

المرجعيات الثقافية في خطاب عبد الله إبراهيم

م.د. صباح عيدي عطية

أ.د. صدام فهد طاهر الأسدي

جامعة البصرة / كلية التربية للعلوم الإنسانية
قسم اللغة العربية

خلاصة البحث:

مثل الناقد عبد الله إبراهيم ركنا مهما في المشروع النقدي العراقي الجديد الباحث عن تطوير الأنموذج المعرفي ، ساعيا الى رؤية نقدية تأخذ بأسباب الجودة والحدثة في استيعاب مناهج متعددة ومتباينة في إطار جمعي سرعان ما انتهى فردياً في استيفاء شروط المشروع ورهاناته في سلسلة مهمة من المؤلفات الأكاديمية العلمية الرصينة .

وأسهمت البيئة الثقافية والاجتماعية والسياسية في تشكيل المشروع النقدي عند عبد الله إبراهيم وأحداث المكان والزمان والوقائع توجيهها لمنافذ التفكير النقدي وحقوقه وبين البحث المغامرة الجادة و توثيق الانتماء وتشكل بوادر البحث عن التأصيل بنزوع حداثي في مشروعه.

Cultural References in The Discourse of Abdullah Ibrahim

Sabah Eedi Atiyah (Ph.D.) & Prof. Saddam Fahd Al-Asadi (Ph.D.)

College of Education for Human Sciences/ University of Basrah

Abstract

Abdullah Ibrahim represents an important cornerstone in the modern Iraqi critical project. He seeks to improve the epistemological model and aims at a new critical vision that traces the causes of newness and modernity by encompassing various and contrasting approaches in a collective framework that has been rapidly and individually concluded by fulfilling the provisions of the project in an important series of academic and scientific original publications.

The cultural, social, and political environment has contributed in forming the critical project of Abdullah Ibrahim and the spatio-temporal events and actions directing the outlets and areas of his critical thoughts. The research has shown the serious discrepancy and documentation of belongingness and the formation of initiatives of the search for originality with a modernistic tendency in his project.

Key Words: Cultural References, Discourse, Originality

يعيد عبدالله إبراهيم إنتاج مستويات وأنماط مختلفة من الأداء النقدي في خطابه محاولاً دائماً تحويل الأصل المرجعي إلى موقف خاص بالناقد عبر الدخول إلى المرجع الثقافي لا بوصفه منطقة تبين تام أو رفض تام ولكن بوصفه منطقة حوار منتج يسعى من خلاله للتعبير عن قراءة مغايرة تنتفع من الحيز المرجعي بما يسهم في تشكيله وإعادة صوغه مرة أخرى .

منذ الوهلة الأولى يبدو ذلك الزخم المرجعي المكون لنص الخطاب النقدي عند عبد الله إبراهيم على نحو لافت فخطابه لا يقف في حدود مرجعية واحدة ولا ينصهر في تكوين ديني أو ايديولوجي ولا يحده أثر تأريخي عربي أو إسلامي وإن كان مشروعه معنياً بذلك فالسياسة و التأريخ والأدب ومناهج النقد والعلوم النفسية والاجتماعية والفلسفية فضلاً عن الأديان والعقائد وعلومها شرقاً وغرباً تشكل نصاً غائباً حاضراً في مشروعه النقدي في أطوار نشوئه جميعها وتشكيله وتكامله وهو أمر ينسجم مع طبيعة المشروع ولاسيما في عمقه السردي إذ إن ((المسرودات في العالم لا تعد ولا تحصى وهي تشكل بادئ ذي بدء تنوعاً هائلاً الموزعة هي نفسها على أنواع مختلفة))^(١).

ويمكن لقارئ عبد الله إبراهيم أن يلاحظ أن المرجعيات الثقافية لنصه النقدي ستكون هي نفسها لاحقاً منطقة القبول والرفض الفكري المكون لوجهة النظر الثقافية الخاصة بإبراهيم وهي بالقرب من المحتدم من مناطق الصراع الحضاري ستكون السؤال الأول والمعطى الأهم للوصول إلى مبرهناته النقدية ما سيمنحها قيمة مضافة تتخطى حدود الأصول والمصادر الى حدود الصراع والاشتباك النقدي والفكري لاسيما إذا ما عرفنا قرب المكون المرجعي الثقافي العربي الإسلامي منه إلى الغربي العالمي ما يشكل جدلاً داخل الجدل الأصلي وهو ما سيفسر لنا كثيراً من التأمل الذي يواجه المشروع النقدي لإبراهيم برمته ومن جهة ثانية فإن سعة المرجعيات وتفرعها هو ما سيمنح المشروع النقدي عند إبراهيم خاصية مهمة أخرى وهي تقدم إبراهيم بحلة الناقد الموسوعي الانسكلوبيدي الذي يقارب الفيلسوف الكلاسيكي الذي يقرأ في كل الاتجاهات وتتسع رؤيته إلى مدى ابعد من مدى النقد التخصصي وهو ما ينسجم لاحقاً مع مواصفات نقد ما بعد الحداثة القائم

على الأطر الكلية الشاملة للثقافات العالمية بمختلف اتجاهاتها .

المرجعية الثقافية الدينية

تمثل المرجعية الثقافية الدينية ركناً مهماً من أركان التكوين النصي في خطاب عبد الله إبراهيم وينقسم الأداء النقدي في حضور المرجعية الدينية إلى ثلاثة مستويات من التبني التام والخرق والتجاوز والنفي وإعادة التأسيس وتنقسم المرجعية الدينية إلى ركنين متقابلين الأول المرجعية الإسلامية وهي الجزء الأكبر والأشد وضوحاً والمرجعيات الدينية الأخرى وتتفاوت المرجعية الإسلامية في توظيفها إذ يبرز النص القرآني الكريم بوصفه منطقة استشهاد وتقص وتحليل في تقديم مؤدى الخطاب وهو يقدم من فهم إبراهيم لقيمة القرآن الكريم في الثقافة العربية الإسلامية إذ ((يمثل القرآن القوة المركزية الفاعلة والمؤثرة في الثقافة العربية الإسلامية فهو المصدر الذي انبثقت منه الرؤية الدينية للوجود وهو الخطاب المتعالي بنسجه الدلالي والأسلوبي وتركيبه اللغوي المخصوص))^(٢) ، ويحضر الشاهد القرآني في نص إبراهيم النقدي بوصفه نصاً مؤسساً للخطاب النقدي العربي ما يوجب في المعالجة النقدية مراجعته بين التبني لقدسيته ومناقشة عمقه التفسيري ، منطلقاً وإياه من عمق نصي يعتقد ((أن النص القرآني - موضوع علوم القرآن - يمكن أن يدرس من زوايا كل العلوم وهو ما حدث بالفعل في علوم التراث ، ولم يخرج هذا الدرس هذه العلوم من طبيعتها الخاصة))^(٣) ، إذ يشير إبراهيم إلى أن القرآن الكريم حجب كثيراً من المرويات السردية في استعراضه لازمة تكوين السرد العربي وهو وإن كان يتبنى النص القرآني موضع الاشتغال النقدي صراحة في قوله تعالى: ﴿...يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾^(٤) وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾^(٥) ، وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾^(٦).

وفي قوله تعالى : ﴿لَقَدْ وَعَدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾^(٧) ، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ وَعَدْنَا هَذَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾^(٨) وقوله تعالى : ﴿إِذَا تُلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾^(٩) ، إلا أن إبراهيم يقدم هذا الجذر الثقافي في مساحة النقاش فهو لا ينفي الأصل المرجعي

المرجعيات الثقافية ————— ية فـي خطـاب عبد الله إبراهيم —————

المقدس ولكنه ينتقل إلى مسؤولية المفسر في التأسيس للذائقة النقدية التي يرشح عنها تقديس مواز عبر استكمال وجهة نظر ثقافية لا يتعاطى معها عبدالله إبراهيم بوصفها مقدسة بل موضع جدل ومن ثم تحميل ذلك الموقف الديني التفسيري مسؤولية الخلل النقدي في المعالجة السردية للسرد الجاهلي ((إن كثيراً من المرويات السردية الجاهلية حُجبت خلف حاجزي القرآن والتدوين لأنها تحمل عقائد الجاهليين وتتعارض مع الرؤية الدينية من جهة ومع المؤسسة الدينية التي وجهت التدوين إلى الاهتمام بما لا يتعارض وجملة القيم الأخلاقية والروحية التي جاء بها الإسلام ، أو اندمجت في سياق النصوص الدينية وعرفت بأساطير الأولين))^(١٠) ، إن النص النقدي عند عبدالله إبراهيم يمارس حواراً ذكياً في المحافظة على قيمة المرجعية الثقافية للقرآن الكريم في نصه وفي تجاوز المفاهيم التفسيرية التي لا يظهر مقتنعاً بها عبر مفايزة النص عن القراءة فهو يرى أن الأساطير أسقطت من المسار الثقافي للتأريخ بسبب التفسير للنص المقدس لاحقاً)) وجاء القرآن على ذكر نبذ بعض منها في سياق الذم والانتقاص وبغض النظر عن الإطار الدلالي الذي تترتب فيه معاني أساطير الأولين في سياق الخطاب القرآني والذي غالباً يوجه المعنى ليشمل المرويات الدينية المغرقة في القدم فإن الأمر الذي ينبغي ذكره أن ذلك الإطار حدد في عصر التدوين وظهور المعجمات))^(١١).

