المتناص مع الكتاب المقدس المسيحي في الأدب العربي الحديث لبلاد الشام ومصر وعلاقته بتطور الفكر العربي: دراسة في علاقة الأدب بالأيديولوجية

Biblical Intertext in Modern Arabic Literature of Great Syria and Egypt and its Relation with the Development of Arabic Thought: a Study of the Relation between Literature and Ideology

لينا فائق بركات مسروجي

التاريخ: **11/5/2006**

اشراف: **د. موسى خوري**

لجنة النقاش: **د.محمود العطشان**

د.عبد الكريم البرغوثي

" قُدّمت هذه الدراسة استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في برنامج الدراسات العربية المعاصرة من كلية الدّراسات العليا في جامعة

لينا فائق بركات مسروجي

المتناص مع الكتاب المقدس المسيحي في الأدب العربي الحديث لبلاد الشام ومصر وعلاقته بتطور

التاريخ: 11/5/2006

توقيع اعضاء اللجنة:

المشرف: د. موسى خوري _____

عضو اللجنة: د. محمود العطشان _____

عضو اللجنة: د. عبد الكريم البرغوثي_____

شكر...

إلى د. موسى خوري على شديد حرصه وفائق عنايته
إلى د. صالح عبد الجواد على تشجيعه وملاحظات قيّمة أفادت بشكل خاص الفصل الثّاني من هذه الدّراسة
الى د. محمود العطشان ود. عبد الكريم البرغوثي لما أولياه من اهتمام وما بذلاه من وقت ثمين وجهد قيّم
إلى د. سمير عوض ود. جوني عاصي على النّصيحة
إلى والديّ وأسرتي: إياد ومحمد وعمر على طول صبرهم ومساندتهم الغالية
إلى د. وجيه بركات ومنى بركات على الدّعم في لحظات صعبة

المحتويات

	صفحة
مقدمة	1
الفصل الأول- الإطار النظري	10
أولا: تمهيد	10
ثانيا: تطور النظرية الأدبية الماركسية من الكلاسيكية إلى الحداثة	11

مقدمة	11
النظرية الأدبية الماركسية – الجذور	11
تطور النظرية الأدبية والثقافية الماركسية	15
مستجدات نظرية معاصرة	19
من ويليامز إلى ايجلتون	20
ثالثا: منهج ايجلتون التحليلي – الأدب والأيديولوجية	22
الفصل الثاني - تحولات المشهد الفكري في بلاد الشام ومصر	28
أولا: تمهيد	28
ملاحظات حول دراسة الفكر العربي في بلاد الشام ومصر	29
ملاحظات حول أيديولوجية المؤلف العربي	30
ثانيا: الفكر العربي في بلاد الشام ومصر	32
إرهاصات حتى بداية الستينات	32
الفترة الأولى (ستينات القرن التاسع عشر - الحرب العالمية الأولى)	35
2،1 الفكر العام (ستينات القرن التاسع عشر - الحرب العالمية الأولى)	36
2،2 الفكر السياسي (ستينات القرن التاسع عشر - الحرب العالمية الأولى)	39
الفترة الثانية (ما بين الحربين)	44
3،1 الفكر التقليدي: التياران الاسلاميان المحافظ والاصلاحي	45
3،2 الفكر التحديثي	46
3،2،1 التيار الليبرالي	46
3،2،2 التيار الماركسي	49
3،2،3 التيار القومي	49
الفترة الثالثة (من نهاية الحرب العالمية الثانية وحتى الستينات من القرن العشرين)	52
4،1 الفكر التقليدي	53
4،2 الفكر التحديثي	54
4،2،1 التيار الليبرالي	54
4.2.2 التيارات الماركسية والشيوعية	55
4،2،3 التيار القومي	55
تراجع الفكر القومي (منذ الستينات)	59
الفصل الثالث - المتناص مع الكتاب المقدس في أعمال أدبية حديثة: محصلة تفاعل أيديولوجية المؤلف والأيديولوجية العامة	60
	60
	62

أولا: اتصال العرب بالكتاب المقدس قبل عصر النهضة العربية 62
ثانيا: التعريب الحديث للكتاب المقدس 63
1. تمهيد 64
2. تعريب الكتاب المقدس - منتصف القرن التاسع عشر 65
3. الترجمة الأمريكية
67
ثالثا: نصوص متناصة مع الكتاب المقدس في الفترة الأولى: الربع الاخير من القرن التاسع عشر وحتى الحرب العالمية الأولى 72
1. الساق على الساق فيما هو الفرياق لاحمد فارس الشدياق- الجزء الأول(صدر 1852) 77
2. اشعر الشعر لرزق الله حسّون 81
3. غابة الحق لفرنسيس مرّاش 87
4. العرش والهيكل لجبرائيل الدلاّل الحلبي 91
5. أورشليم الجديدة لفرح انطون 100
6. شوقيات 102
107
رابعا: نصوص متناصة مع الكتاب المقدس في الفترة الثانية: ما بين الحربين 112
1. أفاعي الفردوس لالياس ابو شبكة 118
2. ابراهيم الكاتب لابراهيم عبد القادر المازني 124
3. سليمان الحكيم لتوفيق الحكيم 126
4. المحدلة لسعيد عقل 131
خامسا: نصوص متناصة مع الكتاب المقدس في الفترة الثالثة: بعد الحرب العالمية الثانية وحتى الستينات من القرن العشرين 136
1. النور والدبحور و يا ابن آدم لميخائيل نعيمة 142
2. لعازر عام 1962 لخليل الحاوي 147
3. أحلام الفارس الاخير لصلاح عبد الصبور 155
4. عودة الطائر إلى البحر لحليم بركات 155
5. عاشق من فلسطين لمحمود درويش 157
159
الفصل الرابع- استنتاجات
أولا: في الفترة الأولى (الربع الاخير من القرن التاسع عشر وحتى الحرب العالمية الأولى) 161
ثانيا: في الفترة الثانية (ما بين الحربين) 167
ثالثا: في الفترة الثالثة (بعد الحرب العالمية الثانية وحتى الستينات من القرن 168

العشرين)

الخاتمة

ملحق 1

المراجع

ملخص تنفيذي

تبحث هذه الدراسة في تأثير الكتاب المقدس بعهديْه القديم والجديد في الأدب العربي الحديث لبلاد الشام ومصر من منظور أيديولوجي معتمدة التناص مع الكتاب المقدس مؤشرًا لهذا التأثير. وبما أنها تغطي فترة تتجاوز المائة عام من الأدب فهي تعمد إلى مقترب تاريخي يقسم الفترة الكلية إلى ثلاثٍ فرعية متمايزة تشكل الحربيْن العالميتين محطاتها الفاصلة.

تستعين الدراسة بمنهج تحليلي يقع ضمن مدرسة النقد الأدبي الماركسية طوّره الناقد البريطاني تيري ايجلتون في كتابه النقد والأيديولوجيا 1976- وترجمه إلى العربية فخري صالح- متكئا على إسهامات لويس التوسير وبيير ماشيريه في الفكر والنقد الأدبي. يقول ايجلتون بوجود علاقة بين الأدب والأيديولوجية بالمعنى الألتوسيري الواسع للكلمة، يلعب فيها التمفصل التاريخي المعقّد بين أيديولوجية المؤلف والأيديولوجية العامة دورًا في تشكيل السمات الفريدة لنص أدبي ما.

تَكشف الدراسة عن مواطن التناص مع الكتاب المقدس في نصوص أدبية منتقاة، من الشعر والنثر، لأدباء عرب روّاد. بعد تحليلٍ لخلفيات النصوص الأيديولوجية، تُحدّد طبيعة التمفصل (تناظر، انفصال، تناقض) بين أيديولوجية المؤلف والأيديولوجية العامة لكل حالة نص. يتم ذلك بدراسة سيرة المؤلف وفكره (وبشكل خاص التفاصيل التي تضيء على علاقته بالموروث المسيحي الديني) وباستحضار المشهد الفكري (الأيديولوجي العام) المتزامن مع لحظة إنتاج النص موضع الدراسة. ويخدم فصلٌ في الدراسة، رصَد التطور التاريخي للفكر العربي، كقاعدة بيانات تتيح رسم ملامح رئيسية للمشاهد الفكرية حسب الحاجة.

تجيب استنتاجات الدراسة على إشكاليتها الأساسية المتعلقة بتقييم مدى تأثير الكتاب المقدس في الأدب العربي الحديث في بلاد الشام ومصر وبتشخيص علاقة هذا التأثير بالمناخ الفكري السائد والمتزامن مع لحظة إنتاج النصوص الأدبية المُقاربة، وهي استنتاجات تتّفق مع الفرضيات في المقدمة. يمكن الوقوف على استنتاجات خاصة بكل فترة فرعية على حدة، بعد تحليل عميق للعلاقة بين التناص مع الكتاب المقدس، كتعبير أو شيفرة

أيديولوجية في النص، والأيديولوجية المتزامنة مع لحظة إنتاج هذا النص. توضّح هذه الاستنتاجات طرق عمل الأيديوجية المؤدية الى توليد هذا التناص وتقيّم الدور الذي يُعزى لمكونيْها العام والخاص، كل على حدة.

إن حضور التناص مع الكتاب المقدس في نصوص لأدباء لامعين في الأدب العربي الحديث خلال فترة الدراسة بالشكل الذي بيّنته الدراسة، حيث لم تُرصد فترةٌ تاريخية -بغض النظر عن الأيديولوجية العامة- حِيل فيها بشكل قاطع دون تفاعل الأدب العربي الحديث مع المكوّن المسيحي في ثقافته، دليلٌ على أصالة موروث الثقافة المسيحية وعلى رحابة رابطة العروبة.

Abstract

This study focuses on the effect of the Bible on the Modern Arabic Literature of Syria and Egypt from an ideological perspective, which regards intertexuality as an expression of such effect. Since the study covers a period that exceeds 100 years, it abides by an historical approach that divides the period into three discernible sub-periods with the two World Wars as milestones.

The study makes use of an analytical method that falls within the school of Marxist literary criticism. The method was developed by the British leftist critic Terry Eagleton in his book *Criticism and Ideology* 1976 –translated into Arabic by Fakhri Saleh- in which he depends on the contributions of Louis Althusser and Pierre Macherey in the field of thought and literary criticism. Eagleton realizes that literature and ideology, in the broad Althusseran sense, are related, thus the historical and complex articulation of the authorial ideology with the general ideology affects the unique features of any given text.

The study reveals intertexts with the Bible in selected literary texts, both poetry and prose, for pioneer Arab writers. For every particular text, an analysis of its ideological background is followed by determination of the state of articulation (analogy, separation, paradox) between the authorial ideology and the general ideology. This is attained by a study of the biography and the thought of the writer (of particular interest are details that disclose his standpoint to Christian religious heritage) and by depicting the general ideological scene that synchronizes with the production of the literary text. A chapter in this study, concerned with discussing the development of modern Arabic thought, serves as a data base for deducing the above-mentioned ideological scenes.

Conclusions deal with the effect of the Bible on modern Arabic literature in Great Syria and Egypt and the relation of that effect with the concomitant ideological environment and are concordant with the assumptions laid out in the introduction.

Conclusions for every sub-period after analysis of the relation between the appearance of intertexuality with the Bible, as an ideological expression or code, and the ideology coinciding with the time of the production of the examined literary texts. These conclusions explain the methods of action through which the general and authorial components of ideology generate intertextuality.

The manner in which intertextuality with the Bible presents itself in modern Arabic literature, more so in the literature of pioneer writers, as disclosed by this study; for never has there been an historical period that fully prevented the interaction of Arabic literature -irrespective of the general ideology- with the Christian component of its culture, is evidence of the originality of the Christian cultural inheritance within its broader Arabic culture.

إلى ذكرى د. ابراهيم

"اذا كان الأدب يعكس الحياة فانه يفعل
ذلك بمرايا خاصة".
برتولت برخت

المقدمة

تؤكد مدارس النقد الأدبي الحديثة أن النص الأدبي - والنتاج الفني عامة - لا يكون وليد لحظة إلهام أو وحْي منقطع عن تفاصيل بيئته الزمكانية. إنه لا ينفصل عن ماضيه، بل يقتات ويتشرّب من إرث ثقافي، وبالضرورة من نصوص أدبية سابقة عليه. النص الأدبي يتّصل، كذلك، بحاضره فيتشكل بناء على معطيات لحظة إنتاجه التاريخية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. لقد تراجع بذلك، مفهوم يعود إلى الحقبة الرومانسية في تاريخ الأدب يقول بتفرّد وأصالة النص ومبدعه.

يمكن القول، والحال كذلك، أن الأدب العربي اغتنى من تفاعل مستمر بين مؤثرات حضارية كبرى كالإسلام واللغة العربية وبين مؤثرات حضارية أخرى مثل الديانتين المسيحية واليهودية ولغات وثقافات غير عربية. لقد تميزت بيئة نشأة الأدب العربي وتطوره بتنوّع ثقافي وفّرته، ولا تزال، جماعاتٌ إثنية تشارك في تأليف النسيج المجتمعي العربي[1].

من ضمن المنابع التي ينهل منها الأديب ويراكم عنْديّاته المعرفية والفنية النصوصُ الأدبية التي سبق له قراءتها، فإذا كان تفاعل القارئ العادي مع النص أمرا حتمياً فكيف هو مع القارىء - الكاتب؟ لقد عبّر صبحي الحديدي عن هذه العلاقة الحتمية إذ كتب " .. لا نستطيع أن نكتب إلا باستخدام ما قرأناه، ولا نستطيع أن نقرأ إلا عن طريق ما كتبناه"[2]. إن النص مدين لنصوص أخرى أكثر مما يدين لكاتبه. هذا المفهوم

---

[1] تعرّف الجماعة الإثنية في العلوم الإجتماعية بـــ "جماعة تعيش مع غيرها من الجماعات في نفس المجتمع، ولكنها تختلف عن غيرها في أحـــد المتغيرات الإرثية– مثل اللغة والثقافة، أو الدين والمذهب، أو الأصل القومي أو السلالة العرقية" وقد تكون أقلية، وعندما يشار بهذا المعنى إلى أقلية إثنية دينية أو مذهبية من الممكن استعمال لفظ الملل. أنظر ابراهيم، سعد الدين (محرر). *المجتمع والدولة في الوطن العربي*، ط 2. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996، ص 28. حول جدلية التقاليد الكبرى والصغرى في نفس المصدر ص 53.

[2] إن السياق التاريخي للنصوص يؤطر حتما عملية القراءة والتأويل. انظر مقال الحديدي، صبحي. " *ما هي القراءة؟ من هو القـــارىء؟ وكيف التعاقد على المعنى؟*" . *الكرمل*، عدد 63، ربيع 2000، ص 152.

شاع في النقد الأدبي الغربي في النصف الثاني من القرن العشرين. من أوائل الذين أشاروا إلى العلاقة بين النص الأدبي والنصوص السابقة عليه والمعاصرة له عالم الدراسات اللسانية الروسي ميخائيل باختين، والذي تجاوز عمله حقل الأدب إلى حقليْ علم النفس والاجتماع. ينطلق باختين في مجمل أطروحته النقدية في الأدب من المبدأ الحواري. إن اللغة، بحسب باختين، اجتماعية وما من تلفّظ يمكن نسبته إلى المتكلم بصورة حصرية؛ انه نتاجُ تفاعل بين المتحاورين بل هو أكثر، نتاجُ الوضع الاجتماعي الذي حصل فيه.[3]

تبعته تلميذته جوليا كريستيفا فأرست قواعد أولية لمفهوم التناص intertextuality في 1966-1969. يقضي هذا المفهوم بأن النص الأدبي ليس من نتاج عمل كاتب منفرد، بل هو نتاج فسيفسائي من علاقة تحيل النص إلى نصوص أخرى ضمن آلية لا تقوم على المحاكاة الإرادية، وذلك تفريقا لنص أصلي عن نص منتحل أو مسروق. ومن هنا كان ممكنا التوصل للدلالات التاريخية والاجتماعية في تحليل نص ما باستعمال مفهوم التناص. يشارك كريستيفا الرأي -كل من منظوره- مفكرون ينتمون لمدراس متباينة في النقد الأدبي من أمثال كلود ليفي-شتراوس رائد المدرسة البنيوية الذي قال إن النص تؤطره نصوصٌ اخرى، وميشيل فوكو[4] الذي ذهب إلى أن الكتاب هو "عقدة ضمن شبكة"؛ ضحية لنظام من الإحالات إلى أعمال ونصوص وجمل أخرى.[5]

لنظرية التناص منتقدوها كذلك، فرولاند بارث الناقد الأدبي الفرنسي الشهير، إذ يمنح مفهوم التناص مكانا رسميا في عالم النقد الأدبي بإدراجه إيّاه ضمن مادة "نظرية النص" في الموسوعة العامةEncyclopaedia Universalis عام 1975، يرى أن البحث عن مصادر التناص أمر غير ممكن عمليا وفيه رضوخ لأسطورة السلالة والإنحدار.[6] وقد تطور مفهوم التناص واتسعت ميادين توظيفه على أيدي نقاد كُثر مثل تزفيتان تودوروف، جيرار جينيت وفردريك جيمسون.[7]

---

[3] تودوروف، تزفيتان. *ميخائيل باختين: المبدأ الحواري*، ترجمة فخري صالح. ط 2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996، ص 68.

[4] مؤرخ وفيلسوف فرنسي شهير من مفكري البنيوية و "ما بعد البنيوية".

[5] للمزيد حول نظرية التناص انظر: حسني، المختار. "نظرية التناص"، *علامات*، ج 34، مجلد 9، ديسمبر 1999، ص 242- 255

[6] حول موقف بارت أنظر: موسى، ابراهيم نمر. *آفاق الرؤيا الشعرية: دراسات في انواع التناص في الشعر الفلسطيني المعاصر*، وزارة الثقافة الفلسطينية – الهيئة العامة للكتاب، 2005، ص 20.

[7] هم رواد في النقد الأدبي. على التوالي روسي وفرنسي والأخير أمريكي من رواد مدرسة النقد الأدبي الماركسي المعاصر.

هل تجدر الإشارة هنا إلى أن حظ النصوص المقدسة، بشكل عـام، كمصـدر للتنـاص هو أكبر من حظ النص العادي، وأن وقعها أشد علـى المتلقـي مـن نصـوص أخـرى؟ في القراءة المتعبّدة استسلام لنص ذي سلطة خاصة ولغة متعالية. لا بـدّ، فـي هـذا السياق، من الإشارة إلى أن التأثر بالنص المقـدس لا ينحصـر ضـمن علاقـة مباشـرة فحسب، وإنما قد يكون غير مباشر، بمعنى أنه يصل الكاتب عن طريق التأثر اللاواعي بنص متناص أصلا مـع النـص المقـدس. فـي الثقافـة العربيـة بشـكل خـاص، يمتلـك المقـدس تـأثيرا خاصـا، إنـه "ذو دور مركـزي فـي تشـكيل التصـورات الذهنيـة داخـل مجتمعات هذه الثقافة، مهما تفاوتت مراتب أفرادها من الايمان به، أو تباينت وجهـات نظرهم فيه ومواقفهم منه".[8] تبذر هذه السـلطة الخاصـة بـذور تجلّـي المقـدس فـي نصوص الأدب العربي.

سـتبحث هـذه الدراسـة فـي موضـوع تـأثر الأدب العربـي الحـديث بنصـوص الكتـاب المقدس عند المسيحيين بعهديه القديم والجديد [من الآن فصاعداً الكتاب المقـدس] خلال مائة عام من ستينات القرن التاسع عشر وحتى ستينات القرن العشرين في بلاد الشام ومصر. إن انجاز التعريب الحديث للكتاب المقدس وبشكل خاص، وكما سـأبين لاحقا، الترجمـة الحديثـة والـرائدة للبعثـة التبشـيرية الامريكيـة عـام 1865[9]، اسـتوفى شرطا عمليا وضروريا من شروط تحقّق هذا التأثير.

لهذه الدراسة سـؤالان محوريـان. الأول: مـا مـدى تـأثير الكتـاب المقـدس فـي الأدب العربي الحديث، منثوره ومنظومه، فـي بلاد الشـام ومصـر؟ والثـاني: مـا علاقـة هـذا التأثير بالمناخ الفكري السائد والمتزامن مع لحظة انتاج النصوص الأدبيـة المتـأثرة، أي التي تحوي تناصا مع الكتاب المقدس باعتباره مؤشرا جليًّا على التأثر. بـالرغم مـن أن الدور البارز للمسيحيين العرب في عصر النهضة العربية الحديثة وما تلاها دور لا جدال

---

[8] محمد فكري الجزار. "الشعري والمقدس في إبداع محمد عفيفي مطر:قراءة لديوانه "والنهر يلبس الاقنعة" نموذجا." *فصول*، العـــدد 60، ص 278.

[9] كان أكثر التراجم تداولا في أوائل القرن التاسع عشر الترجمة الرومانية والتي استعملتها الإرساليات الغربية بالذات علـــى مضـــض كـــون أسلوبها ثقيل وفيه أخطاء لدرجة أن المبشرين البروتستنت كانوا يتحرجون من قراءتها علنا. كذلك توفرت ترجمة قبيل 1865، في اواســـط الخمسينات في كمبردج، على يد أحمد فارس الشدياق واخرى يسوعية في اواخر السبعينات، الا ان الترجمة الامريكية هي الاوسع انتشـــارا كما سيفصل لاحقا أنظر:

Somekh, Sasson. "Biblical Echoes in Modern Arabic Literature". *Journal of Arabic Literature*, 26(1995), p.189.

حوله، الا أن تقييما لتأثير الكتاب المقدس المسيحي في الأدب العربـي الحـديث بقـي مسألة لم تولها الدراسات النقديـة الأدبيـة الاهتمـام الكـافي. فلا زالـت الأسـئلة حـول حجم هذا التأثير وطبيعته وتطوره تفتقر للإجابات.

إن قلة عدد الدراسات التي درست تأثير الكتاب المقـدس فـي نصـوص الأدب العربـي الحديث، ومحدودية نطـاق هـذا القليـل منهـا تزيـدان مـن أهميـة هـذا البحـث. هنـاك دراسات أدبية تناولت بالبحث موضوع الرمزية أو الأسطورة في الأدب العربي الحديث، مدرجـة الكتـب المقدسـة كمبحـث فرعـي ضـمن الحـديث عـن مصـادر الرمـز او الاسطورة.[10] تولي هذه الدراسات اهتماما خاصا للشعر الحديث، وتُهمل، في الغـالب، أدب ما قبل الثلاثينات من القرن العشرين. أشار إلى تأثير الكتاب المقـدس فـي الأدب العربي الحديث أنطون غطاس كرم في أعماله، مثلا ملامـح الأدب العربـي الحـديث، وهو يرى أن البساطة التوراتية ورؤى القصص الديني قد صـادفت هـوى فـي نفـوس أدباء عاشوا في بدايات عصر النهضة ثم تبعهم أدباء لاحقـون كـذلك[11]. ينـاقش كتـاب الاسطورة في الشعر العربـي الحـديث لأنس داود أيضا تـأثير الكتـب المقدسـة علـى الشعر العربي الحديث تحت عناوين فرعية[12]. كامل فرحان صالح في الشعر والـدين: فاعلية الرمز الديني المقـدس فـي الشـعر العربـي عرض لفاعلية النـص الـديني ثـم الرمز الديني في الشعر العربي كما بحث في هذا التأثير من بـاب خضـوعه للمـؤثرات الغربية على الذات الثقافية العربية[13]. من الدراسات التي انتبهت الـى هـذا التـأثير مـن منظور قطري عمل مفيد نجم الأفق والصدى: قراءات في الشـعر السـوري[14]. هناك كذلك دراسات اهتمت بالأدب الفلسطيني منها دراسة أحمد جبر شعث الاسطورة فـي الشعر الفلسطيني المعاصر[15]. وتضمّ رسالة الدكتوراه للدكتور إبراهيـم موسـى، حـول التناص في الشعر الفلسطيني، جزءا من فصل يتحدث فيه عن التناص مـع المقـدس المسيحي،[16] بيد أن عمل الدكتور موسى ينحصر في الشعر الفلسطيني المعاصر دون

---

[10] Somekh. ibid., pp. 187-200.

[11] انطون غطاس كرم. *ملامح الأدب العربي الحدي*. بيروت، دار النهار للنشر، 1980، ص 19-20.

[12] انس داود. *الاسطورة في الشعر العربي الحديث*. مكتبة عين شمس، 1975.

[13] كامل فرحان صالح. *الشعر والدين: فاعلية الرمز الديني المقدس في الشعر العربي*. بيروت، دار الحداثة، 2005.

[14] الناشر، دمشق، وزارة الثقافة، 2003.

[15] أحمد جبر شعث. *الاسطورة في الشعر الفلسطيني المعاصر*. خان يونس، مكتبة القادسية، 2002.

[16] انظر: ابراهيم نمر موسى. مصدر سبق ذكره.

الأجناس الأدبية الأخرى. كذلك كرست أطروحة مجاهد ريان المعنونة الاتجاه الانساني في شعر محمود درويش مساحة لبحث ظاهرة التناص الديني في شعر محمود درويش. وتركّز معظم الدراسات السابقة على الإشارة لمواطن التأثير او التناصّات وإحالتها إلى مصادرها ثم تتعرض بالتحليل لتقنيات التوظيف الفنية بالدرجة الأولى.

يميّز هذه الدراسة أنها لا تكتفي بالإشارة إلى موطن التناص بل تبرزه في النص الأدبي وتقابله مع النص-المصدر من الكتاب المقدس، مجسّدة إيّاه بوضوح يُعين القارىء على إدراكٍ عميق لدلالته. يميّز الدراسة كذلك أنها تبحث في علاقة التناص مع الكتاب المقدس في الأدب العربي الحديث في بلاد الشام ومصر بالبيئة الفكرية، بمُكوّنيْها، الخاص والعام، المتزامنة مع لحظة إنتاج العمل الأدبي المحتوي على التناص.قلّة المراجع التي بحثت في الموضوع من زاويته الأيديولوجية تبرّر للدراسة اعتمادها المكثّف على مصادر أولية (الكتاب المقدس والنصوص الأدبية) كمادة للتحليل النصي، ثم على تاريخ تطور الفكر العربي كمبحث فرعي.

يمكن الافتراض أن التناص مع المقدس المسيحي في نصوص أدبية عربية حديثة برز في عصر النهضة العربية الحديثة، وأن مرجعه الطبعات المعربة الحديثة للكتاب المقدس. أفترض أن بداية التوظيف جاءت عند أدباء مسيحيين عرب من بلاد الشام (سوريا ولبنان تحديدا)، حيث أُنجز التعريب وحيث انتعشت حركةُ نهضة فكرية وأدبية شكّل المسيحيون العرب أحد أعمدتها الهامة. لم يُجابه الأدبُ العربي الذي أنتجه مسيحيون بصورة عامة بتحيّز مذهبي همّشه أو عزله، إذ تبوأت أعمال الأدباء المسيحيين العرب من أمثال جبران ونعيمة مكانتها التي تستحق ضمن روائع الأعمال الأدبية العربية دون مقاومة من النخبة أو العامة. يمكن الافتراض كذلك، أن النزوع إلى توظيف المقدس المسيحي في الأدب تسلل إلى نصوص أدبية لأدباء عرب من غير المسيحيين وإلى خارج بلاد الشام بمرور الوقت وبفعل آليات تأثير متنوعه كالسفر والهجرة وانتشار الطباعة وتكرار فعل القراءة للنص الأصلي ولنصوص متأثرة به.

أما بخصوص علاقة تناص الأدب العربي مع الكتاب المقدس بالبيئة الفكرية المصاحبة لإنتاج هذا الأدب فإني أفترض وجود هكذا علاقة بشكل عام. وأفترض أن حساسية النص للبيئة الفكرية المتزامنة مع لحظة تشكله تلعب دورا في إنتاج محتوى نصي ضامّ

لهكذا تناص أو خاو منه. فـي ظـل ثقافـة يغلـب عليهـا الطـابع الاسـلامي، فـإن فكـرا محافظا منغلقا على نفسه لن ينظر بعين الرضا لأدب متناص مع الكتاب المقدس بـل وسيحبطه ما استطاع.[17] إنه بطبيعته أقل ميلا للتجديد وللأخـذ مـن "الآخـر". إن الفكـر التقليدي يعتبر نفسه كلاً متكاملا مثاليا، يَحْـرم الإقتبـاس مـن خـارجه أو الرجـوع لغيـر تراثه. بالمقابل، وفي ظل الثقافة ذاتها، أي الإسلامية الطابع، فـإن فكـرا تجديـديا لـن يتحرّج من الأخذ عن "الآخر"، كونه يقبل التعدد والتحديث ويدعو اليه. لهذا، يفرز النمط الفكري الثاني بطبيعته مناخا فكريا غير معاد لأدب متناص مع الكتـاب المقـدس وقـد يقدّره. إن المناخ الفكري السائد لحظة إنتـاج النـص الأدبـي سيشـجع أو يحبـط هكـذا تأثير تبعا لما يحويه هذا المناخ من قيم انفتاح وتسامح أو انغلاق وتعصب.

بديهي أن تحديد مواطن التناص، وهو أمر حيوي في هذا البحث، يعتمد علـى معرفـة المتلقي بمصدر التناص. يُميّز الدارسُ المتعمـق للكتـاب المقـدس – وهـو فـي هـذه الدراسة مصدر التناص- مواقعَ تناص قد تفوت غيره. إن تمييز مواقـع التنـاص مهـارة يحكمهـا الإعـداد الفـردي والثقافـة الذاتيـة. يحكمهـا كـذلك إدراك للطبيعـة المتعـددة لعلاقات التناص، فالتناص ينشأ عن علاقات يقيمهـا النـص مـع نصـوص أخـرى بعـدة طرق. أول هذه الطرق الإقتراض الحرفي أي الإستشهاد، سواء وُثّـق أم لـم يوثّـق. أما ثانيها فهو الإحالة وهـي اقـتراض واضـح ولكـن غيـر حرفـي. آخيـرا، التلميـح هـو اقتراض غير حرفي وغير واضح تكشفه قدرات المتلقي على الربـط والتحليـل وسـعة اطلاعه.[18]

سأحرص، كي لا أقع في مطبات حول صحة نسب الاقتباس إلى المصدر، على اعتماد التناص الـذي لا يلتبـس نسـبه المسـيحي، أي الـذي ينتمـي إلـى مكـون أساسـي مـن مكونات الديانة المسيحية سواء تعلّـق بالعقيـدة أو الشـعائر أو الروايـة. فـي النمـاذج

[17] إن تعريف الثقافة مهمة شاقة. انظر: الرويلي، ميجان والبازعي، سعد. *دليل الناقد الأدبي*. ط 2. الدار البيضاء، المركز الثقـــافي العربـــي، 2000، ص 76. تعرف الثقافة، في الدليل، كاسم لصيرورة عامة تخص تشكلات سبل الحياة ووسائطها. ويرى ريموند ويليامز ان مفهوم الثقافة قد تطور تاريخيا للدلالة على عملية اجتماعية متعلقة بتشكيل "طرائق الحياة" لمجتمع بعينه. وهذه العملية بالنسبة له ديناميكية تتفاعـــل فيها عناصر الثقافة الثلاثة: المهيمنة dominant والمتبقية residualوالمتشكلة emergent، لتعطي المحصلة الثقافية النهائية. يستنتج ويليامز ان " لا وجود لثقافة مسيطرة في الواقع تحتوي أو تستنفذ جميع الممارسات الإنسانية والطاقة البشرية ومقاصدها". انظر:

Williams, Raymond. *Marxism and Literature*. reprint, Oxford, Oxford University Press, 1978, pp.14-19 and pp.121-125.

[18] السرقة الأدبية هي إقتراض حرفي غير مصرّح به وهي تناص لن يّنظر فيه في هذه الدراسة. للمزيد حول تقنيات التناص انظر حسني، المختار. مصدر سبق ذكره، ص 253-255.

المنتقاة من النصوص العربية لأدباء رواد من بلاد الشام ومصر سأعيّن المتناص مع الكتاب المقدس ضمن شكلين تعبيريين، كما اسلفت. الاول اقتراض واضح كاقتباس نصي أو إحالة الى نص أو شخصية/شخصيات أو حدث/احداث من الكتاب المقدس. وهذا النوع من التناص هو الايسر ملاحظة. أما الثاني فاقتراض غير واضح، على شكل ثيمات أو مفاهيم مضمنة تجد اصولها في الكتاب المقدس المسيحي كمفهوم التعميد، الصلب، الخلاص والحلول.

ولست أدّعي إنجاز دراسة مسحية ببليوغرافية تستنفذ بالعرض إنتاج الأدباء العرب المتأثر بالكتاب المقدس خلال الفترة موضوع البحث، وانما أسعى لرسم ملامحَ تطورٍ ظاهرةً في التناص الأدبي بمراكمة طائفة نموذجية من نصوص أدبية، لبعض أعلام الأدباء في بلاد الشام ومصر متناصه مع الكتاب المقدس، ثم استخلاص علاقتها بالبيئة الفكرية التي انتجت فيها.

فيما يتعلق بمسار البحث الثاني المهتم بدراسة هذه الظاهرة الأدبية في ضوء التطور الفكري والايديولوجي في العالم العربي الحديث وتبيان العلاقة بينهما فإني سأعمد إلى استعمال نموذج تحليلي من مدرسة النقد الأدبي الماركسي الحديثة يقدمه المفكر تيري ايجلتون، رائد النقد اليساري البريطاني. إن في النظرية الأدبية الماركسية عموما تعمقا في دراسة الأدب ونقده من منظور تاريخي يخدم، على أفضل وجه، غرض الدراسة. كما أن ايجلتون، بشكل خاص، عمد في نموذجه التحليلي إلى دراسة العلاقة بين ما أسماه "أيديولوجية النص" من جهة والأيديولوجية العامة وأيديولوجية المؤلف من جهة. إن نموذج ايجلتون التحليلي يدرس تمفصلات هاتين الأيديولوجيتين وعلاقتهما بمحتوى النص النهائي وهو، بذلك، يتيح الفرصة لدراسة أيديولوجية النصوص الأدبية العربية المنتقاة هنا من حيث انفتاحها على المقدس المسيحي كقيمة أيديولوجيّة، وعلاقة ذلك كله بالأيديولوجية العامة السائدة لحظة إنتاج النص وبأيديولوجية مؤلّفه.

تعرّف النظرية الماركسية الأيديولوجية ideology على أنها نظام من المعتقدات الخاص بطبقة أو فئة معينة. وقد توسّع هذا التعريف عند ويليامز الذي قال إنها عملية/ عمليات اجتماعية يتم خلالها تشكيل القيم والافكار والمعاني بالإضافة إلى الدلالة على نواتج

هذه العمليات أي القيم والأفكار والمعاني.[19] ويليامز أعطى الأيديولوجية سمة ديناميكية فهي متغيرة بسبب تفاعل قيم مهيمنة مركزية مع اخرى هامشية هي المسئولة عن تحقيق التغيير. بهذا المعنى ونتيجة له، يمكن اعتبار دراسة تاريخ تطور الفكر دراسةً لتطور الأيديولوجية، أي أن ما يشير اليه باحث في الفكر العربي، مثل هشام شرابي، على انه فكر سياسي أو فلسفي أو ديني أو البرت حوراني على انه "تاريخ الفكر" في كتابه الشهير تاريخ الفكر العربي في عصر النهضة إنما ينضوي تحت تعريف ايجلتون الواسع للأيديولوجية. بهذا يمكن ان تلتقي النظرية الأدبية الماركسية مع دراسات الفكر العربي وتطوره فيرفد أحدهما الاخر.

سأتبنى نهجَ بحثٍ تاريخيًا يقسّم الفترة موضوع الدرس إلى حقبات زمنية. يسري هذا التقسيم على مساريْ البحث في آن: الأول فكري يبحث في تطور الفكر العربي الحديث والثاني أدبي يتتبع أيديولوجية النص وأيديولوجية مؤلفه. وقد استلهمت، بعد إدخال تعديلات أملتها خصوصية البحث، من مقدمة هشام شرابي لكتابه المثقفون العرب والغرب التزمين الآتي لتطور الفكر العربي الحديث والذي يتكرّر عند عدد آخر من الباحثين في تطور الفكر العربي، مثل ألبرت حوراني. إن الحربين العالميتين كثيرا ما يتم توظيفهما حدودا فاصلة في التزمين، لأنهما (كمعظم الحروب) جلبتا تغييرات على مختلف الاصعدة، هذه التغييرات هي من الكثافة لدرجة إحداث انقلاب لما بعدها على ما قبلها.

- الفترة الأولى: الثلث الأخير من القرن التاسع عشر وحتى الحرب العالمية الأولى- عصر النهضة العربية وهي فترة يصفها شرابي بالأساسية لأنها "أرست أسلوب التطورات اللاحقة وأثرت فيها تأثيرا عميقا".[20]
- الفترة الثانية: ما بين الحربين العالميتين – فترة سيطر فيها الغرب بشكل مباشر على العالم العربي وانتهت ببلقنة العالم العربي وإقامة جامعة الدول العربية عام 1945.

[19] Williams, Raynomd. ibid. p.55; also pp 70-71.

[20] انظر مقدمة الطبعة العربية: شرابي، هشام. *المثقفون العرب والغرب*. ط 4. بيروت، دار النهار للنشر، 1991، ص 10 وهو يساوي بين الفكر والأيديولوجية في الدلالة.

- الفترة الثالثة: من نهاية الحرب العالمية الثانية وحتى اواخر الستينات من القرن العشرين وهي الفترة التي شهدت صعود المد القومي الوحدوي ثم بداية تراجعه. وتتزامن نهاية الفترة مع نهاية الحقبة الناصرية التي تميّزت عما تلاها على المستويات السياسية والاقتصادية والفكرية.

بالإضافة إلى أهميته العلمية، يكتسب هذا البحث أهمية إضافية في زمن تتوالى فيه المحاولات المغرضة لتمزيق العالم العربي بصراعات طائفية ودينية، ولتقسيم العالم إلى "محوري خير وشر" موقع العالم العربي والاسلامي منهما معروف. الحافز الاساسي لإنجاز هذا البحث يتمثل في التأكيد على أن موروث الثقافة المسيحية جزءٌ أصيل من الثقافة العربية الغنية والمتعددة المصادر، تأكيدا على شرقية المسيحية أولا، وتأكيدا على رحابة رابطة العروبة التي تتسع لتضم الجميع ثانيا.

يتوزّع هذا البحث، بالإضافة إلى المقدمة والخاتمة، على ثلاثة فصول.

الفصل الأول: الإطار النظري ويتوزع بعد التمهيد على قسمين كالآتي:

- تطور النظرية الأدبية الماركسية من الكلاسيكية إلى الحداثة- أمرّ فيه على أهم محطات تطور النظرية الأدبية الماركسية ملخصة فكرها ومفاهيمها الأساسية وذلك تمهيدا لبيان النموذج التحليلي المستخدم في هذه الدراسة.

- نموذج ايجلتون التحليلي – وفيه أعرض للبنيات الأساسية للنموذج التحليلي الذي يستكشف العلاقة بين الأدب والأيديولوجية بحسب تعبير ايجلتون.

الفصل الثاني: تحولات المشهد الفكري في بلاد الشام ومصر ويتصدى، بعد التمهيد وملاحظات عامة، الى تأسيس لقاعدة بيانات عامة تسمح في الفصل التالي من الدراسة بتحري الاتجاه الفكري الخاص بكل مؤلف (أيديولوجية المؤلف) والاتجاه الفكري العام (الأيديولوجية العامة)

المتزامن مع فكره لحظة انتاجه للنص موضوع البحث. المشاهد الفكرية مقسمة بحسب فترات البحث الثلاث.

الفصل الثالث: المتناص مع الكتاب المقدس في أعمال أدبية حديثة: محصلة تفاعل أيديولوجية المؤلف والأيديولوجية العامة. وفيه أعرض بالتتابع نصوصا حَوَت تناصات مع الكتاب المقـدس موزعـة علـى فترات الدراسة الثلاث.

لكل نص من تلك النصوص أعـرض لسـيرة المؤلـف وفكـره (أيديولوجيـة المؤلف) ونبذة عن أهـم أعمـاله ثـم أسـتبين محصـلة تفاعـل أيديولوجيـة المؤلف مع والأيديولوجية العامة لحظة انتاج النص موضوع البحث.

الفصل الرابع: استنتاجات أخلص في هذا الفصل الـى اسـتنتاجات خاصـة بكـل فترة من فترات الدراسة قبل أن اختم الدراسة باستنتاجات عامة اعرض لها في الخاتمة.

الفصل الأول
الإطار النظري

أولا: تمهيد

يقتضي التصدي للإجابة عن سؤال هذه الدراسة الأول، كما صيغ في المقدمة أي " مدى تأثير الكتاب المقدس في الأدب العربي الحديث، منثوره ومنظومه، في بلاد الشام ومصر"، البحثَ في نصوص الأدب العربي الحديث لأدباء عرب عن متناصّ فيها مع الكتاب المقدس. لتحاشي الولوج في إشكال حول سلامة اختيار النصوص من حيث جودتها الفنية، فإن أعمال أدباء هم في طليعة الأدباء العرب لعصرهم هي فقط التي سينظر فيها، وستعطي في الوقت ذاته لظاهرة التناص هذه أهميتها. في مثل هذه الدراسة، إذ تفتقر الى أدوات قياس كمّية، ستقع النتيجة ضمن احتمالات تتراوح بين انعدام هكذا تأثير إلى وقوعه ما بين الندرة والكثرة.

في الإشارة إلى المتناص في الأدب العربي الحديث مع الكتاب المقدّس سأورد، لكل حالة، النص المتناص في مقابل النص الأصلي كما جاء في الكتاب المقدس.أما فيما يتعلق بالسؤال الثاني حول علاقة التناص بالمناخ الفكري السائد والمتزامن مع لحظة إنتاج النصوص الأدبية المتناصّة مع الكتاب المقدس فقد اخترت لغرض استجلائه النظرية الأدبية الماركسية إطارا نظريا عاما. النقد الأدبي الماركسي راكم معرفة علمية غير إنطباعية لا يستهان بها، وتطوّر كثيرا، بشكل خاص، في دراسة علاقة الأدب بالثقافة والأيدولوجيا. إن في بقاء النقد الأدبي الماركسي فاعلا إلى الآن، وفي وقت يتراجع فيه تأثير النظرية الماركسية السياسية والاقتصادية ويكاد يختفي، دليل بيّن على كفاءة هذا النقد ورسوخ قدمه. سأعرض فيما يلي لتطوّر النظرية الأدبية الماركسية التاريخي وصولا الى حاضرها، ثم سأعرض لمنهج تيري ايجلتون التحليلي بتفصيل.

ثانيا: تطوّر النظرية الأدبية الماركسية من الكلاسيكية الى الحداثة

1. مقدمة

لم يكن كارل ماركس أوّل من دعا إلى قراءة الأعمال الأدبيـة فـي سـياقها التـاريخي فلقد سبقه إلى ذلك مفكرون كثيرون مثل هيغل وسـبينوزنا، إلا أن مـاركس دعـا إلـى نقد تاريخي مادي بعيد عن الرؤية المثالية للتاريخ، تلك الرؤية أحاديـة المنظـور والـتي تسرد "حقائق" مطلقة على خلفية ثقافة موحدة وسلطة سياسية أو دينية لا ثاني لها.

دعوة ماركس هذه تفتح الباب لتفحّص المشهد التاريخي بغاية تمييز آثار التنوع الثقافي والصراع السياسي والتنافس الاقتصادي في عملية الإنتاج الأدبي أو الثقافي. بعكس نظريات نقدية درست الأدب من منطلقات مثل الحبكة والشخصيات، أو لغة النص وأسلوبه وشكله، أو اعتمدت التحليل النفسي رأى النقد الماركسي أن العمل الأدبي ينبع من إدراك مؤلفه الخاص للعالم، ومن موقفه الفكري والفلسفي من الحياة. مستوى العمل الأدبي –حسب ماركس- لا يأتي، بالمطلق، من المخزون النفسي واللغوي للمؤلف ولا يعتمد، بالمطلق كذلك، على جمال أسلوبه التعبيري وإبداع خياله. إن العلاقة الحتمية بين العمل والشروط الثقافية - سواء الداخلية أو الخارجية- تلعب دورا في تقرير صفات النص. هذه الصفات، ما إن يتم اعتبارها نتاجا لعملية تاريخية ما، حتى يصبح من الممكن فهم النص بشكل أعمق.

2. النظرية الأدبية الماركسية – الجذور

لا بد من المرور على محطات تطوّر النظرية الماركسية النقدية، أو النقد الواقعي أو الاجتماعي أو اليساري كما يحلو لبعض النقاد العرب تسميته - تجنبا للحساسية الثقافية والسياسية التي قد تثيرها التسمية الماركسية-. سأركز، هنا، على التطوّر الخاص بموضوع علاقة الأدب بالأيديولوجية بعد تحقيق فهم للمصطلحات والمفاهيم وتَتبع تاريخ النظرية في هذا المجال بما فيه من إنجازات وإخفاقات. لن أخوض في

فكر ماركسيين درسوا الأدب من مقترب لغوي، بنيوي أو غيره من أمثال غولدمان[21] وبرخت وبنجامين فرانكلين وسبرنكر.

استعار كارل ماركس (1818- 1883) مفهوم الدياليكتيك الهيغلي عندما وضع نظريته في التفسير المادي للتاريخ "الماركسية" بمساهمة قيّمة من إنجلز، وبنى نظريته الشهيرة على تصوّر يقوم في أساسه على أن المادة تتحكم بحياة البشر. في أعمال مثل الفلسفة الألمانية (5-1846) و المانيفستو الشيوعي (1848) ومساهمة في نقد الاقتصاد السياسي (1859)، يخلصُ ماركس إلى أن المجتمعات الإنسانية عبر التاريخ، وفي خضم إنتاجها لحياتها الاجتماعية، طوّرت وتطوّر داخلها علاقات إنتاج لا غنى عنها. علاقات الإنتاج هذه تتناسب في تعقيدها مع مستوى تعقيد قوى ووسائل الإنتاج في اللحظة التاريخية الموازية. بتطوّر قوى ووسائل الإنتاج تزداد بنية المجتمع تعقيدا وتتمايز ضمنه مجموعات ينشأ بينها تنافس وتضارب مصالح لا مفرّ منه. محاولات حسم التنافس والتضارب تؤدي إلى تغيرات في المجتمع من شأنها، في نهاية المطاف، أن تنتهي بتغيير إجتماعي. التاريخ يُصنع، حسب ماركس، خلال عملية التطوّر المادية هذه، والتي يؤثر فيها نمط الإنتاج، بدوره، على الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية.[22]

هكذا أرسى ماركس قواعدَ نموذجه المركزي: نموذج القاعدة والبناء الفوقي. تفاعل قوى وعلاقات الإنتاج بشكل معين وفي زمان ومكان محددين، يشكّل قاعدة اقتصادية تحتية يقوم عليها بناء فوقي هو جسم سياسي وقانوني بالدرجة الأولى. هذا الجسم السياسي والقانوني يَضمن وضعا مستتبا للطبقة المالكة لوسائل الإنتاج، ويضمّ، في الوقت ذاته، ما سمّاه ماركس في عمله مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، الحياةَ العقلية للمجتمع.

---

[21] غولدمان تمتع بشعبية عند النقاد العرب اليساريين، وهو ناقد روماني الأصل درس علاقة الأيديولوجية بالأدب وطور نظرية جسرت بين البنيوية والماركسية فيما اسماه *البنيوية التكوينية Genetic Structuralism* عبر سلسلة من الاعمال منها *الاله الخفي The Hidden God* 1964، *العلوم الانسانية والفلسفة* 1966، *نحو سوسيولوجية للرواية* 1975. وعن البنيوية التكوينية ظهرت تجارب نقدية عربية مثلا لنجيب العوفي، محمد برادة ، محمد بنيس وحميد الحميداني. حول التفاعل العربي مع البنيوية التكوينية. انظر: الرويلي، ميجان والبازعي، سعد. مصدر سبق ذكره، ص 282-291

[22] Eagleton, Terry. *Marxism and Literary Criticism*. Berkeley and Los Angelos, University of California Press, , 1976, p. 4.

اعتبر ماركس الحياة العقلية والفكرية وعيا اجتماعيا يتألف من خليط من وعي سياسي وديني وأخلاقي وجمالي ويشكّل للإنسان حقيقة العالم ويؤطر إدراكه له. هذا الوعي، عند ماركس، وعي زائف false consciousness، وقد أطلق عليه مصطلح الأيديولوجية. الأيديولوجية تتشكّل عن منظومة من معتقدات وقيم متعارف عليها ولا يرقى إليها شكّ في ثقافة مجتمع ما، تحافظ على مصالح الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج وتشرّع وجودها في الوقت ذاته. هذه الطبقة، بدورها، تعيد إنتاج هذه الأيديولوجية مستعينة بمؤسسات المجتمع وأنشطته الثقافية وتحرصُ على ألا تنقلب هذه الانشطة ضدها. اما زيف الوعي فيعود إلى أنه، في عالم غير شيوعي، لا يقترب من الفهم المادي الحقيقي للتاريخ والحياة. وقد لاحظ ماركس أن أكثر من يدرك زيف هذا الوعي هم المهمشون، بحكم انتماءاتهم، في الثقافة السائدة.

إذن الأدب، في نموذج ماركس، منتج ثقافي موقعه البناء الفوقي، وتهيمنُ الأيديولوجية السائدة عليه كما على غيره من المكوّنات الثقافية، بل وتستخدمه هذه الأيديولوجية لخدمة أغراضها والدعاية لفلسفتها والتغطية على عيوبها. في عمله العائلة المقدسة، ينتقد ماركس عملا أدبيا سوّق للايديولوجية البرجوازية مستغلا قيَمها للتغطية على عيوب الرأسمالية التي تنخر المجتمع[23]. لكن ماركس وانجلز في أعمال نقدية اخرى، وجدا في نصوص أدبية صدرت عن العالم البرجوازي وظيفةً معرفية تتمثّل في وصفها، وأحيانا بامتياز، حقائق اجتماعية بأفضل مما تفعل كتب التاريخ. امتدح ماركس وانجلز، في السياق، أدب ديكنز وثاكري وبرونتيه في تصويره للمجتمع البريطاني تصويرا مفصلا وصادقا، وامتدحا كذلك، أدب بلزاك في تصويره للمجتمع الفرنسي. هذه المساهمة الماركسية في تقدير الأدب الواقعي هي من الركائز النظرية الأساسية التي اعتمدت عليها النظرية النقدية الماركسية في تطوّرها لاحقا.

كان ماركس أول من لاحظ عيوب نموذجه عند تطبيقه على الأدب والفنون بشكل خاص، إذ أشار في عمله الأسس *Grundrisse* إلى أن خطّ تطوّر الأدب لا يتجاوب بالضرورة مع حركة تطوّر المجتمع ولا مع خط تطوّر قاعدته المادية. أكّد انجلز ذلك، لاحقا، في عمله 1888 *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*

[23] Eagleton. ibid., p.47.

حين أشار إلى إمكانية حجب تأثير القاعدة الاقتصادية عن البناء الفوقي، خاصة إذا ما أخذت الأيديولوجيات فيه شكلا فلسفيا أو دينيا.[24]

بدافع اهتماماتهما الأدبية والفنية، صاغ كل من ماركس وانجلز - في سلسلة كتابات غير مكتملة- نظريةً أدبية اعتمدت نموذج القاعدة/ البناء الفوقي. إن انشغال الرجليْن بحقول نظرية أخرى أعطى للصورة غير المنجَزة لعلاقة فلسفة المادية التاريخية بالأدب فضاءا للتطوّر النظري في اتجاهات عديدة، فبحثت النظرية الأدبية في مواضيع شتّى ضمن حدود النص ومُبدعه مثل تعريف الكاتب، وعلاقته بالمجتمع وقضية التزامه، الشكل والجنس الأدبي في مقابل المحتوى، الجمالي عند القارىء والخيال المبدع عند الكاتب وغيرها من المواضيع اللصيقة الصلة بالأدب.

نتيجة لطبيعة نموذج ماركس القاعدة / البناء الفوقي الثنائية فإن فكرة الإنعكاس تُعدّ فكرة مركزية في الفلسفة الماركسية الكلاسيكية ككل، ولم يسلم النقد الأدبي الماركسي، بعامة، من تأثيرها عليه. لقد كانت النظرية الانعكاسية reflectionist theory المبنية على مادية ميكانيكية -تقول بأن الأدب يعكس كما المرآة مجتمعه- سلاح النقد الماركسي في وجه الشّكلانيين الذين عزلوا النص تماما في فضائه الخاص بعيدا عن التاريخ[25]. بعض تطبيقات النظرية الإنعكاسية صارم وفج vulgar في اعتبار الأدب انعكاسا فنيا بحتا للأيديولوجية السائدة، تحدّد له اهتماماته وأساليبه الأدبية. إلتزام الأديب الإشتراكي بالإشتراكية يفرض عليه ألا يعكس في عمله الواقع فقط وإنما أيضا تقويما تاريخيا يوضّح الحقيقة المجرّدة القائلة بتطوّر المجتمع وفق القوانين المادية التي تُسيّره والتي كشفتها الماركسية. لقد تطرّف الأدب والنقد السوفياتيان، وبخاصة في حكم ستالين، في ربط الأدب بالأيديولوجية الإشتراكية لدرجة اعتبار التزام الأديب بالإشتراكية في أدبه شرطا لصلاحية هذا الأدب. ومن هنا نشأت ثنائيات جدلية متعلقة بالجمالي مقابل الأيديولوجي وبأدب رجعي مقابل تقدمي أو بأدب برجوازي مقابل أدب بروليتاري. لكن، وبالرغم من أن هذا التوجّه، المتطوّر عن

[24] Williams,ibid, pp. 78-79.

[25] الشكلانيون مجموعة من النقاد برزوا في روسيا في الفترة التي سبقت الثورة البولشيفية وعمدوا الى نقد النصوص الأدبية باعتماد نهج علمي. اعتبروا النص محكوما لمجموعة من القوانين والابنية اللغوية وقالوا بوجوب تحليله ليس كفكر او كانعكاس لحقيقة اجتماعية او تاريخية وانما هو حقيقة مادية مادتها الكلمات.

الواقعية الإشتراكية، ادّعى الانحدار من النظرية الماركسية، تجدر الإشارة إلى أن ماركس وانجلز لم يهمّشا، في كتاباتهما، الأدب غير الملتزم عقائديا.

حتى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين لم تظهر محاولات ماركسية جادة لصقل النظرية، بحيث تُقدّر أعمالا أدبية رائدة، رفضت الانضواء تحت نظرية الإنعكاس بتمردها على المسلمات الأيديولوجية لعصرها، في مقابل تزايد التوجّه المتطرف للنظرية الماركسية والذي ربط الأدب الجيد بالرغبة في الإصلاح الأيديولوجي. على العموم، اعتبر النقاد الماركسيون الأعمال الأدبية التي لم ينطبق عليها نموذج ماركس حالات استثنائية في نظرية هي بشكل عام صحيحة. إن مذهب الواقعية الإشتراكية الذي لعب دورا فاعلا في نقد الإنتاج الأدبي المُبدع لروسيا القيصرية، تقهقر تحت وطأة الستالينية وخاصة بعد عام 1934 في مؤتمر الكتاب السوفييت الذي اعتمد المذهب كمنهج أدبي أساسي.

3. تطوّر النظرية الأدبية والثقافية الماركسية

في العشرينات من القرن العشرين حقّقت النظرية الأدبية الماركسية في الغرب تطوّرا نوعيا. كان لا بد من مواجهة منزلقات الواقعية الإشتراكية لأن الجمع بين الواقعية والرومانسية الثورية يحمل تناقضا كبيرا.[26] بعد أن ووجه النقاد الماركسيون بكثرة الأعمال الأدبية "الاستثناءات" التي لم تحقق انعكاسا ميكانيكيا تاما للواقع، اضطرّوا، في الغرب بشكل خاص، إلى الخوض في تأويلات نظرية مستجدة اكثر عمقا. دفعهم إلى هكذا مراجعة، أيضا، أن النقد والأدب، منذ اعتمدا الواقعية الإشتراكية مذهبا، سلكا مسلكا مأساويا. لقد انتهى تدخّل السلطة في الأدب والفن إلى تقييدهما بمجموعة من التقنيات المُقرّة سلفا، كمفهوم البطل الايجابي، أدت إلى تسطيحهما.

من أهم مَنْ عَمل على مراجعة الواقعية الإشتراكية المفكر الألماني-اليهودي الأصل، جورج لوكاتش (1885-1971) عضو الحزب الشيوعي الهنغاري وأحد أهم رواد الماركسية الغربية. عدّل لوكاتش في كتابه الرواية التاريخية *١٩٣٧* النظرية الانعكاسية الماركسية. إن ناتج الإنعكاس، عنده، هو صورة عميقة للمجتمع تخترق السطح إلى الداخل مقتربة من الحقيقة. إن الدّقة التاريخية قيمة هامة من قيم النص الأدبي، وتمثيل النص للواقع الاجتماعي هو الذي يعزّز جماليته[27]. الفن، بذلك، هو وعي الإنسانية بنفسها، بمآسيها وأفراحها، وهو معايشةٌ متجددة لتجارب إنسانية في محاولة للوصول إلى أجوبة على أسئلة أبدية حول ماهية الإنسان ومصيره. ورغم اعتماد لوكاتش نموذج القاعدة/البنية الفوقية إلا أنه تبنّى في عمله دراسات في الواقعية الأوروبية 1948 نظرة أكثر شمولية للإنسان تراعي جوانب اجتماعية

---

[26] لعل من المفيد الاطلاع على رأي أحد أشهر الروائيين المعاصرين في أدب الالتزام. يقول جابريئيل غارسيا ماركيز، الاشتراكي الميول، في أحد الحوارات ".. لانني اعتقد ان وجهة النظر المحدودة لهذا الأدب عن العالم والحياة لا تساعد على انجاز أي شيء على صعيد العمل السياسي. فهو ابعد ما يكون عن توسيع المدارك، بل انه يساعد عمليا على ابطائها. إن امريكا اللاتينية تتوقع من الرواية ما هو اكثر من مجرد تعرية واقع القمع والظلم الذي يعرفه الجميع معرفة تامة. ... اعتقد ان رواية عن الحب ترقى لمستوى اية رواية اخرى. ويكون واجب الكاتب – واجبه الثوري اذا قبلت– ان يؤلف هذه الرواية بطريقة جيدة." انظر: *رائحة الجوافة*. ترجمة محمود، فكري بكر . عمان، ازمنة للنشر والتوزيع، 1999، ص 61.

[27] Makaryk, Irena. *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*. Toronto, University of Toronto Press, 1995, p.412 .

وأخلاقية وأيضا ذاتية. هذه النظرة دفعت لوكاتش إلى الدفاع عن مذهب الواقعية "البرجوازي".[28]

خلص لوكاتش إلى أن كبار الكتاب الواقعيين يملكون في أعمالهم رؤية ناقدة للعالم تتغلب على الرؤية الذاتية الضيقة، وهم يدركون، عبر رؤيتهم هذه، مسارَ تحول ايجابي في عملية اجتماعية تاريخية حتى وإن لم يتوافق ذلك مع الأيديولوجية السائدة في عصورهم. بهذا يندرج أدبهم تحت مسمى "الواقعية النقدية" دون أن يصل حدّا يدخل به دائرة الواقعية الإشتراكية التي تميَزَ موقفه منها بالفتور[29]. إن أدباء مثل شكسبير وسكوت وبلزاك وتولستوي تمكنوا من إنتاج أعمال رائعة تمثّلت الهيكلية الإجتماعية السائدة بما فيها من ظلم واستبداد. إن قدرةَ هؤلاء الأدباء على التعالي على مسار الأحداث هو ما أكسب فكرَهم هذا العمق واعمالَهم ذلك التميّز، وجعلها مصدرا لمعرفة نقدية لسلبيات المجتمع البرجوازي.

تطوّر مفهوم الإنعكاس، كذلك، بفضل مدرسة فرانكفورت التي تأسست عام 1923 والتي تصدّت للنظرية الماركسية الأورثودوكسية القادمة من الكتلة الشرقية والإتحاد السوفياتي. اشتهرت المدرسة بإحلال النظرية النقدية محل الواقعية[30]. وقد أضافت بعدا ايجابيا لنظرية الإنعكاس تَمثّل في مفهوم التوسط mediation الذي اعتُبر جزءا لا يتجزأ من العملية الاجتماعية نفسها وليس إضافة عليها. يصف التوسط عمليةَ إنتاج أدبي نشطة. في عملية الإنتاج هذه، يلعب الأدب دور الوسيط بين الحقيقة والقارىء بعرضه مشاهد غير مطابقة للواقع الإجتماعي (ليست منعكسة انعكاسا مباشرا) غَيَّرَ النصُ الأدبي في مادتها الخام الأصلية المستقاة من الواقع وأعاد تشكيلَها بأن أبرز أو أخفى بعض جوانبها. وقد اعتبر ثيودور ادورنو، أحد مؤسسي مدرسة فرانكفورت، أن الفن وصفٌ للواقع بطريقة غير مباشرة.[31]

حقّق انطونيو غرامشي (1891-1937) أحد مؤسسي الحزب الشيوعي الايطالي، إضافة نوعية للنظرية الماركسية. طوّر غرامشي، منطلقا من مفهوم الأيديولوجية

---

[28] Makaryk. ibid, p411.

[29] Eagleton, Terry. ibid, pp52-53.

[30] من أبرز مفكريها ثيودور ادورنو، ماكس هوركهايمروهيربرت ماركوزي ولاحقا هابرماس وبورجر. بنجامين فرانكلين التحق بها ايضا لفترة ثم اختلف مع الخط الفكري العام للمؤسسة.

[31] الرويلي، ميجان والبازعي، سعد. مصدر سبق ذكره، ص 219.

الماركسي التقليدي القائل بهيمنة نمط ثقافي وحيد ينعكس عن القاعدة الاقتصادية، مفهومَ تعددية الانماط الثقافية وعلاقتها بالمصالح المتباينة للفئات والطبقات. ما بين العامين 1929-1935 داخل سجنه الفاشي، جمع غرامشي نتاج افكاره في دفاتر ملاحظات سجن *Prison Notebooks* وخرج بمفهوم الهيمنة. كان المفهوم، حتى ذلك الوقت، يدلّ دلالة عامة على السيطرة السياسية لطرف على آخر. راجع غرامشي مقولة أن البشر هم صانعو حياتهم ومشكلو ثقافتهم وخلصَ إلى أن قدرات البشر متفاوتة ونتيجة ذلك فتأثيرهم على تشكيل الثقافة السائدة متفاوت كذلك. من خلال الثقافة السائدة وَجد المجتمع البرجوازي (وتجد أية طبقة حاكمة) طريقَهُ للهيمنة على الفئات المحكومة دون استعمال للعنف. إن الهيمنة لا تتحقق، باستعمال القوة الشرطية لتأمين السيطرة فحسب، وانما لا بد أن تجد تمثيلا فكريا مناسبا لها يعزّز وظيفة الهيمنة من خلال الدين، الفلسفة المثالية، سياسة الدولة الميكافيللية من تعليمية وإعلامية وغيرها وتفرض الفئة الحاكمة بواسطتها –أي الهيمنة- الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي.[32]

يخلص غرامشي إلى أن الفكر المهيمن يصبح منطقيا لدرجة يتخلى معها الفرد، بكل رضى، عمّا كان يمكن أن يكون رغباته وقيمه الخاصة ليتبنى تلك التي تمليها عليه الأيديولوجية المُهيمِنة. إن الهيمنة تفرض قيودا على النشاط الإنساني السياسي والاقتصادي والاجتماعي وتصبح جزءا من الحياة العادية ومن الحقيقة العامة كما يعرفها الناس. إذا كان ذلك كذلك، لا يتكلف الناس عبء الخوض في تجارب ذاتية تشكّل وعيا فرديا لكل واحد منهم، يشكّل بدوره وفي مجموعه (أي الوعي الفردي) وعيا كليا. إن الوعي الاجتماعي الحقيقي لا يُختزل عند غرامشي إلى نظام رسمي مجرد يسمّى الأيديولوجية، وإنما تملي طبيعته علاقات السيطرة والخضوع dominance and subordination. هذا التدرج المنطقي عند غرامشي يفسّر، بعكس نموذج ماركس نموذج القاعدة/البناء الفوقي ، الإنتاج الثقافي غير المؤيد للثقافة المهيمنة. يمكن لنشاط ثوري أو نضال طبقي أو فئوي، والحال هذه، أن يشكّل مصدرا لهيمنة بديلة أو مضادة لها إنتاجها الثقافي الخاص.

[32] Makaryk, Irena. ibid. p.97.

بحسب غرامشي ليست الهيمنة حالة شمولية ثابتة، إن الهيمنة، بوصفها استراتيجيةُ كسْبِ الرضا الفاعل للجماهير، هي عملية ديناميكة تتأقلم ضمنها الفئة المُهيمِنة مع تعقيدات الأنشطة والعلاقات الاجتماعية ومتغيراتها، ومع تحديات القوى المعارضة لها. وتتفاوت درجات الهيمنة فقد تكون تامة أو جزئية أو على شفا الانهيار. إن التعرّف الى "المهيمِن" ثقافيا، خاصة في المجتمعات المعقدة التكوين، أمر صعب، لأنه في عملية تحوّل دائمة.[33]

بجهود المفكر الفرنسي لويس ألتوسير (1918-1990) الذي اعتمد تأويلات جديدة، انتقلت النظرية الأدبية الماركسية من كلاسيكية المادية التاريخية إلى مرحلة جديدة اعتبرت فاتحة مرحلة "ما بعد الماركسية". اعتقد ألتوسير باستقلال الفكر، بالذات، عن الواقع فتمرّد على نظرية الوعي الزائف المنعكس. في عمله لينين والفلسفة 1971 يرى ألتوسير أن الأعمال الأدبية الرائعة لا تُعبّر بالضرورة عن الأيديولوجية السائدة وإنما ترتبط بها بعلاقة من نوع ما. إن تعريف الأيديولوجية الألتوسيري أخذ منحى جديدا إذ بات يؤشّر إلى نظام شامل من المعتقدات والقيم والأفكار يسيّر سلوك أفراد في مجتمع ما. إن المؤسسات الرسمية على اختلافها، دينية كانت أو تعليمية ، فنية أو قانونية تخضع لأساطير myths وقيم ضرورية للحفاظ على الوضع الراهن. تُعيدُ المؤسسات، في سبيل تحقيق ذلك، إنتاج تلك الأساطير وتوزيعها تحت شعارات مثل حب الوطن. يذكر ألتوسير من تلك المؤسسات الجهاز الديني والأسري والتعليمي والنقابي، ويرى أن اتحاد الجهازيْن "التعليمي والاسري" في المجتمعات الرأسمالية هو الذي يقوم بهذه المهمة. الفنون بشكل عام تنشأ في محيطها الأيديولوجي، إلا أنها، والأدب خاصة، تنأى بنفسها عن الأيديولوجية مسافة تمكّن المَعنيّ من اختبار الطريقة المتخيَلة حاضرا أو ماضيا التي تُعاش أو عيشت فيها الحياة؛ وبذلك فالفنونُ تتوسّط طريقا يقف العلم (المعرفة الحقيقية) في نهايتها.

لم يول ألتوسير النقد الأدبي اهتماما كبيرا، إلا أن رؤيته الخاصة لعلاقة الأدب بالواقع وُظّفت على يد تلميذه بيير ماشيريه في عمله نظرية الإنتاج الأدبي *Une Theorie de la Production Literaire* 1970. يرى ماشيريه أن وظيفة الأدب ليست في أن يعكس وإنما في أن يُحَرّف صورة الواقع ويختلف معه. إن العمل الأدبي يرتبط بالأيديولوجية ليس

[33] Williams. ibid, p.114.

