الفرديّة والمجتمعيّة للنّصّ، بالحياد عن الشّكل الجماليّ إلى تجميع المصطلحات وتطويعها باتّجاه الأنساق المضمرة المتحكّمة بإنتاج وتأويل النّصّ. فالنّقد الثّقافيّ يلاحق المفاهيم غير المألوفة، ويقف على تمثيلاتها الرّمزيّة-اللفظيّة، ذات الخصائص المشتركة. ومن أوصاف النّصّ الأدبيّ أنّه خطاب يمتاز بالجماليّة المحمّلة بالأبعاد الاجتماعيّة والثّقافيّة، أمّا المبالغة باعتبار الجماليّة فقد أدّت إلى وجود أنساق مفارقة نقديًّا وثقافيًّا. وفي هذه الدّراسة تحلّ القدس مصطلحًا معرفيًّا، وموضوعًا اجتماعيًّا، وقضيّة لغويّة مفارقة، فللمصطلح جلالٌ يحلُّ بين شعوب العالم على اختلاف بلدانهم وديانتهم وتوجّهاتهم، لما له من وقع ثقافيّ نتيجة وقائع وأحداث دينيّة – روحيّة حلّت في المدينة، ومكثت تاريخًا متمثّلًا في تراث تلك الشّعوب وعقائدها المتنوّعة.

غيرَ اللواءِ الحرّ لا نترسَّمُ وبغيرِ صَكِّ جراحنا لا نقسمُ

ولغيرِ قُدسِ الشّعب لسنا ننحني وبغير وحي الشّعب لا نتكلّمُ

فلتشْرب الرّاياتُ نخبَ جراحنا كأسًا يفيضُ على جوانبها الدّمُ! [1]

مقدّمة:

يعمل النّقد الثّقافيّ على كشف عيوب الخطاب الّتي يعجز عن كشفها النّقد الأدبيّ، ويتّصف برؤيته الواضحة للأنساق المضمرة الّتي تتحكّم في إنتاج الخُطب وعمليّة تأويلها [2].

فالنّقد يتحوّل من أدبيّ إلى ثقافيّ بانفتاحه على الحقول المعرفيّة الأنتروبولوجيّة،

(1) القاسم، سميح، ديوان سميح القاسم، بيروت: دار العودة، لا. ط، 1987، 551

(2) عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافيّ – قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، الدّار البيضاء: المركز الثّقافي العربي، ط3، 2005. ص 15.

والتّاريخيّة، والفلسفيّة، والنّفسيّة، وغيرها من المعارف الّتي تُدخل النّص في علاقة جدليّة مع ذاته تنعكس تفاعلًا مع بنية القارئ الثّقافيّة، وتفتح النّصّ أمام تأويلات وقراءات متعدّدة للأنساق العميقة المخفيّة بين سوسيوثقافة القارئ واستراتيجيّته الثّقافيّة لاكتشاف الواقع المنتج في النّص -والنّصّ مصنوع-وهو نتيجة لثقافات متعدّدة تُدخله في حوارات يكتشفها القارئ. والقارئ، عند بارت[1] إنسيٌّ من غير تاريخ، ولا سيرة ذاتيّة، ولا تكوين نفسـيّ، إنّه ذلك الشّخص الّذي يجمع في حقل واحد كلّ الآثار الّتي تتكوّن الكتابة منها [...] فموت الكاتب هو الثّمن الّذي تتطلّبه ولادة القراءة.

يمكن تحديد منظّري النّقد الثّقافيّ جغرافيًّا، وفق آيزابرجر[2]:

- فرنسا: رولان بارت، وكلود ليفي شتراوس، وميشيل فوكو، وجاك لاكان، وجاك دريدا، وأ. ج. غريماس.
- روسيا: باختين، وفلاديمير، وبروب، ولوتمان.
- ألمانيا: كارل ماركس، وماكس فيبر، ويورجين هابرماس.
- الولايات المتّحدة: س. إس. بيرس، ونعوم تشومسكي، ورومان ياكبسون.
- كندا: ميشيل ماكلون.
- إنكلترا: رايموند وليمز، ولودفيج فتجنشتين.
- سويسرا: فرديناند دي سوسير، وكارل يونغ.
- النّمسا: سيجموند فرويد، وهرت هرتزج.
- إيطاليا: أمبرتو إيكو.

(1) رولان بارت، نقد وحقيقة. تر: منذر العيّاشي، الأعمال الكاملة (3)، بيروت: مركز الإنماء الحضاري، ط1. 1994، ص24-25.

(2) آرثر آيزابرجر، النقد الثقافي. تر: وفاء إبراهيم، رمضان بسطاويسي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط1، المشروع القومي للترجمة (603)، 2003، ص34 – 35 – 36.

ومن النّقاد الثّقافيّين العرب:

- عبد الله الغذامي، «النّقد الثقافيّ».
- محسن الموسوي، «النّظريّة والنّقد الثّقافيّ».
- عبد القادر الرّباعي، «تحوّلات النّقد الثّقافيّ».

وقد اخترتُ معالجة موضوعة القدس، سعيًا إلى إبداعيّة منفتحة على الواقع الاجتماعيّ والفكريّ للعمل الأدبيّ. ولأنّ الواقع الثّقافيّ متمرّد، اِرتأيتُ تتبّع المفارقات في شعر القدس خاصّةً، لما فيها من تفوّق ذهنيّ يمتاز بتركيبات ورؤىً مخالفة ومغايرة.

تعريف النّقد - الثّقافة:

ـ النّقد التّقليديّ Classical Criticism: اِتّجاه نقديّ يعتبر التّقاليد الفنّيّة معيارًا أساسيًّا لدراسة الأثر الأدبيّ، ولا يميل نحو التّجديد، أو التّخلّي عن هذه المعايير[1].

ـ النّقد الأدبيّ Literary Criticism: «هدفه إضاءة وتفسير شروط إنتاج الآثار الأدبيّة، ومهمّة النّاقد في ظلّ هذا التّعريف أن يقرأ الأثر قراءة لغويّة وفنّيّة، ويحدّد له مكانًا داخل نظام الإنتاج الأدبيّ»[2].

ـ النّقد التّحليليّ Critical analysis: «مصطلح يستخدمه النّاقد النّفسيّ للدّلالة عن [إلى] وجود تحوّل في بِنية النّصّ المقروء»[3].

ـ ثقافة Culture: «بِنيات عمليّة ونماذج نمطيّة فكريّة واقعيّة وخياليّة تظهر في اللغة المقنّنة واللغة الرّمزيّة، وتظهر في سلوك وفي فكر الفرد والجماعة خلال الزّمن»[4].

(1) سعيد حجازي، سمير، قاموس مصطلحات النّقد الأدبيّ المعاصر، عربي – إنكليزي – فرنسي، القاهرة: دار الآفاق العربيّة، ط1. 2001، ص 34.
(2) المرجع نفسه، ص 33.
(3) المرجع نفسه، سمير، ص 21.
(4) المرجع نفسه، سمير، ص 34.

ماذا نقصد بالنّقد الثّقافيّ؟

النّقد الثّقافيّ مظهر أدبيّ جاء ردًّا على البِنيويّة اللسانيّة والنّظريّة الجماليّة، ويُعرّف بأنّه «فاعليّة [ممارسة] تدرس مُنتجات ثقافيّة، وتلاحق كلّ معنى أو دلالة»[1]. ويُعَدّ ميشال فوكو (1926 – 1984) من الّذين حوّلوا البحث من (النّصّ) إلى (الخطاب)، بتأسيس وعي نظريّ في نقد الخطب الثّقافيّة والأنساق الذّهنيّة، منذ أن أسّس لفعل الخطاب وتحوّلاته النّسقيّة، بدلًا من الوقوف على مجرّد حقيقته الجوهريّة، أو التّاريخيّة، أو الجماليّة؛ سائلًا: هل لدينا الحقّ في أن نقول كلّ شيْء، أو أن نتحدّث عن كلّ الظّروف؟ فهناك دائمًا موضوع لا يمكن التّحدّث عنه، بسبب إجراءات منع خاصّة بكلّ خطاب[2]. كما إنّ الحديث عن النّقد الثّقافيّ يستدعي الحديث عن المثاقفة:

المثاقفة: تقوم على جوهر التّفاعل بين ثقافتين، وليس على تأثّر إحداهما بالأخرى[3]، ويمكن ترصّد ارتباطها بالرّغبة والسّلطة في الخطاب النّقديّ المعاصر؛ «التّاريخ يُبرز أنّ الخطاب يترجم الصّراعات»[4].

المثاقفة النّقديّة العربيّة:

تصف تأثير الثّقافة النّقديّة في ترسيخ المفاهيم[5] وتصديرها في الخطاب النّقديّ العربي؛ فالمثاقف يستعمل أجزاء من ثقافة مغايرة دون الرّضوخ لأيّ

---

(1) صلاح قنصوه، تمارين في النّقد الثّقافي، القاهرة: دار ميريت، ط1، 2007. ص 5.

(2) ميشال فوكو، نظام الخطاب، تر: محمد سبيلا، لا. ب، لا. د، لا.ط، لا. س، ص 4.

(3) نصيرة علاك،»هموم المثاقفة النّقديّة في ضوء تفعيل مقولة نقد النّقد»، **المدوّنة**، المجلّد 8/ العدد 2 – حزيران 2021 – ص 1111 – 1150. تاريخ النشّر: 2021/6/30. ص 1112.

(4) ميشال فوكو، ص 5.

(5) «يُعطى اسم (المفهوم) لكلّ تمثيل رمزيّ، ذي طبيعة لفظيّة، له معنى عام مناسب لسلسلة كاملة من الأشياء الملموسة التي تمتلك خصائص مشتركة».
Jean Debois. Mathée Giacomo. Louis Guespin. Christiane Marcellesi. Le Dectionnaire De Linguistique Et De Sciences Du Langage. Larousse. Première edition. Paris. 2012. P.107.
في الفرنسيّة Compréhension؛ في الإنكليزيّة Comprehension؛ في اللاتينيّة Comprehensio.
«المفهوم ما يمكن تصوّره، وهو عند المنطقيّين، ما حصل في العقل، سواء أحصل فيه بالقوّة، أم بالفعل».
جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ بالألفاظ العربيّة والفرنسيّة والإنكليزيّة واللاتينيّة. بيروت: دار الكتاب اللبنانيّ. لا.ط. (ج. 2.). 1982. ص 403.

محاولة استلاب[1]؛ وبذلك، فإنّ مفاهيم المثاقف العربيّ تنتج عن موقعه الثّقافيّ، وطريقة تعايشه مع عوامل الاقتباس والاستعارة.

الإيديولوجيّة الفكريّة والعَقَدِيّة للمثاقف العربيّ:

لا يمكن للمثاقف أن يتحوّل إلى أداة بيد السلطة الجديدة، وإلّا يفقد دوره في المجتمع؛ فكثيرًا ما تدخل السّياسة الحياة الفنّيّة والثّقافيّة في العالم العربيّ؛ وهذا ما حدث في الوسط الفنّيّ بعد إعلان مهرجان القاهرة السّينمائيّ تكريم المخرج الفرنسيّ كلود ليلوش Claude Lelouch، في افتتاح الدّورة أربعين للمهرجان، بجائزة «فاتن حمامة»، ثمّ التّراجع عن تكريمه بسبب تأييده لإسرائيل، وكانت صحيفة جيروزاليم بوست Jerusalem Post قد نقلت عام 2016 تصريحًا له في تل أبيب، قال فيه: «إنّها دولة أحبّها كثيرًا وأقدّر حقيقة أنّك تعيش في إسرائيل بصعوبة وانعدام للأمان»[2]. إنّ نصوص كلّ من البرغوثي والقاسم، ومطر، ستحوي مفارقات لفظيّة هجوميّة وهجائيّة، تهاجم أصحاب السّلطة، وتنأى عن المناصب الّتي تهيمن عليها، إلّا لمصلحة عامّة؛ «ولا يعيبه قط أن يتولّى منصبًا شريطة أن يخرج مؤقّتًا من زمرة المثقّفين إلى هيئة المتنفّذين، ثمّ ما يلبث أن يتخلّى عن منصبه، فيعود موفورًا إلى جماعة المثقّفين[3].

فهدف البحث دراسة أشعار القدس دراسة نقديّة-ثقافيّة، توجّه الكتابة الإبداعيّة للكشف عن مختلف الأفكار المتفاعلة في النّصّ، والمتصارعة بطريقة موضوعيّة، فأشعار القدس المعاصرة تنشئ وعيًا إبداعيًّا مغايرًا ومتمرّدًا على تقييد الفكر، يجادل الواقع الثّقافيّ بأنساقه المكثّفة والرّمزيّة، لاكتشاف الامتداد الفكريّ والاجتماعيّ للعمل الأدبيّ.

ونتيجة لهدف البحث، يُطرح سؤال **إشكاليّ** مركزيّ:

- هل خالف شعراء القدس منظومة الأدب الرّاقي؟ وكيف حوّل أحمد مطر الأداء الشّعريّ النّقديّ من القراءة الجماليّة الخالصة النّقيّة من العيوب

(1) نصيرة علاك، ص 1114.

(2) الثّلاثاء 2018/10/23، انخراط الفنان في العمل السّياسي قيمة مضافة أم مُضاعة، «صحيفة العرب». القاهرة.

(3) صلاح قنصوه، ص 115.

النّسقيّة، إلى أداة لنقد الخطاب وكشف أنساقه؟

- هل يُعدُّ الشّعراء: مطر والبرغوثي والقاسم نقّادًا عربًا مثاقفين؟ وهل تولّد خطابهم عن مفاهيم مستجلبة من ثقافة مغايرة؟

- هل خضوع الشّاعر للكلمات التّقليديّة يخضعه لكلمات الآخرين، بالنّظر إلى مقولة بارت «الوهج العنيد، القادم من جميع الكتابات السّابقة ومن الماضي ذاته لكتابتي، يغطّي الصّوت الحاليّ لكلماتي»[1].

والافتراض أنّ الشّاعر يحوّل التّعارض بين النّظام والثّقافة إلى تجانس يخدم الفعل النّقديّ عبر نقد البديهيّات، الّتي تُمكن من فهم حوادث العالم. فشعراء القدس طوّروا مفهوم الرّقيّ وبدلًا من الارتقاء جماليًّا، اِرتقَوْا ثقافيًّا بتوسيع النّص وتحويله[2] لتحقيق التّأثير المطلوب.

والمنهج في النّقد الثّقافيّ يحلّ في أنساق الأبنية المسؤولة عن إنتاج الدّلالة؛ فلكلّ منهجٍ نقديّ خطاب خاصّ يتفرّع من خطابٍ كلّيّ، ولكلّ ناقدٍ خطاب خاصّ يتمثّل في مفاهيمه، فالمناهج النّسقيّة تكشف الرّموز المسؤولة عن القوى المنتجة للدّلالة، إذ «تحاول كشف أبنية النّصّ الأدبيّ مظهرة الأنساق الّتي تحتكم إليها وطرق قيامها بوظائفها بغية إنتاج الدّلالة الكلّيّة»[3].

وقد تأثّر المنهج النّقديّ - الثّقافيّ بمنهجيّة جاك ديريدا Jacques Derrida(1930 – 2004) التّفكيكيّة القائمة على تقويض المعنى، وتشتيته، وتشريحه، من أجل استخراج الأنساق الثّقافيّة عبر النّصوص والخطب، ووضعها في سياقها المرجعيّ الخارجيّ، متأثرة في ذلك بالماركسية الجديدة[4].

---

(1) Roland Barthes, Le degré zero de l’écriture, Seuil, Paris, 1953. P.20.

(2) «التّحوّل Conversion هو ما يمنح معنيين مزدوجين للجملة الواحدة، وهو القانون الثّاني الّذي يحكم اللغة الأدبيّة، ويُعرّف بعمليّة التّعديل لبعض البُنى أو الصّيغ في الجهاز الانفعاليّ للأدب، وهو بهذه الوسيلة يبتكر التّأثير الأسلوبيّ». Michael Riffaterre, Text Production. Columbia University Press, New York. 1983. P. 45.

(3) عبد الله خضر حمد، مناهج النّقد الأدبيّ السّياقيّة والنّسقيّة، بيروت: دار القلم، 2017، ص 113.

(4) مدرسة فكريّة تشمل مناهج القرن العشرين، فتدمج عناصر من التّقاليد الفكريّة الأخرى، مثل النّظريّة النّقديّة، والتّحليل النّفسيّ، والنّقد النّسويّ.

إذًا، النّقد الثّقافيّ يؤكّد محدوديّة النّظرة الجماليّة الّتي تفترض إتقان المعايير الدّلاليّة، وتعجز عن رؤية المضمر. أمّا المنهج الفينومينولوجيّ Phenomenology[1]، فيُعدّ من أهمّ المناهج الّتي تبحث في التّفكير الفلسفيّ المعاصر، وانطلاقًا من هذا المنهج الّذي بدأ بإدموند هوسرل Edmund Husserl(1859– 1938)، مرورًا بإمانويل كانط Emmanuel Kant(1724 – 1804)، وهيغل Hegel(1770 – 1831)، ومارتن هايدغر Martin Heidegger(1889 – 1976)؛ ومن خلال فينومينولوجيا الفلسفة، يمكن النّظر إلى القدس في معناها التّعييني Denotation، الّذي يقتضي الخروج من اللغة في ذاتها، ومقاربة النّصّ الأدبيّ للقدس، وتفكيكه ودراسة سياقه الثّقافيّ والمؤسّساتي فهمًا وتفسيرًا.

1 – شعر القدس بين إبداع النّصّ الأدبيّ والنّقد الثّقافيّ:

بإنشائهم لشعر القدس، ينتزع كلّ من تميم البرغوثي[2]، وأحمد مطر[3]، وسميح القاسم[4] اِعترافًا وطنيًّا بتخليد أسمائهم في الذّاكرة الأدبيّة والفكريّة لهذا النّوع من الشّعر؛ فالفرق بين نقد شعر القدس الأدبيّ – الجماليّ، وشعر القدس

(1) تمّ اللجوء إلى هذا المنهج كي يمكن دراسة الدّين كظاهرة Phenomenology of Religion وتحقيق التّرتيب المنهجيّ للسلسلة الكبيرة من البيانات المجمّعة بوساطة تاريخ الدّين في القدس؛ فكان لا بدّ من متابعة عالم الظّواهر الدّينيّة The world of religious manifestations، وعالم الفكر الدّينيّ The world of religious thought، وعالم التّجربة الدّينيّة The world of religious experience.» فينومينولوجيا الأديان: «فرع ثانويّ من دراسة علوم الدّين».

جون. ر. هينليس، معجم الأديان. تر: هاشم أحمد أحمد، مرا: عبد الرّحمن الشّيخ، القاهرة: المركز القومي للتّرجمة، ط1، العدد(1381)، 2010، ص 539.

(2) تميم البرغوثي(1977): شاعر فلسطينيّ اِبن الشّاعر مريد البرغوثي، والدته الكاتبة المصريّة رضوى عاشور، من مواليد القاهرة. له دواوين، منها: (ميجنا، 1999) باللهجة الفلسطينيّة. (المنظر، 2002) باللهجة المصريّة.

(3) أحمد مطر(1954): شاعر عراقيّ الجنسيّة، وُلد في قرية التنومة – البصرة. ألقى الشّعر الغزليّ والرّومانسيّ في سنّ الرّابعة عشر. خاض تجربته النّقديّة متأثّرًا بطفولة قاسية قبل أن تنكشف أمامه حقيقة الصّراعات القائمة في الوطن العربيّ؛ اِشتهر بابتداع فنّ أدبيّ جديد أسماه «اللافتات» رفع فيها كلّ مضامين الثّورة والتّمرّد على الدّيكتاتوريّة على لافتات، ولكنّه دفع ثمن جسارته نفيًا إلى الكويت، ثمّ إلى لندن. عانى من الحنين إلى درجة جعلته يتمنّى الشّهادة. مطر، ص 5.

(4) سميح القاسم (1939 – 2014): شاعر فلسطينيّ، تلقّى تعليمه وعاش ومات في فلسطين. عمل في الصّحافة، وأنشأ دار الأرابيسك للنّشر في حيفا. حائز على عدّة جوائز، ومنها في العام 2007 مع روث دايان، من أعماله: (دمّي على كفّي، 1967). (سقوط الأقنعة، 1969). (الموت الكبير، 1972).

المؤسّس على المثاقفة، أنّ الأخير يقارب النّصّ بمساءلة مختلف بنياته اللغويّة، والسّيميائيّة، والاجتماعيّة، والتّاريخيّة، بحثًا عن المعنى المتعدّد للقراءة؛ فيتحرّى كلّ الأنساق المضمرة والمخفيّة في النّص الأدبيّ، ويتعرّف إلى «مرجعيّاتها وبيئتها وسلطتها المعرفيّة، ودورها في بناء النّصّ وتشكيله وأسلوبه»[1]؛ بينما يقتصر النّقد الأدبيّ على البعد الواحد وملاحقة الجماليّة، «بالرغم من المجهودات التي قام بها النقد الأدبيّ بمناهجه المتعددة، فإنه ظلَّ مع ذلك يعاني من أحادية البعد واختزال النّصّ الأدبيّ ببنياته اللغويّة والدّلاليّة المتعدّدة»[2].

1-1 مفهوم المثاقفة في مصطلح القدس والمنطق المخالف:

إنّ الحديث عن القدس[3] ههنا، ليس من باب المطابقة، أو الاتّباع، أو اكتشاف

(1) ماجد الغرباوي، الغرباوي، مفهوم النّقد الثّقافيّ في مشروع النّاقد العراقيّ ماجد الغرباوي(28، نوفمبر، 2020). «مركز نقد وتنوير للدّراسات الإنسانيّة». السّطران 1-2.

(2) المصطفى ريّاني. جدليّة النّقد الأدبيّ والنّقد الثّقافيّ. «مجلّة الكلمة». (أغسطس 2001)، ع (172).

(3) تقع مدينة القدس في وسط فلسطين، وتبعد عن البحر الميّت مسافة 29 كيلومترًا من جهة الشّرق، وعن البحر المتوسّط مسافة 50 كيلومترًا من جهة الغرب، وترتفع عن سطح البحر نحو 750 مترًا. هي مدينة جبليّة يحدّها خمسة جبال: (موريا) ويقع عليه الحرم القدسيّ، الّذي تعلوه (قُبّة الصّخرة)، وعلى السّفح الجنوبيّ (المسجد الأقصى)، بينما ينتصب (حائط البّراق) على سطحه الغربيّ ويشكّل جزءًا من سور المدينة القديمة؛ وجبل (أوفل) ويطلّ على (قرية سلوانْ) من جهة الحرم القدسيّ؛ وجبل (صهيون) ويطلّ على بركة السّلطان، ويقوم عليه (حيّ النّبي داود). وجبل (عكرة) ويقوم عليه (حارة النّصارى)، وجبل (بيزيتا) ويشمل باب حِطّة باب العمود. تتميّز بصناعات متعدّدة، ومنها: الحلويات، والصّابون، وزيت الزّيتون، والسّمسم (السيرج)، والورق، والأحذية، والزّجاج، والشّموع، والدّباغة، والنّجارة، والحدادة، والتّحف الخشبيّة والزّجاجيّة، هي مدينة سياحيّة بامتياز بحكم موقعها الرّوحيّ بين الأمم، وشهرتها العالميّة وتزخر بالمتاحف، ومنها: المتحف الحكوميّ، والمتحف الإسلاميّ. وتزخر بالأماكن المقدّسة، نحو: المقدّسات المسيحيّة: (المقابر والأديرة والكنائس)، ومنها: كنيسة القيامة، وهي الأشهر بين كنائس العالم، وقد بنتها الملكة هيلانة أمّ الملك قسطنطين في العام 335م، وأُعيد بناؤها بعد أن أحرقها الفرس عندما احتلّوا المدينة، وقد رفض صلاح الدّين الأيّوبيّ هدم الكنيسة وأشاد بجانبها مسجدًا (للصّلحاء الصّوفيّين)، ومن المقدّسات المسيحيّة: (دير أبينا إبراهيم) و(دير مارسابا)، و(دير ستّنا مريم)، و(الدّير الكبير)، و(دير حبس المسيح)، و(كنيسة القدّيسة حنّة)، و(دير الحبش)، و(دير القدّيسة مريم المجدليّة). أمّا المقدّسات الإسلاميّة، فهي تقدّس مثل مكّة والمدينة، ويقدّسها المسلمون بكلّ مذاهبهم وطوائفهم، وكانوا يفِدون إليها بغرض زيارتها من كلّ أنحاء العالم الإسلاميّ، وتضمّ مجموعة من المساجد، ومنها: (المسجد الأقصى) أولى القبلتين، وثالث الحرمين، وقد كان المسلمون يولّون وجوههم في صلواتهم نحو هذا المسجد، قبل أن يتحوّلوا إلى الكعبة في مكّة قبلةً لهم في أوائل عهد الرّسول محمّد صلّى الله عليه وسلّم. و(مسجد الصّخرة)، وقد بُنيَ في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان، ويحتوي مكان الصّخرة الّتي عرجَ منه النّبيّ محمّد صلوات الله عليه إلى السّماء ليلة الإسراء، ويسود الاعتقاد أنّ إبراهيم أراد أن يقدّم ولده إسماعيل قربانًا على هذه الصّخرة قبل افتدائه بالكبش؛ و(الحرم القدسيّ) ويشمل كلًّا من المسجد الأقصى والصّخرة، أمّا المقدّسات اليهوديّة، فشبه معدومة باستثناء بعض الكُنس (جمع كنيس) لليهود، وهي حديثة العهد، وبعض القبور، مثل قبر زكريّا ويعقوب عليهما

الجميل والسّاحر في الرّسالة الشّعريّة؛ بل هو مصطلح معرفيّ، وموضوع إجتماعيّ، وقضيّة لغويّة تعمل من خلال نظام وصفيّ لشبكات ذات مداليل منظّمة على نحو يتناقض مع الواقع؛ فكلمة (القدس) هي مركزيّة تنتظمها كلمات توابع، مثل: (القدس المحتلّ)، و(القدس الجريح)، و(القدس المنسيّ) هي نماذج ضعف وألم تمثّل تضاؤل الدّور الدّينيّ الّذي كانت تؤدّيه سابقًا. القدس يحلُّ موضوعةً للقداسة؛ فوفق نظريّة ياكبسون Jakobson(1896 – 1982)، يمكنني تحديد عنصر التّشابه بين (القدس – قداسة – تقديس – مقدَّس – مقدِّس – قدّوس، قدِّيس - قداديس) بأنّه ما يُكسب خطاب القدس أسلوبًا فرديًّا ينمُّ عن عائلة وحيدة.

1-2 الرّؤيا المخالفة:

إنّ الرّؤيا المخالفة تميّز الشّعر المفارق، وتمنحه تفوّقًا ذهنيًّا وذكاءًا ينمّ عن حنكة لدى الشّاعر، فالقدس هي بِنية كلّيّة روحيّة للوطن العربيّ؛ «كلُّ علَمٍ شعريٍّ، والأعلام كثيرة، كُتب على الأوزان نفسها، وبالقوافي نفسها، لكنّه اتَّسمَ بفرديّة، بإبداع متميّز، فحفر له حيِّزًا في ذاكرة الشِّعر [...] إنّما يتزاحم من أتى الشّعر ومعه السرّ، والسّرّ مخبوء عن الشّعر نفسه، فكيف يكشفه الآخر؟»[1].

في شعر القدس منطقٌ مخالف، يبلغ أعلى تجلّيّاته في قصائد «تميم البرغوثي»، و«أحمد مطر» و«سميح القاسم»؛ والمفارقة أنّ العامّة تعجز عن فهم كلّ ما يخالف الأنماط الشّعريّة الثّابتة، على الرّغم من احتوائها همومًا أساسيّة تخصّهم، وطرحها لمشكلات سياسيّة معقّدة تحيط بهم؛ فالقصائد المختارة من شعر القدس ههنا تشكّل رؤية ثقافيّة لم تعدْ فيها جماليّة الشّعر هي الأساس، ولكن المنطق، وهنا تقع إشكاليّة إنسانيّة الشّاعر واتّباعه لمنطق المخالفة في تشكيل أشعاره

السّلام، ومقبرة تقع فيما يسمّيه المقدسيّون (وادي جهنّم)؛ أمّا ما يسمّونه (حائط المبكى)، فما هو إلّا البُراق عند المسلمين، وهو المكان الّذي ربط فيه جبريل البُراق حين عرج النبيّ صلّى الله عليه وسلّم إلى السّماء. ولكن هل سكن اليهود القدس فعلًا؟ كان هناك أقليّة يهوديّة تسكن المدينة، ولكنّهم تشتّتوا على يد الرّومان (تيطس) عام 70م و(أدريانوس) عام 135م فقُتل منهم الكثير، وحظّر على من نجا منهم الرّجوع إليها.

(1) محمّد الكوّاز، الجواهري شعريّة المفارقة وهاوية الشّعر، العراق: إصدارات مشروع بغداد عاصمة الثّقافة، ط1، نقد (127)، 2013، ص 16.

جامعًا للتّناقضات، بدءًا بالمفارقات اللغويّة وانتهاءًا بالنّقد الثّقافيّ. فالشّاعر عند الغذامي حين يكتب، يضع نفسه في مواجهة مع كلّ سالفيه من الشّعراء ومع الشّعر المخزون في ثقافته[1].

1-3 تعريف المفارقة[2]:

- مفارقة: Contrast/ Irony.
- مفارقة أسلوبيّة/ ساخرة: Parody.
- مفارقة تقابليّة: Juxtapositional dissimilation.
- مفارقة زمنيّة: Anachronism/ Parachronism.
- مفارقة فلسفيّة: Paradox.
- مفارقة معنويّة[3]: Synaesthesia.

المفارقة Paradoxe، في الإنكليزيّة Paradox، في اللاتينيّة Paradoxa؛ شاعَ استعمال هذا اللفظ في اللغة العربيّة الحديثة للدّلالة على الآراء المخالفة للمعتقدات المألوفة، وقد أُطلق هذا اللفظ أيضًا على الرّأي الغريب الّذي يدافع عنه صاحبه أمام النّاس لحملهم على الإعجاب به، وهو ما نعته فوكو بالكلام الأحمق؛ «الكلام الأحمق يُستخدم بسرّيّة من قِبَل العقل»[4]. والرّأي المفارق ليس رأيًا فاسدًا اضطرارًا، ولكنّه مخالف لما يعتقده النّاس.

للمفارقة في الفلسفة العربيّة القديمة معنىً آخر وهو الجوهر المجرّد عن المادّة القائم بنفسه، تقول: الجواهر المفارقة[5]؛ أمّا في النّقد الثّقافيّ، فتؤدّي المفارقات دورًا أبعد من دورها الحاسم نحو رؤية الأضداد؛ إذ تتجلّى مفاهيمَ

(1) عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافيّ، ص 12.

(2) المفارقة تعني أنّ هناك تعبيرًا له دلالتان: دلالة سطحيّة يبدو عليها التّناقض الظّاهريّ، ودلالة عميقة قصد إليها الشّاعر، تتّضح الدّلالة السّطحيّة في الجمع بين المتناقضات. محمّد الكوّاز، ص 35.

(3) Gazala, Hasan Said. A Dictinary of Stylistics and Rethoric, English – Arabic/ Arabic – English, ELGA Publication, 2000. P. 218-219.

(4) ميشال فوكو، ص 7.

(5) جميل صليبا، ص 402 – 403.

أدبيّة مهمّتها خلق التّفاعل بين الصّور الذّهنيّة والواقع.

1-3-1 المفارقة اللغويّة في التّراث النّقديّ[1]:

يعود مفهوم المفارقة في التّراث العربيّ إلى مسمّيات، ومنها:

أ -الكناية والتّعريض: «يُكنّى عن الشّيء ويعرّض به ولا يصرّح [...]، كما فعل العنبريّ إذ بعث إلى قومه بِصِرّة شوك وصرّة رمل وحنظلة، يريد جاءتكم بنو حنظلة في عدد كثير ككثرة الرّمل والشّوك»[2].

ب -ردّ الأعجاز في الصّدور: إذا «قدّمت ألفاظًا تقتضي جوابًا، فالمرضي أن تأتي بتلك الألفاظ في الجواب، ولا تنتقل عنها إلى غيرها ممّا هو في معناها، كقول الله تعالى: ﴿وجزاء سيِّئةٍ سيِّئةٌ مثلها﴾ [الشّورى: 40]»[3].

ج – الالتفات: «أن يفرغ المتكلّم من المعنى، وتظنّ أنّه يريد أن يجاوزه، ثمّ يعود إليه»[4].

د - اللفظ يُطلق والمراد به غير ظاهره: ومنه الكناية، «يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه ورِدْفهُ في الوجود»[5].

هـ- التّورية[6]: «لفظ له معنيان؛ أحدهما: قريب ظاهر وهو غير مقصود، وثانيهما: خفيّ بعيد وهو المراد والمطلوب، مثل:

وقالت: رُحْ بربِّكَ من أمامي فقلت لها بربِّكِ أنتِ روحي

2 - أنتروبولوجيا الدّين في شعر القدس:

(1) متوليّ، عبد السّميع، نعمان. المفارقة اللغويّة في الدّراسات الغربيّة والتّراث العربيّ القديم. القاهرة: دار العلم والإيمان للنّشر والتّوزيع. ط1. 2014. ص 29.
(2) العسكري، أبو هلال. كتاب الصّناعتين. بيروت: دار الكتب العلميّة. ط1. 2008. ص 289.
(3) المرجع نفسه، ص 302.
(4) المرجع نفسه، ص 307-308.
(5) الجرجاني، عبد القاهر. دلائل الإعجاز. تح: عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلميّة. ط1. 2001. ص 51.
(6) الخفاجي، ابن سنان. سرُّ الفصاحة. تح: إبراهيم شمس الدّين. بيروت: كتّاب ناشرون. ط1. 2010. ص 14.

حين نتكلّم عن القدس، فلا بدّ من الحديث عن أنتروبولوجيا الأديان الّتي تعدّ الدّين جزءًا من الثّقافة؛ «لا تقتصر أنتروبولوجيا الدّين على وصف الأمور الدّينيّة وتفنيدها وتصنيفها، بل ترى أنّ الدّين جزء من الثّقافة»[1].

ما يميّز القدس هو أوجه الشّبه والاختلاف بين المظاهر الدّينيّة في المجتمعات المختلفة، وقد صرّح ريفيير[2] أنّه لا يمكن ذكر المدن المقدّسة من دون التّعرّض لعلم الاجتماع الدّينيّ[3] الّذي ابتدعه (ماكس ويبر) Max Weber(1864 – 1920) لدراسة الأديان السّماويّة في الحضارات الكبيرة؛ إذ تزامنت بداية تاريخ الأديان مع فورة التّطوّر في القرن التّاسع عشر.

ومن خلال مبادئ فينومينولوجيا الأديان يمكن اكتشاف المقدّس عند أصحاب شعر القدس كمصدر لتحوّل داخليّ عميق، بعيدًا عن الأمور الخارجيّة، باعتباره «شهادة على علاقة مع بعض القوى العليا، الّتي تستثمر حالة الإدراك، والّتي نكرّس لها الحبّ والخشية والاحترام»[4].

2-1 البعد الأنتروبولوجيّ في طرائق التّعبير عن المقدّس في النّصّ الأدبيّ:

في تفسيرات علم نفس الأديان والفلسفة يشمل «السّمات الأساسيّة للإنسان، وفقًا للعمر والجنس، وتنوّع الانتماءات والتّجربة المعاشة المؤثّرة للطّقوس»[5]، كالمعاني المرتبطة باللفظ الدّينيّ الرّئيسيّ، وتأثير القالب الفكريّ في المتديّن؛ فهذا ما يُسمّى بالتّحليل الأنتروبولوجيّ في الأدب، فإنّ أي توجّه نحو الثّقافة لا يهدف إلى تأصيل اجتماعيّ، فهو «في حدّ ذاته اللامعنى المطلق»[6].

3 – البِنية المفارقة في شعر أحمد مطر:

(1) كلود ريفيير، الأنتروبولوجيا – الاجتماعيّة للأديان، تر: أسامة نبيل، القاهرة: المركز القومي للتّرجمة، ط1، العدد (1964)، 2015، ص 20.
(2) المرجع نفسه، ص 20.
(3) «يدرس ويقارن مؤسّسات وعقائد وعبادات من خلال الزّمان والمكان». المرجع نفسه، ص 20.
(4) المرجع نفسه، ص 21.
(5) كلود ريفيير،، ص 20.
(6) داوود محمّد، البعد الأنتروبولوجيّ في النّصّ الأدبيّ، **أرنتروبوس**.

هناك سِمة ثقافيّة أسهمت في إنتاج شعر مطر الّذي يُعدُّ شاهدًا على تاريخ من المواقف السّياسيّة، تبلورت شعرًا مفارقًا تبرّأ فيه الشّاعر من كتابة الشّعر في «دمعة على جسد الحرّيّة»:

أَنا لا أَكْتُبُ الأَشْعارَ

فالأَشعارُ تكتُبني

أُريدُ الصَّمْتَ كيْ أَحيا

ولكنَّ الّذي أَلْقاهُ يُنطِقُني

ولا أَلْقى سِوى حُزنٍ

على حُزْنٍ

على حُزْنٍ

أَأَكْتُبُ «أَنّني حيٌّ»

على كَفَني؟

أَأَكْتُبُ «أَنَّني حُرٌّ»

وحتّى الحرفُ يرسِفُ بالعبوديَّهْ[1]

سأنطلق من المفاهيم المثاقِفة الّتي تُقصي الجماليّة، والمنهج النّقديّ الخاصّ بأحمد مطر؛ فهذا الخطاب ما هو إلّا خطاب متفرّع من خطابٍ كلّي، يسرد مجموعة من المتناقضات ترمي بالشّاعر خارج القصيدة، ومنها: (لا أكتب – تكتبني – أأكتب) – (الصّمت – ينطقني) – (حرّ – بالعبوديّة)؛ فالواقع الخارجيّ يتمثّل في: (حرّيّة – لا حرّيّة).

يمكن ملاحظة النّسق الثّقافيّ المضمر من خلال التّعديل؛ فالتّجربة تُنطق الشّاعر رغمًا عن إرادته، كما أنّ «الحرف مُستعبد»، فهو عصِيٌّ على التّداول،

(1) مطر، أحمد. المجموعة الشّعريّة، لافتات (1)، بيروت: دار الحرّيّة. لا.ط. 2011، ص33

والقصيدة واقعة لا محالة! إذًا المحرّك الدّينامي للقصيدة «الكتابة»، وهي الثّابتة في النّظريّة التّفكيكيّة، سواء أنجزها الشّاعر، أو أُنجِزَتْ فيه، يقول:

«أَأَكتبُ «أنّني حرّ» وحتّى الحرفُ يرسِفُ بالعبوديَّهْ!»

مطر يُنمي العناصر الحسّيّة للصّور: (الكتابة المقيّدة) مقابل (الكتابة الحرّة)، و(الإنطاق بالقوّة) مقابل (الصّمت الاختياريّ)، دون إفساد الأثر الّذي تولّده الصّورة المقابلة في القارئ، فالصّور تتغيّر وفق نمط التأثير الفكريّ – الإنفعاليّ لدى القارئ بين المغالاة في فهم النّصّ، والتّقصير، والإساءة، والتّواضع[1].

3-1 اِزدواجيّة المعايير وجماليّة الأدب:

مع ازدواجيّة المعايير وتفشّي الآراء المتناقضة، تحلُّ المفارقة الشّعريّة خيارًا استراتيجيًّا باعثًا على التّوتّر في عالم النّصّ المتباين من خلال بناء أسلوبيّ – فنّيّ، يُمكن كلّ من المبدع والمتلقّي من تبادل الرّؤى، والكشف عن الواقع الفرديّ والجمعيّ؛ ولما كانت المفارقة على عكس حقيقة المواقف القائمة بين طرفيها (المبدع – المتلقّي)، باتت الحاجة أكبر لإعمال الذّكاء من أجل تحقيق شروط التّلقّي، أي ذكاء المؤلّف وذكاء المتلقّي. وبات النّقد الأدبيّ والفنّيّ الجماليّ أبعد ما يكون عن (الجماليّة)؛ و«إنّ إدراكنا لهذه الحقيقة لهو اكتشاف كبير في ميدان النّقد بلا شكّ، فالتّأثير الضارّ الّذي تولّده الأشكال اللغويّة فينا قويّ جدًّا، بحيث إنّه من المحتمل أنّ كلّ شخص مفكّر حتّى الآن لا بدّ أنّه يؤمن في إحدى مراحل تطوّره العقليّ بأنّ هناك فعلًا محمودًا أو صفة – هي صفة الجمال – ترتبط بكلّ شيء نسمّيه بحق جميلًا»[2].

إنّ أصحاب المفارقات يُنعتون بالحمقى؛ إذ إنّ الكلام الأحمق، إمّا أن يكون مُبْعدًا أو مستعملًا، وهو عند فوكو(1926 – 1984) نوعان: كلام الأحمق غير المتداول ويكون مُبْعدًا (أي فارغ لا قيمة له، ولا حقيقة، ولا أهمّيّة) ولا يكون

(1) يحيى محمّد، أربعة أنواع للقارئ والفهم، «صحيفة المثقّف»، العدد: 5658، (الخميس 2022/3/3)، الأسطر 3-80.

(2) أ.أ. ريتشاردز، مبادئ النّقد الأدبيّ والعلم والشّعر. تر: محمّد مصطفى بدوي. مرا: لويس عوض وسهير القلماوي. القاهرة: المجلس الأعلى للثّقافة. ط1. العدد (461). 2005. ص70-71.

محطّ ثقة، ولا يؤخذ شاهدًا على عقد؛ أو تُنسب له قدرات غريبة، بسبب امتلاكه قدرات مثل الجهر بحقيقة مخفيّة، والتّعبير عن المستقبل، والتّعبير عن الرّؤية السّاذجة لِما لا يمكن أن تدركه حكمة الآخرين[1]. والثّاني كلام الأحمق المدرك، ويكون تقليديًّا ومُتقبّلًا، وغير مفارق، فكلّما اتّسمت الثّقافة بالوعي برز الكلام المفارق؛ لذلك، فإنّ كلام الأحمق في نظر فوكو لا يُسمع، وإنّ كلام الحمقى في النّقد الثّقافيّ ينمّ إمّا عن عقل ذي دهاء، أو عقل ساذج؛ وفي كِلا الأمرين، ينمّ عن ثقافة واعية. فهل الشّعر المفارق عند أحمد مطر هو نوع من الحمق!

3-1-1 دور القارئ المثقّف:

يتحدّد دور القارئ في فهم النّصّ والتّعرّف إلى حقيقته؛ فالقارئ إمّا أن يكون حقيقيًّا (مكتشف للنّص)، أو مقصّرًا (متمسّك بثقافته الإيديولوجيّة)، أو مغاليًا (مستنسخ للنّص).

وفاة ميِّت

-ماتَ الفَتى

-أَيُّ فَتى؟

وكانَ يَدعو صَمْتَهُ أَنْ يَصْمُتا

وكانَ صَمْتُ صمْتِهِ يَصْمُتُ صَمْتًا خافِتا!

-ماتَ متى؟

-اليومَ.

- لا ..

هذا الفتى عاشَ وماتَ مَيِّتا![2]

في عنوان «وفاة ميِّت» معانٍ متنافرة لا يمكن الوصول إليها في لحظة القراءة؛

(1) ميشال فوكو، ص 6.
(2) أحمد مطر، لافتات (5)، ص 202

فالقارئ يؤجّل المعنى ويحيله إلى المستقبل، أمّا العنوان ففيه دلالة خفيّة، إذ شكّلت الوفاة حربًا داخليّة لمفاهيم متضادّة ومتعارضة حول (الموت والحياة)، و(الوجود والعدم)، و(اليوم وغدًا)؛ فوفق محمّد[1] ينحرف القارئ عن فهم دلالات النّصّ كما يريدها صاحبه، وهذا النّوع من القراءة يستنسخ المقروء، من دون زيادة عليه أو نقصان، وهو ما يُسمّى بالقارئ المغالي، أي القارئ الّذي لا يمكنه مطابقة الفهم مطابقة مطلقة.

لا يصل القارئ المثقّف المتمسّك بثقافته الإيديولوجيّة إلى حدّ التّطابق الفعليّ للفهم، ولا يمكنه تجاوز البعد المعرفيّ للنّصّ، ففي جملة «هذا الفتى مات وعاش ميِّتًا» مفارقة يحتاج فهمها إلى تحديد المعنى الحقيقيّ وإلى تحديد الأجزاء، وليس تحديد الكلّ فقط؛ فالقارئ المثقّف يسعى إلى جمع الخاصّيّات (الكلّ مع الجزء) لتحقيق الانسجام والدّقّة في الفهم، فإنّ «انعدام هذا الانسجام يعني إخفاق الفهم»[2].

3-1-2 الوعي الثّقافيّ والكلام المفارق في قصيدة «القدس بين يديّ»:

يا قُدسُ يا سيّدتي.. مَعْذِرةً

فَليسَ لي يَدانْ

وليسَ لي أسلحةٌ

وليسَ لي مَيْدانْ

كلُّ الّذي أَملِكُهُ لِسانْ

والنّطقُ يا سيّدتي أَسعارُهُ باهِظَةٌ

والموتُ بالمَجّانْ!

... ...

سَيّدتي أَحرجْتِنِي

(1) يحيى محمّد، الأسطر 7-10.

(2) غادامير، غيورغ، هانس. فلسفة التّأويل – الأصول، المبادئ، الأهداف. تر: محمّد شوقي الزّين، بيروت: الدّار العربيّة للعلوم. ط2. 2006. ص 120.

فالعُمرُ سعرُ كِلْمةٍ واحدةٍ

وَليسَ لي عُمْرانْ[1]

3-1-3 تحليل العنوان:

العنوان يحقّق الاتّساق والانسجام في النّصّ، ويُبرز المقروئيّة، ويكشف عن المقاصد المباشرة وغير المباشرة، وهو الضابط لانسجام النّصوص، إذ يشكّل محورًا متوالدًا يسعى إلى إعادة إنتاج نفسه باستمرار. عند الغذامي[2] «النّصّ ينحرف بالأدب عن مواضعات العادة والتّقليد، فيتمرّد عن السّياق الاصطلاحيّ إلى سياق جديد ومميّز».

«القدس بين يديّ» عنوانٌ يكشف عن فكرة فلسفيّة ذات مرجع ثقافيّ، ويمكن مقاربة العنوان سيميائيًّا باعتباره علامة على سِعة الاحتضان، أو إشارة إلى مكان الاحتضان، أو رمزًا تنضوي تحته مبادئ مشتركة بين الأمم، أو أيقونة تجعل من مصطلح القدس علّاقة توضع في العنق للتبرّك، أو استعارة مكنيّة لشخصيّة مقدّسة يأتي النّاس ليتبرّكوا بين يديها؛ فالعنوان بثّ النّشاط لاكتشاف الحدث الجديد الّذي أدّى إلى تكرار القول في هذا العمل.

3-1-4 شعريّة المفارقة:

وتُنمي عن وجود سلوك فلسفيّ في القصيدة، ومرجع ثقافيّ نقديّ، يُحتاج لاكتشافهما ملاحقة المتناقضات وجمعها في صعيدٍ واحد لإحداث المواجهة.

3-1-4-1 الجمع بين المتناقضات:

يجمع مطر في قصيدته (القدس بين يديّ) بين متناقضين: (الفَقْد) مع (الامتلاك)؛ فالمبدعُ فاقدٌ لبعض أعضائه الحيويّة (اليدان)، ونتيجة لذاك الفقد هناك انتفاءٌ للقدرة على حمل السّلاح ومواجهة العدوّ في ميدان المعركة، أمّا

(1) أحمد مطر، لافتات (1) ، ص 36

(2) عبد الله الغذامي، الخطيئة والتّكفير من البِنيويّة إلى التّشريحيّة. قراءة نقديّة لنموذج معاصر، دراسات أدبيّة، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط4، 1988، ص 8.

الامتلاك فيبقى مجرّد فكرة توهم بحقيقة كاملة لا تتعلّق بشكلٍ من الأشكال بالحقيقة الّتي نعاين، فالفَقْد يشكّل غيابًا كلّيًّا لعناصر السلسلة المتراكمة، فتعرض نفسها بشكل مجموعة عناصر متناثرة، ولكنّها تتشابه شكلًا في (الفَقْد والفقدان والافتقاد)، وتتنافر في (لي، وليس لي)؛ هناك معنًى خاصٌّ ينبثق من بعض الكلمات:

أ - الكلمات الممتزجة: توجّه المعنى المعيّن في المقطع الشّعريّ بكامله إلى معناه الخاصّ[1].

ب – الكلمات ذات الذّاكرة الخفيّة: وتمتد بخفاء وسط معانٍ جديدة؛ فمن خلال الكتابة تحديدًا، يمكن إيجاد حلّ وسط بين حرّيّة اختيار الكلمات، وتذكّرها[2].

3-1-5 ما بعد المعنى:

في قول مطر:

فليسَ لي يَدانْ – وليسَ لي أسلحة – وليسَ لي مَيْدانْ – كلُّ الّذي أَملِكُهُ لِسانْ

هذه الصّورة تحمل سلوكًا لفظيًا مناقضًا للصورة النّمطيّة لنشاط الأعضاء؛ فالمعنى المقصود مؤجّلٌ تشغله الصّورة القائمة بين وجهتي نظر للفكر: فكر القارئ المتلقّف للمفاهيم، وفكر المبدع المفصِح عنها. فالقصيدة تكشف عن رموز ثقافيّة تحملها الرّسالة، ليست رموزًا جماليّة أو تقليديّة، ولكن **ثقافيّة** لأنساق تحقيريّة تقلّل من أهمّيّة جسد الإنسان، و**إحيائيّة** تمجّد الفكر واللسان، وموضوعها أنّ الفكر يحقّق الوجود الإنسانيّ.

3-1-5-1 القراءة العبثيّة:

يُنشئ القارئ أحيانًا قراءة باطنيّة للنّصّ، توسم بالقراءة العبثيّة، لإحالته المفاهيم إلى فهمه الخاصّ، فينتفي المعنى المقصود في النّصّ، بما ينافيه من المعنى

(1) Riffaterre, Michael. Production Du Texte. Édition Du Seuil, Paris, 1979. P. 39.
(2) Roland Barthes, P.20.

النّقيض. والمعنى متقدّم يُسمّيه (آيزابرجر) كلمات الموتى؛ «إنّ كلمات الموتى تتحوّل وتتبدّل عندما يجترّها الأحياء – ويمكننا أن نُضيف إلى ذلك أنّ كلمات الأحياء تتبدّل وتتعدّل عندما تتمثّل في واقع معيش ما»[1].

3-1-6 إرادة الحقيقة وفجوة المفاهيم:

يتساءل فوكو عن ماهيّة الخطاب الحقيقيّ، فهناك شيء يُدعى (إرادة الحقيقة) وهي إرادة مخفيّة، ولكنّها تخترق كلّ خطاب «إرادة الحقيقة هي مجموعة كبيرة من الآليّات الّتي تستهدف القيام بعمليّات إبعاد من يحاولون تطويق الحقيقة ووضعها موضع سؤال ضدّ الحقيقة»[2].

