وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة البليدة02

كليّة الآداب واللّغات
قسم اللغة العربية وآدابها

مقاربة لسانيّة تناصيّة في الشّعر السِّياسي الجزائري الحديث

– الدّيوان الثّاني لأحمد سحنون أنموذجا–

أطروحة مقدّمة لنيل درجة الدّكتوراه ل.م.د في اللّغة العربيّة وآدابها

تخصص: لسانيات الخطاب

إعداد الطالبة :
. بوهراوة كنــزة

إشراف:
. أ، د / سرير عبد الله فوزيّة

السّنة الجامعيّة: 2021/ 2022

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة البليدة02

كليّة الآداب واللّغات
قسم اللغة العربية وآدابها

مقاربة لسانيّة تناصيّة في الشّعر السِّياسي الجزائري الحديث

– الدّيوان الثّاني لأحمد سحنون أنموذجا–

أطروحة مقدّمة لنيل درجة الدّكتوراه ل.م.د في اللّغة العربيّة وآدابها
تخصص: لسانيات الخطاب

إعداد الطالبة :
. بوهراوة كنــزة

أمام اللّجنة المشكّلة من:

تقابجي صالح	أستاذ	جامعة البليدة 2	رئيسا
سرير عبد الله فوزيّة	أستاذة	جامعة البليدة 2	مشرفا ومقّررا
منصوري علي	أستاذ محاضر أ	جامعة البليدة 2	عضوا مناقشا
بن كعبة سيدي محمّد	أستاذ محاضر أ	جامعة البليدة 2	عضوا مناقشا
حمداني محمّد	أستاذ	جامعة غليــزان	عضوا مناقشا
محصول ساميّة	أستاذ محاضر أ	المدرسة العليا للأساتذة	عضوا مناقشا

السّنة الدّراسيّة: 2021/ 2022

إهداء

إلى سندي وقُدوتي و مصدر فخري، إلى من تعب وشقي

من أجل راحتي إليك يا **أبي الغالي**، حفظك الله و رعاك.

إلى مدرستي الأولى في الحياة، إلى الصَّدر الحنون

إلى **أروع أمٍّ** في الوجود أمِّي الغالية أطال الله عمرك.

إلى أمِّي الثَّانية و التي يعجز اللّسان عن شكرها وتعجز العبارات عن وصفها

" **عمَّتي الحنون باية** " حفظك الله وأطال عمرك.

إلى رفقاء الدُّروب و نور القُلوب :

إلي من كان عوني في الحياة: أخي الغالي "**محمَّد**"

إلى أحبِّ النَّاس إلى قلبي: أختاي العزيزتان "**ليلى وساجية، وزوجيهما: عثمان، وجوني**"

إلى البراعم التي ترسم البسمة في وُجوهنا، أبناء أختي الأحباء:

"**لقمان، سارة، وهيلين.**"

إلى كل أفراد عائلتي الكريمة: "**بوهراوة و عجوط**". كبيرا و صغيرا، و أخصُّ بالذكر جدَّتي الحبيبة

"**ميـما**"، وخالي العزيز "**مصطفى**"

إلى من خصَّني بالدُّعاء والتَّشجيع وساندني من قريب أو بعيد.

شكر وتقدير

قال رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم: " **لا يشْكُرُ الله منْ لا يشْكُرُ النَّاسَ** "

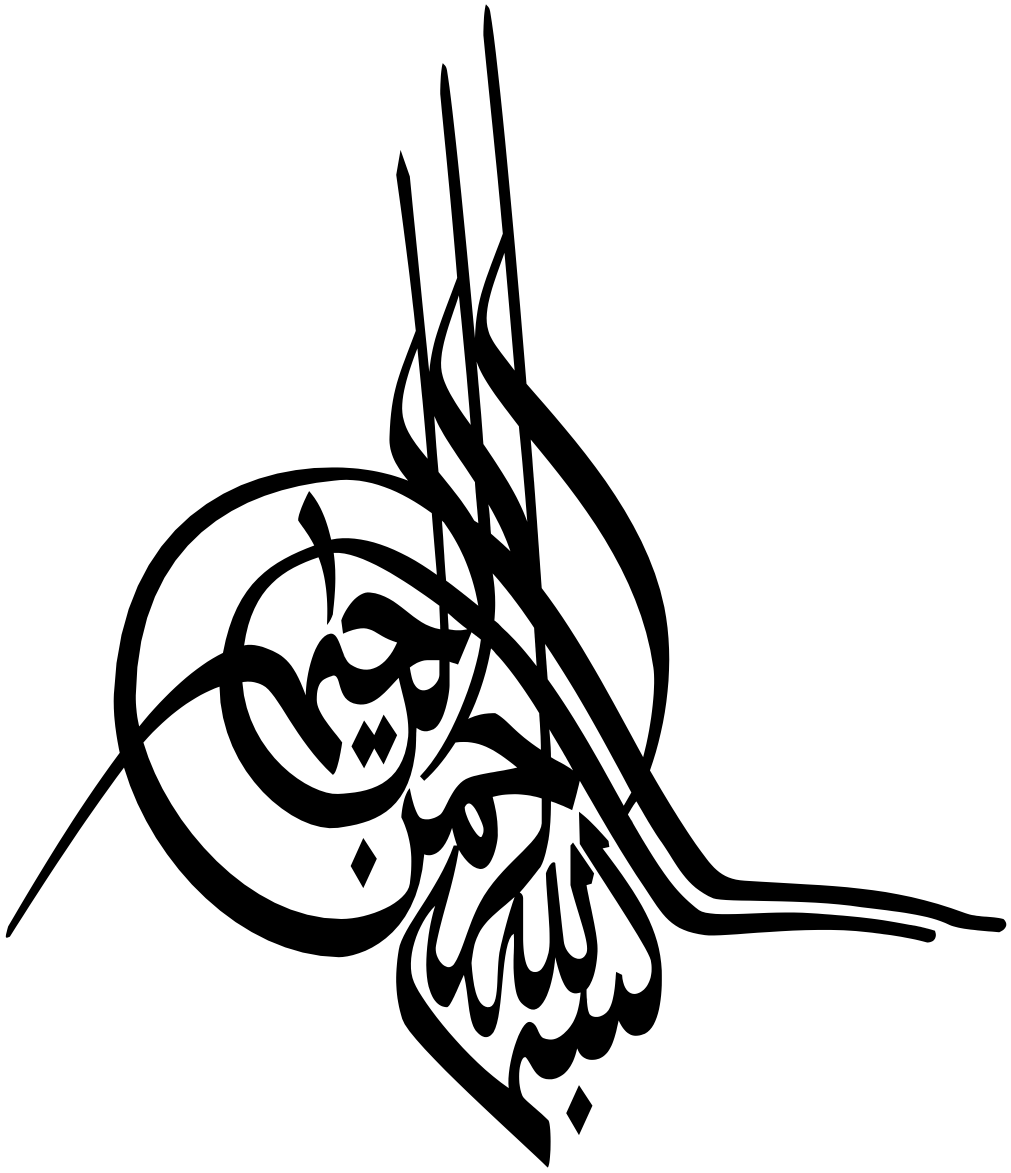
شُكرنا الأول لك يا رب، فالفضل لك والتَّوفيق من عندك، فلك الحمد كله ولك الشكر كله.

أتقدَّم بالشُكر الجزيل لمؤطّرتي ومرشدتي وموّجهتي:

الأستاذة "فوزيّة سرير عبد الله "

التي كانت أختا قبل أن تكون مشرفة، بدعمها وتشجيعها لي، فلها عظيم الفضل بعد الله تعالى في إنجاز هذا العمل وإتمامه، بتوجيهاتها وإرشاداتها القيّمة، ولولاها لما استوى هذا العمل على وجهه النّهائي.

فبارك الله فيك وجزاك الله الجنَّة.


بسم الله الرحمن الرحيم

ملخّص

ملخّص

إنَّ تزاوج النّصوص في الشّعر العربي ظاهرة أدبيّة نقديّة، وواقع أدبي بات لصيقا بمُختَلف النُّصوص بتعدُّد مجالاتها، وهذا التّزاوج النّصي يُصطلح عليه حديثا بالتّناص، وهو من أشهر التّقنيات الفنيّة والأساليب الشّعرية التي استخدمهما الشّعراء المحدثون والمعاصرون على نطاق واسِع، واحتفوا بها بوصفها ضربا من تقاطع النُّصوص الذي يمنح للنّص ثراءً ورونقا.

فالشّاعر يسخّر قلمه لتحقيق غايات خارج لسانيّة لا تتعلّق بالجانب الجمالي الشّكلي، ونعني أنّه يتّخذ من التّناص وسيلة بلاغيّة لتنميق تراكيبه وبالتّالي التّأثير في المتلقّي أكثر، فيتجاوز بذلك الشّق الذّاتي نحو تحقيق غايات موضوعيّة، بغية التّأثير على الفئة المُستهدَفة لمشاطرته تبنّي قضيّة ما والدّفاع عنها خاصّة القضايا السيّاسيّة التي تعدُّ جزءا من التّاريخ، ذلك التّاريخ الذي يُتَّعظ به ويُرتكَز عليه لفهم الواقع.
ويبدو أنَّ التّاريخ الأدبي زاخر بالنّماذج الشّعريّة ذات الأبعاد النّفعيّة، التي عالجت كبرى القضايا السيّاسيّة والاجتماعيّة والدّينيّة، ومنها الديوان الثّاني للشّيخ أحمد سحنون، الذي وقع عليه اختيارنا وفيه قمنا باستظهار مواقع الحوادث التّاريخيّة والدّينيّة، وكذا النّصوص الأدبيّة بُغية التّأكيد على دور التناصيّة في عرض أبعاد الواقع ومعالجته.

وفي دراستنا للدّيوان الثّاني للشّيخ أحمد سحنون تعرّضنا إلى التّزاوج النّصي ودواعي تفعيله وتحليل أبعاده الظّاهرة والخفيّة ولهذه الدراسة أهمية كبرى تكمن في التعرّف على أبعاد التناص غير اللغويّة قبل اللغويّة منها.

الكلمات المفتاحيّة: التّناص، الشّعر، السياسة، التّاريخ، الدّين، الأدب.

summary:

The intermarriage of texts in Arabic poetry is a literary-critical phenomenon, and a literary reality that has become linked to different texts with their multiple fields, and this textual marriage has recently become called intertextuality, and it is one of the most famous artistic techniques. It is one of the poetic styles used by modern and contemporary poets and described by textual intersection. Which gives the text luster and linguistic richness.

The poet uses his pen to achieve non-linguistic goals that have nothing to do with the aesthetic and formal aspect, and we mean that he uses intertextuality as a rhetorical means to beautify his sentences, thus influencing the recipient more, and thus bypassing the self towards achieving the objective goals targeted by the group, in order to influence

the target groups by the poet, To embrace the political issues that are part of history, that history through which we learn and understand reality.

Literary history seems full of poetic models with utilitarian dimensions, which dealt with major political, social and religious issues, including the Second Diwan of Sheikh Ahmed Sahnoun, from which we chose and extracted historical, religious and literary events. In order to ascertain the role of intertextuality in addressing reality.

In our study of the Second Diwan of Sheikh Ahmed Sahnoun, we were exposed to textual intertextuality and the reasons for its activation and analysis of its apparent and hidden dimensions This study is of great importance, which lies in recognizing the non-linguistic dimensions of intertextuality before the linguistic ones.

Keywords :intertextuality, Poetry, politics, history, religion, literature

قائمة المحتويات

قائمة المحتويات

أ- إهداء ..... أ

ب- شكر وتقدير.....ب

جـ- الملخّص: .....جـ

هـ- قائمة المحتويات.....د

مقدّمـــــــة..... 01- 06

الفصل الاول: دراسة نظرية لظاهرة التناص..... 07- 73

المبحث الأوّل: نشأة التّناص وأشكاله..... 08-50

أوّلا: تعريف التّناص.....10-23

أ- لغـة:.....10-12

ب- التّنـــاص اصطلاحا:.....13-23

1- عند الغرب.....13-16

2 - عند العرب.....17-23

1.2 _ محمد بنيس 17

2.2 _ محمّد مفتاح.....19

3.2_ سعيد يقطين..... 20

4.2 _ محمّد عزّام..... 21

ثانيـا- تاريخيّة(نشأة) التّناص..... 24-47

ب- جذور التّناص في الدّرس الغربي..... 24-30

ب.1- التّناص في الدّرس اللّساني (البنوي / التوليدي).....24

ب.2- التناص في الدّرس النقدي الغربي 31

أ- التّناص في التّراث الأدبي العربي..... 37

1- الاقتباس.....38

2- التضمين.....40

3- الاستشهاد..... 41

4- التلميح.....42

5 -التَّــوارد..... 43

6- السّرقة الشّعريّة..... 45

ثالثا: أشكال التّناص..... 47

المبحث الثاني: مصادر التّناص في الخطاب الشّعري وأهدافه 53-73

أوّلا : مصادر التّناص.....53-68

1- التّناص التاريخي..... 53

2- التناص الدّيني (الاقتباس)..... 59

3- التّناص الأدبي: (التّضمين الحسن)..... 64

ثانيّا: وظائف التّناص..... 68-73

أ- مجرّد موقف لاستخلاص العبرة..... 69

ب- تصفيّة حساب والدّعوة لاستخلاص العبرة..... 70

ج- موقف التّقاليد السّائدة أو التّوفيق بينهما..... 71

الفصل الثاني: التّناص التّاريخي..... 74-163

توطئة..... 74

1- المبحث الأول: تناص الأحداث التّاريخيّة..... 84-136

- المبحث الثّاني: تناص الشّخصيّات التّاريخيّة 137-163

الفصل الثالث: التّناص الدّينـــي..... 164-229

توطئة..... 166

المبحث الأوّل التّناص مع القُرآن الكريــم.....164-205

المبحث الثّاني: التّناص مع الحديث النّبوي الشّريف.....206-229

الفصل الرابع: التّناص الأدبيّ.....230-283

توطئة..... 232

1-المبحث الأوّل: التّناص الأدبي المباشر (تناص التّجلي).....230-260

2- المبحث الثّاني: تناص المعانـي الشّعريّة 261-283

خاتـــــــــمة..... 284- 290

قائمة المصادر والمراجع..... 291-308

قائمة الفهــارس.....309-322

مقدّمِـــة

لا يوجد نصٌّ قائم بذاته، بل إنَّ كل نصّ هو مجرّد إعادة لما سبقه من النّصوص جزئيّا أو كليّا ويعدُّ الشّعر من هذه الخطابات التي لا تتّسم بالعذريّة والأسبقيّة فهي نصوص أُعيد توجيهها فالشّعر الجاهلي هو مدوّنة العرب التي اختزن فيها الشّعراء ماضيهم وواقعهم وتجاربهم وحاضرهم فهو بمثابة المرآة التي تعكس تجاربهم اليوميّة، ومتنفّسهم للكشف عن معاناتهم، فلم يكن الشّعر مجرّد عمل فنّي يتباهى به الشّعراء الجاهليّون، أو مجرّد قالب شكلي بلاغي يبدعه الشّعراء بتنميق ألفاظه ومعانيه واحترام أوزانه وقوافيه، إنّما تعدّى الشّعر العربي حدود الشّكل نحو التطرّق لقضايا متنوّعة فعنوا بالسيّاسة والتّاريخ والحياة الاجتماعيّة والثّقافيّة والدّينيّة، فلم يتركوا مجالا إلاَّ وتطرّقوا إليه في أشعارهم.

وتطرُّق الشّاعر إلى مثل هذه القضايا التّاريخيّة والسيّاسيّة وتوظيفها في عمله يُصطلح عليه حديثا ب"التَّنـاص"، وهو من أبرز المصطلحات التي لها مفهوما نال اهتماما بالغا من فنون عدّة كالنَّقد، والبلاغة والشّعريَّة الغربيَّة والسيميائيات النَّصية واللّسانيات النَّصيّة والبنيويَّة والنَّظرية التّوليديّة التّحويليّة، واهتمام شتى المجالات بالتّناص راجع لفعاليّته في استنطاق النّص وإخراجه من بنيته السّطحيّة نحو الإلمام ببنيته العميقة التي لأجلها أُوجد النَّص، نظرا لدوره الفعّال فهو من المفاتيح الإجرائيَّة لفهم الأدب ورصد عمليَّة الّتثاقف في شتى الفروع الفكريَّة والتَّاريخيَّة والفنيَّة والأدبيَّة، هذا لأنَّ النّص نسق من المصادر الظَّاهرة أو المضمرة التي يُفعّلها صاحبها لأغراض متعدّدة، كما ويُحيل التّناص إلى القدرة الإبداعية للشّاعر في إعادة توجيه نصوص سابقة واستنطاقها وفق الظّروف المحيطة بالسيّاق، كما يدلُّ على تعدّد مشارب الشّاعر وثقافته.

وعلى الرّغم من أنَّ التَّناص مصطلح غربي محض، تبلورت ملامحه مع اللّسانيّة جوليا كريستيفا **julia kristeva** التي استفادت من إشارات المتقدّمين، إلا أنَّ جذوره المفهوميّة ضاربة في تراثنا النّقدي والبلاغي، وقد عنى به النّقاد والبلاغيّون العرب المتقدّمون من أمثال أبي هلال العسكري **(395 ه)**، ابن رشيق القيرواني **(456ه)**، وأفردوه بمؤلّفات وأبواب، ككتاب الصّناعتين للعسكري وقراضة الشّعر للقيرواني، وخصّصوا له مجالا واسعا من الدّراسة تحت مسميّات عدّة كالاقتباس والتّضمين والاستشهاد والتّحويل والسّرقة الأدبيّة، وغيرها من المصطلحات التي حملت الخصائص المفهوميّة نفسها للمصطلح ما بعد الحداثي "التّناص".

ويبدو أن الجذور التّطبيقيّة لظاهرة التّناص قديمة قدم الشّعر نفسه، بدءا من الشّعر الجَّاهلي الذي يعجُّ بالنّماذج التناصيّة خاصّة الأدبيّة والتّاريخيّة منها، وقد اختصر عنترة بن شدّاد مفهوم ظاهرة التّناص بقوله:

هَل غادَرَ الشُعَراءُ مِن مُتَرَدَّمِ أَم هَل عَرَفتَ الدارَ بَعدَ تَوَهُّمِ[1]

والبيت يحمل استفهاما بلاغيّا يتضمّن معنى النّفي والإنكار، ويقصد الشّاعر من خلاله أنَّ الشّعراء المتقدّمين لم يتركوا له ولغيره من الشّعراء شيئًا لإضافته في دواوينهم، بعد أن قالوا وأجادوا.

ولم يكن التناص حكرا على الشّعر الجاهلي، إنّما كانت نماذجه مبثوثة في جميع الحقبات الزّمنيّة بدءا من الشّعر الجاهلي ووصولا إلى الشّعر الحديث والمعاصر، فجذوره ضاربة في جميع الأزمنة والأنواع الشّعريّة، وهو ما لاحظناه في الأشعار المتقدّمة وكذا الحديثة والمعاصرة.

وقد كان للشّعر الجزائري نصيب الأسد في هذه الظّاهرة التي كانت من بين خصائصه التّركيبيّة والفنيّة المميّزة، إذ تداخلت النّصوص الأدبيّة والدينيّة والسّياسيّة والتّاريخيّة مع النّص الشّعري الجزائري الحديث بشكل لافت للانتباه، فقد أبدع الشّعر الجزائري في اختزان تجاربه وتصوير واقعه في الأشعار، بدءا من التّاريخ الذي يعكس كيان الأمم ويتّصل بحاضرها، تماما كالعملة ذات الوجهين التي لا يمكن فصل وجهها عن ظهرها، ولأنّ تاريخ الجزائر حافل بالبطولات التي جاءت كردّ فعل لسلسة الأحداث السيّاسيَّة كالاحتلال الاستيطاني الفرنسي الذي اغتصب الأراضي الجزائريّة لما يزيد عن قرن من الزّمن، جميع هذه الظّروف السيّاسية تضافرت فيما بينهما لتُكوِّن مصدرا لإبداع الشّعراء الجزائريّين وأرضيّة خصبة لبناء أعمالهم الشّعريّة، التي تناصت هذا التّاريخ البطولي.

ولم يكن التّاريخ المصدر الوحيد الذي تقاطعت معه النّصوص الأدبيّة، إنّما كان الدين حاضرا بقوة في الأشعار الجزائريّة الحديثة كونها من الأشعار ذات الخصائص الأسلوبيَّة التي تميّزت بالميل إلى الاقتباس والتَّضمين، فالمتمعّن في الشّعر الجزائري الحديث يجد اتصاله بالدّين خاصة القرآن الكريم كبيرا جدا لأنه كان أقوى عوامل الحياة الاجتماعيَّة وأكثرها تأثيرا في الحياة الثَّقافية آنذاك، هذا دون أن ننسى تضمينهم لنصوص أدبيّة تقاطعت مع تجاربهم، إذ عبّر الشّعراء الجزائريّون ولعلّ أشهرهم محمّد العيد آل خليفة ومفدي زكريّا وسي محنّد أو محنّد وأحمد سحنون عن بعض أفكارهم مستعينين في ذلك بأشعار سابقيهم لأغراض عدّة.

هذا ما جعلنا ننتقي موضوع التّناص محورا لبحثنا تحت عنوان "**مقاربة لسانيّة تناصيّة في الشّعر السِّياسي الجزائري الحديث –الدّيوان الثّاني لأحمد سحنون أنموذجا**– محاولة منّا حصر مواضع التّناص المبثوثة في الدّيوان وتحليلها بغية الكشف عن أغراضها الظّاهرة والخفيّة.

---

[1] عنترة بن شدّاد، ديوان عنترة بن شداد، تح: عمر فاروق الطّباع، ط1، ، بيروت(لبنان) ، دار الأرقم بني أبي الأرقم، 2002 ، قافيّة الميم (المعلّقة 24)، ص47.

ومن هنا تتبادر إلى أذهاننا بعض **التّساؤلات** المتعلّقة بدوافع توظيف التّناص في ديوان الشّيخ أحمد سحنون، والغاية المرجوّة من هذا التّفعيل، فهل يمكن أن نعتبر أنَّ شخصيّة أحمد سحنون المتديّنة والمشتغلة بالأدب والنّظم، والتي عاصرت جميع الأزمات السيّاسيّة في الجزائر سببا في توظيف التّناص بطرح تجربته على عمله الأدبي، أم أنَّ لهذا التّوظيف أسباب ودواعي غير ذاتيّه وبعبارة أوضح هل اشتغال أحمد سحنون بالتّناص ذا بعد نفعي أم إخباري ذاتي بلاغي فحسب؟

ولنفترض أنَّ أحمد سحنون قد فعّل الوقائع التّاريخيّة والسياسيّة بغرض إخباري، ووظّف النّصوص الدّينيّة والأدبيّة بغرض جمالي بلاغي، فكيف نفسّر تلك الأحداث التي عرضها بأسلوب ضمني؟ ولعلّ أحمد سحنون هدف إلى ممارسة أفعال تأثيريّة من خلاله تناصه لأحداث ووقائع تاريخيّة وانزاح في نصوصه الدّينيّة والأدبيّة إلى تحقيق غايات لا تتعلّق بفحوى الخطاب الدّيني ولا بالشّعريّة الأدبيّة، فما هي غاياته من التّناص بمختلف مصادره، هذا ما نهدف إلى توضيحه من خلال بحثنا **فالهدف** من بحثنا معرفة أغراض التّناص غير البلاغية والتي تتجاوز حدود الشّعريّة وكذا قيّاس مدى إمكانيّة تطبيق الشّعر بجميع أبعاده على أرض الواقع، وفعاليّته في التّغيير والتّأثير على واقع الأمم وحاضرها، ومنه الكشف عن الشّق النّفعي للأشعار، ولبلوغ ذلك ينبغي أن نجيب على الإشكاليّة المطروحة.

وتكمن **أهميّة هذا البحث** في الوقوف على أغراض التّزاوج النّصي من خلال كشف الحجب عن النّصوص والخطابات الحاملة لدلالات تتجاوز حدود تراكيبها الشّكليّة.

وقد اعتمدنا في دراستنا هذه على **المنهج التّحليلي** وذلك من خلال استنباط عناصر الظّاهرة التّناصية وتحليل أبعادها الظّاهرة والخفيّة، وعلى أدوات منهجيّة لبلوغ نتائج بحثيّة دقيقة كالملاحظة التي رافقتنا طيلة البحث.

وعليه قمنا بتقسيم بحثنا إلى أربعة فصول الأول نظري ويليه ثلاثة فصول تطبيقيّة، عالجنا في كل فصل تطبيقي أحد أنواع التناص المبثوثة في ديوان أحمد سحنون.

وأمّا **الفصل الأوّل** فقد جاء نظري بحت، وفي مبحثه الأوّل قمنا بتحديد ماهيّة التّناص لغة واصطلاحا، كما وقفنا على تاريخيّته وملامحه الأولى بداية بإشارات المدرسة البنيويّة مع **فرديناند ديسوسير Ferdinand de Saussure** خاصّة فيما يتعلّق بثنائيّة اللّغة والكلام التي كانت مصدر إلهامٍ لآليّة عمل التّناص بشكل غير قصدي، وتليه جهود النّظريّة التّوليديّة التّحويليّة مع رائدها **نعوم تشومسكي Noam Chomsky** ، الذي راح يؤّكد أهميّة الإلمام بالبنية السّطحية والعميقة للتّراكيب قصد بلوغ الفهم المثالي لها، وهو ما يتقاطع مع المخزون الثّقافي الذي يستند إليه

الشّاعر في تناصه لنصوص غيره، ولم يختلف تشومسكي عن سوسير في أنَّ أفكاره جاءت اعتباطيّة ولم تكن موجّهة للدّرس التناصي على وجه التّحديد.

وقد تطرّقنا إلى أفكار **توماس ستيرنز إليوت Thomas Stearns Eliot** التي كانت بمثابة الإشارة الأولى والصّريحة لمفهوم التّناص على الرّغم من كونه قصر مفهوم التّناص على عنصر التّراث ما جعل عمله قاصرا، فكان لزاما علينا أن نعرض جهود المدرسة التّفكيكيّة بزعامة **فريديريك نيتشه Friedrich Nietzsche** وتلميذه **جاك دريدا Jacques Derrida** التي قامت على أنقاض أفكار إليوت وصوّبت نقائصها، إذ عمّمت مفهوم التّناص ليطال العلوم وعلى رأسها الفلسفة معتبرين أنَّ جميع الفلسفات قائمة على بعضها بعض وكل فلسفة تتناص مع سابقتها منهجا وأفكارا.

وصولا إلى ميخائيل باختين **Mikhaïl Bakhtine** وهو الرّائد الفعلي لنظريّة التّناص من خلال حواريّته، إذ رأى أنَّ جميع النّصوص مهما كان نوعها ومجالها تتحاور لتخلق أشكالا جديدة استنادا إلى إبداعيّة المؤلّف وصولا إلى التّنظير الفعلي لنظريّة التّناص كمصطلح حديث مع رائدته **"جوليا كريستيفا" Julia Kristeva** .

كما تطرّقنا إلى مفهومه المبثوث في الدّرس العربي لدى المتقدّمين، من أمثال أبي هلال العسكري والقرطاجني والجرجاني، إذ حام حوله بعض النّقاد والبلاغيّين العرب القدامى بمصطلحات عدّة: كالاقتباس والتّضمين والاستشهاد والسّرقة الأدبيّة والإحالة، دون مصطلحه الحديث، لننتقل في مبحثه الثّاني إلى الوقوف على آلياته في الدّرس الحديث التي تنوّعت بين التّناص المباشر الجلي والتّناص غير المباشر الخفي، ووقفنا على مصادر التّناص المتنوّعة وحصرناها في ثلاثة أنواع بحسب ما جاء في الدّيوان الثّاني لأحمد سحنون محل الدّراسة، ألا وهي المصادر التّاريخيّة والدينيّة والأدبيّة، لننتقل في الأخير إلى عرض أغراض التّناص وأهدافه الظّاهرة منها والخفيّة في الأشعار.

وأمّا **الفصل الثّاني** فهو بداية التّطبيق، وفيه قمنا باستنباط وحصر جميع مواضع النّصوص التّاريخيّة، من وقائع وشخصيّات تاريخيّة، وتحليلها بغية استنباط دواعي تفعيلها. باعتبار التّناص منهجا إجرائيّا له أدوات ووسائل تحليليّة تساعد القارئ على كشف البنى التّحتيّة للنصوص والكشف عن إبهامها، وإخراج النّص من بنيته العميقة نحو البنيّة السّطحيّة، حيث نرى أنَّ النّصوص التّاريخيّة الموظّفة في الدّيوان لها بعد غير تاريخي كونها -برأينا- تتعدّى حدود التّركيب نحو أغراض سياسيّة أو دينيّة أو اجتماعيّة أو حتى نفعيّة.

وقسّمنا هذا الفصل باعتبار نوع النّص التّاريخي، فجعلنا المبحث الأوّل بعنوان "تناص الأحداث التّاريخيّة"، بينما المبحث الثّاني عنونّاه ب "تناص الشّخصيّات التّاريخية"، وحاولنا أن نستنطق هذه النّصوص قصد بلوغ أغراضها الفعليّة، وذلك اعتمادا على الأدوات التّحليليّة التي ساعدتنا على قياس مدى إمكانيّة تعبير هذه النّصوص التّاريخيّة عن معاني غير تاريخيّة، ومدى إمكانيّة تجريد الشّخصيّة التاريخيّة عن مدلولها التّاريخي وربطها بالجانب النّفعي الواقعي.

وخصّصنا **الفصل الثّالث** لدراسة النّصوص الدّينيّة، إذ استخرجنا سلسلة من النّصوص المُستنبَطة من القرآن الكريم والحديث النّبوي الشّريف، كما لاحظنا أنَّ توظيف أحمد سحنون لهذه النّصوص لم يكن من باب الاعتباط، إنّما قام بامتصاصها وإعادة دمجها وصهرها في نصه المبدع بما يخدم هدفه من التّركيب، ومنه قمنا بدراسة هذه النّصوص وتقسيمها بحسب مصدرها فخصّصنا المبحث الأّول للمصدر القرآني من تراكيب ومعاني قرآنيّة ووقفنا على دواعي توظيفها وغاية الشّاعر من الاستعانة بها، وأمّا المبحث الثّاني فكان من نصيب المصدر الثّاني من مصادر الشّريعة الإسلاميّة أي "الحديث النّبوي الشّريف"، وفيه استخرجنا كل تقاطع نصّي مصدره الحديث الشّريف مع النّص الشّعري، وتتبّعنا أسباب لجوء الشّاعر للاستعانة بهذه التّراكيب، حيث استجلب أحمد سحنون منها ما يذكي تجربته وتجارب قومه، وجعلها أكثر قوّة وتأثيرا.

و**الفصل الرّابـع والأخير** خصّصناه بالتّناص الأدبي، أي تزاوج النّصوص الأدبيّة شعرا ونثرا مع النّص المُبدَع للشّاعر، إذ عمد سحنون إلى التّراث الشّعري واستوحى منه ما يخدم تجربته الشّعرية فأخذ التّجارب الشعريَّة السَّابقة ودمجها في تجربته الخاصة قصد تكثيف نصِّه وتحقيق أهدافه المتضمَّنَة في فحوى التّركيب، وقد كان حضور النّص الشّعري الجاهلي والعبّاسي قويّا في الدّيوان مقارنة بالنّصوص الحديثة والمزامنة له، وقد اعتمدنا في تقسيم هذا الفصل إلى مبحثيه على طريقة تفعيلها فخصّصنا المبحث الأوّل للتناص الأدبي المباشر، وفيه حصرنا كل التّراكيب الأدبيّة التي وردت بشكل جلي دون إحداث تعديل على مستوى التّركيب، بينما المبحث الثّاني أفردناه لتناصيّة النّصوص الشّعريّة الخفيّة التي لا تطفو إلى سطح التّركيب إلا بعد تمعّن كثيف.

وتجدر بنا الإشارة لسلسة الصّعوبات التي واجهتنا أثناء إنجاز هذا البحث، ونذكر منها ما يتعلّق بطبيعة الموضوع أعني –التّناص- الذي كانت تتقاذفه مجالات عدّة ما أسهم في بعثرة الرّؤية وتعدّد التّأويلات فيما يخص المجال الأوّل للدّرس التّناصي، وكذا تباين الباحثين في دراسة هذه الظّاهرة تباينا واضحا، نظرا لاختلاف منابعهم الثّقافية وأدواتهم المنهجيّة.

ودون شكّ فإن الصّعوبة الأكثر تأثيرا تتمثّل في الوضع الصّحي الرّاهن وأقصد -فيروس كورونا- والذي رافق بحثي منذ التّسجيل الأوّل إلى غاية إنهاء البحث، هذا ما قلّل حظّنا في التّنقل للبحث عن المراجع في المكتبات الجامعيّة والعامّة، وضيّق حدود بحثنا ليحيلنا دون السّفر للبلدان للاستفادة من المراجع غير المتوفّرة في الجزائر.

ولا بد أن نشير إلى أنّ بحثنا قام على مزيج من مؤلّفات التّراث والمؤلّفات الحديثة عربيّة منها وأجنبيّة، نظرا لأنَّ التّناص يعدُّ من أعتق الموضوعات في الدّرس البلاغي والنّقدي، ومن أكثرها تفرّعا وتشعبا، ونذكر من هذه المؤلّفات: نهاية الإعجاز في رواية الإيجاز لفخر الدّين الرّازي التّناص الشّعري بين الخفاء والتجلّي لصاحبه الغالي بن هشّوم، علم النّص لجوليا كريستيفا.

وفي الأخير لا يسعنا سوى شكر المؤطّرة " فوزيّة سرير عبد الله" على جهودها الكبيرة في إتمام هذا العمل على أتم وجه كما نشكر لجنة المناقشة الكرام على سعة صدرهم في قراءة عملنا هذا.

الفصل الأول:

دراسة نظريَّة لظاهرة

التَّناص

المبحث الأوّل:

نشأة التّناص وأشكاله.

أوّلا: تعريف التّناص:

تجدر بنا الإشارة إلى أنَّ مصطلح التّناص الحديث مأخوذ من النّص، وتحديد مفهوم دقيق وضبط جيّد لمصطلح النّص استنادا للتّراث الأدبي والنّقدي شبه مستحيل، ذلك أنَّ مفهوم النّص كان مبثوثا في كتب التّراث إلا أنَّ مصطلحه لم يذكر، هذا ما جعل الباحثين المتأخّرين يتسارعون نحو تحديد معالم هذا المصطلح ومحاولة استنطاق مفاهيم السّابقين بغية تحديد ماهيّة النّص في التّراث العربي ومقارنة المفهوم التّراثي بالمفهوم ما بعد الحداثي لمصطلح النّص، وأثناء محاولاتهم هذه استندوا على الأدوات المنهجيّة ونظريّات النّص الغربيّة ما أدّى إلى زيادة بعثرة الرّؤية وصعوبة تحديد ملامح هذا المصطلح في التراث الأدبي العربي، وهو ما أكده خمري حسين من خلال قوله "حاولنا أن نعثر على ذكر اللَّفظ في التَّراث العربي النَّقدي فأعجزنا البحث ولم يفض بنا إلى شئ إلاَّ ما ذكر أبو عثمان الجاحظ في مقدّمة كتابه الحيوان، "من أمر الكتابة بمفهوم التَّسجيل والتَّقييد والتَّدوين والتَّخليد لا بالمفهوم الحديث للنَّص"[1]، شأنه شأن مصطلح التّناص الذي لم يثبت هو الآخر في كتب المتقّدمين.

وراح عبد المالك مرتاض يفصّل في قضيّة التّناص بين المفهوم والاصطلاح في النّقد الأدبي العربي، إذ رأى أنّ باب السّرقات الأدبيّة ما هي إلا مقابلا للمصطلح ما بعد الحداثي – التّناص– وراح يعيب على بعض المتقدّمين غلوّهم في الحكم على كل تزاوج نصّي بالسّرقة والانتحال واستثنى منهم بعض النّقاد وعلى رأسهم الجاحظ الذي ميّز بين السّرقة والتّناص، على الرّغم من عدم استخدامه للمصطلح بشكله الحديث مكتفيا بمفهومه،"إنَّ قدماء النّقاد العرب كانوا خاضوا في مسألة

[1] حسين خمري، نظرية النص: من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، ط1، بيروت(لبنان)، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، 2007، ص 45.

التّناص خوضا كثيرا فعالجوها من جميع مناحيها بتأسيس أُسسها وتأصيل أصولها وكل ما في الأمر أنهم لم يطلقوا عليها مصطلح التَّناص وإن ظلُّوا يعالجونها تحت مفهوم السَّرقات وهم لا يدرون أنَّ السَّرقات أو أخذ الأديب من غيره أفكارا وألفاظا عن قصد أو دونه هو نفسها التَّناص"[1] وقد تحدّث عبد المالك مرتاض مطوّلا عن منهج الجاحظ في التّعامل مع ظاهرة تزاوج النّصوص واعتبر أنّ الجاحظ من القلائل الذين ميّزوا بين السّرقة الأدبيّة والتّداخل النّصي كظاهرة أدبيّة، كونه لم يحكم على النّصوص المتداخلة بالانتحال إنّما اعتبر أنَّ أخذ الشّعراء لمعاني غيرهم واشتراكهم فيها ما هي إلا ضرورة فرضتها البيئة المشتركة للشّعراء التي فرضت ذات المواضيع وذات الأغراض، ومن هنا يتّضح جليّا أنَّ الجاحظ قد تناول مفهوم التّناص دون مصطلحه ما بعد الحداثي، "عندما يقول الجاحظ إنّ هناك معاني تتنازعها الشعراء فيعبر كل بنسج معين من اللغة قائلا كالمعنى الذي تتنازعه الشعراء فتختلف ألفاظهم فذلك لا يعني شيئا غير التفكير في إجراء التناص الذي يتبادل من خلاله الشعراء الأفكار والألفاظ"[2]، واستنادا لتحليلات عبد المالك مرتاض الذي فصّل في مقاربة التّناص في النّقد الأدبي يتّضح جليّا أن مصطلح التناص لم يثبت في الدّرس النّقدي والبلاغي إنّما عُرف بمفهومه، وعليه قمنا بالبحث في المعاجم العربيّة على جذره الثلاثي في المعاجم العربيّة:

أ- لغة:

إنَّ الحديث عن التّناص يفضي بنا إلى الحديث عن النّص لأنّهما من الجذر الثّلاثي عينه **(ن- ص- ص)**، ولأجل بلوغ المعنى اللّغوي لمصطلح التّناص قمنا بالتّنقيب عن جذر كلمة نص

[1] مرتاض عبد المالك، في نظريّة النص، ط2، الجزائر العاصمة(الجزائر)، دار هومة ،2010 ص190.
[2] المرجع نفسه ، ص195.

في المعاجم العربيّة، التّناص من النّص وهو من الجذر الثّلاثي **[ن ص ص]**: تناصى يتناصى تناصيًا فهو مُتناصٍ ونصص هو مصدر للفعل تناصّ وبفكّ الإدغام تناصص، وهو على وزن تفاعل الدال على المشاركة والاشتباك، وقد دلّت في أغلب المعاجم على التّشابك والازدحام والرّفعة فقد جاء في تاج العروس، "تَنَاصَّ القَوْمُ: ازْدَحَموا"[1]، وتناصتِ الأغصان: أي "علَقت رؤوس بعضها ببعض وتشابكت ونصَّ الحديثَ ينُصُّهُ نَصاً رفعه وكلُّ ما أُظْهِر فقد نُصَّ[2]، ونَصَّةِ الظَّبْيةُ جِيدَها رفَعَتْه ووُضِعَ على المِنَصَّة أي عَلَى غَايَةِ الفَضِيحةِ والشُّهْرةِ والظُّهُور[3]".

والمِنَصَّة ما تُظْهَرُ عليه العَروس لِتُرَى، وقد نَصَّها وانْتصَّتْ هي والمِنَصَّةُ الثِّيابُ المُرَفَّعَة والفُرُشُ المُوَطَّأَةُ ونَصَّ المَتاعَ نَّصا جَعَل بعضَه على بعضٍ ونَصَّ الدّابّةَ يَنُصُّها نصّا رَفَعَها في السَّيْرِ وكذلك الناقةُ[4]

"والنّاصِيَةُ قُصاصٌ من الشَّعَر في مُقَدَّم الرأس"[5] ، تناصى القومُ: "أخذ بعضُهم بنواصي بعض في الخصومة، وفي الحديث كان النبيُّ صلى الله عليه وسلم إذا وجَدَ فَجْوَةً نَصَّ أي رَفَعَ ناقَتَه في السَّيْرِ، والنَّصُّ والنَّصِيصُ: السَّيرُ الشَّديدُ والحَثُّ ونَصُّ الأَمْرِ شِدّتُه"[6] .

والماشطة تنصّ العروس فتقعدها على المنصّة، "وهي تلتص عليها أي ترفعها. ونصّ فلان سيّدا:

---

[1] الزّبيدي، مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، ط2، بيروت (لبنان)، دار الفكر، 1992 ج18. ص182.

[2] أحمد مختار عمر، معجم اللّغة العربيّة المعاصرة، ط1، القاهرة (مصر)،عالم الكتب 2008. ج3، ص2224.

[3] ابن منظور، لسان العرب، تح: عامر أحمد حيدر، ط(جديدة روجعت فيها جميع الشواهد القرآنية)، بيروت(لبنان) 2009، دار الكتب العلميّة، ب: ن،ص،ص (ص109).

[4] خمري حسين، نظرية النص: من بنية المعنى الى سيميائية الدال، ص136.

[5] الفراهيدي الخليل بن أحمد، وآخرون، العين، تح: ابراهيم السامرائي، (دت)بيروت (لبنان) ،(د.س)، ج7.: دار ومكتبة الهلال ص157.

[6] ابن سيده أبو الحسن، المُحكم والمحيط الأعظم، تح: عبد الحميد هنداوي، ط1، بيروت(لبنان)، ،دار الكتب العلميّة، 2000، ب: (ن،ص،ص)، ج8، ص271.

نصب. وفي ذلك قال حاجز بن الجعيد الأزدي:

أأن قَدْ نَصَصْتَ بَعْد مَا شَبَتْ سَيّدًا ... تَقُولُ وَتَهْدي منْ كَلاَمكَ مَا تَهْدي.

ونَصَصْت الرّجل إذا أحفيته في المسألة ورفعته إلى حدّ ما عنده من العلم حتى استخرجته، وبلغ الشيء نصّه أي منتهاه".[1] ، و"الرّجل وجد فجوة نَص أَي رفع فِي سيره وأسرع وَقد جَاءَ فِي الحَدِيث مُفَسرًا وَالنَّص مُنْتَهى الْغَايَة فِي كل شَيْء".[2]

وَقَالَتْ عَائِشَةُ – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فِي تَسْرِيحِ مَيِّتٍ "عَلَامَ تَنُصُّونَ مَيِّتَكُمْ" أَيْ تَأْخُذُونَ نَاصِيَتَهُ.[3]

ومنه يتّضح أنَّ للصيغة المصدرية تناصص –تفاعل– دلالات مختلفة، في اللغة مجموعة في أربعة معاني رئيسة :[4]

1– المشاركة: وهي الغالبة في اللغة كقولهم تشارك أي اشترك كل منهم مع الآخر.

2– المطاوعة: وهي القيام بالفعل ذاتيا أو عن طواعية كقول بعضهم باعدت فلانا فتباعد.

3–التظاهر: أن يبدي المرء ظاهريا ما قد يخفيه داخليا كقول بعضهم تمارض فلان:أظهر المرض.

4– التدرج: أن يقع الأمر بتدرّج كقولهم: (توارد القومُ) إذا جاء بعضهم أِثْر بعض.

---

[1] جار الله الزّمخشري، أساس البلاغة، تح: محمّد باسل عيون السّود، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة 1998، ب: (ن،ص،ع)، ج2، ص275.

[2] السّبتي أبو الفضل، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، دت، تونس، المكتبة العتيقة، 1915، ب:(ن،ص،ي) ج2، ص15.

[3] نجم الدّين أبو حفص النّصفي، طلبة الطّلبة في الاصطلاحات الفقهيّة، دت، بغداد(العراق)، المكتبة العامرة 1894، ب (الصّلاة)، ج1، ص14.

[4] يُنظر: الحملاوي، أحمد بن محمد، شذا العرف في فن الصرف، د.ت، الرياض،(المملكة العربية السعودية) مكتبة الرشد، ص34.

ولنصل إلى المعنى اللغوي القريب إلى المفهوم الاصطلاحي للتناص، علينا التّطرق إلى المعنى الاصطلاحي ليتّضح لنا هل هناك علاقة بين الدَّلالة المعجميَّة والدَّلالة الصَّرفيَّة لمصطلح التناص.

ب- التّنـــاص اصطلاحا:

1- عند الغرب:

إنَّ مصطلح التّناص هو ترجمة للمصطلح الفرنسي «intertext» حيث تعني كلمة «inter» في الفرنسية: التبادل، بينما كلمة :«text» النص، والمصطلح ذو أصل لاتيني، "والبداية تلزمنا أن نبحث في مفهوم النّص textus وهو اسم لاتيني ويعني النَّسيج والأسياخ المضفرة من الفعل اللاتيني textere: جدل، نسج، وهذا المفهوم يتجاوز مفهوم الجملة، الضيّق إلى مفهوم يتجاوز الإسناد فيها إلى ظروف إنتاجها، نحو: (الله أحد) وهو نصٌّ باعتبار معناه والإسناد وأسباب نزوله وزمنه ومن نزل فيهم، وتجريده من هذه العناصر يُضيّق معناه في المعنى اللغوي والإسناد، فالجملة تكون نصًّا في ضوء ظروف إنتاجها ومعناها وعناصرها"[1]

والتّناص كمصطلح يشير لمفهوم متشعّب، إذ عنى به اللّساني والنّقدي والبلاغي والتّداولي وغيره، "فالتّناص "**intertextualité**"، هذا المصطلح النَّقدي اللّساني مضى على ظهوره أكثر من نصف قرن ولم يُصغ له تعريفًا جامعًا مانعًا"[2] ، حيث تباينت تعريفاته من باحث لآخر بتباين خصوصيات الحقل المعرفي والانتماء البحثي لكلِّ باحث.

إلاَّ أنّه وعلى الرّغم من تباين المجالات التي تناولت الدّرس التّناصي، وكذا تباين رؤى الدّراسين

[1] عكاشة محمود، الرّبط في اللّفظ والمعنى، ط1، القاهرة(مصر)، الأكاديميّة الحديثة للكتاب الجامعي، 2010، ص8

[2] مفتاح محمد، تحليل الخطاب الشعري: إستراتيجية التناصّ، ط2، الدار البيضاء(المغرب)، المركز الثقافي العربي، 1986 ، ص121.

ونظرتهم لهذا المصطلح، فقد تواضعوا على أنّه يشير إلى بناء نصّ لاحق على نصّ سابق وحتميّة الرّجوع إليه، سواء أاعتبروا ذلك ظاهرة أدبيّة أو رداءة و مجرّد اجترار لأعمال السّابقين فتباينوا من حيث قيمته، "لا شئ يولد من لا شئ ولكلٍّ ثمرة أغصان وساق وجذور ومفهوم التَّناص جاء يؤكّد هذه المقولة، فلكلّ صلة بالآخر ومن الصّلات تولد الأشياء، ولا يسلم من هذه الصّلة إلاَّ آدم الذي كان أولا"[1]، ومنه فإنّ التّناص هو انبناء الفرع على الأصل انبناء كليّا أو جزئيّا.

وللوصول إلى مفهوم هذا المصطلح بشكل دقيق، علينا تتبّع روّاده الأوائل، إذ إنّ المتمعّن في الدّرس النّقدي يجد لا محالة أنَّ الإشارة الأقدم في الدّرس الغربي لمفهوم التَّناص وردت ضمنيّا في تعبير الشَّاعر الانكليزي **توماس ستيرنز أليوت (Thomas stearns eliot)**، الذي أشار في مؤلّفه الموسوم ب (مقالات في النّقد الأدبي) بقوله، "إنَّ خير ما في عمل الشّاعر وأكثر أجزاء عمل الشَّاعر فرديّة هي تلك التي يثبت فيها أجداده الشّعراء الموتى خلودهم"[2] كما تحدّث عن أثر الموروث في الأعمال الأدبيّة بقوله، "إنَّ الكاتب يدخل لا محالة في علاقة مع التَّقاليد الموروثة تجعله حين يبدع يترك أثره"[3] وهذا يدلّ على أنَّ أليوت يربط بين عنصري الموروث والموهبة ويعتبر أنَّ خلو أي نصّ من تقاليد الأسلاف وعاداتهم وأفكارهم ومعتقداتهم عمل ناقص، فالتّناص عنده مزيج بين الإبداع والتّراث وعادات الأسلاف وتقاليدهم.

أما **ميخائيل باختين"Mikhail bakhtin** فقد استفاد من أفكار إليوت ووسّع أفقها، إذ لم يكتف بعنصر الموروث، إنّما بلغ حيّز التّناص لديه حدود الأعمال الأدبيّة التي رأى أنّها تتحاور داخليّا

---

[1] الموسى خليل، التناص ومرجعيّاته، مجلة المعرفة، العدد 476، آيار 2003 ص94.

[2] إليوت، توماس ستيرنز، مقالات في النقد الأدبي، تر:لطيفة الزيات، ط1، القاهرة (مصر)، مكتبة الأنجلو1992 ص 6.

[3] المصدر نفسه، ص07.

وخارجيّا مع نصوص أخرى، فيرى أنَّ كل تعبير سابق يمثّل الحجر الأساس لتعبير لاحق، فلا يوجد تركيب قائم بذاته إنّما هو امتداد لسابقه، إذ لا يمكن بأي حال من الأحوال الانطلاق من العدم في النّصوص والخطابات، فلكل نصّ أصل، "لا يوجد تعبير لا تربطه علاقة بتعبيرات أخرى وهذه العلاقة جوهرية تماما ولذا فالنّظرية العامَّة للتعبير هي في منظور باختين انعطافة لا يمكن تفاديها لكي نصل إلى دراسة هذا المظهر من مظاهر المسألة، فالمصطلح الذي يستخدمه للدّلالة على العلاقة بين أي تعبير والتعبيرات الأخرى هو مصطلح الحوارية"[1].

وبهذا يتّضح لنا أنَّ الباحث الرّوسي ميخائيل باختين كان الأقرب إلى مفهوم التّناص بشكله الحديث دون مصطلحه، فهو أوّل من أشار للمفهوم بشكل واضح وصريح، ذلك أن الإشارات السّابقة كانت مجرّد مادّة بحثيّة مبثوثة غير مقصودة ولم تكن موجهة أساسا للبحث فيما يسمى حديثا بالدرس التناصي .

وبعد حوالي أقل من ربع قرن استطاعت **جوليا كرستيفا** "**Julia kristeva**" أن تستفيد من خبرات أستاذها ميخائيل باختين وتنهل من أفكاره ضمن ما اصطلح عليه بالنظرية الحوارية، وتعيد إنتاجها بشكل أكثر وضوحا، مع تعديل المصطلح بما يتناسب وروح العصر الحديث، فكانت أوّل من استخدم مصطلح التّناص، وراحت تعرّفه بأنّه، "جهاز عبر لساني يعيد توزيع نظام الكلام"[2] وعرفّته كذلك بأنه، "أحد مميّزات النّص الأساسيّة والتي تحيل على عدّة نصوص أخرى سابقة عنها أو معاصرة لها"[3]

---

[1] تودوروف، تزقيتان، ميخائيل باختين المبدأ الحواري، تر: فخري صالح، ط2، بيروت(لبنان)، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، 1996، ص121.

[2] كريستيفا، جوليا، علم النّص، تر:فريد الزّاهي، ط1، الدّار البيضاء(المغرب)، دار توبقال للنّشر، 1991، ص21.

[3] علوش سعيد، معجم المصطلحات الأدبيّة المعاصرة، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتاب اللّبناني، 1985، ص215.

أمّا **رولان بارت Roland barthes** فقد ورد مصطلح التّناص عنده لأوّل مرة عام 1973 في مقاله الموسوم ب "من العمل الأدبي إلى النص" في مجلّة Revue d'esthétique، إذ يرى أنَّ التّناص هو عمل تاريخي خلّفه المتقدّمون، وبذلك يوافق إليوت في اعتباره أنَّ التّناص تراث خلّفه الأجداد، ثمّ أخذ يتوسّع في مفهومه، "النّص عند بارت ليس كيانا منفردا مبتكرا لا نظير له فهو إبداع، بل إنه متشكل مما يسمّيه بارت"لما سلف" أي ما سلف قراءته وكتابته ومشاهدته أي النص المجتمعي وكذا الثّقافي ولا شك أن مفهوم التناص هنا يتّسع اتّساعا هائلا ليشمل كينونة النص ذاته"[1]

أمّا **جيرار جينيت "Gérard Genette"**، فقد طوّر هذه النظريّة واجتهد في توسيع أفق التّناص وراح يعتبر أنَّ هناك مفهوما أوسع وأكثر شموليّة اصطلح عليه **بالمتعاليات النّصيّة/ Transtextualité**، وهذا لا يعني أنّ جينيت قد رفض مصطلح التّناص، إنّما استفاد من جهود سابقيه وأضاف رؤيته الشّخصيّة التي تنصُّ على أنَّ التناص أحد أجزاء المتعاليات النّصيّة، "من أهم الاجتهادات التي أغنت حقل تعاملنا مع النَّص الأدبي وطوَّرت المفاهيم المتَّصلة بالعلاقات النصية جيرار جينيت حول ما يسميه بالمتعاليات النّصية، لقد استعمل جينيت هذا المفهوم لكي يحلَّ محل التّناص لأنه أجمع وأشمل، وهو يتّسع وفق تصوّره لمختلف العلاقات النّصية التي ليس التّناص سوى أحد أشكالها وبذلك يغدو التّناص مفهوما فرعيا مقارنة بالمتعاليات"[2]، ونلاحظ أنَّ جينيت قد أحدث تعديلات مهمّة على مستوى نحو النّص وأضاف مفهوما أكثر توسّعا من التّناص.

وأمّا تعريفات الباحثين الغربيّين المحدثين والمعاصرين للتّناص فإنّها لم تخرج – في نظرنا– عمّا

[1] رولان، بارت، التّحليل النّصي –تطبيقات على نصوص من التّوراة والإنجيل والقصّة القصيرة– تر: عبد الكبير الشّرقاوي، دت، دمشق(سوريا)، دار التّكوين، 2009، ص14.

[2] يقطين سعيد، من النّص إلى النّص المترابط، ط1، (المغرب)، المركز الثّقافي العربي، 2005، ص95.

قدّمته جوليا كريستيفا، إذ جاءت تؤكّد جميعا أنّ الظاهرة التّناصيّة ما هي إلاّ إعادة تفعيل نصوص سابقة في النّص الجديد، وهو ما عبّر عنه مارك أنجينو في قوله "كل نصّ يتعايش بطريقة من الطرق مع نصوص أخرى وبذلك يصبح نصا في نص تناصا"[1]

وبالتّالي فمفهوم التّناص بات واضحا وهو تزاوج للنّصوص لأغراض متعدّدة، لكن ماذا عن نشأته هل هي غربيّة أم عربيّة، أم أنّها مزيج بين ارهاصات التّراث النّقدي والبلاغي العربي والنّظريات الغربيّة ما بعد الحداثية.

2 – عند العرب:

1.2 _ محمد بنيس :

وهو من أوائل النّقاد الذين قدّموا تصوّرهم حول نظريّة التّناص، وأفرد لها بابا في مؤلّفه الموسوم ب (الشعر المعاصر في المغرب)، ولم يذكر المصطلح الحديث "التّناص" إنّما تناول المفهوم تحت مصطلح "**النّص الغائب**" وراح يطرح فكرته حول نظريّة التّناص مستندا في ذلك إلى تصورات كل من كريستيفا، وتودوروف، وقد عني في مؤلّفه بالدّرس اللغوي في المغرب، "اتّسعت اهتمامات الشّعراء المغاربة المعاصرين في الميدان الثّقافي وبلغت حدّا لم يكن يخطر على بال الشّعراء الذين سبقوهم"[2]، كما راح يعبّر عن أثر التطوّرات العلميّة والثّقافيّة على الدرس الأدبي العربي والمغربي تحديدا، واعتبر أنَّ توظيف المغاربة لنصوص علميّة وتاريخيّة ودينيّة في أشعارهم ما هو إلاّ نتيجة حتميّة لتطوّر العلوم ومنه انفتاح النّص الشّعري على مختلف الاختصاصات الأدبية وغير الأدبيّة "الشّاعر المغربي المعاصر اتّجه بعقله ووجدانه نحو العلوم الإنسانيّة قديمها وحديثها مع اعتبار

[1] أنجينو، مارك، في أصول الخطاب النّقدي الجديد، تر: أحمد المديني، ط1، بغداد(العراق)، دار الشؤون الثقافية العامة، 1987، ص 461.

[2] بنيس محمّد، ظاهرة الشّعر المعاصر في المغرب، ط2– الدار البيضاء(المغرب)، مقاربة تكوينيّة بنيوية– دار التّنوير والمركز الثّقافي العربي، 1985، ص 253.

تشعّباتها في ميادين التّاريخ وعلم الاجتماع والفلسفة، ثم بالفنون غير الأدبيَّة من تشكيل ومعمار وسينما بالإضافة إلى العلوم السيَّاسية والاقتصاديَّة والقانونيَّة، بل يصل الأمر في بعض الأحيان إلى العلوم الرياضيَّة والتجريبيَّة وانعكست هذه الاهتمامات مجتمعة في كتابة النص الشّعري"[1] فقد يتساءل القارئ كيف يمكن للتّناص الولوج للمجالات العلميّة، وكيف عسانا نُسقط أسسه على مستوى النّصوص والخطابات غير الأدبيّة، وهنا نوضّح بمثال بسيط قدّمه تشومسكي عن آلية عمل التناص في المعادلات الرّياضيّة، استنادا إلى ثنائية البنية السّطحيّة والعميقة، "بيّن تشومسكي ضرورة الرجوع للبنية العميقة ذلك أن البنية السطحية قد تكون في بعض الأحيان غير قادرة على ضبط الدلالة المقصودة...فتركيب أركان الجملة إن أردنا استعمال مصطلح تشومسكي تتشابه عند المقارنة مع عمل الأقواس في الرياضيات أو المنطق الرمزي، ففي المعادلة الآتية ع(س+ص) نجد أن عملية الجمع لا بد أن تتم قبل عملية الضرب"[2]

وبالتّالي يتّضح لنا أنَّ القدرة على حل المعادلة أعلاه يستند لخبرات سابقة وقوانين تمّ سنّها من العلماء الأوائل، وهو نفسه آلية عمل التّناص القائم على أقوال السّابقين.

وعليه فإنَّ النّصوص الأدبيّة تجاوزت حدود الشّعريّة المغلقة نحو الانفتاح على مختلف العلوم عن طريق تفعيل نصوص من مختلف المجالات، وهنا تظهر معالم التّناص بجميع مصادره جليّة وبات معالجة نص أدبي أو غير أدبي بفصله عن سياقه الخارجي وظروف إنتاجه أمر غير مقبول، ذلك أنَّ تحليل أي خطاب بناء عن مكوّناته الدّاخلية فقط يجعل المعنى مبتورا، ثمّ إنَّ تجاهل الكم المعرفي والعلمي المواكب لروح العصر الحديث أمر غير ممكن، "أصبح من الصّعب

[1] بنيس محمّد، ظاهرة الشّعر المعاصر في المغرب، ص253.

[2] بن عيسى عبد الحليم، القواعد التّحويلية في الجملة العربيّة، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2011 ص242 .

قراءة نص شعري معاصر دون الاصطدام بهذا العالم الغريب من التركيب الكيميائي لمصادر الثقافة الإنسانية الخاضع حتما لسُلَّم من إمكانات الاستيعاب والتَّمثُّل"[1] وعليه فإنَّ محمّد بنيس لا يقرُّ بالفصل المطلق بين النّص الشّعري وتداعيّات العلوم الحديثة، ويرى أنَّ التّناص بات واقعا وحتميّة لا مناص منها، ويتجلّى في ذوبان النّص المتناص في النّص الأصلي من خلال امتصاصه وإعادة إنتاجه، ولذلك فضّل مصطلح النّص الغائب.

2.2 _ محمّد مفتاح:

لقد قدّم محمّد مفتاح تصوّره حول التّناص استنادا إلى مجموعة تعاريف للرّواد الأوائل وعلى رأسهم جوليا كريستيفا التي استهلَّ بتعريفها، وعلى الرّغم من استعانته بأفكار هؤلاء إلاَّ أنّه يرى أنَّ لا أحد منهم تمكّن من تقديم نموذج مثالي ومكتمل لمفهوم التّناص إنّما بالإمكان الخروج بتعريف نموذجي بالجمع بين جميع المفاهيم السّابقة، "لقد حدّد باحثون كثيرون مفهوم التناص مثل كريستيفا وأرفي ولورانت وريفاتير، على أنّ أي واحد من هؤلاء لم يصغ تعريفا جامعا مانعا ولذلك فإنّنا سنلتجئ أيضا إلى استخلاص مقوماته من مختلف التعريفات المذكورة"[2] وبعد عرضه لسلسة من تعريفات روّاد التّناص الغربيّين استطاع الخروج بتعريفه الخاص والجامع للتّناص، بقوله، "ومعنى هذا أنَّ التّناص هو تعالق النّصوص (الدّخول في علاقة) نصوص مع نص حدث بكيفيات مختلفة"[3] وعليه فإنَّ محمّد مفتاح لم يضف جديدا يذكر إنّما قام بعرض دراسات سابقة لظاهرة التداخل النّصي محاولا الجمع بينهما دون انحياز لأيّ من هؤلاء المنظّرين.

[1] بنيس محمّد، ظاهرة الشّعر المعاصر في المغرب، ص 254.

[2] مفتاح محمّد، تحليل الخطاب الشعري إستراتيجية التناص، ص121.

[3] المرجع نفسه، ص121.

3.2_ سعيد يقطين:

لقد تحدّث سعيد يقطين عن التّناص بمصطلح مختلف عن سابقيه، إذ اختار تسميّة "التّفاعل النّصي"، وخصّه بمبحث منفرد في مؤلّفه الشّهير "انفتاح النّص الرّوائي"، "إننا نستعمل التفاعل النّصي مرادفا لما شاع تحت مفهوم التّناص intertextualité أو المتعاليات النّصيّة transtextualite كما استعملها جنيت بالأخص، ونفضّل التّفاعل النّصي بالأخص لأن التناص في تحديدنا الذي ننطلق فيه من جينيت ليس إلا واحدا من أنواع التّفاعل النّصي"[1] وقد احتجّ على رفضه استخدام مصطلح التّناص بوصفه مصطلحا غير شامل، إنّما هو جزء من ظاهرة تفاعل النّصوص وليس ظاهرة بحدّ ذاته، " نؤثر استعمال التّفاعل النّصي، لأنّه أعم من التّناص ونفضّله على المتعاليات النَّصيَّة التي هي مقابل ل transendance عند جينيت لدلالتها الإيحائية البعيدة"[2]، ولم يكن المأخذ الوحيد المذكور في مؤلّفه متعلّقا بمصطلح التناص فحسب، إنّما رأى أن مصطلح المتعاليّات النّصيّة الآخر يتّسم بالقصور النّسبي عن التّعبير عن نظريّة التّناص،"إنّ معنى التعالي transendance قد يوحي ببعض الدّلالات التي لا نضمنها لمعنى التَّفاعل النَّصي، الذي نراه أعمق في حمل المعنى المراد والإيحاء به بشكل سوي وسليم"[3] وقد قدم سعيد يقطين تصوّره الخاص لنظريّة التّناص، وقدّم تعريفا دقيقا لما اصطلح عليه بالمتفاعلات النّصيّة، "هي البنيات النّصية أيا كان نوعها التي تستوعبها بنية النص وتصبح جزءا منها ضمن عملية التّفاعل النّصي"[4]

واستنادا إلى التّعريف أعلاه لمصطلح المتفاعلات النّصيّة يتّضح جليّا أنَّ التّناص جزء منها وليس

---

[1] يقطين سعيد، انفتاح النّص الرّوائي–النّص والسّياق– ط2، الدّار البيضاء(المغرب)، المركز الثّقافي العربي، 2001، ص92.

[2] المرجع نفسه ص98.

[3] نفسه، ص99.

[4] نفسه ، ص99 .

مقابلا لها، وهو ما شرحه سعيد يقطين من خلال تقسيماته، للتّفاعل النّصي ثلاثة أنواع وهي:

_ **المناصة: paratextualite**: وهي البنية النَّصية التي تشترك وبنية نصية أصليَّة في مقام وسياق معيَّنين وتجاورها محافظة على بنيتها كاملة ومستقلَّة، وهذه البنية النَّصية قد تكون شعرا أو نثرا، وقد تنتمي إلى خطابات عدة، وقد تأتي هامشا أو تعليقا على مقطع سردي أو حوار وما شابه.

_ **التّناص:intertextualité**: إذا كان التّفاعل النّصي في النّوع الأوّل يأخذ بعد التّجاور، فهو هنا يأخذ بعد التّضمين كأن تتضمّن بنية نصيّة ما عناصر سرديّة من بنيات نصية سابقة، لتبدو وكأنّها جزء منها لكنّها تدخل في معها في علاقة.

_ **الميتانصيّة: intertextualite**: هي نوع من المناصة لكنّها تأخذ بعدا نقديّا محضا في علاقة بنية نصية طارئة مع بنية نصيّة أصل.

واستنادا إلى رأي سعيد يقطين يمكن أن نعتبر التّفاعل النّصي ظاهرة تتّسم بالشّموليّة مقارنة بالتّناص، وتندرج فيها أشكال عدّة ويعدُّ التّناص واحدا من هذه الأنواع المندرجة ضمن ظاهرة التفاعل النّصي وليس نظيرا لها، واستطاع يقطين بعد تحليلاته الوصول إلى عدّة تقسيمات للتّفاعل النّصي، بدءا بأقسامه الكبرى وهي: النّص والمتفاعل النصي، وأنواعه الثّلاثة وهي مثلما أسلفنا القول: المناص والتناص والميتناص، وأشكاله، إذ يرى أن للتفاعل النصي ثلاثة أشكال: ذاتي يكون بين نصوص الكاتب، وداخلي يكون بين نصوص الكاتب ونصوص معاصريه، وخارجي يكون بين نصوص الكاتب وسابقيه، وصولا إلى مستوياته التي تتروح بين المستوى العام والخاص.

4.2. محمّد عزّام:

أفرد محمّد عزّام مؤلّفه الموسوم ب "النّص الغائب" لدراسة التّناص، فتناوله ببعديه الزمنيّين(التّراثي

والحداثي)، ولم تختلف دراسته عن سابقيه بيد أنَّ الاختلاف الوحيد يتعلّق بالمصطلح، ففضّل مصطلح (النّص الغائب) بدلا عن مصطلح التّناص، "النّص الغائب مصطلح نقدي جديد ظهر في ظل الاتجاهات النقدية الجديدة وعنى أن العمل الأدبي يُدرَك في علاقته بالأعمال الأخرى"[1]

ويبدو أنّ عزام قام بالجمع بين التّراث والتّجديد في دراسته للتّناص، وقسّم مؤلّفه على أساس ثنائيّة القديم والحديث، واستهلّ بحثه بمبحث يحوي ثلاثة أبواب عريضة وهي: النقائض والسرقات والمعارضات، رغبة في تفسير التّراث الشّعري على ضوء المستجدّات النقدية، ثم راح يعرض ثلاثة قوانين للتّناصّ من خلال تحديد العلاقة بين كل من النّص الغائب بالنَّص الماثل، "الاكتفاء بتحليل النَّص الماثل وحده يغلق النّص على وحداته وبنياته، بينما تحاول الاتّجاهات النَّقدية الجديدة النَّظر في المؤثِّرات النَّصيَّة السَّابقة على النَّص والتي تتجلَّى في صياغات مجهولة النَّسب بحيث تصعب موقعتها بدقَّة لأنَّها تضمينات لا واعية في النَّص وهذا هو التَّناص الذي ليس تفاعل النصوص فيما بينها وهكذا ظهر مصطلح (النَّص الغائب) مفهوما نقديا جديدا"[2] ، ومن أنواع النّصوص الغائبة عند محمّد مفتاح نجد:

1. الاجترار:

وفيه يستمدُ الأديب من عصور سابقة، ويتعامل مع النصّ الغائب، فينتج عن ذلك انفصال بين عناصر الإبداع السابقة واللاحقة، ويمجّد السّابق حتى لو كان مجرد شكل فارغ.

2. الامتصاص: وهو أعلى درجة من سابقة – نعني الاجترار– وفيه ينطلق الأديب من الإقرار بأهمية النصّ الغائب وضرورة امتصاصه ضمن النصّ الماثل، كاستمرار متجدد.

[1] عزّام محمّد، النّص الغائب– ط1، دمشق(سوريا) – منشورات اتّحاد الكتّاب العربي، 2001، ص11/09.
[2] المرجع نفسه، ص 07.

3. الحوار: وهو أعلى درجات التناصّ، ويعتمد على القراءة الواعية المعمّقة التي تحمل نصوصا سابقة إمّا (معاصرة، أو تراثية)، وتتفاعل في النصوص الغائبة والماثلة في ضوء قوانين الوعي وكذلك اللاوعي، وقد يكون التّناصّ أو التفاعل النصّي تراثياً كما يمكن أن يكون حديثاً، في الدّرس العربي، والأجنبي.[1]، وعليه فإنَ محمّد عزام قد فصل بين مستويات التّناص ولاحظ أنَّ هناك تباينا واضحا في تفعيل النّصوص بين إعادة كليّة للنّص دون أي شكل من أشكال الإبداع، وبين قراءة النّصوص وتمحيصها وامتصاص أبرز أفكارها وإعادة صيّاغتها وبثّها بالأسلوب الخاص، ليقف أخيرا على ما اصطلح عليه بالحوار الذي يعدُّ الدّرجة العليا للتّناص وفيه يزاوج الباحث بين النّصين(الغائب والماثل)، والموازنة بينهما دون الميل لأحدهما على حساب الآخر، إنّما يجعل النّصين في وضع تحاوري نفعي، يقدّم كل منهما معاني مكمّلة لبعضها بعض.

وقد استعنّا برؤى هؤلاء الدّارسين ونقصد كل من: محمد بنّيس ومحمَّد مفتاح وسعيد يقطين ومحمّد عزَّام، نظرا لكونهم السّباقين لدراسة التّناص هذا من جهة ومن جهة أخرى فقد تناولوا التّناص من جوانب مختلفة، واستطاع كلّ منهم إضافة الجديد، ويمكن القول أنَّ دراستهم كان مكمّلة لبعضها بعض مع تباينهم في المصطلح المعبّر عن مفهوم التّناص وذلك راجع لتباين منابع ثقافتهم واختلاف المصادر المعتمد عليها في دراستهم، إذ اعتمدوا على المصادر الغربية بالدّرجة الأولى إذ لا يخفى على أحد أنَّ مصطلح التناص غربي النّشأة والتّنظير، إذ لم يتجاوز حدود الإشارات غير المنظّرة لدى النّقاد والبلاغيين العرب المتقدّمين، هذا ما جعل الباحثين العرب يترجمون الدّراسات الغربية للدّرس التّناصي، بل تجاوزا ذلك نحو ترجمة المصطلح فكانت مصطلحاتهم المترجمة تختلف من باحث لآخر على الرّغم من اتّفاقهم على وظيفة التّناص.

[1] عزام محمّد ، النّص الغائب، ص55 .

وكان اعتماد الدّارسين العرب يتمحور على ترجمة أعمال روّاد نظريّة التّناص وعلى رأسهم: ميخائيل باختين، توماس أليوت، جوليا كريستيفا، رولان بارت.

ثانيّـا- تاريخيّة التّناص:

أ- جذور التّناص في الدّرس الغربي:

أ.1- التّناص في الدّرس اللّساني (البنوي / التوليدي):

إنَّ مُصطلح "**التناص**" أخذ شهرة واسعة في المجال النّقدي، وأُلحِق به بل وقد فصله بعض الدّارسين عن جميع خصوصيّاته اللّسانيّة، وتمَّ تجريده من شقّه اللّساني، ولذلك نُلاحظ أنَّ هذا المصطلح عُرف في مجال النقد الأدبي أكثر من المجال اللساني، وبحسب هؤلاء الدّارسين فإنَّ كل الفضل في نظريّة التّناص يعود للنّاقد "**توماس ستيرنز أليوت**" **Thomas Stearns Eliot** ويليه "**ميخائيل باختين**" **Mikhail Bakhtine**، في نظريّته الحواريّة، وجميع رواده أفادوا من إشاراتهما، إلاَّ أنَّ الواقع ينصُّ على خلاف ذلك، ذلك أنَّ نظريّة التّناص استفادت من كلا المجالين –النّقدي، واللّساني–، وغيرها من المجالات، "تقرُّ كريستيفا أنّ الفضل يعود لباختين من خلال طرحه لمفهوم التّناص الذي لم يظهر صراحة في كتاباته ولكنّه يكمن في مفهومه للحوارية، وتعود بالفضل أيضا إلى ديسوسير"[1]

ويبدو أنَّ إلحاق التّناص بالمجال النّقدي، وتجاهل الدّرس اللّساني الذي كان ذا دور فاعل في ظهور التّناص عند بعض الدّراسين يبدو أمرا غير منصف، ذلك أنّه لا يمكن الجزم بأحاديّة

[1] عبد الله خضر حمد، التفكيكية في الفكر العربي القديم: جهود عبد القاهر الجرجاني أنموذجا، ط1 بيروت(لبنان)، دار القلم (2017)، ص160.

الانتماء التّناصي، إنما هو وليد تزواج وتعدّد المجالات، ولا يمكن حصره "فمفهوم التَّناص منذ ظهوره وهو يتحرك طليقا وبحريَّة وبشكل ما متعاليا عن الاختصاصات العامة والخاصة الكبرى والصُّغرى، يشتغل به البويطيقي والسيميوطيقي والأسلوبي والتَّداولي واللُّغوي والتَّفكيكي، رغم ما بين هذه الاختصاصات من اختلافات وتناقضات فيبحث فيه المشتغل بالسُّوسيو لسانيات والمهتمُّ بالانثروبولوجيا والسّيكو لسانيات والفلسفة، ويُعنى به المنهمك في تحليل الخطاب والباحث في نظريَّات النَّص وداخل كل مبحث نجد آراء وفرقا وشيعا واختلافات متقاربة أحيانا ومتعارضة أحيانا عديدة"[1]

وبالتّالي فإنَّ التّناص ينتمي للكثير من المجالات البحثيّة، والاختلاف الحاصل يكمن في الحضن الأوّل أهو نقدي أم لساني؟ والإجابة عن هذا السّؤال في حدّ ذاته ليس أمرا مُطلقا، فهناك من ينسب الإشارات الأولى لنظريّة التّناص للدّرس النّقدي، بينما يرى آخرون أنَّ الفضل الأوّل في ظهوره مردّه الدرس اللّساني، "إذا ما تتبعنا نشأة التّناص وبداياته الأولى كمصطلح نقدي نجد أنه كان يرد في بداية الأمر ضمن الحديث عن الدراسات اللسانية"[2]

وتحديدا مع الرّواد الأوائل للدّرس اللسّاني إذ كان لهم السّبق في طرح الملامح المفهوميّة والإشارات الإجرائيّة لنظريّة التّناص دون وعي منهم، ولم يكن سوسير يعي أنّ قواعده البنيويّة وتحديدا ثنائيّته الشّهيرة (اللغة والكلام) هي الأساس الذي استندت إليه التّناصيّة الحديثة لتقوم بنفسها كنظريّة مستقلة، "التناص له جذور عند دي سوسير، وبيرس وإن لم يذكرا المصطلح صراحة

[1] يقطين سعيد ، الرّواية والتّراث السّردي، ط1، بيروت(لبنان)، المركز الثّقافي العربي، 1992، ص10.

[2] داغر شربل، التناص سبيلاً إلى دراسة النص الشعري ، مجلة فصول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد 16، العدد الأول ، القاهرة ، 1997، ص 127.

في كتاباتهما، فنما وترعرع مع الرَّعيل الثَّاني، بعدما أخذ علم السيميوطيقا يتبلور بوصفه أساسا له"[1]

فالمتمعّن للدّرس اللّساني لاسيما بنويّة "**فرديناند سوسير**" **Ferdinand de Saussure** من تقسيماته للسان إلى لغة وكلام، وكذا النّظريّة التّوليديّة التّحويليّة "**لنعوم تشومسكي**" **Noam Chomsky** يجد أنَّ الكثير من النّظريات الحديثة استعانت بمبادئها، وقامت على أسسها، فمن ثنائية (اللغة) و(الكلام)، انطلقت أغلب الأبحاث اللسانية الحديثة والمعاصرة، ونظريّة التّناص واحدة من هذه النّظريات التي استعانت بالدّرس اللساني.

فعند الرّجوع إلى بنويّة سوسير نلاحظ أنّه اعتمد فيها على مجموعة ثنائيات، وأشهرها ثنائيّة اللغة والكلام، "اللغة مؤسَّسة اجتماعية من صنع المجتمع ونظام يحكم الكلام وله ثبات نسبي و(الكلام) هو نشاط فردي يقوم به المتكلم وتطبيقٌ لذلك النظام"[2]، فالملاحظ لثنائيّة اللغة والكلام يجد أنّها تتقاطع إلى حدّ كبير مع آلية عمل التّناص، فاللغة تلك القواعد الثّابتة التي ننطلق منها لإنتاج الكلام، ولا يمكن الاستغناء عنها في عملية إنتاج الخطابات التي تتباين من فرد لآخر تماما كالتّناص الذي يستند إلى ما خلّفه السّابقون لإنتاج نصّ جديد.

ونفهم من ذلك أنَّ سوسير قام بالتّمييز بين ما هو قائم على السّليقة أي تلك الملَكة الفطريّة في الإنسان وهي (اللغة)، وما هو تواضع عرف اجتماعي (اللسان)، وبين ما هو إنجاز فردي ملموس وواع أساسه التواضع الاجتماعي وهو (الكلام)، وبتحليل بسيط يتّضح أنَّ اللّغة تعادل النّص الأصلي الذي يستند إليه الباحثون لإنتاج عملهم الفردي، والكلام يعادل النّص المُبدَع استنادا إلى اللّغة، وهي آلية عمل التّناص.

---

[1] كيوان عبد العاطي، التناص القرآني في أمل دنقل، ط1، 2000، مصر(القاهرة)، مكتبة النّهضة المصريّة، ص 72.

[2] سوسير فردنيان، علم اللغة العام، تر: يوئيل يوسف، دت، بغداد(العراق) دار أفاق عربية، 1985، ص37.

وقد تأثّر تشومسكي بنظريّة سوسير، واستعان بأفكاره التي كانت الرّكيزة الأساسيّة التي قامت عليها نظريّته الموسومة ب"النظرية التوليدية التحويلية"، وفيها ميّز بين مجموعة من الثنائيّات ومنها ثنائيّة الكفاءة اللغوية (Competence) والأداء الكلامي: (Performance)[1]، فأمّا مصطلح الكفاءة فهو يعني نظام اللغة الكلّي في ذهن أبنائها جميعا، ويمثّله الأفراد جزئيا أو ضمنيًا، وهي ملكة خاصة يمتلكها أبناء اللغة الذين نشأوا وتربّوا عليها، أما الأداء الكلامي فيعني طريقة تنفيذ الفرد واستعماله للغة كهدف للتَّواصل في المواقف المختلفة، وبمعنى آخر فإن الكفاءة تجسيد كامل لنظام اللّغة عند جميع أفراد الجماعة اللغوية، والأداء الكلامي هو مجموعة الجمل التي ينطقها الأفراد تبعا لظروف الاتصال اليومية.

كما عنى تشومسكي بثنائيّة البنية العميقة (**structure profonde**) والتي تعبر عن الفكر والمعنى الكامن في النفس، والبنية السطحية (**structure de surface**) وهي الكلمات المنطوقة للتعبير عن الأفكار التي في الذهن[2]، وبتعبير أدق فهي الجملة المستعملة في عملية التواصل أي في شكلها الفيزيائي بوصفها مجموعة من الأصوات أو الرموز[3] وقد استفادت نظريّة التّناص من ثنائيّة البنية السطحية والعميقة وانبنت عليها، "تبرز أهمية مبادئ النّحو التّوليدي التي أرسى دعائمها تشومسكي في نظريّة التّناص، والتي مفادها أنّ الأقوال اللّغوية مؤسسَّة على مجموعة صغيرة من النّماذج الذّهنيَّة المجرَّدة الغريزيَّة للجمل أي الجمل الأساسيَّة التي يستطيع أي متحدّث بأيّ لغة أن يستخلص منها عددا غير متناه من الجمل الصَّحيحة بوسيلة قواعد التَّحويل بالحذف

[1] يُنظر: شحادة علي عاصم، اللسانيات المعاصرة الميسرة مدخل وصفي، ط1, (ماليزيا), الجامعة الإسلامية العالمية 2013، ص79-81.

[2] يُنظر: فضل عاطف، مقدمة في اللسانيات، ط1، عمّان،(الأردن)، دار الرازي، 2005،ص82.

[3] أحمد موسى، اللسانيات النشأة والتطور، ط5، د،ب، ديوان المطبوعات الجامعية، 2015، ص212.

والإضافة والتَّبديل والقلب والتَّرصيع"[1]، فمثلا إذا قلنا (يأخذ الطالب ملاحظات بقلم يكتب به على الدفتر)، فهذه الجملة مكوّنة من بنيتين إحداهما سطحية وهي المكتوبة والخاضعة لقوانين تآلف الكلمات والأخرى عميقة وهي المعاني والأفكار وهذه المعاني تجسّدها الأفكار الآتية[2]:

_ يأخذ الطّالب ملاحظات

_ يكتب الطّالب بالقلم

_ يكتب الطّالب على الدّفتر

والعلاقة بين الجُمل أعلاه تمثل الجُمل التّوليدية الممكنة على مستوى الذّهن أي تلك الجمل الذّهنيّة غير المنطوقة، وبمجرّد تحويل البنى الذّهنيّة المجرّدة إلى بنى تركيبيّة ملموسة يمكن القول إنَّ البنية العميقة تحوّلت إلى بنية سطحية، "تقوم قوانين التحويل بنقل الجملة أو تحويلها من فكرة مجردة مرتبطة بالبنية العميقة والقدرة الكامنة (الكفاية اللغوية) إلى بنية سطحية تأتي على نحو أداء كلامي أو استعمال لغوي يتخذ شكل أصوات أو كلمات منطوقة"[3]

ومن هنا يتّضح أنَّ التّناص أخذ من نظريّة تشومسكي القدرة التّحويليّة بالحذف والزّيادة والامتصاص، والفرق الوحيد بينهما أنَّ نظرية التّناص ترتكز على بنى لغويّة تركيبيّة سابقة، بينما النّظرية التوليديّة التّحويلية تقوم في الأساس عن عناصر ذهنيّة مجرّدة فتعبّر عنها بكيفيّات

[1] خلف حسين يسرى، التّناص في شعر حميد سعيد، ط1، عمّان (الأردن)، دار دجلة، 2015، ص148.

[2] دعمس أحمد داود، الجملة: معناها وأقسامها عند النحويين والبلاغيين، ط1، القدس(فلسطين)، دار الجندي 2013، ص170.

[3] العقيلي حسين علي فرحان، الجملة العربية في دراسات المحدثين، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة 2012 ، ص192 .

مختلفة[1]، وهو الأمر الذي تبنّاه سعيد يقطين إذ عبر عن التّداخل الحاصل بين آليّة عمل التّناص وآلية النّحو التّوليدي، إذ يرى أنَّ التناص استفاد كثيرا من توليديّة تشومسكي، "التناص ممارسة تبرز لنا خلالها قدرة الكاتب على التفاعل مع نصوص غيره من الكتاب وعلى انتاجه نصا جديدا وقدرته على التفاعل مع نصوص غيره من الكتاب لا تتأتى إلا بامتلاء خلفيته النصية بما تراكم قبله من تجارب نصية وقدرته على تحويل تلك المرجعية إلى تجربة جديدة قابلة للإسهام"[2].

وبالتالي فإنّ التّناص كان مبثوثا في أبحاث اللّسانيّين المتقدّمين كإشارات مبهمة دون مصطلحه الحديث، إلى أن جاءت رائدته "جوليا كريستيفا"، وتجاوزت الإشارات السّابقة نحو وضع مصطلح دقيق، فعلى الرّغم من جهودها في توضيح أبعاد هذه النّظريّة وتأطيرها بعدما كانت مجرّد أفكار مبثوثة وإشارات مبهمة، ومحاولات غير مكتملة، إلاَّ أنَّ دورها لم يكن محوريّا بل كان مكمّلا لجهود سابقيها، "إنّ توصل كريستيفا لابتكار صيَّاغة مناسبة ووصف دقيق لمختلف التَّفاعلات النَّصيّة من خلال وضع مفهوم التَّناص راجع إلى عاملين أساسيين: الأوَّل يتعلّق بذلك الَّتراكم الذي تشكّل قبلها خاصّة فيما يتعلَّق بالبحث في نسيج النّص ومادته، ونقطة البداية في هذا البحث هي أعمال ديسوسير ثمَّ الدّراسات البنيويّة، وأخيرا باختين الذي تعترف كريستيفا بصراحة باستفادتها من إرثه النَّظري في صياغة مصطلحها الجديد، والثَّاني يتعلّق بالنُّضج المعرفي لها من خلال تلاقح عدّة علوم استفادت منها في تحديد مفهوم التناص ويتعلق الأمر باللسانيات والمنطق وغيرها..."[3].

وعليه فتجربة كريستيفا في التّأطير التّناصي استندت لمجالات عدّة، ولم تكن وليدة لتجربة أحاديّة

---

[1] غزائي صبحي آسو وآخرون، التناصّ بوصفه معيارًا نقديًا وعلاقته بالدرس اللساني: دراسة وصفية تحليلية، قسم اللغة العربية – كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية – الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ص 13.

[2] يقطين سعيد، الرواية والتراث السردي: من أجل وعي جديد بالتراث، ط1، القاهرة(مصر)، رؤية للنّشر والتّوزيع 2005، ص17.

[3] خطّابي محمّد، التّناص عند جوليا كريستيفا، مجلّة علامات في النقد، مج:14،ج:54،ديسمبر، 2004، ص380.

ومنها الدرس اللّساني الذي كان له دورا فاعلا في تقديم اللّبنة الأولى لنظرّية التناص الحديثة "استنادا إلى العمل السَّابق الذي قام به دي سوسير، وميخائيل باختين، سعت كريستيفا للجمع بين أفكار هؤلاء المنظّرين والنُّصوص المتشابكة"[1]، فالبحث عند جوليا كرستيفا استند أساسا على عنصر اللغّة لدى دي سوسير، وعلى ثنائيّة البنية السّطحية والعميقة في الدّرس التّوليدي التّحويلي وهو ما يظهر جليا في تأثّرها الواضح بهما، "وجدنا تأثرها الواضح بالبنيوية والتّحويلية؛ في أنّ نقطة الالتقاء بين النّصوص هي عنصر (اللغة)وليس (الكلام)"[2].

ومنه يتّضح أنّ اللغة في البنيوية تساوي البنية العميقة في التّحويلية عند تشومسكي، فالبنية العميقة هي الفضاء الذي تتلاقى فيه النّصوص لتتحوّل إلى بنية سطحية عن طريق التّحويل[3]، وهو ما أشار إليه جنيت عندما رأى أنّ، "النّص اللاحق يتم إنتاجه من نصّ سابق عن طريق المحاكاة (Imitation)، وراح يذكر عدّة طرق ومنها التحويل(Transformation)[4]

وهذا يعني أنَّ العلاقة الجامعة بين نظريّة التّناص والنّحو التوليدي هو ذلك المكوّن التّحويلي الذي يُخرج النّص الأصلي إلى نماذج أخرى فرعيّة قائمة على الأصل، "يعدّ (التحويل) العلاقة الأساس في التناصّ ويتخذ أشكالا مختلفة... وكيفما كان شكل هذا التحويل فإنه ينتج قيّما جديدة".[5] والتّحويل عبارة عن عمليّة ذهنيّة معقّدة تتمَّ على مستوى الذّهن وينتج عنها سلسلة من التّراكيب السّطحية، فلولا البنية العميقة لما بلغنا البنى السّطحية الممكنة، وعليه فإنَّ التّناص أخذ تلك القدرة

---

[1] فرانت، فينولا، الجريمة والسجون والثقافة "مغامرات لفهم الشخصية الإجرامية"، تر: أحمد سيف الدّين، ط1 القاهرة(مصر)، مجموعة النّيل العربيّة، 2018، ص20 .

[2] يُنظر: مصباح محمد، تناص الشعر العربي الحديث مع بردة البوصيري، ط1, بيروت (لبنان)، دار الكتب العلمية، 2011 ص19.

[3] غزائي صبحي آسو وآخرون، التناصّ بوصفه معيارًا نقديًا وعلاقته بالدرس اللساني، ص14.

[4] واصل عاطف، التفكيكية في النقد، ص19.

[5] مصباح محمد، تناص الشعر العربي الحديث مع بردة البوصيري, ص23.

التّحويلية من المدرسة التوليديّة، "التّحويل هو وصف العلاقة بين التركيب الباطني أي البنية العميقة والتركيب الظاهري أو البنية السطحية، ووظيفة التّحويل تغيير البنية العميقة إلى بنى سطحية ويتجلّى هذا التحويل من خلال مجموعة من القواعد التي قد تكون بالزيادة في البنية اللغويّة الأصل أو الحذف أو إعادة الترتيب أو الاتساع أو غير ذلك.."[1] وبهذا المفهوم نرى تداخل المفاهيم لنظرية التناصّ بين الدرسيّن اللساني والنقدي، وهذا التّداخل قائم على الإفادة من بعض أو التّأثر وهو ما يدلّ على شدّة الاندماج بين المفاهيم اللّسانية والنّقدية وعلاقتهما ببعض.

أ.2- التناص في الدّرس النقدي الغربي :

يعدُّ التناص من المصطلحات المستحدَثة التي دخلت مجال الدّرس الأدبي والنّقدي حيث ظهر للمرة الأولى على يد جوليا كرستيفا في أبحاثها المنشورة بين عامي 1961 و 1967، "بعدما كان هذا المصطلح يعرف في الدراسات النقدية القديمة بالسرقات الأدبية"[2]

ومثلما ذكرنا فيما سبق فإنَّ تحديد المجال الذي انطقلت منه الشّرارة الأولى لمفهوم التناص والجزم بأسبقيّتها أمر غير ممكن ولا هو مقبول، فهذه النّظريّة ليست وليدة اختصاص بعينه أو مجال دون الآخر، إنما هي نتاج تخصصّات عدّة، "وربّما انطلقت الشّرارة الأولى للتناص من الشكلانيين الروس كما في كتابات شلوفسكي ومن ثم باختين الذي اتجه بها نحو النص، ثم تسلَّمتها جوليا كريستيفا واستخدمت للمرة الأولى مصطلح التناص في كتاباتها وكانت تهتم بالإنتاج وتهمل التلقي"[3]

إنّ محاولة الغوص في تاريخيّة هذا المفهوم لن تزيدنا سوى تشتّتا، إذ إنَّ المصدر الواحد يشير إلى

---

[1] بن عيسى عبد الحليم، القواعد التحويلية في الجملة العربيّة، ط1، ص16.

[2] أبو لبن زياد، نقود أدبيّة–مقالات في النّقد – ط1،عمان(الأردن)، دار الخليج للنّشر والتّوزيع، 2018، ص167.

[3] جمعة حسين، المسبار في النقد الأدبي – دراسة في نقد النّقد للأدب القديم والتّناص– ط1، دمشق(سوريا) دار مؤسّسة رسلان، 2011، ص 154.

جملة من التّصوّرات ذلك أنَّ المأزق يتعلّق بالبوادر الأولى التي لم يفصل فيها حتى الآن، "بدايات ظهور مصطلح التناص في أشكاله الأولى من النّاحية التّاريخية جاء مع بروز مقولات عديدة أكّدت على انفتاح الدّال على آخره منذ دي سوسير ونظريّته اللّغوية، وربّما كان إليوت مع الفيلسوف الألماني فردريك نيتشه قد سبقا سوسير بالتشكيك في موضوعيّة أي نص، لكن الظهور الفعلي الأول لمفهوم التناص ارتبط بالشّكلاني الروسي شلكوفسكي إذ كان أول من أشار إليه في معرض حديثه عن اتصال العمل الفني بغيره من الأعمال الأخرى ثم تحققت النقلة النّوعيّة لهذا المفهوم على يد النّاقد الرُّوسي ميخائيل باختين، "الذي استخدم مصطلح الحواريّة في كتابه شعرية ديستويفسكي"[1] إذ هناك من الباحثين من يعتبر أن بنويّة سوسير هي أصل جميع البحوث اللّغويّة دون استثناء وعلى أساسها قامت جميع الدراسات، ومنها نظريّة التّناص التي استقت أسسها الأولى استنادا إلى ثنائيّاته الشّهيرة وعلى رأسها ثنائيّة (اللّغة والكلام)، "وأعتقد أنّ نظريَّة الَّتناص تدين بنشأتها للبنيوية الغربيّة وإن كانت بعض عناصرها امتدادا للثّقافات الأخرى كالعربيّة"[2]، ويليه تشومسكي الذي أفاد من أفكار سوسير في نظريّته التوليديّة التّحويليّة التي كانت هي الأخرى مرجعا هامّا من خلال ما قدّمه فيما يتعلّق بمفهوم البنيّة السّطحية والبنية العميقة، على الرّغم من أنَّ أفكارهما لم تكن موجّهة مباشرة لإثراء الدّرس التّناصي بل جاءت إشارات اعتباطيّة لا قصديّة.

وعلى الرّغم من حقيقة إفادة التّناص من بنيوية سوسير إلاَّ أنَّ هذا لن يمنحنا الحق في تأكيد أو نفي أنَّ الحضن الأول للتّناص بنيوي خالص، ذلك أنَّ الرُّؤى اتّسعت ولم تجتمع على نقطة بداية موحّدة، هذا إلى جانب آراء بعض الدّارسين الذين رؤوا أنَّ كل الفضل يرجع للنّقاد الغربيّين الأوائل وعلى رأسهم إليوت الذي أشار لعنصر التّراث معتبرا أنَّ لا وجود لنصّ خال من عناصر التّراث

[1] هويدا صالح، مقاربات في النقد الفنّي، ط1، القاهرة(مصر)، مؤسّسة بتانة، 2017، ص29/28.

[2] جمعة حسين، المسبار في النقد – دراسة في نقد النقد للأدب القديم والتناص، ص153.

ويليه الشّكلانيّون الرّوس بزعامة نيتشه، وجاك دريدا، الذين نقدوا النّظريّة البنيويّة وتبنّوا المنهج التّفكيكي التّشريحي.

فإليوت يعتبر أنّنا لا نمارس شيئا سوى إعادة تخليد ذكرى الأجداد في خطاباتنا اليوميّة، ولم يقدّم توضيحا كافيّا يخوّله ليكون الرّائد المثالي لنظريّة تزاوج النّصوص، فقد اقتصر رأيه على عنصر الموروث دون الإشارة للتّداخل النّصي الأدبي.