بما يقوله فقط بل بما يصمت عنه لأسباب ايديولوجيّة. اما دور النقد فملء فراغات "الصمت" بالمعنى المسكوت عنه بعد كشف موضع التناقض فيه. العمل الأدبي، يقول ماشيريه، سلسلة غير منظمة ومتصارعة من المشاعر بل وأساليب الكتابة، وتزداد فوضاه كلما ارتبكت أيديولوجية المؤلف بين الرضا والنقمة على وضع عام.[34]

في انكلترا حمل لواء النقد الماركسي في الثلاثينات والأربعينات أشخاص مثل كريستوفر كودويل Christopher Caudwell وجورج تومسون George Thompson اللذان بيّنا أن وظيفة الأدب أن يستنهض الهمم للتغيير، وهو تصوّر غذّاه المذهب الرومانسي في الأدب الانجليزي. إن الجمع بين النظرية الماركسية والرومانسية يحمل تناقضا حرجا حاول النقاد فضّه بالقول إن الكاتب لا يأخذ العالم كحقيقة مسلّم بها وانما يعيد بناءه من مواده الخام.

إن نموذج ماركس القاعدة/البناء الفوقي، والذي كثيرا ما يشكّل نقطة بداية للفكر النظري الماركسي، هو نموذج غير موفّق تماما لشرح العلاقة بين الأدب والثقافة. بل إنني لا أبالغ إذ أقول إن تاريخ تطوّر النظرية في هذا المضمار هو تاريخ محاولات إصلاح عيوب النموذج الذي يحشر الأدب في البناء الفوقي مؤسَّساً على القاعدة الاقتصادية. ورغم أن نموذج ماركس قد نال قسطا غير قليل من الإهتمام والجدل تبقى نقطة الإنطلاق المحورية للنظرية الحديثة الاكثر شمولا والأعمق تحليلا ما كرّره ماركس في أكثر من عمل من أعماله: كيان الرجال الإجتماعي هو المحدّد لوعيهم وليس العكس.

4. مستجدات نظرية معاصرة

في النصف الثاني من القرن العشرين واصلت النظرية الماركسية تطوّرها لتشكّل تيارا نقديا اصطلح على تسميته احيانا ما بعد الماركسية. شهدت السبعينات، بشكل خاص، حركة فكرية دؤوبة أعادت الماركسية إلى المسرح الفكري الغربي. يعود الفضل في هذا التطوّر إلى مفكرين من بريطانيا والولايات المتحدة. لقد برز على وجه الخصوص الاهتمام بدراسة العناصر الأيديولوجية في الثقافة الجماهيرية mass

[34] Eagleton. ibid, pp.34-36.

culture وهو مقترب تطوّر عن المدرسة الألتوسيرية، ليصير التلفاز والسينما والدعاية والإعلان مواضيع بحث في النقد الماركسي.

استعار النقد الماركسي المعاصر على يد مفكرين مثل تيري ايجلتون وبيير ماشيري وجاياتري تشاكرافوتري سبيفاك من مبادىء نظرية مختلفة وطوّرها وفق رؤية ماركسية.[35] يأخذ هذا النقد تارة من البنيوية وما بعد البنيوية، وتارة من التقويض أو مدرسة التأويل أو الدراسات النسائية، ولا يفوته أن يأخذ من النظرية الفرويدية في التحليل النفسي. إن التباين في النظريات التي تنسب إلى الماركسية واسع لدرجة حَدَت بالناقد الماركسي الأمريكي فردريك جيمسون في كتابه اللاوعي السياسي 1981 إلى اعتبار التفسير الماركسي كنهاية النقد والمرجع الأخير والأشمل لأي دراسة نقدية ثقافية.[36]

في أواخر السبعينات برز اتجاهان نقديان رئيسيان على صلة بالماركسية هما: التاريخانية الجديدة New Historicism في الولايات المتحدة، والمادية الثقافية Cultural Materialismفي بريطانيا.[37] اكتسب الأول أهمية بسبب أعمال ومقالات ظهرت في مجلة Representations لباحثين من امثال ستيفن جرينبلات وزملائه في جامعة كاليفورنيا. اعتمد النقد، في الاتجاه الأول، على القراءة الفاحصة للنص الأدبي في إطار اجتماعي بهدف استرجاع القيم الثقافية التي سادت لحظة كتابته. اعتمد هذا النقد نظريات أخرى مثل نظريات لميشيل فوكو وديريدا وبول دي مان وآخرين تقول بأن الثقافة المهيمنة تحتوي الثقافات الاخرى containment. اما الإتجاه الثاني فتفرّع عن النقد الماركسي وأسّس له نظريا كتاب الناقد البريطاني ريموند ويليامز الماركسية والأدب 1977.[38] يركّز ويليامز على العلاقة التي تربط المنتجات الثقافية المختلفة، بما فيها الأدب، بأطر تاريخية مادية مختلفة: اجتماعية سياسية واقتصادية. ويلعب مفهوم الأيديولوجية، هنا، دورا مركزيا بدلالاته الماركسية الكلاسيكية وأيضا بتلك الدلالات التي طوّرها ألتوسير ومن ثم ويليامز نفسه.

[35]Makaryk, Irena. ibid., p.95.
[36] Ibid, p.98.
[37] Ibid, p.23.
[38] Williams, Raymond. ibid.

وُظّف مفهوم المادية الثقافية في الثمانينات على يد جوناثان دوليمور Jonathan Dollimore وألن سنفلد Alan Sinfield ليركّز على الجانب الأنثربولوجي في التحليل أكثر من تركيزه على الجانب السياسي. في كتابهما شكسبير السياسي *Political Shakespeare: New Essays in Cultural Materialism 1985* درس دوليمور وسنفلد الدراما الشكسبيرية، بعيدا عن مبدأ الأنعكاس الماركسي التقليدي، من منطلق تمثيلها للواقع المادي الذي لا تتجاوزه بل تتفاعل معه في علاقة هي إما علاقة تعزيز أو احتواء أو مقاومة.[39]

5. من ويليامز إلى ايجلتون

اتضحت معالم خاصة لنظرية ماركسية بريطانية لها استقلاليتها وُضعت على يد كل من ريموند ويليامز (1921-1988) وتيري ايجلتون (1943-) اللذين يُحسبان على تيار اليسار الجديد الذي تشكّل في الخمسينات. في أواخر الأربعينات بدأ ويليامز، ابن العائلة الكادحة من ويلز والناشط اليساري، نتيجة وقوعه على عدد من الإشكاليات في النظرية الأدبية والثقافية الماركسية، بدأ بتطوير توجّه نقدي جديد ضَمّنه في كتابه الثقافة والمجتمع *١٩٥٨*. تابع ويليامز عمله في كتابه الماركسية والأدب *١٩٧٧* مؤسّسا لحقل الدراسات الثقافية. تمرّد ويليامز على النظرية الماركسية الأورثودوكسية والتي قامت بـ" ... استبعاد كل أنماط التفكير الأخرى لاعتبارها أفكاراً لاماركسية، رجعية، هيغلية جديدة أو برجوازية." [40] يدرس ويليامز في الثقافة والمجتمع مؤسسات مثل اللغة والصحافة والتعليم ويخلص انها بأنشطتها من تعلّم واتصال، ليست بأقل أهمية في تأثيرها على حركة تطوّر المجتمع من نمط وقوى الإنتاج. في الماركسية والأدب يرى ويليامز أن الثقافة عملية إنتاجية ديناميكية، تتسع لتشمل طرائق الحياة، وتتأقلم، باستمرار، مع المتغيرات التي تنشأ عن قصور الهيمنة الثقافية والايدولوجيّة عن الإحاطة بكل جوانب الحياة بالاخضاع. إن هذا القصور بعينه هو فسحةُ الأمل في تغيير السائد وتجديده.

لا تتّفق مادية ويليامز الثقافية مع نموذج ماركس في تقسيمه صناعة التاريخ إلى حيّزيْن منفصليْن: قاعدة أساسية وبناء فوقي، وترى أن هذه التقسيمة حجبتْ إمكانية

[39] Makaryk, ibid, p.22-24.
[40] Williams, ibid, p.3.

متابعة وتحليل عمليات جوهرية هي في صلب صناعة التاريخ. إن العناصر المشَكّلة للبناء الفوقي تملك، في الواقع، من الاستقلالية أكثر مما يتيح لها نموذج ماركس المرجعي. يرى ويليامز أن الفرضية القائلة بأن الكيان الاجتماعي يحدّد الوعي الانساني هي مقولة أكثر ملائمة من مقولات النظرية الماركسية الكلاسيكية كنقطة انطلاق في الدراسات الأدبية والثقافية.[41] مقابل الرؤية الاختزالية لنظرية الانعكاس تقف أخرى تدرس العالم الحقيقي على أساس أنه عملية إجتماعية، فيما يعكس الفن القوى والتغيرات والعلاقات التي تنشأ عن هذه العملية وليس ظاهرها فقط.[42]

يعتبر تيري ايجلتون، الأستاذ حاليا في جامعة مانشستر، رائد النقد الأدبي الماركسي منذ وفاة أستاذه ريموند ويليامز. لايجلتون كتابات قدّم في بعضها مادة نظرية تبسيطية للفكر الماركسي في محاولة لجعله متداولا للعامة. من أكثر المواضيع النظرية التي حازت على اهتمامه موضوع علاقة الأدب بالأيديولوجية. بعيدا عن صراع الطبقات الكادحة ضد الراسمالية ومبدأ انعكاس المجتمع في الأدب فإن ايجلتون في كتابه النقد والايديولوجية *١٩٧٦* ينسج من عناصر اخرى نظرية تُفسّر خروج النص بالشكل الذي يخرج عليه. من هذه العناصر يعدّد ايجلتون السيرة الذاتية للمؤلف بما فيها وضعه الاجتماعي وأيديولوجيته الخاصة وعلاقته بمجتمعه وثقافته ومنها كذلك التيارات الفكرية السائدة والثانوية المتواجدة في هذا المجتمع وذائقته الجمالية.[43]

---

[41] كان ماركس اشار اليها في مقدمة عمله الصادر عام 1859 *A Contribution to the Critique of Political Economy* حيث يقول: "ليس وعي الرجال المحدد لوجودهم بل على العكس ان وجودهم الاجتماعي هو المحدد لوعيهم".

[42] Williams. ibid,p. 96.

[43] Eagleton. ibid, p15-16.

ثالثا: منهج ايجلتون التحليلي – الأدب والأيديولوجية

بني ايجلتون نظريته حول علاقة الأدب بالأيديولوجية على مساهمات ألتوسير وماشيريه النظرية التي تعتمد، رغم إدراكه أنها لم تكتمل، توجّها علميا ماركسيا. نهل ايجلتون كذلك من فكر ويليامز بالرغم من تحفّظه على بعض جوانب عمله.

في عمله النقد والأيديولوجية، وضع ايجلتون أساس نظريته في علاقة الأدب بالأيديولوجية القائمة على مادية تاريخية، إذ اعتبر إيجلتون صيغة الإنتاج العامة، أي نمط الإنتاج الاقتصادي، إحدى البنيات الأساسية الفاعلة في تشكيل النصوص الأدبية.[44] هاجم ايجلتون المفهوم التبسيطي القائل بأن الأيديولوجية السائدة هي إنعكاس لأيديولوجية الطبقة الحاكمة، إذ رأى أنها لا بد أن تُعبّر عن طبقات إجتماعية كالبرجوازية الصغيرة والبروليتاريا والفلاحين[45] ، كما هاجم المفهوم القائل بأن الأدب هو انعكاس لهذه الأيديولوجية السائدة. وهو إذ اكّد على اتساع مفهوم الأيديولوجية العامة في عمله، فإنه لا يقصرها على نمط مثالي من الأيديولوجية بل هي عنده "ذلك الطاقم المحدد السائد من الأيديولوجيات الموجودة في اي تشكيل إجتماعي".[46]

تنطلق نظرية ايجلتون من تصور قائل بأن العلاقة بين الأدب والأيديولوجية جدّ معقدة وتخضع لتأثير عناصر عدة. هذا لا ينفي أن النص الأدبي، بالرغم من ذلك، يعبّر عن علاقته بتلك الأيديولوجية بصدق وأن هذا التعبير يعكس تلك العلاقة المعقدة التي هي محصلة تفاعل هذه العناصر. إن النص الأدبي، إذا ما استطاع الباحث سبر غوره وتحديد مصادر ودرجة التوتر فيه، هو الناتج الأكثر صدقا في التعبير عن تلك الأيديولوجية.

يعيّن ايجلتون في عمله النقد والأيديولوجية البنيات المكوّنة للنظرية الأدبية الماركسية على النحو التالي: صيغة الإنتاج العامة، صيغة الإنتاج الأدبية، الأيديولوجية العامة، أيديولوجية المؤلف وأخيرا النص الذي هو أساس النظرية وموضوعها. على أساس

---

[44] ان هذا الفكرة هي حجر الاساس في اية نظرية تنتسب الى الفلسفة الماركسية. فنص من أدب كلاسيكي ينتسب الى اوروبا ما قبل الثورة الصناعية مختلف في تكوينه عن نص رومانسي او واقعي ينتسب الى اوروبا الراسمالية..

[45] Eagleton, Terry. "Text, Ideology, Realism", in *Literature and Society: Selected Papers from the English Institute*, Said, Edward (ed.). Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 1978, p 152.

[46] ايجلتون، تيري. *النقد والأيديولوجية*. فخري صالح مترجم، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1992، ص 70.

ذلك، يطوّر ايجلتون منهجا نقديا يعتمد دراسة العلاقات التاريخية لهذه البنيات بعضها ببعض، أو ما يصفه بـ"تمفصلاتها الدقيقة" والتي يرى أنها في النهاية هي المشَكّلة لخصائص النص.

صيغة الإنتاج العامة، كما أشرت، هي البنية الأساسية البارزة في أي فكر مادي وترتبط بتطوّر وسائل الإنتاج تاريخيا. يتوقف ايجلتون عند صيغة الإنتاج الأدبية طويلا[47]. في أي تشكيل إجتماعي تسود صيغة إنتاج أدبية معينة، فصيغ الإنتاج الأدبية في انكلترا الاقطاعية مختلفة عن صيغ الإنتاج الأدبية في انكلترا الرأسمالية. تتشكّل صيغ الإنتاج الأدبية من بُنى الإنتاج والتوزيع والتبادل والاستهلاك. يتحوّل الإنتاج الأولي (المخطوطة، مثلا) إلى نتاج جديد (الكتاب المطبوع) عبر قوة عمل منظّمة، ودار طبع أو نشر باستعمال مواد وأساليب إنتاج معينة. توزّع الكتب على "مستهلكيها" من خلال قنوات توزيع مختلفة (باليد مثلا في حالة مخطوطة منسوخة لنبيل من النبلاء).
وتتمفْصل صيغة الإنتاج الأدبي تاريخيا مع صيغة الإنتاج العام في علاقات تتفاوت فيها درجات التبعية والاستقلال. بديهي، في هذا السياق، أن عصر الطباعة جلب قدرا غير قليل من الأهمية للإنتاج الأدبي ضمن الإنتاج العام حين أصبح الأول إنتاجا سلعيا. يظهر أثر الإنتاج العام على الإنتاج الأدبي في أكثر من مجال، فمستويات المعرفة والقراءة والكتابة والقدرة الشرائية والإنتاجية ومستوى المعيشة والظروف الثقافية كلها تحددها صيغة الإنتاج العامة وتؤثر بدورها على صيغة الإنتاج الأدبي. الطباعةُ، مرة اخرى، تطوّرت بالاعتماد على الزيادة السكانية في المدن وانتشار التعليم وارتفاع مستوى الدخل وتطوّر اسلوب الحياة[48]. النصّ الأدبي، بحسب ايجلتون، "يحمل بالتاكيد اثر صيغة إنتاجه التاريخية" التي تصبح مكوّنا داخليا للعمل، فمثلا العمل الذي ترعاه الكنيسة هو عمل وَرع، اما العمل الذي يرعاه ملك على وشك الخروج للقتال فيحكي حكايات البطولة.

---

[47] تطوّرت صيغ الإنتاج الأدبي مع الوقت. في العصور الوسطى ساد نظام إنتاج شفوي ثم تمّ إنتاج مخطوطات للحفاظ على الإنتاج الشفوي من الضياع وهي صيغة اكتسبت اهمية متزايدة مع الوقت، الى ان طغت على الإنتاج الشفوي. تطوّرت هذه الصيغة بتطوّر التشكيل الاجتماعي فمثلا من نظام الرعاية الأدبية في القرن الثامن عشر في انكلترا إلى نظام الإنتاج الأدبي الراسمالي لاحقا. ولكل نظام إنتاجي أدبي عناصره المشكلة له ومواد إنتاجه وادواته وقوى عمله (النساخون، مؤسسات الطباعة والنشر) وعلاقات إنتاج معينة (الشاعر الجوال الذي يترزق من شعره في الريف، المؤلف الذي يبيع إنتاجه لمؤسسة طباعة ونشر).

[48] ايجلتون، تيري. *النقد والأيديولوجية*. مصدر سبق ذكره، ص 66.

اما البنية الثالثة المكونة للنظرية الأدبية الماركسية بحسب ايجلتون فهي الأيديولوجية العامة، وهي بنية تنتجها صيغة الإنتاج العامة. للإشارة إلى الأيديولوجية العامة يعتمد ايجلتون مصطلح "تشكيل ايديولوجي سائد" ويعرّفه بانه يتألف من "طقم من خطابات القيم values المتماسك نسبيا، التمثيلات والمعتقدات المتحققة في أجهزة مادية معينة ....لكي تضمن وتكفل ذلك النوع من اساءة فهم "الواقعي" مما يسهم في اعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية السائدة".[49] ضمن الأيديولوجية العامة يعيّن ايجلتون مستوى من الأيديولوجية يسمّيه الأيديولوجية الجمالية، وهي حقل أيديولوجي متعلق بالثقافة المهيمنة في المجالات الدينية والأخلاقية، ويتحدّد من خلاله الذوق العام في قطاعات مختلفة منها الأدبي.[50]

يعرّف ايجلتون البنية الرابعة وهي أيديولوجية المؤلف بانها " الاثر النوعي لصيغة اندراج سيرة المؤلف في الأيديولوجية العامة وهي صيغة الاندراج المحتمة بوساطة عوامل بارزة: الطبقة الاجتماعية، الجنس، القومية، الدين، الإقليم الجغرافي وهكذا."[51] إن أيديولوجية المؤلف هي "الأيديولوجية العامة كما عيشت واشتُغل عليها ومثلت من قبل وجهة نظر معينة محتمة داخلها".[52] ويرى ايجلتون أن أيديولوجية المؤلف لا تؤخذ كعامل مستقل عن الأيديولوجية العامة أبداً وإنما لا بد أن تُدرس في تمفصلها معها في علاقات تتراوح ما بين التناظر الفعلي والانفصال الجزئي والتناقض الحاد. فالمؤلف قد يكون صاحب أيديولوجية متناظرة مع الأيديولوجية المهيمنة في مرحلة تاريخية ما، أو قد يكون منتميا لطبقة أو فئة جزئية تملك أيديولوجيتها الخاصة والتي قد تكون في تعارض مع الأيديولوجية المهيمنة. إن أوضاعا مختلفة من تمفصلات الأيديولوجيتـيْن العامة وأيديولوجية المؤلف، ممكنة في لحظة تاريخية ما. قد ينتمي المؤلف، على سبيل المثال، لأيديولوجية ماضيَة على عصره فيكون أصوليا مثلا أو متقدمة عليه فيكون ثوريا. قد يملك المؤلف أيديولوجية ما لكنها تُنحّى لصالح الأيديولوجية العامة مثلا. إن تحوّلا وتبدّلا من الممكن أن يطرأ على الأيديولوجية

[49] ايجلتون. المصدر السابق، ص 70.

[50] ايجلتون. المصدر السابق، ص 77.

[51] ايجلتون. المصدر السابق، ص 75-76.

[52] ايجلتون. المصدر السابق، ص 76.

العامة كما على أيديولوجية المؤلف. بل قد يتزامن تحوّل في الأيديولوجيتين في آن معا.

ينسج ايجلتون خيوط نظريته بالتدريج، إذ يوجِد مستويات أيديولوجيّة ثلاثة متمايزة: الأيديولوجية العامة، أيديولوجية المؤلف وأيديولوجية النص والتي ترتبط مع بعضها البعض بعلاقات من التناظر والإنفصال. إن هذه المستويات الثلاثة تتشكّل وتتطوّر نتيجة ظروف وعمليات متباينة، كما تخضع لمؤثرات مختلفة وتتفاعل مع عوامل مختلفة كذلك. يقوّض ايجلتون تصورات، تجد جذورها في مبدأ الانعكاس الماركسي، تدمج مستويَيْن من هذه المستويات أو تساوي بينهما. ليس النص الأدبي تعبيراً عن أيديولوجية مؤلفه أو أيديولوجية معينة ولا تتطابق أيديولوجية المؤلف بالضرورة مع الأيديولوجية العامة.

يخصّص ايجلتون فصلا كاملا في كتابه النقد والأيديولوجية لفحص علاقات النص بالأيديولوجية بالعودة إلى النص نفسه تحت عنوان "نحو علم للنص". إن ربط النص بالتاريخ في علاقة تلقائية على طريقة لوكاتش هو مقترب تبسيطي. لقد نسب لوكاتش الفضل في عبقرية نصوص بلزاك الأدبية إلى تجاوز هذا الاخير للوعي الزائف لطبقته. بالمقابل يرى ايجلتون ان "تبصّر" بلزاك وإدراكه ولو الجزئي لحركة التاريخ منشؤه تفاعل العناصر المؤثرة في تشكيل النص الأدبي، بالشكل الذي تم حدوثه وقتذاك. أي صيغة اندراج بلزاك في الأيديولوجية العامة لعصره، بالاضافة إلى صيغة الإنتاج العامة والأدبية السائدة هي في مجموعها المسئولة عن إدراكه المميَّز لحركة التاريخ.[53]

يطوّر ايجلتون رؤية ألتوسير حول علاقة الفن بالأيديولوجية. إن الفن يلمّح إلى الأيديولوجية التي وُلد منها. يرى ايجلتون أن معرفة وكشفا تاريخيا قد يتسنى للناقد من خلال تفكيك هذه "التلميحات" والتي يعطيها وصف الشيفرات الأيديولوجية. هذه الشيفرات تجد طريقها إلى النص الأدبي، غالبا دون وعي من الكاتب. إن الإشارات العابرة إلى علاقات الأجور وظواهر مختلفة من الإنتاج الرأسمالي في رواية لجين أوستن مثلا قد تكون أكثر التصاقا بالواقع التاريخي من نص تاريخي. إن أوستن تمنحنا، دون أن تعرف، شيئا من المعرفة التاريخية وإن بمعنى غير علمي كونها

[53] ايجلتون. المصدر السابق، ص 89.

تستمد من الواقع والاعراف والتقاليد مادة لرواياتها. إن النص الأدبي لا يبتعد عن "الواقعي" لمجرد انتصاره لأيديولوجية سائدة غير ماركسية. بهذا تتسع صلاحية نظرية ايجلتون لتشمل كل النصوص الأدبية.

لا بد من الأخذ بعين الاعتبار أن بعض النصوص تقارب الواقع أفضل من غيرهاوهي السمة التي يدعوها ايجلتون بمستوى "الوجود الواقعي النصي". إن الوجود الواقعي النصي يلتقي الوجود الواقعي التاريخي لقاءا تُنظّمه الأيديولوجية التي تنسج للنص معانيه وادراكاته واستجاباته على هيئة شيفرات تسمح باستقصاء قيم وقوى وعلاقات معينة، والتعرّف على الواقع الأيديولوجي بصراعاته إن وجدت. أما كيف تعبّر الأيديولوجية النصّية عن نفسها فيتم ذلك بوساطة "اللغة العادية المالوفة"، والرمز والاصطلاح المتعارف عليهما، وعبر نتاجات صنعية اخرى. إنها تعرض نفسها أيضا في أشكال أكثر إتقانا في الصياغة: أي في هذه الصيغ الجمالية والسياسية والأخلاقية وغيرها من الصيغ الخاصة التي ربما تتخلل في الحال، "اللغة العادية"ولكنها، في الوقت نفسه، تنبثق (من هذه اللغة) بوصفها بلورة استثنائية متميزة للمعنى."[54]

يؤكد ايجلتون على ضرورة معرفة الأيديولوجيات حتى يُتَمكّن من معرفة النصوص الأدبية.[55] إن اضافة ايجلتون النوعية تكمن في اعتبار النص إنتاجا محددا لعملية تكتمل باكتماله. يشكّلُ النصّ نفسَه خلال عملية دؤوبة من تفكيكٍ للايديولوجية وإعادة صياغة. بذلك يمكن الحديث عن أيديولوجية نصّ خاصة متفرّدة كبصمة. يقدّم الأدب بذلك كشْفا عن الايديولوجية أكثر حميمية من العلم وأكثر ترابطا من دراسة الحياة اليومية بل يرى ايجلتون انه –أي الأدب- ربما "اكثر صيغ المقاربة التجريبية للأيديولوجية كشفا [عن الايديولوجية]."[56]

سأوظف في هذه الدراسة نظرية ايجلتون النقدية بعد صياغة المطلوب بلغة ايجلتون على النحو التالي: البحث ضمن فترات الدراسة الثلاث، في طبيعة علاقات مستويي الأيديولوجية ببعضهما البعض، أي العامة في بلاد الشام ومصر والخاصة بالأديب، والتي تُشجع أو تُحبط إنتاج أيديولوجية نص يستفيد من موروث مسيحي. سيُعتَمد

---

[54] ايجلتون. المصدر السابق، ص 101.

[55] ايجلتون. المصدر السابق،ص 118.

[56] ايجلتون. المصدر السابق، ص 122.

التناصُّ مع الكتاب المقدس مؤشرا على قيمة الانفتاح على الآخر والتي تسمح للأديب بالأخذ عنه وتوظيف موروثه في النصوص. بالنسبة للكاتب المسيحي الذي يعيش في بيئة إسلامية ينتج فيها ولها أدبه، فإن فكره الديني حين يكتب ينفصل عن الفكر العام ويصبح استدعاؤه في نصّه مرهونا بطبيعة تفاعل أيديولوجيّته مع الأيديولوجية العامة. يمكن من هذا كله اشتقاق الموقف القيمي الاجتماعي العام من ثنائية قبول واستبعاد الآخر المسيحي.

لتحقيق ذلك لا بد من تتبع ثلاثة مسارات بحث.

1. السعي إلى فهم خصائص الأيديولوجية العامة ضمن الفترات المحددة في الدراسة في المكان والزمان موضوع البحث.
2. اختيار نصوص، ضمن الفترات المحددة في الدراسة، متناصة مع الكتاب المقدس وبيان المتناص فيها.
3. استقصاء أيديولوجية الأدباء أصحاب النصوص الأدبية المختارة والتي ورد فيها تناصّ مع الكتاب المقدس من تحليلٍ لسِيرهم وفكرهم من خلال ما يتوفر من معلومات حول البيئة الاجتماعية، الديانة، الانتماء الاثني، الانتماء السياسي، الموطن، التحصيل العلمي، الفكر الفلسفي الخ...

لا تعبّر النصوص المنتقاة، بالضرورة، بشكل مباشر عن طبيعة التمفصل الأيديولوجي بين الأديب والمجتمع، بمعنى أن وظيفتها ليست بالضرورة دعائية أو تنظيرية. في حالة الأديب الناشط سياسيا مثلا، قد يُنظر في نص له عالج موضوعا اجتماعيا أو أخلاقيا بعيدا عن السياسية كون هذا النص حوى تناصا مع الكتاب المقدس. لا يُستدلّ، بالضرورة أيضا، على هذا التمفصل بالإنطلاق من النص فقط؛ إن استخلاص طبيعة التمفصل يأتي، بالدرجة الاولى، من مطابقة أيديولوجية الكاتب مع الأيديولوجية العامة بصرف النظر عن النص موضوع البحث.

لكل حالة تناص، سيتم التحري عن أيديولوجية كاتب النص من خلال تحديد الأثر النوعي لاندراج سيرته في الأيديولوجية العامة وهي "صيغة الاندراج المحتمة بوساطة عوامل بارزة: الطبقة الاجتماعية، الجنس، القومية، الدين، الإقليم الجغرافي". ثم سيتم تحديد الأيديولوجية العامة (التشكيل الأيديولوجي) المتزامنة مع لحظة إنتاج النص. أخيرا، يُحدّد شكل العلاقة (التمفصل) بين أيديولوجية الكاتب والأيديولوجية

العامة التي أنتجت النص المتناص مع الكتاب المقدس وهو شكل (تمفصل) يتراوح ما بين "التناظر الفعلي والانفصال الجزئي والتناقض الحاد". أوضاع التمفصلات المختلفة هذه ما بين الأيديولوجيات العامة وأيديولوجيات الأدباء المصاحبة لحالات التناص ستوفر إجابة متعمقة لإشكالية الدراسة المتعلقة بعلاقة النصوص موضوع البحث بالمناخ الفكري العام المتزامن مع لحظة إنتاجها. كما ستُمكّن من تكوين تصوّر حول تطوّر التناص الأدبي مع الكتاب المقدس في بلاد الشام ومصر ضمن سياق زمني تاريخي وعلاقة هذا بالفكر العربي المعاصر وتطوّره.

الفصل الثاني
تحولات المشهد الفكري في بلاد الشام ومصر

أولا: تمهيد

مما سبق في الفصل الأول، يمكن القول إن المدرسة الماركسية في النقد الأدبي تفيد الدراسة بمجموعة من المقولات. إن للنص، بحسب ايجلتون، أيديولوجية هي نتاج تفاعل مستويين من الأيديولوجية سابقيْن عليها زمنيا: أيديولوجية عامة وأيديولوجية تخص المؤلف. إن الأيديولوجية العامة تتألف من مجموعة أيديولوجيات ينشأ عنها تشكيل ايديولوجي معين. هذا التشكيل الأيديولوجي يضم أيديولوجية مهيمنة وأيديولوجية/ت اخرى متشكلة نامية وأيديولوجية/ت متبقية متراجعة، بحسب ريموند يليامز. ثم إن تلك المهيمنة، بحسب المدرسة الماركسية منذ ماركس إلى وليامز مرورا بغرامشي والتوسير، هي أيديولوجية الطبقة الحاكمة التي توظف أجهزتها العنيفة منها والسلمية، لضمان بقائها حيث هي؛ على سدة الحكم. وإذا ما نقلنا هذا إلى هذه الدراسة، زمانها ومكانها، يمكن القول أن أيديولوجية نصوص الأدب العربي الحديث في بلاد الشام ومصر خلال مائة عام، من ستينات القرن التاسع عشر، هي نتاج لتفاعل الأيديولوجية العربية العامة مع أيديولوجية مؤلفيها الأدباء لحظة كتابة النصوص؛ والتي هي في هذه الدراسة، نصوص متناصة مع الكتاب المقدس.

التناص مع الكتاب المقدس، باعتباره تعبيرا أيديولوجيًا وانعكاسا عقائديا، يصبح ذا مدلول أعمق عندما يظهر في أدب يُنتج في بيئة صبغتها العقائدية إسلامية بامتياز. لاستجلاء أي مناخ فكري، أو تشكيل ايديولوجي بحسب تعبير ايجلتون، يتكوّن فيه هكذا تعبير أيديولوجي، لا بد من توصيف كل من:

- الفكر العربي وتطوره في بلاد الشام ومصر.
- أيديولوجية المؤلف- الاديب صاحب النص المتناص مع الكتاب المقدس.

من المفيد، قبل البدء بعملية التوصيف، تسجيل الملاحظات التالية:

1. ملاحظات حول دراسة الفكر العربي في بلاد الشام ومصر

1- إن المشهد الفكري العربي خلال الفترة موضوع البحث محكوم لدرجة كبيرة إلى الموقف من عملية التحول الثقافي الذي فُرض على العالم العربي عشية التقائه بأوروبا وما تولد عن هذا اللقاء من صدمة أثارت تساؤلا مريرا حول أسباب التأخر والانحطاط الإسلامي والعربي. وقد أمكن تمييز نمطين فكريين رئيسيين رشحا عن واقع تفوق أوروبا الحضاري بداية، ثم واقع تعديها مستعمرة لاحقا. النمط الأول متخوّف من عملية التحول رافض للتغيير، مرجعيته التقاليد. الآخر عكسه؛ متحفز للأخذ عن الغرب وتتركّز مرجعيته في الفكر الأوروبي على اختلاف مناهجه. وقد شكّل الموقفان قطبين فكريين، تقليديا وتحديثيا، بقيا في مواجهة مستمرة وسمت مسيرة تطور الفكر العربي الحديث[57]. إلى جانب القطبين الفكريين التقليدي المحافظ والتحديثي التقدمي قام كذلك فكر توفيقي.

2- لا تفوت هنا ملاحظة واقع الإنفصال الفكري بين النخبة والجماهير العربية الذي تعمّق في تاريخ العرب الحديث[58]. إن أهم عامل في تكوين الجماهير العربية، التي يطبع وجدانها تديّن عميق والتزام بالموروث، يبقى الهوية الإسلامية. دون أن ينفي هذه الحقيقة، سيتتبع هذا الفصل خط تطوّر الفكر عند النخبة المسئولة عن الحياة الفكرية عامة بشكل خاص أي المثقفين العرب، الذين يتشكل غالبيتهم من سياسيين، أكاديميين، رجال دين، أدباء، نقابيين وطلاب جامعات.

3- إن للفكر اكثر من ميدان نشاط وقد تميّز في الفكر العربي بالاضافة إلى الفكر الفلسفي العام الفكرُ السياسي، كوْن المنطقة العربية في تاريخها الحديث قد عانت من سلسلة من الازمات السياسية. يسير الفكر الفلسفي العربي والفكر السياسي العربي في مسار واحد إلا أن اختلافات يمكن ان تُسجّل، وهو ما سيُبينه هذا الفصل .

---

[57] انظر هشام شرابي في استعماله اسلوب ماكس شيلر لتصنيف التأقطب الفكري العربي في: شرابي، هشام. *المثقفون العرب والغرب*، ط 4. بيروت، دار النهار للنشر، 1991. ص 20-24.

[58] انظر اسباب الانفصال ثم عرض شهادات مفكرين تجاه فكر الجماهير العربية من مسألة القومية والعلمانية والإسلام في: البشري، طارق "موقف النخبة وموقف الجماهير"، *المستقبل العربي*، سنة 3، العدد 25، 1981، ص 57-77.

2. ملاحظات حول أيديولوجية المؤلف العربي

1. كما تبيّن في الإطار النظري لهذه الدراسة، تتشـكّل أيديولوجيـة المؤلـف مـن تمازج عوامل متعددة كالطبقة الاجتماعيـة، الجنـس، القوميـة، الـدين، الاقليـم الجغرافي وغيرها. في عمله المثقفون العرب والغرب يصنف هشام شــرابي المثقفين العرب بالاستناد إلى خلفياتهم الدينية والثقافيـة معتمـدا بشـكل كـبير معايير ايجلتـون. وإذ يعالـج شـرابي فـي عملـه هـذا الفكـر العربـي بدراسـة المثقفين كأفراد، وليس بدراسة التيارات الفكرية العربية، فإنه يخـدم أغـراض هذه الدراسة. برغم أن شرابي ركّز في دراسته على الفـترة مـن عـام 1875 وحتى عام 1914 ضمن الرقعة الجغرافية ذاتها المحددة في هـذه الدراسـة، فإنه من الممكن الافادة من تصـنيفه للمثقفيـن العـرب فـي فـترتي الدراسـة التاليتين كما حددتهما مقدمة الدراسة.

2. يصنف شرابي المثقفين العرب إلى أربع فئات هي:

- إسلاميين محافظين
- إسلاميين إصلاحيين
- إسلاميين علمانيين
- مسيحيين مستغربين

3. يضع شرابي الفئتين الأولى والثانية (أي الإسلاميين المحافظين والإســلاميين الإصلاحيين) ضمن أحد قطبي الفكـر العربـي وسـمّاه قطـب الفكـر التقليـدي وفــي مقــابله وضــع الفئتيــن الثالثــة والرابعــة (أي الإســلاميين العلمــانيين والمسيحيين المستغربين) ضـمن قطـب الفكـر التحـديثي. تميّـز فكـر القطـب

الأول بالعودة إلى السلف والتوجّه الالغائي للفكر العقلاني في حين كان الفكر المقابل منفتحا على الحداثة والتجديد، تقدميا، علميا وماديا[59].

4. لم يعتمد الإسلامي الإصلاحي نظرية معرفية في النقد الفكري بل اعتمد التأويل اللغوي في خطابه، وهو ما أوقعه في مطبات حاول تجاوزها بشيء من البرغماتية[60]. هذا وشكّل الإسلاميون الإصلاحيون معارضة أشد للفكر التحديثي من الإسلاميين المحافظين.

5. شكّل المسلمون العلمانيون فئة نخبوية وليس تيارا فكريا. كان انتماؤهم إلى هويتهم الإسلامية طاغيا على قناعاتهم العلمانية، وبخاصة الجيل الطلائعي منهم الذي اختار اتخاذ موقف وسطي ما بين المحافظة والدعوة إلى التغريب[61]. وقد طبع الاستعمار الأوروبي فكرهم بطابع مقاوم للاستبداد، تمثّل في هجومهم على الغرب واستنكارهم لاخلاقياته "المتوحشة" ومدنيته "الزائفة". كان خطابهم الأساسي سياسيا ليبرالي اللهجة بعيدا عن التحليل الاجتماعي. إلى هذه الفئة من المثقفين انتمى متعلمون تعود أصولهم إلى المدينة مع بعض الاستثناءات في مصر.

6. أما المثقفون المسيحيون فقد شعروا وقتذاك باللاإنتماء إلى الأمة الإسلامية؛ فانتماؤهم كان لموطنهم وعائلاتهم وطوائفهم. وفي مرحلة لاحقة وجد المسيحيون ضالتهم المنشودة في الفكر القومي العربي العلماني. وقد ادى شعور بعض المسيحيين باللاإنتماء إلى فكر انعزالي تمثل في المطالبة باستقلال لبنان أو وحدة سورية[62].

---

[59] شرابي. مصدر سبق ذكره، ص 24.

[60] شرابي. المصدر السابق، ص 42-46.

[61] شرابي. المصدر السابق، ص 35.

[62] حوراني، البرت. *الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939*، ترجمة كريم عزقول. بيروت، نوفل، 1997 ص 291-292.

ثانيا: الفكر العربي في بلاد الشام ومصر

ساتابع في هذا الفصل تطور الفكر العربي الحديث في بلاد الشام ومصر خلال فترات الدراسة الثلاث، كما حُدّدت في مقدمة الدراسة، بعد تخصيص مساحة ترصد إرهاصات تشكل الفكر العربي الحديث في عصر اليقظة العربية. إن متابعة ملامح المشهد الفكري في بلاد الشام ومصر على مرّ فترة الدراسة ستوفر قاعدة بيانية تُستقى منها ملامح الايديولوجية العامة السائدة في لحظة كتابة نص ما. هذه البيانات ستوظف في مرحلة لاحقة ضمن نموذج ايجلتون.

أذكّر بطغيان الخطاب السياسي في الفكر العربي، الامر الذي يجعل هذا الخطاب واجهةً جلية التعبير عن الأيديولوجية القابعة وراءه. من هذا المنطلق أعرض لتطور الحركات السياسية في بلاد الشام ومصر بشيء من التفصيل. لقد ارتبط الفكر العربي بحركات المقاومة والتحرر الوطنية واقترن المفكرون والمثقفون بتلك الحركات، لدرجة أن مادة الفكر العربي الحديث تطورت متأثرة بحركات التحرر والاحزاب الوطنية.

1. ارهاصات حتى بداية الستينات

انطلاقا من مبدأ الخلافة في الإسلام كانت الهوية السياسية للعالم العربي في القرن التاسع عشر لا تزال تعرّف من خلال السلطنة العثمانية، والتي لم ينل من مكانتها انها بلغت مبلغا خطيرا من سوء الإدارة والضعف. وحتى أواسط القرن التاسع عشر، لم يتعد الفكر العربي حدود علوم الفقه والنحو والصرف واصول الدين في ظل نظام تعليم ديني اعتمد الكتاتيب. احتلت الطرق الصوفية مساحة في الفكر العربي وازداد اتباعها عددا فيما انتشرت تكايا الدراويش حول قبور مؤسسيها وفي المساجد[63].

الا ان بواكير يقظة فكرية يمكن تلمسها منذ بدايات القرن التاسع عشر في الاستانة والقاهرة. محاولات الإصلاح والتحديث العثمانية اثمرت عن محاولات إصلاحية دستورية قانونية في عام 1839 وعام 1856 وصولا إلى دستور 1875، رافقتها

[63] انظر: المحافظة، علي. *الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798-1914*. ط 2، بيروت، الاهلية للنشر والتوزيع، 1978، ص 12-20

اصلاحات عملية استوحت الفكر التنويري الأوروبي بهدف تغيير نظام السلطنة الاداري والعسكري.

في مصر، مُهّدت الطريق، بتولي محمد علي الحكم عام 1805م، لنهضة شاملة في ميادين الصناعة والزراعة والتعليم. افتتح محمد علي تقليد البعثات العلمية وضمّت بعثة باريس الأولى التنويري الأوّل رفاعة الطهطاوي (1801-1873) الذي أرسى رغم خلفيته الأزهرية، قواعد الفكر الليبرالي للبرجوازية المصرية الناشئة وزرع بذور الشعور الوطني المصري[64]. لقد وافق فكره فكر محمد علي الذي ميزته نزعة علمانية واضحة[65]. أنشأ محمد علي، كذلك، أوّل مطبعة مصرية 1821م، وصدرت عام 1828 مجلة الوقائع المصرية التابعة للحكومة الخديوية؛ وهي أول الجرائد العربية وتوالى على تحريرها رفاعة الطهطاوي، فارس الشدياق، الشيخ محمد عبده وغيرهم. وفرة الكتب سمحت بافتتاح مكتبات عامة مثل دار الكتب الخديوية (عُرفت لاحقا بدار الكتب المصرية). اهتم محمد علي كذلك بترجمة الكتب واستعمل مترجمين سوريين ولبنانيين. بموت محمد علي تعثّرت النهضة بفعل سياسات الخديوي عباس (1848-1854) والخديوي سعيد (1854-1863)[66]، ثم عاد إليها بعض الزخم في عهد الخديوي اسماعيل الذي أعاد إحياء تقليد البعثات العلمية ومنح نظام التعليم اهتماما خاصا.

بالعودة إلى بلاد الشام، مطافنا الثاني، أسند السلطان العثماني الولاية لحكام أتراك متصارعين كرّسوا حكم الاستبداد واستغلوا موارد البلاد لاغراضهم الخاصة. لم يَحُل هذا دون ظهور نخبة مثقفة محلية قامت بجهود ذاتية، عمل أعضاؤها في التعليم والمهن الحرة. خرجت هذه الفئة أساسا من الريف المسيحي والإسلامي في جبل

---

[64] رصد الطهطاوي تجربة اتصاله بالحضارة الفرنسية في كتاب *تخليص الابريز في تلخيص باريز* عام 1834 وظهر فيه تاثره بجلاء بطبيعة نظام الحكم الملكي الدستوري ومفهوم المواطنة، وكان حضر ثورة عام 1830 في باريس والتي اسقطت الملك اثر محاولته الغاء بعض انجازات الثورة الفرنسية. ونقل الدستور الفرنسي إلى العربية. لتفصيل حول فكر الطهطاوي انظر: حوراني. مصدر سبق ذكره، ص 79-92.

[65] ضاهر، محمد كامل. *الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر*. بيروت، دار الببيروني للطباعة والنشر، 1994، ص 50- 51.

[66] انظر بروكلمان، كارل. *تاريخ الشعوب العربية: الإسلام في القرن التاسع عشر*. ط 3، بيروت، دار العام للملايين، 1961، حيث يسوق الامثلة على اهمال اللغة العربية مقابل التركية.

لبنان ومن المدن الرئيسية وأولها حلب ثم دمشق وبيروت وطرابلس.[67] حظي المسيحيون بفرصة الاتصال بالغرب منذ القرن السادس عشر. في حين انشغل المثقفون المسلمون بعلوم الدين الإسلامي، اتصل مسيحيو بلاد الشام بالكنيسة الغربية، فتمتع الاكليريوس بثقافة مميزة[68]. عكّر صفو العلاقات بين المسلمين والمسيحيين في بلاد الشام مذابح 1840 ثم 1860. ولكن، حتى في ذلك العام، عندما أصدر بطرس البستاني نشرة نفير سوريا، داعيا إلى نبذ العصبيات الدينية، كان الفكر المسيحي في بلاد الشام لم يزل باقيا على ولائه للدولة العثمانية[69].

ما إن اطلّ القرن التاسع عشر حتى بدأ لبنان يشهد حركة تعليمية كان للإرساليات التبشيرية دور طلائعي فيها، غذّاه التنافس بين الانجيليين واليسوعيين[70]. وقد احدثت المدارس التبشيرية نقلة نوعية في التعليم، اذ قدمت، بالاضافة للتعليم الديني، تعليما مدنيا درّس اللغات والعلوم الطبيعية والانسانية. هذا النمط التعليمي اعتمد من قبل مدارس إسلامية وعثمانية لاحقا في النصف الثاني من القرن.[71] كذلك تحولت هذه المدارس إلى بعض أهم الجامعات العربية، مثل الكلية السورية الإنجيلية التي اقيمت عام 1866 فأصبحت الجامعة الأمريكية في بيروت، وأصبحت إحدى المدارس اليسوعية في العام 1875 جامعة القديس يوسف في بيروت.

اهتمت الإرساليات المسيحية في لبنان وسوريا بالطباعة[72] والترجمة فتُرجمت أعمال المنوّرين الفرنسيين والفلاسفة الإنجليز والألمان. أما الصحافة فقد حدّت الرقابة العثمانية من تطورها[73] وهو ما دعا صحافيي بلاد الشام إلى الهجرة إلى مصر التي

---

[67] الشريف، ماهر ."قراءة في خطاب عصر النهضة". *الكرمل*، عدد 65، 2000، ص 8.

[68] وبخاصة الموارنة والروم الكاثوليك. انظر: حوراني. مصدر سبق ذكره، ص 67.

[69] حوراني. المصدر السابق، ص 110.

[70] وإن كان هناك اختلاف في تقييم دور الارساليات التعليمية فالبعض يرى انها عمقت الاختلافات بين ابناء الوطن الواحد. انظر: محافظة، علي. *الحركات الفكرية في عصر النهضة في فلسطين والاردن*. بيروت، الاهلية للنشر والتوزيع، 1987، ص 52-54.

[71] كان التعليم في المدارس العثمانية باللغة التركية. انظر: دروزة، محمد عزة. *نشاة الحركة العربية الحديثة: انبعاثها ومظاهرها وسيرها في زمن الدولة العثمانية إلى اوائل الحرب العالمية الأولى*. ط 2. بيروت، المكتبة العصرية، 1971.ص 202.

[72] أول مطبعة عربية أقامها الآباء المارونيون في مطلع القرن السابع عشر في حلب كما وجدت في لبنان مطابع في الاديرة مثل دير قزحيا وطبعت بالسريانية وهي اقدم المطابع على الاطلاق، ومطبعة دير مار يوحنا في الشوير ومطبعة القديس جاورجيوس حوالي عام 1753. حول المطابع في القرن التاسع عشر انظر: النصولي، أنيس. *اسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر*. بيروت، دار ابن زيدون، 1985، ص 117-138.

أفادت من مواهبهم، وإن صدرت مجموعة من المجلات والصحف المحلية مثل الجنان الصادرة عام 1870وحرّرها بطرس البستاني.

عن هذا الزخم الثقافي نشأت الجمعيات العلمية والأدبية كجمعية العلوم والآداب المسماة الجمعية السورية عام 1847 ومن اعضائها ايلي سميث وكرنيليوس فان دايك وناصيف اليازجي وبطرس البستاني. أكثر الجمعيات شهرة الجمعية العلمية السورية، تأسست عام 1857م، وكان جميع أعضائها عربا، مسيحيين ومسلمين ودروز[74]. ورغم أن هدفها المعلن كان أدبيا وعلميا إلا أنها طوّرت اهتمامات شملت النشاط السياسي المناهض للعثمانيين.

2. الفترة الأولى (ستينات القرن التاسع عشر - الحرب العالمية الأولى)

إن التطور الأيديولوجي الذي طرأ على بلاد الشام ومصر خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر وحتى الحرب العالمية الأولى تأثر بعوامل أهمها الإتصال بأوروبا، وتحوّل السلطة السياسية للعائلات الأرستقراطية والإقطاعية المُقيمة في المدن، وتزايد النفوذ الأوروبي على حساب العثماني وتشكّل طبقة التجار.[75] لقد برز في بلاد الشام ومصر فكرٌ تقليدي معادٍ لكلّ ما هو اوروبي بغضّ النظر عن قيمته العملية أو النظرية، ومركزه الأزهر والمدارس الدينية والمساجد. كما برز فكر تحديثي علماني مؤمن بسيادة العقل وداعٍ إلى الأخذ عن الأوروبيين دون تحفظ لكنه محصور في بيئات محددة. إلى جانب ذلك وُجد فكر وسطي يحاول التوفيق بين الثنائيات التراث/الحداثة، التدين/العقلانية، الإسلام/ العروبة يقبل بالاخذ بانتقائية من الغرب. وكثيرا ما سادت، بشكل لافت في هذه الأجواء، التوفيقة في التيارات الفكرية والسياسية على اختلافها من إسلامية إلى قومية إلى اشتراكية.[76] أكرر الإشارة هنا،

---

[73] نجم، محمد يوسف." العوامل الفعالة في تكوين الفكر العربي الحديث"، في: *الفكر العربي في مائة عام*. فؤاد صروف (محـــرر)، بيرـــوت، الجامعة الاميركية ،1967، ص 65.

[74] طلس. مصدر سبق ذكره. ص 98- 99. لتفصيل أوسع حول هذه الجمعية انظر :
George Antonius. *The Arab Awakening*.. London, Hamish Hamilton, 1938, p. 53.

[75] شرابي. مصدر سبق ذكره، ص 16.

[76] الانصاري، محمد جابر. *الفكر العربي وصراع الاضداد*. ط 2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1999، ص 15-19.

إلى أن السواد الأعظم من الناس كان بعيدا عن زخم الحركة الفكرية، يعتنق قيماً قبلية محافظة في بلاد الشام أو قروية ريفية في مصر.[77]

جدير بالذكر في هذا المجال أن الوعي الإجتماعي والسياسي يتأثّر إلى درجة ما بالانتماء الاثني والمذهبي وقد انعكس هذا اختلافا فكريا بين بلاد الشام ومصر. في الوقت الذي تمتعت فيه مصر بتجانس مجتمعي كبير، تميّزت بلاد الشام بتنوع ديني واثني هو الأشد في العالم العربي. ففيها إلى جانب الأغلبية السنية، طوائف شيعية ودرزية وعلوية، وطوائف مسيحية أهمها الروم الأورثودكس والموارنة واللاتين والروم الكاثوليك. وهناك جماعات اثنية مثل الاكراد والتركمان.[78] وقد شكّل الوعي الطائفي والاثني مقاومة لتشكّل وعي من خارجه سواء كان قوميا أو وطنيا؛ هذا بالإضافة لاستغلال القوى الأوروبية للنزعات الطائفية لخدمة اغراضها.

2،1 الفكر العام (ستينات القرن التاسع عشر - الحرب العالمية الأولى)

في مصر نشأت حركة إصلاح إسلامي، هي أكثر التيارات الفكرية تأثيرا في تلك الفترة، كاستجابة لتحد حضاري شكّلته أوروبا بالبوارج والجيوش تارة وبالنظريات والمبادىء تارة – عصر التنوير والثورة الفرنسية ونظرية النشوء والارتقاء-. عن الفكر الإصلاحي لجمال الدين الافغاني (1839-1897) ظهرت دعوة إلى إسلام كوني، فالديانة الإسلامية جنسية كل مسلم والقرآن دستوره وفي الشورى نظام حكمه. خلصت هذه التوفيقية بين المبادىء الغربية والإسلام (وهي توفيقة لغوية) إلى أن الإسلام حوى أفضل ما جاء في الفكر الغربي من مبادىء التنوير والإشتراكية دون أن يحوي أيّا من عيوبها. لقد بلور هذا التيار نزعة معادية لأوروبا وأفكارها كالديمقراطية والإشتراكية، ازدادت شراسة بتعاظم النفوذ الاستعماري للغرب. كما ناصب هذا التيار الفكري دعاة

---

[77] شرابي. مصدر سبق ذكره. ص 16-17.

[78] لمعلومات مفصلة حول الهياكل الاثنية في مجتمعات الدول العربية المعاصرة انظر: ابراهيم، سعد الدين (منسق ومحرر). مصدر سبق ذكره، ص 241-244.

الفكرة القومية العداء، وخصّ بعض المثقفين المسيحيين بهجومه بداية ثم التفت إلى المسلمين العلمانيين واعتبرهم اشد خطرا على الإسلام.[79]

تطور الفكر الإصلاحي على يد محمد عبده (1848- 1906) الداعي إلى العودة إلى أصول الإسلام، دين الداريْن، وإعادة تأويل الشريعة الإسلامية وسُنّة السلف الصالح لما فيه مصلحة المجتمع العصري بتطهيره من الخرافات. دعا إلى الاهتمام بالتربية والتعليم وانبرى لإصلاح الأزهر. أما موقفه من نظام الحكم فكان محبِّذا لمبدأ الشورى وبالتالي لفكرة المجلس النيابي في مصر. وقد مال إلى الاهتمام بالشأن المصري فخاض في أمور المواطنة معتبرا انتماء غير المسلم إلى مصر لا يقل أصالة عن انتماء المصري المسلم. وقد عبّر عن نفَس وطني مصري مساند لثورة عرابي قبيل 1882. بقيت أيديولوجية الإصلاح الإسلامي مهيمنة في مصر حتى عشية الحرب العالمية الأولى وعاملا من أكثر العوامل تأثيرا في الفكر الاجتماعي والسياسي حتى ثورة 1952.[80] إن فكر محمد عبده محطة هامة في تطور الفكر العربي فعنده يلتقي مفكرون أصحاب اتجاهات فكرية متباينة، تقليدية وتحديثية.

انتشرت افكار الأفغاني وعبده في البلاد الإسلامية من خلال مجلة المنار التي اصدرها محمد رشيد رضا (1865-1935) السوري الأصل والمولد، وكذلك بفضل مؤيديهما وأهمهم عبدالله النديم في مصر والشيخ طاهر الجزائري وعبدالقادر المغربي في سوريا ولبنان. في فلسطين كان الشيخان أسعد الشقيري وسعيد الكرمي من أهم الدعاة لافكار الافغاني وعبده كما وجدت الدعوة للجامعة الإسلامية دعما من مفكرين مثل روحي الخالدي وعبد القادر المظفر.[81]

لكتابات عبد الرحمن الكواكبي (1849-1903) تميّزُها، رغم قرب فكْره من فكر محمد عبده ورشيد رضا وخاصة في مسألة بعث فكر إسلامي. لقد نحا الكواكبي منحا قوميا عربيا بدعوته لجعل الخلافة في العرب. وقد دعا في كتابيْه أم القرى وطبائع الاستبداد إلى وحدة عربية لا تقوم على أسس دينية، وإلى نظام حكم خاضع لرقابة

---

[79] شرابي. مصدر سبق ذكره. ص 59.

[80] انظر شرابي. مصدر سبق ذكره . ص 40 وص 53. وفي: المحافظة، علي. *الاتجاهات الفكرية في عصر النهضة*. سبق ذكره، ص 71-94.

[81] المحافظة. *الحركات الفكرية في عصر النهضة في فلسطين والاردن*. مصدر سبق ذكره، ص 96-97 وكذلك ص 112-113.

تحول بيْنه والاستبداد. شكّل فكر الكواكبي انعطافة في الفكر العربي لتلك الفترة فهو لم يرَ تناقضا بين الدعوة إلى الجامعة الإسلامية والدعوة إلى القومية العربية.[82]

إلى جانب تيار الفكر الإسلامي الإصلاحي النابع من مصر، نشأ في بلاد الشام تيار فكري تحديثي عن مثقفين مسيحيين عرب. كان أقل انتشارا وتأثيرا من تيار الفكر الإسلامي الإصلاحي ، وإن شجّع بروزا لاحقا للفكر الإسلامي العلماني الليبرالي وأسهم في بذر بذور الفكر الماركسي[83]. يُضاف إلى امتلاك المسيحي المثقف لناصية اللغة العربية المجددة،[84] وإلمامه بلغة أجنبية أو أكثر، أن طبيعة التعليم التي حَظي بها الجيل الأول من المثقفين المسيحيين في سوريا شكّلت ذهنية نزّاعة إلى الفكر والنقد العلمي، بعيدة عن الفكر الديني والغيْبي، متأثرة بالداروينية والفكر المادي وفكر عصر التنوير بما يحمل من مفاهيم حقوق الإنسان والحرية الفردية والسيادة الشعبية وأسس الحكم الديمقراطي. اعتبر المسيحيون العرب الإستعارة من أوروبا مشروعة في مسائل العلم والفكر، والصناعة والتجارة، ونظام الحكم. لقد ساندوا مبدأ حكم دستوري تمثيلي ولكنهم غالبا ما ترددوا في ترجمة قناعاتهم إلى أفعال أو تنظيمات.[85] حاول هذا الفكر التوفيق بين الفكر الأوروبي والشرقي وكان رائده بطرس البستاني (1819-1883).

تلامذة البستاني الذين هاجروا إلى مصر تمتعوا بحرية أوسع فهاجموا الحكم العثماني، الأمر الذي خلق ضدهم جوّا من العداء. انتقلت المقتطف البيروتية عام 1885م إلى القاهرة وحرّرها فارس النمر ويعقوب صرّوف، وهما من أساتذة الكلية البروتستنتية السورية، وكانت علمية بالدرجة الأولى. ثم صدرت عام 1875 الأهرام وأسّسها الإخوان سليم وبشير تقلا. في عام 1892 صدرت الهلال الشهرية وأسسها جرجي زيدان والجوائب المصرية عام 1903م وحرّرها خليل مطران. ملاحظ أن عددا كبيرا من المجلات والصحف العربية الصادرة في بيروت والقاهرة (وحتى

---

[82] الطويل، توفيق. "الفكر الديني الإسلامي في العالم العربي ابان المائة عام الاخيرة"، في: *الفكر العربي في مائة عام*. فؤاد صروف (محرر)، بيروت، الجامعة الاميركية، 1967، ص 286-290. وانظر: خوري، رئيف. *الفكر العربي الحديث: اثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي*. ط 3. دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1993، ص 210-211.

[83] الانصاري، محمد جابر. *تحولات الفكر والسياسة بمصر ومحيطها العربي*. القاهرة، الاهرام للترجمة والنشر، 2003، ص 22-23.

[84] تماشيا مع متطلبات التعليم في مدارس الارساليات، كان تجديد اللغة العربية الزاميا، فتطورت لغة واسلوبا باتجاه ان تصبح ناقلا فعالا للعلم والفكر الجديدين. انظر: شرابي. مصدر سبق ذكره. ص 65.

[85] شرابي. المصدر السابق. ص 68-70.

الصادرة في فرنسا وبريطانيا وامريكا الجنوبية) كان يحرّرها مسيحيون عرب وكان من أهدافها إطلاع العالم العربي على الفكر الأوروبي وحثّه على الاهتمام بعلوم الإنسان والطبيعة[86].

عن النزعة العلمية التي ميّزت الفكر المسيحي في بلاد الشام، تولّد فكرٌ غير متدين انحصر في قلّة من المفكرين. كان فكرا بعيدا عن التوجّه الأيديولوجي البرجوازي السائد بين المثقفين المسيحيين وقتذاك. تبنى شبلي شميّل(1850-1917)، لبناني وخريج دفعة الطب الأولى في العالم العربي من المدرسة السورية وصاحب مجلة الشفاء، الفكر المادي وشُغل بنظرية النشوء والارتقاء لداروين. بعده برز فرح انطون (1874-1922)، لبناني ورئيس تحرير الجامعة، الذي اشتهر بجدليّاته مع محمد عبده حول الإسلام والعلم. لقد ساهما في نشر أسس الفكر العلماني في نظرية الدولة وبذرا بذور اليسار التقدمي.[87] و يمكن القول إن بدايات العصرانية الفكرية اقترنت إلى درجة كبيرة بمفكرين مسيحيين، إلا أن هذا لا ينفي وجود فكر مسيحي متدين.

أخيرا، ظهر بعد تيار الفكر الإصلاحي بجيل، في أواسط التسعينات من القرن التاسع عشر في مصر، وفي مستهل القرن العشرين في بلاد الشام، تيار فكري من إسلاميين غير موجّهين دينيا، بالرغم من أن كثيرا منهم تلقّى تعليما دينيا، أزهريا مثلا. كان أعضاؤه موظفين، مهنيين، أدباء، ضباط جيش أو طلاب جامعات.[88] يجد هذا الفكر جذوره في كتابات الطهطاوي، المُعجب بمجموعة "نفيسة" من المبادىء الفرنسية كالعدل والمساواة وحرية التعبير. في تعليقه على بعض مواد الدستور الفرنسي الذي ترجمه يقول "الفرنساوية متسوون في الأحكام على اختلافهم في العظم والمنصب والشرف والغنا .... إن كل إنسان يتبع دينه الذي يختاره يكون تحت حماية الدولة".[89] وقد وضع الطهطاوي أسس الفكر الليبرالي للبرجوازية المصرية

---

[86] انظر حوراني. مصدر سابق، ص 251 و 271. انظر: كتاب دروزة. مصدر سبق ذكره، ص 138-139، قائمةً بطائفة من الصحف التي قام على الاشراف عليها أدباء شاميون في مصر. يرد اسم 28 صحيفة من اشهر الصحف في ذلك الوقت ومعظم محرريها مسيحيين.

[87] انظر: الشريف، ماهر. مصدر سبق ذكره، ص 33. وأيضا: الحوراني. مصدر سبق ذكره، ص 256-265.

[88] لتفصيل حول طبيعة هذا التيار وفلسفته انظر: شرابي. مصدر سبق ذكره، ص 97-110. ويؤكد محمد جابر الانصاري ان التيار العربي التحديثي في مطلع عصر النهضة كان ضعيفا ويتركز ضمن فئات محدودة من خارج البيئة السلفية والتوفيقية. انظر: الانصاري، محمد جابر. *تحولات الفكر والسياسة بمصر ومحيطها العربي*. القاهرة، الاهرام للترجمة والنشر، 2003، ص 20.

[89] خوري، رئيف. مصدر سبق ذكره، ص 81-82، ص 177-178.

الذي تميّز بعلمانيته ومصريته.[90] وقد بدأ تأثير هذا التيار السياسي يتضح بعد 1908، في مصر نشاطا حزبيا، وفي سوريا في الجمعيات السرية والعلنية المناهضة للحكومة في استنبول. يُحسب على النشطاء السياسيين ولي الدين يكن، محمد كرد علي، رفيق العظم، معروف الرصافي، صدقي الزهاوي ومحمد حسين هيكل وأحمد لطفي السيد(1872-1963).[91] البعض الآخر انشغل بقضايا فكرية وأدبية مثل قاسم أمين ومصطفى عبد الرازق وعلي عبد الرازق.[92] في فلسطين ظهرت دعوة إلى تبني العصرانية على رأسها اسعاف النشاشيبي (1885- 1948) واخرى مناوءة للإستبداد الحميدي من أقطابها روحي الخالدي (1864 – 1913).

2،2 الفكر السياسي (ستينات القرن التاسع عشر - الحرب العالمية الأولى)

السلطنة العثمانية عام 1875 لم تكن هي هي عام 1908، ولا في الأعوام التي تلت وصولا إلى 1914. شكّل تعطيل القانون الأساسي في عهد عبد الحميد عام 1876م إنتكاسةً للتحديث، إذ أن الدستور كان قد نصَّ على ضمان حرية الصحافة واعتمد مبدأ التمثيل الشعبي القائم على مجلسيْن، وأرسى قواعد نظام قضائي. لكن عجلة التغيير كانت قد دارت فنشأت حركة سياسية طالبت بإعادة العمل بالدستور ليتجلى عملها أخيرا بانقلاب ضباط الاتحاد والترقي وإعادة العمل بالدستور العثماني عام 1908، العام الذي كانت احداثه مسئولة عن تحولات هامة في الفكر العربي لتلك الفترة .

- **حتى 1908**

على أرض الواقع السياسي، كان للفكر العربي الحديث حتى نهاية الحرب العالمية الأولى واحدة من ثلاثة تجليات: عثمانية، إسلامية، وقومية؛ أكثرها انتشارا كانت الأولى التي ظهرت بعيد التجربة الدستورية عام 1875.[93] لقد كانت دعوة ظاهريةً خالية من

---

[90] ضاهر، محمد كامل. مصدر سبق ذكره، ص 53، 62.

[91] يعدد شرابي بعضهم. انظر: شرابي. مصدر سبق ذكره، ص 152. كذلك يتعرض لفكر بعضهم حوراني ويعطيهم لقب "تلامذة الامام"، في اشارة إلى الامام عبده، في : حوراني. مصدر سبق ذكره، الفصل السابع.

[92] وقد تسبب مؤلَفه *الإسلام واصول الحكم* في اثارة ردود افعال عنيفة من قبل المحافظين، اذ خلص إلى ان الإسلام "بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون".

[93] شرابي. مصدر سبق ذكره، ص 125.

التمييز ضد قومية أو ديانة فانضوى تحت رايتها مسلمون ومسيحيون، عرب وغير عرب، وناسبتْ بشكل خاص المستفيدين شخصيا من النظام العثماني كالمتعلمين من المسلمين، والمسيحيين المنتمين للطبقة الإجتماعية العليا.[94] في مصر أيّد الفكرة طائفة من أدباء وسياسيين منهم أحمد عرابي، مصطفى كامل، أحمد شوقي، سليم تقلا وحافظ ابراهيم.

بالمقابل، تعدّدت رؤى الفكرة الإسلامية السياسية ما بين الكونية والعربية فاعتنقها كثيرون باستثناء المسيحيين والمسلمين العلمانيين. رائد الفكرة الإسلامية هو الأفغاني منذ 1857 تقريبا وكان أسّس عام 1883 مع محمد عبده جمعية العروة الوثقى التي أيّدت فكرة الجامعة الإسلامية. وقد حاول عبد الحميد استغلال هذه الدعوة إلا أنّه اختلف مع الأفغاني حول مبدأ نظام الحكم؛ فما كان عبد الحميد ليَقبل بالحكم الدستوري. وقد ضعفت الدعوة بوفاة الافغاني.[95]

وجد المسيحيون أنفسهم، في الواقع، أمام خيارات عدّة، أحدها طائفي. الطائفة المارونية سعت لإقامة دولة ديمقراطية مسيحية في سنجق لبنان وهو مسعى وجد صداه في كتابات مفكر مثل بولس نجيم. أما الخيار الثاني فالعثماني المشار إليه أعلاه، ونادى به مثلا فارس الشدياق (1804- 1887). في عام 1885 نشرت النشرة الاسبوعية مقالا لمخائيل مرهج حول "واجبات المسيحيين للحكومة" قال فيه أن محبة الحكومة واجب على الإنجيليين[96]. أما الخيار الثالث فقومي وتبنّاه مع المسيحيين مسلمون مثقفون. إن عوامل متعددة تضافرت مؤدية إلى بداية تشكّل وعي قومي بالإنطلاق من الإعتقاد بضرورة علمنة التاريخ والفكر العربي ونبذ التعصب الديني والطائفي رعى بذوره الأولى فكر مسيحي[97]. من رواد التوجّه القومي بطرس البستاني الذي كرّس معظم نشاطه لإحياء اللغة العربية كي تتماشى مع روح العصر، فأصدر القاموس العربي المحيط. لافت للنظر أن البستاني في مسألة الاقتباس عن

---

[94] انظر مقال لسليم تقلا المكتوب في 1889 والذي يسوّق فيه للفكرة العثمانية، في: الربضي، سليمان وبرغوثي،عبد الكريم (محرران). *الفكر العربي الحديث والمعاصر*. ط 3، دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية ،جامعة بيرزيت، 2000، ص 28-31.

