دراسات الأدب المعاصر
السنة الرابعة، العدد١٤، صيف ١٣٩١ش
ص ٨١-٩٨

مفاهيم الاغتراب والتغريب فى الأدب العربى
دراسة بالمقارنة فى الأسباب والتأثير

حسين شمس‌آبادى* - مهدى ممتحن**

الملخص

يدرس هذا المقال مفاهيم الاغتراب والغربه فى العمل الأدبى. فى الحقيقة لايزال هذا المصطلح غامضاً، وقلما رأينا يتفق الباحثون على تحديد مفهومه بل يذهبون مذاهب مختلفة فى تعريفه فلايستطيعون تحديد أنواعه ومصادره ونتائجه السلوكية على الأفراد والمجتمع.

فالغربة بشكليها الاغتراب والتغريب أكانت نفسياً أم مادياً أو فكرياً قد صحب الإنسان منذ نشأته الأولى على سطح هذا الكوكب. لكن ما نجده من معنى الغربة فى العصر الجاهلى يختلف كل الاختلاف عما نلحظه فى العصر الحديث. فالموجد الرئيس لها فى العصر الجاهلى هو الشيب والشيخوخة حيث يقع على نفس الشاعر ويؤدى إلى ارتداد صدى هذا الصراخ إلى نفسه ثم عرضه فى أدبه؛ أما الوضع فى العصر الحديث فغير ما فى الجاهلى من خضوع البلاد العربية لنفوذ الاستعمار الغربى وسيطرته عليها منذ مطلع القرن السابع عشر الميلادى حيث زاد شيئا فشيئا خطر هذا الاستعمار وآثاره السلبية وأثّرت الحضارة الغربية على مجمل حياة الأمة العربية.

الكلمات الدليلية: الأدب العربى، الغربة، الاغتراب، التغريب، العصر الجاهلى، العصر الحديث، التأثير والتأثر.

---

* جامعة تربيت معلم، سبزوار، إيران. (أستاذ مشارک)
** جامعة آزاد الإسلامية فى جيرفت، إيران. (أستاذ مشارک) Dr.Motahen@gmail.com

تاريخ الوصول ١٣٩٠/١١/١٨ تاريخ القبول ١٣٩١/٤/١٢

المقدمة

الغربة، والاغتراب، تقول تغرّب واغترب بمعنى فهو غريب. واغترب، نزح عن الوطن، بعد. وما نريد من مفردة الغربة هى أن ندرس مفاهيم الاغتراب والغربة فى العمل الأدبى. فى الحقيقة لا يزال مصطلح الاغتراب غامضاً، وقلما رأينا يتفق الباحثون على تحديد مفهومه بل يذهبون مذاهب مختلفة فى تعريفه فلايستطيعون تحديد أنواعه ومصادره ونتائجه السلوكية على الأفراد والمجتمع.

فإذا أخذنا مفهوم الاغتراب بمعناه الواسع نجد أنه قد صحب الإنسان منذ نشأته الأولى على سطح هذا الكوكب، واتضحت خطوطه العامة فى بادئ الأمر من خلال الثنائيات المتمثلة فى الذات والموضوع، والفكر والوجود، والطبيعة والروح، وهذه فى حقيقة جوهرها ليست إلا نتيجة منطقية لمعادلة سابقة تسمى "وحدة الفكر والوجود" فإذا أتينا إلى العالم الوسيط، رأيناه يأخذ صبغة دينية تتمثل "بنظرية الخلق من العدم مصحوبة بالعناية" ونظرية الخلق من العدم "تعبير عن القدرة المطلقة" كما أن "العناية" تشير إلى تفوق الإنسان، وتمييزه عن سائر المخلوقات ومن هنا انبثقت ثنائية جديدة هى "الله والعلم" أسهم الفكر الإسلامى فى بلورة مفهومها إلى حد كبير.

وإذا ما ذهبنا نبحث عن أبعاد تجربة الاغتراب عند الشعراء فى عصرى الجاهلى والحديث من خلال سيرة الحياة، ونتاجهم الشعرى، نجد أنهم قد مرّوا بعدة أنواع من الاغتراب؛ كل له طبيعته الخاصة وصفاته المتيزة، وفقا للمرحلة الفنية التى كان يجتازها الشعراء.

والغربة بشكليها الاغتراب والتغريب أ كانت نفسياً أم مادياً أو فكرياً هى شعور الإنسان بإحساس الفقد على المستوى الاجتماعى والفكرى. لكن ما نجده من معنى الغربة فى العصر الجاهلى يختلف كل الاختلاف عما نلحظه فى العصر الحديث. الغربة تشير إلى شعور الإنسان بإحساس الفقد، فقد الإلف والأتراب والأنداد أو النظراء على المستويين المذكورين آنفا. يتحدث أبوحيان التوحيدى عن بعض أسباب شعوره بالاغتراب فى مجتمعه مشيرا إلى الغصص التى انتابته نفسيا واجتماعيا: «لأنى فقدت

كل مؤنس، وصاحب، ومرفق مشفق، والله لربما صليت فى الجامع، فلا أرى إلى جنبى من يصلى معى، .. و... فقد أمسيت غريب الحال غريب اللفظ...إلخ.» (التوحيدى، لاتا: ٨-٩)

نتطرق فى هذا المقال إلى الشعراء الذين عاشوا هذا الإحساس. وقد كان ذلك أوضح ما يكون فى الشعر الجاهلى حيث كان المجتمع إذ ذاك يضع الأشيب فى ركن منه مهمل لايوليه فيه إلا الذل والهوان، على عكس ما جعل الإسلام فى شأن بناء العلاقة بين الأفراد، يولى علاقة الابن بأبيه اهتماما بالغا، فكانت عبارة: «وبالوالدين إحساناً» (النساء: ٣٦؛ والأنعام: ١٥١؛ والإسراء: ٢٣؛ والعنكبوت: ٨؛ والأحقاف: ١٥؛ ولقمان: ١٤) ذات حضور واضح فى القرآن الكريم، كما كان النص الإلهى صريح فى تحكيم هذه العلاقة، إذ قال تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما، وقل لهما قولا كريما، واخفض لهما جناح الذل من الرحمة﴾ (الإسراء: ٢٣)

