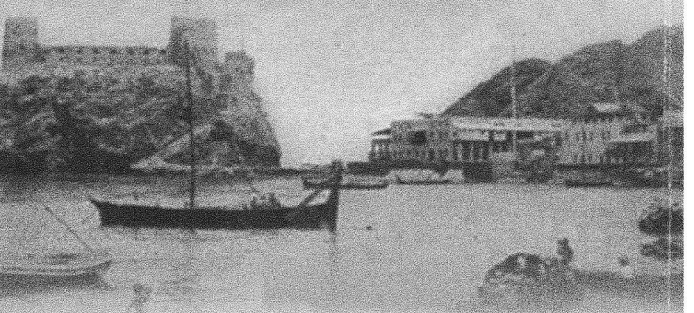
جامعة نزوى
University of Nizwa

د. خالد البلوشي

استشراف التجربة العمانيّة في «جوادر»

نحو خطاب إنسانيّ متعدّد



الانتشار العربي

يطلب الكتاب من الناشر:

مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربيّة

الحرم المبدئي ص.ب. ٣٣، الرمز البريدي : ٦١٦

بركة الموز. مدينة نزوى . سلطنة عمان

00986-25446405

رقم الايداع :

٢٠١٢/٢٦٥م

د. خالد البلوشي

Dr. Khalid Al Balushi

استشراف التجربة العمانية في «جوادر»

نحو خطاب إنساني متعدّد

Insights from the Omani Experience in Gwadar: Towards a Humanistic and Diverse Discourse

جامعة نزوى
University of Nizwa

الانتشار العربي

د. خالد البلوشي

Dr. Khalid Al Balushi

استشراف التجربة العمانية في «جوادر»
نحو خطاب إنساني متعدّد

Insights from the Omani Experience in Gwadar: Towards a Humanistic and Diverse Discourse

ص.ب. 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت - لبنان
هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-614-404-363-9

الطبعة الأولى 2013

الفهرس

الإهداء 7
تقديم د. محمد بن ناصر المحروقي 9
بين يدي الكتاب 13

الجزء الأوّل

الفصل الأوّل: المنطلقات الوطنيّة: عالميّة الخطاب الثّقافيّ العمانيّ وإنسانيّته 19
العروبة والإسلام كركيزتين أساسيّتين للهويّة العمانيّة .. 19
عمان أنموذجًا للحضارة العربيّة الإسلاميّة 23
الفصل الثّاني: المنطلقات التّاريخيّة: علاقة عمان بمكران، مجاورة ومشاركة ومصاهرة 29
كلمة حول مكران 32
منزلة جوادر الخاصّة 49
نحو خطاب وطنيّ إنسانيّ 56
الفصل الثّالث: المنطلقات الشّعريّة: إنسانيّة الخطاب الشّعريّ 59
كلمة شخصيّة 59
أوّلًا: الإطار النظريّ 61
ثانيًا: أمثلة من الشّعر العربيّ المعاصر 69
الفصل الرّابع: المنطلقات الخاصة بالتّرجمة: استيحاء وإعادة كتابة 85

الترجمة مفهومًا ومذهبًا 85
الخاتمة 95

الجزء الثّاني

الفصل الخامس: نصوص شعريّة مستوحاة من الشّعر البلوشيّ 99
الفصل السّادس: إثراء الخبرة التّاريخيّة للإنسان العمانيّ . 155

الإهداء

أهدي هذا الكتاب إلى بَلدِي عمان: الأمِّ التي ربّتني؛

إلى د. عبد الله الحرّاصي، الذي احتفى بمجموعةِ التّرجمةِ في جامعةِ السّلطانِ قابوس، فأيقظَ فكرًا كان هامِدًا، ومواهبَ كانت خامِدة؛

إلى روحِ أخي جاسم، القلبِ الذي رحل عنّا إلى ربِّ الوجود، القلبِ الذي سيظلُّ ينبضُ في قلوبِنا ليخرقَ البرزخَ بين الغيابِ والحضور، القلبِ الذي كبّرَ قلوبَنا فأودعها المحبّةَ لجنوحِ الصّبا وبراءةِ التّمرّدْ

إلى تلك الأرواحِ التي تنزلُ عليَّ أينما نَزَلْتُ.

تقديم
د. محمد بن ناصر المحروقي

تتمتع عُمَان بعمق حضاري وتنوع جغرافي نسيهما أو تناساهما أهلهما. تاريخ عتيق، وتنوّع في الأعراق المكوّنة، والألسن المستخدمة، والثقافات الممارسة بشكل عزيز النظير. وقد أثرى ذلك هجرات مضادة وتلاق وتلاقح. إن دولة عمان الكبرى امتدت في القديم لتغطي مساحات إضافية خارج الجزيرة العربية، ولتصل إلى أرض فارس ودولتي الباكستان والهند، ثم تحتل مساحات واسعة من الصومال إلى رأس دلجادو وجزر القمر وأجزاء من مدغشقر. وظهرت من المراكز الرئيسيّة لعمان خارج المساحة المتعارف عليها ممباسا وزنجبار. كما كان من الأماكن المهمّة على الخارطة العمانية في بعض عصورها بندر عباس وجوادر. هذه المساحة الشاسعة والتعدّد العرقي رفدا عمان بزاد ثقافي ميّز الشخصيّة العمانية بتسامح عزيز النظير في المنطقة المحيطة الموسومة بجفاء إنسانيتها وجفوة طبيعتها الصحراوية.

قلت إنّ هذا الثراء والتنوّع نسيهما أهلهما أو تناسوهما لأسباب لا مجال لذكرها في هذه العجالة، لكنّ

الجميل في هذا الأمر أن تقوم عصبة من أبناء عمان بدراسة مكمن تنوّعها بوعي ساطع، وفكر نيّر، ومنهج علمي لا مجال فيه للكثير من العاطفة التي لا يرتضيها المنهج العلمي الدقيق. والواقع أن محاولات حثيثة سبقت لإبراز ثراء الجانب الأفريقي لعمان الكبرى، في دراسات قامت بها مجموعة من الباحثين العمانيين الشباب، إلاّ أنّ الجانب الآسيوي لم يظفر حتى الآن، ولو بدراسة واحدة قبل الدراسة التي نقدّم لها الآن.

لقد سبق الزميل العزيز د. خالد البلوشي أقرانه في فتح هذا المجال، بعمق ومنهجية. وفي كتابه الشائق والمهم هذا «استشراف التجربة العمانيّة في جوادر، نحو خطاب إنساني متعدد»، يعالج الباحث باقتدار وحنكة مسائل تاريخية ولغوية متّصلة بالعلاقة بين عمان وجزء عزيز منها يقع في الجانب الآسيوي هو «جوادر» الواقعة في مكران. وعلى الرغم من أنّ هذا العمل هو الأول في مجاله، فإن أكاديمية الباحث أولًا وروحه الشاعرة منعتاه من الانزلاق في فخّ سرد الأخبار سردًا مجرّدًا.

والباحث الشاعر جمع مادته فاستخلص رحيقها وتمثّلها وقدّم الشعر البلوشي بترجمة عربية هي إبداع في ذاته. إذ تغدو الترجمة محرّكًا لنصّ جديد إبداعي مستلهم من النص الأول، ومنفكّ ـ في الوقت نفسه ـ من أسر معاني النص الأصل، ومنفك من إسار صوره. إنها الترجمة الإبداعية «برسم الكلمة».

إن الشاعر الباحث واع لما يقوم به في مجال الترجمة، إذ يختار طريقًا قلّ مرتادوه. إنه يؤمن أنّ هذه النصوص المترجَمة عمانيّة الانتماء، بثقافتها الدينيّة، وروحها الوطنيّة، وأنه اختارها لأنها تلبّي نداء داخليًا عنده، فأنشأها إنشاء جديدًا، معمارًا وصورًا، بشكل تصبح معه جزءًا من الشعر العماني. وذلك أمر بسطه الكاتب مع شرح منطلقاته النظريّة في فصل خاصّ برؤيته حول طريقته في الترجمة.

د. محمد بن ناصر المحروقي
مدير مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي
للدّراسات العربيّة
جامعة نزوى

بين يدي الكتاب

إنّ الخطاب الثّقافيّ العمانيّ، بشقّيه الدّينيّ والسّياسيّ، ظلّ دومًا متّسمًا بـ«إنسانيّة» و«عالميّة» تجاوزَ بهما الحدود القبليّة والعرقيّة. فقد ظلّت القراءة الإباضيّة للإسلام عبر العصور المختلفة جزءًا محوريًّا من الفكر العمانيّ، وهي قراءة تَمثَّلَ تميّزها عن غيرها من القراءات في تأكيدها أنّ الإمامة إنّما هي للأتقى والأكفأ من أفراد الأمّة الإسلاميّة، ومن ثَمّ لا يُشترَط أن تقتصر على قريش وحدها. أمّا سياسيًّا فكان للدّولة العمانيّة في العصر الحديث جناحان، أوّلهما في شرق أفريقيا ومركزه زنجبار، وثانيهما في مكران ومركزه جوادر. ومن أنصع صور إنسانيّة الخطاب السّياسيّ العمانيّ وعالميّته هو أنّ العمانيّين لم يكن أمرُهم مع هذين الجناحين وسكّانهما أمرَ المستعمِر مع المستعمَر والسّيّد مع المسود والمتبوع مع التّابع، وإنّما تجلّت في احتكاكهم بهم معانٍ «إنسانيّة» سامية؛ إذ شاركوهم في أمورهم وزاوجوهم، وتفاعلوا مع لغتهم وثقافتهم، ولا سيّما فيما يخصّ الجناح الأفريقيّ. إلا أنّه من المؤسف أنّ هذه المعاني الإنسانيّة لم يلتفت إليها الباحثون العمانيّون كثيرًا، إذ نجدهم يصرفون النّظر عنها إلى الجانب التّاريخيّ في تناولهم علاقةَ عمان بذينك الجناحين، (مع محاولات

تأتي هنا وهناك لتتناول جوانب أخرى كالصّحافة والشّخصيّات ولا سيّما فيما يخصّ الجناح الأفريقيّ).

وما زال الجانب اللغويّ لهذا الامتداد الثّقافيّ باقيًا في بلدنا عمان حتّى يومنا هذا، إذ إنّ اللغتين السّواحيليّة والبلوشيّة ما زالتا متداولتين. إلا أنّ حظّ الجانب اللغويّ من الاهتمام كان حظّ المعاني الإنسانيّة، فلم يجد باحثين يلتفتون إليه، ويبنون عليه في حاضرهم خطابًا فكريًّا وثقافيًّا واجتماعيًّا يعزّز إنسانيّة الخطاب الثقافيّ العمانيّ ويوجّهه نحو آفاق أرحب ومعانٍ أسمى. من ذلك أنّنا لم نستثمر التّراث الشّعريّ لهاتين اللغتين في شرق أفريقيا ومكران استثمارًا أدبيًّا خلاقًا (ما عدا محاولات خجولة في الملاحق الثّقافية العمانيّة). من هنا أورد في هذا الكتاب نصوصًا شعريّة استوحيتُها (أو أعدتُ كتابتها) من الشّعر البلوشيّ الصّادر في مكران، استيحاءً يرتكز على منطلقات نظريّة تتعلّق بالخطاب الثّقافيّ العمانيّ وعلاقة عمان بمكران وأخرى ترتبط بالشّعر والتّرجمة. وبناء على تلك المنطلقات آتي بطرح مؤدّاه أنّ تلك النّصوص يمكن أن تُعَدّ من الأدب العمانيّ العربيّ، تجسيدًا لإنسانيّة الخطاب الثّقافيّ العمانيّ وتعزيزًا لعالميّتها.

يتألّف هذا الكتاب من جزءين. يضع الجزء الأوّل منطلقات الطّرح النّظريّة الخاصّة بالخطاب الثّقافيّ العمانيّ والشّعر والتّرجمة، والمستندة إليها النّصوص المستوحاة. وهو يتكوّن من أربعة فصول. أتناول في الأوّل منها المنطلقات الوطنيّة الثّقافيّة، واضعًا فكرة أنّ الخطاب

الثّقافي العمانيّ يرتكز على العروبة والإسلام، كقيمة حضاريّة ثقافيّة، وأنّ هذه القيمة ليست مبدأ قارًّا، أو صفاء عرقيًّا، وإنّما هي حركة وصيرورة، وانفتاح على المختلف، وعالميّة وإنسانيّة تتّسم بسعة الآفاق. وفي الفصل الثّاني أناقش المنطلقات التّاريخيّة، ذاهبًا إلى أنّ ملمحًا من هذه الإنسانيّة تجلّى في علاقة عمان بموانئ مكران الرّئيسة التي ظلّت امتدادًا للدّولة العمانيّة منذ أيّام اليعاربة حتّى منتصف القرن العشرين؛ فكانت علاقة جاوزت حدود السّياسة والعِرق، وتعدّت تلك التي تربط كيانًا سياسيًّا بآخر.

وفي الفصل الثّالث أفصل القول في المنطلقات النّظريّة الخاصّة بالشّعر، مبيّنًا أنّ الخطاب الشّعريّ فنّ إنسانيّ يناصر الإنسان الفرد، ويتحدّى المؤسّسات الاجتماعيّة التي تكبّل الإنسان. وفي الفصل الرّابع أتطرّق إلى التّرجمة، مفهومًا ومذهبًا. وأحاول فيه أن أثبت أنّي في استيحائي الشّعرَ البلوشيَّ كنت أقرب إلى صوغه عربيًّا منّي إلى نقله حرفيًّا، وأنّ التّرجمة، يخرقها التّنظيم اللغويّ الفريد للشّعر، تؤدّي إلى قراءات تختلف عن تلك التي يثيرها النّصّ الأصليّ. أمّا الجزء الثّاني فأضع فيه بين يدي القارئ النّصوص المستوحاة. وفي الخاتمة أؤكّد أهمّيّة الاحتفاء بما تزخر به التّجربة العمانيّة من تنوّع وتعدّد في إطار اللغة العربيّة والإسلام.

الجزء الأوّل

الفصل الأوّل

المنطلقات الوطنيّة:
عالميّة الخطاب الثّقافيّ العمانيّ وإنسانيّته

العروبة والإسلام كركيزتين أساسيّتين للهويّة العمانيّة[1]

سأحاول في هذا الفصل أن أبيّن أنّ الخطاب الثّقافيّ العمانيّ، تاريخًا وشعبًا، إنسانيّ المنزع عالميّ البعد في ارتكازه على العروبة والإسلام. فالعروبة والإسلام يشكّلان أهمّ ركيزتين للهويّة العمانيّة. ومع أنّ العروبة تحيل إلى إثنيّة، والإسلام إلى دين، فإنّهما يتبدّيان ممارسةً كقيمة حضاريّة ثقافيّة أصيلة. وأيًّا تكن ماهية أصالة هذه القيمة، فهي لا تكمن في تجرّدها مبدأ قارًّا، أو في استقرارها مكانًا، أو في صفائها عرقًا، وإنّما تتجلّى في صيرورتها الدّائبة التي تتبدّى تيّارًا إنسانيًّا عالميًّا يألفه الغريب، ويأنس به المختلف، وتتمازج به الأعراق.

(1) هذا الفصل في جلّه كان أصلًا دراسة عنوانها «المنطلقات الوطنيّة والنّظريّة للتّرجمة: ترجمة الشّعر البلوشيّ أنموذجًا» في **التّرجمة الأدبيّة في سلطنة عمان: قضايا وآراء**، تحرير د. رحمة المحروقيّة وبدر الجهوري، (الانتشار العربي: بيروت 2011) ص: 27 ـ 41.

فمن أدبيّات العروبة يتبيّن لنا أنّ العروبة مرّت بمرحلتين تاريخيّتين حاسمتين: تمثّلت الأولى في زواج إسماعيل بن إبراهيم من قبيلة جرهم العربيّة، فكان هذا الزّواج بين من هو غير عربيّ عرقًا وبين قبيلة عربيّة بمثابة الشّرارة الأولى التي نتجت منها بمرور الوقت أجيال من المستعربين. ومن المهمّ أن نلحظ أنّ «الذي لم يكن يتكلّم العربيّة صار هو الجذر الأهم في تكوين المعنى العربيّ وتأسيسه على المعاني الكبرى والأزليّة»[1]. أمّا المرحلة الثّانية الحاسمة للعروبة فتتمثّل في ظهور الإسلام دينًا عالميًّا في بلاد العرب، فقام عرب الجزيرة بترجمة «عالميّة» الإسلام إلى واقع ملموس، فنشروه في البلاد المجاورة، فاستعربت أجناس متعدّدة قامت بدور كبير في نشر الإسلام ورفع شعلة الحضارة الإسلاميّة إلى أقاصي المعمورة.

مسمّيًا المرحلة الأولى «صيغة استعراب صغرى» والثّانية «صيغة استعراب كبرى»، يقول الباحث السّعوديّ عبدالله الغذامي: «هذه ميزة ثقافيّة عظيمة، أفادت الأمّة جنسًا وتاريخًا، ولو بقينا على جزيرتنا لكنّا مثل التّاميل أو التّبت، شعبًا محصورًا ومحاصرًا، لولا مزيّة التّمازج الكبرى التي بدأت مع إسماعيل، ثمّ تكلّلت مع الدّين الإسلاميّ الذي أهمّ مزيّة فيه هي عالميّته وعدم محليّته»[2].

(1) الغذامي، عبد الله، **القبيلة والقبائليّة أو هويّات مابعد الحداثة**، ط2، الدار البيضاء وبيروت: المركز الثّقافي العربي، (2009) ص: 121.

(2) المصدر نفسه، ص: 121.

والحقّ أنّ الكاتب محمّد الجابري يوسّع من الامتداد التّاريخيّ للعروبة، فيبدي تحفّظه من أن يتمّ اتخاذ العصر الجاهليّ نقطة بداية الثّقافة العربيّة، قائلًا إنّ ذلك يفصلها عن مجالها التّاريخيّ، الممتدّة جذوره إلى المصريّين القدماء، والفينيقيّين، والسّريانيّين، وسكّان المغرب العربيّ الأمازيغ[1].

إنّ ذلك كلّه يؤكّد أنّ العروبة حراك حضاريّ يتميّز بالتّوسّع زمانًا ومكانًا، وما هذا التّوسّع إلا دليل على حيويّة ذلك الحراك الحضاريّ، واستفادته من الأجناس والأعراق الأخرى، بل صوغ تلك الأجناس والأعراق وصهرها عربيًّا. لعلّه من هذا المنطلق لا يجد الشّاعر والباحث الفلسطينيّ عزّ الدّين المناصرة غرابة في اعتزاز العرب بعروبة ابن خلدون (أول عالم اجتماع عربيّ)، وطارق بن زياد (البطل العربيّ)، وعبّاس بن فرناس (أول طيّار عربيّ)، وابن بطّوطة (أهمّ رحّالة عربيّ)، على الرّغم من أنّ هؤلاء، حسبما يقول الباحث، من أصول أمازيغيّة، ولا يجد تعارضًا بين هويّتهم الثّقافيّة العربيّة وأصولهم الأمازيغيّة[2].

أمّا الرّكيزة الثّانية للهويّة العمانيّة فهي الإسلام دينًا

(1) الجابري، محمد عابد، **إشكاليّات الفكر العربي المعاصر**، ط 5، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة. (2005) ص: 41.

(2) المناصرة، عزّ الدين، **الهُويّات والتعدديّة اللغويّة: قراءات في ضوء النقد الثقافي المقارن**، عمّان: دار مجدلاوي للنشر والتّوزيع، (2004) ص: 232.

عالميًّا إنسانيًّا في رؤاه ورسالته، ومشروعًا عربيًّا أوحِيَ به في جزيرة العرب وبلغتهم العربيّة، ولكنّه مشروع عربيّ إنسانيّ، على نحو لا انفصام فيه بين عروبته وعالميّته، كلّ يُعَدّ منطلقًا للثّاني، بل شرطًا لضمان صيرورته. ومن المهمّ التّشديد على أنّ عروبة المشروع الإسلاميّ لا تعني عصبيّة العرق والدّم. يقول نصر حامد أبو زيد في هذا الصّدد: «إنّ المشروع الإسلاميّ ـ الذي يمكن استنباطه من النّصوص والمواقف والممارسات في حياة مؤسّسه الأوّل ـ مشروع عربيّ إنسانيّ. ومن المؤكّد أنّه مشروع ضدّ طائفيّة القبيلة، وضدّ عصبيّة العرق والدّم، ولو كان عربيًّا. إنّه مشروع عربيّ ثقافيّ إنسانيّ حضاريّ، وبقدر إدراك هذه الحقيقة كان المشروع يتقدّم، وبقدر إغفالها كان المشروع يتعثّر. وتاريخ العثرات في السّياق التاريخيّ للإسلام هو في الحقيقة تاريخ إغفال تلك الحقيقة»[1].

نأخذ من ذلك أنّ الإسلام والعروبة يلتقيان في أنّ كليهما قيمة حضاريّة إنسانيّة عالميّة تتجاوز الحدود العرقيّة والسّياسيّة. من هنا لا غرو أن نجد في العصور الذّهبيّة للحضارة العربيّة الإسلاميّة[2] أسماء لامعة لعلماء مسلمين

(1) أبو زيد، نصر حامد، **النّص والسّلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، ط4، بيروت: المركز الثّقافي العربي، (2000) ص: 55.

(2) لعلّ شيوع مصطلح «الحضارة العربيّة الإسلاميّة» من دون حرف العطف «و» يؤكّد أنّه لا انفصام بين عروبة المشروع الإسلاميّ وارتكاز العروبة على الإسلام.

من أصول غير عربيّة، مثل البخاري، وأبي الحسين مسلم، والتّرمذي، والنّسائي، وابن ماجة، والخوارزمي، وأبي بكر الرّازي، وابن سينا، والفارابي، وأبي الرّيحان البيروني؛ بل كان منهم من برع في الشّعر العربيّ وعلوم اللغة العربيّة، مثل سيبويه، وبشّار بن برد، وابن الرّومي، وأبي نواس.

عمان أنموذجًا للحضارة العربيّة الإسلاميّة

أرى أنّ عمان، تاريخًا وحضارة وشعبًا، تتبنّى هذه القيمة الإنسانيّة، بل تجسّدها خير تجسيد. فالأرض العمانيّة ما فتئت تفتح ذراعيها للقادمين من مختلف البقاع، فقد قدم إليها الأزد من اليمن، وأتاها الآتون من أفريقيا ومكران والهند، وهي بذا تعدّ عالميّة من حيث تنوّع الأعراق، وإنسانيّة من حيث تعدّد التّجارب البشريّة. فكما أنّ العروبة صاغت بعالميّة الإسلام أجناسًا متعدّدة صوغًا عربيًّا، كذلك صاغت عمان بخطابها الإنسانيّ العالميّ أعراقًا مختلفة صوغًا عمانيًّا عربيًّا. وكما أنّ العروبة بالإسلام فتحت بلدانًا في آسيا وأفريقيا كذلك توسّعت عمان بخطابها الثقافيّ الإنسانيّ في آسيا وأفريقيا. من ذلك نجد أنّ في القرن السّابع عشر الميلادي، وبالتّحديد، منذ قيام دولة اليعاربة عام 1624، شهدت عمان ازدهارًا تجاريًّا وعسكريًّا جعل من مسقط ميناء عالميًّا تنامى تأثيره حتّى شمل، إضافة إلى شواطئ الخليج العربيّ وشبه الجزيرة العربيّة، سواحل مكران وإيران والهند شرقًا وشرق أفريقيا غربًا. وأخذ هذا التّأثير أحيانًا شكلًا سياسيًّا، فقد سيطر العمانيّون سيطرة مباشرة على مدن بحريّة على شواطئ أفريقيا الشّرقيّة ومكران.