[95] انظر محافظة، علي. *الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798-1914*. سبق ذكره، ص 112-116.

[96] هزيم، اغناطيوس. " شواغل الفكر المسيحي منذ 1866" ، في: *الفكر العربي في مائة عام*، *مصدر سبق ذكره* ص 363.

[97] من ضمن هذه العوامل التعديلات لصالح وضع اكثر استقلالا للطوائف المسيحية في السلطنة، المذابح الطائفية، استقلال اليونان والصرب، سياسة الإصلاح العثماني، انتشار الفكر العلماني والقومي. حول دور الفكر المسيحي انظر: المحافظة. *الاتجاهات الفكرية عند العرب*، سبق ذكره، ص 129.

الغرب كان أكثر حذرا أحيانا من المثقف المسلم.[98] يُحسب على هذا التيار السوريان فرنسيس مرّاش (1836-1873)، ابراهيم اليازجي (1847-1906) وأديب اسحق (1856-1885)، وإن كان الأخير في مصر ومن تلامذة الأفغاني كذلك. وقد ظهر تأثر كليْهما بمبادىء الثورة الفرنسية جليّا في أعمالهما.[99]

من مؤشرات إنطلاق وعي قومي قيام الجمعية السرية عام 1875 في بيروت والتي تُردّ إليها نشاطات مناهضة للحكم العثماني في حلب ودمشق وصيدا.[100] ومن أعضائها فارس نمر ويعقوب صروف وإبراهيم اليازجي.[101] إلا أن العمل السياسي المسيحي، المناهض للأتراك قبل 1908، انحصر خارج بلاد الشام في القاهرة ثم في باريس. تمثّل هذا العمل بإقامة الجمعيات مثل الجمعية الوطنية العربية عام 1895 وأسسها خليل غانم في باريس، عصبة الوطن العربي وأسسها خيرالله خيرالله في باريس عام 1905 و جمعية رابطة الوطن العربي وأسسها نجيب عازوري عام 1904. كما أصدر عازوري مجلة الاستقلال العربي من باريس وشارك في تنظيم المؤتمر العربي السوري سنة 1913. أكّد عازوري في كتاباته على عروبة المسيحيين العرب وهاجم العثمانيين، ورأى حتمية دعوة ".... الأمة العربية ذاتها من دجلة إلى برزخ السويس ومن البحر المتوسط إلى بحر عمان إلى ثورة قومية تدهش العالم بسرعتها وبالروح السلمية التي تحركها"[102].

في الوقت الذي لم تشهد فيه بلاد الشام تحوّلا سياسيا جذريا حتى 1908؛ كانت تتفاعل في مصر متغيرات عدة. لم يكن خلق ذريعة للتدخل العسكري البريطاني عام 1882 مستحيلاً، فأُخمدت المقاومة المسلحة المصرية التي قادها عرابي باشا ونُفي أحرار مصر إلى خارج البلاد.[103] عقب الاحتلال البريطاني نما توجّه وطني مصري مُمثّلا بـ الحزب الوطني 1878 بزعامة عرابي (وعنه خرج الحزب الوطني الذي أسّسه مصطفى كامل بعد ذلك بثلاثين عاماً)، وبجمعية مصر الفتاة 1877. رَفعت حركة

---

[98] الشريف. سبق ذكره، ص 22.

[99] انظر: ضاهر. مصدر سبق ذكره، ص 102-108 وكذلك خوري، رئيف. مصدر سبق ذكره، ص 105 -106، ص 129.

[100] طلس. مصدر سبق ذكره، ص 44 وكذلك انطونيوس. سبق ذكره، ص 79-91 (الطبعة الانكليزية).

[101] دروزة. مصدر سبق ذكره، ص 92-94.

[102] عازوري، نجيب. *يقظة الامة العربية*. تعريب أحمد ابو ملحم، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د.ت.، ص 99.

[103] من المنفيين كان الشيخ محمد عبده وعبدالله النديم بالاضافة لأحمد عرابي ومحمود سامي البارودي. لتفصيل حول احتلال مصر:
Hourani, Albert, A *History of the Arab Peoples*. New York, Warner Books, 1991, pp.282-284

عرابي باشا شعار "مصر للمصريين" مطالبة بإصلاحات حكومية دون المساس بتبعية مصر للسيادة العثمانية.[104] هذه الأيديولوجية الوطنية/الإسلامية التوفيقية صيغت فكرياً على أيدي بعض المثقفين من تلامذة الأفغاني ومنهم محمد عبده وحسن العروي.[105] كانت القومية المصرية فكرة مركزية وجدت دعاية لها في أعمال عبد الله النديم (1844-1896)، خطيب الحركة المفوّه المتعصب لمصريته، وفي كتابات صحفية لأديب اسحق، رئيس تحرير جريدة مصر، والذي أمدّته تربيته الفرنسية بإدراك جيد لمفاهيم الوحدة والحرية كما أشرت أعلاه.[106]

- من 1908 وحتى الحرب العالمية الأولى

يشيع الاعتقاد أن موقف العرب في سوريا ومصر من الفكرة العثمانية، كإطار سياسي جامع لهم، قد تبدّل مع بدء الفترة الدستورية الثانية في كانون أول 1908، لدى افتضاح نوايا الحكومة الإتحادية في سياسات التتريك التي اتبعتها[107]. إلا أن الثابت أن الدعوات الإنفصالية التي كانت تصدر من باريس (عن نجيب عازوري أو رشيد مطران) كانت تُقابل بالاستهجان من عرب سوريا ولبنان ومن مسيحييها كذلك بل وحتى المقيمين في الخارج منهم؛ كما من المصريين.[108]

قبيل الحرب تضافرت جهود بعض الإصلاحيين مع تكوينات عربية حديثة من مهنيين وتجار ومعلمين ومفكرين لتشكيل بدايات تيار القومية العربية.[109]على رأس التحوّل من العثمانية إلى الجامعة العربية كان محمد رشيد رضا[110] مؤسس جمعية الجامعة العربية عام 1910. بدأت المعارضة بالأساس للنزعة المركزية للحكومة العثمانية

---

[104] المحافظة، علي. *اتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة*، سبق ذكره. ص 120.

[105] ضاهر. مصدر سبق ذكره. ص 140-141.

[106] حوراني. مصدر سبق ذكره. ص 201.

[107] يتكرر هذا في كتابات القوميين. انظر دروزة. مصدر سبق ذكره. ص 306-307. يقول من الامثلة على التتريك ما جاء في شكوى شكري العسلي في المجلس النيابي عام 1911 من انه ليس في وزارة المالية عربي واحد والعرب نصف السكان في السلطنة بينما فيها اتراك ويهود وارمن.

[108] Kayali, Hasan. *Arabs and Young Turks*. California, University of California Press, 1997, p69, p.124.

وفي: زين، زين نورالدين. *نشوء القومية العربية*. ط 4، بيروت، دار النهار للنشر، 1986، ص 81. حول نظرة العرب إلى العثمانيين ص 130.

[109] سعد الدين (منسق ومحرر). سبق ذكره. ص 135.

[110] دروزة، مصدر سبق ذكره. ص 506.

وانعكست في الصحافة وفي تأسيس جمعيات كحزب اللامركزية الادارية العثمانية في القاهرة عام 1912 ومعظم اعضائه سوريون ومن أبرزهم رفيق العظم، محمد رشيد رضا، اسكندر عمّون، شبلي شميل سليم عبد الهادي. ارتبط بالحزب المؤتمر العربي الأول الذي انعقد في باريس عام 1913 وطالب بحقوق عربية ضمن اطار الدولة العثمانية[111]. كان معظم المشاركين فيه من سوريا (اثنان فقط من العراق) ونصفهم تقريبا مسيحيون.

ظهرت جمعيات سرية مطالبة باللامركزية أولها الجمعية القحطانية التي تاسست عام 1909 وضمت وطنيين منهم عزيز علي المصري وعبد الحميد الزهراوي[112] ثم جمعية العربية الفتاة عام 1911 التي انتقلت من باريس إلى بيروت ثم دمشق وتحوّلت لاحقا إلى حزب الاستقلال[113]، وأخذت جمعية العهد السرية خطّا قوما عربيا. قابلت السلطات التركية هذه الحركات بالشك بداية، ثم لجأت إلى اجراءات أشد قمعا شملت السجن والإعدام في الساحات العامة، تفاقمت في ايار 1916 عندما عُلّق مسلمون ومسيحيون على اعواد المشانق في بيروت ودمشق، ما احدث الصدع الاخطر في العلاقات العربية العثمانية.[114]

في مصر، كان هَمّ مقاومة الاحتلال البريطاني وتحقيق حكم ذاتي لا يزال طاغيا على غيره من الهموم. انضوت المقاومة المصرية منذ التسعينات تحت لواء الحركة الوطنية بقيادة مصطفى كامل (1874-1908) ورفاقه الشباب، ثم تحت لواء الحزب الوطني، الذي ضم وطنيين مسلمين علمانيين.[115] كانت مبادىء الحزب الوطني تدعو إلى

---

[111] اعد لهذا المؤتمر في الحقيقة اعضاء *العربية الفتاة* فأجروا اتصالات مع الشخصيات المشاركة. وقد نظر له البعض بعين التوجس والقلق من أن يقوم بشق الصف الإسلامي كونه اعتبر الرابطة الدينية عاجزة عن خلق وحدة وطنية .ولمعروف الرصافي قصيدة ينتقد فيها المؤتمر يقول فيها:

يا ايها القوم لا يغرركم نفر ضجوا بباريز افسادا وتشغيبا
فسوف يقرع كل سنه ندما ويسيل الدمع في الخدين مسكوبا

بالرغم من أن الحضور الفعلي لم يتجاوز عدده 24 مشاركا من تيارات عربية مختلفة الا أنه كان للمؤتمر تأثير غير قليل. لتفصيل عن المشاركين والدوافع وردة الفعل للمؤتمر انظر: دروزة. مصدر سبق ذكره. ص 421-454.

[112] انظر دروزة. مصدر سبق ذكره. ص 460-461.

[113] أول هيئة ادارية كانت رسالتها "النهضة بالعرب وايصالهم إلى مصاف الامم الحية".وضمّت الجمعية واسعة الانتشار اسماء لامعة من العرب في الاستانة وبلاد الشام وأيضا الامير فيصل من الحجاز وعراقيين. ويعود الفضل في فكرة مؤتمر باريس 1913 إلى شباب هذه الجمعية.

[114] زين. مصدر سبق ذكره. ص 122.

[115] شرابي. مصدر سبق ذكره. ص 96.

الحرية الدينية والسياسية والتمثيل النيابي وتحديد السلطات والفصل بينها ومساواة المواطنين في حقوقهم وواجباتهم. في كتابه المسألة الشرقية يؤكد مصطفى كامل على أهمية الرابطة الوطنية التي تضم جميع المصريين أقباطا ومسلمين[116]. بعد 1907، قام في مصر إلى جانب الحزب الوطني، الحزب الشعبي المُعبّر عن الفكر الإسلامي الإصلاحي والذي تشارك مع الحزب الوطني في اقتسام ولاء غالبية المصريين. ظهر كذلك حزب الأمة المُعبّر عن فكر ليبرالي علماني، المناوىء بصراحة لفكرة الجامعة الإسلامية، المهادن سياسيا ولكن المؤمن بضرورة الإصلاح والمعتز بمصريته، وهو ما يتّضح في تصريح لطفي السيد، منظّر الحزب الأول، في جريدة الجريدة عام 1913 " ان قبلة المصريين هي وطنهم". تحلّق أتباع الأمة حول الجريدة التي كتب فيها مفكرون وأدباء، مثل طه حسين ومحمد حسين هيكل وسلامة موسى. ضمّ الحزب الأرستقراطيين وكبار الملاك من الراغبين في انتهاج سياسة أقل تطرفا من الحزب الوطني. بعد 1915 واحتجاب الجريدة، صدرت صحيفة السفور التي كتب فيها منصور فهمي ومصطفى عبد الرازق، محمد تيمور، علي عبد الرازق وغيرهم[117].

خلال الحرب العالمية الأولى،[118] كان خليقا بالعرب أن يقفوا جميعا إلى صف العثمانيين متناسين خلافاتهم معهم ما إن هدّدت الخلافة الإسلامية عساكرُ الحلفاء، الا أن الشريف حسين حصل على ضمانات بريطانية باستقلال الجزيرة العربية والهلال الخصيب، في حال فَتَحَ جبهةَ قتال ضد الأتراك. فما كان منه بُعيْد اتصاله بالعربية الفتاة وضمان ترشيح ابنه فيصل لعرش المملكة العربية المنتظرة، إلا أن أعلن الثورة العربية في حزيران 1916 والتي ختمت انجازاتها بدخول دمشق عام 1918. هكذا اصطدم تيار القومية العربية الوليد مع تيار العثمانية والإسلامية صداما عسكريا هذه المرّة.

3. الفترة الثانية (ما بين الحربين)

لم تكن الخطوط الفاصلة بين الأيديولوجيات قبل الحرب العالمية الأولى قد اتضحت تماما. إلا أن مجريات الحرب تطلبت اتخاذ قرارات ومواقف؛ الأمر الذي بلور اتجاهات

---

[116] للمزيد عن فكر مصطفى كامل انظر: حوراني. مصدر سبق ذكره. ص 209-213، وخوري، رئيف. مصدر سبق ذكره. ص 110.

[117] ياغي، عبد الرحمن. *في الجهود الروائية*. بيروت، الفارابي، 1999، ص 64. انظر: نجم، محمد يوسف. مصدر سبق ذكره. ص 64.

[118] لرواية مفصلة انظر: Antonius. *The Arab Awakening*. ibid, chapters 10-12.

سياسية واضحة للتيارات الفكرية. وقد طالت هذه التحولات الإتجاهات الفكرية بلاد الشام ومصر دون استثناء. ساهم في إطلاق هذه التحوّلات كذلك، الحقائقُ الجيوبوليتيكية التي خلقتها الحرب. إن الهجمة الاستعمارية الشرسة بقيادة بريطانيا وفرنسا، اللتين تقاسمتا الغنائم بعد إجهاض مشروع المملكة العربية المتحدة، قد استدعت ردود أفعال أسّست لصراع طويل بين الوطنيين العرب والقوى المستعمرة لبلاد الشام. أما مصر فقد نالت استقلالا منقوصا عام 1922، عانت الحياة السياسية بعده من صراع على السلطة بين الملك والوطنيين، تدخّلت بريطانيا فيه دائما لصالح الملك. إن هذا الوضع السياسي المتردي قد انعكس على الإتجاهات الفكرية كلها وتفاوتت استجاباتها له.

التحوّل الأول طرأ على الفكر التقليدي بشقيْه المحافظ والإصلاحي. لقد تقهقرا مؤقتا بعد أن شكّل تفكّك الدولة العثمانية وحلّ الخلافة ضربتين قاصمتين لهما، لكنهما لم يختفيا؛ فبقي للفكر المحافظ أتباعه ولفكر الأفغاني ومحمد عبده الداعي إلى الإصلاح أتباعه.[119] بالمقابل فإن تيار الفكر التحديثي العصراني من أقصى يمينه إلى أقصى يساره أمكن له أن يتمدد بعد أن ثبت أن بطولة عبد القادر الجزائري وعرابي باشا لم تتمكنا من صدّ الهجوم القادم من الغرب. عشية الحرب العالمية الثانية كان المشهد الفكري في بلاد الشام ومصرتعدديا. في مصر ساد فكر البرجوازية الجديدة والمتبني للفكر الليبرالي الغربي، وتجد مسألة التحديث واللحاق بالغرب أولوية كبرى لديه. أما في بلاد الشام فإن الفكر القومي العربي بدت عليه إمارات النضوج. تتضح كذلك معالم كل من التيار الإسلامي واليساري، في بلاد الشام ومصر، ويتسع نفوذهما.

[119] بكري، علي حاج. *العقلية العربية بين الحربين 1918-1939*. دمشق، دار الرواد للتاليف والترجمة والنشر، 1939، ص 186.

3،1 الفكر التقليدي: التياران الإسلاميان المحافظ والإصلاحي

وجد التيار الإسلامي التقليدي تعبيره العملي في أواخر العشرينات في الجمعيات الإسلامية مثل الشبان المسلمين. في مصر، قامت جمعية الإخوان المسلمين وهي حركة وضع أسسها الفكرية والتنظيمية حسن البنا (1906-1949). تدرّجت هذه الجمعية إلى حركة جماهيرية واسعة انتشرت لاحقا في دول عربية اخرى، تكوّنت قاعدتها من قطاعات ممن كانت تستقطبهم العروة الوثقى والمنار وإلى حد ما بدايات الضباط الاحرار؛ أي قطاعات تقليدية وقديمة من أصحاب الحرف ورجال الدين وصغار الملاك والتجار والمزارعين[120]. حتى 1945 لم يكن للحركة تأثير جدّي في الشئون المصرية واقتصر عملها على الدعوة إلى الإسلام.[121] قام فكر البنا على مبادىء رئيسية: الايمان بتفوّق النظام الإسلامي وصلاحيته لكل زمان ومكان، الايمان بمبدأي الخلافة في الإسلام والجهاد، العداء لكل الأفكار المستوردة والدعوة إلى العودة بالإسلام إلى سنة السلف الصالح. كان البنا يرى في الإسلام وطنا وقومية، دينا ودولة.

يمكن رد أصول حركة الإخوان المسلمين الفكرية إلى رشيد رضا وحلقات تابعيه التي تردد عليها حسن البنا. من ضمن الأهداف التي وضعها البنا حينذاك، العمل على محاربة تأثير الحضارة الغربية على المسلمين بصبغ مظاهر حياة الامة بالصبغة الإسلامية وبالتصدي لظاهرة المدارس التابعة للإرساليات الأجنبية مثلا، ومحاربة التبشير الذي كان يمارسه بنشاط مبشرون بروتستانت.[122] وقد تميّزت حركة الإخوان المسلمين عن غيرها من الجمعيات الإسلامية، مثل الخيرية الإسلامية، المواساة الإسلامية، انصار السنة، ببرنامجها السياسي الذي تبلور في أواخر الثلاثينات والذي دعا إلى إقامة دولة إسلامية حقيقية.

---

[120] عبد الملك، انور. *الفكر العربي في معركة النهضة*. ترجمة واعداد بدر الدين عرودكي، ط 3. بيروت، دار الاداب، 1981، ص 28-29.

[121] النفيسي، عبدالله. "الفكر الحركي للتيارات الإسلامية: محاولة تقويمية. *المستقبل العربي*، السنة 17، العدد 186، آب 1994، ص 107-126.

[122] خلف الله، محمد أحمد. " الصحوة الإسلامية في مصر"، في : *الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي*. اسماعيل صبري عبدالله وآخرون،ط 4، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص 45. لتفصيل حول مرحلة التأسيس ودور حسن البنا انظر: نفس المصدر. ص 40-51.

اقتصر عمل التيار الإسلامي في بلاد الشام حتى أواخر الثلاثينات على الدعوة والتوعية الدينية ثم العمل المنظّم الاجتماعي والاقتصادي ولم يدخل مجال العمل السياسي إلا في الأربعينات.في الأردن ظهر تنظيم الإخوان عام 1934 بتأثير من الإخوان المسلمين في مصر. أما في سوريا فنشطت جمعيات في العمل الاجتماعي مثل الجمعية الغرّاء وجمعية الهداية الإسلامية[123].

3،2 الفكر التحديثي

انقسم الفكر التحديثي في تلك الفترة إلى تيارات عديدة تعتمد واحدا من مرجعين نظريين: الليبرالية الغربية أو الماركسية، توفّق غالبا بين الإسلام ومبادىء الفكر التحديثي. اما الهوية المسيحية والتي كانت طاغية على هذا التيار في الفترة الأولى فإنها ذابت نسبيا في الفكر العربي العام وتوزعت عطاء قوميا، رَفد الفكر العربي التحديثي على تنوعاته.[124]

3،2،1 التيار الليبرالي

في مصر، التقى الفكر الليبرالي مع نزعة وطنية تجد جذورها في فكر الطهطاوي وأحمد لطفي السيد نظريا. لم يَسْلم من هذه النزعة الوطنية حتى أحمد شوقي الذي عُرفت عنه في السابق نزعته الإسلامية فيقول بعد عودته من منفاه 1920:[125]

وبا وطني لقيتك بعد يأس كأني قد لقيت بك الشبابا

...

أدير اليك قبل البيت وجهي إذا فُهْتُ الشهادة والمتابا

على المستوى الفكري والفلسفي صعد، إلى أعلى قممه في العشرينات ، فكر تحديثي تشكّل عن مفكرين ليبراليين علمانيين تبنوا النموذج الأوروبي. خرج بعض اهمهم من مدرسة محمد عبده وكان في مقدمتهم علي عبد الرازق، سعد زغلول، واسماعيل مظهر (1891-1962) وبعض ممن تلقى تعليمه في أوروبا مثل طه

---

[123] الجنحاني، الحبيب." الصحوة الإسلامية في بلاد الشام: مثال سوريا"، في : *الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي*. مصدر سبق ذكره، ص 114.

[124] الانصاري. *تحولات الفكر والسياسة في مصر*. مصدر سبق ذكره، ص 115.

[125] انظر حسين، محمد محمد. مصدر سبق ذكره. ج 1، ص 145-158.

حسين (1889-1973) ومحمد حسين هيكل (1888-1957). جاهر هؤلاء بآرائهم التحديثية الليبرالية في صيغ بعيدة عن التوفيقية، متأثرين بفكر علمانيين مبكرين مثل شبلي شميّل وفرح أنطون ويعقوب صروف. واشتطّ البعض في تغريبه فخرجت عنه دعوة إلى الفرعونية أو المتوسطية - انفصاليتُها وصلت حد التنكر لكل ما هو عربي وتزعمتها صحيفة السياسة الاسبوعية والتي رأس تحريرها آنذاك محمد حسين هيكل-.

لعبت الصحف دورا فاعلا في الحياة السياسية والفكرية المصرية. كانت السياسة ناطقة باسم حزب الأحرار الدستوريين والبلاغ باسم الوفد، واللواء باسم الحزب الوطني، والمؤيد باسم الخديوي. وعلى صفحات السياسة ظهرت دعوتا التجديد الجريئتان: الأولى في الفكر الديني وحمل لواءها علي عبد الرازق بكتابه المثير للجدل الإسلام وأصول الحكم عام 1925، والثانية في الأدب وحمل لواءها طه حسين بإصداره كتاب في الشعر الجاهلي عام 1926. كما أطلق اسماعيل مظهر في العام نفسه في المقتطف دعوة إلى نبذ العقلية الغيبية واعتناق الفكر العقلاني، ثم أصدر مجلة العصور والتي كانت منبرا للفكر العلماني وإن لم تعمّر طويلا.

نهاية هذا التيار الفكري، أو الفورة الفكرية، كانت سريعة بتحوّله إلى توفيقية شبيهة بتوفيقية محمد عبده. البرجوازية الحقيقية من ملّاكين وتجار لم تملك الشجاعة الكافية للدفاع عن مشروع المثقفين الليبرالي أمام هجوم شعبي ساحق[126]، فطه حسين اتُهم بالإلحاد وعلي عبدالرازق طُرد من الأزهر. كما مُني هذا التيار بخيبة أمل مريرة في عدالة النظام الأخلاقي الأوروبي بسبب السياسيات والممارسات الإستعمارية. ويمكن الوقوع على ردّة فكرية في التحوّل الملحوظ أواخر الثلاثينات وفي الأربعينات في مواضيع أعمال المفكرين والأدباء المحسوبين على التيار الليبرالي.[127] فطه حسين يكتب على هامش السيرة 1933 ثم المعذبون في الارض 1945، وتوفيق الحكيم مسرحية محمد رسول البشر 1936والعقاد يكتب عبقرياته ومحمد حسين

---

[126] شرف الدين، فهمية. *الثقافة والأيديولوجيا في الوطن العربي 1960-1990*، بيروت، دار الاداب، 1993، من مقدمة لسمير امين ص 17.

[127] بل إن مسيحيا عرف بتدينه هو ميخائيل نعيمة يعود في 1932 من الولايات المتحدة ليحذر من النزعات العصرانية العلمانية. لتفصيل حول مفكري هذا الجيل من العلمانيين المسلمين وردّهم انظر: ضاهر. مصدر سبق ذكره. ص 241- 291، وفي: الانصاري. *تحولات الفكر والسياسة في مصر*. مصدر سبق ذكره، ص 43-52.

هيكل حياة محمد 1935 وتعبّر مقدمة كتابه في منزل الوحي 1936 عن هذا العودة فيقول خُيّل إليه "... كما لا يزال يخيل إلى اصحابي، أن نقل حياة الغرب العقلية والروحية سبيلنا إلى هذا النهوض. ... لكني أصبحت أخالفهم الرأي في أمر الحياة الروحية، وأرى أن ما في الغرب منها غير صالح لأن ننقله. فتاريخنا الروحي غير تاريخ الغرب."[128] وإلى صوته انضمت أصوات أخرى كصوت منصور فهمي واسماعيل مظهر.

على أرض الواقع، تشكّلت قيادة الأحزاب الليبرالية في كل من بلاد الشام ومصرمن زعماء ذوي طابع عصري منحدرين عن الزعامة التقليدية السابقة في السلطة أو ممثلين لقطاعات مسّتها التحولات الاقتصادية الجديدة مثل المثقفين، عمال المصانع والبرجوازية الجديدة الصناعية والمصرفية[129]. تراجعت في مصر شعبية الحزب الوطني بنهجه المتصلب أما حزب الامة، الداعي إلى التدرج في العمل الوطني بعيدا عن الثورية، فخرج عنه الوفد 1919، -كان معروفا عن سعد زغلول وفتحي زغلول ميلهم لحزب الامة قبل 1919. تشكّل كذلك حزب الدستوريين الاحرار 1922 والذي استقطب الملاكين وأبناء الطبقة العليا الذين كانوا تجمّعوا حول عدلي يكن في حزب الامة، وكانوا مناوئين للوفد وأقل شعبية منه، مساندين للملك، مهادنين للانكليز. وقد ناصر الحزب علي عبد الرازق في موقفه من الخلافة الإسلامية وناصر طه حسين في موقفه من حرية الفكر في حين تخلّف الوفد عن ذلك.

تميّز فكر الوفد بتوفيقية جمعت ما بين الإسلام ومبادئه الليبرالية كالحكم الدستوري التمثيلي والحرية الفردية وحرية المرأة. بالغضافة إلى شعبيته في صفوف الجماهير انضم إليه، أو مال إليه، مثقفون وأدباء علمانيون مثل العقاد وطه حسين[130]. كذلك استند الحزب إلى دعم النخبة البرجوازية والمهنيين وبعض أصحاب الاراضي، وسكان المدينة بوجه عام.[131] إلا أن الوفد خسر شعبيته جرّاء تشرذمه والتسوية التي أبرمها مع البريطانيين في 1936، والتي أبقت لبريطانيا قوة عسكرية حول قناة السويس - وفي غضون عقديْن كان قد انقسم إلى ثلاثة احزاب: الوفد، الحزب السعدي، والكتلة الوفدية-.

---

[128] حسين، محمد محمد. مصدر سبق ذكره، الجزء الاول. ص 170.

[129] عبد الملك. مصدر سبق ذكره، ص 29.

[130] حوراني. مصدر سبق ذكره. ص 330.

[131] Hourani. ibid, p.329.

أما في بلاد الشام فإن نزعة قومية عربية صبغت المقاومة ضد الاستعمار ابتعدت بالتدريج عن خط فكر الإصلاح الإسلامي الذي ساد في الفترة ما قبل الحرب العالمية الأولى.في سوريا أدارت الكتلة الوطنية - تاسست 1928- بزعامة وجهاء وأعيان وملاك، المفاوضات مع الفرنسيين والتي انتهت بمعاهدة 1936[132]. وكان من أبرز أعضائها هاشم الأتاسي، شكري القوتلي، فارس خوري، ادمون رباط، جميل مردم بك. التنازلُ عن الاسكندرونة وعدم مصادقة الحكومة الفرنسية على معاهدة 1936 أضعفا موقف الكتلة ومهّدا لانشقاقها. التزمت الكتلة بقواعد الليبرالية الغربية، لكن فكرها طغت عليه القومية العربية بشكل متزايد في الثلاثينات. كانت القومية كذلك التوجّه الغالب لبقية الأحزاب التي قامت في الثلاثينات، كما سأبين لاحقا.

3،2،2 التيار الماركسي

تبلور تيار عصراني ثان اعتنق مبادىء الفكر الماركسي وتجلّى في تشكيل الأحزاب الإشتراكية والشيوعية في بدابات العشرينات والتي شكّل ارتباطها المركزي بالاتحاد السوفياتي عائقا أمام تفاعلها مع بيئتها المحلية. في مصر تأسّس في أوائل العشرينات حزبان: الاشتراكي والشيوعي. وقد انشق الثاني عن الأول الذي كان من زعمائه سلامة موسى. أسّس الحزب الشيوعي عام 1922 جوزيف روزنتال وحسني العرابي وأنطون مارون. وقد وجد الحزب شعبية في أوساط الأقليات بشكل خاص، فكان الكثير من أعضائه أرمن أو يهود أو يونان، كما ضم في صفوفه مثقفين واساتذة وطلاب جامعات. عانى الفكر الإشتراكي من انقسامات نتيجة اختلافات حول النظرية والتطبيق. وقد برز عنه جيل فاعل من المفكرين في الاربعينات متشبّع بالفكر الماركسي مثل لطفي الخولي وعبد الرحمن الشرقاوي ولطيفة الزيات.

في فلسطين تأسس الحزب الشيوعي الفلسطيني عام 1919 من شيوعيين عرب ويهود وعانى من صراعات سياسية خطيرة ما بين توجه صهيوني غالب وآخر مساند للعرب وانتهى اخيرا الى تشكل عصبة التحرر الوطني عن اعضائه العرب عام 1943.

---

[132] لتفصيل حول اهداف الحزب ونشاطاته انظر: عثمان، هاشم. *الاحزاب السياسية في سورية: السرية والعلنية*. بيروت، رياض الريس، 2001، ص 121-139، وقد تفكك الحزب عام 1947 ليقوم على انقاضه الحزب الوطني.

في سوريا تأسس الحزب الشيوعي السوري في 1924 على يد نفر من السوريين واللبنانيين وتبنى الماركسية اللينينية وقد أعطى لواجباته "الأممية" أحيانا، وبحسب ما تمليه ارتباطاته الخارجية، أفضلية على واجباته القومية.[133] من أشهر مفكري تلك الفترة الماركسيين حسين مروة والطيب تيزيني، وبندلي الجوزي.

3،2،3 التيار القومي

برز في بلاد الشام بعد الحرب العالمية الأولى وحتى أوائل العشرينات فكر قومي عربي ذو طابع إسلامي كان على رأسه بقايا النخبة المتأثرة بالفكرة الإسلامية والعثمانية مثل رشيد رضا وشكيب أرسلان. لقد لعب هذا التيار دورا هاما في مملكة دمشق (1918-1920) فنصّب فيصل ملكًا ونادى بوحدة بلاد الشام ورفض الإنتداب[134]، وذلك تماشيًا مع قرارات المؤتمر السوري الأول[135]. اعتبر هذا التيار العرب عربا قبل "موسى وعيسى ومحمد" كما جاء على لسان فيصل نفسه. في العهد الفيصلي قام حزب الاستقلال المنبثق عن العربية الفتاة. حوى برنامج عمله، بالإضافة إلى بند العمل على استقلال سورية الطبيعية، بندا نصَّ على تساوي السوريين في الحقوق المدنية والسياسية على اختلاف مذاهبهم.[136] وامتدّ تأثير حزب الاستقلال لفلسطين والعراق وسوريا. أما في عهد الإنتداب فقد برز حزب الشعب المؤسَّس عام 1925 بزعامة عبد الرحمن الشهبندر وفارس الخوري وحزب الكتلة الوطنية المشار إليه أعلاه.

من أواسط الثلاثينات شهد التيار القومي في بلاد الشام انعطافة نحو قومية علمانية. القوميون الجدد اعتنقوا رابطة، بحسب منظريهم، اقوى من الدين[137]. كان قادة هذا التيار السياسيون من المسلمين العلمانيين، عراقيون وسوريون بشكل خاص، ومؤيدوه من مختلف الطوائف. أكثر مفكري هذا التيار إلهاما هو ساطع الحصري (1880-1968)[138]، الذي رأى إن أهم العوامل المكونة للرابطة القومية هي اللغة

---

[133] مثلا أيّد ضم لواء الاسكندرون إلى تركيا لأن الحكومة الفرنسية حين ارتأت ذلك، ساندها الحزب الشيوعي الفرنسي في موقفها.

[134] حوراني. مصدر سبق ذكره. ص 309-310. حول الرعيل الأول من القوميين العرب انظر: زين، زين. مصدر سبق ذكره، ص 139.

[135] عقد في دمشق بحضور 69 من أصل 85 عضوا منتخبا عن منطقة الهلال الخصيب وضم نسبة مسيحيين تفوق نسبتهم لعدد السكان.

[136] عثمان. مصدر سبق ذكره، ص 24.

[137] Hourani. ibid, p343.

[138] انظر مقارنة بين فكر الحصري وكل من زريق وعفلق في: الانصاري. *تحولات الفكر والسياسية*، مصدر سبق ذكره. ص 107 -115.

والتاريخ المشترك،[139] لذا أكد على عروبة المسيحيين العرب ودورهم في بناء الحضارة العربية قبل الإسلام وبعده. مقررات مؤتمرات الطلاب العرب في أوروبا مؤشرٌ هذا التوجّه المتنامي بين صفوف النخبة المستنيرة. جاء في المؤتمر الأول المنعقد في بروكسل عام 1938 تعريف للوطن العربي يجعل من شمال افريقيا جزءا لا يتجزأ من الوطن العربي.[140] في تصريح لفارس الخوري عام 1937 وكان رئيسا للمجلس النيابي السوري اعتبر حدود سوريا تضم العراق وبلاد الشام ومصر.[141] انعكس هذا التحول إلى العلمانية على البرامج الحزبية. يذكر دستور عصبة العمل القومي، والتي قامت في سوريا عام 1933، الاستقلال والوحدة العربية كمبدئيْن اساسييْن، موليا اهتماما خاصا لقضية فلسطين.[142]

لم تكن فلسطين بمعزل عن هذا التيار الفكري. عبّر اجتماع عُقد في القدس عام 1919، حضره عدد من أعيان البلاد منهم راغب النشاشيبي، اسعاف الشاشيبي، عزة دروزة، المفتي كامل الحسيني وحافظ كنعان عن قناعات الحضور بانتماء فلسطين إلى سوريا الطبيعية وعن رغبتهم في تشكيل كيان سياسي على أساس فدرالي[143]. بالترافق مع المقاومة الشعبية ضد الهجرة اليهودية، أفرز العمل السياسي الفلسطيني مؤتمرات متعاقبة في العشرينات معارضة للصهيونية. عام 1932 قام حزب الاستقلال العربي بزعامة عزت دروزة، صبحي الخضرا وعوني عبد الهادي. بعد ذلك، تشكلت مجموعة من الاحزاب تشابهت في برامجها، أولها حزب الدفاع الوطني وتبعه الحزب العربي الفلسطيني ثم حزب الشباب ثم حزب الإصلاح والكتلة الوطنية.

غذّت قضية فلسطين النزعة القومية بعد أن انتبه مفكروها إلى الخطر الصهيوني، والذي أشار اليه بعض أهل البلاد مثل خليل السكاكيني واسعاف النشاشيبي. ما بين الحربين، جهد العمل القومي لتحقيق أهداف ثلاثة [144] لخصها أمين الريحاني في

---

[139] الربضي، سليمان والبرغوثي، عبد الكريم (محرران). مصدر سبق ذكره. ص 176-185. راجع كذلك مقالة للحصري في: مجلة *الاديب*، تشرين الثاني، 1944، جزء 11، سنة 3، ص 2. يقول: "إن حياة الامة تقوم بلغتها."

[140] نصور، اديب. "مقدمة لدراسة الفكر السياسي العربي في مائة عام (1850-1948)"، في: *الفكر العربي في مائة عام*. مصدر سبق ذكره. ص 105.

[141] بكري. مصدر سبق ذكره. ص 112-113.

[142] عثمان. مصدر سبق ذكره. ص 147.

[143] المحافظة. *الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة*، مصدر سبق ذكره. ص 121.

[144] انظر: حوراني. مصدر سبق ذكره. 297-299.

مقدمة أعمال مؤتمر بلودان 1937 الذي اجتمع فيه مئات الوطنيين من مصر وسوريا والعراق ولبنان وشرقي الاردن والسعودية: انقاذ فلسطين من الاطماع الصهيونية، تحرير الاقطار العربية من الاستعمار، ثم توحيدها. وقد عُقد المؤتمر إثر صدور تقرير لجنة بيل الذي اقترح تقسيم فلسطين. كانت هذه المرة الأولى التي تجتمع فيها قيادات عربية من مناطق متعددة لأجل هدف واحد.[145]

عن مفهوم القومية انبثقت كذلك النزعة الانفصالية السورية في لبنان وسوريا بقيام الحزب السوري القومي الاجتماعي عام 1932 في لبنان بزعامة انطون سعادة (1904-1949) وهو مسيحي لبناني نشأ في البرازيل ورأى أن الوحدة العربية أمر يستعصي على التحقيق. طالب القوميون السوريون بتأمين استقلال سوريا الطبيعية ووحدة الأمة السورية والعمل على نهضتها. كان من مبادىء الحزب الإصلاحية فصل الدين عن الدولة والقضاء وإزالة الحواجز بين مختلف الطوائف[146].

كانت النزعة الانفصالية في لبنان قوية، بسبب الأسس الطائفية للحياة السياسية وبتأثير الانتداب الفرنسي وهو ما يستشف من خطاب لبشارة خوري، رئيس الجمهورية، عام 1920 طالب فيه بمنح فرنسا "مقام الشرف الذي تستحقه" في حين يصرح رئيس الجمهورية المنتخب عام 1936 إميل إده أن "لا مصلحة لبنانية في وحدة مع سوريا"[147]. عن هذه النزعة نشأ في بداية الأربعينات حزب الكتائب بهدف تعزيز الإقليمية اللبنانية، ومعظم أعضائه من المارونيين ورأسه بيير الجميل. تنصّل هذا التيار من الإنتماء العروبي وقال باستقلال الهوية الحضارية اللبنانية الفينيقية الأصل. ومن أبرز مفكريه ميشال حجا وشارل قرم وسعيد عقل.[148] كذلك تعزز توجّه انعزالي لبناني في صفوف الحزب السوري القومي الاجتماعي بعد إعدام مؤسّسه، وكان على رأسه نعمة ثابت وأسد الاشقر.

---

[145] Dawisha, Adeed, *Arab Nationalism in the 20th Century: from Triumph to Despair*. Princeton University Press, 2003, p. 127.

[146] عثمان. مصدر سبق ذكره. ص 166-167.

[147] بكري. المصدر السابق. ص 107-108

[148] حوراني. مصدر سبق ذكره. ص 325.

الفترة الثالثة (من نهاية الحرب العالمية الثانية وحتى الستينات من القرن العشرين)

في اعقاب الحرب العالمية الثانية بدأت الدول العربية حياتها السياسية بلحظة ليبرالية تعددية بحسب تعبير غسان سلامة. كان في كل من مصر وسوريا ولبنان والأردن مجالسٌ تمثيلية أفرزتها انتخابات عامة. بفضل دورها في نيل الاستقلال ضمنت الأحزاب الليبرالية الوطنية، التي مثلت الطبقة البرجوازية، حقها في المشاركة السياسية.[149] هذه اللحظة الليبرالية لم تدم لتصبح تقليدا. خسرت الأحزاب الليبرالية مركزها المتقدم إثر سلسلة من الأزمات لعل أشدّها وقْعا قيام دولة اسرائيل، ويضاف إليها سلسلة من الانقلابات العسكرية في سوريا، اغتيال الملك في الاردن، إعدام انطون سعادة ومقتل حسن البنا. لقد تراجعت هذه الأحزاب بسبب ثورة أقامت مكانها نظام الحزب الواحد كما في مصر 1952 وفي العراق 1958، أو بسبب انقلاب نظام الحكم عليها، أو كما في الأردن حيث ظل الحكم ملكيا، وسوريا حيث أدّت الانقلابات إلى إلغاء التعددية. في لبنان بقي الحكم تعدديا ليبراليا حتى اندلاع الحرب الأهلية في 1975.

ثورات وانقلابات الخمسينات والستينات كان للعسكريين، بالتحالف مع الانتلجنسيا، الدور الاكبر فيها. بطءُ الإنجازات الوطنية والتنموية ساعد على انتشار أيديولوجية مضادة لسابقتها الليبرالية في صفوف ضباط الجيش بوجه خاص. إن الأيديولوجية التي اقترنت بهذه الثورات هي أيديولوجية تقدمية شعبية كانت شعاراتها تتناول الوحدة الوطنية، العدالة الإجتماعية، محاربة الفساد وإنجاز التنمية الاقتصادية، ثم تضاف مسألة الوحدة وتحرير فلسطين لرأس أولويات بعضها.

غزت المدينةُ المجتمع العربي وصاحب ذلك الاهتمام بالتعليم والشأن العام والنشاط الثقافي. كان لطبقة الانتلجنسيا الجديدة وكذلك للطبقة الوسطى من التجار والعمال مطالبُ اجتماعية، تزامن الوعي بها مع صعود مدٍّ ثوري واشتراكي عالمي. شكّلت الفئات الاجتماعية الجديدة، وخاصة الطبقات الكادحة، قاعدةً عَمَدَ النظام السياسي إلى تعبئتها بأيديولوجيته الثورية التقدمية. سخّر لأجل ذلك التعليم والإعلام فاصطبغت

[149] لتفصيل حول التجربة الديمقراطية الأولى انظر: ابراهيم، سعد الدين (منسق ومحرر). سبق ذكره. ص 185-197.

مختلف التنظيمات الشعبية من نقابات وتنظيمات مدنية نسائية وشبابية بلون فكري واحد.

4،1 الفكر التقليدي

احتفظ الفكر الإسلامي بشكل عام بشعبيته وشكّل امتدادا للفكر الإسلامي التقليدي القائم على اعتبار الإسلام مرجعية أساسية ثابتة مقدسة تعزل "الاخر" وتُحرّم الأخذ من مصادر أو ثقافات أخرى.[150] ريادة الساحة الإسلامية احتفظ بها الإخوان المسلمون. من أشهر مفكريهم ما بعد الحرب العالمية الثانية عبد القادر عودة وسيد قطب (1906-1966). تحوّل فكر قطب من بداية ليبرالية وجيزة إلى فكر إسلامي استقاه من محمد عبده ورشيد رضا لينضم في أواخر الأربعينات إلى الإخوان المسلمين. تمثّل أعماله مرحلة النضج الفكري عند الجماعة وأشهرها معالم على الطريق و في ظلال القرآن. ويكتنف موقف الإخوان المسلمين الفكري من مسألة الأقليات الدينية الغموض. في حين لحسن البنا والهضيبي موقف قائم على القبول يرى آخرون، ومنهم سيد قطب، أن المجتمعات المعاصرة غير الإسلامية مجتمعاتٌ جاهلية تُعامل معاملة العدو.[151]

يلخّص محمد جابر الانصاري في كتابه تحولات الفكر والسياسة في مصر ركائزَ التحولات الجديدة التي طرأت على الفكر العربي بعد الحرب العالمية الثانية في ثلاثة مسارات: تعريب مصر، تثوير الطبقة الوسطى وتسييس الإسلام. دخلت حركة الإخوان حلبة الصراع مع النظام السياسي في مصر إثر اتهام حسن البنا للحكومة بالفشل والفساد عام 1948. ويبدو ان خطًّا داخلها قد اتجه إلى تبني العنف وسيلة للتغيير وإليه نُسبت حوادث اغتيال ونسف منشآت. عن الإخوان المسلمين انشقت منذ الخمسينات أربع جماعات هي بالإضافة الى الإخوان: السلفيون ثم الجهاد الإسلامي وجماعة التكفير والهجرة اللتان تحسبان على التيار الإسلامي الراديكالي.

---

[150] شرف الدين. مصدر سبق ذكره. ص 135-137، ص 159.

[151] ضاهر . مصدر سبق ذكره. ص 384-387.

في سوريا خاض التيار الإسلامي غمار العمل السياسي منذ 1943 بعد مشاركته في الانتخابات الرئاسية. تزعم الإخوان المسلمون الحركة الإسلامية منذ 1947. في معظم الوقت، وحتى نهاية الفترة الثالثة من الدراسة، حظر نشاطهم مما دفعهم إلى العمل السري. اكتسبت الحركة شعبية متزايدة بعد الإنفصال بين مصر وسوريا عام 1961 نتيجة التعاطف معها بسبب الاضطهاد الذي نالها من جهة وبسبب موقفها المناهض للوحدة مع مصر من جهة اخرى.[152] وقد كان لإهمال الحكم البعثي مسألة الدين أن أوجد فراغا فكريا سارعت الحركات الإسلامية التقليدية إلى سدّه.[153] وفي كل من فلسطين والاردن نشط الإخوان المسلمون كذلك، وظهر منفصلا عنهم حزبُ التحرير الإسلامي عام 1950، ومؤسّسهُ تقي الدين النبهاني، وكان فكره معادياً للوحدة العربية وللناصرية. ومن المفكرين الذين أضافوا لفكر الحركة الإسلامية المعاصرة في بلاد الشام مصطفى السباعي، سعيد حوا وآخرون.

4،2 الفكر التحديثي

4،2،1 التيار الليبرالي

بعد اخفاق الليبرالية العصرانية في أواخر الثلاثينات ارتدّ روادها إلى فكر وسطي، كما أسلفت.[154] الفكر الليبرالي لهذه الفترة كان امتدادا للفكر الليبرالي السابق عليه، مرجعيته فلسفة الانوار وهدفه اللحاق بالغرب المتقدم وانتهاج الحداثة دون الخضوع للقيود التي يفرضها الانتماء للفكر الديني. وفي مصر تصادم الفكر السياسي الليبرالي، ممثلا بالاحزاب الوفد و الحزب السعدي والاحرار الدستوريين، مع الفكر الناصري.عن هذا التيار الفكري تفرّعت مواقفُ فكرية نخبوية مختلفة يُميَّز منها الموقف الفكري الانساني الذي يرى الإنسان قيمة مطلقة؛ يُكرّس العمل والفكر لتحقيق سعادته وراحته ومن مفكري هذا الإتجاه أدونيس، توفيق الحكيم، عبدالله عبد الدائم وغيرهم. أما الفكر العلماني فيعطي للعقل قيمة مطلقة وسيادة في ميادين الحياة جميعها، ومن أبرز مفكريه قسطنطين زريق، هشام شرابي، وزكي نجيب محمود.[155]

---

[152] الجنحاني. مصدر سبق ذكره. ص 120.

[153] شرف الدين. مصدر سبق ذكره. من مقدمة بقلم سمير امين، ص 20.

[154] الانصاري. *تحولات الفكر والسياسة*، مصدر سبق ذكره. ص 45-46.

[155] إلى هذين الموقفين الفكريين يضيف بولس خوري الإشتراكية العلمية كموقف ليبرالي يقوم على مادية تاريخية. من أبرز مفكريها طيب تيزيني، لطفي الخولي، محمود امين العالم، انور عبد الملك، عبدالله العروي، صادق جلال العظم، ناجي علّوش، حسين مـــروة، جـــورج

في مقابل الفكر النهضوي البرجوازي بدأ فكر ثوري، نشأ نتيجة للاستعمار وللمأساة الفلسطينية، يشقُّ طريقه على حساب الفكر الليبرالي.

تجدر الإشارة، خلال الحديث عن التيار الفكري الليبرالي، إلى كتابات أدباء ومفكرين مسيحيين ركّزت على موضوع التسامح كما في كتابات ميشال حايك وشارل مالك ويواكيم مبارك. كانت هناك محاولتان عمليتان للتقارب المسيحي الإسلامي في 1954 في المؤتمر الإسلامي المسيحي المنعقد في بحمدون ثم في 1965 في الندوة اللبنانية في بيروت.

4،2،2 التيارات الماركسية والشيوعية

ضمن الفكر التحديثي أحرزت التيارات الماركسية والشيوعية تقدماً في شعبيتها. حزب مصر الفتاة والذي غيّر اسمه إلى الحزب الاشتراكي في الأربعينات تبنّى نهجا وطنيا وحدويا وسطيا. الحزب الشيوعي المصري المؤسَّس 1949 واجه مصاعب عدة، فقد ناصب حزب الوفد العداء وتميزت علاقته بعبد الناصر بالتقلب الشديد. ويُعتبر أنور عبد الملك وكمال عبد الحليم وعبد العظيم أنيس ومحمود أمين العالم وسمير أمين ومهدي عامل من مفكري التيار الماركسي الرئيسيين. أما الحزب الشيوعي الاردني فكان تأسيسه في بداية الخمسينات نتيجةً لاندماج حلقات ماركسية أردنية مع عصبة التحرر الوطني في فلسطين. الخمسينات كذلك شهدت تحوّل الحزب الشيوعي السوري اللبناني إلى انتهاج خط وطني مغاير لخطّه في البدايات. من المهم أن أشير إلى حزب سياسي في اسرائيل لعب دورا في الحياة الفكرية والسياسية لفلسطينيي "الداخل"، أي الذين وقعوا تحت الاحتلال الاسرائيلي عام 1948، هو حزب راكاح الذي تاسس عام 1965. اعترف الحزب بشرعية المقاومة الفلسطينية وضمّ عددا كبيرا من العرب، وقد اتاح للشيوعيين الفلسطينيين في الداخل حرية التعبير والانتاج.

4،2،3 التيار القومي

طرابيشي. انظر: خوري، بولس. *تراث وحداثة: قراءة للفكر العربي الحالي (في الستينات والسبعينات)*. لبنان، المكتبة البوليسية، 1999، ص 153-156.

من بداياته وحتى الخمسينات عبّر التيار القومي عن فكر توفيقي وفّق بين الأصالة والحداثة وتبنّى نهجا ليبراليا ناضل تحت رايته لتحقيق الوحدة العربية والعدالة الاجتماعية. وفي فكر قسطنطين زريق مثال واضح على تداخل الفكر الليبرالي والقومي، فقد تبنّى فكرا تقدميا علميا حثّ فيه العرب على بناء مؤسسات حديثة وعلى بعث روح التنظيم السليم. إلا إن دعوته لتغيير نمط التفكير العربي باتجاه العصرانية لم تجد القبول الذي وجدته دعوته القومية[156]. تدريجيا شهدت الأربعينات تراجع الليبرالية الغربية، فالغرب بات رمزاً للهيمنة والاستعمار. هذا التراجع تجسّد في خسارة الأحزاب الحاكمة (الوفد في مصر والكتلة الوطنية في سوريا) لمواقعها لصالح أحزاب وحركات قومية ذات صبغة ثورية وماركسية بشكل متزايد.

بعد الخمسينات احتفظ الخطاب القومي بتوفيقيته، لكن هذه التوفيقية باتت الآن تجمع بين الإشتراكية وخصوصية العروبة بطابعها الإسلامي. هذا التحوّل من توفيقية ليبرالية/عروبية إلى اشتراكية/عروبية تجلّى في أحزاب مصر وسوريا -باستثناء القوميين العرب الذين تأخّروا في تبنّي الإشتراكية – وتبنّى أيديولوجية ثورية، هدفها الرئيس تحقيق وحدة عربية والدفاع عن التراث واللغة العربية. لقد باتت الإشتراكية معتقدا شعبيا في كل من سوريا والعراق والجزائر وبات النموذج الاشتراكي للتنمية هو الرسمي في مصر. حافظ الخطاب اليساري القومي على زخمه حتى بعد 1967، ليتراجع أخيرا برحيل عبد الناصر (1918-1970).

- الحركة الناصرية (1952- 1970)

كان "تعريب مصر" بعد الحرب العالمية الثانية التحوّل الاكثر تأثيرا في الفكر المصري. لقد سُجّل تضامن جماهيري وسياسي (وَفْدي) منذ العشرينات مع السوريين في صراعهم ضد الانتداب الفرنسي، وظهر هذا التضامن أيضا في صفوف الحركات الدينية والمثقفين أمثال عبد الرحمن عزام والمازني وزكي مبارك ومن ثم انعكس لاحقا في الخطاب السياسي الرسمي في الأربعينات. ويمكن الوقوع على ملامح الصراع بين النزعتيْن المصرية والعربية في سجال ساطع الحصري وطه حسين حول عروبة

[156] خدوري، وليد. " القومية العربية والديمقراطية: مراجعة نقدية"، في : *الديمقراطية والاحزاب في البلدان العربية: المواقف والمخاوف المتبادلة*. برهان غليون وآخرون، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999، ص 36.

مصر. إلا أن العامل الحاسم الذي دعم الاتجاه القومي العربي في مصر كان هزيمة 1948 وقيام اسرائيل.[157]

هذه الجدلية بين المصرية والقومية العربية حسمت بعد ثورة يوليو 1952 لصالح التوجّه العربي. أقر عبد الناصر في كتابه فلسفة الثورة ان "الدائرة العربية" هي اهم الدوائر المتصلة بمصر. بدأ صوت العرب يبث من القاهرة وباتت منجزات عبد الناصر، من تأميمه القناة إلى تحديه الولايات المتحدة وسياسة عدم الإنحياز وأخيرا انتصاره السياسي في 1956 ضد العدوان الثلاثي، باتت وقائع تعزّز القومية العربية المهيمنة من المحيط إلى الخليج وتكرّس دور مصر الريادي بزعامة عبد الناصر.[158]

كان للناصرية في بداياتها برنامج عمل محدود يفتقر للعمق الفكري، تحدث أولا بلغة الإسلام المعتدل المتأثّر بالكواكبي ورضا وشكيب أرسلان وهو خطاب بعيد عن خطاب الإسلام الأصولي.[159] وتبنى نزعة تحديثية ثم تحول إلى تبني مشروع قومي عربي تضطلع فيه مصر بدور الريادة ثم إلى تبني العمل الثوري وسيلة لتحقيق "اشتراكية عربية"، خاصة بعد صدور قوانين يوليو الإشتراكية 1961.[160] انشغل الفكر الناصري بمقولاته التوفيقية مثل الديمقراطية السليمة والإشتراكية العربية، فللجماعة العربية الإشتراكية أربعة محاور أيديولوجيّة: الدين، الملكية الفردية، ترابط الفرد والجماعة، الفئات والمهن كظاهرة اجتماعية بعيدة عن الطبقية الاقطاعية.[161] التوسط الفكري هذا جعل الناصرية حركةً شعبية ليس في مصر فقط وإنما في العالم العربي كافة. محاولات عبد الناصر اتجهت دائما نحو إقامة حزب وطني برئاسته يضم كافة الإتجاهات الوطنية في مصر، منطلقها إيمانه بإمتلاكه القدرة على معرفة طموحات شعبه دون توجيه. وقد نشأ فعلاً توجّه شعبي ناصري قام على الولاء للرجل نفسه وشكّل مع الوقت حركةً شعبية بدون كيان تنظيمي.

---

[157] حول "تعريب" مصر انظر: الانصاري. تحولات الفكر والسياسة، مصدر سبق ذكره. ص 119-127.

[158] Hourani. ibid, p.401 وكذلك في Dawisha. ibid, p.147.

[159] انظر موصللي، أحمد. "الخطاب الديني في فكر جمال عبد الناصر"، *الاداب*، العدد 9-10، السنة 40، ايلول-تشرين أول 1992، ص 38-47.

[160] عبد الناصر، جمال. *فلسفة الثورة*، ط 5. مصر، دار المعارف، د.ت. ص 25-26.

[161] للمزيد حول فلسفة الإشتراكية العربية انظر سليمان، عدلي. *معالم الحياة الإشتراكية في الجماعة العربية*. سلسلة المواطن الاشتراكي. القاهرة، محمد طلعت عيسى وعدلي سليمان، 1964.

ولكن، حتى في قمة شعبيتها، لم ينضو تحت لواء الناصرية الجميع؛ أقصت القوانين ودولة المخابرات أجيالا برمّتها عن المشاركة السياسية فتحوّل الإخوان المسلمون والشيوعيون إلى خصوم لنظام الحكم[162]، كما عارضه الليبراليون. وكان عبد الناصر اعتبر المؤسسة الدينية التقليدية رجعية، متاثراً بساطع الحصري في نظرته هذه[163]، وقد أدّت محاولة حسم الاستقطاب الفكري ما بين فكر تقليدي إسلامي أصولي وآخر تحديثي وطني إلى صراع عنيف مع الإخوان المسلمين.

- حزب البعث العربي الاشتراكي

باستثناء الإخوان المسلمين والحزب الشيوعي والحزب القومي السوري، معظم الأحزاب في بلاد الشام كان لها برامج عمل تعلّقت بمحاربة الإستعمار وتحقيق الوحدة العربية مع إبداء اهتمام أقل ببرنامج عمل اجتماعي أو اقتصادي[164]. من هذه الاحزاب الحزب الوطني، تأسّس في سوريا 1947، وحزب الشعب وتأسّس في سوريا عام 1948. بعد الحرب العالمية الثانية، كان الوضع السوري السياسي حرجاً، فاقمته انقلابات عسكرية وأطماع الدول الاجنبية وصراعات حزبية، قَوبتْ نتيجة هذه الأخيرة شوكة الأحزاب اليسارية التوجّه (البعث والحزب الشيوعي) وخاصة في الجيش. ومن الجيش خرجت القوّة الدافعة باتجاه الوحدة مع مصر والتي قامت في شباط 1958. لكن هذه الوحدة، التي بادرت سوريا إلى طلبها، حُلّت بمبادرة سوريّة بعد ثلاث سنوات ونصف، وصل بعدها حزب البعث العربي الاشتراكي إلى سدة الحكم في سوريا بانقلاب عسكري أطاح بالحكومة 1963.

تأسس حزب البعث العربي على يد ميشيل عفلق (1912-1997) وصلاح البيطار عام 1947. كان الحزب جذّابا للمتعلمين، وخاصة غير السنّة المسلمين من العلويين

---

[162] Hourani. ibid, pp. 405-407.

[163] ضاهر. مصدر سبق ذكره. ص 421.

[164] كان في سوريا حتى 1963، اي حتى تولي حزب البعث الحكم، حياة حزبية نشطة تميزت بالصراع الحاد بين الاحزاب وشهدت فترات من القمع كما في عهد الشيشكلي وزمن الوحدة. من أهم هذه الأحزاب العاملة في الخمسينات بالاضافة إلى البعث العربي الاشتراكي، القوميُ السوري، التعاوني الاشتراكي، حزبُ الشعب، الحزب الوطني، وأيضا الحزب الشيوعي والإخوان المسلمون. هذا وقد صُفّي الحزب السوري القومي والحزب الوطني في الخمسينات. ثم مُنعت الاحزاب العريقة من العمل في عهد البعث بعد 1963 وسُمح لبعضها وخاصة الجديد، مثل حزب الاشتراكيين العرب والوحدويين الاشتراكيين، بالعمل ضمن نطاق الجبهة الوطنية التقدمية. لتفصيل حول الاحزاب السورية انظر: عثمان. مصدر سبق ذكره.

والدروز والمسيحيين، وكذلك لضباط الجيش والطبقة العاملة القادمة من الريف[165]. نصّ دستور الحزب على عروبته، وأُسّست له فروع في دول عربية. كان شعاره "أمة عربية واحدة... ذات رسالة خالدة".[166] تلخّصت مبادؤه في النضال ضد الإستعمار ولأجل الوحدة العربية، وأخيرا لتحقيق تنمية على كافة الصعد: الفكرية والاجتماعية والاقتصادية. إن مهمةَ البعث العاجلة إعدادُ جيل عربي جديد يؤمن بأُمته الخالدة، فالأُمة "ليست مجموعا عدديا بل هي فكرة تتجسّد في هذا المجموع كله أو بعضه، والأمم لا تنقرض بتناقص عدد أفرادها، بل بنقص الفكرة من بينهم"[167]. تجنب عفلق في البداية وضع تعريف جغرافي للقومية العربية متهمًا من فعل ذلك، وعلى رأسهم ساطع الحصري، باعتماد التعريف الأوروبي للقومية الذي لا يسري على العرب. فالقومية "قدر مُحبّب كالاسم للشخص والملامح للوجه.... من الجهد الضائع أيضا أن يحاول الإنسان التحلُّل من رباط قوميته"[168].

آمن البعثيون كذلك بصيغة فكرية توفيقية للاشتراكية هي الإشتراكية العربية واهم من قال بها صلاح الدين البيطار، ميشيل عفلق، منيف الرزاز، الياس فرح وشبلي العيسمي. يتجلّى الفكر التوفيقي واضحا في كتابات عفلق التي اعتُبِر فيها الإسلام مرجعية للفكر العربي. ممن أسهموا كذلك في تطور الفكر البعثي منيف الرزّاز، وعمله معالم الحياة العربية الجديدة من الأعمال الفكرية الجادّة التي ناقشت مشاكل العالم العربي السياسية والاجتماعية والاقتصادية.يؤكد الرزّاز على متانة الشعور القومي العربي، "...شعور بوحدة المصير، ووحدة المصالح ووحدة المركز الحيوي الذي تشغله الأمة[169]".

4. تراجع الفكر القومي (منذ الستينات)

[165] Hourani. ibid., p. 404.

[166] عثمان. مصدر سبق ذكره. ص 248.

[167] عفلق، ميشيل. *في سبيل البعث*. ط 3، بيروت، منشورات دار الطليعة، 1963، ص 74-75.

[168] عفلق. المصدر السابق. ص 47.

[169] الرزاز، منيف. *الاعمال الفكرية والسياسية*. ج 1، مؤسسة منيف الرزاز للدراسات القومية، 1985، ص 275.

بتولي نظام الحزب الواحد مقاليد الحكم في كل من سوريا ومصر، تراجعت النزعة الليبرالية التي ميّزت الفكر القومي على اختلاف تجلياته الحزبية. كانت أيديولوجية الدولة العربية التقدمية هذه تقوم على رؤية إشتراكية ما، تجمع في الوقت ذاته مبادىء العروبة والوحدة[170]. عام 1962 أعلن عبد الناصر عن تنظيم سياسي شعبي كبديل عن الإتحاد القومي بهدف حماية مكتسبات الثورة هو الطليعة الإشتراكية التي تقود الجماهير وقد ضمّ في صفوفه اتحادات مهنية ونقابات ومؤسسات ونُصّ عليه في دستور 1971 باعتباره التنظيم السياسي الشعبي الوحيد بمصر. أما في سوريا، فكان قيام الحركة التصحيحية داخل الحزب عام 1970، فاتحة لاحتواء القوى السياسية الوطنية التقدمية في الجبهة الوطنية التقدمية، بهدف تحييدها[171].

كانت الجمهورية العربية المتحدة أحد أقوى إنجازات تيار القومية العربية. لقد استُقبلتْ الوحدة بترحاب شعبي عبّر عن نفسه باحتفالات في شوارع دمشق استمرت أياما شارك فيها سوريون ولبنانيون. كانت نتيجة الاستفتاءات حول الوحدة أن سجّل أكثر من 99% موافقين. [172] لذا شكّل انهيار الوحدة المصرية السورية الضربة الأولى للحركة القومية العربية ضمن سلسلة من الأزمات. أخطر هذه الأزمات كان بالتاكيد هزيمة 1967، والتي بحلولها بدأ نجم جمال عبد الناصر بالأفول. لقد تفتّت التيار القومي على جميع الأصعدة وتشظّى إلى اتجاهات حَوَتْ كل أطياف الحداثة من يمين ليبرالي إلى يسار ماركسي في حين نما اتجاه الأصولية الإسلامية بعد أن سمحت له هزيمة المشروع التحديثي بتقوية صفوفه. [173]

---

[170] انظر خوري، بولس، مصدر سبق ذكره، ص 152-154.

[171] القوى المدرجة ضمن الجبهة هي: حزب البعث العربي الاشتراكي، حزب الاتحاد الاشتراكي العربي، الحزب الشيوعي السوري، تنظيم الوحدويين الاشتراكيين وحركة الاشتراكيين العرب ولاحقا الاتحاد العام لنقابات العمال والاتحاد العام لنقابات الفلاحين.

[172] Dawisha. ibid, p 201-203.

[173] شرف الدين. مصدر سبق ذكره. ص 42-43.

الفصل الثالث
المتناص مع الكتاب المقدس في أعمال أدبية حديثة: محصلة تفاعل أيديولوجية المؤلف والأيديولوجية العامة

أولا: إتصال العرب بالكتاب المقدس قبل عصر النهضة العربية

انحصرت المسيحية، في فترة ما قبل الإسلام، في أطراف الجزيرة العربية. اتصال الجزيرة العربية بالديانة المسيحية تمّ عن طريق الكنائس المتاخمة لحدودها في بلاد ما بين الرافدين، سوريا الكبرى والحبشة. وهناك أدلة على أن قبائل عربية في سوريا والعراق واليمن اعتنقت المسيحية.[174] يُذكر بصفة خاصة بلاطُ ملك الغساسنة، الحارث بن جبلة (من آل جفنة) المحسوب على الروم[175] ، كأحد أهم مراكز التقاء وتعارف العرب بالمسيحية قبل الإسلام. قامت في مصر كذلك كنيسة مسيحية، وفي العراق الكنيسة النسطورية التي تمتعت بحرية العبادة تحت حكم الفرس وبرزت ضمنها كنيسة الحيرة.

تاريخيا، كانت لغة الديانة المسيحية في بلاد الشام ومصر هي الآرامية واليونانية[176]. وترد في تاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان إشارة إلى ترجمة عربية للكتاب المقدس في الجاهلية.[177] هناك دلائل على تأثّر الثقافة واللغة العربية بالديانة المسيحية قبل الإسلام، وهو الأمر الذي يبيّنه كتاب الاب لويس شيخو النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية، حيث يدلّل على هذا التأثير في طائفة الألفاظ المشيرة إلى الرهبان والكنائس والمساكن والأعياد والملابس المسيحية في اللغة العربية. كما يعرض إشارات إلى أحداث نصرانية وأمثال عربية منقولة عن الكتاب المقدس تظهر

---

[174] Bell, Richard. *The Origin of Islam in its Christian Environment: the Gunning Lectures, Edinburgh University 1925*. London. Frank Cass and Company Ltd., 1968, pp.35-37.

من هذا القبائل قبيلة تغلب مثلا، وبعض فروع قبيلة بكر (وائل) وكذلك حميَر في اليمن. وتذكر حادثة اضطهاد مسيحيي نجران لما يتوفر لها من أدلة تاريخية. بحسب ريتشارد بيل فان أبرهة الحبشي كان مسيحيا أيضا ويعتبر احد دوافع حملته على مكة دينية بقصد جعل الكنيسة التي بناها في صنعاء محجّا بدل الكعبة.

[175] شوفاني، الياس. *الموجز في تاريخ فلسطين السياسي: منذ فجر التاريخ حتى سنة 1949*. ط 2، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1998، ص 157، وقد حكم الحارث حتى 569م.

[176] كتابات العهد القديم كانت بالعبرية، وكانت هناك بعض الفصول بالآرامية وقد استعملت بعض مفرداتها في العهد الجديد. اقدم مخطوطاتها تعود إلى القرن الثاني قبل الميلاد وهي المعروفة باسم مخطوطات البحر الميت.

