



مركز حضرموت للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر

Hadhramaut Centre for Historical Studies
Documentation and Publication.

حَضْرَمَوْتُ الثَّقَافِيَّةِ

شعبان ١٤٤٠ هـ - March - 2019 Hadhramaut AL-Thaqafiah Magazine

مجلة فصلية - السنة الثالثة العدد (11)

تاريخ دخول المذهب الشافعي حضرموت

بين النقد الثقافي، والنقد الحضاري

الفنان أبوبكر سالم بلفقيه

ولتقاطعه الفني الغنائي في بيروت

الحكمة من أفواه المجانين

الريادة في التصوف بحضرموت

المرجعية الفكرية

للتدخل الخارجي في حضرموت

أدلة أثرية في مدينة تريم

تعود إلى ما قبل الإسلام





جائزة أفضل بحث تاريخي

لعام 2019م

موضوع الجائزة

الكيانات الحاكمة في المدن الحضرمية في العصر الوسيط

مركز حضرموت للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر

إدارة الدراسات والبحوث

شهدت حضرموت في المدة من بداية القرن الخامس الهجري وحتى قيام السلطنة الكثيرة الأولى ظهور عدد من الكيانات الحاكمة في عدد من المدن والمناطق الحضرمية، اختلفت من حيث أهميتها ومدى اتساع نفوذها وتعدد الأسر الحاكمة فيها، وقد دخلت هذه الكيانات في علاقات متنوعة مع جوارها القبلي والجغرافي وترك البعض منها بصمات في مجرى التاريخ الحضرمي .

الشروط العامة للتقدم للجائزة:

- أن تمتاز الأبحاث بالجدة والأصالة وسلامة المنهج.
- أن لا يكون البحث المقدم قد سبق نشره.
- ألا تقل عدد صفحات البحث عن (50) صفحة.
- أن يكتب البحث بلغة عربية سليمة وصحيحة طباعياً ولغوياً.
- حجم الخط (16) الهامش (14)، نوع الخط (Simplified Arabic).
- يجب على الباحث إرسال نسخة من بحثه بصيغة ملف (Word) وملف (PDF) عبر البريد الإلكتروني: hadcenter1@gmail.com
- يقدم المشارك سيرة ذاتية مختصرة يذكر فيها عنوانه الحالي ورقم هاتفه للتواصل.
- البحوث الفائزة تصبح ملكيتها الفكرية للمركز، ويحق له طباعتها ونشرها وتوزيعها وبيعها.
- آخر موعد لاستلام الأبحاث 15 سبتمبر 2019م.
- موعد إعلان الفائزين بالجوائز 20 ديسمبر 2019م (في حفل خاص).

الجوائز:

تُمنح الجائزة سنوياً باسم مركز حضرموت للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر وهي جائزة تشجيعية ومالية موزعة على النحو الآتي:

- الأولى: درع الجائزة + (400 ألف ريال يمني).
- الثانية: درع الجائزة + (300 ألف ريال يمني).
- الثالثة: شهادة الجائزة + (200 ألف ريال يمني).

للاستفسار زيارة موقعنا:



Hadramout.center



Hadramout.center



hadcenter1@gmail.com



www.hadramout.center



جائزة أفضل فيلم تسجيلي

لعام 2019م

موضوع الجائزة

(السقايات في حضرموت)

مركز حضرموت للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر

إدارة الإعلام والثقافة - قسم التوثيق التلفزيوني



لما لهذه السقايات من دلالات حضارية رفيعة خصص مركز حضرموت للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر جائزته السنوية لإبراز القيمة المعمارية والدينية للسقايات في حضرموت المرتبطة بالثقافة الإسلامية بأبعادها الإنسانية والاجتماعية العميقة.

المستهدفون بالجائزة :

المختصون والمهتمون والهواة في مجال العمل السينمائي والتلفزيوني (فرقاً وأفراداً).

المعايير الفنية للأفلام التسجيلية المشاركة:

- وضوح فكرة العمل وتميز المعالجة الفنية.
- جودة السيناريو وتماسكه فنياً وتاريخياً.
- دقة التصوير والإضاءة والمونتاج.
- نقاء الصوت (تسجيلاً وتعليقاً وحوارات).
- تناعم المؤثرات الصوتية مع المشاهد التصويرية.

لجنة التحكيم:

سيشرف على التحكيم لجنة فنية مكونة من ثلاثة أعضاء من أساتذة المعهد العالي للسينما بجمهورية مصر العربية، إضافة إلى لجنة علمية محلية مكونة من ثلاثة أكاديميين لتحكيم النص.

الشروط العامة للتقدم للجائزة:

- لا تقل مدة الفيلم عن 5 دقائق ولا تزيد على 15 دقيقة.
- ألا يكون العمل قد فاز في مسابقة محلية أو خارجية.
- لا يحق للمتقدم المشاركة إلا بعمل واحد فقط.
- يتم تحميل الفيلم بدقة عالية على الوسائل المتاحة كاليوتيوب وغيره على رابط مغلق للاطلاع الخاص فقط وإرساله عبر الإيميل التالي : hadcenter1@gmail.com
- الأفلام الفائزة بجوائز المسابقة تصبح ملكاً حصرياً للمركز.
- آخر موعد لاستلام الأعمال 15 سبتمبر 2019م.
- موعد إعلان الفائزين بالجوائز 25 ديسمبر 2019م (في حفل خاص).

الجوائز

تُمنح الجائزة سنوياً باسم مركز حضرموت للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر وهي جائزة تشجيعية ومالية موزعة على النحو الآتي:

- الأولى: درع الجائزة + (400 ألف ريال يمني).
- الثانية: درع الجائزة + (300 ألف ريال يمني).
- الثالثة: شهادة الجائزة + (200 ألف ريال يمني).

للاستفسار زيارة موقعنا:

- Hadramout.center
- Hadramout.center
- hadcenter1@gmail.com
- www.hadramout.center

السندباد الحضرمي بلغات مختلفة

من المهم أن تجمع الدراسات التي كتبت حول حضرموت في الخارج وبلغات أجنبية كثيرة كما تدل على ذلك هوامش الكتب والأبحاث المختلفة، وأن تقرأ كبنى مستقلة، من خلال وضع كل مجموعة منها في سياقها التاريخي، أو السياسي، أو الاجتماعي، أو حتى المخابراتي، وربط ذلك أيضاً بثقافة الحضارم في الوطن الأم، فمثل ذلك التنظيم يعين على فهم الذات من خلال الآخر عبر مشروع متكامل مبني على تصور منهجي. فالسندباد الحضرمي، معنى واحد، ومعنى متعدد، معنى واحد في حضرموت وفقاً وثقافتها الداخلية وعاداتها وتقاليدها، ومعنى متعدد خارجها وفقاً وثقافات الشعوب التي هاجر إليها، ومن المهم أن يستثمر الجانبان في قراءة شخصية الإنسان الحضرمي العالمية.

د. عبد القادر علي باعيسى
رئيس التحرير





كما يمكن النظر في هذا السياق إلى بروز الإنسان الفرد (الشخصية العلم)، وكيف أسس لدوره الروحي أو السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي، وهل كان الدور الأكبر للفرد أو للجماعة بوصفها كلاً؟ فنحن أمام عدة كتابات: ما يكتبه المهاجرون الحضارم عن أنفسهم، وما يكتبه عنهم أبناء البلد المهاجر إليه، وما يكتبه عنهم الغربيون، وما يكتبه عنهم الكتاب المسلمون من غير العرب في آسيا وإفريقيا وغيرها، وما يكتبه عنهم إخوتهم العرب، وما يكتبونه هم عن أنفسهم. هذا هو المشروع المتكامل الذي يبرز صورة الحضرمي من جهات متعددة بوصفه فاعلاً ومتفاعلاً، ناظراً ومنظوراً إليه، مع البحث عن الأسس التي قامت عليها تلك الكتابات، والموجهات التي عملت على إنشائها، وإدراج هذا في تصورات الخطاب ما بعد الكولونيالي. وعليه فإن ما نطمح إليه هو بناء كينونة معرفية واسعة تستعد عن الذاتية في القراءة والتحليل للوصول إلى فهم أعمق لشخصية الإنسان الحضرمي ونشاطه الكوني.

محتويات العدد

حديث البداية

- 4 • السندباد الحضرمي بلغات مختلفة رئيس التحرير

أصوات

- 16 • من الرحلات الحضرمية... رحلة الطامة السيد محمد بن علي بن يحيى إلى مصر... محسن علوي باعلوي
- 20 • ستون عاماً على افتتاح أول مدرسة وسطى للبلين بوادي حضرموت... محمد علي باحميد
- 24 • تاريخ دخول المذهب الشافعي حضرموت... حسين صالح بن سلمان
- 32 • الفنان أبوبكر سالم يلفتيه ونشاطه الفني الفناي في مدينة بيروت... خالد سعيد مدرك
- 35 • الشاي وعدته بحضرموت... عوض عمر حسان

أثر

- 38 • أدلة أثرية في مدينة تريم تعود إلى ما قبل الإسلام... محمد رمضان مسلم

دراسات

- 42 • المرجعية الفكرية للتدخل الخارجي في حضرموت... صالح مبارك عصيان
- 55 • كتاب (المشرع الروي في مناقب السادة الكرام آل أبي علوي) قراءة تحليلية... د. عبدالقادر علي باعيسى
- 62 • الريادة في التصوف بحضرموت بين الشيخ سعد الدين الظفاري والفقير المقدم... أكرم مبارك عصيان
- 72 • لهجة حضرموت... محمد عوض محروس

كتابات

- 77 • (لا تأسفن عليه إنه استغذى) د. سعيد سالم الجبريري
- 78 • لغة التجريب السرد في مجموعة (والأم أضاعت حبرتها) القصصية لخالد العيسى... د. طه حسين الحضرمي

ترجمة

- 80 • نشوء الهيئات السياسية في الجنوب... نجيب سعيد باوزير

لقد

- 89 • وقع القصائد على شواطيء اللغة د. عبدالله حسين البار
- 99 • ملامح فن الميرة الثانية في كتاب: (سيفنة البشاعة وسيفنة الضياع) للحبيب علي بن حسن العطار... د. مسعود عمشوش
- 104 • بين النقد الثقافي والنقد الحضاري (عريباً) زهير يربط الهويمل

شخصيات

- 108 • الشاعر حسين بن حامد المحضار وزير الدولة القيعيلية في حضرموت... يوسف عمر ياسين

إبداع

- 110 • بلون الماء (سرد) صالح باعامر
- 111 • نوافذ حضرمية على شجن في الطريق (سرد) صالح سعيد بحرق
- 111 • وطني الذبيح (قصيدة) د. عمر بن شهاب
- 112 • رسالة... (سرد) عمر عبدالله حمدون

توقيع قلم

- 114 • الحكمة من أقوال المجانين د. عبدالله سعيد الجميدي

إصدارات

- 115

حضر موت الثقافي

مجلة فصلية

السنة الثالثة العدد (11)

يناير - مارس 2019م

تصدر عن مركز حضرموت

للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر

رئيس مجلس الإدارة

الأستاذ محمد سالم بن علي جابر

المشرف العام

أ. د. عبدالله سعيد بن جزار الجميدي

رئيس التحرير

د. عبدالقادر علي باعيسى

سكرتير التحرير

أنور سالم باكركر

السكرتير الفني

حسن أحمد باجعدي

التدقيق اللغوي

د. جمال رمضان حديجان

الهيئة الاستشارية

أ.د. عبدالله حسين البار
أ. د. عبدالله صالح بابعير
أ. د. ناجي جعفر الكثيري
أ. د. مسعود سعيد عمشوش
أ.د. خالد يسلم بلخشر
د. طه حسين الحضرمي
د. أحمد سعيد عبيدون
د. صادق عمر مكنون

التنفيذ الطباعي

مطابع وحيد الحديثة للأوفست المكلا

- المواضيع المنشورة تعبر عن آراء أصحابها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة

- ترتيب المواد جاء وفق شروط هيئة إخراجية

المجلة غير مزمرة بإحداثيات مادة تسلمها للنشر سواء نشرت أو لم تنشر ولا تنشر بشرائط النشر المجلة التيها بخاصة

مراسلات المجلة

hc.magazine16@gmail.com

Baesa-1@hotmail.com

موقعنا على الشبكة الإلكترونية

www.hadramout.center

الطول المكلا حي الفقيه (مجمع باشراف سابقا) ت. ٥٠١٢٦

محتويات العدد

حديث البداية

- السندباد الحضرمي بلغات مختلفة رئيس التحرير 4

أضواء

- من الرحلات الحضرمية.. رحلة العلامة السيد محمد بن علي بن يحيى إلى مصر... محسن عوي باعلوي... 16
- ستون عاماً على افتتاح أول مدرسة وسطى للبنين بوادي حضرموت... محمد علي باحميد... 20
- تاريخ دخول المذهب الشافعي حضرموت... حسين صالح بن سلمان... 24
- الفنان أبوبكر سالم بلفقيه ونشاطه الفني الغنائي في مدينة بيروت... خالد سعيد مدرك... 32
- الشاي وعدته بحضرموت... عوض عمر حسان... 35

آثار

- أدلة أثرية في مدينة تريم تعود إلى ما قبل الإسلام... محمد رمضان مسلم... 38

دراسات

- المرجعية الفكرية للتدخل الخارجي في حضرموت... صالح مبارك عصبان... 42
- كتاب (المشرع الروي في مناقب السادة الكرام آل أبي علوي) قراءة تحليلية... د. عبدالقادر علي باعيسى... 55
- الريادة في التصوف بحضرموت بين الشيخ سعد الدين الغفاري والفقهاء المقدم... أكرم مبارك عصبان... 62
- لهجة حضرموت... محمد عوض محروس... 72

كتابات

- (لا تناسق عليه. إنه استخذي!)... د. سعيد سالم الجبريري... 77
- لذة التجريب السرد في مجموعة (..والأم أضاعت سحرها) القصصية لخالد العبيسي... د. طه حسين الحضرمي... 78

ترجمة

- نشوء الهيئات السياسية في الجنوب... نجيب سعيد باوزير... 80

نقد

- وهج القصائد على شواطئ اللغة... أ. د. عبدالله حسين البار... 89
- ملامح فن السيرة الذاتية في كتاب: (سفينة البضائع وضميمة الضواغ) للحبيب علي بن حسن العطاس... د. مسعود عمشوش... 99
- بين النقد الثقافي، والنقد الحضاري (عربياً)... زهير برك الهويل... 104

شخصيات

- الشاعر حسين بن حامد المحضار وزير الدولة القيعطية في حضرموت... يوسف عمر باسنبل... 108

إبداع

- بلون الماء (سرد)... صالح باعامر... 110
- نوافذ حضرمية على شجن في الطريق (سرد)... صالح سعيد بحرق... 111
- وطني الذبيح (قصيدة)... د. عمر بن شهاب... 111
- رسالة..!! (سرد)... عمر عبدالله حمدون... 112

توقيع قلم

- الحكمة من أفواه المجانين... أ. د. عبدالله سعيد الجعدي... 114

إصدارات

115

حضر موت الثقافي

مجلة فصلية

السنة الثالثة العدد (11)

يناير - مارس 2019م

تصدر عن مركز حضرموت

للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر

رئيس مجلس الإدارة

الأستاذ محمد سالم بن علي جابر

المشرف العام

أ. د. عبدالله سعيد بن جسر الجعدي

رئيس التحرير

د. عبدالقادر علي باعيسى

سكرتير التحرير

أنور سالم باكركر

السكرتير الفني

حسن أحمد بلجعد

التدقيق اللغوي

د. جمال رمضان حديجان

الهيئة الاستشارية

أ. د. عبدالله حسين البار
أ. د. عبدالله صالح بابعير
أ. د. ناجي جعفر الكثيري
أ. د. مسعود سعيد عمشوش
أ. د. خالد يسلم بلخشر
د. طه حسين الحضرمي
د. أحمد سعيد عبيدون
د. صادق عمر مكنون

التنفيذ الطباعي

مطابع وحدين الحديثة للأوفست - المكلا

- المواضيع المنشورة تعبر عن آراء أصحابها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- ترتيب المواد جاء وفق ضرورات فنية إخراجية.
- المجلة غير ملزمة بإعادة أي مادة تتسلمها للنشر، سواء نُشرت أم لم تُنشر. ولا تتنزه بنشر المقالات المرسلة إليها بخط اليد.

مراسلات المجلة

hc.magazine16@gmail.com

Baesa-1@hotmail.com

موقعنا على الشبكة الإلكترونية

www.hadramout.center

العنوان : المكلا - حي الشهيد - (مهد بشريف سابقاً) - ت. ٥٠١٢٥



7

العدد (11)
يناير
مارس
2019م

اللجنة العلمية بمركز حضرموت تعقد اجتماعها الشهري الدوري الأول لعام ٢٠١٩م



عقدت اللجنة العلمية بمركز حضرموت للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر، يوم السبت ١٠ / ٢٦، برئاسة أ.د. عبدالله الجعدي رئيس المركز، وحضور مديري دوائر اللجنة، اجتماعها الشهري الدوري الأول لعام ٢٠١٩م، حيث استعرض الحاضرون فيه ما تم إقامته من أنشطة وفعاليات لمركز حضرموت لعام ٢٠١٨م وما تحقق فيه من إنجازات.. متمنين أن يكون عام ٢٠١٩م لمركز حضرموت للدراسات والتوثيق والنشر أكثر حضوراً في المشهد الثقافي في حضرموت، لاسيما والمركز على وشك الإعلان عن الموسوعة الحضرمية.

الثقافية والعلمية من مؤتمرات وندوات وورش العمل وحلقات النقاش، والاستمرار في إصدار مجلة حضرموت الثقافية وغيرها من الأنشطة والتي ستمتد في حضرموت ساحلاً ووادياً.

كما تم استعراض الخطط والدراسات والأبحاث المقدمة من دوائر اللجنة، وبعد المناقشات المستفيضة تم إقرار الخطة العلمية السنوية لعام ٢٠١٩م والتي شملت عديد الأنشطة والفعاليات

الحواري يزور مركز حضرموت

استقبل أ.د. عبدالله الجعدي مدير المركز بمكتبه الأخ د. عبد الباقي الحواري مدير عام مكتب وزارة التعليم الفني والتدريب المهني بساحل حضرموت مساء السبت تاريخ ١٠ / ٢٦ / ٢٠١٩م، حيث استعرض في اللقاء جملة من المواضيع المتعلقة بالبحث العلمي وآليات العمل في المراكز البحثية وما يعترضها من صعوبات، متمنياً مزيد التقدم والازدهار لمركز



حضرموت للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر، لما له من أهمية وحضور في الساحة البحثية والثقافية في حضرموت.

حضر اللقاء د. عبد القادر باعيسى مدير إدارة الإعلام والثقافة، ود. حسن صالح الغلام العمودي مدير إدارة الأبحاث والدراسات..

مدير عام مديرية المكلا يزور المركز



حظي مركز حضرموت للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر، بزيارة أخوية من قبل المهندس عوض أحمد بن هامل مدير عام مديرية المكلا، حيث كان في استقباله مدير المركز أ.د. عبدالله الجعدي، اتسم اللقاء بالمشاعر الأخوية وتبادل أطراف الحديث في عدد من الأمور، حضر اللقاء عدد من الزملاء العاملين بالمركز.

رئيس جمعية فناني حضرموت يزور المركز

التقى أ.د. عبدالله الجعدي رئيس المركز في مكتبه مساء يوم الأربعاء ٢٣ / ١٩ / ٢٠١٩م بالأستاذ محمد أنور عبدالعزيز رئيس جمعية فناني حضرموت. تم التشاور حول الاستعدادات الجارية لتنظيم مهرجان الأغنية الحضرمية الدولي ٢٠٢٠م. حضر اللقاء كل من الأستاذ عمر عبدالرحمن العيدروس ود. خالد بلخشر نائب رئيس المركز.





بحضور المحافظ البحسني ..

مركز حضرموت للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر ينظم المؤتمر العلمي الثالث بعنوان : التاريخ والمؤرخون الحضارمة في الحادي عشر والثاني عشر الهجريين - السابع عشر والثامن عشر الميلاديين



بعدها بدأت الجلسة الأولى للمؤتمر التي قدم فيها أ.د مسعود سعيد عمشوش ورقة بحثية بعنوان ملامح فن السيرة الذاتية في كتاب "سفينة البضائع وضمنية الضوائع" للحبیب علي بن حسن العطاس، وأ. صالح مبارك عصبان شارك بورقة بحث بعنوان المرجعية الفكرية للحملات الخارجية على حضرموت "حملة الإمام الزيدي المتوكل على الله إسماعيل في

وكان رئيس مركز حضرموت للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر الأستاذ الدكتور "عبدالله الجعدي" رحب بالحضور، قائلاً : "نحن على أعتاب عام ميلادي جديد، وإننا في مركز حضرموت نجد الدعوة للباحثين والمختصين والمهتمين للتفاعل مع أنشطة المركز، وإننا نرحب بالفكرة الجديدة الممكن تحقيقها ونقبل النصيحة والنقد البناء، ونحن على

نظم مركز حضرموت للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر يوم الأحد الموافق ٢٠١٨/١٢/٢٠م في مدينة المكلا المؤتمر العلمي الثالث "التاريخ والمؤرخون الحضارمة في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين- السابع عشر والثامن عشر الميلاديين". وشهدت بعضاً من فعاليات المؤتمر حضور اللواء الركن فرج سالمين البحسني محافظ محافظة حضرموت قائد المنطقة العسكرية الثانية الذي أكد على أهمية عقد هذا المؤتمر العلمي الذي يعرّج على مرحلة مهمة من تاريخ حضرموت ويعرف الأجيال بتاريخها وإرثها الحضاري، وقال : "إن حضرموت اليوم بحاجة الى تنمية شاملة ليس في المجالين الاقتصادي والأمني فحسب، بل ينبغي الاهتمام بتوثيق تاريخها فهو الإرث الأساسي والسند والعمود الذي سبّنى عليه جميع الاستراتيجيات، وبدون العودة لتاريخ حضرموت وحضارتها لا يمكن للأجيال أن تشق طريقها نحو المستقبل".



القرن الحادي عشر الهجري"، كما قدم د. عبد القادر علي باعيسى ورقة بحث بعنوان كتاب "المشرع الروي في مناقب السادة آل أبي علوي" دراسة

أعتاب مشروع علمي كبير وهو "الموسوعة الحضرمية" المزمع إظهاره بداية العام القادم ونرحب بأي فكرة تدعم هذا المشروع".



الهجري /السابع عشر الميلادي، وأ. يسلم صالح بن دهلوس قدم ورقة بعنوان ضعف الدولة الكثيرة ونهايتها - الأسباب والنتائج "١٠٠٠ / ١١٤٣هـ - ١٥٠٠ / ١٥٩١م"، وآخر الأوراق قدمها أ. علي سالم باهادي بعنوان علماء حضرموت ودورهم المجتمعي خلال القرن الحادي عشر الهجري - علماء تريم أنموذجاً، بعدها تم مناقشة أوراق الجلسة الثانية .

وخز المؤتمر بعدد من التوصيات لاعتمادها للسنة القادمة في المؤتمر الرابع، وجرى تكريم عدد من المشاركين في المؤتمر. ر جلسات المؤتمر نائب رئيس جامعة جامعة حضرموت أ.د. "عبدالله بابعير" والمدير العام لمكتب الثقافة بساحل حضرموت الأخ / "خالد أحمد القحوم" وعدد من الباحثين والمهتمين وأساتذة ودكاترة جامعتي حضرموت وعدن .

الهجري، وأ. محمد علوي باهارون بعنوان علماء حضرموت وأثرهم الدعوي والاجتماعي في القرنين



الحادي عشر والثاني عشر الهجريين "الإمام عبدالله بن علوي الحداد نموذجاً"، وأ. محمد حسين بن الشيخ أبوبكر ورقته بعنوان المظاهر السياسية والحضارية للسلطنة الكثيرة في مدينة الشحر وعلاقتها الخارجية خلال القرن الحادي عشر

تحليلية، فيما قدم د. محمد يسلم عبدالنور ورقة بحثية بعنوان تراجم الشلي ت' ١٠٩٤هـ / ١٦٨٣م في كتابه "الشرع الروي" في القرنين ١١، ١٢ الهجري قواعده وبيانات تحليلية، وآخر ورقة قدمها أ. أحمد صالح الرباكي بعنوان رحلة الشيخ عمر بن صالح بن هريرة ١ ذو القعدة ١١١٧هـ - رجب ١١١٨هـ / ١٥ فبراير عام ١٧٠٦م - ٩ أكتوبر ١٧٠٦م - دراسة وتحقيق، وبعدها تم مناقشة أوراق الجلسة الأولى.

أما الجلسة الثانية فقد قدم فيها د. حسن صالح الغلام ورقة بحث بعنوان حضرموت في السيرة المتوكلية وإشكالية التناول بين المؤلف والمحقق، وأ. عوض سالم حمدين بعنوان مجموعة طه - وثيقة علمية وتاريخية من وثائق القرن الحادي عشر





10

العدد (11)
يناير
مارس
2019م

مفتي الشافعية بمكة يزور مركز حضرموت للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر



حضرموت الثقافية - خاص:

زار فضيلة العلامة السيد عمر بن حامد الجيلاني مرجع الشافعية بمكة المكرمة مركز حضرموت للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر، بمدينة المكلا، مساء السبت ١١ / ٤٤٠ هـ الموافق ١٦ / ٢ / ٢٠١٩ م، حيث كان في استقباله والوفد المرافق له المدير العام للمركز الأستاذ الدكتور عبدالله سعيد الجعدي وعدد من الدكاترة والموظفين بالمركز.



مثنياً على المركز وأهدافه وتجربته المثمرة ومشاريعه المباركة؛ وأنه خطا خطوات كبيرة، وقال إنه من المتابعين لأنشطة المركز منذ تأسيسه، داعياً الجميع إلى التعاون والمساهمة ودعم هذه الجهود الطيبة في خدمة البحث والباحثين، كما أثنى على مشروع الموسوعة الحضرمية الذي عده من أبرز وأهم مشاريع مركز حضرموت، مؤكداً أن المجتمع بحاجة ماسة لمثل هذه المشاريع التوثيقية لتاريخ حضرموت، داعياً القائمين على المركز بالتوفيق والنجاح.

ثم استمع فضيلته للحاضرين من مديري الإدارات ورؤساء اللجان العاملة بالمركز الذين أبدوا سعادتهم بالتعرف على السيد الجيلاني عن كثب والضيوف المرافقين له من مركز دوعن العلمي بالخريبة..

في نهاية الزيارة طاف فضيلته بأقسام المركز وإداراته وتعرف على أعمالها وخططها، ثم أهدى الأستاذ الدكتور عبدالله الجعدي أعداداً من مجلة حضرموت الثقافية ومجموعة من إصدارات المركز إلى الضيف الكريم.

رافق فضيلة السيد الجيلاني عدد من المشايخ والسادة والأساتذة العاملين في مجال الدعوة والتدريس والإفتاء ورئيس مركز دوعن العلمي بالخريبة-حضرموت.

في بداية الزيارة، رحب مدير عام المركز بفضيلته، وشكره على إجابة الدعوة وتشريفه للمركز واللقاء بمنسوبيه والاطلاع على أنشطته وفعالياته ومشاريعه، واستمع فضيلته إلى نبذة مختصرة عن رؤية ورسالة المركز وأهدافه وأبرز أنشطته وبرامجه ومشاريعه المنجزة والمستقبلية، لاسيما أنه ليس للمركز أي انتماءات طائفية وإنما يعني بالبحث العلمي المجرد.

ثم تحدث فضيلة العلامة السيد عمر بن حامد الجيلاني بكلمة قصيرة، شكر خلالها قيادة المركز على حسن الاستقبال

القاضي اليزيدي يزور مركز حضرموت



تشرف مركز حضرموت للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر بزيارة فضيلة القاضي محمد سالم اليزيدي عضو المحكمة العليا بالجمهورية، مساء الأحد ١٠ / ٢ / ٢٠١٩ م، كان في استقباله أ.د. عبدالله سعيد الجعدي مدير المركز.

تعرف فضيلته على أعمال المركز وأنشطته وفعالياته وأثنى على الجهود المبذولة في سبيل إنجاز مشروع الموسوعة الحضرمية.

الوعي والتنمية في المجتمع الحضرمي..

حضر اللقاء د. عبدالقادر علي باعيسى مدير إدارة الإعلام والثقافة بالمركز.

كما أكد القاضي على الأهمية الكبيرة التي تتبوأها هذه المراكز البحثية والعلمية والثقافية في حضرموت والتي من شأنها زيادة



11

العدد (11)
يناير
مارس
2019م

إدارة الإعلام والثقافة بمركز حضرموت تقدم برنامجاً عن المحضار



متخيلاً وجدانياً أو صوفياً أو حقيقة واقعة بحيث امتد شعر المحضار ليشمل مختلف الدلالات الظاهرة والخفية.

ثم تطرق الجزء الثاني في الحديث عن متحفه ومسرحاته وأوبريتاته وأعماله الكاملة، وتداول أغانيه على حناجر الفنانين سواء من البيئة المحلية في الشجر وحضرموت، أو من البيئة العربية.

أدار الحوار د. عبد القادر علي باعيسى، وكان ضيفه أ.د. عبد الله حسين البار.



تطرق الجزء الأول منه إلى الدلالات الفنية والرمزية لدوال البحر والبر في شعره من الطير والشجرة والغصن وأثر ذلك في إثراء المدونة الشعرية عند المحضار والشعر العامي الحضرمي، وفي تشكيل أسلوبه وأثر المكان في إثراء شعره: الشجر، والمشقة، الصلابة، وترميم، وسيئون. والمعشوق في شعره من حيث كونه

بثت قناة حضرموت الفضائية مساء الثلاثاء وظهر الأربعاء ٥-٦/١/٢٠١٩م، برنامجاً من جزئين عن الشاعر والملحن الكبير حسين أبوبكر المحضار بعنوان (المحضار شجون لا تشهي) وهو من إعداد وتقديم إدارة الإعلام والثقافة بمركز حضرموت للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر بالتنسيق مع قناة حضرموت.

إدارة مركز حضرموت تزور قناة حضرموت الفضائية



قام أ.د. عبد الله سعيد الجعدي مدير مركز حضرموت للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر، ود. عبد القادر علي باعيسى مدير إدارة الإعلام والثقافة بالمركز بزيارة إلى مكتب قناة حضرموت بالمكلا اليوم السبت ٢/٣/٢٠١٩م، كان في استقبالهم الأستاذ أيمن بايعشوت القائم بأعمال المدير التنفيذي لقناة

حضرموت والإعلامي غسان سالم عبدون مدير البرامج بالقناة. جرى خلالها مناقشة البدء بترتيب

للدراستات التاريخية والتوثيق والنشر يسعى إلى توقيع عدد من الاتفاقيات مع القنوات الفضائية والوسائل الإعلامية..

برنامج (حوارات ثقافية) الذي سيعرض على قناة حضرموت بعد عيد الفطر المبارك. الجدير بالذكر أن مركز حضرموت



12

العدد (11)
يناير
مارس
2019م

إدارة مركز حضرموت للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر تزور المكتبة السلطانية

بزيارة إلى المكتبة السلطانية بالمكلا، حيث كان في استقبالهم الأستاذ عبدالله عمر السكوتي أمين المكتبة الذي رحب بهم شاكراً لهم استمرار الزيارة للمكتبة السلطانية متمنياً لهم التوفيق والنجاح في مهامهم وأعمالهم..

وفي ختام الزيارة قدّم أ.د. عبدالله الجعدي ومرافقوه للمكتبة عدداً من إصدارات المركز وأعداداً من مجلة حضرموت الثقافية.



قام أ.د. عبدالله الجعدي رئيس المركز بمعية د. حسن الغلام العمودي مدير إدارة الدراسات والبحوث ود. عبدالقادر علي باعيسى مدير إدارة الإعلام والثقافة

المنهالي مستشار محافظ حضرموت يزور المركز



استقبل أ.د. خالد بلخشر نائب رئيس المركز، بمكتبه، صباح يوم الخميس الموافق ٢١ فبراير، اللواء ناصر محمد سالمين المنهالي مستشار محافظ حضرموت، وخلال الزيارة أشاد المستشار بجهود المركز وإسهاماته الكبيرة والملموسة في حفظ ورصد تاريخ حضرموت، وفي إثراء المشهد الثقافي على خارطة حضرموت داخلها وخارجها.

مدير المركز يلتقي بمدير مؤسسة سلام للتسويق والإعلان

التقى أ.د. عبدالله سعيد الجعدي مدير مركز حضرموت للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر في مكتبه الأحد ٢٠١٩/٣/٢٠م بالأستاذ راضي منصور مدير مؤسسة سلام للتسويق والإعلان/المكلا، والأستاذ عمر باحفي تعرفا فيها على ما يقوم به المركز من أنشطة وفعاليات ومشروعات من جانبه رحب أ.د. عبدالله الجعدي بالزائرين، متمنياً لهم التوفيق والنجاح في مهامهم وأعمالهم، وأن تضع هذه الزيارة اللبنة الأولى لتأسيس عمل مشترك بين الطرفين.

حضر اللقاء أ.د. خالد يسلم بلخشر مدير إدارة العلاقات العامة والترجمة ود. عبدالقادر علي باعيسى مدير إدارة الإعلام والثقافة بالمركز.



بلخشر يزور مركز حضرموت



زار الكاتب والباحث السياسي محمد أحمد بلخشر، مركز حضرموت للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر، وكان في استقباله رئيس المركز أ.د. عبدالله سعيد الجعدي، حيث اطلع على أنشطة وفعاليات المركز وأعجب بإصداراته والجهود التي تبذل من قبل العاملين فيه خدمة لحضرموت وتاريخها..



13

العدد (11)
يناير
مارس
2019م

توقيع "مذكرة تعاون ثقافي" بين مركز حضرموت للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر ومكتب الثقافة ساحل حضرموت



وقع بمكتب وزارة الثقافة ساحل حضرموت على "مذكرة تعاون ثقافي" بين مركز حضرموت للدراسات التاريخية والنشر ومكتب الثقافة ساحل حضرموت.

وتنص المذكرة على توثيق مجالات التعاون المشترك في مختلف الأنشطة الثقافية بين المركز ومكتب الثقافة، والمشاركة في حلقات النقاش والمؤتمرات التي يتبناها الطرفان، وكذا الاستفادة من الخبرات المشتركة بما يعزز الارتقاء ببرامجهما وأنشطتهما المختلفة.

بالإضافة إلى تبادل المطبوعات والنشرات التي يصدرها مكتب الثقافة و مركز حضرموت للدراسات.

وقع المذكرة عن مركز حضرموت للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر الأستاذ الدكتور عبدالله سعيد الجعدي المدير العام لمركز حضرموت للدراسات

حضرموت للمذكرة من جانب مركز حضرموت للدراسات مدير إدارة الدراسات والبحوث الدكتور حسن صالح الغلام العمودي ومدير إدارة الوثائق والمخطوطات عادل حاج باعكيم. وعن جانب مكتب الثقافة مديرو دوائر المسرح والإعلام والمهرجانات، يحيى القطوي وعبدالله باحارثة واسماعيل العباس .

التاريخية والتوثيق والنشر. وعن مكتب وزارة الثقافة ساحل حضرموت المدير العام للمكتب الأستاذ خالد أحمد القحوم. وعقب التوقيع على المذكرة عبر القحوم والجعدي عن سعادتهم بتوقيع المذكرة متمنين أن تسهم في الارتقاء بالجانب الثقافي والتاريخي وتعزيز منظومة العمل الثقافي الحضرمي من خلال خلق مشاريع ثقافية مشتركة.

باحفي يزور المركز ويقدم كتابه هدية له

استقبل أ.د. عبدالله سعيد الجعدي مدير المركز بمكتبه الأستاذ عبد الله أحمد باحفي، وفي البدء رحب أ.د. الجعدي بالضيف شاكرًا له زيارته لمركز حضرموت للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر الذي يسعد بزيارة الكتاب والمؤلفين والنخب الحضرية وتوثيق الصلات العلمية والبحثية معهم. وفي ختام الزيارة قدم الأستاذ باحفي كتابه الموسوم (المورد الصافي ديوان المعلم باحفي ١٩٨٩-١٩٠٧م) هدية منه للمركز "تقديرًا منه للجهود الكبيرة والنوعية التي يقوم بها في دراسة التاريخ الحضرمي وتوثيقه ونشره".



مدير المركز يتسلم كتاب (الإتحاف)



تسلم أ.د. عبدالله سعيد الجعدي مدير مركز حضرموت للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر بمكتبه يوم الثلاثاء ٢٠/٢٠ مارس ٢٠١٩م كتاب (الإتحاف في ترجمة المصلح السيد عبدالله بن حسين الكاف) هدية من مؤلفه السيد علي بن أنيس الكاف، حيث قام بتسليمه نيابة عنه الباحث أحمد صالح الرباكي.



لبحث أوجه التعاون العلمي والبحثي

رئيس مجلس إدارة مركز حضرموت يلتقي عدداً من الوجاهات العلمية والاجتماعية بتريم



الاجتماعي الكبير الذي يقوم به المناصب في جمع الكلمة ولم الشمل وإصلاح ذات البين مؤكدين ضرورة توثيق هذا الدور التاريخي وعرض هذه التجربة التي ما زالت على أرض الواقع للأجيال القادمة.

كما قام المشرف العام للمركز بزيارة للشيخ العلامة علي سالم بكير باغيثان عضو مجلس الشورى ورئيس مجلس علماء وادي حضرموت مثنياً جهود العلامة بكير العلمية ومشاركاته الدؤوبة لفعاليات وأنشطة المركز.

وفي المساء جمعه لقاء بالمفكر الإسلامي الدكتور الحبيب أبو بكر العدني بن علي المشهور المشرف

كما التقى الشيخ بن علي جابر بعد عصر السبت في بلدة عينات السيد حسن بن أحمد بن الشيخ أبو بكر بن



سالم منصب السادة آل الشيخ أبو بكر بن سالم الذي استعرض الدور

تقرير: أحمد الرباكي:
التقى رئيس مجلس إدارة مركز حضرموت للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر الشيخ محمد بن سالم بن علي جابريوم السبت ٣٠ رجب ١٤٤٠ هـ الموافق ٦ أبريل ٢٠١٩م عدداً من الوجاهات الدينية والاجتماعية بمدينة تريم حيث استهل زيارته إليها بزيارة العلامة الحبيب عمر بن سالم بن حفيظ عميد دار المصطفى للدراسات الإسلامية وجرى خلال اللقاء الذي جمعهما

بمكتبه الخاص استعراض لأنشطة المركز وفعالياته الثقافية ومن أهمها مؤتمر فعالية دور الحضارم في إندونيسيا المنعقد في جاكرتا والمؤتمرات التاريخية بالمكلا ومشاريع المركز المستقبلية أبرزها العمل الموسوعي المرتقب (الموسوعة الحضرمية) وأثنى العلامة ابن حفيظ على الجهود المبذولة من قبل الهيئة الإدارية للمركز موضحاً أن الدار ومنتسبيها يضعون أيديهم في أيدي المركز لخدمة الإرث التاريخي لحضرموت.





العام لأربطة التربية الإسلامية ومعاهدها الفنية بمنزله بمدينة تريم بحثاً فيه عدداً من القضايا الفكرية في المجتمع الحضري والإسلامي وسبل معالجتها كما تطرق اللقاء لمناقشة المشاريع العلمية والفكرية التي يقوم بها الجانبان وأوجه التعاون لما فيه نفع العباد والبلاد.

وعلى هامش الزيارة قام المشرف العام بجولة لبعض الجهات الثقافية والإعلامية منها زيارة لمكتب الثقافة بتريم التقى خلالها الأستاذ عبد الله بن حميدان مدير المكتب استعرض فيها أوجه التعاون بين المركز والمكتب وآلية تنفيذ عدداً من الفعاليات المشتركة بين الجانبين وتخلل الزيارة جولة بمكتبة الأحقاف للمطبوعات وقصر الرناد التاريخي مختتماً جولته بزيارة إلى إذاعة الماهر إف إم المجتمعية بتريم حيث رحب المهندس عبد الله هادي ربيحان برئيس مجلس إدارة المركز وأطلعته على الخطة البرمجية للإذاعة مرحباً بالتعاون المشترك بين الإذاعة والمركز في إنتاج وبث برامج ثقافية مستقبلاً.

حضر اللقاءات الأستاذ ناصر أحمد بن علي جابر المدير العام لدار الوفاق للنشر والتوزيع والدكتور محمد يسلم عبد النور رئيس لجنة الأعلام بالموسوعة الحضرمية وأعضاء الهيئة الإدارية بمركز الرناد للتراث والآثار والعمارة بتريم.

مِن الرِّحَلَاتِ الحَضْرَمِيَّةِ

(١) رَحْلَةُ الْعَلَّامَةِ السَّيِّدِ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ بْنِ يَحْيَى إِلَى مِصْرَ

نَصُّ الرِّحْلَةِ:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَبَعْدُ: فَقَدْ بَارَحْتُ مَطَارَ الْمَكْلَا إِلَى
عَدَنَ مِنْ طَرِيقِي إِلَى مِصْرَ مِنْ أَوَّلِ
سَبْتَمَبْرِ ١٩٦٣م، لَأَقُومَ بِالْمُهَمَّةِ الَّتِي
تَحَمَّلْتُهَا مِنْ قَبْلِ مَعَارِفِ الْمَكْلَا (١) وَمِنْ
وَرَائِهَا لَجْنَةُ الْمَعْهَدِ الدِّينِيِّ (٢)، وَوَصَلْتُ
إِلَى مِصْرَ فِي ١١ سَبْتَمَبْرِ بَعْدَ أَنْ
عَرَّجْتُ إِلَى السُّودَانِ فِي مُهَمَّةٍ رَسْمِيَّةٍ
لِلْمَعَارِفِ. وَتَقَدَّمْتُ إِلَى الشَّيْخِ الْأَكْبَرِ (٣)
شَيْخِ الْجَامِعِ الْأَزْهَرِ (٤) ١٦ مِنْهُ (٥)، بَعْدَ أَنْ
أَبْرَقْتُ لَهُ (٦) لِتَحْدِيدِ الْمَوْعَدِ. وَكَانَ
اجْتِمَاعِي بِهِ فِي بَيْتِهِ فِي مِصْرَ
الْجَدِيدَةِ (٧) بِسُفْحِ الْمَغْرِبِ، وَطَالَتِ
الْجُلُوسَةُ إِلَى نَحْوِ سَاعَةٍ، وَحَضَرَ الْجُلُوسَةَ
سِكْرَتِيرُهُ (٨)، وَالسَّيِّدُ الدُّكْتُورُ (٩) مُحَمَّدُ
حَسْبُ اللَّهِ (١٠)، الْأَمِينُ الْعَامُّ لِمَجْلِسِ
الْبُحُوثِ الْإِسْلَامِيَّةِ (١١)، وَهُوَ مِنْ مُجِبِّي
الشَّيْخِ، وَسَلَّمْتُ الشَّيْخَ الْأَكْبَرَ الْخُطَابَاتِ
الَّتِي زُوِّدْتُ بِهَا مِنَ الْمَعَارِفِ، وَمِنْ لَجْنَةِ
الْمَعْهَدِ الدِّينِيِّ، وَالَّتِي تَشْرَحُ الْمُهَمَّةَ
الَّتِي قُمْتُ مِنْ أَجْلِهَا إِلَى الْقَاهِرَةِ،
وَحَوْلَنِي فَضِيلَةُ الشَّيْخِ الْأَكْبَرِ إِلَى
الدُّكْتُورِ حَبِّ اللَّهِ لَأَقُومَ بِتَسْلِيمِهَا لَهُ
غَدًا بِإِدَارَةِ الْأَزْهَرِ بِمَكْتَبِهِ، وَاشْتَمَلَ
الْحَدِيثُ فِي الْجُلُوسَةِ عِنْدَ شَيْخِ الْأَزْهَرِ
عَلَى الذِّكْرِيَّاتِ السَّابِقَةِ أَيَّامَ دِرَاسَتِنَا
بِالْأَزْهَرِ، وَأَخَذْنَا عَنِ الشَّيْخِ، وَكَلَامَ عَنْ
عُلَمَاءِ حَضْرَمَوْتِ، وَتَوَجِيهَاتٍ مِنْ
الْأُسْتَاذِ أَذْكَرَ مِنْهَا أَنَّهُ يُوَدُّ مِنَ الْعُلَمَاءِ
أَلَّا يَتَسَرَّعُوا فِي الْأُمُورِ، وَمِنْ الْهَجُومِ
عَلَى بَعْضِهِمُ الْبَعْضَ.
وَتَمَّتِ الْمَقَابَلَةُ يَوْمَ ١٧ بِمَكْتَبِ

الْقَصْدُ مِنَ الرِّحْلَةِ:

- ١- الحصول على مدرّسين من الأزهر
 - ٢- المساعدة في افتتاح قسم ثانوي بالمعهد.
 - ٣- الحصول على كُتُب الأزهر ومقرراته في المرحلة الثانوية.
 - ٤- ربط المعهد الديني بالأزهر ليصبح فرعاً من فروعِهِ.
 - ٥- الحصول على أعداد مجلة الأزهر.
- كُلْفَةُ الرِّحْلَةِ: كَلَّفَ السَّيِّدُ ابْنَ يَحْيَى
بِالرِّحْلَةِ مِنْ قَبْلِ إِدَارَةِ الْمَعَارِفِ
بِالسُّلْطَنَةِ الْقَعِيطِيَّةِ، وَتَكَفَّلَتِ الْجُمُعِيَّةُ
الْخَيْرِيَّةُ الْحَضْرَمِيَّةُ بِتَمْوِينِهَا، وَقَدْ
كُلِّفْتُ مَبْلَغًا قَدَرَهُ (ثَلَاثَةُ آلَافٍ) شَلْنِ،
حَسَبَ خُطَابِ نَازِلِ الْمَعَارِفِ بِرَقْمِ
١٨٩ / ٨٧ / ٢ / ٤٥ بِتَارِيخِ ١٧ / ٤ /
١٣٨٣ هـ.



السيد/ علي بن يحيى

كَاتِبُ الرِّحْلَةِ: هُوَ السَّيِّدُ عَلِيُّ بْنُ يَحْيَى،
وَتَقَعَ فِي ثَلَاثِ صَفَحَاتٍ مِنَ الْوَرَقِ
الْحَدِيثِ (فُولْسْكَاب) مَقَاسُ (٣٣٠ × ٢٠ ملم).



محسن علوي أبوبكر باعلوي

تصدير:

تَارِيخُ الرِّحْلَةِ: ١١ / ٩ / ١٩٦٣م.
وَجْهَةُ الرِّحْلَةِ: الْجُمْهُورِيَّةُ الْعَرَبِيَّةُ
الْمُتَّحِدَةُ (مِصْرَ).
صَاحِبُ الرِّحْلَةِ: هُوَ مُدِيرُ الْمَعْهَدِ الدِّينِيِّ:
السَّيِّدُ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ طَاهِرِ بْنِ
يَحْيَى الْعُلُوي، وَلِدَ فِي مَسِيلَةَ آلِ شَيْخِ،
وَتَرَبَّى يَتِيمًا فِي جِجَرَ أُمِّهِ، وَأَخَذَ عَنْ
شَيْوْخِ تَرِيمٍ، كَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ
الشَّاطِرِيِّ، وَغَيْرِهِ، ثُمَّ رَحَلَ إِلَى مِصْرَ
سَنَةَ ١٣٤٠ هـ، وَالتَّحَقَّقَ بِالْأَزْهَرِ، وَأَخَذَ
عَنْ شَيْوْخِهِ، وَبَقِيَ بِهِ سِتَّةَ عَشَرَ عَامًا،
وَرَجَعَ مِنْ مِصْرَ سَنَةَ ١٣٥٧ هـ حَامِلًا
الشَّهَادَةَ الْعَالَمِيَّةَ مِنَ الْأَزْهَرِ بِامْتِيَازٍ،
اشْتَغَلَ بَعْدَ ذَلِكَ بِالتَّدْرِيسِ فِي عِدَّةِ
أَمَاكِنَ، مِنْهَا: الثَّانَوِيَّةُ الصَّغْرَى بِالْغَيْلِ،
ثُمَّ الْمَعْهَدُ الدِّينِيُّ بِالْغَيْلِ دُرُسَ بِهِ
عُلُومُ اللُّغَةِ، وَالْيَاقُوتُ النَّفِيسُ فِي
الْفَقْهِ، ثُمَّ أَصْبَحَ مُدِيرًا لَهُ بَعْدَ السَّيِّدِ
مُحْسَنِ أَبِي نُعْمٍ، تَوَفَّى فِي ١٨ ربيع
ثاني ١٤٠٩ هـ الموافق ٢٧ / ١١ /
١٩٨٨م، رَاجَعَ التَّرْجُمَةَ الَّتِي كَتَبَهَا
تَلْمِيزُهُ السَّيِّدُ عَبْدُ اللَّهِ الْحَدَّادُ فِي
مَقْدَمَتِهِ لِكِتَابِهِ (تَحْقِيقُ الْبُدْعَةِ).



صورة من الصفحة الأولى للرحلة

الأستاذ الدكتور حب الله معه، وسلمت إليه الخطابات، وأخذها للدرس والبحث.

ثم جئت بعد أيام ودرسنا معه الخطابات، وقد لاحظ على الخطابات من جميع خطواته بالأحمر، وأخبرني بأنه مقدماً يجب يطمئنني بأنه يعلم أن جميع المطالب سيقبل، وستنفذ؛ ولكن لا بد من تقديمها للمجلس الأعلى.

ولكنه يلفتني إلى أن الأزهر في هذه السنة قد فرغ من تخطيطاته لهذه السنة، وسيكون تنفيذ مطالبكم للمعهد في السنة القادمة.

كان في هذا التصريح خيبة أمل بالنسبة إلي أننا لا يمكن أن نقرر مطالبنا بطريقة تفصيلية في هذا العام.

تركنا للأزهر فرصة لبحث الموضوع في المجلس الأعلى، وعدنا إلى الأستاذ حب الله بعد نحو عشرة أيام فوعد بإعطائنا الخبر بعد أن نترك له فرصة أخرى، وهكذا صرنا نتردد إليه، وفي بعض المقابلات طلبنا منه الصراحة فأخبرنا بأنه لا يقدر أن يقدم لنا خطاب رسمي (١٢) لأن العمل يحتاج إلى معرفة الميزانية للسنة القادمة، وقبل ذلك غير ممكن إعطاء وعد رسمي، ولكنه كرر خبير بالأزهر، وبما يقوم به من مهمات في سبيل مساعدة البلدان الإسلامية يطمئنا بأن مشروعا سينفذ.

هذا التوقف عن الإدلاء بأمر رسمي في سبيل ما جئت به أوقفني في موقف حرج أطلب المخرج منه، واستشارة الأصدقاء والأصحاب، فهداني البحث إلى أن أطلب من المعارف، ومن لجنة المعهد خطابات رسمية باسم وزير الأوقاف والشؤون الأزهرية (١٣)، إذ علمت أن الأمر بيده، وهو الذي يمكنه أن يقول الكلمة الفاصلة بالنسبة إلى... (١٤) بقبول طلباتنا رسمياً.

وانتظرت طويلاً، ولم أحظ بالجواب؛ مع أن الأمر يتوقف على هذه الجوابات؛ لأن وزير الأوقاف لم يرسل إليه أي خطاب مما حملتها معي؛ لأن كل ما حملته معي من خطابات هي باسم الشيخ الأكبر، ثم جاء الخطاب من المعارف، وتقدمت به إلى سعادة الوزير بعد طلب تحديد موعد لذلك. وقد حثت له الجواب وأجابني بخطاب رسمي أرسلت منه نسختين إليكم؛ أحدهما إلى المعارف والأخرى إلى لجنة المعهد.

وتأخرنا بالقاهرة لأوامر رسمية، واستقبلنا السنة الجديدة، واتصلنا بالأزهر مرة أخرى إلى الدكتور حب الله من وقت تحضير الميزانية من شوال، وطلبنا بالجواب الرسمي التفصيلي، وجاءنا خطاب من رئيس لجنة المعهد فضيلة الأستاذ عبد الله بكير (١٥)، وطلبنا تحديد موعد مع وزير الأوقاف لتسليمه الجواب؛ ولكن الوزير كان مشغولاً (١٦)، وطلب منا أن نسلم الخطاب لسكرتيره، فسلمناه إليه مع خطاب منا.



صورة لمبعوث الأزهر/ عوض الله السيد عوض الله، وهو داخل المعهد الديني بالغيل

ومن هذا الوقت كان الوزير في آخر الأيام بالوزارة؛ لأنه سينقل بعد تغيير وزارات السنة الجديدة، فلم نوفق منه بجواب على الخطاب.

تقدمنا بخطاب في ٣/ ٣/ ١٩٦٤م إلى السيد الدكتور حب الله نطلب موافقتنا بالخطوات التي اتخذها الأزهر في مهمتنا، وأجابنا بخطاب رسمي هو الآن بيدي بتاريخ ٢٢/ ٣/ ١٩٦٤م جاء فيه:

١- أن الأزهر سيعمل على ترشيحه هذا العام أساتذاً مراعيًا الشروط التي وردت في كتابكم، وأنهم سيوافقون باسم الأستاذ بعد تمام ترشيحه.

٢- بالنسبة إلى الكتب: فالإجراءات تتخذ الآن لشرائها وإرسالها.

٣- بالنسبة لمجلة الأزهر فإنها قد أرسلت إليكم ابتداءً من شعبان ١٣٨٣هـ بواقع خمس نسخ من كل عدد يصدر.

٤- بالنسبة للمنح فقد خصص الأزهر ثلاث منح للدولة القبطية، وبحث أمر قيادتها (١٧) وسيوافقون بذلك.

يكون وجود المدرس الذي معه زوجته المدرسة يؤثر في شيء مما طلبناه من الصفات في الأستاذات المدرسات بالمعهد (١٩).

طلبنا من وزارة الأوقاف كتب (٢٠) مع المصحف المرتل، والوزارة جارية على إرسال ذلك، ولعل ذلك في الطريق.

المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية أعطى المعهد المصحف المرتل، وبعض كتب من مطبوعاته، وهو سيرسلها من طريقه، وأما المصحف المرتل فوضعناه عند الشيخ الجفري ليرسله بسبب عزمنا على السفر إلى الجاز.

علي محمد بن يحيى.

- نسخة لسكربتير لجنة المعهد الديني (٢١).

- نسخة لناظر المعارف للعلم (٢٢).

انتهت الرحلة.

وقد نجحت رحلة السيد ابن يحيى، وتحققت جميع مطالبها، وهذه مكاتبة السيد ابن يحيى لسكربتير لجنة المعهد الديني، وفيها بيان النجاح: حضرة الأستاذ الجليل سكربتير لجنة المعهد الديني/ المحترم.

بعد رفع التحية العطرة لكم، ولجميع أعضاء اللجنة المؤثرة:

القبطية باسم الأستاذ الذي سيقع عليه الاختيار للتدريس، ونشر الثقافة الإسلامية في العام الدراسي ٦٤-٦٥ وسيكون سفره قبل نهاية يوليو القادم.

٢- سيعمل الأزهر على زيادة أستاذ كل عام للمعهد المذكور.

٣- الكتب الدراسية للمعهد تتخذ الإجراءات لشرائها، وإرسالها، ونأمل أن



صورة للمعهد الديني بغيل باوزير

تصل قبل بدء الدراسة.

قد أرسلت خطاب ثالث (١٨) الفهم إلى أننا نحب أن يكون مع الأستاذ زوجة متعلمة؛ لتدرس البنات حسب أوامر وصلت إلينا من المعارف، ولكننا لفتنا النظر إلى أن المهم أن يكون الأستاذ بالصفات التي طلبناها، وشرحها لكم الخطاب من المعارف، وخطاب لجنة المعهد، وأن هذا هو المقدم بحيث لا

لما رأينا أن الخطاب غير واف بطلباتنا، ولم يعين وقت إرسال الأستاذ المطلوب، كتبنا خطاباً آخر نطلب فيه موافقتنا بشرح الملاحظات التي قدمناها في خطابنا بالنسبة إلى تحقيق اسم الأستاذ، ووقت مجيئه، وغير ذلك، فأجاب بخطاب بتاريخ ٩/ ٤/ ١٩٦٤م بما يأتي:

١- أنه سيوافي إدارة المعارف بالدولة



اللّه المصري، ولد بالمحمودية بمحافظة البحيرة سنة ١٩٠٣م، وعمل عميداً لكلية أصول الدين بالأزهر، وهو أول أمين عام لمجمع البحوث الإسلامية، له كثير من المشاركات، والأعمال، والمؤلفات في خدمة الإسلام والمسلمين، توفي سنة ١٩٧٤م.

(١١) المجلس الأعلى للبحوث الإسلامية بالأزهر: هيئة من هيئات الأزهر الشريف، وتختص بنشر الثقافة الإسلامية، وتحقيق التراث، ونشر الدعوة.

(١٢) كذا في الأصل، وصوابه: خطاباً رسمياً.

(١٣) وزير الأوقاف هو الشيخ محمد البهي، ولد سنة ١٩٠٥م، بالبحيرة، وولي وزارة الأوقاف سنة ١٩٦٢م، وتوفي سنة ١٩٨٣م.

(١٤) كلمة غير واضحة.

(١٥) رئيس لجنة المعهد الديني سنة ١٩٦٢م، ١٩٦٣م، هو الشيخ محمد باجنيد، فلعل الشيخ عبد الله تولاها بعد ذلك، أو لعله حصل سهو من ابن يحيى أراد أن يقول رئيس لجنة الشؤون الدينية: لأن الخطاب الذي وجهه الشيخ عبد الله بكير إلى شيخ الأزهر أمضاه باسم رئيس لجنة الشؤون الدينية.

(١٦) صوابه: كان مشغولاً.

(١٧) كذا، ولعل صوابه: زيادتها.

(١٨) صوابه: خطاباً ثالثاً.

(١٩) وأول مبعوث للأزهر بعد رحلة السيد علي بن يحيى هو الأستاذ: عوض الله السيد عوض الله الأزهرى، وصل حضرموت في سنة ١٣٨٤هـ موافقة سنة ١٩٦٦م، وبقي في المعهد ثلاث سنوات، وفي خلال إقامته بحضرموت شارك في إلقاء المحاضرات، والكتابة في الصحف، ثم عاد إلى بلده في محرم سنة ١٣٨٨هـ.

(٢٠) صوابه: كتباً.

(٢١) سكرتير لجنة المعهد الديني هو الشيخ عبد الرحمن عبد الله بكير، (ت ١٤٣٧هـ / ٢٠١٦م).

(٢٢) ناظر المعارف في حينها (نيابة) هو السيد محمد عبد القادر بافقيه.

لجنة الشؤون الدينية)، والشيخ سعيد علي بامخرمة (عن طلبة العلم).

(٣) الشيخ الأكبر: هو شيخ الجامع الأزهر، وشيخ الأزهر في ذلك الوقت هو الشيخ محمود شلتوت ولد سنة ١٣١٠هـ / ١٨٩٣م في منية بني منصور بالبحيرة، وتخرج في الأزهر، وتنقل في التدريس، إلى أن نقل إلى القسم العالي بالقاهرة سنة ١٩٢٧م، وعين شيخاً للأزهر سنة ١٩٥٨م، واستمر فيه إلى وفاته سنة ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م، انظر كتاب (الأعلام للزركلي) ١٧٣/٧.

(٤) الأزهر: مؤسسة دينية علمية إسلامية، أنشئ في عهد الدولة الفاطمية، وافتتح في سنة ٣٦١هـ، الموافقة سنة ٩٧٢م، وأنشئ منصب شيخ الأزهر في أواخر القرن الحادي عشر الهجري في عهد الخلافة العثمانية. ومنذ تولي الشيخ مصطفى المراغي أصبح يطلق على شيخ الأزهر لقب الإمام الأكبر. راجع: موسوعة المفاهيم الإسلامية، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - مصر، ١/ ٢٨٠.

(٥) يعني السادس عشر من شهر سبتمبر.

(٦) أبرقت له: يعني أرسلت له برقية، والبرقية رسالة ترسل من مكان إلى آخر بواسطة جهاز البرق (التلغراف)، انظر: معجم اللغة المعاصرة لمختار عبد الحميد ١٩٢/١.

(٧) مصر الجديدة: قاعدتها القاهرة، وتقع على بعد فرسخين من مصر القديمة.

(٨) السكرتير: بكسر السين، والراء الأولى: موظف يقوم بمساعدة رئيسه بطبع الخطابات، وتهينة الوثائق، وتحديد مواعيد الزوار، ونحو ذلك، وهو بمعنى أمين السر في اللغة العربية، انظر: المعجم لـ (ف. عبد الرحيم، ص ١٢٢).

(٩) الدكتور: بضم الدال: هو الحائز على أعلى شهادة جامعية، وهي كلمة إنكليزية، وتعني المعلم، انظر: المرجع السابق، ص ١٠٥.

(١٠) العلامة الدكتور محمود فتح الله حب

يشـرفني أن ترفعوا للجنة المعهد الديني أن مسـاعـيكم التي أوفدت للجمهورية العربية المتحدة للتفاهم بشأنها مع المسؤولين بالأزهر، والتي تتجمع في طلب مساعدتهم في إنشاء القسم الثانوي المزمع افتتاحه في العام القادم ٦٣-٦٤ قد نجحت بتوفيق الله ومعونته، وترون مرفقاً بهذا الخطاب نقل خطاب السيد وزير الأوقاف والشؤون الأزهرية، ومضمونه الأمر بتحقيق مطالبنا كلها، وهو أكبر سلطة للأزهر، وقد احتفظت بالأصل الذي فيه إمضاء الوزير، ونستحسن أن يوجه رئيس اللجنة خطاب شكر للوزير لتحقيقه مضمون رسالته المقدمة لرئاسة الأزهر، والسلام عليكم وعلى جميع أعضاء اللجنة.

علي بن يحيى / المخلص.

١٣٨٣هـ - ١٠ / ١ / ١٩٦٤م

الهوامش:

(١) إدارة المعارف، هي الإدارة المسؤولة عن التعليم في سلطنة القـيـطـي الحـضـرمـية، وعن المدارس، والمناهج والبعثات التعليمية.

(٢) فتح المعهد الديني بغيل باوزير في محلة الصالحية يوم الإثنين ١٢ / ١٣٦٩هـ الموافق ١٠ / ١٩٤٩م، وكان مديره في الابتداء الشيخ عبد الباقي بن يوسف نعمة السوداني، من مدينة رفاعة بالسودان، ونائبه السيد محسن أبونمي، ثم تولى السيد محسن أبونمي إدارته، ثم خلفه على الإدارة السيد علي بن يحيى.

ولجنة المعهد الديني تتكون من الشيخ محمد باجنيد، وهو رئيس اللجنة، ومن سكرتير اللجنة: وهو الشيخ عبد الرحمن بكير، ومن مجموعة الأعضاء، وهم: السيد عبد الله محفوظ الحداد (عن القضاء)، والسيد علي بن يحيى (عن المعارف)، والشيخ عمر بن سهيلان (عن المعارف)، والشيخ عبد الله الناهبي (عن

ستون عاماً على افتتاح أول مدرسة وسطى للبنين بوادي حزموت المدرسة الوسطى بسيئون



بدأ التعليم المتوسط بالسلطنة الكثيرة يوم أن زف مساعد المستشار للمناطق الشمالية إلى سكرتير الدولة الكثيرة بشري خير الموافقة بفتح أول مدرسة وسطى بسيئون، وعليه رأى ناظر المعارف السيد علي بن شيخ بلققيه أنه في الإمكان عقد امتحان القبول للطلاب، وقد أوصى مساعد المستشار سكرتير الدولة الكثيرة بتسهيل مهمة ناظر المعارف وتوفير له كل المساعدات الممكنة، وأن يسمح له بالتوجه إلى المكلا لإعداد كل ما يلزم بالتنسيق مع ناظر المعارف القعيطي والمستشار المقيم والمعتمد البريطاني. وابتهاجاً بهذا الحدث التعليمي المهم بعث سكرتير الدول الكثيرة برسالة حملها السيد ناظر المعارف إلى معالي وزير السلطنة القعيطية يخبره فيها بأنه قد تم العزم على فتح المدرسة الوسطى بالدولة الكثيرة في الفاتح من نوفمبر ١٩٥٨م، طالباً منه تقديم بعض المساعدات، مبدئياً استعداد الدولة الكثيرة لقبول طلاب المناطق المجاورة لمدينة سيئون التابعة للدولة القعيطية.

حسين مصطفى بن سميط، عمر سالم صابر، صالح محفوظ القفيل، عوض جمعان حيدر، يسلم سعيد صابر، فرج محمد التوي، صالح أحمد التميمي، عبدالله محسن بن هريرة، علي صلاح لرضي، محمد علي الجبل بن عجاج. وقد بدأ الصف الأول بها بـ (أربعين طالباً)، عشرة من أبناء الدولة القعيطية، والبقية وعددهم ثلاثون طالباً من سيئون وترميم وحوطة أحمد بن زين وساه.

تحمل مسؤولية إدارة المدرسة الوسطى عند التأسيس الأستاذ أحمد بن زين بلققيه يساعده في تلك المهمة الأستاذان خالد عيدروس فدعق ومحمد عبدالله العيدروس وذلك قبل وصول المدرسين السودانيين.

في عام ١٩٥٩م وصل الأستاذ: سيد أحمد الحردلو حسن ليكون أول مدير سوداني للمدرسة، كما قدم إلى

المدرسية، ونظام القسم الداخلي والمقررات والمناهج وأن يسمح لهما بحضور بعض الحصص بالصف الأول، والاستفادة من مدرسي المواد الدراسية الأخرى، وكذلك الاطلاع على برامج النشاطات ونظام الجمعيات، وتزويدهما بنسخ من تلك المقررات والمناهج. واستفادة من تجربة المدرسة الوسطى بغيل باوزير وضع ناظر معارف الدولة الكثيرة صيغة اتفاق يتضمن شروط، الالتحاق بالمدرسة الوسطى بسيئون يوقع عليه كل من ناظر المعارف كطرف أول، وولي أمر الطالب كطرف ثان، والطالب نفسه كطرف ثالث.

وعندما افتحت المدرسة الوسطى كانت الدولة الكثيرة عند وعدها الذي قطعتة على نفسها وهو قبول عدد من طلاب المناطق القعيطية المجاورة. وكانت أول مجموعة وعددهم عشرة طلاب هم:



محمد علي باحميد

في أثر هذه الروح الأخوية بين السلطنتين وجه الأخ ناظر المعارف بالسلطنة القعيطية خطاباً إلى مسئول المدرسة الوسطى بغيل باوزير بتاريخ ٢٩ أكتوبر ١٩٥٨م يطلب منه فيه تقديم كل المساعدة الممكنة لمبعوثي الدولة الكثيرة الأستاذين خالد عيدروس فدعق ومحمد عبدالله العيدروس، وتسهيل مهمتهما وهي الاطلاع على الأنظمة



- تغيير المناهج وتوحيدها على مستوى الجمهورية.

- توحيد سنوات الدراسة كالقائمة في النظام العربي الموحد على أساس المرحلة الابتدائية مدة الدراسة فيها (ست سنوات) والمرحلة الإعدادية (ثلاث سنوات)، والمرحلة الثانوية (ثلاث سنوات). على أن يستمر عقد امتحانات الشهادة السودانية لعامي ١٩٦٩م، و١٩٧٠م فقط.

- الاطلاع على تجربة مصر في مناهج الصفين الخامس والسادس من أجل إقرارها والاستفادة من كتبها الدراسية.

ومن أجل إدخال هذه الخطوط دور التطبيق والممارسة عقد المؤتمر التربوي الأول في المدة من ٢٢-٢٧ يونيو ١٩٦٨م، تحت إشراف وزير التربية والتعليم وكان الوزير حينها -الدكتور فيما بعد- محمد عبد القادر بافقيه عليه رحمة الله.

النشاط الرياضي بالمدرسة الوسطى داخلياً وخارجياً

كان لقدم البعثات التعليمية السودانية إلى المدارس المتوسطة ببلدات وادي حضرموت وقراه دور كبير فيغرس بذور النشاط الرياضي المنظم، فقد بذل المعلم الرياضي السوداني جهوداً جبارة في هذا المضمار، وكانت له يد بيضاء في تقديم المساعدة والتوجيه والتدريب للأندية الرياضية الأهلية في كل المناطق التي ذهب إليها معلماً بمدارسها. وبفضل عطاء تلك البعثات السودانية السخي ظلت محل تقدير ومحبة وإعجاب أبناء حضرموت وادياً وساحلاً لها حتى اليوم.

فعندما قدم الأستاذ: سيد أحمد الرحدلوحسن، أول مدير سوداني للمدرسة الوسطى بسيئون عام ١٩٥٩م، كان يدرك تماماً أن المدرسة هي المجال الأرحب لممارسة الرياضة من قبل الطلاب وفي مختلف الألعاب. لذا عند تسلمه مسؤولية إدارة المدرسة تقدم إلى ناظر المعارف بكشف يعتبر الأول من نوعه يومها، اشتمل على

• **مادة التاريخ:** تدرس بمعدل حصتين في الأسبوع لكل الصفوف.

• **مادة الجغرافيا:** تدرس بمعدل حصتين أسبوعياً وفي كل الصفوف.

• **مادة اللغة الإنجليزية:** تدرس بمعدل عشر حصص أسبوعياً في الصفين الأول والثاني، و١٢ حصة في الصفين الثالث والرابع.

• **مادة الأعمال اليدوية:** بمعدل حصة واحدة في الأسبوع إلا أنها لم تدرس لعدم توفر المواد اللازمة لها والمدرس المتدرب عليها.

إلى جانب هذا التحصيل العلمي، تم الاهتمام بالنشاطات اللاصفية، وتحولت المدرسة الوسطى في عهد إدارة الأستاذ عبد الله بارجاء الزاهر إلى خلية نحل دابئة من الصباح الباكر وحتى المساء من كل يوم. فمع تباشير نور كل صباح وحتى حلول وقت الظهر يتلقى الطلاب دراسة صفية منهجية جادة، أما فترة ما بعد الظهر أي -في العصوريات- يتوزع فيها الطلاب على مختلف الأنشطة المتنوعة: (جمعية صغار المزارعين، جمعية تربية الدواجن، جمعية النجارة، الجمعية الصحية، جمعية الفنون، جمعية الجلسات الأدبية العربية والإنجليزية، محكمة العدل، جمعية الصحافة المدرسية، جمعية التصوير الفوتغرافي، جمعية الدكان التعاوني، فرقة الغناء والموسيقى)، وكان من أبرز الطلاب فيها: أبو بكر محمد الكاف، أحمد سالم حميد، علي حداد الكاف، وعدد آخر من الطلاب.

وقد استفادت المدرسة في تسيير هذه النشاطات المتنوعة من تجربة المدرسة الوسطى بغيل باوزير وخاصة المتعلقة بـ(الدكان التعاوني)، واللجنة الرياضية)، و(محكمة العدل)؛ حيث زودت بنسخ من جميع القوانين واللوائح الخاصة بتلك الجمعيات.

في عام ١٩٦٨م صادق مجلس الوزراء في جمهورية اليمن الجنوبية الشعبية على العديد من الخطوط الرئيسية من أجل إحداث تغييرات جذرية في مسار العملية التربوية والتعليمية، ومن أبرز تلك الخطوط:

سيئون الأستاذان حسين يوسف الكردفاني، ومحمد عبد الله الشيخ ليعملا مدرسين بالمدرسة.

في عام ١٩٦٠م عاد الأستاذ عبد الله بن محمد بارجاء من بريطانيا ليكون في منصب مدير المدرسة الوسطى، وفي عهده انتقلت المدرسة بصفوفها الدراسية وبقسمها الداخلي إلى هذا المبنى الذي عرف بـ(بنداعر).

في سبتمبر ١٩٦٢م أقيل الأستاذ عبد الله محمد بارجاء من منصبه كمدير للمدرسة الوسطى بناء على قرار من لجنة المعارف العليا، وجاء خلفاً له الأستاذ: عبد الرحمن طاهر أبوبكر بن طاهر في أكتوبر ١٩٦٢م الذي أصيب في يوليو ١٩٦٤م بشلل في النصف الأيسر من جسمه، وقد عمل بالنيابة عنه الأستاذ: حسن صالح جاويش -سوداني الجنسية- حتى عام ١٩٦٥م، ثم جاء من بعده الأستاذ: أحمد محمد بن صافي ليعمل مديراً بها بين عام ١٩٦٦-٦٥م، ثم جاء الأستاذ: عوض إسماعيل -سوداني الجنسية- حتى عام ١٩٦٧م.

المقررات الدراسية بالمدرسة الوسطى:

سارت الدراسة بالمدرسة الوسطى بنظام السنوات الأربع، أي من الصف الأول إلى الصف الرابع، وبمعدل ست حصص في اليوم، وزمن الحصة الواحدة (٤٥ دقيقة).

وكانت المواد العلمية التي تدرس بالمدرسة هي:

• **مادة اللغة العربية:** وتدرس بمعدل تسع حصص في الأسبوع للصفين الأول والثاني، وثمانية حصص للصفين الثالث والرابع.

• **مادة الدين:** وتدرس هذه المادة بمعدل أربع حصص أسبوعياً في كل الصفوف.

• **مادة الحساب:** تدرس بمعدل ست حصص في الأسبوع وفي كل الصفوف.

• **مادة العلوم:** درست هذه المادة بمعدل حصتين أسبوعياً في الصفين الأول والثاني، وحصة واحدة في الصفين الثالث والرابع.



ألعاب وأدوات رياضية لم تعدها المنطقة من قبل ولم تسمع بها، كما قام بتخطيط أول ملعب لكرة القدم تابع للمدرسة الوسطى في (ساقية البلاد) شارع الجزائر اليوم..

وقد كان موقعه شرقي بيت المواطن الفاضل محسن بن محمد الكثيري القائم بحري روضة الطفل؛ حيث امتد حتى أطراف مبنى (بنقله) مقر المدرسة الوسطى بعد بيت آل بن بصري. وقد قام المجلس البلدي بسيئون بتحمل تنفيذ وتسوية وتصفية ساحة الملعب من الأحجار. كما تم عمل مرمى للعبة كرة القدم وكرة السلة وأعمدة لكرة الطائرة في (مشروع المبيات الحضرمي) بسيئون (شركة سيئون للمعدات الصناعية والزراعية) اليوم.

وعندما انتقلت المدرسة عام ١٩٦٠م إلى مبنى (بنداعر) الجميل الفسيح دخلت عهداً جعل منها نموذجاً يحتذى به في تفعيل الرياضة المدرسية؛ إذ تميّز هذا المبنى بساحاته الواسعة وغرفه العديدة وحوض السباحة الممتد أمام أروقته، والبستان البهيج عند مدخله مما جعل النشاط الرياضي والألعاب الرياضية المتنوعة تلمع هنا وهناك. فمن تلك الألعاب: كرة القدم، وكرة السلة، والكرة الطائرة، وتنس الطاولة، والبادمِن، والعقلة، والقفز العالي، والقفز المستطيل، وقفز الحصان الخشبي، والسباحة، والجمباز، والمنتسب الأرضي، ورمي الرمح، ورمي القلعة، وغيرها من الألعاب الفكرية كالشطرنج، والدمنة، والدامة.

كما فُتح نادٍ للطلاب يمارس نشاطه في ليالي شهر رمضان المعظم وفي أيام الإجازة الصيفية، ويتولى فتح المدرسة للطلاب في هذه الأيام ضابط الداخلية بها.