إن مرجعية النص القرآني الكريم في نص عبد الله إبراهيم النقدي تمارس فاعلية تأويلية في سبر الفكرة النقدية عبر استعمال طرائق الناقد القديم في تحديد المعنى المعجمي للمفردة بالاستعانة بالقرآن الكريم ومن ثم في التقدم إلى أفق المصطلح الذي يسعى للاستقرار المعرفي في ذهن الناقد ما يجعل مرجعية النص القرآني اللغوية فارقة في تحديد مسار الأداء النقدي نجد ذلك بوضوح في محاولة فهم مصطلح القص والقصص والقصة المؤسس إذ يورد عبدالله إبراهيم النص القرآني صراحة في بحثه عن دلالة المصطلح كقوله تعالى: ﴿بَلَاكَ الْقُرَى نَقْصٌ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِهَا...﴾^(١٢)، وقوله تعالى: ﴿وَكُلًّا نَقْصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُنَبِّئُ بِهِ فُؤَادَكَ...﴾^(١٣)، وقوله تعالى: ((نَحْنُ نَقْصُ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ...))^(١٤)، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ فَبَصُرَتْ بِهِ عَنْ جُنْبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾^(١٥)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ...﴾^(١٦)، وقوله تعالى: ﴿...إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْصُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾^(١٧)، وقوله تعالى:

﴿...فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(١٨)، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ...﴾^(١٩)، وقوله تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ...﴾^(٢٠) ليجمع من المعاني السياقية المختلفة أقرب الدلالات عبر عرض معجمي لحركة المفردة القرآنية ((الخبر المقيد بالدقة والصواب والحق والاعتبار والتدبر والحسن وهو القصص الذي أعلى من شأنه القرآن وأصر على ترسيخه وهو القصص الذي ورد في تضاعيفه ليؤدي وظيفة تقوي من أمر الرسالة الدينية وهذا القصص هو الذي أسس القرآن وجوده في المجال الثقافي العام لتداول الأدب وأصبح هذا الفضاء الدلالي هو الذي يحدد القيمة الاعتبارية للقصص))^(٢١). إن المرجعية الثقافية للقرآن الكريم في نص عبد الله إبراهيم النقدي لا تنحصر في الحضور المباشر على مستوى التوظيف الحرفي لنصوص قرآنية كريمة في سياق التحليل لظواهر نقدية مثلما تقدم من الإشارة إلى صيرورة السرد العربي ، لكنها قد تعالج ظواهر أسلوبية قرآنية صريحة ينتفع النص النقدي من إشكالية الفهم التفسيري والبلاغي لتشكيل موقف أو وجهة نظر نقدية إزاءها فعلها المرجعي ((تحافظ على ديمومتها وصيرورتها من خلال معناها داخل الخطابات فتنتقل إلى الخطابات في صيغ وأشكال متعددة ، ليتم تداولها بشكل ما ... والمعنى المؤسس في الثقافة هو فعل معرفي في جوهره ، والذاكرة الجمعية لاتصبح واقعاً معرفياً إلا عندما تصبح قادرة على انتاج الانساق الثقافية التي تتضمن المعرفة))^(٢٢) ذلك أن الثقافة أي ثقافة مثلما نجد في مواجهة ظاهرة السجع في القرآن الكريم التي تمثل موضوعاً جدلياً بين تنزيه القرآن عن مواصفات الكهانة في الجاهلية وموارد القوة في النثر العربي المتأثر بالقرآن الكريم ((وكان السجع القرآني أيضاً مثار جدل مماثل ، وقد وجهت قدسية القرآن ذلك الجدل توجيهاً محدداً وسعى البلاغيون والنقاد إلى تأويل الخصائص الأسلوبية القرآنية ، بما لا يجعلها مقترنة بمصطلح السجع وبه استبدلوا مصطلح الفاصلة تنزيها للكلام الإلهي على أن يتضمن سجعاً لأن السجع في اشتقاقه اللغوي متصل بسجع الحمام ، ورتب على ذلك ضرورة تنزيه القرآن عن أن يشبه أسلوبه بأصوات لا معنى لها))^(٢٣)، وقد نجد المرجعية القرآنية في نص عبد الله إبراهيم حاضرة في سياق المقارنة التفسيرية لأساليب الكتابة المؤسسة للسرد في صبغته الإسلامية وربما نجد في خطبة مدونة عبر الصحائف على لسان الجارود بن المعلى عندما سأله الرسول(ص) عن قس بن ساعدة

المرجعيات الثقافية ————— ية فـ خط ————— اب عبد الله إبراهيم —————

ما يبرز حضور المرجعية الثقافية القرآنية في نص عبد الله إبراهيم النقدي بشكل يتخطى التكوين البسيط إلى عمق أسلوبه لافت ((لعل أكثر ما يلفت النظر موافقة النص المثيرة للنسيج اللفظي والدلالي القرآني ، فالفقرات المرسلّة القصيرة التي تغلق بالأسجاع المحكمة ، والكثافة والإيجاز ، ورنين الألفاظ ، كل ذلك يماثل الأسلوب القرآني ، أما محتوى ذلك التعبير الذي يستعين بالمثل والظواهر الكونية وسؤال المصير ، والأهم من ذلك الإشارات التنبؤية ، فهي تطابق المنحى العام للخطاب ، وهنا نجد أكثر من صلة تربط هذه الخطبة بالروح الديني التي كانت تمر بها تلك الحقبة))^(٢٤) . وفي الاتجاه نفسه يمثل الحديث النبوي الشريف حضوراً مهماً في نص عبدالله إبراهيم النقدي فهو يمارس تعصيلاً في طرح الفكرة النقدية لاسيما التاريخية ومناقشتها ، وفي سياق تراتبي بين يبدو الحديث الشريف تابعاً للشاهد القرآني في نص عبدالله إبراهيم ما ينسجم مع الموروث الديني الإسلامي في الانتقال من الشاهد القرآني إلى الحديث النبوي الشريف في إطلاق الأحكام والآراء النقدية ، ففي طرح عبد الله إبراهيم لموقف الإسلام من الكتابة في تناقض المشافهة والتدوين في الثقافة العربية تاريخياً يظهر مجتهداً في تدعيم فكرة أن القرآن الكريم ثبت دلالات مركزية لمفهوم الكتابة وصاغ وجوداً خاصاً للكون عبرها عبر الجمع والضم في إطار التماسك المناقض للتشتيت والفرقة مبيناً أن لذلك ((أهمية كبيرة في سياق عملية التحول الثقافي التي صاحبت ظهور القرآن الكريم ، ورافقت الأثر الذي أحدثه في البنية الاجتماعية والثقافية ، بوصفه رسالة إلهية ، تهدف إلى جمع شتات العالم ، وتأسيس حالة جديدة ، أثر مرحلة افتقرت الى أسباب الترابط والتماسك أطرت دلالة الجمع في هذه اللغة العربية ، فيما بعد))^(٢٥) ، وعلى هذا الفهم يظهر عبد الله إبراهيم موضوعه حضور القلم الرامز للكتابة في القرآن الكريم في سياق تدعيم الفكرة التي يبينها في تقدير التدوين القرآني ((ورد ذكر القلم بصيغة الأفراد في القرآن مرتين في سورتي لقمان ٢٧ وآل عمران ٤٤ وورد ذكره في اللوح بمعنى الشيء الذي كتب القرآن عليه ، مرة واحدة ، في سورة البروج ، ٢٢ وبمعنى ألواح التوراة في سورة الأعراف ١٤٥ ، ١٥٠ ، ١٥٤ ، وبمعنى اللوح الخشبي الذي يستعمل في السفينة مرة واحدة في سورة القمر ١٣ ، وأقسم الله بالقلم في قوله ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾^(٢٦) وقرن العلم به في قوله ﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾^(٢٧)(((^(٢٨) ثم يسند الايات بحديث

الرسول (ص) ((ان أول ما خلق الله القلم ، فقال اكتب فجرى في تلك الساعة بما هو كائن))^(٢٩) ويعزز ذلك عبر مقارنة الرواية في نقل الحديث برواية أخرى ((أن أول ما خلق الله القلم ، فقال له اكتب ، فقال ما اكتب؟، فقال : اكتب القدر ، وما كان ، وما هو كائن الى الأبد))^(٣٠) وهو في ذلك يفاضل بين كتب الحديث والتاريخ على طريقة التحقيق مصحفا الأحاديث في كتاب الطبري والمسعودي وتفسير القرطبي وابن كثير وسنن أبي داود والربيع وابن أبي شيبة والمستدرک والزوائد وغيرها كما تشير هوامشه ، وهو ما يؤكد سعة اطلاع عبد الله إبراهيم على أصول الحديث النبوي الشريف ومرجعياته وعلى توظيفها اللافت في نصه النقدي ، ويبدو المثال السابق في قضية تقدير الكتابة والتدوين مبعث قراءة نقدية جادة لحضور المرجعية الإسلامية في نص عبد الله إبراهيم النقدي إذ تشتبك فيه النصوص القرآنية بالأحاديث بالسيرة النبوية وصولاً إلى الفلسفة والمذاهب الإسلامية في حديث التأريخ بالدين .