إذا ما انقضى القرن الذى أنت منهم وخُلِّفْتَ فى قرْن فأنت غريبُ

نلاحظ بأن الشاعر هنا يطلق صرخة شعرية من إحساسه بالتوحّد والغربة النفسية، والعزلة التى جلبها الشيب؛ فكان على صاحبها أن يملأه الإحساس بافتقاد الوفاء، وتنكر الأقربين لهم، وتولى الخلان عنهم، وهم فى أشد الأوقات حاجة إليهم. ومن المؤسف جداً تصوُّرُ أن الأشيب لايستطيع أن يقوم بجملة حاجاته مثلما كان يقوم بها أيام شبابه. (عباس، ١٩٨٢م: ٢٦٠)

فقد «...كان من عادة العرب فى الجاهلية إذا أسن فيهم كبيرا أن يتركوه ملقى فى الدار كالمتاع، ويجرون عليه طعامه، وشرابه، فإذا رحلوا حملوه، وإذا حطوا ألقوه هملا، دون توفير...» (السجستانى، لاتا: ف)، ويقول الخطيب التبريزى: «كانت العرب – فى الجاهلية – إذا أقحطوا عمدوا إلى الشيخ الكبير فخنقوه وقالوا: يموت ونحن نراه خير له من أن يموت هزالاً، كانوا أيضاً إذا رحلوا إلى مكان وفيهم شيخ تركوه حتى يموت مكانه.» (التبريزى، ١٩٧٠م: ٢٤٣/١)، ثم أستدل التبريزى على هذه العادة بقوله عن الشاعر الذبيانى:

وإنما سمى مزرِّداً بقوله:

فقلــت: تزَرَّدْهــا عُبَيْــدُ، فــإننى لدُرْدِ الشيوخِ فى الســنين مُــزَرِّدُ

[الدرد: جمع أدرد، والأدرد: الذى كبر حتى سقطت أسنانه، والأنثى: درداء، ومُزرِّدُ: مُخَنِّقَ] فكان المجتمع الجاهلى يعامل الكبير بهذه القسوة لأنه بلغ مرحلــة ســماها الله تعالى: ﴿أرْذَل العمر﴾ (النحل: ۷۰؛ والحج: ۵)

فمعاملة المجتمع الإنسانى للشيخ معاملة مرذولة حيث يعامله على أنه عبءٌ ثقيل ملقى على كواهل الأسرة؛ فيبدل بالحفاوة به ضجرا منه، وبالإقبال عليــه إدبــارا عنــه، وبالرغبة فيه نفورا منه، وكراهية لصحبته، وازدراء له، ورميه بالخرف، فى الوقت الــذى كان يعانى فيه من هجير الشيخوخة، حيث سطا الزمان على حواســه فأبلاهــا، وعلــى قواه فبددها، فبدل بعزه ذلا وهوانا بين أهليهم و... . (هيبة، ۱۹۸۱م: ۷۳/۱)

ومن الواضح تماما أن يكون المردود النفسى لذلک كله واضحا فى أشعار الشعراء، إذ ذهبوا «يعرضون شكواهم على أبنائهم فى ذلک وانكسار، استدرارا للعطــف، ونــيلا للرضا والتوقير، وكانوا فى هذا يألمون أشد الألم نفسياً وعضوياً.» (السجستانى، لاتــا: ف) وقد صرخ ثعلبة بن كعب الأوسى أن صار معمرا يعيش بــين مــن لايشــعر بيــنهم بالتواصل النفسى، إذ يخطف الموت من كان يشعر معهم بالتواصل والقرار، فصار كئيبا، منطويا على نفسه، بائسا من كل خير:

لقد صاحبت أقواما، فأمســوا خفاتا، ما يجــاب لهــم دعــاء!

مضوا قصد السبيل، وخلفونى فطال علىّ - بعدهم- الثــواء

فأصبحت الغــداة رهــين بثــى وأخلفنى مــن الــدهر الرجــاء

هى إذن صرخة من انفرد به السأم واليأس واستولى عليه الشعور بالغربة، ونلاحظ أن الشاعر يستعمل من صيغ الفعل صيغة الماضى ليستهدف إلى أن هذه الأمور وقعــت وانتهت. والمعهود أن «الشيخ حين يفقد أترابه ويحيا بين غير جيله يشعر بالاغتراب.» (هيبة، ۱۹۸۱م: ۸۱/۱)، ويعنى ذلک أنه فقد محيطه الاجتماعى الذى كان يشعر معــه

بالتواصل والانتماء، فلايجد إزاء ذلک إلا محاولة الهرب النفسى من هذا الواقع البغيض إلى الماضى وأيامه النظرات، تخففا من هجير الحاضر الممقوت، أو تمنى الموت، ياسا، وتلک قمة الاغتراب. (حسنى، ١٩٨٩م: ١٠٢)

فنجد الكثير من الشعراء يتذكرون الشباب الذى أدبر والجيل الذى قضى، وكل ذلک مستخلص من واقع شعر عمرو بن قميئة، فهو يقول: (ابن قميئة، ١٩٦٥م: ٥٢)

يا لهف نفسى على الشباب ... ولم أفقد به إذ فقدته أمما

قد كنت فى ميعة أسر بها ... أمنع ضيمى، واهبط العصما

وأسحب الريط والبرود إلى ... أدنى تجارى، وأنفض اللمما

لا تغبط المرء أن يقال له: ... أمسى فلان لعمره حكما

إن سره طول عيشه، فلقد ... أضحى على الوجه طول ما سلما

إن من القوم من يعاش به ... ومنهم من ترى به دسما

[والأمم: الشىء اليسير أو الحقير، والعصم الوعول تكون فى أعالى الأرض، والدسم: الوضر والدنس.]

