



326

# الهوية والأدب

المؤتمر الدولي النقدي الأول لنادي أبها الأدبي

رجب 1436 هـ - أبريل 2015 م

كتاب الأبحاث - الجزء الأول



مؤتمر الهوية والأدب الأول  
نادي أبها الأدبي

مؤسسة  
الانتشار العربي







# الهوية والأدب

رجب 1436هـ - أبريل 2015م

## كتاب الأبحاث

المؤتمر الدولي النقدي الأول لنادي أبها الأدبي

الجزء الأول



# المُويّة والأدب

المؤتمر الدولي النقدي الأول لنادي أبها الأدبي  
رجب 1436هـ - أبريل 2015م

كتاب الأبحاث - الجزء الأول

المشرف العام على المؤتمر  
رئيس مجلس إدارة نادي أبها الأدبي  
د. أحمد بن علي آل مريع

رئيس لجنة الطباعة والنشر بالنادي  
إبراهيم مضواح الألمعي

راجع مادة الكتاب  
د. عبدالرحمن بن حسن البارقي



مؤتمر المويّة والأدب الأول  
نادي أبها الأدبي



# المُويّة والأدب

المؤتمر الدولي النقدي الأول لنادي أبها الأدبي  
رجب 1436هـ - أبريل 2015م

كتاب الأبحاث - الجزء الأول



مؤتمزالهوية و الأدب الأول  
نادي أبها الأدبي



المملكة العربية السعودية

عسير- أبها : 61411

ص.ب : 478

هاتف : 009662244210

adabiabha@hotmail.com



ص.ب. 113/5752

E-mail: arabdiffusion@hotmail.com

www.alintishar.com

بيروت - لبنان

هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-9953-93-047-3

الطبعة الأولى 1438هـ / 2017م

## أعضاء مجلس إدارة نادي أبها الأدبي

رئيس مجلس الإدارة	د. أحمد علي آل مريع
نائب رئيس مجلس الإدارة	أ.د. محمد يحيى أبو ملحمة
المسؤول الإداري بالنادي	د. أحمد عبدالله التيهاني
المسؤول المالي بالنادي	أ. د. صالح علي أبو عراد
عضو مجلس الإدارة	د. إيمان عبدالله العسيري
عضو مجلس الإدارة	د. مريم عبدالله الغامدي
عضو مجلس الإدارة	أ. إبراهيم حسن طالع
عضو مجلس الإدارة	أ. إبراهيم مضواح الألمعي
عضو مجلس الإدارة	أ. ظافر علي الجبيري
عضو مجلس الإدارة	مريع بن علي سوادى





## اللجنة العلمية للمؤتمر

رئيساً	أ.د/ محمد بن يحيى أبو ملحة
عضواً	د. ظافر بن مشبب الكناني
عضواً	أ.د/ عبد الحميد سيف الحسامي
عضواً	د. محمد الصادق الكحلاوي
عضواً	د. عبد الرحمن حسن البارقي
عضواً ومحرراً	د. جمال محمد عطا



## المحتويات

13	■ فاتحة
15	■ حفل افتتاح المؤتمر
17	■ كلمة المشرف على المؤتمر رئيس نادي أبها الأدبي
	■ كلمة المشاركين والمشاركات من خارج المملكة
19	أ.د. حاتم الفطناسي - تونس
	كلمة المشاركين والمشاركات من داخل المملكة
21	أ. د. محمد بن مريسي الحارثي - جامعة أم القرى
23	■ الجلسة الأولى: رئيس الجلسة - د. محمد بن علي العمري
	في أصول الحداثة العربية
25	أ. د. محمد بن مريسي الحارثي
	الهوية والهويات . . من تحدي الحداثة إلى تحدي العولمة
97	زكي الميلاد
	سؤال الهوية والاختلاف
113	د. عبد الواسع الحميري
173	■ الجلسة الثانية: رئيس الجلسة - أ. د. حسن النعمي
	هوية إسلامية . . أم هوية عربية
175	سعد بن سعيد الرفاعي
	مكونات الهوية
189	د. حنان أبو لبدة

- الهوية: مقارنة في تكوّن المفهوم ودلالة أبعاده  
 الدكتور محمد الكحلاوي ..... 205
- الجلسة الثالثة: رئيس الجلسة - أ. د. ظافر الشهري ..... 225
- الحدائة والعولمة  
 سكينه المشيخص ..... 227
- الهوية الثقافية في ظل تحديات العولمة  
 د. بلقاسم دكدوك ..... 251
- الهوية وأعطاب الذاكرة  
 د. محمد الداھي ..... 269
- نبیه الأسويطي . . وقصديّة البحث عن الهوية في شعره  
 أ. د. محمود علي عبد المعطي ..... 295
- الجلسة الرابعة: رئيس الجلسة - د. صالح المحمود ..... 381
- هوية النقد الأدبي المعاصر: في المصطلح النقدي: رھان الإنیة وارتھان الغیریة:  
 الدكتور عبد الحق عمور بلعابد ..... 383
- هوية التفكير البلاغي: لعبد القاهر الجرجاني وحازم القرطاجني في علاقته بالإنشائية الإغريقية  
 د. أحمد الجوة ..... 397
- انتقال الهوية من الفكر إلى الأدب  
 عبد البديع عبدالله ..... 423
- تجليات الهوية في الفنون والآداب  
 أ. كريمة تيسوكاي حماني ..... 445
- الجلسة الخامسة: رئيس الجلسة - أ. د. عبد الله بن إبراهيم الزهراني ..... 469
- الهوية والآخر في الشعر الفلسطيني المعاصر  
 أ. د. صالح بن الهادي رمضان ..... 471

## فاتحة

موضوع (الهوية والأدب) من الموضوعات الشائكة، التي يتجاذبها عدد من الرؤى والأطروحات، ووجهات النظر. ونحن اليوم أحوج ما نكون إلى مقارنة هذا النوع من العلاقات الشائكة؛ فمنعطفات التأثير والتأثير، والأصالة والمعاصرة، والنافع والأنفع والضرار، كلها منعطفات مهمة في تاريخ الأمم، وفي مستقبل حياتها لحظة نهضتها وتنميتها، في زمن يتغير فيه كل شيء بسرعة مذهلة، وتعمم النماذج الثقافية قسراً، وتتدفق المعلومات والأفكار. وتتكون في خضم تلك التغيرات والتجاذبات عمليات دائبة لإعادة قراءة القيم، ومساءلة كثير من القناعات على مستويات مختلفة، ووفق منطلقات متباينة..

ويأتي هذا المؤتمر ليكون فضاءً لتداول الأفكار، وتطرح الآراء، في إطار منهجية علمية مخلصية للمنهج العلمي، ومنفتحة على التنوع الذي يُثري ويُغني..

أخيراً أتقدم بجزيل الشكر والعرفان للباحثين والباحثات الذين شاركوا في المؤتمر ببحوثهم أو أثروه بحضورهم، والشكر موصول لرؤساء اللجان العاملة في المؤتمر وأخص اللجنة العلمية وسعادة رئيسها الدكتور محمد أبو ملحمة، وجميع الزملاء والزميلات في مجلس الإدارة.

المشرف على المؤتمر

د. أحمد بن علي آل مربع

رئيس مجلس إدارة نادي أبها الأدبي



## **حفل افتتاح المؤتمر**

2 - 4 رجب 1436 هـ / 21 - 23 أبريل 2015م

برعاية صاحب السمو الملكي

الأمير فيصل بن خالد بن عبد العزيز

أمير منطقة عسير





## كلمة المشرف على المؤتمر

د. أحمد بن علي آل مريع

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه .  
صاحب السمو الملكي الأمير فيصل بن خالد أمير منطقة عسير .  
أصحاب الفضيلة والسعادة .  
ضيوفنا الكرام من المغرب العربي وتونس والجزائر ومصر وفلسطين والأردن واليمن .  
أيها الباحثون والباحثات من المملكة العربية السعودية .  
أيها الحضور الكريم .  
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وبعد،

نجتمع ولمدة ثلاثة أيام هي زمن هذا المؤتمر العلمي في وطن السلم والأمن والمحبة، بلد الاجتماع على الخير، والتعاون على ما ينفع الناس ويعمر الأرض، نجتمع لمقصد نبيل من المقاصد العلمية والمعرفية، ولمحاولة الوقوف على موضوع مهم وجليد بالعناية والاهتمام بل على أعلى درجات الأهمية، وهو موضوع الهوية والأدب .  
ذلك أن المرحلة التاريخية التي يجتازها العالم أجمع مرحلة تتصف باختفاء الحواجز وغياب الموانع الطبيعية والثقافية، واقتحام قلاع الخصوصية الفردية والثقافية في كل لحظة وفي كل مكان، والتغير والتنوع الشديدين اللذين أصبحا سمتين من أبرز سمات العصر . ومن هنا كان سؤال الهوية سؤالاً ملحاً ومهماً جداً يحرض على فهم العلاقة المركبة بين الإنسان وبين التاريخ والجغرافية والأفكار من جهة؛ وبين الذات والآخ من جهة ثانية؛ وبين الممكن والتمكّن من جهة ثالثة . ولعل في طرح السؤال الهوية في سياق الأدب والادبية ما يجمع بينهما، وكل منهما مشكل في حد ذاته . .  
وتحرير الأفق لهذه العلاقة المزدوجة يستدعي معالجة موضوع الهوية في أكثر من جانب بدءاً من الفكرة والقيم الأخلاقية والانتماء، مروراً بالموقع والحدود والانماط وممارسة الفعل والكتابة . ولا شك أن هذا المؤتمر باوراقه العديدة وبالباحثين الذين تتوزع اشتغالاتهم على مساحة واسعة من الاهتمام العلمي والمعرفي، سيوفر مناخاً جيداً

للحوار والفهم. إن المؤتمرات والملتقيات ليست أوراقاً تلقى فقط، ولكنها فرصة للالتقاء بالباحثين الذين جاءوا من كل مكان.

وقد حظي بفضل الله تعالى بمشاركة أسماء كبيرة ذات إنجاز مشهود له في حقل الدراسات الأدبية والفكرية، وقد بلغ عدد الباحثين القادمين من خارج المملكة ثلاثة عشر باحثاً وباحثة، فيما بلغ عدد الباحثين من الأشقاء العرب المقيمين والمواطنين ستة وثلاثين باحثاً وباحثة، ممثلين لثمانى دول هي: المغرب، وتونس، والجزائر، ومصر، وفلسطين، والأردن، واليمن، والسعودية. ما سيجعل من المؤتمر فرصة جيدة للقاء بين الباحثين وللحوار العلمي العميق حول مفهوم الهوية ومحدداتها وطبيعتها.

أيها الحضور الكريم

إنّ هذا المؤتمر لا يشط إلى تحرير مفهوم الهوية في حيز المطلق، بقدر ما ينشغل ويشغل بمحاولة التعرف على المفهوم المركب للهوية في سياقات من التجربة البشرية والوقائع الثقافية، ليكون فضاءً لنداؤ أول الأفكار، وتطارُح اللراء، في إطار منهجية علمية مخلصية للمنهج العلمي، ومنفتحة على التنوع الذي يُثري ويُغني . .

وفي الختام أشكر كل من ساهم معنا في إقامة هذا المؤتمر؛ بدءاً من أميرنا الكريم صاحب السمو الملكي الأمير فيصل بن خالد بن عبد العزيز الذي تعجز الكلمات عن أن تفي به حقه، كما نشكر وزارة الثقافة والإعلام التي هيئة الأسباب الإدارية لعقده، ووزارة الخارجية التي ذلت علينا الصعاب، وكانت سبباً في غنى المؤتمر بأسماء الباحثين من الإخوة والاخوات العرب، والشكر موصول لجميع اللجان العاملة في المؤتمر، ولأعضاء الجمعية العمومية وللباحثين والباحثات الذين أكدوا بحضورهم وبتقبلهم للحوار والمراجعة كثيراً من القيم الثقافية والعلمية التي ندعو لها ونعتر بها . .

والشكر موصول للحضور الكريم من المهتمين والمثقفين والباحثين في منطقة عسير الذين يثرون هذه الجلسات العلمية بالمشاركة، وبالحوار والاختلاف، ويدفعون بها للوصول إلى ما يتطلع إليه النادي الأدبي من مقاصد معرفية وثقافية نافعة . .

دعاًؤنا لخادم الحرمين الشريفين الملك سلمان بن عبد العزيز وولي عهده وولي ولي العهد بأن يمدهم الله بعونه وتوفيقه، ويؤيدهم بنصره وتمكينه، وأن يحفظ علينا أمننا ويرحم شهداءنا والحمد لله أولاً وآخراً والصلاة والسلام على نبينا محمد . .

المشرف العام على المؤتمر

د. أحمد بن علي آل مريع

رئيس مجلس إدارة نادي أبها الأدبي

## كلمة المشاركين والمشاركات من خارج المملكة

أ. د. حاتم الفطناسي - تونس

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

مرحى بالأدب، سلاماً يا أهبأ. . . حضرات السادة والسيدات، حضرات السادة النقاد والمبدعين والجامعيين من داخل المملكة ومن أرجاء الوطن العربي الحبيب، أهلنا في أهبأ، أيها الملاء الكريم اسمحوا لي بدءاً باسم المثقفين العرب المشاركين أتوجه بجزيل الشكر ووافر الامتنان والثناء إلى صاحب السمو الملكي الأمير فيصل بن خالد أمير منطقة عسير على رعايته الكريمة لهذا المؤتمر وتشجيعه للأشطة الثقافية والعلمية في هذه المنطقة وعلى إشرافه على هذا الحفل البهيج، نتوجه بالشكر أيضاً إلى أعضاء مجلس إدارة نادي أهبأ الأدبي وعلى رأسهم سعادة الدكتور أحمد بن علي آل مريع وإلى كل العاملين معه من أجل جهودهم لتنوع المناشط الثقافية والإشعاع بها وعبرها إلى المناطق المجاورة وتركيز لجان ثقافية مصغرة هنا وهناك. شكراً لهم على كل ما يبذلونه في الداخل والخارج من نشرٍ للكتب وتقديم لها وإقامة للندوات والملتقيات والامسيات وتشجيع الناشئة وتكريم الراسخين في العلم والإبداع.

صاحب السمو الملكي اسمح لنا جميعاً أن نرفع معكم وعبركم التحية والشكر والامتنان والوفاء أولاً وأخيراً إلى خادم الحرمين الشريفين جلالة الملك سلمان بن عبد العزيز (حفظه الله) القريب من شعبه، الحفّي بقضاياه وحاجاته، السامع لشكواه، الرابع للواء العدل والإنصاف، الشاملة مكرماته ربوع المملكة وخارجها مشرقاً ومغرباً. سماه البعض الملك المثقف صديق المثقفين والإعلاميين، راعي القيم، رافع التحديات، تنتظر منه الأمة الكثير من الإنجازات، ومنتظر منه المثقفون والمبدعون حملة مشاعل التقدم، وبناء حصون الاعتدال والانفتاح والمرونة والتسامح ينتظرون منه أن ينصرهم،

وهم ناصروه في كل آونة وحين، شعارهم هو شعاره «ليس لنا إلا الحزم والعزم». العزم في مسيرة البناء والنماء، والحزم في جهود التأمين والتحصين.

أيها الحفل الكريم أنتم تعلمون أن الإنسان يصنع التاريخ، إذ يصنع التاريخ يصنع المستقبل، يساهم في غرس منظومة من القيم صلب البرامج التربوية والثقافية والتوعوية في تصور فعال لمفهوم المجتمع ودوره في مسيرة البناء والنماء. والمستقبل في عُرْف الفكر والمنطق لا يتحدد في لحظته، إنما يتحدد قبلها بكثير، تُرسم طريقته، تُصنَع آلياته بالإعداد والاستشراف والتخطيط، بالحزم، بالعزم، لكن سيورة التاريخ ليست جامدة محنطة في نقطة ما من المستقبل مستجيبةً لأفق الانتظار، لنتائج الاستشراق والقراءات دائماً، إنها مندورة للتحويلات المفاجئة، لذلك يؤكد علماء الاستشراق وأهل الاستراتيجية أنه ليس ثمة نموذج واحد للمستقبل، إنما نماذج وسيناريوهات، لذلك يُنظَرُ اليوم إلى المستقبل على أنه سباق لاعبوه أو المتنافسون فيه جديون بقدر إعدادهم العُدَّة الفكرية والثقافية لاختيار طريق يُراعى فيه اعتبار آخر هو إمكانية تحويل المسارات وتبديلها بحسب الصعوبات، وما قد يعوق المسيرة أو يعتري القاطرة من أعطاب.

أيها الحفل الكريم، صاحب السمو الملكي، أهلنا الأبهون يغمرنا بهاؤكم وكرمكم، وتخطف أبصارنا أرضنا أرضكم، أبها بل عسير كلها، بل المملكة بكل ربوعها، بجمالها الفتان، ومفردات ذاكرتها، وإنجازات واقعها، وتطلعات الحالمين بها وفيها، يفتننا التاريخ كما تفتننا الجغرافيا بسهولها وأوديتها وجبالها ومعالمها وقلاعها ومزاراتها، المدينة الحديقة - كما سموها - المدينة البستان. ليس عسيراً يا أمير عسير أن ترفعوها إلى أعلى عليين، ليس عسيراً أن نرى ما تبذلونه كل يوم وما تنجزونه كل حين بتبني العمل الثقافي به وحده أيها السادة نبي المستقبل، ونقوم الذات، ونقد هويتنا فاعلةً خلاقةً بعيدةً عن المسخ ومحاولات الطمس، هويتنا معتزةً بذاتها، منفتحةً متسامحةً.

أيها السادة يا صاحب السمو الملكي أبها تنتظر أن يتحول ملتقاها هذا إلى مؤتمر كبير، بل مهرجان عالمي يتداعى له أهل الثقافة والأدب والإبداع، ويتوافد إلى رباه الخلائق من كل فج. نهني أنفسنا إذ نهنتكم، ونعلنها إننا مع قوى الحق والخير والجمال والبناء والتنمية، ولتبقى المملكة منارةً ومحجاً نقياً وثقافياً في طليعة القوى الناشرة الداعمة للسلام.

## كلمة المشاركين والمشاركات من داخل المملكة أ.د. محمد بن مريسي الحارثي - جامعة أم القرى

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

صاحب السمو الملكي الأمير فيصل بن خالد بن عبدالعزيز، أصحاب المعالي، أصحاب الفضيلة، السيدات والسادة إننا في جو ثقافي يحمل هوية الأمة، ولا بُدَّ من أن نشير إشارات سريعة لمفهوم هذه الهوية التي تتخلق اليوم لأداء بعض حقوقها على المثقفين من مفكرين وأدباء وعلماء وباحثين وطلاب دراسات جامعية، ومن له صلة بتنمية الهوية العربية الإسلامية.

أيها السيدات والسادة سعدنا كثيراً برعاية سمو الأمير لهذه الإطلاقة الكبيرة؛ لتشجيع الباحثين، كما تعودنا هذه الوقفات من قياداتنا العزيزة الكريمة في كل مناسبة ينتجها هذا الوطن ويصدرها للعالم خيراً وحريةً وعدلاً وصدقاً وحقيقةً حضاريةً.

صاحب السمو، السيدات والسادة

للهوية أسس تقوم عليها الحضارة، أولها قوة في رباط المجتمعات هو النص اليقيني الذي ينتمي إليه كل كلم وعمل وسلوك، وهذا النص اليقيني الذي يعد أس الأسس للهوية العربية يستتبعه أس آخر هو أس اللغة التي من نشاطاتها أن نجتمع اليوم، ثم الأس الثالث، وهو أس القومية الذي أخذت منه اللغة بعض وظائفه، وأخذ منه الأس الآخر وهو الوطن بعض وظائفه أيضاً، ثم الأس الرابع، وهو المشترك الحضاري بيننا وبين الآخر. هذه الأسس التي يتحدر منها - كما أشرت - الكلم والعمل والسلوك أنتجت لنا مجتمعاً تقوده بطولات على مستوى القيادة الحصيصة التي نعيش أجواءها، هذه اللحظة التاريخية في ذلك القرار الشجاع الذي وقف به خادم الحرمين الشريفين

ليعيد الحقوق إلى أهلها، ليصحح المسار الذي اختل في غفلة من الزمن، بل في غفلة من المجتمع العربي حتى قام (حفظه الله) بدعوته إلى عاصفة الحزم، عاصفة القوة، عاصفة العدل، عاصفة الحق

أنتجت هذه الدعوة مباشرة وبدون انتظار ذلكم التحالف الكبير، التحالف العربي الكبير الذي تداعت له قيادات عربية ووطنية إسلامية لها فعلها الخيري في تعضيد العمل العربي المشترك، ثم المنتج الآخر هذه الآمال والتطلعات التي داعبت نفس الإخوة في اليمن وحرّكت مشاعرهم وتطلعاتهم إلى أنهم سيحصلون على حقوقهم مادامت قيادة كريمة وقوية العزيمة، قوية الحزم، وقوية العزم، مادامت هذه القيادة تتسلم رأس العمل الجهادي في إعادة الحقوق إلى أهلها، ثم هذا المنتج الثالث الذي تحقق في تعاطف العالم جميعه مع صدق هذه الدعوة، ومع عدالة هذه الدعوة في ذلكم القرار الأممي الكبير (2216) القرار الاخير الذي بحق وبصدق في صالح الأمة العربية، فقد أعاد للأمة العربية هويتها التي كادت أن تندرس لولا أن أقامت هذه القيادة حربها - سلمها الله وحفظها - في مهمتها التاريخية في إعادة الحقوق إلى أهلها، ثم هذه الهوية التي تحققت في هذه اللحظة التاريخية بهذا الفعل النبيل .

نجتمع اليوم للنقاش صورة من صورها في الهوية والأدب، هذه الصورة من صور خطاب الهوية العربية تقدم له كوكبة من العلماء والمثقفين والادباء؛ ليقدموا خبراتهم لهذا النادي العريق الأصيل: نادي أبها الأدبي؛ وليقدّم كل رؤيته التي ستبلور - إن شاء الله - في بيان للنادي بعد اختتام هذه الفعاليات .

أيها السيدات والسادة هذا العمل الذي نجتمع اليوم من أجله ومن أجل مناقشته كان وراءه رجال نذروا أنفسهم للعمل تخطيطاً وإعداداً وتنفيذاً؛ حتى وصلوا إلى هذه المرحلة التنفيذية التي نمارسها اليوم. نسأل الله (سبحانه وتعالى) أن يحفظ لنا هذه القيادة الرشيدة، وأن يُمكن لها في الأرض، وأن ينصرها على من عاداها، وأن يحفظ وطننا وديننا، وأن يحفظ مجتمعنا، وأن يكتب النصر لبواسلنا جنود الحق الذين يرابطون لإظهار الحق وليس للاعتداء على أحد .



## الجلسة الأولى

### الثلاثاء من 1 – 2:30 ظهراً

رئيس الجلسة  
د. محمد بن علي العمري

م	اسم المشارك	عنوان البحث
1	أ.د. محمد مريسي الحارثي	في أصول الحداثة العربية
2	د. علي سعد الموسى	في عصر العولمة.. هل بقيت اللغة محدد هوية؟
3	د. زكي الميلاد	الهوية والهويات من تحدي الحداثة إلى تحدي العولمة
4	أ.د. عبد الواسع الحميري	سؤال الهوية والاختلاف



## **في أصول الحداثة العربية**

**أ.د. محمد بن مريسي الحارثي**



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴾

[سورة الأنبياء، الآية: 2]

﴿ وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُّحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُّعْرِضِينَ ﴾

[سورة الشعراء، الآية: 5]



تحرير مفردات عنوان هذه الدراسة من الأهمية بمكان لتزويد القارئ مفتاح الولوج إلى مباحثها، فحرف الجر (في) يدل في معناه الوظيفي القريب على الظرفية المكانية أو الزمانية. كما في قوله تعالى ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ فِي بَضْعِ سِنِينَ﴾ [الروم: 2-3] وقد دلت هنا على معنى التبعية إذا جاءت بمعنى من وفيها شيء من المجازية. وأصول جمع أصل من وصل خلاف الفصل و ضد الهجران ووصل الشيء إلى الشيء انتهى إليه وبلغه واتصل الرجل انتسب، وفي الاتصال معنى الاعتزاء تقول: أنا ابن فلان، وفي اتصال الشيء بالشيء معنى عدم الانقطاع ووصله إليه، أو وصله أنهاه إليه وبلغه إياه، ومن ذلك أصول النسب وأصول التمكن، وأصول العطاء والمنافع، وفي ذلك معنى الثبات والديمومة المستمرة (ومن) الأصول تنمو الفروع متسقة مع وظائف الأصول ﴿كَشَجَرَةٍ طَبَّيَّةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ﴿١٤﴾ تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾ [إبراهيم: 24 - 25].

والأصول التي تبحث فيها هذه الدراسة أصول حدثية تغييرية وتجديدية مقدسة في مصدرها الإلهي وعربية عرفية في مصدرها الإنساني، وأصول لغوية تلبست صفات التشريف والتكريم والتعظيم لحملها المقدس في صورته البيانية ذات الإعجاز النظمي جلالاً، وجمالاً. ومن ذلك اتصال أخبار الأنبياء وذكرهم. (ولقد وصلنا لهم القول) ولعل مفهوم (الأصالة) النظري والوظيفي، وهو من المفاهيم التي شاعت في حركة الثقافة الحديثة بشكل واسع، أقول لعل هذا المفهوم يقترب إن لم يتماس مع مفهوم (الأصول) فهي عند بعض مستعملها تشير إلى القديم، أو المحافظ، أو الثابت إلى حد ما. وهي عند غير واحد تعني الابتكار، وحقيقة الشيء. وتجد من معانيها، الجودة،



والعراقة والتميز. تقول: رجل أصيل، أي ثابت الرأي مُحكمه. والأصل ما بينى عليه غيره، ومنه استحكام الأسلوب ورساتته. وتأتي على غير مستوى من مستويات الفاعلية. فتكون عليا، ووسطى، ودنيا. ولما كان دوران الأصالة في حركة الفنون، والآداب أكثر من غيرهما من المعارف الأخرى، فإنها تحمل تجليات المادة، والتشكيل للنص الأصيل. فإذا ما استحالت الأصالة إلى مرجعية مادية، ولغة كانت والحالة هذه مؤشراً من مؤشرات الهوية الذاتية.

وتدل الحداثة على العصرية، والتحديث لأية قضية تتطلع إلى التجديد، وإعادة التأهيل، أو التغيير. وقد أشاعها في العصر الحديث الحراك الثقافي، والتاريخي. والعلمي، كما هو حال أوروبا الجديدة. وتعد الحداثة الأوروبية ثورة تغييرية على الأعراف الأيديولوجية فيما قبل الحداثة (العصور الوسطى) ومحاولة بناء علاقات اجتماعية لا يهتمها مقدرات المنجز الماضي التراثي بقدر ما يهتمها الانفصال عنه متخذة مبادئ الهدم طريق البناء وتقديم المغايرة على المسايرة في كل شيء حاول الحد، أو التعويق لحركات التغيير.

والذي يهم دارسي حركة الحداثة فعلها في الحياة تغييراً، وتجديداً مما لا يعطي ظهورها التاريخي متقدماً، أو متأخراً ميزة من جهة الريادة في الفعل وليس الريادة الأولية في الظهور التاريخي للحداثة.

فقد تجد اختلافاً كبيراً بين الباحثين عن تاريخ الحداثة الجديدة منذ منتصف القرن الخامس عشر الميلادي حتى بداية القرن العشرين.

ولم تكن الفنون، والآداب مركزها التغييرية أو التجديدي، فقد تسللت إلى كل نشاط نظري، وعملي قابل للتغيير، أو التجديد، أو غير قابل لذلك كله حتى اهتزت الثوابت، وذابت المشتركات الأمامية بعضها في بعض، وكان وقودها الحرية المنفلتة من ضوابط الحياة القويمية، المتجاوزة لمنطق الحقائق الكونية. ومركزها العقل التجريبي وهي انبثاق بلا جينات سابقة كما كان يرى (هيرماس). وأن الإنسان في الحداثة يعد مركز الوجود. يصنع حياته بذاته دون شيء خارج الذات الفردية. وقد كان البحث في حركة الحداثة الغربية الحديثة دافعاً للبحث عن أصولها في بنية الحضارة العربية.

والعربية صفة الحداثة اكتسبت هذه من تلك خصوصية في أصول الهوية العربية للتلازم المعنوي بين الصفة والموصوف، ولأن الخصوص (العربية)، خصص العموم (الحداثة)؛ إذ وسمها بميسم العرب، ودل ذلك على أن الحداثة المصدر قد تكون عربية كما سبقت الإشارة إلى ذلك. وقد تكون غير ذلك متى كانت حالة، أو ظاهرة توافرت فيها شروط التحديث عند أي شعب، أو أية أمة، أو أية مجموعة قابلة لاستجابات التحولات في قيم الحياة تغييراً أو تجديداً لها. وطبع تلك التحولات بالقيم المستحدثة مستقرة طبيعة مركوزة في الطباع، وليس تطبعاً. يضمحل عما قليل. وكل من تكلم اللغة العربية فهو عربيّ اللسان. وإن لم يكن من العرب نسباً وأرومة. وما قول أبي الطيّب المتنبي.

مغاني الشعب طيباً في المغاني      بمنزلة الربيع من الزمان  
ولكنّ الفتى العربيّ فيها      غريب الوجه واليد واللسان

إلا لفقدانه ملامح السحنة العربية، والشجاعة والكرم، والمنطق المبين. والكلام المكتوب، والمنطوق بالحرف العربي يعد كلاماً عربياً. إذا وافق قوانين الوضع والإعراب، والدلالات المعنوية. والذكر المحدث المنزل على المصطفى ﷺ وسلمي عربي النظم، مصدر تنزيه الذات الإلهية ﴿وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾ [الشعراء: 192 - 195].

هذه الآيات من أواخر الآيات من سورة الشعراء. وقد جاء في أول هذه السورة الإشارة إلى إعراض المشركين للذكر الحكيم، وأن إعراضهم ليس لعدم فهمهم للقرآن. الذي نزل بلسان عربي مبين. فلا يقولون لسنا نفهم ما تقول، وزيادة تأكيد وضوح الذكر المحدث أنه ذكر نزوله كان في (زبر الأولين) يعني الأنبياء، وأن ذكر محمد ﷺ في كتب الأولين. وقال تعالى في سورة يوسف ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: 2]. أي لكي تعلموا معانيه، وتفهموا ما فيه. وسواء كان المنزل القرآن الكريم، أو خبر يوسف كما ذهب بعض المفسرين، فإن القصد من العربية هنا الفهم، ومعرفة الذكر. ولزيادة بيان عربية الذكر المحدث يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَٰئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ﴾ [فصلت: 44].

وهذا الخطاب موجه إلى مشركي قريش إذ لو نزل القرآن بلسان غير عربي لطلب المشركون تفصيل آياته وبيان أحكامها. ولو نزل أعجمياً لأنكروا ذلك. وقالوا النبي عربي والقرآن أعجمي. ولو كان العكس ونزل به أعجمي وهو عربي للغة لقالوا أعجمي ولسانه عربي.

ولغة القرآن هي الشاهد المؤكد على عربيتها الخالصة في أعدل استعمالاتها حسب مجاري الأعدل من لغة العرب في أسلوبها الفصيح الصحيح المبين عن أحكامه، وصفاء بلاغته أسلوب مطرد في آياته، وسوره واستواء نظمه اطراداً لم ولن يتوافر لنص عربي قديم، أو حديث. فقد تجد في النص العربي من نثر العرب وشعرهم البلاغة في بعض عباراته. ولا تجد ذلك ظاهرة مطردة في عموم النص كما هو أسلوب القرآن. وما ذلك إلا لتيسير القرآن للذكر، ومعرفة أحكامه، ومعانيه، للاهتمام بها للتي هي أقوم.

وقد ورد توكيد عربية لغة القرآن الكريم في غير موضع منه. في سورة الرعد، والزخرف، وفصلت، والأحقاف، والنحل، وطه، والشورى.

والخطاب في ذلك التوكيد للعرب، ثم أصبح خطاباً لجميع من أكرمه الله بالإسلام. ﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ﴾ [الأنبياء: 10]. ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمٍ﴾ [الزخرف: 44].

ففيه شرف للعشيرة الأقربين وفيه شرف للعرب، ثم لكل الناس عرباً، وعجماء، وشرفت به اللغة العربية. وكل لغة غير العربية عيال على العربية للتوسل بتلك لمعرفة أسرار العربية الدالة على معاني القرآن الكريم.

وبقي أن نشير هنا إلى أن الأعراب عرب أصلاً ونسباً من قومية عربية خالصة. ومنطقهم اللغة العربية. ولسان العرب، والأعراب واحد. ويتضح من العرض السابق وثوق العلاقة بين الذكر المحدث الهوية الأصل. والعربية البنية الأساس من الهوية.

## أزمة الوثنية

الوزم العض بالفم، وقضاء الدين. ومن معانيها، الضيق، والشدة، وشقاء المعاناة في مواجهة متطلبات الحياة، ومشكلاتها. ومنها ما يدور من توصيف الأزمات المعاصرة: السياسية، والاقتصادية والاجتماعية. ومن ذلك الأزمات الصحية. وتطلق على بعض صور اشتداد الصراع والاختلاف بين الناس إلى درجة يصبح الحل مطلباً، لحل الأزمة، أو التخفيف من آثارها، ونتائجها إذا استمرت دون حل.

والمأزوم والمتأزم: من كان يتألم من تأثير الأزمة في سيرورة حياته ويتطلع إلى الخلاص منها، ولم تخل أمة، أو شعب، أو قوم منذ بدء الخلق من الوقوع في أزمة الوثنية من بعد آدم عليه السلام حتى بعثة المصطفى محمد بن عبد الله ﷺ. ويتحرك تاريخ الإنسانية، والوثنية تتحرك بغير صورة من صورها ما انكشف من تلك الصور، وما لم ينكشف، وستسير قافلة الوثنية في غير صورة من صور الشرك. والبحث في وثنية ما قبل الإسلام ليس بحثاً عن تاريخ الوثنية عند أقوام الأنبياء والرسل ولا في وثنية ما بين آدم عليه السلام ونوح عليه السلام، ولا ما بين نوح وإبراهيم وما بين إبراهيم ومحمد عليهما السلام.

إن البحث سيتجه إلى أزمة الوثنية العربية التي انحرفت عن حنيفية إبراهيم عليه السلام، حتى تأصل الشرك في نفوس أهلها قبل نزول القرآن الكريم. وقد كتب عن عبادات الوثنية غير واحد من المؤرخين والكتاب، فلم يخل كتاب من كتب تاريخ العرب قبل الإسلام من الإشارة السريعة، أو الوقفة الطويلة عند كثير من صور الوثنية العربية. انظر إلى جانب تلك الكتب كتاب الأصنام لابن الكلبي، والسيرة النبوية، ونهاية الأرب للنويري، والمفصل في تاريخ العرب لجواد علي. ولا تجد اختلافاً بين هذه الكتب وغيرها عند من كتبوا عن الوثنية العربية في مسيرتها التاريخية.

والوثن: الشيء الثابت الدائم، وهو الصنم. ما كان والوثن كل ما له جثة معمولة

من جواهر الأرض، أو الخشب، أو الحجارة تعمل كصورة الآدمي، وتنصب، فتعبد، أما الصنم فهو الصورة بلا جثة. وهناك من لم يفرق بين الوثن، والصنم كما فعل النصارى في نصب الصليب فجعلوه كالتمثال تعظمه وتعبده. والوثن، والصنم ما اتخذوا إلهاً يعبدان من دون الله ولا يهم الشكل الذي عليه الوثن، أو الصنم فالمهم معتقد الشرك في عبادتهما. ولم يكن العرب قبل الإسلام وحدهم ممن يعبدون الأوثان والأصنام. بل كان ذلك ديدن كل قوم انحلت دياناتهم السماوية وحلت صورة الشرك محلها. أو لم يكن لهم كتاب منزل، فاتجهوا إلى الشرك.

والوثنية في بلاد العرب قديمة لم تحد من إشاعتها بين الناس بقايا الحنيفية واليهودية والمسيحية. ولم يكن لتلك البقايا أثر، أو صدى واسع عند شعراء تلك الممل في الجاهلية كشعراء النصارى، واليهود، والحنفاء بعد أن كانت كتب التاريخ شحيحة في ذلك؛ إذ كانت تلك الكتب تكرر أخبار الوثنية أكثر من البحث في فلسفتها.

فكان ما ظهر في الشعر يمثل ظواهر معرفية دينية تحقق استجابات تعبدية عند أولئك الشعراء وجماهيرهم حتى أثر الشعراء الحنفاء وهو الأوسع ما كان يشكل سوى مفردات دينية معبرة عن بعض صور التوحيد، والتعلق بإرث إبراهيم عليه السلام، والاهتمام بالمشاعر المقدسة وغير ذلك.

ولعل ما عبر عنه الشعراء الجاهليون أصحاب التعلق بقايا تلك الديانات قد سد جانباً مما لم يتسع فيه الخطاب التاريخي الذي سجل تاريخ العرب قبل الإسلام. وعامل آخر يبدو على درجة كبيرة من الأهمية أن تدوين تاريخ العرب قبل الإسلام كان بعد دخول الناس في دين الله أفواجاً، واستقرار العرب بوصفهم أمة قد كان ذلك مما حجب كثيراً من صور الوثنية في الخطاب التاريخي لانتهاه دور الوثنية عند السواد الأعظم من العرب وما يقال عن احتمال استبعاد بعض صور الوثنية من خطاب التاريخ العربي قبل الإسلام، قد يقال كذلك عن عدم الاهتمام بالمعرفة الوثنية في الشعر عند الذين سجلوا تاريخ الشعر العربي الجاهلي.

فلربما نقحوه من أثر الوثنية مع استمرار بعض التصورات اليهودية، والمسيحية في الشعر العربي بعد الإسلام حتى يوم الناس هذا. وكانت ديانات شمال الجزيرة العربية وجنوبها من الوثنية تؤثر في مجتمع الجزيرة من العرب إذا نظرنا إلى أن مكة المكرمة، والبيت العتيق كانا مركزاً دينياً، واقتصادياً بين رحلتي الشتاء، والصيف.

وقد ذهب غير واحد من مؤرخي أديان العرب في الجاهلية إلى أنه بعد انحلال الحنيفية عند أتباع إسماعيل عليه السلام. كان أبناء أولئك الأتباع إذا خرجوا من مكة

اصطحبوا معهم بعض أحجار مكة، وبعض متعلقات البيت العتيق حفاظاً منهم على بقاء العلاقات الروحية مع مكان عبادتهم. فتحول فعلهم ذاك إلى تقديس ما أخذوه من مكة متخذينها أوثاناً. ويكاد يكون هناك شبه إجماع بين جمهرة المؤرخين حول أصول أوثان العرب المنتخبة من موجودات مكة المكرمة بعد الحنيفية، وقبل الإسلام، ولم يكن هناك من مؤشرات واضحة حول عودة تلك الأوثان المهاجرة من مكة إلى هذه البلدة الحجازية.

وفي حكم خزاعة لمكة والحجاز الذي استمر ما يقرب من خمسمئة سنة قيل حكموا الحجاز ثلاثمئة سنة. وقيل خمسمئة سنة. ففي زمانهم كان أول عبادة الأوثان بالحجاز، وكان عمرو بن ربيعة بن لحي الخزاعي قد خرج على دين إسماعيل. وكان عمرو يواجه غير أزمة صحية، وأزمة سلطة لتمكين قبيلة خزاعة بالحجاز، وأزمات اقتصادية، واجتماعية، وفي رحلة له إلى الشام وجد الناس يعكفون على أصنام لهم. قال عباد تلك الأصنام إنها تجلب لهم الصحة، والرزق، وتدر عليهم من بركات السماء، وخيرات الأرض ما يجعلهم يعيشون حياة مستقرة. فداخل عمرو شيء من الاستئناس بذلك الصنيع دفعه إلى جلب بعض هذه المعبودات إلى مكة فأشاعت خزاعة هذه الآلهة في جزيرة العرب. فانتشرت الضلالات الوثنية بين الناس معتقدين قدرتها على حل مشكلاتهم، وأنها ذات قوى خارقة، فأخذوا يتقربون إليها ويسترضونها، ويقدمون لها ما يشعروهم بالرضا عنهم. وكانوا يبتكرون لها أسماء، ويسمون أولادهم بعد ذلك بأسمائها. وكانوا يخاطبونها ويظهرون لها حاجاتهم القائمة في نفوسهم. وقد وضعت قريش وقبلهم خزاعة بعض أصنامهم داخل الكعبة، وخارجها، وكأنك أمام تحولات وثنية من مكة إلى خارجها ثم العودة بالأوثان من خارج مكة إلى داخلها. فالوثنيون العرب تأثروا بوثنية غيرهم كما تأثر غيرهم بوثنية العرب. ولما كان العرب أميين. وليسوا أهل كتاب خلا تعبدهم الوثني من نصوص وثنية تعبدية، أو أدعية مخصوصة أثرت عن وثني العرب لذلك كان القرآن الكريم والحديث النبوي المصدر الأساس للوقوف على أديان العرب قبل الإسلام. إلى جانب ما أشرنا إليه من شعر الجاهليين الوثنيين، وما أثر عن جهود الأخباريين والمؤرخين العرب، مما كان له أكبر الأثر في حجب مساحة تاريخية واسعة من معرفة طرائق التعبد عند الوثنيين العرب. وصور الحياة الاجتماعية الجاهلية العربية في تفصيلاتها، ومشتركاتها، ومتفرقاتها. ولم يكن للعرب أساطير تساهم في تنميط الآلهة، وتنوعها ونظامها الكوني كما كانت أساطير الأمم السابقة كالإغريق والرومان مثلاً. فقد ارتبط نشاط الآلهة في المعبد الوثني الإغريقي بمشكلات الإغريق الحياتية جميعها التربوية، وغير التربوية. وكانت تلك نابعة

من مشكلات الإغريق وليست كما هو حال الوثنية العربية التي كان استنباتها خارج الذات العربية. والتقرب منها ليس مبنياً على فلسفة ورؤية اجتماعية واعية فلسفات المنع، والمصب للوثنية العربية. فلم يؤصل العرب أوثانهم تأصيلاً فلسفياً أو توثيقاً تاريخياً دقيقاً، وكان خوفهم من أفعال الأوثان يسبق رجاءهم لها لاشتداد وطأة قسوة الحياة.

وتعليق ذلك على تصورات تنسب الظواهر الكونية إلى غير مصادرها الحقيقية. وقد انفردت كل قبيلة بوثن أو غير وثن واشتركت غير قبيلة في الوثن الواحد.

فأساف ونائلة كانا من معبودات خزاعة وقريش، ولمن دخل مكة من غير أهلها. وقصتهما في انسلاخهما من حقيقة رجل وامرأة وتحولهما إلى حجرين قد حفظتها كتب الأخباريين وفي قصتهما اعتقاد أن الوقوع في الخطيئة مؤذن بنيل العقاب المناسب لكل جريمة أو خطأ حسب تصور الوثنيين لأفعال العقاب. وكان هبل من أصنام قريش. كان داخل الكعبة. ومن الأوثان ذات الأثر الاعتقادي الضال ما ذكره القرآن الكريم. وقد كانت مزاراً للضالين (اللات، والعزى، ومناة) ﴿... أَلَلَّتْ وَالْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنْوَةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ﴾ [النجم: 19 - 20]. فاللات والعزى بقيتا حتى إسلام نقيف ومناة كان منصوباً على ساحل البحرهدمها علي رضي الله عنه.

وبعد التخلص من عبادة الأوثان المنصوبة والدخول في دين الله بقي التحذير من الأوثان غير المنصوبة من أوثان الاعتقاد السقيم في بعض صور الشرك فيما يحدثه الجبت والطاغوت من وسوسة السحر والشيطان والكاهن لإبقاء من يؤمن بهما في مصارع الشور، والانحراف عن الحق المبين إلى الضلال البعيد. والاختلاف حول قيم الحق والهدى هو الذي أحدث فرقة الأمة الواحدة. ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيَّ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اختلفُوا فِيهِ وَمَا اختلف فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغِيًّا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اختلفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: 213] قيل ذلك ما كان بين آدم، ونوح عليهما السلام. لذلك ستستمر الوثنية في غير صورة من صورها وبخاصة الصور المعنوية منها غير المادية وبخاصة في النزعات الشركية التي يمارسها غير فرد، وغير جماعة ممارسة قد تكون عن اعتقاد وقد تكون عن غير اعتقاد. وأنا لا أعني بذلك شرك غير المسلمين. إنني أعني ما وقع ويقع فيه المسلمون فرادى وجماعات من ضلالات ونزعات شركية إيذاناً بعودة الإسلام غريباً كما بدأ غريباً. فطوبى للغرباء. وقد كتب غير واحد في هذا الشأن الذي أقلق أمة الإسلام بشأن مستقبل حياتها الإيمانية. وبخاصة في هذه المرحلة الحديثة من حياة المسلمين. وقد

أخذ بعضهم يتتبع نشوء النزعات الشركية منذ اختلاف الأمة إلى مذاهب اختلط فيها الديني بالسياسي والاجتماعي بالتاريخي، والاقتصادي، بوصف الوقوع في الشرك يعد صراعاً مع الإسلام. وقد ألف الدكتور عبد الله بن علي القصيمي كتاباً ضخماً من جزأين موضوعه (الصراع بين الإسلام والوثنية).

بدأه بمناقشة بعض فرق المذهب الشيعي في تصوراتهم ل منازل الأئمة، وإعطائهم من المنازل ما يفوق ويتجاوز منازل الأنبياء عند الشيعة الإمامية. وكأن أزمة الوثنية بدأت تنشط في هذا العصر أكثر من العصور السابقة. وقد كان الاعتقاد في منازل الأئمة والأولياء، والصالحين سائداً في البيئة العربية وما زال كذلك في بعض البلدان العربية. فقبل دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب يرحمه الله، وتنبهه إلى أزمة الوثنية في دعوته، كانت الجزيرة العربية مرتعاً خصباً لغير نزعة وثنية. وكان الاستشفاع بأهل القبور من الأولياء أمراً مألوفاً. ولعل زمن الخروج إلى الوثنية في الجزيرة العربية قد بدأ منذ وقت مبكر منذ انتقال الحراك الإسلامي والسياسي من الحجاز إلى الشام ثم إلى غرب، وشرق الدنيا. وبقاء إقليم الحجاز بعيداً عن ذلك الحراك إلا ما احتفظ به المسجد الحرام، والمسجد النبوي من مواصلة رسالتهما الدعوية، والعلمية وحتى يعلم الجيل القادم بعد جيلنا ما حققته دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب من نجاح في تصحيح المعتقد، والحد من الأزمة الوثنية أشير إلى صورة من صور الوثنية في تشويه العبادة في بلاد بني الحارث الواقعة بإقليم الحجاز جنوب مدينة الطائف فقد كان في هذه البيئة ثلاثة أولياء تقدم لهم الهدايا، ويستشفع بهم، ويتقرب إليهم اثنان منهم سمعت عنهما من جيل الآباء، ولم أقف عليهما وهما. (صاحب الفراع) (وصاحب السدرة) كان أباًؤنا يحرصون على تفقدتهما، والمحافظة عليهما.

أما الثالث فقد عرفت مكانه، ورأيت ورأيت بعض ما يقدم له من هدايا. استمر إلى عام سبعين بعد الألف وثلاثمئة. ولم يكن له مبنى يحفظه من الاندثار. بل كان محاطاً بجدار من الحجر من جهاته الأربع ترتفع عن الأرض بمقدار متر تقريباً. وقد تم طمسه من قبل هيئة الأمر بالمعروف ولم يكن مزاراً جمعياً. كان فيما يبدو مزاراً عند قلة ممن لا يظهرون في تقربهم منه. ربما خوفاً من أحد. وكان يقال أن صاحب ذلك القبر كان ولياً. ولم يكن معروف الاسم أو العصبية وكان مكانه بقرية الصور بني الحارث. بموقع يقال له (المقرح).

ويبدو لي أن أزمة الوثنية وهي تتشكل في صور تطبعها الأزمنة بطواعها المجتمعية. فالناس أشبه بالعصور التي يعيشون فيها. ويبدو لي والحالة هذه أن الوثنية



المعاصرة تتبدى في غير نشاط من القول، أو الفعل. انظر مثلاً إلى الدعوة المطلقة لبيان فلسفة الديمقراطية في ثورات الربيع العربي. والديموقراطية خطاب سياسي لا دخل له بالدين عند من لا ينظرون إلى العلاقة الوثيقة بين الدين والسياسة. وبين الدين وأي نشاط من الفعل أو القول. إن فلسفة الديمقراطية تقوم على حكم الشعب للشعب. والأغلبية للأقلية وعلى هذا الأساس تصبح الحاكمة لغير الله سبحانه وتعالى. فالعقلية التي تقدس الماديات في الطواف بالحسين في مصر وتقدس السيد البدوي، لا تختلف عن العقلية التي تقدس الديمقراطية وتتخذها عقيدة في الحكم.

لقد أشرت فيما تقدم إلى بعض صور الوثنية قبل الإسلام. ولثلاً يدور في خلد أحد أن أزمة الوثنية قد انتهت بعد ظهور الإسلام أشرت إلى بعض صورها وبخاصة في العصر الحديث للتنبيه إلى الخوف من عودة استحكامها من جديد والتشويش على العبادة كما كان حالها قبل الإسلام الذي كان ذلك الاستحكام الجاهلي دافعاً للبحث عن الخلاص من الوثنية، والتطلع إلى نقلة حياتية جديدة. وكانت إرهافات أمل التطلع إلى الحياة الجديدة تشع من غير مكان، ومن غير مصدر. حتى إذا ما نزل الذكر المحدث أعرض عنه الوثنيون ظناً منهم أنه لا يختلف عن مقومات حياتهم التي ألفوها في غير صورة من صور الوثنية.

وبما أن هذا الإعراض عن الصراط المستقيم سيستمر إلى قيام الساعة. فإن حركة الوثنية الجديدة والمستقبلية في معبوداتها لن تتشكل في صور أوثان، وأصنام مادية تنصب على المنابر وأماكن التقرب منها. إن الوثنية ستمارس فعلها الضال في صور من الحوار، أو الجدل أو الصراع الباحث عن الغلبة لتمكين نزعات الشرك من التغلغل في نفوس الناس وصرفهم عن أركان دينهم، وقيمه؛ لذلك كان التحذير الرباني من الشرك. ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾. ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ [المائدة: 82].

وكيف سيكون تأثير التماثيل المنصوبة في ميادين وشوارع ومقار بعض الدول العربية والإسلامية وأن بعض تلك التماثيل المجسدة للشخصيات القيادية والعلمية والاجتماعية كتب عليها. (رئيسنا إلى الأبد). وقد شبع أصحابها موتاً. وكيف يكون تأثير التماثيل في غير بلاد المسلمين في العقلية الإسلامية مع تقارب الحضارات والثقافات هل سيكون ذلك كله مقبولاً في عصور التقدم العلمي وعقلنة الحضارات.

## ترثنة الحداثة الذكر المحدث

الحداثة من التحديث . بمعنى إحلال شيء مكان شيء آخر، إحلالاً تغييرياً للمغير كله أو لبعضه . والتراث من مادة (ورث) وتعني حصول الخالفين على نصيب مادي، أو معنوي من المنجز الماضي . والورث بكسر الواو، والميراث يكون في التراث المادي .

أما (الإرث) فيكون في التراث المعنوي كالحسب وغيره . ولذلك عد الزمخشري الإرث من قبيل المجاز . وقد وردت لفظة التراث مرة واحدة في سورة الفجر . ﴿وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا﴾ [الفجر: 19] . ووردت مادة ورث ومشتقاتها بمعنى الإرث والميراث في القرآن الكريم ثماني وعشرين مرة .

وفي حديث ميراث الأنبياء (لا نورث ما تركناه صدقة) وفي القرآن الكريم ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ﴾ [الأعراف: 169] أي ورثوا حكمة النبوة . وقد ذكر ابن كثير في معنى الآية (أنهم ورثوا دراسة الكتاب) . وهو التوراة . ودعوة زكريا ﴿يَرْثِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾ [مريم: 6] . ذلك ميراث النبوة من العلم والحكمة ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ﴾ [النمل: 16] وهذا ليس ميراث المال . فالله سبحانه وتعالى قد خص سليمان بوراثه داود . فيما يخص النبوة، والحكمة . وقال تعالى : ﴿أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ [فاطر: 32] . والمراد ما جاء في هذا الكتاب من العلم، والحكمة . وقد أورث الله سبحانه وتعالى بني إسرائيل الكتاب بعد موسى . وفي الحديث (إن العلماء ورثة الأنبياء وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً، ولا درهماً وإنما ورثوا العلم، فمن أخذ به، أخذ بحظ وافر) . وفي الحديث عن قدسية المشاعر المقدسة (اثبتوا على مشاعركم

هذه، فإنكم على إرث من إرث أبيكم إبراهيم). وفي حديث أبي هريرة (أنتم هنا وميراث محمد ﷺ يوزع في المسجد). يقصد بذلك حلق الذكر في المسجد النبوي، وتلاوة القرآن. وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه (من ينازعنا سلطان محمد وميراثه إلا مدل بباطل).

مما تقدم يمكن تحديد مادة التراث، فهو يشكل مجموعة القيم المعنوية والمادية المكتسبة من الماضي ويدخل في هذا الربانيات، والنبويات، والمنجز الإنساني عموماً. هذا من حيث مادة التراث. وكل له مصدره، ومستواه، منه ما لا يقبل الزيادة والنقصان وهو التراث الإلهي، والنبوي، ومنه ما يقبل ذلك كالتراث الإنساني.

إن ترثته الحدائث، وعصرتها تعدان مستوى أدائياً واحداً في فلسفة أصولها العربية، وامتدادها المعاصر، لثبات أصولها. تعد اكتمال نزول المقدس وعدم قبولها التغيير. بعد أن كمل المصدر (الدين) فلا تغيير للمغير الذي لم يعد ينتزل بعد انقطاع الوحي. واختتام الرسالة التي تفرد الخالق بإنزالها، وكمالها. وليس لمخلوق القدرة على ذلك. والذكر في لسان العرب من الجمع الذي ليس له واحد. وهو حفظ الشيء. والشيء يجري على اللسان. والذكر جري الشيء على لسانك. وهو نقيض النسيان. ومن معانيه الشرف. والشجاعة. والقوة وحسن الصيت، والثناء، والبيان. وفيه من المعاني التعبدية ما يتزود به العبد المؤمن من الطاعات كالصلاة لله، والدعاء إليه، والثناء عليه، والتسبيح، والشكر والطاعة، وقراءة القرآن.

والذكر الكتاب الذي فيه تفصيل الدين، وكل كتاب من كتب الأنبياء عليهم السلام ذكر. وفي قوله تعالى ﴿وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [العنكبوت: 45]. أي أكبر من ذكر العبد للعبد. وأنه ينهي عن الفحشاء والمنكر في اقتترانه بالصلاة وفي قوله تعالى ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ﴾ [الزخرف: 44] أي القرآن شرف لك ولهم. والدليل على أن القرآن ذكر قوله تعالى: ﴿قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا﴾ [الطلاق: 10]. وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ﴾ [آل عمران: 58] والذكر المبارك، وقد وصف الله الذكر بالمحدث الجديد إنزاله في موضعين في القرآن الكريم: (الأول في الآية الثانية من سورة الأنبياء، والآخر في الآية الخامسة من سورة الشعراء ﴿أَقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنبياء: 1-2]. ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحَدِّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ أَسْتَمِعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء: 1-2].

مُعْرَضِينَ ﴿ [الشعراء: 5]. وفي حديث ابن عباس الذي رواه البخاري (مالكم تسألون أهل الكتاب عما بأيديهم وقد حرّفوه، وبدلوه، وزادوا فيه ونقصوا منه، وكتابكم أحدث الكتب بالله. تقرأونه محضاً لم يشب).

والحادث في اللغة: ما كان قبل أن لم يكن. والمحدث بفتح الدال: المفعول به. وحداثة الشيء: أوله، وابتداؤه. والحديث كما في قوله تعالى: ﴿إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِدَا الْحَدِيثِ آسَفًا﴾ [الكهف: 6]، والحديث: الذكر، كما جاء عند الزجاج.

وقد وصف الذكر بالحديث في غير موضع من القرآن الكريم ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: 87]. ﴿فِي أَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: 185]. ﴿فَذَرْنِي وَمَنْ يُكَذِّبُ بِهِدَا الْحَدِيثِ﴾ [القليم: 44]. ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى﴾ [يوسف: 111]. والحديث في الآيات السابقة لا يعني الجديد، وإنما يعني القول. أي النص القرآني الذي يعد آخر الكتب المنزلة من السماء على محمد ﷺ آخر الأنبياء، ومصدر هذا الذكر المحدث الإله الواحد الأحد الذي لا شريك له، ومبلغه النبي العربي الأمي صاحب الخلق العظيم كما وصفه ربه بذلك ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 4]. وأن هذا الذكر المحدث نزل ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: 145]. ليدبروا آياته، ويعرفوا ما فيها من أحكام العبادة، والمعاملات، والسلوك. يؤمنون بها ويطبّقونها عملياً في حياتهم.

وقد كان هناك من الإرهاصات القديمة ما يؤكد حداثة الذكر المحدث في ذكر الأنبياء المتقدمين للذكر المحدث الذي سيكون بعد رسالاتهم. وللنبي ﷺ. أضف إلى ذلك بعض التطلعات للانفكاك من أزمة الوثنية.

فمن تلك الإرهاصات النبوية القديمة دعوة إبراهيم عليه السلام الذي دعا ربه للبلد الأمين بالأمن والرزق. وكان يدعو وهو يرفع القواعد من البيت له وإسماعيل عليهما السلام. أن يجعلهما ربهما مسلمين. ومن ذريتهما أمة مسلمة لله. وقد أخبرنا القرآن الكريم في الآية الأخيرة من سورة الحج أن إبراهيم عليه السلام سمى هذه الأمة أمة القرآن (المسلمين) ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الحج: 78]. أما دعوة إبراهيم المستجابة في بعث رسول لهذه الأمة. عندما كان إبراهيم، وإسماعيل يرفعان القواعد من البيت فقد تحققت في نبوة محمد ﷺ ﴿رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: 129].

وبعد دعوة إبراهيم بشري عيسى عليهما السلام. ﴿وَمُبَشِّرًا رَسُولًا يَأْتِي مِنْ بَعْدِي أَسْمَاءُ

أحمد ﴿ [الصف: 6] وقد ذكر القرآن الكريم أن الذكر المحدث ورد في كتب الأنبياء السابقين. ﴿وَأَنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء: 196]. أي كتب الأولين.

وكان وقت إنزاله الوحي الجديد من كان على شيء من بقايا الديانات المحرفة من أتباع اليهودية، والنصرانية، والحنيفية. خذ على سبيل المثال من ترك أثراً من بقايا ديانة قديمة من الشعراء العرب الذين احتفظ شعرهم بذلك من أمثال السموأل بن عدياء. والبزاق بن روحان؛ وأمّية بن أبي الصلت وهناك عشرات بل المئات من الشعراء الذين تنصروا أو تهودوا، أو تحنفوا. وربما وقعت على غير ديانة في شعر الشاعر الواحد.

وكانت الفترة التي سبقت إنزال الوحي الجديد قد اشتدت بها الأزمة الوثنية، والبحث عن الخلاص منها، ومن طبيعة الحياة الظلامية. فالعرب أمة أمية، لا تكتب، ولا تحسب. وأمّية القراءة، والكتابة لا تعني أمية الرسالة والنبوة التي لها مقومات ومحددات واستحقاقات ربانية سماوية. فالمصطفى ﷺ خيار من خيار؛ وتشئته تشئة نبوية. فهو الأمين في وجوه حياته الاجتماعية وهو الذي لم يتعلق عليه بشيء من الأخطاء التي يقع فيها الناس عادة. عن قصد أو عن سوء تقدير. له غير موقف ظهر فيه اعتدال نظرته إلى الأشياء، وصواب آرائه وأفعاله. خذ على سبيل المثال إدارته تجارة زوجه خديجة بنت خويلد. وفصله في خصومة قريش حول من يشرف منهم برفع الحجر الأسود إلى مكانه من البيت العتيق، وصدقه، وسلامة منطقه وشرف صيته. وعلو أخلاقه، وأفعاله. ولو أردت أن تكتب عن فضائله ﷺ، لقصيت عمرك كله ما أوفيته حقه من ذلك. فقد كان مهياً أن يكون رسولاً ومبشراً ونذيراً. وهادياً إلى صراط العزيز الحكيم. حتى إذا ما نزل عليه الوحي الجديد اختلف الناس في أحقيته لحمل هذه الرسالة. وهذا الشرف العظيم. ثم إن تطلع هذه الأمة إلى الخلاص من الوثنية أنها أمة لم يأتها نذير من قبل ﴿مَا أَتَتْهُمْ مِّنْ نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ﴾ [القصص: 46]. وأن تداعيات أزمة الوثنية وصلت بالمجتمع إلى ضيق الحياة، وفشل المعبودات، والمعتقدات الوثنية في حل المشكلات القائمة، الاجتماعية، والتصورية والاقتصادية، وأصبح التطلع إلى المنقذ حالة ملحة في البحث عن المنقذ من تردّي الأمة التي أدت إلى تفكك المجتمع، وكثرة وسائط الاتصال الاعتقادية بين الأرض والسماء، وضعف الثقة بتلك الوسائط وصعود طبقات الاستعباد الاجتماعي، والاقتصادي وشيوع الظلم، وانعدام الاستقرار

النفسي، واتساع مظاهر الجوع، والخوف، والتفكير في تعلق الناس بالبيت العتيق، ومتعلقاته التعبدية، والانتظار والتوقع في التفكير في المستقبل.

إن هذه المرشحات، وغيرها مما لم نذكره كانت كفيلة بالتفكير أولاً في هذا الذكر المحدث، والإقبال عليه بوصفه مشروعاً مغيراً لحالات اجتماعية قائمة لم تكن محل رضا اجتماعي، إن لم يكن على مستوى الأغلبية فعلى مستوى الفرد. ومع أن لكل جديد لذة كما يقال إلا أن جودة الذكر المحدث كانت محل إعراض عنها. هذا ما أكده الذكر المحدث في غير موضع من القرآن الكريم. وقد أشرنا إلى موضعين من ذلك فيما سبق من عرض.

والذي عمق ظاهرة الإعراض بكل متعلقاتها وأسبابها مقياسة هذا الإنزال الجديد على ما كان من معتقدات، ومعاملات جاهلية استقرت في الذاكرة الجاهلية، وطبعت الحياة بطوابعها التي قدر أهلها أن التحول عنها إلى غيرها قد يغير حياتهم، ولا يجدون مخرجاً لأزماتهم من هذا الجديد الذي أخذوا يقيسونه بكل ما كان سائداً من ثقافة الجاهلية. حتى وإن لم يتحقق الرضا عن كل أو بعض معطيات تلك الثقافة؛ لذلك تجد في بعض المواقف الإعراضية تناقضاً عند المعارضين. فقد اعترضوا على أن صاحب الرسالة بشر. ثم تساءلوا لماذا لم ينزل الذكر على رجل من القرينتين عظيم، يعنون بذلك الوليد بن المغيرة، وعروة بن مسعود الثقفي.

وقد احتشدوا بغير أذوبة ليصرفوا الناس عن الإيمان بما نزل من السماء من الوحي. فزعموا أن النبي ﷺ مجنون، وأن ما جاء به سحر، وكهانة، وشعر، وأضغاث أحلام، وافتراء، وكذب، وأساطير من الأولين. وأنه يبحث عن مكانة اجتماعية. هذا وغيره من مزاعم المعارضين بعث على التفكير فيه، وهل هو كما ادعت هذه المزاعم، فقد أراد عظيم مكة الوليد بن المغيرة أن يسمع شيئاً من الذكر المحدث للتفكير فيه فقال: (والله لقد سمعت من محمد أنفاً كلاماً ما هو من كلام الإنس، ولا من كلام الجن. إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق، وإنه يعلو، وما يعلى عليه). وقال: (تزعمون أن محمداً مجنون فهل رأيتموه يحنق. قالوا: اللهم لا. قال تزعمون أنه كاهن. فهل رأيتموه تكهن قط. قالوا: اللهم لا. قال تزعمون أنه كذاب هل جربتم عليه شيئاً من الكذب. قالوا. لا). فقالت قريش للوليد فما هو. فتفكر في نفسه، ثم نظر، وعبس. فقال ما هو إلا ساحر. . . ولم يجد له

مبرراً في اتهامه بالسحر سوى زعمه أنه يفرق بين الرجل وأهله وولده، ومواليه. وهذا ضعف في حجة الوليد إذ لم تكن نتيجة حكمه على النبي ﷺ وعلى رسالته موافقة لمقدماته التي ذكرها في سيرة المصطفى ﷺ. ومن يضلل الله فما له من هاد. وقد ذكر الله قصة هذا المستكبر في سورة المدثر. والله يضل من يشاء، ويهدي من يشاء. ولا يدخل في التصديق بالذكر المحدث، والإيمان به والعمل بأحكامه، الذين نزل إليهم جميعاً، ولم يكن الذكر المحدث يكره أحداً للدخول في منظوره. وليس في وسع النبي ﷺ خلق الإيمان في قلوب الناس، فهذه هداية التوفيق، والقبول التي لا يملكها إلا الله سبحانه وتعالى. أما هداية الدلالة، والإرشاد فهي للمصطفى ﷺ ﴿وَإِنَّكَ لَهَدَىٰ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: 52].

لقد هدى الله سبحانه وتعالى بالذكر المحدث من شاء من عباده. ومن كفر فإن الله غني عنه. وكان مطلب المعاند للذكر أن يأتيهم بآية كما أرسل الأولون؛ والعرب خصمون، ومجادلون وأهل منطق. وكانت المعجزة الكبرى التي وقفوا أمامها في هذا الإنزال الجديد ذلك الإعجاز في أن القرآن متشكل في لغته من لغة الخصام والجدل، والبيان. وقد تحدى المعاندين بأن يأتوا بسورة من مثله، وأن تكون معارضتهم في مستوى علم الشرع في الإخبار عن الماضي والحاضر، والمستقبل. الدنيوي منه، والأخروي. وهذا أكبر تحد أن تخاصم، وتجادل، بأدوات من تجادله، وتعجز عن مجاراته، أو التغلب عليه ولم يخترق المعاندون، والمعارضون للذكر أسرار إعجازه فقامت الحجة عليهم من هذا الجانب. فانقاد من هدى الله منهم، وأسلم، وانتصر الحق على الباطل في رحلة استمرت ثلاثة وعشرين عاماً من حياة المصطفى ﷺ. استقر فيها الدين. عبادة، ومعاملات، وسلوكاً، ونصر الله دينه، ونبيه، والمؤمنين. واكتمل إنزاله في قوله تعالى: ﴿أَيُّومَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: 3]. وحمل هذا الدين العدو من أمة محمد ﷺ، يبلغون ما استحفظوا عليه منه، لا يضرهم من خالفهم إذا اهدوا، فكانوا خير أمة أخرجت للناس، ينشرون العدل، ويحذرون من الباطل، بهدي من الذكر المحدث ومن سنة المصطفى ﷺ، الذي لا ينطق عن الهوى.

فلم تنزل رسالة من السماء إلا وقد سبقتها الجاهلية على الأرض. ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البقرة: 213]. أي على دين واحد. فقد

أرسل الله نوحا إلى جاهلية، وكذلك إبراهيم. ومن جاء بعدهم من الرسل. فإذا ما نزل ذكر على نبي من أنبياء الله هدم ذلك الذكر المنزل أمر الجاهلية.

﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: 50]. وقد وصف الله من لم يحكم بما أنزل الله بالكافرين، والظالمين، والفاستقين. لذلك غير القرآن ممارسات العبادات، والمعاملات التي كانت سائدة قبل نزوله. ﴿فَلَا وَرَيْكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: 65].

لقد حملت هذه المعرفة الشرعية المحدثة قيم الحق والخير والجمال، وأحاطت بحركة الكون جميعها. ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38]. وجاءت السنة المطهرة مؤكدة هذه القيم الجديدة، ومغيرة منظومة القيم الجاهلية. فقد أكد المصطفى ﷺ في حجة الوداع حرمة الدماء، والأموال، والأعراض، والظلم، فقد وضع تحت قدميه كل مأثرة كانت في الجاهلية، وكان دم ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب أول دم وضع. وربا العباس عم رسول الله ﷺ موضوع. وتناول في هذا الشأن بعض العلاقات الأسرية فيما يتعلق بمعاملة النساء، وبعض العلاقات المعاملاتية في حفظ الأمانات، وغير ذلك مما تقوم به حياة التآخي بين الناس في بناء هذه الأمة الجديدة التي تشبه الجسد الواحد في توادهم وتراحمهم.

إن هذه المغايرة التصورية للكون والحياة والناس التي حملها خطاب النص المحدث قامت في بنية هذا الخطاب على بعدين أساسيين: البعد المعرفي، والبعد اللغوي. فالمغايرة في البعد المعرفي تجدها من الجلاء، والوضوح في قضايا المعرفة الشرعية من عقيدة، وعبادة، ومعاملات، وسلوك. وهذه أقطاب كبرى أصلها معرفة الشرع مؤكدة على أهميّة تحققها إيماناً بها والتزاماً بالعمل بها. ومن المعاني الصحيحة المحدثة في الذكر. ما ورد في حقيقة الأسماء والصفات للحق سبحانه وتعالى، والأخبار الصادقة عن أخبار القرون الماضية، وما آل إليه حال المكذبين لرسولهم من نوازل قدرها الله عليهم، والإخبار بقصص الأولين وسيرهم، ومن قضايا كبرى منذ خلق آدم عليه السلام حتى مبعث محمد ﷺ، والإخبار كذلك عن بعض العيوب المستقبلية كمشاهد يوم القيامة مثلاً؛ مما لا يقدر عليه البشر. فهذه المعرفة الشرعية



خارجة عن معرفة الجاهليين، وعن معرفة المصطفى ﷺ لكونه أمياً لا يعرف القراءة. ففي هذا كله صدق هذه المعرفة الشرعية وصدق المرسل بها، وأن مرجعيتها إلهية ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]. فلم يستطع ذوو الألباب الطعن عليه، ومناقضته؛ نظراً إلى ما بين عناصره من تجانس وتأخ. وتجد المغايرة اللغوية في نظم القرآن وتأليفه من لغة العرب وطرائق بناءاتها لكنه جاء مغايراً في تركيبه، وأسرار لغته فصاحة وبلاغة، وبيانياً لما ألفه العرب من جماليات لغتهم. فقد جاء على أعدل وجه من لغة العرب. عارضوه فعجزوا، وتحداهم أن يأتوا بمثله، ولم يأتوا بمثله. فقد تناسبت حروفه، وألفاظه، وسوره فشكلت لحمة واحدة من الأداء، ومستوى واحداً من البلاغة في أرقى صورها. مطردة في لغة القرآن وغير مطردة في لغة أرقى نص لغوي من صنع البشر.