وفي السياق نفسه يحرص عبد الله إبراهيم على إبراز الحديث النبوي الشريف بصورة أخرى أكثر حواراً وهو يشير إلى الطرف النقيض من المعنى المنقول من الحديث النبوي الشريف في قول الرسول (ص) : ((لا تكتبوا عني شيئاً سوى القرآن ، ومن كتب عني غير القرآن فليمحاه))^(٣١). مقررأ سعة الحديث وتباينه بين الصحة والوضع منطلقاً إلى موضوع دينية محضة في موضوع الحديث النبوي الشريف تتعلق بعلم الرجال في اطار السند الذي يرتكز عليه الحديث ((عد الإسناد وهو نسق مترابط من التراسل الشفوي ، السبيل الوحيد للثبوت من صحة انتساب الأخبار القديمة ، ومعلوم أنه برز كوسيلة للتأكد من سلامة الحديث النبوي ، ولهذا اكتسب صفة دينية شانه في ذلك شأن الحديث نفسه))^(٣٢). إن الأمثلة السابقة تتوالى بشكل منتظم في خدمة الموضوع النقدي القائم على حركة التدوين والمشافهة في إظهار دوافع غياب النظرية المتكاملة في تأخر السرد العربي و الأسباب المؤدية إلى تغييب السرد في التراث العربي الإسلامي ومسؤولية النص الديني في ذلك.

المرجعية الثقافية الأدبية

تبدو المرجعية الثقافية الأدبية في نص عبد الله إبراهيم النقدي بأهمية كبيرة فهي من جهة موضع اشتغال الناقد ومحور اختصاصه الأكاديمي المباشر مثلما تمثل الرافد المكون لشخصية عبد الله إبراهيم الأدبية إذ إنه انتقل من الكتابة الأدبية الشعرية والقصصية إلى الكتابة النقدية الأدبية .

إن عبد الله إبراهيم يمارس في عمله النقدي حواراً مستمراً مع النص الأدبي بشكل مباشر واضحاً إياه نصب مشروعه النقدي وهو يحاور أو يماسس أو يمر على كل الاتجاهات المعرفية الأخرى ، وتبدو كل هذه الاشتغالات في نهاية الأمر في خدمة القراءة النقدية التي يسعى مشروعه إلى إنتاجها فهو أسير متلازمة تكوينية تسبق المشروع وتأسيسية تهدف إلى تغيير وجهة القول النقدي إلى إطار جديد بخواص معاصرة يسهم الأدب ونقده في تقديمها بشكل مختلف.

يمكن تقسيم المرجعية الثقافية الأدبية في نص عبد الله إبراهيم إلى محورين رئيسين الأول المرجعية الثقافية الأدبية العربية بشقيها القديم والحديث والمرجعية الثقافية الأدبية الأجنبية، ففي إطار المرجعية الأدبية القديمة يبدو النص الأدبي القديم في مناه السرد محورياً في تشكيل عمل عبد الله إبراهيم النقدي إذ إن بحثه عن التكوينات السردية الأولى لنشوء السرد العربي قاده بقوة إلى القصص الذي سبق عصر الإسلام وموقف الإسلام منها وهي تعكس سعياً للوصول إلى النصوص السردية المبكرة التي شكلت الذاكرة السردية العربية ((عقد مسلم في صحيحه كتاباً كاملاً بعنوان كتاب الفتن وإشراط الساعة أورد فيه قصة الجساسة التي رواها الرسول [ص] عن تميم الداري ، فضلاً عن قصص الدجال وابن صياد وقصة الجساسة لاختلاف كثيراً عن حديث خرافة فالرسول يرويها عن تميم الداري الذي حدث أنه ركب سفينة من ثلاثين رجلاً فلعب بهم الموج شهراً فأرغفوا في إحدى جزر البحر فلقيتهم دابة مغطاة بالشعر تدعى الجساسة أخبرتهم أن رجلاً في الدير الكائن في الجزيرة ينتظرهم ويلتقونه فإذا به المسيح الذي يتنبأ بظهور الرسول))^(٣٣) إن عبد الله إبراهيم يورد محتوى بعض القصص التي يستطيع نصه النقدي أن يتحمل اختزالاً للنص عند توظيفه في التحليل

المرجعيات الثقافية ————— ية فني خط ————— اب عبد الله إبراهيم —————

النقدي مراعيًا أن هذا النص نادر وخفي عن المتلقي التقليدي ما يوجب الاجتهاد في إبراز مضامينه وتحولاته ومواصفاته الفكرية والأسلوبية مثلما تقدم من إشارته إلى التأليف الخرافي عند العرب مبرهنا أن الرسول لم يحظر الحكاية الخرافية من الدخول إلى ميدان الأخبار المعروفة وهو ما نجده في إيراده لقصص الجن ، إن عبد الله إبراهيم يوظف النص القصصي قبل الإسلام بوصفه مرجعية ثقافية أدبية تسهم في تقديم النص السردي وعلى هذا الأساس فإن تحليل النص عنده ليس عشوائياً أو محدوداً ((إن استنتاجاً تحليلياً دقيقاً لتفاعل المرجعيات الثقافية في الحقبة الانتقالية بين العصرين الجاهلي والإسلامي يكشف أن تداول المرويات التي لا تتعارض مع الدين الجديد كان شائعاً والرسول وظف جانباً منها في تثبيت نبوته ولم يتردد في مسامرة نسائه بطرف منها حينما كان ينصرف من غزواته . ولكن إلم تفتح هذه الأحاديث وغيرها بوابة السرد العربي على موضوعات الجن والنبوءة والكائنات الغريبة كالجساسة وهو ما تحتشد به الحكايات الخرافية والسير الشعبية))^(٣٤) .

لكن النص السردي القديم قد لا يظهر إلا عبر عنوانه فقط في نص عبد الله إبراهيم النقدي عندما يتخلّى عن التحليل الاستقرائي النصي إلى التحليل الشمولي الكلي القائم على أساس إدراك المتلقي النص السردي التراثي موضع الاشتغال النقدي وهو ما نجده بقوة في توظيف مرجعية ألف ليلة وليلة في نص عبد الله إبراهيم النقدي ، إذ يقدم عبد الله إبراهيم حفرًا معرفيًا لأعماق النص في أصول الليالي الألف وأسباب تعريبها وهي الليالي التي أحدثت تأثيراً كبيراً في المجتمع العربي في مجالات الفنون والآداب في تشكيل النظرة العالمية للثقافة العربية^(٣٥) مورداً آراء البيروني وابن المقفع والمسعودي وابن النديم وأبي حيان التوحيدي ومواقفهم ويجتهد عبد الله إبراهيم في البحث في الجذور المكونة لألف ليلة وليلة من دون الاشتغال على أي من نصوصها لينتهي إلى مواقف حاسمة في أصولها عبر مسرد خاص بالقضايا المثارة حول كتاب ألف ليلة وليلة كالأصول والمصادر والمؤلف وعصر التأليف وتأريخ الجمع ليقف على جذر ثقافي مواز آخر ((يقود البحث في تأريخ ألف ليلة وليلة بوصفه واحداً من أهم ذخائر الحكايات الخرافية إلى الوقوف على