إن الشاعر يعالج فى هذه الأبيات تحسره على أيامه الماضية ويشير فى البيت الأخير إلى إعلان حالة واضحة من الشعور بالانفصال والعزلة وإن من كان يعيش بين أناس هم فى عينيه الدسم: (الوضر والدنس).

أما قشير بن عطى العبيدى وهو أحد بنى ديسق بن معاوية بن قشير، جاهلى مقل، الذى امتد به العمر حتى عمى ومل الحياة والذى أدركه الكبر وقتل الشيب فيه كل إحساس بالتواصل مع الحياة والأحياء فيها، فاندفع يقول:

كفى حزنا أن لاأرد مطيتى لرحلى ... ولا أغدو مع القوم فى وفد

وإن أفرعت قريان نجد، ونوّرت ... من البقل لم أنظر بعينى فى نجد

وأن أسأل الأوغاد: ما كان شأنهم ... ولا اشهد الشورى لغى ولا رشد

وقد كنت أعطى السيف -فى الروع- حقه حياء إذا جـرّدت سـيفى مـن الغمـد

[والقريان جمع: قرى وهو مجرى الماء.]

فالشاعر يخبرنا عن صراخ المعمرين الذين يبرزون فى شـكواهم «مـا آلـت إليـه أحوالهم من ضعف، جر عليهم هوانا بين أهلـيهم، ومجتمعـاتهم التـى يعيشـون فيهـا، مقارنين بين حالتهم هذه، ومـا كـان لهـم أيـام التـنعم بالشـباب، والاسـتظلال بظلـه الوارف...» (هيبة، ۱۹۸۱م: ۱۱۹/۱) أما نفق عند دور البيت الأخير شـأن غيـره مـن الشعراء فى أن الشاعر أمام عجزه القاتل واغترابه المدمر لم يجد إلا التـذكر أنـه كـان فارس الهيجاء الذى ترتجف لسيفه الذى يسل من غمده، قلوب الفرسان المغاوير.

ويظهر أن التذكر ذو أهمية نفسية بالغـة فـى مجـال التخفـف مـن بعـض ويـلات الإحساس بالاغتراب. هذا دريد بن الصمة الجشمى أنشأ يقول: (ابن الصمة الجشـمى، ۱۹۸۸م: ۶۶)

أصبحت أقذف أهداف المنـون كمـا يرمـى الدريئـة أدنـى فوقـه الـوتر
فى منصف من مدى تسعين من مائة كرميـة الكاعـب العـذراء بـالحجر
فـى منـزل نـازح الحـى منتبـذ كـ مـربط العيـر، لا أدعـى إلـى خبـر
كـأننى ضـرب جـزت قوادمـه أو جثةٍ مـن بغـاثٍ فـى يـدى هصـر
يمضـون أمـرهم دونـى، ومـا فقـدوا منـى عزيمـة أمـر مـا خـلا كبـرى
ونومة لست أقضـيها، وإن متعـت، و ما أمضى قبل من شأوى ومن عمرى
وأننـى رابنـى قيـد حبسـت بـه وقد أكون ومـا يمشـى علـى أثـرى
إن السـنين إذا قـربن مـن مائـة لـوين مـرة أحـوال علـى مـرر

إن هذه الصرخة انكسارة حزينة لنفس شاعر فارس صال وجال، ثم آل أمره إلـى حيث صار هين الشأن حتى عند الأمة التى تلقـى عليـه قيـداً لا يكـون إلا للأنعـام، تحبسه به عن الحركة، ولهذا جاء البيت الأخيـر نفسـه مصـدور، تقـرر واقعـا مريـرا

لاتحتمله النفس:

إن السنين إذا قربن من مائة لوين مرة أحوال على مرر

ويمكن أن نشاهد مثل هذا التبرم عند ساعدة بن جؤية الهذلى، فهو يقول: (السكرى، ١٩٦٥م: ١١٢٢/٣-١١٢٤)

يا ليت شعرى، ألا منجى من الهرم أم هل على العيش بعد الشيب من ندم؟

والشيب داء بخيس، لا دواء له للمرء كان صحيحا صائب القحم

وسنان، ليس بقاض نومة أبدا لولا غداة يسير الناس لم يقم

فى منكبيه، وفى الأصلاب واهنةٌ وفى مناصله غمزٌ من القسم

إن يأته فى نهار الصيف لاتره إلا يجمع ما يصلى من الحجم

حتى يقال: وراء البيت منتبذا: قم لا أبا لک- سار الناس، فاحتزم

[الداء البخيس: الذى لايكاد يبرأ من الأدواء والعسم: ألم يصيب المفاصل، والحجمة: حر النار]

فالشاعر يعلن عن نظرة الناس إليه على أنه عبء ثقيل، وعضو منبوذ، ويرسم لک البيت الأخير دائرة الإهمال التى كان يطرح فيها وأمثاله من أبناء المجتمع.

وخير ما يرينا صورة للتبرم النفسى والتأزم أو الضيق بهذه العزلة التى كانت تفرض من قبل المجتمع على الأشيب هو مسافع بن عبدالعزى الضمرى حيث يقول: (ابن الصمة الجشمى، ١٩٨٨م: ١٤-١٥)

جلست غدية، وأبوعقيل، و عروة -ذوالندى- وأبورياح

كأنا مضرحيات برَضوى ينؤن -إذا ينؤن- بلا جناح

يرانا أهلنا لا نحن مرضى فنكوى، أو نلد، ولا صحاح

ولا نروى العضال إذا اجتمعنا على ذى دلونا، والحفر طاح

فيشير الشاعر إلى ما فرض المجتمع عليه وأترابه من عزلة اجتماعية غير مرجوة

ونبذهم حيث لايقدم لهم أى دواء، على الرغم من أن نفوس هؤلاء قد طويت على تقديم المشاركة الإيجابية، لولا إباء المجتمع ورفضه، وذلک نفهمه من تصوير الشاعر نفسه ومن معه على تلک الحال بالمَضرَحيّات (الصقور)، التى سلبت أجنحتها، وهى قوتها ووسيلتها لممارسة مهامها فى الحياة.