أنت لعبة كرة القدم ولعبت كرة السلة والكرة الطائرة في مقدمة الألعاب الرياضية الأخرى، وقد تم توزيع طلاب المدرسة ليتمكنوا من ممارسة هذه الألعاب إلى أربعة منازل هي: الوادي، والشاطئ، والينبوع، والبحيرة. ومن أجل أن يكون للمدرسة حضور في المجتمع، وتظل على صلة وثيقة.. وتنافسية مع

الأندية الرياضية الأهلية بالوادي تم تشكيل (الفريق المختار) لها من بين أبرز لاعبي تلك المنازل الأربعة، وقد تم تحديد يومين له في الأسبوع لممارسة تمارينه على (ملعب نادي الأحقاف الرياضي) بسيئون، وقد أشرف على تدريب الفريق المختار الأستاذان: أحمد عبد الخالق أحمد، وحسن صالح جاويش. لقد أشرف على إدارة النشاط الرياضي العام بالمدرسة لجنة رياضية (أعضاؤها من الطلاب، يعينهم المدرس المسؤول عن النشاط، وكانت تعقد اجتماعاتها مرة في الأسبوع تحت رئاسته).

تخوض المنازل الرياضية الأربعة فيما بينها دورياً تنافسياً في كل عام دراسي على كأس تقدّمه إدارة المدرسة، وفي المباراة الختامية للدوري توجه الدعوة إلى عظمة السلطان لحضورها؛ لتسليم الكأس للفريق الفائز، كما يدعى كبار المسؤولين، وجنود الشرطة لحفظ الأمن والنظام.

وعلى كأس دوري عظمة السلطان الحسين بن علي الكثيري خاض الفريق المختار للمدرسة أول دوري مع الأندية الأهلية عام ١٩٦٢م، وقد شاركت فيه ثلاث فرق فقط، هي: المدرسة الوسطى، ونادي الأحقاف بسيئون، ونادي الشباب الشنفري الكثيري ببلدة الغرفة، وقد حاز على الكأس نادي الأحقاف الرياضي في مباراة نهائية بينه وبين فريق المدرسة الوسطى، وذلك يوم الإثنين ١٤ فبراير ١٩٦٢م.

وفي الدورة الثانية لكأس السلطان عام ١٩٦٣م شاركت المدرسة الوسطى فيه، وحازت على الكأس في المباراة النهائية، التي جرت بينها وبين خصمها اللدود نادي الأحقاف؛ إذ ظل صداها يتردد في أذهان الناس حتى اليوم؛ حيث سجل الأستاذ: حسن صالح جاويش هدفين من ركلتين مباشرتين من خط منتصف الملعب في مرمى حارس الأحقاف الشهير حسين حامد المشهور عليه رحمة الله.

استمر هذا الفريق المختار في خوض العديد من المباريات الودية مع الأندية الرياضية الأهلية، التي كان لها دور كبير

في ربط المدرسة بالمجتمع، فالرياضة تملك من وسائل الجذب والتأخي، والاستقطاب بين الناس الشيء الكثير، فقد التقى الفريق المختار للمدرسة في مباريات ودية مع:

١- فريق نادي الاتحاد الرياضي بشبام في ١٥ ديسمبر ١٩٦١م.

٢- فريق نادي الشباب الرياضي بالقطن في ٢٨ أبريل ١٩٦١م.

٣- فريق نادي الشباب بحوطة أحمد بن زين في ٢٥ أكتوبر ١٩٦٢م.

٤- فريق المدرسة الوسطى بتريم في ٢٥ سبتمبر ١٩٦٤م.

٥- فريق نادي الأحقاف بسيئون مرتين: الأولى يوم ٢٩ أكتوبر ١٩٦٠م، والثانية بمناسبة عيد جلوس عظمة السلطان الحسين بن علي الكثيري، في ١٩ سبتمبر ١٩٦٢م.

وفي أثناء رحلة لطلاب الصف الرابع إلى المكلا في نوفمبر ١٩٦٤م لعب الفريق المختار للمدرسة مباراتين في كرة القدم مع مدرسة النقع بالمكلا وفريق ثانوية المكلا. وفي غيل بلاوزير لعب فريق المدرسة مباراة مع فريق المدرسة الوسطى. وكذلك في الشحر لعب مع فريق المدرسة الوسطى بها. وكان المدرس المشرف على الرحلة الأستاذ: حسن صالح جاويش.

وفي رحلة أخرى إلى مناطق الساحل عام ١٩٦٥م لعب فريق المدرسة وفريق وسطى الشحر بفريق مختار واحد من بينهما مع نادي كوكب الصباح الرياضي بالشحر.

لقد كان الاهتمام في المدرسة الوسطى بالرياضة الصبائية كبيراً، والمشاركة فيها إلزامياً على الطلاب جميعاً دون استثناء، وقد ساعد على تفعيلها والمداومة عليها وجود طلاب القسم الداخلي، وكانت من أهدافه: تهيئة الجو العلمي للطلاب، وإشاعة الروح الاجتماعية والرياضية بين الطلاب، وتوفير أسباب الحياة الصحية، والاستفادة من أوقات الفراغ وملؤها بما يفيد الطلاب.

كذلك كان طلاب القسم الخارجي ملزمين بالحضور مبكراً بعد أداء الصلاة



شهور في هذه الوظيفة، ثم جاء خلفاً له الأستاذ: محمد عبدالرحمن مولى الدويلة الذي استمر في تحمل هذه المسؤولية قرابة سبعة شهور بعدها الذي استمر في تحمل هذه المسؤولية قرابة سبعة شهور بعدها تقدم باستقالته إلى ناظر المعارف مبدئياً فيها عدم رغبته في الاستمرار؛ لعدم ارتياحه للعمل في هذه الوظيفة، وأمام إصراره على ذلك عين السيد: ناظر المعارف مساعداً له هو الإداري بالمدرسة الأستاذ: محفوظ الحيد لينوب عنه عند غيابه. لكن الأستاذ: محمد مولى الدويلة ظل متمسكاً بقراره على الاستقالة مما جعل السيد ناظر المعارف مرغماً على قبولها، طالباً منه تسليم متعلقات العمل للأستاذ مدير المدرسة ليسلمها بدوره للأستاذ أحمد حسين العيدروس على أن يعود إلى مدرسته لتأدية حصصه كاملة غير منقوصة؛ حيث خفضت له أربع حصص من نصابه عندما تحمل مسؤولية ضابط الداخلية بالمدرسة الوسطى.

بعد انقضاء ثمانية شهور على تسلم الأستاذ: أحمد بن حسن العيدروس مهمة مسؤولية ضابط القسم الداخلي أعيد تعيين الأستاذ: سالم بن عبدالقادر باحميد مرة ثانية في تحمل هذه المسؤولية في الوقت الذي كان يشغل فيه مديراً للمدرسة الابتدائية الحكومية بحوطة أحمد بن زين. في عهد الأستاذ القدير علي بن محمد السقاف ناظر المعارف يومها -عليه رحمة الله- وبالتحديد في شهر نوفمبر ١٩٦٦م تم تعيين الأستاذ حسين بن عبداللّه المشهور مشاركا ومساعداً للأستاذ سالم بن عبدالقادر باحميد في إدارة شئون القسم الداخلي على أن يوزع العمل بينهما، وكذلك علاوة العمل.

في عام ١٩٧١ ألغي القسم الداخلي بالمدرسة الوسطى، وأنشئ بدلاً عنه (بيت الطالب) في فبراير ١٩٧٢م، الذي شكلت له لجنة خاصة من طلاب القسم الداخلي؛ للإشراف عليه وإدارته بموجب اتفاق تم بين مكتب التربية والتعليم واللجنة المشرفة من الطلاب على البيت.

واللوائح الخاصة بالقسم. وقد نصت تلك اللوائح على تشكيل لجنة إشراف على القسم الداخلي، تتكون من ضابط الداخلية ورؤساء الغرف من الطلاب، على أن تجتمع تلك اللجنة دورياً برئاسة مدير المدرسة لبحث شئون القسم ووضع الحلول والمخارج لها.

وكان يُصرف لطلاب القسم الداخلي إلى عام ١٩٦١م صرفيات جيب مقدارها (١٢ شللاً) لكل طالب شهرياً، وقد عمل بمطبخ القسم الداخلي كل من: يسلم بشير ياسلمه، صالح مبارك باصالح، محمد حسن السقاف، تساعدهم بعض العاملات: سلمى أحمد شظام، عطاالله فرج، بركة عليان، والسقاية عائشة عوض بن بخيت، التي تعمل في جلب الماء للشرب وتوفيره في دورات المياه وتنظيفها.

في ٢٢ أكتوبر ١٩٥٨م تم تعيين أول ضابط للقسم الداخلي بالمدرسة الوسطى هو السيد الفاضل أحمد بن جعفر السقاف، وقد حددت له اختصاصات عمله من قبل ناظر المعارف ومدير المدرسة. كما وجه ناظر المعارف السيد ضابط الداخلية إلى ضرورة الحرص على حضور جلسات (محكمة العدل) بالمدرسة؛ ليكون على اطلاع بالقضايا المعروضة عليها من قبل الطلاب.

في أبريل ١٩٦١م تقدم السيد: أحمد بن جعفر السقاف برسالة استقالته من وظيفة ضابط الداخلية إلى السيد ناظر المعارف لكنها رُفُضت، وأبـدئ مدير المدرسة وكل المعلمين استعدادهم للتعاون معه ومساعدته، لكنه لم يقو على الاستمرار في وظيفته لكبر سنه، وأمام إصراره على الاستقالة قبلت منه، فوجه السيد ناظر المعارف رسالة إلى كل من يهمه الأمر في مايو ١٩٦١م أوضح فيها (بأن السيد: أحمد بن جعفر السقاف عمل مخلصاً ونشيطاً، محافظاً على راحة التلاميذ، وغرس الروح الدينية والسلوك الحسن بينهم).

جاء الأستاذ سالم بن عبدالقادر باحميد ضابطاً للقسم الداخلي خلفاً للسيد: أحمد بن جعفر السقاف واستمر أربعة

الأولى من صلوات اليوم لممارسة هذه الرياضة الصباحية التي تبني الجسم وتشبع فيه الحيوية وتحافظ على سلامته. وحتى يتسنى لهم ذلك تم توفير وجبة الفطور لهم بالمدرسة كما يسبق تناولها شرب كوب من الحليب في مساحة من الأرض لها سور قصير أطلق عليها الطلاب اسم (حوش اللبن)، وكان مدرب هذه الرياضة الصباحية يتم تعيينه من قبل قائد الشرطة المسلمة الكثيرة لثلاثة أيام في الأسبوع. وقد تعاقب على القيام بالتدريب كل من الفريق: أحمد سعيد بشير، وعوض بن سيف بلصق الجابري، وحسين علي بن بدر الكثيري. وكانت المدرسة تشارك بنماذج من ألعاب الجمباز في الاحتفاء بعيد جلوس عظمة السلطان.

في عام ١٩٦٢م اقتصر ممارسة الرياضة الصباحية على طلاب القسم الداخلي بسبب عدم استمرار توفير وجبة الفطور والشاي لطلاب القسم الخارجي.

من خلال هذا العرض السريع لمجمل النشاط الرياضي بالمدرسة الوسطى - المدرسة الأم - بوادي حضرموت، نجد أننا نمتلك إرثاً رياضياً هائلاً وماضياً رائعاً يمكننا الاستفادة منه وتطبيق ما يمكننا تطبيقه في مدارسنا اليوم، وتبني مثل تلك الأفكار والنظم والأهداف فالعقل السليم كما يقولون في الجسم السليم.

القسم الداخلي بالمدرسة الوسطى ضباطه .. ونظامه

أنشئ القسم الداخلي بالمدرسة الوسطى بسينون ليحتضن الطلاب القادمين من البلدات والقرى والمناطق النائية عن مدينة سينون؛ حيث لا توجد بها مدارس متوسطة آنذاك. وقد وضع للقسم الداخلي نظام خاص حدد أهدافه، منها:

- تهيئة الأجواء الدراسية للطلاب وإشاعة روح الأخوة بينهم.
- توفير أسباب الحياة الصحية لهم.
- تنظيم أوقات الفراغ وملؤها بالأعمال والنشاطات المفيدة لهم.

وكان الالتحاق بالقسم الداخلي يتم اختيارياً على أن يتعهد ولي الأمر بأن ابنه سيتقيد التقيد التام بجميع النظم

تاريخ دخول المذهب الشافعي حضرموت



بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا ونبينا محمد وعلى آله الطيبين وصحابته الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.. أما بعد:

نستطيع القول اليوم إن التعصب للمذاهب الذي كان سائداً في الأسلاف في عالمنا الإسلامي، قد خفَّ وقلَّ اليوم كثيراً بعد أن انتشر العمل بالكتاب وصحيح السنة على منهج السلف الصالح مذهب أهل التحقيق من أهل الحديث والفقه، وتوسع وتنامى التواصل الكبير بين مختلف أقطار العالم الإسلامي.

أما في الماضي من تاريخ المذاهب وانتشارها في بلاد المسلمين فكان للحكومات والسلاطين دور فاعل في ارتفاع حدة التعصب والتقليد في اتخاذ هذا المذهب أو تركه، وأمثله كثيرة في مصر والشام وغيرها من البلدان.

١٠٤: «السلفي: بفتح السين واللام، وفي آخرها الفاء، هذه النسبة إلى السلف وانتحال مذهبهم».

والمعنى الاصطلاحي للسلفية: قال الإمام السفاريني: «المراد بمذهب السلف: ما كان عليه الصحابة الكرام رضوان الله عليهم وأعيان التابعين لهم بإحسان، وأتباعهم وأئمة الدين ممن شهد لهم بالإمامة، وعرف عظم شأنهم في الدين، وتلقى الناس كلامهم خلف عن سلف، دون من رمي ببدعة أو اشتهر بلقب غير مرضي، مثل الخوارج، والروافض، والقدريّة، والمرجئة، والجبرية، والجهمية، والمعتزلة، والكرامية، ونحو هؤلاء». (لوامع الأنوار، ١/ ٢٠).

فكانوا على مذهب أهل السنة والجماعة، قبل ظهور المذاهب الأربعة في بلاد المسلمين، هذا هو الأصل العقدي في أهل حضرموت حضراً وبدواً. وعندما ظهرت بدعة الخوارج سنة ١٢٨ هـ، والشيعة سنة ٣١٨ هـ تميز أهل السنة والجماعة في حضرموت عن الإباضية الذين جعلوا من حضرموت منطلقاً لثورتهم، ويشهد لذلك أن عبد الله بن يحيى الكندي زعيم الثورة أتى دار الإمارة في حضرموت واستولى

المبحث الأول:

الأوضاع السياسية والمذهبية في حضرموت قبل دخول المذهب الشافعي حضرموت:

ظل أهل حضرموت على الإسلام، وعلى مذهب السلف في العقيدة والأصول والفروع حتى ظهور الإباضية في حضرموت.

فالأصل أن أهل حضرموت كغيرهم من أقطار الجزيرة العربية الأخرى أنهم تعلموا أحكام الدين وشرائعه، وأخذوا عقديتهم في الله تعالى وأسمائه وصفاته وفي كتابه ونبيه صلى الله عليه وسلم من الصحابة رضوان الله عليهم، الذين كان لهم شرف الصبغة به صلى الله عليه وسلم، وهم سلف هذه الأمة مع التابعين لهم في القرون المفضلة الأولى التي وصفها رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخيرية قبل ظهور المذاهب الإسلامية والفرق الكلامية في بلاد المسلمين.

واتفق علماء الإسلام على أن السلف الصالح هم من في الصدر الأول الراسخون في العلم المهتدون بهدي النبي صلى الله عليه وسلم.. وقال الإمام عبد الكريم السمعاني في (الأنساب، ٧/



حسين صالح بن سلمان

وكانت حضرموت ومناطق واسعة من اليمن قد ظلَّ فيها المذهب الشافعي متربعا كرسى القضاء وما زال حتى اليوم، من غير تعصب في التقليد إلا عند طائفة قليلة من الجمهور، وبخاصة بعد انتشار واسع لمذهب أهل التحقيق، وهم التاركون التقليد الأخذون بنصوص الكتاب والسنة وما صح منها، وهو مذهب السلف في القرون الثلاثة المفضلة وكل الأئمة رضي الله عنهم.

وهذان مبحثان اختصرتهما من بحث لي مطول جعلته في تاريخ دخول المذهب الشافعي حضرموت، مفصلاً فيه الأقوال التي تناولت وجهات نظر مختلفة فيما قيل عن تاريخ دخول المذهب الشافعي حضرموت؛ حيث ظلت هذه المسألة قائمة حتى يومنا هذا فيما أعلمه، والله أعلم.



حملة تأديبية كبرى إلى مدينة شبام والهجريين وذي أصبح وتريم، فأوقع القتل في الرجال والنساء والأطفال، حتى قيل إنه بقر بطون النساء، وأتلف الأموال، وخرب الديار، وانتهب ما بأيدي الحضارة حتى أخدمت ثورتهم عام ١٣٠ هـ.

إن سوء الحكم وتعسف الولاة الذين يعينهم خلفاء بني أمية على اليمن وحضرموت من قبل واليها في صنعاء؛ كان سبباً مباشراً لهذه الثورة كما اتفق الكثير من المؤرخين على ذلك.

لم ينته أمر الإباضية بالقضاء على قادة الثورة وأنصارها بقسوة شديدة كما يذكر بعض المؤرخين، حتى قيل إنه قتل ألف فارس من الحضارم، وكان من الصعب محو هذا الفكر المتجذر كما يرى ذلك الأستاذ (كرامة سليمان بامؤمن)، ويرى أن السبب «أن هذا الفكر يحمل قيماً إنسانية من عدل ومساواة، وعقائد توحيدية أساسها القرآن الكريم والسنة النبوية»، (الفكر والمجتمع في حضرموت، ص ١٤١)، ويرى آخرون كالأستاذ عبد الرحمن جعفر بن عقيل: أن المذهب يدعو إلى الحفاظ على العلاقات السلمية المتبادلة مع المسلمين غير الإباضيين والذين يعتبرهم أنصار المذهب من المؤمنين، (انظر: ص ١٢٧).

وهذه الأقوال وغيرها فيها من العاطفة والحنين إلى الماضي كما هو واضح ولكن الاتباع للسلف من هذه الأمة خير من الابتداء والخروج الذي كلف حضرموت كثيراً من المحن والقتل والدمار والفراغ السكاني والفتن الكثيرة.

ثم عاد الإباضيون يحكمون حضرموت بعد سقوط الدولة الأموية، وقبل أن يتمكن بنو العباس من إقامة حكمهم ببغداد كان الإباضيون يحكمون، ومذهبهم سائد في حضرموت.

ثم نهضت الحركة الإباضية مرة أخرى عام ١٤١ هـ في ولاية أبي جعفر المنصور الخليفة العباسي إذ ولي معن بن زائدة الشيباني، الذي قام بحملة تأديبية مشهورة أوقع بالإباضية في حضرموت

القاضي عبد الله بن يحيى الكندي، الذي أطلق عليه أنصاره (طالب الحق)، في عهد آخر خلفاء بني أمية مروان بن محمد الملقب (مروان الحمار).

وتوافد أفراد وجماعات من إباضية البصرة والحجاز ومناطق مختلفة من اليمن، ثم أعلنوا ثورتهم بزعامة عبد الله بن يحيى الكندي، وعزلوا عامل الخليفة الأموي إبراهيم بن جبلة بن مخرمة الكندي المقيم في مدينة دمون بدو عن، واستمرت هذه الثورة قرابة السنة والنصف، بدأت عام ١٢٩ هـ وانطلقت صوب صنعاء، ومن ثم مكة والمدينة، وكان من أهدافهم الوصول إلى الشام، وكان أبرز قادة هذه الثورة إلى جانب عبد الله بن يحيى الكندي أبو حمزة المختار الأزدي نائباً له الذي تولى المدينة المنورة، وإبراهيم بن الصباح الحميري في مكة المكرمة، وعبد الله بن سعيد الحضرمي تولى الحكم والقيادة في شبام بحضرموت. (انظر تفاصيل الأحداث عند ابن كثير في البداية والنهاية وغيره من كتب السير والتاريخ والأعلام).

وما يهمنا ذكره في هذه المناسبة فشل الثورة الإباضية من الناحية العسكرية في إسقاط الخلافة الأموية، لكنهم ساهموا في إضعافها ونهايتها، والأهم من هذا أن فكرهم ظل مسيطراً قروناً طويلة بعد ذلك في مناطق مختلفة خاصة في حضرموت، بالرغم من المجازر الدموية التي ارتكبها الجيش الأموي بعد أن قتل قائد الثورة عبد الله بن يحيى الكندي في مكان يقال له (تبالة) خارج صنعاء في منطقة تهامة. ولقد ظل عبد الملك بن محمد بن عطية السعدي والي اليمن لمروان بن محمد يطارد فلول الإباضية فيها حتى حضرموت، إلا أنه لم يستطع السيطرة التامة على الوضع في حضرموت، فاضطر إلى مصالحة الإباضية وعاد إلى مكة، ولكنه قُتل في أثناء الطريق.

فما لبث أن أرسل الخليفة مروان بن محمد ابن شعيب البارقي على رأس

عليها وأخرج منها إبراهيم بن جبلة بن مخرمة الكندي من غير قتال، وحبس ثم أطلق سراحه بعد أن استولى على حضرموت، والشاهد أن هذا والي للدولة الأموية دولة الخلافة الإسلامية لم يكن مع الإباضية ومذهبها الذي أخذ ينتشر في حضرموت وأقطار أخرى، وكان معارضاً لهم فهو على غير عقيدتهم التي يدعون الناس إليها، وليس هناك إلا طريق واحد سلكه هذا الإمام وهو طريق أهل السنة والجماعة المذهب الحق، ومعتقدهم أنهم يجتمعون على طاعة السلطان ولو كان جائراً؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الخروج على الإمام وأمر لزوم أمر الجماعة، والأحاديث في هذا الباب كثيرة، ومهما تكن لهم من مسوغات من فساد السلطان وجوره فما ترتب من نكبات على خروجهم وثورتهم كان أعظم من قتل ودمار وخراب.

وقال الأستاذ كرامة سليمان بامؤمن في (الفكر والمجتمع في حضرموت، ص ١٤١): «وعندما دخل فكر إمامي شيعي حضرموت مع الوافد المهاجر أحمد بن عيسى سنة ٣١٨ هـ لم يقبله قبولاً سريعاً الحضرميون، وظل منعزلاً منعزلاً مغللاً مائتي سنة».

وعليه فرضاً فإنه سيظل جزءاً من أهل حضرموت متمسكين بمذهب أهل السنة والجماعة وعقيدة السلف كغيرهم في سائر بلاد المسلمين طيلة القرون الثلاثة الأولى المفضلة وما تلاها حين راجت وشاعت أفكار الخوارج والشيعية التي خرجت على أهل السنة منذ صدر الإسلام، ومن هذه الفرق الإباضية.

وهي فرقة من فرق الخوارج ويطلقون على أنفسهم (الشراة) و(حملة العلم)، إلا أن كُتّاب الفرق الإسلامية يعدّونهم من فرق الخوارج، وتنسب إلى عبد الله بن إباض التميمي، وكانت لهم محاولتان للخروج في عصر الدولة الأموية سبقت ثورتهم التي انطلقت من مدينة شبام ودو عن بحضرموت سنة ١٢٩ هـ بقيادة



نظر لا تتعدى الاستنتاجات الشخصية لبعض من الكتاب والمؤرخين المعاصرين، وغالباً ما يكون عند ذكر مذهب المهاجر أحمد بن عيسى بن محمد بن علي العريضي، يشير البعض منهم إلى فضل المهاجر على أهل حضرموت بدخول المذهب الشافعي ودحر مذهب الإباضية وانكساره. ومع هذا لا يوجد نص صريح يحدد وصول المذهب الشافعي إلى حضرموت، وإن كان من المؤكد كما يرى أصحاب هذا القول أنه قد بدأ انتشاره في أوائل القرن الرابع من الهجرة، أي بعد وصول الشريف: أحمد بن عيسى بن محمد بن علي العريضي الحسيني إليها عام ٣١٩ من الهجرة.

ففي (أدوار التاريخ الحضرمي، للشاطري، طبعة ١٩٩٤م، ص ٩٤) ذكر أن المهاجر أحمد بن عيسى بن محمد العريضي بن جعفر الصادق [إلى آخر النسب]، وإليه يرجع أصول السادة آل باعلوي وفروعهم. هاجر من موطنه العراق إلى أرض حضرموت ولذلك لقب بـ (المهاجر)، وهو أول من أتى حضرموت من آل البيت النبوي، وله الأثر الكبير في انتشار المذهب الشافعي فيها. ثم ذكر أن المهاجر جادل الإباضية وأنهم كانوا يقبلون الجدل والأخذ والرد حول مذهبهم فيما له وعليه بالطرق السلمية كما وقع لهم مع الإمام المهاجر أحمد بن عيسى العلوي في أثناء القرن الرابع الهجري، فإنه استعمل معهم طريقة الإقناع والافتناع ونشر بوساطتها في حضرموت المذهب السني - الشافعي - هو وبنوه وأتباعه حتى توارى المذهب الإباضي من حضرموت شيئاً فشيئاً إلى أن رحل عنها فعمها المذهب الشافعي في الأعمال والأحكام، والمذهب الأشعري في العقائد.... ويضيف الشاطري فيقول: «إن المهاجر وإن كان يعتنق مذهب الشافعي لا يقلد الشافعي تقليداً أعمى، فهو أجل من ذلك، وكيف وإمامه الكتاب والسنة اللذان عليهما

وحضرميين، وبانتشار العقيدة الأشعرية التي أتت مع الحكم الأيوبي في تهامة اليمن الذي وصل إلى حضرموت أيضاً.

المبحث الثاني:

الأسئلة في متى دخل المذهب الشافعي حضرموت ومن هم رواده الأوائل وكيف انتشر في حضرموت:

سأفترض للمسألة ثلاثة أقوال هي: القول الأول: دخول المذهب في القرن الرابع الهجري على يد المهاجر السيد أحمد بن عيسى بن محمد بن علي العريضي القادم من البصرة عن طريق الحجاز ومن ثم إلى حضرموت.

القول الثاني: دخول المذهب عن طريق الحضارم المهاجرين من بلاد حضرموت إلى مصر، وتواصلهم الذي لم ينقطع مع أهلهم وذويهم منذ القرنين الثالث والرابع الهجريين.

القول الثالث: دخول المذهب عن طريق علماء الشافعية بتهامة باليمن، ومن طريق الإمام الفقيه محمد بن علي القلعي الذي ارتحل من تهامة وسكن ظفار.

الأول: قول من قال بدخول المذهب في

القرن الرابع الهجري على يد المهاجر

السيد أحمد بن عيسى بن محمد بن علي

العريضي القادم من البصرة عن طريق

الحجاز ومن ثم إلى حضرموت:

تقول هذا بعض الروايات المنتشرة في بعض المراجع الحضرمية التي بين أيدينا، ولا تذكر سنداً ولا تذكر مصدراً معاصراً، بل هي على شكل آراء ووجهات

القتل والدمار ولم يتورع عن استخدام أي وسيلة تمكنه من الإيقاع بخصومه المعارضين. وإزاء هذا الإصرار من جانب الولاة في صنعاء الذين تعينهم الدولة العباسية والدويلات التي ظهرت مستقلة عنها في اليمن فيما بعد، فقد استمر الإباضية في ثوراتهم في حضرموت وعمان، أوجدوا لأنفسهم بعض الدول في المدن الحضرمية كشبام والهجرين خلال القرن الرابع والخامس الهجريين، وواجهوا غزو الصليحي الرافضي علي بن محمد اليمني، وكان داعية للفاطميين ويقال لهم العبيديون بمصر، وهم شيعة إسماعيلية، كما تذكر كتب التاريخ أنهم استولوا على حضرموت سنة ٤٥٥ هـ فقاومهم الإباضيون في مدينة شبام وغيرها من مناطق حضرموت.

قال الشاطري في (أدوار التاريخ الحضرمي، ص ١٤) إن القرامطة الروافض هاجموا حضرموت ولم تسلم من هجماتهم عليها في أواخر القرن الثالث الهجري أو أوائل الرابع، وأضاف الشاطري ويظهر أن سيطرتهم لم تدم طويلاً.

وبدأ الضعف يعتري دعاة الإباضية منذ القرن السادس الهجري تقريباً، وذكر بامؤن أنه بمرور الزمن تلاشى الفكر الإباضي في حضرموت واليمن وترسخ فكر أهل السنة والجماعة لا سيما أن للفكرين منهلاً واحداً. وبانتشار الفقه الشافعي في تهامة اليمن امتد إلى حضرموت بجهد فقهاء يمنيين



مذهب الشافعي إلى الأشعري، والأمر قريب من بعضه، وإن كان الشافعي أقرب إلى العلويين بمسافات طويلة؛ لأنهم جميعاً يستقون من العيون الصافية. أما الإباضية فعهدهم بحضرموت إلى ما قبل الشافعي، وكان لهم بها دولة في القرن الخامس، وفيهم كثيرون من العلماء حسبما يعرف من شعر إمامهم إبراهيم بن قيس، وهم كما يقول الهمداني في بلاد دوعن.

لأجل ذلك انتقد ابن عبيد الله من زعم أن (المهاجر) وأولاده كانوا أشعرية المعتقد شافعية المذهب، فقال: «زعم قوم أن سيدنا المهاجر وابنه عبد الله وأولاده الثلاثة كانوا شافعية أشعرية وقد فندت ذلك متوكلًا على ما يعني من الأدلة والأمارات في الأصل وتشككت في وقت دخول المذهب الشافعي إلى حضرموت وقررت كثرة العلماء بحضرموت لعهد المهاجر وما قبله وما شئت أن أجمع ما أنجبتهم تلك القصور من رجالات العلم والحديث لاحتاج ذلك مجلدًا ضخماً».

ثم عاد الشاطري في كتابه (أدوار التاريخ الحضرمي، ص ١٦٠) فقال: «وبلغني أن بعض مؤرخي هذا العصر يقول إنه إمامي المذهب»، وهذا رجوع إلى الصواب، وذكر بامؤمن في أكثر من موضع أن المهاجر شيعي إمامي، (الفكر والمجتمع في حضرموت ص ١٩٠ وغيرها). وممن ذكر سنية المهاجر الشيخ عبدالرحمن الخطيب في (الجوهر الشفاف)، وبامخرمة في (قلادة النحر)، وباوزير في (التحفة النورانية)، والشلي في (المشرع الروي)، والأستاذ باوزير في (صفحات من التاريخ الحضرمي).

وهكذا يتضح للباحث أن القول بأن المهاجر أحمد بن عيسى بن محمد بن علي العريضي هو أول من نشر المذهب الشافعي -عندما قدم سنة ٣١٩هـ- في حضرموت يعد من أضعف الأقوال ولا دليل عليه مطلقاً، فضلاً عن أن إباضية حضرموت وعمان التي وجدت مراسلات

من القدح إليهم إنما كان بسبب المذهب، وما يزن به بعضهم من الطعن في أكابر الصحابة، مع أن الكثير من أهل العلم يعذرونهم، وإلا لما قعدروا على توثيق شريف قط، مع إصفاقهم على ندرة السني فيهم بل عدمه....» ص ٧.

وقال: «وتأمل في الحكاية (٣٣٧) من الجوهر الشفاف، وما علق به عليها مؤلفه، فإنها صريحة في أن الشيخ السقاف ليس بحنبلي ولا شافعي ولا مالكي ولا حنفي» ص ٨.

ويرى ابن عبيد الله السقاف أيضاً في (نسب حاجر في تأييد قولي عن مذهب المهاجر ص ٨)، طبع في مطبعة النهضة اليمنية بعدن، ١٣٦٨هـ / ١٩٤٨م أن المهاجر إمامي المذهب ولا علاقة له بالمذهب الشافعي وتؤكد الإجابة على سؤال بعث به إليه الشيخ عبدالرحمن بن عبد الله بكير وأثبتها في كتابه (القضاء في حضرموت في ثلث قرن ١٣٥١-١٣٨٥هـ / ١٩٣٢-١٩٦٦م). قلت: «فلا يمكن أن يحمل المذهب الشافعي؛ لأنه ليس بمذهبه، وإنما هو آبائه إمامي لا يحمل إلا مذهبهم».

وأضاف ابن عبيد الله السقاف: «ولما تحول ابن السمعاني عن مذهب أبي حنيفة إلى مذهب الشافعي امتلأت الدنيا دويماً، وما كان المهاجر على سؤدده وشهامته ونجدته وعلو شأنه ليكون انتقاله عن مذهب آبائه شيئاً خفياً لا تملأ ضجته الأفاق، ولا يدوي صداه باليمن والعراق. ولو كان تحول عن مذهبه كما يزعم بعض من لا بصيرة له، لكان الأقرب إليه مذهب الاعتزال؛ لأنه خرج من بينهم، إذ كان شيخ الاعتزال واصل بن عطاء، وعنه أخذ الإمام زيد بن علي عليه السلام، وشيخ واصل عبد الله بن محمد بن علي بن أبي طالب. فأني يتحول المهاجر أحمد بن عيسى عن مذهب آبائه ويتخطى الاعتزال وهو الذي درج من وكره، ويتجاوز ذلك إلى الأشعري الذي ثبت أن الإمام علياً كان يلعن جده. وقد جمع بنا القول حتى خرج بنا عن

أساس مذهب الشافعي، وكذلك عقائده الإسلامية هي عقائد آبائه وأجداده كالباقر وزين العابدين...» (١٥٦/١).

فالشاطري في الوقت الذي يقول بزيادة المهاجر للمذهب الشافعي في حضرموت ونشره نراه يتراجع بطريقة أو بأخرى؛ لأن الأدلة الواضحة لا تعينه فيتوارى خلف قول التمسك بمذهب الآباء والأجداد الذين لا لبس في إماميتهم المذهبية والعقائدية الواضحة، كما يرد عليه صالح بن علي الحامد في كتابه (تاريخ حضرموت)، قال القاضي إسماعيل بن علي الأكوخ في كتابه (هجر العلم ومعاقله في اليمن، ٣/ ٦٩٨): (ذكر المؤرخ صالح بن علي الحامد العلوي الحضرمي في كتابه (تاريخ حضرموت) (١/ ٣٢٢) أن أحمد بن عيسى المهاجر (الذي ينسب إليه العلويون الحاضرة) كان إمامي المذهب. مع أن الغالبية ممن ينتسب إليه قد تمذهبوا بمذهب الإمام الشافعي، وهو المذهب السائد في حضرموت إلا أنه بقي فيهم من يعتنق المذهب الإمامي إلى اليوم، ومن هؤلاء في عصرنا الشاعر أبو بكر بن عبدالرحمن بن شهاب المتوفى سنة ١٣٤١هـ، ومحمد بن عقيل بن يحيى المتوفى بالحديدة (١٣٥٠هـ) صاحب كتاب (النصائح الكافية لمن يتولى معاوية).

ونقل محمد ضياء شهاب في كتابه (الإمام المهاجر أحمد بن عيسى، ص ٧٧) قول القاضي عبدالرحمن بن عبيد الله السقاف بإمامية مذهب المهاجر، فقال تحت عنوان بارز مذهب الديني: يعيل العلامة السيد عبدالرحمن بن عبيد الله السقاف إلى القول بإمامية المهاجر في كتابه (نسب حاجر في تأكيد قولي عن مذهب المهاجر) المطبوع بمطبعة النهضة اليمنية بعدن. جاء فيه قوله: «وأما القول بالنص على إمامة علي، ثم على ابنه، ثم على زين العابدين، ثم الباقر، ثم الصادق، فكل أهل البيت قائلون بذلك...» ص ١، وقال: «وجل ما ارتقى



وبعض من أدبيات شعرهم كمصادر موجودة اليوم لم تذكر العلويين مطلقاً في حضرموت في تلك الحقبة، ووجد أيضاً من يعارض هذا القول من أحفاده العلويين فضلاً عن غيرهم.

القول الثاني: دخول المذهب عن طريق الحضارم التابعين الذين هاجروا من بلاد حضرموت إلى مصر وتواصلهم لم ينقطع مع أهلهم وذويهم منذ القرنين الثالث والرابع الهجريين:

يرى بعض المحققين من مؤرخي حضرموت، ومنهم السيد علوي بن طاهر الحداد في كتابيه (جني الشماريخ)، وإثمد البصائر، أن وجود المذهب الشافعي في حضرموت كان قبل قدوم المهاجر سنة ٣١٩ هـ، ويرجع ذلك إلى وجود صلات قوية بين سلالات المهاجرين أيام الفتوحات الإسلامية من أهل حضرموت من أهل السنة المتصلين بأئمتها وبين ذوي أنسابهم في حضرموت، مثل الإمام حرملة بن عبدالله صاحب الإمام الشافعي وأحد رواة مذهبه. (وقد روى عن حرملة الإمام مسلم في صحيحه، وابن ماجه في سننه). ومثل الإمام أحمد بن يحيى التجيبي المتوفى سنة ٢٥١ هـ، وهو ممن صحب الإمام الشافعي وتفقه عليه (وقد روى عنه النسائي في سننه) وغيرهما ممن سيكون لهم تأثير على المتصلين بهم من قراياتهم في حضرموت، وأخذهم عنهم المذهب الشافعي.

يؤكد هذا الاتجاه أن الإمام الشافعي رحمه الله تعالى تولى القضاء في نجران عام ١٧٩ من الهجرة، وحشد الناس سيرته، وانتشر به العدل هناك، وظهر صيته في عموم اليمن حتى اعتقد بعض الموالين للدولة العباسية أنه سيكون خطراً عليهم فوشوا به إلى الرشيد فاستدعاه إلى بغداد، ومعلوم قرب نجران من حضرموت مما يسهل معه بلوغ أخبار الإمام الشافعي إليها ويهيئ للتعريف بمذهبه عندما يفد إلى حضرموت بعض المتصلين بأهلهم من حملة مذهبه.

ومن القائلين بهذا القول أيضاً العلامة عبد الرحمن بن عبيد الله السقاف؛ فقد بعث إليه الشيخ عبد الرحمن بن عبد الله بكير من المكلا - كما تقدم ذكره - رسالة يستفسر فيها عن تاريخ دخول المذهب الشافعي حضرموت، ونوردها كما جاءت في كتاب (القضاء في حضرموت في ثلث قرن، ص ٤٩ - ٥٢):

«الحمد لله، جناب المكرم المحترم الولد النبیه عبد الرحمن بكير بعد السلام.. وصلني كتابك المحرر ٢٥ محرم من هذا العام، تسأل فيه عن وقت دخول المذهب الشافعي إلى حضرموت، فالذي تقرر عندي بعد نوع من الفحص أن آل حضرموت كانوا على جانب عظيم من العلم في عصر التابعين فمن بعدهم، كما تشهد بذلك معاجم الرجال، فما من حرف في تهذيب التهذيب وغيره إلا وفيه العدد الكثير من محدثي حضرموت، ومعاذ الله أن تحصل منهم تلك الثروة الضخمة في الآفاق، ويملاؤن زوايا الشام والحجاز ومصر والعراق بدون نظيره أو أقل منه في مساقط رؤوسهم. فقد ذكرت في المعجم: أن يونس بن عبد الأعلى أحد أصحاب الشافعي، وأن حرملة بن عبيد الله أحد رواة مذهبه كانا من تجيب، ومثله أبو نعيم التجيبي المتوفى سنة ٢٠٤ هـ، ومثوى تجيب من أعلى حضرموت، ثم نجح منهم الكثير إلى مصر، ولا بد بطبيعة الحال أن يكونوا على اتصال بأهلهم في أوطانهم مادياً وأدبياً كما هي العادة بين العشائر إلى اليوم، بين الباقيين بحضرموت وبين أقاربهم المنتشرين في شرق الأرض وغربها وشمالها وجنوبها، ومن أبعد البعيد أن يقطع رجال الحديث والعلم صلاتهم من أوطانهم وأهلهم، وإنهم لأحق الناس مع ما خصهم الله به من فضيلة المعرفة بصلة الأرحام وحب الوطن. غير أنهم - فيما يغلب على الظن وتنصب عليه الثرائن - لا يعولون إلا على الاجتهاد، حتى لقد كانت فتاوى السيد سالم بن

بصري المقتول سنة ٦٠٤ هـ فتاوى اجتهد لا فتاوى تقليد، ولا يحضرني نص صريح في تعيين الوقت الذي دخل فيه المذهب الشافعي إلى حضرموت، غير أن اليافعي يقول: إن القاسم بن محمد بن عبد الله القرشي المتوفى سنة ٤٣٨ هـ نشر مذهب الشافعي في نواحي الجند، وصنعاء، والمعاقر، والسحول، وعدن، ولحج، وأبين.

وفي كتاب (المسالك اليمنية) للسيد محمد إسماعيل الكبسي أن المأمون ولى محمد بن هارون التغلبي قضاء التهام في سنة ٢٠٣ هـ، وهو جد بني عقامة. ونقل ابن السبكي في طبقاته عن ابن سمرة أن فضائل بني عقامة مشهورة، وهم الذين نشر الله بهم مذهب الشافعي في تمامه، وكان قدماؤهم يجهرون بالبسملة في الجمعة والجماعات. اهـ. وتقديم المسند إليه مع الأخيار بالفعل مؤذن بحصر نشر مذهب الشافعي على بني عقامة. ونقل الشيخ المؤرخ سالم بن حميد عن الأمير عبد الله بن عمر الكثيري أن أهل ظفار كانوا على مذهب أبي حنيفة حتى جاء الشيخ أبو عبد الله محمد بن علي بن حسن القلعي، فدخلوا على يده مذهب الشافعي، وبخط الحافظ ابن حجر أن الفقه الشافعي انتشر عن القلعي بظفار وحضرموت، وأن الناس تسامعوا به في حضرموت وغيرها، فقصده وحملوا عنه، غير أن القلعي متأخر، والمتأكد أن المذهب الشافعي وصل إلى حضرموت من قبل ذلك، إما من الحجاز وإما من عدن كما سبق عن اليافعي، وإما من زبيد لما فهمت أن بني عقامة اعتنقوا بها المذهب الشافعي من قديم، والمواصلات بين حضرموت وزبيد وعدن كثيرة جداً».

وقرر ابن عبيد الله السقاف (أن الحضارم من أبعد الناس عن التمدد)، وقال: «ولا يلزم - على كثرة العلماء بها (يعني تريم) - أن يتمذهبوا بشيء من المذاهب المشهورة، فقد اشتهروا بالعلوم في



ص ٥٨). قلت: ودخله حضرموت أقدم من ذلك.

ومن هذه المقدمة التاريخية يتضح أن المذهب قُدم من مصر إلى اليمن وبخاصة بلد تهامة؛ حيث كانت مدينة زبيد من أهم مراكز تعليم المذهب الشافعي، فمن رواد نشر المذهب الشيخ زيد بن عبد الله بن جعفر اليفاعي -بالياء المثناة من تحت والفاء اليميني، كان عالماً بالفقه والفرائض والحساب. أخذ عن أهل اليمن ثم ارتحل إلى مكة وأخذ عن الطبري صاحب العدة، والبندنجي صاحب المعتمد. ثم عاد إلى اليمن، فانتصب للتدريس، واجتمع عليه خلق كثير. ثم رجع إلى مكة وأقام فيها مدة ثم رجع إلى اليمن. أخذ عنه صاحب البيان، ونقل عنه في الإجازة وفي الهبة. توفي سنة ٥١٤ هـ أو ٥١٥ هـ. (انظر: طبقات الشافعي، ابن قاضي شهبة، ١/ ٤٧). وتحمل الدور الريادي طلابه الحضارم في نشر المذهب وخدمته ذكرهم أهل العلم، مثل الجعدي صاحب تراجم فقهاء الشافعية، فقد ذكر من أهل حضرموت محمد بن إبراهيم باعيسى العلامة محيي السنة ومميت البدعة أبا عبد الله المعروف (بجوش)، كان مبرزاً في علوم الشريعة، وعلماً من أعلام الدعوة إلى الله، ومن عشيرته القاضي أحمد بن محمد باعيسى التريمي المتوفى سنة ٦٢٦ هـ. وأبا زنيخ وأبا أكرم قاضي تريم جمع بين القراءات السبع والفقه، (عصبان، جهود الإمام القلي العلمي، ص ٢٨، وانظر: باوزير، الفكر والثقافة في التاريخ الحضرمي، ص ١١ - ١٥).

وأضاف الأستاذ أكرم عصبان في بحثه بذكر جهود الإمام محمد بن علي القلي وكذلك الأستاذ سعيد عوض باوزير فقال: وكما أفاد فقهاء وعلماء حضرموت ومحدثيها في تلك الحقبة التي ظهر فيها الإمام شيخ الشافعية وقاضيه في مرياط ظفار من أرض حضرموت والذي انتقل من زبيد باليمن بعد فتنة ابن

قتله جياش بن نجاح المتوفى سنة ٤٩٨ هـ، وأما الرابع فيبعد أخذ الإمام القلي عنه، لظهوره متأخراً في القضاء، ويبقى القول إنه أدرك أبا الفتوح والحفائي. (أكرم عصبان، جهود الإمام القلي العلمي، ص ١٨).

والشاهد أن دخول المذهب تهامة من اليمن كان متقدماً على ظهور الإمام القلي في مرياط؛ حيث تتلمذ على يده بعض من الطلاب الحضارمة الذين سيأتي ذكرهم.

ثم إن للإمام الشافعي صلة باليمن وطيدة وله إليها عدة رحلات (انظر تفصيل رحلاته إلى اليمن: محمد أبوبكر باذيب، فقهاء حضرموت وجهودهم في خدمة المذهب الشافعي، رسالة ماجستير مقدمة لجامعة بيروت الإسلامية، ٢٠٠٨م، مقدمة الرسالة).

ولكن انتشار المذهب الشافعي في اليمن كان في بداية القرن الخامس الهجري، أي بعد استقرار المذهب، ولأيوبيين دور كبير في نشر دعائم المذهب باليمن، ولفقهاء الشافعية باليمن جهود مشهورة في خدمة المذهب. (الموسوعة اليمنية، مركز دراسات الوحدة العربية ومؤسسة الغيف الثقافية، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٣م)، (٣/ ١٦٧٦)، (د. حسين العمري، مئة عام من تاريخ اليمن الحديث، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٤٠٥ هـ).

انتشر في مخلاف الجند وصنعاء وعدن وتهامة وحضرموت، وصار مذهب الدول السنية التي حكمت اليمن، والتي استقرت فيما يعرف باليمن الأسفل، (أيمن فؤاد سيد، تاريخ المذاهب الدينية في اليمن، الدار المصرية اللبنانية، ط ١، ١٤٠٨ هـ، ص ٦٣).

وقال سقاف علي الكاف بهذا الصدد: ويتبع له إقليم حضرموت (جنوب اليمن)، الذي انتشر فيه المذهب الشافعي وأواسط القرن السابع الهجري، (انظر: سقاف علي الكاف، حضرموت عبر أربعة عشر قرناً، مكتبة أسامة، بيروت، ط ١، ١٤١٠ هـ،

عصر التابعين فمن بعدهم قبل ظهور المذاهب...»، وهذا يعني كثرة العلماء قبل المهاجر وذريته، ويلغي ما يكتب ويُنشر ويقال حول المهاجر إنه الذي أنقذ الله به حضرموت من الجهل، وأنه الذي نشر العلم، كيف نشر العلم وهو وذريته لم يدخلوا شبام وتريم اللتين كانتا تعج بالعلماء. (انظر: الفكر والمجتمع في حضرموت، بامؤمن).

القول الثالث: دخول المذهب من طريق فقهاء بني عقامة بتهامة باليمن ومن طريق تلاميذ الشيخ الإمام الفقيه محمد بن علي القلي:

يقول التاج السبكي (ت ٧٧١ هـ): (ومنهم أهل اليمن والغالب عليهم الشافعية لا يوجد غير شافعي إلا أن يكون بعض زيدية، (أحمد تيمور باشا، نظرة في تاريخ حدوث المذاهب الأربعة، ص ٨٨).

وقال أكرم عصبان فقهاء بني عقامة: وهم الذين انتشر المذهب الشافعي بجهودهم صرح بذلك ابن سمرة فقال: (وفضائل بني عقامة مشهورة، وهم الذين نصر بهم مذهب الشافعي في تهامة، وقدمواؤهم جهروا ببسم الله الرحمن الرحيم في الجمعة والجماعات ونسبهم في تغلب). (طبقات فقهاء اليمن عن عصبان، ص ١٧).

وذكروا أن هذا البيت تحمل أبنائه قيام المذهب خير قيام، فتولوا القضاء والفتيا والتدريس وأفادوه، حتى انتشرت تعاليمه وانتفع بهم الناس، وأهم هؤلاء الفقهاء كما ذكرهم عصبان (ص ١٧ - ١٨)، نقلاً عن (طبقات فقهاء اليمن)، (والسلوك)، (والمفيد في أخبار زبيد):

- أبو محمد الحسن بن محمد بن أبي عقامة.
- أبو الفتوح عبد الله بن محمد الحفائي ابن عم أبي الفتوح، وقد كان فقيهاً انتهت إليه رئاسة المذهب الشافعي في زبيد.

- عبد الله بن محمد بن أبي عقامة القاضي سيف الإسلام.

فهؤلاء ثلاثة من العلماء: أما الأول فلم يدركه الإمام القلي لتقدمه، فقد



مهدي عام ٥٥٤ هـ. "أبو عبد الله محمد بن علي بن أبي الحسن بن أبي علي القلعي"، الذي ولد بمصر، وتوفي عام ٥٧٥ هـ وأصله من المغرب على أرجح الأقوال كما ذكر (أكرم مبارك عصبان) الذي ألف رسالة في جهود الإمام القلعي العلمية (انظر ص ١١ - ١٥)، فهذا الشيخ العالم الإمام الهمام قد أفاد منه أهل حضرموت عندما حل ضيفاً على السلطان محمد بن أحمد المنجوي المتوفى سنة ٥٧٣ هـ. وقد تولى الحكم في مرياط، ومن بعده ابنه الملقب الأكل (انظر: المصدر السابق، ص ٢٦ - ٣٢، وبامطرف، محمد عبد القادر، مختصر تاريخ حضرموت العام، ص ٧٧).

«وبما أن تعاليم مدرسة الفقهاء القراء بحضرموت وما عليه الإمام القلعي، يخرجان من مشكاة واحدة فقد دفع كثير من الطلبة إلى مرياط واستعاضوا الرحلة إليها بدلاً من الرحلة إلى زيد، وذلك لقرب المرجعية المتمثلة في القلعي فهاجر الفقيه علي بن أحمد بامروان، والفقيه إبراهيم باماجد وغيرهما من تريم إلى القلعي»، (عصبان، جهود الإمام القلعي العلمية، ص ٤١).

فكان من نتائج ذلك الاتصال بهذا العالم شيخ الشافعية أن انتشر به المذهب الشافعي في مرياط وحضرموت، بالرغم من أن الريادة الأولى لدخول المذهب كانت من قبل على يد الطلبة الحضارم الذين درسوا في مدرسة الشيخ الفقيه زيد بن عبد الله اليفاعي في الجند، «غير أن انتشاره إفتاء وقضاء وتديراً وتالياً كان على يد الإمام القلعي بلا ريب، وهذه حقيقة صرح بها أهل الشأن، وأخبر بعض من أهل العلم من الشافعية المتقدمين منهم كالجندي والخزرجي وابن حجر». (عصبان: المصدر السابق، ص ٤٣).

وبعد أن عرضت هذه الأقوال الثلاثة وتحدت مدتها الزمانية والمكانية فالذي يظهر لي أن القول الثاني هو ما ترجح لدي بأن: (دخول المذهب عن

طريق الحضارم التابعين الذين هاجروا من بلد حضرموت إلى مصر وتواصلهم لم ينقطع مع أهلهم وذويهم منذ القرنين الثالث والرابع الهجريين)، ولغياب المصادر الحضرمية التي توضح هذا التواصل بين المهاجرين من التابعين وذويهم في حضرموت، وبخاصة أن حضرموت شهدت في القرنين الأول والثاني الهجريين أحداثاً تاريخية غير عادية تناولتها مصادر التاريخ الإسلامي خارج حضرموت، وهي ثورات الإباضية على الدولة الأموية والعباسية؛ ولغياب المصادر الإباضية خلال تلك الحقبة التي كان المذهب الإباضي هو السائد في حضرموت عندما بدأ دخول المذهب الشافعي، بالرغم من أننا نلاحظ بجلاء ذلك الاهتمام الذي أبدته مصادر التاريخ الإسلامي بحضرموت وتاريخها في القرن الأول وبداية القرن الثاني من الهجرة، فقد أسهبت كثيراً في سرد وتفصيل أخبار ثورة طالب الحق، لكن تلك المصادر تعتصم بالصمت عند الحديث عن حضرموت في الحقبة التي تلت فشل الثورة (السيابي، سالم بن حمود: الحقيقة والمجاز في تاريخ الإباضية باليمن والحجاز، وزارة التراث القومي، مسقط، عُمان، ١٩٨٠م، ص ٤٨). ولم تذكرها إلا عرضاً في شذرات من التاريخ وفي مواضع متفرقة، بل وصفتها بالبلاد التي لا يطلب فيها العلم ووصفت أهلها بالجهالة والغتم والبداوة الشديدة، (انظر: البشاري، محمد بن أحمد: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة مدبولي، ط ٣، القاهرة، مصر، ١٩٩١م، ص ١٠٣)، مما حدا بأحد المؤرخين إلى القول إن سبب غياب مصادر التاريخ الحضرمي في الحقبة الإباضية كان بسبب انتشار الجهل والبداوة الشديدة في تلك البلاد وليس عدم التدوين، (الحداد، علوي بن طاهر: جني الشماريخ، طبعة عدن، اليمن، ١٩٧٠م، ص ٣٠).

وأسهب الكثير من الكتاب والباحثين

المعاصرين في تناولهم حول ضياع مصادر التاريخ الحضرمي في العصر الإسلامي الوسيط، ولم تكن المصادر الإباضية وحدها التي تعرضت للتغيب والإخفاء، إذ حصل ذلك قريباً لمصدر تاريخي مهم وهو كتاب (الفرج بعد الشدة في فروع كندة) للشيخ النسابة عوض بن أحمد الجرو، (سارجنت، آر. بي: حول مصادر التاريخ الحضرمي، ترجمة: سعيد النوبان، إصدارات جامعة عدن، مطبعة جامعة الكويت، الكويت، د. ت، ص ٣١).

وقال محمد بن علي باحنان وغيره من مؤرخي حضرموت: (ولقد ضاعت أو فقدت لسبب من الأسباب مصادر تاريخ هذه القرون الخاصة بحضرموت، ولولا التواريخ العامة الإسلامية لم نطلع على الكثير مما تقدم بل عليه كله إلا ما شذ...)، (باحنان، محمد بن علي، جواهر تاريخ الأحقاف، ٢ / ٥٢).

فاجتمع على حضرموت ظروف الصراعات القبلية والمذهبية التي لا شك أنها أذهبت عنا الكثير من الحقائق حول تاريخ حضرموت عموماً ودخول المذهب الشافعي وريادته، فأسهمت بشكل أو بآخر في تعدد الأقوال ووجهات النظر.

ومن مدرسة تريم الفقهية الشافعية يحيى بن عبد العظيم الحاتمي (٤٨٠ - ٥٤٠ هـ) ولد وتوفي بمدينة تريم وهو من فقهاء الشافعية، وأما الحفاظ والمحدثون الذين عرفوا في تلك الحقبة منهم أبو محمد عبد الملك بن محمد التريمي الحضرمي أحد حفاظ الحديث وروى صحيح البخاري بسنده إلى البخاري، وكان هذا السند لا يتجاوز ثلاثة أساتذة سنة ٥٤٢ هـ، وكذلك المحدث النهدي العلامة عبيد بن محمد بن عبد الله بن يوسف بن رحيم النهدي أحد رجال الحديث ورواته، ويروي صحيح الإمام مسلم وبينه وبين الإمام مسلم من الحجاج ثلاثة رواة فقط، وأخذ الحديث عن إمام الحرمين الحسنيين بن علي الطبري في المسجد الحرام عند باب النبي صلى الله عليه وسلم، وكذلك



السادة بالمباردين الأوائل في جميع الإصلاحات الدينية والأخلاقية في حضرموت، مما ألحق أكبر الضرر بقضية السادة هو نشر روايات تاريخية لم تكن معروفة من قبل كُتبت إما خارج حضرموت أو من قبل مؤلفين ليس لهم هدف شخصي يتعلق بالنسب (ابن سمرة الجعدي) وللدرد عليها، كان على المؤرخين من السادة الذين سبق ذكرهم إراقة الكثير من الحبر لإثبات أن مؤلفي المصادر الخارجية كانوا يجهلون الأوضاع الحقيقية في حضرموت، وأن المؤلفين القريبين من حضرموت كباطن مثلاً، منحازون ضد السادة لسبب أو لآخر...» (الكسندر كنيش، السادة في التاريخ، ٢٠٠٦م، ص ٢٣٢-٢٣٣).

ويقول المؤرخ السيد سقاف الكاف (ت ١٤١٧هـ): وكانت جميع المحاكم الشرعية والنظم البلدية تأخذ أحكامها من هذا المذهب، ولا يجوز للقاضي ولا غيره الخروج عن المذهب والانتقال إلى غيره مطلقاً، إلا في عهد السلطان صالح بن غالب القعيطي؛ حيث أدخل على نظام التشريع والقضاء مسائل مختارة من المذاهب الفقهية الأخرى، رأى أن المصلحة تقتضيها، وذلك سنة ١٣٤١هـ، (بتصرف: سقاف بن علي الكاف، حضرموت عبر ١٤ قرناً، ص ٦٠)، وأكد ذلك الشيخ عبدالرحمن عبدالله بكير في كتابه (القضاء في حضرموت) قال: «وفي شـوال من عام ١٣٦٠هـ الموافق ١٩٤١م جمعت أول مجموعة قضائية كمرجع قضائي يتجاوز حدود المعتمد من المذهب الشافعي من غير معتمد المذهب، أو غيره من المذاهب الأخرى، بل ومن غير المذاهب الثلاثة، كما في المادة (٥٢)، (٦٩، ٧٧)،» (عبدالرحمن عبدالله بكير، القضاء في حضرموت، ص ٨٢).

وعدت هذه المواد من التحسين الحديث، وأنها ذات فائدة قانونية بارزة في السلطنة.

السنة والجماعة، اللهم إلا وجود لبعض أفراد ينتقدون بعض الأشياء كالكفاءة في النكاح، وتعظيم العلماء والصالحين، إلا أن مقال هؤلاء لا يعتد به في الأوساط العلمية».

ويقلل المستشرق الباحث الكسندر كنيش في كتابه السادة في التاريخ من روايات كتبها العلويون فقال: «منذ أن انتشرت الصوفية وتعمقت في مجتمع حضرموت من منتصف القرن السابع الهجري تقريباً، والمسألة فيها خلاف كبير؛ إذ اختلف كثيراً في بدايات دخول التصوف حضرموت، وكذا في رواه الأوائل، كما اختلف أيضاً في بدايات دخول المذهب الشافعي وعلى يد من العلماء، وكذا في رواه الأوائل، حيث نازع العلويون في رواياتهم التاريخية التي تدعي الريادة فيما ما كتبوه ودونوه، بعد قرون مضت من انتشار المذهب والتصوف، وفي حقيقة ما كان عليه العلويون الأوائل منذ هجرة أحمد بن عيسى بن محمد بن علي العريضي، الذي أطلق عليه العلويون بعد قرون طويلة من قدومه حضرموت (بالمهاجر) ويكتنف هذه المسائل الخلافية الكثير من الغموض»، (الكسندر كنيش السادة في التاريخ، ٢٠٠٦م، ص ٢٣٢-٢٣٣).

ويضيف الكسندر كنيش أن كُتَّاباً ومؤلفين من السادة آل باعلوي وبعض المشايخ المتعاطفين معهم حاولوا أن يبرهنوا على نظرية ريادتهم للتصوف ونشر المذهب الشافعي، غير أنهم جوبهوا بنشر روايات تاريخية خارج حضرموت تدحض تلك النظرية فقال: «إن محاولات السادة والمشايخ المتعاطفين معهم للبرهنة على أن السادة هم الرواد الصوفيون والمربون في حضرموت يشوبها الكثير من المتناقضات؛ لهذا اضطر المؤرخون المعاصرون من السادة، مثل علوي بن طاهر الحداد، وصالح الحامد العلوي، إلى عنق الأحداث لدعم صورة التاريخ الحضرمي التي تصور بعض عائلات

المحدث الفقيه السلطان المجاهد عبدالله بن راشد القحطاني قرأ صحيح البخاري على الفقيه المحدث محمد بن أحمد النعمان الهجراني، وأخذ عن أبي العين وابن عساكر والمقدسي سنة ٨٨٥هـ، وتولى حكم تريم إلى غربي العقاد عام ٩٣٥هـ، وإليه نسب وادي حضرموت، وادي بن راشد، وخلع راشد، وتوفي السلطان الحافظ عبدالله بن راشد رحمه الله عام ٦١٦هـ، وهو مدفون في مريمة وهؤلاء وغيرهم من العلماء من فقهاء ومحدثين وأصوليين عرفتهم حضرموت، وعلى أيديهم أخذ أبناء وأحفاد المهاجر السيد أحمد بن عيسى بن محمد بن علي العريضي المذهب الشافعي السني، ومنهم الفقيه محمد بن علي باعلوي الذي كان شيخه المحدث بامروان كما ذكر ذلك الخطيب وابن عبيد الله السقاف وغيرهم.

وقال سقاف الكاف في كتابه (حضرموت عبر ١٤ قرناً، ص ٩٥-٦٠).

«وفي مطلع القرن السابع دخلت حضرموت الطريقة الصوفية التي أضفت صبغتها على الحضارم، وتجلت هذه الصبغة في أفكارهم وأدابهم وسلوكهم وتربيته، وعم حضرموت وأسفل اليمن ومهاجر الحضارم في جنوب شرق آسيا (إندونيسيا - وماليزيا) وشرق إفريقيا (تنزانيا - وكينيا - وأوغندا - وجزر القمر) هذا المذهب المؤلف من فقه الشافعية وعقيدة الأشعرية والطريقة الصوفية، ومن آثار هذا المذهب تعظيمه للأولياء والصالحين والعلماء وحفظ مكانتهم في حياتهم وبعد مماتهم، وإعطاء أهل بيت النبي مكانتهم التي حددها لهم مذهب أهل السنة والجماعة، وقررها الإمام الشافعي في مذهبه من وجوب المحبة لهم وتقديهم في الإمامة، وعدم مكافئتهم في النكاح، فهذا المذهب ساد في حضرموت من مطلع القرن السابع الهجري إلى هذا التاريخ، وليس في حضرموت مذهب آخر لا في العقيدة ولا في الفروع غير مذهب أهل

الفنان أبو بكر سالم بلفقيه

ونشاطه الفني الغنائي في مدينة بيروت



قبل التصوير

تغنّي في كلّ شعيرٍ أنتَ قائلُهُ إنّ الغناءَ لهذا الشعيرِ مضمارُ
يُميّزُ مكفاهُ عنه ويُعزلهُ كما تميّزُ حيثُ الفضةُ النارُ^(١)

يتناسب مع صوته، وعلى اللحن الذي يستهويه، وهو بحاجة إلى حفظ وتسجيل وتوثيق كل أعماله منذ بداية مشواره الفني حتى اليوم، لأنه يعد مدرسة فنية متكاملة يجب الاستفادة منها^(٢).

السفر إلى بيروت:

لقد كان قرار الفنان أبي بكر سالم بلفقيه بالذهاب إلى مدينة بيروت بشكل مؤقت في بادئ الأمر، ثم استقر بها نهائياً قراراً تاريخياً مهماً وتصرّفاً سليماً؛ فقد وجد في بيروت البيئة المناسبة لإطلاق موهبته بشكل أفضل وأسرع وأجود، من حيث وجود العديد من الفنانين اللبنانيين والعرب الكبار والمشاهير، بالإضافة إلى وجود الفرق الموسيقية المتطورة، وشركات الإنتاج والتوزيع الفني، وزيادة إلى ذلك احتكاكه وتعاونه مع الكثير من الفنانين اللبنانيين من جيله، على سبيل المثال الفنانة نجاح سلام، والفنانة هيام يونس.

الكثير والكثير من القصائد المغناة، أثنى بها المكتبة الغنائية والموسيقية الحضرية واليمينية بل والعالمية، واستحق بذلك أن يطلق عليه عملاق الغناء والطرب الحضرية واليمينية إلى وسفير الأغنية الحضرية واليمينية إلى العالم العربي والعالم كافة بعد أن تجاوزت شهرته حدود حضرموت واليمن إلى بلاد العرب والعجم، كافة إذ استقبلت بلاده حضرموت وتلك البلدان الخارجية أغنياته الرائعة والجميلة بالترحاب والإعجاب والاندعاش!! وأي اندعاش!!

ولم يكن الفنان أبو بكر سالم بلفقيه فناناً موهوباً ومفطوراً يجيد غناء القصائد الشعرية لفظاحل وكبار الشعراء الحضارم والعرب الكبار ومن دونهم، بل «يعد أبو بكر سالم شاعراً جيداً لديه مجموعة شعرية كبيرة، يمكن أن يضمها أكثر من ديوان، فهو يطوع الكلمات على حسب ما يريد وما



خالد سعيد مدرك

لم يكن أحد يعلم من أسرة الفنان الكبير أبي بكر سالم بلفقيه بأن ميلاد ابنهم أبي بكر في السابع عشر من مارس من عام ١٩٣٩م^(٣) سيكون يوماً تاريخياً مشهوداً ومهماً، له قيمته ورمزيته، وسيؤرخ في سيرة حياة وليدهم بكل فخر واعتزاز، وسيحتفل به على مر الأيام وكر الأعوام؛ لأنه ميلاد فنان حضرمي كبير، ملأ الدنيا، وشغل الناس بفنه الغنائي والموسيقى، الذي تميز بـخصائص ومميزات فنية وموسيقية نادرة، مكّنته من تقديم



مع وديع الصايغ، صالح بن حمد في لبنان 1963

أبوبكر المحضار، وظل بلفقيه يتنقل بين بيروت ومدينة عدن مدة.

ثم هاجر الفنان القدير والمبدع أبوبكر سالم بلفقيه إلى مدينة بيروت في عام ١٣٨٧ هجرية الموافق للعام ١٩٦٧م واستقر فيها، وغنى له في هذه المرحلة عدد من المطربين اللبنانيين، ومن أشهر أغانيه في هذه المرحلة (كل شيء إلا فراقك يا عدن)، و(يا طائفة طيري على بندر عدن)، ثم انتقل إلى الكويت فعاش فيها مدة انتقل بعدها إلى مدينة الرياض فاستقر فيها، وحصل على الجنسية السعودية، وغنى للسعودية عدداً من الأغاني مثل: (يا مسافر على الطائفا)، (إلا معك في الرياض) و(برج الرياض)، و(يا بلادي واصل)، كما غنى لكل من الملكين (خالد بن عبدالعزيز) و(فهد بن عبدالعزيز).

وبعد الظهور الملحوظ لنجم أبوبكر على مستوى الجزيرة العربية بدأ أبوبكر سالم رحلاته المكوكية بين جدة وبيروت التي سجل فيها مجموعة اسطوانات (٢٤ ساعة)، و(درب الطائفا)،

إلا أنه غادر بيروت في عام ١٩٧٥م بسبب الحرب الأهلية هناك، وعاد إلى وطنه، واستقر في عدن مدة قصيرة وغادرها ليستقر بعدها في مدينة جدة. وبعد النجاح الذي حققه أبوبكر سالم بلفقيه في تلك المدة بعد عام ١٩٥٨م، كان ينبغي عليه أن يشق طريقه وحيداً دون مساعدة من أحد من أجل مزيد من النجاح ومزيد من الشهرة والاكتمال.

خرج أبوبكر سالم في أعماله الفنية عن الإطار المحلي إلى الإطار العربي حينما سافر إلى مدينة بيروت، وقام بتسجيل عدد من أغانيه التي سبق تسجيلها لإذاعة عدن وتوزيعها موسيقياً، وشارك في عدد من الحفلات في دول الخليج العربي، وأشهر أغانيه التي ظهرت في هذه المدة أغنية (٢٤ ساعة)، التي نال عليها (الكاسيت الذهبي) من إحدى شركات التوزيع الألمانية، لتوزيعها أكثر من مليون نسخة من هذه الأغنية، وأغنية الحلاوة كلها من فين، وعدد من أغاني الشاعر لطفي جعفر أمان، والشاعر حسين

«وعلى الرغم من ازدهار الحركة الفنية والثقافية في عدن إلا أن أبوبكر سالم بلفقيه لم يشأ أن يتوقف كثيراً عند مرحلة التأسيس الفني في (عدن) التي لا صوت يعلو فيها فوق أصوات الفنانين الكبار محمد جمعة خان، عوض المسلمي، علي باشر الحيل، وأحمد الجراش، ومحمد سالم بن شامخ، ومحمد سعد عبدالله، إضافة إلى الأوضاع السياسية التي تعيشها عدن، فأثر أن يسافر بفننه إلى وجهة أكثر صخباً من عدن، ومن شأنها أن تصل بالأغنية الحضرية إلى أفق أوسع مما هي عليه، فسافر إلى بيروت العاصمة اللبنانية وذلك عام ١٩٥٨م، وكانت هذه نقطة التحول في حياته التي أشعلت بداخله جذوة الحنين الأبدي إلى مسقط رأسه، وفجرت داخله مكانم الإبداع وصقلت شخصيته بوصفه فناناً، وفي تلك المرحلة أطلق روائعه الغنائية مثل (٢٤ ساعة)، و(متى أنا أشوفك)، والتي كانت من لحنه وكلماته.

يقول بلفقيه عن رحلته إلى بيروت «كان يراودني الحلم بأن أغني الأغنية الحضرية وخلفي الأوركسترا، وأن أخرجها من النطاق الضيق الغناء بالعود والإيقاع فقط، ونجحت في ذلك بين عامي ١٩٦٠-١٩٦١م». وفي مرحلة بيروت قدم تعاونات فنية، مثل أغنية (من نظرتك يا زين) مع نجاح سلام، وأغان مع هيام يونس، وتعلق بلبنان إنساناً وفتناً، وظل يتردد بين بيروت وعدن مروراً بجدة (٤).

«لقد كانت إقامة الفنان أبوبكر سالم بلفقيه في بيروت بعد مغادرته إليها في عام ١٩٥٨ ميلادية إقامة شبه مستقرة هناك في حي الروشة، وسجلت معظم أعماله الفنية الغنائية في تلك الحقبة هناك، واستطاع أن يوسع انتشاره إلى جميع أنحاء الوطن العربي



والجبال السود)، و(يا عين لا تذرفي الدمعة)، و(قالي باتوب)، التي غنتها الفنانة هيام يونس وتلتها أعمال أخرى من أغنياته الجميلة فيما بعد» (٥).

ومن الأغنيات التي غناها الفنان أبوبكر سالم بلفقيه، أو أعاد غنائها وتسجيلها في مدينة بيروت هي كالآتي:

١ - متى أنا أشوفك.

٢ - ٢٤ ساعة، (نال عليها الكاسيت الذهبي من إحدى شركات التوزيع الألمانية لتوزيعها أكثر من مليون نسخة من هذه الأغنية).

٣ - من نظرتك يا زين، (تعاون فني مع الفنانة اللبنانية نجاح سلام).

٤ - درب الطائف.

٥ - الجبال السود.

٦ - يا عين لا تذرفي الدمعة.

٧ - قال لي باتوب، (غنتها الفنانة اللبنانية هيام يونس) (٦).

٨ - كل شيء إلا فراقك يا عدن.

٩ - يا طائفة طيري على بندر عدن (٧).

١٠ - يابلادي واصل، (سجلت في بيروت).

١١ - يا مسافر على الطائف، (سجلت في بيروت) (٨).

وعليه فإننا نرى تقديراً لهذا الفنان ما يأتي:

١ - ضرورة تكثيف الدراسة والبحث عن النشاط الفني الغنائي والموسيقي للفنان أبي بكر سالم بلفقيه في مدينة بيروت للعاصمة اللبنانية؛ وذلك بالنظر إلى أن العديد من المصادر والمراجع التي تناولت السيرة الشخصية والفنية الغنائية والموسيقية للفنان أبي بكر سالم لم تخصص محاور خاصة للحديث عن نشاط بلفقيه الفني الغنائي والموسيقي في بيروت على الرغم من أهمية تلك المرحلة الفنية التي عاش فيها بلفقيه في بيروت بشكل مؤقت أو دائم.

٢ - تحويل بيت الفنان أبي بكر سالم

بلفقيه إلى متحف خاص به، يضم مقتنياته الشخصية، وآثاره الغنائية والموسيقية، وكذا قصائده الشعرية، ومقابلاته الصحفية المقروءة، والمسموعة والمرئية، إضافة إلى صورته الفوتوغرافية النادرة، وإن تعذر إقامة ذلك المتحف في بيته فمن الضروري إقامة متحف خاص به في مدينة تريم يضم ما سبق ذكره، تكريماً للفنان العملاق بلفقيه، وحفظاً لتراثه الفني والغنائي والموسيقي الخالد الذي أصبح جزءاً مهماً من تاريخ الأغنية الحضرية الأصيلة، وجزءاً من الإرث الثقافي الحضرمي، وليكون ذلك المتحف مزاراً وواجهة ثقافية حضارية في مدينة تريم تخليداً لهذا الفنان الكبير.

٣ - إعداد وإنتاج العديد من الأفلام الوثائقية القصيرة والطويلة التي تتناول السيرة الشخصية والفنية الغنائية والموسيقية للفنان أبي بكر سالم بلفقيه.

٤ - تواصل إقامة الفعاليات الثقافية والفنية الغنائية والموسيقية احتفاءً بميلاد ووفاته الفنان بلفقيه في كل عام.

٥ - الاهتمام بـ وثائق هذه الندوة المكتوبة والمسموعة والمرئية وحفظها وجعلها وثائق خاصة بمكتب الثقافة بتريم، وحبذا لو تنشر الوثائق المكتوبة في كتاب أو كتيب ليكون أحد

المراجع الخاصة بسيرة وفن الفنان بلفقيه.

المصادر والمراجع:

١ - شبكة الانترنت/ موقع انيفرار/ الموريتاني Niefrar/org/word press/p=٢٢٦ تاريخ التصفح ١٢/٧/٢٠١٨م.

- قائل هذا البيت الصحابي الجليل وشاعر الرسول عليه الصلاة والسلام (حسان بن ثابت).

٢ - شبكة الانترنت الصفحة الشخصية للفنان أبوبكر سالم بلفقيه في (الفيس بوك).

٣ - حداد أبوبكر علي بلفقيه. أنا من الغناء مدينة حضرموت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ/ ٢٠٠٥ م، دار الفكر، بيروت - لبنان، ص ٤٠.

٤ - شبكة الانترنت/ موقع (درر العراق) الإلكتروني/ تاريخ التصفح ١٢/٢/٢٠١٨م.

٥ - شبكة الانترنت/ الصفحة الشخصية للفنان أبوبكر سالم بلفقيه في (الفيس بوك)/ تاريخ التصفح ١٢/٢/٢٠١٨م.

٦ - المرجع السابق نفسه.

٧ - شبكة الانترنت/ موقع ويكيبيديا، (صفحة الفنان أبوبكر سالم بلفقيه).

٨ - شبكة الانترنت/ موقع درر العراق الإلكتروني/ تاريخ التصفح ١٢/٢/٢٠١٨م.