المرجعيات الثقافية ————— ية فـ ي خط ————— اب عبد الله إبراهيم —————

ذخيرة ثانية لم تتل الشهرة التي استأثرت بها المجموعة الأولى ونعني بها مئة ليلة وليلة التي تتفق والأولى ليس في حكاية الإطار إنما في تضمينها حكايات ترد في بعض الليالي^(٣٦) ، لكن هذا التجاوز المختزل للنص السردى التراثي قد يتغير بالكامل إلى نمط من السرد المباشر الذي تتفرع فيه التفاصيل الصغيرة إلى بناء سردي متكامل يحاول أن يبين وجهة النظر النقدية عبر عرض مسهب لقصص ألف ليلة وليلة علماً أن قصص ألف ليلة وليلة تتوزع على أربعة مجلدات في الواقع وتشغل ١٥٢٨ صفحة من القطع المتوسط حسب الطبعة التي بين أيدينا^(٣٧) ، وإلا بماذا نفسر استطراد عبد الله إبراهيم في حديثه عن البنية السردية للحكاية الخرافية في الحكاية الإطارية لخرافة شهرزاد كما يسميها في صفحات عدة وعلى هذا النحو ((وتدور خرافة شهرزاد حول ملكين شقيقين هما شهريار وشاه زمان إذ يرسل الأول وهو ملك الصين في طلب أخيه ملك فارس فيستجيب لطلبه ويغادر مملكته ولكنه يعود إلى بيته لشيء افتقده فيجد زوجته وعبداً له معاً في فراشه فيقتلها حالاً ويستأنف رحلته إلى مملكة أخيه وقد باغته الهم والحزن والحيرة مما جرى له فاعتزل الحياة في قصر ملحق بقصر أخيه يأكله القلق بسبب تلك الخيانة المباغته لزوجته ، وفشلت محاولات الأخ كلها في الإطلاع على حقيقة أمره ، كان ألمه داخلياً وجارحاً فكتمه عن الجميع ، ويسر أخاه بأن في باطني جرح وجروح الملوك لا تشفى ، وفي يوم ما ، يدعو شهريار له ، لمصاحبتة في رحلة صيد ، لكنه يمتنع ، ويظل حبس القصر يتفكر في أحواله ، وقد شحب لونه ، وتغيرت طباعه ، وفيما يغادر أخوه القصر إلى الصيد ، ينتبذ هو مكاناً جوار نافذة القصر ، تطل على بستان ملحق به ، يتأمل حاله إذ يفاجأ بزوجة أخيه وجوارياها وعبدها ، يخرجون جماعة من القصر إلى البستان، ويمارسون الحب بين الأشجار دونما خوف معاً ، مستغرقين في إباحية كاملة، ويتيقن أن ذلك يتكرر كلما غاب شهريار عن قصره فيهبون على نفسه مقارنة بما جرى لأخيه ، فيسترد عافيته ولونه ويكتشف أنه ليس وحيداً فيما أصابه ، يجد في مأساة أخيه مواساة له في محنته ، وينفك ما عنده من الغير والغم وتفتح شهيته للأكل والشرب ويستعيد عافيته^(٣٨)، و يستمر هذا النص لثلاث صفحات تمثل نقلاً حرفياً من كتاب ألف ليلة وليلة وله ثلاث طبعات مختلفة .

المرجعيات الثقافية ————— ية فني خط ————— اب عبد الله إبراهيم —————

إن عبد الله إبراهيم يعتمد هذا التوظيف وهذه الاستطالة في إطار المقارنة والمضاهاة بين مجموعة من النصوص التراثية السردية التي تقع تحت عنوان ألف ليلة وليلة وأخرى بعنوان مئة ليلة وليلة وهو يسعى لعقد مقارنة بين أوجه الاختلاف عبر زمن السرد لكل منهما وما يترتب عليه من نتائج و دلالات ليصل إلى مستوى آخر من التحليل النقدي ((هذا الوصف الذي خصصناه لخرافة شهرزاد ، يظهر أنها خرافة بسيطة التركيب قليلة الأشخاص ، محدودة الأحداث ، بيد أن ذلك التركيب البسيط هو الذي جعلها تتصف بميزة القدرة على احتواء حكايات كثيرة فيها ، فما تتسم به الحكاية الخرافية عامة ، وجود أجزاء رخوة في الفعل السردية ، تسمح باندرج أفعال ثانوية في سياقها ، تتوالد باستمرار وتغذى من الإمكانيات السردية للحكاية الإطارية التي هي حكاية تمد الحكايات الثانوية بأسباب الحياة والبقاء مما جعل الحكايات الخرافية تتقبل في سياقها كل ما هو غريب من الأحداث والوقائع))^(٣٩)، وفي منطقة النص السردية مرجع ثقافي لنص عبد الله إبراهيم النقدي نجد ذلك الحضور التحليلي المؤسس للنص السردية الأدبي المعاصر عبر نماذج مختارة من الرواية العربية المعاصرة إذ نجد كثيراً من النصوص الروائية والقصصية العربية المعاصرة متناثرة في تضاعيف الأداء التحليلي عند عبد الله إبراهيم في الظاهر والمضمرة من عنوانات فصول كتبه في موسوعة السرد العربي فهو يفرد تحليلاً تاريخياً نقدياً للرواية العربية الأولى في العصر الحديث المعنونة (زينب) لمحمد حسين هيكل في إطار تقديم المنجز السردية المحتوي على خصائص الرواية الحديثة التي تقطع بصلتها عن الموروث السردية القديم وتقوم على ركائز فنية وأسلوبية وبنائية وموضوعية لم تكن متوافرة مع ذلك الموروث إذ يعد عبد الله إبراهيم رواية (زينب) أول ثمار هذا الشكل الفني الجديد انسجاماً مع آراء نقاد معاصرين مثل يحيى حقي ومحمد مندور وعبد المحسن طه بدر وغيرهم ، ويستعرض عبد الله إبراهيم الحركة النقدية المرافقة للرواية بما يعكس وعياً بأهمية النص السردية الحديث في انجاز مهمته النقدية وفي كونها أسهمت في تحديد الكثير من المعايير النقدية التي حكمت النقد السردية لاحقاً ، فضلاً عن كونها نتاجاً معاصراً للبيئة والزمان الواقعيين في الحياة العربية ((ذهبت كثير من الآراء إلى أن أهمية زينب الريادية تكمن في بعدها الواقعي ، وليس في سبقها التاريخي ، إذ إنها من أوائل الأعمال الأدبية التي نزلت أحداثها

المرجعيات الثقافية ————— ية فـ ي خط ————— اب عبد الله إبراهيم —————

إلى مستوى الحياة اليومية ، وذلك على نقيض كثير من الأعمال التجريدية الذهنية التي كانت تصطنع أحداثاً خيالية دون الاهتمام بالخلفية الزمانية _ المكانية التي تغذي الوقائع والأفعال بالبعد الواقعي ، وإلى مثل هذه الفكرة ألمحت مجلة البيان حينما وصفت الرواية بأنها تصف أحوال الريفيين في طهرهم وعفافهم مشيرة إلى الإطار الواقعي للأحداث))^(٤٠) . إن البحث في الأصل المرجعي لنص عبد الله إبراهيم النقدي لن يندهش في أن الناقد وهو يوظف أحد أهم مرجعيات النص السردى العربى الحديث ممثلاً برواية زينب سيكشف عن الأثر الغربى الذى يوارى رفضه التصديق على زينب رائدة لأنها أفادت من الخصائص الأسلوبية والبنائية التى تميزت بها الرواية الأوروبية وبذلك تكون تخلصت من المؤثرات التقليدية العربية التى وجدت لها حضوراً فى النماذج الروائية فى ذلك الوقت^(٤١) ، وهو ما نتج عنه أن ((يثير هذا النص قضية التحديث الأسلوبى ويضعها تحت الأنظار فأمر التحديث فى أسلوب التعبير القصصى مقترن بحداثة الغرب التعبيرية التى عبرت عن نفسها فى الرواية خلال القرن التاسع عشر))^(٤٢) وبالأسلوب التحليلي نفسه لقيمة المرجعية السردية المكونة لمجمل النص السردى العربى المعاصر سيتقدم عبد الله إبراهيم إلى النقيض فريادة (زينب) ستصبح موضع شك أصلاً فى نصه وهو يوازي بين آراء الريادة وآراء نفيها فى نصه النقدي ((والقول بريادة زينب تأريخياً وفنياً وموضوعياً مشكوك به قطعاً فهي آخر النصوص فى الحقبة التأسيسية ، فالمعطى النصي المتوافر قبلها ، يجعل تأكيد ريادتها لا معنى له وذلك ما اهتمت به بعض الدراسات واعتنى به بعض الباحثين))^(٤٣) وهو ما يعكس حضوراً مزدوجاً للفكرة ونقيضها وللمرجع ونقيضه فى اشتغال عبد الله إبراهيم النقدي على نحو يبين ثقة الناقد باستيعابه العمق المرجعي السردى الحديث فى نصه وحجم الإطلاع النقدي القادر على تبني الآراء المتفاوتة فى نصه ودحضها .

فى حين لا يحتل الشعر والأمثال مساحة موازية لحجم النص السردى فى إطار المرجعية الثقافية العربية وهذا يمكن أن يشكل ظاهرة جديرة بالإشارة إليها فيأخذ النص النقدي العربى القديم منه ولاسيما الحديث حضوراً محورياً مرادفاً لحركة النص السردى القديم والحديث فى الإطار الذى سبقت الإشارة إليه