ولما كان في كلام العرب الصحيح، والشاذ، والقليل، والنادر، والإعراب، والصرف، والبلاغة، ووسائل الاستدلال والاستنباط، والظاهر، والسماع، والوضع، واللهجة، والذكر، والحذف، والاختصار، والإضمار، والتقديم والتأخير، وغير ذلك من آليات اللغة. كان على المفسر والمؤول كتاب الله أن تتحقق في طبعه، وفي خبرته مجاري كلام العرب على الوجه الأعدل في الاستعمال. فالقرآن نظم ليس كنظم العرب.

إن لغة الخطاب أي خطاب لا ينظر إلى مكوناتها خارج سياقها المعرفي وقانونها قياساً، وسماعاً. وقد تكلم العرب لغتهم وفق سياقاتهم المعرفية، وقوانين لغتهم. ولما نزل القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين. غير أن صورة الأداء اللغوي العربي قد جاءت في التركيب، والنظم مغايرة لتراكيب العرب البلغاء، فهي في القرآن نظم لا يشبه لغة عربية غيرها.

إن هذا المحدث التغيير قد أحدث مغايرة كلية في مادة المرجعية العربية الجاهلية من حيث التصور الجديد للحياة، والانتقال من أعماق النص القديم إلى آفاق النص الجديد، رفضاً، وانقطاعاً للقديم بعد هدمه، وقبولاً، وتبنياً للجديد، وإيماناً به، وتسليماً بأهميته في قيام حياة سوية منطلقاتها الحق، والعدل، والحرية، والمساواة والتأخي، وفق رؤية واحدة، وغايات متجانسة مهما تعددت مسالك الوصول إليها.

وعلى هذا استكمل النص المحدث رؤيته المؤسسة على معرفة الشرع، وجماليته المؤسسة على لغة العرب. ولأن مصدره الإله الذي قدر كل شيء خلقه لزم الثبات على نظامه تصوراً وسلوكاً، والتزم المتممون إليه بممارسة حياتهم على هدي من أحكامه، التي لم تعد تقبل التغيير، أو الخروج على مسلماته اليقينية. ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: 85]. وقد كان التحذير من اتباع الهوى، والابتداع في الدين ما ليس منه؛ لأن البدعة في الدين من أخطر الأسباب التي تلبس على الناس أمر التصور الإلهي الصحيح تمهيداً للتشويش عليه، والزيف عنه للوصول إلى اختراقه، وتغيير أحكامه.

وقد جاء في القرآن الكريم وفي الصحيح من حديث المصطفى ﷺ، وآثار الصحابة والتابعين، والأئمة الصالحين ما يتفق مع الآية السابقة من التأكيد على الثبات على الحق، والتحذير المتكرر من البدعة في الدين. ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنُ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: 21] وفي الحديث (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد) (شر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة) فليس بعد المحدث التغيير الإلهي، والنبوي محدث تغييري بشري في هذا النص. فالإلهي والنبوي هما نص مكة المحدث الذي لا يقبل أن ينسب إليه أحد شيئاً ليس منه. وسياج التمحور حول كتاب الله وما صحح من السنة النبوية الثابتة، والإجماع، والقياس الصحيح.

فالمحدث في المنظور الإسلامي تغيير لا يقبل التغيير، أو الانحراف في فهمه خارج أصوله التصورية، والقول فيه بالرأي، وتوجيه قراءته توجيهاً يخرج على ضوابط المعرفة وقانون الأعدل من اللغة، كما أن تفسيره، وتأويله بضوابط العلم والمعرفة لا يتيح الفرصة لأي تفسير وتأويل أن يحل محل النص المحدث. وهذا الثبات الذي أحدثه النص المحدث في التصور، وفي السلوك طبع المرجعية العربية بطابع المعرفة الإلهية، التي تعد معرفة الفعل المستمر في مؤثراته، ومثيراته لما تحمله في جوهرها من مقومات البقاء، ومرونة التعامل مع مستجدات الحياة. فهذا النص المحدث مؤهل للثبات والتجدد، والفاعلية والإضافة، والاستمرار، فيما يخص فعل الإنسان المنتمي إليه.

## تناسب الثبات

كل كتاب نزل من السماء يعدّ حدثاً مغيرة لحال الأمة التي نزل لها، ولصور الوثنية قبله. إذ الغاية من إرسال الرسل، وإنزال الكتب نزع الشرك، وإقرار التوحيد. وأصول الحدثاء العربية عالمية في منطلقاتها الشرعية. فقد قامت على التغيير من الشرك إلى التوحيد الثابت الذي لا يقبل التغيير بعد أن تم له تغيير الحال من الشرك إلى التوحيد. وقبول التجديد في تعهد الالتزام بالدين، إذا ما طرأ على أحكامه، ما يؤثر في فهمها فهماً صحيحاً صريحاً. فهي بهذا حدثاً خيرية، تختلف عن أحداث الحضارات العالمية الثورية التداولية توليداً، وتحولاً القائمة على المتغير المستمر غير الثابت، المحمول بأفكار أيديولوجية إنسانية بحثة لا تعرف الاستقرار إلا حين التفكير في التغيير. فهي من متغير إلى متغير.

والحدثاء مصدر (حدث) والحديث في اللغة نقيض القدم. وحدث الشيء يحدث حدثاً وحادثة. وأحدثه هو فهو محدث، وكذلك استحدثه. ومن معاني الحدوث: كون الشيء لم يكن، ومحدثات الأمور: ما ابتدعه أهل الأهواء من الأمور التعبدية، أو المعاملاتية التي كان السلف الصالح على غيرها. وفي الحديث: (إياكم ومحدثات الأمور). جمع محدثة، وهو ما لم يكن معروفاً في كتاب، ولا سنة، ولا إجماع، ولا قياس صحيح.

ومن معاني الاستحداث الجدة. ومنه استحدثت خبراً. أي وجدت خبراً جديداً. وحدثان الأمر، وحدثه أوله، وابتدأه، ونضارته. وحادثة السن كناية عن الشباب، وأول العمر. والحديث. القرآن ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾ [الكهف: 5] ﴿إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِدَا الْحَدِيثِ آسَفًا﴾ [الكهف: 6].

والمحدثون: الملهَمون. وفيه معنى الحدس، والفراسة. وهذه الدلالات المعجمية لمفهوم الحداثة تجعلها في دائرة التطوير، والتغيير. بل قل: إن التطوير والتغيير هما بؤرة الحداثة. من حيث الدلالة اللغوية. وقد تناسلت من أصول هذه الدلالة اللغوية وحراكها التاريخي الدلالات الوظيفية ذات الاهتمام بتحديث أنماط الحياة الفكرية، والمادية في تحولاتها التحقيقية المستمرة تجديداً وتغييراً.

وقد فهم القدماء الحداثة على أنها التجديد، وأن كل جديد في عصره سيصبح قديماً بالنسبة إلى الخالفين، وكانوا يقولون لكل جديد لذة لحلاوة قرب العهد من الشيء، وموافقة ذلك لمركزات طبائع الناس، وصوغ أذهانهم، وكفاءته في حل مشكلات العصر الذهنية، والحسية. وفي الحديث: (يبعث الله على كل مائة سنة من يجدد على الناس أمر دينهم). أو كما قال ﷺ.

والتجديد هنا هو تنبيه الناس لما غفلوا عنه من أمور دينهم، وتصحيح ذلك. وقد يقوم بالتجديد واحد أو جماعة من المؤهلين العدول. أما استنباط الحكم الشرعي فمناط الذهنية الفقهية الناقدة التي لم تغب هذه الذهنية عن مرحلة من مراحل حياة المسلمين، وهو ما تمثله المجامع الفقهية المنسجمة مع تحولات الحياة المتجددة، وهذا منبعه الفهم الثاقب للخطاب الديني والاجتماعي وقدرة الفقهاء على الاستنباط الصحيح، وفتح باب الاجتهاد أمام التحولات التي تطرأ على حياة الناس، وفق ثقافة المجتهد المأخوذ بثقافة عصره، الذي يجتهد في حل إشكالاته. ففقه هذا في علوم الدين، وفي علوم الدنيا ولو على مستوى مبادئ هذه الأخيرة أمر مفروغ منه، وإن لم يكن متضلعا من علوم الدنيا استعان بالمؤهل فيها، ليوافق استنباطه الفقهي طبيعة المشكلة القائمة.

فتحقق الروح الناقدة في الجيل، وفي المرحلة التاريخية هو الذي يمنح ذلك الجيل، وتلك المرحلة اجتياز شرطها التاريخي والاجتماعي باقتدار. ومثل هذه الروح الناقدة هي التي هضمت المرجعية العربية، وخبرت مستجدات الحياة في مرحلة نضج الذهنية العربية، وأفادت من الآخر، وصهرت ذلك كله في مصهر الرؤية العربية المستقلة، وقدمت أنموذجاً راقياً للحضارة العربية الإسلامية في القرون الأولى من تاريخ الإسلام.

ومن المعروف أنه منذ الامتداد التاريخي الشرعي الحنفي دين إبراهيم عليه السلام حتى الرسالة الخاتمة رسالة الإسلام طبعت مكة المكرمة القبلية بالتجليات الإسلامية الخالصة.

إذ لما جاء الإسلام وتم الفتح المبين حرم الله هذه المدينة على المشركين. ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾ [التوبة: 28]. وهذا من مفردات التجليات اليقينية.

كان ذلك في السنة التاسعة من الهجرة. فإذا ما سمى الناس مكة المكرمة قبله المسلمين، والبلد الأمين؛ فإن هذا الاسم قد تجذر في عمق التاريخ البعيد، الذي استصحب معه مرجعية اليقينية الإسلامية، تصوراً، وسلوكاً، منذ إبراهيم الخليل إلى محمد النبي الأمي عليهما السلام، وإلى الأبدية الأخروية بقياس الزمن.

أما وصف مكة بالمكرمة فمن باب التشريف، والتكريم، لما تتمتع به مكة من فضائل لم تكن لمدينة غيرها.

فالمكرمة، فعل الكرم. والكريم من صفات الله وأسمائه. وهو اسم جامع لكل ما يحمد. تقول: كرمه. أي أعظمه، ونزهه. والأرض الكريمة الطيبة. وقد وصف الله الصحف المنزلة على أنبيائه بالمكرمة، كما جاء في سورة عبس ﴿فِي صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ﴾ [عبس: 13] أي عند الله لما فيها من العلم والحكم. هذه مكة التي انطلقت منها التجليات الإيمانية بهدي الذكر الحدث. وغدت نصاً يقينياً محدثاً تكشف التجليات أبعاده في المعرفة الشرعية، وتشكيلاتها.

والنص: رفعك الشيء. ومنه رفع الحديث في السند. تقول: نصصت المتاع إذا جعلت بعضه فوق بعض مرتباً. وأصل النص أقصى الشيء، وغايته. ونص كل شيء منتهاه. وهو إدراك الأمر إلى منتهى الغاية فيها.

ومن معانيه الإسناد إلى الأعلى، والتوقيف، والتعيين على شيء ما. والنص: ما دل ظاهر لفظه عليه من الحكم. وهو استخراج الرأي، واستنباط الحكم، والمقصد. فنص القرآن، ونص السنة ما دل ظاهر لفظهما ما عليه من الأحكام.

وقد ينظر إلى النص بوصفه أداة للمعرفة، وقد يكون ميداناً معرفياً مستقلاً. بمعنى أن النص يصبح مجالاً لإنتاج المعرفة، وبهذا المفهوم يصبح النص علماً، أو معرفة.

انظر مثلاً إلى النص القرآني، والنص الشارح له، الذي يهدف إلى الوصول إلى الغاية بالعلم به. فإن النص الشارح لا يقوم مقام النص المشروح، ولا يحل محله، فتفسير القرآن لا يحل محل القرآن. والفرع لا ينسخ الأصل.

والذي يهم في النظر إلى النص هو معرفة الكيفية التي تم بناؤه بها، باستعمال أدوات تشترك في تفسير وتأويل النصوص. وأدوات تختص بكل نص. وهذا العموم والخصوص في الأدوات يبعث على التنبه إلى أن النص لا يستقل عن مرجعيته فيما يتعلق بمعرفته، ولغته، ومؤلفه، لسبب واضح يتمثل بارتباط النص بواقعه.

وميزة النص تكمن في بيانه، وإفصاحه، وليس في مخاتلته وحجبه، إلا إذا كانت المخاتلة والحجب من باب العمق وتعدد الأوجه. فقد يفسر النص النص، وقد تفسره نصوص أخرى. فالنص فيه سمات الثبات، والهوية، والوحدة. والقراءات تتسم بالحركة، والدوران حول النص. إن القرآن نص مكتوب منطوق مقروء، منصوص عليه بالحرف، واللفظة والعبارة، والآية، والسورة. والقرآن نص واحد في وحدته، وتناسب سوره.

إن الحياة نص كبير، والإنسان نص، والكون نص، والخطاب المعرفي نص، واللغة نص. ويتشكل كل نص من عناصر بعضها خاص مهيمن، وبعضها عام مشترك. وبالتالي فإن النص أداة اتصال بين الباحث له والناظر فيه.

وعلى هذا الأساس يصلنا الذكر المحدث بعوالم دنيوية، وأخروية في المنصوص عليه (القرآن الكريم) ويصل الأزل بالأبد، والدين بالدين، والتاريخ بالتاريخ. فاجتمعت عناصر هذا النص في بيان التنزيل العظيم. القرآن الكريم. ﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: 138] هذا هو النص الذي ﴿يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: 9] فيه الحق كله، والعلم كله، والخير كله.

هذه مكة النص، وهذا النص البيان؛ وهذا الالتقاء بين الأرض والسماء يبدأ دورة محدثة جديدة، في وحدة نص قدره خالق الأرض والسماء. نزلت قراءته الأولى بمكة ﴿أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ [العلق: 1]. واختتم كمال قراءته وتنزيله بمكة ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: 3] بدأ النص في غار حراء واختتم بعرفات. وبين القراءة الأولى، والأخيرة كانت رحلة التبليغ للمحدث التغيير. وقد سبقت الإشارة إلى بسط هذا المفهوم.

والحديث يعني في الغالب الجديد من الأشياء. وكذلك المحدث. سواء جاء ذلك بمعنى التغيير، أو بمعنى التجديد. والتغيير التحول من شيء إلى غيره تحول اعتناق، وانقطاع. اعتناق الجديد، وانقطاع عن القديم المائل.

وعلى هذا الأساس يكون النص المكي المحدث نصاً تغييرياً. والنص التغييري الذي يحاول أن يقتلع الناس من جذورهم التصورية، والانتمائية، ويستنتب لهم تصوراً جديداً يجد ذلك النص معارضة له، وإعراضاً عنه. كما حصل ذلك مع النص المكي المحدث (القرآن الكريم) الذي غير وجه الحياة العربية القائمة في حياتهم قبل نزول الذكر المحدث.

إن المحدث عند المعرضين عن الذكر، هو الباطل، وما هم عليه هو الحق. وليعمقوا ظاهرة الانصراف عن النص المحدث اتهموه في سياق معارضتهم، وإعراضهم عنه، أنه أضغاث أحلام، وأنه افتراء، وأن الرسول ﷺ شاعر. وكل ذلك طعن في هذا الذكر المحدث لمصادرتة، وعدم الإيمان به. ومن أبرز وجوه التغيير في هذا الخطاب المحدث بل هو رأس التغيير، إقرار التوحيد لله سبحانه وتعالى. ونبذ الشرك. هذان الأمران هما أس التغيير، وقد اتخذنا صورة الهدم لإقامة البناء في النص المحدث تأسيساً على هدم الشرك، وإقامة التوحيد، فإن صور الهدم للقديم ستتسع. لأن القضية قضية تغيير جذري سيشمل كل قيمة تحتية وسطحية ليست من النص المحدث في شيء. فاتباع التغيير، والانقطاع عن القديم سيكون اختباراً صعباً للإيمان بالجديد، ومن ثم الثبات عليه. ولسائل أن يسأل كيف يكون القرآن النص المحدث نصاً تغييرياً. قد نزلت قبله كتب سماوية، وأن إبراهيم عليه السلام سمي أمة القرآن (المسلمين) من قبل. كما جاء في الآية الأخيرة من سورة الحج. وأن دعوة الأنبياء جميعهم قامت على إقرار التوحيد، ونبذ الشرك؛ لعل المخرج من مثل هذه الأسئلة، وغيرها من الأسئلة الأخرى المتعلقة بهذا الشأن أن تكون كل رسالة سماوية محدثة لأهلها، مغيرة لحالاتهم. فالتوراة نزلت لأهلها، والإنجيل لأهلها، والقرآن للعالمين جميعهم. ثم إن الله سبحانه وتعالى جعل لكل أمة شرعة، ومنهاجاً.

وإن الدين الإسلامي ليس بقايا من الأديان السابقة، وإن كان قد توافق معها في هدم الشرك، وإقامة التوحيد. هذا من جهة، ومن جهة أخرى تجد أن القرآن المنذر قد حملة نذير إلى قوم لم يأتهم نذير قبله. فكان بالنسبة إلى هؤلاء المنذرين محدثاً

تغييراً، واجهوه لأول مرة في حياتهم. ﴿لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَتْهُمْ مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [القصص: 46]. ومن هنا يصبح التوحيد لهؤلاء الذين يواجهونه مواجهة جديدة محدثاً مغيراً لتصور الشرك. وأن عناصر المغايرة التي حملها الذكر المحدث المتفقه مع أصول الكتب السماوية، أو العناصر المتعلقة بالشرعة والمنهاج هي عناصر تغييرية لما استقر في أذهان المشركين وعامة الجاهليين من قيم، وتصورات، وعادات كانوا ينظرون إليها بوصفها مكتسبات يصعب التفريط فيها، أو التنازل عن بعضها. وليس أمامهم والحالة هذه سوى التشويش على العقلاء الذين عرفوا طريق الرشد، والخير في هذا المتغير المحدث.

انظر مثلاً إلى موقف السفهاء من الناس في توجيه القبلة من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّيْنَاهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا﴾ [البقرة: 142]. ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبْ عَلٰى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ﴾ [البقرة: 143] ﴿قَدْ رَأَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: 144] وتوجيه القبلة إلى المسجد الحرام ليس لأن هذا المسجد في ديار العرب، والذكر المحدث بلسان عربي والنبي عربي. بل لأن هذا المسجد يمثل أولية في أماكن العبادة بوصفه أول بيت وضع للعبادة على وجه الأرض. ولم يوصف مسجد على وجه الأرض بالحرام لحرمة ومهابته سوى البيت العتيق. فالبيت الكعبة قبله لأهل المسجد، والمسجد قبله لأهل الحرم مكة المدينة. وهذه قبله لأهل الأرض جميعهم. والحرمان صفة تطلق على مكة والمدينة من باب تغليب الخصوص على العموم بالنسبة إلى وصف مكة المدينة بالبلد الحرام. إذ هي البلدة التي حرمها الله يوم خلق السموات والأرض. ولم يوصف مسجد الرسول ﷺ بالمدينة المنورة بالحرام، ولا المسجد الأقصى كذلك. ووصف المسجد الحرام ومسجد الرسول ﷺ بالمدينة بالحرمين إنما هو من باب التغليب كما تقول: العمران، والقمران، والأبوان وغير ذلك. فقد وصف المسجد بالحرام في القرآن الكريم أعني البيت العتيق خمس عشرة مرة، وبالبيت الحرام مرتين، وبالحرم الآمن مرتين وبالبلدة التي حرمها الله مرة واحدة. وقد أطلق الناس على المسجد الأقصى ثالث الحرمين. ولم يكن للحرم المكي في القرآن الكريم ثانٍ ولا ثالث.



إن هذه المغايرة في تصور الذكر المحدث قديمة جديدة. قديمة في الغاية من الخلق. ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56].

فالإسلام قديم قدم الدين الذي هو لله. فقد وصى إبراهيم بنه ويعقوب بأن الله اصطفى لهم الدين. ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: 132]. وهذا ما شرعه الله، ووصى به أنبياءه. ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقْبِلُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: 13] أما الجدة المحدثة في المغايرة التصورية فهي في هذا الذكر الذي أوحاه الله تعالى إلى محمد خاتم أنبيائه ورسله. فكما كان الدين مغيراً لتصورات الأمم الغابرة في نقلهم من الشرك إلى التوحيد، ومن الغي إلى الرشد ومن الكفر بالطاغوت، إلى الإيمان بالله لإخراج الناس من الظلمات إلى النور؛ فإن الغاية من أول رسالة سماوية هي الغاية من آخر رسالة.

إن هذا الترابط العضوي الوحدوي، والاستقرار الشرعي في أحكامه. ينبئك بأن هذا الثابت من عند الله. ولو كان من عند غيره لظهر اختلاف بعضه عن بعض، ولما عبر عن استقرار نظامه وديمومته، واستمراره، وفاعليته. وأن ما يقع من تحولات اجتماعية وغير اجتماعية جديدة، تعد حلولها باستصحاب النص الشرعي، لمستجدات الحياة. دون النظر إلى الواقع مستقلاً عن النص الشرعي الثابت. وهذا ما يؤكد تناسب الثبات في سيرورة الذكر المحدث الذي صلح به أول هذه الأمة، وهو الذي يصلح به آخرها. لاستمرار ثبات عناصره في الالتزام بها كما نزلت من السماء. وتناسبها في وحدة التصور، الإيماني في علاقة الإنسان بالله، والكون، والحياة الإنسانية. وقبل هذا وبعده وحدة التشريع، والمنهاج، ووحدة تناسب الآيات، والسور المفضية إلى وحدة القرآن في مرجعيته الشرعية، ولغته العالية المطردة.

## مسايرة الثابت

الثابت ضد المتغير أو استقرار المتغير على حالة واحدة لا يتغير بعدها. من ثبت الشيء. يثبت، ثباتاً، وثبوتاً. فهو ثابت. وتثبيت الفؤاد: تسكين القلب ﴿لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ﴾ [الفرقان: 32]. وكلما كان البرهان، والدلالة أكثر على القلب تجدد القلب، أسكن، وأثبت أبداً.

والثبوت: الحجة، والبيينة، وقول ثابت، صحيح. ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾ [إبراهيم: 27]. والثابت هنا صفة للذكر المحدث الذي غير ملة الكفر، واستبدل بالشرك ملة التوحيد. والمحدث الإلهي لا يتغير، بعد كماله واستقراره وثبوته في النفوس. والقوى الروحية والعقلية، والعملية، وتفرد، واستقلاله وتميزه من خطاب الإنسان، في مصدره، ومادته وغايته، وطريقة بلاغه للناس. وعدم قدرة المخلوق على تغيير تقدير الخالق للأشياء التعبدية، وغير التعبدية. والكمال الذي ختم به تنزيل الذكر المحدث، هو كمال التشريع، والمنهاج للرسالة الخاتمة، وما على المنزل عليهم هذا الذكر إلا الالتزام بأوامره ونواهيه كما جاءت في التنزيل غير مزيدة، ولا منقوصة، ففي الإنزال المحدث بيان، وتفصيل لكل شيء. بيان للرشد، والغبي والإيمان، والكفر، والحلال، والحرام، والعدل، والظلم، والحق، والباطل فيه الجواب الكافي لكل سؤال عن أمر الدين وأمر الدنيا الداعية إلى خيرية الصلاح، والناهية عن شرية الفساد. إن كل شيء عند منزل الوحي بمقدار. فقدر حركة الإنسان في علاقته بالله، وبالإنسان وبالكون. وهده النجدين ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: 29].

ومن صور مسايرة الثبات للذكر المحدث أن الله سبحانه وتعالى، تكفل بحفظه.

سواء كان الحفظ لمحمد ﷺ، من أن يتقول على الله، أو يتقول الله عليه جل شأنه. أو كان هذا الحفظ يسري إلى الذكر المحدث للعلاقة بين الذكر، ومبلغه عليه السلام. ومن أسباب اهتزاز مسأيرة الثابت ما يكون من وسائل، ووسائل الاستدلال على الحكم الشرعي. وذلك راجع إلى انتهاج سبيل القصد إلى محاولة تغيير الثابت من القول والفعل، أو جنوح الفهم عن الصواب، أو تعدد النزعات، للوصول إلى المفاهيم الشرعية.

فالنص المحدث ثابت، وفهم آية متحرك. والظعن على مقاصد القرآن لم يكن متأخراً عن نزوله. فقد كان الطاعنون على القرآن يطعنون فيه، والقرآن ينزل. ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]. وهذا يعود إلى ائتلاف معاني القرآن وتساوقها، وتناسب أحكامه، وتأييد بعضه لبعض بالتصديق، واطراد النظم، ولو كان مصدره غير الإله، لاختلقت أحكامه، وحصل التناقض، والتعارض بين معانيه، وما غاب من فهم آي الذكر المحدث. ليس مرده الذكر المحدث إن مرده مستويات إدراك العقول عن ذلك وجهلهم طرائق الوصول إلى الفهم الصحيح.

غير أن هناك من الذين هادوا كانوا يحرفون الكلم عن مواضعه. ويتأولونه على غير تأويله، ويغيرونه بغير مراده كما ذكر ذلك بعض المفسرين. وقد فضح الله سبحانه وتعالى الذين يدلسون على الناس بعض فعلهم في تبديل، وتغيير الذكر لتضليل الناس. وصرّهم عن الذكر المحدث إلى الابتداع، زيادة في الذكر، أو نقصاً منه، أو إدخال ما ليس من الذكر فيه ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [البقرة: 79].

وقد حذر رسول الله ﷺ من الوقوع في هذا الضلال المفضي بصاحبه إلى العذاب الشديد. ونبه ﷺ أمته، أن يحدثوا في الدين ما ليس منه في حديث (ألا إن من قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على اثنتين وسبعين ملة. وإن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة). فالإنسان المسلم هو مناط الالتزام بالفكر المحدث كما هو، أو الانحراف عنه. ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾. [آل عمران: 105]

لذلك كان التحذير من الزيغ عن الدين. (تركتم على المحجة البيضاء لا يزيغ عنها إلا هالك). أو كما قال ﷺ. والإعراض عن المحجة، واتباع الهوى، والانقياد لضلالات الضالين، وأقويلهم، وأباطيلهم يفقد الإنسان المؤمن ذاته الإيمانية فيتمكن الشيطان من السيطرة عليه في دفعه إلى المعاصي ونهيه عن الطاعات. ﴿وَمَنْ يَعْتُشْ عَن ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نَقِيضٌ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ﴾ [الزخرف: 36].

إن المتغير الإلهي، الذي بلغ مرحلة الثبات في صدور المؤمنين لا يتغير، وهذا هو حجر الزاوية في اختلاف حداثة الذكر المحدث عن أية حداثة كونية غير دينية سماوية. فما بعد مغايرة الذكر المحدث إلا الثبات الأبدي على ذلك المغير. والثبات لا يعني التوقف، والجمود في حركة الذكر المحدث، وعدم الفاعلية، والاستمرار في إبلاغه، وإشاعته، وهي مسؤولية ورسالة كل مسلم قادر على الدعوة إلى الله. إن الثبات يعني ثبات التصور، والفعل الديمومي المستمر إلى قيام الساعة. إذ لم يبق للوثنية ما يحملها على العودة في صورتها الجاهلية أمام استقرار الإيمان في نفوس المؤمنين. وإن عادت ستختلف صورها كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

ومما يساهم في ثبات المحدث المغير. ثبات قانون اللغة العربية. ومعرفة أسرارها البيانية ومن صور آليات الثبات على الحق المبين التطبيق العملي للحكم الشرعي. في التكليف، ومتعلقاته جميعها، وإعطاء أصحاب الأعدار في ذلك من الرخص ما يسهل عليهم عدم الانقطاع عن مستويات التكليف. ولا إلحاق الضرر بالنفس في حال عدم قدرتها على الوفاء بأمر من أمور الدين. قال تعالى ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286]. وفي الحديث (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم) وفيه كذلك (إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه) والرخصة في اللغة اليسر، والسهولة وعند الأصوليين (ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح).

وفي الآية الثالثة من سورة المائدة حرم الله الميتة. فالتحريم ثابت بالدليل الشرعي ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ فِي مَحْضَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: 3]. وقد أباح القرآن الكريم للمضطر، أكل الميتة. إذا كان حاله إن لم يأكل من الميتة مات. فتحريم الميتة عزيمة، والأكل منها عند الضرورة رخصة. وقد ثبت على خلاف دليل شرعي.

ومن صور التيسير، والتسهيل على المكلفين ما تجده من رخص في العبادة تسهياً على أولئك المكلفين. كقصر الصلاة في السفر والجمع بين غير صلاة. في قيام العذر كالجمع والقصر بين الظهر والعصر، والمغرب، والعشاء. والإفطار في السفر، وغير ذلك مما ورد في الشرع من رخص في التبعّد، والمعاملات.

إن مغايرة الذكر المحدث، لم يغالبها أحد إلا غلبته (إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه). الحديث (لا يغالب هذا الدين إلا غلبه فلا توغّلوا منه) أو كما قال ﷺ. وإن مغايرة الدين الإسلامي لا يشبهها أية مغايرة. وإن الرسالة الخاتمة ليست مكتملة لأية رسالة سماوية. ولم تكن متممة لأية مكرمة من مكارم الجاهلية. فقد وضع المصطفى ﷺ تحت قدميه دم الجاهلية، ورباها. وكانت الفروسية تمارس شجاعة، وحمية، واعتداء، وظلماً لإظهار الغلبة، والتفوق، والتمدح بها. فلما جاء الإسلام وجه الفروسية إلى الجهاد في سبيل الله، ونصرة المظلوم، والمحافظة على الضرورات الخمس. (العقل، والنفس، والمال، والدين، والعرض). وكانت المغايرة في الكرم بتوجيهه إلى مصارف الزكاة، والصدقات، وقل مثل هذا في توجيه قيم الجاهلية ومكارمها توجيهاً مغايراً لصورها الجاهلية، ومتناسباً مع مغايرة الذكر المحدث.

لقد تهيأت لهذا الذكر اليقيني مركزية معرفية كونية عالمية، فضاؤها الكون، والحياة والناس. مركزية تتمدد في آفاق الأرض، عندما يتوافر لتفعيلها قوة الذات، وأسباب الواقع، وتنكش في تأثيرها عندما تضعف الذات، وتتعضى أسباب الواقع على التطويع.

ولقد انبثق من مغايرة الذكر المحدث محدثات معرفية في الخطاب الإسلامي بكل أنساقه، وتوجهاته متشاكلة في الأغلب الأعم منها مع النص المحدث في أصوله، ومنطلقات فهمه. فتعددت المذاهب الفقهية وتنوعت المشارب التصورية، وتطورت نظرة الناس إلى الحياة في كل ما كان يشغل أذهانهم، ويعبر عن مشكلاتهم منطلقين من ثوابت النص المحدث للذكر ووحدته التصورية إلى حركة الفعل الإنساني المتعدد. وكأن التعدد في فهم المحدث هو الطريق إلى التوحيد في فهم أصوله. إذ الفهم فرع من التصور، والفرع لا يلغي الأصل. فالأصول الخطابية العربية تتسم بالانفتاح وليس بالانغلاق، والاختلاف المفوضي إلى مصادرة بعضها لبعض. لأن بينها من الترابط

العضوي ما يحافظ على قوتها، وتماسكها. وليس هناك انفصام بين علوم الدنيا وعلوم الدين. وهذا الترابط المتشاكل لاحقه مع سابقه منح الثقافة المكية فاعلية منتمة يؤثر قديمها التراثي في جديدها الطارئ، كما يؤثر جديدها في قديمها عندما يضيف إلى ذلك القديم ما يوسع نظرة الناس إلى الحياة.

انظر في هذا اتفاق المذاهب الفقهية مثلاً في الأصول، وتقاربها في الفروع. وانظر كذلك إلى تحولات الشافعي في فقهه، فقد بدأ مكياً، ثم مدنياً، فشامياً، إلى أن أصبح مصرياً. وكيف كانت المرجعية الشرعية، وما تزال عند بعض المفكرين المعاصرين تقرأ من داخلها، دونما إسقاطات من خارجها. إلى حد ما. كما هي الحال عند محمد عابد الجابري، وحسن حنفي.

وانظر مثلاً إلى تقاطع مفهومات المحدث، والحديث، والحداثة، لاجتماعها في التعبير عن مفهومي المغايرة والمسايرة. فالذكر المحدث ذكر تغيير، وفي المحدث معنى الثابت والتجديد كذلك. والحديث والحداثة يتعاقبان على وظيفتهما التغيير والتجديد أيضاً. والذكر التغيير قابل للتجديد. (إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها).

وتجديد الدين يكون بالتنبيه إلى ما غفل عنه الناس من أحكام الدين، وإعادة المفاهيم إلى حقائقها التشريعية. ولا يتطرق التجديد بالزيادة أو النقصان لما شرعه الله من الدين. ففي التجديد روح التشاكل المعرفي. فالمعطي المعرفي المتشاكل من أصول المرجعية، وهي أصول إلهية، يضيف إلى فعل هذه المعرفة بما لا يخرج عن فلسفتها التصورية تفعيلاً يتم وفق رؤيتها الكونية. هذا ما أكد عليه الذكر المحدث الذي جعل وحي القرآن كالروح. ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ﴾ [غافر: 15]. وهذه الروح أبدية بأبدية هذا الوحي. فهي ليست مرحلية أو منقطعة، أو متوقفة عن إمداد الجسد بالحياة، والحركة.

ولما كان المحدث الإلهي يقبل التجديد، وله من الفاعلية ما له في التأثير في الخطاب العربي الإسلامي في عمومه. فقد طبع الحداثة التجديدية بطابع التداول المرحلي التاريخي الذي يواجهها كل جيل برويته الواقعية للحياة.

إن هذه الحداثة المتشاكلة التي تراعي في حركتها التاريخية المعطى الديني في تصورات، وتشكيلاته، وقيم الخبرة الإنسانية ذات الامتلاء بتصورات الدين، وتبحث عن الحقيقة الكونية قد أحدثت التوازن الملموس بين الدين، والدنيا في تفاعلها الذي حقق وثوق العلاقة بينهما.

فالدين ليس فيه دين الماضي، ودين الحاضر إنه دين الزمان كله استرجاعاً أو استباقاً. والبحث في الواقع لا يتم حل إشكالاته دونما استصحاب النص المقدس. كما سبقت الإشارة إلى ذلك. وهذا الائتلاف بين النص والواقع يكسر حدة المواجهة بين المغايرة والمسايرة.

## تحديث التناسب

يعد طبع الشيء المستحدث بالجدة من القواسم المشتركة بين التغيير والتجديد. إذا عرفنا أن مغايرة الذكر المحدث في وظيفته الشرعية المشروعة كانت من الثبوت بمكان. وكانت قابلة لظواهر التجديد التي أشرنا إليها في حديث المصطفى ﷺ بأن الله يبعث على رأس مئة سنة من يجدد للأمة أمر دينها، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

وتناسب التحديث تجده في موقف القرآن الكريم من الشعر والشعراء. واستثناء الشعراء المؤمنين من شعراء الغواية. فهذا تحديث في التوجيه إلى المادة المناسبة لغايات الدين وقيمه.

وقد نزه الله سبحانه وتعالى كتابه العزيز ورسوله الأمين. من الشعر، وقوله. تنزيهاً لهما، وليس مصادرة للشعر الحسن الداعي إلى مروءة. وقد تسلسل هذا الموقف القرآني إلى موقف النبي ﷺ. في توجيه حسان بن ثابت وابن رواحة، وغيرهما من شعراء المدينة المنورة إبان مراحل الدعوة، وجهاد المسلمين ضد الكفر. وتجد صدى هذا التوجيه عند الخلفاء الراشدين، وعند غير ناقد من نقاد مرحلة صدر الإسلام وما تلاه من عصور، وذلك عند بعض النقاد وليس عند عامتهم. ممن أخذوا ينظرون إلى الشعر في قيمه الفنية والمعرفية. عندما عادت الروح شبه الجاهلية. عند شعراء النقائص، والأهاجي. والغزل المكشوف الصريح. فقد استأثر الخطاب الشعري العربي بتناسب الاستحداث الجديد في الشعر لقضايا الأمة الجديدة. وكان الهدف من ذلك التحديث الترقوي بمستويات الأداء في القصيدة العربية ترقياً يمنحها حق التعبير الصادق عن روح الأمة آنذاك؛ ويجنبها المشاكلة القرابية من التقليد. وكان إلى جانب تناسب قيم الشعر مع التجديد ما حدث في تطور الخطابين السياسي والفكري، ودورهما في نشوء



العقلانية العربية أمام رغبات إشاعة خطابات الدين، والسياسة وإشاعة ثقافة النظم الإدارية، وثقافة الجهاد على الثغور، والتحول من حياة البادية إلى حياة المدنية، وامتزاج العرب بشعوب البلدان المفتوحة؛ واستقبال الآخر المثقف منذ أواخر العصر الأموي. والتعامل مع ثقافات الفرس، والهنود، واليونان في العصرين الأموي والعباسي كما ظهر نشاط التأليف، والترجمة.

لكن التجلي الواضح لحدائثة التناسب. تجده بوضوح في الخطاب الشعري العربي الجديد منذ شعراء العصر العباسي بشكل واضح، عند بشار الذي يؤسس تاريخ الشعر العربي لحدائثة الشعر بعهدده، والشعراء المولدين. وكان هذا التجديد التناسبي محل نظر عند غير واحد من العلماء الذين كانوا يتمتعون بخبرة واسعة، ومتطورة في معرفة أساليب الشعراء المتقدمين الذين درسوا شعرهم كثيراً وقلبوه على غير وجه يؤصلون منه حركة اللغة العربية، وصفاً، ومجازاً، وقانوناً. من أمثال أبي عمرو بن العلاء في قوله. (لقد كثر هذا المحدث حتى هممت أن أمر فتياننا بروايته).

لقد عرف أبو عمرو مواقع المفارقة، والاختلاف في اللغة بين أساليب المتقدمين، والمحدثين. وذهب ابن الأعرابي مثل هذا المذهب في انتقاص شعر المحدثين في عصره. وكان الدافع الأول إلى انتقاص شعر المحدثين في القرنين الأول، والثاني من الهجرة عدم ثقة العلماء بالاحتجاج لتقعيد اللغة من الشعراء المحدثين، تبعاً لمنهجهم في التقعيد من الحد الزمني الذي لم يتجاوز النصف الأول من القرن الهجري الثاني، وإن كان قد امتد الاستشهاد باللغة حتى نهاية القرن الرابع الهجري عند شعراء البادية. ولما تعددت، وتنوعت مشارب الشعراء المحدثين، تعددت كذلك المواقف النقدية التي رصدت ذلك التنوع الشعري.

وقد حفظت مصادر تاريخ الشعر العربي الإسلامي ونقده مادة غزيرة من شعر المحدثين. وموقف النقد منه. وقد امتدت حدائثة التجديد حتى تأليف القرن السابع الهجري. وقد كتبت في هذا الشأن كتاب (الاتجاه الأخلاقي في النقد العربي حتى نهاية القرن السابع الهجري) وكتاب (اتجاهات نقد الشعر في العصر العباسي الأول). كشفت فيه اتجاهات النقد اللغوي، والفني، والتوفيقي، والعقلي. ونشرت كذلك كتاب (عمود الشعر العربي. النشأة والمفهوم). كما نشرت غير دراسة في مباحث النقد المنتمي إلى

المعرفة العربية. ونشرت غير دراسة في منطلقات التفكير الأدبي، والنقدي. وكانت حداثة الشعر، وتطوره، قد استأثرت بجل الدراسات الأدبية الباحثة عن مواقع الحداثة من حيث المغايرة، والمسايرة، ولما كان عصرنا الحاضر يمثل بؤرة التجديد الحدائي زماناً، وفنية في بنية الشعر، معرفياً، وفنياً، فإن الحداثة في هذا الشأن والبحث في تجلياتها المعاصرة لم تول وجهها شطر أصول الحداثة العربية. وكأن لكل جيل من أجيال الشعر العربي حدائته. ولما كانت الحداثة الإبداعية الشعرية، وغير الشعرية، قد استأثرت باهتمام المتشكك منها، وغير المتشكك. وعلى مستوى غير خطاب معرفي شرعي، وأدبي، شعري ونثري. مقبولة، أو مرفوضة، معروفة أو مجهولة عند المشتغلين بها، والمهتمين بمعرفة أصول فلسفات الفكرية في أصولها العربية والغربية من أجل ذلك كله سنقف طويلاً في تفكيك تجليات الحداثة الإبداعية العربية المعاصرة تفكيكا نقرب فيه، المفهوم، والوظيفة. بعد أن تشبعت البيئة العربية الإبداعية تشبعاً بقيم الحداثة مما يسهل على الباحث قراءة فعلها، للوصول إلى ما يتغياها من إبرازها في ثوبها الحقيقي، وتقريب صورتها كما شكلتها حالاتها الإنتاجية في مرحلة حراكها بين التنوير، والتغيير. مع علمنا أننا نستهلكها، ولا ننتجها، ونشر بها متخذين الخطاب الإبداعي حاملاً لها، ربما لحاجات وغايات خارج هذا الخطاب الذي تعد لغته وسيلة لإشاعتها، على غير ما هي عليه خطابات المعرفة العربية الأخرى، ونشاطاتها التقنية المتواضعة.

## عصرنة الحداثة من التنوير إلى التغيير

والتنوير، والتغيير فيهما روح المسابرة للتراث إلى حد ما. وهي في التنوير أوضح منها في التغيير. وسيتجه هذا المبحث إلى ما جرى، ويجري في الخطاب الإبداعي الثقافي، لقبوله التعامل مع الحداثة، في بعديها التجديدي، والتغييري. والهدف من ذلك التوقع بأن هذا الخطاب الإبداعي هو الذي حمل انبثاقات الحداثة منذ ما طرأ على قضايا الأدب وبخاصة الشعر منه من تجديدات في قضاياها، ولغته ومستويات الأداء في بنائه. وكيف تعقدت أزمة الحداثة في عصرنا الحاضر، وغيرت بوصلة البحث عن الحداثة من أصولها العربية التراثية إلى البحث عنها في أصول ثورية حديثة خارج الذات العربية. ونقلها من بيئة أجنبية إلى البيئة العربية.

وكانت حقبة الانفكاك من عصور المراجعات المعرفية التي كانت تجد إعادة النظر في المنجز التراثي، تجميعاً، وترتيباً، وشروحاً، وبداية طلائع عصر النهضة العربية كان ذلك من أسباب التطلع إلى تحديث الحياة العربية، وتجميع العقول العربية في عقل عربي نهضوي واحد. يرسم خططه التشريعية والتنفيذية في رؤية واحدة يحل بها إشكاليته النهضوية الجديدة. ويدخل عصر الحضارة الكونية الجديدة بإمكاناته، وقدراته التي تعد أساساً في قيام تحديثه قيم الحياة. لكن ذلك لم يكن. إذ افترق رواد النهضة إلى ثلاث شُعب: المقلدون للتقديم التراثي وعدم الزحزحة عنه قيد أنملة؛ فانكبوا على إحياء صور التراث، تحقيقاً، ونشراً. وكانوا غير قادرين على تطوير ذلك التراث، وتجديده بما يتلاءم وحاجات العصر القائمة.

أما الشعبة الثانية فهي على النقيض من شعبة المحافظين. فقد ولوا وجوههم

التحديثية صوب الغرب. ووقفوا على ما انتهى إليه الغرب من القيم الحضارية المتحولة دائماً إلى التجديد والتحديث، وحاولوا الانطلاق بالتحديث العربي مما انتهى إليه الغرب، ولم ينجحوا في أخذ المحدث الغربي وطبعه بطابع عربي. بل بقي غريب الوجه واليد واللسان في البيئة العربية.

وحاولت الشعبة الثالثة أن تفيده من الشعبتين الأولى والثانية للتوفيق بينهما في إقامة تصور واحد من جهودهما. لا يصادر أحداً منهما، ولا تكون توفيقاته بينهما ترقيعاً لا يلوي إلى نتيجة حضارية حديثة. لكن أصوات هذه الشُّعب الثلاث لم تلتق في صوت واحد؛ وأخذ كل واحد يعمل على شاكلته. حتى نشأت عصرنة الحداثة بين التنوير والتغيير.

ونقصد بالتنوير مرحلة الانفتاح الإبداعي في الثقافة والفن والأدب، التي حركهما غير أديب عربي. وبخاصة أدباء مصر وبلاد الشام. ولم يكن فتح العين العربية على التنوير الغيري بمغتفر للعرب. ما هم فيه من الضعف، والتأخر، وأن العرب يتطلعون دائماً إلى التحولات الاجتماعية، والاقتصادية، والإبداعية من منجزات الآخر. بعد أن يكون هذا قد فرغ منها، وتحول إلى شيء جديد، حتى ليخيل إليك أن مرحلة التنوير التي انتسب إليها غير عربي في مصر بشكل خاص، وفي الشام لم يكن لها وجود أصلاً؛ وقد استحسنتها بعض الأدباء العرب النابهين عن طريق المقايسة على تنوير الغرب، وليس عن طريق التشكيل التنويري نفسه للأدب العربي. ومراهنات أصحاب الخطابين التنويري، والتغييري. على أنهما المؤهلان لتجاوز أزمة الإبداع الحديث. خصوصاً أن أصحاب هذا الخطاب الجديد يعدون من النخبة في المشهد الثقافي العربي، الذين حملوا راية الإصلاح من وجهات نظر كثيرة. وسيكون التركيز الأكثر في هذا المبحث على دور الدكتور طه حسين التنويري، لأنه يعد المؤسس للخطاب الحدائثي العربي. كما سنقف أيضاً على محاولات أدونيس التغييرية الذي يمثل مجمع الحدائثين التغييريين. لذلك لن يقف هذا المبحث على كل الخطوط العريضة للخطاب الحدائثي العربي، ولن يدخل في تفصيلات ما ستتناوله من البعدين التنويري، والتغييري، وهذا بطبيعة الحال لن يقفنا على رحلة المنجز التجديدي المتطور، أو التقليدي المحافظ من بنية الخطاب العربي الحدائثي.

فمن الملاحظ أن نهاية القرن التاسع عشر الميلادي قد شهدت أكثر من روح كانت تتحرك داخل الجسد العربي. من ذلك مثلاً الروح القومية التي كانت تحاول صوغ الكيان القومي العربي من خلال هويته القومية، التي تحولت فيما بعد إلى هوية وطنية. والروح الغيرية التي بدأت تؤسس مشروعها الإصلاحي على شاكلة أصوات فردية، ما لبثت أن تشكلت في وحدات وجماعات، رأت في استرفاد الخبرة الغيرية حلاً لمواجهة الواقع العربي ولو إلى حين. والروح التراثية البحتة، والروح التوفيقية التي حاولت أن توفق بين وجهات النظر الإصلاحية القومية، والغيرية، والتراثية.

وكان بإمكان هذه التعددية، في الرؤى الإصلاحية أن تلتقي حول رؤية إصلاحية شمولية واحدة، لو تنبعت إلى أن تعددها ينطلق من مرجعية أحادية، ليعود إليها متممياً، وهي مرجعية المعرفة الشرعية، لكنها تحولت إلى ما يشبه الخطابات الأحادية التي يحاول بعضها إزاحة الآخر.

وكان الاستعمار العسكري، والتخلف الحضاري المادي سببين رئيسيين في انبعاث الأصوات الإصلاحية العربية، وتعدد خطاباتها للتخلص من الاستعمار، ومن تبعاته بعد التحرر منه من طريقتين أساسيين هما: تجديد القوة العسكرية، وتجديد المعرفة العربية.

لقد كانت البدايات الأولى للخطاب الحدائي العربي أشبه بحالة الغريق الذي يبحث عن أي شيء يظن فيه نجاحه ونجاته من الغرق ليتشبث به نظراً إلى تراكم المعوقات في هذا الظرف التاريخي العصيب من حياة العرب.

ففي هذا المناخ الذي يوحى بانبثاق أصوات عربية إصلاحية جديدة كان هاجس الحرية ملتمى المثقفين العرب، والشغل الشاغل لهم، لأن الإصلاح الذي كان ينشده النخبة من المثقفين يحتاج على أقل تقدير إلى هامش من الحرية التي تتعدد فيها الأصوات لتتحد حول رؤية شمولية واحدة. فانعدام الحرية يجعل الصوت الواحد المرتكز على السلطة أياً كان نوعها هو الصوت المسموع.

وتعد دعوة قاسم أمين لتفعيل دور المرأة في المجتمع العربي صوتاً نهضوياً جريئاً في حينه، بصرف النظر عن الأخطاء التي صاحبت آليات مشروعه، وهي أخطاء يتصل بعضها بطبيعة التكوين الأنثوي فسيولوجياً، واجتماعياً، ودينياً. لكن الدعوة في ذاتها تعد دعوة تحررية، في قضية من قضايا المجتمع، وقد أعطاها من اهتمامه الشيء الكثير

في كتابيه (تحرير المرأة) (والمرأة الجديدة). لكن هذه الدعوة صدمت الحس العربي الذي لم يكن مهياً لتقبل مثل هذا الطرح، وكان نصيب هذا المشروع الرفض المطلق، والمصادرة الكلية، عند أصحاب الذهن العربية البحتة، وهي الفئة الأكثر. أو الموافقة المطلقة عند النخبويين من المثقفين، وهي موافقة للبحث عما وراءها من تحركات متتابعة في قضايا مازالت في دائرة الركود.

وقد غابت الروح الناقدة لهذا المشروع، تلك الروح القادرة على التحاور معه تمهيداً للوصول إلى حل الإشكالية التي دفعت قاسم أمين إلى طرح مشروعه بهذا الصوت الجريء.

وكان تطوير دور المرأة من حيث الحقوق والممارسة العملية قد استتبعه دعوة مساواة المرأة بالرجل (في الشهادتين والميراث) وإثارة قضية تأنيث المستقبل، وإعادة النظر في كل آليات التأنيث لغة وتاريخاً، وهي قضايا قد خرجت على حدود الواقع والممكن والمعقول فيما هو من خصوصية دور المرأة، وحقيقة تكوينها، وكأن الصوت النهضوي لما ينبغي أن يكون عليه دور المرأة في المجتمع قد أخذ يتفاعل صعوداً منذ دعوة قاسم أمين قبل قرن من الزمن تقريباً حتى الدعوة إلى إقامة المؤتمر العالمي لحقوق المرأة في القاهرة.

ولم يكن صوت قاسم أمين ليردد صداه في المشهد الثقافي العربي آنذاك ويستمر مدة طويلة، لولا تلك الأصوات التي تنادت فيما بعد إلى أهمية التجديد، والتطوير من أمثال رفاة الطهطاوي، ولطفي السيد، وسلامة موسى، وحسن البنا وغيرهم واختلفت في طرائق الوصول إليها. لكن المؤسس للخطاب الحداثي العربي، وواضع منطلقاته الفكرية هو الدكتور طه حسين. نظراً إلى رؤيته الشمولية لقضايا التحديث في العالم العربي، وإلى روحه العلمية الناقدة وقدرته على التحاور، واعتداده بالذهنية في المنهج العلمي، ولطرحه الصريح لأرائه الإصلاحية التي لا تقل جرأة عن جرأة قاسم أمين، ولأثره في الخالفين من بعده. فهو صوت مفرد في مجموعة أصوات من النخبة.

إن هذه الروح العلمية التي تبحث عن الحقيقة قد اضطربت في بعض مواقفها من حيث فهم طه حسين للتراث، ومنهجه في دراسة بعضه، وليس المهم هنا تتبع انحرافاتة عن موضوعية العلم بل المهم ما طرحه طه حسين من آراء تؤسس للخطاب الحداثي

العربي، ولم تلق من العناية، والاهتمام، والتحاور معها ما يعضد رؤيته الحدائيه. فالرجل لم يطرح تلك الآراء بغية قبولها على إطلاقها، أو رفضها. بل طرحها لتقدها، والخروج من ذلك برؤية تحل الإشكالية التي أزعجته، ودفعته إلى طرح بعض حلولها، واعتداده بتحمل مسؤولية تبعاتها الرؤيوية.

وبإمكانك تلمس أصول الخطاب الحدائي العربي عند طه حسين في عناصر واضحة قام عليها هذا الخطاب منذ طه حسين التنويري إلى الحدائين التغييرين، وأبرز هذه العناصر. التشكيك في المقدس، والتشويش عليه، والدعوة إلى التحول من فكر قديم إلى فكر حديث يحكمه شرط المعاصرة يقوم على نشاط العقل العملي ويعتمد البرهان مما يساهم في قطع الوشائج بين العلم والدين إذا أريد للعلم أن ينجح، وإعادة قراءة النص الديني من خلال معطيات العصر من حيث مواجهة التراث الديني بالواقع والزعم أن العرب غير قادرين على الابتكار، وأن غير العرب أفدر على بناء المدنية. وتأسيسه للنص المفتوح إلى مالانهاية في نظرتة إلى الأشعار والأخبار، والأحاديث المروية عن الجاهليين، وكذلك النظر في بعض قصص القرآن، وتقويم النص الأدبي. فقد رأى أن ذلك كله يحتمل أكثر من فهم، وأكثر من توجيه قرائي.

وقد حمل خطابه الأدبي هذه العناصر التي سينضاف إليها في رحلة الخطاب الحدائي العربي عناصر أخرى من أهمها، الاعتداد بالصوت الآحادي، ومصادرة ماعده، واطراح كل قيمة ثابتة.

وعلى هذا الأساس بدأ مفهوم الحدائيه يأخذ شكلاً جديداً. إذ فرغ لفظ الحدائيه من دلاليته المعجمية، والوظيفية التي حملهما عند القدماء، واكتسب مضامين، ودلالات جديدة لم يكن التجديد أسها المهيمن كما كان. بل أصبحت الحدائيه تعني البحث في طرائق التحول من معرفة إلى معرفة، ومن مدنية إلى أخرى.

ومما ينبغي أن نبه عليه أن التشكيك في الخطاب المقدس والظعن عليه لم يكن وليد العصر الحديث، فكم من صاحب نحلة ورؤية قاصرة، وفهم سقيم قد ظعن على القرآن الكريم منذ نزوله إلى يوم الناس هذا. خذ مثلاً ما ذكره ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن من أن هناك من اعترض على كتاب الله بالظعن، ورماه بالتناقض، والاستحالة،

واللحن، وفساد النظم، والاختلاف. وقد رد ابن قتيبة على هذه المفتريات والمزاعم. وتشكيك طه حسين في بعض قصص القرآن كان فيما يبدو تبصراً منه، وإظهاراً لالتزامه بالمنهج العلمي الذهني، مع علمه أن هناك نصوصاً لا تفسر عقلياً.

أضف إلى ذلك أن طه حسين خلق أديباً، ولم يخلق عالماً، وأنه في دراساته الأدبية لم يتجرد من مخزونه الذهني والحسي بحيث يقدم على دراستها خالي الذهن من كل شيء، وفاقده الحس من أبعادها الأدبية. إذ لم يلتزم الحياد المنطقي الجدلي في النظر إلى المادة الأدبية درساً، وتقويماً، وذلك في بعض روايات أشعار العرب، وأخبارها، مما أورده في الشعر الجاهلي، وفي بعض كتبه الأخرى. وقد تعقّب في الطعن على منهجه الذهني كثير من الباحثين، وبخاصة ما كان ينادي به من اتخاذ الشك وسيلة للوصول إلى اليقين في عملية التثبت من صحة المادة وسلامتها، وإقامة البرهان على ذلك.

فقد اتخذ من عدم تعدد اللهجات في الشعر الجاهلي طريقاً إلى القول بنحله، والمروي من الشعر الجاهلي روي بعد أن اتحدت اللهجات قبل نزول القرآن بفترة ليست بالقصيرة. ثم إن اللهجات إذا تعددت فإنها لا تختلف في أصولها اللغوية هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى فإن أحداً لا يمكن أن ينكر تعدد اللهجات في الشعر الجاهلي، ولا في القرآن الكريم الذي بني على سبعة أحرف. وانظر إلى أي كتاب من كتب شواهد العربية تجد فيه كثيراً من اللهجات. وقد أثبت طه حسين في كتابه على هامش السيرة بعض أخبار العرب وأحاديثهم التي جاءت عن طريق الرواة في شكل قصص ورأى أن بعض أحداث السيرة لا يتفق مع العقل.

فلماذا يعتمد على الروايات التي لا توافق منهجه العقلي؟ إن تعدد الروايات إلى درجة التداخل، أو التعارض ليس سبباً لإنكارها، وما الدليل المادي الذي كان يملكه طه حسين، ليبرهن به على عدم صحة الروايات التاريخية. فالذي لم يثبت عند طه حسين، ثبت عند غيره بالطريق، أو الطرق التي وصل بها وحيماً، أو غير وحي. والحقائق الكونية لا تبطل بمجرد الحدس، والاحتمالات المبررة تبريراً غير منطقي مما يخالف منطق الأشياء، وفي مثل هذه الأمور النظرية يتوسل إلى معرفتها عن طريق الرواية، والدراية، وطريقهما العقل والنقل، وأن هناك أموراً نصية إيمانية لا تخضع للمسبار العقلي، ولا لإعادة النظر فيها بالعقل، لأن مصدرها ليس العقل المكتشف، أو الصانع. إن مصدرها الحقيقة المعرفية المطلقة من خالق العقل.



ويبدو أن هذه الذهنية الجديدة التي أخذ طه حسين ينظر بها إلى التراث النظري المقدس، وغير المقدس، كانت أساً من أسس الدعاية المكثفة في عده رائداً تنويرياً. وهذه الذهنية التنويرية لم تستتب محلياً، لأن أصلها قد نبت في تربة غير عربية، وعندما استنبتها العرب وحاولوا تهجينها بما يلائم المناخ العربي لم يفرغوها من مضامينها الأيديولوجية. ففلسفة التنوير التي نشأت في فرنسا في القرن الثامن عشر الميلادي كانت ترى أن الهدم طريق البناء، والهدم ينبغي أن يبدأ من رفض المقدس أيّاً كان مصدره، وتمجيد الحقيقة العلمية. ومبدأ الهدم طريق البناء هو روح الخطاب الحدائثي العربي وبخاصة عند الحدائثيين التغييريين. وكان طه حسين في فكره التنويري ينطلق من هذا المبدأ، ولكنه ما كان يهدف إلى التغيير الجذري كما هو الحال عند متأخري الحدائثيين من أمثال أدونيس، وعبد الله العروي وغيرهما. وتلمس رغبة التغيير عند طه حسين عندما حاول أن يبث روح الشك في المرجعية العربية في كتابه الشعر الجاهلي تمهيداً للتحويل إلى معرفة جديدة، وتأكيد على أهمية التحول الحضاري في كتابه مستقبل الثقافة في مصر. فبعد معاهدة الاستقلال مع الإنجليز بدأ التفكير عند طه حسين في مرحلة ما بعد الاستقلال، لوضع استراتيجية مستقبلية لمصر، وهو تفكير لم يتجاوز به النظرة البيئية الوطنية الضيقة لأنه حصر مشكلته هذه في الاستعمار، وما بعده لكشف الأسباب التي أدت إلى تخلف مصر حضارياً، وماذا يجب على المصريين للتخلص من ذلك الضعف، والتخلف. ورأى أن القوة تنشأ عادة عن الثقافة والعلم، ولعله كان يقصد بالثقافة العلم النظري. وعندما أراد أن يربط مصر بماضيها وحاضرها اضطرب في تحديد هوية الماضي. هل هو شرقي أم غربي الثقافة؟ وهل العقل المصري غربي التصور أم شرقي التصور؟

ومن أجل أن يقدم تبريراً من حيث انتماء الوطن المصري، والعقل المصري، وتصنيفهما حضارياً، ذهب إلى (أن تطور الحياة الإنسانية قد قضى منذ وقت بعيد بأن وحدة الدين، ووحدة اللغة لا يصلحان أساساً للوحدة السياسية، ولاقواماً لتكوين الدول).

وشكك بعد ذلك في صفاء إسلامية مصر، وأنها إسلامية قامت على سخط، حتى جاء ابن طولون ليفصح عن هذا السخط. وقد رأى أن نظام الحكم، وقيام الدول،

وتكوينها يقومان على المنافع العملية قبل أي شيء آخر. وعلى هذا الأساس فالسياسة شيء، والدين شيء آخر، وهذا التصور هو الذي تقوم عليه الحياة الحديثة في أوروبا، وأن العقل الأوروبي لم تمسخه المسيحية ولم تخرجه عن يونانيته، والمسيحية شرقية الأصل. وقياساً على هذا فإن العقل المصري لم يمسخه الإسلام، ولم يغير هذا الدين عقل الشعوب التي اعتنقته. ورأى أن انتشار الإسلام وخصوصية المسيحية، كانا سبباً في قطع العلاقات بين الشرق (مصر) والغرب (أوروبا) حيناً من الدهر. ومن هنا فليس ثمة فرق عنده بين العقل المصري، والعقل الغربي.

وإذا كان العقل الأوروبي عند بول فاليري قد تشكل من حضارة اليونان وما فيها من أدب وفلسفة وفن، وحضارة الرومان وما فيها من سياسة، وفقه، والمسيحية، وما فيها من دعوة إلى الخير. فإن العقل المصري عند طه حسين يتفق مع العقل الأوروبي في الأولى والثانية، إضافة إلى الدين الإسلامي الذي جاء متمماً، ومصداً للتوراة، والإنجيل في نظر طه حسين، وكأنه يريد أن يجعل الإسلام متأثراً بالتوراة، والإنجيل وكان قد اتهم القرآن الكريم في كتابه الشعر الجاهلي بأنه قد تعمد طمس ذكر الأديان السابقة، والشاهد هنا ليس في تناقض طه حسين بل في محاولته جعل التوراة والإنجيل أصلاً من أصول القرآن الكريم.

وسنقف على تأكيد أدونيس التغييري لهذا الزعم، حين جعل القرآن الكريم خلاصة كل الأشياء قبله. فأين أصول التوراة، والإنجيل الصحيحة التي حاول طه حسين أن يجعلهما أصلاً من أصول القرآن الكريم.

إن الله سبحانه وتعالى قد جعل لكل أمة شرعة، ومنهاجاً، وإن ذكر بعض الأديان، وبعض الأنبياء في القرآن الكريم، إنما كان للعبارة، وتثبيت فؤاد المصطفى ﷺ، والتأكيد على مشتركات الأديان. فالتوراة نزلت لأهلها، والإنجيل نزل لأهله، والقرآن لأهله، وللناس جميعاً. والمشاركات تتمثل في إثبات التوحيد، ونبد الشرك، وحفظ الضرورات الخمس (الدين، والنفوس، والعرض، والعقل، والمال) والاختلاف في خصوصيات الأديان كان في الشرائع، والعبادات ولذلك فإنه من الصعوبة بمكان أن تتحد ثقافات الأمم في تصور واحد، أو أن يكون التشكيل الغيري، أو المشترك هو الغالب على خصوصيات الأمم. فإذا كان العقل المصري مديناً في بعض مخزونه الذي

تشكل منه للثقافتين اليونانية والرومانية، وهما مما تشكل منه العقل الغربي المعاصر؛ فإنه سيكون من السهل جداً التحول إلى الثقافة الغربية المعاصرة، والانخراط فيها انخراطاً كلياً، وبخاصة إذا كانت وحدة الدين، ووحدة اللغة لاتصلحان أساساً للوحدة السياسية، وقيام الدول كما ذهب إلى ذلك طه حسين. لكن لا يغيب عن الذهن أن هناك قضيتين سيطرتا على موقف طه حسين التنويري في خطابه الحداثي. أولاهما: التزام مصر ببنود معاهدة الاستقلال التي عقدها مع إنجلترا عام ستة وثلاثين وتسعمائة وألف من ميلاد المسيح. وقد نصت هذه المعاهدة على أن تذهب مصر مذهب أوروبا في نظام الحكم، وفي الإدارة والتشريع. والأخرى: ما كانت تعانیه مناهج التعليم في مصر، وتأخرها عن القيام بمهامها في تكوين الروح العلمية الناقدة.

فالنظام المصري في الحكم وفي المعاش ونظم التعليم لا بد أن ينتفع بما عند الأوروبيين من النظم. وقد اتخذ من تطور اليابان أنموذجاً في تحولها التقني إلى النمط الأوروبي، وللوصول إلى هذه الغاية (علينا أن نكون أوروبيين في كل شيء قابلين ما في ذلك من حسنات وسيئات. . . علينا أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم ولنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها حلوها ومرها ما يكره، وما يحمد فيها وما يعاب) كما يقول طه حسين.

أما القضية الأخرى التي أقلقته كثيراً فهي قضية مقايسة طرائق التعليم في مصر بأمثالها في أوروبا. والثقافة عنده وطنية إنسانية، ومصر لها مزاج ثقافي يختلف عن بقية الأقطار العربية. إنه مزاج تشكل من حضارة مصر القديمة، ومن التراث العربي الإسلامي، ومن معطيات أوروبا. وهو لا يفرط البتة في مقومات الشخصية المصرية الدينية، والتاريخية، والتعليمية. فالتعليم عنده ينبغي أن يحافظ على مقومات تلك الشخصية. وقد اتخذ من فشل مناهج التعليم العربي في توثيق العلاقة بين التراث العربي والذهنية العربية الشبابية المعاصرة ذريعة للهجوم على الكتاب المحدثين، وتمجيداً للأدب الأجنبي. هذا ما ذكره في كتاب حديث الأربعماء فقد (التمس من كتب المحدثين ما يقرب إليه هذا الأدب النافر ويذل له هذا الفن الجامح. فلما لم يجد شيئاً هناك فزع إلى الأوروبيين فوجد من أدبهم ومن نظامه الذي يقر به ويسره ما أرضاه فأصبح مبغضاً للأدب القديم بطبعه محباً للأدب الأجنبي أعظم الحب). فهو هنا يبحث عن يجد لهذا الجيل تراثه، ويخرجه في ثوب عصري.

فالظرف التاريخي الذي كتب فيه طه حسين مستقبل الثقافة في مصر لم ينفك في خطابه الحداثي عن مساندة الخطاب السياسي. فتأثير المعاهدة المصرية البريطانية في مساندة خطاب طه حسين الحداثي للخطاب السياسي أمر في غاية الوضوح فيما يتعلق بنظام الحكم والتعليم في مصر.

وانعدام الروح العربية الناقدة والمبتكرة لم تكن وليدة مناهج التعليم الفاشلة في نظر طه حسين فحسب، فالعقلية العربية عنده عقلية نمطية، غير قادرة على الابتكار في العلوم الإنسانية والعلوم التجريبية.

فمنذ مقاله في البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر التي ترجمها عبد الحميد العبادي عن الفرنسية وتصدرت كتاب نقد النثر المنسوب إلى قدامة بن جعفر إلى آخر ما كتب طه حسين، لا ينفك ينسب كل ميزة في البيان العربي إلى غير العرب.

ففي مقاله عن البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر ذكر أن البيان العربي في جميع أطواره كان وثيق الصلة بالفلسفة اليونانية أولاً، وبالبيان اليوناني أخيراً وافتتانه بالتراث اليوناني وتوجيه الأنظار إلى أهمية دراسة الأدب الأجنبي، وأنه من المحبين له أعظم الحب. الكارهين للأدب العربي؛ فمرد ذلك أن تيسير فهم الأدب العربي في غاية الصعوبة.

وكل مبتكر مجدّد من الكتاب والشعراء العرب يحاول طه حسين أن يعيد أصوله إلى غير العرب.

فإذا كان العقل المصري وحده هو المشاكل للعقل الأوروبي فأين ابتكارات هذا العقل التي تفرد بها عن منجزات العقل الإسلامي.

ومن عناصر الخطاب الحداثي عند طه حسين محاولته التأسيس للنص المفتوح، والدلالة المفتوحة غير النهائية، وذلك في مواقفه ونظراته في تقريب النص الأدبي القديم وبخاصة الشعر. فقد أصل في قراءته للشعر الرؤية المفتوحة الممتدة إلى غير نهاية التي تحتمل أكثر من فهم، وأكثر من توجيه قرائي. تجد ذلك مبثوثاً في حديث الأربعاء بشكل خاص. حيث اتسم نقده للنص الشعري بالانطباعية المفتوحة القابلة لتعدد القراءة، وتوجيهها وفق المثيرات الانطباعية البحتة.

أضف إلى ذلك انبثاق الخطاب الحداثي عند طه حسين من اهتماماته الأدبية، والنقدية، مما جعل هذا الخطاب يطور مضامينه من خلال الخطاب الأدبي الإبداعي، والنقدي عند دعاة الحداثية، وهو خطاب واضح الدلالة عند طه حسين لأن صاحبه عد نفسه مصلحاً، ولا بد أن يصل صوته الإصلاححي إلى الناس .

ولكن هذا الوضوح لم يرق الحداثيين التغييريين ممن جاء بعد طه حسين، وبخاصة في البعد الإبداعي من الخطاب الأدبي الحداثي .

إن هذه العناصر التي انبنى عليها خطاب طه حسين الحداثي تعد عناصر أساس تطور منها وبها الخطاب الحداثي العربي تنويراً، وتجديداً، وتغييراً. وكان طه حسين يمثل مجموعة النخبة المثقفة في تأصيل هذا الخطاب من حيث أسسه ومنطلقاته، وآلياته التي حملته، والتنويريون هم حاملو لواء الخطاب الحداثي بعد طه حسين على اختلاف في مادة الخطاب، وفي الوسائل، واتفاق في الغايات الإصلاحية التي كانت تبحث عن طرائق التحول من فكر إلى فكر .