الشاي

وعِدَّتْهُ بِحُضْرَمُوت

شراب الشاي خير لاي من الدنيا وما فيها
إذ ما أقبلت كأس بخوذ فلا تهاديها
تولع الهمر من نفساي ود انت لاي أمانيها^(١)

وقد وجد الحضارم في الشاي لذة ونشوة، فهو ينعش النفس، ويجلي الهم، ورأوا كأنه خمرهم الحلال الذي لا إثم فيه ولا وزر، وكان يزدان مجلس الشاي بخيرة الصحب ورفاق العلم والأدب؛ حيث يقول السيد علي محمد الحبشي:

لله مشروب حلا شربه

قد أكسب الشارب منه الطرب

يحسبه الشارب من لطفه

كأنه راح علاه الحب

فإن نقل صرح لنا باسمه

فقد قضينا في اسمه بالعجب

فإنه الشاهي ولا يحتسي

كؤوسه إلا رجال الأدب^(٩)

أما الأستاذ السيد صالح علي الحامد فيصفه:

رَوَّقَ لها ماء الغمام وهاتها

لي والحباب يدور في جنباتها

صهبا ما عيَّت بها يد عابث

ما عاشرت إلا أكف سقاتها

من جيد الشاهي استحال عصيرها

فأنت تحاكي الشهب في جاماتها

قد راق منظرها ورق زجاجها

فلعلَّ لم يدهنوا كاساتها

ظهور الشاي في حضرموت:

في القرن الرابع عشر الهجري جلب السيد حامد بن عبد الله الجنيد الشاي من الحجاز إلى حضرموت^(١)، ويقال إن أول من استعمله في تريم السيد أبوبكر بن شيخ الكاف في حدود عام ١٣١٩ هجرية، وظل في بادئ أمره في بيوت الأغنياء والميسورين، ولم تكن العامة تعرفه، ويروى أن شخصاً ممن كان يقضي للسيد عبد الرحمن بن عبيد الله السقاف حاجته أرسله إلى تريم، ولما عاد وصف مجلس السيد أبي بكر بن شيخ الكاف بقوله: "وجدته مع أولاده وأصحابه يشربون عسلاً في فناجين فضة"^(٧).

كما استقدمه السيد علي بن محمد الحبشي في سينون وعني به وتغنّى، ومن قوله:

طاب طعم الشراب من ذا الشاهي

فتناهى في الحسن أي تناهي

هو نعم الشراب ذوقاً ولونا

ما له مائل أو مضاهي

وافق الطبع لونه فانبطنا

لجمال من حسن ذلك باهي

لا نسل عن ذوقه ما وجدنا

من حلاوى مذاق في الأفواه^(٨)



أ. عوض عمر حسان

تطيب المجالس واجتماعات الأسرة والأقارب والأصدقاء والضيوف في حضرموت الوادي، وبخاصة في كل من تريم، وسينون، وشبام، والقطن، وحورة، بشرب الشاي وينطقونه (الشاهي)، بل تزدان وتزهو غرف بيوتهم بعدة الشاي التي تعطي الغرفة منظرًا بديعاً خلّاباً.

وقد كان أول وجود للشاي في الصين^(٢)، ثم انتقل إلى اليابان والهند وأوروبا، وانتشر في كل بلاد العالم^(٣)، وكان الشاي في بدء أمره لا يشربه إلا العظماء والأغنياء، ثم صار في متناول يد العامة^(٤).

تقطف أوراق الشاي من شجيرات دائمة الخضرة لا تعلو على ارتفاع ١,٥ متر تقريباً، ولا يتم قطف هذه الأوراق إلا في عام الشجرة الثاني، حيث تجفف هذه الأوراق ثم تبرم وتحمر بطرق خاصة تكسب الشاي شكله المنظور^(٥).



لولا انتصاف الكأس خَبِلَ أنها
في كفٍ ساقِها تقوم بذاتها
وإذا المهموم على النديم تكاثفت
وبدت أشعَّتْها جَلَتْ ظلماتها
فيها غُنِيَتْ عن التي سلب النهي
من شأنها والإثم من تبعاتها (١٠)
والأستاذ علي أحمد باكثير طاب له
كثيراً مجالس الشاي فقال:

واحذف شياطين المهموم بأكؤس
تنقُضُ من (براد) شاي مُعَلِّمٍ
مخضرة جنباته فاعجب له
من جنة خضراء فوق جهنم
شاي يفوز من احتسائه بلثمة
من كل خد في الحسان ومبسم
من (باسلامه) مثل ذوب التبر أو
من (مشعبي) مثل لون العندم
مثل الطلا في لونها وصفاتها
ونقيضها في رجسها والمائم
لا نقص عنها فيه إلا أنه
حلو المذاق وأنه لم يحرم
فاشر به متخذاً نديمك كل ذي
أدب متى نادمته لم تندم (١١)
ويقول أيضاً:

إن في الشاي عزاء لصريع الهم والغم
لكتيب أو حزين أو عميد أو منيم
حاز لطف الخمر إلا أنه غير محرم
من صفاء اللون في الصين وحين الذوق في الفم
هو مسلات حزين فيه من بلواه معصم
ورسول للتأخي يجمع الناي وينظم (١٢)
كما تغنى به الشعراء الشعبيون، وقد
أكثر الشاعر حداد الكاف وتغنى به
ومنه قوله:

يادايير الشاهي تفضل صب لي خرمان رأسي
فنجان عطاس يصم الرأس

وهي أيضاً أحجام مختلفة تناسب أعداد
الحضور.

الفناجين: صغيرة الحجم، مصنوعة من
الزجاج، ذات شكل جميل جذاب.
الملاعق: وهي صغيرة الحجم، توضع
وسط الفنجان لذوبان السكر
بتحريكها.

علب السكر والشاهي: ويتم فيهن حفظ
كمية من السكر والشاهي الكافية
لعمل الشاهي لعدة أيام أو للمناسبة.

علب التعبور: هي علب صغيرة الحجم
بداخلها قليل من السكر، توزع بين
الحضور لحاجة الشخص المزيد من
السكر، والبعض يضع بها قطعاً ما
السكر مكعبة الشكل بحجم واحد.

صحون الشاهي: توزع وتوضع أمام كل
شخص ليضع فوقها فنجان الشاهي،
وهي بشكل معاشر صغيرة الحجم،
تسع فنجاناً واحداً أو فنجانين.

المعاشر: توضع فوقها الفناجين وهي
ملأى، وتدار بين الحضور ليأخذ منها
كل واحد فنجاناً (أو كاسه)، وكذا تعاد
فيها وهي فارغة.

علبة الصخر: يوضع بها قطع من الصخر
(الفحم)، ويتم اختيار هذه القطع بما
يتناسب مع حجم قسبة البخاري أو
السموار.

طاسة: توضع على الكرسي جنب
السموار، ويتم غسل الفناجين فيها.
متفلة: ويسكب فيها ماء الغسل.

جنبه بلا حس خاف من شاهيك تراجع حواسي
هيا دركنا قبل يكثرن التناهيس
در كاسك القاطع وصبه لي في البراد كاسي
خله علي الكاس بعد الكاس
ومنه قوله:

يادايير الشاهي تفضل اسقنا من كأس شاهي هنبي
فنجان من شاهيك يشفي لوعتي يازين الفنون
عدة الشاي:

إليك اشتياقي زاد يا عدة الشاهي
ما أنا بالناسي العهود ولا بالساهي (١٣)
ويقصد بعدة الشاهي أواني طبخ
الشاهي وشربه، وقد مرت بمراحل
تنوعت وتطورت أدوات عدة الشاهي
حتى ظهرت بمظهرها الحالي الأنيق،
وتتكون حالياً من:

الكرسي: ويرتفع حوالي ١٠ سم من
الأرض، وتوضع فوقه أواني عدة
بكاملها (والبعض يكتفي بقطعة
جميلة من المشمع).

البخاري أو السموار: كان البخاري قديماً
يصنع محلياً من القصدير، وحالياً
استوردت من الخارج تصنع من النikel
أو السموار الخارجي، وهي أشكال
مختلفة الحجم تناسب أعداد الحضور..
ويتم حملها على حامل صغير يسمى

أيضاً كرسيّاً أو كرسي البخاري.
البراد: يوضع فوق السموار أو البخاري،
وفي داخله يوضع وريقات الشاهي..



فناجين (أمّات حبة) جميلة الشكل رقيقة جداً، وباهظة الثمن، اختفت حالياً وظهرت أنواع أخرى بنفس الشكل وأكثر متانة..

هناك من يرى أن للشاهي فوائد كما أن له أضراره من الناحية الصحية والاجتماعية، وكذا عدة الشاهي والتفاخر في اقتنائها وتزيين الغرف بها، فإن شاء الله نجد الفرصة في الكتابة عنها.

المبكرة، وينتظم في بعض البيوت في البكرة، ويسمى شاهي (البكرة)، أو (الضحوة)، ويبدأ من حوالي الساعة العاشرة إلى أول وقت الظهر.

يقول الشاعر الشعبي:

من معه ثنتين يا بخته بهن

شاهي البكرة لوحدة منهن

ويفضل البعض شرب الشاهي بعد الغداء، وربما استحسن فنجاناً أو اثنين

بالدي ماء: به ماء لسكب كمية منه في السموار.

قلّاس صغير: لأخذ الماء من البالدي وصبه به في السموار.

بابور: وبه جمر يؤخذ بعض من الجمر للسموار.

قائصة: لأخذ الجمر.

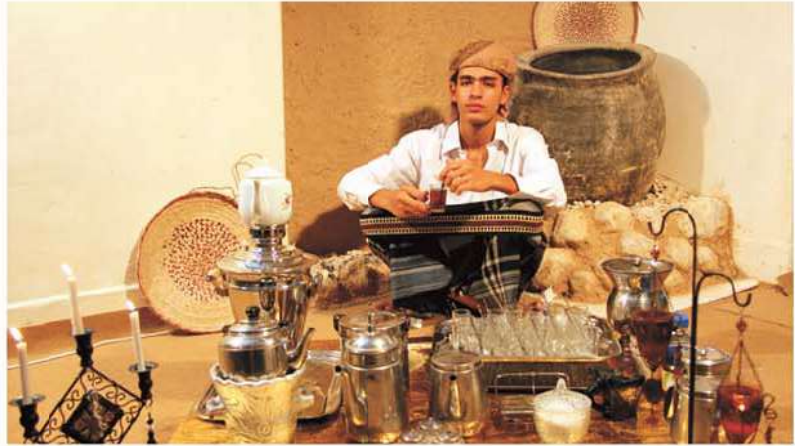
مناشف: لتنشيف الفناجين بعد غسلهن، وقبل أن يصب الشاي في كل صبة شاهي.

مروحة يد: من الخوص وذلك لإشعال الجمر في السموار وفي البابور.

ولشدة ونع الحضارم بالشاهي في الوادي فقد تفننوا في عدة الشاهي، وتجد في كل بيت أكثر من عدة شاهي، فهناك عدة الشاهي المصنوعة من الإستيل ومن المطلي الأبيض، ومن الزجاج بنوعيه العادي والذهبي، بل يزینون غرف بيوتهم بأكثر من عدة، وبالرغم من أن عدة الشاهي باهظة الثمن فإننا نرى أن كل أب يزود ابنته

الهوامش :

- ١- أكواب الشاي أو صورة من الأدب الحضرمي، عمر بن محمد باكثير، دار حضرموت للدراسات والنشر، حضرموت، المكلا، ط ١، ٢٠٠٨م، ص ٣٦.
- ٢- المصدر السابق، ص ١٢.
- ٣- المصدر السابق، ص ١٤.
- ٤- المصدر السابق، ص ١٤.
- ٥- المصدر السابق، ص ١٤.
- ٦- أدوار التاريخ الحضرمي، ص ٢٨١.
- ٧- أكواب الشاي، ص ١٦.
- ٨- المصدر السابق، ص ٢٢.
- ٩- المصدر السابق، ص ٢٣.
- ١٠- المصدر السابق، ص ٣٢.
- ١١- المصدر السابق، ص ٣٥.
- ١٢- المصدر السابق، ص ٣٦.
- ١٣- المصدر السابق، ص ٢٣.



قبله.. كما أن السمر بعد العشاء لا يحلو ويطيب إلا حول عدة الشاهي وموسيقى برطمة السموار (صوت نشيش وغلان الماء في السموار)، وحنات الملاعق ذات النغم الشجي.

يا بو علي في غلب قبلي

سمعت حنات الملاعق

أمّات حبه ريت كأس يخلط الكاسات

بعده أو اثنتين ضمن ما يقدمه لابنته لعرضها تنقل معها إلى بيت العريس، الذي يتوفر في بيته أيضاً أكثر من عدة شاهي.

فالشاهي في الوادي إكسیر لا يستغنى عنه، ولا يتم المجلس إلا به، ويتعدد مجلس شرب الشاهي في الأسرة، فيبدأ البعض بشربه من الصباح الباكر مع وجبة الفطور



أدلة أثرية في مدينة تريم تعهد إلى ما قبل الإسلام

تمتاز اليمن عمومًا وحضرموت خصوصًا بماضٍ عريقٍ يمتد جذوره في أعماق التاريخ. وتتناثر شواهد تلك العراقة ودلائلها في شتى وديان حضرموت، فلا تكاد تدخل واديًا إلا وترى أثرًا يُنبئك عما تخفيه هذه المنطقة من كنوز تاريخية، نحتاج من يكشف عن أصولها، ويُفصح عن غموضها.

ونحن في هذه (الدراسة) سنحاول أن نسلط الأضواء على بعض هذه - الأدلة الأثرية - لعلنا نكشف عن بعض ما تظمه من أسرار، ونُفصح عن ما يحيط بها من غموض.



محمد رمضان مسلم

يقومون بنقشها في الأماكن التي تم الاصطياد فيها أو بالقرب منها في الأماكن التي يقيمون فيها طقوسهم الدينية، أو في أماكن استقرار أولئك الصيادين، فقد تكون هذه الكلمات أسماء للصيادين الذين قاموا بعملية الاصطياد، أو أسماء الكتاب الذين قاموا بالتدوين أو غير ذلك، ومن هذه الكلمات المسندية والتي يقابلها بالعربية الحروف الآتية: س م / ذ ي ط / ح ش ه م / س ص ر ت / ض / س م ض آل. بالإضافة إلى بعض الحروف المتناثرة بجانب تلك الكلمات والرسوم.



صورة رقم (١): نقش شَيْب خيلة (١)

توجد هذه الأدلة الأثرية في شَيْب خيلة، الذي يقع في الجهة الغربية لمدينة تريم، وتعد خيلة ضاحية من مدينة تريم (١). ففي يوم الخميس ٢٨ إبريل من عام ٢٠١٦م عثرت عن طريق الصدفة في شَيْب خيلة على أدلة أثرية تعود إلى ما قبل الإسلام؛ وهي عبارة عن بقايا آثار ورسوم ونقوش بخط المسند (الحروف الحميرية) الخط الذي ظل مستخدمًا به في جنوب شبه الجزيرة العربية إلى حقبة ما قبل ظهور الإسلام تقريبًا، في أماكن متفرقة من الشَّيْب، منها رسوم وأشكال لحيوانات، بعضها منفذة بطريقة الحفر، والبعض منفذة بطريقة الحك (٢)، منها بقرة حلوب متقنة في رسمها على صخرة صلبة، بأسلوب الرسم الإطاري (٣)، تحتها عدة كلمات واضحة بالمسند، وهي التي يقابلها بالعربية الحروف الآتية: ك ر س م / ث ل ق س ف م / ب غ ي م. وبجانبها بعض كلمات غير واضحة لم يتضح منها إلا بعض الأحرف هي: ه ص ب ح / ب ج ز م / ص ب ح خ ل / ... زع م.

وفي مكان آخر من الشَّيْب عثرت على عدة رسوم ونقوش (بخط المسند) في لوحة كبيرة على صخر منفذة بطريقة الحفر العميق، وهذه الرسوم لوعول كبيرة وصغيرة، بأسلوب الرسم الإطاري، يتضح منها أنها مخربشات (٤) للصيادين،

مادة النقوش هذه، إذا شاء أن يعرف تاريخ جزيرة العرب وأهلها قبل الإسلام»^(٦).

وقد كان الحضارم قديماً يستخدمون خط المسند في كتاباتهم في حقبة ما قبل ظهور الإسلام، فكانوا يكتبون بالخط المسند (الحروف الحميرية)، و«كانوا يكتبون في الجلود وفي ألواح الخشب، وإذا كان ما يراد كتابته أمراً هاماً، فإنهم يكتبون على الصخور الصلدة، لذلك نجد كتابات كثيرة على جبال حضرموت»^(٧). لذا فإن النقش الأول الذي عثرنا عليه في (شعب خيلة) المذكور أنفاً مكتوب على صخرة صلدة، قد يكون لأهمية ذلك النقش كتب على الصخر الصلدة، أما النقوش الأخرى التي عثرنا عليها أيضاً في (شعب خيلة)، لم تكن منسقة أو مرتبة في أسطر، وإنما كانت عبارة عن عدة كلمات متناثرة على تلك الصخرة ورسوم لحيوان الوعل بأشكال كبيرة وصغيرة، فهي أقل إتقاناً وجمالاً من النقوش المنسقة من حيث حجم حروفها وترتيب سطورها.



صورة رقم (٤): نقش شعب خيلة (٢)

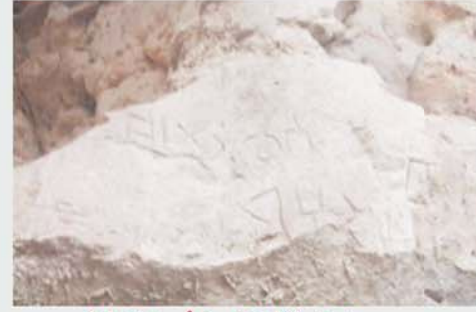


صورة رقم (٥): نقش شعب خيلة (٢)

فالوعل هو الحيوان الرئيس في الصيد البري، وهو من الحيوانات المقدسة في جنوب شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام^(٨)، والنقوش العربية الجنوبية القديمة تندرج في مجال الصيد البري، ويتضح من النقوش أنه يمارس فردياً وجماعياً^(٩)، ويبدو أن هذه النقوش -أي نقوش الصيد- لم تحظ بالعناية مقارنة بالنقوش التي تم الكشف عنها في المدن الأثرية التاريخية، فهي أقل درجة من حيث جمال الخط وزخرفته، وذلك أن هذه الأماكن تقع خارج المدينة، حيث الصيد ممكن مما يصعب معه توفير المواد اللازمة، والوقت الكافي بعكس النقوش التي تتم كتابتها في المدن. لهذا لا نجد في هذه



صورة رقم (٢): نقش شعب خيلة (٢)



صورة رقم (٣): نقش شعب خيلة (٢)

وترتفع هذه الرسوم والنقوش عن مستوى سطح الأرض بثلاثة أمتار تقريباً، بحيث يصعب على الإنسان العادي لمسها، ولعل سبب ذلك الارتفاع أن كتابها من الصيادين والكتّاب ذوي أجسام عملاقة، أو ربما كانوا يصعدون على شيء مرتفع لتدوين ذلك حتى يكون في مأمن من أيدي العابثين، مما جعله يبقى لمدة طويلة من الزمن شاهداً على ذلك إلى يومنا هذا، وقد يكون سبب ذلك الارتفاع هو التعرض للعوامل الطبيعية من سيول وغيرها، مما أدى إلى انخفاض سطح الأرض وأدى إلى ارتفاع تلك النقوش فوق مستوى سطح الأرض، فالحكم هنا ليس ارتفاع هذه النقوش فوق مستوى سطح الأرض فقط، بل الأهم من ذلك هو ماتحتويه هذه النقوش من دلائل عميقة، تؤكد قدم تاريخ تلك المنطقة. وقد قال بيستون عن خط المسند «إن كتابة المسند تمثل أثراً باقياً لثقافة فذة ذات شخصية متميزة وعالية التطور»^(١٠). وأغلب نقوش العربية الجنوبية القديمة وجدت إما على صخور قائمة أو على حجارة أو على مبان، أو على صفائح من البرونز أو المنحوتات كالتماثيل والأواني. وقد تم العثور على هذه النقوش مصادفة، على صخور في الوديان أو في جدران ما يزال بعضها قائماً حتى الآن. وتعد هذه النقوش ثروة ذات قيمة عالية عن جنوب شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، في حضارتها وفي علاقاتها الخارجية. ويقول المرحوم الأستاذ الدكتور محمود الغول، وكان من المتخصصين العرب القليلين في حضارات العربية الجنوبية قديماً: «لم يصلنا من العرب قبل الإسلام، عن طريق الأخبار والشعر الجاهلي وسائر المصادر الأخرى مجتمعة، ما يعدل في كميته وقيمه ووثوق مصدره ماتحتويه هذه النقوش، لذلك لا يجوز أن يتصور أحد أنه قادر عن الاستغناء عن معرفة



صورة رقم (٨): فخار عثر عليه في موقع خبائية



صورة رقم (٩): نقش عثر عليه في موقع خبائية

وليس في عداد المواقع الأثرية، فهو كغيره من المواقع الأثرية التي لم تتلق أي اهتمام حتى للحفاظ عليها، وبما أن الصدفة هي التي قادت لاكتشاف هذه المواقع الأثرية، فهذا دليل على وجود كثير من هذه المواقع الأثرية، التي ما زالت بحاجة إلى من يقوم بالكشف عن أصولها، ويُفصح عن ما يلفها من غموض، من قبل المختصين، والقيام بأعمال المسح الأثرية وعمليات التنقيب، من أجل الحفاظ على هذه المواقع الأثرية وما تحتويه من آثار ذات أهمية عالية، وبذلك سينكشف لنا بعض أجزاء تاريخ حضرموت المفقود. ومن بقايا الآثار المكتشفة في ذلك المكان، قبران أحدهما يعتقد أنه من المدافن (القبور) البرجية القديمة^(١٤)، التي يعود تاريخها إلى حقبة زمنية قديمة، يوجد هذا المدفن على سطح أحد تلك الجبال المجاورة للشعب، حيث لا يمكن الوصول إليه إلا بشق الأنفس بعد قطع مسافات طويلة. كما تنتشر أيضاً مقابر برجية في وادي الذهب^(١٥).

وتعد المدافن البرجية من المواقع الأثرية القديمة التي تركها لنا الإنسان، الذي عاش في عصور مضى عليها زمن طويل، أما المدفن الآخر فيوجد في ناحية من الشعب. واعتقادنا بأن وجود مثل هذا المدفن البرجي في ذلك المكان، وتلك النقوش دليل على وجود الإنسان في هذه الأماكن قديماً، إما باستقراره فيها وإما بتنقله في تلك الطريق، الذي من المحتمل أن يكون فرعاً من فروع طريق التجارة القديم طريق البخور. كما عثرنا أيضاً على كسور فخارية صغيرة بجانب ذلك المدفن، نحتاج لفحصها من قبل المتخصصين في الآثار، ومقارنتها بغيرها من أجل تحديد العصور التي تعود إليها هذه الكسور الفخارية، وبمعرفة تلك

النقوش التزاماً من قبل كاتبها بالدقة في الكتابة، واستقامة الخط وتساوي أطرافه وحدته عمقاً وعرضاً وأبعاداً، ومن حيث المادة لم يعمدوا إلى اختيار الأصناف الجيدة من الأحجار، كالبلق والرخام والمرمر بعد تسويتها وتشذيبها، وجعلها قوالب وألواحاً، بل لجأوا إلى الأحجار الجاهزة، فاختاروا الجوانب الصخرية الملساء وسجلوا كتابتهم عليها^(١٠)، وقد نال حيوان الوعل قديماً نصيباً أوفر في النحت والرسومات على واجهات المعابد والقصور، وعلى اللوحات، وما زال الناس إلى يومنا هذا متعلقين بهذا الحيوان، فيزينون برأسه ذي القرنين واجهات منازلهم، وأركان بيوتهم^(١١).

أما حول أدوات نقش الأحجار لحقبة ما قبل الإسلام في العربية الجنوبية، فقد كتب أحد المستشرقين الروس بحثاً حول نوعية الأدوات والوسائل التي استخدمها القدماء عند رسم النقوش على الأحجار، جاء فيه: تبين أن المثاقيب الحجرية هي الأدوات التي استخدمت للنقش على الأحجار، الناتجة عن تحطم قطع لنوع من الصخور النارية^(١٢).



صورة رقم (٦): نقش شعب خيلة (٢)



صورة رقم (٧): نقش شعب خيلة (٢)

وهناك العديد من الشواهد النقشية والأثرية التي قادت الصدفة لاكتشافها لأول مرة في حضرموت (حضارة ما قبل الإسلام) في مناطق مختلفة من وادي حضرموت، وهذه المناطق لم يتم فيها شيء من أعمال المسح الأثرية، ولم يشر إليها من سابق، وليست في عداد المواقع الأثرية. وهذه المناطق هي: باعلال، السويري، حصن فلوقة، مشطة، وهي تعد من ضواحي مدينة تريم^(١٣)، وموقع خبائية الذي تم اكتشافه حديثاً بالصدفة من قبل أحد المواطنين.

ويضاف إلى هذه المواقع أيضاً موقع (شعب خيلة) الذي لم يتم فيه شيء من أعمال المسح الأثرية، ولم يشر إليه من سابق،



وفي العصر الإسلامي سطع نجمها، وظلت مدينة شامخة بمبانيها الطينية ومآذنها وأربطتها العلمية حتى يومنا هذا، وطوال هذا التاريخ ظلت محافظة على اسمها (تريم) (١٩)، إن هذه المدينة التاريخية والمهمة على مر العصور لم تحظ بدراسة أثرية تاريخية، تكشف لنا عن دورها الريادي في مختلف مناحي الحياة. ولا شك أن أثارها القديمة ما زالت كامنة تنتظر من يرفع التراب عنها (٢٠)، ومما يؤكد لنا أن الآثار القديمة لهذه المدينة ما تزال بحاجة إلى من يزيح الستار عن الغموض الذي يكتنفها، أن كثيراً من هذه الآثار تم اكتشافها بمحض الصدفة. وهذا نداء عاجل إلى كل من يهيمه الأمر لسرعة إنقاذ آثار هذه المدينة التاريخية المهمة وتداركها.

الهوامش:

- (١) أحمد بن عبد الله شنبل: تاريخ حضرموت المعروف بـ (تاريخ شنبل)، تحقيق: عبد الله محمد الحبشي، مكتبة صنعاء الأثرية، ط ٢، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣ م، ص ٨٩.
- (٢) طريقة الحك: هي عملية دك سطح الصخر الخشن بحجر صلب أو مدبب الطرف أو بألة حديدية.
- (٣) الرسم الإطاري: هو رسم أشكال غير مضللة.
- (٤) مخربشات: هي نقوش غير متقنة في رسمها.
- (٥) محمد حسين الفرح: الجديد في تاريخ دولة وحضارة سبأ وحمير، صنعاء، وزارة الثقافة والسياحة، ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م، المجلد الأول، ص ٢٣٢.
- (٦) محمد عبد القادر بافقيه وآخرون: مختارات من النقوش اليمنية القديمة، تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٥ م، ص ٦-٧.
- (٧) صلاح البكري: تاريخ حضرموت السياسي، الجامعة المصرية، الطبعة الأولى، ١٣٥٤ هـ، ج ١، ص ٤٧.
- (٨) عبد الله كرامة التميمي: معطيات حول اليمن القديم في ضوء النقائش الحفيرية (القرن ١ ق. م - ٦ م)، (أطروحة دكتوراه غير منشورة)، جامعة تونس الأولى، تونس، ٢٠٠٣ م، ج ١، ص ١٢١.
- (٩) نفسه، ج ١، ص ١١٩.
- (١٠) نفسه، ج ١، ص ١٢٢-١٢١.
- (١١) نفسه، ج ٢، ص ٥٤٩.
- (١٢) نفسه، ج ١، ص ٥٣-٥٤.
- (١٣) عبد الله كرامة التميمي: شواهد نقشية وأثرية من حضرموت (حضارة ما قبل الإسلام)، مجلة (جامعة حضرموت)، المجلد، العدد (١٢)، المجلد (٦)، ديسمبر، ٢٠٠٧ م، ص ١٣٤.
- (١٤) المدافن البرجية: هي نوع من أنواع المدافن (القبور) القديمة.
- (١٥) يقع وادي الذهب بالقرب من مدينة تريم، ينظر: أحمد صالح الرباكي: الجديد في تاريخ تريم القديم، ضمن أبحاث ودراسات تريم عاصمة الثقافة الإسلامية، ١٤٣١ هـ / ٢٠١٠ م - ثلوثية بامحسون - مطبعة وحدين الحديثة للأوفست، المكلا، حضرموت، ٢٠١٢ م، ص ١٤٠.
- (١٦) نفسه، ص ١٣٦.
- (١٧) ينظر نفسه، ص ١٣٧.
- (١٨) ناجي جعفر الكثيري: تمدن مدينة تريم في الإسلام، مجلة (جامعة حضرموت)، المجلد، العدد (٢)، المجلد (١٠)، ديسمبر، ٢٠١٣ م، ص ٦٦٧.
- (١٩) عبد الله كرامة التميمي: تريم في المصادر التاريخية، مجلة (جامعة حضرموت)، المجلد، العدد (٢)، المجلد (١١)، ديسمبر، ٢٠١٤ م، ص ٥٨٢.
- (٢٠) نفسه، ص ٥٨٥.



صورة رقم (١٠): قبر شَعْبُ خَيْلة (١)



صورة رقم (١١): قبر شَعْبُ خَيْلة (٢)

الآثار والنقوش والعصور التي تعود إليها سنكتشف لنا خفايا ذلك المكان، والكنوز التاريخية التي تضمها تلك الأرض، التي ما زلنا نعرف عنها الكثير. والجدير بالذكر يوجد منبع للماء ضعيف التدفق بالقرب من مكان تلك الرسوم والنقوش، ولعل ذلك المنبع كان قوي التدفق في العصور السابقة، فالماء من أهم المقومات الطبيعية للحياة، وبتوفر المياه في ذلك الشَّعْب يكون من المحتمل استقرار الإنسان القديم في هذه الأماكن أو مكوثه مدة قصيرة في أثناء حله وترحاله وتنقله بين المناطق للتجارة أو للصيد أو لأغراض أخرى.

وتعد مدينة تريم من المراكز الحضارية الواقعة على الطريق البري الرئيس، الذي يمتد من (ظفار) مصدر اللبان إلى وادي حضرموت، وهذا الطريق ممتد على طول الوادي تتفرع منه طرق فرعية برية (١٦). وقد لعبت تريم دوراً مهماً في طريق البخور والتجارة بشكل عام (١٧)، وقد غدت تريم بموقعها على المدخل الشرقي لوادي حضرموت الكبير الذي يعد من أكبر وديان الجزيرة العربية في امتداده وسعته، ملتقى للقوافل التجارية المارة في طريقها إلى الإحساء وجنوب العراق عبر صحراء الربع الخالي، جعلها هذا من بين مدن حضرموت التي أسهمت عبر عصور لاحقة من تاريخها الاقتصادي في رواج نشاط حضرموت التجاري (١٨)، فمدينة تريم من المدن التاريخية العريقة التي واكبت الزمن حتى يومنا هذا، وتعد من المدن القليلة في العالم التي تميزت بالاستمرارية فواكبت تاريخ العصور المختلفة، (القديم، والوسيط، والحديث، والمعاصر)، فهي في المقام الأول مدينة حضرمية من أبرز مدن مملكة حضرموت القديمة،



المرجعية الفكرية للتدخل الخارجي في حضرموت

حملة الإمام الزيدي المتوكل على الله إسماعيل

في القرن الحادي عشر الهجري

مقدمة: تمثل المرجعية الفكرية أداة من أدوات الدفاع في حياة الدول والجماعات، وتستند إليها - غالباً - التوجهات السياسية، والبرامج الاقتصادية، والاجتماعية في تدخلاتها، وفرض ما تسعى إليه من أهداف، ولما لها من أهمية في التحولات الجذرية للمجتمعات عبر تغيير البنى الفكرية السائدة أو تعديلها، فقد أفردت لها كتب التاريخ أبواباً وفصولاً تستعرض فيه أثرها في تكوين الوعي المجتمعي، وتغيير المفاهيم، وازداد التأليف عن الفكر، أو ما يعبر عنه (بالمقائد، أو الأيديولوجيا، أو الثقافة)، ومدى علاقتها بالمجتمعات.

تمهيد:

نبغ من الحضارة بعد إسلامهم أعلام في فنون العلم، ونهلوا من الكتاب والسنة، فكان لهم سهم في التراث العلمي والفكري في بلادهم وخارجها، وبخاصة في مصر والشام، وشهد العلم والثقافة حضوراً في حواضر حضرموت، ومع وصول الفرق والمذاهب إليها أثر رجال العلم وتأثروا بها وتركوا ثروة علمية تحكي جهدهم، ولا يصمد القول (بعدم وجود علم بحضرموت في بعض القرون)، أمام ما كان من تواصل فكري بين الأجيال، وهو ما تؤكد الأبحاث المتناثرة في بطون الكتب، ولا شك أن دورات التاريخ تشهد مداً وجزراً، لكن ذلك الحراك الفكري لم يخبُ؛ فانتشرت المدارس وتوسعت المناظرات، ووجد الحكام والغزوات الوافدة على حضرموت في الفكر وسيلة لترميز أهدافهم، ووجد لحضرموت شتى أنواع الفرق والمذاهب، فالبشاري يذكر بعضاً من مذاهب جزيرة العرب في القرن الرابع الهجري، وأن أهل الأحقاف نواصب غثم، ولأهل حضرموت في العلم والخير رغبة إلا أنهم شرارة.

وللمرجعية الفكرية أثر في إدارة الصراعات الداخلية بحضرموت، أو التي جاءت من خارجها، فما هو (طالب الحق) عبد الله بن يحيى الكندي يخرج سنة ١٢٩ هـ على الخليفة الأموي مروان بن

وتدخلت القوة أحياناً، وحملت معمار مرجعيتها الفكرية لتبرر دخولها، وأخذت مسألة الفكر والعلم والثقافة جزءاً من كتابات المؤرخين الحضارة، ونشأ سجل فكري حول وجود علم وثقافة في بعض أدوار التاريخ الحضرمي.

وخلال القرن الحادي عشر الهجري وصلت جيوش الإمام الزيدي المتوكل على الله إسماعيل القاسم (ت ١٠٨٧ هـ) إلى حضرموت، وقد سبقها تمهيد فكري عبر مكاتبة السلاطين، وإرسال العلماء، ودعوة أهل حضرموت إلى الطاعة والدخول تحت راية الإمام.

ويأتي هذا البحث ليسلط الضوء على المرجعية الفكرية لتلك الحملة وأثارها، وموقف الساسة والعلماء منها، ويتضمن، مقدمة وتمهيداً، نحاول فيه الإشارة إلى انتشار الأفكار عبر المذاهب والفرق في حضرموت، ويعقبه فصلان: يناقش الفصل الأول المذهب الزيدي، وأئمة اليمن الزيدية، ونماذج من علاقتهم بحضرموت، أما الفصل الثاني فيتحدث عن حملة الإمام المتوكل على الله إسماعيل على حضرموت، مقدماتها ومراميتها ومرجعيتها الفكرية وسيورها ونتائجها وأثارها، وخطوط التواصل التي حصلت بين أئمة اليمن وحضرموت بعد الحملة، والصراعات الداخلية بحضرموت في تلك الحقبة.



صالح مبارك عصبان

وفي التاريخ الإسلامي يمثل الكتاب والسنة المصدر الرئيس للتشريع؛ بوصفهما وحيين من الله سبحانه وتعالى، ويرتبط الفكر الإسلامي باجتهاد علماء الأمة، فيما أتاح لهم الشرع من خلال البحث والنظر والاستدلال في النصوص الشرعية، وأنتج هذا العمل الاجتهادي تراثاً علمياً في مختلف فنون المعرفة، وجعل الأمة الإسلامية في أزهى عصورها العلمية في مقدمة الأمم، وكان لظهور الفرق والمذاهب دور كبير وأثر مختلف (إيجابية وسلبية) في الفكر الإسلامي، وأحدث الصراع الذي دار بين تلك الفرق حراكاً علمياً، بالرغم من جنوحه أحياناً إلى العنف والقسوة بدلاً من المناظرات والمحاورات.

وانتقلت تلك الفرق والمذاهب إلى حضرموت بطرق سلمية عبر رحلات العلماء والأسفار، وطرق أخرى كان للأطماع السياسية فيها نصيب،



الأمير علي بن قملأ فطوى بهم حضرموت ولم يفسد حرثاً ولم يهلك نسلًا، وإنما هدم القباب، وسوى القبور المشرفة، وألقى القبض على المناصب آل عينات وآل تاربة وأهانهم، وأتلف قليلاً من الكتب كثره بعض العلويين» (٧)، ولنقرأ ماذا يقول المؤرخ باحنان عن الحدث نفسه: «وفي سنة ١٢٢٤ هـ وصل إلى حضرموت ناجي بن قملأ النجدي بجيش عرمرم من قبائل الدرعية فاكتسحوا القطر الحضرمي..... ودخلوا تريم وكسروا قبابها، وحرقوا بعض كتبها - كما قيل - وتوابيتها، وكسروا ألواح قبورها، وحبسوا بعض مناصب الجهة، ومنعوا الأذكار والتذكير والحضرات والطرق» (٨)، وبمثله قال المؤرخ الأستاذ محمد بن هاشم في (تاريخ الدولة الكثيرية).

لقد رأينا - فيما تقدم - كيف جاءت الحملات وهي تحمل مرجعيات فكرية، ورأينا أيضاً اختلاف المؤرخين الحضارمة حولها، يقول الأستاذ عبد القادر الصبان: «إن لكتاب التاريخ الحضرميين المعاصرين، اتجاهات مختلفة وتكاد تكون متضاربة نابغة عن المذاهب المتصارعة في حضرموت، والتي بقيت ردود فعلها إلى تاريخ قريب» (٩).

الفصل الأول الزيدية

أولاً: المذهب الزيدي وأئمة اليمن:

ينسب المذهب الزيدي إلى الإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم (ت ١٢٢ هـ)، والزيدية هي إحدى فرق الشيعة الثلاث (الزيدية، الاثنا عشرية، الإسماعيلية)، وهي أقربها إلى مذاهب أهل السنة والجماعة، وأهم نقاط الاختلاف بينهم أن الزيدية تنزع في الاعتقاد إلى المعتزلة، والقول بالإمامة، ويرتكز المذهب الشيعي على وجوب الخروج على الظلمة، وأن يكون الإمام واجب الطاعة، وجواز أكثر من إمام في وقت واحد في بلدين مختلفين، والقول بالإمام المفضل مع وجود الإمام

(ت ١٢١٠ هـ) في تاريخه: «أن المكرمي من قبائل صنعاء (قيل من يام، وقيل من نجران) أتى عام ١١٧١ هـ - وهو من أهل البدعة - بجيش عظيم، واسمه هبة الله، وكان صاحب جدل، واتفق بعلماء الجهة الحضرمية وناظرهم وامتحنهم بالمسائل، وممن ناظره السيد سقاف بن محمد الصافي وأفحمه» (٤)، ويرجع المؤرخ والعلامة عبد الرحمن بن عبيد الله السقاف (ت ١٣٧٥ هـ) إلى أن سبب خروج المكرمي استتجاد بعض أمراء آل كثير، ورجال يافع بحضرموت على أصحابهم، وقد نصحه أحد علماء آل السقاف بعدم الانتقام من الناس، وينقل ابن عبيد الله عن شيخه عيروس بن عمر الحبشي «أن المكرمي أظهر العدل بحضرموت، وأشاع الدعوة إلى الله والعمل بالشرعية حتى ظنه الناس أنه صاحب حق»، وأضاف يقول: «وكتب الحبيب سقاف بن محمد للحبيب محمد بن زين بن سميط يطلب منه الدعاء للمكرمي لعدله وحسن سيرته في الناس مع أنه إسماعيلي باطني... فأجابه الحبيب محمد بأن دعوة المنابر كافية» (٥)، أما الأديب عبد الله بن محمد بن حامد السقاف فقد وصف المكرمي بأنه نجدي وهابي، ويستدرك الأستاذ كرامة مبارك بامؤمن معلقاً على الأديب السقاف «بأن النزعة الذاتية الشيعية للسيد السقاف في سرد المعلومة التاريخية واضحة البيان» (٦)، ويصفه المؤرخ علوي بن طاهر الحداد، بأنه شيعي، أما المؤرخ محمد بن علي باحنان، فعنده أن المكرمي إباضي، وهكذا نرى الاختلاف بين المؤرخين في توصيف المرجعية الفكرية للمكرمي، الذي تذكر المراجع التاريخية عنه أن اسمه الحسن بن هبة الله المكرمي (ت ١١٨٩ هـ)، وهو إسماعيلي شيعي، ويشبه هذا الاختلاف ما قيل في قضية خروج الوهابية إلى حضرموت سنة ١٢٢٤ هـ، فالمؤرخ عبد الرحمن بن عبيد الله السقاف يقول: «وفي أيامه - أي عبد الله عوض غرامة - كان وصول الوهابية إلى تريم بقيادة

محمد الجعدي، الذي كتب إلى عبد الملك بن عطية السعدي لتعقب أصحاب (طالب الحق) في اليمن وحضرموت، وما كان لهذا التعقب أن يتم لولا وجود اختلاف فكري، وحينما تمكن الفكر السنّي من الانتشار بحضرموت ساهم في دعمه الوزير الزيايدي الحسن بن سلامة (ت ٤٠٢ هـ) القادم من خارج الحدود، وهكذا كان الأمر في انتشار المذهب الشافعي والعقيدة الأشعرية، يقول الأستاذ سعيد عوض باوزير: «يتمثل نشاط الحضارم الفكري خلال عهود الإسلام الأولى في مشاركتهم في صراع المذاهب والعقائد التي حفل بها تاريخ الأمة الإسلامية أثناء حكم بني أمية وفي العصور الأولى من حكم بني العباس» (١)، ومن صور الصراع الفكري ما حصل في القرن الخامس الهجري بين الأمير الإباضي أبو إسحاق إبراهيم بن سليمان الحضرمي والصليحي الذي غزا حضرموت سنة ٤٥٥ هـ واستجد بالدولة الفاطمية العبيدية في مصر، يقول أبو إسحاق:

بخوفي أن انزع ملاذه

بمصر وما خوفي بأهل المظالم

إذا وفده ولي إلى مصر رائداً

مضى وفدنا قصداً لخير المعالم

وفي مقتل الفقهاء بتريم سنة ٥٧٥ هـ على يد عثمان الزنجيلي أو الزنجبيلي دلالة على تدثر الهدف السياسي بغطاء فكري وعقائدي (٢)، وفي سنة ٦١٦ هـ نكل جنود ابن مهدي بأهل حضرموت، وتتوالى الأحداث والتدخلات كما بسطته كتب التاريخ، ويكون للمرجعية الفكرية وجود في تفاعلاتها.

والصراع الداخلي في حضرموت هو الآخر، لم يكن الخلاف الفكري ببعيد عنه، فعلى سبيل المثال نشب صراع بين فارس بن سليمان النهدي وعبد الله بن محمد بن عثمان العمودي أدى إلى إحراق الكتب، وبرر العمودي استيلاءه على الجانب الأيمن من دوعن بأنه «من أجل إقامة الشريعة ومحو البدعة» (٣).

ويورد المؤرخ سالم بن حميد الكندي



الفاضل، ويزيدون في الأذان (حي على خير العمل)، وإرسال الأيدي في الصلاة، ويعدون صلاة التراويح —دعة، ومن عقائدهم تفضيل أمير المؤمنين علي رضي الله عنه على سائر الصحابة رضي الله عنهم، وأوليئته بالإمامة، وقصرها بعد الحسين في البطينين، أي في ذريتهما (١)، ومن شـروط الإمامة عندهم، الذكورة، والاجتهاد، وأن يكون علوياً فاطمياً، وغيرها من الشـروط، ومعظم الزيدية يقرون بخلافة الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ولا يلعنونهما كما تفعل فرق الشيعة، بل يترضون عنهما، ويقرون بصحة خلافة أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه، مع مؤاخذته على بعض الأمور (١١).

ويعد الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي (ت ٢٩٨ هـ)، مؤسس المذهب الزيدي في اليمن، وبويع من قبل أهل صعدة سنة ٢٨٨ هـ، «وبقيام الدولة الزيدية في اليمن ودخول مذهبها وانتشاره في اليمن الأعلى وتزامن في الوقت نفسه مع انتشار المذاهب السنية الأخرى في اليمن الأسفل قد أوجد حالة متميزة من الجدل الفكري بين هذه المذاهب» (١٢)، ولئن كان للزيدية هذا الانتشار فإن للمذاهب الأخرى رجالها الذين كافحوا ونافحوا عن أفكارهم، فالشيخ الفقيه موسى بن عمران المعافري أظهر المذهب الشافعي في اليمن، وقصده طلاب العلم، وحملوا مذهبهم إلى المدن والقرى، وأنشأوا المدارس وحلّق العلم، وحينما وجدت عقائد خالفت عقائد أهل السنة والجماعة تصدى لها العلماء (١٣)، بل وشارك الحكام في ذلك، وقد عرفت اليمن كل المذاهب السنية، وكذلك الإسماعيلية، والإباضية، والقرامطة، ويلخص الدكتور محمد عبد الله الميسري علاقة الأئمة الزيدية مع أهل السنة الشوافع بطابعين: الأول سلمي، عبر المراسلات والإقناع للتحويل إلى المذهب الزيدي، والثاني حربي عبر الحروب، ومن ذلك إخضاع أهل مأرب

السنيين من قبل الإمام المهدي مما اضطرهم لقطع ذكر خلفاء بني العباس في الخطبة، وزيادة (حي على خير العمل) في الأذان، ويصل الأمر أحياناً إلى العنف، كما حصل للفقيه السني أحمد بن زيد الشاذلي من قتل بسبب آرائه الفكرية؛ إذ إن الزيدية يصفون أهل السنة بأنهم «أهل المذاهب الرديئة» (١٤)، وفي صراعهم مع العثمانيين الأتراك عبر الثورة عليهم، كان العامل الفكري أهم عوامل الصراع.

ثانياً: أئمة اليمن الزيدية وحضرموت:

لم تكن حضرموت حالة استثنائية من البلدان الإسلامية، فقد عرفت الفرق والمذاهب الإسلامية كما تم عرضه سابقاً، ولعل أكبر تغيير فكري بعد تواجد المذهب الإباضي هو انتشار المذهب الشافعي، ويذكر المؤرخ ابن سمر الجعدي أن من تلاميذ الإمام يحيى بن أبي الخير (ت ٥٦٨ هـ)، محمد بن عبد الله الحضرمي ومسكنه تريم، ثم يذكر عدداً من فقهاء حضرموت من آل بني أكر، وأبا جحوش، وابن أبي الحب وغيرهم (١٥)، ونشأت حينها (مدرسة الفقهاء)، التي حملت لواء العلم، وكان الشيخ يحيى بن سالم أكر أحد أعلام هذه المدرسة، وله صلة بالإمام محمد بن علي القلعي، الذي انتشر به المذهب في حضرموت وضواحيها، وأخذ عن أكر علماء وفقهاء كثير في القرن السابع الهجري، «وخلصت تريم للفقهاء يبدون فيها ويعيدون» (١٦)، وجاء في (المشرع) «أن فتاوى السيد سالم بن بصري على أساليب أولى الاجتهاد»، وفي ص ٢ منه: «أن أهل حضرموت يشغلون بالعلوم الفقهية وجمع الأحاديث النبوية»، وكان الشيخ سالم بن فضل بافضل (ت ٥٨١ هـ)، قد عاد من العراق بأحمال من كتب الحديث والفقه وغيرها، وأحيا العلم بحضرموت (١٧).

وبقـدوم التصوف إلى اليمن وصل حضرموت أيضاً هذا الفكر، يقول المؤرخ باحنان: «وإذا صح ما ذكره صاحب (المشـرع) عن دخول التصوف إلى حضرموت على يد الفقيه المقدم، فإن

الطريقة الصوفية دخلت متأخرة جداً إلى حضرموت بالنسبة لمبدأ ظهورها في العراق» (١٨)، وتميز الموقف بين الصوفية والفقهاء في اليمن، وبـخاصة تهامة وعدن —الصراع والتنافس والجدل العنيف.... أما في حضرموت فقد حدث في البدء غضب من الفقهاء على الفكر الصوفي الغازي عليهم.... فغضب العلامة والفقيه الشيخ علي بن أحمد بامروان على تلميذه محمد بن علي العلوي الذي استجاب لدعوة أبي مدين، فتصوف (١٩)، ثم تصالح الفقهاء والصوفية فيما بعد، وموقف الأئمة الزيدية من التصوف يتسم بالعداء في جوانب منه، فقد قـتلوا عدداً منهم، وهدموا أضرحتهم، وقد أمر الإمام المتوكل إسماعيل سنة ١٠٧٤ هـ بإحراق كتاب (الفصوص) لابن عربي الصوفي.

ولأئمة اليمن الزيدية وعلمائهم تواصل مع ساسة حضرموت وعلمائهم، فالعالم الزيدي المعتزلي نشوان بن سعيد الحميري (ت ٥٧٦ هـ)، زار حضرموت، ودخل تريم، ومكث بها زمناً، وأثنى على علمائهم، وقد عاصر الإمام أحمد بن سليمان بن محمد المطهر (ت ٥٦٦ هـ)، ولا تسـعفنا المصادر التاريخية عن تحركاته في تريم وأسباب الزيارة، ويقول المؤرخ ابن عبيد الله السقاف: «سمعت من بعض الشيوخ ولا أجزم بأن شيخنا أبا بكر بن عبد الرحمن بن شهاب أو غيره أن الاتصال كان وثيقاً بين العلويين وأئمة اليمن إلى أثناء القرن السادس، وعن بعض آخر، من أن العلائق كانت قوية فيما بينهم إلى آخر ذلك القرن، فإن كان الأول فهم منه أن ذلك الاتصال لم ينقطع إلا لما حدث من دخول العلويين في أتباع الأشعري» (٢٠)، ويؤكد قوله في (إدام القوت): «بأنه كان للعلويين اتصال بالسادة الزيدية إلا أنه تلاشى بعد التمهـذ» (٢١).

وسياسياً فإن لأئمة اليمن اتصالات بحكام حضرموت، فعلى سبيل المثال، توجه السلطان بدر أبو طويرق إلى اليمن في ذي الحجة سنة ٩٢٥ هـ،



الضرورية، ولم يسلم ملكه من المناوشات القبلية، كثورة الحموم، وقبائل دوعن، والهجرين، ورخية، والعمودي، وأهل المسفلة، والمهرة وغيرها، وتناوشته الصراعات الداخلية، ومن أشهرها خروج علي بن عمر بن جعفر الكثيري، واستبداده بشبام، وخلع طاعة بدر، ثم بدأت جولة أخرى من الصراع في البيت الكثيري حينما أزيح السلطان عن الحكم سنة ٩٧٦هـ (٢٥١٠).

ولعل أهم حلقة في التاريخ السياسي لضمومات المتصلة بموضوع بحثنا، تسلم الحكم من قبل السلطان بدر بن عمر بن بدر أبي طويرق سنة (١٠٢٤هـ)، وسرعان ما ساءت العلاقة بينه وبين ابن أخيه بدر بن عبد الله الذي كان يتطلع للسلطة، وبالرغم من الأسباب التي تذكرها كتب التاريخ لهذا الخلاف ومنها الخلاف العائلي على السلطة، وهضمه - أي بدر بن عمر - لحقوق ابن أخيه فإن العلاقة المتينة بين السلطان بدر بن عمر وأئمة اليمن كانت مدخلاً لابن أخيه لإزاحته عن الحكم، (وحاول إثارة الرأي العام في ضمرات الذي لا يميل إلى الزيود لاختلافهم معهم في العقيدة والمذهب، وبدأ بجمع جماعة من آل كثير والشنافر وغيرهم، ويؤلبهم على عمه زاعماً أنه سيسهل للأئمة احتلال ضمرات) (٢٦)، وتمكن أخيراً من القبض على عمه وابنه محمد المردوف وأودعهما السجن، وبدأ عقد السلطنة ينفطر، ووجد الأئمة فرصة للتدخل، والملاحظ على هذه الحقبة تنازع البقاء والحكم بين السلاطين، واستمرار الحروب، وتطاحن ذوي القوة على السلب والنهب.

أما الناحية العلمية والفكرية فقد كانت هذه الحقبة زاخرة بالعلم ورجاله، ففي القرن العاشر كثر التأليف في مختلف الفنون، واستمر خلال القرن الحادي عشر، فكان شيوخ هذا العصر وأعلامه يتصدرون للتدريس والفتيا، ومما لا شك فيه أن اصطباغ الحياة بالفكر الصوفي كان واضحاً، ويحدثنا الأستاذ محمد بن أحمد الشاطري عن هذا الأمر فيقول:

بن القاسم (ت ١٠٥٤هـ) إلى السلطان عبد الله بن بدر أبي طويرق (ت ٩٨٥هـ)*، أن المراسلات لم تنقطع لإقامة الحجة على السلاطين من خلال وعظهم وبيان الحق لهم، ومما جاء فيها «فاعلموا رعاكم الله وثبتكم أننا لم نكرر الدعوة إليكم ونتابع ورود الرسائل عليكم إلا تبليغاً لحجة الله على عباده، ومغذرة إلى الله في الجهاد فيه حق جهاده»، وأفاض في الحث على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجهاد الطاغين (١٣)، وفي عام ١٠٤٤هـ أرسل الإمام نفسه رسالة إلى السلطان بدر بن عمر بن بدر (ت ١٠٧٥هـ)، وتضمنت الأمور الآتية:

- وجوب موالاة أهل البيت وإعلان شعار الإمامة والثبات عليه.
- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- الاستقامة في الجمع والجماعات.
- الرجوع إلى العلماء.
- وعدهم بإرسال علماء إن أرادوا ذلك، وقال: «وأشكر ما من الله به علينا وعليكم وعلى المسلمين من قطع دابر أهل الظلم»، وعلق ابن عبيد الله على أن المراد بأهل الظلم، الأتراك (٢٤). وهكذا نرى أن الصبغة الفكرية ومحاولات نشر مبادئ الفكر الزيدي لا ينفصل عن الهدف السياسي الرامي إلى التوسع وزيادة الرقعة الجغرافية للدولة، فإظهار شعائر الفكر مطلب يتكرر في المكاتبات، ونقف عند سنة (١٠٥٦هـ) لتبدأ مرحلة جديدة في العلاقات، تكون بتدخل عسكري في عصر الإمام المتوكل إسماعيل، كما سنرى في الفصل الآتي.

الفصل الثاني

حملة الإمام المتوكل على الله

إسماعيل على ضمرات

أولاً: الأوضاع السياسية والفكرية في ضمرات قبل الحملة وأثناءها:

دخل القرن الحادي عشر الهجري والأوضاع السياسية بضمومات تموج بمخاض نتيجة للأوضاع التي عاشتها المنطقة من صراعات وحروب وتدخلات خارجية بعد أن بسط السلطان بدر أبو طويرق سيطرته على أغلب الجهات

وطلب من الإمام أن يمدّه بجيش لترسيخ دولته، واعتمد على دعم الإمام في حربه مع أبي دجانة في حيريج عام ٩٤٢هـ. وانحاز العمودي إلى الأئمة في القرن العاشر في أثناء صراعه مع آل كثير، وبرر هذا الانحياز بسبب توجه أبي طويرق إلى الأتراك، أما الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن العمودي فقد طلب من الإمام أن يعقد له ولاية رسمية على دوعن، فأجابته وكتب له ما طلب، وفي سنة ١٠٦٥هـ تدخل الإمام المتوكل إسماعيل - كما سيأتي - لعقد صلح بين العمودي، والسلطان الكثيري.

ولأن الأئمة يعدون ضمرات إقليماً يميناً، فلم تهدأ محاولاتهم لإخضاع حكمهم تحت دولهم، ففي سنة ٩٣٠هـ أرسل الإمام المتوكل شرف الدين (ت ٩٦٥هـ) كتاباً ضمنه قصيدة إلى السلطانين محمد وبدر ابني عبد الله بن جعفر الكثيري، يستنهض فيهم الهمم لمواصله طريق آبائهم بموالاة الأئمة والسير في ركابهم، ومما جاء فيها:

وإننا لندعوكم لما فيه رشدكم

ودعوتنا موصولة بالمراحم

فلا تهملوا ما سن أبأؤكم لكم

فما شبه الآباء منكم بظالم

وكلهمو والى إمام زمانه

موالاة حر مظهر غير كاتم

ولما توسمنا الهداية فيكمو

وأخباركم مشهورة في المواسم

بعثنا لكم طرفين من آل لاحق

نجيبين موصوفين بين الصلادم

وقد أجابا عن القصيدة بنظم ونثر من

إنشاء الشيخ عبد الله بن عمر بامخرمة

(ت ٩٧٢هـ) (٢٣)، الذي كان بمثابة

سكرتير للسلطنة، وفي قصيدة الإمام ما

لا تحطئه عين من دعوة السلطان

لسبيل الرشيد، الذي يعني به الإمام

الانصواء تحت راية الدولة الزيدية،

والتأكيد على وجوب موالاة إمام العصر

بوضوح ومن غير تستر، وتكشف رسالة الإمام المؤيد بالله محمد بن المنصور



«وكان ولعهم خاصة بكتب حجة الإسلام الغزالي ولا سيما الإحياء، والبسيط، والوسيط، والوجيز، يكررون قراءتها المرة بعد الأخرى، ويحتفظون بنسخ منها ينسخونها بخط أيديهم» (٢٧)، واشتهر عدد كبير من الفقهاء والمتصوفة والأدباء وذاع صيتهم. ولا بد من الإشارة هنا إلى ارتباط الحكام ومشايخ القبائل بأصحاب العلم، ودور الفكر في توجيه دفة بعض الحكام، خاصة وأن تأثير التصوف قد شمل الحياة السياسية والاجتماعية فظهر (المناصب) والحوط) كرموز روحية لا يمكن لأصحاب الحكم تجاوزها، يقول الأستاذ محمد بن أحمد الشاطري: «وطبيعة حضرموت وظروفها من شأنها أن توجد فيها هذه المؤسسات، الذين يتمتعون بالوجاهة وحسن العقيدة فيهم - وهو ما يسميه البعض (بالنفوذ الروحي) - من القبائل المسلحة، ولهم نفوذ عليهم في حدود معينة.. فتري النفوذ القبلي والنفوذ الروحي يمشيان جنباً إلى جنب في تلك الأزمان» (٢٨)، واستشهد لصلة العلماء بالحكام بما كان يقدمه الفقيه الحداد من نصائح لهم: «.... شارك مضطراً في العمل السياسي من أجل وطنه وشعبه.... وكان يشير عليهم في نواحي اجتماعية فيحترمون إشارته» (٢٩)، وفي جانب آخر كان للفكر دوره في توجيه الحكام وحثهم على أخذ زمام الأمور السياسية، يقول الأستاذ محمد بن هاشم عن السلطان جعفر بن عبد الله بن علي بن عمر الكثيري: «وكان المتصلون به من رجال السادة العلويين كثيراً ما ينشطونه إلى القيام بنصرة قومه والتصدي لنيل السلطة» (٣٠)، ومثال آخر يورده وهو: «أن السلطان بدر بن عمر بن بدر تولى السلطنة عام ١٠٢٤هـ بإشارة من سيدنا الحسين بن الشيخ أبي بكر بن سالم العلوي» (٣١)، وكثيراً ما يصف بعض المؤرخين الحضارم السلاطين والحكام بأن لهم مسحة صوفية؛ فقد قال المؤرخ ابن هاشم عن السلطان محمد بن علي بن

عمر بن جعفر أن له نزعة خاصة إلى التصوف ورجاله، أما السلطان عبد الله بن عمر بن بدر بن عبد الله بن جعفر (ت ١٠٤٥هـ)، فقد حصلت له جذبة ربانية - حسب قوله - جعلته يتجرد عن ملكه وأبهته، وكان السلطان محمد المردوف يغشى (أولياء الله ومحبيه) في زواياهم ويستضيء بآرائهم (٣٢).

ثانياً: الإمام المتوكل على الله إسماعيل (١٠١٩ - ١٠٨٧هـ):

ولد الإمام إسماعيل بن القاسم عام ١٠١٩هـ، ونشأ في بيت علم وإمامة، فأبوه القاسم (ت ١٠٢٩هـ)، وأخوه المؤيد بالله محمد بن القاسم (ت ١٠٥٤هـ)، كانا من أئمة اليمن البارزين، وأصبح إسماعيل إماماً بعد أن ناظر معارضيه وتفوق عليهم بالحجج، وبدأ حكمه بالتخطيط لتحقيق حلم من سبقه بإقامة الدولة الزيدية المركزية في اليمن، وتمكن فعلاً من بسط نفوذه على مناطق كثيرة في الشمال واتجه بعد ذلك إلى المشرق والجنوب، واستخدم المكاتبات والحروب في تنفيذ ذلك، وكان عالماً في المذهب، فحرص على إرسال العلماء والفقهاء إلى البلدان لنشر الفقه الهادي؛ إذ كان متعصباً لمذهبه، وله آراء متطرفة تجاه مذاهب أهل السنة، مع مرونة في التحاور معهم، وأثارت بعض أفكاره ردوداً من قبل علماء عصره، ومن ذلك رسالته التي سماها (إرشاد السامع في نهب أموال الشوافع)، التي ذكرها المؤرخ محمد بن علي الأكوع في كتاب (حياة عالم وأمير)، وحين غزا يافع والمشرق، وحصل ما حصل من نهب للأموال بوصفها بلاد خراجية، كتب العالم الشهير الحسن الجلال (ت ١٠٨٤هـ) رسالة (براءة الذمة في النصيح للأئمة) انتقده فيها على إجازة جنده أخذ أموال الرعايا، وفي جهاده العلمي تصدى لطوائف الإسماعيلية والجبرية والإباحية، وأقام علاقات تجارية وسياسية مع بعض البلاد، وله مؤلفات عديدة، ومن أشعاره بعد أن بسط سيطرته على حضرموت:

يقول إمام العصر والله ناصره
على خاذل للحق رام التباسه
عزمننا على اسم الله نصر دينه
ونهدى إليه من أراد اقتباسه
وكان يصف مخالفيه بالبغيظة، وبلغت عدائوته مع الأتراك في مبدأ أمره مبلغاً عظيماً؛ لأن الأتراك عنده من أهل المذاهب الرديئة، واستمر حكمه من عام ١٠٥٤هـ إلى ١٠٨٧هـ.

مقدمات الحملة وأسبابها:

ساعد خروج الأتراك من اليمن عام ١٠٥٤هـ - بعد حروبهم فيها - على تسريع أطماع المتوكل؛ لتحقيق أهدافه السياسية والفكرية، وحكم اليمن من شرقه إلى غربه، وكان للبعد الاقتصادي أيضاً مكانته لتمويل نفقات الدولة من خلال الزكوات والخمس ومداخل الموانئ، وبخاصة مينائي الشحر وعدن، وهناك بُعد خارجي لمنع الأتراك من التواجد على الأراضي اليمنية، فعقد العزم على التوجه إلى الجنوب. أشرنا فيما سبق إلى مكاتبات الأئمة السابقين للمتوكل لسلطين حضرموت وتبادل الهدايا معهم، وقد استغل الإمام إسماعيل ما حصل في السلطنة الكثيرة من صراع على الحكم بعد أن خطب السلطان بدر بن عمر الكثيري للإمام، فضلاً عن محاولة أبناء أخيه انتزاع الحكم منه، وما حصل من بدر بن عبد الله الكثيري من سجن عمه السلطان بدر بن عمر وابنه محمد المردوف، فبدأ يعد العدة للوصول إلى حضرموت.

البعد الفكري للمكاتبات

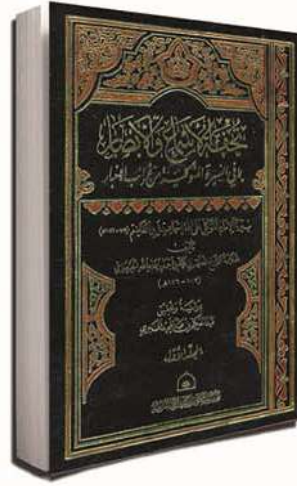
وإرسال العلماء:

مثلت المراسلات وإرسال العلماء من قبل الإمام، إحدى المقدمات الفكرية للتمهيد للحملة على حضرموت، ففي عام ١٠٥٧هـ أرسل للسلطان بدر بن عمر كتاباً بوساطة الفقيه بدر الدين بن محمد بن عبد الله، وأمره بإقامة الجمعة، وضرب المرفق، وإظهار الشعار، والتأذين بالأذان النبوي (حي على خير العمل)،



أنكم عترة الرسول صلى الله عليه وسلم..... ولسنا نجهل أن مصير من يبغيض البيت المحمدي إلى سقر»، وأشار أنه أرسل للإمام فقهاء من حضرموت، ومنهم أحمد بن عبد الله الجفري، وأحمد بن علي بن أحمد عباد (٣٧)، وأجاب الإمام برسالة شكر فيها السلطان وأثنى على فعله وامتدحه، ووعظه بالآيات والأحاديث مذكراً إياه بواجب الطاعة، واتباع الأئمة، والقيام بأوامر الشريعة، وقال وهو يصفه «... منطوياً على تحقيق توليه لله ولرسوله ولنا قولاً وفعلًا... وإقامة فرائض الطاعة، ومعالم الدين الحنيف من الجمع والجماعة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإجابة دعوة الله، ودعوة رسوله، ودعوة هذه الإمامة» (٣٨)، وتوالت المراسلات بينهما بعبارات يغلب عليها -السجع والمجاملات- كما وصفها الأستاذ محمد بن هاشم، وتتحدث بعضها عن إخبار الإمام بالصلح مع العمودي، وفي صفر عام ١٠٦٦ هـ أرسل الإمام كتاباً يعلن فيه أنه سيخضع كل المناطق لاتباعه وإقامة الشرع، كما يقول: «فمن أحب الخير والرجوع إلى الله والتوبة قبلناه، ومن أصر عن الحق واستكبر واتبع هواه قاتلناه» (٣٩).

وفي عام ١٠٦٨ هـ يقرر الإمام اتباع رسائله بعمل لتثبيت طاعة السلطان له، فأرسل القاضي الحسن بن أحمد الحيمي، الذي كان أحد أذرع الإمام العلمية لمساعدة السلطان فيما يقرره الإمام، وأعطاه كتاباً تضمن (عهداً وبيعة)، ويتلخص ذلك العهد في: «ضرورة القيام برفع منار الدين الحنيف بالجمع والجماعات، وتعيين من يقوم بهذه الوظيفة الشريفة في كل جانب من تلك الديار، من ذوي التفقه في الدين، والتقوى والطاعة، وفصل الخصومات بين المتخاصمين والحكومات بين المتحاكمين إن شاء الله، ونصب النواب المعبرين، والحكام المرتضين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة الحدود الشرعية على مستحقّيها كما شرع الله، وذكر وإحياء السنة الماثورة



وبواديهم وسواحلهم غلب عليهم الصوفية مع أن غالبيتهم جبرية محضاً، وفيهم أشعرية وغيرهم ممن يلحق بهم في التأويل (٣٥)، وبعد أن ذكر أهل يافع بأنهم يكرهون الزيدية، قال: «وأهل حضرموت بدوها وحضرها كذلك مع ما تقدم»، وسطر الجرموزي هذا وأشياء أخرى عن استحلال الملاهي وغيرها، وهو لا يكتب عن مشاهدة كما تقدم، مما يجعل احتمال الوهم والخطأ وارداً، واستدرك عليه المؤرخ العلامة ابن عبيد الله في مواضع من كتابه، ومنما وصفه لبعض أهل حضرموت (بالحلوية)، قال ابن عبيد الله: «هذا ما يقوله الجرموزي من غير خبرة تامة بأحوال الشيخ أبي بكر بن سالم، ولا معرفة بدخيلة أمره، وإنما تلقى ذلك من أفواه الحسدة والمرجفين، فوهم في ذلك كما وهم في الاسم»، وعقد فصلاً في (بضائع التابوت) عن (الطول ووحدة الوجود)... ثم قال: (ثم ليس الشيخ أبو بكر حسبما أعتقد في شيء من الحلول، وإنما لعله يفنى من الوجود بالاستغراق في شهود المعبود» (٣٦).

وبعد الانتصارات التي حققها الإمام في يافع عام ١٠٦٥ هـ، أطلق السلطان سراح عمه، وأعلن الطاعة للإمام، فأرسل إليه الأمير صالح بن حسين الشويح للتأكد، وعاد الشويح بكتاب للإمام تضمن مدائح وثناء، وتهنئة بانتصاراته في يافع، ومما جاء فيه: «فعلما أن لا حياة في الدارين لمن لا يواليكم حيث

والخطبة للإمام، ونفذ السلطان بعضها وخاصة الخطبة، فنازعه أقرابه فيما فعل، وللإطلاع على أثر الرسالة على السلطان، يصور لنا المؤرخ ابن حميد الكندي حالة السلطان فيقول: (حصل على السلطان بدر بن عمر بن طويرق نوع من الوسوسة والخيال والخوف القلبي من تهاويل الزيدية واضطرب حاله، ولم يفده نصح الناصحين في الثقة بالله تعالى، وأنه تعالى حافظ الجهة وناصر الملة ببركات من فيها من (الأحياء والأموات)، حتى خطبوا للإمام في حضرموت والشحر وغيرها، وعظم ذلك على أهل حضرموت، واستمرت مكاتبتهم للإمام بنوع مجاملة ظناً منه أنهم يكتفون بذلك (٣٣)، لقد زلزلت هذه التصرفات أهل حضرموت، وحصلت منها ردات فعل لما تحمله من أفكار مخالفة للسائد من المظاهر الشرعية، ومما زاد من تعقد الأمور ما سرت به الإشاعات من قبل خصوم السلطان بأنه اعتنق المذهب الزيدي، فأخذ الناس ينفرون عنه، واستغل ابن أخيه هذا الأمر بتحريض من بعض الأعيان، وأشاع ابن أخيه عنه أنه يمهّد السبيل للإمام لاحتلال حضرموت، فدبر له مكيدة وأودعه السجن (٣٤)، فما كان من بدر بن عمر إلا أن أخبر الإمام بما حصل له، ومن هنا بدأت المكاتبات بين الإمام والسلطان بدر بن عبد الله، واحتوى كتاب (تحفة الأسماع والأبصار مما في السيرة المتوكلية من غرائب الأخبار)، الذي ألفه المؤرخ المطهر بن محمد الجرموزي (ت ١٠٧٦ هـ)، عن سيرة الإمام المتوكل إسماعيل على نصوص الرسائل المتبادلة، واعتمد المؤرخون الحضارمة الذين كتبوا عن الحملة على هذا الكتاب المخطوط حينها، ويسمونه (بالسيرة المتوكلية)، ومهد مؤلفه بذكر الحالة الفكرية بحضرموت، والتي كما يبدو اعتمد في نقلها على رسل الإمام الذين كانوا يقدون إلى حضرموت -وهي وجهة نظره على كل حال، وتحتاج وقفات ليس هنا محلها- فقال: (فأهل حضرموت



ومحو آثار البدع المنكورة، والتذكير بحق الله عز وجل وطاعته، وحق رسوله صلى الله عليه وسلم الموجب لشفاعته، وحق أهل بيته المطهرين المخصوصين بحفظ سنته وجماعته.... وأخذ ما أمر الله بأخذه من واجبات الأموال من نحو الصدقات، والأخماس، والمظالم» (٤٠)، وقد علق الأستاذ سعيد عوض باوزير في (صفحات من التاريخ الحضري) على هذا العهد بقوله: «والرسالة صريحة في تمسك الإمام بحقه في الإشراف المباشر على شؤون السلطنة الكثيرة، وحتى في فرض الرجوع إلى مذهب أهل البيت في الأحكام والعقائد، كأنه يريد العمل بالمذهب الزيدي بين أهل حضرموت الشوافع» (٤١)، وبحس العالم الذي يحمل مهمة فكرية، يصف الحيمي جزءاً من الحالة العلمية في حضرموت في رسالة إلى الإمام في جمادى الآخرة ١٠٦٧ هـ، وذكر أنه اتصل ببعض فقهاءنا، وأن لهم عناية في إحياء المساجد بذكر الله عز وجل، ودروس القرآن، وتعليم الصبيان من غير أن يقارف ذلك شيء من البدع التي يتوهم بها، وأرسل السلطان رسالة للإمام يبين فيها الصلح مع العمودي والالتزام بما ورد في العهد، وقد أرسل هدايا من الخيول، والزكاة والفاطرية، ومحصول الشجر، وما تم أخذه من البونيان (التجار الهنود) كضرائب (٤٢).

وقبيل أن نعرض ملخصاً لسير الحملة يحسن بنا أن نسلط الضوء على ما ساقه الجرموزي من مبررات فكرية للتعبيل بالحملة، مبتدئاً بما حصل من مشاحنات بين بدر بن عمر وبني أخيه جعفر وبدر، وما دبراه لعمهما من حيلة لأخذ ظفار منه، مما أدى إلى توجهه إلى الإمام الذي تأكد لديه أن السلطان بدر بن عبد الله شريك في المؤامرة على واليه في ظفار، فتبادل معه الرسائل لحل القضية، غير أنه -كما ذكر الجرموزي- يتلون ويروغ، وبعث السلطان الشيخ محمد بن شيبان (من صوفية حضرموت)، ومعه كتاب لقائد الجيش الإمامي أحمد بن الحسن، فكان جواب أحمد للشيخ محمد بن

شيبان: «قل للسلطان هذا كتابي وبعده ركايب وسيفي هذا» (٤٣)، وقد قال قبله الإمام حينما وصله بدر بن عمر: «نصرت يا بدر بن عمر» (٤٤)، ويضيف الجرموزي من التبريرات الفكرية: «ولما قررت النواصب في نفوس كثير من الأمة المحمدية، وغالب أهل المذاهب المخالفة للذرية النبوية، سوء الاعتقاد في آل محمد صلى الله عليه وسلم»، ثم أورد قصة قديمة الحدوث عن السلطان عبد الله بن عمر بن بدر (١٠٤٥ هـ)، مفادها أن رسل الإمام إليه لم يسمعوا منه وأصحابه إلا كراهة أهل بيت الإمام وأهل البيت ومذهبهم، وأنه قال: «ما يريدون الزيدية بالكتاب إلينا؟ وتأفف بهم، وتهكم برسلمهم» (٤٥)، وهكذا تعددت الأسباب فقرر الإمام تجريد حملة على حضرموت.

سير الحملة:

بعد أن بسط الإمام سيطرته على عدن ولحجج ويافع وما والاها، تطلع إلى حضرموت، وشارك الشعراء في التحريض، ومن ذلك قصيدة للقاضي أحمد بن سعد الدين المسوري، حين عزم الإمام بالحملة على بلاد الرصاص وما والاها من بلاد المشرق، يقول فيها:

عزمت على اسم الله بالفتح والنصر

وباليمين والإيمان تصدع بالأمر

....

وحرص جنود الحق في قمع شافة ال

عدو رماه الله بالهلك والبز

....