وعلى ما يبدو فإن الشيخوخة كانت تعتبر وسمة فى نظر المجتمع كما كانت سببا لعزل الشيوخ، لا عن الدور الاجتماعى القيادى الذى يمارسونه حسب، ولكن عن الحياة الاجتماعية كلها. وفى هذا الصدد نشير إلى موقف ذى الإصبع العدوانى الذى كان له باع عريض فى السيادة والقيادة والحكمة والشعر: (التبريزى، ۱۹۷۰م: ۵۷۴/۲-۵۷۵)

إنكما صاحبىّ لن تدعا لومى، ومهما أضع، فلن تسعا
إنكما- من سفاه رأيكما- لاتجنبانى الشكاة، والقذعا
إلا بأن تكذبا على، ولن أملک أن تكذبا، وأن تلعا
إن تزعما أنى كبرت، فلم أُلْفَ بخيلاً نكسا، ولا ورعا
أجعل مالى دون الدَّنا غرضا وما وهى الأمور، فانصدعا

فيتبين من واقع حياة البشر إن ظلم ذوى القربى أشد مضاضة على النفس من وقع الحسام المهند، لذلک نرى أن سورة الألم النفسى تشتد حين يستشعر الأشيب الإذلال ممن يتوقع منهم التوقير والإجلال، وهم أبناؤه أو الخاصة من أقربائه. ويحدث ذلک غالبا حين يجد الأشيب أولاده أو حفيدته كارهين لوجوده، يبغضون رؤيته، ويرمونه الخرف، وقد تعرض كعب بن دارة النخعى لمثل ذلک كله فصرخ: (السجستانى، لاتا: ۹۳)

لقد ملنى الأدنى، وأبغض رؤيتى وأنبأنى أن لا يحل كلامى
على الراحتين مرة، وعلى العصا أنوء ثلاثا، بعدهن قيامى

فيا ليتنى قد سخت فى الأرض قامة وليت طعامى كان فيه حمامى

نلاحظ أن الشاعر فى هذه الصرخة يرينا ذله ويخبرنا أنه لا خير فى العيش بعد الشيب والكبر. وما زلنا حتى اليوم نرى هذه التجربة حيث يصل إلى أسماعنا نبأها بين لحظة وأخرى. وقد يخفف من شدة هذا الإحساس أن يكون الأشيب من عامة الناس أو ممن لم تكن له فى السابق مواقف فاعلة فى حياة المجتمع، أما أن يكون قائداً ورائداً وسيداً، ثم يمر بهذه التجربة فإن وقع ذلک فى نفسه يكون أشد بل أهون من غيره. فنأتى هنا بمثل لهذه التجربة القاسية عند عدى بن حاتم فارس الفتوحات، وصاحب راية طىء فى صفين وحامل لواءها. فأنشأ يقول: (السجستانى، لاتا: ۴۶-۴۷)

أجيبوا يا بنى ثعل بن عمرو ولا تكموا الجواب من الحياء
فإنى قد كبرت، ورق عظمى وقلّ اللحم من بعد النقاء
وأصبحت الغداة أريد شيئاً يقينى الأرض من برد الشتاء
وطاءً! يا بنى ثعل بن عمرو وليس لشيخكم غير الوطاء
فإن ترضوا به فسرور راض، وإن تأبوا فإنى ذو إباء
سأترک ما أردت لما أردتم وردک من عصاک من العناء
لأنى من مساءتكم بعيدٌ كبعد الأرض من جو السماء
وإنى لا أكون بغير قومى فليس الدلو إلا بالرشاء

فهذا هو الرجل كان بالأمس يحمل اللواء لكن ولايسمع له توسل، ولايتحقق له رجاء حتى أصبح أقل ما يحتاجه من شئ تافه هو الوطاء. وما أقرب منه مضمون قول عدة بن الطيب: (التبريزى، ۱۹۷۰م: ۴۵۲/۲)

إن الكبير إذا عصا أهله ضاقت يداه، بأمره ما يصنع

فالشاعر حينما يواجه بخيبة أمل تجاه أمنياته يعلن فى البيت الأخير عن انتماءه

لقومه على النحو التالى:

وإنى لا أكون بغير قومى فليس الـدلو إلا بالرشـاء

على أية حال، لقد أدى استخدام الشاعر من خلال المفـردات فـى اتجـاه انتمـاءه لقومه وتذكيرهم بواجبه عليهم، وحقه قبلهم، إلى أن يتمكن فـى النهايـة مـن تحقيـق بعض ما كان يود تحققه، إذ انعطفت إليه بعض القلوب، «فأذنوا له أن يبسط فى ناديهم، وطابت به أنفسهم، وقالوا: أنت سيدنا شيخنا وسيدنا، وما فينا أحـدٌ يكـره ذلـک، ولا يدفعه.» (السجستانى، لاتا: ۴۷)