وقد استمرّ هذا الاحتكاك وتنامى في عهد آل بوسعيد (1747 -)، فكانت مياه بحر عمان تربط مسقط ببقيّة الموانئ على المحيط الهنديّ، وكان العمانيّ يبحر إلى زنجبار وجوادر وبمبي وعدن وغيرها من الموانئ والمدن، متعرّفًا شعوبًا ذات عادات وتقاليد مختلفة، ممّا أكسبه آفاقًا ثقافيّة رحبة، تمثّلت داخليًّا في جوّ التّسامح الذي ساد مسقط، ووفّر بيئة موائمة للاستثمار والتّجارة، فأتاها القاصي والدّاني، وكان منهم من كان تاجرًا ومن كان عاملًا. ولعلّ وصف الرّحّالة والمستكشف البريطانيّ أبراهم بارسون مسقطَ في أواخر القرن الثّامن عشر بأنّها مدينة ذات صبغة عالميّة، حيث يساعد تسامح السّلطة السّياسيّة على التّعايش المشترك بين مختلف الأديان والمذاهب، ويعطي كلّا الحقّ في أن يمارس شعائره وطقوسه بحريّة[1] خير دليل على ذلك، فلا جرم أن وُجدت فيها تجمّعات عربيّة، وفارسيّة، ومكرانيّة، وهنديّة[2]، وأفريقيّة.

إنّ ارتباط عمان بشرق أفريقيا ومكران ارتباط ذو شجون وآفاق إنسانيّة من نوع خاصّ؛ إذ هو ليس كالذي بين كيانين سياسيّين. فقد توافد العمانيّون إلى شرق أفريقيا عبر عصور التّاريخ، وأسّسوا فيه ممالك عربيّة، بل

(1) Nicolini, B. (2004) Makran, Oman and Zanzibar: Three - Terminal Cultural Corridor in the Western Indian Ocean (1799 - 1856). (translated from the Italian by Penelope - Jane Watson) Boston: Leiden. Brill: P. 24.

(2) Wilkinson, J. (1987) The Imamate Tradition of Oman. Cambridge: Cambridge University Press. P. 69.

أصبحت زنجبار العاصمة الثّانية للدّولة العمانيّة في عهد السّيّد سعيد بن سلطان (1804 ـ 1856). واستقرّ العمانيّون في شرق أفريقيا محتكّين بسكّانه احتكاكًا لم يكن على نحو احتكاك المستعمِر بالمستعمَر أو الحاكم بالمحكوم، وإنّما نحا احتكاكهم بهم نحوًا إنسانيًّا تجلّى فيه أرقى المعاني وأنصعها، فزاوجوهم، وداخلوهم، وأخذوا لغتهم، وأثّروا فيهم بلغتهم العربيّة. وذلكم أمر لم نعهده حتّى في الخطاب الاستعماريّ الغربيّ الذي ادّعى نصرة الإنسانيّة.

أمّا علاقة عمان بمكران فقد جاوزت علاقة إقليم متبوع بآخر تابع؛ إذ ظلّ هناك تواصل إنسانيّ بينهما. فقد ذهب العمانيّون إلى مكران، ولعلّ أوضح مثال على ذلك هو ذهاب السّيّد سلطان بن أحمد وأخيه سيف والتقاؤهما رؤوسَ القبائل المكرانيّة الذين رحّبوا بهما خير ترحيب، بل بلغ من ترحيبهم بهما أنّهم فوّضوا إليهما أمر مقاطعة جوادر بأسرها، التي أصبحت منذئذ جزءًا من الدّولة العمانيّة حتّى منتصف القرن العشرين، ومتّكأ وطّد العمانيّون منه تأثيرهم في الموانئ الواقعة على ساحل مكران مثل جاسك وتشاهبار. كما أتى عمان من أهل مكران من شارك العمانيّين مشاركة فاعلة في سياسة البلاد الأمنيّة، وصار جزءًا لا يتجزّأ من النّسيج العمانيّ، فنمت بينهم لُحَم ووشائج إنسانيّة لافتة. وهذا ما شهد عليه حتّى الذين قدموا عمان رحّالةً، فالبريطانيّ جيمز ريموند ويلْستِد الذي جاء عمان عام 1833 يؤكّد في كتابه **رحلات في الجزيرة**

العربيّة[1] أنّ العمانيّين العرب والمكرانيّين كان يشارك بعضهم حياة بعض ويتزاوجون. وسأبسط القول فيما لهذه العلاقة من وشائج إنسانيّة في الفصل الثّاني.

بيد أنّي أودّ أن أؤكّد هنا أنّ امتدادات هاتين التّجربتين العمانيّتين الفريدتين ما تزال بادية في قرننا هذا. من ذلك أنّا نجد أنّه، بالإضافة إلى اللغة العربيّة، لغة العروبة والقرآن، هنالك لغات أخرى ترتبط بالعربيّة بنحو أو بآخر، كالسّواحيليّة[2] والبلوشيّة[3] واللواتيّة. ومذهبي أنّ هذه اللغات تعدّ ظواهر «عمانيّة» فريدة. فاللغة البلوشيّة المتحدَّث بها في عمان، مثلًا، أراها أقرب إلى «ظاهرة لغويّة عمانيّة» منها إلى لغةٍ كالتي يُتحدَّث بها في مكران. فالعمانيّون الذين يتحدّثون بها يُدخِلون فيها كلمات عربيّة لا حصر لها، كما ينطقون حروفها على نحو هو أقرب إلى اللغة العربيّة منه إلى بلوشيّة مكران.

أرى أنّنا، المثقّفين العمانيّين، يجب أن نستخلص معاني إنسانيّة من هاتين التّجربتين العمانيّتين المميّزتين،

(1) James Wellsted, (1978) Travels in Arabia. (Austria: Graz), pp. 118 - 119.

(2) بشأن المفردات العربيّة في السّواحيليّة:
Al Kharoosi, N. (1994). The Linguistic Analysis of Arabic Loan Words in Swahili. Unpublished PhD Thesis. Georgetown: Georgetown University.

(3) توجد في اللغة البلوشيّة مفردات عربيّة كثيرة جدًّا تُستخدَم بعد تغييرات لغويّة. وهو موضوع جدير بالاهتمام الأكاديميّ، غير أنّ هذا الجانب يظلّ غير مطروق حتّى الآن.

ونبني عليهما خطابًا إنسانيًا نستلهم منه ما نعزّز به «عالميّة» الخطاب الثّقافيّ العمانيّ ونرسخها. من ذلك أن ندرس دراسة أكاديميّة التّداخل بين هذه اللغات واللغة العربيّة واللهجات العمانيّة الدّارجة، ونوظّف ما لهذه اللغات من تراثات[1] لتكون روافد للثّقافة العمانيّة العربيّة، على أن يتمّ هذا التّوظيف بصيغة مسؤولة، واعية بركيزتيها العربيّة والإسلاميّة، ليست (أكرّر للتّأكيد) كثوابت قارّة، جامدة، وإنّما كمعانٍ قابلة للاحتمالات والتّأويلات، وكقيمة حضاريّة تجدّد فاعليّتها وصيرورتها، تُشرِك المحلّيّ والعالميّ في عصر يزداد عالميّة وارتباطًا بعضه ببعض. ولا أرى أنّ توظيف تراثات هذه اللغات كروافد لإثراء الثّقافة العمانيّة العربيّة الإسلاميّة، المنفتحة دومًا على الحضارات، يمكن أن يشكّل تحدّيًا أو تهديدًا للّغة العربيّة. وهذا الاعتقاد يشاركني فيه الباحث محمد الشّحري، إذ يقول: «يظنّ البعض أن تسليط الضّوء على المكوّنات الثقافية اللغوية العمانية والغوص في أعماقها يُعد تهديدًا للغة العربية الفصحى، جوهر الهوية الوطنيّة أو تقويضًا للمشاعر الوطنية ووحدة الوطن العربي، ولكنني أعتبر ذلك الظن إثمًا»[2]. فاللغة العربيّة، بالإضافة إلى أنّها لغة العمانيّين جميعًا،

(1) جمعت «تراث» على «تراثات»، لكي أؤكّد تعدّد أنواع التّراث.

(2) الشّحري، محمّد مستهيل «ترجمة الأدب المنطوق: اللغة الشحرية نموذجًا» في **التّرجمة الأدبيّة في سلطنة عمان: قضايا وآراء**، تحرير د. رحمة المحروقيّة وبدر الجهوري، (الانتشار العربي: بيروت 2011) ص: 42 ـ 53.

بغضّ النّظر عن خلفيّاتهم اللغويّة، لغة عالميّة، تؤدّي وظائف تعجز عنها اللغات واللهجات المتداولَة في عمان، كما أنّها (أي اللغة العربيّة) تحمل دلالات دينيّة، وثقافيّة، وأدبيّة أعرق وأقوى من أن تزعزعها لهجات ولغات محلّيّة. من هذا المنطلق أرى أنّ القصائد المستوحاة من الشّعر البلوشيّ الواردة في الجزء الثّاني لها أن تُعَدّ من الأدب العمانيّ العربيّ كتجسيد، وسند في آن، لعالميّة الثّقافة العربيّة العمانيّة، فضلًا عن أنّه يمكن القول إنّ في الشّعر البلوشيّ من الصّور والمعاني ما يمكن أن يثري الشّعر العمانيّ.

لقد وضعت في هذا الفصل المنطلقات الوطنيّة لطرحي ذاهبًا إلى أنّ الخطاب الثّقافيّ العمانيّ يتّسم بعالميّة اقترنت في أوضح صورها بجناحيها الأفريقيّ والآسيويّ. ولما كان طرحي يتمحور حول الجناح الآسيويّ وجَبَ عليّ أن أفصل القول فيه.

الفصل الثّاني

المنطلقات التّاريخيّة: علاقة عمان بمكران، مجاوَرة ومشارَكة ومصاهَرة

لقد أجملتُ الكلام في علاقة عمان بمكران في الفصل الأوّل. سأعود إلى تلك العلاقة في هذا الفصل وأتوسّع فيها على نحو أُظهِر به أبعادها الإنسانيّة. فكما ذكرت في الفصل الأوّل فقد امتدّت الدّولة العمانيّة في عهدي اليعاربة وآل بوسعيد لتشمل أجزاء من شرق أفريقيا وإيران ومكران. وقد قام عدد من الباحثين العمانيّين بدراسة الحكم العمانيّ في شرق أفريقيا، فتوسّعوا في أبعاده التّاريخيّة والثّقافيّة، وبلغوا أحيانًا مبلغًا غطّوا به جوانب دقيقة كالفكر والصّحافة والشّخصيّات[1]. إلا أنّهم لم يبنوا على تلك الدّراسات حتّى

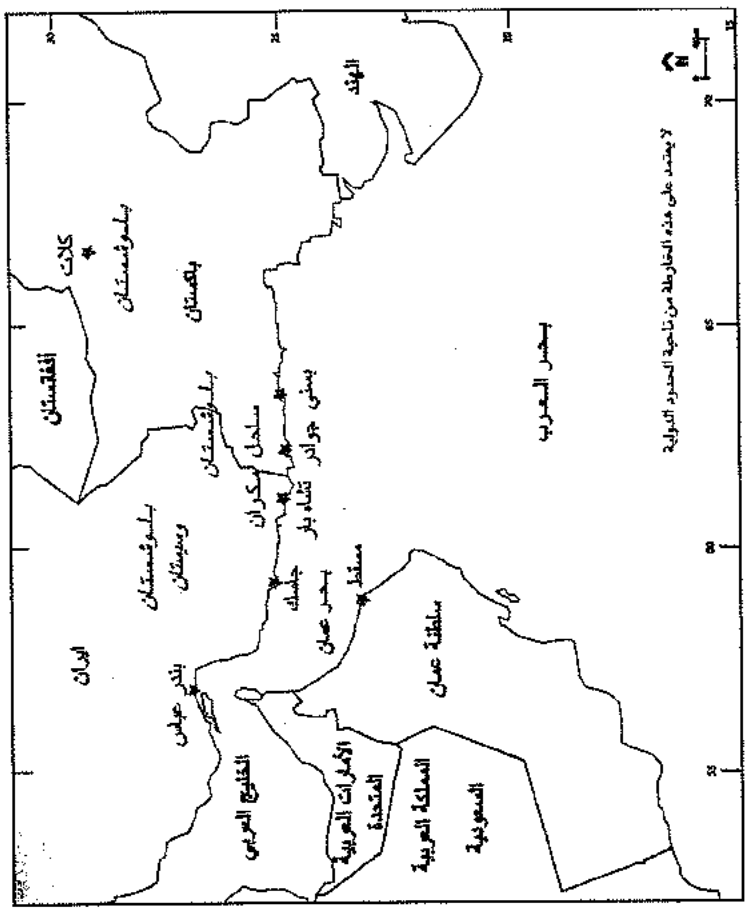
(1) على سبيل المثال وليس الحصر، انظر دراسة د. عبدالله الحرّاصي في مجال الفكر «الخطاب الثّقافي العماني في شرق أفريقيا: التحليل النقدي لصدام خطابين ودلالاته الاجتماعيّة» مجلة نزوى 18/ 1999. الصفحات. 61 ـ 78 و دراسة د. محسن الكندي في مجال الصّحافة «مكوّنات التنوير وشخصيّاته في صحافة المهجر العماني: صحيفة (الفلق) =

الآن، فيما أرى، خطابًا إنسانيًّا يمسّ حاضرنا. أمّا علاقة عمان بالموانئ الواقعة على سواحل مكران فلا تزال تندب حظّها من الاهتمام البحثي. فلا توجد دراسات وافية حول العلاقات السّياسيّة (ناهيك عن الجوانب الثّقافيّة والفكريّة لتلك العلاقات)[1] مع أنّ موانئ مكران الرّئيسة ظلّت جزءًا من الدّولة العمانيّة منذ الرّبع الأخير من القرن الثّامن عشر حتّى منتصف القرن العشرين. وكلّ ما كتب لا يعدّ سوى شذرات متناثرة تخصّ البعد التّاريخيّ لهذه العلاقة، أمّا الأبعاد الإنسانيّة فتظلّ غير مطروقة حتّى الآن. وإذا كان لمنطلقات طرحي التّاريخيّة أن تَفِي فلا بدّ من إيفاء الأبعاد الإنسانيّة لعلاقة بمكران حقّها من الشّرح.

إنّ ارتباط عمان بمكران أسهمت فيه جملة من العوامل الجغرافيّة والتّاريخيّة والثّقافيّة، وقد نمت بها وشائج إنسانيّة فريدة. وحتّى نقدر تلك الوشائج حقّ القدر لا بدّ لنا من كلمة حول وضع مكران الجيوسياسيّ ولغتها وسكّانها.

= الزنجبارية نموذجًا» مجلة **نزوى** 18/ 1999. الصفحات. 79 ـ 100 دراسة د. محمد المحروقي في مجال الشّخصيات «مغامر عماني في أدغال أفريقيا: حمد بن محمد بن جمعة المرجبي (1840 ـ 1905) المعروف بـ«تيبوتيب» (سيرة ذاتيّة). مجلة **نزوى** 41 / 2005. الصفحات.123 ـ 128. يضاف إلى ذلك عشرات المؤلّفات التي تتناول الجوانب التّاريخيّة.

(1) قد يتذرّع بعضهم بعدم وجود مراجع كافية حول الموضوع، بيد أنّي أرى أنّ شحّ المراجع مظهر للمشكلة وليس (بالضّرورة) سببًا لها.


أفغانستان
كلات
بلوشستان
باكستان
بلوشستان
وسيستان
إيران
بلوشستان
ساحل مكران
بسني جوادر
تشاه بار
جاسك
بحر عمان
مسقط
بندر عباس
الخليج العربي
الإمارات العربية
المتحدة
المملكة العربية
السعودية
سلطنة عمان
بحر العرب
الهند
لا يعتمد على هذه الخارطة من ناحية الحدود الدولية

الشكل رقم ١

كلمة حول مكران[1]

مكران هي الأقاليم السّاحليّة لبلوشستان، التي تبلغ مساحتها ما يقارب 647,000 كيلومتر مربّع، حيث تقع أجزاؤها الشّرقيّة البالغة مساحتها 347,190 كيلومترًا مربّعًا في غرب باكستان[2] (بلوشستان الشّرقيّة)، وأجزاؤها الغربيّة البالغة مساحتها 200,000 كيلومتر مربّع في الجنوب الشرقيّ من إيران (بلوشستان الغربيّة)، وأجزاؤها الشّماليّة الغربيّة البالغة مساحتها 100,00 كيلومتر مربّع في غرب أفغانستان[3]. يحد بلوشستان وادي هلماند في أفغانستان شمالًا وبحر العرب جنوبًا ومقاطعة كرمان الإيرانيّة غربًا ومقاطعة السّند الباكستانيّة شرقًا، على طول ساحل يتمدّد من قبالة ميناء كراتشي شرقًا إلى المناطق المحاذية لبندر عبّاس غربًا، ويبلغ طوله 600 ميل على ساحل بحر العرب[4]. وقد تركّزت علاقة عمان عبر التّاريخ على هذا

(1) انظر: إلى الشكل رقم 1.

(2) Dutt, Ashok, K. (1997) Lexicon Universal Encyclopedia. Vol. 3 (Deluxe Home Edition). New York: Lexicon Publications. P. 57.

(3) Spooner, B. (1983) «Who are the Baluch? A Preliminary Investigation into the Dynamics of an ethnic identity from Qajar Iran» in E. Bosworth and C. Hillenbrand (eds.) Qajar Iran: Political, Social and Cultural Changes, 1800 - 1935. Edinburgh: Edinburgh University Press. Pp. 93 - 110. (Pp. 93 - 94).

(4) SardarKhan, M. (1984) Literary History of the Baluchis. Vol.2 Quetta: Baluch Academy P. 306.

الشّريط السّاحليّ، ولم تتغلغل إلا نادرًا في داخليّة بلوشستان[1].

أمّا اللغة المستخدمة في مكران فهي البلوشيّة[2]. ولا يُعرَف بالتّحديد عدد المتحدّثين بها، بيد أنّ الأعداد المختلفة التي يذكرها الباحثون تراوح ما بين 3 ملايين و7 ملايين[3]. يقسم فراي[4] اللغة البلوشيّة إلى لهجتين رئيستين: اللهجات الغربيّة (أو البلوشيّة المكرانيّة) في إيران واللهجات الشّرقيّة (أو الشّماليّة) المستخدمة في باكستان. وهاتان اللهجتان الرّئيستان تنقسمان بدورهما إلى ستّ لهجات فرعيّة تُنسَب إلى مناطق استعمالها: اللهجة الرّاخشانيّة، أكثر اللهجات استخدامًا، والسّروانيّة والكيتشيّة واللوتينيّة ولهجات المرتفعات الشّرقيّة ولهجات السّاحل.

وقد ظلّت البلوشيّة شفويّة إلى أن تحوّلت إلى لغة مكتوبة في القرن العشرين. وكان باحثون ومستعمرون إنجليز

---

(1) وهذا ما جعلني أؤثر «مكران» على «بلوشستان» في كتابي هذا.

(2) تُستخدَم اللغة البلوشيّة في كلّ باكستان وإيران من أفغانستان، وتركمانستان وعمان وجنوب الجزيرة العربيّة والسّاحل الشّرقيّ من أفريقيا. انظر
The New Encyclopaedia Britannica (1974 [2002]) (15th ed.). Vol. I. London: Encyclopaedia Britannica. P. 845.

(3) Korn, Agnes (2005) Towards a Historical Grammar of Balochi: Studies in Balochi Historical Phonology and Vocabulary. Wisbaden: Dr. Ludewigreichert Verlag. P. 37.

(4) Frye, N. R. (1995) «Balochi» in Coller's Encyclpedia Vol. 3 New York: Collier's. P. 530.

هم أوّل من حاولوا كتابتها بطريقة منهجيّة في القرن التّاسع عشر، فكتبوا في قواعد اللغة، وألّفوا قواميس، ودوّنوا الفلكور والأدب الشّعبيّ[1]. وتوجد في المكتبة البريطانيّة ثلاث مخطوطات مكتوبة باللغة البلوشيّة ترجع إلى القرن التّاسع عشر، فضلًا عن ترجمات متفرّقة لأجزاء من الكتاب المقدّس قام بها بعض المبشّرين[2]. وكانت اللغة تُكتَب أحيانًا بالحروف اللاتينيّة وأحيانًا بالحروف العربيّة الفارسيّة حتّى اقتصرت على هذه الأخيرة منذ بداية القرن العشرين. وفي ظلّ غياب قواعد إملائيّة محدّدة أو لهجة معتمدة في الكتابة تتفاوت التّقاليد الإملائيّة بعض الشّيء من كاتب لآخر[3]. وللّغة البلوشيّة تراث شعريّ شفهيّ يضمن محاور تاريخيّة ترجع إلى القرن الخامس عشر الميلادي، وقد بلغ هذا الشّعر الشّفهيّ أوجَه إنتاجًا في القرن التّاسع عشر الميلادي[4].

تُصنَّف البلوشيّة، بناء على خصائصها الصّوتيّة

(1) Hosseinbor, H. M. (2000) Iran and its Nationalities: The Case of Baluch Nationalism. Karachi: Pakistani Adab Publications. Pp. 56 - 57.

(2) Korn, Agnes (2005) Towards a Historical Grammar of Balochi: Studies in Balochi Historical Phonology and Vocabulary. Wisbaden: Dr. Ludewigreichert Verlag. P. 33.

(3) ibid. P. 38.

(4) Skjarvo, P. O. (2006) «Balochi Heritage» in Encyclopedia of Language & Linguistics. Vol. 1. (2nd ed.) Amsterdam: Elsevier. (P. 672 - 673) P. 672.

والإتمولوجيّة، على أنّها لغة هندوأوروبيّة[1]، تنتمي إلى اللغات الإيرانيّة، التي تشمل، إضافة إلى البلوشيّة، الفارسيّة والكرديّة والبشتويّة. كما تُصنّف أيضًا على أنّها لهجة إيرانيّة[2]. وتُعَدّ أقرب إلى اللغات الإيرانيّة الغربيّة كالكرديّة، منها إلى اللغات الجنوبيّة الغربيّة كالفارسيّة الحديثة[3]. وكغيرها من اللغات الإيرانيّة الغربيّة، تظهر في البلوشيّة ثنائيّة الفعل المضارع والفعل الماضي، كما أنّه لا يوجد فيها جنس نوعيّ من حيث التّذكير أو التّأنيث، غير أنّها تتميّز عن بقيّة اللغات الإيرانيّة الحديثة بحفاظها على حروف الهجاء الإيرانيّة القديمة[4].

على أنّ سردارخان، مع إقراره بأن البلوشيّة المعاصرة لغة آريّة من بقايا اللغة الفارسيّة القديمة التي كانت تستخدمها الدّولة الأخمينيّة الفارسيّة (550 ـ 330 ق.م)، يرى أنّ البلوشيّة كانت أصلًا لغة ساميّة كلدانيّة[5]. ويُسنِد رأيه هذا إلى مؤلّفات ابن حوقل، الجغرافيّ العربيّ الذي ظهر في القرن العاشر، والبرهان القاطع، القاموس

---

(1) The New Encyclopadia Britannica (1974 [2002]) (fifteenth edition). Vol. 1. Encyclopadia Britannica: London. P. 845.

(2) The Ecnyclopedia Americana (1892 [1995]) (International Edition) Vol. 3. Grolier Incorporated: Danbury, Connecticut. P: 137.

(3) Skjarvo, P. O. (2006) P. 672.

(4) Korn, Agnes (2005) P. 38.

