حوليات آداب عين شمس المجلد ٤٧ (عدد أكتوبر – ديسمبر ٢٠١٩)
http://www.aafu.journals.ekb.eg
(دورية علمية محكمة)
جامعة عين شمس
كلية الآداب

صورة الرسول صلى الله عليه وسلم عند الشعراء العرب غير المسلمين شعراء المهجر نموذجا

إبراهيم عبدالعزيز زيد*
عبدالله بن حمود الفوزان**

جامعة القصيم - كلية اللغة العربية والدراسات الاجتماعية - قسم اللغة العربية
Qassim University - College of Arabic Language and Social Studies

المستخلص

كتب شعراء المهجر في الرسول الكريم سيدنا محمد بن عبدالله عددا وافرا من القصائد التي شكلت ظاهرة تستحق الدراسة. وقد رصدت الدراسة الحالية صورة الرسول محمد بن عبدالله في هذه الأشعار بوصفه بنية دالة متولدة عن بنى اجتماعية عاشها هؤلاء الشعراء. في ضوء معطيات البنيوية التكوينية حاولت الدراسة أن تقدم إجابات عن أسئلة مثل: ما الإطار العام الذي ظهرت فيه صورة الرسول الكريم عند الشعراء العرب غير المسلمين؟ ما الخصوصية التي ميزت شعراء المهجر عن غيرهم من الشعراء في بيان صورة النبي صلى الله عليه وسلم؟ كيف عالج شعراء المهجر صورة الرسول الكريم في ضوء فهمهم للشعر ماهية ووظيفة وأداة؟ هل صورة الرسول الكريم عند شعراء المهجر مغايرة لصورته صلى الله عليه وسلم عند الشعراء العرب المسلمين؟.

© جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة لحولية كلية الآداب - جامعة عين شمس ٢٠١٩.

ينهض البحث على تصور محدد، وهو أن الأدب عموما - والشعر على وجه الخصوص - يستطيع أن يقدم رؤى إنسانية متعددة لمفهوم " الآخر "، وإن كان هذا " الآخر" يختلف لغة ودينا وجسدا ولون بشرة، وقد كشف الشعر العالمي - والشعر العربي في القلب - في بعض صوره عن نماذج إنسانية فاعلة تنشد السلم القيمي الإيجابي. وبرز ذلك بشكل خاص في شخص الرسول الكريم سيدنا محمد بن عبدالله، وهو ما يبرز جليا في شعر جوته J.W.von Goethe الألماني، ويبرز في شعر الشعراء العرب غير المسلمين، ولم يكن قاصرا على فترة زمانية أو بيئة مكانية.

وإن هذا التصور يدفعنا إلى إعادة قراءة شعر المهجر في ضوء رؤية الشعراء للعالم عبر هذا الآخر، وأن نحدد ماهية الآخر في ضوء فكرة التسامح. وهذه القراءة تسمح لنا أيضا أن نطرح تساؤلات من قبيل: ما الإطار العام الذي ظهرت فيه صورة الرسول الكريم عند الشعراء العرب غير المسلمين؟ ما الخصوصية التي ميزت شعراء المهجر عن غيرهم من الشعراء الذين تناولوا صورة النبي صلى الله عليه وسلم؟ كيف عالج شعراء المهجر صورة الرسول الكريم في ضوء فهمهم للشعر ماهية ووظيفة وأداة؟ هل صورة الرسول الكريم عند شعراء المهجر مغايرة لصورته صلى الله عليه وسلم عند الشعراء العرب المسلمين؟.

النص الأدبي ورؤية العالم:

ستعتمد الدراسة رؤية العالم بوصفها متصورا منهجيا يمكن التوسل به في تفسير الظاهرة موضع الدراسة، ويستمد أصوله من البنيوية التكوينية التي نظّر لها لوسيان جولدمان Lucien Goldmann (١٩١٣- ١٩٧٠م)، وأهم هذه الأصول أن النص الأدبي يعد واقعة اجتماعية، وكل واقعة اجتماعية تعني أن هناك وعيا نحوها، يتطلب ذاتا عارفة وموضوعا للمعرفة. وكلما أمكن إدراج هذه الواقعة في سياقات كلية كان ذلك أكثر ملاءمة للتعبير عن الواقع، وعن طرح تصوراتها للعالم المحيط بها [١]. وهو ما يعني أن الأصول الفكرية لهذا المنهج قائمة على تصور واضح لعلاقة الأدب بالمجتمع، أجملها جابر عصفور في مجموعة من المرتكزات، وحددها فيما يلي [٢]:

١- يقع التأمل في العلوم الإنسانية من داخل المجتمع.
٢- يقع التفاوت في هذا التأمل، والتأمل جزء من الحياة العقلية للمجتمع.
٣- يسهم التأمل في فاعلية المجتمع وأهميته ؛ لأنه يعمل على تغيير جوانب منه.
٤- " ذات " الفكر في العلوم الإنسانية تشكل جزءا من " الموضوع " الذي تتوجه إليه، كما أن الفكر هنا لا يؤسس بداية مطلقة ؛ لأنه يتشكل عموما بمقولات المجتمع.

إنّ الباحث - بذلك - يربط النص الأدبي بالمجتمع، ولا يجعل منه مجرد واقعة شكلية تخلو من مضمون ؛ لأنه يتناوله "بوصفه بنية إبداعية متولدة عن بنية اجتماعية، وذلك من منطلق التسليم بأن كل أنواع الإبداع الثقافي تجسيد لرؤى عالم متولدة عن وضع اجتماعي محدد لطبقة أو مجموعة اجتماعية بعينها " [٣].

في ضوء التصور السابق، يجب أن نحدد البنية الإبداعية المتولدة أو ما يسميه جولدمان " البنية الدالة "، ونبين ما إذا كانت - فعلا - تمثل واقعة اجتماعية، وإذا ما كانت واقعة اجتماعية هل يمكن أن نعيّن ما فيه من دلالة موضوعية، وفي كل الأحوال تكون مهمة الناقد - وفقا لجولدمان - أن يستخلص عبر تحليل جمالي محايث دلالة النص [٤]. وهكذا يغدو مفهوم البنية الدالة في إطاره العام - كما تصوره جولدمان - يقترب من تصور أستاذه جان

بياجيه Jean Piaget للبنية التي تتحقق عن طريق تجمع عناصر، في وحدة شاملة، لها عناصر محددة لمجموعها (٥).