أمّا فريديريك نيتشه **Friedrich Nietzsche** فقد رفض فكرة البنية وتجاوزها نحو تفكيك عناصر الخطاب إلى سلسلة مقولات منفصلة، واستطاع من خلال فلسفته تقديم نموذج صريح في دراسته للتّناص، معتبرا أنَّ الدّرس الفلسفي قائم على عناصر تناصيّة لا يمكن تجاهلها، فجميع الفلسفات دون استثناء متناصة مع بعضها بعض، "أشار نيتشه إلى مفهوم التناص، المفهوم الذي اعتمدته التّفكيكية في إرساء قواعدها النّظريّة، ذلك أنّ نيتشه يرى بأن الفلسفات جميعا تقوم الواحدة منها على الأخرى فهي ترتكز على التّناص"[1]، حيث انبنت فلسفة نيتشه على حقيقة مفادها أنَّ دراسة أي نص لن يوصلنا إلى حقيقة متعلّقة ببنيّة النّص الداخليّة، إنّما فكرته أوسع بكثير من ذلك، فهو لا يؤمن بفكرة استقلاليّة الخطابات فكل نص هو ارتباط حتمي لغيره من النّصوص، فهو يلغي جميع المسافات ولا يقرُّ بالحدود الفاصلة بينهما، فبالنسبّة لنيتشه فإنّ بلوغ الحقيقة لا تتمّ بالنظر إلى النّص بمعزل عن غيره، إنما الحقيقة هي نتاج علاقة النّصوص ببعضها بعض، كما يؤكّد وجود حوار غير منقطع بين الخطابات، إذ تتحاور النصوص فيما بينها ويعاد تشكيلها بروح أخرى استنادا إلى الحوار، "لا يلغي نيتشه المسافة بين المبدع والنص والحقيقة فحسب وإنما يلغي المسافة بين نص وآخر، وقد طرح فكرة التناص بوصفه حوارا لا ينتهي بين النّصوص فكل ما نعرفه هو

[1] تاوريريت بشير وآخرون، التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر، ط1، دمشق(سوريا)، دار رسلان، 2010 ص19.

النَّص، والنَّص لا يحيلنا إلى حقيقة مجاورة له وإنما إلى نصّ آخر، وهذا يعني أنَّ كل الحدود تختفي بين الذَّات والموضوع وبين الدَّاخل والخارج، ويذهب نيتشه إلى أنه لا يوجد نص برئ طاهر أصلي فمثل هذا النَّص إما لم يوجد أساسا أو فُقِد إلى الأبد وكل ما نقرأ هو التفسيرات فحسب أو الإحالات إلى نصوص أخرى"[1]، وبالتّالي فإنَّ نيتشه ارتكز على سلسلة شكوك مفادها أنَّ النّصوص جميعا لا تتّسم بالعذريّة والأصالة المطلقة، وبناء على شكوكه وشكوك جاك دريدا الذي تبنّى المنهج الفلسفي نفسه استطاعا أن يقدّما تصوّرا أوضح بكثير من إشارات دي سوسير التي جاءت غامضة وغير موجّهة أساسا لاكتشاف نظريّة نصيّة جديدة، بل كانت مجرّد دراسات وأفكار أثرى بها نظريّته البنيويّة، واتّخذتها نظريّة التناص مرجعا دون قصد من سوسير نفسه.

وانطلاقا من الإشارات البنيوية وثنائيّات النظريّة التوليديّة وأفكار المدرسة التّفكيكيّة استطاع النّقاد المحدثين الجمع بين جميع هذه الرّؤى قصد تطوير مفهوم التّناص وجعله أكثر وضوحا، وكان لميخائيل باختين الفضل الأكبر في تحديد معالم نظريّة التّناص من خلال نظريّته الحواريّة، وتليه جوليا كريستفيا التي منحت للنظريّة مصطلحا دقيقا مع جماعة تيل كيل–Tel Quel– "لا يمكن الحديث عن المفهوم المعاصر للتّناص دون المرور على مرجعياته الفكريَّة والنقديَّة التي تبلورت مع فكر ميخائيل باختين وتطوَّرت فيما بعد مع جماعة تيل كيل، فالتطوّر والاتّساع لهذا المصطلح كان مع الأعمال النظريَّة لجماعة تيل كيل، إذ يقدّمون اقتراحا مستعارا من باختين يؤكدون فيه أن كل نص يلتقي مع مجموعة من النصوص يعيد قراءتها ويؤكدها ويحولها ويعمقها"[2]

وبالتّالي فإنَّ تأثّر جماعة تيل كيل بفكر باختين كان واضحا، بينما كريستيفا استطاعت إضفاء

[1] رائد جميل عكاشة، الفلسفة في الفكر الإسلامي – قراءة منهجيّة ومعرفيّة– ط1، فرجينيا (الولايات المتّحدة الأمريكيّة)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012، ص70.

[2] النّعيمي فيصل غازي ، العلامة والرّواية، ط1، عمّان(الأردن)، دار مجدلاوي، 2010، ص231.

الجديد المصطلحي على نظريّة التّناص بيد أنّها أغفلت عنصرا مهمّا من عناصر الدّراسات النّقديّة ألا وهو عنصر المتلقّي، "استخدمت جوليا كريستيفا للمرة الأولى مصطلح التناص في كتاباتها وكانت تهتم بالإنتاج وتهمل التلقي"[1]، فالمتأمّل للدّرس النقدي يجد أنّه حافل بالنّظريات والرّؤى والمناهج المتشعّبة، والمتمعّن في أغوارها يجد أنّها انبنت وارتكزت على ثلاثة عناصر أساسيّة وهي: المؤلِّف والنّص والمتلقّي، وقد ذكرنا هذه العناصر الثّلاثة بهذا التّرتيب ليس من باب الاعتباط، إنّما بسبب ترتيبها الواقعي، ذلك أنَّ الاهتمام الأوّل للنّقاد –ومنهم كريستيفا– في معالجة النّص لم يخرج عن حدود المؤلّف الذي كان بمثابة محور البحث، وقد بالغ النّقاد في الاهتمام بصاحب النّص لدرجة التّقديس فراحوا يربطون التّحليل النّصي بحياة المؤلّف، وهو ما رفضه رولان بارت وأعابه على النقد التّقليدي، "ولهذا راح يعلن عام 1968 عن موت المؤلِّف، ولم يقف عند هذا الإعلان إنما أعلن ولادة القارئ ولو كان ذلك على حساب المؤلف في ذاته، وقد عبّر عن ذلك بقوله: "موت المؤلف هو الثمن الذي تتطلبه ولادة القارئ"[2] وسرعان ما تجاوز الدّارسون حدود المنتج نحو الوقوف على النّص، لتسقط بذلك قدسيّة صاحب النّص الذي طالب النّقاد بإعلان موته، وعلى رأسهم بارت، فبات المحور الأساس للدّرس النَّصّي هو النّص دون النّظر في منتجه.

ويبدو أنَّ الدّارسين لم يصلوا إلى نتائج كافيّة في تحليلهم النّصوص بالاعتماد على النّص بمعزل عن جميع الظروف المحيطة به، ولعلَّ هذا السّبب المباشر الذي لأجله نادى ثلّة من الباحثين بضرورة الخروج من قوقعة النّص نحو الانفتاح على ظروفه الخارجيّة، وبهذا ظهرت سلطة المتلقّي والسيّاق وتعدُّ الأقوى في ثلاثيّة تحليل النّصوص ونعني(المنتج والنّص والمتلقّي)، "لقد كان لنشوء نظرية التَّناص في الغرب أثر كبير على تحوُّلات دراسة النُّصوص الإبداعية، وقد أدرك حينها النَّقاد

[1] جمعة حسين، المسبار في النقد، ص 154.

[2] بارت، رولان، هسهسة اللّغة، تر: منذر عياشي، ط1، حلب(سوريا)، مركز الإنماء الحضاري، ص80 .

أنَّ النَّص لا يمكن أن يتكئ على نفسه بل لا بد له من تداخلات تضيق أو تتّسع حسب قدرة الكاتب أو ميوله أو اجتهاداته"[1]، وعليه فإنَّ إقحام الظّروف المحيطة بالخطاب في عمليّة تحليل النّصوص كان لها أثرا عميقا في فهم كنهها، وإدراك معانيها السّطحيّة والخفية معا، ذلك أنَّ دراسة النّص استنادا إلى عناصره الدّاخليّة بمعزل عن ظروف إنتاجه غير كاف لفهم الظاهرة اللغوّية، فإن فرضنا أنَّ المؤلّف ينتج خطابا سياسيّا ما، فإنَّنا لن نتمكّن من تحليل معانيه استنادا إلى تراكيبه اللّغويّة دون النّظر في أسباب إنتاجه، ودواعي تفعيله، ودون تحديد الفئة المستهدفة في الخطاب ونفسيّة صاحب النّص وظروفه أثناء إنتاج نصّه، فالتّناص كان مجرّد أفكار مبثوثة غير مقعّدة مع:

1- فرديناند دو سوسور.

2- نعوم تشومسكي.

3- توماس ستيرنز أليوت.

4- فريديريك نيتشه.

ثمَّ بدأت في التّشكّل والتطوّر استنادا إلى جهود النّقاد المحدثين الذين استقوا أفكارهم من سابقيهم:

1- جاك دريدا.

2- ميخائيل باختين.

3- جوليا كرستيفا .

4- جماعة تيل كيل.

[1] عمري حسين، إشكالية التناص: مسرحيات سعد الله ونوس، ط1 ،عمّان(الأردن)، دار الكندي، 2007 ص09.

5- جيرار جينيت.

6- رولان بارت .

فراح هؤلاء ينظّرون للتّناص، فخصصوا له مؤلّفات ووضعوا له تعاريف دقيقة وواضحة، كما تعرّضوا لأشكاله وأقسامه، وعلى الرّغم من سيل الدّراسات وتنوّعها، وبالرّغم من كثرة التّعريفات ووضوحها إلاَّ أنَّ التّناص لم يُصغ له تعريفا جامعا، كما لم يتم الفصل في أشكاله بشكل مطلق وهذا راجع لتباين مرجعيّة الدّارسين.

ب- التّناص في التّراث الأدبي العربي:

لا يختلف اثنان على أسبقيّة الدّرس الغربي في نشأة التّناص كمصطلح جديد لم يتعرّض له الدّرس الأدبي العربي، إذ لم يثبت المُصطلح في كتب التّراث للمتقدّمين، إذ إنّ العرب تناولوا التّناص كمفهوم دون مصطلحه الحديث، ذلك أنَّ البلاغيُّين والنُّقاد العرب تنبّهوا إلى تداخل النُّصوص وأخذ بعضها من بعض لأغراض متعدِّدة، سواء في الشِّعر أو النَّثر، وراحوا يتتبّعون آثاره خاصّة في الأشعار التي كانت رمز الفصاحة، وأولوا التّناص اهتماما بالغا؛ وخصَّصوا له أبوابا وصنَّفوا على أساسه الشِّعر إلى جيِّد ورديء، وقد تفطَّن بعضهم إلى عدم وجود نصٍّ مستقلّ، وإنما كلّ عمل أدبيّ ما هو إلاَّ مجموعة من النُّصوص المتداخلة، وهو ما عبّر عنه الجاحظ بقوله: "لا يُعلم في الأرض شاعر تقدّم في تشبيه مصيب تام وفي معنى غريب عجيب، أو بديع مُخترَع، إلاّ وكلّ من جاء من الشّعراء من بعده أو معه يسرق بعضه أو يدّعيه بأسره، ويَستعين بالمعنى ويجعل نفسه شريكا فيه"[1] .

[1]الجاحظ أبو عثمان، الحيوان، تح: محمد عيون السّود، ط3،(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2011 ج 2، ص149 .

وقد أشار علي بن أبي طالب رضي الله عنه إلى مفهوم التّناص في قول شهير – ولم تكن إشارته هذه قصديّة أو موجّهة للدّرس النّصي، إنّما جاءت في شكل اعتباطي– فقد ذكر القيرواني في مؤلفه (العمدة)، أن عليا قال: (لولا أنَّ الكلام يُعاد لنفذ)، فليس أحد أحق بالكلام من أحد وإنما السبق والشرف في المعنى على شرائط[1]، كما لخّص زهير بن أبي سلمة التّناص بقوله:

مَا أَرَانَا نَقُولُ إِلاَّ مُعارًا ... أَوْ مُعادًا مِنْ لفظنا مكرورا[2]

فالقصيدة سارت على هدي السَّابقين في نظمها بدءا بذكر الدِّيار والبكاء على الأحبّة والأطلال حتى صارت هذه الظَّاهرة جادة يسير عليها كل شاعر، ما أثَّر على البراعة والابتكار وجعل الشِّعر "قوالب معروفة يختار الشَّاعر قالبا منها ليعبِّر به عمّا يريد أن يقوله نظما"[3] ، فالعرب وإن كان لهم وعي بمفهوم التناص فهم لم يستعملوا المصطلح بل استعملوا مصطلحات أخرى، "وقد أولى نقادنا العرب المتقدّمين مفهوم التّناص أو التداخل النصي عنايتهم وعالجوها لا بتسميتهما المعاصرة وإنما بتسميات أخرى مثل الموازنة والمفاضلة والوساطة والتضمين والاقتباس والاستشهاد والسرقات والمعارضات والنقائض"[4]، ولعلَّ أشهر الأنواع التي مثّلت التّناص في التّراث العربي لدى الأدباء المتقدّمين نذكر ما يلي :

1- الاقتباس:

يعدّ الاقتباس من أشهر الأبواب البلاغيّة وأكثرها ورودا في مؤلّفات البلاغيّين والنّقاد العرب المتقدّمين، ويقوم على أساس توظيف نصوص دينيّة في النّص المُبدَع، "والاقتباس في البديع

[1] ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشّعر وآدابه، تح: محمّد عبد القادر أحمد عطا، ط1، بيروت(لبنان) دار الكتب العلميّة 1422هـ، ج1، ص96.

[2] الأندلسي شهاب الدّين، العقد الفريد، تح: محمد العريان، ط1، بيروت(لبنان)، دار الفكر،(2019)، ج3 ص353 .

[3] جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط1، بيروت(لبنان)، دار السّاقي، (1968)، ج17، ص 98.

[4] عزّام محمّد، النّص الغائب، ص12.

العربي، أن يتضمّن الكلام نثرا أو شعرا شيئا من القرآن الكريم، أو الحديث الشّريف، لا على أن المقتبَس جزء منهما، ويجوز أن يغيّر المقتبِس في الآية أو الحديث قليلا، وقد عرّفه البلاغيّون قديما بأنّه: هو أن يضمّن الكلام شيئا من القرآن أو الحديث، لا على أنّه منه، وهكذا فإن الاقتباس عند البلاغيين محصور بالقرآن الكريم، والحديث الشريف"[1]، وللاقتباس أنواع عدّة، فهو لا يقتصر على تفعيل تركيب قرآني إنما، "أن يضمن المتكلم كلامه كلمة من آية، أو آية من آيات كتاب الله خاصة"[2] .

وتختلف دواعي تفعيل الاقتباس من باحث لآخر، فهناك من يلجأ للنّصوص الدّينيّة كحجّة لتدعيم آراءه قصد إقناع المتلقّي بها، ومحاولة التّأثير فيه لتبنّي قضيّة ما أو تركها.

وفي المقابل نجد آخرين ليس لهم هدف تأثيري أو نفعي، وعادة ما يكون الغرض من الاقتباس لدى هؤلاء داخلي أي متعلّق بالنّص القرآني في ذاته بفصله عن سياقاته الخارجيّة من تأثير وترغيب وترهيب، نحو الاكتفاء بتوظيف التناص الدّيني لذاته تفخيما وتشريفا له، "الاقتباس من القرآن الكريم هو أن تدرج كلمة من القرآن الكريم أو آية في الكلام، تزيينا لنظامه أو تفخيما لشأنه كما قال بعضهم: يا قوم اصبروا عن المحرمات وصابروا على المفروضات ورابطوا بالمراقبات واتقوا في الخلوات ترفع لكم حينئذ الدرجات"[3] كما أنَّ لشخصيّة صاحب النّص دور في تفعيل الاقتباس من عدمه، فالشّخصيّة ذات المنابع الدّينيّة كثيرا ما تعتمد على المصادر الدّينيّة في نصوصها.

---

[1] محمد أحمد قاسم، علوم البلاغة –البديع والبيان والمعاني– تح: محي الدين ديب، ط1، بيروت(لبنان)، المؤسسة الحديثة للكتاب، 2003 ج1، ص128.

[2] الحموي تقي الدين الأزراري، خزانة الأدب وغاية الأرب، تح: عصام شقيو، ط الأخيرة، بيروت(لبنان)، دار البحار، 2004م، ج2، ص455.

[3] الرّازي فخر الدين ، نهاية الإعجاز في رواية الإيجاز، تح: نصر الله حاجي، ط1، بيروت(لبنان)، دار صادر 2004، ص 173.

وتجدر بنا الإشارة إلى ذلك التّباين المصطلحي لمفهوم الاقتباس في النّقد العربي، فلم يتم الاتّفاق على تسميّته شأنه شأن التّناص وغيره من المفاهيم، "وقد جاء موضوع الاقتباس في أكثر من معنى فقد سُمي حسن التَّضمين أو الاقتباس والتَّضمين وقد اقتصر موضوع الاقتباس على القران والحديث في المتعارف عليه، غير أنَّ بعضهم أضاف إليه الأخذ من مسائل الفقه بل من بقية العلوم أيضا"[1]

2- التضمين:

هو أحد أشهر أشكال التّناص، والأكثر رواجا في النقد العربي، وهو، "أن يضمّن الشاعر شعره بيتا من شعر غيره، مع التصريح بذلك إن لم يكن البيت المقتبس معروفا للبلغاء"[2].

وعلى الرّغم من أنّ النّمط الأشهر للتّضمين هو تفعيل الأبيات الشعريّة لشعراء آخرين، إلاَّ أنّه قد يتجسّد في، "أن تضمّن كلاما شطرا شعريّا أو حكمة سائرة وهو أيضا استعارة الشّاعر الأنصاف من الأبيات من شعر غيره وإدخاله إياه في أثناء أبيات قصيدته وهو ما يُسمّى بالتّضمين ومنها نقله إلى غير معناه"[3]، وينقسم التّضمين من حيث مجال انتمائه إلى قسمين رئيسين، "من أقسام البلاغة العربية: البيان والبديع، وقد أخذ التّضمين في كل منهما معنى خاصا فالتّضمين البياني يختص بتضمين لفظ معنى آخر، والتّضمين البديعي يختصُّ بأخذ شاعر من شاعر آخر بيتا أو بعض بيت من الشّعر ويعد الرّماني من أوائل من تعرّض له إذ جعله بابا من أبواب البلاغة"[4]، وهو ما جاء في مؤلّفه الموسوم ب (النّكت في إعجاز القرآن) بقوله" تضمين الكلام هو حصول المعنى فيه

---

[1] عاني محمّد شهاب، أثر القرآن الكريم في الشعر العربي: دراسة في الشعر الأندلسي منذ الفتح إلى سقوط الخلافة 92هـ -422 هـ، ط1، 2010، دار دجلة، العراق، ص22.

[2] مجدي وهبة، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ط2، بيروت(لبنان)، مكتبة لبنان، 1984، ص 108.

[3] السيّد نور الدّين، الأسلوبيّة وتحليل الخطاب -دراسة في النّقد العربي القديم- دت، الجزائر العاصمة(الجزائر) دار هومة، ، ج2، ص 116.

[4] أحمد حسن حامد، التّضمين في العربيّة بحث في البلاغة والنّحو، الدّار ط1، عمان(الأردن) العربيّة للعلوم بيروت (لبنان)/ ودار الشّروق، 2001، ص5.

من غير ذكر له باسم أو صفة هي عبارة عنه. والتضمين على وجهين: ما كان يدل عليه الكلام دلالة الأخبار ما يدل عليه دلالة القياس"[1]

3- الاستشهاد:

إنَّ مفهوم الاستشهاد لا يختلف عن الاقتباس إلا في نقطة الإحالة لمصدر النّص الذي تمَّ تفعيله ذلك أنَّ الاقتباس يعتمد على تفعيل آيات قرآنيّة أو أحاديث نبويّة بشكل جزئي أو كلّي، أو بشكل مباشر أو ضمني دون الإشارة الصّريحة إلى مصدر القول، وهذا راجع إلى ذوبان النّص المقتبَس في النّص المُبدَع لدرجة أنَّ المتلقّي لا ينتبه لوجود نصّين متداخلين إلاَّ على القارئ المتمرّس، بينما الاستشهاد يطفو إلى سطح التّركيب بكل وضوح، فلا يكون في شكل ضمنيّ خفي، إنّما يُشار إلى مصدره بشكل صريح، "الاستشهاد دعم ما يقوله الشّاعر بآية كريمة، مع وجوب التّنبيه على الآية"[2]

ولم يعتمد العرب على الاستشهاد بقدر اعتمادهم على الاقتباس ولعلَّ هذا راجع إلى أنَّ الاقتباس يعكس مدى تمرّس الشّاعر وقدرته على إذابة نص في نص آخر دون إشارة صريحة لذلك، كما يعدّ دليلا على الثّقافة الدّينيّة لمنتج النّص الذي قد يوظّف نصوصا دينيّة دون وعي منه، فحينما تتكرّر النّصوص الدينية بشكل عفوي فهذا يُحيل دونما شك إلى تشبّع منتج النّص بالدّين، بينما الاستشهاد يُوظّف عن وعي مطلق، "غالبا ما يكون الاستشهاد بالقرآن والحديث، ويتميز عن الاقتباس بالتنبيه على الكلام المستشهد به، ويقول القلقشندي إنه قليل الوقوع في الكلام والدوران في الاستعمال، ويعرفه، "بأن يُضمَّن الكلام شيئا من القرآن الكريم، ويُنبَّه عليه مثل قول الحريري في

[1] الرّماني أبي الحسن، النّكت في إعجاز القرآن، تح:عبد العليم مهداوي، دت، نيو دلهي(الهند)، مكتبة الجامعة المليّة الإسلاميّة 1934 ، ص 24.

[2] أبو خضرة فهد، السّرقات الشّعريّة وما يتّصل بها، ط1، منشورات مواقف، 2006، ص 86.

مقاماته: فقلت وأنت أصدق القائلين:﴿ **وَما أَرْسَلْناكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعالَمِينَ** ﴾[1]

4- التلميح :

وهو من أشهر الفنون البلاغيّة التي تعني الإشارة والتلميح إلى قصّة تاريخيّة اشتهرت في حقبة ما وصار يُضرب بها المثل، وقد تطرّق الرّازي في كتابه (نهاية الإيجاز) إلى هذا الفن الأدبي وقدّم له تعريفا مفصّلا بقوله: "هو أن يُشار في فحوى الكلام إلى مثل سائر أو شعر نادر أو قصة مشهورة من غير أن يذكره" ومثّل له ببيت من بحر البسيط :

المُسْتَغِيثُ بِعَمْرُو عِنْدَ كُرْبَتِهِ كَالمُسْتَغِيثُ مِنْ الرَّمْضَاءْ بِالنَّارِ"[2]

"والمستجير بعمرو إشارة إلى مثل شهير يضرب لمن طلب العون أو جوار قوم ولم ينله"[3]، ولهذا البيت قصة واقعيّة، "ذلك أن عمرا ترصّد كليبا حتى ابتعد عن الحمى(مكان الرعي) فركب فرسه فاتبعه فرمى صلبه ثم وقف عليه فقال له: يا عمر أغثني بشربة ماء فأجهز عليه فمات فقيل هذا البيت"[4].

وبالتّالي فإنَّ أصل المثل أعلاه عبارة قصّة من التّراث اشتهرت وصارت من أشهر الأمثال التي تفعّل في الحياة اليوميّة أو حتى في النّصوص الأدبيّة، والتراث عامر بمثل هذه النّماذج ونذكر منها أيضا قولا لأبي فراس الهمذاني:

لا خَيْرَ فِي دَفْعِ الأَذَى بِمَذَلَّةٍ كَمَا رَدَّهَا يَوْمًا بِسُوءَتِهِ عَمْرُو.

---

[1] القلقشندي أحمد، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، دت، (لبنان)، دار الكتب العلمية، دس، ج1، ص 237.

[2] الرّازي فخر الدين، نهاية الإعجاز في رواية الإيجاز، ص 173.

[3] سي مالك، مسالك العقب لشرح خلاص الذهب، تح: محمّد غي، ط1(لبنان)، دار صادر، 2020، ج1 ص154.

[4] الهاشمي أحمد بن إبراهيم السيد، توضيح شواهد جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، تح: ملا محمّد النواغراني، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2017، ب: السّرقات الشّعريّة وما يتبعها، ص206.

وقد أشار بذلك إلى قصة عمرو بن العاص مع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه في يوم صفين(37هـ) حين حمل عليه الإمام ورأى عمرو أن لا مخلص منه فلم يسعه غير كشف العورة"[1]، وعليه فإنَّ التّلميح من أشهر أشكال التّناص المستوحاة من الواقع.

5- التّــوارد:

يعدُّ من الفنون ذات الحضور القوي في الدّرس البلاغي، وقد أشار إليه بعض الدّارسين في مؤلّفاتهم، ومنهم الجرجاني الذي عرّفه باسم توارد الخواطر والأفكار، وهو أن يقول الشّاعر بيتا فيقوله شاعر آخر من غير أن يسمعه وهو كثير في أشعار العرب، ولا بدّ من ذكر أحسنه: ومنه قول سحيم: من بحر الطويل: [2]

تُثِيرُ وَتُبْدِي مِنْ عُرُوقٍ كَأَنَّهَا أَعِنَّة جرار جَدِيدًا وَبَالِيًّا

وقال بشر من الطويل: **تحُطُّ وَتُبْدِي مِنْ عُرُوقٍ كَأَنَّهَا أَعِنَّة جرار جَدِيدًا وَبَالِيًّا** "

وقد نفى ابن رشيق القيرواني في مؤلّفه (العمدة) أن يكون التوارد في ذات العصر وإلاَّ صار تضمينا أو سرقة شعريّة، فذكر قصة للشّاعرين امرؤ القيس وطرفة بن العبد اللذان نظما ذات البيت، وهنا رجّح القيرواني أن طرفة هو من أخذ عن امرؤ القيس، وليس هذا من باب التوارد واستدل على ذلك بقوله: " وأما المواردة فقد ادّعاها قوم في بيت امرئ القيس وطرفة ولا أظن هذا

مما يصح لأنّ طرفة في زمان عمرو بن هند كان شابا حول العشرين وكان امرؤ القيس في زمان

---

[1] ابن القيم الجوزية، الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان، تح: عطيّة الغول، ط1، الدّوحة(قطر)، دار الجنان للنّشر والتوزيع، 2014، ب: التّلميح، ص194./ وأنظر: تقي الدّين الحموي، خزانة الأدب وغاية الأرب تح: محمّد ناجي بن عمر، دت، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلمّية، 2008، ج1، ب: التّلميح، 390.

[2] عكاوي إنعام فوال، المعجم المفصل في علوم البلاغة: البديع والبيان والمعاني ، تح: أحمد شمس الدين، ط1 بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2014، ص443.

المنذر الأكبر كهلا واسمه وشعره أشهر من الشمس فكيف يكون هذا مواردة؟"[1]

وهنا نلاحظ أنَّ الفرق واضح بين التّوارد والسّرقة الأدبيّة فالأوّل نقصد به تناصا أدبيّا كليّا بين شاعرين لم يعاصرا بعضهما بعض، بينما السّرقة تكون في ذات العصر.

ولقد أرجع أبو هلال العسكري والآمدي السبب الرّئيس في تطابق الأبيات الشّعرية لدى الشّاعرين دون قصد أحد منهما في الانتحال من الآخر إلى طبيعة البيئة التي كانت تفرض على الشّعراء النّظم في المواضيع عينها، وإلى اشتراكهما في العادات والتّقاليد نفسها، "ذكر الجرجاني أن أكثر هذا النوع افتضاحا هو التوارد أو ما يطلق عليه البعض موقع الحافر على الحافر أو عقول الرجال تتوافى على ألسنتها، ويذكر أبو هلال أنه كان القوم في قبيلة واحدة وفي أرض واحدة فإن خواطرهم تقع متقاربة كما أن أخلاقهم وشمائلهم تكون متضارعة كما يرى الآمدي أنه غير منكر لشاعرين متناسبين من أهل بلدين متقاربين أن يتفقا في كثير من المعاني"[2]

وعليه لا يمكن أن نجزم بأنَّ تطابق الأبيات الشّعريّة بين شاعرين تعني بالضّرورة سرقة شعريّة وانتحال، فذلك التّطابق راجع لخصوصيّة البيئة ولعلَّ أبسط مثال على ذلك الأغراض الشّعريّة التي كان يُنظم فيها الشّعراء الجاهليّون كالفخر وشعر الفروسيّة، فهي أغراض مُكرّرة فرضتها طبيعة البيئة الخشِنة في العصر الجاهلي، وفرضتها ظروف الحياة المشتَركة من عادات وتقاليد، ومنه فإنّ التّوارد هو اشتراك الشّاعرين في ذات المعاني والتّراكيب دون قصد.

[1] ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشّعر وآدابه ونقده، 289.

[2] السّعدني مصطفى، التّناص الشّعري–قراءة أخرى لقضيّة السّرقات– ط1، الإسكندريّة (مصر)، منشأة توزيع المعارف، 1991، ص91.

6- السّرقة الشّعريّة:

أخذ مفهوم السّرقة الشّعريّة مساحة واسعة في المؤلّفات النّقديّة والبلاغيّة، إذ عنى بها الدّارسون وأفردوا لها مؤلّفات، وخصّصوا لها أبوابا، ذلك أنَّ السّرقة كانت تعدّ أحد أبرز الأشكال المرفوضة في الأعمال الأدبيّة، كونها تنمُّ عن قلّة إبداع الشّاعر، ونشير إلى أنَّ الدّراسات البلاغيّة التّراثية لم تفصل بشكل قاطع بين النّص الغائب كفنّ لغويّ وبين السّرقة الأدبيّة كأحد أشكال الانتحال المرفوض.

وقد جزم القيرواني بأنَّه لم يسلم أيّ شاعر من السّرقة الشّعريّة في أعماله الأدبيّة، وهو ما عبّر عنه في مؤلّفه (العمدة)، وتحديدا في باب السرقات وما شاكلها، بقوله: "السرقات الأدبيّة، وهذا باب متّسع جدا، لا يقدر أحد من الشّعراء أن يدّعي السّلامة منه، وفيه أشياء غامضة، إلا عن البصير الحاذق بالصّناعة وأخر فاضحة لا تخفى على الجاهل المغفّل، وقد أتى الحاتمي في مؤلّفه (حلية المحاضرة)، بألقاب محدثة: كالاصطراف، والاجتلاب، والانتحال، والاهتدام، والإغارة، والمرافدة والإستلحاق"[1]

إلاَّ أنَّ بعض الشّعراء ادّعوا السّلامة من ظاهرة السّرقة، ومنهم حسان بن ثابت، وهو، "من الذين يعتزّون بكلامهم ويباهون بمعانيهم وأنها مبتدعة مخترعة، لم يسبقه إليها أحد، ولم يعتمد فيها على معاني أحد وكان يفتخر بقريحته ويقول: لا أسرق الشعراء ما نطقوا، بل لا يوافق شعرهم شعري"[2] إلاَّ أنَّ قوله هذا لا يعكس الواقع الشّعري، ذلك أنَّ النّصوص الشّعرية تنبني على غيرها لا محالة.

[1] ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشّعر وآدابه ونقده، ص216.

[2] طه أحمد إبراهيم، تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري، ط3 بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2018، ص 159.

ثمّ راح القيرواني يعرض قولا للبحتري، فيه قام بالتّنبيه على ضرورة التّمييز بين التّضمين والسّرقة، وطالب بضرورة الإلمام بدرجات السّرقة، "ولست تعدُّ من جهابذة الكلام ولا من نقَّاد الشِّعر حتى تميِّز بين أصنافه وأقسامه وتحيط علما برتبه ومنازله فتفصل بين السَّرق والغصب وبين الإغارة والاختلاس وتعرف الإلمام من الملاحظة، وتفرّق بين المشترك الذي لا يجوز ادّعاء السّرقة فيه والمبتذل الذي ليس واحد أحق به من الآخر"[1]

ونظرا للخلط الواسع بين كل من التّضمين الحسن والسّرقة الشّعريّة فقد قدّم الجرجاني شروطا لرسم الحدود الفاصلة بينهما، بقوله، "للتّمييز بين السّرقة والتضمين فإن السّرقة لا تتحقق أي لا نصح أن نحكم بأن شاعرا أخذ عن صاحبه في المواضع الآتية"، وراح يذكرها:

_ وقد جعل أول شرط في المعنى المشترك بين الناس، أي في الذي يجري على ألسنتهم كتشبيه الحسن بالشمس والبدر والجواد بالغيث والبحر، لان هذه المعاني مما تفطن عليه النفس بفطرتها دون أن تحتاج إلى الهام أو وحي من شاعر لآخر.

_ كذلك لا يجوز ادّعاء السَّرقة عند اختلاف المعنيين، فقد نجد تشابها أو تطابقا في التّراكيب السّطحية للأبيات إلاَّ أنهما يحيلان إلى معنيين مختلفين، ومثّل لذلك ببيتين للشّاعرين أبي تمّام ومسلم بن الوليد ونفى أن يكون أبو تمام قد اختلس من سابقه بقوله، "فليس لناقد أن يقول أن بيت أبي تمام: **إِذَا سَيْفُه أَضْحَى عَلَى إِلْهَامِ حَاكِما غَدَا العَفْوَ مِنْهُ وَهُوَ فِي السَّيْفِ حَاكِمُ.**

مأخوذ من قول مسلم بن الوليد":

يَغْدُو عَدُوَّكَ خَائِفًا فَإِذَا رَأَى أَنْ قَدْ قَدَرْتَ عَلَى العِقَابِ رَجَاكَا

[1] ابن رشيق القرواني، العمدة، ص216.

فلا سرقة هنا لأن المعنيين مختلفين.

_ أمّا الشّرط الثّالث فيتعلّق بالمعاني، فلا تكون السَّرقة إلاَّ في المعاني، إذ الألفاظ مباحة غير محظورة[1]، فالجرجاني يرى أنَّه مهما تقاربت الألفاظ وتماثلت التراكيب إلاَّ أنَّ هذا لا يعني أنَّه من باب السّرقة اللهمَّ إلاَّ إذ تماثلت المعاني، ودون أن نخوض في بقية المصطلحات القريبة من مفهوم التناص، يمكن التأكيد أن العرب قديما عرفوا المفهوم، وأدركوا ما للنصوص من علاقات.

وعليه نستنتج أنَّ الدّرس النّقدي والبلاغي العربي عرف مفهوم التّناص دون مصطلحه الحديث ودرسه ضمن سلسلة من الأبواب الكبرى : كالتّضمين والاقتباس والإحالة والسّرقة الشّعريّة، معتبرين أنَّ كل باب قائم بذاته، بينما التّناص بمفهومه الحديث جاء شاملا إذ تندرج ضمنه جميع الأبواب البلاغيّة القديمة، فالتّناص قديما وحديثا، غربيّا وغربيّا، يشير لمفهوم عام ومشترك ألا وهو تزاوج النّصوص (ونقصد النّص الأصلي والنّص المُبدَع) بشكل مباشر أو ضمني تحقيقا لغايات شكلية وموضوعيّة ولعلّ أبرزها إضافة الحجّة وبالتّالي التّأثير في المتلقي وتوجيهه.

ثالثا: أشكال التّناص:

على الرّغم من مرور عقود من الزّمن على ظهور مفهوم التّناص في الدّرس العربي والغربي وبالرّغم من تهافُت الأبحاث على تقعيد هذا المفهوم، وتخصيصه بمباحث ومؤلّفات، إلاَّ أنَّ التّناص لا يزال يواجه عدّة أزمات بدءا من إشكاليّة تعدّد المصطلح، مرورا بتباين الدّراسين في حضنه الأوّل، وصولا إلى أشكاله إذ اختلف المشتغلون بالبحث النّصي في رسم حدود التّناص وأقسامه "في الوقت الذي لم يتفق فيه الدراسون على وضع حد نهائي للتناص لم يتفق هؤلاء على تحديد أنواع له، فالتناص قد يُقسَّم إلى نوعين رئيسين هما: التناص المباشر وغير المباشر أما المباشر

[1] يُنظر :طه أحمد إبراهيم، تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري، ص 161.

فهو الاقتباس الحرفي للنصوص، وأما غير المباشر فهو الذي يتضمن فيه النص تلميحا أو إيحاء[1]

فهناك من اعتبر أنَّ للتّناص أشكالا كثيرة لا تقتصر على هذين الشّكلين، وأشهرهم محمّد مفتاح[2] ومحمّد عزّام، فظهرت على إثر ذلك تقسيمات كثيرة وتسميّات ومصطلحات واسعة وفي المقابل راح كثير من الدّارسين إلى أنَّ أشهر شكل لتقسيم التّناص هو الذي يعتمد على طريقة تفعيل النّص السّابق باعتبار وروده في النّص المبدَع بشكل مباشر أو ضمني، فاكتفوا بشكليه المباشر وغير المباشر، واعتبروا أنَّ باقي الأشكال فرعيّة، إذ تندرج ضمن الأقسام الكبرى للتَناص، وليست أقساما قائمة بذاتها، "للتّناص أشكال متعدّدة بحسب آراء النّقاد ولكن أكثر الأشكال توافقا لديهم تلك التي تكون في اتّجاهين عامين هما التَّناص المباشر، والتَّناص غير المباشر أو ما يتمّ تسميّتهما بتناص التّجلي وتناص الخفاء"[3]

ويعرّف التنّاص ذو الشّكل المباشر أنّه، "اجتزاء قطعة من النَّص أو النَّصوص السَّابقة ووضعها في النَّص الجديد بعد توطئة مناسبة، تجعلها تتلاءم مع الموقف الاتّصالي الجديد وموضوع النَّص وهو الشَّكل البسيط الذي يتحقَّق بنقل التَّعبير كما هو، فعلى سبيل المثال يتمثَّل التَّناص المباشر في الشِّعر العربي من خلال البيت بأكمله أو التَّشطير أو التَّخميس وقد يجوز عكس البيت المضمَّن بأن يجعل عجزه صدرا أو صدره عجزا وقد تحذف صدور قصيدة بكاملها وينظم لها صدور الغرض الذي اختير والعكس"[4]، وهناك بعض الدّارسين الذين اصطلحوا عليه بالتّناص الظاهر والخفي.

---

[1] الزّعبي أحمد، التناص نظريا وتطبيقيا مقدمة في دراسة تطبيقية للتناص في رواية رؤيا هاشم غرايبة، ط1 أربد(الأردن)، مكتبة الكناني، 1993. ص 29 .

[2] مفتاح محمّد، تحليل الخطاب الشعري: إستراتيجية التناصّ، ص125.

[3] سامي شهاب أحمد، النقد الأدبي الحديث– قضايا واتّجاهات– ط1، عمّان(الأردن)، دار غيداء، 2013، ص52.

[4] شبل محمّد عزّة، علم اللغة النظرية والتطبيق، تق: سليمان العطّار، ط1، القاهرة(مصر)، مكتبة الآداب للنّشر والتّوزيع، 2007، ص79.

وتجدر الإشارة إلى أنّ طريقة تفعيل التّناص تعتمد على شخصيّة صاحب النّص وظروف إنتاج نصّه، ففي بعض الأحيان يحتاج الباحث إلى الاستعانة بنصوص غيره بشكل جلي طلبا لدعم آراءه وكحجّة على أقواله، بينما يتجاوز في أحيان أخرى حدود التراكيب الشّكلية نحو توظيف نص لا يطفو إلى سطح التّركيب، إنّما يكتفي بالتّلميح وذلك إمّا راجع لملابسات الخطاب الخارجيّة كالاعتبارات الدّينيّة والسياسيّة، والطابوهات الأخلاقيّة، وإما متعلّق بصاحب النّص الذي يوظّف نصوص غيره دون وعي منه بفعل منابعه المتعدّدة التي تطفو إلى سطح الخطاب بشكل لا إرادي "أشهر تقسيم للتّناص هو التناص الظاهر ويدخل ضمنه الاقتباس والتضمين ويسمى أيضا الاقتباس الواعي أو الشعوري لأن المؤلف يكون على علم به وأنه تعمد ذلك، أمّا تناص الخفاء ففيه يكون المؤلّف غير واع بحضور النّصوص الأخرى في نصّه الجديد ويقوم هذا النّوع على الامتصاص والتحويل والتّفاعل"[1]. وهذا يعني أنَّ التّناص ليس بالضّرورة تفعيل عمدي للنّصوص السّابقة، إنّما قد يقوم الباحث بتفعيله دون وعي منه، ودون إحالة لصاحبه، وليس هذا من باب السّرقة الأدبيّة بل هو راجع لعدّة أسباب ولعلَّ أهمّها شخصيّة الباحث الملمّة بأعمال السّابقين، فعلى سبيل المثال نجد الشّاعر المطّلع على أشعار سابقيه والمتتبّع لدواوينهم، كثيرا ما يجد نفسه يخزّن تلك الأشعار في ذاكرته دون وعي منه، وبهذا تطفو تلك النَّصوص الشّعريّة إلى سطح نصّه الجديد، حتى وإن لم يكن ينوي تفعيلها، وهذا تحديدا ما يُقصد بالتّناص الخفي أو غير المباشر.

ويبدو أنَّ تناص الخفاء ليس سهلا على القارئ البسيط، ذلك أنَّ اكتشافه يستدعي بعد نظر وإطّلاع واسع على أعمال سابقيه ومعاصريه، "وقد يكون ظاهرا سهل الاكتشاف للقارئ العادي

[1] محمّد حماد حسن، تداخل النّصوص في الرّواية العربيّة، ط1، القاهرة(مصر)، الهيئة المصرية العامّة للكتاب 1998، ص45.

ويتمثّل في المعنى القريب واللفظ الصريح وقد يكون خفيا لا يستطيع القارئ العادي اكتشافه"[1] ولذلك يُشترط على المشتغل على التّناص أن يكون مطّلعا فذّا، وذو ثقافة واسعة، ذلك أنّه من الصّعب تحديد معالم النّص الخفي وتحديد وظيفته في النّص المُبدَع، خاصّة وأنَّ النّصوص المفعّلة في الأشعار كثيرة ومصادرها متنوّعة، حيث يجد المشتغل بالتّناص نفسه أمام سلسلة من نصوص ذات مصادر متباينة دينيّة كانت أو تاريخيّة أو أدبيّة أو أسطورية، ما يصعّب الأمر على الباحث إذ عليه أولاً تحديد مصدر التّناص ثم بيان شكله، ليقف على نوعه ظاهرا كان أم خفيا.

[1] الموسى خليل، التناص ومرجعيّاته، مجلة المعرفة، العدد 476، آيار 2003، ص107.

المبحث الثاني

مصادر التّناص في الخطاب الشّعري

وأهدافه

أوّلا : مصادر التّناص:

1- التّناص التاريخي:

ذكر أبو هلال العسكري في مقدّمة مؤلّفه (الصّناعتين في النّثر والشّعر) أنَّ العرب لم تتعرَّف "على أنسابها وتواريخها وأيامها ووقائعها إلا من جملة أشعارها فالشّعر ديوان العرب"[1] إذ اختزنوا في هذه الأشعار أيَّامهم وتجاربهم وحفظوا فيه بطولاتهم وأمجادهم، وبه اتّضحت هويّتهم.

فلكلَّ أمّة هويّة وانتماء وتاريخ، ويعدُّ التاريخ جزء لا يمكن فصله عن واقع الأمّة الحالي، ولا محالة فإنّ تخزين هذا التّاريخ لا يتأتّى سوى بالحفظ والتّأريخ بعدّة وسائل وطرق ولعل الأشهر عن طريق الكتابة والتّدوين في مؤلّفات تُعنى بالتّاريخ، ولكن في بعض الأحيان قد نصادف نصوصا مفعّلة في كتب غير تاريخيّة، كالدّواوين الشعريّة التي باتت توظّف نصوصا تاريخيّة واضحة، وهذا ما يَصطلح عليه بالتّناص التّاريخي، "التّناص التّاريخي تداخل نصوص تاريخيّة مختارة قديمة أو حديثة مع النّص الفنّي بحيث تكون منسجمة ودالة قدر الإمكان على الفكرة التي يطرحها المؤلّف أو الحالة التي يجسّدها ويقدّمها في عمله"[2].

فالمؤلّف ينتقي من عناصر التّاريخ ما يلائم تجربته وواقعه الحالي ليكوّن تناغما وتزاوجا بين الماضي والحاضر لإكساب نصّه الأصلي نوعا من الثّراء والحجّة، وليحقّق بعض الأهداف غير التاريخيّة، كالتأثير على المتلقّي وإشراكه في ذات الرّؤى والأفكار والتّطلعات، "التناص التَّاريخي هو التَّناص النَّابع من تداخل نصوص تاريخيَّة مختارة ومنتقاة مع النص الأصل القصيدة، وتبدو أكثر

---

[1] أبو هلال العسكري، الصّناعتين في النّثر والشّعر، تح: خليل الشّيخ، ط1، أبو ظبي(الإمارات)، 2005، دار الكتب الوطنية، ج1، ص35.

[2] البنداري حسن وآخرون، التّناص في الشّعر الفلسطيني المعاصر، مجلة جامعة الأزهر، غزّة(فلسطين)، سلسلة العلوم الإنسانيّة، 2009، المجلد11، العدد2، ص295.

مناسبة وتكون منسجمة مع التّجربة الإبداعية للشاعر وتكسب العمل الأدبي ثراء وارتفاعا"[1]

ويتّضح من التّعريف أعلاه أنَّ أي نص تاريخي موظّف في غير موضعه الأصلي يسمّى تناصا تاريخيّا، وليس نصّا تاريخيّا، والفرق واضح إذ يُعنى النّص التّاريخي بتدوين تلك الأحداث والوقائع التّاريخيّة وحفظها، بينما التّناص التّاريخي له أهداف إضافية غير تاريخيّة.

فالمتتّبع للأشعار ذات الفحوى التّاريخيّ يجد أنّها لا تضع التّأريخ أولوية لها، فالشّاعر يهدف من خلال تفعيلها إلى التّأثير في المتلقي وجذب انتباهه، وذلك بربط واقعه الرّاهن بما خلّفته الأمم من أحداث راسخة، "الشّاعر لا يستحضر المواقف التّاريخيّة من أجل سردها في النّص بل يختار منها مواقف مشعّة مضيئة تنبض بالحيويّة فيعيد صياغتها لتتناغم مع التّجربة الشّعرية المعاصرة فالشاعر المعاصر يعيد كتابة التاريخ ويمزجه بالواقع وفق واقع معرفي جديد يجمع بين الماضي والحاضر ويستشرف آفاق المستقبل"[2] ذلك أنَّ الشّاعر غير مُلزَم بعرض الحادثة التّاريخيَّة عرضا مُفصَّلا شاملا وليس مجبرا على احترام تسلسلها الزَّمني المنطقيّ، فللشّاعر الحريَّة المطلقة في تحليل تلك الأحداث التّاريخيّة بحسب ما يقتضيه الهدف من نصّه واستنادا إلى ذاتيّته التّحليليّة، فهو ليس مقيَّدا بالالتزام بمنطق التّاريخ وتفصيلاته كونه يملك الحريّة المطلقة في النَّظر إلى الحدث التاريخيّ وتفسيره وتوضيح بواعثه من الوجهة التي تحقِّق له هدفه، "الأديب يتناول التّاريخ بأسلوب يُخالف أسلوب المؤرِّخ، ولا يلتزم بدقائق أحداث التّاريخ، وإنّما يهتمُّ بخطوطها العامَّة بحسب ما تقتضيه طبيعة التّجربة الأدبيّة لتتحوّل من الخصوص إلى العموم"[3]

ومن أشهر أنواع التناص التاريخي، "توظيف شخصيات ورموز تاريخية كالمدن والمعالم الرامزة لقوة

---

[1] الزّعبي أحمد، التناص نظريا وتطبيقيا مقدمة في دراسة تطبيقية للتناص في رواية رؤيا هاشم غرايبة، ص 29 .

[2] البنداري حسن وآخرون، التّناص في الشّعر الفلسطيني المعاصر، ص295.

[3] المجالي جهاد شاهر، دراسات في الإبداع الفنّي في الشّعر، ط1، الأردن(عمان)، دار الجنادريّة، 2008، 138.

وروحانية الإنسان الثائرة"[1] وهذه الشّخصيّات لا تُوظّف قصد التّعريف بها أو بغية حفظها إنّما يُؤتى بها لتحقيق أهداف عدّة وآخرها التّأريخ، فنجد الباحث يسعى للتّأثير في المتلقي تارة، ويقنعه لتبنّي وجهة ما تجاه قضيّة معيّنة تارة أخرى، جاعلا من الشّخصيّة التّاريخيّة مصدرا للإلهام مخرجا إيّاها من صفة الجمود نحو تحقيق التّأثير المرجو، وهو ما عبّر عنه أحمد الزّعبي بقوله، "الحدث التّاريخي أو الشّخصيّة التاريخية تكون فقط ضمن إطارها التّاريخي ولكن بثوب جديد يخلعه عليها الكاتب أو الشّاعر فالشّخصيّة التّاريخيّة محصورة في إطارها التّاريخي ينفخ فيه الشاعر روحا جديدة فتجتاز حدودها الضيقة وتكتسب أبعادا معنوية جديدة"[2]

وتفعيل الباحث لهذه الشّخصيّات والوقائع التّاريخيّة في نصّه المبدَع ليس بالضّرورة تفعيلا مقصودا، ففي بعض الحالات يتسرّب النّص التّاريخي دون وعي أو تخطيط مسبق للباحث وذلك نظرا لتشبّع صاحب النّص بالنّصوص التّاريخيّة ومواقفه إزاء الشّخصيّات التّاريخيّة سواء أكانت مواقف سلبيّة أم ايجابيّة، "سواء قصد الأديب ذلك قصدا أو تسرّبت النّصوص التّاريخية إلى نصّه عفويا فإن ذلك يوحي بحتميّة التّناص التّاريخي في العمل الأدبي"[3]

وتمازج النّصوص الأدبيّة بالوقائع التّاريخية ليس بالأمر الجديد، فالأشعار منذ الأزل حملت في ثناياها وقائع وأحداث سجّلها الشّعراء لأغراض عدّة، فنجد في العصر الجاهلي أنَّ الشّعراء عمدوا إلى توظيف واقعهم لغرض الفخر، ذلك أنَّ البيئة الجاهلية عُرفت بالفروسيّة والحروب الدّاميّة والتّفاخر بالانتصارات، "فالبيئة الجاهلية هيّأت للعرب في ذلك الوقت ظروفا جعلتهم يتنازعون ويتشاحنون ويتحاربون وقد ساعد على ذلك عامل قوي جدا هو عدم وجود سلطة مركزيّة عامة

[1] الزعبي أحمد، التناص نظريا وتطبيقيا مقدمة في دراسة تطبيقية للتناص في رواية رؤيا هاشم غرابية، ص25 .
[2] البستاني صبحي، الصّورة الشّعرية في الكتابة الفنيّة، ط1، بيروت(لبنان)، دار الفكر اللبناني، 1986، ص194.
[3] رواق عثمان، التناص التاريخي في الرواية الجزائرية بين الرؤية التقديسية وإعادة القراءة، مجلة منتدى الأستاذ المدرسة العليا للأساتذة في الآداب والعلوم الإنسانية، قسنطينة، الجزائر، العدد 14، ص174.

يخضع لها العرب جميعا"[1]، ويظهر أن الحرب من أقوى المظاهر التي تثير الشعراء وأدعاها لقول الشعر، وفي ذلك يقول ابن سلام، "وإنّما كان يكثر الشّعر بالحروب التي تكون بين الأحياء نحو حرب الأوس والخزرج أو قوم يغيرون ويغار عليهم والذي قلل شعر قريش أنه لم يكن بينهم ثائرة ولم يحاربوا وذلك الذي قلل شعر عمان وأهل الطائف"[2] ومنه فإنَّ الحروب كانت من أبرز الظروف الاجتماعيّة التي أسهمت في تطوّر القصيدة الجاهليّة واتّساع أفقها، فانتقل الشّعر الجاهلي من غرض الغزل والهجاء والمدح نحو ظهور شعر الفروسيّة الذي راح كل شاعر يبدي فيه فخره ببطولاته، وفيه تمّ اختزان جميع الوقائع التاريخيّة المتعلّقة بهذه الحروب، كحرب البسوس وغيرها وبهذا تنامت الموضوعات الشّعريّة بإقحام الفخر، "أمّا من ناحية الموضوعات الشّعرية فإن الحروب الجاهلية قد أمدت الشّعراء بمعين لا ينضب وهيَّأت لهم مجالا واسعا لإظهار مواهبهم الشّعرية بشتى نواحيها ومختلف اتجاهاتها"[3] وجدير بالذّكر أنَّ اختزان تجاربهم الواقعيّة لم يكن بغرض الحفظ، بل تجاوز ذلك نحو تحقيق أغراض أخرى ، كإرهاب العدو، والتّنافس على السيّادة .

ومنه فإنَّ تفعيل التّاريخ في النّصوص سواء أكان عن وعي أو دونه يُسمّى تناصا تاريخيّا، وهو الذي يكوِّن ترابطا حتميّا بين ماضي الأمم وحاضرها، ويجعل من تلك الواقعة التّاريخيّة أداة للتّعبير عن المعاناة الحاليّة للشّعوب، وذلك من خلال مقارنة الأوضاع بين الماضي والوقت الرّاهن والاستفادة من التّجارب التّاريخيّة للسّابقين، وبالتالي فإن تفعيل التّاريخ، "يتيح تمازجا ويخلق تداخلا بين الحركة الزمانية حيث ينسكب الماضي بكل إثارته وتحفزاته وأحداثه على الحاضر بكل ماله من طزاجة اللحظة الحاضرة فيما يشبه تواكبا تاريخيا يومئ الحاضر فيه إلى الماضي وكأن هذا الشكل

---

[1] الجندي على، شعر الحرب في العصر الجاهلي، ط1، القاهرة(مصر)، دار الفكر العربي، د،س، ص20.

[2] ابن سلاّم الجمحي، طبقات فحول الشّعراء، تح: عمر فاروق الطّباع، ط1، بيروت(لبنان)، دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1997، ص26.

[3] المصدر نفسه، ص 67.

من الاستلهام يمثل صورة احتجاجية على اللحظة الحاضرة التي تعادلها"[1]

وعليه فإنّ التّناص التّاريخي كثيرا ما ينجح في معالجة القضايا الرّاهنة ذات الأبعاد المختلفة خاصة السيّاسية منها، "حينما قال أرسطو عن الشّعر إنه أكثر فلسفة من التّاريخ لم يكن يعرف الشعر العربي ولم يكن يعرف أننا أمة تختزن كل وجودها النّفسي والذّهني في داخل القصيدة، فالشّعر كان مصدر المعاني ومصدر المعرفة، ولقد كان وما يزال هو ديوان العرب الذي فيه سجلهم وخلاصة رؤيتهم... حتى صارت الأوزان خير حارس لا للذاكرة فحسب، بل للهوية الثقافية والذهنية للأمة فإنها بهذا حفظت تاريخ العقل العربي وشخصية هذه الثقافة من الاندثار "[2]

والتّاريخ الشّعري عامر بالنّماذج التي زاوجت الشّعر بالوقائع التّاريخيّة، وبحفظ البطولات العربيّة كحرب البسوس، "وقعت حرب البسوس بين قبيلتي بكر وتغلب ابن وائل، وقد مكثت أربعين سنة"[3] والسّبب في ذلك راجع لحادثة قتل جساس بن مرة الشيباني البكري لكليب بن ربيعة التغلبي ثأرا لخالته البسوس بنت منقذ، "وهي من قبيلة بني تميم بعد أن قتل كليب ناقة كانت لجارها سعد بن شمس الجرمي"[4].

وقد تناص كثير من الشّعراء هذه الواقعة التّاريخيّة، كقول كليب :

وَاَشْمَتَّ الأَحَاسِدَ وَالأَعَادِي وَبَاتَتْ إِخْوَتِي تَبْكِي وَأُمِّي

---

[1] عيد رجاء، لغة الشّعر– قراءة في الشّعر العربي المعاصر، ط1، الإسكندريّة(مصر) – مكتبة منشأة المعارف 2000، ص201.

[2] البنا حسن عز الدّين، الشّعريّة والثّقافة –مفهوم الوعي الكتابي وملامحه في الشعر العربي القديم– تق: عبد الله الغذامي، ط1، الدار البيضاء(المغرب)، المركز العربي الثّقافي، 2003، ص9 .

[3] جاد المولى أحمد، أيام العرب في الجاهلية، ط1، القاهرة(مصر)، مكتبة عيسى البابي الحلبي، 1942، ص142.

[4] المرجع نفسه، (بتصرّف) ص146.

عَلَى نَاقَة تَقْتُلُ ابْنَ عَمّكَ أَمَيرٌ كَرِيمٌ مِن لحمك ودمك[1]

ولقول شاعر:

وإذَا لِثام الجهل غطّى مشكلا كَشَفَ اللِّثَامُ عَنْ الجَبِين المُسْفِرِ

بِبَرَاعَةٍ مِنْ دُونِ نَيل أَقلّها حَرْبُ البَسُوسِ وَهَول يَوْمَ المَحْشَرِ

وعليه فإنَّ المصادر التّاريخيّة قديما وحديثا تعدُّ من الأرضيات الأساسية التي قام عليها الشّعر العربي، وقد انعكس هذا التّزاوج الأدبي التّاريخي على مختلف الميادين وعالج قضايا عدّة، وبات مصدرا من المصادر المهمّة التي تعرّف بها العربي على ماضيه بجميع خصوصيّاته الفنيّة والفكريّة والسياسيّة والاجتماعيّة.

وبهذا التّزاوج استلهم القارئ البسيط معايير تعينه على فهم واقعه الحالي، "لقد عكس الشّعر واقع الأحداث الإنسانيّة وما فيها من مضامين فكريَّة وشعور إنساني وطبائع اجتماعيَّة ومعتقدات دينيَّة وقيم أخلاقيَّة تكشف عن كيفية التَّعامل بين الإنسان وبيئته ومجتمعه كما عكس نتائج هذه الاتجاهات وإفرازاتها العقائدية والسياسية والاقتصادية وفي كل ذلك دلالة على وجود ترابط وثيق بين الشّعر والتّاريخ فهما رفيقان في درب واحد"[2]

وعليه فعلاقة الشّعر العربي بالتّاريخ تجاوزت حدود الشّعريّة نحو تحقيق أغراض نفعيّة مسّت جميع الميادين دون استثناء.

[1] مجموعة مؤلفين، قصة الزير سالم: أبو ليلى المهلهل، ط1، بيروت(لبنان)، دار القلم، 2020، ص52.

[2] الجنّابي قيس كاظم، أثر الشعر في تدوين الأحداث التاريخية في العصر الأموي، ط1، القاهرة(مصر)، دار الآفاق العربيّة، 2007، ص36.

2- التناص الدّيني: (الاقتباس)

إذا قمنا بالمقارنة بين مصادر التّناص من حيث أقدميّتها نجد أنَّ التناص الدّيني في الدّرس الأدبي أكثر حداثة مقارنة بالتّناص الأدبي والتّاريخي، وهذا راجع لعوامل عدّة ومنها أنَّ القرآن الكريم لم ينزل في العصر الجاهلي وبالتّالي فإنه لم يحدث تزاوج النّص القرآني والشّعر الجاهلي هذا فيما يخص القرآن الكريم، أما فيما يتعلق بتناصيّة الإنجيل والتوراة ففيه كلام كثير نظرا للتَّباين الحاصل بين المؤرّخين فيما يخصُّ تاريخ أوّل ترجمة عربيّة للكتاب المقدّس، حيث انفرد قلّة منهم في القول بأنَّ أول ترجمة تعود للعصر الجاهلي، ومنهم ما جاء في تاريخ الأدب العربي بالباب الحادي عشر الموسوم ب "المترجمون"، "هذه المصادر الثّلاثة جميعا قدمت إلى المسلمين العلم اليوناني مترجما وإذا صرفنا النّظر عن ترجمات قديمة للإنجيل ترجع إلى زمن الجاهلية: ربما كانت أقدم ترجمة عربيّة للإنجيل قد ترجع إلى زمن الجاهليّة التي نشأت في بطريكيّة انطاكية ونُقلت إلى بطريكية أورشليم المجاورة قبل حرب الإمبراطور هوليكوس المظفرة ضد الفرس، وربما وجدت إلى جانب ذلك ترجمة للإنجيل من زمن الجاهلية نُقلت عن الآرامية الفلسطينية المسيحية ونجد في سيرة ابن هشام طرفا ص 149 وما بعدها طرفا منها: يوحنا"[1]

وعلى الرّغم من تبنّي بعض الدّراسين لهذا الرأي، إلاَّ أن معظمهم ذهبوا إلى أنَّه لم تثبت أية ترجمة للكتاب المقدّس في العصر الجاهلي، واعتبروا أنَّ أوّل ترجمة فعليّة له كانت في العصر الأموي، "أكد مار ميخائيل الكبير أنّ يوحنّا الأوّل قد استدعى جماعة من التّوخيين والكوفيين الفقهاء باللغتين العربيّة والسريانيّة وأمرهم بترجمة الإنجيل إلى اللغة العربية وعرض ما يترجمونه

[1] بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، تر:عبد الحليم النّجار وآخرون، ط3، القاهرة(مصر)، دار المعارف، دس ص90 .

على المفسرين وهكذا عرّب الإنجيل وقُدّم للأمير"[1] وفترة حكم يوحنّا الأوّل كانت في العصر الأموي "القديس يوحنا الأول : من 523/ 526"[2]

وعليه فإنَّ اصطياد ملامح التّناص الدّيني في العصر الجاهلي كنصوص واضحة أمر غير وارد حتى لو افترضنا أنَّ أول ترجمة للكتاب المقّدس كانت في هذا العصر فهذا لا يعني حتميّة تزاوج الإنجيل بالإنتاج الشّعري الجاهلي، ذلك أنَّ النّسخة المترجمة لم تكن موجّهة لعامّة الشّعب إنّما كانت تختص بالحاكم دون غيره، بناء على طلب من الدّولة الحاكمة، وعليه فإنَّ الشّعراء لم تكن لهم مرجعيّة دينيّة لعدم توفّر نسخ مترجمة، اللهم إلا تلك الإشارات المفهوميّة حول الديانات السّماوية دون تراكيب فعليّة، "أوّل ترجمة عربيّة دقيقة للإنجيل كانت بتوجيه من الدولة الإسلامية في مصر في القرن السابع للميلاد، ويمكن تقسيم التَّرجمات إلى قديمة وحديثة، ومن القديمة: عام 639 هـ، طلب القائد المسلم عمر بن سعد بن أبي وقاص من البطريرك اليعقوبي يوحنا أن يترجم الإنجيل للغة العربية، وعام 750 ترجم الأسقف يوحنا أسقف اشبيلية بالأندلس الكتاب المقدس"[3] وعليه فإنَّ عمر التّناص مع النّصوص الدّينية في التراث الأدبي العربي حديث العهد نسبيا مقارنة بالمصادر الأخرى.

وعلى الرّغم من تأخّر التّناص الدّيني في الظّهور إلاَّ أنّه يعد من أشهر الأنواع على الإطلاق ذلك أنَّ مصادر التّشريع من قرآن وسنّة تعد حجّة قويّة يستعين بها الشّعراء قصد تأكيد وجهات نظرهم من جهة، ومن جهة أخرى فإنَّ ظهور نص قرآني في الشّعر يضفي نوعا من القدسيّة

[1] الملاح هاشم يحيى، الحضارة الإسلاميّة وآفاق المستقبل، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2010 ص127.

[2] المخلصي يوسف الشّماس، خلاصة تاريخ الكنيسة الملكيّة، ص110.

[3] اللافي محمّد الفاضل بن علي، موسوعة الدّراسات الدّينيّة المقارنة –مقدّمة منهجيّة في تاريخ الأديان المقارنة ط1، القاهرة (مصر)، دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2006، ص42.

والجديّة تجعل المتلقّي منتبها وبالتّالي متأثّرا، ويمكن أن نعرّف التناص الديني أنّه، "تداخل نصوص دينيّة مع النّص الخاضع للولادة عن طريق الاقتباس أو التّضمين من القرآن الكريم أو الحديث الشّريف أو الخطب أو الأخبار الدّينيّة"[1]

وقد اشتهر التّناص الديني وبلغ ذروته في العصر العبّاسي الذي انتشر فيه تيّار الزّهد والحكمة إذ جاء كردّ فعل حتميّ لتفشّي المجون والخلاعة آنذاك، "قام المجتمع العباسي مرتكزا على أسس الدّين والتّقوى وأخذ بكتاب الله وسنّته وحقّق القيّم الأخلاقيّة الإسلاميّة"[2]، وتأسسّت على إثر الدّين أغراضا عدّة كشعر المديح النّبوي، وشعر الزّهد، وهو ما عكس العلاقة الوطيدة بين الحياة الأدبيّة والحياة الدّينية في هذا العصر، "وفي شعر الزهد تبرز معاني القرآن فيما اقتبسه الشّعراء الزّهاد في ذمّهم للدّنيا وحثّهم على الطّاعة وفي تذكيرهم بالموت والقبر والآخرة ويوم الحساب، والدّراسة الشّعرية توضّح الصلة بين معاني الزّهد والقران"[3].

وقد ضمّ الشّعر العبّاسي أشكالا عدّة للتّناص، إلاّ أنَّ الأكثر شهرة وتداولا نجد كل من التّناص مع السّور القرآنيّة والتّناص مع الحديث النّبوي الشّريف، وذلك راجع لقدسيّة هذين النّصين وفصاحتهما فهما المصادر الأساسيّة للتّشريع، فلم يعتمدوا على القرآن بمعزل عن المصدر الثّاني للتّشريع، ألا وهو الحديث النّبوي الذي كان مع القرآن الكريم بمثابة الدستور العام الذي حكم البلاد واستمدّ منه الحكّام أحكامهم التّشريعيّة، وأدركوا ما لها من تأثير على المتلقّي، "أدرك شعراؤنا المعاصرون أهمية الحديث النبوي فنيا وفكريا فاستحضروا نصوصهم منه وأعادوا كتابة هذه التجربة فقام كل شاعر

---

[1] الزعبي أحمد، التناص نظريا وتطبيقيا، ص32.

[2] بهجت مجاهد مصطفى، التيار الإسلامي في شعر العصر العباسي الأوّل، دت، بغداد(العراق)، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1982، ص172.

[3] المرجع نفسه، ص712.

بأخذها منه"[1] والتاريخ الأدبي زاخر بنماذج تزاوجت فيها الأبيات الشّعريّة مع النُّصوص الدّينيّة كقول الصاحب بن عبّاد:

لاَ تطْمَعُوا فِي النَّزَرِ مِنْ نَيلِه هَيْهَاتٍ هَيهَاتٍ لِمَا تُوعِدُونَ[2]

لقوله تعالى: (هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ) (المؤمنون36)

يعدُّ البيت أعلاه من أشهر النّماذج الواردة في مؤلّفات عدّة، وقد ورد في المؤّلف الشّهير (فن الخطابة)، ويُستشهد به في باب الاقتباس والتّضمين معا، ذلك أنَّ بعض الدّارسين لم يفرّقوا بين المصطلحين –الاقتباس والتّضمين– وراح بعضهم الآخر يعتبر أنَّ التّضمين شكل من الاقتباس وأحد أشهر أنواعه "الاقتباس هو أن يأخذ المتكلّم من كلام غيره فيدرجه في كلام نفسه بعد التّمهيد له لتأكيد ما أتى به من المعنى، فإن كان كثيرا فهو إيداع وإن كان كثيرا فهو تضمين، وعلى كلّ فإنَّه يكون من كلامه تعالى أو من كلام رسوله، أو من كلام البلغاء، ورخّصه بعض العلماء في تضمين بعض آيات القران في الخطب والمواعظ من غير إفراط ومنه القول: لا تطْمَعُوا فِي النَّزَرِ مِنْ نَيلِه، هَيْهَاتٍ هَيهَاتٍ لِمَا تُوعِدُونَ[3] وعليه فإنّ الدّارسين لم يتّفقوا على مفهوم موحّد للاقتباس.

ونماذج الاقتباس من القرآن الكريم مبثوثة في دواوين العرب، فهذا بديع الزمان الهمَذاني يقول في قصيدته الموسومة ب "إلى ملك جوزجان"[4] من بحر المتقارب، من القرآن الكريم:

---

[1] مباركي جمال، التّناص وجماليّته في الشّعر الجزائري المعاصر، ط1، الجزائر العاصمة (الجزائر)، إصدارات رابطة إبداع الثّقافية ودار هومة، 2003، ص199.

[2] الجارم علي وآخرون، البلاغة الواضحة – البيان، المعاني، البديع– ط2، القاهرة(مصر)، دار المعارف ص271.

3 محفوظ علي، فن الخطابة وإعداد الخطيب، ط2، القاهرة(مصر)، دار الاعتصام، 1984، ص62.

[4] الهمذاني بديع الزّمان، ديوان بديع الزّمان الهمذاني، تح: يسري عبد الغني عبد الله، دت، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2003، ص74.

إِذَا مَا حَلَلْتَ بِمَغْنَاهُمُ رَأَيْتَ نَعِيمًا وملكًا كَبِيرًا العجُز

فعجز البيت أعلاه مقتبس من قوله تعالى:**(وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا)** (الإنسان/20)

وقال ابن الرومي في الهجاء:

لَئِنْ أَخْطَأْتُ فِي مَدْحِكَ مَا أَخْطَئْتَ فِي مَنْعِي

لَقَدْ أَنْزَلْتَ حَاجَاتِي بِوَادٍ غَيْرَ ذِي زَرْعِ

والمقصود من البيت أعلاه أنَّ الشّاعر مدح رجلا بخيلا وقد أخطأ في مدحه لأن شعره لم يُلِنه، بل بقي على بخله، لذا قال أنت ما أخطأت فيما منعتني لبقائك على أصلك، والشّاهد: كان في البيت الاقتباس وهو أن يدخل الشّاعر أو النّاثر في نظمه أو نثره شيئا من القرآن أو الحديث الشّريف على وجه لا يصرح فيه بأنه منه"[1] كما تجد في شَّطر البيت الأخير من البيت الثاني مأخوذ من قوله تعالى:**(رَّبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ)** (إبراهيم/ 37)

وعليه فإنَّ النّص الدّيني كان مبثوثا في الأعمال الأدبية منذ القدم، إلاَّ أنَّ الجزم بوروده في العصور الأولى أمر لا يمكن الفصل فيه، نظرا لعدم اتّفاق المؤرّخين على تاريخيّة أوّل ترجمة للكتاب المقدّس لأسباب كثيرة، "لا يخفى أن تاريخ أول ترجمة للكتاب المقدس إلى لغة الضاد من أغمض الموضوعات وأخفاها لبعد العهود، وتلاعب الأحداث على ما خلفه الأولون"[2]

وعليه فإنَّ النّص الدّيني تأخّر في الظهور مقارنة بالمصادر الأخرى كالمصادر التّاريخيّة والأسطوريّة وكذا الأدبيّة، وعلى الرّغم من ذلك إلاَّ أنَّ الدِّين كان ولا يزال مصدرا أساسيّا في الأشعار العربيّة فهو بمثابة الحجّة التي يستعين به الشّعر العربي لتعزيز معانيه، "لقد كان القصص

[1] الهاشمي السيّد الأحمد، توضيح شواهد جواهر البلاغة –المعاني، البيان، البديع– ص195 .

[2] القمّاح حياة ، مجلة الثّقافة، وزارة الثقافة المصرية، ص133 .

القرآني بمنزلة وعاء اشرأبت منه ذاكرة الشعراء"[1].

3- التّناص الأدبي: (التّضمين الحسن):

وهو من أشهر المصطلحات النّقديّة البلاغيّة والتي يصطلح عليها في الدرس النقدي بالتضمين العروضي* وعُرف مفهومها في الدّرس الأدبي منذ القدم بداية من الأشعار الجاهليّة، ولعلّ أول من أشار إلى ظاهرة تداخل النّصوص امرؤ القيس في قوله[2]:

عُوجَا عَلَى الطَّلَلِ المُحِيلِ لَعَلَّنَا نَبْكِي الدِّيَارَ كَمَا بَكَى ابْنُ حَذَام

ويشير مصطلح التّناص الأدبي إلى مفهوم قديم ورد ضمن الحديث عن التّضمين، ذلك أنّ مصطلح التّناص لم يذكر في الدّرس الأدبي العربي القديم، وتمَّ التّعبير عن هذا المفهوم بالتّضمين الحسن، تمييزا له عن السّرقة الشّعريّة، والتّضمين قائم على تفعيل نصوص أدبيّة في النّص المُبدَع الجديد بشرط أن لا ينسب الشّاعر الأبيات لنفسه وإلا صار من باب الانتحال.

هذا القول يشير إلى أنَّ الشّعراء أخذوا الشّعر من بعضهم بعض، فراح اللّاحقون يكرّرون ما نظمه المتقدّمون، والتّناص الأدبي عُرف في النّقد بمصطلح التّضمين الحسن، وفي درس العروض بمصطلح (التّضمين العروضي) وهو مفهوم نشير إليه باقتضاب كونه لا يدخل في حيّز التّناص.

ونجد من أشهر أنواع التّضمين العروضي أن تُعلّق القافية بالبيت الذي بعدها ولا تصحّ إلا به "التّضمين في العروض، "وهو تعليق قافية البيت بصدر البيت الذي بعده، وهو نوعان: قبيح وجائز

[1] القاضي رافع، استدعاء الشّخصيات التاريخية في الشعر العربي، ط1، (الأردن)، دار الخليج، 2020، ص34.

[2] امرؤ القيس، الديوان، تح: مصطفى عبد الشافي، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2014، ص156 .

*التّضمين العروضي: هو أن يتعلّق معنى قافيّة البيت الأوّل بالبيت الثّاني، أي أنّ المعنى لا يتمُّ بنهاية البيت كما هو مألوف في الشّعر العربي، بل يكون البيت محتاجا للبيت الذي يليه

وجائز، فالأولى ما لا يتمّ الكلام إلا به: كجواب الشّرط والقسم والخبر والفاعل والصّلة، والثّاني ما يتم الكلام بدونه كالجار والمجرور والنعت والاستثناء وغيرها"[1]، وهو ما وضحه ابن أبي الهيج :

وَمَعْرِفَةُ التَّضْمِينِ فِي البَيْتِ أَنْ تَرَى تَعَلُّقَ مَعْنَاه بِمَا بَعْدَهُ كَمَا

أَمثـِلَة فِي النَّظْمِ لاَ عَـنْ ضـرُورَةِ وَلَكِنَّنِي أَوْرَدْتُ هَذَا لِتَعْلَمَــا

وقدم مثالا بقول النابغة الذبياني:

وَهُمْ وَرَدُوا الجِفَارَ عَلَى تَمِيمَ وَهُمْ أَصْحَابُ يَوْمٍ بُعَاثَ إِنِّي

شَهِدْتُ لَهُمْ مَوَاطِنَ صَالِحَاتٍ وَثِقْتُ لَهُمْ بِحُسْنِ الظَّن مِنِّي[2]

ويبدو أنّ هناك تداخلا بين مفهومي التّضمين العروضي والتّضمين في الدّرس النّقدي والبلاغي ذلك أنّ كليهما لا تتحّقق فيهما وحدة البيت، فالتّضمين العروضي يحتاج إلى البيت الموالي لتمام معناه، والتناص النّقدي يحتاج لبيت شاعر غيره لاكتمال فكرته.

إلاَّ أنَّ المفهوم الذي يهمّنا هو ما يندرج في حيّز التّناص، وهو الذي عُرف في الدّرس النّقدي بالتّضمين الحسن، وهو مفهوم قديم قدم الشّعر نفسه، "يبدو أن أقدم من ذكر التّضمين هو ابن المعتز (296هـ) ولكن دون أن يعرّفه، بيد أننا نستطيع أن نستشف من الأمثلة القليلة التي أوردها أنه يقصد به أخذ شاعر من شاعر آخر بيتا أو دونه وتضمينه في شعره من ذلك"[3]، ومن الأمثلة

---

[1] محمود مصطفى، أهدى سبيل إلى علمي الخليل العروض والقافية، تح: عمر فاروق الطباع، ط1، بيروت(لبنان) دار القلم، 2016، ص161.

[2] أبو البقاء الشّافعي، الزّبد الكافيّة الشّافيّة في إبراز مكنونات فوائد القافيّة، تح: خالد اليوبي، ط1، بيروت(لبنان) دار الكتب العلميّة، 1979، ص95/ 96.

[3] أحمد حسن حامد، التّضمين في العربيّة–بحث في البلاغة والنّحو– ص18.

التي قدّمها ابن المعتز لتوضيح مفهوم التّضمين الحسن، قول الأخطل من(الكامل):

وَلَقَدْ سَمَا لِلْخُرَمِيّ فَلَمْ يَقُلْ بَعْدَ الوَغَى لَكِنَّ تَضَايَقَ مَقْدَمِي

وهو تضمين لبيت عنترة بن شدّاد:

إذ يتّقون بي الأسنة لم أخم عنها ولكنّي تضايق مقدمي[1]

وقال آخر من السّريع –لم يسمَّ قائله–:

عَوذ لما بثَّ ضيفا له أَقْرَاصُهُ بُخْلاً بَيَاسِين

فَبتُّ وَالأَرْضُ فِرَاشُ وَقَدْ غنّتْ قِفَا نَبْكِ مَصَارِينِي

والشاهد تضمين لقول امرئ القيس:

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكرَى حَبِيبٍ وَمَنزِلِ بِسَقْطِ اللَّوَى بَيْنَ الدّخُولِ وَالحَوْمِلِ

ونلاحظ من الأمثلة أعلاه أنَّ التّضمين الحسن يستند إلى شرطين أساسيين تمييزا له عن السّرقة الأدبيّة: وأمّا الأوّل فيتمثّل في اجتراء جزء من النّص الأصلي كأخذ صدر أو عجز بيت، أو قطعة نثريّة من نصّ، وأمّا الشّرط الثّاني فأساسه الإحالة إلى مصدر النّص المتناص إحالة مباشرة أو باعتماد قوسين، "ومن التضمين ما يحيل الشاعر فيه إحالة ، ويشير به إشارة ، فيأتي به كأنه نظم الأخبار أو شبيه به"[2].

وبإسقاط هذه الشّروط يتحوّل التّضمين من جانبه الإبداعي البلاغي المعبّر عن جماليّة النّصوص

[1] ابن المعتز أبو العباس عبد الله، كتاب البديع، تح: عرفان مطرجي، ط1، بيروت(لبنان)، مؤسّسة الكتب الثّقافية 2012، ص82.

[2] ابن رُشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشّعر وآدابه ونقده، ص60.

وتزاوجها، نحو اجترار كليّ لأعمال السّابقين دون إحالة أو إبداع على مستوى التّركيب والمعنى فيفقد التّضمين قيمته وغرضه لينتقل من كونه بابٌ بلاغيٌّ نحو اعتباره انتحال لأعمال الغير. وعلى الرّغم من إجماع الدّارسين على رسم الحدود الفاصلة بين مفهومي التّضمين الحسن والسّرقة الأدبيّة، إلاَّ أنَّ الخلط بين المفهومين لا يزال قائما، "التّضمين أن يضمّن الشّاعر شعره والناثر نثره كلاما آخرا لغيره قصدا للاستعانة على تأكيد المعنى المقصود والسّرقة تعني النقل والاقتراض والمحاكاة مع إخفاء المسروق كأخذ بيت ليس سائرا منتشرا ولا يعرف الناس من صاحبه"[1].

وللتّضمين أشكال عدّة تطرّق إليها كثير من الباحثين، ومنهم الغالي بن هشوم حيث ذكرها في ثلاثة أنواع كبرى، وهي[2]":

1_ الاستشهاد الشّعري "التنصيص:

وهو أسهل الأنواع، كونه لا يكلف القارئ أو الدّارس أي عناء لاستكشافه، فهو يتكون من وحدتين متجاورتين إحداهما أصلية وأخرى مسيَّجة بهلالين، وهو ما يعرف في النقد القديم مثلما سماه ابن زاكور بالتَّضمين أي أن يضمن الشاعر شعره شطرا من شعر غيره لا على وجه السرقة وشرطه أن يوطئ له بما يلجمه حتى لا يظنه من لم يعلم ذلك انه نفس كلامه.

2_ الإصطراف: أن يفعّل الشّاعر في قصيدته أبياتا لغيره فيضيفها إلى نفسه ويصرفها عن قائله.

3_ الاهتدام: يقول علي مصباح الزرويلي أنّ الاهتدام هو أن يعمد الشّاعر إلى بيت غيره فيسرق

---

[1] القادري أيمن أحمد رؤوف، السّرقة الشّعريّة وفنيّتها عند صفي الدين الحلي، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلمية، 2017، ص15.

[2] يُنظر:الغالي بن هشوم، التّناص الشّعري بين الخفاء والتّجلي، ط1، عمان(الأردن) دار الخليج للنشر والتوزيع 2020، ص40/44.

في بعض لفظه ويهتدم بقية اللفظ فيركب معناه في ألفاظ أخرى، وهو أيضا أن يأخذ الشاعر بنية البيت الشعري ومعناه فلا يغير منه إلا القليل، وعليه فإنَّ السّرقة الأدبيّة أحد أشكال التّضمين لدى ثلّة من الباحثين ومن بينهم الغالي بن هشّوم.

وعلى الرّغم من اهتمام الغالي بن هشّوم بتوضيح علاقة التّضمين بالسّرقة الشّعرية إلاَّ أنّه لم يوضّح أهداف التّضمين في الأعمال الأدبيّة، ويبدو أنَّ وظائف التّناص لم تنل حقّها من الدراسة ذلك أنَّ ومن خلال بحثنا لم نجد سوى محمّد مفتاح الذي جعل للتّناص بأنواعه أغراضا وأهدافا لا نصيّة متعلّقة بالظروف الخارجيّة للخطاب، وهو ما سنتطرّق إليه.

ثانيّا: وظائف التّناص:

تطرّق محمّد مفتاح في مؤلّفه الشّهير تحليل الخطاب الشّعري- إستراتيجيّة التّناص- إلى سلسلة من الوظائف المتعلّقة بالنّظرية التناصيّة، وقد حصرها في مجموعة أهداف بعضها يتعلّق بالخطاب الدّاخلي بمعزل عن ظروفه الخارجيّة، والأخرى ذات منحى خارجي يتجاوز حدود البنى التركيبيّة ولعلَّ القارئ يتساءل عن سبب انتقاء محمد مفتاح دون غيره من الدّراسين والسّبب راجع لكونه الوحيد –بحسب علمنا وعلم كثير من الباحثين- الذي تعرّض إلى أهداف التّناص في النّصوص وعمل على توضيح الغاية من توظيفه "ولعلّ الباحث يطرح تساؤلا مشروعا عن القيمة الفنيَّة التي يؤدّيها التَّناص وبعبارة أخرى وظيفة التَّناص، ففي حدود ظنّنا أنَّ أحدا من الباحثين لم يشر إلى وظيفة التَّناص باستثناء محمّد مفتاح الذي حدَّده في ثلاث وظائف رئيسة، كلّها تنبع من الموقف تجاه التراث إما رافضة له، أو متمردة عليه، أو استعارة النَّص هيكلية قديمة لبثّ رؤية عصريَّة، إمَّا رافضة له أو تكون رؤية توفيقيّة"[1]:

[1] الشّويلي سليمان، الذئب والخراف المهضومة، ط1، العراق(بغداد)، دار الشّؤون الثّقافيّة العامة، 2001، ص 30.

أ- مجرّد موقف لاستخلاص العبرة:

يرى محمّد مفتاح أنَّ اللّجوء إلى تفعيل مظاهر التّناص في النّصوص ليس من باب الاعتباط ولا يكون دائما لغرض جمالي أو بلاغي، إنّما لغاية تقديم نماذج من التّراث فيعارضها تارة ويوافقها تارة أخرى، والغاية من ذلك تقديم حوصلة من التّجارب التراثيّة لإفادة المتلقّي وأخذ العبرة من تجارب السّابقين، ومنه، "ما هو في معارضة شوقي لسينيَّة البحتري في إيوان كسرى، فقد اشترك معه في الوزن والقافية والموضوع ولكن مقصدية الشَّاعرين الأخيرة كانت مختلفة، فقد اتخذ البحتري من وصفه التأسي والاعتبار وللتنبؤ بمصير الدولة العباسية الآيلة إلى السقوط، واستخلص شوقي العبرة من مأساة الأندلس التي فرط فيها أهلها من المسلمين، ويعني أنَّ أمور الناس الدنيوية والدينية لا تستقيم إلا إذا تولاها من تتوفر فيه الخصال الحميدة والأخلاق الكريمة والحكيمة"[1]

ومنه فإنَّ الغرض من تناصيّة أحمد شوقي لأبيات البحتري تتعلّق بامتصاص التّجربة التّاريخيّة وإعادة بثّها في نصّ أدبيّ حديث قصد الاستفادة، واعتبار حكّام عصره ومن يليهم من مصير الحكّام العباسيّين الذين اتّبعوا أهواءهم وأشبعوا رغباتهم، وانجرفوا خلف كل مظاهر الزّندقة، غير آبهين بأمور دينهم، ما انعكس على حياتهم السيّاسيّة التي بدأت تتدهور شيئا فشيئا إلى أن سقطت على يد التّتار، "صار أمر الخلافة العباسيّة إلى اضمحلال سنة 606هـ على يد التّتار وربّما كان من أكبر الأسباب في سقوط الخلافة العباسيّة هو إغراق بعض الخلفاء في اللهو والمجون وتركهم أمور الدّولة في يد الأعاجم يعبثون بها فكان لهوهم ومجونهم وبالا عليهم"[2] ، وبهذا فإنَّ أوّل غرض للتّناص هو أخذ العبرة من التّجارب التّاريخيّة بعرضها وتحليلها وإعادة إحيائها وتوجيهها للمتلقّي للاستفادة منها، "وعلى هذا فإن هذا النوع من المعارضة وركوب أساليب السلف واستيحاء مخلفاتهم

[1] مفتاح محمّد ، تحليل الخطاب الشّعري- إستراتيجيّة التّناص- ص132.

[2] قط مصطفى ، مجالس الأدب في قصور الخلفاء العباسيّين، ط1، عمّان(الأردن)، دار اليازوري، 2009، ص98

يقصد به الدّعوة إلى الإصلاح، فقد فعل شوقي مثلما كان يفعله دعاة الإصلاح، حينئذ فمعارضة شوقي وأمثالها ليست معارضة ساذجة تافهة تحاول أن تتفوق في الشّعر وحسب وإنما هي معارضة استعارت إطارا قديما للبث من خلاله أحكاما على ماض وحاضر وتوحي أثناءه بتوجيهات"[1]

ب- تصفيّة حساب والدّعوة لاستخلاص العبرة:

إنّ الهدف الثّاني من أهداف التّناص يتقاطع والنّموذج الأوّل أعلاه في نقطة "الاعتبار ممّا مضى"، إلاّ أنّ هنالك فرقا جوهريّا بينهما، وهو ما وضّحه محمّد مفتاح بقوله، "إنّ هذا الموقف يتداخل مع السّابق، في أنّ كلا منهما يتوخّى استخلاص العبرة من الماضي، ولكنّه يختلف عنه حيث أن الأول كان لا يعرض بأي شخص في حين أن هذا يهدف إلى ثلب بعض الحكام بكيفية صريحة أو ضمنيّة أو تجاهل ذكرهم فقصيدة ابن عبدون مليئة بالسّخرية من الإنسان بصفة عامة ولكنها ركزت على ذم الأمويين بالمشرق وأضربت عن ذكرهم في الأندلس"[2] ومعنى الثّلب في اللّغة العربيّة من ثلب:عمل ثلب: معيب والثلب: شدة الأوم والأخذ باللسان، والمثالب: العيوب.[3]

ونفهم من القول أعلاه أنّ منتج النّص يعتمد على التّناص كوسيلة لإيصال رؤيته الشّخصية في شخص ما أو مجموعة أشخاص أو قبائل أو حتى دول، سواء أكان بغرض المدح أو الهجاء أو التّوجيه والنّصح وغير ذلك، وقد جمع محمّد مفتاح بين هذه الأغراض جميعا تحت لواء" تصفيّة الحساب"، وهذه التّصفية لا توظّف اعتباطا إنّما قصد إحداث التّأثير في المتلقّي بغية تحقيق التّغيّير المرجو على مستوى جميع الميادين والقطاعات، فعلى سبيل المثال حينما يتناص شاعر ما

---

[1] مفتاح محمّد ، تحليل الخطاب الشّعري- إستراتيجيّة التّناص- ص132.

[2] المرجع نفسه، ص 133.

[3] البستاني بطرس، محيط المحيط، تح: محمّد عثمان،ط2، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2009، ج2، ب: الثّاء، ص28. / وأنظر: صالح العلي الصّالح وآخرون، المعجم الصّافي في اللّغة العربيّة ص82.

شخصيّة سياسيّة معيّنة فهو يقدّم رأيه فيه في المقام الأوّل، ويسعى للتّأثير في المتلقي ثانيا، وهنا نشير إلى أنَّ المتلقّي في حدّ ذاته ينقسم إلى قسمين: متلقّي خاص وعام، فقد يرسل الشّاعر خطابا مفتوحا غير متعلّق بفئة معيّنة دون غيرها وهنا يكون المتلقي عامّا، وفي المقابل يقوم الشّاعر أحيانا باستهداف فئة معيّنة لتلقّي نصّه، وهذا ما يسمّى بالنّموذج الانتقائي الخاص، ذلك أنّه يركّز اهتمامه على فئة ما ليوجّه لها خطابا مصيريّا يتعلّق به كفرد أو كمجتمع أو كوطن، فكلّما ضَيَّق المساحة كانت الاهتمامات والمصائر مُشتَركة.

ومن هنا يتّضح جليّا أنَّ للتّناص وظائف عبر لسانيّة، لا تتعلق بالبنى الدّاخليّة للنّصوص فحسب إنّما تتعدّى حدود التّركيب البلاغي الشّكلي نحو تحقيق أغراض خارجيّة، استنادا إلى الرّؤية الشّخصيّة لصاحب الخطاب و طريقته في عرض حوادث التّاريخ، "فتناص ابن عبدون إذن قراءة منه للتّاريخ الإسلامي على أساس وجهة نظر معيّنة وبها"[1] أي إقحام الرَّأي الشّخصي للباحث.

ج- موقف التّقاليد السّائدة و التّوفيق بينهما:

والغرض الثّالث لتفعيل التّناص في النّصوص هو مزيج بين الأوّل والثّاني، إذ يحاول صاحب النّص من خلال هذا النّوع أن يقف وقفة وسط، فلا يكون ناقدا لتجارب التّراث ناظرا إليها نظرة استنقاص وعتاب، ولا هو مؤيّد لها ومفتخر بها، إنّما يحاول التّوفيق بين كلا النّموذجين السّابقين ولا ينحاز لطرف على حساب طرف، ولا يفضّل موقفا أو تُجاه أو حكم على حساب آخر، إنّما يتّخذ من التّناص وسيلة للجمع بين شتى الاختلافات الحاصلة، "إذا كان الموقف الأوّل مسالما للسّلف والخلف يستوحي منهم لصياغة رؤاه الخاصَّة والموقف الثّاني مناوئا لبعض السّلف منحازا إلى بعضهم فإن هناك موقفا ثالثا توفيقيّا وتلفيقيّا يجمع بين مصالحة بين الأجناس الأدبية والأفكار

[1] مفتاح محمّد ، تحليل الخطاب الشّعري- إستراتيجيّة التّناص- ص133.

والاتجاهات"[1].

وعليه فإنَّ الغرض الثالث لتوظيف التّناص يسعى إلى التّزاوج بين نماذج التّراث والحداثة دون ميل كلتا الكفتين.

ومن خلال ما تناولناه في هذا الباب يتّضح لنا جليّا إنّ التّناص ظاهرة لغويّة نقديّة مبثوثة في التّراث العربيّ كمفهوم فقط، وتمّ تخصيصها بمصطلح في العصر الحديث مع اللّسانيّة "جوليا كريستيفا"" Julia Kristeva،

نفسّر كثرة حدود التّناص وتعدّد مصطلحاتها، وتباين تقسيماتها إلى تهافت الدّارسين على الدّرس التّناصي وتباين مرجعيّاتهم الثّقافيّة والفكريّة.

لم يكن اهتمام الدّارسين منصبّا على أغراض التّناص ووظائفه في المقام الأوّل، فمن خلال بحثنا لم نجد سوى محمّد مفتاح الذي أشار إلى ثلاث وظائف للتناص وحصرها جميعا في التّراث.

إنَّ الشّعر هو مزيج بين نصوص ذات مصادر متنوّعة، إذ يستعين الشّاعر بنصوص تاريخيّة ودينيّة وأدبيّة وأسطوريّة وغيرها، بطريقة قصديّة أو عن غير قصد، ففي كثير من الأحيان يجد الشّاعر نفسه أمام تناص غير قصدي، وهذا الشّكل من التّناص غير المقصود ما هو إلاَّ نتيجة حتميّة لتأثّر الشّاعر بالدّين أو بالسياسة أو بعناصر التّاريخ. فمثلا إنَّ تفعيل الوقائع والأحداث التّاريخيّة في النّصوص الشّعريّة بشكل غير قصدي يُحتل إلى الثّقافة الواسعة للشّاعر، باعتبار أنَّ الشّاعر لا يهدف للتّأريخ في تنصيصه للأحداث التّاريخيّة، كما أنَّ توظيف النّصوص الدّينيّة ما هو إلا نتيجة حتميّة لتدينه فتنعكس النّصوص الدّينيّة على نصّه الشّعري بشكل غير واع، وهو ذات

[1] مفتاح محمّد ، تحليل الخطاب الشّعري- إستراتيجيّة التّناص- ص134 .

الأمر مع التّناص الأدبي الذي يدل على أنَّ الشّاعر مطّلع فذّ على أعمال الشّعراء المتقدّمين والمعاصرين له، سواء أكان ذلك عن وعي أو دونه.

وبما أنَّ النّص الشّعري ما هو إلا مجموعة نصوص ذات مصادر متنوّعة فإنّنا سنعمل على تحليل الدّيوان الشّعري الثّاني لأحمد سحنون قصد الوقوف على مصادر إبداعه الشّعري، وارتأينا أن نستهلّ تحليلنا بالمصدر الأوّل ونقصد – التّناص التّاريخي– وهذا الاختيار ليس من باب الاعتباط إنّما جاء ليتناسب وعنوان الأطروحة "مقاربة لسانيّة تناصيّة في الشّعر السيّاسي الحديث"، فالسيّاسة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالتّاريخ ولا يمكن فصلهما، ولا محالة أنَّ التّاريخ يقودنا لفهم الواقع السيّاسي لننتقل بعدها للتّناص الدّيني فالأدبي.

الفصل الثّاني:

التّنــاص التّاريخي

المبحث الأوّل: تناص الأحداث التّاريخيّة.

المبحث الثّاني: تناص الشّخصيّات التّاريخيّة.

المبحث الأول

تناص الأحداث التّاريخيّة

توطئة:

إنَّ ثقافة أي بلد مرهونة بواقعها السيّاسي والاجتماعي، فإن كان واقعها مشرقا أشرقت ثقافته وإن كان واقعها مظلما قلّ إنتاجه وجودته، فالثّقافة ما هي إلاَّ وليدة الظّروف العامّة للبلاد وهو ما عبّر عنه محمّد طمار بقوله، "إنّ الأدب لمرآة عصره عرفناه قويّا على عهد ما كان ملوك الجزائر أقوياء وعرفناه جميلا على حين كانت الحياة ناعمة جميلة مطمئنة أما الآن فهذه الفتن تشبّ في جميع أطراف الجزائر فكثرت المحن وتألّمت الجزائر فالأدب هو الآخر أخذ الضّعف يدبّ في مفاصله"[1].