(5) SardarKhan, M. (1958) History of the Baluch Race and Baluchistan. Karachi: Process. Pp. 1 - 27.

الفارسيّ الذي أُلِّف في 1651 ـ 1652، وإلى آراء المؤرّخ الإنجليزيّ رولنسون[1] إلى جانب مؤلّفات أخرى. وكان رولنسون هذا من أوائل من قال بأنّ بلوش مكران من الشّعوب السّاميّة في كتابه **الملكيّات الخمس العظمى في الشّرق القديم**. وذهب إلى أنّ كلمة «البلوش» اشتقّت من اسم الملك البابليّ بيلوص، الذي هو اسم لإله كلدانيّ[2] أيضًا. ويذكر سردار خان أنّ الكلدانيّين تشتّتوا في مناطق متفرّقة بعد أن هَزَمهم القائد الأخمينيّ سايرس في 538 ق.م. وبدأت القبائل البلوشيّة، النّاطقة باللغة الكلدانيّة السّامية، تزحف شرقًا نحو كرمان. وبمرور الزّمن، يقول المؤلّف، شرعت الفارسيّة القديمة تحلّ محلّ لغة البلوش السّاميّة، ممّا أدّى إلى تغيّر في نطق بعض الحروف، مثل «خ» و«ث»، فتحوّل نطق الأوّل إلى «ه» ونطق الثّاني إلى «س»[3].

ويأتي **دفتر الشّعر**، مجموعة شعريّة للشّعر الشّعبيّ البلوشيّ تناقلتها الأجيال إلى أن دُوِّنَت ووُثِّقَت في القرن العشرين، وبعضُ أقوال مأثورة وأغانٍ شعبيّة، ليؤيّد طرح أنّ بلوش مكران أصولهم عربيّة، ومن ثمّ كانوا يستخدمون

(1) Rawlinson, G. (1871) The Five Great Monarchies of Ancient Eastern World. London: Murray. Pp. 50 - 1.

(2) Jan, M. (1982) The Baloch Cultural Heritage. Karachi: Royal Company. P. 8.

(3) SardarKhan, M. (1977) The Literary History of Baluchis. Vol. 1. Quetta: Baluch Academy. P. 4.

لغةً ساميّة. ويرى مير أنّ هذا المعتقد الشّعبيّ له ما يبرّره، إذ إنّ هناك تشابهًا أكبر من أن يكون محض صدفة بين أسماء بعض القبائل البلوشيّة والعربيّة مثل المري (المعري)، والمهري والأزدي[1]. ويمكن أن يضاف إلى ذلك قبائل أخرى مثل الهاشمي والدّاودي والرّيسي (الرّئيسي) والكهدائي (القحطاني) والباقري. كما أنّ بعض المؤلّفات العربيّة مثل **تاريخ البلوش** للعطّار[2] **وبلوشستان ديار العرب** للحكامي[3] **والبلوش: تاريخ وحضارة عربية** لدشتي[4]، يؤيّد هذا الطّرح. ويأتي مؤلّفو هذه الكتب بسرد مفصّل لآراء مؤرّخين من العالم العربيّ ومن مكران تؤكّد أنّ البلوشيّة لغة ساميّة الأصل، إلا أنّها اختفت، وحلّت محلّها لغة آريّة في إثر هجرات البلوش المستمرّة شرقًا واستقرارهم في بلوشستان الحاليّة واحتكاكهم باللغات الإيرانيّة.

والحقّ أنّه كثر اللغط حول أصل البلوش على المستويين الشّعبي والنّخب المثقّفة، فيذهب هذا إلى أنّ أصولهم ساميّة ويذهب ذاك إلى أنّ أصولهم آريّة، فيشتدّ

---

(1) Mir. K. B. (1974) Searchlights on Balochistan. Karachi: Royal Book Company. P. 11.

(2) العطار، عدنان: **تاريخ البلوش**، بيروت: دار آية ودمشق: دار المحبة (2005).

(3) الحكامي، معن شناع العجلي: **بلوشستان ديار العرب**. دار النشر (طُبع الكتاب بصورة شخصيّة): بحرين. (1979).

(4) دشتي، محمد إسماعيل: **البلوش: تاريخ وحضارة عربية**. دمشق: دار المحبّة، بيروت: دار آية. (2004).

الجدال ويحتدم، ويتبارى الفريقان ويتناحران، كلٌّ يلوي التّاريخَ عنقه ليجتثّ منه ما يُثبِت به مذهبه؛ فكأنّما الهويّة عند هؤلاء وأولئك لا تقوم لها قائمة إلا بالأصل ولا متّكأ لها إلا إليه. أمّا أنا فأرى أنّ هذا الجدال كلّه ممّا لا يجدي نفعًا ولا يعطي طائلًا؛ إذ لا يُثبَت به حقّ ولا يُدفَع به باطل. فالهويّة رأس أمرها اللغة والثّقافة والأرض. من هنا أرى أنّ بلوش مكران ليسوا عربًا، **حتّى إنْ كانت أصولهم عربيّة**، وأنّ بلوشَ الجزيرة العربيّة، ممّن الذين استعربوا، ولا يتحدّثون اللغة البلوشيّة، وليس لهم امتداد عائليّ إلى مكران، عربٌ، **حتّى إنْ لم تكن أصولهم عربيّة**. فنحن نبخس أهل مكران حقّهم إنْ عددناهم عربًا وأنكرنا لغتهم البلوشيّة وقوميّتهم وثقافتهم، كما نبخس بلوش الجزيرة حقّهم إن غضضنا الطّرف عن لغتهم العربيّة وثقافتهم ونفينا عنهم العروبة. فبمَ نحن واصفون أناسًا لا لغة لهم غير العربيّة، ولا ثقافة لهم غير العربيّة ولا أرض لهم ينتمون إليها غير أرض عربيّة؟! وإن كان قِوام العروبة عندنا الأصل فماذا عسانا قائلون في المستعربين الأوائل أو في أولئك العرب الذين ترجع أصولهم إلى المصريّين القدماء، أو الفينيقيّين، أو السّريانيّين، أو سكّان المغرب العربيّ الأمازيغ أو الأفارقة بالجملة؟!

لعلّ الإشكاليّة هي أنّ «البلوشيّة»، قبيلةً، لم يُتَهَيّأ لها في ظلّ الخطاب الثّقافيّ السّياسيّ السّائد في الجزيرة العربيّة أن تتفرّع إلى بطون وأفخاذ. صحيحٌ أنّها تفرّعت إلى أفخاذ مثل «الهوتي» و«الرّئيسي»، إلا أنّ هذه مرتبطة بمكران. أمّا

ما أرمي إليه فهو أنّ استعراب أكثر أفراد القبيلة كان كفيلًا بظهور بطون وأفخاذ وفصائل مستمدّة من حضور القبيلة التّاريخيّ العريق في الجزيرة، بيد أنّ ما حال دون حدوث ذلك على نحو واسع هو نظام التّوثيق الرسميّ «القبليّ»؛ ممّا نتجت منه مفارقة عجيبة: فمن جانب هناك صيرورة تاريخيّة اجتماعيّة استعرب بموجبها جلّ أفراد القبيلة، ومن جانب آخر هناك نظام توثيق يحاول أن يكبح هذه الصّيرورة التّاريخيّة أو «يقفز» فوقها، فيأخذ أناسًا ذوي خلفيّات ثقافيّة مختلفة ويزجّ بهم زجًّا، بقضّهم وقضيضهم، في خانة واحدة.

هذه المفارقة أفضت إلى خلط في لفظة «البلوشيّة»، أإلى قبيلةٍ تحيل أم إلى قوميّة. لعلّنا نعي هذا الخلط وندركه، فنحاول أن نتداركه، فنسلك في ذلك مسالك أقلّ ما يقال فيها إنّها عجيبة غريبة. من ذلك أنّي وجدت أنّ صحفنا ودوريّاتنا العربيّة في عمان تطلق أحيانًا أسماء غريبة في حال ما أرادت بلوش مكران، مثل «البلوخ» أو «البلوج» أو اللغة «البلوجيّة». ولا أكتمك سرًّا أنّي في أوّل اشتغالي بعلاقة عمان بمكران تردّدت في استخدام كلمة «البلوش»، خشيةَ أن أحشر بها البلوش في عمان كـ«قبيلة» والبلوش في مكران كقوميّة في زاوية واحدة دونما اعتبار للصّيرورة الاجتماعيّة التّاريخيّة، وخشية أن يظنّ الظّان أنّي أريد بالكتابة المباهاة بدورهم التّاريخيّ في عمان، فأوجس قلبي خوفًا أن أكون بذلك فتحتُ بابًا أنا آخر من يريد أن يطرقه، وقد بلغ هذا التّوجّس مبلغه حتّى كاد يصرفني عن الكتابة. بيد أنّي في

الحين نفسه آلمني أن تظلّ التّجربة الإنسانيّة بين مكران وعمان مهمّشة، فصرتُ أقلّب الأمر بحثًا عن اسم أميّز به هؤلاء من أولئك، فكان «البلوتش» للإحالة إلى أهل مكران، إلا أنّ الكلمة وقعت منّي موقعًا ثقيلًا، فكان أمري مع الكتابة أنّي ما إنْ أقدمتُ عليها حتّى أحجمتُ عنها، ولم أزَلْ بين إقدام وإحجام حتّى هداني هادٍ إلى «القادمين من مكران» أو «المكرانيّين» أو «أهل مكران» أو «بلوش مكران» تمييزًا لهم من بلوش عمان.

على أنّ إضافة «البلوش» إلى عمان ليست بالحلّ الأمثل؛ فإن أمعنّا فيها وجدناها تستند إلى فكرة أنّ الهويّة «جوهر» يتنزّل من السّماء، ويتعالى عن صيرورة التّاريخ والاجتماع. الحقّ أنّ هذه «الجوهرانيّة» تنطوي بدورها على خلط لا يتّسع المقام أن أقول فيه سوى أنّه أعظم خطرًا من الخلط الأوّل. والذي عندي هو أنّه لا سبيل إلى حلّ عقدة ذلك كلّه سوى أن تسلك الصّيروة الاجتماعيّة التّاريخيّة سبيلها الطّبيعيّ، فتتفرّع القبيلة، كغيرها من القبائل في الجزيرة العربيّة، إلى بطون وأفخاذ، دون أن يأتي هذا «الوجيه» أو ذاك «العين» بورقةٍ هويّةٍ يوجّه بها أعين النّاس، فترى ما تملي عليها تلك الورقة. وإنْ كان لنا ذلك كفانا أنفسنا جدالًا لا طائل فيه، ونأينا بأنفسنا عن التّسييس السّميج للقبائل والأعراق، ووجّهنا طاقاتنا وجهة أنفع لنا وأجدى.

من هذا المنطلق أرى أنّ الأنفع لنا أن نمعن النظر في الوشائج الجغرافيّة والتاريخيّة والاجتماعيّة بين الإقليمين. فالذي لا مِراء فيه هو أنّ هذا القرب الجغرافيّ وذلك

التّقارب القبليّ ساهما في تعزيز الأواصر بين عمان ومكران. فجغرافيًّا تُعَدّ سواحل مكران امتدادًا لخليج عمان، المعبر الذي يطلّ على بلاد الرّافدين وعلى الطّرق البرّيّة التي تصل البحر المتوسّط بالهند وشرق أفريقيا. وقد عزّز هذا الموقع ربط عمان بحريًّا بمكران منذ أقدم العصور. فعمان أضحت في أواخر الألفيّة الرّابعة قبل الميلاد جزءًا من شبكة تجاريّة بحريّة شملت سواحل شبه الجزيرة العربيّة وإيران ومكران إضافة إلى بلاد الرّافدين والهند[1]. وما يدلّ على ربط عمان بهذه الشّبكة هو أنّ عالم الآثار توسي وجد في رأس الحدّ في عام 1981 كِسرة من إناء خزفيّ منقوش يُنسَب إلى حضارة الهارابا أو حضارة وادي السّند[2]. وتبع ذلك العثورُ في رأس الجنز على أوانٍ من خزف وموادّ للزّينة مستوردة من وادي السّند منقوشة بالكتابة الهارابيّة[3]. وكانت هذه الحضارة قد قامت في جنوب آسيا على رقعة جغرافيّة واسعة امتدّت إلى جبال هندوكوش في أفغانستان شمالًا والأراضي المجاورة لنهر الأندوس وسواحل مكران غربًا[4]. أمّا ما يخصّ ربط مكران بهذه الحضارة فقد اكتُشِفَت في

(1) Cleuziou, S. and Tosy, M. (2000) «Ra's al - Jinz and the Prehistoric Coastal Culture of Ja'lan». Journal of Oman Studies 11: (Pp. 19 - 73) P. 26.

(2) ibid. Pp. 22.

(3) ibid. Pp. 27.

(4) Kohl, P. K. (1997) «Indus Civilization». Lexicon Universal Encyclopedia Vol. xi. (Deluxe Home Edition). New York: Lexicon Publications. (Pp 152 - 154) P. 152.

موقع «مهرغرة» في بولان حفريّات تدلّ على وجود مستعمرات هارابيّة، كما تمّ العثور على موادّ سيراميكيّة في مواقع مختلفة من مكران يرجّح علماء الآثار أنّها تُنسَب إلى حضارة هارابيّة مبكّرة[1] تعود إلى الألفيّة الرّابعة قبل الميلاد.

أمّا في عصور ما بعد الميلاد فإنّ علاقة عمان بمكران تعود إلى ظهور الإسلام؛ فبعض المؤرّخين يرى أنّ هناك وثائق تاريخيّة تدلّ على أنّ من أهل مكران من أتى عمان في بداية ظهور الإسلام[2]. بيد أنّ ما عزّز من هذا الارتباط هو الأوضاع السّياسيّة الدّاخليّة في العصر الحديث، ولا سيّما في عهدي اليعاربة (1624 ـ 1744) وآل بوسعيد (1744 ـ).

لن أستفيض في تلك الأوضاع هنا، فذاك ليس من غرضنا، وإنّما أمرّ عليها بالقدر الذي أهتدي به إلى إظهار وجوه مشاركة من أتى من مكران فيها[3]. ففي القرنين السّادس عشر والسّابع عشر وجد الرّحّالة الأوروبّيّون الذين زاروا عمان تجمّعات سكنيّة للقادمين من مكران[4]. ويمكن

(1) Ibid. 153.

(2) Wilkinson, John C. (1987) P. 64.

(3) تطرّقتُ إلى علاقة عمان بمكران بشيء من التّفصيل في البلوشي، خالد محمّد، «علاقة عمان ببلوشستان في عهدي اليعاربة وآل بوسعيد»، **مجلّة الدّراسات العمانيّة** (16) (2010) ص: 59 ـ 70.

(4) Peterson, J. E. (2004) "Oman's Diverse Society: Northern Oman" in Middle East Journal 58: 1. (Pp. 31 - 51) Pp. 35.

القول إنّ الازدهار التّجاريّ والعسكريّ الذي شهدته عمان في أيّام اليعاربة جذب أهل مكران أكثر من ذي قبل. فقد أسّس اليعاربة قوة بحريّة عسكريّة استطاعوا بها دحر البرتغاليّين من عمان في خمسينيّات القرن السّابع عشر، وصارت مسقط ميناء بحريًّا رئيسًا على المحيط الهنديّ ومركزًا تجاريًّا يشرف على خليج عمان والخليج العربيّ. ووصل التّأثير التّجاريّ للدّولة العمانيّة إلى حدود شواطئ الخليج العربيّ، ومنه تغلغل في العراق وإيران وشبه الجزيرة العربيّة، كما امتدّ غربًا نحو أفريقيا وشرقًا نحو نهر الغانج في الهند[1]. وكان من مظاهر هذا التّأثير في مكران أن تمّ في عهد الإمام سيف بن سلطان الأوّل بناء قلعة فيها «لا يزال أثرها باقيًا»[2].

هذا الازدهار شارك فيه القادمون من مكران، فقاموا بمهمّة الدّفاع عن الموانئ والمدن العمانيّة الرّئيسة ضمن قوّات خاصّة[3]، كما شاركوا في محاربة البرتغاليّين[4]،

---

(1) Landen, R. G. (1967) Oman since 1856: Disruptive Modernization in a Traditional Society. New Jersey: Princeton University Press. P. 55.

(2) المغيري، سعيد علي، **جهينة الأخبار في تاريخ زنجبار**، تحقيق محمد على الصّليبي، ط4، مسقط: وزارة التّراث والثّقافة. (2001) ص: 197.

(3) Nicolini , B. (2004) Makran, Oman and Zanzibar: Three - Terminal Cultural Corridor in the Western Indian Ocean (1799 - 1856). (translated from the Italian by Penelope - Jane Watson) Boston: Leiden. Brill. P. 6.

(4) يقول إبراهيم الزين صغيرون، محقّق ومعدّ مخطوط كتاب =

وفي تثبيت الحكم العمانيّ في شرق أفريقيا[1]. بل كان منهم من قام بدور قياديّ في ذلك، ففي عهد الإمام سيف بن سلطان الأوّل فُتِحَت ممباسة «على يد القائد الجمادار شاه داد البلوشي، الملقّب بشوتا هان، وبعد الفتح أقره الإمام واليًا عليها»[2]. أضف إلى ذلك أنّ اليعاربة استعانوا بمكران في الأيّام الأخيرة من دولتهم. فحين توفّي الإمام سلطان بن سيف بن سلطان اليعربي وقع خلاف بين وجهاء القبائل العمانيّة على خلافته، إذ ارتأى بعضهم أن يكون ولده سيف خليفته، والذي لم يكن قد بلغ سنّ الرّشد عندئذ. بيد أنّ فريقًا آخر فضّل أن تذهب الإمامة إلى مهنّا ابن سلطان على اعتبار أنّ إمامة فتى لم يبلغ سنّ الرّشد غير

= تاريخ ولاية المزارعة في أفريقية الشّرقية لمؤلفه الأمين بن علي المزروعي (منشوارت البحر الأحمر، 1995): «... تدفقت أعداد كبيرة من البلوش للعمل ضمن الجيوش العمانية العاملة في شرق أفريقية ومنهم على سبيل المثال الجمادار تنغاى الذي تولى قيادة الجنود البلوش في شرق أفريقية ومنهم الجمادار جوت الذي أشار على أهل ممباسة أن يكتبوا للإمام سيف بن سلطان قيد الأرض لتخليصهم من سيطرة البرتغاليين وقد صحب الجمادار الوفد إلى عمان». **الهوامش والتعليقات** (القسم الثاني) هامش 63 ص: 220.

(1) Al Ameeri, S. M. (2003) «The Baloch in the Arabian Gulf States», in Jahani, C. and Korn, A (in cooperation with Gren - Eklund, G. (eds.) The Baloch and Their Neighbours: Ethnic and Linguistic Contact in Balochistan in Historical and Modern Times. Wiesbaden: Reichert. (Pp. 237 - 243) P. 238.

(2) **جهينة الأخبار في تاريخ زنجبار** ص: 197.

شرعيّة، فوقعت في إثر ذلك حرب أهليّة. واضطرّ سيف بن سلطان، إلى مجابهة معارضيه، أن يطلب مددًا عسكريًّا من مكران، فجاءه من يحمل «التفاق»، فذهب بهم إلى البريمي لمحاربة بلعرب بن حمير الذي بويع بالإمامة بعد خلع سيف ابن سلطان، فقاتل الفريقان حتى قُتِل كثيرٌ من قوّات سيف ومن معه من المكرانيّين[1]. وبعد مقتل قائدهم وعدد كبير منهم، لم يرجع الأحياء منهم إلى مكران، وإنّما استقرّ بهم المقام في عمان[2].

أمّا في عهد آل بوسعيد فقد توسّعت فيها الدّولة العمانيّة وازدهرت تجارتها، وازداد بذلك التّوسّع والازدهار ارتباط عمان بمكران. فمع أنّ طبيعة العلاقة التّجاريّة بين الشّرق الأوسط وأوروبّا بدأت تتغيّر في إبّان الثّورة الصّناعيّة، إذ أمست للأخيرة اليد العليا، إلا أنّ التّجارة في مسقط والموانئ التّابعة لها على المحيط الهنديّ وشرق أفريقيا ظلّت تنمو بشكل كبير[3]، كما أنّ مسقط صارت تحت إمرة آل بوسعيد قوّة بحريّة في مصاف القوى الأوروبّيّة

---

(1) الأزكوي، سرحان بن سعيد، تاريخ عمان المقتبس من كتاب **كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة**، ط4، تحقيق عبدالمجيد حسيب القيسي، وزارة التّراث والثّقافة: المطابع الذهبيّة، (2005) ص: 138. انظر أيضًا السالمي، عبدالله حميد، **تحفة الأعيان في سيرة أهل عمان** (الجزء الثّاني)، وزارة الإعلام: المطابع الذهبيّة، (1997) ص: 154.

(2) Al Ameeri, S. M. (2003) P.238.

(3) Hourani, A (1991 [2002]) A History of the Arab Peoples. London: Faber and Faber P. 261.

في المنطقة[1]. أضف إلى ذلك أنّ الأوضاع السّياسيّة الدّاخليّة لعمان، كما كانت عليه الحال في عهد اليعاربة، ساهمت في توطيد ارتباط عمان بمكران. فقد واجه مؤسّس دولة آل بوسعيد، السّيّد أحمد بن سعيد، في أوّل حكمه تحدّيات داخليّة متعدّدة، منها صراعه مع محمد بن سليمان اليعربي، فبعث إلى السّند، فأتاه رجال من الزّدجال استعان بهم على ضرب حصن نخل. كما بعث إلى أمراء مكران، فأتاه من استعان بهم، وذهب بجيشه إلى سيح الطّيب، «فانكشف جيش الإمام ولم يثبت على القتال من قومه غير الزّدجال والبلوش وآل وهيبة، فقتلوا جميعًا، ومات أكثر القوم عطشًا وحيدًا عن الطّريق»[2].

وفي عام 1783 ذهب السّيّد سلطان بن أحمد برفقة أخيه سيف إلى مكران، حيث لقي بعض شيوخها، الذين رافقوه إلى مير نصير خان، حاكم «الكلات»، الذي طلب منه السّيّد سلطان أن يمدّه بمحاربين[3]. ومع أنّ الحاكم لم يمدّه برجال إلا أنّه رحّب به ضيفًا ينزل على منطقة جوادر،

(1) Peterson, J. E. (1978) Oman in the Twentieth Century: Political Foundations of an Emerging State. London & Sydney: Croom Helm. Pp. 27.

(2) ابن رزيق، حميد بن محمد، **الفتح المبين في سيرة السادة البوسعيديين**، ط5، (تحقيق عبدالمنعم عامر ودكتور محمد مرسي عبدالله) وزارة التّراث القومي والثّقافة ([1858] 2001)، ص: 339.

(3) Bugti, A. M. (2003) «Oman and Gwadar» (in Urdu). Balochi Zind. Quetta 7. pp 58 - 67. (P.58).