ونستنتج مما جاء فى الشعر الجاهلى عن الغربة والاغتراب والعوامل التـى تسـبب الهجر النفسى أن الأشيب الذى يصرخ من وقع الشيب على نفسه فى المجتمع الجاهلى لم يكن يحصل من شكواه على طائل أبعد من ارتداد صدى هذا الصـراخ إلـى نفسـه ليضاعف ذلک من آلامه، ويزيـد مـن ضـيقه وتأزمـه، ويعمـق بالتـالى مـن شـعوره بالاغتراب النفسى فى محيطه، ولذلک نجد أن كل واحد منهم اصطفى لنفسـه أسـلوبا يتمكن من اجتياز أزمته النفسية أو على الأقل يخفف به من حدة وقعـه علـى نفسـه، حين لم يجد لشكواه صدى فى نفوس أبناء مجتمعه، ومن هنا وجدنا اللذين يسـلكون سبيل الاستسلام وإظهار الانهزام، إلى جوار الذين يعلنون عن بعض التجلد والتماسک، إلى جوار الذين أعلنوا التمرد والغضب، والرفض لبلادة المجتمـع تجـاه مصـابهم كمـا وجدنا الذين لم يستطيعوا هذا ولا ذلک فاتخذوا من النـزوع إلـى الماضـى، والهـرب النفسى من الحاضر سبيلا للانفلات من وقع الإحساس بالغربة فى المجتمع، فضلا على الذين امتلكهم اليأس والقنوط فلم يجدوا إلا تمنى الموت، كـى يتخلصـوا مـن لهيـب الحاضر الذى أصبحوا فيه يقادون كما تقاد المطايا.

قصة الغربة والاغتراب وأسبابها وتأثيرها على الأدب العربى المعاصر

ومن الواضح تماما إن البلاد العربية فى العصور الحديثة خضعت لنفـوذ الاسـتعمار الغربى وسيطرته عليها منذ مطلع القرن السابع عشر الميلادى حيـث زاد شـيئا فشـيئا خطر هذا الاستعمار وآثاره السلبية وأثّرت الحضارة الغربية على مجمـل حيـاة الأمـة

العربية. لكن الغرب ليس هو العامل الرئيس لما نراه من الأزمات الكثيرة فى حياة الأمة العربية، بل هى براثن العولمة بكل أبعادها تنشب أظفارها فى أجساد الأمة العربية.

ولاشک أن لكل حضارة خصوصيتها وماهيتها، وأن للعرب والمسلمين خصوصية حضارية وثوابت دينية وثقافية وفكرية وعادات وتقاليد وقيم معتبرة. ولكن العرب والمسلمين فشلوا فى الارتقاء إلى مستواها فلذلک فضّل البعض منهم الاغتراب عن مجتمعهم وثقافتهم وثوابته الراسخة. فيتوقع ممن يفكر فى كيفية ارتقاء مجتمعه وأبناء شعبه أن يقوم بالبحث عن العلل وطرق إصلاحها ويبدع الحلول المناسبة للمشكلة سواء كانت هذه المشكلة اجتماعية أم اقتصادية أم سياسية أم تتصل بشأن من شؤون الحياة التى تعانى اليوم من آفات الجهل والفقر والمرض.

لايليق بالمفكر العربى أن يجحد مكانة الحضارة العربية الإسلامية وفضلها على العالم، وأن يكون معول هدم لها، ومن أعجب العجائب إننا نجد بالمقابل صفوة من مفكرى أوروبا المستنيرين المنصفين لهذه الحضارة، من أمثال المفكر العالمى جورج برنارد شو الذى يرى أن الإسلام يوفق بين المصالح المادية والروحية، ويؤكد أن «رجلا كمحمد لو تسلم زمام الحكم فى العالم لقاده إلى الخير وحل مشكلاته على وجه يكفل السلام والسعادة المنشودة!» أو المفكر الألمانى الأشهر غوته حيث يقول: إذا كان هذا هو الإسلام أفلا نكون كلنا مسلمين؟ (فراج، لاتا: ١١) وكن ما هو السبب عند هؤلاء الغلاة فى إدبارهم عن هذه الفكرة؟! لعل الواقع يشهد بأن تأثير الأدب الغربى على الأدب العربى الحديث لايتجاوز القرنين من الزمان وذلک بعد أن قام محمد على باشا فى مصر بإرسال الوفود العلمية إلى أروبا بحثا عن العلم والتقنيات الحديثة يومئذ لتطبيق تلک العلوم فى البلد. فمع ذلک إننا نشاهد، سواء فى البلاد العربية أو المهجر، المئات من فحول الأدب من أمثال أحمد شوقى وحافظ إبراهيم ومحمود سامى البارودى وإيليا أبوماضى وإبراهيم طوقان و... ظلوا أوفياء لتراث الأمة العربية وموروثاتها الفكرية والأدبية الراجحة مع محافظتهم على الأغراض الأدبية

القديمة من شعر ونثر على ما فى نثرهم وشعرهم من تجديد وتحديث لكنهم حرصوا، فى الوقت نفسه، على التوفيق بين الأصالة والمعاصرة.

وإذا نظرنا إلى رواد النهضة الأدبية فى مختلف العصور الإسلامية قديمها وحديثها لا نجد من أعرض- شاعرا كان أم ناثرا- عن تراث الأمة العربية وكنوزها الأدبية والمعرفية النفيسة، ولا جدال فى أن الأدباء المعاصرين- إلى أى مذهب أدبى انتموا- اتكأوا على هذا النتاج العلمى الخالد للآباء والأجداد، من أمثال الخليل بن أحمد وسيبويه وحسان بن ثابت وعمر بن أبى ربيعة وأبى تمام والجاحظ والمتنبى وبديع الزمان والقلقشندى و... .(المصدر نفسه: ۳۰۵-۳۱۰) أليس عجيباً أمام هذا كله أن يؤثر التغريب فى الأدب العربى الرفيع. حقا إن للشاعر عذره حين يقول مغاضبا:

ومن العجائبِ والعجائبُ جمةٌ قربُ الشفاءِ وما إليهِ وصولُ

كالعيس فى البيداءِ يقتُلها الظمأ والماءُ فوقَ ظهورِها محمُولُ

وإذا أردنا أن نبحث عن أصول أدب الغرب وفنونه وكذلک عن مصادره الأولى التى ساعدت على تحقيق أسس نهضة الغرب الفكرية والأدبية والعلمية فخير ما نجد من الإنصاف فى الإجابة أن نراجع المستشرقين الذين نزلوا البلاد العربية بحثا عن المواد الأولية والتسويق لبيع منتوجاتهم ثم بحثاً عن المخطوطات وأمهات الكتب العلمية والأدبية العربية لدراستها وترجمتها إلى لغاتهم؛ فهذا هو المستشرق المؤرخ والأديب الإنجليزى هاملتون جب يقول: «إن خير ما أسدته الآداب الإسلامية لآداب أوروبا أنها أثرت بثقافتها وفكرها العربى فى شعر العصور الوسطى ونثرها.» ولا غرو، فإن الأدب الأوربى فى العصور الوسطى ومستهل الحديثة تأثر بموضوعات الأدب العربى المعروف بالخصوبة والإبداع، وهو ما وشت به مؤلفات أدباء أوربا المتأثرة بعمق بالأدب العربى ورومانسيته فى الغزل الرقيق والرثاء الباكى، هذا فضلا عن أن الأندلس كانت مدرسة فنية هذبت طبائع أوروبا الأدبية وأخذت عنها غزل الفروسية والشعر العاطفى الذى اعتنى بالقافية بعد أن كان الشعر الأوربى الكلاسيكى لايعيرها اهتماما. (عبدالفتاح عاشور، ۱۹۸۰م، ج۲: ۴۹۲) أما فيما يتصل بتأثر أوروبا بالنثر

العربى فحدث ولا حرج، فإلى جانب انكباب الأوروبيين على الدراسات والكتب العربية، فقد ولعوا بالمؤلفات الأدبية عند العرب على نحو منقطع النظير، خاصة ما يتعلق منها بالقصص الخرافية التى تنطوى على أبعاد أخلاقية. ومن هذا المنطلق قاموا بترجمة مجموعة قصص "كليلة ودمنة" عام (٦٩٤ق/١٢٥١م) من العربية إلى الإسبانية ثم اللغات الأوربية الأخرى، وفى هذا السياق، يؤكد جوستاف لوبون بأن العرب هم الذين ابتدعوا روايات الفروسية فى الأدب. (عبدالغنى حسن، ١٩٧٩م: ٣٦٦ و ٣٧٢)

وفى مجال القصة الحديثة أو الرواية الطويلة لقد ظهر تأثير الأدب العربى فى الأدب الأوروبى الحديث واضحا تماماً بعد أن ترجم المستشرقون قصة ألف ليلة وليلة إلى لغاتهم حيث لقيت قصص ألف ليلة وليلة من احتفاء غير عادى عند أهل أوروبا. يقول جب: لولا قصص ألف ليلة وليلة لما عرف الأوروبيون قصة روبنسون ويرى المستشرق الألمانى جورج جاكوب أن قصة روبنسون كروزو مأخوذة عن قصة "حى بن يقظان" التى كتبها فيلسوف الأندلس ابن طفيل. كذلك تأثر الأدب الأوروبى فى العصرين الوسيط والحديث بالمقامات العربية وأشهرها مقامات الحريرى وبديع الزمان الهمذانى. (عبدالفتاح عاشور، ١٩٨٠م، ج٢: ٤٩٢-٤٩٦)

فالتغريب ليس شرا كله بالتأكيد، فهناك من رواد الإصلاح فى العصر الحديث أمثال الأفغانى وتلميذه محمد عبده وتلميذى عبده، عبدالرحمن الكواكبى ومحمد رشيد رضا نادوا بالأخذ من النهضة الأوربية فى مجال العلوم البحتة على وجه الخصوص، مميزين بين حاجة الشرق إلى ثقافة الغرب وحضارته الروحية، وبين الحاجة إلى حضارته العلمية المادية. ولايشذ عن هذه القاعدة طه حسين عميد الأدب العربى رغم العاصفة التى ثارت حول بعض مؤلفاته مثل "فى الأدب الجاهلى" و"على هامش السيرة" و"مستقبل الثقافة فى مصر". (محمد حسين، ١٩٧٩م: ٤١)

وإذا ما ذهبنا نبحث عن أبعاد تجربة الاغتراب عند نازك الملائكة من خلال سيرة الحياة، والكتابات النثرية والشعرية على مدى أكثر من ثلث قرن من الزمان، نجد أن

نازک الملائکة قد مرت بعدة أنواع من الاغتـراب کـل لـه طبیعتـه الخاصـة وصـفاته المتیزة، وفقا للمرحلة الفنیة التی کانت تجتازها الشاعرة.

ولعل أقدم جذور الاغتراب عند نازک تعود إلـی مـا یمکـن أن یطلـق علیـــه "الاغتـراب الاجتماعـی"، ویتمثل فـــی الموقـف العشـائری والتقالیـد مـن المـرأة العراقیة وهـــی علی أبواب التحول الاجتماعی، وموقف الشاعرة من تلـک التقالیـد الصارمة والنظرة الضیقة لدور المرأة فی بناء الحیاة الاجتماعیة وموقفها أیضا من المرأة العراقیة بخاصة والمرأة العربیة بعامة. شهد المجتمع العراقی فی مطلع الثلاثینـات مـن القرن العشرین صراعا حول قضایا السفور، والحجاب وتعلیم المـرأة، والحجـر علیهـا جسدا وفکرا، واتخذ من الصحف والمجلات والشعر منابر للدفاع عن هذه القضـایا أو التهجم علی المنادین بها، مما جعل المجتمع العراقی ینقسم إلی مؤید للدفاع عن حریة المرأة، والخروج علی تلک التقالید الصارمة التی تجاوزها الزمن، وإلی معارض یـری فی سفور المرأة وخروجها علی تقالید الآباء والأجداد دعوة صریحة إلی الفجور. تری نازک الملائکة أن قضیة المرأة بوجه عام قضـیة أخلاقیـة بحتـة، ومواجهـة القضـایا الأخلاقیة أمر فی غایة الصعوبة «لأن کل فرد فی المجتمـع یعـد نفسـه، بمعـزل عـن ثقافته، مصدر ثقة فی هذه القضایا، ومن ثم یتحـول الموضـوع إلـی حقـل العواطـف، وتنتقل قضایا الأخلاق إلی حیز الشعور.» (المهنا، ١٩٨٥م: ٣١)