فالجزائر من الدّول التي مرّت بمنعرجات عدّة مسّت سياستها الدّاخليّة، بدءا من الاحتلال الفرنسي الذي مارس جميع أشكال القمع، ووصولا إلى فترة العشريّة السّوداء التي صبغت الجزائر بلون الدّماء، ومن الطبيعي أن تتأثّر ثقافة البلاد بما فيها الأدب الذي ضعف بشكل ملاحَظ وبات محصورا في أغراض وهو ما ذهب إليه أبو القاسم سعد الله، "الشّعر الجزائري على عهد الاحتلال يقسم حسب الفترات التي يكثر فيها الاصطراع الشعبي وتتدافع أثناءها الأمواج الوطنية في أشكال مختلفة ومن الممكن أن يكون هذا التّصميم على النحو التالي: [2]

_ **شعر المنابر: من أواخر القرن الماضي إلى 1925:** أساسه الوعظ والإرشاد وأصباغه دينيّة يكثر فيها لفظ الإسلام والإصلاح والسّلف، وهدفه إصلاحي يرمي إلى إنماء الوعي الشّعبي عن طريق الدين والمبادئ الخلقية ويسعى إلى توضيح أسباب الحركة وصياغتها في ثوب ديني يستميل الشّعب للحذر واليقظة.

---

[1] طمّار محمّد، تاريخ الأدب الجزائري، دت، الجزائر العاصمة(الجزائر)، الشّركة الوطنيّة للنّشر والتّوزيع، ص225.

[2] يُنظر: أبو القاسم سعد الله، دراسات في الأدب الجزائري الحديث، ط5، الجزائر العاصمة(الجزائر)، دار الرّائد للكتّاب، 2007، 35/ 44. (بتصرّف).

_ شعر الأجراس: 1925 إلى 1936: هو شعر يصوّر الوقائع السياسيّة كما هي تماما دون محاولة تجميلها، فشعر الأجراس تجاوب مع الشّعب في ظروف صعبة وخطيرة، وصوّر حياته كما هي دون تنميق وإطراء، ومن شعراء هذه المرحلة: محمد العيد آل خليفة، مفدي زكرياء، الأمين العموري، جلول البدوي.

_ شعر البناء : من 1936 إلى 1945: في هذه المرحلة الحرجة من تاريخ الجزائر أخذ الشعر على عاتقه الدعوة إلى الوحدة الشعبية والوطنية النقية والى التحرر من الماضي البغيض ونسيان الذّات في سبيل المثل العليا.

_ شعر الهدف: من 1945 إلى 1954: هذا الغرض الشّعري ما هو إلا نتيجة حتمية لمجازر 08 ماي 1945 التي ذهب ضحيّتها أكثر من أربعين ألف جزائري، فتفطن الشعب الجزائري إلى أنه لا أمل في التّحرّر من غير سلاح، فصارت تلك الضّحايا رموزا قويّة استخدمها الشّعراء في أشعارهم للتأثير على المتلقّي لتبنّي قضيّة وطنهم، وأشهر من كتب في شعر الهدف: الرّبيع بوشامة، الأخضر السّائحي، عبد الكريم العقون، إلاّ أنَّ القيادة الشّعرية كانت لا تزال في يد: محمّد العيد آل خليفة، **أحمد سحنون**، ومفدي زكرياء. وجدير بالذّكر أنّ شعر الهدف لم ينحصر في القضيّة الجزائرية فحسب بل تناول مواضيع عدّة منها القضيّة الفلسطينيّة، وأحداث الشّرق العربي وغيرها من القضايا المعاصرة، فتطوّرت الموضوعات ولم ينس شعر الهدف رسالته التعليمية والاصلاحية سيما عند محمد العيد آل خليفة، **وأحمد سحنون في ديوانه الشّعري الثّاني.**

ولعلّنا نستطيع أن نذكر بعض النّماذج التي تلقى الضوء على ما قصدنا إليه من شعر الهدف يقول **أحمد سحنون:**

هَاتِ نَشْئا صَالِحًا يَبْنِي العُلاَ وَيَفُكُّ الضَّادَ مِنْ أَسْرِ الأَعَادِي

إِنَّ فِي يُمْنَاكَ شَعْبًا كَامِلاً يَتَنَزَّي بَيْنَ ظُلْمٍ وَاضْطِهَادِ

لَمْ يَزَلْ فِي القَيْدِ مَنْهُوكَ القِوَى مُنْذُ أَلْقَى لِلأَعَادِي بِالقِيَّادِ

_ شعر الثّورة 1954:

تميّز هذا النّوع من الشّعر بالرّوح الوطنيّة العالية، وغرضه الفخر، إذ سجّل انتصارات الثّورة وافتخر ببطولات الشّعب، وتغنّى بالحريّة والوطن، وصور الواقع إذ افتقر إلى الخيال الموحى والتأمل، ومن أشهر شعراء الثّورة : مفدي زكريا، **أحمد سحنون**، أبو القاسم خمّار، محمّد الصالح باويّة، صالح الخرفي، وهذه الطّائفة من الشّعراء كانت وليدة الثّورة شعريا ولم تكن وليدتها زمنيا إذ بعضهم كان موجودا قبل الثّورة، ومن أشهر نماذج شعر الثّورة ، قول **أحمد سحنون:**[1]

ومَا الشِّعرُ إلاَّ ثورة غير أنَّها تصولُ بلا كفٍّ وَتَسْعَى بِلاَ رَجُلٍ.

فأشعار أحمد سحنون طالما نادث بالثّورة واسترجاع السيّادة المفقودة، وكانت بمثابة وسيلة اتّصال وتأثير في المتلقّي، بل وكانت سلاحا قويّا في وجه الاحتلال الدّاخلي والخارجي، والدّيوان الثّاني للشّيخ سحنون نموذج من هذه النّماذج الأدبيّة التي حملت في ثناياها رسائل سياسيّة عميقة، إذ كثيرا ما كان يواجه المحتل الفرنسي بكل قوّة وجرأة، فاضحا مجازرهم الوحشيّة و كذلك ممارساتهم اللاَّ إنسانيّة في حق الشّعب الجزائري، وهذا ما يظهر في مواضع عدّة من الدّيوان فهاهو يقول مخاطبا فرنسا في قصيدته الموسومة ب "**شهر الفجائع 08 ماي**"[2] :

[1] يُنظر: أبو القاسم سعد الله، دراسات في الأدب الجزائري الحديث، ص50.

[2] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص344.

لَمْ يَنْجُ شَيْخٌ أَوْ عَجُوزٌ وَلاَ أُعْفِيَ الرَّضِيعُ وَلاَ الجَنِينُ حَمَامُ

أَيُبَادُ أَبْنَاءُ الجَزَائِرِ جَهْرَةً وَيُذْبَحُونَ كَأَنَّهُمْ أَغْنَامُ

ذَاكَ الذِي رَامَتْ فِرَنْسَا مِثْلَمَا صَنَعَ التَّتَارُ وَلَمْ يَتِمَّ مَرَامُ

كما أنّه يمارس من خلال أشعاره تأثيرا على المتلقّي "**تحت الضّغط الاستعماري**"[1] "هذه قطعة شعريّة نظتها تحت تأثير الحكم الاستعماري الغاشم":

فَلْنَثُرْ ثَوْرَةَ الأُسُودِ عَلَى الظُّلْمِ فَتَغْدُو صُرُوحُهُ تَتَحَطَّمْ

وَإِذَا نَحْنُ قَدْ رَضَيْنَا بِحُكْمِ الظُّلم فَالخَيْرُ أَنْ نَمُوتَ وَنُعْدَم

فالدّيوان الشّعري الموسوم ب "الدّيوان الثّاني للشّيخ أحمد سحنون" يعد أحد أبرز الوسائل الأدبيّة الحادة، التي أسهمت في نشر الوعي الشّعبي نحو الثّورة على جميع مظاهر الظّلم والقمع الاحتلالي –داخليّا وخارجيّا– كما كان وسيلة حوار وترهيب للمحتّل الفرنسي الذي كان متخوّفا من وصول هذه الأشعار التي تحمل في فحواها رسائل سياسيّة واجتماعيّة توعويّة وتأثيريّة إلى الشّعب فقام بمنعها.

كما استطاع الشّيخ سحنون رحمه الله –بعد الاستقلال عن فرنسا– مخاطبة الحكام العرب وتصوير تلك الممارسات القمعيّة التي لم تختلف كثيرا عن ممارسات فرنسا –فبحسب الشّاعر– فإنَّ أي محاولة لكشف الأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة كانت تُصنّف ضمن الجرائم التي تعرّض صاحبها للسجن وهو ما صوّره بقوله:

حَاكِمُ المُسْلِمِينَ يُدعى إِمَامًا كَيْفَ عَادَى إِمَامُنَا الإِسْلاَمَا

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص 94.

وَتَوَارَى عَنْ شَعْبِهِ وَتَعَالَى وَتَعدَّى حُدُودَهُ وَتَعامَى

فَاسْتَحَلَّ الحَرَامَ وَهُوَ إِمَامٌ وَإِذَا بِالحَرَامِ لَيْسَ حَرَامَا

وَإِذا قَامَ عَالِمٌ وَنَهَاهُ عَنْ تَعَدِّي الحُدُودِ يَلْقَ أثامًا

وعليه فالشّعراء لم يتمكّنوا من التحدّث عن الواقع المعاش بشفافيّة ووضوح، نظرا لما يترتّب عن ذلك، وبهذا نفسّر لجوء أحمد سحنون إلى اللّغة الإيحائيّة، ما جعل ديوانه زاخرا بمواضع التّناص غير المباشرة، وقد شبّه أحمد سحنون أزمته مع كشف الحقائق السياسيّة بأزمة الشّيخ ابن تيميّة:

تَطُولُ بِهِ الإِقَامَةُ فِي السِّجْنِ كَجَان وقد يذوق الحماما

كَابنِ تِيمِيَّة الذِي مَاتَ فِي السّجنِ بِلَا مُوجِبٍ وَكَانَ إِمَامًا[1]

ويبدو أن أحمد سحنون لا ينظم أشعاره اعتباطا، إنّما يهدف إلى تحقيق غايات تأثيريّة وتوعويّة كما يسعى إلى كشف الحقائق الاستعماريّة.

وقبل الغوص في تحليل ديوان أحمد سحنون وبيان غاياته يجدر بنا التّعريف بهذا الشّاعر الفذ **أحمد سحنون:** شاعر الجزائر في عصره (1907/ 2003م)، من أبرز شعراء العصر الحديث ويُدعى بالمجاهد الأديب[2]، فهو عالم وفقيه وشاعر وكاتب ومُصلِح وإمام وخطيب ومناضل[3]، كونه أحد أعضاء جمعيَّة العلماء المسلمين الجزائريّين فقد شارك في الحركة الإصلاحيَّة الجزائريَّة وفي

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص 81.

[2] الكرباسي محمّد صادق، دائرة المعارف الحسينيّة –معجم الشّعراء النّاطقين بالحسين– ط1، لندن(المملكة المتّحدة)، المركز الحسيني للدّراسات، 2018، ج3، ص145.

[3] خدوسي رابح وآخرون، موسوعة العلماء والأدباء الجزائريّين، مر:ابراهيم صحراوي، ط1، الجزائر العاصمة(الجزائر) منشورات الحضارة،: 2014، ج2، ص 128.

النَّهضة الثَّقافيَّة، وُلد في قرية ليسانة في بسكرة توفّيت أمّه وهو رضيع فربَّاه والده، وحفظ القرآن في عمرِ اثنتي عشرة سنة[1]، كان مُولَعا بِكتب الأدب وطالع منها الكثير، إلى أن التقى 1936م بالعلاَّمة عبد الحميد بن باديس، فتحول جذريًّا نحو حركة الإصلاح، كتَب في صحف الشّهاب والبصائر وغيرها، وجاهد ضدَّ الاحتلال[2] وقد اصطحبه شيخه فرحات بن الدَّراجي إلى الجزائر العاصمة واشتغل مَدرِّسا في مدرسة الشَّيبة الإسلاميَّة، وفي عام 1947 عُيِّن عضوا في المجلس الإداريّ لجمعيَّة العلماء المسلمين ثم عُيِّن أُستاذا في مدرسة التَّهذيب فمديرا عليها، وقد واكب حركة الإمام ابن باديس الإصلاحيَّة، فسُجِن عام 1956، إذ اعتقله الفرنسيّون إلاَّ أنّه لم ينقطع عن نظم الشَّعر وقد أطلق على القصائد التي نظمها في السَّجن "حصاد السِّجن"، وأُطلِق سراحه لأسباب صحيَّة عام 1959، وعند إطلاق سراحه تولَّى الإمامة في عدَّة مساجد، كما ترأَّس رابطة الدَّعوة الإسلاميَّة عام 1989[3]، توفّي في الجزائر العاصمة عام 2003 ومن آثاره: ديوان أحمد سحنون ديوان شعر للأطفال، دراسات وتوجيهات إسلاميَّة، مقالات نثريَّة، قصيدة كنوزنا (مخطوط)، الشِّعر المنثور (مخطوط)[4]

وعليه فإنَّ أحمد سحنون، وكثير من الشّعراء الثّوريّين استخدموا الشّعر كوسيلة حادّة للتّعبير عن قضايا الأمم السيّاسيّة والاجتماعيّة والنّفسيّة وحتى الدّينيّة، فلم يترك الشّعراء مجالا إلَّا وعالجوه في أشعارهم التي كانت بمثابة المرآة التي تعكس تجاربهم اليوميّة ومتنفّسهم الوحيد للكشف عن أغوار

---

[1] درّار بركات أنيسة، أدب النضال في الجزائر:من سنة 1945 حتى 1984، ط1، جامعة ميشيغان(الولايات المتحدة الأمريكية)، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، صفحة 38 .

[2] المكتبة الشّاملة.10 أكتوبر, 2012،تم الاسترداد من:
:https://shamela.ws/index.php/author/2541

[3] خدوسي رابح وآخرون، موسوعة العلماء والأدباء الجزائريّين، ج2، ص128.

[4]الكرباسي محمّد صادق، دائرة المعارف الحسينيّة –معجم الشّعراء النّاطقين بالحسين– ج3، ص145

التّاريخ وربطها بالواقع، ونظرا لقيمة الشّعر ومكانته قديما وحديثا فقد كان يُنظَم بعناية بالغة فعُولجت فيه قضايا تاريخيّة وسياسيّة كُبرى، وتم استلهامها بشكل مباشر أو ضمني بحسب ما تقتضيه الضّرورة، وبحسب ما تسمح به الظّروف، خاصّة السيّاسيّة ذلك أنَّ ربط الوقائع التّاريخيّة السيّاسيّة بالوقائع الحاليّة تعدُّ بالنّسبة لبعض السيّاسيّين حدودا لا يمكن تجاوزها، كونها تعكس الجانب السّلبي للحكّام العرب وتوضّح تخاذلهم مقارنة بالحّكام الذين سادوا قديما، ويعدُّ هذا التّوظيف إبداع يعكس مدى اطّلاع الشّاعر وثقافته الواسعة بما يُحيط به من ظروف خارجيّة، معبّرا عن واقعه السيّاسي، رابطا إياه بالتّاريخ، ويعدُّ الديوان الثّاني للشّيخ أحمد سحنون من أكثر الأشعار التي حملت زخما من الوقائع، إذ كان الدّيوان مسرحا واسعا للأحداث السيّاسيّة العالميّة والمحليّة.

وباعتبار أنَّ التّاريخ عنصر واسع متعلّق بشقّين الأوّل تلك الشّخصيّات التّاريخيّة التي صنعت الوقائع وقامت بتسيير أحداثها، والشّق الثّاني متعلّق بالأحداث التّاريخيّة في حدّ ذاتها نشأة وتطوّرا وتأثيرا على باقي القطاعات، فإنّنا ارتأينا تقسيم الفصل الموسوم "**بالتّناص التّاريخي**" إلى مبحثين الأوّل يتعلّق بتناص الوقائع التّاريخيّة والثّاني خصصناه لمعالجة الشخصيّات التّاريخيّة، باعتبار أنَّ الديوان جاء عامرا بالأحداث والشخصيّات التّاريخيّة، وقمنا بتحليل هذه العناصر والوقوف على الأبعاد الظّاهرة والخفيّة في توظيفها في الدّيوان.

جاء ديوان أحمد سحنون عامرا بالأحداث والوقائع التّاريخيّة التي تجاوزت حدود وطنه كالحرب الباردة[1]، وحادثة قصف ليبيا[2]، واغتيال الرّئيس السّابق لجمهوريّة باكستان ضياء الحق[3] مع التّركيز على الثّورة الجزائريّة، إذ لم يكتفِ بتنصيص حدث بعينه، بل راح يُبحر في عرض عدّة مجازر مورست في حقّ الشّعب الجزائري إبان الاحتلال الفرنسي الغاشم، ولعلَّ الحدث الأكثر رسوخا في ذاكرة التّاريخ مجازر الثّامن من ماي عام 1945 التي خصّها بقصيدتين على التّوالي هي "شهر الفجائع 8 ماي"[4]، و"من وحي الثّامن ماي"[5]، إذ عرض في الأولى سلسلة المجازر اللّا إنسانيّة في حق الجزائريّين من تقتيل وتنكيل لقوله:

شَـهْرُ الفَجَائِعِ لاَ عَلَيْكَ سَـلاَم إِذْ فِيكَ حَرْبٌ لَيسَ فِيكَ سَلاَمٌ

قَدْ أَصْبَحَ الإِنْسَانُ وَحْشًا كَاسِرًا وَتَـوَارَتْ الرَّحَمَـاتِ وَالأَرْحَـامُ

واستمرَّ :

أَيُبادُ أَبْنَاءُ الجَزَائِرِ جَهْرَةً وَيُذْبَحُونَ كَأَنَّهُمْ أَغْنَامٌ

ذَاكَ الذي رَامَتْ فِرَنْسَا مِثْلَمَا صَنَعَ التّتار وَلمْ يتمَ مرامً[6]

وراح يصوّر في الثّانيّة مدى بسالة الشّعب الجزائري في الدّفاع عن وطنه بالنّفس والنّفيس بقوله :

شَعْبُ الجَزَائِرِ شَعْبُ الصّبْرِ وَالجَلْدِ شَعْبُ الشَّجَاعةِ والإِقْدَامِ كَالأَسَدِ

---

[1] سحنون أحمد، ديوان أحمد سحنون، ص 112.

[2] المصدر نفسه، ص 106.

[3] المصدر نفسه، ص101.

[4] نفسه، ص344.

[5] نفسه، ص 345.

[6] نفسه، ص 344.

أبناؤهُ صمَدُوا في كُلّ مَلْحَمةٍ لأَنّهم آمَنُوا بِالوَاحِدِ الصَّمَدِ

مَا حَاوَلَتْهُ فِرنْسَا مِنْ إِبَادَتِهِمْ آلَ إِلَى ضِدِّهِ مِنْ وَفْرَةِ العَدَدِ [1]

وفي هذا اليوم نزل الشّعب الجزائري محتفلا بنهاية الحرب العالميّة الثّانيّة مناديا بالاستقلال الموعود، ومطالبة فرنسا بالحريّة استنادا لوعودها بمنحهم إيّاها مقابل الموافقة على التّجنيد في صفوف الجيش الفرنسي ضد ألمانيا، وبالفعل قامت الجزائر بتجنيد أبنائها طمعا في الحريّة وتحقيقا للسيّادة "حين انتهت الحرب العالميّة الثّانية خرج الجزائريُّون في 8 من مايو 1945 يحتفلون بنهاية الحرب ويطالبون بالاستقلال بعد القتال مع الجيش الفرنسي"[2] إلاَّ أنَّ فرنسا نقضت عهدها وهذا ليس بالأمر الدّخيل على سياسة فرنسا الملتوية، ولم تكتف بعدم احترام وعودها، بل راحت تمارس عمليات قتل وإبادة جماعيّة بحقِّ الشعب الجزائري، وشملت مجازرها معظم أرجاء الجزائر إلاَّ أنَّ المناطق الأكثر تضرُّرا هي سطيف والمسيلة وقالمة وخراطة وسوق أهراس، إذ قامت الشرطة الفرنسية بقمع المظاهرات فيها بالعنف والتّقتيل ولم تستثن أيّة فئة عمريّة "وضعت مجازر 8 ماي 1945 التي ذهب ضحيّتها حوالي 45 ألف جزائري بين رجال وشيوخ ونساء وأطفال في قالمة وسطيف وخراطة خطا أحمرا نهائيا على جميع الآمال التي كانت تراود مختلف الأحزاب بوعود السلطات الفرنسية" [3] وهو ما آلم الشّاعر وصوّره بقوله:

لَم ينجُ شَيْخٌ أَوْ عَجُوزٌ وَلاَ أُعْفِيَ الرَّضِيعُ وَلاَ الجَنِينُ حَمَامُ

---

[1] سحنون أحمد، الدّيوان،ج2، ص 345.

[2] المسلماني أحمد، خريف الثّورة، ط1، القاهرة(مصر)، دار ليلى للنّشر، 2014، ص121.

[3] كافي علي، مذكّرات الرّئيس علي كافي- من المناضل السيّاسي إلى القائد العسكري 1962/1946 ط1، الجزائر العاصمة(الجزائر)- دار القصبة للنّشر، ، 1999، ص33.

هَلْ لِلرَّضِيعِ جَرَائِمٌ فَيُدَانُ أَمْ لِلأَجِنَّـةِ فِـي الحَشَـى آثَـامُ؟ [1]

ولعلَّ تصرُّف السّلطات الفرنسيّة الأكثر همجيّة وخبثا حينما وافقت على خروج الشّعب الجزائري في احتفال بمناسبة نهاية الحرب العالميّة الثّانيّة، ومنحت ترخيصا لمناطق عدّة ووعدتهم أن يكون الاحتفال مدنيّا بعيدا عن القبضة الحديديّة للجيش، لتخلف في الأخير جميع وعودها المزعومة "استسلمت ألمانيا أمام ضغط الحلفاء والسوفييت وتقرّر أن يكون اليوم الثَّامن من الشّهر موعدا للاحتفال بالنّصر المبين بتنظيم مسيرات وتمكنت بعض القرى والمدن من انجاز ذلك في إطار قانوني بعد ترخيص من السلطات الفرنسيّة ولكن ذلك لم يحل دون القمع وإراقة دماء الأبرياء"[2] وقد صوّر الشّاعر مدى همجيّة فرنسا ونفاقها في قلب موازين الاحتفال المدني إلى تقتيل جماعي:

لاَ خَيْرَ فِي مَدَنِيَّةٍ لَيْسَتْ عَلَى غَيْرِ المَجَازِرِ وَالحُرُوبِ تُقَامُ

أَيُبَـادُ أَبْنَاءُ الجَزَائِـرِ جَهْـرَةً وَيُـذْبَحـُونَ كَأَنَّــهُـم أَغْنَـام

ذَاكَ الذِي رَاَمتْ فِرَنْـسَا مِثْلَما صَنَع التّـتارُ وَلـمْ يَـتِم مَرَام[3]

ولعلَّ هذه المجازر وعلى الرّغم من قسوتها وانعكاساتها الدّاميّة على أبناء الجزائر، لكنّها استطاعت أن تصوّر للعالم أجمع مدى وحشيّة الاحتلال الفرنسي، هذا إلى جانب بصمة الفخر والبسالة التي طبعها الجزائريّون في عمق التّاريخ بتحدّيهم فرنسا التي كانت تمثّل إحدى أبرز القوى العالميّة والسيّادة الدّوليّة، رافضين كل أشكال التّبعيّة الفرنسيّة ومندّدين بسياسة فرنسا الجائرة التي استعملت الجزائريّين كممرٍ لبلوغ أهدافها وكوسيلة للتغلّب على ألمانيا النّازيّة في الحرب الثّانيّة، ومطالبين

---

[1] سحنون أحمد، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ص344.

[2] الزبيري العربي، تاريخ الجزائر المعاصر، ط1، العاصمة(الجزائر)، منشورات اتّحاد الكتاب، 1999، ج2، ص72

[3] المصدر السّابق، ص344.

بالحريّة والاستقلال والتّخلّص من أغلال العبوديّة، ولو على حساب أنفسهم، ولم يتردّدوا ولو للحظة في التّضحيّة بأرواحهم الطّاهرة في سبيل إحياء الوطن بتبنّيهم شعار الجزائر جزائريّة "خرج الجزائريون للشّوارع يوم الثّامن ماي 1945 معلنين لفرنسا الاستعماريّة التي تُحمل أبناء المستعمرات الأخرى مسؤوليَّة حرب لا ناقة لهم فيها ولا جمل –أين فقدوا الآلاف أثناء مرحلة الصّراع مع الفاشستيّة والهتلريّة– أن زمن العبوديّة قد ولّى وأن عصرا جديدا قد أطلَّ في الأفق"[1] وراح أحمد سحنون يعبّر عن بسالة وتضحيّة الشّعب الجزائري في سبيل تحرير الوطن بقوله:

شَعْبُ الجَزَائِرِ شَعْبُ الصَّبرِ وَالجَلْدِ شَـعْبُ الشّـجَـاعَةِ وَالإِقْدَامِ كَالأَسَـدِ

خَمْسـُونَ أَلْفًا بِأُسْبـُوعٍ فَقَطْ قُتِلُـوا وَلَــمْ يُـرِيـدُوا سِـوَى حُرّيَّــةَ البـلَدِ

وَمَا اِسْتَفَاقَتْ فرنسا من غوايتـها إِلاَ عَلَى صَوْتِ شَعْبٍ غَاضِبٍ حَرِدِ

وختم الحديث عن هذه الذّكرى التّاريخيّة الأليمة والعصيبة، الخالدة بعزم أبناء الجزائر وإصرارهم على بناء دولة مستقلة بعيدا عن أغلال المستعمر، ببيت شعريّ لخّص فيه مدى صبر الجزائريّين لعقود من الزّمن في مجابهة العدو المغتصِب، ووصف ثورتهم المستأسدة لافتكاك مطلبهم المشروع ألا وهو الحريّة والسيّادة:

قَدْ أَعْلَنَ الثَّوْرَةَ الكُبْرَى لأَنَّ بِهَا فَكَاك شَعْبٍ مِنَ الأَغْلاَلِ مُضْطَهِدٌ[2]

ولم يغفل أحمد سحنون عن توظيف الحدث الأكثر أهميّة في التَّاريخ الجزائري المُرتبط بالحريّة واستعادة السيّادة الوطنيّة بعد طول جهاد فاق القرن، ونقصد – استقلال الجمهوريّة الجزائريّة عن

[1] بلغيث محمّد الأمين، تاريخ الجزائر المعاصرة – دراسات ووثائق: وثائق وصور نادرة تنشر لأوّل مرّة– ط4، الجزائر العاصمة(الجزائر)، دار البصائر الجديدة، 2013، ص196.

[2] سحنون أحمد، ديوان أحمد سحنون، ص345.

الدّولة الفرنسيّة رسميّا، إذ قال في مطلع قصيدته الموسومة ب "عيد الاستقلال" :

غَدًا عِيدُ الاسْتِقْلَالِ وَهُوَ نَتِيجة لِطُولِ جِهَادٍ حَارب الْكفْرَ وَالظُّلمَا[1]

إذ يحمل البيت أعلاه زخما من المعاناة والكفاح والألم، فجاءت القصيدة معبّرة عن حجم التّضحيّة بالنّفس والنّفيس في سبيل تحقيق الحريّة والسّيادة، وفي الواقع فإنّ القصيدة ككل حملت ثنائيّة الألم والجذل، الحزن والأسى، الخوف والأمان، والعديد من الثّنائيّات التي صوّرت واقعا يُزاوج بين رائحة الحريّة المفقودة منذ ما يزيد عن قرن من الزّمن، وماضٍ موجع قاسٍ يحمل بين طيّاته قهرا وتجويعا وتقتيلا وتجهيلا ودعسا على الدّين والعروبة، ومن جميع هذه الثّنائيّات استطاع الشّاعر أن يُبدع عملا يجعل القارئ يغوص لعمق العمل الثّوري في هذه الأشعار، ذلك أنَّ التّراكيب السّطحيّة تعكس مدى ابتهاج الشّاعر للحريّة إلاَّ أنَّ القراءة العميقة المتأنّيّة تُحيل المتلقّي إلى التّمعن في ما سبق الاستقلال من ظروف، ذلك أنّ الحريّة لم تتحقّق إلا بهمم الرّجال وبتضافر الجهود، وهو ما أراد الشّاعر إيصاله :

إنَّ جِهَادَ الكُفْرِ وَالظُّلمِ وَاجِبٌ فَمنْ لَم يُجَاهِد لَمْ يَذُق لِلمُنَى طَعمًا [2]

وبالتّالي فقد كان أحمد سحنون واقعيّا في التّعبير عن عيد الاستقلال بالموازنة بين الماضي والحاضر وعرض هذا الحدث التّاريخي بجميع أبعاده، كما صوّر الممارسات الاستدماريّة الشّنيعة خاصّة فيما يخصُّ سياسية التّنصير:

لِذَا جَعَلَ الله الجِهَادَ وَسِيلَةً لِرَدْعِ الذِي يَبْغِي لِدِينِ اللهِ الهُدَى هَدْمًا[3]

---

[1] سحنون أحمد، الديوان، ص308 .

[2] المصدر نفسه، ص 308.

[3] سحنون أحمد، الدّيوان ص308.

وإسهاب الشّاعر في ذكر مجازر فرنسا في مقام نصرِ ما هو إلاَّ دليل على وحشيّة هذا الاحتلال الذي خلّف دمارا ماديّا ومعنويّا غير قابل للنّسيان، لكن على الرّغم من ذلك فقد حارب الشّعب الجزائري بكل بسالة ورفض الخضوع وسعى لتحقيق النّصر ورفع راية الإسلام والعروبة "إنَّ الإسلام قوّة غير قابلة للموت ولا للتّدمير، وخاصّة في الجزائر، وأنّه برغم كل الممارسات الوحشيّة الفرنسيّة واستخدام أبشع وأعقد الأساليب فقد ظلّ الإسلام يحيا في وجدان شعب الجزائر"[1]

هذا ما يدلُّ على شجاعة الشّعب الجزائري وتضحيّته في سبيل تحقيق الحريّة المغتصبة وبلوغ الاستقلال والحريّة، ورفضه رفضا قاطعا للبند الذي ينصّ على أنَّ "الجزائر فرنسيّة" الذي تبنّاه الفرنسيّون، فعملوا جاهدين على طمس معالم العروبة "لقد كان الشّعب الجزائري عصيّا على مناهج المستعمرين واستخدمت فرنسا كل الوسائل لإذابته في الحضارة الغربيّة، ولكنّها فشلت في ذلك فشلا ذريعا"[2]، وقد تحدّث الشّاعر بكلّ فخر عن شجاعة بني جلدته، كما راح يستذكر هذه المناسبة المجيدة التي لم يغفل أي شاعر جزائري عن الاحتفاء بها بوصفها ضربا من الوطنيّة وشكلا من أشكال السّيادة، وفي الواقع لم يكن هذا السّبب الوحيد الذي لأجله وظّف الشّاعر هذا الحدث التّاريخي في ديوانه، بل راح يتعدّاه لأبعاد أعمق من مجرّد تخليد ذكرى الاستقلال، فالمتمعّن في القصيدة يجدها رسالة واضحة وصريحة لبلاده الجزائر دولة وشعبا في المقام الأوّل وللعالم أجمع في المقام الثّاني وهذا ما يظهر جليّا في قوله: [3]

وَلاَ تَأمَنِيهِم بَعدَ مَا ذُقتِ شَرَّهُم فَمَن جَاوَرَ الحَيّاتَ لَمْ يَأْمَن السُّمَا

---

[1] مورو محمّد، الحرب الصّليبيّة من البابا أربان إلى البابا بوش، ط1، القاهرة (مصر)، مكتبة جزيرة الورد الأدبيّة، 2005، ص219 .

[2] الصّلابي محمد علي، كفاح الشّعب الجزائري ضدّ الاحتلال الفرنسي – وسيرة الأمير عبد القادر، تاريخ الجزائر إلى ما قبل الحرب العالميّة الأولى– ط1، بيروت(لبنان)، دار المعرفة، 2017، ص21.

[3] سحنون أحمد، ديوان أحمد سحنون، ج2، ص309.

إذ يتّضح من البيت أعلاه أنَّ الشّاعر يوجّه خطابا تحذيريّا للحكومة الجزائريّة وللشّعب على حدّ سواء مفاده اليقظة والحيطة من الدَّولة الفرنسيّة، فالاستقلال لا يعني عودة الميّاه إلى مجاريها، ولا منح فرنسا الثّقة التّامة، وقد اختصر فحوى الرسّالة بقوله "فَمْن جَاوَرَ الحَيّاتَ لَمْ يَأْمَن السُّمَا" ومفاد الكلام أنّ من ذاق الغدر والبطش والتّقتيل والاغتصاب ليس بوسعه طي الصّفحة الدّاميّة الموحشة بكل بساطة، بل ينبغي الاعتبار من الماضي.

ولم يقتصر سخط أحمد سحنون على سياسة فرنسا في التقتيل والنّهب وطمس الهويّة العربيّة بل راح يربط بين غيّاب الدّيمقراطيّة إبان الاحتلال الفرنسي وبعده، ورأى أنَّ السّلطات الفرنسيّة قبل الاستقلال تتقاطع مع في عدّة ممارسات جائرة والحكّام العرب، ولعلّ أكثرها غيّاب الحس الدّيمقراطي؛ ومحاولة إبعاد الدّين عن دستور البلاد، وهي ممارسات أتقنتها فرنسا وتوارثها بعض الحكام العرب بعدها، إذ عمدت فرنسا أثناء احتلالها البغيض للجزائر إلى إذابة الكيان الجزائري بكل ما يحمله من خصوصيّات دينيّة وعرفيّة لتضيّق على الجزائريين؛ ومن أبرز مخطّطاتها للضّرب بالهويّة الجزائريّة سنّ سياسة التّنصير ومحو ثقافة البلاد وتحويل ثقافة الجزائر إلى ثقافة تبعيّة، ولتحقيق ذلك فقد بدأت تطبيق مخطّطاتها بشكل تدريجي فأنشأت هيئة دينية للإشراف على المساجد وعلى الشُّؤون الدّينية وعيَّنت عملاء يطيعونها ضد أمّتهم وقومِهم بل كانوا يعادون الحركة الاصلاحية في حدّ ذاتها، وهو الأمر الذي تفطّن له الشّعب الجزائري ورفض قطعا الاستماع لتلك الخطب الدّينيّة التي تحمل في فحواها أغراضا سياسيّة سامّة، فراحوا ينتفضون إلاَّ أنَّ فرنسا لم تستجب لهم واستمرّت في تحرير محتوى خطب الجمعة التي كانت تصبُّ في صالح الاستعمار وهنا ما كان من أعضاء جمعية العلماء المسلمين سوى العمل على تأسيس المساجد الحرّة، ودعوة الشّعب إلى مقاطعة المساجد الحكوميّة ذات الأبعاد السيّاسية الاستعماريّة، إلاَّ أنَّ فرنسا شعرت

بالخطر فراحت تستخدم كل الوسائل القمعيّة من سلاح مادي ومعنوي وصلت حدّ التّصفيّة الجسديّة للمصلّين "لم يحترم الفرنسيّون الحريّة الدّينيّة للجزائر ولا المقدّسات والشّعائر فقاموا بالتّعدي على المساجد ليس فقط بهدمهما أو تحويل بعضها إلى كنائس إنّما بقتل المصلّين والمعتصمين بها، كقتل أربعة آلاف معتصم في مسجد كتشاوة قبل تحويله إلى كنيسة"[1]، وقد نجحت فرنسا في إغلاق هذه المساجد بحجّة أنَّها تحرّض ضدّ سياسة فرنسا وتمَّ تحويل بعضها إلى كنائس،"كان الإسلام هدفا كبيرا أمام الفرنسيين، ومن ثمة كانت أولى أعمالهم هدم المساجد الأثرية وتحويلها إلى كنائس ووقف الجنرال روفيجو يشير إلى الفرنسيين باختيار مسجد من مساجد الجزائر ليصير كنيسة فأشاروا عليه بجامع القتشاوة، وكان في المسجد أربعة آلاف مسلم انقض عليهم الفرنسيون وذبحوهم عن آخرهم، وحوّلوا مساجد أخرى إلى كنائس مثل مسجد القصبة وهو من المساجد المرتبطة بذكريات إسلاميّة مجيدة"[2]

وبعد الاستقلال، نادى الأئمة والمصلحون بذات الروح والعزيمة إلى إعادة فتح هذه المساجد ونجحوا في ذلك فعلا، إلاَّ أنّه وبعد فترة اصطدموا بقرار صاعق من السّلطة الحاكمة، مفاده إعادة غلق مسجد الأرقم مجدّدا، ذلك أنَّ الجزائر بعد الاستقلال كانت غارقة في النهج الاشتراكي والتّأثّر العلماني، وكانت في مرحلة انتقاليّة هذا ما جعل تطبيق الحكم الإسلامي في تلك المرحلة صعب فاتّجهت الدّولة نحو فرض الإقامة الجبرية على كل من ينادي بالتطبيق المطلق للحكم الإسلامي في الدّولة، ومنهم الشيخ البشير الإبراهيمي، وأحمد سحنون، وبذلك تمَّ استبعاد الإسلام استبعادا جزئيّا وهو الأمر الذي تمخّضت عنه ردّة فعل عنيفة للجزائريين الذين اعتصموا مطالبين بإعادة فتح

[1] إسماعيل شاهيناز، النّذالة قصص عبر التّاريخ، ط1، القاهرة(مصر)، دار العلوم للنّشر والتّوزيع، 2017، ص 88.

[2] أبو خليل شوقي، التّسامح في الإسلام –المبدأ والتّطبيق– ط1، بيروت(لبنان)، دار الفكر المعاصر، 1993، ص27 .

المساجد الحرَّة التي بنوها بأموالهم وجهدهم وتبرعاتهم، وعلى رأسها مسجد دار الأرقم بن أبي الأرقم بحي شوفاليه بالجزائر العاصمة الذي خصّه الشّاعر بالذّكر بقصيدتين بعنوان" مسجد دار الأرقم" و"الفرحة العظمى" وفيها تناص مع حدث سياسيّ عظيم يتعلّق بفتح مسجد دار الأرقم:

نزفُّ إليكُم البُشرَى بِقُربِ الفَرحَةِ الُكبرَى

سَنفتَحُ مَسجِدَ الأَرقُم يَا مَا أَعْظَم البُشْرَى [1]

إلاَّ أنَّ السّلطات الجزائريّة راحت تتعنّت في قرارها بغلقه مع مساجدَ أُخرى لعدّة اعتبارات وعلى رأسها السيّاسيّة، أي بسبب اللقاءات السّريّة التي كانت تجمع بين أطراف الحركة الإصلاحيّة والأحزاب السيّاسية الإسلاميّة الوطنيّة، وهذه الاجتماعات –في نظر الدّولة– لم تكن في صالح البلاد نظرا للوضع المتوتر آنذاك، فكانت الدولة تحاول الحفاظ على الأمن العام للبلاد، "كان الحزب الإسلامي يعقد بعض اللقاءات في أوائل عام 1979 بمسجد العاشور وكذلك كانت هناك نشاطات بدأت في مسجد دار الأرقم حيث كان يقوم بالوعظ بعض الشّيخ ومنهم الشيخ سحنون"[2] وتمَّ اتّخاذ المسجد مقرّا لمناقشة الوضع في البلاد، إلا أنّه وبعد سلسلة مفاوضات وجدت السّلطة نفسها مضطرة لفتح المسجد ووجدت أنَّ إعادة فتحه يصبُّ في صالحها، بغية كسب ثقة الحزب الإسلامي وضمّ صوته إلى صوت السّلطة، "لقد كان المسجد بالنّسبة لرجال الحركة الإسلاميّة النَّواة القويّة لبناء الحركة وتدعيم المعارضة تجاه السّلطة، وكان فتح بعض المساجد مثل مسجد العاشور، ومسجد الأرقم بالجزائر وغيرها، المؤشر الأول على التّصاعد العضوي بين الحركة والمسجد، وفي عهد الرّئيس الشّاذلي بن جديد، أرادت السّلطة التّمهيد لمشروعها الإصلاحي

[1] سحنون أحمد، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ص305 .

[2] كافي علي، مذكرات الرّئيس علي كافي، ص92.

اللّيبيرالي بتقويّة الإسلاميّين من خلال كسب ثقتهم وامتصاص احتجاجاتهم لمحاصرة الفكر الماركسيّ في الجامعات، وتشجيع المواد الدّينية في المدارس وفتح فروع ومعاهد لعلوم الشّريعة"[1] وهنا بدأت سلسلة الاتصالات بالإسلاميّين ومحاولة جذبهم وكسب أصواتهم، إذ شملت الاتصالات الكثير من الأطراف الفاعلة في الحركة الإسلاميّة "بداية من الشيخ أحمد سحنون أحد رموز هذه الحركة وأحد الأعضاء البارزين في جمعيّة العلماء المسلمين قبل الاستقلال، اتّصل به وزير الشؤون الدينية بوعلام باقي محاولا إقناعه بضرورة إيقاف النّزيف بمبادرة للتّهدئة"[2] وفعلا راح أحمد سحنون يسهم بعدّة مبادرات في هذا الصّدد ففي أكتوبر 1988 رأى أنَّ الحل هو العودة إلى الإسلام كشريعة ومنهج بعد فشل الأنظمة الفاسدة باعتماد الشّورى في الحكم والعدل في توزيع الثّروة والمساواة أمام القانون بضمان حريّة التّعبير، كما طلب بالمقابل من المواطنين الكف عن تحطيم ممتلكات الشّعب والرّجوع لبيوتهم، وقد أخرج جميع هذا الخطاب في شكل بيان "وتمّ تصوير هذا البيان الذي حُرّر في مسجد دار الأرقم ووزّع في شوارع باب الواد وبلكور وغيرها من أحياء العاصمة، كما كان للشّيخ أحمد سحنون مواقف أخرى لصالح النّهوض بالجزائر الجديدة في حلّتها الديمقراطيّة الإسلاميّة[3].

ويبدو أنّ أحمد سحنون فنان بربطه المتقن بين آثار البطش الاستعماري، وبعض الأزمات السياسيّة ما بعد الاستقلال، حيث يُحاول في كلّ حدث تاريخي أن يجد نقاط التّقاطع بين جزائر الأمس واليوم، إذ نجد هذا الرّبط في قصيدته الموالية الموسومة ب "في ذكرى التّحرير"، التي فيها راح يتناص حدثا محفورا في ذهن كل جزائري، وخالد في تاريخه ألا وهو"ذكرى اندلاع ثورة التحرير

[1] يُنظر: عيّاشي أحميدة، الحركة الإسلاميّة في الجزائر– الجذور، الرّموز، المسار– ، ص74.

[2] يُنظر: المرجع نفسه، ص 20.

[3] يُنظر: تامالت محمد, الجزائر من فوق البركان:– شهادات لجنرالات، رؤساء حكام، زعماء أحزاب، شخصيات من الجبهة الإسلامية للإنقاذ والحركة البربرية– ط3، (لندن)، دار الحكمة 2002، ص 29.

إنَّ ذِكرَى التَّحرِير تُوحِي بِتَحرِيرِ النُّفوسِ مِنْ كُلّ خُبثٍ وَلُؤمٍ [1]

ومن خلال تناصيّته لهذا الحدث التّاريخي أراد أن يعرض بسالة الشّعب الجزائري في تحدّيه للمحتل واتّحاده في قرار الانتفاضة مهما كانت النّتائج "في أوّل نوفمبر 1954 صدع الشّعب الجزائري البطل بقراره التّاريخي الحاسم في وجه المستعمر الفرنسي الغاشم معلنا بلغة السّلاح ألاَّ تعايش ولا تفاهم ولا تكيّف ولا مهادنة مع من احتلُّوا الوطن واغتصبوا الأرض وانتهكوا المقدسّات"[2]

ولم يعمد أحمد سحنون إلى عرض الواقعة التّاريخيّة لمجرّد إحياء الذّكرى ولا بُغيّة التّفاخر بأبناء الجزائر فحسب، إنّما كانت له أبعاد سيّاسيّة خطابيّة تأثيريّة، وهذه الأبعاد ليست خفيّة ولا هي متضمَّنة في فحوى الخطاب، كونها جاءت في حلّة واضحة مباشرة لا تستدعي تفحُّصا عميقا للتّراكيب اللّغويّة، ففي قوله:

لَيتَنَا نَسْتَفِيدُ مِن ثَورَةِ التَّحْرِيرِ دَرسًـــا بِهَجرِنـــا كُل ظُلـــمٍ

كَيفَ حِدنَا عَنِ الطَّرِيقِ وَجُرنَا وَارْتَكَبْنـــا فِي حُكِمنَـا كُلَّ جُـرمٍ

نُلاحظ بشكل واضح أنّه يتحدّث عن تلك الظروف السياسية التي سادت الجزائر بعد الاستقلال إذ يعتبر أحمد سحنون أنَّ الشّعب الجزائري عانى من آثار ما بعد الاحتلال، كالفقر والتّشبع بالثّقافة الفرنسيّة، وغيرها.

ثم راح الشّيخ سحنون يشير لبعض المنعرجات السيّاسية بعهدة حكم الرّئيس الجزائري السّابق

[1] سحنون أحمد، ديوان أحمد سحنون، ج2، ص310.

[2] بدوي الطّاهر، على هامش وأثر الهجرة النّبويّة المباركة، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2009، ص111.

"الشّاذلي بن جديد" ذلك أنّه ذكر في مُستهل القصيدة تاريخ الذّكرى بقوله "في ذكرى التّحرير 9 ربيع الأول 1408 الموافق 01 نوفمبر 1989 وما يليه"[1] كما راح يلمّح لتلك المنعرجات التي وقعت إبان فترة حكمه عام 1988 "تمتدُّ فترة حكم الرّئيس الجزائريّ السّابق الشّاذلي بن جديد من سنة 1979 إلى غاية 1992، وخلالها عرفت الجزائر أحداث الخامس من أكتوبر 1988 والتي تعدُّ منعرجا هامّا، أفرز واقعا سياسيّا جديدا"[2].

وفي هذا التّاريخ أراد الشّعب الانتفاضة بغية التّعديل في الدّستور والمصادقة على قانون التّعدديّة الحزبيّة بدل حكم الحزب الواحد، وعلى إثر ذلك خرج كم هائل من المتظاهرين للشوارع في احتجاجات عارمة عمت العديد من الولايات الجزائرية وشكّل هذا التّظاهر قلقا لدى قوّات الجيش الوطني الذي تدخّل لإيقاف المتظاهرين لحماية أمن البلاد، "عرفت الجزائر في ظلّ الحزب الواحد العديد من الاضطرابات ومنها أحداث أكتوبر 1988 وهي عبارة عن انتفاضة حدث فيها غليان الشّارع الجزائري الذي رفض الأوضاع، وهذه الانتفاضة لم تكن وليدة يومها بل جاءت كنتيجة لسلسلة من التَّراكمات السلبيَّة ولم تستطع الدَّولة احتواءها"[3]، وقد خلّف هذا الإجراء حصيلة من الجرحى وبعض القتلى بحسب الإحصائيّات الرّسميّة للوزارة وقد تكون فاقت العدد المصرّح به، نظرا للتّستر الإعلامي السائد آنذاك "كانت أحداث أكتوبر من أخطر الاختلالات التي عرفها النّظام الجزائري بين 1967/ 1988 ومن أبرز النتائج الدّاميّة لها 18 قتيلا و1442 جريحا حسب الإحصائيّات الرّسميّة المقدمة لوزارتي العمل والشؤون الاجتماعية والعدل اللتان تكفلتا بتعويض

---

[1] سحنون أحمد، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ص 310.

[2] نوّاري نصر الدّين، الصّحافة والإرهاب في الجزائر، دار اليازوري العلميّة، ط1، 2019، ص56/57

[3] بوجحفة رشيدة وأخرون، حركة الإخوان المسلمين وعلاقتها بالسّلطة :دراسة مقارنة مصر الجزائر، مركز الكتاب الأكاديمي، دكتوراه : علاقات دولية : جامعة الجزائر3: كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية، الجزائر 2017، ص176 .

ضحايا وعائلات تلك الأحداث نزولا عند خطاب الشّاذلي بن جديد بتاريخ 10 أكتوبر"[1]، وهنا يوضّح الشّاعر أنَّ الجزائر لم تهنأ بمجرّد الاستقلال والظّفر بالحريّة، بل بمجرّد خروجها من أزمة المستعمر دخلت في منعرجات سياسية أخرى- وهو وضع طبيعي لكلّ دولة خرجت حديثا من الاحتلال- وقد امتدّت هذه الأزمة لثلاثة عقود هذا إن لم نحتسب فترة العشرية السّوداء "المعروف سوسيولوجيّا أنه كلّما تعرّض مجتمع لطفرات شديدة كانت التّوتّرات داخله حاميّة، كان ذلك حال الجزائر على مدى الثّلاثة عقود الموالية للاستقلال(1990/1960) خاصّة مع تبنّي سيَّاسة الانفتاح بعهد الرّئيس الشاذلي بن جديد أي بداية العقد الثّمانين فعرف التّشكيل الاجتماعي الجزائري انقلابا رأسا على عقب"[2] وقد دعا أحمد سحنون إلى تبنّي سياسة الشّورى مع الشّعب بغية الوصول لحل ديمقراطي يرضي جميع الأطراف، لتجنّب الوقوع في ظلم الشّعوب:

كَيفَ يَرضَى بِالظُّلمِ مَن حَارَبَ الظُّلمَ وَلَمْ يَخشَ مِنْ عِقَابِ مُلمّ[3]

إذ كان نظام الحكم بحسبه رافض للرّؤى السّياسيّة التي لا تتّفق والدّستور المعمول به- ونبرّر للدولة رفضها خوفا من تعدد الرّؤى السياسية وبالتّالي نشوب فوضى- وبحسب سحنون فهذا الرّفض تمخّض عنه شرخ واضح بين السّلطة والشّعب "إنّ عمليّة الاتّصال السّياسي في عهدة الرّئيس الشّاذلي بن جديد تميّزت بخطاب مغلوق حيث بقي المواطن في اغتراب سيّاسي لتهميشه عن الحياة السيّاسيّة بعدم وجود نقاش مفتوح حول مختلف المجالات"[4]، ولعلَّ إبعاد الشّعب عن السّياسة أمر طبيعي ذلك أنَّ السّلطة أدرى بمصالح شعوبها.

---

[1] قجّالي آمنة، الإعلام والعنف السيّاسي، ط1، عمّان(الأردن)، مركز الكتاب الأكاديمي2015، ص31.

[2] يُنظر: المرجع نفسه، ص29/ 30 .

[3] سحنون أحمد، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ج2، ص311.

[4] قجالي آمنة، الإعلام والعنف السيّاسي، ص30.

وفي الأخير ختم القصيدة باعتذار وجّهه للشّهداء الأحرار الذين قدّموا حياتهم مقابل تحرير الوطن المُغتصب، وفي سبيل القضاء على الظّلم والاستبداد والبيروقراطيّة والتّجهيل والعنف وبعبارة أدق العمل على تنظيف الجزائر من جميع ما خلّفه الاستعمار الفرنسي من ممارسات لا إنسانيّة بقوله:

شُهَدَاءَ البِلَادِ عُذرًا إِذَا لَم نَسْتَطِع بَعْدَكُم إِزَالَةَ ظُلمٍ[1]

فقد ارتبط اسم فرنسا تاريخيّا بالمجازر التي مارستها في حق الشّعب الجزائري.

وقد انشغل أحمد سحنون بقضايا وطنه منذ دخول الاستعمار الفرنسيّ الأراضي الجزائريّة، وإلى غاية الاستقلال مرورا بالأزمات التي واجهتها الجزائر خاصّة إبان فترة التّسعينات، والتي أُطلق عليه "العشريّة السّوداء"، وقد عبّر عن جميع هذه المراحل بقوله:

أَرْضِـــي يَـا مَنْبَـتَ العُـــلَا لله كَـــمْ أَنْـتِ تَـــأَلَّـمِيـنَ

غَرَقْتِ بِالأَمْسِ فِي الدِّمَا وَاليَومَ فِي البُؤسِ تَغْرَقِينَ[2]

إذ تفنّن الشّاعر بربط الماضي والحاضر برباط الألم والأسى، بدءا من وصف المجازر الشّنيعة للاحتلال الغاشم الذي أوهم العالم بأنّه دخل الأراضي الجزائريّة لهدف نبيل سعيا لنشر الدّين المسيحيّ الحقّ وتطويرا للجمهوريّة الجزائريّة التي كانت بعيدة كل البعد عن مظاهر الحضارة – بنظرهم– إلاَّ أنَّ هدفهم كان انتقاميّا في المقام الأوّل لأسباب تاريخيّة دينيّة، تليها الأسباب الاقتصاديّة "لم ينس الفرنسيُّون ما حدث خلال الحروب الصّليبيَّة بين المسيحيّين والمسلمين

[1] سحنون أحمد، ديوان أحمد سحنون، ج2، ص 311.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص 115.

وانتظروا فرصة الانتقام، ورفعوا شعار الدّفاع عن المسيحيَّة في حملاتهم الاستعماريَّة بالرغم من أنَّ لهم أهدافا خفيَّة اقتصاديَّة إلاَّ أنّهم استعملوا الدِّين للعزف على الوتر الحسَّاس وكسب تعاطف الشُّعوب الأوروبيَّة وقد أقنعوهم أنَّ الحملة العسكريَّة على الجزائر ليست بهدف الغزو والاحتلال على الإطلاق، إنَّما بغية تنفيذ مهمة إنسانيَّة محدَّدة"[1]، فمارسوا التّقتيل الجسديّ والغسيل الفكريّ بسنّ سيَّاسة الفرنسَة التي تنصُّ على طمس الهويّة العربيّة باعتبار أنّ الجزائر جزء لا يتجزّأ من الأراضي الفرنسيّة، وعليه فاللّغة الفرنسيّة هي اللّغة الأم في الجمهوريّة الجزائريّة "أصدرت فرنسا مرسوما أعلنت بموجبه أنّ الجزائر جزء لا يتجزّأ من الأرض الفرنسيَّة"[2]، لكنّ الشّعب الجزائريّ المناضل لم يرضخ لهذه التّعليمات بل قاوم بكل بسالة "قاوم الجزائريون المستعمرين الصّليبيّين وقاموا بحركات ثوريَّة، ومع فشل بعض حركات المقاومة استأسد الصّليبيّون وازدادوا وحشيَّة وضراوة"[3] ولم يستسلم الشّعب الجزائري المُناضل رغم كل ما تعرّض له من أذى جسديّ ومعنويّ واستمرَّ في النّضال والمقاومة إلى أن حقّق الاستقلال بعد سلسلة من المجازر اللاَّ إنسانيّة التي حفظها التّاريخ وبذلك باتت المقاومة نموذجا يُحتذى بـه في النّضال والثَّورات.

وعلى الرّغم من تحقيق الشّعب الجزائري للاستقلال وبلوغه الحريّة، إلاَّ أنّ سلسلة الأحزان الدّاميّة لم تشأ أن تفارق أرض الجزائر الطّاهرة ولعلَّ الفترة الأكثر سوءا في تاريخ الجزائر تتعلّق بفترة التّسعينات التي أرهبت الجزائريّين ونشرت الذّعر بينهم، وقد عبّر الشّاعر عن هذه الفترة بقوله:

---

[1] مومن العمري وآخرون، جرائم الاحتلال الفرنسي في الجزائر (1962- 1830) ط1، (الجزائر)، دار الألمعيّة، 2014، ص09.

[2] ياغي إسماعيل محمود وآخرون، تاريخ العالم الإسلامي الحديث والمعاصر، ط6، الرياض (المملكة العربيّة السعودية)، دار العبيكان، 2010، ج2، ص133.

[3] محمود شاكر، التاريخ الإسلامي المعاصر ببلاد المغرب، ط2، بيروت (لبنان)، المكتب الإسلامي 1996، ج14 . 246

أَيْـنَ الاسْتِقْـلَالُ أَيْنَ اِرْتَحَـــلَا أَيْنَ ذَاكَ الحُلْمُ أَيْنَ اِنْتَقَلَا

قَدْ بَذَلْنَا الجُهْدَ لَكِن لَم نَذُق ثَمْرَ الجُهْـدِ فَمَاذَا حَصَـلاَ

وقد أبدى تأسّفه الشّديد حيال الوضـع الذي آلـت إليه بـلاده التي لم تهنأ فبمجرّد خروجها من نكبة المستدمر وقيّامها بذاتها دخلت في دوّامة الإرهاب الهمجي ، لتغرق مُجدّدا في الدّماء:

اِنْتَظَرْنَا رُبعَ قَرْنٍ عَبَثًا ضِيعَ الجُهْدُ الذِي قَدْ بُذِلَا[1]

وقد عانت الجزائر لعشر سنوات ولذلك أَطلق عليها السيّاسيون تسميّة "العشريّة السّوداء وأمّا تخصيصها بكلمة "سوداء" فهي دلالة على الحزن الذي خيّم على الجزائر نتيجة الجرائم الشّنيعة من تقتيل وخطف واغتصاب على يد الجماعة الإرهابيّة، التي نسبها بعضهم إلى Gia "الجماعة الإسلاميّة المسلّحة واختصارها GIA هي جماعة كفاحيَّة تشكّلت غُداة إلغاء الانتخابات في الجزائر، فانهالت الجماعة على آلاف المدنيّين الجزائريّين ذبحا خلال ما باتت تُعرف بالعشريَّة السَّوداء"[2] ولم تقتصر جرائمهم اللاّ إنسانية على فئة دون غيرها، فلم يستثنوا الأطفال ولا حتى النّساء "وأمّا عدد النِّساء اللاَّئي اختُطِفن في العشريَّة السّوداء كبير جدًّا، فبحسب إحصاءات قدَّمتها المنظَّمة العربيّة لحقوق الإنسان فنحو خمسة آلاف فتاة وسيِّدة جرى اغتصابهن"[3].

وعليه فقد صوّر أحمد سحنون معاناة الجزائر بفضح الاحتلال الغاشم، والإرهاب الوحشيّ وجرائمهما

---

[1] سحنون أحمد ، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ج2، ص 89.

[2] الناصري عمر، في قلب الجهاد، تر: فاضل جنتكر، ط1، الرياض(المملكة العربية السعودية)، مكتبة العبيكان، 2008ص 529.

[3] مجموعة مؤلفين، العنف والسيّاسة في المجتمعات العربيّة المعاصرة، ط1، قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، 2017، ج1، ص 552.

الشّنيعة للعالم، بغرض فضحهما وتوعيّة الشّعب بخططهما في بلوغ السلطة على حساب السلام العالمي.

ويبدو أنَّ أحمد سحنون قد شعر بخيبة أمل كبيرة للوضع الذي آلت إليه الجزائر بعد الحريّة والاستقلال واستنكر بعض مظاهر القمع، ونظرا لاستيّاء الشّاعر وحرقته الشّديدة فإنّه لم يكتفِ بقصيدة واحدة للتّعبير عن الوضع، بل أتبع القصيدة الأولى بأخرى عنونها ب" **بمناسبة ذكرى الثّورة التّحريريّة 1983**" والتي لم يستعن فيها بالمعاني الضّمنيّة، بل كان خطابه واضحا لا غبار عليه، لقوله:

مَرَارَةُ الظُّلمِ شَبّتْ نَارَ ثَورَتِنَـا فَحَاذِرُوا الظُّلمَ يَا حُكّامَ دَولَتِنَا

لَا سِيّمَا مِنْ قَرِيبٍ يَسْتَعِينُ بِنَا وَنَسـتَعِينُ بهِ فِي دَفعِ كُربَتِنَا

فَليَخشَ حُكّامَنا عُقبَى تَجبُّرهُم وَلا يَـقُولـوُا: سَنَفِيـكُم بِعدَّتِـنَا[1]

إذ لم تكن أحداث الخامس من أكتوبر المنعرج السّلبي الوحيد في فترة حكم الرّئيس الشّاذلي بن جديد، إنّما كانت هناك سلسلة من الاضطرابات السيّاسيّة التي انعكست سلبا على بعض القطاعات والميادين ومنها القمع الذي تعرّضت له تلك الشّريحة التي طالبت بإدراج اللغة الأمازيغيّة كلغة رسميّة في الدّولة الجزائريّة، وبالتّالي تفعيلها في المؤسّسات التعليميّة والجامعات، وهو الأمر الذي رفضه الرّئيس بن جديد وحكومته، ما أثار سخط المطالبين بشرعيّة الأمازيغيّة، ما دفعهم للنّزول في مظاهرات طلابيّة بشلَّ العديد من الجامعات في الوطن "استهلَّ الرئيس الشاذلي بن جديد عهدته بإجراء تعديلات دستوريّة خلال شهر يوينو من العام1979 وخلال شهر نيسان عام 1980 شهدت

[1] سحنون أحمد، ديوان أحمد سحنون، ج2، ص 312.

الجزائر حركات طلابيَّة عنوانها "من أجل الثقافة واللغة البربريّة"، وفي ماي 1981 عادت الاضطرابات إلى الجامعات الجزائرية، وجُرح عدد لا بأس به من الطلاب في صدامهم مع السلطة واعتقل آخرون"[1]، ولم يكن الأمر بالغريب أو الدّخيل على ساحات الثّورات العربيّة فجميعها تشترك في نقطة واحدة ألا وهي محاولة إخمادها قبل اندلاعها، "إذا انتقلنا إلى السّاحات السّاخنة مثل ليبيا والجزائر والعراق وغيرها نجد أن هناك ظواهر مشتركة في كيفيَّة التَّعامل مع الثَّورات الشعبيَّة كإغراق المتظاهرين برجال الأمن وإغلاق الطَّريق أمام أي تجمع جماهيري نحو هدف محّدد"[2]

وراح يستدل أحمد سحنون عن اشتراك بعض أنظمة الحكم العربيّة والإسلاميّة في ثنائيّة القمع والبيروقراطيّة بسبب تدخل الأيادي الخارجيّة، في قصيدته الموسومة ب "**أين العيد**" التي تناص فيها مجموعة من الأحداث التَّاريخيّة وفيها صوّر حجم الوجع والألم الذي يشعر به لما آلت إليه الدّول العربيّة بصفة عامة والإسلاميّة على وجه الخصوص من أوضاع مزريّة، من عنف وحروب دمويّة لم تتوقّف البتّة، وهو الأمر الذي جعل الشّاعر يبدع في شجن وحزن عميق :

العِيدُ أَيـْنَ العُيدُ يَا مُسْلِـم؟ وَكُـلّ مـَا تُبْـصِرُهُ مُؤلِـمٌ

وَالحَربُ يَا للهَولِ أَودَتْ بِنَا تُزهق أَرْوَاحَنـَا وَلاَ تَرحَم[3]

وقد عبّر بأسى عن العيد الذي صار لا طعم له بسبب هذه الظّروف الدّمويّة التي خيّمت على

---

[1] عاطف عبد الحليم وآخرون، قصة وتاريخ الحضارات العربية بين الأمس واليوم _تونس والجزائر_ ط1، بيروت(لبنان)، منشورات كريبس، 1999، ص192 .

[2] غوشة إبراهيم، في طلعة الشّمس –هموم فلسطينيّة– ط1، عمّان(الأردن)، دار المأمون للنّشر والتّوزيع، 2016، ص70/69.

[3] سحنون أحمد، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ج2، ص320.

العديد من الدّول الشّقيقة، ووقف على العديد من الأحداث التي أُريقت فيها الدمّاء، كما راح يُعدد تلك الدّول التي أصابتها لعنة العنف والدّمار، بقوله:

لَمْ يَسْلَم القُدْسُ وَلَمْ يَسْتَرِحْ لُبْنانُ فَالمَوتُ بِهِ يَجْثَمِ

وَفِي فِلِسطِينَ أَقَـامَ الأَسَـى يَتِيمُهَا يَصرُخُ وَالأَيــمُ

وَبَيْنَ إِيرَان والعِرَاق جَــرَى دَمٌ بـِهِ أَمْجَادُنـَا تُهـدَمُ[1]

إذ تحدّث في قصيدته هذه عن سلسلة من التّجارب التّاريخيّة المتقاطعة في نقطة واحدة ألا وهي نقطة اللاَّ سلم واللاَّ أمن من حروب ودمار، واستهلَّ حسرته بفلسطين الجريحة التي عانت من وحشيّة الاحتلال الإسرائيلي الغاشم لما يقارب من تسعة عقود، وصمودها أمام المجازر اللا إنسانيّة التي مارستها إسرائيل من تقتيل وتعذيب ونفي وإبادة جماعيّة، وللأسف فإنَّ فلسطين لم تلق المساندة الدّوليّة، بل راحت الدّول ذات السّيادة تبرّر جميع هذه المجازر والمذابح، وتعتبرها مجرّد دفاع عن النّفس ضدّ الرّفض الفلسطيني للتّعايش السّلمي مع الإسرائيليّين الذين يملكون كل الحق في أراضي فلسطين استنادا لما جاء في معاهدة بلفور عام 1948، "غطّى المجتمع الدّولي على المجازر الصّهيونيّة المُرتكبة بحق الشّعب الفلسطيني، فجميع روايات المجازر من طرف الشّهود أو الصحافة أم الضحايا أم تفاخر المجرمين أنفسهم تضيع أمام إنكار المسؤولين وإفلاس هيئات التّحرير والصّمت الدّولي والمحاكمات التي تُفتَح وتُغلق وكأنَّ شيئا لم يكن ما أنتج مسلسلا مستمرا منذ 1948 حتى يومنا هذا مشكلا فسيفساء الإجرام الصهيوني بالتَّواطؤ مع المنقذين في المجتمع

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، 320.

الدولي"[1] ولم يقتصر تهميش المجتمع الدّولي للقضيّة الفلسطينيّة باعتبارها دولة إسرائيليّة بالأصل وللإسرائيلّيين كل الحقّ في الأراضي الفلسطينيّة، بل راح الأمر يتعدّاها إلى العديد من الدّول غير الحصينة كالدّول العربيّة والإسلاميّة ودول العالم الثالث بصفة عامّة، ونذكر من بين هذه الدّول الجمهوريّة اللّبنانيّة التي لم يستثنها أحمد سحنون من قاموس الدّول المتأزّمة والفاقدة للسّلام والأمن بقوله " **لُبْنانُ فَالمَوتُ بِهِ يَجْثَمِ**"، إذ وصف الفترة الأكثر تعقيدا وسوءا في التّاريخ اللّبناني في فترة حكم الرّئيس اللّبناني فؤاد شهاب*، وتحديدا فترة الحرب الأهليّة اللّبنانيّة الممتدة قرابة عقدين من الزّمن، "انتهت الحرب الأهلية اللبنانية في 27أكتوبر عام 1990 بعد ما استمرت خمسة عشر عاما أي من تاريخ 1975"[2] وراح ضحيّتها الآلاف من المواطنين، ولعل السّبب المؤدّي إلى قيّام الحرب الأهليّة اللّبنانيّة مردّه مجموع التراكمات السّياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة التي مسّت البلاد منذ عهدة الرّئيس فؤاد شهاب، الذي عمد إلى إدخال إصلاحات شاملة للبلاد بسبب العهدات السّابقة لفترة حكمه التي اصطبغت بالبيروقراطيّة والطّائفيّة والمحسوبيّة فتبنّى مشروعا شاملا عُرف بمشروع شهاب الإصلاحي، "استوعب فؤاد شهاب الرّئيس الثّالث للجمهوريّة اللّبنانيّة أخطاء العهدين السّابقين، وكان زاهدا بعيدا عن المصالح الشّخصيّة ما ساعده على التخطيط لإصلاح جذري والتوجه لتحديث دولة الاستقلال"[3] ورغم محاولات شهاب الإيجابيّة للقيّام بالجمهوريّة اللّبنانيّة الجديدة والنّهوض بجميع القطاعات وبالتّالي كسب تعاطف الشّعب وثقته، إلا أنّ مشروعه قد فشل فشلا

---

[1] يُنظر: علي ياسر، المجازر الإسرائيليّة بحقّ الشّعب الفلسطيني، تح: صالح محسن وآخرون، ط1، بيروت(لبنان)، مركز الزّيتونة للدّراسات والاستشارات، 2009، ص8.

[2] حمدي محمد، قاموس التّواريخ –يوميّات الأحداث وقوائم مرجعيّة تاريخيّة–، تح: محمّد حسنين هيكل، ط1، القاهرة(مصر) المكتبة الأكاديميّة، 2014، ج2، ص203 .

[3] شاهين إيميل، التكوين التاريخي لنظام لبنان السياسي الطائفي– لبنان السلطة ولبنان الشعب– ط1، بيروت(لبنان)، دار الفارابي، 2015، ص190.

ذريعا ما أدّى إلى نشوب الحرب الأهليّة "تاريخ الحرب الأهليّة : 1975 / 1990"[1] "إنّ انفجار الحرب الأهليّة كان نتيجة منطقيّة لفشل مشروع شهاب الإصلاحي"[2] ولعلّ الأسباب الأكثر شيوعا لفشل هذا المشروع أنّ الرّئيس فؤاد شهاب لم يكن قائدا ثوريّا البتّة، وبالتّالي ليست له تجارب عسكريّة سابقة وافتقاده لاستراتيجيّات القيّادة العسكريّة، على الرّغم من أنّه ضابط برتبة عميد في قوّات الجيش اللّبناني، "كان لفشل تجربة تحديث الدّولة اللّبنانيّة وإصلاحها أسباب كثيرة إضافة إلى أن قائدها الجّنرال شهاب ليس بقائد ثوريّ بل هو من الأسر ذات الأصول الإقطاعيَّة"[3] ونظرا لتجاربه شبه المنعدمة في القيّادة الثّوريّة وقلّة معرفته بخبايا التّخطيطات السيّاسية فقد أولى جميع القرارات التي تخصّ البلاد لأجهزة الجيش التي راحت تقمع الحريّات العامة للشّعب وراحت تتعامل مع أي تجمهر شعبي أو إضراب قطاع ما للمطالبة بالحقوق المغتصبة شكلا من أشكال تحدّي السّلطة، وتمرّد مباشر على النّظام يؤدي بصاحبه إلى الاعتقال المباشر والزّج في السّجن، وراحت قوّات الجيش اللّبناني تتعدّى الاعتقالات نحو الضّرب المبرح وإطلاق غازات لحلّ التّجمهر؛ وهو الأمر الذي شكّل أزمة ثقة بين الشّعب والحاكم "نظرا لعدم انتماء فؤاد شهاب لأيّ حزب يدعمه ولأنّه عسكريّ فقد رأى أن يستند إلى أجهزة الجيش التي سريعا ما أخذت راحتها في التَّدخل في أصغر الأمور وكبراها لتتحول إلى جهاز قمع ضرب الحريَّات العامة وتسلَّط على سيَّاسة البلد"[4]

وفي الواقع فإنَّ أحمد سحنون أبدع في وصف غيّاب الدّيمقراطيّة في بعض الأوطان العربيّة وتفشّي

---

[1] البزري دلال، دفاتر الحرب الأهلية اللبنانية، ط1، بيروت(لبنان)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017، ص1876.

[2] حمدان عماد، تعثّر بناء الدّولة في لبنان – تجربتا شهاب والحريري– ط1، بيروت(لبنان)، مؤسّسة الرّحاب الحديثة، 2011، ص78.

[3] شاهين إيميل، التكوين التاريخي لنظام لبنان السياسي الطائفي– لبنان السلطة ولبنان الشعب– ص190.

[4] سحنون أحمد، ديوان الشّيخ أحمد سحنون ، ص 190.

سيّاسة القمع وتفنُّن السّلطات العربيّة في تجريم جميع من يخالفها في الرّؤى ، وتجدر الإشارة إلى أنَّ تخصيص الشّاعر لحكومة لبنان بالبيروقراطيّة كان تخصيصا يحمل صفة العموم في ثناياه كونه يقصد أغلب الدّول العربيّة، وهو ما عبّر عنه بقوله:

وَالدَّمُ لَمْ تَبْقَ لَهُ حُرمَـة وَأَيُّ أَرْضٍ لَمْ يُصِبْــهَا الدَّمُ

وَالدِّينُ لَمْ يَبْقَ لَهُ حُكْمُهُ وَالخَلفُ بَينَ العَرَبِ مُسْتَحْكِمٌ[1]

فالشّاعر يوضّح أعلاه التّفشّي البيروقراطي لبعض الدّول العربيّة، ويأسف على الدّماء التي أُريقت بها ويرُدّ أغلب هذه التّصرّفات الجائرة إلى البعد عن الدّين سواء في شكله الرّسمي وأعني – العلمانيّة– وهو المذهب المتّبع في العديد من الدّول العربيّة والإسلاميّة كتركيا وتونس في عهد الرّئيس المخلوع زين العابدين بن علي، وكذلك إيران والعراق سابقا، والمقصود بالعلمانيّة أو اللاَّئكيّة؛ فصل الدين عن الدّولة وعدم الرّجوع إلى أحكام الشّريعة في تطبيق الأحكام القانونيّة "العلمانية ترك النّص الدّيني وعدم اعتباره مرجعا في السّياسة، فالعلمانية بشكل عام يكون متبنّيها مؤمنا دينيّا وفي ذات الوقت علمانيًّا في مواقفه الاجتماعيّة والسّياسيَّة وتحكيمه العقل في غير قضايا الدّين أي فصل الدّين عن قضايا الدّولة"[2] ، وإما بشكل فردي شخصي واقصد الشّرخ الواضح في علاقة الحاكم بالدّين.

هذا ما انجرّ عنه –بحسب الشّاعر– ثلاثيّة البيروقراطيّة والقمع والفساد التي خيّمت على بعض أنظمة الحكم العربيّة، وكبحت حريّات الشّعوب التي صارت بلا رأي ولا موقف، بل صارت خاضعة

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ص 321.

[2] بشارة عزمي، الدّين والعلمانيّة في سيّاق تاريخي، ط1، بيروت(لبنان)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، 2015، ج2، مجلد1، ص 17.

تابعة للحكم "ستمرّ عدّة أعوام ليستلم الشّعب العربيّ قراره المستقل وحياته السيّادية والدّيمقراطيَّة بعيدا عن الفساد والاستعباد"[1]

وانتقل الشّاعر لوصف معاناة بعض الدّول الأخرى التي لم تسلم من التّعسّف سواء من حكّامها أو من الاحتلال وحتى من مخلّفات الاحتلال الغاشم الذي رحل تاركا خلفه أزمات واحتقانات سياسيّة لم يُفصل في أمرها إلى حدّ السّاعة، ومن أشهر هذه الأزمات السيّاسيّة، ما خلّفه المستدمر الفرنسي في دول المغرب العربي، وخاصّة في الصّحراء الغربيّة، إذ ترك الاحتلال برحيله أزمة جغرافيّة حدوديّة دامت لعقود من الزّمن، ولا تزال قائمة "يتعلّق نزاع الصّحراء الغربيّة بأراضي تقع بين المغرب وموريتانيا وتشترك في جزء من حدودها مع الجزائر، ومشكلة الصّحراء الغربيّة كما هو الأمر مع الكثير من البلدان الإفريقيّة ناجمة عن التّقسيم التّعسّفي الذي أجراه الاحتلال، وتمثّل إحدى بؤر التّوتّر التي خلّفها الاستعمار الإسباني في المنطقة"[2]، ولعلّ المتضرّر الأكبر من هذه الأزمة هي دولة الصحراء الغربيّة التي تحاول العديد من الدّول ضم إحدى مقاطعاتها إليها، بل هناك من لا يعتبرها أصلا دولة قائمة بذاتها، بل هي جزء لا يتجزّأ من دول أخرى تتشارك وإيّاها الحدود ذاتها، وهو الأمر الذي أدخل الصّحراء الغربيّة في قلق دائم، وقد عبّر أحمد سحنون عن هذا القلق السّياسي الحدودي في البيت أدناه:

وَالنّاسُ فِي الصَّحْرَاءِ لَمْ يَعْرِفُوا نَوْمًـا وَبِالرَّاحَـــةِ لَـمْ يَنْعَمُـوا

إذ يتأسّف الشّاعر لحال هذه الدّولة المُستضعفة، التي باتت تُعامل كغنيمة ورهان يضفر بها الأقوى

[1] غوشة إبراهيم، في طلعة الشّمس:هموم فلسطينيّة، ط1،عمّان(الأردن)، دار المأمون للنّشر، 2016، ص71/69.بتصرف

[2] بن عريفة الطّاهر، الجامعة العربيّة والعمل العربي المشترك،(1945-2000)، ط1، عمّان، (الأردن)، دار زهران للنّشر والتّوزيع، 2011، ص525.

ولم تكن هي الدّولة الوحيدة التي وقف عندها الشّاعر وقفة جادّة، بل راح يفعّل بعض الوقائع التّاريخيّة المشابهة لما تعرّضت له الصّحراء من ظّلم وجور، فكانت جمهوريّة أفغانستان مثالا حيّا عن ذلك، إذ عانت من الجهتين فكانت بين مطرقة الاستعمار السّوفيّيتي وسندان الإرهاب الدّاخلي الذي تشكّل بظهور عدّة طوائف،"في سنة 1979 اجتاحت القوّات السّوفيتيّة أفغانستان، وتصاعدت وتيرة المقاومة المسلّحة ورُفعت راية الجهاد وظهرت حركات جهاديّة متنوّعة على السّاحة الأفغانيّة"[1]، لقول أحمد سحنون:

وَالحـــالُ فِي الأَفْغَــانِ أَدْهَــى فَفِي الأَفْغَانِ شَعْبٌ مُؤمنٌ يُعدَم

ويقصد بعبارة "في الأفغان شعب يُعدم" جميع تلك النّتائج السّلبيّة المترتّبة عن الاستعمار السّوفيّتي لأفغانستان، من دمار وتقتيل وتعنيف، هذا إلى جانب الجماعات المسلّحة التي ظهرت كردّ فعل على المستعمر، والمؤسف في الأمر أن أغلب تلك الجماعات الثّوريّة ليست سوى إرهابا داخليّا زاد الطّين بلّة "غالبيّة المنظّمات التي ظهرت كردّ فعل للمستعمر والرّافعة شعار الكفاح المسلّح تتبنّى أفكارا وإيديلوجيّات غير إسلاميّة وأغلبها شيوعي أو قومي وقراراتها ذات مصلحة، وبالتّحديد بعد احتلال الاتحاد السوفيتي البائد لدولة أفغانستان وما رافقه من قيام ما يُسمى بالثّورة الإسلاميّة"[2]، واتّخذت هذه الجماعات شعار الإسلام لكسب ثقة الشّعب، بينما كانت ممارساتها بعيدة كلّ البعد عن الإسلام ولا تمتُّ للإنسانيّة بصلة تُذكر، إذ راحت تتفنّن في أشكال التّقتيل والتّعذيب، وكانت لها بصمة راسخة في تاريخ المذابح الجماعيّة للقُرى والعوائل، هذا ما جعل دولة أفغانستان تدخل في المرحلة الأسوأ في تاريخها إذ لم تسلم خارجيّا ولا حتى داخليّا "في القتال ضدّ الاحتلال

[1] الجوارنة أحمد محمّد، أفغانستان وحلف الشّمال الأطلسي – النّموذج الآخر للإمبراطوريّات المهزومة– ط1، (الأردن)، دار الخليج، عمّان، 2017، ص09.

[2] الصّباغ محمّد غيّاث، الشّام وإرهاصات الملحمة الكبرى، ط1، دار سيبويه للنّشر، 2014،ص42.

السُّوفيتي لأفغانستان زادت الجماعة المسلّحة من أساليبها القائمة على العنف في تضاد مع كل من الحكومة العسكرية من ناحية وجبهة الإنقاذ من ناحية أخرى، فراحت الجماعة تزرع الرُّعب في قلوب المدنيّين من خلال ذبح عائلات كاملة بل وقرى بأسرها"[1] فكانت هذه الحقبة توازي فترة العشريّة السّوداء التي صبغت الجزائر بالأحزان بداية من التّسعينات، ولهذا نجد الشّاعر جدّ متأثّر بهذه الواقعة التّاريخيّة التي فعّلها في قصيدته معبّرا عنها بحزن عميق.

ولم يكن الاحتلال أو الإرهاب السّبب الوحيد لدمار الأوطان وتراجعها على جميع الأصعدة، بل هناك أسبابا أقسى كالحاجة والعوز والفقر اللذان خيّما على دوّل عدّة خاصة الإفريقيّة، وقد صوّر أحمد سحنون هذا الواقع المرير بقوله:

وَالجُـــوعُ فِي إِفرِيقيـــا قَاتـــِلٌ بِغيْرِ مَلْءِ البَطْـنِ لَم يَحْلَمُـوا[2]

فالبيت أعلاه يحمل كمًّا من الألم والحسرة لمعاناة شعوب إفريقيا من الجوع والحاجة لدرجة أنَّ أقسى أحلامهم توفّر وجبة تسدّ جوعهم لطيلة يوم كامل، حلم يعتبر ضرورة لابدّ منها بل إنَّ عدم توفّرها جريمة لا إنسانيّة في حقّهم، وقد قامت عدّة منظّمات عالميّة بإحصائيّات لرصد نسبة الشّعوب التي تعاني من أزمة الجوع في العالم، لتكون أعلى نسبة من نصيب القارّة الإفريقيّة "أصدر برنامج الغذاء العالمي تقريرا حول انتشار الجوع في العالم مؤكّدا أنَّ هناك 842 مليون إنسان لا يوجد ما يكفيهم من الطعام، وأكبر نسبة من الجوعى سُجّلت بجنوب آسيا وإفريقيا، وأكثر دولتين إفريقيتين عانتا من الجوع الكونغو وإثيوبيا بينما يعاني230 مليون من سكان جنوب صحراء

[1] النّاصري عمر، في قلب الجهاد – كيف تسلّلت إلى صفوف القاعدة ثمّ تخلّت عني المخابرات الغربيّة– تر: فاضل جتكر، ط1، الرّياض (المملكة العربيّة السّعوديّة)، دار العبيكان، 2008، ص531

[2] سحنون أحمد ، ديوان أحمد سحنون، ص 320.

إفريقيا من الجوع أي ما يعادل 30 بالمائة من سكان العالم الجوعى"[1]، وهذه النّسبة تعدُّ مؤشّرا خطيرا ومؤسفا للوضع الصّحي بإفريقيا التي تفتقر لأدنى شروط الحياة، إلاَّ أنَّ الأمر الأكثر أسفا أنَّ منظّمة الصّحة العالميّة لا تأبه لهذا الوضع الكارثيّ وشغلها الشّاغل القيام بإحصائيّات دوريّة لإحصاء نسب الجوع العالميّة ونشرها، أمّا واجبها كمنظّمة ذات مسؤوليّة فقد وجّهته للدّول ذات السيّادة، غير آبهة لما تمرّ به دول العالم الثالث من مشاكل "الأمم المتّحدة ومنظّماتها التي يُنفق عليها ما يكفي لإطعام نسبة كبيرة من جائعي العالم لا تستطيع سوى رصد المشاكل وإعداد تقارير عنها"[2]، وهذا ما اختصره أحمد سحنون بقوله :

وَمَنْ لَدَيْهِ المَالُ لَمْ يَكْتَرِثْ بِمَا يُعَانِي البَائِسُ المُعْدَمُ[3]

إذ يُحيل بالتّركيب الآتي(ومن لديه المال) إلى المنظّمات العالميّة التي تدّعي الإنسانيّة ومساعدة الدّول المحتاجة وغير المكتفيّة، إلا أنّ الواقع يكشف أنّ هذه المنظّمات ليس سوى قالب شكلي خالي من التّطبيق الفعلي للنّصوص والقوانين المنصوص عليها.

وجميع هذه الأحداث الدّاميّة والوقائع الأليمة تزاوجت فيما بينهما لتشكّل كتلة من الحسرة والبؤس بدت واضحة في نفسيّة الشّاعر من خلال أبياته التي تحمل شجنا واضحا جعلته يُحرم من فرحة العيد، إذ حلَّت الأحزان محلّ البهجة والسّرور، واستطاع أن يصوّر ما يختلج صدره من أسى بوضوح شديد:

وَأَيُّ طَعْمٍ لِحَيَاةٍ بِهَا قَدْ إِسْتَوَى الصَّالِحُ وَالمُجْرِمْ

---

[1] العربي محمّد عبد الله، حرب الإنسان ضدّ الجوع وسوء التّغذيّة، ط1،الجيزة(مصر)، وكالة الصّحافة العربيّة(ناشرون)، 2020، ص7.

[2] المرجع نفسه، ص 7.

[3] سحنون أحمد ، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ص321.

فَهَلْ لَنَا عِيدٌ نُسَرُّ بِهِ كَغَيْرِنـَا أَمْ عِيُدنَـا مَأْتـــَمٌ[1]

ونظرا لحجم الحزن الذي خيّم على قلب الشّاعر فقد أتبع قصيدته هذه بأخرى موسومة ب "**عيدان**" والتي تصبُّ في ذات المعنى وصوّر بها الحزن عينه؛ الذي حال بينه وبين بهجة العيد، إلاَّ أنَّه أضاف عنصرا من واقعه المرير، ألا وهو تزامن عيد الفطر المبارك وعيد النّصر الجليل بواقعة اعتقاله إلى السّجن، وهو ما عبّر عنه بهذه الأبيات الأربعة :

عِيدَانِ: عِيدُ النَّصْرِ وَالِفطرِ رَمْـزَانِ لْلَمـجَدِ وَلِلفَخـْرِ

لَكِنَّ قَلبًـا شَاعِرًا لَمْ يَكـُن يَشْعُر بِالأَعْيَادِ أَوْ يَدْرِي

لِأَنّـَهُ قَدْ كَـانَ فِي مَعْـزَلٍ عَنْ كُلِّ مَا يُبْهِجُ أَوْ يُغْرِي

إِذْ أَنـّهُ قَدْ كَانَ فِي غُرْبـَةٍ قَاسِيَّة إِذْ كَانَ فِي الأَسْرِ[2]

فالشّاعر هنا يتناص تجربته القاسيّة في السّجن، ويُفعِّل هذا الحدث ليس اعتباطا بل خلف هذا التّفعيل أغراض عدّة ولعلَّ الأهم تجسيد صورة الثّائر السيّاسي الجزائري الذي كان يُعنّف ويُعتقل ويُغتال فقط لمناداته بالحريّة، وتبنّيه قضيّة الشّعب التي نادت بتطهير البلاد من الاحتلال الفرنسي الغاشم.

وباعتبار أحمد سحنون أحد أعضاء الحزب السيّاسي فقد كان ينادي بضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية في الدستور الجزائري، كما أكّد باسم الجبهة تصفيّة الجزائر من المفسدين الذين حاولوا طمس الشريعة الإسلاميّة وإحلال العلمانيّة الحديثة محلّها وكثيرا ما كان أحمد سحنون يتبنّى هذه

[1] سحنون أحمد، ج2، ص321.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص322.

اللقاءات السريّة ويحتضنها في منزله، وتجنّبا لشكوك الاحتلال الفرنسي فقد كان يلجأ في أحيان أخرى لعقد هذه الاجتماعات في مسجد دار الأرقم، الأمر الذي أزعج قوّات الاحتلال فأُصدرت مذكرة بوقف سحنون وزجّه في السّجن، مع إصدار أوامر بغلق مسجد دار الأرقم الذي كانت تُرفَع منه خطابات وتعقد فيه الاجتماعات السريّة للجبهة.

ولم يقتصر اعتقال الشّيخ سحنون إبان الاحتلال الفرنسي، بل تم اعتقاله بعد الاستقلال لمناداته بإقامة دولة إسلاميّة بعيدا عن العلمانيّة، واعتقاله جاء نتيجة للظّروف السياسية المحتقنة آنذاك، أي حفاظا على استقرار الأمن العام للبلاد، "بعد الاستقلال عرف أحمد سحنون حياة السّجون مرة أخرى، لآرائه في الدّعوة لنظام إسلامي تنهض عليه حياة الأمَّة في مختلف الأوجه، وقد ترأَّس لقاء انعقد في منزله انبثقت عنه رابطة الدّعوة الإسلاميّة ذات الأهداف المسمدّة من جوهر العقيدة الإسلاميّة ومنها التّصدي للأفكار العلمانيّة"[1] وقد عبّر أحمد سحنون عن رأيه في الدّعوة للقيّام بالجزائر الإسلاميّة الجديدة بشكل صريح مناديّا بتطبيق أحكام الشّريعة في جميع المجالات دون استثناء، بدءا من الهرم الأعلى للسّلطة وصولا لأدناها، بقوله:

رَبَّاهُ هَلْ عِيدٌ لَنَا يُرْتَجَى نَنْسَى لَدَيْهِ شَقْوَةَ العُمْرِ

عِيدٌ يُعَادُ الوَضْعُ فِيهِ كَمَا كَانَ لَنَاَ فِي سَالِفِ الدَّهْرِ

حَيْثُ كِتَابُ اللهِ دُستُورَنَا نَذْعَنُ فِيهِ للنَّهْيِ وَالأَمْرِ[2]

وهنا يتضّح للمتلقّي جليّا مدى تشبّع الشّاعر بالدّين الإسلامي، وهو الأمر الذي جعل انعكاس

[1] بن قينة عمر، صوت الجزائر في الفكر العربي الحديث- أعلام وقضايا ومواقف)، ط1، بن عكنون (الجزائر)، ديوان المطبوعات الجامعيّة، 1993، ص298.

[2] سحنون أحمد، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ج2، ص 322.

شخصيّة الشّيخ سحنون المتديّنة واضحة في الدّيوان، كونه لم يكتفِ بعرض آرائه السيّاسيّة التي تدعو لتفعيل أحكام الشّريعة الإسلاميّة في دستور الجمهوريّة الجزائريّة فحسب، بل تعدّى ذلك إلى المزج بين الدّين والسياسة، أي تقديم رؤى سياسيّة في ثوب ديني، إذ المتأمّل لقصائد أحمد سحنون للوهلة الأولى يلاحظ زخم القصائد الدّينيّة، كونه لم يترك مناسبة أو عيدا دينيّا إلا وخصّص له قصيدة، وجدير بالذّكر أنَّ الشّاعر كان ذكيا وحذقا في ربطه للوقائع الدّينيّة بالأحداث السيّاسيّة بشكل مباشر أو ضمني بحسب ما تقتضيه الضّرورة، ولعلَّ قصيدته الموسومة ب "عيد الأضحى عند المسلمين"، تُحيل في بادئ الأمر إلى مناسبة دينيّة إسلاميّة، فيها يتم النّحر لوجه الله تعالى إتّباعا لسنّة إبراهيم عليه السّلام "العيد في الإسلام عيدان: عيد الفطر وعيد الأضحى الموافق لليوم العاشر من شهر ذي الحجّة وهو اليوم التّالي لوقوف الحجاج بجبل عرفات، وفيه يحيي المسلمون سنّة إبراهيم بذبح الأضاحي عقب صلاة العيد وهي من الغنم أو البقر أو الإبل"[1] إلاَّ أنَّ المتمعّن في فحوى الخطاب يجد أنَّ الشّاعر لا يهدف لا من قريب ولا من بعيد لتناص حدث ديني ولا هو بحاجة للتعريف بالطّقوس الدّينيّة المتّبعة في عيد الأضحى، وهو ما يتضّح من خلال قوله:

يُذْبَحُ المُسلِمُونَ كَالأغنَامِ فِي بِلاَدٍ تَدينُ بِالإِسْلاَمِ

يُذبَحُونَ وَذَابِحُوهُم أَشِقّاءُ اِسْتَبَاحُوا قَطِيعَةَ الأَرْحَامِ

هَكَذَا عِيدُنَا أَضَاحِيهِ فِتْيَانُنَا الغُـرّ لاَ مِـنَ الأَنْـعَـامِ[2]

إذ إنَّ عنوان القصيدة لا يعكس فحواها، فالمكتفي بقراءة العنوان لا يصل إلى تلك المعاني التي

[1] مجموعة مؤلّفين (مكتب البحوث)، الموسوعة العلميّة الشّاملة- عالم الإنسان وعلم الأحياء- ط1، ،بيروت(لبنان)،دار الفكر، 2012، ب: أديان ومعتقدات، ص186.

[2] سحنون أحمد، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ج2، ص 327.

لأجلها أُوجدت القصيدة، إلاَّ أذا أبحر في فحواها ليصطدم بتناص سياسي في زيٍّ دينيٍّ، ومن خلال هذه القصيدة يكشف الشّاعر سلسلة الحروب والمجازر الدّاميّة التي أنهكت الدّول العربيّة والإسلاميّة نهاية عام 1985 وبداية سنة 1986 ذلك أنّه خصّص فترة تلك الأحداث في مستهل قصيدته، "أحداث 1404هـ الموافق 1986م"، وفي الواقع فإنّ تناصيّة الأحداث السيّاسيّة في هذه القصيدة اتّسمت بالعموم كونه أشار إلى مجموعة واسعة من الأحداث إبان تلك الفترة، منها هجوم الإتّحاد السّوفيتي على أفغانستان "إنّ تاريخ التّدخّل السوفييتي في أفغانستان يحدّد زمنيّا منذ ديسمبر 1979، واستمرَّ الدّمار إلى نهاية 1985"[1] هذا إلى جانب غارة الولايات المتّحدة الأمريكيّة على ليبيا عام 1986 التي كان هدفها الرّئيسي اغتيال الرّئيس اللّيبي آنذاك معمّر القذافي، وللأسف فقد راح ضحيّة هذا الهجوم آلاف المدنيّين والجرحى، وتسبّب في دمار عمراني واسع، وعلى الرّغم من ذلك فقد فشلت تخطيطات أمريكا في قتل معمر القذّافي كونها لم تصب الهدف بدقّة، "في عام 1986 شنّت القوّات الأمريكيّة غارّة على ليبيا لقتل الرّئيس معمّر القذَّافي وضربت الأسطول الليبي في خليج سِرت"[2] كما نجد أنّ هذه السّنة كذلك تزامنت ومحاولة اغتيّال أمير الكويت الشّيخ جابر الأحمد الصّباح من طرف إيران "في نهاية عام 1985 تعرّضت الأراضي الكويتيّة لاختراق برّي إيراني وقصف بالصّواريخ، فضلا عن محاولة اغتيّال أميرها السّابق الشّيخ جابر الأحمد الصباح وذلك بتفجير سيّارة مفخّخة"[3] وكلّ هذه الأحداث التي جمعها في قصيدة واحدة قد خصّص لكلَّ منها قصيدة منفردة عالجها بإسهاب وتناصها بشكل مباشر فيما يلي من القصائد، وهذا إن دلَّ

[1] العلي محمود أنس، الحرب الباردة والصّراع بين القوى العظمى–فترة ما بعد الحرب العالميّة الثّانيّة، ط1،عمّان(الأردن)، دار الجنادريّة، 2015، ص152.

[2] الطّويل يوسف العاصي، أمريكا تاريخ من الغزو والإرهاب–سلسلة الحملة الصليبيّة على العالم الإسلامي والعالم– ط1، بيروت(لبنان)، مكتبة حسن العصريّة، 2014، ج3، ص110.