في النّسق الشّعريّ لمطر، لغة تقابل بين طرفي العمر:

العُمُر الثّاني	العُمُر الأوّل
العيش من دون عمر	العمل من غير يَدَيْن
تقديم الرّوح بدون ثمن	تقديم اللسان على اللغة

هذه الرّؤية تشكّل نسقًا معرفيًّا يمزج الفكر الفلسطينيّ بموضوعات وجوديّة، تخطّى بها الشّاعر صورة الشّعر إلى رؤية منطقيّة شكّلت عالمه الخاصّ، يقول في «دمعة على جثمان الحرّيّة»:

أريدُ الصّمتَ كي أحيا ولكنّ الّذي ألقاه يُنطقني

إرادة الحقيقة تدفع القارئ إلى التّساؤل: هل التّناقض هو الرّابط لشعريّة مطر، أم إنّ دالّ القدس ذو دلالة مكثّفة، تمكّنه من الدّوران والانصباب داخل نفسه، والاتّساع والتّحوّل[3] في تركيباته المختلفة؟

ليس لي يدان/ وليس لي أسلحة/ وليس لي ميدان/ كلّ الّذي أملكه

(1) آيزابرجر، آرثر. النقد الثقافي. تر: وفاء إبراهيم، رمضان بسطاويسي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.ط1. المشروع القومي للترجمة (603). 2003. ص36.

(2) ميشال فوكو، ص 11.

(3) «التّحوّل Conversion هو ما يمنح معنيين مزدوجين للجملة الواحدة، وهو القانون الثّاني الّذي

لسان

إنّ كلمة (اللسان) تشكّل الفجوة المفهوميّة في هذا الخطاب، إذ تحوي جميع المتناقضات منذ وجود العقائد المتناحرة زمن إبراهيم وموسى -عليهما السّلام- لذلك تأتي العدالة الشّعريّة لتحلّ التّناحر القائم.

3-1-7 العدالة الشّعريّة:

للشّاعر في القصيدة اِتّجاهان: (معنويّ -ملموس) و(روحيّ -جسديّ)، ففي الجزء المعنويّ تتحوّل الفكرة إلى روح تصبح بمثابة قوّة يديّ الشّاعر، وتفعل الكلمة فيها فعل السّلاح، ويغدو الميدان تمثيلًا للظّرف المكانيّ والزّمانيّ المتغيّر الّتي تبثّ فيه، ليتحوّل شعر المفارقة إلى رؤيا وتأمّل وصنعة للإنسان يُضفيها كمادّة خام، ليجعل منها وقائع إنسانيّة ثقافيّة؛ «فنظرتنا الّتي نرتاح إليها في تناول معطيات الواقع يغلب عليها ما اصطُلح عليه بالعدالة الشّعريّة أي الفنّيّة، الّتي تقوم بالتّوزيع المثاليّ والعقاب عند نهاية العمل الخياليّ»[1].

4 - الأنساق المضمرة في شعر القدس لدى البرغوثي:

يُصوّر البرغوثي مجتمع القدس تصويرًا بِنيويًّا، بحيث تتجرّد الكلمات في الخطاب من قيمتها الجوهريّة، وتكتسب قيمة بِنيويّة نتيجة وجودها داخل النّظام (البِنية)، ونتيجة التّفاعل الحاصل بينها وبين العناصر الأخرى.

في القدس

في القدسِ، بائعُ خضرةٍ من جورجيا برمٌ بزوجته يفكّرُ في قضاءِ إجازةٍ أو في طلاءِ البيتْ

في القدس، توراةٌ وكهلٌ جاءَ من (مَنْهاتِنَ) العُليا يُفَقِّهُ فتيةَ (البولونِ) في أحكامها

يحكم اللغة الأدبيّة، ويُعرّف بعمليّة التّعديل لبعض البُنى أو الصّيغ في الجهاز الانفعاليّ للأدب، وهو بهذه الوسيلة يبتكر التّأثير الأسلوبيّ».

Michael Rifaterre, Text Production, Columbia University Press. New York. 1983.P. 45.

(1) صلاح قنصوه، ص 24-25.

في القدسِ شرطيٌّ من الأحباشِ يُغْلِقُ شارِعًا في السّوقِ،

رشّاشٌ على مستوطنٍ لم يبلغِ العشرينَ،

قُبَّعة تُحَيِّي حائِطَ المبكى

وسيّاحٌ من الإفرنجِ شُقْرٌ لا يَرَوْنَ القدسَ إطلاقًا

تَراهُم يأخذونَ لبعضهم صُوَرًا

مَعَ امْرَأَةٍ تبيعُ الفِجْلَ في السّاحاتِ طُولَ اليَومْ

في القدسِ أَسْوارٌ مِنَ الرّيحانْ

في القدسِ مِتْراسٌ مِنَ الأَسْمَنْتْ

في القدس دَبَّ الجندُ مُنْتعِلينَ فوقَ الغَيمْ

في القدسِ صَلَّيْنا على الأَسْفَلْتْ

في القدسِ مَن في القدسِ إلّا أنْتْ

وتلَفَّتَ التّاريخُ لي مُتَبَسِّمًا

أَظَنَنْتَ حقًّا أنَّ عينكَ سوفَ تخطئهم، وتبصرُ غيرَهم

ها هُم أمامكَ، مَتْنُ نصٍّ أنتَ حاشيةٌ عليهِ وهامِشْ

أَحَسبتَ أنَّ زيارة سَتُزيحُ عن وجهِ المدينةِ يا بُنَيَّ

حجابَ واقِعِها السّميكَ لكي ترى فيها هَواكْ

في القدس كُلُّ فتى سواكْ

وهي الغزالةُ في المدى، حَكَمَ الزّمانُ بِبَيْنِها

ما زِلتَ تَرْكُضُ إثْرَها مُذْ وَدَّعَتْكَ بِعَيْنِها

رفقًا بِنَفْسِكَ ساعةً إنّي أراكَ وَهَنْتْ

في القدسِ من في القدسِ إلّا أَنْتْ

[...]

يا أيُّها الباكي وراءَ السّورِ، أحمقُ أَنْتْ؟

أَجُنِنْتْ؟

لا تبكِ عينُكَ أيُّها المنسيُّ من متنِ الكتابْ

لا تبكِ عينُكَ أيُّها العَرَبيُّ واعْلمْ أنَّهُ

في القدسِ من في القدسِ لكنْ

لا أَرى في القدسِ إلَّا أَنْتْ[1]

يتحدّث البرغوثي عن الأشياء الدينيّة الطّبيعيّة في القدس، مثل: الأحجار، والأشجار، والنّجوم، والشّمس، والقمر، أو المصطنعة، مثل: الأسلحة، والبيارق، والمتاريس، والأسوار، والبائعين، والسّيّاح، والمستوطنين. أمّا مفهوم الله، فيرتبط بمصائر الشّعوب وحياتهم بعد الموت، والأفكار المتعلّقة بعالم الملائكة غير المرئيّ، والأرواح؛ فالظّواهر الرّئيسيّة للتّجربة الدّينيّة الجماعيّة والشّخصيّة، تمثّل: الرّوع، والبكاء، والخوف، والمرح، والشّفقة؛ حتّى الحُمق والجنون.

4-1 التّحليل النّسقي للقصيدة:

النّسق ينطلق من الظّرف الحقيقيّ «في القدس»:

- من الأثنولوجيا Ehnology أي من تاريخ الحضارات والعلائق الحضاريّة بين القدس وبقيّة شعوب العالم. (أسوارٌ من الرّيحان)، (صلّينا على الأسفلت).

- والأثنوغرافيا Ethnography أي من وصف المجتمع المقدسيّ وثقافاته المتنوّعة: (بائع خضرة من جورجيا)، (كهلٌ جاء من منهاتن العليا)،

(1) البرغوثي، تميم. في القدس – شعر. بيروت: دار الشّروق لا. ط. لا.س.

(سُيّاحٌ من الإفرنج شُقُر).

- والأركيولوجيا Archaeology أي من حضارة القدس والآثار الّتي تحكي قصص الشّعوب البائدة وما تحوي الحفريّات.

- والسّوسيولجيا Sociology الّتي تمثّل علاقة المقدسيّين بالبيئة.

4-2 تحديد الأبعاد الفرديّة والمجتمعيّة في القصيدة:

من خلال الانفتاح على الحقول المعرفيّة يمكن رؤية الأنساق المضمرة الّتي تتحكّم في إنتاج خطاب القدس لدى البرغوثي، وكيفيّة استهلاكه وتأويله:

أوّلًا: هناك النّسق المستند إلى تصوّر بِنيويّ للثّقافة، ويتميّز باتّكائه على التّكرار والتّراكم[1]:

يمكن تحديد النّمط الثّقافيّ[2] في خطاب البرغوثي بالعرقيّ-اللغويّ، بعيدًا عن الأنماط اللغويّة الجاهزة، أو التّيّارات القوميّة غير الواعية؛

فالقصيدة تتوجّه منذ بدايتها إلى جنس العرب في القدس (لا أرى في القدس إلّا أنت!)، في مقابل الأجناس الأخرى من إفرنج وغيرهم، فالكلمة المِشعّة (العربيّ)، وفي مقابلها (سُيّاح):

ها هُم أمامكَ، مَتْنٌ نصٌّ أنتَ حاشيةٌ عليهِ وهامِشٌ

ثانيًا: هناك النّسق اللغويّ لمصطلح القدس المستند في إنشائه إلى تصوّر بِنيويّ يتمايز بتكراره النّهائيّ:

إنّ أسلوب التّكرار النّهائيّ فرض تغييب القدس بانحلال النّسق؛ فاستحضار تاريخ المدينة ضمن نسقٍ زمانيّ ومكانيّ، اِستدعى حضورها في ظرف حقيقيّ هو «في». فالقصيدة موجّهة منذ البَدء إلى مفهوم غائب تنوب عنه متغيّرات عدّة، نحو: (بائع)، (شرطيّ)، (اِمرأة)، (الباكي)، (المنسيّ)؛ فبالعودة إلى الظّرف المكانيّ،

(1) التّراكم accumulation: كلمات مجموعة في نفس الجملة، تؤدّي الحركة الخطابيّة ذاتها، لتطوير فكرة رئيسيّة. Jean Dubois, P.6.

(2) النّمط الثّقافيّ عقيدة قديمة تزاول تأثيرها على الرّغم من اختفائها. صلاح قنصوه، ص 15.

فثمّة حقيقة وحيدة وجليّة هي القدس.

ثالثًا: هناك الموضوع المعرفيّ لمصطلح القدس المرتبط بالحقول المعرفيّة كافة:

هذا السّياق النّقديّ يحوي أنساقًا متكرّرة لرفض الاحتلال، ولكن بأسلوبٍ مفارق، إذ يتضمّن ذكر كلّ الاختراعات الّتي اشتهر بها شعب القدس من أدوات، وألبسة، وأساطير، وخرافات، وعادات، وتغيّرات طالت المجتمع وتطوّراته الحضاريّة.

رابعًا: هناك الظّرف الزّمانيّ المستند في إنشائه إلى تظهير الصّورة الحقيقيّة للقدس: وهي صورة العربيّ «إلّا أنت».

4-3 فينومينولوجيا المكان:

جملة «في القدس» هي شكل معقّد من أشكال التّأويل، إذ إنّ أكثر المعاني في القصيدة ترتبط بشكل مباشر بالمكان؛ فلا يمكن للمعاني الظّاهرة والباطنة أن تكتسب محمولاتها الثّقافيّة إلّا حين تستدعي المكان، إذ إنّ أيّ خطاب يظلّ ناقصًا إذا لم يأخذ بعين الاعتبار الارتباط الّذي يعلّقه بالمكان «كلّ ملامسة للمكان، إنّما هي ملامسة لشبكة العلاقات (العلائق) الّتي تربط الأشخاص بالمجال المعيشيّ ارتباط وجود، وانتماء، وهوّيّة»[1].

4-4 فينومينولوجيا حرف الجرّ (في):

(في) حرف يُثبت المكان (القدس)، وينفي عنه أي شكل من أشكال الرّحلة؛ «ولا يكون النّفي إلغاءً للمكان ومسحًا له، وإنّما النّفي هو في سلب المكان خصوصيّة الثّبوت»[2].

تبدو القدس في القصيدة متّصفة بسلطان المكان، بل نراها تبتلع المكان بحوار ثقافيّ متجدّد مع الزّمن، لا ينتهي مع الواقع المفارق للتّاريخ، وبجِملٍ دِلاليّ

(1) حبيب مونسي، حبيب. فلسفة المكان في الشّعر العربيّ – قراءة موضوعاتيّة جماليّة دمشق: منشورات اتّحاد الكتّاب العرب. لا.ط. 2001. ص 7-8.
(2) المرجع نفسه، ص 19.

مرتبط بالمكان ارتباط وجود وهوّية "مْن" الغياب –"إلا" الحضور.

5 – الدّينيّ والمرمّز في شعر القدس عند سميح القاسم:

في فلك سياق قصائد القدس، يدوّر القاسم قوله مستخدمًا ترميزًا دينيًّا خاصًّا لا يخفى على كلّ متديّن عبريّ أو مسيحيّ، ويتميّز بقدرته على التّجديد، إذ يتعلّق بلغة خاصّة بالسّياق، يسمّيه الغذامي (الشفرة code) أو

الأسلوب الخاصّ بالجنس الأدبيّ «للشّفرة [الرّمز] خاصّيّة إبداعيّة فريدة، فهي قابلة للتجدّد والتّغيّر والتّحوّل، حتّى وإن ظلّت داخل سياقها»[1].

مزمور الجنرالات

اِسمعوا يا آل إسرائيل صوت الأنبياءْ

واسمعوا يا آل هارون النّداءْ

نُصدرُ الأمر لكلّ الملحدين الأشقياءْ

ولكلّ الطّيّبين الأتقياءْ:

أُعبدوا أصنام واشنطنَ، قوموا واعبدوها:

[...]

هَلّلويا.. هللويا![2]

[...]

رُدَّ من يذبحْ في القدسِ اليتامى

والثّكالى والأيامى..

رُدَّ من يظلم ميراثَ

(1) عبد الله الغذامي، الخطيئة والتّكفير، ص 11.

(2) هلّلُويا Hallelujah: «كلمة عبرانيّة تعني سبّحوا الرّبّ». **المنجد في اللغة والأعلام**. بيروت: دار المشرق. ط48. 2014. ص 870.

من يصلبْ في القدسِ السّلاما

كيف لا يسمع من كوَّنَ سمعًا للبشرْ؟

كيف لا يُبصرُ، من سوّى البصرْ

يا إله الانتقام[1]

5-1 الأسلوب العَقَديّ الخاصّ في قصيدة مزمور الجنرالات:

للثّقافة في شعر القاسم جانبان، (روحيّ) يتجلّى من خلال قيم ومعايير واعتقادات وتقاليد تحدّدها الثّقافة القائمة، مثل: التّسامح، والحقّ، والقوّة، و(مادّي) يتجسّد من خلال استخدام الأفعال المنجزة المباشرة، فيوجّه الخطاب ويُحيل القارئ إلى أزمنة القدس القديمة ومجدها العقائديّ، والدّينيّ، والتّاريخيّ، بوساطة إشاريّات مكانيّة، وزمانيّة، وشخصيّة، ونفسيّة واجتماعيّة.

5-2 الدّعاء والاستغاثة:

ويكون في الشّدائد لكشف المهمّات وتفريج الكُربات، ومن شروطه الثّقة بالله والإجابة[2]. (يا إله الانتقام) إشارة لتعيين النّداء المباشر النّابع من عقيدة جازمة إلى إلهٍ مخصوص، يملك أدوات الانتقام ووسائل المنع، وفي القصيدة:

رُدَّ من يذبح في القدس اليتامى والثّكالى والأيامى

منْ يصلب في القدس السّلاما؟

إنّ ذكر الذّبح يبقى من غير تعيين، والصّلب (التّعذيب) أدّى إلى استفهام حقيقيّ موجّه إلى عالِم بالخفيّات لمعرفة حقيقة المتناقضات بين تشريع القتال وإحلال السّلام، وبين نشر الرّحمة وطلب الانتقام؛ فهذا النّوع من النّقد يتطلّب عند ريتشاردز[3] قدرة ذهنيّة متحكّمة بالعمل الفنّي، إضافة إلى قدرة إصدار الأحكام السّليمة على القيم.

(1) القاسم، 193

(2) الرّبعي، اِبن سليمان، خالد. **من عجائب الدّعاء**. الرّياض: دار القاسم للنّشر. ط1. 2002. ص9.

(3) ريتشاردز، أ.أ. مبادئ النّقد الأدبيّ والعلم والشّعر. تر: محمّد مصطفى بدوي. مرا: لويس عوض وسهير القلماوي. القاهرة: المجلس الأعلى للثّقافة. ط1. العدد (461). 2005. ص 165.

5-3 إسترجاع الحالة الشّعوريّة:

يبعث الشّاعر تجربة الماضي من خلال استرجاع الحالة الشّعوريّة الخاصّة بها؛ فالتّشابه ينشأ عن تجربة الحاضر الّتي تنحصر بين المتلقّي والمبدع، ولا يمكن تجريب الصّور ذاتها عن القدس، فالقصيدة واحدة والقراءات متعدّدة وفق تجربة القارئ. إنّ الشّكل الأساسيّ للتّجربة الشّعريّة عند ريتشاردز[1] «علامات تنطبع على شبكيّة العين، تتقلّبها ضروب من الحاجات».

6- التّركيب المفارق:

لفهم التّجربة الّتي يمرّ بها القارئ أثناء القراءة لا بدّ من رؤية التّركيب المفارق أوّلًا، ومن ثمّ الوقوف على السّطح، وبعدها التّعمّق نحو الباطن «والسّطح هنا هو الأثر الّذي يحدثه شكل الألفاظ المطبوعة في شبكة العين، ويولّد إنفعالًا من الواجب تتبّعه وهو آخذ في التّعمّق»[2].

6-1 تحوّل المدلول إلى نقيضه البِنيويّ:

في المدرسة الشّكليّة الأدبيّة تتحوّل عناصر اللغة من صفة الدّال على مدلول خارج عنه، إلى وضع يتحوّل فيه الدّال نفسه إلى مدلول:

يا مجلس الأمن القديم

صوتي يجيئك زهرة حمراء،

من حقل الجريمةْ

فإلى اللقاء.. إلى اللقاء..

يا مجلس الأمن القديم

أراكَ.. في القدس القديمةْ![3]

بعد سقوط الأقنعة، تتغيّر المداليل وترتدّ إلى نقيضها قاطعةً العلاقة بينها

(1) ريتشاردز، أ.أ. **مبادئ النّقد الأدبيّ والعلم والشّعر**، ص 377.
(2) المرجع السابق، ص 372.
(3) القاسم، الدّيوان، سقوط الأقنعة، ص 636

وبين دالّها، فلم يَعُد كلّ من "مجلس الأمن" – "القدس" دالّين على مدلول حقيقيّ، منذ أن أصبح تركيب الإضافة متضادًّا بِنيويًّا؛ فمدلول مجلس الأمن المتعلّق بتحقيق السّلام العالميّ تبعثر، وتفكّكت صفة التقديس عن القدس مشتّتةً الدّعوة إلى السّلام والتّعايش.

أمّا ألفاظ القاسم فتأثيريّة حسّيّة متمثّلة في إيصال الصّوت: (صوتي يجيئكَ)، ومثبتة للمكان: (من حقل الجريمة)، وفعليّة وعديّة: (أراكَ في القدس القديمة).

6-2 السياقُ التّاريخيُّ ومفهوم الخلود:

إنّ سياق شعر القدس يدخل في سياق أكبر منه، إذ إنّ رسالة الشّاعر عقائديّة – جهاديّة، تتبع سياقًا ضخمًا حول تاريخ كفاح طويل، وما يرافقه من أخبار تتعلّق بأهمّيّتها الدينيّة والقدسيّة المهيبة، وما تحوي من مساجد وكُنس وكنائس هي مهد الدّيانات السّماويّة.

ذات يوم، شيّد الأقصى

وعشى الفقراء

كلّ ليلةْ

يا رفاقي، ورأيتهْ

ذات يوم فبكيتهْ

كان يستعطي لدى بوّابة الأقصى،

وفي عينيه، أدركتُ المذلةْ!

قتل الثّعلب في برج حمامةْ

سوف أرثيها، وأحمي البرج، لكن

لستُ أستعجل ميعادَ القيامة![1]

(1) القاسم، الديوان، المذلّةْ، ص 275

3-6 الخيال الموهوم:

الخيال أصل الثّقافة الإنسانيّة وجذرها، وفي نطاق الخيال الموهوم حقّق القاسم غايته، وهي الامتداد نحو المستقبل، فأسقط قصيدته «المذلّة» على المستقبل الّذي لم يحدث بعد فخلق صورًا متخيّلة، فَصَلتْ القدس عن المشهد الطّبيعيّ وحقّقت سيطرته عليها:

قتل الثّعلب في برج حمامة/ سوف أرثيها، وأحمي البرج، لكن/ لستُ أستعجل ميعادَ القيامة!

إنّ هذا الامتداد للسّياقات المنسجمة يخلّد الفكرة، ويطرح القدس موضوعًا للجدل بشكل مستمرّ، لذلك يرى الغذامي «أنّ معرفة السّياق هي شرط في تلقّي النّصّ تلقّيًا صحيحًا»[1]. وقد نالَ شعر القدس اهتمامًا مستمرًّا من الجيل الجديد، بسبب تجانس الدّوافع الّتي ترقى به إلى الخلود باعتبار القصيدة المقدسيّة الجديدة تجربة مثاليّة تُقاس عليها سائر التّجارب الشّعريّة؛ ففي نظريّة الكشف والحقيقة يرى ريتشاردز[2] أنّ مقولة (الفنّ يوصل إلى حقيقة) ما هي إلاّ «حيلٌ تُستخدم بمكر ودهاء من أجل التّأثير في القارئ»، ويؤكّد على أنّ النّقد الأدبيّ القائم على الجماليّة لا يمكن أن يوصل إلى الحقيقة، وأنّ الجماليّة تظهر في النّقد الثّقافيّ على شكل أنساق مضمرة.

الخاتمة:

في ختام هذه الدّراسة، لا أدّعي أنّني قد أعطيت النّقد الثّقافيّ حقّه كاملًا، كونه يتخطّى النّقد إلى نقد النّقد، إذ إنّ الوطن العربيّ ما زال في خضمّ تأثّره بجماليّة الأدب، والمطلوب تحقيق المثاقفة النّقديّة لتصدير نصوص فاعلة، تتفوّه بأشيائها الجديدة، فتطلق العنان للتّأويل الفعّال بممارسة فعله النّقديّ من خلال تواصل القراءة.

وقد أسهم تجانس البواعث في الأشعار المختارة بتفسير ملامح الخلود في القصيدة المقدسيّة الجديدة الّتي اتَّصفت بالتّدوير والارتداد والتّماهي مع ظروف

(1) عبد الله الغذامي، الخطيئة والتّكفير، ص 30.
(2) أ.أ. ريتشاردز، ص 309.

مشابهة أكبر منها. وفي ظلّ الظّروف الحاليّة الّتي تعصف بالقدس الشّريف، فإنّه لا قيمة حقيقيّة للنّقد الأدبيّ القائم على الجماليّة، إذ إنّ النّقد الثّقافيّ يرتكز على الحقيقة، والحقيقة لا تتأتّى من التّصنّع والتّجميل.

وقد تبيّنَ لي كيف أنّ النّقد الثّقافيّ يملك وجهة نظر خاصّة ذات اِتّجاه خاصّ؛ وكيف تأسّس في هذه الدّراسة على منظور أنتروبولوجيّ، وقد تمّت رؤية الحقائق من خلال الوظيفة الّتي أدّاها الإضمار في الأنساق الأدبيّة الثّقافيّة؛ فعلى الرّغم من اختلاف المناهج المتّبعة في طرائق التّحليل، إلّا أنّي تعاملت مع القصائد كإنتاجات فنّيّة محصورة في ظلّ سياق معيّن.

إنّ الاعتماد على مقاييس النّقد الثّقافيّ أمكنَ من النّظر إلى النّصّ كخطاب يملك آليّة داخليّة مرتبطة بالسّياقين التّاريخيّ والاجتماعيّ، بعيدًا عن البِنيويّة والجماليّة، حيث تمثّلت القدس رمزًا نصّيًّا أدبيًّا قدّم العالم إلى القارئ، بدون أيّ قطيعة بين الثّقافة والمجتمع، أو بين النّصّ الشّعريّ الأدبيّ الثّقافيّ والسّياق الاجتماعيّ الّذي أنتجه؛ كما أظهرت المفارقة التّوتّر القائم على الصّراع بين الذّات والموضوع في قصائد مطر؛ أي بين الخارج والداخل، والحقيقة والافتراض، والكمون والتّعالي.

كما أدّت لغة العقل إلى إدراك الحقائق، فأظهرت العقائد المتضمّنة في شعر القدس كبناء منظّم من العلائق المطابقة لتركيبها في الواقع. ومن أهمّ ما ميّز شعر القدس أن ليس ثمّة إنقطاع معرفيّ Epistemology Interruption على الحقيقة، ولكن اِنفصال جزئيّ بين ثقافة قديمة وأخرى جديدة، إذ انتشرت المجالات المعرفيّة الجديدة دون أيّ تصدّع في البناء العقليّ القديم.

وأوصي النّاقد العربيّ المثاقف بالبعد عن التّسلّط في الخطاب النّقديّ المعاصر، وبالعمل على تصدير الأجزاء المفيدة من الثّقافات المغايرة من دون الخضوع لأيّة محاولة استلاب، فلولا أنّ الشّعراء الثلاثة قد عمدوا إلى تعديل أقوالهم، وتوسّعوا في محور تجربتهم، لكانت قصائدهم مجرّد أصوات لا تتعدّى الوصف الجماليّ، ولما أصبحت أشعارهم قابلة للنّقد الثّقافيّ.

المراجع العربيّة

- آيزابرجر، آرثر. **النقد الثقافي.** تر: وفاء إبراهيم، رمضان بسطاويسي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.ط1. المشروع القومي للترجمة (603). 2003.
- بارت، رولان. **نقد وحقيقة.** تر: منذر العيّاشي. الأعمال الكاملة (3). بيروت: مركز الإنماء الحضاري. ط1. 1994. Roland Barthes, Critique et Vérité, Éditions Du Seuil, Paris.
- البرغوثي، تميم. **في القدس – شعر**. بيروت: دار الشّروق لا. ط. لا.س.
- الجرجاني، عبد القاهر. **دلائل الإعجاز.** تح: عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلميّة. ط1. 2001.
- حجازي، سعيد، سمير. **قاموس مصطلحات النّقد الأدبيّ المعاصر، عربي – إنكليزي – فرنسي.** القاهرة: دار الآفاق العربيّة. ط1. 2001.
- حمد، خضر، عبد الله. **مناهج النّقد الأدبيّ السّياقيّة والنّسقيّة.** بيروت: دار القلم. لا.ط. 2017.
- الخفاجي، اِبن سنان. **سرُّ الفصاحة.** تح: إبراهيم شمس الدّين. بيروت: كتّاب ناشرون. ط1. 2010.
- الخليل، سمير. **دليل مصطلحات الدّراسات الثّقافيّة والنّقد الثّقافيّ.** مرا: سمير الشّيخ. بيروت: دار الكتب العلميّة. ط1. 1971.
- الرّبعي، اِبن سليمان، خالد. **من عجائب الدّعاء.** الرّياض: دار القاسم للنّشر. ط1. 2002.
- ريتشاردز، أ.أ. **مبادئ النّقد الأدبيّ والعلم والشّعر.** تر: محمّد مصطفى بدوي. مرا: لويس عوض وسهير القلماوي. القاهرة: المجلس الأعلى للثّقافة. ط1. العدد (461). 2005. مترجم عن Principles of Literary Criticism, and Science and Poetry, I.A. Richards.
- ريّاني، المصطفى. جدليّة النّقد الأدبيّ والنّقد الثّقافيّ. «**مجلّة الكلمة**». العدد (172).

- 22105/http://www.alkalimah.net/Articles/Read
- ريفيير، كلود. **الأنتروبولوجيا – الاجتماعيّة للأديان.** تر: أسامة نبيل. القاهرة: المركز القومي للترّجمة. ط1. العدد (1964). 2015.
- الثّلاثاء 23/10/2018، انخراط الفنان في العمل السّياسي قيمة مضافة أم مُضاعة، «**صحيفة العرب**». القاهرة https://alarab.co.uk/%D 8%A7%D9%86%D8%AE%D8%B1%D8%A7%D8%B7% D8%A7%D9%84%D9%81%D9%86%D8%A7%D9%86- -%D9%81%D9%8A
- صليبا، جميل. **المعجم الفلسفيّ بالألفاظ العربيّة والفرنسيّة والإنكليزيّة واللاتينيّة.** بيروت: دار الكتاب اللبنانيّ. لا.ط. (ج. 2.). 1982.
- العسكري، أبو هلال. **كتاب الصّناعتين.** بيروت: دار الكتب العلميّة. ط1. 2008.
- عمر، مختار، أحمد. **معجم اللغة العربيّة المعاصرة.** القاهرة: عالم الكتب. ط1. مج1. 2008.
- علاك، نصيرة. «هموم المثاقفة النّقديّة في ضوء تفعيل مقولة نقد النّقد»، **المدوّنة**، المجلّد 8/ العدد 2 – حزيران 2021 – ص 1111 – 1150. تاريخ النشّر: 30/6/2021.
- غادامير، غيورغ، هانس. **فلسفة التّأويل – الأصول، المبادئ، الأهداف.** تر: محمّد شوقي الزّين، بيروت: الدّار العربيّة للعلوم. ط2. 2006.
- الغرباوي، ماجد. مفهوم النّقد الثّقافيّ في مشروع النّاقد العراقيّ ماجد الغرباوي(28، نوفمبر، 2020). «**مركز نقد وتنوير للدّراسات الإنسانيّة**». 8273/https://tanwair.com/archives
- الغذامي، محمّد، عبد الله. **الخطيئة والتّكفير من البِنيويّة إلى التّشريحيّة.** قراءة نقديّة لنموذج معاصر، دراسات أدبيّة، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب. ط4. 1988.
- _____ **النّقد الثّقافيّ – قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة.** الدّار

البيضاء: المركز الثّقافي العربي. ط3. 2005.

- فوكو، ميشال. **نظام الخطاب.** تر: محمد سبيلا. لا. س.
- القاسم، سميح. **ديوان سميح القاسم.** بيروت: دار العودة. لا. ط. 1987.
- قنصوه، صلاح. **تمارين في النّقد الثّقافي.** القاهرة: دار ميريت. ط1. 2007.
- الكوّاز، محمّد. **الجواهري شعريّة المفارقة وهاوية الشّعر.** العراق: إصدارات مشروع بغداد عاصمة الثّقافة. ط1. نقد (127). 2013.
- متولّي، عبد السّميع، نعمان. **المفارقة اللغويّة في الدّراسات الغربيّة والتّراث العربيّ القديم.** القاهرة: دار العلم والإيمان للنّشر والتّوزيع. ط1. 2014.
- محمّد، يحيى. أربعة أنواع للقارئ والفهم. «**صحيفة المثقّف**». العدد: 5658. (الخميس 3/3/2022).
- https://www.almothaqaf.com/a/b6/20090
- (محمّد، داوود، البعد الأنتروبولوجيّ في النّصّ الأدبيّ، **أرنتروبوس**).
- https://www.aranthropos.com/%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%B9%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%86%D8%AB%D8%B1%D9%88%D8%A8%D9%88%D9%
- مطر، أحمد. المجموعة الشّعريّة، بيروت: دار الحرّيّة. لا.ط. 2011.
- _____ [عاثرٌ يسقط – يا قدس معذرةً]
- https://www.youtube.com/watch?v=-QUR2MTq7ZQ
- مونسي، حبيب. **فلسفة المكان في الشّعر العربيّ – قراءة موضوعاتيّة جماليّة** دمشق: منشورات اتّحاد الكتّاب العرب. لا.ط. 2001.
- **المنجد في اللغة والأعلام**. بيروت: دار المشرق. ط48. 2014.
- هينليس. ر. جون. **معجم الأديان.** تر: هاشم أحمد أحمد. مرا: عبد الرّحمن الشّيخ. القاهرة: المركز القومي للتّرجمة. ط1. العدد(1381). 2010.
- ويليك، رينيه. مفاهيم نقديّة. «**عالم المعرفة**». (العدد 110). تر: محمّد عصفور. يناير 1978.

المراجع الأجنبيّة

- Barthes, Roland. Le degré zero de l'écriture. Seuil. Paris. 1953.
- Debois, Jean. Giacomo, Mathée. Guespin, Louis. Marcellesi, Christiane. Le Dectionnaire De Linguistique Et De Sciences Du Langage. Larousse. Première edition. Paris. 2012.
- Gazala, Hasan Said. A Dictinary of Stylistics and Rethoric, English – Arabic/ Arabic – English, ELGA Publication, 2000.
- Riffaterre, Michael. Production Du Texte. Édition Du Seuil, Paris, 1979.
- _____ Text Production. Columbia University Press. New York. 1983.

قصيدة فتح القدس لعماد الدين الأصبهاني
دراسة بنيوية

د. أحمد نتوف[1]

(1) أستاذ مشارك النقد الأدبي والبلاغة في كلية الآداب والعلوم بجامعة قطر، له دراسات وأبحاث عدة حول النقد القديم والبلاغة.
أبحاث تطبيقية للمناهج النقدية الحديثة على نصوص عربية مثل العوالم الممكنة والتحول الإشاري، شارك في ترجمة نصوص نظرية التحول الإشاري الحديثة، كما شارك في عدة مؤتمرات وندوات فكرية وشعرية، وعضو في عدة لجان علمية وتحكيمية.

ملخص:

يسعى هذا البحث إلى تحليل نص شعري يتحدث عن القدس وفق أحد المناهج النقدية الحديثة، وقد اختار الباحث التحليل البنيوي لقصيدة قديمة للشاعر عماد الدين الأصبهاني، وقد قالها لمناسبة تحرير القدس من الغزاة الصليبيين، ومن خلال التحليل يستهدف البحث جوانب مهمة من التحليل البنيوي تتعلق بالصور وفضاءاتها، والثنائيات الضدية، والأنساق البنيوية، متبعًا في ذلك بعض الدراسات البنيوية التطبيقية الرائدة كدراسة كمال أبو ديب: جدلية الخفاء والتجلي، ودراسة يمنى العيد: في معرفة النص، وقد التزام البحث بالإجراءات وطرائق التحليل عسى أن ترقى لتكون إسهامًا مقدرًا في الحديث عن القدس في الأدب وفق منهج حديث رصين.

كلمات مفتاحية: القدس، عماد الدين، الأقصى، صلاح الدين، البنيوية، الطللية، النسق، الثنائية الضدية، نمو القصيدة، الحركة، الصورة الفنية.

مقدمة:

لا يزال المنهج البنيوي في الدراسة الأدبية يحظى بتفضيل فئة من الدارسين، خاصة أنه يلامس جوهر النص الأدبي ونسيجه، ويدرس بنيته السطحية والعميقة، ويبين على نحو عميق إلى أي مدى استطاعت بنى النص وثنائياته الضدية وأنساقه البنيوية وصوره بأبعادها الدلالية والنفسية أن ترسم رؤية صاحبه وتستوضح جوانبها وأبعادها، ولعل من أسباب ذلك أيضًا رغبة الدارسين في تطبيق إجراءاته ومحاكاة تطبيقات تحليلية لنصوص أدبية أجراها رواد في الدراسة البنيوية على غرار ما صنع كمال أبو ديب[1] ويمنى العيد[2] ، وجابر عصفور وحميد لحمداني وعبد الفتاح كيليطو وغيرهم، ومن خلال التجربة ستظهر للدارس طريقة واضحة لكشف شيفرات النص وتتضح له حركية النص

(1) في كتابيه : جدلية الخفاء والتجلي، دراسة بنيوية في الشعر» طبعة 1981، و «الرؤى المقنعة، نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي» طبعة 1986. وقد أثار هذا الكتاب جدلًا فانتقده بعض الباحثين مثل: رفعت الناشئ وناقشه يوسف جابر في بحثه: بنيوية كمال أبو ديب : عرض ومناقشة لدراسات الناقد البنيوية، وغيرهما.

(2) في كتابها: في معرفة النص، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3، 1983.

فيما يخص الزمان والمكان وطرائق نمو المعاني فيه، وتتبدى له أسباب التماسك والانسجام والتناغم.

ولعل اختيار القدس موضوعًا لنصّ أدبي شعري سيكون مواكبة لقضايا الواقع؛ فالقدس قضية الجميع ولها حضور على الساحات كافة ومنها الثقافة والأدب؛ ولها «مكانتها اللائقة في ذاكرة اللغة العربية الإسلامية»[1]، وعلى هذا سيختار هذا البحث قصيدة وثيقة الصلة بالقدس في تاريخها الأيوبي، حيث خلّصها القائد الإسلامي صلاح الدين الأيوبي من الصليبيين بعد معركة حطين، والشاعر هو عماد الدين الأصفهاني الذي واكب الفتح وكان قريبًا من مجرياته؛ فقد كان على علاقة بالقائد الأيوبي وقادة جيشه، وتابع عن كثب سير معاركه منذ البداية وصولًا إلى تحرير القدس من الغزاة، وعلى هذا فالقصيدة مهمّة إلى حدٍّ كبير لأنها تواكب لحظة فارقة في التاريخ الإسلامي ماثلة في أذهان المسلمين منذ حدوثها إلى الآن؛ فلا تذكر القدس إلا ويسترجع المسلم قصة تحريرها من قبل على يد هذا البطل وجيشه، ويستدعي سؤالًا مكررًا: متى يأتي صلاح الدين الجديد ليخلص القدس من الغاصبين الجدد، والقدس تحفز الناس دائمًا إلى المقارنة بين واقعهم الحالي وواقع الأمة قبل فتحها في القديم؛ فالواقعان في أذهان الناس متشابهان؛ ضعف وتشتت وتحكم من الأجنبي الطامع بمقدرات العالم الإسلامي، ولا قائد مخلص في الأفق يشد عزيمة الناس ويوحّدهم لإنجاز القضايا وحسمها بالطريقة الصحيحة.

فيما يأتي نصّ القصيدة وقد أثبتها على طولها ليكون الاستشهاد بأبياتها في أثناء التحليل البنيوي لها حاضرًا للعين:

1.أَطيبُ بأَنفاسٍ تطيبُ لكم نَفْسًا وتعتاضُ مِنْ ذكراكمُ وحشتي أُنسا

2.وأسأل عنكم عافياتٍ دوارِسًا غَدَتْ بلسانِ الحالِ ناطقةً خَرْسا

3.معاهدكمْ ما بالُها كعهودِكُم وقد كَرَرتْ من دَرْسِ آثارِها دَرْسا

4.وقد كانَ في حَدْسي لكُمْ كل طارقٍ وما جئتمُ من هجركم خالَفَ الحَدْسا

(1) البازعي، سعد، القدس على مفترق الثقافات، مجلة بيادر، عدد 52، 2012، ص: 6

5.أرى حَـدَثانَ الـدهْرِ يُنْسَـى حـديثُهُ وأَمـا حـديثُ الغَـدْرِ منكُـمْ فلا يُنْسَـى
6.تَـزُولُ الجبـالُ الراسـياتُ وثـابتٌ رسـيسُ غَـرامٍ فـي فـؤادي لكُـمْ أَرْسَـى
7.حَسـبْتُ حبيـبي قاسـيَ القلـبِ وَحْدَهُ وقلـبُ الـذي يَهْـوَى بحملِ الهَوى أَقْسَى
8.أَمـا لكـمُ يـا مـالكي الـرقِّ رِقـةً يطيـبُ بهـا مملـوككمْ منكـمُ نَفْسـا
9.وإن سـروري كنـتُ أَسـمعَ حسـهُ فمذ سـرتُ عنكـم مـا سـمعتُ لـه حسا
10.وإن نهـاري صـارَ ليلًا لبعـدكمْ فمـا أَبصـرَتْ عينـي صـباحًا ولا شَمْسـا
11.بكيـتُ علـى مسـتودعاتِ قلـوبكمْ كمـا قد بكتْ قدْمًا على صخْرِها الخنسا
12.فلا تحبسـوا عَنـي الجميـلَ فـإنني جَعَلْتُ علـى حُـبي لكـم مُهْجَـتي حَبْسـا
13.رأَيـتُ صـلاحَ الـدينِ أَفضـلَ مَـنْ غَـدا وأشـرفَ مَـنْ أَضحى وأكـرمَ مـن أَمسـى
14.وقيـلَ لنـا فـي الأرضِ سـبعةُ أَبْحُـرٍ ولسـنا نـرى إلا أنـاملَهُ الخَمْسـا
15.سَـجيّتُهُ الحُسـنى وشـيمتُهُ الرضـا وبطشـتُهُ الكُـبرى وعزمتُـهُ القَعْسـا
16.فلا عـدمتْ أَيامنـا منـه مُشـرقًا ينيـرُ بمـا يـولي ليالينـا الدمْسـا
17.جنـودُكَ أَملاكُ السـماءِ وظنهـمُ عـداتُكَ جـن الأرضِ فـي الفتكِ لا الإنسا
18.فلا يسـتحقُّ القـدسَ غيـرُكَ فـي الـورى فـأَنتَ الـذي مـن دونهـم فتحَ القُدسا
19.ومـنْ قبـلِ فتـحِ القُـدسِ كنـتَ مقدَّسًـا فلا عَـدِمَتْ أَخلاقُـكَ الطُّهْـر والقُدسـا
20.وطَهّرْتَـهُ مـن رِجْسـهمْ بـدمائهم فـأَذهبتَ بـالرِّجس الـذي ذَهـبَ الرِّجْسا
21.نَزَعْـتَ لبـاسَ الكُفْـرِ عـن قُـدْسِ أَرضها وأَلبَسْـتَهَا الـدِّينَ الـذي كشفَ اللَّبسا
22.وعـادتْ بـبيتِ اللّـهِ أَحكـامُ دينـه فلا بَطركـًا أَبقيـتَ فيهـا ولا قَسـا
23.وقـد شـاعَ فـي الآفـاقِ عنـكَ بشـارةٌ بـأَن أَذان القـدسِ قـد أَبطَـلَ النقسا
24.جـرى بالـذي تَهْـوَى القضـاءُ وظـاهَرَتْ ملائكـةُ الرَّحمـنِ أَجنـادَكَ الحُمسـا
25.وكـم لبنـي أَيـوبَ عبـدٌ كعنـترٍ فـإنْ ذُكـروا بالبـأْسِ لا يَذْكُروا عَبْسا
26.وقـد طـابَ رَيانـًا علـى طبريـةٍ فيـا طيبَهـا مغنـًى ويـا حسنها مرسَى
27.وعكـا ومـا عكـا فقـد كـانَ فتحُهـا لإجلائهـم عـن مُـدْنِ سـاحلهم كَنْسـا
28.وصـيدا وبيـروتُ وتبنيـنُ كلُّهـا بسـيفكَ أَلفـى أَنفَـهُ الرَّغْـمَ والتعْسا
29.ويافـا وأَرسـوفٌ وتُبنَـى وغـزَّةٌ تَخِـذْتَ بهـا بيـن الطُّلى والظُّبى عُرْسا
30.وفـي عسـقلانَ الكفـرُ ذلَّ بملككـمْ فمنظـرُهُ بـلْ أَمـرُهُ اربـدَّ وارجسَّا

31. وصارَ بصورٍ عصبةٌ يرقبونكمْ فلا تُبطئوا عنها وحَسُّوهمُ حسَا
32. توكّلْ على اللّهِ الذي لكَ أَصبحتْ كلاءتُهُ دِرعًا وعصمتُهُ ترْسا
33. ودمِّرْ على الباقينَ واجتثَّ أَصلَهُمْ فإنكَ قد صَيّرْتَ دينارَهم فَلْسا
34. ولا تنسَ شركَ الشرقِ غربك مرويًا بماءِ الطُّلى من صادياتِ الظبى الخمسا
35. وإنَّ بلادَ الشرقِ مُظلِمةٌ فَخُذْ خراسانَ والنهرينِ والتُّركَ والفُرْسا
36. وبعد الفرنجِ الكَرْكَ فاقصدْ بلادَهُم بعزمكَ واملأ من دمائهمُ الرَّمْسا
37. أَقامتْ بغاب الساحلين جنودكم وقد طردتْ عنه ذئابَهمُ الطُّلْسا
38. سحبتَ على الأُرْدُنِّ رُدْنًا من القنا رُدَينيّةً مُلْدًا وخَطِّيّةً مُلْسا
39. حططتَ على حطِّينَ قدرَ ملوكهمْ ولم تُبقِ من أَجناسِ كفرهمُ جِنْسا
40. ونعْمَ مجالُ الخيلِ حطِّينُ لم تكنْ معاركُها للجُرْدِ ضرْسًا ولا دَهْسا
41. غداةَ أُسودُ الحربِ مُعْتَقِلُو القَنا أَساوِدُ تبغي من نُحورِ العِدا نَهْسا
42. أَتوا شُكُسَ الأخلاقِ خُشْنًا فلينّتْ حُدودُ الرِّقاقِ الخُشْنُ أَخلاقَها الشُّكسا
43. طردتَهُمُ في المُلْتقى وعكستَهُمْ مُجيدًا بحكمِ العَزْمِ طَرْدَكَ والعَكْسا
44. فكيفَ مكستَ المشركينَ رؤوسَهُمْ ودأْبُكَ في الإحسانِ أن تُطْلِقَ المَكْسا
45. كسرتَهُمْ إِذْ صَحَّ عزمُكَ فيهمُ ونكَّستَهمْ إِذْ صارَ سهمهُمُ نَكْسا
46. بواقعةٍ رَجّتْ بها الأَرضُ جيشَهم دمارًا كما بُسَّتْ جبالُهُمُ بَسّا
47. بطونُ ذئابِ الأَرضِ صارتْ قبورُهمْ ولم تَرْضَ أَرضٌ أَنْ تكونَ لهم رَمْسَا
48. وطارتْ على نارِ المواضي فراشُهُمْ صلاءً فزادتْ من خمودِهِمُ قَبْسا
49. وقد خشعتْ أَصواتُ أَبطالها فما يعي السّمعَ إلاَّ من صليلِ الظُّبى هَمْسا
50. تُقادُ بدأْماءِ الدِّماءِ ملوكهمْ أُسارَى كَسُفْنِ اليمِّ نُطّتْ بها القَلْسا
51. سبايا بلادُ اللّهِ مملوءةٌ بها وقد شُرِيَتْ بَخْسًا وقد عُرِضَتْ نَخْسا
52. يُطافُ بها الأَسواق لا راغبٌ لها لكثرتها كم كثرةٍ تُوجب الوُكْسا
53. شكا يَبَسًا رأْسُ البرنْسِ الذي به تَنَدَّى حسامٌ حاسمٌ ذلكَ اليُبْسا
54. حسا دَمَهُ ماضي الغرارِ لقدرهِ وما كان لولا غدرهُ دَمُهُ يُحْسَى
55. فللّهِ ما أَهدَى [وقد] فتكتْ بهِ وأطهرَ سيفًا معدمًا رجسَهُ النّجْسا
56. نسفتَ بهِ رأْسَ البرنْسِ بضربةٍ فأشبهَ رأسي رأْسه العهْنَ والبُرْسا

57. تبـــوّغَ فـــي أَوداجـــهِ دمُ بغيـــهِ فأشـبهَ رأسـي رأْسـه العهْـنَ والبُرْسا
58. بعثـــتَ إمـــامَ أُمـــةِ النـارِ نحوَهـا فصـــالَ عليـــه السّـيفُ يلحسُـهُ لحسـا
59. ولِلّـــهِ نـــصُّ النصـــرِ جـــاءَ لنصـــلهِ فلا قُونَسـًا أَبقـــى لـــرأْسٍ ولا قَنْسـا
60. حكَـــى عنـــقَ الـــداويّ صـــلّ بضـــربةٍ طريـــرُ الشـبا عُـودًا لمضـرابهِ حسـا
61. أَيـــوم وغـــىً تـدعوه أَم يـوم نـائلٍ وأَنـتَ وهبـتَ الغـانمينَ بـه الخُمسـا
62. وقـــد طـــابَ ريّانـــًا علـــى طبريّـــةٍ فيـا طيبَهـا رِيـًا ويـا حُسـْنَها مرسى

التحليل البنيوي للقصيدة:

أول ما نرى في القصيدة أنها تسير وفق تقاليد القصيدة العربية القديمة؛ ففيها المقدمة الطللية الغزلية وقد وقعت في 21 بيتًا، ثم انتقال إلى الحديث عن موضوع القصيدة الرئيس من البيت 31 إلى آخر القصيدة، وقد تناول الموضوع الرئيس المعاني الكبرى الآتية: (حديث عن صلاح الدين الأيوبي وصفاته، ثم حديث عن فتح القدس وتطهير الأقصى، وفيه ابتدأ الشاعر بذكر مجمل للفتح، ثم الحديث عن أصدائه وآثاره في المدن المجاورة، ثم دعوة صلاح الدين للاستمرار في الفتح والتوسّع في البلاد شرقًا وشمالًا لنشر العدل فيها بعد تمكن الظلم والفساد في أركانها، ثم عودة إلى وصف معركة حطين وبيان بطولات القائد الأيوبي وجنوده، وحديث عما نتج عنها من عودة التوازن للعالم الإسلامي وعودة الثقة إلى نفوس المسلمين).

وحين نقرأ القصيدة للوهلة الأولى سيَقَرُّ في أذهاننا غناها،وستظهر لنا قوة إيقاعها، وكذلك نكاد نلامس فرحة الشاعر التي هي أيضًا تجسيد لابتهاج الناس بالنصر وتحقق ما كان يظن أنه مستحيل، وكذلك مشاعر الفخر بالقائد المظفّر والاعتزاز ببطولة جيشه، وقوة الألفاظ التي استخدمت، ناهيك عن المعاني التفصيلية المرتبطة بتفاصيل جرت في الواقع، والسؤال يأتي هنا ماذا يرى المنهج البنيوي في القصيدة إذا أراد تناولها بالتحليل؟

تقول يمنى العيد في كتابها (في معرفة النص): "حين نقول بنية النص، نقول، إذن وبشكل أساسي، مادته اللغوية، ونقول أيضًا، عالمه المتخيل الذي

يتحقق بمجموع النمط والزمن والرؤية، هذه الأمور ليست أدوات وتقنيات فحسب، بل هي أيضًا ، وفي الوقت نفسه، أدوات وتقنيات ممارسة من قبل كاتب، ووجودها المادي الفعلي هو في هذه الممارسة....، الكاتب هو الذي يمارس هذه الأدوات ويستعمل هذه التقنيات، ونحن إذ نقول الكاتب، يعود بنا النظر إلى مسألة الأسلوب، أي مسألة القول في نمطه، ومن ثم إلى مسألة التعبير، وإلى مسألة اللغة، وهذا بدوره يعيدنا إلى الأجهزة المنتجة للغة، وللتعبير المصنف كأدبي، في نظام اجتماعي معين"[1]، وقد ورد هذا النص ضمن مقدماتها الطويلة والمفيدة في تحديد إجراءات الدراسة البنيوية وأدواتها، وكلامها هنا يرسم لنا معالم طريق لدراسة النصوص وفق إجراءات تكاد تكون صارمة، لأنها تبحث عن أشياء محددة في نسيج النص، وتسلّط عليها الضوء بهدف فهم منطق اللغة التي كونته، والصور التي عرضها، وأبعادها الدلالية والنفسية، والتكرار الذي لجأ إليه مبدع النص، والخيال المبني على النمط والزمن والرؤية.