المرجعيات الثقافية ————— ية فـي خطـاب عبد الله إبراهيم —————

من مشروع عبد الله إبراهيم التأسيسي. يحضر النص النقدي العربي القديم بصياغة استشهادية تعزز الفكرة القديمة السائدة وتعطي استكمالاً للصورة الافتراضية التي ينطلق عبد الله إبراهيم لمواجهتها ففي استهلاله الحديث عن موقع نظرية الأنواع الأدبية بوصفها متعلقاً جوهرياً بالسرد وجنساً مستقلاً ومتماهياً في الوقت نفسه مع الأجناس الأدبية الأخرى يتحدث عبد الله إبراهيم عن طرح توفيق بين تاريخية ظهور هذه الأجناس والخصائص الفنية لتلك الأنواع من جهة أخرى متطرقاً إلى الخلط بين التاريخي والنقدي محيلاً ذلك الخلط إلى البحث النقدي القديم القائم بين الشعر والنثر فيما لم يشر النقد القديم إلى ذلك إلا لمأماً في سياق مساجلات لم تكن بالهدف الجوهري الخاص بالتمايز النوعي بين النصوص وفي معرض ذلك يشير عبد الله إبراهيم إلى آراء أهم النقاد القدامى ما يعكس رؤية ودراية بالنص النقدي القديم وانتفاعاً منه في نصه النقدي ((ويمكن إجمال كل ذلك بظهور قولين ، الأول يقول بالتوقيف الإلهي الذي نادى به الباقلاني ١٠١٢-٥٤٠٣ م ومؤداه أن الله أوقف قول كل شيء على لسان البشر فلا دور لهم في ظهور شيء منه والثاني القول بالمواضعة والاصطلاح الذي اخذ به ابن رشيق القيرواني ١٠٦١-٥٤٥٣ م بعد أن أثاره النهشلي وفيه التفت إلى البعد التاريخي الخاص بالآداب ، وبأنها أشكال لغوية تواضع عليها البشر واتفقوا على ضرورتها فأخذوا بها للتعبير عن أنفسهم وعالمهم))^(٤٤) ويستطرد في سرده النقدي إذا جاز التعبير في بيان أسبقية الشعر العربي عند هؤلاء النقاد ((لم تتدرج هذه الأقوال في سياق تصور تاريخي نظري دقيق يؤرخ لتطورات الأدب العربي ، وأجناسه الكبرى الشعرية والنثرية إنما ظلت أقوالاً متناثرة في المظان القديمة ، ومن ذلك أشار بعض القدماء إلى أسبقية ظهور الشعر ، منهم أبو عمرو بن العلاء ١١٤٥-٧٥٢ م والأصمعي ٧٣٠-٥٢١٥ م و ابن سلام الجمحي ٨٤٦-٥٢٣٢ م والجاحظ ٨٦٩-٥٢٥٥ م وغيرهم .وتبع هذا أن وردت إشارات أخرى حول خصائص الشعر وتباينت وجهات النظر بين مجموعة من النقاد مثل ابن طباطبا ٣٢٢-٩٣٤ و قدامة بن جعفر ٣٢٦-٩٣٨ على سبيل المثال وهما يعتبران الشعر موزوناً مقفى وله معنى ومجموعة من الفلاسفة كالفارابي ٩٥٠-٥٣٥٥ م وابن سينا ٤٢٨-١٠٣٧ م وابن رشد ٥٩٥-١١٩٨ م الذين

يضيفون أنه كلام مخيل قوامه الأقاويل الشعرية))^(٤٥)

المرجعيات الثقافية ————— ية ف ————— خط ————— اب عبد الله إبراهيم —————

فيما يشير هامش المتن النقدي السابق إلى أسماء المؤلفات التي استقى عبد الله إبراهيم منها مادته النقدية وهي إعجاز القرآن للباقلاني والعمدة لابن رشيق والممتع في عالم الشعر للنهشلي والحيوان للجاحظ وطبقات فحول الشعراء لابن سلام والمزهر للسيوطي وعيار الشعر لابن طباطبا ونقد الشعر لقدامة بن جعفر ورسالة في قوانين صناعة الشعر للفارابي وتلخيص كتاب أرسطو طاليس في الشعر لابن رشد.

وفي النقد العربي الحديث يظهر الإطلاع الواسع والعميق أولاً بتطور المشروع النقدي العربي منذ القرن التاسع عشر عبر أعلامه ورموزه الثقافية ومن خلال استعراض تقويم يمر فيه عبد الله إبراهيم على تجارب خليل خوري ومرآش الحلبي وسليم البستاني وعلي مبارك وجورجي زيدان والمويلحي ومن ثم في المشروع النقدي لطف حسين وما تلاه من أعلام نقدية تجاذبها المشروع الغربي للثقافة والحياة والمشروع الموازي في الانتفاع من التراث العربي والإسلامي ومحاولة تأصيل هوية معاصرة فمن جهة يرى عبد الله إبراهيم أنه ((يصعب تقدير الأثر الذي تركته الثقافة الغربية في حقل الممارسة النقدية الأدبية الحديثة ، كون هذا الميدان واسعاً من ناحية وكون الموارد المنهجية متعددة المظاهر كثيرة الأشكال من ناحية أخرى ويكاد يذهب بنا القول إلى التأكيد على أنه لم تعرف الثقافة العربية الحديثة منهجاً نقدياً اكتسب شرعيته المنهجية إلا وكان تأثر بصورة مباشرة أو غير مباشرة بالموجات والإجراءات التي اتصفت بها الثقافة الغربية في حقل البحث الأدبي ونقده))^(٤٦) لكنه ومن جهة موازية أخرى تعدى إلى جانب تطبيقي أقل مستوى من المرجع الثقافي الغربي ((ولم يقف الأمر كما ينبغي عند حدود استثمار الإجراءات المنهجية في هذا الموضوع إنما تعداه إلى التطبيق الآلي لكثير من الرؤى والطرائق التي أنتجت الثقافة الغربية في ظرف معرفي وتاريخي مغاير مما جعل أمر تطبيقها لا معنى له إلا ممارسة ذاتية تفتقر في كثير من الأحيان إلى الوعي العميق بأهمية وضع أسس متينة لهذا الضرب من النشاط الفكري والمعرفي))^(٤٧)، وهو ما ينبع من رؤية عبد الله إبراهيم لفداحة التأثير الغربي الغربي في الثقافة العربية التي قد تفوقه في كثير من الأحيان إلى رفض الهيمنة المفترضة للخطاب بوصفها حلاً لمشكلة ومأزق وجوديين أو تعبيراً عن هروب من الذات أو تنكراً لها متخذاً مع مفكرين كثر في هذا

المرجعية الثقافية التاريخية

تسير المرجعية الثقافية التاريخية في نص عبد الله إبراهيم النقدي بأكثر من مسار فهي فضلاً عن كونها رافداً ثقافياً في التشكيل المسبق للشخصية الموسوعية التي يسعى لها الناقد فإنها تمارس مهمة مزدوجة عبر مؤازرة المرجعيات الأخرى بحسب نوع التوظيف وطبيعته ومستويات الحضور التحليلي للنص موضع الاشتغال في حين أنها في كثير من الأحيان تقع في دائرة الاشتغال المباشر عند عبد الله إبراهيم لتتعاون مع المرجعيات الأخرى في مهمة استقراء النص وتحليله والوصول به إلى مضانه النهائية أو المفترضة^(٤٩).

يدخل عبد الله إبراهيم إلى منطقة فجر الحضارات الإنسانية القديمة متسلحاً بالأسئلة المعرفية الكبرى وهو يحاكم التأريخ القديم ونصوصه ففي كتابه المطابقة والاختلاف يقدم عبد الله إبراهيم استعراضاً تاريخياً لصورة الشرق في المخيال الغربي يقوده إلى عمل تحليلي لبابل العراقية القديمة وبرجها الأسطوري يسبر عبره أغوار المدينة التاريخية وأسرار نشوئها كقوله: ((لايرد ذكر بابل قبل حادثة الطوفان في ثبت ملوك سومر الذي يؤكد على وجود خمس مدن عرفت قبل الطوفان وهي أريدو باتيردا لاراك سبار شروباك وهو ثبت نادر وقيم يحتوي قوائم بأسماء السلالات الحاكمة وملوكها وفترات حكمها ... ولا وجود لبابل في عصر فجر السلالات ولا ترد عنها سوى إشارة ثانوية بأنها مدينة ثانوية يشرف حاكم محلي تابع لسلالة أور الثالثة ... وربما تعد هذه الإشارة أقدم ما كشف عنه إلى الآن))^(٥٠) ويتواصل إبراهيم في تحليله لمصادر نشوء بابل القديمة ودورها الحضاري متتالاً كتاب جيمس فريزر الغصن الذهبي وطه باقر في ملحمة جلجامش ورويت بابل المدينة الداخلية - المركز وروتن في تأريخ بابل وغيرها من المؤلفات مبيناً دور الحقب والغزوات في تأسيس دورها التاريخي سلباً وإيجاباً ((ويغيب دورها في التأريخ لمدة تقرب من ألف عام إلى زمن نبوخذ نصر ٦٠٤-٥٦٢ ق.م إذ تنهض المدينة من سباتها الذي قسرت عليه ولكن سرعان ما يحتلها كورش ٤٧٨ ق.م إذ يفترض أنه في هذا الزمن دمر برجها ويليهِ الاسكندر ثم قواده وتغيب بابل ثانية عن مسرح التأريخ