[177] واخرى في العصر العباسي لعبد الله بن سلام. انظر: زيدان، جرجي. *تاريخ آداب اللغة العربية*. أربعة اجزاء، مصر، مطبعة الهلال، 1914 الجزء 4، ص 222.

في الشعر والفكر.[178] وليس خافيا أن كثيرا من النصوص الجاهلية قد ضاعت أو طُمست بعد الفتوحات الإسلامية لما جاء فيها من وثنيات أو تعارض مع مبادىء الإسلام.

ظهر الإسلام والمسيحيون منقسمين على أنفسهم في مصر وسوريا يتبادلون تُهم الهرطقة بسبب قضايا حول طبيعة المسيح. كان لتحوّل الكثير من المسيحيين إلى الإسلام في نهاية القرن الأول الهجري وبداية الثاني أثره على الثقافة الإسلامية الوليدة. لقد جلب هؤلاء معهم بعض المعتقدات الشعبية مثل التقاليد المتعلقة باليوم الآخر، والمسيح الدجال وغيرها[179].

تجدر الإشارة هنا إلى عمل طريف الخالدي الإنجيل برواية المسلمين، الذي جمع فيه، من التراث الديني العربي الإسلامي للفترة ما بين القرن الثامن والثامن عشر ميلادي، أحاديث وقصص بعضها مأخوذ من الأناجيل، "تشكل اكبر مادة عن عيسى المسيح خارج المصادر المسيحية".[180] هذا العمل، وإن كان خارج نطاق فترة الدراسة وإطارها النظري، يشي بوجود ظاهرة التناص في الأدبيات العربية من الكتاب المقدس. يصف خالدي هذا التاثير بـ "رشح من تراث ديني إلى تراث ديني آخر عبر مصادر مكتوبة وأخرى غير مكتوبة". يمكن اقتفاء اثر استعارات في الأدب العربي من الديانة المسيحية، في أدب الحلاج مثلا الذي وظّف مفاهيم مثل اللاهوت والناسوت والحلول (حلول الله في البشر) والمزج (امتزاجه بهم). وبالرغم من وجود هكذا استعارات من الكتاب المقدس في أعمال مؤرخين وفلاسفة آخرين مثل البيروني (عاش في القرن العاشر ميلادي) والطبري وابن حزم (عاش في القرن العاشر الميلادي)، يمكن الحديث عامة عن شبه غياب لتأثير مسيحي في الأدب واللغة العربية قديما.[181]

---

[178] انظر: شيخو، لويس. *النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية*. ط 2. بيروت، منشورات دار المشرق، 1989.

[179] Bell. ibid, p. 191.

[180] الخالدي، طريف. *الإنجيل برواية المسلمين*. مترجم، ط 2. بيروت، دار النهار، 2005، ص 17، وكذلك ص 18.

[181] Somekh.ibid, p186-189.

ثانيا: التعريب الحديث للكتاب المقدس

1. تمهيد

يقع الكتاب المقدس للديانة المسيحية في قسميْن: العهد القديم من 39 سفرا ودُوّن قبل المسيح وهو كتاب اليهودية المقدس، والعهد الجديد (الإنجيل) يضم 27 سفرا ودُوّن بعد المسيح. كُتبت هذه الأسفار في مواقع وأزمان مختلفة، أولها منذ أكثر من 3500 سنة. شارك في كتابتها أكثر من 40 مؤلفا وتأتي على شكل أمثال وأشعار وقصص ونبوءات. وقد رُوي بعضها شفويا من جيل إلى جيل ثم سُجّل لاحقا.

تُعتبر الأسفار الخمسة الأولى في العهد القديم Pentateuchتسجيلاً لما تلقّاه النبي موسى الذي يُعتقد أنه عاش في فترة ما بين 1500– 1300 ق.م. معظم كتب العهد القديم كُتب بالعبرية وأجزاء قليلة منها بالآرامية. شارك في كتابة العهد القديم أكثر من 30 مؤلفا عبر فترة 1000 عام من تاريخ بني إسرائيل، منذ يشوع بن نون إلى فترة القضاة فالملوك مروراً بداود وسليمان إلى ملاخاي الذي كتب آخر الكتب حوالي 450 ق.م. [182] الكتب السبعة عشر الأولى تروي أحداثا تاريخية أما الأسفار من سفر أيوب إلى نشيد الانشاد وهي خمسة فهي أسفار قريبة من الشعر لغة ومضمونا –تتحدث عن الحكمة والمعاناة والمحبة-، في حين تحتوي الأسفار السبعة عشر الأخيرة على النبوءات وهي كثيرة، فمجموع نبوءات العهد القديم يصل إلى حوالي 60 نبوءة رئيسية [183]. باحتلال الإسكندر الأكبر لفلسطين عام 332 ق.م. واهتمامه بنشر الحضارة الهيلينية، أصبحت اليونانية اللغة السائدة فاستعملها العبرانيون بالإضافة إلى اللغة الآرامية. تّمت ترجمة العهد القديم في القرن الثالث ق.م. في مصر إلى اليونانية وهي الترجمة المعروفة باسم الترجمة السبعينية، وبذلك أصبح العهد القديم جاهزا لمبشري المسيحية الأوائل الذين بشّروا باليونانية، والتي كانت اللغة السائدة في الشرق حتى بعد خضوعه للإمبراطورية الرومانية[184].

---

[182] الاسفار الاولى جمعها عزرا الكاتب بعد عودته من السبي البابلي إلى اورشليم. اما باقي كتب العهد القديم فجمعت بعد خراب الهيكل عام 70م. واقدم مخطوطاتها تعود إلى 900 م. باستثناء مخطوطات البحر الميت التي يعود تاريخها إلى عصر ما قبل ولادة المسيح.

[183] انظر: الملحق 1 قائمة باسفار الكتاب المقدس.

[184] شوفاني. مصدر سابق. ص 111-127.

أما العهد الجديد فقد كُتب في الفترة ما بين 50-100 ميلادي، باللغة اليونانية في مجمله وقليله بالارامية. معظم مؤلفيه ظهروا من بين الإثني عشر رسولاً الذين صاحبوا المسيح، ويُضاف إليهم القديس بولس (بول). يُعرف بولس بالمبشّر الأول فهو من نقل التعاليم الجديدة إلى أوروبا وبشّر بخلاص جميع أتباع المسيح، وليس فقط اليهود منهم. أسفار العهد الجديد تقصّ قصة حياة وتعاليم المسيح ورسله، ويبرز منها الأناجيل الأربعة وهي الكتب الأربعة الأولى: أناجيل متّى ويوحنا (تلميذا المسيح) ومرقس ولوقا (رفيقا الرسولين بطرس وبولس). يلي الأناجيل الأربعة كتاب أعمال الرسل ويقصّ قصة إنتشار الكنائس. كثير من أسفار العهد الجديد كتبها القديس بولس على شكل رسائل لأشخاص وكنائس مختلفة. خاتمة الإنجيل كتبها يوحنا (جون) وفيها نبوءته التي تهيئ المؤمنين لما سيواجهون من مصاعب ولمجيء المسيح ثانية. وقد تُرجم العهد الجديد إلى اللغات السريانية واللاتينية والقبطية في القرون الأولى التي تلت ميلاد المسيح.

ظهرت في القرون الوسطى تراجم عربية للكتاب المقدس أو أجزاء منه لعل أوّلها ترجمة يوحنا أسقف اشبيلية حوالي 750م نقلا عن الترجمة اللاتينية، كما تُرجمت المزامير في القرن الثاني عشر الميلادي عن التوراة السبعينية.[185] اما أكثر التراجم تداولا في أوائل القرن التاسع عشر فكانت الترجمة المعرّبة "الرومانية" الصادرة عام 1671 [186] بأمر من بابا روما والتي استعملها الكاثوليك العرب والبروتستانت على مضض كون الترجمة لم تراع أصول الكتابة بالعربية، كما أسلفت في المقدمة.[187]

2. تعريب الكتاب المقدس - منتصف القرن التاسع عشر

الترجمة العربية الحديثة الأولى للكتاب المقدس كانت ترجمة أحمد فارس الشدياق وقد أتمّها في كمبردج بمشاركة صامويل لي. أوعزت بهذه الترجمة جمعيةٌ بروتستنتية بريطانية هي جمعية نشر المعارف المسيحية S.P.C.K.. أتمّ الشدياق الترجمة عن الأصليْن اليوناني والعبراني وطُبع العمل المترجم، والذي يوصف بالأصح لغويا، في لندن عام 1857[188]، وإن كان جرجي زيدان في تاريخ آداب اللغة العربية يرى انه اعتمد على النسخة الانكليزية للكتاب المقدس المعروفة بنسخة الملك جيمس. وهذه

[185] زيدان. *تاريخ آداب اللغة العربية*، مصدر سابق، الجزء الرابع. ص 223.

[186] Tibawi, A. L. *American Interests in Syria 1800 -1901*. Oxford, Clarendon Press, 1966, p. 122.

[187] Somekh. ibid. p. 190.

الترجمة تكاد تكون مفقودة اليوم. اما الترجمة الثانية، ترجمة سميث-فانديك أو الترجمة الامريكية، التي أُنجزت عام 1865 فهي أكثر التراجم العربية تداولا وانتشارا، كما أن اسلوبها هو الأكثر تميزا في بساطته ودقته.[189] ما بين 1876 و 1880 قامت الإرسالية اليسوعية ببيروت بإنجاز ترجمة حديثة ثالثة للكتاب المقدس على يد أوغستين روديت نقّحها ابراهيم اليازجي باعتماد لغة كلاسيكية.

3. الترجمة الامريكية

عام 1847 تقدّم كل من د. ايلي سميث ود. كورنيليوس فانديك ود. تومسون، الأعضاء في البعثة التبشيرية السورية التابعة لجمعية الإنجيل الأمريكية، بطلب تعريب الكتاب المقدس إلى مقر البعثة في الولايات المتحدة. عُيّن بطرس البستاني، كونه ضليعا في السريانية، والعربية طبعا، لهذه المهمة الصعبة.[190] كان البستاني يترجم عن العبرية واليونانية،[191] ثم يعرض ترجمته على الشيخ ناصيف اليازجي الذي كان يدقّقها بما عُرف عنه من عربية سليمة. كانت الترجمة تمر أخيرا على سميث الذي كان يتحقّق من صحتها موليا اهتماما خاصا للمعنى بحيث لا تذهب به القواعد العربية وأصول البلاغة. في العام 1856 توفي سميث فتولى مهمة الترجمة بعده فانديك وكان ضليعا بالعربية، السريانية، اليونانية، الفرنسية، الإيطالية، الألمانية والعبرية. استغنى فانديك عن خدمات البستاني واعتمد لغرض التصحيح اللغوي الشيخ الأزهري يوسف الأسير، وهو سوري الاصل درّس اللغة والفقه. عام 1864، بعد حوالي 16 عاما، أصبح الكتاب المقدس المُعرّب جاهزا للطبع.[192]

تعمّدت الترجمة الامريكية اعتماد لغة بعيدة عن أسلوب القرآن الكريم ومصطلحاته بناءا على قرار اتخذته الإرسالية بعد استشارة دارسين وباحثين مسيحيين محليين. اللغة المُتَرجَم لها كانت عربية نقية خالية من المصطلحات الأعجمية، واضحة سلسة

---

[188] الصلح، عماد. *أحمد فارس الشدياق: آثاره وعصره*. بيروت، دار النهار للنشر، 1980ص 148، وحول مقارنة بين الترجمات انظر: نفس المصدر. ص 153-156.

[189] Somekh. ibid. p. 189- 192.

[190] ibid., p.191

[191] انظر: Jessup, Henry. *Fifty Three Years in Syria*, New York. Fleming H. Revell Company, 1910, p 70، وتشكك في صحة اللغة المترجم عنها مصادر اخرى، انظر: مصدر سابق.Tibawi, p.122..

[192] Jessup. ibid. p.73-76.

الأسلوب وقريبة من الكلام العادي.[193] يختلف الدارسون حول مكانة تلك الترجمة بين التراجم الأخرى -يرى البعض انها أفضل تراجم الكتاب المقدس على الإطلاق[194]-، ولكنهم على الأرجح متّفقون على أنها من أخطر أعمال الترجمة تأثيرا لأنها مهّدت الطريق أمام اطلاع المسيحي العربي على المذهب الإنجيلي المعزِّز للصلة المباشرة بين المسيحي وربّه والمحرّض على النزعة الفردية، كما وفتحت هذه الترجمة الباب أمام تخطّي العلوم اللاهوتية التقليدية.[195] اعتُمدت هذه الترجمة من قِبَل الإرساليات البروتستنتية في الكنائس والمعاهد، تلك المعاهد التي دَرس ودَرّس فيها بعض أهم الأدباء العرب. بقي أن اشير إلى أن مسالة ترجمة الإنجيل إلى العربية أثارت في وقتها بعض الجدل، خوْفا من أن تنافس الترجمة القرآن الكريم. ويبدو أن ابتعاد الترجمة عن أسلوب القرآن الكريم وسياسة البعثات المتّبعة بعدم التبشير بين المسلمين حالت دون تفشّي النقاش.[196]

[193] Jessup. Ibid. p.75.

[194] Jessup. Ibid. p.77.

[195] نجم، محمد يوسف. " العوامل الفعالة في تكوين الفكر العربي الحديث"، في : *الفكر العربي في مائة عام*. مصدر سبق ذكره، ص 60.

[196] Tibawi. ibid. pp.139-140.

ثالثا: نصوص متناصة مع الكتاب المقدس في الفترة الأولى: الربع الأخير من القرن التاسع عشر وحتى الحرب العالمية

كانت بدايات النهضة الأدبية من حظّ الفن المسرحي في سوريا في أواسط القرن التاسع عشر على يد مارون نقاش ثم امتدت إلى مصر. كان المسرح فنا جديدا في الساحة الأدبية استمد مادّته من روائع الأدب الغربي وكلاسيكيات الأدب العربي.[197] في النثر قاد حركةَ الإحياء محمد عبده وأديب اسحق. على صفحات الجرائد والمجلات وُلدت فنون جديدة كالمقالة والقصة القصيرة. جرت كذلك محاولات لإحياء فن المقامة على يد ناصيف اليازجي (1800-1871)، عبدالله النديم (1845-1896)، محمد ابراهيم المويلحي (1858- 1930) وغيرهم. وفي القصة شكّلت اعمال سليم البستاني ((1848- 1884)، جرجي زيدان (1861-1914) وفرح أنطون محطات هامة، كذلك كانت أعمال محمود طاهر حقي ومحمود خيرت وغيرهما وصولا إلى أول رواية فنية عربية هي زينب لمحمد حسين هيكل (1888-1957) والتي نُشرت عام 1914. في الشعر جدّد الشعراء العرب في موضوعاتهم وأساليبهم وعادوا بلغة الشعر إلى جزالة ورصانة الشعر العباسي. رفع لواء حركة الإحياء محمود سامي البارودي (1838-1904) وخليل الخوري (1836- 1907) ثم حافظ ابراهيم (1871-1932) وأحمد شوقي (1868-1932). الا أنه، خلال القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين، لا يمكن الحديث عن نهضة أدبية تحرّر فيها الأدب من قيود كلاسيكيته.

على أن هذه الفترة كانت زاخرة بالحياة الفكرية كذلك، كما بيّن الفصل الثاني. أستعيد، هنا، بايجاز شديد أهم ملامحها، كونها مرتكزَ التحليل للنصوص الأدبية في هذا الفصل. إن الأيديولوجية السائدة في بلاد الشام ومصر لتلك الفترة كانت تشكيلا من أيديولوجيات متنوعة. هيمنت أيديولوجية الإسلام المحافظ بين العامة على هذا التشكيل الأيديولوجي، وفكرٌ إسلامي إصلاحي بين المثقفين. إلى جانب الفكر الإسلامي التقليدي ظهر فكر تحديثي كان أضعف اثرا وأقل شعبية. قام هذا الفكر التحديثي في بداياته بجهود مفكرين مسيحيين في بلاد الشام وتعرّف العالم العربي بواسطته على بدايات الفكر القومي واليساري والعلمي. سرعان ما انضم إلى

[197] Moosa, Matti. *The Origins of Modern Arabic Fiction*. 2nd ed . Colorado, Lynne Rienner Publishers, 1997., p2.

المفكرين المسيحيين علمانيون مسلمون من مصر وبلاد الشام ليشكّلوا معا بدايات تيارات فكرية جديدة على العالم العربي تبنّت الليبرالية الغربية أو الماركسية مرجعا فكريا ضمن إطار سياسي وطني أو قومي عربي أو اقليمي. وكغيرهم من المثقفين، انتظم الأدباء ضمن اتجاهات سياسية متعددة كان أوسعها نفوذا العثمانية التي آمن بها طائفة من أدباء مصر مثل عبدالله النديم، مصطفى كامل، ابراهيم المويلحي ثم أحمد شوقي، حافظ ابراهيم، اسماعيل صبري وعدد من أدباء لبنان وسوريا مثل خليل مطران، ناصيف اليازجي وأحمد فارس الشدياق. كما كانت لكل من فرح أنطون، أديب اسحق، ولي الدين يكن وجرجي زيدان ميولٌ عثمانية وإن بتحفظ. بالمقابل جاهر بالعداء للفكرة العثمانية آخرون من أمثال فتح الله- مراش، رزق الله- حسون، سليم سركيس، خليل غانم وولي الدين يكن في مرحلة متأخرة.[198]

في أي مجتمع، تنعكس حتما الخصوصية التاريخية للتشكيل الايديولوجي السائد في المحتوى الفريد والخاص لنواتجه الفنية والأدبية. وإذا كان الأدب العربي الحديث خلال الفترة الأولى، أي من ستينات القرن التاسع عشر إلى الحرب العالمية الأولى، لم يزل يشق بدايات طريقه فإنه، مع ذلك، ظهرت مجموعة نصوص متأثّرة بالكتاب المقدس. أسوق فيما يلي نصوصا من الأدب العربي لتلك الفترة متناصّة مع الكتاب المقدس، تمهيدا لتحليلها في سياق علاقتها بالخلفية الأيديولوجية للحظة إنتاجها.

لا تُدرس أي من الأيديولوجيتين، العامة والخاصة بالمؤلف، كعامل مستقل مؤثّر في النص الأدبي وإنما في تمفصلهما الخاص لكل حالة أدبية. بعد أن وفّر الفصل الثاني وصفا للأيديولوجية العامة خلال الفترة موضوع الدراسة سيوفّر هذا الفصل وصفًا لأيديولوجية مؤلفي النصوص باعتماد ملخص سِيَر حياتهم وفكرهم. إن أيديولوجية المؤلف هي " الأثر النوعي لصيغة اندراج سيرة المؤلف في الأيديولوجية العامة وهي صيغة الاندراج المحتمة بوساطة عوامل بارزة: الطبقة الاجتماعية، الجنس، القومية، الدين، الاقليم الجغرافي وهكذا."[199] إذّاك يصبح من الممكن تطبيق نموذج ايجلتون واستنتاج أية وضعية تمفصلٍ تتشكّل عن الأيديولوجيتين: العامة والخاصة بالمؤلف

---

[198] الركابي، جودت. *الأدب العربي من الانحدار إلى الازدهار*. ط 2، دمشق، دار الفكر، 1996، ص 310.

[199] انظر: ايجلتون. مصدر سبق ذكره، ص 75-76.

لكل نص من النصوص. إن هكذا تمفصل لا بـد أنْ يـتراوح، كمـا بيّـن ايجلتـون، "بيـن التناظر الفعلي والانفصال الجزئي والتناقض الحاد".

أفتتحُ حالات التناص بنصّ لأحمد فارس الشدياق الذي يُعتبر من رواد النهضـة العربيـة الحديثة في الأدب، والصحافة بشكل خاص، ومن أوائل المجدّدين في اللغـة العربيـة. ورغم أن النصّ يقع خارج حدود فترة الدراسة بقليل، إلا أني ارتأيت الإشارة إليه كـوْن اعتماده كحالة دراسية يفيد مسار البحث لأهمية النص في أدب عصر النهضة. كمـا أن مؤلفه قام بترجمة الكتاب المقدس إلى العربية قبل حوالي عام واحد من إنجاز عمله هذا. إن هذا يحتّم تأثّر الشدياق بالكتاب المقدس إلى درجـة قـد تفـوق تـأثّر مـؤلفين لاحقين بالترجمة الاميركية للكتاب المقدس.

1. الساق على الساق فيما هو الفرياق لأحمد فارس الشدياق - الجزء الأول(صدر 1852)

1.1 المتناص مع الكتاب المقدس في الجزء الأول من الساق على الساق

الساق على الساق عمل من جزئين. يتألف الجزء الأول بدوره من كتابيْن، وكل كتـاب من عشرين فصلا. في الجزء الأول أكثر من مثال على تناص واضح – بالإستشـهاد أو الإحالة- مع الكتاب المقدس. في الفصل التاسع عشر من الكتاب الأول المُعنْون "في الحس والحركة" يصبّ الشدياق جام غضبه على مثيري الحروب باسـم الـدين، خدمـة لمنافعهم الشخصية متذرّعين في ذلك باقتباس عن السيد المسيح. بطلُ الكتاب يدعى الفرياق وهو شخصية ابتدعها الكاتب تصوّره شخصيا. في سياق احتجاج الفرياق على سلوك السوقيين -والسوقي هو الصفة الـتي اسـتعملها الشـدياق للدلالـة علـى رجـل الدين الماروني- يقول :

> "وعنـدهم أن إهلاك نفـس غيـرة علـى الـدين يكسـبهم عنـد اللهـ زلفـى. وقـد تمسكوا بظاهر اقوال من الإنجيل فيما رأوه موافقا لغرضهم وزائدا في جـاههم وسلطانهم. فيقولون إن المسيح بقوله ما جئت لألقى علـى الأرض سـلما ولكـن

سيفا انما رخص لهم إعمال هذه الاداة في رقاب النـاس ردّا لهـم إلـى طريقـة الحق. وقد نبوا وراء ظهورهم خلاصة الدين وجوهره ونتيجته"[200]

في هذا المقطع من الفصل تناصّ جليّ مع الكتاب المقدس يكاد يكون اقتباسا مباشرا، ففي متى 10: 34 يرد على لسان السيد المسيح " لا تظنوا انـي جئت لألقـي على الارض السلام؛ لا، ما جئت لألقي السلام بل السيف."

يسترسل الفرياق في نقده في ذات الفصل فيشير إلـى سهولة تـبرير الحـروب لمـن تسوّل له نفسه ذلك بالاستناد إلى الكتب المقدسة. ويخلص إلى انه لا يجـوز تقليـد مـا جاء في الكتب تقليدا اعمى، فما أتى على فعله في الماضي موسـى أو شـاول ليـس مقبولا اليوم. يقول الفرياق:

" وما صعب على من زاغ وعمى عن الحق ان يستخرج من كل كتاب وحيـا كـان أو غير وحي ما يوافق غرضه وفساد عقيدته. فـان بـاب التأويـل واسـع ..... أم يجـوز لـه [لأميـر الجبـل] اذا حـارب الـدروز وانتصـر عليهـم أن يقتـل نسـاءهم المتزوجات واطفالهم ويستحيي ابكارهم لتفـْجر بهـن فحـول جنـده كمـا فعـل موسـى بأهـل مـدين علـى مـا ذكـر فـي الفصـل الحـادي والثلاثيـن مـن سـفر العدد. ..... أم يجوز لأحد من القسيسين أن ينكـح زانيـة ويولـدها النغـول كمـا فعل النبي هوشع. أم يسوغ لاحد من الولاة أن يقتل من اعدائه كل رجـل وكـل امرأة وكل طفل رضيع كما فعل شاول بالعمالقة عن أمر رب الجنـود. حـتى أن الرب غضب عليـه لعـدم قتلـه خيـار الشـاه والانعـام ولا بقـائه علـى اجـاج ملـك العمالقة وندم على انه ملكـه علـى بنـي اسـرائيل فقـام صـمويل وقطـع الملـك قطعا أمام الرب في جلجال."[201]

يستشهد الفرياق بما ورد في العهد القديم ليبيّن عـدم معقوليـة التقليـد الاعمـى لكـل فعْل جاء به أنبياء العهد القديم، كاستباحة موسى أهل مدَين كما ورد في سفر العدد 31: 1-30، وأقتبسُ فيما يلي مطلعـه "وكلّـم الـرب موسـى قـائلا. انتقـم نقمـة لبنـي اسرائيل من المديانيين ثم تضمّ إلى قومك". كمـا لا يُعقـل تقليـد هوشـع الـذي أمـره الربّ أن يتّخذ لنفسه امرأة في الحرام كما ورد في سـفر هوشـع 1: 2 "أول مـا كلّـم الرب هوشع قال الرب لهوشع إذهبْ خذْ لنفسك امرأة زنى وأولاد زنى لأن الأرض قد

[200] الشدياق، أحمد فارس. *الساق على الساق فيما هو الفارياق*. القاهرة، مصطفى محمد صاحب المكتبة التجارية، د.ت.، ص 128.

[201] المصدر السابق. ص 128.

زنت زنى تاركة الرب." وبالتأكيد لا ينصح بتقليد شاول في دمويته أو صاموئيل في شدّة غضبه على شاول. لقد خالف الأخير، بعد أن انتصر على العمالقة، تعاليم الرب فسمح لجنده بأخذ ماشية الأعداء غنيمة بدل قتلها الأمر الذي أغضب النبي صاموئيل، فما كان منه إلا أن قتل أسيرَ شاول: ملك العمالقه أجاج. وترد القصة في صاموئيل الأول 15: 1-34. اقتبس دفاع شاول عن نفسه 15: 20-21 " إني قد سمعت لصوت الرب وذهبت في الطريق التي ارسلني فيها الرب واتيت بأجاج ملك عماليق وحرّمت عماليق. فأخذ الشعب من الغنيمة غنما وبقرا أوائل الحرام لأجل الذبح للرب الهك في الجلجال."

ثم يتنتقد الشدياق ترجمات عربية للإنجيل كونها لم تتحر الدقة- بديهي انه يشير إلى ترجمات قديمة سابقة على ترجمته هو، وهي أول ترجمة حديثة للكتاب المقدس- ويضرب على ذلك امثلة في الفصل الحادي عشر المعنون "في انجاز ما وعدنا به" وذلك من الكتاب الثاني فيقول:

> " .... قد ورد في الإنجيل وكلام الرسل كلام فاسد المعنى ومنشأه فيما أظن جهل المعرّبين. فمن ذلك ما ورد في إنجيل متى خطابا عن المسيح عليه السلام احذروا لا يصلكم أحد فإنه سياتى باسمي كثيرون قائلين أنا هو المسيح فلا تصدقوهم. والمراد أن يقال أن كثيرا ينتحلون اسمي فيدعى كل منهم بانه هو المسيح. وشتان ما بين الكلامين..... وانما أوردت ذلك شاهدا على جهل من عرّب وألّف من أهل ملتنا."[202]

الفرق بين يأتون باسمي ويأتون منتحلين اسمي شاسع. التعريب الحديث للنص المشار اليه كالآتي في متى 24: 5 "فإن كثيرين سيأتون، تحت اسمي، ويقولون: انا هو المسيح؛ ويضلون كثيرين." ويرد في مرقس 13: 6 ولوقا 21: 8 مع اختلاف بسيط.

أما الفصل العشرون والمعنون " في معجزات وكرامات" يروي الفرياق، في سخرية لاذعة تَطال الخرافات والشغوذات التي تُنسب إلى الدين، قصةَ رجل من الإفرنج كان يسكن في مصر واعتقد أنّه من أهل الكرامات والمعجزات. فلما توفي أحد الخدم، وكان اسمه عبد الجليل، اغتنمها فرصةً لاثبات ذلك فحاول أن يحيي عبد الجليل:

---

[202] المصدر السابق. ص 214.

" ..... والقى نفسه على جثة الميت وجعل فمه في اذنه وهو يناديه قائلا: يا عبد الجليل (اسم الميت) اني ادعوك باسم المسيح ابن الله- لان تعود من ظلمة الموت إلى نور الحياة ثم اصغى ليستمع الجواب فلم يجبه أحد، فأشار إلى الدفانين أن اصبروا. .... وهو يجمجم في الدعاء وذلك على منوال الياس النبي حين صلى لانزال المطر بعد أن قُتل انبياء بعل وكان عددهم اربعماية وخمسين نبيا على ما ذكر في الفصل الثامن عشر من سفر الملوك الأول. الا أن بين الداعيين فرقا وهو أن النبي صلى هكذا بعد القتل وصاحبنا هذا قبل الاحياء. وكان الأولى أن يرفع عبد الجليل إلى غرفة كما فعل النبي المذكور بابن الارملة التي كانت تعوله وكان دعاؤه إلى الله لاحيائه أن قال أيها الرب الهي اجلبت الشر أيضا على هذه المرأة بقتل ابنها الخ. ثم انه شبح يديه حتى صارت جثته على شكل صليب. ثم قام ناشطا مسرورا وأسرع في أن ألقى جثته على الميت وأعاد في اذنيه كلامه الأول.فلما لم يجبه أحد ورأى الميت لم يزل مفتوح الفم مطبق الجفنين ولم يمش مرة هنا ومرة هناك ولم يعطس سبع عطسات كما عطس ابن المراة الذي أحياه النبي اليشع على ما ذكر في الفصل الرابع من سفر الملوك الثاني ذهب إلى المطبخ وأمر الطباخ ان يصنع له مرقة على الفور."[203]

يوظف الشدياق رواية العهد القديم لينتج نكهة السخرية التي يريد. أراد الرجل إحياء عبد الجليل فمارس طقسا لإنزال المطر ورد ذكره في سفر الملوك الأول 18: 1-46 " وكان عند إصعاد التقدمة أن ايليا تقدّم وقال أيها الرب إله إبراهيم واسحق واسرائيل ليُعلم اليوم أنك أنت الله في اسرائيل واني أنا عبدك .... وكان من هنا إلى هنا أن السماء اسودت من الغيم والريح وكان مطر عظيم." لم ينجح الرجل في إحياء عبد الجليل على عكس اليشع الذي أحيا صبيًا بعد أن ".. تمشّى في البيت تارة إلى هنا وتارة إلى هناك وصعد وتمدد عليه فعطس الصبي سبع مرات ثم فتح الصبي عينيه" سفر الملوك الثاني 4: 35.

1،2 سيرة الشدياق

وُلد أحمد فارس الشدياق (1805-1887) في لبنان لعائلة مارونية متواضعة. شكّل مقتل أخيه أسعد في سجنه، بسبب تحوله إلى البروتستنتية، نقطة تحول هامة في حياته. فأخذ يهجو الاكليريوس الماروني قبل أن يلتجىء إلى الإرسالية الأمريكية التي أوفدته إلى القاهرة عام 1826 للتدريس. في القاهرة عمل محررا في الوقائع

[203] المصدر السابق. ص 321-322.

المصرية متتلمذاً على يد الطهطاوي. سافر الشدياق عام 1834 إلى مالطا للعمل في المدراس الأمريكية ثم إلى انكلترا 1848 لترجمة الكتاب المقدس ولبث فيها للإشراف أيضا على تصحيح طباعتها حتى عام 1850. انتقل بعد ذلك إلى باريس حيث مكث فيها حتى 1853 وكتب في هذه السنة الأخيرة رائعته الساق على الساق فيما هو الفرياق التي طُبعت عام 1855 في 750 صفحة.[204] في تونس اعتنق الشدياق الإسلام قبيل عام 1857. أخيرا انتقل إلى استنبول حيث انشأ الجوائب في 1861 فكانت جريدة واسعة الانتشار وناطقة باسم السلطان العثماني. إلا أن ميولها العثمانية لم تقلّل من دورها الريادي في تجديد اللغة العربية والصحافة العربية فعلى صفحاتها ولدت المقالة والتعليق السياسي. لقد غذّت الجوائب الفكر العربي بجديد الفكر الغربي على مدى ربع قرن حتى توقّفها عن الصدور عام 1884.[205]

1،3 فكر الشدياق وأهم أعماله الأدبية

درس الشدياق في مدرسة عين ورقة المارونية حيث اطلع على اصول اللغة العربية واللاهوت والمنطق. وقد تأثّر كثيرا بأخيه أسعد الذي عُرف عنه سعة علمه وإطلاعه. قياسا إلى مفكرين من أمثال شبلي شميّل وفرح أنطون، افتقر فكر الشدياق السياسي والاجتماعي إلى العمق. إلا أن الإنصاف يقضي بردّ سبب ذلك الفرق إلى الفجوة التاريخية بين فكر عصر الشدياق وعصر اللاحقين عليه.تطرّق الشدياق، برغم ذلك، في أعماله إلى مواضيع تعليم المرأة والحرية الدينية وفصل الدين عن الدولة والعدالة الإجتماعية. تأثّر فكرُه الاجتماعي بشكل خاص بفلسفة البرجوازية الصغيرة المسيحية في انكلترا في الثلاثينات والأربعينات[206]، وتجد هذه الفلسفة جذورها في البروتستنتية وما بثّتْه من دعوة إلى التمرّد على التقليد والثورة على السلطة الدينية. قناعات الشدياق هذه باعدت بينه وبين مجتمعه بل وعائلته.[207]

---

[204] عماد الصلح. مصدر سبق ذكره. ص 78.

[205] الصلح. المصدر السابق. ص 133-134.

[206] عوض، لويس. *تاريخ الفكر المصري الحديث: الفكر السياسي والاجتماعي*. ط 3. دار الهلال، د.ت.، ص 280.

[207] انظر حول ريادته الفكرية: الصلح. ص 183؛ وكذلك المعاملي، شوقي محمد. *الاتجاه الساخر في أدب الشدياق*. القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1988، ص 315-319.

اتهم الشدياق بالنفاق بسبب اعتناقه الإسلام، وهي تهمة عزّزتها منبرية الجوائب لسياسة الباب العالي.[208] لقد دافع الشدياق عن سياسة الإصلاح العثمانية وتبنّى في كتاباته مفهوم الشورى، بيْد أن تطبيقه عنده كان مشروطا بعدم المسّ بمكانة السلطان العثماني دون غيره من السلاطين الذين وقف الشدياق من شرعية حكمهم موقفا مناوئا.[209] تجدر الإشارة هنا، إلى أن ولاء الجوائب للعثمانيين لم يكن مطلقا. لقد كان لها مواقف ناقدة لسياسة العثمانيين أدّت في النهاية إلى تعطيلها.

أهم أعمال الشدياق الساق على الساق فيما هو الفرياق والجاسوس على القاموس و سر الليال في القلب والابدال. اتصف كتابه الساق على الساق بالمجون والسخرية وهو الأكثر تعبيرا عن الشدياق الأديب، المجدّد في ترسّله الحرِّ والثائر على التقاليد الأدبية. كما أن له ديوان شعر لم يُطبع وضاع معظمه في حريق.

1،4 محصلة تفاعل أيديولوجية الشدياق والأيديولوجية العامة

كما تبيّن سيرة حياته، فإن الشدياق شخصية ثائرة متحدية لا تستكين لظلم يطولها. أن تحوّله المذهبي المتكرّر دليل على هذا الصدام الفكري فالشدياق تمرّد على الكنيسة المارونية وتحوّل بداية إلى البروتستنتية ثم إلى الإسلام. امتدت نزعتُه الثورية لتشمل مهنته ككاتب وصحفي فثار على الكتابة التقليدية شكلا ومضمونا وجدّد في اسلوبه ومواضيعه. بل وتخطى الخطوط الحمراء في الأدب والكياسة في تناوله لتلك المواضيع.[210]

بالرغم من ولائه العثماني بعد ارتحاله إلى استنبول، لا يتوانى عن الإختلاف مع السائد. لا يخلو عمله في الجوائب من فكر مستقل ومواقف وطنية فلا يخشى أن يوجّه نقده لإدارة الدولة لطريقة تعيين ولاة الأقاليم العربية التي لم تخل من الرشاوي. من المواقف المعبّرة عن ولاء الجوائب لعروبتها قبل كل شيء دفاعُ

---

[208] عوض، لويس. مصدر سبق ذكره، ص 211.

[209] الصلح. مصدر سبق ذكره، ص 230-234.

[210] انظر: المعاملي، مصدر سبق ذكره، حيث يعدّد نقادا وباحثين استغلظوا لغة الشدياق منهم جورجي زيدان، لويس شيخو، البستاني، أحمد حسن الزيات، حنا الفاخوري وانيس المقدسي.

صاحبها، في مقال نُشر عام 1877، عن اللغة العربية إثر نقاش حول اللغـة الرسـمية للسلطنة العثمانية في مجلس الأعيان[211].

لحظة كتابة الساق على السـاق صادفت عام 1852 فـي أوروبـا بعـد أن أوكلـت إلـى الشدياق، المتحوّل الى البروتستنتية، مهمـةَ ترجمـة الكتـاب المقـدس فـي انكلـترا. إن وجوده خارج لبنـان، حـرّره مـن قيـود الأيديولوجيـة السـائدة فـي وطنـه والـتي هـي إسلامية تقليدية على المستوى الفكري العام، وعثمانية على المستوى السياسـي كمـا بيّن الفصل الثـاني مـن الدراسـة. فـي هـذا العمـل الاجتمـاعي يَظهـر نهـج الشـدياق المجدّد فـي تنـاوله الجريـء لمواضـيعه. لقـد جـاء النـصّ متحـديا العـرف ومتجـاوزا المسموح في المحتوى الأدبي لعصره ومصوّرا لمجتمع انكلترا وفرنسـا بعيـن ناقـدة. وظّف الشدياق التناص مـع الكتـاب المقـدس فـي هـذا النـص ضـمن هـذا الموقـف الفكري الخاص به. يمكن الاستنتاج ان أيديولوجية الساق علـى السـاق كانت محصـلة تفاعل تمفصلت فيه أيديولوجية الشدياق في علاقة تناقض حاد أولا مـع الأيديولوجيـة السائدة العامة، وثانيا مع أيديولوجية طائفته الدينية الأم المارونية ومن هنـا تمحـورت مواضيعه الرئيسية حول التنديد بالاكليريوس، والنقد الاجتماعي والأدبي. وهو انفصـال وعاه الشدياق وتقصّده إذ يقول:[212]

هذا كتابي للظريف ظريفا طلق اللسان وللسخيف سخيفا

2. أشعر الشعر لرزق الله حسّون

2،1 المتناص مع الكتاب المقدس في أشعر الشعر

نظم رزق الله حسون في هذا الديوان فصولا من الشعر من وحي العهد القديم فـي سفر أيوب، نشيد موسـى فـي الخـروج، نشـيده فـي التثنيـة، نشـيد الانشـاد لسـليمان، الجامعة ومراثي إرميا. إن التنـاصّ فـي هـذا العمـل هـو اقتبـاس غيـر مباشـر نظمـه شعرا.يقول في مقدمة الكتاب:" وقد كنت نظمت الفصل الأول وتالييْه من سـفر أيـوب تبعا للترجمة المطبوعة في لندن سنة 1811 ثم حصلت على ترجمة السيد كرنيليـوس فانديك الأميركاني المطبوعة في بيروت فوجدتها خيرا من كل ترجمة رأيتها في لسان

[211] حول سياسات الجوائب واسباب اغلاقها انظر: الصلح. مصدر سابق، ص 128- 133، وايضا ص 237-240.

[212] المعاملي. مصدر سابق. ص 97.

العرب اعتنى بها المترجمون إلى هذا اليوم فجعلتها لي إماما لتتمة نظم السفر المذكور وما يليه."[213]

فيما يلي مقارنة بين مقدمات بعض فصول أشعرُ الشعر ومقدمات الأسفار المقابلة كما في الكتاب المقدس:

الفصل الأول من "أيوب" [214]	سفر أيوب 1: 1-5
1 حلّ أيوب ارضَ عوصٍ نَديا رجلٌ كان صالحًا وزكيّا خائفًا لِلاله مبتعدا منْ كل سوءٍ لربهِ مرضيّا 2 سبعةً نجباءَ كان بنوهُ وثلاثا بناتُهُ ازدُنّ زيّا 3 سبعةٌ وثلاثةٌ من أُلوفٍ غنمًا إبلاً من اللّوبِ رَبّا أُتنٌ خمسمايةٍ وفدادينُ كذا بقرًا قناهُ غَنيّا مع أثاثٍ ووَفْر ثِقلةِ مال أكبرُ الشرق في الفِئامِ عليّا 4 يتناوبُ كلَّ يومٍ بنوهُ في القرَى مُتأنّقين الشَّهيّا ومتى اجتمعوا لأكلٍ ولَهْوٍ وتَقاضى لُبانةٍ وحُمَيّا فدعوا أخواتِهم ليكونوا بينهنَّ انتظامُتهُم كالثُّريا 5 فإذا كرَّت الليالي وعادت لليوليمةِ نوبَةٌ تتهيّا	1 كانَ رجلٌ في ارض عوْص اسمه أيوب. وكان هذا الرجل كاملا ومستقيما يتقي الله ويحيد عن الشر 2 وَوُلد له سبعةُ بنين وثلاثُ بنات 3 وكانت مواشيه سبعة آلافٍ من الغنم وثلاثة آلاف جملٍ وخمس مئةِ فدّانٍ بقرٍ وخمس مئة أتانٍ وخدَمُهُ كثيرين جدا. فكان هذا الرجل أعظمَ كلّ بني المشرق 4 وكان بنوه يذهبون ويعملون وليمةً في بيت كل واحد منهم في يومهِ ويرسِلون ويستدْعونَ أخواتهم الثلاثَ ليأكلْنَ ويشربْنَ معهم 5 وكان لمّا دارت ايامُ الوليمة أنّ أيوب أرسل فقدَّسهم وبكَّرَ في الغدِ وأصْعدَ مُحْرقاتٍ على عددهم كلّهم. لأنَّ أيوب قالَ ربّما أخطأ بنيَّ وجَدّفوا على اللهِ في قُلوبهم. هكذا كان أيوب يفعل كلّ الايام.

[213] حسّون، رزق الله. *اشعرُ الشعر*. بيروت، المطبعة الاميركانية، 1870، ص 3.

[214] حسون. المصدر السابق، ص 4-5.

خافَ أيوب ان يكونَ بنوهُ أوْجَسوا في القلوبِ شيئا فَرّيّا هبَّ سدفةً بالقرابين عنهم وَفْـقَ أعدادِهِم طُهورا سَرّيّا مستغيثًا يسْتغفرُ اللّهَ هذا دأبُـهُ كـانَ كـلّ يـومٍ تَـقـــيّـا	

مقدمة الفصل الأول من "الجامعة"[215]	سفر الجامعة 1: 1-3
1 كلام الجامعة ابن داود الملك في أورشليم 2 بـاطلُ الأباطيـلِ ذكرٌ حَكيـمٌ باطلُ الأباطيلِ الكُلُّ باطـلْ 3 ما يفيدُ الانسان من كلِّ جهدٍ كـانَ تحت ذُكاءَ مما يـُحاول	1 كلام الجامعـة ابـن داود الملـك فـي أورشليم 2 باطل الاباطيل قال الجامعـة . باطل الاباطيل الكل باطـل 3 مـا الفـائدة للإنسـان مـن كـل تعبـه الـذي يتعبـه تحـت الشمس

مقدمة الفصل الأول من "مراثي ارميا"[216]	مراثي ارميا 1: 1
أَنـَّى خلا منها الأنـيسُ البلدةُ ملأَى شعوبٍ بالجلاءِ تشَتّتوا صارت كأرملةٍ معظمةُ الملا أمُّ القُرى ضُربتْ	1 كيـف جلسـت وحـدها المدينـة الكـثيرة الشعب. كيـف صـارت كأرملـة العظيمـةُ فـي

[215] المصدر السابق، ص 78.

[216] المصدر السابق، ص 115.

عليها الجزيةُ	الامـم. السـيدة فـي البلـدان صـارت تحـت الجزية

2،2 سيرة حسّون

رزق اللهـ حسّـون (1825-1880) صـحفي، أديـب وشـاعر، حلـبي مـن أسـرة أرمنيـة أورثودوكسية. درس في لبنان وتفوّق في دراسته. قضـى فـي أوروبـا بعـض الـوقت واطلع على الثقافة الأوروبية وغادرها إلى مصرحيث استنسخ عددا من المخطوطـات. ثم اتجه إلى الاستانة حيث انشأ جريدة اسبوعية هي مرآة الأحـوال عام 1855 وهـي أول جريدة تصدر باللغة العربيـة فـي الاسـتانة.[217] رافـق فـؤاد باشـا، وزيـر الخارجيـة العثماني آنذاك ، في رحلته إلى بلاد الشام لإخماد فتنة عام 1860. وقـد اتصـل بعبـد القادر الجزائري في دمشق ومدح موقفه فـي حمايـة المسـيحيين العـرب. عمـل مـع السلطات العثمانية مترجماً ثم سكرتيراً خاصاً لفؤاد باشا عندما استلم الأخير الصـدارة العظمى سنة 1861. إلا أنه اتُهم باختلاس مبالغ مالية فسُجن. فـرّ مـن السـجن إلـى روسيا التي اعتبرته لاجئاً سياسياً وبدأ منهـا يهـاجم السـلطات العثمانيـة فـي الصـحف. انتقل بعدها إلى انكلترا وهناك استأنف اصدار مرآة الاحوال وانتقاد العثمـانيين وحـثّ العرب على التخلص منهم. أصدر كذلك مجلة رجوم وغسـاق .. إلـى فـارس الشـدياق وجّه فيها نقدا لاذعا لأحمد فـارس الشـدياق لتشـيُّعه للعثمـانيين، ولـم يصـدر منهـا إلا عددين[218]. كما اهتم بنسخ مخطوطات عربيـة مـن مكتبـة لنـدن مثـل ديـوان الأخطـل وغيرها. وعمل في تدريس العربية لعدد من المستشرقين. توفي في قريـة وندسـور حيث وضع كتبه بعد أن هجر السياسة للأدب وللاهتمام بنَسْخ الكتب وتصحيح حـروف الطباعة العربية.

2،3 فكر حسّون وأهم أعماله الأدبية

حياة حسّون سلسلة من المغـامرات والمتـاعب والتحـديات، كمـا يُستْشـف مـن سـيرة حياته. يعتبر حسّون مـن طليعـة الأدبـاء العـرب الـذين آمنـوا بـالفكر الغربـي وتـأثّروا

[217] موسى، منير مشابك. *الفكر العربي في العصر الحديث (سوريا، من القرن الثامن عشر حتى العام 1918)*. بيروت، دار الحقيقة، 1973، ص 29.

[218] الكيالي، سامي. *الأدب العربي المعاصر* في سورية 1850–1950، ط 2. مصر، دار المعارف، 1968، ص 45-46.

بمفاهيم الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية، بعد أن أتاح له سفره وعلمه التعـرّف على تلك الثقافة الغربية[219]. وعى حسّون عيوب المجتمع الشرقي وهو ما يتضـح فـي ديوانه النفثات والذي انتقد فيه ظواهر اجتماعية سلبية كالنفاق والظلم وغيرها.

لا يكتمل الحديث عن فكر رزق الله حسّون إلا بالإشارة إلى فكره السياسـي. صـحيح إنه كان قبل سجنه مساندا للعثمانيين كما عبرت مقالاته في مرآة الاحوال، إلا أنه بات من أشدّ المعارضين لهم بعد أن انقلب عليهم.[220] يقول:

ما عليهم لو عاملونا بحسنى وتساو أو انهم انصفونا

يتبـدى ايمـانه بضـرورة انفصـال العـرب، والسـوريين بشـكل خـاص، عـن العثمـانيين ودعوته إلى قومية عربية في مرآة الاحوال التي صدرت من لنـدن[221]. يشـكّك البعـض في دوافع حسّون السياسية إذ يرجّحون أنه نسّق هجومه على العثمانيين مع الروس ثم مع الإنكليز عندما انتقل إلى لندن. هذا التعـاون، إن صـحّ، يلقـي ظلالا مـن الشـك حول نقاء مشاعره الوطنية [222]. لكن الثابت، على أية حال، أنه كَره فراقـه عـن وطنـه وكان دائم الترداد لهذين البيتين:

قد قضى الله أن أموت غريبا في بلاد أساق كرها إليها
وبقلبي مخدرات معان نزلت آية الحجاب عليها

كان حسّون محبا للأدب العربي، وجامعا للمخطوطـات العربيـة الـتي كـان يستنسـخها بخطّ يده وبلغ عددها أكثر من عشرين أهمها ديوان الأخطل ونقائض جريـر والكتـاب المقدس وغيرها[223]. له ديوانان مطبوعان في لندن هماأاشعر الشعر و النفثـات الذي حوى قصصًا مترجمة عن الروسـية شـعرًا تضـمّنت نقـدًا اجتماعيـًا، جـاء علـى ألسـنة الحيوانات، كما حوى قصائد من نظمه. أتمّ الديوان الأول عام 1867 في إحـدى قـرى لندن وأصدر الثاني عام 1869. كما له السيرة السيدية وهو شرح للأناجيل الأربعة ثـم رسائل في الطباعة العربية.

2،4 محصلة تفاعل أيديولوجية حسّون والأيديولوجية العامة

[219] موسى. المصدر السابق، ص 29.

[220] وهو غالبا ما يذكر في طليعة المنددين بالادارة العثمانية. انظر: الركابي. مصدر سبق ذكره، ص 310.

[221] المقدسي، أنيس. *الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث*، ط 8. بيروت، دار العلم للملايين، 1988، ص 31.

[222] منير مشابك موسى.مصدر سبق ذكره، ص 31.

[223] انظر: زيدان، جرجي. تراجم *مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر*. ط 3، مصر، مطبعة الهلال، 1922،ص 129.

إن سيرة حياة حسّون تكشفُ عن رجل فذّ، يحتفظ باعتداده بنفسه حتى وهو يستعطف عبد الحميد ليطلق سراحه:

وكيف تأخذني بإغراء ذي حقـــــد يكشّر
بالعـــداوة لي
أشبه خلقا بالذئب مفترسا طار اسمه في الاذى
مع المثل
لولا البنـــــون وما أحاذره ضيما يلم بهم
على عجل
ما كنت أضرع أن تحولني عن مقعد الذل ليس
عن زللي

لحسّون فكر متفرّد رائد.كان من أوائل من أخذ عن الفكر الغربي مبادىء الحرية والعدالة وعبّر عنها في مرآة الاحوال، والتي كانت بحدّ ذاتها جريدة رائدة كونها الجريدة العربية الأولى في الآستانة.[224] عاش حسّون حياة حافلة انتقل فيها من العمل لدى الباب العالي إلى السجن، من الآستانة إلى بطرسبرغ إلى وندسور، من عثماني غيور إلى قومي عربي متعصب. إن سيرة حياته تكشف عن رجل لم تخنه جرأته، يعود إلى حلب متنكرا ليستنسخ بعض المخطوطات وهو الفارّ من سجنه العثماني!

عندما نظم حسّون أشعر الشعر كان قد عايش هذه الصراعات الصاخبة لينتهي به الأمر إلى قرية وندسور الهادئة. إن أيديولوجية حسّون، الأورثودوكسي الذي قاسى السجن والذل والنفي والذي آمن بمبادىء إجتماعية تجد جذورها في الفكر الغربي، لم تكن بأي حال من الأحوال متهادنة مع الأيديولوجية العامة السائدة في بلاد الشام. إنها كانت في تناقض حاد مع الأيديولوجية المهيمنة التي مركزها الروحي إسلامي وإطارها السياسي عثماني. لقد كانت مرآة الاحوال الصادرة من لندن، التعبيرَ العلني والرسمي عن رفضه للفكر السائد في موطنه وشكّلت أداتَه التحريضية ضد العثمانيين وبوقَ الدعوة إلى التغيير والتجديد الاجتماعي والثقافي. عن هذه الأيديولوجية ذاتها، المتناقضة مع الأيديولوجية السائدة في وطنه، صدر أشعر الشعر، مستلهما الكتاب المقدس في نَظْم علَني في خشوعه، مُفصح دون وجل عن إيمانه. علاقة التناقض

[224] الكيالي. مصدر سبق ذكره، ص 43.

الأيديولوجي هذه، من حيث أنها رفدت مرآة الأحـوال بمادة تحـدّيهاللنظام السياسـي، هي ذاتها رفدت أشعر الشعر بالجرأة على الاختلاف مع السائد مذهبيا.

3. غابة الحق لفرنسيس مرّاش

3،1 المتناص مع الكتاب المقدس في غابة الحق

في قصة غابة الحق مملكتان متعاديتان: مملكة التمدن ومملكة العبودية. يـدور حـوارٌ في المملكة الأولى بين ملك الحرية النزّاع إلى الشدة وملكة الحكمة الـتي تميـل إلـى الحكمة والرأفة وفيلسوف من مدينة النور حول السـبيل إلـى تحقيـق التمـدّن وإقامـة عالم يسوده العدل والسلام. يخلص المتحاورون إلى أن للتمـدّن دعـائم هـي تهـذيب السياسة وتثقيف العقل وتطوير العادات والاخلاق والاهتمام بالصحة والمحبة، وكذلك بمقاومة الرذائل كالجهل والكبرياء والحسد والطمع والبخـل الـخ... . فـي مكـان غيـر بعيد تقع مملكة ثالثة هي مملكة الروح والتي "لا تفتر عن بث التصـورات الباطلـة فـي عقـول النـاس لكـي تُنهـض بـذلك تصـديقات سـخيفة تؤسـس عليهـا أقيسـة دعواهـا بالسياسة المطلقة". يقرر ملك الحرية بعد نقاش مستفيض تقديم يـد المسـاعدة لهـا. تنتصر في هذه الرؤية جيوش مملكة الحرية ويسـاق ملـك العبوديـة وقـادته: الجهـل، الكبرياء، الحسد، البخل، الضغينة، النميمـة، الكـذب والنفـاق، والخيانـة إلـى المحكمـة حيث يدانون ويحكم عليهم بالخضوع لتدريب يُعدّل من سلوكهم.

ينعكس تأثّر فرنسيس مرّاش بالكتاب المقدس لا على هيئة تناصّ واضح بالإستشـهاد أو الإحالة، بقدر ما ينعكس تأثّرا غير واع. يظهر هذا التأثّر في لغـة النـصّ باسـتعمال الفاظ إنجيلية - مثلا اكليل الغار، الهيكل، النـاموس، المحفـل النـوراني- وفـي محتـواه القيمي مضمّنا على شكل مفاهيم كالتسامح والمحبة والتي يؤكد مرّاش على أهميتها بقوله مثلا: " المحبـة شـرعت تنـادي بصـوت الغـوامض قائلـة اسـمعي ايتهـا السـماء فاتكلم وانصتي ايتها الارض."[225] لكن القصة لا تخلو من أكثر من تناص واضح.

من أمثلة التناصّ مع الكتاب المقدس في غابة الحق قوْل الملكة للملك فـي المشـهد الأول، محذّرة من خطر الملك الظـالم واعـوانه: " ولا ينبغـي الاضـراب عـن استئصـال كـل

[225] انظر قوله في المحبة في: مرّاش، فرنسيس. *غابة الحق*. مصر، مطبعة العمران، د.ت.، ص 61-64.

اعوانه وانصاره الذين يلبسون ثياب الحملان وينفردون ما بين خراف رعايانا."[226] يرد في متى 7: 15 من خطبة المسيح على الجبل " احذروا من الأنبياء الكذبة، الذين يأتونكم بثياب الحملان...". كذلك يشير وزير محبة السلام، في معرض حديثه عن النصر الذي تحقق على أعداء مملكة التمدن، إلى رغبته في حقن الدم حتى لا "يجري نهر من الدماء حسبما جرى ذلك في كثير من مواقع العالم من عهد يشوع اريحا إلى تيطس أورشليم ومن بعده....!!". [227] تُروي معارك يشوع في أريحا في سفر يشوع. ثم يستطرد الوزير في تبيان محاسن حالة السلم مشبّهًا إياها بمياه الصخرة التي فجّرتها عصا موسى ليشرب منها الجميع،[228] في إحالة الى رواية العهد القديم في خروج 17: 5-6 " فقال الرب لموسى ... وعصاك التي ضربت بها النهر خذها في يدك واذهب. ها انا اقف امامك هناك على الصخرة في حوريب فتضرب الصخرة فيخرج منها ماء ليشرب الشعب. ففعل موسى هكذا أمام عيون شيوخ اسرائيل."

وفي تناصّ آخر، يصيح في الرواية رجل من الحشود:".. ولا يجوز التعبد سوى لله الذي هو قال: للرب الهك تسجد وله وحده تعبد."[229] في إشارة إلى قول للمسيح يجيب به على ابليس كما ورد في لوقا 4: 8 " فأجاب يسوع، وقال له: إنه لمكتوب: للرب الهك تسجد، وإياه وحده تعبد."

وفي سياق محاكمة قائد الحسد والطمع يلجأ مرّاش إلى الكتاب المقدّس للدعوة إلى نبذ الحقد وبيان آثاره المدمّرة فيسترجع أكثر من حادثة إذ يقول: " فبك هلك قائين إذ أوقعته في معصية القتل، وبك هلكت امراة لوط إذ اطمعتها بسبر غضب الله، وبك طردت هاجر إذ نزلت في قلب سارة، وبك طلب يعقوب الفرار إذ اثرت سخط العيس، وبك سقط يوسف في البئر وبيع واسر اذ فشأت في ارواح اخوته..." [230]

قصة قايين يرويها سفر التكوين في الإصحاح الرابع ويعاقبه الرب قائلا:" فالآن ملعون أنت من الأرض التي فتحت فاها لتقبل دم أخيك من يدك." أما امرأة لوط التي تحوّلت إلى عمود ملح عندما أمطر الله على سدوم وعمورة كبريتا ونارا فترد قصتها

---

[226] المصدر السابق، ص 9.

[227] المصدر السابق، ص 14.

[228] المصدر السابق، ص 16.

[229] المصدر السابق، ص 78.

[230] المصدر السابق، ص 89-90.

في الإصحاح التاسع عشر من سفر التكوين وترد قصة طرد سارة لهاجر في الاصحاح الحادي والعشرين من سفر التكوين. كذلك تُفصَّل قصةُ صراع شاول وداود ونهاية الأول المفجعة في سفر صموئيل الأول.

3،2 سيرة مرّاش

أديب عالم وشاعر. وُلد فرنسيس مراش (1835-1874) بحلب لأسرة مسيحية أورثودوكسية عنيت بالأدب والشعر. أصابه داء الحصبة في صغره واثّر في بصره. كان حاد الذهن، سريع الخاطر، جمع في دراسته بين الطب والأدب. رحل إلى باريس عام 1867 لدراسة الطب، فبهرته بمبانيها واضوائها -وكان قد زارها صغيرا مع والده قبل ذلك عام 1850-. تردّد على مدرسة الطب سنتين تحضيرا لنيْل إجازته إلا أنه ما لبثت أن تراجعت صحته، فأضطر إلى العودة إلى حلب. بعد أن كُفّ بصره انشغل بالتأليف وكتابة المقالات التي ظهرت على صفحات دوريات هامة كـ الجنان، وتوفي وهو بعد لم يبلغ الاربعين.

3،3 فكر مرّاش وأهم أعماله الأدبية

لعل جرجي زيدان قد شخّص ما يميّز فكر فرنسيس مراش إذ قال " ...فإنه كان لا يطيق احتمال الأسر المعنوي فضلا عن الحسي. ولذا كان يحاول التملّص من رقّ العادات الجازمة بحجز حرية التصرف بل طالما كان ينزع إلى الإغضاء عن قيود اللغة واغلال قوانينها وسلاسل قواعدها ..."[231]. مارون عبود في تأريخه لرواد النهضة الحديثة يختار أن يصفه بـ"كاهن الحرية الأعظم". إذا ما أضيف إلى توقه إلى الحرية انبهارُه بالحضارة الغربية فكرًا وإنجازًا تصبح دعائم فكر مرّاش واضحة. فعن اتصاله المبكّر بأوروبا نتج تأثّره العميق بالفكر الغربي، فكان في طليعة من قال بمبدأ داروين ومن نادى بمبادىء الحرية والمساواة والديمقراطية التمثيلية التي تعبّر عن طموحات كافة فئات الشعب. كما تطرّق إلى مواضيع اجتماعية شتى في أدبه مثل أصل المجتمع، أصل الدولة، صعود وسقوط المدن، حال الشرق وانحطاطه، وضع المرأة وأهمية العلوم. وكان، كذلك، ذا ميول اشتراكية واضحة ناصر فيها الفقير

[231] زيدان. *تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر*، مصدر سبق ذكره. ص 254.

والعامل ضد الغني وصاحب العمل[232]. لكن هذا لم يمنع أن يتخلّل أدبه نزعةٌ دينية تمثّلت في إيمانه بالقضاء والقدر وبداية الخلق وأصل الكون كما نُصّ عليها في الكتب السماوية. ولا حال انفتاحه على الغرب دون اعتزازه بعروبته وتاريخه فهو يقول في إحدى القصائد[233]:

حتّام تزرون يا إفرنج بالعرب مهلا فلا خير بابن قد زرى بأب
إن كان بالعلم جئتم تفخرون فمن معالم العرب كل العلم والأدب
تذكروا ما غنمتم يوم ندوتكم في ارض اندلس من تلكم الكتب

كان فرنسيس مراش كذلك مجدّدا في أدبه لغةً ومضموناً كونه أكثر أدباء عصره تأثّراً بالعلم والفلسفة. تميّز ما كتبه من نثر وشعر بإحساس مرهف وخيال واسع وإن غلبت عليه نبرة تشاؤم. يصف جرجي زيدان شعره في تاريخ آداب اللغة العربية فيقول فيه " ... نزوعًا إلى روح العصر. وهو من أقدم النازعين إلى هذه الروح في هذه النهضة"[234].

له مؤلفات إجتماعية أو فلسفية سياسية منها ديوان مرآة الحسناء، رحلة إلى باريس، شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة، تعزية المكروب، دليل الحرية الانسانية، مشهد الاحوال وغابة الحق التي يعتبرها البعض أول رواية حديثة في الأدب العربي، وطالب فيها باقامة عالم يسوده العدل والسلام.[235]

3،4 محصلة تفاعل أيديولوجية مرّاش والأيديولوجية العامة

كُتب أكثر فصول غابة الحق في باريس أي حوالي العام 1867 وطُبع في بيروت بعد وفاته عام 1881. إنه "كتاب يكاد يكون قصة" تبرز فيه الدعوة إلى السلام العالمي جُعلت على شكل رؤيا يوحنا، حلماً في حلم، رؤيةً ليوتوبيا غير قابلة للتحقق.[236] يعبر فرنسيس مرّاش في غابة الحق عن فكر اجتماعي وفلسفي مُجلّ للحرية ومُحبّ للسلام. يرى متى موسى أن في هذا الفكر بعضاً من فكر روسّو، فالمرء يولد حرا

[232] الكيالي. مصدر سبق ذكره. ص 54-55.

[233] المصدر السابق، ص 58.

[234] زيدان، *تراجم مشاهير الشرق*. مصدر سبق ذكره. ص 237.

[235] الكيالي. مصدر سبق ذكره، ص 57.

[236] عبود، مارون. *رواد النهضة الحديثة*. بيروت، دار العلم للملايين، 1952، ص 101.

لتكبله الاغلال من كل صوب.[237] في الكتاب نزعة رافضة للاستبداد ومحرّضة على الكفاح لبناء وطن قائم على العلم والحق. وإن كان مراش لم يسمّ السلطة العثمانية بالاسم إلا أنه من الواضح عناها بنقده للسلطة المستبدة ودعوته لإقامة "مملكة المدنية والحرية". في الكتاب جانب فكري نظري يقول بمقولات الفكر الغربي حول الحرية والمساواة والديمقراطية والدعوة إلى حب الوطن والأخذ بأسباب نهوضه من تشجيع العلم والتعليم وإحلال العدل، لكن فيه كذلك إعلاء لشأن الحكمة وكأني به يدعم موقفا معتدلا من السلطة العثمانية. إن مرّاش وهو يقضي بحتمية انتصار قوى الحرية على الاستبداد لا يقضي على قادة الجيش بأذى جسدي يطالهم، وإنما يحكم بتربيتهم تربية تتماشى مع أصول التمدن.

وقْتَ كان الحكم العثماني قائما على وحدانية القرار والتفرد في السلطة طالب فرنسيس مرّاش بمجتمع حرّ تحكمه الديمقراطية. أيّ انفصال فكري جوهري هذا الذي حكم علاقة الرجل بمجتمعه! عزز انفصالَه الفكري انفصالُه المكاني، ففي باريس حقّ له ان يكتب دون قيود. في غابة الحق، تمفصلت أيديولوجيته التقدمية الداعية إلى التغيير الاجتماعي والسياسي مع الأيديولوجية العامة في علاقة تناقض وإن خففت من حدّته ميول الأديب السلمية. هو عمليا لا يدعو إلى انقلاب على الأيديولوجية العامة جملةً وتفصيلاً، وإنما يقف منفصلا عنها داعياً إلى تجديدها بالحكمة وبالتدريج. يدرك مرّاش هذا الانفصال بين فكره وفكر الآخرين فيقول[238]:

يــا ايها الباغون سد قريحتي مهلا، فليس يهون سد فرات

.....

لا تحسدوني إنْ أفُقْ آفاقكم بل سابقوني والحقوا خطواتي

يرى متى موسى أن هذه الدعوة إلى التجديد في البنى الاجتماعية والسياسية بل والقيمية تعتلّ في نهاية القصة حين يدّعي مرّاش أن في اهتمام السلطان عبد العزيز ببلاد الشام نهاية الخلل وبداية عهد الإصلاح. ويتسائل متى موسى، مُحقّا، كيف لحاكم مستبد أن يجلب لشعبه الخير والازدهار؟[239] قبيل الخاتمة خانت مراش شجاعتُه. يعزو متى موسى هذه الهفوة إلى الرقابة العثمانية على الأدب والصحافة ويضيف أن

[237] Moosa. ibid, p. 186.

[238] من كتابه *مشهد الاحوال*. انظر منير مشابك موسى، مصدر سبق ذكره، ص 35

[239] Moosa, ibid, p188

مرض مرّاش وفقدان بصره قد ضيّقا عليه حدود عزلة فرضتها عليه أصلا مثاليتُه، بيد أنه فشل في ملاحظة أن مرّاش عندما كتب غابة الحق لم يكن قد التجأ إلى عزلته بعد أو فقد بصره.

4. العرش والهيكل لجبرائيل الدلاّل الحلبي

4،1 المتناص مع الكتاب المقدس في العرش والهيكل[240]

نقد الإكليريوس المسيحي، وقتذاك، ونظام الحكم العثماني هو موضوع هذه القصيدة. يرى الدلال أن رجال الدين قد ضلّوا طريقهم فحقّ فيهم قول المسيح كما ورد في متى 7: 3 " ما بالك تنظر إلى القذى الذي في عين أخيك؟ .. والخشبة التي في عينك لا تنتبه لها!" يقول الدلال:

عميت عن الخشب الذي بعيونها وقذى الانام رأت ونزر عيوبها

إلا أن الدلال يتمادى في نقده ليطال به بعض مفاهيم العقيدة الأساسية فيقول مستغربا:

وتقول إن الله قامت ذاته بثلاثة يقضي النهى بوجوبها
من ضاقت الاكوان عن أن تحوبـ ـه كلها بفسيحها ورحيبها
.....
والناس قد قتلوه ظلما ثم قام وفر من غصص الجحيم وصوبها

يتمادى الدلال فيتحدّى في الأبيات أعلاه صحّة ما ورد في العهد الجديد حول مفهوم الثالوث المقدس وقيامة السيد المسيح، مثلا، في خطبة بطرس من سفر أعمال الرسل 2: 30-34 ورد " .. وعلم أن الله أكد له بقسم أنه يجلس على عرشه واحداً من صلبه، سبق فرأى قيامة المسيح، وتكلم عنها (قائلا): إنه لم يترك في الجحيم، ولم ير جسده فسادا. فيسوع هذا قد أقامه الله، ونحن جميعا شهود بذلك. وإذ قد ارتفع بيمين الله، وأخذ من الآب الروحَ القدس الموعودَ (به)، أفاض ما تنظرون وما تسمعون."