ويفرق جولدمان بين ما يسميه " الوعي القائم " أو الواقعي وما يسميه " الوعي الممكن " ؛ فالوعي القائم يمكن تحديد بنيته وربط ذلك بالمتغيرات الاجتماعية. أما الوعي الممكن فهو حالة استشراف ؛ لأنه يرتبط بالقدرة على حل ما يعتري الوعي القائم من مشكلات (٦). حالة الاستشراف هذه إذا تحققت فإنها تعكس أهمية العمل الفني ؛ لأنه يتجاوز الحالة الفعلية للواقع الاجتماعي (٧). وتتحقق رؤية العالم بتحقيق حالة الاستشراف أو الوعي الممكن، وتمتاز - في ضوء معطيات البنيوية التكوينية - بجانبين (٨):

أولهما: أنها رؤية جماعية، وليست فردية.

وثانيهما: أنها مغايرة للإيديولوجيا ؛ لأنها نظرة شاملة للعالم، وليست رؤية أحادية في الغالب مشوهة الوعي.

نحو بنية دالة في المدونة المختارة:

تتكون مادة البحث من نصوص شعرية، يرى الباحثان نظراً أنها تمثل في مجموعها ما يسميه جولدمان " البنية الدالة "، و يجب علينا - كي يتحقق النظر - أن نقوم بمجموعة من الإجراءات، وأهمها أنّ المادة موضع الدراسة لا تقع في إطار إيديولوجي يناقش موقفا عقديا ؛ بمعنى أننا لا نستنطق من النص تأويلا يتعلق بمقدار ارتباط الشعراء المسيحيين بدينهم أو تعلقهم بالدين الإسلامي أو غير ذلك. وذاك أن الابتعاد عن التوجه الإيديولوجي - كما اتضح - ركيزة من ركائز إبراز " رؤية العالم " كما تصوره قصائد الشعراء غير المسلمين في الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم.

من ثمّ فإن الدراسة تتجه أولا إلى تحديد مفهوم الآخر في ضوء فكرة التسامح ؛ أي بوصفه وعيا بالأفعال البشرية القائمة على تعاون من شأنه أن يشكل واقعة اجتماعية تتشكل عبرها " بنية أدبية دالة "، ويمثل هذا الإجراء الأول الاتجاه إلى تحديد هذه البنية. ثم يأتي الإجراء الثاني ليبحث في مدى ملاءمة هذه البنية للواقع ؛ لأنها قد تثير إشكالا أوليا، وهو أنها تشكلت في المهجر ؛ أي في بيئة اجتماعية مغايرة للبيئة التي نشأ فيها الشعراء. وإذا صح الإجراءان الأول والثاني أمكننا أن نناقش في إجراء ثالث عناصر " البنية الدالة "، وتحديد ما هو جوهري فيها، وما هو ثانوي.

يمكن أن نقول - في ضوء ما سبق - إن مفهوم " الآخر " ارتبط ببيئات معرفية كثيرة، وإن الحديث عنه يستدعي في كثير من الأحيان مفهوم " الذات " بوصفه نقيضا له، وهو ما دفع إلى تصور ذهني يربط كل حديث عن هذا الآخر بدلالات سلبية. ولعله يكون من الطريف حقا، أن نجعل من المعنى المعجمي مدخلا إلى إدراك أولي لماهية الآخر، ويبدو في الوقت ذاته مدهشا أن نستكشف أن العلاقة بين " الذات " و " الآخر " في المعجم تدعو إلى التقارب، وليس إلى الإقصاء، كما يتّضح من " اللسان " في قوله عن " الآخر: " أحد الشيئين ويكونان من جنس واحد " (٩)، وهو ما يعني الإلحاح على بعد المشابهة / المشترك ، وإنّ التشابه - بهذا المعنى - يشير إلى أن " الذات " و " الآخر " بينهما جذور مشتركة، وأنّ كل بحث عن هوية خاصة للذات لا يعني بالضرورة تقابلا تاما في الخصائص مع الآخر (١٠)، وأنّه بمقدار مساحات الالتقاء بينهما، تنمو النماذج الإنسانية الفاعلة والقادرة على إذابة الفوارق، وإن تعددت. ويعني مفهوم الآخر في الوقت نفسه أنّ

الاختلاف جوهري (ولا يزالون مختلفين - هود / ١١٨) وأنّ التشابه جوهري، وإن اختلفت الأعراق والأديان والتقاليد والأعراف.

ويظل وعي الذات بالآخر أو العكس ؛ أي الوعي بأبعاد المشابهة هو وحده القادر على أن يجعل بينهما حوارا يقوم على التسامح، وليس على الصراع " ومفردات لغة الحوار أو الصراع تكمن في طائفتين من المفردات: أولاهما البنية الثقافية بأبعادها التاريخية والآنية وعناصرها الفاعلة والساكنة. وثانيهما البنية المادية ببعدها الآني فقط، وعناصرها الحاسمة والمعطلة " (١١).

ووحدة المفردات مع تنوع دلالاتها بين طرفي الصراع الحوار يعني أن الحالة الواحدة قد تمثل قيمة حقيقية أو زيفا، وهو ما أتاح للكثيرين تعطيل الفعل الإنساني الإيجابي عن طريق كثير من المغالطات المنطقية، وكان مفهوم الآخر مادة خصبة لهذا الفعل بوصفه تهديدا للهوية، وطمسا للذات، ومن ثم كان إقصاؤه واجبا. ولا نستطيع أن نتصور كيف يمكن للذات أن تمحو غيريتها وآخريته ؛ لأن الآخر يضيف " إلى الذات حين تراه، وتلتقي به، ويضيف الموضوع إلى الذات حين تعرفه " (١٢).

هكذا غدا التسامح - في ظل إقصاء الآخر - كلمة مطاطة، تستطيع أن تستوعب بذور تقويضها، فهي مادة للتحيز والفكر البطركي أو الأبوي حتى أن الفيلسوف هربار ماركيوز Herbert Marcuse نعتها بالتسامح القمعي Repressive Tolerance، ويمكننا أن نرى كيف يحولها البعض إلى إحسان أو صدقة من سيد إلى عبد، كما في تصور جاك دريدا J.Derrida ، الذي حولها من تسامح إلى ضيافة Hospitality (١٣).