المرجعيات الثقافية ————— ية فـ خط ————— اب عبد الله إبراهيم —————

لتخاد في الذاكرة أن عرضاً سريعاً ومكتفاً يبين لنا أن بابل ازدهرت في عصري سلالتها اللتين يفصلهما قرابة ألف عام وأن الأخبار الأسطورية التي حيكت حول برجها الشهير تقع في زمن السلالة الثانية^(٥١) ويبدو من النص السابق موضع الاستشهاد سعة إطلاع عبد الله إبراهيم وقدرته على توظيف الموضوعات التاريخية القديمة بما يتلاءم مع طبيعة تناول الذي يصل من خلاله إلى رؤية الآخر الغربي للشرق عبر أهم مناطق التأثير التاريخي المعروفة في حضارة وادي الرافدين القديمة ليكشف عبرها تناقضاً في أسبقية ملحمة جلجامش على الطوفان عن القصص التوراتية ما يترتب عليه تناقضات في التسلسل التاريخي الذي يبني عليه الغربي وهو ما يقوده إلى اعتبار تاريخ هيرودتس مؤرخاً مضللاً وهو التأريخ الذي استأثر بعناية كبيرة بوصفه من أوائل النصوص التي قام عليها التأريخ البشري لكنه برأي عبد الله إبراهيم قاصر ومخطئ في إيراده النشوء الحقيقي لبابل وهو أمر ترتب عليه تشكيل موقف ونظرة تأريخية مغلوطة فيقول: ((يحووم الشك حول إمكانية زيارة هيرودتس بابل في ذلك العصر لظروف الحرب القائمة مع الفرس آنذاك ولهذا ذهب بعض المؤرخين إلى أنه كان يروي عن رواة لم يلتزموا الدقة ولهذا كان يسمى بلاد بابل ببلاد اشور))^(٥٢) بل انه كما يروي ابراهيم نقلا عن كونتينو ((يروى مرويوات ولايورد مشاهدات شخصية . ليس هذا كل ما يمكن ان يمثل طعنا في تاريخ هيرودتس فقط انما الامر الاهم ، هو اوصافه لبرج كان يفترض ، حسب بعض التواريخ انه خرب قبل وصوله المفترض الى بابل))^(٥٣) وفي الاطار الغربي يظهر عبد الله ابراهيم اهتماماً تاريخياً بطريقة التفكير الغربي تاريخياً عبر اقدم الحضارات الغربية ممثلة بالحضارة الاغريقية متعرضاً الى التقسيم اليوناني للعالم الى اغريق وبرابرة او ما يصطلح عليه اشلي مونتاغيو في كتابه (البداية) احرار بالطبيعة و عبيدا بالطبيعة معتبرا ان هذا التقسيم العنصري النوعي للعرق البشري مارس تفكيراً مستترا ومضمرا في ثنايا العقل الغربي وهو ما شكل علاقة الغرب بالآخرين ((وكانت تجليات هذ التقسيم تاخذ مظاهر متعددة حسب الحاجة والظرف التاريخي وفيما كان العالم طبقا للتقسيم اليوناني يتكون من احرار وعبيد اصبح في القرون الوسطى يتكون من مؤمنين وكفار وانتهى في العصر الحديث الى متحضرين ومتخلفين))^(٥٤) ان هذ الطرح الذي يعتقد بتشكيل جزء اساس من العقلية الغربية القائمة في العصر الحديث

المرجعيات الثقافية ————— ية فـ ي خط ————— اب عبد الله إبراهيم —————

التي يحاول عبر تتبع تدرجها في فهم المركزية الغربية الثقافية التي تسعى إلى الهيمنة على الأمم والشعوب والحضارات الأخرى التي تقع في دائرة الصراع الحضاري والثقافي التي يسعى إبراهيم إلى مقاربتها لفهم مظاهر المجابهة والدونية الثقافية وتحليلهما التي تعيش في الواقع الثقافي والاجتماعي والسياسي العربي والإسلامي المعاصر .

ويأخذ التاريخ العربي الإسلامي وجهة مقصدية في نص إبراهيم النقدي إذ أنه يتسلسل بترتيب مواز لحركة السرد الذي يؤسس له عبد الله إبراهيم فهو يقدم الحوادث التاريخية كفواصل في حركة النشوء والتطور لكنه ومن جهة أخرى يظهر كمرجعية نصية مباشرة تأخذ عنايتها في مجال التحليل النقدي كمنجز سردي تاريخي ، نلاحظ ذلك في السرد التاريخي للتراجم التي تتأسس بفعل بواعث تاريخية دينية كما يشير إبراهيم ((ولكن التراجم اتسع موضوعها ليشمل الشعراء والنحاة والقراء والصحابة والمفسرين والحكماء والأعيان وأصحاب المذاهب ... الخ وهذا يكشف أن المؤثر الثقافي دفع بهذا الاهتمام إلى الظهور))^(٥٥) والحقيقة أن قيمة الترجمة كما يقدم إبراهيم استعراضاً لمجموعة من سير التراجم التاريخية في الأدب والتصوف والطب والسياسة و الدين في التاريخ العربي مثل أبي قتبية والسلمي وابن أبي أصيبعة وابن سعد وابن المعتز وابن الأثير والذهبي والسبكي ليقدّم خلاصة معرفية تزوج بين التراجم التاريخية والقدرة الحكائية السردية ((وفي جميع الأحوال تعتبر التراجم أدباً استعاديّاً تجري فيه عملية بناء صورة للشخصية استناداً إلى سلسلة متضاربة أحياناً من المرويات ، فارتسامها عند المتلقي يتشكل طبقاً لوجهة النظر للمؤلف ، وطريقة ترتيب المرويات ودرجة التحيز وهذه مكونات أدبية ففي الأدب السيري ينحو التركيز إلى الكيفية التي تتم فيها عملية تركيب صورة الشخصية أكثر من انصرافها إلى المواد المكونة للصورة نفسها))^(٥٦) ونجد الأمر أكثر اتساعاً في السير الموضوعية عندما ينحو إبراهيم إلى استرجاع الشخصيات التاريخية الكبيرة عبر سيرها كمادة سردية في مشروعه التأسيسي للسردية العربية فهو يصطلح على هذه السير الموضوعية بـ- ((التراجم المستفيضة التي تؤلف كتباً قائمة بذاتها معروفة المؤلف وتعنى بأعلام معروفين على نطاق واسع وتفصل في حياتهم

المرجعيات الثقافية ————— ية ف — خط ————— اب عبد الله إبراهيم —————

واعمالهم واثارهم وتهتم بالموقع الاعتباري لهم على المستويات التاريخية والفكرية والادبية والسياسية وتقدمها بوصفها نموذجا يحتذى في عصرها شان سيرة عمر بن الخطاب لابن الجوزي ٥٩٧-١٢٠٠ وسيرة صلاح الدين الايوبي لابن شداد ٦٣٢-١٢٣٤ وسيرة احمد بن طولون للبلوي وسيرة سنان الدين لشهاب الدين احمد بن ابراهيم المنيفي الملقب بابي فراس (٩٣٧-١٥٣٠)^(٥٧) وتأخذ السير الموضوعية منحى اخر عند عبد الله ابراهيم في مناقشته لعناصر التكوين الثقافي للشخصيات التاريخية وذلك في تقديمه للسير الذاتية كعنصر من عناصر التشكيل السردى المكون للسردية العربية عندما ((يتكفل اصحابها بكشف تكونهم الفكري وتطورهم الروحي والثقافي بشكل عام وهو ما جعلها ترتبط بالفلاسفة والعلماء والفقهاء والمؤرخين وتشكل السير الذاتية بابا ضخما في الادب العربي القديم هو بامس الحاجة الى رصد وتصنيف وتحليل ومعظم تلك السير متناثرة في مقدمات الكتب الكبرى لاصحابها وبعضها ورد في كتب قائمة بذاتها))^(٥٨).

ويقدم عبد الله ابراهيم قراءة عبر ذلك لسير الصحابي سلمان الفارسي وسيرا ذاتية تاريخية لابن عربي وابن سينا وابن خلدون والغزالي والسهروردى وغيرهم، في محاولة لتجذير التداخل الفكري والثقافي بين الادبي والتاريخي عندما يصبح النص التاريخي نصا ادبيا سيريا سرديا وهو يعكس اطلعا كبيرا على هذه المدونات التاريخية وقراءة موسوعية للتاريخ نجدها بشكل اكثر تفصيلا في كتاب عبد الله ابراهيم (عالم القرون الوسطى في اعين المسلمين) عندما يقدم المؤلف نصوصا تاريخية كاملة دونت في التاريخ العربي الاسلامي بعصوره المختلفة وهي تقدم رؤية لوجهة النظر العربية والاسلامية للاخر ((لعل اكثر ما حرص هذا الكتاب على صونه هو ايراد نصوص متكاملة ومتنوعة ومطولة ومستوفية الشروط تضافرت فيما بينها لكشف مختلف الواجه للعالم خارج دار الاسلام طوال القرون الوسطى وكان ذلك العالم يحيط بدار الاسلام من جميع الجهات تقريبا وقد خصت اقوام الشرق والجنوب باجزاء خاصة بها ضمن هذا الكتاب لان نظرة المسلمين لهم تباينت تبعا لتباين المنظومات الثقافية التي ينتمون اليها وتبعا لمناطقهم الجغرافية واعراقهم ايضا))^(٥٩).