[3] العلمي عبد الله، الأطماع الإيرانيّة في الخليج، ط1، دبي، دار مدارك للنّشر،الإمارات المتّحدة، 2017، ص154

على شيء فهو دليل على أمرين فأمّا الأوّل يدلُّ على الثّقافة الواسعة للشّاعر التي جعلته ملمّا بجميع الأحداث السيّاسيّة ومتتبّع وفي لها وأما الثّاني فيكمن في مدى تعلّق الشّاعر بالأوطان العربيّة والإسلاميّة، إذ يربط حزنه بمعاناتها، ويعتبر أنَّ سعادته وبهجته تتحّقق بحلول السّلام والحد من الحروب فيها، إذ لا يشعر بطعم العيد وحلاوته في ظلِّ الظّروف الدّامية لبلاد المسلمين، لقوله:

أيُّ عِيدٍ إِذَنْ لِمَنْ فَقَدَ الأَمْنَ وَبَاتَ مُهدَّدَا بِالحِمَامِ

ونظرا لحزنه الشّديد لفقدان السّلام واستباحة الدّماء، فقد أتبع هذه القصيدة بقصيدة تحمل ذات الأسى، وقد عنونها "برأس السّنة الهجريّة 1404هـ" والمُلاحظ على قصائد سحنون أنّها تُزاوج بين الأعياد الدّينيّة والأحزان، فهو يُشاهد الأعوام تمرّ سنة تلو الأخرى دون تغيير للأحسن، إذ لا يرى سوى الدّماء والحروب والعنف، لقد قال في هذا الصّدد:

مَرَّ عَامٌ وَحَلَّ عَـامٌ وَهـذَا العُمـرُ مِنّـا يَفرُّ عَامًا فَعَامًـا

فَليُحَطِّمْ المُسْلِمُونَ العَرَاقِيلَ لِتُنشِد حَياةً كَرِيمَة أَوْ حِمَاما[1]

ولعلَّ أوضح مثال عن تقاتل المسلمين ما نصّصه في قصيدته الموسومة ب" **بين العراق وإيران**" وفيها راح يعبّر عن الصّراع السيّاسي بين كل من دولتي العراق وإيران بقوله:

بَيْنَ العِـراقِ وَبَيْنَ إِيـرَان شَبّتْ بِـهذَا العَصْـــرِ نَـــارَان

نـار تُدمّر كُلَّ شَـيءٍ ثَابِـتٍ وتَدُكُّ مَا شَـادَت يَدُ الإِنْسَـانِ[2]

مصوّرا الأزمة الخانقة التي استمرّت قرابة عقد من الزّمن والتي يُصطلح عليها سياسيّا ب "حرب

[1] سحنون أحمد ، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ج2، ص

[2] المصدر نفسه، ج2، ص111.

الخليج الأولى"، إلاَّ أنَّ هذا الخلاف لم يتوقّف عند حدود النّزاعات السلميّة ولم يعتمد على المشاورات الرّسميّة بعقد اجتماعات طارئة لفضّ النّزاع الحدودي فحسب، بل تعدّى جميع هذه المراحل نحو الحرب المسلّحة بعدما فشلت العديد من التّدخّلات الدّوليّة الخارجيّة في حلّ النزاع، "من الصّعب سبر أغوار حرب طويلة ومعقّدة مثل الحرب العراقيّة الإيرانيّة التي طالت أكثر مما يجب والتي أدّت فيها العواطف والإيديولوجية فيها دورا كبيرا، واقتربت من أن تتحوّل حربا عامّة استخدم فيها الطّرفان كل ما كان بأيديهما من تقانة وتسليح في حرب بدأت كنزاع حدودي وأيديولوجي وانتهت حربا دامية"[1]، والمقصود من الإيديولوجية هو التّباين الحاصل بين الدّولتين بدءا من التّباين العقدي ووصولا إلى الرّؤى السيّاسيّة المتباينة، "الإيديولوجيا هي العلم الذي يدرس الأفكار من حيث نشأتها وأفكارها وقوانينها، والمتعارف عن الأيديولوجيا أنها المعتقدات الدينيّة بينما نجد بعض العلماء أضفوا عليها تلك الصبغة السياسيّة ليرى أنها معتقدات سياسية أيضا"[2]

ورغم اتّفاق معظم الدّارسين على أنَّ السّبب المباشر للخلاف بين الدولتين جغرافيٌّ حدودي متعلّق بمنطقة نهر شطِّ العرب الواقع بين الحدود العراقيّة الإيرانيّة، إلاَّ أنَّ المتأمّل لكتب التّاريخ يجد خلافات عميقة متجذّرة منذ أيام الدّولة العثمانيّة "مرّت مشكلة الحدود التي تفصل بين العراق وإيران حاليّا بمراحل متعدّدة وأدوار مختلفة فكانت دائما موضوع نزاع مستمر بين الدّولة العثمانيّة والفارسيّة[3]

وبالتّالي فأزمة الحدود قديمة قدم الدّولتين.

---

[1] قصّاب عبد الوهاب، الحرب العراقيّة الإيرانيّة –قراءة في مذكّرات الفريق الأول الرّكن نزار الخزرجي– ط1، الظّغاين (قطر)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، 2014، ص5.

[2] كصّاي حسام حسين، النّظريّة الثيوقراطيّة السيّاسيّة، ط1،عمّان(الأردن)، دار أمواج للنّشر، 2015، ص19 .

[3]شاكر عبد العزيز المخزومي، في طريق العطش–أزمة المياه في العراق وبعض الدول العربية– ط1، (الأردن)، دار ورد الأردنية 2011، ص73.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ التّنافر الإيراني العراقي لم يتمخَّض عن الخلافات الحدوديّة فحسب بل هو وليد عدّة أسباب تجانست فيما بينها لتتشكّل على هيئة أزمة ميّاه "الخلاف الذي نشأ في العصر الحديث بين إيران والعراق يرجع إلى مشكلة الحدود التي تشمل شطّ العرب والسليمانيَّة، والخلاف المذهبيّ بين السّنة والشِّيعة ورغبة كل من الدّولتين بسط نفوذها على منطقة الخليج بعد الانسحاب البريطاني عام 1971"[1]

ولعلَّ القارئ يتساءل كيف لدولتين مسلمتين أن يكون بينهما صراع إيديولوجيّ ذو مسار عقدي باعتبار أنَّ الكثير من مؤلّفات التّاريخ تؤكّد أنَّ السبب الديني أوَّل أسباب النّزاع، والإجابة لا تحتاج إلى الكثير من التّفكير ذلك أنَّ الخلافات المذهبيّة بين السّنة والشّيعة ليست بالجديدة، كونها بدأت منذ عصر الصّحابة رضوان الله عنهم، " إنّ الخلاف السّني الشِّيعي يعدُّ خلافا تاريخيّاً بين أكبر طائفتين إسلاميَّتين.

وتعود جذور الخلاف الرّئيسي بينهما إلى أكبر وأوّل أزمة مرّ بها التّاريخ الإسلاميُّ وهي الفتنة التي أدّت إلى مقتل عثمان بن عفّان، وقد خلّفت وراءها نزاعات عنيفة"[2] وبالتّالي فإنّ السبب الجغرافيّ الحدودي لم يكن سوى تلك النّقطة التي أفاضت الكأس بين عقيدتي السّنة والشّيعة، على الرّغم من اندراجهما ضمن لواء الإسلام، وهو الأمر الذي استنكره أحمد سحنون بشدّة، وراح يعبّر عن الموقف بتساؤل غير طلبي غرضه الحسرة لما آلت إليه أوضاع المسلمين من تقتيل ودمار:

أَتَكُونُ بَيْنَ مُجَاهِدٍ وَمُجَـــاهِدٍ حَرْبُ يَخوضُ غِمَارَها الإِخْوَانُ

[1] العلّوجي عيد الكريم، إيران والعراق صراع حدود أم وجود، ط1، القاهرة(مصر)، الدّار الثّقافيّة للنّشر، 200، ص09.

[2] إسماعيل محمّد صادق، الحركات الإسلاميّة في العالم العربي- الإخوان المسلمون،الشّيعة، الحركات الجهاديّة- ط1، المجموعة العربيّة للتّدريب والنّشر، 2014، ص27 .

فَنقُولُ: أَلْفًا قَدْ قَتلْنَا فِي العِرَاقِ وَقَدْ تَكُـونُ الأَلْفُ فِي إِيرَانَ[1]

وقد وقف الشّاعر متأسّفا لموقف العرب المتخاذل من حرب الخليج الأولى التي خلت من جميع أشكال الهدنة، كما أشار إلى بعض الدّول المسلمة والعربيّة التي لم تحرّك ساكنا لحلّ النّزاع، وهو ما يظهر في قوله:

والمُسْلِمُونَ جَمِيعهم قَد شَارَكُوا بِسُكُوتِهِم فِي الإِثْمِ وَالعُدْوَان

وجدير بالذّكر أنَّ الدّول العربيّة انقسمت فيما بينها إلى مؤيّد ومعارض لموقف العراق التي طالبت بشطّ العرب، وهذا الانقسام مبني على المصالح الشّخصيّة لكل دولة، فمنهم من اختار التّضامن مع إيران، إذ وصل الحدّ ببعض الدّول العربيّة إلى تقديم مساعدات عسكريّة لها، فنجد على سبيل المثال كل من ليبيا وسوريا تصفّق لإيران وتدعمها بتسخير الأسلحة والصّواريخ المضادّة، "لم يقف الانقسام العربي في الحرب العراقيّة الإيرانيّة على المفكّرين والأفراد والرأي العام فحسب، بل انتقل إلى الدّول أيضا، إذ إنَّ دولا عربية من سورية وليبيا تبنّت وجهة النظر الإيرانية ووصل الأمر بها إلى دعم الجهد الحربي الإيراني بالأسلحة والمعدّات والصواريخ، وتميّز دول أخرى بالحياد كما كان موقف الجزائر"[2]

ولم يكن الدّعم مقدّما لدولة إيران فحسب، بل هناك من الدّول العربيّة من دعَّم العراق وحرَّض على الحرب؛ ومن هؤلاء ملك الأردن الذي كان يحرّض الرّئيس السّابق لجمهوريّة العراق صدّام حسين ضد الخميني وبالتّالي غزو إيران "في يوليو 1980 اجتمع برزين سكي مستشار الأمن

[1] سحنون أحمد، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ج2، ص111.

[2] مجموعة من الباحثين، العرب وإيران: مراجعة في التاريخ والسياسة، ط1، الدّوحة (قطر)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012، ص 78.

القوميّ بالحسين بن طلال ملك الأردن في عمّان لمناقشة خطط مفصّلة يَرعى من خلالها الرَّئيس العراقيّ صدَّام حسين تقديم انقلاب في إيران ضد الخميني، وكان الحسين بن طلال أقرب حلفاء صدَّام في العالم العربي أدَّى دور الوسيط أثناء التخطيط للغزو العراقي لإيران"[1]

وبعد سلسلة التّخطيطات والتّشاورات قامت حرب الخليج الأولى التي خلّفت دمارا وقتلى، وهو الأمر الذي أثّر في نفسيّة الشّاعر، ما جعله ينظم هذه القصيدة التي قد تبدو للوهلة الأولى مجرّد أبياتٍ شعريّة اعتباطيّة، إلّا أنَّ المتمعِّن فيها يجد أنّها خطاب يتضمّن أفعالا تأثيريّة مُوجَّهة للمسلمين لوقف الحروب الدّاميّة، والتَّذكير بما خلفته حرب الخليج من دمار للاعتبار وعدم تكرار السِّيناريو نفسه.

منتقلا إلى حدث دامي آخر، فالمتأمّل لقصيدة الغارة الحاقدة يجدها تحمل تناصا تاريخيّا مباشرا مع حادثة قصف الولايات المتّحدة الأمريكيّة ليبيا عام 1986م، "بتاريخ أبريل 1986 تعرّضت ليبيا لهجوم جوّي أمريكي بانطلاق قاذفة قنابل أمريكيّة وصبّت حملها على مدينتي طرابلس وبنغازي فدمّرت بعض المنشآت، ومن ضمن أهدافها بيت الرّئيس معمّر القذّافي وبعض السّفارات وكانت الخسائر نتيجة الغارَّة الأمريكيَّة استشهاد مائة فرد من بينهم ابنة الرئيس بالتبني"[2] وهو الحدث الذي أثّر في نفسيّة الشّاعر كثيرا نظرا لكمّ الخسائر البشريّة والماديّة وحالة الذّعر التي خلّفها القصف على الشّعب اللّيبي، وقد عبّر عن هذا بقوله:

غَارَة وَاشِنْطُن عَلَى لِيبْيَا بِدَافِع الطُّغْيَان وَالكِبْرِيَاء

[1] محمد صادق إسماعيل، من الشاه إلى نجاد –إيران إلى أين–؟ ، ط1، القاهرة (مصر)، دار العربي للنّشر والتوزيع، ، 2010، ص93.

[2] نور الحلو حسن وآخرون، الإرهاب في القانون الدّولي–دراسة قانونيّة مقارنة– ط1، عمان(الأردن)، مركز الكتاب الأكاديمي 2015، ص114 .

وَقتلت فَلَذَاتنَا الأَبْرِيَاء إِذَا خَبـا شُـعَاع وِحدتِنَــا

نَعِشْ أَبَدَ الدَّهـــــرِ أَشْـقِيَاءْ[1]

ويبدو أنَّ الشّاعر مستاء لتخاذل حُكّام الدّول العربيّة الذين لم يكلّفوا أنفسهم عناء التّدخّل للدّفاع عن ليبيا التي قُصفت لأسباب غير واضحة ولا هي منطقيّة وهو ما عبّر عنه بالبيت الثاني أعلاه (إِذَا خَبـا شُـعَاع وِحدتِنَـا*نَعِشْ أَبَدَ الدَّهـــرِ أَشْـقِيَاءْ) فالعرب ماداموا غير موحّدين فيما بينهم فلن تكفّ الدّول العُظمى عن الممارسات اللاَّ إنسانيّة التي تمارسها ضدّهم وضدّ دول العالم الثّالث بصفة عامّة "إنَّ الهجوم الأمريكي على ليبيا والهجوم الأمريكي الإسرائيلي على لبنان والهجوم الإيراني على العراق وغيرها، كلّها أعمال عنف وباستطاعة كل دولة عربية أن تستعمل الأسلحة وتجيّش الجيوش وتهاجم لكن من تهاجم؟ إنّها شديدة البراعة والكفاءة بمهاجمة جارتها العربيّة أمّا الهجوم على العدو الحقيقي الإسرائيلي والأمريكي غير وارد، فالعنترة لا تكون إلاَّ ضدَّ العرب هؤلاء المساكين من بني جلدتهم"[2] وبالتّالي فمردُّ التّجبّر الأمريكي هو تخاذل العرب وخوفهم.

وجدير بالذّكر أنَّ هذا القصف وقع نتيجة عدّة أسباب لم تجرؤ أمريكا بالتّصريح العلني بأي دافع حقيقي له، بل اكتفت باعتبار ذلك ردّ اعتبار ودفاع عن النّفس ضدّ تخطيطات ليبيا ضدّها، مبرّرة لنفسها هذه الفعلة الشّنيعة مع التّحفظ عن الأسباب الحقيقيّة "برّر الرّئيس الأمريكي آنذاك رونالد ريجان الهجوم على ليبيا، باتّهام ليبيا بالمسؤوليّة المباشرة عن الإرهاب الموجّه إلى الولايات المتحدة الأمريكية وهو ما أذاعه في خطابه التّلفزيوني بعد ساعتين من القصف"[3]

---

[1] سحنون أحمد ، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ج2، ص106.

[2] إدريس يوسف، إسلام بلا ضفاف، ط 2، القاهرة (مصر)، مؤسّسة هنداوي سي آي سي، 2018، ص88.

[3] عصام عبد الفتّاح، السجّل الأسود لأمريكا1، الأمارات العربيّة المتّحدة، دار المنهل، 2015، ص136.

إلاَّ أنَّ تصريحات ريجان لم تتّسم بالمصداقيّة، وجميع التّبريرات المقدّمة للإعلام لا تعكس السّبب الفعلي للقصف، وهو الأمر الذي عبّر عنه أحمد سحنون في مستهلّ قصيدته موضّحا الدّافع خلف الغارّة الأمريكيّة بقوله **(بِدَافِعِ الطُّغْيَانِ وَالكِبْرِيَاء)** إذ يقصد أنَّ الولايات المتّحدة الأمريكيّة تعتمد سياسة التّرهيب ضدَّ جميع الدّول خاصّة غير الحصينة من دول العالم الثّالث بغية عرض عضلاتها وفرض قوتها على العالم، وهذا التصرّف يحمل في طيّاته رسائلَ مشفّرة للعالم أجمع مفادها الحذر من الغول الأمريكي وعدم التّفكير في مواجهة قراراتها العالميّة "استخدمت الإدارة الأمريكيَّة مصطلحات عديدة مع بعض الدُّول التي اختلفت معها سياسيًّا مثل ليبيا وإيران والعراق وكوبا، كمصطلح الحصانة، واعتبرت ليبيا دولة غير حصينة وعاجزة عن الدِّفاع عن نفسها، وهي أشبه ما تكون بجراب ملاكمة يُستخدَم لعرض العضلات حين الحاجة، ومن هنا جاء قصف ليبيا في عام 1986"[1]

ثم انتقل الشّاعر لتجسيد العمل الإرهابيّ الذي مارسته أمريكا في حق الشّعب اللّيبي من تقتيل وتنكيل والنّتائج المترتّبة عن هجومها الشّنيع من ضحايا عسكريّين ومدنيّين، بقوله **(وَقَتَلَتْ فَلَذَاتِنَا الأَبْرِيَاء)** فهؤلاء كانوا ضحايا التَّسلُّط الأمريكيّ "لعلّ أسوأ حادثة مُورِس فيها الإرهاب الدُّولي هي قصف ليبيا، إذ قُتل ما يربو عن مائة شخص بحسب التّقارير الغربيّة، فكانت ذريعة الولايات المتَّحدة لتبرير هذا القصف خادعة كما هو معروف، وحقيقتها أُخفيَت عن عيون الشَّعب ووسائل الإعلام آنذاك، دون أن تكون لديها القدرة على أن تخلص إلى النَّتائج الواضحة"[2].

[1] النعيمي أحمد نوري، السيّاسة الخارجيّة الأمريكيّة(1997/ 2011)، ط1، الخرطوم (السودان)، دار الجنان، 2012، ص302.

[2] تشومسكي نعوم، ثقافة الإرهاب، تر:منذر محمود صالح، ط1،الرياض(السعودية)، دار العبيكان، 2015 ص93.

وكانت هذه رسالة تحذيريّة واضحة وجّهها الشّاعر إلى المسلمين والعرب للحذر من سياسة أمريكا.

ويبدو أنّ الشّاعر ملم بالأحداث التّاريخيّة التي فصّل في حيثيّاتها ومحلّل فذٌّ لها، كونه لم يكتفِ بعرضها عرضا سطحيّا اعتباطيّا، بل أرفقها بنظرته الشّخصيّة التّحليليّة، وقد أبدى رأيه بشكل مباشر في هذه القضايا، ولعلَّ أدلّ مثال على ذلك قضيّة الطّائفيّة في لبنان التي عبّر فيها عن رأيه بشكل صريح ومباشر، مُعتبرا أنّ دولة لبنان باتت رمزا للطّائفيّة، وهذا ما يتضّح من خلال قوله:

الطّائفيّة داءٌ لاَ دَوَاء لَهُ وَهَلْ هُنَاكَ دَلِيلُ مثلَ لُبنان[1]

وقد اعتبر الكثير من الدّارسين أنّ السّبب المُباشر في انتشار الطّائفيّة في الجمهوريّة اللّبنانيّة مردّه التّباين والتعدّد الهائل للطّوائف والمذاهب ورغبة كل منها في السّيطرة سياسيّا واجتماعيّا واقتصاديا، "الأصل العرقيّ لسكّانها عرب مع بعض الأرمن والشراكسة والأتراك، وأما عقائديّا فيسود لبنان تعدُّد الدِّيانات تصل إلى حد التَّنافس بين المسلمين والنَّصارى والدروز واليهود، كما تضمُّ لبنان على صغر حجمها عدّة طوائف دينيَّة لكل منها حاكمها وتشكِّل كل طائفة كيانا مستقلّا بنفسه"[2]، وعبّر أحمد سحنون عن هذا التّعدُّد العقائديّ الذي نتج عنه شرخ عميق في بنية الدّولة على جميع الأصعدة، قائلا :

لُبْنَانُ مَوْطِنُ أَدْيَانٍ وَحَيْثُ تَرَى تَفْرِيقَ دِينٍ تَرَى تَفْرِيقَ أَوْطَانٍ[3]

والمقصود من قول الشّاعر أنَّ التّمييز بين عرق وآخر و مُفاضلة ديـن على غيره، هو مردُّ المأزق

---

[1] سحنون أحمد ، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ج2، ص104

[2] الهزايمة محمد عوض، حاضر العالم الإسلامي وقضاياه السياسية المعاصرة، ط1،عمّان (الأردن)، دار عمّار 1997، ص208.

[3] سحنون أحمد ، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ج2، ص104.

ولعلَّ المسؤول المُباشر عن تصاعد الطّائفيّة هي الحكومة اللّبنانيّة التي سمحت لبعض الطّوائف بالتّدخّل المباشر في خصوصيّاتها وقراراتها، والميل لكفّة على حساب الأخرى لبعض الاعتبارات "إيقاف الطّائفيّة حاصل بالسّعي إلى جعل الحكم اللُّبنانيّ لا يستند إلى طائفة واحدة دون أخرى بتبنّي فكرة الطّائفية العادلة كتوزيع المغانم بينها، علما بأنَّ الظُّروف التَّاريخية تؤكّد استحالة الوصول إلى تلك العدالة بعد سيطرة بعض الطَّوائف على العديد من أجهزة الدَّولة"[1]، ورغم الدَّور الكبير للحكومة اللّبنانيّة في تفشّي هذه الظّاهرة، إلاّ أنّنا لا نستطيع تجاهل دور المجتمع الذي كان السّباق إلى جعل الطّائفيّة جزء لا يتجزّأ من كيان دولته، وذلك باعتبار كل طائفة نفسها ذات فضل على نظيرتها "إنَّ الطَّائفية دخلت التَّاريخ اللُّبناني من خلال دخولها في عقول اللُّبنانيّين وعاداتهم وأعرافهم، فالتّاريخ من صُنعِ النّاس والطّائفيّة ظاهرة تاريخيّة أضحت من فعلهم أكان ذلك عن وعي أو لاوعي منهم"[2]، وقد عبّر الشّاعر عن دور الأجيال في صنع هذه الطَّائفيّة:

دَمَّرَ الخَلَفُ مَا شَادَت مَوَاهِبَهُ بِنَارِ حَرْبٍ لَهَا اِنْسَاق الشَّقِيقَانِ

وَشَارِعُ الدِّينِ لِلإِنْسَانِ خَالِقَهُ وَالكُفْرُ تَشْرِيعُ إِنْسَانٍ لِإِنْســـَانِ

فالشّاعر يهدف من خلال هذين البيتين إلى توضيح الدّور السّلبيّ للمجتمع في نشر الفكر الطّائفيّ كما ينفي أن يكون هذا الأخير وليد الملابسات السّياسيّة بمعزل عن العوامل الأخرى خاصّة الاجتماعيّة والنَّفسيّة وغيرها، مؤكّدا أنّ جميع هذه الظّروف تتضافر لتخلق الأزمة الطَّائفيّة في لبنان "الطّائفيّة ظاهرة نفسيّة ودينيّة اجتماعيّة واقتصاديّة وسيّاسيّة في الوقت نفسه، وبالنّسبة لهيمنة إحدى

[1] ظاهر مسعود ، لبنان الاستقلال –الصيغة والميثاق– ط1، بيروت (لبنان)، دار الفارابي، 1984، ص395.

[2] شاهين فؤاد، الطائفية في لبنان –حاضرها وجذورها التّاريخيّة والاجتماعيّة– ط2، بيروت (لبنان)، دار الحداثة، 1996، ص15.

المظاهر على الأخرى نعتقد أن المظهر الاجتماعيّ والسيَّاسيّ منذ القرن التَّاسع عشر أخذ يطغى"[1]

ولم يقتصر انشغال الشّاعر بالقضايا السيّاسيّة التّاريخيّة المتعلّقة بالدّول الإسلاميّة العربيّة فحسب، بل تفنّن كذلك في تفعيل الوقائع السيّاسيّة العالميّة في ديوانه، محلّلا إياها ومعالجا لحيثيّاتها، إذ راح يعرض أحداث الصّراع الحاد بين القوى العالميّة العظمى ألا وهي الإتّحاد السّوفييتي والولايات المتّحدة الأمريكيّة فيما يُصطلح عليه تاريخيّا بالحرب الباردة برغبة كل طرف فرض نفوذه الأحادي على العالم:

أَمْرِيكَا وَرُوسْيَا اِقْتَسَمَتَا الأَرْضَ فَشَطُـرٌ لِذَا وَشَـطْـرٌ لِذَاكَـا[2]

ونقصد بفرض الهيمنة الأحاديّة رغبة كل طرف الإطاحة بالطّرف الآخر، ذلك أنَّ العالم كان يخضع لسلطتين المعسكر الشّرقي والمعسكر المغربي، أي الهيمنة التي تمارسها قوّتان دوّليّتان على جميع الأصعدة، وبسقوط الإتّحاد السّوفيّيتي تحوّل العالم من سياسة القطبيّة الثنائيّة إلى القطبيّة الأحاديّة بزعامة أمريكا،"بنهاية الحرب العالميّة الباردة وبحلول عام 1989 أي تاريخ انهيار الإتّحاد السوفييتي أصبح العالم محكوما بنظام دولي جديد يقوم على القطبيّة الأحادية؛ بزعامة الولايات المتحدة، وتحوّلت المنظمة الدولية إلى دمية تحركها الإدارة الأمريكية وفق مصالحها"[3]

وراح أحمد سحنون يُعبّر عن القلق السيّاسي الذي عاشه العالم آنذاك خاصّة وأنّ كلا القطبين لم يكن على استعداد لفضّ الخلاف بطريقة سلميّة، ولم يسع أي طرف للهدنة، بل كان أيُّ فعل يقابله

---

[1] شاهين فؤاد، الطائفية في لبنان –حاضرها وجذورها التّاريخيّة والاجتماعيّة– ، ص43.

[2] سحنون أحمد ، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ج2، ص 112.

[3] مهنا عدنان، مجابهة الهيمنة: إيران وأمريكا في الشّرق الأوسط، مر: فريق مركز الحضارة لتنميّة الفكر الإسلامي مركز الحضارة لتنميّة الفكر الإسلامي، بيروت(لبنان)، ط1، 2014، ص 239.

ردّ فعل مُباشر، ما زرع الذّعر في باقي الدّول التي كانت تترقّب حربا نّوويّة موشكة "كانت العلاقات الأمريكيَّة السوفيتيَّة أشبه ببندول الساعة فما أن تُبادر الأولى بخطوة معيَّنة على صعيد العلاقات الدُّوليَّة حتى تقوم الثّانيّة بخطوة مقابلة، ولم يقتصر ذلك على الشُّؤون الاقتصاديَّة والسِّياسيَّة، بل اتّجهت إلى الجانب الأمنيّ كإقامة الأحلاف العسكريَّة، لتبدأ مرحلة جديدة بالعلاقات الدُّولية أُطلق عليها الحرب الباردة"[1]، ونظرا لتعصّب كلا الطّرفين، ورغبتهما في تسيير العالم فقد استمرّت الحرب الباردة قرابة خمس عقود كاملة، "لقد استمرَّت الحرب الباردة منذ 1947 حتى عام 1991، وهو العام الرّسمي الذي أُعلن فيه انهيار الإتّحاد السوفيتي، أي أنَّ الصراع استمر ما يقارب45 سنة"[2] وعلى الرّغم من أنّها لم تكن حربا عسكريّة مسلّحة، بل تجسّدت في صراع ومواجهة سياسية وإيديولوجية، إلاَّ أنَّ الأسلحة والدّمار وسوء الأوضاع الاقتصاديّة تمَّ توجيهها صوب العالم خاصّة دول العالم الثالث، ذلك أنَّ نتائج وانعكاسات الحرب الباردة كانت أشد وقعا على هذه الدّول أكثر من الدّول المعنيّة بالحرب في حدَّ ذاتها، وقد عبّر الشّاعر عن ذلك بقوله:

لِأَمْرِيكَا وَرُوسْيَا صَارَ البَرَايَا رَعايَا لاَ يُطِيقُ الجَمِيعُ مِنْهُمْ فِكَاكَا

وَأَشَـــاعَـا الخِلاَفَا بـيْنَ البَرَايـــَا وَاْستَحَالَ الخِلاَفُ حَرْبًا دِرَاكًا

وقد تطرّق أحمد سحنون لقضيّة سياسيّة سوفييتية أخرى تتعلّق بثورة أفغانستان أو ما يُصطلح عليه تاريخيّا ثورة ثور، وهي الحرب السّوفييّتية داخل الأراضي الأفغانيّة المتمخّضة عن الثورة الدّاخليّة بين الأحزاب السيّاسيّة الممثّلة للشّعب والحكومة :

---

[1] آل طويرش موسى محمد، العالم المعاصر بين حربين من الحرب العالمية الأولى إلى الحرب الباردة، ط1، دار المعتز، 2017، ص152.

[2] العيساوي مالك محسن، الحروب بالوكالة: إدارة الأزمة الدولية في الإستراتيجية الأمريكية، ط1، القاهرة(مصر)، دار العربي للنّشر والتّوزيع، 2014، ص76.

صِدْقُ الجِهَادِ وَخَالِصُ الإِيمَانِ عَادَ لَنَا فِي ثَوْرَةِ الأَفْغَانِ[1]

وقد كان دخول الجيش السّوفييتي لأراضي أفغانستان بحجّة حمايتها من التّفشّي الإرهابي الذي تشكّل على يدِّ الجماعات الإسلاميّة المسلّحة –بحسبهم– نتيجة للانقلاب الذي قاده الحزب الدّيمقراطي الشَّعبي الأفغاني ضد نظام الرئيس الأفغاني محمد داود خان الذي بدوره قاد انقلابا عسكريّا ضدّ قريبه وهو الظّاهر شاه الرّئيس الأسبق لجمهوريّة أفغانستان "محمّد داود خان هو صهر الملك ظاهر شاه الأفغاني وقائد قوّاته إلا أنّه قام بانقلاب عسكري عليه ولاءً لموسكو فقضى بذلك على الملوكيّة في أفغانستان عام 1973 وأعلن النّظام الجمهوري"[2] وبعد تولّيه الحكم تمّ الإطاحة به هو الآخر لأسباب مرتبطة أساسا بالعُرف من عادات وتقاليد، ذلك أنّه عُرف بسياسته الانفتاحيّة خاصة فيما يتعلق بتحرّر المرأة، كما خطّط لتطبيق العلمانيّة كمنهج حكم للبلاد، وهو الأمر الذي أثار حفيظة شيوعيّو الحزب الدّيمقراطي ممّن نادوا بتطبيق الشّريعة الإسلاميّة، مطالبين بتعيين الجنرال حفيظ الله أمين المعروف بقبضته الحديديّة وتعصّبه الدّيني وهو الأمر الذي رفضه الشّعب جملة وتفصيلا مناديّا بالتّغيّير، وعلى إثر هذا الرّفض تشكّلت جماعات ثوريّة انقلابيّة لاقت رفضا واستنكارا من الجيش السّوفيّيتي بتصنيفها جماعة إرهابيّة رافضة جميع أشكال المفاوضة وإيّاها ومتجاهلة مطالبها "عام 1978 قام الجنرال الشّيوعي أحمد نور بانقلاب عسكري أطاح بحكم محمد داوود خان وتعيين الرَّجل القويّ في أفغانستان حفيظ الله أمين، الذي طبّق الشيوعيّة في بلد إسلامي عُرف بتعصّبه الشديد لدينه وعاداته وتقاليده مما أثار حفيظة الغالبية الساحقة من السكان

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ص 107.

[2] الكرباسي محمّد صادق محمّد، دائرة المعارف الحسينيّة تاريخ المراقد (الحسين وأهل بيته وأنصاره)ج2، ب(القرن الرّابع عشر) ص461.

وقد رفض السوفييت الاعتراف بالانقلابيين"[1] وهكذا بقيت دولة أفغانستان تتخبّط في أزمة اللا استقرار السيّاسي بسلسلة الانقلابات العسكريّة والحزبيّة والثّورات الشعبيّة المتكرّرة .

وفي المُقابل فقد كانت هذه الظّروف المتوتّرة فرصة مناسبة للاتّحاد السّوفيّتي للظّهور في ثوب منقذ الشّعوب الأفغانيّة من النّظام الجائر من جهة، ومن جهة أخرى تأهّب السّوفييت من سياسة أمريكا في استغلال وتوجيه الجماعات الإرهابيَّة المنتشرة في الحدود الأفغانيّة السّوفيتيّة نحوهم بسبب الثّورة "دخول السّوفييت إلى أفغانستان بحجّة حماية جمهوريّتها الجنوبيّة من أيّ اختراق أمريكي لها عن طريق الجماعة الإسلاميّة الموجودة في باكستان وأفغانستان"[2] ومن هنا راح الإتّحاد السّوفييتي يدّعي شرعيّته في دخوله لأراضي أفغانستان بحجّة الحفاظ على أمن حدوده من كل شنّ إرهابيّ، إلاَّ أنَّ نواياه الفعليّة كانت استعماريّة بالدّرجة الأولى، فراحت تعلن الحرب التي خلّفت خسائر ماديّة وبشريّة، إذ تجرّدت من جميع أشكال الإنسانيّة وهو الأمر الذي عبّر عنه الشّاعر:

مَنْ قَالَ إِنّي مُسْلِمٌ فَلْيَجْتَهِدْ فِي أَنْ يُمِيتَ الوَحْشَ فِي الإِنْسَانِ[3]

وقد استخدم الشّاعر لفظة الوحش للدّلالة على الجيش السّوفيّتي الذي استغل أزمة أفغانستان من اللاَّ استقرار الدّاخلي للبلاد في تحقيق مصالحه الشّخصيّة، كما راح يدعو الثّوار الأفغان للدّفاع عن هويّتهم ودينهم، والعمل على حماية وطنهم من أي غزو خارجي يهدّد أمنهم وهويّتهم ودينهم، وكذلك بالاقتداء بالشّخصيّة القيّاديّة المناضلة في سبيل تحقيق السيّادة ألا وهو جمال الدّين الأفغاني:

---

[1] العاصي سامر، روسيا من ثورة إلى ثورة(روسيا أحجيّة التّاريخ)، ط1، عمّان(الأردن)، دار الآن ناشرون وموزّعون، 2019، ص323

[2] عبد الطّالب إبراهيم، الغزو الأجنبي لأفغانستان خلال القرون الثّلاثة الأخيرة، ط1، عمّان(الأردن)، دار غيداء للنّشر والتّوزيع، 2009، ص208.

[3] سحنون أحمد، الدّيوان، ص 107.

اتَّبِعْ جَمَالَ الدِّينِ فِي إِقْدَامِهِ كَاللَّيْثِ لَمْ يَرْضَخ لِذِي سُلطَانِ

يَسْـعَـى لِتَـحْرِيـرِ البِـلاَدِ لأَنَّهُ يَسْعَى لِعَوْدَةِ دَوْلَةِ القُرْآنِ[1]

إذ كان الأفغاني يدافع عن وطنه بالنّفس والنّفيس، وعُرف ببطولاته الثّوريّة وتضحيّته في سبيل الحريّات المسلوبة وعمل على محاربة الأنظمة الجائرة مناديّا بحريّة الشّعوب، كما رفض جميع أشكال التّحرّر الدّيني مناديّا بالالتزام بتعاليم الإسلام، ولذلك يمكن القول أنَّ سنة 1879 وما يليها تعد الأخصب ثوريّا في حياة الأفغاني، "كانت أخصب سنوات الأفغاني الفكريّة والنّضاليّة بداية من 1879، فكان ضد التجديد الدّيني والتّحرّر العقلي وعمل لصدّ هجمات الخصوم المتربصين بنهجه الثوري، وقد نادى الأفغاني بالدّيمقراطيّة السّياسيّة والتّحرّر من استبداد الحكم الفردي والنّفوذ الأجنبي"[2]، وقد كان لتناص هذه الشّخصيّة التّاريخيّة –أعني جمال الدّين الأفغاني– في ديوان أحمد سحنون بُعد تأثيريّ عميق في نفسيّة المتلقّي، إذ عمد الشّيخ سحنون من خلال تناصه هذا إلى شحن الشّعوب المظلومة بالرّوح الثّوريّة والنّضاليّة، بالتّحرُّر من أغلال السّلطات القمعيّة والحكم الجائر، فالشّاعر لم يفعّل شخصيّة الأفغاني اعتباطا بل لأجل جذب انتباه المتلقّي، إذ غالبا ما ينتقي صاحب الخطاب بعض الشخصيّات المؤثّرة تاريخيّا واجتماعيّا أو الفاعلة سياسيّا ليجعلها كمغناطيس تنجذب إليها الشّعوب المشتركة في ذات المصائر السيّاسيّة، خاصة الدّول المحتلّة التي كثيرا ما تلجأ للاقتداء بكلّ من له بصمة تحريريّة خالدة، هذا إلى جانب تلك الرّسالة التي ضمّنها الشّاعر في فحوى خطابه، إذ المتمعّن للقصيدة يجدها تشكّل خطابا مباشرا للشّعب الأفغاني مفاده الاستمرار في النّضال ضد السّوفيّيت وعدم الدّخول في حروب أهلية داخليّة، والمؤدّية إلى التشتّت

[1] سحنون أحمد، ج2، ص 107.

[2] عمارة محمّد، جمال الدين الأفغاني: موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، ط2، القاهرة (مصر) دار الشّروق، 198، ص54

الدّاخلي وهو الأمر الذي يصبو إليه الإتّحاد السّوفيّتي، وقد عبّر عن ذلك:

فَإِذَا أَرَدْنَا فَوْزَنَا فَلْنَتَّحِدْ مُتَعَاوِنِينَ تَعَاوُنَ البُنْيَانِ[1]

إذ يقصد الشّاعر بالاتّحاد في البيت أعلاه محاولة الوصول لحلول سلميّة بين كل من الشّعب الأفغاني والسّلطة الحاكمة من جهة، وبين الأحزاب السيّاسية المناديّة بتطبيق الشّريعة الإسلاميّة كدستور للدولة وتلك التي تنادي بالفصل المطلق بين الدّين والدّولة، أي العلمانيّة بالمصطلح الحديث، من جهة أخرى، إذ يرى سحنون أنّه لن يتحقّق السّلام والحريّة إلا بتوفّر الأمن الدّاخلي للبلاد.

وبالفعل استطاعت أفغانستان الخروج من أزمتها السيّاسية نسبيّا في السّنوات الثّلاث الأخيرة وبدأت قوّات الجيش الأفغاني بالانسحاب بعد استعمار دام قرابة عقد من الزّمن، "بدأت القوّات السّوفيتيّة الانسحاب من الأراضي الأفغانيّة لتنتهي الحرب الاستنزافيّة، والتي بدأت عام 1979 واستمرّت لأكثر من عشر سنوات"[2]

وكما ذكرنا أعلاه فقد نجحت أفغانستان في الخروج من أزمة المستعمر، إلاّ أنَّ بعض الشّعوب بقيت رهينة للمحتل مثل دولة فلسطين التي لم تحظ بعد بتحقيق هذا التّحرُّر، ولازالت تحت سلطة الاحتلال الصّهيوني وباعتبار أنَّ القضيّة الفلسطينيّة من أشهر القضايا السيّاسيّة وأقدمها، فلا يكاد يخلُ ديوان شعريٌّ حديث أو معاصر من التّطرُّق إليها وقد راح الشّعراء يعبّرون عن مدى تضامنهم وفلسطين الجريحة، ومنهم أحمد سحنون الذي خصّها بأكثر من قصيدة في ديوانه، وراح يتحسّر للوضع الذي تحياه فلسطين منذ عقود زمنيّة طويلة:

---

[1] سحنون أحمد، ص 107.

[2] بن فيحان الزعتر خالد، إيران الخميني – شرطي الغرب– ط1، القاهرة(مصر)، دار الكتب، 2016، ص44 .

للهِ جُرْحُكِ يـَا فِلِسْطِـينَ قَدْ مَزَّقَ القَلْبَ مِنْهُ سِكِّينُ

جُرْحٌ مَضَى دَهْرٌ وَلَمْ يَنْدَمِلْ وَلاَ رَثَّاءَ أَجـْدَى وَلاَ تَأْبِيـنَ

ويرى الشّاعر أنَّ استمرار القضيّة الفلسطينيّة في ضعفها يوما بعد يوم مردّه تخاذل الدّول العربيّة الشّقيقة وانسحابها من الدّفاع عن فلسطين، وراح يعبّر عن هذا الجبن والانسحاب باشمئزاز واضح إذ رأى أنَّ العرب ماتت فيهم روح النّخوة والاتّحاد، وباتوا لا يكترثون بالوحدة العربيّة والإسلاميّة، بل بات اهتمامهم ينتهي بنهاية حدودهم الإقليميّة، بقوله:

وَالعَربُ هَلْ مَاتُوا فَلَا غَيْرَةَ قَدْ بَقِيَّت فِيهِم وَلاَ دِينُ[1]

وبهذا تقلّصت حدود هذه القضيَّة لتتمركز في فلسطين دون غيرها، وهو ما يسّر الأمر على الاحتلال الصّهيوني وجعله يقوى بضعف العرب، "ضعفت القضيّة الفلسطينيّة وتحوّلت من قضيّة قوميّة إلى قضيّة قطريّة، فبعد أن كانت قضيّة العرب الأولى أصبحت قضيّة الفلسطينيّين وحدهم بصرف النّظر عن أقوال العرب التي تزعم بأنّها لا تزال قضيّة العرب رسميّا إذ مثل هذه الأقوال خالية من الأفعال"[2]

كما رفض الشّاعر تبعيّة العرب للدّول الغربيّة بصفة عامة ولإسرائيل على وجه الخصوص وخضوعها شبه المطلق لها بعدم فرض آرائها السيّاسيّة في المحافل الدّوليّة وامتناعها عن الدّفاع عن الأوطان العربيّة المظلومة والمُستعمرة، وراح يستنكر على الحكّام العرب جشعهم من خلال استغلال سلطتهم لقضاء مصالحهم الشَّخصيّة، وتمتّعهم بمزايا الحاكم من مال وجاه، والضّرب

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ص 108.

[2] الدّقاق إبراهيم وآخرون، القضيّة الفلسطينيّة –تحديّات الوجود والهويّة– مر: منذر الشّرع وآخرون، ط1، عمّان (الأردن)، دار فارس للنّشر والتّوزيع، 2005ص88

بمصالح الشّعوب عرض الحائط، فهم يتنصّلون من واجباتهم السلطويّة تجاه شعوبهم والشّعوب العربيّة بصفة عامة، مع الرّضوخ الكّلي لقرارات الدّول ذات السّيادة حتى ولو على حساب أشقّائهم العرب:

لَكِنَّ أَذَلَّتْهُم مَلَذَّاتُهُم وَالمَالُ وَالجَّاهُ والسَّلاَطِينُ

وَاليَومَ هُمْ فِي يَدِّ أَعْدَائِهِمْ مُسْتَضْعَفُونَ عُزَّلٌ مَسَاكِينٌ[1]

ولعلَّ المثال النّموذج عن تخاذل العرب القضيّة الفلسطينيّة التي أدار لها العرب ظهورهم ولم يتبقَّ من دعمهم لها سوى تلك الهتافات المجوّفة التي لا تسمن ولا تغني من جوع لتبقى فلسطين تُكابد عناء الاحتلال الغاشم بمفردها كالطّفل اللّطيم دون والديه، وهو ما حزّ في قلب الشّاعر خاصّة حينما ربط تاريخ القدس وقدسيّة هذه الأرض الطّاهرة بحاضرها المدنّس بالوجود الإسرائيلي وهو ما عبّر عنه:

أَلَسْتِ مَسَرَى طَهَ وَمِعْرَاجَهُ وَمَدْفَنَ الرُّسُلِ يَا فِلِسْطِينَ

فَلْيَخْزُ أَعْدَاؤكِ اليَهُودُ فَلَنْ يُفْلِحَ أَعْدَاؤُكِ المَلاَعِين

مَا فِي الوُجُودِ مِثْلُ اليَهُودِ وَسُوءُ خُلُقٍ إِلاَّ الشَّيَاطِينُ[2]

إذ رأى الشّاعر أنَّ الوجود الاستعماري للقدس لا يليق ومقامها، فهي أرض مقدّسة شهدت على الكثير من الوقائع الدّينيّة المحفوظة، كحادثة الإسراء والمعراج، وإمامة النّبي صلّى الله عليه وسلّم لباقي الأنبيّاء والرّسل، وكذا هي الأرض التي دُفن فيها بعض الأنبياء عليهم السّلام "إنَّ مكانة

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ص 108.

[2] المصدر نفسه، الدّيوان، ص 108.

القدس وفلسطين عظيمة في عقيدة المسلمين، فهي أرض الإسراء والمعراج حيث شهدت منتهى الإسراء ومنطلق المعراج، وفي مسجدها الأقصى المبارك صلّى سيّدنا محمد بإخوانه الأنبياء والمرسلين"[1] كما تعتبر القدس قبلة المسلمين وهو ما ذُكر في القرآن الكريم لقوله تعالى﴿**فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ**﴾ (البقرة/144) "صدر الأمر الإلهي عن تحويل قبلة المسلمين من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام الذي بناه إبراهيم وإسماعيل"[2] كما نلاحظ أنَّ الشّاعر قد ربط بين حاضر القدس وماضيها من خلال تفعيله لحدث دينيّ عظيم في اعتقاد المسلمين، ألا وهي ليلة الإسراء والمعراج التي رفع الله فيها سيّدنا محمّد صلّى الله عليه وسلّم إلى السّماء وفيها جمعه بالأنبيّاء والرّسل –كما ذكرنا آنفا في قصيدة الإسراء والمعراج– كما قام بالإمامة بهم في المسجد الأقصى الذي يعدُّ القبلة الأولى للمسلمين لقوله تعالى ﴿**سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾(الإسراء/01)، وراح الشّاعر يتحسّر على حاضر القدس بما تحمله من مواقع مقدّسة، والتي دنّسها الوجود الإسرائيلي الغاشم، مشبّها إيّاها بالقمامة:

مَتَى تَطْهُرُ الأَرْضَ مِنْ رِجْسِهَا؟ فَرِجْسُ اليَهُودُ يَفُوقُ القُمَامَةَ[3]

وفي الحقيقة فإنَّ أحمد سحنون مطَّلع على التّاريخ بامتيّاز، ذلك أنّه استطاع أن ينتقل بين أرجاء التَّاريخ الفلسطينيّ بخصوصيّاته الدّينيّة التي ذكرناها أعلاه، وكذا السيّاسيّة بالرّفض الإسرائيلي منتقلا للإشارة إلى الاتّفاقيّة السّوداء في حق دولة فلسطين والمصطلح عليها سياسيّا ب "وعد بلفور المشئوم" والتي اعتمد في تفعيلها على التّناص الضَمني، أي ذلك التّلميح اللاَّ مباشر

[1] سلامة جمعة يوسف، إسلاميّة فلسطين، ط1، القاهرة (مصر)، مكتبة وهبة، 2009، ص85.
[2] سيد قطب، في ظلال القرآن، ط1، القاهرة(مصر)، دار الشّروق، 2004، ج1، ص127.
[3] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، 109.

للحادثة، بقوله:

فلِسْطِين لاَ تَأمَنِي وَاحْذَرِي عَدِيمِي المُرُوءَةِ وَالإِسْتِقَامَةِ

فَهُمْ سَلَّموكِ لِحُكْمِ اليَهُودِ فصِرْتِ لِصُهيون دَارَ إقامَةٍ[1]

وبالتّمعُّن في البيت الثَّاني أعلاه نستنتج مباشرة أنَّ الشّاعر بصدد التّنصيص للمعاهدة التي وقعت بين إسرائيل والحكومة البريطانيّة عام 1917، والتي جاء فيها أنَّ موطن اليهود هي أرض فلسطين وبموجب ذلك تمَّ تسليم بعض المحافظات الفلسطينيّة لإسرائيل "إنَّ وعد بلفور أو تصريح بلفور هو الاسم الشّائع على الرّسالة التي أرسلها وزير خارجيّة بريطانيا جيمس بلفور بتاريخ 2 نوفمبر 1917 إلى اللورد دي روتشليد ليشير فيها بتأييد الحكومة البريطانيّة لإنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين"[2] إلا أنَّ الواقع ينصُّ على خلاف ذلك، فالحقيقة أنَّ بني إسرائيل لا ينتمون لأيّة حدود جغرافيّة، "كانوا بنو إسرائيل مشتّتين في الأرض لا دولة لهم يعيشون في شكل أقليات مضطهدة في البلاد التي قبلت إيواءهم"[3] منذ أخرجهم الله تعالى من الأراضي الفلسطينيّة نظرا لطغيانهم، وهو ما جاء في القرآن الكريم لقوله تعالى: ﴿**قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ**﴾ (المائدة/ 26). وقد فسّرها ابن كثير بقوله "لما دعى موسى على بني إسرائيل حين نكلوا عن الجهاد حكم الله عليهم التيه يسيرون دائما لا يهتدون للخروج منه"[4]،

---

[1] سحنون أحمد، ج2، ص109.

[2] سبيتان ذياب فتحي، أثر الاحتلال الصّهيوني على الطّفل والقضيّة الفلسطينيّة، ط1،عمّان(الأردن)، دار الجنادريّة للنّشر والتّوزيع، 2016، ص143.

[3] أيمن خيري لمياء، التّربيّة على حقوق الإنسان، ط1، الجيزة(مصر)، دار يسطّرون للنّشر والتّوزيع، 2018، ص36

[4] ابن كثير الدّمشقي، تفسير القرآن العظيم(تفسير ابن كثير)، تح: محمّد حسين شمس الدّين، ب:تفسير سورة المائدة، ط1، بيروت (لبنان)، دار الكتب العلميّة، 1998، ج3، ص 71.

والمقصود بالتّيه "هو كما نقول: تاه فلان أي سار على غير هدى ولا يعرف لنفسه مدخلا ولا مخرجا"[1]، ومنذ ذلك الحين وهم يترصّدون لحظة عودتهم لفلسطين بجميع الطّرق، إلى أن جاءت الفرصة الأنسب للحصول على دعم الدّول ذات السيّادة العالميّة، ومنها بريطانيا العظمى التي أشرفت بنفسها على التّصريح المباشر بأحقيّة اليهود بأراضي فلسطين، وبهذا استطاع بنو إسرائيل تحقيق حلمهم في إيجاد أرض تأويهم "منذ طرد الله تعالى لليهود من فلسطين عام 70م وهم يحلمون بالعودة لأرض فلسطين"[2]

ومن استعمار خارجيّ، إلى استعمار بين الدّول العربيّة الشّقيقة، ينتقل أحمد سحنون عارضا لهذه الأحداث متأسّفا لحال العرب، ومن هذه الأحداث التّاريخيّة العربيّة الحديثة التي تطرّق إليها الشّيخ سحنون بنوع من التّحفّظ؛ حرب الخليج الثّانيّة، من خلال تجاوزه تسميّة الدّول باسمها، والاكتفاء بمجرّد عرض الأحداث بنوع من التّهكّم والسُّخط على دولة الكويت في قصيدته الموسومة ب "نكبة الكويت"، التي تعدُّ من أكثر نماذج التّناص اللاَّ مباشر المتضمّن لمعان خفيّة لا يمكن رصدها إلاَّ من خلال التّمعّن في ثنايا التّراكيب السّطحيّة وصولا إلى المعاني الضمنيّة، ولعلَّ من أكثر ما أضاف للقصيدة نوعا من الغموض العنوان الذي كان يُحيل إلى معنيين متضادين، فبالاعتماد على العنوان وهو"**نكبة الكويت**"، قد يفهم المتلقّي أنَّ الشّاعر بصدد التّضامن مع ما خلّفته حرب الخليج الثّانيّة بين العراق والكويت، من دمار وخسائر ماديّة وبشريّة، إلاَّ أنَّ القراءة المتأنيّة للقصيدة تُحيل لمعان مغايرة تماما للعنوان، إذ يبدو أنَّ أحمد سحنون في مقام لوم شديد اللهّجة لدولة الكويت التي لم تستفد من تجربتها القاسيّة بدخولها في حرب جويّة عسكريّة مع العراق، ولم تتّعظ ممّا لحقها من

[1] الشّعراوي محمّد متولي، قصص الأنبياء، تح: منشاوي غانم جابر، دت، ج4، مكتبة التّراث الإسلامي، ص2573.
[2] دجّاني يعقوب وآخرون، فلسطين واليهود: جريمة الصهيونية والعالم، ط1، عمّان(الأردن)، دار الفكر، 2001، ص99 .

دمار وخراب وقتلى، وراحت تمارس الظّلم نفسه الذي مورس عليها من طرف العراق –بحسب الكويت– على فلسطين وشعبها:

مَا الذي كَانَ وَمَاذَا قَدْ جَنَيْتَ يَا كُوِيْت أَنَسَيْتَ اللهَ إِذَا أَعْطَاكَ مَالاً فَاغْتَنَيْتَ

أَنَسَيْتَ النَّارَ لَمْ تَشْعُرْ بِهَا حَتَى اكْتَوَيْتَ أَنَسَيْتَ الجَائــعَ العَرْيَـانَ قَدْ حَوَيْتَ[1]

وقبل تطرّقنا لممارسات الكويت على اللاجئين الفلسطينيّن، جدير بنا الإشارة إلى أنَّ الشّيخ سحنون يقصد من خلال قوله "أَنَسَيْتَ النَّارَ لَمْ تَشْعُرْ بِهَا حَتَى اكْتَوَيْتَ"، ما تمخّض عن حرب الخليج الثّانيّة من خسائر، إذ وقعت بسبب مطالبة العراق بضمّ الأراضي الكويتيّة إليها بعد انفصالها سيّاسيا عن بريطانيا الاستعماريّة، إذ طالما اقترن التّدخّل العراقي للكويت بمبرّرات عراقية بأن لبغداد حقا تاريخيا في الكويت التي اعتبرتها جزءا لا يتجزّأ من العراق كما كان عليه الحال في عهد الدولة العثمانية "بعد أن أعلنت الكويت استقلالها عن بريطانيا عام 1961، أعلن رئيس وزراء العراق عبد الكريم قاسم، أن الكويت جزء من الدّولة العراقيّة"[2]، وبناء على ذلك استمرّت محاولات العراق لاسترجاع أراضيها منذ استقلال الكويت، ووصولا إلى عهدة الرّئيس السّابق صدام حسين، الذي راح يجتاح الأراضي الكويتيّة سنة 1990، "في ليلة 2 أغسطس عام 1990، تحرّكت القوّات العراقيّة إلى داخل حدود الكويت"[3] وتمَّ على إثر ذلك قصف جوّي عنيف من قبل القوّات العسكريّة العراقيّة، ما تمخّض عنه سلسلة من الخسائر، وتدمير المنشآت، هذا إلى جانب تخليف بعض

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص105.

[2] الفتلاوي سعيد حسين، جامعة الدّول العربيّة في مواجهة تحديّات العولمة: إنشاء الجامعة وأهدافها، ط1،عمّان(الأردن)، دار ومكتبة الحامد للنّشر والتّوزيع، 2011، ص241.

[3] هيكل محمّد حسنين، حرب الخليج: أوهام القوّة والنّصر، ط1، القاهرة(مصر)، مركز الأهرام للتّرجمة والنّشر، 1992، ص6 .

الجرحى والموتى، وعلى الرّغم من ذلك فقد ذهب بعض المؤرّخين والمحلّلين السياسيّين إلى أنَّ العالم الإعلامي صوّر نكبة الكويت متجاهلا نكبة العراق، معتبرين أنَّ العراق لم تمارس سوى حقّها في إعادة المطالبة بأراضيها ومنهم سعد الدّين إبراهيم، بقوله "كتب الكثير عن نكبة الكويت وما أصاب شعبها من غدر وبطش وتنكيل وما أصاب أرضها من نهب وعبث وتدمير على أيدي قوّات صدام حسين، إلاَّ أنّ أزمة العراق هناك تجاهل عربي لها رغم أنَّ أبعادها لا تقل عن نكبة الكويت"[1]، ولم يقتصر الأمر على اعتبار بعض المؤرّخين أنَّ الكويت أخذت حظّا وافرا من التّضامن الإعلامي ومساندة الدّول ذات السّيادة لها، بل راح بعضهم يلومها على عدم اتعاظها من تجربتها الدّاميّة مع العراق، ومنهم أحمد سحنون الذي أعاب عليها نسيان ما مرّت به من دمار؛ إذ بمجرّد خروجها من أزمتها، راحت تمارس سلطتها ونفوذها على اللاجئين الفلسطينيّين الذين قامت بترحيلهم من أراضيها، واعتبر أحمد سحنون أنَّ الكويت قد اغترّت بما وصلت إليه من غنى منذ استقلالها بسبب اعتمادها على المحروقات، كما طلب من الحكّام الاتّعاظ من ماضيهم وحروبهم، وترك الغرور جانبا لأنَّ كل شيء مصيره الزّوال، وتبقى اللُّحمة والوحدة العربيّة فقط محفورة في التّاريخ إلى الأبد، كما راح يتساءل عن كويت الإنسانيّة والمساندة وهو ما عبّر عنه سحنون بقوله:

أَنَسَيْتَ العَدْلَ وَالإِحْسَانَ مَاذَا قَدْ أَتَيْتَ أَضَلَلْتَ الآنَ عَنْ نَهْجِ الهُدَى هَلَّا هَدِيتَ

هَذِهِ الدُّنْيَا غُرُورٌ فِي غُرُورٍ لَوْ دَرِيتَ سَوْفَ تَمْضِي بَعْدَ أَنْ تَتْرُكَ مَا كُنْتَ اقْتَنَيْتَ[2]

وقد كان السّبب المباشر في ترحيل الفلسطينيّين من الكويت، هو التّزايد الدّيموغرافي الهائل للعائلات الفلسطينيّة، وتخوّف دولة الكويت من تحوّل هذا النّمو لقوّة خارجيّة داخل البلاد، وأمّا

[1] إبراهيم سعد الدّين، الخروج من زقاق التاريخ: دروس الفتنة الكبرى في الخليج، ط1،القاهرة(مصر)، دار ابن رشد، 2018، ج5، ص91 .

[2] سحنون أحمد، ص 105.

السبب الثانوي فيكمن في دعم فئة من الفلسطينيّين لولوج صدام للأراضي الكويتيّة ومساندتهم للعراق، وقد كانت هذه المساندة بالنّسبة للكويت فرصة مناسبة لطرد كل فلسطيني على أرض الكويت إلى بلاده "شكّل وجود الفلسطينيّين في الكويت قلقا بسبب عدد أفراد الجاليّة الفلسطينيّة وامتدادها في المجتمع الكويتي، الأمر الذي أدى إلى تشديد إجراءات الإقامة فيها وكان لاحتلال النّظام العراقي في الكويت عام 1990 أثر ايجابي فيما يخص بالتخلص من العبء الفلسطيني"[1] ولم تصرّح السّلطة الكويتيّة بالأسباب الحقيقيّة لترحيل الفلسطينيّين، إنّما اكتفت بالقول إنّها تمرُّ بأزمة بعد خروجها من حرب العراق، ولا يمكنها التّكفّل بالجاليّة الفلسطينيّة على أراضيها.

ويبدو أنَّ أحمد سحنون وفي للقضيّة الفلسطينيّة كوفائه للقضيّة الجزائريّة، إذ عالجها بجميع أبعادها موضّحا تخاذل العرب في مساندتها، كما اتضّح من خلال التّحليلات أعلاه أنَّ الشّيخ سحنون لم يقف على قضيّة بعينها أو بلد بذاته إنّما استطاع أن يصوّر زخما من الأحداث الدّوليّة والعالميّة في حلّة أدبيّة، ولم يكن هدَفه من خلال تحليلاته هذه نقل الوقائع وتوثيقها، إنّما تجاوز حدود النّقل نحو تحقيق أغراض تأثيريّة خارج لسانيّة كالتّرغيب والتّرهيب والتّمتّع بالحس الثّوري، ولبلوغ أغراضه لم يكتف بالأحداث التّاريخيّة، فحسب إنّما أتّخذ من بعض الشّخصيّات التّاريخيّة رموزا للقوّة والقيادة وكذا للتسلّط والقمع، مع تصوير مآل المتجبّرين للاعتبار من تجاربهم وتجنّب تكرار ذات المصير.

[1] مجموعة مؤلّفين، بلدان مجلس التّعاون لدول الخليج العربيّة – التّحديّات الاجتماعيّة والاقتصاديّة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السيّاسات، ط1، 2016، الظغاين(قطر)، ص 28.

المبحث الثّاني

تناص الشّخصيّات التّاريخيّة

تعدُّ الشّخصيّة التّاريخية أصل التّاريخ ومسيّرها، وقائد الأحداث ومغيّر مسارها، هذا ما يستوجب التّكامل بين التّاريخ وقائده، وهنا لا يمكن أن ننكر أنَّ التّاريخ والشّخصيّات التّاريخيّة وجهان لعملة واحدة، ومنه لا يمكن دراسة الوقائع التّاريخيّة بمعزل عن شخصيّاتها.

ونظرا لأهميّة الشّخصيات التاريخيّة في تسيير أحداث التّاريخ، فإنَّ أحمد سحنون لم يغفل عن تفعيلها في ديوانه، وراح يُبحر في توظيف كل شخصيّة ذات أثر عميق في التّاريخ وكل من تجمعه به علاقة على الصّعيد الشّخصي، أو النّضالي، وهنا راح يقف وقفة جادة، إذ لم يمر مرور الكرام أمام أي حدث يتعلّق بفقدان أصحابه وخلّانه ورفاقه في النّضال السيّاسي، وراح يخصّص بعض القصائد لرثاء هذه الشّخصيات الفاعلة في خدمة الوطن إبان الاستعمار وحتى بعد الاستقلال أثناء اصطدام الجزائر بأزمات عدّة في شتى الميادين ومن هذه الشّخصيّات ذات الأثر الرّاسخ في التّاريخ الثّوري الجزائري أحمد توفيق المدني"المدني أحمد توفيق خطيب وكاتب وصحفي وسياسي ومؤرّخ، من مواليد 01 نوفمبر 1899م، من أسرة جزائرية مهاجرة، دخل الكتّاب وتعلّم القرآن الكريم وعلوم النّحو والصّرف والبلاغة والحساب والرياضيات والكيمياء، ثم دخل جامع الزّيتونة سنة 1913 وأخذ من عدّة شيوخ منهم: محمد النّخلي وحسن حسني، تنقّل بين أقطار العالم شرقا وغربا ودخل ميدان الفكر والسياسة وسجن سنة 1915 ثلاث سنوات بسبب التحريض ضد الاستعمار الفرنسي"[1]

وقد عبّر الشّاعر عن حزنه الشّديد لفقدان هذا الرّفيق الذي جمعتهما مجالس العلم والدّين والنّضال والرّفقة الحسنة، وراح يستذكر مشاريعهما المشتركة لبناء الجزائر الجديدة ذات الطّابع الدّيني:

مَاتَ تَوْفِيق، كَيْفَ يَا تَوْفِيق؟ يَتَحَدّى اجْتِمَاعَنَا التّفْرِيقُ

[1] يُنظر: خدّوسي رابح وآخرون، موسوعة العلماء والأدباء الجزائريين، من حرف الدال إلى الياء، ج2، ص523 .

وَمَـشَارِيعُنَا التِي قَـدْ بَنَيْنَـا كَيْفَ يجتثُّ صَرْحَهَا التَّعْوِيقُ[1]

وقد كان تذكُّر الماضي موجعا وقاسيا بالنّسبة للشّاعر الذي بدأ يشعر بالوحدة القاتلة برحيل رفاقه واحدا تلو الآخر، وهو الأمر الذي أثّر في نفسيّته بشكل كبير وهذا ما يتّضح في جلّ قصائده التي تناصَّ فيها وقائع وفاتهم، إذ نلاحظ حرقته العميقة التي تجاوزت حدود التّركيب الشّكلي وبدت كآهات صارخة محسوسة بالنّسبة للمتلقّي، في قول الشّاعر:

مَاتَ تَوْفِيقْ أَيُّ طَعْنَةِ سِكّينٍ لَهَـا فِـي أَحـْشَائِي تَمْزِيـق

وَلِي اللهُ بَعْدَ مَوْتِكَ فَالدُّنْيَا عَلَى رَحْبِهـَا عَلَيَّ تَضِيـقُ[2]

وباعتباري متلقّيا قبل أن أكون محلّلا ودارسا أقرُّ أنَّ الأبيات أعلاه من أكثر التّراكيب تأثيرا وتعبيرا عن وجع الفراق، ذلك أنَّ وداع الشّاعر لتوفيق المدني لم يكن وداع صديق لصديقه فحسب بل كان وداع أخٍ وزميل جمعت بينهما روح التّضحيّة والمناضلة وحبّ الوطن، كما اشتركا في ذات الأهداف والمصائر، وقد أقر أحمد سحنون أنَّ الصّداقات القائمة على أساس متين من علم ودين وأخلاق تكون علاقات طويلة المدى، لا تتلاشى حتى بفعل الموت، وهو ما أكّده الشّاعر الذي راح يرجو لقاء رفيق دربه في جنّة الخلود:

فَالبِنَاءُ الذِي يَشِيدُهُ العِلْمُ الصَّحِيحُ هُوَ البِنَاءُ الوَثِيقُ

وَوَداعًا فَلَيْسَ نَعْدِمُ لُقْيَانَا بِدَارِ الخـُلُودِ يَـا "تـَوْفِيـقُ"[3]

---

[1] سحنون أحمد، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ص 232.

[2] المصدر نفسه ، ص233.

[3] المصدر نفسه، ص 233.

ولم يكن تفعيل سحنون لهذه الشّخصيّة التّاريخيّة من باب الصّداقة والزّمالة فحسب؛ إنّما نظرا لحجمها في التّاريخ السيّاسي، ودورها الفاعل في الثّورة الجزائريّة من خلال النّضال بالقلم، إذ يعد الشيخ أحمد توفيق المدني أحد أعلام الجزائر، ومن الشّخصيّات المثقّفة التي أسهمت في بناء الحركة الوطنيّة والثّورة الجزائريّة من خلال ما قدّمته من نضال سياسي وثوري ضمن تيارات فكرية مختلفة، وبما أسهمت به من إنتاج فكري وإصلاحيّ، على المستويين الدّاخلي والخارجي، ذلك أنَّ انطلاقته العلميّة الأولى بدأت من تونس الشّقيقة وبها أخذ علوما عدّة، "دخل أحمد توفيق المدني جامع الزّيتونة بتونس سنة 1913م، والمدرسة الخلدونيّة والصادقية فتعلّم التّاريخ والفلسفة وعلم الاجتماع، وأخذ عن عدّة شيوخ تونسيين منهم: محمّد النّخلي والصادق النيفر وحسن حسني عبد الوهاب والشّاذلي المورالي، تنقّل بين أقطار العالم شرقا غربا"[1]

ولم تتوقّف سلسلة الفقدان والأحزان التي ألمّت بالشّاعر عند حدود صديقه توفيق المدني بل تجاوزته إلى شخصيّات عدّة بارزة في مجال النّضال السيّاسي، وعلى رأسهم الشّيخ محمد العيد آل خليفة مُؤسِّس جمعيّة العلماء المسلمين "محمّد العيد آل خليفة شاعر جزائري من مواليد أم البواقي من عائلة دينيَّة محافظة، انتقل لجامعة الزيتونة بتونس وفيها تابع تحصيله الدراسي، وبعد عودته للجزائر أسّس جمعيّة العلماء المسلمين الجزائريّين"[2] وقد كان آل خليفة مناضلا فذّا بقلمه، إذ عُرِف بنظمه للشّعر السيّاسي الذي كان يكشف فيه ممارسات الاستعمار الفرنسيّ الغاشم، وكانت قصائده ذات أثر بالغ في المتلقّي :

لَمْ أكُ قَدْ نَسَيْتُ العِيدَ فَهُوَ أَخِي ولست للأخ بالنّاسي ولا السّالي

[1] خدّوسي رابح وآخرون، موسوعة العلماء والأدباء الجزائريين، ج2، ص523 .

[2] عودة عصام أحمد، أزواج السيّدة الأولى، ط1، لندن(بريطانيا)، شركة الكتب أل تي دي، 2014، ج2، ص73

العِيدُ بُلبُلٌ غَـرِيـدٌ مُنـذُ شَـدَا شـفَـا الجـزَائِرَ مِـنْ رَقٍّ وَإِذْلَالِ[1]

ونظرا لتحدّيه للمستعمر في دواوينه الشّعريّة وبسبب نشاط جمعيّته الإسلاميّة فقد كانت فرنسا تحاول عرقلة جميع نشاطاته، بشتى الطّرق كغلق المساجد التي تتمُّ فيها اجتماعاته السّريّة، بل وقامت باعتقاله بعد تصريحاته ضد سياسة فرنسا سنة 1954 "اعتقلت السّلطات الفرنسيّة محمّد العيد آل خليفة بعد اندلاع الثّورة الجزائريّة"[2] وقد عبّر أحمد سحنون عن ذلك بقوله:

كَمْ كَابَدَتْ فِي عُهُودِ الرَّقِ أمتنا مِنْ جُورِ حُكْمٍ وَمِنْ هَمٍّ وَبِلْبَالِ

الشِّعْرُ حَادَ حَدَاهَا نَحْوَ غَايَتِهَا حَتَى هَداهَا إِلَى تَحْطِيمِ أَغْلَالِ[3]

وعُرف آل خليفة بالنّزعة الإصلاحيّة، حيث تلوّنت تلك الفترة بالدّعوة إلى مكارم الأخلاق والتّمسّك بمبادئ الدّين الإسلامي، إذ كانت توجّه الخطابات الدّينيّة إلى الشّعب من خلال الصّحف والمجلات الجزائريّة، وتُرفع الخُطب الدّينيّة من المساجد والزّوايا التي انعقدت فيها أغلب الاجتماعات السّريّة، ولم تقتصر الدّعوة الإصلاحيّة على الأماكن المقدّسة والوسائل الإخباريّة فحسب، بل تجاوزت حدودها النّمطيّة التّقليديّة، نحو الاعتماد على الشّعر والأدب ليس فقط في جانبها النّضالي بل قصد توعيّة الشّعب وإصلاح المجتمع بالاعتماد على مبادئ الدّين.

إذ لا يمكن إنكار أنَّ الطريق نحو الحريّة يحتاج شعبا واعيّا، متمسّكا بقيّمه ومتشبّعا بدينه، وهو الأمر الذي أدركته جمعيّة العلماء المسلمين، فراحت تعمل على توسيع الحركة الإصلاحيّة قبل النّضال في حدّ ذاته، واعتمدت على أساليب عدّة، منها الأدب الإصلاحي الموجّه للشّعوب بالدّرجة

---

[1] سحنون أحمد، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ص 234.

[2] عودة عصام أحمد، أزواج السيّدة الأولى، ج2، ص73.

[3] المصدر السّابق، ص234.

الأولى قصد التّأثير عليها وجذب انتباهها نحو الإيمان بقضيّة الوطن، "توسّعت حدود الدّائرة الإصلاحيّة في الجزائر وانتشرت في مختلف مناحي الحياة وشملت الحياة الأدبيّة، فكان الشّعر من أهمّ أسلحة الفكر الإصلاحي ووسيلة ليقظة النّهضة الدينيّة للشّعوب، إذ ظهرت أسماء لامعة اتّخذت التوجّه الإصلاحي سبيلا لها، وعلى رأسهم محمّد العيد آل خليفة، ومحمّد السّائحي، وأبو القاسم سعد الله وغيرهم"[1] وراح آل خليفة يُركّز في حملته الإصلاحيّة على الجانب الدّيني، باعتبار الدّين "منهج يهدف لإصلاح المجتمع تحت برنامج خاص ومعيّن، حتى يتمكّن من تأليف مجتمع يصفو جوُّه من الفساد والشّر، ويسود فيه التّكافل في الحياة، بغية تأسيس مجتمع صالح"[2] وكل مجتمع أساسه قائم على الأخلاق والقيّم فإنّه لا محالة مجتمع رافض لممارسات الاحتلال من قمع الدّين من خلال سنّ سيّاسة التّنصير، ونشر الثّقافة الدّخيلة بغية طمس الهويّة والعُرف، وقد عرفت سياسة آل خليفة الإصلاحيّة رواجا كبيرا كونه لم يعبّر عن الوقائع السيّاسية بمعزل عن الظّروف الاجتماعيّة، إذ كان شاعر الشّعب الذي يعبّر عن مأساتهم، ويصوّر معاناتهم، ويدفع بهم نحو مكارم الأخلاق فتجاوزت أشعاره بذلك الجانب الأدبي التّركيبي، نحو الجانب التّأثيري ذي البعد الإصلاحي، وهو الأمر الذي أقلق المستعمر وأربكه، فعبّر عن قلقه هذا بالغلق التّعسّفي للمجلّات ومنع نشر الأشعار السيّاسية، وكذا بالاعتقال نحو السّجون والإقامة الجبريّة وهو ما تمّ تطبيقه على آل الخليفة "نشر محمد العيد آل خليفة الكثير من قصائده السيّاسيّة في صحف جمعية العلماء المسلمين ومنها البصائر، السّنة، الشريعة، الصّراط كما كان مشرفا عن مدرسة الوفاق الإصلاحيّة فانزعج المستعمر وراح مع اندلاع الثّورة التّحريريّة يُغلق المدارس، وزُج بآل خليفة في السّجن، ثم

---

[1] بن الشّيخ محمّد رياض، بنية الإصلاح في الشّعر الجزائري الحديث –مفدي زكريّا انموجا– إشراف: عبد الوهاب بوشليحة، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 2007/ 2008، ص64.

[2] الحسيني الطّرازي أبو نصر مبشر، الإسلام الدّين الفطري الأبدي، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 1984ج1، ص 95.

أُطلق سراحه، وفُرضت عليه الإقامة الجبريّة إلى أن نالت الجزائر الاستقلال عام 1962"[1]، وعلى الرّغم ممَّا تعرّض له محمّد العيد آل خليفة من قمع، بمنع أشعاره من الوصول إلى الشّعب وعزله عن العالم الخارجي إلاَّ أنّه بقي مصمّما على إيصال صوته للعالم أجمع متحديّا أغلال الاحتلال، آملا في تحقيق الحريّة بأي ثمن :

عَاشَ لِلدِّينِ وَالوَطَنِ لَمْ يُرِد رَاحَةَ البَـــدَنِ

قَدْ تَحَدَّى الصِّعَـابَ والظُّلمَ وَالحَرْبَ وَالفِتَنْ

وَكَـفَى أَنَّـــهُ الـذِي جَـادَ بالـرَّوح وَالـبَدَنِ[2]

منتقلا بعد ذلك إلى نعي شخصيّة قياديّة فاعلة وإحدى أعمدة الإصلاح في الجزائر الشّيخ العربي التّبسي، في اغتياله "هو الشّيخ العربي التبسي بن فرحات ولد سنة 1895 بتبسة، يعدّ واحدا من رواد الإصلاح في الجزائر وأحد أعلامها البارزين، ومن الأسماء المتصدّرة للإصلاح إلى جنب أصحابه في جمعية العلماء المسلمين من أمثال ابن باديس والإبراهيمي والطيب العقبي ومبارك الميلي وغيرهم الذين وقفوا في وجه السّياسة الاستعماريّة التي حاربت اللغة العربيّة والدّين الإسلامي"[3] وباعتباره شخصيّة فاعلة ومؤثّرة في المتلقّي، فقد كانت قوّات الاحتلال تترصّد جلّ تحرّكاته وتحاول حصر نشاطه التّعليمي الذي سعى من خلاله إلى غرس الرّوح الوطنيّة والتّعاليم الإسلاميّة في النشء، والتّحذير من سياسة الفرنسة التي ظهرت بها فرنسا للإعلام العالمي في ثوب

[1] العلاونة أحمد، ذيل الأعلام – قاموس تراجم لأشهر الرّجال والنّساء من العرب والمستعربين المستشرقين، ط1، جدّة(المملكة العربيّة السّعوديّة)، دار المنارة للنّشر والتّوزيع، 1998، ص192.

[2] سحنون أحمد، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ص 236.

[3] يُنظر: أقيس خالد، الشّيخ العربي التبسي الرّئيس الثالث لجمعيّة العلماء المسلمين، ط1، قسنطينة (الجزائر) دار الألمعيّة للنّشر والتّوزيع، 2011، ص16/ 11 /7 .

التّبشير والحضارة، إلا أنَّ أهدافها الاستعمارية واضحة، ومن هذا المنطلق فقد عمل الاحتلال الفرنسي على تصفية جميع من سوّلت له نفسه لتحدّيها واعتبرت أنَّ الدّروس التي قدّمها هؤلاء المشايخ المنتمين إلى جمعيّة العلماء المسلمين ما هي سوى تمرّد على قوانين الدّولة ما يستدعي متابعة قانونيّة بالسّجن أو حتى التّصفيّة الجسديّة "اندلعت الثّورة الجزائريّة سنة 1954، وعملت فرنسا الاستعماريّة على وقف الثّورة وكان من بين الوسائل التي استخدمتها سجن المثقّفين واغتيالهم، فاغتال الاستعماريون الشّيخ العربي التّبسي والدكتور بن زرجب وغيرهم.."[1]

وفي الواقع فإنّ تفعيل أحمد سحنون لهذه الشّخصيّة التّاريخيّة له ثلاثة أبعاد، أمّا الأوّل فهو بعد شخصيّ يتعلّق بعلاقة الصّداقة المتينة التي تربطه بالشّيخ العربي التّبسي، وأمّا الثّاني فهو نتاج الرّؤى والتوجّهات والأهداف الوطنيّة المشتركة التي جمعتهما في ذات الجمعيّة وجعلتهما يكافحان لتحقيق المقاصد عينها، وأمّا الثّالث فهو بعدٌ ثلاثي الأطراف أي أنَّ حدوده لا تقف عند الشّيخين أحمد سحنون والعربي التّبسي، إنّما تمتدُّ لمستقبل الرّسالة وأعني القارئ، فهو بتفعيله لشخصيّة العربي التّبسي وتعداد بطولاته والوقوف عند حادثة اغتيّاله، يُقدّم رسالة واضحة للمتلقّي مفادها كشف وحشيّة المحتل الغاشم الرّافض لجميع الآراء والرّؤى والإيديولوجيّات وحتّى الاعتقادات بجميع أنواعها، فلو كانت تسعى فعلا للتّطوير وإخراج الجزائر من تخلّفها وأميّتها إلى أمّة مشرقة متحضّرة كما كانت تدّعي، لالتزمت باحترام جميع الرّؤى المغايرة لمبادئهم، ذلك أنّ فرنسا كانت تتبنّى سياسة التّنوير كمصطلح فقط، دون التّطبيق الفعلي، "عصر التّنوير هو العصر الحديث الذي تميّز بالتّقدّم العلمي والتّكنولوجي وتطوّر الآداب والفنون، وأيضا هو عصر الثّورة الصّناعيّة، وقد أطلق الفرنسيّون والإنجليز التّنوير على التّطوّر خلال القرنين السّابع والثّامن عشر وظهور تيارات فكريّة

[1] الجرّاح نوري، الفردوس الدّامي–31 يوما في الجزائر– ط1، دمشق(سوريا)، ريّاض الرّيس للكتب والنّشر 2000، ص128 .

ومذاهب سياسية ونظريّات اجتماعيّة وفلسفيّة التي توّجت بالثّورة الفرنسيّة وإعلان حقوق الإنسان"[1] فالتّنوير كان له مفهوما إيجابيّا وأهدافا حضاريّة على خلاف الممارسات الشّنيعة للعدو الفرنسي في الجزائر باسم التّنوير والحضارة "يُعتقد أنّ حركة التّنوير قدّمت الدّعامة الإيديولوجيّة للاستعمار الأوروبّي في القرن التّاسع عشر، وعندئذ اعتقدت الدّول الأوروبيّة بأنّها مدعوّة لتحضير الشّعوب البدائيّة المتخلّفة وإن عن طريق القوّة والفتوحات الاستعماريّة، لكن تبرير المغامرات الكولونيّة يعتبر خرقا لمبادئ التّنوير عن مسارها الحقيقي وتشويها لها، فالذين قاموا بهذه الحملات على الجزائر أو سواها كانوا يتستّرون خلف مبادئ فلسفة الأنوار لخدمة المصلحة الفرنسيّة بالدّرجة الأولى لا خدمة الشّعوب التي جاؤوا لتحضيرها والدّليل على ذلك ما ارتكبوه من مجازر"[2]

ولم يتوقّف أحمد سحنون عند تناص الشّخصيّة التّاريخيّة المتمثّلة في صديقه العربي التبسّي بل تعدّاه إلى عدّة شخصيات ذات دور فاعل في جمعيّة العلماء المسلمين، ومنهم شيخه ومعلّمه الإمام خير الدين، الذي خصه بقصيدته الموسومة ب "تأبين شيخي العظيم الإمام محمد خير الدّين" لرثائه وإحياء الذّكرى الثّالثة لوفاته، واستهلّ القصيدة بقوله:

إنَّا اليَومَ قَدْ فَقَدْنَا إِمَامًـا كَانَ بَدْرًا في اللّيلة الظَّلْمَاءِ[3]

ويعدُّ الشّيخ خير الدين من المؤسّسين الأوائل لجمعيّة العلماء المسلمين، وأحد أهم رجال الثّورة وقائديها "محمّد خير الدّين الفرفاري البسكري عالم ورجل سياسي، وهو العضو البارز في جمعيّة العلماء المسلمين، وُلد عام 1902 بقرية فرفار نواحي بسكرة، شارك في تأسيس جمعيّة العلماء

[1] يُنظر:عبد الله محمّد إسحاق، محطّات حركة التّنوير الأوروبيّة، ط1، القاهرة(مصر)، دار ابن رشد، 2017، ج1 ص9/8 .

[2] هاشم صالح، معارك التّنويريّين والأصوليّين في أوروبا، ط1، بيروت(لبنان)، دار السّاقي، 2010، ص02.

[3] سحنون أحمد، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ص 238.

المسلمين، وبقي فيها عضوا فعّالا إلى غاية ذهابه إلى المغرب الأقصى ممثّلا لجبهة التّحرير الوطني، إذ عيّن عام 1957عضوا في المجلس الوطني للثّورة"[1] وراح الشّيخ سحنون يُعبّر عن مدى استفادته من معلّمه وقائده الأوّل في الجمعيّة الشّيخ "خير الدّين البسكري"، الذي أخذ منه اللّبنة الأولى لمبادئ الجمعيّة، ومنه استسقى روح النّضال وحبّ الوطن، إذ كان ذا دور بالغ في نشأته نشأة ثوريّة:

كَانَ مُلْهِمِي الذِي قَدْ حَدَانِي بِهُتَافَـاتِهِ إِلـَى العَلْيَـاءِ

كَانَ رَائِدِي الذِي قَدْ هَدَانِي رَأْيُـهُ لِبُـلُوغِ كُلِّ رَجَـاءِ

وأضاف يصف حنكته وذكائه في تسيير شؤون جمعيّة العلماء المسلمين ودوره القيّادي فيها حيث كان لا يخل اجتماعا من الاجتماعات السّريّة والعلنيّة من حضوره فكان يفيد الجمعيّة من علمه الواسع وقراراته الجادّة :

كَانَ ذَا حِكْمَةٍ وَرَأْيٍ وَحَزْمٍ وَتَفَانٍ وَحِنْكَةٍ وَدَهَاءِ

رَحِمَ اللهُ عَالِمًا قَدْ فَقَدْنَاهُ عَلى قِلَّةٍ مِـنَ العُلَمَـاءِ[2]

إذ كان الشّيخ خير الدّين من الأعلام الأوائل الذين نادوا بفتح مدارس حرّة إصلاحيّة بعيدا عن مناهج المدارس الحكوميّة الاستعماريّة التي كانت تقدّم مقرّرات علميّة بعيدة كل البعد عن المحتوى الدّيني من فقه إسلامي وعقيدة، ولم تكن تعتبر اللغة العربيّة مادّة رسميّة وأزاحتها عن المقرّر الدّراسي، ما استدعى تدخّلا سريعا من أعلام الدّين والأدب الذين قرّروا بالإجماع فتح مدارس لتعليم

[1] خدّوسي رابح، موسوعة العلماء والأدباء الجزائريّين، ج2، ص375.

[2] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص 238.

أحكام الدّين الإسلامي وتحفيظ القرآن، وتدريس اللغة العربيّة التي تمَّ منعها في المدارس، ذلك أنَّ فرنسا هدفت منذ دخولها أراضي الجزائر إلى سنَّ سياسة الفرنسة، والقضاء على اللغة العربيّة، "عام 1927 دعا ابن باديس طلبة الزيتونة والعائدون من المشرق إلى عقد اجتماع لدراسة الأوضاع الجزائرية والعمل على إصلاحها ومن بين الحاضرين للندوة: الشّيخ البشير الإبراهيمي ومبارك الميلي، ومحمد خير الدين التبسي، والزاهري محمد، وقد خلصوا على ضرورة إنشاء المدارس الحرَّة، ومنها جمعيّة العلماء المسلمين"[1] فقد كان هؤلاء الظهر الذي استندت إليه الجزائر أيام محنتها ولولا جهودهم في الحفاظ على الكيان الجزائري لصارت الجزائر من حدود فرنسا، ومن هؤلاء المناضلين ذوي البصمة التّاريخية في الثّورة الجزائرية نجد الشّيخ حمزة بوكوشة، الذي لم يغفل الشّاعر عن لتخليد ذكراه فهو صديقه ورفيق دربه، وزميله المقرّب في جمعيّة العلماء المسلمين، "حمزة بوكوشة 1909م، هو حمزة بن البشير شنوف ولد بالجزائر كان عضوا بارزا في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين منذ تأسيسها عام 1931، وقد شارك في جميع نشاطاتها تدريسا ومراقبة وتحريرا في جرائدها، اعتزل العمل عام 1991 وتفرغ للقراءة جمع شعره في ديوان لا يزال مخطوطا كتب عنه الكثير منهم محمد الصالح رمضان، والأخضر السائحي، وأحمد سحنون"[2]

وقد كان حمزة بوكوشة مناضلا فذّا بقلمه، حيث كانت مقالاته المُحرّرة في الجرائد الجزائريّة تستفزّ العدو وتهدّد استقراره، ونظرا لحنكته وأسلوبه الرّاقي في الكتابة فقد كانت مقالاته الأكثر شهرة وتأثيرا في المتلقّي، ولا تزال الرّكيزة الأساسيّة التي قام عليها فن المقال بصورته الحاليّة النّاضجة

[1] مطبقاني صلاح مازن حامد، جمعيّة العلماء المسلمين الجزائريّين ودورها في الحركة الوطنيّة الجزائريّة –1931/ 1939)، تح: أبو القاسم سعد الله، ط1،الجزائر العاصمة(الجزائر)، عالم الأفكار للنّشر، 2011، ص70/ 71 .

[2] الجبّوري كامل سليمان، معجم الشعراء –من العصر الجاهلي إلى سنة 2002م– مر: حاتم ضي الدّين، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، ، ج2، 2002، ب: الحاء، ص148.

وبسبب انتشار مقالاته بشكل واسع قرّر تأسيس جريدة تُعنى بالوقائع السيّاسيّة في الجزائر دون تزييف لها قصد إيصال القضيّة الجزائريّة للرأي العام، وكشف سياسة التّلميع التي تبنّتها فرنسا في إيهام العالم أنّها لم تدخل الجزائر بسطا لنفوذها ولا طمعا في ثروات الجزائر، إنّما جاءت لهدف نبيل يتمثّل في سياسة التّبشير التي تنصُّ على إخراج الدّول المتخلّفة من رجعيّتها وتطويرها، واختار لجريدته اسم "جريدة المغرب العربي" ولم يكن اختياره لاسم الجريدة اعتباطا، بل قصدا ورغبة منه في جذب انتباه الدّول المجاورة لكسب مساندتهم "عرفت المقالة الأدبيّة تطوّرا على يد حمزة بوكوشة وأحمد رضا حوحو والإبراهيمي، وقد ساهم بوكوشة في الجرائد المعاصرة، ثمّ أنشأ جريدة باسم المغرب العربي ونادت بالوطنيّة والإصلاح"[1]

و يبدو أنَّ فن المقال الحديث نضج على يد العديد من الأدباء ومنهم الشّيخ الأديب عبد اللّطيف سلطاني، ومن من خلال تتبُّعنا للشّخصيّات التّاريخيّة الموظّفة في الدّيوان الثّاني لأحمد سحنون محلَّ الدّراسة شدَّ انتباهنا تناصيّته لشخصيّة سياسيّة فاعلة قبل الاستقلال وبعده، وأحد أعمدة جمعيّة العلماء المسلمين، ألا وهو الشّيخ "عبد اللّطيف سلطاني"، الذي أفرد له سبعة قصائد متتاليّة والموسومة على التّوالي ب: قصيدة هكذا تنقضي الحياة، وقصيدة في جنازة ، وفي أعقاب الفاجعة، وأين عبد اللطيف، فقد صديق، سئمت الحياة، وفاة صديق، إذ صبّت جميع هذه القصائد في ذات الشّخصيّة المناضلة، وجاءت مكمّلة بعضها لبعض، ولم يكن إسهاب أحمد سحنون في تحدّثه عن سلطاني اعتباطا، بل له مبرّرات، أوّلها أنَّ عبد اللّطيف سلطاني لم يكن بالنّسبة للشّاعر مجرّد زميل، بل كان أخا وصديقا مقرّبا، وصاحب توجّه فكري وأدبي وديني واجتماعي مطابق لتوجّهات الشّاعر، هذا إلى جانب العمل النّضالي الذي جمعها في ذات الفترة الزّمنيّة، وانتمائهما معا لجمعيّة

[1] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثّقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت (لبنان)، ط1، 1998، ج8، ص73.

العلماء المسلمين، كما أنّهما اشتركا في ذات الميول الأدبيّة، حيث كانت لهما قصائد شعريّة ذات منحى سيّاسي وأهداف خطابيّة تأثيريّة على المتلقّي، وتمَّ اعتقالهما من طرف السّلطات الفرنسيّة قبل الاستقلال، وتكرّر اعتقالهما معا إلى ذات السّجن وتحديدا عام 1982، بسبب نشاط الحزب الدّاعي لتطبيق أحكام الشّريعة الإسلامية على دستور البلاد، وهو ما عبّر عنه الشّاعر بقوله:

هَلْ عَبْدُ الحَمِيدِ فِي السِّجْنِ مِثْلِي؟ هَلْ يَكُونُ عَبْدُ اللَّطِيفِ بِقُرْبِي؟

لَسْتُ أَدْرِي لَكِنَّ سَعْيَـاهُمَا سَعْيِـي فَـذَنْبُهُمَـا إِذَنْ مِثْـلُ ذَنْبِـــي[1]

إذ يشير الشّاعر للاعتقال الذي تمَّ في حقّه وفي حق زميله سلطاني، وباقي أعضاء جمعيّة العلماء المسلمين الجزائريّين، والزّج بهم في السّجن بتهمة التّحريض ضد النّظام في خطبهم الدّينيّة التي كانت تُرفع كل جمعة في مسجد دار الأرقم، الذي تمّ غلقه بسبب هذه الخطابات، كما تحدّث عن اعتقال العلامة عبد الحميد ابن باديس إبان الفترة الاستعماريّة "أُعتقِل عبد الحميد ابن باديس عام 1938 ثم أُفرج عنه وبعد وفاته عام 1940 استلم رئاسة الجمعية البشير الإبراهيمي وقد أيّدت الجمعية الثورة"[2] ويبدو أنّ الشّاعر يهدف من خلال تطرّقه للاعتقال إيصال رسالة مفادها أنَّ فرنسا صبغت الجزائر بالبيروقراطيّة، فلم يكن من السّهل على أعضاء الجمعيّة تقديم آرائهم السيّاسيّة ذلك أنَّ فرنسا لم تتردّد في اعتقال كل من يُخالف دستورها.

ولعلَّ الصّورة الأكثر وضوحا لسلسة الاعتقالات غير المبرّرة، ذلك التّعنيف والتّعذيب الذي مارسته فرنسا على كل مخالف في الرّؤى السيّاسيّة، وقد تناص أحمد سحنون واقعة اعتقال زميله عبد اللّطيف سلطاني "عبد اللّطيف علي سلطاني: عالم وداعية ومجاهد ضد الاستعمار الفرنسي

---

[1] سحنون أحمد ، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ص9.

[2] أبو الحسن علي، دور بريطانيا في تهويد فلسطين العربية: أقذر دور في التاريخ، ط1، بيروت(لبنان)، دار الوحدة العربيّة، 1997، ص26 .

في سبيل الدّعوة الإسلاميَّة، مارس التّدريس والعمل الدّعوي والتّأليف ومن مؤلفاته المطبوعة: المزدكية في أصل الاشتراكية، الدار البيضاء، سهام الإسلام، فتح عينيه على الاستعمار الفرنسي في الجزائر الذي مارس كل أساليب المسخ والتّشويه انضمّ إلى الحركة الإصلاحيّة التي مثلتها جمعيَّة العلماء المسلمين الجزائريّين"[1] ونظرا لانخراطه في الحركة المطالبة بالإصلاح والتّغيّير فقد وضعته فرنسا نصب أعينها وراقبت جميع تحرّكاته، ذلك أنَّ لعبد اللّطيف سلطاني شعبيّة واسعة آنذاك خاصّة ممّن يدعون إلى تطبيق الشّريعة الإسلاميّة كمنهج للبلاد، إذ كان يجتمع رفقة زملائه بصفة شبه يوميّة لمناقشة الوضع الذي آلت إليه البلاد من تسيّب ديني، وبيروقراطيّة سياسيّة خانقة، كما كان لسلطاني دورا سياسيّا فاعلا بعد الاستقلال، وذلك من خلال محاولته تنظيف بقايا فرنسا خاصّة الفرنسة، "شكّل عام 1982 لحظة انطلاق الصّحوة الإسلاميّة في الجزائر بمسجد جامعة الجزائر برعاية الشّيخ عبد اللطيف سلطاني والشّيخ أحمد سحنون وعدد آخر من القادة الإسلاميّين البارزين وقدّموا قائمة بمطالبهم التي تضمّنت ثلاثة عشر بندا ومنها وضع حد صارم للتّأثيرات الفرنسيّة في المجتمع الجزائري وبأن يحلّ القرآن محلّ الميثاق العلماني وتقام دولة إسلاميّة"[2]، كما دعا أعضاء الجمعيّة إلى محاربة الأفكار الاشتراكيّة والعلمانيّة التي خلَفتها فرنسا في أرض الجزائر.

وقد برّرت جمعية العلماء المسلمين انتفاضها بحرصها وخوفها من اضمحلال القيّم الدّينيّة في الجزائر "بعد أن نالت الجزائر استقلالها المادي عن فرنسا حاول سلطاني مع ملك بن نبي وأحمد

---

[1] خير رمضان محمّد يوسف، تتمّة الأعلام للزّركلي، دار ابن حزم، ط2،بيروت(لبنان)، 2002، ص.320/ وأنظر: يوسف المرعشلّي، نثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر، ط1،بيروت(لبنان)، دار المعرفة، 2006، ج1، ص1967.