يمكن لنا أن نتصور أنّ الشعراء واعون بالبعد القيمي الذي يجعلهم أكثر قبولا للآخر من غيرهم، ولم يكن غريبا أن تشيد مجتمعات قيم الإقصاء، وأن يتخذ من الدين واجهة لمثل هذه الأغراض، وأن يشعر أبناء هذه المجتمعات بالاضطهاد ، لكنهم قد لا يملكون من الأدوات المنظمة ما يساعدهم على مواجهة هذه القوى المنظمة، وهو ما حدث في منطقة الشام في الربع الأول من القرن العشرين فلم يجد أهله بدا من الرضوخ إلى واقع اجتماعي ظالم أو الهروب إلى أماكن أخرى تعيد لهم توازنهم القيمي.

هنا نعيد التساؤل مدار الإجراء الثاني: هل يمكن أن تتشكل بنية متولدة وفاعلة في بيئة مغايرة، وهي في الوقت نفسه متولدة من أوضاع اجتماعية في بيئة المنشأ ؛ لتصبح فاعلة ومنفعلة به في آن؟. يقرر لوسيان جولدمان في عبارات تقريرية حاسمة أن رؤية العالم من حيث هي نسق من التفكير يفرض نفسه على جماعة من الناس لهم أوضاع متشابهة اقتصاديا واجتماعيا تجد سبيلها في النص الأدبي أو في كتابات الفلاسفة، وإن كان " المحيط الاجتماعي الذي تنمو فيه تلك الرؤية، والطبقة الاجتماعية التي تعبر عنها، ليسا بالضرورة هما المجال الذي قضى فيه الكاتب أو الفيلسوف شبابهما أو قسطا هاما من حياتهما " (١٤).

نستطيع أن نقول - نظريا - أنه ليس هناك ما يمنع من تولد رؤية للعالم عند شعراء المهجر، وتكون في الوقت نفسه متعلقة ببنى أخرى في بلاد الشام، وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عن مدى إمكانية تحقيق رؤية جماعية تتجاوز الأفراد تتولد من فهم خاص - لهذه الجماعة - بشخصية الرسول الكريم نبي المسلمين صلى الله عليه وسلم؟.

أتيح لعدد من أبناء الشام الخروج جماعات وفرادى، مسلمين ومسيحيين، إلى أماكن كثيرة، منها الأمريكتان أملا أن يجدوا فيها مساحة أخرى للتوازن القيمي، ووجدوا في الروابط والجماعات الأدبية وسيلة اتحاد، وطوق نجاة للبحث عن المتشابه بينهم في غربتهم لا عن المختلف. وتحلقوا في جماعات تتشابه في الغايات الكبرى، وتختلف في الوسائل، وهي روابط مؤسسية بالمعنى الذي يجعلها ذات توجه جمعي وأهداف معلنة ؛ أي لها رؤية

عامة يتحلق حولها الأعضاء.

وبرز بشكل خاص من هذه الروابط والجماعات: جماعة الرابطة القلمية في أمريكا الشمالية، وجماعة العصبة الأندلسية في أمريكا الجنوبية، سبقتهما روابط أقل تنظيما مثل رواق المعري، ولحقتهم مجموعة من الروابط والأندية مثل: رابطة منيرفا، والرابطة الأدبية، وجامعة القلم بسان بولو، والنادي الحمصي، والنادي الحلبي، والنادي العربي في بيونس آيرس [١٥].

تدافع الشعراء في الروابط الأدبية نحو رفع شعار التسامح القيمي، وأدركوا أن الله خلق الأديان إلى البشر، حثا لهم على الخير، ونبذ العنف، وقمع الإقصاء. ووجدوا - خاصة في المهجر الجنوبي - في صورة النبي العربي الكريم سيدنا محمد بن عبدالله نموذجا يحتذى في الدعوة إلى أواصر المحبة والوحدة الحقيقية بين العرب كافة دون تمييز على أساس الدين أو العرق أو اللون ، وهو ما دفعهم قناعة ويقينا إلى أن يكتبوا القصائد المتتالية في وصف شمائله صلى الله عليه وسلم، كما اتضح " في قصائد كثيرة نظموها في النبي محمد النبي العربي، ففي ذلك المهجر... دأب المغتربون في محافلهم على توكيد هذا الجانب الإيجابي للقومية العربية بإشادتهم البالغة بعظمة رسول العرب خلال مناسبات المولد النبوي أو في حلول ذكرى الهجرة ، أو سائر أعياد المسلمين، حتى لم يكن شاعر يحجم عن تناول هذا الموضوع. ومع أن نصر سمعان وحسني غراب يعدان شاعرين مقلين فإن لكل منهما قصائد عديدة في محمد " [١٦].

لقد وجد هؤلاء الشعراء في المناسبات الدينية فرصة ملائمة للكشف عن اللغة البيان بوصفها سلطة قوية تجابه قيم الاضطهاد، وتعلي قيم المحبة" وعلى غير عادة الشعراء النصارى في القرون الهجرية الطويلة التي سبقت القرن الرابع عشر، اهتم عدد منهم في هذا القرن بمحمد - صلى الله عليه وسلم - وخصصوا قصائد كثيرة تتناول ملامحه، وتصور شخصيته، والرسالة التي جاء بها للعالمين، وقد تفاوتت نظرتهم أو رؤيتهم من شاعر إلى آخر" [١٧]. وهذا التفاوت بدهي في الرصد لكنه يكون في مجموعه الظاهرة، ويشكل البنية الدالة في نصوص شعراء المهجر الجنوبي.

ويبدو أن هناك بعدا آخر يمكن أن يفسر نقض العادة التي أشار إليها الشاهد السابق، والاتجاه الحثيث نحو تكوين ظاهرة أدبية تتعلق بشخص الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، وهو بعد يجب بالضرورة - كما بينا سلفا - أن يكون في المنطوق عند الشعراء ؛ أي لا نتأول شيئا لم يرد في النصوص الشعرية التي تمثل البنية الدالة. وهذا البعد - في تقديري - يكمن في أن النبي الكريم صلى الله عليه وسلم مثل نموذجا للهجرة الناجحة ؛ اضطهده قومه وطردوه، ومع ذلك جمع حوله رجاله، وألف بين المهاجرين معه والأنصار أصحاب المكان، وظل الوطن الأم في فؤاده ؛ أي إنه وفر بيئة جديدة صالحة لإعلاء القيم " واجه وجابه وجمع حوله كل هؤلاء الضعفاء والفقراء والمستضعفين الذين صدقوه، وامتلأت قلوبهم بالإيمان وبحقهم في الحياة والعدل والحرية والمساواة فهان عليهم كل أذى، وسموا فوق كل مكروه " [١٨]. وهو ما اتضح بقوة في وصفهم لشمائل الرسول صلى الله عليه وسلم أو عند حديثهم عن هجرته من مكة إلى المدينة ونشدان هذا النموذج ليحتذوا به، ويمكننا أن نمثل على ما ذكر من هذه الشمائل بما كتبه إلياس قنصل في قصيدة " صفات الرسول " [١٩]:

وما نشرَ الإسلامَ جيشٌ مرتَّبٌ عليمٌ بأسرارِ الوقائعِ محرب

ولكنْ صفات في الرسول كريمة ببوتقةِ الأحداثِ تنمو وتنجبُ

تجلّى بها الإنسانُ يدنو بخُلقِهِ إلى قمَّةٍ فيها الكمَالُ المنصَّبُ

أو ما كتبه حليم دموس في قصيدته الشاعر وربة الشعر عن دلالات الهجرة [٢٠]:

ونسرُ قريشٍ في مسارح جوّهِ يمدُّ جناحيهِ لأشرفِ سؤدَدِ

فحلّقَ في الآفاق غير مروّعٍ بطرفٍ إلى وكرِ النُّجومِ مصعَّدِ

وهاجرَ فردًا نحوَ أرضٍ بعيدةٍ ومنْ عزمِهِ جيشٌ يسيرُ لأبعدِ

قد يحار المرء، وهو يقرأ هذا الكم الهائل من القصائد المرتبطة بشخص الرسول الكريم أو لحقته ضمنا في حديث عن العروبة، لكنها في كل الأحوال تؤكد فرضية الدراسة أن هذه المادة الشعرية شكلت ظاهرة شعرية تمثل البنية الدالة. ويبدو جليا فيها النفس الطويل ؛ أي إنها تتجاوز فكرة أنها أنشئت في مناسبة عارضة تزول بزوال المناسبة، ويتضح كذلك هذا الإلحاح في القول فالشاعر الواحد يكتب أكثر من قصيدة، وهو ما يعني - في تقديري - أنها ظاهرة شديدة الصلة بوعي فعلي بقضايا اجتماعية.

وتشتمل هذه " البنية الدالة " على نصوص كثيرة تتجه مباشرة من عنوانها باعتبارها بنية نصية إلى الرسول الكريم - صلى الله عليه وسلم -، فمن ذلك قصيدة " صفات الرسول " للشاعر إلياس قنصل، ومطلعها [٢١]:

حباكَ رضاءُ الله ما كنتَ تطلبُ فهلْ لكَ بعدَ الآن يا قلبُ مأربُ؟

وقصيدة أخرى للشاعر نفسه عنوانها " النبي العربي الكريم "، ومطلعها [٢٢]:

ماذا تهمُّ طوارقُ الحدثان خلق الجهادُ لكلِّ ذي وجدان

وقصيدة " المولد النبوي " للشاعر رياض المعلوف، ومطلعها [٢٣]:

وحِّدِ اللهَ فالمؤذّنُ وحّدْ وبذكرِ النَّبي في العيدِ أنشدْ

وقصيدة " مولد النبي العربي " للشاعر نبيه سلامة، ومطلعها [٢٤]:

اليومَ عيدٌ - مرحبًا يا عيدُ يجلو القلوبَ قدومكَ المشهودُ

وقصيدة " محمد " للشاعر نصر سمعان، ومطلعها [٢٥]:

كوكبٌ رحْبُ الوجودِ بهِ يو مٌ تجلّى على الوجودِ شُعاعُه

وقصيدة " نبي قريش " للشاعر نفسه، ومطلعها [٢٦]:

بزغتَ فحيَّتِ الجوزاءُ مهدك وأعلتْ فوقَ مجدِ الشَّمس مجدكْ

وقصيدة " الرسول العربي " للشاعر ميشال مغربي، ومطلعها [٢٧]:

لا عيدَ للعُربِ إلا وهو سيّدهُ عيدُ الرَّسول الّذي فخرًا نعيّدُه

وللشاعر نفسه قصيدة " عيد المولد النبوي "، ومطلعها (٢٨):

لا يومَ للعُربِ إلا أنتَ سيّدهُ يا عيد طه الذي طه يخلّدُه

وقصيدة " محمد " للشاعر حسني غراب، ومطلعها (٢٩):

شعلةُ الحقّ لمْ تزلْ يَا محمد منذُ أضرمتَ نارها تتوقدْ

وقصيدة للشاعر توفيق جرجس بربر يربط فيها بين الرسول الكريم والواقع العربي من خلال الإشارة إلى " جمال عبدالناصر " عنوانها " بين محمد وناصر "، ومطلعها (٣٠):

قمْ يا محمدُ واشهدْ نهضة العربِ تشهدْ لناصرَ بالإقدامِ والغلبِ

وقصيدة " المولد النبوي "، للشاعر جورج صيدح، ومطلعها (٣١):

وجهٌ أطلَّ على الزَّمان لألاؤه شقّ العَنَان

وقصيدة " يا رسول الله "، للشاعر إلياس فرحات، ومطلعها (٣٢):

غَمَرَ الأرْضَ بأنوارِ النُّبُوَّه كوكبٌ لمْ تدركِ الشَّمسُ عُلوَّه

وقصيدة " المولد النبوي " للشاعر توفيق شماس، ومطلعها (٣٣):

ضحِكتْ دنانا بعدَ طُولِ تكمّدِ لـمَّا بدا نُورُ النَّبي محمد

وقصائد أخرى كثيرة تناولت شخصية الرسول وشمائله، وتشير إمّا إلى مولده أو إلى الهجرة أو إلى غير ذلك على نحو ما يمكن أن نمثل بقصيدة " موعدنا الغد " للشاعر حسني عبدالملك، ومطلعها (٣٤):

قيلَ عيّد واطربْ فصبحُكَ عيّد ذاكرًا مولدَ النَّبي محمد

وقصيدة " حماة العروبة " للشاعر قيصر سليم الخوري، ومطلعها (٣٥):

حماة العروبةِ صحّ الحُلُمْ وظلّل أرضَ الجدودِ العَلَمْ

وشعّ بأفق العروبةِ نجمٌ سُراهُ النجومِ لديهِ خَدَمْ

إن هذه القصائد الكثيرة التي كتبها الشاعر المهجري هي ناتج من نواتج الأحداث الكبرى في بلاد الشام، ولم يكن الشاعر في مهجره الغربي بحاجة إلى مجاملة أو مناسبة عارضة فقط لتبادل الهدايا أو عبارات الشكر مع العربي المسلم فحسب، بل كان يطمح إلى ما هو أكثر من هذا كأن يجعل من مظاهر الإخاء بناء يأمل أن يكون فيه بذرة نحو التغيير وإعادة طرح قضايا المجتمع وقيمه بما يحقق نهضة الأمة، وهو ما عبر عنه الشاعر القروي في قصيدته " عيد البرية "، يقوله (٣٦):