وقد عد الخطاب الأدبي أنه الخطاب المؤهل لتطوير آليات الخطاب الحداثي، وتحقيق مهمته التحولية، والتغييرية باقتدار؛ وذلك قبل أن يساهم الخطاب الفكري البحث في تأصيل مفاهيم الحداثية التحولية، والتغييرية. وبعد أن ساهم هذا الخطاب الفكري في تحديث المعرفة. فقد تلقف التنويريون بعض عناصر الخطاب الحداثي الحسيني، وبخاصة فيما يتصل بمحاولة التحول من فكر إلى فكر، ومواجهة الفكر التراثي بفكر الواقع. فكتب حسين مروة (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية) وحاول زكي نجيب محمود أن يقدم رؤيته نحو تجديد الفكر العربي في بعض دراساته الفكرية، وقراءاته التراثية، وأن يواجه بين الوضعية المنطقية، والتراث العربي .

وواجه محمد عابد الجابري بين التراث، والمعاصرة. وكتب الدكتور حسن حنفي عن التراث والتجديد، وعن الفكر العربي التراثي، والمعاصر، وقدم طيب تيزيني رؤيته الجديدة للفكر العربي، وتناول محمد أركون بعض وظائف الفكر العربي وحدوده، وعلاقة ذلك بالتحولات الثقافية، والاجتماعية. وهؤلاء التنويريون وغيرهم ممن لم نشر إليهم هنا يعدون أصحاب مشروعات قرآنية جديدة للتراث .

إن مثل هذه القراءات الجديدة للتراث كان الدافع من ورائها مواجهة الواقع العربي الآني والتراثي، ومواجهة المعطى الغيري بروح ناقدة شعارها (لاسلطان على العقل إلا العقل). فقد اتجهت مثل هذه القراءات إلى داخل المرجعية التراثية العربية بإعادة النظر فيها من الداخل نقداً، وتوجيهاً تمهيداً لعصرنتها، وحل إشكالية أسباب التقدم الغيري، والتأخر العربي. غير أن شعار (لاسلطان على العقل إلا العقل) جعل هذه القراءات وأمثالها في دائرة الاتهام.

وكان أبرز اتهام لها أنها قراءات علمانية انطلاقاً من شعارها الذي أشرنا إليه. ومع أن العلمانية تشير إلى أكثر من مفهوم إلا أن مفهوم فصل الدين عن السياسة، وبالتالي فصل الدين عن المجتمع كان المفهوم السائد للعلمانية عند العرب، وبخاصة عند عامتهم، وليس عند بعض خاصتهم. فهي بهذا المفهوم تصبح ارتهاناً بحركة الكون، لأنها تقوم على الرؤية الجزئية للواقع. إذ هي من هذا الجانب ذرائعية إجرائية تركز على مادية الإنسان. لكنها من جانب فهم أكثر العلمانيين لها ليست بالضرورة منكرة وجود مسلمات دينية حين ينظرون إلى العلمانية الشمولية التي تحاول أن تغير، أو تهمّش بعض المسلمات، فهي عندهم طريق من طرق التحرر الذهني حيث تنظر إلى أن الحواس والواقع المادي هما مصدر المعرفة من حيث فاعلية العقل وليس من حيث المعقولات الثابتة حتى وإن أسقطت تلك الفاعلية مالا يوافق معيار صدق الفكرة أو الرأي من المادة الثقيلة عند الذين يرون أن هناك تعارضاً بين العقل والنقل.

ولما كانت العلمانية قد صاحبت في ظهورها والترويج لها قيام الدولة الحديثة في العالم، فإن خطابها الفكري جاء مسيراً للخطاب السياسي، وهذا ينقض زعم العلمانيين أن خطابهم خطاب شمولي، وأنه طريق التحرر من الاضطهاد أيّاً كان نوعه؛ فالخطاب الفكري العلماني هو خطاب موجه في أساسه إلى عقلنة المجتمع فكرياً، واجتماعياً، وسياسياً. وهذا من أبرز الأسباب التي أثارت الخطاب الديني المعاصر وحوّلته إلى خطاب تصادمي مع الخطاب العلماني في بعض البلدان العربية من مثل مصر، وسوريا، والجزائر بشكل واسع في هذه الدول، وبشكل غير واسع في غيرها. وذلك ظناً من أصحاب الخطاب الديني أن الدولة تعد المظلة التي يحتمى بها الخطاب العلماني لإمرار مشروعاته الاجتماعية ولاعتقاده أن العلمانية أداة من أدوات الخطاب السياسي.

لقد كان التنويريون يتجهون في مشروعاتهم القرائية إلى نقد التراث من داخله بقصد تفعيله في تجديد الفكر العربي. أضف إلى ذلك أن قراءاتهم التراثية كانت قراءات اختيارية اتجهت إلى بعض مواد التراث. ولما كانت العقلنة العلمانية هي المسبار الحقيقي لصدق الفكرة أو الرأي، والنتيجة العملية التي ترتبت عليها تلك الصدقية فقد كان الاهتمام منصباً على فقه الواقع من تلك المواد التراثية وعدم استصحاب فقه النص. بل أخذت تلك القراءات تحاكم فقه النص، ولم يفد أكثرهم من منهج الأوائل في التوفيق بين العقل والنقل. وعلى هذا الأساس أخذت النظرة التنويرية تقابل بين الواقع بكل مدخلاته المحلية والغيرية والتراث بعامة، والنصي اليقيني منه بشكل خاص، تمهيداً لأئسنة الدين، وعد التراث جميعه المقدس، وغير المقدس منتج الخبرة الإنسانية مادام العقل هو صانعه، أو هو الذي شكله وفق مشكلاته وإمكاناته. وقد كان هذا الخطاب الحدائي الفكري التنويري يحتمي بالنظام السياسي مهادناً، ومسايراً لهذا الخطاب عندما يشعر التنويريون باضطهاد الخطاب الديني لمشروعاتهم الفكرية كما يزعمون ذلك؛ مع أن كثيراً من مضامين الخطاب الحدائي التنويري كان يشوش على السلطة السياسية. وبخاصة في لغة الإبداع الرامزة؛ لأن الخطاب السياسي الاستبدادي في نظر التنويريين هو خطاب مغيب للحرية التي هي أساس من أسس العقلنة المرغوب في نشاطها.

ولما كان الخطاب الأدبي الإبداعي، والنقدي يستطيع أن يتوارى عن عين الرقيب. ولو إلى حين؛ فإن هذا الخطاب يصلح أن يكون بنية تحتية تتشكل من أرضيتها الأصوات المنادية بالتنوير أو بالتغيير في نمط الحياة بكل صورها، وأشكالها الفكرية والمادية، خصوصاً وأن الخطاب الأدبي هو خطاب النخبة المؤثرة في المجتمع.

هكذا كان صوت طه حسين الأدبي مؤثراً بوضوح في استئثار الخطاب الأدبي بالمشهد الحدائي العربي عند التنويريين، والتغييريين على السواء، غير أن هذا الخطاب الحدائي الأدبي لم يكن مطمئناً كل الاطمئنان إلى السلطتين السياسية، والاجتماعية من حيث الترويج لمضامين خطابه التغييرية، إذا ما مست دعوات التغيير المسلمات، وهزّت الخصوصيات اليقينية، وما دار حولها من حركة فكرية هزاً عنيفاً يجعل رد الفعل أقوى من الفعل، وهذا ما حدا بالخطاب الأدبي الإبداعي عند التغييريين أن يكون خطاباً

غامضاً في الأغلب الأعم، وقد زاد هذا الغموض المتعمد في أكثر الأحوال من توضيح دائرة الاستجابة لدى المتقبل، وبخاصة المتقبل العادي، وليس المتقبل النخبوي، ولهذا ظل الخطاب الغامض بعيداً عن تعاطف القارئ معه، لكن ترويقه لمبدأ التغيير كان القاسم المشترك بين الشعراء والكتاب التغييريين. انظر مثلاً إلى الدكتور غالي شكري الذي كان ينظر إلى الحضارات غير الحضارة الغربية على أنها إما حضارات مستهلكة لمنجزات الغرب، وإما حضارات تساهم في إنتاج هامشي طفيلي فيها. إن هذه الحضارة الغربية الرأسمالية هي حضارة الهيمنة الجديدة ليس من الجانب المادي فحسب، وإنما من الجوانب الحياتية الأخرى، ولم يتنبه إلى أن الحضارات تتقاطع وتتفاعل في المشتركات، وتتقابل في الخصوصيات، وهنا تكمن استحالة الاندماج الكلي لتصبح الحضارات كلاً واحداً، ويصبح الذوبان في الآخر هو الخيار الوحيد للحضارات المختلفة. هذا ما ذهب إليه غالي شكري في كتابه شعرنا الحديث إلى أين.

لكنه في كتابه الفكر العربي بين الخصوصية والكونية أشار إلى أنه لا يريد مطلق الذوبان في الآخر، وبخاصة أمام الهيمنة الأميركية على العالم. فقد عاد هنا يبحث عن احترام الخصوصيات الأممية القادرة على التعامل مع مستجدات العصر باقتدار، وإشاعة المعرفة العلمية، وتبادل الخبرات، والتجارب، تمهيداً لتحقيق الوحدة الإنسانية. ولعل انحياز أميركا إلى الظالم ضد المظلوم في القضايا التي يكون العرب والمسلمون طرفاً فيها كالقضية الأم قضية فلسطين لعل هذا الانحياز الذي لا يحتاج إلى تكلف البحث عن دليل هو الذي جعل غالي شكري وغيره من دعاة الذوبان في الغرب يعودون إلى البحث عن خصوصية الهوية، ويصبح هذا البحث هاجس المفكر والأديب، والناقد، وكل القوى الاجتماعية.

فالأديب الإبلاغي مثلاً يحاول أن يمسك بتلابيب لغة الإبداع محافظاً على الهوية والانتماء من هذا الجانب والأديب الرمزي يحاول أن يشعرك بأفاق لغته، وهو بهذه النسوة يعلمك قوة هذا النوع من الانتماء على مواجهة الواقع، والتجاوز إلى آفاق مستقبلية، وأن لغته قادرة على مساندة التحولات التي تطرأ على حياة الناس.

وتوتر العلاقة بين الشاعر ومشكلاته لا بد أن تظهر في مستويات من الأداء اللغوي الثائر حيناً والمتمرد على واقعه والمهادن حيناً لذلك الواقع روحاً ولغة.



من هنا كان شعر الحداثة الذي يزعم أصحابه أنه الشعر المجسد لهوم الأمة شعراً ثورياً تمرد على المسلمات والخصوصيات، وطرح من حسابه في كثير من تجارب شعرائه الماضي كلية، وتوتر مع الحاضر، وأخذ يتطلع إلى المستقبل رؤيويًا. وقد كان بعده الثوري التغييرى ذا أثر واضح في لغته التي لم تستصحب البعد التوصيلي في لحمتها الإيحائية. إن هذا الشاعر الرائي الذي حمل هم الإصلاح وربطه بأهمية الثورة والتغيير لم ينجح في إيصال صوته واضحاً إلى المتلقي. وشرط الإصلاح والتغيير أو التجديد أن يكون الصوت واضحاً لأداء الرسالة، ووصولها إلى المعنى بالإصلاح، فهماً، وإفهاماً. وقد تحول هذا البعد الإصلاحي في الخطاب الإبداعي الحداثي إلى رمز تراثي غيري، أصبح يعرف باسم الخلاص. هذا الرمز الإنجيلي للمرشد المخلص الذي يتجرد من ذاتيته ليذوب في الهم الجمعي. وتجاوزت الرؤية الشعرية عندهم كل معرفة برهانية وكل حقيقة كونية إلى اللامتناهي واللامعقول، وحطمت ضوابط الفن وقوانين الكون المقدرة. بل قل إنها ذهبت إلى أنسنة الذات الإلهية وتأليه الإنسان الذي أعادت إليه صنع المعرفة وفق مدركاته العقلية، وتجلياتها الاستكشافية.

إن المنتمي إلى اليقيني في بعض تجارب الشعراء الحداثيين هو من عالم الميتافيزيقيا الأخرى الذي فقد جوهر الحياة وروحها.

وإن هذا الشعر الذي يكتب بالحرف العربي ليس عربياً في بيانه، ولا يمثل الروح العربية المتأزمة - فهو بعيد عن تمثل هذه الروح من جهتين. من جهة المرجعية الانتمائية ومن جهة الذوق العربي. أي من جهة الرؤية المعرفية والقيم الأدبية.

ولما كان الشاعر الحداثي همّه الإصلاح فإن الذهنية ستحتل مساحة ليست باليسيرة في صناعة الشعر، مما يتيح للهندسة الذهنية أن توجه التجارب معرفة، وتشكيلاً وفق مشاربها، وما تألفه من رؤى برهانية أملت لها هذه الجدلية الحضارية، في تقاطع الحضارات، وعدم تكافؤ التبادل التأثيري، ومحاولة الغالب فرض هيمنته على المغلوب.

لقد أصبحت ظاهرة الغموض في الخطاب الشعري المعاصر لازمة من لوازم الأداء الشعري عند الحداثيين وبخاصة في شعر التفعيلة، وفي النص الثري الجديد الذي سموه قصيدة الشتر، ونسبوه إلى عائلة الشعر دونما نسب صريح أو سبب صحيح

ويمكنك أن تنسب هذه الظاهرة إلى أسباب كثيرة هيأت لها هذا الظهور اللافت للنظر في تشكيل الخطاب الشعري الحدائفي من مثل تنوع مصادر القصيدة المعاصرة المعرفية المحلية، والأجنبية ورغبة بعض الشعراء من أصحاب الدعوات الحرة في إغماض دعواتهم والتمرد على المائل من القيم، والتطلع إلى تجاوز ذلك ولو إلى المجهول، فيما بعد المتصور. تلمس هذا التمرد من خلال لغة الشعر التي انحرفت عن ضوابط البيان العربي، وخرجت على قوانين اللغة المعيارية، في نحوها، وصرفها، وبلاغتها، وأخذت هذه اللغة تعضد دعاوى التغيير في نمط التفكير، وفي أصول المرجعية العربية، وفي الاستجابات الذوقية حتى داخل المتلقي إحساس وصل به إلى مرحلة من اليقين جعله يتوقع الانحراف في هذا الشعر معرفة ولغة أكثر من توقعه الاعتدال فيه، مما أدى إلى زعزعة الثقة بين الشاعر والمتلقي في كثير من الرؤى الشعرية الجديدة. أضف إلى ذلك ضعف الجانب الانفعالي في هذا النمط من الشعر الذي أصبح لا يثير النفس، ولا يبعثها على الاستجابة، نظراً إلى ارتفاع معدلات الأداء الذهني في تشكلات هذا الشعر لسبب واضح هو رهان أصحاب هذا الخطاب أنه قادر على إحداث شيء من التغيير المنتظر، وإن لم يكن ذلك فإنه سيثير على أقل تقدير التنبه، وإعادة النظر في أصول الانتماء وطرح الأسئلة الجديدة في مساءلة المرجعية مساءلة اختيارية تعكس أجوبتها ما يطمح إليه التغييريون من أهمية التحول من ذلك الانتماء المرجعي إلى انتماء جنيني لا يتشكل إلا إذا تحقق عدم الرضا عن الموروث الذي يشد إلى أصوله كل ظاهرة تجديدية، أو تغييرية. وإعطاء الذهن هذه المساحة غير المتوقعة في مصدر إنتاجية الشعر هو الطريق إلى تحطيم بعض الضوابط العقلية بالعقل نفسه، وفي مقابل هذا البعد الذهني في الخطاب الشعري الحدائفي يواجهك البعد الإيحائي المغرق في تحطيم خواص الفروق الإدراكية، لتحيلها إلى صور انفعالية من حيث إقامة علاقات نفسية وذهنية جديدة نتج منها لغة مغلقة هزت المواضع الخاصة بالوضوح، واستغلقت معها مفاصل المقاصد والعلاقات الفكرية بين أجزاء القصيدة، وأدى خروج الرمز الذي لا يوجد له معادل فكري محدد ومتعارف عليه في كل أحوال الرمز، إلى تفكك البنى التشكيلية واضطراب القرائن، وبعدها المغرق مما أضعف الرابطة التناسبية بين التراكيب اللغوية؛ وإذا بك أمام أساليب بالحرف العربي لكنها لا تستقيم. مع مثالية الأساليب العربية.

فالشعر الذي يصدرك بالصور العقلية إن جاز لنا أن نسميها صوراً، أو بالصور الإيحائية المستغلقة التي لا تسمح للبعد التوصيلي اللغوي أن يأخذ مكانه في لغة الإيحاء، إنما يجعل الشعر بعيداً عن وظيفته الجمالية والمعرفية معاً. ومن هنا لا يمكن بحال من الأحوال أن تنجح دعاوى التغيير المتكئة على الخطاب الأدبي الإبداعي المنغلق على ذاته، البعيد عن مدركات المتلقي الحسية والذهنية، خصوصاً وأن هذا الخطاب موجه إلى أمة هي أحوج ما تكون إلى الوضوح والتنوير. وقد أحس بعض الشعراء المعاصرين بهذه الإشكالية التي اقتحمت الشعر، فقدموا لبعض قصائدهم بمقدمات عليها تضيء غامضها، كما كان يفعل صلاح عبد الصبور وغيره.

إن المضامين التغييرية قد جعلت من الغموض في بعض صور القصيدة المعاصرة وأفكارها أمراً لا مفر منه حيث لم تراع أهمية العلاقات والقرائن التركيبية للغة الشعر بحيث يكون الرمز منسجماً مع نسيج التجربة لا تحس فيه نشازاً أو نفوراً عن التجربة، حتى لو انضاف إليها الرمز من خارجها، والشعر العربي في عصوره المتتابعة وظف الصورة التعبيرية توظيفاً فنياً احتفظت فيه اللغة العربية بخصائصها اللغوية المعروفة، أما في الشعر الحديث بعامة فقد نقل الشاعر اللغة من وظيفتها التوصيلية والرامزة الواضحة إلى وظيفة تركيبية امتزجت فيها عناصر القصيدة من خيال وموسيقى متكئة على المجاز خارج حدود صورته التوسعية، فإذا كان البلاغيون وعلماء اللغة قد حدوا المجاز بأنه استعمال الكلمة في غير ما وضعت له للمبالغة والتوكيد والاتساع، فإن الشعراء الحديثين قد تجاوزوا ذلك الحد إلى الصور الإيحائية التي لا تنضبط معها حدود المجاز. وإذا كان التجديد في الاستخدام اللغوي يفيد اللغة ويمنحها شيئاً من الحيوية فإن ذلك ينبغي أن يمارس من خلال قواعد اللغة العربية وأصولها وخصائصها. أما إذا خرج التجديد على تلك القواعد والأصول، وحاول أن يأتي بلغة جنينية لم تتحدد ملامحها بعد. فإن العملية ستصبح عملية تغيير وفرق بين التجديد والتغيير. وقد رأى أدونيس أن التجديد في الشعر العربي الحديث لن يتحقق إلا إذا تمردت لغته على مواضع اللغة العربية التي فقدت حيويتها في نظره، وذلك عن طريق التجاوز والتغيير. لأن اللغة الشعرية في رأيه تكشف عن المستقبل، والمستقبل لا حد له، واللغة الشعرية تبعاً لذلك، والشاعر لا يطلب منه تكرار لغة معروفة وسائدة، وإنما عليه أن يكتشف لغة غير معروفة فهو يحاول أن يتخذ من الدعوة إلى تجديد الشعر طريقاً إلى

تغيير بنية التراث، وتحطيمه بكل قيمه الروحية والفكرية، وعندما طبق أدونيس وأتباعه دعوتهم تلك على أشعارهم تبين عوار دعوتهم. إذ جاءت لغتهم في كثير من أشعارهم وهي لاتحمل فكرة، ولاتنهض ببناء صورة، ولاتنبئ بشيء ذي بال، بل تلمس فيها روح العبث والفوضى والخلط والتشويه، وتلحظ في بنائها الذي وضع على غير نظام الإصرار المبيت على قسر اللغة، وتحطيم أصولها. واللغة كما قال العقاد: (لم تخلق اليوم لنخلق قواعدها وأصولها في طريقنا. والتطور إنما يكون في اللغات التي ليس لها ماض وقواعد، وأصول، ومتى وجدت القواعد والأصول فلماذا نهملها ونخالفها إلا لضرورة قاسرة لامناص منها).

وقد علق البياتي على محاولة أدونيس الشعرية (مفرد بصيغة الجمع) أنه ليس بشعر ولا بنثر هو جنس ثالث هجين مفكك ليس فيه صورة أو فكرة أو تجربة.

ومن اللافت للنظر أن قصيدة التفعيلة التي مضى على ظهورها في الشعر العربي الحديث أكثر من نصف قرن، لم تستطع تطويع الذائقة العربية في عمومها إلى التحول عما ألفته في شعر الشطرين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن اطراح الوزن المقنن من الشعر والدعوة إلى اتحاد الفنون القولية الشعرية، وغير الشعرية في فضاء الكتابة تعد دعوة مفتوحة، دونما غايات محددة، وواضحة لذلك الاتحاد، فهي مجرد نزوة من نزوات التجاوز، والخلط بين العناصر المهيمنة وغير المهيمنة، التي يستقل بها جنس أدبي عن جنس، ونوع عن نوع.

وقد أخذت هذه الدعوة التبشيرية بالنص الكتابي المفتوح اهتماماً واسعاً في الأوساط الأدبية العربية، ويعد أدونيس مجمع تلك الأوساط الأدبية المهتمة بهذا الخلط والتشويش على الذائقة العربية، وهو حامل لواء الحداثيين التغييريين من العرب في خطابه الإبداعي وفي خطابه النقدي، ولعل وصف البياتي لشعر أدونيس بالهجين يقرب لك مستوى انحراف الأداء الشعري عنده، ولايكاد يخلو كتاب من كتبه، أو موقف من مواقفه النقدية من الدعوة إلى اتحاد الفنون القولية في فضاء الكتابة.

لذلك سيتمحور الحديث عن التغييريين عند نشاط هذا الرجل، لأنه يمثل وجهة النظر التغييرية في الخطاب الأدبي هذه الوجة التي التف حولها مجموعة كبيرة من النخب الثقافية العربية.

وكان رهانه على النص الثري الجديد الذي سمّاه أفق الكتابة الجديدة أنه القادر على زعزعة اليقيني في الذاكرة العربية، وتحويل الذائقة العربية عن تراكماتها الحسية التي تأصلت منذ أكثر من خمسة عشر قرناً. وكان كتابه النص القرآني وآفاق الكتابة خلاصة مواقفه النظرية السابقة على هذا الكتاب الذي حاول فيه أن يجعل من القرآن الكريم حافظاً للدعوة إلى النص الثري المفتوح. فهو يرى كغيره من دعاة هذا النص أن الشعر في تحول مستمر تجاوزاً إلى المجهول. والشعر في نظره لا يسكن إلا حيث لا يصل، أو لا يستقر. وسيرفرض شعر المستقبل أن يكون نظاماً ما، رؤية وتشكيلاً، وسيلتقي الشعر والنثر في مصهر الكتابة.

ورأى أن الكتابة القرآنية نص لغوي خارج كل بعد ديني. نص نقرؤه كما نقرأ نصاً أدبياً، واستدرك على نفسه أن القرآن الكريم نص لا يأخذ معياره من خارجه وإنما من داخله. وبما أن القرآن في نظر أدونيس مفتوح الدلالة فهو مفتوح بلانهاية. إنه الكتابة المطلقة لكتابة المطلق.

وإذا كان القرآن قد كتب الدين بلغة شعرية، وكتب الدنيا بلغة دينية كما زعم أدونيس، فإنه لن يكون عملاً كتابياً فنياً، وحتى يكون القرآن الكريم نصاً كتابياً لا يفضي إلى شيء من المعرفة المحددة، ومن القيم الأدبية رأى أدونيس أن القرآن نثر لا كالنثر، وشعر لا كالشعر، وكتابة لا كالكتابة، ولغة لا كاللغة، وهو بهذا النفي المطلق أن القرآن لا يشبه شيئاً خارجه، يريد أن يصل إلى نتيجة يتغياها من ذلك. وهي أن كل نص كتابي له قانونه الخاص في بنائه دون سند من قاعدة، أو معيار، أو مثال سابق، ويصبح الخيال، والتأمل هما مصدر الكتابة الجديدة. إن هذا المستوى من الكتابة التي لا تشبه شيئاً خارجها قد حققت بعض غايات التغييرين حسب زعمهم. فقد خلقت هذه الكتابة كما يقول أدونيس: (ثقباً كبيراً في نسيج الثقافي الديني السائد. قالت أشياء لم تقل من قبل، وأشارت إلى أشياء لا تقال. شوشت صورة اليقين، وشوشت يقينية الكلام الذي عبر عنه، وفتحت أبواباً على ما لا يسمى، وعلى غياب التطابق بين الأشياء، والكلمات مما يؤدي إلى التشكيك في صدق الكلام، سواء كان إنسانياً، أو إلهياً، ذلك أنها على الأخص قدمت نصاً مفتوحاً. غير مكتمل مقابل النص الديني المغلق المكتمل). هكذا تتلبس الدعوة إلى آفاق الكتابة لبوس الثورة العلنية على المعرفي

الإلهي والإنساني، وتصيح الحداثة في هذا الخطاب في مقابل التراث المقدس والمنتج الإنساني، والبحث عن سياق معرفي جديد. إذ الحداثة بهذه الغاية التغييرية رفض صريح للقديم، وانقطاع عنه، فكل قيمة تراثية دينية، وغير دينية، لغوية، وإيقاعية، معرفية، وأدبية، لا بد من رفضها للوصول إلى التغيير في الفكر وفي الحياة كما يقول أدونيس ومن شايعه وانضم إلى دعاة التغيير. وهو تغيير لا يقتصر على هدم تقاليد الأدب العربي واستنبات تقاليد جديدة؛ إنه دعوة إلى تغيير شمولي في مناسط الحياة جميعها لحل إشكالية الأزمة الحضارية العربية المعاصرة. أزمة التخلف الفكري والمادي؛ لأن أسس الحداثة التغييرية تقوم على تصور تغييري واضح هو أن (الهدم طريق البناء) هذه المقولة التي تمحور حولها مشروع التغييرين في الأغلب الأعم.

إن الحداثيين التغييرين يعدون أنفسهم إصلاحيين، لكن لا يمكن بحال من الأحوال أن تكون الأزمات الحضارية التي تمر بها حضارة العرب دافعاً إلى الدعوة التغييرية مهما كانت القوة الدافعة إلى التغيير في نمط الانتماءات، وطرائق التفكير، واستبدال آخر جديد بأمر ثابت، فإن القضية ليست بهذه السذاجة الدعوية غير المتممة.

فأنت تجد أن كل دعوة جديدة منبثة عن الأصول الانتمائية للشعب أو للأمة تكون دائماً بعيدة عن فعل الممارسة، حقيقة، وواقعاً، والأفراد وحدهم لا يملكون ميراث الأمة، ليتصرفوا فيه كما شاءوا، ومهما كان لهم من النفوذ السلطوي سياسياً، واجتماعياً، وإعلامياً، وفكرياً، وفق تصورات فئوية فإنهم لا يملكون مشروعية تغيير ثوابت المجتمعات، وبخاصة فيما يتصل بالخصوصية الانتمائية، لذلك لم تنجح الدعوات الثورية الفئوية على مر التاريخ العربي الإسلامي في اختراق الخصوصية التراثية. وما يردده أدونيس من أن الثورة التغييرية العربية المعاصرة التي منطلقها الثورة الأدبية قد أحدثت ثقباً كبيراً في نسيج الثقافي الديني السائد، فإن هذا الإحداث بهذه الصورة لا وجود له إلا في أذهان الفئة التغييرية.

لقد كان منجز الحضارة الغربية المتطور في عصرنا الحاضر سبباً رئيساً في تحديث الرؤية الحضارية العربية تحديثاً لم يخل في بعض وجوهه من النظرة التغييرية التي حمل همها الخطاب الأدبي أكثر من أي خطاب آخر، مما حدا بحاملي هذا الهم التغييرية إلى أن يفسروا المرجعية العربية التراثية الدينية والتاريخية والاجتماعية تفسيراً عصرياً،

ويتخذوا من حالات التخلف العربي إدانة لجمود هذه المرجعية، وانتهاء دورها التفعيلي على مسرح الحياة المعاصرة، وبخاصة في الجانب العملي، ومقايسة الجانب الأدبي على ذلك الجمود. وأخذت المواجهة بين منطلقات التغيير ومرتكزات التراث تتسع وتعنف.

لقد بنى أدونيس تصوره لخريطة الشعر العربي على مبدأ التغيير وليس على مبدأ المشاكلة، والمسيرة، والتجديد. ومبدأ التغيير مبدأ مغلق لن يصل من ورائه إلى النتائج التي كان يتغياها ويراهن على الوصول إليها. فقد نسي أن المرجعية العربية في الجاهلية وفي الإسلام هي مرجعية تشاكلية. الأولى تشاكلية تواضع على قيم مخصوصة حسب تصورات الجاهليين لتلك القيم، والأخرى تشاكلية انتماء إلى خطاب إلهي غير قابلة للتغيير من حيث اختراق أصولها. وليس من السهولة بمكان أن يفصل الشاعر المعاصر عن الماضي بكل تشكيلاته الذهنية ويستبطن بذور التغيير في شعره كما هي رغبة أدونيس الذي حاول أن يرسم خريطة الشعر العربي منذ الجاهلية حتى العصر الحاضر رسماً انتقائياً يقوم على إبراز الجوانب المنحرفة فيه، تمهيداً لتأسيس النظرة التغييرية المعاصرة. وكان أدونيس يراهن في كتابه (زمن الشعر) على استجابة الجماهير للمرجعية الثورية الجينية الجديدة. فالشاعر المعاصر في نظره يخوض معركة التحرر على جبهات كثيرة من ذلك الجبهة الخارجية ومدى مواجهتها للتكيف معها، والجبهة السلفية ومدى التمرد عليها، والانعتاق منها، وكيف يوحد الشاعر المعاصر بين لينين والحلاج.

إنه يبحث عن تبعية ثورية، ولا يبحث عن ثورة جديدة، وفق شروطها المحركة لها ووفق الحالة، والحاجة القائمة. وعلى هذا يصبح التحوار مع التراث تحاوراً ضدياً، وليس تحاور بحث عن الحقيقة، وقد ذهب في كتابه الثابت والمتحول إلى أن سلطة الثبات في قيم الشعر العربي كانت تستند إلى المرجعية الدينية، وأن الدين وحده كان السبب في تغلب المنحى الثبوتي على المنحى التحولي في الشعر. وأن حركة الأدب يفترض فيها أن تكون منفصلة عن حركة الدين من حيث تأثير الماضي في الحاضر، والمستقبل.

وقد أخذ أدونيس يبحث في هذا الكتاب ظاهرتي الاتباع والابتداع في المرجعية

المعرفية العربية، وفي قيم الإبداع الأدبية. فالثابت عنده هو ما بنى أحقيته، ومشروعيته على مخزون تراثي له مفهومه الحضاري المنغلق على ذاته، الراض لما لا يتفق مع فلسفته المعرفية وتصوره للحياة. أما المتحول فهو المقابل للثابت الذي يرفض أحقية الثابت في الانغلاق على مقولاته التي يحتمي وراءها في موقفه من قضايا الكون، ويدافع عن منجزاته. هكذا فهم أدونيس التصور الإسلامي على أنه توكيد للذات ونفي للآخر، وغاب عنه أن التصور الإسلامي للكون والحياة هو تصور منفتح غير مغلق، لا يصادر الآخر، ولا يلغيه، ولا يكرهه على الدخول في نظامه، لأنه دين العالمين الذي يتجاوز حدود المكان والزمان والجنس، وأعطى وأخذ ما تستقيم به حياة الناس. وهذا المنظور يخلخل مفهوم أدونيس للثابت المنغلق، ويخلخل كذلك مفهومه للمتحرك الثوري، نظراً إلى اتساع المرجعية الشرعية العربية، ورفيها من حيث آلياتها المؤهلة للتداول مع الآخر والتي هي أحسن.

لكن التغييرين لم ينظروا إلى هذه الحقيقة الشرعية، وهذا الطريق القويم في التفكير الإصلاحي في علاقة الفرد بالجماعة، بل نظروا إلى أن الفرد هو الملاك المطلق الذي يبحث عن آفاق الحرية المطلقة خارج نظام القانون عند الجماعة. وهذا الزعم بفقدان الحرية داخل الجماعة نتج منه ذلك الصراع النظري والجدل المفتعل بين النظام أياً كان مصدره، والحرية، وكأنهما خطان متوازيان لا يلتقيان. هذا ما تجده في رؤية أدونيس إلى قضية الاتباع والابتداع، وهي رؤية لم يتحول عنها أدونيس في كل ما كتب في هذا الشأن.

وقد أشار على الصعيد الوجودي إلى فرضية ما سماه اللاهوتانية في حديثه عن العلاقة بين الفرد والذات الإلهية، فالذهنية العربية في هذه العلاقة ذهنية مغيبة في نظره. فالعربي المسلم في هذه العلاقة لا يشعر بأنه موجود في ذاته لذاته، إنما هو موجود في ذاته لغيره، ويفتقر في هذا إلى الحرية التي تمنحه قوة الإبداع المتغير.

وقد زعم أن وظيفة المعنى تتغير في حركة الشعر العربي منذ نزول القرآن لكن شكله لم يتغير، وأن هناك انفصاماً بين المعنى والشكل نظراً إلى اكتساب اللغة بعداً دينياً سيكون من أقوى الأسباب الحافظة لها في معياريتها، وضعاً، ونحواً، وصرفاً، وبلاغة. وعلى هذا الأساس يتعاقد البعدان الديني واللغوي في تكريس الثبات الباعث



على التخلف، وأن أي تمحور حول التحول لا بد أن يكون تمحوراً حول المستقبل. وليس للماضي فيه نصيب.

لقد أحدث الخطاب الحدائي التغييري نوعاً من الجدل المفتعل بين المعرفة والعقل، والحرية والنظام، والعدل، والاستبداد، وهو جدل لا يبحث عن أصول الحقيقة، المعرفية فيما يخص المرجعية العربية التراثية، وإنما يبحث عن مكان جديد للفعل الإنساني، ليصبح هذا الإنسان مركز الكون، ففتحول وظيفة العقل من مهمته الاستدلالية إلى أن يكون صانعاً للحياة، ومن قوة إدراكية تكشف طبيعة العلاقات بين الأشياء وفق إمكاناتها الإدراكية إلى قوة مطلقة لاتحدها حدود.

وقد أرجع أدونيس أصول الحدائفة العربية إلى العصرين الأموي والعباسي بعد أن فشل في اتخاذ الشعر الجاهلي أصلاً من أصول التغيير، وكان قد اطمأن إلى ذلك الأصل في الجزء الأول من الثابت والمتحول، ثم رجع عن ذلك في الجزء الثاني من هذا الكتاب بناءً على عدم الوثوق بذلك الحكم على شعر منقول بالرواية الشفوية، ومشكوك في صحته.

وقد ارتكز الفعل الحدائي منذ العصر الأموي على خطابين أحدهما سياسي فكري حمل نشاط الحركات الثورية، وكان له أثره في نشوء العقلانية، وتنامي الإلحاد، واستثمار النزعة الصوفية بعض معطياته.

أما الخطاب الآخر فهو خطاب فني أدبي قامت به حركة التجديد في الشعر العربي. وكلا الخطابين قاما على محاولة إلغاء ومصادرة خطاب السلفية في نظام الحكم، وتقاليد الفن الشعري كما زعم أدونيس. وكان من نتائج ذلك المعطى الحدائي قضية الفصل بين اللفظ والمعنى نتيجة قياس الأدب على الدين من حيث تأثير هذا في ذاك وهو قياس لاحقيقة له، لأن أدونيس نفسه قد تحول عن هذا الزعم وقياس الكتابة الجديدة على أسلوب القرآن في كتابه (النص القرآني وآفاق الكتابة).

حيث حاول الإفادة من المرجعية الدينية في تنظيره لأدبية الكتابة التي ستجتمع فيها القصيدة، والقصة، والرواية، والمسرحية والتاريخ، والفلسفة، وكل الأشياء، وما وراء الأشياء متخذاً من أسلوب القرآن ونظمه الشكل الذي ينبغي أن يحتديه الكلام الأدبي

البليغ مشيراً إلى أن إطلاق اسم الكتاب على القرآن يدل على أن هذا الاسم خاتمة الكتابة قبله، ومؤهل لآفاق الكتابة المستقبلية بعده، التي تنصهر فيها كل الأشياء.

لقد كانت مقايضة القيم المعرفية والأدبية على الدين عند العرب محل انتقاص عند أدونيس في كتابه الثابت والمتحول، وزعم في كتابه النص القرآني وآفاق كتابه أنه أمام كشف جديد عن لغة كتابية جديدة. هكذا بدأ أدونيس في الثابت والمتحول بنقد المقايضة، وانتهى في كتابه النص القرآني وآفاق الكتابة بأهمية المقايضة.

وإذا كان النص الكتابي بعد أن تتحد أنواع الكلام الأدبي، وغير الأدبي، لا يأخذ معياره، وقانونه إلا من داخله، فإن الدعوة إلى موت النقد الأدبي بل النقد بعامة الأدبي والثقافي ستكون حصيلة طبيعية لهذه النتيجة المتوقعة. وهذا ما زعمه أدونيس في كتابه (كلام البدايات) حين زعم أن الإنسان أكبر من المنهج، وأوسع، وأغنى، وأنه في هذا لا يتبنى في تذوق الشعر وفهمه أي منهج والادعاء بموت النقد عند أدونيس كان بسبب نظيراته النقدية التي أخفقت، وفشلت في تأصيل رؤية تغييرية مؤثرة في المنتج الأدبي، لاصطدام تلك النظريات بضوابط فنية، وأخرى معرفية لا يمكن اختراقها بدعاوى تبحث لها عن مكان خارج حقائق الأشياء. فلا أقل والحالة هذه من الدعوة بموت النقد كما كانت الدعوة بموت المؤلف عند البنيويين.

لقد مات النقد الأدبي والثقافي في نظر أدونيس عندما أخفق الناقد في تفعيله في غير وظيفته، وبدون آلياته الفكرية، واللغوية، وفق تصور أدونيس لتلك الآليات.

إن فشل اختراق المألوف في الثابت وما دار حوله في بنية المرجعية العربية كان من الأسباب الرئيسة التي دعت إلى اختلاط أنواع الكلام الأدبي، وغير الأدبي في أفق الكتابة عند التغييريين ثم الدعوة بعد ذلك إلى موت النقد الأدبي، والثقافي الذي لم يكن قادراً في نظر التغييريين على اختراق ثوابت المرجعية العربية، وإن الدعوة إلى موت النقد لاتعني توقف النقد عن ممارسة وظيفته تنظيراً، وتطبيقاً، أو تحوله عنها. لأن الأمر لو كان كذلك لما استمر أصحاب هذه الدعوة في طرح نظيراتهم النقدية بحثاً عن نقد فاعل يأخذ مشروعيته، وقانونه من النص الكتابي الذي يدعون إليه، وليس من خارج.

وكان أدونيس الذي جهد كثيراً في طرح آرائه النقدية التغييرية على مستوى الفكر

والأدب، وهو يمثل مجمع التغييريين من الحداثيين العرب أول من خرج على تلك الآراء. فقد زعم في الجزء الأول من كتابه الثابت والمتحول أن الشعر الجاهلي يعد أصلاً من أصول التغيير في المرجعية العربية، ثم رجع عن هذا الزعم في الجزء الثاني من هذا الكتاب. وانتقص قياس الأدب على الدين عند القدماء، ثم توسل بالمقايضة بين الأدب، والدين في دعوته إلى اتحاد أنواع الكلام البليغ فيما سماه الكتابة، متخذاً من القرآن الكريم أنموذجاً صالحاً لتأصيل هذا الاتحاد الكتابي. وقد دعا إلى موت النقد الأدبي والثقافي، ولم يتوقف عن ممارسة هذا النقد في كتاباته النقدية التي تلت هذه الدعوة.

أضف إلى ذلك أنه نظر إلى الشعر نظرة استقلال لهذا النوع الأدبي، في وصيته التي كتبها أخيراً، فقد ضمّن وصيته بيتاً واحداً من الشعر الموزون من دون قافية كما أشار إلى ذلك في لقاء صحفي نشرته جريدة الشرق الأوسط. وقد أوصى بحفر كلمات ذلك البيت على اللوحة الرخامية التي ستعلو قبره، وكأنه قد تراجع عن دعوته إلى اتحاد أنواع الكلام البليغ فيما سماه (الكتابة) عندما أفرد الشعر بعنصره المهيمن وهو الوزن.

وهذا الاضطراب بين طرح الرأي، والرجوع عنه، وتبني الدعوة والخروج عليها يدل على اضطراب الرؤية في مشروع الخطاب الحداثي العربي التغييري، من حيث سلامة المنطلقات، وما توسل به التغييريون من آليات للوصول إلى نتائج يرغبون في الوصول إليها، غير ما تؤدي إليه الحقيقة العلمية مجردة وبعيدة عن الهوى، والمغالطات فيما يتعلق بالحقيقة التاريخية، وبحقائق الأشياء في ذاتها. لذلك كانت الدعوة إلى ما بعد الحداثة نتيجة متوقعة، وإن كانت الحداثة وما بعدها مسترفة من خارج نظرياً لاتطبيقياً.

إذ كان الهدف من ذلك حل إشكالية معاصرة قائمة، لكنها أصبحت إشكالية معقدة، وأزمة حضارية جديدة تحتاج إلى حلول من حيث معرفة مدخلاتها ومخرجاتها، ويبدو لي أن الحداثة العربية التغييرية المعاصرة قد حملت فشلها في تصوراتها الثورية الانزياحية، وعدم قدرتها على الموازنة بين الثوابت والمتغيرات، وصهر ذلك في صياغة عصرية، تحقق الاستجابة لمتطلبات العصر، ومشكلاته، وتوازن بين الممتني التراثي، والتحويلات الاجتماعية الجديدة، ولعل تشاكل المرجعية

المعرفية العربية في تأثير تراثها في جديدها حاضراً ومستقبلاً، وتأثير جديدها في تراثها بإضافاته الموافقة للتراث هذا التراث الذي لايعرف الانقطاع، أو التوقف عن استمرار عطائه وفاعليته في حركة التاريخ بكل معطياتها المادية والفكرية، لعل هذا التشاكل كان من الواضح بمكان في أن أية حركة معرفية تحاول الخروج على طبيعة ذلك التشاكل في أصوله العقلية والنقلية بوصفها معوقاً للتقدم، وأن المغايرة هي شرط التقدم إنما هي ضرب من البحث عن المستحيلات التي لن تتحقق على أرض الواقع، وهذه حقيقة لم تكن غائبة عن الحداثيين التغييريين في خطابهم الأدبي الابداعي والنقدي. ولربما كان دافع البحث عن الحرية المطلقة من الأسباب البارزة التي قامت عليها دعوة التغير. إذ التحرر من نظام معين يعني دعوة للتحرر من كل نظام يقيد الحريات، أو حتى يضبط حركتها ضبطاً انتمائياً إرادياً.

فقد خلق انعدام الحرية ذاتاً تتآكل من الداخل وتهدد مقوماتها بالضعف، والجمود وغياب الروح المنتجة، وظهور العقلية المستهلكة لتتراكم مشكلات الحياة. وأمام هذا الجمود الحضاري يكون طريق الإصلاح مأخوذاً بإعادة النظر في كل شيء، ويكون التمرد والثورة على كل قانون، ونظام مشروعاً من المشروعات التحديثة النهضوية، وكلا الأمرين الانكفاء على الذات المتأكلة من الداخل، أو الثورة على كل قانون، هو خروج على صفة التعامل المتعقل مع الأشياء، ومن حق الأفراد والجماعات التمتع بالحرية في التفكير، وفي الطرائق المؤدية إلى تحقيق الغايات، وفي النقد، والاستنباط. لكن ليس من حقهم تغيير الثوابت الدينية وبخاصة المرجعية الشرعية لأنها إرث أممي وليس إراثاً فردياً أو قومياً.

ومن اللافت للنظر أن استنهاض العقل العربي وتحديثه أمر لا يختلف في أهميته اثنان. لكن الملاحظ أن هذا الاستنهاض قد توجه في الغالب إلى نقد الذات العربية عند المؤهلين للنقد وغير المؤهلين. ولم يتوجه إلى مهمته العلمية الإنتاجية مما جعل العلاقة بين النهضة والتراث علاقة مواجهة، وليست علاقة تآخ وتكامل. فالخطاب التراثي وبخاصة الديني منه، وكذلك الخطاب السياسي المعاصر يعدان من معوقات الحرية عند الحداثيين بعامة، لأن كل واحد منهما يحاول أن يوجه الخطابات الأخرى وفق تصوراته ومشكلاته. وما تلحظة مما يوحى بشيء من المشتركات بين الخطابين

الديني والحداثي فيما يخص رفع شعارات تحقيق الحرية، والعدالة، والشورى، إنما هو مجرد شعارات لم يتم تجريبها على أرض الواقع.

ومنذ بداية النهضة الحديثة حتى بداية القرن الواحد والعشرين والتحديث العربي يبحث له عن موقع فاعل في حركة التاريخ المعاصر من خلال طروحات ومشروعات، وخطابات كلها يدعي الإصلاح دونما أثر يذكر لذلك الإصلاح؛ نظراً إلى قوة الصراع الدائر بين المصالح الاقتصادية الذي شوش على اليقيني، والوضعي على السواء، وما وصل إليه العلم التجريبي من تقدم مذهل، ومحاولة مقايسة الرؤية العلمية التجريبية المتخلفة عند العرب على التراث العربي وبخاصة الخطاب الديني منه، وتحميل هذا الخطاب تبعات التخلف العملي عند العرب. ولم يتنبه أصحاب هذه المقايسة العقيمة إلى أن التطور العلمي ومكتشفات أسرار الكون العلمية التجريبية غير قابلة للتنبؤ بما سيكون منها، وبالتالي إقامة بناء علاقة بين قديم منها بجديد كما هي الحال في الارتباط الذي يشبه العلاقة العضوية بين بنيات العلوم النظرية، في علاقة ماضيها بحاضرها ومستقبلها. هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن التراث الديني في المرجعية الشرعية العربية ليس تراثاً ماضياً يمثل مرحلة انتهت وتجاوزها الزمن؛ إنه تراث يربط الماضي بالحاضر، وبالمستقبل الدنيوي، والأخروي، وهذه الروح التراثية الحية استطاعت أن توفق بين البعدين العقلي، والنقلي في بنيتها المعرفية. لكن العقل العربي العملي كان مغيباً عن حركة التاريخ، وبناء الحضارة في جانبها المادي منذ فترة ليست بالقصيرة. وهذا لا يعني أن المرجعية العربية هي مرجعية نظرية بحثة لا تنظر إلى أهمية الجانب العلمي المدني، ولا تشجع عليه. فمنذ نزول القرآن الكريم والتوجيه الرباني يحث العقلية على التدبر والتفكير، والتأمل في الظواهر الكونية ويحض على العلم الشرعي وغير الشرعي مما تقوم به الحياة. فهي مرجعية منفتحة على معطيات الكون، ومتفاعلة معها متى ما فعلها الإنسان وفق إمكاناته المتاحة.

إن الخطاب الحداثي العربي التغييري لم يقيم على قراءة المرجعية العربية قراءة ناقدة وواعية، وهذا مرده العجز الواضح في آليات القراءة، أو توجيه القراءة وجهة تخدم دعوى التغيير، لا تهمها الحقيقة التاريخية، والعلمية بقدر ما يهّمها الانحراف عنهما انحرافاً متعمداً، وهذا الملمح الاستغزالي في هذا الخطاب لم يجد له ذلك

الصدى إلا في الاحتشاد ضده على المستويين الشعبي والنخبوي مما جعل الالتفاف حوله ينحصر في فئة ليست من العدول المؤثرين في حركة التاريخ بمكان .

لذلك ظل هذا الخطاب الحداثي سيئ السمعة في توجهاته المعرفية التغييرية غير المنتمية، والبعيدة عن منطق التاريخ. وعلى هذا الأساس فإنه لا يمكن صوغ حداثة عربية الوجه أمام الدعوة الفئوية إلى أن التغيير الجذري لكل قيمة انتمائية هو المنقذ لعملية التحديث .

لقد كان للاضطراب في الرؤية الإصلاحية إلى درجة التشظى في الخطاب العربي بشكل عام، وفي الخطاب الحداثي التنويري والتغييرى بشكل خاص أسبابه الحضارية إذ لم تشهد مرحلة من مراحل حياة العرب ما شهدته هذه المرحلة المعاصرة من حياتهم من هزات حضارية، كان تركيز دعوات المصلحين من العرب فيها منصباً في الغالب على كيفية تجاوز هذه الإشكالية، وتأصيل رؤية حضارية مستقبلية. وهذا الأمر جعل التفكير في المستقبل يحتل الحيز الأكبر من التفكير في الحاضر، وفي منجز الماضي. والتفكير في المستقبل قد تستقيم نتائجه إلى حد ما لو قام وفق استراتيجية عربية بعيدة المدى، تنظر إلى مشكلاتها نظرة شمولية تقف فيها على أسباب المأزق الحضاري الذي تمر به حضارة العرب وتستهض العناصر التراثية والمستجدة القادرة على تفعيل العمل العربي المشترك في أفراده، ومؤسساته، من خلال نشاط الروح العلمية الناقدة القادرة على إحداث التوازن بين الانتماءات التراثية، والمستجدات العصرية التي تستقيم بها حياة الناس. والنظر إلى أن هذه الأمة الوسط تتقاطع مع الأمم الأخرى في مشتركات تتقارضها الأمم فيما بينها في منافع كثيرة، ولا تتماهى أمة في غيرها من حيث الخصوصيات ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [هود: 118].

ومن اللافت للنظر أن الخطاب الحداثي العربي منذ التنويريين إلى التغييريين وإلى ظهور النظام العالمي الجديد، والاتجاه نحو العولمة، كان يراهن على إحداث هزة بمقياس التحولات الانزياحية على اختلاف درجات ذلك الانزياح فيما يخص إعادة النظر في مادة المرجعية العربية التراثية، والانتقال من تخوم التراثية إلى آفاق العصرية، ولو على حساب بعض مسلماتها الروحية، وذلك عند جلة التنويريين، أو البحث عن مرجعية جديدة تصوغ مشروعها الحضاري من داخلها والاستنارة بمرجعية غير عربية عند التغييريين لأن ههما الانقطاع عن أية قيمة انتمائية تراثية. أو على أقل تقدير تنازل

التراث عن بعض مفرداته المعوقة للتقدم في نظر التغييريين، وبخاصة التراث المقدس ذو العلاقة بالنقل، وهذه النظرة الأخيرة عند التغييريين ترى أنه لاتعارض بين المشروع الحدائى والتراث، لهذا كانت مواجهة الواقع عند التغييريين دافعاً إلى مواجهة التراث المقدس، وغير المقدس، تمهيداً للتحوّل من المشاكلة التراثية إلى المغايرة التي فرضتها الظروف التاريخية المعاصرة.

ولما كان مفهوم الحدائة عند التغييريين أن ترفض شيئاً، وتقبل شيئاً؛ فإن هذا التغيير الذي يرفض ليقبل ويهدم لبني سيشأ عنه مشكلات بعضها ذهني والبعض الآخر حسي، لأن الرفض والقبول والهدم الذي هو طريق البناء إن قبلته بعض الأيديولوجيات الوضعية قبولاً مطلقاً أو مقيداً إلى حين؛ فإن مرجعية شرعية مثل المرجعية العربية المبنية في أصولها المعرفية الثابتة على التشاكل وليس على المغايرة لايمكن بحال من الأحوال أن تكون مطواعة للتغيير المطلق. إن التأكيد على هذا المفهوم الحدائى التغييرى كان الهدف منه إثبات أن كل حادث متغير، وكل متغير إلى الفناء، وكل متغير يعد صانعاً لذاته، ولا حاجة له إلى صانع يصنعه، وعلى هذا الأساس فالكون ليس له صانع من خارجه. وهذا القول الذي تقوم عليه الفلسفة الوضعية مؤد بلا محالة إلى الإلحاد. والوصول إلى هذا نتيجة متوقعة لمبدأ لاسلطان على العقل إلا العقل؛ مع أن العقل عند الفارابى وفي منظور الفلاسفة، قوة صانعة تجمع بين الأدوات النظرية والعملية فبالقوة النظرية يحصل العلم اليقيني بالطبع، وليس بالبحث، والقياس والقوة العملية التي طريقها طول المشاهدة، وكثرة التجارب يحصل الإنسان على مقدمات يمكنه بها الوقوف على ما ينبغي أن يؤخذ أو يجتنب من الأشياء المحسوسة؛ فإذا ما أرادت الحدائة العربية أو غيرها من الخطابات الأخرى أن تحقّق لها فعلاً حضارياً في هذه المرحلة من حياة العرب فلا أقل من أن تركز الخطابات في عمومها على أهميّة إحداث التناسب بين النظري والعملى، أو في خصوصها في أي منهما على مرتكزات تجديدية غير تغييرية فيما يخص الجانب النظري، وأن يكون هذا الجانب في بعده الإلهي هو الموجه الحقيقى للأشياء العملية القابلة للتغير؛ وألا يكون البحث عن العقلنة والحرية، والعدل، والشورى، ومواجهة التراث، وما إلى ذلك السّماعة التي نعلق عليها الإخفاقات الحضارية الانتمائية والآفاقية الجديدة. فالحقيقة الكونية أمر واقع لاشرعها أو تصنعها الذات الاستدلالية الصانعة، أو المائتة؛ هذه القوة الطبيعية

المشتركة بين جميع الناس التي تحتاج فقط إلى استنهاضها وتفعيل دورها العلمي الاستدلالي والاستنباطي، للوصول بها إلى مرحلة الانتاج العملي بعد طول المشاهدة وعملية التجريب الكاشفة عن بعض حقائق الكون كشفاً علمياً حقيقياً، يفضي إلى سلامة النتائج، أو قربها من الصحة إذا تحركت تلك القوة وفق مدركاتها الاستدلالية.

إذ ليس من المنطق في شيء أن تكون قدرة المخلوق وطاقته أوسع من قدرة الخالق للحقيقة، أو مساوية لها. ومن هنا لا يمكن للمخلوق أن يأخذ دور الخالق في صنع الحقيقة المعرفية التي يتعامل معها المخلوق من خلال كينونتها التي قدرها الله عندما يكشف بعقله تلك الكينونة، أو بعض وجوهها. فالعلم المطلق هو خصوصية الخالق لكن طموحات المخلوق الإنسان هي من السعة بمكان في تطلعاته الغائية وتحقيقها محدود بحدود قدراته الجسمية والعقلية والحسية. وعلى هذا الأساس فإن حركة الإنسان على الكون وتطلعاته إلى كشف علاقات بعض ظواهره مبتكراً لها أو مغيراً نتائجها الماثلة، يفترض فيها أن تكون حركة واعية ومنضبطة تتوافق مع منطق الأشياء ولا تنحرف عنها.

لقد وقع الحداثيون التغييريون بين أزمة إشكاليتي الواقع والمسترفد الغيري. فلا الواقع قابل للتحويل عن انتماءاته التراثية. ولم يكن المسترفد الغيري مقبولاً لحل الأزمة وبخاصة محاولة أنسنة الدين تمهيداً لانزياح المقدس إلى فعل إنساني، والدين في المرجعية العربية هو التراث الثابت الذي يمثل الحقيقة المعرفية الصحيحة لحركة الكون وهي غير قابلة لإعادة النظر في أصولها العبادية، والمعاملاتية بنقص أو زيادة، إذ ليس في هذه المرجعية الإلهية دين الماضي، ودين الواقع، فهي مرجعية تتجاوز الزماني والمكاني الذي لا يمكن مصادرتة، وإلغاؤه أو تطويعه لواقع معين. لأنها مؤهلة لتشكيل الواقع متى ما فُعلت مادتها المعرفية، وأصبح الوعي بها مناط التطور الحضاري الشامل، ذلك الوعي الذي يتعامل مع الظواهر الكونية بالعقل والحس، ويرتكز إلى اليقيني، والعملي في نظرتة إلى الحياة، وهذا البعد العلمي القادر على تفسير الحدث في هذه المرجعية يختلف عن المفهوم الحداثي التغييرية المرتكن إلى الحداثة المؤدلجة. وما المنطق العملي التجريبي إلا وجه من وجوه ممارستها في المفهوم الشمولي للحداثة وبالإمكان أن يكون هناك انفصال بين الأيديولوجيا، والمنشط الطارئة العلمية، وغير العلمية فالإيديولوجيا هي علم الأفكار من حيث استنباتها وفق الحاجات



القائمة، وتحديد أصولها وصفاتها، ومقاييسها، وحدودها الوظيفية. تملئها تراكمات تصويرية، يشيعها المتممون إليها، حتى تصبح بنية أساسية، أو ثانوية من بنيات المعرفة الوضعية المنتمية إلى الخبرة الإنسانية. وهي بهذا تختلف عن المرجعية الشرعية مصدرًا ومادة، وفاعلية وثباتًا.

لقد كان التنويريون يحملون شيئاً من بذور التغيير من داخل المرجعية التراثية في الأغلب الأعم، فجمعوا بين الفكر والواقع، لكنهم منحوا فكر الواقع أهمية قصوى على حساب فكر النص. أما التغييريون فقد واجهوا بين التراث والحداثة فكانت دعوتهم إلى التغيير تركز على تصورات، ومقولات خارج التراث في الغالب، تمهيداً للتحويل عن المرجعية التراثية، وإسقاط فكر النص كلية.

ويبدو أن هذا المأزق الذي وصل إليه الخطاب الحدائي العربي التغييري في التصور وفي المنهج سيكون دافعاً لإعادة النظر في أسباب إخفاقه التغيير، وإلى إعادة النظر في موقفه من التراث النظري وفي مرتكزاته الأيديولوجية الوضعية، أو الدخول في شروط العولمة الحضارية الجديدة، للخروج من هذا المأزق الحدائي، الذي أصبح مشكلة حضارية معقدة تحتاج إلى حلول تخرجها من هذا المأزق، لأن التغيير الجذري لكل قيمة لا يعد صياغة سليمة لحداثة عربية قادرة على الاستمرار والفاعلية من حيث إمداد الحضارة الإنسانية بالمفيد. ومن حيث توقف حداثة التغيير بعد كمال النص الإلهي التغييري بعد انقطاع الوحي. واكتمال الدين، ولم يبق بعد ذلك سوى التحولات التداولية التجديدية المسيرة للدين الثابت. وليس المغايرة له، فلا مغايرة لأحكام الإسلام في العبادة، والمعاملات، والسلوك. وهذه هي ملامح الهوية الانتمائية للمسلمين عرباً. وغير عرب. لا يزيغ عن ذلك إلا هالك.

## الخاتمة

الحدائثة ظاهرة كونية لازمة في كل حضارة تأتي قبل تنزيل الأديان السماوية .  
 وبعدها . قبلها عندما تتأزم حياة الناس تأزيماً وثنياً . وبعدها . عندما تبحث الحضارة  
 الدينية، أو غير الدينية عن التجديد الذي يصحح المفاهيم ويعيدها كما جاءت من  
 السماء . ويوسع نظرة الناس إلى الحياة . وفي عصرنا الحاضر انبثقت ثورة الحدائثة  
 العقلية في الغرب بعد عصر التنوير، ولم تكن حريصة على استثمار التراث في بناء  
 الحدائثة الجديدة؛ إذ كانت فلسفتها تقوم أكثر ما تقوم على مبدأ الهدم طريق البناء .  
 والهدم لكل ما جد من قوى المخيال العقلي . والارتهان بدعوات التغيير، ولو على  
 مستوى القيم الروحية أحياناً، إذا ضاقت السبل على تحقيق المتصور، والواقعي من  
 تطلعات المتماهين مع الحدائثة التغييرية . والعرب أصحاب حضارة . والحضارات  
 تتقارب، وتتقارب في المشتركات الحضارية . وحتى في بعض الخصوصيات . وقد  
 تأثروا بمنطق الحدائثة الجديدة . عند قاعدة كبيرة، من قواعد المثقفين العرب . دفعت  
 إلى البحث عند المتأثرين بالحدائثة، والمعارضين لها ومن هم بين بين . عن مستويات  
 مكاسبها وخسارتها . فامتسع الدراسات الناقدة حولها . تأليفاً، ونشراً حتى أصبحت  
 القضية الثقافية الأوفر حظاً في الاهتمام بها .

وكنت شاهد عصر على ما يدور في المشهد الثقافي . من دراسات تبحث في  
 حقيقة الحدائثة، وأخرى تعد من باب الدعايات المكثفة لها . وغيرها كحال الأصم في  
 الزفة . والأعمى في رابعة النهار المشمس، وسجلات غير علمية، وتناوبت بغير نقيصة  
 أخلاقية . فتجنبت هذه المسالك كلها، ونحيت الاقتداء ببعضها جانباً . وبدأت أبحث  
 في أصول الحدائثة العربية . لأجد في تلك ما كشف عن حدائثة عربية تراثية أصلية

ومستجدة، أثارته مستجدات العصر أكثر من مثيرات التراث العربي لها. وأن لنا حدثنا المعبرة عن هويتها وروحها العربية الإسلامية. ولكل حضارة حدثتها، وأن حدثت الغرب في التغيير والتجديد الذي تقوم عليهما والهدم طريق البناء. هي فلسفة الحدث العربية التي سبقت التنظير الحدائى الحديث في الزمان، ولم تكن مشكلة لحدثت الغرب في مادتها، ومنهجها. فالحدث العربية أصولها إلهية. غيرت الديانات الوثنية التي كانت سائدة قبل إنزالها على قلب محمد بن عبد الله ﷺ. وهدمت الشرك. وأقامت التوحيد. واستقر التغيير وتناسب وكمل، وثبت وسيظل ثابتاً إلى قيام الساعة. وقد قدمت لهذه الدراسة بمقدمة عن أهمية الموضوع، وإضاءة حررت فيها مفردات عنوان الدراسة. وكشفت أزمة الوثنية. قبل نزول الذكر المحدث. وعرضت حدثت التراث الإلهي والعربي، تغييراً، وتناسباً، وكمالاً وثباتاً، وتجديداً. ووقفت وقفة طويلة على أثر التنوير، والتغيير في الخطاب العربي الثقافي المعاصر. فإن كنت زلت في شيء من هذه الدراسة فأسأل الله سبحانه وتعالى أن يغفر لي زلتي يوم الدين. وإن كنت أصبت في شيء منها فبفضل من الله وتوفيقه. عليه توكلت وإليه المآب.

**الهوية والهويات..  
من تحدي الحداثة إلى تحدي العولمة**

**زكي الميلاد**

[almilad@almilad.org](mailto:almilad@almilad.org)



## - 1 -

### الهوية .

#### ومحطات تطور الجدل والنقاش

في المجال العربي الحديث والمعاصر هناك بعض المحطات التي يمكن أن يؤرّخ لها بوصفها المحطات الأهم في تاريخ تطور وتجدد النقاش والحديث عن فكرة الهوية، وتحددت هذه المحطات بصورة رئيسية في خمس محطات، هي:

**المحطة الأولى:** حصلت هذه المحطة في ظل تأثير الاستعمار الأوروبي، الذي مثل أعظم تحد وجودي واجه المنطقة العربية والإسلامية في العصر الحديث، ووضع مصير هذه المنطقة على محك الوجود والبقاء، وأصبحت هوية الأمة أمام تهديد هو الأخطر في نوعه على الإطلاق، فقد ظلت تتعرض لكل أشكال وأنماط المسخ والتمزق والتدمير والتذويب والاستتباع.

وقد أحدث الاستعمار الأوروبي شرخاً وتمزقاً في الهوية، ما زالت آثاره وتداعياته باقية وموجودة إلى اليوم، وتظهر تجلياته في ميادين اللغة والتعليم والثقافة، وحتى في أنظمة السلوك الفردي والاجتماعي، وفي أنماط العيش، وطرائق إدارة الحياة.

ويكفي للدلالة على ذلك، الجدل المستمر حول الهوية في مثل هذه المجتمعات، على صورة ما حصل ويحصل في مصر والجزائر وتونس وغيرها.

**المحطة الثانية:** حصلت هذه المحطة مع انسلاخ تركيا من المحيط الإسلامي، والتحاقها بالمحيط الأوروبي في العقد الثالث من القرن العشرين، الحدث الذي كان له

وقع الصدمة، وترك ارتدادات واسعة وكبيرة في المنطقة العربية والإسلامية، وذلك بحكم زعامة تركيا للعالم الإسلامي في ظل الخلافة العثمانية.

هذا الحدث الذي قلب صورة العالم الإسلامي، وحوله إلى أجزاء مفككة، كان وثيق الصلة بفكرة الهوية، ويمكن اعتباره أهم حدث له علاقة بفكرة الهوية حصل في المجال الإسلامي الحديث، فقد اندفعت تركيا بحماسة كبيرة نحو تغيير صورتها، والانسلاخ من هويتها، من الصورة التي جعلها قريبة ومتناغمة مع المجال الإسلامي الذي كانت في قلبه ومركزه، إلى الصورة التي جعلتها قريبة ومتناغمة مع المجال الأوروبي، الذي كانت في طرفه وهامشه.

وترتب على هذا التحول، تبني سياسات سريعة وصارمة لها علاقة بفكرة الهوية، كان أشدها حساسية وخطورة تحويل اللغة التركية من استعمال الحرف العربي إلى الحرف اللاتيني، وتشكيل هيئة خاصة باللغة مهمتها تنقية اللغة التركية من الكلمات والتعبير والاصطلاحات العربية والفارسية، واستبدالها بأخرى يتم اشتقاقها من اللغة التركية الأم القديمة، التي كانت تتحدث بها القبائل التركية قبل الإسلام، وتنشد بها أغانيها الشعبية، وتردد الأمثال المتوارثة<sup>(1)</sup>.

لكن الذي لم يكن في البال، أن تركيا أدخلت نفسها في مشكلة مع الهوية، ولم تستطع الخروج منها، وبقيت في نزاع مستمر معها لم ينقطع أو يتوقف، وظل هذا النزاع ينبعث ويتجدد من وقت إلى آخر، حتى أصبحت تركيا تمثل أفضل نموذج سهل ومهم لمن يريد دراسة مشكلة الهوية في المجال الإسلامي الحديث، وفي أكثر تجلياتها وضوحاً وظهوراً، خصوصاً وأن تركيا اليوم تظهر وكأنها تترد إلى هويتها الإسلامية، التي طالما جاهدت وكابدت في سبيل الاقتلاع منها، والانقطاع عنها.

**المحطة الثالثة:** حصلت هذه المحطة في مصر، في أزمته متفرقة لكنها اشتدت وتصاعدت في ثلاثينيات القرن العشرين، ويعد الدكتور طه حسين (1306-1393هـ/ 1889-1973م)، أحد أكثر الأدباء المصريين آنذاك إثارة للجدل والنقاش حول فكرة الهوية في مصر، واستطاع أن يفجر معارك فكرية وصفت بالحاددة والساخنة، تجاوزت

(1) محمد طه الجاسر، تركية ميدان الصراع بين الشرق والغرب، دمشق: دار الفكر، 2002م، ص 244.

مصر، وامتدت إلى مناطق عدة في العالم العربي، الذي كان يتأثر آنذاك بكل ما يجري في مصر من أحداث سياسية وأدبية وثقافية.

هذا الجدل والنقاش الذي أثاره الدكتور طه حسين حول فكرة الهوية، حصل في فترتين من حقبة ثلاثينيات القرن العشرين، الفترة الأولى خلال النصف الأول من تلك الحقبة، مع المقالة التي نشرها في صحيفة (كوكب الشرق) سنة 1933م، والفترة الثانية خلال النصف الثاني من تلك الحقبة، مع صدور كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) سنة 1938م.

في مقالة صحيفة (كوكب الشرق)، وضع طه حسين العرب إلى جانب الفرس واليونان والترک والفرنسيين الذين أذاقوا المصريين ألواناً من البغض والعدوان، وحسب قوله: (إن المصريين قد خضعوا لضروب من البغض، وألوان من العدوان، جاءتهم من الفرس واليونان، وجاءتهم من العرب والترک والفرنسيين)<sup>(2)</sup>.

وحين يصف المؤرّخون المعاصرون ما أحدثته هذه المقالة من أثر آنذاك، يقولون (لقد هبت العاصفة بعد هذه العبارة، واستمرت أكثر من ثلاثة شهور وقود الصحف، لم يتوقف على اختلاف ألوانها في مصر والبلاد العربية)<sup>(3)</sup>.

وفي 7 سبتمبر 1933م ذكرت صحيفة (المقطم) (1306-1371هـ/1889-1952م) المصرية، أن بعض الجمعيات الثقافية والأدبية بدمشق قررت على أثر تلك المقالة (أن تنتهج حيال كتب الدكتور، نهج النازي الألماني تجاه الكتب المعاكسة للقومية، وأنهم قرروا دعوة الجمعيات الأدبية والسياسية في العراق وفلسطين، وجميع الأقطار العربية إلى مقاطعة كتب الدكتور، وإن هذه الطريقة ستتبع مع كل كاتب مصري يطعن في القومية العربية، ويشجع الروح الشعبوية).

وكتبت صحيفة (فتى العرب)، أن قرار الجمعيات الثقافية والأدبية في دمشق، سينفذ في البلاد العربية كافة، ويهدف إلى إخراج مؤلفات طه حسين من المكاتب،

(2) محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، نيقوسيا: دلمون للنشر: بدون تاريخ، ص134. نقلاً عن: أنور الجندي، معارك أدبية، ص17.

(3) محمد جابر الأنصاري، المصدر نفسه، ص134.