بل فوّض إليه أمرها. وبعد أن رجع السّيّد سلطان إلى عمان، وتولّى الحكم في 1792، اتّخذ التّدابير اللازمة لضمّ ميناء جوادر واتّخاذه قاعدة لحملاته على السّاحل العربيّ. فأرسل سيف بن علي ليحكم جوادر، وما إن وصل إليها حتّى أمر ببناء قلعة فيها[1]. فصار شأن جوادر غير شأنها قبل الحكم العماني؛ إذ تحوّلت من قرية صغيرة تعيش على صيد السّمك إلى ميناء مزدهر ينافس الموانئ الأخرى على ساحل مكران. وبعد استتباب الحكم العمانيّ في جوادر، توجّه سيف بن علي إلى ميناء تشاهبار على ساحل مكران (بلوشستان الغربيّة) بأسطول من القوارب فألحقه بعمان، فصارت عائداته «تذهب سنويًّا إلى سيّد عمان بكاملها»[2]. وقد فقد العمانيّون السّيطرة على الميناء بعد وفاة السّيّد سلطان عام 1804، بيد أنّهم سرعان ما استعادوه. وبلغت عائدات الميناء في حدود 5000 روبية سنويًّا[3]. وكان السّيّد سلطان بن أحمد قد وافق في عام 1798 أن يدفع للإيرانيّين مبلغًا من المال قدره 6,000 تُم إيراني سنويًّا مقابل استخدام بندر عبّاس حيث كان السّواد الأعظم من سكّان أجزائها الشّرقيّة والجنوبيّة من القبائل المكرانيّة[4].

---

(1) لوريمير، ج. ج، **السّجل التّاريخيّ للخليج وعمان وأواسط الجزيرة العربيّة** (الجزء الأوّل تاريخ، المجلد الثّالث) ترجمة جامعة السلطان قابوس، (1995) صفحات. 62 ـ 61.

(2) المصدر نفسه، ص: 61.

(3) Nicolini, B. (2004) P. 33.

(4) Landen, R. G. (1967) P.217.

ونحا الحكم العماني على جوادر النحو المباشر ذاته في عهد السيّد سعيد بن سلطان (1804 ـ 1856)، فكان هناك ولاة عمانيّون يشرفون على ما يرد إليها ويصدر منها. أمّا موانئ مكران الأخرى فلم تكن تحت حكم السّيّد سعيد بشكل مباشر، إلا أنّه كان له نفوذ واضح عليها. وفي ذلك يقول بوتنجر[1] في وصف رحلته إلى مكران والسّند عام 1810، إنّه بينما كان في بلاط «السردار» (أي الشّيخ) في مقاطعة «بيلا» جاءه رسول يحمل رسالة مكتوبة باللغة الفارسيّة من سلطان مسقط، يبلغ فيها الشّيخَ بأنّ مركبًا عمانيًّا قد غرق قرب مكران، وأنّه أتاه الخبر بأنّ موادّ كانت على متن السّفينة قد عُثِر عليها، ومن ثَمّ وجب على الشّيخ إعادة تلك الممتلكات. اللافت أنّ خطاب السّلطان لم يكن موجّهًا إلى خان الكلات، وإنّما إلى شيخ على مقاطعة صغيرة، ممّا يدلّ على عمق تغلغل النّفوذ العمانيّ في مكران. وقد أفضى ذلك إلى أنّ كثيرًا من أهل مكران أتى عمانَ، وما إن أتوها حتّى شاركوا في بنائها. فكان وجودهم العسكريّ لا تخطئه العين، إذ وصل عددهم في مسقط وحدها إلى 2000 شخص، وكان هذا العدد باطّراد مستمرّ[2]. وكان الحرس السّلطانيّ الخاصّ في عام 1825 يتألّف من 300 جنديّ من مكران. ومن وجوه مشاركتهم

(1) Pottinger, H. (1816) Travels in Belochistan and Sinde. London, repr. Karachi (1976). Pp. 23.

(2) Nicolin, B. (2004) P. 25.

الأخرى أن السّيّد سعيدًا «اعتمد»[1] عليهم في تثبيت سلطته ومواجهة الأخطار الدّاخليّة التي كانت تحدق به، فعيّن دُرَّة ابن جمعة البلوشي واليًا على مسقط، وكان دُرَّة هذا قد أحسن إلى السّيّد سلطان والسّيّد سيف أثناء إقامتهما في مكران[2]، كما عيّن إسماعيل البلوشي، من آل دُرَّة بن جمعة البلوشي قابضًا على حصن سمائل[3].

منزلة جوادر الخاصّة

أخذ الضّعف يسري في الدّولة العمانيّة شيئًا فشيئًا بعد وفاة السّيّد سعيد بن سلطان عام 1856[4]. وكان للضّعف بعداه الدّاخليّ والخارجيّ. تمثّل البعد الدّاخليّ في أنّ السّلطة المركزيّة في مسقط لم تمارس نفوذها بالدّرجة نفسها من التّأثير والتّدخّل المباشرين في شؤون ممتلكاتها. وأينما كان نفوذ مسقط غير مباشر زاد استقلال المقاطعة كما كانت الحال عليه في داخل عمان ومكران. أمّا البعد الخارجيّ فتَمثَّل في أنّ القوى الاستعماريّة الغربيّة (بما جلبته من حداثة) بدأت تؤثّر في المنطقة وفي طرائق الحياة التّقليديّة. إذ إنّ السّفينة البخاريّة الغربيّة بدأت تبحر من وإلى الهند والخليج العربيّ بالإضافة إلى الموانئ الأخرى الواقعة على

---

(1) نيكولايني، بياتشريه، **جزيرة زنجبار: التّاريخ والاستراتيجيا في المحيط الهنديّ (1799 ـ 1856)** (ترجمة نزار آغري)، دار النهار للنشر: بيروت، (1998)، ص. 15.

(2) **الفتح المبين في سيرة السّادة البوسعيديّين**، ص: 408.

(3) المصدر نفسه، ص: 438.

(4) Landen, R. G. (1967) P. 60.

المحيط الهنديّ في عام 1862. كما أُدخِلَت خدمة التّلغراف، وبذلك شرعت بريطانيا تمارس إشرافًا عامًا على الملاحة في المنطقة حرصًا منها على سلامة مرور قوافلها التّجاريّة. وتزامن ذلك مع توافد التّجّار الهنود على المنطقة للإشراف على الملاحة بالسّفن البخاريّة ولتنظيم التّجارة عمومًا. فالنّظام البحريّ الذي اعتمد عليه العمانيّون صار قديمًا، ولم يكن لديهم من العلم والخبرة ما يمكّنهم من إدارةِ تجارةٍ كان عمادها القوّة البخاريّة. كلّ ذلك أثّر سلبًا في طرق التّجارة والملاحة التّقليديّة في المنطقة. وبذلك بدأت مسقط تفقد دورها الرّائد كمركز تجاريّ، وصارت واحدًا من الموانئ المتعدّدة على الخليج العربيّ. من مظاهر ذلك الضّعف تقسيم السّلطنة إلى سلطنتين: أفريقيّة عاصمتها زنجبار وآسيويّة عاصمتها مسقط.

رغم هذا الضّعف ظلّت جوادر جزءًا من الدّولة العمانيّة على نحو مباشر، بل أخذت أهمّيّتها لها تزداد أكثر من ذي قبل، حيث إنّ السّفن البخاريّة لم تكن تتوقّف في موانئها، فأقبل العمانيّون يجمعون البضائع من تلك الموانئ، ثمّ يجلبونها إلى الموانئ الخليجيّة التي تصل إليها السّفن البخاريّة. إلا أنّ هذه العلاقة أصابها شيء من التّوتّر في عهد الإمام عزّان بن قيس البوسعيدي (1868 ـ 1871)[1]. فحين صار أمر الحكم في مسقط إلى الإمام عزّان أعلنت إيران أنّ الاتّفاقية المبرمة بينها وبين عمان لا صلاحية لها، مستندة بذلك إلى بند يتمّ بموجبه إلغاء

(1) Ibid. P. 313.

الاتّفاقية إذا ما انتقل الحكم إلى غير السّيّد سالم بن ثويني وعائلته. وعيّنت السّلطات الإيرانيّة حاجي أحمد، وزير السيّد سالم سابقًا، حاكمًا على ميناء بندر عباس، كما وافقت على بقاء السّيّد سالم، سلطان عمان المخلوع، في الميناء. لم يستطع الإمام عزّان تنظيم قوّة عسكريّة كبيرة، فأرسل في عام 1869 حملة أغارت على المدينة، إلا أنّها فشلت في السّيطرة عليها. أمّا جوادر فواليها الذي عيّنه الإمام عزّان عليها لم يكن مؤيَّدًا من قبل أهلها، فذهب السّيّد ناصر بن ثويني خلسةً إلى جوادر، فالتفّ حوله سكّانها، إذ كانت أمّه من تلك المقاطعة[1]، فقادهم في حملة طرد بها والي الإمام من جوادر، وأعلن نفسه حاكمًا عليها. فكان ردّ الإمام أنّه جهّز حملة بحريّة أراد إرسالها إلى جوادر ليعيد بها الوالي المخلوع. غير أنّ بريطانيا، حرصًا منها على السّلامة البحريّة، تدخّلت، ممّا حال دون ما أراد الإمام.

وكان لجوادر الأهمّيّة ذاتها في عهد السّيّد تركي بن سعيد، الذي أصبح حاكمًا على عمان بعد دخوله مسقطَ في عام 1871 ومقتل الإمام عزّان بن قيس. بل أصبحت جوادر مصدر كثير من الخلاف بينه وبين أخيه السيّد عبدالعزيز الذي استعان به في أوّل حكمه، فانسحب السّيّد عبدالعزيز من الحكم، وذهب إلى جوادر، وأخذ يحكمها على نحو شبه مستقلّ عن مسقط بين عامي 1871 ـ 1873. وما إنْ صار له الأمر في جوادر حتّى بسط حكمه على ميناء

(1) ibid. P. 314.

تشاهبار. ومع أنّ السّيّد تركي كان منشغلًا باستتباب الأمن في صحار إلا أنّه أرسل تعزيزات عسكريّة إلى جوادر لمواجهة هذا التّمرّد، ووقف أهل مكران من قبيلة الكلماتيّين مع السّلطان في خلافه مع أخيه. إلا أنّ ذلك لم يحسم الأمر، فتوجّس الإنجليز أن يقدم السيّد عبد العزيز على ما يهدّد به الملاحة البحريّة، فأوقفوه في إحدى رحلاته البحريّة، ونفوه إلى ميناء كراتشي في الهند، وبذا عادت جوادر إلى ملكيّة سلطان مسقط[1].

إلا أنّ السيّد تركي واجه مشاكل متعدّدة، منها أنّه تدهورت صحّته، ولم يقدر على القيام بأمور الحكم خير قيام، فبعث إلى أخيه عبد العزيز في كراتشي، واستعان به مرّة أخرى، وعيّنه وزيرًا له. فكان ما كان في أوّل حكمه، إذ دبّت الخلافات بين الأخوين مرّة أخرى، وازدادت صحّة السّيّد تركي سوءًا، فقرّر الذّهاب في أغسطس عام 1875 إلى جوادر للاستجمام فيها، إذ كان لجوادر «في نفسه، على الدّوام، جاذبيّة خاصّة تميّزها من باقي أراضيه»[2]. وتنازل موقّتًا عن السّلطة لأخيه عبد العزيز، الذي أصبح الحاكم الفعليّ لعمان من أغسطس حتّى ديسمبر عام 1875. وقرّر السّيّد تركي العودة إلى عمان بعد تحسّن حالته الصّحيّة في شهر ديسمبر، وجعل يمسك زمام الحكم مرّة أخرى.

---

(1) **السّجل التّاريخيّ للخليج وعمان وأواسط الجزيرة العربية**، ص: 68.

(2) المصدر نفسه، ص: 75.

ولما كان لجوادر منزلة خاصّة لدى السّيّد تركي جدّد زيارته لها مرّتين في عامي 1883 و1886، وأمر في زيارته الأخيرة بتعزيز القوة الحامية لجوادر. وكان حكمه مباشرًا عليها، وكان من وجوه ذلك أنّه تولّى مسؤوليّة حفظ الأمن والاستقرار والدّفاع عن البلاد وجمع الأموال وصرفها. وزوّدت جوادر الخزينة العمانيّة مبلغًا يراوح ما بين 20,000 و30,000 ماريا تريزا دولار[1]. واستمدّ السّيّد تركي منها ومن مناطق مكران الأخرى التّابعة لعمان جنودًا لمواجهة الهجمات المتكرّرة على مسقط في 1874 و1877 و1883. فقد كانت قوّاته العسكريّة تتألّف من 400 جنديّ من النّجد والأحساء وما يقارب 250 جنديًّا من حضرموت و100 جنديّ من ساحل مكران وبعض الجنود من أفريقيا الشّرقيّة فضلًا عن250 جنديًّا من عمان[2]. وفعل السّيّد تيمور بن فيصل (1913 ـ 1932) الشّيء ذاته في مطلع القرن العشرين لمجابهة الأخطار الدّاخليّة التي واجهها، حيث شُكّلت في عهده أوّل كتيبة عسكريّة (بالمفهوم المعاصر للكلمة)، سُمّيت بـ«كتيبة مسقط»، التي جُهّزت وطُوّرت في جوادر تحت إشراف ضبّاط بريطانيّين. وكان كلّ الجنود الذين دُرّبوا في بادئ الأمر من جوادر ومن مقاطعات أخرى من مكران[3]. وقام هذا الجيش المنظّم، البالغ

(1) Landen, R. G. (1967). P.351.

(2) ibid. P. 355.

(3) Peterson, J. E. (1978). Pp. 31.

عدده 300 جنديّ من مكران، بحماية العاصمة مسقط والحفاظ على أمنها[1].

استمرّت جوادر وموانئ مكران الأخرى تزوّد الجيش العمانيّ الجنود في عهد السّيّد سعيد بن تيمور[2]، بل إنّ بعضًا منهم كان ممّن كُلّف حراسة السّلطان الخاصّة[3]. إلا أنّه في عام 1947 شهدت المنطقة وضعًا جيوسياسيًّا لم يكن لها عهد به، وأثّر بشكل كبير في علاقة عمان بمكران، إذ أتت إلى الوجود دولة باكستان عام 1947، وصارت بلوشستان الشّرقيّة إقليمًا من أقاليمها الأربعة. وأبدى رئيس وزراء باكستان، لياقت علي خان، اعتراضه لدى الحكومة البريطانيّة على ملكيّة عمان لجوادر، قائلًا بأنّها جزء من باكستان، ومن ثَمّ وجب استعادتها. ولم تُرِدْ بريطانيا أن تتدخّل على نحو يثير حفيظة السّلطان سعيد لما كان لها من علاقة وطيدة معه، فاقترحت على الحكومة الباكستانيّة أن تقدّم له تعويضًا ماليًّا مقداره 4 ملايين جنيه استرلينيّ. فتمّ ذلك بموجب اتّفاقيّة أُبرِمت في عام 1957 لتصبح جوادر ملكًا لحكومة باكستان[4]. وكان آخر والٍ عمانيّ على جوادر

---

(1) Allen, C. H. (1987) Oman: The Modernization of the Sultanate. Croom Helm Colorado: Westview Press and Kent. P. 76.

(2) Ibid. P. 79.

(3) العمري، محمد سعيد دريبي، **الثّورة في التّاريخ العماني المعاصر 1964 ـ 1975م**. رياض الرّيس للكتب والنشر: بيروت (2004). ص: 59.

(4) Bugti, A. M. (2003). P. 59.

هو السيّد هلال بن سعود بن حمد البوسعيدي[1].

وكان العمانيّون قد بنوا في سواحل مكران، ولاسيّما في جوادر، مساجد ومراكز للعلاج ومدارس. وتعد المدرسة السّعيديّة في جوادر أشهر تلك المدارس[2]، ولا تزال آثارها موجودة حتّى الآن. وكان سكّان هذه المناطق يحصلون على وثائق تفيد بأنّهم مواطنون عمانيّون[3]. وفي المقابل شارك العمانيّون من أصول مكرانيّة في ثورتي الجبل الأخضر (1954 ـ 1959)[4] وظفار (1965 ـ 1975). ففي ظفار مات عدد كبير منهم في ستّينيّات وسبعينيّات القرن العشرين، ودُفِن بعضُ من قُتِل منهم في مقبرةٍ تسمّى «مقبرة تلّ البلوش» في منطقة غدو[5] في ظفار. فكان ذلكم من أنصع صور المشاركة في بناء عمان والتّضحية من أجلها. وقد تُوِّجت هذه

---

(1) العبري، سليمان علي سالم، **عمان في سؤال وجواب**. الأجيال للتسويق: روي، (2005) ص: 236.

(2) وبعد إلحاق جوادر بدولة باكستان غُيّر اسم المدرسة إلى «مدرسة جوادر الحكوميّة الثانويّة». ومن الغريب أن الأدبيّات المتعلّقة بمدراس ما قبل النّهضة العمانيّة الحديثة تحجم عن ذكر هذه المدرسة وكأنها لم تكن. وما هذا إلا دليل على قلّة الاهتمام (أو غيابه تمامًا) بعلاقة عمان بمكران.

(3) Al Ameeri, S. M. (2003) P.239.

(4) رحل في يناير عام 1959 الإمام غالب بن علي وطالب بن علي وسليمان بن حمير وثوّار آخرون إلى الدّمّام والقاهرة، وشكّلوا حكومة في المنفى. إلا أنّ الأنشطة الثّوريّة، من زرع للألغام وهجوم من المكامن، لم تنتهِ برحيلهم، إذ ظلّت تتواصل في عمان حتّى ستّينيّات القرن العشرين.

(5) **الثورة في التاريخ العماني المعاصر 1964 ـ 1975م**، ص: 88.

المشاركة الحميمة بالمصاهرة[1]، كما ذكرتُ في الفصل الأوّل. ولنا أن نقول إنّ بهذه المصاهرة وتلك المشاركة ائتلف العمانيّون من أصول يمنيّة ومن أصول مكرانيّة ائتلافًا شكّلوا به يدًا واحدة تُسَمّى «عمان».

كانت هذه نبذًا من الكلام حول تاريخ مشاركة العمانيّين من أصول مكرانيّة فيما كان من أوضاع سياسيّة داخليّة في عهدي اليعاربة وآل بوسعيد. ويبقى السّؤال موجّهًا إلينا وإلى الأجيال القادمة: ماذا نصنع من هذا التّاريخ؟ وكيف نستنطقه؟

نحو خطاب وطنيّ إنسانيّ

قد يقول بعضنا إنّ هذه العلاقة التّاريخيّة كانت ممّا اقتضته الضّرورة، فالسّلطة السّياسيّة في عمان كانت بحاجة إلى من يساعدها على تثبيت قوّتها ومواجهة القوى المناوئة لها، والمكرانيّون كانوا قبائل يحارب بعضها بعضًا في ظلّ غياب حكومة مركزيّة قويّة وبيئة محدودة الموارد، فكانت عمان لهم مسرحًا يمارسون فيه ما دأبوا فيه من اقتتال من جهة ويجدون فيه بيئة موفورة الموارد من جهة أخرى. هذا القول ليس ببعيد كلّ البعد عن الصّواب، وإن أعوزته الدّقة؛ فأيّ علاقة إنسانيّة تحكمها الضّرورة بضروبها المتعدّدة، سواء أكان ذلك الضّرب سياسيًّا أم اقتصاديًّا، أم اجتماعيًّا أم

(1) ينبغي لي أن أؤكّد أنّ ما أقوله في أمر «المصاهرة» ليس رجمًا بالغيب، فقد تقصيتُ المسألة على نحو شخصيّ غدوت بموجبه على علم بمئات الأمثلة عليها. وكلامي المقتضب فيها إنّما يُرَدّ إلى ندرة ما كُتِب حولها.

نفسيّا. وإنْ أقررنا بذلك أقررنا بإنسانيّتنا، وإنْ أنكرناه كان غرورنا وكبرياؤنا حائلًا بيننا وبين إقرارنا بإنسانيّتنا. بيد أنّا إنْ عدَدْنا الضّرورة الموجِّه الأوّل والأخير للعلاقات جرّدنا الإنسان من إنسانيّته، ونزلنا به منزلة كائن دون الإنسان. وليس لنا شفاعة فيما إذا كانت ضرورتُنا ضرورةَ من يملك القوّة ويمارسها؛ ففي ميزان الإنسانيّة مالك القوّة وفاقدها يستويان، والتّجريد ينال الثّاني مثلما ينال الأوّل.

من هذا المنطلق يجب علينا التّثبّت من أمر الضّرورة هذا. فإنْ نظرنا إلى علاقة عمان بمكران نظرة أحاديّة مبتسرة مختزلة، وحصرناها في زاوية الضّرورة نزعنا عنها ما فيها من معانٍ إنسانيّة. فعمان ومكران إقليمان قريبان قربًا نما به، كما تبيّن لنا فيما مرّ، حراك بشريّ بينهما عبر التّاريخ، وكان سكّان كلّ إقليم على احتكاك بسكّان الإقليم الآخر. لا ريب أنّ هذا القرب وذلك الاحتكاك أفضيا إلى إدراك حقّ الجوار ولا سيّما أنّهم جميعا يدينون بدين واحد، ويعيشون في مجتمعين شديدي الصّلة؛ فكلا المجتمعين تسودهما قيم القبيلة كحسن الضّيافة والكرم وحقّ الجوار والانتماء إلى الجماعة، بل إنّ بين القبائل المكرانيّة والعمانيّة العربيّة تشابهًا أكبر من أن يكون مردّه إلى الاتّفاق، كما أسلفت.

من هنا لا عجب في أنّ السّيّد سلطان بن أحمد لم يتّجه إلى قوى إقليميّة مجاورة في سعيه للحصول على مدد عسكريّ، وإنّما ذهب إلى شيوخ القبائل المكرانيّة، وأنّ حاكم الكلات بلغ من حسن ضيافته إيّاه أن فوّض إليه أمر منطقة برمتها. ولاعجب أيضًا في أنّ السّيّد سعيد بن سلطان

عيّن دُرّة بن جمعة واليًا على مسقط لا لسبب إلا لأنّه رحّب بأبيه السّيّد سلطان وعمّه السّيّد سيف، وأحسن إليهما في أثناء إقامتهما في مكران. ولا عجب أيضًا في أنّ الأراضي العمانيّة فتحت ذراعيها لمن أتاها من مكران، كما كانت قد فتحتهما سابقًا لمن أتاها من اليمن، إذ كان شأنُها مع أولئك شأنَها مع هولاء؛ فاستقبلتهم واحتفت بهم خير احتفاء، فتعزّزت بهم وتقوّت. هذه أمور قد يستغربها من نظر إلى «الاستعمار» من منظوره الغربيّ، ولكنّا لا نجد فيها شيئًا يثير الدّهشة مهما يكن فيها من قوّة لافتة للأنظار؛ إذ تأتي من مجتمعين مسلمين تسودهما قيم ثقافيّة مشابهة، ومن ثمّ اكتسبت علاقتهما معًا أبعادًا إنسانيّة قلّما نجد لها نظيرًا.

أرى أنّه ينبغي لنا نحن العمانيّين، خاصّةً وعامّةً، مثقّفين ومسؤولين، أن نبني على هذا التّاريخ خطابًا وطنيًّا إنسانيًّا نعزّز به القيم النّبيلة كالتّسامح والانفتاح على المتعدّد والمتنوّع. (ولا يذهبَنّ عنّا في هذا المقام ما للتّجربة العمانيّة في شرق أفريقيا من ثراء منقطع النّظير من المنظور الإنسانيّ). على أنّ استخلاص خطاب كهذا لا ينبغي له أن يقتصر فقط على حفر التّاريخ؛ فنحن نستطيع أن نأتي من حاضرنا بما نعزّز به ذلك الخطاب الإنسانيّ. من ذلك أنّه يمكننا أن نتفاعل مع ما للبلوشيّة من تراث شعريّ، فنترجمه إلى العربيّة أو نستوحي منه نصوصًا، على أن يتمّ ذلك على نحو يتناغم مع «إنسانيّة» الخطاب الثّقافيّ العمانيّ وفي إطار رؤية شعريّة تناصر الإنسان. وهذا ما سأفصل فيه القول في الفصل القادم.