[2] أبو هنيّة حسن، الجهادية العربية: اندماج الأبعاد – النكاية والتمكين بين "الدولة الإسلامية" وقاعدة الجهاد، ط1، الظّغاين(قطر)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السيّاسات، 2018، ص 312.

سحنون وعبَّاسي مدني الوقوف في وجه الخطر وخاصة في الوقت الذي طغت فيه موجه الاشتراكيَّة وانحسار المدّ الإسلاميّ فوقف الشَّيخ في وجه التَّيارات المنحرفة التي خلفتها فرنسا فالتّعليم كان مفعما بأفكار ماركس الاقتصاديَّة ولينين الثَّورية وستالين الفكريَّة الدّيكتاتورية 1984"[1]

ومن هنا استطاع الشّيخ سحنون تصوير القلق السّياسي الذي كانت تعيشه الجزائر بسبب فرنسا الاحتلالية، كما صوّر معاناة الشّيوخ الذين ناضلوا في سبيل تفعيل الدّين الإسلامي كدستور يحكم الدّولة الجزائريّة المستقلّة.

واستمرَّ سحنون ينتقل بين أرجاء التّاريخ الجزائري تارة قبل الاستقلال وتارة أخرى بعد الاستقلال فراح متسائلا في قصيدته، وتساؤله لم ينبع عن جهل بالإجابة؛ بل لغرض تقريب صورة الطّغيان والظلم، الذي مارسه الاستعمار الفرنسي الغاشم من طمسٍ للهويّة العربيّة بجميع خصوصيّاتها الثقافيّة والاجتماعيّة وتجريم جميع التّجمعات الحاصلة باسم الدّين واعتقال أطرافها، والتعامل مع الدّعوة إلى تفعيل الإسلام سيّاسيا جرم يعاقب عليه القانون الفرنسي بالسّجن، وترى في الخطب والمواعظ الدّينيّة الدّاعيّة للعدل والمساواة، وترك الظّلم والجور جُنحة، وقد عبّر عن ذلك بقوله:

عَجَبًا كَيــْـفَ يُصْبحُ النّصح ذَنْبـًا فِي بِلاَد تَحْتَاجُ نُصْحَ المُرَبّي

يَا إِلَهِي قَدْ أَصْبَحَت دَعْوَة الإِسْلاَمِ تَشْكُــو بِأَرْضِنـــَا كُلَّ جَـدْبِ[2]

وفي هذه الأبيات يتضّح أنَّ الدّين الإسلامي كان يُحارَب بشكل مباشر من الاحتلال الفرنسي فقد فعّل الشّاعر تلك الأحداث التّاريخيَّة لسرد حجم المعاناة في الدّفاع عن الإسلام، على الرغم من

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص 1967 .

[2] المصدر نفسه، الدّيوان، ص9.

أنواع التّعذيب النّفسي والجسدي الذي مارسته فرنسا على الشّعب الجزائري، "الاستعمار الفرنسي عمل على تجميد الفكر وتشويه صورة الإسلام الحقيقيّة واستغلال الجزائريّين وعزلهم عن لغتهم، ولم تتحسّن الأوضاع كثيرا بعد الاستقلال"[1]

ويبدو أنّ أحمد سحنون لم يسلم من الجهتين، إذ تمّ اعتقاله مرارا وتكرارا، بعد الاستقلال وفي الوجود الاستعماري، وعلى الرّغم من ذلك لم يستسلم وأبى الرّضوخ أمام الممارسات الجائرة مستلهما قوّته في الدّفاع عن وطنه من تضرّعه وقربه لله تعالى، معبّرا عن ذلك:

إن تكن زنزانتي ضيّقة إنّ ذكر الله قد وسّعها

والمتأمّل للبيت أعلاه يجده متناصا مع حدث تاريخي يتعلّق بالشّخصيّة السّاردة ألا وهي أحمد سحنون "لقد سيق الشّاعر أحمد سحنون إلى سجن البرواقيّة وذلك في صيف 1956، وهناك بدأ تعامله مع الأبواب الموصدة التي نظم فيها قصائد في السّجن"[2]، فراح يذكر معاناته داخل الزّنزانة بفعل اعتقاله من الاستعمار الغاشم، والسّبب الرّئيس في اعتقاله راجع لتمسّكه الشّديد بتعاليم دينه ودفاعه عن الهويّة العربيّة وهو ما كان يعلّمه للأجيال ويسهر على ترسيخ هذه المبادئ في عقولهم وقلوبهم، الأمر الذي استفزّ المستعمر الفرنسي كونه يسعى لسياسة الفرنسة من خلال طمس الهويّة العربيّة واستبدالها باللّغة الفرنسيّة في جميع القطاعات ومنها التّعليم الذي يعدّ اللّبنة الأولى للقيّم ومن خلاله يُنمَّى الانتماء الوطني للأفراد "كانت الجزائر تئنّ تحت وطأة الاحتلال الفرنسي البغيض

[1] أبو صفصاف عبد الكريم ، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطور الحركة الوطنية الجزائرية 1945/1931، ط1، (الجزائر)، دار البعث، 1981، ص 198.

[2] بوقرورة عمر بن أحمد، دراسات في الشعر الجزائري المعاصر– الشعر وسياق المتغير الحضاري– ط1، أم البواقي(الجزائر)، دار الهدى، 2004، ص43.

الذي اعتمد سيَّاسة الفرنسة؛ وحاول أن يجعل من الجزائر جزءا لا يتجزّأ من الدّولة الفرنسيّة"[1].

ولم تقف وقاحة الاحتلال الفرنسي عند هذا الحد، بل راح يعتبر أنّ اللغة العربيّة لغة أجنبيّة في الجزائر واعتبرت فرنسا أنّ كل من يُخالف ذلك متمرّدا على القانون ابتداء من سنة 1938، "قرّرت الإدارة ابتداء من 1938 رسميّا اعتبار اللغة العربيّة لغة أجنبيّة في الجزائر وأنّ المساجد محرّمة على العلماء الأحرار وأصبح تعليم العربيّة في عداد الجرائم، يحاكم عليها القانون، ويجرّم مقترفها"[2] وبطبيعة الحال رفض أعضاء جمعيّة العلماء المسلمين هذه التّجاوزات المهينة والمستفزّة الصّادرة من الإدارة الفرنسيّة التي خرقت جميع هذه القوانين غير آبهة لما ينجرّ عن ذلك من عقوبات، وكما كان متوقّعا أخذت فرنسا تعتقل كل مخالف لقوانينها الجائرة وعلى رأسهم أعضاء الجمعيّة اعتقالا جماعيّا "منعت فرنسا انتشار المدارس الأهليّة التي تعلّم اللغة العربيّة والدّين الإسلامي، في حين قامت بفتح مدارس تعلّم اللغة والحضارة الفرنسيّة، ولم يكن لأبناء الجزائر حظ التّعليم بها، إلا بنسبة ضئيلة"[3]

ولم يغفل الشّيخ سحنون عن تسجيل يوميّاته في السّجن، بل عبّر عن كل لحظة بأدقّ تفاصيلها مخصّصا لكل حدث صادفه هناك بقصيدة معبّرة، وهو الأمر الذي قام به حينما تمّ اعتقاله إلى معتقل بوسوي بسيدي بلعبّاس "عام 1956 تمّ اعتقال أحمد سحنون من طرف الفرنسيّين وأُدخل سجن البرواقيّة، ثم نُقل إلى معتقل بوسوي، ومكث فيه إلى غاية 1959 ولم ينقطع عن نظم الشّعر

[1] الفقي مصطفى، شخصيّات على الطّريق، ط2، القاهرة (مصر)، الدّار المصريّة اللّبنانيّة، 2017 ، ص228.

[2] الصلابي محمد علي، كفاح الشعب الجزائري: سيرة الزعيم عبد الحميد بن باديس، ط1، ص220.

[3] عبد الهادي محمد مسعود وآخرون، المجتمع الإسلامي المعاصر(إفريقيا)، ط1، القاهرة (مصر)،دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع،1995، ص57 .

وأطلق على القصائد التي نظمها في السّجن (حصاد السجن)"[1] وخصّص لهذا الحدث قصيدته الموسومة ب : "الإخوان بلسم الأحزان".

وفي الواقع فإنَّ الحدث جاء مزدوجا كونه جمع بين تحويله إلى سجن جديد ولقائه مع صديق قديم جمعهما النّضال في سبيل الحريّة، وهو ما جاء في مقدّمة قصيدته "القصيدة مهداة إلى الأخ الكريم والصَّديق المثاليّ الشّيخ إسماعيل بمناسبة لحاقه بنا إلى معتقل بوسوي"[2] والواضح من هذا القول أنَّ صديقه الشّيخ إسماعيل تمّ تحويله بدوره إلى ذات السّجن في الفترة ذاتها.

وقد عبّر عن هذه المشاعر الجيّاشة التي تعكس مدى الاشتيّاق المتبادل، ومتانة الصّداقة على الصّعيدين الشّخصي والنّضالي، بقوله:

يَنْجَلِي الهَمُّ بِاجْتِمَاعِي بِإِخْوَانِي كَمَا يَنْجَلِي الدُّجَى بِالصَّبَاحِ

بَعدَ مَا غَابَ خَالدٌ جَاءَ إِسْمَاعِيلَ يَأْسُـو كَآبَتِـي وَجِرَاحِـي[3]

وقد تحدّث عن زملائه المجاهدين الذين استشهدوا في السّجون، وأمضوا جلّ حياتهم بها، ولم يذوقوا طعم الحريّة على الإطلاق، ويقصد بالتّحديد كل من أُطلق عليه تسميّة (شهداء السّجون) وهم كثر "شهداء السجون الجزائرية: حميدة بن سعيد، بلحاج قاسم سجن لمباز، الحسين بن رحومة سجن ورقلة، أحمد بن الشيخ المفتي، محمد بن علية، محمد بن عبد الرحمان القماز سجن حراش يونس خليل سجن تبسة، وشهداء سجون أخرى..." [4] وقد عبّر عن ذلك بقوله:

---

[1] خدوسي رابح وآخرون، ج2، ص128.

[2] سحنون أحمد، ديوان أحمد سحنون، ص11.

[3] المصدر نفسه، الدّيوان، ص11.

[4] مؤدّب محمد علي، الزعيم النقابي أحمد تليلي:كفاح ومواقف في سبيل الحركة النقابية والتحريرية بتونس وإفريقيا، ص274

إِنْ كَانَ يُدفَن قَبلَ المَوتِ إنِسَان فَهُو السّجينُ عَلَيْهِ الدَّهر سَجّان[1]

واستغرَب من التّهمة التي أُلحقت به، رغم أنّه لم يقم سوى بالسّير على خطّى معلّميه عبد الحميد ابن باديس والبشير الإبراهيميّ، وسار على خطاهما فيما يتعلّق بالحفاظ على الهويّة العربيّة والدّين الإسلاميّ "من الشّخصيّات الدّعويّة والحركيّة والعلميّة داخل الجزائر: أحمد سحنون، عبّاسي مدني، الأطرش السنوسي، الطّاهر آيت علجت، أبو القاسم سعد الله وغيرهم...، الذين عملوا على المحافظة على الهويّة الجزائريّة وكان هذا المسعى الحثيث إلى الاحتفاء بالوطن كان تسمّى بالتّهمة الباديسيّة أو التّهمة البانابيّة" [2]وهو ما بدا واضحا في قوله :

أَأَخُوضُ حَربا لأُغْضِبَ حُكمًا أَيَّ ذَنْبٍ يُنَاطُ بِي أَيَّ تُهْمَةٍ

هَــكَـذَا قِيلَ لِي فَأَيَّ غُــرُورٍ وَجُنُونٍ وَأَيَّ حِرْصٍ وَنُهْمَه[3]

وأضاف يصف الوضع الذي آل إليه حال المصلحين في الجزائر، من تهميش تام من طرف السّلطات الفرنسيَة، ومعاملة تعسفيّة واعتقال لمجرّد الإدلاء بالآراء السيّاسيّة:

أيُّ عيْشٍ بَيْنَ جُدْرَانٍ بِهَا يُسْجَنُ حُرٌّ لَمْ يَكُنْ فِيمَا أَتَى مِنْ عَمَلٍ لِلنَّاسِ ضرُّ

إنّما نبّه لِلوَضْعِ الذِي لَيْسَ يُسَرُّ إِذْ رَأَى شَعْبَا بِحُلْوِ اللَّفْظِ وَالوَعْدِ يُغَرُّ

لَمْ يَعُدْ لأَهْلِ الفِكْرِ وَالتَّوجِيهِ قَدَرٌ عَصْرٌ يُقتَلُ فِيهِ المُصْلِحُ وَبِهِ يُكْرَّمُ غِرٌّ[4]

---

[1] سحنون أحمد، ص12.

[2] مجموعة مؤلّفين، الإسلاميون وقضايا الدّولة والمواطن، المركز العربي للأبحاث ودراسة السيّاسات، بيروت(لبنان)، ط1، 2017، ج2، ص72.

[3] مجموعة مؤلّفين، الإسلاميون وقضايا الدّولة والمواطن، ص13.

[4] سحنون أحمد، الديوان،ج2، ص14 .

كما تأسّف لغياب جميع أشكال الدّيمقراطية، وتجريم كل تيّار ينادي بإصلاحات تُخالف الاحتلال، حتى ولو كانت تنادي بتفعيل الدّين :

سُجنَّا وَلَمْ نَعْلَمْ بِأَسباب سِجْنِنَا سِوَى أنّنا كُنّا دُعَاةَ لِدِينِنَا[1]

وهو ما تعرّض إليه هؤلاء المناضلين، وعلى الرّغم من جميع أشكال الأذى من أحداث دامية للاستعمار الفرنسيّ الوحشيّ، الذي مارس جميع أشكال العنف والتّقتيل، والتّمادي في افترائه وطغيانه إلى اتّهام الشّعب الجزائري بالوحشيّة والتخلّف، باعتباره شعبا عنيفا غير متحضّر، وهو ما سعت فرنسا لإظهاره للإعلام:

عَجَبًا لِلخُصُومِ لَمْ يَرْحَمُونَا نَسَبُونَا لِلعُنفِ وَاتَّهَمُونَا [2]

فسياسة فرنسا بدت واضحة منذ البداية، كونها تسعى إضافة إلى النّهب واغتصاب الأراضي بجميع خيراتها إلى تلميع صورتها إعلاميّا على أنّها الدّولة التّبشيريّة التي ستخرج دول العالم الثّالث من تخلّفها وعنفها "يرى الاستعمار الفرنسيّ أنَّ وضع حدّ للثَّورات كثورة الشَّيخ المقراني والشَّيخ حدَّاد لن يتمَّ إلاَّ عن طريق التَّعليم الذي يعدّ وسيلة فعالة للسّيطرة على عقول السّكان الرّافضين للأجنبي فالتّعليم سوف يخلق أناسا فرنسيّين مسالمين ومعتدلين غير ثوريّين ويتقبّلون أفكارنا وثقافتنا ووجودنا"[3]

ومنه فقد أوهم الاستعمار الفرنسي العالم بأنّه دخل الأراضي الجزائريّة لهدف نبيل سعيا لنشر

---

[1] سحنون أحمد، ص15.

[2] المصدر نفسه، ص13.

[3] الصّلابي علي محمّد، كفاح الشّعب الجزائري ضدّ الاحتلال الفرنسي –سيرة عبد الحميد ابن باديس رائد النّهضة العلميّة والإصلاحيّة– ص68.

الدّين المسيحيّ الحقّ وتطويرا للجمهوريّة الجزائريّة التي كانت بعيدة كل البعد عن مظاهر الحضارة –بنظرهم– إلاَّ أنَّ هدفهم كان انتقاميّا في المقام الأوّل لأسباب تاريخيّة دينيّة، تليها الأسباب الاقتصاديّة "لم ينس الفرنسيُّون ما حدث خلال الحروب الصّليبيَّة بين المسيحيِّين والمسلمين وانتظروا فرصة الانتقام، هذا ما جعلهم يرفعون شعار الدّفاع عن المسيحيَّة في حملاتهم الاستعماريَّة بالرغم من أنَّ لهم أهدافا خفيَّة اقتصاديَّة إلاَّ أنَّهم استعملوا الدِّين للعزف على الوتر الحسَّاس لكسب تعاطف الشُّعوب الأوروبيَّة وأقنعوهم أنَّ الحملة الفرنسيَّة العسكريَّة على الجزائر ليست بهدف الغزو والاحتلال إنَّما لتنفيذ مهمَّة إنسانيَّة محدَّدة"[1] فمارسوا التّقتيل الجسديّ والغسيل الفكريّ بسنّ سيَّاسة الفرنسَة التي تنصُّ على طمس الهويّة العربيّة باعتبار أنّ الجزائر جزء لا يتجزّأ من الأراضي الفرنسيّة، وعليه فاللّغة الفرنسيّة هي اللّغة الأم في الجمهوريّة الجزائريّة "أصدرت فرنسا مرسوما أعلنت بموجبه أنّ الجزائر جزء لا يتجزّأ من الأرض الفرنسيَّة"[2] ،وتمّ إصدار هذا القانون في 04 مارس 1848، "اتبّعت فرنسا إجراءات قانونية تسمح بابتلاع الجزائر وجعلها جزءا لا يتجزّأ من فرنسا ومن هذه القوانين:مرسوم 04 مارس 1848 الذي نصّ على اعتبار الجزائر جزء لا يتجزّا من فرنسا"[3]

ويبدو أنَّ أحمد سحنون لم يكتفِ بعرض جرائم فرنسا، ولم يقصر شعره على استحضار الشّخصيات السياسية الجزائريّة فحسب، بل راح يستعرض في ديوانه شخصيات نضاليّة عالميّة، ومنها الرّئيس

---

[1] العمري مومن وآخرون، جرائم الاحتلال الفرنسي في الجزائر (1962– 1830). ط1، الجزائر العاصمة (الجزائر) ، دار الألمعيّة، 2014، ص09.

[2] ياغي إسماعيل محمود وآخرون، تاريخ العالم الإسلامي الحديث والمعاصر، ط6، الرياض(المملكة العربيّة السعودية)، دار العبيكان، 2010، ج2، ص133.

[3] الصّلابي علي محمّد، كفاح الشعب الجزائري: سيرة الأمير عبد القادر تاريخ الجزائر إلى ما قبل الحرب العالميّة الأولى، ص661.

الباكستاني محمد ضياء الحق، "الرّئيس السّادس لجمهوريّة باكستان (1977– 1988) الذي التحق بالجيش البريطاني عام 1943، رحل مع أسرته عام 1948 إلى كراتشي بباكستان، تولّى العديد من المناصب العسكريّة وأعلاها رتبة فريق بعدما قام رئيس وزراء باكستان ذو الفقّار علي بوتو بتعيينه رئيسا لأركان الجيش برتبة فريق, وفي عام 1981 أُغتيلَ في انفجار طائرة عسكريّة في مرحلة رئاسته"[1]، وقد تعرّض إلى ممارسات أمريكا التي لا تكاد تخلُ أيّة واقعة تاريخيّة من حضورها إذ كانت الرأس المدبّر في تصفية ضيّاء الحق، وقد عبّر الشّاعر عن هذه الحادثة التي كان ضحيّتها الرّئيس الباكستاني وبعض الضبّاط، والسّفير الأمريكي بجمهوريّة باكستان بقصيدة كاملة جاءت بعنوان "**اغتيال ضياء الحق**"، وكانت تصريحاته في هذه القضيّة صريحة، على خلاف بعض الشّعراء والكتّاب الذين أرّخوا لهذه الحادثة دون إقحام اسم الدّولة المسؤولة عن ذلك، بل اكتفوا بالتّلميح الضّمني، فنجد الحسيني في مؤلّفه الموسوم ب(موسوعة أشهر الاغتيالات في العالم) الذي صنّف فيه أشهر الاغتيالات العالميّة يتحفّظ عن ذكر الطّرف الثّاني في الحادثة "تمكّنت الحكومة السّابقة بمساعدة بعض الجهات الأجنبيّة القريبة من ضيّاء الحق من إسقاط طائرته وقتله مع مجموعة كبيرة من قيادات الجيش الباكستانيّ عام 1988"[2] ، والمقصود بالجهة الأجنبيّة القريبة هي أمريكا إذ عُرِف عنه التّعامل المُباشر معها خاصّة في المجال العسكريّ "اعتمد ضياء الحق في سيَّاسته الجديدة في باكستان على اتِّجاهين: التَّقرُّب من الولايات المتَّحدة الأمريكيَّة، والتَّقرُّب من الإسلاميّين بإقامة علاقات وثيقة مع بعض الأقطار الإسلاميَّة"[3] وفي اعتقاد الشّاعر أنَّ السّبب الرّئيسيّ خلف هذا الاغتيال مردّه السّبب الثّاني، فرغبة ضيّاء الحق في التّقربَ من المسلمين

[1] محمّد خير رمضان يوسف، تتمّة الأعلام، ج2،ص174.

[2] الحسيني المعدي، موسوعة أشهر الاغتيالات في العالم، ط3، القاهرة(مصر) دار كنوز، 2014، ص132.

[3] إيّاد محي الدين أمين، الاغتيالات السياسية في العصر الحديث عربا وعجم، ط1، عمان (الأردن)، دار زهران، 2016، ص 108.

تمخّض عنه رفض الدّولِ العظمى لهذا التّعاون بجميع أشكاله بسبب التّعصّب الدّيني، والتّخوّف من نشر الإسلام، وهو الأمر الذي رفضته أمريكا رفضا قاطعا، لقوله:

إنَّ ضِيَّاءَ الحَقِّ قَدْ عَاشَ دَاعِيًّا لِـدِينٍ بِـهِ تَسْمُو النّفُوسُ وَتَعْظُم

أَرْدَتِ ضِيَّاءَ الحَقِّ أَيْـدٍ أَثيمة تَرَى الخَيْر أَنْ لاَ يَرى النُّورَ مُسْلِمُ[1]

والمتمعّن في هذه الأبيات يجدها تحمل خطابا تأثيريّا في السّامع فالشّاعر هنا لا يتحدّث اعتباطا بل ينبّه المسلمين لحجم الحقد الذي يُكنُّ لهم، وذلك بتصوير وضعهم وأزماتهم السيّاسيّة بسبب انتمائهم الدّيني الذي يُشكّل عائقا بل وهوسا لبعض الدّول العُظمى؛ كأمريكا وغيرها من الدّول المتعصّبة وكذلك والمُغتصبة للأوطان.

ولم تكن الشّخصيّات التّاريخيّة المتناصة في ديوان أحمد سحنون تقتصر على السيّاسية فحسب إنّما تعدّتها نحو الدّينيّة، ومن الشّخصيّات الموظّفة نجد الإمام "ابن تيميّة"، الذي ذكره الشّاعر في مقام سيّاسي، إذ كثيرا ما يربط الشّيخ سحنون بين كل ما هو ديني وسيّاسي، حيث تحدّث عن تحدّي الإمام لحكّام عصره الجائرين، الذين كانوا يُقحمون السيّاسة في الفتاوى الشّرعيّة، وهو الأمر الذي رفضه ابن تيميّة رفضا قاطعا ما جعله يتعرّض لعقوبات صارمة، وقد عبّر الشّيخ سحنون عن ذلك بقوله:

إِذَا قَـامَ عَـالِـمٌ وَنَهَـاهُ عَن تَعَدِّي الحُدُودِ يَلْقَ أَثَامًا

وَتَطُولُ بِهِ الإِقَامَةُ فِي السِّجْنِ كَجَـانٍ وَقَـدْ يَذُوقُ الحَمَامَا

[1] سحنون أحمد ، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ج2، ص 101.

كَابنِ تَيمِيَّة مَاتَ فِي السِّجْنِ بـِلاَ مَوْجِبٍ وَكَـانَ إِمَامَــا[1]

وكما هو مذكور في البيت أعلاه، فقد عُرِف ابن تيميّة بالمعارضة السيّاسيّة، وعدم الخضوع للحّكام خاصّة فيما لا يُرضي الله، وعُرف ببسالته ذلك أنّه يفضّل القبوع في السّجن على التّنازل عن آراءه والفتاوى الخّاصّة به، وقد ذكر بعض من ترجم لابن تيمية أنّ من أسباب استدعاءه إلى مصر وسجنه ما أفتاه في مسألة عرش الله والصَّوت والحرف بما يلزم من التَّجسيم "لقد دخل ابن تيميّة السّجن ثلاث مرّات، الأولى عندما إدّعى عليه قاضي المالكيّة، وأساء فهم فتواه على أنّه يقول: إنَّ الله فوق العرش حقيقة وإنّه يتكلّم بحرف وصوت، والثّانيّة: في القاهرة، بسبب خلافة مع الصّوفيّة وكشف ضلالهم وزيفهم، وكان لهم سلطان فشكوه إلى مالك القلعة الذي خيّره بين الرحّيل والسِّجن فاختار السّجن ليتفرّغ للعبادة، وأمّا الثّالثة: ففي قلعة دمشق عام 726هـ، بأمر من السّلطان لأنّه نهاه عن الفتوى فلم يستجب له"[2]

فلم يسلم الشّيخ ابن تيمية لا من حُكّام عصره الذين كانوا يستغلّون نفوذهم في التّحكم برجال الدّين وتعديل الفتاوى بما يتناسب ومصالحهم الشّخصيّة والسيّاسيّة، تماما كممارسات الكنيسة التي تدخّلت في شؤون البلاد– أوروبا– في القرون الوسطى، وردّ أحكام رجال الدّين والعلماء التي لا تتوافق وآرائهم، ولعلَّ القصّة الأكثر شهرة ما حصل مع العالم غاليلو غاليلي، الذي أثبت علميّا أنّ الأرض تدور حول الشّمس، وهو ما يتنافي ونصوص الكنيسة العلميّة التي تمَّ استمدادها من نظريّات أرسطو وباطليموس، وتمَّ على إثر ذلك محاكمته وسجنه، على الرّغم من أنَّ نظريّته صحيحة فلكيّا إلاَّ أنَّ الكنيسة خشيت من تلاشي مصداقيّتها، وتنافي نصوصها الدّينيّة مع النّظريّات العلميّة

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص81.

[2] يُنظر:ابن تيميّة تقي الدّين، التّفسير الكبير –تفسير ابن تيميّة–، تح: عبد الرّحمن عميرة ، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2012، ج1، ص8/7.

ففضّلت التّضحيّة بالعالم غاليلو بسجنه على حساب سمعة الكنيسة، وهو ما يتقاطع وأزمة ابن تيميّة الذي كان يطلب منه حكّام عصره التّنازل عن بعض الفتاوى أو تصحيحها بما يناسبهم أو يناسب المذهب الصّوفي الذي كان ذا شأن عظيم آنذاك بسبب محاباة رجاله للحكّام، وهو الأمر الذي دفع بابن تيميّة إلى الرّد على الصُوفية وكشف أكاذيبهم، فلم يعجب نقده هذا سلاطين المماليك واستنكروا آراءه الأصوليّة، واستغلوا الفرصة لسجنه ثلاث مرّات متتاليّة، "نهض ابن تيمية بأعباء معركة ضاربة في أكثر من اتّجاه في نفس الوقت، ضد الولاة والحكام الفاسدين، وقام ضد بدع الصّوفيّة التي كانت تسيطر على عقول النّاس فزعمت فئة منهم أنَّ الله رفع عنهم التّكليف؛ فلا يقومون لأداء الفرائض ويستبيحون المحرّمات والشّعوذة، كما قام ضدَّ الجمود المذهبي ومحاباة الفقهاء للحاكم، وقد جرّوه خصومه لمعركة كلاميَّة تتعلَّق بصفات الله وحدوث القرآن، فقدّم بذلك للمحاكمة بتهمة فساد العقيدة وحُكِم عليه بالسّجن من قبل قاضي المالكية زين الدين بن مخلوف"[1]

ورغم جميع الاضطهادات التي تعرّض لها ابن تيميّة من جميع الأطراف، إلا أنه أبى أن يخضع لتهديدات ومساومات السّلطة، ورأى أن بقاءه في السّجن أرحم بكثير من مسايرة الحكّام في فسادهم وطغيانهم، بل رأى أنّه من الواجب على الحاكم أن يرضخ للعالم وليس العكس، فيتعلّم منه أمور دينه ودنياه، "ذهب ابن تيميّة إلى ضرورة خضوع الحكّام إلى العلماء، بالرّجوع إليهم واستشارتهم في مجالات تخصّصاتهم المختلفة"[2] لكن للأسف فآن الحكام يهمّشون تعاليم الدّين ولا يستندون إليها في الحكم، ولا يأبهون سوى لمصالحهم الشّخصيّة على حساب دينهم، وهو ما عبّر عنه الشّاعر:

---

[1] ابن تغري جمال الدّين، النّجوم الزّاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تح: محمّد حسين شمس الدّين، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 1992، ج8، ص179.

[2] أرزقي محمّد نسيب وآخرون، القانون الدّستوري السّعودي – دراسة قانونيّة تطبيقيّة– ط1، الرّياض(المملكة العربيّة السّعوديّة) مكتبة الملك فهد: للقانون الاقتصاد، ، 2011، ص329.

كَيْفَ نَرْجُوهُمْ لِدِينٍ جَفُوهُ وَاسْتَمَدُّوا مِنْ غَيْرِهِ الأَحْكَامَا

وهو الأمر الذي أتعب ابن تيميّة، ووجد نفسه في الأخير في معركة نتيجتها محسومة منذ البداية لصالح الحكّام، فاختار البقاء في السّجن ليتفرّغ تفرّغا تامّا لدينه من عبادات، حيث استغلَّ فرصة بقاءه في السّجن للتّأليف وتدوين الفتاوى، كما فُتحت باب الزّيارات فكانوا يأتونه من كلَّ صوب وحدب، وحتّى من العلماء من لازمه في السّجن لينتفع من علمه الواسع ومنهم الشّيخ ابن القيّم الجوزيّة، "بعد عودة شيخ الإسلام ابن تيميّة من مصر عام 812هـ لازمه الشّيخ ابن القيّم ملازمة تامّة، حتى أنّه دخل معه السّجن وبقي إلى حين وفاة ابن تيميّة في سجن القلعة عام 828هـ"[1] وقد أراد أحمد سحنون من خلال تناصيّته لهذه الشّخصيّة أن يصوّر مدى القمع والضّغط السيّاسي الذي تعرّض ولا يزال يتعرّض له رجال الدّين، وكل سياسي ذو منهج ديني كحاكم اليمن الإمام إبراهيم محمّد الحمدي، واعتقال عبّاسي مدني .

ويتّضح جليا ما للتّناص التّاريخي من قدرة تبنّي انشغالات الأفراد والجماعات ومحاولة إيجاد حلول لها من خلال طرحها على الرأي العام بشكل مباشر أو ضمنيّ، كما أنَّ الّشاعر لا يلجأ لتلك النّصوص التّاريخيّة اعتباطا، إنّما يسعى لمعالجة القضايا الرّاهنة بتصوير الواقع بعدسة التّاريخ ذلك أنَّ حاضر الأمم مرهون بماضيهم وتاريخهم.

هذا دون أن ننسى الشّخصيّات التّاريخيّة التي تعدُّ بمثابة الرّمز الإيحائي، فبعضها يحيل للقوّة والنّفوذ، وبعضها يعكس الظّلم والديكتاتوريّة، والآخر ما هو إلا صورة مجسّدة لمفهوم التّخاذل والجبن، وهو الأمر الذي استطاع أحمد سحنون تصويره من خلال ديوانه، إذ كانت الشخصيّات

[1] ابن القيّم شمس الدين الجوزيّة، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتّعليل، تح: عمر بن سليمان الحفيان، ط1، الرّياض(المملكة العربيّة السعوديّة)، مكتبة العبيكان، 1999، ج1، ص35

المستدعاة في قصائده أرضية صلبة ووسيلة حادة لإيصال رسالته وبلوغ هدفه من الخطاب سواء أكان تأثيرا أو ترغيبا أو ترهيبا لتبنّي قضيّة أو صرف النّظر عنها، خاصّة فيما يتعلّق في القضايا السياسية باعتبار أنَّ السيّاسة جزء لا يتجزّأ عن عناصر التّاريخ.

وبهذا نستنتج أنّه لا يمكن بأيٍّ حال من الأحوال تجاهل تاريخ الأمم في معالجة واقعها خاصّة إن كان هذا التّاريخ منفصل عن بعده التّاريخي الجاف، ومُعبَّر عنه بأسلوب سلس فنّي كما هو الحال في اللّغة الشّعريّة.

ويتّضح أنّ أحمد سحنون اتّخذ من التّاريخ –أحداثا وشخصيّات– وسيلة لا غاية في ذاتها، إذ إنَّه استطاع أن يستخرج من كل حدث تاريخي فائدة، وتمكّن من خلال توظيفه لشخصيّات تاريخيّة التّأثير في المتلقي إمّا بالاقتداء بالشّخصيّة، أو بالاعتبار منها.

ولم يكن التّاريخ المصدر الوحيد الذي استعان به أحمد سحنون لبلوغ رؤاه، إنما اتّخذ من النّصوص والشّخصيات الدينيّة وسيلة فاعلة لتصوير الواقع وبالتّالي التّأثير على المتلقّي، حيث استعان بالقرآن الكريم والحديث النّبوي الشّريف لتحقيق عدّة غايات خاصّة السياسيّة.

الفصل الثّالث

التّناص الدّينـــــي.

المبحث الأوّل: التّناص مع القُـــرآن الكريـم.

المبحث الثّاني: التَّناص مع الحديث النّبوي الشّريف.

المبحث الأوّل

التـّناص مع القُرآن الكريــم

توطئة:

إنَّ تفاعل الأدب شعرا ونثرا مع النّصوص الدّينيّة يعدُّ أحد الرّكائز الأساسيّة التي يستند إليها الأدباء في أعمالهم قديما وحديثا، وهذا راجع لشقّين الأوّل حينما يتعلّق الأمر بشخصيّة المؤلّف المتديّنة التي تأبى إلاَّ أن توظّف الدّين كجزء لا يتجزّأ من عناصر العمل الأدبي، بينما يتعلّق الشّق الثّاني برغبة صاحب النّص إضفاء نوع من الحجّة بغية إقناع المتلقّي برأي ما تجاه قضيّة معينّة وهذا راجع لكون المصادر الدّينيّة كالقرآن الكريم والحديث النّبوي الشّريف مقدّسة وبالتّالي فإنَّ توظيفها يُضفي على العمل نوعا من الصّرامة ويجعله أكثر تأثيرا.

ورغبة منّا في التّأكيد من مدى خدمة التّراكيب الدّينيّة للعمل الأدبي فإنّنا قمنا بتحليل الدّيوان الشّعري "**لأحمد سحنون**"، ومن خلال سلسلة التّحليلات لفت انتباهنا شخصيّة الشّاعر المتديّنة التي كثيرا ما تعتمد على المصادر الدّينية من آيات قرآنيّة وأحاديث نبويّة شريفة لتقريب الرّؤى والوقائع وللتعبير عن الآراء.

وعلى هذا الأساس قمنا بتقسيم هذا الفصل الموسوم ب "**التّناص الدّينيّ**" إلى مبحثين باعتبار نوع المصدر الديني المعتمد، وفيه قمنا باستخراج مواضع التّناص مع القرآن الكريم والحديث النّبوي الشّريف، وتحليلها واستنباط دواعي تفعيلها، وقد تباينت بحسب السيّاق العام للخطاب .

ويبدو أنّ أحمد سحنون قد لجأ إلى تفعيل مصادر الدّين لأسباب لا تتمحور حول الدّين في ذاته فقط بل تتعدّى ذلك نحو تحقيق غايات وعلى رأسها السيّاسيّة والاجتماعيّة، إذ كان كثيرا ما يُبدع في شحن الخطابات الدينيّة بشحنة سياسيّة ذات بعد تأثيري مباشر أو غير مباشر بحسب ظروف إنتاج الخطاب.

تنوّعت التّناصات المفعّلة بديوان الشّاعر من قضايا سياسيّة وتاريخيّة إلى أخرى دينيّة وأدبيّة، وقد منح كل قضيّة ما يناسبها من عناية وتعمّق في أغوار كلّ منها بحسب ما يقتضيه السيّاق والهدف من التّفعيل، والأهم من كل هذا وذاك فقد استند إلى قيمة الموضوع وعلاقته بالواقع الحالي كأساس للتّوسّع فيه، فكلّما كان موضوع القصيدة ذا علاقة مباشرة بالواقع المعاش، أو كان موضوعا قابلا للتمدُّد أعني- ينطبق على كلّ زمان ومكان- توسّع فيه أكثر، ومن خلال تحليلي لديوان أحمد سحنون – رحمه الله- لاحظت تكرارا رهيبا في ما يخصُّ تفعيل ذكرى المولد النّبوي الشّريف، إذ راح الشّاعر يكّرر هذا الحدث في حوالي أحد عشرة قصيدة معنونة على التّوالي: مولد المجد، ليلة المولد، ربيع الأول شهر الذكرى الأولى، مولد محمد، مولد طه، يا ذكرى الحائرين، ميلاد محمد صلّى الله عليه وسلّم ميلاد امة، مجد محمد، مولد المصطفى، في ذكرى المولد النبوي الشريف مولد النور، وجميع هذه القصائد دون استثناء حملت حدثا مشتركا ألا وهو ميلاد الرّسول محمّد صلّى الله عليه وسلّم، مع التّطرّق في كل منها إلى بعض الحوادث التي تعرّض لها الرّسول الكريم والتي استسقى أحداثها من القرآن الكريم والحديث النّبوي الشّريف.

وبهذا فإنَّ التّناص الديّني كان حاضرا بقوّة في ديوان أحمد سحنون، كونه فعّل جملة من المعاني الدّينية سواء أكانت في شكل تراكيب لغويّة مباشرة أو ضمنيّة، واعتمد على العديد من المفردات القرآنيّة بحسب ما يقتضيه سيّاق نصه والهدف الذي لأجله وُظّف، ولم يغفل عن تنصيص الأحاديث النّبويّة الشّريفة التي كان لها دور لافت في إثراء الديوان وإيصال خطاب الشّاعر إلى المتلقّي في حلّة أكثر إقناعا من الجانب الموضوعي وأكثر رونقا من جانبه البلاغي، ولعلَّ كثرة الاعتماد على المنابع الدّينيّة تُحيل دون تردّد على شخصيّة الشّاعر الملتزمة والمتديّنة، التي رأت أن تقريب الرُّؤى سواء أكانت سياسيّة أو اجتماعيّة أو غيرها تكون أكثر نجاعة وتأثيرا بالاعتماد على النّصوص الدّينيّة، وهو ما نلاحظه في العديد من المواضع من ديوانه.

وكما ذكرنا أعلاه فإنَّ الشّاعر ركّز في ديوانه على شخصيّة النبي محمّد صلى الله عليه وسلّم الذي ذكره في قصائد عدّة، ذاكرا خصاله وبطولاته، كما تناص بعض الأحاديث، وفيها عرض معاناته في سبيل نشر الدّعوة الإسلاميّة، ومنه فشخصيّة النّبي كانت الأكثر حضورا في الدّيوان، بدءا بميلاده المجيد، إذ قال أحمد سحنون في قصيدة مولد المجد:

وُلِدَ الَمجْدُ يَوْمَ مَوْلِدِ طَهَ يَا لِعَهْدٍ مَا مِثْلُهُ أَيُّ عَهْدِ[1]

ونجده في قصيدة ليلة المولد يقول:

أَيَا لَيْلَةً مَا مِثْلها قَطُّ فِي الدَّهْرِ لَقَدْ فُضِّلْتِ حَتَى عَلَى لَيْلَةَ الَقدْرِ

وَمَا هِيَ إِلاَّ لَيْلَةً المـوْلِدِ التِي تَجَلَّى دُجَاهَا عَنْ أَجَلِ مِنَ البَدْرِ[2]

وأمّا في قصيدة مولد طه فقال:

بِمَوْلِدِ طَهَ رَفَعْنَا الجِبَاهَا أَلاَ نَتَبَاهَـى بِمَجْدٍ تَنَـاهَـى؟[3]

وبهذا يكون الشّاعر قد راعى مقام النبي صلى الله عليه وسلم في ديوانه، بتخصيصه بأكبر عدد من القصائد، وجدير بالذّكر أنَّ هذا التِّكرار في تفعيل ذات الحدث في أكثر من قصيدة لم يكن تكرارا غير مفيد؛ ولا هو مبني على أساس اعتباطي، إنّما جاء موسّعا تماشيّا ومراعاةً لمقام شخصيّة النّبي صلّى الله عليه وسلّم، هذا من جهة ومن جهة أخرى فقد أضاف بعض الأحداث الفرعيّة المرافقة لميلاد النّبي، ومنها حادثة محاولة قريش اغتيال النبي محمّد، بسبب رفضهم لانتشار الدّعوة الإسلاميّة:

---

[1] سحنون أحمد، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ص 329.

[2] المصدر نفسه، ص 330.

[3] نفسه، ص 333.

أيُّ شَـــهْرٍ قَدْ جَلَّ وَجـــاهَا إِذْ تَوَارَتْ بِهِ مَتَاعِبُ طَهَ

جَاوَزَتْ طَوْرَهَا قُرَيْشُ بِإِيذَاءِ نَبِيَّ الهُدَى وَزَادَتْ سِفَاهَا

فَحَمـَاهُ مِـنَ الأَذَى وَدَعَـاهُ لِيَرَى الرُّؤيةً التِي مَا رَآهَا[1]

إذ استهل قصيدته بوصف معاناة النّبي محمّد مع قريش، إذ حاولوا إيذائه بشتى الطّرق، كما وقفوا ضدَّ دعوته لعبادة الله تعالى وترك الأصنام، "كان قريش يكلّمون محمد كلاما رديئا ولكنه لم يلق لهم بالا، لكن تصرفاتهم ازدادت سوءا إذ كان هدف قريش هو قتل النّبي، واستمرت محاولاتهم بشتى الطرق حتى فتح مكة"[2]

وهنا راح الشّاعر يتحدّث عن سلسلة المحاولات التّاريخيّة لقتل النّبيّ محمّد صلّى الله عليه وسلّم التي كانت متكّررة، وقد عدّدها محمود نصّار في مؤلّفه الشّهير الموسوم ب "محاولات اغتيال النبي وفشلها" إلاَّ أنَّ أحمد سحنون وقف عند المحاولة الأشهر بزعامة قريش، والموافقة ليوم الهجرة النّبويّة التي أنجى الله تعالى فيها نبيّه الكريم، حيث تآمرت قريش مع بعض القبائل الأخرى للتخلُّص من الرّسول ﷺ ،"كانت قريش تحارب الدّعوة الإسلاميّة، ومن بين محاولاتها للفتك بها الإجهاز على قائد هذه الدّعوة أي رسولها حتى لا ترى دعوته النّور وكانت محاولة قتل النبي ليلة الهجرة النبويَّة"[3] إلاَّ أنَّ قدرة الله تعالى فاقت تخطيطاتهم الخبيثة فأوحى الله لنبيّه أن يترك مكّة ويتوجّه للمدينة المنوّرة وبالفعل أمر نبيّ الله أصحابه بالرّحيل تلبيّة لأمر الله تعالى بالمغادرة ليلاً فطلب الرّسول من على بن أبي طالب رضي الله عنه أن ينام بدله في مضجعه وألبسه عباءته

[1] سحنون أحمد، ديوان الشيخ أحمد سحنون، ص .316

[2] شاكر محمد رامز، موسوعة حروب فجر الإسلام – محمّد ص المثل الأعلى للقيّادة، تق: الدّوري عبد العزيز ط1، بيروت(لبنان)، الدّار العربيّة للموسوعات، 2014، ج1، ص28.

[3] نصّار محمود وآخرون، محاولات اغتيال النّبي وفشلها، دت، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 1999، ص25.

لتمويه قريش، وعند خروج النّبي من منزله للرحيل وجد هؤلاء الفتية ينتظرونه للتّخلص منه، وما كان منه سوى أخذ حفنة تراب ملقيّا إياها على أعينهم فأعماهم الله جلّ وعلا، وفي هذا الصّدد قال تعالى في الآية التّاسعة من سورة يس:

﴿وَجَعَلنَا مِن بَينِ أَيدِيهِم سَدًّا وَمِن خَلفِهِم سَدًّا فَأَغشَينَاهُم فَهُم لاَ يُبصِرُونَ﴾

وقد فُسّرت الآية في أغلب كتب التّفسير أنَّ الله أعماهم عن رؤية النّبي محمّد يوم الهجرة "فَأَغشَينَاهُم فَهُم لاَ يُبصِرُونَ: أي لا يقدرون على إبصار شيء، فألبسنا أبصارهم غشاوة: أي عمي فهم لا يبصرون محمّدا حين ائتمروا على قتله" [1]

وقد كان لتناصيّة هذا الحدث الدّيني أثر عميق في تصوير الأذى الذي تعرّضت له الدّعوة الإسلاميّة منذ بدايتها الأولى وإلى يومنا هذا، فلا تزال الأمّة الإسلاميّة تواجه كيدا داخليّا وخارجيّا وهنا راح أحمد سحنون يصوّر علاقة التّلازم بين الماضي والحاضر:

نَحْنُ نَحْيَا فِي مِثْلِ مَا كَانَ يَحْيَاهُ الرَّسُولُ خَيْرُ النَّبِيِّـنَ طَـهَ[2]

تَتَحَدَّى قِوَى الضِّلاَلِ قِـوَى الحَـقِّ وَتَقْفُو عِينُ الطُّغَاةِ خُطَاهَا

وبالتّالي فإنَّ الإسلام كان ولا يُزال يُحارَب بعدّة أشكال مباشرة كانت كالاستعمار الخارجي وسيّاسة التّنصير أو غير مباشرة كالغزو الثّقافي، وكذا الاستعمار الدّاخلي من حكّام لجزائر المتخاذلين.

هذا ما دفع أحمد سحنون إلى توجيه خطاب مباشر للحكّام الذين ترأسوا الجزائر مفاده عدم تكرار ذات السّيناريو الدّامي، مع وجوب الاعتبار من جميع التّجارب القاسيّة التي مرّوا بها، وتجنّب

[1] الشّوكاني محمّد بن علي، فتح القدير الجامع بين فنيّ الدّراية والرّواية من علم التّفسير(تفسير الشّوكاني)، تح: أحمد عبد السّلام، دت، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2007، ج2، ب: تفسير سورة يس، ص 478.

[2] سحنون أحمد، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ص 317.

كل ما مُورس عليهم سابقا من فرنسا الاستعماريّة، من بطش وقمع ودمار وضرورة التّحلّي بصفات الحاكم المثالي والعادل، وهذا لن يتأتّى دون الرّجوع إلى كتاب الله تعالى وتشريعه، ولأجل هذا قدّم الشّيخ سحنون بعض الصّفات التي ينبغي أن تتوفر في الحاكم، التي استنبطها من القرآن الكريم ولعلَّ أهمّها التّحلّي بالخلق الكريم والسّير على خطى نبيّنا الكريم محمّد صلى الله عليه وسلّم، الذي كانت تتوفّر فيه جميع صفات الحاكم المثالي، من عدل وحزم، مع تجنّبه لجميع أشكال الجور وترفّعه عن كل إثم، وقد عبّر الشّاعر عن هذه الصّفات جميعا بقوله:

فَاسْتَقِيمُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ وَامْضُوا وَتَخَلُّوا عَنْ كُلِّ سُوءٍ وَإِثْمِ

وَتَحَلّــوا بِكُــلِّ خُلــقٍ كَرِيـــمٍ وَسُلُوكِ بَرٍّ وَحَزْمٍ وَعَزْمِ[1]

ويبدو أنّ الشّاعر مثل كلَّ مرة؛ قد استعان في التّعبير عن معانيه بالقرآن الكريم: ﴿**وَأَن لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَّاءً غَدَقًا**﴾ (الجن/)16

والمقصود من هذه الآية الكريمة هو أنَّ الإنسان كلّما استقام زاده الله رزقا وبسّط له نهج حياته وهو ما ذكره الإمام القرطبي في تفسيره لهذه الآية الكريمة؛ "وَأَن لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ: هذا من قوله تعالى: أي لو آمن هؤلاء الكفار لوسَّعنا عليهم في الدّنيا وبسطنا لهم الرزق وهذا محمول على الوحي، أي أوحى إلي أن لو استقاموا"[2] ولأجل هذا المعنى فعّل الشّيخ سحنون الآية الكريمة تركيبا ومعنى، واستعان بها لأجل إيصال خطاب مباشر للحكّام العرب ومفاد رسالته تكمن في ضرورة تحلّي هؤلاء بالقيّم الإنسانيّة قبل أي شيء، ذلك أنَّ السّلطة المؤسَّسة على القمع والتّعسّف وخنق

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ص 310.

[2] القرطبي محمّد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن –تفسير القرطبي–، تح: سالم مصطفى البدري، ط6 بيروت(لبنان) دار الكتب العلميّة، 2013، مج: 10، ب: تفسير سورة الجن، ج19، ص13.

الحريّات الشّعبيّة مصيرها الزّوال يوما ما، فالاستمراريّة ليست سوى وليدة كل ما بُني على السّلم والعدل والتّسامح.

ونجد مواضع التّناص مع التركيب القرآني كثيرة في ديوان أحمد سحنون، إذ أخذ التّراكيب مع التّعديل بما يتناسب والغرض من القصيدة، فنجد على سبيل المثال في قصيدته الموسومة ب "ابتهالات" تفعيل واضح لآية قرآنيّة من سورة مريم، حيث قال:

رَبُّ مَنْ فِي السَّماءِ وَالأَرْضِ رَبُّ الكَوْنِ رَبٌّ لِسَابِحٍ وَلِطَائِرِ

أَنَا يَا رَبُّ عَبْدُكَ الطَّائِـعُ الرَّاضِي بِكُلِّ الذِي بِـهِ أَنْتَ آمِرْ[1]

وهي متناصة من قوله تعالى:

﴿**رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ**﴾ مريم/ الآية 65.

إذ نُلاحظ أنَّ الشّاعر قد نصّص التّراكيب وراح إلى أبعد من ذلك؛ إذ أبقى على المضمون عينه الوارد في الآية دون تعديل في المعنى، ولعلَّ السّبب خلف ذلك أنَّ المعنى الذي لأجله نظُمت القصيدة هو ذات المعنى الذي لأجله وردت الآية القرآنيّة والمتمثّل في التّذكير بفضل الله تعالى وقدرته العظيمة في خلقه للكون، من جهة ومن جهة أخرى فقد دعانا الشّاعر إلى التّحلي بالصّبر في العبادة لانَّ الالتزام بعبادة الله تعالى ليس بالأمر الهيّن، إذ يستدعي ذلك إيمانا قويّا يحدُّ من الانسياق خلف شهوات النّفس وملذّات الدّنيا، وهو ما ورد في حديث النّبي، عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، "يأتي على النّاس زمان القابض على دينه كالقابض على الجمر": أي في آخر الزّمان حينما تكثر الفتن يكون حال المتمسّك بدينه شديدا، بسبب صراعه مع

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ص 351.

نفسه الأمَّارة بالسّوء ومع أهله وجيرانه..، فحاله في مقاساة ذلك ومصابرته كالقابض على الجمر[1] ومنه فإنَّ تفعيل الشّيخ سحنون لهذا التّركيب القرآني جاء لغرض إضفاء الحجّة القاطعة على نصّه قصد التّأثير في المتلقّي وبالتّالي حثّه على إعمال عقله والتّدبّر في قدرة الله تعالى في خلقه للسّموات والأرض وللكون أجمع، وعبادته حق العبادة.

ثم انتقل الشّاعر إلى التّحدّث عن كيفيّة هذه العبادة؛ التي لا تُؤتى بالإكراه؛ إنّما بالاقتناع التّام من خلال توحيد الله تعالى بالعبادة، إذ يرى الشّاعر أنَّ الإكراه لا يصنع الفضيلة كما أنَّ الضّغط لا يولّد سوى النّفور، موضّحا أنّ الهداية وليدة القناعة الدّاخليّة للعبد بأنّ الله تعالى الأحق بالعبادة وهذا يتأتّى بالتّدبّر من جهة وبكبح النّفس والصّبر في عبادة الله تعالى من جهة أخرى، وقد عبّر أحمد سحنون عن هذا بقوله:

وَهُدَى الله لَيْسَ يُدْرَكُ بِالإِكْرَاهِ لَوْ بِعُقُولِهِمْ يَهْتَدُونَ

وقد استند في عرضه لفكرته لقوله تعالى:

﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾

(البقرة/ الآية 256)

إذ أنزل الله تعالى هذه الآية الكريمة ليوضّح لعباده أنَّ الدّين ليس بالإكراه، إنّما بالقناعة وقد خاطب بها الأنصار الذين كانوا يحاولون إدخال بعض القبائل ممّن لم يسلموا بعد إلى الإسلام عنوة، "حدّثنا ابن وكيع عن مجاهد: قال: كان ناس من الأنصار في بني قريضة فأرادوا أن يُكرهوهم على

[1] الخضير عبد الكريم عبد الله، إرشاد الأخيار إلى شرح جوامع الأخبار، ط1، الرّياض(المملكة العربيّة السّعوديّة) مؤسّسة معالم السّنن، 2016، ج6، ص423.

الإسلام فنزلت الآية (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ)"[1] وبما أنَّ القرآن كتاب كل مكان وزمان فإنَّ هذه الآية تنطبق على جميع الحقبات الزّمنيّة، أي أنَّ الدّين الإسلامي كان ولا يزال دين تخيير وليس تسيير.

وراح أحمد سحنون بعدها يوجّه رسالة مباشرة لكل عاص زائغ عن نهج الله تعالى، متّبع لشهواته وخاضع لنفسه الأمّارة بالسّوء، مفادها التّوبة والتّوقف عن الخطايا التي مآلها نار جهنّم ويبدو أنَّه تخلّى هذه المرّة عن سياسة التّرغيب وتبنّى أسلوب التّرهيب، حيث راح يذكّر كل عاص بنار جهنّم التي تذيب العظام:

حَرٌّ وَلَكِنَّ دُونَ حَرِّ جَهَنَّمِ قَدْ طَالَ مِنْهُ تَضَجُّرِي وَتَبَرُّمِي

إِنْ كَان حَرُّ الصَّيْفِ يُؤْذِينِي فَمَا صَبْرِي عَلَى حَرِّ الجَحِيمِ المُؤْلِمِ[2]

كما رأى أنّ لا وجه للمقارنة بين حرّ الدّنيا ونار الآخرة، فإن كان الإنسان ينزعج من حرارة الطّقس ويتذمّر من ارتفاعها؛ فكيف عساه يحتمل حرارة الآخرة التي تذيب الإنسان ويعيد الله إحيائه ليذيبه مرارا وتكرارا، وقد اعتمد الشّيخ سحنون في تقريب هذه الفكرة على قوله تعالى:

﴿**وَقَالُوا لَا تَنفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَّوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ**﴾ التّوبة/ الآية 81.

فهو تناص قرآني مباشر .

كما عمد أحمد سحنون من خلال أبياته إلى تذكير الغافلين من العباد بالغاية التي لأجلها خُلقوا ألا وهي العبادة الخالصة لله تعالى، كما نوّه إلى ضرورة الموازنة بين العمل الخالص والمُتقن في

[1] الطّبري أبي جعفر بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن (تفسير الطّبري)، ط3، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2013، تفسير سورة البقرة الآية 256، ص 17

[2] سحنون أحمد، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ص 272.

الدّنيّا والتّحضير للآخرة بنيل رضا الله وثوابه، من خلال التّفرّغ التّام للعبادة بعد أن يفرغ الإنسان من أعماله اليوميّة، بقوله:

فَإِذَا مَا فَرَغْتَ فانْصُبْ فَلَمْ تُخْلَق سِوى لِجَلاَئِلِ الأَعْمَالِ[1]

من قوله تعالى:

﴿**فَإِذَا فَرَغْتَ فَانْصَبْ وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ**﴾ (الشّرح/ لآية7)

وذكر ابن كثير في تفسير قوله تعالى: أي إذا فرغت من أمور الدّنيا وأشغالها وقطعت علائقها فأنصب إلى العبادة وقم إليها نشيطا فارغ البال وأخلص لربّك النّية والرغبة[2]، أي أنَّ الشّاعر يوجّه خطابا مباشرا لنفسه قبل غيره.

ويبدو أنَّ الشّاعر شخصيّة ناصحة ناهيّة موجّهة بامتياز، إذ راح يقدّم جملة من النّصائح تفيد المتلقّي في معاملاته الاجتماعيّة، باعتبار أنَّ الدّين المعاملة؛ إذ قام بالنّهي عن بعض السّلوكيَّات التي تدمّر العلاقات وتزرع الحقد بين النّاس، كما ينجرّ عنها غضب الله تعالى، ومنها صفة الكبر:

وَمِنْ أَيّ شَيءٍ خُلقِتَ؟ أَلَمْ تَكُنْ خُلْقْتَ مِنْ المَاءِ المُهِينِ وَصُوّرْتَا[3]

وهو تركيب متناص في لفظه ومعناه من قوله تعالى:

﴿**الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ (7) ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ**﴾ **(سورة السجدة/ 8/7)**

---

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص 307.

[2] ابن كثير الدّمشقي، تفسير القرآن العظيم، تح: حسين إبراهيم زهران، ط1، بيروت(لبنان)، دار الفكر للنّشر والتّوزيع، 2011، ج4، ب –تفسير سورة الفتح– ص586.

[3] المصدر نفسه، ج2، ص 130.

وقد أجمع العلماء من المفسّرين على أنّ الإنسان خُلق من التّراب المبلول، وبعبارة أدقّ من الطّين "وخُلق الإنسان ليس من تراب فقط، ولكن من تراب ومن ماء، أي :من طين هذا أصل الإنسان فكلّ عناصر الإنسان موجودة في هذا التّراب الذي يمشي فوقه، فالله يخبرك أنّه خلقك من التراب الذي تسير عليه وتحتقره، إنّه لو سقط على ثوب الإنسان يُنفض التُّراب ويُغسل الثّوب، فهو يستقذر ثوبه به وهو مخلوق منه، ويمشي فوق الأرض ويطأ عليها ويحتقر هذا الذي يسير عليه وهو أصلاً خلق منه"[1] والمُتمعّن في هذه الأبيات المُقتبَسة من القرآن الكريم، يُدرك لا محالة أنّ الشّاعر في صدد توجيه خطاب يحمل رسائل عدّة، أوّلها موجّهة للشّخصيّة النّاكرة المتناسيّة أصل خلقها والمتغطرسة التي تعتبر أنّها أحسن من غيرها؛ فتسعى إلى الاحتقار والتّقليل من شأن النّاس، إذ تعدُّ صفة التّكبر من أكثر الصّفات التي تُنفر النّاس عن حاملها، وتجعله مكروها، كما أنّها من الصّفات التي نهانا الله تعالى عن الاتّصاف بها، وبسببها طُرِد إبليس لعنة الله عليه من الجنّة كونه أبى أن يسجد لآدم تكبّرا منه .

ثمَّ واصل أحمد سحنون توجيهاته معتمدا أسلوب اللّين تارة، ونبرة القسوة تارة أخرى، وهذا بحسب ما يقتضيه السّياق؛ إذ راح يُخاطب المشركين الذين لا يؤمنون بالوجود الإلهي بنبرة كلّها ألم وحسرة بسبب كفرهم وطغيانهم، وراح يتساءل وخلف تساؤله تأنيب عظيم:

وَكَيْفَ رَضَيْتَ الشِّرْكَ وَهُوَ كَبِيرَةٌ؟ وَكَيْفَ ضَلَلْتَ النَّهْجَ كَيْفَ تَحَيَّرْتَا

ونلاحظ أنَّ الشّيخ سحنون قام بتناص بيته مع القرآن الكريم من جهة، مع قوله تعالى:

﴿**إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**﴾ -لقمان 13-

[1] أحمد حطيبة، تفسير أحمد حطيبة، تح: محمود هاشم عنبر،(دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية http://www.islamweb.netالكتاب مرقم آليا، ج4، ص 206.

ومع الحديث النّبوي الكريم من جهة أخرى، فقد جاء عن النّبي صلّى الله عليه وسلّم (عن محمّد بن الوليد عن عبيد الله ...ألا أنبئكم بأكبر الكبار؟ قلنا بلى يا رسول الله، قال: الإشراك بالله)[1] وتساؤُل سَحنون في البيت أعلاه لم يكن طلبيّا، كونه لا ينتظر إجابة من هؤلاء المشركين إنّما الغرض منه إنشاء التّعجب من موقفهم الرّافض للإيمان بالله تعالى ورسوله الكريم كما راح يستنكر على هؤلاء عدم إعمالهم لعقولهم بقوله (وكيف ضللت النّهج كيف تحيّرتا) إذ أنَّ التّدبّر في الكون يتمخّض عنه إيمان بوجود إله مسيّر للكون.

وانتقل أحمد سحنون بعدها في قصيدته الموسومة ب "**يا مُرائي**"؛ ويقصد بالمرائي كل شخص يتّصف بالرّياء في أعماله، حيث لا يخلص بها لله تعالى إنّما يقوم بها للتّفاخر بين النّاس وكسب ودّهم، "والمرائي مأخوذ من الرّؤيا لأنّ المرائي يُري للنّاس أي يُظهر لهم الخير من العبادة حُبّا لحمدهم وفرارا من ذمّهم ليستولي بذلك على قلوبهم فيكون له سلطان عليهم، فيُرائي غالبا بغية الجاه والسّلطان" أو بغرض إظهار المرء من نفسه خلاف ما هو عليه"[2] وهو ما عبَّر عنه الشّاعر بقوله:

يا مُرَائِي لَمْ يَأْتِ شَيْئًا مِنَ الأَشْيَاءِ إلاَّ بِـدَافِـعٍ مِـنَ رِيّـَاءِ

نَسِيَ الخَالِقِ الذِي كَانَ سَوَّاهُ وَوَفّاهُ حَظَّهُ فِي العَطَاءِ[3]

والمتمعّن للبيت أعلاه يُدرك لا محالة أنّه متناص مع قوله تعالى:

﴿**الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَّلَكَ**﴾ (الإفطار7)

---

[1] الكشميري محمّد أنو، فيض الباري على صحيح البخاري، تح: محمّد بدر المرتيهي، د،ت، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، ج6، ص120. ويُنظر: صحيح البخاري، ص1131.

[2] الجزيري عبد الرحمن، الأخلاق الدّينيّة والحكم الشّرعيّة، ط1، الرياض(السعودية)، المكتب الإسلامي، 199 ص136

[3] سحنون أحمد ، ص130.

وقد كانت أبيات أحمد سحنون عبارة عن خطاب يحمل في طيّاته عتابا شديدا للمُرائي الذي لا يُخلص النيّة لله تعالى عند قيّامه بأعمال خيّرة وصّالحة، إذ يقول له كيف عساك تنسى الله من أعمالك، الإله الذي خلقك في أحسن حلّة وسوّاك وجعلك في أحسن تقويم، ومنحك نعما لا تعدُّ ولا تحصى، كيف لك أن تُصلّي وتصوم وتساعد المحتاج وتعبد الله بُكرة وأصيلا، إلاَّ أنَّ عبادتك كلّها ليست خالصة لوجه الله إنّما تسعى من خلالها لإظهار نفسك مظهر المنزّه أمام غيرك، ولست ترجو الثّواب والأجر الذي يمنحك إيّاه تعالى، وهذا هو الريّاء بأمُّ عينه.

لينتقل الشّاعر للتّحدث عن صفة أذمّ من الريّاء، وهي التّعلّق بالحياة الدّنيا، والمعروف أنَّ هذه الصّفة عُرف بعا اليهود مثلما جاء في الصّحيحين، إلاَّ أنّها لا تقتصر على اليهود دون غيرهم فالإنسان بطبعه محبٌّ للحياة ومتعلّق بها، لكن تعلّقه الشّديد قد تنجرُّ عنه مشاكل كثيرة، وقد قدّم الشّاعر نموذجين مثاليّن بتناص قصص واقعيّة لكل من آدم عليه السّلام وابنه قابيل:

أنَانيّة الإنسان أصل شقائه وشدّة حرص المرء أصل بلائه

وَلَا قَتْلُ النَّفْسِ الحَرَامِ سِوَى بِهِ كَمَا مَـاتَ قَابِيــلُ بِدَائـِهِ[1]

فالأوّل كان حريصا على متاع الدّنيا حين أكل من فاكهة حرّمها الله عليه لاختبار مدى صبره، إلاَّ أنَّ نفسه كانت أقوى وامتثل لشهواته، وقد وردت قصّة آدم عليه السّلام في القرآن الكريم:

﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴿35﴾ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِين﴾ (البقرة 35/ 36)

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ص133.

ويبدو أنَّ الشّاعر قام بالاستعانة بحديث النّبي صلى الله عليه وسلّم في عرض هذه القصص إذ رتّب أبياته بمثل ما ورد في الحديث، (... وإيّاكم والحرص، فإنّ آدم حمله الحرص على أن أكل من الشّجرة، وإيّاكم والحسد، فإنّ بني آدم إنما قتل أحدهما صاحبه حسدا، فهن أصل كل خطيئة)[1].

كما قام الشّاعر بتناص حدث آخر ورد في القرآن الكريم، عن أوّل حادثة قتل: قابيل وهابيل هما ابنا النّبي آدم عليه السّلام إذ اتفقا على أن يقدّم كلٌ منهما قرباناً لله عزّ وجلّ تقرباً منه، بتقديم كل منهما قربانا مما كان يعمل به، والمعلوم أنَّ هابيل يعمل راعياً للأغنام، أمّا قابيل فكان يعمل في زراعة الأرض وراح يقدّم قربانه لله تعالى من مزروعاته التالفة محتفظا بالأجود لنفسه، وفي المقابل فقد قدّم هابيل أجود الأغنام لوجه الله تعالى، فتقبّل الله تعالى قربان هابيل ورفض ما قدّمه قابيل وكان ذلك لطهارة قلب هابيل وصفاء نيّته وورعه الشديد تجاه الله عزّ وجلّ وتقديمه أفضل ما لديه لوجه الله تعالى، أمّا قابيل فكان سيّئ النّية وقليل الورع والتّقوى فلم يتقبّل الله منه، ما أدّى لاشتغال الغيرة والحقد في نفس قابيل فراح يتخلّص من أخيه بقتله[2]

ويرى أحمد سحنون أنَّ سبب كل بلاء الغيرة والحسد، وينبغي التّخلّص الغيرة التي تورث في قلب صاحبها الغل، وتجعله يتمنّى زوال النّعم على أصحابها، وهذا ما يُدخله في باب قلّة الإيمان فعلى الإنسان المؤمن أن يحمد الله تعالى ويشكره في جميع حالاته عند النّعم والبلاء، في الشّدة والرّخاء لأنّ العبد الذي يحمد الله تعالى يزيده من فضله، ويرفع كربه، وهو ما عبّر عنه أحمد سحنون[3]:

فَاحْمَدُوا اللهَ وَاشْكُرُوهُ يَزِدْكُمُ فَهُوَ مَازَالَ مُنْعِمًـا بِالَمزِيدِ

---

[1] المناوي محمّد عبد الرّؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، تح: أحمد عبد السّلام ط2، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، (2018)، ج3، ب: حرف الهمزة، ص 158/157.

[2] يُنظر:جيري، لانغ وآخرون، نهج قابيل وهابيل في العمل داخل المؤسّسات والمكاتب، تر: أيمن الأرمنازي، ط1 الرّياض(المملكة العربيّة السعوديّة)، مكتبة العبيكان، 2002، ص158، (بتصرّف).

[3] سحنون أحمد، الدّيوان، ص 224.

وهو تعبير متناص مع قوله تعالى:

﴿ وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ (إبراهيم/ 7)

وفيها يَعِدُ الله عباده بتضاعف الأجر وإدناء النّعم إن التزموا حمد الله وشكره، واستمرّ الشّاعر في تنصيصه للأحداث الدّينيّة التي أخذت حيّزا واسعا بديوانه، ومنها ليلة القدر التي خصّص لها قصيدة كاملة، وفيها ذكر عظمة هذه اللّيلة المباركة واستهلّها بقوله :

أَلاَ لَيْلَةً قَدْ أُوتِيَتْ عِظَمَ القَدَرِ مَدَى الدَّهْرِ حَتَى سُمِّيتْ لَيْلَةُ القَدَرِ[1]

وتابع يفصّل في حيثيّاتها بالوقوف على أهم الأحداث المصاحبة لتلك اللّيلة المباركة، ومنها نزول الوحي على سيّدنا محمّد ﷺ:

وَأَنْزَلَ فِيهَا وَحْيَهُ لِمُحمّد وَقَالَ لَـهُ: اِقـْرَأْ وَهِـيَ مَـكْـرَمَـةُ العُمـْرِ

وقد عبر الشّاعر عن نزول الوحي بتلك الليلة بقوله (اقرأ)، وهي الكلمة الأولى من سورة العلق، إذ بقبوع النّبي في غار حراء ظهر جبريل عليه السّلام وجاء بوحي من الله تعالى والمتمثّل في الآيات الأولى من سورة العلق، "تعبّد رسول الله محمّد، في غار حراء عند قُرب النّبوة، فظهر له جبريل عليه السَّلام، وأنزل عليه سورة العلق وكان ذلك في إحدى ليالي رمضان وكانت ليلة القدر في هذا الشّهر"[2]

وراح الشّاعر يتناص بوضوح تراكيبا قرآنيّة من سورة العلق، إذ فعّل أجزاء منها دون مراعاة ترتيب آياتها، وهو ما يظهر جليّا في قوله:

---

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ص297.

[2] الخوشابي محمّد بن بسطام، عرائس القرآن ونفائس الفرقان وفراديس الجنان، تح: سعيد عبد الفتّاح، ط1 بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2007، ج2، ص398.

وَكَانَ بِهَا الرُّوحُ الأَمِينُ وَجُنْدُهُ نَشِيدُهُمْ فِيهَا سَلاَمٌ إِلَى الفَجْرِ

وَفَضَّلَهَا اللهُ عَلَى الدَّهْرِ كُلّهِ فَلَا غَرْوَ أَنْ نَدْعُوهَا لَيْلَةَ الدَّهْرِ

ويتّضح أنَّ التّناص مع القرآن الكريم في الأبيات أعلاه لا يستدعي دقّة ملاحظة؛ ولا هو بحاجة لتمعّن جدّي، كونه ورد بشكل مباشر وواضح، ولم يُضَمَّن في فحوى التّركيب، فهو متناص وقوله تعالى:

﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ(03) تَنَزَّلُ الْمَلاَئِكَةُ وَالرُّوحُ فِيها بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ(4) سَلامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ(5)﴾ سورة العلق/ الآية: 05/03.

وأمّا قصد الشّاعر من قوله: (الرُّوحُ الأَمِينُ وَجُنْدُهُ نَشِيدُهُمْ سَلاَمٌ إِلَى الفَجْرِ) فهو يقصد بالرّوح الأمين جبريل عيه السّلام وجنده الملائكة التي تقوم بالتّسليم حتى طلوع الفجر إذ ورد في معظم التّفاسير أنّ الملائكة في ليلة القدر تسّلم على المصلّين دون انقطاع وتدعو لهم بالثّبات "وفي قوله(سَلامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ): أي تسليم الملائكة ليلة القدر على أهل المساجد حتى يطلع الفجر فالملائكة تنزل ليلة القدر وتمرّ على المصلين، لتمنحهم البركة، وروى ابن أبي حاتم عن كعب أنَّ الملائكة تنزل من سدرة المنتهى صحبة جبريل للدّعاء للمؤمنين والمؤمنات بالسّلام وحلول الخير حتى مطلع النّهار"[1]

كما تعدُّ من الحوادث التي انعقد إجماع المسلمين عليها من حيث الثُّبوت، ووقع الاختلاف في نقطتين فقط، فمنهم من ذهب إلى أن الإسراء والقدر وقعا في ليلة واحدة وفي اليقظة بجسد النَّبي ﷺ وروحه، بينما ذهب بعض أهل العلم للفصل بين ليلة الإسراء وليلة القدر، واعتبروا أنَّ حضور

[1] ابن كثير الحافظ الدّمشقي، تفسير القرآن العظيم، ج1، (تفسير سورة القدر)، ص 594.

الأنبياء مع النّبي ببيت المقدس وقع بأرواحهم فقط دون أجسادهم، "واختُلِف إن كان الإسراء في المنام أو اليقظة بالرُّوح أو بالجسد والأكثر على أنَّه أُسرِي بجسده إلى بيت المقدس"[1] وأمّا من اعتبر أنَّ اللّقاء كان بالجسد فقد اعتمد على تأويل الآية الخامسة والأربعين من سورة الزّخرف التي أثبتت –بحسبهم– تحقّق الِّلقاء الجسدي والرّوحي معا، "طلب الله تعالى من رسوله محمّد ﷺ أن يسأل من سبقه من الرّسل في قوله: ﴿**اسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ**﴾ فكيف يسألهم وهو لم يزامنهم؟ هذا ما يدل على وجود لقاء بين الأنبياء وقد كان ذلك اللقاء ليلة الإسراء والمعراج" [2]

ولعلَّ القارئ يتساءل عن ذكرنا لمواقع الخلاف بين العلماء وتفصيلنا فيه، والإجابة أنَّ الشّاعر يعدُّ ممّن ميّز بين ليلة الإسراء والقدر ولم يقرّ بوقوعهما في ليلة واحدة، وبذلك يكون قد تناص حدثين دينيّين الأوّل يتعلق بليلة الإسراء والثاني بليلة القدر :

مَا لَيلَةُ الإِسْرَاءِ فِي القَدرِ أَقَـلُّ مَجْـدًا مِنْ القَـدْرِ

فِي لَيلَةِ الإِسْرَاءِ كَانَ لِقَاءٌ مَا مِثلهُ يَحْدُثُ فِي الدَّهْرِ[3]

"إنَّ ليلة الإسراء أفضل من ليلة القدر في حقّ النَّبي صلّى الله عليه وسلّم لرؤيته الله تعالى، وليلة القدر أفضل من ليلة الإسراء في حقِّ الأمَّة الإسلاميَّة لأنّها لهم خير من ألف شهر"[4]

---

[1] الأجهوري نور الدّين، النّور الوهاج في الكلام على الإسراء والمعراج، تح: فتحي عبد الرحمن أحمد حجازي، ط1 بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2003، ص57.

[2] الحامد إبراهيم حامد، حين توقّف الزّمن –الأسرار العلميّة في الإسراء والمعراج– ط1، عمّان(الأردن)، دار ورد الأردنيّة للنّشر والتّوزيع، 2010، ص53.

[3] أحمد سحنون، ديوان الشيخ أحمد سحنون، ص315 .

[4] الأجهوري نور الدّين، النّور الوهاج في الكلام على الإسراء والمعراج، ص64.

ويبدو أنَّ أثر ليلة القدر المباركة عميق في نفس الشّاعر كونه انتقل لقصيدة أخرى بعنوان (يوم بدر وليلة القدر) جمع فيها بين حدثين دينيّين عظيمين، أوّلهما ليلة القدر والثّاني يتعلّق بأعظم وأشهر غزوة للمسلمين بقيّادة النّبي محمد ﷺ، ولعلَّ السّؤال المتبادر يتعلّق أوّلا بعلاقة هاذين الحدثين وثانيّا في السّبب الذي جعل الشّاعر يزاوج بينهما في قصيدة واحدة، والإجابة هنا تتعلّق بشقّين الأوّل شخصي وأقصد نفسيّة الشّاعر المتعلّقة بهذا الحدث العظيم الذي تتضاعف فيه الحسنات والثّاني تاريخيّ وهو متعلّق بوقوع كلا الحدثين في شهر رمضان الكريم، بل هناك من المؤرّخين والمفسّرين الذين ذهبوا إلى أنَّ غزوة بدر وقعت في ليلة القدر، والأحاديث على ذلك كثيرة، منها ما صحّ عن ابن مسعود بقوله، "التمسوا ليلة القدر في تسع عشرة ليلة من رمضان فإنَّها ليلة بدر"[1]

بعدها انتقل الشّاعر لتفعيل حيثيّات أحداث غزوة بدر الكُبرى، التي فيها انتصر المسلمون محقّقين بذلك مجدا عظيما، ونصرا كاسحا؛ إلاَّ أنَّ هذا النّصر لم يأتِ على طبق من ذهب، بل ضحّى فيه المسلمون بالنّفس والنّفيس وفقدوا في هذه المعركة أربعة عشر مقاتلا من خير عباد الله تعالى، ونلاحظ نبرة الفخر الممزوجة بالحسرة واضحة في نبرة الشّاعر، كونه فخور بنصر المسلمين وفي الوقت عينه مغتمٌّ للخسائر التي مسّت صفوف المسلمين:

إنّـاَ جـئَينـا النَّصرَ لـمْ نَعْتَمـدْ إلاَّ عَلَى الإيمَانِ والصَّبْرِ

سَبْعُونَ صَرْعَى قَدْ لَقُوا حَتْفَهُمْ مِنْ شِيعَةِ الطُّغْيَانِ وَالْكفْرِ[2]

كما لم يغفل عن التحدّث عن هزيمة قريش الشّنعاء، فعلى الرّغم من أنَّ جيش قريش كان يفوق

[1] الطّبري أبي جعفر، تاريخ الطّبري- تاريخ الأمم والملوك- دت، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، ،ج2، ص19.
[2] سحنون أحمد، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ص 297.

رجال المسلمين بثلاثة أضعاف إلاَّ أنَّ الله مكّنهم من النّصر السّاحق بسقوط سبعين مقاتل في صفوف قريش، "وقعت غزوة بدر الكبرى في رمضان في السنة الثانية للهجرة، واعترض الرّسول قافلة قريش عند ماء بدر ومعه من الصّحابة ثلاثمائة وكان عدد قريش بين تسعمائة وألف، فنصر الله المسلمين وقتل سبعين من رجال قريش وسادتهم أما المسلمون فقد استشهد منهم أربعة عشر وكان لهذه الغزوة أثر كبير في تاريخ الإسلام"[1]

ومن خلال هذه القصيدة يتضّح جليّا أنَّ الشّاعر ينصّص هذا الحدث العظيم ذا البصمة الرَّاسخة في التّاريخ الإسلامي بغية الفخر بانجازات المسلمين من جهة، ومن جهة أخرى يُمارس ما يُسمّى في التّداوليّة الحديثة بالفعل الكلامي المُتضمَّن في فحوى الخطاب، من خلال توجيه رسالة ضمنيّة للحكّام العرب قصد الاقتداء بالقائد المثالي ألا وهو رسول الله ﷺ والسّير على خطاه، والتّحلّي بشيء من بسالته وعزيمته، إذ إنّه حقّق النّصر وصنع المجد بجيش بسيط، رغم العدد الهائل للعدوّ وشراسته، فقط لأنّه اتكّل على الله وأحسن الظنّ به، وهو الأمر الذي يفتقده حكّامنا اليوم الذين باتوا عبيدا للدّول ذات الهيمنة العالميّة، وقد عبّر عن هذه التّبعية والتّخاذل بقوله:

ذِكْرَاكَ يَا بَدْرُ شِفَاءٌ لِمَا بِتْنَا نُعَانِيهِ مِنُ الضَّرِ

يَا رَبّ حَقِّقْ نَصْرَنَا مِثْلَمَا حَقَّقتَهُ يَاربُ فِي بَدْرِ[2]

منه يتّضح جليّا مدى الرّبط بين الأحداث بمختلف مرجعيّاتها بالسيّاسة في ديوان أحمد سحنون فالشّاعر لا يذكر الماضي اعتباطا، ولا يفعّل الأحداث الدّينية بغرض تفعيلها فحسب، ذلك أنَّ

[1] الخالدي العمراني عبد السّلام، الرسالة المحمدية الشاملة خلال أربعة عشر قرنا كاملة، تح: سيدي عبد الله كنون الحسني، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2005، ص40.

[2] سحنون أحمد، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ص 298.

للرّاغب في الإطّلاع على أحداث الدّين اختيارات عدّة من كتب وعظ وتفسير وغيرها، فهو في غنى عن إعادة إنتاج أحداث جافة، إنّما يسعى إلى ربطها بوقائع اجتماعيّة وسياسيّة حاليّة.

فالسيّاسة ذات شأن عظيم تماما كالعلم، الذي تغنّى الشّاعر به، باعتباره السراج الذي يُنير درب العباد مُخرجا إيّاهم من الضّلالة إلى النّور والهداية، وللعلم أنواع عديدة وأشرفها ما تعلّق بمعرفة الله تعالى بأسمائه وصفاته وقدرته، إذ من خلاله يتأتّى للعبد التيقّن من حقيقة الكون وخالقه؛ بربط الأدلّة العقليّة والمنطقيّة مع ما ورد في القرآن الكريم، ومن أنواع العلم ما نشاهده اليوم من زخم تقني كالابتكارات والاختراعات التّكنولوجيّة؛ التي نهضت بالأمة ويسّرت شؤونها، وعلوم الفلك التي قاربت الكون وبسّطت أبعاده الهائلة في نظريّات ومعادلات كونيّة، جاءت مطابقة وموافقة لما ورد في القرآن الكريم كظاهرة شقّ القمر، ونظريّة زيادة الضّغط الجوّي التي تنصُّ على أنّه كلّما زاد الارتفاع عن سطح الأرض زاد الضّغط الجوّي، وهو ما ذُكر في القرآن الكريم لقوله تعالى:

﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَ مَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾

(الأنعام/ 125)

هذه الآية من دلائل الإعجاز العلمي في القرآن، إذ أثبت علماء الطّب والفضاء؛ أن الإنسان عندما يصعد من سطح الأرض إلى الطَّبقات العلويَّة للسَّماء تحدث له أعراضا عضوية؛ منها الشّعور بالضّيق المرتكز في منطقة الصَّدر؛ حتى يصل للمرحلة الحرجة المذكورة في الآية: "حرجا" فكلَّما استمرَّ في الارتفاع انخفض الضَّغط الجويّ ونقص الأكسيجين"[1] ونظرا لهذه الأهميّة والمكانة

[1] الصّلابي علي محمّد، المعجزة الخالدة – الإعجاز العلمي في القرآن الكريم: براهين ساطعة وأدلّة قاطعة، ط1 بيروت(لبنان)، دار المعرفة، 2013، ص 26.

العظيمة للعلم في الدّنيا والدّين، فقد عني أحمد سحنون عناية بالغة بالعلم في ديوانه وخصّه بالذّكر في أكثر من موضع، لقوله:

قَلَمٌ قَدْ أَقْسَمَ اللهُ بِهِ أَحْرَزَ الفَضْلُ عَلَى كُلِّ لِسَانِ

وأضاف مشيدا بالعلوم التي اعتبرها أساس قيّام المجتمعات والحضارات على تعدّدها وتباينها ونظرا لقيمتها فقد أقسم جلّ وعلا بالقلم، والمعلوم أنّ الله لا يقسم سوى بعظام الأمور؛ وقسمه هذا جاء لحكمة بليغة تكمن في تعميم العلم وتقديسه، إذ به تهتدي النّفوس، وتطهر من أدناس الضّلال وتستقي العقول من بحار المعرفة، فتسهم بذلك في النّهوض بالمجتمعات إلى معالي المراتب لقوله:

وَالحَضَارَاتِ كُلُّهَا لَمْ تَكُنْ تَبْقَى بِدُونِ اليَرَاعِ مِنْهَا بَقِيَّة

وَلِذَا أَقسَمَ الإِلَهُ بِهْ فَاقْتَعَدْ المَجْدُ وَالسَّجَايَا السّنيّة[1]

وقد دلَّ على العلم بمصطلح اليراع، و"اليراع: هو القلم أو الرّيشة"[2] وبهذا يكون الشّاعر قد تناص أبياته التي تنصُّ على قسم الله تعالى بالقلم مع القرآن الكريم، وتحديدا من قوله تعالى:

﴿**ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ**﴾ (سورة القلم/ الآية 1)

وهذا العلم النّافع لا يمنحه تعالى لمن هبَّ ودبّ، بل للعلم أصحابه الذين يحفظونه ويطوّرون من معطياته، ويصوغونه في نظريّات نافعة، بما لا يتنافى والدّين، وهؤلاء العلماء يختارهم تعالى لنفع البشريّة في دينهم ودنياهم، ويكلّفهم بهذه المسؤوليّة التي تعدّ شرفا وتكليفا في الوقت عينه فأمانة العلم ليست بالأمر الهيّن، ذلك أنَّ العالِم تواجهه عوائق عدّة بدءا من البحث الشّاق نحو كلَّ

[1] سحنون أحمد، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ص 154.

[2] طرّاد مجيد، المُعجم المفصّل في المترادفات في اللّغة العربيّة، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2016 ج16، ب: الياء، ص634

الاضطهادات التي تلحقه ولعلَّ أدل مثال على ذلك ما لحق بابن تيميّة وهو ما كنّا قد قمنا بتوضيحه في ما تناولناه سابقا وقد عبّر أحمد سحنون عن ذلك بقوله:

واللهُ يُؤتِي بِفَضْلٍ مِنْهُ حِكْمَتَهُ مَنْ اصْطَفَاهُ لِتَسْيِيدٍ وَتَمْكِينٍ [1]

وهذا البيت متناص مع قوله تعالى:

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًاوَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾

(البقرة /269)

وهذا يعدُّ تصريح مباشر منه تعالى ليوضّح لعباده بأنَّ الحكمة والعلم النّافع يمنحهما لمن هو جدير بهما، ولكلَّ من يحفظ الأمانة ويصونها.

ولعلَّ أبرز ما ميّز ديوان أحمد سحنون ذلك التّزاوج الفنّي في ديوانه، إذ راح يمزج بين الشّعر المقفّى والشّعر الحر، وقد جمع هذه القصائد غير المقفاة تحت عنوان "**الشّعر المنثور**"، ومن هذه القصائد الحاملة لتناص صارخ والتّراكيب القرآنيّة النصّ النّثري الموسوم ب "**الحريّة**" معتمدا على نظام النّص المنثور بدل نظام الشّطرين المتّبع في جلّ الدّيوان وفيها راح يتغنّى بالحريّة ويعدّد شروط تحقّقها،حيث قال: "الحريّة قريبة ممّن له إرادة تسيطر على هواه، وهي بعيدة عمّن استعبدته نفسه فأخلد إلى الأرض واتّبع هواه..."[2] ويبدو أنَّ هذا التّركيب متناص من قوله تعالى:

﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾

(الأعراف/ 176)

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ص 285.

[2] المصدر نفسه، ص 390.

وقد أراد الشّيخ سحنون من خلال تركيبه هذا أن يوضّح للمتلقّي أنَّ الحريّة مرتبطة بشخصيّة صاحبها، أي أنّ مفهوم الحريّة نسبي يتباين من فرد لآخر، فإنْ تعلّق تحقيقها بشخصيّة ثوريّة رافضة لجميع الأغلال من أشكال الاحتلال السياسي واللاَّ سياسي، فإنّ صاحبها يثور حتما ويضحّي بحياته في سبيل تحقيقها، وإن كان لا يهتمُّ سوى بمصلحته الشّخصيّة دون مصلحة الوطن، فإنّه لن يحرّك ساكنا ولن تكن له ردّة فعل ذات أهميّة، وهذا ما عبّر عنه بقوله، "إنّها الحريّة التي أحبّها كل ذي طموح يتطلّع إلى المجد، وهي لا تحب إلا من وهبوها أرواحهم ومنحوها حياتهم ففازوا برضاها" وهذا إن دلّ على شيء فهو يدلُّ حتما على روح أحمد سحنون الوطنيّة الرّافضة لجميع الأغلال خاصّة السيّاسيّة منها، إذ راح يتحدّث بكل ما تحمله أسطره من قدسيّة تعبيرا عن المكانة العظيمة للحريّة في كيانه، وأنشد فيها قائلا: "إنّها الحريّة معشوقة العظماء ومعبودة الشّعراء... حبيبتي الحريّة إنَّني طوع إرادتك فكوني طوع إرادتي" .

وقد تجاوز حدود قدسيّة الحريّة بجميع أبعادها، نحو قدسيّة كتاب الله تعالى، فراح يستفتح قصيدته الموسومة ب "**يا أمّة القرآن حسبك**" بتناص مباشر ومقصود لقوله تعالى:

﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (سورة الإسراء/ 88)

وفي توظيفه لهذه الآية أهدافا عدّة، فمنها ما يتعلّق بطبيعة قصيدته التي جاءت تصبُّ في الموضوع عينه، ألا وهو قدرة الله تعالى في خلقه، وحفظه لكتابه المعجز ذي القول الثّقيل من كل تحريف يطاله، ومنها ما يرتبط بإضافة الحجّة القاطعة على أبياته، إذ بتوظيفه لهذه الآية يؤكد فعلا أنَّ الإنسان الضّعيف المخلوق من تراب، الناقص من جميع الوجوه والذي ليس له علم ولا قدرة ولا فصاحة إلا من الله تعالى ليس بإمكانه أن ينظم ولو نقطة من بحر القرآن بتراكيبه ومعانيه

وفصاحته التي لا مثيل لها، حتى ولو اجتمعت كل قدراته ومواهبه مع قدراته الجنّ ودهائه، وبهذا راح يؤكّد أنَّ كتابه تعالى محفوظ من كل لحن يشوبه ولو حاول الإنسان بكل ما ملك من قدرة وسلطة ذلك:

واللهُ أَكْرَمَنَا بِحِفْظِ كِتَابِهِ واللهُ ذُو كَرَمٍ وَذُو إِحْسَانِ

وَمَا أَنْزَلَ القُرْآنَ كَيْ نَشْقَى وَكَيْ نَحْيَا حَيَاةَ تَعَاسَةٍ وَهَوَانِ[1]

ويبدو أن الشّاعر يستعين بالآيات القرآنيّة بشكل واضح كونه يستوحي معانيه الشّعريّة في قصائده الدّينيّة والتّوجيهيّة من معاني الآيات القرآنيّة، ولا يكاد يخرج من حيّزها، فنجد الأبيات أعلاه متناصة من القرآن بشكل واضح، فأمّا بيته الأول فهو مأخوذ من قوله تعالى:

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ الحجر/ الآية09.

وأمّا البيت الثّاني فلا مناص من أنّه متناص من قوله عزَّ وجلّ :

﴿مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ﴾ سورة طه الآية2.

والله تعالى يُخاطب النّبي محمّد صلّى الله عليه وسلّم، ويطمئنه بأنَّ القرآن لم ينزل عليه لكي يتعب ولا إرهاقا له من كثرة العبادات، وقد نزلت عليه هذه الآية ردّا على كفّار قريش الذين قالوا للرّسول عندما شاهدوه يغدق في الصّلوات بأنّ القرآن لم يزده سوى شقاءً وهمًّا، "قال مقاتل والضّحاك: لمّا نزل القرآن على النّبي صلّى الله عليه وسلّم قام هو وأصحابه فصلّوا، فقال كفّار قريش: ما أنزل الله هذا القرآن على محمّد ﷺ إلا ليشقى فأنزل الله تعالى على طه يقول: يا محمّد "ما أنزلنا القرآن

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص369.

عليك لتشقى": أي لتتعب[1]، وأمّا أحمد سحنون فقد كان يُخاطب عامّة المسلمين ويذكّرهم بفضل العبادات وجزاء من يجتهد ويخلص عبادته لله تعالى، كما ينوّه إلى ضرورة التّعامل مع العبادات كمتعة، وتجنّب الإحساس بالشّقاء والتّعب؛ والقيّام لأدائها بتثاقل لأنَّ هذا يُنقص من الأجر والثّواب ولهذا يؤكد أحمد سحنون أنَ الله لم يكلّف عبده ليشقى إنّما ليشعر بأنّه جدير بالفوز بالجنّة، وقد استنبط الشّيخ سحنون نصحه هذا من القرآن الكريم.

كما انتقل الشّاعر إلى التمعّن في قدرة الخالق العظيمة في خلقه البشر مختلفين في طبائعهم وميولاتهم وكيانهم، وقد عبّر عن ذلك بقوله:

فَسُبْحَانَ مَنْ لَمْ يَجعَلْ الخَلْقَ نسخة مكرّرة جنّا مِنَ الخَلْقِ أَوْ إِنْسًا

بَلْ اخْتَلَفُوا فِي كُلِّ شَيءٍ لحِكْمَةٍ قَد اخْتَلَفُوا مَعْنَى كَمَا اخْتَلَفُوا حِسّا[2]

وهذا المعنى مأخوذ من قوله تعالى:

﴿وَلَو شاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النّاسَ أُمَّةً واحِدَةً وَلا يَزالونَ مُختَلِفينَ إِلّا مَن رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذلِكَ خَلَقَهُم﴾ – سورة هود/ 118/117–

وصوّر الدقّة اللا متناهيّة لله عزّ وجلّ في خلقه العباد، فعلى الرّغم من ملايير البشر على وجه الأرض ممّن رحلوا وممّن يعاصروننا، فلا وجود لمماثلة تامّة في الشّكل الخارجي للبشر فهم مختلفين في ألوانهم وأشكالهم وحتى في دينهم، وهو ما صوّره في قوله:

بَلْ اخْتَلَفُوا عَقْلاً وَخُلْقًا وَصُورَةً وَدِينًا وَتَفْكِيرًا كَمَا اخْتَلفُوا جِنْسًا

[1] القرطبي محمّد بن أحمد، تفسير القرطبي(الجامع لتفسير القرآن)، مج:6، ج11، ب: سورة طه الأيات (3/2) ص113 .

[2] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص 371.

أي أنَّ اختلاف البشر فيما بينهم لا يقتصر على الشكّل واللّون فحسب، بل إنَّ الله تعالى بقدرته العظيمة استطاع أن يخلق بشرا متباينين من جميع الجوانب، فلكل إنسان خصوصيّاته المتعلّقة بطريقة التّفكير، والحدود المعرفيّة والقدرات الفكريّة، والانتماء الدّيني والسيّاسي والجغرافي، وحتى اختلاف الطّباع والعادات والتّقاليد، وكل ما يجعل الأفراد مختلفين فيما بينهم، وهذا المعنى مستنبط من القرآن لقوله تعالى:

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾

(الروم/ 22**)**

وكثيرا ما كان أحمد سحنون يقدّم النّصح للمُخاطَب سواء عن طريق أشعاره، أو من خلال خطاباته ذات البعد الدّيني، ويقدّم له منهجيّة محكمة تفيده في حياته، وكثيرا ما كان يستنبط نصائحه من مصادر دينيّة كالقرآن والحديث النّبوي الشّريف لإضافة الحجّة وبالتّالي التّأثير فيه ترغيبا لأداء فعل ما، إلاَّ أنّه يعتبر أنَّ استمراره في تقديم النّصائح للمتلقّي بات سلاحا ذا حدّين، إذ قد يُساء فهم نصحه ويتحوّل من ناصح إلى محرّض، وهو ما كان يعاني منه إبان الأزمات التي مرّت عليها الجزائر سواء في الحقبة الاحتلالية أو في فترة العشريّة السّوداء، إذ كانت تُصنّف خطاباته في حيّز التّحريض ضد أمن الدّولة، والحض على خلق ثورة وفوضى ضد نظام الحكم.

وقد اعتبر أحمد سحنون أنّه تعرّض لظلم كبير؛ كونه لم يقم سوى بحقّه المشروع وواجبه الشّرعي في نصح الأمّة، وهو ما عبّر عنه من خلال قوله:

لاَ ذَنْبَ لِي إلاَّ نَصِيحَةَ أُمَّتِي والنُّصْحُ فَرْضٌ كَالْجِهَادِ أَكِيدُ[1]

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص 25.