واعتبارها ممنوعة التداول في البلاد العربية، لمخالفتها روح القومية المنتشرة في بلاد العرب، وتهجم صاحبها على حرمة التاريخ<sup>(4)</sup>.

وفي كتاب (مستقبل الثقافة في مصر)، دعا طه حسين إلى ربط مصر بحضارة البحر الأبيض المتوسط، لتكون قطعة من أوروبا، وحسب قوله (أن السبيل واضحة وبينة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء، وهي واحدة فذة ليس لها تعدد، وهي أن نسير سيرة الأوروبيين، ونسلك طريقهم، لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرّها، حلوها ومرّها، ما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب)<sup>(5)</sup>.

ويعد هذا الكتاب، أحد أهم المؤلفات الحديثة التي ناقشت فكرة الهوية في مصر، وفتح في هذا النطاق جدلاً وسجالاً حاداً، فهناك من وجد فيه أنه ينزع صراحة نحو تغريب هوية مصر، وفصلها عن هويتها العربية والإسلامية، وربطها بهوية البحر الأبيض المتوسط الأوروبية، ومن هذه الجهة يرى الدكتور محمد عمارة أن هذا الكتاب حوى أشد آراء الدكتور طه حسين المتغربة استفزازاً للعقل المسلم، وعبرت بعض صفحاته عن أكثر أصوات التغريب علواً وصراحة بعد كتابات سلامة موسى<sup>(6)</sup>.

في المقابل هناك من وجد في هذا الكتاب، أنه يقدم تصوراً إنسانياً منفتحاً لهوية مصر، ويضع مصر على طريق التفاعل الثقافي والإنساني، رابطاً مستقبلها الثقافي بثقافة البحر الأبيض المتوسط، وفي ظن الدكتور جابر عصفور أنه ليس هناك مفكر عربي استطاع أن يصوغ نظرياً، نموذجاً مفهوماً متكاملًا عن الهوية الثقافية المنفتحة مثل طه حسين في كتابه (مستقبل الثقافة في مصر)<sup>(7)</sup>.

**المحطة الرابعة:** حصلت هذه المحطة بتأثير ما عرف بتحدي الحداثة، التي اتخذت من الثقافة الأوروبية مرجعية لها، تستند إليها، وترتكز عليها، وتتحصن بها، وتتفاعل معها على طول الخط، وحسب رأي الدكتور محمد عابد الجابري أن الحداثة

(4) محمد جابر الأنصاري، المصدر نفسه، ص135.

(5) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، القاهرة، ج1، ص45.

(6) محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي الحديث، دمشق: دار الفكر، 1998م، ص130-133.

(7) جابر عصفور، الهوية الثقافية والنقد الأدبي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010م، ص103.

في الفكر العربي المعاصر (تستوحي أطروحاتها، وتطلب المصادقية لخطابها من الحداثة الأوروبية، التي تتخذها أصولاً لها)<sup>(8)</sup>.

هذه الحداثة بالاندفاع والغلو الذي كانت عليه، وجدت في الهوية عقبة مانعة أمام تمددها وتقدمها وانتشارها في الميادين كافة، الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها، وبهذه الطريقة تكون الحداثة قد وضعت نفسها وجهاً لوجه أمام الهوية، وتعاملت معها بنوع من التعالي والفوقية، وظلت تسلب منها مزاياها ومحاسنها، وتعتتها بأوصاف من قبيل التقليدية والماضوية والبالية والجامدة، وبكل النعوت الأخرى التي تقابل وتباعد معها.

والحاصل أن أهل الحداثة وجدوا في الهوية عقبة ومانعاً، في المقابل وجد أهل الهوية في الحداثة اختراقاً واستلاباً، وكان موقف أهل الحداثة يتسم بحالة الاندفاع، بينما اتسم موقف أهل الهوية بحالة الدفاع.

وعن هذا المنطق عند أهل الحداثة، يقول الدكتور برهان غليون: (الحداثة تفترض بالأساس أن هذه الذات تخفي خطر الخصوصية المبعدة عن الحضارة، والمبررة للحفاظ على التقاليد، فالحداثة هي تغيير في كل الاتجاهات لبنى الواقع والفكر العربيين، إنها اندراج دون أوهام في العالمية، والحضارة المادية، وأولياتها هو إنهاء هذه الخصوصية، وذلك التراث)<sup>(9)</sup>.

وفي نقده لهذا المنطق عند أهل الحداثة، يرى الدكتور غليون أن (الذاتية فهمت كدفاع عن ماهية جامدة وماضوية، من قبل فئة من المجتمع، فحدود الحداثة الاستلابية كامنة في كونها حاملة بالضرورة للسيطرة الخارجية، وأنها لا تتحقق إلا كتشريد ثقافي، وتحليل للبنى، وللقيم الإنسانية والروحية، ولذلك لا يمكن أن يكون تاريخها أيضاً، إلا تاريخ الإجهاض، إنها بالضرورة حداثة مجهضة)<sup>(10)</sup>.

وحسب هذا النقد، فإن الحداثة هي التي تسببت بإجهاض مهمتها، وذلك بالطريقة

(8) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991م، ص 16.

(9) برهان غليون، اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، بيروت: دار التنوير، 1987م، ص 194.

(10) برهان غليون، المصدر نفسه، ص 198.

التي تعاملت بها مع فكرة الهوية في الأمة، الطريقة التي دفعت الهوية نحو التحصن، واتخاذ موقف الممانعة، واستشعار حالة الخطر، والهويات في مثل هذه الحالة، عادة ما تكون عصية على القهر أو الغلبة أو الاختراق.

المحطة الخامسة: حصلت هذه المحطة بتأثير تحدي العولمة، وحصل فيها ما يشبه الانقلاب الجذري في تطور وتجدد النقاش والحديث عن فكرة الهوية في المجال العربي الحديث.

## - 2 -

### الهويات . وتحدي العولمة

سوف يجد المؤرخون الاجتماعيون والإنسانيون لاحقاً، وأينما كانوا، أن العولمة جلبت معها أوسع حديث عن الهوية والهويات في العالم، وبطريقة لم تحصل بهذه الصورة من قبل، وأنها من الحالات النادرة التي تكون فيه الهوية بهذا المستوى من الاهتمام الكمي العابر بين ثقافات العالم، وبشكل يمكن أن يؤرخ له من هذه الجهة.

وحين توقّف أمام هذه القضية، الناقد اللبناني علي حرب وجد أن ثنائية العولمة والهوية غدت حسب قوله (بؤرة السؤال، ومدار السجال، سواء في الأوساط الفكرية، أو في الدوائر السياسية، في العالم الغربي، كما في خارجه، على ما هو حاصل في العالم العربي، يشهد على ذلك سيل المؤلفات التي تتناول العولمة من زاوية تأثيرها على الهوية والثقافة)<sup>(11)</sup>.

ويكفي للدلالة على ذلك، أن ما من أحد تقريباً، كتب وصنف وتحدث عن العولمة، مع كثرة ما كتب ويكتب عنها بكل لغات العالم، إلا وتطرق بصورة من الصور إلى فكرة الهوية، مدافعاً عنها، أو متخوفاً عليها، أو منبهاً لها، أو حتى مشككاً فيها.

وهذا يعني أن تطور وتجدد الحديث عن فكرة الهوية، لم يعد يتحدد وينحصر في

(11) علي حرب، حديث النهايات فتوحات العولمة ومآزق الهوية، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000م، ص9.

نطاق المجال العربي كما كان في المحطات السابقة، فقد امتد هذا الاهتمام إلى النطاق العالمي والإنساني الواسع، ولم يعد الانشغال بفكرة الهوية في عصر العولمة شأنًا عربيًا أو إسلاميًا، فقد تحول إلى هم واهتمام إنساني عام، يجري الحديث عنها ويتردد في كل أمكنة وبيئات ومجتمعات العالم، من آسيا وإفريقيا إلى أوروبا وأميركا.

والتغير المهم في هذا الشأن، أن الهم والاهتمام بفكرة الهوية من جهة تأثير العولمة، لم يعد يتحدد وينحصر بالأمم والمجتمعات الآسيوية الإفريقية، أو بدول العالم الثالث المصنفة بالدول الأقل نمواً وتقدماً، فقد امتد هذا الهم والاهتمام ووصل إلى الأمم والمجتمعات الأوروبية والأميركية المصنفة على دول العالم المتقدم، التي أخذت تتحسس من تأثيرات العولمة في صفاء ونقاء هويتها الأوروبية، وفي ما يعرف عندها بنموذج القيم الأوروبية.

هذه المجتمعات التي ظنّت أنها تخطت وتجاوزت فكرة الهوية، وكل ما يتصل بها من هم واهتمام، واعتبرت أن هذه الفكرة لم تعد تمثل لها مصدر قلق، وباتت تصنف عندها في خانة قضايا الماضي، وخرجت من دائرة الفكرة والخيال، وبدأت تحسب على أنها من اهتمامات المجتمعات غير المتقدمة التي لم تتشبع بالحداثة وقيم الحداثة، وإذا بهذه الفكرة ترتد إلى هذه المجتمعات، وتتحول فيها إلى هم واهتمام، دفاعاً عن ثقافتها ونموذجها في القيم المجتمعية، أمام ما يسمّى عندها بالأمركة، ونموذج الحياة الأميركية الزاحف عليها مع تيار العولمة.

وتعد فرنسا من أكثر الدول الأوروبية تعبيراً عن الهم والاهتمام بفكرة الهوية، والأكثر خشية على نموذجها القيمي الأوروبي، والأشد تحذيراً من الأمركة، ومع أن الفرنسيين لا يقولون بالتطابق بين العولمة والأمركة، لكنهم يقولون إن العولمة تحمل معها بصمات الأمركة، وهذا ما ينتقدونه، ويحذرون منه.

واللافت في الأمر، أن الهم والاهتمام بفكرة الهوية لم يقف عند حدود أوروبا، فقد امتد ووصل إلى الولايات المتحدة الأميركية أيضاً، التي أخذت تتحسس هويتها، وتتلمس حدود هذه الهوية، وبدأت تتساءل عنها، على طريقة تساؤل صمويل هنتنغتون في عنوان كتابه (من نحن؟). . تحديات الهوية الوطنية الأمريكية) الصادر سنة 2004م.

هنتنغتون الذي حذر من قبل، من صدام الحضارات لافتاً النظر إلى التحدي

الخارجي، عاد محدّراً مما أسماه تحدي الهوية، لافتاً النظر هذه المرة إلى التحدي الداخلي، المتمثل في تزايد الأعداد الكبيرة من المهاجرين اللاتين الذين تجذبهم العولمة الاقتصادية، والذين باتوا يتحولون إلى تجمعات سكانية كبيرة، محافظين على هويتهم الخاصة، بما في ذلك لغاتهم التي يتخاطبون بها، ومتميزين بها من الهوية الأميركية، في ظل توقعات ترجح لهم أن يمثلوا غالبيات سكانية سنة 2050م لا أقل في بعض الولايات الكبيرة مثل كاليفورنيا، الوضع الذي يضع الهوية أمام تحدٍ خطير يستدعي عندئذ تساؤل هنتنغتون (من نحن؟).

هذه لعلها هي أبرز المحطات التي حصل فيها تطور وتجدد النقاش والحديث عن فكرة الهوية في المجال العربي الحديث، والتي بلغت ذروتها في ما نعصره اليوم، وذلك بتأثير موجة العولمة، التي جعلت العالم برمّته يتحسس هم الهوية، وتحولت من كونها تمثل همّاً خاصاً، إلى كونها تمثل همّاً عاماً عابراً بين المجتمعات الإنسانية كافة.

### - 3 -

## الهويات . بين الشمس واليقظة

ما يحصل اليوم من جدل ونقاش واسع وعابر بين الأمم والمجتمعات حول الهوية والهويات، في ظل تأثيرات العولمة، يمكن وصفه بالانفجار، انفجار الحديث عن الهوية والهويات، وذلك لشدة كثافته، واتساع مساحته، وتعدد لغاته، وارتفاع لهجته، وتنوع بيئاته.

هذا الانفجار في الحديث عن الهوية، جاء على خلفية ما تحمله العولمة من مخاوف وتهديدات تمس الهوية والهويات، ومع تواترها واطراد الحديث عنها، تظهر وكأنها مخاوف وتهديدات جازمة وقاطعة عند هذه الأمم والمجتمعات.

وقد تعددت صور التعبير عن هذه المخاوف والتهديدات التي جاءت بها العولمة، أو التي يمكن أن تجيء بها، من هذه الصور أن الهوية والهويات باتت معرضة لأحد الأشكال والأنماط الآتية: التنميط، التوحيد القسري، الأحادية، فرض الاتجاه الواحد، الذوبان، الانصهار، الاختراق، الغزو، الهيمنة، التميع، التلاشي، الزوال، الاقتلاع، التبعية، الاستتباع، التدخل في الخصوصيات، الغربية، الأمركة، ضرب

التنوع الثقافي، الاختزال، التعميم إلى غير ذلك من صور وأنماط آخذة في التكاثر والتزايد.

تكشف هذه الصور والأنماط من جهة، عن مدى الشعور والتنبه والتمسك بالهوية عند هذه الأمم والمجتمعات على اختلاف ثقافات ودياناتها ولغاتها، ودرجاتها في التمدن والتقدم، وتكشف من جهة أخرى، عن مدى الشعور الكبير والواسع بالمخاوف والتهديدات المنبعثة من العولمة، بغض النظر عن طبيعة التقييمات السائدة لهذه المخاوف والتهديدات، الحقيقية منها والمتخيلة، ونسبة درجة المبالغة فيها.

وقد التفت إلى هذه المبالغة الباحث الفرنسي جان فرانسوا بايار، واعتبر أن العالم الحديث بات يتسلط عليه وسواس وقلق عام يتعلق بالهوية، وحسب قوله (يتسلط على العالم الحديث وسواس تلاشي التمايزات، فهو يخشى توحيد الأشكال، ويشعر بالتالي بقلق عام متعلق بالهوية)<sup>(12)</sup>.

ومن ناحية اللغة والبيان، فإن هذه الصور والأشكال والأنماط من المخاوف والتهديدات، تحددت في تسميات وتعبيرات بالإمكان إعطاؤها صفة المصطلح والمفهوم، فهي ليست تسميات وتعبيرات عادية وعابرة، أو خالية من المعاني والدلالات، فكل واحدة منها لها حقلها الدلالي في ميادين الدراسات الاجتماعية والإنسانية.

لكن هذه المخاوف والتهديدات بهذه الصور والأشكال والأنماط، لا تعبر عن كامل الصورة، بقدر ما تعبر عن جانب واحد فيها، هو الجانب الطاعني بشدة، والجانب الآخر في الصورة يقع بعيداً عن هذه المخاوف والتهديدات، وبخلافها تماماً. ويتحدد هذا الجانب، في أن العولمة قد ساهمت في تنبيه الهويات إلى ذاتها، وأيقظتها من غفلتها التي كانت عليها، وأخرجتها من دائرة النسيان إلى دائرة التذكر، ودفعتها إلى رفض ما تراكم عليها من غبار الماضي، ووجدت هذه الهويات فرصتها في التعبير عن وجودها، وحقها في البقاء، والمطالبة بحمايتها، والدفاع عن حقوقها.

(12) أنطوني جينز، عالم جامح كيف تعيد العولمة تشكيل حياتنا، ترجمة: عباس كاظم وحسن كاظم، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2003م، ص33.

وتأكيداً لهذا الجانب، وترجيحاً لهذا المنحى، يرى عالم الاجتماع البريطاني أنطوني جينز أن العولمة تشكل (سبباً لإحياء الهوية المحلية في الكثير من أرجاء العالم، وإذا سألنا عن سبب مطالبة الاسكتلنديين بمزيد من الاستقلال عن المملكة المتحدة، أو عن سبب ظهور حركة انفصالية في مقاطعة كيبيك الكندية، فإننا لن نجد الجواب في تاريخها الحضاري فقط، إن الحركات القومية المحلية تظهر استجابة للنزوع نحو العولمة، إذ تتضاءل سيطرة الدولة)<sup>(13)</sup>.

ومن جانب آخر، ومع تطور الاهتمام بفكرة الهوية والهويات، ظهرت وتولدت وتواترت في المجال التداولي العربي والإنساني العام، الكثير من التسميات المتصلة بهذه الفكرة، والتي ما كان من الممكن أن تظهر وتولد في غير هذه الوضعيات، لكونها لفتت الانتباه بشدة إلى فكرة الهوية والهويات.

وكشفت هذه التسميات المتزايدة، عن تعدد طرائق النظر، وتنوع اتجاهات الفهم تجاه فكرة الهويات، وبشكل تحولت فيه هذه الفكرة إلى مادة وحقل للبحث، في سابقة لم تحصل من قبل بهذه الصورة، وبهذا النمط الكمي والكيفي، وبهذا الاتساع التداولي.

واللافت في هذه التسميات، أنها وردت بطريقة تكون بارزة، وتضعها في الواجهة، وتجعلها تستقطب النظر والانتباه، تأكيداً لأهميتها وحيويتها وجديتها، ولم ترد بطريقة مهملة وباهتة وهامشية، فقد تصدرت العديد من عناوين الكتب والمؤلفات العربية والأجنبية، واحتلت العديد من عناوين المقالات والدراسات.

من التسميات التي تصدرت عناوين بعض الكتب العربية والأجنبية، منها كتاب (أوهام الهوية) للباحث الفرنسي جان فرانسوا بايار الصادر سنة 1996م، وكتاب (الهويات القاتلة) للأديب اللبناني أمين معلوف الصادر سنة 1999م، وكتاب (مآزق الهوية) هذه التسمية وردت ضمن عنوان (حديث النهايات). فتوحات العولمة ومآزق الهوية) للناقد اللبناني علي حرب الصادر سنة 2000م.

(13) جان فرانسوا بايار، أوهام الهوية، ترجمة: حليم طوسون، القاهرة: دار العالم الثالث، 1998م،

كما تصدرت هذه التسميات، عناوين فصول بعض الكتب، مثل تسمية (قوة الهوية) التي وردت في كتاب عالم الاجتماع السياسي الأميركي مانويل كاستلز الموسوم (العصر المعلوماتي). . الاقتصاد والمجتمع والثقافة) الصادر سنة 1996م.

إلى جانب تسميات تصدرت عناوين بعض المقالات، منها مقالة (الهوية المنفتحة)، ومقالة (الهوية المزدوجة) نشرهما الدكتور جابر عصفور في كتابه (الهوية الثقافية والنقد الأدبي) الصادر سنة 2010م، بالإضافة إلى عناوين فرعية في مقالات نشرها الناقد المصري السيد ياسين مثل: (الهوية المشتتة)، و(الهوية المتخيلة)، و(الهوية المصنوعة)، ويمكن الاطلاع على هذه التسميات في كتابه (إعادة اختراع السياسة). . من الحداثة إلى العولمة) الصادر سنة 2006م.

وفي هذا النطاق كذلك، يمكن أن نضيف تسميات أخرى كثيرة، منها (الهويات الخائفة)، (الهويات الممزقة)، (الهويات المخترقة)، (الهويات الصامدة)، (الهويات الثابتة)، (الهويات الناقصة)، (الهويات الطاردة)، (الهويات المعتدلة)، (الهويات المتحجرة)، (الهويات المتطرفة)، (الهويات المتعصبة)، (الهويات المنغلقة)، (الهويات المنفتحة)، (الهويات المتسامحة)، (الهويات الصغرى)، (الهويات الكبرى)، (الهويات المركبة)، وغيرها.

هذه مجرد عينة على سبيل المثال وليس الحصر، وحتى هذه التسميات تصلح لإعطائها صفة المصطلح والمفهوم، لما لها من بنية تفسيرية وتحليلية ونقدية.

وما هو جدير بالإشارة، أن هذه الوضعيات أتاحت وتتيح أفضل الفرص السانحة لدراسة فكرة الهوية والهويات على اختلاف وتعدد صورها وتمثلاتها، أشكالها وأنماطها، تقدمها وتراجعها، قبضها وبسطها، تمددها وانكماشها، انفتاحها وعزلتها، وعن الحالات السلوكية التي تظهر عليها حين تعبر عن ذاتها، وتدافع عن نفسها، وتحمي وجودها، ومن جهة البيئات التي تظهر وتنشط فيها، سواء كانت هذه البيئات متقدمة أو متخلفة، زراعية أو صحراوية، حضرية أو بدوية، باردة أو حارة، منعزلة أو متصلة، سهلية أو جبلية، وغيرها.

لهذا فإن من المتوقع أن تكون الكتابات والدراسات الراهنة حول الهوية والهويات، من أهم وأنضج الدراسات المنجزة في هذا النطاق، وذلك نتيجة التراكم



الكمي والنوعي لهذا النمط من الكتابات والدراسات، ومع تطور أدوات وطرائق وخبرات التعامل مع هذه الفكرة، إلى جانب ما حصل لهذه الفكرة من ظهور وانكشاف جعلها تكون في أفضل حالات دراستها توصيفاً وتفسيراً وتصنيفاً واستشرافاً.

#### - 4 -

### الهويات . شروط ومتطلبات

أمام هذه الوضعيات الحرجة والقلقة، كيف تستطيع الهوية والهويات العبور الآمن، وتجاوز تحدي العولمة من جهة، واقتناص ما جاءت به العولمة من فرص من جهة أخرى، حتى تحافظ هذه الهويات على ثباتها وتماسكها، وتستمر في أداء وظائفها، لتحقيق هذا الغرض يمكن الإشارة إلى بعض الشروط والمقتضيات الأساسية، ومنها:

أولاً: لا بد من إدراك أن وضعيات الهويات ما قبل العولمة، هي غير وضعياتها ما بعد العولمة، والتغير الحاصل في هذا الشأن ليس طفيفاً وبسيطاً، أو حدساً وخيلاً، أو جامداً وساكناً، أو خاصاً وضيقاً، أو قابلاً للشك والتشكيك، أو خاضعاً للفرض والاحتمال، وإنما هو تغير فعلي وحقيقي.

وقد تعمّد الدارسون المبالغة في توصيفه، وذلك لشدة قوته وتأثيره واتساعه، فهناك من وصفه بالتغير الجارف، وهناك من وصفه بالتغير الكاسح، وهناك من وصفه بالتغير الجامح، إلى جانب من وصفه بالطوفان والانقلاب والانفجار، وغيرها من توصيفات تنتمي إلى هذا النسق من التسميات.

والأكيد أن التغير الذي حصل في عصر العولمة، لم يحصل من قبل في كميته وكيفيته على الإطلاق، ولهذا صح القول إن العالم بعد العولمة هو غير العالم قبلها، وأصبح النظر إلى العالم يتحدد على أساس المفارقة بين ما قبل العولمة وما بعدها.

وعلى الهويات أن تدرك هذا التغير الحاصل في العالم، الذي بات يؤثر في وضعياتها، ويبدل هذه الوضعيات بصورة تكاد تكون جذرية، ومن دون هذا الإدراك والتحسب والتفطن له، لن يكون بمقدور هذه الهويات الاستجابة لتحديات العولمة، وامتلاك القدرة على التواصل معها.

ثانياً: لم تعد العزلة والانغلاق خياراً ممكناً لحماية الهويات ذاتاً ووجوداً أمام تحدي العولمة، فقد تراجع هذا الخيار، ويكاد يتلاشى، ولم يعد يحتفظ بتأثيره وفاعليته كما كان في السابق، وذلك بعد أن أصبح العالم مفتوحاً بعضه على بعض، ومتداخلاً بين أجزائه، ومتصاعراً كما لو أنه على صورة قرية صغيرة، تتصاغر بمرور الوقت.

وليس هناك مكان للعزلة والانغلاق في ظل ما حدث ويحدث من تطورات متسارعة ومذهلة في شبكات الإعلام، وتكنولوجيا الاتصالات، التي استطاعت الوصول إلى كل زاوية في هذا العالم الواسع المترامي الأطراف.

وبتأثير هذه التطورات، لم تعد هناك أي نقطة مهما كان مكانها وبعدها وزاويتها، سواء كانت في سهل أو جبل، في بحر أو محيط، في بر أو صحراء، بعيدة عن الضوء، أو خارجة عن الصورة، أو عصية على المراقبة، أو متفلتة عن عدسة الكاميرا، وذلك في سابقة لم تحصل من قبل في تاريخ تطور المجتمع الإنساني، وبشكل يكشف عن مدى سطوة العولمة، وسعة تأثيرها، وقدرتها على تغيير صورة العالم.

والخروج عن العزلة والانغلاق لا يعني أبداً الارتداء في أحضان العاصفة، وفتح النوافذ أمام الرياح تهب من كل اتجاه وتفعل ما تشاء، أو تبني ما يعرف بسياسة الباب المفتوح من دون ضوابط وقيود، ورفع الموانع والحواجز كافة، فهذا السبيل لا يؤدي إلى الخروج عن العزلة والانغلاق، بقدر ما يؤدي إلى الفوضى والانفلات.

كما أن التفاعل والانفتاح لا يعني أبداً التساهل مع موجات التغيير أنى كان مصدرها، والتبسيط في التعامل معها، وخلق المسوغات التي تكشف عن سذاجة الوعي، وضعف الإدراك، ونقص الحكمة، فهذا السبيل لا يؤدي إلى التفاعل والانفتاح كما يظن، بقدر ما يؤدي إلى الفوضى والانفلات أيضاً.

مع ذلك تبقى القاعدة أن الهويات المنفتحة، هي أكثر قدرة على التواصل مع العولمة، من الهويات المنغلقة.

ثالثاً: حاجة الهويات إلى التجديد الذاتي، بوصفه شرطاً لا بد منه لمواجهة تحدي العولمة، والتحصن من هزاتها العنيفة، ولمواكبة تطوراتها السريعة، والاستفادة من حسناتها وفرصها الجمّة، ولكي تحافظ هذه الهويات على بقائها وثباتها وتماسكها.

والتجديد في هذه الهويات ينبغي أن يكون تجديداً ذاتياً نابعاً من داخل هذه الهويات، ومعبراً عن إرادتها المستقلة، ومتأطراً بحاجاتها الحقيقية، ومتحصناً من تأثيرات العولمة وضغوطاتها وإكراهاتها، وليس تجديداً مفروضاً عليها، أو نابعاً من غير إرادتها، أو مستجيباً لضغوطات خارجية، أو متأثراً بسياسات أجنبية، ولا أن يكون تجديداً منفلتاً أو فوضوياً أو متعجلاً تحركه رياح العولمة، وتعبث به، وتسيره حسب رغباتها وهواها.

والهويات القادرة على التجديد الذاتي، هي الهويات القادرة على التواصل مع العولمة، التواصل بمعنى القدرة على الاستفادة من فرص العولمة، والتحصن من مخاطرها، أو التقليل من هذه المخاطر، أما الهويات غير القادرة على التجديد الذاتي، فإنها هويات ستكون فاقدة للقدرة على التواصل مع العولمة استفادة وتحصناً.

رابعاً: ضرورة تبني سياسات وتشريعات الغرض منها حماية اللغة العربية، على اعتبار أن اللغة تمثل أحد أهم مكونات الهوية، فحماية اللغة تمثل حماية إلى الهوية وتحصنها لها، وقوة اللغة تضيف قوة إلى الهوية، وضعف اللغة ينعكس ضعفاً على الهوية.

وكثيراً ما يحدث أن يتم اختراق الهوية من بوابة اللغة، وهذا ما حصل مع لغات عدة في ظل ظروف خاصة، كظرف الاستعمار على طريقة ما حصل للجزائر مع الاستعمار الفرنسي الذي أجبر الجزائريين على تعلم اللغة الفرنسية، بجعلها لغة التعليم في المدارس والجامعات.

وفي ظل العولمة تتأكد الحاجة إلى سن تشريعات، وتبني سياسات وطنية وعربية، لحماية اللغة العربية، وتعزيز مكانتها في الميادين كافة، وخصوصاً عند الأجيال الجديدة.

وفي هذا النطاق ينبغي العمل على عودة الروح إلى مجامع اللغة العربية في مصر وسوريا والعراق، وبقية الدول الأخرى حتى تتحمل مسؤوليتها الكبيرة في هذا الشأن.

هذه بعض الشروط والمتطلبات الأساسية التي تمكن الهويات من تخطي تحدي العولمة من حيث الضرر، ومن اقتناص فرصها من حيث النفع.

# سؤال الهوية والاختلاف

د. عبد الواسع الحميري



تحاول هذه الدراسة طرح سؤال الهوية والاختلاف الإنساني بصيغته التالية : لماذا نختلف؟ وكيف نختلف؟ متضمناً : لماذا نختلف كأفراد؟ ولماذا نختلف كجماعات؟!

أ - أنختلف لأسباب كامنة فينا (ذاتنا)؟ أي :

- لأننا في أصل تكويننا مختلفون؟

- أو لأن ثقافتنا ومكونات شخصيتنا مختلفة؟

- أو لأننا كائنات نكون (ونتكون) في أكوان مختلفة؟

- أو لأن رغباتنا ومصالحنا مختلفة؟

ب - أم نختلف لأسباب خارجة عنا؟ أي لأسباب كامنة في شبكة العلاقات التي

تربطنا بغيرنا؟ أي لأن مصالحنا مختلفة ومتناقضة، من جهة، ولأن ما نسميه

الحقيقة أو الواقع؛ حقيقة وواقع كل ما يقع خارجاً عنا، مما يجب علينا رؤيته

أو إدراكه (أو التفاعل معه) عبر وسائل الإدراك القائمة في كل متنا- يتبدى في

عين كل متنا مختلفاً عنه في عين الآخر؟ ولكن ما الحقيقة وما الواقع؟ ماذا يقول

القرآن وحقائق العلم، ومشاهدات الواقع عن هذه القضايا الإشكالية؟ أو

الأخرى، كيف يجيب عن مثل هذه التساؤلات المهمة والمؤرقة<sup>(1)</sup>؟

(1) وهنا يجب الإشارة إلى أنّ الاختلاف؛ اختلافنا قد يكون راجعاً إلى أسباب كامنة فينا نحن ذواتنا، وقد يكون راجعاً إلى أسباب خارجة عنا، أي تتعلق بوضعنا في إطار شبكة العلاقات التي تربطنا ببعضنا ببعض، أو بوضع الشيء الذي نختلف حوله، حقيقة الشيء أو التص أو الوضع أو الظاهرة التي نختلف حولها، أو بوضعنا نحن في سياق علاقتنا بكل ذلك، وهي أسباب تتعلق بمدى وضوح أو غموض أو التباس الشيء الذي نختلف حوله، كما أنّها قد تتعلق بزواوية رؤيتنا له أو بطبيعة المسافة التي تفصلنا عنه، أو بالغاية أو المقصدية التي تجعلنا ننظر إليه.

هذه الأسئلة وأسئلة أخرى هي ما حاولت هذه الدراسة الإجابة عنها في محورين

رئيسيين:

- في المحور الأول: لماذا نختلف؟
- وفي المحور الثاني: كيف نختلف؟ متضمناً كيف نبني كينونة التفرد والاختلاف؟
- وما مرجعيات الاختلاف؟ وما آليات حسمه:

وحتى تتمكن من الإجابة عن السؤال الأول: لماذا نختلف؟!، يلزمنا الانطلاق من سؤال آخر، يمكن صوغه على النحو الآتي: أين نكون؟ وكيف نكون؟ بمعنى أين تتحقق كينونتنا التي بها نكون ذاتنا- حسب التصور القرآني لهذه القضية أولاً؟ أنكون في أفق الاختلاف (والتعارض) مع الغير؟ أم نكون في أفق الائتلاف والتطابق مع الغير؟ أين كان الإنسان قديماً؟ وأين صار حديثاً؟ وهل الاختلاف شرط حضور/وجود؟ أم شرط غياب/عدم؟ ومن ثم، هل المطلوب:

- 1 - إلغاء الاختلاف؟ (وإن كنا نعتقد أنّ من شأن إلغاء مبدأ الاختلاف أنّه يتضمّن - بالضرورة- إلغاء مبدأ الآخر؛ كوجود وكفكر)؟!
- 2 - أم كبت الاختلاف؟
- 3 - أم تلطيف الاختلاف؟
- 4 - أم الاعتراف بالاختلاف والتعامل معه بشكل سلبي، أي بوصفه ظاهرة مفروضة علينا (من خارجنا) ولا محيد عنها؟
- 5 - أم الاعتراف بالاختلاف والتفاعل معه بشكل إيجابي، أي بوصفه ظاهرة إيجابية تثري الحياة الإنسانية، وتساهم في النهوض بها؟!

## الاختلاف في القرآن الكريم

### -1-

### من الوحدة إلى التعددية

وحتى نتمكن من التدرج في الإجابة عن السؤال الأول: لماذا نختلف؟ يمكن القول: إن القرآن قد نظر إلى مسألة الاختلاف؛ اختلاف الكينونة الإنسانية بوصفها:

### -1-

- أولاً: شرط التحوّل الحضاريّ من مرحلة البدائية أو القطيعية إلى مرحلة المدنية والحضارة، أو بوصفها أحد أهمّ مظاهر هذا التحوّل الثقافيّ والحضاريّ في أيّ أمة من الأمم. وقد دلّ على هذا المعنى دلالة إشارة قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: 213].

حيث تتضمّن الآية الإشارة إلى عدد من حقائق الوجود الإنسانيّ، لعلّ أهمّها:

- الحقيقة الأولى: تتضمّن الآية تقرير حال الإنسانية، في بداية نشأتها، قبل نزول الوحي وبعث الرّسل إليها بالبشارة والتّذارة، وأنّها لم تكن تعرف الخلاف والاختلاف؛ إمّا بحكم أنّها كانت على الفطرة أو على ملّة واحدة، هي الكفر والضلال، وإما لأنّها كانت على طريقة واحدة في الحياة وسبل العيش، وفي التّفكير والمعرفة، أي إنّها كانت بمثابة القطيع من الماشية تبحث عمّا يحقّق وجودها الماديّ أو الفيزيائيّ (البيولوجيّ). حيث الإنسان في هذه المرحلة لم يكن سوى كائن بيولوجيّ يعيش حياة بهيميّة قطيعيّة، دون منطق أو نظام، اللهمّ إلّا نظام الحياة الفطريّة البيولوجيّة أو البهيميّة أو الجسديّة (الغريزيّة) الذي يخضع لمنطقه القطيع.

- الحقيقة الثانية: أنّ المراد بالنّاس - في الآية - الجنس كلّهُ أو البشر في عمومهم، في مرحلة معيّنة من حياة البشريّة، هي مرحلة ما قبل بعث الرّسل وإنزال الكتب، وذلك بحكم أنّ (أل) في (النّاس) لاستغراق الجنس، وهي هنا لمطلق العموم، بحيث تشمل البشر كلّهم.



قيل المراد: كان (حقيقة) النَّاس الذين هم الجنس كلّه، (بمثابة) أمة واحدة في خلوّهم من الشرائع وجهلهم بالحقائق، لولا أن منّ الله عليهم وتفضّل بإنزال الكتب وإرسال الرّسل، وعلى هذا فإنّ «كان» لا تكون هنا دالة فقط على حال الإنسان في الماضي ومختصة به، بل تكون دالة على حال الإنسان في مطلق الزّمان، كما هو حالها في نحو قوله تعالى ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [النساء: 96] التي تردّد ورودها في الكثير من سور القرآن الكريم<sup>(2)</sup>.

- الحقيقة الثالثة: يوحي لفظ (التبيين) الدال بذاته على العموم والاستغراق، معطوفاً بحرف (الفاء) الدال بذاته على التراخي، في قوله: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ﴾ [البقرة: 213] أنّ بعثة جميع الأنبياء جاءت متأخرة عن كون النَّاس أمةً واحدةً، وأنّ الاختلاف في حياة البشرية لم يطرأ إلاّ بعد بعث الرّسل وإنزال الكتب إليها لأجل هدايتها، وهذا يقتضي أنّ تلك الوحدة المتقدّمة على بعثة جميع الشرائع لا بدّ وأن تكون وحدة قائمة على أسس مشتركة، أي قائمة بمقتضى شرعة غير مستفادة من الأنبياء، فوجب أن تكون بمقتضى شريعة مستفادة من العقل<sup>(3)</sup>، وأيضاً فالعلم بحسن شكر المنعم، وطاعة الخالق والإحسان إلى الخلق، والعدل، مشترك فيه بين الكلّ، والعلم بقبح الكذب والظلم والجهل والعبث مشترك فيه بين الكلّ، فالأظهر أنّ النَّاس كانوا في أوّل الأمر على ذلك، ثمّ اختلفوا، بعد ذلك، لأسباب منفصلة عنهم. ما يحتمّ علينا أن نسأل:

لكن لماذا لم يكن الاختلاف واقعاً أو حاصلًا في حياة الإنسانيّة إلاّ بعد بعث الرّسل وإنزال الكتب من السّماء فقط، أي بعد نزول الهدى وسطوع نور الوحي، ولم يكن قبل ذلك؟ بتعبير آخر: لماذا كان النَّاس أمةً واحدةً على الضلال، أو الأحرى لماذا توحدت البشرية في طريق الضلال قبل سطوع نور الوحي، لتختلف بعد ذلك وتفترق؟ هل يعود السبب إلى داء في نفوس البشر (الغيرة، الحسد، مثلاً على نحو ما حدث لابني آدم حين قرّب أحدهما قرباناً فتقبّل منه، وقرّب الآخر فلم يتقبّل منه، ما حفز هذا الآخر على قتله)؟ أم يعود إلى اختلاف ما دعت إليه الرّسل ممّا تضمّنته الكتب المنزلة

(2) ينظر: المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: (1 / 272).

(3) نفسه: 6 / 372

معهم من أنظمة حياة ومعرفة مختلفة عن أنظمة الحياة الإنسانية التي كانت سائدة فيما قبل؟ أم يعود إلى شيء آخر يقع خارج نفوس البشر، وخارج ما دعت إليه الرّسل؟ (في شبكة العلاقات التي تنشأ بين البشر وتصارع مصالحهم) هذا ما ستسعى هذه الدراسة إلى الكشف عنه.

- الحقيقة الرابعة: تتضمن الآية الإشارة إلى أنّ من أخصّ خصائص المجتمعات البدائية: غياب الأفراد (أو الأحرى مفهوم الفردية) عن عالمها، حيث الفرد في مثل هذه المجتمعات مجرد جزء من كلّ اجتماعي، هو مَنْ نحيل عليه، بطريقة واعية أو لاواعية، بضمير المتكلم الجمعي (نحن)، وهو مجرد جزء تابع لذلك الكلّ الاجتماعي، وليس جزءاً مكماً له، أو متكاملًا معه؛ لأنّ من سمات الكلّ الاجتماعي، في مثل هذه المجتمعات البدائية، أنّه يأخذ صيغة الحضور الكليّ أو المطلق؛ فهو كليّ المعرفة، كليّ القدرة؛ كليّ الحضور والفاعلية.

وبما أنّ الفرد في مثل هذه المجتمعات مجرد جزء من كلّ؛ كليّ المعرفة؛ كليّ القدرة؛ كليّ الحضور والفاعلية، فهذا يقتضي أنّ الأنا الفردية تغدو مجرد أداة وظيفية عضوية؛ وجودها أداتيّ (بمعنى وجود لغيره) وظيفيّ (أي لما يحقّق مصلحة الكلّ)، وليس وجوداً لذاته، وهنا تصبح ماهية الأنا الفردية جزءاً من ماهية أخرى؛ كلية، مطلقة، متعالية، هي ما نسميه بالأنا الجماعية، بوصفها أنا العشيرة أو أنا القبيلة، أو أنا الأمة أو أنا الفئة أو الطائفة، أو الحزب، أو التنظيم الذي ينتمي إليه الفرد، لذلك تبدو الجماعة أو المجموعة الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد البدائيّ، هي رمز هويته الإنسانية، رمز وجوده الإنسانيّ الحقيقيّ، وتصبح شروط الانتماء إليها هي شروط التّحقّق الإنسانيّ في أسمى مظاهره.

وبمقارنة سريعة بين الكائن البدائيّ، والكائن الحضريّ، يتبيّن أنّ الكائن البدائيّ ينتمي إلى كون اجتماعيّ هو بمثابة كيان مغلق، أو بمثابة كيان كيانيّ جسديّ (هرميّ له: رأس + جثة + أطراف = مغلق). أمّا الكائن الحضريّ فينتمي إلى كون اجتماعيّ مفتوح هو بمثابة نسيج من العلاقات السوسيو-سياسية-ثقافية - اقتصادية، أو بمثابة إطار كليّ مفتوح يرتبط عبره الكائن الفرد أو من خلاله، بشبكة من العلاقات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية المفتوحة، وهي، في الجملة، علاقات ديناميّة متحوّلة؛ لا علاقات رحم وقربى، كما هي الحال بالنسبة إلى الكائن البدائيّ.

- الحقيقة الخامسة: وتعلّق بموضوع الخلاف أو بحقيقة الشيء الذي اختلف فيه الناس، وأنّه قد كان أو قل: قد وقع أو تعلّق بحقيقة الكتاب المنزل عليهم من السماء: أحقّ هو أم باطل؟ أمزل هو من عند الله، أم هو من كلام البشر؟ ولم يختلفوا في فهم الكتاب، وطرائق تأويله؛ لأنّ مثل هذا الاختلاف الأخير - إن كان هو بالفعل ما وقع - فإنّه يعدّ شرط بشريّتهم الواعية والمسؤولة، ويعتبر حقاً مشروعاً من حقوق كلّ البشر.

- الحقيقة السادسة: أنّ الخلاف المذموم في القرآن هو الخلاف المتعلّق بأصول العقائد والأديان، أو الذي يستهدف التشكيك في أصول العقائد والأديان، فضلاً عن كونه الخلاف الحاصل بعد ظهور الحق وانكشاف الحقائق، أو أقله، بعد حصول العلم اليقيني بها. وبما يؤكّد أنّه لا يجوز أن يختلف الناس حول ما يمثّل وجوده شرط وجودهم المؤتلف. على معنى أنّه لا يجوز أن يختلف الناس حول أيّ ثابت من ثوابت الدين والعقيدة والوطن، كقضيّة الوحدة الوطنيّة مثلاً، وضرورة العيش المشترك والسلمي: وهل يعدّ ذلك ضرورياً أم لا؟<sup>(4)</sup>.

- الحقيقة السابعة: يشير قوله تعالى ﴿وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [البقرة: 213] إلى واحدة من أهمّ مرجعيّات حسم الاختلاف بين أفراد الأمة وجماعاتها: هي مرجعيّة النّص؛ نصّ الكتاب المنزل.

- الحقيقة الثامنة: أنّ هدايته تعالى مرتبطة أو مرهونة بمن اختار طريق الإيمان به تعالى والتّصديق بما أنزل على رسله، أي بمن آمن بأصول العقائد والأديان، وعقد العزم على السير في طريق الالتزام والعمل بمقتضى ما جاء في تلك الكتب، لأنّ المراد بقوله: ﴿فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البقرة: 213] فهدى الله الذين آمنوا بالكتاب المنزل من السماء إلى معرفة وجه الحقّ واكتشاف الحقيقة، أمّا الذين اختلفوا في أصل الكتاب ولم يؤمنوا بهذا الأصل، فلم يهدهم تعالى، كي يصلوا إلى معرفة وجه الحقّ لما اختلفوا فيه من الحقّ بإذنه تعالى.

- الحقيقة التاسعة: يشير سياق الآية إلى أنّ التّوحيد والهدى والصّلاح هي الفطرة

(4) وهل هي وحدة مشروطة مثلاً بوحدة الأرض أم لا؟ هل يشترط لوحدة الكيان الاجتماعيّ وحدة المكان

أو وحدة الأرض التي نعيش عليها، أم لا يشترط ذلك؟

التي فطر الله الناس عليها حين خلقهم، وأنه ما غشّى هذه الفطرة إلاّ تلقين الضلال وترويح الباطل، وأنه تعالى ما بعث الرّسل ولا أنزل الكتب إلاّ لإصلاح الفطرة وتهذيبها وإزالة ما علق بها من أوشاب (أي لإصلاحها إصلاحاً جزئياً)، لذلك كانت مناهج هدايته تعالى للناس مختلفة باختلاف مصالح البشر، من جهة، وباختلاف أهليّتهم ومدى قابليّتهم للتفاعل مع تلك المناهج، من جهة ثانية، فكان من الأنبياء الميسّر، وكان منهم المعسر (أو المغلظ)، وكانت بعثته ﷺ لإكمال مسيرة ذلك الإصلاح، وإعادة الناس إلى الوحدة على الخير والهدى، وذلك معنى قوله تعالى: ﴿فَهَدَىٰ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا...﴾ [البقرة: 213]. الخ..

- الحقيقة العاشرة: كما يشير سياق الآية أيضاً إلى أنّ سبب إصرار هؤلاء الكفار على كفرهم وعنادهم وعدم الانصياع لمرجعية نصّ الكتاب المنزل هو البغي والتحاسد والتنازع في طلب الدنيا ومن ثم الرغبة في تجاوز منطق الحق والحقيقة، ومن هنا جاءت هذه الآية لتبين أنّ هذا المعنى غير مختصّ بهذا الزّمان، بل هو حاصل في كلّ الأزمنة.

## -2-

### وبوصفه (الاختلاف) ثانياً: علّة الخلق وغايته

ونفهم هذا المعنى من قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١٧٨﴾ إِلَّا مَنْ رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (6).

يحب التوقف عند الآتي:

- دلالة الفعل جعل، انطلاقاً من السؤال: ما المراد بفعل الجعل هنا؟

- دلالة فعل المنفي (لا يزالون مختلفين) وهل المراد: لا يزالون مختلفين في

(5) لجعل الناس في أصل الخلقة والتكوين.

أو لهداهم ووقفهم كي يسيروا في طريق التوحيد.

(6) سورة هود: 118 - 119.

أصل خلقتهم وتكوينهم؟ أم المراد لا يزالون مختلفين في فعالهم وتصرفاتهم، أو في نوازعهم وتصرفاتهم؟ أو في أهدافهم وسبل عيشهم؟

- دلالة الاستثناء بإلا (إلا من رحم ربك).

- دلالة الجملة التعليلية (ولذلك خلقهم) وهل هي جملة تعليلية للرحمة أم لاستمرار الاختلاف ودوامه؟ بمعنى هل خلقهم من أجل رحمته بهم أو ليرحمهم أم خلقهم ليختلفوا ويستمر خلافهم ويمتد؟

- دلالة الجملة التذيلية ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لِأَمْلَانِ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: 119] انطلاقاً من السؤال: ما علاقة هذه الجملة بما تم تقريره فيما سبق من حقائق؟ هل تتضمن حثاً على الاختلاف أم ذمماً له وتهديداً بعاقبته؟

حيث تتضمن الآية الإشارة إلى عدد من حقائق الوجود الإنساني، لعل أهمها:

- الحقيقة الأولى: تقرّر الآية حقيقة من حقائق الوجود الإنساني عموماً، وأنه في الأصل وجود مختلف، أو محكوم بمنطق الاختلاف، أو الأخرى متحقق في أفق الاختلاف وليس في أفق الائتلاف، بدلالة:

- قوله: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: 118]، الذي يشير إلى أنّ الاختلاف شأنهم ودينهم، منذ كانوا قديماً، أي منذ بدء الخليقة، وسيظلون كذلك ما بقي منهم أحد. - وبدلالة اللام المفيدة للتعليل في قوله: ﴿وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: 119]، كما سيأتي.

- الحقيقة الثانية: أنّ مشيئته تعالى اقتضت - بمقتضى حكمته السابقة في الأزل - ألا يكون الناس أمةً واحدةً، بل جعلهم تعالى مهيين بأصل خلقتهم وتكوينهم (وجودهم الخلقى أو التكويني = الفطري) وبطبيعة وجودهم الحياتي أو المعاشي، لأن يكونوا مختلفين، لأنّ معنى قوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [هود: 118] أنّه تعالى لم يشأ أن يجعل الناس أمةً واحدةً، لذلك حكم عليهم أو سبق قضاؤه فيهم في الأزل: ضرورة أن يختلفوا، أو أن تتحقق كينونتهم البشرية في أفق الاختلاف والتمايز أو التفرّد، وليس في أفق الائتلاف والتطابق مع الغير.

- الحقيقة الثالثة: أنّ المراد بقوله: ﴿لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [هود: 118] لصيرهم

في أصل خلقتهم وتكوينهم أمةً واحدةً، أو لوحدهم وهداهم أو جمع قلوبهم وعقولهم على رأي واحد، أو لوحد هويتهم وماهيتهم حول موقف واحد موحد في كل قضية من القضايا التي يختلفون حولها، أو لجعل كلمتهم واحدة. أو لجعلهم على طريقة واحدة في الإيمان مفطورين على الطاعة كالملائكة، أو لصيرهم في خلقتهم وتكوينهم على نحو يجعل منهم أمة واحدة.

- الحقيقة الرابعة: أن المراد بقوله: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْلِيفِينَ﴾ [هود: 118] لا يزالون مختلفين في أصل خلقتهم وتكوينهم، أو في طبيعة وجودهم وتشابك مصالحهم أو في موافقهم وآرائهم حول ما يهمهم من قضايا مشتركة. أو لا يزال وجودهم الإنساني وجوداً مختلفاً أو متحققاً في أفق الاختلاف والتفرد؛ أعني في أفق اختلاف كل منهم عن الآخر في جنس الإرادة والعمل الذي يعمله. وهذا يقتضي أنهم لا يزالون متفاوتي القدرات والإمكانات في التزام طريق الحق ومعرفة الحقيقة، بحيث هيأ لكل منهم أن يختار الطريق التي (يراهم مناسبة في الوصول إليه تعالى) تبعاً لشهواته وتفكيره أو الأحرى تبعاً لما انطوى عليه من قوة الإدراك والإرادة والشهوة، فمن صحت بصيرته بالحق، وقويت عزمته على التزام طريقه، فقد سار في طريق الحق، وعمل بمقتضى الهدى، ومن ضعف إدراكه للحق وخارت عزمته في اتباع طريقه فقد هلك وخسر.

- الحقيقة الخامسة: أن الاختلاف يعد شرط الخلق وعلته، ومن هنا جاء قوله: ﴿وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: 119] المراد: من أجل الاختلاف المفضي إلى التمايز، وثراء الحياة بالتعدد والتنوع.

- الحقيقة السادسة: تضمنت الآية نفي الاضطرار عن الإنسان، مقابل إثبات مبدأ الاختيار، بمعنى نفي أن يكون تعالى قد أراد اضطرار الإنسان على الاتفاق في اختيار دين الإسلام، ونفي الاضطرار يعني إثبات مبدأ الاختيار، اختيار الإنسان طريق الهداية أو طريق الزبغ والضلال.

- الحقيقة السابعة: ونفهمها من قوله: ﴿إِلَّا مَنْ رَجَمَ رَبُّكَ﴾ [هود: 119] الذي يشير إلى أن الاختلاف هو بالضرورة طريق الأكثرية من الناس، وأن القليل من الناس، هم الذين لا يختلفون، فكأنه تعالى أراد أن يقول: إن القليل من الناس هم الذين لم يرد لهم تعالى أن يختلفوا حتى لا يشقوا (أن يتوتروا ويقلقوا جراء اختلافهم) باختلافهم، أو بإرادة الاختلاف عن الآخرين.

## - 3 -

## وبوصفه ثالثاً: شرط التنافس والسبق الإنساني

ونفهم هذا من قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْنَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: 48].

حيث تتضمن الآية الإشارة إلى عدد من حقائق الوجود الإنساني، أهمها:

- الحقيقة الأولى: أن اختلاف الإنسانية ناجم عن تعدد (أو اختلاف) الشرائع والمناهج السماوية، أي من تعدد أنظمة الحياة التي دعت إليها الرسل، فضلاً عن أنظمة المعرفة والتفكير ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48].

- الحقيقة الثانية: أن تعددية أنظمة الحياة التي دعت إليها الرسل جاءت استجابة طبيعية لتعددية الحيوانات التي تحيها المجموعات البشرية عموماً.

- الحقيقة الثالثة: أن اختلاف الناس قد يكون ناجماً عن اتباع الهوى، وعدم الرغبة في معرفة الحق والتزام سبيله.

- الحقيقة الرابعة: يشير قوله: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْنَاكُمْ﴾ [المائدة: 48] إلى أنه تعالى لم يشأ جعلنا أمة واحدة، لأنه يريد أن يبلونا أو أن يختبرنا فيما آتانا من نعم وأفضال مشتركة، أو فيما منحنا أو أودع فينا من إمكانات الاختلاف والتفرد أو التفاضل (التنافس والسبق)، وأينا يحسن استثمار تلك الإمكانيات المودعة فينا، أو يسيء استثمارها، وهذا يقتضي أن الاختلاف معلول بالابتلاء، أو أن الابتلاء بمعنى الاختبار هو العلة الأساسية من الاختلاف). وقد دل على المعنى نفسه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلِتَسْتَلْزَنَ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 93] وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَدِيِّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [الشورى: 8] وقوله: ﴿وَلَوْ لَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقْفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾ [الزخرف: 33]. فهذه الآيات جميعاً تشير إلى نفي مبدأ الاضطرار عن الإنسان في

مقابل إثبات مبدأ الاختيار وأنه تعالى لم يشأ جعل الناس أمة واحدة، لأنه أراد أن يجعلهم أحراراً مختارين . .

- الحقيقة الخامسة: يشير لفظ (الخيرات) بصيغة الجمع، إلى وجوب فتح مجال التنافس والسبق الإنساني على المتعدّد واللانهائي، أي على كلّ ما فيه خير الأمة أو الجماعة التي ننتمي إليها ونسعى إلى النهوض بها، وعدم حصر مجال التنافس والسبق في مجال أو عدد محدود من المجالات كالمجال السياسي مثلاً أو الاقتصادي، لأنّ من شأن حصر مجال التنافس والسبق الإنساني في مجال أو مجالين فقط أنه يحيل مجال التنافس والسبق إلى مجال صراع بين القوى أو الأفراد المتنافسين وتبديد طاقتهم في غير ما فائدة أو نفع .

- الحقيقة السادسة: تؤكد الآية حقيقة الوجود الإنساني وأنه محكوم بمنطق التّنوع والاختلاف، إذ كيف يطلب تعالى ممّن تتساوى إمكاناتهم في أصل الفطرة والتكوين أن يتسابقوا، أو الأحرى كيف يمكن لنا أن نستبق أو نتسابق في فعل الخيرات، إن لم نكن في أصل الفطرة والتكوين متفاوتي القدرات والإمكانات؟ كيف يمكن لمن توحدت إمكاناتهم في فعل الخيرات أن يتسابقوا في إنجاز ذلك الفعل؟ أليس السبق أو الاستباق مشروطاً بالتفاوت والاختلاف، أو بإمكانية على الأقلّ، وإلاّ فكيف يتسابق المتسابقون، وما شرط التسابق في أيّ شيء، أو في أيّ مضمار؟ أليس التسابق مشروطاً بتكافؤ القدرة عند الأشخاص المتسابقين، لاكتشاف فائض القدرة عند الشخص السابق؟!

إنّ العلة الرئيسة من وراء عملية خلق الإنسان إنّما تكمن في الاختلاف، بوصفه إمكانية منافسة وسبق؛ فكأنه تعالى لم يخلق الناس إلاّ لكي يتفاضلوا ويتميزوا فيما بينهم، أو لكي يتسابقوا في فعل الخيرات، واجتناب الشرور والسيئات، فيظهر السابق على غيره. وهذا يقتضي أنه لولا إمكانية التفرد والاختلاف القائمة فينا بالقوّة أو بالفعل لما كلّفنا تعالى اجتراح فعل السبق أو التنافس، فيما بيننا، أي بأن يسبق أو ينافس بعضنا بعضاً في فعل الخيرات واجتناب السيئات .

إنّ إمكانية السبق أو المنافسة التي أمرنا تعالى بالعمل على تحقيقها أو التي طالبنا تعالى بها، مشروطة بإمكانية اختلافنا بعضنا عن بعض، إذ لولا تفاوت الإمكانيات واختلافها لما كان ثمة سبق من أيّ نوع وعلى أيّ مستوى .



## اللسان . . الثقافة . .

### الهوية . . العالم

إذا كان القرآن الكريم قد تضمّن إشارات مجملة إلى بعض أهم أسباب الاختلاف ودوافعه والحكمة منه، فإنّه يمكن تفصيل القول في تلك الأسباب على النحو الآتي:

- اختلاف أنظمة التفكير وأنظمة التعبير لكلّ منا:
- اختلاف نوازعنا ودوافعنا (عواطفنا = حيواتنا الداخليّة):
- اختلاف مواقعنا في شبكة العلاقات التي تربطنا بغيرنا:
- اختلاف ألسنتنا، ليس في إطار الجماعات المختلفة فقط، بل في إطار الجماعة الواحدة، ذلك أنّه ما من فردين - مهما تكن صلة القرابة بينهما - يمكنهما أن يتحدّثا باللغة نفسها تماماً، لأنّه لا يمكن أن يتوافر لهما القدر نفسه من التجارب والخبرات باللغة.

- اختلاف الحيز متعدّد الأبعاد، ذلك أنّ كلّ مجتمع يستند في بنيته - من المنظور اللغوي الاجتماعي - إلى حيز متعدّد الأبعاد، يتمّ تصنيف الناس فيه أو من خلاله بحسب الأبعاد التالية: السن، مسقط الرأس، الطبقة الاجتماعيّة أو (المهنة) والجنس . . "

وهذا يعني:

- أنّنا نختلف (كأفراد) لأنّ لكلّ منّا مفهوماً ذاتياً ديناميكياً متحرّكاً (عن العالم) الذي نختلف حوله، وهو مفهوم نكتسبه خلال مراحل حياتنا المختلفة. ولأنّ لكلّ منّا مثلاً أعلى ذاتياً يسكننا ويوجّه وعينا وإرادتنا وسلوكنا، ولأنّ في كلّ منّا جزءاً منتظماً لا دينامياً، وجزءاً آخر ديناميكياً (بسببه يحدث التوتّر والصراع في أعماق كلّ منا)، لذلك يجب جعل الجزء الديناميكي منتظماً بالتدرّج؛ بحيث يكون التغيّر - الحاصل في حياتنا - تدريجياً، أي بشكل بطيء وغير مفاجئ، وهو ما يحتمّ علينا التعامل مع ذواتنا (حديثاً إليها وعنّها) بصورة إيجابية، وتحاشي بعض الإيحاءات السلبية، مثل: لو، سأحاول . . . "

فنحن نختلف إذن لأنّ لكلّ منّا نسق تفكيره الخاص وإطاره المفاهيمي الخاصّ الذي يتحدّد عن طريق موطنه الاجتماعي<sup>(7)</sup>. وهو إطار قد يأخذ طريقه - لاسيما في مراحل الأزمات أو الثورات (التحوّلات التاريخية) - إلى التصدع، ومن ثمّ إلى الانهيار الكامل، حين يحلّ محلّه إطار آخر<sup>(8)</sup>.

وهذا يعني أنّ من بين أهم أسباب اختلافنا كأفراد: اختلاف معتقداتنا وهيمنة الأفكار في حياتنا: فمعلوم أنّ العالم محكوم بالأفكار: بالأفكار الجيدة والسيئة كليهما، وبالتالي فهو محكوم بمنطق أولئك الذين ينتجون تلك الأفكار<sup>(9)</sup> التي تساهم في تشكيل معتقداتنا المختلفة. يقول أفلاطون مؤكداً هذه الحقيقة: «لا توجد أرضية مشتركة بين هؤلاء الذين يعتقدون هذا وأولئك الذين لا يعتقدون، بل إنهم من منظور آرائهم لا بدّ بالضرورة أن يزدري كلّ فريق منهما الفريق الآخر»<sup>(10)</sup>. وهذا يقتضي أنّ الصدق/ الحقيقة تختلف من إطار إلى آخر<sup>(11)</sup>. وأنّ المعرفة لا تنمو بالكلية إلاّ في أفق الاختلاف.

لذلك نجد أنّ منهج العلم، بوصفه منهج المناقشة التّقديّة هو الذي يجعل من الممكن لنا<sup>(12)</sup> أن نعلو ليس على أطرنا المكتسبة من الثقافة فقط، بل أيضاً على أطرنا الفطريّة، هذا المنهج يجعلنا نعلو، ليس على حواسنا فقط، بل أيضاً على منحنا الغريزيّ جزئياً نحو اعتبار العالم كوناً من الأشياء المحدّدة وخصائصها، فمنذ عهد هيراقليطس وجد الثوريّون الذين ما انفكوا يؤكّدون أنّ العالم يتألّف من عمليّات (ذهنيّة)، وأنّ الأشياء هي أشياء في المظهر فقط، وأنّها في الحقيقة (مجرّد) عمليّات ذهنية ليس إلاّ، الأمر الذي يكشف كيف يستطيع التفكير التّقديّ أن يتحدّى الإطار ويعلو عليه، حتى لو كان الإطار ضارباً بجذوره ليس في اللّغة المتعارف عليها فقط، بل في عمق حياتنا الوراثة<sup>(13)</sup>.

(7) (ينظر: أسطورة الإطار: 75).

(8) (ينظر: نفسه: 83).

(9) (نفسه: 217).

(10) (نقلًا عن أسطورة الإطار، ص 59).

(11) نفسه.

(12) أسطورة الإطار ص 87.

(13) أسطورة الإطار: 88.

إننا جميعاً نكتسب قيمنا أو معظمها من بيئتنا الاجتماعية، غالباً بمجرد المحاكاة، نأخذها عن الآخرين وحسب، وأحياناً عن طريق رد فعل ثوري لقبول قيم، وفي أحيان أخرى- وإن تكن نادرة للغاية- عن طريق الفحص التقدي لتلك القيم ولبدائلها المحتملة<sup>(14)</sup>.

وهذا يعني أننا نستطيع- حسب بيكون- أن نظهر عقولنا كما نشاء من الانحيازات، وأن نتخلص، بالتالي، من كل الأفكار أو النظريات السابقة على البحث العلمي والممهدة له<sup>(15)</sup>.

غير أنه يجب الإشارة هنا إلى أن العقل الذي يمكن تطهيره على النحو الذي أشار إليه بيكون- لا يعدّ عقلاً خالصاً فقط، بل يعدّ عقلاً فارغاً. فنحن نعمل دوماً وفق نظريات جاهزة، حتى وإن لم نكن على وعي بها، لذلك فلا يوجد شيء من قبيل الملاحظة الخالصة التي دعا إليها بيكون، أي ملاحظة بدون مكونات نظرية، كل ملاحظة- خصوصاً كل ملاحظة تجريبية- هي تأويل للوقائع، في ضوء نظرية أو أخرى<sup>(16)</sup>. فقط يمكن قبول الملاحظات أو التجارب كتأييد للنظرية (أو الفرض أو التقرير العلمي) أو فيما إذا كانت هذه الملاحظات أو التجارب بمثابة اختبارات قاسية للنظرية، أو بعبارة أخرى إذا ما كانت قد نجمت عن محاولات جادة لتفنيد النظرية<sup>(17)</sup>.

## اختلاف أهوائنا

إن من بين أهم أسباب اختلافنا كأفراد: اختلاف أهوائنا (أي اختلاف ميولنا ورغباتنا، أو اختلاف حياتنا الداخلية): حيث يعرف الهوى بكونه عاطفة عاتية تستبد بعقل الإنسان وتقوضه<sup>(18)</sup>. وقد نظر باسكال إلى الأهواء بوصفها نقيضاً اجتماعياً ينبغي

(14) (نفسه: 97).

(15) أسطورة الإطار ص 113، 114.

(16) (نفسه: 114).

(17) (نفسه: 117).

(18) (ينظر: سيميائية الأهواء، محمد الداوي، عالم الفكر، ع3، مجلد 35، يناير- مارس 2007م: 219).

التحكّم فيه، بواسطة المؤسّسات والقوانين، وقبله كان أفلاطون قد نظر إلى الطبيعة البشرية باعتبار أنّها تحتاج إلى التصرف بالحرية والعقل، بدلاً من الأهواء التي تهدّد النظام (العام) الطبيعي، وتطفئ جذوة الذكاء البشري<sup>(19)</sup>.

وبحسب النظرية السيميائية ثمة حالتان (لعلاقة الإنسان بالأشياء): حالة الأشياء (ذاتها)، والحالة التفسيرية (للأشياء)، وتداخل الحالتان معاً في إطار البعد السيميائي للوجود المتجانس، على نحو يجعل العالم - بوصفه حالة للأشياء - يفعل ويؤثر في الحالة التفسيرية للذات الإنسانية.

- اختلاف سماتنا الوراثية: فقد قدّمت كثير من فروع العلم شواهد لا حصر لها على أنّ الأطفال يرثون من آبائهم، وأنّ هذا الميراث يتضمّن جيناتهم (الموروثات) والبيئة الأسرية، وخبرات الطفولة على امتداد العمر، وهذا الارتباط مؤكّد تماماً بالنسبة إلى الوراثة الجينية، كما أنّ هذه الرابطة سببية لا جدال فيها. ومن الأمور غير المحتملة أساساً وغير الصحيحة إمبيريقياً أنّ سماتنا الموروثة ليس لها دور في تشكيل العواقب التي تؤول إليها حياتنا.

- اختلاف نصّ الذات (ثيمات الهوية) الذي يشبه البنية العميقة للشخصية التي يعبر عنها في كلّ فكرة أو فعل أو إدراك، وتقوم بوظيفة المثال الشخصي الفريد، وهي ليست تركيباً ثابتاً، بل (هي بمثابة) جشتالت يتطوّر باستمرار، حيث يستدعي هذا الجشتالت الواقع الخارجي ويعيد تنظيمه طبقاً لبنية الفرد التفسيرية الفريدة. فثمة الهوية تصوغ التجربة في صورتها الخاصة، وتمرّ في الوقت نفسه بتغييرات استجابة لتلك التجربة. ويصوّر هولاند هذه العملية، بوصفها عملية مستمرة لاعادة خلق الذات، يحتفظ خلالها بالهوية: إنّ الفرد (الذي يعدّ القائم بالتغييرات المستمرة في ثيمة الهوية) يرتبط بالعالم، كما يرتبط بالقصيدة أو القصة، فيستخدم واقعه

(19) (نفسه) وقد أشار بعض المفكرين إلى بعض الأسس التي منها تتولّد الأهواء، ومن تلك الأسس:

- إعادة التوازن بين القيم الانفعالية وحدة توترها.
- رصد الذات إبان تحقّقها ودخولها في تفاعل مع ذات (أخرى) مضادة لتبادل مختلف الأدوار العاملة.
- تبديل البنية الجهوية المضمرة في المسار الاستهوائي (ينظر: سيميائية الأهواء: نفسه: 228).

المحسوس مادة جوهرية لإعادة خلق نفسه، أي صنع نسخة أخرى من هويته الفريدة الثابتة<sup>(20)</sup>.

### خلاصة جامعة

من مجمل ما سبق يتضح أنّ منطق العلم ومشاهدات الواقع يقرّ - بصورة صريحة أو ضمنية- بتعددية هوياتنا وانتماءاتنا، وأننا نتميز باختلافات عميقة متنوّعة، فالأصل في الهوية الإنسانية أنّها هوية تعددية مفتوحة، وليست هوية أحادية مغلقة، وهذا يعني أنّ باستطاعة البشر إقامة جسور التواصل فيما بينهم والعمل ضدّ فصل حادّ بينهم يقوم على أساس وجود خطّ واحد متصلّب من التقسيم الذي لا يمكن عبوره<sup>(21)</sup>.

وهو ما يحتم علينا أن نشير هنا إلى قضيتين مهمّتين:

- الأولى: هي الاعتراف بأنّ الهويات الإنسانية ذات بنية تعددية متينة، من جهة، وأنّ أهمّية هوية واحدة لا تتطلّب بالضرورة محو أهمّية الهويات الأخرى.

- الثانية: أنّه لا بدّ للشخص أن يقرّر- على نحو صريح أو ضمني- اختياراته فيما يتعلّق بالأهمّية النسبية لانضمامه، في سياق معيّن، إلى الولاءات المتباينة والأولويات التي يمكن أن تتنافس من أجل أن تكون لها الأسبقية<sup>(22)</sup>.

(20) (ينظر: (المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، وليم راي، ترجمة يوثيل يوسف عزيز، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، ط 1987م: 77، 78) ويذهب هولاند إلى " أنّ العمل الأدبي الجامد ليس عملاً في ذاته، بل يعدّ فرصة لشخص ما كي يقوم بعمل، والعمل الذي تقدم له النصوص الفرصة إنما هو قيام القارئ بإعادة خلق الهوية الخاصة به، فنحن نستخدم العمل الأدبي لترمز إلى أنفسنا، وأخيراً لنعيد استنساخها، حيث نأخذ التّاج إلى داخلنا ونجعله جزءاً من ثروتنا النفسية الخاصة- فالهوية تعيد خلق نفسها باستمرار (ينظر: نفسه) ما يسمح بالقول- تبعاً لذلك- إنّ الذات تعيد خلق ذاتها عن طريق تحويل كلّ شيء إلى شيء من جنس ذاتها. .

(21) (ينظر: الهوية والعنف، أمارتيا صن، ترجمة سحر توفيق، عالم المعرفة (352)، يونيو 2008م: 10).

(22) (نفسه: 34)

## - 10 -

وإذا كنا قد توصلنا إلى أننا نختلف لأننا في أصل تكويننا البيولوجي والثقافي مختلفون، أو لأنّ مكوناتنا الثقافية والبيولوجية مختلفة، فهذا يقتضي منّا التسليم بضرورة اختلاف الأشياء في وعي كلّ منّا، وهذا يقتضي القول: إنّنا نختلف لأنّ الأصل فيما نسميه الحقيقة أو الواقع يتعدّد في عين كلّ منّا بتعدّد زوايا النّظر إليه وبتعدّد المسافة التي تفصل كلّ منّا عنه، وبتعدّد المقاصد والأغراض التي تدفع كلّ منّا إلى التّعامل / التفاعل معه، وهذا ما يضعنا وجهاً لوجه أمام إشكالية أخرى جديدة بالبحث والتقصي، هي إشكالية الحقيقة والواقع التي سنتناولها في المحور التالي من الدراسة.