الفصل الثّالث

المنطلقات الشّعريّة:
إنسانيّة الخطاب الشّعريّ

كلمة شخصيّة

إنّ القصائد التي سأوردها في الجزء الثّاني كان انتقاؤها مبنيًّا على رؤية شعريّة تناصر الإنسان في وجه المجْمَع عليه. وهي رؤيةٌ كان أوّلُ عهدي بها شعورًا لم أكن على كبيرِ وعي به، إلا أنّي ازددت وعيًا به وإيمانًا كلّما ازددت معرفة بالشّعر ومذاهبه. فالشّعر الذي يثير نفسي ويطربها هو ذاك الذي يأخذ بيدي، ويذهب بها إلى حيث تخفق نُظُم المجتمع، حيث الإنسان في أصفى صوره، حيث الرّؤى المؤدلجة أنأى ما تكون؛ هو الشّعر الذي يناصر الإنسان فردًا، ويأبى تدجينه. فأنا لم أكره شيئًا في حياتي كرهي لعُرفٍ مجتمعيّ وقف حائلًا بين الإنسان وإنسانيّته، عُرفٍ صنّف النّاس، كبّل عفويّتهم، قيّد سجيّتهم، فرّقهم شيعًا وأحزابًا، ذهب بهم مذاهب يناوئ بعضها بعضًا. من هنا ظللتُ دومًا أستلذّ الشّعر الذي يروي عن عاشق هائم حيل بينه وبين معشوقه، عن محزون منكوب منعه مجتمعه من قوت يومه، عن باحث عن معانٍ خارج المجمَع عليه، عن ذي فكر يستنكف من أن يُؤطَّر،

عن ذي حَمِيّة يأبى أن يذلّ، عن ذي بصيرة مرهفة يبصر بها كيف أنّ المتّفَق عليه يميت الإنسان فينا، فيتمرّد عليه تمرّدًا.

وكان شعرٌ هذا شأنه يحزنني ويسحرني حتّى كأنّي كنت أراه محيي الذي يميته المجتمع فينا. وفي المقابل كنت أشمئزّ من الشّعر الذي اتخذه صاحبه مطيّة أراد بها بلوغ غاية، وكان سواءً عندي إن كان مؤدّى غايته منفعة شخصيّة أو مصلحة مجتمعيّة. وكنت أرى أنّه متى ما وُظّف الشّعر لقضاءِ وطرٍ أو نصرةِ فكرٍ فَسَق عن الفنّ، وفقدت شاعريّته، فكان بوق ترويج ليس إلا. وشعرٌ هذا شأنه كنتُ في غنى عنه، ولم يكن مغنيه عندي جمال صوره وألق كلماته ونسق تراكيبه. ظلّت هذه الرّؤية مرشدي منذ أن بدأت أحسّ بالشّعر ولا تزال. وهي الرّؤية عينها التي استندت إليها في اختياري للنّصوص. ولأنها تشكّل عنصرًا محوريًّا من عناصر الطّرح الذي أقدّمه في هذا الكتاب ولأنّها تأتي متّفقة منسجمة مع المنطلقات الوطنيّة التي أوضحتها في الفصل الأوّل في نزعتها الإنسانيّة، أرى أنّه من الضّروريّ أن أبسط فيها القول تنظيرًا وتطبيقًا. لذا سأتناول أوّلًا في هذا الفصل آراء بعض النّقّاد والشّعراء، ثمّ أناقش ثانيًا قصائد لثلاثة شعراء عرب معاصرين: أدونيس وسيف الرّحبي ومحمّد الماغوط[1].

(1) هذا الفصل في معظمه كان أصلًا دراسة لي عنوانها «نشوز الشّعر وانشقاقيّته» نُشِرت في العدد التّاسع والستّين من مجلة **نزوى**، 2012. صفحة (11 ـ 23).

أوّلاً: الإطار النظري

نحن نعيش في عالم فيه ما فيه من معانٍ دقيقة خاصّة غامضة لا يُعرَف أمرُها ولا يُدرَك كنهُها. غير أنّ الخطاب الثّقافيّ الاجتماعيّ، حتّى يُسقِط على نفسه ضبطًا وتماسكًا ومعنى، يحاول أن يجعل تلك المعاني الخاصّة عامّة متناولة متداولة، فيختزلها في أدوات تصنيف متّفق عليها. وعمليّة إسقاط «الضّبط والتّماسك» هذه توهمنا بأنّ ما اجتمعنا عليه من المعاني إنّما هو قارّ ثابت، وبأنّ هواجسنا ذات الخصوصيّة الفرديّة يمكن أن تُعبِّر عنها اللغة تعبيرًا شاملًا جامعًا. وبذا يتحوّل الإنسان إلى «شيءٍ» ممكن تدبيرُ أمرِه وإدراكُ كنهِه. إلا أنّ التّجارب الفرديّة، يقول هنري ودوسن[1]، تبلغ من الخصوصيّة والفرادة بحيث تظلّ عصيّة

(1) هنري ودوسن، الباحث البريطانيّ في اللسانيّات التطبيقيّة، له باع طويل في مجالي الأسلوبيّة واللسانيّات التّطبيقيّة، بل يعدّ حجّة فيهما. وآراؤه حول «الأدبيّة» التي أوردها تتناثر في طيّات مؤلّفات كثيرة بدأ كتابتها منذ 1957. من تلك المؤلّفات:

Widdowson, H. (1975). Stylistics and the Teaching of Literature. Harlow: Longman.

Widdowson, H. (1983). «The deviant language of poetry», in C. J Brumfit (ed.) Teaching Literature Overseas: Language - Based Approaches. The British Counci: Pergamon Press pp.l. 7 - 16.

Widdowson, H. (1984) «Reference and representation as modes of meaning», in H. G. Widdowson. Explorations in Applied Linguistics 2. Oxford: Oxford University Press. 150 - 59.

على البيان، وأقصى مبلغ يمكن أن تصل إليه اللغة في سبيل التّعبير هو مفردات غامضة نسبيّة متغيّرة المعاني كـ«روح» الإنسان و«قلبه». فتجارب الفرد تأبى أن تُؤطَّر أو تُقولَب وفقًا لما اتّفِق عليه اجتماعيًّا. ووظيفة الشّعر، حسب رؤية ودوسن، هي فضح الاتفاق الجمعيّ وكشف نسبيّة المعاني ولاثباتها.

= Widdowson, H. (1985). «The teaching, learning and study of literature», in R. Quirk and H. G. Widdowson. English in the World: Teaching and Learning the Language and Literatures. Cambridge: Cambridge University Press.180 - 94.

Widdowson, H. (1986). «The untrodden ways», in C. J. Brumfit and R. A. Carter. (eds.) Literature and Language Teaching. Oxford: Oxford University Press.133 - 39.

Widdowson, H. (1988). «Poetry and Pedagogy», in D. Tannen (ed.) Linguistics in Context: Connecting Observation and Understanding. Norwood, NJ: Ablex.

Widdowson, H. (1992) Practical Stylistics. Oxford: Oxford University Press.

Widdowson, H. (1994). «Old song that will not declare itself: on poetry and the imprecision of meaning», in R. Sell and P. Verdond. (eds.) Literature and the New Interdisciplinarity. Amsterdam: Rodopi. 31 - 43.

Widdowson, H. (1998). «Reading the signs. The critical interpretation of texts», SPELL: Swiss Papers in English Language and Literature. 11. 145 - 159.

Widdowson, H. (2000). «Critical practices: on representation and the interpretation of texts», in S. Sarangi and M. Coulthard. (eds.). Discourse and Social Life. London: Pearson Education.

Widdowson, H. (2002). «Verbal art and social practice: a reply to Weber», Language and Literature. 11/2: 161 - 167.

وإنْ كان الشّعر تعبيرًا عن عوالم الفرد الخاصّة غير القابلة للتّأطير لزم أن تكون العوالم والآفاق التي يقدّمها الشّعر ناشزة عن المتّفق الجمعيّ، وأن تُعَدّ ضربًا من الخيال إذا ما نُظِر إليها من المنظور الاجتماعيّ. من أبسط صور ذلك أنّك تجد شاعرًا يتحدّث إلى كائن غير ناطق، كما يفعل الشّاعر الإنجليزيّ جون كيتس في أغانيه الذّائعة الصّيت حين تجده تارة يناجي العندليب، وتارة أخرى يناجي وعاء. ولو انطلقنا من «المنطق» الاجتماعيّ لقلنا إنّ ذلك اختلال عقليّ وضرب من الجنون. على أنّ هذا القول قد يكون أدقّ ما يمكن أن يوصف به الشّعر. فالجنون له دلالتان: الأولى تشير إلى زوال العقل، النّاتج من عدم التّوازن في وظائف المخ الفسيولوجيّة. والثّانيّة، وهي التي تعنى به هذه الدّراسة، تشير إلى تصرّفات تخرج عن القواعد السّلوكيّة المتّفق عليها اجتماعيًّا. فـ«الحكمة» تقتضي أن يأتي الإنسان «العاقل» بسلوكيّات يقرّ بها السّياق الاجتماعي. أمّا المجنون، حسب الدّلالة الثانيّة، فهو الذي يستحوذ عليه عالمه الخاصّ، فلا يجد غضاضة في أنْ لا يحتفل للمجتمع المثقل بنواميسه الضيّقة الخانقة. لعلّ افتتان قيس بعالم يدور حوله وحول محبوبته ليلى هو الذي يجعلنا نصفه بأنّه مجنون ليلاه. فالعالَمان كلاهما، ذاك الخاصّ بالمجنون وذاك الخاصّ بالشّاعر، يلتقيان في تمرّدهما على القيود.

غير أنّ ذينك العالمين سرعان ما يفترقان في مجاليهما: فالأوّل يهرب من المجتمع الرّازح تحت وطأة القيود إلى عالمه الشّخصيّ الأكثر ضيقًا، عالمه الذي يبدأ

به وينتهي إليه. أمّا الشّاعر فعالَمه يبدأ بذاته إلا أنّه ينتهي إلى الإنسان. و«ليس معنى النّظر في الذّات هو الانكباب على النّفس. بل إنّ الذّات هنا تصبح محورًا أو بؤرة لصور الكون وأشيائه، ويمتحن الإنسان من خلال النّظر في ذاته وعلاقته بهذه الأشياء. وقد يدير نوعًا من الحوار الثّلاثي بين ذاته النّاظرة وذاته المنظور فيها وبين الأشياء. ومن خلال هذا الحوار تتولّد الحقيقة التي يحدثنا سقراط أنّه من المستحيل أنْ تغرس في نفس الإنسان، ويعلمنا أنّه لا بدّ من إدراكها بالجدل الذي يبدأ بالفكرة أي الذات الناظرة. ثم امتحان الفكرة بالشّكّ أو التّأمّل في الذّات المنظور فيها، مستعينة في ذلك بالحقائق العيانية، وهي الأشياء»[1].

ولإيضاح «إنسانيّة» الشّعر إيضاحًا أدنى إلى مداركنا يمكننا أن نلجأ إلى مقارنة أخرى. فإن وازنّا الشّعر بالأسطورة والدّين وجدنا أنّها كلّها نابعة من أغوار النّفس البشريّة حيث تلتقي الأضداد و«اللامعقول» و«اللامنطقي»، حيث تتداعى سلطة المنطق المجتمعيّ. وفي ذلك يشاركنا الرأيَ الشّاعرُ العربيّ صلاح عبد الصّبور، إذ يقول «إنّ الفلاسفة والأنبياء والشّعراء ينظرون إلى الحياة في وجهها لا في قفاها... وينظرون إليها ككلّ لا كشذرات متفرّقة في أيّام وساعات، ومن هنا فإنّ همومهم يختلط فيها

(1) عبد الصّبور، صلاح، **حياتي في الشّعر**، بيروت: دار اقرأ، (2001) ص: 7.

الميتافيزيقا والواقع والموت والحياة، والفكر والحلم...»[1]. على أنّه مع تواشج مصدريهما، فإنّ الدّين والشّعر يختلفان في مرماهما، فالأوّل يحاول تجريد الإنسان ممّا يعدّه «غير أخلاقيّ»، فيقيّد خياله، ويوجّهه نحو عالم مثاليّ يعجّ بالأوامر والنّواهي، أمّا الثّاني فيتناول الإنسان على ما فيه من ضروب التّعقيد والغموض، فيفتح له آفاقًا نحو المحتمل، والبديل، ويطلق العنان لخياله.

وإنْ أقررنا بذلك كان علينا أنْ نقرّ أيضًا بأنّ الشّعر لا ينبغي له أنْ يلعب دورًا في الصّراع الاجتماعيّ والاقتصاديّ بين المستغلّين والمقهورين، أو يكون أداة لبثّ الرّوح الثّوريّة في المجتمع. فمادّة الشّعر هي النّفس الإنسانيّة، بما تحمله هذه الكلمة من معانٍ أعمق وأشمل من أن تحصر في (أو تحشر إلى) مجرّد صراع بين طبقات، أو أداة في تغليب رؤية أيدلوجيّة على أخرى. من هنا لنا أن نقول إنّ الشّعر الذي يرمي إلى مساندة نظام مرسوم، واضح المعالم، متبلور الخصائص، سياسيًّا كان أو اجتماعيًّا، دينيًّا كان أو ثقافيًّا، أقرب إلى دعاية أو سلعة منه إلى شعر. إذْ إنّ شعرًا هذا دأبه يفقد مادّته التي بها يعرف: الإنسان، لا سلامة الأنظمة الأيدلوجيّة.

فالشّعر فنّ التزام أصيل أصالةً تكمن في مساءلة الافتراضات، وليس في المثول بين يديها، تكمن في استنكافه من أن يؤطّر أو يؤدلج. لعلّ هذا ما يشير إليه النّاقد

(1) المصدر نفسه، ص: 104.

والأديب المصريّ إدوارد الخراط في ردّه على من يتّهمونه بالإغراق في «الذّاتيّة»: «لست أعفي نفسي، ولا يمكن أن أعفيها (ولا أعفي أحدًا) من تبعات الالتزام، وليس هناك بالقطع أية فسحة من نفض عبء التزام ما. كل منّا ملتزم... وأظنني قلت في أكثر من موضع أن التزامي ليس بأيديولوجيّة محدّدة، ولا بنظام فكري محدّد، ولا بفلسفة محدّدة، حتّى هذا، إذا صحّ، فهو التزام محدد بمعنى من المعاني»[1]. لذا لا يمكن حصر الزّمان الشّعريّ في المرحلة الزّمنيّة التي يعيشها الشّاعر، كما لا يمكن حصر المكان الشّعريّ في رقعة جغرافيّة، ذات خصائص اجتماعيّة وثقافيّة معيّنة. فمن شأن الشّعر أنْ يتجاوز المحدّدات، زمانيّة كانت أو مكانيّة.

من هنا لا يملك المرء إلاّ أنْ يختلف مع الخراط في «أنّ وجود الكاتب في الغرب يشكّل فقط ركنًا في نتاج الثّقافة العامّة أو أحيانًا للتّسلية فقط»، وأنّه «لعلّ الرّوائي أو الشّاعر في الغرب قد أصبح غير مهمّ، غير فعّال، إلى حدّ كبير، أمّا في العالم العربيّ، فعلى العكس ما ينتظر من الرّوائيّ أو الشّاعر في العالم العربيّ كبير»[2]. هذا التّصوّر، الذي به يرى صاحبُه الأديبَ أو الفنّ في الغرب خاملًا غير ذي بال، يحمل افتراضًا مسبقًا مفاده أنّ الأديب دوره ينتعش أينما وُجِدَت قضايا سياسيّة واجتماعيّة واضحة

(1) الخراط، إدوارد «كلّ منّا ملتزم» **نزوى**. يناير، (25) (2001) ص: 37.

(2) المصدر نفسه، ص: 45.

المعالم، ولما كان العالم العربيّ يعاني مشكلات مثل التّخلّف والإغراق في الماضي وتأويل الدّين تأويلًا يخالف قيم الحريّة والدّيموقراطيّة كان دور الأديب فيه أكثر أهمّيّة وأشدّ إلحاحًا من دور نظيره في العالم الغربيّ. وبناء على هذا الافتراض، على الإنسان الشّاعر والأديب أن يكون بوق الأيدلوجيّة الإصلاحيّة، وعليه أن يلبس رداء المصلح الاجتماعيّ. خلاصة القول هي أنّ مادّة الأدب، وفقًا لهذا المنظور، هي القضيّة، وليس الإنسان.

بيد أنّ الشّعر ليس استجابة لقضيّة، وإنّما هو استجابة للمفارقة بين توق الإنسان إلى أن يكون حرًّا من القيود، وبين ضرورة أن يمارس نشاطه الإنسانيّ داخل قيود، للمفارقة بين توق الإنسان إلى أن يؤكّد تميّزه من المجتمع وبين ضرورة أن يعيش في محيط مجتمعيّ. إذْ إنّك ما إنْ تعلن حقّك في التحرّر من القيود حتى تؤكّد عزمك على أنْ تمارس حرّيّتك في قيود أخرى، إذ لا قيم مطلقة للحرّيّة، صالحة لكلّ الأزمنة والأمكنة. وهذا بدوره يعني أنّ الآفاق الجديدة والعوالم البديلة التي يأتي بها الشّعر تكون هي بدورها عرضة للمساءلة والمكاشفة، ممّا يوفّر للشّعر دومًا مادّته، بصرف النّظر عمّا إذا كانت هناك قضايا سياسيّة واجتماعيّة تُفسَّر على أنّها مصيريّة ملحّة. ولربّما كان في هذه المفارقة مكمن الهمّ الوجوديّ لدى الإنسان، وهي مفارقة ليست مرشّحة للنّفاد ما دام الإنسان دائم الحاجة إلى من يستأنس به ويجتمع معه.

هذا الشّوق إلى رؤى بديلة لا يخلقه الشّعر في قارئه،

وإنّما هو شوقٌ ملازمٌ له منذ طفولته. وفي ذلك يقول جاي كوك إنّ الطّفل، بشغفه الشّديد بعالم الألعاب والدّمى، يعبّر عن مَلَكَة خلق عوالم بديلة[1]. إلاّ أنّ التّقاليد والأنظمة الاجتماعيّة تحاول دومًا تقييد تلك القدرة الرّاسخة في النّفس البشريّة بأن تجيز عالَمًا واحدًا تقرّ له بالحقّ دون سواه. ولعلّ اللغة، بتراكيب جملها، ودلالات مفرداتها، المتّفق عليها، تأتي في مقدّمة الأدوات الاجتماعيّة الكابحة للخيال الخلاق، إذ ممّا يتمخّض عن تعلّم اللغة أنْ يرى الطفلُ العالمَ تبعًا للتّصنيفات والقوالب الاجتماعيّة. فإنْ رأى كائنًا بأعضاء جسديّة معينّة تفرض عليه اللغة أن يصفه بأنّه إمّا ذكر وإمّا أنثى، إمّا رجل وإمّا امرأة. وما إن فعل ذلك حتّى استحضر مجموعة من التصوّرات والتّمثيلات الذّهنيّة من شأنها أن تؤطّر الإنسان.

أمّا الشّعر فهو محاولة العودة إلى الطّفولة، إلى قوة الخيال البتول الذي لم تلامسه أيدلوجيّات اللغة والمجتمع. وما دام الأمر كذلك، فلا جرمَ أنْ نجد الإنسان الشّاعر يسعى إلى التّمرّد على المؤدلَج. وحسبما يقول أدونيس في مقدّمته **لديوان الشّعر العربيّ** إنّ: «لهذا الحنين مرتكزًا في الطّبيعة الإنسانيّة. فالإنسان يتوق إلى أن يتخطّى ظواهر الأشياء إلى ما ورائها، ومهمّة الشّعر هي أن يفتح دروبًا إلى ذلك العالم الخفيّ وراء العالم الظّاهر، ويتيح للإنسان أنْ

(1) Cook, G. (2000). Language Play, Language Learning. Oxford: Oxford University Press.

يتخلّص من العوائق، ويصير أشبه بسائل روحي يتمدّد في العالم»[1]. أي إنّ الشّعر استجابة فطريّة إنسانيّة، وليس ضرورة قوميّة أو دينيّة. ولعلّ ما يقوله الشّاعر العربيّ صلاح عبد الصّبور قريب إلى ما أرمي إليه: «...الشّعر... يرينا نفوسنا في انفعالاتها وعواطفها، بما يجلوه من صور نفسيّة، ويعيننا على الاحتفاظ لتلك النّفس بأصالتها، وعلى تنمية هذه الأصالة، وهو يرينا الجمال في الحياة...»[2]. هذه الأصالة، فيما أرى، هي غير المؤدلج وغير المقنّن.

ونحن لنا في أشعار أدونيس وسيف الرّحبي ومحمّد الماغوط ما يؤيّد هذه الرّؤية.

ثانيًا: أمثله من الشعر العربي المعاصر

لعلّ قصيدة أدونيس «المصباح»[3] هي خير ما يمكن أنْ يفتتح به هذا الجزء[4].

---

(1) أدونيس (علي أحمد سعيد) مقدّمة **ديوان الشّعر العربي**: الكتاب الثّاني، بيروت: دار الفكر (1979) ص: 23

(2) عبد الصّبور، صلاح **قراءة جديدة لشعرنا القديم**، ط3 بيروت: دار العودة، (1982) ص: 15، 16.

(3) أدونيس (علي أحمد سعيد) **الأعمال الشّعريّة الكاملة**. بيروت: دار العودة، (1985) ص: 312.

(4) قبل الخوض في القصائد التي ترد في هذا الجزء أودّ أن أؤكّد أنّي لا أبتغي تحليلها تحليلًا نقديًّا شاملًا، أو مناقشة ما كُتِب حولها، وإنّما أسعى إلى إبراز ما يؤكّد المنحى النّظريّ للجزء الأوّل.

يحمل في رابعة النّهارْ
مصباحه، يبحث عن إنسانْ
لا رمل في عينيهْ
يسير في خفّ من الغبارْ
ينام في برميلْ
ملتحفًا كفّيهْ

- وأنت، ماذا؟
- ليس لي عينانْ
بيني وبين إخوتي قابيلْ
بيني وبين إخوتي الطّوفانْ

حين ينام الليل والنهارْ
أغافل السّفاحْ
أمشي ويمشي خلفي الغبارْ
لكنني أمشي بلا مصباحْ.

انطلاقًا من فكرة أنّ اللغة الشّعرية لا تحيل إلى سياق بعينه، وإنما تمثّل عوالم بديلة، بإمكاننا أنْ نقرأ

«المصباح» و«البرميل» قراءة تمثيليّة وليست إحاليّة، فنقول إنّ الأوّل لا يحيل إلى أداة ماديّة تضيء الطّريق، وإنّما يمثّل شيئًا معنويًّا يهتدي به الإنسان في حياته، وإنّ الثّاني لا يرجع إلى وعاء، وإنّما يرمز إلى عوالَمَ معلّبة مقولَبة. وبذا يمكننا تأويل القصيدة على أنّها تمثيل لعالَمين مختلفين: عالم الإنسان غير الشّاعر وعالم الإنسان الشّاعر. الأوّل عالم ذو أطر وقوالب، ليس فيه معاناة روحيّة، ولا مجازفة فكريّة، عالمٌ ينعم فيه منتسبه براحة البال، فهو يحمل «مصباحًا» ينير طريقه، مصباح القوانين والقوالب المجتمعيّة، ليس له مشاغل تقلق فكره، أو تقضّ مضجعه. إلاّ أنّه عالم مقنّن ضيّق الآفاق، صاحبه كالذي ينام في برميل لا يستطيع أن يمدّ رِجليه فيه. أمّا العالَم الثّاني فهو نقيض ذلك كلّه: ذو آفاق رحبة، ومجازفة فكريّة، ومخاطرة روحيّة. إنّه عالم الإنسان الشّاعر الذي لا يعول على عينيه الحسّيّتين أو يهتدي بالحكمة الموروثة (فهو لا يحمل في رابعة النّهار مصباحًا)، إنّه عالَم الإنسان الشّاعر الذي يستنكف من أن يشتري الثّقة الرّخيصة يعلّب بها فكره في قوالب اجتماعيّة جوفاء.