تفيم عمود الدين في كل وجهة

وتظهر معروفًا وتزجر عن نكر

يقول الجرموزي: «... وقامت الخطباء والدعاة إلى الجهاد في صنعاء وجهاتها، فأجابهم أهل الهمم العالية والنيات الصادقة...»، وخرج قائد الحملة أحمد بن الحسن الملقب (الصفى) (ت ١٠٩٢ هـ) في شوال ١٠٦٩ هـ، بعد أن جمع له الناس مؤنة لجيشه وخيولاً وأغناماً وحبوباً وأغلاً، وانضم إليه من

المناطق التي مر عليها أعداد كبيرة من الرجال، وأحمد بن الحسن هذا كان من قادة المتوكل، وكان يميل إلى عقيدة الروافض الاثني عشرية، وأشار على المتوكل بالاحتفال بيوم الغدير، وقاد حملة الإمام على يافع وبلاد الرصاص، وقد امتدحه حينها الأديب علي بن الهادي الصنعاني قائلاً:

سيفتح أقصى الأرض عصمة عصرنا

وينفذ حكم الله فيمن عصى قسراً

ويملك أقصى حضرموت وشحرها

وتخفق في سيئون رايته الخضرا

وينشر فيها العدل من بعد جورهم

بأجناد حق لم تزل نحوهم تنزى (٤٦)

وقد مر الجيش بالجوف، وبلاد المصعبين، وبيحان، وبلاد الرصاص، وبلاد العولقي، ورافقه السلطان بدر بن عمر، ومن العلماء عز الدين بن دريب التهامي، والحسن بن أحمد الحيمي، والهادي بن عبد الله الحارثي، وأحمد بن الهادي بن هارون الهادي، وجمال الدين علي بن صلاح الجمولي، ونزل الجيش في (بئر حليلة) من بلاد العولقي، ووصف الجرموزي العولقي بأن معتقده في أهل البيت سيء، وأمر بعض عسكر الإمام أحد المؤذنين بهذه الناحية أن يؤذن بزيادة (حي على خير العمل)، فتهدد العولقي المؤذن، ودخلت القوات بلاد الواحد، وعزان، وميفعة، وأحور، واعترضت الجيش في الطريق عوائق كثيرة، وتعرضت الخيول والجمال للتعب والموت، واشتد العطش ونفذ الزاد، وقد أرسل أحمد بن الحسن رسالة إلى الإمام يخبره فيها بوصول الشيخ محمد بن شيبان من قبل السلطان بدر بن عبد الله الذي اعتذر عن مقابلة قائد الحملة وأرسل أخاه وابنه.

ولاقاهم الشيخ العمودي الذي استضافهم وزودهم بالغنم والطعام والجمال دعماً للجيش، ووصلوا يبعث وريدة بامسدوس، وأخذوا ما في حصون السلطان بدر من طعام وتمر.



العلوي كتاباً أوفده مع ولديه حسين وسالم فقابلهما الإمام بكل تجلة وتبجيل، وقال لهما أرى عليكما سيما الخلافة ومخاض النجاة، وقرأ في كتاب الحبيب قوله: انظر إلى أهل حضرموت بعين الرحمة ينظر الله إليك. قال: إني لما نظرت هذا طرح الله الرحمة العامة في قلبي لأهل حضرموت» (٥١)، يقول الأستاذ ابن هاشم: «وبدخول جيوش الإمام إلى حضرموت انتهت السلطنة الكثيرة تماماً، وأصبح السلطان عديم القوة والشوكة» (٥٢)، ولأستاذ سعيد عوض باوزير رأيه الذي يقول فيه: «لم يكن بد من استعمال القوة لحل ما عجزت المفاوضات والمكاتبات عن حله، فأصدر الإمام المتوكل أمره بالتعبئة العامة ودعوة الناس في اليمن إلى الحرب.... وخرج السلطان بدر بن عبد الله من هينن على رأس عدد غير قليل من جنوده قاصداً إلى معسكره في سببة، وكانت قد وصلته الإمدادات من عمد والشحر وغيرها» (٥٣)، وينقل ابن حميد عن المؤرخ الشلي في كتابه (عقد الدرر): «استولى إمام الزيدية إسماعيل بن القاسم على حضرموت كلها، وانتهت دولة آل كثير من تلك البلاد» (٥٤)، وأشار إليها باقتضاب الأستاذ محمد بن أحمد الشاطري في معرض حديثه عن استشارة السلاطين لأهل العلم، من أن السلطان بدر بن عبد الله بو طويق «استشار الإمام عمر العطاس في قتال الزيدية لما بدأوا في اكتساح حضرموت، فأشار عليه بأن لا يقابلهم قائلًا إنهم (سيل ليل)» (٥٥)، ويقول الأستاذ كرامة سليمان بامؤمن عن الحملة: «في عام ١٠٦٩ هـ جهز إمام الزيدية في شمال اليمن المتوكل على الله إسماعيل جيشاً تحت قيادة أحمد بن الحسن الصفي، وقد سمي هو وجيشه (سيل الليل)، لقوة جيشه وبطشه ولكثرة غزواته ليلاً، وفي عام ١٠٧٠ هـ تمكن هذا الجيش من الاستيلاء على حضرموت، وعمت طاعته جميع أنحائها قهراً بالسيف» (٥٦).

ونبين ها هنا كيف تحدثت المؤرخون الحضارم عن هذه الحملة، يقول المؤرخ ابن حميد الكندي في (تاريخ حضرموت): «فخرج عليهم إمام الزيدية أحمد بن الحسن الملقب (سيل الليل) بخيله ورجله، واستولى على ممالكهم، وزاد في الأذان (حي على خير العمل)، وكم أهرق بسبب ذلك دماء، وكم قتلت بالتوهم نفوس لا جرم لها» (٥٩)، وتوسع المؤرخ ابن عبيد الله السقاف في وصف الحملة وأطنب في وصفها، وذكر وصول السلطان بدر بن عمر إلى الإمام شاكياً إليه ابني أخيه ثم قال عن الإمام: «... وغضب غضبة مضرية من انتهاك حرمة محبه وحليفه... وانفصل الجيش يوم الخميس ١٨ شوال عام ١٠٦٩ هـ بقيادة الشهم الهصور والصفي المشهور أحمد بن الحسن بن الإمام القاسم بن محمد»، وقال وهو يصف الجيش: «لا يعارضه معارض إلا اجتاحه كما يكتسح السيل هشيم الأشجار»، وأضاف: «وما هي إلا جولة وانهمز السلطان وتفرقت عساكره شذر مذر... وخلع الصفي على السلطان بدر بن عبد الله وعلى أولاده وأنزلهم بحيث يستحقون من التأهيل والاحترام حسبما يليق، بسعة حلمه وطيب عنصره وشرف أرومته»، وقال ممتدحاً الصفي مستشهداً بقول الشاعر الحيص بيص:

ملكنا فكان الغزو منا سجيحة

ولما ملكتم سال بالدم أبطح (٥٠)

وكتب الأستاذ محمد بن هاشم: «وهنا ننقل ما كتبه سيدي الحبيب علي بن حسن العطاس العلوي في كتابه (سفينة البضائع)، ومما جاء فيه: (كان خروج الإمام أحمد بن حسن ووصوله إلى حضرموت آخر شهر رجب سنة ١٠٧٠ هـ... وبعد ذلك أهل الهجرين خرجوا إلى عند الإمام وطلبوا أمناً منهم لأهل الهجرين ونواحيها حتى صبيح... وتقدم أحمد بن الحسن وقومه إلى حضرموت وسلمت له مصنعة هينن بغير قتال، ثم خضعت له جميع مصانع حضرموت، وقابله أهلها... وكتب له السيد عمر بن عبد الرحمن العطاس

سـيطر الجيش على الهجر الأعلى والهجر الأسفل، ثم وصل محلة نجران وأمامهم جيش السلطان، وحرض الصفي أحمد الجيش على الجهاد، وأنه لا يسعهم مع نصر الله تعالى إلا صدق العزيمة، وإخلاص النيات، ومن وصاياه للجيش: «من خالف تدبيره فهو مؤاخذ، وكل فارس يطعن وينزل لقطع الرأس فهو مؤاخذ...»، وغيرها من الوصايا، وتلخص الرسالة التي أرسلها الصفي أحمد للإمام سيطرته على حضرموت وتفاصيل الحملة، وقد وصفت الاستيلاء على حضرموت (بالنصر المبين، والفتح المستبين)، وافتتحها بقوله تعالى: (وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا) [الإسراء: ٨١] ومما جاء فيها: - الاستيلاء على قطر حضرموت، وتسليم حصونه ومصانعه، وما فيها من الذخائر والسلاح.

- إذعان أهل الحق جميعاً بالطاعة.

- هروب القبائل التي اجتمعت مع السلطان.

- خروج السلطان إلى هينن بعد قتال شديد، وأسر الجند، وحصول غنائم من المال والسلاح.

- وصول رسول السلطان إلى المخينيق، وأنه يطلب الأمان.

- وصول قوات الإمام إلى شبام، وإرسال قوات لاستلام حصون سيئون وتريس وغيرها.

- الذهاب إلى سيئون وتأمين حاشية السلطان وأقربائه وحفظهم من (معة الجيش).

- أخذ بيت مال السلطان وذاخره كغنيمة، ووصول أهل تريم وسيئون وعينات ومريمة وتريس والغرفة.

- استسلام السلطان (٤٧).

ولما استقر أحمد بن الحسن في سيئون «تصرف في حضرموت كحاكم فعلي في المنطقة، فصادر ممتلكات السلطان بدر ووزعها على جنوده الزيديين، وأدخل عبارة (حي على خير العمل) في نداء الصلاة، وعين القضاة للفصل في الخصومات» (٤٨).



50

العدد (11)
يناير
مارس
2019م

وأشار إلى الحملة بعض المؤرخين اليمنيين ومنهم صاحب كتاب (طبّق الحلوى وصحاف المن والسلوى)، عبد الله بن علي الوزير (ت ١٤٧ هـ)، ويقول يحيى بن الحسين بن القاسم في كتابه (بـهجة الزمن في تاريخ اليمن): (يرى بعض المؤرخين أن أسباب التوسع في المناطق الجنوبية وجود منكرات وجهل وعدم تطبيق الشريعة) (٥٧)، وأضاف سبباً اقتصادياً وهو خراج بندر الشحر، ومنهم أيضاً حسام الدين محسن بن القاسم (ت ١١٧ هـ)، في كتابه (تاريخ اليمن)، قال: (وكان الموجب للجهاد الآتي ذكره زفرات البغيض على صاحب حضرموت وما صنع بعمه)، ويقول المؤرخ عبد الواسع بن يحيى الواسعي عن توسع حملات المتوكل: «ولم يزل يفتح البلاد ويظهرها من أرجاس الفساد حتى بلغ مبلغاً لم يبلغه أحد ممن تقدمه، وملك اليمن بأسره ومدنه وبواديها وفتح الشحر وحضرموت والمشارق كلها» (٥٨).

وفي رمضان ١٠٧٠ هـ طلب السلطان بدر بن عبد الله الذهاب إلى الإمام، ولما وصل أكرمه، ثم عاد إلى بلاده بعد سنوات.

إجراءات أحمد بن الحسن في حضرموت:

أكرم أحمد بن الحسن -حسب تعبير الجرُموزي- سلاطين حضرموت وفقهاءها وأخذ (الفطرة) وردها على الفقراء، وغير المنكرات، ونكّل بمن قد فحش عصيانه كأهل الملاهي، والبـيوت المعهودة الفساد، ونصب القضاة للخصومات، وترك للسلطان عوانده مع أهل بلاده الموافقة للشريعة النبوية وعلى ما جرت به الرسوم الإمامية، وأرسل الفقيه بدر الدين محمد بن علي بن جميل مع ستمائة مقاتل إلى الشحر لمساعدة والي الإمام على الشحر السلطان بدر بن عمر، وتمردت قبائل الحُموم وقتلوا أفراداً من جيش الإمام (٥٩). عاد أحمد بن الحسن إلى صنعاء بعد أن أزهقته وجنوده الأحوال المعيشية وصعوبة العيش في حضرموت، واستخلف السلاطين على حضرموت

والشحر وظفار، على أن يقبل منهم الامتثال وظاهر الطاعة والاعتزاء إلى الدولة المحمدية والعصابة العلوية، وأخذ معه من عرف فسادُه واعتداؤه في الطرقات، واحتملهم معه مكبلين بالحديد (٦٠)، وقد امتدح الشعراء هذا القائد الذي أصبح إماماً عام (١٠٨٧ هـ)، وتلقب بـ (المهدي)، يقول علي بن أبي الرجال عنه:

فظهر أظفار البلاد بسيفه

ومهداهم للقائم المتوكل

وسار إلى الحج وأطلال خنفر

بكل فتى ماضي العزيمة فيصل

وفي يافع لم يبق للقوم نافع

من السيف في يوم أغر محجل

وفي حضر موت فلّ حدّ جيو شهم

وحكّم بيض الهند في كل مقتل

ولبيان حالة حضرموت من الناحية الجغرافية، وصف أحد مرافقي الجيش بلاد حضرموت في رسالة بعثها إلى صنعاء، فقال عن شبام إنها مدينة كبيرة وعليها أثر ضعف بسبب توالي أيدي الجبابرة، وفيها جامع عظيم، وحولها نخيل واسع، وأنهار ومزارع أكثرها لآل كثير، وأن الطريق من شبام إلى سيئون نخيل وأبار ومزارع، وأما سيئون فمدينة عظيمة، وفيها جامع ومساجد أخرى، وأوقاف ووظائف، وكل أهلها، بل أهل حضرموت فقراء ضعفاء، وأن وادي حضرموت واد عجيب وسيع رحيب عريض طويل، كله عمارات ومزارع ونخيل متصل من شبام إلى المسفلة (٦١).

موقف أهل حضرموت من الحملة ورأي المؤرخين:

يلحظ القارئ ممّا كتبه المؤرخون الحضارمة عن الحملة مواقف مختلفة يدور أكثرها حول التغييرات الفكرية التي أحدثتها الحملة، ومن ذلك ما اتخذه الفقيه أحمد بن محمد مؤذن بأجمال من موقف سابق للحملة، وبالتحديد عام ١٠٥٦ هـ حينما مهد الإمام لحملة بالمكاتبات: حيث «انتدب له -هذا

الفقيه- بالدلائل الواضحة من الآيات القرآنية والأحاديث الصحيحة، فخدمت نيرانهم التي كانوا يوقدونها... وبطل ما زعموه» (٦٢)، ويشير المؤرخ عبدالرحمن بن عبيد الله السقاف إلى أن «أحمد بن الحسن غادر حضرموت، وقد أخذ على أهل حضرموت العهد للسلطان بدر بن عمر بالنيابة عن أمير المؤمنين المتوكل على الله إسماعيل» (٦٣)، ويستدرك على ما ذكره المؤرخ أحمد بن حسن العطاس من أن القائد الزيدي «انتهى إلى سيئون ولم يتعدا إعظماً للإمام عبد الله بن علوي الحداد»، ووصف هذا القول بالمشكل على اعتبار أن الحداد لا يزيد سنه حينها عن ست وعشرين سنة وظهوره إنما كان بعد ذلك، وأن أحمد بن الحسن دخل تريم، وذكر أن أحد المشايخ آل باوزير استفتى الفقيه الحداد، «هل يجوز ترك الجمعة للتكليف بالدعاء لإمام الزيدية في الخطبة؟» فأجاب: «إن بعض الشر أهون من بعض، وليس في الدعاء كثير محذور، ولكن المحذور إعطاء الزكاة لهم يحكمون فيها بخلاف حكم الله ورسوله، فينبغي بل يجب أن لا تسلم إليهم إلا بشرط أن يضعوها حيث وضعها الله، فإذا علمت هذا فلا وجه لترك صلاة الجمعة بسبب الدعاء لأهل البدعة... وعلى الجملة فاستشرف هذه الطائفة الباغية في هذه الجهة والتفاتتهم إليها مفسدة عظيمة وبليّة عميمة ودهاية دهياء ومصيبة عظيمة» (٦٤)، وهذا موقف فكري من الحملة ومبادئها الفكرية، وهو موقف بعض صوفية حضرموت «الذين لم يرحبوا بقدوم الجيش الزيدي إلى حضرموت ودخوله مدينة تريم في عهد القطب الصوفي عبد الله بن علوي الحداد» (٦٥)، ومن مواقف الفقيه الحداد ما كتبه للسلطان بدر بن عبد الله ينصحه «بأن لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق...»، وقال له: «اعلم أنه لا ينفعك أن تجيبهم إلى كل ما يدعون إليه؛ لأن بيننا وبينهم تبايناً في الأصول والفروع، وكلما ندبوك لأمر فانتدبت له



متعصب على مذهبك لا تقبل إلا ما وافقه ولا ترى الحق إلا فيه» (٧٢)، يقول الأستاذ سعيد عوض باوزير معلقاً على تلك المواقف: «ومما هو جدير بالملاحظة أن الناس في حضرموت كانوا ينظرون إلى مذهب الزيدية على أنه بدعة وضلالة، حتى العلماء منهم الذين يمزجون عقيدتهم السنية ببعض الأفكار الشيعية الإمامية، بل أفتى بعض العلماء الحضارمة من العلويين بعدم جواز إعطاء الزكاة لأئمة الزيدية الذين حكموا حضرموت، وبعدم جواز الدعاء لهم على المنابر، وقالوا إنه لا تجب طاعتهم على الحضارمة الذين لا يدينون بمعتقدهم» (٧٣).

ثالثاً: اتصال أئمة الزيدية بحضرموت بعد الحملة:

انتهت حملة الإمام المتوكل إسماعيل بحسم الخلاف بين سلاطين آل كثير وتعيين الولاة وأخذ العهد، وكان ولاية الإمام على الشحر الأمير طالب بن عبد الله بن عمر بن بدر، وتولى محمد بن بدر بن عمر الملقب (المردوف) (ت ١٠٨٠ هـ)، بعد وفاة أبيه عام ١٠٧٣ هـ. بأمر الإمام، ثم تولى بعده أخوه عيسى بن بدر، أما السلطان بدر بن عبد الله فقد عاش في صنعاء، ثم عاد وتوفي عام ١٠٧٥ هـ.

وفي المدة من عام ١٠٧٠ هـ إلى عام ١٠٨٧ هـ، وهي سنة وفاة الإمام إسماعيل هدأت الأمور نسبياً، وانتزع آل كثير ظفار من الأمير خلف الذي عينه السلطان العماني سلطان بن سيف، ودخلها السلطان محمد بن جعفر الكثيري، وحول الخطبة للإمام، وذلك عام ١٠٧٣ هـ، وعين الإمام في عام ١٠٧٥ هـ الفقيه أمير الدين القرشي والياً على الشحر، أما ولاية حضرموت فللسلطان محمد بن بدر، وفي ظفار الشيخ زيد بن خليل، وليضمن الأئمة الوجود المستمر لهم، أرسلوا في عام ١٠٨٠ هـ عبده الحاج عثمان إلى حضرموت لنيابتهم، وهكذا لم تحل هذه السنة إلا وحضرموت خالصة لسلاطين آل كثير عدا الشحر، وبوفاة المتوكل،

في المساجد، وقد منع راتب الحداد في المساجد -حسب قول الأستاذ محمد بن هاشم- حتى أعاده السلطان علي بن بدر بن عمرات ١١٠٧ هـ، ولعل الذي منع ليس الراتب، وإنما حضرة السقاف كما تقدم.

وهكذا يتبين أن الزيدية أحدثوا تغييرات فيما يقام من الرواتب والحضرات، ووجدت أيضاً بعض المناظرات والتساؤلات، منها أن الفقيه عبد الله بن علوي الحداد أجاب عن أسئلة بعض المستفتين من الزيدية عام ١٠٧٢ هـ، ومنهم أحمد محمد الغشم، وحسب رأي الأستاذ كرامة سليمان بامؤمن أن هذا حوار فكري (٧١)، وتتلخص أسئلة الغشم في جوانب مختلفة من الشرع الحنيف، منها سؤال في الاعتقاد، عن أفعال العباد فأجاب: «إن مذهبنا مذهب وسط بين الجبرية والمعتزلة»، وسأله عن حارب أمير المؤمنين علياً رضي الله عنه ونازعه من المسلمين؟ فأجاب: «إن من خالفه ثلاث طوائف الأولى أهل الجمل والزبير وطلحة وعائشة رضي الله عنهم أجمعين، والثاني أهل صفين ومعاوية وعمر بن العاص وأهل الشام وكلهم بايعوا علياً وخرجوا عليه يطالبون بدم عثمان، الثالثة أهل النهران وهم الخوارج»، ثم قال: «وكلهم بغاة عندنا ومنازعون بغير حق صريح وصواب واضح»، وأردف: «وليس الخروج على الأئمة عندنا كفراً... وليس يزيد عندنا بمنزلة معاوية فإن معاوية رضي الله عنه صحابي»، وسأله عن ما يمارس من حضرات في المساجد: «ما قولكم في هذه الجموع التي نراها في مساجدكم تنشد فيها الأشعار الغزلية بالنغمات الطيبة والألحان الموزونة؟»، فأجاب: «إنها ليست عندنا من الذكر ولا هي مثله ولكنها شيء مباح وتركها أفضل...»، ثم قال: «ونحن على بصيرة من أمرنا وهدى من ربنا وكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا ولسنا جاهلين بأمر الدين ولا مبتدعة ولا متبوعين الأهواء المضلة»، واختتم جوابه: «والظاهر أنك

ندبوك إلى ما هو أعظم منه ولا يرضون منك بدون أن تصير أنت ورعيتك زيود» (٦٦)، وقد وصف المؤرخ ابن عبيد الله السقاف العبارة الأخيرة للفقيه الحداد بأن فيها إسرافاً ناشئاً عن عدم الاطلاع على حقيقة الزيدية -كما يقول- لأن من رعاياهم الشافعية والأشعرية ولم يجبروا أحداً على ترك مذهبهم لمذهبهم (٦٧) (أ. هـ).

ومن الأمور التي حصلت كما وردت في كتب المؤرخين الحضارم زيادة (حي على خير العمل) في الأذان، وهو شاعر للزيدية، جاء في (المشرع الروي): «وزيد في الأذان (حي على خير العمل)، وترك الترضي عن الشيخين، ومنعوا الدف واليراع» (٦٨)، وعند الأستاذ محمد هاشم: «ومنعت الزيدية راتب الحداد، ونودي بأن يزداد في الأذان (حي على خير العمل)، ولم يقدر أحد على المخالفة إلا عبد الله عمر بارضوان بأفضل المؤذن في باعلوي، فإنه استمر بالأذان العادي من أول خلافة الزيدية إلى آخرها، وكلما هددوه بأنهم سيفعلون ويفعلون به سكت ولم يجب على أحد وسلمه الله من معاقبتهم» (٦٩)، وقريباً من هذا ما ذكره المؤرخ السقاف: «من أنهم منعوا الرواتب والقنوت إلا بالقرآن فلم يسع الناس إلا الامتثال غير أن أحد المشايخ، وكان ظريفاً أخذ يقنت بهذه الآية [رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكِبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا * رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنَهُمْ لَعْنَا كَثِيرًا] [الأحزاب: ٦٨] فعاتبوه في ذلك، فقال لهم: أليست آية؟ قالوا: بلى ولكنك تتعمدنا بذلك، وأرادوه على الترك فلج في الامتناع عن القنوت إلا بها حتى حصلت المصالحة على الدعاء المشهور» (٧٠)، وعلق ابن عبيد الله على هذه الحادثة بأن فيها شاهداً على أن الزيدية يعطون للحججة نصيباً، وأسهب في الحديث بعدها عن بعض ما يفعله الزيدية في الأذان والإرسال في الصلاة، وعند المؤرخ سعيد باوزير أنه منع (راتب السقاف)، والمراد به الحضرة المعروفة، ويتفق هذا مع ما ورد في (المشرع) من منع الدف واليراع الذي يقام



بإمر سلطان حضرموت بإرسال الهدايا للإمام الجديد المهدي أحمد بن الحسن (ت ١٠٩٢ هـ) وإعلان البيعة (٧٤)، وفي عام ١٠٨١ هـ عين الإمام السلطان علي بن بدر بن عمر بن بدر (ت ١١٠٧ هـ)، عاملاً له على حضرموت بعد وفاة أخيه عيسى بن بدر بن عمر، وفي عهد علي بن بدر حصل التمرد من قبل حسن بن عبد الله بن عمر والي الشحر، فخلع طاعة الإمام عام ١٠٩٢ هـ، «وبسّث روح العصبية والمذهبية في الناس»، لكن علي بن بدر أخرجه منها، غير أن الانصياع للأئمة بدأ يتضاءل ولم يبق لهم عزل ولا ولاية عدا الخطبة وإكرام من جاء من قبلهم (٧٥).

ويظهر في الساحة السلطان بدر بن محمد المردوف بعد وفاة علي بن بدر عام ١١٠٧ هـ، وفي عصره (تغلبت السلطة اليافعية على السلطة الكثيرية الإمامية.... وانقسم المجتمع الحضرمي سياسياً ومذهبياً بين سلطة الشوافع التي يعضدها بدر بن محمد وسلطة الزيدية التي يؤيدها آل عبد الله (٧٦)، وتبدأ مرحلة بلغ فيها الخلاف مستوى كبيراً من خلال استقواء كل طرف بحلفائه، غير أن التواصل الإمامي شق طريقه في ظل هذه الأجواء المتلبدة بغيوم النزاعات وعدم الاستقرار، فأرسل الإمام المهدي الفقيه أحمد بن ناصر بن محمد الحيمي، الذي التقى ببعض علماء حضرموت، ومنهم العلامة عبد الله بن أبي بكر قدري باشعيب، الذي أجاز له الحيمي في منظومة على عقيدة مذهب (٧٧).

وظهر من آل كثير عمر بن جعفر بن علي بن عبد الله بن بدر ليتزعم معارضة بدر بن محمد المردوف وعلاقته بيافع، وبخاصة بعد أن تفاقمت الأمور في عام ١١١٣ هـ بقسود المدد اليافعي عن طريق الشجاع عمر بن صالح بن هريرة، الذي وصل حضرموت قادماً من يافع لزيارة آل الشيخ بن أبي بكر في عينات، ومعه نحو خمسين فرداً، وينقل المؤرخ السقاف في (إدام القوت) عن الرحلة التي كتبها ابن هريرة ما مفاده: أن الشيخ

علي بن أحمد بن الشيخ أبي بكر أمرهم بالخروج إلى حضرموت؛ «لأن السلطان عمر بن جعفر طغى وبغى وعظم الشعائر الزيدية...» (٧٨)، ويؤكد ابن هريرة للسلطان أن خروجه هو لإخراج الزيدية وإزالة خطبها طوعاً أو كرهاً. وينقل المؤرخ ابن هاشم عن أحمد فضل في كتابه (هدية الزمن): «أن يافع إنما ساروا إلى حضرموت لإيقاد من بها من أهل السنة (الشوافع) عندما استصرخهم ولي الله السيد علي بن أحمد بن علي بن سالم بن أحمد بن حسين بن الشيخ أبي بكر مولى عينات عام ١١١٦ هـ لمحاربة السلطان عمر بن جعفر الذي انتحل مذهب الزيدية، وعظم شعائهم في حضرموت» (٧٩).

وخلال السنة المذكورة حصلت أمور تتعلق بالوجود الزيدي في حضرموت، منها أن بعض الزيدية غادروا، ومنهم النقيب سيلان الشامي، وتم إشعار خطيب تريم أن يرجع الخطبة الثانية (النباتية)، ويذكر الصحابة كما في الخطبة، ويذكر الإمام أيضاً، وبلغ الخوف بالناس مبلغه بعد أن حصل قتال بين السلطان بدر بن محمد المردوف وعمر بن جعفر الكثيريين ومن معهم من الحلفاء، وهزم فيه عمر بن جعفر، وتمكن بدر من الاستيلاء على جميع حضرموت، وأمر أمير سينيون خطيب الجمعة أن يخطب للإمام وللسلطان بدر بن محمد المردوف، وذلك في محرم ١١١٧ هـ، وحين اشتد الصراع وتوالت الأحداث خاف من بقي من الزيدية بسينيون، ومن العجائب أن الدائرة بدأت تضيق عليهم في حضرموت، فقد نقص عليهم المصروف، بل أمروا في وقت عيد الفطر بعدم فعل ما اعتادوه من زوامل بالرغم من السماح ليافع بترديد الزوامل والبرغ، وعد الزيدية أن هذا إهانة لهم (٨٠).

ولحسم الأمور توجه السلطان عمر بن جعفر إلى صنعاء، ورجع منها في جمادى الأولى ١١١٨ هـ إلى الشحر، وكان معه دراهم عليها لفظ الجلالة والشهادتان واسم المهدي، ووصل بعد ذلك كتاب الإمام المهدي يطالب فيه أهل حضرموت

بالطاعة وإلا قدم بجيشه، وأعلن مندوبه أن الناس في أمان المهدي. واضطربت الأحوال ثانية وأعلن في سينيون أن الناس في أمان الله، ثم في أمان الإمام المهدي والسلطان عمر بن جعفر، قال المؤرخ عبد الله بن علي الوزير في كتابه (تاريخ اليمن): «وفيها - عام ١١١٨ هـ - أخرج أهل يافع من حضرموت من الزيدية وكانوا رتبة من الأيام المهدوية الأحمدية، وقد كانوا بها أهل أسباب ونخيل» (٨١)، وقد حصل هذا بعد أن تم ترتيب عسكر يافع في شبام فارتاب الزيدية وغادروا، ووصل كتاب من الأمير سعيد لا يبقى في سينيون زيدي، وقطع الدعاء للإمام في خطبة الجمعة.

لكن هناك نوع من التواصل استمر، حيث توجه السلطان عمر بن جعفر إلى اليمن لتهنئة الإمام وإعلان الطاعة (٨٢)، ومكاتبات بين الفقيه عبد الله بن علوي الحداد والإمام القاسم بن الحسين (ت ١١٣٩ هـ)، والفقيه أحمد بن محمد ناصر الحيمي، وذلك عام ١١٢٨ هـ.

وتنموج البلاد بأحداث كبيرة لنصل إلى عام ١١٢٩ هـ فيستجير السلطان عمر بن جعفر مرة أخرى بالأئمة ويحضر معه مئات من قبيلة دهم، وتجتمع عليهم قبائل حضرموت وتبيدهم جميعاً، وبهذه الهزيمة تنتهي أحلام السلطان، وانشغل الأئمة حينها بأوضاعهم الداخلية.

وفي القرن التالي تراود ظاهر بن الحسين العلوي نفسه بإقامة دولة، ويشير عليه أخوه عبد الله بالاتصال بأئمة اليمن، وفي القرن الرابع عشر يتصل العلامة عبد الرحمن بن عبيد الله السقاف بالإمام يحيى حميد الدين ويزوره ويستنجد به لإزالة الظلم وتطلعات المستعمر البريطاني، فيقول في قصيدة أرسلها للإمام:

نغار من الأمر البسير يناله

فكيف وفي استعمار استشرى الكفر

فهل من خلاص هل لنا من وسيلة

يذاذ بها عن قطرنا الطاهر الشر



53

العدد (11)
يناير
مارس
2019م

- ٣٣ - ابن حميد، مصدر سابق، ١/ ص ٢٣٨.
- ٣٤ - ينظر: ابن هاشم، مصدر سابق، ص ٩٦، باوزير، مصدر سابق، ص ١٥٢.
- ٣٥ - الجرُمُوزي، تحفة الأسماع والأبصار بما في السيرة المتوكلية من غرائب الأخبار، تحقيق: عبد الحكيم عبد المجيد الهجري، ٦٧/٢.
- ٣٦ - السقاف، البضائع، ٣٥/٢.
- ٣٧ - الجرُمُوزي، مصدر سابق، ٧٦٦/٢، وينظر ما بعدها.
- ٣٨ - المصدر السابق، ٧٣٣/٢.
- ٣٩ - المصدر السابق، ٧٨٨/٢.
- ٤٠ - المصدر السابق، ٧٩١/٢.
- ٤١ - باوزير، مصدر سابق، ص ١٥٤.
- ٤٢ - الجرُمُوزي، مصدر سابق، ٧٩٦/٢.
- ٤٣ - المصدر السابق، ٨٣٩/٢.
- ٤٤ - ابن القاسم، تاريخ اليمن، ص ٧٧.
- ٤٥ - الجرُمُوزي، مصدر سابق، ٨٢٥/٢، ٨٢٦، ٨٢٧.
- ٤٦ - المصدر السابق ٧١٩/٢.
- ٤٧ - المصدر السابق، ٨٣٠/٢ وما بعدها.
- ٤٨ - سلوى الغالبي، الإمام المتوكل على الله إسماعيل ودوره في توحيد اليمن، ص ٩٣، ٩٦.
- ٤٩ - ابن حميد، مصدر سابق، ٢٤١/١.
- ٥٠ - السقاف، البضائع، ٥١/٢، ٥٢.
- ٥١ - ابن هاشم، مصدر سابق، ص ٩٩، ١٠٠.
- ٥٢ - المصدر السابق، ص ١٠٠.
- ٥٣ - باوزير، مصدر سابق، ص ١٥٧، ١٦٠.
- ٥٤ - ابن حميد، مصدر سابق، ٢٤١/١.
- ٥٥ - الشاطري، مصدر سابق، ٤١/٢.
- ٥٦ - بامؤمن، مصدر سابق، ص ٣٠٢.
- ٥٧ - يحيى بن القاسم، بهجة الزمن في تاريخ اليمن، تحقيق: أمة الغفور الأمير، ٣٢/١.
- ٥٨ - حسام الدين بن القاسم، تاريخ اليمن، ٣٧/١، وينظر: الواسعي، تاريخ اليمن.
- ٥٩ - الجرُمُوزي، مصدر سابق، ٨٦٨/٢، ٨٦٩.

- ٧ - السقاف، إدام القوت، ص ٥٤٠.
- ٨ - باحنان، جواهر تاريخ الأحقاف، ٢/ ٢٢١.
- ٩ - مفلح، مصدر سابق، ص ٣٦٥.
- ١٠ - الأكوع، الزيدية نشأتها ومعتقداتها، ٨، ٥٤، وينظر: الكلدي اليافعي، المذهب الشافعي في اليمن، ص ١٢٠.
- ١١ - الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، ص ٢٥٩.
- ١٢ - الكلدي، مصدر سابق، ص ١٢٤.
- ١٣ - المصدر السابق، ص ١٦٤.
- ١٤ - الميسري، الزيدية في اليمن، ص ٢٩٤، ٢٨٩.
- ١٥ - ابن سمره الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ص ٢٢٠.
- ١٦ - أكرم عصبان، التحفة السنية من البلاد الحضرمية، ص ١٣، ١٥.
- ١٧ - السقاف، مصدر سابق (الإدام)، ص ٤٣٠، ٤٩٢.
- ١٨ - باحنان، مصدر سابق، ١٣٣/٢، ١٣٤.
- ١٩ - بامؤمن، مصدر سابق، ص ٢٢٤، ٢٢٥.
- ٢٠ - السقاف، مصدر سابق، (البضائع)، ٧٠/٢.
- ٢١ - السقاف، الإدام، ص ٤٣٣.
- ٢٢ - السقاف، مصدر سابق، (البضائع) ٤٢٣/٢، ٤٢٤، ٤٢٥.
- ٢٣ - المصدر السابق، ٤٣١/٢.
- ٢٤ - المصدر السابق، ٤٣٤/٢.
- ٢٥ - للمزيد ينظر: ابن هاشم، تاريخ السلطنة الكثيرة، ص ٧٩، باوزير، مصدر سابق، ص ١٥٢، باحنان، مصدر سابق، ص ١١٥، ١٨٤.
- ٢٦ - باوزير، مصدر سابق، ص ١٥٢.
- ٢٧ - الشاطري، أدوار التاريخ الحضرمي، ٤١/٢.
- ٢٨ - المصدر السابق، ص ٨٠.
- ٢٩ - المصدر السابق، ص ١١٤.
- ٣٠ - ابن هاشم، مصدر سابق، ص ٤٨.
- ٣١ - المصدر السابق، ص ٩٥.
- ٣٢ - المصدر السابق، ص ٨٣، ٩٣، ١١٢.

ويقول في أخرى:

أبا الفضل قد أضحى عليك استنادنا

وما خاب إنسان عليك استناده (٨٣)

والخلاصة إن المرجعية الفكرية للحملة الزيدية المتوكلية على حضرموت في القرن الحادي عشر الهجري كانت واضحة في مكاتبات الأئمة، التي حملت سمات المذهب الزيدي، وطلب الطاعة والولاء للإمام، وإقامة بعض الشعائر المتصلة بالمذهب، والحصول على موارد مالية تبعا لما ينص عليه الفكر الزيدي، ولتباينه مع المذهب الشافعي لم يستطع أن يحقق شيئا يذكر، عدا مراسيم ومظاهر ليست جوهرية، بل ظل الناس وحتى الحكام على مذهبهم، ولم تتأثر المحاضن الفكرية كالمدراس وحلقات التعليم في المساجد وغيرها من الأمور، ومارس أهل التصوف عوائدهم باستثناء ما منعوا منها كحضرة السقاف، ولم يكن للعلماء والفقهاء الذين وصلوا من قبل الأئمة نشاط علمي أو فكري مؤثر، ويبدو أن البعد الجغرافي لمركز الأئمة عن حضرموت قلل من تأثيرهم، بخلاف اليمن الأوسط الذي أحدثوا فيه تغييراً ملموساً.

الهوامش:

- ١ - باوزير، صفحات من التاريخ الحضرمي، ص ٦٥.
- ٢ - مفلح، حضرموت بين القرنين الرابع والحادي عشر للهجرة، ص ٨٧.
- ٣ - السقاف، بضائع التابوت (مخطوط)، ٣٠٥/١.
- ٤ - ابن حميد الكندي، تاريخ حضرموت (العدة المفيدة)، تحقيق: عبد الله محمد الحبشي، ٣١٤/١.
- ٥ - السقاف، مصدر سابق، ١٠٣/٢، ١٠٦، ١٠٤.
- ٦ - باكثير، رحلة الأشواق القوية إلى مواطن السادة العلوية، ص ٣٢، ينظر: علوي بن طاهر الحداد، جني الشماريخ، ص ٤٣، بامؤمن، الفكر والمجتمع في حضرموت، ص ٣٠٤.



54

العدد (11)
يناير
مارس
2019م

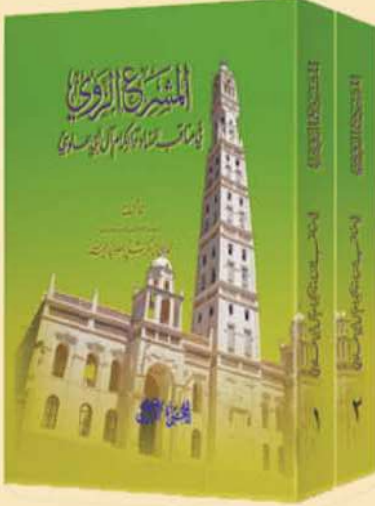
- ٦٠ - المصدر السابق، ص ٨٧١، ٨٧٢.
- ٦١ - المصدر السابق، ٢/ ٨٦٧.
- ٦٢ - ابن حميد، مصدر سابق، ١/ ٢٣٨.
- ٦٣ - السقاف، البضائع، ١/ ٥٣.
- ٦٤ - المصدر السابق، ١/ ٦٨، ٦٩.
- ٦٥ - بامؤمن، مصدر سابق، ص ٢٢٦.
- ٦٦ - السقاف، المصدر السابق، ٢/ ٦٩.
- ٦٧ - المصدر السابق، ٢/ ٦٩.
- ٦٨ - الشلي، المشرع الروي، ١/ ١٣٩، ١٦٩.
- ٦٩ - ابن هاشم، مصدر سابق، ص ١٠٠.
- ٧٠ - السقاف، البضائع، ٢/ ٧٠.
- ٧١ - الشاطري، مصدر سابق، ٢/ ١١٢.
- ٧٢ - عبد الله بن علوي الحداد، النفائس العلوية في المسائل الصوفية، ص ١١٩-١٢٤.
- ٧٣ - باوزير، الفكر والثقافة في التاريخ الحضرمي، ص ١٢٩.
- ٧٤ - الوزير، طبق الحلوى وصحاف المن والسلوى، ص ١٨٧، ١٩٥.
- ٧٥ - للتوسع ينظر: ابن حميد، مصدر سابق، ١/ ٢٤٢، والسقاف، إدام القوت، ص ٤٣٩، ابن هاشم، مصدر سابق، ص ١١٥.
- ٧٦ - ابن هاشم، مصدر سابق، ص ١١٦، وينظر: البكر، تاريخ حضرموت السياسي، ص ١٠٨.
- ٧٧ - ابن حميد، مصدر سابق، ١/ ٢٤٦.
- ٧٨ - المصدر السابق، ١/ ٢٤٩، وينظر: السقاف، إدام القوت، ص ٥٩٩.
- ٧٩ - ابن هاشم، مصدر سابق، ص ١١٨، والسقاف، البضائع، ٢/ ٨٤-٨٦.
- ٨٠ - ابن حميد، مصدر سابق، ١/ ٢٦٢، وما بعدها، وابن القاسم، مصدر سابق، ٢/ ٣١٦.
- ٨١ - الوزير، مصدر سابق، ٢/ ٣١٧.
- ٨٢ - السقاف، البضائع، ١/ ٤٤١، ٤٥١.
- ٨٣ - السقاف، ديوان عبد الرحمن بن عبيد الله السقاف، ص ٤٥٤، ٤٦٢.
- قائمة المصادر والمراجع:
(أ) المخطوطات:
- عبد الرحمن بن عبيد الله السقاف، بضائع التابوت في نتف من تاريخ حضرموت.
- (ب) الموسوعات:
- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
(ج) الدوريات:
- التحفة السنية من البلاد الحضرمية، تريم، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.
المصادر المطبوعة:
١- إسماعيل بن علي الأكوغ، الزيدية في اليمن نشأتها ومعتقداتها، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.
٢- المطهر بن محمد بن أحمد الجرُموزي، تحفة الأسماع والأبصار بما في السيرة المتوكلية من غرائب الأخبار، تحقيق: عبد الحكيم بن عبد المجيد الهجري، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، عمان، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.
٣- جمال عبد الحبيب الكلدي اليافعي، المذهب الشافعي في اليمن، دار الوفاق، عدن، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.
٤- حسام الدين محمد بن القاسم، تاريخ اليمن، تحقيق: عبد الله محمد الحبشي، مطابع المفضل للأوفست، صنعاء، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٠م.
٥- سالم بن حميد الكندي، تاريخ حضرموت، تحقيق: عبد الله محمد الحبشي، مكتبة الإرشاد، صنعاء، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
٦- سالم فرج مفلح، حضرموت بين القرنين الرابع والحادي عشر الهجري، دار حضرموت للدراسات والنشر، المكلا، ٢٠٠٦م.
٧- سعيد عوض باوزير، صفحات من التاريخ الحضرمي، دار الهمداني للطباعة والنشر، عدن، ١٩٨٣م.
٨- سعيد عوض باوزير، الفكر والثقافة في التاريخ الحضرمي، مكتبة الصالحية للنشر والتوزيع، غيل باوزير، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.
٩- سلوى سعيد الغالبي، الإمام المتوكل على الله إسماعيل القاسم ودوره في توحيد اليمن، (رسالة ماجستير) جامعة الملك عبد العزيز، جدة، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، (نسخة إلكترونية).
- ١٠- عبد الرحمن بن عبيد الله السقاف، معجم بلدان حضرموت المسمى (إدام القوت في ذكر بلدان حضرموت)، تحقيق إبراهيم بن أحمد المقحفي وعبد الرحمن بن حسن السقاف، مكتبة الإرشاد، صنعاء، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.
١١- عبد الرحمن بن عبيد الله السقاف، الديوان، مطبعة لجنة البيان العربي.
١٢- عبد الله بن علوي الحداد، النفائس العلوية في المسائل الصوفية، دار الحاوي للطباعة والنشر، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
١٣- عبد الله علي الوزير، طبق الحلوى وصحاف المن والسلوى، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٥م.
١٤- عبد الله بن محمد سالم باكثير، رحلة الأشواق القوية لمواطن السادة العلوية، مطبعة العلوم، ١٣٥٨هـ.
١٥- عبد الواسع بن يحيى الواسعي، تاريخ اليمن، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م.
١٦- عمر بن سمرة الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، تحقيق: فؤاد سيد، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٩٥٧م.
١٧- كرامة مبارك سليمان بامؤمن، الفكر والمجتمع في حضرموت، بدون دار طباعة، ولا سنة نشر.
١٨- محمد بن أبي بكر الشلي، المشرع الروي.
١٩- محمد بن أحمد الشاطري، أودار التاريخ الحضرمي، مكتبة الشعب، المكلا، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.
٢٠- د. محمد عبد الله الميسري، الزيدية في اليمن، دار الوفاق، عدن، ١٤٣٥هـ/ ١٤١٤م.
٢١- محمد بن علي باحان، جواهر تاريخ الأحقاف، مطبعة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م.
٢٢- يحيى بن الحسين القاسم، بهجة الزمن في تاريخ اليمن، تحقيق أمة الغفور الرحيم، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، (نسخة إلكترونية).



كتاب (المشروع الروي في مناقب السادة الكرام آل أبي علوي)

قراءة تحليلية

تعريف بالكتاب انطلاقاً منه:



يعرض كتاب (المشروع الروي في مناقب السادة الكرام آل أبي علوي) تأليف السيد محمد بن أبي بكر الشلي باعلوي لفضائل العلويين الحضارة من خلال ما يقرب من ثلاثمائة ترجمة لهم يبني عليها مشروع كتابه الذي يستند في أوله إلى نصوص من القرآن الكريم، وأقوال الرسول صلى الله عليه وسلم، قارئاً إياها بالممارسات العملية والقولية التي كان يؤديها العلويون مقررراً بصورة ضمنية وحدة القول والفعل، أو وحدة المعطى التوجيهي الكريم الصادر عن الرسول صلى الله عليه وسلم، والسلوك الذي صدر عن أحفاده - أوليائه، وقد أضفى على الكرامات ما وسع به فضاء تصويره عن بني علوي بوصفه فضاء متعدد

القيم والشواهد على فضلهم ومنزلتهم، ناقلاً عدداً من المكارم والمآثر عن كتب سابقة مثل كتاب (الجوهر الشفاف في كرامات السادة الأشراف) للشيخ عبدالرحمن بن محمد الخطيب الأنصاري، وكتاب (البرقة المشيقة في لبس الخرقة الأنيقة) للشيخ علي بن أبي بكر بن عبدالرحمن السقاف، وكتاب (غرر البهاء الضوي في مناقب السادة بني علوي) للسيد محمد بن علي خرد باعلوي، وكتاب (الترياق الواف بأخبار السادة الأشراف) للسيد عمر بن محمد بن أحمد باشييان باعلوي، وكتاب (المنهل الصافي) للسيد عبدالله بن عبدالرحمن باهارون وغيرهم^(١).

يشكل بنية مستقلة بذاتها، وإنما هو جزء من بنية مندمجة في منظومة نسقية زمنية وتراثية سابقة عليه^(٢). وربما تكون بعض حكايات الكتاب عرض لها شيء من التفخيم من قبل المؤلف لينحو بكتابه هذا المنحى الوجداني الذي يطري فيه كرامات الأولياء، وهي كرامات غير منكورة في مستواها المعقول لا سيما أن نموذج الولي الصالح ظهر في التاريخ الإسلامي بأنه الجهة التي يمكن اللجوء إليها للتوسل إلى الله لإنقاذ المجتمع مما هو فيه من ضنك، أو مرض، أو مجاعات، أو أوبئة نظراً لما يتمتع به من طهر وصفاء روحي،

وهو كتاب يقوم على الغيبيات التي تحضر في أذهان المؤمنين بها بصورة تبدو أنقى من اليقين، بوصف الناقليين للكرامات مرجعيات دينية وأخلاقية رفيعة يعتمد عليها المؤلف في تقديم الموروث دليلاً حياً قادماً من الزمن الماضي لتأكيد صحة اعتقاده في هذا المنحى، فتعتلي بذلك المعرفة التي يقدمها الكتاب إلى درجة التقديس بوصف الكرامات نتاج معرفة بالله وإخلاص له، بل إن الشلي نفسه واحد من المعترف بقيمتهم، فقد جاء في التعريف به على غلاف الكتاب (العلامة الجليل الحبيب العارف بالله تعالى)، وعليه فالكتاب لا



د. عبدالقادر علي باعيسى



وعليه فإنه يتم الانتقال من البنية الحسية للرجل الصالح الماثل بجسده أمام مريديه إلى البنية الأعمق له المتمثلة باتصاله بعالم أسمى مما يجعلهم ينظرون إليه بصورة مختلفة بوصفه قادراً على التدخل في شؤونهم، وإجراء تغييرات جوهرية في مسارات حياتهم حتى يتعزز حضوره الروحي - الاجتماعي، ومن ثم حضور العائلة بأكملها، فتتضخم الصفات في الكتاب الذي بدأ من مضاعفة دلالة العنوان التعبيرية بزيادة لفظة (الكرام) إلى (السادة)، (في مناقب السادة الكرام) يحيل إلى تفخيم مقصود يتغياه المؤلف، تترسخ من

تراجمهم بعض البيان لاستدعى ذلك تأليفاً طويلاً، وكتاباً حافلاً جليلاً» (٤). ومع أن كتاب (المشرع الروي) يقوم في بعض كراماته على تواصل ميتافيزيقي مع شخصيات روحية غادرت الحياة، فقد حدد فيه مؤلفه منهجه وطريقة كتابته فقال: «فليس لي في هذا الجمع إلا حسن الاختيار من كلامهم، والتبرك بالدخول في نظامهم، وما نحن معهم إلا كما قيل: ومالي فيه سوى أنني

أراه هوى وافق المقصدا

وأرجو الثواب بكتب الصلاة

على السيد المصطفى أحدا

حروف الهاء في أسماء آبائهم في الأعداد، وأسعى في إيراد المتقين في الاسم واسم الآباء على ترتيب الحروف في الأجداد، كل ذلك بعد أن أقدم المتسمين بأشهر أسماء رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محمد توقيراً له عليه الصلاة والسلام بتقديم أشهر أسمائه الغرر، واقتداء بمن سلك هذه الطريقة من علماء الأخبار والأثر، فأقضي لمن اسمه محمد بالتقديم، وإن كان الترتيب يقتضي لمن اسمه إبراهيم، وأوصل نسب كل واحد إلى أقرب جد مشهور، وبالعلم والولاية مذكور، وأذكر لقبه الشهير، وفخذه أو بطنه الكبير» (٧)، مسبغاً على كل شخصية عدداً من الألقاب والمزايا تشكل في مجموعها حالة كبيرة من المحامد، وتبلور ظاهرة روحية وفكرية واجتماعية توحى بأن الكتاب لم يأت من فراغ، ولم يفض إلى فراغ، لا سيما أنه امتلأ بعدد من الموجهات القرائية الظاهرة والباطنة التي تسيطر على ذهن القارئ، وترغب في صناعة وعيه، أو في الأقل تهينته لتقبل جو ذهني ونفسي واجتماعي وإيماني معين.

ولكي يعزز المؤلف هذا المنحى لا بد له من أن يحيل إلى المرجعي في مكان وزمان معين، فأما المكان فهو تريم وضواحيها في الأغلب الأعم، وأما الزمان فيمتد لعدة قرون خلت، وربما كان أولئك الذين ترجم لهم لا يرغبون في الترجمة لأنفسهم لما عرفوا به من الزهد، والتواضع، والمسكنة، لكنه اهتم بهم بوصفهم رموزاً دالة على قيم يسعى إلى تثبيتها، فهي تراجم ذات هدفية خاصة، وتخوض في عالم روحي لا نعرف عنه الكثير، فمن حيث الموضوع يعد بالنسبة إلينا موضوعاً مغلقاً أو

ثم ضمنت إلى ذلك ما استفدته من تردادي في البلاد، ومخالطتي للعباد، من أخیار أهل عصرنا السادة الحضارمة الذين امتطوا غابر المجد وسنامهم، ولا أذكر إلا من كثر في طريق القوم زاده، وكبر في العلوم مزاده» (٥). وقوله: «ولا أورد من الكرامات إلا ما رواها عدل متيقظ ضابط، عن مشاهدة، أو عما يقبل خبره كسائر الأخبار، ولا أثبتها بمجرد اشتهار» (٦)، وقد وضع كل شخصية في مكانها حسب منهجه فقال: «وأرتب أسماءهم على حروف المعجم، ليسهل طرازها المعلن، من غير تقديم مؤخر عن مقدم، ولا تأخير عظيم عن أعظم، وأورد المتسمين بالاسم الواحد على

خلاله نظرة تقديرية هؤلاء ذات طبيعة زمنية متواصلة، وتتحقق مثل هذه التعبيرات في متن الكتاب بصورة واضحة مليئة بصفات الشرف من مثل «وإن السادة الأشراف بني علوي منحوا مراتب جلية من صاحب الرسالة، وخصوا بعدم الشهوات والشبهات، واعتقاد أهل الضلال، فحفظهم الله تعالى من الميل مع من مال إلى التشيع والاعتزال» (٢)، وكانوا «الوارثين علم السلف الأوائل بحسب ما انتهى علمي إليه، ووقفت بحسب الحال الحاضر عليه، كالمقتبس من تلك المصابيح ذبالة، والمغترب من ذلك البحر بلالة، على أني لو ذهبت أذكر من فيهم من الأعيان وأبـين



من حيث موضوع الكتاب يعد بالنسبة إلينا موضوعاً مغلقاً أو مكتفياً بذاته ما دمنا لا نعرف خصوصياته إذ إن ما يجري فيه مرتبط بتحول غامض تعيشه بعض الذوات البشرية في تنقلها بين الحسي والميتافيزيقي

الأعلام الذي ينيف على مائتين
وثمانين ترجمة؛ دالة على شكل
خاص من أشكال الوعي المرتبط
بتصور المثالية في القبيلة، بحيث ترى
صورتها باستمرار في مرآة صافية
تزداد عذوبة وروعة في عينيها كلما
ازدادت مآثرها، إنها حالة من حالات
إبراز الذات، وشكل من أشكال
التواصل النوعي مع الواقع بنمطية
فوقية، وآلية من آليات دفاع الجماعة
(القبيلة) عن نفسها عن طريق هذا
الشكل من أشكال القوة الروحية
الناعمة المرتبطة بمثل اجتماعي
وروعي أعلى (١).

إن شيوع مثل هذه الكرامات يكون
له أثر في النواحي السياسية
والاجتماعية والنفسية للمجتمع، ناتج
عن الترابط بين حكايات الغيب وهذه
النواحي على أساس روحي أو مثالي
فحقيقة التجربة هنا تنتمي إلى
عالمين مختلفين أو متناقضين هما
عالم الأحياء وعالم الأموات حيث
يختلف الزمان والمكان حتماً، زمن
الحياة وزمن ما بعد الحياة، فالميت
يتحدث من زمن آخر ومكان آخر لا
نعرف ماهيته، فهل الذي يتكلم معه
من الأحياء في تلك اللحظة يتصل
بالمكان والزمان الغيبي أو يتصل
بالمكان والزمان الدنيوي؟ الأرجح -ومن
خلال الكتاب- أنه يتصل بالعالم
الغيبي، وعليه فهذان العالمان

قراءتك فليس فينا شقي، وقيل الذي
أجابه هو الشيخ مسعود بن يحيى
باحرمي، ولعل الواقعة تعددت (٢)،
وهو ما يمكن تفسيره أيضاً بالإضافة
إلى تزكية الأخلاق بأنه فرار من الواقع
أو بالمعنى الزهدي ابتعاد عن مغريات
الحياة الدنيا، ونحن لا نعرف طبيعة
هذه الانتقالات بين الأحياء والأموات
وماهيتها، وإن كانت -كما هو واضح-
تسعى لإنقاذ الإنسان بما هو تكوين
إنساني فقط، بالمعنى الروحي
للكلمة لا بوصفه كياناً في مجتمع
منظم يبني حياته على نظم اجتماعية
واقتصادية ومعيشية وحقوقية معينة،
أي إنها تبحث عن إنسان خاص مفرد
في صفاء نيته، وظهر طويته مما
يتطلب التصديق الإيماني بها
بوصفها ركيزة روحية لا بد منها لفهم
أجواء الكتاب وأجواء تريم في ذلك
الوقت، فهذه الظاهرة لا يمكن تحديد
ضوابط موضوعية لها، فالولي
المصالح هنا كائن حسي وكائن
ميتافيزيقي في الوقت نفسه، ومعروف
أن الميتافيزيقي تفصل الفكر عن
الحواس ولا تعتمد على معطيات هذه
الأخيرة (٣).

والكتاب يقوم -من جانب آخر- على
شكل من أشكال إبراز (الأنما)
الاجتماعية (أنا العائلة أو القبيلة)، التي
تبرز نفسها بوصفها عنصراً نموذجياً
من خلال هذا التراكم في تراجم

مكتفياً بذاته ما دمنا لا نعرف
خصوصياته إذ إن ما يجري فيه مرتبط
بتحول غامض تعيشه بعض الذوات
البشرية، فنحن لسنا أمام شخصيات
مباشرة بل أمام تكوينات بشرية -
رؤيوية تخضع للكشف الباطني الخالص.
إنه كتاب ينقل سلوك الأرواح
وعلاقتها في ما بينها التي تبدو أشبه
بالرموز، وإن استخدمت لغة مباشرة
لعدم معرفتنا بمجريات التداولات
الحقيقية فيها والتي نقرؤها داخل
النصوص فقط، وتعرفها جماعات
خاصة معرفة يقينية كما يبدو من
خلال الكتاب، بينما يعرفها القراء من
الخارج معرفة خيالية يمكن أن تسيطر
على وعي بعضهم بحوادثها الغيبية
في ما يمكن أن يرى بعين خيالهم
الذي ينشط في إطار هذا الأفق،
ويترتب عليه تصور لعالم البرزخ يؤثر
في مجرى حياتهم.

وظيفة الكتاب:

إن الوظيفة التي يسعى إليها الكتاب
كما يبدو هي تطهير الأخلاق، وتزكية
النفوس، والابتعاد عن مغريات الحياة،
وإدخال الناس في أجواء خاصة من
المحبة الروحية الرابطة بين الأحياء
والأموات على حد سواء عن طريق فتح
علاقة مع العالم الغيبي «وقد كان
كثيرون من أهل الكشف يشاهدون
البركات الظاهرة والأنوار الباهرة في
هذه الجنان، وشاهد غير واحد منهم
أنهم على غاية من النعيم والنور
الجسيم» (٤)، وقد «حكي أن الشيخ أبا
سعيد قرأ سورة هود، ولما بلغ قوله
تعالى: ﴿كَمْثُهُمْ شَقِي وَسَعِيدٌ﴾ جعل
يردد الآية، ويتفكر، ثم قال يا أهل
القبور ليت شعري من الشقي منكم
ومن السعيد، فأجابه الإمام العارف
بالله تعالى أحمد بن محمد بافضل
من قبره بقوله امض يا سعيد في



متناغمان ما دام أحدهما يهتدي بالآخر، ويتكامل معه مع ملاحظة أننا ننظر إلى هذه التجربة من الخارج لأننا لا نعرف كنهها من الداخل، فالتجربة الإيمانية تجربة خاصة يتسم جمالها بصفات مثلى ينتج عنها السعادة بالأعمال الصالحة، وفي عالم الأموات والأحياء معاً، أو الأحياء والأموات لا توجد انقسامات فالجميع محكوم بسعادته بذلك العالم كما تقول لغة الكتاب (لغة الأولياء - الصالحين)، التي لا يمكن عدّها لغة الواقع، وإنما لغة ما بعد الواقع، فهذه اللغة مكشوفة في جانب، مبهمة في جانب آخر، مكشوفة من حيث بساطتها ووضوحها التعبيري، مبهمة من حيث المضمون الذي تتحدث عنه، فالحي والميت ينطقون على حد سواء على أساس أنهم يعيشون علاقات متفاعلة، ومن خلال ذلك كله تظهر نموذجية الإنسان المتحدث عنه، حياً كان أو ميتاً.

ولكل معرفة، وصاروا قبلة المجتمع. لكن ماذا يكسب المجتمع من هذه التجارب الدائرة على الذات في واقعه ومستقبله؟ وإلى أين يقود هذه التكرار للبركات على مدى عشرات السنين؟ في الأرجح يرتب تصوراً عاماً لقبيلة معينة عن نفسها وعن موقعها في الحياة الدينية وفي المجتمع بشكل عام، هم العلويون تحديداً، لكن ماذا يحقق ذلك للمجتمع بوصفه كلاً ينبغي النهوض به في جوانبه المختلفة؟ الإجابة سلبية هنا مما سيفضي عند الجماعة العلوية بالضرورة «إلى نوع من التمرکز حول الذات بوصفها المرجعية الأساسية لتحقيق أهمية كل شيء وقيمه» (١٢). لقد هيمن هذا الوعي على حضرموت، فحينما فرغ المؤلف من تبلييض أول نسخة من كتابه كما يقول الدكتور محمد يسلم عبدالنور: «تناقلا بعض النساخ، وكان لها صدى عظيم في

(المشعر الروي) السيد عبدالرحمن بن مصطفى (ت ١٩٢ هـ / ١٧٧٨ م)، ولا توجد منه نسخة سوى نسخة خطية في سورت بالهند» (١٣).

وكتاب (المشعر الروي) عندما يقدم تلك القيم لا يقدمها بشكلها المجرد، وإنما يقدمها من خلال الرجال في ما عملوه، إنه يقدم الأخلاق من خلال تقديم الأفعال التي تعطيها في المحصلة الأخيرة الرجل النموذج، فتعامل البشر مع البشر يعين على التعلم بسرعة، ولهؤلاء الأولياء الصالحين عدد من المواقف النادرة المتفوقة على طبيعة الحياة الاعتيادية، والتي تتجاوز إمكانية الحواس وإمكانية العقل لتصل إلى إمكانية أخرى تختلف عن كليهما، ولذلك تنمو حكايات الكرامات بغير عوائق وتنتشر بطريق سريعة في المجتمع، ولعلمهم كانوا يرونها طريقة مثلى لإصلاح العالم، وهي طريقة خطيرة إذا ما أوغلت في الغيبيات بصورة كبيرة، وكما حدث في بعض مناحي الكتاب أيضاً، غير أنه وكما يبدو لي فهذه الكرامات ليس غايتها وصول المجتمع إلى الحقيقة بالضرورة؛ لأنه لا يمكن فحص طبيعتها، وإنما غايتها الإصلاح والهداية، وهذا ما يتفق مع ما أشرنا إليه آنفاً من أنها كرامات كائنة في ذاتها، فموضوع البرهنة عليها لا يمكن أن يتم بصورة علمية، لكن أثرها عميق، وهذا هو المهم، ولم يكشف لنا أولئك الصالحون عن الطرائق السرية التي تجعلهم يتصلون بذلك العالم، وهل يكون الاتصال على مستوى التخيل أو على مستوى الخطف الوجداني؟ وهل يمكن أن تختلط الحقائق التي يشاهدونها في درجاتها ومستوياتها أو تظل كل

من اللافت في كتاب (المشعر الروي) قوة المنزع الوثوقي والإطلاقي الذي ينطلق منه المؤلف في التصديق بالكرامات والذي يدل على لحظة من لحظات تشكل الوعي في حضرموت في مرحلة تاريخية معينة.

الأوساط العلوية والحضرية والمهجر، وأقبل على نسخته وقراءته طلاب العلم، حتى لقد أشار عبدالله بن علوي بن محمد الحداد (ت ١٣٢ هـ / ١٧١٩ م) على مريده أحمد بن زين الحبشي (ت ١١٤٤ هـ) بأن ينقل عن هذا الكتاب، ويجمع فوائد منه، فامتثل لأمره، فكان حصيلة ذلك كتابه (المسلك السوي في جمع فوائد مهمة من المشعر الروي)، كما ذيل على

واللافت في هذا الكتاب قوة المنزع الوثوقي والإطلاقي الذي ينطلق منه المؤلف والذي يدل على لحظة من لحظات تشكل الوعي في حضرموت في مرحلة تاريخية معينة بحيث يبدو هذا الوعي الغيبي هو الموجه لكل القيم، بل ربما المشعر لها فإذا وعى أولئك (العارفون) أنفسهم ذواتاً متصلة بعالم الدنيا وعالم الآخرة أصبحوا مصدراً أسمى لكل حقيقة



ثمة عالم مستقل بذاته تمثله طبقة من الصالحين في المجتمع حتى صارت الحياة الواقعية تحاكي الحياة الغيبية وتسعى للوصول إلى مراتبها أكثر مما تطمح إلى تطوير واقعها نفسه.

داموا جربوا الحياة والموت معاً. إن العلاقة بالأموات الصالحين تعين -من وجهة نظر الكتاب- على أن نحيا بشكل أفضل، ولعله نوع من أنواع علاجات الروح عن طريق جذب الأرواح إلى بعضها، وشكل من أشكال الكشف عن عالم آخر لم نعرف عنه شيئاً، ومن هذا المنطلق يكون لمثل تلك الحكايات دور مؤثر في المجتمع، وتمثل حجر زاوية فيه في ذلك الوقت، من خلال عدد من المقسومات مثل: (مقبرة زنبل)، و(مقبرة الفريط)، و(مقبرة بشار)، والأستاذ الأعظم الفقيه المقدم، وشيخ الشيوخ، والإمام، وأهل الحقيقة، وإمام العارفين، والعارفين بالله، والطائفة الصوفية، والطريقة.. إلخ. والمشكلة هنا تكمن في التنميط الذي لا يمكن التزحزح عنه، والذي يتحول بمرور الزمن إلى سلطة ضاغطة دون روحية حقيقية، تؤدي إلى تصدع هذا المشروع من داخله، قبل أن تأتي اتجاهات أخرى تعمل على تصديعه، بحيث يتحول الإنسان إلى دمية يمكن تحريكها ببعض الحكايات التي صارت بفضل تكرارها أشبه بألة كبيرة تفعل سلبياً في المجتمع إذ صارت تكرر الاستعلاء دون جوهر روحي صادق، فبعد أن كانت الحكايات مرتبطة بالصالحين صارت مرتبطة بأولئك الذين يحاولون السيطرة على المجتمع

الحياة الواقعية تحاكي الحياة الغيبية وتسعى للوصول إلى مراتبها أكثر مما تطمح إلى تطوير الحياة الواقعية نفسها، ومن ثم تطوير ذاتها، فالولع بالحياة الدنيا يعني الابتعاد عن طريق الله، ولذلك تدخل صور العالم الغيبي عن طريق الكرامات في الواقع الموجود وحينئذ لا يكف الناس عن ترديدها والتطهر بها، وهذا ما شكل خصوصية تريم في مرحلة معينة، وانبث بعد ذلك إلى سائر حضرموت بصور مختلفة، وفي هذه الحال يتحول الشعب في تريم إلى مستوى عال من الروحانية، ويتم الإقبال على هذه الحكايات برغبة كبيرة، ويغدو أهل الكرامات نماذج تتمثل، ويغدو أهل تريم بدورهم نماذج للمجتمع الحضرمي يجدر تمثيلهم، وقد سيطرت علاقات هذا الشكل من التفكير على حضرموت وما زالت إلى يومنا هذا بشكل أو بآخر، مما ترتب عليه أن يتم تحويل تريم إلى مركز للإنشعاع الروحي حيث يوجد إحساس خلص بالسعادة والاطمئنان النفسي الذي يدعو إلى استدامة هذه الحال والرغبة في انتشارها، وبعبارة أخرى استدعاء الفرح الباطني عبر نوع من الانسجام الهادي في الحياة يعين على تجاوز حياة المشقات بالابتعاد عنها، ويوفر نوعاً من الضمادات الروحية، فهؤلاء الذين غادروا الحياة لم يذهبوا بعيداً ما داموا أقدر على تطيننا، وما

حقيقة محفظة بخصوصيتها؟ والمقصود بالخطف الوجداني الخروج عن الواقع المادي بحيث يصير الحقيقة الغيبية هي الحقيقة الأعلى في لحظة معينة.

الكتاب انطلاقاً من الشلي:

لقد أثر في الشلي نشأته الدينية وإحساسه الخاص بمجد قومه، لا سيما أن الخطاب الديني العلوي في عصره كان مزدهراً، وقد دل كتابه على أنه قرأ كثيراً من تلك الكرامات واستمع إليها بحواسه وروحه، ونقلها بحيوية وجدية كبيرة عاداً إياها دليلاً على الفوز في الدنيا والآخرة، مستوعباً أهداف خطابه الذي يسير بالعلويين نحو مجد أكمل بحيث يدور العالم الأسمى بصفاته وخصائصه فيهم، واعياً بمكانتهم وخصوصيتهم بشكل فريد ما دامت هذه الصفات متمثلة فيهم، منشراحاً بمجدهم الذي يحاول فيه جهده ما استطاع بأسلوب الحقيقة أو بأسلوب الكرامة لا سيما أن الخطاب الذي يقدمه يؤدي دوراً مؤثراً في بيئة متقبلة له في تريم خصوصاً وحضرموت عموماً حينئذ انطلاقاً من الانتقائية الشديدة في الكتاب، انتقاء الشخصيات، انتقاء المكارم، انتقاء الأحداث، انتقاء اللغة المادحة، انتقاء الأشعار.. إلخ.

إن المؤلف الشلي أكثر سعادة واحتفاء بهذا التواصل السري بينه وبين أجداده، وبينه وبين الصالحين عموماً، بوصفه غاية قصوى من غايات الإنسان في الوصول إلى السعادة التي تعد جوهر الحقيقة الغيبية التي تعكس نفسها على الواقع، وهو من أكثر الناس حماساً لها، ولذا ألف في هذا الاتجاه ونقله بوصف مروياته حقائق لا تقبل الدحض، فثمة عالم مستقل بذاته تمثله طبقة من الصالحين في المجتمع حتى صارت



باسم الصالحين مما أوضح نوعاً من علاقات السيادة المحاول فرضها بالدعاية وإبراز الأبهة، والمبنية على الاتباع، وتقديم فروض الولاء.

إن الشلي وإن كان كتب كتابه في مكة فهو يكتب من واقع الوعي الاجتماعي والثقافي في حضرموت في ذلك الوقت ويعمل على تكريسها، فمثل هذه الصور هي التي خلقت وعي تريم الذي ما زال مستمراً بصورة من الصور إلى يومنا هذا، وقد تحول مجموع تلك الحكايات إلى مشاعر قوية عند الجمهور، فصارت تفيض على أرواحهم، وتسيطر على مشاعرهم، بحيث تزداد طاقة شعورهم بالإيمان بالبرزخ والكرامات إيماناً جازماً يسيطر على وجدانهم، وهو فيض اعتقادي لا يأتي من الحكايات حسب، وإنما من مجموع مآثر تريم، المقابر، القباب، والمساجد، والتراب الطاهر الذي لا يجدر بأن يمشي عليه الإنسان منتعلاً، يعزز ذلك الأشعار التي أوردها المؤلف، فهذه تقدم في مجموعها حالة من الاستثارة لدى أولئك تجاه الواقع المتدين، ربما إلى درجة أن يكون إحساسهم بمن حوالهم من الأموات نفس إحساسهم بالأحياء، وربما أعلى منه بحيث كانوا يفسرون أشياء كثيرة في حياتهم بهذا الواقع الخارجي

الميتافيزيقي، وهكذا تتدفق كثير من تفاسير حياتهم من المقابر، ومن انفعالاتهم ذات الطابع الكرامي، وفي ذلك تكمن سعادتهم واطمئنانهم، بل إن أحدهم قد يرى الروح المتدينة متمثلة في صاحب القبة أو الضريح أكثر مما هي متمثلة في نفسه، أو في المقبرة بكاملها، أو في قبر معين، فيرق إحساسه لما هو خارج عنه، ثم يمتد هذا النبض من الخارج إلى داخله، تصير هذه الكيانات عوامل أساسية في إرهاب إحساسه المتدين، فيدرك جوهر حياته عبر العالم الآخر الذي يسمعهم يتحدثون عنه كل حين، بكراماته واتصاله بعالم الأحياء، وربما أحس المواطن أن هؤلاء الأموات الصالحين نعمة من نعم الله التي عليه أن يتمسك بها، وألا يضيعها، ومن ثم فأهل تريم أقرب إلى الأولياء، ولعلمهم من هذا المنطلق يكونون في نظر غيرهم من سكان بلدان حضرموت أقرب إلى الولاية والصلاح؛ لأنهم أدركوا من جوهر الأرواح وصفائها ما لا يدركه الآخرون، بوصف النتيجة الطيبة التي تلقوها الأرواح في عالم البرزخ تؤكد صحة الدرب الذي يسـيرون عليه، والذي يجب على الآخرين أن يسـيروا عليه ليسـلموا. إنهم ضمناً يتجاوزون حدود المكان والزمان ليعيشوا في

حالاتهم الخاصة، وبمقدار إيمان أحدهم بهذه الكرامات تقوى علاقته بالعالم الآخر، وفي هذه الحالة تأتي كرامات أرفع من كرامات، ومقامات أرفع من مقامات، ويتحول كل شيء واقعي إلى مثالي: القبة، والضريح، والمقبرة، والرجل العابر بالطريق، والأعرابي القادم من الصحراء، والمهممات... إلخ.

واللافت أن هذه الحالة تشكل قاعدة متينة من التماسك نتيجة للفكر الوثوقي النمطي الشديد القداسة، الذي لا يمس، ولعل المواطنين أنفسهم خلغوا من ذواتهم على هذه الشخصيات أبعاداً إضافية انطلاقاً من إيمانهم بكراماتهم التي ترتفع بهم إلى أن يكونوا في مصافي بشر غير عاديين ينبشون في كل تفاصيل حياة الناس من الرغبة في الإنجاب، والسلامة في السفر، ونزول الغيث، والقضاء على اللصوص، وقصم الظالمين، وهي صور من الوحدة والتلاحم الذهني والنفسي والاجتماعي، الذي سيطر على مدينة تريم وحضرموت قروناً عديدة حيث يعيش الناس في عالم من الصور المتمثلة في أرواحهم بصورة جيدة، فالسيد أبوبكر بن سالم بن أحمد بن شيخان صاحب عينات «تربته بها مشهورة، وكالشمس في وسط النهار، تقصده الزوار من جميع الأقطار، بأنواع الأنداز، ومن استجار بقبره المأنوس، أمسى وهو محروس، لا يقدر أحد أن يناله ببوس، وبني عليه قبة عالية البناء، عظيمة القدر حساً ومعنى» (١٤)، (ص ٢٩، ج ٢).

وعليه لا يعد كتاب (المشروع الروي) ثانوياً أبداً سواء في تاريخ الوعي الاجتماعي أو تاريخ الوعي الفكري فالأشياء تلتحم في تريم من خلال

لعل الأهالي في تريم خلغوا من ذواتهم على تلك الشخصيات الروحية أبعاداً إضافية انطلاقاً من إيمانهم بكراماتهم التي ترتفع بهم إلى أن يكونوا في مصافي بشر غير عاديين ينبشون في كل تفاصيل حياة الناس من الرغبة في الإنجاب، والسلامة في السفر، والقضاء على اللصوص... إلخ



وفي الختام فإن كتاب (المشرع الروي في مناقب السادة الكرام آل أبي علوي)، كان يعرف مساره وموقعه على مستوى الوعي الاجتماعي والنفسي في مجتمع تريم، وترك أثراً في ذلك الواقع ما زال أثره واضحاً إلى يومنا هذا.

الهوامش:

(١) ينظر: المشرع الروي في مناقب السادة الكرام آل أبي علوي، تأليف العلامة الجليل الحبيب العارف بالله تعالى محمد بن أبي بكر الشلي باعلوي، ج ١، ص ٢-٣، دار التراث للدراسات والنشر.