[240] وردت شبه كاملة عند الكيالي، مصدر سبق ذكره، ص 65-69

يتعرض الدلال باسلوب ساخر لبعض مقولات وشعائر العهد القديم كـذلك، فيسـتهجن مقولة شعب الله المختـار والوعـد الالهـي لـه بملكيـة أرض كنعـان. أقابـل فيمـا يلـي المتناص من القصيدة مع ما يقابله في الكتاب المقدس.

من قصيدة "العرش والهيكل"	من العهد القديم
فكــأن كـهـنتها بــهيكل ربــها غـلمان مـجزرة لـدى مربوبها حيث الذبائح والصعائد دهنها مع شحمها وعظامها وكعوبها	في اكثر من سفر مثلا سفر خروج 29: 1-2 "وهذا ما تصنعه لهم لتقديسهم ليكهنـوا لـي. خـذ ثـورا واحـدا ابـن بقـر وكبشـين صــحيحين" ثــم تــروى تفاصــيل الذبــح والتقديس ووظيفة الدم والدهن وأعضاء الذبيحة ضمن هذه الاجـراءات ومنهـا مثلا في خروج 29: 18 " وتوقـد كـل الكبـش علـى المذبـح. هـو محرقـة للـرب. رائحـة سرور. وقود هو للرب."
نسيت جميل الصبر بعد مصائب وايــاب خــيرات إلى أيوبـها	من سفر أيوب 42: 10 "وردّ الـرب سـبي أيوب لمّا صلى لاجـل اصـحابه وزاد الـرب على كل ما كان لأيوب ضِعفا"
وقد اصطفاها امة محبوبة باري الخليقة دون كل شعوبها وانالها بالوعد احسن بقعة بالارض تنعم في امتلاك خصيبها	مثلا تثنيـة 11: 21 " لانكـم عـابرون إلـى الاردن لتدخلوا وتمتلكوا الارض التي الرب الهكم يعطيكم"

ثم ينتقل للرواية التوراتية عن استعباد الفراعنة لليهود في مصر، واختيار الرب لموسى مخلّصا لهم وقائدا أثناء خروج اليهود من مصر، ثم تلقّيه الشـريعة مكتوبـة علـى حجـر

فيشبع الرواية سخرية مبطنة. والملاحظ أن أبيات القصيدة تتبع أحداث العهد القديم في تسلسلها. وتنال رواية سقوط أريحا، ضمن مهمة عبور الاردن التي تولاها يوشع بن نون، نصيبها من النقد اللاذع. هذا الجزء من القصيدة عبارة عن سلسلة من متصلة من المتناصات اختار بعضها.

من قصيدة "العرش والهيكل"	من العهد القديم
فاستعبدتها اهل مصر بجورها قسرا لتعمل بالأجرّ وطوبها	خروج 1: 13-14 " فاستعبد المصريون بني اسرائيل بعنف. ومرروا حياتهم بعبودية قاسية في الطين واللبن وفي كل عمل في الحقل..."
ودعا لموسى الله من عليقة لهبت ولم تحرق بحر شبوبها	خروج 3: 2-3 " وظهر له ملاك الرب بلهيب نار من وسط عُلَّيقة. فنظر واذا العليقة تتوقد بالنار والعليقة لم تكن تحترق. فقال موسى اميل الان لانظر هذا المنظر العظيم. لماذا لا تحترق العليقة
واختاره لخلاص امته من الاسر المهين وشد عزم رغيبها بسيوف إعجاز اراعت اهل مصـ ـر وارغمت أبطالهم بضبيبها	خروج 3: 10 " فالان هلم فارسلك إلى فرعون وتخرج شعبي بني اسرائيل من مصر." ثم في خروج 3: 20 " فأمد يدي واضرب مصر بكل عجائبي التي اصنع فيها، وبعد ذلك يطلقكم."
ذكروا بأن الله اوصى امة اسـ ـرائيل يوم خروجها وغروبها أن تستعير متاع جيران وتهـ ـرب كاللصوص بمالها وذهوبها	خروج 3: 22 " بل تطلب كل امراة من جارتها ومن نزيلة بيتها امتعة فضة وامتعة ذهب وثيابا وتضعونها على بنيكم وبناتكم فتسلبون المصريين."

ودعاء موسى امطر السلوى لها والـمـن قـوتا فيه سـد سغوبها	خروج 16: 14-15 " ولما ارتفع سقيط النـدى اذا على وجه البريو شـيء دقيـق مثـل قشـورٍ دقيــقٌ كالجليــد علــى الارض. فلمــا راآ بنــو اسرائيل قالوا بعضهم لبعض مـن هـو. لانهـم لم يعرفوا ما هو. فقال لهم موسى هو الخـبز الذي اعطاكم الرب لتاكلوا."
وعصاه قد اجرت لها من صخرة صافي المياه طغت بفيض سكوبها	خــروج 17: 5-6 " فقــال الــرب لموســى ... وعصاك التي ضربت بها النهر خذها فـي يـدك واذهـب. هـا انـا اقـف امامـك هنـاك علـى الصخرة في حوريب فتضرب الصـخرة فيخـرج منها ماء ليشرب الشعب. ففعل موسى هكـذا امام عيون شيوخ اسرائيل."
نزل الاله على الجبال له واعـ ـطاه الشـريعة وهو في شنخوبها مكتوبة باصابع الخلاق في الاحـ جــار فهو مليّـن لــصــلــيــهـا	خروج 24: 12 " وقـال الـرب لموسـى اصـعد اليّ إلـى الجبـل وكـن هنـاك فاعطيـك لـوحَي الحجــارة والشــريعة والوصــية الــتي كتبتهــا لتعليمهم."
ومع الجواسيس الإلى نزلوا بها قد خامرت راحاب في ترحيبها	في يشوع 2: 3-4 " فارسـل ملـك اريحـا إلـى راحاب يقول اخرجي الرجلين اللذين اتيـا اليـك ودخلا بيتك لانهما قد اتيا لكي يتجسسا الارض كلها. فاخذت المراة الرجلين وخبأتهمـا وقـالت نعـم جـاء اليّ الـرجلان ولـم اعلـم مـن ايـن هما."
وكذا ابن نون توقفت شمس الضحـ ى بصلاته	يوشع 10: 13 "فدامت الشمس ووقف

عن سيرها وغيوبها ليتمم الفتك الذريع بفيئة شجعت وخاب السعى مع تدريبها	القمرحتى انتقم الشعب من اعدائه. أليس هذا مكتوبا في سفر ياشر. فوقفت الشمس في كبد السماء ولم تعْجَل للغروب نحو يوم كامل."

لكن الدلال لا يكتفي بالنقد بل يدعو إلى إقامة نظام حكم يقوم على العدالة والسلام، شبيه أنظمة الحكم الليبرالية الغربية. يشارك اشعيا أمله في مجتمع يحيا بروح الاخاء والعدل "فيسكن الذئب مع الخروف ويربض النمر مع الجدي والعجل والشبل والمسمن معا وصبي صغير يسوقها. والبقرة والدبة ترعيان" -اشعيا 11: 6-7. يقول الدلال[241]:

ولتستو كل الحقوق تعادلا فيعود صوت قصيرها كأريبها

حتى ترى كل الورى فوق الثرى بالمن يرعى شاتها مع ديبها

4،2 سيرة الدلاّل

ولد جبرائيل الدلال الحلبي (1836-1892)[242] في حلب لعائلة مسيحية كاثوليكية عريقة اهتمت بالأدب والفكر وعملت بالتجارة. أتقن أكثر من لغة كالايطالية والفرنسية والتركية بالاضافة إلى تمكنه من العربية. كان على ثقافة عالية جمعت علوم وآداب الشرق والغرب، وحفظ الكثير من أشعار العرب وجزءا كبيرا من القرآن الكريم. أقام بعض الزمن في استنبول وسافر إلى اوروبا. تخلى عن تحرير جريدة الصدى الباريسية عندما أرادت السلطات الفرنسية التدخل فيما يكتب. اتصل برجل الدولة الإصلاحي التونسي خيرالدين باشا والتحق به في استنبول عندما عين صدراً أعظما. على إثر استقالة الاخير من منصبه عام 1882، انتقل الدلال إلى جامعة فيينا لتدريس اللغة العربية كتب خلالها في السياسة والاجتماع في خيرة الصحف والمجلات العربية. ما إن عاد إلى وطنه أخيرا، حتى عيّن أمين مجلس المعارف فكثر حساده واتهمه بعض الوشاة بالتجديف ومعاداة السلطات العثمانية بسبب قصيدته ذائعة الصيت "العرش والهيكل" والتي تعرض فيها بالنقد لسياسات السلطان عبد الحميد المستبدة

[241] هذان البيتان وردا عند منير موسى، مصدر سبق ذكره، ص 46

[242] يؤرخ جرجي زيدان لوفاة الدلال سنة 1899 في *تاريخ آداب اللغة العربية* ، مصدر سبق ذكره، الجزء الرابع ص 246

ولممارسات بعض رجال الدين، وكان كتبها في شبابه في باريس قبل سجنه بحـوالي ثلاثين عاما. فزجّ به في السجن بناء على أوامر عبد الحميد حيث توفي.[243]

4،3 فكر الدلاّل وأهم أعماله الأدبية

تأثّر الدلال بحكم تعليمه وإتقانه للّغات الأجنبية وميوله العلمية بـالفكر والأدب الغربـي وهو ما ترك بصمته على شعره وفكره الذي عبّر عنه في مقالاته. كان إعجابه بفولتير بعد ان قرأ أعماله جليّا فهو يقول في العرش والهيكل في نقده للاكليريوس:

لما رأت شمس التمدن أشرقت وضلالها يبغي دوام قتوبها
بمحاورات الشهم فولتير التي انـ دفعت مياه الحق في انبوبها

وعلى الاغلب فإن فكر فولتير قد ألهم الدلال في دعوته إلى نظـام جمهـوري ليـبرالي ودعوته ضد النظام المستبد في بلده، وكذلك في سخطه على ممارسات الاكليريــوس التي أفرغت الدين من محتواه.

إذ عن صراط الحق ذاع مسيرها وإلى احتشاد المال فرط لغوبها

وتعبر قصيدة العرش والهيكل خير تعبير عن تأثّر فكره بالفكر الليبرالي، فهي تحـرض على مقاومة جور الحكام وتدعو إلى حكم قائم على الحرية والعدالة والمساواة كمـا تنتقد سلطة رجال الدين[244]. لم يخلف الدلال أعمالا مطبوعة غير ما نشر له مـن شـعر في جريدة الصدى و السلام التي صدرت في الآستانة لفترة بسيطة[245].

4،4 محصلة تفاعل أيديولوجية الدلاّل والأيديولوجية العامة

ألّف الدلال قصيدته في شبابه عندما كان في باريس، ولم تكن طريقه قد التقت بعد بخير الدين التونسي. كان اطلاعه على الفكر الليبرالي الفرنسي وإيمانه بمبادىء التنويريين عاملا محرّكا وراء نظم القصيدة. متحرّرا من قيود الرهبة من قمع النظام السياسي أو الديني خرجت دعوته للثورة على الحكم والاكليريوس. يتجلّى في

---

[243] الكيالي، مصدر سبق ذكره، ص 60-64، وكذلك منير مشايك موسى، مصدر سبق ذكره، ص 43-44

[244] الكيالي، مصدر سبق ذكره، ص 64

[245] زيدان، *تاريخ آداب اللغة العربية*، مصدر سبق ذكره، ج 4، ص 247

القصيدة واضحا هذا النفَس الناقد بحدّة لسياسيات السلطان العثماني والمحرّض على مقاومتها حتى الثورة[246]:

اودى بأسباب المعيشة بطشها وعلى التجارة سدّ اصل دروبها
نزل البلاء على الفلاحة والبوا ر، فأملحت بغراسها وحبوبها
ذبح العباد على الوهاد بظلمه وسقى المهاد دماءها عن صوبها

.....

فلم الخضوع لذي البغاة ومالها عجبا نتيه بتاجها وقضيبها

.....

هيا انهضوا، وبطردها اجتهدوا فقد سـار الدمار وعمّ من تخريـبها[247]
أي لا أبـا لكم، اخلعوا الانيار إذ جارت على اعناقكم بلثوبها

إن ثقافة الدلال الواسعة وإتقانه لاكثر من لغة واطلاعه على الفكر الغربـي مـع حـدّة ذكائه وألمعيته قد ساعدا على تشكّل أيديولوجية غير مُتّفقـة مـع الأيديولوجيـة العامـة السائدة. لحظة كتابة هذه القصيدة الجريئة، وجدت أيـديولوجيته الخاصـة نفسـها فـي تناقض حاد مع الأيديولوجية العامة المهيمنة بجانبيْها السياسي والديني.

ولعل في حالة قصيدة الدلال هذه ما يؤكد على أهمية الاعتبار التـاريخي فـي تحليـل العلاقة بين الفكر والأدب. لقد كتب الدلال هـذه القصـيدة وهـو فـي ريعـان الشـباب، وبحسب سامي الكيالي قبل ثلاثين عاما من سجنه. بحساب بسـيط، كـان فـي بـدايات العشرينات من عمره، أي في مرحلة عمريـة يحكمهـا التمـرد والانـدفاع والرغبـة فـي تغيير العالم لدرجة الطيش أحيانا. ولعله يوم عاد إلى وطنه وقد جـاوز الخمسـين، مـا كان عبّر عن رأيه بهذه المُباشَرة. إن تحوّلا قد يطرأ على أيديولوجيـة المؤلـف فيصـبح أقرب أو أبعد عن الأيديولوجية العامة، وهو أمرٌ لمّـح إليـه ايجلتـون بربـط زمـن إنتـاج النص بالتحليـل الأيـديولوجي لـه. ويبـدو أن تحـوّل الـدلال الأيـديولوجي اللاحـق كمـا يُستشـفّ مـن سـيرته - كـوْنه عمـل ضـمن السـلك الدبلوماسـي والحكـومي للسـلطة العثمانية- لم يشفع له عند عبد الحميد عن هفوات شبابه!

5. أورشليم الجديدة لفرح أنطون

[246] هذه الأبيات من القصيدة ذاتها ترد في: منير موسى. مصدر سبق ذكره، ص 45-46.

[247] هكذا وردت في المصدر المشار اليه.

5،1 المتناص مع الكتاب المقدس في أورشليم الجديدة

تكاد لا تخلو رواية من روايات فرح أنطون من اقتباس من الكتاب المقدس. في روايته الوحش، الوحش، الوحش تتكىء الرواية القصيرة في وعظها ونقدها الإجتماعييْن على الإقتباسات من الكتاب المقدس. يُحيل أنطون مثلا إلى المقولة المشهورة "ليس بالخبز وحده تحيا الكائنات الحية، بل الحياة الحقيقية هي الحياة الروحية"[248]، و "... إن الحواريين (الرسل) سألوا المسيح: من أفضل منا. إذا شئنا اطعمتنا واسقيتنا. فأجاب : أفضل منكم من يأكل من كسب يده."[249]

إلا أن رواية أورشليم الجديدة لا تكتفي بالإقتباس أو الإحالة، إنها تستحضر زمانَ السيد المسيح ومكانه وشخصيات رافقتْــه رغم أن إطارها الزمني مستمدّ من التاريخ، زمن فتح المسلمين القدس واستلام عمر بن الخطاب مفتاح المدينة من صفرونيوس. إنها رواية غارقة في الإستعارات والإحالات من الكتاب المقدس، تحمل شخصياتها الرئيسية أسماء من العهد القديم (ايليا وارميا واستير وسليمان غيرها). تتردّد خلال القصة أصداء تراتيل ووصايا مثل "المحبة لله في العلى وعلى الارض السلام"، "المجد لله في الاعالي"، "مبارك الآتي باسم الرب"، "لا تدينوا كي لا تدانوا"،"أحبوا اعداءكم باركوا مبغضيكم"، "من طلب منك فاعطه، من سألك فلا ترده" و "من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر". وتكثر كذلك الإشارات إلى شخصيات وأحداث إنجيلية مثل غسل المسيح لقدمي يهوذا، خطبة المسيح على الجبل، يوحنا المعمدان، الصليب والجلجلة.

في الفصل الثاني عشر من الرواية إحالات إلى أسفار العهد القديم: سفر التكوين ونبوءة اشعيا عن ولادة السيد المسيح وعذاباته، ونبوءات من مزامير داود حول صلب المسيح وسفر ميخا ودانيال. تردُ على لسان البطل إيليا المسيحي مجموعة من الإقتباسات من الكتاب المقدس وهو يحاور استير اليهودية محاولا إستمالتها للديانة المسيحية. يستعين لأجل ذلك بعدد من المقولات التوراتية، في اقتباسات غير مباشرة، والتي تؤكد سلامة مَنْطقه.[250] فيشير مثلا إلى نبوءة يوئيل بقدوم السيد المسيح في

---

[248] أنطون، فرح. *المؤلفات الروائية*، قدّم لها ادونيس العكرة. بيروت، دار الطليعة، 1979، ص 91.

[249] المصدر السابق، ص 97.

[250] المصدر السابق، ص 228 – 234.

سفر يوئيل 2: 28 " ويكون بعد ذلك اني أسكب روحي على كل بشر فيتنبأ بنوكم وبناتكم ويحلم شيوخكم أحلاما ويرى شبابكم رؤى"، ونبوءة اشعيا 53: 3 " محتقرٌ ومخذول من الناس رجلُ أوجاعٍ ومختَبِرُ الحزن وَكَمُستّرٍ عنه وجوهُنا محتقرٌ فلم نعتدَّ به"، ونبوءة داود حول صلب المسيح في مزموره 22 : 16-17 "... جماعةٌ من الاشرار اكتَنَفتني. ثَقبوا يديّ ورجليَّ. احصي كل عظامي وهم ينظرون ويتفرّسون فيَّ." ثم يشير الى نبوءته مزمور 72. كذلك يورد نبوءة ميخا 4: 3 " فَيقضي بين شعوب كثيرين ينصف لأمم قوية بعيدة فيطبعون سيوفَهُم سِككًا ورماحَهم مناجل"، ثم نبوءة اشعيا في الإصحاح 60 ثم 65 والقائمة تطول فتشمل هوشع ودانيال ثم اقتباسات من العهد الجديد.

كذلك يحيل أنطون قبيل الخاتمة في أكثر من عشر مواقع إلى مراثي ارميا " يا ليت رأسي ماء وعيني كينبوع دموع فابكي نهارا وليلا قتلى بنت شعبي". والعجيب أن أنطون يُغْني هذا المناخ الروائي بالعودة إلى مصادر تاريخية إسلامية كذلك، يستحضر منها الاحداث والشخصيات ويدمج المشاهد التاريخية من هنا وهناك ليخرج بمزيج روائي من دين وتاريخ.[251]

5،2 سيرة أنطون

ولد فرح أنطون (1874- 1922) لعائلة أورثودوكسية في مدينة طرابلس الشام. درس في مدرسة وطنية ميزتها روح تعايش وأخوّة بعيدة عن التعصب الطائفي، وهو ما جعله من أشدّ الدعاة إلى نبذ العصبية الدينية. عاش معظم حياته في الشام ومصر التي انتقل إليها مهاجرا عام 1897[252]. أنشأ في الاسكندرية مجلة الجامعة 1899 وعمل كمحرر في جريدة الاهرام. أثّرتْ مناظرتُه مع محمد عبده، والتي استمرت زهاء سنتين، على شعبية مجلته ودعته إلى الهجرة إلى أمريكا، خاصة بعد أن أصبح هدفا لهجوم رشيد رضا وآخرين من أمثال حافظ ابراهيم.[253] استانف من أمريكا إصدار مجلة الجامعة. عاد إلى مصر مجدَّدا عام 1909 وقد طوّر اتجاها فكريا يبحث في القضايا الاجتماعية أكثر من الفلسفية وعمل محررا لعدد من الجرائد. اتجه إلى

---

[251] المصدر السابق، ص 293، و 310-311.

[252] مناصرة، حسين. *فرح أنطون روائيا ومسرحيا*. عمان، دار الكرمل، 1993، ص 28-29.

[253] المصدر السابق، ص 34.

المسرح بعد الحرب العالمية الأولى وكتب في الصحف الوطنية بنفس نضالي متوقد. توفي في القاهرة عن 48 عاما ودفن فيها.

5،3 فكر أنطون وأهم أعماله الأدبية

كان فرح أنطون واسع الثقافة ونهل من تراث الغرب والشرق، فكان معجبا بطائفة عالمية من المفكرين منهم ابن رشد وعمر الخيام، ورينان وروسو وداروين وماركس؛ بل هو أول من عرّف العالم العربي بنيتشه وكارل ماركس[254]. دخل في سجالات مع الشيخ محمد عبده حول قضايا العلم والدين بعد ان نشر بحثه تاريخ ابن رشد وفلسفته ١٩٠٢، وهي مناظرة ترتّب عليها خسارته لصداقات أهمها صداقة محمد عبده نفسه ورشيد رضا.[255] اهتمام أنطون بابن رشد، الذي بنى فلسفته على أساس مادي عقلاني، يعكس مذهبَه الخاص في التفكير. ولكن أنطون تأثّر بشكل خاص بتراث المنوّرين الفرنسيين والثورة الفرنسية لإجادته اللغة الفرنسية. لقد آمن بوحدة أغراض الديانات واجتمعت في فكره مبادىء المثالية الداعية إلى السعي لإسعاد الإنسانية والأخلاق المسيحية ولكنه كان في الوقت ذاته، علمانيا مؤمنا بضرورة أن تقوم الدولة الحديثة على العلم والشعور الوطني والحداثة، فأيّد قاسم أمين في موقفه من قضية تحرر المراة مثلا. آمن كذلك بدولة ومجتمع قائمين على مبادىء الاشتراكية الغربية واعتبر الإشتراكية دين الإنسانية الجديد، وعبّر عن موقفه من الرأسمالية وآفاتها في كتاباته. كان وعيُه لمكانة المسيحيين الشرقيين ولدورهم السياسي في مجتمعهم مجالَ سبْق فكري آخر، ففي الوقت الذي لم يكن تَشَكّل فيه وعيٌ سياسي مسيحي خارج النطاق الطائفي كان فرح أنطون يُطالب بحقوق وواجبات تساوي بين المسيحي والمسلم.[256]

سياسيا كان أنطون حتى 1908 عثمانيا مناوئا للفكرة الإسلامية، ثم انقلب على حكومة الاتحاد والترقي وانضم إلى التيار الوطني المصري[257]. وقد رأس تحرير جرائد للحزب الوطني مثل اللواء قبل أن ينضم، بعد الحرب العالمية الأولى، إلى حزب الوفد.

---

[254] السعيد، رفعت. "فرح أنطون: اسطورة الرومانسي الاشتراكي تتحقق" *أدب ونقد*، العدد 58، يونيو 1990، ص 21.

[255] حوراني. مصدر سبق ذكره، ص 260.

[256] للمزيد حول فكر أنطون انظر: حوراني. المصدر السابق، ص 259-265. ويعرض يوسف اسعد داغر لقائمة مراجع حول فرح أنطون في: "من الخالدين المنسيين: فرح أنطون" ، *الاديب*، السنة 6، الجزء 9، ايلول 1947، ص 12.

[257] مناصرة. مصدر سبق ذكره، ص 61.

يمكن تقسيم فكره إلى مرحلتين، الأولى حتى 1910 وسيطر فيها الفكر الفلسفي وهي المرحلة التي كتب فيها رواياته وابحاثه. أما المرحلة الثانية فسيطر فيها الفكر السياسي والاجتماعي وفيها كتب مسرحياته وأعماله السياسية. وقد أثّر فكره في عدد من المفكرين اللاحقين وأهمهم سلامة موسى والمنفلوطي وأمين الريحاني وولي الدين يكن والعقاد.[258]

له أعمال معرّبه في الرواية والمسرحيات. أعماله الأدبية تتضمن روايات وقصص قصيرة ومسرحيات ذات طابع اجتماعي. من مسرحياته مصر الجديدة ومصر القديمة وله قصيدة واحدة القصيدة على الجبل. من أشهر رواياته المدن الثلاث و الوحش الوحش الوحش و أورشليم الجديدة أو فتح العرب بيت المقدس و مريم قبل التوبة وهي غير مكتملة. وتدور أحداث هذه الرواية الأخيرة ما بين القدس وطبريا والناصرة في زمن ما قبل صلب السيد المسيح. والشخصية الرئيسة فيها هي مريم المجدلية كما تظهر في الرواية شخصيات المسيح وتلامذته.[259]

5،4 محصلة تفاعل أيديولوجية أنطون والأيديولوجية العامة

يشكّل فرح أنطون مع شبلي شميل حالتيْن فكريتين معبرتين عن بدايات التوجه العلمي في الفكر العربي الحديث، واليهما تُعزى، كما أشرت في الفصل الثاني، بدايات تشكّل فكر اليسار العربي. حمل فرح أنطون فكرا تقدميا يكاد يكون طفرة فكرية لبعد المسافة بينه وبين فكر معاصريه. عندما أصدر أورشليم الجديدة في 1904 كان يخوض سجالا حاميا مع أحد أبرز أقطاب الفكر الإصلاحي الإسلامي أي محمد عبده. من واقع تناقضه مع هذه الأيديولوجيا السائدة، واجه أنطون على صفحات الجرائد أقوى مفكري التيار الإصلاحي الإسلامي حينها، ومن ذات الواقع

[258] المصدر السابق، ص 45.

[259] المصدر السابق، ص 168-176.

وظّف في أورشليم الجديدة كمّاً من الاقتباسات من الكتاب المقدس أثارت حفيظة من يتربصون به، فكالوا له اتهامات بالتبشير للمسيحية، كاتهامات عبد المحسن طه بدرمثلاً[260]. لم يكن أمرا مألوفا ولا مُسْتحبا أن يُشحن أدب في تلك الفترة، التي ساد فيها الفكر الاسلامي التقليدي، بهذه الشحنة من الأخلاقيات المسيحية، حتى ولو كانت الغاية إنسانية غير طائفية. لكن موقع أنطون الفكري المتناقض مع السائد ذلّل بجرأة عقبة اللاقبول بالتحدي والاخلاص لمبادىء فكره.

والحق أن أيديولوجية أورشليم الجديدة إذ تقوم فعلا على ثقافة دينية مسيحية جليّة، قصدت بالدرجة الأولى التبشير لفكر فرح أنطون الداعي إلى التسامح. لقد جمع أنطون في هذه الرواية مصادر تباينت أصولُها الفكرية، فمن الكتاب المقدس إلى روح القوانين لمونتسكيو إلى تاريخ فتوح الشام للواقدي. هذا التوليف المتعدد هو مؤشر على تعددية فكر فرح أنطون. ولعل "الخطبة على الجبل" التي تاتي على لسان الراهب ميخائيل في هذه الرواية خير معبر عن تفرّد فكر أنطون في قضية التسامح الديني والفلسفة الاشتراكية. إن آثار أنطون إذ "تتميز بثورتها على الواقع الاجتماعي المتناقض، .... أخذت طابعا عاما أساسه التساهل والرفق والمحبة بين جميع البشر"[261].الرواية جاءت متماشية مع أيديولوجية أنطون وكلا الايديولوجيتين على تناقض حاد مع الأيديولوجية العامة السائدة في مصر لحظة الكتابة سواء أيديولوجية الإسلام التقليدي أو الإصلاحي.

6. شوقيات

6،1 المتناص مع الكتاب المقدس في الشوقيات

ألقى أحمد شوقي في مؤتمر المستشرقين الدولي المنعقد في مدينة جنيف عام 1894، قصيدته "كبار الحوادث في وادي النيل"[262]، وهي من 290 بيتا، عرض فيها لتاريخ الحضارة المصرية وضمّنها تأكيده على أهمية مولد المسيح وسمو مبادىء الديانة المسيحية اذ يقول:

---

[260] المصدر السابق، ص 3. للتعرف إلى تقييم أدبي للرواية انظر: نفس المصدر السابق، ص 164-165.

[261] من الخاتمة: المصدر السابق، ص 238.

[262] يُفتتح بهذه القصيدة الجزءُ الاول من ديوانه: *الشوقيات*، الجزء الاول،مطبعة مصر، محمد حسين هيكل (مقدم)، د.ت.، ص 1-20.

ولد الرفق يوم مولد عيسى والمروءات والهدى والحياء
وازدهى الكون بالوليد وضاءت بسناه من الثرى الارجاء
.....
لا وعيد، لا صولة، لا انتقام لا حسام، لا غزوة، لا دماء

ونلاحظ ان هذه اللاءات تلمّح إلى التعاليم الإنجيلية التي تحض على نبذ الاقتتال، ومحبة الاعداء وتنهى عن سلوك الانتقام. ورد ذلك في مواقع مثل لوقا 6: 28 "باركوا لاعنيكم، صلّوا لاجل الذين يفترون عليكم." وفي لوقا6: 35 "ولكن، أحبّوا أعداءكم، وأحسنوا،..". في متى 5: 39" أما أنا فأقول لكم، لا تقاوموا الشرير. بل من لطمك على خدك الايمن، فقدم له الآخر ايضا". في متى 5: 43- 44 "وسمعتم انه قيل: احبّ قريبك وابغض عدوّك. أما أنا فأقول لكم: احبّوا اعداءكم وصلّوا لاجل الذين يضطهدونكم" وقد ورد ما يشبه هذا في إنجيل لوقا وفي رسائل بولس، مثلا في رسالته إلى الرومانيين 12: 18-19"سالموا جميع الناس إن أمكن، وما استطعتم إلى ذلك سبيلا. لا تنتقموا لانفسكم، ..."

يلتفت شوقي في القصيدة نفسها إلى تلاميذ المسيح، الذين حملوا الرسالة حول العالم فلاقوا تجاوبا، ورحلاتهم مفصّلة في أعمال الرسل، ليشير إلى ان الرسل قد أُحسن استقبالهم في ثيبة المصرية.

اطاعته في الإله شيوخ خشّع خضّع له ضعفاء
اذعن الناس والملوك إلى ما رسموا والعقول والعقلاء
فلهم وقفة على كل ارض وعلى كل شاطىء ارساء
دخلوا ثيبة فاحسن لقيا هم رجال بثيبة حكماء

أما في قصيدة تهنئة نشرت في المؤيد سنة 1900 فيقول:

لو كنت لازار اعطى يوم منبعث بذلته فوق عمري غير مبتذل
أو كنت يوشع تجري الشمس طوع يدي طمعت منكم غداة البين في المهل[263]

يتألم شوقي في هذه القصيدة لفراق المخاطَب – وهو غير معروف- الذي له مكانة مميزة عند شوقي لدرجة انه يبذل له بلا تردد عمرا إضافيا لو أُعطي له كلازار. وفي هذا البيت إحالة إلى قصة إحياء لازار أو لعازر بعد موته بأربعة ايام التي وردت في يوحنا 11: 1-44، اذ يقول المسيح" حبيبنا لعازر نائم وانا ذاهب لأوقظه". ثم يُلحق

[263] صبري، محمد. *الشوقيات المجهولة*، جزءين. ط 2. بيروت، دار المسيرة، 1979، الجزء الثاني، ص 289.

إحالته لإنجيل يوحنا بأخرى من سفر يوشع. يتمنى شوقى لو أمكنه تعليق غروب الشمس لتأخير رحيل المحبوب كما علّق يوشع الشمس، كما تروي قصة انتصاره على الأموريين حيث أنه أخّر غروب الشمس لحين انتهي من حربه عليهم. هذا وارد في سفر يوشع في الإصحاح العاشر. في يوشع10: 13 "فدامت الشمس ووقف القمرحتى انتقم الشعب من أعدائه. أليس هذا مكتوبا في سفر ياشر. فوقفت الشمس في كبد السماء ولم تعْجَل للغروب نحو يوم كامل."

في قصيدة "الله والعلم" والتي نُظمت عام 1902 بمناسبة حفل تتويج الملك ادوارد السابع يقول في مكانة العلّم العالية وما يترتّب عن المعرفة من إمكانيات لإنقاذ حياة البشر:[264]

اذا مرّ نحو المرء كان حياتَه كاصبع عيسى نحو ميتٍ يخاطبه

إن للعلم فوائد قد يشابه مفعولها مفعول إصبع السيد المسيح وهو يخاطب ميتا فيحييه، وهي المعجزة التي أشار إليها العهد الجديد كثيرا، ولعل أقرب الإشارات إلى إحالة شوقي وردت في لوقا 7: 14 "ثم دنا ولمس النعش فوقف حاملوه فقال: ايها الشاب، لك اقول انهض!"

في قصيدته "قاسم بك امين" بمناسبة رثاء قاسم أمين رائد الدعوة لتحرير المرأة، والذي توفي عام 1909، يتمنى شوقي لو يُبعث قاسم أمين من الموت كما بُعث لازار، في إشارة لقصة إحياء لازار المشار إليها أعلاه. أما شوقي فيقول:[265]

هلا بعثت فكنت افصح مخبرا عما وراء الموت من لازار
انفض غبار المــوت عنك وناجني فعساي اعلم ما يكون غباري

من قصيدة توتنخ امون:[266]

قفي يا اخت يوشع خبرينا احاديث القرون الأولينا
وقصي من مصارعها علينا ومن دولاتهم ما تعلمينا

.....

خرجت من القبور خروج عيسى عليك جلالة في العالمينا

---

[264] *الشوقيات*، الجزء الاول، ص 78

[265] *الشوقيات*. المراثي، الجزء الثالث. مكتبة النهضة المصرية، 1936، ص 84

[266] *الشوقيات*، الجزء الاول، ص 334

يستعير شوقي من سفر يوشع إحالته إلى الشمس التي اطاعت يوشع فتوقفت مكانها خشية أن يدخل السبت فلا يحل له قتال اعدائه[267]. يكنّي شوقي الشمس بأخت يوشع ويطلب منها أن تقص قصص الفراعنة الغابرين. اما مناسبة القصيدة فهي اهتداء بعثة آثار موّلها اللورد كارنارفون إلى قبر توتنخ آمون عام 1922، وهي مناسبة شغلت الراي العام المصري لدرجة ان القصيدة المذكورة اعلاه هي واحدة من أربع قصائد نظمها شوقي حول هذه المناسبة وقد نشرت في الاهرام في يناير 1923.[268] شبّه شوقي فتح قبر توتنخ آمون وخروج موميائه منه بقيامة المسيح من قبره على ما جاء في العهد الجديد؛ مثلا في يوحنا:20 أو متى: 28. وتجدر الإشارة هنا إلى أن استعارته هذه من الكتاب المقدس هي أمر ملفت، كون واقعة موت المسيح ودفنه وقيامته أموراً مختلف عليها في الديانتين المسيحية والإسلامية.

في قصيدته "الأندلس الجديدة" بمناسبة سقوط أدرنة في حرب البلقان على يد البلغار عام 1912، يستهجن شوقي الحرب على الدولة العثمانية وما سببته من سفك دماء وآلام للمسلمين باسم المسيح. يستغرب شوقي هذه العدوانية بالنظر إلى دعوة العهد الجديد إلى المسالمة في اكثر من موقع؛ مثلا رسالة بولس إلى العبرانيين 12: 14 " اقتفوا السلام مع الجميع، والقداسة التي بدونها لا يعاين الرب أحد." يخاطب شوقي السيد المسيح، حامل الآلام عن البشر وفاديهم بصلبه كما يرد في رسالة بولس إلى الرومانيين في 3: 25" الذي سبق الله فاقامه اداة تكفير بالايمان بدمه، لإظهار برّه- بعد أن تغاضى عن الخطايا السالفة." وكذلك رسالة بولس إلى العبرانيين 2: 9 " بيد أن الذي خُفض عن الملائكة حينا، يسوع، نراه مكللا بالمجد والكرامة، لكونه قد قاسى ألَم الموت حتى يكون الموت الذي قاساه (مفيداً) لكل أحد بنعمة الله." يقول شوقي:[269]

عيسى سبيلك رحمة ومحبة في العالمين وعصمة وسلام
ما كنت سفاك الدماء ولا امرأ هان الضعاف عليه والأيتام
يا حامل الآلام عن هذا الورى كثرت عليه باسمك الآلام

---

[267] المقدسي، أنيس. *اعلام الجيل الاول من شعراء العربية في القرن العشرين*. ط 2. بيروت، مؤسسة نوفل، 1980، ص 21

[268] بحسب ما يورد محمد محمد حسين. الجزء الاول، مصدر سبق ذكره. ص 154.

[269] *الشوقيات*. الجزء الاول، مصدر سبق ذكره. ص 290.

في قصيدته "إلى عرفات" والتي نظمها بمناسبة الحج، يشير إلى أن حال الحاج بعد أداء المناسك في سمو اخلاقه وترفعه عن مشاعر الشر من حقد وكراهية ورغبة الانتقام شبيهٌ حال السيد المسيح في محبة أعدائه كما ورد في لوقا ومتى مثلا :[270]

ولا بت الا كابن مريم مشفقا على حسدي مستغفرا لعداتي

أما في رثائه لسعد زغلول المتوفى سنة 1927 فيقول في استعارة مكرّره لشمس يوشع:

شيّعوا الشمس ومالوا بضحاها وانحنى الشرق عليها فبكاها
ليـتني في الركـب لـما أفـلتْ (يوشعٌ)، همّت، فنادى، فثناها

ثم يكرر الإحالة إلى العلاقة بين يوشع والشمس في قصيدة نشرتها مجلة الهلال عام 1924 يقول فيها في وصف عظمة الله:[271]

عن هذه الانوار يعشى يوشع فمن الرئيس وعلمه المتشعشع

يوظّف شوقي في موقع آخر رواية العهد الجديد القائلة بأن المسيح يوم صلبه قد طلب الماء فأُعطي الخل؛ كما في لوقا 23: 36، وفي إنجيل يوحنا 19: 28-30 " كان هناك إناء مملوء من الخل، فجعلوا على حربة، إسفنجة مشْرَبة خلاّ، وأدنوها من فيه". أما شوقي فيثمّن، في قصيدته "الهلال والصليب الاحمران"، دور الهلال والصليب الأحمرين في تخفيف المعاناة الإنسانية قائلاً :[272]

لو ادركا يوم المسيـ ح لعاوناه على النكاية
ولناولاه الشهد لا الـ ـخلّ الذي تصف الرواية

في قصيدة غنّاها الموسيقار محمد عبد الوهاب لملك العراق فيصل الأول عام 1931 مُعنْونة " يا شراعا وراء دجلة" يشير شوقي إلى واقعة مشي المسيح على الماء والتي سُردت في مواقع مثل متى:14 ومرقس:6 ويوحنا:6. جاء في متى 14: 25 "وفي الهزيع الرابع من الليل، أقبل نحوهم ماشيا على البحر." يستعير شوقي جلال المشهد الإنجيلي لبيت شعره فيقول[273]:

---

[270] المصدر السابق، ص 97.

[271] صبري. مصدر سبق ذكره . الجزء الثاني، ص 185.

[272] *الشوقيات*. الجزء الاول، ص 363.

[273] *الشوقيات*. الجزء الرابع. ط 4، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، 1959،ص 88.

يا شراعا وراء دجلة يجري في دموعي تجنبتك العوادي
سر على الماء كالمسيح رويدا واجْر في اليم كالشعاع الهادي.

6،2 سيرة شوقي[274]

ولد أحمد شوقي (1868-1932) في القاهرة وتتجمع فيه أصول عربية وتركية (جده لأمه) ويونانية (جدته لأمه) وكردية (جده لأبيه). درس الحقوق في مصر ثم سافر إلى فرنسا لاستكمال دراسته على نفقة الخديوي توفيق. عندما عاد عام 1893، كان الخديوي عباس حلمي قد خلف والده توفيق. أصبح شوقي شاعر البلاط الأمر الذي اضطره للوقوف مواقف بعيدة عن مواقف الجماهير في مصر أحيانا. من أمثلة ذلك أنه هاجم عرابي باشا لدى عودته من منفاه عام 1901، ثم بعد ذلك في شعر كان ينشره في المؤيد. وقد طغت على أشعاره في هذه الفترة أغراض المدح والتهاني والتغنّي بتاريخ مصر القديم والمناسبات، خاصة بعد تراجع علاقته بالتيار الوطني على إثر وفاة مصطفى كامل[275]. بشكل عام، عاش شوقي حياة دعة بعيدا عن هموم أبناء جلدته اليومية، لكن سعة أفقه وثقافته وفهّمه العميق للحياة والسياسة قد جعلته معبّرا في شعره عن بيئته ومجتمعه.

عام 1914 عُزل الخديوي عباس ونفي شوقي إلى اسبانيا حتى عام 1919. عبّر شعره في تلك الفتره عن حنينه إلى وطنه كما تغنّى بأمجاد الأندلسيين. بعد عودته من المنفى، أخذ شعر شوقي طابعا وطنيا، فقال مصطفى الرافعي فيه: "هذا هو الرجل الذي يخيّل إليّ أن مصر اختارته دون أهلها جميعا لتضع فيه روحها المتكلم".[276] عام 1927، في دار الأوبرا بالقاهرة خلال مهرجان شعري بويع شوقي بإمارة الشعر العربي. شَغَله في أواخر حياته اهتمام بكتابة المسرحيات الشعرية بشكل خاص.

6،3 فكر شوقي وأعماله الأدبية

---

[274] وقعتُ على تواريخ متضاربة لأهم محطات حياة شوقي فالبعض مثلا يؤرخ لميلاده ب 1867 والبعض الآخر 1868. وكذلك الحال بالنسبة لتاريخ سفره وعودته من اوروبا .

[275] الفاخوري، حنا. *الجامع في تاريخ الأدب العربي: الأدب الحديث*، ط 2، بيروت، دار الجيل، 1995، ص 435.

[276] المقدسي، *اعلام الجيل الاول من شعراء العربية في القرن العشرين*، مصدر سبق ذكره، ص 9.

كان شوقي عثماني الهوى لسبب أصوله التركية أولا وانتمائه الإسلامي ثانيا، وظلّ على ولائه العثماني في شعره حتى إلغاء الخلافة[277]. لم يكن حسّه الوطني المتقد قد بان في شبابه، فشاب قصائدَه الحذرُ في التعبير عن كراهية المحتل والدعوة لمقاومته، مسايرا في ذلك سياسة القصر المهادنة، وهو ما أُخذ عليه لاحقا. إلا أنه بعد عودته من المنفى، أبدى اهتماما بقضايا وطنه السياسية والاجتماعية. إن شعره يتمتع بحسّ وطني وعروبي واعتزاز بتاريخ العرب والمسلمين ومجد المصريين القديم.

تميّز فكر شوقي بإنسانية ما شابها تعصب إلى دين أو جنس؛ ولعل تنوّع أصله العرقي قد عزّز عنده روح القبول بالآخر. كانت جدته لأمه يونانية وكانت لها منزلة مميزة عنده يؤكد عليها في قوله[278]: " أخذتني جدتي لأمي من المهد وهي التي أرثيها في هذه المجموعة وكانت منعمة موسرة فكفلتني لوالدي، وكانت تحنو علي فوق حنوهما". في الوقت ذاته، تميّزت عاطفته الإسلامية بقوتها وتجلّت في عدد كبير من القصائد مثل مدائحه النبوية. بالإضافة لنزعته الإنسانية والإسلامية والوطنية يمكن تمييز نزعة الاهتمام بالعلم والتعليم وحب الحرية وحب الحياة في شعره. كان لشوقي موقف مؤيد للمراة في نيل حقوقها، فناصر دعوة قاسم أمين إلى تحرير المرأة من قيودها في أكثر من قصيدة ولعل الأبيات الثلاثة خير معبر عن موقفه:[279]

إن الســـماء جــديـرة بالطير وهو بها جدير
هي سرجه المشدود وهـ ـو على أعنتها أمير
حرية خلق الانــا ث لها كما خلق الذكور

يعتبر شوقي مجدداً في الشعر وزعيم الكلاسيكية الجديدة[280]، إذ حافظ على شكل القصيدة العربية ولكنه جدّد في الأسلوب والمواضيع باستعمال الكلمة والجملة والموسيقى. ولعل قراءته للشعر القديم وللأدب الغربي وخاصة الفرنسي قد مكّناه

---

[277] المصدر السابق، ص 11.

[278] العمري، أحمد سويلم. *أدب شوقي في السياسة والاجتماع*. القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 1972، ص 56.

[279] المصدر السابق، ص 194-195.

[280] الكلاسيكية مذهب أدبي ظهر في اوروبا اعتمد على احياء الاداب اليونانية واللاتينية القديمة مثل أدب هوميروس ومن اشهر الكلاسيكيين موليير وراسين وهم من شعراء المسرح. في الادب العربي يشير اللفظ إلى المذهب الأدبي في بدايات النهضة والذي استرجع أدب العرب القدماء ويقف على رأس الكلاسيكيين البارودي ومن بعده شوقي. انظر: مندور، محمد. *الأدب ومذاهبه*. ط 3. مصر، مكتبة نهضة مصر، د.ت.، ص 40-41.

من الجمع ما بين التقليد والابتكار. يقسم شعره إلى أطوار تاريخية: الأول قبل النفي والثاني في منفاه والثالث بعد منفاه. إن روح الشباب والبهجة يطبعان شعر شوقي الشاب وإن يحشره العمل في البلاط ضمن أُطر التقليد ومجاراة شعر الاقدمين، إلا أن قريحته تتفتح في منفاه وتنضج شاعريته ويُقبل على التجديد في سنواته الاخيرة متحرّرا من قيود سياسات البلاط.

لأمير الشعراء ديوان شعر ضخم من أربعة أجزاء يعرف بالشوقيات. ظهر الجزء الأول في طبعة ما بين عامي 1888 و1898 -وفي قول آخر 1900- ويعرف بالجزء الأول الطبعة القديمة[281] وأعيد طبعها عام 1911. أما المجموعة الكاملة الشوقيات فقد صدر الجزء الأول منها عام 1926 و الجزء الثاني عام 1930 أما الثالث والرابع فقد صدرا بعد وفاته عام 1936 عام 1943 على التوالي[282]. يعاني الدارس لشعر شوقي من غياب ديوان يجمع أعماله بالتتابع ويبين زمان نشر القصائد وظروفه.[283] لشوقي ست مسرحيات شعرية أشهرها مصرع كليوبترا ومجنون ليلى. كما كتب الرواية وله مجموعة مقالات تعالج قضايا وطنية.

6،4 محصلة تفاعل أيديولوجية شوقي والأيديولوجية العامة

إن فكر أحمد شوقي قد نما متشربا من مصادر متعددة أغنت شخصيته ونوّعت تجاربه. إن علاقاته المتشعبة ومطالعاته وسفره إلى أوروبا وبخاصة فرنسا جعلته مطّلعا على ثقافة "الآخر" ومتذوّقا لفنه. لقد تأثّر شوقي بالغرب من ناحية فكره النظري وكذلك من ناحية أسلوبه الأدبي بانزياحه في مواضيعه للمدرسة الرومانتيكية في شعره،[284] والتي ينصبّ اهتمامها على الكشف عن مشاعر الانسان كالحب والالم،

---

[281] صبري. مصدر سبق ذكره، ص 26-27.

[282] صبري. مصدر سبق ذكره، الجزء الاول. ص 33- 36؛ الفاخوري. *الجامع في تاريخ الأدب العربي*، مصدر سابق. ص 440-441.

[283] انظر تعليق علي محمد البحراوي حول الصعوبة التي تتولد عن عدم جمع القصائد في ديوان بالطريقة المتعارف عليها والتي يصفها بالجناية الأدبية، في: صبري. مصدر سبق ذكره، الجزء الاول. ص 34-35.

[284] المدرسة الرومانسية في الأدب نشأت في فرنسا في النصف الاول من القرن التاسع عشر بعد الثورة الفرنسية. شكلت ثورة على الكلاسيكية ومصادرها وقيودها الفنية فاتخذت الشعر وسيلة للتعبير عن الذات في سعادتها وشقائها. ومن روادها دي موسيه وهيجو.

دون مراعاة بالضرورة لمنطق أو تقاليد في الفن أو عرف أو قانون.[285] انعكست تجربة شوقي الحياتية واتصاله بالغرب في طبعه وأدبه تسامحا وتنوّرا وسموا، ويصبّ في هذا السياق أن شوقي لم ينظم في الهجاء. ليس أدل على انسانيته من إشاراته المتكرره في قصائده للديانة المسيحية أو لشخص المسيح وحياته ورسالته وكذلك للديانة اليهودية. ولعل فلسفة قبول الآخر لديه تتضح في هذين البيتين[286] من قصيدة "الدستور العثماني":

الدين لله من شاء الاله هدى لكل نفس هدى في الدين يعنيها

....

ما كان مختلف الاديان داعية إلى اختلاف البرايا أو تعاديها

بشكل عام لم يكن فكر أحمد شوقي متناقضا مع أيديولوجية مجتمعه السائدة، ولكنه كان منفصلا عنها. زمن السلطنة العثمانية كان عثمانيا ذا عاطفة إسلامية متقدة فعاب على الهاشميين موالاتهم لبريطانيا، وعندما طُويت صفحة السلطنة العثمانية إلى غير رجعة وأصبح الفكر السائد وطنيا بعد الحرب العالمية الأولى اعتنق شوقي الفكر الوطني المصري المتعاطف اذا دعت الحاجة مع قضايا الامة العربية. صحيح، انه حُسب على البلاط في فترة من حياته، إلا ان ذلك لم يصل به حد القطيعة مع المصريين. وما إن إلتفتَ إلى امته العربية ووطنه مصر حتى بات خير معبّر في شعره الوطني عن طموحات شعب مصر والعرب كما اشار هو اذ قال[287]:

كان شعري الغناء في فرح الشر ق وكان العزاء في احزانه

بيد أن ايديولوجية شوقي الخاصة، وإن لم تنفصل عن الأيديولوجية العامة، تميزت عنها بدرجة عالية من تقدير واحترام الآخر، بدليل هذا الحضور الكثيف لشخصيات تاريخية وعالمية في شعره وبخاصة شخصية المسيح. ما ورد أعلاه من أمثله لا يستوفي جميع إشاراته إلى المسيح في شعره، وهي كثيرة كأن شوقي يؤكد من خلالها على قناعاته القاضية بقبول الآخر واحترامه. يمكن القول أن أيديولوجية شوقي تتمفصل في علاقة انفصال جزئي مع الأيديولوجية العامة، إذ أنها تتفوّق عليها تسامحا وقبولا للآخر، وهو ما دعا نصَّه الشعري للانفتاح على الآخر دون حرج.

---

[285] العمري. مصدر سبق ذكره، ص 47.

[286] المصدر السابق، ص 176.

[287] المصدر السابق، ص 29.

ارتأيت أن أضع في هذا القسم من الدراسة، رغم انه يختص بالفترة الأولى، جميع ما اخترت من المتناص مع الكتاب المقدس من أعمال شوقي - بغض النظر عـن تاريـخ كتابتها وبعضها يقع ضمن الفترة التالية-. وقد دفعني الى هذا الخيـار أن الجـزء الأول من ديوانه لم يُجمع بعناية ويفتقـر إلـى التوثيـق. بعـض مقـاطع شـعره الـواردة هنـا افتقرت الى تأريخ صحيح أو حتى تقريبي لزمن كتابتها، كقصيدة "في عرفات"، "الهلال والصليب الاحمران" وكذلك "توتنخ آمون". هذا شكّل صـعوبة فـي تحليـل أيديولوجيـة النص بربط زمان القصيدة بالأيديولوجية المصاحبة للحظة انتاجها. إلا أن ثبات الوضــع الـذي شـكّلته أيديولوجيـة شـوقي مـع الأيديولوجيـة العامـة فـي مـوقفه مـن الكتـاب المقدس يتيح تحليل أيديولوجية نصوصه كرزمة واحدة.

في قصيدته " كبار الحوادث في وادي النيل"، والتي أُلقيت في مؤتمر دولي بجنيف، كان شوقي مضطرا للإشارة إلى المسيح كوْن فكرة القصيدة قائمة على استعراض زمني لمحطات هامة في تاريخ الحضارة المصرية. إلا انه في مواقع التناص الأخرى اختار موضوعَه المتناص مع الكتاب المقدس بمحض إرادته في مناسبات متنوعة كالرثاء وأحداث وطنية أو دينية.

رابعا: نصوص متناصة مع الكتاب المقدس في الفترة الثانية: ما بين الحربين

تمهيد:[288]

شهدت الفترة التي تلت الحرب العالمية الأولى تطور الأدب العربي شعرا ونثرا في اتجاهات عدة لعبت مصر فيها دورا رياديا.حافظ شعر الكلاسيكية الجديدة على موقع متقدم ممثَّلا بشعر أحمد شوقي وحافظ ابراهيم (1871-1932) واسماعيل صبري (1854- 1923)، إلا أن اتجاها جديدا متأثرا بمذهب الأدب الرومانتيكي أو الرومانسي الغربي بدأ بالظهور ليبلغ أوجه في الأربعينات من القرن العشرين. من أهم سمات الرومانسية الأدبية العنايةُ بالوحدة العضوية للقصيدة وانسجامها الموسيقي والتعبيرُ الحر عن الذات والتغني بالطبيعة. يؤرَّخ لانطلاق مدرسة التجديد في الشعر العربي بعام 1905 الذي شهد دعوة خليل مطران (1872-1949) التجديدية على صفحات المجلة المصرية؛ ومطران لبناني أمضى معظم حياته في مصر ما أكسبه لقب شاعر القُطريْن. تبع ذلك ظهور حركات أدبية اتجهت إلى التجديد شكلا ومحتوى في إنتاجها الأدبي والنقدي. أول هذه الحركات في مصر حركة الديوان -ظلّت بدايات العشرينات- وضمّت عباس محمود العقاد، وعبد الرحمن شكري وابراهيم المازني وثانيها جماعة أبوللو، التي تأسست في بداية الثلاثينات، ورأسها في البداية أحمد شوقي وخليل مطران وفيها أحمد زكي أبو شادي وعلي محمود طه وابراهيم ناجي وصالح جودت وأبو القاسم الشابي ومهدي الجواهري. أما في لبنان، فظهرت عصبة العشرة وفيها الياس أبو شبكة، ميشال أبو شهلا، أمين نخلة، بشارة الخوري. في المهجر نشأت الرابطةُ القلمية (تأسست 1920) وضمّت جبران وأبو ماضي وميخائيل نعيمة في شمال أمريكا، والعصبةُ الأندلسية (تأسست 1932) في أمريكا الجنوبية وضمّت شفيق معلوف والشاعر القروي والياس فرحات وغيرهم. لم يمنع هذا تمسّك عدد من الشعراء، وإلى اليوم، في نسج قصائدهم بأسلوب تقليدي له جمهوره. في مقابل

[288] يمكن الرجوع لتفاصيل حول تاريخ الأدب العربي لهذه الفترة في: الن، روجر. *مقدمة للأدب العربي*، ترجمة رمضان بسطاويسي وآخرون. القاهرة، المجلس الاعلى للثقافة، 2003.

الشعر التقليدي والرومانسي، ظهرت في لبنان بدايات أدبية تحرّت مذهب الرمزية الغربي[289]، ولكنها لم تبرز بقوة إلا بعد الحرب العالمية الثانية.

وإن ينسب بعض النقاد إلى الأدب العربي القديم خلّوّ نثره من فن القصة -وهو ادّعاء يدحضه عمر الدسوقي في كتابه في الأدب الحديث[290] - فإن هذه الفترة شهدت انطلاقة القصة في الأدب العربي. ممن استلهموا أسلوبهم من القديم واستفادوا من الحديث واخذوا عن التراث العالمي كان طه حسين وأحمد أمين وغيرهما. لقد ظهرت طائفة من الأدباء المتأثرين بالتراث الإنساني ازدوجت أدواتهم التعبيرية والفكرية في لغتين أو أكثر مثل جبران وميخائيل نعيمة وتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ. شهدت الثلاثينات تاسيس رواية عربية ذات تقنية متطورة مركزها الأساسي مصر. تناولت جمهرة من الروائيين المصريين في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى مواضيع اجتماعية وثقافية مختلفة منهم يحيى حقي، ابراهيم المازني، توفيق الحكيم ومحمود طاهر لاشين ولكن اشهرهم على الإطلاق هو نجيب محفوظ إن يُردّ أفضل أدبه إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية. كما ظهرت المدرسة الحديثة في القصة القصيرة وأحرزت تطورا ملحوظا على يد محمود تيمور، يحيى حقي وغيرهما في مصر، خليل بيدس في فلسطين وتوفيق يوسف عواد في لبنان. أما المسرح فقد نال اهتمام أحمد شوقي فقدّم له مسرحياته الشعرية التاريخية في أواخر العشرينات وبدايات الثلاثينات. إلا أن المحطة الأهم في الدراما العربية كانت مسرحية اهل الكهف 1933 لتوفيق الحكيم والذي يعتبر من مؤسسي الدراما العربية.

على صعيد الأيديولوجيات السائدة في الفترة ما بين الحربين فيمكن القول باختصار، بعدما أسهبت في الفصل الثاني، إن الفكر الإسلامي بشقيْه المحافظ والإصلاحي قد تراجع في حين ظهر على الساحة بقوة فكر تحديثي يتّخذ من الليبرالية الغربية مرجعا فكريا، في البداية مال نحو الإسلام في بلاد الشام ونحو الوطنية الاقليمية في مصر.

---

[289] الرمزية مذهب أدبي ظهر في اوروبا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومن أقطابها بودلير، رامبو ومالارميه وفاليري. اعتبر الرمزيون اللغة رموزا تثيرفي القارىء صورا ذهنية تلقاها في الماضي فتصبح وسيلة للايحاء أو توليد مشاركة وجدانية ما، وليس وسيلة لنقل معاني أو صور محددة كما في المذهب الكلاسيكي. الرمز بحد ذاته هو شيء محسوس يرتبط به مغزى تجريدي أو انفعالي. انظر: مندور، *الأدب ومذاهبه*، مصدر سبق ذكره، ص 108.

[290] ومن هؤلاء النقاد أحمد امين وتوفيق الحكيم. انظر: . الدسوقي، عمر. *في الأدب الحديث*. ط 8، القاهرة، دار الفكر، 1973، ص 493-514.

تدريجيا غلب على هذا الفكر الطابع العلماني وكانت مصر سبّاقة في تحقيق هذا التحول العلماني وفي التراجع عنه كذلك. لم يحل ذلك دون ظهور فكر اتخذ من المدرسة الماركسية الغربية مرجعيته وإن لم يلق انتشارا. عاش أدباء بلاد الشام ومصر ضمن هذا التشكيل الأيديولوجي العام المتعدّد الأطياف، في الوقت الذي حمل كل منهم أيديولوجيته المتفردة كبصمة الإصبع.

1. أفاعي الفردوس لالياس أبو شبكة

1،1 المتناص مع الكتاب المقدس في أفاعي الفردوس

تقع هذه المجموعة في اثني عشر نشيدا نُظمت ما بين 1929-1938. يصوّب أبو شبكة سهام شعره مهاجما المرأة في حالات مختلفة يجمع الفجور بينها. في لهجة بين تقريع وتحذير، ينظم أبو شبكة قصائده مستمدًا بعض موضوعاتها من قصص توراتية. قصيدة "شمشون" مستوحاة بالكامل من الرواية التوراتية التي ينظمها أبو شبكة شعرا.شمشون، وهو عبراني يملك قوة هائلة، أحبّ عاهرة طلب إليها أهلها الفلسطينيون أن تكتشف مكمن قوته. وعندما عرفت أن سر قوّة شمشون في شَعره قصّته، فتراجعت قوته ليُلقى القبض عليه. بعد ذلك بأيام وأثناء محاكمته، وقد نما شَعره من جديد، هزّ أعمدة المحكمة فانهارت القاعة عليه وعلى أعدائه. يلتزم أبو شبكة بالرواية التوراتية إلى حد كبير وفي قصيدته تناص مباشر واضح يصل أحيانا حدّ الاقتباس المباشر، ولكنه في مجمل القصيدة يتبع تقنية الاحالة والتلميح. اقتطع من القصيدة مواقع ظهر فيها تناص واضح:[291]

من قصيدة شمشون	من سفر قضاة الاصحاح 16
مَلّـقيهِ بحُسنك المأجور وادفعيه للانتقام الكبير	4 وكان بعد ذلك انه احبّ امراة في وادي

[291] وردت القصيدة في: شرارة، عبد اللطيف. *الياس أبو شبكة*، بيروت، دار صادر، 1965، ص 67-76

إن في الحسن، يا دليلة! أفعى كم سمعنا فحيحها في السرير .... ونسور الكهوف أوهنها الحـ ـبُّ فهانت لديه كالشحرور ..... والعظيمُ العظيم تضعفُه انـ ـثى فينقادُ كالحقير الحقير! ملّقيه ففي اشعة عينيك صباح الهوى وليل القبور والبصيرُ البصيرُ يُخدَعُ بالحسـ ـن وينقادُ كالضرير الضرير ..... أعوَرَتْ شهوةٌ من الحب عينَيـ ـهِ وكم اعوَرَ الهوى من بصير "فاسقطي يا دعائم الكذب الجا ني وكوني اسطورة للدهور مَحَقَ اللّهُ فيَّ شرَّ ظلامي فلتضيء في الحياة حكمة نوري إن تكن جزّت الخيانة شعري في ضلالي، فقوَّتي في شعوري"	سورق اسمها دليلة 5 فصعد اليها اقطاب الفلسطينيين وقالوا لها تملقيه وانظري بماذا قوته العظيمة وبماذا نتمكن منه لكي نوثقه لاذلاله فنعطيك كلٌّ واحدٍ الفاً ومئة شاقل فضة 21 فأخذه الفلسطينيون وقلعوا عينيه ونزلوا به إلى غزة وأوثقوه بسلاسل نحاس وكان يطحن في بيت السجن 30 وقال شمشون لتمت نفسي مع الفلسطينيين واحنى بقوة فسقط البيت على الاقطاب وعلى كل الشعب الذي فيه..

في قصيدته "سدوم" ينظم أبو شبكة قصة سدوم، البلدة الخاطئة، شعرا للتعبير عن غضبه على عصره. يروي العهد القديم أن ابنتيْ لوط سقتا أباهما خمرا واضطجعتا معه. يقول أبو شبكة مخاطبا البنت الكبرى في مطلع القصيدة:

مغناك ملتهب وكاسك مترعة فاسقي اباك الخمر واضطجعي معه

لم تبق في شفتيك لذّات الدما ما تذكرين به حليب المُرضعه

قومي ادخلي يا بنت لوطَ على الخنى وازني، فإن اباك مهّد مضجعه

ثم يشير إلى سدوم التي اخطأ أهلها فنالها سوء العقاب، ويتحول إلى ما أسماه "سدوم العصر" أي مدنية هذا العصر الحديثة التي يسود فيها الفساد والدنس.

ماذا فعلت سدوم! اين جواذبٌ كانت على تلك الخدور مجمَّعه

فيم استحال لبانك النامي إلى خمر بكاسات الفجور مشعشعة

تستعير القصيدة رواية العهد القديم كما ترد في سفر التكوين 19: 30-38 وبدايتها :" وصعد لوط من صوغر وسكن في الجبل وابنتاه معه. لانه خاف ان يسكن في صوغرفسكن في المغارة هو وابنتاه. وقالت البكر للصغيرة أبونا قد شاخ وليس في الارض رجل ليدخل علينا كعادة كل الارض.الخ....."

1،2 سيرة الياس أبو شبكة

ولد الياس أبو شبكة (1903 -1947) في نيويورك من أبوين مارونيين. لكنه ترعرع في الزوق كسروان في لبنان ودرس في عينطورة وأتقن العربية والفرنسية. قُتل والده على أيدي لصوص وهو بعد صبي. واضطرته ظروفه الاقتصادية الصعبة لترك التعليم والإلتحاق بسوق العمل قبل أن يتم تعليمه فأتم تحصيله الثقافي وحده. كتب الشعر والنثر وعمل مدرسا في مدارس مثل معهد اليسوعيين ومدرسة المقاصد الإسلامية ومدرسة الفرير. ترك التدريس إلى الصحافة حيث عمل محررا في صحف لبنانية مثل الاحرار والمكشوف وغيرها كما امتهن الترجمة عن الفرنسية وكتب في النقد. في أواخر حياته عمل مديرا في الإذاعة اللبنانية تحت الإنتداب الفرنسي. توفي مبكرا بسرطان الدم عن 44 عاما.

1،3 فكر الياس أبو شبكة وأهم أعماله الأدبية

طرقت المعاناة أبواب أبي شبكة مبكرا. فهو قد ذاق مرارة اليتم وهو بعد ابن العاشرة، ثم مرارة الفاقة من بعد يسر. وشهد الحرب العالمية الأولى بما حملته من أهوال الفقر والمجاعة والتشريد. أورثه هذا كله موقفا متمردا من الحياة وتوجّهًا وجوديًا في الفكر وأسلوبا رومنسيا، مفجوعًا على الأغلب، في الشعر. يُستدل من كتاباته النثرية بشكل خاص، أن معاناته الداخلية كانت متعلقة، في الحقيقة، بشعوره

بالإخفاق في تحقيق رسالته كشاعر بالدرجة الأولى. لقد كانت غاية أمانيه أن يرى مجتمعاً صحيحاّ بدل هذا المعتلّ من حوله، فهو أدرك بوعي الرومانسي عيوب وآفات منظومة القيم السائدة من نفاق وزيف ومادية، والتي تنامت في لبنان إثر الحرب العالمية الأولى. كان لبنان يعانى من انتداب فرنسي ووضع طائفي حَرج صاحَبه عدم وضوح بخصوص مستقبله السياسي. ولعل في قصيدته "القاذورة" تعبير عن هذه النقمة وهذا الشعور بالعجز:

هُمُ الناس في الدنيا تهاويل حُنِّطت بكيت عليهم في جحيمي وعيّدوا

وما هذه الدنيا يذرّى رمادها لريح الفنا، الا جحيم مرمّدُ

نزع أدبه إلى الرومانسية مبتعدا عن التقليدية وذلك ناتج طبيعي لميوله الحرة في الأدب؛ يقول في مقدمة افاعي الفردوس:"المدارس الشعرية سجون، ونظرياتها قيود". وقد انصبّ اهتمامه في شعره على عرض الذات، فليس فيه غير رواية لمشاعره المتنقلة ما بين الحب والألم والتوبة وقد أبدع في تصويرها. يقول في بيان أسلوبه:[292]

إجرح القلب واسق شعرك منه فدم القلب خمرة الاقلام

.....

رب جرح قد صار ينبوع شعر تلتقي عنده النفوس الظوامي

كان الياس أبو شبكة عضوا في "عصبة العشرة" وهي حلقة تشكلت في لبنان عن عدد من الأدباء الشباب المهتمين بتجديد الأدب العربي وتخليصه من قيود التقليد. تصميم أبو شبكة على إحداث التغيير بالثورة على القديم يبرز جلياً في قوله: " إن عصبة العشرة صمَّمَت أن تخدم الأدب العربي عن طريق النقد وغير النقد ولن ترجع عن تصميمها مهما توالت عليها تهجمات السباب والشتائم من أولئك الذين لا يطربهم الا المدح حتى على السخيف المبتذل."[293] ولم يقتصر نشاط العصبة على الأدب والفن بل تعدّاه إلى السياسة فنال الساسة نصيبهم من نقدها إلى ان عُطلت الجريدة الناطقة باسمها.

---

[292] الصالحي، خضر عباس. "الشاعر الياس ابو شبكة"، *الاديب*، الجزء الثامن، السنة 17، اغسطس 1958، ص 2-4.

[293] قبّش، أحمد. *تاريخ الشعر العربي الحديث*. بيروت، دار الجيل، 1971؟.، ص 360.