يا قومُ هذا مسيحيٌّ يُذكّركُمْ لا يُنهضُ الشَّرقَ إلا حبنا الأخوي

فإنْ ذكرتمْ رسولَ اللهِ تكرِمَةً فبلِّغُوهُ سلامَ الشَّاعرِ القرَوي

النص الأدبي من " الوعي الممكن " إلى " رؤية العالم ":

استطاع الشعراء أن يعبروا عن صورة كاشفة عن التسامح الذي يعلو على واقع فعلي مرير يتمثل في قهر باسم الدين، وتشتيت يفرق بين أبناء العرب، وهو تعبير يستشرف صورة مغايرة من وعي قادر على أن يجمع لا على أن يشتت، وما كان لهم أن يفعلوا ذلك لو لم تكن تجمعهم غايات كبرى تتحدد في: العروبة، ووحدة اللغة، ومحبة الأدب.

ومن مظاهر هذه الغايات الكبرى أن " هؤلاء الشعراء ذهبوا في هذا الفهم إلى أبعد مدى حين أخذوا يشيدون بالإسلام نفسه جاعلين منه ذخرا للعروبة وقوامها لها. فمن خلال المنظور القومي الواسع نظروا إلى الإسلام على أنه تراث للعرب قاطبة لا مجرد دين لشطر منهم. وهذا التلازم بين مفهومي العروبة والإسلام أمر طبيعي يستمد جذوره من طبيعة ذلك التاريخ العريق الذي تداخل فيه تراث العرب والمسلمين تداخلا لا انفصام له " (٣٧).

لقد أدرك الشعراء في إطار الوعي بقيمة الجماعة، أن ما يجمعهم ليس بالقليل و إنه ليمثل في حد ذاته سلطة، لا تقل خطرا عن غيرها من السلطات التي قمعتهم ؛ أي إنها نظام متكامل قادر على المواجهة لا على الهروب ؛ لأن " السلطة والسلطان لا وجود لهما خارج النظام الاجتماعي المتعارف عليه في أي مجتمع، وكذلك اللغة كلاهما محكوم بهذا النظام الاجتماعي، ولكن اللغة تنفرد بقدرتها على البقاء والدوام، كما تنفرد بقدرتها على صياغة الوعي البشري، فهي الدليل على بشرية البشر وهي جماع تاريخ البشر، وهي قادرة على تقرير الحقائق وقادرة على أن تقرر أشياء زائفة على حد قول برتراندرسل، فهي مدرسة الحكمة، وهي مدرسة الحماقة كما يذكر إرنست كاسيرر. وعلى هذا فإن للغة سلطة من حيث صرامة نظامها الذي لا يختل عبر آماد من السنين، ومن حيث قدرتها على صياغة الوعي البشري على نحو صحيح أو مزيف " (٣٨).

لقد صاغ أدباء المهجر بياناتهم أو مواثيقهم الأدبية على هدى من الوعي بخطر الأدب بوصفه سلطة قادرة على التغيير، وأدركوا أنهم يمتلكون فعليا الشعر الذي يصدر عن رؤية جماعية يمكن أن تمثل مقاييس أدبية مشتركة تتجاوز فردية الشاعر " النابغة " و " القصيدة العصماء " لتعبر عن حاجات أمة (٣٩). وآمنوا أن الشعر الحق هو ابن زمانه، وهو متولد عن حاجاته التي ترتبط بالمجتمع ؛ لذلك يجب أن يمتلك الشعر نظاما لغويا يمكنه من جهة تركيبه وقوافيه وتنسيق عباراته أن يكون سلطة، وفي الوقت نفسه يمتلك قوة مبدعة مندفعة نحو الأمام قادرة على تغيير الفرد والمجتمع (٤٠).

بهذا الفهم للشاعر ودوره، ومن أجل بلوغ هذه الغاية، تجاوز الشعراء الوعي القائم إلى وعي ممكن حالم قادر على التغيير، وهي آراء تكاد تكون مشتركة بين الروابط الأدبية في المهجر، على الرغم من اختلاف أصحابها في التوجه نحو الظواهر التي يمكن أن يعالجها الأدب، وهذا الاختلاف في التوجه نحو الظواهر فرضته اختلاف البيئة في الأمريكتين: الشمالية والجنوبية، وإن كانت الجنوبية أكثر ثراء في الكم، وربما أكثر إثراء في الظاهرة موضع الدراسة. وهذا الثراء وهذا الإثراء يجعلاننا أكثر تركيزا في التعامل مع كتابات المهجر الجنوبي، ولا يلغي أنهم جميعا - شمالا وجنوبا - عاشوا ظروفا متشابهة، وهاجروا بحثا عن الرزق والحلم بحياة أفضل، وأنهم استطاعوا أن يعبروا عن وضعهم بوصفهم طبقة اجتماعية تعيش حالة من الغربة، لكنها غربة تزيدهم صلة بالوطن الذي عجّ بالطائفية، وكانوا شهودا عليه " قبل الهجرة، وبعد حط الرحال في المهجر أدركوا مدى الأمن والتفرغ

للعمل وتركيز الفكر في الحياة وتكييفها طبقا للرغبة، وهم خلو من معوقات التعصب والخصومات وتهديد الفتن. لقد أحسوا وأدركوا وأيقنوا أن لهذا نغمة في المهجر، ونقمة على الوطن، وارتباطهم في وثاقة بالوطن الأم أملى عليهم الكشف للخطر، فهاجموا الطائفية، ونعوا على رجال الدين مزاولة التعصب التي منها الأديان براء " (٤١).

إن هذا الوعي بالقدرة على التغيير هو ما يحقق الرؤية الصحيحة للعالم عند الشعراء، ولا سيما في ظلال من درجة التلاحم أو البناء الشامل، كما نطقت بها نصوصهم الشعرية، فاتخذوا منها وسيلة لرصد المشاكل، وطرح ما رأوا فيه إجابات.