(٢) ينظر: التنصن التراثي في روايات غازي القصيبي، دراسة نقدية تحليلية، د. هند سعيد سلطان، سلسلة الرسائل الجامعية (٦) جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٣م، ص ٥٤.

(٣) المشرع الروي، ج ١، ص ٢.

(٤) نفسه، ج ١، ص ١٦٩.

(٥) نفسه، ج ١، ص ٣.

(٦) نفسه، ج ١، ص ١٦٩.

(٧) نفسه، ج ١، ص ١٦٩.

(٨) نفسه، ج ١، ص ١٤٧.

(٩) نفسه، ج ١، ص ١٤٧.

(١٠) ينظر: الأدب في خطر، تصفيطان تودورف، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، الطبعة الأولى، دار توبقال للنشر، ٢٠٠٧م، ص ٣٠.

(١١) ينظر: مقالات في الشعر الجاهلي، يوسف اليوسف، الطبعة الثانية، دار الحقائق بالتعاون مع ديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر، تموز ١٩٨٠م، ص ٢٤.

(١٢) المدخل الفلسفي للحداثة، ابن داود عبد النور، الدار العربية للعلوم - ناشرون، منشورات الاختلاف، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، قراءة في نصوص ميشال فوكو، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م، ص ٢٦.

(١٣) تراجم الشلي (ت ١٠٩٤هـ/ ١٦٨٣م) في كتابه "المشرع الروي" في القرنين ١١، ١٢ الهجري، قواعد وبيانات تحليلية، د. محمد يسلم عبد النور (بحث مخطوط).

(١٤) المشرع الروي، ج ٢، ص ٢٩.

(١٥) نفسه، ج ٢، ص ٢٤.

لكن بالمقابل سيعيش الفرد الذي يتعلق بالكرامات حالة استلاب لذيد تجاه المنتج للكرامات أو المانح لها (مدد... مدد)، (شيء لله.. شيء لله)، و(أغثنا)، و(جينا طالبين)، وهنا يتحول معنى السيادة الروحية إلى معنى اجتماعي، ويتأصل المعنى الروحي اجتماعياً عبر الزمن، فيقوم المجتمع على حالة من الاجتماعية - الروحية، ويكون لكلمة (حبيب) معنى روحي - اجتماعي، وتأتي الحضرات والزيارات الحولية كتجسيد طقوسي لهذه العلاقة، وتسهم في تعزيزها.

وقد يكون الدخول إلى عالم التصوف والكرامات منذ بدء إنشائه (المؤسسي) في حضرموت على يد الفقيه المقدم محمد بن علي باعلوي ناتجاً عن إحساس العلويين بالغربة في المجتمع، في ظل اعتزاز مفرط بالذات، فصب الفقيه المقدم جهوده على هذا المنحى، واعتز به، من خلال عدد من الممارسات والأقوال ذات الطابع الصوفي التي تمسك بها أبنائه وأحفاده بوصفها تحقق وجودهم مما يجعل من كتاب (المشرع الروي)، والكتب المماثلة له علامة من علامات تميزهم الخاص الذي أسسوه بأنفسهم، ونموه بعناية ومحبة في بيئة قبلية وزراعية بسيطة يمكن أن يتسيد فيها هذا الجانب الوجداني - الروحي على الجانب العقلي، فالسيد «أبو بكر بن أحمد ابن الأستاذ الأعظم الفقيه المقدم رضي الله عنهم ظهرت منه كرامات منها أنه أتى إلى بئر المسجد ليتوضأ منها فلم يجد دلواً، فأشار إلى الماء، فارتفع إلى عنده، واستمر حتى توضأ هو، وجاء بعض أصحابه فوجد الماء مرتفعاً فتوضأ والماء ينزل حتى فرغ من وضوئه ورجع الماء إلى محله» (١٥).

الكتاب التحاماً خاصاً البشر والحيوان والجماد، والأغنياء والفقراء، والعلماء وأهل الجذب، وتتحول تريم إلى مدينة واقعة بين عالمين عالم الدنيا وعالم البرزخ أو عالم الحياة وعالم المقابر، فهي إذن صورة خاصة مما يتولد عنه في المجتمع انفعالات وتصورات ذات طابع دينوي - برزخي، يتعاملون معها على أنها تجارب حقيقة لا ينفصل بعضها عن بعضها الآخر، فيصير القبر والضريح أماكن مفتوحة حسب منطق تريم وليست أماكن مغلقة، أو مغيبة، ويصير المكان الواقعي مغلقاً.

وعليه تعني تلك الكرامات الممتدة على مدى قرون محاولة إيجاد شخصية دينية مميزة لتريم تجعلها تقف بموازاة الكيانات القبلية المنتشرة حولها، ابتداء من قيام الفقيه المقدم بكسر سيفه لتصبح رمزاً لسيادة العلويين، أو لسلطتهم الروحية التي قامت بوصفها رفضاً صريحاً للوضع القبلي العام بمعناه المسلح، ومحاولة تخطيه، قبل أن تتحول هي نفسها إلى سلطة تقليدية ضاغطة، ومن هذا المنطلق جاء تغليب الناحية الصوفية (قيام الفقيه المقدم بكسر سيفه) على الناحية الفقهية (رفض الفقيه بامروان هذا التصرف من تلميذه)؛ لأن الفقه سينتشر في حلقات الدارسين فقط، وفي زوايا محدودة من المساجد وفي الأربطة، أما البركات الصوفية فيتداولها المجتمع كله، وبتأثير أشد، وسيروية أكثر انتشاراً إلى درجة أن الروح الصوفية يتعلق بها كل الناس جهلتهم ومتعلميهم، فيبرز الصوت الصوفي بوصفه صوتاً مجتمعياً عاماً مما يتضمن تقديس الجهة التي تصدر عنها هذه الكرامات ورفعها لمنزلة أعلى.



الريادة في التصوف بحضرموت

بين الشيخ سعد الدين الظفاري والفقيه المقدم قراءة في الرسائل المتبادلة بين الشيخين

الفصل الأول

المبحث الأول: مدرسة القراء الفقهاء

عرفت حضرموت مدرسة الفقهاء القراء، الذين عاشوا في أكناف مدنها الكبيرة، مثل تريم وشبام والهجرين في منتصف القرن السادس الهجري، وورثوا الإباضية بحضرموت، انتعش أمرها في ظل حكم آل فهد بتريم، وآل الدغار بشبام، وهي مدرسة رفع القواعد منها الأئمة الأعلام وهم كثير حسبني ذكر خمسة منهم:

١ - الإمام العالم يحيى بن سالم أكر، شيخ فقهاء تريم وقرانها، قال ابن سمرة الجعدي في الطبقات: «وأذكر أبا أكر قاضي تريم جمع بين القراءات السبع والفقه» (٢).

وقد كان يفيد العلم بمسجد بني حاتم في تريم، واحتجب ذات مرة لمرض ألم به، فقال تلميذه علي بن محمد باحاتم:

قد حن مسجدنا لفقدك واشتكى

خللاً وإن كثرت به الأقوام

فاسلم لنا يحيى ليحيا ذكرنا

وعليك منا في الزمان سلام

وهو مراد نشوان الحميري في قوله حين زار تريم وأسرته الحركة العلمية بها:

وكم في تريم من إمام مذهب

وسيد أهل العلم يحيى بن سالم

جرت بينه وبين الإمام القلعي مباحثات فقهية، قال القلعي في جوابه عن مسألة في كتاب الوقف، ذهب هذا الشيخ ضحية فتنة الزنجيلي، وللشيخ يحيى بن سالم أخ اسمه أحمد، يذكر بالخير والفضل، قال فيه بامخرمة:

لولا حبائل من نعم علقت بها

لأقصر القلب عنها أي إقصار

والجدير بالذكر أن مضامين الرسائل كان من العلم المظنون به على غير أهله، وكان علماً خبئاً لا يدركه طالبه إلا بنزر قليل وتنف يسيرة من الكلمات وردت في كتاب (الجوهر الشفاف)، و(البرقة المشيقة)، و(غرر البهاء الضوي)، و(العقد النبوي)، و(تاريخ حضرموت) (١).

ولكن هذه الننف اليسيرة لا تسمن جوع الباحث، ولا تروي غليله، ولا تغني عنه شيئاً، فلما ظهرت الرسائل التي فيها جواب الشيخ سعد الدين برمتها، أطلت الوقوف عندها بالتأمل ابتغاء فائدة أرجوها، ووردت مع الباحثين، ومتحت بدلوي مع الواردين، ولئن اتفقنا جميعاً في الورد فلا خير أن نختلف في الصدور، وأما رسالتا الفقيه المقدم فما حلت بمنزل الكتمان، وأصبح طلابها عسراً كما عسر طلاب عيلة على عنتره في قوله:

حَلَّتْ بِأَرْضِ الزَّائِرِينَ، فَأَصْبَحَتْ

عَسْراً عَلَى طَلَابِكُ ابْنَةِ مَحْرَمٍ

ولكن حسبنا في هذا المقام ما نقله عنها المجيب - وهو سعد الدين الظفاري - إلى أن نظفر بها كما ظفرنا بالجواب عنها، ونريد أن نناقش فحوى الرسائل المتبادلة ونبث خبرها هنا، حيث تواردت في هذا الشأن الأفكار، وتسابقت كثرة في هذا المضمار، ولكننا سنحاول ضمها بعضاً إلى بعض باختصار يفي بالغرض، وذلك في فصلين يتضمن كل فصل ثلاثة مباحث.



أكرم مبارك عصبان *

لم يكن الذين لهم عناية بتاريخ التصوف الحضرمي منفكين عن السؤال عن مضامين الرسائل المتبادلة بين الشيخ سعد الدين الظفاري - نزيل الشحر - والفقيه المقدم التريمي حتى جاد بها الباحث محمد بن يسلم عبد النور في رسالته الموسومة بعنوان (الحياة العلمية في حضرموت في القرن السابع والثامن للهجرة)، فأماط اللثام عن وجهها فبدت سافرة النقاب لخطابها من الباحثين أولي العناية بدراسة وتدقيقاً، تمحيصاً وتحقيقاً، وتحليلاً يكشف الغموض الذي يلف بعضاً من أدوار التاريخ الحضرمي، وهو تاريخ تلبد وقصر مشيد حوى أخباراً ذات بعد حضاري وأخباراً دون ذلك، وبعضها استحال أسراراً في طي الكتمان، صارت كباقى الوشم في ظاهر اليد، وبقيت من هذا البعض بقية أطلال لا تجيب من يستنطقها فما أشبهها بقول النابغة شعراً:

فاستعجمت دار نعم ما تكلمنا

والدار لو كلمتنا ذات أخبار

وقوله:



63

العدد (11)

يناير

مارس

2019م

وبركة في تدريسه» (٦). ومن آثاره رسالة (تحرير الأيدي والعقود اللازمة والجائزة وألفاظ الطلاق) (٧).

والمقام يطول في ذلك ولا يسعنا أن نعطره بذكرهم جميعاً فضلاً عن شمائلهم، فكيف وفيهم:

- السلطان الفقيه عبدالله بن راشد بن شجعة بن فهد القحطاني، تلقى العلم بترميم، وأخذ عن شيوخها، ورحل إلى عدن فقرأ (صحيح البخاري) على المحدث محمد بن أحمد الهجراني سنة ٥٨٣ هـ، وفي سنة ٥٨٨ هـ سمع السلطان عبدالله بن راشد أبا قحطان الأحاديث بمكة على ابن أبي الصيف، وابن المقدسي، وابن عساكر (٨).

- شمس الدين أبو محمد عبدالله بن عبدالرحمن أبو زكريا باعبيد، نشأ بترميم وتوفي بها سنة ٦١٣ هـ، صاحب كتاب (الإكمال لما وقع في التنبيه من الإشكال)، نقل عنه النووي في (المجموع شرح المذهب).

- الفقيه الأديب جمال الدين محمد بن أحمد بن أبي الحب، من أسرة اشتهرت بالعلم، توفي بترميم سنة ٦١١ هـ، ومن مصنفاته كتاب (شرح حديث أم زرع)، نقل عنه الفقيه عبدالله بن محمد باقشير في (قلائد الخرائد) في كتاب النكاح.

- الفقيه الأديب علي بن محمد الحاتمي، وبنو حاتم من قدماء فقهاء تريم، توفي سنة ٦٠٢ هـ، وهو ممدوح نشوان الحميري الذي زار تريم قبل سنة ٥٧٣ هـ، ومكث بها سنتين ونصف، ومدح سلطانها راشد بن شجعة وجماعة من فقهاء فقال:

رعى الله إخواني الذين عهدتهم

ببطن ترين كالنجوم العواتم

عليها حليف النجدة ابن محمد

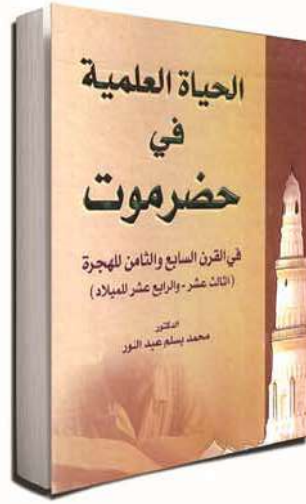
وأبنا أخيه الغر من آل حاتم

وكم في تريم من إمام مذهب

وسيد أهل العلم يحيى بن سالم

أولئك أهل الفضل في ظل فاضل

عظيم من الأملاك عالي الدعائم



٤ - الرحالة الحافظ ربيعة بن الحسن بن علي الحضرمي الشافعي، ولد بشبام سنة ٥٢٥ هـ، تلقى الفقه بظفار على يد محمد بن عبدالله حماد، وتفقه باليمن وركب البحر، فسمع بأصبهان وهمذان وبغداد، وأخذ ببغداد عن ابن الخشاب وشهدة، وبالإسكندرية عن أبي طاهر السلفي، وبدمشق ومصر والحرمين وكتب الكثير، ونزل صنعاء وذمار، سمع الصحيح على شيوخه بأصفهان سنة ٥٦٤ هـ، وعاد إلى حضرموت فاسمع (صحيح البخاري)، قرأ عليه الفقيه أبو ذئب سنة ٥٦٨ هـ بجامع شبام، ثم عاد إلى مصر، توفي بالقاهرة سنة ٦٠٩ هـ.

٥ - الفقيه الأصولي أبو الحسن علي بن أحمد بامروان الكندي، ولد سنة ٥٥٥ هـ، طلب العلم بترميم، ورحل إلى مرباط من نواحي ظفار، وأخذ عن مفتيها العلامة القلعي، وتأثر به في الفقه والأصول، وقد ذكر شيخه القلعي في مسألة عود اليمين، كما عدّه شيخه القلعي من أصحابه، في مسألة في كتاب النكاح، عني بالفقه عناية فائقة فكان يقرأ (المذهب والتنبيه والوسيط والوجيز) قراءة بحث وتحقيق، كل كتاب منها في سنة، توفي بترميم سنة ٦٢٤ هـ، اشتهر بالورع والزهد والصلاح، قال الجندي: «كان فقيماً خيراً كبيراً، عنه انتشر العلم بحضرموت انتشاراً موسعاً لصالح كان

«كان فقيهاً صالحاً وقد قتل شهيداً في فتنة الزنجيلي سنة ٥٧٥ هـ».

٢ - الفقيه المفسر محيي الدين أبو العباس سالم بن فضل بافضل، نشأ بترميم، وطلب العلم بالعراق توفي بترميم سنة ٥٨١ هـ، قال الخطيب في (الجوهر الشفاف): «وكان العلم قد كاد أن يندرس في ناحية حضرموت، فأحياه وذلك أنه سافر في طلب العلم، ومكث أربعين سنة في العراق وغيره، يطلب العلم وأهله يظنون أنه قد مات...» (٣).

للعلامة سالم بن فضل مصنفات عديدة مفيدة، منها ذيل على تفسير الإمام القشيري، وقصيدة في مناسك الحج، والمنظومة اللؤلؤية المسماة بـ (القصيدة الفكرية)، جرت بينه وبين الإمام القلعي مراسلات قال القلعي يثني عليه في أبيات منها:

نال ابن فضل في الفضائل رتبة

لم يستطعها منجد ومغفور

فقه ابن إدريس وإعراب الخليل

وما حوى سقراط والإسكندر

فبسالم سلمت شريعة أحمد

عما يؤود قناتها أو يكسر

٣ - المحدث الرحالة أبو عبدالله محمد بن أحمد بن النعمان الهجراني طاف البلاد، ولقي المشايخ، دخل أصبهان فأدرك الحافظ أبا طاهر أحمد بن محمد السلفي وأخذ عنه بها، قال ابن سمرة: «سمع من أحمد بن محمد السلفي الحافظ في أصبهان»، وأخذ أيضاً عن أبي الفضل محمد بن عبدالواحد النيلي سمع منه الشمائل للإمام الترمذي (٤).

نزل عدن وقرأ عليه السلطان عبدالله بن راشد (صحيح البخاري) سنة ٥٨٣ هـ، وسمع منه الشيخان محمد بن أحمد القريظي، وعلي بن يوسف أمام مسجد الشجرة بعدن كتاب شمائل الترمذي بقراءة غيرهما عليه، وذلك سنة ٥٦٥ هـ، وقد عدّه ابن سمرة من شيوخه قال: «يسكن الهجرين، لديه ورع وزهد ونظافة علم» (٥).



التصوف، وفيه ورد أبو الفضل الدمشقي الذي سيأتي خبره، وفي رواية الخطيب في (الجواهر الشافق) قال له: «ما أتيت إليك إلا لأعلمك أني ما وجدت جاثماً على قلبك إلا الشيخ عبدالرحمن المقعد»، فما خبر المقعد هذا؟

لقد نطقت المصادر التي بأيدينا بالقول بأنه مبعوث الشيخ الصوفي أبي مدين شعيب المغربي، فقد بعث عبدالرحمن المقعد إلى حضرموت من أجل التحكيم، وأخبره بأنه يموت بالطريق، فلما كان بمكة أرسل عبدالله الصالح، وقال له: اذهب إلى حضرموت تجد فيها الفقيه محمد بن علي باعلوي عند الفقيه علي بن أحمد بامروان يستقي منه العلم طارحاً سلاحه على رجليه فاغمره من عند الفقيه وحكمه وألبسه، فذهب ووجده كذلك فغمره وحكمه وألبسه الخرقه، ثم كسر الفقيه المقدم السيف، وعاد إلى شيخه بزي الصوفية (١١)، فاختار الفقيه المقدم طريق التصوف، فقال له شيخه علي بامروان: أذهبت نورك وقد رجوناك أن تكون كابن فورك، واخترت طريق التصوف والفقر، وقد كنت علي المقدار والقدر، فرد عليه: الفقر فخري وبه أفتخر، وبه على النفس والشيطان أنتصر، ولا أتباعد عنكم إعراضاً ولا تبدلت عنكم معتاضاً، فحججه شيخه إلى أن مات (١٢).

وأثنى للأئمة المشتغلين بالعلم الشرعي أن يفقهوا كثيراً مما يقول الفقيه المقدم، علماً بأن من أهم

«تجرد في طريق التصوف، وانخلع عن جميع العوائد والرسوم، وأقبل على المجاهدات العظيمة القلبية، والمكابدات الشريفة السرية، والخلوات المباركات الغيبية، والرياضات العظيمة الوهبية، حتى ترادفت عليه الكشوفات، وسطعت على قلبه أنوار شمس المشاهدات...» (٩).

وترتب على هذه المجاهدات أنه كان يسمع الهواثق تناديه منها: أنه نوذي يا فقيه محمد بن علي: اترك ما أنت عليه من الظواهر، وأقبل علينا نواصلك ونواليك، فإن لنا فيك مراداً، ولك منا ازدياداً، فالزم تقريد التوحيد، وتجريد التفريد سنريك من آياتنا عجباً، ونمنحك من فضلنا الطلاب، فلا تشب مرادنا بمرادك، وارجع إلينا في مبدأ أمرك ومعادك، ولا ترى تصريفاً لغيرنا، فإن لنا خاصة من عبادنا، سنوصلهم على يدك إلينا (١٠).

ويتضح من هذين النقلين خلع لباس الفقه والاعتياض عنه بالتصوف، وترك جميع العوائد والرسوم، وسماع الأمر بأن يترك ما عليه من الظواهر أي علوم الشرع، وما ذلك إلا ليسهل صيال المتصوفة عليه حيث تنقي مريض المستأسد بالعلم.

عبدالرحمن المقعد مندوب أبي

مدين في تريم:

سبق أن الفقيه المقدم في طوره الأول كان على طريقة الفقهاء، ثم تقلب طوراً جديداً وهو البدايات لعلم

- الحافظ علي بن محمد بن جديد، توفي سنة ٦٢٠ هـ رحل في طلب الحديث، وسمع (صحيح البخاري)، وله سند إلى مصنفه.

ونكتفي بذلك فكم في تريم من إمام مذهب، ولا نرغب عن ذكر الآخرين إلا للاختصار.

المبحث الثاني: الفقيه المقدم:

محمد بن علي باعلوي

لقد تقلب الفقيه المقدم محمد بن علي باعلوي في حياة العلم والسلوك أطواراً على النحو الآتي:

- الأول: تلقي العلوم الشرعية:

حيث نشأ بترميم، وأخذ عن علمائها الفقه والأصول واللغة، ومن أبرز ممن تلقى عنهم الشيخ علي بن أحمد بامروان، والفقيه عبدالله بن عبدالرحمن باعبيد اللذين سبق ذكرهما آنفاً، وكان ملازماً للفقهاء محافظاً على حلقاته، ينهل من فقه الأئمة على عادة أهل الجهة، وكانت عنايتهم بالمذهب والتنبيه كلاهما للشيرازي، وكتاب (صحيح البخاري).

- الثاني: سبيل الخلوات وسماع الهواثق:

ثم بدا للفقيه المقدم أمر في الالتفات عن طريق الفقهاء، والرغبة عنه، والولوج في طريق التصوف والرغبة فيه، فحاض بحر التصوف مبتدأ بالرياضة من خلوة وجوع وسهر ليصل إلى الغاية المنشودة وهي الفناء، فكان يختلي في شعاب تريم مثل شعب النعير، وفي (البرقة المشيقة) أنه



اللافت للنظر أن أتباع الطريقة الحضرمية لم يرق لهم الانتساب إلى الطريقة الجيلانية عن يد سعد الظفاري، واستنكفوا عن الانتساب إليه، مع ما في ذلك من علو السند.

ورغبوا في حديثه حين رأوه يذكر الزهد، ومقامات الصوفية حتى التفت حوله جماعة، وكثر أتباعه، وأظهر القول بالفناء والسماع وكان مما يسمع به «لا والذي نزل الميثاني، ما حل قلبي سواك ثاني»، وزاد الناس من اعتقاده حتى السلطان نفسه، وظهرت عقائد باطلة فيه (١٤).

٤- الهجرة من ظفار:

أوجس منه سلطان البلد خيفة وضاق به ذرعاً لكثرة أتباعه، وخوفاً على ملكه، وأكد هذا الخوف حديث المنجمين أن زوال ملكه على يد صوفي يجتمع عنده كذا وكذا من الفقراء، وتناقضت رواية بامخرمة أنه السلطان المنجوي، مع رواية باحسـن التي ورد فيها ذكر السلطان الحبوذي والصحيح الأول (١٥).

٥- الاستقرار بالشحر:

خرج سعد الدين الظفاري هائماً حتى إذا ما أتى بلد الشحر بحضرموت، ومكث فيها فأعجبته، واتخذ فيها داراً؛ إذ لم يستطع الوصول إلى مراكز العلم كترميم وشبام لصوله الفقهاء بها، وقصده المريدون وكان ينزع لطريقة الغزالي دون غلاة الصوفية، ومن كلامه كما في (النفحات المسكية): (القرآن دواء القلوب والأبدان)، (ما أعلم شيئاً أقسى للقلب من أكل الشبهات)، (الجهل في العقائد أدى إلى الاختلاف ولو تحققوا لما اختلفوا)، (أنا ما رباني إلا الغزالي)، وقد توفي سعد الدين بالشحر سنة ٦٠٧ هـ (١٦).

وكان له سماع وتنسب له الكرامات، وقد ألف تلميذه باطحن كتاباً في ترجمته وسماه (أنس المستفيد وتحفة

كان منه إلا أن راسل أحد الشيوخ المعروفين بالسلوك، وهو سعد الدين الظفاري.

المبحث الثالث: سيرة الشيخ سعد الدين الظفاري

لما أعجم فقهاء تريم عن بيان أحوال الفقيه المقدم التي وردت عليه بسبب الرياضات الصوفية، بعث إلى خبير بالطريق نزيل الشحر هو الشيخ الصوفي سعد الدين محمد بن علي الظفاري الذي يمكن ذكر سيرته في هذه المراحل:

١- تلقي العلوم الشرعية:

أخذ الفقه بمرباط ناحية ظفار على يد فقيه الشافعية أبي عبد الله محمد بن علي القلعي، الذي انتشر به المذهب الشافعي بحضرموت، كما أخذ عن الشيخ سالم بن عبد الكريم بافضل صاحب الإمام القلعي، والشيخ محمد بن علي صاحب مرباط.

٢- أخذ الطريقة بزبيد:

فقد رحل إلى تهامة وأخذ الطريقة القادرية، وتحكم للصوفي الشهير عبد الله الأسدي ٢٥ سنة بأخذ الأسدي عن الشيخ علي الحداد عن الصوفي عبد القادر الجيلاني، وبهذا يكون سنده عالياً، وإذا قلنا إن عبد الله الأسدي التقى بالجيلاني في عرفات كما في (طبقات الخواص) فإن الوساطة بين الظفاري والجيلاني شخص واحد مما يدل على القرب من مصدر الطريقة (١٣).

٣- الرجوع إلى ظفار:

ثم رجع من زبيد ولكنه بغير الوجه الذي ذهب به، وتسامع الناس به،

العلوم التي عنوا بها علم الأصول والقياس والاهتمام بالعقل مما ينافي بضاعة المتصوفة.

فعندنا مقدمتان أولاهما: أن وفاة أبي مدين بتلمسان في نحو التسعين وخمسمائة كما في (تاريخ الإسلام) للذهبي، والثانية أن هجر شيخه له المتوفى سنة ٦٢٤ هـ، فأنتجت المقدمتان نتيجة مفادها أن ما بين وفاة أبي مدين ووفاة بامرؤان يمتد إلى ٣٤ سنة.

واللافت للنظر أن أتباع الطريقة الحضرمية لم يرق لهم الانتساب إلى الطريقة الجيلانية عن يد سعد الظفاري، واستنكفوا عن الانتساب إليه، مع ما في ذلك من علو السند كما سيأتي، واختاروا الخرقه المصنوعة على بعده؟

- الثالث: خوف البحر الخضم وطور النهايات:

نتج عن الخلوات في الشعاب ركوب بحر التصوف ولججه والوصول إلى ما يطلق عليه أهل الطريقة الفناء والمحو والاصطلام والسكر، وهذه المصطلحات عند التحقيق كحلم جمل غث على رأس جبل لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقى. ولم يزل يترقى درجات التصوف حتى انتهى إلى المقصود، وللأسف فإن أهل الغلو في الكرامات قد بالغوا وبلغوا مبلغاً عظيماً وغلوا كبيراً، ولم تنقطع هذه الكرامات في النزاع عند موته، بل تواصلت عند غسله بعد موته، ثم بعد دفنه، حيث توفي سنة ٦٥٣ هـ، وقد نسجت كثير من الكرامات والشطحات التي لا يسيغها الشرع ولا العقل، وإني لا أثبت خبرها في هذا المقام إني أخاف أن لا أذرها، إن أذكرها أذكر عجزها وبجرها.

وكان في طوره الثاني المذكور آنفاً - دور البدايات في التصوف - كان كلما ولع بطريق الرياضة، وتوسط في البحر الخضم زادت أحواله الغريبة، وأراد من يأخذ بيده من شيوخه الفقهاء من هذا التيار فلم يظفر بشيء، فإنهم لا يحسنون العوم في بحر الصوفية فما



66

العدد (11)
يناير
مارس
2019م

المبحث الثاني: جواب الشيخ

الظفاري على الرسالتين

ويتضمن هذا المبحث معالم جواب الشيخ الظفاري على رسالتي الفقيه المقدم، وذلك في خمسة أمور:

أولاً: المودة للفقيه المقدم:

يدل الرفق بالسائل والخطاب اللطيف في مخاطبة الفقيه المقدم - وهو الناشئ في طريق القوم - على أدب رفيع يتخلق به الشيخ الظفاري، وذلك يظهر في استهلاله في الرسالتين؛ حيث بدأ في الأولى بقوله: «وصل كتاب حضرة الولد العزيز وفهمت ما شرحت في كتابك فأسأل الله الكريم أن يكمل بصيرتك بنور الحقيقة»، واستهل جواب الرسالة الثانية بقوله: «وصل كتاب حضرة الولد العزيز حماء»

حقيقة الذات (١٧).

٣- زيارة أبي الفضل الدمشقي إلى الفقيه المقدم:

ذكر أن صاحبه أبا الفضل الدمشقي وصل من دمشق، وجاء في ذلك الوقت عالم بالفريقين والعالمين، وكان الفقيه المقدم بالأمر الذي يخلص له على بيان وحقيقة، وزعم أنه ما جاء إلا في الفقيه ومن أجله، وأنه ما وصل من دمشق إلا وقد عرفك أنت أنت.

- رواية الخطيب في الجوهر الشفاف:

«ومن جملة ما كتب إليه شيخ شيوخنا محمد بن علي بن أبي علوي أنه عرج بي إلى سدره المنتهى سبع مرات في ليلة واحدة، وفي رواية سبع وعشرين، وفي رواية سبعين مرة، وذكر أن رجلاً من أهل السرريات الصادقات، والكرامات الخارقات أتى من دمشق

المريد). وللأسف فقد غشيها من فقدان ما غشيها.

ونستطيع بكل ثقة بمقتضى الشواهد المتقدمة أنفساً أن نسجل هنا القول بأن ريادة التصوف بحضرموت للشيخ سعد الدين الظفاري بلا ممانع ولا مدافع، وأنها تقترب من طريقة الغزالي في التصوف.

الفصل الثاني

شرح الرسالتين بين الشيخ

الظفاري والفقيه المقدم

المبحث الأول: من رسائل الفقيه المقدم

لم نعثر على رسالتي الفقيه المقدم التي بعثها من تريم إلى سعد الدين الظفاري بالشحر، يطلب منه فيها أن يحل الإشكالات الواردة من الخلوات والمجاهدات، ولكن نستطيع أن نأخذ من الجواب أهم مضامينهما على النحو الآتي:

١- ورد في الرسالة الأولى أمران:

- أحدهما: ذكر ما ينكشف له من الصورة النورانية، وأنها من الروح.
- ثانيهما: تكرار الرؤيا وكثرتها حتى كانت من شخص واحد أكثر من أربعين مرة.

٢- ورد في الرسالة الثانية الأحوال

الآتية:

- يتبادى لي من الصورة من غير انكشاف حقيقي بها.
- متى راقبت ما بين يدي ووجهت وجهي إلى الذي تؤم إليه الوجوه انبث من باطني إنسان كإنسانيتي.
- إني أجد الصورة المقابلة تشبه إنسانيتي وأنها تأخذ من جميع جوارحي لبابها.

- إنها تجثم على القلب، وتكون مستعدة من جميع الجوارح.

- إني أقع بين فزة واقشعرار، ونزاع وذوبان في بعض الأحوال.

- أجد كائني داخلي غير جنسي، فإذا طلبت ما إليه غايته أجدّه يوجد لي عالماً وصفة وحالاً ومستقراً.

- إني في حالي الذي استقرني أجد

لم نعثر على رسالتي الفقيه المقدم التي بعثها من تريم إلى سعد الدين الظفاري بالشحر، يطلب منه فيها أن يحل الإشكالات الواردة من الخلوات والمجاهدات، ولكن نستطيع أن نأخذ من جواب الشيخ الظفاري أهم مضامينها.

الله عن الأسواء، وكفاه ما يحاذر من البلوى، وأمه من أمره الرباني بما أمد به الأنبياء والأولياء، وصقّ دائرة قلبه من الكدورات والأهواء»، ومنها قوله أيضاً: «وذكرت لي في كتابك - حماك الله من كل سوء - ما يتبادى لك من الصورة من غير انكشاف حقيقي...».

ومن هذا الباب ما ورد في (الجوهر الشفاف) من قوله: «فلا تجد عليّ يا فقيه في هذا فهو محبة ونصيحة، وقد شرحت لك ما قدر الله فهو المعين على جميع الأمور، ونسأل الله لك ولنا أن يوفقنا لما يحب ويرضى، وأن لا يجعل للشيطان علينا سبيلاً، وأن يرينا الحق حقاً ويرزقنا اتباعه والباطل باطلاً ويعيننا على اجتنابه، وأنت يا فقيه

يقال له الفضل، فلما قدم أتى إلى الشيخ الجليل شيخ شيوخنا الفقيه محمد بن علي بن أبي علوي وقال له: ما أتيت إليك إلا لأعلمك أنني ما وجدت جاثماً على قلبك إلا الشيخ عبدالرحمن المقعد، وأنت تحكم له، فهو رجل مكتسب، وأنت صاحب نسبة، فقال شيخ شيوخنا: وما هذه النسبة؟ قال: سدره المنتهى، وقال أيضاً: لو اجتمع أهل المشرق والمغرب على أن يفكوا قفلك لما قدروا» (١٨).

هذه المسائل التي وردت كما هي على علاتها بعجزها وبجرها وتصور بعضها كاف بردها، وليس هذا مقام الرد والتعليق، وسنقف الآن على جواب الشيخ سعد الدين الظفاري.



وقد قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم (احثوا في وجوه المداحين التراب) (٢١).

رابعاً: الجواب على الأحوال المقصود من الجواب بيان الأحوال الواردة التي أشكلت على الفقيه المقدم، فقام الشيخ الظفاري بتوضيح حقيقتها، وأطال النفس في مواضع منها نفرد بها بالحديث عن أسلوبه.

١- الحال الوارد «أنني متى راقبت ما بين يدي ووجهي وجهي إلى الذي تؤم إليه الوجوه انبث من باطني إنسان كإنسانيتي».

الجواب «إن الإنسان متى صفا قلبه برزت له صورته الباطنة بمثاله، فإن كانت دائرة قلبه ثابتة بالحق ليس فيها شوب مما يشوب الدائرة فتكون تلك صورتها الباطنة الحقيقية الروحانية، وإن كانت مشوبة بتلبس الشيطان بها فأدخل بها فأدخل فيها طبيعته الفاسدة ولا ينكر ذلك».

٢- الحال الوارد «أجد الصورة المقابلة لي تشبه إنسانيتي، وأنها تأخذ من جميع جوارحي لبابها».

الجواب «إن الأمر الرباني إذا ظهر على الإنسان كانت مادة القلب من الصفة الربانية أخذت لباب جميع الجوارح، وربما اضطرب وغشي عليه؛ لأنه هجمه أمر رباني لم يعتده...

فقلت إنها تجثم على القلب وتكون مستمدة من جميع الجوارح، وليس كذلك، ولكن استمداد الجوارح من القلب؛ لأن الجوارح تبع للقلب».

٣- الحال الوارد «أجد كأني داخلني غير جنسي، فإذا طلبت ما إليه غايته أجده يوجد لي عالماً وصفة ومستقراً».

الجواب «إن كان هذا من قبل الله تعالى فالحق لا يحل في شيء ولا يحل فيه شيء، وإنما يسري من أمره شيء إلى القلب فيستقر حال الإنسان عند ذلك أو يضطرب، وإن كان الداخل فيك غير جنسك مما لم يكن من الأمر

والتاء في قوله (أسمعت) مضمومة كما قال الشيخ باطحن، وسيأتي ذكر ذلك.

ثانياً: إبطال كلام أبي الفضل الدمشقي:

سبق معنا في المبحث الأول من هذا الفصل كلام الخطيب في (الجوهر الشفاف) أنه أتى إلى الفقيه المقدم من دمشق رجل يقال له الفضل، ووصفه بأنه من أصحاب الكرامات، وقال له: أنت صاحب نسبة إلى سدرة المنتهى، وفي جواب الشيخ الظفاري تحذير من هذا الرجل تلميحاً وتصريحاً.

فأما التلميح ففي قوله: «ولنبينا صلى الله عليه وسلم من النهاية والمقام العالي الذي قال له جبريل صلوات الله عليه: دونك يا محمد فما منا إلا له مقام معلوم حتى انتهى صلوات الله عليه إلى سدرة المنتهى، فمن ادعى مقامه وقربه فهو في أشد العمى، وهذا من الغرور، ومكائد الشيطان المبعد عن حضائر القدس فلا يدخلها ولا يقدر عليها، ولكنه متسلط على عالم التلبس وهو عالم الدنيا، ويظهر للإنسان كرامات شتى، وأنه أيضاً قد يتصور على صور المشايخ ليأنس الإنسان إلى كلامه وحاله، ويقع في نفس المريد أنه شيخه، ويكلمه بما يليق بحال المريد فلا يأمن الشيطان أحد أبداً».

وأما التصريح به فإنه في خاتمة الرسالة الثانية، وهو قوله: «ذكرت أن صاحبك أبا الفضل الذي وصل إليك من دمشق، وجاءك في ذلك الوقت عالم بالفريقين والعالمين، وكنت من الأمر الذي يخلص لك على بيان وحقيقة، ولكنه روج عليك، وادعى دعوى باطلة، وزعم أنه ما جاء إلا في حقك ومن أجلك، ولو كان ذلك بين لك جميع الواردات فلا ينبغي لعاقل فطن ورع أن يأخذ بكلام من ادعى ولم يحقق دعواه، وأنه ما وصل من دمشق إلا وقد عرفك وأنت أنت، فكيف يدخل هذا الكلام في عقلك، ويثبت في دماغك؟

أهدى من أن تهدى إن شاء الله، وأعلم بالشرعية والحقيقة» (١٩).

ومما يذكر في هذا المجال أن الشيخ سعداً كان يشوقه إلى الوصول ليكون من جملة مريديه والمنتسبين إليه، ومما يدل على ذلك استشهاده بهذه الأبيات:

حلفت لكم ما زرتكم في دجنة

من الليل تخفيني كأني سارق

ولا زرت إلا والسيوف شواهد

علي وأطراف الرماح لواحق

إذا ما اكتفينا بالرسائل بيننا

فلا أنت معشوق ولا أنا عاشق

وكان الفقيه المقدم يكتب من المولود إلى الوالد، ثم كتب بعد ذلك من المملوك إلى المالك (٢٠).

ولم يمنع التلطف لشخص الفقيه المقدم - الذي يسأل عن البدايات في التصوف - أن يشهد عليه النكير في الالتفات لما يكون فيه زلة القدم، ويحذره من تلبس إبليس، ويغفل في ذلك.

ثانياً: التحذير من تلبس إبليس:

١- قوله: «وقد شرحت لي في كتابك ما ينكشف من الصورة النورانية، وأنها سر الروح من غير أن ينكشف القائل هذا حقيقة، فهذا من التلبس العظيم، وهو من كيد الشيطان الرجيم، وما المراد بقوله: أنا سر الروح، إن كان كذلك فما يحتاج الكلام به لأنه سر الروح، وما يريد الشيطان بذلك إلا الترويج، وأن تغتبط أنت بهذه الخيالة العظيمة، والتي خصك بها دون غيرك حتى تسكن إلى قوله».

٢- قال في كلامه عن الرؤيا وأنها ثلاثة أحوال، الثالثة التي من الشيطان، وختم كلامه ورسالته الأولى بما نصه: «فنعوذ بالله من الشيطان الرجيم وكيده، فكل من لا يرجع عن هوى نفسه أهلكه، فلا أكون أنا وأنت كما قال القائل:

لقد أسمعت لو ناديت حياً

ولكن لا حياة لمن تنادي».



الرباني فالأمر فيه مضطرب غير ثابت». ٤- الحال الوارد «إنه في حاله الذي استقر به إنه يجد حقيقة الذات». - الجواب «والذات ليس لها صورة ولا وجهة تختص بها... وإن كان مرادك من الكلام الذي ذكرت في حقيقة الذات أن لا موجود على الحقيقة إلا الله فهذا حق».

خامساً: ذكر حكايات المفرورين بالكرامات وذكر بعض الصوفية:

- الحكاية الأولى: مما أورده في ترويح الشيطان على المريد قوله: «حكي عن بعض المريدين أنه كان إذا دخل محرابه يسمع النداء من المحراب أنا ربك فاعبدني، ويرى في محرابه نوراً عظيماً، وهو يخفي ذلك عن شيوخه لاغباطه بما شاهد وسمع، والشيخ لا يخفي عليه شيء من أمره، فسأله ذات يوم عن حاله فأخبره بذلك، فقال له شيخه: إذا أتيت إلى محرابك وسمعت هذا النداء فقال أنت الله؟ فلما دخل المحراب سمع النداء أنا ربك فاعبدني! فقال أنت الله؟ فذهب ذلك النور، وصار في ظلمة عظيمة، فهذا أو غيره من ترويح الشيطان».

الجنة؟ فوقفوا مع الشيخ حتى أصبح الصباح وإذا هم على مزبلة!!».

- الحكاية الثالثة: يحذر الفقيه المقدم من الصورة الباطنة بمثاله إن كانت مشوبة تلبس الشيطان بها فأدخل فيها طبيعته الفاسدة «ألا ترى أن رهبان النصارى في حال تعبدهم واجتهادهم تنكشف لهم الصورة الباطنة، ويطلعون على أحوال الخلق، كما حكي عن أبي يزيد البسطامي - رحمه الله - أنه دخل كنيسة النصارى وكان علمهم يتكلم فيما هم فيه لما حضر أبو يزيد مجلسهم فقالوا له: ما بالك لا تتكلم؟ فقال لهم: إن في هذا المجلس رجلاً مسلماً، فلينظر كل واحد من عنده، فنظروا فما عرفوه، فقال القسيس: أسألك يا هذا بمعبودك ودينك إلا ما ظهرت لنا، فظهر أبو يزيد، والقصة طويلة فلنقتصر» (٢٢).

- الحكاية الرابعة: وردت في العقد النبوي أن الشيخ سعداً كتب إليه يوقفه ويحذره مكائد الشيطان ويخوفه، ويذكر له قصص المستدرجين كبلعام وغيره... (٢٣).

سادساً: غزارة علمه وإطالة النفس في التقسيمات:

الأرواح ربما كذب الأمر في ذلك، فلنقتصر على ما يعرف به الاستدلال لكي يقع التصديق» (٢٤).

وقد اتسم أسلوب الشيخ الظفاري في الجواب ببيان التقسيمات، والإطالة في تفسير المصطلحات لالتباس الحق فيها بالباطل، فمن ذلك:

- الكلام في الرؤيا على ثلاثة أحوال ما يراه الإنسان من الأمور الحسية التي تزيد في نشاطه بالعمل الصالح، وأن ذلك من الرؤيا الصالحة، وأما الرؤيا الثانية فهو ما يحدث به الإنسان نفسه بالنهار فيرى ذلك بالليل، ويتكرر عليه، أو يكون قد انطبع في دماغه صورة تعجبه أو حاله بفرح فيراها في منامه، فهذا لا يؤخذ به، وأما الحالة الثالثة فالأحلام التي من الشيطان.

- مع المجاهدة تنكشف له ثلاثة عوالم متشابهة متسقة متقابلة يحار العقل فيها لاشتباه بعضها ببعض، فيرجع الإنسان بها إلى حقيقة نفسه الإنسانية الربانية ويزنها بميزان العقل، فإن كانت موافقة لها وكان الإنسان مع وجود مشاهدتها مستغرقاً بالله تعالى لا يلتفت إلى تلك الصورة وقلبه فارغ لله تعالى، فإن كانت على هذه الصفة، فهي موافقة للصورة الإنسانية الربانية.

- العوالم ثلاثة فمنها العالم الروحاني عالم الملائكة، وروح الإنسان الحقيقي، والثالث عالم الشياطين، ولكن لهم نسبة إلى كلا الفريقين من اللطافة والتمثل.

سابعاً: الوصية بميزان الشرع:

ومما يتصف به جواب الشيخ الظفاري الوصية بالكتاب وميزان الشرع، كما جاء في آخرها ما نصه في رواية (الجوهر الشفاف): «إني أقول لك قول ناصح محب مشفق، فلا يكن قلبك متعلقاً بالكرامات ولا غيرها، ولا تلتفت إليها ولو ظهرت لك أي ظهور، وليكن قلبك متعلقاً بمحبة الله، والزم حالك

أنَّ الشيخ سعد الظفاري يشوق الفقيه المقدم محمد بن علي باعلوي إلى الوصول ليكون من جملة مريديه والمنتسبين إليه.

أظهر جواب الشيخ الظفاري هذا تمكنه من علم التصوف وأوديته وشعابه، فقد سقط الفقيه المقدم على خبير بالطريق حين استفتاه، ولم يجد عليه إلا باليسير كما في قوله: «ولو خضنا في العقل وعجائبه وأسراره، ربما كلت العقول عن ذلك، ويخرجنا عن المقصود، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم». وفي قوله: «ولو تكلمنا في توليدات

- الحكاية الثانية: الشيطان يجري مع الخلق مجرى الدم، فمن رأى من المجتهدين يجب الكرامات لبس عليه، قال الشيخ الظفاري: «حكي عن بعض المريدين أنه كان يصور لهم الجنة، فسألهم شيخهم أين يروحون كل ليلة؟ فقالوا: إننا كل ليلة ندخل الجنة ونتنعم بما فيها، فقال: إذا كان الليلة فخذوني معكم، فلما دخل الشيخ أرادوا الخروج، فقال الشيخ إلى أين نروح من



مما ينقد على الشيخ الظفاري أن بضاعته في الحديث مزجاة، فإنه يورد الأحاديث الواهية والباطلة، وكذلك تفسير بعض الآيات على غير تأويلها.

عند المسلمين، فإذا سمعوها قبلوها، ثم إذا عرفوا المعاني التي قصدتها هؤلاء ضل بها من لم يعرف حقيقة دين الإسلام، وأن هذه معاني هؤلاء الملاحدة ليست هي المعاني التي عناها محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وإخوانه المرسلون مثل موسى وعيسى صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين» (٢٧).

٤ - لم يقف التصوف عند الزهد والتجرد عن آفات النفس، والانصراف الكلي للمحبة، بل خاص في علوم الفلسفة، مثل القول بالعقل الأول، الذي منه نشأ ما سوى الله، وما قدروا الله حق قدره، وقد تورطوا في هذا الاعتقاد كما فعل أشياعهم من الباطنية، وطفقوا يخترعون مصطلحات ظاهرها القبول وباطنها من قبلها العذاب، تليقاً بين النصوص ومفاهيم باطلة كالحقيقة المحمدية، ومنها يستمد كل الأنبياء والأولياء والعارفين علومهم وأنوارهم الإلهية، ومن توليدات هذه النظرية مصطلح الإنسان الجامع للأسماء والصفات الإلهية، والحقائق الكونية، وأنه روح العالم، وزعموا له الوساطة للخلق في: التعرف والوصول إلى الحق، والكشف عن المغيبات.

ولو ذهبنا ننتبع هذا الموضوع لخرجنا عن المقصود فإنه ذو ذيل طويل.

٥ - ومما ينقد على الشيخ الظفاري أن بضاعته في الحديث مزجاة، فإنه يورد الأحاديث الواهية والباطلة منها حديث (لا دين لمن لا عقل له)، وكذلك تفسير بعض الآيات على غير تأويلها.

١ - ليس مرادهم بذلك عقل الإنسان، بل المراد - عندهم - أنه أعظم المخلوقات الموجودات بعد الباري عندهم، وهو عندهم أبداع كل ما سواه، وهذا كلام لا خطام له ولا زمام في الشرع، فالقول بأن العقل صدر عنه كل مادونه، وأنه مبدع موجد لكل ما سوى الله، مما يعلم بطلانه ضرورة.

٢ - لم يثبت حديث (أول ما خلق الله العقل)، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وهذا كله يعلم فساده بالاضطرار من دين الرسل فليس أحد من الملائكة مبدع لكل ما سوى الله، وهؤلاء يزعمون أنه العقل المذكور في حديث يروى «إن أول ما خلق الله العقل، فقال له أقبل فأقبل فقال له: أدبر فأدبر، فقال وعزتي ما خلقت خلقاً أكرم علي منك فبك أخذ وبك أعطي ولك الثواب وعليك العقاب»، ويسمونه أيضاً (القلم) لما روي «إن أول ما خلق الله القلم» الحديث رواه الترمذي، والحديث الذي ذكره في العقل كذب موضوع عند أهل المعرفة بالحديث كما ذكر ذلك أبو حاتم البستي والدارقطني وابن الجوزي وغيرهم، وليس في شيء من دواوين الحديث التي يعتمد عليها...» (٢٦).

٣ - منشأ الضلال يعد اللبس بين نصوص الكتاب والسنة ومصطلحات الفلاسفة والباطنية، قال شيخ الإسلام في حديثه عن العقل الأول والعقل الفعال في حديث الصوفية: «فيأخذ هؤلاء العبارات الإسلامية ويودعونها معاني هؤلاء، وتلك العبارات مقبولة

الذي أنت عليه، ولو قامت عليك القيامة، ولو رأيت هول فلا يهولنك، وكلما عرض عليك شيء فزنه بميزان الشرع والعقل، والكتاب العزيز فما وافق الحق فافعله، وما لا يوافق الحق فاتركه» (٢٥).

- ثامناً: التأثير بمنطق الفلاسفة والإسماعيلية:

الحديث في التصوف الفلسفي دحض مزلة، ولم يسلم الشيخ الظفاري من الوقوع في مهواة كبيرة شأن الخائضين في ذلك، فقصد صنعها الفلاسفة وتلقفها عنهم الإسماعيلية وغلاة المتصوفة، ثم تقبلها من لم يزنها بميزان الشرع، وهذا ليس من طريق الزهد في شيء، وإنما جره التأثير بتراث الفلاسفة، ويبدو هذا الأمر جلياً في حديثه عن العقل، ونلاحظ في كلامه جملة من المخالفات ونسوق قوله ثم نتقضه وننقده.

قال الشيخ الظفاري: «فالعقل أشرف الموجودات وأكملها، وهو سر الأرواح ومبدؤها، ومنه نشأت الأرواح الكلية والجزئية، فجدير أن يكون قلم كلماته كما ورد في الخبر (أول ما خلق الله القلم)، وفي خبر آخر (أول ما خلق الله العقل) وليس ثم تناقض... فالعقل هو العارف بربه المتصرف في جميع العوالم بالسر الإلهي الذي أودع فيه، وهو ميزان العلم الكلي والجزئي الذي بين الحق والباطل... ونذكر شيئاً من صفات العقل: لأنه الروح الكلي الأول البسيط في العالم النساري فيه جميعه سريانياً روحانياً، وقد أخذ كل مخلوق منه ما قدر له... وأن للملائكة صلوات الله عليهم من هذا العقل حظاً وافراً، ولنبيينا صلى الله عليه وآله وسلم أكمله وأتمه وأشرفه، وهو أعقل الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين».

نقد هذا الكلام:

لا ينبغي علينا أن نمر هذا الكلام كما جاء من غير أن ننقد ما فيه من خطأ وذلك من وجوه:



70

العدد (11)

يناير
مارس
2019م

المبحث الثالث

تطير بعض المؤرخين بالشيخ باطحن

بقي أن نعرف في هذا الفصل ثلاثة أمور:

- الأول: الشيخ باطحن تلميذ الشيخ

الظفاري وراوي رسالتيه:

راوي الجواب هو الشيخ محمد بن علي باطحن، وله كتاب ترجم فيه لشيخه سعد الدين الظفاري أسماه (تحفة المريد وأنس المستفيد)، وضمنه رسالتي الشيخ الظفاري، وجاء في مطلع الرسالتين ما نصه: «قال الفقير إلى الله تعالى: وأملى علي سيدي -رحمه الله تعالى- رسالة إلى الفقيه محمد بن علي علوي»، وصدر الرسالة الثانية بقوله: «قال الفقير إلى الله تعالى محمد بن علي عفا الله عنه: وأملى سيدي رسالة أخرى إلى الفقيه محمد بن علي علوي رحمه الله».

- الثاني: تعليقاته على رسالة الشيخ

الظفاري الأولى:

وللشيخ باطحن تعليقات على رسالة الشيخ سعد الدين الظفاري الأولى تضمنت الأمور الآتية:

١- التصريح بإنكار الشيخ الظفاري على الفقيه المقدم، فقال معلقاً: «اعلم أن الخطاب قد يعلو وقد يدنو على قدر المخاطب، ولما كان جل هذه الرسالة إنكار ما ظهر للفقيه -رحمه الله تعالى- نزل الشيخ معه إلى حد يداريه به في عالم الحس والخيال».

٢- تفسير بعض كلام الشيخ الظفاري كما في قوله: «فقوله -رحمه الله- أن يكحل بصيرته بنور الحقيقة، معناه أن يعبر بها بما هو فيه من قيد الحس وتخبط الخيال إلى صفاء بحر الحقيقة».

٣- القول بأن أنفاس الفقيه المقدم متناقضة؛ حيث قال: «قوله -رحمه الله- وقد شرحت في كتابك ما ينكشف لك من الصورة النورية وأنها سر الروح من غير أن يكشف لك القائل بهذه حقيقة فهذا من التلبيس، كانت أنفاس الفقيه متناقضة».

٤ - وفي آخر تعليقاته «قال سيدي فلا أكون أنا وأنت كما قال القائل:

لقد أسمعت لو ناديت حياً

ولكن لا حياة لمن تنادي

فضم سيدي تاء؛ لأنه خاطب الفقيه بما يكره، وكان المسموع تاء المخاطب».

- الثالث: الطعن في الشيخ الظفاري من قبل بعض المؤرخين:

كانت تعليقات الشيخ محمد بن علي باطحن سبباً في النيل منه والطعن فيه، وجعلته غرضاً لسهام بعض من ترجم للفقيه المقدم، مع أنه لم يأت بجديد فشيخه كان يحذر الفقيه المقدم من تلبيس إبليس، ولا يتردد في رد كثير مما أوضحه الفقيه المقدم من وارداته، وإفراده بالنقد واللوم والطعن دون شيخه مع وجود العلة ذاتها في الشيخ الظفاري تناقض عجيب.

الأغوياء عدة في انتقاص من اجتمع ما تفرق وتشتت من عظيم الكمالات في كمل الأقطاب المحمديين والورثة الأحمديين» (٢٨).

- ثانيهما: قال في الأنموذج اللطيف بعدما ذكر أن الفقيه المقدم عمر بعد الشيخ الظفاري ستاً وأربعين سنة: «فليت شعري ماذا يقول مصنف كتاب تحفة المريد بما أمد الله الشيخ القطب الفقيه محمد بن علي علوي في هذه المدة المديدة، والعمل الطويل من عظيم المدد، وكيف يتجرأ على الفقيه ويغض من منصبه الرفيع العالي، وشامخ على مقامه السامي بعد أن خبط في ذلك خبط عشواء، وجسر بالكلام وتجراً فيمن قال: أنا فيكم كمحمد صلى الله عليه وسلم في الأنبياء عليهم الصلاة والسلام» (٢٩).

للشيخ باطحن تعليقات على رسالة الشيخ سعد الدين الظفاري تضمنت عدداً الأمور، وكانت سبباً في النيل من الشيخ الظفاري والطعن فيه.

ونقل المؤرخ صالح بن علي الحامد في (تاريخ حضرموت) عن الحساوي معلقاً على كلام علي السكران بقوله: «سمعت سيدنا عبد الله بن علوي الحداد رضي الله تعالى عنه يوماً ذكر المصنف ورده على هذا المذكور، فقال: إن السادة قد أعطاهم الله الأكثر من الفضل، وأعطى غيرهم الأقل منه، ثم إنهم مع ذلك يغارون، ويطلبون أن يكون لهم أيضاً مع ما هو لهم أو كما قال، وقال أيضاً ما معناه: لم يقل الشيخ باطحن في حق الفقيه ما يلام عليه، وإنما مراده تفضيل شيخه على غيره حتى لا يكون أحد أفضل من شيخه، وذلك في عقيدته، وليس يلام عليه انتهى من نقل الحساوي» (٣٠).

وأول من لمز في الشيخ باطحن -تلميذاً وتصريحاً- علي بن أبي بكر السكران صاحب (البرقة المشيقة)، ثم توارده بعده جماعة ردوا ما ذكره، كما في (العقد النبوي) و(تاريخ حضرموت) للحامد، ونورد ما ذكره السكران في موضعين:

- أحدهما: قال في حديثه عن اعتراض باطحن على كلام الفقيه المقدم وأنه: «شرع يشرحها ويتكلم على بيان معانيها، وقواعد مبانيها، ويغض من عالي منصب هذا القطب المشهور، الفقيه المنور المشكور محمد بن علي، ويأتي بمحامل وطنية، وتلاحين ردية، وتلاويح سفلية، وتعاريض غرضية، اتخذها بعض الجهلة الأغبياء، والطفافة



١٩) الجواهر الشفاف، ٧٩/١، وقد حذف المؤرخ صالح بن علي الحامد بعض الكلمات المهمة من هذه الوصية في تاريخه ٧٢٤/٢.

٢٠) تاريخ حضرموت، للحامد، ٧٢٢/٢.

٢١) حديث ابن عمر يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أحثوا في وجوه المداحين التراب»، أخرجه ابن حبان، وصححه الألباني.

٢٢) والقصة اشتهرت بطولها، ولم أجد لها مصدراً صحيحاً، وفيها أن القسيس سأله عدة أسئلة فأجابها عنها.

٢٣) العقد النبوي، ٢٧١/١، وانظر: قصة بلعام بن باعوراء في تفسير ابن كثير عند قوله تعالى: [وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا....].

٢٤) وقد أورد حديث جبريل عليه السلام «أنه ينفسم كل يوم في ماء الحياة، ثم يخرج فينفض جناحيه، فيقطر من كل ريشة قطرة يخلق الله من كل قطرة ملكاً يطوفون بالبيت المعمور»، وهو حديث باطل لا يجوز الاستدلال به، أخرجه الديلمي وغيره.

٢٥) الجواهر الشفاف، ٧٩/١، تاريخ حضرموت، للحامد، ٧٢٤/٢.

٢٦) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، حققه وخرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ص ١٠٠.

٢٧) مجموع الفتاوى، ٣٣٢/١٧.

٢٨) ص ١٠٢.

٢٩) ص ٢٠٨ وعنه العقد النبوي، ٢٧٤/١. ٣٠) تاريخ حضرموت، للحامد، ٧٢٤/٢، واعتراض الحامد على نقل الحساوي ولم يستبعد كون باطحن غار حتى من رسالتي شيخه لهذا الشاب المقبل.

٣١) السعادة والخير في المشايخ آل باقشير (مخطوط)، وانظر: غرر البهاء، ص ١٠٥. والحديث عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كَانَ يَكُونُ فِي مَهْنَةِ أَهْلِهِ - يعني خِدْمَةِ أَهْلِهِ - فَإِذَا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ خَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ»، رواه البخاري، وخرجه الحافظ أبو الحسين ابن المظفر بلفظ «فإذا نودي بالصلاة كأنه لم يعرفنا».

٣٢) تحفة الزمن، للحسين الأهدل.

الهوامش:

١) الجواهر الشفاف، (مخطوط): البرقة المشيقة، ص ١٠٢؛ العقد النبوي، ١/٢٢٤؛ غرر البهاء، ص ١٥٠؛ تاريخ حضرموت، ٧٢٤/٢.

٢) طبقات فقهاء اليمن، للجعدي، ص ٢٢٠.

٣) الجواهر الشفاف، (مخطوط).

٤) طبقات فقهاء اليمن، ص ٢٢١، وأفاد الجندي في السلوك ١/٤٦٤ أن الفقيه المجراني دخل ثغر الإسكندرية وأصبهان فأدرك الحافظ السلفي وأخذ عنه بها. انظر تاريخ عدن، للطيب بامخرمة، ص ٢٣٢.

٥) طبقات فقهاء اليمن، ص ٢٢١.

٦) السلوك.

٧) قمت بتحقيقها وطباعتها قبل سنة ٢٠٠٥م، دار الصديق بصنعاء.

٨) تاريخ شنب، ص ٩٠٥ (ص ٩٨).

٩) الجواهر الشفاف، ٧٧/١؛ الغرر، ص ٣٦٤. ١٠) انظر: الحكاية السابعة والعشرين من الجواهر الشفاف.

١١) انظر: الحكاية السابعة والعشرين من الجواهر الشفاف. وتتنص الحكاية على أن الفقيه محمد بن علي كان غائباً عن البلد فلما علم بموته سار إلى تريم فوجده قد دفن فدخل المسجد الجامع وطلع منارته وآلى أن لا يخرج حتى يأتيه الفقيه بامرون من قبره ويجتمع به يزيل ما في خاطره، فأتاه أبو مروان وتم الاجتماع به، وقال له يترجاك أهل البرزخ كما يترجى أهل الخريف الخريف، وقد سمع ذلك حميد المؤذن عندما أراد أن يؤذن لصلاة الفجر كما تزعم هذه الرواية.

١٢) النفحات المسكية (مخطوطة).

١٣) دلائل الأخبأار من العدة المفيدة النفحات المسكية مخطوط.

١٤) صفحات من التاريخ الحضرمي، ١/٨٢؛ المختصر في تاريخ حضرموت، ٥٥/١.

١٥) النفحات المسكية (مخطوط).

١٦) البرقة المشيقة، ص ٢٠٤. وفي الجواهر الشفاف، ٩٣/١ أنه قد تبعه مرة ابنه أحمد وهو صبي صغير إلى شعب النعير ولم يعلم به، فلما وصل الشيخ وسط الشعب قال: الله، فضج جميع ما في الشعب من الشجر والحجر بالتسبيح فلما سمع الصبي ذلك خر مغشياً عليه.

١٧) الجواهر الشفاف، ٧٨/١.

وقد أثنى الشيخ باطحن في بعض رسائله على بعض أحول الفقيه المقدم كما في سياق حديث أم سلمة رضي الله عنه «كنا نحدث رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحدثنا فإذا قام إلى الصلاة كأنه لم يعرفنا»، قال ولقد رأيت شيئاً من ذلك في الفقيه محمد بن علي باعلوي ثبته الله بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ونفع به (٢١). وإنما كان الشيخ باطحن ينكر شطحات الفقيه المقدم فقد سأل السلطان الفقيه محمد بن عبد الله بن راشد والي حضرموت الشيخ القديم عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن باعباد عن بعض شطحات الفقيه المقدم، وذكر له أنه قد سأل عنها الشيخ بافضل والشيخ باطحن فأنكره على الفقيه فقال له القديم: أمتحن أنت أم مستفيد؟ فقال السلطان: بل مستفيد، فقال: أشهدوا علي أن الفقيه المقدم محمد بن علي لا تمضي عليه ساعة وهو خال من السكر، ولا يصلح من هذين الشيخين الاعتراض عليه مع ظهور وجه العذر (٣٢).

وأن لنا أن نضع القلم ونمسك العنان هنا، وحسبنا ما توخينا من الإبانة لمضامين هذه الرسائل المتبادلة بين الشيخ سعد الدين الظفاري والفقيه المقدم، والتعليق عليها، ولا نريد الاسترسال في مناقشة مصطلحات التصوف كالسكر والاصطلام ونحو ذلك حتى لا نحيد عن المراد، فإن النفس قد أشربت من معين الكتاب والسنة فأصبحت زوراء عن حياض مصطلحات التصوف وشطحات أصحابه كما قال الأول:

شَرِبْتُ بِمَاءِ الدُّحْرِضَيْنِ فَأَصْبَحْتُ

زُورَاءَ تَنْفَرٍ عَنْ حَيَاضِ الدَّيْلَمِ

هذا ما أردنا بيانه وتوضيحه نشرًا للعلم وقضاء حقوقه علينا والجود بالعلم أعلى من الجود بالمال وأنفس، ونسأل الله القبول، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

لهجة حضرموت

(الحلقة الخامسة)



أي غرب حضرموت في المكلا والشحر مثلاً، وتختلف لهجات الناس في وادي حضرموت عن لهجات أهل الساحل بعض الشيء، وتختلف لهجات أهل الأرياف والبقوادي عن لهجات أهل المدن، ومن خلال الاختلاف والتباين الواضح أو الطفيف في لهجات أهل حضرموت يمكن تمييز اللهجات الرئيسية الآتية:

١ - لهجة أهل المشقااص في شرق حضرموت.

٢ - لهجة أهل المعراب في غرب حضرموت.

٣ - لهجة أهل وادي حضرموت.

وتسميتا المشقااص والمعراب هما تسميتان قديمتان؛ حيث يعني المشقااص الشرق، أي المناطق الواقعة شرق حضرموت، بينما يعني المعراب الغرب. وتقع منطقة المشقااص في جنوب شرق حضرموت، شاملة السهل الساحلي الشرقي، والجزء الشرقي في هضبة حضرموت الجنوبية، وهي لا تشمل شرق وادي حضرموت، ولا القسم الشرقي من صحرائها، وقد تحدثت كتابات القرن العاشر الهجري في حضرموت عن حيريج وقشن وحصوين في المهرة ضمن مناطق المشقااص^(١)، ومصطلحي المشقااص والمعراب موجودان في اللغة الشحرية (الجبالية) في ظفار، وهما (مشقيص، ومعريب).

ومنذ القدم كانت مدينة الشحر، الأسعا كما كانت تسمى حينذاك عاصمة وميناء رئيساً لإقليم الشحر، بالإضافة إلى مرباط عاصمة وميناء القسم الشرقي من الإقليم؛ حيث كانت وما زالت إمكانية التبادل التجاري متوفرة بوجود السلع المحلية والمستوردة في أسواق مدينة الشحر، وفي أوقات متأخرة أطلق اسم المشقااص على المناطق الممتدة شرق الشحر المدينة إلى آخر حدود حضرموت على الشريط



محمد عوض محروس

المشترك والمختلف في لهجة حضرموت (١):

لهجة حضرموت هي اللهجة العربية المحلية التي يتحدث بها أبناء حضرموت، بالإضافة إلى لغتهم الأم اللغة العربية الفصحى؛ حيث إن الموروث الشعبي وما يستجد منه يصاغ في الغالب باللهجة المحلية في حضرموت، بمساحتها المعروفة اليوم، بساحلها وواديها وصحرائها، وفي مناطق تواجد الحضارم في أراضي الشتات والمهاجر. وتحتوي لهجة الحضارم في هذه المساحة الواسعة في الداخل على ما هو مشترك في نطق كل أبناء حضرموت، وفيها ما يختلف بعض الشيء من منطقة لأخرى داخل حضرموت نفسها، حيث التباين في اللهجة الحضرمية، هو ضمن الإطار العام للهجة، وهو واقع ملموس ليس في حضرموت وحدها، ولكن في كل البلدان العربية التي تختلف وتتعدد لهجات الناس فيها من منطقة ومن مدينة إلى أخرى.

والتباين في لهجة حضرموت يتضح من خلال اختلاف لهجات الناس في الساحل الحضرمي؛ حيث تختلف لهجة الناس في شرق الساحل الحضرمي عن لهجة أهل المعراب،



عوض ينطقونه محمداً عوض، وسالم أحمد ينطقونه سحمد. وتقترب لهجة الناس في وادي حضرموت من لهجة أهل المعراب في المناطق الساحلية الغربية من حضرموت وفي غرب هضبتها الجنوبية، فهي تختلف عن لهجة أهل المشقاص في شرق حضرموت، وفي لهجة أهل الوادي يلاحظ تميز واضح في لهجة أهالي المنطقة الممتدة من شبام في الغرب إلى شرق مدينة تريم في الشرق عن لهجة أهالي المنطقة الوسطى والغربية من وادي حضرموت، حيث تقترب لهجة أهالي المناطق الوسطى والغربية من وادي حضرموت من لهجة الناس في مناطق الشيطان وصحراء حضرموت.

وبينما تتسم لهجة أهالي المعراب باللين في النطق على عادة السكان الحضري في مدن وأرياف المنطقة الغربية في حضرموت نجد أن لهجة أهل المشقاص تتميز بالشدة في النطق كقولهم:

بقره بدلاً عن نطق أهل المعراب بقره. وبُسْرَه بدلاً عن نطق أهل المعراب بسره. وسَفْعَه بدلاً عن نطق أهل المعراب سَعْفَه، وهي جريدة النخل. وحُمْسَه بدلاً عن نطق أهل المعراب حَمْسَه وحَمْسَه بدلاً عن نطق أهل المعراب خَلْفَه. وصَبْخَه بدلاً عن نطق أهل المعراب صُبْخَه. وفي لهجة حضرموت يختصر الحضارم كغيرهم من العرب حرف الجر (على) إلى حرف (ع) كقولهم:

- الطريق ع الأولي.

- الصلاة ع الحاضر.

- حكم دولة عاضيف.

وكما جاء في قول الشاعر عوض عبدالله سبيتي:

يا الهاشمي ناجرت لي عبارة

في بحر والبحر ما قد تبلى غزارة

وصبرت صبر الخشب ع النجارة

عاهد بلطه وعادق بالمسمار

وفي لهجة أهل المشقاص يدخل حرف العين على الجملة الفعلية قبل الفعل المضارع ليفيد استمرار الفعل كقولهم:

عاهدر ونبيي سام ودي لحقك ذليق ليشك عادك ما تلتام

وقول الشاعر سعيد بن عوض العمودي (٢):

تمخروا في السفن وتعدلوا يا فلكو

ع يقلدوا رسم جمهوري بتاج الملوك

كما يتم حذف نون الأفعال الخمسة المتصلة بها واو الجماعة وهي مرفوعة، ويعوضون عنه بالألف كما جاء في القول السابق، وفي قول الشاعر عيظة بن عوض بن الطير

الجمعي (٣):

حيا بالموجهين المروج كما العسل عايسقوا من نهر زين

الساحلي، ويحصر أغلب الناس اليوم منطقة المشقاص في مديرية الريدة وقصيعر شرق الساحل الحضرمي.

واللهجة المشقاصية هي في الأصل لهجة قبائل المشقاص الحموم وثعين، والسكان الحضري في المدن الريفية، والقرى المنتشرة في شرق ساحل حضرموت، وفي شرق هضبتها الجنوبية، وتمتد جغرافية اللهجة المشقاصية من عيص خرد شرق مدينة الشحر إلى شرق محافظة حضرموت على الساحل، وتمتد بامتداد قبائل آل كثير في غرب محافظة المهرة، أما في المناطق الداخلية فتتد من وادي عرف شمال الشحر إلى غيل يمين شمالاً، وإلى مئاوي القبائل البدوية الواقعة حوالها، وإلى الشرق منها شاملة شرق هضبة حضرموت الجنوبية؛ حيث تتواجد قبائل الحموم وثعين وغيرها من قبائل المشقاص، كما أن اللهجة المشقاصية ليست غريبة على أهالي مدن الساحل الحضرمي الأخرى، ومدن وادي حضرموت، (المكلا، والشحر، وغيل باوزير، وشحير، وسينون، وتريم، وساه وغيرها من المدن)، حيث يتداخل الناس في مواقع السكن والعمل، وفي المناسبات الاجتماعية، ومن خلال تداول الموروث الشعبي الأمر الذي يساعد على تداخل اللهجات وتقاربها.

والمعرب جغرافياً يشمل المناطق الواقعة إلى الغرب من منطقة المشقاص، حيث يتداول الناس لهجة قبائل سيبان ونوح وغيرها من القبائل القديمة في المنطقة، والسكان الحضري القاطنين في مدن وأرياف هذه المساحة الواسعة من حضرموت، مع ملاحظة بعض التباين في اللهجة من مدينة ومن قرية إلى أخرى، والاختلاف بين لهجة المدينة والبادية، ومثال ذلك الاختلاف بين لهجة الناس في مدينة غيل باوزير وضواحيها عن لهجة الناس في مدينة الشحر والمكلا مثلاً؛ من حيث إدغام بعض الحروف وحذفها وإبدالها؛ ومن حيث نطق أهل الغيل ألفاظاً لا توجد في لهجات المدن الأخرى، مثل:

لفظة بعوض التي ينطقها أهالي غيل باوزير (حُمش). ولفظة ضفدعة التي ينطقها أهالي غيل باوزير (ضعفلة). ولفظة ضدح التي ينطقها أهالي غيل باوزير (بهايا). ولفظة جم التي ينطقها الحضارم عامة (يم)، وينطقها الناس في غيل باوزير (يميته).

كما أنهم يبدلون الهمزة على الألف في لفظ مثل (يأكل) إلى واو؛ حيث ينطقون الفعل (يأكل) (يُوكَل)، ويدغمون بعض الحروف ويحذفون بعضها في نطقهم لبعض الأسماء مثل:

سعيد ينطقونه سعيدو، وعمر ينطقونه عمارو، وعبدالله ينطقونه عباد، عبادي، وعبدالرحمن ينطقونه نُحمي، محمد



كذلك تظهر زيادة حرف الياء في الفعل الماضي المتصلة به ضمير المتكلم (التاء)، والمتكلمين (نا) في لهجة أهل المشقاص كقول الشاعر بن حمادة (٤):

لأجل زلة نكرت والعقول العارفين ع الحقيقة بصريت
نامن أول ما ذريت حيث الجودة باتبقل سوميت ومطريت
وبصيغة ضمير المتكلمين نحن قال الشاعر عبد الله محمد بن سلم:

صبحينا بعود النافية (٥) لك هدية والقرنفل بقل ع الطش
فوق المطيه

وكما قال الدكتور سعيد سالم الجريري في قصيدته (ندامه) (٦):

ما تفكرينا في غنمكم والعجول

وانتم فتحتوا العين عالي في الحقول

والقصد لما هو هنا متصافيين

يكفي حلبتوها خدعتوا سالمين

وينطق ضمير المتكلمين (نحن) في مناطق المعراب في غرب حضرموت، وفي الوادي، كما هو في العربية الفصحى (نحن)، باستثناء مناطق المشقاص التي ينطق في أغلبها (نحنا)، بدون النون الثانية التي عوض عنها بالالف، ويمتد هذا النطق إلى السكان القاطنين في مدينة تريم وحواليها في شرق وادي حضرموت، ويستثنى من ذلك مدينتا الحامي والديس الشرقية في شرق حضرموت على ساحل بحر العرب التي ينطق فيهما ضمير المتكلمين (نحن) بالصيغة التي ينطق بها في اللغة المهرية (نھا).

كما تتميز لهجة المشقاص بإمالة الألف نحو الياء في كثير من الأسماء، مثل:

سالم الذي ينطق سيلم. وهادف الذي ينطق هيدف. ومساعد الذي ينطق مسيعد، وهذا النطق شائع في مناطق المعراب في الشحر والمكلا وفي تريم وفي وادي حضرموت وفي دوعن وربما في مناطق أخرى في الوادي.

سارق الذي ينطق سيرق. وبارد الذي ينطق بيرد. وشارد الذي ينطق شيرد. وراجع الذي ينطق ريجع.

كما يُنطق الألف في أسماء بعض الفاعلين بإمالة نحو الياء في لهجة مدينة المكلا كما أوضح د. عبد الله صالح بابعير (٧)، وفي بعض المناطق الأخرى من ساحل حضرموت.

كما يوجد في لهجة المشقاص حذف وإبدال في وسط اسم الفاعل كقولهم:

- قيم بدلاً من قائم؛ حيث تحذف الألف وتبدل الهمزة ياءً.

- نيم بدلاً من نائم؛ حيث تحذف الألف وتبدل الهمزة ياءً.

- صيم بدلاً من صائم؛ حيث تحذف الألف وتبدل الهمزة ياءً.

وفي لفظة جائع تبدل الألف واوًا والهمزة ياءً وتنطق: جويج.