المرجعيات الثقافية ————— ية فـ ي خط ————— اب عبد الله إبراهيم —————

ان عبد الله ابراهيم يكشف عن توظيف مهم للمرجعية الثقافية التاريخية وتفرعاتها الجغرافية والاجتماعية والمثولوجية بدءا من الحديث عن كتاب المسعودي في تفصيل الاقاليم والبحار والبشر وذكر كروية الارض مروراً بكروية الارض وابعادها لابن رسته وموجدات العالم عند ابي الريحان البيروني والبتانني والدمشقي اذ يستمر هذا التجوال التاريخي مع ابن خلدون وياقوت الحموي وابن حوقل والمقرئزي وابي حامد الغرناطي وابن فضل العمري وابن الوردي وفي الجزء المتعلق بانباء الشمال يقدم ابراهيم عرضاً لاحوال ابناء القارة الاوربية تاريخياً في عيون المؤرخ العربي والاسلامي بدءاً من من كتاب اخبار الزمان للمسعودي عندما يتزوج التاريخي بالديني بالاسطوري بالثقافي ((واما ولد يافث بن نوح فقال اصحاب التاريخ ان جميع اللغات اثنان وسبعون لغة منهم سبع وثلاثون في ولد يافث وثلاث وعشرون في ولد حام واثنان عشرة في ولد سام فذكروا ان ولد يافث من ظهره سبعة وثلاثون لكل واحد منهم لغة يتكلم بها هو ونسله وكان في قسم ولد يافث ارمينية وما جاوزها الى الابواب فمنهم الاسبان والروس والبرجمان والخزر والترك والصقالبة وياجوج وماجوج وفارس ومزنان واصحاب جزائر البحر والصين والبلغار وامم لا تحصى))^(٦٠) اذ يبدو النص السابق عينة للنصوص المسهبة التاريخية التي يفصل عبد الله ابراهيم فيها ونلاحظ التاريخ الديني في قصة اولاد نوح الذي يتفاعل في نصوص المسعودي مع الاصول التاريخية للامم والشعوب الاوربية مع استعمال الاسماء التاريخية العربية للشعوب والامم في قارة أوربا ويذهب عبد الله ابراهيم في كتابه المشار اليه الى ابعد من ذلك في اخبار الشرق الهند والصين وجنوب شرق اسيا وفي اخبار افريقيا متناولاً عشرات المصادر التاريخية العربية والاسلامية في العصور الوسطى والمتأخرة. اما في التاريخ الحديث فلا يوازي حجم المرجعية التاريخية الحديثة حجم المرجعيات التاريخية القديمة سواء في عصر الحضارات القديمة ام الحاكمة الاسلامية ام القرون الوسطى والمتأخرة مثلما يكون حضورها منسجماً في الغالب مع اهداف النص النقدي الثقافي العام .

ان عبد الله ابراهيم المعني بتأسيس السردية العربية قديماً وحديثاً يهتم بالتاريخ الحديث من زاوية ونقطة

المرجعيات الثقافية ————— ية ف — خط ————— اب عبد الله إبراهيم —————

التأثير السياسي التاريخي في تشكيل الاجناس الادبية عبر تتبع الاثر الثقافي الذي يحاول ابراز او نفي دوره المسجل في التاريخ الحديث ، من هنا تأتي الحملة الفرنسية على مصر مادة اشتغال نقدي ومرجعية تاريخية حديثة لفهم علائق المؤثر الغربي في الواقع الثقافي العربي ، فعبد الله إبراهيم يرصد التشابكات الاولى بين الثقافتين العربية والغربية لتتكشف درجة الصلات المصطنعة والطبيعية بين الثقافتين وصولاً الى النتائج الثقافية التي يصار الى تضخيمها لتكون قاعدة كل الاراء والتوجهات الآتية: ((وفي مقدمة ذلك نتائج الحملة الفرنسية على مصر وهو الامر الذي نراه قد تعرض لمبالغة رغبوية دفعت بها اليات الخطاب الاستعماري الى بؤرة الوعي الفكري والادبي وراحت بالمقابل تضمحل كل البدائل المختلفة وفي مقدمتها تلك المتصلة بالسياقات الثقافية التي صاحبت الظواهر الفكرية والادبية الحديثة ومنها النشاطات التي تمخضت عنها السرديات وفي مقدمة ذلك الرواية))^(٦١).

ان عبد الله إبراهيم يمارس مع التاريخ الحديث مهمة استقرائية حقيقية وهي لاتنفصل عن موروثه الثقافي المناوئ للاحر في شكله الاستعماري ولا عن واقعه المحتدم بالمواجهة السياسية والحضارية المتشكلة عبر أزمنة متوالية ولهذا فهو يحاور الأزمنة والحقب بهيأة الموقف التاريخي في خضم التحليل الأدبي الذي يسعى إلى تجريد الواقعة الاستعمارية من الإضافات الحضارية عبر قراءة موازية للمشهد التاريخي ((كانت الحملة الفرنسية على مصر ذروة سلسلة من الاحتقانات المعبرة عن سوء تفاهم بسبب تنازع المنظورات الثقافية والدينية و السياسية الموروثة منذ العصر الوسيط بين الغرب والشرق وبوصفها عملاً من أعمال سوء التفاهم بين عالمين معتصمين بذاتهما فقد ظهرت في أفق رومانسي مجردة من خلفيتها التاريخية الحقيقية وبدت في أدبيات القرن التاسع عشر عملاً فانتاً ومعبراً عن صورة البطل الفاتح التي ترمز بشكل بليغ الى لقاء مثير بين عجائب مصرية سرمدية والقدر الفردي لبطل هو نابليون بونابرت انزل الخيال الرومنسي تلك الحملة منزلة الفعل الفردي لبطل يتالق عمله التاريخي في افق شرقي خامل))^(٦٢).

إن عبد الله إبراهيم يقدم التاريخ بوجهة جديدة تماماً وهو يحاول أن يفسر العزوف الأدبي عن إدانة الحملة

المرجعيات الثقافية ————— ية ف — خط ————— اب عبد الله إبراهيم —————

بل يقدمها بصورة الفتح الحضاري للشرق إجمالاً لاسيما الفتح الفرنسي الذي تشكلت فيه مصر المحروسة مكاناً أسطورياً أو مؤسطراً بمعطيات التاريخ والحضارات القديمة. ان ذلك لا ينسجم مع الوجهة التي تعلن عن بدء تاريخ جديد وحديث للمنطقة العربية بهذه الحملة كما انه ينجح في ترميز الشخصية التاريخية نابليون قائد الحملة بمعطيات يضيفها التاريخ وينفيها التحليل الأدبي للنشأة والمكونات والظروف الحضارية التي تقوده مرة أخرى الى تتبع الحملة تاريخياً المكتنز بسحر الشرق وأجواء ألف ليلة وليلة في المخيال الأوربي الذي يحلم بعالم جديد يدين له بالولاء والطاعة والقبول لا سياسياً فقط وإنما ثقافياً وحضارياً الأمر الذي سيفتح الباب أمام مزيج آخر من المرجعيات التاريخية والاجتماعية والأدبية في نص عبد الله إبراهيم النقدي وهو ادبيات الاستشراق التي يحملها الناقد مسؤولية ذلك الجزء الخيالي من الحملة الفرنسية التاريخية على مصر ((عملت ادبيات الاستشراق على انتاج مصر بصورة بلد يسترخي بكسل على ضفاف النيل ينتظر الفاتحين والباحثين والمغامرين والفكرة التي راودت نابليون هي استيعاب مصر ثقافياً فاصطحابه العلماء كان يخدم هذا الغرض وكانت تراوده فكرة أكثر شمولاً لم يسمح الوقت بتنفيذها وهي ارسال صفوة من منات المصريين الى فرنسا للتشيع بقيم الحضارة الفرنسية ثم اعادتهم الى مصر))^(٦٣) من ثم فان الاجتهاد التاريخي عند عبد الله إبراهيم هو قراءة ثانية تنفي بالادلة دلالات الحملة الفرنسية السائدة في الطرح الثقافي الغربي وفي الذاكرة العربية الاسلامية المستعارة من هذا الغربي ولكنها لا تنفي الوقائع التاريخية نفسها . ان جهد عبد الله إبراهيم النقدي لا يستسلم للمرجعية التاريخية الثقافية بشكلها المعنوي الذي يسوقه التاريخ ومدوناته وانما يأخذ منها ما يناسب الموقف والمقام والاستشهاد النصي النقدي وهو في الامثلة السابقة شمولي بمقدار حاجة الفكرة وواسع باتجاه توثيق وتأسيس الموقف الفكري والحضاري الذي ينشده ومتدرج في حركته بين الازمنة والامم والحضارات .^{٦٤}