تدخل نازک منذ البدایة فی مواجهة صریحة مع البنیة الاجتماعیة، المرتکزة علـی العرف والتقالید، موضحة الجوانب السلبیة التی تنطوی علیها، داعیة إلی بناء نظام مـن القیم لایستند إلی العرف بل إلی العقل والمنطق. وهنا تدخل نـازک فـی حالـة عـدم توافق بین ما هو واقع عرفا اجتماعیا، وبین حالة الإدراک النفسی لقیم بالیة . وتـزداد حدة الإدراک النفسی أو الرؤیة النفسیة عند نازک حین تناقش مفهوم القانون النافذ فی سلوک المرأة یفتقد شرطا أساسیا یفترض وجوده فی کل قانون أخلاقی، وهـو حریـة الاختیار، لأنه لا قیمة لأی قانون أخلاقی لایمنح الإنسـان حریـة خرقـه، إذ أن فـی مخالفته أو اتباعه تکمن أخلاق الناس.

وتبلغ الغربة الاجتماعية عند نازک ذروتها حين تفيض فى مناقشة الآثار السلبية التى جلبها هذا القيد على المرأة، فتضخم هذه الآثار لتصبح شيئا هائلا يشل الإرادة، والحرية، اللتين بدونهما لاتنمو الشخصية القوية. تقول نازک: إن القسر والإلزام انتهى بالمرأة "إلى أن تكون حياتها سلسلة طويلة من الامتناعات عن السلوک فلم تتصف بأية أخلاق إيجابية، وقد أدى بها احتفاظها بطاقتها النفسية الخفية فى أعماق نفسها إلى أن تستعيض عن السلوک بقناع خارجى، المقصود فيه أن يكون درعا واقيا يحمى هذه الأعماق المشلولة من أن تلوح كسيرة سلبية لا كيان لها. (المهنا، ١٩٨٥م: ٣٨)

ولعلّ أقسى أنواع الاغتراب هو أن يشعر الإنسان أنه مغترب عن جنسه، متميز بأسلوبه وسلوکه ونمط تفكيره ممن يجمعهم وإياه أنماط مشتركة من السلوک الاجتماعى، وقد مرت نازک بهذا الدور منذ نعومة أظفارها، فقد أحست بفوران الذات فى سن يصعب على بنات جنسها أن يدركنها فى تلک السن، تقول نازک: «كنت ميالة إلى الانعزال منذ طفولتى بسبب إحساسى الدائم بأننى اختلف عن سائر البنات اللواتى فى سنى فأنا كثيرة المطالعة، محبة للشعر والغناء، جادة قليلة الكلام، بينما هنّ لايطالعن ولايسكتن أبدا. وكان هذا يصدمنى.» (الملائكة، ١٩٧١م: ١٨)

ونلاحظ مرة أخرى أن فكرة الحرية عند الشاعرة هى إحدى المفاتيح التى تدلنا على طبيعة الاغتراب عندها، فالقيد هو الوجه الاخر للاغتراب. والتأنق قيد يلتف حول عنق المرأة «فما أتفهه وما أشد إذلاله لروح المرأة. والتأنق هو الوسائل المصطنعة التى يظنونها تؤدى إلى طريق الجمال. أو لنقل أنه الجمال المزيف المصنوع بالوسائل الآلية. فبدلا من أن تعتمد الفتاة على غريزتها الأنثوية، ومرونة ذهنها، وسعة ثقافتها وجمال روحها نجدها تعتمد على كثرة ملابسها والتصنع فى شعرها. وبدلا من أن توسع آفاق فكرها بالمعرفة والعلم تلجأ إلى التبرج والتغنج. فالتأنق شرّ عظيم يحيق بذهن المرأة، ويقتل روحها، ويذل عقلها لأنه يمدّ مظهرها على حساب ذهنها ويكر بها إلى العصور الغابرة حين كانت المرأة تباع وتشترى.» (المهنا، ١٩٨٥م: ٥٠)

لا أحد ينكر أنّ الاغتراب بالمفهوم المعاصر يمثل حالة مرضية، مع تفاوت فی الدرجة، ووعی الإنسان بحالته هذه قد يدفعه إلى محاولة التخلص من تلک الحالة، أو على الأقل التخفيف من وطأتها قدر الحاجة التی تسمح له بالتكيف مع مظاهر الحياة من حوله. وإذا ما رصدنا موقف الشاعرة من هذه الظاهرة تبين لنا أنها قد وعت أبعاد هذه المشكلة فی وقت مبكر من خلال تجربة حب عرضت لها – وليس كمثل الحب خلاص من متاهة الاغتراب– واحتلت مساحة وافرة من دواوينها "عاشقة الليل" و"شظايا ورماد" و"قرارة الموجة" و"شجرة القمر" وشدت هذه التجربة عددا من النقاد، واختلفوا فی حقيقتها. (الحمدانی، ۱۹۸۰م: ۵۰ – ۶۴)

ونستطيع القول إنّ التجربة العاطفية بكل منعطفاتها لم تستطع أن تخرج الشاعرة من دائرة الاغتراب، بل زادت من معاناتها وحزنها وتمزقها، وجعلتها تنسلخ أكثر عن عالم الواقع – مع رفض مطلق لمفهوم الحب بمعناه العام – إلى حد أنها تنسى أحيانا بشرية إحساسها على نحو ما كان يفعل المتصوفة. (الملائكة، ۱۹۷۱م: ۹۶ وما بعدها)