وفي بادية المشقاص يبدلون حرف اللام بحرف الياء، مثل:

- خلق تُنطق خيق.

- حلق تُنطق حيق.

وحرف العين في سعد يبدلها البعض ألفاً، حيث تنطق ساد، كما جاء في نقش الملك الحضرمي (يدع إل بين بن ربشمس) الخاص بإحياء طقوس الصيد (٨)، وهناك حذف في إبدال وإدغام لبعض الحروف في نطقهم لبعض أسماء الأشخاص، وفي بعضها يتم جمع اسمين في نطق واحد كقولهم في:

عبد الله الذي ينطق بعدة أشكال منها: (عُض الله، عِد الله، عِدوه، عِضوه، عبادي).

سعد عبد الرحمن ينطق في بعض مناطق المشقاص: (سعد حمان).

سعد عوض ينطق في بعض مناطق المشقاص: (سَعُوض).

عبود سالم ينطق في بعض مناطق المشقاص: (عُبْسَه).

وفي مدينة الشحر ينطق الناس النون لأمًا، كما في قولهم: غلم بـدلاً من غنم، وهذا النطق ليس جديداً على أهالي الشحر، فقد ذكر محمد عبد القادر بامطرف أن «سوق الغنم يكتبه الربان باسباع (ت ٩٥٠) الغلم» (٩)، كما أن هذا النطق ليس جديداً على المنطقة كلها، فقد ذكر د. جواد علي أن لفظة صنم كانت تكتب عند عرب الجنوب في العصور القديمة (صنم) و(صلم) (١٠).

لقد كانت الأوضاع السياسية والاجتماعية التي طرأت على حضرموت -بعد سقوط مملكتها في القرن الرابع الميلادي- السبب الرئيس في تأصل اللهجات المتعددة في حضرموت وبقائها، حيث كان لصعوبة المواصلات والتواصل بين مختلف المناطق بسبب الفوضى والصراعات القبلية، التي استمرت لقرون عديدة في كل أنحاء حضرموت بالغ الأثر في عزل المناطق والوديان وحتى المدن والقرى عن بعضها البعض، وبالتالي بقاء اللهجات كما هي؛ حيث انعزل الناس في مواقع سكنهم، وأصبح التواصل والاختلاط نادراً، الأمر الذي جعل كل منطقة تحتفظ بلهجتها، حيث كانت الحركة بين المناطق ضعيفة جداً، فوجهة أبناء المشقاص مثلاً كانت لا تتعدى الشحر عاصمة اللواء (١١) قبل سريان الهدنة التي فرضها المستشار البريطاني في حضرموت وليم هارولد إنجرامس في عام ١٩٣٧م، وكانت صعوبة حركة الناس في أنها لا تتم بين منطقة وأخرى إلا بخفارة قبلية، كانوا يطلقون عليها (سياره)، مقابل مبالغ نقدية معينة لمن يقوم بالخفارة، وكان لكل قبيلة حدودها، حيث يتم تغيير الخفارة من منطقة لأخرى بمبالغ أخرى تدفع لمن يقوم بالخفارة (١٢)، وقد تحدث «شاهد عيان عن التحولات التي لاحظها أثناء



75

العدد (11)

يناير

مارس

2019م

ويلاحظ في لهجة الناس في وادي حضرموت التشديد في نطقهم لبعض الحروف، والضغط عليها عند النطق، كما في قولهم:

- قَدَّين، وهي بمعنى أين أو إلى أين.

وقولهم:

- جَدَّه، وفي العَدَّه.

- ادَّعْ بالباطل يأتيك الحق.

- أَقَى مسكة أعور.

- أَقَى لنا رجب ورجبب.

- أصل الكذاب إلى عند الباب.

- وفي نطقهم لاسم منطقة: مَدُوْدَه.

- وفي نطق البعض منهم للفظه التمر.

وبينما يحذف الناس في ساحل حضرموت الهمزة من صيغة (أفعل) التي ينطقونها قرح بدلاً من أقرح، وعور بدلاً من أعور، نجد أن الناس في وادي حضرموت يحذفون الهمزة من صيغة (أفعل) مقرونة بحذف الألف من (أل) القمرية في الأسماء كما في قولهم:

- تجي في كور لقرح، بدلاً من الأقرح.

- بغيت لعور ينلوسنا فرقر عيونه وفزعنا، بدلاً من الأعور.

وهذه الظاهرة، حذف همزة أفعل مع حذف الألف من (أل) القمرية غير موجودة في لهجة أهل المشقاص في شرق حضرموت، وهي شائعة في غرب حضرموت والوادي، وفي لهجة الناس في محافظات شبوة وأبين ولحج والضالع، في أسماء الناس، مثل: لعجم، لسود، لحول، لعور، لدهم، لشطل، لصور، لزرقي، لملس. وهي موجودة أيضاً في أسماء بعض الناس في مدينة الشحر، مثل: لحمر، لعوج، ولرضي. وهي أكثر شيوعاً في مدينة المكلا مركز المحافظة.

وهذه الصيغة موجودة في نطقنا لأسماء بعض المناطق، مثل: لرمي الواقعة شمال فوه في مديرية المكلا، ولدواس في هضبة حضرموت الجنوبية على الطريق المؤدية إلى وادي حضرموت، وفي نطقنا لوادي دوعن ليمن وليسر، وربما في لقنة في ريدة المعارة، وفي لبنه ولجرات في دوعن، وفي اسمي سلسلي جبال (لنمر) و(النسر) بالقرب من شبوة عاصمة حضرموت القديمة، وكذلك في الأسماء، مثل: لحمر في شرق محافظة أبين، وفي لودر في أبين وفي لبعوس في يافع.

ويحذف الناس في ساحل حضرموت حرف الألف من الفعل في صيغة فعل الأمر كقولهم:

- بعد من حبيبك يحبك، بينما ينطقه الناس في وادي حضرموت بصيغته العربية الصحيحة: أبعد من حبيبك

هدنة السلام بقوله: في عهد السلطان صالح تواصلت الناس وتخالطوا وتعارفوا وتفاهموا وتقاربوا فأتوا أفكارهم وتزاجوا وتقاربت لغاتهم ولهجاتهم» (١٣)، ويتذكر كثير من أبناء المشقاص الذين درسوا في مدارس مدينة غيل باوزير (المدرسة الوسطى، والمعهد الديني، ودار المعلمين) في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، كيف كانت بعض عباراتهم والفاظهم تُقابل بالاستغراب والاستهزاء من قبل الطلاب الآخرين، الذين كانوا يرددونها بشكل تهكمي، وكيف كان بعض أبناء المشقاص ينزوي خجلاً من ذلك، على الرغم من أن لهجة أهل المشقاص لم تكن غريبة في غيل باوزير وفي مناطق المعراب في غرب حضرموت، فالشاعر محفوظ عبدالرحمن العطيشي من أهالي منطقة الصداغ في مديرية غيل باوزير يقول بلهجة مشقاصية:

يا اللي تهد في البحر نا في البر مثلك عانهد

وقوله (١٤):

كله السبب سالم قريشن كادنا ما قال لي بابور بكره با يصل وصلت نا وياه واق القاصره وتفاشيلنا بعد ما كنا سدود وكذلك قول الشاعر محمد أحمد بن هادي باوزير (بو سراجين) من أهالي الغيل (١٥):

طلعت العلم وفوليت الجزيره

لاتعكت علي با نظراح البار ع البار

وقول الشاعر سعيد باحريز من المكلا (١٦):

دنيا الندم والوقت حيلة بحيلة

حد تضحكه ذي الدنيا وحد عاتبكيه

وقوله في المسرحة، التي قالها عام ١٩٥٣م (١٧):

تليت المسابت كلها وبلغيت المروة حدها

وقول الشاعر سعيد سالم بانهميم من بادية سيبان (١٨):

عا تخب ملقي هود وتعكار مخشبك (١٩) كنه بايهد لصبار

بالإضافة إلى وجود صيغة المبالغة المشقاصية (يفعل) في لهجة مدينة المكلا كما يقوله د. عبداللّه صالح بابعير (٢٠)، حيث تتردد هذه الصيغة بكثرة في لهجة أهل المشقاص في الفعيلين الماضي والمضارع:

الفعل الماضي	صيغة المبالغة في الفعل الماضي على وزن (فَعُول)	الفعل المضارع	صيغة المبالغة في الفعل المضارع على وزن (يَفْعُول)
كتب	كُتِبَ	يكتب	يَكْتُوبُ
ضحك	ضُحِكَ	يضحك	يَضْحُوكُ
بكى	بَكَى	يبكي	يَبْكُوي
دهر	دَهَرَ	يدهر	يَدْهَورُ
زفن	زَفُونُ	يزفن	يَزْفُونُ



يجبك. - بعد من الشر وغني له، بينما ينطقه الناس في وادي
حضر موت بصيغته العربية الصحيحة: ابعد من الشر وغنّ
له. - عمل خير تلقّ خير، بينما ينطقه الناس في وادي
حضر موت بصيغته العربية الصحيحة: اعمل خير تلقّ خير.

ويحذف البعض في وادي حضر موت الحرف الذي يلي حرف
الألف في الفعل الماضي الذي تبدأ به الجملة كقولهم:
- ألقى لنا رجب ورجب، بدلاً من ألقى بمعنى فعل، صلح، عمل.
- ألقى مسكة أعور، بدلاً من ألقى بمعنى فعل، صلح، عمل.
- أصل الكذاب إلى عند الباب، بدلاً من أوصل.
ويحذف الناس في ساحل حضر موت الألف من أول الاسم،
كقولهم:

- بوزيد معروف بشمله، بدلاً عن أبوزيد.

- بليس ما يكسر خزيه، بدلاً عن إبليس.

- حمر عين، بدلاً عن أحمر عين.

وتتغير بعض الأدوات، أي الحروف المستعملة في حديث
أهل الساحل عما هي عليه في لهجة أهل الوادي، كقولهم
في الوادي:

- من لا يحسب للرجال ما هو رجّال، الذي ينطق في الساحل:
من ما يحسب للرجال ما هو رجال.

- من لا حسبنّا فائدة ما أحسبه رأس مال، الذي ينطق في
الساحل: من ما حسبنا فائدة ما أحسبه رأسمال.

- من لا حضر على شاته جابت له تيس، الذي ينطق في
الساحل: من ما حضر على شاته جابت له تيس.

وتنفرد لهجة الناس في الوادي ببعض الألفاظ القديمة أو
غير المتداولة في الساحل، وهي مثل:

- باب صنّع مفقرين، أي أغلق مدخلين.

- التليداء ع البقر، التليداء بمعنى التكرار، والمثل ينطق في
الساحل: السناوة ع البقر، والسناوة هي أيضاً لفظة حضرية
قديمة، وهي تعني رفع الماء من البئر بواسطة الحيوان أو
الإنسان أو بشكل مشترك بين الإنسان والحيوان بواسطة
الطلوع والنزول في مقود البئر، والمقود هو شق متدرج
الانخفاض بشكل انسيابي، وعندما لا يوجد الحيوان يقوم
الإنسان بمفرده بعملية السناوة.

- الجوّه جوّه حتى نهار العيد، والجوه هو الرديء.

- خابروا بي أعطل، أي أغرق التمر من الزير.

- شعرة مثناة صيم، ومثناة من أثناء، أي من داخل الصيم،
وهو كمية من التمرد الخالي من النوى والمفحوس
والمتمداخل بعضه في بعض.

- الصفرية ما تقوم إلا على ثلاث، والصفرية هي القدر،
والثلاث هي ثلاث أثاف في الفصحى التي يوضع عليها القدر.

- عنده حمر القاذوف، والقاذوف هو رأس التمرة، وهو القنصور
عند أهل الساحل ويضرب وصفاً لمن لا يكظم غيظه.

الهوامش:

(١) محمد عمر الطيب بافقيه، تاريخ الشجر وأخبار القرن
العاشر، ص ١٩٨، ٣٠٥، ٣٢٠، ٣٢١.

(٢) ديوان صاحب الريادة الشيخ كرامة بن عمرو بن
حمادة، ص ٤٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٨٣.

(٤) المصدر السابق، ص ٩١.

(٥) عود النافية: عود الند.

(٦) بخيته ومبخوت قصائد العامية الحضرية، ص ٢٨.

(٧) انحراف اللهجات العامية الحديثة عن العربية الفصحى
مظاهر من لهجة مدينة المكلا، ص ٣١.

(٨) انظر نص النقش جاكين بيرن الشواهد الكتابية
لمنطقة شبوة وتاريخها، شبوة عاصمة حضر موت
القديمة، ص ٢٥.

(٩) الشهداء السبعة، ص ٤١.

(١٠) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٦، ص ٧٣.

(١١) كانت السلطنة القيعطية تتكون من ألوية مفردها لواء،
كلواء الشحر، ولواء المكلا، ولواء حجر، وغيرها.

(١٢) علي حسن علي وعبدالرحمن عبدالكريم الملاحي،
تاريخ الصراع الحمومي القيعطي، الندوة العلمية
التاريخية حول المقاومة الشعبية في حضر موت ١٩٠٠ -
١٩٦٣ م، ص ٢٥٤.

(١٣) عبدالله سعيد سليمان الجعدي، الأوضاع الاجتماعية
والثقافية والاقتصادية والسياسية في حضر موت ١٩١٨ -
١٩٤٥ م، ص ١٨٨.

(١٤) محمد عبدالقادر بامطرف، الميزان، ص ١١٧.

(١٥) مجدي سالم باحمدان، باحريز فارس المداره، ص ١٦٩.

(١٦) عمر محفوظ باني، الشعر الحميني في حضر موت،
ص ١٢٨.

(١٧) المصدر السابق، ص ٥٦.

(١٨) عبدالله صالح حداد، معجم شعراء العامية الحضارمة،
ص ١١٤.

(١٩) مخشبك: فأسك. لصبار أي الأصبار وهي الجبال.

(٢٠) انحراف اللهجات العامية الحديثة عن العربية الفصحى
مظاهر من لهجة مدينة المكلا، ص ٩٢.



لا تأسفن عليه. (إنراستخذى)!



د. سعيد الجريري

والإحسان في السياق الديني وهو أحد مصادر تكوين المجتمع ثقافياً.

لكن الاستخذاء، بدلالة حروف الزيادة في تصريحها (الألف والسين والتاء)، تتضمن سعيًا ما من المستخذى نفسه، إلى أن يذل وينقاد لغيره، فلا تؤدي معناها أي كلمة مرادفة، مهما يكن لها من استغراق في سحق الذات المتصفة بها. غير أن المستخذى خارج اللغة لا يلصق به الخضوع، وإنما تتداعى عليه كالدباب والزنابير صفات أخرى كالانتهازية والأنانية والخذلان وما جاورها من معانٍ في معجم الانحطاط الأخلاقي، مهما يكن للمستخذى من مهارات شخصية في التمويه والتقمص والادعاء. فهو هش وإن يكن حاكماً مستبدًا مثلًا، أو جنرالاً مدججاً بنياشين الوهم، أو واجهة اجتماعية أو سياسية أو ثقافية في منظومة النسق الاستخذائي الذي من مهمماته العامة النفاق الاجتماعي، والشيزوفرينيا، والبراغماتية الهجين، والميكافيلية العرجاء.

وعوداً على عنوان، فلا أسف على مستخذٍ، اتخذ الاستخذاء منهجاً وأسلوب حياة، حتى تبدل إحساسه فلم يعد يشعر بمحوضة الذل والخضوع والهوان. وإن يكن الإنسان كائنًا لغويًا، فإن كانيته اللغوية تلك لا تعني شيئاً إن مس إحساسه خلل تقني، فهان على نفسه ثم هانت نفسه على الآخرين، ومن يهن يسهل الهوان عليه، بتعبير المتنبي.

(لا تأسفن عليه. إنه استجدى). ليست مما اقتبسته من كتاب أو مقال أو قصة أو رواية أو قصيدة، ولكني وضعتها عن عمد بين قوسين، لإحساسي بأن في الصياغة تناصاً ما مع تعبير تراثي، ربما يستدعي صيغة قرآنية، كما ورد عن فروع في سورة طه، لكن ما يبدو لي أن تركيب العنوان يستدعي من التراث فاعلية الرقص، فمن تمل نفسه صاغرة إلى استخذاء لأي كان، فإنما هو غير مأسوف عليه، لأن في قائمة المستخذين من لهم في نفوسنا منازل، تنازلوا عنها، ولم يبقوا لنا سوى أن نأسف عليهم، لكن لا وقت مأسف، ولا عزاء للمستخذين.

التي تتخذها إهاباً، كرهاً أو اختياراً. ومن يتأمل الاستخذاء في المعجم العربي، يهله ما وثقه القدماء من إشاراتٍ جديرة بالتدبر والتفكر، جدارتها بأن تكون في منظومة تشكيل الوعي بما يسمو بالذات الإنسانية ويحررها من ذلٍّ ومسكنةٍ يتم مراكمتها بالترويض حيناً وبالشدج حيناً. فاستخذى) فعل مزيد يحيل إلى الخضوع والذل والضعف والانقياد، وعلى تماس معه نجد الفعل الثلاثي (خذى) مرتبطاً بالأذن، مثلًا، فيقال: خذيت أذنه: استرخت من أصلها، وانكسرت مقبلةً على الوجه، يكون في الناس، والخيل والحمر، خلقةً أو حدثاً. ومن ألقاب الحمار: خذِي.

لا أذكر متى وقرت كلمة الاستخذاء في أذني، لكني أتذكر أن العقاد كان دليلي إليها، أول مرة، في كتابه (هتلر في الميزان)، إذ ألصق فعل الاستخذاء بالمقطر حين تصدمه القوة من سواء، إلا أن الاستخذاء في نسخته العربية حالة خاصة؛ لأن مساقات الاستخذاء يتداخل فيها الاجتماعي والثقافي والديني ثم السياسي، كأنما هناك استراتيجية عامة لإنتاج كائنات استخذائية، سواء ما كان منها في رأس الهرم أم في قاعدته، ليتبدل فعل الاستخذاء ورد فعله، في منظومة استبداد اجتماعي وسياسي مسلفنة، ينساق فيها المستخذى والمستخذى معاً إلى عدمية محفوفة دروبها بالأزمات، حتى تغدو الإدارة بالأزمات بديلاً عن إدارة الأزمات وحلها، فيستخذى لها من يستخذى، طوعاً أو كرهاً، ويأبى من يأبى.

وإن يكن (الاستخذاء) من الكلمات الضاربة في أعماق المعاجم، غير متداولة في اللغة اليومية، وينوب عنها الخضوع والذل مثلًا، إلا أن كلاً من الكلمتين المرادفتين البديلتين لا تؤديان دلالة وإحياء الاستخذاء وما يحف بهما من تصوير كاريكاتيري للذات المستخذية. فالخضوع قد يكون في دلالة دينية ما إمعاناً في الرفعة، فبقدر خضوع المؤمن لربه فإنه يرقى مراقي أعلى. وكالخضوع الذل فإن خفض جناح الذل للوالدين من علامات البر

منذ أن تغلّت حاستي اللغوية، ثم حساسيتي تجاه الكلمات والتراكيب العربية، سواء ما كان منها في الشعر العربي القديم أم القرآن، كان لي مع المعجم العربي وقفات خاصة، وتأملات في تاريخ الكلمات وسياقاتها التعبيرية، وكثيراً ما كنت، قبل الاختصاص وبعبده، أفتش في الكلمة عن مضمراتها، وعن حمولاتها الثقافية والتاريخية، عبر تحولاتها من الحسي إلى المجرد، وكثيراً ما وجدتني أكون عالماً لغوياً خاصاً بي في تلقي المعاني والدلالات ليس بالمعنى المجازي أو الدلالة الشعرية، ولكن بمعنى تكوين معجم سرّي يكون لمفرداته حساسيتها الخاصة أيضاً في تشكيل وعيي الخاص بالقيم الإنسانية كانت أم أخلاقية، أو تخزين المنتقى منها في أعماق اللاوعي اللغوي، بحيث تمر مؤثراتها في اللحظة المناسبة لتكون مصداً لغوياً أكثر فاعلية من غيره، من حيث إن الإنسان كائن لغوي بالدرجة الأولى.

جملتاً العنوان تضرمان — بينهما جملة محدوفة بلاغياً، على تخيل استفهام مضمر، إجابته مؤكدة بأن، ليستقر تركيب العنوان على فعل الاستخذاء. والاستخذاء إحدى المفردات التي تتردد في ذاكرتي اللغوية كلما حزبنني موقف مستخذٍ هناك أو هناك، وما أكثرها، حتى بتّ أرى أن الكلمة ينبغي أن تكون جزءاً من معجم اجتماعي يفكك مفاعيل انسراب الاستبداد عبر اللغة. يروى أن الأصمعي شك في لفظ (استخذى) وأحب أن يتثبت أهي مهموزة أم غير مهموزة؛ فقال لأعرابي: اتقول استخذيت أم استخذأت؟ فقال الأعرابي: لا أقولها. فقال له الأصمعي: ولم؟! فقال الأعرابي: لأن العرب لا تستخذى.

الاستخذاء في اللغة هو الخضوع، والاستجداء قرينه المجانس في متلازمة الدلالة والفعل، وهما معاً يمسخان الذات



لذة التجريب السردي في مجموعة (...هالام أضاعت سحرتها) القصصية

لخالد عبدالحليم العباسي

(على الكتاب أن يكتبوا واقفين، فإنهم حينها سيتقنون كتابة الجمل القصيرة)

حين أسدى المبدع الساحر إرنست همنجواي نصيحته الذهبية الوجيزة السابقة إلى كتاب العالم جمعاء كان يضع عينه على أخص خصائص القصة القصيرة جداً؛ ألا وهي التكثيف اللغوي.



د. طه حسين الحضرمي*

(١)

خالد عبدالحليم العباسي قاص يكتب القصة القصيرة جداً بشغف، ويهيم بصياغتها هياماً لا حد له. فها هو في باكورة إنتاجه (هالام أضاعت سحرتها) يتلمس مضائق القصة القصيرة جداً في متونها النصية تشكيلاً وتجريباً؛ فيغمس قلمه في جمرة الإبداع ليشعل سرداً ويضيء شعراً.

وإذا كان أجدادنا الأقدمون يحتفلون بولادة الشاعر حين كان الشعر ديوانهم الأوحى، فحري بنا في زمن السرد أن نحتمي بولادة السارد. وإذا كان للشعر فتنه في زمان الوصل والانصهار في بوتقة العشق، فأن للسرد أن تكون له فتنه الخاصة المبنية من بوتقة الذات الساردة المتشظية في آفاق التجريب السردية، والمتماهية في فضاءات الكلمة التي تدرك بوصفها كلمة حسب حين تتجلى الشعرية في متونها، والمتساوقة مع الكلمة بوصفها صنواً لشيء مسمى على أساس المرجعية التاريخية.

التجريب صنو الإبداع كلاهما يبحر في لجج المغامرة والاكتشاف ثم في اكتناه المجهول واقتناص اللحظة الإبداعية الشبيهة بومضات الأشواق الحرة المتلألئة في أعماق كل مبدع أصيل؛ أينما كانت وكيفما تجلت.

(هالام أضاعت سحرتها) متون سردية تجريبية في إطار (القصة القصيرة جداً) بما تحمله في أحشائها من تكثيف لغوي، وبما تخفيه في طياتها من تشكيل سردي تجريبي؛ ابتداءً من عباتها النصية التي تضرع أكثر ما تظهر، التي تتجلى في طرائق تشكيل أشقات؛ تمزج المرجعي بالتخيلى، وتمتج من توارخ (اللفظة) عبر معجماتها المتعددة (لغة وثقافة وأسطورة).

(٢)

تشكل عتبات هذه المتون تحدياً سافراً واستقراً للقارىء، فيحار في اختيار سبيله إلى كشف أسرارها تشكيلاً وبناءً؛ ولا سيما عتباتها الأساسية (العنوان الرئيس) التي يمثل واجهة صادمة لمتونه المراوغة.

فالتكريب اللغوي للعنوان (... وهالام أضاعت سحرتها) عنوان يراوح بين البوح والسكوت، بين الانفتاح والانغلاق، بين الاكتمال والنقصان.

ف(هالام) ها هنا استئنافية؛ تضرع في النقاط الثلاث التي تتقدمها كلاماً لم ينقطع. والكلام المضمر في العنوان يتجلى في متون النصوص السردية اللاحقة له المكتملة طباعاً وبناءً سردياً، والسابقة عليه تشكيلاً لغوياً مضمرًا في

الوعي الكتابي. فالعنوان هاهنا مكتمل تركيباً دون إظهار (هالام)؛ فهو مكون من مبتدأ (الأم) وخبر جملة فعلية (أضاعت سحرتها). وغير مكتمل بإظهار (هالام) التي تشي بعدم اكتمال البنية الدلالية القائمة على الاستئناف.

ينفتح العنوان الرئيس على متونه السردية بالتأويل لمكوناته اللغوية المتشظية من ثلاثة دوال (الأم/ أضاعت/ سحرتها) وينفلق على نفسه بوصفه بنية منغلقة على ذاتها باكتمال دلالاتها المتشظية.

تمارس هذه الدوال الثلاثة حضوراً؛ دالاً ومدلواً ولكن من خلال تشكيل لغوي مغاير بحسب سياقاته المتنوعة. فحال (الأم) يحيل على الأوجاع المصاحبة لكل مبدع حين تشعل حرائق الأحرف متوهجة بين أصابعه والصفحات البيضاء، وكل كتابة داء -بحسب تعبير جاك دريدا- يسبب آلاماً لا حد لها لمن يحترفها.

أما دال (السحر) فيحيل على اللعبة التي يمارسها الكاتب على قرائه؛ فهو يقلقهم أكثر مما يسحرهم. بيد أن السحر قد ينقلب على هؤلاء السحرة فيحيل ما تبقى من دموع الأحبار الصدئة آلاماً وأوجاعاً تمتص كل خلايا الأحرار المنبثقة من وهج الحروف؛ محيلة إياها إلى ذكرى بانسة من الليالي الشحيحة بالحروف المضئنة والكريمة بالخيالات الهزيلة. لهذا كان (للضياء) حضور ملتهب في المتن. أو ترى لهذا قيل عن الأدباء (أدركته حرفة الأدب)!!!



بوصفها صورة مرسومة من جهة، وتعبيراً وجدانياً من جهة أخرى؛ مستخدماً فيها وسائل التضافر النصي المتحركة من الخارج (كازنترزكي/ أدونيس) إلى الداخل (خالد عبد الحليم) عبر فانتازيا حلمية.

يحاول الكاتب من الاقتراب بحذر تجاه قضايا إشكالية؛ مثيراً حولها زوبعة من غبار التلاعب اللفظي كما نرى ذلك في قصة (خوف أشد وخوف) مستحضراً النص الغائب المتمثل في قول المصطفى صلى الله عليه وسلم في صحيح مسلم من رواية أبي هريرة «لَتُؤَدَّنَ الْحَقُوقُ إِلَى أَهْلِهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى يُقَادَ لِلشَّاةِ الْجَلْحَاءُ مِنَ الشَّاةِ الْقَرْنَاءِ» في إشارة منه عليه الصلاة والسلام إلى كمال العدل والقصاص في الإسلام. في حين أن القصة تبهر في أفق أخرى يفهم منها ضمناً عدم اقتناع (الشاة القرناء) بعدالة القول السابق في صورة استيفاهم استنكاري. ومثل ذلك في قصة (غفوة على حائط) وقصة (حضارة).

(٥)

خالد عبد الحليم العبيسي كاتب واع بما يكتب متسلح بثقافة متعددة الاتجاهات، متنوعة المشارب، يحتاج القارئ -للولوج إلى مكامن عبقريته- إلى أدوات اكتساح غير عادية. وهو هنا في باكورة متونه السردية التجريبية يضعنا على تخوم فضاءات سردية تسبح فيها آمال وأحلام بغد مشرق لسرد يمضي أمثل.

* أستاذ الأدب الحديث ونقده المشارك بكلية الآداب/ جامعة حضرموت.

وقد يلجأ الكاتب إلى استخدام تقنيات الحاسوب الكتابية، ففي قصة (قلق لا يجدي) يستخدم بعض تقنيات (وورد ٢٠١٠م) بإيراد المتن على شكل أسطر متداخلة أشبه بحركة الحيوانات المنوية وهي تسعى إلى اختراق البويضة.

(٤)

يسعى الكاتب في هذه المتون إلى ابتكار عوالم تخيلية غرائبية تتأرجح فيها المرجعية بين المعقول واللامعقول؛ كأن يجري حواراً بين حفرتين فارغتين في انتظار حيازة لقب (قبر) في قصة (ظل ميت) أو يجري حواراً بين شاتين (جلحاء وقرناء) في قصة (خوف أشد وخوف) موظفاً أنسنة الأشياء والحيوانات في بنائها.

أو يجري حديثاً انفرادياً أشبه بالمونولوج الداخلي لفزاعة الحقول؛ مبحراً في أعماقها؛ معتصراً آلامها ووحدها مستحضراً في الأعماق قصائد العقاد في استبطان الأشياء الجامدة وأنسنتها في ديوان (عابر سبيل). وقد يقوم باستنطاق الظلم الذي يشكو من الظلم في قصة (حق). كما يجري حواراً مثيراً بين حيوانات منوية تتناقل شائعات عن العالم الخارجي في قصة (قلق لا يجدي).

يبتكر الكاتب عالماً غير مرئي لكاثن في عداد المعدم في قصة (أرنب أضاع ساحره). ويعطي حياة لسلك شائك ضاق ذرعاً بـوظيفته الموجهة في انتظار توظيف آخر له في قصة (أي شيء).

وفي قصة (هاوية مغرورة لم تجرب الحب) يوغل الكاتب في اسـتـنطاق الهوية الإبداعية التي تشكل مرتكزاً للكتابة

(٣)

تمارس هذه المتون تمرداً على النمطية المطردة؛ من خلال تشكيلات سردية متعددة، تعتمد التجريب السردى مركباً إبـداعياً لصياغتها. فالكاتب يستخدم تقنيات سردية تجريبية منبثقة من مقتضيات المتون.

تتجلى هذه المتون في صورتين تشكيليتين:

تتشكل الصورة الأولى في نصوص موجزة، يميز بنيتها النصية (الإلغاز). تكتنفها ثلاث بنى: الأولى: (عنوان مبهم). الثانية: (متن) يتكى على (حوار مباشر) قائم على الصورة السردية التي تنشظى بوساطتها وجهات النظر المتعددة، أو (حوار غير مباشر) يتجلى في صورة مناجاة أو في صورة حوار أحادي. الثالث: (عتبة ختامية) بمنزلة فك شفرة اللغز الكامن في المتن وعنوانه المبهم. فالحوار على الرغم من كونه الصورة المثلى للسرد الدرامي (المسرح)، بيد أنه ها هنا يبرز بمعية العتبتين الأولى والختامية) سرداً مكتنزاً بكل المكونات السردية: (الراوي) الذي يظهر في العتبتين بوصفه موجهاً لمسيرة الدلالة للمتن، بينما هو في عداد المضمهر في بنية هذه المتون التي تتجلى فيها أصوات الشخصيات السردية معبرة عن وجهات نظرها؛ يمنأ عن سطوة الراوي السردية. ويميز هذه الصورة أن اللغة فيها تنصهر حتى تغدو كتلة من لهب شعري.

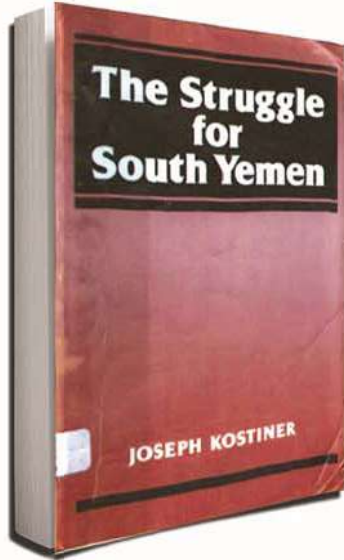
أما الصورة الثانية فيميزها موقع العنوان الذي يأتي في ختام المتن، وكان الكاتب يستحضر كتابياً الوضع الأصلي للعنوان بوصفه -في الغالب الأعم- آخر ما يكتبه الكاتب، وبهذا لا يكون عتبة تقع عليها عين القارئ.

والكاتب يمارس هذه اللعبة التقنية بوعي تام؛ لأنه ينبه القارئ بطرف خفي إلى ضوابط هذه اللعبة، ففي الفهرس يبرز عنوانات الصورة الأولى بالتسويد في حين يدع عنوانات الصورة الثانية دون تسويد. ويميز هذه الصورة من المتون (الإبهام) الذي يحتاج إلى انعام نظر وإطالة فكر.



فصل من كتاب (الصراع على جنوب اليمن) لمؤلفه جوزيف كوستنر

نشوء الهيئات السياسية في الجنوب



«أهدي هذه الترجمة إلى ذكرى الأستاذ عبدالله صالح البار، رحمه الله. فقد قدم لي السياسي الراحل نسخة مصورة من هذا الكتاب عن طريق الأخ العزيز الأستاذ الدكتور عبدالله حسين البار، رغبةً منه في الاطلاع عليه مترجماً إلى اللغة العربية. ولكن الترجمة أبطأت أو أن المنية أسرعت أو هما معاً، فلم تتحقق تلك الرغبة مع الأسف. وهذا هو الفصل الثاني من القسم الأول من الكتاب أقدمه من خلال مجلة (حضر موت الثقافية) على أمل أن تظهر الترجمة الكاملة للكتاب ذات يوم ليس بعيداً إن شاء الله».

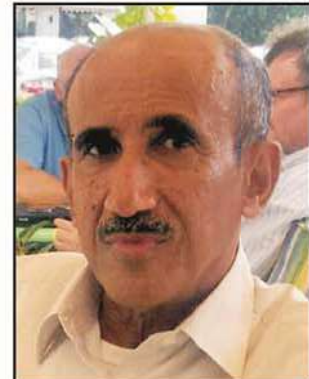
المترجم: نجيب سعيد باوزير

تطلق على نفسها اسم (الجمعية الإسلامية). وعلى الرغم من أنه لا تتوفر إلا القليل من المعلومات عن نشاط هذه الهيئة، فإنه كان واضحاً تبنيها لنهج إسلامي وأنها كانت معتدلة وتكاد تكون غير فاعلة سياسياً، كما كانت مرتبطة بالباكستان. كان زعيم هذه الهيئة محامياً باكستانياً، وبعد وفاته ضعف كثيراً نشاط الجمعية الإسلامية. وفي حقيقة الأمر فإن هذه الهيئة كانت تقوم بدور بصفتها هيئة اجتماعية وقضائية لخدمة المهاجرين من الشرق الأقصى، بمن فيهم العائدون من فئة السادة.

وفي أوائل الخمسينيات كانت (الجمعية العدنية) الوجه السياسي الأكثر بروزاً الذي يعبر عن النخبة العدنية، فقد كان قادة هذه الجمعية أشخاصاً ينتمون إلى العائلات ذات المكانة الاجتماعية من آل لقمان، والمكاوي، وجرجرة، والبيومي، الذين عرفوا بالثراء وبكونهم على درجة من الثقافة،

الإنجليز إضافة إلى التوجهات الاشتراكية والقومية القادمة من الدول العربية ومن جزر شرق الهند، تأثيرات هي أيضاً منقسمة على نفسها كثيراً. وقد كان مجتمع اليمن الجنوبي بطبيعته رافضاً لانتشار وتغلغل الأفكار الجديدة التي كانت على أي حال تفتقر إلى التجانس وغالباً ما كانت تجد لها صدى لدى فئات معينة في مناطق بعينها أكثر من غيرها. وهكذا كانت الصراعات القديمة والجديدة تدار على خلفية من التباينات الواضحة. وتكمن قوة أثر هذا الموروث في الحقيقة التي مفادها أن تطور الفئات السياسية بصورة عامة في اليمن الجنوبي، وتطور التجمعات القومية على نحو خاص كان يجري في جو مشبع بروح الصراع والرفض المتبادل.

كانت الهيئات السياسية الأولى التي ظهرت في عدن تحمل سمات الشخصية المرجعية والصارمة تراتبياً للمجتمع المحلي. ففي أواخر الأربعينيات كانت تعمل في عدن هيئة



ترجمة: نجيب سعيد باوزير

إن أبرز خاصية وحيدة كانت تتصف بها تلك النشاطات السياسية التي ظهرت في اليمن الجنوبي هو أنها كانت شديدة التباين والتعقيد. لقد نتجت هذه النشاطات عن ظروف وأوضاع اجتماعية - اقتصادية وإدارية ووطنية مختلفة في البلاد؛ وكانت نشأتها متمحورة حول الاتجاهات الجيوسياسية المحلية المتعارضة بين اتجاه محافظ، صارم واتجاه آخر منفتح على التأثيرات الأجنبية. وعلاوة على ذلك كانت هذه التأثيرات الأجنبية، التي تشمل الإصلاحات المستوحاة من



دعا (حزب الاستقلال) الذي تأسس في عدن عام ١٩٦١م إلى تكوين جيش وطني في اليمن الجنوبي

تصمد طويلاً أمام القوى المتنافسة داخلها وأدى ذلك إلى حدوث انشقاق فيها. ففي عام ١٩٦٠م أسس حسن البيومي، الذي كان قد شغل في وقت سابق منصب رئيس الجمعية، حزب الاتحاد الوطني الذي حاول أن يحافظ على مكانة النخبة العدنية ويلتقي مع المطالب المتنامية للمعارضة، خاصة ما يتعلق بمسألة الهجرة إلى عدن. ففي عام ١٩٦١م اقترح هذا الحزب الجديد إصدار قانون يمنح حق المواطنة لأي شخص "جعل من عدن موطناً له"، إلا أن هذه العبارة الغامضة لم تُعطَ مزيداً من الدقة والتحديد. وفي حين أيد قياديو الحزب مشروع الاتحاد، فإنهم في الوقت نفسه عبروا بوضوح لا لبس فيه عن رأيهم في حكام المحميات عندما أبانوا بأن حكومات المحميات التي يمكن الاعتراف بها رسمياً هي فقط تلك التي تنتخب من السكان المحليين "انتخاباً حرّاً". وفي يونيو من عام ١٩٦١م تأسس حزب أطلق على نفسه اسم (حزب الاستقلال) قيل إنه يمثل العدنيين في حي كريتر وعد منافساً لحزب الاتحاد الوطني. وفي حقيقة الأمر فإن مبادئ هذا الحزب كانت مشابهة لمبادئ منافسيه، غير أنه شدد على الحاجة إلى توفير تعليم أفضل لفئة العمال، وكان أول من دعا إلى قيام "شكل من أشكال الحكم التعاوني الاشتراكي" وإلى تكوين "جيش وطني" في اليمن الجنوبي. وكان الحزب الذي استقطب جناحاً آخر

تأثير العروبيين الراديكاليين في اليمن الجنوبي، واشتد ضغط الإنجليز باتجاه تكوين الاتحاد، لم يكن أمام قادة الجمعية العدنية من خيار سوى الاقتراب من القبول بالفكرة، وفي النهاية قبولها فعلاً، وهو ما حدث في أوائل الستينيات.

اكتسح أعضاء الجمعية العدنية انتخابات المجلس التشريعي العدني التي جرت في عامي ١٩٥٥م و١٩٥٩م، ولم يكن هذا إلا تعبيراً عن الرضا الرسمي الذي كانوا يتمتعون به في دوائر النفوذ الإنجليزي. وهذا التعاطف من قبل قادة الجمعية العدنية مع الإنجليز، بالإضافة إلى خوفهم من التوجهات الراديكالية، وخلفيتهم الاجتماعية الاقتصادية، هو ما حال دون حصول الجمعية العدنية على تأييد شعبي واسع. وفي حقيقة الأمر فإن تنامي المطالبة بالاستقلال التام، وازدياد المعارضة للوجود الأجنبي، وتغلغل أفكار القومية العربية والاشتراكية في عدن، كل ذلك أدى إلى انخفاض هائل في شعبية الجمعية العدنية. وفي أبريل من عام ١٩٦٠م أكد قادة الجمعية العدنية على الحاجة إلى تفعيل دور الحزب وذلك أساساً عن طريق زيادة (صبغته السياسية) والتزامه ببرنامج انتخابي واضح. ولأن الإنجليز كان يروق لهم أن يطوروا تعاونهم مع هؤلاء الذين كانوا يعتبرونهم وطنيين (معتدلين)، فقد رحبوا بعملية (الإحياء) السياسي لهذه العناصر.

ولكن الجمعية العدنية لم تستطع أن

وبسيطرتهم على الصحافة، مثل (النهضة)، و(الفضول). كانت الجمعية العدنية تنادي بالحكم الذاتي، وهي التي ابتدعت شعار (عدن للعدنيين)، وكانت تطالب بأن يكون لها دور في رسم مستقبل عدن، لا سيما عن طريق المشاركة في الهيئات النيابية. ولم تكن الجمعية العدنية في بداية نشأتها تطالب باستقلال عدن، ولكنها فيما بعد استجابت لهذا الخيار بوصفه إحدى القضايا التي تتبناها، وذلك بتأثير تنامي الضغط من القوى الراديكالية ذات التوجه القومي العروبي. وعند هذا المنعطف اختار قادة الجمعية أن يقفوا في صف الرأي الذي يقول إن عدن المستقلة يجب أن تنضم إلى الكومنولث البريطاني، وكان هذا اختياراً يليق برجال الأعمال العدنيين المحنكين، الذين أرادوا أن يمزجوا بين الأهداف الوطنية والاستقرار السياسي القائم الذي كان يبدو لهم غاية المراد.

تعاونت الجمعية العدنية مع الإنجليز في تنفيذ بعض الإصلاحات؛ وعلى حد تعبير جافين، فإن هذا الحزب يمكن أن يوصف بأنه (مفصل) ليناسب نظاماً يقوم على الإصلاحات الاستعمارية. وقد كان قادة الجمعية العدنية أكثر توجساً من مشروع الاتحاد الفيدرالي للجنوب العربي، لأنهم كانوا يدركون أنه إذا ظهر هذا المشروع إلى حيز الوجود، فإنه سيكون على عدن أن تقدم الكثير من الدعم لإمارات الاتحاد حتى تقلص الفجوة الاقتصادية الكبيرة بينها وبين هذه الإمارات. ومن ناحية أخرى كانوا يتخوفون من أن يتدخل السلاطين في شؤون عدن وهو ما قد يؤدي ضمناً إلى إحلال (الملكية) في المدينة، أو، على أحسن الفروض، يعمل على خفض وتيرة نمط حياتها التجارية النشطة. ولكن عندما تصاعد



من المنشقين عن الجمعية العدنية هو (هيئة المؤتمر الدستوري الشعبي)، الذي أخذ على عاتقه المطالبة بالاستقلال لعدن والمحميات، ودعا إلى الاندماج بينهما، إلا أنه كان يرى أن يؤجل هذا الأمر إلى تاريخ لاحق غير محدد. وزعيم هذا الحزب ومؤسسه هو رئيس تحرير صحيفة (فتاة الجزيرة)، الأستاذ محمد علي لقمان، الذي كان يدعو إلى قيام حكومات تتبنى الديمقراطية الاجتماعية في كل أنحاء العالم العربي بما فيها عدن. وكانت فكرته هذه تعني فيما تعنيه أن على العدنيين أن يتعاونوا مع بقية العناصر "التقدمية" في العالم العربي لتحقيق تلك الغاية.

ويبدو أن هذه الأحزاب التي كانت تمثل النخبة العدنية كانت أيضاً تعبر

ضغط حزب الاتحاد الوطني على حكومة عدن لسن قانون يحظر تغيير العمال اليمنيين والمحليين بأجانب. ولكن في مارس وأبريل من نفس العام لم يفلح الأستاذ لقمان في محاولاته لإقناع حكومة عدن بإلغاء القوانين التي تسهل للأجانب الهجرة إلى عدن وحياسة الأملاك فيها. لقد باءت جهود ومحاولات النخبة العدنية بالفشل ولم يستطيعوا أن يشكلوا جبهة متحدة خلال هذه المدة العاصفة، وعلاوة على ذلك لم يفلحوا في ردم الهوة التي كانت تفصلهم عن الجماهير اليمنية، إذ كانت هذه الجماهير، وواجهتها (المؤتمر العمالي)، خصماً عنيداً للنخبة العدنية.

وبتاريخ ٢٢ يونيو من عام ١٩٦١م صدرت الجريدة العدنية Aden

استقطب (حزب الاستقلال) جناحاً آخر من المنشقين عن الجمعية العدنية هو (هيئة المؤتمر الدستوري الشعبي)، الذي أخذ على عاتقه المطالبة باستقلال عدن والمحميات، ودعا إلى الاندماج بينهما.

عن الصوت الذي يجهر على نحو ملح ومتصاعد بالمطالبة بالاستقلال، جنباً إلى جنب مع التأييد الثابت لمشروع الاتحاد الفيدرالي. ولكن كان المطلب الأثير غير القابل للتنازل لهذه الأحزاب هو وقف الزيادة في أعداد الآسيويين والأوروبيين وتقليص نفوذهم في عدن. فلم تكن الأحزاب السياسية العدنية ترى في المهاجرين اليمنيين مصدر خطر وكانت تتقبل وجودهم، ولكنها كانت تتخوف من الجاليات الأوروبية ومن الآسيويين على اعتبار أنهم يمثلون تهديداً محتملاً لمركز العدنيين وثقلهم على مختلف الأصعدة. وفي أوائل عام ١٩٦٠م

Chronicle وهي تحمل ما يشير إلى خيبة أمل النخبة العدنية عندما نوهت إلى أن "العناصر المعادية" قد نجحت في تهيج الجماهير العدنية عن طريق الديماغوجيا والأساليب الرخيصة. كانت الأحزاب العدنية ضعيفة ومفككة، مثلها مثل باقي الأحزاب النخبوية التقليدية في الشرق الأوسط، فقد كانت تنقسم على نفسها بسبب الصراعات الشخصية، وتفتقر إلى الرؤية الشاملة وإلى القاعدة الشعبية العريضة.

أما في المحميات فقد كانت العناصر ذات الثقل الاجتماعي أكثر عجزاً عن تشكيل أحزاب سياسية. وفي عام

١٩٥٠م كوّن نفر من (السادة) والمنتقلين إلى الإنتليجنسيا الجديدة من المؤيدين للإنجليز في حضرموت ما أطلق عليه اسم (جمعية الإحسان الحضرمية)، وفي لحج تأسس (النادي الشعبي بلحج). وفي مايو ١٩٦١م تأسس (الحزب التعاوني الإسلامي الحضرمي)، وأعقبه في التأسيس (حزب الرابطة الشعبية). ولا يعرف الكثير عن أنشطة هذه الهيئات والمنظمات، ولكن على ما يبدو فإنه في أواخر الخمسينيات توصلت الطبقة الحاكمة في المحميات إلى اقتناع من الناحية السياسية حول ضرورة الاستعداد للدخول في الاتحاد.

ارتأى السلاطين أن يضمنوا حماية وجودهم من خلال الدوران في فلك السياسة البريطانية التي تفتقت عن مشروع الاتحاد الفيدرالي، وذلك بعد أن أحسوا بالخطر من مداخلات اليمن الشمالي المدعومة بالتخريب الناصري. ونتيجة لذلك أصبحت شخصيات مثل شريف بيحان حسين الحيلي، والشيخ ناصر بن فريد زعيم العوالق العليا، والسلطان صالح سلطان العواذل، والسلطان أحمد بن عبد الله الفضلي وزراء بارزين في الاتحاد. وعلى النقيض من مطالبة الأحزاب العدنية بالاستقلال، تلك المطالبة المعتدلة والمتصاعدة في الوقت نفسه، كان الشريف حسين يطلب من بريطانيا: «كلمة شرف... أنكم لن تتركونا لكي نشنق مثل أولئك النفر المساكين الذين أعدموا في مصر بسبب تعاونهم معكم في حرب السويس». وأكثر من ذلك طالب شريف بيحان بريطانيا "حامية العقيدة" أن تحترم تعهدها لبيحان التي اتفق عليها في المعاهدة بين الطرفين. ومن هنا يمكن القول إن الهيئات السياسية التابعة للنخب



هم العنصر الأكثر رقيًا والميسورين ماديًا بين السكان. وقد أشار بعض الكتاب، من بينهم هالبرن وم. بيرجر، إلى أن الطبقة المتوسطة الجديدة في الشرق الأوسط أصبحت مشاركة بقوة في النشاط الاقتصادي لبلدانها، وأظهرت رغبتها الصادقة في استلام الحكم في تلك البلدان. فقد كان لدى

حول ضرورة التعليم المجاني الإلزامي وإنشاء سد في وادي تبين بلحج، وهي مطالبات رأى تريفاسكس أنها صدى لخطط عبدالناصر التطويرية.

قدم السلطان علي مطالباته في وقت كانت المحميات فيه تشهد توسعًا اقتصاديًا. فقد كان في إمارته (الحج) جمعية تعاونية ناجحة لإنتاج القطن،

المسيطرة في عدن والمحميات قد أفرزها الشعور بعدم الأمان الذي كانت تعيشه تلك النخب وأنها كانت إحدى المحاولات السياسية العديدة الملتبسة التي بذلتها لحماية وضعها. وخلافًا للميئات النخبوية، حاولت المعارضة أن تثبت وجودها من خلال انخراطها في هيئات أكثر تنظيمًا، وذات خط سياسي أكثر وضوحًا. وكما ذكرنا سابقًا، فإن موجة المعارضة في المحميات كان وراءها في كثير من الأحيان أفراد متدمرون ينتمون إلى الفئة الحاكمة نفسها. فحتى منذ أواسط الخمسينيات كان سلطان لحج علي عبدالكريم يصرح بأنه "قومي عروبي"، وأن "عهد الاستعمار" قد ولى، وقد وافق على أن يمدد معاهدة الاستشارة بين لحج والإنجليز ولكن مع عقود النية على تهينة إمارته للاستقلال. وقد أشار فعلاً تريفاسكس إلى أنه كانت هناك "عناصر صديقة" في الطبقة الحاكمة كانت تحركها دوافع تجمع بين الرغبة في الإصلاح الاقتصادي والنزعة الوطنية. لقد تعاون هؤلاء مع الإنجليز من أجل الحصول على الخبرة الفنية والتعجيل بتطور اليمن الجنوبي، ولكنهم إنما فعلوا ذلك وهم يعتقدون أن رد بريطانيا على هذا التعاون هو أن تتعامل بصورة متحذرة، أو بالتحديد أن تتخلى عن حكم المنطقة. وعلاوة على ذلك، فإنه على الرغم من المشاكل الحدودية السابقة بين لحج واليمن الشمالي، فإن علاقة السلطان علي مع حاكم اليمن الشمالي (الإمام أحمد) كانت علاقة طيبة جداً، وقد أعلن الأول أن اليمن الشمالي سوف تكون "عاملاً مساعداً" على استقلال اليمن الجنوبي. وفي عام ١٩٥٥م التقى السلطان علي بعبدالناصر، وبعد هذا اللقاء مباشرة أخذ يثير الضجيج

لم تكن أفكار الرابطة أفكاراً متكاملة، ولم تُصغ أدبياتها في لغة دقيقة، ولكن من المعروف أن أعضاءها كانوا يؤيدون نوعاً من الاتحاد بين عدن والمحميات.

هذه الطبقة معرفة واهتمام بشؤون البلاد، وكان كثير من المنتمين إليها ذوي مستوى تعليمي عالٍ إلى حد ما ومعرفة لصيقة بالمشاكل الكامنة في المجتمع، ويمكن القول على وجه العموم إن الناس الذين كانوا يمثلون الطبقة المتوسطة الناشئة قد تكون لديهم شعور وطني وإحساس بالمسؤولية نحو المجتمع الذي يعيشون فيه.

وقد كانت توجد منذ العام ١٩٥٠م جماعة تنتمي إلى تلك الطبقة المتوسطة، وقد أصبحت تعرف باسم (رابطة الجنوب العربي). وكان يتولى زعامة هذه الجماعة رجلان ينتميان إلى فئة (السادة)، إلا أنهما كانا يتصرفان بوصفهما مفكرين ينتميان إلى الطبقة المتوسطة لا إلى فئة ذوي السلطة الروحية. وأحد هذين الرجلين هو محمد علي الجفري، الذي درس في القاهرة، وقد كان هو مؤسس الرابطة ومنظرها، والآخر هو شيخان الحبشي الذي درس في بغداد، وأصبح فيما بعد زميلاً للجفري. وكان علي عبدالكريم ومحمد بن العبدروس من أشد المناصرين لرابطة الجنوب العربي. لم

ممولة من مجلس أبين. وقد سبق أن أشرنا إلى أن محمد بن العبدروس أعلن انتفاضه بسعد أن رفضت السلطات البريطانية طلبه بأن يحصل السكان المحليون على نسبة كبيرة من الأرباح وعلى تمثيل أكبر في مجلس أبين. ونخلص من هذا إلى أنه لم يكن الفقر ولا الحرمان الاجتماعي هو الذي دفع علي عبدالكريم ومحمد بن العبدروس إلى رفع راية المعارضة، كما أنه لم تكن تحركهما المصالح التقليدية للطبقة الحاكمة التي لو وجدت لكان الأجدر أن تجعلهما يتعاونان مع الشريف حسين. فما كانا يريدانه هو أن يتحكما -أو أن يكون لهما نصيب أكبر- في الاقتصاد اليمني الجنوبي الآخذ في التطور وفي نمط الحكم الجديد. وكانت هذه هي نفس المصالح التقليدية لملاك الأراضي، وكبار المسؤولين، والمشتغلين بالتعليم، وبعض الفئات الأخرى المنتمية إلى الطبقة الناشئة حديثاً في اليمن الجنوبي وهي طبقة متوسطة في معظمها وعالية في جزء منها. وهؤلاء كانوا يسيرون فعلاً المشاريع التطويرية في البلاد وكانوا



تكن أفكار الرابطة أفكاراً متكاملة ولم تُصغ أدبياتها في لغة دقيقة، ولكن من المعروف أن أعضاءها كانوا يؤيدون نوعاً من الاتحاد بين عدن والمحميات، وهو ما كان ينسجم مع الطموحات الاقتصادية للطبقة المتوسطة في المحميات وأيضاً مع الأفكار العروبية. وكان الجفري، الذي كانت أسرته في لحج تحتفظ بعلاقات وطيدة مع الإمام، ينظر إلى وحدة اليمن الجنوبي على أنها الخطوة الأولى فقط نحو وحدة أكبر يمنية بل وعربية، ولكنه تخلى عن تبني هذا الهدف في أعقاب ثورة ١٩٦٢م في اليمن الشمالي. وعلاوة على ذلك كانت رابطة الجنوب العربي أول هيئة تطالب بالاستقلال التام والفوري لليمن الجنوبي.

وكما كان متوقعاً فقد صنف الإنجليز الرابطة على أنها المنظمة الأكثر خطورة. وفي عام ١٩٥٦م، وقرب نهاية ولاية ت. هيكينبوثام حاكماً لعدن، صدر حكم بنفي الجفري، إلا أن هذا الأخير كان قد توقع هذا الإجراء من قبل الإنجليز ففر هو وأخوه عبدالله إلى اليمن الشمالي. وفي صيف عام ١٩٥٩م عزل الإنجليز السلطان علي عبد الكريم عن الحكم ثم نفوه خارج البلاد.

كان لرابطة الجنوب العربي إنجازان واضحا: يسجلان ضمن التاريخ الوطني لليمن الجنوبي: فمن ناحية جسدت آمال الطبقة المتوسطة الوليدة في المحميات ونجحت في أن تجمع في نسيج واحد قطاعاً عريضاً مركباً من حالة التمرد بلغ ذروته عندما

وكان رد فعل السلطات أن أغلقت (النادي الثقافي) بالمكلا الذي كانت الرابطة تعمل من خلاله. وكانت هناك مظاهر أخرى ذات صلة بتأييد الرابطة، من أبرزها الدعوة إلى الوحدة اليمنية. وبالإضافة إلى ذلك، كانت الرابطة أول منظمة حاولت فتح فروع لها في عدن من المنظمات التي نشأت أصلاً في المحميات. وليس من الواضح من هم الذين استجابوا لدعوة الانضمام للرابطة في عدن، ولكن في المحميات ربما كان المؤيدون الأساسيون لها هم من المدرسين والموظفين. ومن المعروف أيضاً أن الرابطة هي التي كانت وراء تأسيس أحد الاتحادات المبكرة في عدن، وهو الذي أطلق عليه اسم (المستخديمون)، وهو اصطلاح لم تظهر أي معلومات إضافية تبين حقيقته.

وفي عام ١٩٥٥م شُكلت عدة اتحادات تجارية وأندية شبابية في عدن ومعهم رابطة الجنوب العربي هيئة أطلق عليها اسم (الجبهة الوطنية الموحدة)، وكان الهدف منها توحيد كل المنظمات السياسية العدنية. وقد تضمن البرنامج السياسي للجبهة الدعوة إلى الاتحاد الشامل لكل أجزاء اليمن الجنوبي على أن تكون عاصمته هي عدن، وإلى تكوين حكومة منتخبة، وتحسين أوضاع العمال، وترحيل الأجانب، وتشجيع الثقافة واللغة العربيتين، وتقوية أواصر العلاقة مع الدول العربية. كما تبنت الجبهة بعض الشعارات اللصيقة بالناصرين والبعثيين، مثل الوحدة العربية والحياد الإيجابي. وعلى وجه العموم فإن هذه الجبهة كانت تعبيراً واضحاً عن الروح القومية التي أخذت في البروز. ولكن في أثناء انتخابات عام ١٩٥٥م في عدن، وبعدها، نشب

كانت رابطة الجنوب العربي أول هيئة تطالب بالاستقلال التام والفوري لليمن الجنوبي، وقد وصفها الإنجليز بأنها المنظمة الأكثر خطورة.

حظي بدعم محلي واسع ومساندة من اليمن الشمالي. ومن ناحية أخرى حاولت جاهدة أن تخلق منظمة شاملة لكامل التراب الوطني، إلا أن هذه المحاولة لم تتمخض عن أي نجاح يذكر.

ومن الحق القول إنه في بداية الأمر حققت الرابطة بعض النجاح في حضرموت، فقد كان رأس عائلة بافقيه في المكلا من المناصرين للرابطة، وكان هو رئيس تحرير صحيفة (الجنوب العربي). وفي عام ١٩٥٠م قاد هذا الرجل المعارضة ضد السلطان القعيطي، ثم في عام ١٩٥٨م كان يتقدم الانتفاضة التي اندلعت بعد أن منع الإنجليز القبائل من حمل السلاح.

وفي عام ١٩٥٤م ساندت الرابطة المملكة العربية السعودية ضد بريطانيا في النزاع حول واحة البريمي. ولكن عداؤها لبريطانيا وصل إلى ذروته في أثناء الانتفاضات التي شنّها أبو بكر وابن العيدروس، إذ كانت الرابطة حينها تمثل مركز الثقل الأيديولوجي والسياسي لهذه الانتفاضات. ووفقاً لرواية تريفاسكس فإنه في عام ١٩٥٨م كانت إمارة لحج، موطن الجفري وعلي عبد الكريم، على وشك إعلان اندماجها مع الجمهورية العربية المتحدة، وفي نهاية ذلك العام انشق أفراد الحرس القبلي في لحج بهدف تكوين "جيش تحرير وطني".



في عام ١٩٥٥م شككت (الجبهة الوطنية الموحدة)، وقد تضمن البرنامج السياسي للجبهة الدعوة إلى الاتحاد الشامل لكل أجزاء اليمن الجنوبي على أن تكون عاصمته هي عدن.

القادمة من المحميات حتى لو كان هؤلاء ينتمون إلى نفس الطبقات الاجتماعية. وعلاوة على ذلك، فإن المؤتمر العمالي الذي كان يجسد البروليتاريا المنتمية إلى المدينة وجد من الصعب عليه أن يندمج مع هيئة تنتمي إلى المحميات وتضم في صفوفها سلاطين ومسؤولين حكوميين. وكان المؤتمر العمالي يرى أن علي عبد الكريم وابن العيدروس، بالإضافة إلى فرع الرابطة في عدن، كانوا في الأساس يتقبلون النظام القائم، وأن كل همهم هو أن يزيدوا من مستوى تمثيلهم داخله، وأن يحصلوا على نصيب أكبر من خيراته. وعلى العكس من ذلك كان أعضاء المؤتمر العمالي نتاج التفاوت الاجتماعي الذي كان آخذاً في الازدياد وعلاقات العمل المتوترة في عدن؛ فلم يكونوا مهتمين أو حريصين على التعاون مع النظام القائم، أو على المشاركة في السلطة. كان هؤلاء يشعرون أنهم في قطيعة تامة مع السلطة الحاكمة، ويسعون إلى إسقاطها، ولعل هذا الموقف يفسر الاتهامات التي كانت موجهة ضد علي عبد الكريم.

وعليه فإنه في أوائل الستينيات، برز المؤتمر العمالي العدني بوصفه أقوى الهيئات السياسية في اليمن الجنوبي، خاصةً بعد أن تم إخماد الانتفاضات الموعز بها من الرابطة في عام ١٩٦٠م ونفي زعمائها. وهذا الوصول

الكافي مع أفكار العمال في عدن، التي كانت أكثر راديكالية بكثير. وقد عدّ العمال مشاركة الرابطة في انتخابات العام ١٩٥٥م تراجعاً خطيراً للرابطة عن جبهة المقاومة الموحدة باتجاه السلطة الأجنبية. وفي عام ١٩٦٠م كتب الأمين العام للمؤتمر العمالي قائلاً إن: «الرابطة خذلت أنصارها... خاصة وأنه كان لها ماضٍ وطني». وقد قاطعت الرابطة الانتخابات فعلاً في عام ١٩٥٩م ولكن هذا لم يمحُ وصمة تذاذلها السابق وتراجعها عن الصف الوطني المتشدد.

ولم تكن زيارة الجفري للرياض في المملكة العربية السعودية في عام ١٩٥٩م وحصوله على مائتي ألف ريال «من أجل التمرد» الذي قاده ابن العيدروس في الجنوب» إلا ليحدث أثراً معاكساً؛ لأن المؤتمر العمالي كان يعد المملكة من أعوان الإمبريالية. وذهب المؤتمر العمالي إلى أبعد من ذلك، إذ اتهم علي عبد الكريم بأنه طموح أكثر من اللازم ويريد أن يكون «ملكاً على الجنوب»، كما اتهم الجفري بأنه يملك امتيازاً بترولياً في لحج منحته إياه شركة (شل) الأوروبية. وعلى الرغم من أن الاتهامين كانا غير واقعيين، فإنهما أحدثا تأثيراً غير هين في عدن.

كما أن الرابطة فشلت أيضاً على المستوى الاجتماعي. لقد أبانت معارضة المؤتمر العمالي للرابطة عن نفور الطبقات الدنيا والمتوسطة العدنية من التعاون مع العناصر

خلاف بين الرابطة وشركائها داخل الجبهة. فقد خاض مرشحون عن الرابطة الانتخابات ولكنهم خسروا، وكان الفصيل الذي فاز بمعظم المقاعد في المجلس التشريعي العدني هو الجمعية العدنية. أما الجبهة الوطنية الموحدة، التي كانت الرابطة أحد مكوناتها، وعمال عدن فقد قاطعوا الانتخابات. وكان هذا يشير إلى اتجاه سياسي جديد في اليمن الجنوبي. فإن كلا النخبتين العدنيتين اللتين كانتا تعملان من خلال الجمعية العدنية ورابطة الجنوب العربي حاولتا أن تتواءما مع النظام القائم بأن تخوضا الانتخابات، ولكنهما لم تفلحا في إقناع عمال عدن بأن يفعلوا الشيء نفسه. ولا بد أن رابطة الجنوب العربي قد حاولت إقناع الجبهة الوطنية الموحدة بأن تشارك في الانتخابات بصفتها هيئة واحدة، ولكن زعماء الاتحاد (لاحقاً زعماء المؤتمر العمالي) داخل الجبهة هم الذين حرضوا الرأي العام على المقاطعة ونجحوا في ذلك، ويبدو أن هؤلاء كانوا هم الذين تولوا صياغة أهداف الجبهة وخططوا لنشاطاتها. وفي عام ١٩٥٦م كانت الجبهة بتركيبتها التي سيطر عليها العمال هي التي هيجت عمال عدن حتى يشاركوا في الإضرابات التي سبقت الإشارة إليها.

نستنتج مما تقدم أن الرابطة، التي نشأت في المحميات، قد فشلت في توطيد مركزها في عدن وفي السيطرة على قيادة الحركة الوطنية في اليمن الجنوبي. ويمكن شرح هذا الفشل على مستويين. المستوى الأول يتعلق بنمو الحركة السياسية الوطنية، إذ يبدو أن شعارات الرابطة الوطنية التي تعاطفت بشدة معها الطبقات المتوسطة في المحميات كانت غير متوائمة إلى الحد



للمؤتمر العمالي إلى أن تكون له الغلبة كان يشير أيضاً إلى أن العمل السياسي في عدن قد انطبع بالطابع الراديكالي. وقد كانت أنشطة المؤتمر منذ انطلاقها ذات أهداف سياسية وأهداف اجتماعية مهنية. وقد توصلت لجنة تقصي الحقائق حول إضرابات عام ١٩٥٦م إلى أنها كانت نتيجة لتضايف عاملين هما: المشااكل الاجتماعية، والسياسة المتبعة من قبل الحكومة في موضوع الهجرة، للذان أديا إلى نشوء "مظلمة شديدة" سرّعت بحدوث الإضرابات. وفي أبريل من عام ١٩٥٨م انفجرت إضرابات أخرى على خلفية مشابهة، وفي مايو أعلنت السلطات حالة الطوارئ. وفي

الحكومة والمؤتمر العمالي، ولكن دون جدوى. وفي عام ١٩٦٠م وصل عدد الإضرابات إلى ٨٤ إضراباً، معظمها كانت بدوافع سياسية، وتضررت المشاريع الاقتصادية في عدن بما قيمته عشرات بل مئات الآلاف من الجنيهات. عندئذ أدرك الإنجليز أن الإضرابات كانت وراءها دوافع سياسية

في عدن، وهو ما عجل بنشوب أزمة بين المؤتمر العمالي وبين الإنجليز والنخبة العدنية، التي كان ممثلوها في الحكومة هم من أقرروا القانون. ولكي يتجنب المؤتمر العمالي أي صدام مباشر يمكن أن يخسر فيه، وافق على التوسط الإلزامي وقام بتخفيض عدد الإضرابات ذات الدوافع المهنية. ولكن، في الوقت الذي انسحبت قياداته من المفاوضات، بدأ بتنفيذ الإضرابات التي كان قد أعلن عنها سابقاً وجعل عمال عدن يبدؤون في طريقة (التلكؤ) الاحتجاجية. ظهر رد الفعل الأولي للمؤتمر العمالي في المجال السياسي، ونحتاج هنا إلى بسط القول في سياسات هذه الجامعة النقابية حتى نتمكن من إدراك الأهمية التي كانت تمثلها. كان المؤتمر العمالي ذا بنية اتحادية وكان المفترض أن النقابات المختلفة المنضوية في إطاره تحتفظ لنفسها بقدر كاف من الاستقلال الذاتي، ولكن في أواخر الخمسينيات نجحت القيادة المركزية تدريجياً في الاستحواذ على قدر أكبر من السلطة والنفوذ. وفي عام ١٩٥٩م نظمت النقابات المنفردة نفسها في تجمعات أو اتحادات أكبر؛ وفي عام ١٩٦٠م، على أثر إبطال حق الإضراب، تأسست ثمانية اتحادات: نقابات عمال النفط، نقابات عمال الميناء والتصدير، نقابات عمال الحكومة والبلديات، نقابات عمال الصناعات المختلفة، نقابات

إنَّ (الرابطة) التي نشأت في المحميات، قد فشلت في توطيد مركزها في عدن، وفي السيطرة على قيادة الحركة الوطنية في اليمن الجنوبي.

واقتصادية، وأن لها أثراً خطيراً على الاقتصاد العدني. وفي مارس من عام ١٩٦٠م رفع إي. باري، وهو مستشار خاص للعلاقات الاقتصادية تابع لحكومة عدن، تقريراً تقدم فيه باقتراح بأنه، إجمالاً، من الأفضل للحكومة أن تتصرف بصفتها وسيطاً وليس صاحب عمل فيما يتعلق بالمشاكل الاقتصادية التي تنشأ في عدن. ولكن من الناحية العملية أوصى باري في تقريره بتعليق حق العمال في الإضراب، إلا إذا وافقوا على خصم الضرائب مباشرة من أجورهم، وعلى التوسط الإلزامي في النزاعات، وتغيير أنظمة الاتحاد، وذلك بهدف منع أي "إضرار" بالموارد المالية للاتحاد. وفي ١٧ أغسطس من عام ١٩٦٠م أصبحت توصيات باري قانوناً يعمل به

أكتوبر من نفس العام، على أثر حدوث اضطرابات، نفي مائتان وأربعون عاملاً إلى اليمن. وفي تلك الأثناء اعتقل الأمين العام للمؤتمر العمالي، ومنعت من الصدور الصحيفة الصادرة عنه التي تحمل اسم (العمل). وفي أوائل عام ١٩٥٩م نظم المؤتمر العمالي إضرابات أخرى احتجاجاً على الانتخابات الوشيكة في عدن. ونتيجة لهذه الإضرابات أصيب الميناء بالشلل لمدة ٤٨ يوماً، ومصافي البترول لمدة ٣٤ يوماً. وقد أنهيت الإضرابات بعد أن تدخلت هيئة اتحاد التجارة البريطانية، التي كانت ترغب في أن تبقى على اتصالها مع المؤتمر العمالي. كما حاول وسيط من قبل هيئة اتحاد التجارة البريطانية، اسمه أ. دالجليش أن يبحر الوصول إلى اتفاق بين



الخاص بحظر الإضرابات، اتهم المؤتمر العمالي الإنجليز بالسعي إلى «تدمير الشخصية العربية لعدن وتحويلها إلى مدينة للأجانب... حيث إن الأجانب يجنون خيرات عدن بينما العربي...

القيام بدور مهم في تكوين نقابة عمالية. وقد اتجه بعد ذلك إلى الانخراط في نشاطات أوسع في عدن، وكان أحد المؤسسين للمؤتمر العمالي، ثم أصبح أميناً عاماً له ثم رئيسه.

كان الأصنج يعد الأحزاب السياسية الموجودة آنذاك في عدن أحزاباً خاضعة للاستعمار، سلبية وغير قادرة أو غير راغبة في الوقوف صفاً واحداً ضد الأجانب.

يفتقر إلى من يشفق عليه في وطنه». وقد طالب المؤتمر العمالي بحرمان الأجانب من حق المواطنة في عدن. وقد أعرب الأصنج والمؤتمر العمالي عن استعذابهم للتفاوض، ولكن رؤيتهم حول الوضع المستقبلي لعدن كانت متعنتة جداً. فقد كان من بين مطالب الأصنج: إلغاء مجلس عدن التشريعي، حل الاتحاد الفيدرالي، إشراكه هو ورفاقه في عضوية أي حكومة مؤقتة يمكن أن تشكل، وانسحاب بريطانيا من المنطقة. كان الأصنج ينظر إلى الاتحاد الفيدرالي القائم آنذاك بوصفه: «أكذوبة زائفة، وأن الذين يتحكمون فيه هم مجموعة من المستبدين الإقطاعيين المكروهين من الشعب الذين لا يفكرون إلا في مصالحهم، والذين يستندون بصورة كاملة إلى تأييد الإنجليز...»، وكان يعد الأحزاب السياسية الموجودة آنذاك في عدن أحزاباً خاضعة للاستعمار، سلبية وغير قادرة أو غير راغبة في الوقوف صفاً واحداً ضد الأجانب. قاطع المؤتمر العمالي المفاوضات المتعلقة بالبت في موضوع انضمام عدن إلى الاتحاد الفيدرالي؛ وأصر قادته على موقفهم الذي يرى أن هذا الاتحاد في حقيقة الأمر تم فرضه ضد إرادة شعب

ويقول تريفاسكس إن الأصنج كان يسعى إلى أن يكون في عدن كما كان مكاريوس في قبرص، أي أن يكون زعيماً وطنياً، داهية، مرناً في الظاهر ولكن عنيداً في الوقت نفسه. وتحت قيادته كان المؤتمر العمالي يتبنى مبادئ سياسية بعينها. كان الأصنج يعلن أنه في المقام الأول وقبل كل



عبدالله عبدالمجيد الأصنج

شيء هناك: «شعب واحد، يمن واحد، كفاح واحد. لا شمال ولا جنوب بل يمن واحد... ولا اتحاد فيدرالي». ونتيجة لذلك أصبح المؤتمر العمالي هو صوت العرب العدنيين، الذي دأب على شن هجمات حادة ضد الأجانب. ومما عزز أكثر فأكثر من الصبغة والتوجه (الوطني) للمؤتمر العمالي أنه في الستينيات كان خمسون في المائة من أعضائه البالغ عددهم اثنين وعشرين ألفاً ينحدرون من أصول يمنية. وبعد إقرار قانون أغسطس لعام ١٩٦٠م

المعلمين، نقابات مستخدمي الدفاع المدني، نقابات مستخدمي الأعمال الخاصة والبنوك، ونقابات عمال المطاعم ودور الترفيه. وكل اتحاد من هذه الاتحادات كانت له سكرتارية ومندوبون إلى الجمعية الاستشارية للمؤتمر العمالي يتراوح عددهم من اثنين إلى أربعة. وكانت هذه الجمعية تنتخب سنوياً مجلساً تنفيذياً يتكون من تسعة أعضاء، من ضمنهم رئيس المؤتمر العمالي، ونائبه، والأمين العام، ورؤساء الإدارات. وكان زعماء المؤتمر العمالي يهدفون من تكوين هذه الاتحادات إلى الحد من قوة النقابات المنفردة (مثل نقابة عمال النفط، ونقابة عمال الميناء)، وإلى دمج أكبر عدد ممكن من النقابات الصغيرة والأقل تأثيراً في إطار المؤتمر العمالي تحت قيادة مركزية قوية. وبعد دخول قانون حظر الإضرابات حيز التنفيذ، أعطيت القيادة المركزية للمؤتمر العمالي السلطة على أكثر من ٥٠% من الودائع الخاصة بكل نقابة مستقلة. كانت الشخصية المهيمنة على المؤتمر العمالي هو عبدالله عبدالمجيد الأصنج، المولود في صنعاء في عام ١٩٣٤م، ولكنه قضى معظم مراحل حياته في عدن. كان عبدالله الأصنج يعبر عن الاعتراف بالفضل لأشعار والده وميول والدته نحو الأدب العربي والتاريخ والدين، بوصفها هي التي وجهته إلى أفكار القومية العربية في وقت مبكر من حياته. كما تأثر أيضاً بالقضايا المركزية ذات الاهتمام العربي المشترك مثل حرب عام ١٩٤٨م. وكان الأصنج قد التحق بكلية في الشيخ عثمان بعدن، كما درس لاحقاً في كلية للمعلمين إلا أنه لم يكمل مقرره التعليمي. ثم بدأ يعمل في مهنة كاتب في الفرع المحلي للخطوط الجوية البريطانية، وعرف عنه آنذاك



المنطقة. وفي أبريل عام ١٩٦١م زار وزير المستعمرات البريطاني، مكلود، عدن وعقد مباحثات مع أحزاب النخبة العدنية، فقام المؤتمر العمالي بتنظيم مظاهرات حاشدة ضد هؤلاء. وعلى أثر ذلك اعتقل الأصنج لمدة قصيرة. وبالتزامن مع استنكار المؤتمر العمالي للوضع القائم جاء اقتراحه بتشكيل حزب سياسي جديد تناط به مهمة قيادة وتوحيد القوى الوطنية في المرحلة القادمة من الكفاح. وهناك عدة أسباب دفعت إلى تقديم هذا الاقتراح؛ منها الدروس التي استفادها قادة المؤتمر العمالي من

الجزيرة العربية، والوحدة مع شمال اليمن، والتخلص من السلاطين، والإنجليز، والأحزاب السياسية العدنية، وحزب الرابطة والكف عن عدّهم ممثلين للشعب؛ وكان الأصنج يضع عقيدة البعث المتمثلة في (وحدة - حرية - اشتراكية) على رأس شعارات حزب الشعب الاشتراكي. وما لبث الحزب أن فتح فروعاً له في عدد من الدول العربية وفي لندن وطور علاقاته في هذه المواقع، وأيضاً في الدول الآسيوية والأفريقية، ثم بدأ يفكر في رفع مسألة الجنوب اليمني إلى منظمة الأمم المتحدة.