الهوامش

- (١) شعرية المسرود ، رولان بارت : ٧.
- (٢) موسوعة السرد العربي ج ١ : ٢٩.
- (٣) مفهوم النص ص ١٩.
- (٤) الأنعام ٢٥ .
- (٥) الأنفال ٣١ .
- (٦) النحل ٢٤ .
- (٧) المؤمنون : ٨٣.
- (٨) النمل : ٦٨ .
- (٩) القلم : ١٥ .
- (١٠) موسوعة السرد العربي ج ١ : ٧٩.
- (١١) موسوعة السرد العربي ج ١، ص: ٧٩.
- (١٢) الأعراف : ١٠١.
- (١٣) هود : ١٢٠.
- (١٤) الكهف : ١٣.
- (١٥) القصص : ١١.
- (١٦) آل عمران : ٦٢.
- (١٧) الأنعام : ٥٧ .
- (١٨) الأعراف : ١٧٦ .
- (١٩) يوسف : ١١١.
- (٢٠) يوسف : ٣.
- (٢١) موسوعة السرد العربي ج ١ : ١١١ ؛ وينظر : التلقي والسياقات الثقافية ، ص ١٠٤ .
- (٢٢) لسانيات الخطاب وانساق الثقافة ص : ٦٧ - ٦٨ .
- (٢٣) موسوعة السرد العربي ج ١ : ٧٧ ؛ وينظر : السجع في القرآن الكريم ، بنيته وقواعده ، ترجمة : محمد بربري ، مجلة فصول ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، العدد ٣ ، السنة ٩٣ : ص ١٢ . وقد فصل البلاغيون العرب في اقسام السجع واصنافه ومظاهره وشروطه ، ينظر : العسكري في الصناعتين : ص ٢٦٣ - ٢٦٤ ، والسيوطي في الاتقان ، ج ٢، ص ٩٨ ، والزركشي في البرهان في علوم القرآن ، ج ١، ص ٥٣ - ١٠٠ ؛ وابن الاثير في المثل السائر ، ج ١، ص ٤٣٨ .
- (٢٤) موسوعة السرد العربي ج ١ : ٨٨ ؛ وينظر : التلقي والسياقات الثقافية ، ص ١٠٠ - ١٠٤ ، وموقف الاسلام من السرد ، د. عبدالله ابراهيم ، جريدة العرب ، قطر ، ٢٠٠٩ : ص ٣ ؛ وينظر : الثقافة العربية من الشفاهية الى الكتابة : ص ٢٩ .
- (٢٥) المصدر نفسه : ص ٣٣ .

- (٢٦) سورة القلم: ١
- (٢٧) سورة العلق : ٤
- (٢٨) موسوعة السرد العربي ج ١/ص ٣٥
- (٢٩) المصدر نفسه، وينظر : أخبار الزمان : ٢٦ .
- (٣٠) المصدر نفسه والصفحة نفسها .
- (٣١) موسوعة السرد العربي ج ١: ٤٤ ، وينظر : مقدمة ابن صلاح ، : ٢٩٦ .
- (٣٢) المصدر نفسه : ٤٥ .
- (٣٣) موسوعة السرد العربي ج ١ : ١٧٠ .
- (٣٤) المصدر نفسه : ١٧١ .
- (٣٥) ينظر : سمات البطولة والجنوسة في قصص الف ليلة وليلة : ٧ .
- (٣٦) موسوعة السرد العربي ج ١ : ١٨٨ .
- (٣٧) ينظر : الف ليلة وليلة مطبعة علاء في بغداد سنة ١٩٧٩ .
- (٣٨) موسوعة السرد العربي ج ١ : ١٩٤ .
- (٣٩) موسوعة السرد العربي ج ١ : ١٩٧ .
- (٤٠) موسوعة السرد العربي ج ٢ : ٤٠ .
- (٤١) ينظر: المصدر نفسه ج ٢ : ٤٤ .
- (٤٢) المصدر نفسه ج ٢ : ٤٥ .
- (٤٣) موسوعة السرد العربي ج ٢ : ٥١ .
- (٤٤) موسوعة السرد العربي ج ١ : ١٩ .
- (٤٥) المصدر نفسه : ١٩ .
- (٤٦) المطابقة والاختلاف : ٥٠٤ .
- (٤٧) المصدر نفسه : ٥٠٤ .
- (٤٨) ينظر : مدخل الى سوسيولوجيا الادب العربي : ٢٢٩ - ٢٣٠ .
- (٤٩) ينظر : مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة : ٢٨٨ .
- (٥٠) المطابقة والاختلاف : ٦١٦ .
- (٥١) المطابقة والاختلاف : ٦١٧ .
- (٥٢) العراق في تاريخ هيرودت ، سامي ياسين مجلة المورد، بغداد، ع ٣، ص ١٩٧٩، ص: ٧ - ٨
- (٥٣) المصدر نفسه : ٦١٩ .
- (٥٤) المطابقة والاختلاف : ٥٩٤ . وينظر : السياسة : ٢٦٠ .
- (٥٥) موسوعة السرد العربي ج ١ : ٢٣٠ .
- (٥٦) المصدر نفسه ج ١ : ٢٣١ .
- (٥٧) موسوعة السرد العربي ج ١ : ٢٣٢ .
- (٥٨) المصدر نفسه والصفحة

(٥٩) عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين : ٨ .

(٦٠) المصدر نفسه: ١٩٩ .

(٦١) موسوعة السرد العربي ج ١ : ٣٤٢ .

(٦٢) موسوعة السرد العربي ج ١ : ٣٤٣ .

(٦٣) موسوعة السرد العربي ج ١ : ٣٤٧ .

المصادر

١. القرآن الكريم .

٢. الانتقان في علوم القرآن ، تأليف الامام جلال الدين السيوطي ، تحقيق : عصام فارس الحرساني ومحمد ابو صغيليك ، المجلد الاول ، الجزء الثاني ، دار الجيل ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٨ .

٣. اخبار الزمان ، تأليف : علي بن الحسين المسعودي (ت ٣٤٥هـ) ، تحقيق وتصحيح واشراف : لجنة من الاساتذة ، مطابع الاندلس للنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان ، الطبعة الثانية ، ذي القعدة ، ١٩٦٦ .

٤. الف ليلة وليلة ، مطبعة علاء ، بغداد ، ١٩٧٩ .

٥. البرهان في علوم القرآن ، الزركشي ، الجزء الاول ، ط ٣ ، القاهرة ، مكتبة دار التراث ، ١٩٨٤ .

٦. التلقي والسيقات الثقافية ، بحث في تأويل الظاهرة الأدبية ، د. عبدالله إبراهيم ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، دار أويا للنشر والتوزيع ، ط ١ ، ٢٠٠٠ .

٧. الثقافة العربية من الشفاهية الى الكتابة ، سامي مهدي ، وزارة الثقافة والاعلام ، دار الشؤون الثقافية العامة ، الطبعة الاولى ، بغداد ، ١٩٩٣ .

٨. السجع في القرآن الكريم بنيته وقواعده ، ترجمة : محمد بربري ، مجلة فصول (القاهرة) ، الهيئة المصرية العامة ، ع (٣) س (١٩٩٣) .

٩. سمات البطولة والجنوسة في قصص الف ليلة وليلة ، عبدالرسول عداي ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ط ١ ، ٢٠٠٩ .

١٠. السياسة، ارسطو طاليس ، ترجمة : محمد عصفور ، الكويت ، سلسلة عالم المعرفة ، ١٩٨٢ .

١١. شعرية المسرود ، رولان بارت ، ترجمة : عدنان محمود محمد ، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب ، وزارة الثقافة ، دمشق ، ٢٠١٠ .

١٢. الصناعتين الكتابة والشعر ، تصنيف : أبي هلال الحسن بن عبدالله بن سهل العسكري ، تحقيق : د. مفيد قميمة ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، ط ٢ ، ١٩٨٩ .

١٣. عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين ، د. عبدالله إبراهيم ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط ١ ، ٢٠٠١ .

١٤. العراق في تاريخ هيروديت ، سامي ياسين ، مجلة المورد ، بغداد ، ع ٣ ، س ١٩٧٩ .

١٥. لسانيات الخطاب وانساق الثقافة ، د. عبدالفتاح احمد يوسف ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، منشورات الاختلاف ، بيروت ، ط ١ ، ٢٠١٠ .

١٦. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ، تأليف : ضياء الدين ابن الاثير ، قدمه وعلق عليه د. أحمد الحوفي و د. بدوي طبانة ، ج ١ ، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع .

- ١٧.مدخل الى سيولوجيا الادب العربي ، محيي الدين ابو شقرة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط ١ ، ٢٠٠٥ .
- ١٨.المطابقة والاختلاف بحث في نقد المركزية الثقافية ، د. عبدالله ابراهيم ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ٢٠٠٤ .
- ١٩.مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، د. نصر حامد ابو زيد ، المركز الثقافي العربي ، ط ٤ ، بيروت ، ١٩٩٨ .
- ٢٠.مقدمة ابن الصلاح ، ابن الصلاح ، تحقيق : عائشة عبدالرحمن ، القاهرة ، (د.ت) .
- ٢١.مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة ، طه باقر ، بغداد ، دار البيان ، (د.ت).
- ٢٢.موسوعة السرد العربي ، الجزء الاول والثاني د. عبدالله ابراهيم ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ٢٠٠٨ .
- ٢٣.موقف الاسلام من السرد ، د. عبدالله ابراهيم ، جريدة العرب ، (حوار) اجرياه أياد الدليمي وابو طالب الشيبوب في ٢١/٤/٢٠٠٩