الفرق بين العالَمين يمكننا إيجازه بالقول إنّ حامل المصباح يرى بعينيه الحسّيّتين الطّريق مضيئًا مستقيمًا، إلاّ أنّ بصيرته لا تعينه على أن ترى أبعد من مجال إضاءة المصباح، أي إنّ ثقته باستقامة طريقه مستمدّة من «مصباحه» و«برميله»، من الأعراف والقيم المجتمعيّة. أمّا الإنسان الشّاعر فهو، بدل أنْ يستعين بمصباح العادات والتّقاليد

ليضيء به طريق سفره، يمتطي، بروحه النّزّاعة إلى المجازفة والمغامرة، صهوة غير المألوف وغير المقنّن.

القصيدة الثّانية هي «زهرة الكيمياء» لأدونيس[1]:

ينبغي أن أسافرَ في جنّة الرّمادْ
بين أشجارِها الخفيّهْ
في الرّمادِ الخواتيمُ والماسُ والجرّةُ الذهبيّهْ.

ينبغي أن أسافرَ في الجوع، في الورد، نحوَ الحصادْ
ينبغي أن أسافرَ، أن أستريحْ
تحت قوسِ الشّفاهِ اليتيمهْ
في الشفاهِ اليتيمةِ في ظلّها الجريحْ
زهرةُ الكيمياءِ القديمهْ.

في البيت الأوّل نجد في عبارة «جنّة الرّماد» مضافًا ومضافًا إليه في حالة تنافر كامل. فالجنّة تعني البستان، أو الحديقة ذات النّخل والشّجر أو دار النّعيم في الآخرة[2]،

(1) أدونيس (علي أحمد سعيد) **كتاب التّحولات والهجرة في أقاليم الليل والنهار**، بيروت: دار الآداب. (1988) ص: 9.

(2) **المعجم الوسيط** (أخرجه إبراهيم مصطفى وآخرون)، استنبول: المكتبة الإسلاميّة للطّباعة والنّشر، ط2، (1972)، ص: 141.

وهي، في كلتا الحالتين، لها إيحاءات إيجابيّة. أمّا الرّماد فهو ما تخلّفه المواد المحترقة[1]، وهي بذا تكون أقرب إلى الجحيم. في هذا الرّماد المتلازم بالنّار عرفًا، والمنسوب إلى الجنّة نصًّا، نفائس كالخواتيم والماس والجرّة الذّهبيّة. هنالك مخالفة واضحة بين المعتقد السّائد الجمعيّ ومذهب الشّاعر. فالخلاص مرتبط، عرفًا، بالجنّة، والطريق المفضي إليها هو التّقيّد بتأويلات متّفق عليها. أمّا ما يدعو إليه الشّاعر فهو حرق ما هو بالٍ وتليد، حرق ما يُعتقد عرفًا أنّه هو المنقذ، وذلك بالسّفر «في الجوع، في الورد، نحو الحصاد»، أي، تمثيلًا، خوض غمار «المنكَر»، المنهيّ عنه، والمحذور منه، والمحفوف بالمخاطر. فكما جازف البطل في الأسطورة اليونانيّة في سعي الحصول على الجرّة الذّهبيّة المعلّقة على شجرة في غابة يحرسها تنّين خطير لتخليص بلاده من اللعنة، كذلك الذّات الشّاعرة تقتحم الحدود، تجتاز الخير والشّر، تجرّب التّابو، تصارع المعتقد الجمعيّ. وإنْ أرادت الاستراحة فيجب عليها أن تستريح «تحت قوسِ الشّفاءِ اليتيمةِ في ظلّها الجريحْ/ زهرةُ الكيمياءِ القديمهْ» أي إنّ الاستراحة لا تتحقّق بالارتماء في أحضان الخطاب السّائد، وبتبنّي لغته ورؤاه، وإنّما تتحقّق «تحت قوس الشّفاء اليتيمه» و«في ظلّها الجريح»، أي باستئناس المختلف النّاشز.

(1) **المعجم الوسيط**، ص: 372.

إنّ إلْفَ المختلف هاجسٌ يشارك أدونيسَ فيه الشّاعرُ العمانيّ سيفُ الرّحبي. لقد ذكرتُ في الجزء الأوّل أنّ الشّعر هو تعبير عمّا يختلج في أعماق الإنسان من مشاعر وعواطف وأسئلة وهواجس غائرة في القلب تستعصي على اللغة بتصنيفاتها وقوالبها. لعلّ هذا ما يذهب إليه سيف الرّحبي في قصيدته «ولادة عسيرة»[1]:

هذه الكلمات الغاصّة في القلب
المرتبكة، المصطدمة بالجدار
الكلمات التي تجزّ الأحشاء
بضوئها القاطع.
هذا الطّائر الذي يغنّي في
ظلام الثّكنات.
الكلمات النّائحة
كذئاب في ليل قرية مهدّمة،
تحلم بالهواء الطّلق
تحلم بالنّجوم.

ولما كان الشّعر تعبيرًا عن تجارب الإنسان، ولما

(1) الرّحبي، سيف **مقبرة السّلالة**، كولونيا: منشورات الجمل، (2003) ص: 92.

كانت تجارب الإنسان أعمق من أن تحويها اللغة، بقوالبها وتصنيفاتها، كان طبيعيّا أن تكون اللغة المراد التّعبير بها عصيّة على الولادة، أي عصيّة على الدخول في أطر وتصنيفات اللغة أو تستنسخها. فالشّعر «... يرفض استنساخ الخطابات السّياسيّة والأيدلوجيّة السّائدة، ويميل إلى استيحاء ما هو قيد التّشكل، وما ينبت في أعماق الذّات المبدعة ملامسًا لحظات... التّساؤل عن الكينونة والمصير، وعن العلاقة بالتّاريخ والآخر»[1]. هي كلمات غائرة، تتوق إلى جوّ بعيد عن السّطحيّة، وتنأى بنفسها عن معامع التّحزّب السّياسيّ والتّعصّب الأيدلوجيّ.

هذه «الكلمات الغاصّة في القلب» التي تعايشها الذّات الشّاعرة تتحوّل إلى «صرخة غابرة في الأحشاء»[2]:

الصّرخةُ الغابرة في أحشائي
كحيوانٍ مطمور في كهف، تتجوّل
بين النّائمين مع جندها الغرباء،
وتجبرهم على المضيّ معها نحو
أقاصٍ مجهولة،

(1) برادة، محمد «تحوّلات مفهوم الالتزام في الأدب العربي الحديث»، **نزوى** (25)، يناير، 2001م، ص: 18.

(2) الرّحبي، سيف **معجم الجحيم، مختارات شعريّة**، القاهرة: دار شرقيّات للنّشر والتّوزيع، (1996)، ص: 185، 186.

هذه الصّرخة القادمة من عهودِ
الفيضانات الكبرى، دليل أسفاري
الوحيد
امرأتي المدلّلة، أحيانًا
أراها تخاتل الضّباع في سريري
وتنام وديعةً بين ذراعيَّ الهادئتين
بفعل المخدّر.

وأحيانًا تسقط فوق الذّرى البعيدة
مُنتحبةً، مثل أرملةِ العصور.

لكن في هذه الليلةِ التي هجرتْني فيها
أرى في الطّرف الأقصى من الغابة
نمرةً جريحةً ترمقُني بإعجابٍ.

هذه الصّرخة لا تحيل إلى تلك النّاتجة من فراق حبيب، أو فقدان عزيز، إنّما هي نابعة من تأمّل المصير الإنسانيّ، ليس إنسان القرن العشرين، أو إنسان الشّرق، أو الإنسان الأبيض، أو الإنسان الأسود. هي صرخة تلازم الإنسان «من عهود الفيضانات الكبرى»، منذ أن وُجِد الإنسان على الأرض وهو يحاول أنْ يدرك كُنه وجوده. هي دليله الوحيد في عوالم قصيّة مجهولة، عوالم فكريّة وروحيّة مختلفة عن العالم الذي ألفناه في حياتنا.

يقول الرّحبي في قصيدته «أحلام القطارات»[1]:

...

أدخلني دانتي إلى حضرته وحجز لي

مقعدًا في الجحيم

لبستُ زعيق طفولتي

هربَ مني الرّجال الرّسميّون

وأشعلت قطارات الليل أنهارها المقدّسة

في أحشائي.

نحن في عالَم شاعرٍ يستمرئ التّمرّد والانشقاق، ويستنكف من الانتماء. فلا جرم أنّ «الرّجال الرّسميّين» المؤمنين بالخطاب الثّقافيّ السّائد يتجنّبونه ويهربون منه، بل حتّى إنّ أقرانه من الشّعراء يتبرؤون منه. فنجد دانتي، صاحب الكوميديا الإلهيّة، يضعه في مصاف الأشرار. إنّه يخرج على وجهه في هذا العالم المقولَب باحثًا عن المعاني الإنسانيّة ذات الطّابع الطّفوليّ التي لَمّا يدجّنها الخطاب الثّقافيّ:

دماؤك بلّلت شفاهي

بالأمطار الوثنيّة

(1) لقراءة النّص كاملًا، انظر: معجم الجحيم ص: 9 ـ 20.

فطفقتُ باحثًا عن إلهي الآخر
في أرخبيلات الجنون
لم ترضعني أُمّ
لم تأوِني بلاد
استيقظتُ فرأيت القطارات
تنهب عمري
بمخمل المسافات
فتبعتُك أيّتها الأم الشّريرة
يا لعنة الولادات الصّعبة

انفجري أيّتها الجزر النّائمة
في أحشائي
لطّخي وجه الخلائق
بزعيق الأقاصي
فقد شاخت أحلامي
دخلت طورَ الهباء

تتحوّل تأمّلات الشّاعر واختلاجاته من «كلمات غاصّة في القلب» إلى صرخة غابرة في الأحشاء، إلى «جزر نائمة» يستحثّها الشّاعر على الصّحو، بل على «الانفجار»، لـ«يلّطخ

بها وجه الخلائق». وما ذاك إلاّ لأنّه يرفض هذا العالم، فهو شخص لم يلُذْ إلى قوقعة الخطاب الأيدلوجيّ، ولم يتخندقْ في شرنقة المألوف المقبول، «لم ترضعني أمّ/ لم تأوني بلاد». إنّه يبحث عن «إلهه الآخر». فهذا الإله الآخر (يمكن أن يُفسّر على أنّه) عالمه الذّاتيّ، الخاصّ به كذات شاعرة، البديل المختلف عن المألوف. يبحث الشّاعر عن هذا الإله «في أرخبيلات الجنون»، في عالم الفكر الخارج عن «الرّشد» و«الحكمة» التّقليديّين.

أنْ يضيق الشّاعر ذرعًا بالواقع ويطمح إلى عالم أكثر رحابة أمرٌ نجده أيضًا في أعمال الشّاعر محمّد الماغوط. فالقارئ لمجموعة الماغوط الآثار الكاملة يلمس أنّ هناك طابعًا حزينًا يغلب على أشعاره، إلا أنّ هذا الحزن ليس، بالضّرورة، يشير إلى تجربة فرديّة ضيّقة النّطاق، وإنّما هو نتيجة معاناة ناجمة عن سبر أغوار الواقع سبرًا يتجاوز به الشاعر ذاته ليدنو من معانٍ ذات أبعاد إنسانيّة كونيّة. ففي قصيدته «الشّتاء الضّائع»[1] يقول الماغوط:

...

فأنا جارحٌ يا ليلى

منذ بدءِ الخليقةِ وأنا عاطلٌ عن العمل

(1) لقراءة النّصّ كاملًا، انظر: الماغوط، محمد **الآثار الكاملة**. بيروت: دار العودة. (1981) ص: 36 ـ 39.

أدخّن كثيرًا
وأشتهي أقرب النّساء إليّ
ولكم طردوني من حاراتٍ كثيرة
أنا وأشعاري وقمصاني الفاقعة اللون
...
فأنا رجلٌ طويلُ القامة
وفي خطواتي المفعمةِ بالبؤس والشّاعريّة
تكمن أجيالٌ ساقطةٌ بلهاء
مكتنزةٌ بالنّعاسِ والخيبة والتّوتر
فأعطوني كفايتي من النّبيذ والفوضى
وحرية التّلصلصِ من شقوق الأبواب
وبنيّةً جميلة
تقدم لي الورد والقهوة عند الصّباح
لأركض كالبنفسجة الصّغيرة بين السّطور
لأطلق نداءاتِ العبيد
من حناجر الفولاذ.

إن «النّبيذ» هنا لا يحيل إلى وسيلة لتناسي الهموم أو الهروب منها، وإنّما يمثّل رفضًا للواقع وتحدّيًا له. كما أنّ

الفوضى (يمكن أن يقال إنّها) تمثّل مقاومة للعالم المصنّف المرسوم، أي إنّ كلًا من التّبيذ والفوضى يمثّل الخروج من قيود المألوف و«الطّبيعي». فالنّظر من «خلال شقوق الأبواب»، و«الرّكض كالبنفسجة الصّغيرة بين السّطور» يرمز إلى التّفكير من زوايا لا عهدَ بها لمن يقبع ويحتمي في قوالب مرسومة سلفًا.

في قصيدة «منزل قرب البحر»[1] نسمع «صرخة» سيف الرّحبي. حيث نجد الماغوط يمتعض أشدّ الامتعاض من القيود والحدود المفروضة على الفكر في بلاده. إذْ يعلن

...

لا أريد الشّوارع قصيرةً هكذا

أريدها عميقة وهيّابه

طويلة وفاتنه

كأحشاء مبعثرة في الرّيح.

...

فتشبيه الشّوارع بـ«أحشاء مبعثرة» يمثّل عالمًا طفوليًّا لا تنظّمه القوانين العقليّة المنطقيّة، عالمًا مبعثرًا واسع الآفاق، وهي آفاق تتوق إليها الذّات الشّاعرة التي تستنكف من أنْ تحتمل التقيّد بأنظمة السّلطة المجتمعيّة.

(1) لقراءة النّص كاملًا، انظر: **الآثار الكاملة**، ص: 128 ـ 134.

لا..

لن أرحل تحت النّجوم

ولن أطأ أمواجك الصّافية بحذائي

سأظلّ في مؤخّرة السّفينة

أنهش خشبها كاللحم

أعبرها موجةً موجةً، على رؤوس الأظافر.

...

وفي الليل

عندما تظلمُ الأمواج كالقبور

وتسيل دماء الأسرى تحت الأشرعة الغاربه

سأقف على موجة عاليه

كما يقف القائد على شرفته

وأصرخ:

إنّني وحيد يا إلهي.

فلا عجب أنّ الذّات الشّاعرة تعلن خروجها على الرّؤى المؤدلجة، وعدم ولائها لها. هي، بالاختصار، ذاتٌ مبدعة تطرق لنفسها طرقًا نابعة من إنسانيّتها، ذاتٌ وحيدة في معمعة الحياة، تحافظ على فرادتها وعلى تميّزها من المبتذل.

تقف هذه النّصوص الشّعريّة موقف الرّافض للمعتقد الجمعيّ السّائد، إلاّ أنّها في رفضها للسّائد لا تطرح حلولًا نهائيّة، كما أنّها لا تقدّم برامج سياسيّة أو شعارات إصلاحيّة، وإنّما هي تساؤلات نابعة من التّفكير والتّأمّل في الافتراضات والأحكام المسبقة. إنّ شعرًا كهذا «يكشف، بتساؤلاته وهواجسه، عن... الأبعاد الخفيّة، غير المحدودة التي تجسّدها الطّاقة الإنسانيّة الخلاّقة»[1]، الأبعاد التي تتحدّى الواقع، وتثير إشكالاته، وتدعو القارئ إلى التّأمّل فيه.

لقد قدّمت في هذا الفصل المنطلقات الشّعريّة لطرحي، التي تتمثّل في أنّ الشّعر تعبير عمّا هو إنسانيّ، عمّا لم يتمّ تأطيره تبعًا لقوالب اللغة، أو أدلجته وفقًا لموقف فكريّ ما، وأنّه يظلّ يقاوم أيّ خطاب، سياسيًّا كان أو اجتماعيًّا، يحاول تدجين الإنسان. سأورد في الجزء الثّاني مهتديًا بهذه الرّؤية قصائد كان تأويلي لها على أنّها تخرق المؤسّسات، تجاوز الحدود، تناصر الفرد، تتحدّى المؤدلج. خلاصة القول إنّها قصائد ذات نزعة إنسانيّة. على هذا اخترتها، وبهذا تتقاطع مع المنطلقات الوطنيّة. إلا أنّي قبل أن أعرض تلك القصائد أقول كلمة حول منطلقات طرحي الخاصّة بالتّرجمة.

(1) أدونيس (علي أحمد سعيد) **زمن الشّعر**، بيروت: السّاقي، (2005)، ص: 105.

الفصل الرّابع

المنطلقات الخاصة بالتّرجمة: استيحاء وإعادة كتابة

التّرجمة مفهومًا ومذهبًا

سأناقش في هذا الفصل التّرجمة، مفهومًا ومذهبًا، لأثبت أنّي في استيحائي الشّعرَ البلوشي كنت أقرب إلى إعادة كتابته منّي إلى ترجمته حرفيًّا. كما أذهب إلى أنّ التّرجمة تخرق تنظيم الشّعر اللغويّ، فتفضي إلى قراءات تختلف عن تلك التي يثيرها النّصّ الأصليّ. وأختم بأنّ النّصوص المستوحاة من الشّعر البلوشيّ تفضي إلى تأويلات تنبع من بنى التّرجمات اللغويّة، ومن الخلفيّة العربيّة للقارئ، وبناء على ذلك تكون تلك القصائد أولى أن تُعَدّ من الأدب العمانيّ العربيّ.

يعرّف كاتفورد[1] التّرجمة بأنّها إحلال خصائص نصّ ما بخصائص مكافئة لها في نصّ آخر، مكتوب بلغة أخرى.

(1) Catford, J. C. (1965). A Linguistic Theory of Translation. Oxford: Oxford University Press. P. 20.

ويعرفها بيم وتورك[1] بأنّها قابليّة نقل المعنى من لغة ما إلى أخرى، دون أن يعتريه تغيّر جذري. يمكننا الاستعانة بهؤلاء المنظّرين، لنتّخذ «التّكافؤ» معيارًا للتّرجمة، أي أن يُصنّف نصّ ما بأنّه مترجَم فإنّ عليه أن يكون مكافئًا للنّصّ الأصليّ في خصائصه اللغويّة المختلفة. ونجد في أدبيّات التّرجمة أنّ هنالك تيّارين تجاه قابليّة نصّ ما للتّرجمة، يرى الأوّل منهما أنّ المعنى يكمن في كلّ لغة على حدة، ومن ثمّ لا يمكن نقله إلى أخرى، ويرى الثّاني أنّ المعنى عامّ، ومستقلّ عن اللغة، ومن ثمّ يسهل نقله[2].

إنّ منظورًا كهذا يفترض تماهيًا مطلقًا بين النّص المصدر (النّص الأصليّ) والنّصّ الهدف (النّصّ المترجَم)، ولا ريب أنّ مثل هذا التّماهي يغضّ الطّرف عن وظائف النّصوص، وسياقات قراءاتها. لعلّه من المفيد أن نتذكّر في هذا الشّأن أن نايدا[3]، وهو من أوائل من نظّر لمفهوم التّكافؤ، يقول بأنّ المترجم يجب أن يسعى إلى أقرب درجة

(1) Pym, A. and Turk, H. (1998). «Translatability», in M. Baker (ed.) Routledge Encyclopaedia of Translation Studies. London and New York: Routledge. 273 - 77. (273).

(2) Al Harrasi, Abdullah, (2000) Metaphor in Arabic into English Translation with Specific Reference to Metaphorical Concepts and Expressions in Political Discourse. Unpublished PhD Thesis. Aston University. P.28

(3) Nida, E. A. (1964). Toward a Science of Translating. Leiden: E. J. Brill. P. 159.

ممكنة من التّكافؤ. وهذا يحمل إقرارًا ضمنيًّا بأنّ المعنى لا يمكن أن يُنقَل[1] برمّته إلى لغة أخرى. إن وضعنا ذلك في الاعتبار، أمكننا القول إنّه كلّما زادت درجة تكافؤ النّصّ المصدر إلى النّصّ الهدف قَرُبَ هذا الأخير من التّرجمة، وكلّما قلّت بَعُد عنها.

أمّا ما يخصّ ترجمة الشّعر فيمكننا استنباط ملاحظتين من كون الشّعر خطابًا مبنيًّا على التّنظيم الفريد لبناه اللغويّة، وعلى تفاعل ذلك التّنظيم مع خلفيّة القارئ الفريدة. أوّلًا، إنّ التّرجمة، بخرقها التّنظيم الفريد للبنى اللغويّة والتّركيبيّة، تقف حائلًا دون تفاعلٍ كالذي يحدث بين النّصّ المصدر وقارئه. ثانيًا، إنْ كان قارئ النّصّ الهدف يأتي (كما هي الحال عليه عادة) من بيئة لغويّة، وأدبيّة، وثقافيّة مختلفة عن قارئ النّصّ المصدر فإنّ افتراضاته المسبقة حول اللغة والشّعر والعالم من شأنها أن تكون مختلفة. نأخذ من ذلك أنّ قارئ التّرجمة في تفاعله مع النّصّ الهدف يوظّف افتراضات تختلف عن تلك التي يستخدمها قارئ النّصّ المصدر.

هذا الافتراض يمكن أن يُتّخَذ معيارًا للحكم على مذهبي في ترجمة الشّعر البلوشيّ. فمذهبي في التّرجمة يستند إلى مبدأين: أوّلهما قوامه ما يمكن أن أسمّيه «حفرًا

(1) هذا إذا كان منطلقنا أنّ الترجمة عمليّة نقل. إلا أنّي أرى أنّ التّرجمة أقرب إلى خلق معنى جديد منها إلى نقله من لغة إلى أخرى.

تأويليًّا». فأنا إن قرأتُ نصًّا شعريًّا شدّني بجماله، حسب المعايير الجماليّة والفكريّة التي بسطت فيها القول في الفصل الثّالث، سبرتُ أغوار النّصّ وخَبَرْتُ الأحاسيس والانطباعات والتّأويلات التي يخلقها فيّ النّصّ المصدر، وحاولت نقل تلك التّأويلات والانطباعات إلى اللغة العربيّة. قد يقول قائل إنّي بهذا لم أزد على ذكر ما يُعَدّ أساس كلّ عمليّة ترجميّة؛ فكلّ مترجم إنّما ينقل فهمه وتأويله، أوعى ذلك أم لم يعِه. ولهذا القائل أن يسوق سندًا لقوله من أدبيّات التّرجمة أطروحة جورج شتاينر[1] الفلسفيّة التي ترى أنّ الفهم إنّما هو ترجمة. إنّ ذلك يقضي بي إلى الحديث عن المبدأ الثّاني الذي قوامه طبيعة النّصّ الذي أودّ إنتاجه. فأنا لا أبتغي ترجمة تحاكي النّصّ المصدر، أو تدّعي الوفاء التّامّ به، وإنّما أهدف إلى إنتاج عمل أدبيّ فنيّ مؤثّر. وإن وجدتُ أنّ ذلك يتأتّى، أقصى ما يتأتّى، من الخروج على النّصّ المصدر فلا أتورّع من أن أضيف إلى النّص الهدف من الصّور الجماليّة ما أحسبه يزيد من وقع ذلك الأثر، وأن أترك من النّصّ المصدر ما أحسبه يقلّل منه[2]؛ وذلك لأنّي معنيّ، في المقام الأوّل، بنقل أحاسيسي نقلًا شعريًّا.