### إشكالية الحقيقة والواقع

ونحن نحاول تناول هذه الإشكالية يجب الإشارة - بادئ ذي بدء- إلى أنّ من بين أهمّ أسباب الاختلاف بين البشر؛ أفراداً وجماعات اختلاف مفهوم الحقيقة ومفهوم الواقع ومفهوم الصدق والكذب وتعدّد دلالاتهما في وعي البشر عموماً، ما يحتمّ علينا الانطلاق في تناول هذه الإشكالية من سؤال الماهية المتعلق بحقيقة كل من الحقيقة والواقع: ما الحقيقة؟ وما الواقع؟ وما العلاقة بينهما؟ وأين يكمنان؟ في عالم الدّاخل أم في عالم الخارج؟ وما الثّابت وما المتغيّر في مفهوم الحقيقة وفي مفهوم الواقع؟ وهل تعدّ الحقيقة صورة الواقع منعكسة في الفكر، ومعبراً عنها باللّغة؟ وهل للحقيقة من وجود خارج الفكر واللّغة؟ أم أنّها عبارة عن نتاج لهما؟ ويتفرّغ من هذا التّساؤل تساؤل آخر يتعلّق بطبيعة العلاقة بين مفهوم الحقيقة ومفهوم الواقع: وهل الحقيقة هي الواقع نفسه؟ أم أنّها عبارة عن (علاقة) مطابقة بين الفكر والواقع؟ ومن ثمّ، فهل الحقيقة ذاتية أم موضوعية؟ وهل هي واحدة أم متعدّدة؟ ثمّ هل هي مطلقة أم نسبية؟ وما علاقة الحقيقة باللاحقيقة؟ هل يمكن الحديث عن الحقيقة بمعزل عن أضدادها ومقابلاتها: الكذب، الخطأ، الوهم. . . أم هي متلازمة معها؟ هل الحقيقة خاصية من خصائص العقل وحده أم تتدخّل فيها الأهواء والرّغبات والغرائز؟ ثمّ كيف تفرض الحقيقة نفسها؟ وهل لها قيمة معرفية أم أخلاقية أم نفعية بالنسبة إلى الإنسان؟

حتى نتمكن من الإجابة عن هذه التساؤلات يجب الانطلاق من مفهوم الحقيقة والواقع في الوعي الفلسفي قديماً وحديثاً:

## - 1 -

### الحقيقة والواقع في الوعي الفلسفي قديماً وحديثاً

#### (1 - 1)

#### مفهوم الحقيقة

ليس من السهل تعريف الحقيقة، نظراً إلى اختلاف معناها من تصوّر فلسفي إلى تصوّر فلسفي آخر، ومن مجال إلى مجال، ومن ثقافة إلى ثقافة أخرى، وهو ما يؤدي إلى تعدّد الحقائق وتنوعها في وعي تلك التيارات والمذاهب، على النحو الذي سنوضحه هنا:

فالحقيقة في الوعي اللغوي: تطلق ويراد بها الماهية أو الذات، فحقيقة الشيء ذاته، ماهيته، أي ما به الشيء هو.

ويحدّد الجرجاني مفهوم الحقيقة فيما هو ثابت ومستقرّ وبقينيّ. والثابت لغة هو المعنى الحقيقي، ويقابله المعنى المجازي؛ والثابت أنطولوجياً هو الجوهر، وتقابله الصورة. وهذا يعني أنّ ثمة نوعين من الحقائق: حقيقة بيانية وحقيقة أنطولوجية.

أمّا الحقيقة عند المناطق والرياضيين فهي ما لا يقبل التّقص، ولا يحتاج إلى إثبات جديد. أو هي الأمر الممكن في العقل الذي لا يتخلّله تناقض، ومن ثمّ فهي، بتعبير آخر، مطابقة النتائج للمنطقات، إذ يمكن أن تكون المنطقات نفسها هي التي تجبر العقل على الالتزام بها. والحقائق الأولى هي الأوليات والمبادئ العقلية (نضيف التي بها ندرك الحقائق الثانوية).

والحقيقة عند المتكلّمين هي مطابقة ما بالأذهان لما بالأعيان، ولأنّه ليس من اليسير إثبات هذه المطابقة، فهذا ما جعل الحقيقة عندهم نسبية، تختلف باختلاف الظروف والذهنيات النّاطرة إليها<sup>(23)</sup>.

ويفرق ليبنتز بين الحقيقة في الأذهان والحقيقة في الأعيان، على أساس أنّ الأولى

يقينية وضرورية، لأنّ إنكارها يتضمّن تناقضها، في حين الثانية مستمدة من التجربة، ولا يتضمّن إنكارها تناقضاً، وهي بهذا ليست ضرورية.

وإذا عدنا إلى المعجم الفلسفيّ «الاند» نجده يعرف الحقيقة، بكونها: «خاصية ما هو حقّ»، وهي «القول المطابق للواقع» وهي بوجه عام مطابقة الفكر للواقع، وهي القضية الصادقة، وما تمّت البرهنة عليه، وشهادة الشاهد الذي يحكي ما فعله أو رآه، والشّيء الأصيل في مقابل المزيف».

ويستند مفهوم الحقيقة، في دلالاته الشائعة، إلى معيار أساسي هو الواقع والواقعية. ومن هنا رأينا الحقيقيّ - في الوعي السائد - يطلق ويراد به الوجود القابل للإدراك الحسيّ المباشر، أو القابل للتحقق الواقعيّ. فالحقيقة، في دلالتها الأولى أو في مجال الحسّ المشترك، تدلّ على معنيين رئيسيين هما: الواقع والصدق. لهذا فالحقيقيّ - بهذا المعنى - هو الشّيء الواقعيّ الموجود وجوداً فعلياً في العالم الخارجيّ، والقابل للإدراك الحسيّ. غير أنّ الحقيقة ليست - بالضرورة - واقعية أو مطابقة بشكل مباشر للواقع. فالحقيقة الرياضيّة - على سبيل المثال - تعدّ حقيقة برهانية، في حين تمثّل الإبداعات الفنيّة والأدبيّة الخياليّة نوعاً من الحقائق، على الرّغم من أنّها ليست مستمدة من الواقع، ولكن لضرورتها الوجدانية.

وبهذا يتّضح أنّ الحقيقة في الوعي الفلسفيّ قديماً وحديثاً تعدّد وتختلف باختلاف المواقف منها وتعدّد زوايا النّظر إليها: فمن ناظر إلى الحقيقة من زاوية العلاقة بين الفكر وموضوعه. وهنا تكون الحقيقة هي مطابقة الفكر لموضوعه، ولأنّ موضوع الفكر قد يكون الواقع، وقد يكون الفكر ذاته، وفي الحالة الأولى فإنّ الحقيقة هي مطابقة الفكر للواقع المفكّر فيه (وهذا موقف التجريبيين والواقعيين)، في حين هي في الحالة الثانية مطابقة الفكر لذاته (المفكّرة) وهذا هو موقف العقلانيين والمناطقية. وينخرط في إطار الموقف الأوّل المتكلّمون وفلاسفة الإسلام الذين ما ينفكّون يؤكّدون أنّ الحقيقة هي مطابقة ما بالأذهان لما في الأعيان<sup>(24)</sup>.

هذا عن مفهوم الحقيقة.

(24) ينظر: المعجم الفلسفيّ أمّا ابن رشد فيرى أنّ الحقيقة - لاسيّما الدّينية - وإن كانت واحدة في الأصل، إلّا أنّها تتمظهر في صور متعدّدة، نظراً إلى اختلاف طبائع النّاس (التأطرين إليها) وتباين فطرم =



## (1 - 2)

## مفهوم الواقع

أما عن مفهوم الواقع فيمكن القول: تطلق كلمة واقع - في لسان العرب - على ما وقع أو على كلِّ حادث أو حاصل، أما في الوعي الفلسفي فيتحدّد مفهوم الواقع في عدّة معان: ذلك أنّه قد يطلق ويراد به كلُّ ما هو عينيّ تجريبيّ، وقابل للإدراك الحسيّ المباشر. وقد يطلق ويراد به كلُّ وجود أنطولوجيّ معقول يفرض نفسه على الذّهن والوعي... وقد يطلق ويراد به كلُّ معطى موضوعيّ متحقّق الوجود خارج الذّات، ويتميّز باستقلاله عنها. زد على ذلك أنّ مفهوم الواقع لا يتحدّد - فلسفيّاً - بالإيجاب، بل بالسلب، أي بإقامة علاقة مع جملة من المقابلات والأضداد، من قبيل: «الواقع هو ما يقابل الوهميّ والظاهريّ والمجرّد والمعقول والممكن» انطلاقاً من هذه التّقابلات، فالواقع أو الواقعيّ هو خاصيّة لما هو معطى في التّجربة، أي إنّه مجموع الأشياء والحوادث العينيّة والملموسة الحاضرة أو الماضية، وهو الموجود بالفعل (في الأعيان أو في الأذهان).

ويستنتج من هذا، أنّ الواقع هو مصدر تقدير أحكامنا، وهو مجال مستقلّ عن الذّات المدركة، ويمكنها من بلوغ الموضوعيّة. لذلك فهو يعدّ المصدر الأوّل والأخير لاختبار الفروض وتبرير أحكامنا العقليّة. إنّ المنبه والدّافع إلى اكتشاف الحقيقة، ممثّلة في مطابقة الفكر للعالم الحسيّ والتّجريبيّ.

هذا عن مفهوم الواقع.

= (ثقافتهم) في التّصديق: فهناك من يصدّق بالقياس الخطابيّ، وهناك من يصدّق بالقياس الجدليّ، وأخيراً هناك من يصدّق بالبرهان. ولما كانت الحقيقة الدّينيّة قد استهدفت التّأس كافة، فإنّها استعملت - كي تصل إلى التّأس كافة - أشكالاً ثلاثة من القياس التي لا تدلّ - البتّة - على تعدّد الحقائق، بل تدلّ فقط على تعدّد أشكال الخطابات الحاملة لها أو المعبّرة عنها. بما يؤكّد أنّ الحقائق تتمظهر في صور الخطابات التي تؤسّسها، لذلك نجد أنّ كلّ ذي خطاب أو نحلة يدافع عن خطابه باعتباره (تمثيلاً) للحقيقة المطلقة. (نقلا عن موقع محمد باداج).

## (3 - 1)

## علاقة الحقيقة بالواقع

أمّا عن حقيقة العلاقة بين الحقيقة والواقع، فيمكننا أن نرصد في هذا السّياق أربع أطروحات متفاوتة حول هذا الموضوع، نشير إليها في الآتي:

1 - الحقيقة بما هي واقع (أي بما هي جوهر ثابت أو مستقرّ): وقد تجلّت الحقيقة بما هي واقع عند عدد من الفلاسفة، يتقدّمهم أفلاطون الذي نظر إلى:

أ - الحقيقة بما هي واقع (فوقيّ ما ورائيّ) مفارق لواقع الحسّ ومنعكس عبره:

وقد تجلّى هذا من جهة أنّ أفلاطون قد ميّز أنطولوجياً بين عالمين: عالم المحسوسات بوصفه عالماً مادياً متغيّراً زائفاً وناقصاً، تمثّل موجوداته ظلالاتٍ وصوراً لموجودات العالم الثّاني، وعالم المثل، بوصفه عالماً معقولاً مجرداً، ثابتاً، كاملاً، تمثّل موجوداته نماذج عليا لموجودات عالم الحسّ. ما أحال العلاقة بين العالمين - في منظور أفلاطون - علاقة حقيقة بخيال (أو بظل). فالحقيقة يجسّدها عالم المثل، وعلى هذا فالمعرفة الحقّة - عند أفلاطون - تتمثّل في إدراك عالم المثل في صورته المطلقة، بواسطة الجدل (لعله يعني الخيال) الصّاعد، أي (بواسطة) ذلك المجهود الفكريّ الذي ينتقل خلاله المدرك العارف من الأدنى إلى الأعلى، أي من الحسّي إلى المجرّد، ويخلّصه - بالتالي - من أوهام المعرفة الحسيّة. ويتميّز عالم المثل الأفلاطوني باللاماديّة، وبالتّالي، بالثّبات والكمال، بينما يتميّز عالم الظّلال بالماديّة، وبالتّالي، بالتّقص والتّغيّر، وعليه فالأوّل حقيقيّ يدرك بالعقل، أمّا الثّاني فوهميّ يدرك بالحواسّ.

أمّا أرسطو وهو تلميذ أفلاطون فقد نظر إلى:

ب - الحقيقة بما هي واقع محايت (أو ملازم) لواقع آخر هو واقع الحسّ:

وقد تجلّى هذا من جهة أنّه ظلّ يعتقد - خلافاً لأستاذه أفلاطون - بوجود حقيقة ثابتة مفارقة لهذا العالم، مؤكّداً في هذا السّياق، أنّ كلّ شيء في هذا العالم عبارة عن جوهر (ماهية) وصورة. والجوهر هو الحقيقة الثّابتة التي على

المفكر أن يُعمل فكره فيها بحثاً عنها في شكلها المطلق . وإن كان ذلك لا يتم إلا من خلال التمثّل الحسيّ للصور . فمعرفة الصورة تساعد على معرفة الجوهر (الذي تنطوي عليه الصورة)، لأنّ الحسيّ هو الطّريق إلى المجرّد والمعقول، فلكي نتمكّن من الكشف عن الحقيقة كاملة يلزمنا تجاوز الحسيّ .

على أنّه يجب الإشارة هنا إلى أنّ هاجس التّجاوز هذا قد حدا ديكارت على الشكّ في قيمة المعرفة الحسيّة، والنّظر، من ثمّ، إلى :

2 - الحقيقة بما هي وجود إنسانيّ (عقليّ أو فكريّ خالص) مفارق لواقع الحسّ، أو بما هي (علاقة) مطابقة بين الفكر والواقع :

فإذا كنّا قد نظرنا إلى الحقيقة - قبل ديكارت - بما هي بناء عقليّ مجرد، أو مجرد تمثّلات ذهنيّة متجاوزة للإدراك الحسيّ؛ أو بوصفها - وفق الأطروحتين الأفلاطونيّة والأرسطيّة - بناء فكريّاً يتجلّى في تمثّل واقع موضوعيّ، مفارق للواقع الماديّ الحسيّ (عند أفلاطون) أو محايث لذلك الواقع (عند أرسطو) . . . فإنّنا نجد الأمر يختلف جذريّاً مع ديكارت الذي، وإن دعا إلى ضرورة تجاوز المعرفة الحسيّة، إلا أنّ ذلك لا يعني بحال من الأحوال أنّه قد دعا إلى تجاوز العالم الماديّ - خلال فعل المعرفة - إلى واقع غيبيّ ميتافيزيقيّ (بديل). بل دعا - فقط - إلى ضرورة التّحقّق من مطابقة الفكر للواقع . ومن هنا رأينا يعلن شكّه في كلّ المعارف الموروثة، فضلاً عن شكّه في قيمة المعرفة الحسيّة نفسها<sup>(25)</sup>؛ جاعلاً من الشكّ في قيمة هذه المعرفة الطّريق الأساسيّ لبلوغ الحقيقة التي نظر إليها على أنّها من إنشاء العقل نفسه، وأنّها - بالضرورة - ممّا ينتهي إليه الشكّ، أو ممّا يتمخّض عنه . ومن هنا أيضاً رأينا يؤكّد أنّ الحقيقيّ إنّما يتمثّل في كلّ ما هو واضح، وبديهيّ، ومتميّز . وهذا يقتضي أنّ معايير الحقيقة تتلخّص

(25) يجب الإشارة هنا إلى أنّ الشكّ الديكارتي يعد شكّاً في المعرفة الحسيّة وفي كلّ أنماط المعرفة الموروثة التي لم ينشئها العقل نفسه انطلاقاً من المبادئ الفطريّة المتضمّنة فيه، ولهذا دعا إلى ديكارت إلى الشكّ في جميع المعارف من أجل إعادة بنائها على أسس عقليّة، ولهذا أيضاً صارت الحقيقة بالنسبة لديكارت هي ما ينتهي إليه الشكّ، وليست ما تعطيه لنا الحواس، فالحقيقة إذن مرادفة لما هو بديهيّ، وواضح عقليّاً، أو هي ما لا يعود قابلاً للشكّ، إنّ ما توصل إليه ديكارت من اعتبار الحقيقة ذات طبيعة عقليّة خالصة يطرح إشكاليّة جديدة عرفت في الفكر الفلسفيّ هي إشكاليّة المطابقة؛ إذ كيف يمكن القول: إن الحقيقة عقليّة خالصة والقول مع ذلك بضرورة مطابقة تلك الحقيقة للواقع؟ .

- عند ديكارت - في: البدهة، والوضوح، والتّميّز. وبهذا نستطيع أن نفهم الكوجتو الديقارتي الذي يعني: «أنا أفكر إذن أنا موجود». باعتبار أنّ خاصية التّفكير هي حقيقة الوجود البشري، وإذا توقّف الإنسان عن التّفكير توقّف وجوده بالكلية.

وبهذا يتّضح أن ثمة أطروحتين لتصور العلاقة بين الحقيقة والواقع:

- أطروحة تنظر إلى الحقيقة بما هي واقع أنطولوجي معقول، متحقّق الوجود فيما وراء مداركنا الحسيّة (أفلاطون وأرسطو)، إلاّ أنّ هذا الواقع في اعتقاد أفلاطون مفارق لواقع الحسّ، في حين هو في اعتقاد أرسطو محايث لهذا الواقع (أو الأخرى ملازم له).

- وأطروحة (ديكارت) التي ترى أنّه لا وجود للحقيقة في الواقع، وأنّ الحقيقة عبارة عن بناء عقليّ يتم إنتاجه - بواسطة العقل - خلال عملية الشك. وبهذا يكون الفكر البشريّ هو الذي يحتضن الحقيقة وينتجها، ولا وجود لشيء اسمه حقيقة خارج عالم الفكر.

أمّا (كانت) الذي كان قد انتقد تلك التّصورات الديقارتيّة للحقيقة، فقد نظر إلى:

2 - الحقيقة بما هي (علاقة) تفاعل جدليّ بين معطيات التجربة الحسيّة و(قوانين) العقل:

وهذا يقتضي أنّها عبارة عن بناء عقليّ يتمّ (إنجازه أو التّوصّل إليه) من خلال تظافر (قوى) العقل والحواس؛ حيث الحواس تمدّ العقل بمادّة المعرفة، والعقل يوظّف مقولاته القبليّة لإعطاء تلك المادّة صوراً إبستيميّة (من عنده). بما يؤكّد أنّ الحقيقة ليست (موجودة) على نحو جاهز، لا في الواقع، ولا في الفكر، وإنّما هي عبارة عن تفاعل ديكارتيّ بين معطيات التجربة والمفاهيم العقلية. وهو ما حدا كانت إلى التّساؤل عن حدود المعرفة موصّحاً - في هذا السياق - أنّ المعرفة لا يمكن أن تبلغ الكمال، أو تصل إلى نهايتها، وذلك بحكم أنّ العقل غير قادر على مسايرتها، ولأنّ عدّته ضعيفة، وهو ينتج المعرفة نتيجة انسكاب الخبرة في أوعية العقل، فمثلما يأخذ الماء شكل الوعاء الذي يحتويه، تأخذ الخبرة شكل الأوعية التي يمتلكها العقل سلفاً، فتغدو المعرفة جماعاً بين الخبرة وما يمتلكه العقل من آليات تفرض نفسها على الواقع،

وهنا لا يغدو الواقع مجرد صناعة عقلية - كما طرح ذلك العقليون - ولا مجرد نتاج الخبرة المجمعّة وحسب - كما يدّعي التجريبيون - بل هو مزيج من هذا وذاك، فإذا قلت - مثلاً - إنّ الكرسيّ أبيض، فهذا يعني أنّ هناك شيئاً زمانياً ومكانيّاً موجوداً له خاصية تجريبية هي خاصية (الشيئية و) البياض، ونتيجة لذلك رأى أنّ المعرفة هي مزيج من معلومات نابعة كلياً من الخبرة، ومعلومات تجمع بين الخبرة وآلية العقل، وآلية العقل تعتمد - في فحص المعرفة - على آلية التمييز بين الأحكام المحتملة للصدق، والأحكام المحتملة للكذب، والأحكام التحليلية والتركيبة، فهناك أحكام تحليلية سابقة على التجربة، لا يزيد محمولها معرفة بموضوعها، مثل عبارة (الكلّ أكبر من الجزء) فنحن عندما نقول: (جزء) ندرك بدهياً أنّه أصغر من الكلّ، دون الحاجة إلى الإشارة إلى فكرة الكلّ. أمّا الأحكام التركيبية فتقوم على تأليف جديد بين المحمول والموضوع (بحيث) يزيد محمولها معرفة بموضوعها مثل عبارة (كلّ الأجسام لها وزن) فالتأليف بين المحمول (الوزن) والموضوع (الجسم) تمّ من خلال التجربة المباشرة، وليس من خلال التّصوّر في الدّهن وحسب.

وقد انتقد هيغل فكر كانت، رافضاً مبدأ التشكيك في صدقية المعرفة والاعتقاد نتيجة عجز العقل عن مسايرة الخبرة، فالعقل - في المنظور الهيجلي - ينمو ويتطور مع نمو المعرفة وتطورها، والحقيقة كامنة في الشيء الذي يمثل موضوعاً كاملاً ل (عمل) العقل، ولا بدّ (إذن) أن نبحت في الشيء ما دمنا قادرين على البحث فيه، فالعالم مشرع أمام عقلنا، ولا بدّ من التماس حقائقه، وما نجهله اليوم سيكون معلوماً في الغد، وما نعجز عن تحصيله في الحاضر قد يكون متاحاً لنا في المستقبل، فكلّ شيء يتغيّر حتى عقلنا (العارف).

أمّا عن علاقتنا بكل من الحقيقة والواقع، من جهة، وعلاقة كلّ منهما بالآخر، من جهة أخرى، فتجسدها مقولة هيغل الشهيرة: «كلّ واقعي معقول» و«كلّ معقول واقعي» «كلّ» هنا أو «كلّ واقعي» يعني العالم متضمناً قوانينه وعوائده التي هي من صنع الإنسان نفسه، وإن كان هيغل ينكر بالضرورة أن تكون تلك القوانين من صنع الإنسان، إذ هو يرى أنّها صنيعه روح العالم أو العقل<sup>(26)</sup>. وهو أمر من شأنه أن يؤكّد

أن هيكل كان نسبياً ومطلقاً في آن، وتبعاً لهيكل فإننا نجد الحقيقة نفسها نسبية ومطلقة في آن، فهي نسبية قياساً على كل إطار ثقافي أو تاريخي، بحكم أن لكل منها مقياسه المختلف للحقيقة وللواقع، وهي مطلقة بحكم أنه ظلّ يستمسك بمبدئه القائل إن الحقيقة لكي تصدق صدقاً مطلقاً تكون بالنسبة إلى إطار أو إلى آخر، ما دامت جزءاً من فلسفته الخاصة به التَّبْويَّة<sup>(27)</sup>.

4 - الحقيقة بما هي انكشاف وحرية: وهذا مذهب مارتن هيدغر M. Heidegger الذي حاول أن يتجاوز أطروحات الفلسفة التَّفْليديَّة حول مفهوم المطابقة بين الحقيقة والواقع، مستبعداً - في هذا السياق - أن تكون الحقيقة مجرد استنساخ للواقع، أو مجرد ترجمة أمينة له، ومؤكداً، في الوقت عينه، أن مفهوم التَّطابق لا يمكن أن يكون أو أن يتحقَّق إلاَّ بين شيئين متماثلين في الشكل والطبيعة، وهو ما ليس حاصلًا على مستوى العلاقة بين الفكر والواقع، إذ هما مختلفان كل الاختلاف، متباينان كل التباين. لذلك رأينا يؤكد أن الحقيقة عبارة عن انكشاف وحرية: أو هي - بتعبير آخر - : انفتاح على الواقع واستعداد لاستقباله في الصورة التي ينكشف بها في وعي الذات، وهي كذلك تعبير حرّ للذات في تعاملها مع الواقع، أو كما قال هيدغر: "الحقيقة هي الحرية" فهي إذن توجد في صميم الوجود، وما دام هذا الوجود لا يتمكن من التعبير عن ذاته والكشف عن حقيقته، فإنه يحتاج إلى من يقوم بذلك، والإنسان هو الكائن الوحيد الذي تتجلَّى فيه حقيقة الوجود، لا لأنه يفكر، وإنما لأنه ينطق ويتكلم. فالإنسان في نظر هيدغر نور الحقيقة في ظلمات الكينونة، فالحقيقة ليست فكراً يضاف إلى الوجود من الخارج، وإنما هي توجد في صميم الوجود نفسه، وليس الإنسان سوى لسان حال الوجود أو كلمة الوجود المنطوقة، الأمر الذي يدلُّ على أن الحقيقة هي فكر يطابق لغة معينة، تعبّر عن وجود معين، أي كشف للكائن وحرية، أي استعداد الفكر للانفتاح على الكائن المنكشف له، واستقباله إذا ما تحقَّق التوافق والانسجام.

5 - الحقيقة بما هي سلطة عند ميشيل فوكو M. Foucault: فقد ربط فوكو بين

الحقيقة والسلطة، مؤكداً - في هذا السياق - أنه لا وجود للحقيقة خارج السلطة، بل إنها هي نفسها السلطة، إذ هي نتيجة إكراهات متعددة. فالسياسة العامة للحقيقة تفرض أن يحدّد كلّ مجتمع نوع (أو أنواع) الخطابات التي يعتبرها حقيقة. فالحقيقة في المجتمعات المعاصرة - مثلاً - تنحصر في الخطاب العلمي. ومن هذا المنطلق ينتج المجتمع ويحدّد الأشخاص والآليات والهيئات التي تسند إليها مهمّة الاهتمام بالحقيقة والتعبير عنها أو باسمها. وهو أمر من شأنه أن يؤكّد أنّ الطابع المؤسسي هو الذي أصبح يطغى اليوم على تحديد مفهوم الحقيقة: لأنّ الحقيقة نابعة من مؤسسات وتروّجها وتحميها مؤسسات، تلك المؤسسات التي قسّمها ألتوسير Althusser إلى نوعين: المؤسسات الأيديولوجية، والمؤسسات القمعية. وبهذا فالطابع المؤسسي للحقيقة هو الذي يفضي - على الدوام - إلى خلق الصراع حول الحقيقة. وهو صراع لا يهدف إلى الحدّ من سلطوية الحقيقة، بقدر ما يهدف إلى إبعاد الحقيقة عن أشكال الهيمنة التي يمكن أن تؤسّسها خطابات حول الحقيقة.

## 6 - الحقيقة بما هي علاقة جدلية بين الحقيقة/ اللاحقيقة:

(أي بين الخطأ والوهم): فقد أثبت التاريخ أنّ الحقيقة لا توجد معزولة نقيّة خالصة، بل إنها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بأضدادها، أي إنها مرتبطة بكل أشكال الخطأ التي لا تحدّد الحقيقة العلمية إلاّ بالقياس عليها. وإذا احتفظنا بمفهوم الحقيقة، باعتبارها مطابقة الفكر للواقع، فإنّ ثمة نظريّات خاطئة غير مطابقة للواقع ظلّت تعدّ أمداً طويلاً حقائق ثابتة قبل اكتشاف خطئها. من ذلك مثلاً نظريّة فكرة مركزية الأرض، واعتبار الذرة أصغر الجسيمات المادية غير القابلة للقسم، ولا مادية الأجرام والكواكب السماوية. وهذا ما دفع «باشلر» إلى اعتبار أنّ كلّ معرفة والمعرفة العلمية خصوصاً تحمل في ذاتها عوائق ابيستيمولوجية تؤدّي إلى أخطاء لا يتمّ التخلّص منها بسهولة. فالعلم مطالب بالتحرّر من أخطائه، والحقيقة العلمية هي خطأ تمّ تصحيحه، وللحقيقة أيضاً ضدّ آخر يكاد يلتصق بها إلى حدّ عدم إمكان التمييز بينهما، وهو الوهم. ذلك أنّ الوهم أقوى من الخطأ وأشدّ خطورة، لأنّ الخطأ يمكن اكتشافه وتصحيحه، بينما

يصعب اكتشاف الوهم، والتخلّص منه، لأنّه موضوع رغبة أكثر ممّا هو نتيجة لسوء استخدام الفكر.

7 - الحقيقة بما هي قيمة إنسانية نشيطة ووسيلة لبلوغ ضرب من ضروب الإشباع والرّضا، ومن هنا تأتي نفعيّتها، وتكون الفكرة الحقيقيّة متلازمة مع الشّيء النّافع<sup>(28)</sup>. وبناء على هذا التّلازم بين الحقيقيّ والنّافع يذهب جيمس إلى القول: إنّ الحقيقة من صنع الإنسان، وهو يصنعها في سياق الخبرة ومجراها، وهي ليست شبيهة بما يصنعه الإنسان من ثروة وصحّة فقط، ولكنّها مثلهما تماماً، لأنّها كذلك نافعة ومفيدة، فالحقيقيّ بإيجاز ليس سوى المطلوب النّافع المتوافق مع طريقة تفكيرنا تماماً مثلما أنّ الصحيح ليس سوى المطلوب النّافع المتوافق مع طريقة سلوكنا<sup>(29)</sup>.

وبهذا تكون البراغماتيّة قد شدّدت على الحقيقة بما هي قيمة نابعة من الإنسان وشروط حياته، هو الذي يصنعها في واقعه المتعدّد والمتغيّر، فليست الحقيقة مبدأ مطلقاً أو مثلاً أعلى، ولكنّها قيمة تعيش بالإنسان ومعه، لهذا كان عليه أن ينقّب ويبحث عنها بصورة مستمرّة<sup>(30)</sup>.

ومن هنا وجدنا نظريّة ديوي، في الحقيقة، مرتبطة بنظريّته في البحث، وهو ارتباط قائم، في الأساس، على رفض فكرة الحقيقة المستقلّة، فهو يرفض - شأنه في ذلك شأن جيمس - الفلسفات التي تنظر إلى الحقيقة بوصفها معطى ثابتاً بمعزل عن الحاجات والأغراض الإنسانيّة، ولذلك فمفهوم البحث يشير إلى سلسلة عمليّات تختبر فيها الأفكار وتمتحن فيما يمكن أن تؤدي إليه من أغراض تتيح للكائن فرص التّكيّف والتّلاؤم مع العالم المحيط.

وبهذا التّصوّر الحيّ والديناميكيّ في اتصال مجرى البحث، عدت البراغماتيّة نظريّة تكوينيّة لما يقصد بالحقيقة، فهي تكوينيّة لأنّ الحقيقة تتكشف تدريجاً جرّاء عمليّة البحث، وليس بشكل مسبق، لذلك فهي خاضعة لمبدأ التّقدّم والتّطور في

(28) فلسفة الخبرة: 194.

(29) ينظر: فلسفة الخبرة: 194 - 195.

(30) ينظر: فلسفة الخبرة: 195.



المنطق<sup>(31)</sup>. وهذا المبدأ في المعرفة هو الذي جعل ديوي يتصور الحقيقة بوصفها عملية تحقيق وتحقق مستمر، إذ لم تعد الحقيقة عنده تعني شيئاً آخر سوى التحقيق، فالتحقيق والحقيقة عنده صارا بمثابة اسمين للشيء نفسه، والمقصود بالتحقيق هنا الطريقة التجريبية التي تنتهجها العلوم في البحث والاستقصاء والكشف<sup>(32)</sup>.

ما يسمح لنا بالقول أخيراً: تتسم الحقائق - كوقائع فعلية - في الوعي الفلسفي البراغماتيّ بسمتين: أنّها مصنوعة وليست قبلية أو أبدية في وجودها، وأنّ قيمتها أو أهميتها ليست ثابتة، بل ديناميكية وعملية<sup>(33)</sup>. أي بتأكيدنا على كلّ ما هو نفعي، عمليّ، ومفيد في تغيير الفكر والواقع معاً.

أمّا الفيلسوف الفرنسي برغسون Bergson فيرى أنّ القيمة الفعلية للحقيقة إنّما تتجلى في تجاوز التصور التقليديّ لقيمة الحقيقة الذي يحددها في مطابقتها لما كان أو لما هو كائن... فالحقيقة ليست استنساخاً لأيّ شيء، وإنّما الحقيقة إعلان لما سوف يكون. إنها استعداد للمستقبل وتوجه صوبه، وقيمة الحقيقة تكمن في كونها تهيبّ لمعرفةنا استباق ما سوف يكون.

## - 2 -

### الحقيقة والواقع في الوعي القرآني

بعد أن عرضنا موقف الفلاسفة قديماً وحديثاً من إشكالية الحقيقة والواقع، فإنّ السؤال الذي علينا المبادرة إلى طرحه في سياق ما نحن فيه هنا هو: فما موقف الخطاب القرآنيّ من هذه الإشكالية؟ ما الحقيقة وما الواقع في الوعي القرآنيّ المؤسّس للإنسان والكون والحياة؟ أين يكمنان؟ وكيف نصل إليهما؟

من يتأمل في آيات القرآن الكريم يجد أنّ ثمة آيات تشير - في جملتها - إلى طبيعة كلّ من الحقيقة والواقع وموضع وجودهما ودور الإنسان في عملية الكشف عنهما. ومن تلك الآيات قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ وَمَا جَعَلَ أَرْوَاجَكُمْ

(31) فلسفة الخبرة: 195.

(32) فلسفة الخبرة: 202.

(33) فلسفة الخبرة: 203.

الَّتِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَمْ فَوَاحِشٌ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ﴿٣٤﴾ .

إذ نلاحظ أن الآية قد تضمّنت - على مستوى بنيتها السطحية - نفي ثلاثة أكاذيب كان قد ابتدعها أهل الجاهلية، وسعوا إلى ترسيخها في وعي الناس في زمنهم: تتمثل أولى هذه الأكاذيب في نفي أن يكون تعالى قد جعل لأحد من الناس (عموماً) قلوبين في جوفه. وتتمثل ثانياً تلك الأكاذيب: في نفي أن يكون تعالى قد جعل زوجة المظاهرِ أمّاً له. وتتمثل الثالثة تلك الأكاذيب: في نفي أن يكون تعالى قد جعل الرّيب (ابن الزّوجة من غير الزّوج) ابناً للزّوج.

هذا على مستوى البنية السطحية لدلالة الآية، أما على مستوى بنيتها العميقة، فتتضمّن الإشارة إلى جملة من الحقائق الوجودية والمعرفية، لعل أبرزها:

- الحقيقة الأولى: أهمية القلب - بما هو جهاز كشف معرفي - ودوره في معرفة حقائق الأشياء والكشف عن مواهبها الحقيقية، ويتجلّى هذا، من حيث أنّ ملفوظ قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾ [الأحزاب: 4] يعدّ - حسب بعض المفسرين<sup>(35)</sup> - استثناءً ابتدائياً؛ ابتداءً المقدّمة للغرض بعد التمهيد له بما قبله، ومعلوم أنّ المقدّمة أخصّ من التمهيد؛ كونها - خلافاً للتمهيد - تطوي على ما يوضح الغاية التي لأجلها سيق الكلام في الآية، ما يعني أنّ ذكر القلب في صدر الآية - على النحو المشار إليه - قد جاء بمثابة المقدّمة لما أمر النبي ﷺ بسلوك سبيله ممّا يوحي إليه، ممثلاً في تشريع الاعتبار بـ«حقائق الأشياء ومعانيها (كما هي في ذاتها)، وأنّ مواهب الأشياء لا تتغيّر بما (قيل ويقال عنها أو بما) نلصقه (نحن) بها من أوصاف ونعوت قد تكون منافية لحقائقها، وأنّ من شأن تلك الأوصاف الملتصقة بالحقائق أنّها هي التي تحجب عقولنا عن إدراك حقائق الأشياء في ذاتها، وهي التي ترينّ على قلوبنا بتبليس الأشياء (عليها).

وهنا تكون هذه الآية قد سعت إلى التمييز بين نوعين من المعرفة (القلبية)؛ يمكن وصف أولاهما بـ«المعرفة الذاتية» أو الإسقاطية التي نسقط خلالها آراءنا ومعتقداتنا على

(34) (الأحزاب: 4).

(35) (ينظر: ابن عاشور في التحرير والتنوير: 11 / 192).

الشيء المعروف، فنراه كما يحلو لنا أن نراه، لا كما هو في ذاته، ووصف ثانيتهما بـ«المعرفة الموضوعية» التي يتم من خلالها التعرف إلى الشيء (المعروف) كما هو في ذاته، دون وسيط من فكر أو ثقافة، لتمييز الآية، من ثم، بين نوعين من الحقائق المرتبطة بالقلوب أو المتعلقة بها تعلق السبب بالمسبب، أو المقدمة بالنتيجة:

- نوع يتصل بالمعتقدات: ويمثل نوعاً من حقائق الاعتقاد، لأجل إقامة الشريعة على العقائد الصحيحة، ونبذ الحقائق المتوهمة أو المصنوعة المخالفة للواقع، لأن إصلاح (نظام) التفكير والمعرفة هو مفتاح إصلاح السلوك والممارسة، وهذا ما جعل تأصيل (هذا النوع من الحقائق قائماً على) إبطال أن يكون تعالى قد جعل في (أصل تكوين) بعض الناس نظاماً (معرفياً) لم يجعله في (أصل تكوين) غيرهم، ما يعني أنه تعالى قد سوى - بمقتضى عدله وحكمته - بين جميع المكلفين من خلقه في أصل الخلق والتكوين، فأودع فيهم - جميعاً - جهازاً واحداً للمعرفة والتفكير، ثم أمرهم بمراقبته وضبطه بما يحقق مصالحهم الدنيوية والدنيوية، لذلك رأيناه ينفي، في الآية الكريمة، أن يكون تعالى قد جعل في أي من مخلوقاته (المكلفين) جهازين معرفيين يعملان كلاً بطريقة مختلفة أو باتجاهين مختلفين أو متعاكسين.

نقول هذا انطلاقاً مما ورد في سبب نزول الآية. فقد روي في سبب نزول الآية: (36): «أن أبا معمر، وقيل: جميل بن أسد الفهري كان يفاخر بنفسه، ويقول: «إن لي قلبين؛ أفهم بأحدهما أكثر مما يفهم محمد، ولما انهزم يوم بدر، مرّ بأبي سفيان، وهو معلق إحدى نعليه بيده، والأخرى في رجله، فقال له أبو سفيان: ما فعل الناس؟! فقال: هم ما بين مقتول وهارب، فقال له: ما بال إحدى نعليك في رجلك والأخرى في يدك؟! فقال: ما ظننت إلا أنهما في رجلي! فأكذب الله تعالى قوله وقولهم» بتلك الحادثة.

- ونوع يتصل بالسلوك (والممارسة): ويمثل نوعاً من حقائق الأعمال، لتقوم الشريعة على اعتبار مواهي الأعمال بما هي ثابتة عليه في الأمر نفسه، لا بالتوهم والادعاء. وهذا يرجع - حسب صاحب التحرير والتنوير (37) - إلى قاعدة أساسية

(36) (ينظر: روح المعاني: 16 / 32).

(37) (ينظر: 11 / 192).

مفادها: «أنَّ حقائق الأشياء (المدرّكة) ثابتة، لا تتغيّر»، وهي القاعدة التي أشار إليها قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَرْوَاجَكُمْ الَّتِي تَظْهَرُونَ مِنْهَا أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ﴾ [الأحزاب: 4] إلخ الآية. . إذ تشير الآية إلى أنه تعالى لا يسمّي الأشياء بغير أسمائها الحقيقيّة، ومن ثمّ، فهو لا يقول الباطل، شأن بعض أقوال بعض أهل الجاهليّة التي جاءت من ذلكم القبيل، فسَمّت بعض الأشياء بغير أسمائها الحقيقيّة. والمقصود: التنبية إلى بطلان أمور كان أهل الجاهليّة قد زعموها وادّعوها. وابتدئ من ذلك بما دليل بطلانه الحسّ والتّجربة أو الاختبار، ليعلم من ذلك أنّ الذين اختلقوا مزاعم يشهد الحسّ بكذبها، يهون عليهم اختلاق مزاعم فيها شُبّه وتلبيس للباطل في صورة الحقّ، فيتلقّى ذلك بالإذعان والامتثال.

- الحقيقة الثّانية: أنّ المراد بالقلب في الآية القلب الفيزيائيّ الموجود في الجانب الأيسر من صدر الإنسان، بوصفه جهاز كشف معرفياً داخلياً، بدلالة قوله «في جوفه».

- الحقيقة الثّالثة: أنّ الحقائق مصدرها الخالق جلّ وعلا، لا نحن المخلوقين. . مصدرها موجد الموجودات، لا نحن الموجودون بأمره تعالى، ما يقرّره تعالى أنّه الحقيقيّة، لا ما نقرّره نحن؛ فهو تعالى الذي يقرّر حقائق الأشياء، ويحدّد مصائرنا (ماذا تكون الآن. . وإلى أين يمكن أن تؤوّل، أو ماذا يمكن أن تصير)، لا نحن.

- الحقيقة الرّابعة: أنّ تسميته تعالى هي التّسمية المعتبرة في تقرير حقائق الأشياء؛ كونها تنهض على «مبدأ المطابقة» التّامة أو الكاملة بين أسماء الأشياء ومسمّيّاتها الحقيقيّة، أو بين مواهي الأمور وأسمائها الحقيقيّة، لا تسميتنا نحن التي لا نراعي فيها «مبدأ المطابقة» التّامة أو الكاملة بين مواهي الأشياء وأسمائها، ومن ثمّ، بين الأسماء ومسمّيّاتها الحقيقيّة؛ فنطلق اسم الشّيء على مسمّى آخر من غير جنسه الحقيقيّ، لعلاقة ما (نلاحظها قد تكون المشابهة أو المجاورة أو الجزئيّة أو الكليّة. . إلخ) بين مسمّاه (الحقيقيّ) ومسمّاه (المجازيّ)، كإطلاقنا اسم الأمّ على الزّوجة - عند إرادة الظّهار منها - مبالغة منّا في التّعبير عن إرادة تحريمها، وكذا إطلاق اسم (الابن) على (مسمّى) الرّبيب (ولد الزّوجة من غير الزّوج)، مبالغة منّا في التّحبّب إليه، والتّعبير عن إرادة تبنّيه.

- الحقيقة الخامسة: أنّ التّسميات الخاطئة لا تغيّر من حقائق الأشياء المسمّاة

شيئاً؛ تبقى الأمُّ أمًّا والزوجةُ زوجةً، حتى ولو أطلقنا اسم الأمِّ على الزوجة، ويبقى الدعيُّ أو الرّيب ريباً والابن ابناً ولو أطلقنا على الرّيب تسمية الابن، ومن هنا جاء قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ﴾ [الاحزاب: 4] إلخ لنفي حقيقة ما يقوله المشركون وغيرهم ممّا لا حقيقة له في الواقع<sup>(38)</sup>، فأعلم تعالى أنّه لم يجعل الزوجة أمًّا حتى تسوّى بها في حرمة الاستمتاع بها على التأييد» وترتيب أحكام الأمّهات كلّها عليها؛ ولم يجعل دعيّ المرء (بما جعل له من النسبة والانتساب إلى غيره) ابناً له، ليحلّ له إرثه، ويحرم عليه حلاله، إلى غير ذلك من أحكام النبوة «لأنّه لا يكون لابن أبوان، ولو جعل ذلك لضاعت الأنساب، وعمّ الارتباب، وانفتح باب الفساد».

- الحقيقة السادسة: أنّ الحقيقة - في ذاتها - واحدة (غير متعدّدة)؛ لأنّ ما أصله الواحد، فهو واحد بالضرورة، وما أصله المتعدّد فهو متعدّد بالضرورة؛ فلاّ أنّ مصدر الحقيقة الواحد الأحد (جلّ في علاه)، فالحقيقة إذن واحدة، غير متعدّدة، بالضرورة، وبما أنّ الحقيقة - في أصلها - واحدة، فهذا يقتضي: أنّها ثابتة لا تتغيّر بتغيّر الأحوال والظروف (أي بتغيّر أحوال الناظرين إليها وظروفهم، وزوايا نظرهم إليها)، وما يتغيّر أو يتعدّد - في هذا المنظور القرآنيّ - هو فقط صورتها المنعكسة في وعي كلّ منهم (أو في صفحات قلوبهم المتقلّبة دوماً)، أو قل: إنّ، في النهاية، ليس هو الحقيقة نفسها، بل نحن الباحثين عنها، أو أجهزتنا المعرفيّة (عقولنا وقلوبنا) الناظرة إليها أو المفتّشة عنها، وهذا يقتضي أنّ ما يتعدّد هو لا شيء سوى شكل الحقيقة (أو انعكاساتها) في عين (قلب) كلّ منّا نحن الفنانين، وهو تعدّد يعكس تعدّد زوايا النظر إليها، وطرائق التفكير فيها، وغاياته أو المقاصد النهائيّة منه.

- الحقيقة السابعة: وبما أنّ الحقيقة واحدة؛ ثابتة لا تتغيّر - في ذاتها - فهذا يقتضي أنّ لها محلاً واحداً ثابتاً - هو الآخر - لا يتغيّر، نجدها فيه، أو نبحت عنها خلاله: في عالم الخارج (في الأعيان)، في بنية الأشياء المعروفة نفسها فقط، وليس في بنية عقلنا العارف، أو في نظام معرفتنا الجاهز، أو في عالم ذواتنا العارفة، وهو ما

ينسجم مع مناهج المعرفة الحديثة التي عبّر عنها أحد المفكرين السياسيين الغربيين (كيسنجر تحديداً)، حين قسّم العالم المعاصر إلى قسمين: قسم أسماه بـ "عالم البلدان المتقدّمة"، ويعني بها دول الغرب، وقسم أسماه بـ "عالم البلدان النامية" ويعني بها دول العالم الثالث، مرجعاً سبب تقدّم العالم الأوّل إلى كونه يلتزم منهجاً في المعرفة والنظر إلى العالم يقوم على أساس: أنّ العالم الحقيقيّ موجود خارج (العقل) الناظر إليه، وأنّ المعرفة (العلمية الحقيقية) تتكوّن من تسجيل وتصنيف البيانات التي كلّما ازدادت دقّتها كانت (النتائج) أفضل<sup>(39)</sup>. في حين أرجع سبب تخلف العالم الثالث وعجزه عن التّهوض ومسايرة العالم الأوّل، إلى منهجه في المعرفة والنظر إلى العالم أساسه القول: إنّ العالم الحقيقيّ يوجد، بصورة كاملة تقريباً داخل (العقل) الناظر إليه، الأمر الذي أدّى إلى أن تصبح للحقيقة الإمبريقية أو التجريبية دلالة تختلف اختلافاً كبيراً لدى بلدان العالم الجديد، عنها لدى بلدان العالم القديم أو النامي؛ وذلك لأنّ بلدان هذا العالم الأخير، بمعنى من المعاني، لم تمرّ يوماً ما بمراحل اكتشاف هذه الحقيقة، ومن ثمّ، فقد كانت لبلدان العالم الغربيّ ثورته النيوتونية، ولم يكن لدى بلدان العالم النامي ما يماثلها، فكان الإنسان الغربيّ - بمقتضى هذا المنطق - أقدر من إنسان هذه البلدان على التفكير وتديير شؤونه على نحو مميّز. .<sup>(40)</sup>.

- الحقيقة الثامنة: أنّ معرفة الحقيقة أو الوصول إليها (في مظانّها) منوط بجهد الإنسان العارف، وبمدى سلامة وجهوزية أجهزته المعرفية الإدراكية من عقل وقلب وسمع وبصر و... إلخ، وليس بموجد الحقيقة ومقرّرها، وهو الله، أي إنّها مرهونة بإرادة الإنسان وجهده، وبمدى سلامة أجهزته المعرفية، وزوال الموانع والحجب التي قد تحول بين العارف والمعروف. وهذا يقتضي أنّ الإنسان هو محلّ العلم بالحقيقة، وهو محلّ الجهل بها، وأنّ الحقيقة - في الحصيلة النهائية - هي ما يتحقّق الإنسان من معرفته، خلال جهده الباحث عنها، لذلك فهي حصيلة - أو نتاج - جهد الإنسان

(39) (ينظر: سعيد إدوارد): الاستشراق: 106، وبرهان كيسنجر على ذلك هو الثورة التي أحدثها إسحاق نيوتن (عالم الفيزياء) والتي لم تحدث في العالم النامي، ولذلك فإنّ الثقافات التي لم تصبها الآثار المبكرة للتفكير النيوتوني لا تزال تحتفظ بالنظرة التي ترجع في جوهرها إلى ما قبل نيوتن.

(40) (نفسه: 106).

(العارف) بما أودع الله فيه من إمكانات وقدرات، وليست مجرد هبة من الله يمنحها لمن شاء من عباده، تفضلاً منه وكرماً.

- الحقيقة التاسعة: ولأنّ الحقيقة هي - في الحصيـلة النهائيـة - ما يتحقّق الإنسان من معرفته، وما يتحقّق الإنسان من معرفته ليس واحداً في كلّ وقت، وبالتّسبـة إلى كلّ الناس، فهذا يقتضي:

- أنّ الحقيقة ليست واحدة بل متعدّدة، بتعدّد الباحثين عنها وبتعدّد مناهج بحثهم عنها وزوايا نظرهم إليها وغاياتهم أو مقاصدهم النهائيّة من عمليّة البحث عنها، ولأنّها متعدّدة فهذا يعني أنّها ليست مطلقة بل نسبيّة، وهذا يعني:

- أنّ الحقيقة كشف واكتشاف، وليست - كما زعم الفيلسوف الفرنسي برغسون - مجرد صناعة واختراع، وهذا يقتضي:

- أنّها علاقة لا سلطة؛ فهي علاقة بين العارف والأشياء التي يتمّ اختبارها خلال عمليّة التّحقّق المعرفي، وبين العارف وبين الأشخاص الآخرين الذين يشاركونه في عمليّة البحث عنها، وليست سلطة، لا على الأشياء ولا على الأشخاص. لذلك فهي تحقّق للكائن العارف نوعاً من التّوازن مع البيئـة والمحيط، وتمثّل في الآن نفسه، أداة مهمّة من أدوات تغيير الواقع الإنسانيّ والنّهوض به نحو الأفضل.

وبهذا يكون الخطاب القرآنيّ قد سعى إلى تحرير الإنسان وتحرير الحقيقة من كلّ سلطة وصائيّة أو احتكاريّة؛ أكانت شخصيّة أم اعتباريّة أو مؤسّسيّة، ودعا، من ثمّ، إلى رفض كلّ المطلقات، بما في ذلك مطلقيّة الحقيقة والواقع.

## كيف نختلف؟

لئن كنّا قد توصلنا - في نهاية المحور الأوّل - إلى أنّ الحقيقة ليست سوى تحقّق، فإنّ السّؤال الذي سنحاول الإجابة عنه في هذا المحور هو: فكيف نتحقّق معرفيًّا؟ متضمّنًا: أين نتحقّق؟ وكيف؟ في أي فضاء نتحقّق؟ ووفق أي الشّروط نتحقّق؟!

وهنا يمكن القول: إنّ التّحقّق (المعرفي) مشروط بالتّجريب المعرفي، والتّجريب

المعرفي مشروط بالشك المعرفي، فلكي نتحقق معرفياً علينا أن نجرب معرفياً، ولكي نجرب معرفياً، علينا أن نشك معرفياً. ويبقى السؤال: لكن ما ذا نعني بالتجريب المعرفي هنا أولاً؟ وما طبيعة العلاقة التي تربطه بالشك المعرفي؟

## التجريب المعرفي

### - 1 -

إن ما نعنيه بالتجريب المعرفي، في سياق ما نحن فيه هنا، ليس التجريب بمفهومه العام أو الشائع؛ الآلي أو التقليدي الذي ينحصر خلاله جهد المجرب ونشاطه في اتجاه واحد، ووفق شروط محددة سلفاً؛ وإنما نعني التجريب بمعناه الدقيق والعميق؛ الكلبي والشمولي؛ أعني تجريب المعرفة بمستوياتها؛ السطحي والعميق: تجريب «معرفة» الأشياء في ذاتها، من جهة، وتجريب «معرفة أنظمة المعرفة» السابقة في الوجود على وجودنا العارف، من جهة ثانية، ووفق شروط التجريب المعتمدة في كليهما.

على أن التجريب - بمستوياته السطحي والعميق - لا يكون، في اعتقادنا، إلا وفق منظور دينامي خاص بالمجرب، أي وفق جهاز أدواتي مفهوماتي، يجب أن يكون قد بناه الكائن المجرب خلال مسيرة حياته المعرفية التجريبية السابقة، أعني خلال خبرته التجريبية السابقة التي بناها لنفسه، فصارت تشكل، بالنسبة إليه، أفقاً ومنظوراً خاصاً به؛ جهازاً أدواتياً مفهوماتياً يستند إليه خلال عملية التجريب المعرفي.

وهذا يقتضي أن فعل التجريب المعرفي الحقيقي مشروط بحضور الكائن المجرب حضوراً عينياً مباشراً، في حضرة (الشيء) المجرب معرفته، وتجريب معرفته وفق شروط التجريب الخاصة والعمامة، في آن، أي وفق نظام (دينامي) للتجريب المعرفي، هو عبارة عن مزيج مركب من الخبرة المعرفية الخاصة والعمامة.

فالتجريب المعرفي إذن عبارة عن خبرة اتصال حي مباشر بالشيء المعروف، وهي خبرة لا تنهض في الفراغ، ولا يُنطلق فيها من منظورات معرفية جاهزة (أكانت خاصة بالعارف المجرب أم بغيره) إلا أن يكون الهدف من العملية التجريبية المعرفية برمتها: التعليم أو مجرد نقل المعرفة الجاهزة إلى الآخرين.

إن التجربة، في أبسط معانيها، عبارة عن خبرة خاصة بالأشياء التي نجربها، وهي خبرة نكتسبها خلال علاقتنا المباشرة الخاصة والعمامة بتلك الأشياء، نبي نظامها



الخاصّ، ونوّس خلالها منظورها الخاصّ. وهو ما يتطلّب منّا القيام بعملية مراجعة دائمة وشاملة لأدواتنا وإمكاناتنا (لجهازنا الأدوات المفهوماتي المعرفي) كلّما شعرنا أنّه قد حصل تطوّر في دلالة تلك الأدوات والمفاهيم التي ينطوي عليها الحقل المعرفيّ لعملنا، أو أنّ أياً منها قد تعرّض لهزّاتٍ عنيفةٍ أفقدته بعض خصائصه، أو أسقطت عنه بعض عناصره، أو أضافت إليه عناصر جديدةً لم تكن له من قبل، أعني كلّما شعرنا أنّه قد حصل تطوّر في بنيته؛ استخداماً ودلالةً.

وهذا يقتضي أنّ التّجريب المعرفيّ الحقيقيّ المنتج للمعرفة الحقيقيّة بالشيء، لا يكون، في حدّه الأدنى والصّروحيّ إلّا:

- 1 - بحضور مجرّب - بكسر الرّاء - عارف.
- 2 - في حضرة مجرّب - بفتح الرّاء - ونعني به نظام المعرفة التّجريبية، بوصفه نظام اتصال حياً وحميمياً بمادّة المعرفة وموضوعها.
- 3 - وفي حضرة مجرّب فيه، ونعني به مادّة التّجريب وموضوعه.
- 4 - وفي حضرة مجرّب له أو لأجله - أهداف التّجريب وغاياته أو مقاصده، وهي أهداف قد تكون تربوية، أو اجتماعية أو ثقافية أو أنطولوجية.

وهذا يقتضي القول: إنّ تجريب المعرفة بالشيء يقتضي الاتّصال الحيّ المباشر بالشيء المعروف، والتّظر إليه أقله من ثلاث زوايا رئيسية:

- 1 - من زاوية ما يكونه هذا الشيء (المعروف) في ذاته أوّلاً. وهذا يقتضي احترام الشيء المعروف في ذاته، والاعتراف بحقّه في الوجود، كما هو في ذاته، لا كما نحن، أو كما هو في (مرآة) عقلنا العارف. ما يحتمّ علينا محاورته والإصغاء إلى كلامه وما يقول، وفق نظام القول الدّخليّ الخاصّ به، أو الذي ينطوي عليه هو نفسه، وتبادل الكلام معه، في الوقت نفسه، بصورة فورية ديمقراطية متوازنة.

- 2 - ومن زاوية ما يكونه هذا الشيء (المعروف) في "أنظمة المعرفة السابقة في الوجود على وجودنا الإنّي (المتحقّق الآن - هنا لحظة انفتاحنا عليه وقراءتنا له).

3 - ومن زاوية وظيفته وما يمكن أن يحققه لنا في الواقع الاجتماعي أو التاريخي الآن - هنا .

غير أن السؤال الذي يجب علينا المبادرة إلى طرحه هنا :  
لكن هل أسس الخطاب القرآني لمثل هذا التمثل من المعرفة التجريبية المركبة؟  
هذا ما ستكشف عنه الدراسة في الفقرة التالية :

### - 3 -

## التجريب في القرآن الكريم

من يتأمل في بعض الآيات القرآنية يجد أنها قد أشارت إلى نوعين من المعرفة المؤسستين لنوعين من الإيمان والاعتقاد، يمكننا وصف النوع الأول بـ " المعرفة التمثيلية أو الاتباعية " ، ووصف النوع الثاني بـ " المعرفة التجاوزية " أو " التجريبية " . والمعرفة الاتباعية هي المعرفة التقليدية القائمة على محاكاة الآباء واقتفاء آثارهم ، دون وعي أو بصيرة ، أو قل : إنها المعرفة التي نمثل فيها ونتمثل - خلالها - نسق المعرفة السائدة ، ممثلة - هنا - في نسق معرفة الآباء والأجداد المؤسسة لعقيدة الشرك وعبادة الأصنام ، وهي نفسها المعرفة التي سعى القرآن إلى تقويضها ، وإقامة نسق معرفته الخاصة من أنقاضها ، وهي نفسها المعرفة التي أشار إليها الخطاب القرآني في جملة من الآيات ، لعل من بين أهمها على الإطلاق :

- 1 - قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أُولُو كَان ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾<sup>(41)</sup> .
- 2 - وقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أُولُو كَان ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾<sup>(42)</sup> .
- 3 - وقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا فَحْشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا ءَابَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَىٰ اللَّهِ مَا لَا نَعْلَمُونَ ﴾<sup>(43)</sup> .

(41) (المائدة : 104) .

(42) (البقرة : 170) .

(43) (الأعراف : 28) .

## (3 - 1)

إذ تشير الآية الأولى إلى جملة من الحقائق الوجودية والمعرفية، لعل أبرزها:

- الحقيقة الأولى: أنّ المعرفة الإبداعية - التي أسس لها الخطاب القرآني، وسعى إلى ترسيخها في عقل وضمير ووعي الإنسان المسلم - هي المعرفة (التجريبية الحرة المباشرة) التي لا تستمدّ معاييرها من خارج الشيء المعروف نفسه، بل من داخله هو ذاته، وتخضع لمنطق بنائه الخاصّ هو نفسه، ما يعني أنّها المعرفة التي لا يخضع فيها العارف إلاّ فقط لشروط الشيء المعروف نفسه في حضوره العيني المباشر، ولشروط معرفته، كما هو في حضوره المائل الآن - هنا، وهو ما يتطلّب: إقبال العارف - بكلّيته - على المعروف في كليته للتعرفّ إليه من جوانبه كافة، بدليل مطالبتهم في الآية - فقط - بفعل الإقبال على ما دعوا إلى الإقبال عليه (تعالوا)، من جهة، وجعل فعل الإقبال المأمور به، في الآية، فعلاً غايته المثل في حضرة (ما) أنزل الله، أي في حضرة هذا الشيء المعبر عنه بلفظ العموم (ما).

- الحقيقة الثانية: أنّ تجريب المعرفة الحرة المباشرة بالشيء مشروط أو يقوم على أنقاض كلّ أنماط المعرفة التقليدية الأخرى. لذلك فهذه المعرفة التجريبية المباشرة - التي تحتمّ على العارف المجرب الاتصال الحرّ المباشر بالشيء المعروف بدون وسيط من فكر أو ثقافة - تعدّ الشرط الأولي والضروري لكلّ معرفة إنسانية واعية مسؤولة، نسعى من خلالها إلى تحقيق أهداف ومقاصد إنسانية حياتية مشروعة، ليس هذا فحسب، بل تعدّ شرط إنسانية الإنسان العارف نفسه، بوصفه هذا الكائن القادر على التفاعل والفعل في كائنات الكون والطبيعة المحيطة به، أو قل: بوصفه هذا الكائن المستخلف عنه تعالى في الأرض، من حيث إنّ هذا النمط من المعرفة يمثل الشرط الأولي والضروري لسيطرة الإنسان (العارف) على كائنات الكون والطبيعة المحيطة به أو المرتبطة بحياته؛ ذلك أنّه ما من سبيل أمام هذا الكائن (الإنساني) كي يكون كما أراده الله؛ كائناً محققاً في نفسه، وفي كائنات الكون والطبيعة من حوله، شرط الحضور والفاعلية الإنسانية، أو شرط التفاعل والفعل الإنساني المحقق معنى الاستخلاف في الأرض وعمارتها، وفي طبيعة تلك الشروط: سيطرته على كائنات

الكون والطبيعة المحيطة به، بما يمكنه من استخدامها وتسخيرها لبناء حياة إنسانية لائقة به وبمكانته على الأرض - إلا سبيل واحد وحيد: أن يجرب الاتصال الحرّ المباشر بكل ما يحيط به أو يتصل به أو يقع في دائرة اهتمامه من تلك الكائنات، أقله، كي يتعرّف إلى ما يصلح منها للاستخدام والتسخير الإنساني وما لا يصلح، وهي - حسب اعتقادنا - مرحلة من مراحل المعرفة الإنسانية الواعية المسؤولة المحققة شرط الكينونة الإنسانية الفاعلة، أو شرط التسخير الإنساني، وبناء الحياة الإنسانية على الأرض، إنها مرحلة من مراحل معرفة الإنسان بوسائل وإمكانات تمكينه من بناء الحياة اللائقة به على الأرض، بما يحقق مراد الله منه، حين جعله خليفة في الأرض، وإلا فكيف يحقق الإنسان، في نفسه، معنى الاختلاف عن الله في الأرض، إن كان يجهل حقائق الكائنات المحيطة به، ويجهل - مع ذلك - سبل التواصل / التفاعل معها للتعرف إلى حقائقها وإلى ذاته من خلالها. إنه ما من سبيل أمام الإنسان كي يحقق في نفسه معنى الاختلاف في الأرض وعمارتها، إلا أن يمارس تجريب المعرفة الحرة المباشرة مع كائنات الكون والطبيعة المحيطة به. . وهو ما يتطلب منه الانفتاح الحرّ المباشر على تلك الكائنات كما هي في ذاتها، في مرحلة من مراحل التعرف إليها، أو التفاعل معها، لينتقل بعد ذلك، أي بعد أن يكون قد تعرّف إليها كما هي في ذاتها، ليتعرّف إليها كما هي في ذاته، أي بما يجعلها منسجمة مع ذاته العارفة وأهدافه من معرفتها، وهو ما يتطلب من العارف اعتماد إستراتيجية الذهاب إلى الشيء المعروف لتجريب معرفته، كما هو في ذاته أولاً، ثم الإياب عنه لتجريب معرفته كما هو في وعي ذاته العارفة، بوصفه وعياً واعياً بالذات وبالموضوع في آن. . نقول هذا باعتبار أنّ فعل المعرفة الواعية أو المسؤولة الذي نعتقد أنّ الخطاب القرآني قد أسس له وحثّ الإنسان على التزام سبيله، ليس فعلاً عبثياً مجرداً من أية مقاصد نفعية حياتية أو أخلاقية، بل هو في الأصل فعل واقعي تاريخي، واع ومسؤول، ينهض به فاعلٌ واع ومسؤول: (عارف محدد، في سياق محدد، لتحقيق غاية محددة: مواجهة ضرورات الحياة الإنسانية على أرض الواقع) وليس مجرد فعل عبثي، ينهض به فاعل عابث، لا يدري ما يفعل، ولا كيف يفعل، ولا لماذا يفعل ما يفعل؟. إنه فعل اجتماعي. . تاريخي. . إنساني لبناء الحياة الإنسانية ومواجهة ضرورتها المختلفة المتجددة بتجدد الزمان والمكان.

وبهذا يكون الخطاب القرآني قد دعا هؤلاء القوم الصّادّين عنه، التّافرين منه نفور كفر وإعراض، إلى تجريب معرفته، بما هو خطاب منزل من عند الله، على مستويين: على مستوى علاقته بذاته، وما يكونه هذا الخطاب في ذاته أولاً، (أي بمعزل عن آية مقصدية تتعلّق بذواتهم العارفة)، وعلى مستوى علاقته بذواتهم العارفة، وما يكونه هذا الخطاب أو يمثّله بالنسبة إليهم ثانياً. ومن هنا رأينا يدعوهم إلى الإقبال عليه للتّهوض بدورهم في التّعرف إليه على النّحو المشار إليه، وليس إلى مجرد قبوله دون معرفة. فهو يدعوهم إذن إلى الإقبال عليه، كي يتحقّقوا من معرفته بأنفسهم، فإذا ما تحقّقوا من معرفته بأنفسهم، كان عليهم، بعد ذلك، أن يقرّروا مصير علاقته بهم. فكأنّه قال لهم: اذهبوا إليه كي تتحقّقوا منه أولاً (أي كي تعرفوا معرفةً محقّقةً ماذا هو أولاً، وكيف هو)، فإذا ما ذهبتم إليه، وتعرّفتم إلى حقيقته وماذا هو، لزمكم - بعد ذلك - العودة إلى ذواتكم العارفة ومساءلتها - في ضوء معرفتكم تلك الحقيقة: ماذا أنتم بالقياس عليه؟ وهل يمكنكم أن تستغنوا عنه، أو أن تكونوا بدونه، أو أن تتحقّقوا - كينويّاً - بمعزل عنه. في إشارة إلى أنّ التّحقّق من الشّيء هو الشّرط الأساسي؛ الأوّليّ والضروريّ للتّحقّق فيه أو من خلاله، أي إنّ التّحقّق المعرفيّ هو الشّرط الأوّليّ والضروريّ للتّحقّق الأنطولوجيّ. ما يحتمّ عليهم - خلال رحلة المعرفة الوجودية هذه - الإجابة عن سؤالين: ماذا هو؟ وماذا نحن بالإضافة إليه؟ أو كيف هو؟ وكيف نريده؟ أو ماذا هو؟ وماذا نريد منه؟ وهل ينسجم واقع حال النّص المنزل من عند الله مع ما نطمح منه أن يكونه أو أن تكونه ذواتنا في ضوءه.

- الحقيقة الثالثة: وتتعلّق بجدليّة العلاقة بين العارف والمعرفة: وذلك باعتبار أنّ فعل المعرفة - خلافاً لفعل العلم - يقتضي علاقة الفاعل / العارف بموضوع معرفته وتوحّده به، على نحو يفضي إلى اكتشافه واكتشاف الذات من خلاله، فهو فعل ينهض في أفق العلاقة الحيّة المباشرة (الجدليّة) بين العارف والمعرفة، وليس بمعزل عن هذه العلاقة الحيّة المباشرة، كما هي الحال بالقياس على فعل العلم. فالمعرفة إذن - خلافاً للعلم - مرتبطة بجهد العارف، وما يبذله من أسباب لتحصيلها، فهي تتعلّق بالذّوات وبالأمور التي تتمتع بنوع من «الواقعية الخارجيّة»<sup>(44)</sup>، أي بنوع من الوجود المستقلّ عن

(44) (ينظر: نظرية جون سيرل في القصدية: دراسة في فلسفة العقل، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية -

عقلنا العارف». لذلك فهي تحتاج إلى جهد العارف، وإلى خبرته في المعرفة، ومن ثم، فهي تمثل سبيل العارف إلى تحصيل العلم بالمعروف.

وهذا يقتضي أنّ من أخص خصائص فعل المعرفة - خلافاً لفعل العلم - : أنّه بمثابة فعل قصديّ، يتوجّه خلاله عقل الفاعل (العارف) نحو المعروف لاكتشاف حقيقته واكتشاف الذات من خلاله<sup>(45)</sup>. إنّه عبارة عن علاقة جدليّة بين (عقل) العارف والمعرف الذي يتّجه إليه ويقصده، يتحوّل خلالها كلّ منهما إلى شيء من جنس الآخر. وهذا يعني أنّ المعرفة هي وسيلة العلم أو قل: إنّها إحدى أهمّ الطرق لحصول العلم بالمعلوم.

- الحقيقة الرابعة: وتتعلّق بجدليّة العلاقة بين العارف والمعرف له أو لأجله (مقاصد المعرفة وأغراضها المختلفة): باعتبار أنّ المعرفة التجريبيّة (الإبداعية) التي أسس لها الخطاب القرآنيّ تنهض - على الدوام - في أفق التفاعل والجدل بين: فعل المعرفة والمعرف له أو لأجله، وهو ما يتطلّب من العارف الحضور الكليّ المزدوج في الحضرة الكلية لكليهما: في الحضرة الكلية للمعروف وللمعرف له أو لأجله؛ على نحو من شأنه أن يفضي إلى اكتشاف «حقيقتيهما الملحوظة»، في مرحلة، و«المعدّلة أو المقبولة» أو المنسجمة مع أهداف ومقاصد (وطموحات) العارف، في مرحلة لاحقة. وهي حقيقة تختلف عمّا أسماه جول نيلو «الحقيقة المعترف بها» التي نعتقد أنّه يشير بها إلى نوع من الحقائق القبليّة الممنوحة للمعروف في العقل العارف عموماً، أو في نصوص المعرفة السابقة في الوجود على وجود العارف عموماً، بوصفها الحقيقة المعترف بها للشيء من لدن الآخرين الذين سبق لهم التّعرف إليه من قبل، لذلك فهي تختلف عمّا أسماه هذا الباحث بـ «الحقيقة الملحوظة»، وعمّا نسميه نحن بـ «الحقيقة المعدّلة» (عن الحقيقة المقبولة)، باعتبار أنّ الحقيقة المعترف بها (للمعروف) تعدّ حقيقة قبليّة، في حين تعدّ الحقيقة الملحوظة - التي نلاحظها خلال فعل المعرفة المباشر نفسه - حقيقة محايدة (محايدة فعل المعرفة نفسه)، أمّا الحقيقة المعدّلة أو المقبولة فتعدّ حقيقة بعدية بامتياز، وهي حقيقة متمخّصة، أو يتمّ بناؤها خلال فعل المعرفة نفسه.