ومنسجمة مع مبادئه، وهو شيء لم يكن معهوداً في ذلك الوقت لدى باقي الأحزاب السياسية العدنية. وإذا أردنا أن نلخص ما تطرقنا إليه في هذا الفصل، يمكن القول إنه قد نشأت حالة ثورية في اليمن الجنوبي نتيجة للصراعات السوسيواقتصادية والقومية والسلطوية. وتمخضت هذه الحالة بدورها عن أوضاع معينة عدت أنها نقاط انطلاق أو أحجار أساس للثورة. وكان لينين قد تحدث عن الإمكانات الثورية الكامنة في المقاومة للطبقة العليا من قبل الطبقة الدنيا وجزء من الطبقة الوسطى. وعدّ فرانز فانون أن الصراع بين السيطرة الأجنبية والتطلعات القومية للاستقلال هو سبب رئيسي من أسباب الثورة. كما أن الأسس المنطقية الاستعمارية لها أيضاً دور تخريبي. وأكد A. Tocqueville أن عملية التطور الاقتصادي تستتبع عملية تفكك اجتماعي لا تستطيع الحكومة أن تكبحها بقدر ما تميل إلى أن تزيدها تأججاً. هذه الظروف التي توافقت زمنياً وجدت أيضاً مؤثرات أخرى أنعشتها تمثلت في فكرة القومية العربية والأفكار الاشتراكية مما أدى إلى إيجاد تلك الحالة الثورية. على هذه الخلفية برزت تكتلات معارضة مختلفة، ساهمت في تغذيتها عوامل مختلفة ومتعارضة. وكل تكتل من هذه التكتلات كان يتمتع من المؤثرات والمشاكل الخاصة التي شكلت مواقف قاداته. ولذلك فإنه لم تكن الصراعات والمشاكل في مجتمع الجنوب اليمني هي فقط التي اختلفت وتنوعت، بل إن التكتلات القومية والوطنية نفسها تطورت من خلال الصراعات والتناقضات فيما بينها. وكانت النتيجة أن الكفاح من أجل الاستقلال أصبح يتقاطع مع صراع داخلي على السلطة في جنوب اليمن.

شهدت السنوات الأولى من عقد الستينيات حضوراً طاعياً للمؤتمر العمالي وذراعه السياسية حزب الشعب الاشتراكي أكثر من باقي الهيئات السياسية في الجنوب اليمني.

وعليه فإن السنوات الأولى من عقد الستينيات شهدت حضوراً طاعياً للمؤتمر العمالي وذراعه السياسية حزب الشعب الاشتراكي أكثر من باقي الهيئات السياسية في الجنوب اليمني. وهناك عاملان ساهما في نيل حزب الشعب الاشتراكي تلك المكانة المتقدمة، أولهما تأييد أنصار المؤتمر العمالي الذين أبرزوه هم أصلاً إلى الوجود. وفي مقابل ذلك أيد الحزب الطبقات الدنيا في نزاعاتها الخاصة بالعمل، ودعم فكرة العروبة وشكل تنظيمياً فعالاً يقوم على قيادة ذات خلفية ثقافية مناسبة، وعلى جماهير غير ماهرة ولكنها تخضع لهزيمة محكمة. والعامل الثاني هو أن المؤتمر العمالي كان قادراً على أن يؤدي أدواره التي رسمها هو لنفسه بطريقة ثورية

تطورات الأوضاع المشابهة في الكونغو، والجزائر، ونفوذ المؤتمر العمالي في أوساط الجماهير العدنية، والدعم المعنوي الذي كان يحظى به نشاطه من الاتحاد السوفيتي ومصر. وهكذا تأسس في فبراير من عام ١٩٦٢م حزب الشعب الاشتراكي، وفي حقيقة الأمر فإن هذا الحزب كان عبارة عن بلورة للمكتب القومي الذي أنشأه المؤتمر العمالي في عام ١٩٦٠م، والذي كان يرأسه محسن العيني، اليمني الشمالي ذو الاتجاه البعثي. وقد انتخب الأصنج رئيساً لحزب الشعب الاشتراكي، وانتخب محسن العيني أميناً عاماً له. أخذ هذا الحزب ينادي بنفس المبادئ المعهودة: الاستقلال للجنوب اليمني، والانسحاب البريطاني من كامل أراضي شبه



(٣ - ٣)

قراءة في بناء لغة الشعر في قصائد عقد الثمانينيات ١٩٨٠م - ١٩٨٩م



أ.د. عبدالله حسين البار

الابتداء والانتهاء في قصائده:

«الشعر قفل أوله مفتاحه»، هكذا قال ابن رشيق في عمده، وعُلم ذلك بأن «حسن الافتتاح داعية الانشراح ومطية النجاح»، مما اقتضى منه أن يلزم الشاعر به، فقال: «وينبغي للشاعر أن يجود ابتداء شعره فإنه أول ما يقرع السمع، وبه يستدل على ما عنده من أول وهلة». وكما اعتنى بالحديث عن المبتدأ لم يخل كتابه من عناية بالمنتى، فذهب إلى أن الانتهاء قفل على الشعر مثلما أوله مفتاحه. قال: «وإذا كان أول الشعر مفتاحاً له وجب أن يكون الآخر قفلاً عليه».

وهذه صورة من اهتمام علماء البلاغة بهذا المكون الشعري، وإذا كانوا قد حرصوا على التعويد للشعراء والإبانة عما ينبغي لهم أن يصنعوه حتى تبلغ قصائدهم ذروة الحسن، فإن صنيعنا

هنا استكشاف ما يميّز طرائق الشقاع في ابتداء شعره وانتهائه عن سواه من الشعراء، فإن لكل شاعر طرائقه في استفتاح قصائده شعره واختتامها بما يميّزه من سواه.

والحق أن الشقاع وإن امتاز من شعراء جيله في طرائق ابتداء القصيدة وانتهائها فإن صنيعه فيهما يشي بصلة ما بما في شعر شاعرين كبيرين من طرائق ابتداء وانتهاء في قصائدهما، وهما نزار قباني من جهة، وعبدالله البردوني من جهة أخرى، وهي صلة تركت أثراً ملحوظاً على طرائقه في طريقة ابتداء القصيدة وانتهائها.

وبعيداً عن كون هذه الصلة ترسماً للخطى أو تناسلاً مع التقنية فإن مملاً لا يستطيع تجاوزه أن لقصائد الشقاع ابتداءات وانتهاءات تعد طرائقه في تشكيلاها خبيصة من خصائص أسلوب شعره، تميّزه من شعر سواه.

فهو يستفتح شعره بالتشبيه:

كما تومض الأنجم الساهدة

أناديك لكن بلا فائدة

ويستفتح بالتعليل:

لأن خيالها ليلا يوافي أبيت على فراش من قوافي

ويستفتح بالتحية:

صباح الخير يا غيري الذي سيمتني نفسي

مساء الخير يا شهدي ويا ترنيمه الورد
ويستفتحه بمتعلق الفعل الذي لا
يظهر في البيت الأول، فيتضمن البيت
الثاني؛ لظهور الفعل في أوله:

لحيب مثل وجه الصبح أبلج

لغرام أحزن القلب وأهج

أجمع الآن لظى تجربتي

كي أصوغ الحب أسلوباً ومنهج

ويستفتح بحرف العطف (الواو)، ثم
يتبعه بفعل مضارع، متلوً باستفهام:

وتسألني من أنا؟ فاطمة أنا...

ويستفتح بمكونات من الإنشاء أمراً،
ونهيًا، واستفهامًا، ونداءً. فمن الأمر:

دعني لشحد المعاني دعيني

لهذا الغناء الذي يحتريني

ومن النهي الذي يتلوّه نداءً ثم أمر:

لا تقابلني بقلبٍ منفتح

أيها الوقت أرحني واسترح

ومن الاستفهام الذي يتلوّه نداءً ثم أمر:

أي شيء لديك غير الأمان

يا حنان اذهبي دعيني أعاني

ومن النداء الذي يتلوّه أمر:

أيها النائم في حضن الجبل

أعط للنائي عناوين الأمل

وهنا تختلط مكونات الإنشاء أمراً

ونهيًا واستفهامًا ونداءً كما اجتمعت

في أشباه لها، من مثل قوله:

هل أشب الغرام كي تفهميني

أنت يا ربة الجمال الحزين؟



وقوله:

ساعديني على النوى يا أمانة

قلق اليوم فوق ما تعهدينه

واجتماعها في بيتٍ من الشعر يمنحه
حركة تشي بقلق داخلي، ولا تُخلية من
نغم مرتفع لا يخفى على أذن واعية.

واللافت على قصيدة الشقاع أنها تأتت
في ابتداءاتها على تقعيد علماء البلاغة
للابتداء حين عيّنوا حقيقة هذا النوع
أن يجعل مطلع الكلام من الشعر أو
الرسائل دالا على المعنى المقصود
من هذا الكلام، وإنما تحقّق لها ذلك
من جهة كون بنياتها الدلالية تتكوّن
من خلال العلاقات التي تنشأ بين
الدوال، وليس من نظم معنى مقصود،
أو فكرة مبنية تغاة، ومن هنا لم يعد
للحديث عن مناسبة النصّ مقام، ولم
يعد كافياً الوقوف على مطلع القصيدة
لتدرك مقصودها. فهي إبحار في
بواطن الذات، أو تحليق في عوالم
اللغة؛ لتشكيل صورة العالم على نحو
غير الذي ألف. بل إن الوقوف على
المطلع أو البيت المبدوء به القصيدة
قد يفضي إلى غير ما قصد إليه النصّ
حين يقتصر المتلقّي عليه. وخذ على
ذلك مثلاً قول الشقاع من قصيدة:

لو يقول الليل شيئاً لو يقول

آه كم أشتاق للفظ البترول

هنا تتمنّى الذات المتكلّمة أن يصلها
من الليل قول يبهج، أو يبعث الأمل في
أعماقها فيخلّيها من اليأس، أو يجعلها
تحيط، علماً بالمجهول فتعي أبعادها...
إلى آخر ما هنالك من ذلك. وهي
تكشف عن حنين طاغ -يدلّك عليه
استخدام اسم الفعل آه وهو للتوجّع،
وكم التي للتكثر- للفظ النقي من
شوائب الزيف، والتدليس، والكذب.
لكن هل في هذا ما يشي بما سيتلوه
من دلالات تتشكّل من خلال علاقات
الدوال بعضها ببعض؟

هل فيه ما يبين عن (معنى مقصود)؛ أو

أن فيه دلالة تتنامى مع حركة النصّ؟

لقد بُنيت القصيدة في إطار ثلاث
دوائر، تتنوّع اتّساعاً وعمقاً. فالدائرة
الأولى هي دائرة الذات، وفيها يعرض
المتكلّم الذات حائرة في تناقضاتها،
ومنهكة من قلقها، ومستغرقة في
أمانيتها؛ لتتكشّف أمامها خيبة تقود
أحلامها وأشواقها إلى واقع شانه
وذميم. فتفرّ منه إلى واقع أوسع،
يتمثّل في دائرة الانتماء القومي، فإذا
بصور التردّي، تشمل واقعه، وقد غدا
(المعراج - وهو الصعود إلى السماوات
العلی - غوصاً في الوحول)، فلم يبق لها
إلا ما يمكن أن يكون خلاصاً، وهو
دائرة الانتماء إلى الوطن، ففيه الوجود
الحُرّ، والخلود الدائم، والهوى غير
المنقطع:

لي بلاذّ جرحها من هبّ وخلاياها ملايين الفصول
تتلفاني بعمر خالدٍ أتلقّاها بعمر لا يطول

غير أنّي في هواها سائرٌ وسأفنى بين سيري والوصول
فهل كشفت البدايات عن هذه
النهايات؟ هل في مطلع القصيدة ما
يشي بما تناسل في جنباتها من
دلالات متنوّعة؟ وإنما جاء الأمر على
هذه الصورة بسبب من انزياح قصيدة
الشقاع عن تقعيد البلاغيين الأوائل؛
ليصنع نصّه بلاغته كما شاء وشاء له
العصر وقوانين الإبداع فيه.

وفي شعر الشقاع تتخذ الابتداءات
صوراً متقابلة، فتارةً يتماهى الابتداء
مع العنوان فتكون مداخل القصيدة
واضحة المعنى، مدركة الدلالة كما في
قصيدته (العائد)، وهو يفتتحها بقوله:

يعود بأقماره الساهدة يهزّ مدبنته الراقدة

يرتل مأساته في الظلام ويطلق أشواقه العائدة

وهنا يأتلف المتلقّي مع منطوق النصّ
دون أن يعيا بإدراك مقصده، والوعي
بمغزاه.

وتارةً ينفصل الابتداء عن العنوان،
ويوغل الابتداء في حال من اللبس،
ومن انفتاح الدلالة من حيث صلاحه؛

ليكون تعبيراً عن أشتاتٍ من الحالات
النفسية والفكرية كما في قصيدته
(شيء لا يرى)، وهو يفتتحها بقوله:

كان المساء على الرصيف مبعثراً

والذكريات كواكباً أو أجراً

فهذا مطلع لا يمسّ جوهر التجربة في
النصّ، وإنما هو إطار زمني ومكاني،
يصلح لأن يشتمل على مواقف متنوّعة
من الوطن والأمة، أو استبطان الذات،
والكشف عن موجعاتها وتسلياتها.

والشقاع يوائم بين صورتين في
ابتداءات قصائده، ولعل لطبيعة
التجربة، وإحاطة المبدع بها، وتمكّنه
من تشكيل أبعادها، يداً في تخيير هذه
الطريقة في الابتداء أو تلك.

ومثل الحديث عن الابتداء في شعر
الشقاع هناك حديث عن الانتهاء فيه.

والانتهاءات في قصائده متنوّعة،
فمنها ما يجيء متنامياً عضوياً من ثانيا
القصيدة، ومتحدداً مع ما سلف من
أبياتها كما نجد في قصيدته (النائي).

حيث يختتمها بقوله:

وأبث في قلب الجميع محبة

خضراء للأحباب والأعداء

وذلك بعد أن جلى صورة إنسانية
للذات المتكلّمة التي تشعر بالانتماء
للآخرين، حتّى كأن كلّ الوري أشلاؤها؛
وأحسّ أنّي في الجسم ممزّق

فكأنما كلّ الوري أشلائي

ومن هنا كان حنين في الأعماق إلى
طاقة تمتلكها هذه الذات؛ لتتمكّن من
تحقيق كلّ الرغبات والأمنيات:

أبداً أحنّ إلى اكتمال نافذ

ليسير هذا الكون تحت حذائي

فتكون كلّ رغائبي قد حُققت

ويكون حبّ الناس من إجماعي

ثمّ تختم القصيدة بالبيت المذكور
أعلاه، وكأنّه منبثق من ثانيا تلك الأبيات
التي سبقته في الموضوع في القصيدة.

ومنها ما يجيء في صورة (بيت القصيد)،
أو (البيت الذروة)، الذي لا ينفصل عن



إن اختتام القصيدة ببيتٍ مقتضبٍ في شعر الشقاع يكون جامعاً للدلالة، محكماً في نسيجه تقنيةً اقتنصها من طرائق شاعرين كبيرين في العصر الحديث، هما (نزار قباني) و(عبدالله البردوني).

اليمن. وللقارئ أن يتأمل في قصائد نزار (غرناطة) إلى تلميذة/ بـيروت والحب والمطر...، وقصائد البردوني (زمان بلا نوعية/ بين جدارين/ ساعة نقاش مع طالبة العنوان...). وليس في صنيع الشقاع ما يضير، فلكم يقع الحافر على الحافر لا في المعاني كما كانوا يقولون، ولكنها كائنة أيضاً في استخدام التقنية وتوظيفها في النص.

التحليل:

وهو ذو صلة باختتام القصيدة من حيث وروده في نهايات أبياتها، والمقصود به تذييل أواخر القصيدة ببيتٍ محليٍّ بحكمة تبدو تلخيصاً للتجربة كلها. والحكمة في الشعر بنية فكرية تسمح بخلق تكامل في القصيدة بين اندفاق البث الوجداني والتأمل العقلي فيها، بما يزيد خطابها عمقاً وشفافية وتخيلاً متنوعاً متولداً. وقد عرفه حازم القرطاجني، وأشار إليه في (المنهاج)، وأدرك بعض شعراء الحداثة شأنه، فوظفه في شعره، وحسبك بمحمود درويش مثلاً، وظهر في شعر الشقاع، فجاء في مختتم قصائد من قصائده، كما في قوله من قصيدة (خطوات مرثية):

وحبيبة وعدت ولكن الهوى

ولى وإحاطي كعادته مقيم

قتل الزمان بقلب خلّ خلّه

فحبيبي ثكلى وشاعرها يتيم

ومنه قوله في خاتمة قصيدة (شيء لا يرى):

قد يكشف المجهول عن أسرار

لكن يظل هناك شيء لا يرى

القصيدة، ولكن ليختتمها ببيتٍ جامع دال، هو قوله:

بلدٌ جاء من دماء الضحايا

ثم أغفى على هود الغواني
ليظل رنينه متواصلاً في أذن سامعه الواعية.

وقريب من ذلك صنيعه في قصيدة (الحن الأخير): حيث تناجي الذات المتكلمة في النصّ أخرى، وتبين لها عما اعترها من تغيير في الحال غدت به غير من كانت، وتحولت بها علاقاتها بالمكان والإنسان، واستحال كل شيء إلى ضده وتقيضه.

الصداقات عداءٌ كامنٌ

والهوى يأخذ شكلاً مستديراً

والمسرات خطي عابرة

لمستها بعدنا أمواج صرا

إنني أصبحتُ شخصاً آخرًا

قد تغيرتُ تغيرتُ كثيرًا

وهو قولٌ مجملٌ قابلٌ لتفصيلات كثيرة، لكن النصّ يقتضب، وتظهر النجمات الثلاث ليجيء بعدها قوله مختتماً به النصّ في بنية الاقتضاب:

هاتفٌ بالباب يستعجليني

فدعيني أعزف اللحن الأخير

وهو بيت القصيد. ولعل هذا البيت وأمثاله علة إنشاء القصيدة وسببه، فمنه ينطلق القول، وإليه يساق الحديث.

ومع ذلك فإن اختتام القصيدة ببيتٍ مقتضبٍ في شعر الشقاع يكون جامعاً للدلالة، محكماً في نسيجه تقنيةً اقتنصها من طرائق شاعرين كبيرين في العصر الحديث، هما (نزار قباني) من سورية، و(عبدالله البردوني) من

الجزائريات المكوّنة لكيان القصيدة، كما نجد في قصيدته (المحبوبة): حيث تتجلى صورة المحبوبة حساً ومعنى وقدرةً على التغيير، وإبداع الأحلام، وتخطي تفاهات العصر إلى شواامخ التاريخ، وتجاوز حدود المكان للانسراح في فضاءاته الشاسعة، ثم من ثانياً هذا كله تنبثق الذات المتكلمة: لتؤكد وجودها أمام شموخ المحبوبة، وسمو مقامها، لكن على نحو لا يأذن بالتقليل من شأن صورة المحبوبة، أو وضعها مع الذات في مقام التقابل الضدي، وهنا تسعف الصورة المكثفة في تحقيق المبتغى، وبها تختتم القصيدة في بيت جامع دال، هو قوله:

"عنتر" يشعل حرباً كي يلاقي وجه "عبله"

وإن عبلة لمستحق، وإن عنترة لجدير.

ومنها ما يجيء في (بنية الاقتضاب). وهنا تختتم القصيدة ببيتٍ مقتضبٍ، يتجلى وحيداً منفرداً عن بقية أبياتها، ولذلك يلجأ الشاعر إلى وضع ثلاث نجوماتٍ قبله؛ ليؤكد عزله عن الأبيات التي سبقته، ويكون جامعاً في دلالته، محكماً في نسيجه، أدنى ما يكون صلةً ببيت القصيد الذي أشرنا إلي بعض صورته فيما سلف.

ومن القصائد التي خُتِمت ببيتٍ مقتضبٍ قصيدة (غير الزمان)، وفيها تصوير لتقلبات الزمان بين المتضادات.

قديم فر وولى مهزوماً يعود منتصراً
ويهيمن على الحاضر المعيش.

تافه محقق مزردي يغدو الظافر
المتحكم في مجريات الأمور.

والمدينة تتغير ألوانها، ويغدو اللهو
فلسفة الجد، وتستحيل الحياة موتاً
لعدم الاستطاعة على فعل شيء.

صور تتوالى، والقصيدة غير قابلةٍ
لانتهاج، ولا بُد لها من ذلك. فعمد الإبداع إلى وضع ثلاث نجوماتٍ لا
لانتقال إلى بعدٍ جديدٍ من أبعاد



وليس ببعيد عنه قوله في قصيدة (وجد):

فإن منعت أو استعصت قليلاً

فبعض الشعر يحسن بالزحاف

وجميعها منبثق من ثنانيا التجربة، وملتحم بنسيج النص. وليس الوقوف على هذا ونظائره إلا رغبة في تأكيد منزع الشقاع في تجويد لغة شعره، وإحكام بنائه بنية ونسيجاً، رؤية وأداءً. وإن من الممكن الوقوف هنا، والاكتفاء بما تقدم لولا أن في النفس رغبة للحديث عن مستويين من مستويات الكلام، أولهما:

في إيقاع عروض النص:

أدري أن من الكاتبين من يخصص مصطلح الإيقاع بما تعارف عليه دارسو الشعر ونقادهم (الموسيقا الداخلية) بكل صورها، لينأوا بالوزن العروضي عن ذلك المصطلح؛ بحجة أنه (موسيقا خارجية)، وليس هذا بصواب، فليس في القصيدة ما هو (خارج عنها)، وإنما كل شيء داخل فيها حتى الوزن العروضي.

البيان، وتراكيب الكلام خبراً وإنشاءً. فسبق الوزن في الوجود لا يعني أنه قالب يستخدمه الشاعر كما هو، وإنما هو يعيد صياغته على أنحاء تشي بتفاعله مع مكوناته؛ ليتلاءم مع مقاصده من الكلام. ولهذا قلنا بالتمييز بين (عروض اللسان)، (وعروض النص).

ولقد حررنا فيما سلف هذه المسألة في الفقرة الثانية من هذه البوابة، فلينظر في مظانه، فهي مما لا يشغلنا هنا، وإن ما يشغلنا هو كيفية انتظام الإيقاع العروضي في شعر الشقاع وما تميز به من سواء، وتجليات بصمته الأسلوبية في قصائد هذه المرحلة من تاريخه الإبداعي.

نظم الشقاع القصيدة في بحر واحد وقافية واحدة، فلم يؤثر عنه مسمة ولا موشحة، ولا صاغ القصيدة في نظام (الدو - بيت) في شكله المتطور عند جماعة الرومنسيين، فاقصر على بناء القصيدة كما عرفتها الأجيال منذ الجاهلية حتى يوم الناس هذا. وهو ما

القصيدة - أيًا كان عصرها - تثير في النفس أسئلة:

هل نظم الشاعر الجاهلي قصيدته على النحو الذي قعد له العروضيون، أبيات متوالية يتكون كل بيت منها من شطرين صدر وعجز، وللصدر حشو وعروض، وللعجز حشو وضرب؟

أو أنه ند عن ذلك إلى سواء ولم يقف على سره أهل العروض؟

أولم يكن الشعر إنشاداً قبل أن يكون قراءة مكتوب ومدون؟

أوليس لهذا الإنشاد أثر في صياغة البيت؟

أنحسب أن الشنفرى حين أنشد قوله:

ولي دونكم أهلون سيّد عملس

وأرقط زهلول وعرفاء جبال

هم الأهل لا مستودع السرّ ذائع

لديهم ولا الجاني بما جرّ يخذل

أنشده على هذا النحو المكتوب؟

أو أنه أنشده على نحو من هذا الفضاء

الطباعي:

ولي دونكم أهلون:

سيّد عملس

وأرقط زهلول

وعرفاء جبال

هم الأهل

لا مستودع السرّ ذائع لديهم

ولا الجاني بما جرّ يخذل؟

وهذا هو (التشعيب) كما ذكر علماء

البديعيات، وهم يعنون به اتصال

معنى الكلام في البيت الشعري دون

خضوع لسلطة الوزن، فينتقل جزء من

أول الشطر الثاني إلى الشطر الأول

منه، وذلك لتستقيم الدلالة وإن اختل

وزنه عند إنشاده. وهو يمنح النص

طلاوة إيقاعية، ويشكله وفق المعنى

الذي يقصد إليه الشاعر، فينساق وراء

دلالة الجملة ولا غير. وهو تشكيل

يقرب مما يصنع شعراء التفعيلة حين

يستخدمون (شكل الجملة الشعرية)

عند صياغتهم لقصيدة التفعيلة.

وفي التشعيب يتلاشى من أبيات

وصف الوزن العروضي بالموسيقى الخارجية ليس

بصواب، فليس في القصيدة ما هو خارج عنها،

وإنما كل شيء داخل فيها، حتى الوزن العروضي.

يضع المتلقي في إطار أفق انتظار، يألف المبدع الآتي فلا ينزلق إلى خيبة توقع للمنتظر المألوف، فهو حين يقول:

لأنّ خيالها ليلا يوافي أبيت على فراش من قواني

يدرك المتلقي أن القصيدة من بحر،

ولها قافية وحرف روي واحد، فذاك ممّا

ألفه في أشباهها من قصائد وصلته

عبر أدوار تاريخ الإبداع الشعري عند

العرب. وقل مثل هذا وسواه في كل

قصائده. لكن المضي في قراءة

سيقول قائل: ولكن الأوزان وصلتنا جاهزة، وما على الشاعر إلا تخيير ما شاء منها لينظم ما يروم.

وذلك حق، لكنه يحتاج إلى قليل من

التشذيب والتهذيب، فكون الوزن

سابقاً على كون القصيدة فأمراً واقع،

وقول صحيح. ولكن الشاعر لا يستعمله

كما وصل إليه، وإنما هو يمزجه

بتراكيب بنيته اللغوية، التي يشكل

منها كيان القصيدة، فيعيد تشكيل

الوزن، كما يعيد تشكيل البنية



يتراسل مع هذا الاستخدام تطابق
تفعيلات البحر مع مفردات النص، وهنا
تتراسل الوحدة الوزنية مع اللغة،
فتستقل المفردة بالتفعيلة دون أن
تشاركها فيها مفردة أخرى. ومن ذلك
ما يجيء في موضع القافية: حيث جاءت
مفردات متراسلة مع تفعيلات بحرهما،
كما في قوله:

أحسّ آني في الجسم مرقّ
فكأنما كلّ الوري أشلائي
فتكون كلّ رغائبي قد حققت
ويكون حبّ الناس من إبحائي
يعود الأمل منهمراً كأشعار نواسية
ويزرعني هوى حقائق أو نجوى قلنسية
له لفظ مسيحي وأفكار مجوسية
أمتصّ غربة عالم متوجّع
وأذوق خيبة عالم متوتر
شكّلتني مدينتي ذات حلم
شفق أزرقاً هوى أرجواني
تارة أشرب كوبي باسمها
على صدري هامّ منشرج
ومرارة من طريقي صانحاً
أذبح الصمت بصوت منديح
أقبلت تجربتي عاصفة

تلك أيامي غباراً مكتسحاً
ولن يخطئ المتلقّي ما تنضج به قوافي
الأبيات الثلاثة الأولى من قصيدته
(عند المحطة) من تطابق بين الوحدة
الوزنية والمفردات الموضوعية في
موضع القافية. وهي:

صباح تفتح فيه الشجون
فعند الخطّة وجه حنون
أحبّ الحبيبات يومي شذاً
وخطوي غناءً ودربي غصون
محطّتها وحدها لم تحن

وكلّ الخطّات صارت تحونا
ولقد يجيء التطابق بين الوحدة
الوزنية واللغة في حشو الأبيات، ممّا
يحدث خرقاً للمألوف من استخدام
البحر؛ حيث الأصل أن تتوزّع تفعيلاته،
وتنشط مكوّناته وفق تركيب الكلام

في دمي
بالقوافي البكر
والرؤيا
تزوج.

وفي هذا ما ينفي مسألتين:
- نمطيّة إيقاع الوزن في قصيدة البحر.
- السيمتريّة التي وصّمت بها أبيات
تلك القصيدة.

وقريب منه قوله من بحر الخفيف:

إنّه الحزن
حيث أصبح
أمسى
أبحر الحزن في فوادي
وأرسي
كلّ حلم رسمته
صار وهماً
كلّ سعدي رجوته
صار نحساً
كلّنا أطلع الهوى شمس أنثى في سماء الفؤاد
أطفأ شمساً
فالغرام القديم
حلّ وقاس
والغرام الجديد
أحلى
وأقسى

وهنا تتحوّل الموازنة التي نجدها في
البيت الثاني إلى تشريع نبع من
الالتزام بتقنية في ثانيا البيت (رسمته /
رجوته)، وفيها ما يزيد الإيقاع جلاءً في
النفس على الرغم من همسه وخفوت
نغمته.

ولعلّ هذا التشعيب يتجلّى بصورة
واضحة في قوله من البحر الكامل:

وحبيبة وعدت
ولكنّ الهوى ولّى
وإحباطي كعادته قديم
قتل الزمان بقلب كلّ خلّه
فحبيبي ثكلى
وشاعرها يتيّم

وهنا يميل فضاء المكتوب مع ميلان
الشاعر في قوله عند الإنشاد:
وإحباطي كعادته قديم.

القصيدة توازيها على المستوى
الرأسي، وتقابلهما على المستوى
الأفقي، فينشط الوزن محتكماً إلى
المعنى المقصود والدلالة المنشودة.
وقد نهج الشقّاق في شعره ذلك النهج،
فتشكّلت أبيات قصائده على هينات
متنوعة وإن انتظمها بحر واحد. فهو
يقول من بحر الرمل:

هذه الأشجار في تجربتي
نشوي الأولى
وأسراري الحميمية
وعليّ الآن أن أسأها
ألقاً
يمضي مع الشمس القديمة
ربّما
ذات مساء
جنّت من طهرها العاني
إلى الدور الأثيمة
كم تفجّرت على أغصانها
بطلا يبدأ مشوار الهزيمة
لفضاء دمويّ
أنتمي
جنّي للمنتهى
أحلى وليمة...

هنا لا تنتظم القصيدة في نظام
الشطرين، ولكنها تتوزّع على الأسطر
وفق المعنى الذي يقصده، والذي
يتحكّم فيه الإنشاد وإلقاء النصّ.
فيعيد الملفوظ شفاهياً هندسة
المدون كتابياً وإن انتظم النصّ فيه
أول مرة.

وهذا استخدام للبحر يختلف عن
استخدامه في قوله من قصيدة (موال
بحري):

هل أعيد الفصل من أوله؟
بدأ السأم ضئيلاً وتدرّج
أكتب اليوم الخداري
قللاً

هذه عشرون عاماً
تندحرج
قلقي أجهل طير



ومفرداته، فتتقاطع المفردات والتفعيلات معاً. قال:

حريقٌ / إزائي / حريقٌ / معي

تمرّ الحرائق بيني وبين

فهذا / غباري / وهذا / دمي

وهذا / يريقي / وهذا / ريني

أيا حضرميةً هي بعيدٌ

بعيدٌ / وخطوي / قصيرٌ / قصيرٌ

أأشكو سواي و أشكو أنا

كلانا كسرنا كلانا الكثير

مخاللةً كمنارة اخضرار تشهر أصلها
شاعاتٌ موازيةً على تأليفها الأشنع

يتمطى كالأفاعي في الضحى

وله في الليل صيحات المغول

... إلى ما هنالك من ذلك.

ولقد رأيتُ الشقّاق لا يوالي بين حرفي
المدّ (الواو والياء) في قوافيه المردوفة
بواحدٍ منهما على الرغم من إجازة أهل
العروض ذلك، والتزام أكثر الشعراء به
ما خلا أقلهم كابن الرومي، وأبي العلاء
في الأولين، وعبدالله البردوني في
الآخرين. ومضى الشقّاق في طريقهم
مخالفاً ما أجازوه عروض اللسان للشعراء.
فإذا جاء (الواو) رديفاً في قافية البيت
التزم به ولم يوال بينه وبين (الياء)،
ويفعل مثل ذلك لو جاء (الياء) رديفاً
لقافية القصيدة. يستوي في ذلك أن
تكون القافية مطلقة أو مقيدة.

وهو يكثر من استخدام (الياء) رديفاً بقوافي
قصائده -بلغ عدد القصائد المردوفة
بالياء اثنتي عشرة، بنسبة ٧١٪، في
حين بلغ عدد القصائد المردوفة بالواو
خمساً ولا غير، بنسبة ٢٩٪- ولعلّ
لملاءمة (الياء) -وهو صوتٌ حادّ-
لموقف الحزن والانكسار والأسى التي
تجلّت في لغة أشعاره صلةً بذلك الميل
إلى استخدام الياء رديفاً دون الواو.

ولقد جاءت قوافيه مطلقة في بعض
المظان، واستخدم مجرى الضمة لحرف
رويّ قصيدة واحدة لم يتكرر، وهي
قصيدة (هاوها)، لكنّه استخدم الفتحة

مجرى لرويّ سبع قصائد هي: (إنه
الحزن / شيء لا يرى / نهار / حضرمية /
المحبوبة / اللحن الأخير / المساء)، لكنّه
استخدم الكسرة مجرى لرويّ اثنتي
عشرة قصيدة، هي: (النائي / وجد / أن
تذكرني / غير الزمان / التفاحة / طقوس
النار والأحجار / نور وأحجار الصبا / ليس
حنيني / الهروب / سمرقندية / حصار /
الانهيار الذي سـوف يأتي)، وهو
استخدام لا يبعد عن استخدامه الياء
ردفاً لقوافي قصائده كما سلف، وليس
تعليله هنا ببعيدٍ عن تعليله هناك.

على أن له في استخدام القوافي
المقيدة المجردة من الردف
والتأسيس طرائق تشكيل يوحد نغمها
لا على مستوى الروي وحسب، ولكن
على مستوى التوجيه، وهو حركة ما
قبل الروي المقيد. فإذا كان شعراء
العربية يوالون بين حركات الإعراب
الثلاث: فتحة، وكسرة، وضمة في
التوجيه، فهو يلتزم إحداها من أول
بيتٍ في القصيدة حتّى منتهائها، وذلك
صنيع ابن الرومي، وأبي العلاء،
والبردوني، وعلى خطاهم مضى. فإذا
قال:

أيها النائم في حضن الجبل

أعطِ للنائي عناوين الأمل
وجاءت الفتحة توجيهاً للقافية، سارت
بقية قوافي الأبيات على ذلك النسيج،
فلا تخرج عليه.

وإذا قال:

استبدت هندا قلباً أتدُّ بذكر العجز بعجز مستبد
وجاءت الكسرة توجيهاً للقافية سارت
عليه البقية الباقية من قوافي
القصيدة، ولم تند عنه قط.

وهو يلتزم ذلك في (الإشباع)، وهو
حركة الدخيل في القوافي المؤسسة،
كما في قوله:

أتعدين لي المناقب إن الذي تعين غائب

وهنا يلتزم الكسرة (إشباعاً) لحرف
الدخيل الواقع بين ألف المد وحرف

الرويّ المقيد من أول القصيدة حتّى
آخرها.

أو تعجين من انكساري في مناهات الغياهب؟
أو تسالين عن الهوى الثّاري.. عن عشب الغرائب؟
اليوم: تمجيد الحصى.. اليوم: تأليه الطحالب
للموت لون ناصع.. للعصر رائحة الجوارب
لكنك لا تعدم أن تجده يقع في الحذو
في بعض القوافي المطلقة، فتتخالف
حركة ما قبل الردف في صوتين
متباعدين، كالفتحة والكسرة في قوله:
حريق إزائي.. حريق معي تمرّ الحرائق بيني وبين
وحذو القافية محلّى بالكسرة. ومثله:
يطول الطريق؟... ولكنه

أحبّ المشاوير.. يا نور عيني!
ولا يخلي الشقّاق قوافيه من إعنات،
وهو لزوم ما لا يلزم. وقد جاء في
قصائده متفرقاً في بعض المظان،
وعلى صورتين: صورةً تتصل بالصيغة
الصرفية؛ حيث يلتزم صيغةً صرفيةً
واحدةً في موضع القافية، كما في
قوله:

نادى العبير، فسرت خلف ندائه

لكن بابك والطريق تنكرا
فتفرّق الأمل الجميل شرادماً

عبر الشوارع والعذاب تجمها
كنت البلاد إذا البلاد تأنقت

كنت الزمان إذا الزمان تعطرا
عينك حدثنا حديثاً صافياً

لكن شيئاً في القرار تعكرا
وانظر إلى (تنكرا / تعطرا / تعكرا) تلقها
على بنية صرفية واحدة.

وقد يوالي بين عدد من الأصوات، التي
تسبق حرف الروي، كالتزام الهاء
والجيم في قوله:

لحيب مثل وجه الصبح، أبلج

لغرام أحزن القلب.. وأهج
أجمع الآن لظى تجربتي

كي أصوغ الحب أسلوباً. ومنهج
والتزام الراء والجيم في قوله:

ناره يمتشق الموج بما صمته أنشودة السّف المضج
فاضت الأسرار من نظرتة فحكاياه شمس تبرج



أضاف الشقاع إلى بنية بعض البحور ما لم يجر له في كتب العروض ذكر، مثل استخدامه لبحر الكامل مذنباً في قصيدته (خطوات مرثية).

كما أن تحليلية القصائد بالتصريح لا يمنحها مثل ذلك العمق والاتساع ولا يسمها بهما. ولكن من المؤكد أن التصريح يداً في تطرية إيقاع القصيدة من جهة، وفيه ما ينبئ عن اتّباعية لاستخدام قديم للقصيدة الموزونة بالبحر والقافية، في حين نبا عن ذلك الاستخدام بعض شعراء الحداثة الرومنسية، الذين كتبوا القصيدة موزونة ببحر وقافية، وحسبك بأبي القاسم الشابي مثلاً، فقد قلّ حرصه عليه، وتدنت المبالاة به في شعره، فخلت منه عيون قصائده، وخذ على ذلك شواهد من مطالع قصائده:

عذبة أنت كالطفولة كالأحلام كالحنن كالصباح الجديد
إذا الشعب يوماً أراد الحياة فلا بد أن يستجيب القدر
أيها الشعب ليكن كمثل حطّاء فأهوي على الخدوع بفأس
ألا أيها الظالم المستبد حبيب الظلام عدو الحياة
... إلى آخر ما هنالك من ذلك.

لكنك لن تعدم وجود التصريح في شعر نزار والبردوني، وبهما اقتدى. على أن نزوع الشقاع إلى استخدام التصريح في مطالع قصائده صورة من صور الأصالة، التي تزاخمها في شعره صورة المعاصرة في اللغة وطرائق التخيل.

وعروض القصيدة في شعر الشقاع صاف استخدام، سليمة من العيوب طرائق تشكيله، مما يشي بحسّ واع بأبعاده، لكنّه لم يخل في بعض المظان من أثر نزار في استخدامه بعض التفعيلات، انزاح بها عن نسيج إيقاعها عن المؤلف المرغوب في أمثالها. ومن ذلك استخدام التفعيلة الثانية في بحر السريع مخبونة

منصوب، والقوافي (السايدة، الخالدة، الواقعة) جاءت مجرورة؛ لأنّ موصوفها مجرور، والقافيتان (بائدة، هامدة) جاءتا مرفوعتين؛ لأنّ موصوفيهما مرفوعان. بيد أن الحرف الذي يسبق التاء المربوطة، وهو الدال فيها جميعاً قد علته حركة الفتح، فاتخذ الإبداع رويّاً، مكتفياً به عن استخدام الدال في لفظة أخرى واجبة النصب على المفعولية أو سواها؛ ليستقيم له نسق الكلام من جهة الصنعة النحوية، فاكتفى بتسكين التاء المربوطة، التي استحالت هاء، وصارت وصلاً للقافية، وجاء الدال وهو حرف الروي منصوباً كما يشتهي. وهذا استخدام لم يصادفه قارئ في تاريخ الشعرية العربية، فعدا عنه علماء العروض والقافية، ولم يشيروا إليه.

التصريح

يذكر الطرابلسي نقلاً عن جمال الدين بن الشيخ أن «من المستحسن إن لم يقل من المشروط في نظم الشعر عند العرب أن يصّر الطالع حتّى يدل آخر الصدر على آخر العجز تنبيهاً على القافية التي ستجري وتلتزم». وقصائد الشقاع تلتزم التصريح في مطالعها، حتّى وإن كانت القصيدة نثقة لا تتجاوز أبياتها الثلاثة عدداً. لكن أربع قصائد فقط هي التي جاءت غير مصرّعة، وهي: (انهمار) حصار/ على الرمل/ الأشجار). وليس لخلو هذه القصائد الأربع من التصريح صلةً بسطحية التجربة وبساطتها، فهي لا تخلو من عمق في الرؤية، واتساع في الموقف،

وقد تجي، قوافي القصيدة كلها ملتزمة ما لا يلزم كما في قصيدته (انهمار):

يعود الأمس مهمراً كاشعار نواسية
يؤرقني.. وقد كانت طيوف الأمس منسية
فيطرق كل أبوابي وأحزاني النحاسية
ويزرعني هوى "حقّات" أو نجوى "قلنسية"

يعود الأمس.. جنيّ بداعب همد إنسية
لقد اضنى مسافاتي لأن خطاه "عنسية"
لأن جذور أمسي - يا حنني - غير أمسية
له نطق مسيحي وأفكار مجرّسية
فكل خصاله شجن وكل رؤاه حسية
وهو يستخدم القوافي موصولة بالهاء
في مظان، فيجبي مجرى حرف الروي
منصوباً في الأغلب:

وجهاها - كان - مظلة وسحابات مظلة
لم نلق يوماً مثلاًها فاحفظ "للبنى" فضلها
أحمل الورد للذي صرت عيده
ودع الحزن للفلوب الوحيدة

لكنّه يستبدل بالهاء وصلاً التاء المربوطة، التي تستحيل هاء حين تُسكن، لكن الفرق بين استخدام الهاء وصلاً والتاء المربوطة وصلاً يكمن في التحرر من عنت النحو؛ حيث لا مهرب من الالتزام بحركة المجرى وفق الإسناد اللغوي إذا جاء الهاء وصلاً. أما عند استخدام التاء المربوطة وصلاً فحسبه الفتحة التي في أصل الحرف السابق لهذه التاء، ولتأت القافية من بعد مرفوعة، أو منصوبة، أو مجرورة سيان، فالعبرة بالسكون التي عليها ولا غير. وانظر مثلاً في قصيدته "العائد" تجد القوافي فيها هي: (السايدة/ الراقدة/ العائدة/ الخالدة/ الواقعة/ السائدة/ الشاردة/ الباردة/ المائدة/ بائدة/ الجاحدة/ واحدة/ هامدة). وجميع هذه الدوال المستخدمة في موضع القافية صفات لموصوفات تقدّمها، وجميعها اتخذت الحركة الإعرابية التي منحها إيّاها الإسناد اللغوي، فالقوافي (العائدة، الراقدة، الباردة) جاءت منصوبة؛ لأنّ موصوفها



(متفعلن)، فيخبو إيقاعها. وقد حرص شعراء العربية على استخدامها صحيحة (مستفعلن)، أو مطوية (مستعلن)، ليتمدد بها إيقاع البيت. وأستطرد قليلاً لأشير إلى أن استخدام هذا البحر في شعر البردوني لم يجر بهذه التفعيلة إلا صحيحة أو مطوية، قال:

للموت أيدٍ من شفار المدى

وقامة قشبة الأعمدة

يا كأس لا أسوى جناك ابعدى

إني كما تحكين وغد عنيذ

أريد ماذا يا زماناً بلا

نوعية لم يدر ماذا يريد؟

يا كل آتٍ ما أتى مرة

خذي وأرضعي جديد الوثوب

واختر طريقاً ما رآه الذي

عن كل مدعو وداع ينوب

في القلب شيء ما له سابق

وفيه أخفى من نوايا الغيوب

إلى آخره.

أما في شعر الشقاع فتغدو التفعيلة الثانية من بحر السريع في حشو الصدر (متفعلن) كاستخدامها في شعر نزار. قال:

في ضحكها أومئة واشتهاء

قلت لها وسحرها لم يزل

كالمطر الحاني يزيل الجفاف

يتصل بهذا قصر الممدود في عروض البيت كما في البيت الأول من البيتين أعلاه. ومثله:

ألم تكن في حلقة الأصدقاء

لحبي أبدي هذا الغناء ثم أغنيه لعصر يتهدج وقريب منه تسكين المتحرك، كما في قوله:

أهاجا وهي اقتراب قصي

وأشتهيها وهي بعد قريب

سلحف الخوف البراق العربي

وغدا المعراج غوصاً في الوجود.

وبقول مجمل استخدم الشقاع عدداً من البحور وهي:

اسم البحر	عدد مرات تكراره
المتقارب	١٤
الرمل	٩
الكامل	٩
الخفيف	٨
الوافر	٧
السريع	٤
الرجز التام	١
البسيط	١
الإجمالي	٥٣

ونسطيع استخلاص ما يأتي من مطابقة هذا الجدول بمتن النصوص موضوع البحث:

- استخدم الشقاع من الأوزان ما جرى استخدامه بحرراً وقافيةً عند شعراء الحداثة منذ الرومنسيين حتى نزار والبردوني، ونأى عن استخدام البحور التي أكثر من استخدامها شعراء الاجترار كالبارودي في مصر وابن شهاب الحصري.

- جاء استخدامه لتفعيلات البحور صافياً وسليماً ما خلا ما بدا في بعض قصائده المنظومة على بحر السريع.

- التزم الشقاع في استخدامه للبحور بما تجلّى في متن الشعرية العربية، وما رصدته كتب العروض، ولكنه أضاف إلى بنية بعض البحور ما لم يجر له في تلك الكتب ذكر، مثل استخدامه لبحر الكامل مديلاً في قصيدة (خطوات مرثية).

- ظهر شغف الشقاع ببعض البحور دون بعض، فالخفيف جاء تاماً ومجزوياً، وجاء الكامل والوافر مثله، وأما المتقارب فقد بلغ الذروة في الاستخدام الوزني، يليه الرمل في ذلك الاستخدام.

هذا على مستوى البنية الوزنية، أما على مستوى تشكيل القافية فإن الشقاع استخدم من القوافي الخمس ثلاثاً، هي: المتدارك، والمتواتر، والمترادف. وتنوعت حركاتها على حسب ما قد سلف ذكره أعلاه.

ذاك واحد من مستويي الكلام في شعره، والثاني يتصل بـ:

ملاحظات البيان في قصائده:

والمقصود بها بنى الصورة البيانية من تشبيه، واستعارة، وكناية، وما ينشأ بين عناصرها من علاقات. وإن كان هذا لا يعني أن ليس في شعر الشقاع سواها من أنواع التصوير، فهناك الصورة الحرة، ولها بناها من لوحة، ولقطة، ومشهد، وهناك الصورة السردية، والصورة الحوارية وما إلى ذلك، لكننا اقتصرنا هنا على الصورة البيانية؛ لنتبين طرائقه في تشكيلها، ومدى اثتلافه واختلافه في ذلك مع شعراء العربية في قديم الزمان وحديثه.

يستخدم الشقاع التشبيه في شعره، ولا يزا حمه على ذلك الاستخدام إلا استعماله الاستعارة في مظان منه، ولا غرابة في هذا، فقد قيل: إنه من قال: إن أكثر كلام العرب تشبيه ما خرج عن الصواب، كما أنبأ المبرد في (كامله)، وكلاهما، التشبيه والاستعارة، ينتجان علاقة تشابه، كما ذكر جاكوبسون في حديثه عن قانون التماثل في الشعرية، وإن لم نر رأيه، ولم نقبّس من ناره، لكننا سنفيد من كل ذلك؛ لتبيان طرائق الشقاع في تشكيل بنيته الصورة التشبيهية، والصورة الاستعارية، وما مسهما من انزياح عن المألوف والمعتمد في تاريخ الشعرية العربية، ومن ذلك مثلاً انتفاء التطابق بين (المشبه) و(المشبه به)، و(المستعار) و(المستعار منه)، حتى تبدو صعبة على من ألف طرائق شعراء العرب القدامى ألفه مثل هذه الطريقة في استخدامهما. وهو إنما ينزع منزع الحداثيين من شعراء العربية في عصرها الحديث منذ الرومنسيين ومن تلاهم من الشعراء.

فأنت كي تدرك عمق التحول الذي أجراه الشقاع في طريقة استخدام



في التشعيب يتلاشى من أبيات القصيدة توازيها على المستوى الرأسي، وتقابلها على المستوى الأفقي، فيتشظى الوزن محتكماً إلى المعنى المقصود والدلالة المنشودة، وقد نهج الشقاع ذلك النهج.

كان ينبثق التشبيه من ثانيا صورة
استعارية، فتتوالد تلك من هذه. قال:

تنب الأشراف في أوردني

كجياح عاديّات في السهول
هنا تتجلى الاستعارة إيحائيةً
تشخيصيةً وفق التصنيف الدلالي؛ من
حيث اقتران الفعل (تنب) بالاسم
المجرد (الأشراف)، وإنما ازدوجت
صفتها بسبب من ازدواج النظرة إلى
طبيعة الفعل، فإذا نسبته إلى الحيوان،
وجعلته بـعض صفاته فالصورة
إيحائية، أما إذا نسبته إلى إنسان
فالصورة تشخيصية، وفي كلتا
الحالتين مجلى للاستعارة في إطار
علاقة التماهي. تتولد منها صورة
استعارية أخرى في إطار علاقة التماثل،
وهي التي نجدها في قوله: (في
أوردني)؛ حيث تتماثل الأوردة في
نسيج القول مع الساعات والسحوب،
وفيها من التشخيص ما لا يخفى على
ناظر متأمل. وتمضي الصورة دون
توقف؛ لتتناسل منها بنية تشبيهية
تتداخل مع بنية الصورة الحرة في إطار
اللغة، وأعني قوله: (كجياح عاديّات
في السهول)؛ حيث تتحوّل الاستعارة
في الشطر الأول إلى مشبه، تتلوه أداة
هي (الكاف)، وهي تمحض الكلام
للمشابهة بين عنصري الصورة، ثم
يجيء المشبه به (جياح عاديّات في
السهول). وهو تركيب يجلو صورة حرة
في إطار اللقطة؛ حيث يبصر المرء
حركة الجياح، وهي تتراكم في
السهول، وتعدو متواثبة دون أن
يسمع صوتاً، وكأنّ اللغة هنا استحالت
آلة تصوير سينمائي يجلو الصور،
ويجسد المرائي.

من هذا مجيء المشبه متصلاً بالأداة
(كان)، ويسبق -في هذا الاستخدام-
المشبه به ولا ريب. لكنك في البيت
أعلاه لا تجد مشبهاً، وإنما تجد أداة
(كما)، وجملة فعلية (تومض الأنجم
الساهدة) تقوم مقام المشبه به، ثم
تجيء جملة فعلية أخرى هي (أناديك)،
لعلها تكون في مقام المشبه. وإن هي
كانت كذلك فقد انزاحت عن موقعها
متأخرة. واستخدام الجملة الفعلية في
مقام المشبه والمشبه به انزياح عن
المعهود في أمثاله؛ من حيث كان
الاسم هو الأصل في التشبيه، ينبئك
عنه حرصهم على نقطة الالتقاء
والاشتراك في الصفة. أضف إلى ذلك
انتفاء التطابق بين المشبه (وهو هنا
من المسموعات)، والمشبه به (وهو
هنا من المبصرات) ممّا يوغل بالبنية
في دائرة المجاز الشعري.

وليس ببعيد منه قوله في أخرى:

سمرقندية جاءت بكلّ عذوبة عندي

زحام الشارع العديّ أطلعها بلا وعد

كلؤلؤة رماها البحر بين الجزر والمدّ

هنا يغدو الشارع بحرًا، وزحامه أمواجًا
تتلاطم، والمرأة السمرقندية كلؤلؤة،
يظفر بها المتكلم في النص. ولا علاقة
هنا بين المشبهات والمشبهات بها،
حتى وإن جاءت جميعها من عالم الجماد
ما خلا المرأة السمرقندية، فإن الصلة
بينها لا تخلو من مبادعة ومخالفة.

وانتفاء التطابق في بنية الصورة
التشبيهية في شعر الشقاع لا يقف عند
حدّ العلاقة بين المشبه والمشبه به وإنما
يتجاوزها إلى منطقة إنشاء الصورة،
وتأليفها، والجمع بينها وبين مستويات
أخرى من التجسيد المرئي في القصيدة،

هذين المكونين الأسلوبيين قف على
قول امرئ القيس مثلاً:

مكرّ مقرّ مقبلٍ مديّرٍ معاً

كجلمودٍ صخرٍ حطّه السيل من علٍ
تجد أنّ الوعي بنقطة التلاقي بين
(المشبه) و(المشبه به) حاضر في ذهن
المبدع في لحظة الإبداع، فوعاها
القارئ باستحضارها في لحظة التلقي،
على الرغم من عدم تجليها على
مستوى المقولة اللغوية. وهذا على
خلاف ما صنعه الشابي في قوله:

عذبة أنت كالطفولة كالأحلام كاللحن

كالصباح الجديد

حيث اتخذ من (العذوبة)، وهي من باب
المذوقات، نقطة التقاء بين (المشبه)
و(المشبه به)، ولا علاقة بين المشبه
وكل تلك المشبهات به على الرغم من
حرص المبدع على تقديم الصفة
الجامعة بينها. فالطفولة مرحلة من
العمر، والأحلام رؤيا منام، واللحن من
المسموعات، والصباح الجديد
ولكن الاستخدام الحدائي للغة شكل
مكوناتها في النص متداخلة
ومتراصة حتى أصبح المسموع مذوقاً،
والمبصر يتذوق طعمه بالفم. فبهتت
علاقة التشابه وإن دلّت عليها مكونات
البنية. وإنما صار ذلك كذلك لانتفاء
التطابق بين (المشبه) و(المشبه به)،
ممّا أوغل بالتشبيه في دائرة الاتساع
المجازي، وهذا على غير ما قال به علماء
البلاغة، والعارفون بأسرارها من قبل.

ولم يكن صنيع الشقاع في استخدامه
بنية الصورة التشبيهية في شعره
ببعيد عن صنيع الشابي وأضرابه من
شعراء الحداثة العربية، فهو قريب من
قريب. قال:

كما تومض الأنجم الساهدة.. أناديك.. لكن بلا فائدة
هنا تتجلى انزياحات على بنية الصورة،
منها انزياح في ترتيب عناصرها؛ من
حيث إنّ الابتداء بالمشبه أمر لازم في
عرف المتحدثين عن تلك البنية وسبقه
على المشبه به بلا خلاف، ويستثنون



تشكيل الصورة على ذلك النحو ينبئ عن خصوبة في الخيال، وقدرة على التصوير والتشكيل اللغوي للمراثي المنظورة.

قريب منه ما نجده في قوله:

أهمي كدمع الليلة المنحدر

وأجف وحدي كالصباح الأصفر
هنا تتجسد الذات في بنية الاستعارة على هيئة سحابة ممثلة بالماء، مرت عليها الرياح، فأمرت وهمت.

تتولد منها صورة تشبيهية (كدمع الليلة المنحدر)، ويغدو المطر دمعاً للسحاب المنحدر في ليلة ما.

ولاقتضاء التشبيه إلى مشبه فقد تحولت الاستعارة إلى ذلك العنصر، فتناسلت صورة من صورة.

وهنا يهتز التتابع بين الدال والمدلول؛ من حيث اكتساب دال الإنسان هوية الجمد، واكتساب الجمد هوية الإنسان بعد أن أصبحت الليلة إنساناً يبكي ويسيل الدمع. ويتوازي مع هذا جفاف الذات (أجف وحدي) وقد غدت تراباً مبللاً بالماء، طلعت عليه الشمس فجف. وظهر الصباح مصفراً كأنه جسد مريض ناحل مهزول، تعلوه صفرة المرض. وهكذا تتراءى الأشياء والأحياء على غير هيئتها في أصل اللغة وواقع الحال، مما يدخلها في دائرة الاتساع المجازي، ولا يخلّي الصورة من مفارقة ظاهرة.

ومن بابه قوله:

أجوب المكلأ بهذا الغناء كراع يغازل بنت الأمير
حيث تتعالى المكلأ معززة ممتعة لا تُرام مقاصيرها إلى مقام بنت الأمير، التي لا يُستطاع الوصول إليها، وتبدو الذات في عجزها عن نيل المبتغى والظفر به في مقام الراعي، الذي يشتهي ما لن يكون.

تتناسل من هذا التشكيل التشبيهي صورة كنائية تمنح علاقة لزوم؛ من حيث دلالة الصورة على معنى الجلال والمنعة التي اتسمت به تلك المدينة.

ومن مثل هذا التوالد في الصور قوله:
قلق الشيء الذي أرقبه

مطرٌ دام صحارى وخيول
يتمطى كالأفاعي في الضحى

وله في الليل صيحات المغول.

وهنا تتعدد علاقات بنى مرئيات البيان لتتوّن عناصرها المكوّنة.

فالقلق وهو مجرد يقترب بجامد (مطرٌ دام وصحارى)، فينتج علاقة تماثل في إطار بنية الاستعارة، لكن ظهور علاقة اقتران أخرى يشير إليها دال (خيول)، يُدخل الصورة في دائرة الإحياء وإن لم ينفصل عن بنية الاستعارة.

تتناسل من هذه المستعارات (مطر دام وصحارى وخيول) صور كنائية؛ من حيث النظر إليها على أنها دوال، تنتج مدلولات لازمة، هي (العقم والجفاف وعطاء كالعدم) على توالي المستعارات. ثم يتجسم المجرد (القلق) في البيت الثاني فيغدو جملاً يتمطى في بنية الاستعارة، التي تمنح علاقة تمام بين عنصريها الأساسيين؛ ليستحيل بالتشبيه إلى أفاع في إطار بنية التشبيه؛ من حيث استطاع (الكاف) أن يمنح الصورة علاقة مشابهة، تنتج مدلولات، تُدخل الصورة في إطار الكناية، ففي تمطى الأفاعي بطء الحركة ولينها، وفي صيحات المغول ضجة واندفاع، فتتولد من تقابلها مفارقة ظاهرة.

وفي استخدام الشقاع لبنية الصورة الاستعارية يتجلى خرق للمألوف، وتجاوز للمعهود من نسيج الكلام. قال:

هل أشب الغرام كي تفهميني؟

أنت يا ربة الجمال الحزين
الأصل في الشبوب أن يكون للنار لأن فيه إشعالها، لكن اقتران الغرام - وهو مجرد - بالفعل شب - وهو للجمد - أدخل الاستعارة في دائرة التجسيم من جهة، وانزاح بالاستخدام اللغوي إلى دائرة الاتساع المجازي؛ من حيث انتفاء المطابقة بين الدال والمدلول. وهو لا

يخلو من تناسل صورة كنائية؛ حيث في الاستخبار عن الحاجة إلى شبوب الغرام دلالة على برودته وانطفاء لهبه. أما وصف الجمال بالحزن فقريب من قريب.

يتماثل هذا مع نزوع الشقاع في تشبيهاته إلى توظيف بنيتها لإنتاج المعنى وتوليد الدلالة؛ فهو لا يقصد إلى التطابق بين المتشابهات وإنما إلى ما ينتج التشبيه من دلالة العبث واللاجدوى في قوله:

لم أكن في الحب إلا هاوياً مثلما يرسم طفل في جدار
وإلى ما ينتج التشبيه من دلالة الحنان والارتواء في قوله:

قلت لها وسحرها لم يزل كالمطر الحاني يزيل الجفاف
وإلى ما ينتج التشبيه من دلالة الانطلاق والتحرر من القيود في قوله:

.....

ذوائبها كاحضان الجموح
... إلى آخر ما هنالك من ذلك. وفي جميعها ما يدل على أن الشقاع قد اتخذ من تلك المرئيات أدوات لتحويل المعنى الإشاري إلى معنى إيحائي، يحقق لقصيدته مستوىً عالياً من التخيل، ويضخّم لغته بعبير الشعرية وأريجها الفواح.

خاتمة:

أخلص من هذا إلى أن لقصائد الشقاع في هذه المرحلة من تاريخه الإبداعي وهجا على شواطئ اللغة، يسهمها بأسلوبية هي أسلوبيتها الخاصة المميّزة من سواها رؤية وأداءً، موقفاً ونسيجاً.

وهي على تمسكها بالبنية الوزنية في إطار البحر الواحد والقافية الواحدة لم تنحصر لغتها في أسر القديم الموروث، بل انطلقت في فضاء الحديث المبتدع عن وعي بالإبداع مفهوماً وشرطاً، وهو ما سيتجلى في قصائده في العقد التاسع من القرن العشرين على أبهى صور التجلي وأظهرها إشراقاً، وهو موضوع البوابات الثانية من هذه البوابات إلى مدائن التخيل.

ملاحم فن السيرة الذاتية في كتاب:

(سفينة البضائع وضميمة الضائع)

٢ - ١

للحبيب علي بن حسن العطاس

مقدمة:

يحتوي الأدب العربي القديم على عدد كبير من النصوص التي يرى الدارسون اليوم أنها تدخل في إطار فن السيرة الذاتية (أو الترجمة الذاتية)، منها (كتاب الاعتبار) لأسامة بن منقذ، و(المنقذ من الضلال) للغزالي، و(التحدث بنعمة الله) لجلال الدين السيوطي، و(النكت العصرية في تاريخ الوزراء المصرية) لعمارة اليميني، و(التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً). ولا شك أن تلك النصوص العربية تتضمن كثيراً من ملاحم السيرة الذاتية كما قعد لها الناقد الفرنسي فيليب لوجون، وهو ما دفع عدداً من الباحثين الأكاديميين الأمريكيين إلى التأكيد بأن هناك من الغربيين من "غالط" حينما زعم أن كتابة السيرة الذاتية فنٌ غربي في المقام الأول، وقد ذكر أولئك الباحثون أن الدافع الرئيس لكتابة السيرة الذاتية عند العرب في الماضي يكمن في الرغبة للامثال لأمر الخالق بالتحدث بنعمه: [وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ]، وذلك بهدف تحفيز القارئ على الاقتداء بهم وبسلوكهم الحميد، في حين أن الغربيين كانوا يكتبون سيرهم الذاتية رغبة في الاعتراف بأخطائهم وتحذير القارئ منها.

سفينة البضائع وضميمة الضائع

تأليف

الحبيب علي بن حسن العطاس

تقناً الله به ويعلمه

في التبرين

أمين

الجزء الأول

هذه سفينة تجلب البضائع
فيها علم الله من صنع
وتعمل الجوهر لكل طماع
تحتل لأهل الفضل كل ضائع

إعني به جلوه

أحمد بن محمد بن طالب العطاس

أولاً: (سفينة البضائع) والمعايير العامة لفن السيرة الذاتية:

(أ) ميثاق السيرة الذاتية ودوافع كتابة الحبيب علي بن حسن لسيرته الذاتية:

في مفتتح نص (سفينة البضائع وضميمة الضائع)، وقبل أن يشرع في تبين الأسباب التي دفعته إلى كتابته، يعترف الحبيب علي بن حسن العطاس بأن ما يكتبه هو سيرته الذاتية، ويحدد الخطوط العامة لمشروعه على النحو الآتي: «تحتوي كواميخ المائدة على تاريخ مولدي وذكر منشئي ومحتدي، وأذكر فيها إشارات إلى ما يسره الله الكريم لي، ووفقني له من الأخذ في تعلم القرآن العظيم، ثم طلب العلم الشريف الكريم على سيدنا وشيخنا الوالد الحسين ابن سيدنا الوالد عمر جزاهم الله عنا خيراً. ثم كذلك على يد ولديه: الوالد الجد عبدالله وأحمد ابني الحسين وغيرهما ممن أخذت عنهم أو زرتهم، وقد أترجم اختصاراً لبعضهم، وأذكر تعديد أجزاء من جزائل نعم المولى التي أمرنا بذكرها، ونذب إلى التحدث بها، ونفى التمكن من

وقد اخترت أن أقدم -في هذا المؤتمر- دراسة للكتاب لأنني لمست أنه يتضمن سيرة ذاتية فريدة في الأدب العربي القديم؛ فبمعكس السير الذاتية الأخرى فقد استطرد مؤلف (سفينة البضائع وضميمة الضائع) كثيراً في الحديث عن طفولته وزوجاته وعائلته بجرأة يندر أن نجدها في الأدب العربي القديم، كما أنه يتميز باستخدامه الواسع لتقاليد الكتابة العربية في العصور المتأخرة، مثل استخدام العامية، والسجع، والمزج بين النثر والشعر، والتوسع في استخدام القناص مع القرآن الكريم والحديث النبوي.

في الجزء الأول من هذا البحث ستتم دراسة مدى تطابق كتاب (سفينة البضائع وضميمة الضائع) مع المعايير العامة لفن السيرة الذاتية، وفي الجزء الثاني سأتناول بنية الكتاب بوصفه نصاً سردياً استذكاريّاً استعاديّاً، وفي الجزء الثالث سيتم التركيز على دور الأعلام والكرامات في هذه السيرة الذاتية، أما الجزء الأخير فقد خصصته لرصد بعض الأبعاد اللغوية والفنية التي تميّزت بها (سفينة البضائع وضميمة الضائع).



أ.د. مسعود سعيد عمشوش

وفي الحقيقة بإمكاننا رصد كثير من أوجه الاختلاف بين السير الذاتية الغربية والسير الذاتية العربية القديمة، لا سيما تلك النصوص التي ألفها أشخاص يقتربون قليلاً أو كثيراً من التصوف، مثل تلك الكتب التي ألفها الغزالي والسيوطي والعيدروس، وكذلك كتاب (سفينة البضائع وضميمة الضائع)، الذي ضمنه الحبيب علي بن حسن العطاس سيرته الذاتية، والذي اطلعت عليه في صيف عام ٢٠١٦، في المخطوطة رقم ٢٤٩٥ مكتبة الأحقاف للمخطوطات بترميم، قبل أن أعثر على نسخة مطبوعة منه.



إحصائها. وأذكر هجرتي من بلدي حريضة إلى بلد الهجرين ثم إلى بضه وغيرها، المشيرة إلى الاقتداء بالسلف الصالح. وأذكر جماعة ممن أدركتهم وزرتهم أخذت عنهم من صلحاء الزمن، مع الإشارة الوجيزة إلى اليسير الدال على الكثير من مناقبهم، وشكر بعض أهل الخير الذين حصلت لنا منهم المؤاساة والمعونة والمظاهرة والمناصرة والمؤازرة، المشار إلى النذب إليها بقوله تعالى: [أَنْ أَشْكُرَ لِي وَلَوْ دَيْكُ]، وبقوله عليه الصلاة والسلام: «لَا يَشْكُرُ اللَّهُ مَنْ لَا يَشْكُرُ النَّاسَ». والتعريف ببعض الأخبار الموجبة للاعتبار والتذكار، المشار إليها بقوله تعالى: ﴿فَأَقْصِرْ لِنَفْسِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾، ص ٧-٨.

المدني بلداً صاحب المذهب المشهور، ومنهم الشيخ عبد الله بن أسعد بن علي اليافعي، ومنهم الشيخ إسماعيل بن أبي بكر المقرئ، والشيخ عبد الرحمن بن علي الديبعي، والشيخ عبد القادر بن شيخ العيدروس باعلوي، وغيرهم. ومن أهم الأسباب التي دفعت الحبيب علي بن العطاس إلى كتابة سيرته الذاتية الرغبة في الدفاع عن نفسه ضد (الحساد والأضداد) الذين حاولوا تشويه سمعته وأجبروه أولاً على ترك حريضة، المدينة التي ولد بها، ثم إلى مغادرة الهجرين إلى (بضه)، ومنها إلى منطقة الفيوار التي أسس فيها (المشهد)، فهو يكتب: «وسأذكر في هذه الترجمة بعض ما حصل لنا من الأذى والعنا ليناأسى

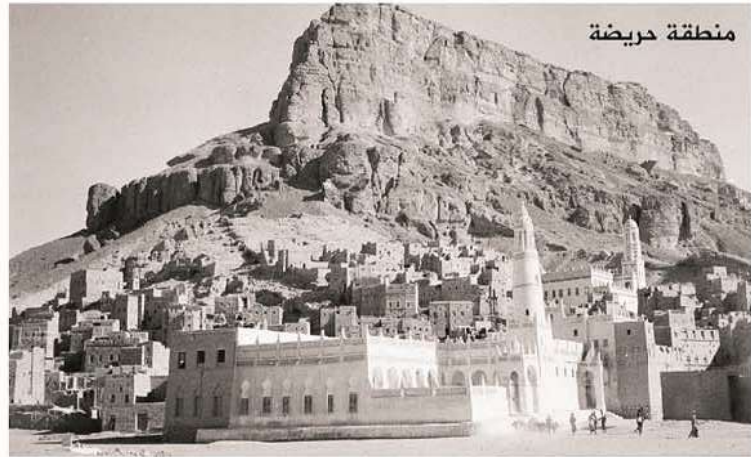
الموجبة لذلك»، ص ٢. ويضيف أن «هذا الشيء مما لا يتم غالباً إلا على لسان صاحبه؛ لأنه أدري بحقيقة أحواله، ودقيقة أفعاله وأقواله ونوائبه... كما سيتضح لك مما ستسمعه من إيضاح خفيات المسالك وشرح الأحوال التي لا يملك شرحها غير مالكها مالك، وفي الآية ﴿وَلَا يَنْبُكَ مِثْلُ خَيْرٍ﴾»، ص ٣.

ومن الأسباب التي يؤكد الحبيب علي بن حسن أنها وراء قيامه بتدوين سيرته الذاتية: الرغبة في تلبية طلب جماعة من علماء الحرمين الذين أعجبوا به وطلبوا منه كتابة ترجمته الذاتية ليتعرفوا عليه أكثر. ومن أهداف كتابة (سفينة البضائع وضميمة الضوائع)، التي ألفها رجل دين متصوف: سعي المؤلف للحصول على الدعاء له من القارئ، فهو يكتب: «فربما وقف على ذلك حبيب منصف فدعا لي بالرحمة، وعرف مقدار ما أوليته من النعمة». ويقول أيضاً: «وأنت أيها الواقف على هذه الترجمة ادع لي بالمغفرة، فإن الدعاء للمؤمن من أخيه بظهر الغيب مستجاب، وتؤمن الملائكة على دعائه وتقول لك مثله، وهذا هو السبب الباعث على تسطير هذه الترجمة»، ص ٢.

وأخيراً يبدو لنا أن الحبيب علي العطاس قد أراد مثل كثير من رجال الدين، أن يوظف أحداث حياته في الوعظ؛ فهو يؤكد - كما سبق أن ذكرنا - أنه يريد «التعريف ببعض الأخبار الموجبة للاعتبار والتذكار، المشار إليها بقوله تعالى: ﴿فَأَقْصِرْ لِنَفْسِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾».

(ب) جدلية الخاص والعام في (سفينة البضائع):

خلال قراءتنا لكثير من النصوص العربية القديمة، التي تُصنّف عادةً ضمن مدونة السيرة الذاتية، نلاحظ أن تلك النصوص تتضمن كثيراً من الأبعاد العامة، وبالمقابل يتقلص حجم الأبعاد الخاصة فيها؛ أي أن مؤلفيها لا يتحدثون إلا فيما ندر عن شؤونهم الشخصية، ويتعلق معظم ما يضعونه فيها بالحياة العامة ومشاركتهم فيها إما بعلمهم وإما بسلاحهم، أو من



منطقة حريضة

ويتعزى من وقع له شيء من ذلك [الذي وقع] بنا، كما تعزينا وتأسينا بالسلف الصالح من قبلنا، مما وقع لهم من أضدادهم، وقملنا: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةً، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وحسبنا الله ونعم الوكيل، وقد قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِّلْمُتَلِّينَ﴾، ص ٤٢. ومن دوافع كتابة السيرة الذاتية عند الحبيب العطاس والمرتبطة بالرغبة في الدفاع عن النفس: الخوف من تشويه سيرته من قبل حاسديه وأعدائه، ويبيّن ذلك قائلاً: «الزمان قد فسد وغلب على غالب أهله الغباوة والحسد، حتى انقلد باب التعريف بالخير والدلالة عليه وانسد، فمالوا إلى دفن الفضائل ونشر المساوئ والردائل، وغير ذلك من الأسباب

ثم يشرع الحبيب علي بن حسن العطاس في عرض الأسباب التي دفعته إلى كتابة سيرته الذاتية، وأولها: الانصياع لأمر الله، وذكر «نعم المولى التي أمرنا بذكرها، وندب إلى التحدث بها، ونفى التمكن من إحصائها». ثم عاد وربط هذا الانصياع بالرغبة في شكر الله على نعمه، مبيناً ذلك قائلاً: «أعلم أن التحدث بنعمة الله تعالى هو أصل الشكر الذي هو أصل الذكر، وبه حصل الأمر في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾»، ص ١٣.

وحرص العطاس على تبرير إقدامه على كتابة السيرة الذاتية اتباعاً لخطى عدد من رجال الدين الذين سبقوه في كتابة تراجمهم، قائلاً: «وقد سبقني إلى مثل ذلك جماعة من السلف الصالح؛ منهم الإمام مالك بن أنس، الأصبحي نسباً،



منطقة المشهد

وأوضعها [مستودعاتها]، ورقادها [درجها]، فلما أتممت مبناها وأخذت في محضها [تلبسها بالطين]، وبقيت أقرب لذلك الطين من مكان بعيد، وكلما جيت بشيء طرحته وعدت إلى المكان الذي آتي به منه، فلما عدت منه وجدت بعض الصغار قائماً عندها وقد أضر بها عن آخرها، فضربته بالطين الذي بيدي في صدره فهرب مني فتعجبت من ذلك، فسبحان الله ما أخصم الخلق لبعضهم البعض، وما أشد ما عندهم من البغض، مع أنهم لا يخلقون ولا يرزقون»، ص ٢٢-٢٣.