ويبدو الأمر واضحًا، ربما أكثر، لدى كمال أبو ديب الذي يحول الدرس البنيوي إلى ما يشبه الإجراءات الفاحصة المتقنة التي تبحث في الصور المكوّنة للنص، عن الثنائيات الضدّية التي يرى أن كلّ مبدع يستخدمها مُلزَمًا بشكل ظاهر أو مخفي، وفيها يبحث عن الأنا والأنتَ، وعن المفرد والجمع، وعن الفرد والجماعة، وعن الهوية، وعن كلّ متضادّين في الكلام، والعنصر الثالث الذي يشكل هدفًا للتحليل البنيوي هو اكتشاف الأنساق البنيوية التي باكتشافها تغدو حركة القصيدة ونموها في غاية الوضوح للدارس، وهي أنساق كثيرًا ما أكّد أنها في الغالب ثلاثية، يتلوها ذوبان للنسق، وبروز نسق جديد، ويرى كذلك أنّ من اكتمال الدراسة تتبع الإيقاع الصوتي في النص ، وكل ذلك يوصل إلى تمثل الرؤية الحاكمة للنصّ التي ينطلق منها أيضًا، وفي ذلك يقول: "ندرك أن البنية اللغوية لنصٍّ أدبيّ ما ونظامه التركيبي وطريقة تشكل شرائحه الأساسية هي المنابع الحقيقية الأصيلة للدلالات الفنية التي تبلور الرؤية العميقة الكامنة في بيئة التجربة الشعورية، وهي التجسيد الأكثر كمالًا لبنية الرؤية، وبنية العالم، كما

(1) العيد، يمنى: في معرفة النص، 85.

تتشكّل في رؤية الفنان المبدع"[1] .

وفي تحليل قصيدة عماد الدين الأصبهاني موضوع الدراسة لا بد من الحديث عن الصور المكوّنة لها أولًا؛ هذه الصّور التي توزعت إلى صور نمطية استخدمها الشاعر في مقدمته الطللية، وصور ترتبط بموضوع القصيدة الرئيس، وهو انتصارات صلاح الدين وفتحه للقدس، وهي صور مستمدة من الواقع أو تحاكيه. وفي صور المقدّمة الطللية ستظهر الصّورة المعروفة نمطيًّا وهي أطلال المحبوبة المهجورة، وقف أمامها الشاعر يسألها عن المحبوبة، ويتذكر أيام وصالها وعهودها السابقة، وفي أثناء عرض مكوّنات الصورة التي هي الرسوم دون تفصيل لأجزائها كما كان يفعل القدماء من ذكر الموقد والأوتاد وآثار الظباء والماشية مما تركته القبيلة إذا رحلت، لأن الشاعر انشغل بالتأويل أمام مشهد الأطلال الخاوية، فذكر هجر المحبوبة القصديَّ، إلى درجة أنه وصف دافع هذا الهجر بالغدر: (وأما حديث الغدر منكم فلا ينسى)، وفي المقابل يؤكّد ثباته على حبّ محبوبته وغرامها: (وثابتٌ رسيسُ غرامٍ في فؤادي لكم أرسى)، وفي أثناء وقوفه على الأطلال أيضًا يقارن بين قسوتين؛ الأولى: قسوة المحبوبة عليه في تعمدها هجره وصده والرحيل عنه، والثانية: قسوة الشاعر على نفسه بإلزامه لها عدم مقابلة الهجر بالهجر والصدّ بالصدّ، وإنما بالتمسّك بالحبّ، وترسيخه في القلب، ويقرّ بأنه تحوّل في حبّه لهذه المحبوبة إلى رقيق يطلب العفو والعطف من سيّده؛ فالسرور كان قد ذاق حلاوته لما كانت المحبوبة في ديارها وكان معها في وصال، ولكنّه الآن فقد هذا السّرور بالوصال، وصار يفكّر في قسوة فراقها له. لقد أظلم نهاره واستحال إلى عتمة ليل فلم يعد يرى صبحًا ولا شمسًا، وقد أحزنه ما كان في قلب المحبوبة من ودّ له في الأيام الماضية، وأصابه الحزن فصار يبكي تلك الأيام الجميلة كما بكت الخنساء أخاها صخرًا الذي رحل عنها إلى غير عودة، ثم إنه يرجو أن تعيد هذه المحبوبة الجميل الذي كان منها أيام الودّ لأنه حبس مهجته في إسار محبّتها، ولا يخطر بباله أن يهجرها.

بعد هذه المقدمة الطللية ينتقل الشاعر إلى موضوعه الرئيس من غير روابط

(1) أبو ديب، كمال: جدلية الخفاء والتجلي، 176.

شكلية، فقد ابتدأ هذا الموضوع بقوله: (رأَيـــتُ صـــلاحَ الـــدينِ أَفضـــلَ مَـــنْ غَـــدا) هكذا من غير مسوّغات ظاهرة تربط الحديث عن صلاح الدين القائد بالحديث عن أطلال المحبوبة وغدرها وإصرار الشاعر على الوفاء لها، مما قد يدفع النقد التقليدي إلى القول بالقطع بين المقدمة وجسم القصيدة، والقول كذلك بنمطية المعاني التي وردت في تلك المقدمة، ولكن على الرغم من الصّعوبة التي نلقاها في إيجاد الروابط والمسوغات للانتقال بين الجزأين، نجد أن الحديث عن البعد النفسي للصورة التي أوردها الشاعر في المقدمة الطللية قد يقودنا إلى الربط الذي ننشده.

في الصورة تنعكس لنا نفس الشاعر وقد ضجّت واشتكت من كونه وفيًّا لمحبوبته وهي لا تقابله وفاء بالوفاء، وأمام ناظريه تتداعى الصور الماضية حين يرى الأطلال الحقيقية أو المتخيلة، ويستذكر أيام الودّ والوصال، ويتعجّب لقسوة المحبوبة؛ فالاضطراب قرين نفس الشاعر، إنه لا يجد في عالمه ما يجلب السعادة إلى قلبه وعالمه الداخلي، ولذلك يبحث في العالم الخارجي عن مصدر حقيقي للسعادة لا تشوبه شائبة، ويجد ضالّته في القائد صلاح الدين الذي وعد فوفى وأحبّ وقدّم التضحيات في سبيل القدس، وقد يُقال إنه قدّم مثالًا للوفاء بين القائد صلاح الدين والمدينة المقدّسة؛ فالقائد بذل الغالي والرخيص في سبيل محبوبته التي كانت تستغيث به، وكانت على قدر هذا الوفاء والفرحة والحبّ تتبادله مع قائدها المظفر، إنه حبّ خالص لا تشوبه شائبة، فيه التضحية والفداء والشوق واللقاء، لقد أراق المحبّ في سبيل هذه المدينة الدماء، دماء أصدقائه من الجنود الذين شاركوه في المعركة، ودماء أعدائه الذين كانوا يأسرون محبوبته، ثم تحررت المدينة وتخلصت من الظلم والطغيان، وجرى اللقاء من جديد بين المحبَّينِ، وفي هذا مفارقة عجيبة بين المحبوبتين: محبوبة الشاعر ومحبوبة صلاح الدين. وهنا لا تبوح بنية النص الظاهرة بالسبب وراء كون محبوبة الشاعر مخادعة غادرة، هل لذلك علاقة بأحداث خاصة في حياة الشاعر لم يذكرها في القصيدة، أم هو ما ذكرناه في تعليل الربط بين القسمين، وهذا يحتاج إلى تتبع قصائد أخرى للشاعر، ومن السهل أن نعثر على بيتين من قصيدة أخرى يوضّحان القضية؛ فهو يقول :

أَوَليسَ أحبابي بنو زمني لا غَروَ إِنْ لم يحفظوا عهدي

إنْ لم يَفُوا فلقَد وفى كرمًا عبدُ الرحيم بذمَّةِ المجدِ

إذن هو يشكو بني زمنه وقلّة وفائهم له، وعدم صلتهم له، في حين أنه وجد الوفاء من الممدوح القاضي الفاضل، وبالقياس على هذا تتضح للقارئ بعض أسباب وصفه للمحبوبة في قصيدة القدس السينية بالمخادعة الغادرة التي لم تصله رغم وفائه وثباته على غرامها. وما دام الأمر قد تكرر فيمكن الاتكاء عليه لإيضاح شيء من العلّة في هذه المسألة.

وفي موضوع القصيدة تحدث الشاعر عن صفات الفاعل الرئيس في الأحداث وهو القائد صلاح الدين الأيوبي، مبيِّنًا شرفه وفضله وكرمه، وهو لهذه الأسباب ملأ الأرض شهرة ؛ فلا يرى غيره فيها، وذلك لإحسانه ورضاه وقوة بطشه بأعدائه وعزمه وحزمه، ومن كانت هذه صفاته فإنه يستحقّ الدعاء له بدوام مُلكه وانتشار حكمه إلى أوسع مدًى؛ ليعمّ الأرض بعدله وسلطانه وجنوده الذين مِن صفتهم أنّهم ملائكة السماء، وقد أخطأ الأعداء عندما ظنّوا أنهم من الجنّ بسبب قوة فتكهم، وفي هذا إشارة إلى اجتماع صفة الرحمة التي يندر وجودها في المحاربين مع صفات البطولة والقوة، ومن كانت هذه صفاته وهذه صفات جيشه فهو المؤهل لفتح القدس وتحريرها، وقد حاز هذه المزية صلاح الدين لأنه اتصف أيضًا بأنه مبارك مُقدّس مؤيَّد وذو أخلاق رفيعة.

تأتي الأفعال على النحو الآتي: (طهرْتَ، أذهبْتَ، نزعتَ، ألبستَها، عادت ببيت الله أحكام الدين) وهي أفعال تبني الرؤية وتعبر عن اشتغال الزمن والحركة التي حدثت في الواقع، وهي بحسب طريقة إيرادها توحي أنّها مرّت بسرعة، وهي تلخّص ما جرى بإجمال، وتبين الغاية التي استنفر لها صلاح الدين جيشه، وقد تحقّقت كلّ أهدافه كما تدلّ على ذلك هذه الأفعال، ولكلِّ فعل منها امتداداته في الواقع؛ فالفعل: (طهّرْتَه) يشير إلى حدث هو في الحقيقة لا يجري دفعة واحدة وفي لحظة واحدة، إنه يعبر عن حصار وقتال وغلبة القائد وجنده، وهزيمة الأعداء وجنودهم، كما يدلّ على المقتلة التي وقعت في صفوف الأعداء المحتلّين، وقد سالت دماؤهم، وهي بسيلانها غسلت القدس من رجسهم، وأزالت هذا الرجس الذي استمرَّ لعقود، فطهّرت دماؤهم المكان المقدّس والمسجد الأقصى الذي كان أسيرًا،

ومثل ذلك الفعل: (نزعْتَ لباسَ الكفر) يشير إلى ما كان من فرض دينٍ غير الإسلام على المدينة، وصار الكفر يشبه رداء ارتدته المدينة المقدسة مكرهة على ذلك مدة من الزمن بلغت عقودًا، وأن صلاح الدين بإعداده الجيد للجيش وقوة إصراره على تحقيق أهدافه استطاع أن ينزع عن القدس رداء الكفر الكريه، وأن يعيد إليها لباس الدين الحقّ الذي لا لبس فيه ولا خلط ولا تزييف.

إنها أفعال أسندها الشّاعر إلى القائد الذي شاعت البشارة في زمنه بأنّ الأذان في الأقصى وفي القدس عمومًا يبطل قرع نواقيس الصليبيين الغزاة، ثم استخدم الشاعر فعلًا يفيد بأن القضاء الإلهيّ جاء موافقًا لهوى الشاعر، وأن النصر الكبير جاء بتأييد ملائكة الرحمن، وكذلك كان أمر الانتصار في طبرية وعكا وصيدا وبيروت وتبنين؛ فقد فتحت هذه المدن بالسيف، وكذلك يافا وأرسوف وتبنى وغزة وعسقلان جرت الأعراس فيها لما استعادت وجهَها الإسلاميّ وتحررت من الأعداء الصليبيين الغاصبين.

ومن اكتمال الرؤية التي يشكلها الشاعر في القصيدة، يتوقّف الزمن لديه للتأمّل والتفكير في القادمات من الأيام والخطط التي دعا إليها القائد صلاح الدين، وهي خطط عبّر عنها بالأفعال: (لا تبطئوا عن الأعداء في صور، ودمِّر على الباقين، اجتثَّ أصلَهم، لا تنسَ شرك الشرق، خذ خراسان والنهرين والترك والفرسا) والكرك: (اقصد بلادهم، املأ من دمائهم الرّمسا)، وبعد ذلك يعود إلى الفعل الماضي المعبّر عن أحداث جرت، فيذكر حروب الأردن، ويعود إلى موقعة حطين، فيفصّل ما جرى فيها من نتائج معتمدًا في بناء صورة لما جرى فيها على مكوّنات هي: (أرض المعركة، وملوك الصليبيين وجنودهم وقادتهم، مجال كرِّ الخيل وفرِّها، جنود صلاح الدين الذين يشبهون الأسود وهم ممسكون بالرماح يستهدفون بها أعناق الأعداء، وكذلك السيوف التي ليَّنتْ خشونة الصليبيين وعجرفتهم، ثم حركة الطّرد والأسر التي وقعت في صفوف الأعداء، ثم غلبة جنود صلاح الدين، وتكسير الصليبيين وتنكيس رؤوسهم بعد الهزيمة القاسية التي لاقوها في هذه المعركة القوية)، ومن تمام الصورة تحوّل الأعداء إلى جيش تزلزلت الأرض من تحت أقدام أفراده، ونقلتهم الأرض إلى جوفها جثثًا بعد أن نالت السيوف من أجسادهم، حيث

لم يُسمع إلا صوتُ صليل السيوف، وقد نتج عن ذلك أيضًا أنّ ملوك الصليبيين الغزاة وقادتهم الذين لم يحظوا بالموت غدوا أسرى في أيدي المسلمين، وأصبحوا كالسفن الراسية في الموانئ وهي مربوطة بحبال متينة لا تستطيع الفكاك منها، ثم تحوّلوا إلى سبايا وعبيد يطاف بهم في الأسواق ويعرضون بأبخس الأثمان، والسبب في رخص أسعارهم أنهم كثيرون، والكثرة تُوجب الرخص كما يقال. وفي إذلال قادة الأعداء استخدم الشاعر الأفعال المضارعة أحيانا (البرنس يشكو) وأحيانا الأفعال الماضية: (سقى السيف من دم القائد، ما كان سيسقيه لو لم يغدر، زار أرناط الأمير الصليبي الحبس، والداوي صُلَّ بضربة في يوم الوغى).

بعد اتّضاح دلالات الصور ومكوناتها لا بد من الحديث عن الدلالات النفسية لها وربط ذلك بمستويات الصورة، وقد بينّا ما يتعلق بذلك في الصورة التي أوردها الشاعر في مقدمته الطللية، أمّا الصور في الموضوع الرئيس للقصيدة فكثيرة إلى درجة أن الشاعر في كلّ بيت تقريبًا أورد حدثًا على شكل صورة، ومن الصور البارزة صورة القدس وقد ارتدت ثوب الكفر قبل تحريرها، لقد شبهها بالفتاة الطاهرة التي لبست ثوبًا لا تريده هو ثوب الكفر، وهنا شبه الكفر بشيء يُلبس؛ فالصورة مركّبة من مستويين، وهي صورة عقلية، وقد استدعت هذه الصورة صورة مقابلة لها؛ فالقدس التي خلعت لباس الكفر تهيّأت لصلاح الدين كي يُلبسها ثوب الدين الحقّ، وهو دين صلاح الدين، والصورة من حيث التقنية تشبه الصورة الأولى، وإذا بحثنا عن الأبعاد النفسية لهاتين الصورتين وجدنا أن شعورًا غامرا بالفرح هو العلّة النفسية وراء استدعائهما، على أن تشخيص الصفة المعنوية بإضافة الثوب لها مشهورة مطردة في الموروث الشعري العربي، فحسان بن ثابت يقول: (الكفر ليس بطاهر الأثواب)، وذكر ذو النون المصري: (ثوب الغنى)، وكذلك الشاب الظريف: (كساه ثوب الجمال) وغيرهم كثير، وعلى كل حال استجلب الشاعر هاتين الصورتين إلى عالم القصيدة تعبيرًا عن ابتهاج نفسه وشعوره بنشوة النصر؛ فالقدس عروس كانت مأسورة ثم تحرّرت وجاء يوم زفافها عندما ألبسها القائد المظفّر ثياب الإيمان والدّين الحقّ التي أجبرت على خلعها طوال حكم الغزاة المحتلين.

وفي البيت 27 تحدّث الشاعر عما حدث في عكا، وكيف أن إجلاء الأعداء عنها هو إجلاء لهم عن مدن الساحل وعودتها إلى المسلمين، والصورة التي اتكأ عليها هي مشهد الكَنْس؛ حيث شبه الأعداء بشيء يُكنَس، والذي يُكنس عادة هو القمامة بقذارتها؛ فالصورة تعكس حالة من السرور لدى الشاعر، وحالة من الشماتة والازدراء والتحقير لهؤلاء المحتلّين الغاصبين المعتدين، ويوحي الكنس لهم بأنهم كانوا قد تجبروا وترسّخوا في المدن التي احتلوها، وظنّوا أنهم قد تجبروا وترسّخوا في المدن التي احتلوها، وظنوا أنهم ماكثون فيها زمنًا طويلًا، ولكنّ ما حدث أدّى إلى انكسار رهيب لهم في النهاية.

والصورة في البيت 29 ذكرت أربع مدن هي: يافا وأرسوف وتبنى وغزة، وقد حدثت فيها معارك طاحنة، ثم ركّزت الصورة على ما بين الأعناق والسيوف التي تضربها: (تخذت بها بين الطلى والظبى عرسا)، لقد استعار العرس وجعل مكانه بين الأعناق والسيوف المواضي، وهي صورة تشبه الصورة في البيت السابق، وفيها انعكاس للحالة النفسية للشاعر، وكأن هؤلاء الغزاة في هذه المدن الأربع كانوا متمكّنين في غاية التمكين، ولكنّ الإهانة قد لحقتهم، والذلّة قد أصابتهم؛ فالعرس المتخيّل الذي صُرِفَت إليه العيون والأسماع هو بين طرفين تمكّن أحدهما من الآخر: (الظبى والطلى)، مما يعكس حالة من الاستهزاء بأصحاب الرّقاب التي أصابتها السّيوف، وحالة من عودة الثقة بالنفس والاعتزاز بالأبطال الذين أعادوا الحق إلى نصابه، وأوجب الافتخار بالإسلام دين الحق.

وتتابع الصور على هذه الشاكلة في البيت 30 حيث صار الكفر ذليلًا وغدا وجهه عابسًا شاحبًا بائسًا قذرًا، وفي البيت 32 ترد صورة متخيلة حيث جعل الشاعر كلاءة الله ورعايته لهذا البطل درعًا يُرتدى، وجعل عصمة الله له ترسًا يقيه مكر الأعداء وضرباتهم، وفي البيت 33 جعل الدينار لدى الأعداء في قيمة الفلس، وهذا كناية عن الهزيمة الاقتصادية التي لحقت بهم إلى جانب الهزيمة العسكرية. وفي البيت 37 تبرز صورة الجنود وهم يقيمون في (غاب الساحلين) وقد طردوا جنود الغزاة الذين يشبهون الذئاب الغبراء، وهي كناية عن الخداع والمكر والغدر، وهذا يعكس النفس المتشبّعة بالقوة القادرة على كشف مؤامرات

الأعداء والتفوّق عليهم مهما كانت صفتهم وعظمت قوّتهم، ويعكس كذلك النفس الواثقة بالنصر.

وفي البيت 41 يشبه الشاعر جنود المسلمين بالأسود، ويصوّرهم وقد أمسكوا الرماح في جماعات تستهدف نحور الأعداء بالنّهس، وهو أخذ اللحم بمقدمة الأسنان في لهفة وشره، وواضح ما تثيره هذه الصورة لدى مبدعها من مشاعر الفرح بالنصر والالتذاذ بالقوة التي يتمتع بها جيش المسلمين الذي يحقق الانتصارات ببطولاته. وقد حرص الشاعر على حشد الصور المتتابعة التي تتناول البطولة من زوايا مختلفة؛ ففي البيت 42 صوّر الأعداء بأنّهم من أصحاب الأخلاق الفجّة: (شُكس الأخلاق)، ولكنّ السّيوف ليّنت أخلاقهم الخشنة، وفي البيت 43 صوَّر الأعداء على أنهم في قسمين: إمّا هاربون وإمّا معكوسون، والعكس مأخوذ من عكس الجمل، وهو شدّ عنق البعير إلى إحدى يديه ليذلَّ ، وفي البيت 43 صوّر كيف أنّ الأرض رفضت جثث الأعداء ولم ترضَ أن تكون لهم قبور يُدفنون فيها، ولذلك تُركوا للسباع والذئاب تأكلُهم وتصير أجزاء أجسادهم داخل بطونها لتصبح كالقبور لهم، وهذا يشير إلى السّعادة الغامرة بالانتصار والتشفّي بما حدث للأعداء الذين أجرموا سابقًا قبل أن يتمكّن المسلمون منهم. وفي البيت 50 يصوّر ملوكهم وهم يُقادون في بحور دمائهم مقيّدين كالسفن التي في البحر وقد ربطت بالحبال المتينة، وهذا على هيئة التشبيه التمثيلي حيث وجه الشبه منتزع من متعدد، ومعلوم أن التشبيه التمثيلي يعدّ مستوى فنيًّا عاليًا في الكلام، ويدلّ على قدرة الشاعر العقلية لأنّ وجه الشبه فيه منتزع من متعدّد، وقد استخدم ذلك للتعبير عن الفرحة المتأنّقة عن طريق هذه الصورة، إنّه حريص على رفع المستوى الفني في جماليات قصيدته، ويؤكّد هذا البيت 52 حيث صوَّر الأسرى من الأعداء وقد تحوّلوا إلى سبايا يُطاف بهم في الأسواق ويُعرضون للبيع بهدف الإهانة.

من خلال استعراض الصّور وأبعادها الدلالية والنفسية يتبيّن لنا أنّ الشاعر استطاع حشد الصور بكثرة في القصيدة، ولعلّ كثرتها تدلّ على تسارع الأحداث وكثرتها في الواقع؛ فالمدن المحرّرة كثيرة وأهمّها القدس، وفي القدس وحدَها كلّ تفصيل مهمٍّ لمكانتها بين المسلمين؛ فهي المدينة المقدسة وفيها المسجد الأقصى قبلة

المسلمين الأولى، وإيراد الصور على هذا النحو تعبير واضح عن التفاعل النفسي بين الشاعر وما جرى من انتصارات عظيمة، وهو ذاته يعكس ابتهاج الناس وتفاعلهم مع ما جرى.

الثنائيات الضدّية في القصيدة:

تعتمد القصيدة على علاقات بين أطراف مختلفة شكلت ما يشبه الثنائيات الضدية؛ ففي المقدمة تبرز لنا ثنائية: (الأنا/ الأنتِ) وتشرع الأبيات في تبيين وجهات كلّ طرف في هذه العلاقة من الآخر، فيحدّث الشاعر عن نفسه وكيف أنّه ثابت على غرام محبوبته، ويتحدّث عنها مخبرًا أنها لم تعد كذلك، وقد قست عليه عندما هجرته، وأنها قد تلبّست بصفة الغدر، ولم تقابل الوفاء بالوفاء. وفي هذه العلاقة تبرز مجموعة من الثنائيات الضدّية: (الوفاء/ الهجر، الوحشة/ الأنس، ناطقة/ خرسا، انتظار الطارق/عدم وجود الطارق، يُنسى/لا يُنسى، تزول/ثابت، المحبّ قاسٍ وحده/قلب المحب أقسى بالثبات على حبّ من تغيّر، مالك الرق/ المملوك، أسمع حسّ السرور/ ما سمعت حسّ السرور، نهار/ ليل، ليل/ صباح)، فإذا أنجزت هذه الثنائيات فاعليتها في العلاقة بين الأنا والأنتِ جعلت العلاقة بكليتها تتفاعل مع علاقة كليّة أخرى هي علاقة صلاح الدين القائد بالقدس؛ فالمحبوب ومحبوبته صارا طرفًا، وصلاح الدين ومدينته طرف آخر، والشاعر الذي أصابه الحزن لفقد طريقة الوصال مع محبوبته يجد سلوانه في محبة العلاقة الأخرى بين القائد ومدينته، إنها علاقة نموذجية وفاء بوفاء وحبّ بحبّ، ودليل حبّ القدس للشاعر أنّ أرضها ترفض دفن جثث الأعداء، بل تركتهم للضاريات، وهي قبلت أن ترتديَ ثوب الدّين الحقّ بعد أن رمت أردية الكفر التي أُجبرت على ارتدائها.

كما تبرز ثنائية ضدّية كبرى في موضوع القصيدة الرئيس، برزت على هيئة علاقة متفاعلة بين طرفيها اللذين هما: صلاح الدين وجنوده المسلمون من طرف، وقادة الصليبيين الغزاة وجنودهم من طرف آخر، وفي هذه العلاقة صراع بين الطرفين، وتأزّم، وذكر لأوّليات الصراع وما جرى قبله، وإشارة إلى ما جرى فيه من مجالدة ومجاهدة، والعلاقة يتغلّب فيها أحد الطرفين على الآخر، وهذا يعني أن هناك تغيرًا في ميزان القوى يبدأ بتغلب الغزاة الصليبيين واحتلالهم لفلسطين

وأجزاء من الشام، ثم مجالدة المسلمين وقائدِهم صلاح الدين لهم، ثم احتدام الصراع بين الطرفين، ثم انكسار الطرف الثاني مقابل انتصار الطرف الأول؛ ثم غياب الطرف الثاني من المشهد شيئًا فشيئًا بحسب المدن التي ذكرها الشاعر، وحلول الطرف الأول فيها وتمكنه منها وبلوغه إلى انتزاع القرار من الطرف الأول في حكمها.

وفي العلاقة بين الـ(هو) و الـ(هي)؛ أي صلاح الدين والمدينة تفاعلت مجموعة من الثنائيات الضدّية الصّغرى بطريقة حيوية ونشطة، وقد وردت هذه الثنائيات في نمطين من صيغة الكلام؛ نمط إيراد الأحداث والإخبار عنها، ونمط الوصف وإبداء رأي الشاعر في صلاح الدين والمجموعات والشخصيات الأخرى التي ذكرها، وهذه الثنائيات: (أملاك السماء/ جنّ الأرض، جنّ الأرض/ الإنس، طهّرته/ رجسهم، الرّجس/يُذهِب الرّجس، نزعتَ/ألبستَ، الدين الحقّ/ اللَّبس، أحكام دين الله/ البطرك والقسّ، الأذان/ النقس، عنتر/ عبس، دينار/ فلس، الشرق/غربك، خشن/ ليَّنت، الرقاق/ الخشن، الطرد/ العكس، مكس/ أطلق المكس، حسا/ ما كان يُحسى، أطهر/ رجسا، يوم وغى/ يوم نائل) والملاحظ أن هذه الثّنائيات قليلة مقارنة بالثنائيات في المقدمة الطللية، ولعل السبب في ذلك أن الشعر يورد أحداثًا جرت يريد الإخبار بها أكثر من التفنّن في إظهار الجوانب الفنية والمعاني المرتكزة على فكرة الثنائيات المبتكرة.

وبالنظر إلى الحركة التي تبثها الثنائيات في القصيدة نجد أن بعضها منبعُه الفكر والاعتقاد كما في ثنائية: (أملاك السماء/ جنّ الأرض، جنّ الأرض/ الإنس)؛ ففي اعتقاد الشاعر أن جنود المسلمين هم أملاك السماء، وهو تشبيه بليغ منطلقه عقيدة الشاعر وإيمانه بالإسلام وبالقرآن الكريم الذي ذكر في أكثر من موضع أن الملائكة يقاتلون مع المسلمين في الجهاد مثل قوله تعالى: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلَٰئِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾ [الأنفال 9]، وفي الطرف الثاني من الثنائية يرى الغزاةُ أنّ جنود المسلمين من الجن وهي صفة ذميمة في رأيهم، وهذا نابع من عقيدتهم أيضًا. وكذلك يقال في الثنائية الضدّية (طهّرتَه/ رجسهم، الرّجس/يُذهِب الرجس)؛ فالطهارة والرجس أمران يرجعان

إلى الاعتقاد لدى الشاعر، كما ترجع إليه الثنائيات: (الدين الحقّ/ اللَّبس، أحكام دين الله/ البطرك والقس، الأذان/ النقس) وهي مصطلحات دينية لدى الطرفين.

أمّا ثنائية: (عنتر/عبس) فهي ثنائية مرتبطة بالتاريخ العربي فيما قبل الإسلام؛ وتستدعي قصة عنترة العبسي الذي كان فخر قبيلة عبس في تسجيله للبطولات ودفاعه عن قبيلته، وقد استخدمها لاستثارة المشاعر والتذكير بإحدى أيقونات البطولة في الموروث الثقافي الإسلامي، على الرغم من أن شخصية عنترة عاشت في الجاهلية، وهناك ثنائية: (دينار/ فلس) التي ترجع إلى حقل الاقتصاد، واستخدامها يذكر أصحاب المال والتجارة بالربح الحقيقي الذي حصل عليه المسلمون من السيطرة على التجارة ومواردها، وكذلك بالخسارة التي أصابت اقتصاد الأعداء وخسرانهم لكلّ مورد مالٍ كانوا قد استولوا عليه.

وفي ثنائية: (الطرد/ العكس) استدعاء للموروث الاجتماعي في الطرف الثاني من الثنائية، فالعكس كما ذكر من قبل هو تقييد للبعير، وهذا مما يعرفه العرب في تعاملهم مع الإبل، وكذلك يقال في الثنائية: (يوم وغى/ يوم نائل)؛ فالتسمية لها دلالتها في الثقافة العربية الإسلامية وفي الموروث الاجتماعي.

وظيفة الثنائيات في النصّ إثارة الحركة والنموّ في المعاني؛ إنّ لها نقطة بداية ونهايات، وهي ترسم خطوطًا ومسارات من أوّل النصّ إلى آخره، من وقوف الشّاعر على الأطلال، ولو افتراضًا، إلى الحديث عن صلاح الدين والمعارك وما جرى فيها، تحرّك ذهن القارئ فيُشابه ويُقارن ويُقابل بين الأطراف، ومن الثنائيات التي وردت ما هو مباشر الضدّية، ومنها ما هو مبني على المغايرة بين الطرفين، إذ لا تعني الثنائيات الضدية في الدرس البنيوي أن تكون الضدّية تامة الوضوح كالتضاد بين الطويل والقصير والبعيد والقريب وإنما المغايرة.

الأنساق البنيوية:

يدرس البنيويون في النص الأدبي الأنساق البنيوية التي تشكّل أحد أهم الأسس الكاشفة عن رؤية الأديب، ذلك أن الأنساق تتشكل وتخضع لنظام تكرار ومن ثم تذوب لتبدأ أنساق جديدة تتحرك بالنص الأدبي إلى أفق جديد، ولتوضيح

هذا الكلام أكثر يمكن نقل ما قاله كمال أبو ديب عن الأنساق: ((النسق يُعايَن من حيث هو عملية معقدة ثنائية، أي إنها في جذورها تنبع من تمايز ظواهر معينة في جسد النص أو الحكاية، ثم تكرارها عددًا من المرات ثم انحلال هذه الظواهر واختفائها. بهذه الطريقة يكتسب النسق طبيعة جدلية؛ إذ إنها تمنع التمايز والتضاد اللذين لا بد أن يتوافرا من أجل أن يتشكل نسق ما بالدرجة الأولى، وهكذا يكون اكتمال النسق وانحلاله شرطًا أساسيًّا لفاعليته)) ؛ ويرى كذلك أن وظيفة النسق البنيوي في النصّ حمايته من أن يكون مسطّحًا وبذلك يفقد القدرة على المفاجأة والدلالة الوجودية.

في البيت الأول يبدأ النَّسق بالتشكّل مع قوله: (أطيب بأنفاس تطيب لكم نفسًا) إذ بدأت الثنائية بالظهور؛ الأنا والأنتِ، وقد عبّر عن المخاطبة المفردة بضمير الجمع، وذكر المغايرة في الأنفاس التي يستذكرها ثم نقل التركيز إلى المحبوبة عن طريق الفعل المضارع (جملة الصفة)، ثم علق به جارًّا ومجرورًا من الأنتِ، وبهذا تحرّك ذهن القارئ من طرف إلى طرف، وبدأ النسق بالتشكل؛ إنه حديث عن الثنائية الضدية (أنا/أنتِ)، ويتكرر ضمير المخاطب (أنتِ) على صورة ضمير الجمع في الشطر الثاني من البيت الأول: (وتعتاض من ذكراكم وحشتي أنسا) مع تقديم وتأخير داخل النسق، وهذه مفاجأة للقارئ، ويتكرر النسق أيضًا في البيت الثاني: (وأسأل عنكم عافيات) ثم يذوب النسق وينحل بقوله: (غدت بلسان الحال ناطقة خرسا). وفي الأبيات 7،6،5 يلوح نسق مكرر هو أن يذكر قوانين تحكم الأمور ثم يقابلها بما هو خلافها من حاله مع محبوبته؛ ففي الجملة: (أرى حدثان الدهر ينسى حديثه) ذكر ما يشبه المتفق عليه بين الناس، ثم استثنى منه حديث الغدر الذي صنعته المحبوبة به، وفي الجملة: (تزول الجبال الراسيات) جاءت على صيغة تعبير مسكوك، ثم استثنى من الزوال حبّه لمحبوبته، وجعل هذا الحب ساكنا في قلبه لا يزول بل هو أرسى من الجبال، وفي الجملة: (حسبت حبيبي قاسيَ القلب وحده) ما يشبه العبارة المسكوكة؛ تقول حسبتك وحدك تفعل كذا، ولكنّه استثنى منها أنّه أقسى من قسوة المحبوب على نفسه بأنه لا يحذف محبوبته من قلبه ليقابل القسوة بالقسوة، بل يقسو مُتناسيًا كلَّ خلل من طرف محبوبته، والنسق المكرر هو ذكر حكم على هيئة عبارة مسكوكة ثم الاستثناء من

الحكم الوارد في هذه العبارة بما هو من سيرته مع من يحبّ، وما لبث أن تلاشى النسق، ثم بدأ بكلام جديد على هيئة الاستفهام: (أما لكم يا مالكي الرقّ رقة؟) ليعلن بذكر ذوبان النسق الثلاثي السابق وانحلاله في جسم القصيدة والانطلاق إلى أفق جديد.

في البيت 13 يبدأ الشاعر جملة مفتاحية جديدة: (رأيت صلاح الدين) وهذا يشير إلى نسق جديد يتكرر ثلاث مرات على هيئة:

اسم التفضيل وهو مضاف + الاسم الموصول مَن + فعل ماض يستغرق زمن اليوم (الغدو، والضحى، والمساء).

ففي قوله: (رأيت صلاح الدين أفضل من غدا) ظهر النسق، ثم كرّر بقوله: (أشرف من أضحى)، وقوله: (أكرم من أمسى)، وكانت هذه العبارة الأخيرة تحمل في ذاتها ما يشعر بذوبان النسق وانحلاله؛ فليس بعد المساء إلا غداة يوم جديد، وهكذا سيبدأ كلام جديد يهيئ لنسق جديد؛ ففي البيت 14 يتحدث عن صلاح الدين وأنه ملأ الأرض بالحديث عنه وعن صفاته، ثم شرع بالنسق الجديد مفصلًا هذه الصفات على هيئة:

مبتدأ مضاف إلى ضمير الغائب المتصل + خبر

ويتكرّر هذا النسق 4 مرات هي: (سجيّته الحسنى وشيمته الرضا، بطشته الكبرى، عزمته القعسى) ثم أشعرنا بتلاشي النسق عن طريق الجملة الدعائية في البيت التالي: (فلا عدمت أيامنا منه مشرقًا ينير بما يولي لياليا الدمسا)، وفي البيتين 18 و19 يتكرر لفظ القدس ثلاث مرات ، يشير في المرتين الأولى والثانية إلى المدينة، وفي الثالثة يشير إلى التقديس الذي هو بركة وعناية من الله في المصطلح الإسلامي، ولما كان المعنى قد انزاح عن أن يراد به المدينة كان ذلك إشارة إلى ذوبان النسق وانحلاله في نسيج القصيدة ليستأنف الشاعر من بعده كلامًا جديدًا. على أن الأنساق التي يسهل الوصول إليها في القصيدة ليست مطردة في أبياتها جميعًا.

خاتمة:

يمكن القول إن الدراسة البنيوية للقصيدة قد جلَت بنيتها وكشفت عن معالم نسيجها؛ فالصور بأبعادها الدلالية والنفسية وثيقة العلاقة برؤية الشاعر للعالم من حوله، وقد بنى هذه الرؤية على تلك الصور التي كان بعضها متّكئًا على الموروث القديم كما في المقدمة الطللية، ولكن اختيارات الشاعر من هذا الموروث لها ما يسوّغها مما له صلة بالموضوع الرئيس للقصيدة، وكذلك يمكن القول إن الثنائيات الضدية كانت المحور الثاني المهم في تشكيل القصيدة، وقد تشكلت هذه الثنائيات من خلال ثلاث ثنائيات كبرى هي على الترتيب: (الشاعر/محبوبته، صلاح الدين/ القدس، المسلمون/ الصليبيون الغزاة) وقد استطاع الشاعر بناء رؤيته في القصيدة من خلال هذه الثنائيات وما انطوى داخل كل منها من ثنائية صغرى واضحة الضدية أو مبنية على المغايرة بين الطرفين، كما أن الأنساق البنيوية كانت متوافرة في القصيدة في جزأيها: المقدمة الطللية والموضوع الرئيس، على أن البحث يقرّ بأن الدرس البنيوي يتناول جوانب أخرى في العمل الأدبي لا يمكن الإحاطة بها في بحث يقدم نموذجًا موجزًا للتحليل البنيوي. مع الإشارة إلى أن الدوافع لإجراء هذا البحث كان منطلقها الموضوع الذي هو القدس في الثقافة والأدب، فهو الأساس واختيار المنهج التحليلي أداة للكشف والاستنباط في حدود ما يقدّمه هذا المنهج من آليّات متطوّرة.

المصادر والمراجع

- أبو ديب، كمال، جدلية الخفاء والتجلي – دراسات بنيوية في الشعر، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1984.
- الأصبهاني، عماد الدين، ديوان عماد الدين الأصبهاني، جمع وتحقيق: ناظم رشيد، مطبعة جامعة الموصل، 1983.
- البازعي، سعد، القدس على مفترق الثقافات، مجلة نادي أبها الأدبي، عدد: 52، 2012.
- جابر، يوسف، بنيوية كمال أبو ديب : عرض ومناقشة لدراسات الناقد البنيوية، مجلة عالم الفكر، مجلد 25، عدد 4، 1997.
- الدليمي، زكية، القدس في شعر العماد الأصبهاني، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، عدد: 69 و70، 2005.
- العيد، يمنى، في معرفة النص، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3، 1983.
- الفضل، حيدر، عماد الدين الأصفهاني شاعرًا، رسالة دكتوراة، جامعة أم درمان، الخرطوم، 2009.
- الناشئ، رفعت، وزميلاه، نقد البنيوية العربية، جدلية الخفاء والتجلي نموذجًا، مجلة الكلية الإسلامية، الجامعة الإسلامية، عدد 48، 20

القدس بين سياسات التهويد
وآليات العبرنة ومخططات الأسرلة
واقع اللغة العربية أنموذجا[1]

د. السيد محمد سالم[2]

د. ماهر صالح بن رمضان[3]

(1) أصل هذا البحث مقال منشور في مجلة الطموحات – العدد الأول - ع -2 2018م.

(2) أستاذ مشارك في قسم اللغة العربية في كلية اللغات والاتصال بجامعة السلطان زين العابدين، شارك في أكثر من ثمانين مؤتمر وفاعلية دولية ببحوث تعليمية ودعوية وقرآنية وبلاغية ولغوية في القرآن والسنة واللغة، في جامعات عربية وآسيوية وأوربية، له أكثر من عشرة كتب مؤلفة في مجال التخصص، قام بالإشراف والتحكيم للعديد من رسائل الماجستير والدكتوراه، مستشار أكاديمي، وخبير علمي، لمجلات علمية دولية محكمة في بلاد عربية وآسيوية وأوربية.

(3) أستاذ اللغة العربية بكلية العلوم الإسلامية جامعة الأزهر الشريف، عضو لجان علمية محكمة، ومستشار تعليم العربية بالاتحاد العالمي للمدارس العربية الإسلامية الدولية بالقاهرة، شارك ببحوث بلاغية ولغوية وقرآنية بالعديد من المؤتمرات الدولية والمحلية.

ملخص

يكشف هذا البحث اللثام عن الصراع الدائر على أرض فلسطين المحتلة، والذي طال جميع القطاعات، وشتى المؤسسات، ومعظم المجالات، وستقتصر هذه الورقة على بعضٍ من هذه الصراعات، ومحاولات الاجتثاث لكل ما هو عربي من خلال تغيير واقع المشهد اللغوي بعبرنة اللغة وفرض العبرية كلغة وحيدة لإنجاز المعاملات وتيسير التعاملات، مع بذل كل ما في وسعهم لطمس معالم التراث من خلال محو آثار المشهد الجغرافي، وتغيير معالم أحياء بكاملها، فضلا عن وسائل خبيثة لسحق الهوية العربية والإسلامية، مع عمليات الإقصاء المستمرة لأسر بكامله، مع سن قوانين قومية تعسفية وإدارية تنفي الحقوق، وتقضي بالعقوق، ويهدف البحث إلى فضح كل هذه الحملة البشعة، والهجمة الشرسة؛ لتثبيت ركائز المشروع الصهيوني لضمان بقاء دولتهم المزعومة عن طريق التهويد المبطن الناعم. وجاءت هذه الدراسة لتنبه على ضرورة الحفاظ على الموروث العربي والتراث الإسلامي، والهوية العربية والإسلامية، وإنقاذ المقدسات الدينية التي تؤكد الحق الفلسطيني في الأرض، وجاءت الدراسة في مبحثين، وخاتمة مشفوعة بمصادر البحث ومراجعه.

الكلمات المفتاحية: أسرلة – عبرنة – تهويد – الواقع اللغوي- طمس

Abstract:

This research reveals the unfolded conflict on the occupied land of Palestine, which affected all sectors, various institutions, and most fields. To complete transactions and facilitate transactions. While doing everything in their power to obliterate the features of heritage by erasing the effects of the geographical landscape, changing the features of entire neighborhoods, as well as malicious means to crush the Arab and Islamic identity, with the continuous exclusion of entire families. With the enactment of arbitrary and administrative national laws that deny rights and impose disobedience, the research aims to expose all this hideous campaign and fierce attack; To install the pillars of the Zionist project to ensure the survival of their so–called state, by means of a soft–lined Judaization. This study came to warn of the need to preserve the Arab and Islamic heritage, the Arab and Islamic identity, and to save the religious sanctities that affirm the Palestinian right to land. The study came in four sections, and a conclusion accompanied by the research sources and references.

مشكلة البحث

تكمن مشكلة هذا البحث في التغمية المنهجة من قبل الاحتلال الصهيوني لطمس الحضور العربي في القدس لغويا ، والتعمية المتعمدة في محو معالم الحضارة العربية والإسلامية، ومحاولات التطهير العرقي للمقدسيين، وفرض السيطرة على مناطق واسعة؛ مخادعين بها المجتمع الدولي، وتقديمها تحت دعاوى الدفاع عن النفس وتهيئة الأجواء الأمنية المناسبة، والتأمين السلمي المجتمعي، والتي يحاول بها شرعنة هذه الممارسات، وتلك المخططات التي ظاهرها الدفاع عن النفس وباطنها التهويد الناعم للمدينة، والتي ينظر لها المجتمع الدولي وبعض المجتمعات العربية بأنها سلوكيات طبيعية وممارسات مشروعة لليهود.

أسئلة البحث

1. ما الممارسات والسياسات الإسرائيلية في تهويد القدس لغويا وعبرنة فلسطين؟
2. ما أثر اللغة العربية في الحفاظ على الهوية العربية والذاكرة التاريخية والرواية الفلسطينية؟
3. أين تكمن محاولات طمس معالم المدينة الحضارية وجغرافيتها العربية، وحقوقها اللغوية؟
4. كيف يقوم الاحتلال بمخططات التطهير العرقي لكل ما هو عربي في الداخل الفلسطيني؟

أهداف البحث

1. الكشف عن الممارسات والسياسات الإسرائيلية في تهويد القدس لغويا وعبرنة فلسطين.
2. التنبيه على أهمية اللغة العربية في الحفاظ على الهوية العربية والذاكرة التاريخية والرواية الفلسطينية.
3. الوقوف على محاولات طمس معالم المدينة الحضارية وجغرافيتها العربية، وحقوقها اللغوية.
4. فضح مخططات التطهير العرقي لكل ما هو عربي في الداخل الفلسطيني في الداخل الفلسطيني.

منهج البحث

المنهج التاريخي، والمنهج الوصفي التحليلي: تم الاعتماد عليهما لجمع المادة العلمية الأساسية للبحث ووصفها وتفسيرها.

مصطلحات البحث

عبرنة: مصدر (عبرَن)، أي: صبغ الكلمة بصبغة عبرية -قياسا بالتعريب-، والعبرنة هي «إعطاء صورة عبرية لكلمة»[1]، وهي كما يقول البروفيسور محمد أمارة في كتابه (اللغة العربية في إسرائيل: سياقات وتحديات): «عملية ومسار تتم من خلالها إعطاء العبرية طابعا إيدلوجيا وسياسيا»[2].

تهويد: مصدر (هوَّد) أي جعل الشيء يهوديا[3]، والتهويد هو فرض الطابع اليهودي على الأرض أو الشعب أو اللغة أو الثقافة، أو الهوية، و(تهويد اللغة العربية) أي: تغيير معالمها وتفريغها من مضمونها ومخزونها الثقافي والعربي والإسلامي، وإضفاء الطابع اليهودي عليها.

أسرلة: هي من المصطلحات المستعملة حديثا، والتي استعملها بعض السياسيين العرب، وتعني: صبغ الشيء بالصبغة الإسرائيلية، وإضفاء الطابع الإسرائيلي على كل نشاط، أو عمل أو قانون أو إجراء؛ لتمكينه في الأذهان، وتمكنه من الأنفس؛ للتأثير به في العقل الجمعي؛ لينتقل عبر الأجيال، فلا يبقى هناك عرب ولا عروبة. وحول أبعاد هذا المصطلح ومدلولاته يرجى مراجعة مقال الأستاذ جواد بولس في جريدة القدس العربي[4]

مقدمة:

لا يخفي على ذي عينين مدى تواطؤ المجتمع الدولي مع الإسرائليين؛ فأولاً على المستوى القانوني والإداري، نلحظ توجها عاما دوليا في المضي قدما في عمليات

(1) https://ar.wikipedia.org/wiki/عبرنة

(2) انظر: عمارة، محمد، اللغة العربية في إسرائيل: سياقات وتحديات، ط1، دار الفكر، الأردن، 2010.

(3) https://www.maajim.com/dictionary/تهويد

(٤) جواد بولس، الأسرلة، مقال في القدس العربي، ٥ نوفمبر٢٠٢٠م .https://www.alquds.co.uk

التهويد عبر تأييد قرارات الكنيست، وتوطيد دعائم وجوده، وتثبيت أركانه، ومنها -على سبيل المثال لا الحصر- ما نشرته الصحف العالمية من « إعلان الرئيس الأمريكي السابق دونالد ترامب، عن قراره بنقل السفارة إلى القدس واعترافه بالقدس عاصمة للاحتلال، والمشرعون اليهود يصدرون القوانين الواحد تلو الآخر، لتهويد القدس بالكامل، وإخراجها من معادلة الصراع والتفاوض، وهم يتحدثون عن القدس الموحدة وليس عن القدس الغربية فقط، بمعنى أن حديث الطرف الفلسطيني والأطراف العربية التي «تتفاوض سرا» على صفقة القرن، هو كمن يحرث في البحر، وقد جاء «قانون القومية» الذي صوت عليه الكنيست، ليستكمل الترسانة القانونية التي تجعل من القدس يهودية بالكامل وهي ملك للشعب اليهودي دون غيره من الأعراق أو من أتباع الديانات الأخرى.

وقد يفسر البعض هذه الخطورة بأنها خطورة عنصرية تمييزية، وهذا لا اختلاف عليه، لكن من يقدر على محاسبة إسرائيل التي تمارس هذه السياسات منذ العام (1948)، أو حتى قبله[1]، وهذا ما نؤكد عليه من خلال هذه الورقات القليلة القادمة، في أن المجتمع الدولي بكامل طاقاته ومجالسه يؤيد تلك الممارسات وكأنها حق مكتسب ومكفول لهم، فضلا عن قانون القومية الذي يقضي بتهويد فلسطين حتى النخاع، أرضا وشعبا، لغة وثقافة، شكلا ومضمونا، وهذا ما يؤكده المحامي الحقوقي حسن جبارين عن قانون القومية: «القانون يؤكد ممارسات قائمة منذ العام (1948)، خاصة تهويد فلسطين بجميع المجالات، من الأرض والمسكن واللغة والثقافة وتسمية الأمكنة، إضافة إلى منع حق العودة وترسيخ فلسطين على أنها «أرض يهودية»، والعديد من البنود في «قانون أساس القومية» هي المبادئ ذاتها التي جاءت في وثيقة الإعلان عن تأسيس «إسرائيل» في مايو 1948م»[2].