(45) (ينظر: نفسه: 54).

- الحقيقة الخامسة: أنّ المعرفة التجريبية الحرة المباشرة التي أسّس لها الخطاب القرآني تعدّ معرفة (كلية مركبة): قبلية وبعديّة، في الأساس، لذلك فهي تنهض على أساس رفض، أو على أنقاض كلّ معرفة قبلية مؤسّسة على قانون الهوية الجاهزة، أي القائم على مبدأ: ما هو معروف معروف، وليس على مبدأ «ما هو معروف يتحوّل ويصير» في عين ووعي (العارف) باستمرار».

وبهذا يكون الخطاب القرآني قد أشار - وإن من طرف خفيّ - إلى أنّ ثمة نوعين من المعرفة تفضيان إلى إنتاج نوعين من الحقائق:

1 - نوع من المعرفة يستند - في الأصل - إلى «قانون الهوية» الذي يقرّر أنّ الشّيء (المعروف) هو هو، وليس هو آخر، ويقوم على مبدأ «عدم التناقض» الذي يقرّر: أنّ المعروف لا يكون هو وغيره، في آن<sup>(46)</sup> ومن ثمّ، لا يكون معروفاً وغير معروف، في آن. وأنّ معرفة (قضية) ما ونفيها لا يكونان صادقين معاً. وينتج من هذا النوع من المعرفة القائمة على هذين المبدأين ما يمكن تسميته بـ«الحقائق القبليّة».

2 - ونوع يستند - في الأصل - إلى «قانون التجريب» الحرّ المباشر الذي ينهض على مبدأين رئيسيين أيضاً هما:

أ - «مبدأ التغيّر» الذي يقرّر أنّ العالم في حالة تحوّل مطّرد، وليس في حالة ثبات «استاتيكيّ». إنّه ديناميكيّ ومتحوّل في وعي كلّ متّا على الدوام<sup>(47)</sup>. وهذا يقتضي أنّه يتغيّر بحسب تغيّر زاوية رؤيتنا له، وبحسب تغيّر أهدافنا ومقاصدنا من رؤيته.

ب - و«مبدأ العلاقة الكلية المركّبة» الحرة المباشرة الذي يقرّر: أنّ شيئاً ما (معروفاً) يكون مختلفاً، في سياق ما عنه في سياق آخر، وأنّ علينا، إذا أردنا أن نعرف شيئاً ما على حقيقته، أن نعرف كلّ علاقاته (الواقعية والممكنة). وينتج من نمط هذه المعرفة الكلية المركّبة القائمة على هذين المبدأين، نمط من الحقائق الكلية المركّبة نسمّيها: «الحقائق البعديّة».

(46) (جغرافية الفكر: 164).

(47) (نفسه: 162).

## الشكّ المعرفيّ في القرآن الكريم

### - 1 -

الشكّ في القرآن الكريم نوعان: شكّ معرفيّ، وشكّ غير معرفيّ، والشكّ المعرفيّ هو الشكّ المحمود في القرآن الكريم، ويعدّ أساساً مهماً من أسس المعرفة الإنسانية الواعية المسؤولة، وما نعنيه بالشكّ المعرفيّ هنا: ذلك الشكّ المصحوب بالخوف والقلق أو المدفوع إليه بهما، إنّ الشكّ الدافع إلى المزيد من البحث والتأمّل والاستبصار في الشّيء المشكوك فيه، وهذا يقتضي أنّه الشكّ الباعث على التساؤل (أو على التّموّضع في أفق التساؤل)، والمؤسّس لنوع من المعرفة اليقينيّة المؤكّدة.

نقول هذا انطلاقاً من أنّ «التّظر (العقليّ) - شأن الإدراك الحسيّ - لا بدّ له من شروط حتّى يفضي إلى العلم والمعرفة المحقّقة. فإذا كان القاضي عبد الجبار يشترط لصحّة الإدراك الحسيّ سلامة الحواسّ وارتفاع الموانع، فإنّه يشترط وجود الشكّ الذي ما انفكّ ينظر إليه بوصفه مقدّمة طبيعيّة وضروريّة للفكر المؤدّي إلى التّظر» ومن حقّ التّظر ألاّ يصحّ إلاّ مع الشكّ في المدلول»<sup>(48)</sup>.

وتعدّ فكرة الشكّ فكرةً أساسيّةً، عند جميع المعتزلة تقريباً، باعتبار أنّ الشكّ ترجيح بين احتمالات مختلفة أو بين وجوه متعدّدة. لذلك فهو ما ينفكّ يحفز على التأمّل وإعمال الفكر، ممّا يجعل الشكّ أقرب إلى معرفة الحقيقة ممّن يثق بظنّه، ويستنيم إلى فكره ووهمه».

ذلك أنّه لا يصحّ التّظر إلاّ مع تجويز كون المدلول على صفة، وأنّه ليس عليها، فيجب أن يقارنه هذا التّجوير. وهذا ما لا يمكن أن يحصل إلاّ مع الشكّ أو مع الظنّ، أو مع الاعتقاد على جهة التّبخيت. ولا يمكن أن يحصل ذلك مع العلم، ولا مع الجهل الواقع بالسّبّه، لأنّ العالم والجاهل بهذا العلم والجهل يتساويان في أنّهما لا يجوّزان خلاف ما اعتقدها<sup>(49)</sup>. بمعنى أنّ العالم تسكن نفسه إلى ما علمه، والجاهل

(48) (ينظر: المغني: 11/12).

(49) (ينظر: نفسه: 12/12).



تسكن نفسه إلى ما جهله، وكلاهما لا يمكن أن يقع منهما التّظر، وذلك على عكس الشّاك أو المتردّد بين احتمالات مختلفة<sup>(50)</sup>.

وتلتقي فكرة الدّاعي والخاطر - أساس التّكليف العقليّ للتّظر - مع فكرة الشّك والتّجوز وإثارة الاحتمالات المختلفة في الدّهن، تلك الاحتمالات التي تعدّ مثيراً يدفع إلى التّظر والفحص والاستدلال. وقد أكّد الجاحظ تلك العلاقة بين الشّك (كمقدّمة) والوصول إلى اليقين (كنتيجة)، في ما يرويّه عن أستاذه النّظام قائلاً: «نازعت من الملحدين الشّاك والجاحد، فوجدت الشّاك أبصر بجواهر الكلام من أصحاب الجحود. . . الشّاك أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقيناً قطّ حتى كان قبله شكّ، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شكّ»<sup>(51)</sup>.

ومن هنا نجد أنّ المعرفة عند القاضي عبد الجبار تقوم على أساسين اثنين:

- أحدهما: نفسيّ؛ ويتمثّل في خوف العارف و (قلقه) من أن يكون (في معرفته) على خطأ، أو على جهل قد يهدّد مصيره الإنسانّي.

- وثانيهما: معرفيّ؛ ويتمثّل في الشّك في ما يعتقدّه (عن الشّيء المعروف)، وتجويز أن يكون (في) الواقع على خلاف ما يعتقدّه<sup>(52)</sup>. وهذا يقتضي أو يتطلّب من العارف الشّك في حقيقة الشّيء المعروف (=النّصيّة) كي يتمكّن من التّعرف إلى حقيقته الموضوعيّة (أو الوجوديّة) العينيّة المباشرة.

## استثمار رأسمال الاختلاف

إذا كنّا قد توصلنا خلال محاور الدّراسة السّابقة إلى أنّ الاختلاف يعدّ شرط الكينونة الإنسانّيّة وضرورتها، فإنّ السّؤال الذي سنحاول الإجابة عنه، في هذا المحور هو: فكيف نحسم خلافتنا النّاجمة عن اختلافاتنا من جهة، وكيف نستثمر رأسمال الاختلاف، من جهة ثانية؟ بمعنى ما هي المرجعيّة التي في ضوئها يجب حسم خلافتنا النّاجمة عن اختلافنا<sup>(53)</sup>؟ ما هي الآليّات؟ وما هي المرجعيّات؟

(50) (ينظر: نفسه: 66).

(51) (الحيوان: 6 / 35، 36).

(52) (ينظر: المغني: 12 / 67).

(53) وهو سؤال من شأنه أنه يتضمن سؤالاً آخر أيضاً هو: كيف نأترف؟ لأننا إذا عرفنا: كيف =

## - 1 -

وفي سبيل الإجابة عن هذين السؤالين، يجب الإشارة - بادئ ذي بدء - إلى عدد من القضايا:

- القضية الأولى: أن الاختلاف، في عمومه، وكما أوضح ذلك القرآن الكريم، ليس نوعاً واحداً، بل هو أنواع مختلفة، وهذا يقتضي أنه ليس كل اختلاف قابلاً للاستثمار؛

1 - فهناك الاختلاف الفطري أو الطبيعي، أي الذي به يتميز الأشخاص وتفاوت درجاتهم في سلم التزامهم بالقيم التي بها يؤمنون، وعلى تجسيدها يعملون.

2 - وهناك الاختلاف المحمود أو المستحب (أي القابل للاستثمار): أي الذي به يتسابق الناس ويتنافسون في فعل الخير والصعود في مدارج الكمال البشري، وهو الاختلاف الذي تشير إليه الآية الكريمة: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَبْلُوَكُمْ فِي مَاءِ آتِكُمْ فَأَسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: 48].

3 - وهناك الاختلاف المذموم (غير القابل للاستثمار)، وهو الاختلاف الحاصل (بين الأمم في أصول الأديان والعقائد، لأن الأصل في أصول الأديان السماوية كلها أنها واحدة، ومن ثم فهي تمثل أساساً للتواصل والتفاهم بين البشر، أو قل: إنها تمثل أساساً للتعايش المشترك بين جميع الأمم. أما حين يكون خلافاً بين أبناء الأمة الواحدة فإن الخلاف المذموم حينئذ هو الخلاف الحاصل في أصل من أصول من الدين (الواحد)، وهذا يقتضي أن الخلاف المذموم عموماً هو الخلاف الحاصل حول ما يمثل أساساً للاتلاف، أو حول ما يمثل وجوده

= نختلف (أسباب الاختلاف)، فإننا نكون قد أدركنا بالضرورة كيف نأتلف (=طريقنا إلى الاتلاف) . .  
نقول هذا باعتبار أن الاختلاف عموماً مشروط بنقيضه عموماً، وهو الاتلاف، فلكي نختلف يجب أن نأتلف مع ما أو من نختلف عنه (الاختلاف في إطار الجنس) ولكي نأتلف يجب أن نختلف، فكل حالة من حالات الوجود مشروطة بذاتها وبنقيضها، في الآن نفسه، فلكي نشعر بالذء يجب أن نعاني البرد، ولكي نتذوق حلاوة شيء ما يجب أن نعاني مرارة فقده، لذة الحرية مشروطة بقيد الضرورة وهكذا.

شرط الوجود الإنساني المؤتلف، بمعنى المتعاش والمتكامل. وقد دلّ على هذا النوع من الاختلاف عدد من الآيات، منها:

1 - قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا<sup>(54)</sup> وَأَخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: 105].

2 - وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مَبُوءًا صِدْقٍ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ فَمَا اخْتَلَفُوا حَتَّى جَاءَهُمُ الْعِلْمُ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [يونس: 93].

3 - وقوله تعالى: ﴿وَعَايَنَاهُمْ بَيِّنَاتٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [الجاثية: 17].

4 - وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ [مريم: 36] فاختلف الأحزاب من بينهم، فويل للذين كفروا من مشهد يوم عظيم [مريم: 36، 37].

5 - وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكُتُبَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكُتُبِ لِيُشِيقَاقِ بَعِيدٍ﴾ [البقرة: 176].

حيث تشير الآية الأولى إلى أنّ التّهي في الآية منصبّ على الاختلاف المصحوب أو المحايث للتفرّق أو المترتب عليه أو المفضي إلى تفرّق صفّ المختلفين بما ينجم عنه من ضعفهم وهوانهم على أعدائهم، وهو الاختلاف التّاجم عن التّحدّي والاستكبار، أو المحكوم بمنطق التعصّب للرّأي أو للموقف، أي الذي لا يكون الهدف منه البحث عن الحقيقة أو إرادة الوصول إليها، بل فرض الإرادة والهيمنة على من نختلف معهم وعنهم، فهو نهبي عن الاختلاف فيما لا يجوز فيه الاختلاف؛ إمّا لوضوح الحقّ فيه، وإمّا لوضوح الحجّة والبرهان على صدقه، وإمّا لأنّ فيه إجحافاً للآخرين ومصادرة لحقّهم في التّفكر والتّظنر.

أمّا الآية الثانية فتشير إلى أنّ اختلاف من أشارت إليهم الآية قد جاء مترتباً أو ناجماً

(54) (بمعنى صاروا أفرقاء، أي مجموعات متخذة في مواجهة بعضها بعضاً)

عن مجيء العلم اليقين بصدق ما أمروا باتباعه. . . في حين تشير الآية الثالثة إلى أنّ الخلاف المنهبيّ عنه هو الاختلاف الحاصل بعد مجيء العلم اليقين، من جهة، وهو الاختلاف التّاجم عن الطّغيان وإرادة الهيمنة والعدوان على من نختلف معهم، من جهة ثانية. إنّ الخلاف التّاجم عن مجيء الحقّ ووضوح الحقيقة، والذي الهدف منه العدوان على الحقيقة (التي نعلمها بأنّها حقيقة ومع ذلك نخالفها أو نختلف حولها، وعلى الشّخص الآخر الذي نختلف معه حول تلك الحقيقة).

أمّا الآية الرّابعة فتشير إلى أنّ الاختلاف المذموم هو الحاصل بين الأحزاب - والمراد بالأحزاب هنا: اليهود وطوائف النّصارى الذين تحزّبوا (بمعنى تجمّعوا) على النبيّ ﷺ - أي بين الفرق والطوائف المتناحرة أصلاً، من جهة، فضلاً عن كونه الواقع في أصل من أصول الدّين أو في أصل التّوحيد، من جهة ثانية، لذلك فهو الاختلاف المفضي إلى ضلال المختلفين، وحلول غضب الله بهم، أو الدّعاء عليهم بالويل والشّبور.

ونحو هذه الآية الخامسة التي تشير إلى أنّ الخلاف الحاصل هو خلاف في أصل الكتاب أو في حقيقة الكتاب، أو في أصل نزوله من عند الله من عدمه، أو في حقيقة ما يدعو إليه، وليس في طريقة فهمه وتأويله. وهذا يعني أنّ هذا الخلاف قد وقع فيما يمثّل مشتركاً بين جميع دعوات الرّسل، ومن ثمّ فسياق الاختلاف بين هؤلاء المختلفين هو سياق الشّقاق النّاشب بينهم، أو قل هو سياق إرادة الصّراع المحتدم بينهم وليس إرادة البحث عن حقيقة ما هم مختلفون فيه أو حوله.

مّمّا سبق يتّضح أنّ الاختلاف المذموم؛ غير القابل للحسم، هو:

- 1 - الاختلاف المفضي إلى تفرّق المختلفين وضعفهم. وهذا يقتضي أنّ الخلاف المذموم عموماً هو الخلاف الحاصل حول ما يمثّل وجوده شرط الوجود الإنسانيّ المؤتلف، بمعنى المتعايش والمتكامل.
- 2 - الاختلاف التّاجم عن التّحدي والاستكبار، أي الذي ليس الهدف منه البحث عن الحقيقة، أو إرادة الوصول إليها، بل فرض الإرادة والهيمنة على من نختلف معهم وعنهم.

- 3 - الاختلاف الذي فيه تحدّد للمرجعية؛ وما نعنيه بالمرجعية هنا مرجعية النصّ الديني؛ نصّ الكتاب المقدّس المتضمّن العلم اليقيني أو المتيقن صدقه أو صحّته، كونه صادراً عن الله العليم الخبير عبر الوحي النازل من السماء.
- 4 - فضلاً عن كونه الاختلاف الذي يكون الهدف منه البغي أو تجاوز الحقّ أو الحقيقة، وليس البحث عن الحقيقة.

القضية الثّانية: تعدّد قضيّة الوعي بالاختلاف شرط الائتلاف، فلكي نألف يجب أن نعي أولاً أننا، في أصل تكويننا البيولوجي والفسولوجي والثّقافي والمعرفي، مختلفين، وحين نعي أننا في أصل تكويننا مختلفون، فلا يبقى أماننا من سبيل إلاّ أن نسعى ليس إلى مجرّد الائتلاف فقط، بل إلى استثمار (رأسمال الاختلاف)؛ اختلافنا ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً. وهو ما يحتمّ علينا الالتزام بعدد من المبادئ، أهمّها:

- 1 - مبدأ التّعاش: 1
- 2 - مبدأ التسامح؛ تسامح بعضنا مع بعضنا الآخر، وهو مبدأ نابع من وعينا أننا في الأصل مختلفون، وأنّه ما من سبيل إلى تحاشي تبعات هذا الاختلاف إلاّ أن يسامح بعضنا بعضاً فيما اختلفنا فيه.
- 3 - مبدأ الالتزام بمرجعيّات واضحة محدّدة لحسم خلافاتنا؛
- وهنا يجب الإشارة إلى أنّ ثمة ثلاث مرجعيّات لعملية (حسم) الاختلاف:
- 1 - مرجعية النصّ (نصّ الوحي أو نصّ العلم الحقيقي) من جهة.
- 2 - ومرجعية الإجماع أو ما بات يسمّى اليوم بـ«الأغلبية المطلقة».
- 3 - ومرجعية الاجتهاد بشروطه المعتمدة: أي بشرط العلم والخبرة الكافية، وصدق التوجّه والنية.

## (1 - 2)

## مرجعية النصّ

وحتى نتمكن من الوقوف على حقيقة هذه المرجعية يمكننا التوقف عند قوله تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [الشورى: 10]. وقوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [سورة النساء: 59].

حيث نلاحظ أنّ الآيتين قد تضمّنتا التأكيد على عدد من الحقائق، لعل أهمّها:

- الحقيقة الأولى: أنّ الخطاب في الآيتين خاصّ بالمؤمنين فقط.

- الحقيقة الثانية: أنّ طاعة الله وطاعة الرسول مطلقة، أما طاعة من وصفتهم الآية الثانية بـ "أولي الأمر" فمقيّدة أو مشروطة بشبوت الوصف؛ وصفهم بكونهم كائنين (منكم) أنتم المتحقّقون بشرط الإيمان، أي بكونهم مؤمنين كإيمانكم، فإذا ما انتفى عنهم هذا الوصف فلا طاعة لهم. وإن بقي علينا أن نسأل: لكن لماذا قال: «أولي الأمر منكم» ولم يقل: «أولي الأمر فيكم» أو «أولي الأمر عليكم»؟ ألا يوحي هذا الاختيار المحكم والدقيق أنّ الطاعة الواجبة لا تكون إلاّ فقط لمن أمره (بمعنى لمن سلطته علينا) كائنة أو مستمدّة متّ، أو مفوضّة إليه من قبلنا نحن المؤمنين المخاطبين بخطاب الآية، وليست لمن قهرنا وغلبنا، أو لمن استبدّ بنا وتسلّط علينا دون وجه حقّ.

نقول هذا لأننا نعتقد أنّه يجوز أن يكون المعنى في الآية: وأطيعوا أولي الأمر الكائنين منكم، أي من جنسكم، أو أن يكون المعنى: وأطيعوا أولي الأمر الذين أمرهم (بمعنى سلطتهم عليكم) كائنٌ أو مستمدّ منكم، أو مفوض إليهم من قبلكم أنتم أنفسكم، وهنا تكون الآية قد تضمّنت اشتراط تمثيل الرّعاة إرادة الرّعية في ممارسة السّلطة عليهم، ونفي صفة القهر والغلبة عمّن تجب على المؤمنين طاعتهم من الأمراء والحكّام.

(55) المراد: ذلك الرّد للأمر المتنازع فيه إلى الله والرسول.

- الحقيقة الثالثة: أنّ الآية قد جعلت أمر التنازع فيما بيننا وبين (أولي الأمر) ممكناً، حين عقبت على الأمر بطاعتهم قائلة: «فإن تنازعتم في شيء» إذ المعنى: فإن تنازعتم فيما بينكم، أو فيما بينكم وبين (أولي الأمر). ومعلوم أنّ التنازع معناه: التخاصم، والمُنازعة: مُجَادَبَةُ الْحُجَجِ فيما يَتَنَازَعُ فيه الخَصْمَانِ<sup>(56)</sup>. ومعنى «تنازعتم» في الآية: اختلفتم فيما بينكم أو فيما بينكم وبين أولي الأمر فيكم حدّ التّشاجر والتنازع.

- الحقيقة الرابعة: أنّها قد جعلت مرجعيّتنا نحن و (أولي الأمر) في حسم ما نتنازع فيه وإياهم واحدة: الرّد إلى الله والرّسول، ومعلوم أنّ الرّد إلى الله يعني الرّد إلى كتابه، والرّد إلى رسوله يعني الرّد إليه في حياته، والرّد إلى سنته القولية أو الفعلية بعد وفاته.

### (1 - 3)

## مرجعية الإجماع أو ما بات يسمّى اليوم بـ«الأغلبية المطلقة»

وما نعنيه بمرجعية الإجماع أو الأغلبية المطلقة هنا؛ إجماع أو أغلبية أهل الشّأن أو أهل الاختصاص؛ كلّ في مجال اختصاصه<sup>(57)</sup>، وهي مرجعية يمكن فهمها في ضوء مبدأ الشورى المدلول عليه قرآنيّاً في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [سورة الشورى: 38].

حيث تتضمن الآية الإشارة إلى عدد من الحقائق السياسيّة، أبرزها:

- الحقيقة الأولى: تشير الآية إلى طبيعة المجتمع الإسلاميّ أو الإيمانّي (مجتمع الاستجابة) وأنّ من أخصّ خصائص هذا المجتمع: الاستجابة الكاملة لأمره تعالى

(56) ينظر: مادة: ن- ز- ع في لسان العرب.

(57) هو ما يستدعي منا التوقّف عند مفهوم الديمقراطية الغربيّة الذي أثبت الواقع نجاحها في حل الكثير من معضلات الأمة: وهل هي كمفهوم صالحة لأن تتمثلها كما هي في عالمنا العربي والإسلامي؟ وهل يصلح أن يكون مفهوم الشورى- إن تمّ بناء كينونته المفهوميّة- أن يكون مفهوماً بديلاً عن مفهوم الديمقراطية الغربيّة.

وطاعته في كلّ ما أمر به من العبادات (إقامة الصلاة) والمعاملات؛ بما في ذلك أمره بالسّورى منهجاً في إدارة شؤون حياته الدنيّة والدنيويّة.

- الحقيقة الثانية: أنّ المراد بـ«الأمر» في هذه الآية، ليس فقط الأمر السياسيّ، أي المتعلّق بإدارة الشّأن العامّ للأمة، وإنّما أمر الدّين وكلّ ما من شأنه أن تتوحد حوله الأمة أو تتمزق بسببه<sup>(58)</sup>.

- الحقيقة الثالثة: ونفهمها من صيغة الإضافة «وأمرهم» التي توحى بأنّ السّلطة في مجتمع الاستجابة مصدرها المجتمع نفسه، أو قل: إنّها ملك المجتمع، أو هي حقّ من حقوقه بأفراده ومكوّناته كافة، يجب عليه المحافظة عليها وعدم التّفريط فيها لأيّ سبب كان، وتحت أيّ ظرف.

- الحقيقة الرابعة: لا يجوز لأيّ كان ولأيّ سبب مصادرة حقّ المجتمع في السّلطة أو في الولاية على نفسه، وادّعاء الحقّ في تمثيله.

- الحقيقة الخامسة: تتضمّن الآية رفضاً قاطعاً لكلّ أنواع الشّرعيّات التي تقوم على مصادرة هذا الحقّ في الأمة، وفي طليعة تلك الشّرعيّات: شرعيّة القهر والغلبة السّوسيو - سياسيّة التي أسّست ولا تزال تؤسّس لدولة الملك، فضلاً عن شرعيّة التّمثيل الإلهيّ في ادّعاء السّلطة، إلى غير ما هنالك من شرعيّات . . .

- الحقيقة السادسة: أنّها جعلت ممارسة السّلطة في الأمة مسؤوليّة تقع على عاتق الجميع دون استثناء، وليست مسؤوليّة فرد أو فئة أو طبقة، وذلك حين جعلتها «شورى

(58) يجب الإشارة هنا إلى أنّه قد ورد لفظ (الأمر) في القرآن الكريم، في مواضع كثيرة، وتمحورت دلالاته حول عدد من الدلالات المركزيّة، لعلّ أبرزها:

- السّلطة العامّة المتعلّقة بتدبير الشّأن العامّ، وطرائق ممارستها، وقد دلّ على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَئِن لَّمْ يَكُنْ لَهُمْ وَكُوتٌ فَطَأَّ غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوهُ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: 159].

- أمر الدّين وكلّ ما تتوحد حوله الأمة، قال تعالى: ﴿وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ عَنِ الْقَوْلِ إِنَّا رَاغِبُونَ﴾ [الأنبياء: 93].

- الخبر المهمّ يرد إلى العامة عن أمر من الأمور التي تهّمهم.

- العلم المؤكّد بحقيقة ما جرى أو يجري بين جيوش المسلمين وأعدائهم.

- وثمة دلالات أخرى لا نرى داعياً للاستطراد إليها وعرضها.



بينهم» أي يتشاورون فيها ويتراجعون، أو يتبادلون فيها الرأي: فيمن تكون، وكيف تكون؟ حتى يستقرّوا فيها على رأي.. يجمعون عليه. نقول هذا لأنّ الأصل في الشورى - في لسان العرب - أنّها من اشتاره واشتوره؛ طلب إليه النصّح في الأمر المهمّ، أو تبادل وإياه الرأي حول الأمر من الأمور التي تهّم الطرفين معاً، ولا تهّم طرفاً دون طرف، ويتعلّق به أو ترتبط مصلحة الطرفين في آن، ولا تتعلّق به أو ترتبط مصلحة أحد الطرفين دون الطرف الآخر.

- الحقيقة السابعة: أنّ المشاركة السياسيّة في اتّخاذ القرارات وصوغ الأنظمة والقوانين وسنّ التشريعات والدساتير التي تنظّم حياة المجتمع ليست حقّاً مكفولاً لكلّ فرد من أفراد هذا المجتمع فقط، بل ربّما غدت - في بعض مراحل حياة هذا المجتمع - واجباً شرعياً على كلّ فرد من أفراد المجتمع التّهوض به، لاسيّما حين تتخلّى التّخبة أو الطّليعة عن القيام بمثل هذا الدور المهمّ والحيويّ.

## (1 - 4)

### الاختلاف غير القابل للحسم

وإذا كانت الآيات السابقة قد أشارت إلى إمكانيّة حسم الخلافات بين أفراد الأمة وطوائفها عن طريق الرّد إلى الله والرّسول، أي عن طريق الاحتكام إلى مرجعيّة النّص؛ نصّ الكتاب العزيز أو نصّ السنّة المطهّرة أو عن طريق الاشتوار والاحتكام إلى منطق الأغليّة، فإنّ ثمة آيات أخرى تشير إلى أنّه ليس كلّ خلاف ناشب بين أفراد الأمة أو جماعاتها محسوماً، أو يمكن حسمه في العالم الدنيويّ (الدّنيا) بالأدلة الظّاهرة والبراهين السّاطعة التي نملكها، أو وفق أي من المرجعيّات السابقة المشار إليها، بل إنّ ثمة نوعاً من الخلافات قد تبقى عصيّة على الحسم، بمرجعيّة دنيويّة (نصيّة أو شهوديّة غير نصيّة)، وهو ما يستدعي إرجاء أمر الحسم فيها إلى الآخرة بين يديه تعالى، ليحسمها هو بقرار من عنده، أو بأدلة أو بمرجعيّة أخرى، لا نشهدها أو لا ندرك كنهها (ربّما بمرجعيّة الشّهود المباشر لما غاب عن ناظرينا في الدّنيا)، إذ هي ربّما من جنس آخر توجب التّصديق بها وعدم الشّك.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا النوع من الخلاف في عدد من الآيات، منها:

- قوله تعالى: ﴿قُلْ أَغْنَىٰ اللَّهُ أَيْدِي رَبِّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا نُزِرُ وَإِرْزُهُ وَزَرَّ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [الأنعام: 164].

- وقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصْرَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصْرَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [البقرة: 113].

حيث تضمنت الآية الأولى الإشارة إلى أنّ اختلاف المختلفين هنا إنّما هو اختلاف حول استحقاق الوصف بالربوبية، وهل يستحقّ الوصف بها أحد غيره تعالى، أو قل: إنّ خلاف حول ربوبيته تعالى، وهل يصحّ أو يستقيم أن يشرك به أحد سواه، فهو إذن خلاف حول قضية عقديّة يستدلّ عليها بالعقل والتقلّ كليهما، وليس بمجرد الحسّ أو العقل وحده، فهي تتعلّق بعالم الغيب، ولذلك أرجى الحسم فيها إلى اليوم الآخر.

في حين تشير الآية الثانية إلى أنّ اختلاف هؤلاء وهؤلاء جميعاً (اليهود والنصارى):

- قد وقع في سياق الصّراع التاريخي بين الطرفين، ومحاولة كلّ طرف إلغاء الآخر وشطبه من الوجود بالكلية<sup>(59)</sup>، وهذا يقتضي:

- أنّه قد جاء محكوماً بمنطق التعصّب الأعمى؛ تعصّب كلّ طرف لرأيه أو لمعتقده الجاهز المحكوم بمنطق العداة للآخر، أو لموقفه الجاهز من الطرف الآخر وعدم محاولة كلّ طرف الانفتاح على ما عند الآخر لفهمه. بدلالة التّفني المؤكّد: «على شيء» أي على شيء من الحقّ أو من الحقيقة" رغم معرفة كلّ طرف بحقيقة ما عند الآخر. وهذا يعني:

- أنّه قد وقع في سياق الكبر والعناد وعدم الرّغبة في معرفة الحقّ والتزام سبيله،

(59) وهو خلاف يشبه إلى حدّ كبير خلاف بعض الفرق والأحزاب الإسلاميّة المتناحرة اليوم في السّاحة، كخلاف السّلفيين والشّيعية الذي يبيح لكلّ طرف دم الطرف الآخر، فخلاف هذه الأحزاب والفرق يشبه تماماً خلاف اليهود مع النصارى، وخلاف النصارى مع اليهود، ولا يكاد يختلف عنه في شيء.

ومن ثمّ فهو واقع فيما يدّعيه كلّ طرف أنّه ثابت له . . ولم يقع فيما يحاول كلّ طرف البحث عن حقيقته، لتصويب موقفه في ضوئه .

- فضلاً عن أنّه قد وقع في أصل الكتاب التّازل من عند الله على كلّ فريق أو طرف بلغته، ومن ثمّ فهو واقع في أصل ما يعتقدّه كلّ فريق، أي فيما هو مشترك بين الطرفين، وبعدّ أساساً للتّواصل المشترك بينهما، فضلاً عن التّعايش المشترك بينهما، فهو إذن خلاف غير منطقي ولا عقلائي، ولأنّه خلاف غير منطقي ولا عقلائي فقد أرجئ حسمه إلى يوم القيامة .

### استثمار رأسمال الاختلاف

وبالعودة إلى أصل السّؤال المطروح في هذا المحور من الدّراسة: كيف نستثمر رأسمال الاختلاف، يجب الإشارة إلى أنّ هذا السّؤال يتضمّن - بالضرورة - سؤالاً آخر هو: كيف نؤسّس لخصوصيّتنا - كأفراد وجماعات - التي تشكّل نسيج ما نسمّيه بكيونونة التّفرد والاختلاف، ومن ثمّ، كيف نبني مشاريعنا الخاصّة في المجال الخاصّ من مجالات الحياة المختلفة، بما يحقّق مبدأ التّنافس والسّبق الإنساني، ويثري الحياة الإنسانيّة بكلّ جديد مفيد من الأفكار والرّؤى والمشاريع الخاصّة والعامّة<sup>(60)</sup>؟

وهنا يمكن القول إنّه يجب الانطلاق في تأسيس خصوصيّتنا كأفراد من خصوصيّتنا كجماعات أو كمجتمعات، أي من خصوصيّة المجتمع أو الجماعة أو الفئة أو الطبقة البشريّة التي ننتمي إليها ويفترض أنّنا نعبر عن وعيها أو عن رؤيا العالم السّائدة فيها. كما يجب التّأسيس لخصوصيّتنا كجماعات من خصوصيّتنا كبشر أو كجنس بشريّ، أي من خصوصيّة المجتمع الإنساني أو البشريّ وما به يتميّز من بقية الجماعات غير البشريّة. وهو تأسيس يجب أن ينهض على مبدأ التّنافس والسّبق الإنسانيّ، ما يحتم علينا أن نسأل: لكن أين نستبق؟ وكيف نستبق؟ ولماذا نستبق؟

(60) نقول هذا لأنّ الأصل في الكائنات الإنسانيّة أنها تختلف أو تتفاوت بتفاوت أكوانها/ عوالمها / مشاريع اختلافها، وطريقة بنائها في تلك الأكوان، أو قل إنّها تختلف باختلاف أكوانها التي تنجز خلالها مشاريع اختلافها، وطريقة بنائها لتلك المشاريع، وإن كان ما يجمع بين الكائنات الإنسانيّة في الجملة أنها كائنات قابلة للتّكون، أي للتحوّل والصّيرورة، وهذا يقتضي أنّها كائنات متحقّقة الكيونونة أقله في ثلاثة أكوان

لكي نوضح ما نعنيه بالسؤال الأول: أين نستبق؟ علينا أن نسأل: في أيّ مضمار أو مجال من مجالات الحياة المختلفة تتنافس ونستبق؟ في مجال الفكر والثقافة أم في مجال الاقتصاد والسياسة والاجتماع أم في مجال الصحة والتربية والتعليم. . إلخ؟ أم في كلّ مجال من تلك المجالات على حدة؟ وهنا يجب المبادرة إلى القول: يشير لفظ (الخيرات) بصيغة الجمع في الآية الكريمة<sup>(61)</sup>، إلى وجوب فتح مجال التنافس والسبق الإنساني على المتعدّد واللانهائي، أي على كلّ جديد مفيد يحقق خير الأمة أو الجماعة التي ننتمي إليها وينهض بها حاضراً ومستقبلاً، وعدم حصر مجال التنافس والسبق في مجال أو عدد محدود من مجالات الحياة المختلفة، كالمجال السياسي أو الاقتصادي على سبيل المثال. . وذلك باعتبار أنّ انحسار مجال التفاعل الإنساني في إطار الجماعة الإنسانية الواحدة - إلى أضيق الحدود - غالباً ما يستحيل إلى مجال للصراع وتبديد الطاقات. . . لذلك يجب فتح مجال التفاعل والسبق على كلّ مجال تتطلبه حياة الجماعة أو الأمة ونستبق أو نتسابق لأجل التهوض بها. بحيث تغدو مجالات الحياة المختلفة التي تحياها الجماعة أو الأمة ساحات مفتوحة للتنافس والسبق بين أفرادها وجماعاتها المختلفة، بحيث يشمل مجالات الفكر والثقافة والاقتصاد والسياسة والتعليم والصحة، للتهوض بالحياة في جوانبها كافة، وبحيث لا تنحصر ساحة التنافس والسبق في مجال أو عدد محدود من مجالات الحياة، كالمجال السياسي على سبيل المثال، حيث نلاحظ أنّ القوى الفاعلة، لاسيما في المجتمعات العربية بعامة هي القوى السياسيّة وما من قوى أخرى فاعلة في الساحة غير تلك القوى، ما حصر مجال التفاعل في عالمنا العربيّ في مجال واحد هو المجال السياسيّ الذي تحوّل بالفعل إلى مجال للصراع على السّلطة ومغانمها، في حين تغيب عمليّة المنافسة سعياً إلى السبق في مجالات الحياة الأخرى المختلفة، وإن حضرت هذه العمليّة في بعض المجالات الأخرى كالاقتصاد والصحة والتعليم فإنّها لا تحضر إلاّ بوصفها رافعة للسياسي أو أحد مجالات السبق السياسي، ، فقد نتسابق اقتصادياً أو ثقافياً أو معرفياً لكن لنسبق سياسياً. . في إشارة إلى أنّ الاستباق والتنافس في عالمنا العربي هو في الأصل تنافس

(61) أي في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَفِهُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ

مَرَجِعَكُمْ جَمِيعًا فَيُنزِلْكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخَلِّفُونَ﴾ [المائدة: 48].

في السّلطة ومغانمها وليس في أي شيء آخر، كلّ الشعوب العربيّة تقريباً مسكونة بالهمّ السّياسيّ وفاعلة في هذا المجال، أو قلّ إنّها غارقة أو مستغرقة في الهمّ السّياسيّ الذي كاد يقعدها عن الحركة في مجالات الحياة الأخرى، المختلفة؛ المعرفية والعلميّة. . هذا فيما يتعلق بالسؤال الأوّل: أين نستبق؟.

ولكي نوضّح ما نعنيه بالسؤال الثاني: كيف نستبق؟ علينا أن نسأل: من أين نبدأ أو ننطلق؟ وما هي الأدوات أو الامكانيات الضّروريّة التي يجب أن تنهض فينا لننهض بدورنا في عمليّة التنافس والسّبق فيما بيننا؟ من أين نستمدّ تلك الإمكانيات وكيف؟ وفيما يتعلّق بالسؤال: من أين ننطلق أو نبدأ؟ يجب المبادرة إلى القول: علينا أن ننطلق أو نبدأ من الشّعور بالموقف الأصلي - حسب هيدغر - تجاه وضعنا في إطار ما أنجز في مجال التفاعل الذي نستبق فيه عينه - وأننا في أصل تكويننا الإنسانيّ - أكتنا أفراداً أم جماعات وقوى - ناقصون أو غير مكتملين وكلّ ما أنجز في مجال تفاعلنا، هو الآخر، ناقص أو غير مكتمل، وأنّ علينا، بما أن الأمر كذلك، البحث عن اكتمال ممكن لنا ولما أنجز في مجال تفاعلنا عينه، ما يحتمّ علينا الدّخول في مواجهة حيّة ومباشرة مع الشّعور بحالة التّقص والقلق تلك، والانفتاح، من ثمّ، على وضعنا في إطار ما أنجز في مجال تفاعلنا نفسه، لمساءلته - ماذا هو؟ ولماذا هو؟ وكيف هو؟ وإلى أين هو؟ بحثاً عن جوانب التّقص فيه - ومساءلة ذاتنا في ضوئه: إن كان بمقدورنا استكمال نقصه وإضافة الجديد إليه أم لا، وهي مواجهةٌ تقتضي الانفتاح على ما أنجز (في كليته وشموله) من زاوية ما يمكن أو ما يجب إنجاز، بحكم أنه بات يمثّل ضرورة اللحظة التّاريخيّة الرّاهنة التي بتنا نعيشها الآن - هنا في لحظة التأمّل والتّطر، بحيث نفكّك هذا بشروط ذلك ونحوّل هذا إلى شيء من جنس ذلك. على نحو يسمح لنا بالكشف عن الجديد المختلف من مشاريعنا بطريقة جديدة مختلفة تدلّ علينا، أو تحمل بصمتنا الخاصّة<sup>(62)</sup>.

وفيما يتعلّق بسؤال الإمكانيات: من أين نستمدّ إمكانياتنا في المنافسة والسّبق أو في التّفاعل والفعل المحقّق تفوّقنا وسبقنا: يجب الإشارة إلى أنّنا نستمدّ تلك الإمكانيات

(62) وهذا يقتضي: التّفاعل الجدليّ مع ما أنجز في مجال التّفاعل نفسه للفعل فيه أو من خلاله إنجازاً للجديد المختلف أو المغاير الذي من شأنه أن يساهم في التّهوض بواقع حياتنا الخاصّة والعامّة وتغيير مسارها نحو آفاق أوسع وأرحب في المستقبل.

من رصيد الخبرة البشرية الخاصة والعامة، باعتبار أن هناك إمكانات ذاتية كامنة فينا نحن وإمكانات موضوعية كامنة فيما أنجز سلفاً في إطار المجال أو الحقل الذي قرّرنا خوض غمار المنافسة فيه، داخلاً فيها إمكانات الخبرة الخاصة والعامة المكتسبة من المجال المتنافس فيه نفسه، على أنه يجب تناول هذه النقطة انطلاقاً من دلالة قوله تعالى ﴿وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ [المائدة: 48] ما يحتم التوقف عند المراد بقوله آتاكم».

ولكي نوضح ما نعنيه بالسؤال الثالث؛ لماذا نستبق؟ علينا أن نسأل: ما هي الغاية أو جملة الغايات والمقاصد التي نتنافس ونستبق لأجلها؟ هل نستبق لاكتشاف إمكاناتنا أو فائض القدرة فينا فقط؟ أم نستبق لإثراء الحياة الإنسانية التي تحياها الجماعة أو الأمة التي ننتمي إليها ونسعى إلى النهوض بها حاضراً ومستقبلاً؟ لأهداف خاصة أم عامة؟.



**الجلسة الثانية**  
**الثلاثاء من 4:30 – 6:30 عصرًا**

**رئيس الجلسة**  
**أ. د. حسن النعمي**

م	اسم المشارك	عنوان البحث
1	سعد الرفاعي	هوية إسلامية. . هوية عربية
2	د. حنان أبو لبدة	مكونات الهوية
3	د. معجب العدواني	المكان وعلاقات القوة جدة بين منظورين
4	علي الشدوي	هوية النص مدخل إلى نقد الفكرة
5	د. محمد الكحلاوي	الهوية والتقدم : المفهوم وسياقات العلاقة





# هوية إسلامية . أم هوية عربية

إعداد

سعد بن سعيد الرفاعي



## هوية إسلامية.. أم عربية؟!

كانت العرب في الجزيرة العربية مكونة من قبائل متعددة تسكن البوادي، وبعضها يقيم في القرى والمدن كقبيلة قريش، ولم يكن للعرب وحدة سياسية واضحة أو روابط موحدة، فلما جاء النبي صلى الله عليه و سلم بدعوة الإسلام و قامت دولته في المدينة النبوية ودخل العرب في الدين الجديد، بدأت شمس العرب بالسطوع، والارتفاع وتوسيع رقعة الدولة الفتية؛ مما استدعى التساؤل المستمر حول الهوية: وهل هي هوية إسلامية أم هوية عربية؟ وهل هناك فرق بينهما أم أن التلازم التام يسقط كل الفروقات؟! لعل التساؤلات السابقة هي مدار بحث هذه الورقة التي تسعى للوقوف على أبعاد هذه العلاقة وبدايات تكونها ومدى تأثير العربية بالإسلام أو تأثيرها.

### الإسلام والعربية

بنزول القرآن الكريم على النبي ﷺ أصبح التلازم بين العربية و الاسلام واضحاً جلياً فالدعوة ظهرت على يد نبي عربي ووسط العرب وبين ظهرانينهم، و القرآن نزل باللغة العربية و يذهب (يوهان فك) إلى أنه لم يحدث في تاريخ اللغة العربية حدث أبعد أثراً في تعزيز مصيرها من ظهور الاسلام؛ ففي ذلك العهد قبل أكثر من 1300 عام عندما رتل النبي ﷺ القرآن تأكدت رابطة وثيقة بين لغته و الدين الجديد، كانت ذات دلالة عظيمة النتائج في مستقبل هذه اللغة، ولا ينحصر هذا الدور الذي لعبته العربية منذ ذلك الوقت في العالم الاسلامي كافة، بل يتجاوز بمقدار أعظم إلى النتائج التي تركتها غزوات الفتح على أيدي البدو تحت راية الإسلام في لغتهم، وبذلك صارت العربية لغة الطبقات السائدة الموجهة في دول سرعان ما امتدت رقعتها من إسبانيا غرباً

إلى أواسط آسيا نحو الشرق<sup>(1)</sup> ويضيف الشيخ محمد الطنطاوي سبباً آخر لتمتين العلاقة بين الإسلام والعربية وهو توافد الوافدين من الأمصار المفتوحة إلى الجزيرة، واقتضاء ذلك تعلم العربية كوسيلة تفاهم، كما كان لزاماً على العربي أن يترفق بغير العربي ويتريث معه في التخاطب فكل منهما يسمع الآخر. . والسمع سبيل الملكات اللسانية إلا أن هذا الاحتكاك والامتزاج مع طوله قد أفضى إلى تسرب الضعف إلى العربي وسليقته، لأن غير العربي كان ينزع قسراً إلى بني جلدته وإن طال لبثه<sup>(2)</sup>.

لقد أخذت اللغة العربية تنتشر بالتلازم مع انتشار الاسلام وامتداده حتى أصبحت لغة العالم الاسلامي باعتبارها لغة الثقافة والفكر ولغة الصلاة والعبادة. ويقول رينان عن انتشار اللغة العربية بأنه (استفاض حتى استولت على أوسع المساحات وأبعد البلدان) ويقارن بينها وبين اللاتينية واليونانية اللتين كان لهما مثل حظها لكن ما أقل هذا الانتشار إذا ما قوبل بانتشار اللغة العربية التي تناولت إسبانيا والقارة الأفريقية حتى خط الاستواء وسيطرت على آسيا الجنوبية حتى جاوة وافتتحت من روسيا ما افتتحت<sup>(3)</sup>.

ويتضامن يوهان فك مع رينان في هذا الشأن مشيراً إلى أن العربية الفصحى تدين بمركزها العالمي أساساً لهذه الحقيقة الثابتة وهي أنها قامت في جميع البلدان العربية وما عداها من الأقاليم الداخلة في المحيط الاسلامي رمزاً لغوياً لوحدة عالم الإسلام في الثقافة والمدنية<sup>(4)</sup>.

لقد امتلك الإسلام من القوة والتأثير ما يجعله دافعاً إلى تبني لغته، بل سبباً في هجر لغات أخرى وفي هذا الشأن يعلل ابن خلدون انتشار العربية بقوله: «كما هجر الدين اللغات الأجنبية وكان لسان القائمين بالدولة الاسلامية عربياً هجرت كلها في جميع ممالكها فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام وطاعة العرب وهجر

(1) يوهان فك، العربية دراسات في اللغة و اللهجات والأساليب، ترجمة: د. / رمضان عبد التواب،

مصر: القاهرة: مكتبة الخانجي، 1400-1980م، ص 13.

(2) طنطاوي، محمد: نشأة النحو، مصر: دار المعارف الطبعة الثانية، 1995م ص15.

(3) الجندي، أنور: الفصحى لغة القرآن، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1402هـ - 1982م ص 27.

(4) يوهان فك، مرجع سابق، ص 242.

الأمم لغاتهم وألستهم في جميع الأمصار والممالك وصار اللسان العربي لسانهم حتى أضحى ذلك لغة في جميع أمصارهم وصارت الألسنة الأعجمية دخيلة فيها وغريبة<sup>(5)</sup>.

ولم يكن الإسلام سبباً في انتشار العربية فحسب؛ وإنما ساهم في رقيها وتطورها سواء من خلال القرآن الكريم وما جاء به من صورة النظم البديع الذي جرى في أسلوبه على منهج يخالف الأساليب المعتادة للفصحاء قاطبة وإلى ما تفجر من أقوال الرسول ﷺ من ينابيع الفصاحة وإلى ما أفاضه الإسلام أيضاً على عقولهم من العلوم السامية ومن المعاني المبتكرة والمصطلحات المستجدة<sup>(6)</sup>.

## القرآن والعربية

لا يخفى أن التلازم بين الإسلام والعربية يعود في المقام الأول إلى القرآن الكريم الذي نزل بالعربية فكان ذلك مما ساهم في أن تكون العربية هي لغة المسلم تلاوة وتعبداً. بل أصبحت من الدين لا تنفصل عنه. ولهذا استمد الفقهاء أحكامهم التي تقر أنه لا يجوز للمسلم أن يعبد الله في الصلاة إلا باللغة العربية<sup>(7)</sup> وفي هذا الشأن يقول ابن تيمية: «إن اللسان العربي شعار الإسلام وأهله، واعلم أن اعتبار اللغة يؤثر في العقل والخلق والدين تأثيراً قوياً بيناً، وأن اللغة العربية من الدين ومعرفتها فرض واجب»<sup>(8)</sup>.

لقد أدى نزول القرآن إلى الندب إلى تعلمها والمساهمة في ذلك عبر مجالس العلم في المساجد والكتاتيب وكان الخلفاء يوصون ولاتهم بتعليم العربية واثقيف الناس بها، ولا أدل من ذلك مما كتبه علي بن أبي طالب لأبي موسى الأشعري قائلاً: «أما بعد فتفقهوا في السنة وتفقهوا في العربية وأعربوا القرآن فإنه عربي، وتعلموا العربية فإنها من دينكم»<sup>(9)</sup>.

ثم ان من فضائل القرآن على العربية أنه حافظ عليها كما كانت في عهد الرسول ﷺ ولهذا يقول عمر فروخ: «نحن نقرأ القرآن اليوم باللفظ والصوت والأداء

(5) الفصحى لغة القرآن، ص 47.

(6) المرجع السابق، ص 6.

(7) المرجع السابق، ص 57.

(8) المرجع السابق.

(9) المرجع السابق.

والوصل والفصل والوقف التي كانت في أيام الرسول لا نخل بلفظة أو كلمة أو حرف من حركة أو همسة أو نبرة. . بهذه العناية البالغة بالقرآن الكريم عاشت العربية الفصحى في ثوبها الجديد الذي كان بها قبل ستة عشر قرناً<sup>(10)</sup>. إن هذا الأثر الممتد للقرآن على العربية، لم يغيب عن أنظار الغربيين ممن اهتموا باللغة العربية؛ إذ يرى جاك بيرك أن القرآن ورغم الدعوة إلى دراسة الشعر الجاهلي أعظم نصوص اللغة<sup>(11)</sup> فيما يذهب بروكلمان إلى أن العربية وبفضل القرآن قد بلغت من الاتساع مدى لا تكاد تصل إليه أي لغة من لغات الدنيا وأن المسلمين مؤمنون بأن العربية هي وحدها اللسان الذي أحل لهم أن يستعملوه في صلواتهم وبهذا احتلت مكانة رفيعة فاقت جميع لغات الدنيا الأخرى<sup>(12)</sup>. وإجمالاً فإن فضل القرآن على العربية لا يحده وصف أو تعبير ويكفي أنه المرجع الأول والحامي الأمين المحافظ على اللغة من الاندثار والمتعهد بقائها وحفظها ما حفظ، ولقد تعهد الله تعالى بحفظه قائلاً: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9].

## هوية عربية أم إسلامية؟!

بعد أن استعرضنا العلاقة بين الإسلام والعربية، ومن ثم أثر القرآن في العربية قد يسأل سائل: إن الأثر بين والتلازم واضح فأين المشكلة؟! وما الداعي لكل هذا؟! في واقع الأمر لقد اتجهت الدراسات والأطروحات اتجاهات متعددة في هذا المجال فقد اتجه بعض علماء العربية والباحثين فيها إلى دراسة عربية القرآن وهل هي العربية الجاهلية نفسها أم خلافها؛ إذ يذهب منيع القيسي مذهباً مختلفاً عندما يرى أن القرآن لم تتطور لغته من لغة الشعر الجاهلي أو من اللغة العربية قبل نزول الإسلام، وإنما جاءت لغة القرآن مستقلة عن الشعر الجاهلي وعن اللغة العربية إذ أنزلت من اللوح المحفوظ حاملة معانيها اللغوية والشرعية ولا علاقة لها بمعاني الشعر الجاهلي وألفاظه. . ولكن كيف ذلك؟! يبرّر القيسي وجهة نظره كما يلي: أن القرآن الكريم كلام الله وكلام الله قديم لا أول له لأن كلام الله تعالى صفة من صفاته ثم إن كلام الله ليس ألفاظاً متفرقة

(10) الفصحى لغة القرآن ص 34.

(11) الجندي، انور: عالمية الاسلام، القاهرة: دار المعارف 1977م، ص 105.

(12) الفصحى لغة القرآن ص 39.

كالألفاظ في المعجم لكي تعبر عن معان وأفكار كما يفعل البشر بشكل عام، بل كلام الله هو معان ملتحمة لألفاظها متناثرة ضم بعضها إلى بعض عندما جدت المعاني لتعبر عنها وإنما المعاني والألفاظ سبيكة واحدة لا انفصام لها. . ولهذا فالقرآن شيء واللغة العربية شيء آخر. . القرآن الكريم قديم أما اللغة العربية فحادثة على الأرض أهمها الله تعالى العرب إلهاماً فكيف يكون القديم مأخوذاً من الحديث، ثم إن ألفاظ القرآن الموجودة في اللغة العربية لا يعني أكثر من وجود مماثلة، يضاف إلى ذلك أننا نتجاوز عندما نقول (ألفاظ القرآن) والصواب هو (كلام القرآن) لأن الألفاظ منه لا ينفصل بعضها عن بعض كما لا تنفصل حروف الكلمة أحدها عن الآخر إذا أردنا أداء معنى، ولهذا فهل في (كلام) اللغة العربية شيء يماثل (كلام) القرآن حتى لو كانت المماثلة بجملة واحدة فقط، لأن التماثل عندئذ لا يكون معناه إلا الاقتباس من نص القرآن ولا يحتمل وجهاً آخر، وهذا الأمر فيصل في الحكم بأن القرآن شيء وأن اللغة العربية شيء آخر. ثم يحاول القيسي التليل على وجهة نظره بإيجاد تفسير لمفردة (عربي) الواردة في بعض الآيات كقوله تعالى ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: 195] وقوله ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: 3] ﴿غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَنْقُونَ﴾ [الزمر: 28] مشيراً إلى أن معنى (عربياً) فصيحاً، ففي الأولى: اللسان العربي المبين لا يعود على القرآن وحده وإنما على الرسول البليغ أي بلسان فصيح مبين هو لسانك أيها الرسول أما قوله تعالى ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: 2] فقد أتبعه بقوله ﴿لَعَلَّهُمْ يَنْقُونَ﴾ [الزمر: 28] فليس من المعقول أن يكون العقل متأثراً من نسبة القرآن إلى العرب، فالعرب ليسوا أعقل من غيرهم من الأمم حتى تكون نسبة القرآن إليهم قائدة إلى التعقل، ولو كانت هذه النسبة إلى العرب لكان القرآن حاشاه - منحازاً إلى العرب. ولكان من ناحية ثانية ديناً للعرب وحدهم.

ومما يؤكد أن هذه النسبة هي نسبة إلى الفصاحة - والكلام ما زال للقيسي - أن رسولنا الأوضح بقوله: «أنا أعرب العرب ولدت بين قريش واسترضعت في بني سعد ابن بكر فأني يأتيني اللحن) ومما يدل أن عربياً بمعنى (فصيحاً) ما ورد في لسان العرب: فصيح: رجل معرب: فصيح وإن كان عجمي النسب مشيراً إلى أن عرب اشتقت من (عبر)<sup>(13)</sup> انتهى كلام القيسي الذي نقلته بتصرف ولا يخفى أن القيسي في

(13) القيسي، عودة العربية الفصحى. مرونتها وعقلانيتها وأسباب خلودها، عمان: دار البداية، 2007م، ص 193.



حديثه عن القرآن كان يتحدث عن نص القرآن إزاء الكلام العادي للعرب ولم يشر إلى جنس هذا النص أو نوع لغته وهي المشترك مع لغة العرب. أما بخصوص تخريجه للآيات؛ فإن شريف محمد جابر يستشهد بالآية الكريمة ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: 2] على أن القرآن نزل بالعربية ولكنه لا يخص بهذا الدين العرب وإنما كل البشر<sup>(14)</sup>. ولحسن ظاظا نظرة عجيبة إلى اللغة العربية القرشية فهي عنده لغة مقدسة تتولى قريش القيام عليها، كما تقوم على الكعبة وأن نزول القرآن بها لم يكن توحيداً للهجات العربية، بل نهضة للغة المقدسة وخروجاً بها عن الأرستقراطية لتكون أداة البيان العام للدين والدولة الجديدة<sup>(15)</sup>. فيما يذهب يوهان فك إلى أن لغة القرآن تختلف اختلافاً غير يسير عن لغة الشعراء فهي تعرض من حيث هي أثر لغوي صورة فذة لا يداينها أثر لغوي في العربية على الإطلاق<sup>(16)</sup>.

فيما يذكر مختار الغوث في دراسته القيمة أن القدر المشترك بين أكثر المستشرقين الذين طرقتهم قضية الفصاحة والفصحى والقرآن والشعر الجاهلي أن لغة قريش ليست لغة القرآن وأن من قال ذلك من علماء المسلمين كان منساقاً مع عاطفته الدينية<sup>(17)</sup>. وواضح أن هذا الرأي يتعارض مع رأي حسن ظاظا، لكن فكرة اصطفاء قريش للغة مقدسة يوجد من يؤيدها مثل محمود شاكر الذي يذهب إلى أن الإنسان استودع منذ مولده فطرة باطنة بعيدة الغور في أعماقه تلهمه إلى عبادة رب من خلال الدين. ولا سبيل أن يكون شيء من ذلك واضحاً في عقل الإنسان إلا عن طريق اللغة (فاللغة والدين) منذ النشأة الأولى متداخلان تداخلاً غير قابل للفصل، وأن من أغفل هذه الحقيقة ضل الطريق وأوغل في طريق الأوهام<sup>(18)</sup> ورغم موافقتنا على الجزء الأول من حديث محمود شاكر الذي يتسق مع الحديث النبوي عن فطرة المولود إلا أن قضية تداخل الدين مع اللغة غير منطقية على مستوى الواقع المعيش - أقله - فكم من طفل

(14) جابر شريف محمد: الهوية و الشرعية، كتاب انترنت الكتروني 1432هـ - 2011م ص 52.

(15) الغوث، مختار: لغة قريش، الرياض: دار المعراج الدولية للنشر، 1418هـ - 1997م، ص 94.

(16) يوهان فك، مرجع سابق، ص 16.

(17) لغة قريش، ص 282.

(18) شاكر محمود محمد: رسالة في الطريق الى ثقافتنا، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ت،

أوروبي أسلم وهو لا يجيد العربية، وكم من عربي لبناني على المسيحية رغم إجادته العربية، على سبيل المثال.

## القومية والدين

وهنا قد يسأل سائل عن الفائدة المرجوة من كون لغة القرآن هي لغة العرب أو لغة قريش أو لغة الشعر الجاهلي أم اختلاف ذلك؟! إن ذلك مرتبط بفكرة عمومية القرآن والإسلام وعدم اختصاصه بأناس دون أناس أو اقتضاره على العرب. لقد كانت القومية والدين واللغة والهوية موضوعاً للمناقشة والسجال الفكري. فالهوية لغة من الهوى وهو الميل أو العشق وهوى فلان هوىً أحبه فهو: هو، وهي هوية، والمعنى الاصطلاحي: فإن الهوية هي حقيقة ذاتية تشكل محور استقطاب للأمة والفرد لتمييزها من غيرهما<sup>(19)</sup>. والهوية في اللغة (حقيقة الشيء أو الشخص التي تميزه من غيره) (المعجم الوسيط) أما مفهوم الهوية فيعرفها ابن رشد بأنها: الترادف على المعنى الذي تطلق عليه اسم الموجود وهي لفظة منحوتة مشتقة من الضمير (هو) كما تشتق الإنسانية من الإنسان<sup>(20)</sup>.

أما القومية فهي من قوم والقوم الجماعة والانتساب إلى القوم هو القومي ومن هنا نشأ المسمى الدال على أيديولوجيا تتوازي مع مفهوم الأمة. وقد تعاورت القومية تعريفات متعددة؛ إذ يعرفها الشيخ عمر الأميري بأنها الواقع التاريخي واللغوي والثقافي والجغرافي العام لقوم من الأقاليم<sup>(21)</sup>. وهناك من حاول المقاربة بين القومية والهوية فعرّف (الهوية القومية بأنها: عبارة عن نزعة وجودية تتمحور حول مشتركات من اللغة الواحدة والأصول المعرفية الواحدة والتاريخ الواحد والثقافة الواحدة بحيث تكون محور استقطاب يجمع أمة معينة هي الأمة العربية<sup>(22)</sup>. ويفسر سماتس علاقة اللغة بالهوية حين يرى أن اللغة ولدت الهوية على النحو التالي: أولاً تجرد اللغة عالم التجربة إلى

(19) شريف جابر، مرجع سابق، ص 8.

(20) الواكد، جلييلة، مفهوم الهوية، تونس: مركز النشر الجامعي، 2010م، ص 35.

(21) الغزالي، محمد: حقيقة القومية العربية وأسطورة البعث العربي: القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1998م ص 19.

(22) شريف جابر، ص 22.

كلمات والالتقاء باللغة يجعلنا نتعالى عن التجربة الآنية البسيطة والانغماس في تيار التجربة. وهذا يمكننا من تشكيل تصور الذات بدلاً من أن نكون مجرد ذوات<sup>(23)</sup> ولقد كانت علاقة العروبة والإسلام مدار اهتمام وتساؤل. فهل الإسلام يتطلب الانضمام إلى العروبة؟ وهل العروبة قومية العرب وحدهم أم أنها لجميع المسلمين؟! إن محمد عمارة يفرق بين الإسلام كدين والإسلام كحضارة والإسلام كتاريخ. وهو يرى أن الإسلام كدين ومن حيث أصوله الاعتقادية ليس (خصوصية عربية) حتى يكون قسمة من قسمة العرب القومية وإنما هو فضلاً عن كونه وضعاً إلهياً. ليس إقراراً بشرياً ذا قسمة عالمية وإنسانية. إننا هنا إزاء الدين الذي لا يعنى بالقومية - أية قومية - لكن هذا لا يعنى أنه ينكر القومية أو يناصبها العداء<sup>(24)</sup> وعمارة بما سبق يؤكد على عالمية الإسلام وعدم إنكار القومية. إلا أننا نجد من يؤكد على ارتباط العروبة بالإسلام حتى وإن وصل إلى العالمية كابن باديس الذي يقول: «إنه حق على كل من يدين بالإسلام ويهتدي بهدي القرآن أن يعتني بتاريخ العرب ومدنيتهم وما كان من دولهم وخصائصهم قبل الإسلام وذلك لارتباط تاريخهم بتاريخ الإسلام<sup>(25)</sup>. ويضيف ابن باديس أن العرب رشحوا لهداية الأمة وأن الأمم التي تدين بالإسلام وتقبل هدايته ستتكلم بلسان الإسلام وهو لسان العرب<sup>(26)</sup>. أما الشيخ الغزالي فيرى أن لا انفكاك بين الإسلام والعربية، فثقافة الإسلام قائمة على ركنين أساسيين هما:

1 - الدين بعلومه المختلفة .

2 - اللغة العربية بفنونها المختلفة .

وهذان الركنان يشد أحدهما الآخر ويمسكه؛ فالإسلام بغير العربية يستعجم ويضمحل، والعربية من غير الإسلام تنكمش وتزول. ويواصل الشيخ الغزالي قائلاً "ولا أعني بالعرب دماً مخصوصاً بل أعني كل متحدث بالعربية منتسب لأمتها معتنق لرسالتها فمن أعوز هذه المواهب ولو ولد في بطحاء مكة فليس بأهل للعرب ومن

(23) جون، جوزيف، اللغة والهوية: ترجمة عبدالنور خرافي، سلسلة عالم المعرفة، يناير 1978م.

(24) عمارة ن محمد: الإسلام والعروبة، القاهرة: دار الشروق 1408هـ - 1988م، ص 101.

(25) المرجع السابق ن ص 53.

(26) المرجع السابق ن ص 25.

استمعها من الزوج فهو عربي أصيل لا يعيبه لون ولا يؤخره جنس»<sup>(27)</sup>. فيما يرى الأنصاري أن القومية عامل قرره السنة الكونية الإلهية في واقع البشر ولكنها ليست ديناً وليست عقيدة ولا يمكن أن تعبد ذاتها. مستدركاً بأن القومية العربية بعد أن تؤكد ذاتها كواقع طبيعي واجتماعي فليس لها غير الجوهر الإسلامي لتستقي منه إيمانها ونظمها ومحتواها الصلب المتين<sup>(28)</sup>. ويذهب الأنصاري إلى وجود فرق بين العقيدة والقومية مدلاً على ذلك عبر السياق التاريخي بأن قوميات عديدة غيرت عقائدها من وثنية إلى سماوية ومن رأسمالية إلى اشتراكية دون أن تفقد صفتها القومية، فالأمة اليونانية هي الأمة اليونانية في عهدها الوثني والفلسفي وفي عهدها المسيحي، والأمة الألمانية هي الأمة الألمانية في قسمها الشيوعي وشطرها الرأسمالي ويواصل الأنصاري أن انتشار عقيدة عالمية بين قوميات مختلفة لا يصهرها في بوتقة واحدة فالأمة الأميركية مسيحية والأمة الحبشية مسيحية: ومن الصينيين بوذيون، ومن الهنود بوذيون، ثم يختم بتساؤل: هل استعربت تركيا وإيران وباكستان باعتمادها الإسلام<sup>(29)</sup> ورغم المنطقية في طرح الأنصاري إلا أننا لا يمكن أن نغفل انتشار العربية بين هذه الدول بعد إسلامها. كما لا يمكن أن ننكر وجود مشترك عقدي بين أميركا والحبشة مثلاً.

فيما يشير الأنصاري إلى أنه لا إسلام دون عروبة ولا عروبة دون الإسلام وهو من أجل ذلك يميز بين العروبة والأعرابية، حيث يرى أن الإسلام نقل العرب من حياة الأعراب والترحل والبداءة إلى العروبة ولهذا فإن من الظواهر المتميزة ذات الخصوصية في منشأ الحركة الإسلامية موقف الإسلام من البداءة إذ كره بشدة العودة من حياة الحضرة إلى البادية حيث يشير إلى أن ابن خلدون كان يذكر في مقدمته (كان المهاجرون يستعيدون بالله من التعرب وهو سكن البادية حيث لا تجب الهجرة)<sup>(30)</sup>. وهو يستشهد على ذلك بما ورد عن ابن منظور في لسان العرب الذي لا يفرق بين العرب والأعراب والعربي والأعرابي ربما تحاملاً على العرب<sup>(31)</sup>.

(27) الغزالي، مرجع سابق، ص 24.

(28) الأنصاري، محمد جابر: رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات

والنشر، 1997 م ص 121.

(29) المرجع السابق، ص 97.

(30) المرجع السابق، ص 102.

(31) المرجع السابق، ص 105.

أما مصطفى الراجعي فذهب إلى أن اللغة صورة وجود الأمة لأفكارها ومعانيها وحقائق نفوسها. . فهي قومية الفكر تتحد بها الأمة في صور التفكير، ويؤكد على ارتباط اللغة بالهوية قائلاً: لا جرم كانت الأمة هي الهدف الأول للمستعمرين، فلن يتحول شعب أول ما يتحول إلا من خلال لغته إذ يكون منشأ التحول من أفكاره وعواطفه وآماله وهو إذا ما انقطع عن نسب لغته انقطع عن نسب ماضيه<sup>(32)</sup>. ونشير إلى أهمية اللغة في حياة الأمة ودورها في رفعتها أو انخفاضها بقوله: «ما ذلت ذل لغة شعب إلا ولا انحطت إلا كان أمره في ذهاب وإدبار. وهنا يفرض الأجنبي المستعمر لغته فرضاً على الأمة المستعمرة. فيحكم عليهم أحكاماً ثلاثة في عمل واحد: حبس لغتهم في لغته سجنًا مؤبدًا والحكم على ماضيهم بالقتل محوًا ونسيانًا، وتقييد مستقبلهم في الأغلال التي يصنعها»<sup>(33)</sup>.

ومما سبق، لا يخفى التداخل بين كل من الهوية والقومية والعقيدة والدين في أطروحات وأفكار المفكرين والذي يمكن أن نخلص إليه أن الإسلام يؤدي إلى وجود قومية، ولكنها قومية مختلفة عمادها الدين الإسلامي بروحه السمحة ولغتها العربية لا لكونها العربية، وإنما لكونها لغة القرآن الكريم المتعبد به، ولأن العربي هو كل من يتكلم بها حسبما ورد في الحديث النبوي ولهذا فنحن إزاء قومية عالمية - إن جاز التعبير - لا تحدها حدود ولا دم، وإنما تقوم على أساس مبادئ واضحة مستمدة من الشريعة الإسلامية ولهذا يقول الشافعي: «أولى الناس بالفضل في اللسان من لسانه لسان النبي ﷺ» فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده حتى يشهد بأن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً رسول الله ويتلو به كتاب الله وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير وأمر به من التسبيح والتشهد<sup>(34)</sup>.

## إسلامية عربية أم عربية إسلامية؟!

لعل التساؤل أعلاه يلخص لب المشكلة؛ فالشيخ الغزالي ينظر إلى اللغة بمنظور إيماني بأنها من آلاء الله على العرب أن جعلها لسان الوحي وترجمان الهدى الباقي

(32) الراجعي، مصطفى صادق: وحي القلم - القاهرة، الاستقامة - الجزء الثالث، 1360هـ - 1941م ص36.

(33) وحي القلم، ص 38.

(34) الفصحى لغة القرآن، ص 31.

على الزمان ولهذا نشأ على صيانة اللغة وإضفاء القداسة عليها. . وأنه بظهور الإسلام واندماج العروبة فيه شرعت اللغة العربية تأخذ مكانتها العظمى من لسان محكي لقوم محدودين إلى لغة عالمية<sup>(35)</sup>. فيما يشير حسن غريب إلى توافق أصحاب التيارات الفكرية من إسلاميين وقوميين إلى التعاطي بشكل محدود مع التاريخ الإسلامي والعربي، فبعضهم يحسب تاريخ المنطقة العربية هو تاريخ الإسلام فيها، والآخر يحسب أن تاريخ الإسلام هو جزء من تاريخ المنطقة<sup>(36)</sup>. ثم يحاول أن يقدم وجهة نظر وسيطة بينها فيذهب إلى أن محمداً هو الرسول الذي أراد الله للأمة العربية لكن هذا الموقع القومي للرسول لا يحجب أنوار تعاليمه من أن يشع على العالمين والناس كافة وفي الوقت نفسه لا يمكن لشمولية تعاليمه أن تحجب حقيقة خصوصية الدعوة للعرب، فالقرآن عربي بحكم عربي<sup>(37)</sup> ولا يخفى عدم منطوقية رأي حسن غريب، فالرسول ﷺ بعث للناس كافة وليس للعرب ولا أدل ذلك من مخاطبته لهرقل الروم وقيصر كسرى بعد أن فرغ من الأقربين من قومه !!