(1) Steiner, G. (1975). After Babel: Aspects of Language and Translation. London: Oxford University Press.

(2) يثير مذهبي هذا في التّرجمة أسئلة فلسفيّة، أخلاقيّة في الصّميم، إذ يمكن أن يقال بأنّي أقوم بما يسمّيه فينوتي بـ«توجين» النّصوص المصدر وإخضاعها لثقافة اللغة الهدف. لا يتّسع المقام لبسط موقفي إزاء هذا القول بسطًا وافيًا، لذا =

ولشرح ما أرمي إليه إليكَ هذا النّص المترجَم حرفيًا من البلوشيّة، للشّاعر مبارك القاضي:

انظروا إلى جثّتي ملقاةً في الشّارع/ تدوسُها المارّةُ كما تدوسُ اللصوص/ لا آبه ما دامت حبيبتي تنعمُ بالحياة[1].

فأنا حين قرأت هذا النّصّ، فسّرته على أنّ الشّاعر يتحدّى الخطاب الاجتماعيّ السّائد، ويعلن، بكلّ فخر واعتزاز، أنّه يستنكف من أن يُقولَب ويُؤطَّر تبعًا للرّؤى الأيدلوجيّة السّائدة، مهما كانت قوّتها ودرجة سيادتها، أو أنّه يحتفظ بما يميّزه فردا، مهما كانت درجة تأثّره بالخطاب المقبول اجتماعيًا[2]. كان هذا التّأويل، بغضّ النّظر عمّا إذا كان قريبًا من النّصّ الأصليّ أو بعيدًا عنه، هو ما أردتُ نقله إلى اللغة العربيّة نقلًا أدبيًا. فكان أن أتيتُ بالنّصّ الآتي:

= أكتفي بتأكيد أنّي بمذهبي هذا لا أُطلِق حكم قيمة على النّصوص المصدر، بقدر ما أحاول إضفاء قيمة فنيّة جماليّة على تأويلاتي وشروحاتي لتلك النّصوص.
Venuti, L (1998) The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference. London: Routledge. P. 19.

(1) مقطع من أغنية سمعتُها في شريط مسجّل.

(2) ينبغي التّنبيه هنا على أنّ «الحبيبة» تحتمل كثيرًا من التّأويلات في الشّعر البلوشيّ. وكان تأويلي أنا لـ«حبيبتي» في هذا النّص هو روح الشّاعر المتمرّدة.

أراني جُثَّةً

أراني جُثَّةْ
تدوسُها بِغالٌ
وقورةْ
فلتَمُت الْحياةْ
ولتحي رُوحِي
الحَرُونْ.

فصور «البغال الوقورة»، و«روحي الحرون»، وعبارة «فلتمتْ الحياةُ» كلها ممّا أتيت به أنا، وإن كانت مستوحاة من النّص المصدر، لاعتقادي أنّها تضفي لمسات فنيّة جماليّة على تأويلي، وتجعله أكثر «شعريّة» لدى المتلقّي العربيّ من النّصّ المصدر[1].

وهاك مثالًا آخر مترجَمًا حرفيًّا من البلوشيّة، للشّاعر غلام حسين:

لا توقظني من النّوم/ الوقت لا يزال صباحًا/ النّدى يغطّي المكان/ السّحب متجمّعة/ لا توقظني من النّوم/ الوقت لا يزال صباحًا/ نمت الليلة البارحة/ رأيت حلمًا/

(1) أكرّر مرّة أخرى أنّ هذا ليس حكم قيمة على النّص المصدر، بقدر ما هو محاولة لإضفاء قيمة فنيّة على تأويلي وشرحي.

أنا فوق القمر/ معي حبيبتي/ لا توقظني من النّوم/ الوقت لا يزال صباحًا/ يدي في يد حبيبتي/ شفتان فوق شفتين / لا توقظني من النّوم/ الوقت لا يزال صباحًا/ أعطيت قلبي لحبيبتي فليكن الله معينًا لنا/ لا توقظني من النّوم/ الوقت لا يزال صباحًا[1].

كان تأويلي لهذا النّصّ هو أنّ الشّاعر نشوان فيما هو فيه، وأنّه يحاول أن ينأى بنفسه عن كلّ ما من شأنه أن يصرفه عن نشوته هذه. هذا هو التّأويل الذي أردت أن ألوّنه لونًا أدبيًا، فيه من الرّقّة والرّهافة ما يستلذّه القارئ العربيّ، حسب فهمي لذائقة المتلقّي العربيّ الفنّيّة. فكان أن أتيت بالنّص الآتي:

(1) Ghulam Hossain (2000) Jalhar. Quetta: Baluchi Publishers (in Balushi). Pp. 60 - 61.

ليلةٌ ثمِلةْ

أيّها البلبلُ الرّقيقْ

رِقّ عليَّ قليلًا

كفّ عن الصُّداحْ

لا توقظني من النّومْ

في ساعة الصّباح النّديّة هذهْ.

أناشِدُكَ اللهَ

أيّها البلبلُ الرّهيفْ

لا توقظني من النّوم

فقد رأيتُ في منامي

أنّي كنتُ على القمرْ

مع قمرْ

نسبحُ في نهرٍ من الجمرْ

في ليلةٍ شَبِقةْ

بيضاءْ

خَلعَت السّحبُ المهووسةُ فيها

وِزرَها

على أرضٍ ذبلَ لسانُها

مِنَ الظَّمأ

فحبلت بالنّدى.

أيّها البلبلُ الرّقيقْ

رقّ عليّ قليلًا

كفّ عن الصّداحْ

في اللحظةِ الطّريّة هذهْ

لحظةِ صباحٍ

حلّ ضيفًا

على ليلةٍ ثملةْ.

فـ«الليلة الثّملة»، و«نهر من الجمر»، و«البلبل الرّقيق وصداحه»، ومناشدة المتحدّث لذلك البلبل بأن يكفّ عن الصّداح، و«اللحظة الطّريّة»، و«السّحب المهووسة»،

و«الليلة الشّبقة»، كلّها صور أتيت بها أنا، وذلك بغية التّعبير عمّا أثاره فيّ النصّ المصدر تعبيرًا فنيًّا يتوافر فيه ما يقوم عليه العمل الفنّي.

لعلّه غنيّ عن البيان الآن أنّ ما أقوم به هو أقرب إلى تلوين تأويلاتي لونًا فنيًّا منه إلى ترجمات تنشد تحقيق أقرب درجة من التّكافؤ مع النّصوص المصدر. من هذا المنطلق، وبناء على تعريف التّرجمة الذي أوردته في مستهلّ هذا الفصل، فإنّ النّصوص التي أنتجها ليست، في التّحليل الأخير، ترجمات، وإنّما هي نصوص فنيّة في ذاتها، مستوحاة من النّصوص الأصليّة. ولما كان استيحائي لتلك النّصوص يتمّ بناء على ذوقي الفنّيّ وثقافتي العربيّة وعلى ما عندي للشّعراء من أمثال أبي العلاء، والحلاج، وابن الفارض، وابن عربي، وسيف الرّحبي، وأدونيس، والماغوط، وصلاح عبد الصّبور، والتّرجمات العربيّة لحافظ شيرازي وجلال الدّين الرّومي من موقع حسن، لزم أن تكون تأويلاتي وقراءاتي نابعة من اللغة والثّقافة العربيّتين، ممّا يعزّز طرحي أن تُصنَّف نصوصي من الأدب العمانيّ العربيّ.

وإن أخذنا بالحسبان مذهبي في التّرجمة المتمثّل في استيحاء النّصوص البلوشيّة، وما يتبع ذلك من تغيير في البنى اللغويّة وتحوير للصّور، وإن أخذنا بالحسبان أنّ قارئ تلك التّرجمات يأتي من خلفيّة ثقافيّة عربيّة، فإنّ التّفاعل بين التّنظيم الفريد لبنى تلك التّرجمات وخلفيّة القارئ من شأنه أن يفضي إلى خطاب أقرب إلى الثّقافة العربيّة منه إلى

ثقافة أخرى، ممّا يُعَدّ عندي تعزيزًا لطرحي أن تصنّف القصائد المستوحاة على أنّها من الأدب العربيّ العمانيّ.

الخاتمة

لقد حاولت في هذا الجزء أن أوضح المنطلقات النّظرية التي يستند إليها طرحي أنّ القصائد التي سأوردها في الجزء الثّاني يمكن أن تُعَدّ من الأدب العمانيّ العربيّ. ولعلّك لمستَ أنّ جِماع المنطلقات النّظريّة، تلك الخاصّة بالخطاب الثّقافيّ العمانيّ والتّاريخ والشّعر والتّرجمة، هو أنّها تسلك مسلكًا إنسانيًّا. وعندي أنّ القصائد التي سأوردها تتبنّى المسلك ذاته؛ فهي لا تناصر اتجاهًا سياسيًّا ولا تؤيّد سلطة مجتمعيّة، وإنّما تحتفي بالإنسان احتفاء.

الجزء الثّاني

الفصل الخامس

نصوص شعريّة مستوحاة من الشّعر البلوشيّ

يتألّف هذا الفصل من أربعة أبواب تتضمّن قصائد مستوحاة من الشعر البلوشي. إلا أنّه قبل عرض القصائد لعلّه ينبغي لي أن أشير إلى أنّه تعذّر عليّ تحديد النّصوص الأصليّة؛ وهو أمرٌ يرجع بعضه إلى مذهبي في التّرجمة، كما أوضحت فيما مرّ. إذ كنتُ ما إن بدأتُ بقصيدة ما حتّى ذهبتُ عنها وأطلقتُ العنان لخيالي، فحوّرتُ صور النّصوص الأصليّة وأتيتُ بأخرى من عندي وجدتُها أقرب إلى التّعبير عمّا في نفسي منها إلى التّعبير عمّا في النّصوص، وكنت أحيانًا أجمع قصيدتين للشّاعر في قصيدة واحدة وأقسّم القصيدة الواحدة إلى قصيدتين في أحيان أُخَر؛ ويرجع بعضه الآخر إلى أنّ من النّصوص ما سمعتُه في أشرطة مسجّلة، وتعذّر عليّ الوصول إلى النّسخة المكتوبة.

الباب الأوّل[1]

صراخُ الصّمتْ

اسمعْ
صراخَ الصّمْتِ
في ظِلالِ السّكونِ
فذاكَ
ألحانٌ إلهيّةْ
بُثّتْ إليكَ.

(1) القصائد الواردة في الباب الأوّل من هذا الفصل مستوحاة من أشعار عبدالمجيد الجوادري. ولد الشّاعر في عام 1937 في جوادر حين كانت جزءًا من الدّولة العمانيّة. وتعلّم في المدرسة السّعيديّة التي أسّسها العمانيّون هناك، ثم أصبح مدرّسًا فيها. وبعد أن ضُمّت جوادر إلى باكستان أتى الجوادري عمان ليصبح مدرّسًا في الجيش العمانيّ. ومن دواوينه الشّعريّة التي صدرت في مكران **نبتين سجار** 2001 **سوسنين جيوار** 2006 **وجزء تلمل** 2007 **ريدجيز ريز** 2008 **لاسُ الماس** 2010. وفي كلّ ديوان له يفرد بابًا خاصًّا لما يسمّيه «الشّعر الصّوفي». ومنه استوحيت قصائدي.

ارنُ
الأحمرَ القاني
في الشّفقِ الزّعِلِ
فذاكَ
دمُ الفانينَ
يسْقِيكَ الجامَ.

العذابُ الْعَذْب

أيُّ نورٍ ذاكَ الذي سجدْتُ لهْ؟

نورٌ في وزْرتِه

ما فتئَ القلبُ

ينبشُ قلبًا.

أيُّ حبيبٍ ذاكَ الذي يتلألأُ

كالكعبةْ؟

ظلُّ ذِكرى منْ

ذلكَ الذي تفيءُ به روحي؟

منْ ذا الذي يشاكسُ

شجونَ غدواتي؟

منْ ذا الذي يعاكسُ

سكونَ آصالي؟

منْ ذا الذي يشاجرُ

نشوةَ آهاتي؟

أيُّ حرقةٍ تلكَ التي

تدغدغُ مضجعي؟

أيُّ لؤلؤةٍ تلكَ التي

تهيّجُ مهجتي؟

منحةٌ منْ

هبةٌ منْ

هذا العذابْ

هذا العذابُ العذبْ

هذا العذابُ السّخيْ؟

أينما القلبُ

أينما القلبُ
يولِّ وجهَهْ
يجدْ وجهَهْ
فالصّنمُ المصوَّرُ
هو المصوِّرُ عينُهْ
والنّقشُ المنقوشُ
هو النّقّاشُ عينُهْ.

لقاءٌ

برقٌ
رعدٌ
شهبٌ
طوفانٌ
وسفينةُ نوحٍ
وجذوةٌ منَ الطّورْ

اليومَ
مرّةً أخرى
كأنّ لي لقاءً
مع المطَلْسَمِ الأثيلْ.

اليومَ
مرّةً أخرى
كأنّ القدَرَ
عليَّ كريمْ.

دَرْويشُ العِشْقِ

رنينُ «صلِّ على»
يدكدكُ الحناجرَ اليومَ

لمصْرعِ من
شُحِذتْ
وزُيِّنَتَ الحناجرُ اليومَ؟

إنّه وقتُ البلاءْ
فلنَرَ

من ينذرُ نفسَه
للمُطَلْسَمِ الأثيلِ اليومَ؟

سلاسلُ ذؤابتِه

عُيوْنٌ
وُجوْهٌ
جُنوْبٌ
ظُهوْرٌ
قُلوْبٌ
مكتَويةٌ كلَّ الاكتواءْ.

من ذا الذي
يفنى اليومَ
في سلاسلِ ذؤابتِهْ
وسهامِ أهدابِهْ؟

رأيتُ ورقة

رأيتُ ورقةْ
نصفها نُسِجَ
بدمِ القلبِ
ونصفها غُمِرَ
بدمعِ العشقِ

دخانٌ
غبارٌ
بَرَدٌ
سحبٌ
شهبٌ

أهي نارُ قيسٍ
أم دمعةُ ليلى؟

في دهليزِ الرّحمةْ

فوقَ العرشِ
فوقَ الكرسيِّ
مدلّلٌ يَسبحُ
في دِهليزِ الرّحمةْ.

لمعانقةِ جوهرِ

لمعانقةِ جَوْهَرِ
يجاوزُ الغلمانَ والعِينَ حُسناً
يجتازُ معي الصّراطَ
نحو سِدْرةِ المنتهى
شربتُ قطراتٍ من الطّهورِ
ومصصتُ آياتٍ من العشقِ.

في لياليّ المجنونةْ
المحلوّةِ بريقِ الرّاحِ
حينًا مع السّلوانِ
عصرتُ ليّي
وحينًا بذكرى حبّي
دهنتُ جَسَدي.
عندَ نُورِ البدْرِ

في ظلِّ الشّوقِ
ارتشفتُ شهْدَ شفتيه
ويممتُ حِجْرَه محرابًا
وطفتُ حوْلَ جامِه درويشًا.

بلغ حُبُّ حُبّي منّي حدًّا
حتّى حُدْتُ عن الوِلْدانِ
واللؤلؤِ المنْثورِ
وسلا القلبُ عن السّجداتِ
والصّلواتِ.

في عبادةٍ كتلكَ
وبصحْبةِ أُمِّ لَيْلَى
أفنيتُ عمْري الأغْيَدَ.

أيا صاحبي!

أيا صاحبي!
لا تعلمُ طعمَ
طَعامِ الأثيمِ
ولا لذّةَ
شَجرةِ الزّقّومِ
حافٍ أنتَ
في احْتسابِ «الثّوابِ»
واتّقاءِ العقابِ.

امْتلأتْ عيناكَ
بالسّندسِ والسّلسبيلِ
فانْصرفتا عن سُرورِ السّرورِ.
يَلْحَسُ الخمّارُ
جذوةَ الحانةْ
تَلوذُ أنتَ
إلى بَرْدِ دثارِكَ.

أيا صاحبي!

تزمّر بمزمارِ داودَ

أنِرْ دربَكَ

بالأبصارِ السّكِرةْ

وبمشكاةِ موسى.

أنِرْ قلبَكَ

بنور الأبْدالِ

وبنارَي الحلاجِ[1]

تنلْ تُحَفَ الحبيبِ

وتكن أهْلًا

لدلالهْ.

(1) إحالة إلى قول الحلاج: أشعلتَ في كبدي نارين واحدة/ بين الضّلوع وأخرى بين أحشائي.

الشّيْطانُ والمَلَك

كُلَّ يومٍ
يحجُّ خيْمتي الشّيطانُ
يَجِدُ روحي تَعزِفُ الكَمانَ
يَلتَفِتُ يَمينًا
فيرى العنبَ بِنتَه
كؤوسًا وأقداحًا
يلتفتُ شمالًا

فيرى حوّاءَ بِنتَها:
غُناجَها ودَلالَها
فيستمرئُ المَشْهَدَ
ويُغرِقُ الليلَ رقْصًا
حتّى يأتيَه الملَلْ
فيرجعُ على عقبيه.

عندَ عتبَةِ الفجْرِ
قادمًا من العرْشِ
يزور الملَكُ محرابي
ينْصتُ خاشعًا
لتَراتيلِ آهاتي
وآياتِ دُموعي
عندئذٍ
تبوسُ السّماءُ بسمةَ حبيبي.

تُحفُ فُتوَّتي

قَوْدُ الظّعائنِ
قَطْفُ الكَرمِ
نشْوةُ النّايِ
ركوبُ المنَاهي
غسلُ الحسانِ بالشّرابِ
دَهنُ صدْري بريقِ الشّفاهِ

تلك هي تُحفُ فُتوّتي
تلك هي رحمةُ ربّي.

صومعةُ أُمِّ لَيْلَى

ههنا
يشملُ الجَوى
وتسكرُ الآهاتُ والشّجُونْ
وتُقرأُ الأناجيلُ والزّبورْ.

ههنا
الحبيبُ له ألفُ معنى
هذا يقولُ «كذا»
وذاكَ يقولُ «كذا».

ههنا
أنارَ لي جِسرَ «الصّراطِ»
نورُ الحبيبِ
فبَرَقتْ لي الكعبةْ
كعبةُ الحسْنِ.

ذاكَ رامٍ

ذاكَ رامٍ
يرمي مريديه
بسِهامِ لُحُظِه
وإبرِ أَهْدابِه
وقِسِي حواجِبِه.

يا تُرى
من ذا الذي
يكونُ بلُحُظِ العنايةِ
ملحوظًا اليومَ؟

المُدَلَّه

مررتُ بالفيافي والبيدِ
مرورَ السّكارى
فمسستُ ألوانَ الطّيفِ
ونحتُّ غلمانًا
ونسجتُ حُورًا
وقحمتُ منازِلَ
وخرقت مفاوِزَ
وحفرتُ خنادقَ
وهزمتُ أحزابًا

ونفسي نبشتُها
جديدَ عهدِها وقديمَه
فوجدتُ فيها قلبًا
يطهّرها من الجنانِ
والنّيرانِ.

قصّة الألم

أُقاسي دومًا
لُهاثَ الشّوقِ إليكَ
أوصِلني حالًا
إلى سِدْرَةِ المنتَهى

حيث ألمِلِمُ
آلامي وآهاتي
وأنثرُها شِعْرًا على كُرسيِّ عَرْشِكَ.

نورُ نورِه

عندَ وقوبِ الغاسِقِ
يأتيني السّهيلُ المنقّبُ
زائرًا.

فيراني ولهَ العقلِ
مستلبَ الفؤادِ
فيرمي نِقابَه
ويريني وجهَهُ
فينيرُ نورُ نورِه
دِهليزَ بيتي.

مقطوعات

(1)

سَكَنْتُ دِفءَ جذوةٍ
أهدتها إليَّ
ذكرى الحبيبِ.

(2)

أعلم أنَّ اللاعة
للحبيبِ تكويني
بيدَ أنّي فرحٌ
بذاكَ الاكتواءِ.

(3)

أيّها «المُلّا»[1]
إليكَ عنّي
فغيرُ مُجدٍ لي
وعظُكَ ونواحُكَ.

(4)

إليكِ عنّي أيّتها الغانيةْ
فقد مُنِحتُ
قطرةً من نورٍ
غرقتُ في لُجّه
فلا حاجةَ بي إلى شاطئكِ.

(1) تستخدم هذه الكلمة في اللغة البلوشية للإحالة إلى الرّجل المتديّن.

(5)

إنْ كان حبُّه
شاغلي عنِ الفردوسِ
فماذا عساي
أن أصنعَ بالثّوابِ؟

(6)

أمسيتُ طليقًا
في سلاسلِ ذؤابتِه
بقيدٍ حرّرني
من العالَمَيْنَ.

(7)

«أكُنْ أنتَ، تكُنْ أنا»
همسةُ الحبيبِ هذي
منْ باحَ بها؟

(8)

يتلألأُ فيَّ
نورُ حَبيبي
فهو أقربُ إليَّ
من حَبلِ وَريدي.

(9)

نارُ لياليَّ
وآهاتُ غدواتي
وجذوةُ نورِكَ
عسى ألا أُفطَمَ عنها.

(10)

انذرْ نفسَك
لنورِ العِشْقِ
وعِشْقِ النّورِ
فذاكَ مذهبُنا
وذاك ديدنُنا.

(11)

سوى حبّكَ
لم أستطعْ أن أنعمَ
بذنبٍ آخرَ.

(12)

من ذا الذي
يخفى في الجلاءْ
ويتجلّى في الخفاءْ؟

(13)

أنت فَي صحبةِ الصّبا والصّحباءِ

ونُورِ الجنونِ

أنّى لكَ أن ترشدْ؟

أنّى لكَ أن ترشدْ؟

(14)

تأتي على النّارِ فراشةْ

كأنّ مجنونًا أتى البديعَ

ناذرًا نفسَه.

(15)

مقتفيًا آثارَ السّرابِ
يأتي ولهانٌ
لملاقاةِ نفسِه.

(16)

يقولون إنَّ
في ردهتي منقّبًا
يرقصُ عاريًا!

(17)

فاتحةُ العشقِ
عنْدي صباحٌ
باسَ ثغْرَ حبيبي
وتلا عليَّ أحاديثَه وآياتِه.

(18)

مجمرةُ الليْلِ
تزيّنُ الآهاتِ
فتَمْنحُ النّايَ أغانيَهْ.

(19)

أنا أنظمُ الدُّرَرَ
والحبيبُ بها
يزيّنُ جِيدَهْ.

الباب الثّاني[1]

في مزارِ العشقِ

يومَ أمسِ
مرّةً أخرى
في مزارِ العشقِ
طبّل وزمّرَ
مريدوكَ وأبدالُكَ

خناجرهم باسْمكَ
نَفذَت في أجسادِهم
حناجرهم باسْمكَ
صايَحت وتَصارَخت:

«ثُلّةٌ من الأبدالِ
ثُلّةٌ من الدّراويشِ
يبوسون قدميكَ
ويخرّون لكَ سُجّدًا ورُكّعًا».

(1) القصائد الواردة في الباب الثّاني من هذا الفصل مستوحاة من أشعار غلام حسين الشّوهاز. من أعمال الشّاعر التي وقعت يدي عليها مجموعته **جلهار** الصّادرة في مكران عام 2000.