وفيما يتعلق ثانيا: بعمليات التهويد على المستوى اللغوي؛ فلقد أدرك الكيان

(1) كمال بالهادي، عندما تدخل العربية حرب اللغات، مجلة الشروق،27 يوليو2018م.
https://www.shorouknews.com/columns/view.aspx
(2) قانون الدولة القومية الإسرائيلي، ماذا يغير؟ مقال في جردية النهار، 21 يوليو 2018م.
https://www.annahar.com/arabic/article/834806

الصهيوني دور اللغة العربية في حفظ الهوية العربية والإسلامية للفلسطينيين، وأن اللغة العربية هي رمز الوجود الفلسطيني، وهي الوعاء الذي يحفظ الذاكرة التاريخية لهذا الشعب؛ ولذا حرصت إسرائيل على تهويد اللسان الفلسطيني العربي وعبرنته عن طريق إضعاف اللغة العربية وتفتيتها تدريجيا من خلال وسائل علمية وتعليمية وإعلامية، وتفريغ اللغة العربية من مضمونها وإضفاء الطابع اليهودي عليها، والهدف من وراء ذلك إذابة شخصية المواطن الفلسطيني وصهر هويته في المجتمع اليهودي، فلا يبق له تاريخ ولا هوية ولا حق في المطالبة بأرضه.

ومن المسلمات أن اللغة ليست مجرد وسيلة للاتصال بالآخرين، أو لقضاء الحاجات والتعبير عن الرغبات، أو تيسير معاملات وليست مجرد وسيلة للتواصل الإنساني والبشري وحسب، إنما تتجاوز اللغة مهامها المنوطة بها تلك إلى دور أوسع وأهم بكثير؛ فاللغة هي أهم المكونات والمركبات التي تتكون منها هوية الفرد والجماعة، ولغة الإنسان وهويته وجهان لعملة واحدة، كما وللغة أهمية كبيرة -ولا شك-في حفظ ذاكرة الأمم والحضارات وتاريخ الشعوب، ولعل هذه الوريقات تكون توعية لأبناء لغة الضاد بالخطر المحدق بألسنة الفلسطينيين، وبالتحديات الكبيرة التي تواجهها اللغة العربية في الداخل الفلسطيني، والدعوة لحماية اللغة العربية كجزء من حماية التاريخ والوجود الفلسطيني، وكجزء من الحفاظ على الهوية العربية والإسلامية.

ونأتي ثالثا على عمليات التهويد المتعلقة بتغيير المشهد الجغرافي، وهي تستعصي على الحد والحصر، فلا ينشق صباح عن شمسه إلا ونسمع بعمليات تجريف للأرض، وتحريف للأسماء، وتغيير للمشاهد، وتعديل للشواهد، ووفقا لما تنشره مؤسسة الأقصى للوقف والتراث من تحذيرات يومية ونداءات استغاثية من «إن طواقم بلدية القدس التابعة للاحتلال الإسرائيلي تنصب لافتات جديد في البلدة القديمة في القدس المحتلة وبالقرب من المسجد الأقصى، استخدمت فيها مصطلحات ومسميات تخدم المشروع التهويدي، بحسب تعبيرها. فضلا عن سعى إسرائيل إلى تسويق مصطلحاتها العبرية التي تحمل معاني وأبعادا تاريخية

خاطئة ومضللة، بهدف تمرير المخططات التهويدية»[1]. كما دعت المؤسسة إلى ضرورة العمل على تأليف قاموس مصطلحات لغوي تأريخي إسلامي/ عربي، وترجمته باللغات العالمية بالشكل الصحيح، والعمل على اعتماد هذا القاموس فلسطينيا وعربيا وإسلاميا وعالميا، في كل المجالات، خاصة المجالات الإعلامية [2].

ولكن كأنها تصيح في واد وتنفخ في رماد، ولا يستجيب لها أحد من العباد ولا مجلس في البلاد!

وسيقتصر البحث فقط على واقع العربية وما تواجهه من محاولات اجتثاث وخلع من الجذور؛ وسيترك الحدث عن الواقع الجغرافي والديموغرافي لبحوث أخرى قادمة.

المبحث الأول: مدخل تاريخي

يدّعي اليهود كذبًا أنّ فلسطين هي أرضهم التي كتبها الله لهم، وأنّ لهم تاريخا عريقا، وحضارة مزدهرة، وتراثا لا يُنافس مرتبط بهذه الأرض، ولا يَألون جُهدا في إثبات زعمهم المكذوب بطرائق وأساليب شتّى، فاستعانوا باللغة العبرية التي يعتبرونها اللغة الأمّ لجميع اللغات الساميّة، لتكون دليلا وبرهانًا على صدق ادعاءاتهم الـمُفتراة، وأوعزوا للعالم أنّها لغة مستقلة متكاملة، وأنّ كل اليهود تجمعهم لغة واحدة هي العبرية؛ كمحاولة لاستمداد القوة منها، وأنّ هذه اللغة تتكلم بها الملائكة، وأن الرب استخدم هذه اللغة في خلق العالم؛ كمحاولة أخرى لإضافة القدسية عليها.

ولـمّا كان دأبُهم المستمر هو تزييف الحقائق، وتحريف التاريخ، وتغييب الوعي، وتضليل العالم؛ كان لابدّ من المرور سريعا على ما مضى من وقائع في الزمن الغابر، وكان لا مناص من تقصي بعض الحقائق التاريخية؛ لوضع النقاط على الحروف لفضح مستورهم، ولمعرفة الصحيح من الزائف، وتفنيد الأكاذيب، وتحديد موقع اليهود بالنسبة لفلسطين، ومن ثَمّ تعيين موقع وحضور اللغة

(1) لافتات عبرية بالقدس المحتلة، مقال بموقع عربي 21..16 نوفمبر 2014م.
https://arabi21.com/story/789343
(2) السابق نفسه.

العبرية في التاريخ الفلسطيني قديما وحديثا.

المطلب الأول: بنو إسرائيل

ولمعرفة أصول الإسرائيليين لابد من المرور سريعا على حياة إبراهيم –عليه السلام– وذريته؛ حيث تذكر الروايات أن إبراهيم –عليه السلام– ولد في مدينة «حران»[1]، وقيل في مدينة «أور»[2]، وبعد أن عارضه قومه ولم يؤمنوا به هاجر إلى أرض كنعان، ثم إلى مصر، ثم عاد إلى أرض كنعان، وأنجب ولديه إسماعيل وإسحاق –عليهما السلام–.

ثم ولد سيدنا يعقوب بن إسحاق على أرض كنعان، لكن أمه أرسلته إلى موطنهم في «حران» عند خاله، ومكث في «حران» ما يقرب من عشرين سنة؛ حيث تزوج ابنتيّ خاله، وأنجب أحد عشر ولدا منهم يوسف –عليه السلام–، ثم عاد إلى أرض الغربة كنعان وأنجب بنيامين[3]، ليصبح أبناؤه اثني عشر ولدا، أتت منهم طوائف بني إسرائيل وهم الأسباط؛ حيث إن كلا منهم خرج من نسله أمة، قال تعالى: (وَقَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا)[4].

وهذا إن دلّ، فإنما يدل على أن بني إسرائيل عاشوا على أرض كنعان فترات من الزمن، لكنهم كانوا مهاجرين إليها ودخلاء عليها، فلم تكن فلسطين وطنهم الأصلي بل كانت أرض غربتهم، ومحل هجرتهم.

لم تكمل ذرية يعقوب جيلا واحدا في فلسطين[5]؛ فقد ذهبوا بعد ذلك إلى مصر عندما استدعاهم سيدنا يوسف، وبقي الإسرائيليون على أرض مصر حتى بعث الله لهم سيدنا موسى، فخرج بهم من مصر لينقذهم من فرعون وشره، وأمرهم الله بدخول الأرض المقدسة لكنهم رفضوا؛ فقضى الله عليهم بالتيه أربعين سنة،

(1) انظر: الطبري، تاريخ الطبري، (تح: محمد أبو الفضل إبراهيم)، ط2، دار المعارف، مصر، 1967. و»حران» هي مدينة قديمة في بلاد ما بين النهرين تقع حالياً جنوب شرق تركيا.

(2) انظر: وجدي، محمد فريد، دائرة معارف القرن الرابع عشر–العشرين، ط2، ج1، ص 10. و»أور» هي موقع أثري لمدينة سومرية تقع في تل المقير جنوب العراق.

(3) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج1، دار عالم الكتب.

(4) (الأعراف:160)

(5) () السويدان، طارق، فلسطين .. التاريخ المصوّر، دار الإبداع الفكري، ص28.

جُمعوا بعدها مرة أخرى بقيادة نبي الله يوشع بن نون –عليه السلام– ودخلوا أرض فلسطين عام 1250 قبل الميلاد تقريبا، ونشير هنا إلى أنه عندما دخل الإسرائيليون أرض فلسطين، كان للكنعانيين حضارة عريقة متكاملة وتراثا مُشيّد، إلا أن الإسرائيليين قاموا بسرقة هذه الحضارة وادعوا في التوراة أنها لهم، كما أخذوا أيضا الأدب والثقافة والتقاليد الكنعانية ونسبوها إلى أنفسهم، فقد «دلت الحفريات على أن هناك مقارنات ومشابهات من حيث اللغة والأفكار بين الأدب الكنعاني وبين كثير من أسفار التوراة»[1]، فلم يكن لليهود أي إسهام حضاري يُذكر، وفي هذا يقول المؤرخ الفرنسي (جوستاف لوبون): «لم يكن لليهود فنون ولا علوم ولا صناعة ولا أي شيء تقوم به حضارة... واليهود لم يأتوا قط بأي مساعدة صغرت أو كبرت في شتى المعارف البشرية... واليهود لم يجاوزوا قط مرحلة الأمم

شبه المتوحشة التي ليس لها تاريخ» [2]، ونختم هذه النقطة بقول المؤرخ البريطاني (كيث وايتلام): «إن تاريخ إسرائيل القديمة يبدو لحظة قصيرة في التاريخ الفلسطيني القديم»[3].

المطلب الثاني: فلسطين عربية إسلامية

مر على فلسطين طوائف كثيرة؛ فحكمها الآشوريين والبابليين، ثم وقعت تحت حكم الفرس، وظل الكنعانيون وغيرهم من القبائل العربية الأولى على أرضهم، لم يغادروها ولم يهاجروا منها، وتوالت عليها الطوائف، حتى فتحها ودخلها المسلمون سنة 15 هـ، في عهد الفاروق عمر –رضي الله عنه–.

«ويرى ثقات المؤرخين أن معظم أهل فلسطين الحاليين، وخصوصا القرويين، هم من أنسال القبائل الكنعانية والعمورية، ومن القبائل العربية التي استقرت في فلسطين قبل الفتح الإسلامي وبعده؛ حيث اندمج الجميع في نسيج

(1) الأحمد، أحمد عيسى، «محاولة لاستعادة تاريخ فلسطين الحقيقي»، العربي، أغسطس 2001. http://www.3rbi.info/Article.asp?ID=5830

(2) أبو حكمة، هشام، تبيان الحدود بين تاريخ بني إسرائيل وتاريخ اليهود في العصور القديمة، دار الجليل، عمان،ص242.

(3) الأحمد، أحمد عيسى، «محاولة لاستعادة تاريخ فلسطين الحقيقي»، العربي، أغسطس 2001.

واحد، يجمعهم الإسلام واللغة العربية»[1].

من هذا يتضح أن أرض فلسطين لم تكن يوما أرضا بلا شعب كما يزعم اليهود، بل سكنتها القبائل العربية منذ فجر التاريخ، وأقاموا عليها حضارة عريقة قبل ظهور الإسرائيليين على أرض كنعان، وبقيت القبائل الكنعانية العربية على أرض فلسطين حتى دخل الإسلام هذه الأرض، فأسلمواوأصبحت لغتهم عربية، بينما كان اليهود دائمي الشتات والتيه، لم تجمعهم يوما أرض واحدة ولا لغة.

ومما يجب التأكيد عليه هو: أن اليهود شعب لم يعرف له أرض ولا استقرار بل كانوا مفرّقين وموزّعين على كثير من البلدان، واستخدموا لغات البلاد التي نزلوا بها في الحياة الاجتماعية وفي التخاطب، ولم تكن لعبريتهم صولة ولا جولة؛ حيث ظلت مقتصرة على الكتابات الدينية لفترة طويلة من الزمن، ولم تخرج من غياهب بطون هذه الكتب المرقومة فيها، وهذا يبرهن على أن هذه اللغة ليست لغة أصيلة، وليس لها أية حضارة أو تراث تستند عليه، بل هي لغة مسروقة ومحرّفة، ولم يكن لها أي أساس متين تُبنى عليه، وإنما هي مزيج وخليط من لغات شتّى متفرّقة، وأنه حتّى في الفترة التي كانت فيها هذه اللغة أقرب إلى الصفاء، لم تكن أبدا لغة مكتملة وناضجة، فهي إذن لغة مكتوب عليها الشتات والضياع كما كُتب على أصحابها!

المبحث الثاني: سياسات التهويد وآليات العبرنة ومخططات الأسرلة للواقع اللغوي في القدس

لسنا في شك مما يدور على أرض فلسطين الآن من صراع لغوي حامي الوطيس وبلا هوادة، فلا احترام لخصوصية أصحاب الأرض، ولا تقدير للحقوق اللغوية لهذا الشعب المحروم من كل أنواع الدعم والمساندة، ليتحول الصراع إلى حرب طاحنة لا تتعلق بالأرض والحدود فحسب بل تتعلق بالعقيدة والوجود، ولم يكن الوجود اللغوي عن ذلك ببعيد، فنرى اليهود يبذلون الغالي والنفيس في فرض السيطرة اللغوية، والهيمنة الثقافية لاجتثاث العربية والتي تعد المنافس

(1) صالح، محسن محمد، القضية الفلسطينية: خلفياتها التاريخية وتطوراتها المعاصرة، مركز الزيتونة، بيروت – لبنان، ص13.

الأول والوحيد لها على تلك البقعة، فيما يسمى بالاستعمار اللغوي والثقافي وفيما يلي بعض مظاهر هذا الاستعمار وطبيعة ذلك الصراع الذي لا ولن يهدأ مادامت هناك عين فلسطينية تطرف وقلب ينبض.

وقد سبق أن تناولنا بعضا من هذه السياسات في بحثنا الموسوم بـــ «واقع المشهد اللغوي في فلسطين»[1]، وفي هذه الورقات أضفنا بعضا من السياسات الأخرى التي يعاني منها الفلسطينيون على الأرض الآن، ويعايشونها بمرارة ويشعرون معها بالفقد والحرمان.

وقبل الدخول إلى تلك السياسات كان لابد من التعريج على بعض المطالب التعريفية الهامة؛ للوقوف ابتداء على واقع هذا الصراع.

المطلب الأول: واقع الصراع بين العربية والعبرية

إن الاحتلال من أخطر الأحداث التي يمكن أن تؤثر على اللغة، وقد تعرضت اللغة العربية على امتداد الوطن العربي لهجمة شرسة، وكيد مخطط مدروس، وفي كل مرة كانت تقع فيها دولة عربية تحت وطأة الاحتلال لم يكن الاحتلال يحارب اللغة العربية نفسها، فاللغة العربية محفوظة ما دامت السماوات والأرض، وإنما يحاول محو اللغة من لسان أصحابها. عندما احتلت فرنسا الجزائر، قال الحاكم الفرنسي في الجزائر: «يجب أن نزيل لغة القرآن العربية من وجودهم، ونقتلع اللسان العربي حتى ننتصر عليهم»[2]، وهذا ما يحاول اليهود فعله حيال اللغة العربية في فلسطين، فهم يسعون سعيا حثيثا لإضعاف اللغة العربية على لسان أصحابها، واقتلاع اللسان العربي واستبداله بالعبري بشتّى الطرق والوسائل، للقضاء على الهوية العربية وتهويد لسان أصحاب الأرض، فلا يبق للفلسطيني أي وجود، ولا أي شيء يربطه أو يذكّره بأصله وهويته.

لقد استطاع الكيان الصهيوني أول قيامه الاستيلاء على أرض فلسطين،

(1) للمزيد: انظر: سالم، السيد، واقع المشهد اللغوي في فلسطين ومحاولات التهويد والعبرنة، مجلة الطموحات، عدد أغسطس 2018.

(2) حمدان، محمد جهاد، «ليست صدفة»، م: دنيا الوطن، 2014-2-28.
https://pulpit.alwatanvoice.com/content/print/321927.html

والسيطرة على الشعب الفلسطيني سياسيا؛ بيد أنه لم يستطع السيطرة على ذلك الشعب اجتماعيا ولا ثقافيا، لقد عجز الكيان عن خرط وإذابة المواطن الفلسطيني في المجتمع اليهودي، فوجَّه سهامه مباشرة نحو اللغة العربية، إيمانا منه بدور اللغة العربية في الحفاظ على الذاكرة والهوية الفلسطينية.

وبالتزامن مع تأسيس الكيان الصهيوني وقيام دولة إسرائيل المزعومة سعت الحكومة الإسرائيلية لفرض فكرة «أحادية اللغة» محاولة جمع شتات اليهود وليكون إحياء العبرية أول سهم يتم توجيهه نحو اللسان العربي، وأدرك اليهود أنهم «لا يستطيعون أن يكونوا شعبًا حيًّا إلا بعودتهم إلى لغة الآباء، فرفعت الحركة الصهيونية في بداية نشاطها شعار: أرضنا ولغتنا»[1].

ويقول (إيلان بابيه) المؤرخ الإسرائيلي أن هرتزل وهو يخطط لقيام الدولة الإسرائيلية أراد أن تكون لغتها هي الألمانية لا العبرية، لأن الألمانية لغة التقدم والعبرية لغة بدائية،

كما رأى هرتزل أنّ تبنِّي لغة عالمية متقدمة كالألمانية سيساهم في القضاء على الانفصال والضياع الذي عانى منه المجتمع اليهودي لقرون.

إلا أن اليهود أصروا على اتخاذ العبرية لغة للدولة الجديدة؛ حيث «آمن (إلياعزر بن يهودا) أن إحياء اللغة العبرية وإيجاد وطن لليهود مرتبطان بشكلٍ وثيق ببعضهما البعض؛ فتحقيق أحدهما شرط أساسي للآخر»[2].

وحاول اليهود «تعميم تعبير (الدولة العبرية) كاسم يُطلق على الدولة المقامة في فلسطين؛ لربط تاريخهم بأقدم العصور، ولجعل عصر اليهود متصلاً بأقدم الأزمنة، وبذلك يكون تاريخ فلسطين تاريخا يهوديا»[3].

---

(1) السيد، محمد محمود، «أسطورة الإحياء: كيف هاجرت العبرية إلى فلسطين؟»، ج1، (م: إضاءات)، 19-2-2016. https://www.ida2at.com/legend-how-the-hebrew-immigrated-to-palestine

(2) عبد الباقي، دعاء، «كيف ساعدت اللغة العبرية على قيام دولة إسرائيل؟»، (م: ساسة)، 27-10-2016.

(3) رشيد، فايز، «عبرية الدولة تساوي يهوديتها، (م: القدس العربي)، 17-4-2014. http://www.alquds.co.uk/?p=157197

القضية إذن ليست مجرد لغة قوم مكونة من حروف وكلمات تم إحياؤها لتوحيد اليهود وجمعهم، بعد أن كانوا في الشتات يتحدثون بلغات البلاد التي نزلوها، القضية أبعد من ذلك؛ فمسألة إحياء العبرية مسألة لها أبعاد سياسية مرتبطة بقيام الكيان الصهيوني وقيام دولة إسرائيل المزعومة، والقضاء على الهوية العربية، وإضعاف ثقافة ولغة أصحاب الأرض الأصليين عن طريق تصدّر العبرية وهيمنتها هو الهدف الرئيس للتمكّن من السيطرة على الأرض وأصحابها بشكل كامل، والانتصار على إرادة الشعب الأصلي، والقضاء على الذاكرة الفلسطينية، ومحو الوجود الفلسطيني، وطمس أي معالم تثبت لأصحاب الأرض حقهم فيها.

واليهود إذ يحاربون اللغة العربية بإحياء العبرية، فليس القصد من هذه الحرب تشويه بناء قواعد اللغة العربية وأصولها؛ لأنهم إذا دخلوا في حرب مع اللغة ذاتها لن يجدوا أنفسهم إلا وقد هُزِموا هزيمة نكراء؛ فلا يمكن للغة كالعبرية وليدة الأمس أن تدخل في حرب مع اللغة العربية التي لا ينتطح على عراقتها وأصالتها عنزان، وإنما يحاولون جَهد أيمانهم أن يُفقدوا الفلسطيني هويته عن طريق تقطيع أواصر الصلة بينه وبين لغته العربية التي تحفظ وجوده، وتحفظ لهذه الأرض تاريخها وعروبتها.

المطلب الثاني: المشهد اللغوي في فلسطين

إن تعدد اللغات في فلسطين كان شائعا خاصة في المدن الكبرى، ورغم ذلك فإن اللغة العربية كانت اللغة المسيطرة منذ الفتح العربي الإسلامي حتى نشأة الكيان الصهيوني، إلا أن هناك لغات عديدة أخرى أدت أدوارا هامة في المشهد اللغوي في فترات قليلة من التاريخ الفلسطيني، ففي فترة الحكم العثماني على فلسطين تصدّرت اللغة التركية المشهد اللغوي وكانت اللغة الرسمية للحكومة في فلسطين[1]، وكان هناك عدد غير قليل من اللغات الأوروبية ذات المكانة الدينية، وقد أقام المبشرون الأوروبيون مدارس في كبريات المدن، مثل: بيت لحم، القدس، حيفا والناصرة، وعلموا فيها اللغات: الإنجليزية، الإيطالية، الألمانية، الإسبانية

(1) انظر: دوابشة، محمد، محمد أبو الرب، «صراع العربية مع العبرية في المناطق المحتلة 1948»، الجامعة العربية الأمريكية.

والروسية، فأصبح العديد من الناس، -خصوصًا مَن أقام منهم في المدن- ثنائيي اللغة أو متعدّدي اللغة[1].

عندما احتل الجيش البريطاني فلسطين (1917) كانت اللغة الإنجليزية هي اللغة الرسمية بجانب العربية، كما اعترف الانتداب البريطاني أول قيامه على أرض فلسطين (1922) باللغة العبرية لغة رسمية بجانب العربية والإنجليزية[2]؛

حيث «يحدّد بند 82 لأمر المندوب السامي في فلسطين من العام (1922) وجود ثلاث لغات رسمية في فلسطين/إسرائيل، وهي: الإنجليزية والعربية والعبرية، وما زال هذا المرسوم ساري المفعول إلى يومنا هذا»[3]، وعمل الانتداب البريطاني على تعزيز مكانة اللغة العبرية طول فترة الانتداب (1922 – 1948[4].

بعد انتهاء الانتداب البريطاني على فلسطين وصدور وثيقة إعلان قيام دولة إسرائيل، أصبح العرب الفلسطينيون أقلية مهمشة، تعيش في صراع مع الأغلبية اليهودية المسيطرة، وتجاهلت حكومة إسرائيل واقع فلسطين المتعدد الثقافات واللغات؛ حيث جعلت اللغة العبرية اللغة الرسمية الأولى للبلاد ثم العربية والإنجليزية على التوالي، «ومن المهم أن نؤكد هنا أن أسبقية اللغة العبرية في إسرائيل لم تأت بمرسوم حكومي، بل نتيجة السياسة الفعلية»[5].

أصبحت اللغة العبرية هي اللغة الأكثر سيادة وحضورا على الساحة؛ فالعبرية هي اللغة الوحيدة في كلّ شأن وقضية في حياة المواطن في إسرائيل، الحيّز العامّ في إسرائيل يتحدث بالعبرية، وهي لغة الجهاز البيروقراطي ولغة التعليم العالي، وهي اللغة الحصرية للإعلام، وهي اللغة السائدة في اللافتات الرسمية والخاصة، وفي الإعلانات الرسمية، والأهم أنها لغة أوساط سوق العمل المتاحة للأقلية[6].

---

(1) انظر: أمارة، محمد، «حيوية اللغة العربية في إسرائيل من وجهة نظر اجتماعية لغوية»، (م: عدالة الإلكترونية، ع9)، 2006.

(2) انظر: المصري، جميل عبد الله محمد، حاضر العالم الإسلامي وقضاياه المعاصرة، العبيكان.

(3) جبر، يحيى، عبير حمد، «العلاقة بين العبرية والعربية»، مدونة النجاح، 2009-2-1 http://blogs.najah.edu/staff/yahya-jaber/article/article-11

(4) انظر: المصري، جميل عبد الله محمد، حاضر العالم الإسلامي وقضاياه المعاصرة، العبيكان.

(5) جبر، يحيى، عبير حمد، «العلاقة بين العبرية والعربية»، مدونة النجاح، 2009-2-1

(6) انظر: أمارة، محمد، اللغة العربية في إسرائيل: سياقات وتحديات، ط1، دار الفكر، الأردن، 2010م.

وقد بذل الكيان الصهيوني جهودا قوية في اتجاه عبرنة اللغة لدى اليهود؛ حيث «مارست الحكومات الإسرائيلية الضغط على المهاجرين اليهود للتخلي عن لغاتهم الأم الأصلية واتباع سياسة أحادية اللغة»[1]، فكان «من الضروري تعلم العبرية لكل مهاجر يهودي»[2].

وأصبح اليهود يتحدثون اللغة العبرية خارج منازلهم، أما داخل بيوتهم وفي أحيائهم السكنية فإنهم يتحدثون إما لغة الموطن الذي جاؤوا منه، وإما العبرية باللهجة التي يعرفونها، بالإضافة إلى أن آلاف اليهود الشرقيين يتحدثون اللغة العربية، كما يتعلم عشرات الآلاف من الأطفال اليهود اللغة العربية كلغة أجنبية[3]، وبالطبع فإن اليهود لا يعلِّمون أبناءهم العربية كما هي، وإنما على النحو الذي يريدون.

أما الفلسطينيون فكثير منهم يعيشون في قرى وبلدات عربية منفصلة ومنعزلة، وهؤلاء استطاعوا أن يحافظوا إلى حد ما على لسانهم العربي، إلا أنه إذا أراد فلسطيني أن يخرج اليوم من بلدته، فإنه على الغالب «لن يتمكن من إدارة شؤونه من دون العبرية، فمعرفة العبرية بمستويات عالية هي شرط حيوي لإدارة الأمور بشكل ناجع»[4]. أما البقية فيعيشون في المدن المختلطة، وبدا من الواضح وجود تآكل بشكل كبير في اللغة العربية على ألسنتهم، بل نستطيع القول بأن اللغة العبرية تحولت إلى اللغة الأبرز على ألسنة كثير من الفلسطينيين الذين يعيشون في المدن المختلطة[5]، بالإضافة أن هنالك ظاهرة متزايدة بين السكان العرب لاستعارة الكلمات من العبرية ودمجها في الحديث بالعربية[6]؛ حيث يقول البروفيسور أحمد ناطور في مقالة بعنوان: (بئس الزمان زمانكم): «قد يصل عدد

(1) السابق ، ص89.

(2) دوابشة، محمد، محمد أبو الرب، «صراع العربية مع العبرية في المناطق المحتلة 1948»، الجامعة العربية الأمريكية.

(3) أمارة، محمد، اللغة العربية في إسرائيل: سياقات وتحديات، ط1، دار الفكر، الأردن، 2010.

(4) السابق، ص40.

(5) انظر: دوابشة، محمد، محمد أبو الرب، «صراع العربية مع العبرية في المناطق المحتلة 1948»، الجامعة العربية الأمريكية.

(6) انظر: حبيب الله، محمد، «واقع ومستقبل اللغة العربية في إسرائيل»، (م: الجبهة)، 13-7-2017. http://www.aljabha.org/?i=109007

الكلمات بالعبرية في الجملة الواحدة أحيانا إلى أكثر من عدد الكلمات بالعربية»[1]،

ونشير هنا إلى بعض الأمثلة على الكلمات العبرية التي يستخدمها العرب الفلسطينيون ويخلطونها بالعربية: شالوم [שלום] (سلام)، بوكر توف [בוקר טוב] (صباح الخير)، ما شلومخ [מה שלומך] (كيف حالك)، إني متسعتر [אני מצטער] (أنا آسف)، ببكشاه [בבקשה] (من فضلك)، تودا [תודה] (شكرا)، سليحا [סליחה] (عفوا)، كين [כן] (نعم)، لو [לא] (لا)، رمزور [רמזור] (إشارة ضوئية)، كوبات حوليم [קופת חולים] (محطة تزويد الوقود)، سوكار [סוכר] (سكر)، ميلاح [סוכר] (ملح)، تبوح [תפוח] (تفاح)، افتيح [אבטיח] (بطيخ)، حلاف [חלב] (حليب)، روفيه [רופא] (طبيب)، بيت حوليم [בית-חולים] (مستشفي)[2].

خلاصة المشهد أن إسرائيل تعترف قانونيا بالعربية كلغة رسمية ثانية، مما يعني رؤية اللغة العربية حاضرة بجانب العبرية في مجالات الحياة المختلفة، لكن الواقع يبيّن أن ثنائية اللغة ما هي إلا سياسة صورية غير

فاعلة؛ فالعبرية هي المسيطرة على المشهد اللغوي، وبوجود الاحتلال لابد من وجود الاتصال بالمحتل، فأصبح العرب الفلسطينيون يتحدثون العبرية في العمل وعند تأدية المصالح الرسمية، ونتيجة لهذا الاتصال تسلَّلت الكثير من المفردات العبرية إلى لغة التخاطب المحكية بين العرب، وتراجعت اللغة العربية بشكل كبير وواضح على ألسنة الفلسطينيين وحلت محلها الكثير من المفردات العبرية.

المطلب الثالث: مكانة اللغة العربية في إسرائيل

وعند الحديث عن أهمية ومكانة اللغة العربية، فإن البعض يدلل على وجود مكانة لها في المشهد اللغوي في إسرائيل بالمادة 82 من المرسوم الملكي البريطاني التي أشرنا إليها سابقا، مما يوجب أن تجد العربية تمثيلا متساويا مع العبرية

(1) نقلا عن: حبيب الله، محمد، «واقع ومستقبل اللغة العربية في إسرائيل»، (م: الجبهة)، 7-13-2017.

(2) انظر: شبكة فلسطين للحوار. https://www.paldf.net/forum/showthread.php?t=979131

في شتى مجالات الحياة الاجتماعية اليومية، لكن العبرة ليست بما سّنه القانون، العبرة بما اتخذه الكيان الصهيوني من سياسة فعلية له؛ فالواقع يقول أن هناك فجوة كبيرة بين ما اعترف به القانون رسميا وبين السياسة الفعلية المنتهجة.

إن العبرية هي اللغة الطاغية والمسيطرة في الدولة، في حين أن العربية مهمّة لدى الأقلية الفلسطينية المهمشة الذين يشكّلون نحو خُمس سكان الدولة[1]، «وهي لا تلعب أيّ دور تقريبًا في الحيّز القطري العامّ، وليست شريكًا منافسًا في دولة ثنائية اللغة»[2].

وبعد أن كانت اللغة العربية لغة رئيسية أولى لعدة قرون تحولت بين ليلة وضحاها إلى لغة ثانوية مهملة بفعل تغير الظروف السياسية، وأصبحت لغة هامشية لا تكاد تُسمَع لا في المؤسسات الحكومية الرسمية، ولا حتى في المؤسسات المحلية إلا قليلا، لا تُسمَع العربية إلا على ألسنة الأقلية العربية وألسنة اليهود الشرقيين كلغة تخاطب بينهم، وحلت محلها لغة جديدة هيمنت على المجالات العامة.

وبرغم تراجع العربية على ألسنة الفلسطينيين كما أوضحنا سابقا إلا أنهم يفهمون العربية بوصفها أحد أهم المركبات البارزة في هويتهم الفلسطينية، وذلك وفقا لاستطلاع الآراء الذي وُزّع على 999 مستطلعا، وقد نظر المستطلعون إلى الجانب الرمزي للغة العربية بوصفه أهم جانب فيها، ويمنحون التدريج الأعلى للتصريحات المرتبطة بالأهمية الرمزية للعربية، مثلا: العربية بوصفها «لغتي الوطنية»، «فخور باللغة العربية»، وهكذا..[3].

المطلب الثالث: آليات تهويد اللغة وعبرنتها

يفرض الكيان الصهيوني ضغوطا قوية في اتجاه تهويد وعبرنة اللغة على لسان الفلسطينيين، وقد اتبع الكيان عدة آليات تضافرت كلها في أداء الدور المنوط

(1) انظر: أمارة، محمد، اللغة العربية في إسرائيل: سياقات وتحديات، ط1، دار الفكر، الأردن، 2010م.
(2) أمارة، محمد، «حيوية اللغة العربية في إسرائيل من وجهة نظر اجتماعية لغوية»، (م: عدالة الإلكترونية، ع9)، 2006م.
(3) انظر: أمارة، محمد، «حيوية اللغة العربية في إسرائيل من وجهة نظر اجتماعية لغوية»، (م: عدالة الإلكترونية، ع9)، 2006.

بها، نذكر منها إجمالا التالي[1]:

1. عبرنة جميع الأوراق الرسمية في التعاملات مع الجهات الحكومية.

2. عبرنة جميع أوارق الهويات الشخصية وجوازات السفر والتصاريح الرسمية.

3. منع استعمال أية لغة أخرى داخل الجهات الحكومية والمؤسسات الرسمية.

4. تم إلغاء المناهج التدريسية الفلسطينية والاستيلاء على المتاحف سعيًا لتهويد القدس لغويًا.

5. سيطرة اللغة العبرية على كل وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمقروءة.

6. همينة العبرية على كل قطاعات المهن من أطباء ومحامين وورش عمل ومصانع ومنافذ ووسائل مواصلات؛ لطمس أية هوية عربية في الداخل الفلسطيني.

7. استبعاد كل الأدباء الفلسطنيين من مناهج الأدب العربي، من مثل: محمود درويش وسميح القاسم وغسان كنفاني وتوفيق زياد وفدوى طوقان وغيرهم[2].

8. إصدار الجهات المسؤولة كتبا تطالب بتجاهل اللغة العربية ومحاربتها حتى أنهم قرروا على المرحلة الثانوية كتابا عنوانه «أن نكون مواطنين في إسرائيل» وأصدروا منشوراً للسياح الأجانب أخفوا فيه المعالم العربية واستبدالها بأسماء عبرية، ولم يخل من تلك الخريطة إلا موقع إسلامي فقط هو «قبة الصخرة»، كما تم استبدال الأقصى بـ«جبل الهيكل»،

(1) بعض هذه النقاط تم إعدادها وجمعها من واقع محادثات مع الدكتور/ عطا أبو جبين والدكتورة جهينة الخطيب من فلسطين المحتلة.

(2) انظر: وديع عواودة، تحديات تواجه لغة الضاد داخل أراضي 48. https://www.aljazeera.net/news/cultureandart/2012/12/12

و»حائط المبكى» بدلاً من البراق[1].

وفيما يلي هناك آليات أخرى، نقدمها مع قليل من التفصيل والتعليق؛ لنفق على حجم المأساة، ولا يكتفي معها بالمواساة؛ بل التحرك العاجل..

- ترجمة جميع الأسماء العربية إلى اللغة العبرية، والحديث بها.
- إطلاق أسماء عبرية على المعالم العربية، وتثبيتها وتوثيقها في الكتب والإصدارات.
- دعم الطباعة والصحف باللغة العبرية، والتضييق على أي مطبوعات بالعربية.
- ترجمة الألفاظ العامية إلى العبرية؛ وبهذا تراجعت العربية على ألسنة الفلسطنيين أنفسهم.
- جعلت إسرائيل المشاركة في الأعمال ذات الأهمية والحساسية في الدولة مقصورة على من يجيد العبرية[2].
- يتعين على كبار موظفي الحكومة عبرنة أسمائهم.
- الشركات الخاصة والكبيرة لا تستعمل العربية.
- لا توجد منح دراسية للطلاب العرب داخل إسرائيل.
- لا توجد جامعات ناطقة باللغة العربية داخل إسرائيل.
- تأليف القصص والروايات والمناهج والمقررات وحتى الفنون باللغة العبرية.
- عقد المسابقات والمنافسات باللغة العبرية.
- نشر المنشورات والمطبوعات والدوريات باللغة العبرية.

(1) () أحمد إبراهيم الشريف. إسرائيل واللغة العربية.18 ديسمبر2019. .https://www.youm7.com/story/2019/12/18/

(2) عبد العظيم أحمد عبد العظيم، التخطيط اللغوي لتأصيل الهوية العبرية في فلسطين دراسة في جغرافية اللغات، مؤتمر الهوية واللغة،الدوحة.2012م. من النقطة 20-16 منقولة بتصرف.

عبرنة أسماء الشوارع والأماكن

لأسماء الأماكن والشوارع دور هام في حفظ الرواية الفلسطينية والذاكرة التاريخية للأرض، والكيان الصهيوني أدرك منذ قيامه هذه الحقيقة، وسعى لتهويد المدينة وتغيير معالمها العربية عبر تهويد وعبرنة أسماء الشوارع والأماكن للتأكيد على حقه في الأرض، وإثبات الرواية الإسرائيلية.

وبدأ الصراع اللغوي حول التسمية بإطلاق الكيان الصهيوني أول قيامه اسم «إيريتس يسرائيل» أي: «أرض إسرائيل» على فلسطين[1]، إن هذه التسمية تنفي الوجود الفلسطيني، وتعني في طياتها بأن هذه الأرض ليس لأحد حق فيها إلا لليهود؛ ولذلك حرص الكيان الصهيوني على التمسك بهذا الاسم وتعميمه ونشره داخل الدولة وخارجها، يقول مناحيم بيجن: «إن اليهود لو تحدثوا عن فلسطين بدلاً من إيريتس يسرائيل، فإنهم يفقدون كل حق لهم في الأرض، لأنهم بذلك يعترفون ضمناً بأن هناك وجوداً فلسطينياً، وبالتالي إن عبارة أرض إسرائيل تدل على عدم الاعتراف بأي شعب آخر على هذه الأرض»[2].

وتنفيذا لمخطط عبرنة أسماء المدن والأماكن شُكّلت لجنة خاصة باسم «اللجنة الحكومية للأسماء» وكانت مهمتها جمع أسماء الأماكن والمعالم والمواقع الجغرافية، وتبديل أسمائها العربية بأسماء عبرية[3]، واختارت هذه اللجنة أن تكون الأسماء الجديدة أسماء عبرية تاريخية للإشارة إلى الرابطة التاريخية بين الشعب اليهودي وفلسطين[4]، فمثلا: مدينة القدس تمت عبرنتها إلى (يروشلايم)، والخليل تحولت إلى (حبرون)، ونابلس أصبحت (شكيم)، وجنين أصبحت (جنيم)، ووادي غزة أصبح (ناحل بسور)[5].

---

(1) عبد الكريم، إبراهيم، تهويد أسماء المعالم الفلسطينية (الإيدولوجيا-التطبيقات-المواجهة)، مركز بيت المقدس للدراسات التوثيقية، 2008-13-3. http://www.aqsaonline.org/news.aspx?id=580

(2) السابق، نفسه.

(3) انظر: البهنسي، أحمد صلاح، «التهويد الثقافي لفلسطين التاريخية: أشكال مختلفة ومنطلقات وأهداف واحدة»، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2015-14-8.
http://www.nama-center.com/ActivitieDatials.aspx?id=30554

(4) انظر: أمارة، محمد، اللغة العربية في إسرائيل: سياقات وتحديات، ط1، دار الفكر، الأردن، 2010.

(5) انظر: البهنسي، أحمد صلاح، «التهويد الثقافي لفلسطين التاريخية: أشكال مختلفة ومنطلقات

واستمرارا لذلك المخطط جرى إعداد أطالس وموسوعات إسرائيلية تضمنت تسميات عبرية لغالبية معالم البلاد، كما ركّز المسؤولون في وسائل الدعاية الصهيونية المقروءة والمسموعة والمرئية على استخدام الأسماء العبرية الجديدة للمواقع والأماكن في البلاد وفي الضفة والقطاع وعدم استخدام الأسماء العربية، بالإضافة إلى أن الحكومة الإسرائيلية ضمّنت الكتب والمقررات الدراسية الأسماء العبرية للمعالم الفلسطينية، وطالبت التلاميذ والمعلمين، حتى العرب منهم، بعدم استخدام الأسماء العربية لتلك المعالم.

وأوضح الباحث سعيد يقين في دراسة بعنوان: (الحركة الصهيونية وخطر التصفية والتزوير الحضاري والتاريخي في منطقة القدس) أن التحريف الصهيوني لأسماء المواقع يكون إما عن طريق ترجمة الاسم إلى العبرية، مثل: جبل الزيتون الذي ترجم إلى (هار هزيتم)، وتل رحيب والذي ترجم إلى (هار راحيف)، وعين غزال إلى (عين إياله)، أو عن طريق تحريف الاسم العربي ليلائم اسما عبريا، مثل: كسلا أصبحت (كسلون) والجيب (جبعون) وجبل الرحمة (هار راحاماه) وتل الشريعة (سيرع) وتل سيحان (شيحان)، مشيرا إلى أن التحريف يكون بالإضافة أو الحذف أو استبدال حرف بآخر[1].

«وفي بحث شامل لشكري عرّاف بعنوان: (المواقع الفلسطينية بين عهدين – خريطتين)، أحصى فيه نحو 2780 موقعا تم تغيير أسمائها، وهي على النحو التالي: 340 قرية ومدينة، 1000 خربة، 380 عين ماء، 560 واديا ونهرا، 14 بركة وبحيرة، 50 مغارة، 28 قلعة وحصنا وقصرا، 198 جبلا، و210 تلا»[2].

عبرنة اللافتات ولوحات المحلات والإعلانات

تشكل لافتات الشوارع ولوحات المحلات في الدول ثنائية اللغة أهمية كبيرة في تحديد هوية المكان الفعلية، كما وتعبّر تعبيرا واضحا عن السياسة العليا المنتهجة في الدولة، وتوضح ما إذا كانت هذه الدولة بالفعل ثنائية اللغة أم أن هناك لغة

وأهداف واحدة»، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2015-14-8.

(1) انظر: أمارة، محمد، اللغة العربية في إسرائيل: سياقات وتحديات، ط1، دار الفكر، الأردن، 2010.

(2) السابق، ص133.

مسيطرة على حساب الأخرى.

عندما تنظر إلى تلك اللافتات واللوحات في شوارع فلسطين تعتقد للوهلة الأولى أن سياسة الدولة بالفعل ثنائية اللغة، بل وتراعي شرائح المجتمع وثقافاته المتعددة؛ فتلك اللوحات مكتوبة باللغة العبرية والعربية والإنجليزية، إلا أنك إذا بدأت بالقراءة ستجد أن العبرية هي صاحبة السيادة؛ حيث إن العبرية تحتل الصدارة في الترتيب، وتكون على رأس اللافتة، وتليها العربية ثم الإنجليزية، كما ويخصص حجم للعبرية في اللافتة أو اللوحة أكبر من الحيز المخصص للعربية، فحجم الخط العبري تقريبا ضعف حجم الخط العربي، ونتيجة لذلك تظهر العبرية بشكل واضح وجلي على حساب العربية والإنجليزية[1].

بالإضافة إلى أن العربية قد جُردت من مضمونها ومخزونها الثقافي والعربي[2]؛ حيث إن «الكتابة بالعربية لا تكون بكتابة الاسم الأصلي العربي وإنما تكون بكتابة الاسم العبري المحرّف، ولكن بحروف عربية، كـــ (شخيم) بدلا من (نابلس)، و(قدوميم) بدلا من (كفر قدّوم)، و(هبرون) بدلا من (الخليل)، وغير ذلك»[3].

عبرنة التعليم

للمدرسة دور فعّال في بناء الفرد وتشكيل شخصيته وهويته، كما أن التعليم هو أحد الميادين الهامة لترسيخ لغة ما، وقد استغل الكيان الصهيوني هذه النقطة في عبرنة ألسنة الأجيال الجديدة الصاعدة.

فقررت إسرائيل أول قيامها جعل العبرية لغة التدريس في المدارس العربية، إلا أن القرار قوبل بالمعارضة من العرب ومن بعض اليهود، وفي النهاية تم التوصل إلى إبقاء اللغة العربية لغة التدريس وجعل العبرية مادة إلزامية كلغة ثانية ابتداء

(1) دهامشة، عامر، «المكان والمكانة ليسا محض الصدفة-العبرية والعربية في لافتات القرى العربية»، كتاب دراسات، ع6، 2013.

(2) انظر: إدريس، سهام، «تهميش اللغة العربية في إسرائيل: لافتات المرور نموذجا»، (م: عود الند، ع92). http://www.oudnad.net/spip.php?article1017

(3) جبر، يحيى، عبير حمد، «العلاقة بين العبرية والعربية»، مدونة النجاح، 2009-2-1.

من الصف الثاني[1].

والمناهج التي تم وضعها لتعليم اللغة العبرية تعكس الأهداف السياسية المتّبعة من قبل الحكومة الإسرائيلية في عبرنة التعليم واللغة؛ حيث تركّز المناهج على ترسيخ ثقافة الشعب اليهودي وعاداته وقيمه في الماضي والحاضر، وتعزيز مكانة اللغة العبرية، وزرع الولاء للدولة اليهودية بين الأقلية العربية، واستخدام العبرية كأداة للتواصل الاجتماعي بهدف دمج الطلاب في دولة إسرائيل الزعومة وتأهيلهم للدراسة في الجامعة؛ حيث إن لغة التعليم العالي هي اللغة العبرية[2].

كل هذا وكثير غيره –مما لا تتسع صفحات البحث لذكره- من صور وآليات عبرنة اللغة، يبرهن على أن اليهود لم ولن يكلّوا حتى يعبرنوا اللسان الفلسطيني؛ فيسلخونه من جلده وينسونه هويته وأصله وتاريخ أرضه!

الخاتمة

إن القدس تمثل أهم مناطق الصراع الأبدي بين المسلمين واليهود، والحرب الدائرة هي ليست حرب أرض وحدود بل حرب عقيدة ووجود، فـــ»إذا كان اغتصاب فلسطين من قبل الصهاينة قد تحوّل إلى تراجيديا عربية ما زالت توخز ضمير الأجيال المتعاقبة منذ أواسط القرن المنصرم – القرن العشرين – حتى اليوم، فإنّ تهويد القدس كأحد أهمّ الثوابت في الاستراتيجية الصهيونية، بات يتجاوز التراجيديا المؤلمة إلى الحكم بالإعدام حتى الموت على أمة عربية بكاملها بهدف إخراجها من تاريخها ورسالتها الحضارية إلى العالم.

ولقد شكّلت القدس-على الدوام-إحدى أهم نقاط الارتكاز، ليس فحسب على مستوى الجغرافية التاريخية الفلسطينية، وإنما على مستوى فضاء جغرافي عربي تميَّز بخصوصية جيو استراتيجية ما لبثت أن أنتجت خصوصيات أخرى دينية وثقافية وحضارية؛ فالمربَّع العربي الذي يجمع بين أربع زوايا ارتكاز (الحجاز،

(1) انظر: أمارة، محمد، اللغة العربية في إسرائيل: سياقات وتحديات، ط1، دار الفكر، الأردن، 2010.
(2) يعقوب، أوس داوود، تهويد التعليم في مقدمة المخططات «الإسرائيلية» لتهويد القدس الشريف، مؤسسة القدس للثقافة والتراث، 2012-2-6.
http://www.alqudslana.org/index.php?action=article&id=2914

مصر، العراق وبلاد الشام) كان، عبر التاريخ وما يزال حتى اليوم، يمثل «قلب العالم»، لا بل مركز التوازن الجغرافي والروحي والمادي لهذا العالم، الأمر الذي جعله دومًا مسرحًا للصراعات التي لم تتوقف، بهدف الإمساك بشروط القوة المتوافرة وفق مقولة أن من يمسك بقلب العالم يمسك، بالتالي، بكل العالم»[1].

ولأهمية المكان التاريخي والجغرافي، كان لابد من السيطرة عليه بالإحلال اللغوي والتغيير الجغرافي والتعديل الديموغرافي؛ لذا حرص النظام العالمي لزرع هذا السرطان فيها؛ لينخر في جسده ليسقط ويتهالك شيئا فشيئا، ولهذا نجد التأييد الكامل لليهود من المجتمع الدولي من دعم ومؤازرة وإمداد لكل وسائل الاحتلال وطرق التهويد وطرائق العبرنة، ولم يكتف الأمر على التهويد اللغوي فحسب بل شمل العمراني والثقافي والسكاني والاجتماعي والقانوني والسياسي... إلخ.

ومع هذا لا نفقد الأمل ولن يتسلل اليأس؛ فالله تعالى يقول: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)[2] وحفظ القرآن يستلزم حفظ اللغة التي نزلت به، فاللغة التي شَرُفت وعَظُم قدرها بنزول القرآن هي لغة محفوظة بحفظه وباقية ببقائه ودائمة بدوامه -لا شك ولا ريب-!

وكما يُقال فإنّ الحقّ ما شهدت به الأعداء؛ حيث يقول المستشرق الأمريكي (كوتهيل): «إن للغة العربية من اللين والمرونة ما يمكّنانها من التكيّف وفق مقتضيات العصر، وهي لم تتقهقر فيما مضى أمام أية لغة أخرى من اللغات التي احتكت بها، وستحافظ على كيانها في المستقبل كما حافظت عليه في الماضي»[3].

فليس الخوف إذن على اللغة العربية، وإنما الخوف على متحدثيها من أبناء الشعب الفلسطيني من الانجراف والانسياق وراء محاولات العبرنة والتهويد اللغوي التي يمارسها الكيان الصهيوني ضدهم.

---

(1) انظر: مراد، محمد. القدس في الاستراتيجية الصهيونية: من الأسرلة إلى التهويد. مجلة الدفاع الوطني اللبناني، العدد 70، أكتوبر 2009م.

(2) (الحجر: 9)

(3) حمو، رابعة، اللغة العربية: هوية أمة وذاكرة تاريخ، ديوان العرب، 2012-8-30.
http://www.diwanalarab.com/spip.php?article34057

من هنا نهيب بأبناء هذه اللغة السامية ووسائل الإعلام العربية، العمل على التوعية بالخطر الذي يهدد اللسان العربي في فلسطين، والتأكيد على دور اللغة في الحفاظ على الهوية الفلسطينية، ورفع الكفاءة اللغوية لدى الفلسطينيين، والحث على تطبيق المبادئ اللغوية السليمة، ومناشدة السلطات المحلية التعامل مع العاملين عليها وعملائها، ومع الهيئات الرسمية المختلفة باللغة العربية؛ لتنتصر إرادة الشعب الفلسطيني، وتعود اللغة العربية بحق كما قال الشاعر عدنان النحوي[1]:

*نبعٌ يفيـضُ على الدّنيـا فيملـؤُهـا ** رَيّـاً وَيُطلـقُ مِنْ أحواضِهِ الحَفَـلا*

وأخيرا فلا مجال للاستسلام أو الركون، فسنة الله باقية لا محالة، ومن سننه أنه لا يفل الحديد إلا الحديد، وما أخذ بالقوة فلا يعود إلا بالقوة، ولن يضيع حق وراءه مطالب، وبعد كل ليل فجر وبعد كل عسر يسر وبعد كل كرب فرج، ونثق بموعود الله وفي نصره، وقريبا تعود القدس لأحضان الإسلام والمسلمين كما كانت (والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون).