فيما ذهب بعض المفكرين إلى أن إثارة الانحياز إلى العروبة كانت مدخلاً للمحاولات الناشطة للإجهاز على العروبة بعد تجريدتها من أربطة الإيمان ووشائج التاريخ ليكون مفهوماً مفرغاً ميتاً<sup>(38)</sup> ولهذا فإن فكرة الجامعة العربية نشأت كفكرة لقيام الجامعة الإسلامية بداية<sup>(39)</sup> وقد أدت هذه الفكرة والنقاش حولها بصحيفة الجريدة التي يرأسها أحمد لطفي السيد إلى اقتراح فكرة الجامعة المصرية التي تقوم على أساس النزعة الفرعونية وأن أهل البلاد لا صلة لهم بالإسلام أو العروبة<sup>(40)</sup>. ولا يخفى أن التوجه نحو قوميات محدودة هو قتل لفكرة القومية العالمية التي تصدر عن الدين الإسلامي، إن ثنائية الإسلام والعروبة واقترانها هي ما أكد عليها أكثر من مفكر، إذ يشير النفيسي إلى الالتحام بين التراث من جهة والإسلام والعروبة من جهة أخرى وأن

(35) الغزالي، مرجع سابق، ص 93.

(36) غريب، حسن : في سبيل علاقة سليمة بين العروبة والإسلام، بيروت : دار الطليعة 2000م، ص 17.

(37) المرجع السابق، ص 60.

(38) الغزالي، ص 3.

(39) المرجع السابق، ص 101.

(40) المرجع السابق، ص 102.

استثمار العربي عندما أدرك أن اللغة العربية الفصحى هي بمثابة النهر الذي يغذي شجرة الإسلام بدأ حربه ضد اللغة العربية الفصحى ومعاهدها ورموزها ورجالاتها حتى يتمكن من تقطيع هذه الأمة وعزلها عن دينها، إن الاستعمار الفرنسي عندما وجد في ثنائية الإسلام والعروبة ووحدتهما العضوية تحدياً خطيراً لوجوده في الجزائر أصدر قراراً عام 1938م يعتبر اللغة العربية في الجزائر لغة أجنبية يحظر التعامل بها رسمياً<sup>(41)</sup>. ولا يخفى مما سبق الارتباط التام بين كل من الإسلام والعروبة حتى أصبحت هوية واحدة لا تنفصل لكل المسلمين ولا أدل على ذلك مما قاله أحد أعلام أفغانستان وهو العلامة صلاح الدين السلجوقي: (هذا القرآن معاشر العرب يجمعنا وإياكم، بل يحفظنا وإياكم، كما حفظ كيانكم وهي اللغة العربية)<sup>(42)</sup>.

إن ما سبق يؤكد أن هوية الإسلام وقوميته مختلفة عما سواها وهي تتسم بالشمولية وقدرتها على احتواء مختلف الأجناس والعرقيات وقدرتها أيضاً على صهرها في هوية جديدة أحد مقوماتها الأساسية اللغة العربية (لغة القرآن).

ولهذا فإننا نخلص إلى أن كل هوية إسلامية هي هوية عربية وأن كل هوية عربية هي هوية إسلامية أما من كان عربي اللسان غير مسلم فهو ينتمي إلى العربية الجاهلية لا عربية القرآن!!

(41) النفيسي، عبد الله فهد: التراث وتحديات العصر، الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع، 1986م ص 15.

(42) عالمية الاسلام، ص 108.

# **مكوّنات الهوية**

**د. حنان أبو لبدة**

**كلّيتنا الآداب والتربية بأبها**

**قسم اللغة العربيّة**

**1434 هـ - 2013م**





## مفهوم الهوية

الهوية مأخوذة من هو بمعنى جوهر الشيء وحقيقته، وهي كالبصمة للإنسان يتميز بها من غيره .

وتعرف الهوية أيضًا بمعنى التفرد، فالهوية الثقافية تعني التفرد الثقافي بكل ما يتضمّنه معنى الثقافة من عادات وأنماط سلوك، وقيم ونظرة إلى الكون والحياة .

والهوية تعبّر عن الصفات الجوهرية للشيء أو الشخص أو الأمة باعتبار ما تحقّقه من وجود ذاتي يعبر عن ماهية داخلية وخارجية .

وذهب الكثيرون إلى أنّ الهوية هي وعاء الضمير الجمعي لكتلة بشرية معينة، تشمل على جملة من القيم والعادات والمقومات، وهذه المقومات تكيف وعي الجماعة، وإرادتها في الوجود والحياة، وتعمل على حفظ كيانها .

ومما تقدّم يتّضح لنا أنّ الهوية تميّز الفرد أو الجماعة، وتحدّد الملامح الخاصة لكلّ منهما، فهي تحمي الذات الفردية والجماعية من عوامل التعرية والذوبان، كما يتّضح أنّ لها عناصر تجليها وتمييزها وتبين جوهرها، وتبين ملامحها، وتمثّل في : الدين، واللغة، والتاريخ، والمجتمع، والمكان .

## مكونات الهوية

### الدين

يعدّ الدين في طبيعة عناصر الهوية ؛ لأنه يرتبط بالبنية العميقة للإنسان، والتكوين الداخلي له، والمؤمن به يعتقد اعتقاداً يقيناً أنه صادر عن الله خالق الكون وخالق الإنسان، ومن ثمّ فالخالق أدرى وأعلم وأقدر على ترتيب مصالحه، ورسم خريطة حياته، ووضع خطة سعادته، ومستقبله، وهذا يفسّر لنا استمرار الأديان السماوية واستقطابها مجموعات هائلة من البشر، سواء استمرت على نقائها، أو شابتها شوائب كثيرة، أخرجتها عن حقيقتها.

ولا شكّ أنّ الدين تنبثق منه مجموعة من القيم التي ترتبط بهذا الدين، وتحدّد ملامح أتباعه.

وفيما يخصّ الهوية الثقافية العربية فإنّها تستمدّ مقوماتها من الدين الإسلامي الذي يدعو إلى الحقّ، ويتخذ من الإنسان موضوعاً له ؛ لأنّ الخطاب القرآني موجّه إلى الناس جميعاً.

فالإسلام هو المكوّن الأوّل لهويتنا الثقافية ؛ لأنه هو الذي يحدّد للأمة فلسفتها الأساسية عن سرّ الحياة وغاية الوجود، وله تأثير عميق في هويتنا الثقافية، كما أنّ التوحيد بمعناه الشامل يمثل أبرز ملامح هويتنا الثقافية.

والتدين لا يعني ممارسة الشعائر الدينية وحدها، بل هو موقف من ثوابت كثيرة، منها ما يرتبط بالأسرة، وكيفية تكوينها بشكل صحيح، ومنها ما يرتبط بالمنهج العلمي الذي اعتمد على العقل والوحي بشكل متوازن.

والدين يرتبط بالمعاملات التي حثّ عليها، ويظهر من خلالها، كالتعامل مع الوالدين والأقارب والأيتام والمساكين والناس جميعاً، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدِينَ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾، [البقرة: 83].

كما حثّ الدين المؤمنين على احترام بعضهم بعضاً، رجالاً ونساءً بعدم السخرية، فلا يسخر رجل من رجل، ولا امرأة من امرأة، كما في قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ﴾، [الحجرات: 11]، كما يحثّ الدين على اجتناب الظن السيئ في التعامل مع الناس، وعلى عدم التجسس، وينهى عن الغيبة والنميمة، كما في قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا﴾، [الحجرات: 12]، كما يحثّ الدين المؤمنين على الاستئذان إذا دخلوا بيوتاً غير بيوتهم، كما في قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْذِنُوا وَدُسِمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا﴾، [النور: 27]، ويحثهم رجالاً ونساءً على غضّ البصر والعفة، كما في قوله تعالى: ﴿قُلِ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِّنَ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾، [النور: 30]، ﴿وَقُلِ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِّنَ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ [النور: 31]، وغير ذلك ممّا ورد في القرآن الكريم، من آيات تعلّم المسلمين آداب التعامل والخلق القويم، وتؤكد ذلك وتوضحه السنّة النبويّة الشريفة.

والدين يرتبط بالنظام المالي والاقتصادي، كتوضيحه لكيفية توزيع الميراث، من ذلك قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ أَبَوَاهُ فَلِلثَلَاثِ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِلْأُمَّةِ الشُّدُسُ مِمَّا بَعَدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٍ﴾، [النساء: 11].

كما فرض الدين حقّاً في أموال الأغنياء للمحتاجين والفقراء، وهي أموال الزكاة، كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿٢٤﴾ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ [المعارج: 24]، [25]، وفرض توزيع الصدقات، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغُرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ﴾، [التوبة: 60].

وعني الدين بتحديد العقوبات، كعقوبة كل من السارق والسارقة، كما يظهر في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ﴾ [المائدة: 38]، وعقوبة الزانية والزاني، كما في قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾، [النور: 2]، وعقوبة من يقذف المحصنات، كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾، [النور: 4]، وغيرها من الحدود والعقوبات التي أقرها الدين.

وخلاصة القول أنّ كل ما جاء في ديننا الإسلامي من معاملات وقيم وأخلاق، ونظم مالية، وحدود وعقوبات، تمثل ملامحه، وتشكل مجتمعةً ملمحًا من ملامح هويتنا الثقافية.

والتدين يقتضي الالتزام السلوكي في ما تحثّ عليه العبادات، أي إنّ أداء الشعائر الدينية ينبغي أن ينبثق منه التزام في السلوك من التمسك بالصدق والأمانة والتكافل الاجتماعي والتراحم وأداء حقوق الناس في المال، من خلال الزكاة والصدقات، وغير ذلك من التزامات فرضها علينا ديننا الحنيف.

ومن هنا تظهر عظمة ديننا الإسلامي الذي يرقى بالمسلمين ويجعل منهم قدوة للناس، وأصحاب رسالة إنسانية عظيمة، تنشر الخير والمحبة والتآلف ليس بين المسلمين وحسب، وإنّما بين المسلمين وغيرهم من الأمم، مهما اختلفت دياناتها وانتماءاتها العقدية.

واعتقد أنّ المسلمين اليوم يواجهون تحديات كبيرة، أولها: نقل صورة صحيحة للإسلام إلى الغرب، والدول غير الإسلامية، وذلك من خلال التزامهم بالدين قولاً وعملاً، وتمثله بصورته الصحيحة في التعامل مع الآخرين، مظهرين بذلك جماله وعظمته، من خلال أمانتهم وصدقهم وتراحمهم، وموضوعيتهم في تعاملهم مع الناس، وسعيهم للخير وحثهم عليه، وتسامحهم وتقبلهم لثقافة الآخرين، وأخذهم ما يتفق ودينهم السمع، مبتعدين عن التعصب والعنصرية.

وبذلك يحققون انتصاراً ونصرة لهذا الدين الذي يستحق منا أن نجليه للآخرين كما ينبغي، وقد تصل درجة الانتصار إلى انتشار ديننا، ودخول غير المسلمين فيه، ونكون بذلك نجحنا في أن نكون دعاة لهذا الدين.

وفي الوقت نفسه نغىّر من فكر الغرب الذي يربط ديننا بالعنف والإرهاب، بسبب بعض الممارسات التي يرتكبها المتطرّفون وينسبون أعمالهم إلى الإسلام، والمسلمين، ونوضّح حقيقة مهمّة وهي أنّ ديننا لا يقبل ارتكاب الجرائم والإرهاب ضدّ الشعوب بأيّ حال، وأنّه لا يقبل إلاّ تطبيق العقوبات على المذنبين حسب ما ورد في ديننا السمح.

ثانيها: ما يواجهه المسلمون اليوم من تطوّرات وتغيّرات، تتطلّب الاجتهاد والقياس من قبل علماء المسلمين، اعتمادًا على كتاب الله وسنّة رسوله الكريم.

ولأنّ الإسلام دين البشريّة جمعاء، ونزل للناس كافّة، فهو صالح لكلّ زمان ومكان، وهو دين حيّ قادر على استيعاب مستجدّات الحياة وتطوّراتها.

كلّ هذا يحمل علماء المسلمين على الاهتمام بالقضايا الحديثة المستجدّة في بلاد المسلمين، وبذل الجهد من أجل إعطاء أحكام صحيحة بشأنها في ضوء ما جاء في الدين الإسلامي.

ونظرًا إلى أهميّة الإسلام كعنصر من عناصر الوحدة فيمكننا القول: إنّّه لا يمكن تصوّر وجود للهويّة الثقافيّة العربيّة إلاّ بوجود الدين الإسلامي؛ لأنّه سمة مميّزة للمجتمعات العربيّة والإسلاميّة، ومن هنا فإنّ المسلمين مطالبون اليوم بالتمسك به، والحفاظ عليه قولاً وفعلاً، ونشر مبادئه في حلّهم وترحالهم؛ لأنّه دين يعلمنا كيف نحيا، ونسمو بذواتنا كما أرادنا الخالق عزّ وجلّ.

## اللغة

اللغة أصلها لغوة، من لغا إذا تكلم، وجمعها لغى ولغات، ويقال: سمعت لغاتهم: اختلاف كلامهم.

وورد في القرآن الكريم للدلالة على لغة مادة (لسن) ومشتقاتها، فجاء فيه لسان مفردًا وجمعًا، ومن أمثلة المفرد قوله تعالى: ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَزُ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل: 103]، وأمّا الجمع فورد في قوله: ﴿وَمَنْ أَيْنِيهِ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْلَفَ السِّنِينَ وَالْوَنُكْرُ﴾ [الروم: 22]، وبذا نجد أنّ اللسان في القرآن الكريم معناه لغة.

ويعرّف ابن جنّي اللغة بقوله: «أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»، وهو تعريف يتضمّن ثلاثة عناصر منطوق بها، وهي: الأصوات، والقوم أو الناس، والأغراض، والربط بين الأصوات والأغراض يشير إلى مسألة معروفة، وهي أنّ اللغة انعكاس للفكر، فما نسمعه من أصوات ليس في الحقيقة سوى مرآة للفكر، وعليه فإنّ تعريف المناطقة الإنسان بأنّه حيوان ناطق، ليس معناه أنّه يمكن أن يصدر أصواتاً، ولكن معناه أنّه إنسان مفكّر، فالتعبير عن الفكر هو إحدى أهمّ وظائف اللغة كما يرى علماء الاجتماع اللغوي.

وهناك عنصر رابع يفهم من قول ابن جنّي «يعبر بها كل قوم»، ففضلاً عما يفهم من قوله بأنّها وسيلة، فلا ينبغي أن تصبح غاية عندما تتجاوز في مرحلة لاحقة وظيفتها في التواصل بين الجماعة إلى تكوين خصوصية الجماعة والحفاظ عليها.

وهناك عنصر خامس في تعريف ابن جنّي، ليس منطوقاً به، لكنه مفهوم من لفظة (قوم)، فاللغة ليست فردية أو فردانية، إنّها ظاهرة - كما يصفها علماء الاجتماع - أعلى من الفرد، فالفرد لا يبتكر لغة، فإذا ما حاول ذلك فإنّ عمله هذا يصبح ضرباً من ضروب العبث العقيم، إذ لن يجد من يفهم حديثه، ولن يقدر على نشره.

ومن هنا يرى علماء الاجتماع أنّ اللغة حقيقة وظاهرة اجتماعية، وتعبير عن تنظيم اجتماعي لمجتمع معيّن، ومن هنا نفهم تعلق كلّ شعب بلغته؛ لأنّ الأفراد دائماً يرتبطون بأبنيّتهم الاجتماعية.

وبذلك فإنّ اللغة تعدّ مظهرًا من مظاهر الهوية أو الوجود الإنساني.

وإذا كانت أية لغة من اللغات مظهرًا من مظاهر الهوية، فإنّ اللغة العربيّة ليست مظهرًا من مظاهرها وحسب، وإنّما هي عامل من عوامل وحدة الأمة العربيّة، ففي الوقت الذي تنتشر مئات اللهجات عند العرب، تختلف باختلاف مدنهم وقراهم وبلدانهم، نجد اللغة العربيّة الفصحى لغة للعلم والتواصل الثقافي والفكري، ولغة التأليف والكتابة، والتواصل المعتمد في لقاءات العرب على اختلاف بلدانهم القطريّة، في المؤتمرات العلميّة، والمحافل الدوليّة.

فضلاً عن أنّها اكتسبت قداسة ومكانة عالية؛ لكونها اللغة التي نزل بها القرآن الكريم، كتاب الله الذي أنزل على أشرف الخلق محمّد صلى الله عليه وسلّم.

وبما أنّ الإسلام جاء للناس كافة، صار لزاماً على كلّ المسلمين من غير العرب تعلّم العربيّة نطقاً وكتابة، ممّا يعطيها صفة أخرى تتمثّل بالعالميّة، فهي اللغة المقدّمة لما يزيد على ألف مليون مسلم في جميع أنحاء العالم.

ونظراً إلى أهميّة العربيّة كعنصر مهمّ من عناصر الهوية، وسبب من أسباب وحدة الأمة؛ ولما لها من قداسة، ولاتصافها بالعالميّة، فإنّه من الواجب علينا نحن العرب أن نحافظ عليها؛ لتبقى سبباً حياً لوحدة شعورنا وفكرنا كأمة واحدة.

من خلال الاهتمام بتدريسها لطلبتنا، الذين يعانون ضعفاً في تحصيلها، والعمل على ترسيخها والتحدّث بها في المباحث الدراسيّة جميعها، من قبل المدرّسين ونشرها وتوضيح مكانتها من خلال وسائل الإعلام في مختلف الأقطار العربيّة.

والعمل على نشرها في داخل الوطن العربي وخارجه، لإحداث التجانس الداخلي بين الدول العربيّة، ولإقامة حوار ثقافي معرفي وعلمي ومنهجي على مستوى العالم.

ولا نبالغ إذا قلنا إنّ لغتنا هي روح أمّتنا وحياتها؛ لأنّها ليست مجرد لغة خطابيّة، بل هي الحضارة ظهرت بذلك التراث الضخم، وتمثّلت بالإنسان العربي المبدع الذي استلهم كنوز هذه اللغة، واستطاع أن يصنّف بها الروائع والطرائف شعراً ونثراً.

وهي لغة حيّة، قادرة على الوفاء بمتطلّبات العلم والمعرفة، واستيعاب معطيات التطوّر التكنولوجي بما تزخر به من مفردات ومصطلحات، وبما يتاح لها من وسائل كالترجمة والتعريب.

## التاريخ

التاريخ من عناصر الهوية المميّزة للأمة، إذ لا يمكن لأية أمة أن تشعر بوجودها بين الأمم إلاّ عن طريق تاريخها؛ لأنّ التاريخ هو السجل الثابت لماضي الأمة وديوان مفاخرها وذكرياتها، ويمثّل آمالها وأمانيتها، بل هو الذي يميّز الجماعات البشريّة بعضها من بعض، فالذين يشتركون في ماض واحد يعتزّون ويفخرون بمآثره، ويشكّلون أمة واحدة، وبتاريخهم المشترك يحافظون على عنصر مهمّ من عناصر هويّتهم الثقافيّة.

وقد أعجبتني عبارة لـ (ساطع الحصري) حين قال: إنّ الأمة التي تنسى تاريخها تكون قد فقدت شعورها، وتستطيع هذه الأمة أن تستعيد وعيها وشعورها بالعودة إلى



تاريخها. لأنّ الشعور يمثّل نبض الإحساس لدى البشر، ويدفعهم دومًا إلى استلهاهم العبر الحيّة والخالدة التي يولّدها في نفوسهم، من الوقائع والأحداث التاريخيّة الماضية والحاضرة.

وإذا نظرنا إلى التاريخ الواحد كعنصر مكوّن للهويّة لدى العرب، فإنّه من الواجب علينا استحضار أحداث التاريخ العريق الذي شهدوه عبر العصور العربيّة المشرقة التي وصلوا فيها إلى أوج حضارتهم وتقدّمهم على الصعد السياسيّة والاجتماعيّة والفكريّة.

وليس الغرض من استحضار تلك الأحداث التغمي بها والترّم بصدى وقعها، بل يكمن الغرض من هذا الاستحضار تحليل الوقائع والأحداث والانتصارات، والهزائم، والاستفادة منها، ومن العبر المتضمنة فيها، فالعمل على معرفة أسباب الخسائر الفادحة التي يعيشها وطننا العربي اليوم، والتي يمكن استلهاها من تاريخنا الماضي، على الصعد كافة، السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، إنّما يكون بغية معالجتها وتحسينها، والنهوض بها كما ينبغي.

ومن هنا يساهم تاريخنا الماضي في صوغ الواقع الحالي الذي نعيشه اليوم، ومن ثمّ صوغ تاريخنا الحاضر، والتخطيط له في المستقبل.

وإذا استطعنا كأمة واحدة استلهاهم العبر التي يزخر بها تاريخنا نستطيع أن نجعل التاريخ - وهو من العوامل المكوّنة لهويّتنا - سببًا من الأسباب التي تدفعنا إلى التغيير نحو واقع أفضل، وتعمل على التطوير الذي نطمح إليه.

## المجتمع

المعنى اللغوي للمجتمع موضع الاجتماع، والجماعة من الناس، وإذا أردنا النظر إلى المجتمع في ضوء الحديث عن الهويّة فإنّ المجتمع يكوّن عنصرًا من عناصرها؛ لأنّه يتضمّن المكان الذي تجتمع فيه جماعة معيّنة من الناس.

وبإمكاننا القول: إنّ المجتمع يتضمّن وطنًا مصعّرًا، فالوطن الكبير يتضمّن عددًا من المجتمعات، كمجتمع المدينة، ومجتمع القرية، ومجتمع البادية.

وفي ظلّي أنّ الاختلاف بين هذه المجتمعات التي تنتمي إلى وطن واحد، يكمن في العادات والتقاليد والسلوكات الخاصّة بكل منها، سواء أكانت إيجابيّة مستمدّة من

الدين ومن القيم المثلى، كالتمسك بمساعدة الجار، ومساعدة المحتاج من أفراد المجتمع، وإكرام الضيف، وغيرها من الممارسات الإيجابية، أم سلبية مثل: حرمان المرأة من الميراث، أو حرمانها من التعليم، أو عادات الأخذ بالثأر، وغيرها.

وكلّما اقتربت المجتمعات من العناصر المكوّنة لهويتها أكثر، نجدها تحقّق طموحاتها، وتبرز معالم تطوّرها في سلوك أفرادها، وإنجازاتهم في المجالات المختلفة.

والجدير ذكره أنّ مكوّنات الهوية، وهي: الدين واللغة والعادات والتقاليد التي تظهر في المجتمعات تعدّ عنصراً مهماً من عناصر التراث، وهو التراث غير الملموس، وهو الجزء الأهم في التراث، وأما العنصر الثاني وهو الجزء الملموس من التراث، فيظهر في ما أنتجه السابقون من مبان وأدوات وملابس وغيرها، ويتضح ذلك في تاريخ المجتمعات، وعند تسجيل تفاصيل حضارتها.

والحفاظ على هذين العنصرين هو حفاظ على هوية الأمة وذاكرتها.

## المكان

المكان من العناصر المكوّنة للهوية، وإذا أردنا التعامل مع المكان ليكون عنصراً من عناصر الهوية العربية، فيتمثّل في الوطن العربي الذي يضمّ الدول العربية، ذات المصير المشترك، والتاريخ الواحد واللغة الواحدة.

فرغم الحدود التي عملت على تجزئة الوطن العربي، يبقى واحداً ثابتاً بملامحه الجغرافية، تلك التجزئة التي ظهرت بموجب المعاهدات الاستعمارية، كمعاهدة سايكس - بيكو، ووعد بلفور الذي منحه البريطانيون لليهود، أثناء استعمارهم فلسطين، والذي ترتّب عليه إعطاء اليهود الحقّ في احتلال فلسطين منذ عام 1948م، والذي ما زال جاثماً بكلّ أوجاعه وتبعاته على صدور العرب عموماً، والفلسطينيين خصوصاً، ويحول دون تحقيق الوحدة السياسية والاقتصادية في الوطن العربي.

ولا شكّ أنّ الجغرافيا (الأرض الواحدة) تقرّب الجماعة البشرية، وتصبغها بصبغة خاصّة، ويتجلّى ذلك على المستوى اللغوي في ظهور اللهجات، وتقارب مخارج الأصوات، وعلى المستوى الاجتماعي بتقارب العادات والتقاليد، والخلقي بتشابه القيم والمثل العليا.

يؤيد ذلك ما نجده في الأقطار العربيّة التي تنطوي تحت مظلة الوطن العربي، فرغم عوامل الوحدة العامّة التي تربط أبناء الوطن العربي، فإننا نجد فروقاً بين أبنائه واختلافات تميّز هويّتهم الشخصية، نظراً إلى اختلاف القطر العربي الذي ينتمون إليه، إذ نستطيع أن نميّز البلد الذي ينتمي إليه الإنسان العربي من خلال لهجته العاميّة التي يستخدمها في حياته العامّة.

ولا شك أنّ الجماعة التي تعيش في بقعة جغرافيّة واحدة تتجلى لديها عادات وتقاليد وقيم معيّنة، بتأثير المكان الذي تعيش فيه.

وإذا كانت القيم والمبادئ العامّة التي تنتمي إلى الخلق الذي ورثه العرب من دينهم الإسلامي لا خلاف فيها، وتحثّ عليها الأديان جميعها، فإنّ القيم والعادات التي تظهر بتأثير المكان تختلف في مضمونها عن القيم العامّة، التي يؤمن بها العرب جميعهم، كالقيم والعادات والتقاليد، في المناسبات مثل: الزواج، والنجاح، والأعياد، وغير ذلك من الممارسات اليوميّة، التي من شأنها أن تحدّد هويّة الجماعة أو أبناء القطر الواحد، من أقطار الوطن العربي.

ولا شك أنّ سعي أبناء الأمة العربيّة في الوطن العربي كلّ إلى إيجاد سبل التواصل والانفتاح بعضها على بعض، والعمل على إذابة أثر الحدود الجغرافيّة بينها، يقوّي ويثبّت العوامل المهمّة التي توحدّها، كالدين، واللغة العربيّة الفصحى، والتاريخ، والآمال، والآلام، والمستقبل الواحد.

وفي اعتقادي فإنّه لا توجد عناصر للهويّة أكثر من تلك التي تجمع بين المجتمعات العربيّة، في وطننا العربيّ، والتي تمثّلت في الدين، واللغة، والتاريخ، والمجتمع، والمكان (الوطن)، والآمال والآلام المشتركة، والمستقبل الواحد، كما عبّر عنها الشاعر الجواهري قائلاً:

أحقاً بيننا اختلفت حدود	وما اختلف الطريق ولا التراب
ولا افتقرت وجوه عن وجوه	ولا الضاد الفصيح ولا الكتاب
ثقوا أنا توحدنا هموم	مشاركة وجمعنا مصاب
بزكينا من الماضي تراث	وفي مستقبل جذل نصاب

ولا شك أنّ اجتماع هذه العناصر يتيح للمجتمعات العربيّة فرصة كبيرة ؛ لتحقيق الوحدة السياسيّة والاقتصاديّة والفكريّة، وبتيح لها فرصة التغلب على الصعوبات التي تواجهها، والتحديات التي تعيشها اليوم.

فعلى سبيل المثال تستطيع الدول العربيّة من خلال المؤتمرات واللقاءات العلمية، أن تستثمر جهود التربويين لتوحيد المناهج والمقررات الدراسية، في الدول العربيّة، في مرحلة التعليم العام ؛ لانبثاقها من فلسفة واحدة، وفكر واحد، من ديننا الإسلامي الحنيف، سعيًا وراء تحقيق أهداف تربويّة وتعليميّة سامية، مفادها تطوير شخصية الإنسان العربي وبناء شخصيته السويّة في ظل التقدّم والتطوّر التكنولوجي الذي يشهده العالم اليوم.

ومن ذلك أيضًا توحيد جهود المجامع اللغويّة العربيّة ؛ لاتخاذ قرارات موحّدة بشأن اللغة العربيّة الفصحى، التي تعدّ من أهمّ مكوّنات الهوية، ومن أهمّ عوامل وحدة الأمة العربيّة، والعمل على نشر هذه القرارات من خلال الإعلام في مختلف أرجاء الوطن العربي ؛ للحفاظ على اللغة الفصحى وترسيخها، ونشرها. كالقرارات التي تتعلّق بالتعريب، كتعريب العلوم في الجامعات العربيّة، كما أقرّ المجمع العلمي في سوريا، وعرب العلوم التي تدرّس في التخصصات العلميّة في الجامعات السوريّة.

فتعريب العلوم في الجامعات العربيّة يعدّ من أهمّ الأعمال المنوطة بالمجامع اللغويّة في الوطن العربي ؛ لترسيخ لغتنا الفصحى، والعمل على إعطائها دورها المنشود ؛ لتكون أداة لنشر هذه العلوم، ومرآة للفكر المتضمّن فيها.

ومن ذلك الجهود السياسيّة الموحّدة للدول العربيّة، والاستعانة بالقيادات السياسيّة في هذه الدول ؛ لدراسة الواقع السياسي العربي، ومحاولة معالجة الأسباب التي تؤدّي به إلى التدهور والتردّي، والوصول به إلى الوضع المستقرّ المأمول، بالتعاون البناء بين هذه الدول، باستلهام العبر والخطط العسكريّة والسياسيّة، التي يحملها تاريخنا الماضي العريق، وبالنظر إلى ما يعيشه العالم اليوم من تطوّرات، تؤثّر في واقعه السياسي، وتنعكس على وضعه الاقتصادي، وتؤثّر في منزلته ومدى تقدّمه بين الأمم.

وكلّ ما يمتلكه الوطن العربي الذي يحتضن الأمة العربيّة تفرض عليه السعي إلى وضع الخطط الاقتصاديّة، والمشاريع الاستثماريّة، التي تستثمر خيراتنا كما ينبغي ؛

ليحقق التكامل الاقتصادي، ويبدو كأنه قطر واحد، لا عدد من الأقطار، يساعد فيه الغنيّ الفقير، والقويّ فيه يأخذ بيد الضعيف.

وبالإمكان النهوض بالاقتصاد في الوطن العربي، بتشجيع المبادرات جميعها، التي تسعى إلى استثمار رؤوس الأموال العربيّة في كلّ ما يقدّم نماء وتطوراً في أنحاء الوطن العربي، وبتوظيف الكفاءات من أصحاب الخبرات الاقتصاديّة في الدول العربيّة؛ في مواقعهم المناسبة، للاستفادة من خبراتهم وجهودهم في مجال الاقتصاد، ووضع الخطط الاقتصاديّة في ضوء التغيرات التي يعيشها وطننا اليوم، وغير ذلك من خطط موحّدة ينفّذها خبراء اقتصاديون في الوطن العربي تصلح للنهوض بالاقتصاد في كلّ أقطار الوطن العربي.

## المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- أبحاث مختارة في القومية العربية، الحصري، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت.
- تصور مقترح لمقرّر اللغة العربية لغير المتخصّصين في تدريسها، في ضوء أبعاد الهوية في نظرية فيرث اللغويّة، صفاء محمد محمود، مؤتمر التعليم والهوية الثقافية.
- ثلاثون عاماً على الرحيل، ساطع الحصري، مركز دراسات الوحدة العربية، ومعهد البحوث والدراسات العربية - القاهرة.
- الجذور الثقافية والفكرية لثورة نوفمبر المجيدة، أ. محمد الملي، صحيفة المجاهد الأسبوعي، العدد 2303، 2001م.
- الحفاظ على التراث الثقافي، د. جمال عليان، سلسلة عالم المعرفة - الكويت، الكتاب 322.
- الخصائص، ابن جنّي، تحقيق محمد علي النجار، ط3، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، ج1، 1986م.
- دور التربية في الحفاظ على الهوية الثقافية للمجتمع العربي، د. هاني محمد موسى، كلية التربية - جامعة بنها.
- دور التربية في مواجهة تداعيات العولمة على الهوية الثقافية، حمدي حسن المحروفي، مجلّة دراسات في التعليم الجامعي، ج7، أكتوبر، القاهرة، 2004م.
- ديوان الجواهري، مطبعة الغرى، النجف، د.ت.

- العمل الثقافي العربي المشترك، د. عبد الله هيف، صحيفة تشرين - دمشق، عدد 9249، الأحد، 15 / 5 / 2005م.
- العولمة واستلاب الهوية الثقافية للمسلم، عبد الرحمن الماحي، المؤتمر العام التاسع عشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، من (27 - 30) مارس، 2007م.
- فتح العولمة، هانس بيتر، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، 1998.
- لسان العرب، ابن منظور، ط4، دار صادر - بيروت، ج13، 2005م.
- اللغة والهوية، إشكاليات المفاهيم وجدل العلاقات، فيصل الحفيان.
- المجتمع وقضايا اللغة، محمد السيد علوان، دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية، 1995م.
- المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني - بيروت، ج2، 1989.
- المعجم الوسيط، د. إبراهيم أنيس وآخرون، (مجمع اللغة العربية بالقاهرة)، ج1، ج2، د.ت.
- الهوية الثقافية بين العالمية والعولمة، د. عفيف البهنسي، منشورات وزارة الثقافة، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2009م.



## **الهوية**

### **مقاربة في تكوّن المفهوم ودلالة أبعاده**

**الدكتور محمد الكحلاوي**

**كلية العلوم الإنسانية – جامعة الملك خالد، المملكة العربية السعودية**





يتعلّق إشكال الهوية بكلّ مجالات المعيش اليومي، وصلته متينة بمختلف أنماط الوعيّ وسائر التعبيرات الثقافية المشكّلة لرؤى العالم. وقد كان لمسألة الهوية الأثر البارز في تبلور كتابات المصلحين العرب ورواد عصر النهضة، ويتبيّن ذلك من خلال تلك التآليف التي تعكس في مجملها جوانب من خطاظة تصوّر إزاء معادلة «الهوية والتقدم» أو «الهوية والتمدّن». مثلاً مؤلف الطهطاوي «تلخيص الإبريز في تلخيص باريز»، والإبريز كناية عن الملة (العقيدة الدينيّة الإسلاميّة) والأمة (العربيّة الإسلاميّة) كذلك كتاب شكيب أرسلان «لماذا تخلف المسلمون وتقدّم غيرهم؟» أو محمد عبده الذي وضع كتاباً بعنوان «الإسلام والتصرّات بين العلم والمدنية» أو الشيخ المفكّر عبد العزيز الثعالبي الذي بحث عن «روح التحرّر في القرآن»، بعد أن اطّلع على مظاهر الحرية قيماً ثقافيّة وممارسة اجتماعيّة في بلاد الغرب، وأدرك أنّ لها نظائر في الإسلام. وكما هو جليّ فتمّة دائماً في العنوان إحالة على ما يمثّل علامة مميّزة للذات الجماعيّة وللكيان الحضاري للأمة (الدين، اللغة، الثقافة، التاريخ، التراث)، وفي سياق ذلك بدأ البحث عمّا يمكن أن يربط ما هو جوهرى في ذاك الكيان بالتقدّم والتطور والتمدّن، ومن ثمّ بالحدّات. واستمرّ طرح مسألة الهوية والحدّات بعمق وحيرة كبيرين في أدبيّات الفكر العربي المعاصر إلى زماننا هذا.

لقد ظلّت الانتلجنسيا العربيّة تجتهد في البحث عن صياغات جديدة وواقعيّة لمكوّن الهوية باعتبارها ثقافة ورموزاً، تتجلّى في الرّوح الحضاري المميّز للمجتمع والأمة، وبه تمايز أو تختلف عن سائر الأمم الأخرى وفقاً لمنظور الفيلسوف الألماني جورج هيغل G. Hégel (ت 1831م). وقد تمركز همّ الأنتلجنسيا العربيّة على

تفعيل مطلب التمّدين، وتحريّر إرادة التّقدّم، هذا المطلب الذي اتّسعت دائرة الاهتمام به على أثر ظهور الدّولة الوطنيّة في العالم العربي، ثمّ حدوث هزيمة 1967 وتعثّر بناء مشروع الدّولة الوطنيّة الحديثة، وفي هذا السّياق يمكن أن نقرأ كتاب عبد الله العروي «الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة» الذي حمل لبنات مشروع تفكير جدّي في الهوية وأشكال التعبير عنها، وكان كتاب هشام جعيط «الشّخصية العربيّة الإسلاميّة والمصير العربي»<sup>(1)</sup> بحثاً فلسفياً تاريخياً في سيرورة تكون الشخصية الجماعيّة باعتبارها امتداداً للهويّة أو وجهاً آخر لها. وهكذا جاز القول إنّه: «لم يحتل مفهوم الهويّة المشهد الأساسي إلاّ نتيجة لضروب الفشل والهزائم الداخليّة والخارجيّة التي عرفتها القوميّة العربيّة والدّول التي خرجت مهزومة على أثر حرب 1967»<sup>(2)</sup>.

وظلّ إلى اليوم أو لئنك الباحثون الأكاديميون والمفكّرون ونقّاد التّظريات والمشاريع الفكرية يتخذون من مفهوم «الهويّة» مداراً لاهتماماتهم، يشتغلون عليه بحسب السّياق المعرفي أو الإطار الحضاري الذي تُطرح فيه المسألة، فتختلف المقاربات والاستنتاجات بحسب المنطلقات المعرفيّة، وأدوات الفهم ومناويل التّظّر، ذلك أنّ نظرة الفيلسوف تختلف بعض الشّيء عن مقارنة عالم الاجتماع أو المؤرّخ أو الباحث في الفكر السياسي أو في الدّين والإصلاح. وقد يلتقي هذا مع ذاك، ويستند الباحث في الفلسفة أو قضايا الثقافة الإسلاميّة والفكر الديني والسياسي إلى تصوّرات علماء الإناسة (الأنثروبولوجيا) ومفاهيم علم الاجتماع وعلم النفس المعرفي والتّأليف الكثيرة المنجزة في هذا الغرض تدلّ على ذلك.

(1) لقد صدر تأليف عبد الله العروي بالفرنسيّة

A. Laroui. *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris Maspero, 1967.

ونقله بعد ذلك إلى العربيّة محمد عناني وصدر عن مؤسسة دار الحقيقة للطباعة والتّشّير والتّوزيع، بيروت، 3 ط، 1979. قبل أن ينقله العروي بنفسه إلى العربيّة ويصدر عن المركز الثقافي في العربي، 1996.

وصدر تأليف هشام جعيط كذلك بالفرنسيّة، وعنوانه:

*La personnalité Arabo Islamiques et le Devenir*, éd, Seuil, Paris 1974.

ونقله إلى العربيّة منجي الصّيادي، وصدر عن دار الطليعة، بيروت، 1 ط، 1991، وط 2، 2008.

(2) العظمة (عزيز): سؤال ما بعد الحداثة، ضمن تأليف جماعي مفاهيم عالميّة: الهويّة، سلسلة تشرف عليها ناديّة التازي، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، بيروت 1 ط، 2005، ص 15.

غير أننا لن ننشغل في هذا البحث بمضمون مثل هذه المقاربات، إنّما سنسعى إلى الحفر في قضايا التّحديدات المفهوميّة والتّنظيرات العلميّة المجرّدة، وسنحاول استناداً إلى مقارنة للخطاب المتداول حول «الهوية». وانطلاقاً من النظرة في متون التاريخ العربي والإسلامي ومتون الفكر الحضاري والديني بناء معالم تصوّر حول الهوية، في تمثّلاتها المختلفة، وفي مراهاها المتعدّدة. إذ الهوية لغويّة دينيّة، وحضارية ثقافيّة، واجتماعيّة وطنيّة، وفكريّة ذاتيّة. . . وفي كلّ بعد من هذه الأبعاد يتجسّد معنى أو تصوّر ما للهوية، وتتجانس تلك المعاني / التّصوّرات وتتكامل، وإن كانت تبدو للوهلة الأولى متعارضة، ينكشف لقارئها أنّ الهوية مفهوماً وقيمة يعيها المرء ويتمثّلها، تتشكّل لديه في بنية وعي وشعور، إنّها ليست مفهوماً ثابتاً عبر التاريخ، ولا هي نموذج جاهز يستخدم في التّعريف بالذّات الجماعيّة أو الفرديّة، بل إنّ الذّات تساهم في بلورة صورة ما عن هويّتها عبر التاريخ ووفقاً للتّحوّلات التي تشهدها عبر الزّمن.

ولهذا الاعتبار نجد هناك تنوعاً في استخدام مفهوم الهوية وتصور دلّالته الاصطلاحية عبر التاريخ، ويبرز ذاك التنوع من خلال طبيعة الرّهانات التي يواجهها المجتمع العربي الإسلامي. وقد بدا لنا أنّ فعل «التّحديث» (Modernisation) باعتباره سيرورة تاريخيّة تنخرط بموجبها الشّعوب والمجتمعات في مكتسبات التّقدّم والحداثة، ومن خلاله تنسج نسق تطوّرها الحضاري، مفهوم إشكاليّ جامع لأوجه تلك الثنائيات التي استقطبها مشكل الهوية في أبعاده المتعدّدة، لا سيّما في ما له صلة بالتّقدّم والتطوّر الحضاري والتّاريخي للمجتمعات العربيّة على الخصوص.

معنى هذا أنّ البحث في قضيّة «الهوية والتّحديث» من شأنه أن يقودنا بالضرورة إلى مقارنة مفهوم الهوية في تكوّن التاريخي، ويوجب علينا النظر في أهمّ التّصوّرات التي رامت تناوله في ضوء مطلب الحداثة، إذ يتوقف ذلك على إحكام الصّلة بينه وبينها، عبر التشريع لمجالات فعل «التّحديث» الذي يتخذ في الواقع التاريخي أشكالاً مختلفة، بما لا يودّي إلى تعارض بين الهوية ومظاهر التّقدّم والحداثة في معناها الإنساني والحضاري العميق. وهو ما يعني أنّنا سنستبعد من دائرة اهتمامنا كلّ ما له صلة بالمقاربة البسيكولوجيّة أو السيكولوجيّة للهوية، ومثالها ما قدّمه «أمرتيا صن»

(Amartya Sen) المفكر الاقتصادي الهندي في كتابه «الهوية والعنف»<sup>(3)</sup> الذي بناه على فكرة أساسية مفادها أنّ الصراع والعنف اللذين يشهدهما المجتمع الدولي، يُدعمهما اليوم وهم وجود هوية متفردة.

## 1. في مشكل المفهوم

لما كان القول في مجال معرفي ما يحتكم بالضرورة إلى طبيعة خصوصية المفهوم ومحمول دلالة المصطلح، فإنّ حسم مشكل المفهوم من الوجهة الاستيمولوجية المنطقية، وبحسب أنساق الخطاب المتداول يصبح بالضرورة متوقفاً على بحث عناصر المسائل التي تتصل بمجال الفكر أو الممارسة ذات الصلة بالبنية المعرفية للمفهوم / المصطلح وخصائص مميّزاتها. ومن المعلوم أنّ مشكل الهوية يتّصل في بنيته الدلالية العميقة بحقول مباحث اللغة واللسانيات والفلسفة والمنطق، وهو ما يعني أنّ الخوض في الأبعاد الحضارية والتاريخية لمفهوم الهوية من حيث العلاقة بالدين والثقافة والتاريخ والعربية والإسلام يرتبط في جوهره بطبيعة التحديدات النظرية والدلالات الفكرية التي يكتسيها مصطلح الهوية لغوياً ومنطقياً وفلسفياً في سياق استعماله.

وتبعاً لذلك، بدا لنا من الوجهة أن ننظر في طرح دلالة مصطلح مفهوم الهوية من الوجهة اللغوية المنطقية والفلسفية الأنطولوجية، وهو ما يمكن اعتماده نموذجاً نظرياً ومادة معرفية للبحث في مشكل الهوية بحسب مجالات التداول الزاهن، وانطلاقاً من سياقات الحوار الفكري - الدائر بخصوص مسألة الهوية - التي من شأنها أن تولّد إمكانات دلالة جديدة لمفهوم الهوية في معانيه ومبانيه تختلف جوهرياً عن السائد.

لعلّه من الوجهة أن ننطلق في تعريف مفهوم الهوية وتحديد معناه من تصحيح لدلالة هذا المصطلح ولطريقة نطق عبارته وكتابتها، فالهوية تنطق "بضمّ الهاء وليس بفتحها، وبكسر الواو وليس بفتحها، لأنّ الهوية بفتح الهاء وكسر الواو هي البئر العميقة وجمعها هويّات"<sup>(4)</sup>.

(3) الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد 352، يونيو 2008.

(4) الجّراري (عبّاس)، هويتنا والعولمة، منشورات النادي الجّراري الرّباط، 2000، ص 11، ص 494. وانظر لسان العرب مادة هـ، حيث يقول ابن منظور الهوية (بالفتح) هوية بئر بعيدة المغواة.

وللعلم فإنّ اسم الهوية ليس عربياً في أصله من جهة الاشتقاق، قال ابن رشد (ت 595 هـ/ 1198 م): «وإنّما اضطرّ إليه بعض المترجمين، فاشتقّ هذا الاسم من حرف الرّباط، الذي يدلّ عند العرب على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره، وهو حرف هو في قولهم: زيد هو حيوان أو إنسان»<sup>(5)</sup>.

ويرادف اسم الهوية الوحدة، والوجود، وهو دالّ على الشّيء نفسه. وللهوية عند القدماء معان عدّة، منها التّشخيص، والشّخص نفسه والوجود الخارجي، فهي ما يكون به الشّيء هو هو. وباعتبار تحقّقه يسمّى حقيقة ذاتاً. وباعتبار تشخّصه يسمّى ماهية<sup>(6)</sup>. ودليل هذا ما قال الجرجاني في تعريف الماهية: «ماهية الشّيء، ما به الشّيء هو هو»<sup>(7)</sup>.

وإذا كانت الهوية في اللّغة العربيّة مشتقة من ضمير «هو» بإضافة (ألف ولام) التعريف والياء وتاء التّأثّر أي الدّلالة على ما يكون به الشّيء هو نفسه لا غيره، ويمتاز به من غيره أو ضده فإنّ الفلاسفة يعتبرون أنّ «لفظ الهوية مشتقّ من «الهو» كما تشتقّ الإنسانيّة من الإنسان، و(أنّ) هوية الشّيء، هي عينه، وتشخّصه الذي ندرکه بالجواب عن السؤال ماهو أو ماهي؟»<sup>(8)</sup>، قال الجرجاني الهوية هي «الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشّجرة في الغيب»<sup>(9)</sup>. ولهذا التعريف صلة بالتصوّر الأرسطيّ الذي يقوم على التّرادف الدّلالي بين مصطلحي الهوية والماهو من ناحية ومبدأ الهوية Principe d'identité<sup>(10)</sup>، من ناحية أخرى إذ صاغ أرسطو مبدأ الهوية باعتباره معياراً منطقيّاً تحدّد به ماهية الشّيء، وحقيقته<sup>(11)</sup>.

(5) ابن رشد، تفسير ما بعد الطّبيعة، ص 557، نقلاً عن جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، الشركة العالميّة للكتاب، بيروت، ص 529-530.

(6) صليبا (جميل)، المعجم الفلسفي، ج2، ص 530.

(7) الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت 1990، ص 205.

(8) سعید (جلال الدين)، معجم المصطلحات الفلسفيّة، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998.

(9) الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، 1991، ص 278.

(10) محمود (إبراهيم)، العولمة هل هي انفجار الهوية، مجلّة الفكر العربي، العدد 93، السنة 1998، ص 64.

(11) بن أحمد (يوسف)، منظورية الحقيقة عند نيتشه، مجلّة، الفكر العربي المعاصر، العدد 102-103، السنة 1998، يصدرها مركز الإنماء القومي، ص 52.

و قد نجم عن مركزية مفهوم مبدأ الهوية، تعدد في تجلياتها وامتداداتها، لا سيما إذا احتكنا إلى معيار الفكر الفلسفي حيث تشكل مفهوم «الهوية العددية» (Identité numérique) التي تطلق على الشيء من جهة ما هو واحد ومن جهة كونه هو هو، و«الهوية الشخصية» (Identité personnelle) (و) تطلق على الشخص باعتباره يبقى هو هو، رغم ما قد يطرأ عليه من تغيرات خارجية. وفي السياق نفسه ينتزل مفهوم «الهوية الكيفية» (Identité qualitative) (و) «الهوية المنطقية» (Identité logique)<sup>(12)</sup>. وهنا يجب توضيح الفرق الكائن بين الهوية والغيرية «(Altérité)»، إذ هما متباينان وكلاهما في مقابل الآخر، ذلك أنّ الغيرية هي كون كلّ من الشئيين غير الآخر وضدها العينية (Identité)<sup>(13)</sup> التي هي من معاني الهوية. فـ (الغيرية) مشتقة من «الغير» (Autre)، وهو كون كلّ من الشئيين خلاف الآخر. قال ابن رشد في كتابه «تلخيص ما بعد الطبيعة»: «إنّ الذي يقابل الواحد من جهة ما هو هو، هي الغيرية»<sup>(14)</sup>، وهنا يصبح معنى الهوية مستدعياً لضرورة حضور مفهوم الاختلاف أو الأخرى الفرق (Le différence) أي ما يفصل نوعياً بين الشيء ونقيضه<sup>(15)</sup>، فهو يفترض هذا البعد ليتحدّد معناه، ويتضح مدلول مصطلحه في مستوى البنية العميقة لمحموله المعرفي والأنطولوجي.

معنى هذا أنّ الهوية من حيث هي ضدّ «الغيرية» (L'altérité) وإحالة على «الفرق»، تمنح الماهية تشخصها العيني أي وجودها الظاهر. لكونها مركز إيتتها ونفسها إنّها الجوهر، أي هي الذات، فعبّر الجوهر يتحقّق الوجود للكائن، لكونه مجموع المقومات والخصوصيات التي بها تتأكد الماهية<sup>(16)</sup>، وهنا أمكن أن نستدعي عبارة الكندي الفيلسوف (ت 255هـ/ 866 م) الذي يرادف ويزاوج بين الهوية والإنية، حين يقول: "إنّ كلّ ما له إنية له حقيقة، فالحق اضطراراً موجود، إذا الإنيات

(12) سعید (جلال الدين)، معجم المصطلحات الفلسفية، ص 494-495.

(13) المرجع نفسه، ص 318.

(14) صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص 130.

(15) حول تحليل مبدأ الهوية وتفكيكه في علاقته بمفهوم الفرق، راجع:

Y. BEN AHMED, De la Diaphorologie. *La pensée de la différence selon Martin Heidegger*, Tunis, Centre de publication universitaire, 2007 PP 117-207: «Du principe l'identité»

(16) الجّراري (عبّاس)، هويتنا والعولمة، ص 11-12.

موجودة»<sup>(17)</sup>، وهو ما برهن عليه ابن سينا منطقياً (ت 428 هـ) حين قال: «إني أكون أنا، وإن لم أعرف أنّ لي يداً ورجلاً أو عضواً من هذه الأعضاء. . . وأكون أنا أيضاً وليست هي»<sup>(18)</sup>.

ومن هذا المنطلق بالذات جاء ذلك التّحديد للهوية باعتبارها علامة تميّز الفرد والمجموعة، إذ هي ما يتحدّد نوعه وجنسه من خلاله تعريف كلّ شخص أو كلّ مجتمع أو كلّ حضارة، إنّها من ثمّ جملة من المكوّنات "تدخل فيما يمكن تسميته بوضع الشّخص في ثقافة معيّنة ومجتمع معيّن"<sup>(19)</sup>. فهي من ثمّ هوية المجتمع المنسحبة على أفرادها، وهي الحصيلة لمجموعة الخصائص المميّزة للشّخصية الاجتماعية، تلك الشّخصية التي تستمدّ خصوصيتها من تفاعلها مع محيطها الطّبيعي والبشري وتجربتها التاريخيّة ورصيدها الثقافي والحضاري، ووعياها قضايا الحاضر ورؤيتها لآفاق المستقبل»<sup>(20)</sup>. تبعاً لذلك يظهر أنّ المفهوم نفسه جرى استخدامه في أدبيات الفكر العربي المعاصر، حيث صارت الهوية دالة على انتماء حضاري وثقافي، هو «هوية التّحن»، وهذا التّحن هو الوطن والانتماء إلى اللّغة العربيّة والدين والحضارة. ويرى الأستاذ الجزائري أنّ عناصر الهوية تتشكّل من أربعة مكوّنات أو مقوّمات أوّلها الوطن في جانبه الطّبيعي والبشري، بما يعنيه من تنوع وتعدّد، ومعروف ما لكلّ وطن في نفس أبنائه من تعلق وتفان وافتداء. . . (ثانياً) تأتي اللّغة باعتبارها أداة تواصل بين سكّان هذا الوطن، (ثالثاً) مع اللّغة وروافدها يظهر مضمونها ومحتواها متجلياً في التّراث ببعديه الثقافي والحضاري. . . (رابعاً) يتمّ الانصهار في الدين والتّفاعل مع روحه»<sup>(21)</sup>. وهكذا أمكن لنا أن نخلص إلى الكلام عن أنماط أخرى من الهوية، منها: الهوية الاجتماعيّة، الهوية الوطنيّة، والهوية الثقافيّة التي تشمل في معناها الواسع: اللّغة والقيم الأخلاقيّة والدينيّة للجماعة والتمثّلات وتصورات العالم والتعبيرات الفنيّة، والتقاليد

(17) الكندي، رسالة في الفلسفة الأولى، دار كيوان، دمشق، 2007، ص 52.

(18) ابن سينا (أبو علي) كتاب الشفاء، المقالة الخامسة.

(19) الحذيري (أحمد)، الهوية ومؤتلف الاختلاف، تونس، مجلّة الحياة الثقافيّة، العدد 190، فبراير 2008، ص 27.

(20) بن عامر (توفيق)، الحياة الثقافيّة، مرجع مذكور أعلاه، ص 5.

(21) الجزائري، المرجع السابق، ص 12-14.



والعادات أو ما يُصطلح على تسميته بالرمزية الاجتماعية<sup>(22)</sup>. وبذلك تجسّد الهوية روح الشعب (لغته، دينه، ثقافته)، إنّها أسّ كيانه الحضاري، يتجدّد تكوّنها عبر التاريخ، لكونها نتاج صيرورة تتولّد منها، ووفقاً لهذا الاعتبار ذهب محمد عابد الجابري (ت 2010) إلى القول باشمال الهوية على الماهية (الأنا) والوجود (الكيان والتاريخ)، وقد اعتبر أنّه حين يتعلّق الأمر بالوجود والماهية، في المجال البشري: مجال الحياة الاجتماعية. . . فإنّ الماهية ليست معطى نهائياً بل هي شيء يتشكّل، شيء يصير (يتحوّل)<sup>(23)</sup>، يكون ذلك عبر حركية من الانفتاح والتجدّد داخل كيان الهوية، من حيث هي إطار شامل وكلّ جامع، وهو ما يعني أنّ «التنوع الثقافي يمثل عامل إخصاب وإثراء للهوية. . .»<sup>(24)</sup>، وليس تهميشاً لها أو خطراً عليها.

وهكذا، فانطلاقاً من تصوّرنا لمفهوم الهوية باعتباره أفقاً يحدّد وجود المجتمع أو الأمة وقاعدة مرجعية لتشكّل كيانه فإنّ مبدأ الهوية يشمل أهمّ عناصر الثقافة وسائر رموزها وتعبيراتها كذلك مجمل الخصائص المكوّنة للشخصية الجماعية ولأهمّ مميّزاتها، وهو ما يعني أنّ الهوية تغدو كلاً متكاملاً جامعاً للمكوّنات الذاتية والجماعية الحضارية التي اكتسبتها الأمة عبر سيرورة تاريخية، وامتدادات لها في الآن نفسه. عندها تصير الهوية ذاك «الرمز المشترك الذي يجتمع حوله كلّ أفراد الأمة من جهة الانتساب والاعتزاز، انطلاقاً من الخلفية التاريخية والثقافية الواحدة، المندرجة في الكلّ المتصل لا المنفصل»<sup>(25)</sup>، بهذا يكون مفهوم الهوية متعلقاً بمجموعة معيّنة على أنّها مجموعة متجانسة، إثنيّاً أو محليّاً أو مهنيّاً أو دينيّاً أو قوميّاً<sup>(26)</sup>، وهو ما يؤكّد اختزال الهوية في إحساس الإنسان ووعيه الانتماء إلى مجتمع أو أمة أو

(22) سبيلا (محمد)، مدارات خطاب الهوية، ضمن أعمال ندوة الهوية والتقدّم، تونس، منشورات جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى لأصول الدين، 1993، ص 44.

(23) الجابري (محمد عابد)، مسألة الهوية العروبة والإسلام والغرب، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1997، ص 10.

(24) البوني (عفيف) في الهوية القومية العربية، بيروت، مجلة المستقبل العربي، يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 57/ 1983، ص 16.

(25) وهبة (مراد) المعجم الفلسفي، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، 1977، ص 460.

(26) الأبيض (سالم)، الهوية: الإسلام، العروبة، التّونسة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009،

جماعة<sup>(27)</sup>، من خلالها يصنع تاريخه ويشيد ثقافته ويعطي معنى ما لوجوده، ويظلّ ذلك مشروطاً عبر التاريخ بانفتاح مستمرّ على ثقافة الآخر، وعلى «الغيريّة» لمعرفة ما تمتاز به الذات<sup>(28)</sup>، ولاستنبات عناصر الرقي والقوّة والتقدّم التي في ثقافة الآخر ضمن بنيات ثقافة التّحن. من هنا جاءت تلك الرؤية التي تضمّنتها أدبيات الخطاب الإصلاحي العربي زمن النهضة، إذ لم يكن هاجس مفكري الإصلاح ودعائه فقط تجاوز حالة الضعف والتخلف والرّكود التي بات عليها العالم العربي والإسلامي التي تبيّنت مظاهرها المفزعة بعد "صدمة الحداثة" فجر القرن التاسع عشر، إنّما أيضاً جاء الخطاب الإصلاحي "كردّ فعل على التهديد والخطر الخارجي والتّدخل الأجنبي الاستعماري الذي فهم على أنّه لا يشكّل تهديداً أو خطراً على الأرض والوطن فحسب، وإنّما أيضاً على العقيدة والهوية ومرتكزاتها اللّغويّة والثقافيّة، ممّا جعل الإصلاح في هذا السياق يرتبط بالهوية وبجدل الثنائيات: الذات / الآخر - الدّاخل / الخارج - الإسلام / الغرب - الإسلام المدينة - الإسلام / التمدّن / - الإسلام الحداثة. . . .»<sup>(29)</sup>.

## 2 - تكوّن الهوية في التاريخ

لقد تبيّن لنا من خلال ما تقدّم أنّ تعريفات "الهوية" (L'identité) تتعدّد وتختلف باختلاف المرجعيات الفكرية والمنطلقات المعرفية للنّاطر في مفهوم هذا المصطلح الإشكالي الذي تكثّف نسق استخدامه في الكتابات والتّأليف الممثلة لمجمل مدوّنة الفكر العربي المعاصر، إلى حدّ صار معه مبحث «الهوية» - اليوم - مشغلاً محوريّاً ثابتاً في كلّ أنساق الفكر وضمن مختلف مسائله، في الغرب كما في الشّرق، وفي بلدان القارّة الأميركيّة كما في بلدان شرق آسيا إذ عبر تيمة الهوية تستدلّ الشعوب على

(27) بركات (حليم) المجتمع العربي في القرن العشرين، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000، ص 33، الأبيض سالم، المرجع السابق، ص 23.

(28) انظر: العودات (حسين)، الآخر في الثقافة العربيّة، بيروت، دار السّاقى، 2010. وراجع كتاب عبد الله ابراهيم، المركزية الإسلاميّة، بيروت، المركز الثقافي العربي.

(29) أعراب (ابراهيم): سؤال الإصلاح والهوية، المغرب، إفريقيا الشرق، 2007، ص 11.

ما تمتاز به حضارياً وثقافياً وحتى سياسياً واجتماعياً أي وطنياً<sup>(30)</sup>. فالهوية عنوان للأنا الشخصي والذات الفردية كما الذات الجماعية، تقف في مقابل ما يختص به الآخر، ولهذا الاعتبار أمست عنصر ائتلاف واختلاف في الآن نفسه، فهي ليست مضادة للاختلاف، كما قد يتبادر إلى الذهن، وإنما هي دالة على اختلاف الذات الأنا / الفرد أو الأنا الجماعي في بعده الثقافي الأنثروبولوجي عن ثقافة الآخر، ومؤدى هذا في نظر أبي نصر الفارابي (ت 339 هـ / 950م) أنه "لو قلنا ذات الشيء، أو ذات هذا الشيء أو ذات شيء ما، فإنما نلتمس ماهيته التي هي أعم مما يدل عليه الشيء، ولو قلنا ذات زيد فإنما نلتمس ماهيته التي هي أعم مما يدل عليه زيد أو التي هي ماهيته في الحقيقة"<sup>(31)</sup>. أي إن هناك تلازماً جديلاً في مستوى العلاقة بين الهوية والذات، والأنا<sup>(32)</sup>، فطلب معنى أحدها يستدعي النظر في مدلول الآخر واستكناه حده المنطقي والدلالي. فالهوية تعبير عن «الكيان»، كيان الذات وجوهرها لكن ليس بالمعنى الفلسفي الوجودي الخالص، وإنما بالمعنى الثقافي التاريخي الذي يجعل من مجموعة بشرية ما «أمة»، مثال ذلك لما نتكلم عن هوية الأمة العربية الإسلامية، فنحن نعني امتداد الهوية في مجال جغرافي معين، إنها هوية تشكيلية اجتماعية ثقافية، تشترك في الرموز الثقافية وفي اللغة وأحياناً العقيدة الدينية نفسها لتكون من خلال ذلك معالم مجتمع ذي كيان حضاري واجتماعي متجانس، ومغاير في ثوابته البنيوية ودقائق عناصره لما عليه مجتمعات أخرى، ومن ثم هويات أخرى. من هذا المنطلق يمكن أن نقرأ سيرورة نسق بروز مفهوم الهوية الإسلامية التي انصهر ضمنها كل الناطقين بالعربية والمعتنقين للديانة الإسلامية بقطع النظر عن الأقطار التي ينتمون إليها عربية كانت أو أعجمية، ذلك أن الهوية ليست "الملة" التي تحيل على العقيدة أو المذهب الديني الذي للجماعة. وتنزل الهوية العربية الإسلامية بعداً جامعاً لهوية العرب والمسلمين،

(30) انظر في هذا المجال: سلسلة مفاهيم عالمية / الهوية: من أجل حوار بين الثقافات بمشاركة مجموعة من الباحثين العرب والغربيين، ترجمة عبد القادر قنيني، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء ط1، 2005.

(31) الفارابي (أبو نصر)، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار الشرق، فقرة 76.

(32) بخصوص التفريق الفلسفي بين دلالة «الأنا» و«الذات» و«الهوية»، تجدر مراجعة مقدمة كتاب الفيلسوف بول ريكو (P.Ricoeur)، الذات عينها كآخر *Soi-même Commeunautre*, éd., Seuil, 1990.

فالمسيحي اللبناني أو المصري مشارك للمسلم الخليجي أو المغربي في الهوية القومية أي العربية (اللغة، الحضارة) بالمعنى الثقافي<sup>(33)</sup>، مباين له في الهوية الدينية الروحية: الإسلام أو المسيحية، وإن اتحد وإياه تحت لواء الثقافة العربية الإسلامية أي التراث العربي والحضارة العربية. معنى هذا أنه يمكن أن يلتقي أكثر من مجتمع أو وطن في الهوية نفسها، فعند قولنا "الهوية العربية الإسلامية"، فنحن إزاء تعبير عن خصوصية انتماء تشمل كلّ العرب والمسلمين في سائر أصقاع الدنيا سواء كانوا في ظلّ أوطان عربية إسلامية أو إسلامية فقط، أو كانوا يعيشون في أوطان أجنبية، لكنهم ينتمون إلى هذا الكيان وتلك الحضارة العربية الإسلامية، ففي التعبير عن الانتماء إلى العربية لغة وثقافة والإسلام ديانة وحضارة، هناك بالتحديد إعلان عن الانتماء إلى "الهوية العربية الإسلامية"، واستلهاً لرصيدا الثقافي ومخزونها الحضاري وقيمها الإنسانية للتعبير عما يميّز الأنا في بعدها الجماعي، أو لنقل لإضفاء المعنى على الذات الجماعية والفردية، وإبراز ما تختلف به، ويكون لها جوهرًا، قد يُصطلح عليه بـ«الشخصية الحضارية». إذ تنحو كلّ ثقافة عند اشتداد عودها وتبلور قوتها إلى «انتزاع الشخصية من الذات Depersonalization of self أي إعادة صوغ الذات من كونها ذاتاً بسمات شخصية إلى كونها ذاتاً بسمات وانتماءات اجتماعية، مع التأكيد على وجود كلا الهويتين في متصل كلي spectrum أي وجود الأنا والتّحن في مسافات مختلفة»<sup>(34)</sup>.

وإذا أردنا أن ندقّق القول في المسألة على حدّ عبارة الفلاسفة المناطقة - في هذا السياق بالذات - فإنّ الهوية ما هي إلاّ صورة يتقوّم بها معنى الكيان الحضاري الذي هو "هيولى" (أي مادّة أولى) تتشكّل تاريخياً، وتحتاج عبر صيرورة التاريخ إلى صورة يتقوّم بها وجودها، تكون لها كالمهية تلك هي «الهوية»، وهذا ما يدعّم الفكرة القائلة إنّ الهوية «ماهية» للفرد كما هي ماهية للجماعة أو المجتمع. وإنّ تاريخ الهوية هو

(33) هنا تجدر الإشارة إلى أهمّية ما ورد في البحث العلمي الذي أنجزه عفيف البوني، في الهوية القومية العربية وفضّل فيه القول بخصوص هذه الأبعاد من حيث اتصالها وانفصالها.

(34) البريدي (عبد الله)، اللّغة هوية ناطقة، كتاب المجلة العربية عدد 197، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1434هـ / 2013، ص 22. وراجع زايد (أحمد)، سيكولوجية العلاقات بين الجماعات، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد 326.

وجودها في الزّمان، ذلك أنّ الماهية فلسفياً تحيل على الوجود فإمّا أن تكون الماهية متقدّمة على الوجود كما في طرح المثاليين، وإما يكون الوجود سابقاً للماهية، إذ يظهر وجود الفرد في التاريخ، ثمّ تنحت ماهيته في الواقع وهذا مفاد أطروحات الفلاسفة الوجوديين .

من هذا المنطلق بالذّات، منطلق التاريخ والتحوّل في الزّمن، أي منطلق التطوّر والتغيّر تظهر مشكلة الهوية والتّحديث، وتطرح قضية الهوية في علاقتها بالحدّات أو فعل التّحديث، بما هو حركة إنجاز وبناء، اكتشاف وابتكار، تتبعه إرادة للتقدّم والتمدّن بموجبها يتمّ امتلاك التكنولوجيا والتصورات الحديثة في مجال الإنسانيات (السياسة والنظم الاجتماعية) والفنون وسائر مجالات الحياة، وما يتبعها من أنشطة الحياة اليومية .

وهنا تبرز لنا منطلقات جديدة لفهم مسألة الهوية في تاريخيتها وفي علاقتها بالحدّات باعتبارها بناءات نظرية وأنساقاً كليّة، أو التّحديث كإجراء تاريخي وحركة في الزّمن تشدّ التقدّم والرقبيّ، وهو ما يعني أنّ مفهوم الهوية متحوّل بدوره عبر التاريخ، يتكيّف حسب سياقات وأطوار تاريخية . وإن يحافظ على خصوصيته وكيانه الجوهرية أي على ما يكون به هو هو .

تبعاً لما تقدّم بيانه يبدو أنّ هذه المنطلقات والإشكاليات الأولى من شأنها أن تقودنا إلى مساءلة مفهوم الهوية في تاريخيته، ومن خلال أطر تكوّن معناه عبر التاريخ .

لقد تبين لنا أنّ الهوية مفهوم متحوّل عبر التاريخ وغير ثابت، متعدّد المعاني يصعب حصر مدلوله والتدقيق في مفهومه، بل لعلّ الهوية تصوّر / تمثّل يعاد إنتاج دلالاته وصوغ وظيفته بحسب السياق الاجتماعي والواقع التاريخي والسياسي للمجتمعات والدّول وسائر التّشكيلات الاجتماعية، رغبة في الاحتماء به من خطر الدّوبان والتلاشي أو هيمنة الآخر المحتملة . وهكذا فإنّ المخيال يتدخّل في تشكيل صورة الهوية، ويساهم في تحديد رؤية الذات الجماعية للآخر . ومن هنا أمكن أن نوافق الرّأي القائل : «إذا كانت الهوية الثقافية لشعب من الشعوب، تورث في جزء منها وتتناقل عبر العصور والأجيال، فإنّها في جزئها الآخر مشروع مستقبلي مفتوح دائماً على القابلية للتجدّد وإعادة التّشكّل واكتساب سمات جديدة، اعتماداً على إمكانيات واقعية

توفّرنا معطيات المرحلة المعاصرة للتطورّ البشري في المجالات المختلفة. ومن ثمّ ستأخذ نظرتنا إلى الهوية الثقافيّة بعداً هاماً، يوم يستطيع الفكر العربي الإسلامي أن يرسم معالم تصوّر حديث وإيجابي عن الإنسان العربي وعن حقوقه وتطلّعاته، كمشروع له مصداقيّة، ويتوجّب النضال من أجل تحقيقه في عالم اليوم»<sup>(35)</sup>.