اجتمع لدى شاعرنا بالإضافة إلى إعجابه بالأدب الغربي، وخاصة شعر الرومانسيين الفرنسيين، اعتزازٌ بشرقيته وبلغته الأم، ويؤكد ذلك تمسكه في شعره بعمود القصيدة واعتباره الشعر الحر غريباً عن الشعر العربي. إلى ذلك، يمكن أن نضيف عاملا آخر في تكوينه الفكري تمثّل في العامل الديني. تعمّق أبو شبكة في دراسة التوراة منذ طفولته وحفظ منها آيات كاملة من إرميا وحزقيال وكتب عنها مقالات كمقاله "التوراة في الميزان"؛ ويمكن تلمّس إعجابه بالتوراة ككتاب مُلْهم اذ يقول:"... وقديما كانت التوراة ينبوع الشاعرية الصحيحة فقد أوحت إلى هيغو ولامرتين ودنتي وغوتي ومعظم شعراء أوروبا والعالم...." .[294] ولا يصعب على القارىء أن يلمس عاطفة أبي شبكة الدينية العميقة ، في قصيدته "الدينونة" مثلا، تعبير عن نفْس تتشد الطهر وتخشى غضب الله. يقول مخاطبا الشيطان:

حوّل خيالك عني ولا تخيم عليّا
فليس اهلك مني ولا اللظى من يديا

لالياس أبو شبكة عدد كبير من الدواوين منها: القيثارة صدر عام 1936، أفاعي الفردوس صدر عام 1938، إلى الابد صدر عام 1945، والألحان صدر عام 1941. كتب أبو شبكة النثر ايضا ومن آثاره النثرية الرسوم عن مجلة الجمهور، روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة صدر عام 1943، لبنان في العالم عام 1944.[295]

1،4 محصلة تفاعل أيديولوجية أبو شبكة والأيديولوجية العامة

بدأ الياس أبو شبكة نظم ديوان افاعي الفردوس عام 1928 وانتهى منه عام 1938. يَرُدُّ شوقي ضيف دافعَ الشاعر في نظم افاعي الفردوس إلى رغبته بالتجديد في الشعر أو إلى عقدة في ماضيه سبّبت له، كمسيحي متدين، شعورا بالذنب.[296] تجمع القصيديتين "شمشون" و "سدوم" عاطفةٌ دينية متأثرة بوضوح بالعهد القديم، ليس

[294] انظر: رزوق. مصدر سبق ذكره، ص 64-66؛ مقال موريس صقر. "وثبة الشعر اللبناني"، *الآداب*، السنة 3، العدد 1، 1955، ص 66.

[295] الحاوي، ايليا. **الياس أبو شبكة: شاعر الجحيم والنعيم**، 3 اجزاء. ط 2، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1980، الجزء الاول، ص 163-164.

[296] انظر الفصل المعنون "اللذة الصاخبة في افاعي الفردوس لابي شبكة" في: ضيف، شوقي. *دراسات في الشعر العربي المعاصر*، ط 3. مصر، دار المعارف، 1959، ص 170 – 176.

في موضوعهما فحسب وإنما أيضا في العنف البادي في مشاهد غاية في القبح والتشويه، وهو الأمر الذي لحظه صلاح لبكي وردّه إلى تأثير العهد القديم.[297] أما أسلوبه الرومانسي السوداوي فيمكن ردّه إلى الشعر الغربي وبالذات، كما يرى ايليا الحاوي، إلى شعر ألفرد دي فينييه وهو من الرومانسيين الذين ظهر التأثّر بالعهد القديم واضحا في شعرهم، وكان أبو شبكة قد قرأ وترجم له.[298]

على الرغم من وحدة الموضوع البادية في القصيدتين، أي هجاء المرأة الفاجرة، -لا يتم حديث عن أفاعي الفردوس لا يَتطرق لمعاناة ابي شبكة العاطفية وكأنها العامل الأهم والمتفرّد في تكوينه الفكري والعاطفي[299]- إلا أن دافع أبي شبكة لنظم "شمشون" يختلف عنه في "سدوم". دفعه إلى نظم الأولى رغبة بالاعتراف، رغبة حرّكها شعور بذنب ارتكاب معصية وقد وجد أبو شبكة في "شمشون" غايته. أليس شمشون في القصيدة أبا شبكة نفسه وقد ثار على الباطل وانتصر في النهاية؟ اما في القصيدة الثانية فيغلب عنده المنحى الاخلاقي العام. شعوره القَلِق على مصير الإنسانية وخشيته عليها من السقوط في هاوية الإنحلال الأخلاقي هو ما أحاله إلى سدوم القديمة. لسدوم التي بُعثت من جديد يقول أبو شبكة:

أسدوم هذا العصر، لا تَتَحَجّبي فبوجهِ امّكِ ما برحْتِ مُقنّعَه

إذن، ليس بمستغرب على هذا الفكر المتديّن المتعلّق بالتوراة، صاحِبِ الرسالة الإنسانية، المتمردِ على واقعه الاجتماعي لدرجة العنجهية، والثائر على مدرسة الأدب العربي الكلاسيكية، أن يرتاح لمواقف وأحداث ينتقيها من العهد القديم.

أين يقع فكر ابي شبكة من الفكر العام؟ إحساس أبي شبكة بالغربة في مجتمعه لم يفصله عنه تماما، بل لقد حمل أبو شبكة همّ وطنه الإجتماعي والسياسي كذلك. بمقارنة الخطوط الأساسية للتشكيل الأيديولوجي العام في لبنان المتعدد الأطياف والمتعدد الإتجاهات الفكرية بأيديولوجية ابي شبكة يمكن القول إن الأخيرة وجدت التمثيل المعبّر عنها ضمن هذا التشكيل. أراد أبو شبكة لبنان مستقلا متعددا منفتحا

---

[297] لبكي، صلاح. *لبنان الشاعر*. بيروت، منشورات الحكمة، 1954، ص 168.

[298] الحاوي، ايليا. **الياس أبو شبكة: شاعر الجحيم والنعيم**، 3 اجزاء. ط 2، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1980، الجزء الاول، ص 10.

[299] انظر تحليل صلاح لبكي في: رزوق، رزوق فرج، *الياس أبو شبكة وشعره*، ط 2، منشورات دار الكتاب اللبناني، 1970، ص 185-186.

على الغرب، وعلى فرنسا بشكل خاص، وهو اتجاه شاع بين اللبنانيين عامة، والمسيحيين خاصة فلم يحمل بذلك فكرا غريبا أو شاذا عن محيطه، لقد عمل في الإذاعة اللبنانية الرسمية في أواخر حياته. كان على مسافة من الأيديولوجية السائدة القريبة من المنتدِب الفرنسي فلا هو عاداها، ولا هو تملّقها وإلا ما عانى الفاقة طول عمره. فترة كتابة أفاعي الفردوس كان فكره بعيدا عن التناقض مع الأيديولوجية السائدة ضمن التشكيل الأيديولوجي العام.

1. إبراهيم الكاتب لإبراهيم عبد القادر المازني

2،1 المتناص مع الكتاب المقدس في إبراهيم الكاتب

استقى المازني مادته في روايته إبراهيم الكاتب من واقع حياته، وهمّها الأول تركّز على تحليل الشخصيات أكثر من سرد الأحداث. شخصية إبراهيم الكاتب بالذات هي شخصية متعددة الأبعاد يميّزها بشكل خاص قلقها ويأسها وتشاؤمها. وهي تعبّر عن حال المثقف المصري بعد الحرب العالمية الأولى وما خلفته من واقع مرير في مصر.

جعل المازني من آيات العهد القديم عناوين لفصول روايته ابراهيم الكاتب والتي تقع في أربعة أجزاء. وقد استوفى لهذا الغرض أكثر من أربعين آية أو مقطع من آية، كما يُستشفّ من نظرة سريعة إلى فهرس الكتاب. وليس الهدف هنا أن أحصيها جميعا بقدر ما هو بيان إلمام المازني المعمّق بالكتاب المقدس، الأمر الذي مكّنه من انتقاء مقاطع منه، اقتبَسها اقتباسا مباشرا، تصْلح لتعبر عن الفكرة الرئيسية وراء كل فصل من فصول قصته. أسوق فيما يلي أمثلة على عناوين الفصول ثم أردّها إلى أصلها في الكتاب المقدس.

بعض عناوين الاقسام والفصول في ابراهيم الكاتب	مصدرها في الكتاب المقدس
(القسم الأول) كل الانهار تجري إلى البحر والبحر ليس بملآن	الجامعة 1: 7
(فصل 2) وكان صباح، يومًا واحدًا	سفر التكوين 1:
(فصل 6) ارجعي، ارجعي يا شولميت!	نشيد الانشاد 6: 13
(فصل 8) يغمز بعينيه، يقول برجليه، يشير باصابعه،	امثال 6: 13-14

في قلبه اكاذيب	
(فصل 10) العين لا تشبع من المنظر والاذن لا تمتلىء من السمع	الجامعة 1: 8
(فصل 11) حبيبي مد يده من الكوة فانت عليه احشائي	نشيد الانشاد 5: 4
(فصل 12) في الليل على فراشي طلبت من تحبه نفسي- طلبته فما وجدته	نشيد الانشاد 3: 1
(فصل 15) قد دخلت جنتي يا اختي العروس	نشيد الانشاد 5:1
(القسم الثاني) (فصل 4) في النهار ادعو فلا تستجيب	مزمور داود الثاني والعشرون: 2
(فصل 6) مشرقة مثل الصباح	نشيد الانشاد 6: 10
(الفصل 8) من هو جاهل فليمل إلى هنا	امثال 9: 16
(فصل 9) ابعدوا عني يا جميع فاعلي الاثام	المزمور السادس لداود 8
(القسم الثالث) لاني دعوت فابيتم ومددت يدي وليس من يبالي، فانا ايضا اضحك عند بليتكم	امثال 1: 24-26
(فصل 3) من هذه الطالعة من البرية؟	نشيد الانشاد 3: 6
(فصل 12) وقالت سارة: قد صنع الله لي ضحكا	تكوين 21: 6
(القسم الرابع)(فصل ثاني) فلنسمع ختام الامر كله	الجامعة 12: 13

لا يأتي التناص في عنْونة الفصول فحسب وإنما هناك تناص مضمّن داخله. يربط المازني فكرة أو مشهدا، داخل كل فصل من فصول الرواية، بالإحالة او التلميح إلى الفكرة في الآية عنوان الفصل. مثلاً في الفصل المعنْون "وكان صباح، يوما واحدا" الآية ترد ضمن تصوير لأول يوم في التكوين وفيها خلق اللهـ النور فتبعه أولُ صباح على الإطلاق وذلك في سفر التكوين 1: 3-5 "وقال الله ليكن نور فكان نور. ورأى الله النور أنه حسن. وفصل الله بين النور والظلمة. ودعا اللهـ النور نهارا والظلمة دعاها ليلا. وكان مساء وكان صباحٌ، يومًا واحدًا". أوّلُ خلْق الله الصباحُ ومفتتحُ رواية المازني صباحٌ كذلك. في مستهلّ رواية المازني، كما في مستهل العهد القديم، مشهدٌ

ذات صباح: يستيقظ إبراهيم، وهـو بطـل القصـة، ليطـلّ علـى الأرض، فيتمثّـل أمـامه مشهدٌ بدْء، صباحٌ كأنه في جِدّته وتطوّره من الغموض إلى الجلاء كمشهد الصباح في بداية العهد القديم، بدء الخلق في يومه الأول. يقول المازني فـي وصـف بدايـة نهـار إبراهيم قبيل طلوع الشمس بما نصّه:

> "وبدأ الصبح باصوات العصافير، ثـم نهـض ولبـس حـذاءه ومعطفـه وطربوشـه، وخرج متسللا كلص. وكانت السماء غائمة والجو مطلولا لا تخلص معه الانفاس. .. ولكن منظر الحقول في هذه الساعة قبل طلوع الشـمس، والضـباب يسـترها على مسافة متر، ويشـف شـيئا فشـيئا عنهـا- وهـو منظـر لا عهـد لـه بـه- أغـراه بالمضي فانطلق..."[300]

2،2 سيرة المازني

وُلد المازني (1890-1949) في مصر لأسرة متدينة، فوالده وأخوه محاميان شـرعيان وأما خاله فرجل دين. توفي والده وهو صبي فعانت الاسرة من ضائقة ماديـة. تخـرّج المازني من مدرسـة المعلميـن سـنة 1909 ليـدرّس التاريـخ والإنكليزيـة. ولكنـه تـرك التدريس نهائيا عام 1917 ليتفرّغ للصحافة حيث رأس تحرير السياسـة والبلاغ. أسّـس مع العقاد وعبد الرحمن شكري مدرسة الديوان التي كان همّها تجديد الأدب العربـي. له أعمال أدبية كما يُعتبر من أبرز أعضاء مدرسـة الترجمـة الحديثـة حيـث ترجـم عـن الإنكليزية بكفاءة شهد لها الكثيرون من معاصريه[301].

2،3 فكر المازني وأهم أعماله الأدبية

المازني تلميذ الحياة بالدرجة الأولى؛ حوّلت الحياةُ نزعتَه إلى الدعابة صغيرا استخفافا بها كبيرا.[302] مرّ فكر المازني بمراحل نقلته من الشاعر الرومانسي المتشائم إلى الناقد الواقعي الساخر. بـدايته كرومانسـي مرتبطـة برهافـة حسّـه وطبعـه الحـر، أمـا هـذا التحوّل إلى الواقعية بعيدا عن الرومانسية فكان نتيجـة أسـباب عـدّة لعـل منهـا عـدم تمكنّه من منافسة شوقي وحافظ على قمة الشعر العربي من جهة، ثم سعة اطلاعه من جهة اخرى -كان موسوعي القراءة-. لذا وجـد المـازني فـي النـثر والنقـد مجـالاً

---

[300] المازني، ابراهيم. *ابراهيم الكاتب*. بيروت، دار الشروق، 1975، ص 15.

[301] Moosa. ibid, p 116-117.

[302] نصر، نسيم. "ابراهيم المازني"، *الاديب*، سنة 28، جزء 6، يونيو 1969، ص 6-8.

أرحب للتعبير عن نفسه. ارتبط هذا التحوّل كذلك بظروف حياة مأساوية، فقد كان بدايةً صاحب إعاقة -العرج – ثم مرَّت به محن لعل أشدها موت زوجتيْه وابنتيْه. أثقل كاهله كذلك، ككلّ الأدباء، هاجسُ إدراك المجد الأدبي، والذي أدخله في معارك أدبية شهيرة. نقطة التحول من المازني الشاعر إلى الكاتب كانت عام 1919، عام الثورة الوطنية، بعد أن عمل صحفيا في الافكار والاخبار، وكتب فيهما مقالات وطنية متأججة.[303]

في مواجهة أزماته صاغ المازني فلسفته المميزة تدريجيا. يقول د. محمد مندور في وصفه لفلسفة المازني الهادئة في الحياة إنه انتهى " إلى السخرية مِن الحياة ومَنْ في الحياة وما في الحياة"،[304] وهي سخرية تعكس تشاؤمه وحزنه وفرط شعوره أكثر مما تعكس ظرفه وخفة روحه وقلة شعوره. إلا أن منبع نظرته الساخرة إلى الأمور، بالإضافة إلى حس الدعابة، طَبْعُ النقد الفطري الذي فيه، فالنقد طبْع أساس في الساخر وقد عزّزه في المازني صدقُه وصراحته وإيمانه بجوهر الأشياء لا بمظهرها مما شكّل رؤيته الدينية الخاصة التي تحدّدتْ ضمنها مُثُله العليا بناءً على قيَمه الخُلقية لا الدينية. بل إن صدقه هو الذي أملى عليه أسلوبه المتميز بالكتابة والذي ابتعد فيه عن اللفظ الغريب والتزم بالأليف والمستعمل وأحيانا العامّي.

تأثر المازني بالأدب العربي وخاصة بشعر بشار بن برد وابي العلاء وابن الرومي وكذلك بالأدب الغربي والانكليزي بشكل خاص كما نالت رباعيات الخيام وتراجمها اهتمامه. يعدّد عباس العقاد من مطالعات زميله المازني دواوين بايرون، شيلي، وشعراء البحيرة وروايات والتر سكوت وديكنز ولنقاد في الأدب ومؤرخين وكتاب مقالة[305]. وقف المازني في بداياته الأدبية موقفا مؤيدا للتجديد في الأدب مهاجما لتقييد الشعر ضمن أغراض وقوالب محدودة وذلك ضمن مدرسة الديوان، ولكنه في مراحل متاخرة هاجم، كناقد أدبي، الاستغراق في عرض الذات. إن المازني الناقد المفكر وكاتب المقالة طرق أبواب الأدب والفكر وطال بنقده مواضيع جديدة كالرسم والأدب الشعبي والموسيقى والمسرح والآثار.

---

[303] مندور، محمد. *محاضرات عن ابراهيم المازني*. جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، 1954، ص 41-42.

[304] المصدر السابق، ص 4.

[305] انيس المقدسي، *الفنون الأدبية واعلامها في النهضة العربية الحديثة*. ط 2، بيروت، دار العلم للملايين، 1978، ص 356-357.

اعتزل المازني النشاط الحزبي بعكس طه حسين وهيكل والعقاد. لم ينتم للاحرار الدستوريين رسميا، على الرغم من انه رأس تحرير جرائد حزبية كانت لسان حالهم ومثّلت الإقطاعية المصرية[306]. بالتاكيد وجد المازني قاسما فكريا مشتركا مع هذا الحزب الذي تعود جذوره الفكرية، كما بينت في الفصل الثاني، إلى أحمد لطفي السيد منظّر الليبرالية الأول. حافظ المازني، برغم ذلك، على استقلاليته وحريته المطلقة كأديب في معترك الأدب، وطال قلمه بالنقد شوقي والمنفلوطي وعبد الرحمن شكري في الديوان، وفي كتابات أخرى طه حسين وحافظ ابراهيم. يقول المازني في تعليقه على عزوفه عن الإندراج ضمن حزب ما:" لقد تركت وظائف الحكومة لأني لا اطيق القيود، فكيف أقيد نفسي بقيود الحزبية الثقيلة، غني اليوم حر اكتب ما أشاء، واقول للمحسن أحسنت وللمسيء أسأت."[307] هذا لم يمنعه من أخذ مواقف سياسية دافع عنها بقلمه كموقفه المؤيد من إنشاء جامعة الدول العربية.

للمازني ديوانا شعر أصدرهما في بداياته. وله في الرواية والفكر والترجمة أعمال منها في القصة ابراهيم الكاتب 1932، وابراهيم الثاني 1943ـ ثلاثة رجال وامراة 1943، في النقد الأدبي حصاد الهشيم 1924، وفي السياسة والاجتماع صندوق الدنيا 1929 وفي المقال خيوط العنكبوت 1935 وغيرها.

2،4 محصلة تفاعل أيديولوجية المازني والأيديولوجية العامة

يمكن ردّ التناص مع الكتاب المقدس الظاهر في ابراهيم الكاتب إلى أكثر من أمر. أهم هذه الامور بالطبع تأثر المازني الجلي بالكتاب المقدس. يعزو صلاح عبد الصبور إلى حساسيتة المازني الفائقة شدةَ تأثره بالكتاب المقدس وخاصة بسفر الجامعة. في مقدمة كتابه قبض الريح يجد المازني قاسما فكريا مشتركا بينه وبين سليمان عليه السلام فهو أيضا كابن داود إذ يهتف به هاتفه القائل " باطل الاباطيل، الكل باطل. ما الفائدة للانسان من كل تعبه الذي يتعبه تحت الشمس؟ دور يمضي ودور يجيء...." ثم هو كابن داود في سعيه الدائم للمعرفة والمنتهي الى لاشيء، فيقول : " أنا أيضا كالجامعة وجهت قلبي الى المعرفة، وامتحنت نفسي بالسؤال وعللت روحي بالتفتيش ... "بنيت لنفسي" "آمالا"... غرست لنفسي "اوهاما" عملت لنفسي جنات

[306] خورشيد، فاروق. *مع المازني*. مصر، دار الهلال، 1984، ص 25.

[307] المصدر السابق، ص 227.

وفراديس .. غرست فيها "أحلاما" من كل نوع ثمر... وهذا كان نصيبي من كل تعبي ... قبض الريح!" [308] انتبه محمد مندور إلى تأثّر المازني بالكتاب المقدس كذلك، وربط ما بين تشاؤم المازني وسخطه على الحياة وبين ما في بعض أسفار العهد القديم من تعبير عميق في مرارته عن مشاعر مشابهة. ويعزو مندور بداية معرفة المازني بالكتاب المقدس إلى ما قرأه لفكتور هيجو حول روعة أدب سفر أيوب؛ وهو ما هَداهُ الى قراءة السفر ثم الكتاب المقدس لاحقا[309]، ولا يتردّد مندور، والحال هذه، في اعتبار الكتاب المقدس من العوامل المؤسّسة لثقافة المازني وفلسفته.

يمكن القول إن ريادة المازني في فكره وأدبه لعبت دورا في اتباعه هذا المسلك الأدبي غير الشائع آنذاك في الاقتباس عن الكتاب المقدس. لقد كان المازني من أوائل من نهض بالمقالة الصحفية ومن أوائل من دعا إلى التجديد في الأدب فهاجم النثر السطحي والقصيدة القديمة بشعره وبنقده وإن كان أثرها الحقيقي في الشعر العربي ضعيفا. ولم يتوان عن توظيف قلمه في نقد الاسماء المتنفذة في عالم الأدب كالمنفلوطي في كتابه الديوان في النقد والأدب وطه حسين في كتابه قبض الريح بل وعبد الرحمن شكري بأسلوب لم يخل من تحامل.[310] لم يفتقر المازني، وهو ينتقي عناوين فصوله من الكتاب المقدس، إلى الجرأة للإفصاح عن تأثره بالعهد القديم ولا افتقر إلى الرغبة في تجربة الجديد.

في لحظة كتابة ابراهيم الكاتب تزامنت مع أيديولوجية ابراهيم المازني أيديولوجية عامة ذات طابع تحديثي تكلمت عنها بإسهاب في الفصل الثاني. كانت حمى اللحاق بالغرب المتقدّم قد أصابت الفكر المصري وكافة نواتجه من أدب وفن وفي مقدمة السعي للحاق بأوروبا كان أدباء ومفكرون مثل طه حسين وعلي عبد الرازق. لقد ساد في مصر في تلك الفترة مناخ فكري علماني، أتاح لرواية المازني أن تتناصّ مع الكتاب المقدس؛ من منطلق اتساع هامش الحريات من ناحية ومن منطلق تقليد أدب الغرب، الرومانسي بشكل خاص، المتأثر بالعهد القديم من ناحية اخرى. نزعة المازني التشاؤمية جعلت من أسفار الجامعة والأمثال مصدراً مواتيًا للتعبير عما يختلج

---

[308] المازني، ابراهيم. *قبض الريح*. بيروت، دار الشروق. 1975. ص 6

[309] مندور. *محاضرات عن ابراهيم المازني*، مصدر سبق ذكره، ص 7-8، كما اشار إلى اثر اسفار العهد القديم وبخاصة ايوب والجامعة والامثال المقدسي في: *الفنون الأدبية واعلامها في النهضة العربية الحديثة*، مصدر سبق ذكره، ص 359.

[310] أبو النصر، عمر. *المختار من الأدب العربي*. منشورات عمر أبو النصر للتاليف والصحافة، 1970، ص 143-145.

في صدره وهـو يكتـب إبراهيـم الكـاتب. كـانت أيديولوجيـة المـازني، والحـال كـذلك، تتموضع في علاقة أقرب إلى التناظر الفعلي مع الفوْرة العلمانية التحديثية الـتي كـان يعيشها الفكر المصري النخبوي، وإن كانت -أي العلاقة - في انفصال عن الأيديولوجية العامة للسواد الأكبر من المصريين الذين قاوموا هذا التيار العلماني وتمكنوا من صدّه أخيرا في أواخر الثلاثينات.

3. سليمان الحكيم لتوفيق الحكيم

3،1 المتناص مع الكتاب المقدس في سليمان الحكيم

قبل ان أتنـاول مسـرحية سـليمان الحكيـم بالدراسـة فـإن مـن المفيـد أن أشـير إلـى منظومة نشرها الحكيم عام 1940 أعاد فيها صياغة سفر "نشـيد الانشـاد" مـن العهـد القديم وكان قد اطلع على صيغ كل من اندريه جيـد و رينـان للسـفر المـذكور. يصـف الحكيم العمل في مقدمته بالقول " لعله أجمل صوت خرج مـن قلـب الانسـان لتحيـة الحب والربيـع منـذ أقـدم الأزمـان" ويهـديه لـدى قيـام الحـرب العالميـة الثانيـة إلـى " الإنسانية الدامية الناسـية هبـة اللهـ الـتي أنزلهـا الارض: الحـب والربيـع".[311] وقـد وزّع الحكيم الحوار بين الشخصـيات : سـليمان، شـولميت، النسـاء والقـوم. ويشـبه النـصُ المسرحي النصَ الاصلي إلى درجة كبيرة وكأن الكاتب وهو ينتجه وضع أوراقـه علـى يمينه والكتاب المقدس على يساره.

عام 1943 اصدر الحكيم مسرحية سليمان الحكيم.[312] يستهلها بما يلي :

> بنيت هذه القصة على كتب ثلاثة: (القرآن) و(التوراة) و(ألف ليلـة وليلـة) ... وقـد سرت فيها على نهجي في (اهل الكهف) وشهرزاد وبجماليون من حيث استخدام النصوص القديمة والاساطير الغابرة استخداما يبرز صورة في نفسي ... لا أكـثر ولا اقل.

شخصيات الدراما هي: الملك سليمان وبلقيس وأسير لها اسمه منذر وكـاهن سـليمان ووزيره وأخيرا صياد وجد عفريتًا في قمقم نحاسي. في المشهد الأول، يتعرّف الصياد الى العفريت، فهو العفريت المتمرد، الذي رفض الإنصياع لأمر سليمان بالذهاب " إلى

---

[311] الحكيم، توفيق. *المؤلفات الكاملة*. المجلد الأول. بيروت، مكتبة لبنان، 1995، ص 713-714.

[312] جميع مقاطع "سليمان الحكيم" مأخوذة من : الحكيم، توفيق. *المؤلفات الكاملة*. المجلد الثاني. بيروت، مكتبة لبنان، 1995، ص 5-40.

مملكة حيرام لاحضار خشب الارز وخشب السرو لبناء بيت الرب" على ما يروى في العهد القديم. أما حيرام أو حورام فهو مَلك الصور الذي أرسل له سليمان يطلب منه مواد خام لبناء بيت الرب، ومنها خشب الأرز والسرو كما يذكر سفر الأيام الثاني 2: 3 - 4 " وأرسل سليمان إلى حورام ملك صور قائلا. كما فعلت مع داود أبي إذ أرسلت له أرزا ليبني له بيتا يسكن فيه. فهاأنذا أبني بيتا لاسم الرب إلهي أقدسه له ..."

يتخلّل التناصُ مع العهد القديم الحديثَ الدائر بين سليمان وكاهنه صادوق. يذكر سليمان كيف تراءى له الرب وسأله عما يتمناه ليحققه له.

> الكاهن صادوق: لقد أجبت ربك يومئذ قائلا " اعط عبدك قلبا فهيما، ليحكم شعبك ويميّز بين الخير والشر."
>
> سليمان: نعم، نعم قلت ذلك، وحسن كلامي في عيني ربي فقال لي: " من أجل أنك سألت هذا الأمر، ولم تسأل لنفسك أياما كثيرة، ولا سألت لنفسك غنى، ولا سألت انْفُس أعدائك، بل سألت تمييزا وحكمة ... هوذا أعطيتك قلبا حكيما.

والتناص هنا فيه اقتباس غير مباشر مع سفر الايام الأول 1: 7- 12 " في تلك الليلة تراءى الله لسليمان وقال له اسأل ماذا أعطيك. فقال سليمان لله انك قد فعلت مع داود أبي رحمة عظيمة وملكتني مكانه....فأعطني الآن حكمة ومعرفة لاخرج أمام هذا الشعب وأدخل. لأنه من يقدر أن يحكم على شعبك هذا العظيم. فقال الله لسليمان من أجل أن هذا كان في قلبك ولم تسأل غنى ولا اموالا ولا كرامة ولا أنفس مبغضيك ولا سألت أياما كثيرة بل انما سألت لنفسك حكمة ومعرفة تحكم بهما على شعبي الذي ملكتك عليه. قد أعطيتك حكمة ومعرفة وأعطيك غنى وأموالا وكرامة لم يكن مثلها للملوك الذين قبلك ولا يكون مثلها لمن بعدك."

كذلك يرد تناصّ في المنظر الرابع مع نشيد الأنشاد، حيث يدور حوار بين بلقيس وسليمان تشير بلقيس في مطلعه إلى شولميت، وهي البطلة بجوار سليمان في نشيد الانشاد بحسب العهد القديم. أقتبس بعضه وهو طويل.

حوار سليمان وبلقيس في نشيد انشاد توفيق الحكيم	حوار سليمان وشولميت في سفر نشيد الانشاد

بلقيس: أحقا كـانت شـولميت الحسـناء بـذلك البهاء الذي وصفت؟

سـليمان: (يرفـع راسـه) أقـرات نشـيد إنشادي؟!..

بلقيس: أو نسيت أن يد حكمتـك قـد حرصـت على أن تدسه بين وسـائدي؟ ...كيـف لا اقرؤه؟ ... اني لم أستطع النوم البارحـة حتى تلوته مرات ومـرات .. آه مـا أعـذب هـذه الكلمـات: "اسـقني قبلات فمـك، فحبك أشهى من الخمر، وعطـرك طيـب الشذا، واسـمك ملـء الفضـاء عطـرا ... لقد بحثت فـي فراشـي الليـالي الطـوال عمّـن يهـواه قلـبي فمـا وجـدت اليـه السبيل....

سليمان : (ناظرا اليها في رنو) مـا أجملـك يـا حبيبتي ... ما اجملك انـت بيـن النسـاء... كالسوسـنة بيـن الاشـواك...أنـت جميلـة مثل أورشليم ... انت رهيبة مثل جحافـل ذات اعلام... حـولي عينيـك عنـي، فلقـد ألقتا الاضـطراب فـي قلـبي ... مـن بيـن ستين ملكة وثمانين محظيـة... مـن بيـن عذارى لا يحصيهن عـد... مـن بيـن الـف زوجة من حسان الارض... أنـت وحـدك حمامتي... أنت وحدك الكاملة

1: 2 ليقبلني بقبلات فمه لأن حبـك أطيـب من الخمر 3 لرائحة أدهانك الطيبة اسـمك دهن مهراق ...

3: 1 في الليل علـى فراشـي طلبـت مـن تحبه نفسي طلبته فما وجدته

1: 15 ها انت جميلة يـا حبيبـتي هـا انـت جميله. عيناك حمامتان

2: 2 كالسوسنة بين الشوك كذلك حبيبـتي بين البنات

6: 5-4 انت جميلة يا حبيبتي كترصة حسنة كأورشـليم مرهبـة كجيـش بالويـة حـوّلي عني عينيك فانهما قد غلبتاني

6 :8-9 هن ستون ملكـة وثمـانون سُـرية وعـذارى بلا عـدد. واحـدة هـي حمـامتي كاملة

3،2 سيرة الحكيم

ولد توفيـق الحكيـم (1898 أو 1903؟-ـ 1987) لـزواج مختلـط مـن أب مصـري وأم تركية. أوفده والده إلى القاهرة لتتمة تحصيله المدرسي. شارك فـي الثـورة الوطنيـة الكبرى عام 1919 وقُبض عليه ثم سجن في القلعة. نال إجازة الحقـوق عـام 1925 وأظهر خلال دراسته اهتماما بالفن المسرحي. سافر إلى فرنسا لإكمال دراسته العليـا في الحقوق فأهملها وصبّ اهتمامه على دراسة الفنون كالأدب المسرحي والقصص والرسم والموسيقى الأوروبية وعايش جوا فنيا رفيعا أثّـر فـي تكـوينه الأدبـي بشـكل

كبير. وهناك كتب مسرحيته الأولى على الطريقة الغربية. بعد أن قضى ثلاث سنوات حافلة عاد من فرنسا إلى مصر. ثم التحق بسلك القضاء في وظيفة وكيل للنائب العام في الأرياف وذلك حتى عام 1934. ورغم انه كتب الرواية والشعر والمقالة إلا أنّه اشتهر بأدبه المسرحي الذي تُعزى اليه نهضة المسرح والدراما المصرية في العشرينات والثلاثينات، وإن كان لمسرحيات شوقي وأبو شادي الشعرية نصيب من النجاح كذلك.[313]

3،3 فكر الحكيم وأهم أعماله الأدبية

من أهم ما يميز فكر الحكيم ما اسماه هو "التعادلية" في كتابه التعادلية مذهبي في الحياة والفن. والتعادلية مرادف لما اصطلحت هذه الدراسة على تسميته بالتوفيقية في الفكر أو فيما وصفه الحكيم بـ "محاولة تفسير الإنسان في وضعه العام، من الكون بزمانه ومكانه، وفي وضعه الخاص من المجتمع بأجياله وبيئاته".[314] ولعل موقفه الوسطي هذا الناتج عن اتصاله بالغرب، فيما جذوره شرقية، ظهر في شعوره بالإنتماء لحضارة مصر الفرعونية وإيمانه بالحضارة الإنسانية ككل. يقوم فكر الحكيم على خليط مستمد من هنا وهناك انعكس في أدبه ونظرته الإجتماعية. وأعتقد أن الغرب انعكس أكثر في أدبه وفكره، فيما انعكس الشرق في طبعه تصديقا لمقولته " إن الفكر هو زهرة عمرنا أما الطبع فهو سجن هذا العمر".[315] لقد كان مجدّدا في أسلوبه الفني عن سبق إصرار أراد به إحياء أدب مصر من سباته،[316] فأقرّ الحوار واليوميات والاعترافات والرسائل واستخدم الأساطير اليونانية في أدبه. وقد بلغ من استهتاره بالزخرف الأدبي التقليدي انه لجأ في كتاباته إلى العامية أحيانا، وعلى العموم اعتمدت لغته البساطة والابتعاد عن الإفتعال. وتأثّر أسلوبه بالرمزية والواقعية التي دعمتها براعة في التخيّل.

---

[313] أدهم، اسماعيل. *توفيق الحكيم*. دار سعد مصر للطباعة والنشر، 1945، ص 48.

[314] الحكيم، توفيق. *التعادلية مذهبي في الحياة والفن*. مكتبة الاداب، د.ت.، ص 6-7.

[315] أبو النصر. مصدر سبق ذكره، ص 83.

[316] انظر رأي: شكري، غالي. *ثورة المعتزل: دراسة في أدب توفيق الحكيم*. ط 2. بيروت، دار ابن خلدون، 1973، ص 38- 39؛ ومقولة الحكيم نفسه في" التربية الكاملة للاديب" ، *الاديب*، كانون اول 1943، الجزء 12، السنة الثانية، ص 2. يقول:" لا أمل لنا في تجديد الأدب العربي الا بالاطلاع الراسع والثقافة الشاملة".

أما شرقية الحكيم فتبرز في ميله إلى التجريد غير الخفي في أعماله وفي نزعته الروحانية[317]. ان فطرته تنزع للغيبيات وللايمان بالطلاسم. وقد استلهم مواضيع أعماله في كثير من الاحيان من الإسلام، كما في محمد وأهل الكهف، أو من الميثولوجيا اليونانية وبالذات التراجيديا وكذلك من مصر القديمة. ألم يَهدي كتابَه عصفور من الشرق، والذي صدر عام 1938، إلى الحامية الطاهرة السيدة زينب (ابنة الرسول عليه السلام)؟. أما شخصياته فتحمل الملامح المصرية الشرقية بوضوح كما في يوميات نائب في الارياف وعودة الروح ، وتعبر عن غيرته الوطنية وتوقه إلى استقلال ونهضة مصر .

لم يعمل الحكيم بالسياسة في مصر ولكنه راقبها عن كثب وانتقد مفاسد مؤسساتها الحزبية والتمثيلية. ولعله ابتعد عن العمل الحزبي بسبب ما وجده من تناقض بين النظرية والتطبيق ولسبب ذاتيته المفرطة والتي حبسته في برجه العاجي. إن ابتعاده عن ضجة العمل السياسي مكّنه من الإقتراب من المسرح الذهني، أي الدراما المعدّة للقراءة بالدرجة الأولى وليس للتمثيل، وما يتطلبه ذلك من تجريد للواقع.[318] ويُعتبر الحكيم من مفكري الليبرالية الحديثة المؤمنين بالديمقراطية بمعناها الشامل للعدالة الإجتماعية. كان له موقف داعم للنضال ضد الاحتلال البريطاني وللثورة الوطنية الكبرى ثم لسعد زغلول لاحقا. الا أن الحكيم عُرف بدعمه المتحمس للثورة الناصرية التي أكرمته برعايتها فأنجز ما بين 1952- 1972 أكثر من ثلثي أعماله المسرحية.[319] لكنه في عمله عودة الوعي 1974 عاد وصبّ غضبه على الحقبة الناصرية. وبعامة، لا يُعرف الحكيم لكتاباته السياسية أو الفكرية بقدر ما يُعرف لعمله الأدبي.

الحكيم غزير الانتاج. من أهم أعماله في الرواية عودة الروح والتي كتبها في باريس ويعتبرها البعض بداية الرواية العربية الحديثة ونشرت عام 1933،ـ عصفور من الشرق عام 1938،ـ يوميات نائب في الارياف 1938،ـ حمار الحكيم 1940. أما في المسرح فمنها أهل الكهف 1933ـ شهرزاد عام 1934، محمد 1936،ـ الملك أوديب

---

[317] ولعلي اقول في عدائه للمراة، وهو موضوع خارج نطاق البحث هنا. لقد اشتهر الحكيم بلقب عدو المراة الذي اطلقته عليه هدى شعراوي.

[318] شكري، *ثورة المعتزل*، مصدر سابق، ص 32.

[319] شكري، غالي. *توفيق الحكيم الجيل والطبقة والرؤيا*. بيروت، الفارابي، 1993، ص 114-115.

1948 وفي الفكر تحت شمس الفكر 1945،ـ حماري قال لي 1945 وغيرها. كما فإن له مجموعتين قصصيتين أصدرهما عام 1949.

3،4 محصلة تفاعل أيديولوجية الحكيم والأيديولوجية العامة

يقول الحكيم في في كتابه فن الأدب "الخطر على غدنا كل الخطر من ذلك الفهم المحدود لكلمة (طابعنا) ومن تلك الفكرة التي تجعل الشباب يتخذ من روحانيته الشرقية ورواسب حضارته المصرية سجونا وحصونا تعزله عن تفكير العالم، وتمنعه من المساهمة في النشاط الفكري الإنساني العام بقوة وشجاعة دون أن يرى بهلع في الثقافة أو الحضارة الأجنبية غيلانا تستطيع أن تخطف بسهولة روحه من بين جنبيه".[320] في مقولته هذه تعبير بليغ عن فكره وتأكيد على غياب تعصب الحكيم لطابعه. كان همّ الحكيم كزملائه في مدرسة الأدب الحديث، طه حسين والعقاد والمازني، بعث أدب مصري حديث يكسر قالب الجمود الذي فرضه عليه تراثٌ أدبي عصيٌّ على التحديث. إن السمة البارزة لهذا الفكر، أقصد تقبُّل الآخر والانفتاح على تراثه، تحققُ الشرط الاساسي للتناص مع الكتاب المقدس من قبل كاتب غير مسيحي. لقد قرأ الحكيم الكتاب المقدس وتفاعل معه، وهو ما تؤكده مقولته في نشيد الانشاد، فأخرج تجربة فنية درامية وظفت مصادر التأثير. ولعل أسلوب نشيد الانشاد الحواري في العهد القديم، قد حرّض المُخْلِصَ للدراما، توفيق الحكيم، على صياغته حواراً مسرحيا.

بالرغم من أن الحكيم كان ليبراليا علمانيا في زمن اجتاحت فيه مصر موجةٌ من العلمانية والتغريب لم تشهد لها مثيلا، إلا انه كان ينفصل عن التشكيل الأيديولوجي السائد من عدة زوايا. فيما يتعلق بالتدين، كان الحكيم مثالي التفكير انساني النزعة، ولعل هذا الاختلاف الفكري هو الباعث لمعركته مع السلفيين من أمثال الشيخ متولي شعراوي والتي أشار إليها غالي شكري.[321] يشير فيصل درّاج، في حديث له عن مراتب المثقف الاجتماعية، إلى اغتراب توفيق الحكيم قائلا " يتجوّل الحكيم في مملكة الأفكار المتعالية وينظر إلى أسفل فيرى ما "خارج الفن" ويرتعب، فكل ما لا

---

[320] شكري، *ثورة المعتزل*، مصدر سابق، ص 51.

[321] شكري. *توفيق الحكيم الجيل والطبقة والرؤيا*، مصدر سابق، 1993.

ينتمي إلى سماء الفكر عارض ولا تاريخ له".[322] إن درّاج يجد الحكيم، كما وجده نقـاد آخرون مثل غالي شكري، يعيش للفن والفكر في عالمه الخـاص أو برجـه العـاجي. موقف الحكيم اللاتقليدي من الدين مُجتمِعٌ مع موقفه الفكري التحديثي الخـاص مهّـد للحكيم طريقا قاده إلى مصادر غير متداولة للفكر والأدب وأوصلاه أخيرا إلـى الكتـاب المقدس.

لحظة كتابة سليمان الحكيم كان توفيق الحكيم صاحب فكر على انفصـال جـزئي مـع التشكيل الأيديولوجي العام. انسجمت ليبراليته الفكرية في عهد صعود نجـم الليبراليـة المصرية مع الأيديولوجية العامة في مصر. لكن تعاليه الفكري الواضح فـي كتابـاته – يقول "اليوم بعد أن اعتزلت وظائف الحكومة، ونزلت عن زخارف المجتمع، وانقطعت لاهتم كما أشاء في هيكل "أبولون" مكرسـا بفيـة حيـاتي للادب والفـن ..... نعـم لقد انتصرت فأنا الآن للفن وحده" [323]- وانسحابه بعيدا عن مجتمعـه، بمـا عُـرف عنـه من انطواء وانعزال عن الواقع السياسي والاجتماعي، أوجـدا هـذه القطيعـة. يمكـن القول إن أيديولوجية الحكيم أخذت وضعية انفصـال جـزئي مـع الأيديولوجيـة العامـة عندما كتب نصَيْه المشار إليهما أعلاه في الأربعينات.

4. المجدلية لسعيد عقل

4،1 المتناص مع الكتاب المقدس في المجدلية

بعد أن أنجز سعيد عقل تجربة بنت يفتاح 1935، في الدراما الشـعرية، مسـتمدة مـن العهد القديم ومن سفر القضاة الفصل 11 بالتحديد، التفت إلى العهد الجديد يسـتقي منه موضوع عمله الشعري الثـاني المجدلية 1937. يملأ سـعيد عقـل الفراغـات فـي الرواية الإنجيلية بالخيال، جاعلا منها مطولـة شـعرية رغـم أن الأناجيـل تسـردها فـي أسطر قليلة وأكثرها تفصيلا في انجيل لوقا 7: 37- 50 أقتبس منها "وإذا امـرأة فـي المدينة كانت خاطئة إذ علمت أنه متكىءٌ فـي بيـت الفريسـيّ جـاءت بقـارورة طيـبٍ. ووقفت عند قدميه من ورائه باكية وابتدأت تَبُلّ قدميه بالدموع وكانت تمسحهما بشـعر رأسها وتقبِّلُ قدميه وتدهنهما بالطيب. فلما رأى الفريسيّ الذي دعـاه ذلـك تكلّـم فـي

[322] دراج، فيصل. "استبداد الثقافة–ثقافة الاستبداد"، *فصول*، المجلد 11، العدد 2، صيف 1992، ص 17.

[323] الحكيم، توفيق. "زهرة العمر"، في: *المؤلفات الكاملة*. المجلد الثاني. بيروت، مكتبة لبنان، 1995، ص 44.

نفسه قائلا لو كان هذا نبيا لعلم مَنْ هذه المرأة التي تلمسه وما هي. .....مـن أجـل ذلك أقول لكَ قد غُفِرَت خطاياها الكثيرة لأنها احبّت كثيراً. ..."

يجعل سعيد عقل المجدلية رائعة الجمال، "قطعةٌ في سرائر الغيـب صـيغَت/ عـادت الارض تحتويها/ سماءَ"، ولكنها خاطئة منذ صِباها "اقتصـفوا العـود، ومـن رنّ كأسـها النغمات!" .سمعت باسم المسيح يتردد مصحوبا بالروايات عن طهره ورحمته، فسعت لتلقاه غير مصدّقة:[324]

خَفقَ اسمٌ
في جوِّ أورشليمٍ
خفقَةَ العطر في جِواء الربيع
...
سمعتْ زهرةُ اللذائذِ أنّ الكون بالناشقِ الأبيّ تمخّضَ،
بفتيِ الطهر، ينشُد الوردَ
صعبا،
طيّبَ الفَوْحِ،
طيّبَ البَوْحِ،
أبيضْ.
...
أي جانٍ،
قالت، تمنّعَ مزوراً عن الروض، يوم هَلّ جناه؟
....
عند شاطىء الاردن،
بين الخميلات،
تلاقى
يسوع والمجدلية.
...
سربلتهُ أطيابُها، سربلته سحبُ النور، سربلته الهيولى
ورآها،
يهدّمُ الحبُّ جفنيها، ويعتلّ من شكاةٍ لمَها، يُخضِلُ الارضَ
متكا قدميها، ويندي الذبولَ

فَيءُ خُطاها.

ثم ها هي المجدلية تناجي المسيح بعـد أن احبتـه حبـا وجـدت فيـه خلاص روحهـا. وتظهر معاني الطهر البراءة في نجواها:

" يا أساريرَ منيةٍ عزَّ لُقياها،

فأطلعتَها
ندىً
وسناءَ،
..

[324] المقاطع مأخوذة من: عقل، سعيد. *المجدلية*. ط 2. المكتب التجاري، 1960.

يا اندفاعَ الاحلام
في بال عذراءَ
ويا بسمةً
على ثغر أُم،
..
وارتمت زهرة اللذائذ
هيمى
عند رجليْ يسوع
حرّى المآل

وإذ يطلب الفريسيون من يسوع ألا ينتبه إليها لأنها خاطئة يفاجئهم المسيح بتعاطفه معها، بل وبإكباره لقدرتها الفائقة على المحبة ما شفع لها وقابل ذنوبها بالغفران.

وشِفاهٌ تصيح:
"وَيْها! ألا ارجمها"،
وحِكَمٌ يهمّ
عَبْرَ الشفاه،
يرتمي
ذلك الجناحُ
عليها
فيراها الالهُ
ظِلّ إلهَ!

4،2 سيرة سعيد عقل

ولد سعيد عقل عام 1912 في زحلة ودرس في مدرستها "المدرسة الشرقية" وهي مدرسة عرف عنها تراث لغوي متميز فتخرّج منها رواد في الفكر والأدب مثل خليل مطران. درس عقل الشعر القديم والحديث لأخطل وشوقي وغيرهما كما قرأ القرآن وأظهر اهتماما بدراسة المعاجم. عمل في التدريس والصحافة وحرّر عددا من المجلات الأدبية أهمها لسان الحال. له مقالات صحفية ودراسات حضارية حول لبنان.

4،3 فكر سعيد عقل وأهم أعماله الأدبية

لفكر سعيد عقل خصوصيته. بدايةً لا تخفى نزعته الإنفصالية في السياسة على أحد. كان عقل من دعاة لبنان المستقل لدرجة أنه اتُهم بمعاداة القومية العربية، وهي تهمة ليست متجنية إذا ما أُخذ بعين الاعتبار محاولاته لاستبدال الحرف اللاتيني بالحرف العربي وكتابة الشعر بالعامية اللبنانية. التقى فكريا مع ميشال جحا وشارل قرم ويعتبره البرت حوراني من رواد حزب الكتائب يوم تأسس في الاربعينات.[325]

[325] حوراني. مصدر سبق ذكره، ص 325.

تاريخ تأسس الحزب لاحق لكتابة القصيدة إلا أنه مؤشر إلى اتجاه عقل الفكري العام وإلى موقعه ضمن التشكيل الأيديولوجي السائد في لبنان في الثلاثينات. لقد كان وطنيا "انعزاليا" لبنانيا.

كما كان عقل جريئا في فكره السياسي،كذلك كان في شعره. عندما صدرت قصائده في أواسط الثلاثينات "كانت اشبه بثورة في زمانها".[326] وعلى الرغم من انها طُبعت بطابع رومانسي، كوْنها تهتم بتصوير عواطف كالفرح مثلا، إلا إنها كثيرا ما تُصنّف كبدايات الرمزية في الشعر العربي، والحقيقة أن عقل قد اعتمد المنهجيْن في شعره[327]. في بنت يفتاح كان ينهج الرومانسية وفي المجدلية تحول إلى الرمزية ثم عاد إلى رومانسية تمجّد لبنان في قدموس. تقول د. سلمى الخضراء الجيوسي إن الكتاب المقدس والأساطير الإغريقية بالإضافة إلى الأدب الفرنسي قد ساهمت جميعها في تكوين سعيد عقل الشعري[328]. متأثرا بالأدب العالمي لراسين وهوغو وميلتون وشكسبير وجامعا إلى ذلك معرفة واسعة بالمدرسة الرمزية الحافلة بالموسيقى والفكر، كفكر فاليري وبرغسون ومالارميه، كتب سعيد عقل الشعر بذوق رفيع. كالرمزيين قاطَعَ عقل الفيض العاطفي في شعره، واعتمد على ما يمليه عليه العقل الباطن أو اللاوعي من إلهام. والحق أن الرمزية كانت مذهب عقل الذي ادّعى الانتماء إليه، ولكن هناك من يعتقد إنه أخفق في مرماه وإنه كان شاعر الغناء فيما أراد أن يكون شاعر المسرح.[329] قَصُر شعره عن تحقيق ثورة تنقل الشعر العربي إلى رمزية كالتي قال بها الرمزيون الفرنسيون، ثورة على المعنى والمبنى، تنسف القيود في سعيها لخلق عالم جديد[330].

يقول سعيد عقل في مقدمة المجدلية:" اللاوعي في الانسان طاقة ولا كأحَدِّ الوعي". إن الوعي ضرورة للنثر أما الشعر فتتفجر ينابيعه في حالة من اللاوعي.

---

[326] الحاوي، ايليا. *الرمزية والسريالية في الشعر الغربي والعربي*، بيروت، دار الثقافة، 1980، ص 155-156.

[327] انظر تحليل: كرم،انطون غطاس. *مدخل إلى دراسة الشعر العربي الحديث: عامل الثقافة*. من كتاب العيد المئوي للجامعة الامريكية، بيروت، 1967، ص 266-274.

[328] انظر: الجيوسي، سلمى الخضراء. *الاتجاهات والحركات في الشعر العربي الحديث*، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2001، ص 518.

[329] انظر راي ايليا الحاوي في رمزية عقل والتي يرى انها لم تكن موفقة لكونها تصنعا لغويا أكثر منها تجربة فلسفية. انظر: الحاوي. مصدر سبق ذكره، ص 164. كذلك راي انطون غطاس كرم الوارد في كتاب سلمى الخضراء الجيوسي. مصدر سبق ذكره. ص 520.

[330] صقر، موريس. "وثبة الشعر اللبناني"، *الآداب*، السنة 3، العدد 1، 1955، ص 69.

يرفع سعيد عقل الشعر إلى مرتبة فوق النثر "لطبقة مصطفاة، باستطاعتها التذوق. أما النثر فللتلامذة – وقد يكونون خارج المدارس....إن كانت لي افكار وصور وعواطف، وجدتُني تلقائيا املأ الصفحة تلو الصفحة نثرا. أما إن كان في داخلي ما هو فوق طاقة تلك القوى، ان كانت نفسي ذاتها في حالة فوق الوصف، خاصة، لا تشوبها فكرة أو صورة أو عاطفة، حالة تمكّن ذاتها من وعي ذاتها راقي بالشعر" [331].

من أهم أعماله في المسرح بنت يفتاح 1935 وقدموس 1944 وهما مأساتان نظمهما شعرا. وفي الشعر له ملحمة المجدلية 1937 ورندلى 1950 و لبنان إن حكى 1960 ويارا باللغة العامية اللبنانية 1961 ودُلْزى 1973 وغيرها.

4،4 محصلة تفاعل أيديولوجية سعيد عقل والأيديولوجية العامة

على الرغم من اهتماماته السياسية إلا أن شعر عقل يخلو من السياسة، وحتى من أي توجه ذي مضمون شعبي أو جماهيري. تعد المجدلية من أشهر أعمال عقل، وتقوم على رمزية كرمزية الفرنسيين في القرن التاسع عشر. ضمنت المجدلية لصاحبها موقعا هاما على الساحة الأدبية في الثلاثينات والأربعينات، بما بَلَغَته من تجديد فنّي في الشعر[332]. المجدلية اللاهية الخاطئة تحوّلت بحبها إلى "شبه اله"، إنها المجونُ المُنتهي إلى معرفة الطهر بالتوبة، البدائيةُ التي عبَرَت إلى الحضارة، الشرُّ الآتي إلى الخير.[333]

هل نجح سعيد عقل في مسعاه لتحقيق الرمزية في قصيدته؟ يرى إيلياالحاوي في مقال متحامل على سعيد عقل أن الأخير قد فشل. فالرمز عنده يفتقر إلى العمق والتعبير في القصيدة صوري أكثر مما هو وجداني نتيجة افتقار الشاعر إلى رؤية شعرية كاملة واعتماده على التحذلق اللغوي.[334]

وأيا يكن رأي الحاوي فقد اجتمع عند عقل سعيه "الرمزي" وثقافته الدينية والغربية فسمحتا باتخاذ شخصية كمريم المجدلية بطلة لقصيدته. لم يكن في المناخ الفكري

---

[331] من مقدمة سعيد عقل في *المجدلية*. مصدر سبق ذكره. ص 21–22.

[332] الجيوسي. مصدر سبق ذكره. ص 522.

[333] انظر تحليل: غريب، جورج. *سعيد عقل والغزل الخلاق*. بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1963، ص 33–38.

[334] الحاوي، ايليا. "سعيد عقل: ما له وما عليه!"، *الآداب*، السنة 9، العدد 6، حزيران 1961، 29–31؛ انظر رأيا آخر في: داود، انس. *الاسطورة في الشعر العربي الحديث*. مكتبة عين شمس، 1975، ص 171– 175.

في لبنان وقتذاك ما يشوّش على هكـذا خيـار. تلاحـظ سـلمى الجيوسـي أن تجـارب عقل الشعرية وتجارب غيره من الرمزيين مثل بشر فارس في مصر " لـم تـثر موجـة من الرفض والإتهام كمـا كـان قمينـا بهـا أن تفعـل لـو جـاءت فـي عقـد الخمسـينات والستينات. لقد كانت فترة الثلاثينـات والأربعينـات علـى جـانب كـبير مـن التسـامح"[335]. ضمن التشكيل الأيديولوجي السائد في لبنان، وهو تشكيل طغت عليه السمة الليبرالية التعددية فجمع في آن قوميين، سوريين عرب، وانعزاليين دعـاة لبنـان الكـبير وكـذلك ماركسيين، كان فكر عقل يتمفصل في علاقة انفصال جزئي مع الأيديولوجيا السـائدة لحظة كتابة المجدلية.

[335] الجيوسي. مصدر سبق ذكره. ص 520.

خامسا: نصوص متناصة مع الكتاب المقدس في الفترة الثالثة: بعد الحرب العالمية الثانية وحتى الستينات من القرن العشرين

تمهيد:[336]

شهدت الخمسينات انطلاقة ما يعرف في الأدب بالشعر الحر، المتحرر من قيود الوزن والقافية، المجدّد في مواضيعه ومذاهبه. ظهرت قبل ذلك محاولات للتخلي عن قيود القصيدة التقليدية وخاصة في شعر المهجر وشعر سعيد عقل وبالطبع في شعر المدرسة الرومانسية. جاءت البداية من العراق. نازك الملائكة وبدر شاكر السياب (1926-1964)، وانضم اليهما آخرون مثل صلاح عبد الصبور وخليل الحاوي وعبد الوهاب البياتي (1926 -1999) ثم أدونيس ونزار قباني (1923- 1998) وغيرهم، حقّقوا قفزة نوعية في مضمار التجديد في الشعر العربي. وقد وجد الشعر الحرّ مقاومة عنيفة واتُهم أصحابه بالتنكر لأصولهم الثقافية وبتقليد أدب الغرب لإفتقارهم لعبقرية الشاعر. كان لظهور مجلة الآداب عام 1953 أثر هام، خاصة بعد أن توقفت الرسالة والثقافة المصريتان. لقد التقت دعوة الآداب للتجديد في الأدب العربي مع دعوتها لإنجاز نهضة اجتماعية وفكرية بل وسياسية ذات توجه قومي عربي. وإن تنوعت مواقف الأدباء السياسية، إلا أن الجامع بينها كان الالتزام الفكري، والثوري أحيانا، والاتصال الوثيق بقضايا المجتمع المختلفة. ثم استقطبت بعد 1967 القضيةُ الفلسطينية الأقلام العربية في خطاب طغت عليه لهجة ثورية في الغالب. في خضم بحثهم عن مصادر إلهام جديدة وقع الشعراء العرب على الأسطورة فاستخدموها لخدمة نزعاتهم الرمزية في الأدب وإشكالياتهم الوجودية في الفكر. التحق بهذا الجيل من الشعراء جيلٌ مبدع ضمّ محمود درويش (1942-) وسميح القاسم (1939-) ومحمد الماغوط (1934- 2006) وغيرهم كثيرون.

الخمسينات شهدت تحول الرواية العربية نحو واقعية طرقت أبواب قضايا اجتماعية وسياسية بجرأة. عزّز هذا التحول الاتصالُ بالغرب وتفتحُ الوعي القومي والاجتماعي والتطورُ السياسي[337]. روايات أواخر الخمسينات والستينات غلبت عليها، بشكل خاص،

---

[336] يمكن الرجوع لتفاصيل حول تاريخ الادب العربي لهذه الفترة في: روجر الن. مصدر سبق ذكره.

[337] يقوم الأدب الواقعي على تسجيل للواقع وكشف لأسراره كما يلاحظها الأديب. اصبحت الواقعية تيارا قويا في الادب الفرنسي في النصف الأول من القرن التاسع عشر اي معاصرا للرومانسية، ويمثله خير تمثيل أدب بلزاك. انظر: مندور. *الادب ومذاهبه*. مصدر سبق

الواقعية ذات الطابع السياسي وبالذات الواقعية الاشتراكية وكانت طليعتها المصابيح الزرق لحنا مينة 1954. إلا أن الأب المؤسس للرواية العربية هو نجيب محفوظ (1911-) صاحب الروايات ذائعة الصيت، ولعل أشهرها الثلاثية التي نشرت في اواخر الخمسينات. هذا لا ينفي وجود فن روائي اتخذ من مذاهب أخرى إطارا عاما لموضوعاته كفن الرواية التاريخية والوجدانية. من الروائيين المميزين، على سبيل المثال لا الحصر، صنع الله ابراهيم وعبد الرحمن منيف وهما ممن غرّد سياسيا خارج السرب، فنال نصيبه من الاضطهاد. كان للصوت الفلسطيني حضورٌ في روايات غسان كنفاني واميل حبيبي وجبرا إبراهيم جبرا وغيرهم. كان لهزيمة 1967 اثرٌ على الجهود الروائية كمّا وكيفا، فظهر عدد كبير من الروايات العربية التي تميزت بعمق الرؤية وصدقها وكانت في مجملها ضمن خط الواقعية.

إلا أن القصة القصيرة نالت الحظ الأكبر من الرواج لما لها من قدرة على التصدي لقضايا من واقع الحياة اليومية. وقد امتازت قصص محمود تيمور ويحيى حقي بحرَفية عالية والتزام اجتماعي وإليهما انضمّ يوسف ادريس (-1991) وإدوار الخراط (1926-) وسميرة عزام (1927- 1967) وزكريا تامر (1931 -) الذي مال أسلوبه إلى الرمزية. كذلك نالت قصص قصيرة مسرفة في رومانسيتها، كقصص احسان عبد القدوس (- 1990)، شعبيةً واسعة.

على صعيد الفكر كانت الفترة الثالثة في دراستنا فترة مأزومة عاشت فيها بلاد الشام ومصر حالة صراع بعد الحرب العالمية الثانية ونكبة فلسطين تمخضت عن وصول الحكم إلى الضباط الاحرار في مصر وحزب البعث العربي الاشتراكي في سوريا. وقد انتجت السلطة الحاكمة في الحالتين ايديولوجية ثورية شعبية امتدت إلى البلدان العربية تمحورت حول إنجاز الوحدة العربية وتحرير الارض واكتسبت طابعا اشتراكيا في الستينات بشكل خاص. تفتقر هذه الفترة لليبرالية الفترة السابقة عليها وبالتالي لتعددية الفكر الفاعل، كما أوضحت في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

ذكره، ص 82-96.

1. النور والديجور و يا ابن آدم لميخائيل نعيمة

1،1 المتناص مع الكتاب المقدس في النور والديجور و يا ابن آدم

في عمله النور والديجور فصل معنون "عالم جن جنونه". يستشهد نعيمة فيه بالرواية التوراتية عن برج بابل ويقتبس من سفر التكوين في مطلع الفصل الحادي عشر (من 1- 9):

" وكانت الارض كلها لغة واحدة وكلاما واحدا. وكان انهم لما رحلوا من المشرق وجدوا بقعة في ارض شنعار فاقاموا هناك. وقال بعضهم لبعض: تعالوا نصنع لنا لَبِنا وننضجه طبخا. فكان لهم اللبن بدل الحجارة، والحُمَر كان لهم بدل الطين. وقالوا: تعالوا نبن لنا مدينة وبرجا رأسه إلى السماء. ونقم لنا اسما كي لا نتبدد على وجه الارض كلها. فنزل الرب لينظر المدينة والبرج اللذين كان بنو آدم يبنونهما. وقال الرب: هو ذا هم شعب واحد ولجميعهم لغة واحدة، وهذا ما

يرى نعيمة أن هذه الحكاية "الساذجة" تقول إن الإنسان لم يتوقف عن الاشتياق إلى الله، وأن الرغبة في معرفة الله هي رغبة أصيلة لديه. ويعود إلى الفصل الثالث من السفر نفسه، فيستفيد من الإشارة في قصة آدم وحواء إلى رغبة الإنسان في أن يعرف الله.[339]

في الفصل المعنْون "لبنان" من ذات الكتاب يستعين نعيمة بآراء الأنبياء، كما وردت في العهد القديم، في معرض إشادته بلبنان. يستشهد بمقاطع من الكتاب المقدس، من أقوال موسى إلى هوشع فداود وسليمان. في تثنية 3: 25، مثلا، يقول موسى لربه "دعني أعبر وأرى الارض الجيدة التي في عبْر الاردن، هذا الجبل الجيد ولبنان". وفي هوشع 14: 5-6 " أكون لإسرائيل كالندى. يزهر كالسوسن، ويضرب أصوله كلبنان. تمتد خراعيبُه، ويكون بهاؤه كالزيتونة، وله رائحة كلبنان." اقتبس فيما يلي مقطعا من سلسلة التناصات هذه.

" لو لم يكن لبنان فتنة من مفاتن الارض لما تغنى به الانبياء والشعراء منذ اقدم الازمان. فموسى الكليم يضرع إلى ربه ان يريه ارض الميعاد لا ينسى

[338] نعيمة، ميخائيل. *النور والديجور* 1947-1949. بيروت، مكتبة الصادر، د.ت. ص 32-33.

[339] نعيمة. المصدر السابق. ص 35.

لبنان." والله المتكلم بلسان النبي هوشع لا يجد ما يمثل به وعوده الطيبة لاسرائيل افضل من لبنان اذ يقول: " واكون لاسرائيل كالندى فيزهر كالسوسن ويمد عروقه كلبنان. وتنتشر فروعه ويكون بهاؤه كالزيتون. ....." [340]

في الفصل المعنون" المذوذ والصليب" يحث نعيمة الإنسان على التغلّب على غرائز الأنانية والضغينة والطمع، مؤكداً أن هذه في الأصل هي وصية المسيح. يقول نعيمة مُحيلا في جزء كبير من هذا المقطع إلى خطبة المسيح على الجبل:

" أما المسيح فقد علمنا بلسانه وحياته ان الانسان - ليكون انسانا- لا يليق به ان يحيا حياة الحيوان. بل لا بد له من ان يحيا لغيره اذا هو شاء ان يحيا لنفسه. فيعمل لقريبه مثلما يعمل لذاته. لانه وقريبه جسد واحد وروح واحد، هما جسد الله وروحه. فإن هو ابغض قريبه فكأنه ابغض ذاته وابغض ربه :- " احب قريبك كنفسك." وان هو دان قريبه بهفوة او بزلة فكأنه دان نفسه وربه :- لا تدينوا لئلا تدانوا". وان هو تمسك بالارض وملذاتها فقد نسي ملكوت السموات والحياة الابدية في الله:- " لا تهتموا قائلين ماذا ناكل او ماذا نشرب او ماذا نلبس ... اطلبوا اولا ملكوت الله وبره، وهذا كله يزاد لكم." وقد قال للغني الذي جاء يستهديه طريق الخلاص :- " اذهب وبعْ كل ما لك وفرّقه على الفقراء وتعال اتبعني." [341]

في هذا المقطع اقتباسات مباشره. من متى 19: 19 " أحبب قريبك كنفسك"، ومن متى 7: 1 " لا تدينوا كي لا تدانوا"، ومن متى 6: 21-23 " فلا تهتموا قائلين ماذا ناكل أو ماذا نشرب أو ماذا نلبس. ..."، ومن حديث المسيح إلى الغني من متى 19: 21 "...إن أردت أن تكون كاملا فاذهب وبع أملاكك واعط الفقراء فيكون لك كنز في السماء وتعال اتبعني."

في عمله يا ابن آدم، الذي ظهر عام 1969، حوار فلسفي وجودي بين الشيخ، المعروف بالدكتور صنيبم صاحب أجدّ اختراع في مجال الأسلحة الفتاكة، وبين مراسل لأكبر وكالة أنباء في العالم. يقتبس الشيخ من سفر التكوين ما يدعم اختياره أخيرا حياة العزلة عن عالم بات بلا ضمير. وإذ يستغرب المراسل عودة العالِم "لأسطورة دفنها العلم من زمان"، يؤكد الشيخ أن من الأساطير "ما يتحدى العلم والموت". يروي الشيخ قصة قايين وهابيل كما وردت في سفر التكوين 4: 1-12، ويثبت المراسلُ حسن اطلاعه على العهد القديم فيتمّ هو القصة كما وردت فيه[342].

[340] نعيمة. المصدر السابق، ص 105.

[341] نعيمة. المصدر السابق، ص 238-239.

[342] نعيمة، ميخائيل. *يا ابن آدم*. بيروت، دار صادر، 1969، ص 161- 163.

"الشيخ: .... اتفق ذات يوم ان قدَم الاخوين قرابين للرب: قايين من نتاج ارضه وهابيل من نتاج غنمه. ثم اتفق ان قبل الرب تقدمة هابيل اما تقدمة قايين فرفضها لان نيته لم تكن صافية صفاء نية اخيه. أصحيح ما أرويه؟

.....

المراسل: كان أن ساله الرب عن أخيه أين هو؟ فاجاب بمنتهى الخبث لا أعلم/ ثم اضاف :" ألعلي حارس لأخي؟ فما كان من الرب الا أن فضح جريمته بقوله: " صوت دماء أخيك صارخ اليّ من الارض" ثم لعنه.