وفي نهاية هذا البحث نضع جملة من نتائجه:

نتائج البحث

- القبائل العربية هي أول من سكنت فلسطين منذ فجر التاريخ.
- عاش اليهود دائما في شتات وتيه، لم تجمعهم يوما أرض واحدة ولا لغة.
- اللغة العبرية ليست لغة أصيلة، وليس لها أية حضارة أو تراث تستند عليه.
- اللغة العبرية ليست لغة خالصة، بل هي مزيج وخليط من لغات شتّى متفرقة.
- إحياء اللغة العبرية مسألة لها أبعاد سياسية مرتبطة بقيام الكيان

(1) أديب وشاعر وناقد ونحوي، سعودي من أصل فلسطيني.

الصهيوني وقيام دولة إسرائيل المزعومة.

- الكيان الصهيوني يهدف إلى إفراغ اللغة العربية من مخزونها الثقافي والعربي وإضفاء الطابع اليهودي عليها.
- اللغة العربية لغة رسمية ثانية بموجب القانون إلا أنها مهمشة في جوانب الحياة المختلفة.
- اللغة العربية تراجعت بشكل واضح على ألسنة الفلسطينيين خاصة الذين يعيشون في المدن المختلطة.
- تتنوع أشكال التهويد للقدس، فالأمر لا يقتصر على اللغوي فحسب بل هناك تهويد عمراني وسكاني وجغرافي وديموغرافي واجتماعي وسياسي وثقافي.
- هناك تواطؤ دولي، وتغافل عالمي لما تقوم به إسرائيل على أرض فلسطين.
- لا يحظى المجتمع الفلسطيني بأي نوع من التعاطف الدولي إلا ما ندر ولا يكاد يذكر.
- لا يكمن حل الصراع القائم إلا بعودة الحق لأهله، والأرض لأصحابها، وإلا فسيبقى الواقع بؤرة ملتهبة.

المصادر والمراجع:

- أمارة، محمد، اللغة العربية في إسرائيل: سياقات وتحديات، ط1، دار الفكر، الأردن، 2010.
- حتي، فيليب، (ت: جورج حداد، عبد الكريم رافق)، ج1، دار الثقافة، بيروت.
- أبو حكمة، هشام، تبيان الحدود بين تاريخ بني إسرائيل وتاريخ اليهود في العصور القديمة، دار الجليل، عمان.
- السويدان، طارق، فلسطين .. التاريخ المصوّر، دار الإبداع الفكري.
- صالح، محسن محمد، القضية الفلسطينية: خلفياتها التاريخية وتطوراتها المعاصرة، مركز الزيتونة، بيروت – لبنان.
- الطبري، تاريخ الطبري، (تح: محمد أبو الفضل إبراهيم)، ط2، دار المعارف، مصر، 1967.
- ابن كثير، البداية والنهاية، ج1، دار عالم الكتب.
- مراد، محمد. القدس في الاستراتيجية الصهيونية: من الأسرلة إلى التهويد. مجلة الدفاع الوطني اللبناني، العدد 70، أكتوبر 2009م.
- المصري، جميل عبد الله محمد، حاضر العالم الإسلامي وقضاياه المعاصرة، العبيكان.
- وجدي، محمد فريد، دائرة معارف القرن الرابع عشر-العشرين، ط2، ج1، ص 10.

1. البحوث العلمية:

- الأحمد، أحمد عيسى، محاولة لاستعادة تاريخ فلسطين الحقيقي، م: العربي، أغسطس 2001.
- إدريس، سهام، تهميش اللغة العربية في إسرائيل: لافتات المرور نموذجا، (م: عود الند، ع92).
- أمارة، محمد، حيوية اللغة العربية في إسرائيل من وجهة نظر اجتماعية لغوية، (م: عدالة الإلكترونية، ع9)، 2006.
- عبد الباقي، دعاء، «كيف ساعدت اللغة العبرية على قيام دولة إسرائيل؟»، (م: ساسة)، 2016-10-27.

- البهنسي، أحمد صلاح، «التهويد الثقافي لفلسطين التاريخية: أشكال مختلفة ومنطلقات وأهداف واحدة»، مركز نماء للبحوث والدراسات، 8-14-2015.
- جبر، يحيى، عبير حمد، «العلاقة بين العبرية والعربية»، مدونة النجاح، 1-2-2009.
- حبيب الله، محمد، واقع ومستقبل اللغة العربية في إسرائيل، (م: الجبهة)، 13-7-2017.
- أبو حلو، مسلم، سياسات التهويد الديموغرافي والجغرافي لمدينة القدس. مجلة جامعة القدس المفتوحة، العدد الأول، تشرين 2002.
- حمدان، محمد جهاد، ليست صدفة، م: دنيا الوطن، 28-2-2014.
- خليفة، أسماء، على خطى الأندلس - انتزاع الهوية الفلسطينية، 6-7-2017م.
- دهامشة، عامر، «المكان والمكانة ليسا محض الصدفة-العبرية والعربية في لافتات القرى العربية»، كتاب دراسات، ع6، 2013.
- دوابشة، محمد، محمد أبو الرب، «صراع العربية مع العبرية في المناطق المحتلة 1948»، الجامعة العربية الأمريكية.
- رشيد، فايز، «عبرية الدولة تساوي يهوديتها، (م: القدس العربي)، 17-4-2014.
- سالم، السيد، واقع المشهد اللغوي في فلسطين ومحاولات التهويد والعبرنة، مجلة الطموحات، عدد أغسطس 2018.
- السيد، محمد محمود، أسطورة الإحياء: كيف هاجرت العبرية إلى فلسطين؟، ج1، (م: إضاءات)، 19-2-2016.
- عواودة، وديع، تحديات تواجه لغة الضاد داخل أراضي 48، موقع الجزيرة، 1/1/2015.
- عبد العظيم، عبد العظيم أحمد، التخطيط اللغوي لتأصيل الهوية العبرية في فلسطين - دراسة في جغرافية اللغات، مؤتمر الهوية واللغة، الدوحة، 2012م.

- عبد الكريم، إبراهيم، تهويد أسماء المعالم الفلسطينية (الأيدولوجيا-التطبيقات-المواجهة)، مركز بيت المقدس للدراسات التوثيقية، 13-3-2008.
- كمال بالهادي، عندما تدخل العربية حرب اللغات، مجلة الشروق،27 يوليو2018م.
- يعقوب، أوس داوود، تهويد التعليم في مقدمة المخططات «الإسرائيلية» لتهويد القدس الشريف، مؤسسة القدس للثقافة والتراث، 2012-2-6.

2. المواقع الإلكترونية:

- https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D9%8A%D8%B7%D8%A7%D9%86_%D8%A5%D8%B3%D
- https://info.wafa.ps/ar_page.aspx?id3586=
- https://www.aljazeera.net/news/cultureandart2012/12/12/
- https://www.paldf.net/forum/showthread.php?t979131=
- https://www.youm7.com/story/2019/12/18/

النزعة الانتقادية في رحلة جوستاف فلوبير إلى الشرق القدس نموذجًا

د. عبد الرحمن بغداد[1]

[1] أستاذ التعليم العالي بالمركز الجامعي بمغنية – الجزائر، عضو في مشاريع وطنية بحثية، PRFU (2011-2022) CNEPRU – PNR –) ورئيس مشروع دكتوراه "الأدب العربي الحديث والمعاصر" – المركز الجامعي مغنية (2020)، مؤلف مشارك في كتاب "السرديات والترجمة العربية" (2017) وفي كتاب "أهواء بارت ومغامرات البارتية" (2017) وفي كتاب " السرديات وما بعد السرديات" (2022) له اهتمامات بالأدب العربي الحديث والمعاصر، والآداب العالمية والاستشراق والدراسات الإسلامية

ملخص:

يطمح موضوع هذه الدراسة إلى مقاربة ملامح الصورة الانتقادية التي رسمتها رحلة الروائي والرحال الفرنسي جوستاف فلوبير Gustave Flaubert إلى القدس التي زارها سنة (1850)، وهو يعرض علينا صورًا قاتمة عن الواقع الاجتماعي للمدينة وأهلها المشوب بالفوضى والظلم والفساد، وَمَعَ أنَّ تقريره جاء نقديًّا إلا أنه لا ينبغي أن نغفل دقة ملاحظاته، وحيوية المعلومات التي زودنا بها عن الأماكن والآثار التي شاهدها في المدينة المقدسة، وكانت منطلقًا في تصنيف كتابه «دفاتر وملاحظات حول الرحلة إلى الشرق» Carnets et Notes de voyages en Orient الذي ضمَّ رحلته، ضمن جنس الرواية الواقعية ذات الطابع النقدي، وأمام قلة المصادر العربية التي تناولت أوضاع هذه الرحلة، تطرح الحاجة الملحة إلى الاستعانة بالمراجع الأجنبية المتوفرة عن رحلة فلوبير باعتبارها مصادرَ يجد القارئ في ثنايا سطورها معلومات هامة عن الإنسان والمكان والأحداث بمدينة القدس. وهكذا سنتوقف في هذه الدراسة عند المحطات التالية:

أولاً: المقدمة.

ثانيًا: نشأة غوستاف فلوبير وثقافته.

ثالثًا: سياق الرحلة وظروفها.

رابعاً: من الصور الانتقادية في وصف مدينة القدس.

خامسًا: الخاتمة.

الكلمات المفتاحية: الأدب الرحلي – جوستاف فلوبير – القدس – الرومانسية – النظرة الانتقادية

مقدمة:

كان للمشرق (l'Orient) نصيب كبير من رحلات وزيارات الغربيين الذين تدفقوا على الأراضي المقدسة، وألفوا فيها الكتابات الكثيرة عن اقتصادها وحياة سكانها السياسية والاجتماعية، كما وصفوا الأماكن الدينية المسيحية التي شاهدوها على الطبيعة، وكثيرًا ما كانت تلك الكتابات تتفاوت بين الرحالة من ناحية الاتزان والموضوعية، فقد عُرف عن الفرنسيين والإسبان والإيطاليين موقفهم العدائي ونظرتهم المتحيزة فيما سجلوه عن الأقطار العربية قاطبة، هذا دون أن نقلل من الأهمية العلمية لبعض المصادر الفرنسية لمستكشفين وعسكريين ومستشرقين أموا بلاد المشرق، وتاقوا إلى معاينة سحر مدنه وقراه استكمالاً لمعارفهم وقراءاتهم.

وفي هذا الإطار احتلت رحلة الكاتب والروائي الفرنسي جوستاف فلوبير Gustave Flaubert مكانة خاصة، فالرحالة من رواد الواقعية في الرواية والقصة الذين فُتنوا بالشرق (Le Levant) ومعالمه الثقافية والحضارية والتاريخية والجغرافية والاثنوجرافية، ووَعَدهم برحلة خارج الذات هربًا من قيود البورجوازية وتعاليم حواضرها، وهو ما يشير إليه ريموند شواب Raymond Schwab بأن استخدام فلوبير للشرق كرمز أدبي كان بمثابة هروب من الذات الملولة ومن الوقع اليومي المضجر[1].

وحين كان ذهاب فلوبير إلى الشرق ليتخلص من تلك القيود، ويركض وراء المجهول الذي أصبح ملاذًا يتحرر فيه من كبت مجتمعه والتزاماته[2]، فإن حاجة الرحالة الآخرين إلى السفر كانت بدافعٍ دينيٍّ، بحثًا عن جذورهم المسيحية وما كان يُذْكي في أنفسهم قوة الإيمان وتأكيده، وما مَيَّزَ أيضا رحلة فلوبير إلى الشرق أسلوبُها القصصي الذي اهتم بتصوير المناظر الطبيعية باعتباره خلفية خدمتْ مسيرة مؤلفها وما حملت معها من ثقافة، ومعتقدات، والكثير من التحامل، والرؤية العنصرية للأجناس الأخرى.

(1) Schwab, Raymond, La Renaissance Orientale،Ed. Payot, Paris, 1950, p.439.

(2) رنا قباني، أساطير أوروبا عن الشرق، ترجمة: صباح قباني، دمشق، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط3، 1993، ص 145.

ومن هنا، تضمنت العديد من «الروايات الأوربية عن الشرق تركيزًا متعمدًا على تلك السمات التي تجعل هذا الشرق مختلفًا عن الغرب وتنفيه إلى عالة الآخر وتخفضه إلى مرتبة الغير الذي لا صلاح له»[1].

وقد أتى جوستاف فلوبير المشرق خلال القرن التاسع عشر كغيره من الرحالة الغربيين، والرغبة تحدوه في معرفة هذا المجتمع الحضاري المغاير في طبيعته للمجتمع الأوربي الحديث، فضلاً عن توقه إلى كل ما سمعه وقرأ عنه بخصوص سحر الشرق وجماله، وهو الأمر الذي يؤكده روني ديشارم بقوله أنَّ «الشرق سحره تألقُ أنواره، وتنوع ألوانه، وحدود تضاريسه، وغرابة شاعريته، علاوة على تعلقه بسباقات فرسانه في وميض النجوم، وفي حركة الأمواج وهي تجري نحو الشاطئ ... [2].

ويظهر هذا الارتباط بالمشرق من كلام الرحالة نفسه حين قال:

كنتُ أحلمُ برحلات بعيدة في الأراضي الجنوبية، أتخيل فيها المشرق ورماله الواسعة، وقصوره التي تدوسها الجمال بأجراسها النحاسية، وأتصور الأفراس الأصيلة تعدو نحو الأفق المحمر بالشمس، وأتطلع إلى الموجات الزرقاء، والسماء النقية، والرمال الفضية، حتى إني شممْت رائحة هذه المحيطات الدافئة»[3].

وما مَيَّزَ أيضاً رحلات الأدباء الفرنسيين -على وجه التحديد-تلك الصورة القبلية التخيلية عن الشرق التي ارتسمت في أذهانهم قبل انطلاق الرحلة، وما أضفى على نصوصهم التعبيرية من صور اللامألوف والغرائبي، وتأسيساً على هذا، «كان الهوى الشرقي بالنسبة للطبقات الأرستقراطية الأوروبية الذين نصبوا أعينهم صوب الشرق طاغيًا إلى أبعد الحدود، وكانت أساطير الشرق الغامض وفق المنظور والتصور الأوروبي، نقطة ارتكاز نهضت عليها خيالات الكتاب والفنانين الغربيين»[4].

(1) المرجع نفسه، ص.19

(2) René Descharmes, Flaubert, Sa Vie, Son Caractère et Ses Idées Avant 1857, Librairie Des Amateurs, Paris, 1909, p. 39

(3) Yvan Leclerc, Flaubert, Mémoires d'un fou, Novembre et autres textes de jeunesse, édition critique, Flammarion, coll, Paris, 1991, p. 275.

(4) عبد الرحمن مظهر الهلوش، الشرق ملحمة العشق الاستشراقي، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر، ب.ط، 1440ه، ص.87

وتفتح لنا رحلة فلوبير من زاوية أخرى، حضوره كراوي في كل حركات النص وسرده لعالم مختلف عن الغرب في ثقافته وتاريخ شعوبه وأديان أممه ولغاتها، وعاداتها وتقاليدها من خلال رؤيته وإدراكه المنطقي للواقع الذي سجل عنه ملاحظاته ومشاهداته التي رآها عبر مسار رحلي دام أكثر من سنة ونصف، حيث قدمها في لغة سردية تقريرية ووصفية اكتسبتْ ملامح فنية وهو يروي للقارئ الغربي المحن التي عاشها في مسار الذهاب، وكذلك عجائب الناس وطباعهم التي شاهدها أو سمع عنها؛ حيث قام الوصف بدور حيوي في تنشيط السرد وتحقيق الانتقالات المهمة في هذه الرحلة.

وفي هذا المعنى حول تحقيق علاقة الراوي بالرحالة، نجد فلوبير منقسمًا بين حاجته الماسة في بناء صورة للعالم العصري (الغربي)، وبين ترقبه لما وَلَّد الشرق في نفسه من الأماني والأحلام والتبحر بالبحث العلمي وإجلال لتاريخ المنطقة[1].

وإذا كان الرحالة الفرنسيون مثلوا نسبة كبيرة من الأوربيين الذين شدوا الرحال إلى المشرق منذ العصور القديمة، فرحلة جوستاف فلوبير رغم أهميتها من جانب غنى معلوماتها ودقة ملاحظاتها، أكدت لنا الصورة النمطية التي تكررت عند العديد من هؤلاء الرحالة الغربيين؛ باعتبارها من المصادر المنتقدة لأوضاع أقطار المشرق العربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر. وقبل أن ندرس تلك المآخذ المليئة بالمبالغات، يمكن أن نسجل الملاحظات التالية:

1. أول ما يلفت النظر في رحلة فلوبير إلى الشرق أن مشاهداته وتسجيلاته جاءت حصيلة ست وخمسين رسالة من مراسلاته الشرقية التي بعث بها لوالدته وصديقه لويس بويلهيت مدة أكثر من سنة، من 17 نوفمبر (1849) إلى 15 ديسمبر (1850)، حيث شكلتْ سردًا لمشاهداته وملاحظاته أبانت على عُلو كعب فلوبير في مجال الكتابة الروائية.

2. تغلب الرؤية النقدية على النص الرحلي لفلوبير، نتيجة ما دُوِّنَ فيه من تذمرٍ من شؤون الناس وتصرفاتهم من رياء ونفاق، وطمع وظلال، شأنه في ذلك

(1) ينظر: فيكتور برومبير، غوستاف فلوبير، ترجمة: غالية شملي، لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ب.ط، ب.ت، ص80.

شأن العديد من الرحلات السابقة التي تأسستْ على قاعدة عدوانية إزاء الشرق تفتقر في أغلب الأحيان إلى الموضوعية.

3. امتازت رحلة فلوبير بكثير من الأخبار والشواهد، لكن لا نستطيع أن نثق بما ورد في كثير منها، وذلك لأننا أقدر من فلوبير على استعمال هذه

المصادر والتعامل معها لاستنباط ما فيها من نقائص ومآخذ، ولعل هذا الأمر يُتْرك للمختص المتمرس في صناعة التاريخ وتوثيقه.

4. قرأ فلوبير كثيرًا للعديد من الرحالة الغربيين قبله لاسيما (شتوبريان) في كتابه «خط سير من باريس إلى القدس»، وجاءت رحلته متوائمةً مع أهداف الرحلة الغربية إلى الأماكن المقدسة، لكن مما يؤخذ على كتاباتهم من دون استثناء تلك الإشارات الجنسية الفاضحة المتكررة التي وإن لونتْ نصوصهم الرحلية بمنهج متفرد، إلا أنها في رأينا غير مستساغة.

5. قام فلوبير قبل هذه الرحلة بعدة رحلات في أوروبا وفي مناطق متعدد من شمال إفريقيا، لكن لم تكن شهرته مقصورة على الكتابة في أدب الرحلة، بل له عدة كتابات أخرى تتصل بالرواية منها: مدام بوفاري Madame Bovary (1857)، سالامبو Salammbo (1862)، التربية العاطفية L'Éducation sentimentale (1869)، يظهر فيها تنوعه في سرد الأحداث من خلال تحوله من متاهات الخيال المحموم، إلى شخص واقعي يتحرى الدقة في رواية مشاهداته والحديث عن الأشخاص والأماكن، وعما في الشرق من أديان وطقوس وغرائب.

6. فضلاً عن أهمية الرحلة المعرفية، يجب الإشارة أيضًا إلى ناحية مهمة وهي قيمة النص الرحلي في إطاره الزماني والمكاني، فهو يعكس بصدق طريقة تفكير أهل المشرق في تلك الفترة، ويُظهر اهتماماتهم ومواقفهم الشخصية، وتقييما لأحداث زمانهم، فإنه لا يمكن تصور رحلةٍ من دون الالتقاء بالآخر والتعرف على سلوكه وعاداته وممارساته الطقوسية وحياته اليومية.

7. من جانب آخر، تربع على قمة الرحلة حضور ذات الرحالة المركزية، من بداية النص الرحلي إلى نهايته، فإذا كان المسافر فلوبير – في محطات كثيرة

من تجواله – وصف مشاعره وأفكاره وقدراته، فإنه في ذات الوقت اصطبغت مشاهداته ولقاءاته بالآخر بصبغة نقدية استعلائية افتقرتْ إلى كثير من الموضوعية والإنصاف.

8. تُظْهِر الرحلة مدى اهتمام الأوربيين بالشرق، وتوجههم لدراسة الأوضاع الطبيعية والأحوال الاجتماعية والإمكانات الاقتصادية السائدة به، مما سوف يوفر للسياسيين والعسكريين في فترة لاحقة معلومات تساعدهم على تحديد سياساتهم وتنفيذ مخططاتهم الاستعمارية، كما تُظهر مدى عنايتهم برصد الآثار الدينية؛ فقد كانت هذه الآثار الشغل الشاغل لصاحب الرحلة، فهو يحرص على الوقوف عليها، ويحاول جاهدا التعرف على دلالاتها وهو بذلك يعبر عن توجه أوربي لإحياء معالم الحضارة المسيحية بالشرق.

نشأة غوستاف فلوبير وثقافته

اكتسبتْ رحلة الأديب الفرنسي غوستاف فلوبير إلى الشرق في منتصف القرن التاسع عشر، مكانة جديرة بالاهتمام بين الرحلات التي وصلت إلينا في تلك المرحلة، وقد قدم لنا فيها وصفاً هاماً لمدينة القدس، وذكر أيضاً بعض المرافق والقلاع الموجودة في أنحائها، بالإضافة إلى ذلك عرض لعادات أهل البلاد الذين زارهم واختلط بهم، واطلع على أفكارهم.

ويخبرنا فلوبير أنَّ استخدامه «للشرق كرمزٍ أدبيٍّ كان بمثابة هروب من الذات المملولة ومن الواقع اليومي المضجر؛ فرحلته الخيالية إلى الشرق بدأت قبل أن يذهب فعلاً إليه بوقت طويل»[1]. وقبل أن نعرض لأنماط سلوك أهل الشرق التي انتقدها فلوبير، نرى من المفيد جدًّا أن نُعَرِّف بهذه الشخصية ذات المواهب المتعددة، لعل ذلك يُساعدنا على فهم الكثير مما سنعرضه عند تحليلنا لمواقف الاستغراب والسخط التي نقلها لنا الرحالة.

جوستاف فلوبير الذي يُعرف اسمه في الفرنسية Gustave Flaubert كاتب روائي فرنسي، ولد بمدينة روان Rouen بالشمال الفرنسي في 12 ديسمبر سنة

(1) رنا قباني، أساطير أوروبا عن الشرق، ص 112 و113.

(1821)، وتوفي في 8 ماي (1880) بمدينة كرواسيه Croisset، وكان ابنًا لطبيب جراح بمستشفى المدينة يُدعى «أشيل كليوفاس فلوبير» الذي كان هو نفسه نجلَ طبيبٍ بيطري، وتنتسب والدته «آن جستين كارولين فلوبير»، من ناحية والدتها إلى أقدم الأُسَر في نورماندیا السفلى، وكانت شديدة الاعتزاز بنسبها»[1].

وقد أثرت مناظر الشقاء الإنساني -لاسيما المرض والموت-التي كان يرقبها يوميا بالمستشفى على نظرته العلمية والأدبية، بل وارتسمت حتى على كتاباته وأعماله بعد ذلك[2].

عاش فلوبير في جو عائلي بورجوازي، شديد الحرص على تعليمه؛ لأنه كان مطلوباً منه أن يحصل على وظيفة محترمة، طبيبٍ مثل أبيه أو محامٍ أو أية وظيفة أخرى تضمن له مكانة مريحة في المجتمع، ففضل أن يرحل إلى باريس حيث استهوته دراسة القانون، والقصة والمسرح. وقد صور هذه

الرغبة في التحصيل بقوله: «كدتُ أكون ممثلاً لولا إنني من عائلة مترفة، وأخيرا اخترت، وقررت أن أدرس القانون»[3]، غير أنه كره ما يسميه «حياة الطلبة»، فما كان يفتح كتاباً من كتب القانون حتى يطوي صفحاته ويستلقي ساعات في فراشه، كما يذكر عنه في شبابه أنه لم يكن كثير الأصدقاء، وكان يقضي أكثر أيامه وحيداً في شقته الصغيرة، بل كان يؤثر الاسترسال مع الأفكار والغوص في التأملات[4].

وقد جاء مولد فلوبير في الوقت الذي بلغت فيه الحركة الرومانسية غاية تألقها سنة (1830)، حيث كثيراً ما ترسم عن وعي وإرادة خُطا فكتور هيجو، فكان وَقْع ذلك له الأثر الحسن في حياته النفسية والأدبية؛ فشُغِف إلى حد الإجلال بالأدب وعِظام الأدباء – كما كان يسميهم-وطمح دوماً أن يصل إلى مستواهم، على

(1) صفوة من الأدباء والكتاب، تراث الإنسانية، الدار البيضاء، دار الرشاد الحديثة، ب. ط، ب. س، المجلد 8، ص 694.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص 26.

(3) رشيدة أحمد التركي، فلوبير؛ نظرة في أسلوبه الفني، بغداد، دار الحرية للطباعة، ب.ط، 1983، ص 28 و29.

(4) ينظر: جوستاف فلوبير، سلامبو، بيروت، دار الحرف العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2010، ص 6.

غرار هوميروس وشكسبير وجوته وبايرون وبلزاك ومونتاني ورابليه وكذا الشيخ صاند – كما كان يلقبه – الذي أخذ عنه فلسفته وحكمته، يقول في إحدى رسائله: «ولَكَمْ يحتقرُ الإنسان نفسه عندما يرفع عينيه أكثر علواً نحو الأدباء العِظام، نحو المطلق، نحو الحُلُم»[1].

وقد أسهمتْ عدة ظروف في إنضاج مواهبه الأدبية بداية من عام 1840، وفي نبوغه كروائي التي نجملها كالآتي:

1. أصبح الفن والمرض – بالنسبة لفلوبير - يشجعان معاً على الوحدة والزهدة [2]، فبعد أن أُصيب بمرض أجبره على الرجوع إلى شمال فرنسا، آثر أن يعيشَ في سنة 1845 بمدينة «كرواسيه Croisset» القريبة من «روان»،

مما منحه الوقت كله للكتابة والقراءة، فبدأ في الإكثار من الاطلاع وتسجيل ملاحظاته وتعليقاته على ما يقرأ في رسائله، إلى درجة أنه «إذا ما كان يبحث في مؤلفات مخصوصة، أرغم نفسه على قضاء أسابيع في المكتبات العامة، حتى يعثر على المعلومة المطلوبة. فمن أجل كتابة عشر صفحات مكرسة مثلاً لمشهد روائي يضع فيه بضعة مزارعين، لن يتراجع أمام الضجر الذي قد ينتج عن قراءة عشرين مجلداً أو أكثر تعالج الموضوع (...) إن كتابة صفحة واحدة مخصصة، تأخذ منه أياماً بكاملها من أجل دراستها، كتاب واحد يجعله يقلب العالم برمته»[3].

2. عقد فلوبير العزم في سنة 1846 على أن يعثر لنفسه على وسيلة لإبداعٍ روائي جديد، وطرْح قواعد مدرسة جديدةٍ، فلم يدخر جهداً، ولم يحجمْ عن أية تضحية في سبيل تحقيق تلك الرسالة الأدبية، فكان له ذلك في الفترة الانتقالية التي ودع فيها مرحلة الكاتب المقلد إلى مرحلة الأديب الذي له أسلوبه الخاص. يشير إيميل زولا إلى حلم فلوبير القوي قائلاً: «ففلوبير موجود كله في كتبه، وسيكون من العبث البحث عنه في مكان آخر(...) إنه يصنع كُتباً، وليس شيئاً آخر. دخل

(1) المرجع السابق، ص 30.

(2) ينظر: فيكتور برومبير، غوستاف فلوبير، سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر، ترجمة: غالية شملي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د.ط، د.س، ص 14.

(3) إميل زولا، في الرواية ومسائل أخرى، ترجمة: حسين عجة، أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ط1، 2015، ص 113.

في ميدان الأدب كما كان المرء يدخل في ملةٍ ما، لكي يتذوق كل متعه ويموت فيه، هكذا حبس نفسه، وكرَّسَ عشرة أعوامٍ لكتابة مؤلَّف ظل يعيشه كل ساعات نهاره، ويحيل كل شيءٍ عليه، فكان يتنفس ويأكل ويشرب من خلاله، لا أعرف رجلاً جديراً بحمْل لقب كاتب مثله، فهو قد منح وجوده برمته لفنه»[1].

3. تتزايد الأحزان على الكاتب الفرنسي، ففي عام 1845 توفي والده، كما توفيت شقيقته العزيزة «كارولين» في السنة التالية، وتلتها وفاة صديقه «لويس بويه» عام 1869، ووفاة والدته عام 1872، بالإضافة إلى متاعبه المالية، لكن رغم كل هذه القساوة، مُنح «متعة وحيدة، واحدة في الحياة وهي الكتابة، إنها بذلك متعته وعذابه، يقول: آهٍ، أن تكتب هو أن تستحوذ على العالم بمساوئه وفضائله، وأن تلخصه في كتاب، هو أن تحس بفكرتك تولد، تنمو، تحيا، وتنتصب كتمثال وتبقى إلى الأبد»[2]. والقارئ لكتابات فلوبير، يُلاحظ حرصه على رسم طريقته الخاصة في الكتابة وتخصيصها بأربعة عناصر أولها استهلاله أغلب النصوص بعبارة مقتبسة من أحد كبار الكُتاب حتى تشكل سنداً ودعامةً لمغامرته الأدبية، وثانيها فأغلب نصوصه مهداة إلى صديق حميم له، وثالثها ذكره لتأريخ كتابته لنصه، وآخرها التوقيع عليها الذي غالبا ما كان يختصره غوستاف Gustave، مشيراً إلى حرف اسمه الأول: **G**، أو إلى أوله مضاف إليه حرفيْه الأخيريْن: [3] Gve.

4. ثم أن فلوبير صار مؤسس ورائد المدرسة الواقعية، رغم أنه عاش أنضج فترات عبقريته في العصر الرومانسي، وكل ما كان يريده هو إظهار الحقيقة عاريةً مجردةً من القيم، وقد استخدم لذلك «الأسلوب البسيط الخالي من التمويهات والبهرجات اللفظية والتراكيب الحارة، وانتقى موضوعات ومضمونات في حياة كل الناس، وهو لذلك كانَ واقعياًّ ولم يكنْ رومانسياًّ غارقاً أو مُغرقاً في الخيال»[4]. لذا اعتبره النقاد الأب الشرعـــي للواقعية في الأدب الفرنسي.

(1) المرجع نفسه، ص 112.
(2) رشيدة أحمد التركي، فلوبير؛ نظرة في أسلوبه الفني، ص.56
(3) ينظر: جوستاف فلوبير، نصوص الصبا، ترجمة: ماري طوق، أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ط1، 2014، ص 12 و13.
(4) أنيس منصور، فلوبير مثلًا، مجلة الرسالة، العدد 1098، جانفي 1965، ص.20

5. وأخيراً، غلبت على تفكير فلوبير فكرة أن الأدب يجب أن يكون غير ذاتي، أي أن يحاول دائما أن يضع في كتاباته ما يراه من الأشياء والأحداث، ولا يحاول أن يشرحها أو أن يتدخل فيما وراء رؤية العين، أو أن يُقحمَ مشاعره وأفكاره ومعتقداته[1]، وتؤكد لنا هذه الفكرة رسالته التــي بعثها إلى الأديبة «جورج صاند»، متحدثاً عن روايته «مدام بوفاري»: موضوع الرواية وشخصياته وتأثيراتها كل ذلك من خارج نفسي، وأعتقد أنَّ هذا ما يجب أن يكون، وما تكتبه لا تكتبه لنفسك، وإنما تكتبه للآخرين. ولعل هذه الفكرة – في حد ذاتها – تؤكد الجانب الواقعي في غوستاف فلوبير، لأن «الفنَّ الواقعي قوامه الخضوع للموضوع ومحاولة النظر إليه في وضوحٍ ودقةٍ، والمشاعر التي تهيج في نفس الإنسان في مواجهة الأشياء قد تجعله يعمى عن حقيقتها، وإنما يراها كما يودُّ أنْ يراها»[2].

وقد تشكلت رحلة جوستاف فلوبير إلى الشرق في صورة دفاتر مخطوطة، صغيرة الحجم، دوَّن فيها صورًا ومشاهد كانت تطالعه أثناء ترحاله طلبًا للمتعة الذاتية، وقد اعتمد فيها على التوثيق اليومي للأحداث، وأحيانا اتَّكأ على التدوين اللاحق لمشاهداته، بل وأحيانا قام بتدوينها بعد مرور عدة أيام، وقد ورثتْ ابنة أخته كارولين فرانكلين غروت Caroline Franklin-Grout هذه الدفاتر التي باعتها بعد ذلك إلى المكتبة التاريخية لمدينة باريس، وشملت من 4 إلى 9، وفق التقسيم التالي:

- الدفتر رقم 4 وبداية الدفتر رقم 5: **مصر**.
- نهاية الدفتر رقم 5 والدفتر رقم 6: **فلسطين، سوريا، لبنان**.
- الدفتر رقم 7: **رودس، آسيا الصغرى، القسطنطينية**.
- الدفتر رقم 8: **اليونان، إيطاليا**.
- الدفتر رقم 9: **إيطاليا**.

كما تجدر الإشارة إلى أن هناك قسمًا معتبرًا من الأخبار التي أوردها فلوبير

(1) ينظر: ليلى عنان، الواقعية في الأدب الفرنسي، القاهرة، دار المعارف، ب. ط.، 1984، ص 40.
(2) جوستاف فلوبير، سلامبو، ص 13 و 14

في رحلته تمثلت في الرسائل (56 رسالة) الموجهة إلى أمه وصديقته لويس بويلي Louis Bouilhet لأكثر من سنة، أي من 17 نوفمبر (1849) إلى غاية 15 ديسمبر (1850).

سياق الرحلة وظروفها

عرف الشرق العربي تدفق العديد من الرحالة الأوروبيين على أراضيه ورقعه، بعد أنْ أثارت فيهم كُتب الرحالة الأقدمين، مثل: سترابون وهيرودوت، الرغبة في معرفة ماضي هذا الشرق وما دُوِّنَ عن حضارته وثقافته، وعوائد شعوبه وأطباعها، وقد منح هؤلاء الرحالون لمفهوم «الرحلة على الشرق» بُعْدًا دلاليًّا، إذْ كانوا «حتى الثلث الأول من القرن التاسع عشر لا يعنونون رحلاتهم برحلة إلى الشرق على الإطلاق إنما كانوا يعنونونها باسم البلد الذي يجتازونه وقد شاعت عناوين رحلاتهم باسم البلد الذي يرحلون إليه مثل (رحلة إلى مصر)، و(رحلة إلى فلسطين)، و(رحلة إلى سورية) أو كانت تحمل الرحلات اسمًا تجاريًّا مثل (levant) التي تعني الشرق بالمعنى التجاري الذي أطلقه التجار على المناطق الشرقية المتاخمة لحوض البحر المتوسط، ولم تظهر في الأدب الفرنسي عبارة الرحلة إلى الشرق voyage en orient إلا في العام (1830) على يد لامارتين في كتابه (ذكريات، انطباعات، أفكار، ومشاهدمقدمة من خلال رحلة إلى الشرق)»[1].

وقد قصد الكثير من الأدباء تلك المنطقة، وألفوا عنها العديد من الكتابات والمصنفات التي شكلتْ مادةً حافلةً بالفوائد التاريخية، ومعرفةً كبيرةً للعادات والتقاليد البدوية، واللهجات المحلية المنتشرة هناك، كما اعتبرتْ تآليفهم أيضًا من أهم المصادر المعتمدة في الكشف عما يعرفه العالم الغربي عن أحوال المنطقة السياسية والاجتماعية، فضلاً عن وقوفهم على معاينة الأماكن الدينية المقدسة المراد دراستها على الطبيعة.

وفي هذا الإطار، يمضي فكتور هيجو Victor Hugo في مقدمة قصائده «الشرقيات» (Les Orientales) في التحدث عن موجة انبهار الغرب بالشرق،

(1) بيير جوردا، الرحلة إلى الشرق؛ رحلة الأدباء الفرنسيين إلى البلاد الإسلامية في القرن التاسع عشر، ترجمة: مي عبد الكريم وعلي بدر، سوريا، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2000، ص.14

حيث يقول: «نرانا في هذه الأيام نُولي الشرق اهتمامًا أكثر من أي وقت مضى، إذ لم يسبق أنْ مضتْ الدراسات الشرقية قُدُمًا كما هي عليه الآن» [1]؛ فكان هاجس التغلغل في الشرق يتسلط منذ القرن التاسع عشر على عددٍ كبيرٍ من الرحالين الأدباء الفرنسيين، الذين حرصوا على تدوين يوميات رحلاتهم إلى الشرق ومخاطرها، يتقدمهم فرانسوا ريني دي شتوبريان François-René de Chateaubriand من خلال تصنيفه الرحلي «خط سير من باريس إلى القدس Itinéraire de Paris à Jérusalem» الذي أصدره عام 1811، ثم تبعه ألفونس دي لامارتين Alphonse de Lamartine الذي دوَّن كل مشاهدات رحلته في كتابه «رحلة إلى الشرق Souvenirs d'un voyage en Orient» الصادر عام 1851، ثم شهد منتصف القرن التاسع عشر دخول عدد من رحالة آخرين في غمار الأدب الجغرافي والرحلي، من بينهم: جيرار دي نرفال Gérard de Nerval مؤلف كتاب «رحلة إلى الشرق عام 1851، كما امتاز هذا القرن بكتاب بيار لوتيPierre Loti عن «القدس Jérusalem» حيث طاف المنطقة في مارس عام 1894 وتجول في ربوعها وتعرض لوصف كثير من أخلاق سكانها وأساليب معيشتهم في كتابه، وممن يُنْسَبُ أيضًا إلى هذا القرن إدوارد شوره Edouard Schuré الذي زار الشرق في وقت متأخر من القرن التاسع عشر، وترك لنا كتابه «المقدسات المشرقية: مصر، اليونان، فلسطين Palestine Sanctuaires d'Orient: Egypte, Grèce, سنة 1898، ولعل من جملة ما حملته هذه الكتب ذات القيمة الأدبية، ملاحظات ومعلومات قيِّمة حول أخبار ماضي الشرق، واستكشاف المجهول منه، كما أنَّ الرحلة إلى الشرق لم يكن طابعها دينيًّا أو سياحيًّا أو تجاريًّا أو حتى سياسيًّا، بل جاءت ظاهرة تضمنت الحُلم والاستيهام وحب التطلع الذي أسهم لدى الرحالة الأدباء في تأجيج «الروح الرومانسية أو دفعهم الفضول الرومانسي لرؤية الديكورات الشرقية، والسلوك والعادات الشرقية، والوقائع الحياتية الشرقية، أو الذين دفعتهم الموضة والتقليعة الأدبية، لتصفح ألوانٍ براقةٍ ومُلونةٍ من الغرائبية والحكايات المثيرة»[2].

(1) Victor Hugo, Les Orientales،Georges Chamerot, Paris, 1882, p. 6.

(2) مي عبد الكريم، رحالة رومانطيقيون؛ يوميات ومشاهد، أبو ظبي، دار السويدي للنشر والتوزيع، دمشق، دار ورد للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2005، ص.11

إلى هنا يمكن أن نقول أنَّ الرحالة الغربيين الذين قصدوا بلاد المشرق اتخذت رحلاتهم دوافع متعددة، فإذا كانت لدى البعض دينية، وغيرهم تجارية، فإن حب التطلع والفضول في الوقوف على أخبار الماضي واستكشاف المجهول من بلاد وسكان الشرق على طريقة الأدباء الرومانسيين[1]، حقق لجوستاف فلوبير إدراكًا منطقيًّا للواقع الذي وصفه في كتابه «دفاتر وملاحظات حول الرحلة إلى الشرق»، وعُدَّ مُصنفًا توثيقيًّا هامًّا في تصويره لرحلة واقعية معلومة الزمان والمكان في الشرق، أمَّنتْ لصاحبها شهرة واسعة في أدب الرحلات؛ ذلك أنه سجَّل فيها انطباعاته ومشاهداته حول مدنيات الشرق على طريقة «اليوميات» التي كتبها بأسلوب روائي بارع يَنِمُّ عن موهبة أدبية أصيلة، فضلاً عن لغته السردية التقريرية والوصفية التي اعتمدتْ جملاً مباشرةً، واكتسبتْ ملامحَ فنية وهو يروي المحن التي عاشها في مسار الذهاب، والمشاهد والصور الغريبة التي شاهدها أو سمعها خلال تجواله في مدن الشرق، بل فقد عَمَد فلوبير أثناء قيامه بهذه الرحلة إلى تهيئة نفسه بقراءة ما كُتب عن طبيعة حياة أهل الشرق، وعاداتهم وتقاليدهم وطقوسهم حتى إنَّ هذا الاعتماد الثقافي كان من شأنه أن جعل من الشرق مجرد «كليشات» أدبية في منظور الرحالة[2].

كان غوستاف فلوبير يبلغ من العمر ثمانية وعشرين سنة في عام (1849)، عندما غادر مع صديقه المصور ماكسيم دو كامب للشروع في رحلة طويلة إلى الشرق استغرقتْ مذ خرج من مدينة كرواسيت (Croisset) إلى حين عودته ثلاث سنوات، التي كان يرغب فيها منذ فترة طويلة، ويظهر هذا الارتباط من كلام الرحالة نفسه حين يقول: «إن أشعر بحاجةٍ ماسةٍ للخروج من العالم العصري حيث انغمس يراعي كثيرًا، والذي يُرهقني ويُثير اشمئزازي، غير أنَّ هذه الغربة هم عمل فني في حد ذاته»[3]، ثم يحاول أن يُسجل ما اعترى صورته عن الشرق بقوله: «تسألني عما إذا كان الشرق كما تخيلته من قبل، نعم، إنه كذلك، بل أكثر من ذلك، إنه أبعد من تلك الفكرة المحدودة التي كونتها قبل زيارتي عنه،

(1) أمثال اللورد بايرون في عام 1809، وروني دي شاتوبريان في عام 1821، وألفونس دي لامارتين في عام1832.

(2) René Descharmes, Flaubert, sa vie, son caractère et ses idées avant 1857, p. 468.

(3) فيكتور برومبير، غوستاف فلوبير، ص80.

لقد وجدتُ جميع ما تخيلته بصورةٍ غامضةٍ في صورة ملموسةٍ زاهيةٍ، لقد حلَّتْ الحقائق مَحلَّ الأخيلة المسبقة»[1].

وتحقيقًا لذلك، تمكن فلوبير من إقناع والدته بالسماح له بالذهاب في رحلة استكشافية، بحجة أن مناخ الشرق سيكون مواتيًا لحالته الصحية، وقد تولى ماكسيم دو كامب-الصديق المخلص آنذاك-مسؤولية الحصول على التأشيرات اللازمة، وعلى مأموريتيْن مختلفتيْن على الرغم من أنَّ لهما غرضًا مماثلًا، فإذا كانت مأمورية دي كامب من وزارة التعليم العام، فإنَّ رحلة فلوبير أتتْ في إطار رغبة وزارة الزراعة والتجارة في جمع المعلومات عن الاستهلاك والحصاد والتجارة، في المدن والموانئ التي سيذهب إليها[2]، لكن الرحالة الفرنسي لن يفعل شيئا حيال ذلك، وسوف يستغل رحلته بشكل مختلف تماما، حيث سيدون الكثير من الملاحظات، كما سيحتفظ بإمدادات من الصور والمشاعر التي ستغذي كتاباته الروائية القادمة، أما مصادر معلومات فلوبير في رحلته فيمكن إجمالها في نواح أربع هي:

1. القراءات الكثيرة للرحالة الفرنسيين السابقين.

2. الملاحظة والمعاينة المباشرة والمشاهدة الواقعية.

3. المعلومات التي استقاها من بعض الأفراد كالبدو المنتشرين على طول المسار الرحلي.

4. المعلومات التي أخذها من رجال بعض الهيئات الحاكمة.

كما لا يخفى أنَّ ذهاب فلوبير إلى الشرق لم يكنْ بالأمر الهين، فقد تكبَّد خلاله المشقة والصعاب والشدائد والأخطار، وشمل مصر والنوبة وفلسطين وسوريا وبلاد فارس وآسيا الصغرى وأرمينيا وتركيا واليونان وإيطاليا، وكان حريصًا على تدوين أخبار رحلته على صورة مذكرات يومية، يستعمل فيها اليوم، والتاريخ، والتوقيت بالساعة، كما كان واعيًا تمام الوعي بألاَّ ينسى تدوين أية تفاصيل عن

(1) ستيفن غريتن، صور من عالم خيالي، مجلة فكر وفن، برلين، العدد 40، 1984، ص.27.
(2) René Descharmes, Flaubert, sa vie, son caractère et ses idées avant 1857, p. 486.

الرحلة، ولا الأماكن التي يجب فحصها، ولا الأسئلة التي يجب طرحها، وفي الغالب فإن فلوبير لم يكنْ ينوي نشر هذه الرحلة ولم يكن يتوقع لها هذا الذيوع، وإلا كان وضعها في كتاب متسلسل مطرد، فضلاً على أنَّ الرحالة الفرنسي لم يكن يخطر في باله أن يكتب في أدب الرحلة لكن طول الزمن الذي استغرقته الرحلة جَعل صاحبها يستمرئ التدوين ويتوسع فيه، ثم كان لغلبة الصبغة الأدبية التي عُرف بها الروائي الفرنسي، والتنسيق الذي أصاب هذه اليوميات، ارتفع به وعن جدارةٍ، إلى مصاف أدب الرحلة القيم.

إنه لا يهمنا في هذا المقام أن نتابع فلوبير في طريق رحلته ذهابًا وإيابًا، فذلك مُدوَّن فيما كُتب حولها الباحثون الأكاديميون المختصون[1]، وهو ليس من مهمة هذه الدراسة على أية حالٍ، وإنما الذي يهمنا في الحقيقة أن نعرض للصور الانتقادية التي أبداها الرحالة الفرنسي للشرق وأهله، وإذا جاء استحضار في رحلة فلوبير بشكلٍ واضح لصورة الآخر (الشرق) فإنَّه لم يخلُ من حضور ذات الرحالة الفرنسي باعتباره بطلَ الرحلة -وليس مجرد راويها-حيث كان ينتهز كل فرصة ليتحدث عن ذاته وما حملته معها من ثقافة، ونزعات، ومعتقدات، والكثير من التحامل، والخيالات، كما يجيء وجود الراوي (الرحالة) بارزاً في الرحلة ليس فقط من كونه حكْيًا لسفر الذات ورؤاها ومنظورها، بل أيضًا باعتباره حريصًا على إبداء وجهة نظره وتعليقاته وتقييماته حول أخبار وأوصاف الآخر، ففي نقْل ووصف مشاهداته استند فلوبير إلى الكثير من أسلوب الهَزْء والانتقاد والسخرية من الآخر، وإلى الاستعلاء عند المقارنة بين ما شاهده ومجتمعه، وهي صورة نمطية راسخة في الخطاب الغربي، فالعديد من الرحالة الذين أتوْا الشرق العربي، غالبًا ما صورتْ أدبياتُهم الشرقيَّ / العربيَّ على أنه دليل الفظاعة والهمجية والبدائية، وفي هذا المعنى شكل التهكم حيزًا ملموسًا في نص فلوبير الرحلي مصورًا تخلف الشرق وأهله في مقابل زهو الأوروبي بنفسه.

(1) نذكر منهم: كتاب فلوبير لإيميل فاجي (Émile Faguet)، كتاب جوستاف فلوبير (1821-1880) حياته ورواياته وأسلوبه لألبير تيبوالت (Albert Thibaudet)، كتاب جوستاف فلوبير للويس برتراند (Louis Bertrand)، كتاب فلوبير؛ حياته وطبعه وأفكاره قبل 1857 لروني ديشرام (René Descharmes).

من الصور الانتقادية في وصف مدينة القدس

لا يختلف جوستاف فلوبير كثيرًا عن سابقيه من الرحالة الأدباء الأوربيين ممن وصفوا مناطق من الشرق العربي، ورصدوا عادات شعوبها وتقاليدهم ودياناتهم، سواء كان ذلك بدافع ذاتي يتراوح بين حبٍ للمغامرة واستكشاف المجهول أو بغرض التطلع إلى تحقيق شهرة في مجال الأدب والرواية الواقعية، وقد جمعتْ في الغالب هذه الروايات الأوروبية التي تصف ذلك (الآخر) بين مقولتيْن مُلْفِتتيْن للنظر: الأولى هي الإلحاح على الادعاء بأنَّ الشرق هو مكان الفسْق والملذات، والثانية هي أنَّ هذا الشرق هو عالمُ العنْف المتأصِّل»[1]، ومن هذا التوصيف أخذنا في الاعتبار مسألة أساسية نسعى إلى إبانة حقيقتها وهي: مدى استقباح فلوبير للمظاهر التي كانت تُطالعه أثناء تنقله في البلاد واختلاطه بسكانها.

لعل مصداقية المعلومات التي قدمها هؤلاء الرحالة الأجانب عن الشرق ومدنه وأهله لها حدود معينة، فرواياتهم وكتبهم احتوت بجانب تلك المعلومات الحقيقية على الكثير من التقولات المبالغ فيها التي لا قيمة لها، أو حتى الخيالية؛ إذْ في العديد من الحالات « كانت صورة العرب والمسلمين ومنطقتهم تقف موقف التباين الصارخ بين الصورة الذاتية للرحالة و»الآخر» -في هذه الحالة العربي -بدائي متخلف، في تباين صارخ مع صورة الإنسان الغربي بوصفه متحضرًا ومتقدمًا، والمسلم ضائع جاهل، في تباين صارخ مع صورة المبعوث المسيحي بكونه ناجيا مستنيرا، ولكن عملية تصوير «الآخرين» هذه في إطار صور وأنماط مقلوبة غالبا ما لونتها الوقائع والتطورات السياسية والاجتماعية السائدة، وهكذا فإن دوافع الرحالة الغربي والمفاهيم الناجمة عنها هي غالبا امتدادات للتطورات الحضارية والأحداث السياسية، في كل من الغرب والشرق»[2].

وتبعًا لهذا التصور، جاء نص جوستاف فلوبير الرحلي حافلاً بألوان من إساءة الفهم والتفسير لما شاهده وسمعه، فضلاً عن المبالغات والافتراءات التي

(1) رنا قباني، أساطير أوروبا عن الشرق، 19و20.

(2) عبيد علي بن بطي، كتابات الرحالة والمبعوثين عن منطقة الخليج العربي، دبي، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، ب.ط، 1996، ص221.

أسفرت عن تشكيل رؤية مشوهة وصورة قبيحة عن مدينة القدس، ورغبة منه في استجلاء سحر الشرق وغموضه، ومشاهدة معالمه، شكلت رحلة فلوبير «ترياقًا لما يقاسيه من سأم فكري، تمامًا كما كان ينتظر من المناخ الدافئ أن يُعالجَ اضطرابه العصبي»[1]، فكانت سفرية فلوبير حصيلة رحلة مضنية، وتجربة مثيرةٍ حققتْ إنجاز «رحَّالة متمتع قانع ببلادته وعطالته، تاركًا مشهد الآخرية يفعل به فعلَه»[2].