وقد استعان أحمد سحنون بقوله تعالى: ﴿ **إِذَا نَصَحُواْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ**﴾ (التّوبة/91)

كما أشار إلى أنَّ النّصح فرض كغيره من العبادات المفروضة كالجهاد والصّلاة وغيرها وهو ما ذهب إليه الكثير من المفسّرين، "النّصح: بذل المودة والاجتهاد في المشورة، ونصح قلب الإنسان خلص من الغش، لقوله تعالى: "إذا نصحوا لله ورسوله"، والنّصيحة فرض على الكفاية لازمة على قدر الطّاقة إذا علم النّاصح أنه يقبل نصحه وأمن على نفسه المكروه"[1]

ووضّح الشّاعر أنَّ هذه النّصائح المقدّمة جعلته يتعرّض للقمع، مثل منع الاجتماعات واعتقال أعضائها، وغلق المساجد التي كان يلقي منها خطاباته، وكذلك إجباره على المكوث في الإقامة الجبريّة بغية تتبّع جميع تحرُّكاته، وهو ما عبّر عنه بقوله:

إذ أنّني في البيت مشلول الخُطى قُيّـدت عمّـا أشتهي وأريـد

وأنا الوحيد رهين بيتي في أسى يَنْمُـو وَحـُبُّ لِلنَّبِـيِّ يَزِيـدُ

لاَ ذَنْبَ لِـي إِلاَّ نَصِيـحَةَ أُمَّتِي والنُّصْحُ فَرْضٌ كَالْجِهَادِ أَكِيدٌ[2]

واستمرّ الشّيخ سحنون رغم كل الصّعوبات في تقديم النّصح بأسلوبه الفنّي، وتذكير المتلقّي بأنَّ الحياة دار فناء، وعلى الإنسان ألا يغفل وينسى الغاية التي لأجلها خُلق، داعيّا للتّقرّب إلى الله تعالى والعمل للآخرة تحسّبا ليوم الحساب الذي لا ينفع فيه لا مال ولا جاه، معتمدا في ذلك على بعض الآيات القُرآنيّة التي تذكر جزاء كل من أحسن وعمل صالحا في دنياه، وقد عبّر عن ذلك بقوله:

---

[1] العيني بدر الدّين، عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، تح: عبد الله محمود محمد عمر، ط1، بيروت (لبنان) دار الكتب العلميّة، 2018، ج1، ك: الإيمان، ب:43، ص499.

[2] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص 25.

وَلَا تَنْسَوا اليَوْمَ الذِي فِيهِ نَلْتَقِي بِأَعْمَالِنَا يَوْمَ التَّغَابُنِ وَالَجمْعِ

فَفِيهِ يُعزُّ اللهَ أَنْصَارَ دِينِهِ وَيُكْرِمُهُمْ فِيمَنْ يَوَدُّونَ بِالشَّفْعِ[1]

وهذه الأبيات ما هي سوى إعادة صيّاغة للتركيب القرآني من قوله تعالى:

﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَٰلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾

سورة التّغابن/ 64

وكثيرا ما كان يربط الشّاعر بين سوء الأوضاع السيّاسية التي كانت تصبغ الجزائر في مراحل مختلفة كحقبة الاحتلال وفترة العشريّة السّوداء التي تمخّضت عنها مجازر شنيعة من تقتيل وتنكيل واغتيالات واعتقالات جماعيّة ونفي تعسّفيّ، وعلى الرّغم من جميع هذه الظّروف القاسيّة إلاَّ أنَّ هذا لم يُثبّط من عزيمة المناضلين بالسّلاح والقلم، بل ازدادت عزيمتهم في تطهير الوطن من كل دنس دخيل، ومن كل إرهاب وحشي، وأحمد سحنون أحد هؤلاء المناضلين بخطاباته وتجمّعاته السّريّة والتّخطيطيّة لقمع سياسة المستعمر، ولقد كان يعبّر عن انتمائه الشّديد للوطن ودفاعه عنه بالفعل وبالقلم في الكثير من مواضع ديوانه، ومن هذه القصائد التي صوّرت بشكل مباشر مدى تعلّق أحمد سحنون بموطنه؛ قصيدته الموسومة ب "قسما بالله":

قَسَمًا بِاللهِ بِالفَرْدِ وَالصَّمَدِ وَاَهَب الوَالِدُ مِنَّا وَالوَلَـدِ

بَاعِث القوَّة فينا والجلد بالذِي يَسَّرَ تَحرير البَلد[2]

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص33 .

[2] المصدر نفسه، ج2، ص45.

والتّركيب الذي استخدمه في الأبيات أعلاه لإنشاء القسم متناصة مع آية قرآنيّة من سورة الإخلاص لقوله تعالى :

﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدُ اللهُ الصَّمدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدْ**﴾ سورة الإخلاص.

إذ أنَّ القسم الذي أنشأه في البيت الأول ما هو إلاَّ يمين بالله جلَّ وعلاَ؛ والذي لا يشاركه أحدٌ في الألوهيّة، أي ليس له شريك كمّا يدّعي بعض أهل الكتاب، وهو نفسه ما جاء في القرآن الكريم ردّا على شبهة أنَّ لله شريكا؛ "الله لا شريك له: أي إفراد الله عزّ وجلّ بالعبادة وذلك بتوحيد الرّبوبيّة وتوحيد الألوهيّة فهما متكاملان فتوحيد الألوهية نتيجة حتميَّة لتوحيد الرّبوبيّة؛ فكلمة لا إله إلا الله أول كلمة يطرق بها الرُّسل أسماع أقوامهم فهي الأصل الذي ثبتت عليه بقيّة الفروع"[1]

ويبدو أنَّ سحنون لا يفوّت قصيدة من قصائده إلا ونهل فيها من القرآن الكريم، ما يتناسب ومقام قصيدته، سواء أكانت الاستعانة بالتّراكيب القرآنيّة مباشرة أو ضمنيّة، حرفيّة كانت أم جزئيّة، ونجد أنَّ قول الشاعر"وَعَاثَتْ فِي المُسْلِمِينَ فَسَادًا" متناص في تركيبه الشّكلي من قوله تعالى:

﴿**وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ**﴾ (هود:85)

وقوله:

﴿**إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾ (المائدة/11)

[1] رمضان محمّد عطا، خلاصة التّحقيقات في الرّد على الشّبهات والتّصوّرات، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2010، ص378.

وذُكِر في كتب التّفاسير أنَّ المقصود من الآية أعلاه، "لا تعثوا في الأرض مفسدين: ولا تسيروا في الأرض تعملون فيها بمعاصي الله"[1]، ومنه نلاحظ أنَّ الشّاعر استطاع أن يعبّر عن الفساد بالرّبط بين الحكّام المفسدين سياسيّا والعباد المفسدين دينيّا، من خلال تناصه للآية أعلاه.

وبعد حديثه عن أسباب الفساد والتّدهور الذي مس جميع القطاعات في الدّول العربيّة والإسلاميّة انتقل لعرض بعض الحلول للخروج من التّبعيّة الغربيّة، والقيّام بدولة ذات سيّادة وكالعادة فإنّه لم يخرج في اقتراحه للحلول عمّا ورد في القرآن الكريم، معبّرا عن ذلك بقوله:

وَلِذَا كَانَ أَوَّلُ الدِّينِ اقْرَأْ لِيَكُونَ الإِسْلاَمُ أَقْوَى عِتَادَا[2]

فالعلم هو أساس بناء المجتمعات وقيّام الحضارات، وبالعلم ترقى الأمم وتزدهر، ولذلك نجد أنَّ أوّل آية نزلت على العالمين جاءت لتحثُّ على الاجتهاد في طلب العلم، لقوله تعالى:

﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ**﴾ (العلق/01)

ثم انتقل بعدها لتذكير المسلمين بأنّهم قوم فضّلهم الله على العالمين، وراح يحثّهم على العمل على الحفاظ على هذه الصّورة، والسّير على الدَّرب الذي سار عليه نبيّنا الكريم:

إنّما المسلمون كانوا بما نالوا مِنَ العِلْمِ وَالهُدَى أَسْيَادًا

لا تسيئوا إلى الجدود فالاستسلام للكفـــر يؤلـم الأجـدادا

كُنْتُـمْ خَيـرَ أُمَّة أُخْرِجَتْ لِلنّـَاسِ مُوتُوا مِنْ أَجْلِهَا اِسْتِشْهَادَا

---

[1] الطّبري أبو جعفر، تفسير الطبري (جامع البيان في تأويل القرآن)، دت، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة 2013 ج:7، ب: سورة هود الآيتان 86/85، ص97.

[2] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2،ص48.

واستعان بحجج قويّة وثابتة في تقريب رأيه للمتلقّي، إذ تناص صدر بيته أعلاه من قوله تعالى:

﴿كُنْتُمْ خَيْرَأَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾

(آل عمران/ 10)

ولم يغفل الشّاعر عن تعداد أسباب النّجاح في الحياة الدّنيا والآخرة، إذ اعتبر أنَّ أهم شرط لبلوغ العلو والرّفعة هو العلم الذي أوصانا الله تعالى بتحصيله، وجعله أوّل تكليف في كتابه الكريم فطَلبُ العلم مفتتح الرسالة الخاتمة، والأساس المتين لدستور الأمم على الأرض، الذي جاء لإخراج العباد من ضلالة الجهل إلى نور العلم والتّعلّم "**(اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ)**: هذه السّورة أوّل ما نزل من القرآن في قول أعظم المفسّرين، نزل بها جبريل على النّبي محمّد صلّى الله عليه وسلّم"[1]، وأمّا الخصلة الثانيّة التي تجعل الإنسان ناجحا هي تقوى الله تعالى والقرب إليه، وهو ما عبّر عنه الشّاعر بقوله: [2]

مَنْ اتَّقَـــى اللهَ سَمَـــا بِعلمـــهِ إِلَى السَّمـــاءِ

وهو قول مستنبط من معنى الآية التي قال فيها جلَّ وعلا :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ سورة الأنفال/29

ومعنى الآية بحسب كتب التّفاسير تحمل ذات المعنى الذي استعاره أحمد سحنون، "لقد جعل الله سبحانه وتعالى التّقوى شرطا في ثبات القلوب وحسن الهداية، والتّقوى اتّقاء مخالفة أوامر الله

[1] القرطبي محمّد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تح: سالم مصطفى البدري، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2013، مج:10، ج20، ب: سورة العلق، ص80 .

[2] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص51.

والوقوع في مناهيه والفرقان ما يفرق به العبد بين الحق والباطل بحسن إعماله للعقل، وقيل الفرقان المخرج من الشّبهات والنّجاة من كل ما يخافونه"[1]

وبالتّالي فإنَّ معايير النّجاح في الحياة الدّنيا والآخرة في نظر الشّاعر مستوحاة من القرآن الكريم وهذا إن دلَّ على شيء فهو دليل على تأثّره الواسع بمعاني القرآن وأحكامه.

ولم يستنبط أحمد سحنون من القرآن الكريم معايير الرّقي والعلو والنّجاح فحسب بل تعدّاه نحو تحديد كل ما يؤدّي إلى هلاك العبد وأسباب خسرانه في الحياة الدّنيا والآخرة، واعتبر أنَّ السّبب المباشر الذي يجرُّ الإنسان إلى الهاوية هو إتّباع شهوات النّفس والرّكض خلف ملذّات الدّنيا وقد عبّر الشيخ سحنون على ذلك بقوله:

دُنْيـَا تَجُرُّ إلَى الهَـلاك مَا مِنْ مَشَاكِلِهَا فِكَاك

إنَّ الهَلاَكَ لِمَنْ اِتَّبَعَ هَوَاه فَلْتَـــحْذَرْ هَـــوَاكَ[2]

وقد استوحى أحمد سحنون معاني الأبيات أعلاه من قوله تعالى:﴿**فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكَ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ**﴾ (القصص/ الآية50)

ولم يقتصر مصدره الأول على القرآن الكريم فحسب، بل جعل الحديث النّبوي الشّريف حجّة له في ذلك، إذ استعان بحديث النّبي في تجنّب التّنافس في الحياة الدّنيا نيلا للشّهوات، إذ قال ابن حجر العسقلاني في تفسير حديث الرسول (ص) في التّحذير من التّنافس في الدّنيا لقوله صلى الله عليه وسلم، "أخشى عليكم أن تبسط عليكم الدنيا كما بسطت على من قبلكم فتنافسوها كما تنافسوها

[1] البخاري القنّوجي محمّد صدّيق، فتح البيان في مقاصد القرآن، تح: إبراهيم شمس الدّين، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2017، ج3 ص28 .

[2] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص58.

وتهلككم كما أهلكتهم"، فقال العسقلاني: وإنّ المنافسة في الدنيا تجر إلى هلاك الدّين"[1]

وبالتّالي فإنَّ الذي يتّبع هواه ولا يفعّل عقله كثيرا ما يصل لما لا يحمد عقباه، وقد أكّد الشّاعر مآل كل من ينخدع بشهوات الدّنيا بقوله:

فَالنَّفْسُ أَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ مُغْرِيَة فَاحْذَرْ هَوَاهَا وَعِشْ بِالخَيْرِ أَمَّارَا[2]

وكان تحذيره هذا مستوحى بشكل مباشر من التّركيب القرآني الذي جاء لينصَّ على تجنّب الانقيّاد خلف النّفس الأمّارة بالسّوء في قوله تعالى:

﴿**وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ يوسف/53

ومنه فإنَّ الشّاعر قد اتَّخذ من المصادر الدّينيّة أساسا لاستلهام معانيه الشّعريّة.

وانتقل أحمد سحنون فيما يلي من قصائده إلى التّطرّق إلى قضيّة الجهل ليس بالعلم فحسب، إنّما الجهل المتعلّق بجميع مناحي الحياة، بما فيها الدّينيّة، إذ يعتبر الشّاعر أنَّ الإنسان مسيّر، وله كامل الحريّة في اختيار مساره في الحياة، والعلم أحد هذه المسارات التي ينبغي على الإنسان الاجتهاد فيها، ذلك أنَّ لطلب العلم شأن عظيم في الإسلام، حيث يعتبر من العبادات التي تكسب صاحبها أجرا عظيما، وبه تنتفع المجتمعات وتنهض الأمم وترتقي، هذا ما جعل أحمد سحنون يتوجّه لكلّ من يتوانى عن طلب العلم ببعض العبارات الشّديدة، ذلك أنّه يُدرك تماما انعكاسات الجهل على المجتمع بصفة عامّة وعلى صاحبها على وجه الخصوص، ولذلك قيل "يصنع الجهل

[1] القحطاني سعيد بن علي بن وهب، فقه الدّعوة في صحيح الإمام البخاري، ط1، الريّاض(المملكة العربيّة السّعوديّة)، وزارة الشؤون الدّينيّة والأوقاف والدّعوة والإرشاد، 1461هـ، ج1، ص388 / وأنظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج6، ص 363.

[2] سحنون أحمد، الديوان، ص71.

في صاحبه ما لا يصنعه العدوّ بعدوّه" وهذا القول ليس فيه أدنى وجه للمبالغة، إذ إنَّ الإنسان الجاهل يضرُّ نفسه في دينه وحياته، فالكثير من الضّالين دينيّا من اللّا دينيّين والملحدين جاهلين بالحقيقة، بسبب عدم استخدام عقلهم والتّأمل في حقيقة الوجود، هذا ما يؤدّي بهم إلى التّهلكة في الحياة الدّنيا والآخرة بسبب إنكارهم للوجود الإلهي، كما أنَّ البيت الثاني يعكس مدى الأذيّة التي يُلحقها الجاهل بغيره، إذ يمارس جميع المحرّمات التي تؤذي من حوله، والتّاريخ زاخر بهذه النّماذج ممّن اتّبعوا جهلهم وآذوا الأنبياء، معبّرا عن ذلك بقوله:

عَلاَمَ أَضَاعَ النّاسُ وَقْتَهُمْ سُدَى؟ فَلَمْ يَكْسِبُوا عِلْمًا وَلَمْ يَطْلُبُوا هَدَى

وَبَاءُوا بِسُخْطٍ مِنَ اللهِ إِذْ كَفَرُوا بِهِ وَهَلْ مُهْتَدٍ مِثْلَ الذِي ضَلَّ وَاعْتَدَى[1]

والواضح من خلال هذه الأبيات أنَّ الشّاعر يعاتب هؤلاء الذين يضيّعون وقتهم في ما لا ينفعهم ويتّبعون أهواءهم بسبب جهلهم، ويبدو أنَّ التّراكيب التي انتقاها للتّعبير عن رأيه هذا مُقتبس من آية قرآنيّة، ومتناص مع تراكيبها:

﴿وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ -آل عمران 112-

وقد جاءت هذه الآية لتعبّر عن هؤلاء الذّين طغوا بسبب جهلهم وبعدهم عن الله تعالى وراحوا يقتلون الأنبياء بغير حق.

واستمرَّ الشّاعر في تعديده للصّفات التي تهلك المجتمعات والأفراد، ومنها صفة باتت متفشيّة في مجتمعنا بشكل لافت للانتباه، ألا وهي النّفاق، مشيرا إلى مصير صاحب هذه الصّفة في الآخرة

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص61 .

ذلك أنَّ النّفاق يعتبر من أكثر ما يجعل الإنسان منبوذا ممَّن حوله، ويعدُّ السّبب الرّئيسي في التّأزم النّفسي لصاحبها، إذ إنَّ المنافق يضرُّ نفسه قبل غيره، فيجد نفسه حاقدا متناقضا في داخله، ما ينعكس على شخصيّته سلبا فيفقد وقاره وثقته في نفسه، هذا دون أن ننسى ما للنّفاق من انعكاسات سلبيّة في المجتمع، إذ تؤدّي إلى القطيعة وانتشار الأحقاد والغلّ، وتزرع الفتنة بين الأفراد، ولذلك فقد صنّفها الدّين الإسلامي في خانة الخطايا التي تؤدّي بصاحبها إلى الدّرك الأسفل لجهنّم (إنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ) :يعني أنّ يوم القيامة يحاسبهم الله جزاء كفرهم الغليظ، فالنّار دركات كالجنّة التي لها درجات، ومعنى الدّرك الأسفل من النّار أسفل درج جهنّم أي الهاوية"[1] وهو ما عبّر عنه أحمد سحنون متأثّرا في تعبيره هذا بالقرآن الكريم من جهة وبالحديث الشّريف من جهة أخرى، بقوله: [2]

وَمَالي جِلدٍ غَيْرَ جِلْدِي وَإنّما إِعَارَةُ جِلْدٍ غَيْرَ جِلْدِي مِنَ العَارِ

وَلَسْتُ بِذِي وَجْهَيْنِ فِي النَّاسِ إِنَّمَا مَصِيرُ ذَوِي الوَجْهَيْنِ حَتْمًا إِلَى النَّارِ

إذ يبرّأ الشّاعر نفسه من هذه الصّفة الذّميمة، كونه يعلم تماما بمآل صاحبها، ولم يكن القرآن الكريم المصدر الوحيد لاستنباط حكم من ينافق النّاس، لقوله تعالى:

﴿**إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ**﴾ (النساء:145)

إنّما اعتمد كذلك على ما صحَّ عن النّبي صلى الله عليه وسلم في قوله[3]: "ذو الوَجْهَينِ في الدُّنيَا

---

[1] العيني بدر الدّين محمود، عمدة القاريء في شرح صحيح البخاري، تح: عبد الله محمود محمّد عمر، دت، دار الكتب العلميّة، ج18، 2018، ك: سورة النّساء، : إنَّ المنافقين في الدّرك الأسفل من النّار، ص258.

[2] سحنون أحمد، ص67.

[3] المناوي محمّد عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، ج3، ب: حرف الذّال ص699، رقم الحديث: 4345 .

يَأتي يومَ القِيامَةِ ولهُ وَجْهَانِ مِنْ نَار": وفيه قال النووي: "وهو الذي يأتي كل طائفة بما تحب فيظهر لها أنّه منها ومخالف لضدها وصنيعه الخداع ليطّلع على أحوال الطّائفتين".[1]

ومن دركات جهنّم إلى درجات الجنّة العاليّة، ففي قصيدته المواليّة الموسومة ب "نكبة الكويت" استعان بشكل مباشر بتركيب قرآني يتعلّق بقيمة ومكانة الشّهداء الذين فدوا أرواحهم جهادا لله تعالى وفضّلوا الاستشهاد على الحياة الدّنيا بجميع ملذّاتها، تاركين ذويهم خلفهم، معبّرا عن ذلك بقوله:

وَتَرَى الفَرْحَةَ بَعْدَ الحُزْنِ حَلَّتْ كُلَّ بَيْتٍ وَالذِي مَاتَ شَهِيدًا هُوَ حَيٌّ غَيْر مَيْتٍ[2]

والبيت أعلاه لا مناص من أنّه متناص مع قوله تعالى:

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (169/آل عمران)

ذلك أنَّ منزلة الشّهداء من منزلة الأنبياء، وأجرهم عند الله عظيم، وهم وإن ماتوا أحياء عند الله يتنعّمون، "أخرج الحاكم وصححه ابن عباس: أنّ هذه الآية نزلت في حمزة وأصحابه ويقصد السّبعين المستشهدين من الأنصار، وأخرج أحمد وهنّاد وصحّحه البيهقي عن ابن عبّاس: قال: قال رسول الله : لما أصيب إخوانكم بأحد جعل الله أرواحهم في أجواف طير خضر ترد أنهار الجنة وتأكل من ثمارها وتأوي إلى قناديل من ذهب معلّقة في ظل العرش ولما وجدوا طيب مأكلهم ومشربهم وحسن مقبلهم قالوا: يا ليت إخواننا يعلمون ما صنع الله لنا : إنا أحياء في الجنة نرزق

[1] المناوي محمّد عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، ج3، ب: (تتمة حرف الهمزة/ حرف الراء)، ص 699.

[2] سحنون أحمد، الدّيوان، ص105.

لئلا يزهدوا في الجهاد، فقال الله: أنا أبلغكم عنهم"[1]، واستمرَّ أحمد سحنون يُعدّد بعض السلوكيات النَّابية التي نهانا عنها الإسلام، ومنها الرّياء؛ الذي يعدُّ السّبب الرّئيس في منع نيل الأجر والثّواب إذ إنَّ الإنسان الذي يقوم بأعمال خيّرة، من عبادات ومساعدة الغير فقط لكسب الشُّهرة ومحبة العباد؛ يُصطلح عليه "المُرائي"، والمرائي هو كلّ من لا يبتغي وجه الله تعالى في عباداته، ولا يقوم بها خالصة لوجهه جلّ وعلا، ووصفه الشّيخ سحنون بقوله:

يا مُرائي لم يأت شيئا من الأشياء إلاَّ بِـدَافِــعٍ مــنْ رِيـَّـــاءٍ

لَمْ يَكُـنْ مُخْـلِصًا بِقَـولٍ وَلَا فـِعْلٍ فَلَمْ يَنْتَفِـعُ بِفَضْـلِ الذَّكَــاءِ

إِذَا غَـــدَا كـــلُّ سَعْيَـــهُ كَرَمَـــادٍ بَعْثَرَتْهُ الرِّيَّاحُ عَبْرَ الفَضَاءِ[2]

واعتبر أحمد سحنون أنَّ كل من يعبد الله تعالى طمعا في كسب رضا النّاس؛ تعتبر أعماله كالرّماد الذي يتطاير في السّماء بفعل الرّياح، أي أنَّ هذه الأعمال مهما بلغت من الرُّقي والإنسانيّة إلا أنَّ لا قيمة لها كون الغرض منها الشّهرة ونيل مدح النّاس ومحبّتهم، وليس رضا الخالق؛ وقد استعان الشّاعر في التّعبير عن هذه الفكرة بتركيب قرآني جاء في وصف أعمال الكفّار؛ لقوله تعالى:

﴿مَّثَلُ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ أَعْمَٰلُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَّا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُواْ عَلَىٰ شَيءٍ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلضَّلَٰلُ ٱلْبَعِيدُ﴾ (إبراهيم18)

والمقصود في هذه الآية الكريمة أنَّ الله تعالى توعّد كل من يُشرك بعبادته، أو يُنكر وجوده فمهما بلغت أعماله الخيّرة فإنّه لا يُجازى عليها، وهو ما جاء في تفسير هذه الآية الكريمة في أغلب

[1] السّيوطي جلال الدّين، تفسير السيّوطي: الدّر المنثور في التّفسير بالمأثور، تح: طارق فتحي السيّد، ط4 بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2015، ج2، ب: سورة آل عمران، ص 168.

[2] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص 130.

التّفاسير،"عن ابن عبّاس رضي الله عنهما، في قوله تعالى: مَّثَلُ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ أَعْمَٰلُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ" قال: الذين كفروا بربهم وعبدوا غيره، فأعمالهم يوم القيامة مثل الرماد اشتدَّت به الريح في يوم عاصف، لا يقدرون على شيء من أعمالهم ينفعهم كما لا يقدر الرماد إذا أرسل في عاصف"[1]

وراح في قصيدته الموسومة ب "**نصف العُمر**" يُناجي الله تعالى، ويطلب منه المساندة والعفو والرّضا، معبّرا عن مدى حيرته وعدم قدرته على اتّخاذ قرارات حاسمة في حياته، دون الرّجوع إلى الله تعالى، فهو سبحانه السّند الذي يرتكز عليه العبد، والملجأ الذي يلجأ إليه في جميع حالاته خاصّة حينما يتعلّق الأمر بشخصيّة متديّنة مثل أحمد سحنون، الذي كثيرا ما يربط عناصر السّعادة والبهجة بقربه من الله تعالى، ويردُّ كل مظاهر الشّقاء والحُزن والشّجن إلى البعد عن الله تعالى، وقد عبّر أحمد سحنون عن هذا واصفا حالته النّفسيّة بقوله:

عَفْوَكَ اللَّهُمَّ إِنِّي حَائِرٌ لَمْ أَجِدْ فِي حَيْرَتِي مُلْتَحَدًا

عجز العقلُ ونفسي جهلت فَأَهْدِنِي وَامْدُدْ لِإِنقَاذِي يَدًا[2]

والمُلاحَظ من الأبيات أعلاه أنَّ الشّاعر قد استعان بتركيب قرآني؛ فيه يصف الله تعالى نفسه بأنّه الملاذ والسّند القوي الذي يستند إليه العباد، وإليه يرجعون بالدّعاء والتّضرع في جميع أحوالهم مؤكّدا أنّه سبحانه لن يخيّب عبده الذي يستعين به، ويلجأ إليه في الشّدة مناجيا، وفي الفرج شاكرا ممتنّا لقوله تعالى :

[1] الرّازي أبي حاتم، تفسير ابن أبي حاتم الرازي (التفسير بالمأثور)، تح: أحمد فتحي عبد الرحمن حجازي، ط2 بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2006، ج6، ب: تفسير سورة إبراهيم، ص27.

[2] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص36.

﴿وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾

(الكهف27/)

ولفظة الملتحد يُراد بها السّند، وهو ما جاء في التّفاسير القرآنيّة، "في قوله تعالى: (لَن تَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلْتَحَدًا): أي موئلا تميل إليه وملجأ تحتمي به.[1]

ويتّضح من التّحليل أعلاه أنَّ أحمد سحنون أخذ من الآية تركيبها ومعناها، وغيّر فقط ما يجب تغييره ليتناسب والمقام الذي يناسب أبياته وحالته النّفسيّة، ويُعد هذا أحد أشهر أنواع التّناص الذي يتمُّ فيه تكيّيف الظاهرة اللّغويّة المتناصة، مع خصوصيّات النّص الجديد، مع الحفاظ على القالب الشّكلي عينه.

لينتقل الشّاعر لإتمام حادثة الإسراء والمعراج التي تشكّل حدثا عظيما في الدّين الإسلامي، وهو اليوم المبارك الذي التقى فيه نبيّ الله محمّد، بالأنبيّاء السّابقين، وفيه تمَّ فرض الصّلاة:

رَجَب شَهرُ رِفْعَةٍ وَمَحَبّة فِـيهِ لاَقَـى خَيْرَ النَّبيّيـنَ رَبَّــهُ

وَبِـهِ شُرِّعَ اللّقاءُ مَعَ الله بِفَرْضِ الصَّلَاةِ فِي خَيْرِ صُحْبَه

أَيُّ شَهْرٍ قَدْ كَانَ مَسَرى وَمِعْرَاجًـا لِطَهَ وُمُلْتـقَى لِلأَحِبَّـة[2]

لقد قام أحمد سحنون بتوظيف حدث ديني مذكور في القرآن الكريم، ألا هو واقعة الإسراء والمعراج التي جرت أحداثها في شهر رجب، "ذكر بعض أهل العلم أنَّ الإسراء والمعراج كان في شهر

[1] الجزائري أبو بكر جابر، أيسر التّفاسير لكلام العلي الكبير، ط5، (المملكة العربيّة السّعوديّة)، مكتبة العلوم والحِكم، المدينة المنوّرة 2003، ج3، ب: سورة الكهف، ص203 .

[2] سحنون أحمد، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ج2، ص314.

رجب"[1] وفيه تم اللقاء بين الله جلَّ جلاله والنّبي محمّد ﷺ وفي ليلة الإسراء والمعراج تمّ تشريع فريضة الصّلاة على المسلمين وهي خمسة صلوات بعدما كانت أضعاف ذلك، وبرحمة من الله تمّ تقلصيها، "فُرضت الصّلوات الخمس ليلة الإسراء بالنّبي صلَّى الله عليه وسلَّم وذلك بمكَّة قبل الهجرة بسنة"[2] وقد فصل الشّاعر في حيثيّات هذه اللّيلة المباركة التي خصّص لها ثلاث قصائد متتاليّة وهي "رجب الحرام" و"ذكرى الإسراء والمعراج" وكذلك"من وحي الإسراء والمعراج" وجميع هذه القصائد تصبُّ في الحادثة عينها وكلّها ذكرت ذلك اللّقاء المبارك الذي جمع بين أنبياء الله ورسله في ليلة واحدة:

أَيُّ شَهْرٍ قَدْ كَانَ مَسْرَى وَمِعْرَاجًا لِطَهَ وَمُلْتَقَى لِلأَحِبَّةِ

وفي القصيدة الموالية ذكر اللقاء مرّة ثانيّة بقوله:

فِي لَيْلَةِ الإِسرَاءِ كَانَ لِقَاءٌ مَا مِثْلهُ يَحْدُثُ فِي الدَّهْرِ[3]

وفي الواقع لم يثبت نصٌّ قرآنيٌّ قاطع يُثبت لقاء الرّسل بحادثة الإسراء والمعراج، وكل الآيات الواردة في هذا الصّدد لم تكن سوى مجرد إشارات أوّلها المفسّرون، إلاَّ أنَّها ثبُتت في الأحاديث النّبويّة الشّريفة وهو ما سنقف عليه في باب تناص الحديث النّبوي.

[1] الجزائري أبو بكر جابر، الخطب المنبرية –به اثنتان وخمسون خطبة جمعية والعيدين والاستسقاء والكسوف– ط1، بيروت (لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2016، ص130.

[2] المغربي محمّد بن عبد الرحمن، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، باب(الصّلاة)، تح: الشّيخ زكرياء عميرات ط1، بيروت (لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2007، ج2، ص7.

[3] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص 315.

المبحث الثّاني

التّناص مع الحديث النّبوي الشّريف

يأتي الحديث النّبوي الشّريف في المرتبة الثّانيّة بعد القرآن الكريم في مصادر التّشريع الإسلامي ويحلُّ مرتبة عظيمة من حيث فصاحة اللفظ وبلاغة القول، ويعدُّ مرتكزا تقوم عليه الأمّة الإسلاميّة في أمور دينها، ومنه تستنبط أحكامها التي لم يفصّل فيها القرآن الكريم لعدّة اعتبارات، ولهذا نجد المفسّرين يرجعون إليه في التّفسير والتّأويل، كما لا يختلف الشّعراء عن المفسّرين، كونهم يستنبطون تعابيرهم منه، ولا يتردّدون في الرّجوع إلى الأحاديث النّبويّة والاعتماد على أساليبه الفذّة في تقريب رؤاهم الشّخصيّة للمتلقّي.

ومن هؤلاء الشّعراء الذين أبحروا في تناصيّة الأحاديث النّبويّة، أحمد سحنون، الذي عبّر عن بعض الأحداث السيّاسيّة والاجتماعيّة بربطها بالأحاديث النّبويّة ذلك قصد زيادة قيمتها وتأثيرها في المتلقّي.

وهاهو الشّيخ سحنون يربط حدثا دينيّا برباط الألم والأسى، إذ بحلول عاشوراء من كل سنة تحلُّ معها مشاهد التّقتيل في العالم العربي والإسلامي في ذاكرة الشّاعر، كما يأبى قلبه الاحتفال وأشقاؤه في كدر، واصفا حسرته بقوله:

يا عاشوراء يا خزينا في عاشوراء يا دمّنا الأغلى المُراق في العراء

يَا عَاشُورَاء لَمْ تَمُت يـَا عَاشُـورَاء يَا مَوْسِمَ الْحـزْنِ وَمُلَتقَى البَلاءِ[1]

وقد كان حزن الشّاعر مزدوجا فهو يعيش واقع دام من جهة، ومن جهة أخرى يستذكر حادثة قتل الحسين سبط النّبي محمد صلّى الله عليه وسلّم :

لَيْسَـت دِمَــاءَ حَيَـوَانٍ بَلْ دِمـَاءُ سَبْــطِ مُحَمَّدٍ إِمَــامَ الأَنْبِيَـاءِ

[1] سحنون أحمد، الديوان، ج2، ص328.

يَا مَوتَ خَيرَ المُؤمنينَ الأَتـقِيَـاء يَا مَن سَيبقَى حُزنُه بلا انتِهاء

مَوتُ الحُسين مَوت مِيراث الوَفَاءِ يَوْمَ بِه سَيَبقَى حُزنُه بِلا انتِهاء[1]

ولأجل هذا السّبب فإن مناسبة عاشوراء لها بصمة أليمة في كيان الشّاعر ذلك أنّ مقتل الحسين كرّم الله وجهه وقع يوم عاشوراء في معركة كربلاء، "حدّثنا عبيد بن غنّام عن شيبة قال: قُتِل الحسن بن علي يوم عاشوراء سنة إحدى وستّين وهو ابن ثمان وخمسين سنة"[2]، وراح الشّاعر يرثي الإمام الحسين رضي الله عنه، ويصف مدى انزعاجه من حلول عاشوراء من كلّ سنة، إذ تفتح هذه المناسبة جُرحا عميقا بقلبه، وتُحيي ألما بالغا في ذاكرته، كما وصف الحزن العميق الذي خيّم على أهله وعشيرته وأصحابه بمقتله، فخاطب أمّنا فاطمة الزّهراء رضي الله عنها واعتبر أنّها محظوظة كونها لم تشاهد ابنها المغدور وهو غارق في الدّماء:

فَاطِمَة الزَّهْرَاء يَا خَيرَ النِّسَاءِ يَـا مَنْ وُلِدْتِ شَبَهـًا لِلأَنْبِيَّاءِ

سُعِدْتِ إِذْ لَم تَحْضَرِي بِكَرْبَلاَءَ وَلَمْ تَعِيشِي لِتَرَي يَوْمَ البَـلاءِ

وقد تجاوز الحزن عنان السّماء التي بكته أربعين يوما، واحمرّت بشكل غير طبيعي كأنّها تدمع دمّا لرحيله:

يَومَ تَرينَ ابنَكِ تَبْكِيهِ السَّمَاءُ مجنّدٌ يَخُوضُ فْي نَهْرِ الدِّمَاءِ[3]

ومسألة بكاء السّماء على العبد المؤمن وامتناعها عن الكافر المشرك مذكورة في القرآن الكريم لقوله تعالى ﴿**فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ**﴾ سورة الدّخان / ألآية 29.

---

[1] سحنون أحمد، ص 328.

[2] الطّبري، مقتل الحسين بن علي بن أبي طالب، ط2، الكويت، دار الأوراد للنّشر والتّوزيع، 1992، ص30.

[3] المصدر السّابق، ج2، ص328.

كما أنَّ حادثة بكاء السّماء واحمرارها حزنا على الإمام الحسين رضي الله عنه مذكورة في الصّحيحين وفي العديد من كتب التّفسير، "القول في تأويل قوله تعالى: ﴿**فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ**﴾ يقول تعالى ذكره: ما بكت السماء على هؤلاء الذين غرقهم الله في البحر وهم فرعون وقومه، فلمَّا قُتِل الحسين بن علي بكت السَّماء عليه وبكاؤها حمرتها، فالمؤمن إذا مات بكت عليه السَّماء والأرض أربعين صباحا ولم تبكيا على فرعون وقومه إذ لم يكن لهم عمل صالح يصعد إلى الله"[1]

فالشّاعر استند في توظيفه لحادثة احمرار السّماء حزنا على الحسين رضي الله عنه بشكل مباشر إلى الحديث النّبوي الشّريف، إذ جاء في تفسير ابن كثير، "قال مجاهد: ما مات مؤمن إلاَّ وبكت عليه السّماء والأرض أربعين صباحا، وحدّثنا المستورد عن إبراهيم: قال: ما بكت السّماء منذ كانت الدّنيا إلا على اثنين: ليحيى بن زكريا لما قُتِل احمرَّت السَّماء وقطرت دمًا، وللحسين بن علي رضي الله عنهما لما قُتِل بكت السَّماء واحمرَّت"[2]

وراح الشّاعر يربط عاشوراء الحاليّة بعاشوراء التّاريخيّة التي أُزهِق فيها دمّ سبط نبيّنا محمّد ﷺ ليس ترابط حُزن وألم فحسب، بل ترابط تخاذلٍ و تقهقر للأمّة العربيّة التي يؤول حالها من سيء لأسوأ إذ بات العالم العربي والإسلامي عدوّ نفسه الأوّل وصارت الحروب والنّزاعات بين الدّول الإسلاميّة تفوق هجمات الدّول الغربيّة عليها بكثير، وقد أراد الشّاعر من خلال هذا التّناص المقارنة بين أوضاع العرب قديما وحديثا، لا لأجل المقارنة في ذاتها، ولا طمعا في الوصول لإجابة شافيّة، إنّما لغرض رثاء أمّته التي لا تكفّ عن تقتيل بعضها بعضا، فهاهو الإمام الحسين يُقتل

[1] الطّبري أبو جعفر محمّد بن جرير، تفسير الطّبري–جامع البيان في تأويل القرآن– ج11، (سورة الدّخان الآية 31/29) ص 237.

[2] ابن كثير الحافظ الدّمشقي، تفسير القرآن العظيم، ج4 (سورة الدّخان، الآية 33/17)، ص155.

على يد بني جلدته من العرب المسلمين، ونرى الشّاعر يعبّر عن ذلك بقوله:

يَا أُمّتِي إِنْ جَاءَ يُومُ عَاشُورَاءْ فَـلْـتَذْكُـرِي أَنّـكِ عُـدْتّ لِـلـوَرَاءِ

مُنـذُ قتلتِ سَبـطَ خَيْرِ الأَنْبِيـاَءِ فَلْتَـعلَمِي أَنّكِ أَشْقَـى الأَشْقِيـَّاءِ

إذ يحاول الشّاعر إيقاظ العرب من سباتهم العميق، واستفاقتهم من البلادة والتّخاذل في إلحاق كل فشل وكل نكبة تحلّ بهم بدولة إسرائيل، وتخلّصهم من لعنة اليهود التي باتوا يعلّقون عليها فشلهم الذّريع ويبرّرون بها حروبهم الدّاخليّة على أنّها تخطيطات إسرائيل وأمريكا في زرع الفتنة بين العرب والمسلمين، فهل يا ترى دخول العراق في حرب دمويّة مع إيران، ونزاع دوّل المغرب العربي على أحد أقاليم الصّحراء الغربيّة وحرب الخليج الثّانيّة المتمثّلة في قصف العراق لدولة الكويت باعتبارها جزء لا يتجزّأ من أراضيها وغيرها من الحروب القائمة بين الدّول الإسلاميّة مردّها سيّاسة اليهود! هذا ما جعل الشّاعر يُخاطب العرب بنبرة عتاب وسخرية في الوقت ذاته، ويؤكّد لهم البقاء في ذِلة طويلة المدى ما لم يغيّروا بأنفسهم، وفي هذه الحالة عليهم تحمّل مذابح اليهود الفعليّة:

وَلتَقْبَلِي عُسْفَ اليَهُودِ الأَدْعِيَّاءِ ذَاكَ جـزَاءُ الجُـهَلاَءِ الأَغْبِيَّـاءِ[1]

واستمر أحمد سحنون في تقديم نصائحه وهذه المرّة راح يستعين بأحد أقوال الصّحابي علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه، إذ قال أحمد سحنون ناهيّا عن كثرة الكلام والإفراط في المزاح:

يُسْرِفُ النَّاسُ فِي الكَلاَمِ وَلاَ يَدْرُونَ أَنَّ الكلاَمَ جِسْرُ الخِصامِ

وكَمَا يُسْرِفُونَ فِي اللَّهوِ وَالمَزَحِ وَفِي الحُبِّ وَالعِدَاءِ العُقَامُ[2]

[1] سحنون أحمد، ديوان أحمد سحنون، ص328.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص 132.

وهي أبيات متناصة مع قول الإمام علي كرّم الله وجهه :

إِنَّ القَلِيلَ مِنَ الكَلامِ بِأَهلِهِ حَسَنٌ وإِنَّ كثيرهُ ممقوتُ

دَعْ المُزَاحَ فَرُبَّ لَفْظَةِ مَازِحٍ جَلَبَتْ إِلَيْكَ مَسَاوِئًا لاَ تُدْفَعِ[1]

إذ نلاحظ المضمون عينه في كلا البيتين، اللّذان ينصّان على ترك الثّرثرة وهي الخروج عن الحدّ الطّبيعي للكلام والإفراط فيه، إذ تعدُّ الثّرثرة آفة من آفات اللّسان التي تقلّل من هيبة صاحبها وتعكس قلّة عقله، وتؤدّي لمشاكل عدّة؛ بسبب عدم قدرة صاحبها على ضبط لسانه عن الحديث بما ينفع فتنكشف عيوبه وبالتّالي يتحاشاه النّاس، وقد نهى النّبي عن الإسراف في الكلام بقوله: "عن المغيرة بن شعبة الثّقفي عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، قال، "كرّه الله لكم قيل وقال وكثرة السّؤال: إذ أراد النّهي عن كثرة الكلام مبتدئا ومجيبا، كما يتضمّن هذا الكلام بعمومه حرمة النّميمة والغيبة"[2]، هذا إلى جانب دعوة الشّاعر إلى التقليل من المُزاح أي الدّعابة والمباسطة ودعا إلى تجنّب الإفراط فيه الذي يؤدّي إلى إذهاب الهيبة، كما يورث الضّغينة والحقد ويمسُّ وقار أهل الهيبة كالعلماء والشُّيوخ والوالدين.

وقد تحدّث النّبي صلى الله عليه وسلم ناهيّا عن ترك المزاح الثّقيل بشكل مباشر في أحاديث عدّة كما نهى عن كثرة الضّحك الذي يميت القلب ويفقد صاحبه الوقار، ودعا إلى الاتّصاف بالجديّة والاتّزان في السّلوك ذلك أنَّ الضّحك دون سبب يجعل صاحبه دون احترام، ومن هذه الأحاديث

---

[1] علي بن أبي طالب، ديوان الإمام علي، تح: نعيم زرزور، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 1988 ص53/ 129.

[2] الخطيب التبريزي، مرقاة المفاتيح في شرح مشكاة المصابيح، تح: جمال العيتاني، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، كتاب الآداب، باب البرّ والصّلة، ج9، 2015، ص136.

التي نهت عن ذلك قوله صلّى الله عليه وسلم: "لا تُكثروا الضّحك فإنّ كثرة الضّحك تُميت القلب"[1]: فإنَّ الإكثار منه يُذهب الوقار[2]، واستمرّ أحمد سحنون في النّصح والإرشاد والحثّ على مكارم الأخلاق ومعاليها والنّهي عن سوء الأخلاق، ذلك أنَّ حُسن الخلق يوجب التّحاب والتّآلف ورضا الله، كونه الميزان الشّرعي الذي يُهذّب الإنسان ويرقى به إلى مدارج الإنسانيّة الفاضلة، وسوء الخلق يثمر التّباغض والتّدابر، وسخطه تعالى، وقد عدّد الشّيخ سحنون بعض هذه الصّفات السيّئة وشدّد على ضرورة الابتعاد عنها، بقوله:

البُخْلُ وَالجُبْنُ لاَ أَرْضَاهُما أَبَدًا لِمُؤْمِنٍ فَهُمَا فِي اللُّؤْمِ صُنْوَانُ

وَالنَّاسُ هَمُّهُمْ بُخْلٌ وَجُبْنٌ فَلَمْ يُعْنُوا بِحَقٍّ وَلَمْ يَسْعُوا لِإِحْسَانٍ[3]

ويبدو أنَّ أحمد سحنون لا يغفل في نصحه ونهيه عن الرّجوع بصفة شبه دائمة إلى الحديث الشّريف حيث نجد الأبيات أعلاه متناصة مع قول النّبي الكريم، "والجبن والبخل قرينان: فإنَّ عدم النَّفع منه إن كان ببدنه فهو الجبن، وإن كان بماله فهو البخل"[4] ونُلاحظ تلازم الصفتين –الجبن والبُخل– في البيت الشّعري كتلازمهما في الحديث وبالتّالي فقد جاء التّناص هنا صريحا لا يستدعي تأويلا لاستنباطه.

واستمرّ الشّيخ سحنون في عرض الصّفات والطبائع الذّميمة التي تدمّر صاحبها، ومنها الحرص

---

[1] الضيّاء المقدسي، صحاح الأحاديث فيما اتفق عليه أهل الحديث، تح: حمزة أحمد الزّين، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2009، ج6، حرف اللاّم رقم الحديث : 24891، ص577.

[2] العسقلاني ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح: عبد الباقي محمّد فؤاد وآخرون، ط4، بيروت(لبنان) دار الكتب العلميّة، 2011، كتاب الآداب، ب: 68، ج10، ص618.

[3] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2،ص132.

[4] ابن القيّم الجوزيّة، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي المسمى –الدَّاء والدَّواء– تح: أبو عمرو محمّد بن علي بن ريحان، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2016، ص87.

على الحياة الدّنيا بجميع ملذّاتها، إذ يُعدُّ الحرص من أدواء القلوب ومن أسباب الهلكة المؤدّي إلى آفات عدّة كالبخل والأنانيّة، والتّنازع في الملك وغيرها، وهو ما عبّر عنه الشّيخ سحنون:

مِنَ الحِرصِ يَأْتِي كُلَّ دَاءٍ وَمَنْ يَكُنْ حَرِيصًا فَمَا مِنْ مَطْمَعٍ فِي شِفَائِهِ

وَلاَ قَتْلُ النّفْسِ الحرَامِ سوَى بِهِ كَمَا مَاتَ قَابِيل بِدَائِهِ

ومن جَنَّةِ الفردُوسِ أُهْبِطَ آدَمُ بِحِرْصٍ مِنْهُ قَدْ ذَاقَ طَعْمَ شَقَائِهِ[1]

إنَّ الشّاعر يتحدّث عن حرص العباد على الحياة الدّنيا ونسيان الآخرة، التي تعدُّ من الصّفات اللاّزمة لليهود، وهو ما جاء في القرآن؛ لقوله تعالى:

﴿**ولتجدنهم أحرص النّاس على حياة**﴾ (البقرة/96)

فالمنافق هو أحرص النّاس على الحياة الدّنيا ، فيودُّ أحدهم: " أي – أحد اليهود– لو يعمّر ألف سنة"[2]، وجاء في الحديث الشّريف: قال أبو جعفر يعني بقوله جلّ ثناؤه: ولتجدنهم أحرص النّاس على حياة": اليهود وإنّما كراهتهم الموت لحرصهم على الدّنيا ولعلمهم بما لهم في الآخرة من الخزي والهوان الطّويل[3] .

وتجاوز أحمد سحنون قضيّة الحرص على الحياة والتمسّك بملذّات الدّنيا نحو قضيّة باتت منتشرة في مجتمعاتنا بشكل لافت، ألا وهي رفض النُّصح من العباد، في قصيدته الموسومة ب "**ثقل النّصح على النّاس**" رغم كون النّصيحة موعظة حسنة وشعيرة عظيمة دعانا إليها الإسلام وهي من خلق الأنبيّاء ومن صفت الصّالحين، وبها يصلح العباد وتسود المحبة والإخاء :

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص 133.

[2] ابن كثير الدّمشقي، تفسير القرآن العظيم، ج1، ب: تفسير سورة البقرة، ص154.

[3] الطّبري أبو جعفر، جامع البيان في تأويل القرآن – تفسير الطّبري– ج1، ب: سورة البقرة الآية/ 96 ص473.

إنَّمَا الدِّينُ نُصْحٌ مُثْمِرٌ أَدَبًا مِنْ صِدْقِ حُبٍّ وَإِيثَارٍ وَإِينَاسِ

والبيت أعلاه متناص مع حديث النّبي صلى الله عليه وسلّم، فعن أبي هريرة رضي الله عنه عن الرّسول صلى الله عليه وسلم قال في النّصح: "إنَّما الدّينُ النّصيحة لله ورسوله ولأئمّة المسلمين وعامّتهم"[1]؛ فالدّين ليس مجرّد أحكام جافّة، وعبادات ثابتة، إنّما هو أسمى بكثير من ذلك، ذلك إنَّ أساسه المتين الأخلاق والقيّم، من احترام للغير، وتوقير للكبير ورأفة بالصّغير وتقديم المساعدة لمن هو في حاجة إليها، سواء أكانت إعانة ماديّة أو معنويّة بالنّصح والإرشاد، وهو ما دعانا إليه نبيّنا وفيه قال أبو الحسن بن أبي ذر، "النّصح هنا فعل الشّيء الذي به الصّلاح والسّلامة، فالنّصح لعامّة النّاس بحبّهم والشّفقة عليهم؛ وتوقير كبيرهم ورحمة صغيرهم؛ وتفريج كربهم، ومن النّصيحة أيضا رفع حاجتهم إن احتاجوا"[2]

ويبدو أنَّ الشّاعر قام بالاستعانة بحديث النّبي صلى الله عليه وسلّم في عرض هذه القصص، إذ رتّب أبياته بمثل ما ورد في الحديث (... **وإياكم والحرص ، فإنّ آدم حمله الحرص على أن أكل من الشجرة وإياكم والحسد ، فإنّ بني آدم إنما قتل أحدهما صاحبه حسدا، فهن أصل كل خطيئة**)[3]

ولم يعتبر أحمد سحنون أنَّ النّصح هو العبادة الوحيدة التي تُحتسب عند الله كفرض الجهاد باعتبارها تُصلح المجتمعات وتهديه إلى سواء السّبيل، بل رأى أنَّ تحصيل العلم هو أيضا من في منزلة الجهاد وقد عبّر الشّيخ سحنون عن ذلك بقوله:

---

[1] العسقلاني ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج1، ك: الإيمان، الحديث 59، ص137.

[2] النّابلسي عبد الغني بن إسماعيل، الحديقة النّديّة –شرح الطّريقة المحمّديّة والسّيرة الاحمديّة– تح: محمود محمد حسن نصّار، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2011، ج3، ص61

[3] المناوي محمّد عبد الرّؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، تح: أحمد عبد السّلام ج3، ط2، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2009، ب: حرف الهمزة، ص157.

والنَّبِيُّ يَـرَى التَّعَلُّمَ فَرْضًـا وَيَراه مِثْلَ الجِهَادَ جِهَادًا[1]

عن عبد الله بن عبّاس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلم: "من خرج في طلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع"[2]، وقال: "من خرج في طلب باب العلم حفّته الملائكة"[3] وقال إمامنا: "في هذا الحديث يوضّح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكانة طالب العلم ومنزلته في الإسلام وكيف يكون ثوابه، فهو يشبّهه في طلبه للعلم بمن خرج مجاهدا في سبيل الله: أي من خرج من بيته في طلب العلم الشرعي النافع الذي أُريد به وجه الله تعالى؛ فهو في سبيل الله حكمه حكم من في الجهاد في سبيل الله" [4]

وفي الحقيقة فإنّه استنبط رأيه هذا ممّا ورد في الحديث النّبوي الشّريف في فضل العلم والتّعلم "قال الزركشي ليس بعد أداء الفرائض شيء أفضل من طلب العلم قيل له ولا الجهاد في سبيل الله؟ قال: ولا الجهاد في سبيل الله انتهى كلام الزَّركشي رحمه الله تعالى"[5]، والجهاد ليس بالعلم فقط، بل له أشكال عدّة ومنها ما صوّره أحمد سحنون في قصيدته المواليّة لعرض حدث دينيّ مذكور في مختلف مصادر التّشريع من قرآن وحديث نبوي، وفي معظم كتب التّفاسير ألا وهي واقعة فتح النّبي محمّد صلّى الله عليه وسلم لمكّة المكرّمة :

بِفَتْحِ مَكّة تَمّ النَّصْرُ وَالغَلَبُ وَسَارَعَتْ لِقُبُولِ الدَّعْوَةِ العَرَبُ

---

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ص 49.

[2] محمد السعيد بن بسيوني زغلول، موسوعة أطراف الحديث النبوي الشريف، دت، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلمية، رقم الحديث : 2647، ج7، ص254.

[3] المرجع نفسه، رقم الحديث: 150، ص254

[4] كمال الدّين أحمد فاطمة، منهج الإمام الأستاذ الدكتور أحمد عمر هاشم في شرحه لصحيح البخاري، أطروحة دكتوراه في الدراسات الإسلامية، إشراف: محمود عمر هاشم وآخرون، قسم اللغة العربية وآدابها، دار أطلس للنشر والتوزيع، الجيزة (مصر)، ط1، 2019.

[5] حيجر هشام بن محمد، بلوغ المأمول بشرح نظم الورقات في علم الأصول، ط4، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلمية، 2014، ب: الواجب، ص 62

وراح الشّاعر يؤكّد ورود موقعة فتح مكة في مؤلفّات عدّة وفي مصادر كثيرة:

وَمَـوْقِـفٌ لِرَسُـولِ الله مُنـفَـرِدٌ فِي فَتـْحِ مَكّـَةَ تَرْويـهِ لَنَـا الُكتـُبُ[1]

ولعلَّ المصدر الأوّل لتناصيّة هذا الحدث الدّيني هو القرآن الكريم، لقوله تعالى:

﴿**إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ**﴾ سورة الفتح/ الآية 01.

وهو ما ذهبت إليه معظم كتب التّفاسير في أنَّ سورة الفتح نزلت تبشيرا بفتح مكّة، وهو ما ذكره ابن كثير في تفسير قوله تعالى:

(إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ (1) وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا)

والمراد بالفتح هاهنا فتح مكّة، فلما فتح الله عليه مكة دخل العرب في دينه أفواجا فلم تمض سنتان حتى استوسقت جزيرة العرب إيمانا وانتشر الإسلام في شبه الجزيرة العربيّة"[2]

كما ذكر الشّاعر تفاصيل الواقعة والأحداث التي جرت بين النّبي محمد ﷺ وقريش الذين لم يتردّدوا لحظة في إلحاق الأذى بشخصه وبدعوته الإسلاميّة بشتى الطّرق:

عَفا بِهِ عَنْ قُرَيشٍ ثُمَّ قَالَ لَهُم أَلاَ اذْهَبُوا لَمْ يُؤَاخِذْكُم بِمَا اكْتَسَبُوا

وأيُّ حِلْمٍ سِوَى حِلمِ الرَّسُولِ لَهُ تَرْجُو قُرَيشُ التِي مِنْهَا أَتَى العَطَبُ

وعلى الرّغم من ذلك إلاَّ أنّه قابل إساءتهم بالإحسان، وعفا عنهم،"لم يكن النّبي يقابل الإساءة بمثلها والدّليل موقفه مع كفّار قريش الذين آذوه أشدّ الأذى إلاَّ أنَّه قابل ذلك بالعفو حين قال لهم: يا معشر

---

[1] سحنون أحمد، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ص 295.

[2] ابن كثير الحافظ الدّمشقي، عمدة تفسير(مختصر تفسير القرآن العظيم)، تح: أحمد محمّد شاكر، ط3 بيروت(لبنان)، الكتاب العالمي للنّشر، 2010، ج3، (تفسير سورة النّصر)، ص 665.

قريش اذهبوا فأنتم الطّلقاء[1]

ولم يكن عفو النّبي عن ضعف بل كان عفوا عن انتصار ونصر، باعتباره في موقف قوّة بفتحه لمكّة المكرّمة، إلاَّ أنّه تجاوز جميع الإساءات التي لحقته من قريش وراح يفتح صفحة جديدة متناسيّا الماضي، "وعفا النّبي عن قريش بعد فتح مكّة مع قدرته على البطش بهم كما يبطش المنتصرون من الملوك ولا تخفى الإساءات العظيمة التي وجّهها المشركون للمسلمين من قبل"[2] وبذلك يكون الرّسول ﷺ أنموذجا يُحتذى به للقائد المثالي بعفوه وصفحه ومقابلته للسّيئة بالحسنة وتفضيله للمصالح العامّة على حساب مصالحه الشّخصيّة، والأهم من كل هذا وذاك أنّه لم يستخدم نبوّته كورقة رابحة للضّغط على الكفّار وتعنيفهم ولم يتّسم بالجبروت والجور، بل كان في منتهى التّواضع والحلم وهي السّمات التي تتنافى تماما وصفات بعض الحكّام العرب الذين لم يرثوا عن النّبيّ سوى الإسلام كاسم مجوّف دون مضمون.

ولم يفوّت أحمد سحنون فرصة الحديث عن الشّهر الفضيل، شهر رمضان الكريم الذي فيه يتضاعف الأجر وفيه تُصفد الشّياطين وتُمنع من وسوستها للإنس، الشّهر الذي توالت فيه انتصارات المسلمين، إذ يشهد التاريخ الإسلامي أنَّ أغلب الغزوات والمعارك التي قادها المسلمون في شهر رمضان كانت تُكلَّل بالفوز والانتصار، من هنا حرص الرسول الكريم أن تكون أغلبُ غزواته في شهر رمضان؛ تقربًا إلى الله عزَّ وجلَّ وإرشادًا للمسلمين إلى سبيل الاستعداد لاحتمال الشدائد في الجهاد، وهنا تجتمع لدى المجاهد الصائم مجاهدةُ النفس ومجاهدةُ العدو دفاعا عن الدّين؛ ليتحقّق له انتصاران الأوّل الانتصار على هوى النفس، والثّاني الانتصار على أعداء الله

[1] المشوخي عبد الله بن سليمان، الحوار وآدابه في الإسلام، ط1، الرّياض(المملكة العربيّة السّعوديّة)، مكتبة العبيكان، 2009، ص32.

[2] سلقيني إبراهيم عبد الله، الإسلام من الشّرق للغرب عولمة الإسلام، ط1، ديار بكر(تركيا)، دار سيدا، 2017 ص48.

وكل ذلك لمعرفة الرّسول بأجر وفضل هذا الشّهر حقّ المعرفة، وقد عبر الشّاعر عن ذلك بقوله:

وَالشَّيَاطِينُ فِيهِ صُفِدَتْ فَهِيَ لاَ تَغْوِي وتُـغري بِكـلِّ إفْـكٍ وَزُورٍ[1]

وقوله عن تصفيد الشّياطين ما هو إلاَّ إعادة إنتاج لما ثبت عن النّبي صلّى الله عليه وسلّم في الصّحيحين –مسلم والبخاري– أنَّ الشّياطين تُكبّل كلّما حل رمضان من كل سنة، وهذا لحرمة الشّهر الكريم الذي يستوجب الابتعاد عن جميع أشكال المعاصي والرّذائل وفيه يتقّرب العبد إلى ربّه ولذلك يُكبّل الشيطان الذي يعد أساسا للفتنة والوسوسة، وقد جاء في صحيح مسلم، "إذا دخل رمضان فُتِحت أبواب الجنّة وغُلقت أبواب جهنّم وسُلسلت الشّياطين"[2] وأمّا المقصود من كلمة صُفدت في قوله: أوّل ليلة من رمضان صُفدت الشّياطين: وصفدت: بالمهملة المضمومة بعدها فاء ثقيلة مكسورة أي شُدّت بالأصفاد وهي الأغلال وهو بمعنى سُلسلت"[3]، وراح يفتخر أحمد سحنون ببطولات المسلمين في هذا الشّهر الفضيل، من غزوات وفتوحات إسلاميّة بقوله:

أَيُّ شَـــهْرٍ قَـدْ سَادَ كُـلَّ الشّـهُورِ فَتَجَلَّى فِي حُـلَّةٍ مِنْ نُـورِ

وَتَـوَالَتْ فِـيهِ الفُتُوحَـاتِ وَانْجَابـتْ عَنْ الكَونِ حُلكَةَ الدَّيْجـُورِ[4]

وكما ذكرنا سابقا فالكثير من الانتصارات حقّقها المسلمون في شهر رمضان ومنها: غزوة بدر الكبرى فتح مكّة، معركة حطين واسترداد بيت المقدس، معركة عين جالوت، فتح القسطنطينيّة وغيرها من المعارك التي تمّت في رمضان، "كثير من المعارك والفتوح الإسلاميّة وقعت في شهر

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ص 298.

[2] مسلم بن الحجّاج النيسابوري أبو الحسين، صحيح مسلم بشرح النّووي، تح: محمّد فؤاد عبد الباقي، ط4 بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة ، 2017، ج7، ب: 2 (كتاب الصّيام)، ص 165، رقم الحديث: 1079.

[3] العسقلاني ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج4، ب: الصّوم، (الحديث 1900)، ص114.

[4] سحنون أحمد، الدّيوان، ص 298.

رمضان الكريم ولا شكّ أنَّ ما وقع في غير هذا الشهر يجلُّ عن الحصر"[1]

وهذه الانتصارات جديرة بالفخر في التّاريخ الإسلامي، ومن هنا دعا أحمد سحنون المتلقّي إلى التّوقّف عن تقديس تاريخ الأمم الغربيّة، والتوقّف عن الإتّباع الأعمى للغرب، ذلك أنَّ العرب والمسلمين بشكل عام بالغوا في تقديسهم لكلّ ما هو غربي، وباتوا يقلّدون كل ما يتمخّض عنهم دون تمحيص في ما هو نافع أو ضار، بل صاروا يعتبرون أنّ كل ما ينتجه الغرب جدير بالإتّباع إذ أنَّ العرب أصبحوا يعانون ممّا يُصطلح عليه بالصّدمة الحضاريّة، أي تقديس كل ما هو غربي وتحقير كل عادة أو نتاج عربي، وهو ما رفضه الشّيخ سحنون داعيّا إلى مخالفة الغرب وتخطّي هذا الذّهول غير المبرّر بقوله:

خَالِفُوا المُشْرِكِينَ قَالَ رَسُولُ اللهِ إِنْ تَفْعَلُوا تُصِيبوا رَشَادَا[2]

وهذه الأبيات مأخوذة من حديث النّبي صلى الله عليه وسلّم الذي استنكر إتّباع المشركين، ودعا قومه إلى مخالفتهم، "**حدّثنا محمّد بن منهال عن يزيد بن زريع حدَّثنا عمر بن محمّد بن زيد، عن نافع عن ابن عمر عن النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم : سمعت النّبي يقول: خالفوا المشركين**"[3]

وجدير بالذّكر أنَّ أحمد سحنون لا يهدف من خلال هذه الأبيات لا من قريب ولا من بعيد إلى قطع العلاقات بشكل جذري مع الدّول الأجنبيّة ذات الثّقافات المختلفة، وذات الأديان المغايرة، إنّما يدعو إلى تحرّي كل ما ينفع المجتمع، وينهض بالأمم ويدفع بها إلى التّقدّم نحو تحقيق أمّة مثاليّة، إذ لا

---

[1] العبيدي عبد العزيز بن راشد، من معارك المسلمين في رمضان، ط1، الرّياض(المملكة العربيّة السّعوديّة)، مكتبة العبيكان، 1994، ص7.

[2] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص49.

[3] البخاري أبي عبد الله بن إسماعيل، صحيح البخاري، تح: قاسم الشّماعي الرّفاعي، دت، دار القلم، ج1، ب: اللباس، ص295

يمكن لأحد منّا إنكار ما وصلت إليه دول الغرب من تطوّرات علميّة وتكنولوجيّة هائلة مسّت جميع الميادين دون استثناء، وهذا ما ينبغي على الأمم العربيّة أن تنهل منه لتنتفع بهذه العلوم نحو الرّقي العلمي والتّفتح الثّقافي، دون المساس بأسس الهويّة العربيّة الإسلاميّة.

فالشّاعر يستنكر ذلك التّتبع الأعمى لثقافة الأجنبيّة، التي تتنافى بشكل تام والعُرف العربي ويدعو إلى مخالفة سننهم وعاداتهم وتصرّفاتهم، لأجل الحفاظ على الهويّة العربيّة الخالصة والتّخلص من أية شائبة قد تؤثّر سلبا على هويّة المجتمع بإسلامه وعروبته.

واستمرَّ أحمد سحنون يعدّد الصّفات النّبيلة التي يجب على المسلم التحلّي بها في قصيدته الموسومة ب "قلّة الفهم"، إلاَّ أنَّه استهلّها بالتّطرّق إلى أزمة الأمّة العربيّة بشكل عام والإسلاميّة على وجه الخصوص، إذ إنَّ للشّاعر أسلوبا راقيّا في النّقد، كونه لا يقدّم الإشكال بمعزل عن الحلول فالمتمعّن في قصائد أحمد سحنون يجد أنّها كثيرا ما تمزج بين المدح واللّوم، حيث يقدّم الشّاعر مشكلة الأمم والمجتمعات مصحوبة بسلسلة من الحلول المقترحة من جهة، ومن جهة أخرى فإنّه يُبحر في تعداد خصالها، فنجده في هذه القصيدة يوجّه خطابا حادّا للمسلمين شعبا وحكّاما، إذ يرى أنَّ علّة المجتمع الإسلامي على حدّ قوله في قلّة فهمهم، والمقصود من قلّة الفهم _بحسبه_ هو عدم التّناسب بين السّلطة وصاحبها أي أنَّ نظريّة الرّجل المناسب في المكان المناسب غير محقّقة، فلا أحد منّا يُنكر أنَّ الكثير من الرؤساء العرب لا يتمتّعون بأدنى مستوى علمي، وبهذا يكون الحكّام العرب غير موفّقين في حكمهم لعدّة اعتبارات ولعل السّبب المباشر حسب الشّاعر هو ذلك الانقيّاد المطلق خلف الغرب على جميع الأصعدة والميادين، وعلى رأسها الميدان السيّاسي وهو ما عبّر عنه بقوله:

قِلَّةُ الفَهْمِ أَثْمَرَتْ كَثْرَةَ الشَّرِ وَعَاثَتْ فِي المُسْلِمِينَ فَسَادًا

فَإِذَا مَا أَرَدْتَ بُنْيَانَ مَجْدٍ فَاجْعَلْ العِلْمَ أُسسهُ وَالعِمَادَا

كَمْ جَهُولٌ قَدْ قَامَ يَحْكُم فِي النَّاسِ فَسَرّ العِدَى وَأَشْقَى البِلاَدَا[1]

ويقصد من خلال قوله "فَسَرّ العِدَى وَأَشْقَى البِلاَدَا"، أنَّ الحكّام المسلمين والعرب لا يكترثون لمصالح الشّعب، إنّما همّهم الوحيد تحسين علاقاتهم مع الدّول ذات السيّادة، فالشّاعر حريص كل الحرص على بث روح الأخلاق النّبيلة في المجتمع مستعينا بحجج دينيّة.

ولم يكن أحمد سحنون يعتبر أنَّ الأخلاق تتعلّق بالشّق الاجتماعي بمعزل عن الميادين والمجالات الأخرى، كالمجال السيّاسي على سبيل المثال، إذ يرى أنَّه من الضّروري أن تتحقّق للمجتمع سلطة حاكمة مسيّرة مثاليّة، يتسنّى للمجتمعات من خلالها التّمييز بين حقوقهم وواجباتهم بكل شفافيّة دون أي انحياز لأي طرف على حساب آخر، وبها يتأتّى للأمم الانضباط، فالدّين وحده غير كاف لتسيير الدّول، إذ لابد من تسخير سلطة منضبطة تتماشى وأحكام عقيدة البلاد لتحكم الشّعوب، وقد استعان سحنون بقول "علي بن أبي طالب" رضي الله عنه في عرض أفكاره وهو ما جاء في مستهلّ قصيدته "من وحي قول عثمان بن عفّان رضي الله عنه: "**إنَّ الله يزغ بالسّلطان ما لا يزغ بالقرآن**"[2] وهو قول نُسب إلى الصّحابي الجليل علي بن أبي طالب حسب ما جاء في أغلب المؤلّفات، "تروي لنا كتب التّراث قولا يُنسب لعلي بن أبي طالب قوله: **(إنَّ الله يزغ بالسّلطان ما لا يزغ بالقرآن)**، ومفاد القول: أنّه لابد للنّاس من إمارة برّة أكانت أم فاجرة، فقيل لعليّ: قد عرفنا البرّة فما بال الفاجرة؟ قال تُستوفَي بها الحقوق وتقام بها الحدود: أي أن مدار حياة الناس منذ الأزل وإلى أن تقوم السّاعة تدور حول هذين الأمرين: الحدود والحقوق والسّلطة هي

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ص49.

[2] المصدر نفسه، ص99.

وحدها القادرة في المجتمع على استخلاص الحقوق من مغتصبيها وردّها إلى أصحابها وإقامة الحدود ضدّ كل من تسوّل له نفسه خرق الحدود سواء لله أو للعباد"[1]، وبالتّالي فإنَّ السّلطان جزء لا يتجزّأ من عناصر تحقيق أحكام القرآن تحقيقا مثاليّا خاصّة حينما تُجسّد السلطة أحكام الدّين أي هما كالعملة ذات الوجهين، فلا يمكن فصل أي وجه عن آخر فهما يكمّلان بعضهما بعض وهو رأي أحمد سحنون الذي عبّر عنه بقوله:

مَا أَحْوَجَ القُرْآنُ لِلسُّلْطَانِ لَوْ آمَنَ السُّلْطَانُ بِالقُرْآنِ

فَبِغَيْرِ قُرْآنٍ وَسُلْطَانٍ مَعًا يَنْهَارُ مَا يعَلُو مِنْ البُنْيَانِ[2]

فالحياة السيّاسيّة ضروريّة لتسيير باقي القطاعات والدّفع بها نحو الأمام، كالقطاع الاقتصادي والاجتماعي والأخلاقي، بسن القوانين التي تحكم الأمم وتضبط مسارها استنادا إلى أحكام الشّريعة الإسلاميّة، لأنَّ الاعتماد المطلق على السّلطة الدّينيّة بمعزل عن السُّلطة الدّنيويّة هي سلطة قاصرة ليس في فحواها بل في طريقة تنفيذ أحكامها، حيث تحتاج الأديان بصفة عامّة لحاكم مثالي قادر على تجسيد أحكام الدّين ومبادئه، بعيدا عن كل ما هو نظريّ، بل بالتّطبيق الفعلي لتلك الأحكام تطبيقا محكما، وهو ما ذهب إليه أحمد سحنون من خلال قوله:

الحُكْمُ حُكْمُ الله جَلَّ جَلاَلُهُ لَكِنْ يُنفّذُهُ ذُوو السُّلطَانِ

وَالحُكْمُ مِنْ غَيْرِ الكِتَابِ تَحَكُّمٌ يَفْضِي إِلَى الخُسْرَانِ وَالحِرْمَانِ[3]

وهذا التّداخل بين السّياسة والدّين ضرورة دعت إليها جميع الأديان السّماوية، بما فيها الدّين

---

[1] الماوردي أبو الحسن بن حبيب، الأحكام السّلطانيّة والولايات الدّينيّة، تح: أحمد المبارك البغدادي، ط1 الفردوس(الكويت)، مكتبة دار ابن قتيبة، 1989، ص (د، من المقدّمة).

[2] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص99.

[3] المصدر نفسه، ج2، ص 99.

الإسلامي الذي شدّد منذ الأزل على وجوب التّزاوج بين السّلطة الإلهيّة والسّلطة الوضعية، بشرط خضوع سلطة الوضع لنصوص الدّين، مع اختيار حاكم تتوفّر فيه جميع شّروط الحاكم المثالي من ثقافة وعلم وخلق، "لتحديد علاقة الدّولة الإسلاميّة بالدّعوة إلى الله، يحتاج الأمر إلى معرفة التّصور الإسلامي الصّحيح لعلاقة الدّين بالسّلطة، "ونجد الدّليل واضح وصريح من القران الكريم ومن السّنة ومن أقوال العلماء المسلمين على أن الإسلام دين ودولة معا إذ أجمع الفقهاء والمؤرخون على القول بهذا المبدأ الذي دعا إلى كيان الدولة الإسلامية إذ أنَّ جميع المدوَّنات الدّينية والتَّاريخيَّة لا تحيد عن فكرة الجمع بين الحقلين الرُّوحي والسِّياسيّ"[1] وبهذا تنجلي الأزمات السيّاسية.

ولانجلاء الأزمات السيّاسيّة دور في تحقيق الاستقرار، إذ بعد كل أزمة يأتي الفرج، وهو ما عبرّ عنه أحمد سحنون في قصيدته الموسومة ب: "**الغمرات ثمَّ ينجلينا**"، والعنوان في الحقيقة ما هو إلاَّ تنصيص لحديث الصّحابي الجليل عمرو بن العاص، إذ قال سحنون: "قال عمر بن الخطّاب رضي الله عنه لأصحابه يوما: أيُّ اللذّات أعظمّ فكلٌ أجاب بما يعرف وكان في المجلس عمرو بن العاص، ولم يكن أجاب عن السّؤال فقال له عمر:وأنت ما رأيك يا أبا عبد الله فقال:الغمرات ثمَّ ينجلينا"[2]؛ وقد كتب أحمد سحنون في هذا القول قصيدة كاملة حملت عنوان القول: (الغمرات ثمَّ ينجلينا) وفيها أنشد:

قَدْ قَالَهَا ابْنُ العَاصِ مُنْذُ سِنِينَا يُجِيبُ سَيِّدَ المُحْدِثِينَا:

عــُـمَرُ عـَــنْ سُـؤَالِــهِ مُبِينـًـا عَنْ خَيْرِ لَذَّةٍ لَنَا تُغْرِينَا

[1] أفقير محمّد مصطفى، الدّولة النّبويّة، ط1، بيروت (لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2019، ب: علاقة الدّعوة بالدّولة في الإسلام، ص20.

[2] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص 75.

فَيَا لَهـَا مِـنْ حِكْمَـــةٍ تُجْدِيــنَا إِذَا وَعَيْنَاهَا دُنْيَا وَدِينَا[1]

والمقصود بالقول: "غمرات ثم ينجلينَ" الهموم والشّدائد ونوائب الدّهر التي يمرُّ بها الإنسان فيصطبر عليها ويحتسب أجر صبره عند الله تعالى، ليأتي الفرج وتنجلي همومه وكربته، وبهذا تُحلُّ العقدة وتعود الميّاه إلى مجاريها، وجدير بالذّكر أنّه وقع خلاف في إسناد هذا القول، إذ هناك من نسبه للصّحابي الجليل عمرو بن العاص رضي الله عنه، وهو ما ورد في كتب الأحاديث، فقد جاء في مؤلّف السرقسطي: "قال عمرو بن العاص رضي الله عنه: ما رأيت أحسن من غمرات ثمَّ ينجلين، ثمّ ذكر الحميدي وهو أحد روّاة الأثر قوله أي يكون في غمرة ثم تنجلي عنه"[2]؛ إلاَّ أنَّ هناك من ألحقه بالشَّاعر المخضرم الأغلب العجلي؛ "غمرات ثمَّ ينجلين: يُقال إنَّ المثل للأغلب العجلي، ويُضرب في احتمال الأمور العظام والصّبر عليها، وهي الشّدائد أي التي تغمر الواقع فيها بشدّتها"[3]

وبعد كلّ شدّة يحلُّ الفرج، وهو ما ذهب إليه أحمد سحنون في قصيدته الموسومة ب "**في ذكرى التّحرير**"، التي أشاد فيها بقوّة الجزائريّين في تحقيق النّصر وصبرهم على كيد الاحتلال، لكنّه لم يقف عند هذه النّقطة فحسب، إنّما راح يخاطب من خلالها الشّعب الجزائري والحكّام الجزائريّين وينبّههم لضرورة الاتّعاظ من الماضي، ويقصد من الماضي تلك الأحداث الدّاميّة التي مارسها الاستعمار الغاشم في حق الشّعب الجزائري من تقتيل وتنكيل ونفي تعسّفي، واغتصاب للنّساء، فلم يستثنوا أيّة فئة حتى الأطفال والقصّر منهم، وهذا إن دلَّ على شيء فهو دليل قاطع على وحشيّة

---

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2،ص75.

[2] السّرقسطي أبي محمّد القاسم بن ثابت، الدلائل في غريب الحديث، تح: محمّد بن عبد الله القناص، ط1 الرّياض(المملكة العربيّة السّعوديّة)، مكتبة العبيكان، 2001، ج1، ص52 .

[3] النّيسابوري الميداني أحمد بن محمّد أبو الفضل، مجمع الأمثال، تح: نعيم حسين زرزور، ط3، بيروت(لبنان) دار الكتب العلميّة، 2010. ، ج2، ص69 .

الاحتلال الفرنسي الذي تجرّد من جميع أشكال الإنسانيّة، هذا ما جعل الشّيخ سحنون يدعو الحكّام العرب إلى عدم تكرار ذات الأحداث الدّاميّة، وتفادي الظّلم والتّمييز بين طبقات الشّعب المتباينة وهو ما بدا جليّا في قوله:

لَيْتَنَا نَسْتَفِيدُ مِنْ ثَوْرَةِ التَّحْرِيرِ دَرْسـًا بِهَجْرِنَــا كُلَّ ظُــلْمٍ

كَيْفَ يَرْضَى بِالظُّلْمِ مَنْ حَارَبَ الظُّلْمَ وَلَمْ يَخْشَ مِنْ عِقَابٍ مُلِمْ

وهنا يظهر بوضوح استغراب أحمد سحنون الشّديد من مظاهر الظلم التي كانت مستمرة حتى بعد الظّفر بالحريّة والاستقلال، ومنبع استغرابه يكمن في أنَّه من المفروض أن الجزائر أكثر دولة تعرّضت لمظاهر الظّلم إبان الاحتلال الفرنسي وتجرّعت من كأسه المرّ، ومع ذلك لم تتّعظ ممّا مرّت به، ولازالت تمارس بعض الممارسات الخانقة لكن بطريقة مختلفة عن ممارسات الاحتلال الفرنسي، ولعلَّ أوضح مظهر البيروقراطية الخانقة، ولذلك فإنَّ أحمد سحنون يرى أنَّ الجزائر لم ترتح بل بمجرّد خروجها من احتلال خارجيّ مباشر دخلت في منعرجات سياسية غير مباشرة إذ لم تهنأ يوما، فتعرّضت لقمع الحريّات التّعبيريّة للشّعوب، هذا دون أن ننسى أقسى مرحلة تاريخيّة تلي الفترة الاحتلاليّة ألا وهي مرحلة العشريّة السوداء التي مارسها الإرهاب الغاشم ضد الدّولة الجزائرية شعبا وحكومة.

وتجدر بنا الإشارة إلى أنَّ بعض الأنظمة الدّكتاتوريّة تطول مدّتها وتستمر في طغيانها، إلاَّ أنَّ هذا لا يعني الاستمراريّة المطلقة التي يخلّدها التّاريخ ويؤرّخ لها باعتبارها مثاليّة، إنّما تُذكر في كتب التّاريخ على أنّها اتّبعت جميع السّبل التعسّفيّة لتحقيق استمراريتها، تحت شعار "الغاية تبرّر الوسيلة"، وهو ما عبر عنه الفيسلوف الإيطالي ماكيافيلي Machiavelli، الذي تطرّق في معظم أعماله إلى ثنائيّة الخير والشّر في منهاج الحكم، كما وقد أبحر في تصوير أنواع الحكّام مركّزا على

هؤلاء الذين يعتقدون أنَّ كل شيء يُؤخذ بالقوّة؛ "يعدُّ ماكيافيلي أوّل من تعرّض بأمانة لما يحدث في كواليس السياسة؛ بوصفه لأنظمة الحكم المختلفة ومغالاة الحاكم في فرض سلطته التي قد تصل حد القهر والقمع واستخدام التّرهيب كأداة لبث الخوف في النفوس، الذي غالبا ما ينتهي بالفشل؛ والذي مازال يستخدم في بعض الدّوائر السياسيّة حتى الآن ويعتبر الأساس في أي نظام حكم دكتاتوري، ومن هنا جاء القول المأثور الغاية تبرّر الوسيلة"[1]

واستمرّ أحمد سحنون يعرض جميع المظاهر الخانقة التي اتّصفت بها الأنظمة السيّاسيّة في العالم العربي والإسلامي من تعسّف سياسي وخنق للحريّات الفرديّة، فمن خلال قصيدته الموسومة ب "أهلا رمضان"؛ عبّر بشكل واضح عن هذا الخناق، ووضّح كيف ضيّقوا على الثّوار الرّافضين للاحتلال، فكل فرد يدعو إلى الحريّة يعاقب بالسّجن الفوري، أو يوضع تحت الرّقابة التّعسّفيّة إمّا بمراقبة تحرّكاته واجتماعاته، أو بوضعه تحت الإقامة الجبريّة، وقد عبّر أحمد سحنون عن جميع هذه المظاهر بقوله:

رَمَضَانُ يَا رُضْوَانُ حَلَّ هَلْ لِلمَشَاكِلِ فِيهِ حَلّ؟

هَلْ يُطْلَقُ المَسْجُونُ فِي رَمَضَان يَا رُضْوَانُ هَل؟[2]

وكما ذكرنا فيما سبق فقد كانت لأحمد سحنون تجارب عدّة في السّجن فترة الاحتلال الفرنسي، كما تعرّض للاعتقال بتهمة التّحريض السيّاسي، إذ وُصفت خطبه الدّينيّة بالسّامة، فطالما اعتبرت فرنسا أنّ كل من يخطب بالنّاس في المساجد فإنّ غرضه غير ديني كما يدّعي كونه يُبدي ما لا يُضمره في تلك الخطب، فيبثُّ فيها سمومه، محرّضا الشّعب ضد فرنسا وسياستها، وهو الأمر الذي

[1] مرقت عبد النّاصر، موسوعة تاريخ الأفكار، ط2، القاهرة(مصر)، دار نهضة مصر، 2016، ص46.

[2] أحمد سحنون، ديوان أحمد سحنون، ص 286.

تخوّفت منه فرنسا الاستدماريّة فراحت تمنع أي تجمّع حتى ولو كان باسم الدّين؛ "منع الاستعمار الفرنسي علماء الدّين غير الموظفين من الوعظ والإرشاد وإلقاء الخطب والدروس في المساجد وبقي الأمر هكذا حتى صدر دستور 20 سبتمبر"[1]، ولم تكتف بالمنع وتشميع بعض المساجد بل راحت إلى أبعد من ذلك، إذ تمادت نحو اقتياد كل مُصلح نحو السّجن.

ويبدو أنَّ صدمة أحمد سحنون غير متعلّقة بالممارسات الوحشيّة للاحتلال الفرنسي، ذلك أنّه على دراية تامّة أنَّ كل دولة مغتصبة للأوطان تطبّق ذات الممارسات اللا إنسانيّة على مستعمراتِها، لكن صدمته تتعلّق بالدّول العربيّة والإسلاميّة خاصّة تلك التي خرجت من تجارب الاحتلال القاسية وتحديدا الجزائر التي لم تعتبر ممّا لحقها من تقتيل واستبداد وعنف، وراحت تتعامل مجدّدا مع المحتل، وهو الأمر الذي أحزن أحمد سحنون فعبّر عن هذا الحزن والدّهشة بسلسة من التّساؤلات غير الطّلبيّة، فهو في غنى عن الإجابة إنّما استفهامه جاء لإنشاء الحسرة والألم لما آلت إليه الأوضاع السيّاسية في بلده الجزائر، بقوله:

وَاحَسْرَتَا لِابْنِ الجَزَائِرِ بَعْدَ عِــزٍّ كَيْـفَ ذَلَّ؟

واحـسرتـا للمُرشــد الهادي لدين الحق ضل![2]

ويبدو أنّه يقصد بالبيت الأوّل أعلاه التّاريخ المشرّف للشّعب الجزائري، وقادة الثّورة الجزائريّة الذين ناضلوا بالنّفس والنّفيس لأجل بلوغ الحريّة والظّفر بالاستقلال واسترجاع السّيادة الوطنيّة، والهويّة العربيّة الإسلاميّة، فهو يفتخر بهؤلاء الرّموز لكنه في ذات الوقت يتساءل، أين جميع هؤلاء القادة أين ما خلّفوه من قيّم وعبر، أين تلك الأخلاق التي غرسوها فينا! لماذا اندثر كل جميل وغاب كل

[1] بوا عزيز يحيى، سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية الجزائرية، 1830-1954، ط1، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعيّة، 2007، ص68.

[2] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص 287.

عدل وحلَّ الظّلم على الشّعوب العربيّة! وبهذا استنكر الشّاعر التّغيّر الجذري الذي مسَّ الدّول الإسلاميّة.

كما قد أشار الشّيخ سحنون بطريقة غير مباشرة لتلك الأحداث الدّاميّة التي أرعبت الجزائريّين لعشريّة كاملة، أي منذ بداية التّسعينات إلى بداية الألفيّات، والتي اصطلح عليها المؤرّخون تسميّة "العشريّة السّوداء"، ويبدو أنَّ لهذه المجازر أثرا عميقا في نفسيّة الشّاعر كونه ذكرها في مواضع عدّة من ديوانه نظرا لسلسلة المجازر التي مارسها الإرهابيّون من تقتيل وتذبيح، ما يعكس مدى تجبّرهم، كما هناك من اعتبر أنَّ هناك أيادي خارجيّة أرادت زعزعة أمن الدّولة الجزائريّة فكانت تعمل على تخدير الإرهاب لعدم الشّعور بالمجازر الدّاميّة التي ارتكبوها، ولذلك قيل أنّ أغلب القتلة والسّفاحين فشلوا في إعادة استحضار الطّرق الإجراميّة التي مارسوها، جاهلين بالأسباب التي دفعتهم للقتل وكل ما يعلمونه أنّهم مأمورون لتنفيذ مهمّة وهو ما عبّر عنه أحمد سحنون بلغة إيحائيّة غير مباشرة بقوله:

وَكَذَاكَ يَجْهَلُ قَاتِلٌ مَاذَا جَـــرَى حَتـَى قـَـتَــلَ

وأضاف:

وَالنَّاسُ يَقْتُلُ بَعْضُهُمْ بَعْضَا بِــلاَ أَدْنـَى خَجَـلْ

لاَ يَعـْرِفُ المـَقـْــتُولُ مَاذَا قَدْ جَنَى حَتـَى قَتِلَ

وَكَذاكَ يجهَلُ قَاتل مَاذا جَـــرَى حَتـى قُتِل [1]

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص 286.

والمتمعّن للأبيات أعلاه يلاحظ دونما شكّ أنَّ أحمد سحنون قد اعتمد في صياغة معانيه على مصدر ديني ألا وهو الحديث النّبوي الشّريف، الذي جاء ليصوّر علامات قُرب السّاعة وفيها يُقتل الإنسان دون سبب وجيه، فلا يعلم لما قُتل وبأي تهمة، بل ويرتكب المجرم جرائمه الشّنعاء وهو غير مدرك لما ارتكبها، وتعدُّ هذه المظاهر من أخطر المنكرات التي تُحيل إلى قرب نهاية العالم وقرب السّاعة، وهذا ما جاء في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: "والَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ ، لَا تَذْهَبُ الدُّنْيَا حَتَّى يَأْتِيَ عَلَى النَّاسِ يَوْمٌ لَا يدْرِي الْقَاتِلُ فيه فِيمَ قَتَلَ ، وَلَا الْمَقْتُولُ فِيمَ قُتِلَ"[1]

وعليه يتّضح أنَ أحمد سحنون حريص على استنباط أغلب توجيهاته وتحليلاته الشّعريّة من مصادر دينيّة بحتة، وهذا دليل على شخصيّته المتديّنة، التي تأبى أن تخرج عمـّا ورد في القرآن الكريم وحديث النّبي الكريم محمّد صلّى الله عليه وسلّم. فأحمد سحنون استطاع أن يعالج قضايا سياسيّة واجتماعيّة وتاريخيّة وحتى دينيّة اعتمادا على النّصوص الدّينيّة، إذ لم يكن تفعيله لهذا التّناص الدّيني ذا بعد داخلي مبتور عن معانيه المتضمَّنة في الخطاب، وبهذا فقد جعل منها ركيزة صلبة لإيصال رسائله بغية تحسين الواقع.

ومنه فإنَّ النّصوص الدّينية في ديوان أحمد سحنون مشحونة برؤى وأفكار سياسيّة واجتماعية، وهو ذات الأمر في النّصوص الأدبيّة التي استعان بها الشّاعر لتقريب رؤاه إذ اتخذ من أشعار غيره وسيلة لبلوغ مراميه، فراح في كثير من المواضع يفرّغ النّص الأدبي من محتواه واستبداله بمحتوى نضالي وثوري، وهو ما سنعمل على توضيحه في المبحث الآتي الموسوم ب"التّناص الأدبي".

---

[1] الحافظ الشّافعي ابن الصّلاح، الأنوار اللمعة في الجمع بين مفردات الصحاح السبعة (البخاري ومسلم و أبي داود والتّرمذي والنّسائي وابن ماجه والدّرامي)، تح: سيّد كسروي حسن، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2006 ج2، ب: الفتن وأشراط السّاعة، ص125. **3318**.

الفصل الرّابع

التّناص الأدبي

المبحث الأول

التّناص الأدبي المباشر

(تناص التّجلي)

توطئة:

إنَّ تزاوج النّصوص الأدبيّة ظاهرة أدبيَّة لسانيّة نقديّة قديمة، تجسّدت في تداخل النّصوص شعرا ونثرا، من خلال الأخذ من النَّص الأصلي وتوظيفه في النّص المُبدَع، بحيث تكون موظفة لغاية تُقارب الهدف الذي لأجله وُظّف في النَّص الأصلي تركيبا أو معنى أو هما معا، أي أنّ تكون دالة قدر الإمكان على الفكرة التي يطرحها الشَّاعر.

ولأجل التّمثيل لهذا النّوع من التّناص قمنا بالتّنقيب عنه في ديوان الشّاعر أحمد سحنون، ووجدنا أنّه أخذ حيّزا من الدّيوان، إذ استند الشّيخ سحنون في العديد من المواضع إلى أبيات شعريّة مسبوقة لشعراء من مختلف الحقبات الزّمنيّة، خاصّة أشعار العصر الجاهلي والعبّاسي التي نالت حظّا وافرا، معتمدا حينا على التّناص المباشر للتّراكيب وهو ما يُعرف بالتّناص الجلي الذي يؤتى به بطريقة قصديّة من الشّاعر سواء بوضع التّركيب بين قوسين للإحالة إلى صاحبه، أو الاكتفاء بتوظيفه دون الإحالة لصاحبه، وحينا آخر على تناصيّة المضمون فحسب أي معنى البيت؛ والذي يُصطلح عليه بتناص الخفاء أو الضّمني، وهو النّوع الأصعب والنّمط الأكثر تعقيدا على القارئ البسيط، فالتقاط هذا النوع من التناص من بين ثنايا النص يوجب على صاحبه أن يكون متمرسا وذا ثقافة واسعة حتى يستطيع بلوغ المصادر التي تناص معها المؤلِّف.

وقد نوّع أحمد سحنون بين هذين النّوعين من التّناص الأدبي بحسب ما يقتضيه السيّاق العام للخطاب ولأجل هذا قمنا بتقسيم فصلنا الموسوم ب"**التّناص الأدبي**" باعتبار نوعيه " مباشر وغير مباشر" وتناولنا كل نوع في مبحث منفصل، وقمنا باستنباط دواعي تفعيلها التي كانت في تُحيل في مُجملها لدواع سياسيّة في قالب أدبي بلاغي.

كانت لتجربة أحمد سحنون في السّجن أثرا عميقا في أدبه بشكل عام، إذ تلوّنت قصائده بطابع من الألم والأسى؛ بسبب كبح آرائه السيّاسيّة بوضعه تحت الإقامة الجبريّة، ثم نقله إلى المعتقل السيّاسي الذي مكث فيه لوقت ليس بالقليل، وقد كانت مرحلة مكوث الشّيخ سحنون في السّجن ذات منحيين سلبي وإيجابي، فأمّا الجانب السّلبي فيتعلّق بتلك الانعكاسات السّلبيّة على نفسيّته بعيدا عن أهله وخلّانه وأمّا الشّق الإيجابي فهو ذلك الإبداع اللاَّ محدود المتمخّض من رحم القسوة والغربة التي كابدها الشّاعر، وجعلته يُبدع في سجنيّاته التي صوّر فيها تلك المعاناة؛ كما استطاع من خلال أسره أن يكتشف مدى تعلّقه الشّديد بقلمه ووطنه، إذ لم يتوقّف للحظة عن التّأليف حتى وهو مسجون؛ إذ ألف سلسلة من القصائد التي أطلق عليها عنوان" **قصائد من السّجن**"، ومنها قصيدته الموسومة ب "في السّجن" وفيها قال: **عرفت أنَّ للأحرار قيودا كما أنَّ للسّيوف غمودا؛ وذكرت قول ابن الجهم: قالوا: حُبست، فقلت: ليس بضاري حبسي وأيُّ مهنّد لا يُغمد، وقلت كيف لا يضير المهنّد أن يُغمد، وما جدوى المهنّد في الغمد، وما تصنع بالّسيف إذا لم تك قتالا.."**[1]

ويبدو أنَّ أحمد سحنون لم يكتفِ بتناص هذا البيت الشّعري لصاحبه علي بن الجهم فحسب بل تعدّاه لتناصيّة المعنى الذي لأجله نظُمت القصيدة، فقد جاء في كتاب البصائر والذّخائر: "قال ابن المعتز: قال لي ابن فنن: لما قال علي ابن جهم بيته: قَالُوا:

"**حُبِستَ، فقلت ليس بضائرِي حبسي، وأي مُهَندٍ لا يغمدُ"، قال حُبِسَ، أي كان محبوسا وقد شبّه نفسه هنا بالسَّيف المحبوس في الغمد**"[2]

وقد أخذ أحمد سحنون البيت كما هو من ديوان علي بن الجهم، وفيه قال:

---

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص391 .

[2] أبو حيّان التّوحيدي، البصائر والذّخائر، تح: محمّد السّيد عثمان، ط2، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2014، ج2، ص 543 .

قَالُوا: حُبِستَ، فقلت ليس بضائرِي حبسي، وأي مُهَندٍ, لا يغمدُ[1]

كما أشار أحمد سحنون بأنّه أخذ البيت من صاحبه كمؤشّر مباشر على التّناص الجلي القصدي ولعلّ اللجّوء لمثل هذا النّوع من التّناص دون الإبداع في تعديل تركيبه راجع إلى التّشابه الكبير في الأحداث التي لحقت بكليهما وأعني – أحمد سحنون وعلي ابن الجهم– اللذان تعرّضا لذات الوقائع السيّاسية وتحديدا اعتقالهما نحو السّجن بسبب التّصريحات السيّاسية التي لم تكن في صالح المحتل، "انقلب المتوكل على علي ابن الجهم وقام بإيداعه السجن، وعلى الرّغم من ذلك ابن الجهم ظل ملتزما بدينه وولائه السياسي"[2]، وقد كان الشّيخ سحنون يشعر بأنَّ معاناته تتقاطع كثيرا مع ما قاساه بن الجهم في السّجن، ورأى أنّهما تعرّضا للاعتقال لذات الأسباب، وهو الأمر الذي جعله يفعّل البيت دون إحداث أي تعديل على المستوى التّركيبي له.