ليلةٌ ثمِلةْ

أيّها البلبلُ الرّقيقْ
رِقَّ عليَّ قليلًا
كفَّ عن الصّداحْ
لا توقظْني من النّومْ
في ساعة الصّباح النّديّة هذهْ

أناشِدُكَ اللهْ
أيّها البلبلُ الرّهيفْ
لا توقظْني من النّوم
فقد رأيتُ في منامي
أنّي كنتُ على القمرْ
مع قمرْ
نسبحُ في نهرٍ من الجمرْ

في ليلةٍ شَبِقةْ

بيضاءْ

خَلعَتْ فيها

السّحبُ المهووسةُ وِزرَها

على أرضٍ ذَبُلَ لسانُها

مِنَ الظَّمأْ

فحبلت بالنّدى

أيّها البلبلُ الرّقيقْ

رقَّ عليَّ قليلًا

كفَّ عن الصّداحْ

في اللحظةِ الطّريّةِ هذهْ

لحظةِ صباحٍ

حلّ ضيفًا

على ليلةٍ ثَمِلةْ.

تارةً أُخرَى

تارةً أخرى
تتلألأُ ومْضةْ
في مُهْجتي
مُهيِّجةً مَوجَةَ
خَيالِي الأهْيمِ
مثيرةً فيَّ
أمَلَ لقائِكِ.

تارةً أخرى
وئيدًا
وئيدًا
يفتحُ النَّسيْمُ فاه
ويبعثُ عَبيرَكِ رَسولًا
ليهمسَ في أُذني
نَبأ قُدومِكِ.

تارةً أخرى

رِسْلَةً

رِسْلَةً

يُرسِلُ البحرُ حورياتِه

بالعطرِ والعنبرِ

يزيّنَّ جسدَكِ

يحملنَ سِراجًا ينيرُ دربَكِ

فيُنزِلنكِ فوقَ صدري

فتنْتَصبُ رُوحِي العَطِشةْ

لِتخْترِقَ جِدَارَ كلماتِكِ

كلماتِكِ الحُرُنْ.

جُذوةُ ظلِّكِ

هاأنذا
أُنقِعُ الآنَ
نشوةَ خيالي
في قُدَسِكِ

هاأنذا
أسقي الآن
نار ظمئي
بجذوةِ ظلِّكِ.

فطوبى لي
وحَسُنَ مآبي!

بدنُكِ الشّفيفْ

حبيبتي

نورَ عيني

حبّي

حياتي!

بمَ أسمّيكِ؟

بمَ أناديكِ؟

أبدَنُك كالبدْرِ

أم البدْرُ كبدَنِكِ؟

أأشبّهُكِ بالقمرِ

أم أشبّهُ القمرَ بكِ؟

بدنُكِ الشّفيفْ

نشوةُ الرّاحِ

دِفْءُ نارِ جهنّمَ

عبقُ الفردوسِ.
بدنُكِ الشّفيفْ
يشعلُ ظمئي
فيسيلُ في عروقي سَيْلًا
فيسحبني سحبًا نحوَ نارٍ
أنعمَ وأرقَّ من الفردوسِ!

في موسمِ الرّبيعِ

في موسمِ الرّبيعِ
تتغرّدُ القمريةْ
فيتنزّلُ طيفُكِ
على قلبي
فيغسلُه بالزّمزمِ
ويسكرُه بالشّرابِ
النقيِّ العفيفِ الطّاهرِ.

تعالي اجثمي على ملَكُوتِ قلبي

تعالي
وقد طوَت الليلةُ البدْرَ
في ضفائرِها
وطفا الهُيامُ
في الكأسِ

تعالي
وقد نَفَذَ ظِلُّكِ في روحي
وتاهت ليلتي في يبابِ الجُنونِ.

تعالي
انثري شذا بدنِكِ
على بدني الأهيَمِ
وشقّي صدْري
واجثمي على ملَكُوتِ قلبي
بجبروتكِ المطلقِ
تعالي
تعالي.

الأصيلُ

ماسكًا بيدِه على فيه
جاثمًا على الرّوابي،
الأصيل يتثاءبُ
بشيءٍ من الخجلِ
فينثرُ على آدمَ
بشارةَ ليلاء
تتبرّجُ فيها الآهاتُ!

نائمةٌ هي

مُغازلًا النّجومَ
القمرُ يتلعُ جِيْدُه
عبقُ النّورِ
يَسْبحُ في كنَفِ الأفقِ
حُمْرةُ الشّفقِ
تَبوسُ ثغرَ الغربِ
ملاءةُ الليلِ
تلحفُ كحيلَ الجبالِ
الجداولُ تَتَرَقرَقُ
على تُؤْدةْ
لتناجيَ جَوانحَ السّهلِ
والأقاحي النّاعِسةْ.

بتلكَ السُّكُنَةْ
نائمةٌ هي
في حِجْري
خُصلُها النّاعمةْ

يمنةً ويسرَةً
تداعبُ النّسيمَ
خفقانُ قلبِها
ماسِكٌ الدَّهْرَ
على راحةِ يدِها
منقوشٌ الدَّرْبُ
دربُ كَعْبتي!

غيرَ هذا
مَاذا عَساي أنْ أبْتغيَ مِن ربّي؟
مَاذا عَساي أنْ أبْتغيَ مِن ربّي؟

الباب الثّالث[1]

أراني جُنَّةٌ

أراني جُنَّةْ

تدوسُها بِغالٌ

وقورةْ

فلتَمُت الحياةْ

ولتحي رُوحِي

الحَرُونْ.

(1) القصائد الواردة في الباب الثّالث من هذا الفصل مستوحاة من أشعار مبارك القاضي. ولد الشّاعر في 24 ديسمبر عام 1956 في مقاطعة «بسّني» من مكران. يتميّز شعره في أنّه تعبير عن «بحث» أسمى من أن يُصرَّح به باللغة؛ إذ يغلب على ذلك البحث طابع صوفيّ «علمانيّ»، إن جاز التّعبير. من أعماله التي وقعت يدي عليها مجموعته الشّعريّة **شاج ما سبزين ساورء** الصادرة في كراتشي (2003).

مَجْنُونٌ يُداعِبُ جُنونَه

كمثلِ مجنونٍ
ينخسُ جنونَه
كمثلِ بُهْلولٍ
يقتفي الضّوءَ
خرجتُ لاهثًا
أنْبشُ أحشاءَ الفيافي
لعلّي ألاقي نفسي.
فرأيتُ في مفازةْ
شجرةً عاريةْ
شجرةً شعثاءْ
عذراءْ
رفستها السّماءْ
بلا هوادةْ.

رَأيتُ قدمًا بينَ أقدامٍ

مُهندَسةٍ مُقولَبةْ

قدمًا وحيدةْ

قَدمًا غريبةْ

تحت الشّجرةِ العذراءْ.

وبَيْنا أنا أداعبُ جُنوني

إذْ سَمِعْتُ من خلفي هاتفًا:

«أنا نَفْسُكَ التي لأجلها

مَزّقْتَ الصَّحارِيَ».

فَابْتَسمتُ

والتفتُّ إلى الوراءْ

فإذا بمرآةٍ تتدلّى

في حُلْقومِ الفضاءْ

أرى فيها صوتًا حائرًا

يشتهي الولاءْ!

....

عِنْدَئِذٍ

وكمثلِ مجنونٍ

يلبسُ جنونَه

على معصمِه

ألقيتُ بِوَجْهي

نَحْوَ طَيْفٍ

تَرَاءَى لي في السّرابْ.

الماسُ والنّفسُ

هاأنذا
قد وجدتُ الذّهبَ والْماسَ
غير أنّي لم أجدْ لنفسي نفساً.

الباب الرّابع[1]

نَجْمةُ الفجر

نجمةُ الفجر
أمَلُ الليالي الزّعِلة!

(1) القصيدتان الواردتان في الباب الرّابع من هذا الفصل مستوحاتان من أشعار بشير البيدار. ولد الشّاعر في مكران عام 1947. من أعماله التي وقعت يدي عليها مجموعته الشّعريّة (كرياب) الصّادرة في كراتشي (1999).

أيُّتهَا الرَّاقِصَةْ!

أيّتها الرّاقصةْ!
ارْقِصي
أوْقِدي
نارًا في قلبي.

بقدميكِ
انْسجي اليومَ فنًّا آخَرَ
مزّقي حُلْكةَ الليلةِ هذي
وادفني الفجرَ في وزرتِها.

تقرّبي
مُدّي يَدَكِ
ابنة العنَبِ
اسقينيها زُلالا.

اجْثمي على صدري

زعزعيني

زعزعيني

فقلبي اليومَ يحنُّ إلى الانكسارْ.

أيُّ حيرةٍ هذهْ؟

أيُّ شرفٍ هذا؟

لمَ التّردّدْ؟

فالعَطَشُ حارِقٌ كلينا.

أنتِ تهزّينَ رِدفَكِ

لتُطفئي نارَ بطْنِكِ

وأنا مَيَلانَ نهْديكِ

أرْمقُ بشبقٍ

لأكمّمَ صراخَ صدرٍ

تُولولُ فيه

العذارى

والثّكالى

والأرَاملْ.

فمَنْ منّا الملومْ؟
ومَنْ منّا الجاني؟

أيّتها الرّاقصةْ!
ارْقصي
أوْقِدي
نارًا في النّارِ!

ملحوظة

أختم الفصل بالقول إنّه أيًّا يكن موقع هذه القصائد في السّياق العمانيّ، فإنّا نجد لها نماذج من الآداب العالميّة. لعلّ أشهر مثال يأتي الذّهنَ هو ترجمات إدوارد فيزجرالد (1809 ـ 1883) الإنجليزيّة لرباعيّات عمر الخيّام الفارسيّة، فتلك التّرجمات تُقرَأ في جامعات العالم وتُصنَّف على أنّها من الأدب الإنجليزيّ. يقول النّاقد العربيّ محمد غنيمي هلال في ذلك: «تعدّ رباعيّاته من عيون الأدب الإنجليزيّ لا الفارسيّ، لأنّه لم يزد على أن استوحى الأدب الفارسيّ»[1]. ولا عجب في ذلك، فالمترجِم، في استيحائه الأدبَ الفارسيّ، يعبّر عن جوّ الشّكّ في ما كان مقطوعًا به والحيرة والقلق اللذين شهدتهما بريطانيا في القرن التّاسع عشر. وبذا تُعَدّ ترجمة فيزجرالد أقرب، روحًا وتأثّرًا، إلى الثّقافة الإنجليزيّة منها إلى الثّقافة الفارسيّة. ومذهبي في القصائد التي أوردتها في هذا الجزء هو أنّها أقرب إلى التّعبير عن مؤثّرات الثّقافة العربيّة فيّ منها إلى النّصوص التي استوحيتها.

(1) هلال، محمد غنيمي (د ت) **قضايا معاصرة في الأدب والنّقد**. القاهرة: دار نهضة مصر للطّبع والنّشر. ص: 52.

الفصل السّادس

إثراء الخبرة التّاريخيّة للإنسان العمانيّ

لقد حاولتُ فيما مرّ تحقيق أمرين: تبيين أنّ الخطاب الثّقافيّ العمانيّ إنساني المنزع، وتقديم طرح أردتُ به تعزيز ذلك المنزع الإنسانيّ. وينبغي لي أن أؤكّدَ في هذا الفصل الأخير أنّ طرحي أن تُعَدّ القصائد الواردة في الجزء الثّاني من الأدب العمانيّ قوامه إيماني أنّ لعمان خصوصيّة ثقافيّة مبنيّة على الإسلام والعروبة. بيد أنّ هذه الخصوصيّة ليست لونًا واحدًا يقصي ما سواه من الألوان، وإنّما هي قيمة حضاريّة تحتفي بالإنسان، وتقبل صيرورة التّاريخ وتعدّد تجارب الإنسان وتنوّعها واختلافها، كما أوضحت في الفصل الأوّل. يأتي هذا الطّرح فيما نرى خطابات، محلّيّة وعالميّة، تنادي بثقافات أحاديّة اللون، فـ«العولمة»، مثلًا، يراها بعض الباحثين أنّها تجنّد شركاتها ومؤسساتها لتفرض ثقافة تجاريّة يذوب فيها ما للثّقافات المحلّيّة من خصوصيّات.

ولما كانت اللغة أهمّ تجلٍّ من تجلّيات الخصوصيّة الثّقافيّة المحلّيّة توجّهت إليها جهود العلماء والباحثين، فانتبهوا إلى ما للإنجليزيّة من أثر في انحسار اللغات واللهجات المحلّيّة. فكلّنا يعلم أنّ اللغة الإنجليزيّة تبوّأت

مكانة «اللغة العالميّة» (لأسباب سياسيّة واقتصاديّة وثقافيّة لا يتّسع المقام لبسط القول فيها) لا تنازعها فيها لغة أخرى. فعدد من ينطق بها اليوم لغةً ثانيةً يفوق كثيرًا عدد ناطقيها الأصليّين. وقد تنبّه الباحثون لما لهذه «العالميّة» من أبعاد سياسيّة وثقافيّة واجتماعيّة وكونيّة، فصار يجادل بعضهم بعضًا في ما لها وما عليها. ويمكن القول إنّ هذه المجادلة بلغت أوْجها في تسعينيّات القرن المنصرم حين نشر روبرت فيلِبسَن، العالم اللغويّ التّطبيقيّ البريطانيّ، كتابه «الإمبرياليّة اللغويّة»[1] في عام 1992، طارحًا فيه رؤيته أنّ الانتشار المذهل للّغة الإنجليزيّة ليس ظاهرة لغويّة «بريئة». فالإنجليزيّة، حسب رأي الكاتب، وُظّفت (ولا تزال) حصان طروادة لتحقيق أجندات سياسيّة خفيّة للولايات المتّحدة الأمريكيّة وبريطانيا، وهي بذا تُعَدّ استمرارًا (وأداة) للإمبرياليّة الغربيّة العسكريّة. فالدّول النّاطقة بالإنجليزيّة، ولاسيّما الولايات المتّحدة الأمريكيّة وإنجلترا، تحاول جاهدةً أن تبقي مواطن التّباين والتّفاوت بينها وبين الدّول الأخرى التي تتبنّى الإنجليزيّة لغةً ثانيةً أو لغةً أجنبيّة، فتشجّعها بطرائق شتّى على انتهاج سياسات تعليميّة تنزل اللغة الإنجليزية منزلًا عاليًا.

لعلّنا نقف مواقف شتّى إزاء طرح فيلِبسَن هذا، كما فعل الباحثون وعلماء اللغة الذين تناولوه، فذهب بعضهم

(1) Phillipson, R. (1992). Linguistic Imperialism. Oxford: Oxford University Press.

مؤيّدًا وآخر معارضًا[1]. بيد أنّ ما يجمع مناصري الطّرح ومعارضيه هو إجماعهم على أنّ عددًا كبيرًا من اللغات واللهجات المحلّيّة مهدّد بالانقراض، خصوصًا تلك التي لا يستتبع إتقانها اكتساب مكانة اجتماعيّة أو مكاسب ماديّة، ومن ثمّ لا بدّ لنا من بذل الجهود للحفاظ عليها.

والذي عندي هو أنّ بقاء اللغات لا يتأتّى بأمانيّ هذا الأكاديميّ أو ذاك السّياسيّ، وإنّما الأمر مأتاه ما تؤدّيه اللغة من وظائف في سياق مجتمعيّ تتشابك فيه وتتصارع قوى السّياسة والفكر والاقتصاد والاجتماع؛ من هنا فإنّ بقاء اللغة مرهون بالأيدلوجيا السّائدة. ولنا في اللغة اللاتينيّة أبلغ مثال على ذلك؛ إذ كانت يومًا لغة دين وعلم وثقافة في أوروبّا، بيد أنّ مع بروز أيدلوجيا القوميّة و«الإنسانيّة» وانحسار قبضة الكنيسة في عصر النّهضة الأوروبّيّة راح كلّ مجتمع يعتني بلغته حتّى يتّخذها ركنًا رئيسًا من أركان قوميّته، وبدأ بذلك دور اللغة اللاتينيّة يتلاشى شيئًا فشيئًا، حتّى صارت في عِداد اللغات الميتة اليوم. على أنّه إنْ كانت صيرورة الحياة تقتضي تنامي اللغات في مراحل وتراخيها في أخرى (أو انقراضها) فإنّ ذلك لا ينبغي أن يكون صارفًا لنا عن أن نعمل بكلّ ما أوتينا من أسباب ووسائل للإبقاء على ما لمجتمعاتنا من خصوصيّات ثقافيّة؛

(1) للاستزادة حول هذا الجدل انظر:

Barbara Seidlhofer, (ed) (3003) Controversies in Applied Linguistics. Oxford: Oxford University Press.

Section 1 «The global spread of English» Pp. 7- 75.

إذ لا سبيل إلى فهم المجتمعات الإنسانيّة حقّ الفهم إن لم نقدر التّجارب التي تميّز بعضها من بعض.

أمّا خصوصيّة المجتمع العمانيّ فهي تأتي، كما أسلفت، من ارتكازها على الإسلام والعروبة فكرًا إنسانيًّا وإطارًا عامًّا لتقبّل المختلف والمتنوّع. فعمان تتميّز، كما بيّنت في الفصل الأوّل، بتعدّد تجاربها البشريّة وتنوعّها، وهي بذا تُعَدّ فريدة في عالمنا العربيّ؛ إذ هي «إحدى أكثر الدّول العربيّة ثراء من ناحية التّنوّع اللغويّ، وهو تنوّع يختزن ثراء التّجربة التّاريخيّة للإنسان العمانيّ. إذ يوجد في عمان عدد من اللغات هي اللغة العربيّة واللغة الكمزاريّة واللغة السّواحيليّة واللغة البلوشيّة واللغة الزّدجاليّة واللغة السّنديّة (اللواتيّة) واللغة الحرسوسيّة واللغة البطحريّة واللغة الشّحريّة (التي تسمّى أيضًا الجبّالية) واللغة المهريّة ولغة الهوبيوت»[1]. إلا أنّه من سوء الطّالع (أو من سوء التّدبير، أو من كليهما) أنّ أكثر هذه اللغات باتت مهدّدة بالانقراض. وينبّهنا الباحث والمترجم العمانيّ عبد الله الحرّاصي من أنّ منظّمة الأمم المتّحدة للتّربيّة والثّقافة والعلوم (اليونسكو) قد عدّت كلّ «هذه اللغات العمانيّة»[2] عرضة للانقراض ما عدا العربيّة والبلوشيّة والسّواحيليّة.

(1) الحرّاصي، عبد الله ناصر، «**الترجمة الأدبية في عمان: استعراض عام**» **في التّرجمة الأدبيّة في سلطنة عمان: قضايا وآراء**، تحرير د. رحمة المحروقيّة وبدر الجهوري، (2011)، بيروت: الانتشار العربي، ص: 18-26 (22).

(2) المصدر نفسه، ص: 23.

الحقّ أنّ السّواحيليّة والبلوشيّة والزّدجاليّة واللواتيّة لن تنقرض كجزء من التّراث الإنسانيّ حتّى إن انقرضت في عمان؛ فإنّ لهذه اللغات من يتحدّث بها ويهيئ لها أسباب البقاء في شرق أفريقيا ومكران والسّند، على التّوالي. لذا فنحن، العمانيّين، أحوج ما نكون إلى تضافر الجهود لتوثيق اللغة الكمزاريّة واللغة الحرسوسيّة واللغة البطحريّة واللغة الشّحريّة (الجبّاليّة) واللغة المهريّة ولغة الهوبيوت وتسجيل تراثاتها الشّفهيّة؛ فهذه اللغات إن انقرضت انقرض معها جزء من التّراث الإنسانيّ. أمّا السّواحيليّة والبلوشيّة والزّدجاليّة واللواتيّة فهي، على النّحو الذي يُتحدَّث بها في عمان، تُعَدّ من امتدادات التّجربتين العمانيّتين في زنجبار وجوادر. ومع أنّ هذين الإقليمين لم يَعُودا جزءًا من الدّولة العمانيّة اليوم، فإنّهما جزء من الذّاكرة التّاريخيّة والخبرة الحضاريّة للإنسان العمانيّ التي لا يزال أثرها باقيًا إلى يومنا هذا. من ذلك أنّ هذه اللغات اكتست طابعًا عمانيًّا عربيًّا خاصًّا يميّزها من نظائرها من اللغات في شرق أفريقيا ومكران والسّند.

فـ«بلوشيّة» عمان، كما أسلفت في الفصل الأوّل، ظاهرة» لغويّة عمانيّة تتميّز بوجوه عدّة عن بلوشيّة مكران، وإن تحدّرت منها. فالعمانيّون، ممّن يتحدّثون هذه اللغة، يستخدمونها على نحو فريد، فتارة ينتقلون منها إلى العربيّة وتارة من العربيّة إليها، انتقالًا يكون مردّه إلى ما يعتمل في صدورهم من مشاعر أو ما يتحادثون فيه من موضوعات. وإن تحدّثوا بالبلوشيّة استخدموا كلمات عربيّة كثيرة، ونطقوا

بحروفها على نحو هو أقرب إلى اللغة العربيّة منه إلى بلوشيّة مكران. ويبدو لي أنّ السّواحيليّة والزّدجاليّة واللواتيّة أمرها في ذلك أمر اللغة البلوشيّة. ولما كانت هذه كلّها من الخبرات التي ترتبط بأرض عمان وجَبَ أن تُوَثَّق وتُتنَاوَل تناولًا وطنيًّا أكاديميًّا.

على أنّه حقيقٌ عليّ في الختام أن أؤكّد أنّ توثيق هذه الظّواهر وبحثها أكاديميًّا يجب أن يكون وسيلة وليس غاية. بمعنى آخر يجب علينا أن نوثّق هذه الخبرات العمانيّة وندرسها دراسة أكاديميّة رأس أمرها مُواطَنة تُقدِّم مصلحة الوطن وتتجاوز الولاءات الفئويّة. فلا سبيل لنا لتعزيز «إنسانيّة» الخطاب الثّقافيّ العمانيّ غير سبيل الاحتفاء بالقيم النّبيلة كالتّسامح والانفتاح المسؤول على المتعدّد والمتنوّع والمختلف. لعلّنا بذا نحذو حذو أسلافنا، ونخطو خطوة نحو إثراء الخبرة التّاريخيّة للإنسان العمانيّ.

استشراف التجربة العمانيّة في «جوادر»

في كتابه الشّائق والمهمّ هذا «استشراف التّجربة العمانيّة في جوادر: نحو خطاب إنسانيّ متعدّد»، يعالج الباحث باقتدار وحنكة مسائل تاريخيّة ولغويّة متّصلة بالعلاقة بين عمان وجزء عزيز منها يقع في الجانب الآسيويّ هي "جوادر" الواقعة في مكران. وعلى الرغم من أنّ هذا العمل هو الأوّل في مجاله فإنّ أكاديميّة الباحث أوّلًا وروحه الشاعرة منعتاه من الانزلاق في فخّ سرد الأخبار سردًا مجرّدًا.

إنّ الشّاعر الباحث واعٍ لما يقوم به في مجال الترجمة، إذ يختار طريقًا قلّ مرتادوه. إنّه يؤمن أنّ هذه النصوص المترجمة عمانيّة الانتماء، بثقافتها الدينيّة، وروحها الوطنيّة، وأنّه اختارها لأنها تلبيّ نداء داخليًا عنده، فأنشأها إنشاء جديدًا، معمارًا وصورًا، بشكل تصبح معه جزءًا من الشعر العمانيّ. وذلك أمر بسطه الكاتب مع شرح منطلقاته النظريّة في فصل خاصّ برؤيته حول طريقته في التّرجمة.

د. محمد المحروقي، أستاذ الأدب العربي، جامعة نزوى، سلطنة عمان

ISBN 978-614-404-363-9