وينبغي أن نشير هنا قبل البدء إلى ناحية مهمة أشار إليها أحمد عويدي في مقدمة كتابه، أنَّ الرحالة الأوربيين الذين جابوا ربوع الشرق العربي على مدى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، ودونوا مشاهداتهم وانطباعاتهم في كتب خاصة عن رحلاتهم، أن هؤلاء جميعا «إنما جاءوا من وراء البحار، من بيئة غير بيئتنا، قطعوا آلاف الكيلومترات من بلدانهم المتحضرة التي تختلف عن بلداننا اختلافا كبيرا دينًا ولغةً وتاريخًا وأعرافًا وتقاليدًا اجتماعية وعادات متوارثة، ودخلوا أرضًا كان كل ما فيها غريب عنهم وعليهم؛ بل ومختلف؛ وبخاصة في تلك القرون الماضية حيث كان شرقنا العربي وغير العربي ما يزال يغرق في ظلام الجهل والتخلف التي فرضها عليه الحكم العثماني، من هذا لا نستغرب أن تكون ملاحظاتهم عنا في تلك الأيام لا تصب في صالحنا، بل إنها في بعض الأحيان جارحة، بل ومهينة، لا نشعر تجاهها بالارتياح ونعزوها إلى خلفيات معينة.

لكننا إذا نظرنا إليها نظرة موضوعية بعيدا عن وضع محددات خاصة، نكتشف أن هؤلاء الرحالة والمستشرقين والجغرافيين إنما كتبوا ما شاهدوه أمامهم، وإن كان ذلك بالنسبة لنا أو بالنسبة لبعضنا أمرًا طبيعيًّا، فهو بالنسبة لهم، أمرٌ غريبٌ ومُسْتهجنٌ»[3].

ولعل هذا ما يُلفت النظر في أخبار رحلة فلوبير التي تبدَّت فيها بعض

(1) علي بهداد، الرحّالة المتأخرون، ترجمة: ناصر مصطفى أبو الهيجاء، أبو ظبي، مدينة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ط1، 2013، ص.125

(2) المرجع نفسه – ص.129

(3) ترسترام، رحلات في شرق الأردن؛ أرض مؤاب، ترجمة: أحمد عويدي، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ط1، 2005، ص.8

المبالغات والهزء على البدو وأخلاقهم، فضلاً عن وصفهم بالمتخلفين حضاريًّا وماديًّا – كما يدَّعي، في حين نجده في المقابل يرفع من قدر نفسه وهو يقضي ثلاث سنوات في أوساط عرب مصر والشام، ويركز على تلك السمات التي تجعل من الشرق مختلفًا عن الغرب وتنفيه إلى عالم (الآخر) وتخفضه إلى مرتبة (الغير) الذي لا صلاح له، ولعل القارئ لهذه المبالغات التي وصف بها فلوبير الشرقَ يلاحظ مدى دونية تلك الرؤية بصورة واقعية وجدية للعقائد والعادات المحلية، وأخبار المدائن والقرى التي مر بها، ولابد من الإشارة هنا أنه لا يمكننا تقديم صور انتقادية للكثير مما رواه الرحالة الفرنسي، خاصة في ذلك الجزء من الرحلة الذي خَصَّصه لمدينة القدس وضواحيها، لكننا سنعمد إلى عرض بعضها وترك كشف زيفها لفطنة القارئ.

ومع أنَّ زيارات جوستاف فلوبير للشرق كانت ذات طابع رسمي، إلا أنَّ لنصه الرحلي أهمية كبيرة، فهو يُعطينا صورًا عن محطات ركبه، وما رصده من صور ناطقة وتوصيفات وأخبار متنوعة عن المدن عكستْ مواقف عديدة من المنطقة وأهلها. إذ عمد فلوبير إلى التعريف بالمدن والقرى التي مرَّ عليها قبل الوصول إلى القدس وذلك لإعطاء نظرة موجزة عن مظهرها وما امتازتْ به وانفردتْ عن باقي المدن والمناطق، فعن مدينة يافا كتب يقول لأمه: «بلغنا يافا حوالي منتصف النهار، هناك خمسة مراكب راسية في الخليج، يمضي الداخل إلى المدينة صعودًا، فيمر بمقبرةٍ على منحدر من الأرض، قبابٌ مُسْتديرةٌ فوق بعض البيوت، المقبرة في الواجهة وخلفها المدينة، وإلى الأعلى جهة الشمال، أشجار تين شوكي وبساتين، في المكان الذي كان جيش نابليون بونابرت يعسكر فيه، دخلنا يافا دخولاً صاخبًا، وقطعنا المدينة كلها عبر ممر ضيق بين الدور وسور تهدّم بعض جوانبه وسقط كثير من حجارته في البحر، نزلنا في خان أرمني، في حجرة من التي تخصص للنساء، حجرة صغيرة مربعة بنوافذ من خشب، الأزقة تمضي صعودًا ونزولاً، في حال من الاتساخ يصعب وصفه، وتَعجُّ بأصناف من القاذورات والنفايات»[1]. وبخلاف الجملة الأخيرة التي قد تُوحي بتهكم صاحبها بتخلف

(1) جوستاف فلوبير، رحلة إلى الشرق، ترجمة: فريد الزاهي، أبو ظبي، دار الكتب الوطنية، ط1، 2013، ص.18

الأوضاع في مدينة يافا الفلسطينية ونقده لها، مستخدمًا «لفظًا مستهجنًا يُوجه التأويل وجهة سلبيةً ويكشف موقف الواصف والمعايير التي يستند إليها في النظر إلى الموصوف»[1]، فإنه من الواضح أن المنظر الطبيعـي والحياة البسيطة راقا فلوبير.

وعلى هذا المنوال يسير فلوبير في وصفه لمدينة الرملة حيث الحياة فيها على قدرٍ كبيرٍ من الشظف والمشقة، ويصفها بقوله: «شارعٌ خال من الناس، قبابٌ تتخللها أشجار نخل نحيفة، ومنظر سماء الليل السوداء المائلة إلى الزرقة يتبدى من خلال كل ذلك، فوق الأشجار والمنازل المتهالكة، البنايات مشيدة بأحجار ضخمة، مما يشير إلى ما كانت تستعمل له من أغراض عسكرية، مررنا تحت قوس ذي شكل قوطي، قد ربط إليه حصان. بدت المدينة وكأنها شبه خالية، أقمنا مخيمنا أسفل المدينة، تحت أشجار الزيتون، البعوض والخيل وترقبي القدس في اليوم التالي، كلها عوامل تضافرت لتجعل ليلي سُهادًا»[2]. يظهر من خلال قراءة المقطع، أنَّ فلوبير عبر الصور المعلن عنها «شارعٌ خال من الناس» و«نخل نحيفة» و«المنازل المتهالكة» و«شبه خالية» لم تسعه معرفته الاستشراقية وإنما سعى إلى تعقب الجهل الشرقي من خلال نقله للنظرة السلبية التي بدت له وهو يتسكع المدينة، باعتباره «يُلبي رغبته في أن يكون عينًا كلَّه كي يمتلك نظرة ثاقبة دون الانخراط في نشاط اجتماعي»[3].

ويواصل فلوبير عادته في التطواف، ومن المنطلق الهزلي نفسه يصور وضع المدينة وسكانها فيقول: «مدينة كبيرة مقفرة وقذرة، شابٌّ أعرج يتبعنا ممسكًا بأعنة خيولنا (...) وسرنا ثلاث ساعات كاملة قبل أن نبلغ سفح الجبل (...) حين اقتربنا من الجبال اعترض طريقنا رجل شيخ لا يوحي منظره بالثقة، بلحية بيضاء»[4]. اجتمعت في هذا المقطع جملة من الصور المتبدية عن مكونات المدينة في حقل فلوبير البصري، وهو يعبر في الحقيقة عن الكراهية المحببة للحقيقة التي

(1) محمد نجيب العمامي، الوصف في النص السردي بين النظرية والإجراء، صفاقس، دار محمد علي للنشر، ط1، 2010، ص.204.
(2) المصدر السابق، ص.19.
(3) علي بهداد، الرحّالة المتأخرون، ص.129.
(4) جوستاف فلوبير، رحلة إلى الشرق، ص.19.

يستوحيها في الغالب من الواقع العادي حتى يختلق البشاعة، ويظهر اشمئزازه واحتقاره لكل ما يجذبه[1]، وتعتبر هذه الرغبة من الرحالة في امتلاك زاوية واسعة من رؤية الواقع «بصمةً من بصمات الذات الواصفة وأثرًا من آثارها، ويؤدي المعجم دورًا أساسيًّا فيالتعرف إلى عواطفالذات الواصفة وأحاسيسها»[2].

وعليه، يتبدى لنا أن فلوبير - عبر خطابه الاستشراقي – إنما أراد تصوير اللون المحلي على فظاظته وهمجيته، وتقريبه للقارئ الفرنسي بلغة تختلف إلى حدٍّ ما عن تلك اللغة التي عُرف بها فلوبير الروائي وحرص عليها في كتاباته الأدبية.

ومن الملامح السلبية التي تكشفت في أشواط رحة فلوبير لاسيما خلال دخوله القدس وتجواله بها، قوله: «ما أنظفها من مدينة! الأسوار لا تزال كلها قائمة، تصورتُ السيد المسيح خارجا منها متجهًا صوب جبل الزيتون، كأني أراه يعبر البوابة التي أمامي، فيما انتصبتْ جبال الخليل Hebron خلف المدينة إلى يميني، هفهافة كأنها من بخار، أما فيما عدا ذلك فكل شيء جاف قاس يغلب عليه لون الرماد» [3].

يُظهر هذا المقطع توق فلوبير للمنظر البانورامي الذي أبهره وحقق له نوعًا من الارتباط بالمكان وبذاته كراوٍ ورحالة، وليست تفاصيل صورة السيد المسيح هي المهمة في هذا السياق، بل منظوره السوداوي الذي ختم به كلامه، وكأنه «يتحامل بشدة على تصوير الواقع على حقيقته تاركًا لأهوائه وطبعه التشاؤمي الرغبة في بناء ماضٍ متخيلٍ»[4].

وفي الرحلة نفسها يرسم فلوبير صورة القدس في شهر رمضان، ونظرًا لفخر الرحالة الغربيين عامة، وفلوبير خاصة بسلاتهم وديانتهم، لم يجدوا في التعامل مع المعتقدات الدينية للعرب إلا بقدرٍ كبيرٍ من الرفض والتبرؤ، وفي ذلك يقول: «الجمعة، جولة في المدينة، كل شيء مغلق بسبب رمضان، صمت وكآبة يخيمان على المكان (...) بدت لي القدس أشبه ما تكون بقبر جماعي محصن، هنا تذوي

(1) ينظر: فيكتور برومبير، غوستاف فلوبير، ص.8
(2) محمد نجيب العمامي، الوصف في النص السردي بين النظرية والإجراء، ص.200
(3) جوستاف فلوبير، رحلة إلى الشرق، ص.22
(4) فيكتور برومبير، غوستاف فلوبير، ص.8

الأديان القديمة وتتفسخ في بطء، يمشي المرء فوق القاذورات ولا يرى أمامه إلا أطلالا: كآبة وحزن لا مثيل لها»[1]، وإذا وقف فلوبير حائرًا تجاه هذه العادات الشرقية القارة، فإنما ينطوي ذلك على نوع من النقد الثقافي الذاتي الذي تشكل من الشعور باللامألوف نحو عادات وثقافة الآخر الشرقي، فضلاً عن أنه لم يكتف بعدم إبداء اكتراثه ونكرانه لها، بل أبدى امتعاضه من الجو السائد في رمضان الذي جاء وصفه وصفًا مُسْتقْصٍ، ومعلوم أنَّ «المجتمعات البشرية تختلف في العادات والتقاليد والمعتقد والثقافة والفعل وردات الفعل، وتكون هذه العادات والتقاليد والمعتقدات والثقافات عرضة للتشويه من قبل الزائر القادم من ثقافة أخرى مختلفة والغربية منها خاصة»[2].

ونجد في هذه المدونة الكثير من الصورة المأساوية لما بدت عليه مدينة القدس، ومما يذكره في ذلك قوله: «قد مضت علينا ثلاثة أيام ونحن في القدس، ولم يطرأ شيء مما كنا نتوقعه من انفعالات وطفرات وجدانية، فلا حماس دينيٍّ هناك ولا إثارة للخيال ولا حتى كراهية للقساوسة على الأقل. أشعر كأني، أمام كل ما أراه أشبه ببرميل فارغ أو أفرغ منه، وأنا أقف أمام القبر المقدس هذا الصباح، لم أشعر في قرارة نفسي بأدنى انفعال، بل لو وقف كلبٌ في مكاني لكان أكثر مني انفعالاً. فلِمنْ يعود الخطأ في هذا يا إلهي؟ أإليهم أم إليك أم إليَّ؟ إليهم فيما أعتقد، ثم إليَّ، ثم إليك على الخصوص، ثم ما أشد ما يبدو كل هذا مزورًا مصطنعًا! ما أكذَبَهم، وما أشد ما كل ما هنا مُقَنَّعٌ مَغْشوشٌ مُدلَّس لا غرضَ منه ولا غايةَ سوى الاستغلال والدعاية والربح»[3].

إذا كان فلوبير قد عَدَّ رحلته خروجًا ممتعًا من واقع بلاده المألوف، وتحررًا من الضجر المتأتي عن الحياة الأوربية اليومية، وبحثًا عن المتعة التي يُزجي بها وقته، غير أنه واجه عوض ذلك حالة البؤس المقيت في ذاته.

وعلى هذا النحو، وبينما كان يتجول في أزقة القدس، جذب انتباهه منظر

(1) جوستاف فلوبير، رحلة إلى الشرق، ص.22

(2) علي عفيفي غازي، كتابات الرحالة؛ مصدر تاريخي، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر، ب.ط، 1439ه، ص.77

(3) المصدر السابق، ص 22

كئيب، بحكم أن المدينة متدنية ومؤذية مسكنًا: «القدس قبر جماعي يحيط به سور، كان أول ما رأيناه من المدينة المجزرة مكان كالمربع، تغطيه جلود الحيوانات وغيرها من القاذورات، في وسطه حفرة، وفي الحفرة دماء متجلطة وأمعاء مسودَّة ومحتوياتها، قد أحرقتها الشمس أو كادت. كان المكان نَتنًا ومُتَّسِخًا، وكما كان يقول أحد الظرفاء، فإننا حين دخلنا المدينة المقدسة كان أول ما رأينا فيها هو الدم»[1]. لقد تركت صورة البؤس المتجلية في المدينة بصماتها على ذات الرحالة الذي أبدى استغرابه وتعجبه مما شاهده، حيث بدتْ صور المكان المتحدث عنه كئيبةً، وقد يكون مبعث هذا النوع من الصور أنَّ الرحالة وبصورة جلية منذ أن وطأت قدماه الشرق كان يرى فيه «موطنًا للسوداوية، فقد واجه من اللحظة الأولى لوصوله سواد الشمس؛ متجليًا في ذلك الانطباع الكئيب الذي شعر به، وأمده بشعور سوداوي هائل وقاس»[2].

وبالنظرة السوداوية نفسها، يُبْدي الرحالة إنكاره لواقع المدينة ورفضه له، ويشخص مكوناتها من رؤيته الذاتية واصفًا المظاهر العمرانية قائلاً: «واجهات المتاجر تُغطيها طبقات من الغبار، وبعضها مُتهالكٌ يكاد ينقضُّ أرضًا، والواجهات كلها لها واقيات، وهي رفيعة عالية، تمضي في تراصٍّ يروق للناظر (...) فكل أحياء المدينة مُتسخة أيما اتساخ بلاط الأزقة لا تكاد الخيل تستطيع السير فوقه، وفي الزقاق الذي فيه نزلنا هناك جيفة كلب أصفر تتحلَّل رويدًا دون أن يُفكر أحد في دفعها بعيدا، أما القاذورات عند أصل الحيطان فلا يحيط بفظاعتها وصف! بيد أن بقايا البطيخ أقل منها في يافا»[3].

فالمتأمل في الصور المدرجة في هذا المقطع، يجد أنَّ الكثير منها أحيطتْ بالرفض والذّمّ، ونحن لا نستطيع أن نحكم عليها من خلال الرَّحالة؛ لأنَّه إنما يصف من موقفه وموقعه هو، محاولاً وضع القارئ في هذا الموقف أو الموضع؛ لذا تغدو تلك الصور ذاتية وإذْ كان المكان واقعيًّا، شكلت الآخر شيئًا مذمومًا لا يستحق إلا النعت بأردأ الألفاظ، والوصف بأقذر الصفات.

(1) المصدر نفسه، ص.22
(2) علي بهداد، الرحّالة المتأخرون، ص 150 و.151
(3) جوستاف فلوبير، رحلة إلى الشرق، ص 22 و.23

ولم يتمالك الرحالة نفسه في شعوره بالكمد والسوداوية، فيسعى في رغبة بصرية ونظرة شاملة إلى تصوير جوّ المدينة ومناخها رسمًا يحقق له وعيًا بأنه سائحٌ «باحث عن المتعة يُزْجي وقته على مُكْثٍ كي يستمتع برحلته، مسلمًا نفسه للحوادث التي تعْترضُ له ومن أجله»[1]، يقول فلوبير: «أطلالٌ حيثما وليتَ وجهك، وإحساس كئيب يتملَّكك من أثر شعورك بأنك تتجول في مقبرة، مدينة مقدسة عند ثلاثة من الأديان، لكنها تموت رويدًا من مللٍ ومن سقمٍ ومن إهمالٍ، بين الحين والحين يمر أحد الأرناؤوط مُدجَّجًا بالسلاح.، الأزقة الخالية تمضي في انحدار، والشمس في عليائها تطل على الخرائب»[2].

وقد غَذَّتْ الكآبة التي ألمتْ بفلوبير ما ذكره عن موضوع المرأة التي لم يتردد في أن يُطلق عليها الصفات القبيحة، فيقول: «جاءت امرأة تقارب الخمسين من عمرها، نحيفة الجسم دميمة الخِلقة شاحبة الوجه، فوقفت هناك وجعلت تصُكُّ صدرها الأعْجف بيديها المعروقتين النحيلتين»[3].

يظهر لنا من خلال قراءة هذا المقطع أنَّ الرحالة يحمل شعورًا ساخرًا بصورة المرأة الخِلْقية بل أصبحتْ أمامه عرضةً ليستمتع بها وهو يصف تفاصيلها الجسدية المثيرة ببرودة تامة، وهي صورة احتوتْ على إشارات متحاملة تجاه المرأة، تشوبها عنا شوائب من الخطأ والانتقادات القاسية، لم يكن لها من مبرر سوى جهله بأحوال العباد، وتعصبه لأوروبيته.

ولعله من المفيد الإشارة إلى أنَّ القدس لم تُشكلْ دائمًا من منظور الرحالة فضاءً ممقوتًا ومرفوضًا، فقد أبدى فلوبير تعلقه وإعجابه بها وهو يُودعها، ممتدحًا ما تتميز به من مناظر وأوصاف قائلاً: «تبدو القدس كلما ازددنا عنها ابتعادًا كأنها تغرق وسط خضرة أشجار الزيتون التي تلي مدافن الملوك، أما من ناحية الشمال فإن أسوار المدينة المستقيمة تبدو كأنها تمضي في ارتفاع وانخفاض فتظهر تارة وتختفي أخرى وسط خضرة الأوراق، وقد خِلْتُ نفسي مرة سأراها

(1) علي بهداد، الرحّالة المتأخرون، ص.139
(2) المصدر السابق، ص.23
(3) المصدر نفسه، ص.33

من جديد لأودعها، لكن هضبة حالت بيني وبينها، فلما التفتُّ وجدتها قد اختفتْ تماما»[1].

إنَّ القارئ لهذا الوصف، يُلاحظ أنَّ مغادرة فلوبير للمدينة المقدسة تركتْ في نفسه كآبةً وحزنًا عميقيْن، ومكنته أنْ ينظر إلى السوداوية كأمر ذي نفعٍ.

نخلص من هذا العرض إلى أنَّ الرحالة جوستاف فلوبير الذي سرد لنا قصصًا شديدة الغرابة عن القدس لا يبغي من وراء ذلك شدَّ القراء الغربيين فحسب، وإنما وصف القدس وصفًا قوامه السخرية والاستهزاء، ورغم ما يُؤْخذ عليه أنه لم يكن موضوعيًّا في وصفه للحياة الاجتماعية والجغرافية والدينية للمدينة المقدسة، إلا أنَّ وفرة علمه ودقة ملاحظاته تبقى أساسيةً لا يستغني عنها مؤرخ أو جغرافي أو أديب – بعد النقد والتمحيص – يريد أن يدرس هذه الفترة المهمة من حياة المدينة.

الخاتمة

سعتْ هذه الدراسة إلى البحث عن مدى حضور الآخر –الشرق–في مدونات الرحالة الأوربيين، وما استحضرتْه من مظاهر حياتية وعمرانية متعددة، مثلتْ سجلاً حافلاً بالمشاهدات والمعاينات، عكست ثقافة الرحالة وانطباعاتهم وأفكارهم، ومن هذا القبيل رصد الروائي والرحالة الفرنسي جوستاف فلوبير مشاهداته عن مدينة القدس التي عمد فيها أسلوب الهزْء المثقل بصور الالتباس والتحريف والسخرية، مما يتطلب الأمر منا الحيطة والحذر في معالجتها وعدم الأخذ بها كحقيقة تاريخية واقعة ومسلمٌ بها، وخلُصَتْ الدراسة في الأخير إلى العديد من النتائج، نذكر منها:

1. للرحالة الغربي –أيا كان –الذي شَدَّ الرحال إلى الشرق العربي أهدافه الذاتية الخاصة به، حيث لا يمكنه أن ينطلق لاختراق ما عدَّه مجهولاً إلا بدافع ذاتي يتراوح بين حب للمغامرة والتطلع إلى تحقيق شهرة في مجالات السياسة أو الأدب والفن، ومن ذلك تأتي درجات الصدق بين رحالة وآخر جد متباينة تباينًا

(1) جوستاف فلوبير، رحلة إلى الشرق، ص.45.

كبيرًا، بل وتتدنى درجة الصدق عنده حين يتملق الرأي العام، ويبالغ في إنكار ثقافة الآخرين ويحطُّ من شأنهم، ومن ثم يصعب الجزم بمدى موضوعية مؤلَّفات هؤلاء الرحالة.

2. على أهمية مؤلفات الرحالة كمصدر تاريخي، فإن المحاذير السابقة تجعل الباحث يدرك أن لها إيجابيات، وعليها سلبيات معينة، ولذلك يتطلب الأمر التعامل معها من خلال الزاويتين معا، وبالتالي يصعب قبول كل ما فيها دون تمحيص أو تدقيق، أو مطالعتها بعقلانية وموضوعية، فليس كل ما تركه الرحالة صدقًا وعدلاً، ومن ثم يقتضي الأمر دراسة الرحالة، وتصنيفاتهم وفقا لأهدافهم وغاياتهم.

3. فتحت رحلة جوستاف فلوبير إلى الشرق، في القرن التاسع عشر، آفاقا جديدة في البحث ودراسة التراث العربي، وذلك لما تضمنته من المعلومات والأنباء القيمة عن جوانب كثيرة عن المجتمعات العربية، تاريخيا وحضاريا لفتت أنظار الباحثين والمشتغلين في حقل الآثار والتاريخ والاجتماع، فضلا عن المهتمين بالدراسات الأدبية والفنية.

4. اكتسبت رحلة فلوبير التي أودعها كتابه المعنون: «دفاتر وملاحظات حول الرحلة إلى الشرق Carnets et Notes de voyages en Orient»، أهمية كبيرة بين مصادر ومراجع عن الحياة في القدس، كما أنَّ المعلومات والأوصاف الدقيقة التي أتى عليها في هذا الكتاب جعلته يحتل مكانة معتبرة بين الكتاب الرحالة الأوروبيين.

5. يمكن مقاربة أدب الرحلة من زوايا مختلفة: من زاوية كونه مصدرًا للتاريخ، وأثرًا أدبيًّا وفنيًّا، ووسيلةَ الانتشار للقيم الحضارية بين المجتمعات، ووثيقةً سوسيولوجيةً، ومصدرًا لمعرفة وضعية الذهنيات والعقليات وتطورها عبر الزمان والمكان.

6. اعتمد الكاتب على الوصف اعتمادًا أساسيًا، فهو يصف كل شيء: ظلام الصحراء في الليل وسكونها وحلول الصباح. أمتعة الرحالة، اللباس البدوي،

زخارف المعابد، الخيام، الأسلحة وأجهزة التصوير، ... إلخ.

7. استعان بخياله الذي وظفه في خدمة ما قدمه التاريخ له من وقائع وأحداث وقصص وحكايات.

8. لم يغادره حسه القصصي والصحفي، وأسلوبه الأدبي، وهو يكتب رحلاته؛ حرصًا على إفادة قارئه.

المصادر

- جوستاف فلوبير، رحلة إلى الشرق، ترجمة: فريد الزاهي، أبو ظبي، دار الكتب الوطنية، ط1، 2013.
- جوستاف فلوبير، سلامبو، إعداد وتقديم وتحليل: رحاب عكاوي، بيروت، دار الحرف العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2010.
- جوستاف فلوبير، نصوص الصبا، ترجمة: ماري طوق، أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ط1، 2014.

المراجع

- إميل زولا، في الرواية ومسائل أخرى، ترجمة: حسين عجة، أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ط1، 2015.
- بيير جوردا، الرحلة إلى الشرق؛ رحلة الأدباء الفرنسيين إلى البلاد الإسلامية في القرن التاسع عشر، ترجمة: مي عبد الكريم وعلي بدر، سوريا، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2000.
- ترسترام، رحلات في شرق الأردن؛ أرض مؤاب، ترجمة: أحمد عويدي العبادي، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ط1، 2005.
- رشيدة أحمد التركي، فلوبير؛ نظرة في أسلوبه الفني، بغداد، دار الحرية للطباعة، ب.ط، 1983.
- رنا قباني، أساطير أوروبا عن الشرق، ترجمة: صباح قباني، دمشق، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط3، 1993.
- صفوة من الأدباء والكتاب، تراث الإنسانية، الدار البيضاء، دار الرشاد الحديثة، ب. ط، ب. س، المجلد 8.
- عبد الرحمن مظهر الهلوش، الشرق ملحمة العشق الاستشراقي، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر، ب.ط، 1440هـ.
- عبيد علي بن بطي، كتابات الرحالة والمبعوثين عن منطقة الخليج العربي، دبي، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، ب.ط، 1996.
- علي بهداد، الرحّالة المتأخرون، ترجمة: ناصر مصطفى أبو الهيجاء، أبو ظبي، مدينة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ط1، 2013.

- علي عفيفي غازي، كتابات الرحالة؛ مصدر تاريخي، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر، ب.ط، 1439ه.
- فيكتور برومبير، غوستاف فلوبير، سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر، ترجمة: غالية شملي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د.ط، د.س.
- ليلى عنان، الواقعية في الأدب الفرنسي، القاهرة، دار المعارف، ب. ط.، 1984.
- محمد نجيب العمامي، الوصف في النص السردي بين النظرية والإجراء، صفاقس، دار محمد علي للنشر، ط1، 2010.
- مي عبد الكريم، رحالة رومانطيقيون؛ يوميات ومشاهد، أبو ظبي، دار السويدي للنشر والتوزيع، دمشق، دار ورد للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2005.

الدوريات

- أنيس منصور، فلوبير مثلاً، مجلة الرسالة، العدد 1098، جانفي 1965.
- ستيفن غريتن، صور من عالم خيالي، مجلة فكر وفن، برلين، العدد 40، 1984.

المراجع باللغة الأجنبية

- René Descharmes, Flaubert; Sa Vie, Son Caractère et Ses Idées Avant 1857, Librairie Des Amateurs, Paris, 1909.
- Schwab, Raymond, La Renaissance Orientale،Ed. Payot, Paris, 1950.
- Victor Hugo, Les Orientale, Georges Chamerot, Paris, 1882.
- Yvan Leclerc, Flaubert; Mémoires d'un fou, Novembre et autres textes de jeunesse, édition critique, Flammarion, coll, Paris, 1991.

القدس في ثقافة الشعب الجزائري
بين الماضي والحاضر

د. حاج عبد القادر يخلف[1]

(1) أستاذ التعليم العالي (أستاذ محاضر «أ») في قسم التاريخ وعلم الآثار، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية بجامعة وهران1 أحمد بن بلة، مهتم بتاريخ المغرب والأندلس في العصر الوسيط، في المجالات السياسية والعسكرية، العلمية، الاجتماعية والاقتصادية؛ فضلا عن تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، أعد رسالة ماجستير بعنوان: الإسهام الفكري للبربر بالأندلس من العهد العامري إلى نهاية الوجود المرابطي (539-371هـ/1144-981م) ورسالة الدكتوراه بعنوان: الدور السياسي والإسهام الفكري لصنهادجة بالأندلس من القرن 4هـ إلى نهاية القرن 6هـ/10م-12م.

مقدمة

يولد الجزائري بطبيعته محبّا للقدس، وعندما يفطم يتملّكه هذا الحبّ ويكبر معه، ممتزجا بحلم رؤية القدس الشريف يتحرّر يوما ما من رجس اليهود، الذين دنّسوا الأرض بخبثهم، وهم يحاولون جزافا طمس معالم جذور الهويّة الفلسطينية، وتهويد كلّ ما يمتّ بصلة إلى الثقافة العربية الإسلامية في المدينة التاريخية الخالدة؛ لكسب الشرعية بأحقّيتهم في امتلاك الوطن المزعوم الذي يسمّونه «إسرائيل»، وإقناع الرأي العام العالمي بهرطقتهم الفكرية النابعة من أصول دينية لا أساس لصحّتها سوى التضليل الإعلامي ليس إلاّ.

يكتسي موضوع بحثي هذا الموسوم بـ: **القدس في ثقافة الشعب الجزائري بين الماضي والحاضر**» أهمّية بالغة، وتكمن أهمّيته في رؤية صورة القدس النمطية في ثقافة الشعب الجزائري على المستويين الرسمي والشعبي، وتهدف هذه الدراسة إلى تبيان مكانة القدس في الجزائر على مرّ الزمان.

ومن أهمّ الأسئلة التي تتبادر إلى الذهن كإشكالية لموضوعنا ما يلي:

لا يختلف اثنان على أنّ القدس تسكن سويداء قلوب الجزائريين، فهل كانت القدس دوما حاضرة في ثقافة الشعب الجزائري؟ وما الجذور التاريخية التي رسّخت صورة القدس في ضمير الشعب الجزائري؟ وكيف تطوّرت العلاقة الحبّية بين الشعبين عبر الماضي والحاضر؟ وفيمَ تتجلّى صور التضامن مع فلسطين؟ وما سبب هذا التلاحم الذي لا ولن ينقطع إلى أن يقضي الله أمرا كان مفعولا؟!

وللإجابة عن إشكالية البحث سلكت المنهج التاريخي التحليلي للغوص في عمق هذه الأسئلة وغيرها؛ بقصد الوصول إلى الأهداف والنتائج المرجوة من هذه الدراسة التي قسّمتها بعد مقدّمة إلى ثلاثة مباحث وهي على النحو التالي: العمق التّاريخي للقدس وامتداداته في ثقافة الشعب الجزائري حتى نهاية العصر الحديث، ويليه الحديث عن الهجرة الجزائرية إلى فلسطين ودورها في ترسيخ المكانة المقدسية في ثقافة الشعب الجزائري، ثم القدس في ثقافة الشعب الجزائري قبل الثورة التحريرية وبعد الاستقلال، وفي الأخير استعراض النتائج المتوصّل

إليها في خاتمة البحث.

1- العمق التّاريخي للقدس وامتداداته في ثقافة الشعب الجزائري حتى نهاية العصر الحديث

تُرجع الروايات التاريخية الأجنبية القديمة هجرة بعض سكان شمال إفريقية انطلاقا من فلسطين، ومن هؤلاء (بروكوب[1] وديودور الصقلي)[2] وغيرهما، أمّا مظان الإسطوغرافيا العربية الإسلامية الكلاسيكية بشأن أصل ونسب البربر فإنّ ابن خلدون يدحضها ويحكم بعدم صوابها، ويؤكّد أنّهم «من ولد كنعان بن حام بن نوح عليه السلام... وأنّ اسم أبيهم مازيغ وإخوتهم أركيش وفلسطين»[3]، وهو ما يدلّ على أنّ موطنهم الأصلي الذي جاءوا منه هو فلسطين، وقد استقرّ المهاجرون القادمون من الشرق

بشمال إفريقيا مندمجين مع العنصر البربري المحلّي الموجود في المنطقة منذ ما قبل التاريخ، وانتهى بهم الأمر إلى الذوبان في هذا العنصر الغالب.[4]

وعندما انتشر الإسلام في المغرب أصبح جزءا لا يتجزّأ من دولة الخلافة الإسلامية، ورغم التطورات السياسية التي أدّت إلى استقلاله إلى دويلات وانفصاله عن الخلافة الأموية ثم العبّاسية لاحقا، فإنّ ارتباط المغاربة ظلّ قائما بالمشرق والقدس، باعتبارها أرضا مباركة بنص القرآن الكريم، لقوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّه هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[5]؛ والمسجد الأقصى هو أولى

(1) Ernest MERCIER, Histoire de l'Afrique Septentrionale (Berbérie) depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête française (1830), ERNEST LEROUX ÉDITEUR, Paris, 1888, T1, P.22.

(2) Stéphane GSELL, Histoire ancienne de l'Afrique du Nord, Les conditions du développement historique- Les temps primitifs- La colonisation Phénicienne et l'Empire de Carthage, Librairie Hachette, Paris, (s.d), T1, PP.359-368.

(3) ابن خلدون عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون المسمّى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق خليل شحادة، مراجعة سهيل زكّار، دار الفكر، بيروت، طبعة 1421ه/2000م، ج6، ص127.

(4) محمد الهادي حارش، التاريخ المغاربي القديم السياسي والحضاري منذ فجر التاريخ إلى الفتح الإسلامي، المؤسسة الجزائرية للطباعة، الجزائر، 1992، صص33-32.

(5) سورة الإسراء، رقم 17، الآية 1.

القبلتين، وثالث المساجد التي تشدّ إليها الرّحال[1]، ومسرى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ومعراجه إلى السماء، وفيه صلّى بالأنبياء والمرسلين إماما[2]، وكان المغاربة يعرّجون في رحلاتهم الحجّية على القدس للزيارة والصلاة في الأقصى المبارك، الذي تعدل الصلاة فيه خمسمائةصلاة[3]، وهم يرون أنّ من لم يزره ويصلّي فيه فحجّه ناقص،[4] وكان منهم مئات الأعلام ممّن ذاع صيتهم، وكانت لهم اتّصالات بالأعلام المقدسيين، وممّا يجب التنبيه به أنّ مجالس الذكر

هنالك استفادت من فيض علم أعلام بلاد المغرب[5]، الذين دوّنوا لنا تفاصيل رحلاتهم التي لم تنقطع حتى بعد سقوط غرناطة وتعرّض سواحل بلاد المغرب إلى الاعتداءات الإسبانية والبرتغالية؛ فهذا أبو العبّاس المقري التلمساني يحدّثنا عن زيارته لبيت المقدس وانبهاره بجماله، ويخبرنا أنّه في حجّته الخامسة التي كانت أواسط رجب 1037هـ/ 19 مارس 1628م «مكث ببيت المقدس نحو خمس وعشرين يوما ألقى فيها عدة دروس بالأقصى والصخرة المنيفة».[6]

وكان من نتائج الضعف السياسي الذي آلت إليه الخلافة العبّاسية، أنّها أصبحت خاضعة لسيطرة السلاجقة، بداية من يوم الجمعة 23 رمضان 447هـ/ 15 ديسمبر 1055م[7]، ومع نهاية القرن 5ه/11م حدث صراع رهيب بين

(1) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: [لاَ تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلاَّ إِلَى ثَلاَثِ مَسَاجِدَ: إِلَى الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَمَسْجِدِي هَذَا، وَالْمَسْجِدِ الْأَقْصَى]. إسناده صحيح على شرط الشيخين. أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط- عادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1421ه/2001م، ج12، ص116، حديث رقم 7191.

(2) الطبري محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1420ه/2000م، ج17، ص333.

(3) ابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد القرشي، تاريخ بيت المقدس، تحقيق محمد زينهم محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية، (د.ت)، ص45.

(4) عبد الغني بلقيروس، صفحات من جهاد الجزائر بفلسطين (1948-1948)، دار الخلدونية، الجزائر، 2010، ص35.

(5) عبد الهادي التّازي: تقديم وتحقيق، القدس والخليل في الرحلات المغربية (رحلة ابن عثمان نموذجا)، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1418ه/1997م، ص11.

(6) المقري أحمد بن محمد التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، طبعة 1997، ج1، ص54، 57.

(7) ابن الأثير عز الدين، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1417ه/1997م، ج8، ص126.

السلاجقة، أدّى إلى تجزئة دولتهم إلى كيانات سياسية صغيرة، ومنهم سلاجقة الشّام الذين ينتمون إلى بيت تتش بن ألب أرسلان، وانقسم هؤلاء على أنفسهم فصار الشّام مجزّءا إلى عدّة إمارات (حلب- دمشق- فلسطين وإمارة طرابلس الشيعية)[1]، ولأنّ السلاجقة افتكّوا من العبيديين في بلاد الشام، فإنّ المستعين «الفاطمي» بمصر وضع يده في يد الصليبيين، فبعث وزيره الأفضل في سفارة إلى الفرنجة أثناء حصارهم لأنطاكية، يعرض عليهم التحالف للقضاء على السلاجقة مقابل اقتسام ممتلكاتهم في الشام، وذلك بأن يأخذ الفرنجة أنطاكية وسوريا، ويأخذ العبيديون القدس وفلسطين.[2] والظاهر أنّ شيعة الشّام (نصيريون «علويون»- حشّاشون - دروز) كانوا لا يتورّعون في السّعي إلى عقد التحالف مع الفرنجة والعمل معهم كجواسيس ضدّ المسلمين السنّة.[3]

وانتهز العبيديون فرصة حصار الفرنجة لأنطاكية، فهاجموا السلاجقة بفلسطين وتمكّنوا في 26 من رمضان سنة 491هـ/ 26 أوت 1098م من افتكاك القدس[4]؛ ولم يمض وقت طويل حتى اجتاحت جيوش الصليبيين المدينة، وتمكّنوا من احتلالها في 22 شعبان 492هـ/ 15جويلية 1099م، وبلغ عدد قتلى المسلمين بها «سبعين ألفا ويزيدون».[5] وأحكم الصليبيون سيطرتهم على سواحل الشّام وحقّقوا آمالهم بانتزاع القدس من يد الشيعة، وأسّسوا إمارات الرّها وأنطاكية والقدس، وعندئذ تطلّب أمر استنقاذها تضافر جهود المسلمين جميعا، وبعد (91) سنة من الأسر تمكّن صلاح الدين الأيّوبي من استرجاعها، بعد قضائه على العبيديين بمصر، وكان دخوله إلى القدس يوم الجمعة 27 رجب عام 583هـ/1 أكتوبر 1187م[6]، وتجدر الإشارة إلى أنّ جيشه كان يضمّ آلاف

(1) محمد العروسي المطوي، الحروب الصليبية في المشرق والمغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، طبعة جديدة مزيدة ومنقحة، 1982، ص17-16.

(2) - Ferdinand CHALANDRON, Essai sur le règne d'Alexis Ier Comnène (1081-1118), Paris, A. Picard et Fils, Éditeurs, 1900, P. 206./ René Grousset, L'épopée des croisades, Librairie Académique Perrin, Paris, 1995, T2, P.30.

(3) كلود كاخن، الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية، ترجمة أحمد الشيخ، سينا للنشر، القاهرة، ط1، 1995، ص114.

(4) - René Grousset, Op. Cit, P.31.

(5) ابن خلدون عبد الرحمن، المصدر السابق، ج5، ص211/ مصطفى وهبه، موجز تاريخ الحروب الصليبية، مكتبة الإيمان، المنصورة أمام جامعة الأزهر، ط1، 1418ه/1997م، ص26.

(6) أبو شامة المقدسي الدمشقي الشافعي، كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية،

المغاربة لا يعرف عددهم بالضبط، ويذكر أنّه: «كان في العسكر أكثر من ألف حمّام، وكان أكثر ما يتولاها المغاربة، يجتمع منهم اثنان أو ثلاثة ويحفرون ذراعين فيطلع الماء، ويأخذون الطين فيعملون منه حوضا وحائطا، ويسترونه بحطب وحصير، ويقطعون حطبا من البساتين التي حولهم، ويحمون الماء في قدور، وصار حمّاما يغسل الرجل رأسه بدرهم وأكثر».[1]

وبعملية حسابية بسيطة ندرك أنّ القائمين على خدمة الألف حمّام -التي يخبرنا بها العلاّمة عبد اللطيف بن يوسف البغدادي- كانوا ما بين الألفين والثلاثة آلاف[2]، إذا ما افترضنا أنّ لكل حمّام اثنين إلى ثلاثة ممّن يسهرون على تحضيره، وأمّا العدد الإجمالي للمغاربة -ولا يمكننا تحديد انتمائهم لقطر معيّن من بلاد المغرب- فلا شكّ أنّه كان يفوق ذلك بكثير؛ حيث كان منهم متطوّعون أفرادا وجماعات دفعتهم حميّة الإسلام إلى الذود عن بيضته، ومنهم من قرنوا فريضة الحجّ بفريضة الجهاد من أجل تحرير القدس ومقدّساتها، كما كان طلبة العلم المغاربة يفِدون على حواضر المشرق ومنها الشام بأعداد هائلة، لأخذ العلم عن أصحابه، فلمّا دعاهم واجب الجهاد التحقوا بركب جيش صلاح الدين للحصول على شرف الشهادة، أو تحقيقا للنصر الذي انتظره المسلمون كافّة قرابة قرن من الزمن[3]، ولا يمكن استثناء دور التجّار المغاربة لنصرة إخوانهم في المشرق للأسباب ذاتها، ونكاية في العدوّ الفرنجي الذي فرض عليهم الضريبة المكسية، بسبب طائفة من أنجادهم غزت مع نور الدين زنكي - رحمه الله -.[4]

وفضلا عن جهادهم البرّي اختصّ قسم من المغاربة بالجهاد البحري، فانخرطوا في الأسطول الإسلامي بمصر والشّام في عصر الأيّوبيين والمماليك،

وضع حواشيه وعلّق عليه إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ/2002م، ج3، ص225.

(1) المقريزي تقيّ الدين، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ/1997م، ج1، ص208، 210.

(2) صلاح الدين المنجد، المشرق في نظر المغاربة والأندلسيين في العصور الوسطى، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1، 1963، ص23.

(3) ممدوح حسين وشاكر مصطفى، الحروب الصليبية في شمال إفريقية وأثرها الحضاري سنة 792-668ه/1390-1270م، دار عمار للنشر، عمان، ط1، 1419ه/1998م، ص183-182.

(4) ابن جبير الكناني الأندلسي، رحلة ابن جبير، دار ومكتبة الهلال، بيروت، (د.ت)، ص247.

وقد ذكرت كتب الطبقات بعض المجاهدين المغاربة في صفحاتها، كعبد السلام المغربي الذي كان على رأس أسطول صلاح الدين في حصاره لمدينة صور سنة 583ه/1187م[1]، والفقيه عبد الله بن أحمد ابن وشّون الهذلي الفاسي، الذي خرج إلى الحجّ وجاهد في سبيل الله[2]، والفقيه المالكي عبد الله بن نجم بن شاس بن نزار بن عشاير -المدرّس بالمدرسة المجاورة للجامع العتيق بمصر- الذي توجه إلى ثغر دمياط لما أخذه العدو المخذول بِنِيَّةِ الجهاد فتوفي هناك في جمادى الآخرة أو في رجب سنة 610هـ[3]/ نوفمبر أو ديسمبر 1213م.

ومن الجدير بالملاحظة أنّ مصطلح المغاربة، يقصد به سكان المغرب قاطبة دون اعتبار للتقسيم السياسي الذي عرفته المنطقة في العصر الوسيط، وهكذا كانوا ينعتون عموما، ولم يكن يُميّز بينهم إلاّ بذكر الشخص لمدينة إقامته، ونلمس ذلك بوضوح من خلال الرحلات الحجّية التي كانت تنطلق من المغرب الأقصى مرورا بالجزائر ثم تونس وليبيا إلى مصر، قبل الدخول إلى الحرمين الشريفين والعودة عبر القدس إلى مصر عبر طريق الذهاب نفسِهِ، وكان الحجّاج في كلّ هذه الأصقاع يلتحقون بركب الحجّ الذي كان يطلق عليه ركب حجّ المغاربة وليس ركب قطر بعينه من أقطاره. واستمرّ الوضع على هذا النحو حتّى نهاية العصر الحديث، وينظر كشاهد على ذلك الرحلات الثلاثة للزيّاني على سبيل المثال لا الحصر[4]؛ بل إنّه في النصف الأول من القرن 19م ما يثبت أنّ قافلة الحجّ التي كانت تنطلق من دمشق إلى المدينة المنوّرة كلّ سنة -حسب ما ورد في رسالة للقنصل الفرنسي

(1) أبو شامة المقدسي الدمشقي الشافعي، المصدر السابق، ج3، ص267.

(2) ابن القاضي المكناسي، جذوة الاقتباس في ذكر من حلّ من الأعلام مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1974، القسم الثاني، ص419، ترجمة رقم 364/ الكتّاني أبو عبد الله محمد بن جعفر بن إدريس، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، حقّقها ووضع فهارسها حفيد المؤلف الشريف محمد حمزة بن علي الكتاني، (دون دار نشر)، الرباط، 1426هـ/2005م، ج3، ص380، ترجمة رقم 1395.

(3) ابن خلّكان أبو العبّاس شمس الدين، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، 1900، ج3، ص61/ ابن فرحون المالكي، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، دراسة وتحقيق ابن محي الدين الجنّان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417ه/1996م، ص229، ترجمة رقم 284.

(4) الزيّاني أبو القاسم (1249-1147هـ/1833-1734م)، الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور برّا وبحرا، تحقيق وتعليق عبد الكريم الفيلالي، دار نشر المعرفة، الرباط، 1412ه/1991م، 641 صفحة.

بدمشق إلى السفير الفرنسي في إسطانبول بتاريخ 20 ديسمبر 1835-كانت في هذه السنة محروسة بألف فارس مغربي يساندون الجنود العثمانيين في مهمّتهم.[1]

2- الهجرة الجزائرية إلى فلسطين ودورها في ترسيخ المكانة المقدسية في ثقافة الشعب الجزائري

ليس ثمّة شكّ من أنّ العصر الوسيط عرف هجرة من مختلف حواضر بلاد المغرب إلى بيت المقدس، وعلى رأس من استقرّوا بقصد المجاورة، ولما تعرّضت سواحل الشّام إلى الغزو الصليبي وتأكّد للمسلمين سقوط القدس في أيدي النصارى في نهاية القرن 5هـ/11م، بقيت الأمور على حالها إلى أن قيّد الله لها السلطان صلاح الدين، الذي تمكّن من إعادتها لحوزة المسلمين؛ وقد شارك الجزائريون في معركة حطّين ضمن جيش المغاربة الذي ساهم في عملية تحرير القدس، بل كان بعضهم كعبد العزيز بن تميم بن المعز بن باديس من بين القادة العسكريين في جيشه؛[2] وفي هذه المعركة قطعت يد شيخ الشيوخ أبي مدين شعيب الجدّ (الغوث)، ودفنت هناك بتربة المدينةالمقدّسة.[3]

ومن المعلوم أنّ صلاح الدين أذن بعد تحرير القدس لمن أراد العودة من المغاربة إلى أوطانهم، فاختار الكثيرون منهم البقاء في رحاب الأقصى المبارك على العودة إلى الدّيار،[4] فأسكنهم في منطقة سهلية يحتمل إن عاد الصليبيون إلى القدس أن يعودوا عبرها، باعتبار باقي الجهات الأخرى ذات تضاريس وعرة، وعندما سألته حاشيته عن سبب ذلك، قال:» أسكنت هنا من يثبتون في البرّ ويبطشون في البحر، وخير من يؤتمنون على المسجد الأقصى وعلى هذه المدينة».[5]

واشتهرت مدينة القدس بأوقافها، وتعدّ المدرسة الأفضلية وحارة المغاربة أول وقف بها، الذي أوقفه الملك الأفضل نور الدين بن صلاح الدين، على المغاربة

(1) J.J.RAGER : Les musulmans algériens en France et dans les pays islamiques, Alger, 1950, P.44.

(2) عبد الغني بن إبراهيم بلقيروس، صفحات من جهاد الجزائريين بفلسطين 1949-1948، دار الخلدونية للطباعة والنشر- الجزائر، 2010، ص36.

(3) حزماوي محمد ماجيد صلاح الدين وزعيم خنشلاوي، وقف سيدي أبو مدين في القدس الشريف 720هـ/1320م، منشورات المركز الجزائري للبحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الإنسان والتاريخ، طبعة خاصة بالقدس عاصمة الثقافة العربية، الجزائر، 2009، ص4.

(4) المرجع السابق، ص6.

(5) https://doc.aljazeera.net/ نقلا عن shorturl.at/zIO14 بتاريخ 10 مارس 2020

خلال سلطنته على دمشق، وكتب محضرا بالوقف لكل جهة وثبّت مضمونه لدى حكام الشّرع بعد وفاة الواقف.[1] ويعدّ وقف حارة المغاربة هذا أو وقفية «سيدي أبو مدين» الذي كانت تقوم فيه زاويته وإيراد قرية عين كارم من قرى القدس من أهم وأكبر أوقاف المغاربة بالمدينة، والشيخ أبو مدين هو حفيد أبي مدين الغوث التلمساني الجدّ (ت 594هـ/1197م)، من ابنه محمد المعروف بأبي مدين الحفيد، صاحب الوقف المشهور، وقد وقفه على الفقراء والمحتاجين من أهل المغرب الإسلامي في مدينة القدس عام 720هـ/1320م.[2]

وذكر الدكتور أحمد عبد اللطيف أبو مدين، وهو أحد أحفاد الشيخ أبي مدين الغوث أنّ هناك العديد من المستندات التي تثبت وقفية آل أبي مدين في حيّ المغاربة بالقدس الشريف؛[3] وكان أحد الباحثين فصّل قبل ذلك في نصّ الوقفية، فقال بأنّه أعيد تقييده مرّتين: عام 661هـ/1267م ثم عام 1004هـ/1595م، وأنّ هناك صورة من وقفية الملك الأفضل بن صلاح الدين لآل أبي مدين المغربي محفوظة في مكتبة كلية (سانت أنتوني) بجامعة أُكسفورد، وفي مدرسة الدراسات الشرقية بجامعة لندن، وفي سجلّ المحكمة الشرعية بالقدس (ص588 سجل 77)، كما ذكر أنّ المؤلّف اليهودي «عوزي بنزيمان» اعترف في كتابه «القدس مدينة بلا أسوار» - ترجمة محمد ماضي، طبعة 1976 - بهذه الوثائق وأوردها فيه.[4]

ونظرا للمكانة التي تحتلّها القدس وفلسطين في قلوب الجزائريين؛ فإنّ الجزائر عندما أُبتليت بالاحتلال الفرنسي لأرضها، لم يتوان شعبها عن مقاومة مختلف السياسات لتقويض النظام الاستعماري الذي كان يطوّق إرادته طيلة القرن 19م واستمرّت انتفاضاته إلى منتصف الحرب العالمية الأولى.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الرّفض الجزائري للاستعمار الفرنسي اتّخذ أشكالا مختلفة، كان من جملتها الهجرة نحو الولايات العثمانية في المشرق العربي وفي

(1) مجير الدين الحنبلي العُلَيمي، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، تحقيق محمود عودة الكعابنة، إشراف محمدو علي عطا الله، مكتبة دنديس-عمان، ط1، 1420ه/1999م، ج2، ص97.