كما أنّ البيت يشير إلى معنى خفي مفاده أنَّ من له تجربة في المعتقلات والسّجون لا يعني بالضّرورة أنّه إنسان غير صالح، ولا يشير على الإطلاق إلى أنّ هذا السّجين جدير بدخوله، وقد أشار لذلك بقوله **وأي "مُهَندٍ, لا يغمدُ"** أي أنَّ مصير كل حُسام أن يُوضَع في الغمد بعد نهاية الحرب بين قبيلتين، وهو ذات الأمر مع الشّاعر الذي يوضع في السّجن بعد كل نضال سياسي بالقلم أو بالسّلاح، وبالتّالي فإنَّ مصير كل مناضل الغمد لكي يُكتم صوته عن الحقّ، ومصير كل من يدعو للثّورة السّجن.

كما أنَّ القاسم المشترك الآخر بين الشّاعرين يتعلّق بشخصيّتهما القويّة التي لا تستسلم بسهولة ذلك

---

[1] ابن الجهم علي، ديوان علي ابن الجهم، تح: خليل مردم بك، ط2، الريّاض(المملكة العربيّة السّعوديّة)، المكتبة المدرسيّة لوزارة المعارف السّعوديّة، 1980، ص31.

[2] راغب عبد السلام أحمد، الصورة الفنية في شعر علي بن الجهم، ط1، حلب(سوريا)، دار الرفاعي للنشر، 2009، ص246

أنّ عزيمتهما لم تُثبَّط تحت أيُّ ظرف مهما بلغ من القسوة، وهو ما قصده الشّاعر بقوله: "**قَالُوا: حُبِستَ، فقلت ليس بضائرِي**"، أي أنَّ السّجن لم ولن يمنعه من مواصلة التّعبير عن آرائه السيّاسيّة، ولن يضرّه مادام هو مقتنع تماما بقضيّته وموقن بأنّه في صدد تبنّي الدّفاع عن حقٍّ مُغتَصب، وأرض مسلوبة، هذا ما زاد من عزم الشّاعر ابن الجهم من رفضه التّخلّي عن قضيّته حتى لو قُيّدت حريّته الشّخصيَّة، وهو تماما ما ينطبق على أحمد سحنون الذي تجرع قسوة السّجن والإقامة الجبريّة لسنوات، وحُرم من حضور جنائز بعض أصدقائه المقرّبين وحتى أفراحهم، ومُنع من حقّه في مشاطرة فرحة الأعياد مع أهله، ولم يشعر بطعم هذه الأعياد بل كان يشعر بحلول كل عيد بألم وحزن بالغ، وهذا ما يتّضح من خلال قوله:

يَا عِـــيد هَلْ أَنتَ لَنَا عِيدٌ أَمْ أَنتَ للأَحـــــزَانِ تَجدِيدٌ؟[1]

وهذا البيت ما هو إلا تناص واضح ومباشر مع أحد أبيات أبي الطيّب المتنبّي، حين قال :

عِيدٌ بأيَّة حالٍ عُدتَ يَا عيدُ بِمَا مَضَى أَمْ بأمر فِيكَ تَجْدِيد [2]

يبدو أنّ الجامع المشترك بين البيت الأصلي للمتنبّي والبيت المتناص للشيخ سحنون لا يتعلّق بالتّراكيب فحسب، بل يتعدّاها نحو الظّروف النّفسيّة المحيطة بالعمل، حيث أنَّ المتنبّي كتب هذه القصيدة وهو حزين على فراق حلب، "في ليلة العيد قال المتنبّي قصيدته الحزينة الثائرة، والتي جاء مطلعها: عِيدٌ بأيَّة حالٍ عُدتَ يَا عيدُ"[3]

وقد كانت ظروف إنتاج الخطاب بين كل من أحمد سحنون والمتنبّي متشابهة لحدّ بعيد، إذ نجد

---

[1] سحنون أحمد، ديوان أحمد سحنون، ج2، ص 319.

[2] اليازجي ناصيف، العرف الطّيب في شرح ديوان أبي الطيّب المتنبّي، تح: عمر فاروق الطّباع، ط1، بيروت(لبنان)، الأرقم بن أبي الأرقم ، 2016، ص559.

[3] البرقوقي عبد الرّحمن، شرح ديوان المتنبّي، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2010، ج1، ص37.

الشّيخ سحنون ينظم البيت تعبيرا عن حالته النّفسية السيّئة بسبب إبعاده عن أسرته، ونضاله السيّاسي، ومنع أعماله الأدبيّة من إبصار النّور، أمّا المتنبّي فقد نظم بيته بسبب نفيه من بلده وإبعاده عنه، ما جعل الأعياد تكتسي حلّة من حزن في نظره، فلم يكن يرى فرقا بين سائر الأيام وبين الأعياد فهي حزينة وطويلة وشاقّة.

ومن هنا يتّضح للمتلقي أنَّ أحمد سحنون لم يتوقّف يوما عن النّظم حتى وهو في أشدّ الظّروف قسوة والدّليل على ذلك أنّه يوثّق جميع الأحداث التي مرّ بها داخل السّجن، ولم يتوقّف عن ممارسة هوايته في المطالعة، فقد كان مطالعا بامتيّاز لكل صنوف العلوم، وهذا ما يفسّر إطلاعه الكبير لما خلّفه العرب من أشعار وأقوال وحِكم استعان بها في أشعاره، واستند إليها في تقريب بعض الرّؤى وهذا ما يظهر جليّا في قوله:

سَجَنُونِي بِالدَّارِ إِذْ حَسِبــُوا دَارِي سِجْنًا فَأَخْطَأُوا فِي الحِسَابِ

إِنَّ دَارِي لَيْسَتْ بِسِجْنٍ فَفِيهَا كُتُبِــي وَهِيَ مِــنْ أَجَلِّ صِحَابِــي

كُــلُّ مَــا تَبْتَغِيــهِ تَلِفْهُ فِيهَا مِــنْ فُنُــونِ العُلُــومِ وَالآدَابِ[1]

وعلى الرّغم من شجاعة أحمد سحنون في تحدّي تجربة السّجن والإقامة الجبريّة وصبره على قسوة المعتقل، ومواصلته في عمله الأدبي، إلاَّ أنَّ أعماله كانت تُمنع من بلوغ مسامع المتلقّي، ولم تكن تبصر النّور حينها، وعلى الرّغم من صبره الطّويل إلاَّ أنَّ هذا لم يمنعه من تصوير حياة السّجين التي يقضيها بين الجدران معزولا عن العالم الخارجي، أين يقبع وحيدا وبعيدا كل البعد عن جميع مستجدات الحياة من الأحداث التي تتعلّق بجميع مناحي الحياة، ويصف أحمد سحنون هذا

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص16.

الشّعور كونه تعرّض لهذه التّجربة الصّعبة التي قيّدته خاصّة فيما يخصُّ الحياة السيّاسيّة؛ ذلك أنّ قبوعه في السّجن أبعده كثيرا عن النّضال السيّاسي والتّجمّعات السّريّة التي كانت تُقام غالبا في المساجد، وهو الأمر الذي ذكره بكل حسرة وألم في قصيدته الموسومة ب" السّجين جار المسجد":

يَرَى النَّاسَ يَغْشون المساجد دائما وَبِالرُّغْمِ مِنْهُ يَهَجُرُ الجُمُعَاتِ[1]

إذ يمزج أحمد سحنون في البيت أعلاه بين حسرتين؛ الأولى تتعلّق بالبُعد عن التّجمّعات السرّية والنّضال السيّاسي الذي كان مقرّه المسجد، أو أحد المنازل الخاصّة لبعض أعضاء جمعيّة العلماء المسلمين وأمّا الحسرة الثانيّة فهي نتيجة لعدم قدرة الشّيخ سحنون على ممارسة حياته الطّبيعيّة خاصّة الشّق الدّيني وتحديدا صلاة الجماعة، إذ صار مرغما على أداء صلواته جميعا بما فيها صلاة الجمعة في المُعتقل، وهو الأمر الذي أرهق نفسيّته بشكل كبير، وذلك راجع لشخصيّته المتديّنة فهو حريص على تأديّة العبادات على أتمّ وجه، فكان لتقييد حريّته الشّخصيّة أثر واضح على حياته، إذ يعد الحاجز الأكبر ليس فقط على مواصلة نضاله السيّاسي، إنّما كان يشكّل عائقا على ممارسة حياته بشكل طبيعي خاصّة حياته الرّوحيّة.

وقد استمرَّ يصوّر معاناته في قصيدته الموسومة ب "**عاد الخريف**"، إذ تحدّث أحمد سحنون بشكل مباشر وعام عن معاناته داخل أسوار السّجن، بسبب تصريحاته السيّاسيّة ضدّ الاحتلال الفرنسي الغاشم من جهة، وضدَّ الأزمات السيّاسية بعد الاستقلال، إذ يعتبر أنَّ الجزائر لم تهنأ بالحريّة الفعليّة ذلك أنّها بمجرّد خروجها من القمع الاستعماري الخارجي سقطت من جديد في اللاّ أمن بفعل الأيادي الخارجيّة التي أرادت زعزعة أمن الدّولة، وهو الأمر الذي انعكس سلبا على نفسيّته فبدا مستاء نظرا للوضع الذي آلت إليه بلاده إبان فترة العشريّة السّوداء.

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص26

ولعلَّ الأمر الذي زاد من استيّاء الشّاعر هو إحساسه الشّديد بالظُّلم؛ وعدم قدرته على استيعاب أنَّ تبنّي الدّفاع عن الدّين في بلاده بات من الصّفات التي تُجرّم، بتهمة محاولة المساس بالأمن العام للوطن – فبحسب فرنسا فإن أي محاولة لنشر الدّين الإسلامي تعدُّ جريمة – وراحت فرنسا لأبعد من ذلك بتصنيف كل تحرّك لجمعيّة العلماء المسلمين تحت خانة المرتزقة والإرهاب، هذا ما استفزّ أحمد سحنون كثيرا خاصّة وأنّه لم يتمتّع بأدنى أشكال الحريّة بعد خروجه من السّجن بل تمَّ إحالته للإقامة الجبريّة لمدّة تزيد عن السّنتين وضلَّ مراقَبا لفترة جد طويلة حتى بعد خروجه من الإقامة الجبريّة؛ وقد راح يعبّر عن مأساته النّفسيّة التي كابدها من خلال هذه التّجربة القاسيّة التي أبعدته عن نضاله وأهله:

عَادَ الخَرِيفُ وَلَمْ تَعُدْ حُرّيَّتِـــي حُرّيَّتِي هِـيَ كُلُّ مَـا أَتَطلَّبْ

أُطْلِقْتُ مِنْ حَبْسِي وَلَكِنْ لَمْ أَزَلْ مُتعْقَـبَا أَنّي أَسِيـرُ وَأَذْهَـبُ

ذَنْبِي العَظِـيمُ حَمَاسَتِي لِعَقِيدَتِي إِنْ مَسَّهَا سُوءٌ أَثُورُ وَأَغْضَبِ

الدّينُ أَفْدِيـــهِ بَبـذْلِ حُشَاشَتِي أَسْعَى لِمَا يَحْمِي عُلاَهُ وَأَدْأَبِ[1]

ومن خلال التّمعّن في أشعار الأولين يتّضح جليا أن البيت الأخير أعلاه تناصه أحمد سحنون مع بيت شعريّ لصاحبه القحطاني الذي أنشد فيه قائلا:

أَفْدِي مُعَذِّبَ مُهْجَتِي أَفْدِيهِ إِنْ كَانَ بَذْلُ حَشَاشَتِي يُرْضِيهِ[2]

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص 28.

[2] اليمني القحطاني، الدّيوان، تح :عبد الرحمن الإرياني، ط2، دمشق(سوريا)، مطبعة عكرمة، 2000، ج2، ص03.

ولعلَّ المعنى الذي أراد أحمد سحنون إعارته من تناصه لبيت القحطاني هو صفة الوفاء والتّضحيّة في سبيل من نحبّ بالنّفس والنّفيس، فالأوّل وأعني –أحمد سحنون– يضحّي لأجل وطنه – الجزائر– من جهة؛ و لأجل دينه –الإسلام– من جهة أخرى، لقوله "الدِّينُ أَفْدِيــهِ بَبـَذْلِ حُشَاشَتِي"؛ و"الحشاشة بقيّة الرّوح في المريض أو الجريح، ولذلك يقال: مَا بقي في الشّمس إلاّ حشاشة نازع؛ وما بقي من المروءة إلا حشاشة محتضر"[1]

ومنه يتّضح أنَّ أحمد سحنون يُناضل في سبيل الحفاظ على الهويّة العربيّة، والدّين الإسلامي الحنيف ولو ببذل أخر نفس فيه، ذلك أنَّه يرفض كل ما خلّفته فرنسا في الجزائر من عادات دخيلة ومحاولتها هزّ الكيان الجزائري بجميع خصوصيّاته الثّقافيّة والرّوحيّة، ففرنسا منذ دخولها إلى الأراضي الجزائريّة وهي تحاول جاهدة أن تجعل من الجزائر جزء لا يتجزّأ من الأراضي الفرنسيّة وتُلحقها بالهويّة والثّقافة واللغة والعادات الفرنسيّة، بسنّها لسلسلة من القوانين وباتّباعها لجملة من السيّاسات؛ منها سياسة الفرنسة التي تهدف إلى القضاء على اللغة العربيّة، وإحلال اللغة الفرنسية محلّها لتكون اللغة الرّسميّة والأولى في الجزائر، هذا دون أن ننسى محاولاتها المستمرّة في فصل الدّين الإسلامي عن الدّولة بسن سيّاسة التنصير، وغلق المساجد بحجّة أنّها تدعو إلى الشّغب والعمل الإرهابي، هذا ما جعل أحمد سحنون يستنكر كل هذه الممارسات الجائرة للمستعمر، ويعزم على النّضال ولو على حساب حياته.

وقد أخذ معنى التّضحيّة من بيت القحطاني مع التّعديل في المعنى الذي يوافق مقام نظم القصيدة ذلك أنَّ هذا الأخير نظم بيته في غرض الغزل العفيف ليوضّح لمحبوبته أنّه مستعد للتّضحيّة

[1] مجمع اللّغة العربيّة، المعجم الوسيط، ط5، مكتبة الشّروق الدّوليّة، 2011، ب: (ح،ش،ش) ص181/ وأنظر: الحموي ياقوت، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء)، دار الكتب العلميّة، بيروت (لبنان)، ج1، 2011، ص202.

بنفسه في سبيل سعادتها وراحتها، وتقديم كل ما بوسعه ليرضيها، وفي المقابل فإنّ الشّيخ سحنون يضحّي بنفسه مقابل استرجاع السيّادة وتحقيق حريّة وطنه، تلك الحريّة التي استشهد رجال الجزائر الأحرار لنيلها تلك الحريّة التي اصطبغت شوارع الجزائر لأجلها باللّون الأحمر، وتعالت همم الرّجال وتكاتفت أصواتهم مشكّلة صوتا واحدا ينادي بهذه الحريّة، صوت ثائر صارخ أرعب العدو الاستدماري وأرغمه على الخروج من أرض الجزائر الطّاهرة، تلك الحريّة التي تعب عليها الرّجال ولم يقدّر قيمتها رجالا آخرون، أولئك الذين وجدوا الحريّة في طبق من ذهب، فراحوا يشكّلون نوعا آخر من الاستعمار، وهو استعمار أقسى من الأوّل، كونه تمخّض من رحم الجزائر، وشكّل استعمارا داخليّا تجرّد من جميع أشكال الوطنيّة، بتقديسه لكل ما هو غربيّ، وهو ما تطرّق إليه أحمد سحنون بالتّفصيل في قصيدته الموسومة ب" **نحن**"، إذ عبّر عن التّبعيّة العمياء؛ أي تلك الصّدمة الحضاريّة من الدّول ذات السيّادة والنّفوذ العالمي، وهي ليست المرّة الأولى التي يتعرّض فيها لهذه النّقطة؛ لكن في هذه القصيدة تحديدا فإنّه يقصد التّبعيّة التي تؤثّر على الجانب الرّوحي والهويّة العربيّة على وجه الخصوص، إذ بعد الاستقلال بقيت مخلّفات فرنسا من تقديس للغة الفرنسيّة التي كانت لغة العلم الأولى في الجامعات" إنَّ اللغة الفرنسية بقيت في بلادنا 179 سنة بما في ذلك عهد الاستقلال وهي اليوم مستعملة في الإدارة والاقتصاد والصّناعة والتّعليم العالي فالجزائر تعاني اليوم من تناقض صارخ فالعربيّة هي اللغة الرسمية دستوريا، وفي الواقع الجزائر رهينة ثقافة أخرى وسجينة لغة أجنبية واحدة وهي اللغة الفرنسية"[1]، وهنا بدا قلق أحمد سحنون جليّا لحال المسلمين الذين باتوا يقدّسون كل ما ينتج عن الحضارة الغربيّة حتى ولو كان ذلك ينافي تعاليم دينهم الإسلامي؛ ولعلَّ هذا الانجراف خلف إبداعات الغرب ما هو سوى نتيجة حتميّة لعدم

[1] بوهادي عابد محمّد، تحديات اللغة العربية في المجتمع الجزائري، ط1، عمّان(الأردن)، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، 2020، ص22.

القدرة على مواكبة تطوّرات الغربيّين، ذلك أنَّ الغرب استطاعوا أن يهيمنوا على معظم الميادين والقطاعات بما فيها التّكنولوجيّة والعلميّة وحتى الفنّية، وهو الأمر الذي يجذب فئات المجتمع المختلفة خاصّة الشّباب المتعطّشين لكلّ جديد، وقد عّبر الشّيخ سحنون عن هذه الفكرة مستنكرا هذا التّتبع الأعمى بقوله:

نَحْنُ شَعْبٌ إِلَى المَعَالِي نَهَضْنَا وَانْدَفَعْنَا نَهْدِي الشُّعُوبَ الحَيَارَى

يَا لِسُخْفِ العُقُولِ كَيْفَ ارْتَضَيْنَا دُونَ عُــذْرٍ تَقْلِيـدَنَا للنَّصَـارَى[1]

وفي اعتقاد الشّيخ سحنون أنَّ هذا التأثّر بالغرب له جانب سلبي أكثر من جانبه الإيجابي بكثير لأنّه وقبل كل شيء يكبح الإنتاج ويخلق روح الاستيراد ما ينتج عنه خمولا وتقاعسا عن الإنتاجيّة ثمَّ إنَّ هذا التأثُّر بالغرب لا يقتصر على استعارة الاختراعات العلميّة فحسب؛ بل يتعدّاه ليشمل تأثيرا على العادات والتّقاليد والعُرف والدّين، من خلال ذلك الغزو الثّقافي اللاَّ مباشر الذي كثيرا ما يُصدّر للدّول الإسلاميّة على شكل أعمال فنيّة ودراميّة كالمسلسلات التي باتت الشّغل الشّاغل لفئة كثيرة من الشّباب، والتي تحمل بعدا ثقافيّا يتنافى وتعاليم الإسلام والعادات العربيّة.

كما أشار أحمد سحنون للعلاقة غير الوديّة بين المسلمين والنّصارى عبر التّاريخ واعتبر أنَّ هذا سبب كاف لعدم الانجراف خلف ثقافتهم، بل ينبغي على العرب أن يفتخروا بحضارتهم وأن يبنوا حاضرهم بعيدا عن التّأثّر بالغرب، إلا في مـا هو نافع للأمّة كأخذ العلوم النّافعة التي يرتقي بها المجتمع دون تأثير على الجانب الدّيني وكذا العرف العربي بجميع خصوصيّاته، "إنَّ قيّام الحرب بين العرب والصّليبيّين لم يكن ليقطع أسباب التّعامل بين المتقاتلين في غير ما تستدعيه ضرورات القتال، ومن ذلك ما رواه الرّحالة ابن جبير حيث قال: ومن أعجب ما يحدث به أن نيران

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص120.

الفتنة تشتعل بين الفئتين مسلمين ونصارى وربّما يلتقي الجمعان منهم ويقع المصاف بينهم"[1]

وعليه فإنَّ أحمد سحنون لا يعارض أن تكون علاقة المسلمين بالدّول الغربيّة في حدود التّعامل المفيد الذي يعود نفعا على الأمّة الإسلاميّة، كما شدّد على عدم نسيان التّاريخ الذي يشهد على أحقاد الصّليبيّين الضّغينة ضد المسلمين، وقد عبّر عن ذلك بقوله:

والنَّـصَارَى أَعْدَاؤُنـَا مُنْذُ كَانُـوا قَـاتَـلُونـَا وَحَـارَبُونَـا مِـرَارَا

حَشَدُوا كُلَّ مَا لَدَيْهِمْ مِنْ الجُنْدِ وَسَـاقُـوهُ جُحـفُـلاً وَجَـرَّارَا

ولعلَّ المتمعّن في الدَّواوين الشعريّة التي أبدعها العرب؛ يلاحظ أنَّ البيت الثّاني أعلاه متناص مع بيتٍ شعريٍّ للشّاعرة "ليلى الأخيليّة"، التي قالت واصفة تلك الحروب الطّاحنة بين القبائل، بقولها:

حَشَدُوا كُلَّ جَـمْعٍ مِنْ الجُنْدِ فَسَاقُـوهُ جُحْفُـــلا وَجَـرَّارَا[2]

والمقصود من هذا البيت هو كثرة الجيوش القويّة التي تجتمع في المعارك أو الحروب بين قبيلتين أو دولتين، فيجمع كل فريق أقوى جيوشه، وكل عتاده، ليضمّ النّصر إلى فريقه، والجحفل: الجيش الكثير العديد الجرَّار[3]، والمقصود بالجحفل: الكثير، وأمّا تجفل القوم: اجتمعوا، وجحفله: أي طعنه وصرعه[4].

---

[1] العقاد عبّاس محمود، حضارة الإسلام (أثر العرب في الحضارة الأوروبيّة والثّقافة العربية في القرن العشرين) ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتاب اللّبناني، 1978، ص98.

[2] ليلى الأخيليّة، الديوان، تح:عمر الطّباع، ط1، بيروت(لبنان)، دار الأرقم بن أبي الأرقم، 2016، ص 72.

[3] الكرباسي صادق محمّد، معجم الشعراء الناظمين في الحسين: :دائرة المعارف الحسينية، ج4، ص 177 .

[4] الصّاحب بن عبّاد، معجم المحيط في اللغة، تح: محمّد الحسن آل ياسين، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 1994، ج1، ص 368.

وعليه فإنَّ الشّيخ سحنون يقصد من خلال تناصه لهذا البيت تأكيد الحرب الضّروس التي قادها الصّليبيّون ضد المسلمين، ولم يقصد الشّيخ الإشارة فقط للبدايات الأولى للخلاف مثل العصر الأندلسي، إنّما هو يتحدّث بصفة عامّة، إذ قصد كذلك جميع الحملات الصّليبيّة على الدّول العربيّة والإسلاميّة دون استثناء، "احتدم الصّراع بين المسلمين والنّصارى أو بين الشّرق والغرب بشكل جلي إبان الحروب الصّليبيّة التي أطلق عليها المؤرّخون اسم الحملات الصّليبيّة، وهي شكل من أشكال الاستعمار البغيض آنذاك اتّبعت فيه القوّة والغزو العسكري وامتدّت لقرنين من الزّمن وأنتجت موجات من الكراهيّة والخراب، بدأت سنة 401هـ ولم تنته بخروج الصَّليبيين من بلاد الشام، بل توقّفت بسقوط القسطنطينيَّة عاصمة بيزنطة، لتظهر بشكلها الاستعماري الحالي"[1]

وعليه فإنَّ الشّاعر يوضّح ما يكنّه النّصارى منذ القدم تجاه المسلمين من أحقاد دفينة ورغبتهم الجامحة في نشر دينهم، وهو ما اصطلحوا عليه بسياسة التّبشير, وهي السيّاسة التي تبنّتها فرنسا الاستعماريّة، التي راحت تبرّر احتلالها للجزائر بالتّبشير وإخراجها من تخلّفها ومحاولة جعل الجزائر تواكب الدّول المتقدّمة، إلاَّ أنَّ أهدافها الحقيقيّة هي ضم الجزائر إلى أراضيها باعتبارها جزء لا يتجزّأ من الأراضي الفرنسيّة، ونشر الدّين النّصرانيّ على أوسع نطاق عالمي، إلاَّ أنَّ إرادة بعض الشّعوب المُستعمَرة كانت أقوى بكثير من أن ترضخ لسياسة الدّول الاستعماريّة، ومنها الشّعب الجزائري الذي ضحّى بالنّفس والنّفيس في سبيل تحرير الوطن المُغتَصَب؛ والحفاظ على الهويّة العربيّة وعدم المساس بالدّين الإسلامي الحنيف "لقد انتصر شعب الجزائر على فرنسا لأنّه جاهد باسم الإسلام ومن قبل انتصرت شعوب أخرى مثل باكستان وأندونيسيا؛ لأنّ الإسلام كان القوّة المحرّكة لجهادها ولكن شعوبا إسلاميّة أخرى قد انتكست ضد حملات التّنصير وفي نضالها ضد

[1] المغلوث سامي، أطلس الحملات الصّليبيّة على المشرق الإسلامي في العصور الوسطى، ط2، الرّياض (المملكة العربيّة السّعوديّة)، مكتبة العبيكان، 2014، ص1(من المقدّمة).

الاستعمار لأنّها أغفلت الإسلام وتمسحت بأشياء أخرى"[1]

ومنه فإنَّ مصدر قوّة أي دولة يكمن في قدرتها على إحداث التّوازن بين الديّن والسيّاسة دون إخلال بأي طرف، لأنَّ الدّين هو منبع الأخلاق والفضيلة وبه تستقيم الحياة، وبما أنَّ كتاب الله الكريم جاء حاملا لكلَّ العبادات والقيّم الإنسانيّة، ودعا للاتّصاف بالحقّ والعدل والإحسان، ونهى عن ترك كل أخلاق نابيّة، فلا شكّ أنَّه ناجح كدستور تسير عليه الدّول الإسلاميّة، وتستنبط منه الأخلاق المثاليّة التي ينبغي التّحلي بها.

وباعتبار القرآن مصدر الأخلاق والقيّم فإنَّ أحمد سحنون اعتمد عليه في استنباطه لسلسلة من القيّم التي صاغها في ديوانه على شكل نصائح للمتلقّي، وقد حملت قصيدته الموسومة ب "**غرور الحياة**" جملة من هذه الإرشادات والتوجيهات، وكذا النّهي عن بعض المنكرات، فاستهلَّ قصيدته بتطرّقه لتعلّق الإنسان بالحياة الدّنيا وانجرافه خلف شهواته، بإتّباعه لملذّات الحياة الزّائلة، ناسيّا أنَّ هذه الدّنيا ما هي إلاَّ متاع الغرور وراح من خلال أبياته يُذكِّر النّاس بحقيقة الحياة الفانيّة، كما عبّر عن الواقع المعاش حيث يعيش الإنسان في غفلة عن عبادة الله تعالى، متجاهلا حقيقة الوجود القائمة على ثنائيّة الحياة والموت، فهما كالعملة ذات الوجهين، إذ لا يمكن فكُّ وجهها عن ظهرها كذلك هي الحياة التي نهايتها حتما الموت، ومن خلال هذه القصيدة عمل جاهدا على تذكير قومه بأنَّ الموت حقّ، حيث قال:

غَفَلْنَا وَلَيسَ المَوتُ عنَّا بِغَافِلٍ وَجُرْنَا وَلَمْ نَرْهَبْ حُكُومَةَ عَادِلٍ

وإنـّـَا أمِنـّا دَهرِنا وَصُـروفِهِ وأَيَامُنـَا مَحْفُوفَـةٌ بِالغَوَائـِلِ

[1] مهندس أحمد عبد الوهاب، حقيقة التبشير بين الماضي والحاضر، ط2، القاهرة(مصر)، مكتبة وهبة، 2010، ص157 .

وَذَاكَ غُرُورٌ بِالحَيَاةِ وَغَفْلَةٌ وَمَا غَرَّتْ الدُّنْيَا إمْرِءًا غَيْرَ جَاهِلٍ[1]

والمتمعّن في صدر البيت الثّاني أعلاه لصاحبه أحمد سحنون، يتضّح له جليّا أنّه مأخوذ من بيت شعريّ للشّاعر أبو زيد الفازازي الأندلسي، في قوله:

أَمِنّا بِهِ مِن دَهرِنا وَصُروفِهِ وَصُلنا عَلى أَعدائِنا بِشفوفِهِ[2]

"ومعنى البيت: أمنا أي دخلنا في أمن بالنّبي من حدثان: دهرنا وزماننا، والصّروف أي الزّمان: نوائبه وتقلّبه، والمراد بالأمن ما عدم يطرأ علينا ويفسد لنا اعتقادنا بالنّبي"[3]

وقد استعان الشّيخ سحنون بهذا التّركيب الذي يفيد في مجمله أنَّ الإنسان عليه ألا يضع ثقته التّامة بالدّهر؛ لأنّه متقلّب وغير مستقرّ فقد يرفعك بعد ذلّة، وقد يحطّك بعد رفعة، ولذلك على الإنسان أن يكون شديد الحذر في الحياة، بعدم الاغترار بالصّحة والمال والجاه، بل عليه التّأكّد أنّه مهما بلغت سلطة الإنسان فإنَّ نهايته الحتميّة والأكيدة هي الموت.

ولم يكتف الشّيخ سحنون بالتّحذير من الانجراف خلف ملذّات الحياة، بل راح كذلك ينصح المتلقّي من خلال قصيدته الموسومة ب "**التّفكير في العواقب**" بتجنّب الصعود الحر، ودعاه إلى التّدرّج في المراتب، إذ يرى أحمد سحنون أنّ كلّ النّجاحات المتعلّقة بجميع مناحي الحياة تستدعي تدرّجا منطقيّا لبلوغه، وإلاَّ ستكون العواقب وخيمة، فنتيجة الصّعود الحر –بحسب سحنون– سقوطٌ حرٌّ؛ وراح يعبّر عن هذه النّقطة بقوله:

---

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص55.

[2] التجاني الدّاغري محمد غبريم، النوافح العطرية المختصرة من النفحة العنبرية في حل ألفاظ العشرينية في مدح خير البريّة، ط1، بيروت (لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2003، ب: قافية حرف الزّاي، ج7، ص133.

[3] المرجع نفسه، قافية حرف الزّاي، ص 133.

بِقَدْرِ الصُّعُودِ يَكُونُ الهُبُوطُ فَإِيّــاكَ وَالرُّتَبُ العَالِيَّــة

وَكُنْ فِي مَكَانٍ إِذَا مَا سَقَطْتَ تَقُومُ وَرِجْلَاكَ فِي عَافِيَّة[1]

ولم يقتصر قصد أحمد سحنون في قوله "إياك والرّتب العاليّة" على هؤلاء الذّين لا يخضعون للتّدرّج في نجاحاتهم، إنّما تعدّى قصده ليشمل كل متبجّح مغترّ بنجاحه، فراح يخاطب ناصحا محذرا من الكبر والتّعالي؛ واستنكر تصرّفات الإنسان الذي يضع نفسه في مواضع مرتفعة جدا؛ وراح يؤكّد أنَّ بقدر ارتفاعه سيكون هبوطه سريعا جدّا إذا ما سقط ولأجل ذلك كان لزاما على المرء أن يحذر من نفخة الكبر والتعاظم لأنها ستورده المهالك بل لابدَّ أن يجعل نفسه بتواضعه في موضع قريب حتى إذا ما سقط قام ورجلاه سليمة صحيحة لم يلحقها أذى.

ويبدو أنَّ الشّيخ سحنون لم يكن السبّاق لهذا المعنى؛ كون هذه الأبيات قد وردت حرفيّا في شعر أبو الفتح القضاعي، ولم يُغيّر فيها أحمد سحنون شيئا، كما أنّه لم يشر إلى أنّ الأبيات متناصة حرفيّا ليكون شكل التّناص مباشرا، إذ "أنشد الشّيخ مرتضى الدّين أبا الفتح القضاعي وكان بمنزلة الشّافعي بالقرافة لابن وكيع:

بِقَدْرِ الصُّعُودِ يَكُونُ الهُبُوطُ فَإِيَّــاكَ وَالرُّتَـبُ العَالِيَّة

وَكُنْ فِي مَكَانٍ إِذَا مَا سَقَطْتَ تَقُومُ وَرِجْلَاكَ فِي عَافِيَّة[2]

وبهذا يكون أحمد سحنون قد استعار الأبيات بتركيبها ومعناها دون تعديل ولا إبداع، ولعلَّ هذا راجع لإعجابه الشّديد بها، ولا يوجد تفسير آخر لتفعيل الشّاعر هذه الأبيات كما هي تماما، ذلك أنّه قادر

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص69.

[2] ابن خلكان أحمد بن محمّد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: يوسف علي طويل وآخرون، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2012، ج2، ب: حرف الحاء، ص88.

على إنتاج نص معبّر عن نفس الفكرة دون حاجة لتفعيل نصوص غيره، ويبدو أنّ الشّيخ سحنون لم يكتف بهذين البيتين فحسب بل كانت أبياته التّاليّة متناصة تركيبا ومعنى من صاحبها ابن رشيق القيرواني، لقول أحمد سحنون:

تُكَلِّفُنِي النَّفْسُ أَعْلَى الأُمُورِ وَلَيْسَ مِنَ العَجْـزِ لاَ أَنْشُطْ

وَلَكِنْ بِمِقْدَارِ قُرْبِ المَكَانِ تَكُونُ سَلاَمَةُ مَنْ يَسْقـُطْ[1]

وبهذا يكون الشّاعر قد ألف قصيدته الموسومة ب" **التّفكير بالعواقب**" المكوّنة من أربعة أبيات من أشعار غيره تماما دون إضافة أي إبداع شخصي منه.

ويحاول أحمد سحنون من خلال هذه الأبيات أعلاه أن يوضّح للمتلقّي أنّه غير عاجز على بلوغ أعلى المراتب؛ تحديدا المراتب السيّاسيّة باعتباره أحد المناضلين السيّاسيّين الذين كانت لهم كلمة ووزن في القضيّة الجزائريّة إبان الاحتلال الفرنسي، حيث كانت لتجمّعاته السّريّة مع أعضاء جمعيّة العلماء المسلمين من جهة، وأعضاء الأحزاب السيّاسيّة المساندة لأهداف الجمعيّة من جهة أخرى، دورا فاعلا في تحديد مصير القضية الجزائرية هذا إلى جانب دوره إبان أقسى فترة في التّاريخ الجزائري؛ ألا وهي العشريّة السّوداء الجزائريّة و أطلق عليها مصطلح العشريّة السّوداء نظرا لاستمرارها لعقد من الزّمن؛ وقد كان الشّيخ سحنون من أكثر الشّخصيّات الفاعلة آنذاك؛ إذ لم يخش الإرهاب الغاشم رغم مجازره الشّنيعة المُمارَسة في حقّ الشّعب الجزائري؛ واستمرَّ في التّمسّك بعزيمته في النّضال خاصّة بالقلم وبالخطاب؛ إذ كان صاحب شخصيّة قيّادية وهذا ما يظهر في تأثيره الواضح على المتلقّي.

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص69.

وعلى الرّغم من قدرته في الإقناع، وممارسته لفنّ التّأثير إلا أنّه كان يأبى وبشكل قاطع أن يترأس المناصب ذات السّلطة، بل وأعلن في كثير من قصائده بأنَّ الخطابات التي كان يلقيها في المسجد ذات بعد ديني اجتماعي بعيدا عن السيّاسة، على الرّغم من أنّ قصائده كانت تؤثّر بشكل غير مباشر على الجانب السيّاسي، بل وتعدُّ مصدر إلهام لكل ثائر غيور على وطنه، وقد أعلن أحمد سحنون بشكل واضح وقاطع بأنّه غير مهتم بالجاه والسّلطة، ولا يكترث على الإطلاق بالرّتب السيّاسيّة العاليّة؛ وهو ما عبّر عنه بشكل جلي في الأبيات أعلاه مستلهما إيّاها من أبيات شعريّة لصاحبها ابن رُشيق القيرواني:

تُنَازِعُنِي النَّفْسَ أَعْلَى الأُمُورِ وَلَيْسَ مِنَ العَجْزِ لاَ أَنْشُطْ

وَلَكِنْ بِمِقْدَارِ قُرْبِ المَكَانِ تَكُونُ سَلاَمَةُ مَنْ يَسْقُطْ[1]

حيث يتّضح من هذه الأبيات التي فعّلها الكثير من الشّعراء في أعمالهم والتي يرجع أصلها للقيرواني؛ أنَّ هذا الأخير لا تهمّه المناصب العليا، والمغزى من هذين البيتين هو أنَّ العظماء لا يتطلّعون لمنصب مادّي بل إنَّ شغلهم الشّاغل الدّعوة لسيادة الحريّة والعدل والمساواة في المجتمعات، بمعنى أنّهم يطمحون لتحقيق المصالح العامّة بعيدا عن المصلحة الشّخصيّة لهم "لقول بعض العارفين: آخر ما ينزغ الله من رؤوس الصّديقين حب الريّاسة، وفي هذا قال أبو إسحاق البغدادي: المجد سهل والطريق إليه بالإجماع وعر، وراح ابن وكيع ينشد واصفا العظماء ممّن لا يتطلّعون للريّاسة: قال ابن وكيع: بقدر الصّعود يكون الهبوط فإياك والرتب العالية, وكن في مكان إذا ما وقعت تقوم ورجلك في عافية، وهذا يشبه قول القيرواني"[2]

---

[1] ابن رشيق القيرواني، ديوان ابن رشيق القيرواني، تح: عبد الرحمن باغي، ط1، بيروت(لبنان)، دار الثّقافة، 1989، ب: قافيّة الطاء، ص99.

[2] الصّفدي صلاح الدّين، الغيث المسجم في شرح لامية العجم، ط4، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2016 ج2، ص47.

وعليه يتّضح أنَّ أحمد سحنون وعلى الرّغم من شخصيّته التّأثيريّة والقياديّة إلاَّ أنّه رافض تماما لاستلام أي منصب سياسي، كما أنّه يحذّر المتلقّي من الاغترار بالسّلطة والنُّفوذ والمراتب العاليّة جدّا التي كثيرا ما تكون عواقبها وخيمة؛ ولذلك قال "بقدر قرب المكان تكون سّلامة من يسقط" بمعنى كلّما كان الإنسان بسيطا في حياته اجتنب الكثير المشاكل، فعواقب السّلطة وخيمة إذ كثيرا ما تنقلب السلطة على صاحبها، ولعلَّ أبسط مثال ما نعيشه حاليّا في الجزائر من واقع سياسيّ المتمثّل في تجريم القادة السيّاسيّين وأعمدة النظام السابق ونقصد –فترة حكم الرّئيس المخلوع عبد العزيز بوتفليقة – نتيجة للحراك الشّعبي.

ولم تكن السيّاسة الشّغل الشّاغل للشّيخ سحنون في جلِّ ديوانه؛ كونه تطّرق لمواضيع تتعلّق بشتى المجالات، منها ما يلامس الحياة الاجتماعيّة، وفي قصيدته الموسومة ب "**هل لهذا البلاءُ حدٌّ**" راح يعبّر بكل حسرة وأسى عن العلاقات الاجتماعيّة وتحديدا عن الصّداقة التي باتت تُبنى على المصالح، ولم تعد تتّسم بأدنى معايير الصّدق والوفاء؛ حيث اختفت ملامح الصّداقة الحقّة التي من خلالها يعين الصّديق صديقه ويقف إلى جانبه في أوقات الشّدة قبل الفرج، ينصحه حينما يزيغ عن الطّريق السّوي، ويوجّهه نحو سُبل النّجاح والتّفوق، ويُشير أحمد سحنون إلى أنَّ ظاهرة الزّيف والنّفاق بين الأصدقاء باتت شائعة،إذ اختفى مفهوم الصّداقة لأجل الصّداقة ليحلَّ محلّه مفهوم جديد مبني على المصالح الشّخصيّة، فبمجرّد انتهاء المصلحة يسقط القناع، وقد يتكشّف زيّ العدو خلف هذه الصّداقة المزعومة الذي يعمل جاهدا للأذيّة، بسبب الغيرة والحسد، وهو ما أشار إليه أحمد سحنون من خلال قوله:

وَكَمْ لِي مِنَ الإِخْوَانِ مَنْ كَانَ عَهْدُهُ وَثِيقًا فَأَمْسَى وَهُوَ لَيْسَ لَهُ عَهْدٌ

وَلَكنّنِي أَبْقَيْتَ لِي مِنْهُمْ أَخًا وَإِنْ لَمْ يَدُمِ مِنْ وَاحِدٍ لَهُمْ وِد

وَمِن نَكَدِ الدُنيا عَلى الحُرِّ أَن يَرى عَدُوّاً لَهُ ما مِن صَداقَتِهِ بُدُّ[1]

ويُحيل البيت الأخير أعلاه إلى أحد الأبيات الشّعريّة الشّهيرة للشّاعر "أبو الطّيب المتنبّي"، حيث ثبُت في ديوانه قوله:

وَمِن نَكَدِ الدُنيا عَلى الحُرِّ أَن يَرى عَدُوّاً لَهُ ما مِن صَداقَتِهِ بُدُّ[2]

ويبدو أنَّ تناص الشّاعر لهذا البيت جاء مباشرا، كونه لا يحمل أي غموض؛ كما أنّه جاء كاملا حيث لم يأخذ شطرا منه فحسب؛ بل استعان بالبيت صدره وعجزه، وجاء هذا البيت حاملا لمغزى عميق، ولتحذير مباشر من بعض الأشخاص الذين نخالهم أصدقاء وهم في الحقيقة ألد الأعداء حيث يمثّلون دور الأصدقاء المثاليّين لغاية في أنفسهم، ولذلك فإنَّ أحمد سحنون يرى أنَّ من أعظم المصائب خيّانة الصّديق وغدره، وأقسى خيّانة حينما تضع جلَّ ثقتك به وتؤمنه أسرارك فتجدها عند العامّة والخاص، ولهذا قيل "احذر عدوك مرة واحذر صديقك ألف مرة : ويُضرب هذا المثل في الحذر من القريب من الأصدقاء أضعاف الحذر من الأعداء الغرباء، لأنهم أكثر اطلاعا على كلّ أوضاعك وأكثر مقدرة على إيذائك وقد ورد هذا المثل العربي في عدّة أشعار :

احْـذَرْ عَــدُوَّكَ مَــرَّةً وَاحْذَرْ صَدِيقَكَ أَلْفَ مَرَّةِ

فَلَرُبَّمـَا انْقَلَبَ الصَّدِيقُ وَكَانَ اَعْرَفَ بِالمَضَرَّةِ[3]

وعليه فإن أحمد سحنون يدعونا إلى الحذر في التّعامل مع الغير حتى ولو كنّا نعتقد أنّهم ذوو ثقة

---

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص147.

[2] أبو الطيّب المتنبّي، ديوان أبو الطيّب المتنبّي، تح: مصطفى سبيتي، ط1، بيروت،(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2007، ج2، ص41 .

[3]العزّة محمّد حسين، قصص الأمثال وروائع الأشعار العربية، ط1، عمّان، (الأردن)، دار عالم الثّقافة للنّشر والتّوزيع، 2007، ص55.

كما نبّهنا إلى التّأني في انتقاء الأصدقاء واختبارهم، لمعرفة الصّديق الحقيقي الذي يساندنا وقت الضّيق، ويحفظ سرّنا ويدافع عنّا في غيابنا، ولا يكشف سرّا ائتمنّاه إياه مهما حصل لقول إيليا أبو ماضـي:

إنّي إذا نَزَلَ البَلاءُ بِصاحِبي دافَعتُ عَنهُ بِناجِذي وَبِمِخلَبِي

وَشَدَدتُ ساعِدَهُ الضَعيفُ بِساعِدي وَسَتَرتُ مَنكِبَهُ العَرِيَّ بِمَنكِبي[1]

فالإنسان حينما يشعر أنَّ له ظهرا يستند إليه وقت الحاجة دون أن يشعر ولو للحظة بأنه يشكّل عبء على الطّرف الآخر، وملجأ يلجأ إليه في أي وقت وتحت أي ظرف ليسكن إليه، وحضنا دافئا يعينه على قسوة الحياة ونوائبها، وقلبا يفرح لنجاحه كفرحته لنفسه تماما، ويحزن لانكساره وكأنّه من انكسر، ويدافع عنه في وجوده ويصون غيّابه؛ حينها فقط بإمكانه القول وبكلّ فخر أنّ له صديقا صدوقا صادق الوعد، لقول الإمام الشّافعي :

سَلامٌ عَلَى الدُّنْيَا إذا لَمْ يَكُنْ بِهَا صَدِيقٌ صَدُوقٌ صَادِقُ الوَعْدِ مُنْصِفَاً[2]

ويبدو أنَّ الشّيخ سحنون قد تعرّض لخيبة أمل من أحد أصدقائه ما جعله ينظم هذه القصيدة، إلاَّ أنّه راح يعبر بصفة العموم ولم يذكر تفاصيلا تخصّه بشكل خاص، وكانت تعابيره حزينة كلّها حسرة بسبب مظاهر غياب الوفاء وانتشار الخداع والنّفاق في المجتمع، وعلى الرّغم من كثرة الخطايا التي صبغت المجتمع إلاَّ أنَّ الشّيخ سحنون ضلَّ متفائلا بغدٍ أجمل وواقع أفضل، ورأى أنَّ بعد كل ضيق فرج، وبعد كل عسر يسر، وهو ما عبّر عنه في عدّة مواضع من ديوانه، ومنها

[1] إيليا أبو ماضي، شرح ديوان إيليا أبو ماضي، تح: حجر عاصي، ط1، بيروت (لبنان)، دار الفكر العربي، 1999، ص70.

[2] الشّافعي محمّد بن إدريس، ديوان الإمام الشّافعي، تح: نعيم زرزور، ب: قافيّة الفاء، ص 79.

قصيدته التي جاءت تحت عنوان "**هنيئا حجّك المبرور**"، التي أهداها لرفيقه وصهره عمر مسعودي؛ وقد كتب في مستهلّ القصيدة "نُظمت هذه القصيدة بمناسبة عودة صهري عمر مسعودي من أداء حجّته"[1]، قد حملت القصيدة معنيان خاصٌّ وعامٌّ، فالأوّل معنى ظاهر جلي يتعلّق بتهنئة صهره على أداء فريضة الحج ويخبره أنّ نهاية صبره فرج، بينما المعنى الثّاني فهو خفي متضمَّن في فحوى الخطاب مفاده أنَ بعد كل كرب يحلُّ الفرج، وبعد كل مصيبة تأتي السّعادة، وفيها قال:

تَوَالَـتْ مَصَائِـبٌ وَهُمـُومٌ وَإِسْتَجَدَّتْ بَعْدَ الأُمُورِ أُمُورِ[2]

عُمَرْ يَا رَفِيقَ عُمْرِي هَنِيئًا لَكَ مَا عِشْتَ حِجَّكَ المَبْرُور

ويبدو أنّ أحمد سحنون لا يفوّت أي حدث في أشعاره مهما كان نوعه سواء أكان سيّاسيّا أو تاريخيّا أو حتى اجتماعيّا، كما أنّه لا يتردّد في النّهل من أشعار سابقيه وأخذ ما يخدم أفكاره، ويعبّر عن معانيه، إذ أنّ المتمعّن لأبياته أعلاه يلاحظ أنّ هناك تناصا صارخا مع أبيات شعريّة لصاحبها "أبو نواس"؛ حيث أنشد في ديوانه معبّرا عن الدّهر غير الثّابت الذي يتغيّر من حال لحال بقوله:

عَسَى وَعَسَى يَثْنِي الزَّمَانُ عَنَانَهُ بِتَصْرِيفِ حَالٍ وَالزَّمَانُ عَثُورُ

فَتُقْضَى لِبَانَاتٌ وَتَشْفَى حَزَائِزُ وَتستجد مِنْ بَعْدِ الْأُمُورِ أُمُورُ[3]

ويتّضح من خلال هذا التّناص أنَّ العامل المشترك بين أبيات أحمد سحنون وأبيات أبي نوّاس من

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص216.

[2] المصدر نفسه، الدّيوان، ص216.

[3] أبو نواس، ديوان أبو نواس، ص 582، باب الرثاء/ ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان، تح: يوسف علي طويل وآخرون، ج3، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 2012، ب: حرف الفاء، ص 473.

حيث المعنى في أنَّ الكرب حتما سيزول، ولابدّ من تغيّر الأوضاع يوما ما نحو الأحسن، فأمّا الشّيخ سحنون فيرى أنَّ صهره قد صبر طويلا لأجل بلوغ هدفه المتمثّل في زيارة بيت الله الحرام وأداء فريضة الحج بعد انتظار طويل المدى، وهاهو ذا يحقّق حلمه ويتغيّر حاله للأحسن، بينما أبو نوّاس يتحدّث عن الفرج بعد الضّيق بصفّة عامَّة دون تخصيص، ولذلك فإنَّ أغلب المؤلّفات الدّينيّة التي حثّت المؤمن على الصّبر على الشّدائد، أو حتى في كتب التّنميّة البشريّة وتطوير الذّات؛ نجد أنّها اعتمدت على هذا البيت ووظّفته كأحد الشّواهد على أنَّ بعد الضّيق يحلُّ الفرج، وبعد كل أزمة وضائقة تتحسّن الأمور، ومن هذه المؤلّفات "كتاب وبشر المؤمنين لصاحبه مصطفى إيدوز"[1] وكتاب بعد الشّدة يأتي الفرج لصاحبه محسن بن علي التّنوخي[2]

ولذلك فإنّه من الواجب على الإنسان الصّبر على الشّدائد ومحاولة تخطّي الصّعاب وتجاوز كل فترات السّأم التي نمرُّ بها أحيانا بسبب ظروف الحياة، وهو ما تطرّق إليه الشّيخ سحنون في قصيدته الموسومة "**بالسَّأم**" وراح يعبّر عن حالة الملل التي تصيبه أحيانا، وهي حالة نفسيّة شائعة يمرُّ بها أغلب البشر في فترات مختلفة من حياتهم، لأسباب عديدة وأحيانا دون أي سبب على وجه التّحديد ويرى الشّاعر أنَّ السّأم الذي يصيبنا دون سبب هو أكثر الأنواع فتكا بنفسيّة الإنسان، إذ بمجرّد معرفته بالسّبب يعمل على تجنّبه، فكما قيل: إذا عُرف السّبب بطُل العجب، بينما الجهل بالأسباب هو مردُّ المأزق وعلّته، وقد عبّر أحمد سحنون عن هذا التّعب والإحباط النّفسي الذي يعدُّ أقسى بكثير من الأمراض التي تُلمّ بالبدن، كونه يمنع الشّعور بأيّة لذّة، ويكبح الإحساس بالنّعم التي منَّ الله بها علينا؛ وقد عبّر عن كل هذا بقوله:

---

[1] يُنظر: إيدوز مصطفى مبارك، وبشر المؤمنين (بشائر نبوية شريفة – قصص الفرج – بشارة بعد الحزن – أدعية الفرج)، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2010، ص72.

[2] يُنظر: التّنوخي محسن بن علي، بعد الشّدة يأتي الفرج، ط1، بيروت(لبنان)، دار صادر، 1978، ص308.

مَـا أَلَمِـي سَقَمٌ قَـدْ أَلَـمَّ وَلَكِنَّـهُ سَـــأْمٌ قَدْ جَثَمْ

وَأَخْطَرُ مَا فِيهِ أَنْ لاَ يَلْذَذِ ذُو سَأَمٍ أَيَّ شَيءٍ طَعْمْ

إذا تـَمَّ أمـرٌ بدا نَقصـُهُ تَوَقّع زوالاً إذا قيلَ تَم. [1]

وقد استعار أحمد سحنون بيته الأخير أعلاه من بيتٍ شعريّ لمن لم يُسمَّ قائله، ذلك أنَّ أغلب المؤلّفات التي وظّفت البيت لم تذكر اسما لأي شاعر على وجه التّحديد، بل اكتفت بعبارة "قال بعض الشّعراء" أو قال "الشّاعر"، وهو ما ذكره الماوردي في مؤلّفه؛ حيث فعّل البيت مع تقديم شرح مُختصر لمعناه دون تحديد صاحبه: "وقد قال بعض الشّعراء:

إذا تَمَّ أمرٌ بدا نَقصُهُ تَوَقّع زوالاً إذا قيلَ تَم

"أي إذا تمّ أمر ما من جهة بدا نقصه واضحا من جهة أخرى، فانتظر زواله أو زوال أمره من جميع جهاته، إذ ما بعد الكمال إلاَّ الزّوال"[2]، وهذا المعنى يذكّرنا دونما شك بأشهر أبيات أبي البقاء الرّندي التي رثا فيها بلاد الأندلس بسبب زوال جاهها وعزّها، وانتقالها من وضع السيّادة إلى العدم بسقوطها، بقوله:

لكل شيءٍ إذا ما تم نقصانُ فلا يُغرُّ بطيب العيش إنسانُ[3]

ويبدو أنَّ تناصه جاء مباشرا إذ وضع الشّيخ سحنون البيت بين قوسين للإحالة على أنَّ البيت ليس

---

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص36

[2] الماوردي، منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين. ص77.

[3] مجلّة الفيصل، (مجلّة شهريّة)، مارس 2002، دار الفيصل الثّقافيّة، (مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية) الرّياض، المملكة العربيّة السعودية، العدد: 307، ص106:(هذا البيت منسوب إلى أبي البقاء الرّندي، وأوّل من نسب هذه القصيدة إلي الرّندي هو المقرّي في كتابيه "نفح الطيب" و"أزهاد الرياض"، وقد نقلهما من مصدر لم يذكره واكتفى بأن يقول أنه نقلها من خط من يوثق به).

من إنتاجه، بل استعان به واستفاد منه ليقرّب للمتلقّي فكرة مفادها أنَّ الإنسان مهما بلغ جاهه وماله وسلطته، وحتى مكانته الاجتماعيّة ومحبّة النّاس له؛ فإنَّ هذا لا يعني أنّه كامل فالكمال لله تعالى وحده، فكلَّ شخص له نقص في جانب ما من حياته، سواء أكان ظاهرا أو باطنا، ولعلَّ النّقص الذي عبّر عنه الشّيخ سحنون يتعلّق بالشّق الباطن وبعبارة أدق بالحالة النّفسيّة السيّئة التي تصيبه من حين لآخر، بسبب بعض الظّروف التي منعته من ممارسة حياته الطّبيعيّة، فلم يعد يحظى بذلك الدفء العائلي وخاصّة أنَّ أحمد سحنون كثير التّعلّق بأسرته الصّغيرة وهو الأمر الذي يتّضح جليا في ديوانه؛ حيث خصّص فيه جزءا كبيرا منه لأسرته وراح يفخر بها ويعبّر عن محّبته العميقة لهم، كما لم يفوّت تفعيل أي حدث أو مناسبة متعلّقة بأهله سواء أكانت سعيدة أو حزينة ونظرا لهذا التّعلق الشّديد فإنَّ ابتعاده عنهم في فترة مكوثه في السّجن والإقامة الجبريّة جعلته يشعر بسأم شديد؛ هذا دون أن ننسى الأثر العميق للانقطاع عن زملائه الذين ناضلوا بالقلم وبالخطابات الدّينيّة خاصّة ممّن ينتمون لجمعيّة العلماء المسلمين، لدرجة أنّه كان يشعر بفرحة غامرة حينما يتمُّ إلحاق أحد زملائه إلى السّجن الذي كان يقبع به، ولعلَّ أدّل مثال على ذلك قصيدته التي جاءت بعنوان "عبد اللّطيف سلطاني"، التي عكست فرحته الغامرة بلقائه مع زميله ورفيق دربه.

ولكن على الرّغم من انقطاع أحمد سحنون عن العالم الخارجي، إلاّ أنه لم ينقطع يوما عن الكتابة ونظم الأشعار التي عبّر فيها عن كل ما يختلج صدره من أفكار، ودعا إلى التّغيير السيّاسي ونادى بالحرية والسّلام من داخل أسوار السّجن، ولذلك قيل أنَّ أجود أشعار أحمد سحنون وأبلغها نُظمت في فترة قبوعه في السّجن.

وكما ذكرنا أعلاه فإنَّ "**العائلة**" نالت حظّا وافرا في ديوان أحمد سحنون، فخصّصها بسلسلة من القصائد وعنونها ب "**رفيق القلب**"؛ إذ خصّص كل قصيدة لفرد من أسرته، تارة لزوجته وتارة لأبنائه

وكذا أحفاده، وقام بتعديد خصالهم الحميدة تربيّة وأخلاقا وطاعة، ففي قصيدته الموسومة ب إلى "**أمّ أولادي**" راح أحمد سحنون يتحدّث عن زوجته ورفيقة دربه بنبرة كلّها فخر واحترام، حيث وجّه خطابه لأبنائه إذ أكّد ضرورة الفخر بهذه الأم العظيمة ووجوب طاعتها؛ مذكّرا إياهم بتضحياتها في سبيل راحتهم والعمل على إسعادهم على حساب سعادتها، بقوله:

أُمُّكُمْ كَانَتْ سِيَّاجًا عَلَيْكُمْ وَكَانَتْ مَلاَكًا عِفَّةً وَمَبَرَّة

تُضَحّي لَكُمْ بِالنَّفْسِ حبًّا وَرَحْمَة وَتَدْعُو لَكُمْ بِالحِفْظِ سِرًّا وَجَهْرَةً

فَإِنْ تُغْضِبُوهَا تُغْضِبُوا اللهَ رَبَّكُمْ وَتَجْنُوا عَلَيْكُمْ سَبَّةً وَمَعَرَّةً [1]

ذلك أنَّ طاعة الوالدين أحد أسباب الفوز بالجنّة، ونيل رضا الله تعالى وتجنّب سخطه، وفي ذلك قال الرّسول صلّى الله عليه وسلَّم **(رِضَا اللهِ فِي رِضَا الوَالِدَيْنِ وَسُخْطُ الله فِي سُخْطِ الوَالِدَيْنِ)**[2]، كما لم يغفل أحمد سحنون التّطرُّق إلى أيّة حادثة تخّص أسرته سواء أكانت ذات أثر إيجابي أم سلبي في نفسيّته، فراح يذكر ختان حفيده في قصيدته المعنونة ب "**ختان حفيدي علاء**"، وأتبعها بقصيدة بعنوان "**نجاح نسرين**" وفيها هنّأ حفيدته بمناسبة نجاحها في شهادة البكالوريا، ولم يُهمل تلك المناسبات ذات الأثر الحزين في نفسيّة الشّاعر كزيارة ابنه له في السّجن ورؤيته منكسرا لا حيلة له أمام مشهد والده وهو أسير، ولعلَّ القصيدة الأكثر ألما تلك التي خلّد فيها ذكرى وفاة ابنته البكر "**سعيدة**" بعد صراع طويل مع المرض الذي ألمَّ بها، وقد راح يصف خصال ابنته ويبكي فراقها في سبع قصائد معنونة على التّوالي: "إلى ابنتي سعيدة" و"إلى ابنتي الغالية سعيدة" و"سعيدة ابنتي" و"تبّا لها دنيا: إلى روح ابنتي سعيدة"، و"ساعة الدّفن" و"غياب سعيدة"، و"روح سعيدة"، وقد حملت

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص191.

[2] الضياء المقدسي وآخرون، صحاح الأحاديث فيما اتفق عليه أهل الحديث، تح: حمزة أحمد الزّين، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2009، ب: حرف الرّاء، ج5، ص145.

هذه القصائد شجنا كبيرا، وراح يتذكَّر من خلالها أخلاق ابنته التي طالما اتّصفت بصفات الفتاة الخلوقة والمطيعة؛ قائلا:

أَيُّ ابْنَـــةٍ كَابْنَتِـــي سَعِيدَة لَهَـا المَزَايـــا الفَرِيدَة

وحُسْـــنُ رَأْيٍ وَذَوْقٌ مَعَ السَّجَايَا الَحمِيـدَةِ

كما راح يصف شكلها الجميل؛ فهي في عيون والدها الأجمل والأبهى بين نساء الكون، وهذا ليس بالغريب فكلّ أب يرى ابنته بعيون خاصّة كلّها حب واحترام وتميّز؛ وهذا الحب العميق ينعكس على شكلها الخارجي فيراها حسناء حتى ولو لم تضفر من الجمال والحسن نصيبا؛ لقوله:

أمَـــا الجَمـَالُ فَـفِيـهِ بَيْـــنَ الَـلدَّاتِ وَحِـيـدَه

حَـازَتْ مِنَ الغُصْنِ قَدًّا حَوَتْ مِنْ الظّبي جِـيـدَهُ[1]

ويبدو أنَّ أحمد سحنون اعتمد في وصفه لابنته على إحدى الأبيات الشّعريّة لصاحبها "**ابن الرُّومي**" الذي تغزّل فيها بحبيبته "**غادة**،" وبجمالها، إذ راح يشبّهها تارة بالغزال لجمال عيونها وكبرهما، وتارة أخرى يشيد بقامتها الممشوقة التي تنافس الغصن في قدّه وطوله وقد عبّر عن ذلك:

يَا خَلِيلِي تَيَمَتْنِي وَحِيدُ فَفُؤَادِي بِهَا مُعْنًّى عَمِيدُ

غادةٌ زانها من الغُصْن قَدٌّ ومن الظَّبي مُقلتان وجِيدُ[2]

وبالتّالي فالتّناص يبدو واضحا في بيت أحمد سحنون، حيث استعان بالتّركيب والمعنى معا، مع

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص183.

[2] ابن الرّومي علي ابن العبّاس، ديوان ابن الرّومي، تح: أحمد حسن بسج، ط4، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2002، ج1، ب: حرف الدال، قصيدة(وحيد المغنيّة)، ص493.

اختلاف في الغرض من الأبيات من غزل عفيف إلى رثاء، إذ أنَّ ابن الرّومي يقصد حبيبته ويتغزّل بها بينما الشّيخ سحنون خطابه لابنته المتوفاة ويرثيها بحزن عميق .

ولم تقتصر قصائده على أهله وأسرته إنّما وجّه سلسلة من التّهاني والتبريكات لخلّانه وأصدقائه وكذا زملائه في النّضال السيّاسي، وحتى بعض الشّخصيّات السيّاسية؛ تحت عنوان "**باقة شعر للأحبّة**"، وفيها وجّه بعض الخطابات المباشرة وغير المباشرة، التي تضمّنت جملة من الرّسائل ذات الأبعاد المختلفة، فراح أحمد سحنون يغيّر نمط النّظم في باب الشّعر المنثور، إذ كان هذا الباب مختلفا عن الأبواب السّابقة من حيث نظام بناء القصيدة، كونه لم يلتزم فيها بالقافيّة الموحّدة والرّوي الواحد، بل راح ينظم في شكل نثريّ، أو ما يُتعارف عليه بالقصيدة الحرّة، وقد تطرّق الشّاعر في هذا الباب لمواضيع عدّة؛ مسّت الكثير من المجالات، الاجتماعيّة منها والسّياسيّة ومنها قصيدته الموسومة ب"**وطني**"؛ وفيها تفنّن في وصفه لوطنه متغزّلا به، إذ رأى أحمد سحنون أنّ وطنه ليس مجرّد انتماء جغرافي حدودي، بل يرى فيه الأم الحنون والصّدر الدّافئ؛ كما كان يستلهم معظم أشعاره من هذا الوطن؛ من خلال طبيعته وجماله؛ وتاريخه وحاضره؛ بل وأبدع أشعاره من واقعه المرير في معتقلات المستعمر الغاشم، وفي الإقامة الجبريّة التي لم يتوقّف يوما عن النّظم فيها، وهذا ما وضَّح للمتلقّي مدى تعلّق أحمد سحنون بموطنه الذي يعشقه في جميع حالاته، وبجميع تفاصيله، وراح يصف جمال بلاده، ويتغنّى بها قائلا[1]:

يَا أَرْضَ أَحْلاَمِي وَسَمَاءِ إِلْهَامِي

يَا مَسْرَحَ أَفْكَارِي وَدُنْيَا أَشْعَارِي

فَوْقَ خَصْبِ أَرْضِكِ نَشَأْتُ وَتَرَبَّيْتُ

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص 387.

واستمرَّ واصفا العادات اليوميّة المتكرّرة في المجتمع الجزائري، كالعامل الذي يستيقظ يوميّا للالتحاق بعمله، وتلك الفتاة التي تقوم لمساعدة والدتها في عمل البيت، وذلك التّلميذ الذي يقوم باكرا للالتحاق بالمدرسة؛ "**وذلك الطّفل النشيط ينتبه في الصّباح الباكر مذعورا كالظّبي أو كما انتفض العصفور بلّله القطر، فيغسل أطرافه ...، ثم يطبع على فم أمه قبلة ويتناول محفظته وينطلق إلى المدرسة ليثقّف عقله ويسّر أهله ويخدم أمته**"[1]، إذ إنَّ هذه العادات ليست مجرّد نمط حياة في نظر أحمد سحنون، بل هي روح نابضة، ودفء غامر، وحبٌّ يتجسّد في صورة روتينيّة وقد تناص الشّاعر تعبيره من بيت شعريّ لصاحبه أبو صخر الهذلي؛ في قوله:

وَإِنّي لَتَعْرُونِي لِذِكْرَاكِ نَفْضَةٌ كمَا انْتَفضَ الْعُصْفُورُ بِلَّهُ الْقَطْرُ

"وهذا البيت من الطّويل لأبي صخر الهذلي وورد في الإنصاف ولسان العرب"[2] ،وأمّا ما قصده الشّاعر من البيت أعلاه أنّه "يصف ما يحدث له عند تذكره صاحبته، إنه ليصيبه خفقان واضطراب، يشبهان حركة العصفور إذا نزل عليه ماء المطر، فإنه يضطرب ويتحرك حركات متتابعة ليدفعه عن نفسه، والشاهد قوله: لذكراك، فإن اللام فيه للتعليل"[3]

ومن هنا يتّضح أنَّ أحمد سحنون قد عقد مقارنة بين التّلميذ والعاشق في صفة مشتركة وهي صفة الاضطراب، فكلنا نعلم أنَّ التّلميذ خاصة في مراحله التّعليميّة الأولى يرفض الاستيقاظ باكرا لعدم تعوّده على ذلك، كما أنّه يرفض فكرة أنّه صار مسؤولا وعليه الالتزام بالمواعيد الدّقيقة، وهنا يبدأ اضطرابه وقلقه حيال الأمر، وكلّما يستيقظ ينتفض تماما كانتفاض العاشق حين يرى حبيبته.

---

[1] سحون أحمد، الدّيوان، ص387.

[2] ابن الوردي زين الدّين، تحرير الخصاصة في تيسير الخلاصة شرح على ألفية ابن مالك، تح: محمّد مزعّل خلّاطي، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2008، ص184.

[3] شرّاب محمّد محمّد حسن، شرح الشّواهد الشعريّة في أمّات الكتب النحويّة ط1، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 2007، ج1، ص 451.

ويبدو أنَّ الشّاعر قد نال نصيبا وافرا من القلق والاضطراب، إذ لم يسلم ولم يهنأ أبدا وهو في السّجن، بعيدا عن حياته الطّبيعيّة وعن أهله وأحبائه وعمله، وقد عبّر عن حسرته العميقة بقوله:

يَرَى النَّاسَ يَغْشَونَ المَسَاجِدَ دائِمًا وَبِالرُّغْمِ مِنْهُ يَهْجِرُ الجُمُعَاتِ

فَيَشْـكُو إِلَى اللهِ العَلِيـمِ بِحَالِـهِ وَتَخْتَنِـقُ الآَهَـاتِ بِالكَلِمَاتِ[1]

إلاَّ أنَّ الأمر الذي جعله يتشجّع ويتغلّب على معاناته كونه يقبع في سجن لصيق بالمسجد، وكان يستمع إلى الخطب الدّينيّة التي كانت تُقام به، وعلى الرغم من أسفه حيال عدم قدرته على أداء الصّلاة في المسجد، إلاَّ أنّ قربه إليه جعله يشعر بالطّمأنينة، وقد عبّر عن إحساسه حيال ذلك:

وَلَكِنْ جَارُ الأَكْرَمَـيْنِ مُمَنَّعٌ وَإِنْ مَسَّهُ ضَرّ فَخَيْرُ أُسَـاةِ[2]

ويبدو أنّه لم يكن السّباق لهذا التّركيب، فالمتمعّن في التّراث الأدبي يجد البيت قد ورد من قبل وهو متناص مع بيت شعريّ للقبائليّ* ؛ إذ قال:

كذلك جَارُ الأَكْرَمَيْنِ مُمَنَّعٌ مصونٌ عَنِ الأَعْدَاءِ مَا نَيْله سَهْلٌ[3]

ومنه يتبيّن أنَّ أحمد سحنون قد استعار تراكيب القبائلي في عرض وتقريب أفكاره للمتلقّي في حلّة أبسط.

---

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ص 387

[2] المصدر نفسه، ج2، ص26.

* **الشّاعر القبائلي:** 852/ 1400م : هو عبد الرحمن بن أحمد القبائلي قائد من الشّعراء من أهل فاس كان صاحب أعنة السّلطان أبي سعيد عثمان بن أحمد المريني وقتله أبو سعيد مع أبيه.

[3] السّنوسي محمد، مسامرات الظريف بحسن التّعريف تح: محمّد الشّاذلي النّيفر، ب: الشّيخ محمّد القبائلي، ط1، بيروت(لبنان)، دار الغرب الإسلامي، 1994، ص 252 .

المبحث الثّانــي:

تناص المعانــي الشّعريّة

(تناص الخفاء)

إنَّ شخصيّة أحمد سحنون لم تكن تلك الشّخصيّة السيّاسية الجافّة، التي يتمحور انشغالها في المجال السيّاسي النّضالي دون غيره من المجالات الأخرى، إنّما كانت شخصيّته ذات أبعاد تتراوح بين التّديّن والإنسانيّة، وكذا الشّق الاجتماعي الذي بدا واضحا من خلال تعلّقه الشّديد بأهله، وهو ما صوّره في قصائده المهداة لأفراد أسرته كبيرا وصغيرا، التي جمعها في باب منفرد تحت عنوان "**رفيق القلب**"، كل هذا جعلنا نلاحظ أنَّ الشّاعر وعلى الرّغم من أنَّ ديوانه صبَّ في المجال السيّاسي بشكل كبير، إلاَّ أنَّ هذا لم يمنعه من التّطرق لجوانب أخرى، وبالتّالي فهو لم يلتزم بغرض بعينه، كما لم يؤثّر انشغاله الكبير بالنّضال السيّاسي على الجانب الرّوحي، بل كان حريصا على الحفاظ على علاقته القويّة بالله عزّ وجلَّ وهذا ما يتّضح جليّا في كثير من قصائده، ومنها قصيدته الموسومة ب "**لا تؤاخذني الهي**"، التي جاءت لتعكس مدى زهده في الحياة الدّنيا، وقربه الشّديد من الله تعالى، إذ لم يتوقّف عن طلب الغفران منه سبحانه عن الخطايا التي قد تبدر منه نظرا لكثرة الفتن وانتشارها، بقوله:

لاَ تُؤَاخِذنِي إِلَهِي بِالذَي كَانَ مِنِي مِنْ ذُنُوبٍ وَخَطَايَا

كَمْ بِهِ مِنْ فِتْنَةٍ عَارِيَّةٍ وَشُرُورٍ مِنْ خُمُورٍ وَبَغَايَا[1]

والمتمعّن لهذه الأبيات أعلاه يجد أنّها متناصة بشكل شبه كلّي تركيبا ومعنى مع أبيات شعريّة لصاحبها "**أبو العتاهيَّة**" التي نظمها تقرّبا لله تعالى ونيلا لمغفرته، وتحديدا من قصيدته الشّهيرة الموسومة ب "**إلهي لا تعذبني**"، حيث قال:

إلَهِي لاَ تُعذِّبنِي فإنّي مُقرٌّ بالذِي قَدْ كَانَ مِني

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، 352.

فَكَمْ مِنْ زِلَّةٍ فِي البَرَايَا وَأَنْتَ عَلَى ذُو فَضْلِ وَمَنِّ[1]

ولعلَّ هذا التّناص يعكس مدى تأثُّر أحمد سحنون بأبي العتاهيّة، نظرا لاشتراكهما في ذات المنابع الدّينيّة، والشّخصيّة المتديّنة عينها، باستغفارهما الله تعالى وطلب عفوه ومغفرته عن أي زلّة أو خطيئة قد قاما بها عن قصد أو دون قصد منهما، وراحا يوضّحان أثر الفتن والشّهوات المنتشرة في الدّنيا على نفسيّة العبد فالإنسان بطبعه ينقاد خلف شهواته، فمهما نجح في كبحها فإنّه لن يسلم منها، وهو الأمر الذي دعاهما لنظم هذه القصائد، طمعا في عفو الله تعالى والجدير بالذّكر أنَّ الشّاعرين لا يقصران مضمون الأبيات على نفسيهما، بل يعممّانه على عامّة النّاس ممن يكافحون شهوات أنفسهم وملذّات الحياة في سبيل رضا الله جلّ وعلا، ونظرا لما تميّزت به شخصيّة الشّيخ سحنون المتديّنة والنّاصحة والنّاهيّة، فإنّه لم يكن يبخل متلقّيه على الإطلاق بالنّصح والتّوجيه استنادا لتجاربه في الحياة، وكان يوجّه خطابات مباشرة وغير مباشرة للشّعب، فأمّا الأولى فتتعلّق بنصوصه الشّعريّة التي كانت تحمل وعظا، وأمّا الشّق غير المباشر فكثيرا ما كان يلجأ إليه في خطاباته الشّفهيّة التي كانت تُرفع من المساجد، والحقيقة أنَّ أحمد سحنون كان يستغل تلك الخطب الدّينيّة ليشحنها بشحنة سياسيّة ذات بعد نضالي، وبهذا يكون قد زاوج بين السيّاسة والدّين في شكل متناسق، محقّقا بذلك مبدأ الفعل الكلامي ذي البعد التّأثيري في المتلقّي، وعلى الرّغم من أنّه لم يصرح بأنّ له أبعادا سياسيّة بطريقة مباشرة إلاَّ أنَّ دهاء الاحتلال الفرنسي في تحليل معاني أحمد سحنون الخطابيّة لم تقل شأنا عن ذكائه فقد استطاع الاحتلال كشف مبتغى الشّيخ سحنون الذي أراد ضرب عصفورين بحجر واحد، فتم اعتقاله على وجه السّرعة، وتعليق نشاط المسجد الذي كان يخطب منه، ومن هنا بدأت رحلته بين جدران السّجن الباردة، ويبدو أنَّ الشّاعر لم يستسلم ولم تقل عزيمته، بل كان في كل مرّة يُخلى سبيله يعود إلى السّاحة السيّاسية بعزيمة أكبر من ذي قبل ولم

[1] أبو العتاهية، ديوان أبي العتاهيّة، د،ت، بيروت(لبنان)، دار بيروت للطّباعة والنّشر، 1986، ص425.

يكن اعتقاله من طرف الاستعمار الفرنسي الوحيد بل تمَّ اعتقاله كذلك على يدّ قوّات الجيش الشّعبي الوطني سنوات العشريّة السّوداء لذات السّبب تقريبا لكن في ظروف مختلفة، فقد رفض الجيش خطبه الدّينيّة حفاظا على أمن الوطن، ولكن وعلى الرُّغم من قسوة التّجربة التي مرّ بها، وإبعاده عن حياة النّضال السيّاسي والوعظ الدّيني، برفعه لشعار تطبيق الحكم الإسلامي في الدّولة الجزائريّة، وهو الأمر الذي رفضته الحكومة الجزائريّة جملة وتفصيلا معتبرة أنَّ مثل هذه المطالب أي –المطالبة بشرعيّة تطبيق الحكم الإسلامي– في تلك الفترة ليس في مصلحة الأمن العام للبلاد فقد يتسبّب في الخلط ومطالب المنظّمة الإرهابيّة التي كانت تتستّر باسم الدّين للوصول لأهدافها الإرهابيّة، فإلحاق التّهم بالشّيخ أحمد سحنون جعلته يشعر بظلم بالغ في حقّه؛ وهو ما عبّر عنه في مواضع شتّى من الدّيوان، معتبرا أنَّه لم يُمارس سوى حقّه المشروع في إبداء رأيه والدّفاع عن وطنه من أي عدوان إرهابي، ورغم ظروف السّجن القاهرة وأيّامه المريرة، إلاَّ أنَّها لم تخلُ من لحظات البهجة والأمل؛ ولعل الذّكرى الأجمل في المعتقل تتمثّل في لقاء الشّاعر بصديقه المقّرب إسماعيل زكري، الذي تم نقله من معتقله السّابق نحو المعتقل الذي يقبع فيه أحمد سحنون، وهو ما ذكره في مقدّمة قصيدته الموسومة ب "**الإخوان بسلم الأحزان**"، التي نظمها لزميله في النّضال السيّاسي ترحيبا به "القصيدة مهداة إلى الأخ والصّديق المثالي الشّيخ إسماعيل بمناسبة لحاقه بنا من معتقل بوسوي الجديد إلى معتقل بوسوي القديم"[1] وراح الشّاعر يستهلّ قصيدَته ببيت مثقل بمشاعر البهجة والاشتياق والسّرور، وفي لحظة حنين عميق لزملاء النّضال نسي تواجده بالسّجن وراح يرحّب بضيفه ترحيبا حارا، بقوله:

اصْدَحِي يَا بَلاَبِلَ الأَدْوَاحِ لِصَفَاءِ القُلُوبِ وَالأَرْوَاحِ[2]

[1] سحنون أحمد، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ص 11.

[2] المصدر نفسه، ص 11.

والمُتمعّن في تراكيب البيت أعلاه ومضمونه يجده متناصا مع أبيات شعريّة مأخوذة من ملحمة أدونيس الشّعريّة، التي جاء فيها :

انْشَرِحِي أَيَّتُهَا الصُّدُورُ المُثْقَلة بِالأَتْرَاحِ وَارْقُصِي أَيَّتُهَا الطُّيُورُ عَلى الأَدْوَاحِ[1]

وهي أبيات ذات شحنة عاليّة من الأمل والبهجة، إذ تحمل بين ثناياها تفاؤلا عاليا، وتدعو إلى التجرُّد من البؤس والتّشاؤم نحو الإحساس بالسّعادة الغامرة، من خلال التّطلّع لما هو أجمل وتجاوز جميع الظّروف الصّعبة بالصّبر وبفكّ قيود الشجن والحزن.

وقد تمَّ استخدام بعض ألفاظ الطّبيعة كقوله: بلابل، طيور، ومن خلال ألفاظ الطّبيعة استطاع الشعراء نقل أحاسيسهم بتفعيل قاموس "الطُّيور" التي تعدُّ جزءا من عناصر الطّبيعة كوسيلة إيحاء فهي ترمز للسلام والمحبة والجمال فناجوا البلبل والهدهد والحمام تعبيراً عن مشاعرهم وعواطفهم الصادقة، "ودلالة الطير في الشعر العربي أنّه لا يوجد في هذه الحياة أبهي إلى نفس المرء من منظر الطّيور الدّالة على الوداعة والتّفاؤل والجمال والسّلام، كونها تمرح وتسرح من شجرة إلى شجرة، ولا أجمل وقعا ولحنا على مسمعه من زقزقة عصفور أو صدح بلبل يتزقزق عذوبة ورقّة"[2]

وبهذا يتضّح لنا أنَّ تجربة أحمد سحنون في السّجن لم تكن الأكثر قسوة، فعلى الرّغم من أثرها العميق في نفسيّته، إلا أنَّ تواجد زملاء النّضال السيّاسي برفقته في السّجن جعله يشعر بنوع من الدّفء بينما تجربته في الإقامة الجبريّة كانت الأكثر تأثيرا وألما ممّا قاساه في السّجن، حيث كان وحيدا لا يشعر بنكهة الأعياد والمناسبات، بعيدا عن أهله وخلاّنه، ولم يذق للرّبيع طعما ولا لونا ما جعل ذلك ينعكس على أشعاره التي تلوّنت بالحزن والشّجن، وراح يصف ربيعه الذي مرّ في الإقامة

[1] الخشن فؤاد، أدونيس وعشتروت –ملحمة شعرية مترجمة–، ط1، بيروت(لبنان)، دار مكتبة الحياة(1965)ص4.
[2] أبو زبيد محمّد أحمد، الطير في الأدب العربي، ط2، إربد(الأردن)، مؤسّسة الروزنا، 1998، ص 73.

الجبريّة بقوله:

جَاءَ فَصْلُ الرَّبِيعِ يَخْتَالُ عَجِبًا وَأَنَا لاَ أَرَى حُسْنَ الرَّبِيعِ[1]

والمُتمعّن للبيت أعلاه يُدرك دونما شك أنَّ الشّاعر قد استعان في عرضها بتراكيب لغويّة لصاحبها البحتري، إذ تناص منه التّركيب دون المعنى، لقول البحتري:

أَتَاكَ الرّبيعُ الطّلقُ يَختالُ ضَاحِكاً منَ الحُسنِ حتّى كادَ أنْ يَتَكَلّمَا[2]

ويبدو أنَّ أحمد سحنون تجاوز تناصيّة المعنى، نظرا لظروف الخطاب المتباينة بين الشّاعرين فالبحتري نظم أبياته واصفا جمال الرّبيع وبهائه، وهو الأمر الذي يعكس للمتلقّي ابتهاجه وسعادته فطالما تعلّق التّغنّي بالرّبيع ووصف جماله الخلّاب بالنّفسيّة المنشرحة للمؤلّف "فالربيع يرتبط بالعبير والابتسامة والسعادة؛ وهو رمز الحب والجمال، بينما توحي بعض الفصول الأخرى بالحزن والكآبة"[3]، وأمّا الظّروف الخارجيّة للخطاب المتمثّلة في مقام إنتاج القصيدة، والظّروف النفسيّة لمنتج النّص، كلها تؤكّد مدى بؤس وشجن الشّاعر، ذلك أنّه نظمها وهو قابع في الإقامة الجبريّة ببيته، لا يرى أحدا ولا يُسمح لأحد بزيارته، معبّرا عن حزنه الشّديد بقوله:

أَنَا فِي البَيْتِ لاَ أَرَى غَيْرَ بَيْتِي جَعلُوهُ سِجْنِي وَلَا مِنْ شَفِيعٍ

لاَ أَرَى الرُّوضَ حَافِلاً بِالأَزَاهِيرِ وَلاَ النَّهْرَ فِي خَرِيرٍ بَدِيعٍ[4]

---

[1] سحنون أحمد، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ج2، ص 17.

[2] البحتري أبو عبادة الطّائي، ديوان البحتري، تح: يوسف الشّيخ محمّد، ط2، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2017، ج1، ص124.

[3] عزّام محمّد، التّحليل الألسني للأدب –دراسات نقديّة عربيّة– ، دمشق(سوريا)،وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، 1994، ص162.

[4] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص 17.

ولعلَّ القارئ يتساءل لمَ لمْ يتمَّ اعتقال أحمد سحنون مرّة أخرى ووضعه في السّجن مثل كلّ مرّة والجواب أنَّه كان قد بلغ من العمر عتيّا، وصار شيخا لا يقوى على تحمّل السّجن وقسوته، ولذلك تمَّ وضعه رهن الإقامة الجبريّة، وكان السّبب خلف ذلك رفعه شعار الجزائر دولة إسلاميّة أي مطالبته بالحكم الإسلامي كدستور للدّولة الجزائريّة المستقلّة، وهو الأمر الذي رفضته الحكومة السيّاسيّة وكان رفضها مبرّر إذ ربطت كل من ينادى بالحكم الإسلامي بتلك الممارسات الإرهابيّة إذ كان الإرهابيّون يتستّرون باسم الدّين لتنفيذ خططهم الإجراميّة، "الشّيخ أحمد سحنون؛ شارك في حرب التّحرير ضدّ الاستعمار الفرنسي، ودعا بعد الاستقلال إلى تحكيم الإسلام لأنّ الجزائر دولة إسلاميّة وبعد توقيعه على البيان الآنف الذّكر اعتّقل ووُضِع رهن الإقامة الجبريّة، نظرا لكبر سنّه وبقي فيها حتى عام 1984"[1]

وعلى الرّغم من تجاربه القاسية التي قمعت حريّته الشّخصيّة إلا أنّه من الضّروري أن نشير إلى أنَّ الإقامة الجبريّة والسّجن لم يبلغا درجة الألم التي خلّفتها بعض الأحداث المريرة في حياة الشّيخ سحنون، ذلك أنَّ حياته مليئة بالأحداث السيّئة والحزينة، سواء أكانت شخصيّة كوفاة بعض الخلّان والأقارب، خاصّة عند رحيل ابنته "سعيدة"، التي شكّلت منعرجا في حياة أحمد سحنون الشّخصيّة والأدبيّة، إذ تحولت أشعاره لكتلة من الحزن بعد هذا الحدث الأليم، وكذا على الأحداث العامّة المتعلّقة بالمجتمع الجزائري الذي انسلخ عن الكثير من القيّم، وراح يعبّر عنها في قصيدته الموسومة ب "**سئمت الحياة**"، واستهلّ قصيدته ببيت شعريّ متناص مع بيت لزهير بن أبي سلمى تركيبا ومضمونا، بقوله:

[1] الجهني مانع بن حمّاد، الموسوعة الميسرة للأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ، ط4، الرّياض(المملكة العربيّة السّعوديّة)، دار النّدوة العالميّة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، 1999، ج1، ص 240.

سَئِمْتُ تكاليف حَيَاةً لَيْسَ فِيهَا هَنَاءً وَعِفْتُ وُجُودًا لَيْسَ فِيهِ صَفاء [1]

وقال زهير بن أبي سلمة:

سَئِمْتُ تَكَاليفَ الحَياةِ وَمَنْ يَعِشْ ثَمَانِينَ حَوْلاً لاَ أَبَا لَكَ يَسأَم [2]

إذ اشترك الشّاعران في التّعبير عن تجاربهما اليوميّة المريرة، ونلاحظ أنَّ أحمد سحنون قد فصّل في أسباب حزنه وتعاسته، واتّخذ من بيت زهير وسيلة لكشف هذه الأحزان وتقريبها للمتلقّي قصد الاستفادة من هذه التّجارب وأخذ العبرة منها، وتجنُّب ما يمكن تجنّبه، خاصّة فيما يتعلّق بالمظاهر الاجتماعيّة الدّخيلة التي صبغت مجتمعاتنا وانعكست عليها سلبا، والتي لعبت الدّور الأساسي في حزن الشّاعر وشعوره بالسُّأم خاصة فيما يتعلّق بسقوط أغلى القيّم الإنسانيّة كقيمة الحياء:

عِفْتُ رِجَالاً لَيْسَ يُبْدُونَ غَيْرَةً وَعِفْتُ نِسَاءً مَا لَهُنَّ حَيَاءُ

فالحياء شعبة من الإيمان، وهو خلُق الإسلام؛ لقول نبيّنا عن مالك بن صفوان، عن زيد بن ركانة عن النّبي صلّى الله عليه وسلّم " لكلِّ دينٍ خلق، وخُلق الإسلام الحياء"[3] وهو من أخلاق الأنبيّاء والعظماء، ويُعدَّ منبعا للفضيلة وعنوانا للوقار، وبه يصلح المجتمع ويرقى، وبانعدامه تنعدم الفضائل وتنتشر الرّذائل.

ولم يتوقّف أحمد سحنون عند حدود الحياء المفقود في المجتمع، بل راح يتأسّف لانعدام الثّقة والغدر الذي حلَّ به من القريب قبل الغريب، لقوله:

---

[1] سحنون أحمد، ديوان الشيخ أحمد سحنون، ص247.

[2] بن أبي سلمة زهير، الديوان، تح: ناصر حنا، دت، بيروت(لبنان)، دار الكتاب العربي، 2004، ص49.

[3] القرطبي ابن عبد البر وآخرون، فتح المالك بتبويب التّمهيد لابن عبد البرّ على موطّأ الإمام مالك، تح: مصطفى صميرة، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 1998، ج9، ك: حُسن الخلق، ب: الحياء، ص315.

جَرَّبْتُ صُحْبًا غَيْرَهُمْ فَنَبِذْتُهُمْ وَأَخْطَرُ أَعْدَائِي هُمْ القُرَبَاءُ

ويبدو أنَّ أحمد سحنون مهتمّ بثنائيّة الدّين والأخلاق التي تعدُّ في الواقع وجهان لعملة واحدة، إذ لا تكاد تخلُ أيّة قصيدة له من التطرّق للقضايا الأخلاقيّة التي تتعلّق بإصلاح المجتمع، أو القضايا الدّينية التي يحرص على تذكير المتلقّي بها، ومنها؛ قصيدته الموسومة ب" قيّام اللّيل" وفيها قال:

فالعُمر شَطران مِنْهُ شَطْرُ لَيْلٍ فَلاَ تُمْضِهِ حَمَامَا[1]

وهو بيت متناص تركيبا ومعنى من ديوان الشّاعر كشاجم، الذي أنشد فيه قائلا:

وَلَيْلُكَ شَطْرُ عُمْرِكَ فَاغْتَنِمْهُ وَلاَ تَذْهَبْ بِنِصْفِ العُمْرِ نَوْمَا[2]

إذ يُحاول الشّيخ سحنون من خلال بيته هذا تذكير العباد بفضل قيّام اللّيل وتحبيبهم في هذه العبادة التي لازمت نبي الله الكريم، لدرجة تورّم قدميه عبادةً لله تعالى بكرة وأصيلا، وعُرف بها عباد الله الصّالحين وتربّى عليها الصحابة الكرام، وبهذه العبادة يَمتحِن الله عبده، إذ لا مُنافق يقوى ويصبر على العبادة أناء اللّيل والنّاس نائمون، كما يدعو الشّاعر المتلقّي لمناجاة الله تعالى ليورثه رضّاه وينير وجهه وبصيرته، وكل هذا يتأتّى بترك الخمول والنّوم الطويل الذي لا طائل منه.

فالنّوم الكثير يسبّب الخمول الجسدي والجمود الفكري ويعيق التّفكير السّليم، وبالتّالي يحدُّ من العلو والرّفعة العلميّة، ولذلك نجد أحمد سحنون يُغدق في ديوانه في الحديث عن العلم الذي نال نصيب الأسد، ودعا لضرورة ترك الخمول وتحصيل العلم الذي هو في مرتبة العبادة في ديننا الحنيف وراح يُشيد بمكانته وقيمته، وانعكاسه الإيجابي على الأمم والمجتمعات، بترقيّتها وتطويرها وإخراجها

[1] سحنون أحمد، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ج2ن ص358.

[2] كشاجم محمود بن الحسين، ديوان كشاجم، تح: أبو عبد الله الشافعي، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 1998، ص**65**

من ظلمات الجهل والأميّة، لقوله:

وَالحَضَارَاتِ كُلُّهَا لَمْ تَكُنْ تَبْقَى بِدُونِ اليَرَاعِ مِنْهَا بَقِيَّة[1]

وأضاف في ذات الصّدد:

قَلَمٌ يَبْنِـي الحَضَــارَاتِ التِي تَتَحدَّى بِمَبَانِيهَا الزَّمَنَ

ويبدو أنَّ بيت أحمد سحنون جاء ليصبَّ في ذات المعنى الذي مع بيت شعريّ لمحمود سامي البارودي، الذي قال هو الآخر:

بِقوَّةِ العِلْمِ تَقْوَى شَوْكَةَ الأُمَمِ فَالحُكْمُ فِي الدَّهْرِ مَنْسُوبٌ إِلى القَلَمِ[2]

فالحضارات كلّها شُيّدت على ركائز العلم والمعرفة، التي تنهض بها الأمم وترتقي وممّا لا شكّ فيه أنّ زوال العلم ينجرُّ عنه اضمحلال كلّي للأمّة بجميع خصوصيّاتها الدّينيّة والمعرفيّة، ليجد الإنسان نفسه في العصر البدائي الأوّل.

وعلى الرّغم من اهتمام أحمد سحنون بالعلم وإفراده بقصائد عدّة من ديوانه، وتخصيصه بأبيات شعريّة يعكس فيها مدى أهميّته ومكانته العظيمة في الدّين والدّنيا، والأجر العظيم الذي يلحق طالب العلم إلاَّ أنّ اهتمامه بالعلم لم يكن بقدر اهتمامه بحُسن الخُلق، إذ يرى الشّيخ سحنون أنَّ العلم بلا أخلاق لا جدوى منه، فالتّمتع بالأخلاق الحسنة أهم صفة في طالب العلم المثالي وبغيّاب الأخلاق والقيّم في العالِم يكون علمه قاصرا ليس من باب المادّة العلميّة إنّما من باب

[1] سحنون أحمد، ديوان الشّيخ أحمد سحنون، ص 154.

[2] البارودي محمود سامي، ديوان البارودي، تح: علي الجارم وآخرون، ط1، بيروت(لبنان)، دار العودة، 1998،ج(4/1)، ص511.

التّعامل، فسوء أخلاق العالِم وتكبّره تُنفر النّاس من حوله، وتجعله منبوذا وهو ما عبّر عنه بقوله:

إِذَا لَمْ يُفِدْنَا العِلْمُ خُلُقًا وَلاَ تُقًى فَتَبًّا لِعِلْمٍ يُثْمِرُ الهـَمَّ وَالغَمـَا[1]

وفي ذات الصّدد، قال في قصيدة "العلم والخلق":

فَقُل للذِي لَمْ يَسْمُ بِالعِلْمِ خُلُقًهً ضَلَلْتَ فَلَمْ تَرْشَدْ وَلَمْ تَفَقِهْ الدَّرْسَا

فَلاَ خَيْرَ فِي عِلْمٍ عَقِيمٍ وَإِنَّنِي أَرَى العِلْمَ دُونَ الخُلقِ لاَ يرْفَعُ الرَّأْسَ[2]

وهي أبيات متناصة من قول حافظ إبراهيم:

وَالعِلمُ إِن لَم تَكتَنِفهُ شَمائِلٌ تُعليهِ كانَ مَطِيَّةَ الإِخفاقِ

لا تَحسَبَنَّ العِلمَ يَنفَعُ وَحدَهُ ما لَم يُتَوَّج رَبُّهُ بِخَلاقِ[3]

ومنه فإنَّ أحمد سحنون يهدف من خلال تناصه هذا إلى إيصال رسالة للمتلقي مفادها أنَّ العلوم مهما بلغت درجتها ومنزلتها ومكانتها؛ فإنّها لا تساوي شيئا إن كان صاحبها غير خلوق ولا يتّصف بشروط العالم الأخلاقيّة، ولأجل ذلك عني الإسلام أيّما عناية بصفات طالب العلم، "عني الإسلام أعظم عناية بالتّعلّم وحثّ أمّته على طلب العلم، بالبحث والتّفكير في كل ميادين المعرفة ومجالات الحياة، وجعل سبحانه العلم أعلى شرف وأوّل منّة على بني آدم، وإن كان العلم عبادة فإنّ من شروط هذه العبادة التّحلي بالأدب وحسن الخُلق، بالتّواضع والأدب وكرم النّفس والصّبر" [4] وبتحّقق

---

[1] سحنون أحمد، المرجع، ج2، ص308.

[2] المصدر نفسه، ص 371.