روحی لاتعشق أن تحيا مثل الناس أنا أحيانا أنسى بشرية إحساسی
حتى حُبّک حتى آفاقک تؤذينی فأنا روح أسبح كالطيف المفتون
قلبی المجهول يحسّ شعورا علويا لا حسّاً يشبهه لا وعياً بشرياً
إذ ذاک أحسّک شيئاً بشرياً قلقاً قمّةُ أحلامی ترفضه مهما ائتلقا

النتيجة

ونستنتج مما جاء فی هذا المقال عن الغربة والاغتراب والعوامل التی تسبب الهجر النفسی أن الأشيب الذی يصرخ من وقع الشيب على نفسه فی المجتمع الجاهلی لم يكن يحصل من شكواه على طائل أبعد من ارتداد صدی هذا الصراخ إلى نفسه ليضاعف ذلک من آلامه، ويزيد من ضيقه وتأزمه، ويعمق بالتالی من شعوره بالاغتراب النفسی فی محيطه، ولذلک نجد أن كل واحد منهم اصطفى لنفسه أسلوبا يتمكن من اجتياز أزمته النفسية أو على الأقل يخفف به من حدة وقعه على نفسه،

حين لم يجد لشكواه صدى فى نفوس أبناء مجتمعه، ومن هنا وجدنا اللذين يسلكون سبيل الاستسلام وإظهار الانهزام، إلى جوار الذين يعلنون عن بعض التجلد والتماسك، إلى جوار الذين أعلنوا التمرد والغضب، والرفض لبلادة المجتمع تجاه مصابهم كما وجدنا الذين لم يستطيعوا هذا ولا ذلک فاتخذوا من النزوع إلى الماضى، والهرب النفسى من الحاضر سبيلا للانفلات من وقع الإحساس بالغربة فى المجتمع، فضلاً عن الذين امتلكهم اليأس والقنوط فلم يجدوا إلا تمنى الموت، كى يتخلصوا من لهيب الحاضر الذى أصبحوا فيه يقادون كما تقاد المطايا.

كما لا أحد ينكر أنّ الاغتراب بالمفهوم المعاصر يمثل حالة مرضية، مع تفاوت فى الدرجة، ووعى الإنسان بحالته هذه قد يدفعه إلى محاولة التخلص من تلک الحالة، أو على الأقل التخفيف من وطأتها قدر الحاجة التى تسمح له بالتكيف مع مظاهر الحياة من حوله.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

ابن الصمة الجشمى، دريد. ١٩٨٨م. الديوان. تحقيق محمد خير البقاعى. لامک: دار قتيبة.

ابن قميئة، عمرو. ١٩٦٥م. **ديوان**. تحقيق حسن كامل الصيرفى. لامک: نشر معهد المخطوطات العربية.

ابن منظور. ١٩٩٦م. **لسان العرب**. بيروت: دار الكتب العلمية.

إسماعيل، عزالدين. ١٩٧٢م. **الشعر العربى المعاصر، قضاياه وظواهره الفنيّة والمعنوية**. ط٢. بيروت: دارالعودة.

التبريزى. ١٩٧٠م. **شرح المفضليات**. تحقيق على محمد البجاوى. القاهرة: دار نهضة مصر.

التوحيدى، أبوحيان. لاتا. الصداقة والصديق. شرح وتعليق على متولى صلاح. لامک: المطبعة النموذجية.

حسنى، عبد الجليل يوسف. ١٩٨٩م. **المواقف الإنسانية فى الشعر الجاهلى**. لامک: دار الثقافة.

الحمدانى، سالم أحمد. ١٩٨٠م. **ظاهرة الحزن فى شعر نازک الملائكة**. جامعة الموصل: وزارة التعليم العالى والبحث العلمى.

الحوفى، أحمد. ١٩٨٥م. **اللغة العربية: تاريخها وخصائصها وأثارها فى الحضارة العالمية**. القاهرة:

الهيئة المصرية العامة للكتاب.
السجستانی، أبوحاتم. لاتا. **المعمرون والوصايا**. تحقيق عبد المنعم عامر. سوريا: عيسى الحلبی.
السكری. ۱۹۶۵م. **شرح أشعار الهذليين**. تحقيق عبد الستار فراج. مراجعة الشيخ شاكر. لامک: المدنی.
عباس، إحسان. ۱۹۸۲م. **ديوان شعر الخوارج**، الجمع والتحقيق. لبنان: دار الشروق.
عبد الغنی حسن، محمد. ۱۹۸۵م. **الأدب العربی فی أربعة عشر قرنا**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
عبد الفتاح عاشور، سعيد. ۱۹۸۰م. **أوربا العصور الوسطی النهضات والحضارة والنظم**. ج۲. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
فراج، عز الدين. لاتا. **فضل علماء المسلمين على الحضارة الأوربية**. القاهرة: دار الفكر العربی.
الفيصل، عبد العزيز. ۱۹۷۸م. **شعراء بنی قشير فی الجاهلية والإسلام حتی آخر العصر الأموی**. سوريا: عيسى الحلبی.
محمد حسين، محمد. ۱۹۷۹م. **الإسلام والحضارة الغربية**. بيروت: المكتب الإسلامی.
الملائكة، نازک. ۱۹۷۱م. **ديوان شظايا ورماد**. ط۱. بيروت: دار العودة.
ممتحن، مهدی وحسن مجيدی وسكينه صارمی. ۱۳۹۱ش. «تطبيق نوستالژی در انديشه جبران ونيما». فصلنامه مطالعات ادبيات تطبيقی. السنة السادسة. العدد ۲۱. صص ۲۱۵-۱۸۹.
المهنا، أحمد عبدالله. ۱۹۸۵م. **نازک الملائكة، دراسات فی الشعر والشاعرة**. الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع.
هيبة، عبدالرحمن. ۱۹۸۱م. **الشباب والشيب فی الشعر العربی حتی نهاية العصر العباسی**. لامک: الهيئة المصرية العامة.

پرتال جامع علوم انسانی