ويتحدث الحبيب علي بن حسن العطاس كذلك باستطراد وصراحة عن زواجه، ويضمن نصه سرداً لحوادث تبين نوع العلاقة التي كانت بينه وبين كل منهن. فعن الأولى سلمى التي لا تدر بلبن، يكتب: «وتزوجت أنا ببلد حريضة قبل الخروج منها بالشريفة سلمى بنت محمد بن أحمد بن حسين العطاس، فولدت ابنتين: الأولى تسمى شيخة وقد توفيت، ثم الثانية فاطمة، وكانت ولادتها بفاطمة المذكورة في سنة ١٤٥ هـ، ثم إنها [سلمى] كانت لا تدر بلبن لأولادها، فلبثت معي مدة حتى أزممت بلد حريضة وحصل فيها الجذب الكثير، فقالت: عساك تسير بي إلى بلد كنية، بلد بالشق البحري قريب من حجر، وهي الجهة التي يقال لها ميفع.... ونرجع الآن إلى ذكر مسيرنا بالشريفة من حريضة إلى عند والدها السيد الصوفي ولي الله محمد بن أحمد، فأجبتها إلى ذلك، وسرت بها من حريضة قاصدين كنية المذكورة. فلما وصلنا بلد الخربة أقمنا بها أياماً عند جدنا شيخنا الوالد أحمد بن حسين بن عمر، فبينما نحن

لهم من قصب ومواشي وما وجدته، وربما وجدت بعض الحمير قائماً في الشارع فأركبه جاعلاً ظهري إلى رأسه فأركضه حتى يزحف [يتعب]. وأما المحاذقة والمضاربة مع الصبيان فرأسي إذن مفقّع [مليء] بآثار الجروح. وإنما ذكرت ذلك لك لئلا تلوم الصبيان عليه، مع أنني أعلم أنك تعلم من نفسك ما لا أعلم، والله أعلم وأحكم، ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ﴾، قل: بلى، وأنا على ذلك من الشاهدين»، ص ٢٥.

حرص العطاس على تبرير إقدامه على كتابة السيرة الذاتية اتباعاً لحظي عدد من رجال الدين الذين سبقوه في كتابة تراجمهم، ومنهم الإمام مالك بن أنس، والشيخ عبدالله بن أسعد بن علي الياقفي، والشيخ إسماعيل المقرئ، وغيرهم.

وبالفعل قبل أن يسرد الحبيب علي أحداث اختلافه مع حساده وأضداده من الكبار واضطراره بسبب ذلك إلى ترك مسقط رأسه حريضة، كرس أولاً صفحات طويلة لسرد خصوماته (ومضارباته) مع الصبيان الصغار: فكتب مثلاً أنه حينما بلغ سن الرابعة عشرة: «كنت إذا خرجت إلى عند الصبيان للعب أتدبر ما يقولون، وأصارع منهم العظام في كل طبقة من أهل الوقت، فكلما كبر السن كبرت منهم العظام: بحيث إنها تغلظ أربابها، فأسمعهم يقولون قال فلان لما لم أقل، وفعل فلان لما لم أفعل، وتدبرت من بعض الصبيان الخصومة البينة التي لا أصل لها من قبلي، وذلك أنني بنيت داراً على عادة الصبيان، وجعلتها بسقيفتها، أي الضيقة [المدخل] التي يقال لها الدهليز،

خلال إسهامهم في الحياة السياسية. ولذلك فضل كل من شوقي ضيف وإحسان عباس ومن تبعهم في الكتابة عن السيرة الذاتية في الأدب العربي القديم تصنيف تلك النصوص انطلاقاً من السمة الغالبة عليها: سياسية أو فلسفية أو علمية أو صوفية.

ومن النادر مثلاً أن نعثر في تلك السير الذاتية التي كتبت قبل القرن العشرين، لا سيما تلك التي ألفها رجال الدين المتصوفون، استطرادات طويلة وجريئة عن مرحلة الطفولة أو العلاقة العائلية، وبشكل خاص مع الزوجات. ومقارنة بتلك السير تتميز سيرة الحبيب علي العطاس الذاتية بالتركيز على الحياة العائلية، وبدرجة عالية من الجرأة، إذ نعثر فيها على تفاصيل دقيقة من الحياة الخاصة للمؤلف، لا نصادف مثلها في السير الذاتية العربية القديمة الأخرى.

ومن اللافت حقاً أن مؤلف (سفينة البضائع وضميمة الضوائع) لا يرى حرجاً في ذكر مختلف هفوات الطفولة، فهو يكتب مثلاً: «الصبا شعبة من الجنون، عجب ربك من شاب ما صبا. وهل بعد رفع القلم من قلم؟ أعلم [من] نفسي وأحفظ من حسبي في تلك الأيام من الغرامة [شقاوة الطفولة]، التي هي على الهداية في الكبر أكبر آية وعلامة ما لا يحصر بعلامة، بحيث إنني لو ذكرته لخزيت وخشيت من كيت وكيت، فأعذر من شيت وأعذر من شيت، فعلى ذلك حييت. ومن جملته أنني قد آتي بعض السقايا المسبلة للشرب، وقد ملأها القائم بها من بئر بعيدة، فأخرج وكأها [رباطها]، ولعب بالماء الذي فيها حتى لا يبقى فيها شيء، وربما تسورت إلى بعض الخلوات للحويك فأسرق ما كان



ذات غداة جلوس عنده في البيت الذي هو فيه ببلد الخريبة، إذ دخل علينا الشيخ حسن بن عبدالرحمن بن عبدالله باراس وبيده ورقة. وكنت جالساً أنا وعبدالله بن سالم بن رضوان الحريضي، وهو قريب مني، فلما ناول الشيخ الوالد أحمد الورقة وفيها خبر موت، فإنه حصلت عندي منها وحشة، فلما قرأها أعطاني إياها فإذا فيها خبر وفاة السيد محمد بن أحمد المذكور، وذلك في حدود آخر سنة ١٤٥هـ، ص ٦٨.

الحرام سنة ١٤٩هـ، فلما كان في بعض الليالي ونحن ببلد حريضة بعد ما رجعنا من هينن، رأيت كان الشيخ عامر بن شيبان أقبل عليّ وهي بيدي، وقبّل صدرها، ثم قال: أما هذه فما هي إلا شمس، فمن يومئذ لُقيت شمس»، ص ٦٩.

أما زيجاته الثلاثة والرابعة فقد ربطهما بقراره الهجرة إلى الهجرين والاستقرار بها، وأسهب كثيراً في شرح أسبابهما، وكيفية حدوث الخطبة ثم الزواج نفسه، وقد بدأ ذلك على النحو الآتي: «اتفق أنا

في مفتتح نص (سفينة البضائع وضمينة الضوائع)، وقبل أن يشرع الحبيب علي بن حسن العطاس في تبليان الأسباب التي دفعته إلى كتابته، يعترف بأن ما يكتبه هو سيرته الذاتية.

ثم يستطرد الحبيب علي بن العطاس في الحديث عن زواجه من شبيخة بنت خاله سهل، التي حملت له بولد سُمع عطاسه وهو في بطن أمه، ومات بعد الولادة مباشرة، وقد سرد ذلك قائلاً: «ثم إنني تزوجت ببلد هينن بشبيخة بنت خالي سهل بن أبي بكر ابن الشيخ شيبان بن أحمد بن سهل، وكانت من النساء الصالحات المباركات، أمي عمتها، فولدت لي ابناً مباركاً سُمع منه العطاس وهو في بطنها، شهدت بذلك جماعة من النساء منهن الشريفة فاطمة بنت السيد محمد باصرة باعلوي، ومات بعد الولادة، واسمه الحسن بن علي. وقد كنت ليلة وضعته أمه بهينن وأنا بحريضة، رأيت كأني في جامع بلد هينن، وكان الناس قد اجتمعوا لصلاة الجمعة، وكان الرداء الذي على كتفي وهو ثوب ربحاني سقط من على كتفي، فأخذه رجل من الموتى ولم يرده لي، فلما كان اليوم الثاني جاءني الخبر بوجود الولد وموته. ثم حملت أيضاً وولدت لي منها البنت المباركة مريم، ولقد كنت أنا وإياها ليلة مقبلين من بلد حريضة فسقطنا من ظهر البعير وسقط الحمول علينا، وهي حامل بها لما نحو ستة أشهر، وقلنا يتلف الحمل الذي في بطنها، فلم يضره شيء، ووضعت بها لخمس بقين من شهر القعدة

تواعدنا نحن ومحبنا الشيخ محمد بن عمر بن عبدالله بن عفيف، وولد أخيه ولدنا عبدالله المتقدم ذكره قريباً، إلى جربة عيبون التي حوطها جدهما أحمد بن محمد العفيف، فتوافينا بها وأقمنا بها نحو ثلاثة أيام، فخرجنا ذات عشية إلى مكان مرتفع فوق المخرج الذي يفيض الماء منها، فجلسنا بالجانب القبلي تحت الجبل في مكان مرتفع، فقلت لمحمد بن عمر: إنني أريد الزواج ببلدكم الهجرين، فقال: تريد شريفة؟ يعني من آل باعلوي أو غيرهم من سائر أهل البلد؟ فقلت له: إن اتفقت شريفة فهي أولى وأحق وأفضل، وإلا فمن سائر الناس، فقال إن بالبلد من السادة آل الكاف فلانة وفلانة، وذكر فاطمة بنت علوي بن محمد أم ابني محمد المقدم وهود الأكبر وشبيخة التوائم، ثم ذكر علوية بنت علوي بن محمد أم ابني الحسن، فقلت له الرأي أنا نرد الكلام إلى أم عبدالله فاطمة بنت الشيخ وجيه كريمة الشيخ أبي بكر بن وجيه بن عبدالله بن عفيف، وكانت من ذوات العقل والدين، ومن المحبين الأودين، ولها فينا غاية المحبة والقربة والعقيدة، فأَي هاتين الشريفتين اختارتها لنا فهي إياها، ثم رجعت أنا إلى حريضة، ورجع محمد وعبدالله إلى الهجرين، فلم نلبث

أياماً حتى وصل كتاب منهما أن فاطمة عفيفة أم عبدالله اختارت علوية بنت علوي، وأنهما خطبها لنا من أخيها شيخ بن علوي وأمها مريم بنت عبدالله بن مقيبيل باعلوي، وشرطاً رد الرأي إلى ابني عمها، وإن ابني عمها رغبوا فيها وإن الأمر متباعد، فاتفق أني وصلت إلى حورة فإذا بالسيد شيخ بن علوي المذكور، أخو الشريفة علوية وصل إليها في حاجة، فكلّمته أنا، فقال: إن محمد بن عفيف تكلم لكم في الكريمة ولكن العيال، أعني ابني عمها طلبوها، ثم إنهم اختاروا الترك لها، فحينئذ ثبت الخبر بيني وبين السيد شيخ، ورجعت إلى حريضة، ثم نفدت إلى الهجرين، وقلت لمحمد بن عمر: كلم السادة في الزواج، بغيناه في هذه المدة القريضة. فقال محمد: هذا شيء لا يمكن من وجوه كثيرة: الأول إن الوقت وقت ضيق [شدة] عند الناس الجميع، قلت له: ليس الأمر إليك وإنما الأمر إلى الله، فإن أذن الله وقبل قبلوا السادة وثبت، وإن وردوا فيكون الرد منه لا منهم ولا منك، فقال: صواب. وكلمهم وأجابوا مع أني لا أجد إلا بعض الجهاز وبعضه أخذناه دين من بعض المحبين، وأما الطعام وغيره من مهمات الزواج التي لا يتفق بدونها فلا نملك من ذلك كثيراً ولا قليلاً، حتى قال محمد بن عمر هذا الزواج (دجس)، يعني يشق ويتعذر، فيسر الله سبحانه وتعالى المقاصد، وأكرم المقاصد، وأكبت الحاسد، فدخلت على الشريفة المذكورة عند أهلها، وفي بيتهم، والثقل والمجلس بالنهار يكون في بيت الشيخ محمد بن عمر المذكور مع المعاونة الكاملة واحتمال الأثقال، لا سيما الماء والحطب، مع كثرة الدخال وأهل قيل وقال بغير نوال، فأكثر المعونة في هذه المؤونة وكل مؤونة لنا منه ومن ابن عمه أبي بكر بن وجيه بن عبدالله بن عفيف، ومن الوالد المبارك النجيب الصوفي عبود بن عفيف بن عمر بن عبدالله بن عفيف»، ص ٩٠ - ٩٢.

ومن المعلوم أن ما يميّز السيرة الذاتية عن المذكرات هو أن الأولى تركز



الغنم الذي للزاوية، فقال له الكبير منهم: نحن ما نقدر كلما جاء شريف نذبح له رأس غنم، ولكن ما حصل كفى، فكان العشاء من الخمير والروبة. فلما كان وقت العشاء وصل إليهم كتاب من السلطان علي ابن السلطان جعفر أنه مصبّح للغداء عندهم، ومعه الأمير وجملة من العسكر، فبات المشايخ طول الليل في حركة للاستعداد لهم... فما

وكان مازحاً: ماذا نخاف عليه إذا سرحنا؟ إن كان هذا الخرش الذي أردنا نبيعه ولا نفق [لم يقبل]، من شدة الزمان [الجوع] فلا مبالاة إذا أخذوه اللسان [للصوص]، وأما الناقة فهي ناقتي ولا أكره إن لقينا جماعة من اللسان وذبحوها وأكلناها نحن وإياهم! فقلت لهم: لا بأس نسرح ونقرأ يس وراتب الحبيب عمر، فاجتمع رأينا على السروح»، ص ٦٤.

ومن دوافع كتابة السيد العطاس سيرته الذاتية سعيه للحصول على دعاء القارئ له، يقول: «فربما وقف على ذلك حبيب منصف فدعا لي بالرحمة، وعرف مقدار ما أوليته من النعمة».

كان بأسرع ما قربوا الغداء من أعضاء الذبيحة قوام بحالها، والمغاضيف مثل السبول في تفالها [سفرة من سعف النخل]. فقلت للوالد سالم بن رضوان وكان معي: هذه كرامة الشيخ عبدالرحمن ابن الشيخ عمر صاحب الخزانة [المكتبة] لما أراد الكرامة لنا ساق لهم السلطان يسوقهم إليها. وحصل لنا من السلطان غاية التأدب والإكرام بحيث إنه بعد الغداء لما قالوا له المشايخ أنك تقوم إلى بيت الفلاني تظلي فيه؛ لأنه بيت فسيح وسيع رفيع، قال لهم: إن قام السيد قمنا، وإن قعد قعدنا، فقلت لهم: تقدموا وأنا آتيكم، فلما طلعت إليهم وجدتهم في فاضلة [غرفة الاستقبال] وعندهم جملة من الرشب [المداغات] يمزون بها التمباك، فجلست. فقال السلطان: مرادنا حضرة ذكر، قلنا له: لا بأس ولكن شلوا عنا هذه الرشب، فشلوها إلى مصلى في تلك الفاضلة، وجعل كل من أراد المزي [التدخين] من المشايخ وأصحاب السلطان دخل ذلك المصلى. وكان السلطان في ذلك الأوان له أخلاق حسان، وهو بضدها الآن، فسبحان من كل يوم هو في شأن، ومن لا يشغله شأن عن شأن، وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن من الأكوان، ثم إن المشايخ قدموا العشاء عشية وهو كالغداء بالسوية»، ص ١٤٠ - ١٤٢.

ونتعرف كذلك أن سكان دوعن وأعالي وادي حضرموت (علوى) كانوا في تلك الحقبة يعتمدون اعتماداً شبه كلي على مياه الأمطار بعكس سكان أسفل ووسط وادي حضرموت الذين يعتمدون على السناوة؛ وهي رفع المياه الجوفية من الآبار بالحبال والحيوانات، وذلك عندما ينقل لنا الحبيب علي العطاس هذا الحوار القصير مع أحمد بن عبدالرحمن العيدروس الذي سأله: «أما أهل تريم فإنهم ملازمون السناوة، قائلين إن أمطرت أو ما أمطرت سنيننا، وأما أهل شبام ونواحيها [فيقولون] إن أمطرت وإلا سنيننا، وأما أنتم أهل العلوى فإن أمطرت وإلا كيف تصنعون؟ فقلت: ونحن: إن أمطرت وإلا بكينا».

والمرة الوحيدة التي تظهر في هذه السيرة الذاتية شخصية سياسية مهمة، السلطان علي بن جعفر الكثيري، يربطها المؤلف بـوصول ذات ليلة إلى منزل عائلة الشيخ عبد الرحمن بن عمر التي كان لديها مكتبة جعلت وقفاً، ويريد أن يستعير منها بعض المجلدات، وتبين لنا الحادثة بعضاً من عادات حضرموت في تلك الحقبة. وقد سردها المؤلف بطريقة شائقة على النحو الآتي: «فلما ضوينا [وصلنا مساءً] عندهم تمالوا في عشاننا، فقال بعضهم: هذا شريف من آل فلان، وهو يستحق الإكرام فاذبحوا له رأساً من

على الحياة الخاصة للمؤلف، بينما تتناول المذكرات مشاركة المؤلف في الحياة العامة. وما دام الحبيب علي العطاس قد ركز كثيراً في نص سيرته الذاتية على الأحداث المرتبطة بحياته الخاصة، فمن الطبيعي أن يتقلص فيها بشكل كبير الحديث عن الشأن العام. وفي نص (سفينة البضائع وضميمة الضوائع) لا نتعرف على الأوضاع العامة في حضرموت في القرن الثاني عشر للهجرة إلا من خلال انعكاسها وأثرها في الحياة الخاصة للمؤلف، أو من خلال أسفاره أو احتكاكه العرضي ببعض الساسة.

وفي الحقيقة تظل قليلة المعلومات التي نجدها في سيرة الحبيب علي بن حسن العطاس عن الحالة الاقتصادية والأمنية في حضرموت في القرن الثامن عشر الميلادي (الثاني عشر الهجري). نكتشف، مثلاً، أن حضرموت كانت في منتصف ذلك القرن تمر بأيام جفاف وقحط ومجاعة واختلال أمني، وذلك حينما يذكر المؤلف أنه في إحدى رحلاته مر بالقرب من الهجرين، وأشار إليه رفاق السفر بالدخول إلى البلدة لكنه رد عليهم: «ما نستجري على المطلع عند أحد من الناس في هذا الضيق الشديد، فراجعوني في ذلك ولم يرجحوا ما رجحته من عدم طلوع البلد، فقلت لهم نتقدم إلى الجابية [البركة] ونسقي الراحلة، ويدور الرأي في طلوع البلد أو عدمه، فطابقوني على ذلك، فلما بلغنا الجابية وسقينا الماشية لقينا الذي مرادهم أننا نقصده عند الجابية، فصافحناه ولم يعزم علينا للطلوع للبلد، وعرفنا ضعف حاله، وبدا للجماعة صواب ما عرفه العبد وقاله، وبتنا تلك الليلة عند خادم غيل الجابية، ومعنا من الدقيق الذي كفى الجماعة، وبتنا في مشاورة من شأن السروح في مخافة الغيوار أو عدمه، فرجع بعضنا الإقامة وانتظار السعف [المراقين]، إلى أن يحصل الخفير... من ذوي الرمح والبندق والجفير، ولا تمضي فيه العير إلا بالنفير الكثير، وذلك قبل وضع المشهد المشهود الشهير بنحو خمس عشرة سنة، فقال السيد أحمد



بين النقد الثقافي، والنقد الحضاري (عريباً)



زهير برك الهويل

أولاً: النقد الثقافي:

لم تكن قضية (موت النقد الأدبي) - التي أعلنها عبد الله الغدامي - خطوة رئيسية إبان تنظيره لقيام مشروعه النقدي الجديد (النقد الثقافي)، لم تكن مجرد ذريعة بارزة، يستقوي على مجابعتها المجابهون لمشروعه النقدي، في أطروحاتهم المعارضة، ويستجلبون بها آذان الوعي النقدي الحديث وعقله، في الوطن العربي، ويستميلونها نحو منهجهم، إطلاقاً لم تكن كذلك، كما يظن القارئ لهذه الأطروحات، قبل دراسة المشروع الغدامي الحداثي، بل إن الأمر مصرّح به من لدن الغدامي نفسه في تنظيره لمشروعه الجديد حين يقول: «وبما إن النقد الأدبي غير مؤهل لكشف هذا الخلل الثقافي فقد كانت دعوتي بإعلان موت النقد الأدبي، وإحلال النقد الثقافي مكانه، وكان ذلك في تونس في ندوة عن الشعر عقدت في ٩/٢٢/٩٩٧م، وكررت ذلك في مقالة في جريدة الحياة (أكتوبر ١٩٩٨م)»^(١)، ويعني الغدامي بالخلل الثقافي خلل الأنساق الثقافية التي تتبدى بمستويين، هما: النسق الخطابي

الإيجابي في تجليه والذي يُطِنُ نسقاً آخر سلبياً، يكشفُ النقد الثقافي ذلك الجوهر السلبى المغطى بالإيجاب، وهو أمر يعجزُ النقد الأدبي - المتوقف عند دراسة الحيز الجمالي للنص الأدبي - أن يكشفه، فيتبدى المتنبى الشاعر العظيم - بالنقد الثقافي ومن خلال كشف الأنساق الثقافية المضمرة لنصوصه - شحاذاً، ويظهر أدونيس رجعيّاً متخلّفاً، من منظور غدامي في مشروعه الجديد.

لكن الغدامي لعلمه بصعوبة تقبل هذا المشروع، وهذا الإعلان على وجه الخصوص (موت النقد الأدبي) على المستوى العربي سلك مسلكين:

أولهما: قيامه بتبرير مقصده بموت النقد الأدبي، قائلاً: «وليس القصد هو إلغاء المنجز النقدي الأدبي، وإنما الهدف هو في تحويل الأداة النقدية من أداة في قراءة الجمالي الخالص وتبريره وتسويقه بغض النظر عن عيوبه النسقية، إلى أداة في نقد الخطاب وكشف أنساقه، وهذا يقتضي إجراء تحويل في المنظومة المصطلحية...»^(٢)، من هنا يكون إعلان موت النقد الأدبي آلية إجرائية تحويلية مصطلحية تُعيد صياغة وتشكيل المصطلح؛ نتيجة لتغير الآلية التي يمارسها ذلك المصطلح في مشروع النقد الثقافي تجاه الأنساق الثقافية العربية، تضامناً مع وجهة الحداثة لتكون مشروعاً في النسقية والشعرنة متجاوزة الوقوف عند حد اللبوس الجمالي للأنساق العربية الثقافية، المتسربة فيه

بوساطة وشفاعة من الدرس البلاغي، والنقد الأدبي على تعبير الغدامي.

ثانيهما: حشد التأييد والدعم الأكاديمي - من الوجهة الحداثية المتقدمة عربياً (المغرب العربي) - لهذا المشروع الحداثي، الذي مثلاً يتطلب جرأة في الطرح، يتطلب كذلك تأييداً، ممن يسميهم الغدامي (العقول الفاعلة) حيث بدأت تلك النقاشات الممهدة لبزوغ النقد الثقافي في الرباط في ٢٦/٤/١٩٩٩م، وتحديدًا في (جامعة محمد الخامس)، مع أساتذة شعبة اللغة العربية، وأساتذة شعبة الفلسفة، في كلية الآداب^(٣).

يرى المشروع الغدامي: أن الأدبية قد أشبعت دراسة من قبل ما يسميه المدرسة النقدية الجمالية الرسمية، لذا نجده يتساءل - وهو يبرر لظهور المشروع الجديد (النقد الثقافي) - عما إذا كان في الأدب شيء آخر غير الأدبية؟^(٤)، وهو يعني بغير الأدبي: (الثقافي) هنا؛ لأن المؤسسة النقدية الرسمية لم تقم بتحرير مصطلح (أدبي) و(أدبية) من قيد تصوّرها كما ينصّ قائلاً: «... بحيث يعاد النظر في أسئلة الجمالي وشروطه وأنواع الخطابات التي تمثلها؛ هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من الاتجاه إلى كشف عيوب الجمالي، والإفصاح عما هو قبحي في الخطاب، وإن كان لدينا نظريات في الجماليات فإنه لا بد أن نوجد نظريات في (القبحيات) أي: في عيوب الجمالي وعندها...»^(٥)، وهذه هي وظيفة النقد الثقافي في حد ذاتها؛ تنطلق إلى نقد الثقافة من الأنساق



عبدالله الغدامي



الجديدة) والنقد الثقافي) متأسدة على نقد ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية» (٩). وقد جسدت تلك الإقـرارات -من لدن الغدامي- برهاناً منه على التفريق بين النقيدين الثقافي والحضاري.

في الأخير يلخص الغدامي توظيف مشروعيه بأنه يتجه إلى كشف حيل الثقافة في تمرير أنساقها تحت أفعنة ووسائل خافية، أبرزها: (الجمالية) (١٠). لكن هذا المشروع الغدامي تتوجه نحوه العديد من تساؤلات المجابهين، ولعل أبرز تساؤلين يقدمهما بحثنا: كيف سيتعامل هذا المشروع مع دراسة النصوص المقدسة؟ فهل يمكن أن يضم أنساقاً قبحية؟!

وإذا كان لتطبيقه -كما يرى الغدامي- ينبغي أخذ نص عام أو جماهيري كشرط من شروط تطبيق منهجه (١١)، حتى يتسنى بيان أنساقه بوضوح، كيف يتم التعامل مع النصوص التي لا تتسم بسمية الجماهيرية، والشهرة؟ لا سيما وأن النقد الأدبي قد مات على حسب إعلانه؟!

ثانياً: النقد الحضاري:

إذا كان الغدامي هو المنظّر والممارس للنقد الثقافي العربي، فإن الراحل الفلسطيني هشام شرابي هو المنظّر العربي للنقد الحضاري، بمسماه وآليات إجرائه، على الرغم مما شهدته الساحة العربية منذ النصف الثاني من القرن العشرين من

المضمر، فتزاحمت الدراسات النقدية العربية الآخذة بمنهجية النقد الثقافي، فأسس لنفسه أرضية ممتدة مناكبها على مستوى الوطن العربي الكبير، حتى أضحت منهجاً إجرائياً قوياً في وجه تيارات المجابهة العربية المتنوعة.

لم يكن النقد الثقافي الذي دعا إليه الغدامي هو ذاته النقد (الحضاري)، وإن كان يقترب منه ويتقاطع في البعد النظري، لعل العاملين الجغرافي، والأيديولوجي، قد أسهما إسهاماً كبيراً في عدم انفتاح مصطلح وحد النقد الثقافي الغدامي، ليحوي النقد الحضاري، لما للجانبين السياسي والأيديولوجي من تشكيل وحضور كبيرين في قيام النقد الحضاري، وإن كان الغدامي لم يصرح بالنقد الحضاري بمسماه، في مشروعيه الشهير، إلا أنه يبرز في سياقات تعبيره ضمناً، فتقرأه في أقوال، من مثل: «ولئن كان القول اقتصر في هذا الكتاب على الخطاب البلاغي، فهذا لا يعني بحال أن الخطاب العقلاني العربي، والمعاصر تحديداً، قد نجا من النسقية والتشعرن، وهذا مبحث سنخصص له دراسة تتوفر عليه في كتاب يلحق هذا الكتاب، إن شاء الله» (٨). وكذلك تقرأ النقد الحضاري في قوله: «منذ هذه الجهود وأخرى مثلها والاكتشافات من داخل الفعل النقدي كانت الدفعة القوية إلى مرحلة (المابعد) النقدية، حيث (التاريخية

الخطابية للنص الأدبي متعدداً ومتجاوزاً نسق الجمالي -كونه مستهلكاً من لدن مؤسسات النقد الأدبية الرسمية منذ قرون- وصولاً إلى الثقافي الخفي وراء تلك الأنساق الخطابية، بوصفه مغيراً للمتبدّي الجمالي، يقوم النقد الثقافي بكشف جوهره وتعرية كنهه القبيح، فيضحي المتنبي الشاعر العظيم بالنقد الثقافي شحاذاً متسولاً، وأدونيس الحدائي يصير به رجعيًا متخلفاً -كما أسلفنا- متهمًا الأداة النقدية الأدبية بأنها كانت منذ قرون تسوق للجمال وتفرضه على المستهلك الثقافي» (٦).

بما إن الغدامي ينطلق في مشروعيه من النص الأدبي والأنساق الثقافية فيه فهو يوسع من دائرة النص الأدبي مخلصاً إياه من جده المؤسساتي، قائلاً: «فإن كل ما هو دالّ فهو لغة وخطاب تعبير، سواء كان حركة أو فعلاً أو هيئة أو نصاً، كل ذلك أنظمة في الخطاب؛ لذا فلا وجه للتمييز بين خطاب راق، وآخر غير راق، خاصة ونحن نلاحظ أن غير المؤسساتي هو الأكثر تأثيراً وفعلاً في الناس... كالثكنة والأغنية والإشاعة...» (٧).

وكان الغدامي يفصح عن وظيفة مشروعيه: بأنني في النقد الثقافي لا أنقد الأدب، وإنما أنقد الثقافة التي تختبئ وراء هذا الأدب، وإن كان الانطلاق من النص، لكن عبر أنساق ثقافية توصل التقصي والتتبع إلى ما وراء الأدب في الأدب، أي: ينظر إلى النص بوصفه حادثة ثقافية، وليس مجتلى أدبياً حسب.

وإن كان المجابهون -من النقاد- للمشروع الغدامي كثيرين، إلا إن التطبيق المدلل على قبول المشروع فعلاً -من لدن مؤيديه- كفيل بأن يجعل منه مشروعاً فارضاً ذاته في الواقع النقدي العربي والأكاديمي، حيث أصبح النقاد يرون فيه وسيلة للكشف عن حيل الثقافة من خلال أنساقها



الاشتغال في قضية النقد، حيث يتبدى الوعي النقدي عندهم في أعمال رئيسة تمثل صحوه نقدية جديدة تتجاوز واقعها إلى ما هو مأمول يتجلى ذلك بداية في كتاب علّال الفاسي (النقد الذاتي) ١٩٥٢م، وعبدالكبير الخطيبي في كتابه (النقد المزدوج) ١٩٨٠م، ومحمد الجابري بكتابه (نقد العقل العربي)، ولعل كتاب (نقد العقل العربي) لمحمد عابد الجابري، هو ما حفز جورج طرابيشي أن يؤلف (نقد نقد العقل العربي) ١٩٩٨م.

إن الأمر الذي غذى هذه المدرسة النقدية الجديدة، وأسبغ عليها مضمونا جديدا، هما حدثان رئيسان، الأول: الحركة الطلابية العالمية. ثانيهما: هزيمة عام ١٩٦٧م، كما يرى هشام شرابي، فتبع هذين الحدثين إعادة نظر جذرية لافتراضات والمنطلقات الفكرية السائدة، وإعادة تقويم للأهداف والقيم، الأمر الذي أدى إلى الانتقال من السيكلوجية الفردية، إلى التركيز على البنية الاجتماعية بتركيبها السياسي والاقتصادي، وما يترتب على ذلك من تغيير جذري في أساليب الكتابة، وموضوعات البحث، فحفز الاهتمام بالاتجاهات الأكاديمية والأدبية - على حد رأي شرابي - وازداد الإقبال على النقد الاجتماعي وقضايا التحول الحضاري (١٢).

وظيفة النقد الحضاري:

لقد أسس الراحل هشام شرابي منهجية النقد الحضاري العربي في كتابه (النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين) ١٩٩٠م، حيث يشرح شرابي في هذا الكتاب سياسة منهج النقد، بأنها مهمة (اجتماعية/ سياسية) في المقام الأول ترمي إلى الفعل في الواقع من خلال تغيير وعي الواقع، أي: من خلال بلورة مفاهيم وصيغ فكرية تُخلخل الخطاب السائد الذي يحجب الواقع ويموه

حقيقته فتقيم بوجهه خطابا مضادا يكشف حقيقته ويحدد طرق ووسائل تغييره (١٣).

وإذا افترضنا أن النقد الثقافي ما زال منشغلا - في مفهومه النظري وممارساته - بالظاهرة الإبداعية فإن النقد الحضاري لا يستبعد الظاهرة الإبداعية والفكرية



هشام شرابي

كلية في سياق انشغالاته ما دامت تتمحور تحت مسمى الخطاب، فالخطاب وإن وسم بأنه اجتماعي/ سياسي - كما تقدم - فهو يفتح - تحت سقف الاجتماعي والسياسي - على الخطاب الفكري، والديني، والأدبي، و... وكل خطاب عام مهيم يفرض في نهاية الأمر إلى مرجعية سياسية في المقام الأول.

إن القارئ بعمق لكتاب (النقد الحضاري) لهشام شرابي، لا يتوانى من استنتاج أثر سلطة كتابه السابق: (النظام الأبوي، وإشكالية تخلف المجتمع العربي) عليه بل ربما لم يكن مخطئا إذا ما عدّه جزءا مكملا من أجزائه، فقد ظل نقد النظام الأبوي حاضرا في (النقد الحضاري) حتى نهايته، مثلما افتتحه به، وهو يفصح عن طبيعة نقده الحضاري قائلا: «لا نقصد بالسلطة الأبوية سلطة الأب البيولوجي وحسب (أي السلطة الأبوية داخل العائلة التي تقوم بدراساتها سوسيولوجيا "الجماعات الصغيرة") بل السلطة المنتشرة في البنية الاجتماعية

المتتمثلة بالنموذج الأبوي، والناבעة منه والمتجسدة في علاقات المجتمع وحضارته ككل» (١٤).

أما التغيير الجذري الذي ينبغي على النقد الحضاري أن يمارسه فهو ليس بالضرورة "انقلابا" أو "ثورة"، على النمط القديم الفاشل، بل هو عملية أعمق وأخطر من ذلك، كما يراها شرابي هي: «عملية انتقال شامل من نظام الأبوية (نظام الأبوية المحافظة، ونظام الأبوية المستحدثة على السواء) إلى نظام الحداثة، وذلك على صعيد الدولة كما على صعيد الفكر، على صعيد الاقتصاد، كما على صعيد المجتمع والحضارة ككل...» (١٥).

من خلال كتابات شرابي، تقرأ أن الرجل يعزو تخلف المجتمع العربي: إلى الركون للسلطة الفوقية (الأبوية) بشتى تجلياتها، لذا كان لزاما أن يعي هذا الأمر الفكر العربي، ويوجه المثقف العربي نحوه نقده الحضاري، فكان عليه أن يتخلص أولا من هذه السلطة (الوعي البطركي) بتوصيفه، فهو يرى أن المثقف العربي حين يستسلم لسلطة الأب أو الأخ الأكبر معتقدا أنه يمكن التعامل مع ذلك وفقا للحدود السياسية والأيدولوجية، إنما هو يشارك في عملية الإخضاع السياسي والأيدولوجي الذي يفرض عليه (١٦).

وحثى يستطيع الفكر العربي استئصال (الأبوية) - بشتى علائقها السلطوية الموروثة - من مجتمعه، لا بد من تحقق النقد الحضاري بشقيه النظري والممارس، «إن النقد الحضاري يشكل الشرط الأساسي لعملية التغيير الاجتماعي، وهو الخطوة الأولى لأي حركة اجتماعية جدية ترمي إلى استئصال الأبوية من مجتمعنا، إلى السير به نحو مستقبل آخر يقرره أبنائنا لا المتسلطون عليه أو القلة المنتفعة منه» (١٧).

ولعله ومن منظور شرابي، كانت السلطة الأبوية (البطركية) والتي هيمن نقدها على معظم مادة كتابيه



إنسانياً تاريخياً، تهيمُ عليه علاقةُ الوعي الفكري بين الموروث والتحديث، وآلية تشكّل النمط الحداثي.

• كلا المنهجين (النقد الثقافي) و(النقد الحضاري) ينطلقان من زمن ما بعدُ الحداثة الألسنية والبنويّة، وكلاهما يشتركان في نقد أنماط الهيمنة.

• يمثلُ النقدُ الثقافيُ مشروعاً متكاملًا تنظيرًا، وتطبيقًا، بكُلِّ معالمِهِ الاصطلاحية والإجرائية، بينما النقدُ الحضاري ما يزالُ يكتنفُ إجراءه كثيرٌ من الغموض، أو عدم تقنين التشريع، إن جاز التعبير.

• يمكنُ أن يشكّلَ النقدُ الثقافيُ منحىً مهمًّا من مناحي النقدِ الحضاري، باعتبار أن الأنساقَ الثقافية التي يتناولها تقومُ على آلية المجابهة بين المضمّر والمتجلّي، وهي بالضرورة تعكسُ جوانبَ حضارية في أنساقٍ معينة، فيكونُ نقدًا حضاريًا مصغّرًا على مستوى النصّ الإبداعي ذي الصبغة البلاغية.

• النقدُ الثقافي يُعالجُ أنماطًا في قوالب أدبية، أضيق ميدانًا، ومنه أيسر تطبيقًا، كما يتجلّى فيه استهدافُ شخوص المبدعين على حساب إبداعهم بادعاء تتبّع الأنساق الثقافية، بينما يمتدُّ ميدانُ النقدِ الحضاري إلى وجهاتٍ أيديولوجية وسياسية وإنسانية، متشعبة.

• النقدُ الثقافي دعا له -عربيًا- وشرعنه وطبقه ناقدٌ أدبي (د. عبد الله الغدامي)، بينما النقدُ الحضاري دعا له مفكّرٌ تاريخي (د. هشام شرابي)، ربما هذا إيذانٌ ببداية الاتجاه النقدي والفكري، بل لم نكن مبالغين إذا ما قلنا والعلمي إلى المدارس الإنسانية والأنظمة المعرفية (الأيبيستيمولوجية).

الهوامش:

- (١) النقد الثقافي، عبد الله الغدامي: ص ٨، ط ١٤، ٢٠٠٤م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
- (٢) السابق: الصفحة نفسها.

(النقد الحضاري) و(النظام الأبوي) في المجتمع العربي، لعلّه بعد هذا الجهد من التقصّي يصلُ إلى أن استنصلَ هذا الفكر عربيًا ينتجُ عنه ثلاث ثمرات؛ هي مجملها تحقق جزءًا كبيرًا من أهدافِ النقدِ الحضاري عربيًا، لذا كانت هي من صميم ما يرمي إلى كشفه النقدُ الحضاري في العقد الأخير من القرن العشرين: هي (الحداثة، قضية المرأة، القوى والحركات الاجتماعية) (١٨)، الأمر الذي يفتحُ من ميدانِ النقدِ الحضاري على مجالات الفكر، والمجتمع، بالإضافة إلى الوظيفة الرئيسية (السياسية)، ربّما لأنها تتجلّى في المقام الأول، وتسهّل بدورها في تحقق الآخرين.

إذن حتّى يتحقّق الكشفُ الذي يمارسه النقد الحضاري في هذه الظواهر الثلاث التي حددها هشام شرابي، لا بدُّ أولًا من التخلّص من (النظام الأبوي)، وهو أمرٌ يتطلّب إعادة النظر في الفكر العربي برُمته، والعقل العربي، وطرائق تشكّله وفقًا لدراسات أنظمة المعرفة العلمية المحيطة والمجردة من الجوهية الأيديولوجية، أو السياسية، تأسيسًا بما هو معروفٌ علميًا بالمنهج "الأيبيستيمولوجي" بغية الوصول إلى نتائج عقلانية منطقية مجردة.

وفي ختام التعريف بالمنهجين (النقد الثقافي) بريادة عبد الله الغدامي، و(النقد الحضاري) بريادة هشام شرابي، يمكنُ أن نخلص إلى:

• إن النقدَ الثقافي: اهتم بدراسة الأنساق الثقافية منطلقًا من النصّ الأدبي بوصفه الواسع لكلّ تجليات الشكل اللغوي، لذا كان مجاله أدبيًا في المقام الأول.

• النقدُ الحضاري أوسع مجالًا حيث اهتم بنقد الفكر والوعي، ويعمل على خلخلة النظام السائد بعمومه، حيث يتجلّى البعدُ التراثي في كلمة "الحضاري" وعلاقة التأثير والتأثر بالواقع، لذا كان التطبيق فيه فكريًا، ومجاله فسيولوجيا

(٣) ينظر: السابق، ص ٥.

(٤) ينظر: السابق، ص ٥٧.

(٥) السابق، ص ٥٩.

(٦) ينظر: السابق، ص ٦٠.

(٧) السابق، ص ٦١.

(٨) السابق، ص ٩.

(٩) السابق، ص ١٤.

(١٠) السابق، ص ٧٧.

(١١) السابق، الصفحة نفسها.

(١٢) ينظر: السابق، الصفحة نفسها.

(١٣) ينظر: النقد الحضاري للمجتمع العربي، في نهاية القرن العشرين، هشام شرابي: ص ٥٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

(١٤) ينظر: السابق، ص ١٦.

(١٥) السابق، ص ١١.

(١٦) ينظر: السابق، ص ١٦.

(١٧) السابق، ص ١١.

(١٨) ينظر: السابق، ص ١٠.



الشاعر حسين بن حامد المحضار

وزير الدولة القعيطية في حضرموت



ولد السيد حسين بن حامد بن الإمام أحمد بن محمد بن علوي بن محمد بن طالب بن علي بن جعفر بن أبي بكر عمر المحضار بن الشيخ أبي بكر بن سالم العلوي، وزير الدولة القعيطية، الذي تولى شؤونها ونهض بها، ومكث فيها أكثر من ٢٥ عاماً، في قرية (الجبيل)، بمنطقة لجرات، بوادي دوعن الأيمن، سنة (١٢٨٣هـ / ١٨٦٥م)، ونشأ في رعاية جده الإمام أحمد بن محمد المحضار، وفي عناية أبيه الحبيب حامد بن أحمد المحضار، وحفظ القرآن الكريم وأتقنه، توفي في مدينة المكلا يوم الإثنين ١٢ من ذي الحجة سنة ١٣٤٥هـ، ودفن بد (قبة يعقوب).

وجاء في كتاب من أشعار السيد الوزير حسين بن حامد المحضار (١٨٦٥ - ١٩٢٧م)، وزير الدولة القعيطية لمؤلفه الباحث د. محمد سالم باحمدان، أن السيد حسين بن حامد المحضار، كانت له صلة بالقبائل بعد اتصاله بأعيان بلاده وقادتها، وكان شاعراً شعبياً مبرزاً، وكان لشعره أثر في تكوين أمره وتقوية صلاته.

وقال عن نفسه هذه الأبيات تعبيراً
عن شموخه واعتزازه بنفسه وعدم
خوفه من الأعداء:

يقول الفتي بو طالب الدر واللؤلؤ غالي
بحوره عميقة مهيلة ما تحي بالفضيلة
بغاله سلاسل قوية ذي تشل الثقالي
تسير المراكب عليها في البحور الطويلة
بغيت البنادر وقلبي بالقوية حلالي
وعينات ساسي ولي فيها الرسوم الدولية
وقومي تنعشر مئة من غير ذي في الجبالي
يكنون راسي إذا تجت على المخيلة
حمولي مشطف وضني باتشله جمالي
إذا غدر الليل حني بالخرين الدولية
رعا الله لبالي مضت في الشحر والقلب سالي
ولانا مبالى ونوش بالحمول الثقيلة
جمالي قوية بعون الله ومولى بلالي
وسر السلف والقعيطي والسيوف الصقيلة

والسلطة، ومن ذلك أن السلطان غالباً
انقبض عليه ولم يتكلم معه لوشاية
من الخائنين للتفريق بينهما، فلما رأى
الوزير انقباض الملك لزم بيته ولم
يذهب إليه، وأقام المقدم الكندي
وجماعته عند بيته مدافعاً عن السيد
الوزير، وبعد مدة اتضحت الأمور
للسلطان غالب وعرف أنها وشاية
كاذبة، فقال قوموا بنا نسترضي السيد
حسين الذي أسأنا إليه واتهمناه بما
ليس فيه، ودخلوا بزامل وصولاً إلى
بيت الوزير الذي ظهر لهم من نافذة
بيته، وقال هذا البيت:

صاحبي عايب بي ونا ما عيت به
صلي معه من حيث ما صلي إمام
ونا معي شيخ الجبهة مقطوره به
ما نا حقيبة بنطرح فوق السنام
وخرج لاستقبال السلطان، والتأم
الشمل بينهما.



يوسف عمر باسنبل

شخصية السيد الوزير

كان يرحمه الله من الشخصيات
الفذة، وكان شخصية نادرة وفريدة،
فهو مفكر، وشاعر، وحكيم، وسياسي
محنك، ووزير مؤتمن، ومن صفاته
الحميدة الذكاء، والحنكة، والعلم،
والفهم، والرجولة، والشجاعة.. وكان
من الرجال الأقوياء الذين لا يهتمون
لأي شخص كان خاصة إذا وصل به
الأمر بأن يغمط حقه واتهامه بما ليس
فيه حتى لو كان من ذوي النفوذ



109

العدد (11)

يناير
مارس
2019م



العلامة عبدالرحمن بن عبيدالله

وشاؤه على الوزير المحضار:

كانت علاقة السيد حسين المحضار بالعلامة عبدالرحمن بن عبيدالله السقاف علاقة وطيدة، وأثنى العلامة ابن عبيدالله على الوزير حسين المحضار بعدما رأى حنكته حول المعاهدة التي وقعت في عدن، وتعد أول إنجاز رسمي لم يقع مثله طيلة مدة الحكم القيعطي الكثيري، وترتب على ذلك الحلف، وقد عبر الوزير حسين المحضار عن ذلك في أبياته ممثلاً للدولة الكثيرية والدولة القيعطية في آن واحد قائلاً:

محسن عصا بيدي وغالب ساعدي

والحكمن واحد من قسم لما بين

وإن وقعت الجنة تقع يا لواحدي

وإلا صبرنا عالميافي والجن

وإلا إلى المقبرة كلا بشغبه يهب

فصاحت الحريم فال الله ولا فالك

- حجر بين قشمر والمحضار:

قيل إن الوزير المحضار استقدم الشاعر قشمر بعد فشله في إخضاع حجر للحكم القيعطي في عام ١٣١٧ هـ / ١٨٩٩ م، وهزيمتهم من قبل قبائل حجر، فخطبه الوزير المحضار قائلاً:

ذا السنة يا سعيد قشمر يا حلالك يا زوالك

ما كفى لي قد جرى لك شتروا مركبك تشتير

الشاعر قشمر:

قلت لك من عام لو لا تضيع رأس مالك

فاطن أهل الهاشمية يوم ردوكم مقاهير

الوزير المحضار:

فاطن أهل الهاشمية والذي يسالي ببالك

با هجم لك بالعساكر والبنادق والطواير

الشاعر قشمر:

يا حبيبي خاف صالح بالعبرة ما حكى لك

الذي حضروا الوقعة عندنا قد هم محازير

أثنى العلامة عبدالرحمن بن عبيدالله السقاف

على الوزير حسين بن حامد المحضار

وقد رأى حنكته ودهاء السياسي

من أشعاره:

- بين الوزير حسين المحضار وجده أحمد بن محمد قال السيد العلامة عبدالرحمن بن عبيدالله السقاف: اجتمعت في بيت الحبيب أحمد المحضار عدد من الجبال رغم ضعف حاله، فلما دخل عليه حفيده حسين وكان جده يحبه فوجه له أبياتاً من الشعر قال فيها:

حسين ربك يسهل كل ما هو صعب

حسين معنا حبالى ست في الدار تب

فرد حسين على البديهة قائلاً:

عسى المهيم يسهل أمرهن يستهب

واليكم بعض ما قاله السيد ابن

عبيدالله السقاف في قصيدته التي

وجهها لبطل الحلف:

أهلاً وسهلاً بمن وافانا وموضعه

مني وإن لمت فوق الرأس والمقل

ابن المحاضير من طابت شأله

ولم يحل قط عن ودي ولم أحل

مهذب النفس ذو الوجه الوسيم إلى

القلب السليم من الأدناس والدخل

وصفي له وهو أدهى الناس يجعني

دريئة للخطأ والعي والخطل



قصة قصيرة

المصابيح، الستائر، الدواليب،
المزهريات، مكتبي، مكتبي....
انطفأت الكهرباء، انقطع الماء،
الرياح تتحول إلى حارة تارة، ثم تعود
إلى باردة مشبعة بالرطوبة واللزوجة.
الغبار يلون المكان والزمان والماء
والسما والسماء والشجر والبشر بالأصفر،
رعود، بروق، عواصف، صواعق، صمت
إلا من بعض المكبرين، والمستغيثين،
والمغيثين، وطالبي المغفرة من
الذنوب التي ارتكبوها.

أطلت فلم أرى سوى العدم، بالكاد
أغلقت النوافذ والمنافذ والفتحات
والفجوات، وأخذت أقاوم وأصارع
عدواً كونياً لا رأس له ولا ذنب ولا
طرف تمسك به. عدواً قاهراً كاسحاً
لا يكسره سوى الاعتراف بجبروته
وسطوته.

بزغت الشمس وعاد كل شيء كما
كان: نسما ت عليلة، ديب فرح، أحلام،
آمال تتسلل من الفتحات والمنافذ، لا
أبوي أمامي ألود إليه سوى لون الماء
أبتني منه سكاني، وأستخرج منه
غذائي، وأجعله أهلي وإخوتي، زوجي
وأبنائي، وطني وحياتي، وعيشي
والهواء الذي أتنفسه....

ورطوبة حين خرجت إلى البهو، أنتظر
ما يمكن أن تقذف به النافذة، بسطت
الشرششف والمخدة، وتمددت
مستشعراً نسيمات تداعب شعيرات
جسدي، أغمضت عيني إلى أن
تملكني النوم، وبينما أنا أحلق في
عوالم من الجنان، تغتلي فضاءات لا
يحددها حد، ولا تحددها جهات، ولا
تصل إلى طرف لها تمسك به، أرى
أنواراً بألوان، عددها لا يحصى،
هنيهة وداهمتني قوى هوت بي إلى
عوالم سفلية ليس لها قرار. غدوت
بين قوتين، القوة العليا التي كنتها
والقوة السفلى التي تهوي بي إلى
قيعان لا نهاية لها، صحت على رعود
تهز الكون، وبروق تحول كل شيء
إلى أبيض، وأمطار وسيول ورياح
تجتث كل ما هو قائم. السماء
والأرض تكاد أن تلتحما ببعضهما.
لون يميز ما أراه عن غيره هو لون
الماء. عدت إلى غرفتي لأندأ فإذا بي
أجدها تستغيث بي لأخلصها مما هي
فيه.... كل شيء مغموراً وغطاساً:
السريـر، المخدات، المفارش،
السجاجيد، المقاعد، الراديو،
التلفزيون، اللوحات، الصور،



صالح باعمر

.... ومنذ دخول اليوم الخامس من
شهر مايو أجدني أنهض من السرير
حاملًا مخدة وشرشفاً وهاتفي الخليوي،
وأخذ جزءاً من بهو غرفة مجاورة
لغرفة نومي مرقداً أعوض فيه ما
افتقدته من نوم في الساعات الأولى
من الليل. في الطرف القصي من
البهو توجد نافذة تسحب النسيمات
من أمكنة بعيدة وتقذف بها داخل
البهو فأتلقاها لتدفع عني الحرارة
والرطوبة.. أتمدد فوق أرض البهو
الذي لا يفصلني عنها سوى الشرشف،
ولا أصحو إلا حين توقظني شمس
يوم جديد.
كان الجو تلك الليلة أكثر حرارة



نوافذ حضرية على تتجن في الطريق

نصوص قصيرة جداً



صالح سعيد بحرق

موعد:

لأول مرة يذهب إلى موعد..
يجلس ينظر إلى ساعته، المرة، ثم
المرة، ثم المرة..
يقلق.. ينظر إلى الأفق.. تذهب من
داخله زفرات تلون المدى المواجه له..
ينظر إلى ساعته.. تأتية أمانى الأمس..
أمانى الطريق.. أمانى الشوق..
وهو لما يزل ينظر إلى عقارب ساعته..

مطر:

وقفت أمام عمود النور..
التصقت به .. خوف المطر..
فجأة وقطرات المطر تغزو جسدها..
تفتق داخلها أمنيات جميلة
وتنتابها حالة من الدفء، فتلتصق
أكثر فأكثر..
يشع من داخل جسدها إشراقات فرح،
تطاله هناك، وهو واقف على الرصيف
المقابل، يتأملها..

استيطان:

للألم يستوطن قلبه، يشرع للولوج في
تضاعيف الذكرى..
يفتح أشعة الزمن على فجوات الأمس،
ويستوطنها..
مبحراً نحو أقاليم اليأس التي تنهمر
من مسافات غيابه..
يدنو من حواف مشتتة بالحنين
ويرسو على شاطئ النسيان...

موج:

حين دنا من المدينة، تشاغبست في
خلده لحظات الأمس المنسية..
حاول أن يصد أبواب الذكرى على
مفترق طرق الوعد..
فانهمرت من كل صوب أيام الحرمان...

رسالة:

مرت به ذات فجأة.. انغمس في أتون
التذكر.. تدافعت أمانيه الحائرة على
درب الشوق..
تقدم ببطاء إليها.. تسابقت إليه
لحظات الحنين..
همس في سره لها.. تبعها بنظرات الوله..
أشارت إليه من طرف خفي بالشوق..
ثم ابتلعها الدرب الطيني، الطويل..

غوص:

في السديم الممتد بين فراقها وحنينه..
راحت أمانيه تتسابق..
تغترف من حياض الشوق.. تهمني وعداً
واخضراراً
تستفيق على ذكريات الأمس..
تداعب انطفاءاته.. تدنو منه تعتلي
هجسه.. وتغوص، تغوص به إلى
فراشات الدهشة.. يصحو.. يمتطي
وعد السنين..
تتوه به في أحوال الذكرى.. والحنين..
ولا تبقي منه إلا شبحاً في فضاء الوحدة.

وطني الذبيح

د. عمر بن شهاب

والحال ذات الحال لا يتحول
يوم بلا صبح وليل أطول
خنقت وأبلغ صامت من يسأل
فيما المخازي كلها تتسلسل
أعليك تزدحم السباع وتأكل؟
أبداً ولا أنا عن غرامك أعدل
حسبي يهددني النسيم فأحمل
حسبي القناعة عن سواها أشغل
وحمامة حولي تطير وبلبل
أخرى أشد وما عسانا نقبل؟
نحن الذين لذاتنا نستغفل
أشراً يدوس على الضمير ويقتل
وانبذ بأرضك أيها يتغلغل
إننا سنلثمه غداً ونقبل
أو في المصلى عابد متبطل
ومحبة فلتخسؤوا أو ترحلوا
وهناك في الأخرى كتابي مشعل
ملك سيأتي أو نبي مرسل؟
عام بما نرجو ونأمل مقبل
ولي اسـتجب يا آخر يا أول

عام أتناثر عام يرحل
وإذا مضى ليل أتى من بعده
نمضي إلى المجهول كل لغاتنا
تمضي بنا الظلمات نفغو ريثما
وطني الذبيح أراك تبدو جيفة
يا للسبـاع فلا تعافك ميتة
لو يتركون هواءه لي وحده
لو يتركون عفافه لي وحده
وأروح أغدو طائراً بفضائه
فكم قبلنا بعد كل مهانة
يا للغفالة والكثير غفالة
نحروك يا وطني وهذا جمعهم
طهر ترابك لا قبلت دماءهم
واقلع به أشواك حقد منتن
ما ضرهم إنني أغنيك الهوى
هذي بلادي تملأ الدنيا شذى
هذي ورودي في يدي وقصائدي
هل دورة للكون أخرى حيث لا
وأقول عن حق اليقين بالقي
ناجيتك اللهم فاقبل دعوتي

قصة قصيرة

رسالت...!!



عمر عبدالله حمدون

(١)

لقد تعودت على امتصاص غضب عادل -صديقي- وحالته الهستيرية المخيفة، التي اقلقتني بالفعل في البداية... لكنه مع مرور الأيام، وتكرار رؤيتي له وهو في حالته تلك، ومن ثم هدوءه التام بعد أن يفرغ شحنات الغضب وما يستتببها من انفعالات حادة وألفاظ وددت ألا يتلفظ بها، كل ذلك بدد حالة الخوف في نفسي رويداً رويداً... كنت أتحاشى سماع ألفاظ في غير محلها يستخدمها ضد أبيه للتعبير عن بغضه وكرهه لهذا الأب ولأوامره الصارمة، وإذا كان يعامله كأنه ما يزال طفلاً لم يتجاوز السابعة، وهو يقترب من سن العشرين.

(٢)

كم حاولت إسداء النصيحة لصديقي عادل، بعد هدوئه من ثورة انفعالاته، بألا يكرر تلك الأوصاف التي لا يليق أن يتلفظ بها ابنٌ ضد أبيه... كنت أتفهم شعوره المؤلم، وأسباب الكراهية، والانفعال الحاد الذي يتلبسه ضد والده، تفاجأت به ذات مساءً مقمر ونحن جلوس على شاطئ بحر بلدتنا، وهو يصرخ بصوت عال وقد تلبسته تلك الحالة الهستيرية قائلاً: إنه ديكتاتور... إنه لا يعرف كيف يتعامل مع ابن لم يعد صغيراً... هل تعرف يا صالح آخر مهازل ذلك الأب التي ارتكبها في حقّي؟

وسكت ملتقطاً أنفاسه، وقد بدأ العرق يتصبب من جبهته، ثم أكمل: "إنه... إنه...". وهنا حاولت كعادتي أن أهدئه أولاً قبل أن أتركه يسترسل في تفريغ شحنات الانفعال الحاد...

والصرامة التي انطبعت في ذاكرة عادل الصغير عن ذلك الوجه، لم تختزن الذاكرة أنه في يوم ما قد سمع ضحكة لأبيه تهمز لها ذرات الهواء بين جدران المنزل، فتشع أنوار السعادة على البيت وساكنيه...

(٣)

هكذا نما الطفل عادل في هذا الجو المليء بالأوامر والنواهي... وحين تجاوز سن الثامنة عشرة لم تتغير نظرة الأب إليه، بل ظل يعامله وكأنه ما يزال في السابعة أو دونها...



من إدراكي المتنامي يوماً بعد يوم، ومعرفتي بمعاناة صديقي عادل، وجدت نفسي في موقف لا أحسد عليه، فقد كان يتوجب علي أن أكون ذلك الحزن الذي يلجأ إليه ليبحث إليه همومه وأحزانه، وأحياناً أخرى تطلعاته... كما كان علي أيضاً أن أبذل ما بوسعي كي أخفف عنه واقع تلك المعاناة، بدلاً من أن أظل فقط كمستمع لهمومه وأحزانه.. وكما فكرت بيني وبين نفسي بأن أقدم على خطوة أتسلح فيها بالشجاعة الكافية،

أسلوب تربية عهد مضى، فيه من الخشونة والقسوة وعدم مراعاة الجوانب النفسية التي يمر بها ولد في مستقبل شبابه... يتذكر عادل -كما أخبرني- كيف كان في صغره يرتعد خوفاً وهو يلهو مع أقرانه الصغار من مجرد رؤية أبيه ماراً بالطريق خوفاً من أن يزرجه أو يعنفه لاتساخ ثيابه مثلاً، مجرد رؤية من بعيد لأبيه ترعبه و"تلخبط" موقفه الذي هو فيه... ولا يتذكر أنه قد لمح في يوم ما ابتسامة على وجه أبيه تغير من ملامح التجهم



عملاً مجزياً فيها، كانت الرسائل وحدها هي حبل التواصل فيما بيني وبين صديقي القديم عادل الذي رزقه الله بابن وابنة هما مصدر سعادته في هذه الدنيا، كما أخبرني في رسائله لي، ولم يبخل عليّ أيضاً في إخباري بحالة والده الذي ما زال يتمتع بصحة عالية وهمة جبارة رغم تقدمه في العمر...

وبالأمس... بالأمس فقط تلقيت رسالة من عادل... رسالة ليست ككل الرسائل... حين كنت أقرأها امتلأت عيني بفيض الدموع وهي تنتقل بين أسطرها... كانت رسالة فيها من عبارات الأسى والندم المقرون بالاعتذار الشديد عما صدر منه في الماضي من الألفاظ سيئة جداً أسمعني إياها بحق أبيه... رسالة تقطر أسطرها حباً وعاطفة واعتزازاً بهذا الأب الذي صورته لي عادل في السنين الماضية التي جمعتنا، شريراً... دكتاتوراً... مفرط القسوة... كتب لي قائلاً:

"كم ظلمت أباي يا أخي صالح بتفكيري... وبكلماتي الجارحة الظالمة... لم يكن شريراً يا صالح... لم يكن!!"

أغمضت عيني... فطفرت الدموع تنساب على خدي بحرارة... وسرحت بعيداً إلى تلك السنين الماضية، فترأت لي صورة عادل بحالته الهستيرية التي أخافتني في بداية علاقتي به... وتساءلت وأنا أطوي الرسالة لماذا لا ندرك حقائق بعض الأمور إلا بعد فوات الأوان...؟

الاعتبار كنت أظنه يحمله لي... وكم تخيلته -وهو يستمع لما كنت أود قوله له- بوجهه العبوس وصوته الهادر صارخاً في وجهي... "أرجوك... الزم حدودك... لا أسمع لك ولا مثالك بأن يتدخل في شؤوني الخاصة"...!!!

(٦)

"إنه دكتاتور يا صالح..." هكذا نطق عادل في تلك الليلة المقمرة، ونحن جلوس على الشاطئ، بعد أن تدخلت لتمهيدته وأكمل:

"هل تعرف آخر المهازل التي ارتكبتها في حقك ذلك الأب؟... لقد قرر أن يزوجني رغماً عني ودون موافقتي خطب لي بنتاً لا أعرف من هي، ولا أعرف شيئاً عن أسرتها من تكون، بل وحدد موعداً لعقد القران... كل ذلك تم دون أن يشعرني... مجرد إشعار لم يحصل ولا أقول أخذ رأيي في موضوع يخصني.. فهل رأيت استهانة أكبر من هذه من أب لابنه يا صالح؟"

كان هذا الموقف بيني وبين عادل قبل عدة شهور من موعد مغادرتي للبلاد في بعثة دراسية لمدة أربعة أعوام في الخارج... وقد سافرت يومها وفي نفسي غصة وألم شديدان لمغادرتي وفراق صديقي عادل، وهو في محنته تلك ودون أن أفصح في تخفيف معاناته...

خلال إقامتي في تلك البلاد البعيدة للدراسة في البداية، ومن ثم العمل بعد أن أتيحت الفرصة لي بأن وجدت

وأقابل والده كي أعلمه بحالة ابنه عادل وتذمره من طريقة معاملته له... وما يمكن أن يكون عليه حال الابن من الخطورة مستقبلاً إن ظل هكذا يعامله.

(٤)

كان المسجد هو المكان الوحيد الذي اجتمع تحت سقفه مع الأب الذي لا يفوته فرض من الفروض جماعة، ورغم علاقتي الحميمة جداً بعادل، إلا أنني كنت ألتقيه دوماً خارج المنزل، أو في الأماكن التي كانت تجمعنا... وكم حدثت نفسي بأن أفتح الوالد بموضوع عادل في هذا المكان المليء بجو روحاني؛ حيث فيه تتخلص الذات من مشاعر الغضب، وتمتلئ بأحاسيس الطمأنينة النفسية... كنت أردد في نفسي ما أود قوله للأب... فتخيلت أنني أقول له بصوت هادئ ونظري إلى الأسفل:

"يا عمي إن عادلاً الشاب اليوم لم يعد عادل الطفل الصغير بالأمس... فكل سن أحكامه، وله طريقه في التعامل والمعاملة... ومن هنا أعذرني إذا تحدثت إليك بما تعتقد أنه أمر لا يخصني.."

وهنا أتوقف... لا أستطيع كيف وبماذا سأكمل حديثي مع هذا الأب، وقد تراءت أمامي صورته وهو بحالة من الغضب الشديد... هل أستمع بقولي له إن عادلاً يشكو لي بكل ألم عن الطريقة السيئة التي تعامله بها...؟ هل أفجرها بوجهه بقولي له إنه سيكون السبب إن وصلت حالة ابنه إلى درجة من السوء لا يمتنع أي أب أن يصل إليها ولده... هل أصرحه بأن عادلاً يكرهه جداً إلى حد تمنى الموت له...؟

(٥)

كلما ازداد التصميم في نفسي لمقابلة الأب، تراءى أمامي ردة الفعل العنيفة التي أتخيل أنني سأواجهها -وحتماً سأواجهها- وهنا قد أفقد حالة الرضا التي يتكرم بها علي في صداقتي لابنه... وأفقد شيئاً من



114

العدد (11)
يناير
مارس
2019م



الحكمة من أفواه المجانين

حكايَتنا نحن العرب مع المجانين حكاية مركبة ومتناقضة؛ فتارةً نجعل منهم عباقرة ومصدرًا من مصادر الحكمة، وتارةً نشنّع عليهم ونستبشع حالتهم، ونعدها أكبر من مصيبة الموت، لهذا نقول: (لا تبك على من مات لكن ابك على من فقد عقله)، وحتى المثل الشهير (أخذوا الحكمة من أفواه المجانين)، صيغٌ بحذرٍ بحيث جعل الحكمة من الأفواه وليس من العقول. وعلى أية حال فإن ظاهر المثل غير باطنه؛ فحكمة المجانين ما هي إلا مقولة صريحة تدرجت من اللاشعور، أو من العقل الداخلي، ثم مضت بسرعة البرق دون حسيب أو رقيب.

كما أن احتساب كلام المجانين بالحكمة ما هو إلا خدعة يعزي بها (العقلاء) أنفسهم المهزومة من الداخل، فعقولهم تزدهم بالآراء السديدة، والمقترحات المفيدة، لكنهم يخادعون الناس وما يخدعون إلا أنفسهم وهم يشعرون. لكن في مجتمع العرب ومن شابههم تميل الحكمة مع الحكومة والحكام، وحيث ما مالوا تميل، والرأي المغاير لرأي الحاكم حتى إن رصع في ديباجته بالولاء والطاعة فإنه يحسب ضمن الآراء الضالة المضلة، ويصنف بأنه يطعن في رجاحة الحاكم والحكومة، وفي مساعيها الخيرة، وقد تتصاعد التهم على (العقل) لتصل إلى خدمة أعداء الوطن، وهنا لا ملجأ له —بعد الله ولا منجى إلا (قبوله) بتهمة الجنون، ثم عليه أن يخضع لتبعات ما يثبت التهمة ليؤكد براءته.

لهذا يقول الحضارمة: (غرام يفك عليك ولا عقل يحبك)، بمعنى: جنون يخرجك من أزمته ومصيبته أفضل من عقل يورطك، وتحضرنا هنا حكاية (مجنون) بني عجل مع الحجاج بن يوسف، عندما سأله الحجاج عن رأيه فيه، وهو لا يعرف الحجاج، فقال الرجل: ذاك ما ولي العراق شر منه... فقال الحجاج: ألم تعرفني؟ أنا الحجاج، وبسرعة سأل الرجل الحجاج وقال له: ألم تعرفني؟ قال: لا، قال: أنا فلان بن فلان مجنون بني عجل، أصرع كل يوم مرتين... فضحك الحجاج، وقبل بمزاجه (لعبة) الجنون..

وعند الحكام العرب عموماً وما شابههم

طالما هناك اعتراف رسمي ومجتمعي بجنونك فأنت في أمان، وكلمتك مرفوع عنها القلم، أما إذا سُبِّلتَ عندهم من (العقلاء الأحقاح) فأنت مُتهم حتى تثبت غفلتك.

والأمثلة من أصناف المجانين في عالمنا العربي كثيرة، وبخاصة ممن خلصوا في الشأن العام، ووصلوا رسائل (العقلاء) إلى الحكام بالمجان أو بأقل التكاليف، ففي حضرموت ظهر (الحكيم) عوض بن وبر (يرحمه الله)، المشهور بـ(عوض لعنة)، وعُرف عنه الكرم في (الحكم)، وحتى عندما يصمت مع هواجسه الخاصة تجد البعض يستفزه لعله يلتقط ما يسره ويغيب به الحكام، وتكمن أهمية (حكم) عوض لعنة في أنها قُبلت في مرحلة (جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية)؛ حيث القبضة الأمنية القوية، وحيث تقوم بعض الاعتقالات على الوشاية أو الظن. المهم عوض في تلك المرحلة برز كإنه العاقل الوحيد من حيث الجراءة على تعرية ممارسات الحكام وانتقادهم، وهكذا ففي غياب فرص التعبير عن الرأي كان عوض لعنة يتكلم نيابة عن الجميع، وصار الناس يتناقلون ما يقوله وهم يضحكون، وأظنهم كانوا يضحكون على قلة حيلتهم، وثقل بلواهم، وشرُّ البلية ما يضحك، وأحياناً يتقول بعض (العقلاء) على المجانين بإحالة عبارة تحمل نقدًا للأنظمة الحاكمة على (الحكماء)، وهو شكل من أشكال المعارضة غير المباشرة لعل حكامهم يفهمون ويصلحون أو يرحلون.

وفي أواخر ثلاثينيات القرن العشرين ظهرت في مدينة المكلا شخصية (امبيروك)، الذي تفوه (بالحكمة) في عهد السلطان صالح بن غالب القيعطي، وكانت القضية الوطنية المسكوت عنها وقتئذ هي فرض بريطانيا معاهدة الاستشارة على سلطنتي حضرموت (القيعية والكثيرية)، وانقسم الناس إلى فريقين: مؤيد للسلطنة في تصرفاتها، ومعارض يتهم السلطان بأنه فرط في البلاد لصالح البريطانيين. أما (امبيروك) فكانت له لزمة يكررها بمناسبة وغير مناسبة،

وهي المثل المعروف (بـنتك في الصندوق وأخبارها في السوق)، وفي مناسبة استغل امبيروك وجود السلطان في مكان عام بحضور المستشار البريطاني هارولد إنجرامس، وفي حضرتها قال: «هل سمعتم الرجل صاحب الناقة، والكلب العقور الذي سافر وأوصى بأن يكون مدة غيابة لبن الناقة للكلب العقور، ولما عاد صاحبها من سفره أراد منع الكلب من الناقة ليكون لبنها له لكن الكلب تنمر، وهدد صاحب الناقة بالافتراس فخاف صاحب الناقة فتركها للكلب العقور، ثم يقول للمجتمعين هل عرفتموه»، والحكاية هذه منقولة بتصرف من كتاب (ترجمة الزعيم السيد الحبيب حسين بن حامد المحضار، ص ٨٢-٨٣)، لمؤلفه حامد بن أبوبكر المحضار، ويضيف المؤلف المحضار أن السلطان صالح كان يتلذذ بسماع الحكاية لأن (امبيروك) يعبر عما لا يستطيع أن يقول مثله لإنجرامس. المهم الحكاية تثير شجون التاريخ... ومما يلفت النظر في (حكمة) امبيروك أنه عبر عن وجهة نظر الفريق المعارض للبريطانيين، لكنه انتقد صاحب الناقة وأظهره بمظهر الضعيف، وأنه بلا قرار. وهكذا نحن العرب أحياناً نتخفى وراء مجانيننا، ونفرح إذا عبثوا عما يجيش في صدورنا، وما هو محبوس في عقولنا، وعلى كثرة (العقلاء) في أوطاننا فنحن أكثر شعوب العالم تمرقاً وضعفاً وهواناً على الناس. فهل مصيبة العرب في قلة مجانينهم أو في كثرة عقلائهم؟

يا قوم... أطلقوا العنان لعقولكم... يا ناس [وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا].

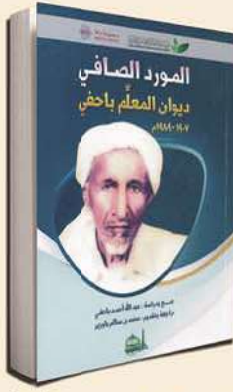


أ. د. عبدالله سعيد بن جَسَّار الجعدي



115

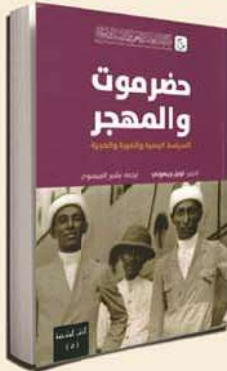
العدد (11)
يناير
مارس
2019م



جمع ودراسة: عبدالله أحمد
باحفي، مراجعة وتقديم:
محمد بن سالم بن
عبدالرحيم باوزير.

يقع الديوان في (٣٥٠) صفحة، من القطع المتوسط، ٢٤ × ١٧، موزعة على خمسة فصول، تسبقها مقدمة، وتتلوها خاتمة. قال مؤلفه إن الديوان هو ثمرة جهد (١٤) عاماً.

حضر موت والهجر: السياسة اليمنية والهوية والهجرة



صدر عن مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية (الرياض) كتاب (حضر موت والهجر: السياسة اليمنية والهوية والهجرة) تحرير: نويل بريموني وترجمة: بشير العيسوي ومراجعة الترجمة: عبدالعزيز الحميد.

وقد جاء في (٣١٦) ص ٢٤ × ١٧ سم.. تضمنت محتوياته، تصدير للطبعة الثانية للبريهوني، وتوطئة بقلم أ. محمد بن دهري رئيس مركز بحوث حضر موت، وكلمة شكر. وحوى الكتاب في تقسيماته ثلاثة أجزاء: الجزء الأول: الحضارم في اليمن. والجزء الثاني: الحضارم في المهجر. والجزء الثالث: قضايا البحث. ثم ثبت المراجع العربية والأجنبية

أميرات المكلا



صدر للكاتب الصحفي علي سالم اليزيدي كتاب (أميرات المكلا صفحات منسية عن قصة حياتهن وأول تمرد ضد القصر) وبعد المقدمة والتمهيد تحدث المؤلف عن بداية ظهور السلطنة القيعطية وسقوط إمارتي الشحر والمكلا، وروايات متعددة وشهادات عن

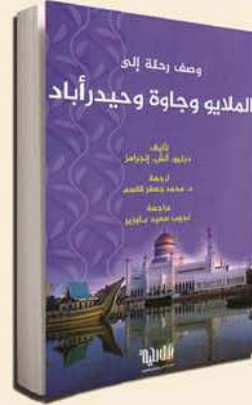
حياة بعض الأميرات في قصر السلطان القيعطي..

وقد طبع الكتاب بتميل من صندوق التراث والتنمية الثقافية -م/حضر موت.

إصدارات

وصف رحلة إلى الملايو وجاوة وحيدرآباد

تأليف ديليو أتش. إنجرامز



صدر عن مكتبة الصالحية للنشر والتوزيع كتاب (وصف رحلة إلى الملايو وجاوة وحيدرآباد، تأليف ديليو أتش. إنجرامز) ترجمة د. محمد جعفر قاسم ومراجعة الأستاذ الأديب نجيب سعيد باوزير. والكتاب تقرير صاغه المستشار البريطاني هارولد

إنجرامز في أعقاب الجولة التي قام بها إلى الملايو وسنغافورة وجاوة وحيدرآباد عام ١٩٣٩م.

يتكون الكتاب من سبعة أقسام، خصص القسم الأول لوصف الجولة التي قام بها في ماليزيا. وخصص القسم الثاني لعقد مقارنة بين الولايات الماليزية ودولتي حضر موت. أما القسم الثالث فكان حول إمكانية تطبيق الدروس المستفادة من ماليزيا في حضر موت. وخصص القسم الرابع لوصف الجولة في جاوة والاتصالات بالعرب الحضارمة في ماليزيا. أما القسم الخامس فتناول المجتمعات الحضرية في جنوب شرق آسيا، فتحدث عن الحضارمة في ماليزيا، وعن الحضارمة في جاوة. وتناول القسم السادس الآراء التي نتجت عن زيارة المجتمعات الحضرية في جنوب شرق آسيا. وخصص القسم السابع لوصف زيارته لحيدرآباد حيث وصف مكانة السلطان القيعطي والعرب الحضارمة في حيدرآباد..

الجدير بالذكر أن الكتاب صدر بعناية ودعم الأستاذ السفير عبدالعزيز القيعطي. وقد تلقى مركز حضر موت للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر نسخة من الكتاب هدية من سعادة السفير القيعطي.

المورد الصافي ديوان المعلم باحفي

لعبدالله أحمد باحفي

صدر عن دار حضر موت للدراسات والنشر كتاب (المورد الصافي ديوان المعلم باحفي).



مركز حضرموت للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر

Hadhramaut Centre for Historical Studies
Documentation and Publication.

من إصدارات المركز