[3] حافظ إبراهيم محمّد، ديوان حافظ إبراهيم، تح: أحمد أمين وآخرون، ط3، القاهرة(مصر)، المطبعة الأميريّة، 1948، ج1، ص268.

[4] عاطف مصطفى، ثمن النّجاح: أفكار وأخلاقيّات، مر:عبد العزيز السّباعي، ط1، دار كنوز، 2015، ص79.

جميع هذه الشّروط يتحّقق العلم المثالي ذو المبادئ السّاميّة .

وراح الشّيخ سحنون في قصيدته الموسومة ب" **رابطة الدّعوة الإسلاميّة**" يُخاطب المسلمين ويدعوهم إلى التّكاتف والتّرابط، من خلال تحقيق مبدأ الوحدة، إذ يعتبر أحمد سحنون أنّه لا مجال لاستعادة السيّادة العربيّة بشكل عام والإسلامية على وجه الخصوص؛ دونما تحقّق الوحدة بين المسلمين جميعا، وقد قال في هذا الصّدد:

بِمَوْقِفِنَا المُوحَّدْ سَوْفَ نَمْضِي عَلَى النَّهْجِ القَوِيمِ فَلاَ نَحِيدُ[1]

واستمرَّ أحمد سحنون يعبّر عن الطرق المثلى لنشر ثقافة العمل الجماعي، الذي يفضي إلى التّكاتف بين المسلمين، ورأى أنَّ من بين الطّرق المُثلى لتحقيق ذلك الإيمان بمبادئ الأحزاب والجمعيّات العاملة على نشر الوعي والعمل الجاد، ومن هذه الجمعيّات التي تسهر على بثّ روح الوحدة بين المسلمين، وتوثيق الصّلة بين العمل السيّاسي والجانب الدّيني، نجد رابطة الدّعوة الإسلاميّة، التي تزعَّمها أحمد سحنون، "تمّ تعيين سحنون عضوا في المجلس الإسلامي إلى غاية سنة 1968 حيث استقال وتحوّل إلى مسجد دار الأرقم بشوفالي، ترأس رابطة الدّعوة الإسلاميّة في الجزائر سنة 1989"[2]، وقد وضّح أحمد سحنون أبرز الأسس التي تقوم عليها رابطة الدّعوة الإسلاميّة التي يترأسّها، وأبرزها سياسة التّحاور السّلمي مع العدو كخطوة أولى وترك العنف جانبا حتى يُصبح ضرورة لا مفرّ منها:

وَإِنْ يَصْدُرْ مِن البَاغِينَ سُوءٌ فَنُصْحُهُمْ هَوَ الرَّأْيُ السَّدِيدُ

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2،ص95.

[2] خدوسي رابح وآخرون، موسوعة العلماء والأدباء الجزائريين، ج2، ب: من حرف الدال إلى حرف الياء، ص129.

فَلَيْسَ كَمَنْهَجِ الإِقنَاعِ دَاعٍ إِلَى أَنْ يَذْعُنَ الخَصْمُ العَنِيدُ

وَجَبْهَتُنَا الفَتِيَةُ سَوْفَ تَمْضِي إِلَى الهَدَفِ المُوحَّدِ لاَ تَحِيدُ[1]

وبهذا فإنّ الشّيخ سحنون يعتبر أنَّ العدو قد يُهزم أحيانا باتّباع سياسة الإقناع دون حاجة للعنف وهذا أحد مبادئ الرّابطة.

واستمر أحمد سحنون في محاولته لجذب أكبر عدد ممكن من المدعّمين لمبادئ الرّابطة، من خلال حثّهم على العمل الجاد، ودفعهم إلى الاستفاقة من سباتهم العميق، خاصة أولئك المتخاذلين تُجاه الوطن، والمتقاعسين عن دعم قضيّة الأوطان المغتصبة، والتّفكير بالمصالح الشّخصيّة قبل المصلحة العامّة للبلاد، وهو ما استنكره الشّاعر بشدّة؛ داعيّا هذه الفئة إلى الاستفاقة من غفلتهم:

فَقُلْ لِلجَاحِدِينَ أَلاَ أَفِيقُوا فَلَيْسَ يُفِيدُكُمْ هَذَا الجُحُودُ

وَقُل للقَاعِدِين أَلاَ فَقُومُوا فَلَيسَ يُفِيدُكُم هَذَا القُعُود

وَقُل للحَاكِمِينَ لَقَدْ نَهَضْنَا ووُحّدت المَوَاقِف والجُهُود[2]

والمتمعّن للبيت الأوّل أعلاه يجده متناصا تناصا جزئيّا مع بيتٍ شعريّ للشّاعر المغربي الكتّاني؛ الذي أنشد :

فَقُلْ لِلشَّامِتِينَ بِنَا أَفِيقُوا سَيَلْقَى الشَّامِتُونَ كَمَا لَقِينَا

والبيت الذي نظمه الشّاعر الكتّاني في حدّ ذاته متناص من قول الإمام علي كرّم الله وجهه وهو ما جاء في ذات الدّيوان: "في الشّطر الأوّل أغار الشّاعر على قول الإمام علي رضي الله عنه إغارة

[1] سحنون أحمد، ديوان سحنون، ج2، ص 96.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص96.

جزئيّة"[1] في قوله:

فَقُلْ لِلشَّامِتِينَ بِنَا أَفِيقُوا فَإِنَّ نَوَائِبَ الدُّنْيَا تَدُور[2]

ومنه فإنَّ أحمد سحنون يمارس سياسة التّرغيب والتّحفيز لجذب المتلقّي، للعمل على توسيع نطاق القضيّة بكسب عدد أكثر من المؤيّدين، وراح يخاطبهم بقوله "وقل للقاعدين ألا فقوموا، فليس يفيدكم هذا القعود" أي العمل على تنبيه أولئك الذين لا يكترثون لما حلَّ بالوطن للاستفاقة من سباتهم ومساندة قضيّة أوطانهم.

ورجوعا إلى عنصر الصّداقة الذي نال حظّا وافرا بديوان أحمد سحنون، حيث أفرد لأصدقائه وخلّانه وزملائه في النّضال السيّاسي بابا كاملا تحت عنوان "**باقة شعر للأحبّة**"؛ وفيه راح يعبّر عن حبّه الكبير لهم، واستذكر أحداثا جمعتهم سواء على المستوى الشّخصي أو في مجال النّضال السيّاسي؛ يستحضر اجتماعاته السريّة مع هؤلاء الزّملاء، التي كانت تعقد في المساجد أو في أحد المنازل الشّخصيّة لأحد أعضاء الجمعيّة، وتارة أخرى يتطرّق إلى لقاءاته مع بعض المناضلين السيّاسيين داخل السّجن، وقد كان يشعر بسعادة وبهجة بمجرد انضمام أحد زملائه إلى السّجن الذي يقبع فيه ليس لأنّه يريد انضمامهم لهذا المكان الموحش، إنّما لأنّه يرى فيهم الحريّة والوطن والدفء، وبوجودهم يرى الأمل والفرج وإن طال قريب، وبهم يتفاءل نحو غد أجمل، وبذلك تزداد قوّته وعزيمته وصبره على تحمّل الصّعاب وقسوة السّجن، فيشتدُّ ساعده ليستمرَّ في نضاله بالقلم لتحقيق الحريّات المسلوبة، ولهذا نلاحظ أنَّ الأشعار التي نظمها الشّيخ سحنون في السّجن أي "**سجنيّاته**" تعدُّ الأشهر والأكثر تأثيرا في المتلقي بحسب الدّارسين، كما كانت الأكثر صدقا في

[1] الكتّاني أبو الفيض، ديوان الكتّاني في المعارف والمدح النّبوي، تح: إسماعيل المسّاوي، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2005، ج16، ب: رويُّ النّون، ص .287

[2] الإمام علي، ديوان الإمام علي، ص 94.

التّعبير حيث شعر بها المتلقّى كأنّه يعيش تلك الأحداث؛ "قصائد أحمد سحنون عن الغربة والوطن وكذلك الحنين في سجنيّاته عبّر عنها بصدق فأفرغ كل ما بنفسه"[1]، ونظرا لقيمة الصّداقة في نظر أحمد سحنون التي يرى أنّها مقدّسة، فهو يعتبر الحياة جد قاسية بل لا تساوي شيئا بخلوّها من صديق صدوق حقيقي، يعينه على متاعب الحياة، وينصحه ويوجّهه نحو الأفضل، لقوله:

اتَّخَذْتُ صِحَابًا أَسْتَعِينُ بِرَأْيِهِمْ عَلَى هَذِهِ الدُّنْيَا فَكَانُوا بَلاَءَهَا

لا خير في الدّنيا إذا لم يكن بها أخ إن لقيناه نسينا عناءها[2]

قال الإمام الشّافعي:

سَلاَمٌ عَلَى الدُّنْيَا إِذَا لَمْ يَكُنْ بِهَا صَدِيقٌ صَدُوقٌ صَادِقُ الوَعْدِ مُنْصِفًا[3]

فالصّداقة كنز ثمين وعملة نادرة، إذ بات من الصّعب أن نجد روحا نقيّة تقدّم بلا مقابل، وتمنح بلا هدف نفعي.

ولهذا نجد الشّيخ سحنون استغلَّ مساحة واسعة من ديوانه للخلّان، وتوقّف عند الحدث الأكثر تأثيرا في نفسيّته والذي جعله يحيى في كدر مستمرّ، والمتعلّق بفقدانه لأعزّ أصحابه، الذين كانوا له عونا في الحياة الشّخصيّة والنّضاليّة على حدّ سواء، وتقاسموا معه مسؤوليّة الدّفاع عن الوطن ضد العدو الخارجي والدّاخلي وقد عبّر عن ذلك بقوله[4]:

---

[1] بوقرورة عمر بن أحمد، دراسات في الشعر الجزائري المعاصر: الشعر وسياق المتغير الحضاري، ط1، الجزائر العاصمة(الجزائر)، دار الهدى، 2004، ص52 .

[2] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص39.

[3] الشّافعي محمّد ابن إدريس، ديوان الإمام الشّافعي، تح: نعيم زرزور وآخرون، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 1984، ب: قافية الفاء، ص79.

[4] المصدر السّابق، ص247.

وَأَفْدَحُ خَطْبٍ حلّ بِي فَقْدُ إِخْوَةٍ بِهِمْ تَمَّ فِي عَصْرِ الخَرَابِ بِنَاءُ

ومن هؤلاء الأصدقاء الذين رثاهم أحمد سحنون؛ الشّيخ فرحات بن الدّراجي الذي كان عضوا فاعلا في جمعيّة العلماء المسلمين، "وخطيبا فيها، وعالما عظيما وأديبا مبدعا توفيّ عام1951 ودُفن في ولاية البليدة، ورثاه صديقة الشّيخ أحمد سحنون في ديوانه"[1]

واستمرّ أحمد سحنون يعرض أحزانه ضمن غرض الرّثاء، حيث رثى العديد من الشّخصيّات الفاعلة التي غادرت الحياة بجمعيّة العلماء المسلمين الجزائريّين ممّن كانوا أعزّ رفاقه، كما راح يرثي أقرب النّاس إلى قلبه، ألا وهي ابنته سعيدة ويبدو أنَّ الشّاعر جدُّ متأثّر لفقدان ابنته ما جعله ينظم جميع هذه القصائد وفيها تذكّر ابنته تارة، وعدَّد خصالها النّبيلة وأخلاقها العاليّة تارة أخرى كما راح يودّعها في حزن وشجن عميق، بقوله:

ليس شئ يُفَتِّتُ الأَكْبَادَا مِثْلَ أَنْ يَدْفِنَ الأَبُ الأَوْلَادَ

وَأَنَا مُذُّ دَفَنْتُ إِحدَى بَناتِي وَاكْتَسَى بَيتُهَا الوَدِيعُ الحِدَادَا[2]

ويبدو أنَّ مشاعر أحمد سحنون المليئة بالحزن كانت تتقاطع إلى حدّ كبير مع مشاعر الشّاعر "**ابن الرّومي**" الذي رثى ابنته، فقد استخدما ذات التّراكيب في تصوير المصيبة التي ألمّت بفقيديهما:

بُنَيَّ الذي أَهْدَتْهُ كَفَّايَ للثَّرَى فَيَا عِزَّةَ المُهْدَى ويا حَسْرة المُهدِي

أَقُرَّةَ عيني قدْ أَطَلْت بُكاءها وغادرْتها أَقْذَى من الأعينِ الرُّمدِ[3]

---

[1] خدّوسي رابح وآخرون، موسوعة العلماء والأدباء الجزائريّين، ج2، ص17 .

[2] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص 186.

[3] ابن الرومي علي بن جريم؛ ديوان ابن الرّومي، ج1، ب: حرف الدّال، قصيدة(طواه الرّدى) ص400/ 401.

واستمرّ أحمد سحنون يصف حُرقة قلبه، والألم الذي ألمَّ به وفتك بقلبه فتكا؛ كلّما تذكّر فلذة كبده "سعيدة"، إذ فقد البهجة في حياته، ورحلت السّعادة عن دنياه برحيل سعيدة، ويبدو أنَّ دموعه لم تنجح في التّقليل من حزنه، ولم تكن كافيّة لالتئام جرحه العميق، لقوله:

الدَّمْعُ لَيْسَ بِمُطْفِئ مَا بِالفُؤَادِ مِنْ احْتِرَاق[1]

وهو بيت يتناص بشكل واضح مع بيت شعريّ للمعتمد بن عبّاد، الذي وصف هو الآخر ما في قلبه من ألم لا تقوى الدّموع على مداواته، لقوله:

بكيتُ فتحا فغذ رُمتُ سلوته ثَوَى يَزِيد فَزَادَ القَلْبَ اِحْتِرَاقَا[2]

ويتقاطع كذلك مع قصيدة "**ابن الرّومي**" التي رثى بها ابنته المتوفاة، وكان رأيه من رأي الشّاعرين في أنَّ الدّموع ليست سوى وسيلة للتّعبير عن الحزن والشّقاء، إلاَّ أنّها لا تُجدي على الإطلاق في نسيان الأحبّة ممن غادروا دنيانا إلى الأبد؛ فقد أكّد أحمد سحنون في أكثر من موضع على ذلك:

سَأَسْقِيكَ مَاءَ العيْنِ مَا أَسْعَدَتْ بِه وَإِنْ كَانَتْ السُّقْيَا مِنْ الدَّمْعِ لاَ تُجْدِي

نَارٌ وَمَاءٌ صَمِيمُ القَلْبِ أَصْلُهُمَا متى حوى القلب نيرانا وطوفانا[3]

وكما عشق الشّيخ سحنون الصّداقة والأهل عشق الحريّة فكلاهما يعبّران عن النّقاء والسّلم الدّاخلي فالحريّة كانت ولا تزال معشوقة الشّعراء وحبيبتهم الأبديّة، فلا يكاد يخلُ ديوان شعريٌّ في التّراث أو في العصر الحديث والمعاصر من التّطرّق إلى الحريّة ومناجاتها، خاصّة أولئك الشّعراء

---

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص177.

[2] المعتمد بن عبّاد، ديوان المعتمد بن عبّاد، تح: حامد عبد المجيد وآخرون، ط3، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2000، ص70.

[3] المصدر السّابق، ج2، ص 186.

الملتزمون بقضايا الأوطان المغتصبة والذين يصوّرون الوقائع السيّاسية، وأحمد سحنون أحد هؤلاء الشّعراء الذين تطلّعوا إلى الحريّة في جميع أشكالها؛ سواء أكانت حرية الوطن من أغلال المستعمر، أو حريّته الفرديّة التي سعى جاهدا لنيلها بخروجه من السّجن الذي قبع فيه طويلا بسبب بعض تصريحاته السيّاسيّة من جهة، وبسبب نشاطه داخل جمعيّة العلماء المسلمين الجزائريّين–كما ذكرنا آنفا– وقد أفردها بقصيدة عنوانها "**الحريّة**"، والمثير للانتباه أنَّ هذه القصيدة لم تكن تعبّر عن الحريّة في مضمونها فحسب بل جاءت في شكلها على نظام الشّعر الحر الذي لا يستند إلى وزن ولا قافيّة ولا يلتزم بنظام الشّطرين، وهو ما يُعرف بقصيدة النثر الشّعري أو بالشّعر المنثور "النّثر الشّعري سُميّ بذلك لغلبة العاطفة عليه والصور والإيقاعات العذبة، وهو كل ما يستهوي النفس، ومن أجل ذلك قال عرب الجاهلية أن القرآن شعر ليس لأنه شعر موزون مقفى بل نظرا لشدة أثره في النفس"[1] وقد خصّص أحمد سحنون بابا جمع فيها جميع قصائده النّثريّة ذات المواضيع المتنوّعة عنوانها "**الشِّـعر المنثور**"[2] ومنها قصيدته "الحريّة"، التي تغنّى فيها بمعشوقته:

حَبِيَبتِي حَمْرَاءَ الخَدَّيْنِ بِلَوْنِ الدَّمِ القَانِي...

إنَّهَا الحُرِيَّةُ مَعْشُوقَةَ العُظَمَاءِ وَمَعْبُودَةَ الشُّعَرَاءِ...

ويبدو أنَّ أحمد سحنون يستعين بتعبير أحمد شوقي في وصفه للحريّة الحمراء، بقوله :

وَلِـلْحُرِّيَّةِ الـحَـمْرَاءُ بـَـابٌ بـكُلِّ يـَـدٍ مُـضْرَجَـةٍ يـَـدُقُّ[3]

[1] الدّمج خالد مصطفى، النخبة الكافية في العروض والقافية،ط2، (لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2016، ص16.

[2] سحنون أحمد، الديوان، ج2، ب : الشّعر من المنثور، من ص 381/ 397.

[3] زكي مبارك كريمة، أحمد شوقي، تح: كريمة زكي مبارك، ط1، القاهرة، مصر، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 2009، ص58.

ويقصد من الحريّة الحمراء ذلك النّضال الجسدي بالدّماء والرّوح في سبيل تحرير الأوطان المُغتصبة، فضريبة نيل الحريّة ليست هيّنة على الإطلاق إذ لا بدَّ من التّضحيّة، ولعلَّ أدلّ مثال على ذلك شهداء الجزائر الأبرار الذين قدّموا دماءهم مقابل رؤيّة العلم الجزائري يحلّق عاليّا بثلاثة ألوان يُحيل كلَّ لون فيها إلى دلالة ترتبط باستعادة السيّادة، ويتوسّطه اللّون الأحمر في شكل نجمة تحمل دلالة دّماء الشّهداء التي أُريقت في ساحة النّضال، وأمّا شكل النّجمة فهو يرمز للإسلام "تعدّدت دلالات اللون الأحمر في التراث الشّعبي وفي الأشعار وتباينت مفاهيمها، وجاء هذا التباين نتيجة لارتباطه بعدّة أشياء طبيعية بعضها يثير البهجة والانشراح وبعضها يثير الألم والانقباض وكثيرا ما تم ربطه بلون الدّم واستعمل للتّعبير عن المشقّة والشِّدة والخطر، والحريّة الحمراء هي تلك الحريّة التي تُنتزَع من المُستعمَر بعد معارك دمويَّة"[1]

ومنه فقد تجسّد تناص أحمد سحنون في استعارة المعنى الدّال على الحريّة التي لا تُؤتَى بالهدنة، ذلك أنَّ الاحتلال الفرنسي لم تنفع معه أية أساليب تحاور وسلم، إنّما الثّورة كانت مبنيّة على أساس ما أُخذ بالقوّة لا يمكن استرداده إلاَّ بالقوة، " أمَّا السَّبيل الأوحد للخلاص من السَّيطرة الأجنبيَّة فيتمثَّل في الكفاح المسلَّح، لأنَّ ما أُخذَ بالقوَّة لا يُسترجع إلا بالقوَّة، لأنَّ السُّلطات الاستعماريَّة الفرنسيّة كانت تواصل سياسة الاستبداد والاستعباد، وتطبِّق فكرة الإهانة والإذلال"[2]، وهذا هو السّبب المباشر الذي جعل الكثير من الشّعراء يصفون الحريّة على أنّها حمراء، كونها مشحونة بسيل من التّضحيّات التي تمثّل دماء المناضلين، كما يضمُّ أحمد سحنون صوته لصوت أمير الشّعراء "أحمد شوقي" ولكلّ شاعر أو أديب وصف الحريّة باللّون الأحمر، الدّال على للشّقاء فالحريّة تعشق كلَّ من يضحّي ويتعب لأجل كسبها، وهو ما عبّر عنه الشّيخ سحنون بقوله "**حتى**

[1] أحمد مختار عمر، اللّغة واللّون، ط2،القاهرة (مصر)، عالم الكتب، 1997، ص211/ 212.

[2] محمّد العربي زبيري، الثّورة الجزائرية في عامها الأوّل، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، ط1، 1984، ص35

بذل الرّوح أبت أن ترضى به سهلا يسيرا، بل لا تقبله إلا على طريق محفوف بالأخطار مزروع بالأشواك، متخلّل بالعقبات مملوء بما يمض القلب ويضني الجسم... لأجل ذلك تحمَّلتُ مفارقة الوطن وتجرَّعت مرارة الغربة وزُجَّ بي في السِّجن، وطُوّح بي إلى المنفى، وألقي بي في خضم المتاعب لألفظ روحي على التّدريج في ضيق"[1]

ومن هنا يتّضح أنَّ أحمد سحنون منح الأولويّة لحرية الوطن على حساب حريّته الفردّية الشّخصيّة فتحدّى قسوة السّجن ومرارة البعد عن الأهل، هو وكلَّ مناضل تبنّى قضيّة الأراضي المغتصبة ودافع عنها بالنّفس والنّفيس، فالتّضحيّة أحد أشكال الأخلاق النّبيلة التي يتمتّع بها كل له حسٌّ ثوري.

ونظرا لاهتمام أحمد سحنون بالشّق الأخلاقي من قيّم ومُثل عليا، فإنّ ديوانه كان عامرا بالحكم البليغة حيث استعان بحكمة عربيّة قديمة وُظّفت في الأشعار بشكل واسع لقوله في مستهل القصيدة "المنايا ولا الدّنايا: مثل عربي قديم"[2] ويُضرب هذا المثل في الاتّصاف بالعزّة والكرامة ورفض جميع أشكال الذّل التي تلحق بالإنسان بسبب أخلاقه السيّئة، وخضوعه للغير لمصلحة ما، ونشير إلى أنّ هذا المثل رفعه العرب في الجاهلية بسبب أنّ الطبيعة العربية كانت تأبى الدُّونية التي تعني الرضوخ لمشيئة الاحتلال، والاستسلام لتسلُّط المغتصب بقبول القهر والعبودية والإذلال، وقد وظّف أحمد سحنون هذا المثل في قصيدته للتّعبير عن ضرورة رفض جميع أشكال العبوديّة والقمع والإذلال، والعمل على حفظ الكرامة وصون الهويّة وفي الحقيقة فإنّ الشّيخ سحنون يخاطب الاستعمار الفرنسي بطريقة غير مباشرة، لإيصال رسالة مفادها أنّ الشّعب الجزائري شعبٌ غير خاضع لممارسات فرنسا وسياستها الخبيثة في طمس معالم الهويّة العربيّة وكذا محو الدّين

[1] سحنون أحمد، الدّيوان، ج2، ص 389.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص48.

الإسلامي فقال الشّيخ سحنون:

الَمنَايَا وَلاَ الدَّنَايَا فَمَنْ يَرْضَ الدَّنـــَايَا فَذَاكَ شَـــرُّ البَرَايَا

وَالذِي بَـــاعَ دِينـــَهُ بِمِتَاعٍ زَائِلٍ لَمْ يَكُنْ شَرِيفَ السَّجَايَا

وَالذِي لَمْ يَغَرْ عَلَى العَرْضِ لَمْ يَبْقَ لَهُ غَيْرَ أَنْ يَذُوقَ المَنَايَا[1]

إذ يرى أحمد سحنون أنّ الإنسان الذي يرضى الهوان على دينه ووطنه، ولا يغار على عرضه وشرفه فإنَّ الموت أهون له بكثير من الحياة، فالحرُّ لا يخضع للاستعباد مهما كان شكله، وواجب عليه مقاومة أيَّة محاولة للضّرب بالكرامة الإنسانيّة، كما لا يحقَّ لأيّ إنسان أن ينتقص من كرامة غيره ولا لأية دولة أن تقلّل من شأن دولة أخرى واستضعافها، واقتحام أراضيها واستغلال نفوذها في اغتصاب حريّات الدّول الضّعيفة لقول عمر ابن الخطّاب رضي الله عنه "مَتَى اِسْتَعْبَدْتُمْ النَّاسَ وَقَدْ وَلَدَتْهُمْ أُمَّهَاتِهِمْ أَحْرَارًا"[2]، فالشّعب الحّر لا يرضى لنفسه قيودا وأغلالا وهذا ما يميّز الشّعب الجزائري الذي قدّم تضحيّات جليلة في سبيل تحقيق السيّادة .

ومنه يتّضح أنّ أحمد سحنون وظّف هذه الحكمة لتصوير الواقع السيّاسي الاحتلالي الذي أراد إذلال مستعمراته، إلاَّ أنّه وجد جوابا قاسيّا من الشّعب الجزائري الذي يتّصف بكل صفات الشّهامة والعزّة والذي ينبض بالعزيمة ويتنفّس الحريّة، وليدعو كل متخاذل للاستفاقة والاتّصاف بصفات الرّجل الحر، وفي هذا المعنى أُوجدت الحكمة، وتداولها الشّعراء وتناصوها في أعمالهم بشكل لافت واسع، ومنهم أبو أيّوب الأنصاري:

---

[1] سحنون أحمد، الديوان، ص48.

[2] الجيلالي محمّد حمزة، الإشراق الإسلامي، تح: محمّد الفاضل بن عاشور، دت، تونس، الشّركة التّونسيّة للتّوزيع، 2001، ج2، ص197.

المَنَايَا وَلاَ الدَّنَايَا هِيَ لِلصُّحْبِ الطُّلاَبِ وَهُتَافُ العِزَّةِ القَعْساءِ يَحْدُوهُ السَّحَابُ[1]

ولم يقتصر استخدام هذه الحكمة على الأشعار فحسب بل كانت توظّف في كتب الأدب، وكتب التّاريخ، والتنمية البشريّة، وتم استخدامها كثيرا كحجّة على رؤية ما، وشُرحت في العديد من المؤلّفات، "والإنسان الحقيقي هو من طُبع على المحامد والآداب يمشي بالاستقامة ويفعل البر ويتكلم الحق ويكرم نفسه وغيره مع الاتصاف بالتواضع والرأفة والحلم في مواضعها لقول الحكيم: المنايا ولا الدنايا وخير من ركوب الخنا ركوب الجنازة: فلا يخاتل ولا يراوغ ولا يواري ولا يكابر ولا يماري ولكنه يسير دائما بالاستقامة"[2]

ومنه نلاحظ أنَّ أحمد سحنون كثيرا ما يقرّب المعاني للمتلقّي باعتماده على كتب التّراث الشّعريّة التي تعدُّ ركيزة كل شاعر في إبداعه؛ فلا أحد ينكر ما لهذه المؤّلفات والدّواوين الشّعريّة من أثر إيجابي على الأشعار الحديثة والمعاصرة، ذلك أنّ هذه الأخيرة ما هي إلاَّ امتداد لسابقتها مع إضفاء نوع من الإبداع، وبهذا نفسّر ظاهرة التّناص اللّغويّة، أو بمعنى أبسط التّداخل الأدبي والتكرار الفنّي الحاصل في الأعمال الأدبيّة الحديثة، ذلك أنَّ كل عمل يقوم على سابقه، مثل أي علم آخر كالريّاضيّات والعلوم الفيزيائيّة الحديثة والنّظريات الفلكيّة والكونيّة المعاصرة التي تقوم على القواعد الثّابتة التي خلّفها العلماء الأوّلون، والتي لا يمكنها الاستمرار لولا استنادها لهذه القواعد.

وهو ذات الأمر مع الأعمال الأدبيّة من أشعار ونصوص وهي بمثابة امتداد لأعمال السّابقين مع ضرورة التّوفيق بين القديم والحديث بإضفاء اللّمسة الشخصيّة للمؤلّف، أي عدم الاعتماد الكلّي على أعمال تراثيّة دون إضافة الصّبغة الخاصّة للمؤلّف؛ " التوفيق بين التراث والجديد هو إعادة

[1] قميحة جابر، حديث عصري: إلى أبي أيوب الأنصاري- شعر رابطة الأدب الإسلامي العالمية-، مكتبة العبيكان، 2018، ج14، ص4

[2] جاد المولى محمّد أحمد، الخلق الكامل، ط1، بيروت(لبنان)، دار الكتب العلميّة، 2005، ج2، ص98.

البناء الشّخصي لهذه العلوم بالوسائل التي يتيحها العصر"[1].

وفي الأخير يتّضح أنَّ أحمد سحنون استطاع من خلال ديوانه أنَّ يثبت أنّه شاعر فذ ذو مشارب ثقافيّة متنوّعة، وذلك من خلال سلسلة الخطابات والنّصوص المفعّلة في ديوانه، ومجموعة التّجارب الشّعريّة المستقاة من شعراء عصره وسابقيه، ونظرا لتشبّعه الشّعري بدت بعض خطاباته التّناصيّة خفيّة لا يمكن استنباطها إلاَّ بإمعان نظر، كما وقد تمكّن من معالجة قضايا عصره اعتمادا على الإيحاء، واستنادا إلى لغة الرّمز، بتفعيل نص أدبي مشحون بشحنات اجتماعيّة وسياسيّة ودينيّة، لدواعي سياسيّة وعرفيّة في المقام الأوّل.

[1] حنفي حسن، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، المحرّر الأدبي للنّشر والتّرجمة، ط1، 2001، ص61.

خاتـــــــــمة

بعد ملازمة طويلة لديوان أحمد سحنون، وبعد معاينة وتمحّص عميق لظاهرة التناص في بنيته توصّلنا إلى طائفة من النّتائج، والتي يمكن حصرها فيما هو آت:

– وقف البحث على ماهيّة التّناص في الدّرسين الغربي والعربي، بدءا بجذور هذه الظّاهرة في التّراث البلاغي والنّقدي العربي، إذ عُرف التّناص بمفهومه لا بمصطلحه الحديث، تحت مسميّات عدّة كالاقتباس والتّضمين والتّلميح والسّرقة الأدبيّة، ولم يكن يفرّق النّقاد والبلاغيّون بين مفهوم التّناص كظاهرة أدبيّة وبين السّرقة الشّعريّة التي تنمّ عن قلة إبداع الشّاعر وضعف قريحته، إلاَّ قلّة منهم وعلى رأسهم البحتري الذي استطاع أن يفصل بين المفهومين بالوقوف على أبرز الفروقات الحاصلة بينهما.

– استنادا إلى النّظريّات اللّسانيّة والغربيّة الحديثة ورجوعا إلى التّراث الأدبي العربي استطاع الدّارسون العرب المحدثون أن يطوّروا المفاهيم التّقليديّة لتداخل النّصوص، وتمكّنوا من الفصل المطلق بين السّرقة الأدبيّة والتّناص، كما كان لهم الفضل في توضيح أبعاد هذه الظاهرة خاصّة وساعدهم في ذلك تمكّنهم من اللغات الأجنبية، بنقل رؤى وأفكار الدّارسين الغربيين وصهرها في الدّرس العربي دون مساس بالدّرس التراثي العربي.

– على الرّغم من ورود مفهوم التّناص في الدّرس العربي القديم إلاَّ أنَّ الفضل كله يعود للدّراسات الغربيّة التي عبّرت عن المفهوم بمصطلح دقيق، وقدّمت تصوّرا واضحا ودراسة شبه مكتملة للنّظريّة، على خلاف الدّرس العربي التّراثي الذي قدّم أفكارا مبعثرة وغير واضحة للتّناص.

– تمتاز نظريّة التّناص بتشعَّب مصطلحاتها وتعدَّد مفاهيمها وكثرة دارسيها وتباين مؤرّخيها في تحديد حضنها الأوّل وأوّل روادها ، فالتّناص نظريّة متعدّدة المشارب وكثيرة الحدود وذات مصادر متنوّعة. وممَّا لا شك فيه أنَّ هذا التّعدّد جعل منها موضوعا غير قابل للتَّأطير النّهائي.

– اتّضح لنا أنَّ لظاهرة التّناص جذور في الدّرس اللّساني بدءا من إشارات سوسير من خلال ثنائيّاته الشّهيرة التي تقاطعت بشكل واضح مع آليّة عمل التّناص، وكذلك تحويليّة تشومسكي وتحديدا في البنية العميقة التي كانت تقابل النّص الأصلي في العمل التّناصي، ذلك أنَّ البنى العميقة تطفو إلى السطح في شكل مجموعة تراكيب يُصطلح عليها بالبنية السّطحية التي تعبّر جميعا برغم اختلافها على معنى موحّد، وهو ذات الأمر مع التّزاوج النّصي وفيه يرتكز على النّص الأصلي فيعبّر عنه بتراكيب عدّة، مرورا بالدّراسات النّقديّة التي بدأت ملامحها الأولى مع محاولات إليوت ذات البعد التّراثي، إذ توصّل من خلال أبحاثه إلى نتيجة مفادها عدم إمكانيّة اتّسام أي نص بالعذريّة والاستقلاليّة، إلاَّ أنّه فكرته جاءت قاصرة كونه قصر نظريّته على عنصر الموروث، معتبرا أنَّ جميع النّصوص هي امتدادات طبيعيّة لما خلّفه أجدادنا الأوائل.

– استطاع نيتشه وتلميذه جاك دريدا التّحرر من قيود التّراث، بتجاوز عنصر الموروث الذي تبنّاه إليوت في العمل التّناصي، معتبرين أنَّ جميع الفلسفات مبنيّة على بعضها البعض كونها قائمة على آليّة التّناص في تداخلها.

– يعدُّ ميخائيل باختين الرّائد الفعلي لنظريّة التّناص من خلال حواريته التي تعدّ الأساس المتين الذي انبنى عليه الدّرس التَّناصي، والقائمة على فكرة أنَّ جميع النَّصوص والخطابات دون استثناء تتداخل وتتحاور فيما بينها، وعليه فإنّ باختين رفض فكرة عذريّة النّصوص ورأى أنّه لا وجود لنصّ أصليّ خالص وكل نص ما هو إلاَّ إعادة بث لغيره من النّصوص مع بعض التّعديلات.

– ارتكزت جوليا كريستيفا على جهود أستاذها ميخائيل باختين الذي كان له الفضل في ما قدّمته من نظريّات ورؤى، وتمكّنت من تحقيق قفزة نوعيّة في الدّرس النّصي، إذ وضعت حدّا لمأزق التعدّد المصطلحي بتجاوز المصطلحات السّابقة واقتراح مصطلح موحّد، ألا وهو " التناص"، الذي صار معمولا به.

–استطاعت جماعة تيل كيل اللّغوية أن تنال سمعة جيّدة فيما يخصُّ الدّرس التّناصي، ذلك أنَّ الكثير من الدّراسين اعتبروا أنَّ لهذه الجماعة فضلا في ظهور مصطلح التّناص ورواجه من خلال مجلّتهم الصّادرة عام 1966.

– قد يظهر التّناص في شكله الصَّريح والمباشر من خلال الاحتفاظ بذات التّراكيب الأصليّة وهنا لا يواجه الباحث صعوبة في استنباطه، وقد نجد حضوره خفيّا غير مباشر يحتاج لجهد كبير وثقافة واسعة واطّلاع عميق على النّصوص المختلفة، وعليه فليس من السّهل على كل باحث اكتشاف مواضع التّناص الخفيّة.

بعد إلمامنا بالتّناص في شقّه النّظري قمنا باسقاط آليّاته على الديوان الشعري الثاني لأحمد سحنون محاولة منا الوقوف على أبرز منابع النَّصوص التي استدعاها سحنون وغرضه من هذا التّوظيف واستنادا إلى مصادر النّصوص في شعره – تاريخيّة، دينيّة، أدبيّة–

– لقد جاء ديوان سحنون غنيّا بالنّصوص التآريخيّة، واستنادا إلى تحليلنا للواقعة التّاريخيّة استطعنا بلوغ ما يلي:

– تتميّز شخصيّة سحنون بأنّها ذات ثقافة واسعة، نظرا لإلمامه الواسع بالوقائع التي تعدّت حدود عصره، وتجاوزت حيّز وطنه، لتشمل سلسة من الأحداث العالميّة ذات الحقبات الزمّنيّة المتباينة.

– إنَّ للشّاعر دورا عظيما في تبنّي القضايا التّاريخية ذات البعد السيّاسي، بطرحها على الرّأي العام قصد إثارة المتلقِّي ترغيبا أو ترهيبا أو حثّا على ردِّ فعل ما تُجاه قضيّة سياسيّة معيّنة.

–على الرّغم من تنوّع الوقائع التّاريخيّة السيّاسية في ديوان سحنون، إلاَّ أنَّ القضيّة الجزائريّة بجميع أبعادها قد نالت حيّزا واسعا، بدءا بالدّخول الاستعماري للأراضي الجزائريّة وممارساته الوحشيّة ومحاولاته المتكّررة لتنصير الشّعب الجزائري وطمس ملاح الدّين والعروبة، مرورا بتجاربه القاسيّة في السّجن وتجريده من جميع حقوقه في التّأليف ومنع خطبه الدّينيّة التي كانت تُجرّم باعتبارها ذات شحنة سياسية مؤثّرة في المتلقّي، كما تطرّق إلى المرحلة الأسوأ في تاريخ الجزائر والمتعلّقة بالحرب الأهليّة المُصطلح عليها سياسيّا بالعشريّة السّوداء، وصولا إلى تحقيق الجزائر للسيّادة ونيل الحريّة المسلوبة.

– الشّعر ليس مجرّد كلام منمّق مقفّى ذو طابع بلاغيّ جمالي، إنّما له أبعاد تتجاوز حدود الشّكل نحو تحقيق أهداف تتعلّق بالواقع، إذ يمكن للشّعر تحقيق ما لم تحقّقه كتب التّاريخ في تصوير الوقائع وتغييرها، ذلك أنَّ الشّعوب لا تكترث عادة للوقائع الجافّة المحفوظة في الأرشيف ولا تقتدي بها، إنّما تتأثّر بالمُرسِل اللَّيِّن الذي يتلوّن بحسب طبيعة المتلقي ويشاطره همومه وواقعه.

– لم يقتصر سحنون على المصادر التّاريخيّة في ديوانه، إنّما كان للنَّص الديني حضورا قويّا فبعد تحليل وتمحيص الدّيوان في تراكيبه ومعانيه استطعنا أن نصل إلى جملة من النّتائج المتعلّقة بهذا الشّق، يمكن رصدها في ما يلي:

– إنَّ مردُّ التوظيف الواسع للأحداث والوقائع الدّينيّة في ديوان أحمد سحنون؛ يتعلّق بشخصيّته المتديّنة والمتعلّقة بالجانب الرّوحي بشكل واضح.

- لقد تنوَّع التّناص الدّيني في ديوان سحنون باعتبار مصدر التّشريع، وعلى هذا الأساس قمنا بتقسيم الفصل لمبحثيه.
- إنَّ تفعيل الأحداث والشّخصيّات الدّينيّة في ديوان أحمد سحنون يتعدّى حدود شخصيّته المتديّنة نحو حثّ المتلقّي على الاعتبار من وقائع التّاريخ الإسلامي، والاقتداء بالشّخصيّات التّاريخيّة ذات الأثر الطيّب.
- يتجاوز تنصيص أحمد سحنون للآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة الشّريفة حدود الشّق الاجتماعي من نصح وإرشاد وتوجيه المجتمعات قصد التّحلي بمكارم الأخلاق؛ نحو الشّق السيّاسي باتّخاذ الدّين حجّة ودعم لآرائه السيّاسيّة، كترك الظّلم والقمع السيّاسي والعمل على تحقيق العدل والمساواة، وبلوغ السّلم العالمي.
- ليس الهدف من تفعيل الشّخصيّات الدّينيّة التّأريخ لها على الإطلاق، إنّما قصد إيصال رسالة مباشرة للحكّام العرب بترك الظّلم اقتداء بسيّد الخلق، وتجنّبا لذات المصير الذي آل إليه بعض الشّخصيّات المتجبّرة المذكورة في المصادر الدّينيّة.
- قد يؤثّر الشّعر على متلقّيه أكثر من تأثير المصادر الدّينيّة في تعديل سلوك أو تقويمه.

وقد توصّلنا لجملة من النتائج تتعلّق بتوظيف سحنون لنصوص أدبيّة في ديوانه، التي يمكن رصدها في ما يلي:

- إنَّ التّناص الأدبي عبارة عن تزاوج للنَّصوص الأدبيّة وتداخلها بشكل كلّي أو جزئي، وبشكل مباشر أو ضمنيّ.
- يُحيل التّناص الأدبي بشكل مُباشر إلى ثقافة الشّاعر الواسعة، وإلمامه الكبير بما خلّفه الأدباء من أعمال شعريّة ونثريّة.

- يُعد التّناص الأدبي غير المباشر (تناص التّجلّي) من أصعب أنواع التّناص واعقدها، إذ يجب على الباحث أن يكون متمرّسا وذا ثقافة واسعة ليتمكّن من استنباط مواضعه.
- إنَّ استعانة الشّاعر بتراكيب غيره من الشّعراء ومعانيهم ليس من باب القصور على الإطلاق إنّما يعدُّ ذلك من أشكال الإبداع الأدبي، ومن خلاله يتمَّ إضفاء الحجّة على النّص، ومنه إقناع المتلقّي والتّأثير فيه.
- لا تقتصر أبعاد التَّناص الأدبي على الشّق التّركيبي البلاغي فحسب، إنّما يتجاوز حدود الشّق اللّساني نحو الإلمام بالجوانب عبر لسانيّة.
- قد تكون الأشعار المتناصة أكثر تأثيرا على المتلقّي من نصِّ الشّاعر الأصلي، خاصّة إن كانت التّراكيب المفعّلة ذات أثر في نفسيّة المُخاطَب.
- كثيرا ما جاء التّناص الأدبي في ديوان أحمد سحنون مشحونا بشحنات اجتماعيّة وسياسيّة عالية .

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم :

- برواية ورش عن نافع.

1- قائمة المصادر العربيّة:

- ابن الجهم علي، ديوان علي ابن الجهم، ط2،(1980)
- ابن الرومي بن جريم علي ؛ ديوان ابن الرّومي، بيروت(لبنان)، ط3، (2002)
- ابن سلاّم الجمحي، طبقات فحول الشّعراء،دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت(لبنان)، (1997).
- ابن القيّم الجوزيّة، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي المسمى –الدَّاء والدَّواء– ط1،(2016).
- ابن القيم الجوزية، الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان، ط1، (2014).
- ابن القيّم الجوزيّة، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتّعليل، ط1،(1999)
- ابن المعتز أبو العباس عبد الله، كتاب البديع، ط1، (2012).
- ابن الوردي زين الدّين، تحرير الخصاصة في تيسير الخلاصة شرح على ألفية ابن مالك، ط1، (2008)
- ابن تغري جمال الدّين، النّجوم الزّاهرة في ملوك مصر والقاهرة، دت، (1992)
- ابن تيميّة تقي الدّين، التّفسير الكبير –تفسير ابن تيميّةط1،(2012)
- ابن خلكان أحمد بن محمّد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ط1، (2012)
- ابن رشيق الثيرواني، ديوان ابن رشيق القيرواني، ط1، (1989)
- ابن رُشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشّعر وآدابه ونقده، د،ت (1986)
- ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشّعر وآدابه ونقده، ط2، (1955) .
- ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ط4، (1972)
- ابن سيده أبو الحسن، المُحكم والمحيط الأعظم، ط1، (2000)
- ابن كثير الحافظ الدّمشقي، تفسير القرآن العظيم، ط1، (2011).
- ابن كثير الحافظ الدّمشقي، عمدة التفسير(مختصر تفسير القرآن العظيم)، ط3، (2010)

- ابن منظور، لسان العرب، ط(جديدة روجعت فيها جميع الشواهد القرآنية)، (2009).
- أبو البقاء الشّافعي، الزّبد الكافيّة الشّافيّة في إبراز مكنونات فوائد القافيّة، ط1، (1979)
- أبو الطيّب المتنبّي ، ديوان أبو الطيّب المتنبّي، ط1، (2007)
- أبو العتاهية، ديوان أبي العتاهيّة، د،ت، (1986).
- أبو ماضي إيليا ، شرح ديوان إيليا أبو ماضي، ط1، (1999)
- أبو نوّاس، ديوان أبو نواس. (د،س).
- الأجهوري نور الدّين، النّور الوهاج في الكلام على الإسراء والمعراج، ط1، (2003)
- امرؤ القيس، الديوان، ط1، (2014) .
- الأخيليّة ليلى ، ديوان ليلى الأخيليّة، ط1، (2016)
- الأندلسي شهاب الدّين،العقد الفريد، دار الفكر، ط1،(2019).
- البارودي محمود سامي، ديوان البارودي، ط1، (1998) .
- البحتري أبو عبادة الطّائي، ديوان البحتري، ط2، (2017)
- البخاري أبي عبد الله بن إسماعيل، صحيح البخاري،(1992).
- البخاري القنّوجي محمّد صدّيق، فتح البيان في مقاصد القرآن، ط1،(2017).
- البرقوقي عبد الرّحمن، شرح ديوان المتنبّي، ط1، (2010).
- البستاني بطرس، محيط المحيط، تح: محمّد عثمان،(2009).
- بن أبي سلمة زهير ، الديوان، دت، (2004)
- بن أبي طالب علي ، ديوان الإمام علي1،(1988)
- بن شدّاد عنترة ، ديوان عنترة بن شداد، ط1، (2002)
- بن غبريم التجاني الدّاغري محمد ، النوافح العطرية المختصرة من النفحة العنبرية في حل ألفاظ العشرينية في مدح خير البريّة، ط1، 2003.
- البنا حسن ، الشّعريّة والثّقافة –مفهوم الوعي الكتابي وملامحه في الشعر العربي القديم– ط1، (2003)
- التّنوخي محسن بن علي، بعد الشّدة يأتي الفرج، ط1،(1978)

- التّوحيدي أبو حيّان، البصائر والذّخائر، ط2، (2014)
- الجاحظ أبو عثمان، الحيوان، ط2، (2010)
- جار الله الزّمخشري، أساس البلاغة، ط1، (1998).
- الجزائري أبو بكر جابر، الخطب المنبرية – به اثنتان وخمسون خطبة جمعية والعيدين والاستسقاء والكسوف_ ط1، (2016)
- الجزائري أبو بكر جابر، أيسر التّفاسير لكلام العلي الكبير، مكتبة العلوم والحِكم، المدينة المنوّرة ،ط5، (2003)
- الجزيري عبد الرحمن،الأخلاق الدّينيّة والحكم الشّرعيّة، المكتب الإسلامي، الرياض(السعودية) ط1 (1991)
- الجهني مانع بن حمّاد، الموسوعة الميسرة للأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ، ط4، (1999).
- حافظ إبراهيم محمّد، ديوان حافظ إبراهيم، ط3، (1948) .
- الحافظ الشّافعي ابن الصّلاح، الأنوار اللمعة في الجمع بين مفردات الصحاح السبعة(البخاري ومسلم وأبي داود والتّرمذي والنّسائي وابن ماجه والدّرامي)، ط1، (2006)
- الحملاوي، أحمد بن محمد، شذا العرف في فن الصرف، مكتبة الرشد، د.ت، (دس).
- الحموي تقي الدين الأزراري، خزانة الأدب وغاية الأرب، الطبعة الأخيرة (2004م)
- الخضير عبد الكريم عبد الله، إرشاد الأخيار إلى شرح جوامع الأخبار، ط1،(2016)
- الخطيب التبريزي، مرقاة المفاتيح في شرح مشكاة المصابيح، ط1، (2015).
- الخوشابي محمّد بن بسطام، عرائس القرآن ونفائس الفرقان وفراديس الجنان، ط1، (2007)
- الرّازي أبي حاتم، تفسير ابن أبي حاتم الرازي (التفسير بالمأثور)، ط2،(2006).
- الرّازي فخر الدين ، نهاية الإعجاز في رواية الإيجاز، ط1، (2004).
- الرّماني أبي الحسن، النّكت في إعجاز القرآن، تح: عبد العليم مهداوي، دت،(1934)
- الزبيدي، مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، ط2، (1992) .
- الزّمخشري جار الله ، أساس البلاغة، ط1،(1998).

- السّبتي أبو الفضل، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، (1915).
- سحنون أحمد، ديوان الشّيخ أحمد سحنون،(2005)
- السّرقسطي أبي محمّد القاسم بن ثابت، الدلائل في غريب الحديث، ط1، (2001).
- السّنوسي محمد، مسامرات الظريف بحسن التّعريف ط1، (1994)
- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشّروق، ط1، (2004).
- السّيوطي جلال الدّين، تفسير السيّوطي: الدّر المنثور في التّفسير بالمأثور، ط4، (2015).
- الشّعراوي محمّد متولي، قصص الأنبياء، دت. (دس)
- الشّافعي محمّد ابن إدريس، ديوان الإمام الشّافعي، ط1، (1984).
- الشّوكاني محمّد بن علي، فتح القدير الجامع بين فنيّ الدّراية والرّواية من علم التّفسير(2007).
- الشّويلي داود سليمان، الذئب والخراف المهضومة، ط1، (2001).
- الصّاحب بن عبّاد، معجم المحيط في اللغة، ط1، (1994).
- صالح العلي الصّالح وآخرون، المعجم الصّافي في اللّغة العربيّة، (2009)
- صّفدي بن إيبك صلاح الدّين، الغيث المسجم في شرح لامية العجم، ط4، (2016).
- الضياء المقدسي وآخرون، صحاح الأحاديث فيما اتفق عليه أهل الحديث، ط1، (2009).
- الطّبري أبو جعفر، جامع البيان في تأويل القرآن – تفسير الطّبري– (2013).
- الطّبري أبي جعفر، تاريخ الطّبري– تاريخ الأمم والملوك– دت، (دس).
- الطّبري، مقتل الحسين بن علي بن أبي طالب، ط2، (1992).
- العسقلاني ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري ط4، (2011).
- العقاد عبّاس محمود، حضارة الإسلام (أثر العرب في الحضارة الأوروبيّة والثّقافة العربية في القرن العشرين)، ط1، (1978).
- العيني بدر الدّين، عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، ط1، (2018).
- الفراهيدي الخليل بن أحمد، وآخرون، العين (د،س).
- القرطبي محمّد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، –تفسير القرطبي– ط1، (2013) .

- القرطبي وآخرون، فتح المالك بتبويب التّمهيد لابن عبد البرّ على موطّأ الإمام مالك، ط1، (1998).
- القلقشندي أحمد، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، (د، س).
- الكتّاني أبو الفيض، ديوان الكتّاني في المعارف والمدح النّبوي، ط1، (2005)
- كشاجم محمود بن الحسين، ديوان كشاجم، ط1، (1998).
- الكشميري محمّد أنور، فيض الباري على صحيح البخاري، بيروت(د،ت)، (د،س)
- الماوردي أبو الحسن بن حبيب، الأحكام السّلطانيّة والولايات الدّينيّة، ط1، (1989)
- الماوردي أبو الحسن حبيب، منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين. (1993).
- الحموي ياقوت، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء)، (2011).
- مسلم بن الحجّاج النيسابوري أبو الحسين، صحيح مسلم بشرح النّووي، ط4، (2017).
- المعتمد بن عبّاد، ديوان المعتمد بن عبّاد، ط3، (2000).
- مناوي محمد عبد الرّؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، ط6، (2018).
- النّابلسي بن إسماعيل، الحديقة النّديّة –شرح الطّريقة المحمّديّة والسّيرة الأحمديّة– ط1، (2011).
- النّيسابوري الميداني أحمد بن محمّد أبو الفضل، مجمع الأمثال، ط3، (2010).
- الهمذاني بديع الزّمان ، ديوان بديع الزّمان الهمذاني، (2003).
- هيكل محمّد حسنين، حرب الخليج: أوهام القوّة والنّصر، ط1، (1992).
- يمني القحطاني عمارة، ديوان عمارة القحطاني اليمني، ط2، (2000).

2. قائمة المراجع:

1.2- المراجع العربيّة:

- إبراهيم سعد الدّين، الخروج من زقاق التاريخ: دروس الفتنة الكبرى في الخليج، ط1، (2018)
- أبو الحسن علي، دور بريطانيا في تهويد فلسطين العربية: أقذر دور في التاريخ، ط1، (1997)
- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثّقافي، ط1، (1998)
- أبو القاسم سعد الله، دراسات في الأدب الجزائري الحديث، ط5، (2007)

- أبو خضرة فهد، السّرقات الشّعريّة و ما يتّصل بها، ط1، (2006).
- أبو خليل شوقي، التّسامح في الإسلام –المبدأ والتّطبيق– ط1، (1993)
- أبو زبيد محمّد أحمد، الطير في الأدب العربي، ط2، (1998)
- أبو صفصاف عبد الكريم، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطور الحركة الوطنية الجزائرية_ 1945/1931 _ ط1، (1981).
- أبو لبن زياد ، نقود أدبيّة–مقالات في النّقد الأدبي– ط1، (2018)
- أبو هنيّة حسن، الجهادية العربية: اندماج الأبعاد – النكاية والتمكين بين "الدولة الإسلامية" وقاعدة الجهاد، ط1، (2018)
- أحمد حسن حامد، التّضمين في العربيّة بحث في البلاغة والنّحو، ط1، (2001).
- دعمس أحمد داود، الجملة: معناها وأقسامها عند النحويين والبلاغيين، ط1، (2013).
- أحمد موسى، اللسانيات النشأة والتطور، ط5، (2015).
- إدريس يوسف، إسلام بلا ضفاف، ط 2، (2018).
- أرزقي محمّد نسيب وآخرون، القانون الدّستوري السّعودي – دراسة قانونيّة تطبيقيّة– ط1، (2011)
- إسماعيل شاهيناز، النّذالة قصص عبر التّاريخ، ط1، (2017)
- إسماعيل محمد صادق ، من الشاه إلى نجاد –إيران إلى أين–؟ ، دار ط1، (2010).
- إسماعيل محمّد صادق، الحركات الإسلاميّة في العالم العربي– الإخوان المسلمون،الشّيعة، الحركات الجهاديّة– ط1، (2014).
- أفقير محمّد مصطفى، الدّولة النّبويّة، ط1، (2019)
- أقيس خالد، الشّيخ العربي التبسي الرّئيس الثالث لجمعيّة العلماء المسلمين، ط1، (2011).
- آل طويرش موسى محمد، العالم المعاصر بين حربين من الحرب العالمية الأولى إلى الحرب الباردة، ط1، (2017).
- إيّاد محي الدين أمين، الاغتيالات السياسية في العصر الحديث عربا وعجم، ط1، (2016).

- إيدوز مصطفى مبارك، وبشر المؤمنين (بشائر نبوية شريفة – قصص الفرج – بشارة بعد الحزن – أدعية الفرج)، ط1، (2010).
- أيمن خيري لمياء، التّربيّة على حقوق الإنسان، ط1، (2018)
- البدوي الطّاهر، على هامش وأثر الهجرة النّبويّة المباركة، ط1، (2009).
- البزري دلال، دفاتر الحرب الأهلية اللبنانية، ط1، (2017).
- بستاني صبحي، الصّورة الشّعرية في الكتابة الفنيّة، ط1،(1986)
- بشارة عزمي، الدّين والعلمانيّة في سيّاق تاريخي، ط1،(2015)
- بلغيث محمّد الأمين، تاريخ الجزائر المعاصرة –ط4، (2013).
- بن الشّيخ محمّد رياض، بنية الإصلاح في الشّعر الجزائري الحديث –مفدي زكريّا انموجا– إشراف: عبد الوهاب بوشليحة، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، (2008/2007).
- بن بسيوني محمد السعيد زغلول، موسوعة أطراف الحديث النبوي الشريف، دت، (دس).
- بن عريفة الطّاهر، الجامعة العربيّة والعمل العربي المشترك،(1945–2000)، ط1، (2011)
- بن عيسى عبد الحليم ، القواعد التحويلية في الجملة العربيّة، ط1، (2011).
- بن فيحان الزعتر خالد، إيران الخميني – شرطي الغرب– ط1، (2016)
- بن قينة عمر، صوت الجزائر في الفكر العربي الحديث– أعلام وقضايا ومواقف)، ط1، (1993).
- بن هشوم الغالي، التّناص الشّعري بين الخفاء والتّجلي، ط1،(2020)
- بنداري حسن وآخرون، التّناص في الشّعر الفلسطيني المعاصر،(2009)
- بنيس محمّد ، ظاهرة الشّعر المعاصر في المغرب– مقاربة تكوينيّة بنيوية– ط2، (1985)
- بهجت مجاهد مصطفى، التيار الإسلامي في شعر العصر العباسي الأوّل، دت، (1982)
- بوا عزيز يحيى، سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية الجزائرية، 1830–1954، ط1، (2007)
- بوجحفة رشيدة وأخرون، حركة الإخوان المسلمين وعلاقتها بالسّلطة :دراسة مقارنة مصر الجزائر (2017).
- بوقرورة عمر بن أحمد، الشعر وسياق المتغير الحضاري– ط1، (2004)

- بوهادي عابد محمّد، تحديات اللغة العربية في المجتمع الجزائري، ط1، (2020).
- تاوريريت بشير وآخرون، التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر، ط1، (2010)
- جاد المولى محمد أحمد ، أيام العرب في الجاهلية، ط1، (1942)
- جاد المولى محمّد أحمد، الخلق الكامل، ط1، (2005)
- الجارم علي وآخرون، البلاغة الواضحة – البيان، المعاني، البديع– ط2، (1982).
- الجبوري كامل سليمان، معجم الشعراء –من العصر الجاهلي إلى سنة 2002م– ط1، (2002).
- جراح نوري، الفردوس الدّامي–31 يوما في الجزائر– ط1، (2000).
- الجنّابي قيس كاظم ، أثر الشعر في تدوين الأحداث التاريخية في العصر الأموي، ط1، (2007).
- الجندي على ، شعر الحرب في العصر الجاهلي، دت، (2020).
- الجوارنة أحمد محمّد، أفغانستان وحلف الشّمال الأطلسي – النّموذج الآخر للإمبراطوريّات المهزومة، ط1، (2017)
- الجيلالي محمّد حمزة، الإشراق الإسلامي، ط1، (2001)
- الحامد إبراهيم حامد، حين توقّف الزّمن –الأسرار العلميّة في الإسراء والمعراج– ط1، (2010)
- حسين جمعة، المسبار في النقد – دراسة في نقد النقد للأدب القديم والتناص– دت، (2011)
- الحسيني الطّرازي أبو نصر مبشر، الإسلام الدّين الفطري الأبدي، ط1، (1984)
- الحسيني المعدي، موسوعة أشهر الاغتيالات في العالم، ط3، (2014)
- الحطيبة أحمد ، تفسير أحمد حطيبة، تح: محمود هاشم عنبر،(دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية http://www.islamweb.net الكتاب مرقم آليا.
- الحلو نور حسن وآخرون، الإرهاب في القانون الدّولي–دراسة قانونيّة مقارنة– ط1،(2015)
- حمد عبد الله خضر، التفكيكية في الفكر العربي القديم: جهود عبد القاهر الجرجاني أنموذجا، ط1، (2017).
- حمدان عماد، تعثّر بناء الدّولة في لبنان – تجربتا شهاب والحريري– ط1، (2011).
- حمدي محمد، قاموس التّواريخ –يوميّات الأحداث وقوائم مرجعيّة تاريخيّة ط1، (2014)

- الحنفي حسن، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، ط1، (2001)
- حيجر هشام بن محمد، بلوغ المأمول بشرح نظم الورقات في علم الأصول ط4، (2014).
- الخالدي العمراني عبد السّلام، تح: سيدي عبد الله كنون الحسني الرسالة المحمدية الشاملة خلال أربعة عشر قرنا كاملة، ط1،(2005)
- خدوسي رابح وآخرون، موسوعة العلماء و الأدباء الجزائريين، ط1، (2014)
- خطّابي محمّد، مفهوم التّناص عند جوليا كريستيفا، (ديسمبر، 2004)
- خلف حسين يسرى، التّناص في شعر حميد سعيد، ط1، (2015)
- حسين خمري، نظرية النص: من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، ط1، (2007)
- خير رمضان محمّد يوسف، تتمّة الأعلام للزّركلي، ط2، (2002)
- داغر شربل ، التناص سبيلاً إلى دراسة النص الشعري، (1997).
- الدجّاني يعقوب وآخرون، فلسطين واليهود: جريمة الصهيونية والعالم، ط1، (2001)
- درّار بركات أنيسة، أدب النضال في الجزائر:من سنة 1945 حتى 1984، ط1، (2017)
- دعمس أحمد داود ، الجملة: معناها وأقسامها عند النحويين والبلاغيين، ط1، (2013)
- الدّقاق إبراهيم وآخرون، القضيّة الفلسطينيّة –تحديّات الوجود والهويّة– ط1، (2005)
- الدّمج خالد مصطفى، النخبة الكافية في العروض والقافية، ط2، (2016)
- راغب عبد السلام أحمد، الصورة الفنية في شعر علي بن الجهم، ط1، (2009).
- رجاء عيد، لغة الشّعر– قراءة في الشّعر العربي المعاصر– ، ط1، (2000)
- رمضان محمّد عطا، خلاصة التّحقيقات في الرّد على الشّبهات والتّصوّرات، ط1، (2010).
- رواق عثمان، التناص التاريخي في الرواية الجزائرية بين الرؤية التقديسية وإعادة القراءة، العدد 14، (2014).
- الزبيري محمّد العربي، تاريخ الجزائر المعاصر، ط1، (1999).
- الزبيري محمّد العربي ، الثّورة الجزائرية في عامها الأوّل، (1984).

- الزّعبي أحمد، التناص نظريا وتطبيقيا مقدمة في دراسة تطبيقية للتناص في رواية رؤيا هاشم غرايبة، (1993)
- زكي مبارك كريمة، أحمد شوقي، ط1، (2009).
- سامي شهاب أحمد، النقد الأدبي الحديث- قضايا واتّجاهات- ط1، (2013)
- سبيتان ذياب فتحي، أثر الاحتلال الصّهيوني على الطّفل والقضيّة الفلسطينيّة، ط1، (2016).
- السعدني مصطفى، التّناص الشّعري-قراءة أخرى لقضيّة السّرقات- ط1، (1991).
- سلامة جمعة يوسف، إسلاميّة فلسطين، ط1، (2009).
- سلقيني إبراهيم عبد الله، الإسلام من الشّرق للغرب عولمة الإسلام ط1، (2017).
- سي مالك، مسالك العقب في شرح خلاص الذهب، ط1، (2020).
- سيّد نور الدّين، الأسلوبيّة وتحليل الخطاب -دراسة في النّقد العربي القديم- (د،س)
- شاكر محمد رامز، موسوعة حروب فجر الإسلام – محمّد ص المثل الأعلى للقيّادة ط1، (2014).
- شاهين إيميل، التكوين التاريخي لنظام لبنان السياسي الطائفي- لبنان السلطة ولبنان الشعب- ط1 (2015).
- شاهين فؤاد ، الطائفية في لبنان -حاضرها وجذورها التّاريخيّة والاجتماعيّة- ط2، (1996).
- شبل محمّد عزّة، علم اللغة النظرية والتطبيق، ط1، (2007).
- شحادة علي عاصم ، اللسانيات المعاصرة الميسرة مدخل وصفي، ط1, (2013).
- شرّاب محمّد محمّد حسن، شرح الشّواهد الشعريّة في أمّات الكتب النحويّة، ط1، (2007).
- الشّويلي داود سليمان، الذئب والخراف المهضومة، ط1،(2001)
- صالح هويدا، مقاربات في النقد الفنّي، ط1، (2017).
- صّباغ محمّد غيّاث، الشّام وإرهاصات الملحمة الكبرى، ط1، (2014)
- صّلابي علي محمّد، المعجزة الخالدة – الإعجاز العلمي في القرآن الكريم: براهين ساطعة وأدلّة قاطعة- ط1، (2013).

- صّلابي محمد علي، كفاح الشّعب الجزائري ضدّ الاحتلال الفرنسي – وسيرة الأمير عبد القادر، تاريخ الجزائر إلى ما قبل الحرب العالميّة الأولى– ط1، (2017).
- طرّاد مجيد، المُعجم المفصّل في المترادفات في اللّغة العربيّة، ط1، (2016).
- طمّار محمّد، تاريخ الأدب الجزائري، الشّركة الوطنيّة للنّشر والتّوزيع، (د،ت)، (د،س).
- طه أحمد إبراهيم، تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري، ط3، (2018).
- طّويل يوسف العاصي، أمريكا تاريخ من الغزو والإرهاب–سلسلة الحملة الصليبيّة على العالم الإسلامي والعالم– ط1، (2014).
- ظاهر مسعود، لبنان الاستقلال –الصيغة والميثاق– ط1، (1984).
- عاصي سامر، روسيا من ثورة إلى ثورة (روسيا أحجيّة التّاريخ)، ط1، (2019).
- عاطف عبد الحليم / ميشال حداد، قصة وتاريخ الحضارات العربية بين الامس واليوم _تونس والجزائر_ ط1، (1999).
- عاطف مصطفى، ثمن النّجاح: أفكار ومهارات وأخلاقيّات، ،ط1، (2015).
- عاني محمّد شهاب، أثر القرآن الكريم في الشعر العربي: دراسة في الشعر الأندلسي منذ الفتح إلى سقوط الخلافة، 92–422 هـ، ط1، (2010).
- عبد الطّالب إبراهيم، الغزو الأجنبي لأفغانستان خلال القرون الثّلاثة الأخيرة، ط1، (2009).
- عبد الله محمّد إسحاق، محطّات حركة التّنوير الأوروبيّة، ط1، (2017).
- عبد الهادي محمد مسعود وآخرون، المجتمع الإسلامي المعاصر ط،1 (1995).
- عبيدي عبد العزيز بن راشد، من معارك المسلمين في رمضان، ط1، (1994).
- عربي محمّد عبد الله، حرب الإنسان ضدّ الجوع وسوء التّغذيّة ، ط1 (2020).
- عزام محمّد ، النّص الغائب –تجليّات التّناص في الشّعر العربي– ط1، (2001)
- عزّام محمّد، التّحليل الألسني للأدب –دراسات نقديّة عربيّة– (1994) .
- عزّة محمّد حسين، قصص الأمثال وروائع الأشعار العربية، ط1، (2007)

- عصام عبد الفتّاح، السجّل الأسود لأمريكا–الشّيطان يسكن تمثال الحريّة: من إبادة الهنود الحمر حتى تدمير العراق– ط1، (2015)
- عقيلي حسين علي فرحان، الجملة العربية في دراسات المحدثين، ط1، (2012).
- عكاشة رائد جميل، الفلسفة في الفكر الإسلامي – قراءة منهجيّة ومعرفيّة– ط1، (2012)،.
- عكاشة محمود، الرّبط في اللّفظ والمعنى،، ط1، (2010).
- عكاوي إنعام فوال، المعجم المفصل في علوم البلاغة: البديع والبيان والمعاني، ط1، (2014).
- علاونة أحمد، ذيل الأعلام – قاموس تراجم لأشهر الرّجال والنّساء من العرب والمستعربين المستشرقين، ط1، (1998).
- علمي عبد الله، الأطماع الإيرانيّة في الخليج، ط1، (2017).
- علّوجي عيد الكريم، إيران والعراق صراع حدود أم وجود، ط1 ،(2007).
- علوش سعيد، معجم المصطلحات الأدبيّة المعاصرة، ط1، (1985).
- علي جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط1، (1968).
- علي محفوظ، فن الخطابة وإعداد الخطيب، ط2، (1984).
- العلي محمود أنس، الحرب الباردة والصّراع بين القوى العظمى–فترة ما بعد الحرب العالميّة الثّانيّة– ط1، (2015).
- علي ياسر، المجازر الإسرائيليّة بحقّ الشّعب الفلسطيني، ط1، (2009).
- عمارة محمّد، جمال الدين الأفغاني: موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، ط2، (2018) .
- عمري حسين، إشكالية التناص: مسرحيات سعد الله ونوس أنموذجاً، ط1، (2007).
- عمري مومن وآخرون، جرائم الاحتلال الفرنسي في الجزائر (1962– 1830)، ط1، (2014).
- عودة عصام أحمد، أزواج السيّدة الأولى، ط1، (2014).
- عيّاشي أحميدة، الحركة الإسلاميّة في الجزائر– الجذور، الرّموز، المسار ط2، (1993).
- عيد رجاء ، لغة الشّعر– قراءة في الشّعر العربي المعاصر– ط1، (2000).
- عيساوي مالك محسن، الحروب بالوكالة: إدارة الأزمة الدولية في الإستراتيجية الأمريكية، ط1، (2014).

- غزائي آسو صبحي وآخرون، التناصّ بوصفه معيارًا نقديًا وعلاقته بالدرس اللساني: دراسة وصفية تحليلية، قسم اللغة العربية – كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية – الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا (2016)
- غوشة إبراهيم، في طلعة الشّمس –هموم فلسطينيّة– ط1، (2016).
- الفتلاوي سعيد حسين، جامعة الدّول العربيّة في مواجهة تحديّات العولمة: إنشاء الجامعة وأهدافها ط1، (2011).
- فضل عاطف، مقدمة في اللسانيات، ط1، (2005).
- الفقي مصطفى، شخصيّات على الطّريق، ط2، (2017) .
- قادري أيمن أحمد رؤوف، السّرقة الشّعريّة وفنيّتها عند صفي الدين الحلي، ط1، (2017).
- قاسم محمد أحمد ، علوم البلاغة –البديع والبيان والمعاني– ط1، (2003).
- قاضي محمّد رافع ،استدعاء الشّخصيات التاريخية في الشعر العربي، ط1، (2020).
- قجّالي آمنة، الإعلام والعنف السيّاسي، ط1، (2015).
- قحطاني سعيد بن علي بن وهب، فقه الدّعوة في صحيح الإمام البخاري، ط1، (1461ه).
- قصّاب عبد الوهاب، الحرب العراقيّة الإيرانيّة –قراءة في مذكّرات الفريق الأول الرّكن نزار الخزرجي–، ط1، (2014).
- قط مصطفى البشير ، مجالس الأدب في قصور الخلفاء العباسيّين، ط1، (2009).
- قمّاح حياة ، مجلة الثّقافة، وزارة الثقافة المصرية. (د،س)
- قميحة جابر، حديث عصري:إلى أبي أيوب الأنصاري– شعر رابطة الأدب الإسلامي العالمية (2018).
- كافي علي، مذكّرات الرّئيس علي كافي– من المناضل السيّاسي إلى القائد العسكري 1962/1946– ط1، (1999).
- كتّاني أبو الفيض، ديوان الكتّاني في المعارف والمدح النّبوي، ط1، (2005).
- كرباسي صادق محمّد، معجم الشعراء الناظمين في الحسين: دائرة المعارف الحسينية، ط1، (2016)

- كرباسي صادق محمّد، دائرة المعارف الحسينيّة تاريخ المراقد (الحسين وأهل بيته وأنصاره)، ط1، (2003).
- كصّاي حسام حسين، النّظريّة الثيوقراطيّة السيّاسيّة، ط1، (2015).
- كمال الدّين أحمد فاطمة، منهج الإمام الأستاذ الدكتور أحمد عمر هاشم في شرحه لصحيح البخاري، (2019) .
- كيوان عبد العاطي، التناص القرآني في أمل دنقل، دت، (1998).
- لافي محمّد الفاضل بن علي، موسوعة الدّراسات الدّينيّة المقارنة –مقدّمة منهجيّة في تاريخ الأديان المقارنة، ط1، (2006).
- مباركي جمال، التّناص وجماليّته في الشّعر الجزائري المعاصر، ط1، (2003).
- مجالي جهاد شاهر، دراسات في الإبداع الفنّي في الشّعر، ط1، (2008).
- مجابي نورة، الدراسات التناصية، مجلّة الفيصل، (مارس 2002) .
- مجمع اللّغة العربيّة، المعجم الوسيط، ط5، (2011).
- مجموعة من الباحثين، العرب وإيران: مراجعة في التاريخ والسياسة، ط1، (2012).
- مجموعة مؤلّفين (مكتب البحوث)، الموسوعة العلميّة الشّاملة– ط1، (2012).
- مجموعة مؤلّفين، الإسلاميون وقضايا الدّولة والمواطن، ط1، (2017).
- مجموعة مؤلفين، العنف والسيّاسة في المجتمعات العربيّة المعاصرة، ط1، (2017).
- مجموعة مؤلفين، قصة الزير سالم: ابو ليلى المهلهل، ط1، (2020).
- محفوظ علي ، فن الخطابة وإعداد الخطيب، (1984).
- محمّد بن الشّيخ رياض، بنية الإصلاح في الشّعر الجزائري الحديث –مفدي زكريّا انموجا2007/ 2008.
- محمّد حماد حسن، تداخل النّصوص في الرّواية العربيّة، ط1، (1998).
- محمود شاكر، التاريخ الإسلامي المعاصر ببلاد المغرب، ط2، (1996).
- محمود مصطفى، أهدى سبيل إلى علمي الخليل العروض والقافية، ط1، (2016).
- مختار عمر أحمد ، اللّغة واللّون، ط2، (1997).

- مختار عمر، عبد الحميد أحمد، معجم اللّغة العربيّة المعاصرة، ط1، (2008).
- المخزومي شاكر عبد العزيز، في طريق العطش–أزمة المياه في العراق وبعض الدول العربية– ط1، (2011)
- المخلصي يوسف الشّماس ، خلاصة تاريخ الكنيسة الملكيّة، (دس).
- مرتاض عبد المالك، في نظريّة النص، ط2، (2010)
- المرعشلّي يوسف ، نثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر، ط1، (2006).
- مرقت عبد النّاصر، موسوعة تاريخ الأفكار، ط2، (2016).
- المسلماني أحمد، خريف الثّورة، ط1، (2014)
- مشوخي عبد الله بن سليمان، الحوار وآدابه في الإسلام، ط1، (2009)
- مصباح، محمد، تناص الشعر العربي الحديث مع بردة البوصيري, ط1, (2011).
- مطبقاني صلاح مازن حامد، جمعيّة العلماء المسلمين الجزائريّين ودورها في الحركة الوطنيّة الجزائريّة – 1931/ 1939)، ط1، (2011).
- المغربي محمّد بن عبد الرحمن، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ط1، (2007).
- مغلوث سامي، أطلس الحملات الصّليبيّة على المشرق الإسلامي في العصور الوسطى، ط2، (2014).
- مفتاح محمّد، تحليل الخطاب الشّعري–إستراتيجيّة التّناص– ط1، (1985).
- ملاح نور الدين ، في مفهوم النص، د،ت، (1990).
- ملاح هاشم يحيى ، الحضارة الإسلاميّة وآفاق المستقبل، ط1، (2010).
- مهنا عدنان، مجابهة الهيمنة: إيران وأمريكا في الشّرق الأوسط، ط1، (2014).
- مهندس أحمد عبد الوهاب، حقيقة التبشير بين الماضي والحاضر، ط2، (2010).
- مؤدّب محمد علي، الزعيم النقابي أحمد تليلي: كفاح ومواقف في سبيل الحركة النقابية والتحريرية بتونس وإفريقيا.
- مورو محمّد، الحرب الصّليبيّة من البابا أربان إلى البابا بوش، ط1، (2005).
- الموسى خليل، التناص ومرجعيّاته، مجلة المعرفة، العدد 476، (آيار 2003).

- الناصري عمر، في قلب الجهاد – كيف تسلّلت إلى صفوف القاعدة ثمّ تخلّت عني المخابرات الغربيّة– ط1، (2008).
- نصّار محمود وآخرون، محاولات اغتيال النّبي وفشلها، د،ت، (1999).
- النصفي نجم الدّين أبو حفص ، طلبة الطّلبة في الاصطلاحات الفقهيّة، دت، (1894).
- النعيمي أحمد نوري، السيّاسة الخارجيّة الأمريكيّة (1997/ 2011)، ط1، (2012).
- النعيمي فيصل غازي ، العلامة والرّواية، ط1، (2010).
- النوّاري نصر الدّين، الصّحافة والإرهاب في الجزائر، ط1، (2019).
- هاشم صالح، معارك التّنويريّين والأصوليّين في أوروبا، ط1، (2010).
- الهاشمي أحمد بن إبراهيم السيد، توضيح شواهد جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع ط1،(2017).
- الهزايمة محمد عوض ، حاضر العالم الإسلامي وقضاياه السياسية المعاصرة، ط1، (1997).
- وهبة مجدي وآخرون، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ط2، (1984).
- اليازجي ناصيف، العرف الطّيب في شرح ديوان أبي الطيّب المتنبّي ط1، (2016).
- ياغي إسماعيل محمود وآخرون، تاريخ العالم الإسلامي الحديث والمعاصر، ط6، (2010).
- يقطين سعيد، الرواية والتراث السردي: من أجل وعي جديد بالتراث، ط1، (2005).
- يقطين سعيد، انفتاح النّص الرّوائي–النّص والسّياق– ط2، (2001).
- يقطين سعيد، من النّص إلى النّص المترابط، ط1، (2005).

2.2. المراجع المترجمة:

- إليوت، توماس ستيرنز،(1992) مقالات في النقد الأدبي، القاهرة(مصر)، دار ناشرون.
- أنجينو، مارك ، (1987) في أصول الخطاب النّقدي الجديد، بغداد(العراق)، دار الشؤون الثقافية العامة
- بارت، رولان، (1999)، هسهسة اللّغة ، حلب (سوريا)، مركز الإنماء الحضاري.
- بروكلمان، كارل ،(دس)، تاريخ الأدب العربي، القاهرة(مصر)، دار المعارف.
- تشومسكي، نعوم، (2015)، ثقافة الإرهاب، الرياض(السعودية)، دار العبيكان.
- تودوروف، تزفيتان،(1996)، ميخائيل باختين– المبدأ الحواري_، بيروت(لبنان)، المؤسّسة العربيّة للدّراسات.

- الخشن، فؤاد،(1965) أدونيس وعشتروت –ملحمة شعرية مترجمة– ،بيروت(لبنان)، دار مكتبة الحياة.
- رولان، بارت، (2009) التّحليل النّصي –تطبيقات على نصوص من التّوراة والإنجيل والقصّة القصيرة– دمشق(سوريا)، دار التّكوين.
- سوسير، فردنيان، (1985)، علم اللغة العام،، بغداد(العراق) دار أفاق عربية،
- فرانت، فينولا،(2018)، الجريمة والسجون والثقافة "مغامرات لفهم الشخصية الإجرامية"، القاهرة(مصر)، مجموعة النّيل العربيّة.
- كريستيفا، جوليا، (1991)، علم النّص، الدّار البيضاء(المغرب)، دار توبقال للنّشر.
- لانغ، جيري وآخرون،(2002)، نهج قابيل وهابيل في العمل داخل المؤسّسات والمكاتب، الرّياض(المملكة العربيّة السعوديّة)، مكتبة العبيكان.

الفهـــــارس

أوّلا: فهرسة الأعلام :

- أ- شخصيّات تاريخيّة (سياسية):

- أبو القاسم سعد الله (14 ديسمبر 2013).
- أحمد توفيق المدني (ت18 أكتوبر 1983).
- أحمد نور (ت 1673)
- الأطرش السّنوسي (أوت 2003).
- إيرثر جيمس بلفور (ت 19 مارس 1930).
- برزين سكي (1877).
- البسوس بنت منقذ. (ت 505 هـ)
- البشير الإبراهيمي (20 مايو 1965)
- بن عودة بن زرجب (ت 16 يناير 1956)
- بوعلام باقي (ت 16 يناير 2017).
- جابر الأحمد الصّباح (ت 15 يناير 2006).
- جمال الدّين الأفغاني (ت 09 مارس 1897).
- جوزيف ستالين (05 مارس 1953).
- الحسين بن طلال (ت07 فبراير 1999).
- حفيظ الله أمين (ت 27 ديسمبر 1979).
- حمزة بوكوشة (حمزة شنوف) (ت 16 نوفمبر 1994)
- ذو الفقّار علي بوتو (04 أبريل 1979).
- روح الله الخميني (ت03 يونيو 1989).
- روفيجو (1963)
- رونالد ريجان (ت 05 يونيو 2004).

- زين العابدين بن علي (19 سبتمبر 2019).
- سعد بن شميس الجرمي .
- الشّاذلي بن جديد (ت 06 أكتوبر 2012).
- الشّيخ الحدّاد (ت 1873).
- الشّيخ المقراني (ت 1871).
- صدّام حسين (ت30 ديسمبر 2006).
- الطّاهر آيت علجت .
- الطيّب العقبي (ت 21 مايو 1960).
- عبّاسي مدني (24 أبريل 2019)
- عبد الحميد بن باديس (ت 16 أبريل 1940).
- عبد الكريم قاسم (ت09 فبراير 1963).
- عبد اللّطيف سلطاني (ت 1984).
- العربي التّبسي (1957).
- العربي بلخير (28 يناير 2010)
- غاليلو غاليلي (ت 8 يناير 1642)
- فرحات بن الدّراجي (ت1951م)
- فلاديمير لينين (ت 21 يناير 1924)
- فؤاد شهاب (ت 25 أبريل 1973).
- كارل ماركس (14 مارس 1883).
- ليونيل وولتر دي روتشليد (ت 27 أغسطس 1937).
- مبارك الميلي (09 فبراير 1945).
- محمد الأخضر السّائحي (ت 11 يوليو 2005)
- محمّد السّعيد الزّاهري (ت 1956)

- محمّد العيد آل خليفة (31 يوليو 1979).
- محمّد خير الدّين البسكري (10 ديسمبر 1993).
- محمّد داود خان (ت 28 أبريل 1978).
- محمّد ضيّاء الحق (ت 17 أغسطس 1988)
- معمّر القذافي (ت 20 أكتوبر 2011).
- المنذر بن الحارث – المنذر الأكبر– (602 هـ)
- نيكولو ميكيافيلي (ت 21 يونيو 1527م) .
- هواري بومدين (27 ديسمبر 1978)
- اليمين زروال .

ب– شخصيّات دينيّة:

- إبراهيم عليه السّلام. (1638هـ)
- ابن القيّم (15 سبتمبر 1350).
- أبن تيميّة (ت 26 سبتمبر 1328).
- ابن حجر العسقلاني (02 فبراير 1449م)
- ابن كثير (ت 18 فبراير 1373)
- أبو الحسن الماوردي (ت27 مايو 1058) .
- أبو أيّوب الأنصاري (ت 674م).
- آدم عليه السّلام (لم يؤرخ لسنة وفاته)
- إسماعيل عليه السّلام (1766)
- أنس بن مالك (ت709 م) .
- باطليموس (302 ق م)
- الإمام البخاري (ت 01 سبتمبر 870 م).

- بدر الدّين الزّركشي (1392م)
- جبريل عليه السّلام .
- الحسين بن علي (ت10 أكتوبر 680م)
- زكرياء عليه السّلام (ت القرن الأول بعد الميلاد)
- الإمام الشّافعي (ت 20 يناير 820م) .
- شمس الدّين القرطبي (ت 29 أبريل 1273).
- عبد الرّحمن بن صخر الدّوسي (أبو هريرة) (ت678م) .
- عثمان بن عفّان(656هـ)
- علي بن أبي طالب (661هـ)
- عمر بن الخطّاب (ت 3 نوفمبر 644م).
- عمرو بن العاص (ت 6 يناير 664).
- عمرو بن سعد (ت680 م).
- فاطمة الزّهراء رضي الله عنها. (632م)
- فرعون (لم يؤرخ لسنة وفاته)
- قابيل (لم يؤرخ لسنة وفاته)
- مار ميخائيل الكبير السرياني (ت1199م).
- محمّد بن عيسى بن الضّحاك (الإمام التّرمذي) ت 892م
- محمّد صلّى الله عليه وسلّم. (ت 632هـ)
- مسلم بن الحجّاج النّيسابوري (ت5 مايو 875م)
- هابيل (لم يؤرخ لسنة وفاته)
- يحيى عليه السلام (ت 30 بعد الميلاد).
- يوحنا الأوّل (ت526م).

جـ. أ. – شخصيات أدبية وفلسفية:

- ابن الرّومي (ت 13 يوليو 896م)
- ابن جبير الأندلسي (ت 29 نوفمبر 1217)
- ابن رشيق القيرواني (1063م)
- ابن سلّام الجمحي (ت845م).
- ابن عبدون الفهري (ت 1135م).
- أبو البقاء الرّندي (ت 1285)
- أبو الحسن علي بن جريح (ابن الرّومي) (ت 13 يوليو 896)
- أبو الطّاهر السّرقسطي (ت 1143م)
- أبو الطيّب المتنبّي (ت23 سبتمبر 965م)
- أبو العباس القشقلندي (ت1418م)
- أبو العتاهية (ت 828 م)
- أبو الفتح القضاعي (ت 1001 هـ)
- أبو الفتح محمّد الرملي (كشاجم) ت 970م
- أبو بكر الرّازي (ت925 م).
- أبو زيد الفازازي الأندلسي (ت 812 هـ)
- أبو صخر الهذلي (ت 80 هـ).
- أبو عبادة البحتري (ت897م).
- أبو عثمان عمرو بن بحر – الجاحظ– (ت 868 م).
- أبو فيض الكتّاني المغربي (ت1909م)
- أبو محمّد القاسم الحريري (1122م)
- أبو هلال العسكري (395 هـ)،
- أحمد رضا حوحو (ت 29 مارس 1956)

- أحمد سحنون (2003م).
- أحمد شوقي (ت 1932)
- الأخطل التّغلبي (ت 710م).
- أرسطو (ت 322 ق، م).
- الأغلب العجلي (ت 640م)
- امرؤ القيس. (ت544 م).
- إيليا أبو ماضي (ت 23 نوفمبر 1957)
- بديع الزّمان الهمذاني (ت 1007م).
- بن أبي الهيج (816هـ)
- جسّاس بن مرّة (ت534م).
- حازم القرطاجنّي (684 هـ)،
- حافظ إبراهيم (ت 1932)
- حبيب بن أوس بن الحارث – أبو تمام- (ت 845م).
- حسان بن ثابت (ت674م).
- الحسن بن هانئ (أبو نوّاس) (ت 814)
- زهير بن أبي سلمى (ت 609 م)
- سعيد يقطين.
- سيف الدّين الآمدي: (1233م)
- الصاحب بن عبّاد (ت 995م).
- طرفة بن العبد (ت 569م).
- عبد القاهر الجرجاني (ت1078 م).
- عبد الله ابن المعتز(ت 908م _ 296 هـ).
- عبد المالك مرتاض.

- علي بن الجهم (ت 863 م)
- علي مصباح الزّرويلي.
- عمارة اليمني القحطاني (ت 6 أبريل 1174).
- عنترة بن شدّاد (608 م)
- الغالي بن هشّوم.
- القبائلي: 852/ 1400م .
- كليب بن ربيعة (494م).
- ليلى الأخيليّة (ت 704 م)
- مالك بن نبي (31 أكتوبر 1973).
- محمّد عزام.
- محمّد بن زاكور (ت 1708م).
- محمّد بنيس.
- محمّد صالح رمضان (ت 22 يوليو 2008)
- محمّد مفتاح.
- محمود سامي البارودي (ت 1904م)
- مسلم بن الوليد (823م).
- المعتمد بن عبّاد (ت1095م)
- النّابغة الذّبياني (ت 604 م).

ج. ب. شخصيات أدبيّة غربيّة :

- فرديناند دي سوسير (ت1913م)
- نعوم تشومسكي (ت1918م).
- جوليا كريستيفا .
- رولان بارت (ت 1980م).
- جيرار جينيت. (ت 2018م).
- فريديريك نيتشه (ت 1900م).
- جاك دريدا (ت2004م).
- جماعة تيل كيل.
- توماس ستيرنز أليوت. (04 يناير 1965)
- ميخائيل باختين (07 مارس 1975)

ثانيّا: فهرسة الآيات القرآنية:

- **(هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ) (المؤمنون36)**
- **﴿ وَما أَرْسَلْناكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعالَمِينَ ﴾ (الأنبياء 107)**
- **﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا﴾ (الإنسان/20)**
- **﴿رَّبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ﴾** (إبراهيم/ 37)
- **﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾**

(البقرة/144)

- **﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾**(الإسراء/01)،
- **﴿وَجَعَلنَا مِن بَينِ أَيدِيهِم سَدًّا وَمِن خَلفِهِم سَدًّا فَأَغشَينَاهُم فَهُم لاَ يُبصِرُونَ﴾** يس/ الآية 09

- ﴿وَأَن لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَّاءً غَدَقًا﴾ (الجن/)16
- ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ﴾ مريم/ 65.
- ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة/ الآية 256)
- ﴿وَقَالُوا لَا تَنفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَّوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ﴾ التّوبة/ الآية 81.
- ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانْصَبْ وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾ (الشّرح/ لآية7)
- ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ (7) ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾ **(سورة السجدة/ 8/7)**
- ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ –لقمان 13–
- ﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَّلَكَ﴾ (الإفطار7)
- ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴿35﴾ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ (البقرة 35/ 36)
- ﴿ وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ (إبراهيم/ 7)
- ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ(3) *تَنَزَّلُ* الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا *بِإِذْنِ رَبِّهِمْ* مِنْ كُلِّ أَمْرٍ*(4) سَلَامٌ* هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ**(5)**﴾ سورة العلق/ الآية: 05/03.
- ﴿اسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ سورة الزّخرف / الآية 47
- ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَ مَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾(الأنعام/ 125)
- ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ (سورة القلم/ الآية 1)
- ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًاوَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (البقرة /269)
- ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾ (الأعراف/ 176)
- ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (سورة الإسراء/ 88)

- ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ الحجر/ الآية09.
- ﴿مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ﴾ سورة طه الآية2.
- ﴿وَلَو شاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النّاسَ أُمَّةً واحِدَةً وَلا يَزالونَ مُختَلِفينَ إِلّا مَن رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذلِكَ خَلَقَهُم﴾
- سورة هود/ 118/117-
- ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾ (الروم/ 22)
- ﴿ إِذَا نَصَحُواْ للَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ (التّوبة/91)
- ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَٰلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ سورة التّغابن/ 64/
- ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدُ اللهُ الصَّمدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدْ﴾ سورة الإخلاص/
- ﴿وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (هود:85) /
- وقوله: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (المائدة/11)/
- ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (العلق/01)
- ﴿كُنْتُمْ خَيْرَأُ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران/ 10)
- ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ سورة الأنفال/29/
- ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكَ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ﴾ (القصص/ الآية50)
- ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ يوسف/53/
- ﴿وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ -آل عمران 112-

- ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ [النساء:145]
- ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ **(169/آل عمران)**
- ﴿مَّثَلُ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ أَعْمَٰلُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَّا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُواْ عَلَىٰ شَيْءٍ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلضَّلَٰلُ ٱلْبَعِيدُ﴾ (إبراهيم18)
- ﴿وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ **(سورة الكهف27/)**
- ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ﴾ سورة الدّخان / ألآية 29.

ثالثا: فهرسة الأحاديث النّبويّة الشّريفة:

- "رِضَا اللهِ فِي رِضَا الوَالِدَيْنِ وَسُخْطُ اللهِ فِي سُخْطِ الوَالِدَيْنِ" .
- " لكلِّ دينٍ خلق، وخُلق الإسلام الحياء"
- "ما مات مؤمن إلاَّ وبكت عليه السّماء والأرض أربعين صباحا، وحدّثنا المستورد عن إبراهيم: قال: ما بكت السّماء منذ كانت الدّنيا إلا على اثنين: ليحيى بن زكريا لما قُتِل احمرَّت السَّماء وقطرت دمًا، وللحسين بن علي رضي الله عنهما لما قُتِل بكت السَّماء واحمرَّت"
- قوله صلّى الله عليه وسلم: "لا تُكثروا الضّحك فإنّ كثرة الضّحك تُميت القلب" رقم الحديث :24891.
- "والجبن والبخل قرينان: فإنَّ عدم النَّفع منه إن كان ببدنه فهو الجبن، وإن كان بماله فهو البخل"
- (... وإياكم والحرص ، فإنّ آدم حمله الحرص على أن أكل من الشجرة وإياكم والحسد ، فإنّ بني آدم إنما قتل أحدهما صاحبه حسدا، فهن أصل كل خطيئة)
- "من خرج في طلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع".
- وقال: "من خرج في طلب باب العلم حفّته الملائكة"
- "يا معشر قريش اذهبوا فأنتم الطّلقاء"
- "إذا دخل رمضان فُتِحت أبواب الجنّة وغُلقت أبواب جهنّم وسُلسلت الشّياطين" صحيح مسلم" رقم الحديث: 1079.

- "حدّثنا محمّد بن منهال عن يزيد بن زريع حدَّثنا عمر بن محمّد بن زيد، عن نافع عن ابن عمر عن النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم : سمعت النّبي يقول: خالفوا المشركين" .
- "قال عمرو بن العاص رضي الله عنه: ما رأيت أحسن من غمرات ثمَّ ينجلين، ثمّ ذكر الحميدي وهو أحد روّاة الأثر قوله أي يكون في غمرة ثم تنجلي عنه"
- "والَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ ، لَا تَذْهَبُ الدُّنْيَا حَتَّى يَأْتِيَ عَلَى النَّاسِ يَوْمٌ لَا يَدْرِي الْقَاتِلُ فيه فِيمَ قَتَلَ ، وَلَا الْمَقْتُولُ فِيمَ قُتِلَ" .

رابعا: فهرسة الحكم والأمثال:

- **(إنَّ الله يزغ بالسّلطان ما لا يزغ بالقرآن).**
- **"الغمرات ثمَّ ينجلينا"** .
- **المُسْتَغِيثُ بِعَمْرُو عِنْدَ كُرْبَتِهِ كَالمُسْتَغِيثُ مِنْ الرَّمْضَاءْ بِالنَّار**
- "مَتَى اِسْتَعْبَدْتُمْ النَّاسَ وَقَدْ وَلَدَتْهُمْ أُمَّهَاتِهِمْ أَحْرَارًا" .
- المنايا ولا الدنايا وخير من ركوب الخنا ركوب الجنازة: فلا يخاتل ولا يراوغ ولا يواري ولا يكابر ولا يماري ولكنه يسير دائما بالاستقامة"

خامسا: فهرسة الدّواوين والأبيات الشّعريّة:

- ديوان أبي الفتح القضاعي .
- ديوان أبي زيد الفازازي الأندلسي.
- ديوان أبي صخر الهذلي .
- بيت لمن لم يسم قائله .
- ديوان ابن الجهم .
- ديوان ابن الرّومي .
- ديوان ابن الرّومي .

- ديوان ابن رشيق القيرواني .
- ديوان أبو فيض الكتاني .
- ديوان أبي البقاء الرندي .
- ديوان أبي الطّيب المتنبي .
- ديوان أبي العتاهية .
- ديوان أبي نواس .
- ديوان أحمد شوقي .
- ديوان الإمام الشّافعي .
- ديوان الإمام علي .
- ديوان البحتري .
- ديوان المعتمد بن عباد .
- ديوان إيليا أبو ماضي .
- ديوان حافظ إبراهيم .
- ديوان زهير بن أبي سلمة .
- ديوان عمارة القحطاني اليمني .
- ديوان كشاجم .
- ديوان ليلى الأخيلية .
- ديوان محمود سامي البارودي .
- ديوان أبي أيوب الأنصاري .
- ديوان القبائلي .
- ملحمة أدونيش وعشتروت .