(2) حزماوي وخنشلاوي، المرجع السابق، صص.39-38

(3) حزماوي وخنشلاوي، المرجع السابق، صص.39-38

(4) السيد فهمي الشنّاوي، «مؤامرة صهيونية على حائط البراق»، مجلة الدوحة، العدد رقم6، 1 يونيو 1986، صص8-6.

مقدّمتها فلسطين.

وتعود البوادر الأولى للهجرة الجزائرية الفردية والجماعية نحو الشام إلى سنة 1847، حين قامت سفن فرنسية بنقلهم من موانئ سكيكدة وتنس ووهران والجزائر إلى موانئ لبنان وفلسطين؛[1] ونشطت بعد ذلك الدعاية إلى الهجرة فيما بين 1856 و1860، وتسامعت مختلف الأوساط الجزائرية بالأعداد القليلة أو الكثيرة من الجزائريين الذين استقرّوا بسوريا ولبنان وفلسطين،[2] وفي الفترة الممتدّة ما بين 1862 و1882 منح العثمانيون مجّانا لبعض المهاجرين الجزائريين في فلسطين الأراضي والأموال واستقرّوا فيها نهائيا، وتقدّر بعض المصادر أنّهم كانوا حوالي 1500 مهاجرا.[3]

إلاّ أنّ حركة 1888 شملت جزائريين استقرّوا بتونس لوقت قصير، ثم هاجروا إلى الشّام، ونزل بعضهم بفلسطين، غير أنّ الظروف لم تكن كسابقتها، حيث قرّر 198 مهاجرا جزائريا العودة إلى وطنهم عبر ميناء حيفا سنة 1891، فأمر نزيف باشا والي سوريا العثماني بمنعهم من ركوب السفينة التي كانت ستقلّهم، وكان هؤلاء وُعِدوا منذ ما لا يقلّ عن ثلاث سنوات بالحصول على قطع أرض مقابل قبولهم شهادات جنسية عثمانية، وحالت الإجراءات الإدارية المعقّدة دون حصولهم عليها طيلة هذه المدّة، فتدخّلت حكومة الباب العالي وعرضت عليهم البقاء والحصول على إعانات مالية قدرها 363,33 فرنكٍ، أو العودة إلى بلادهم، فقبل 100 مهاجرا منهم البقاء، في حين فضّل البقيّة وعددهم 98 مهاجرا العودة إلى الجزائر.[4]

وخلال الفترة ما بين 1910 و1915 فرضت السلطات الفرنسية على الجزائريين قانون التجنيد الإجباري في سبتمبر سنة 1911، فقابلوه بالرّفض وكان من نتائجه هجرة تلمسان الجماعية التي قدّرتها الصحف الفرنسية بما

(1) عمار هلال، الهجرة الجزائرية نحو بلاد الشام (1847-1918)، دار هومة، الجزائر، 2007، ص.75

(2) المرجع السابق، ص.27

(3) المرجع نفسه، ص.38

(4) نفسه، ص.49

يزيد على12000 مهاجرا؛[1] وأكّدت مراسَلة فرنسية أنّ صحيفة المختبر الدمشقية كتبت عن استقبال سوريا لهذا العدد الهائل من المهاجرين الجزائريين، وتساءلت عن مصيرهم، بعدما تبيّن العجز المالي للدولة العثمانية في الاستجابة إلى المطالب البسيطة والمتواضعة للمهاجرين الأوائل.[2]

وفي هذه الفترة شهد الجنوب الجزائري الذي كان خاضعا لسلطة الحكم العسكري الفرنسي عدّة هجرات جماعية للجزائريين، لعلّ أهمّها هجرة جماعة من أهالي وادي سوف إلى بيت المقدس، قدّرتها الوثائق الفرنسية بـ 15 فردا، وذكرت أنّها هاجرت إليه مشيا على الأقدام، مرورا بقفصة والإسكندرية ثم العريش.[3]

وممّا تقدّم ذكره يتّضح لنا أنّ عدد الجزائريين الذين يممّوا نحو فلسطين أثناء الاحتلال الفرنسي إلى بداية الحرب العالمية الأولى كان بالآلاف، وربّما تجاوز العدد ذلك بكثير، إلاّ أنّنا نفتقر إلى الإحصاءات الدقيقة لانعدام الوثائق الرسمية التي تؤكّد صحّة ما نعتقده.

وقد سكن الجزائريون في عدّة قرى بفلسطين منها قرية هوشة، وقرية تومي التي أقامت عليها قوات الاحتلال الصهيوني مستعمرة «ديشوم»، وقرية المعذر، وكفر سبت، والعموقة والحسينية والتليل وماروس وجزء من صفد وحيفا أو ما يسمّى بحيّ المغاربة بالقدس.[4]

وفي غياب الأرقام الدقيقة يكفي أن نشير في هذا المقام إلى مشاركة عدد من الجزائريين في ثورة (1929) ضد اليهود، التي عرفت بثورة البراق الشريف أو ثورة سكان حارة المغاربة، وكان معظم سكانها من أصول جزائرية.[5] كما كانت مشاركة الجزائريين حاضرة دوما في الذود عن فلسطين، وكمثال عن الحضور

(1) Echo d'Oran, journal du 14 octobre 1911.
(2) A.O.M boite 9H n°104, préfet de Constantine au gouverneur général 05/01/1911.
(3) A.O.M boite 9H n°104, commandant de Biskra au commandant de Touggourt, 15/06/1911.
(4) مليون ونصف جزائري بلا هوية مشتتون في المخيّمات الفلسطينية، https://www.echoroukonline.com/، كتب بتاريخ 19/07/2008، زيارة الموقع في 11/03/2022.
(5) حمودي إبرير، مواقف الجزائريين من القضية الفلسطينية «1973-1945»، رسالة دكتوراة العلوم في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة الحاج لخضر، باتنة، السنة الجامعية 2014/2015، ص129.

الجزائري بسائر المدن الفلسطينية بما فيها القدس، وإن كان المثال يتعلّق بقرية هوشة التي أنشئت بجبل الجليل، الواقعة شرق حيفا بـ 13 كلم؛ وكان بها 53 بيتا، وقد بلغ عدد ساكنتها 202 نسمة حتى سنة 1931م.[1]، وتنتمي 90 عائلة منهم إلى عرش سلاوة (معظمهم من قبيلة سيدي أرغيس)، هاجرت من منطقة أمّ البواقي الجزائرية عام 1890، بالإضافة إلى عائلات أخرى، وكانت جزائرية كلها باستثناء عائلتين، وقد وقفت القرية كغيرها من قرى فلسطين الثائرة في وجه الاحتلال البريطاني وسياسة التهجير اليهودي إلى فلسطين، التي انتهجها من أجل إنشاء وطن قومي لليهود، فكان الحاج وحش بن حمزة أرغيس قائد فصيل في ثورة 1939-1936م، وبرز الكثير من الجزائريين في هذه الثورة على غرار موسى الحاج حسن الملقب بالكبير من قرية تلّيل، ومحمود سليم صالح من عموقة، ومحمد بن أحمد بن عيسى المدعو «أبو سعيد»، وتوفيق نمر من ماروس[2]؛ وقدّمت قرية هوشة وحدها 35 شهيدا من أبنائها في المعارك مع الصهاينة في 15/04/1948م، وعاد بعضهم إلى الجزائر بعد الاستقلال واستقرّ بها نهائيّا.[3]

ويذكر أنّ الأمير محمد سعيد -وهو حفيد الأمير عبد القادر- دعا إلى الجهاد، ووجّه نداء إلى المغاربة للمشاركة في تحرير فلسطين، وكان على رأس المتطوعين من السوريين والمغاربة دفاعا عن أولى القبلتين في ثورة 1948؛ حيث تبرّع بأمواله لتأليف كتيبة المغاربة من السوريين، وأكثرهم من أصول جزائرية، وكان عدد أفرادها يربو على 20 ألف مقاتل بعدتهم وعتادهم.[4] وقد خاض المجاهدون

(1) https://www.palestineremembered.com/Haifa/Hawsha/ar/index.html، زيارة الموقع بتاريخ 11/03/2022.

(2) قرية دَيشوم الجليلية – بقلم: فؤاد عبد النور (الصورة: عائلات جزائرية هاجرت الى صفد بفلسطين أواخر القرن التاسع عشر https://arabvoice.com)23 أكتوبر 2018، زيارة الموقع بتاريخ 11/03/2022. ينظر أيضا: مقاتلون جزائريون في صفوف ثورة عز الدين القسّام الفلسطينية 1936/1937. https://elbassair.dz/9498/ كتب : الأربعاء 4 شوال 1441ه/-27 05-2020م، تاريخ الزيارة 12/03/2022.

(3) سهيل الخالدي، الإشعاع المغربي في المشرق» دور الجالية الجزائرية في بلاد الشام»، دار الأمّة- الجزائر، طبعة مزيدة ومنقحة، 2016، صص369-368.

(4) أحمد شفيق أحمد أبو جزر، العلاقات الجزائرية الفلسطينية في ظل الاحتلال الفرنسي-مواقف وأسرار، دار هومة للطباعة والنشر، الجزائر، 2004، صص237-235/ جريدة المغرب العربي، عدد 20، بتاريخ 6 فبراير 1948.

الجزائريون من المهاجرين المقيمين في قرى المغاربة بالشمال الفلسطيني عدّة معارك تحت إمرة الشهيد القائد محمود سليم الصالح ـ أبو عاطف ـ الذي شارك في ثورة 1939-1936 في معارك شتى أهمها معركة طبرية، وكان في ثورة 1948 قائدا لأحد الفصائل المقاتلة المعروفة التابعة لجيش الجهاد المقدس بقيادة عبد القادر الحسيني بمنطقة صفد وطبرية قبل أن يستشهد في معركة الشجرة في 1948 ودفن بالنّاصرة.[1]

ورغم المخاطر التي كانت تكتنف الجزائريين في زمن الاستعمار الفرنسي استجابوا لنداء الاستغاثة من فلسطين، فقطع الكثير من الشباب الجزائري الحدود البرّيّة الجزائرية عبر البلاد العربية وصولا إلى فلسطين للجهاد ضد الصهاينة في ثورة 1948، وقد شاركوا في معارك كثيرة بالجليل في صفوف الفوج التاسع على الجبهة الشمالية من فلسطين، الذي كان يضمّ متطوعين من أصول مغربية معظمهم من الجزائريين الذين هاجروا إلى الشام خلال القرن 19، برفقة الجيش السوري ووحدات من الجيش اللبناني، كما شارك بعضهم في معارك الجنوب الفلسطيني في شمال غزة والنقب والتخوم الجنوبية والغربية للقدس تحت قيادة الشهيد أحمد عبد العزيز، وكانوا ضمن القوات المصرية وفيالق الإخوان المسلمين والمتطوعين العرب والمسلمين من ليبيا والسودان ومصر وغيرهم[2].

وعاد بعض المتطوّعين الذين لم تكتب لهم الشهادة في ثورة 1948 إلى الجزائر، ليستشهدوا في الثورة التحريرية بالجزائر كالشهيد الحاج علي النايلي ومحمد إبراهيم القاضي ومحفوظ الهواري وغيرهم، بينما توفي البعض الآخر بعد الاستقلال كالمجاهد عبد الحفيظ قصري والمجاهد محمود عيساوي و صالح تواتي وغيرهم.[3] والجدير بالذكر أنّ بعض الجزائريين شارك في تأسيس جبهة التحرير الفلسطينية، التي أعلن عنها عام 1964، كعمر أرغيس محمود الأخضر،

(1) سهيل الخالدي، «دور المهاجرين الجزائريين في الكفاح ضدّ الانتداب والصهيونية في فلسطين»، جريدة الشعب، الجزائر، عدد 8688، بتاريخ 20 أكتوبر 1991.

(2) أحمد شفيق، المرجع السابق، صص.259-258

(3) في كتاب جريء وتوثيقي عن أسرار جهاد الجزائريين بفلسطين، https://thakafamag.com/. كتب بتاريخ 30/06/2010، زيارة الموقع في 11/03/2022.

سعيد بن الوحش بن حمزة، محمود كوجيل وغيرهم،[1] إلّا أنّه بقدر ما هاجر من الجزائر مئات الألاف، فإنّ الجزائر استقبلت آلاف المهاجرين من دولهم ومن بينهم الشعب الفلسطيني بستّين ألف مهاجر.[2]

وممّا تقدّم ذكره يتّضح لنا بما لا يدع مجالا للشكّ أنّ الهجرة الجزائرية إلى الأرض المقدّسة كانت من أهمّ العوامل التي زادت العلاقة الحبّية بين الشعبين الجزائري والفلسطيني، وعملت في الوقت ذاتِه على ترسيخ مكانة القدس وقدسيتها في ثقافة الشعب الجزائري.

3- القدس في ثقافة الشعب الجزائري قبل الثورة التحريرية وبعد الاستقلال

أسفرت نهاية الحرب العالمية الأولى عن ممارسة نوع جديد من أنواع المقاومة بالجزائر عرف بالمقاومة السياسية، التي ستؤدّي إلى ظهور نشاط حزبي سياسي متعدّد المشارب، عمل على بناء الرّوح الوطنية تمهيدا لجمع كلمة الشعب الجزائري، وصقل طاقاته استعدادا لليوم المشهود -1 نوفمبر 1954 -الذي سيكون بداية نهاية العهد الاستعماري بالجزائر وسيتحقّق ذلك في 5 جويلية 1962.

وخلال الفترة الممتدّة من 1918 إلى1954 كانت للجزائريين ردّات فعل إزاء ما كان يصيب الوطن الفلسطيني، فإذا كان الجزائريون شاركوا إخوانهم الفلسطينيين في ثورات 1929، و1936-1939، ثم 1948؛ فإنّ الحركة الوطنية في الجزائر كان لها نصيب في ذلك الزّخم وفي مقدّمتها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، التي صرّح رئيسها بأنّ «رحاب القدس الشريف مثل رحاب مكّة والمدينة، ... وكلّ مسلم مسؤول أعظم المسؤولية عند الله تعالى على كلّ ما يجري هنالك»،[3] وكتب الشيخ أطفيش الإباضـــي في مقال له:» إنّ قضية فلسطين ليست قضية محلّية تخصّ عرب فلسطين فحسب، إنّما هي قضية العرب وقضية

(1) عمار هلال، المرجع السابق، ص.370

(2) مكتب الهجرة الدولية بالأمم المتحدة، https://www.echoroukonline.com/، 21/09/2014، زيارة الموقع في 11/03/2022.

(3) عبد الحميد بن باديس، «فلسطين الشهيدة»، في مجلة الشهاب، ج6، م14، غرّة جمادى الثانية 1357ه/أوت 1938م، صص2-1.

المسلمين أينما كانوا»[1]، وكانت جمعية العلماء تغتنم المناسبات فتدعو الجزائريين إلى مساعدة إخوانهم في بيت المقدس وأكناف بيت المقدس، ومن ذلك إحياء ليلة المعراج النبوي الشريف واليوم الموالي، وهي تحثّ على عدم نسيان المنكوبين هناك، «وتذكّرهم بالدّعاء لرفع البلاء، والعطاء لتحصيل القوت والدواء». وقد تمكنت من جمع 24200 فرنكا سنة 1938، وبلغ مجموع ما جمع في سنة 1938 بـ 45655 فرنكا لفائدة الأشقّاء في فلسطين».[2]

ووجّه البشير الإبراهيمي قبيل تأسيس دولة الكيان الصهيوني نداء إلى عرب الشمال الإفريقي يقول فيه: «إنّ عليهم لفلسطين حقّا لا تسقطه المعاذير، ولا تقف في طريقه القوانين مهما جارت...، هذا الحق هو الإمداد بالمال، ومن أعان بالمال فقد قام بالواجب بأثقل شطريه...، وإنّ أوجب واجب علينا نحن العرب الذين ابتلينا بالاستعمار، ووضعنا منه في هذا الموضع الشّاذ، أن نلوذ في قضية فلسطين بالعقل يحمينا من المزالق، وبالحزم يحمينا من التقصير، وأن لا نقول إلاّ ما نستطيع فعله، وأنه لا نستطيع إمداد فلسطين بالرجال، لأنّه ليس لنا ما لليهود من تسهيلات ..؛ وقال متحدّثا عن نفسه: ... أملك من هذه الدنيا مكتبة متواضعة هي كل ما يرثه الوارث عني، وإنني أضعُها خالصا مخلصا، بكتبها وخزائنها تحت تصرّف اللجنة التي تُشكَّل لإمداد فلسطين، ولا أستثني منها إلا نسخة من المصحف للتلاوة، ونسخة من الصحيحين للدراسة».[3]

وكانت قضية فلسطين ككل والقدس بشكل خاص تمثّل قمّة اهتمامات الطيب العقبي، الذي أسّس «لجنة الدفاع عن فلسطين» بنادي الترقّي بالجزائر العاصمة في 3 أكتوبر سنة 1947، تزامنا مع يوم فلسطين الذي أعلنته الجامعة العربية للتضامن مع القضية الفلسطينية العادلة في كلّ العالم؛ وبعث العقبي

(1) أبو إسحاق إبراهيم أطفيش، « فلسطين، إنكلترا تقاوم إرادة الله»، مجلة الأمّة، السنة 3، عدد 125، 5 ربيع الثاني 1356ه/15 جوان 1937م، ص2.

(2) عبد الحميد محمد بن باديس الصنهاجي، آثار ابن باديس، تحقيق عمّار طالبي، دار ومكتبة الشركة الجزائرية ط1، 1388ه/1968م، ج3، ص498-497. جريدة البصائر، السنة 4، ع 180، قسنطينة يوم الجمعة 9 رجب 1358ه25 أوت 1936، ص1.

(3) مجلة البصائر، عدد 30، بتاريخ 05 أبريل 1948/محمد بن بشير بن عمر الإبراهيمي، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، جمع وتقديم نجله الدكتور أحمد الطالب الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، يبروت، 1997، ط1، ج3، صص459-458.

ببرقية إلى الأمين العام للجامعة عزّام باشا، ومفتي القدس ورئيس الهيئة العربية العليا محمد أمين الحسيني، وفوزي القاوقجي قائد جيش الإنقاذ العربي؛ ومن أهم ما تضمّنته هذه البرقية: أنّ الشعب الجزائري المسلم يؤكّد ارتباطه وإخلاصه للقضيّة الفلسطينية، وأنّه يحتجّ على مشروع التقسيم ويرفضه، ويعلن الآلاف من أبنائه استعدادهم للتطوّع دفاعا عن أرض الأقصى المبارك ومنع اعتداء الصهاينة على مقدّساتها، ويعبّر العقبي عن عزمه في أن يكون على رأس هؤلاء المتطوّعين لجهاد الصهيونية الباغية المتقمّصة لثوب الاستعمار؛[1] وردّ أمين الحسيني ببرقية مماثلة قدّم فيها شكره العميق للعقبي وللشعب الجزائري، الذي وقف بشجاعة لنصرة فلسطين وأهلها.[2]

وفي السنةِ نفْسِها كتبت البصائر تحت عنوان فلسطين -تصوير الفاجعة: «يا فلسطين! إن في قلب كل مسلم جزائري من قضيتك جروحا دامية، وفي جفن كل مسلم جزائري من محنتك عبرات هامية، وعلى لسان كل مسلم جزائري في حقك كلمة مترددة هي: فلسطين قطعة من وطني الإسلامي الكبير قبل أن تكون قطعة من وطني العربي الصغير؛ وفي عُنق كل مسلم جزائري لك- يا فلسطين- حقٌ واجبُ الأداء، وذمام متأكّد الرعاية، فإن فرّط في جنبك، أو أضاع بعضَ حقك، فما الذنب ذنبُه، وإنما هو ذنب الاستعمار الذي يحول بين المرء وأخيه، والمرء وداره، والمسلم وقبلته».[3]

ونجحت الحركة الوطنية في تشكيل «الهيئة العليا لأعانة فلسطين» في أكتوبر 1948، التي ضمّت الطيب العقبي والشيخ بيّوض وفرحات عبّاس ومصالي الحاج والبشير الإبراهيمي، وتمكنت من جمع ما قيمته 9 ملايين فرنكٍ فرنسيٍّ لصالح فلسطين، سلمت لسفير مصر بباريس أحمد عبد الخالق ثروت لقاء إيصالات رسمية ليدفعها إلى الجامعة العربية وقد فعل.[4]

---

(1) أحمد مريوش، محاضرات في تاريخ الجزائر في الملتقيات الوطنية والدولية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1999، صص245-243.

(2) المرجع نفسه، صص.247-246

(3) جريدة البصائر، عدد 5، بتاريخ 5 سبتمبر.1947

(4) البصائر، عدد 52، السنة الثانية من السلسلة الثانية، 11 أكتوبر 1948، والبصائر، عدد 53، السنة الثانية من السلسلة الثانية، 18 أكتوبر 1948/ أثار البشير الإبراهيمي، مرجع سابق، ج3، هامش رقم

ورغم انسحاب مصالي الحاج من هذه الهيئة بسبب مسألة تصدّرها وزعامتها، إلاّ أنّه سيواصل داخل إطار حركة انتصار الحريات الديمقراطية بشكل منفرد دعم القضية الفلسطينية، حيث سينشئ مع أعضاء حركته «الهيئة الجزائرية لمساعدة فلسطين العربية»[1]، وظلّت إطارات حركة الانتصار منذ تأسيسها إلى قبيل اندلاع الثورة التحريرية تعبّر في كلّ المناسبات عن تضامنها ومؤازرتها للشعب الفلسطيني جرّاء ما يصيبه من اعتداءات اليهود بسبب تحالف الإمبريالية والصهيونية، ولقد استنكرت بشدّة القرار الأممي الصادر في 29 نوفمبر (1947) القاضي بتقسيم فلسطين إلى دولتين عربية وأخرى يهودية، والمتأمّل لجرائد الحركة يدرك مدى تضامنها مع القضيّة وغضبها واحتجاجها على السياسة الفرنسية التي وقفت إلى جانب الصهاينة ومنحت يهود الجزائر كلّ التسهيلات للالتحاق بفلسطين، بما في ذلك تدريبهم عسكريا على حمل السلاح لفرض تواجدهم بالقوّة في دولتهم المزعومة.

وقد بدا موقف الحركة واضحا من خلال جرائدها لا سيما جريدة «المغرب العربي» وجريدة «الجزائر الحرّة»، ومن أمثلة ذلك ما جاء في مقال بعنوان « يجب أن تبقى فلسطين عربية»، حين احتجّت فيه على قرار التقسيم، وممّا ورد فيه: «وعرب الجزائر المتآزرون مع إخوانهم في فلسطين وفي العالم العربي لن يعترفوا أبدا بهذا الواقع الفاشي...، وهم يشهّرون بالإمبريالية الصهيونية التي تحاول في الواقع إلى تحويل فلسطين إلى قاعدة عسكرية لتركيع الشرق الأوسط بأكمله».[2]

أمّا الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري الذي أسّسه فرحات عبّاس في أبريل 1946، فقد انضمّ إلى لجنة الدفاع عن فلسطين التي أسّسها الطيّب العقبي سنة 1947، وشارك مناضلوه في التضامن مع الشعب الفلسطيني في استرجاع حقوقه، واحتجّوا على الحكومة الفرنسية التي اعترفت بدولة إسرائيل متحدّية شعور العرب والمسلمين، وساهموا في جمع الأموال للشعب الفلسطيني في إطار اللجنة،

3، ص459/ نبيل أحمد بلاسي، الاتجاه العربي والإسلامي ودوره في تحرير الجزائر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص130.

(1) جريدة المغرب العربي، عدد 25، بتاريخ 07 جويلية.1948

(2) جريدة المغرب العربي، عدد 15، بتاريخ 15 ديسمبر.1947

كما شكلت القضية الفلسطينية جزءا من أشغال مؤتمري الحزب في سبتمبر من سنتي 1949 و1951 .[1] وأمّا الحزب الشيوعي الجزائري فإنّه مسك العصا من الوسط فلم يعارض قرار التقسيم، ولم يبدِ تضامنه ودعمه للفلسطينيين المشرّدين من أراضيهم، ورأى أنّ استقلال الشعب الفلسطيني يمرّ عبر وقف القتال واحترام قرار هيئة الأمم المتّحدة، وانسحاب القوات الإمبريالية، وتقسيم فلسطين بين العرب واليهود، وفي ذلك اعتراف ضمني بحق اليهود في فلسطين، بعيدا عن العامل القومي والديني.[2]

وعندما استرجعت الجزائر سيادتها، أصبحت القضية الفلسطينية من أولى اهتمامات السياسة الخارجية الجزائرية، ولم يتغيّر الموقف الرّسمي عبر فترات حكم كلّ الرّؤساء الذين حكموا الجزائر منذ (1962) إلى يومنا هذا، ففي عهد ابن بلّة تمّ إنشاء مكتب فلسطين برئاسة خليل الوزير –أبو جهاد–الذي باشر عمله بداية من تاريخ 23 سبتمبر (1963)؛ واستقبلت الجزائر اللاجئين الفلسطينيين بعد أن أكّد ابن بلّة في خطابه الذي ألقاه في مؤتمر القمّة العربية بالقاهرة سنة 1964، وتكفّلت بتعليم أبنائهم وإيجاد مورد رزق لهم.[3]

وأثناء فترة حكم الرئيس هواري بومدين بدأ تكوين الضبّاط الفلسطينيين بالأكاديمية العسكرية بشرشال منذ (1966)، ومع بداية عام (1968) تمّ تأسيس اللجنة الجزائرية لدعم فلسطين في العاصمة، واستقبلت الجزائر بداية من الدخول الجامعي لهذا العام أول موجة من الطلبة الفلسطينيين، وكانت تتكون من عشرات الطلبة، وخلال انعقاد مؤتمر القمّة الإسلامية في شهر سبتمبر سنة (1969) طالبت الجزائر بقبول الوفد الفلسطيني كعضو كامل الحقوق، وبعد أخذ وردّ تمّ قبول منظمة التحرير الفلسطينية ووفدها كعضو ملاحظ.[4]

ورغم نجاح إسرائيل في فتح سفارات لها في عدد من الدول الإفريقية والآسيوية فإنّ الجزائر سعت وبكلّ قوّة عن طريق دبلوماسيتها إلى الوقوف في وجه الزحف

(1) إبرير، مرجع سابق، صص.110-109
(2) جريدة الحرية، عدد 228، بتاريخ 20 ماي 1948، عدد 242، بتاريخ 3 جوان.1948
(3) محمد تامالت، العلاقات الجزائرية الإسرائيلية، ط1، دار الأمة- الجزائر، 2001، صص.37-36
(4) إبرير، مرجع سابق، ص.246-245

المتعاظم للصهيونية، التي لم تنجح في الدخول إلى أيّ تجمّع عربي-إفريقي، أو أيّ مؤتمر للدول النّامية، كما لم تفلح في الانضمام لمجموعة الدول الآفرو-آسيوية في الأمم المتّحدة ولو بصفة عضو مراقب في اللجان الآسيوية والإفريقية بالرغم من امتلاكها لعلاقات سياسية واقتصادية مع العديد من الدول النامية آسيوية وإفريقية.[1]

وجسّد بومدين مقولته المشهورة: «نحن مع فلسطين ظالمة أو مظلومة» من خلال الدعم الذي قدّمه لفلسطين في حرب 1967، وفي حرب أكتوبر 1973 أرسلت قوات مدرّعة وقوّات من المشاة وأسراب من الطائرات المقاتلة بمختلف أنواعها، وتفاوض بومدين مع موسكو فحصل على صفقة سلاح قدّرت بـ 200 مليون دولار وجهت مناصفة بين الجبهتين المصرية والسورية.[2] وفي 11 أكتوبر 1973 أدرجت قضية فلسطيـن كبند مستقل في جدول أعمال الجمعية العامة، وندّد فيها عبد العزيز بوتفليقة بجرائم إسرائيل، ودعا الدول الصديقة إلى قطع العلاقات مع إسرائيل.

وكلّلت جهود الدبلوماسية الجزائرية بانتخاب الجزائر بالإجماع رئيسا للدورة 29 للجمعية العامة للأمم المتحدة سنة 1974، فمكّنت لياسر عرفات من اعتلاء المنبر كأول شخص في منظمة غير رسمية، ليلقي خطابه الشهير في 13 نوفمبر «لقد جئت حاملا غصن الزيتون في يد وفي الأخرى بندقية الثائر، فلا تسقطوا الغصن الأخضر من يدي»، وفي 22 منه أصدرت الجمعية العامة قرارا يقضي بقبول منظمة التحرير الفلسطينية بصفة مراقب، ممّا سيسمح لها بالمشاركة في المؤتمرات الدولية التي تعقد تحت مظلة الأمم المتحدة،[3] كما أصدرت الجمعية العامة قرارا بتاريخ 10 نوفمبر 1975 يدين الصهيونية ويعتبرها منظمة عنصرية، بعد الطلب الذي قدّمته الجزائر إليها؛ إلاّ أنّ

(1) حمد سليمان المشوخي، التغلغل الاقتصادي الإسرائيلي في إفريقيا، تقديم محمد عبد العزيز عجيمة، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ط1، 1972، ص458.

(2) Nicole Grimaud, La politique extérieure de l'Algérie 1962-1978, Edition Rahma, Alger, P. 246.

(3) محمد البشير الشافعي، المنظمات الدولية (النظرية العامة وأهداف التنظيم)، دار المعارف-الإسكندرية، 2002، ص150.

إسرائيل سعت بمساعدة الولايات المتحدة إلى إلغاء هذا القرار سنة 1976،[1]

والجدير بالذكر أنّ رئاسة الشاذلي بن جديد شهدت الإعلان عن دولة فلسطين بالجزائر سنة (1988)، وكان الجزائريون أول من اعترف بها، وأول من فتح سفارة لفلسطين في بلاده، وإذا كان البعض قد نزع إلى التطبيع مع إسرائيل فإنّ الجزائر حكومة وشعبا لا زالت وستظل ترفض ذلك وستبقى على عهدها تذود عن القضيّة الفلسطينية العادلة، وما تدخّل الدبلوماسية الجزائرية في قمة الاتحاد الإفريقي المنعقدة في 6 فبراير 2022 لمنع إسرائيل من صفة مراقب في الاتحاد الإفريقي، ونجاحها في ذلك بالإجماع[2] إلّا دليل قاطع على عدم تخليّ الجزائر عن مبادئها الرّاسخة تجاه القدس والقضية الفلسطينية العادلة.

وسيبقى ما حدث في حصار غزّة اللاإنساني منذ 2007 وصمة عار تلاحق الصهيونية، وقد عبّر الجزائريون عن رفضهم لهذا الحصار الظالم بخروجهم في مسيرة شعبية مليونية دعت إليها اللجنة الشعبية لنصرة غزّة، وشهدت شاحنات حقن الدم المنتشرة عبر أنحاء القطر كافة توافد آلاف المواطنين الجزائريين يوميا لمنح إخوانهم في غزة بعضًا من دمائهم، وكلّهم أمل أن تصل أطنان الإعانات المادية والمالية والملايين من أكياس الدم لمستحقّيها.[3]

ألا وإنّ الحديث عن الدعم والتضامن الجزائري مع الأشقّاء في فلسطين لا يمكن حصره في المساعدات الحكومية الرسمية، أو الهبّات الشعبية الجماعية التي تجسّدت في عدّة قافلات جزائرية لرفع الغبن عن إخواننا المحاصرين، بل إنّ من التضامن ما يأتي بشكل عفوي وفردي، ومثال ذلك ما فعله الطفل الجزائري عبد الخالق الفائز بطبعة مزامير داوود لحفظ القرآن وتلاوته في طبعتها السادسة عام (2022)، التي تنظمها الشروق TV سنويا، الذي طلب من اللجنة أن توشّحه بالعلم الفلسطيني، وأن يهدي جائزته المالية المقدّرة بـ 40 مليون سنتيم لأطفال

(1) صالح بن القبّي، الدبلوماسية الجزائرية بين الأمس واليوم ومحاضرات أخرى، مطبعة الوكالة الوطنية للإشهار، الجزائر، 2002، ص26.

(2) كتب بتاريخ 06/02/2022، زيارة الموقع: https/tunigate.net/posts.01/04/2022

(3) كتب بتاريخ https://www.paldf.net/forum/showthread.php?t=347012 11/01/2009 على 23:56، زيارة الموقع 11/03/2022.

فلسطين.

وخير ما أختم به مقالي هذا ما ورد على لسان العلاّمة البشير الإبراهيمي، الذي قال: «إن غرسَ صهيون في فلسطين لا ينبت، وإذا نبت فإنه لا يثبت، فانتظروا إنّا معكم من المنتظرين».[1]

الخاتمة:

إنّ ما يجمع فلسطين بالشعب الجزائري قدسيّ قداسة بيت المقدس ومدينة السّماء «القدس»، وإنّ وشائج الأخوّة بين البلدين ولدت في ثقافة الشعب الجزائري لتعيش وتنمو على مرّ الزمان، منذ الهجرات الأولى التي انتقلت من فلسطين إلى بلاد المغرب في التاريخ القديم، مرورا بالفتح الإسلامي الذي رسّخ مكانة القدس في نفوس الجزائريين، والمراحل الصعبة التي مرّت بها في العصر الوسيط، التي انتهت بتحرير المدينة المقدّسة من عبث النصارى في حطين، إلى ما كان من هجرات معاكسة من الجزائر صوب بيت المقدس وأكنافه في فلسطين خلال القرن 19 وبداية القرن 20م، وما نتج عن ذلك من تلاحم في أعزّ الأيّام وأحلكها من قبل الجزائريين شعبا وحكومة، وسيظلّ ذلك قائما إلى أن يتمّ تحرير الأقصى المبارك من خبث اليهود كما وعد بذلك الصّادق المصدوق على يد جيش محمّد الذي يوشك أن يعود.

(1) البصائر، عدد 22، بتاريخ 9 فبراير 1948.

سيميائية صورة القدس
في «البداية والنهاية» لابن كثير

د. أيمن أحمد رؤوف القادري[1]

(1) أستاذ برتبة بروفيسور في الجامعة اللبنانية وفي جامعة الجنان، ومشرف على رسائل وأطاريح في عدة جامعات لبنانية. عضو في عدة لجان جامعية، وفي لجان علمية لمؤتمرات، له ثلاثة دواوين شعرية، وخمس قصص للأطفال، وسبعة كتب مطبوعة، ومقالات كثيرة في الصحف.

ملخَّص البحث

عنوان البحث سيميائية صورة القدس في «البداية والنهاية» لابن كثير، وهو يدرس سيميائيّة الألفاظ المعبّرة عن مكانة القدس في الكتاب، ولهذا اعتمدنا المنهج السيميائي، وقد حلّلنا ألفاظ ابن كثير المقارِبة لكلمة «القدس»؛ لتعميق مفهوم «القدس»، ودرسنا سيميائيًا نصوصًا تبيّن مكانة القدس الدينية، ومكانتها في قلوب الناس، فلمسنا جودة توظيف الدلالات الفرعية، لتعميق الدلالة المركزية «القدس»، وكانت لنا وقفات مع حكّام اقترنت بعض مفاصل حياتهم بالقدس؛ لنصل إلى نتائج تؤكّد ما سبق.

الكلمات المفتاحية: ابن كثير- البداية والنهاية- القدس- سيميائية.

Abstract

The title of the research is the semiotics of the image of Jerusalem in "The Beginning and the End" by Ibn Kathir. He studies the semiotics of the expressions of the position of Jerusalem in the book. This is why we adopted the semiotic approach.

We have analyzed Ibn Kathir's expressions close to the word "Jerusalem" to deepen the concept of "Jerusalem.«

We semiotically studied texts that show the religious status of Jerusalem, and its place in people's hearts.

We had pauses with rulers whose lives were linked to Jerusalem, in order to reach results that confirm the above.

أولاً: مقدمة

1. الكلمة تقارع

فتح عمر بن الخطاب القدس عام 16ه/637م، وسقط في أيدي الصليبيين عام 492هـ/1099م، ثم حرّره صلاح الدين الأيوبي عام 583هـ/1187م، وبعد قرون تمكّنت الصهيونية من فرض كيان غاصب لها في فلسطين، أعلنته رسميًا عام 1367هـ/ 1948م[1].

وعلى الرّغم من أنّ الأمّة قدّمت جهودًا قويّة لإبقاء فلسطين حرّة، ثمّ لاستعادتها، إلّا أنّها ما زالتْ خلفَ القضبان، وهذا يعني أنّه لا بدّ من إبقاء حالةِ التوثّب قائمة، على كلّ صعيد؛ لتحريرها من قبضة الصّهاينة.

ويدخل في هذا الإطار «الحرب النفسية»، وهي: استخدام أيّ وسيلة بقصد التأثير في الروح المعنوية، وفي سلوك جماعة، لغرض عسكريّ معيّن[2]، ومن هذه الوسائلِ: الإعلامُ على اختلاف صُوَرِه[3].

والكتابة البحثية تؤازر الإعلام، وإن كانت تخاطب العقل بموضوعية وهدوء، دون تجييش للجماهير، إنّها تخاطب النُّخَب، وتنشد الحقائق المعلّلة، بإقناع صارم.

ولكن المحتلّين عبر العصور يعلمون أن صوت العقل الحكيم حرب نفسيّة أيضًا، ولهذا اضطهدوا واعتقلوا وأعدموا ونفَوا كلّ مقاوِم، وهم يقتفون في ذلك خطوات قادة اليونان، حين ضاقوا ذرعًا بمنطق سقراط (398ق.م.)، وقرّروا أن يموت، ولو بأن يحتسي السمّ بيده[4]!

---

(1) راجع في هذه المحطات ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، لا ب، ط1، 1997م، 564/16-166/16-12/44؛ عارف باشا العارف: تاريخ القدس، مصر: دار المعارف، لا ط، 1951م، ص78-71-47.

(2) حسن الحسن: الدولة الحديثة إعلام واستعلام، بيروت: دار العلم للملايين، لا ط، 1986م، ص283.

(3) حسن الحسن: الدولة الحديثة إعلام واستعلام، ص236.

(4) إبراهيم بيومي مدكور ويوسف كرم: دروس في تاريخ الفلسفة، القاهرة: المطبعة الأميرية، لا ط، 1945م، ص12؛ نبيل موسى: موسوعة مشاهير العالم أعلام علم النفس وعلم التربية والطب النفسي والتحليل النفسي، بيروت: دار الصداقة العربية، ط1، 2002م، ج1، ص225.

2. أهمية هذا البحث، وأسباب اختياره

وبناء على ما سبق، ارتأيتُ تناوُل صورة القدس في كتاب تراثي، سجّل دقائق التاريخ، وركّز على «القُدْس»، في مواضع متفرّقة، فأخبرنا عن رؤية اليهود إليه، ورؤية المسيحيين، ورؤية المسلمين، فاستحضر ما ورد في حقّه في القرآن، والأحاديث، والشعر، واستفاض في تسجيل الأحداث التي ترتبط به. وأعني بذلك «البداية والنهاية» الموسوعة التاريخية لإسماعيل بن عمر ابن كثير، أبي الفداء، عماد الدين (774-701هـ/1373-1302م)[1].

وأبرز سبب لاتخاذ هذا الكتاب مدوّنةَ البحثِ، أنّ التنقيب في التاريخ مفتاح لإقالة عثرات الحاضر، ولا بد من تتبّع حركة التاريخ بعناية بغية فهم حتمياتها[2]، وإدراك ما فيها من سنن مُطَّردة[3]؛ ولهذا حفل القرآن بطائفة عظيمة من أخبار الأمم السابقة، وهو يطرح مشروع نهضة شاملة، لا لأمة ذات أطر ضيقة، بل للإنسانية جمعاء:﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ ﴾[الأنبياء، 21/107].

وقد أدرك علماؤنا هذا، فتوجّهوا منذ بداية تصنيفهم في التاريخ إلى أخبار الأمم الماضية[4]، ثم استخلصوا دروسها، وهذا يوضحه عنوان كتاب مِسْكَوَيه (421ه): تجارب الأمم وتعاقُب الهِمَم[5].

وثمة سبب آخر هو ابن كثير نفسُه، فقد وُلِد عَقِب انتهاء الحروب الصليبية التي هدّدت البلاد الإسلامية، وهدّدتِ القدس خاصة، وقد امتدّت من عام 490هـ/1096م إلى عام 690هـ/1291م[6].

ثم إنّه متعدّد المعارف: مؤرّخ، يبرع في الفقه، ويفسّر القرآن، ويصنِّف

(1) خير الدين الزركلي: الأعلام، بيروت: دار العلم للملايين، ط15، 2002م، 1/320-321.
(2) سميح عاطف الزين: حركة التاريخ في المفهوم الإسلامي، بيروت: دار الكتاب اللبناني- القاهرة: دار الكتاب المصري، ط2، 1991م، ص10-11.
(3) سميح عاطف الزين: حركة التاريخ في المفهوم الإسلامي، ص36.
(4) عبد الحليم عويس: الحضارة الإسلامية إبداع الماضي وآفاق المستقبل، القاهرة: دار الصحوة، ط1، 2010م، ص153.
(5) عبد الحليم عويس: الحضارة الإسلامية إبداع الماضي وآفاق المستقبل، ص157.
(6) مجموعة مؤلفين: المنجد في الأعلام، (مطبوع مع المنجد في اللغة)، بيروت: دار المشرق، ط28، 2007م، ص348.

في مصطلح الحديث، ويهتمّ بمقارعة أعداء الأمة المتربّصين، فيكتب رسالة في الجهاد[1]، ويمضـــي غالب عمره في دمشق، قريبًا من أرض الرباط بالقدس[2].

4. الإشكالية والتّساؤلات

تتركّز الدّراسة في سؤال واحد ملحّ: كيف استطاعت سيميائية كلمات ابن كثير وصوره أن تبرز مكانة القدس؟

وتندرج تحت هذا السؤال تساؤلات عديدة:

- ما دلالة لفظة «القدس» لغة واصطلاحًا؟
- ما عناصر الحقل المعجمي للفظة «القدس» على امتداد «البداية والنهاية»؟
- كيف أظهرت سيميائية ابن كثير مكانة القدس الدينية؟
- كيف أظهرت هذه السيميائية مكانة القدس في قلوب الناس؟
- كيف أظهرت هذه السيميائية مكانة القدس عبر ممارسات الحكام الغيورين؟

5. حدود الدراسة

ليس البحث ميدانيًا أو إحصائيًا، لذلك نحن بحاجة فقط إلى تبيان حدوده الموضوعية، وهو مدوّنة واحدة: «البداية والنهاية»، ولن يتطرّق البحث إلّا إلى الكلمات والعبارات والسياقات التي تناولت «القدس»، وسيحرص على انتقاء ما ظهرت فيه سيميائية تبرز الدلالات بأسلوب خاصّ.

6. المنهج المعتمد

دراستنا تعرض صورة القدس لدى ابن كثير، فلا بد أن تبحث في دلالات الألفاظ المعبرة عن مكانة القدس عنده، والعناصر الرديفة التي ضمّنها كلامه، أثناء بسط الحديث عنها، فهي ذات طاقات دلالية وافرة.

(1) الزركلي: الأعلام، 1/320-321.
(2) الزركلي: الأعلام، 1/320-321.

ولهذا اعتمدت المنهج السيميائي، الذي نشأ على يد فردناند دوسوسير (Ferdinand de Saussure) (1857-1913)[1].

وتقوم السيميائية semiology/semiotics، ولا سيما «علم الدلالة» semantics المتفرع منها، بدراسة الدلالات اللغوية، وبرصد جذورها، وتغيّرها، وظروف هذا التغيّر، ويراعي علم الدلالة في فهم هذه الدلالات البيئات المختلفة: الثقافية-اللغوية-الدينية-الجغرافية-العمرية...[2].

ويدرس المنهج السيميائي الدلالات غير اللغوية (العلامات: الألوان والإشارات اليدوية وتعابير الوجوه وأصوات الطبول...)، ويبحث في عناصر الأساطير والقصص الدينية والحضارات (سيميائية الهلال- سيميائية البقرة عند الفراعنة- سيميائية الغراب عند العرب- سيميائية الطائر الأزرق عند الأميركيين...)[3].

7. الإجراءات البحثية

تقوم الإجراءات على أمرين:

- دراسة الحقول المعجمية التي تدور في فلك كلمة «القدس» وتعبّر عن معناها وامتداداتها.
- البحث عن الدلالة الثانية (connotation)، وهي الدلالة الإيحائية المصاحبة، وتكون أبعد من الدلالة التصريحية المرتبطة بالنظام اللغوي، وهنا لا بد من البحث عن طريقة استحضار الرمز (symbol) الملائم، وإجادة توظيفه[4].

8. الدراسات السابقة

لم أجد في المكتبة العربية دراسة تتناول سيميائية شيء في «البداية والنهاية»، بل لم أجد ما تناوله من أي منظور أدبي آخر، وتذهب الدراسات التي تناولت ابن

(1) نبيل أيوب: النقد النصي وتحليل الخطاب 2 (نظريات ومقاربات)، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، لا ط، 2011م، ص131.
(2) هيام كريدية: الألسنية الفروع والمبادئ والمصطلحات، بيروت: لا د، ط2، 2008م، ص31.
(3) هيام كريدية: أضواء على الألسنية، بيروت: لا د، ط1، 2008م، ص40.
(4) مهى جرجور: سيميائية الشعر (بحث في كتاب لعدة مؤلفين: دليل مناهج البحث العلمي- قسم اللغة العربية وآدابها)، بيروت: الجامعة اللبنانية/ كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط1، 2020م، ص84-83.

كثير إلى عرض منهجه في التاريخ أو نقدِه، ومنها:

صفاء شارد ناصر الركابي: نقد الكتب ومؤلفيها في كتاب البداية والنهاية لابن كثير، الإمارات: مجلة الفنون والأدب وعلوم الإنسانيات والاجتماع، بكلية الإمارات للعلوم التربوية، 2018م، ص81-72.

عبد الرحمن السنيدي: منهجية التأليف في السيرة عند ابن كثير، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، لا ط، لا ت.

عبد الرحمن بن علي السنيدي: مراجعات ابن كثير ونقده لمتون مرويات السيرة النبوية، السعودية: مجلة عالم الكتب، مج24/ع1424/6-5هـ-2003م، ص405-383.

محمد الزحيلي: ابن كثير الدمشقي الحافظ المفسر المؤرخ الفقيه، دمشق: دار القلم، ط1، 1415هـ/1995م.

محمد عيساوي: إسهامات الحافظ ابن كثير في النقد التاريخي من خلال كتابه البداية والنهاية، السيرة النبوية أنموذجًا، الجزائر: مجلة «الحكمة للدراسات التاريخية»، المجلد 3، العدد 6، لا ت، ص53-39.

مختار حديد: النقد التاريخي عند المؤرخ ابن كثير من خلال كتابه البداية والنهاية، الجزائر: مجلة «قضايا تاريخية»، العدد 9، رمضان 1439ه/حزيران 2018م، ص84-71.

ثانيًا: الدراسة

1. دلالة القدس بين اللغة والاصطلاح

أصل التّقديس لغة: التّطهير[1]، ثم تنامى المعنى ليتّصل بالبُعد الدّينيّ: «تنزيه الحقّ عن كل ما لا يليق بجنابه، وعن النقائص الكونية مطلقًا، وعن جميع ما يُعدّ كمالًا بالنسبة إلى غيره من الموجودات، مجرّدة كانت أم غير مجرّدة»[2]،

(1) إسماعيل بن حماد الجوهري: الصّحاح، اعتناء خليل مأمون شيحا، بيروت: دار المعرفة، ط4، 2012، مادة (قدس)، ص841.

(2) الشريف الجرجاني: التعريفات، تحقيق عادل أنور خضر، بيروت: دار المعرفة، ط1، 2007، ص63.

والتّقديس بذلك أشدّ من التّنزيه[1]. وقد حافظ اللفظُ على مفهومه هذا في المعاجم الحديثة: «قدّس لله: ... عظّمه وكبّره»[2]، و»القداسة: الطّهر والبركة»[3].

وفي كلّ أمّة مقدَّسات تحرص عليها، وتظهر حيالها فروض التعظيم، وتحيطها بهالة من الاحترام الشديد. ويتّسِم بعضُها بالتّجريد، كتقديس اللّه الّذي لا تقع عليه الحواسّ، ويتَّسِم بعضها الآخر بالمادّيّة، كتقديس المكان: ﴿يا قَوْمِ ادْخُلُوا الأَرْضَ الـمُقَدَّسَةَ﴾ [المائدة، 5/21].

وثمة أمور لم توصف بالتقديس، بل التّعظيم، ومنها أيّام الحجّ: ﴿وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ [الحجّ، 22/32]، واستخدم محمود شلتوت (1963م) مصطلح «الاصطفاء» للتعبير عن الأزمنة الإسلامية المخصّصة بالتوقير[4].

ولفظة «القُدْس» تحديدًا هي في الأساس: «تنزُّهُ اللّه عزّ وجلّ»[5]، وحين تكون علَمًا لمكان، فإنها تطلق على جَبَل لقبيلة مُزَينة[6]، ويرى آخرون أنّه ثمة جبلان في الحجاز لمُزينة يحملان هذا الاسم: قُدسٌ الأبيض، وقُدسٌ الأسود[7].