وفي ضوء العصر الذي عاشوه، وما كان يموج بالبلاد العربية من أحداث سياسية واقتصادية استشرفوا في مفهوم " القومية " ما يعينهم على تجاوز التفرقة، والتوحد في الغايات الكبرى للأديان السماوية، والتمثل الصحيح لنماذج عليا يسترشدون بها فتعلقوا بصورة " الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم " وتعلقوا بصورة " نبي الله عيسى "، ووجدوا في حديثهم عن الأنبياء طرقا لاستشراف العالم الرحب الذي يجمعهم، ولا يفرقهم، كما في قول الشاعر القروي في قصيدته " عيد الفطر " (٤٢):

أكرّمُ هذا العيدَ تكريمَ شاعرٍ ... يتيهُ بآياتِ النَّبيِّ المعظّمِ

ولكنَّني أصبو إلى عيدِ أمَّة ... محرَّرةِ الأعناق منْ رقِّ أعجمي

إلى عَلَمٍ من نسج عيسى وأحمدٍ ... وآمنةٍ في ظلّه أخت مريم

هبوني عيدًا يجعل العُرْبَ أمّة ... وسيروا بجثماني على دين برهم

فقدْ مزّقتْ هذي المذاهبُ شملنا ... وقدْ حطَّمَتْنا بينَ نابٍ ومنْسَمِ

سلامٌ على كفرٍ يوحّدُ بيننا ... وأهلًا وسهلًا بعدَهُ بجهنَّمِ

من المؤكد أن النص في الأبيات الثلاثة الأخيرة حفل بمبالغات لا توافق عليها الشرائع السماوية، وإن قيلت في مناسبة دينية إسلامية (٤٣)، وهو ما أكدناه سابقا أن النظر إلى رؤية العالم يتجاوز الإيديولوجيا. وهم يدركون عظمة الإسلام، وعظمة رسوله لكنهم كتبوا من بناء متوالد لوضع اجتماعي قاسوا فيه ظلما؛ لذلك لم يكن عندهم ما يشكك في أنه ما جاء إلا بالحق، وأن ما جاء به يحقق ما كانوا يصبون إليه، فكانت دعوتهم إلى التمسك بقيم الإسلام لا من حيث هو عقيدة بل من حيث هو إصلاح.

و لعله أن يتضح لنا - في ضوء ما سبق - الفارق الكبير بين الشعر الذي قيل في رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبل شعراء مسلمين وبين غيرهم من الشعراء غير المسلمين ؛ فصورة الرسول عند الشعراء المسلمين تتأجج فيها العاطفة التي تنبع من عقيدة إسلامية تؤمن بشخصيته " الفذة وسيرته العطرة ؛ باعتباره نبيا مرسلا، ومثالا حيا، وبطلا مغوارا، وقائدا محنكا، ومنقذا حضاريا، وعقلا نيرا، وأبا روحيا للإنسانية من بعده " (٤٤) ؛ أي إنهم لم يحصروه في صورة المصلح الاجتماعي الذي يمكن معه أن يقارن بغيره من

زعماء العصر الحديث كما فعل الشاعر توفيق جرجس عندما ربط بين شخصية الرسول وشخصية الزعيم جمال عبدالناصر [٤٥] :

يا زاعمينَ بأنَّ العُرْبَ لنْ يَثِبُوا الرُّشْدُ فارقَكُمْ يأسًا ولمْ يَثِبِ

إنَّ الذينَ استماتوا حولَ (أحمَدِهِمْ) لا يخذلونَ (جمالًا) وهو في الطَّلَبِ

إنْ كانَ ذاكَ رسولُ اللهِ عنْ ثِقَةٍ هذا رسولُ رسولِ اللهِ للعَرَبِ

إنّ مثل هذه الصورة لا يمكن أن تجدها عند الشعراء المسلمين الذين كتبوا في شمائل رسول الله من أمثال طاهر زمخشري ومحمد حسن فقي وحسن القرشي و محمود حسن إسماعيل ونازك الملائكة ومحمود شاكر، ويمكن التمثيل بنموذج من الأناشيد التي كتبت في مولده لمحمود شاكر لبيان تدفق العاطفة من شاعر مسلم [٤٦]:

مَنْبع النُّورِ.. صَلاةً وسلامًا يَا نَبيِّ
أفتَديهِ بحيَاتي وبأمِّيْ وأبي

سبَّحَ الكونُ وصلّى وسَجَدْ يومَ هلَّ وتجلَّى

وأضاءَ النُّورَ أرجاءَ الأبدْ فاستنارا.. وتحلَّى

مَنْبع النُّورِ.. صلاةً وسلامًا يا نَبيِّ
أفتَديهِ بحيَاتي وبأُمِّيْ وأبي
جدَّدَ الدُّنيَا بشيرُ المولدِ حينَ نادَى
أيُّها الهاربُ عنْ دنيَا غدِ عُدْ.. فَعَادَا

مَنْبَعُ النُّورِ.. صَلاةً وسلامًا يا نَبيِّ
أفتَديهِ بحيَاتي وبأُمِّي وأبي
هوَ أفراحٌ وحبٌّ وسَلامٌ للفُؤادِ المُسْلِمِ
فَامْحِ بالأنَوارِ آياتِ الظَّلام وتقدَّمْ،
أيُّها المُسْلِمُ.. هذا نُورُهُ فاتَّبِعْهُ، تَهْتَدِ

أمّا ما يتفق فيه الشاعر المسلم والشاعر غير المسلم فكون الدين الإسلامي جاء مبشرا بالحق، ومحاربا لكل صور الزيف، وإنّ تحقيق مثل هذه الأهداف السامية للدين إنما هو الإصلاح لوضع اجتماعي بائس تعيشه الأمم العربية، وأبرزه ما لحقهم من الاستعمار الأجنبي. وهو ما عبر عنه إلياس فرحات في قوله [٤٧]:

إنَّ في الإسلامِ للعُربِ علا إنَّ في الإسلامِ للنَّاسِ أُخُوَّه

فادْرِسِ الإسلامَ يا جَاهِلُهُ تَلْقَ بَطْشَ اللهِ فيهِ وحُنوَّه

يَا رسولَ الله إنّا أمة زجَّها التَّضْليلُ في أعمَقِ هُوَّه

ذلكَ الجَهْلُ الَّذي حَارَبْتَه لمْ يَزَلْ يُظْهِرُ للشَّرْقِ عُتُوَّه

قلْ لأتْبَاعِكَ صلُّوا وادرسُوا إنَّما الدِّيْنُ هدىً والعِلْمُ قُوَّه

والملاحظ أن العروبة كانت في هذا الضرب من الشعر من وسائل تحقيق الحلم السياسي/ القومية العربية، ولعل هذا أن يكون ما دفعهم إلى وصف الرسول بالنبي العربي ؛ وتحديدا في عناوين قصائدهم، والملاحظ أيضا أن في النصوص كثيراً من الإشارات التي حرص فيها الشعراء على أن يمتدوا بنسبهم العربي إلى الغساسنة، وأنهم ذوو جوار للرسول الكريم، وهو ما يمكنهم من أن يتحدوا الآن تحت راية حب النبي محمد مثلما حدث قديما في عهده - صلى الله عليه وسلم - " على أساس أنه كان في المحل الأول جامعا لكلمة العرب، وداعيا إلى استخدام القوة لردع محاولات الضغط والإذلال والسيطرة كنوع من المحافظة على الكيان والكرامة العربيين " (٤٨)، وهو ما عبّر عنه شعراء كثر، على نحو قول توفيق شماس في قصيدته الموسومة ب " مولد النبي " (٤٩):

بُشراكَ يا ابنَ العُربِ أنَّ محمَّدًا ضَمَّ الجميعَ بدينِهِ المتَوَحِّدِ

فَغَدَا لنَا قُرْآنُهُ إنجيْلنا وجلالُ كعْبَتِهِ وقَارُ المَوْدِ

فصَلاتُنا في دِيْنِهِ كصَلاتِنَا في دينِنَا لسْنا المسيحَ المرشِدِ

جُمِعَتْ بها أرواحُنا وقُلُوبُنَا وبها تآخَى العَيْسَوي والأَحْمَدِي

لكنَّنَا نحنُ الأعارب أهلُه أولى الجميع بحُبّهِ للمُحْتَدِ

نحنُ الغَسَاسِنَةُ الأقاربُ قومهُ منْ نسلِ يَعْرُبَ خيرِ أهلِ محمد

شعبٌ رأى في العُرْبِ أشرفَ أمَّةٍ وبذي الكَنيسَةِ نورَ قدس المَسْجِدِ

فليُحْي حُبُّ العُرْبِ دين جميعنا ومحمد فليُحْي عيدَ المَوْلِدِ

Abstract

Portrait of Prophet Mohammed (Peace and Blessings be upon him) by Non-Muslim Arab Poets: Migrant Poets as a Model

By Ibrahim Abd Elaziz

And Abd Allah bn Hamod

Migrant poets have written extensively on Prophet Mohammed Ibn Abdullah in a constellation of poems, which constitute a phenomenon worth considering. The present study has identified the extent to which this poetry on the prophet's portrait is a laden structure embedded in social formations through which migrant poets have led their own lives. In the theoretical context of configurative structuralism, the study has attempted to address such questions as: What is the general framework that has informed the non-Muslim Arab poets' portrait of the prophet? What is the specificity that has distinguished the migrant poets from other poets concerning the prophet's portrait? How have the migrant poets grappled with the prophet's portrait in view of their understanding of poetry, particularly in terms of composition, function, and as a tool? Is the prophet's portrait by the migrant poets distinct from that by Muslim Arab poets?

* شكر خاص لعمادة البحث العلمي بجامعة القصيم على دعمها هذا المشروع البحثي.

Special thanks to the Deanship of Scientific Research at Qassim University for supporting this research project

الهوامش

(١) الوعي القائم والوعي الممكن، لوسيان جولدمان: ضمن البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، ترجمة محمد برادة، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط: ٢، ١٩٨٦ م. ص٣٤ - ٣٦.

(٢) نظريات معاصرة، جابر عصفور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨ م. ص ١٠١.

(٣) نظريات معاصرة، سابق. ص ٨٣.

(٤) المادية الجدلية وتاريخ الأدب، لوسيان جولدمان: ضمن البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، سابق. ص ١٨.

(٥) منهج الواقعية في الإبداع الأدبي، صلاح فضل، دار الكتاب المصري بالقاهرة ودار الكتاب اللبناني ببيروت، ٢٠٠٤م. ص ٢٠٢.

(٦) الوعي القائم والوعي الممكن، سابق. ص ٣٧ - ٣٨.

(٨) Encyclopedia Of Contemoporary Literary Theory / Editor: Irena R. Makaryk / university of Toronto press / Canda / ١٩٩٥.

(٨) انظر: نظريات معاصرة، سابق. ص ١١٠ - ١١٤.
(٩) لسان العرب مادة (غزو).
(١٠) انظر مفهوم الهوية في: مفاتيح اصطلاحية جديدة - معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تحرير: طوني بينيت وآخران، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،٢٠١٠ م. ص ٧٠٠ - ٧٠٢.
(١١) نقد الشعر ونقد الثقافة، أحمد يوسف علي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ٢٠٠٥ م. ص ١٥٩.
(١٢) سجون الثقافة، صالح زياد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠١٩ م. ص ١١٤.
(١٣) نفسه. ص ٩١ - ٩٣.
(١٤) المادية الجدلية وتاريخ الأدب، سابق. ص ١٥.
(١٥) انظر: قصة الأدب المهجري، محمد عبدالمنعم خفاجي، دار الطباعة المحمدية، القاهرة. ج ١ ، ص ٨٢ – ١١٠.
(١٦) شعراء العصبة الأندلسية في المهجر، عمر الدقاق، دار الشرق، ط: ٢، بيروت، ١٩٧٨ م. ص ٢٤٢.
(١٧) محمد صلى الله عليه وسلم في الشعر الحديث، حلمي محمد القاعود، دار النشر الدولي، الرياض، ط: ٢، ٢٠٠٧ م. ص ٣٠٣.
(١٨) في صحبة القرآن، أحمد يوسف علي، عالم الكتب الحديث، إربد - الأردن، ٢٠١٩ م. ص ٢٦٣.
(١٩) شعراء النصارى العرب والإسلام نصوص شعرية، إعداد ماجد الحكواتي، مؤسسة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، الكويت، ط: ٢، ٢٠١٤ م. ص ١٧٢. (البحر: الطويل ، الروي: الباء).
(٢٠) شعراء النصارى العرب والإسلام نصوص شعرية. ص ٦٧. (البحر: الطويل ، الروي: الدال).
(٢١) نفسه. ص ١٦٩. (البحر: الطويل ، الروي: الباء).
(٢٢) نفسه. ص ١٧٤. (البحر: الكامل ، الروي: النون).
(٢٣) نفسه. ص ١٦١. (البحر: الخفيف ، الروي: الدال).
(٢٤) نفسه. ص ١٤٦. (البحر: الكامل ، الروي: الدال).
(٢٥) نفسه. ص ١٣٤. (البحر: الخفيف ، الروي: العين).
(٢٦) نفسه. ص ١٣٦. (البحر: الوافر ، الروي: الدال).
(٢٧) نفسه. ص ١١٥. (البحر: البسيط ، الروي: الدال).
(٢٨) نفسه. ص ١١١. (البحر: البسيط ، الروي: الدال).
(٢٩) نفسه. ص ١٠٣. (البحر: الخفيف ، الروي: الدال).
(٣٠) نفسه. ص ١٠٧. (البحر: البسيط ، الروي: الباء).
(٣١) نفسه. ص ٨٩. (البحر: مجزوء الكامل المرفل، الروي: النون).
(٣٢) نفسه. ص ٨٧. (البحر: الرمل ، الروي: الواو).
(٣٣) نفسه. ص ٢٦٥. (البحر: الكامل ، الروي: الدال).
(٣٤) نفسه. ص ٤٠. (البحر: الخفيف ، الروي: الدال).
(٣٥) نفسه. ص ٨٥. (البحر: المتقارب ، الروي: الميم).
(٣٦) نفسه. ص ٦١. (البحر: البسيط ، الروي: الواو).
(٣٧) شعراء العصبة الأندلسية في المهجر، سابق. ص ٢٤٢.