يرى الشيخ أن الإنسان آثم منذ زمن قايين فهو لم ينفك يقتل أخاه وان "صوت دماء اخي(ه)"، أو صوت ضميره سيبقى هديراً يتردد. يتمثّل إثم الإنسان الثاني في محاولته "اغتصاب المعرفة اغتصابا"، كما فعل أبوه آدم عندما أكل من الشجرة المحرمة، كما يروي سفر التكوين من الاصحاح الثالث 1-18 "في يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتصيران كآلهة عارفي الخير والشر"، فيما يصفه الشيخ بـ "بأروع اسطورة خلقها الإنسان ليصوّر فيها مأساته". للشيخ تأويله الخاص للرواية فيقول:

وأما الحيّة التي اقنعت آدم وحواء بالاكل من الثمر المحرم فلم تكن سوى صوت عقل الانسان وقد اثاره حب الاستطلاع، حب الكشف عن المجهول عساه يصبح عارفا كل شيء كما هو الله:" في يوم تاكلان منه تنفتح اعينكما وتصيران كآلهة عارفي الخير والشر."[343]

يؤكد الشيخ بنبرة وعظ على ضرورة أن بكبح الإنسان جماح خيلائه وغروره وفضوله كما أوصت الشرائع، في سفر الأمثال في الإصحاح التاسع عشر "في قلب الإنسان أفكار كثيرة ولكن مشورة الرب هي تثبت". وتتوزّع اقتباسات من الكتاب المقدس ضمن الحوار فيقول المراسل مثلا "ذكّرتني قول صاحب المزامير: " قلبا نقيا اخلق فـيّ يا الله، وقول الناصري :"طوبى لأنقياء القلوب لانهم يعاينون الله"[344].

ويستفيض الشيخ في الحديث عن فلسفته التي تستمد روحها من الكتاب المقدس، فيتحدث عن المحبة قائلا إنها وحدها تملك المفتاح إلى قلب الحياة ونظامها[345]. في رسالة يوحنا الأولى 8:4 إن الله هو محبة. ومن رسالة القديس بولس إلى الرومانيين 8:13 "من أحبّ القريب قد اتمّ الناموس". ويطيل الشيخ الحديث عن رغبة الإنسان الواهمة في الاستقلال والحرية[346]، ولسان حاله يقول كما في المزمور 127:" إن لم

[343] المصدر السابق. ص 172-173.

[344] المصدر السابق. ص 88.

[345] المصدر السابق، ص 84.

[346] المصدر السابق، ص 125-129.

يبن الله البيت فباطلا يتعب البناؤون". وفي معرض حديثه عن علاقة الانسان بالحياة يستعمل الشيخ تشبيها يتكرر في الكتاب المقدس، في مزمور داود 131 مثلا ".. كفطيم على صدر أمه"، أو في أشعيا 66:12-13" هكذا قال الرب: ها أنذا أميل إليها السلام كالنهر ومجد الأمم كالوادي الطافح فترضعون وفي الحضن تحملون وعلى الركبتين تدللون، كمن تعزيه أمه كذلك أعزيكم أنا". أما الشيخ فيقول:[347]

لقد احبتك الحياة امك إلى حد ان جهزتك بكل

ما تحتاجه لبلوغ المعرفة.

فهي ما ولدتك لتتسلى بك،

بل لتتجلّى فيك.

1،2 سيرة ميخائيل نعيمة

ميخائيل نعيمة (1889- 1988) من أشهر الأدباء اللبنانيين . ولد في بسكنتا في لبنان لأبوين أورثودوكسيين. التحق بالمدرسة الروسية الأورثودوكسية في الناصرة بفلسطين حيث مكث من 1902-1906 ودرس أصول اللغة العربية. تابع دراسته الدينية في روسيا واطلع على الأدب الروسي وتأثّر به. هاجر إلى أمريكا عام 1911 حيث درس الحقوق والآداب في جامعة واشنطن وتخرّج منها عام 1916. كانت له نشاطات سياسية إلا أنه سرعان ما طغت اهتماماته الفلسفية عليها. عام 1920 أُنشأت الرابطة القلمية وضمت جبران وايليا ابوماضي ونسيب عريضة وغيرهم وعُيّن نعيمة مستشارا للرابطة. إلا أنها على الرغم من أثرها العميق في حركة الشعر العربي انحلت سريعا عام 1931. عاد إلى لبنان عام 1932 حيث اعتزل الحياة في كهف أسماه الفلك، فلُقّب "ناسك الشخروب" وقصر كتاباته على النثر. كتب باقتدار في الرواية والقصة القصيرة والمسرح والنقد الأدبي والشعر.

1،3 فكر نعيمة وأهم أعماله الأدبية

[347] المصدر السابق، ص 191 كما يرد التشبيه في اخرى مثل ص 193، 194، 197، 198.

لنعيمة فكر فلسفي واضح المعالم وشديد التميّز ضمنه كتبه الأخيرة بشكل خاص. أهم ما يميّز فكره نزعته الصوفيه، والتي شخصّها الكثيرون. نعيمة تجمعه مع الصوفيين ميّزات أولها ميله الفطري إلى الانعزال والتأمل، وشعوره الدائم بالقلق والغربة، وقناعته بأنه من حملة رسالة سامية هدفها الدعوة إلى تحقيق السعادة الانسان[348]. تُنَظِّر فلسفته الإنسانية للرحمة والمحبة وتتلخّص عقيدته في مبدأ وحدة الوجود والتي تعني أن ليس هناك إنسان وإله وانما الكل واحد.[349]

ثقافة نعيمة متنوعة جمعت بالإضافة الى ثقافته الشرقية مؤثرات روسية وأمريكية وأوروبية. يعكس أدب نعيمة تأثّره بالفكر المسيحي وانبهاره بشخصية المسيح، وإن تمرد على طقوس الكنيسة والتي رأى أنها تخلق مسيحية لا مسيح فيها. فلسفته المتأثّره بعقيدة التناسخ ووحدة الوجود طبعت إنتاجه الأدبي كذلك، فكشف عن إيمانه بالله وتمسكه بمبادىء المحبة والمعرفة والفضائل الانسانية. لقد كان موضوع الله في حياة نعيمة طاغيا على فكره وأدبه.[350]

أما أعماله فكثيرة[351]، منها مثلا مسرحية الآباء والبنون ونشرت عام 1918. عام 1923 نشر الغربال وهاجم فيه الأدب التقليدي، عام 1936 نشر زاد المعاد، وعام 1945 البيادر و صوت العالم وكرم على الدرب. عام 1952 نشر ترجمة عربية لكتابه مرداد وهو أول عمل فلسفي محض. كتب سيرة حياته في ثلاثة أجزاء سماها سبعون ونشرها 1959-1960. من مؤلفاته كذلك همس الجفون 1943 وفيه جمع شعره، الاوثان 1946، مذكرات الارقش 1949، أيوب 1967، من وحي المسيح 1974وغيرها. كتب نعيمة الشعر في بداياته، نشرت بعضه مجلة الفنون الصادرة بالعربية في نيويورك.

1،4 محصلة تفاعل أيديولوجية نعيمة والأيديولوجية العامة

أمضى نعيمة إحدى وعشرين سنة في المهجر إلا أنه لم يؤلف فيها سوى كتابيْن هما الآباءوالبنون والغربال. هل يصحّ القول إن كتابات نعيمة الأخرى، من لبنان، لم تتأثّر

---

[348] ملحس، ثريا. *ميخائيل نعيمة: الاديب الصوفي*. بيروت، دار صادر، 1964.

[349] الناعوري، عيسى. *ادب المهجر*. ط 2. مصر، دار المعارف، 1967؟، ص 399.

[350] ملحس. مصدر سبق ذكره. ص 60.

[351] انظر قائمة لأعماله في: ملحس. مصدر سبق ذكره. ص 193.

برصيده النفسي والثقافي الذي آل اليه خلال إقامته في المهجر؟ كتب نعيمة، العائد من غربته عام 1932، في الأعوام اللاحقة على تلك السنة ما اعتمد على تجربته الغنية قبلها. إلا أني ارتايت أن أعتبره ضمن أدباء لبنان المحليين في هذه الدراسة، لأنه إن لم يكن لبنانيا محلي الثقافة بحكم النشأة الأولى بما لها من أثر كبير على شخصية الفرد -وهو القائل عن مدرسته الأولى في بسكنتا: "وهذه المدرسة كان لها أبعد الاثر في توجيه دراستي، وبالتالي كل حياتي"[352]- ، فإنه لبناني بحكم أن عشرين عاما من عمره المديد في المهجر هي فترة قليلة بالقياس إلى السنوات التي قضاها في لبنان والتي جاوزت السبعين عاما انتج خلالها معظم أعماله بما فيها العملَيْن المشار إليهما أعلاه.

يفصل بين العملَيْن النور والديجور وابن آدم حوالي عشرين عاما. إلا أن القارىء لهما يشعر بوحدة الفكر الجامع بينهما، وكأن الأول جزء من خطاب يتجدد في الثاني؛ وإن كان الفكر الفلسفي أشدَّ وضوحا في الثاني مؤشراً على اكتمال رؤية نعيمة الفلسفية. ويرى د. محمد شفيق شيّا أن يا ابن آدم خاتمةُ "الثلاثية النعيمية الفلسفية الرائعة: مرداد – اليوم الاخير- يا ابن آدم-".[353] إن أيديولوجية نعيمة المتفردة، المنعتقة من عالم المادة، تتمفْصل في وضع انفصال عن الأيديولوجية العامة السائدة، بما لها من خطاب مستقل، منفصل عن الخطاب العلماني الليبرالي الذي ساد في الفترة ما بين الحربين والفترة اللاحقة للحرب العالمية الثانية. إنه خطاب لا تنقصه الجدّة لكنه ينأى بنفسه عن التيار الفكري التحديثي السائد.

2. لعازر عام 1962 لخليل الحاوي

2،1 المتناص مع الكتاب المقدس في لعازر عام 1962

أعتبرُ "لعازر عام 1962" هي القضية المركزية في مجموعته الشعرية الثالثة بيادر الجوع والمؤلفة من ثلاث قصائد. عبر سبعة عشر مقطعا، تتطور شخصية لعازر بعيدا عن خط التطور التقليدي للبطل المنقذ مثل البحار في "البحار والدرويش". يصبح

---

[352] الناعوري. مصدر سبق ذكره. ص 394.

[353] شيا، محمد شفيق. *فلسفة ميخائيل نعيمة*. بيروت، بحسون الثقافية، د.ت.، ص 73.

لعازر في النهاية شبيها بقوى الطغيان التي كان يحاربها؛ إذا تداعت قيمُ المناضل يصير طاغية. نتيجة هذا تتولّد رغبة الموت عند الشاعر، الموت الذي لا بعث بعده.

في مفتتح القصيدة [354] أسفل عنوانها إشارة إلى آية من الكتاب المقدس. أعطى الحاوي لنفسه الحق في استبدال مارثا في النص الأصلي بمريم في نصه، هكذا:

" لعازر عام 1962
"وذهبت مريم، اخت لعازر، إلى حيث كان الناصري وقالت له لو كنت هنا لما مات أخي، فقال لها أن أخاك سوف يقوم"
انجيل يوحنا

يخاطب الحاوي بطله "المناضل الذي انهار بالامس" فأضحى جيلا واجيالا من المهزومين اللاحقين، إذ يُبتلى "القوي الخيّر بالمحال فيتحوّل إلى نقيضه". يختم الحاوي مقدمة القصيدة بالتأكيد على عمومية ظاهرة التحوّل تلك:

وبعد فأنت لا تختص بجماعة دون جماعة
كنتُ شاهدا ورايتك في صفوفهم كلهم.

في لعازر توحّدت الأسطورة بالواقع، لقد مات وعاد ليثأر من الحياة الخيّرة في ماض تبدّد. تُمثّل هذه الحياة الخيّرة امرأتُه، وهي شخصية لا ترد في الانجيل، اختلقها الحاوي وخصّص لشكواها المتكرّرة، بعد أسابيع من بعث زوجها ثم بعد سنوات، مساحة كبيرة من قصيدته. إنها تلحظ التغيّر في زوجها العائد من حفرة قبره فتتساءل بألم عن جدوى عودته، ميتًا كئيبًا. بمرور السنوات تُبتلى بالتحوّل إلى نقيضها، تصبح مثل لعازر، فتتمنى أن تغيب وتُمسح ذاكرتها. يوظّف الحاوي رمز المسيح في سياق غير اعتيادي، إنه رمز للقيم والمثل الضرورية لتحقيق حركة بعث حقيقية في مجتمعه، لكن تأثيره الفاعلَ موضوع مساءلة وتشكيك. ألم يكن مصير حركة البعث العربية الإخفاق؟ في المقطع الثاني المعنون "رحمة ملعونة" يقول لعازر:

صلوات الحبّ والفصح المغنّي
في دموع الناصري
أترى تبعث ميتا

[354] مقاطع القصيدة مقتبسة عن : الحاوي، خليل. *بيادر الجوع*. بيروت، دار الاداب، 1965.

حجّرته شهوة الموت،
ترى هل تستطيع
أن تزيح الصخر عنّي
...
كيف يحييني ليجلو
عتمة غصت بها اختي الحزينة
دون ان يمسح عن جفنيَّ
حمّى الرعب والرؤيا اللعينة:

في المقطع العاشر يتراءى الناصري لزوجة لعازر غير القانعة بقدرته على تصحيح الواقع فما هو إلا طيف:

جئتني الليلة ممسوحا رماديا،
وطيفا يتراءى عبر وهج الحسّ
حينا ويتيهْ
كنت طيفا قبل أن يمتصك
القبر السفيه

في المقطع الحادي عشر تصف زوجة لعازر جمود علاقتها بلعازر وتستعير من الانجيل حادثة تحوّرها للتعبير عن هذا الجمود، إنه جمود كجمود المسيح يوم انهارت المجدلية عند قدميه فلم يتحرك له جفن.

يوم أنّت مريمٌ، يوم تداعت
زحفت تلهث في حمى البوار
...
انحلت على رجليك جمرا وبهار
لم يعكر صحو عينيك التماع
السوط والحية

إن انهيار لعازر يتواصل ليصبح جلادا في المقطع الثالث عشر. ويتمادى الحاوي في تحقيره للمجتمع العربي، فيصبح لعازر:

أميرا يتأله
صدىء السيف وما امطر من صبح
مدى الاردن والكنج ودجلة،

تنتهي القصيدة بتكرار امرأة لعازر لاسترحامها، متحسّرة في الوقت نفسه على حبيب عاد من حفرته "ميتا كئيباً، ينزف الكبريت، مسودّ اللهيب"، فيما تنتظر هي مصيرَ تردٍ مشابه. إن القصيدة في مجملها تدور في أجواء القصة الانجيلية وتستعير منها شخصيات وأحداث، ولكنها تحوّرها كيفما تشاء لتخدم فكرة النص الأصلية المتشائمة: لا حياة في هكذا بعث!

2،2 سيرة خليل الحاوي[355]

ولد خليل الحاوي (1925- 1982) في الشوير في لبنان في عائلة اورثودوكسية متواضعة. التحق بمدرسة للإرسالية الفرنسية واطلع فيها على الأدب والفكر الغربي. درس الفلسفة في الجامعة الامريكية ببيروت حيث كانت بداياته الشعرية. أنهى دراسته عام 1950 ليعيّن محاضرا في الجامعة. حصل على درجة الدكتوراة من كامبردج عن رسالته حول جبران خليل جبران ثم عاد ليدرّس الأدب العربي والنقد. مات منتحرا عشية الاجتياح الإسرائيلي للبنان في حزيران 1982.

2،3 فكر خليل الحاوي وأهم أعماله الأدبية

لعل خليل الحاوي من أكثر الشعراء التزاما، إن لم يكن أكثرهم على الإطلاق، واقربهم إلى مفهوم الإلتزام بمعناه الوجودي والفلسفي. وليس أدلّ على التزامه من طبيعة موته المأساوية. يذكر صديقه شفيق عطايا، وكان الحاوي قد زاره قبيل انتحاره، أنه خلال الزيارة استرجع مقاطع من لعازر 1962 وكرّر كلمتي "الذل" و"العار" مرارا.[356]

إن الحتمية التي أصبغها الحاوي على فكرة البعث صنفته كشاعر تمّوزي[357]، كما السياب وادونيس وغيرهما. تأثّر الحاوي في بداياته بفكر ابن بلدته انطون سعادة مؤسس الحزب القومي السوري وانتظم في صفوفه لفترة من الوقت اثناء دراسته الجامعية، وهي فترة تصادف فيها وجود أنطون سعادة في لبنان. إلا أنه سرعان ما

---

[355] Haydar, Adnan and Beard, Micheal, *Naked in Exile*. Washington, Three Continents Press, 1984, p. 1-3.

[356] Haydar, Adnan and Beard, Micheal, ibid, from introduction, p3.

[357] التموزيون هم شعراء اعتمدوا تموز رمزا في شعرهم استنادا إلى اسطورة بابلية تقول ان الاله تموز عاد بعدسجنه في العالم السفلي فجلب معه الخصب وتجدد الحياة فكان بذلك رمزا للبعث. ومن اشهر الشعراء التموزيين بدر شاكر السيّاب.

انفصل عن الحزب مُنهيًا إلى غير رجعة عمله الحزبي. نافس الفكر السوري القومي عنده فكر قومي عربي أسس له قسطنطين زريق، استاذه في الجامعة.التزم الحاوي بفكر قومي عربي طول حياته، لذا شكّلت انتكاسات هذا الفكر مصدرا لتشاؤم صيغ مجمل أعماله.

اطلع الحاوي على الأدب الغربي بتعمّق وظهر هذا في أعماله بوضوح. منذ صباه قرأ خليل الحاوي بالفرنسية أعمال لامرتين، دي موسيه، بودلير وغيرهم. كما اطلع على الأدب الانكليزي وخاصة أدب بليك، كولريدج، وشيلي. لم يحل هذا دون اعجابه بأدباء عرب امثال جرير والمتنبي من القدماء ومفكرين امثال الغزالي كما نال جبران الكثير من اهتمامه.[358]

من أهم أعماله نهر الرماد والذي ألفه ما بين 1953- 1957 في فترة دراسته في كامبردج، الناي والريح 1961، و بيادر الجوع 1965 ثم الرعد الجريح 1979 و من جحيم الكوميديا 1979.

2،4 محصلة تفاعل أيديولوجية خليل الحاوي والأيديولوجية العامة

يقول رياض نجيب الريس إن "لعازر 1962" هي تمثيل منطقي لتجارب الحاوي النضالية. إن فيها رؤية واضحة نقية بعيدة عن الافتعال الأسطوري.[359] التزام الحاوي الإجتماعي والسياسي قاده إلى الايمان بضرورة البعث لأمة تتقهقر بدل أن تتقدم، لكنه، مع الوقت، انتابه القلق من نجاعة نهضتها. وإذ يَنقل همَّه إلى شعره لم يكن رمز لعازر ببعيد عن متناوله، فهو جزء من رصيده الثقافي بعامة ومن موروثه المسيحي الذي صار إليه منذ صغره. توظّف عبقرية الحاوي الشعرية هذا الرمز فيصبح طيّعا لرغباته التعبيرية. إلا انه يستعمل الرمز بشكل سلبي فلعازر ليس رمزا لجيل النهضة العربية بقدر ما هو رمز لجيل يعاني من محاولات انبعاث حضاري كارثي.[360]

---

[358] Haydar, Adnan and Beard, Micheal, ibid, from introduction .

[359] الريس، رياض نجيب. *الفترة الحرجة: نقد في ادب الستينات*، ط 2. لندن-قبرص، رياض الريس للكتب والنشـــر، 1992، ص 139-140.

[360] مروة، حسين. *دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي*. بيروت، مكتبة المعارف، 1972، ص 407.

إن نزعته الوجودية صوّرت له هذا الصراع بين واقع مقيت ورغبة في الخلاص والتحرّر من هذا الواقع ضمن حيثيات تجعله عاجزا قلقا. لقد كان الحاوي من رواد الشعراء الذين أقحموا الفلسفة في شعرهم، إقحاما يعتبر في حد ذاته ثوريا في الشعر.[361] لقد خرج الحاوي من قضايا الذات إلى قضايا إنسانية عامة، ملتزما بقناعاته إذ يقول " ... ومن هنا نعرف لماذا كان كل فن عظيم مرتبطا بالانسان والارض والواقع بكل تناقضاته"[362]. هل أزيد إذ أقول أن أيديولوجية الحاوي كانت في علاقتها مع الايديولوجية العامة تتمفصل في وضعية انفصال حاد؟ في ختام سيرته ما يدلّل على هذا الاستنتاج.

3. أحلام الفارس الاخير لصلاح عبد الصبور

3،1 المتناص مع الكتاب المقدس في احلام الفارس الاخير

في ديوانه أقول لكم، والعنوان مأخوذ من الكتاب المقدس، يوظّف عبد الصبور العهد الجديد، بشكل خاص، في قصائد مثل "الظل والصليب"، "ابو تمام" و "أقول لكم". إن مفهوم الصلب في قصيدة "الظل والصليب" يضحي مفهوما مفتاحيا ورمزا شاملا تدور حوله القصيدة.[363]

انا الذي احيا بلا ابعاد
انا الذي احيا بلا آماد
انا الذي احيا بلا امجاد
انا الذي احيا بلا ظل .... بلا صليب
الظل لص يسرق السعادة
ومن يعش بظله يمشي إلى الصليب، في نهاية الطريق
يصلبه حزنه، تُسْمل عيناه بلا بريق

[361] المصدر السابق، ص 380.
[362] المصدر السابق، ص 382.
[363] عبد الصبور، صلاح. *أقول لكم*. ط 2. بيروت، منشورات دار الاداب، 1965.

في هذه القصيدة يشخص عبد الصبور معضلة انسان هذا العصر. لأنه يحيا بلا رسالة فهو يموت قبل ان يُصلب. إنسانٌ بلا صليب هو انسانٌ بلا عقيدة تعطي لحياته معنى وتنقذه من السأم الوجودي الذي يطغى على كل لحظاته.

في ديوانه أحلام الفارس الاخير يظهر مجددا تأثّر عبد الصبور بحادثة صلب المسيح. في قصيدة "اغنية للشتاء" يستعيد عبد الصبور مشهد الصلب الذي ورد قبيل خاتمة الاناجيل الاربعة. يقترب المشهد الذي يرسمه من ذلك الذي تصوّره الأناجيل وخاصة في مرقس 15 وفي متى 27: 46 " ونحو الساعة التاسعة صرخ يسوع بصوت عظيم قائلا ايلي ايلي لما شبقتني اي الهي الهي لماذا تركتني". يقول عبد الصبور:[364]

الشعر زلتي التي من اجلها هدمت ما بنيت
من اجلها خرجت
من اجلها صلبت
وحينما علّقت كان البرد والظلمة والرعد
ترجني خوفا
وحينما ناديته لم يستجب
عرفت انني ضيعت ما اضعت.

في ختام "اغنية إلى الله"، في نفس الديوان، متأثّرا لا يزال بمتى 27: 46 الواردة أعلاه وبرواية تقول أن المسيح قبل ذلك ناجى ربه على جبل الزيتون قائلا في متى 26: 39 " ...يا ابتاه إن امكن فلتعبُر عني هذه الكأس. ولكن ليس كما اريد أنا بل كما تريد انت". يقول عبد الصبور:

يا مرسل الالام والافراح والشجون
اخترت لي،
لشد ما اوجعتني
ألم اخلص بعد،
ام ترى نسيتني
الويل لي، نسيتني
نسيتني
نسيتني

[364] جميع قصائد هذا الديوان من: عبد الصبور،صلاح. *احلام الفارس القديم*. ط 2. بيروت، منشورات دار الاداب، 1969

في قصيدة "حكاية قديمة" يكرّر عبد الصبور تقيّده بتسلسل الاحداث كما نصّت عليه الاناجيل الاربعة. ترتكز أحداث القصيدة على رواية من وجهة نظر مختلفة لما يقابلها من أحداث انجيلية، يقول:

"حكاية قديمة" من احلام الفارس الاخير	رواية العهد الجديد كما وردت في متى
كان له اصحاب وعاهدوه في مساء حزنه... الا يسلموه للجنود او ينكروه عندما يطلبه السلطان فواحد اسلمه لقاء حفنة من النقود ثم انتحر وآخر انكره ثلاثة قبل انبلاج الفجر وبعد أن مات اطمانت شفتاه ثم مشى مكرزا مفاخرا بانه رآه وباسمه صار مباركا معمِّدا والان يا اصحاب اسألكم سؤال حائر ايهما احبه؟ ... من خسر الروح فارخص الحياة ام من بنى له معابدا وشاد باسمه منائر قامت على حياه نجت لانها تنكرت والآن يا اصحاب ايهما احبه؟ ايهما احبّ نفسه؟	26: 35-33 " فأجاب بطرس وقال له وإن شك فيك الجميع فأنا لا اشك أبدا. قال له يسوع الحق أقول لك إنك في هذه الليلة قبل ان يصيح الديك تنكرني ثلاث مرات. قال له بطرس ولو اضطررت أن اموت معك لا انكرك. هكذا قال امام جميع التلاميذ." 26: 38 " فقال لهم نفسي حزينة جدا حتى الموت. امكثوا ههنا واسهروا معي" ثم فاجأه الجنود والقوا القبض عليه 26: 69 – 74 " أما بطرس فكان جالسا خارجا في الدار. فجاءت اليه جارية قائلة وانت كنت مع يسوع الجليلي. فأنكر قدام الجميع قائلا لست ادري ما تقولين. ثم خرج إلى الدهليز راته اخرى فقالت للذين هناك وهذا كان مع يسوع الناصري. فأنكر ايضا بقسم اني لست اعرف الرجل. وبعد قليل جاء القيام وقالوا لبطرس حقا انت ايضا منهم فإن لغتك تُظهرُك. فابتدأ حينئذ يلعن ويحلف إني لا اعرف الرجل، وللوقت صاح الديك." 27: 5-3 "حينئذ لما راى يهوذا الذي اسلمه انه قد دينَ ندم وردَّ الثلاثين من فضة إلى رؤساء الكهنة والشيوخ. قائلا قد اخأت إذ سلّمت دما بريئا...ثم مضى وخنق نفسه."

ايهما احبّنا؟	أما سيرة بطرس فتُروى في اسفار العهد الجديد التي تؤكد على مركزية دوره في نشر الديانة المسيحية. أعمال الرسل 2: 38-40 " فقال لهم بطرس توبوا .....وباقوال كثيرةكان يشهد لهم ويعظهم قائلا اخلُصوا من هذا الجيل الملتوي."

يستند عبد الصبور، إذ يصيغ تساؤله الصاعق في الخاتمة "ايهما احبه؟" إلى أيام المسيح الأخيرة؛ تستعصي القصيدة على الفهم العميق بدون ما يوفّره العهد الجديد من تفاصيل. أيهما أحبه؟ بطرس، الذي يُحتفى به كأحد أبرز الرسل الاثني عشر وأشدهم تأثيرا في تاريخ المسيحية، مُنكرُ المسيح شرّ إنكار أم يهوذا الذي دفع حياته تكفيرا عن خطيئة ما تحمل وخزَها ضميرُه.

3،2 سيرة صلاح عبد الصبور

ولد صلاح عبد الصبور (1931- 1981) في الزقازيق في مصر. بدأ بقرض الشعر وهو في الخامسة عشرة. درس الأدب العربي في جامعة القاهرة حيث تأثّر باستاذه الكاتب والناقد اليساري لويس عوض. يُعتبر عبد الصبور شاعرا رائدا مؤسسا للشعر العربي الحديث. ورغم أنه بدأ حياته اشتراكيا واقعيا إلا أن شعره المتأخر ينمُّ عن تطوّر باتجاه روحاني. كان مثقّفا فاعلا قاد العديد من المؤسسات الثقافية مثل المجلس الأعلى للثقافة، المجلس الأعلى للصحافة ثم آخرها رئيس مجلس إدارة الهيئة المصرية العامة للكتاب. كتب كذلك في النقد الأدبي وعمل، بعدما ترك التدريس، محررا أدبيا في عدد من الصحف والمجلات مثل روزاليوسف و الاهرام، ورئيس تحرير الكاتب.

3،3 فكر صلاح عبد الصبور وأهم أعماله الأدبية

تاتي قيمة أدب صلاح عبد الصبور من حقيقتين: ثقافته العريضة وقدرته على تصوير تجارب الحياة وتمثّلها، وقد أجاد عبد الصبور التعبير في قصائده ومسرحياته الشعرية عن همومه الإنسانية والفكرية. في وصف همّه هذا يقول: "لم يكن شيء ما في تلك الفترة (اوائل الخمسينات) يعزيني عن فكرة وجود الفقر والعسف في الحياة، وما زال لا يعزيني عنها شيء، ولكني لا اراها قط منفصلة عن سياقها في مأساة الوجود البشري..." [365] محنته الذاتية، إذن، نابعة من التزامه الاجتماعي والسياسي الذي يتبدى في أعماله، فهو مصري فخور حالم بعالم مثالي، داع إلى المقاومة والنضال ضد الطغيان بجرأة لم تكن موضع ترحيب في مصر الستينات بشكل خاص[366]، وهو ما هداه إلى منهج ثوري في الفكر والأدب معا.

خرج عبد الصبور بتوليفة ثقافية جمعت بين اعتزازه الواعي بتراثه وبين انفتاحه على الفكر العالمي. كان من دعاة التحديث فرأى أن التمسك الأعمى بالتراث الأدبي يحول دون تطوّر الأدب وبخاصة الشعر ويجعل من التراث عبئا ثقيلا ليس إلا، "فكأنه المال المرصود الذي لا ينفق منه"[367]. من هذا المنطلق، يعيب عبد الصبور على بعض المثقفين العرب خوفهم من "الغزو الفكري" ويرى أن الحفاظ على الحضارة العربية مرهون بانفتاحها إلى أقصى حد على الفكر الجديد والمتحضّر. إن المطلوب تحقيق "أصالة المعاصرة" بدلا من مراوحة المكان في جدال حول الأصالة والمعاصرة.[368]

تأثّر عبد الصبور بداية بالمنفلوطي ثم بجبران الذي قاده إلى نيتشه وكتابه "هكذا تكلم زاردشت"، ثم باليوت، الشاعر والناقد. يشير شوقي ضيف إلى تأثّره بالقدماء من الشعراء العرب مثل أبي تمام وأبي العلاء، وكذلك بالكتب المقدسة وأعمال المتصوّفة أمثال الحلاج وابن عربي. توصّل عبد الصبور إلى قناعات في بداياته الفكرية مستمَدَّة من المادية ولكن غزارة مطالعاته أدّت به إلى وجودية مزجها بروحانية المتصوفين لينتهي في فلسفته وتأملاته أخيرا إلى العبثية.[369] المرحلة

---

[365] حوطش، ، عبد الرحمن. شعر *الثورة في الادب العربي المعاصر*. الرباط، مكتبة المعارف، 1987، ص 102.

[366] مصيلحي، محسن. "تجليات البريختية في مسرحيات صلاح عبد الصبور" *ابداع*، العدد 7، 2002، ص 77.

[367] عبد الصبور، صلاح. *حتى نقهر الموت*، بيروت، منشورات دار الطليعة، 1966، ص 64.

[368] انظر مقابلة له في: فرج، مجدي. "صلاح عبد الصبور وحوار الثقافة العربية"، *ادب ونقد*، السنة الثانية، العدد 15، سبتمبر 1985، ص 43-48.

[369] انظر: عياد، شكري محمد. "صلاح عبد الصبور واصوات العصر" *فصول*، المجلد الثاني، العدد الأول، اكتوبر 1981، ص 21-22. خُصّص هذا العدد بالكامل تقريبا لصلاح عبد الصبور وأدبه، وكان توفى قبل صدوره بقليل. كان عبد الصبور وقتها رئيس مجلس ادارة

الماركسية في فكره بدأت منذ 1951 في الجامعة وانتهت وقت ظهور ديوانه الأول 1957 وإن حمل ديوانه أقول لكم 1961 بعض ملامح تلك الفترة الفكرية. على اثر إصدار هذا الديوان فَتَرَت اتصالاتُه باليساريين بعد أن تقبّلوا على مضض اعجابه باليوت الذي يعتبره اليساريون رجعيا، فلا تشفع له عبقرية فنّه أبدأ. ويقرّر عبد الصبور القطيعة مع اليساريين عام 1969 عندما يصدر سيرة حياته حياتي في الشعر، ويعدّ هذا الكتاب من خيرة كتبه في النقد. ميوله الوجودية التي أغضبت زملاءه اليساريين كانت قد ظهرت قبل ذلك[370]، في أحلام الفارس الأخير ومأساة الحلاج ، بل وحتى في أقول لكم في "الظل والصليب" التي تحدّث فيها عن سؤال وجودي حول الجدوى من الحياة في ظل الخوف من التجارب.

من دواوينه الناس في بلادي 1957، أقول لكم 1961، أحلام الفارس القديم 1964، شجر الليل و الإبحار في الذاكرة وهو آخر دواوينه وجمع فيه قصائد كتبها ما بين 1973 و 1978.كما كتب في الدراما مأساته مأساة الحلاج 1965 ومسرحيات مثل مسافر ليل 1969 و ليلى والمجنون 1970وفي المسرح السياسي آخر مسرحياته بعد أن يموت الملك 1973. من أعماله في السياسة أفكار قومية 1960 و قصة الضمير المصري الحديث 1972 وفي النقد حتى نقهر الموت 1966. من ترجماته مسرحية سيد البنائين، ورواية الجلد.

3،4 محصلة تفاعل أيديولوجية صلاح عبد الصبور والأيديولوجية العامة

إن ديوان أحلام الفارس الأخير هو الديوان الأول لصلاح عبد الصبور الذي يؤلّف فيما بين قصائده وحدة بنائية واحدة. الفارس الأخير هو البطل، وهو قريب في وجدانه من بطل رومانسي؛ إنه حزين ويلازمه عالم من الصمت والوحشة. كتب صلاح عبد الصبور هذا الديوان عام 1964 أي وهو في تلك المرحلة الإنتقالية في فكره ما بين المادية والوجودية. لذا يحمل البطل ملامح من الفكر المادي وأخرى وجودية، إلا أنها وجودية متفائلة لم تدخل بعد في التشاؤم الذي ميّزها لاحقا. برغم أن اللحظة

مجلة *فصول* الشهيرة. انظر كذلك في نفس العدد شرحا لمصادر ثقافته الغربية الواسعة في: محمد مصطفى هدارة، "صلاح عبد الصبور بين التراث والمعاصرة" ، ص 169.

[370] الوجودية مذهب فكري ظهر بعد الحرب العالمية الثانية وامتد إلى الادب والفن، لا يعترف الا بما هو موجود. خارج التفكير لا يوجد شيء وهذا ثورة على الاعتقادات الدينية والقيم الاخلاقية المتوارثة. انظر : مندور. *الادب ومذاهبه*، مصدر سبق ذكره، ص 138-149.

انتقاليةٌ في فكر عبد الصبور، إلا أن العناوين الرئيسية لتوجهاته الفكرية كانت قد خُطّت. منذ بداية مسيرته الفكرية آمن عبد الصبور بقيمة تراث الحضارة العالمي فنهل منه فكرا وأدبا. تَحَرّر عبد الصبور من وهم تفوّق الثقافة العربية الإسلامية على غيرها من الحضارات. هذا الموقف المنفتح على الآخر والمحتفي به هو الذي جعل من عبد الصبور قارئا للكتاب المقدس أوّلا، وذلك ضمن مجموعة ضخمة من المطالعات، ومتخذا مواضيعه مصادر لإلهامه ثانيا.

ينتبه شكري عياد إلى ظاهرة البطل الضدّ في أدب عبد الصبور؛ البطل القزم، الفارس المنهزم، الخ.. ويرى أن الفكرة قد راقت لعبد الصبور بعد أن اكتشفها عند المازني مخترع فكرة البطل الضدّ، بحسب شكري عياد[371]. هذه الفكرة، برأيي، قد استحوذت على حبكة القصيدة موضوع الدراسة هنا، "حكاية قديمة" من ديوان أحلام الفارس الأخير. أليس يهوذا الإسخريوطي، البطل الضد لبطرس حاضر في توظيف مبدع ؟ لا يتوانى صلاح عبد الصبور عن استخدام مادة مناسبة لشعره أيّا كان مصدرها؛ ولم يكن الكتاب المقدس ليشذّ عن هذه القاعدة. تجدر الإشارة إلى أن تأثّر عبد الصبور بالعهد الجديد على ما يبدو أكبر من تأثّره بالعهد القديم. لقد وجد في المسيح ضالته فما برح يحمّله همومه ويخلع عليه عذاباته.

تواجد في الستينات من القرن العشرين في مصر فكر تحديثي آمن بالتجديد والتطوير. اتّجه الكثيرون من المثقفين والنشطاء السياسيين إلى الفكر الاشتراكي ومنهم عبد الصبور. كان صوت صلاح عبد الصبور، وقتئذ، من الأصوات المميزة في دعوتها إلى التجديد -وإن لم يكن ناصريا- ليس في القوة التي تميز بها فحسب، وإنما في درجة وعيه كذلك محقّقا معادلته الصعبة "أصالة المعاصرة". يمكن القول، والحال كذلك، إن فكر عبد الصبور لحظة كتابة أحلام الفارس الأخير تمفصل في وضعية انفصال جزئي مع التشكيل الأيديولوجي السائد، فلا هو اختلف معه إلى درجة التناقض ولا هو اتفق إلى درجة التناظر. ضمن هذه العلاقة وظّف التناصّ مع الكتاب المقدس في عمله.

4. عودة الطائر إلى البحر لحليم بركات

[371] انظر: عياد. مصدر سبق ذكره. ص 21.

4،1 المتناص مع الكتاب المقدس في عودة الطائر إلى البحر

تاتي هذه الرواية التي كتبت إثر هزيمة 1967 مكمّلة لرواية سابقة هي ستة ايام وكانت كتبت عام 1961. مفتتحُ العمل يوظّف مقدمةَ الإصحاح الأول في سفر التكوين بشكل بارع يلغي فرق الزمن بين الحدثين. بدءُ الخلق والهزيمةُ لحظتا صفر، بيْد أن الهزيمة لحظة بدْء خيّبت الآمال. ولعلّ من المفيد هنا مقارنة النصيْن :[372]

عودة الطائر إلى البحر:القسم الأول	سفر التكوين الاصحاح الأول
العالم ماء، والظلام يغمر كل شيء. الشمس مطفاة والقمر لم يوجد بعد. يبدو له كأنما كل شيء ينكون من جديد. الاسطورة التوراتية تتكرر- فالارض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمة. انما روح الله لا ترف على وجه العالم كما يروى في التكوين الأول.	1 في البدء خلق الله السماوات والارض 2 وكانت الرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمة وروح الله يرف على وجه المياه 3 وقال الله ليكن نور فكان نور 4 وراى الله النور انه حسن. وفصل الله بين النور والظلمة 5 ودعا الله النور نهارا والظلمة دعاها ليلا وكان مساء وكان صباح يوما واحدا.
.....	
يقول (رمزي صفدي) ليكن نور. النور لا يكون. لا يمكنه ان يفصل بين النور والظلمة. يقول ليكن جلد. الجلد لا يكون. لا سماء فوق العربي. يقول لتجتمع المياه في مكان واحد ولتشرب اليابسة. المياه لا تتجمع واليابسة تتفتت من العطش. ارض العربي لا تنبت عشبا وشجرا. يزرع في جبهته صخرة. ويقول لتطر الطيور فوق الاطفال في المخيمات. الطيور لا تطير.	6 وقال الله ليكن جلد في وسط المياه وليكن فاصلا بين مياه ومياه .... 8 ودعا الله الجلد سماء....9 وقال الله لتجتمع المياه تحت السماء إلى مكان واحد ولتظهر اليابسة ... 11 وقال الله لتنبت الارض عشبا وبقلا يبزر بزرا .. 12 فاخرجت الارض عشبا وبقلا يبزر بزرا كجنسه وشجرا يعمل ثمرا ..... 26 وقال الله نعمل الانسان على صورتنا كشبهنا فيتسلطون على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم وعلى كل الارض وعلى جميع الدبابات التي تدب على الارض 27 فخلق الله الانسان
.....	
ويقول ليكن الانسان على صورة الله فيتسلط على سمك البحر وطيور السماء ومخلوقات الأرض كلها. الانسان لا يصنع على صورة الله فتسيطر عليه اسماك البحر وطيور السمك ومخلوقات الارض. ورأى العربي كل ما فعله فاذا هو سيء جدا.	

[372] بركات، حليم. *عودة الطائر إلى البحر*. بيروت، المركز الثقافي العربي، 1969، ص 9-10

على صورته

من الواضح أن الكاتب قد وضع النص التوراتي نصب عينيه وهو يكتب المقدمة بمرارة وتهكم.

في مشهد آخر في الرواية يسترجعُ رمزي،بطل القصة، مقولة المعمدان " لا صوت يصرخ في البرية. لا احد يتعمّد في نهر الاردن. الرصاص وحده يتعمد."[373] لتعميق الشعور بفقدان الأمل في روايته، يستعير الكاتب هنا نصّا ورد في الأناجيل الأربعة، في متى 3:3 مثلا "فإن هذا هو الذي قيل عنه بإشعياء النبي القائل: صوت صارخ في البرية..." يوحنا المعمدان مفقود في الرواية، لا صوتَ صارخ في البرية مبشّرا بقدوم المسيح المخلص.

يسترجع الكاتب في روايته قصة من سفر التكوين 34: 1-29، يخدع أولاد يعقوب فيها رجالَ مدينة كنعانية باستغلال حب أحد الكنعانيين لابنة يعقوب. يشترط يعقوب، ليتم الزواج من ابنته، أن يُختن كل رجال القرية. أقتبس من سفر التكوين 34: 19 "ولم يتأخر الغلام أن يفعل الأمر لأنه كان مسرورا بابنة يعقوب وكان أكرم جميع بيتِ أبيه." ما إن تمّ ختان الرجال حتى يحمل أبناء يعقوب السيوف على الكنعانيين فيقضوا عليهم كونهم لم يحسنوا القتال بسبب آلام الختان. مقارنةُ الحاضر بالماضي لا تكشف عن جديد، فلا يزال يسهل خداعُ الفلسطينيين واستغلالُ عواطفهم ولا يزال اليهودي لا يتوانى عن ذبحه وسلبه.[374]

يشبّه رمزي الدمارَ الذي حلّ ببلاده بدمار بلدة لوط، سدوم. لكنه يراقب دمار بلدته وهي تحترق دون أن يخشى التحوّل إلى عمود ملح كامرأة لوط كما يرد في سفر التكوين:19[375]. أما القسم الثالث والأخير من الرواية فيعود فيه إلى سفر التكوين 2: 2؛ مقابلَ "وفرغ الله في اليوم السابع من عمله الذي عمل فاستراح في اليوم السابع" يكتب بركات "في اليوم السابع لم يسترح (أي العربي)" ثم يكرر صياغته العربية للاصحاح الأول التي افتتح بها عمله:

---

[373] بركات، المصدر السابق، ص 17

[374] بركات، المصدر السابق، ص 111-113

[375] بركات، المصدر السابق، ص 61-62

" الظلام يعود ليغمر الارض. تصبح الارض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمة. انه بدء التكوين. ولكن روح الله لا ترف على وجه المياه. يقول العربي ليكن نور. النور لا

ولكنه يضيف فورا في استعارة مبدعة أخرى تحيل إلى سفر التكوين 2: 7.

"لذلك لم يسترح في اليوم السابع... يبحث عن المطر ليجبل الطين وينفخ فيه نسمة حية فيصير الانسان العربي الجديد."

4،2 سيرة حليم بركات

من مواليد كفرون (1933-) بسوريا، أورثودوكسي يحمل الجنسية اللبنانية. تخرّج من الجامعة الامريكية في بيروت.حصل على درجة الدكتوراة من جامعة ميشيغان في علم الاجتماع عام 1966 وعمل بعد تخرجه استاذا في علم الاجتماع في الجامعة الامريكية في بيروت حتى 1972. عاد للعمل في الولايات المتحدة استاذا في أهم الجامعات الامريكية مثل جورجتاون، وتقاعد عام 2002. يُعرف بركات كباحث في حقل الدراسات الاجتماعية وله فيها مؤلفات هامة عن العالم العربي. عمل في تحرير مجلات متخصصة في العالم العربي مثل المستقبل العربي ومواقف.[376] أعماله الروائية التي صدرت في الستينات بشكل خاص اكسبته سمعته كروائي عربي.

4،3 فكر حليم بركات وأهم أعماله الأدبية

يسيطر على فكر حليم بركات درايته بعلم الاجتماع إلى درجة كبيرة، فهو واع بتناقضاته وتعقيداته وعيا أكاديميا متخصّصا. لكنه ينطلق في تحليله من توجهٍ وحدوي يرى للمجتمع العربي هوية جامعة تمكن من دراسته كوحدة واحدة بالرغم من تعدد الهويات السياسية والفروقات الاجتماعية. يقول بركات في أحد كتبه، في علم الاجتماع، إن الميزة الأبرز للثقافة العربية في مرحلتها الانتقالية (يقصد اواخر القرن العشرين) هي صراع بين نظامي قيم متعارضين ينعكس في النتاج الثقافي لأبنائه.[377] لقد طوّر بركات مبكرا فكرا ليبراليا غربيا معاديا للاشتراكية التي اعتبرها شركا يقع فيه الشباب العربي يسير بهم نحو الهلاك ومن مؤلفاته ضمن هذا المسار الفكري هذا

[376] www. banipal.co.uk/ contributors.htm, visited march, 2006.

[377] Barakat, Halim. *The Arab World: Society, Culture, and State*. Berkley and Los Angeles, University of California Press, 1993, p.205.

الشباب والذي حمل فيه على الشيوعية، وأهداه إلى شباب بلاده "إلى هؤلاء الذين يؤمنون بالعقل".

في تعليقه على سيرته كأديب ما يشفّ عن فكره. يقول بركات إن أدبه ينتمي لما يسميه "أدب ما قبل الثورة" Prerevolutionary Literature ، وهو أدب يكتسب أهميته من تعبيره الواقعي والنقدي عن حياة الناس بما فيها من تناقضات ومعاناة بهدف تحفيز عملية تغيير للواقع. وليتم له ذلك، يقول، لا بد لهذا الأدب أن يتحرى الموضوعية والأصالة متحررا من الانتماءات الفئوية والحزبية. إنه أدب ملتزم بقضية العدل والتطور، بعيدا عن الالتزام السياسي الصريح. يشمل ضمن هذا الأدب بالاضافة لأعماله أعمال لجبران، جبرا ابراهيم جبرا، عبد الرحمن منيف، صنع اللهـ ابراهيم، وغيرهم.[378]

إذن، يعتقد حليم بركات بضرورة تغيير المجتمع العربي، وهو اعتقاد ثوري، باعتراف صاحبه. يقول بركات إن المنطق وراء نواياه الثورية يتأتى من اعتقاده بمعاداة النظام الثقافي السائد في المجتمع العربي لمصلحة الفرد فيه، ولتطوّره وسعيه لتحقيق ذاته وحتى لتعاليه على أزماته ولانتاجه المبدع. يرى بركات ضرورة أن يلحق العالم العربي بالعالم المتقدم في الغرب. إن رواياته تحمل معالم هذا الخطاب في الوقت الذي تلقي فيه الضوء على مأساة المحرومين والمقتلعين ونضالاتهم.[379]

برغم اختيار حليم بركات للولايات المتحدة للإقامة والعمل لاحقا، تعكس كتاباته نفَسا وطنيا عروبيا، تعزّزه معرفةٌ تاريخية واجتماعية. لم ينعزل حليم بركات عن مجتمعه العربي فما برح يشعر بمآسيه. بعد حرب الخليج وبالرغم من وجوده في الولايات المتحدة، يؤرقه هاجسُ استعمار اجنبي جديد لبلاده وتبعاتِ حلول تجزيئية تفرضها الولايات المتحدة.[380]

بالإضافة لأعماله الهامة، ومنها ما كتب بالإنكليزية، في الفكر الاجتماعي والسياسي مثل المجتمع العربي المعاصر عام 1984. لحليم بركات أعمال أدبية منها مجموعة قصصية الصمت والمطر عام 1958 وروايات منها القمم الخضراء 1956 و سته أيام

[378] Barakat, ibid, p230.
[379] Barakat, ibid, p 233-234.
[380] انظر مقدمته في المصدر السابق.

1961، وجاءت بمثابة "نبوءة" لحرب الأيام الستة 1967، وهي التي لفتت إليه الأنظار وترجمت إلى الانكليزية واليابانية وله عودة الطائر إلى البحر عام 1969 وطائر الحـوم 1988 ثم إنانا والنهر 1995.

4،4 محصلة تفاعل أيديولوجية حليم بركات والأيديولوجية العامة

سيطر عالمُ الاجتماع على الروائي في عودة الطائر إلى البحر، ليقول بعيدا عن لهجة الواعظ إن الهوة بين العالم المتقدم والنامي لا بد أن تجسر، وإن تخلّف الواقع العربي على كافة الصعد وخاصة الاجتماعية والثقافية يتحمل مسئوليةً أساسية عن الهزيمة. من خريف 1967 وحتى صيف 1968 انشغل حليم بركات باتمام دراسة كُلـّف بها حول تهجير الفلسطينيين عام 1967، عرض ضمنها الأسباب المباشرة وغير المباشرة التي أدت لمأساة اللجوء. أقام بركات خلال دراسته مع اللاجئين في مخيم زيزيا وفي عمان وأجرى مقابلات مع عدد كبير من العائلات الفلسطينية المهجّرة واطّلع، كما يقول، على تجاربهم وآمالهم[381]. لم يكن حليم بركات قد هاجر إلى الولايات المتحدة عندما كتب الرواية. كان مثقفا عربيا، استاذَ علم الاجتماع في الجامعة الامريكية في بيروت، آلمته الهزيمة وعانى كغيره من المثقفين من أعراض اغتراب نتيجة انهيار القيم والإحباط.

في تعليقه على أدب ما بعد الهزيمة ، تناول إحسان عباس رواية عودة الطائر إلى البحر بالنقد. ورأى أنها تمثّل رد فعل المثقف العربي وأزمة ضميره بعيْد هزيمة 1967، ثم محاولاته التعويض عن حقيقة انفصاله السابق عن شعبه. ويرى كذلك، أن بركات كان أمينا في تصويره لنفسية المثقف المترددة والعاجزة المنهزمة، إلا أنه عجز عن تقديم بديل ثوري فعال يخلّص المثقف من حالة عجزه تلك مُقَلـّلا، في الوقت نفسه، من قيمة بديله المطروح في الرواية من قِبَل بطلها والمتمثّل في جمع التبرعات للاجئين ودراسة ظاهرة النزوح ميدانيا بصفته، أعني البطل رمزي، باحثا اجتماعيا[382]. ويبدو أن هذا الراي قد استثار حليم بركات فجاء رده الجريء سريعا،

---

[381] انظر مقدمة الدراسة التي يستعرض فيها تجربته مع اللاجئين الفلسطينيين في الاردن ولا سيما في لاجئي مخيم زيزيا الذين كان نصيبهم من المأساة أكبر من غيرهم، ويعبر فيها عن تعاطفه معهم واعجابه بصمودهم في محنتهم في:

Dodd, Peter and Barakat, Halim, *River Without Bridges: a Study of The Exodus of the 1967 Palestinian Arab Refugees*. 2nd ed., Beirut, the Institute for Palestine Studies, 1969.

[382] انظر: عباس، إحسان.'' أصابع حزيران والادب الثوري" *الآداب*، العدد الخامس، ايار 1970، ص 37-39.

متهما عباس بالرجعية والقصور عن استيعاب أبعاد الثورة الاجتماعية، التي تُلـْزم الثوري الحقيقي برفض التراث الثقافي العربي السائد مع إدراكه ان "من المستحيل أن نقطع كل صلة بالماضي". ينزع بركات صفة القدسية عن التراث ويدعو لغربلته والتخلص من الفاسد فيه. إن الثوري الجديد، يقول بركات، "شغوف بالمستقبل أكثر مما هو شغوف بالماضي"، أمين لقناعاته الفعلية ومنفتح على شعوب العالم وثقافاتها، مبدع وخلاق، يتحرى العدل والموضوعية في حكمه، مؤمن بحرية الرأي ثم، وهنا تتبدى جرأة بركات، لا يسمح للدين بتقييده كلما أقدم على جديد.[383]

إن نفور بركات من العنصرية والفئوية أعطى لهذه الرواية طابعها الأممي. يتجلى هذا في الإشارة إلى عذاب الآخرين في معرض الحديث عن عذاب الفلسطيني " إذ يختلط بسمع رمزي صراخ الاطفال في مخيم زيزياء بأصوات الاطفال الزنوج في أدغال المسسبي وافريقيا الجنوبية وروديسيا، صراخ العبيد تحت سياط فرعون يمتزج بصراخ رهيب يأتي إليه من قرية تحترق في فيتنام ومن بغداد ... كما تأتي إليه أصوات يهود أوروبا من المعتقلات وتمتزج بصراخ النازحين العرب." [384] إنه صاحب فكر إنساني ملتزمٍ ينفعل لعذابات يهود أوروبا، الذين منهم جاء محتلو أرضه. تماشيا مع هذا الفكر الإنساني الأممي ترتبط الرواية برمز يستخرجه حليم بركات من التراث الشعبي الهولندي، فعودة الطائر الهولندي إلى البحر قَدَرُه الدائم ما لم يحقّق شرطَ آلهة البَرّ، وكذلك الشعب الفلسطيني يكرر مأساة اللجوء ما دام يفشل في استرجاع أرضه يوم المعركة.

في توظيفه الاسطورة والرمز في سرده، يصبح طبيعيا أن يلجأ بركات بانفتاحه على الآخر، إلى استعاراته من الكتاب المقدس، فهل من مصدر أكثر ملاءمة وأكثر اتصالا بالقضية التي يطرحها؟ إن أيديولوجية الكاتب أيديولوجية الليبرالية المُطعّمة بحس قومي وطني، كانت تتمفصل ضمن التشكيل الايديولوجي السائد وقتذاك، زمن المد الثوري القومي الاشتراكي، في علاقة انفصال واضح ولا يصل حد التناقض بأي حال من الأحوال.

---

[383] انظر رد بركات على المقال السابق في: بركات، حليم. "حول دور الادب الثوري" *الآداب*، سنة 18، العدد السادس، حزيران، 1970، ص 11-12.

[384] ابراهيم، رزان محمود. *خطاب النهضة والتقدم في الرواية العربية المعاصرة*. عمان، الشروق، 2003، ص 61.

5. عاشق من فلسطين لمحمود درويش

5،1 المتناص مع الكتاب المقدس في عاشق من فلسطين [385]

في ديوان محمود درويش عاشق من فلسطين الصادر عام 1966 قصيدة بعنوان "قال المغني" تقوم فكرتها على مسلمة أن الحق لا يموت، بل يتردّد خبرُه إلى الابد، تماما كما أغنية لا ينال الزمن من أنغامها. يدمج محمود درويش رمزَيـْه المتشابهيْن في خلودهما: غناء المغني وصلب المسيح. في القصيدة توظيف للرمز المأخوذ من مشهد الصلب كما ورد في العهد الجديد للدلالة على قضية لا تموت ما صمد أصحابها. فالصليب عندها تحوّل، إلى منبر لقضية، وسيتحوّل في كل مشهد يستوفي شرط الثبات والصمود ؛ وتتحول ادوات الصلب كذلك، الصليب ومساميره، إلى آلة موسيقية:

المغنّي على صليب الالم
جرحه ساطع كنجم
قال للناس حوله
كلَ شيء .. سوى الندم:
هكذا متُّ واقفًا
واقفًا متُّ كالشجر!
هكذا يصبح الصليب منبراّ .. أو عصا نغمْ
ومساميره .. وتر!

في " شهيد الاغنية" يبني محمود درويش مشهده على مشهد الصلب جامعا تفاصيل دقيقة من الاناجيل الاربعة:

- إكليل الشوك من يوحنا 19: 5" فخرج يسوع خارجا وهو حامل إكليل الشوك وثوب الأرجوان.." وورد في متى ومرقس.
- حديثه مع بنات اورشليم قبيْل الصلب من لوقا 23: 28 " فالتفت إليهن يسوع وقال. يا بنات اورشليم لا تبكين عليَّ بل ابكين على انفسكُنّ وعلى أولادكنّ".
- عطشه من يوحنا 19: 28 " ... فلكي يتم الكتاب قال أنا عطشان"
- إصراره على مواجهة مصيره من يوحنا 19:30 " فلما أخذ يسوع الخلّ قال قد أُكمل. ونكس راسه وأسلم الروح"

[385] المقاطع لجميع القصائد مأخوذة من: *ديوان محمود درويش*. المجلد الأول، ط 14. بيروت، دار العودة، 1994.

لكن محمود درويش يوظّف هذه التفاصيل بدلالتها العكسية. فهو ليس كالمسيح في شيء، ليس أول حامل إكليل شوك وليس قادرا في خضم عذاباته وعطشه أن يلتفت للسمراء فيقول لها: ابكي. إنه ليس كالمسيح بل هو عكسه يتمنى الحياة؛ أن ينزل عن صليبه، أن يتحوّل إكليلُ الشوك إلى إكليل غار، أن يكون آخر المصلوبين:

ما كنتُ اول حامل اكليل شوكِ
لأقول للسمراء: ابكي/
يا من احبك، مثل إيماني،
ولاسمك في فمي المغموس
بالعطش المعفَّر بالغبار
طعم النبيذ إذا تعتّق في الجرار/
ما كنت أول حامل إكليل شوكِ
لأقول: إبكي/
فعسى صليبي صهوةٌ،
والشوك فوق جبيني المنقوش"
بالدم والندى
إكليل غار/
وعساي آخر من يقول:
أنا تشهَّيت الردى/

في قصيدة "أبي" اقتباس غير مباشر من سفر أيوب. الأب في القصيدة يحثُّ ابنه على الصبر، وابنه هذا يوشك أن يكفر لشدة ما يلقاه من عذاب. نصيحة الأب المستوحاة من سفر أيوب تدعوه إلى تجرّدٍ ونكرانٍ للذات شبيهٍ بنكران أيوب لذاته في سفره 6: 8-12 "يا ليت طِلْبتي تأتي ويعطيني الله رجائي. أن يرضى اللّهُ بأن يسحَقَني ويُطْلقَ يدهُ فيَقْطعني. فلا تزال تَعزيتي وابتهاجي في عذابٍ لا يُشفقُ أني لم أجحدْ كلامَ القُدّوس. ..هل قوتي قوةُ الحجارة. هل لحمي نحاس." يقول الاب :

في حوار مع العذاب
كان أيوب يشكرُ
خالق الدود .. والسحاب/
خُلق الجرحُ لي أنا
لا لميْت.. ولا صنمْ

في قصيدة "نشيد" يعرض الفلسطيني، القابع تحت الاحتلال في "اسرائيل"، للمسيح من خلال حوار هاتفي الخيارات المتاحة له: هل يكفر بالخلاص أم يكمل درب آلامه حتى لو أفضت به إلى الموت؟ ولا يغفل الفلسطيني أن يبرز التشابه بينه وبين المسيح وقت صُلِب، فهو أيضا في قدمه مسامير وعلى رأسه إكليل من الشوك، هو أيضا معذَّب ومصلوب لأجل قضيته كالمسيح.

- ألو..
- أريد يسوع
- نعم! من انت!
- أنا أحكي من "اسرائيل"
وفي قدمي مسامير .. وإكليل
من الاشواك أحمله
فأي سبيل
أختار يا بن الله .. أي سبيل؟
أأكفر بالخلاص الحلو
أم أمشي؟
ولو أمشي وأحتضر؟
- أقول لكم: أماماً أيها البشر!

ثم يشكو مصابه للنبي حبقوق فيكسب تعاطفه. وكان حبقوق قد نعى على بني إسرائيل سلْبهم لأراضي الغير في سفره 2: 8-14 أقتبس منه " لأنك سلبت اممًا كثيرة فبقية الشعوب كلها تسلبك لدماء الناس وظلم الارض والمدينة وجميع الساكنين فيها. ويلٌ للمُكْسِبِ بيتَهُ كسبًا شريرا ليجعل عُشّهُ في العُلوّ لينجو من كفِّ الشر."

:-انا يا سيدي عربي
وكانت لي يد تزرع
ترابا سمّدته يدا وعين ابي
وكانت لي خطى وعباءة..
وعمامة ودفوف
وكانت لي...
: -كفى يا ابني!
على قلبي حكايتكم
على قلبي سكاكين

يستخرج درويش كذلك بعض عناوين قصائده من الكتاب المقدس. مثلا، في ديوان العصافير تموت في الجليل الصادر عام 1969، هناك قصيدة بعنوان "المزمور الحادي والخمسون بعد المائة" في إحالة إلى مزامير داود التي يبلغ عددها مائة وخمسين ويبدو أن درويش يرى أنها ناقصة مزمورا واحدا هو مزموره. وقصيدة "إمراة جميلة في سدوم" تستعير عنوانها من الحدث الذي يصوره سفر التكوين في الاصحاح التاسع عشر والمشار إليه سابقا.

5،2 سيرة محمود درويش

محمود درويش (1942-) من مواليد البروة، قضاء عكا. التجأ وعائلته إلى لبنان بعد نكبة 1948 ثم عاد إلى فلسطين وأقام في الجليل؛ لاجئا في بلده! منذ صغره نشط درويش في العمل السياسي وانضم إلى حزب راكاح الشيوعي. وقد ضيّقت السلطات الإسرائيلية عليه فاستجوبته أكثر من مرة ومنعته من السفر ثم اعتقلته إداريا بتهمة التحريض. ظهرت مجموعته الأولى وهو بعد ابن ثمانية عشر. انتقل بعد تخرجه إلى حيفا حيث أصبح عضوا في هيئة تحرير جريدة الاتحاد كما كتب في الجديد. تُرجمت اشعاره إلى لغات عدة منها الإنجليزية، الفرنسية، الألمانية، اليابانية وغيرها. مُنح عام 1969 جائزة اللوتس العالمية للشعر. اختار المنفى بعد ذلك بعاميْن، بداية في القاهرة، عندما شدّدت السلطات الإسرائيلية عليه الرقابة. استقر بعدها في بيروت محرّرا لـ شؤون فلسطينية الشهرية وانضم لإلياس خوري في تحرير الكرمل الأدبية. يعتبر درويش من أشهر الشعراء الفلسطينيين اللذين ارتبط أسمهم بمسيرة كفاح الشعب الفلسطيني وقد نال جوائز عالمية عن شعره اهمها جائزة "البحر المتوسط" عام 1980، "درع الثورة الفلسطينية" عام 1981، "لوحة اوروبا للشعر" عام 1982، وجائزة لينين عام 1983.

5،3 فكر محمود درويش وأهم أعماله الأدبية

لا ينسى محمود درويش، في الحديث عن طفولته، الإشارة إلى الطبيعة العنصرية للتعليم المدرسي الذي تلقّاه كفلسطيني تحت حكم عسكري بغيض؛ فكان لزاما عليه دراسة التوراة دون القرآن، واطلع جَبْرًا على أدب وتاريخ يهودي[386]. في ظل هذا

[386] النقاش، رجاء. *محمود درويش: شاعر الارض المحتلة*. ط 2، دار الهلال، 1971، ص 23.

الغزو الثقافي الذي ترصّد بهويته الوطنية الفلسطينية، وفي جوّ القمع والرقابة نشأ محمود درويش وذاق مرارة العيش تحت الإحتلال الذي طارده في تحصيله العلمي وعمله وحريته. وهكذا كان النضال ضد الإحتلال المكوّنَ الأبرز لشعره. ثمة عامل آخر خفّف من حدة معاناته ووجّهَهُ بعيدا عن الإمعان في الحنق والكراهية هو تأثير معلمة يهودية "شوشنة" في مدرسته الثانوية والتي، بحسب قوله، أنقذته من جحيم حقده وكراهيته[387]. ولعل منشأ فكره الإنساني يعود إلى هذه الحقيقة، ففكره يتخطى الحواجز بعيدا عن العصبيات من أي شكل.[388]

بالرغم من المحاولات الإسرائيلية لطمس الهوية والذاكرة الجماعية الفلسطينية، كان محمود درويش واعيًا لتاريخ شعبه مطّلعا على بطولاته وصولا إلى 1936، ثم على مأساته عام 1948. تعرّف كذلك على أدباء وأدب تلك الفترة في شعر النضال الفلسطيني مثل شعر إبراهيم طوقان (1905- 1941) وعبد الرحيم محمود وشعراء الجيل التالي مثل يوسف محمود وفدوى طوقان وغيرهم. لم تكن مسألة التجديد في الشعر مطروحة حينئذ كما كانت في مصر أو بلاد الشام. عاش الشعر في فلسطين عزلة عن العالم العربي كعزلة أهله وحافظ بالتالي على شكل القصيدة التقليدي[389]. مطالعة درويش لهذا الشعر الفلسطيني والشعر العربي القديم أغنت معجمه اللغوي والمعرفي بشكل لافت.

حتى صدور ديوانه أوراق الزيتون 1964 كان مذهب الرومانسية واضحا في شعره. إلا أنه انتقل وبسرعة في دواوينه التالية مثل عاشق من فلسطين والعصافير تموت في الجليل إلى مرحلة جديدة من النضج الفني متأثّرا بشعراء مدرسة الشعر الحر مثل السياب وعبد الصبور وغيرهما. تمكّن محمود درويش من أدواته التعبيرية لدرجة سمحت له بممارسة الإيحاء البارع في شعره بالرجوع إلى الرمز والأسطورة وكذلك إلى الحوار والتراث الشعبي.

---

[387] المصدر السابق. ص 107.

[388] لتفاصيل حول المذهب الانساني عامة وتعريف الشعر الانساني انظر: ريّان، مجاهد. *الاتجاه الانساني في شعر محمود درويش*. رسالة ماجيستير. جامعة بيرزيت، 2003، ص 2-7.

[389] النقاش. مصدر سبق ذكره، ص 63.

في بداياته، كانت لمحمود درويش انتماءاتٌ يسارية واضحة. لقد كان عضوا في الحزب الشيوعي في إسرائيل، إلا أنه على ما يبدو كان صاحب ميول إنسانية عالمية حالت دون تعصبه الفكري للشيوعية، وهو امرٌ تبدّى في شعره كما في مقابلاته.[390] فثقافته الإشتراكية تصبّ في منهج إنساني عام. ولا تنطبق على مسألة تديّنه الملاحظات التي تنطبق عادة على الأدباء اليساريين، على الاقل فإن الشك الإيماني يكاد لا يظهر في شعره بل يعكس شعرُه ثقافة دينية واضحة.

لا بدّ من كلمة أخيرة؛ انتماء محمود درويش العروبي لازمه منذ البدايات. في ديوانه أوراق الزيتون تعبّر قصيدة "بطاقة هوية" خير تعبير عن هذه التوليفة من الانتماءات الموزّعة بين فلسطينيته وعروبته واشتراكيته الأممية وإنسانيته.[391]

سجّل!
أنا عربي
وأعمل مع رفاق الكدح في محجرْ
وأطفالي ثمانيةٌ
....
جذوري..
قبل ميلاد الزمان رستْ
وقبل تفتّح الحقبِ
وقبل السرو والزيتونْ
.. وقبل ترعرع العشبِ
....
سجل ..برأس الصفحة الأولى
أنا لا أكره الناس

ولا أسطو على أحدْ

---

390 في كلمة ألقاها محمود درويش في مؤتمر نيودلهي للكتاب الافريقيين الاسيويين تمثيل جيد لمواقفه الفكرية بوضوح فهو يشير إلى واقع "الاضطهاد القومي والاضطهاد الطبقي" الذي تفرضه سلطات الاحتلال. أما حقيقة فكره الانساني فتظهر في قوله بصراحة " اننا نؤمن بامكانية أن يعيش العرب واليهود معا، فالتاريخ العربي لم يعرف العداء لليهود"، ويثني على الحزب الشيوعي الاسرائيلي الذي اعترف بحق الفلسطينيين في تقرير مصيرهم. كما تظهر في مخاطبته الحضور من افريقيا وآسيا بقوله "نحن اجزاء تكمل بعضها... في غابات افريقيا المستيقظة وفي سهوب آسيا المنطلقة. لا أسماء لنا، وماذا يهم الاسم!" انظر: درويش،محمود. "واقع الكاتب العربي في اسرائيل". *الآداب*، العدد 12، كانون اول 1970، السنة 18، ص 5-6.