ثمّ أطلق لفظ «القدس» أو «بيت المقدِس» على أورشليم القديمة بفلسطين[8]، وكان يحجّ إليها المسيحيون؛ لأنها «البيت المطهَّر الّذي يُتَطَهَّر به مِن الذُّنوبِ»[9]. وقال امرؤ القيس: «كما شَبْرَقَ الوِلدانُ ثوبَ المَقَدِّس»[10]، لأنّ «الصبيان يتمسَّحون

(1) الشريف الجرجاني: التعريفات، ص63.
(2) إبراهيم مصطفى (وآخرون): المعجم الوسيط، إستانبول: دار الدعوة، لا ط، لا ت، مادة (قدس)، 2/719.
(3) إبراهيم مصطفى (وآخرون): المعجم الوسيط، مادة (قدس)، 2/719.
(4) محمود شلتوت: إلى جميع المسلمين في شهر رمضان، القاهرة: مجلة الأزهر، الجزء9، المجلد31، رمضان 1379هـ.
(5) ياقوت الحموي: معجم البلدان، بيروت: دار صادر، لا ط، لا ت، 4/311.
(6) ياقوت الحموي: معجم البلدان، 4/311.
(7) ياقوت الحموي: معجم البلدان، 4/311.
(8) مجموعة مؤلفين: المنجد في الأعلام، ص434.
(9) أبو منصور الأزهري: تهذيب اللغة، تحقيق رياض قاسم، بيروت: دار المعرفة، ط1، 2001م، مادة (قدس)، 3/2900.
(10) حسن السندوبي: شرح ديوان امرئ القيس، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ، ط3، 1953م، ص120.

بثيابه تبرّكًا به، فيمزّقونها»[1]، والمقدِّس: هو الرّاهب الذي يأتي بيت المقدس حاجًّا[2]، أو هو الرّاهب إطلاقًا[3].

وقد أصبحت المدينة موقعًا مقدسًا عند المسيحيين، لقولهم إنّ المسيح صُلب على تلّة «الجُلْجُثَة» (الجلجلة)[4].

وأشار القرآن إلى القدس بذكر المسجد الأقصى فيها: ﴿سُبْحانَ الّذي أَسْرى بِعَبْدِهِ لَيلًا مِنَ المسْجِدِ الحَرامِ إلى المسجِدِ الأَقْصَى الَّذِي باركْنا حَولَهُ﴾ [الإسراء، 17/1][5].

وكذلك فَسّر بعضُهُم المواضعَ المذكورةَ في الآيات التالية بأنها القُدس[6]: ﴿وواعَدْناكُمْ جَانِبَ الطُّورِ الأيمنَ ﴾[طه، 20/80][7]، و﴿ونَجّيْنَاهُ ولُوطًا إلى الأَرضِ الّتي باركْنا فيها لِلْعالَمِينَ﴾ [الأنبياء، 21/71][8]، و﴿وَجَعَلْنا ابْنَ مَرْيَمَ وأُمَّهُ آيةً، وآوَيناهُما إلى رَبوةٍ ذاتِ قرارٍ وَمَعِينٍ﴾ [المؤمنون، 23/50][9]، و﴿في بيوتٍ أذِنَ اللهُ أنْ تُرفَعَ ويُذكَرَ فيها اسمُهُ﴾ [النور، 24/36][10].

ونقل ياقوت الحموي (626هـ) عن كعب الأحبار (32هـ) أنّ جميع الأنبياء زاروا بيتَ المقدِس تعظيمًا له[11]، ونقل عن ابن عباس (68هـ) أنّه «بنته الأنبياء، وسكنته الأنبياء، ما فيه موضع شبر إلّا وقد صلّى فيه نبيّ، أو أقام فيه ملَك»[12].

(1) محمود بن عمر الزمخشري: أساس البلاغة، بيروت: دار الفكر، لا ط، 1979م، مادة (قدس)، ص495.
(2) حسن السندوبي: شرح ديوان امرئ القيس، ص120، ه1.
(3) إبراهيم مصطفى (وآخرون): المعجم الوسيط، مادة (قدس)، 2/719.
(4) العهد الجديد، إنجليل متى، الأصحاح 27، الجملة 24.
(5) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق محمد حسين شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419ه، 5/3.
(6) ياقوت الحموي: معجم البلدان، 5/166.
(7) قال الخازن إنها بلاد الشام، وسبب بركتها أن فيها بيت المقدس. أبو الحسن الخازن: لباب التأويل في معاني التنزيل، تصحيح محمد علي شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415ه، 3/231.
(8) في ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، 5/310: أنها الشام عـمومًا.
(9) الخازن: لباب التأويل في معاني التنزيل، 3/272 وذكر أنه رأي ابن عباس
(10) ذكر الخازن: لباب التأويل في معاني التنزيل، 3/298 أن بيت المقدس منها.
(11) ياقوت الحموي: معجم البلدان، 5/167.
(12) ياقوت الحموي: معجم البلدان، 5/167.

أمّا حاليًّا فالقدس مدينة فلسطينية تقع ضمن سلسلة جبال الخليل، وتتوسط المنطقة الواقعة بين البحر المتوسط والطرف الشمالي للبحر الميت[1].

2. الحقل المعجمي للقدس في «البداية والنهاية»

الحقل المعجمي (Lexical field) أو الدلالي (Semantic field) عبارة عن مجموعة من الكلمات ترتبط دلالاتها، وتوضع عادة تحت لفظ عام يجمعها[2]، إذ ينبغـي لفهم معنـى كلمة ما أن نفهم كذلك مجموعة الكلمات المتصلة بها دلاليًا[3].

ويشمل هذا الحقل: اللفظة الأساسية ومشتقاتها ومرادفاتها وما يرتبط بها على سبيل الجزئية أو التضمين أو الاستعمال[4].

وفي «البداية والنهاية» تظهر لنا صورة القدس مُلِحّة، متبادِرة إلى ذهن ابن كثير دومًا، ولذلك يستحضر ألفاظه، ولو فـي سياقات أخرى، وكأنّه يأبى أن يفارق قلمه؛ فنراه يذكر «القدس» مرارًا[5]، ويذكر أيضًا جبـريل عليه السلام، بعبارة «روح القدس»[6]، وبذلك يتـرابط المسمّيان فـي السّموّ، والوحـي، والشّقّ الرّوحيّ عامّة.

إنّ جبريل، عليه السلام، أمين الوحي، وهو الّذي أوصل محمدًا عليه الصلاة والسلام يوم المعراج إلى السّماوات العلا، من المسجد الأقصى بالقدس، بعد رحلة الإسراء من المدينة[7]، وهكذا تتوثّق الصلة بيـن «القدس» و«روح القدس»؛ ولهذا يرتبط المسجد الأقصى عند ابن كثير بثلاثة مصطلحات متواترة: الإسراء[8]،

(1) عارف باشا العارف: تاريخ القدس، ص.186
(2) أحمد مختار عمر: علم الدلالة، القاهرة: عالم الكتب، ط6، 2006م، ص79.
(3) أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص-79 80.
(4) أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص-80 -81 98.
(5) ابن كثير: البداية والنهاية، -293/2 -86/3 -582/9 662/9.....
(6) ابن كثير: البداية والنهاية، -534/2 279/5.
(7) ابن كثير: البداية والنهاية، 276/4.
(8) ابن كثير: البداية والنهاية، -287/4 -281/4 -283/4 -284/4 285/4...

والمعراج[1]، والبُـراق[2]، والثلاثة بِرُمَّتِها تدلّ على الحركة النوعية.

وفـي إجراء مماثل أو أبلغ يذكر عبارة «بيت المَقدِس مقدَّس في السّماوات السّبع...»[3]، وبذلك ربط بين الدلالتيـن اللغوية والاصطلاحية للقدس، ليثبت أن لقب هذه المدينة ليس أوسع مما يليق بها.

ونرى في تلك العبارة ربط «القدس» بـ«السماوات» المعبّرة عن العلوّ والرّفعة والشّموخ والاتّساع والكثرة، ولا ننسى أن العدد «سبْع» يحمل دلالة جانبية من خلال إيحاءات الحروف، فنتذكّر «السّبُع» المفترس، المشبَع بالقوّة والعظمة.

وهو علاوة على ذكر «القدس» باللفظ الصريح، يُتبِعه أحيانًا بوصف «الشريف»[4]، وأجمل المواضع قوله: «وَكَانَ ذَلِكَ يَوْمًا مَشْهُودًا، وَمِنْ نِيَّتِهِ (السلطان صلاح الدين) الْخُرُوجُ سَرِيعًا إِلَى قِتَالِ الْفِرِنْجِ، فَبَرَزَ مِنْهَا فِي أَوَّلِ جُمَادَى الْآخِرَةِ فِي جَحَافِلِهِ قَاصِدًا نَحْوَ الْقُدْسِ الشَّرِيفِ...»[5]، فكأنّ ذكر القتال لتحرير القدس استدعى تذكُّرَ أنّه أرقى ساحات الشرف والكرامة، لاستحثاث الحميّة، واستنهاض الهمم.

وقد يقول في الدعاء للقدس: «شرّفه اللّه»[6]، فكأنّه ينتقل من وظيفة إقرار هذا الشرف إلى وظيفة أخرى، وهي سؤال المزيد، وإحالة الشرف المطلوب إلى أن يربط باللّه- عزّ وجلّ- ، وفي ذلك إشارة إلى أنّ موقع القدس الديني هو الذي أحدث فيها هذا الشرف، وأنّ الدعاء مفاده طلب أن تبقى ذات ريادة دينية تضيف إلى رصيدها المزيد من التشريف.

(1) ابن كثير: البداية والنهاية، 4/276- 16/591- 17/419- 18/507- 20/289- 20/294- 20/309...

(2) ابن كثير: البداية والنهاية، 1/362- 1/368- 3/179- 4/287- 9/380- 11/88- 16/591- 19/370..

(3) ابن كثير: البداية والنهاية، 1/95.

(4) ابن كثير: البداية والنهاية، 16/565- 16/596- 16/603- 16/611- 16/639- 16/640...

(5) ابن كثير: البداية والنهاية، 16/565.

(6) ابن كثير: البداية والنهاية، 1/375

وقد يذكر عوضًا عن «القدس»: «بيت المقدس»[1]، أو «أورشليم»[2]، أو «ساعير»[3]، وفي ذلك ربط المدينة بكل حيثياتها الدينية، التي تعبرّ عنها مصطلحات التوراة والإنجيل أيضًا.

وبناء على ما سبق، نرى أن المعركة التي شنتها جيوش الفرنجة تحت لواء الصليب، لم تجرّ ابن كثير إلى ردات فعل خاطئة، ولم ينظر إلى المسيحية بذاتها على أنها الخصم، ولم ير أن القدس ينبغي أن يبتر صلته بالمسيحية، جرّاء ما اقترفته جيوش «الصليبيين».

وتأكيدًا لهذا يكثر كذلك من إيراد ما يتّصل بالمسيح عليه السلام، فيذكره بلفظي المسيح[4]، وعيسى بن مريم[5]، ويذكر بيت لحم (مكان مولده)[6]، ويذكر السيدة مريم بمفردها[7]، وقبر حَنّة أم مريم[8]، ولعل ذكر الأمومة يهب القدس صفة الحاضنة الحنون.

ويذكر من أبرز معالم «القدس» «المسجد الأقصى»[9] بهذا اللفظ، أو «مسجد بيت المقدس»[10]، وقد يقول «مسجد إيليا»[11]، أو «مسجد إيلياء»[12]، ولعلّه ينظر إلى بعض تفسيرات «إيلِياء»: «بيتُ اللّه»[13]، وهو بهذا اللفظ ورد في الحديث: «إنما

(1) ابن كثير: البداية والنهاية، 9/108- 9/110- 9/141- 9/165- 9/239- 9/289- 9/318- 9/344- 9/364.
(2) ابن كثير: البداية والنهاية، 1/453- 2/369.
(3) ابن كثير: البداية والنهاية، 1/452- 1/453- 9/107- 9/108.
(4) ابن كثير: البداية والنهاية، 2/414- 2/451- 2/471- 2/456-2/452- 2/509- 2/511- 2/513...
(5) ابن كثير: البداية والنهاية،-19/55- 18/422- 19/515- 17/720- 17/511- 17/58- 19/66.
(6) ابن كثير: البداية والنهاية، 1/454- 2/533- 3/87- 9/662- 12/564- 15/297...
(7) ابن كثير: البداية والنهاية، 1/227- 2/37- 2/120- 2/318- 2/396- 2/416- 2/418- 2/419- 2/420- 2/423- 2/425....
(8) ابن كثير: البداية والنهاية، 16/594.
(9) ابن كثير: البداية والنهاية، 1/44- 1/374- 2/413- 2/439- 3/475- 17/317...
(10) ابن كثير: البداية والنهاية، 1/44- 1/45- 1/374...
(11) ابن كثير: البداية والنهاية، 1/374.
(12) ابن كثير: البداية والنهاية، 4/271.
(13) ياقوت الحموي: معجم البلدان، 1/293.

يُسافَر إلى ثلاثة مساجد: مسجد الكعبة، ومسجدي، ومسجد إيلِياء»[1]، ولا ريب أن الإضافة إلى لفظ الجلالة هنا إضافة تشريف، ويا لهذا التشريف.

ويتطرّق إلى بعض ما في «المسجد الأقصى» نحو «محراب الأقصى»[2]، و«المحراب» مرتبطة في جذرها بالحرب، وهذا يحمل نفحة جهادية وقد «سمّي بذلك؛ لأنه موضع محاربة الشيطان والهوى»[3]. وبذلك نتذكر الآية التي تصف مواجهة الأهواء بالجهاد: ﴿وَالَّذِينَ جاهَدُوا فينا لَنَهدِيَنَّهُم سُبُلَنا﴾ [العنكبوت، 29/69][4].

وقد يذكر ما يجاور «المسجد الأقصى» نحو «قبّة الصخرة»[5] ولا عجب في ذلك؛ فهذه القبّة: «قِبْلَةِ أَهْلِ الْأَدْيَانِ مِنْ قَدْيمِ الْأَزْمَانِ»[6].

ويورد أيضًا تفسير «التين» في القرآن بأنه مسجد بيت المقدس أو الجبل الذي تحته[7]، وهنا نتذكّر أنّ اللّه أقسم بالتين:﴿ والتِّينِ والزَّيتُونِ ﴾[التين، 95/1]، وفي ذلك إضافة نوعية إلى مكانة هذا المسجد عند اللّه، ثمّ إنّ في التين عذوبة وحلاوة يحسن أن تقترنا بهذا المسجد.

وكذلك يذكر فلسطين[8]، وهنا نعود إلى الآية: ﴿إلى المسْجِدِ الأَقْصَى الَّذِي بارَكْنَا حَولَهُ...﴾ [الإسراء، 17/1]، فقد وسّع بعض المفسّرينَ مَوضِع البركة، ليشمل كل فلسطين، بل أرض الشام[9].

(1) مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، لا ط، لا ت، باب لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، الحديث (1397)، 2/1015.

(2) ابن كثير: البداية والنهاية، 16/594.

(3) الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1438ه/2017م، ص190.

(4) الفخر الرازي: مفاتح الغيب (التفسير الكبير)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420ه، 5/77.

(5) ابن كثير: البداية والنهاية، 16/586- 16/589- 16/607...

(6) ابن كثير: البداية والنهاية، 16/586.

(7) ابن كثير: البداية والنهاية، 1/45- 1/46- 9/108- 12/587...

(8) ابن كثير: البداية والنهاية، 2/474- 2/381- 6/469- 6/482- 8/23- 9/543- 9/544- 9/577- 9/578 9...

(9) الفخر الرازي: مفاتح الغيب (التفسير الكبير)، 2/339.

ويذكر «الفرنج»[1] الذين شنّوا الحروب الصليبية، وغالبًا ما يقرنهم بمفردات الحرب: «قتال الفرنج»[2]، و«مقاتلة الفرنج»[3]، و«أغارت الفرنج»[4]، و«حاصر الفرنج»[5]، و«فقتله الفرنج»[6]... وهذا الأمر متوقَّع، لا يحتاج إلى تعليل.

3. مكانة القدس الدينية في «البداية والنهاية»

طالوت ودهن القدس

نقل ابن كثير هذه الرواية: «قِيلَ: كَانَ اللّه قَدْ أَوْحَى إِلَى شَمْوِيلَ، أَنَّ أَيَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَ طُولُهُ عَلَى طُولِ هَذِهِ الْعَصَا، وَإِذَا حَضَرَ عِنْدَكَ يَفُورُ هَذَا الْقَرْنُ الَّذِي فِيهِ مِنْ دُهْنِ الْقُدْسِ، فَهُوَ مِلْكُهُمْ، فَجَعَلُوا يَدْخُلُونَ وَيَقِيسُونَ أَنْفُسَهُمْ بِتِلْكَ الْعَصَا، فَلَمْ يَكُنْ أَحَدٌ مِنْهُمْ عَلَى طُولِهَا سِوَى طَالُوتَ، وَلَمَّا حَضَرَ عِنْدَ شَمْوِيلَ فَارَ ذَلِكَ الْقَرْنُ فَدَهَنَهُ مِنْهُ وَعَيَّنَهُ الْمَلِكُ عَلَيْهِمْ، وَقَالَ لَهُمْ: ﴿إِنَّ اللّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ والجِسْمِ﴾ [البقرة، 1/247]»[7].

جميلٌ أن يرد «القدس» حيث ورد ذكر اللّه مرتين، ووردت آية كريمة ووردت كلمات تحمل العظمة والتوقير والشرف: أوحى-شمويل (صموئيل)[8]- إسرائيل (يعقوب)- طوله- طول- طولها- مِلكهم- المِلك- طالوت- اصطفاه- زاده- بسطة- العلم...

لقد أحسن ابن كثير انتقاء هذا الأثر، ليعزّز مكانة القدس عبر التاريخ الديني، ولم يعنِ هنا أن يكون الأثر صحيحًا، ولهذا صدّره بـ«قيل».

وأما ارتباط القدس بالدّهن فيفيد التغذية والخير المتعدّد، ويذكّرنا بطور

(1) ابن كثير: البداية والنهاية، 16/677- 16/678- 16/680- 16/687- 16/694- 16/696- 16/728...
(2) ابن كثير: البداية والنهاية، 16/675.
(3) ابن كثير: البداية والنهاية، 17/32.
(4) ابن كثير: البداية والنهاية، 17/45.
(5) ابن كثير: البداية والنهاية، 17/64.
(6) ابن كثير: البداية والنهاية، 17/68.
(7) ابن كثير: البداية والنهاية، 2/293.
(8) نَبِيّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ، طَلَب منه بنو إسرائيل أَنْ يُقِيمَ لَهُمْ مَلِكًا لِيُقَاتِلُوا مَعَهُ الْأَعْدَاءَ. ابن كثير: البداية والنهاية، 2/287.

سيناء في الآية: ﴿وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ...﴾ [المؤمنون، 23/20]، وجبل سيناء مرتبط ببداية الوحي على موسى، عليه السلام.

مكان ولادة السيدة مريم

وذكر ابن كثير المكان الذي ولدت فيه مريم عليها السلام، قائلًا: «انتبذت، أي انفردت وحدها شرقيّ المسجد الأقصى»[1].

اجتمع في العبارة التي تتحدّث عن خير نساء العالمين[2] أربعةُ ألفاظ تدلّ على الفرادة والتميّز (انتبذت- انفردت- وحدها- الأقصى)، وساعدها في التألّق أمران:

ذكر «الشروق» في «شرقيّ»، ودلالته أن ولادة ابنها تعني إخراج البشرية من الظلمات إلى النور، وبداية يوم جديد.

وذكر «المسجد» المتحدّر من «السجود»، ومن دلالاته الدينية الارتفاعُ: «فإنك لا تسجد لله سجدةً، إلّا رَفَعَك اللّه بها درجة...»[3]، ومنها القربُ إلى اللّه ﴿... وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ [العلق، 96/19].

الملك قسطنطين والأناجيل

وقال ابن كثير: «... وَطَلَبَ [الْمَلِكُ قُسْطَنْطِين] مِنْ سَائِرِ الْأَقَالِيمِ كُلَّ أُسْقُفٍ، وَكُلَّ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمٌ فِي دِينِ النَّصْرَانِيَّةِ، وَجَمَعَ الْبَطَارِقَةَ الْأَرْبَعَةَ مِنَ الْقُدْسِ، وَأَنْطَاكِيَةَ وَرُومِيَّةَ وَالْإِسْكَنْدَرِيَّةَ، فَيُقَالَ: إِنَّهُمُ اجْتَمَعُوا فِي مُدَّةِ سَنَةٍ وَشَهْرَيْنِ مَا يَزِيدُ عَلَى أَلْفَيْ أُسْقُفٍ»[4].

نلاحظ هنا أنّ النّصّ قال: «من سائر الأقاليم كلّ أسقف»، ثم أردف «وكلّ من عنده علم...»، وفي العبارتين عموم ظاهر أملَتْه «كلّ»، ولا سيما أنه اجتمع حصيلة «كلّ» ما يزيد على ألفي أسقف، لكن القدس وزميلاته الثلاث في حاجة إلى أن تُذكَر في سياق خاص «وَجَمَعَ الْبَطَارِقَةَ الْأَرْبَعَةَ مِنَ الْقُدْسِ، وَأَنْطَاكِيَةَ وَرُومِيَّةَ

(1) ابن كثير: البداية والنهاية، 2/439.
(2) ورد في الحديث الصحيح: «خَيْرُ نِسَائِهَا مَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ وَخَيْرُ نِسَائِهَا خَدِيجَةُ بِنْتُ خُوَيْلِدٍ». مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، باب فضائل خديجة أم المؤمنين، الحديث 2430، 4/1886.
(3) مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، باب فضل السجود والحث عليه، الحديث 488، 1/353.
(4) ابن كثير: البداية والنهاية، 3/86.

وَالْإِسْكَنْدَرِيَّةَ»، والتخصيص بعد التعميم تمييز، ولقد حظي القدس بأفضل هذا التمييز؛ لأنّ الكلام بدأ به قبل زميلاته.

وقد نتأوّل بعض خصائص اللغة العربية في هذه الأسماء «الْقُدْسِ، وَأَنْطَاكِيَةَ وَرُومِيَّةَ وَالْإِسْكَنْدَرِيَّةَ»، فنرى أن «القدس» تميّز أيضًا بأمرين، فهو في صيغة المذكّر، وهو ممنوع من الصرف، لم يقبل الجرّ بالكسرة.

ونستطيع أن نلاحظ «القدس» هنا مسبوقًا بـ«مِن» الدّالة على البداية، فمن القدس بداية المسيح عليه السلام.

بيت المقدس والطائفة الظّاهرة

ذكر ابن كثير الحديث التالي في فضل القدس[1]:

«لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ، لِعَدُوِّهِمْ قَاهِرِينَ، لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ إِلَّا مَا أَصَابَهُمْ مِنْ لَأْوَاءَ حَتَّى يَأْتِيَهُمْ أَمْرُ اللّهِ، وَهُمْ كَذَلِكَ»، قَالُوا: «يَا رَسُولَ اللّهِ: وَأَيْنَ هُمْ؟» قَالَ: «بِبَيْتِ الْقُدْسِ، وَأَكْنَافِ بَيْتِ الْقُدْسِ»[2].

وفي الحديث حقل ألفاظ دال على الـنّصر: ظاهرين- قاهرين-لا يضرّهم- أمر اللّه، وفيه حقل ألفاظ دال على البلاء: عدوّهم- خالفهم- أصابهم- لأواء، وفي كلّ منهما عدد مماثل، لكنّ ذكر «اللّه» في الحقل الأول يعطي الطاقة المنشودة.

ونلتفت إلى سيميائية البيت، فهو يدل على السكن والسكينة، والثبات والاستقرار. وقد زادته كلمة «أكناف» طمأنينة، لأنها تعني الاحتضان والرعاية والحنان. وهذا كلّه يتجاوب مع مفهوم «الحقّ» الذي ورد في أول الحديث، فالحقّ مستقرّ، لا يتبدّل.

طول حوض النبيّ من الكعبة إلى بيت القدس

وذكر ابن كثير أيضًا حديثًا آخر[3]:

(1) ابن كثير: البداية والنهاية، 19/153.
(2) أحمد بن حنبل: المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرين، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421ه/2001م، 36/657.
(3) ابن كثير: البداية والنهاية، 19/459.

«إِنَّ لِي حَوْضًا طُولُهُ مِنَ الْكَعْبَةِ إِلَى بَيْتِ الْقُدْسِ، أَشَدُّ بَيَاضًا مِنَ اللَّبَنِ، آنِيَتُهُ عَدَدُ النُّجُومِ، وَكُلُّ نَبِيٍّ يَدْعُو أُمَّتَهُ، وَلِكُلِّ نَبِيٍّ حَوْضٌ، فَمِنْهُمْ مَنْ يَأْتِيهِ الْفِئَامُ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَأْتِيهِ الْعُصْبَةُ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَأْتِيهِ النَّفَرُ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَأْتِيهِ الرَّجُلَانِ وَالرَّجُلُ، وَمِنْهُمْ مَنْ لَا يَأْتِيهِ أَحَدٌ، فَيُقَالُ: لَقَدْ بَلَّغْتَ، وَإِنِّي لَأَكْثَرُ الْأَنْبِيَاءِ تَبَعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ»[1].

نرى هنا كلمة «الحوض» الّتي تدلّ على الامتلاء والارتواء، وقد وافقتها في الرّصف كلمات تدور في فلكها: طوله- أشدّ- عدد النّجوم- لكلّ- العصبة- أكثر.

ويقابلها حقل معجمي دالّ على التجزئة: منهم (المكررة خمس مرات)- النفر- الرجلان والرجل- أحد، فكأن حوض النبي عليه الصلاة والسلام هو الذي يملأ الفراغ، ويُحدِث الاحتشاد الأعظم في مقابل الأجزاء المتفرقة الضئيلة التي تتبع سائر الأنبياء.

واستُحضِرَت صورتا «الكعبة» و«بيت القدس» لأنّ المسافة بينهما كبيرة، ولأنهما مثالان شائعان معروفان، ويؤازرهما هنا حقل معجمي دالّ على الظّهور، من عناصره: أشدّ بياضًا من اللبن-آنيته-النّجوم-يوم القيامة، لكننا نضيف أن «الكعبة» و«القدس» عاملان من عوامل قوة الدعوة النبوية، وتواتر أتباعها، وهذا الأمر معروف في الشريعة الإسلامية، وهما سبب في أن يكون محمد - صلى اللّه عليه وسلم - أكثر الناس تبعًا يوم القيامة.

ولعل وردود «القدس» بعد «إلى» التــي تدلّ على انتهاء الغاية مرتبطٌ بنزول عيسى بن مريم في آخر الزمان: «فَيَنْزِلُ عِنْدَ الْمَنَارَةِ الْبَيْضَاءِ شَرْقِيَّ دِمَشْقَ»[2]، وورد في رواية أنّ نزوله بالأردن وفي أخرى بعسكر المسلمين. قال ابن حجر الهيتمي (974هـ): «ولا تَنافيَ، لأنّ عسكرهم بالأردن، ودمشق وبيت المقدس من ذلك»[3].

(1) أبو نعيم الأصفهاني: تاريخ أصبهان، تحقيق سيد كسروي حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1410ه/1990م، 1/145.

(2) الإمام مسلم: صحيح مسلم، باب ذكر الدجال وصفته وما معه، الحديث 2936، 4/2250.

(3) ابن حجر الهيتمي: الفتاوى الحديثية، بيروت: دار الفكر، لا ط، لا ت، ص.132

وهكذا ورد «القدس» في سياق لغوي يدل على الانتهاء، وارتبط بيوم القيامة، إذ ذُكر في الحديث، ويسبقه ظهور المسيح في جوار القدس.

كل هذه الفوائد اقترنت بـ«الحوض»، فكأنّ سيميائيته تتجه إلى استيعاب وافر وغزارة خيّرة.

1. التعبير الأنيق عن مكانة القدس في قلوب الناس

القاضي الفاضل

قال ابن كثير: «...ثُمَّ عَزَمَ الْقَاضِي الْفَاضِلُ عَلَى الدُّخُولِ إِلَى الدِّيَارِ الْمِصْرِيَّةِ، فَسَارَ السُّلْطَانُ [صلاح الدّين] مَعَهُ لِتَوْدِيعِهِ ثُمَّ عَدَلَ إِلَى الْقُدْسِ الشَّرِيفِ، فَصَلَّى فِيهِ الْجُمُعَةَ، وَعَيَّدَ فِيهِ عِيدَ الْأَضْحَى بِالصَّخْرَةِ مِنَ الْأَقْصَى...»[1].

تأمّل كيف يسوق الخبر، ويضمّ إلى لفظة «القدس» ألفاظ: القاضي-السلطان-الشريف-صلّى-الجمعة-عيد الأضحى-الصخرة... وهي توضح العدل والسلطة والقوة والتقوى. فكأنّ القدس يختزن هذه الصفات في ذاته.

الفقيه الأمير ضياء الدين

وقال: «الْفَقِيهُ الْأَمِيرُ ضِيَاءُ الدِّينِ عِيسَى الْهَكَّارِيُّ كَانَ مِنْ أَصْحَابِ أَسَدِ الدِّينِ شِيرَكُوهْ، دَخَلَ مَعَهُ إِلَى مِصْرَ، وَحَظِيَ عِنْدَهُ، ثُمَّ كَانَ مُلَازِمًا لِلسُّلْطَانِ صَلَاحِ الدِّينِ حَتَّى تُوُفِّيَ فِي رِكَابِهِ بِمَنْزِلَةِ الْخَرُّوبَةِ قَرِيبًا مِنْ عَكَّا فَنُقِلَ إِلَى الْقُدْسِ الشَّرِيفِ فَدُفِنَ بِهِ...»[2].

وهنا يقترن ذكر القدس بالموت والفناء: كان (وردت مرّتين) -توفّي-دفِنَ، غير أنّ هذا الموت تميَّز بتميّز صاحبه، فتواترت الكلمات المثنية عليه: (الفقيه-الأمير-ضياء الدين-من أصحاب أسد الدين-حظي عنده-ملازمًا للسلطان صلاح الدين)، فلا بد أن يتميَّز إذًا بتميّز مكان الدّفن (القدس الشريف).

ويبدو أنّ ذكر «مصر» يستحضر صورة التمكين التي حظي بها النبي يوسف

(1) ابن كثير: البداية والنهاية،.16/603
(2) ابن كثير: البداية والنهاية، 16/611.

-عليه السلام-هناك بعد سلسلة محن. حظوة يوسف في مصر تتردّد هنا «دخل معه إلى مصر، وحظي عنده». وهذا الأمر يعطي القدس بُعْدَه النبوي الشمولي.

اهتمام صلاح الدين بالقدس

وقال: «وَعَادَ السُّلْطَانُ إِلَى الْقُدْسِ الشَّرِيفِ فَرَتَّبَ أَحْوَالَهُ وَوَطَّدَهَا، وَسَدَّدَ أُمُورَهُ وَأَكَّدَهَا وَزَادَ وَقْفَ الْمَدْرَسَةِ سُوقًا بِدَكَاكِينِهَا وَأَرْضًا بِبَسَاتِينِهَا، وَزَادَ وَقْفَ الصُّوفِيَّةِ أَيْضًا»[1].

وكأن «القدس الشريف» هنا أملى على ابن كثير أن يسوق حاشية من الألفاظ الملائمة لجلاله: السلطان- وطَّد- سدّد- أكّد- زاد (وردت مرّتين)- أيضًا... وهي تدلّ على ترسيخ المكانة.

وإذا نظرنا إلى الضمائر وجدنا أنّ الكلام يتجاذبه حقل ينتمي إلى السلطان صلاح الدين، وآخر ينتمي إلى القدس:

أمّا الأول ففيه: السلطان، والضمائر المستترة في الأفعال التالية: رتّب-وطّد-أكّد-زاد (وردت مرتين)، وأما الثاني ففيه: القدس الشريف-المدرسة-سوق-دكاكين-أرض-بساتين-وقف الصوفية، وفيه ضمير الهاء في: أحوالـه-أموره، والملاحظ أنَّ سيميائية «الوقف تكمن « في إبراز مبدأ الثبات والاستقرار واستمرار المنفعة، وهذا يليق بالقدس.

كما إنَّ الحقل الثاني أوسع وأرحب، فكأن السلطان صلاح الدين حين عاد إلى القدس أنكر ذاته، أو جعلها تتضاءل في حضرة القدس.

زيارة الشاطبي للقدس

وقال: «خَرَجَ الشَّاطِبِيُّ إِلَى الْحَجِّ، فَقَدِمَ الْإِسْكَنْدَرِيَّةَ سَنَةَ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ وَخَمْسِمِائَةٍ، وَسَمِعَ عَلَى السِّلَفِيِّ الْحَافِظِ، وَوَلَّاهُ الْقَاضِي الْفَاضِلُ مَشْيَخَةَ الْإِقْرَاءِ بِمَدْرَسَتِهِ، وَزَارَ الْقُدْسَ الشَّرِيفَ، وَصَامَ بِهِ شَهْرَ رَمَضَانَ...»[2].

(1) ابن كثير: البداية والنهاية، 16/645.
(2) ابن كثير: البداية والنهاية، 16/666.

يتراءى حقل العبادات: الحجّ-صام-زار (زيارة دينية) -رمضان، ويضارعه حقل العِلم: سمع-الحافظ-مشيخة الإقراء-مدرسته. وفي كلّ من الحقلين شرفٌ ناسَبَهُ ذكر «القدس».

وتناسَق ذكر الحجّ ابتداءً، مع ما يشير إليه ضمنًا (الكعبة)، والقدس انتهاءً، مع ما يشير إليه ضمنًا (المسجد الأقصى)، وكأنّنا نعود إلى استحضار رحلة الإسراء والمعراج ﴿... مِنَ المسْجِدِ الحَرامِ إلى المسْجِدِ الأَقْصَى...﴾ [الإسراء، 17/1]

2. القدس في كنف الحكّام الغيورين

عمر بن الخطاب يصلّي في القدس

قال ابن كثير: «عَنْ عُبَيْدِ بْنِ آدَمَ، سَمِعْتُ عُمَرَ يَقُولُ لِكَعْبٍ: أَيْنَ تُرَى أَنْ أَصَلِّيَ؟ قَالَ: إِنْ أَخَذْتَ عَنِّي صَلَّيْتَ خَلْفَ الصَّخْرَةِ، فَكَانَتِ الْقُدْسُ كُلُّهَا بَيْنَ يَدَيْكَ، فَقَالَ عُمَرُ: ضَاهَيْتَ الْيَهُودِيَّةَ! لَا، وَلَكِنْ أُصَلِّي حَيْثُ صَلَّى رَسُولُ اللّه - صَلَّى اللّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَتَقَدَّمَ إِلَى الْقِبْلَةِ فَصَلَّى، ثُمَّ جَاءَ فَبَسَطَ رِدَاءَهُ وَكَنَسَ الْكُنَاسَةَ فِي رِدَائِهِ، وَكَنَسَ النَّاسُ....»[1].

هذه الرواية تظهر التزام عمر لما خطّه النبي -صلى اللّه عليه وسلّم-من توجيه وهَدْي، فهو يريد أن تكون الكعبة قبلته لا القدس رغم جاذبيتها الآسرة، التي سطّرتها عبارة «القدس كلّها بين يديك»، إذ تشعر بالخشوع والسموّ والاطمئنان.

وشرح ذلك أننا نجد تراكيب دالّة على التردّد: فالاستفهام بـ«أين» يعني البحث عن جواب يحدث الطمأنينة، والشرط بـ«إنْ» يعني أن النتيجة غير حتمية، وهي خاضعة لشرط يُرجى تحقيقه، ونجد ما يدلّ على الرّفض والتّعارض: لا، ولكن... لكنّ اليقين يتراءى مقترنًا بـ«القدس» الّذي أعقبَه التوكيدُ المعنويّ بـ«كلّ»: «القدسُ كلّها بين يديك»، وهذه الطمأنينة يرافقها جوّ إيمانيّ قوامُه الصلاة: أصلّي- صلّيتَ- أصلّي- صلّى- القِبلة- فصلّى...

وتبرز سيميائية «الصخرة» التي تستحضر الثبات والصمود، وهي ملائمة لثبات عمر بن الخطاب على ما تعلّمه من النبيّ، عليه الصلاة والسلام، وأما

(1) ابن كثير: البداية والنهاية،.9/662

«الرداء» فتدلّ على الإحاطة، ودور عمر في استيعاب آراء أصحابه، بحكمة ورويّة.

أبو جعفر المنصور يرمّم الأقصى

قال ابن كثير: «...فَلَمَّا كَانَ فِي خِلَافَةِ أَبِي جَعْفَرٍ الْمَنْصُورِ قَدِمَ الْقُدْسَ سَنَةَ أَرْبَعِينَ وَمِائَةٍ فَوَجَدَ الْأَقْصَى وَقِبَابُهُ تَشْكُو مِنَ الْخَرَابِ، فَأَمَرَ بِقَلْعِ الصَّفَائِحِ الَّتِي عَلَى الْقُبَّةِ وَالْأَبْوَابِ، وَأَنْ يُعَمَّرَ بِهَا مَا تَشَعَّثَ فِي الْحَرَمِ، فَفَعَلُوا ذَلِكَ، وَكَانَ الْمَسْجِدُ طَوِيلًا فَأَمَرَ أَنْ يُؤْخَذَ مِنْ طُولِهِ وَيُزَادَ فِي عَرْضِهِ، وَلَمَّا كَمَلَ الْبِنَاءُ كَتَبُوا عَلَى الْقُبَّةِ مِمَّا يَلِي الْبَابَ الْقِبْلِيَّ مِنْ جِهَةِ الْأَقْصَى بِالنَّصِّ بَعْدَ الْبَسْمَلَةِ: بَنَى هَذِهِ الْقُبَّةَ عَبْدُ اللّه عَبْدُ الْمَلِكِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ سَنَةَ اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِنَ الْهِجْرَةِ النَّبَوِيَّةِ، وَكَانَ طُولُ الْمَسْجِدِ مِنَ الْقِبْلَةِ إِلَى الشَّمَالِ سَبْعَمِائَةٍ وَخَمْسَةٍ وَسِتِّينَ ذِرَاعًا، وَعَرَضُهُ أَرْبَعَمِائَةٍ وَسِتِّينَ ذِرَاعًا، وَكَانَ فَتْحُ الْقُدْسِ سَنَةَ سِتَّ عَشْرَةَ...».[1]

يبرز الحقل المعجمي للعمران والهندسة: قبابه- القبّة (وردت ثلاث مرّات)- الأبواب- يعمَّر- يؤخذ من طوله- يُزاد في عرضه- كمَلَ البناء- الباب القبليّ- من جهة الأقصى- بنى- طول- الشّمال- ذراعًا (وردت مرّتين).

«القبّة» تستقطب الاهتمام لورودها المتكرر، ولارتباطها بالحدث التاريخي الذي دوّنه المنصور «بنى هذه القبة...». وتكمن سيميائيتها في العلوّ والبروز والارتباط بالكرة، وهي أساس دائري لا نهائيّ، وهذا يضفي الخلود على القدس، ومِن ثَمّ كان الترميم لمنع الاندثار.

ثم يبرز الحقل المعجي للتاريخ: فِي خِلَافَةِ أَبِي جَعْفَرٍ الْمَنْصُورِ- سَنَةَ أَرْبَعِينَ وَمِائَةٍ - وَلَمَّا كَمَلَ الْبِنَاءُ - سَنَةَ اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِنَ الْهِجْرَةِ النَّبَوِيَّةِ - سَنَةَ سِتَّ عَشْرَةَ..

وهذان الحقلان يختصران الحدث، فأبو جعفر المنصور يعدّل بناء المسجد، ويوثّق تاريخ التعديل، غير أنّ درّة الكلام «فتح القدس»، لما يجلبه الخبر من وقع جميل في النفوس، وهذا الفتح استدعى جملة من الألفاظ المناسبة له، تدلّ على هيبة الدولة في مراحل متعاقبة: الْهِجْرَة النَّبَوِيَّة (بداية تأسيس دولة النبي

(1) ابن كثير: البداية والنهاية، 12/44.

صلى اللّه عليه وسلّم) - عبد الْمَلِكِ (الخليفة الأموي)- أَمِير الْمُؤْمِنِينَ- خلافة- الْمَنْصُور...

صلاح الدين يهزم الفرنج

قال ابن كثير: «...ثُمَّ أَقْبَلُوا (الفرنج) بِخَيْلِهِمْ وَرَجِلِهِمْ جُمْلَةً نَحْوَ الْقُدْسِ الشَّرِيفِ فَبَرَزَ إِلَيْهِمُ السُّلْطَانُ [صلاح الدين] فِي حِزْبِ الْإِيمَانِ وَهُوَ مُشْتَمِلٌ عَلَى الرَّجَّالَةِ وَالْفُرْسَانِ وَالْأَبْطَالِ وَالشُّجْعَانِ، فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ نَكَصَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ عَلَى عَقِبَيْهِ وَانْقَلَبُوا رَاجِعِينَ قَبْلَ الْقِتَالِ وَالنِّزَالِ وَعَادَ السُّلْطَانُ إِلَى الْقُدْسِ وَقَدْ ﴿رَدَّ اللهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا وَكَفَى اللهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللهُ قَوِيًّا عَزِيزًا﴾ [الأحزاب، 33/25][1].

نتأمّل جوهر الصراع عبر كلمات: تراءى الجمعان- القتال (وردت مرّتين)- النّزال. وننظر إلى منهج ابن كثير في التعبير عن كل طرف فيه:

فالفرنج عبّر عنهم بهذه: بِخَيْلِهِمْ- رَجِلِهِمْ- نَكَصَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ عَلَى عَقِبَيْهِ- انْقَلَبُوا رَاجِعِينَ- رَدَّ اللّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ- لَمْ يَنَالُوا خيرًا.

وجيش صلاح الدين عبّر عنهم بهذه: برز- السُّلْطَان- حِزْب الْإِيمَان- الرَّجَّالَةِ وَالْفُرْسَانِ وَالْأَبْطَالِ وَالشُّجْعَانِ- كَفَى اللّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ- وَكَانَ اللّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا.

وما أجمل قوله: «وعاد السلطان إلى القدس»، لما فيه من تورية، فظاهر الأمر أنه يريد بـ«السلطان» صلاح الدين، والصحيح أنه يقصد عودة السلطة إلى مدينة القدس.

أما سيميائية «الشيطان» فمستقاة على وجه الخصوص من سورة الإسراء، بدليل بداية الخبر «ثمّ أقبَلوا بخيلِهم وَرَجِلِهم»، وترجَمَتُه الآيةُ التي تخاطب الشيطان: ﴿وأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ﴾ [الإسراء، 17/64]، وفي آخرها: ﴿ومَا يَعِدُهُمُ الشَّيطانُ إِلَّا غُرُورًا﴾، لقد وسوس للفرنج أن يقاتلوا، فأوردهم التهلكة، وهذا تقوله السورة نفسها في آية أخرى: ﴿إِنَّ الشَّيطانُ يَنزَغُ بينَهُم إِنَّ الشَّيطَانَ كَانَ للإِنسانِ عَدُوًّا مُبِينًا﴾ [الإسراء، 17/53].

(1) ابن كثير: البداية والنهاية، 16/640.

3. الخاتمة

انطلقنا من وجوب إبقاء حالةِ التوثّب قائمة، لفكّ أسر القدس، ومن ذلك «الحرب النفسية»، وتنهض الكتابة البحثية بقسط وافر منها، حين تخاطب النُّخَب، وتنشد الحقائق المعلّلة.

وأوضحنا أنّ السبب الأول لاتخاذ «البداية والنهاية» مدوّنةَ البحثِ أنّ التنقيب في التاريخ مفتاح لإقالة عثرات الحاضر، واستشراف الغد الباسم، والسبب الثاني هو ابن كثير نفسِه، فقد وُلِد عَقِب انتهاء الحروب الصليبية، وكتب رسالة في الجهاد، وأمضى غالب عمره بدمشق، قريبًا من أرض الرباط بالقدس.

وفي تتبعنا لدلالة «القُدْس» تبيّن أنّه في الأساس: «تنزُّهُ اللّه عزّ وجلّ»، ثمّ أطلق «القدس» أو «بيت المقدِس» على أورشليم بفلسطين، وكان يحجّ إليها المسيحيون؛ لأنها البيت المطهَّر الّذي يُتَطَهَّر به مِن الذُّنوب، وقد فُسِّرَت مواضعُ مذكورةٌ في آيات تتناول أحداثًا حسّاسة، بأنها القُدس.

واستنتجنا بعد دراسة ميدانية معجمية أنّ ابن كثير يُظهر لنا صورة القدس مُلِحّة، إذ يستحضر الألفاظ المقارِبة للقدس، ولو في سياقات أخرى، وكـأنّه يأبى أن يفارق قلمه. وقد ناقشنا ما توحي به هذه الألفاظ من تعميق مفهوم «القدس».

وفي شأن مكانة القدس الدينية في «البداية والنهاية»، درسنا سيميائيًا عدة نصوص: قصة طالوت ودهن القدس- مكان ولادة السيدة مريم- الملك قسطنطين والأناجيل- بيت المقدس والطائفة الظّاهرة- طول حوض النبيّ من الكعبة إلى بيت القدس.

وحين وصلنا إلى تقصّي التعبير الأنيق عن مكانة القدس في قلوب الناس، اقتطفنا بعض ما ذكر به القاضي الفاضل، والفقيه الأمير ضياء الدين، وعناية صلاح الدين بالقدس، وزيارة الشاطبي للقدس، ولمسنا جودة في توظيف الدلالات الفرعية، لتعميق الدلالة المركزية «القدس».

وأنهينا البحث باستجلاء صورة القدس في كنف الحكّام الغيورين: عمر بن الخطاب، وأبي جعفر المنصور، وصلاح الدين الأيوبي، حين اقترنت بعض مفاصل

حياتهم بالقدس، وحذونا في دراستها حذوَ المبحث السابق، لنصل إلى نتائج تؤكّد نتائجه.

لقد قطفنا باقة سريعة من بستان «البداية والنّهاية»، غير أنّها لا تظهر كلّ المشهد التاريخي الذي يمتاز به «القدس»، ولا المشهد العقَدي، ولا المشهد الأدبي.

ولذلك أحثّ سائر الباحثين أن يخوضوا غمار «البداية والنهاية» في دراسات مشابهة أو رديفة، تكشف عمقَ العظمة التي أسبغها القدس على هذا الكتاب من «البداية» إلى «النهاية».

وأحثّ كلّ المؤسّسات الثقافية الخيِّرة أن تنهض بأعمالٍ فكرية وإعلامية متواصلة، ترمي إلى إبقاء وهج القدس في النفوس، وفي القلوب، وأن ترعى الأقلام الرائدة التي تستظلّ بشجرة القدس المباركة.

قائمة المصادر والمراجع

أولًا- مصادر البحث:

- القرآن الكريم.
- الكتاب المقدّس.
- إسماعيل بن عمر بن كثير: البداية والنهاية، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، لا ب، ط1، 1997م.

ثانيًا- مراجع البحث:

- إبراهيم بيومي مدكور ويوسف كرم: دروس في تاريخ الفلسفة، القاهرة: المطبعة الأميرية، لا ط، 1945م.
- إبراهيم مصطفى (وآخرون): المعجم الوسيط، إستانبول: دار الدعوة، لا ط، لا ت.
- ابن حجر الهيتمي: الفتاوى الحديثية، بيروت: دار الفكر، لا ط، لا ت.
- أبو الحسن الخازن: لباب التأويل في معاني التنزيل، تصحيح محمد علي شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415ه.
- أبو منصور الأزهري: تهذيب اللغة، تحقيق رياض قاسم، بيروت: دار المعرفة، ط1، 2001م.
- أبو نعيم الأصفهاني: تاريخ أصبهان، تحقيق سيد كسروي حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1410ه/1990م.
- أحمد بن حنبل: المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرين، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421ه/2001م.
- أحمد مختار عمر: علم الدلالة، القاهرة: عالم الكتب، ط6، 2006م.
- إسماعيل بن حماد الجوهري: الصّحاح، اعتناء خليل مأمون شيحا، بيروت: دار المعرفة، ط4، 2012م.

- إسماعيل بن عمر بن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق محمد حسين شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419ه.
- حسن الحسن: الدولة الحديثة إعلام واستعلام، بيروت: دار العلم للملايين، لا ط، 1986م.
- حسن السندوبي: شرح ديوان امرئ القيس، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ، ط3، 1953م.
- خير الدين الزركلي: الأعلام، بيروت: دار العلم للملايين، ط15، 2002م.
- الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1438ه/2017م.
- سميح عاطف الزين: حركة التاريخ في المفهوم الإسلامي، بيروت: دار الكتاب اللبناني- القاهرة: دار الكتاب المصري، ط2، 1991م.
- الشريف الجرجاني: التعريفات، تحقيق عادل أنور خضر، بيروت: دار المعرفة، ط1، 2007م.
- عارف باشا العارف: تاريخ القدس، مصر: دار المعارف، لا ط، 1951م.
- عبد الحليم عويس: الحضارة الإسلامية إبداع الماضي وآفاق المستقبل، القاهرة: دار الصحوة، ط1، 2010م.
- الفخر الرازي: مفاتح الغيب (التفسير الكبير)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420ه.
- مجموعة مؤلفين: المنجد في الأعلام، (مطبوع مع المنجد في اللغة)، بيروت: دار المشرق، ط28، 2007م.
- محمود بن عمر الزمخشري: أساس البلاغة، بيروت: دار الفكر، لا ط، 1979م.
- محمود شلتوت: إلى جميع المسلمين في شهر رمضان، القاهرة: مجلة الأزهر، الجزء9، المجلد31، رمضان 1379هـ.
- مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت:

دار إحياء التراث العربي، لا ط، لا ت.

- مهى جرجور: سيميائية الشعر (بحث في كتاب لعدة مؤلفين: دليل مناهج البحث العلمي- قسم اللغة العربية وآدابها)، بيروت: الجامعة اللبنانية/ كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط1، 2020م.
- نبيل أيوب: النقد النصي وتحليل الخطاب 2 (نظريات ومقاربات)، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، لا ط، 2011م.
- نبيل موسى: موسوعة مشاهير العالم أعلام علم النفس وعلم التربية والطب النفسي والتحليل النفسي، بيروت: دار الصداقة العربية، ط1، 2002م.
- هيام كريدية: أضواء على الألسنية، بيروت: لا د، ط1، 2008م.
- هيام كريدية: الألسنية الفروع والمبادئ والمصطلحات، بيروت: لا د، ط2، 2008م.
- ياقوت الحموي: معجم البلدان، بيروت: دار صادر، لا ط، لا ت.

هذا الكتاب

تكتمل ثمانية "القدس في ذاكرة النص" في نسق متداخل ومتكامل في آن، يستحضر صورة القدس في سياقات النص ومحمولاته الدلالية، راميا إلى حضوره المتجدد في الخطاب والتلقي، فالنص يتجاوز كونه قول لساني إلى كونه فعل مؤثر، يملك القدرة على إعادة تشكيل الوعي وترسيخ الهوية والانتماء .

المشاركون

د. هاني إسماعيل رمضان

د. إبراهيم فضل الله

د. ندى مرعشلي

د. أحمد نتوف

د. السيد محمد سالم

د. ماهر صالح بن رمضان

د. عبد الرحمن بغداد

د. حاج عبد القادر يخلف

د. أيمن أحمد رؤوف القادري

9 786258 321746

sonçağ akademi

SONÇAĞ YAYINCILIK MATBAACILIK
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/48
Iskitler 06070 ANKARA
T: (312) 341 36 67
soncagyayincilik@gmail.com
www.soncagyayincilik.com.tr