(٣٨) سلطة اللغة ووظيفتها، أحمد يوسف علي، ضمن كتاب مؤتمر أنظمة التعليم في الدول العربية التجاوزات والأمل ، كلية التربية جامعة الزقازيق، ٢٠٠٩ م . ص ٣٨٤.
(٣٩) الغربال، ميخائيل نعيمة، مطبعة نوفل، بيروت، ط:١١، ١٩٩١ م. ص ٦٩ - ٧٤.
(٤٠) نفسه. ص ٧٦ - ٧٧.
(٤١) أدب المهجر بين أصالة الشرق وفكر الغرب، نظمي عبدالبديع، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦ م. ص٣٤٣ - ٣٤٤.
(٤٢) ديوان القروي، رشيد سليم الخوري، دار المسيرة، بيروت، ١٩٧٨ م. ص ٤٦١ (البحر: الطويل ، الروي: الميم).
(٤٣) للإفادة في مسألة أن القصائد موضع الدراسة فيها خروج عن معتقدات الإسلام، على نحو مخاطبتهم النبي بأنه " نبي الأعراب " أو تشبيه القرآن بالشعر ، يمكن مراجعة كتاب:
أدب المهجر دراسة تأصيلية تحليلية لأبعاد التجربة التأملية في الأدب المهجري، صابر عبدالدايم يونس، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ٢٠١١ م. ص ٣٠٢ - ٣٠٨.
(٤٤) الرسول في الشعر السعودي (١٣٥١ - ١٤١٧ ه) دراسة موضوعية وفنية، عبدالعزيز أبا الخيل، منشورات كرسي الأدب السعودي، جامعة الملك سعود، الرياض، ٢٠١٤ م. ص ٤ - ٥.
(٤٥) (البحر: البسيط ، الروي: الباء).
(٤٦) اعصفي يا رياح وقصائد أخرى، محمود محمد شاكر، مطبعة المدني وشركة القدس للنشر، القاهرة، ٢٠٠١ م. ص ٢٣٠ - ٢٣١.
(٤٧) (البحر: الرمل ، الروي: الواو).
(٤٨) العصبة الأندلسية هجرة الأدب العربي إلى البرازيل، نعيمة مراد محمد، منشأة المعارف، الإسكندرية، د. ت. ص ٨١.
(٤٩) (البحر: الكامل ، الروي: الدال).

قائمة المصادر والمراجع

- أدب المهجر دراسة تأصيلية تحليلية لأبعاد التجربة التأملية في الأدب المهجري، صابر عبدالدايم يونس، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ٢٠١١ م.
- أدب المهجر بين أصالة الشرق وفكر الغرب، نظمي عبدالبديع، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦ م.
- العصبة الأندلسية هجرة الأدب العربي إلى البرازيل، نعيمة مراد محمد، منشأة المعارف ، الإسكندرية، د. ت.
- الغربال، ميخائيل نعيمة، مطبعة نوفل، بيروت، ط: ١١، ١٩٩١ م.
- المادية الجدلية وتاريخ الأدب، لوسيان جولدمان: ضمن البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، ترجمة محمد برادة، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط: ٢، ١٩٨٦ م.
- الوعي القائم والوعي الممكن، لوسيان جولدمان: ضمن البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، ترجمة محمد برادة، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط: ٢، ١٩٨٦ م.
- ديوان القروي، رشيد سليم الخوري، دار المسيرة، بيروت، ١٩٧٨ م.
- سجون الثقافة، صالح زياد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠١٩ م.
- سلطة اللغة ووظيفتها، أحمد يوسف علي، ضمن كتاب مؤتمر أنظمة التعليم في الدول العربية التجاوزات والأمل، كلية التربية جامعة الزقازيق، ٢٠٠٩ م.
- شعراء العصبة الأندلسية في المهجر، عمر الدقاق، دار الشرق، ط: ٢، بيروت، ١٩٧٨ م.
- شعراء النصارى العرب والإسلام نصوص شعرية، إعداد ماجد الحكواتي، مؤسسة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، الكويت، ط: ٢، ٢٠١٤ م.
- في صحبة القرآن، أحمد يوسف علي، عالم الكتب الحديث، إربد - الأردن، ٢٠١٩ م.
- قصة الأدب المهجري، محمد عبدالمنعم خفاجي، دار الطباعة المحمدية، القاهرة.
- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط: ٣، ١٤١٤ ه.

- محمد صلى الله عليه وسلم في الشعر الحديث، حلمي محمد القاعود، دار النشر الدولي، الرياض، ط : ٢، ٢٠٠٧ م.
- مفهوم الهوية في: مفاتيح اصطلاحية جديدة - معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع ، تحرير: طوني بينيت وآخران، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت، ٢٠١٠ م.
- منهج الواقعية في الإبداع الأدبي، صلاح فضل، دار الكتاب المصري بالقاهرة ودار الكتاب اللبناني ببيروت، ٢٠٠٤ م.
- نظريات معاصرة، جابر عصفور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨ م.
- نقد الشعر ونقد الثقافة، أحمد يوسف علي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ٢٠٠٥ م.