391 *ديوان محمود درويش*، الجزء الأول، سبق ذكره، ص 71-74.

من دواوينه عصافير بلا جناح 1960، اوراق الزيتون 1964، آخر الليل 1967، أعراس 1976 مديح الظل العالي 1983، حصار لمدائح البحر 1984، أحد عشر كوكبا 1992، سرير الغريبة 1995ـ جدارية 2000ـ لا تعتذر عما فعلت 2004ـ كزهر اللوز أو أبعد 2005. وله في النثر شيء عن الوطن 1971، يوميات الحزن العادي 1973.

5،4 محصلة تفاعل أيديولوجية محمود درويش والأيديولوجية العامة

من واقع معاناته اليومية، من داخل سجن الرملة، كتب محمود درويش معظم قصائد ديوان عاشق من فلسطين 1964. [392] إن مواطن التناص مع الكتاب المقدس في قصائد هذا الديوان كثيرة وإن تفاوت التناص في حجم تأثيره في المبنى العام للقصيدة فهناك قصائد توظّف لفظة وحيدة لخدمة بيت شعري، في حين أن قصيدة مثل "شهيد الأغنية" تعتمد اعتمادا مطلقا على مشهد الصلب.

في شعر درويش عامة يتكرر استعمال الصلب بشكل لافت. لافت كذلك صدق التوظيف لهذا الرمز، وكأن الشاعر قد تشرّب المشهد وعاشه بأدق تفاصيله. هذا راجع إلى ثقافته الدينية المتعمقة ورهافة حسّه، كما يرجع إلى تقنية استخدام الرمز الخاصة به. يرى محمود درويش أن الرمز في الشعر المعاصر أصبح ضرورة، لأن الحياة المعاصرة نفسها معقدة وغير واضحة ومتناقضة.[393] إلا أنه لا يلتزم بالرمزية كمذهب يتقيّد به. في مقابلة له مع مجلة الآداب يصرّح بأنه ليس شاعرا رمزيا وانما شاعر يستعمل الرمز كإضافة على القصيدة تكسبها قيمة فنية وتغني واقعيتها، ويرى أن الأسطورة تلعب دورَ الرمز في الشعر العربي الحديث. ولعل استعانته بالنبي حبقوق مثلا ما يدلّل على سلامة انتقائه لرموزه من العهد القديم التي لطالما وظّفها لإدانة عدوّه. إن ارتباط قصص الكتاب المقدس بشكل عام، والصليب بشكل خاص، بفلسطين التاريخية يعطي لاستخدام هذا الرمز في شعره الفلسطيني المعاصر شرعيةً إضافية. يُضاف إلى هذه الربط التاريخي آخر على مستوى التجربة الوجدانية فعذابات الفلسطيني وصموده تذكّر بعذابات المسيح وصموده.

---

[392] النقاش. مصدر سبق ذكره. ص 112.

[393] انظر: "مقابلة مع محمود درويش"، *الآداب*، العدد التاسع، ايلول 1970، ص 4.

تشكّلت عن تجارب محمود درويش مع الآخر اليهودي ثنائية الرفض/القبول، وقد واجهها،شبه مضطر، بصياغة موقف فكري رافض للاحتلال ومتقبل لإمكانية التعايش معه بسلام، مدافع عن هويته الثقافية منفتح على موروث الآخر. من هنا أصبح التناصُّ مع الكتاب المقدس ومع العهد القديم بالذات وتوظيفُه لخدمة قضية شعبه النضالية، أصبح التعبيرَ الأدبي عن هذه الثنائية الجدلية. توفّرت له الإمكانية العملية لهذا التوظيف للكتاب المقدس بحكم دراسته في المدرسة واهتمامه الذاتي بالكتب المقدسة فصارت مسألة إدراك فرص التناص مع الكتاب المقدس ميسرة. هذا مجموعا إلى انتهاجه أسلوب الرمزية كأسلوب فني "يعطي لجناح الشعر ريشا أكثر" على حد تعبير درويش، جعل من اعتماده الكتاب المقدس مصدرا لرموزه أمرًا محسومًا. وتكثر الدراسات الأدبية والنقدية التي تبحث في التناص مع الديني في أدب درويش. يشير الباحث مجاهد ريان في أطروحة بعنوان الاتجاه الانساني في شعر محمود درويش إلى ظاهرة التناص الديني في شعره ويخصّص مساحة منها لمناقشة التناص مع الكتاب المقدس ويصنفه إلى "تناص مسيحي " و"تناص يهودي"،[394] رابطا بذلك ما بين هذا التناص ومذهب محمود درويش الإنساني في فكره وأدبه.فيما تشير سحر سامي إلى الحضور المتجدّد في دلالاته لظاهرة التناص مع الكتاب المقدس في شعر درويش.

أي تشكيل أيديولوجي عام تزامن مع أيديولوجية الشاعر الميّالة لتوظيف الكتاب المقدس؟ كان محمود درويش عضوا في راكاح "القائمة الشيوعية الجديدة" التي تأسست عام 1965 بزعامة توفيق طوبي وفيلنر، وكان الاطار الشرعي الحزبي الوحيد للعمل المنظّم لعرب الداخل فتبنى انتاجهم الأدبي واختط برنامجا يعترف بشرعية المقاومة الفلسطينية. وقد انضم للحزب عدد من المثقفين العرب كتوفيق زيّاد. إذن ضمن التشكيل الأيديولوجي لعرب الداخل كانت الأيديولوجية اليسارية مقبولة على أقل تقدير، خاصة اذا ما أُخذ بعين الاعتبار التوجه الثوري العام الذي ساد عربيا في التشكيل الأيديولوجي لبلاد الشام ومصر. لم تكن ايديولوجية محمود درويش لحظة انتاج عاشق من فلسطين متناقضة مع الأيديولوجية العامة.

---

[394] انظر مادة حول التناص الديني في شعر درويش في: ريان، مجاهد، مصدر سابق، ص 151- 173. كذلك في: سامي، سحر. "التناص الديني في شعر محمود درويش" *الشعراء*، العدد 4-5، ربيع-صيف 1999، ص 77-104.

الفصل الرابع
استنتاجات

أولا: في الفترة الأولى (الربع الاخير من القرن التاسع عشر وحتى الحرب العالمية الأولى)

هناك سمات جامعة لأيديولوجيات لأدباء في مصر وبلاد الشام الذين حَوَت أعمالهم تناصًا مع الكتاب المقدس في الفترة الأولى. جميعهم على قدر عال من الثقافة، وباستثناء أحمد شوقي، مسيحيون ؛ بيْد أن الديانة ليست الرابط الوحيد بينهم. إنهم ينضوون تحت ما عرّفه الفصل الثاني بتيار الفكر المسيحي التحديثي، بتعبير شرابي مسيحيين مستغربين. إنهم يقفون معا، وفي مواجهة مع الفكر المهيمن في التشكيل الايديولوجي السائد، أي الفكر المحافظ. داخل التشكيل الأيديولوجي السائد لحظة إنتاج كل نص من النصوص المشار إليها أعلاه، انتمى كاتب النص إلى فكر نخبوي كانت له قيّمه الخاصة به، والمختلفة عن تلك التي تسوّق لها الأيديولوجية المهيمنة. باستثناء رزق الله حسّون المتدين، وأحمد شوقي بطبيعة الحال، لم يأت التناص مع الكتاب المقدس في أدبهم من عمق ايمانهم المسيحي، فهم إجمالا وظّفوا هذا التناص للهجوم على التعصب ضمن دعوة علمانية لتبني منهج التسامح والانفتاح على الاخر، وحتى وظّفوه للهجوم على المؤسسة الكنسية آنذاك وكشف عيوبها.

إلى أية درجة كان الاختلاف بين الأيديولوجيتين العامة والخاصة حادًّا؟ إلى درجة كبيرة تمثّل الفرق بين التقليد والتجديد، الإذعان والتمرد، التعصب والتسامح، الانعزال والانفتاح. يحمل كل من هؤلاء الأدباء بما فيهم شوقي، على اختلاف ميولهم السياسية، قِيما تتناقض بحدة مع قيم ومعتقدات مهيمنة؛ وقد آلت على أصحابها بسبب هذا التناقض، كلّ حسب حظّه، بنتائج مختلفة وصلت حدّا قاتلاً أحيانا (كما في حالة الدلال)! حالُ التشكيل الأيديولوجي السائد في تلك الفترة كان حالاً يقف فيه الفكر الإسلامي التقليدي في المقدمة بمحافظيه وإصلاحييه. كما بيّن شرابي في المثقفون العرب والغرب سيطرت، والحال كذلك، قيم تعزّز التقليد وتمجّد الماضي وتتقيد بموروثه الثقافي، وهو ما يفسر المقاومة التي وجدتها محاولات التغيير في شكل ومحتوى النثر والشعر. إن مقاومة التغيير لا ديانة لها، لقد كان ناصيف اليازجي من أكثر الأدباء محافظة وكان في شعره ونثره على متانتهما لغةً، يحاكي المتنبي

والحريري.[395] في هذا الجو الفكري كان التناص مع الكتاب المقدس أمرا غير وارد، لا توحي باستخدامه في الأدب لا الذائقة الأدبية ولا الثقافة السائدة بمؤسساتها المختلفة من تعليمية أو إعلامية.

أما الأدباء الذين قوربت نصوصهم في هذه الدراسة (من الآن الأدباء المُقارَبين)، فينتمون إلى قطب الفكر الثاني الذي سمّاه شرابي قطب الفكر التحديثي. كانوا جميعا في طليعة مَن اتصل باوروبا بحكم السفر والتعليم ومعرفة لغات أجنبية فاطّلع على الفكر الغربي وأعجب بمبادىء الثورة الفرنسية وعصر التنوير، وتأثر بما تضمنه الفكر الغربي من قيم ومبادىء نظرية واجتماعية مثل الحرية الفردية وحقوق المرأة وسيادة العقل. بعضهم ذهب أبعد من ذلك، مثل مرّاش وحسّون والدلال، فخاض في الدعوة إلى إقامة نظام سياسي من وحي هذه المبادىء، في وقت كان فيه السلطان العثماني يُشكّل النموذج للحاكم المستبد. أما فرح أنطون فقد نالت النظريات العلمية النصيب الاكبر من اهتمامه بالإضافة إلى الفكر الإشتراكي. طبيعي أن إنتماء هؤلاء الأدباء لطوائف مسيحية، عانت اضطهاداً أو عاشت صراعاً طائفياً من جهة وتلقّت تعليماً مميّزاً من جهة أخرى، ساعد على تشكيل أيديولوجية مؤمنة بضرورة إقامة مجتمع علماني يتمتع فيه الجميع بحقوق وواجبات متساوية، وجدت ضالتها المنشودة في الفكر الغربي الليبرالي أو الراديكالي.

يَجمع الأدباءَ المقارَبين أيضا استقلالُهم الفكري، فهم مجدّدون لا يحسبون لمجاراة السائد حساباً ومتمردون كل بطريقته على واقع سياسي أو اجتماعي أو فكري. لم تخل حياة أحدهم من رفض لواقع أو تمرد عليه. وفي حين رفض مراش والدلال وشوقي السائد من قيم النفاق والتعصب الأعمى من خلال أدبهم فإن الشدياق وحسّون وأنطون قد اضطروا لتغيير المذاهب الدينية أو الهجرة أو اللجوء السياسي كنتيجة لهذا الرفض. لعل موقع شوقي كشاعر البلاط أعطاه مساحة من الثقة والحرية فيما احتمى فرنسيس مراش من غضب السلطان بشيء من المراوغة أما الدلال فقد أودى طيش الشباب بحياته فلم ينفعه شيء. بقي أن اشير إلى تأثير المكان على هؤلاء الكتاب لحظة كتابة النصوص فالشدياق، مرّاش، حسّون والدلال قد كتبوا نصوصهم خارج أوطانهم وبالتحديد في اوروبا ولعل هذا خفّف من وَقْع

[395] انظر: كرم، انطون غطاس. *ملامح الأدب العربي الحديث*. بيروت، دار النهار للنشر، 1980، ص 14-15. حيث يُصنَف ناصيف اليازجي كاكثر الأدباء تمثيلا للفئة المنقطعة إلى التراث العربي القديم.

الأيديولوجية العامة في تفاعلها مع أيديولوجية المؤلف فجاءت المحصلة لصالح الأخير.

ثانيا: في الفترة الثانية (ما بين الحربين)

في الفترة ما بين الحربين شهد العالم العربي، ومصر وبلاد الشام خاصة، تغيرات جذرية على مستويات اجتماعية، سياسية واقتصادية. بحكم أن الكيان الاجتماعي يحدّد الوعي الانساني - والقول هنا يُسجّل لماركس- تفاعل الفكر المصري والشامي مع هذه المتغيرات. لقد جعل الفكر العربي من الفكر الغربي المتفوّق حضاريا مرجعه، في حين كانت حظوظ الفكر الإسلامي بشقيه المحافظ والاصلاحي، والفكر اليساري أضعف. هاجسُ اللحاق بالغرب، خاصة في مصر ومتأخرا في بلاد الشام، أثّر في حركة الأدب العربي. نشأت حركات أدبية جعلت همّها إنتاج أدب "جديد" متأثرة بالأدب الاوروبي فظهرت المدرسة الرومانسية في الشعر والواقعية في الأدب بل وتجرّأ البعض على السير في طرق في الفكر والأدب كانت اوروبا نفسها حديثة العهد بها.

على مستوى الأيديولوجية العامة فإن التشكيل الأيديولوجي السائد في مصر وبلاد الشام شجّع اطلاع الأديب والمفكّر على حضارة الآخر وثقافته. كانت الرومانسية الغربية قد اكتشفت في تراثها الحضاري القديم مصادر للإلهام الأدبي، في أساطيرها اليونانية والإغريقية وموروثها المسيحي في العهد القديم والجديد، طارقة بذلك باب وحي واسع. هذا التأثّر بالأدب الاوروبي هو الداعي، على الأغلب، إلى عودة أدباء مصريين ولبنانيين إلى الكتاب المقدس، من بين موائل أخرى للرموز عاد إليها من قبلهم نظراؤهم الرومانسيون الأوائل. لم يكن نصٌّ حسّون أو الشدياق، على الأغلب، هو ما أوحى للمازني أو توفيق الحكيم بالعودة إلى الكتاب المقدس، وانما إطلاعهما على نصوص من الأدب الانكليزي والفرنسي. لقد رغبا، كما غيرهم من أدباء مصر التحديثيين في مصر الملكية، بإحداث نقلة نوعية في الأدب العربي تحُــلّه من كلاسيكيته وترفعه درجة في سلم الأدب العالمي.

محصلةً لمناخ فكري عام في فترة ما بين الحربين إذن، يصبح واردا أن يطّلع الأديب المصري المسلم على الكتاب المقدس، ولكنه ما إن يفعل حتى يلعب فكره الخاص دور المحدّد في إجازة الكتاب المقدس كعامل في تكوينه الأدبي. إن انفتاحه على الكتاب المقدس يعتمد على مجموعة من العوامل الذاتية عدّدها ايجلتون ضمن مؤثرات مُحدِّدة لأيديولوجية المؤلف كالطبقة الاجتماعية، الجنس، القومية، الدين، الاقليم الجغرافي ومحددات اخرى،[396] وأعدّد على نسقها كذلك نوعية تعليمه، طبيعة إتصاله بالآخر وبخاصة خبرات آلت إلى موقف سلبي منه. فإذا كان نظام المعتقدات والقيم والافكار المُحدِّد لسلوكه، بحسب التعريف الالتوسيري للأيديولوجية، يُغلق المجال أمام المؤلف لضمّ الكتاب المقدس إلى مصادر وَحْيه، فإن محصلة تفاعل الأيديولوجية العامة مع أيديولوجيته ستُنتج نصوصا، بالضرورة، لا تتناصّ مع الكتاب المقدس.

لقد أوردت أعلاه نموذجيْن لنصوص متأثرة بالكتاب المقدس، ابراهيم الكاتب وسليمان الحكيم. رواية ومسرحية مصريتان؛ في الأولى نسمع أصداء من الكتاب المقدس بوضوح وفي الثانية حوارا يسترجع مثيله من نشيد الانشاد وثانيا يحيل إلى سفر الأيام الأول. دون أن يكون المازني أو توفيق الحكيم ثائرًا على الأيديولوجية السائدة، أو ناشطا سياسيا ضد النظام الحاكم أو متمردا على مذهبه الديني، أنتج نصّا متأثرا بالكتاب المقدس بمحض رغبته. كان كلاهما، الحكيم والمازني، مفكريْن ليبراليين غير متحزّبين، وإن ُحسب المازني على الاحرار الدستوريين أحيانا والحكيم على الوفد. لقد خلا فكرهما من التعصب الديني أو العرقي وكانا منفتحيْن على الثقافة الغربية مطّلعيْن على أدبها، بل وعلى رأس دعاة التجديد في الأدب في بيئة تسعى للجديد. لبّى الكتاب المقدس حاجة فكرية أو وجدانية لديهما لم تصطدم، في ذات الوقت، بحاجز ذاتي أو عام يحول دون توظيفه في أدبهما.

لبنان ما بين الحربين كان قد أُعلن جمهورية لبنانية عام 1926 من قبل سلطات الانتداب الفرنسي (1920- 1943) أُقرَّ دستورها الاول في ظل استقلال منقوص. كانت الليبرالية الغربية السمة الطاغية على تشكيل أيديولوجي متعدد الأطياف فيه الوحدوي والانعزالي، المؤيد للانتداب والمقاوم له، القومي العربي والقومي السوري والشيوعي. في بيئة تتسع لهكذا اختلاف سياسي وفكري نظم الياس أبو شبكة

[396] ايجلتون. مصدر سبق ذكره، ص 75-76

وسعيد عقل قصائدَهما دون رقابة على محتواها العقائدي، رقابة تحول دون تناصها مع الكتاب المقدس. هذا بالنظر إلى الأيديولوجية العامة، أما بالنظر إلى أيديولوجية كل منهما الخاصة فكلاهما مسيحي، من دعاة التجديد في الأدب بل ومن رواد هذا التجديد. وهما يتمتعان بثقافة مميزة جمعت ما بين الشرق والغرب واطلعت على الأدب العالمي بالإضافة لإطلاعها على الكتاب المقدس كجزء من موروثها الديني رغم أن كل منهما وظّف أسفاره بطريقة مختلفة لاختلاف منهجهما الأدبي.

في لبنان ومصر خيّمت أجواء فكرية ليبرالية تعددية وتطلعات أدبية نحو اللحاق بأدب أوروبا. تزامن هذا، في النماذج الاربعة من النصوص الواردة ضمن الفترة ما بين الحربين، مع أيديولوجية مؤلف تنوّعت مصادر تكوينها، منفتحة على الآخر، نهضوية، وساعية لتخليص الأدب العربي من تقليديته.

ثالثا: في الفترة الثالثة (بعد الحرب العالمية الثانية وحتى الستينات من القرن العشرين)

لا ينتظم أدباء الفترة الثالثة، للوهلة الأولى، ضمن أيديولوجيات تحمل سمات مشتركة كثيرة، ففيهم المتصوّف والقومي العلماني والاشتراكي والليبرالي. هذا مؤشر على حيوية فكرية تولّدت عن كمّ هائل من المؤثرات والمتغيرات التي تعرضت لها المنطقة وبخاصة سياسيا وثقافيا. شكلت هزيمتا 1948 و1967 نقطتا تحوّل هامة وجّهت الأدب نحو مزيد من الالتزام؛ تتخذ الرواية تحوّلا نحو الواقعية والواقعية الاشتراكية أما الشعر فيجد في الرمزية متنفسا عن أغراض جديدة تتعلق بالنضال والثورة وصراع الطبقات وزحف المدينة الخ... تضيق المساحة أمام الرومانسيين والكلاسيكيين ويعلو صوت الرمزيين والملتزمين.

باعتبار التوجه السياسي أو الحزبي ليس إلا مظهرا من مظاهر التكوين الأيديولوجي للأديب، يمكن البحث عن قواسم فكرية مشتركة بين أدباءالفترة الثالثة. القاسم المشترك الفكري الواضح بين الأدباء هو التزامهم الواضح المقرون بارتفاع المحتوى القيمي والفني لأدبهم. نعيمة، صلاح عبد الصبور،خليل حاوي، حليم بركات ومحمود درويش أدباء ملتزمون تمثل أعمالهم تجارب شعرية بالغة التعقيد والعمق. إن التوظيف الرمزي للأساطير والكتب المقدسة يمكّن من الارتقاء بمستوى العمل

الأدبي. باتت فائدة توظيف الرموز معروفة لدى الأدباء، على الأقل المتمتعين بحرفية عالية منهم، وتمكنوا بواسطة هذه التقنية من تمثيل مشاعر معقدة لم يتمكنوا من تطويعها لغةً بهذه الصورة المعبرة من قبل.

وعيُ الاديب لأهمية استخدام الرمز في عمله لا يستوفي شروط توظيف الرمز الناجح. إن سعة اطلاعه على الأدب العالمي وعلى مصادر الرموز من الأساطير والحكايات الشعبية وطبعا الكتب المقدسة ضروري، من ضمن شروط اخرى كذلك، لتكتمل أدواته. فاطلاع الأديب على الكتاب المقدس -إذا لم يكن جزءا من التربية الدينية الطبيعية- يتأتى له طوْعا، ويشذّ هنا محمود درويش الذي اطلع عليه -على الأقل في البدايات- قصْرا. يتسنى هذا الدمج في المطالعات لأديب صاحب فكر إنساني منفتح على الآخر واسع الثقافة وهو شرط يتحقق في الأدباء الخمسة دون استثناء. لكل منهم تعبيره الخاص عن فكره الإنساني المنفتح على الاخر المجدّد. ما إن يتحقق الالتزام ثم الحرَفية العالية وسعة الاطلاع لكاتب إنساني النزعة حتى يتسنى له توظيف الرموز وقت يشاء. لتوظيف الرمز الصادر من الكتاب المقدس يحتاج الكاتب المسلم أن يخطو خطوة إضافية تشترط انفتاحه على التراث الديني للآخرين وهو ما تحقق هنا في حالتي صلاح عبد الصبور ومحمود درويش وكلاهما من ألمع الأسماء في الشعر العربي الحديث.

على مستوى الأيديولوجية العامة، برغم أن الأيديولوجية المهيمنة في التشكيل الايديولوجي يسارية ثورية إلا أنه إلى جانبها تواجدت اتجاهات أقل شعبية قومية وشيوعية وليبرالية واسلامية؛ فعّالة ونشطة ومعرضة للقمع والاضطهاد إذا ما تخطى نشاطها السياسي بشكل خاص الحدود. سحر الغرب اختفى وهاجس اللحاق به زال، والهمّ الآن هو همّ انجاز النهضة وتحقيق الوحدة وتحرير الارض. مدٌّ قومي ثم قومي اشتراكي اجتاح العالم العربي. لم تتخذ الاشتراكية العربية موقفا معاديا من الدين بل أكدت من منطلق توجهها التوفيقي على حرية العبادة واحترام الاديان. فقط اختلاف الأديب الجوهري مع الخط الرئيسي للأيديولوجية السائدة، والتي تُعبّر عن ايديولوجية السلطة الحاكمة، كان من الممكن أن يُسكته طوعا او جبرا. خلاف ذلك، أمكن للأديب أن يسكب تجربته الشعرية في القالب الذي يرى مناسبا باستعمال الرموز التي تعبر عن هذه التجربة أفضل تعبير والتي يعود اختيارها بالدرجة الأولى إلى قراره الشخصي.

بصفة عامة، يمكن القول أن الاديب الذي وظّف تناصا من الكتاب المقدس في عمله لم يكن بالضرورة في حالة تناقض أيديولوجي مع الأيديولوجية المهيمنة في التشكيل الأيديولوجي السائد. على الأرجح كان الأديب في حالة انفصال جزئي أيديولوجي- كون حالة التناظر بعيدة المنال خاصة للادباء- نسبة إلى الأيديولوجية السائدة. لم تدفع الأيديولوجية العامة باتجاه الحدّ من توظيف التناص مع الكتاب المقدس في الأدب ولكنها ربما أثّرت في طبيعة التوظيف. في ظل هذه الأيديولوجية الثورية، العروبية القومية الاشتراكية، التقدمية، المتعاطفة مع الكادحين والفلاحين والمناضلين، كثيرا ما تمّ توظيف الرمز لخدمة مواضيع الكفاح والصمود والبعث والتي في الوقت ذاته كانت تهمّ الاديب نفسه.

الخاتمة

يقتبس أدونيس عن ابن جنّي العالم اللغوي مقولته "أكثر اللغة مجاز لا حقيقة"، معدّدا أسباب العدول عن الحقيقة: "الاتساع، والتوكيد، والتشبيه".[397] سعت هذه الدراسة للبحث في ممارسة مجازية بعينها. كان الهدف الإجابة عن تساؤل حول مدى تأثير الكتاب المقدس في الأدب العربي الحديث في بلاد الشام ومصر وماهيّة العلاقة بين هذا التأثير والأيديولوجية المتزامنة مع لحظة تحقّق التأثير في نصوص متناصة مع الكتاب المقدس. لم ترصد الدراسة فترة تاريخية، بغض النظر عن الأيديولوجيا العامة، حِيل فيها قطعيا دون تفاعل الأدب العربي الحديث مع المكوّن المسيحي في ثقافته. بعض أهم الأدباء العرب وظّف التناص مع الكتاب المقدس لمصلحة القيمة الجمالية والفكرية لنصوصه، أذكر على سبيل المثل لا الحصر أحمد فارس الشدياق، أحمد شوقي، المازني، توفيق الحكيم، ميخائيل نعيمة، صلاح عبد الصبور، ومحمود درويش، والقائمة تطول وتحوي فيمن تحوي أسماء لأدباء روّاد تحتل أعمالهم مكانة بارزة في الأدب العربي. حضور الكتاب المقدس في الأدب العربي لا يتجلى في عدد النصوص المتناصة معه فقط، بل يتجلى كذلك في مكانة النصوص وموقعها من الأدب العربي.

ضروري قبل أن أسترسل في الاستنتاج أن أشير إلى أن تأثير المقدس المسيحي على الأدب العربي يتجاوز بالضرورة الفترة الزمنية والرقعة الجغرافية اللتين حُددتا في الدراسة. إن التأثير يمتدّ في الزمان والمكان والأمثلة كثيرة منها شعر المهجر، شعر محمود درويش الصادر بعد السبعينات، شعر سميح القاسم، نثر جبران خليل جبران، أعمال لعبد الرحمن منيف وحنا مينة، شعر المجدّدين من العراق وبشكل خاص بدر شاكر السياب والبياتي وأخيرا وليس آخرا شعر أدونيس.

إن موقع الأدباء المقارَبين المتقدم في ساحة الأدب العربي غير خاف. يقودني هذا إلى استنتاج متعلق بمستوى الأيديولوجية الأول في هذه الدراسة، أي أيديولوجية المؤلف. إن الريادة سمة جامعة للأدباء الذين قوربت نصوصهم في هذه الدراسة تتأتى عن موقف فكري، أو ايديولوجي بحسب ايجلتون، يتمتع بها صاحبه. يجتمع الأدباء المُقارَبون فكريا ضمن منظومة قيمية حداثية متشابهة؛ وينضوون تحت ما

[397] أدونيس. *الشعرية العربية، محاضرات القيت في الكوليج دو فرانس، 1984*. ط 2. بيروت، دار الاداب، 1989، ص 74-75.

شخّصه هشام شرابي بـ"قطب الفكر التحديثي" وهو فكر عصراني حداثي من سماته الاهتمام بالمستقبل أكثر من حنينه للماضي. من واقع الإقرار بمكانة العالم العربي الحديث المتواضعة ثقافياً، يتمتع هذا الفكر بنزعة بعيدة عن التقليدية. بدءاً من الشدياق مروراً بسعيد عقل وحتى محمود درويش، ليس من مقلّد واحد؛ حتى أحمد شوقي - الكلاسيكي - مجدّد في كلاسيكيته. لم يتعصب أحدهم لهويته الثقافية لدرجة تمجيدها فوق كل هوية أو الدعوة إلى خلوها من كل غريب. ولم يكن التراث بالنسبة له مثاليا مقدسا لدرجة غلب تخّوفُه على سلامته رغبتَه بالتقدم واللحاق بالآخرين. يُستثنى سعيد عقل الذي تعصّب للبنانيته وجاء توظيفه للرمز عن شعور ديني بالدرجة الأولى، بيْد أن تعصّبه بطبيعة الحال لم يكن يباعد بينه وبين الكتاب المقدس كمصدر لتناصاته.

ما يميّز فكر الأدباء المُقارَبين إذن انفتاحهم على الآخر، وهو ما يترافق مع موقف واع من الأخذ عن حضارته. هذا الموقف الفكري يُيسّر لهم فرصة تحقيق مستوى عال من الثقافة تنزع للعالمية. أنهم يملكون ما يلزم من مهارات واستعداد فكري للإطلاع على الأدب والفكر العالميين بتعمّق. البعض اهتم بالأدب الانكليزي والبعض الآخر بالفرنسي وهناك من جمع الاثنين -محمود درويش درس الأدب العبري كذلك وحسّون كتب الشعر بالروسية-. في ذات الوقت، فان اطلاع هؤلاء الأدباء على تراثهم العربي الأدبي والفكري هو حقيقة بديهية وفي أعمالهم ما يؤكد على تمثلهم لهذا التراث وتاثرهم العميق به.

بالاضافة إلى ثقافتهم المميزة وفكرهم الحداثي بقي أن أشير إلى توجه فكري تميّز به الأدباء المقاربون، المسلمون منهم بالضرورة، وهو انتماء فِكْرهم للمذهب الإنساني ويصحّ هذا على أحمد شوقي، المازني وتوفيق الحكيم ثم صلاح عبد الصبور ومحمود درويش. يشفُّ أدبُ هؤلاء الأدباء عن توجه إنساني أصيل يتحرّى قيم العدل والتسامح وحب الخير للبشر على اختلاف ألوانهم ومذاهبهم.

ينتمي الأدباء المُقاربون لفترات تاريخية مختلفة ولأوطان ومذاهب متباينة. لكل مجموعة منهم ميزات تُمليها الخصوصية التاريخية لفترة إنتاجهم الأدبي وقد أشرت إليها في أجزاء سابقة من هذا الفصل. ففي الفترة الاولى يمكن ملاحظة أن الأدباء المُقاربين مسيحيون من بلاد الشام، باستثناء شوقي وهو أصلا لا ينتمي لهذه الفترة

بشكل حصري وإنما يتوزع على الفترتين الأولى والثانية. يحمل الادباء المقارَبون أيديولوجية تتمفصل في وضعية تناقض مع الأيديولوجية السائدة التي يطغى عليها الفكر الإسلامي التقليدي. وهم في تناقض جوهري مع التقليد أكثر من كوْنهم متناقضين مع المكوّن الإسلامي للثقافة. حركة الإصلاح الإسلامي في حدّ ذاتها كانت حركة فكرية متسامحة وانضمّ مسيحيون لحلقات محمد عبده الذي اعتبر يعقوب صروف وفاته خسارة للجميع.[398] كان تمرّد أدباء الفترة الأولى المُقارَبون على واقعهم المسيحي بالذات لافتا. يقول العقاد مفسّرا " .. انني كنت كذلك أعجب لهذا الأمر، أستغرب الغيظ الشديد الذي تتوهج به كتابات السوريين الأحرار حين يحملون على النفوذ الديني في بلادهم .... [ل] أن رجال الدين هناك ربما كانوا أقوى الطوائف الدينية في العالم وأوسع رعاة الكنائس إشرافا على حياة اتباعهم، فقد جمعوا بين الزعامة في الدين والزعامة في السياسة والزعامة في العلم. وناهيك بها من سطوة هائلة تغري بالتحدي وتغري بالمناجزة .... وإذا اجتمعت لفئة هذه السطوة فغير عجيب الا يرضى عنها وأن يتبرم بها فريق الشبان المتعطشين إلى المعرفة الحرة التواقين إلى الاراء المتجددة من أصحاب النفوس الأدبية والعقول الطليقة .. وغير عجيب أن يجعلوا تحديها شغلهم الشاغل في كل ما يدرسون ويكتبون." [399]

في الفترة الثانية طغى التوجه العلماني الداعي إلى اللحاق بالغرب فاصطبغ الفكر السياسي والاجتماعي بليبرالية غربية، والأدبي برومانسية متأثرة بالأدب الغربي. احتفى المذهب الرومانسي الأدبي في اوروبا بالعهد القديم ككتاب مُلْهم وبخاصة أسفار الجامعة، الامثال، نشيد الانشاد، وأيوب. فهي نصوص تتكثّف فيها الحياة وتتكشّف حالات النفس البشرية بعيوبها ونقائصها وكذلك بروعتها ومميزاتها. في مصر ولبنان كانت أيديولوجية الأدباء المقارَبين، علمانية وطنية أو قومية انعزالية، في وضعية انفصال جزئي، ولعله أقرب إلى التناظر، مع التشكيل الأيديولوجي السائد.

الفترة الثالثة طغى عليها الفكر القومي وتولّد عنه كما أسلفت فكر ثوري اشتراكي الميول خسر ميزته التعددية إلى درجة كبيرة بسيطرة حزب البعث والناصريين على

---

[398] الطويل، توفيق. "الفكر الديني الإسلامي في العالم العربي ابان المائة عام الاخيرة"، في: *الفكر العربي في مائة عام*. فؤاد صروف (محرر)، بيروت، الجامعة الاميركية، 1967، ص 333-335.

[399] السعيد، رفعت. "فرح انطون: اسطورة الرومانسي الاشتراكي تتحقق"، *ادب ونقد*، العدد 58، يونيو 1990، ص 23

مقاليد الحكم وقد اكتسب هذا الفكـر شـعبية كـبيرة. الأدبـاء المقـارَبون حملـوا صـفة الالتزام بالدرجة الاولى على الرغـم مـن تبـاين انتمـاءاتهم السياسـية. لـم يقفـوا فـي مواجهة حادة مع الأيديولوجية العامة بعناصرها المهيمنة التي كانت معركتهـا الفكريـة بالدرجة الاولى مع معارضيها السياسيين. ولـذا يمكـن القـول أن أيديولوجيـة المؤلـف كانت في وضعية انفصال جزئي مع الأيديولوجية العامة.

لا ينضبط الأدباء المُقارَبون ضمن توجه سياسي وحيد وانما يتوزعون على الاتجاهـات السياسية الـتي تنـدرج ضـمن الفكـر التحـديثي. فـي الفـترة الاولـى كـانت التنظيمـات السياسية أصلا غائبة، فانضوى الأدباء ضمن توجهـات فكريـة تحديثيـة بـل إن بعضـهم كان من طلائع مـن اختـط للفكـر السياسـي مسـالكه الجديـدة. يرجـع البعـض لفـرح انطون مثلا بدايات الفكر اليساري، وسوّق مراش للفكر الديمقراطي فـي حيـن لعـب حسّون دورا في الدعاية للفكر القـومي فـي سـوريا. فهـم أصـحاب مواقـف سياسـية ولكنهم غير منظّمين نتيجة للظرف التاريخي.

يزداد المشهد الفكري في الفترة الثانية تعقيداً إذ تتبلـور الاتجاهـات الفكريـة وتتشـكّل الاحـزاب. اسـتمالت الأدبـاءَ تنظيمـاتٌ عصـرانية فـي فكرهـا وإن لـم ينعكـس ذلـك بالضرورة انتماءًا حزبيًا رسميًا. توفيق الحكيم مثلا عُرف عنه ميلـه الوفـدي والمـازني ميله للاحرار الدستوريين، أما سعيد عقل فاكثر وضوحا في توجّهه السياسي فكان من مؤسسي حزب الكتائب. في الفـترة الثالثـة وفـي ظـل حالـة مـن الفـوران العقـائدي القومي، بشكل خـاص، يتـوزع الأدبـاء علـى مجموعـة أكـبر مـن الاتجاهـات الفكريـة والسياسـية، فعبـد الصـبور يتبنـى اتجاهـًا ماركسـيًا، وحـاوي قوميـًا عربيـًا، ودرويـش ماركسيًا، فيما يعكف نعيْمة على بناء فلسفته المتصوّفة الخاصـة. لكـل منهـم مـوقفه السياسي النابع من التزامه الفكري بقضايا وطنه وفي كثير من الأحيان أمتـه العربيـة، لكنه موقف يضيق بالتحزّب الذي يتصـارع مـع مـوقفه الفكـري الإنسـاني مـن الحيـاة والناس. ومن الأمثلة على ذلك صلاح عبد الصبور ومحمود درويش اللـذان تملّصـا مـن انتمائهما الحزبي لينضما إلـى الآخريـن مـن مثـل توفيـق الحكيـم والمـازني. الانتمـاء السياسي، في النهاية، ليس أكثر من تعـبير عـن الـتزام الأديـب بقضـايا وطنـه، ولكـن الغلبة في فكره تكون في النهاية لمذهبه الإنساني في الحياة.

إذن، في وقت يغلب فيه على التشكيل الأيديولوجي لبلاد الشام ومصـر فكـرٌ تقليـدي، كما في الفترة الاولى من الدراسة، فإن التنـاص مـع الكتـاب المقـدس لـزم لتحقيقـه أيديولوجية مؤلف في وضعية تناقض مع الأيديولوجية العامة. وفي وقـت تميـزت فيـه الأيديولوجية العامة بتشكيل تحـديثي –سـواء كـانت مرجعيتـه الليبراليـة أو الماركسـية الغربية في الفترتين التاليتين- فإن التناص ظهر في نصوص لمؤلفين تفـاوتت درجـات انفصال أيديولوجيتهم عن الأيديولوجية العامة.

هذه النتائج تتماشى مع فرضيات هذه الدراسة. فبداية توظيف الكتاب المقدس في النص الأدبي الحديث، منثوره ومنظومه، جاءت عند أدباء مسيحيين عرب من بلاد الشام (سوريا ولبنان تحديدا) منذ أواسط القرن التاسع عشر، بعيْد ظهور طبعات معربة من الكتاب المقدس، ثم ظهر هذا التوظيف لاحقًا في مصر. وتتجاوز نتائجُ البحث الفرضية فتشير إلى أن ظهور التناص مع الكتاب المقدس في الأدب العربي في مصر، وكذلك بلاد الشام، لم يكن بفعل عامل الزمن وبفعل الهجرة وانتشار الطباعة والاطلاع على الأدب الشامي فحسب، وإنما عن طريق التأثر بمذاهب الأدب الأوروبي المعاصرة؛ وبداية كان للتأثّر بالمذهب الرومانسي الدور الأبرز ثم تفوّق تأثير الرمزية التي تتطلب، بطبيعتها، مهارة استحضار الرموز فكان الكتاب المقدس أحد مصادرها الغنية. وقد اكتسب التناص مع الكتاب المقدس حضوراً متواصلاً خلال فترة الدراسة في أعمال أدباء عرب روّاد، مسيحيين ومسلمين، في الشعر والرواية والمسرح.

أما بخصوص علاقة النص، بما يحويه من تعبير أيديولوجي صريح او مضمّن، خلال تشكّله بالبيئة الفكرية المتزامنة للحظة التشكّل تلك، فإن الاستنتاجات تتفق مع الفرضية كذلك. أحسب أن هذا التحليل التاريخاني إذ يراعي عامل الزمن، يجعل، بالاستناد إلى بنيات ايجلتون النظرية، مستويَي الأيديولوجية السابقيْن على النص محطّ نظره في قراءةٍ أكثر عمقا. إن سيادة فكر ينتمي لقطب التقليدية والمحافظة، كحال الفترة الاولى حيث ساد فكر إسلامي تقليدي، لا تسمح أو ترحّب بأدب متناص مع الكتاب المقدس؛ لهذا تطلب الأمر جرأة الشدياق وتمرد حسّون، أي وضع وقفت فيه الأيديولوجية الخاصة في مواجهة مع الأيديولوجية العامة. بالمقابل -في ذات

المجتمع- فإن فكرًا تحديثيًا، بغض النظر عن مرجعيته الفكرية، أتاح المجال لظهور هكذا تناص في الأدب، كما في الفترتين الثانية والثالثة.

تكتمل الصورة بالتطرّق الى أيديولوجية المؤلف في التحليل. في حالة المؤلف المسلم، فإن الأيديولوجية الخاصة به لها دور حاسم في تشكيل نصّه المتناص مع الكتاب المقدس. ليس من قبيل المصادفة أن استعانة الأديب المسلم بالكتاب المقدس في بناء نصّه يترافق مع موقفه الفكري المنفتح على الآخر الثقافي[400]، المتسامح معه وهو ما يمكّنه من الاطلاع على الكتاب المقدس وتقدير أدب متناص معه في آن. ويكون كذلك سبيل الأديب المسلم لاستحضار نص مقدس مسيحي، بمحتوياته اللغوية والدلالية، في تناص واضح أو مضمّن داخل نصّه. أما الكاتب المسيحي فهو يعيش ضمن ثقافة مكونها الإسلامي طاغ وفيها ولها ينتج أدبَه. إتصاله بموروثه الديني أمرٌ حتمي بحكم تربيته -بغض النظر عن موقفه من هذا الموروث والذي ليس بالضرورة موقف قبول كما في حالة الدلال مثلاً. بيْد أن ثقافته الدينية المسيحية لحظة يكتب لا تُستحضر بشكل تلقائي، وانما يلزم لاستدعاء هذا الموروث الديني الخاص إلى دائرة الثقافي العام، أن تُحسم نتيجةُ لقاء فكره الخاص بالفكر العام، وهو لقاء ليس وديًا بالضرورة. إن استدعاء الكاتب العربي المسيحي لمكوّنٍ من ثقافته المسيحية في نصّه مرهون بمحصلة تفاعل أيديولوجيته الخاصة مع الأيديولوجية العامة. يتفق ما سبق في روحه مع بديهية أساس في النظرية الأدبية الماركسية تقول بأن العمل الأدبي لا يعتمد، بالمطلق، على مهارات مؤلفه الفنية وانما يتأثر بشروط ثقافية تلعب دورًا في تقرير صفات النص.

قطعت تقنية توظيف التناص مع المقدس في الأدب العربي شوطًا طويلاً من التطور. كان التناص بدايةً يُستخدم بعيدا عن التقنية الرمزية، لم يتعد استعمالات مجازية بسيطة. ثم تطورت التقنية لتصل إلى مستوى عال من الحرفية خلال تشكيل النصوص الأدبية بهدف استحضار معانٍ متعددة ذات تاثيرات نفسية عميقة، ولعل "لعازر 1962" مثال صارخ على النجاح في هذا الصهر العضوي بين الرمز والقصيدة. أدرك الأدباء أن التوظيف الرمزي للتناص يرتفع بمستوى أداء النصوص إلى ارتفاعات ما كانت لتحلق

[400] "الآخر" بشكل عام يعتبر تصنيفا استبعاديا لكل ما ينتمي إلى نظام فردا او جماعة او مؤسسة، سواء كان النظام قيما اجتماعية او سياسية او ثقافية. ويوظف هنا في سياق المعنى الثقافي للتصنيف وليس المعنى الاجتماعي او السياسي وفيه العربي ناظرا وليس منظورا اليه.

إليها لولا استعمالها للطاقات الكامنة في نصوص قديمة بشكل عام وفي النص المقدس بشكل خاص. حتى يحقق الأديب المستوى المطلوب من الحرفية في توظيف رموزه لا بد من أن يطوّر حسًّا تاريخيًا، أي شعورًا حديثًا بالماضي، يمكّنه من استدعاء رموزه ببراعة، بغض النظر عن مصدر هذه الرموز سواء كانت من الموروث الديني أو التاريخ أو الأسطورة أو التراث الشعبي. وقد تسنى ذلك لأدباء الفترة الثالثة بشكل خاص وبالذات لشعرائها المتفوقين مثل ادونيس، البياتي، السياب وحاوي.

يمكن القول أن للأيديولوجية دورًا يتعدى التأثير في القرار بخصوص التناص مع الكتاب المقدس إلى القرار بخصوص تقنية توظيف هذا التناص. هناك إنتاج انشغل، ضمن إطار مقفل ثقافيا، بالنحو والاعراب "وغرائب اللغة والعروض والبلاغة والاسراف في التأنق فقلدت أدب السلف في رياضة للالفاظ المتصنعة لهثا وراء القديم" بحسب انطوان غطاس كرم. وهناك إنتاج انتبه إلى فنون جديدة لم يعرفها الأدب العربي قديما فطوّع العبارة ووسع الفكر ليشمل قضايا اجتماعية وسياسية.[401] إن التوظيف الرمزي للتناص ينبع من موقف ايجابي من الحداثة واستعداد فكري للسير في ركبها. فالرؤية الحداثية لا تتحقق بالتجديد في شكل القصيدة وخروجها عن اطار البيت والقافية بقدر ما تتحقق باحتوائها روح الحداثة ووعيها.

أما بعد...

فإن تحليل النصوص الأدبية بحسب نظرة ايجلتون يفترض توفّر خصوصية أيديولوجية، عامة وخاصة، أي ميزات للأيديولوجية العامة تتفاعل مع أيديولوجية المؤلف لتعطي محصلة إستثنائية في نص متفرد. إلا أن العالم المعاصر، على الأقل المتقدّم منه، يتقدم نحو إلغاء الخصوصيات الأيديولوجية والثقافية العامة. في ظل تصاعد العولمة كثقافة هي قاسم مشترك بين أدباء المستقبل، أين ستقع هذه النظرة إلى علاقة الأدب بمستويَي أيديولوجية عام وخاص؟ هل تصبح المعادلة معتمدة على متغير أساس هو أيديولوجية المؤلف فيما يختفي تأثير عامل الأيديولوجية المحلية على

[401] كرم، أنطوان غطاس. "في الأدب العربي"، في: *الفكر العربي في مائة عام*، فؤاد صروف محرر، بيروت، الجامعة الاميركية، 1967، ص 188

الأدب؟ تساؤل مشروع حـول صـلاحية النظريـة المسـتقبلية فـي ظـل خلخلـة مُسـلّمَةٍ أساسية تقول بخصوصية الثقافات وتمايزها.

ملحق 1 - قائمة باسفار الكتاب المقدس

اسفار العهد القديم				اسفار العهد الجديد			
1	التكوين	21	الجامعة	1	متى	21	رسالة بطرس الاولى
2	الخروج	22	نشيد الاناشيد	2	مرقس	22	رسالة بطرس الثانية
3	اللاويين	23	اشعياء	3	لوقا	23	رسالة يوحنا الاولى
4	العدد	24	ارميا	4	يوحنا	24	رسالة يوحنا الثانية
5	التثنية	25	المراثي	5	اعمال الرسل	25	رسالة يوحنا الثالثة
6	يشوع	26	حزقيال	6	رسالة إلى الرومانيين	26	رسالة يهوذا
7	القضاة	27	دانيال	7	رسالة 1 إلى الكورنثيين	27	رؤيا يوحنا
8	راعوث	28	هوشع	8	رسالة 2 إلى الكورنثيين		
9	صموئيل الاول	29	يوئيل	9	رسالة إلى الغلاطيين		
10	صموئيل الثاني	30	عاموس	10	رسالة إلى الافسسيين		
11	الملوك الاول	31	عوبديا	11	رسالة إلى الفيليبيين		
12	الملوك الثاني	32	يونان	12	رسالة إليالكولسيين		
13	الايام الاول	33	ميخا	13	رسالة 1 إلى التسالونيكيين		
14	الايام الثاني	34	ناحوم	14	رسالة 2 إلى التسالونيكيين		

15	عزرا	35	حبقوق	15	رسالة 1 إلى تيموثاوس		
16	نحميا	36	صفنيا	16	رسالة 2 إلى تيموثاوس		
17	استير	37	حجي	17	رسالة إلى تيطس		
18	أيوب	38	زكريا	18	رسالة إلى فيلمون		
19	المزامير	39	ملاخي	19	رسالة إلى العبرانيين		
20	الامثال			20	رسالة يعقوب		

المراجع

المصادر

. الرويلي، ميجان والبازعي، سعد. *دليل الناقد الأدبي*. ط 2. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2000.

. *الكتاب المقدس*. الاصدار الثاني. ط 3. القاهرة، دار الكتاب المقدس، 2004.

. الكيالي، عبد الوهاب (مؤسس) وآخرون. *موسوعة السياسة*. 7 أجزاء. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

. Makaryk, Irena. *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*. Toronto, University of Toronto Press, 1995.

نصوص موضوع البحث

. انطون، فرح. *المؤلفات الروائية. قدم لها ادونيس* العكرة، بيروت، دار الطليعة، 1979.

. بركات، حليم. *عودة الطائر إلى البحر*. بيروت، المركز الثقافي العربي، 1969.

. الحاوي، خليل. *بيادر الجوع*. بيروت، دار الاداب، 1965.

. حسّون، رزق الله. *اشعرُ الشعر*. بيروت، المطبعة الاميركانية، 1870.

. الحكيم، توفيق. *المؤلفات الكاملة*، المجلد الثاني. بيروت، مكتبة لبنان، 1995.

. درويش، محمود. *ديوان محمود درويش*. المجلد الاول، ط 14. بيروت، دار العودة، 1994.

. الشدياق، أحمد فارس. *الساق على الساق فيما هو الفارياق*. القاهرة، مصطفى محمد صاحب المكتبة التجارية، د.ت.

. شوقي، أحمد. *الشوقيات*. الجزء الاول مع مقدمة بقلم محمد حسين هيكل. مطبعة مصر ، د. ت.

. ------. *الشوقيات*. المراثي، الجزء الثالث. مكتبة النهضة المصرية، 1936.

. ------. *الشوقيات*. الجزء الرابع. ط 4، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، 1959.

. عبد الصبور، صلاح. *اقول لكم*. ط 2. بيروت، منشورات دار الاداب، 1965.

----------. *احلام الفارس القديم*. ط 2. بيروت، منشورات دار الاداب، 1969.

. عقل، سعيد. *المجدلية*. ط 2. المكتب التجاري، 1960.

. المازني، ابراهيم. *ابراهيم الكاتب*. بيروت، دار الشروق، 1975.

. مرّاش، فرنسيس. *غابة الحق*. مصر، مطبعة العمران، د.ت.

. نعيمة، ميخائيل. *النور والديجور* 1947-1949. بيروت، مكتبة الصادر، د.ت.

--------. *يا ابن آدم*. بيروت، دار صادر، 1969.

مؤلفات بالعربية

. ابراهيم، رزان محمود. *خطاب النهضة والتقدم في الرواية العربية المعاصرة*. عمان، الشروق، 2003.

. ابراهيم، سعد الدين (محرر). *المجتمع والدولة في الوطن العربي*. ط 2. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.

. ابو النصر، عمر. *المختار من الأدب العربي*. منشورات عمر ابو النصر للتاليف والصحافة، 1970.

. أدهم، اسماعيل. *توفيق الحكيم*. دار سعد مصر للطباعة والنشر، 1945.

. الن، روجر. *مقدمة للادب العربي*، ترجمة رمضان بسطاويسي وآخرون. القاهرة، المجلس الاعلى للثقافة، 2003.

. الانصاري، محمد جابر. *الفكر العربي وصراع الاضداد*، ط 2. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1999.

----------. *تحولات الفكر والسياسة بمصر ومحيطها العربي*. القاهرة، الاهرام للترجمة والنشر، 2003.

. ايجلتون، تيري. *النقد والأيديولوجيا*، فخري صالح مترجم. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1992.

. بروكلمان، كارل. *تاريخ الشعوب العربية: الاسلام في القرن التاسع عشر*. نبيه فارس ومنير البعلبكي مترجم، ط 3. بيروت، دار العام للملايين، 1962.
. بكري، علي حاج. *العقلية العربية بين الحربين 1918-1939*. دمشق، دار الرواد للتاليف والترجمة والنشر، 1939.
. الجنحاني، الحبيب." الصحوة الإسلامية في بلاد الشام: مثال سوريا" في: *الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي*، اسماعيل صبري عبد الله وآخرون. ط 4. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.
. الجيوسي، سلمى الخضراء. *الاتجاهات والحركات في الشعر العربي الحديث*. ترجمة عبد الواحد لؤلؤة. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.
. الحاوي، ايليا. *الياس ابو شبكة: شاعر الجحيم والنعيم*، 3 اجزاء. ط 2، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1980.
. حسين، محمد محمد. *الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر*. ج 1، ط 3. بيروت، دار النهضة العربية، 1972.
. الحكيم، توفيق. *التعادلية مذهبي في الحياة والفن*. مكتبة الاداب، د.ت.
. حوراني، البرت. *الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939*. ترجمة كريم عزقول. بيروت، نوفل، 1997.
. حوطش، عبد الرحمن. *شعر الثورة في الأدب العربي المعاصر*. الرباط، مكتبة المعارف، 1987.
. الخالدي، طريف. *الانجيل برواية المسلمين*. مترجم، ط 2. بيروت، دار النهار، 2005.
. خدوري، وليد. " القومية العربية والديمقراطية: مراجعة نقدية" في: *الديمقراطية والاحزاب في البلدان العربية: المواقف والمخاوف المتبادلة*. برهان غليون وآخرون، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999.
. خلف الله، محمد أحمد. " الصحوة الإسلامية في مصر" في: *الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي*. اسماعيل صبري عبدالله وآخرون، ط 4، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.
. خورشيد، فاروق. *مع المازني*. مصر، دار الهلال، 1984.
. خوري، بولس. *تراث وحداثة: قراءة للفكر العربي الحالي (في الستينات والسبعينات)*. لبنان، المكتبة البوليسية، 1999.
. خوري، رئيف. *الفكر العربي الحديث: اثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي*. ط 3. دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1993.
. داود، انس. *الاسطورة في الشعر العربي الحديث*. مكتبة عين شمس، 1975.
. دروزة، محمد عزة. *نشاة الحركة العربية الحديثة: انبعاثها ومظاهرها وسيرها في زمن الدولة العثمانية إلى اوائل الحرب العالمية الاولى*. ط 2. بيروت، المكتبة العصرية، 1971.
. الدسوقي، عمر. *في الأدب الحديث*. ط 8، القاهرة، دار الفكر، 1973.
. الربضي، سليمان وبرغوثي،عبد الكريم (محرران). *الفكر العربي الحديث والمعاصر*. ط 3، جامعة بيرزيت، 2000.
. الرزاز، منيف. *الاعمال الفكرية والسياسية*. ج 1، مؤسسة منيف الرزاز للدراسات القومية، 1985.
. رزوق، فرج رزوق. *الياس ابو شبكة وشعره*. ط 2، منشورات دار الكتاب اللبناني، 1970.
. الركابي، جودت. *الأدب العربي من الانحدار إلى الازدهار*. ط 2، دمشق، دار الفكر، 1996.
. ريّان، مجاهد. *الاتجاه الانساني في شعر محمود درويش*. رسالة ماجيستير. جامعة بيرزيت، 2003.
. الريس، رياض نجيب. *الفترة الحرجة: نقد في ادب الستينات*. ط 2. لندن-قبرص، رياض الريس للكتب والنشر، 1992.
. زيدان، جرجي. *تاريخ آداب اللغة العربية*. أربعة اجزاء، مصر، مطبعة الهلال، 1914.
--------. *تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر*. ط 3، مصر، مطبعة الهلال، 1922.
. زين، زين نورالدين. *نشوء القومية العربية*. ط 4، بيروت، دار النهار للنشر، 1986.
. سليمان، عدلي. *معالم الحياة الاشتراكية في الجماعة العربية*. سلسلة المواطن الاشتراكي. القاهرة، محمد طلعت عيسى وعدلي سليمان، 1964.
. شرابي، هشام. *المثقفون العرب والغرب*. ط 4. بيروت، دار النهار للنشر، 1991.
. شرارة، عبد اللطيف. *الياس ابو شبكة*. بيروت، دار صادر، 1965.

. شرف الدين، فهمية. *الثقافة والأيديولوجيا في الوطن العربي 1960-1990*. بيروت، دار الاداب، 1993.
. شكري، غالي. *توفيق الحكيم الجيل والطبقة والرؤيا*. بيروت، الفارابي، 1993.
. شكري، غالي. *ثورة المعتزل: دراسة في ادب توفيق الحكيم*. ط 2. بيروت، دار ابن خلدون، 1973.
. شوفاني، الياس. *الموجز في تاريخ فلسطين السياسي: منذ فجر التاريخ حتى سنة 1949*. ط 2، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1998.
. شيا، محمد شفيق. *فلسفة ميخائيل نعيمة*. بيروت، بحسون الثقافية، د.ت.
. شيخو، لويس. *النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية*. ط 2. بيروت، منشورات دار المشرق، 1989.
. صالح، كامل فرحان. *الشعر والدين: فاعلية الرمز الديني المقدس في الشعر العربي*. بيروت، دار الحداثة، 2005.
. صبري، محمد. *الشوقيات المجهولة*، جزءين. ط 2. بيروت، دار المسيرة، 1979.
. الصلح، عماد. *أحمد فارس الشدياق: آثاره وعصره*. بيروت، دار النهار للنشر، 1980.
. ضاهر، محمد كامل. *الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر*. بيروت، دار البيروني للطباعة والنشر، 1994.
. ضيف، شوقي. *دراسات في الشعر العربي المعاصر*. ط 3. مصر، دار المعارف، 1959.
. طلس، محمد اسعد. *عصر الانبعاث*. بيروت، دار الأندلس للطباعة والنشر، 1963.
. الطويل، توفيق. "الفكر الديني الإسلامي في العالم العربي ابان المائة عام الاخيرة"، في: *الفكر العربي في مائة عام*. فؤاد صروف (محرر)، بيروت، الجامعة الاميركية، 1967.
. عازوري، نجيب. *يقظة الامة العربية*. تعريب أحمد ابو ملحم، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د.ت.
. عبد الملك، انور. *الفكر العربي في معركة النهضة*. ترجمة واعداد بدر الدين عرودكي، ط 3. بيروت، دار الاداب، 1981.
. عبد الناصر، جمال. *فلسفة الثورة*، ط 5. مصر، دار المعارف، د.ت.
. عبود، مارون. *رواد النهضة الحديثة*. بيروت، دار العلم للملايين، 1952.
. عثمان، هاشم. *الاحزاب السياسية في سورية: السرية والعلنية*. بيروت، رياض الريس، 2001.
. عفلق، ميشيل. *في سبيل البعث*. ط 3. بيروت، منشورات دار الطليعة، 1963.
. العمري، أحمد سويلم. *ادب شوقي في السياسة والاجتماع*. القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 1972.
. عوض، لويس. *تاريخ الفكر المصري الحديث: الفكر السياسي والاجتماعي*. ط 3. دار الهلال، د.ت.
. غريب، جورج. *سعيد عقل والغزل الخلاق*. بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1963.
. الفاخوري، حنا. *تاريخ الأدب العربي*. المطبعة البوليسية، د.ت.
---------. *الجامع في تاريخ الأدب العربي: الأدب الحديث*. ط 2. بيروت، دار الجيل، 1995.
. قبّش، أحمد. *تاريخ الشعر العربي الحديث*. بيروت، دار الجيل، 1971؟.
. كرم، انطون غطاس. *ملامح الأدب العربي الحديث*. بيروت، دار النهار للنشر، 1980.
----------. *مدخل إلى دراسة الشعر العربي الحديث: عامل الثقافة*. من كتاب العيد المئوي للجامعة الامريكية، بيروت، 1967.
. الكيالي، سامي. *الأدب العربي المعاصر*، في سورية 1850-1950. ط 2. مصر، دار المعارف، 1968.
. لبكي، صلاح. *لبنان الشاعر*. بيروت، منشورات الحكمة، 1954.
. المحافظة، علي. *الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798-1914. ط 2*. بيروت، الاهلية للنشر والتوزيع، 1978.
-------. *الحركات الفكرية في عصر النهضة في فلسطين والاردن*. بيروت، الاهلية للنشر والتوزيع، 1987.
. مروة، حسين. *دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي*. بيروت، مكتبة المعارف، 1972.
. المقدسي، أنيس. *اعلام الجيل الاول من شعراء العربية في القرن العشرين*. ط 2. بيروت، مؤسسة نوفل، 1980.
---------. *الفنون الأدبية واعلامها في النهضة العربية الحديثة*. ط 2، بيروت، دار العلم للملايين، 1978.
---------. *الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث*. ط 8. بيروت، دار العلم للملايين، 1988.
. المعاملي، شوقي محمد. *الاتجاه الساخر في ادب الشدياق*. القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1988.

. ملحس، ثريا. *ميخائيل نعيمة: الاديب الصوفي*. بيروت، دار صادر، 1964.
. مناصرة، حسين. *فرح انطون روائيا ومسرحيا*. عمان، دار الكرمل، 1993.
. مندور، محمد. *الأدب ومذاهبه*. ط 3. مصر، مكتبة نهضة مصر، د.ت.
--------. *محاضرات عن ابراهيم المازني*. جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، 1954.
. موسى، ابراهيم نمر. *آفاق الرؤيا الشعرية: دراسات في انواع التناص في الشعر الفلسطيني المعاصر*. وزارة الثقافة الفلسطينية – الهيئة العامة للكتاب، 2005.
. موسى، منير مشابك. *الفكر العربي في العصر الحديث (سوريا، من القرن الثامن عشر حتى العام 1918)*. بيروت، دار الحقيقة، 1973.
. الناعوري، عيسى. *ادب المهجر*. ط 2. مصر، دار المعارف، 1967؟.
. نجم، محمد يوسف. " العوامل الفعالة في تكوين الفكر العربي الحديث"، في: *الفكر العربي في مائة عام*. فؤاد صروف (محرر)،بيروت، الجامعة الاميركية، 1967.
. نصور، اديب. "مقدمة لدراسة الفكر السياسي العربي في مائة عام (1850-1948)"، في: *الفكر العربي في مائة عام*. فؤاد صروف (محرر)، بيروت، الجامعة الاميركية، 1967.
. النصولي، انيس. *اسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر*. بيروت، دار ابن زيدون، 1985.
. النقاش، رجاء. *محمود درويش: شاعر الارض المحتلة*. ط 2، دار الهلال، 1971.
. هزيم، اغناطيوس. " شواغل الفكر المسيحي منذ 1866"، في: *الفكر العربي في مائة عام*. فؤاد صروف (محرر)، بيروت، الجامعة الاميركية، 1967.

مؤلفات بالانجليزية

. Antonius, George. *The Arab Awakening*. London, Hamish Hamilton, 1938.
. Barakat, Halim. *The Arab World: Society, Culture, and State*. Berkley and Los Angeles, University of California Press, 1993.
. Bell, Richard. *The Origin of Islam in its Christian Environment: the Gunning Lectures, Edinburgh University 1925*. London, Frank Cass and Company Ltd., 1968.
. Dawisha, Adeed. *Arab Nationalism in the 20th Century: from Triumph to Despair*. Princeton University Press, 2003.
. Dodd, Peter and Barakat, Halim. *River Without Bridges: a Study of The Exodus of the 1967 Palestinian Arab Refugees*. 2nd ed., Beirut, the Institute for Palestine Studies, 1969.
. Eagleton, Terry.. *Marxism and Literary Criticism*. Berkeley and Los Angelos, University of California Press, 1976.
. Eagleton, Terry. "Text, Ideology, Realism", in: *Literature and Society: Selected Papers from the English Institute*. Said, Edward (ed.), Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 1978.
. Haydar, Adnan and Beard, Micheal. *Naked in Exile*. Washington, Three Continents Press, 1984.
. Hourani, Albert. A *History of the Arab Peoples*. New York, Warner Books, 1991.
. Jessup, Henry. *Fifty Three Years in Syria*, New York, Fleming H. Revell Company, 1910.
. Kayali, Hasan. *Arabs and Young Turks*. California, University of California Press, 1997.
. Moosa, Matti. *The Origins of Modern Arabic Fiction*. 2nd ed . Colorado, Lynne Rienner Publishers, 1997.
. Tibawi, A. L. *American Interests in Syria 1800 -1901*. Oxford, Clarendon Press, 1966.
. Williams, Raymond. *Marxism and Literature*. reprint. Oxford, Oxford University Press, 1978

دوريات

. بركات، حليم. "حول دور الأدب الثوري،" *الآداب*، سنة 18، العدد السادس، حزيران، 1970، ص 11-12.
. البشري، طارق. "موقف النخبة وموقف الجماهير"، *المستقبل العربي*، سنة 3، العدد 25، 1981، ص 57-77.

. الحاوي، ايليا. "سعيد عقل: ما له وما عليه!"، *الآداب*، السنة 9، العدد 6، حزيران 1961، ص 28-32 و 40-45.
. حسني، المختار. "نظرية التناص"، *علامات*، ج 34، مجلد 9، ديسمبر 1999، 241-255.
. دراج، فيصل. "استبداد الثقافة-ثقافة الاستبداد"، *فصول*، المجلد 11، العدد 2، صيف 1992، 9-23.
. درويش، محمود. "واقع الكاتب العربي في اسرائيل"، *الاداب*، السنة 18، العدد 12، كانون اول 1970، 5-6.
. سامي، سحر. "التناص الديني في شعر محمود درويش"، *الشعراء*، العدد 4-5، ربيع-صيف 1999، ص 77-104 .
. السعيد، رفعت. "فرح انطون: اسطورة الرومانسي الاشتراكي تتحقق"، *ادب ونقد*، العدد 58، يونيو 1990، 14-39.
. الشريف، ماهر. "قراءة في خطاب عصر النهضة"، *الكرمل*، عدد 65، 2000، 7-44.
. الصالحي، خضر عباس. "الشاعر الياس ابو شبكة"، *الاديب*، الجزء الثامن، السنة 17، اغسطس 1958، ص 2-4.
. صقر، موريس. "وثبة الشعر اللبناني"، *الآداب*، السنة 3، العدد 1، 1955، 65-72.
. عباس، إحسان.'' أصابع حزيران والأدب الثوري"، *الآداب*، العدد الخامس، ايار 1970، ص 33-40 و ص 66-68.
. عياد، شكري محمد. "صلاح عبد الصبور واصوات العصر"، *فصول*، المجلد الثاني، العدد الاول، اكتوبر 1981، 19-29.
. فرج، مجدي. "صلاح عبد الصبور وحوار الثقافة العربية"، *ادب ونقد*، السنة الثانية، العدد 15، سبتمبر 1985، ص 43-48.
. مصيلحي، محسن. "تجليات البريختية في مسرحيات صلاح عبد الصبور"، *ابداع*، العدد 7، 2002، ص 76-88.
. "مقابلة مع محمود درويش"، *الاداب*، العدد التاسع، ايلول 1970، ص 2-6.
. موصللي، أحمد. "الخطاب الديني في فكر جمال عبد الناصر"، *الاداب*، العدد 9-10، السنة 40، ايلول-تشرين اول 1992، ص 38-47.
. نصر، نسيم. "ابراهيم المازني"، *الاديب*، سنة 28، جزء 6، يونيو 1969، ص 6-8.
. النفيسي، عبدالله. "الفكر الحركي للتيارات الاسلامية: محاولة تقويمية"، *المستقبل العربي*، السنة 17، العدد 186، آب 1994، ص 107-126 .

دوريات بالانجليزية

Somekh, Sasson. "Biblical Echoes in Modern Arabic Literature", *Journal of Arabic Literature*, 26(1995), pp. 187-200.

الملحق 1 – قائمة باسفار الكتاب المقدس