هكذا أمكن أن نخلص إلى القول إنّ مفهوم الهوية صورة تتحتها المجتمعات بحسب تطلّعاتها وانتظاراتها، انطلاقاً من طبيعة الإشكاليات التي تواجهها والرّهانات التي تسعى إلى كسبها، وهي في سياق هذا، ولإنجاز تلك الصياغة تنطلق من محدّدات أساسيّة هي بدورها من جوهر وجودها ونعني اللّغة والدين<sup>(36)</sup> والثقافة والتاريخ، إذ الهوية تمتح عبر صيرورة الزمن من هذه الأبعاد، إنّها تماما كمعنى «العقل في التاريخ» لدى هيغل الذي رأى أنّ فهم منطق التفكير العقلي وتحديد ماهيّة التسق الفلسفي لا ينفصل عن دراسة تاريخ تجسّده في الواقع التاريخي دراسة موضوعيّة ونقدية منطقيّة في أنّ يمكن أن يترتب على هذا استنتاج مفاده أنّ الهوية تستند في بناء كيانها وتشكيل مفهومها، ومن ثمّ نحت مضمونها إلى الثقافة. وقد ظهرت أطروحات تماهي بين الهوية والثقافة، وتماثل بينهما من حيث كون الأولى نتيجة للثانية<sup>(37)</sup>. وبرز مصطلح المثاقفة Auclturisation كفاعليّة نظريّة وعمليّة يتحقّق من خلال التداخل بين الثقافات والتأثير المتبادل بينهما، وبالتالي التّواصل بين الهويّات. ويمكن أن تتجسّد المثاقفة عبر

(35) الدّاوي (عبد الرّزاق)، عناصر رؤية للفكر الفلسفي العربي في المستقبل، مجلّة مدارات فلسفيّة، تصدرها، الجمعية الفلسفيّة المغربيّة، العدد 5، السنة 2000، الرّباط، ص 117.

(36) لقد طرح هشام جعيّط في كتابه «الشخصية العربية الإسلامية». (سبق ذكره) قضية ارتباط اللّغة بالدين وأثر ذلك في تكوّن بنية الشخصية العربيّة، ص 15 وما بعدها. وانظر أيضاً الفصل الذي عقده عبّاس الجراري في كتابه «هويتنا والعولمة» (سبق ذكره) بعنوان: «ارتباط الهوية بالإسلام» ص 19-31. وانظر محمد عابد الجابري، «مسألة الهوية والعروبة والإسلام... والغرب» مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط2، 1997. وانظر أعمال ندوة الهوية والتقدّم، منشورات المعهد العالي لأصول الدّين - جامعة الزيتونة تونس، 1995.

وهناك في المقابل دراسات وبحوث تتحدّث عن هويّة عربيّة بمعزل عن الدين، أو هويّة دينيّة خالصة، ولن تكون لا هذه ولا تلك محلّ اهتمامنا لأنّ كلا الموقفين يستند إلى نزعة إقصائيّة تعارض مع منطق التطوّر التاريخي للمجتمعات وثقافاتهما.

(37) راجع الدّاوي (عبد الرزاق)، الهوية الثقافيّة: جدليّة الثقافة والمثاقفة، مجلّة المناهل المغربيّة العدد 71-72. السّنة 2004، ص ص 76-77.

الترجمة، إيماناً بفكرة التنوع الثقافي أو الانفتاح على ثقافة الآخر، ويظهر من خلال ذلك تجلّ آخر من تجليات الهوية في التاريخ أو لنقل الهوية الثقافية أو الثقافة بما هي هوية حضارية، تتجاوز أن تكون هوية عرقية أو هوية عصبية<sup>(38)</sup>، ونجد في الغرض دراسات ترى أنّ «الهوية القومية لا تقوم على العرق. . .»<sup>(39)</sup>. هنا تجدر الإشارة إلى انزلاق أنماط من الخطاب العربي والإسلامي المعاصر إلى مواجهة التقدّم ومهاجمة الحداثة والطعن فيها باسم الدفاع عن الهوية والحفاظ على الخصوصية، وهو ما اعتبره المفكر والمؤرخ هشام جعيط نوعاً «من نفاق كبير وتضليل عظيم»<sup>(40)</sup>.

### 3 - اللغة العربية الإطار المرجعي للهوية

إذا أردنا أن نبحت في اللبنة الأساسية لتكوّن الهوية العربية أو الهوية العربية الإسلامية عبر التاريخ، وجدنا أنّها قد نشأت في رحم اللغة العربية، وفي رحم تاريخ العرب قبل الإسلام وبعده، فقبل الإسلام لم يكن يعني الانتماء إلى العرب، والأحرى إلى القبائل العربية في الحقيقة أكثر من انتماء إلى اللغة<sup>(41)</sup>، فكما هو معلوم فإنّ نتائج البحوث الأنتربولوجية والأنتولوجية كذّبت أسطورة العرق النقي والثابت على الخصوص، وقد فنّدت فكره نقاوة الأصل، وبدا أنّ ليس من ثابت محدّد المعالم بخصوص تكوّن الانتماء العربي قبل ظهور الإسلام إلاّ اللغة (العربية) أداة التواصل بين العرب وحمالة أشعارهم وثقافتهم وأخبارهم. لقد كان لتباري شعراء العرب في قول الشعر بالعربية أثره في ارتقاء تلك اللغة إلى نموذج يجتمعون حوله، ويفتخرون بأفصحهم بياناً من خلال نظم قوافي الشعر ومعلقاته وفق امتلاك قواعد اللغة العربية التي كانت تجري على ألسنتهم بالسليقة، جريان الدّم في العروق. ومن تكلم هذه اللغة (العربية) بالنسبة إليهم فهو عربي.

وقد تدعّم الانتماء إلى العربية أكثر واتخذ عمقاً ليتجذّر في بنية الكيان العربي بعد

(38) انظر في هذا، Sélim Abou: *L'identité Culturelle*, Paris, Editions Authropos, 1981 et suivant.

(39) البوني، في الهوية القومية العربية، مرجع سابق، ص 10.

(40) جعيط (هشام)، أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، 2000، ص 31.

(41) انظر علي (جواد)، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين بيروت، مكتبة النهضة بغداد، 1976، وراجع بالأخصّ الفصل الأوّل من هذا الكتاب "تحديد لفظة العرب".

مجيء الإسلام ونزول القرآن باللسان العربي، إذ حتم انتشار الإسلام عبر الفتوحات في سائر أصقاع الدنيا ضرورة تعليم الناس العربية. وتبعاً لذلك أمكن أن نوافق الرأي القائل: «إنّ نزول القرآن الكريم على الرسول محمد ﷺ في القرن السابع الميلادي بهذه اللغة، هو الذي سيمنحها شرعية التداول أكثر، ويصبح نسقها هو المتغلب على غيرها من أنماط العرييات التي كانت قبل الإسلام. وأصبح النموذج الذي سيتأصل في مختلف ميادين المعرفة العربية، وبهذا تكون اللغة العربية قد ارتبطت بالبعد الديني منذ ظهور الإسلام، وهي من اللغات القليلة التي احتفظت بهذا البعد الديني. ولما كانت الهوية العربية مرتبطة باللغة، فإنّ هذه الحمولة الدينية الإسلامية التي أسبغت عليها عند البعثة النبوية ستغرس في رحم هذه الهوية الموروث الديني الذي سيصبح مكوّنًا من مكوّناتها، كذلك (الأمر) عند كلّ مرحلة من مراحل تشكّلها التاريخي»<sup>(42)</sup>.

ومن ثمّ سترتبط كلّ أنماط الثقافة العربية الإسلامية جديلاً باللغة العربية، ومن خلال ذلك تكوّنت مجمل أنساق هذه الثقافة عبر التاريخ، ذلك أنّ «هذا الوضع التكويني / الجينولوجي للغة العربية المتمثّل في نصاعتها وبيانها، وفي الرسالة الدينية التي تشرفّت بحملها وصون معانيها هو الذي سيجعلها مركز جذب Center of gravity للهوية العربية. وبذلك ستكون كلّ المعارف العربية، اللغوية والدينية والأدبية والتاريخية والعلمية والاجتماعية والسياسية، ناجمة عن ذاك الرّحم اللغوي والديني، أو اللغوي المتمثّل للديني. ومن هنا اكتسبت اللغة العربية تلك الوضعية المحترمة والمقدّسة أحياناً، نظراً إلى ارتباطها بالكتاب المقدّس، القرآن الكريم»<sup>(43)</sup>. وهكذا على امتداد تاريخ الحضارة العربية والإسلامية ولا سيّما في عهود ازدهارها (القرون الهجرية الستة الأولى) ستكون العربية لغة العلم والثقافة بالنسبة إلى العرب وغير العرب، ذلك أنّ المسلمين استطاعوا أن يبنوا حضارة متينة الأركان يمتدّ مجالها الجغرافي من الخليج إلى المحيط وتستوعب كلّ حضارات الأمم المتقدّمة وثقافاتهما،

(42) بو حسن (أحمد)، تشييد الآخر في الثقافة العربية الإسلامية ضمن مجلّة «المناهل» المغربية عدد 71-72 (سبق ذكره) ص 48 - 49.

(43) بو حسن: المرجع السابق، ص 49. ويمكن مراجعة الجزء الأوّل من كتاب، عابد الجابري، نقد العقل العربي الذي يبيّن فيه دور اللغة في المحافظة على الدين قراءة وكتابة، وفي الدّفع إلى الاهتمام بتقعيد العلوم اللغوية.



وتفوق عليها مما جعلها تكون الثقافة الأرقى كونياً، وظلت لغتها (العربية) إلى عهد قريب هي لغة العلم، وعلى من يريد أن يتخصص في العلم أو الفلسفة أن يحذق لغة حضارة المركز أي العربية. ومع سيورة تطوّر الإسلام وانتشاره سيتقوى مركز جذب الهوية العربية. وتتقوى مركزيتها مع الزمن. وإذا علمنا بأن مختلف العلوم والمعارف العربية ستتخذ من النصّ القرآني والحديث النبوي الشريف منطلقها ومرجعها، فإننا سنبيّن مدى قوّة هذين العنصرين اللغوي والديني في تكوين الهوية العربية. ذلك أنّ "النصّ القرآني سيكتفّ زمن الهوية العربية ويرسخها. وتوظّف اللغة العربية ومعارفها لما قبل الإسلام، والشعر والخطابة بصفة خاصّة، لخدمة الدعوة الإسلامية"<sup>(44)</sup>.

بهذا تأكّدت لنا مركزية بعد اللغة في صوغ مفهوم «الهوية» لدى عدد هام من الأطروحات التي اشتغل أصحابها على قضية الهوية، إذ اعتبروا أنّ اللغة "هي التي تهب الفرد انتماءه الحقيقي إلى مجتمعه القومي، وهي التي تمنح لكلّ مجتمع (. . .). كيانه الثقافي والحضاري الذي يميّزه من سائر قوميات. ولأجل ذلك يمكن القول إنّ الحدود التي تستحق أن تكون حدوداً طبيعية فاصلة بين مختلف القوميات، هي التي ترسمها اللغات"<sup>(45)</sup>. وفي هذا السياق برزت كتابات ساطع حصري ومحمود تيمور الذي يقول: «لقد كان من أثر انتعاش القومية العربية في نهضة بلاد العروبة، أن اتّجهت الرّوح إلى تغليب كلمات فصيحة في محيطنا الاجتماعي، ما كان يدور في الحسبان أن تتاح لها الغلبة على مقابلها الشائع الدخيل»<sup>(46)</sup>. وهكذا «لم يغفل جدل الهوية في أوساط النخب عن مسألة التعريب، حتّى أنّها احتلّت مكاناً مركزياً في ذلك الجدل، منذ أن أثمرت المدرسة الفرنسية أوّل جيل لها في بداية العهد الاستعماري»<sup>(47)</sup>. ولعلّ من بين هؤلاء كتاب النخبة الفرنكفونية في البلاد المغاربية التي أنتجت أدباً عربياً (الروح مغاربي الأغراض فرنسي اللسان، وظلّت في عمق تفكيرها تستبطن تصوّراً للهوية

(44) بو حسن (أحمد)، ص 49.

(45) العبد (محمد)، اللغة والهوية القومية، ضمن المؤلف الجماعي، الهوية القومية في الأدب العربي المعاصر إشراف عز الدين إسماعيل، القاهرة، منشورات معهد البحوث والدراسات العربية، 1999، ص 43.

(46) المرجع نفسه، ص 45.

(47) الأبيض (سالم)، الهوية: الإسلام، العروبة، التونسية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009، ص 19.

يحاول أن يتجاوز بعد اللغة، أو يقلّص من تأثيره لفائدة الثقافة والموروث وتنمية العقلية والخصائص البنوية السيوسولوجية المتجانسة عبر التاريخ والممتدة في الحاضر، وهذا ما نجده بارزاً في كتابات عبد الكبير الخطيبي (ت 2009).

وقد أثر الخطاب الحدائي العربي إظهار مركزيّة اللّغة في تكوّن كيان الأُمّة وتشكّل هويّتها، وهو ما يظهر من قول عابد الجابري: «إنّ اللّغة الفصحى العربيّة ظلّت دوماً الرّباط الرّوحي الفكري بين الأُمّة والشّعوب القاطنة في المنطقة العربيّة من المحيط إلى الخليج، فالى جانب كونها لغة القراءة والكتابة. . . فهي لغة القرآن، وبالتالي لغة التراث وما تبقى من التاريخ، وهذا ما أضفى، ويضفي عليها نوعاً من القدسية، فكما كانت قبل شرط الاجتهاد الدّيني، أي التّشريع، فهي اليوم شرط الوجود القومي»<sup>(48)</sup> للأُمّة والمجتمع العربي.

ولهذا اهتّمت بعض المقاربات السيوسولوجية بإظهار البعد الاجتماعي للغة العربية وبيان محوريتها في التوليف بين مجتمعات قطرية مختلفة عربية وإسلامية، لاسيّما بعد أنّ تبين أنّ هذه اللّغة "تتمتع بالعديد من عناصر القوّة، فهي ذات قدسيّة ورمزيّة (عالية) لدى ما يفوق المليار مسلم، وتحظى بالأفضلية لدى علماء المسلمين، وهي ذات قوّة عددية نظراً إلى أنّها منطوقة من قبل ما يفوق 300 مليون من العرب، ومن جاورهم من الأفرقة والآسيويين"<sup>(49)</sup>، ومن ثمّ أمكن الحديث عن اللّغة باعتبارها «هويّة ناطقة، وهي أطروحة تقوم على تجاوز الآراء القائلة إنّ: «هويّة كلّ مجتمع تتأسّس على لغة»، وأنّ اللّغة هي أمّ الرموز الثقافيّة المشكّلة لهويّة الإنسان»، ذلك أنّ «الهويّة تقع في صميم ما تعنيه اللّغة وفي آليّة عملها وكيفية تعلّمها». وهذا التجاوز لما ردّدته الكتابات الكلاسيكيّة ليس إلغاء لما تضمّنته بقدر ما هو برهنة على صحّة تلك التصدّورات، وبيان إمكان تحقيقها في الواقع والتاريخ، من خلال الكشف عن براديجم (Paradigme) اشتغالها الدّلي يكشف لنا أنّ العربيّة تعني «بالنسبة إلى العربي ركيّزة إدراكه لذاته، وهي تشكل تماهيا تاماً مع ذاته العميقة، (ذلك أنّ) العربيّة هي التي تصنع للعربي مشاعره

(48) الجابري (محمد عابد)، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992، ص 109.

(49) الأبيّض (سالم) الهويّة: الإسلام، العروبة التونسيّة، ص 39.

تجاه ذاته، متجسداً ذلك في شعوره (تمثلات عقلية نفسية) بأنه عربي، وذاته العميقة تشير إلى (وعي الوعي) أي وعيه بأنه يعي بأنه عربي<sup>(50)</sup>.

هكذا تتبين لنا معالم فكرة الهوية، وتوضح لنا أطرها المرجعية المكونة لمجمل دلالات مصطلحها ومحمول مفهومها معرفياً ومنطقياً التي تعود في عمقها البنيوي إلى مكون اللغة باعتباره جوهرًا متعدد الأعراس متنوعاً في تجلياته، ممتداً في تاريخ الأمة والمجتمع. يساهم مع كل طور من أطوار التاريخ وبحسب سياقات تطوّر الحضارة والثقافة والعلاقة مع الآخر في نحت صورة ما للهوية متغيرة في أعراسها ثابتة في جوهرها ومكوناتها البنيوية الأساسية، متجددة في خطابها المعبر عما تختص به الذات الجماعية والكيان الحضاري للأمة والمجتمع.

(50) البريدي، اللغة هوية ناطقة، (سبق ذكره) ص 24.

**الجلسة الثالثة**  
**الثلاثاء من 7 – 9 مساءً**  
**رئيس الجلسة**  
**أ. د. ظافر الشهري**

م	اسم المشارك	عنوان البحث
1	سكينة المشيخص	الحدائث والعلومة
2	د. بلقاسم دكدوك	الهوية الثقافية في ظل تحديات العولمة
3	عبدالحق هقي	العرب وتحديات الهوية (العربية والإسلامية) في عصر شبكات التواصل الاجتماعي
4	أ. د. محمد الداھي	الهوية وأعطاب الذاكرة
5	أ. د. محمود عبد المعطي	نبيه الأسيوطي وقصدية البحث عن الهوية في شعره



**الحداثة والعولمة**

**سكينة المشيخ**

مارس 2013م



تعتبر الثقافة المكون الإنساني الأساسي الذي يحدد اتجاهات الفرد وميوله الفكرية، فالتثقيف عملية ديناميكية ترتبط بتقويم المكتسبات العقلية والمعرفية، ولذلك فإنه من عوامل الذات التي تحدد إلى حد كبير السلوك الإنساني ومدى تحضره في الحالة الثقافية المرتفعة أو تخلفه في الحالة المتواضعة، وما دام هناك اكتساب معرفي من البيئة المحيطة أو الارتباط بالعالم الخارجي فذلك يعني تجديدًا حيويًا لتلك المكتسبات ما يضعنا عند أول أعتاب الحداثة التي تعتمل ذاتيًا ومن ثم مجتمعياً من واقع إبداعات وابتكارات الأفراد والمجتمعات الإنسانية.

الرؤية الحالية في العالم المعاصر ابتعدت عن المسار الذاتي إلى نطاق أشمل يستوعب الذات كأداة في تطوير وابتكار المظاهر الحضارية والمدنية فيما يعرف بالعولمة التي تذوب معها الثقافات المحلية والهويات الوطنية وتأخذ العالم في تيار جمعي وإن لم يكن متجانساً ولكن متفق إلى حد ما على أسس وقواعد أساسية من صميم الحقوق الإنسانية الأولية المقررة في الأدبيات التنظيمية الدولية رغم المخاطر المؤكدة لذلك على الثقافات والهويات الوطنية.

ويشير كثير من المفكرين إلى أن العولمة بمثابة تيار ثقافي واقتصادي وسياسي جارف له ما بعده، حتى ولو وجد مقاومة من الثقافات والسياسات الوطنية، لأن مساهمة التكنولوجيا في تطبيقات القرية الكونية من شأنها أن تحقق تفاعلاً مؤثراً على نطاق واسع بين المكونات الاجتماعية لدى جميع شعوب العالم، وانتقال الفكرة الاتصالية من سياقها الإعلامي إلى التواصلية يسمح بنقل مزيد من الخبرات والتجارب والآراء والأفكار بين أطراف العالم.



وبحسب اتجاهات الواقع ومن خلال التصادم الوشيك والمؤكد بين الهويات الوطنية وأفكار العولمة، فإن الصراع الثقافي يتلخص في قوتين متضادتين، وهما الاتجاه المحافظ في بعض مجتمعات العالم وهي التي تحمل عقيدة دينية واجتماعية صلبة مثل دول العالمين العربي والإسلامي ودول الديانات الوضعية مثل الهند وجنوب شرقي آسيا والاتجاهات الفكرية الراسخة كما في الصين، ضد الاتجاه الليبرالي كما في الدول الغربية والدول التي تتبع خطاها، والخلاصة أن العولمة تحصيل صراع بين قوى محافظة وليبرالية، ومتى اخترقت الليبرالية بنية القوى المحافظة زادت فرص نمو فكرة العولمة وما تحتويه من اختراق ثقافي وفكري، وهي الفرضية التي نسعى من خلال هذا البحث لتأكيددها.

### مشكلة البحث

تثير العولمة مخاوف من تذويبها للهويات والثقافات المحلية للمجتمعات الإنسانية، وذلك يعوق نمطها الفكري في استيعاب المتغيرات المعرفية، رغم صعوبة تشكيل ذلك النمط الذي يحتاج إلى جهة معلومة كمصدر ومرجع واضح يحظى بقبول المجتمعات البشرية.

ولذلك فإن العولمة وإن بدت مشروعاً ينسجم مع سيطرة الحضارة الغربية على المظاهر المدنية للمجتمعات الإنسانية، فإنها لن تحقق ما تسعى إليه إذ من الصعب تصور أن تماثل ديانة وضعية أو حتى مؤسسية ثقافية أممية، وبالتالي فإنها عند ارتباطها بالحدثة فإنها لا تعدو أن تكون وسيلة لحمل معطيات هذه الحدثة ونشرها بين المجتمعات.

### أهمية البحث

المخاوف من العولمة مبررة بتهديدها لمكتسبات المجتمعات واحتمال تضييعها لهوياتها الأصيلة، فوجدان الأفراد يرتبط بالإرث التاريخي ولا يتصور أن تستسلم تلك المجتمعات لاختراقات الثقافة القادمة من الآخر والذي بدوره محل شك من واقع سيطرته الكولونيالية في القرون الوسطى والأخيرة على الكيانات الوطنية، ولذلك فإنه بالنظر إلى العلاقة بين العولمة والحدثة يتوقع أن يتم قبول الحدثة بصورة نسبية بما

يتفق مع خيارات المجتمعات ومحافظةها على أصولها التاريخية والثقافية بعيداً عن العولمة التي تمثل رباحاً تحمل حبوب اللقاح الثقافية بين المجتمعات وما ينطوي على ذلك من تحديث واستفاده من مظاهر التجديد الحضاري والثقافي المتمدن .

## أهداف البحث

يهدف البحث إلى تفكيك العلاقة بين العولمة والحدائثة وتحديد مسار فكري وثقافي واضح يمكن الاصطلاح عليه من أجل حماية الهويات الوطنية والمحافظة على الإرث التاريخي للمجتمعات، وإلى جانب ذلك استعراض مستجدات الآليات التي يسعى من خلالها الآخر لنشر العولمة وترسيخ الاختراقات الثقافية التي تهدد الأمن الفكري للمجتمعات التي يمكن بدورها أن تقود عمليات تحديث ذاتية لأصالتها الثقافية .

## تساؤلات البحث

يطرح البحث عدداً من التساؤلات حول العلاقة الجدلية بين العولمة والثقافة، على النحو التالي :

- أين وصلت العولمة في اختراق ثقافات المجتمعات الإنسانية؟
- هل يمكن أن تكون الحدائثة بمغرياتها عاملاً وأداة للسيطرة على المجتمعات؟
- هل يمكن أن تكون العولمة بمثابة عقيدة فكرية كونية؟ وما شروط ذلك وعوائقه؟
- ما دور المجتمعات في حماية خصائصها الثقافية من اختراقات العولمة؟
- وهل يمكن أن تكون الحدائثة الذاتية للمجتمعات مصدر حماية لمكتسباتها الثقافية؟

## عقيدة العولمة

الالتزام الغربي والليبرالي تحديداً بالعولمة كمنجز حضاري وثقافي يسمح بتقارب وتعايش أفضل بين شعوب العالم، يجعل منها فكرة عميقة قابلة للاعتقاد بجذواها على

الذات الإنسانية وتحريرها من القيود المجتمعية والدينية والثقافية، بحيث يصبح الفرد كائناً إنسانياً لا تحده حدود ثقافية أو اجتماعية وندمجاً في المنظومة البشرية بوضوح أكثر، وذلك ينطوي على إقصاء للأبعاد الأخلاقية في إطاره الذاتي دون أن يمتد ذلك إلى التأثير في حريات الآخرين، سلباً أو إيجاباً، أو التأثير في قناعاتهم وخياراتهم، ورغم أن مثل هذه الفكرة تبدو مثيرة للاهتمام وذات جدوى في تطوير الفكر الإنساني واحترامه للإنسان وفكره وقناعاته إلا أنه لا ضمانات حقيقية لاستغلاله وتوجيهه بعد إفراغه من طاقته الأخلاقية والتزاماته الاجتماعية والدينية والعقدية، وهنا يكمن خطر العولمة بحسب ما تشير إليه تعريفات المفكرين.

وتعريفات العولمة في الواقع تأتي في سياق الحصيعة النهائية التي يريدها الغرب باعتباره صانع حضارة «حديث» وحاجته إلى مزيد من الاندماجات «التابعة» له ليواصل نوعاً من السيطرة الكونية، وما دامت مفاتيح المدنية الحديثة والمتطورة بيد الغرب فإنه يكيّف العلاقات الناشئة بين مجتمعات العالم وتجيئها لمصلحته، والعولمة في كل الأحوال تساعده على خلق تلك العلاقات وزيادة ارتباطها من خلال وسائط ووسائل الاتصال الحديثة، فتلك العلاقات في الواقع لا تحدث في الفراغ، ولكن من خلال أدوات ووسائط، وهي ما نسميها التكنولوجيا. ويستطيع الفرد أن يلاحظ ذلك على مستوى علاقاته الخاصة<sup>(1)</sup>.

وتتعدد تعريفات العولمة غير أنها تنتهي إلى فكرة ذوبان الثقافات وصهر الهويات الوطنية في ثقافة كونية عامة يسيطر فيها الأقوياء على الضعفاء والذين يصبون تابعين للقوي المسيطر، ويرى جيمس روزانو، أحد أبرز علماء السياسة الأميركيين، أن هناك علاقة بين الاقتصاد والسياسة والثقافة والايولوجيا، حيث تشمل إعادة تنظيم الإنتاج وانتشار أسواق التمويل وتداخل الصناعات عبر الحدود وتمائل السلع المستهلكة لمختلف الدول، وغير السلع كثير<sup>(2)</sup>.

ويشير برهان غليون إلى «أن العولمة هي تطور في سياق التطورات والمراحل

(1) المركز المصري لحقوق المرأة، العولمة، الكراسية الخامسة، ص(9).

(2) السيد يس، مفهوم العولمة، العرب والعولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، 1998م، ص(26).

التي تمر بها الإنسانية ويضعها في سلم التدرج التاريخي عندما يعتبرها تطوراً طبيعياً للحضارة منذ أقدم الحقب التاريخية التي شهدت الثورات والانتقالات التقنية من الثورة التقنية الأولى المسماة بالعصر الحجري، فالعصر الحديدي فالزراعي والتي بدأت عدة آلاف من السنين قبل الميلاد<sup>(3)</sup> كما يطرح محمد عابد الجابري تعريفاً آخرًا يقول فيه: «العولمة في معناها اللغوي تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل العالم كله، وهي تعني الآن في المجال السياسي منظوراً إليه من زاوية الجغرافية «الجيوبولتيك» العمل على تعميم نمط حضاري يخص بلداً بعينه هو الولايات المتحدة الأميركية بالذات على بلدان العالم أجمع، ليست العولمة بمجرد آلية من آليات التطور التلقائي للنظام الرأسمالي بل إنها أيضاً وبالدرجة الأولى دعوة إلى تبني نموذج معين، وبعبارة أخرى فالعولمة إلى جانب أنها تعكس مظهراً أساسياً من مظاهر التطور الحضاري الذي يعيشه عصرنا، هي أيضاً إيديولوجيا تعبر بصورة مباشرة عن إرادة الهيمنة على العالم وأمرته»<sup>(4)</sup>.

وهناك دائماً اتجاه فكري ينحاز إلى أن العولمة منجز أميركي باعتبارها القوة العالمية الأكثر نفوذاً وتأثيراً ثقافياً واقتصادياً وسياسياً، وهي المحاور الأساسية للعولمة، ولذلك قد نلمس في بعض التعريفات تطابقاً للمفهوم مع مفهوم "الأمركة" وذلك على نسق التعريفات التي يقدمها ذوقان عبيدات:

- إدماج سكان العالم معاً ليشعروا بأنهم في مجتمع واحد.
- توحيد العالم، بمعنى محاولة الوصول إلى مجتمع عالمي واحد تحكمه حكومة عالمية واحدة، وثقافة رئيسية واحدة، ويشمل العولمة الاقتصادية والثقافية والسياسية.
- إكساب الشيء صفته العالمية، أي إنه منتشر في كل العالم ومعروف، ويتنقل به، وهي كلمة جديدة أدخلت إلى القاموس اللغوي عام 1991م<sup>(5)</sup>.

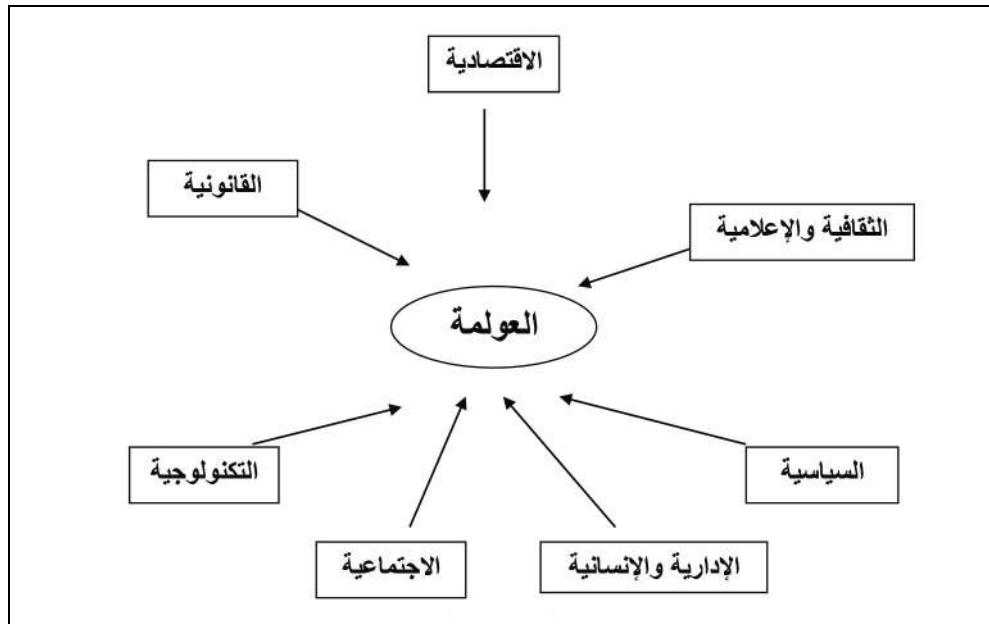
(3) نايف علي عبيد، العولمة والعرب، مجلة المستقبل العربي، العدد 221، 7-1997، ص(29).

(4) عبد العزيز بن عثمان التويجري، حوار من أجل التعايش، دار الشروق، القاهرة، 1998م، ص(61).

(5) ذوقان عبيدات، شباننا. أين نحن من العولمة؟، وزارة الشباب والرياضة، عمان، الأردن، 2000م،

- الأمركة، أي إدخال الهيمنة الأميركية على السلع والبضائع والأفكار والمعلومات، أي طبع الأشياء في العالم بطابع أميركي.

وفي جميع الأحوال تلتقي الثقافة والسياسة والاقتصاد في كل ما يتعلق بالعولمة كمفهوم وتطبيق، فهي مشروع فكري إنساني ولكنه يفرض رؤية القوي المسيطر، سواء كانت ثقافية أو اقتصادية، وتستخدم السياسة ومنابرها وضغوطها وآلياتها في السيطرة وخلق شعوب تابعة، سواء داخل منظومة الاندماج والقرية العالمية أو بقيت منعزلة ومقاومة لفكرة السيطرة واستلاب القوى الثقافية والاجتماعية والتشويش على الهويات الوطنية التي يجب أن تذوب وتنصهر باعتبارها التي تمنح الشعوب القوة للمقاومة في صراع ثقافي وسياسي طويل، يرى فيه الطرف القوي أنه يجب أن يكون المنتصر، فتحويل العالم إلى قرية كونية يخدم برامجه في السيطرة، ويمكنه أن يحقق ذلك من خلال تبادل المعلومات بين جميع الأفراد في جوانب العالم كافة، ويساعد على ذلك ثورة الاتصالات والتقدم التقني، بحيث يؤثر كل فرد في الآخر ويتأثر به، وهذا يتطلب سلطة كونية لضبط التوازنات، والإبقاء على تأثير القانون، وذلك وفقاً لما يوضح النموذج التالي:



المصدر: محسن أحمد الخضيري، العولمة الاجتياحية، مجموعة النيل العربية، القاهرة، 2001م، ص(32).

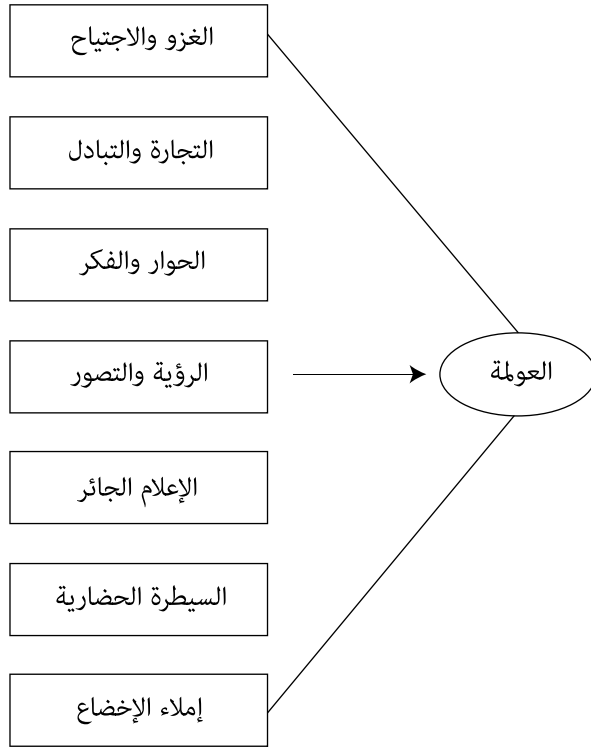
والعولمة بوصفها منظومة فكرية وثقافية وحضارية كبيرة تستهدف المجتمعات الإنسانية عموماً، فإنها مرت بمراحل تاريخية استوعبت من خلالها الاحتياجات الحضارية لتلك المجتمعات ومدى ممانعتها للفكرة وصدامها مع المعقدات الاجتماعية، وهي في الواقع فكرة كلية لا يمكن تجزئتها لأنها تتحرك في مسار ثقافي واقتصادي من خلال ممارسة سياسية، وهي المستويات المتداخلة التي يوجد فيها المفهوم، أما في الاقتصاد فالعولمة هي الاقتصاديات العالمية المفتوحة بعضها على بعض وهي أيديولوجيا ومفاهيم الليبرالية الجديدة التي تدعو إلى تعميم الاقتصاد والتبادل الحر كنموذج مرجعي، وإلى قيم المنافسة والإنتاجية، وفي السياسة هي الدعوة إلى اعتماد الديمقراطية والليبرالية السياسية وحقوق الإنسان والحريات الفردية، وهي إعلان لنهاية الحدود ولتكامل حقل الجغرافية السياسية<sup>(6)</sup>.

ولا تقلّ العولمة خطورة عن أفكار الكولونيالية التي عرفها العالم بعد الكشوف الجغرافية، واستيلا القوي المسيطر على الموارد الطبيعية للمجتمعات، وذلك ما يجعلها تبدو كارتداد أو انتكاس لقيم الاستقلال وحقوق الشعوب في تقرير مصيرها، فهي تكشف عن سيطرة ناعمة مرتدة للحضارة الغربية وفرض نمطها الحضاري على بقية العالم الذي يحتاج إلى الغرب وحضارته المدنية التي سادت وطغت على نمط الحياة بالفعل وغيّرت كثيراً من المفاهيم الاتصالية والتواصلية، وأثرت في القيم بصورة عميقة وكبيرة، ولذلك فإن فكرة أن العولمة بمثابة تشويش على الهويات الوطنية وتفكيك لها وللثقافات المحلية، تبدو مغرية للاقتناع بها، لأن المجتمعات في ظل حاجتها المستمرة والقوية إلى التطورات المختلفة في مجالات الحياة المختلفة للمنجزات الغربية الاستهلاكية، وفكر الغرب عن الحقوق والحريات والانفتاح، فإنها تبقى أسيرة له وتملكه كل المفاتيح الضرورية لممارسة التغوّل في ثقافته وتغييرها، واستبدال قيمه بالقيم الغربية، سواء كانت إيجابية أو سلبية، وبالتالي تتحول تلك القيم إلى عقيدة ثقافية والتزام ذاتي يوفر هامشاً واسعاً للتحرر الذاتي والاجتماعي، وذلك أول مظاهر الاختراق.

(6) طلال عترسي، العرب والعولمة، «بحوث ومناقشات الندوة الفكرية»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998م، ص(44).

إذن العولمة في طريقها بالفعل لأن تصبِح العقيدة الثقافية لمجتمعات العالم، ورغم أشكال الممانعة الحالية إلا أن طوفانها قادم لا محالة، لأنها لا تصدر بصورة مقصودة لذاتها وإنما تستخدم كثيراً من الأدوات السياسية والاقتصادية والثقافية والتكنولوجية من أجل تهيئة الفرد لقبول قيم وثقافات بديلة أكثر تطوراً ورقياً، بحيث تواكب المستجدات والتطورات الحضارية، ويمكن اعتبار استخدام الوسائل التقنية في التواصل والاتصال أول الطريق للتعرف إلى العولمة، والحد الأدنى لقبولها، فحين يكتب الفرد باستخدام جهاز هاتف ذكي للتواصل مع آخر داخل المجتمع المحلي بالصوت والصورة، فإنه في الواقع يعمد إلى نزع قوته الاتصالية التقليدية، وأقصى قيمة اجتماعية في فكره وثقافته كانت بحسب قيمه الاجتماعية ضرورية لأن يتم لقاء من أجل مناسبة اجتماعية تعزز الروابط وتتفق مع القيم الدينية التي تحث على ذلك، وقد حدث ذلك وفقاً لما يحدده الشكل التالي من استيعاب العولمة لفكرة الغزو والاجتياح، وهي ثقافية في الأساس، ثم التجارة والتبادل على نهج الأجهزة الاتصالية الحديثة، وحدوث حوار بين المكونات الاجتماعية يتم فيه نقل أفكار وآراء وخبرات جديدة من الآخر إلى الفرد المحلي، فيحدث تصور جديد، يدعمه إعلام منحاز أصالة إلى مبادئ وقيم العولمة، فتحدث سيطرة حضارية للآخر الذي أنجز التقنية وفرض تصورات ورؤيته، ومن ثم يتم الإملاء والإخضاع بعد تفريغ الفرد المحلي من قوته الاجتماعية والقيمية، وقدرته على العودة إلى قيمه الاجتماعية والأخلاقية التي تضع حدوداً لتواصله وتفاعله فيصبح متلقياً وتابِعاً خصوصاً في المجتمعات ذات النسيج الاجتماعي الهش والقابل للتفكك.

وفي حالة وجود الأطراف في العولمة، سواء اعتبرها البعض ظاهرة أو عملية، فهي إما قوية وإما ضعيفة، حتى يحدث الانسياب الثقافي، وذلك يستدعي النموذج الأميركي ليدعم مبدأ الأمركة باعتبار أن الولايات المتحدة هي الطرف الأقوى عالمياً، سياسياً وثقافياً واقتصادياً، وهيمتها من القوة بما يجعلها تفرض قوانينها وأفكارها وسياساتها بالقوة المباشرة أحياناً، وذلك لا يختلف كثيراً عن الفكرة السائدة في النظام الدولي الحالي ما يجعل العولمة مشروعاً أميركياً في حقيقته وغريباً من صميم الحضارة الغربية في عامته، وهناك من يصف العولمة بأنها مثل الشارع المزدوج طريقان وليس



المصدر: محسن أحمد الخضيري، العولمة الاجتياحية، مرجع سابق، ص (60 - 63).

طريقاً واحداً، بحيث تأخذ الأمم بقدر ما تعطي، أما الأمركة أو التغريب فهو الشارع ذو الاتجاه الواحد، حيث تسعى إحدى المناطق للهيمنة على بقية المناطق تحت اسم أو شعار العولمة. فعملية العولمة أو الأمركة ليست إلا منافسة بين طرفين أحدهما شديد القوة والآخر يحاول إثبات وجوده<sup>(7)</sup>.

وفي جميع الأحوال فإن العولمة تمرحت عبر التاريخ الحديث، ولم تكن مجرد مفهوم للسيطرة وإنما إخضاع حضاري للطرف الضعيف لمصلحة الآخر القوي، وبعد انتهاء المرحلة الاستعمارية، عادت الفكرة إلى السطح الإنساني ولكن دون استخدام الأدوات الاستعمارية العنيفة نفسها التي تفرض منطق القوي، ويشير رولاند روبرتسون

(7) رضا عبد السلام، انهيار العولمة، دراسة حائزة جائزة الدولة في الاقتصاد، جمهورية مصر العربية، بدون تاريخ، ص (24).



في دراسته «تخطيط الوضع الكوني: العولمة باعتبارها المفهوم الرئيسي» إلى المراحل المتتابعة التي تطورت عبرها العولمة، وهي:

1 - المرحلة الجينية: استمرت في أوروبا منذ القرن الخامس عشر إلى منتصف القرن الثامن عشر، وهنا بدأ تبلور شكل المجتمعات القومية وبدأت الأفكار الخاصة بالفرد والإنسانية والعالم بالظهور.

2 - مرحلة النشوء: واستمرت في أوروبا من منتصف القرن الثامن عشر حتى عام 1870م، وهنا أخذت المفاهيم الخاصة بالعلاقات الدولية بالتبلور، ونشأ مفهوم أكثر تحديداً للإنسانية، وزادت إلى حد كبير الاتفاقات الدولية، وبدأ الاهتمام بمفهوم القومية والعالمية والمجتمع الدولي، الذي كان في هذه المرحلة يعني الدول الأوروبية، وأصبح التفاعل في هذه المرحلة أكثر تقدماً بدليل ظهور مصطلح العلاقات الدولية.

3 - مرحلة الانطلاق: واستمرت من عام 1870م وما بعده حتى العشرينيات من القرن العشرين، وهنا ظهرت مفاهيم تتعلق بالهويات القومية الفردية، وتم إدماج عدد من المجتمعات غير الأوروبية في المجتمع الدولي، وبالتالي دخلت مجتمعات جديدة في إطار التفاعل وبدأ صوغ الأفكار الخاصة بالإنسانية ومحاولة تطبيقها، وحدث تطور هائل في أشكال الاتصال.

4 - مرحلة الصراع من أجل الهيمنة: واستمرت من العشرينيات حتى منتصف الستينيات، وبدأت الخلافات والحروب الفكرية حول المصطلحات الناشئة الخاصة بعملية العولمة والتي بدأت في مرحلة الانطلاق، ونشأت صراعات كونية حول صور الحياة وأشكالها المختلفة، وتم التركيز على الموضوعات الإنسانية بحكم حوادث إلقاء القنبلة الذرية وبروز دور الأمم المتحدة واستقلال دول العالم الثالث ودخولها في المنظومة الدولية.

5 - مرحلة عدم اليقين: وبدأت منذ الستينيات، وأدت إلى اتجاهات وأزمات في التسعينيات، وقد تم إدماج العالم الثالث في المجتمع العالمي وتساعد الوعي الكوني في الستينيات، وتعمقت قيم جديدة وشهدت نهاية الحرب الباردة، وزادت المؤسسات والحركات العالمية، وبرزت الثورة التكنولوجية وأصبح

التفاعل في شكل مكثف بين الأفراد من جهة وبين الدول والمؤسسات من جهة أخرى<sup>(8)</sup>.

وتلك المراحل تقدم صورة ذهنية لاتجاهات العولمة في مسار غير مقصود لذاته، رغم حضور الحضارة الغربية في قيادة ذلك، وهناك من يذهب بها إلى اتجاهات أخرى في سياق نشأتها، وهي:

1 - العولمة فكرة قديمة جداً: وليس أدل على ذلك من انتشار أفكار اليونان منذ بداية الحضارة الإنسانية والتاريخ، أمثال سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، حيث انتشرت هذه الأفكار بين الكثير من الشعوب ومنهم المسلمون حيث ترجموها إلى العربية، وكذلك انتشار أفكار الرومان حيث نقلوا حضارتهم وثقافتهم إلى أرجاء العالم المختلفة.

2 - العولمة فكرة لم تتحدد بعد: حيث نشأت في القرن الخامس عشر، وتطورت إلى ما نعرفه اليوم وفق المراحل الآتية:

- المرحلة الأولى: وبدايتها في القرن الخامس عشر، حيث انتشر الدين المسيحي وأفكار الكنيسة التي دعت إلى وحدة الإنسانية والعالم.

- المرحلة الثانية: وبدايتها في منتصف القرن الثامن عشر، عندما بدأ الحديث عن القانون الدولي والعلاقات الدولية، وضرورة احترام جميع الدول للقانون المذكور.

- المرحلة الثالثة: وامتدت من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، حيث شهدت اختراعات مختلفة في الاتصالات والمواصلات وتطوراتها، كما شهدت الكثير من الحروب العالمية.

- المرحلة الرابعة: وامتدت من منتصف القرن العشرين حتى السبعينات من هذا القرن، وفيها ظهرت منظمات مختلفة مثل: عصبة الأمم، والأمم المتحدة، وأحداث عديدة مثل التنافس بين الدول للوصول إلى القمر، والتهديدات بحروب نووية.

(8) المركز المصري لحقوق المرأة، العولمة، مرجع سابق، ص(16-19).

- المرحلة الخامسة والأخيرة: وهي ما نشهده حالياً، بالمفهوم الواسع للعولمة، وتمثلت بإنشاء شركات دولية متعددة الجنسيات، وبانتهاء الحرب الباردة، وسيادة إحدى دول الأمم المتحدة على العالم، أو جميعها.
- 3 - العولمة فكرة حديثة جداً: وتشير إلى أن فكرة العولمة تعود إلى القرن التاسع عشر، وأنها مرت بمرحلتين هما:
- الأولى وتمثل باستخدام القطار واختراع الهاتف، وتمتد من سنة 1800 - 1920م، حيث تحول العالم من كبير الحجم جداً إلى متوسطه.
- الثانية وتمثل بحادثة سقوط جدار برلين في نهاية الثمانينات، حيث قويت ودعمت بوجود ثورة الاتصالات وثورة المعلومات، وتحول فيها العالم من متوسط الحجم إلى صغير جداً<sup>(9)</sup>.
- وخلاصة المرحلة النهائية في أفكار تمرحل نشأة العولمة أنها أصبحت واقعاً حضارياً وثقافياً يتسرب ويخترق الثقافات والمجتمعات البشرية بفضل الطغيان المؤكد للحضارة الغربية، وأصبحت العولمة بمفهومها الحديث تعمل على إيجاد حضارة جديدة تأخذ من الحضارات السابقة ولكن بتكنولوجيا جديدة، وهي حضارية فكرية في الدرجة الأولى قبل أن تكون سياسية واجتماعية، واقتصادية وإنسانية<sup>(10)</sup>.
- والمؤكد أن العولمة ذات ارتباط عميق وقوي بالثقافة، ولذلك فإنها تسلك مساراً ناعماً يخترق عقائد المجتمعات وأفكارها، فهي بحسب جون توملينسون تقع في القلب من الثقافة الحديثة، وتقع الممارسات الثقافية في القلب من العولمة، وسياسات واقتصاديات العولمة ينتج منها تقرير ثقافي يتخذ أولوية مفاهيمية<sup>(11)</sup>.

## العولمة واختراق الثقافات

الثقافة من الموضوعات الحيوية والمهمة بالنسبة إلى العولمة، بل هي الأساس الذي تصبح من خلال المحاور الأخرى، السياسة والاقتصاد، أشبه بالأدوات التي يتم

(9) ذوقان عبيدات، شباننا.. أين نحن من العولمة؟، مرجع سابق، ص(13-17).

(10) محسن الخضيرى، العولمة الاجتياحية، مرجع سابق، ص(72).

(11) جون توملينسون، العولمة والثقافة، ترجمة: ايهاب عبد الرحيم محمد، عالم المعرفة، الكويت،

من خلالها تطبق المفهوم في المجتمعات العالمية، فحين تتغير الثقافة تتغير تبعاً لذلك القيم الاجتماعية ومعها السياسية والاقتصادية، فحين يراد تغيير نظام حكم من الشمولية إلى الديكتاتورية لا بد من تغيير فهم المجتمع، وذلك يعني شغلاً في الوعي عبر خطاب ثقافي، وحين يراد تغيير نظام اقتصادي قائم على المبادئ الاشتراكية إلى آخر رأسمالي، فذلك يتطلب خطاباً ثقافياً يعمل على تغيير الوعي الاقتصادي لدى المجتمع، وبالتالي فإن المحور الثقافي هو الأساس في تطبيقات العولمة.

تلك الأبعاد الثقافية من الحيوية بما يجعل العولمة دون عمل ثقافي نوعاً من الهرطقة والفلسفة غير المجدية، يؤكد توملينسون أن الثقافة مهمة للعولمة من حيث المعنى الواضح. وبوسعنا أن نحاول فهم المعنى الذي تكون فيه الثقافة مكونة constitutive بالفعل، لما يسميه المرتبطة المعقدة، وثمة خطر واضح يتمثل في الانزلاق إلى المناقشات التي تشدد على وجود درجة معينة من الأولوية السببية للثقافة، ما يمنح امتيازاً لهذا أبعد تماماً بالطريقة نفسها التي رأينا هيرست وتومسون يمنحانها للاقتصاد<sup>(12)</sup>.

وفي الواقع فإن التغيير الثقافي أسهل للمفاهيم الحديثة التي يمكن أن يصدرها الآخر القوي، وغير مكلف ولكنه بطيء، غير أن المكاسب من خلال الاختراق كبيرة ومتعددة لأنها تؤسس لبنية عقلية جديدة لدى المجتمعات وتجعل الآخر المسيطر في وضع المثل والنموذج، وذلك حدث لكثير من المجتمعات التي تعرضت لانبهار كثيف بالحضارة الغربية وساهم ذلك في انسلاخها من هويتها، ما يعني أن العولمة تنطوي على مخاطر حقيقية على البنية الاجتماعية والقيمة للمجتمعات العالمية إذا تعاملت معها في إطار الانبهار والتبعية للآخر، فهي بحسب ما يشير بعض المفكرين "بنية جديدة لتطبيع النظام العالمي القائم على ترتيبات وحيثيات ومواقع مرسومة بفعل تضافر عوامل تاريخية موضوعية لا خيار للمجتمعات البشرية فيها أو تستند إلى محرك مستقل خاص بها لا يخضع مباشرة لسيطرة أي من القوى أو الأفراد المكونين لهذه المجتمعات، وهذا المحرك ذو الاستقلالية النسبية هو الثورة العلمية التكنولوجية وهي

(12) جون توملينسون، العولمة والثقافة، مرجع سابق، ص(37).

ليست مستقلة عن الإنسان إذ إنها تعين بالفعل شروط الفعل الإنساني، لكنها لا تلقي هذا الفعل نفسه باعتباره فعل إرادة ووعي<sup>(13)</sup>.

وللوصول إلى مقارنة بين العولمة والمجتمعات التي تعيش في العالم الثالث ومن بينها المجتمعات العربية، يتجه كثير من المفكرين إلى أن عدم التوازن بين المجتمع العربي والآخر، يجعل هذا المجتمع تابعاً محتملاً، سواء سياسياً أو اقتصادياً أو ثقافياً، وذلك على نحو ما يحدد محمد أركون أهداف العولمة في أبعادها الثقافية في الآتي:

- نهب ثروة الأمة العربية من الآثار والمخطوطات والكتب النادرة، والافتراء عليها والتقليل من شأنها.
  - ما ثبت للعولمة ومنظريها عبر مراكز بحوثهم المنتشرة، وجامعاتهم ومستشرقهم من أن أمة العرب والإسلام مستعصية على كل من يريد بها الشر والأذى لأن الله خصها بالنبي العربي محمد ﷺ من أشرف الأنبياء وخاتمهم وبكتاب منزل بلسان عربي محافظ عليه إلى قيام الساعة، والطريق الوحيد لإخضاعها يتمثل في الانفراد قطراً وقطراً والقضاء على شخصيتها وهويتها ثم الوصول تدريجاً إلى دينها الحنيف الذي يبعث فيها الثورة والرفض لكل أشكال الاستعمار والهيمنة والاحتلال.
  - الحفاظ على موقع الكيان الصهيوني في قلب العالم العربي والإسلامي وهو من أهم أهداف العولمة.
  - الرقي الحضاري والثقافي العربي والإسلامي وإنجازاتها التاريخية يمثلان النقيض الشامل لفلسفة العولمة الاستعمارية وأنظمتها وقيمها الهابطة التي تشجع على التفسخ والانحلال ومن ثم الركون وفق منهجهم المرسوم المعادي للقيم والمثل والمبادئ العربية والإسلامية<sup>(14)</sup>.
- وذلك مما يؤكد خطر العولمة على المجتمعات المحلية والتأثير في هويتها،

(13) برهان غليون وسمير أمين، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، دار الفكر، دمشق، 2002م، ص(25).

(14) محمد أركون، من الجهاد إلى نقد العقل الإسلامي، دار الساقى، لندن، 1993م، ص(27).

فالعالم كله خائف من العولمة لأنها تمزق الغطاءات الثقافية لمعظم شعوب الأرض وتعددهم بغطاء موحد عليه بصمة الغرب عموماً والولايات المتحدة خصوصاً<sup>(15)</sup>.

### سكطرة الحدائفة على المكفمعات

تغير الفكر الاجتماعك لس من السهولة فتلك عملكة تستغرق مراحل وإزماناً مكفلفة، تكطلب تكغير فهم الأكجال وتطوورها بما يواكب النمو الحضارك والمدنك، ولذلك تبدو العلاقة بين الأصالة والمعاصرة من العلاقات المتغيرة الكك تستدعك جهداً ثقافياً للسكطرة على توازنها، فالزمن لا يتوقف وتكحدث الكبئات الاجتماعكة أمر واقع فك إطار عملكة كونة تكتمد فكها العمليات الاقتصادية والساسكة والثقافة، وكل ما ىنفك البشر ىنتقل بسرعة مذهلة بين المكفمعات، ولذلك تبدو الحدائفة نوعاً من السلوك الاقتصادي والاجتماعك الكك ىعبّر عن المدنية والرقك الحضارك الكك ىطمح إلك الكممع مكى أدركوه وتماسوا معه، وذلك يؤدك بدوره تلقائياً إلى الكحول فك المنظومة العالمية والكحول إلى فح العولمة، فالثورة الصناكة فك بداية القرن التاسع عشر، على سببل المثال، لم تكن أو تظل حكراً على الحضارة الغربية وإنما انكشرت فك كل العالم بمنجزاتها، وتلتها الثورة المعلوماتكة فك نهاية القرن العشرين.

وقد أدت الثورة الصناكة إلى انفتاح ساسك للحدود، وإلى كحول الحضارات الكبرى محور الغرب وإن قسراً، أما ثورة المعلومات فقد أدت إلى انفجار الكواجز الأخيرة، الطبعكة أو الكاركة الكك كانت تفصل البشرية منذ آلاف السنين<sup>(16)</sup>، وذلك بالتأكك ىسمح بتبادل أكثر عمقاً للثقافات والخبرات والأفكار وكحول الحضارات والمكفمعات فك عملكة تنافسكة للحصول على الأفضل، فالثورة الصناكة إنما جاءت من قببل ما ىمكن تكسمكته الحدائفة الككائكة للمكفمعات، وذلك بكصرف النظر عن وجود متراكم فكرك أو علمك لها، فالذك ىقود إلى الحدائفة هو الكافظ الغركزك للكتطور والارتقاء، وتلا ذلك تجربة اليابان عقب الحرب العالمية الككائكة ككك استطاع المكفمك

(15) عبك الكركم بكار، العولمة: طبعكتها، وسائلها، تكككاتها، الكعامل معها، مككبة دار الككة الكككئة، ط2، 2001م، ص(68).

(16) كبرار لكلكرك، العولمة الثقافية، الحضارات على المكك، ترجمة: كورك ككورة، دار الكتاب الكككئك المتكدة، بركوت، ط1، 2004م، ص(469).

الياباني نفض غبار الهزيمة والركود الاقتصادي واستعان بطاقته الذاتية لينطلق في مسار حضاري كان ولا يزال له تأثيره الحداثي في كل العالم حتى يومنا هذا.

والحدثة فعل أو سلوك يرتبط بصورة ما بعوامل تدفع المجتمعات لأن تطور أدواتها وتلاقح مع غيرها من المجتمعات لتأخذ الأفضل وتترك الذي لا يستقيم مع نظامها الاجتماعي وهويتها الذاتية، وعلى نسق ما يشير إليه توملينسون من أنه «يمكننا أن نتحدث على نحو معقول عن أي تغيير محوري بين مرتبطة ما قبل الحدثة وتلك الحديثة، ولا يشير هذا إلى «انقطاع» تاريخي جامد، وهناك بالتأكيد كثير من الأمثلة على وجود استمراريات عبر الحدود غير المحكمة لهذه الحقب، وعلى الرغم من ذلك فهذا التحول حاسم في فهم حالتنا من «الحدثة العالمية» ويدعم زعم جيدنا أننا يجب ألا نعتمد على الاستمرارية التاريخية الطويلة للحصول على تلميحات تتعلق بزماننا الحالي وحالتنا الثقافية الخاصة<sup>(17)</sup>.

والحدثة في إطار مفهوم العولمة تعتبر طوفاناً ناعماً من المظاهر المدنية التي تغير نمط الحياة داخل المجتمعات، وعندما تتناول الأدبيات الفكرية العصر الحالي على أنه الحديث فذلك يبدو أمراً روتينياً لا يصف بدقة الحالة المادية للحياة، ولذلك تأتي الحدثة أكثر شمولاً واستيعاباً لمظاهر الحياة المدنية وطريقة تفكير الأفراد، غير أن هناك من يذهب إلى نهاية الحدثة واستبدالها بالعصر العالمي، خصوصاً وأن فكرة «القرية الكونية» جامعة وعامة تحتمل أي دلالات حديثة أو تتعلق بمفهوم الحدثة، ولذلك يدعي مارتن ألبراو أن «العصر العالمي» قد حل في الحقيقة، محل العصر الحديث، وحجته بنيت على بصيرة مهمة حول أوجه غموض مفهوم الحدثة، وهي حقيقة كونه وصفاً يبدو أنه يتحل لنفسه خاصية «التجدد دوماً»، وبالتالي، فهو يتجاوز الكبت التاريخي<sup>(18)</sup>.

وعليه فإن العولمة لا تحتمل المفهوم التقليدي للحدثة لأنها معنية بمفاهيم كلية تركز على تغيير عقائد المجتمعات وقيمها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية، وما لم تحقق هذا الهدف فهي ليست على النسق الذي تعمل بمقتضاه، فذوبان المجتمعات بعضها في بعض، وإقصاء هوياتها أهم أهداف العولمة، وذلك

(17) جون توملينسون، العولمة والثقافة، مرجع سابق، ص(64)

(18) المرجع السابق، ص(65).

يحقق للآخر السيطرة التي يطمح إليها دون مجهود كبير وإنما انتظار وصبر أكبر، لأن جميع العالم يصبح على النمط الذي يريده ويسعى إلى تحقيقه.

## الخصائص الثقافية

لا شك أن كل مجتمعات العالم تملك خصائص ثقافية تشكل هويتها وعقيدها الدينية والفكرية، وتسمها بسمات معينة، وذلك مما تعمل تلك المجتمعات على الحفاظ عليه بكل قوتها، يؤكد ذلك قول الإمبراطور الصيني شين لونغ للورد مكارتنى: «إن طقوسنا وقوانيننا تختلف تماماً عن تلك الخاصة بك، إلى درجة أنه حتى إذا تمكّن مبعوثك من اكتساب مبادئ حضارتنا، فمن غير المحتمل أن تتمكن من زرع أخلاقنا وعاداتنا في تربتك الأجنبية»<sup>(19)</sup>.

العلومة لن تجد طريقها يسيراً في اختراق ثقافات المجتمعات العالمية التي لديها من الأصول والجذور الحضارية ما يجعلها تقاوم فكرة التبعية، وإن كانت ستعرض لضغوط حضارية كثيفة قد تدمر قواها وتنهكها، ولكن ليس من السهولة أن تنتصر ويتصر معها الآخر الذي يسعى إلى الهيمنة على العالم ومجتمعاته وموارده، وهي قطعت أشواطاً مقدرة في السطح الحضاري، ولكن لا تزال لمجتمعات العالم قدرتها على التمييز بين حقاها في المعاصرة والحفاظ على أصالتها وسلخها من هويتها، ورغم أنها تعمّقت في السنوات الأخيرة عن طريق الاختراقات المتبادلة في اقتصاديات المراكز أساساً، بصورة همّشت المناطق الطرفية التي أصبحت عالماً رابعاً<sup>(20)</sup>، إلا أن ذلك لا يعني بالضرورة تهيئة المسرح قريباً للعرض النهائي.

وقد يعمد الآخر إلى إضعاف المجتمعات في إطارها القطري وإخضاعها لإرادته عبر كثير من الوسائل، خصوصاً الاقتصادية، والضغط، خصوصاً السياسية والإعلامية، إلا أن ذلك قد يأتي بنتيجة عكسية تحفز الضعيف لاستنهاض إرثه وأصالته للانطلاق في مشروع مضاد، يستهدف الحفاظ على هويته واعتماد مبدأ الحدائثة الذاتية، وكما سبق الإشارة إلى التجربة اليابانية التي نهضت عقب الحرب العالمية الثانية بعد أن تم تدمير

(19) جون توملينسون، العولمة والثقافة، مرجع سابق، ص(98).

(20) سمير أمين، سيرة ذاتية فكرية، دار الآداب، بيروت، 1993م، ص(79).



البلد تماماً، ولكن نجح اليابانيون اقتصادياً في النهوض وابتكار برامج ومشروعات أكثر تطوراً من التي أنتجها وأنجزها العالم الغربي بوصفه الطرف الأقوى والمنتصر.

يمكن أن تكون هناك كثير من المقاربات الثقافية بين مجتمعات العالم دون فرض وصايات أو إملاءات أو بواعث سيطرة وتشويش على هوية المجتمعات، ولكن طالما ظل الطرف الآخر يعمل على فرض مشروعه الفكري والثقافي فمن المؤكد أن يحدث صراع ومقاومة لا بد منها، لأن الهويات الوطنية والاجتماعية والقناعات العقدية والاجتماعية أكثر عمقاً وتجذراً لدى كثير من شعوب العالم، خصوصاً عندما تكون هناك فرصة لأن يحافظ كل مجتمع على نمط عيشه وحياته وإن تمت التضحية بقليل من المظاهر الحضارية والمدنية المعاصرة، وإن كان ذلك يبدو مستبعداً لأن حركة رأس المال ستصل إلى كل بقعة في العالم ومعها النمط الاقتصادي والسياسي والثقافي الحديث، وذلك لأن رأس المال المعولم، ينزع دائماً نحو التوسع والامتداد، وهي استراتيجية تستهدف هدفين اثنين متكاملين هما تعميق العولمة الاقتصادية، أي سيادة السوق عالمياً، وتدمير قدرة الدول والقوميات والشعوب على المقاومة السياسية<sup>(21)</sup>.

ومعطيات الصراع بين العولمة والثقافات المحلية يمكن تلخيصها في الجدول التالي:

العولمة تهديد للأصولية ونقيض لها	الثقافة المحلية أصولية
العولمة ثقافة عقلية	الثقافة المحلية عقائدية
العولمة تركز على النسبية	الثقافة المحلية تركز على الثبات والمطلق
العولمة تدعو إلى التغيير	الثقافة المحلية استقرار وثبات
العولمة تركز على الكفاءة	الثقافة المحلية تركز على القيم
معيار العولمة الجمال والقبح	معيار الثقافة المحلية الحلال والحرام
العولمة تفاعل وتعايش مع الآخر	الثقافة المحلية شك وحذر وربما إقصاء للآخر وهزيمة له
العولمة تغيرات كمية	الثقافة المحلية تغيرات كمية
العولمة امتداد الحاضر في المستقبل	الثقافة المحلية ماضوية أو امتداد للحاضر في الماضي
العولمة نظرة إيجابية إلى الإنسان والمرأة	الثقافة المحلية لها موقف سلبي من المرأة

المصدر: علاء الدين ناظوريه، العولمة وأثرها في العالم الثالث، زهران للنشر، عمان، 2001م، ص (98).

(21) سمير أمين، صراع الحضارات أم حوار الثقافات (مجموعة باحثين)، دار التضامن، 1997م، ص (76).

من الصعب تصور أن يصل العالم إلى نظام ثقافي واحد ومتكافئ، فهناك صراع حضاري قائم يبدو أكثر تكافؤاً بحيث لا يسمح بانتصار طرف على آخر وسيطرته على العالم، فالديانات السماوية وفي مقدمتها الإسلام لا يقبل الوصاية أو التأثير السلبي في أتباعه، وإنما هو في جوهره دين عالمي لكل البشر، ولا يرغب الآخريين على التدين به، ورغم ذلك فهو أكثر الأديان استقطاباً للبشر، وكذا الحال لا يمكن تصور استسلام الكونفوشيوسية والبوذية للغزو الثقافي القادم من الآخر، قد تحدث مقاربات واستيعاب أكبر لديها ولكن ليس بسهولة أن تذوب في الفكرة الكلية للعلومة مهما كان حجم الضغوط التي قد تتعرض لها.

وليست بعيدة تلك الفكرة العتيدة في الصين الشعبية عن الاعتداد بالمخزون الحضاري والثقافي للدولة الصينية كما جاءت في تقرير المؤتمر الخامس عشر للحزب الشيوعي الصيني "إن نظام الدولة بالصين الذي يتميز بالدكتاتورية الديمقراطية الشعبية ونظام حكومتها المتميز بمجلس نواب الشعب هما ثمرة النضالات التي خاضها الشعب وخيار التاريخ، ولا بد لنا من أن نتمسك بالنظام السياسي الأساسي، ونحسنه بدلاً من استنساخ أي نماذج غربية، إن هذا يتصف بأهمية حاسمة في التمسك بقيادة الحزب والنظام الاشتراكي وتحقيق الديمقراطية الشعبية"<sup>(22)</sup>.

الوصول إلى صيغة عالمية للمنجز الثقافي أمر بعيد المنال في ظل الصراع وحساسية أطراف بعينها في المنظومة الدولية تجاه أي أفكار مشتبه فيها للعبث بهويتها أو قيمها، وحين تبرز في الأدبيات الفكرية أفكار مثل «صراع الحضارات» فإن الأديان تحمل في باطنها أفكاراً مقاومة تلقائياً لتخريبها، ولذلك فتلك الفكرة، صراع الحضارات، رأت في الإسلام والكونفوشيوسية والبوذية أطرافاً أخرى مواجهة للحضارة الغربية، وخلصت إلى أن الإسلام يبقى هو الطرف النهائي والحاسم في الصراع، وذلك منطقي لأن ثقافته وقيمه الإنسانية تستهدف البشرية جميعاً، ولذلك فإن فكرة العولمة لا تتسق مع طرحه العقدي والثقافي والإنساني والأخلاقي، ما يعني أن العولمة مهددة في مرحلة إنسانية وتاريخية ما في المستقبل بالتوقف عند حدود معينة لا تتجاوزها، أو

(22) تقرير المؤتمر الخامس عشر للحزب الشيوعي الصيني، صادر باللغة العربية، بكين، عام 1999م،

تتحول إلى مشروع ثقافي واقتصادي يسمح بتوسيع نطاق ودائرة التبادل بين المجتمعات البشرية .

وهناك بالفعل كثير من المنظرين الذي بدؤوا وضع مفاهيم جديدة تنأى عن محتوى العولمة، على نحو ما عبّر عنه أولف هانرز بقوله: «هناك الآن ثقافة عالمية، لكنه من الأفضل لنا أن نعرف ما يعنيه ذلك . . ولم تحدث مجانسة كاملة بين أنظمة المعاني والتعبير، كما أنه من غير المرجح حدوث مثل هذه المجانسة في المستقبل القريب، لكن العالم قد أصبح شبكة واحدة من العلاقات الاجتماعية، وهناك تدفق للمعاني بالإضافة إلى الأشخاص والسلع بين أقاليمه المختلفة»<sup>(23)</sup>.

وفي جميع الأحوال تصبح الخيارات بيد المجتمعات ونخبها الثقافية والفكرية باعتبارها قادة الرأي الذي يستوعب بصورة أكثر عمقاً ووضوحاً التغيرات المقبلة وما تنطوي عليه من احتمالية استبدال وعي وإدراك لمعطيات جديدة تؤثر بصورة قوية في أسلوب الحياة ونمطها والفكر الذي يتعامل به الشخص مع المستجدات والحدود الأخلاقية التي يتوقف عندها، والخيار التاريخي الحقيقي قد أصبح كالاتي: إما أن تتيح النضالات الاجتماعية تجاوز منطق آليات وقوانين الرأسمالية، وإما في غياب ذلك، أن يؤدي فعل هذه الآليات إلى انتحار جماعي للإنسانية وتدمير للكرة الأرضية<sup>(24)</sup>.

والمجتمعات وحدها هي التي تدرك بحكم الموروث ومقتضيات التطور ما ينبغي أن يتعرض لتتقيح يخدم مصالحها ولا ينزعها من إرثها وأصالتها، أو تتحول بالكامل إلى ثقافة الآخر، وذلك ينطوي على هشاشة واستسلام في الوعي والفكر، لأنه مكلف ولا يليق إلا بمجتمعات لا تملك الإرادة والطاقة والقوة للحفاظ على هويتها وإبداع طرق وأنماط جديدة وحديثة تتكيف بها مع الواقع المستجد ومطلوبات المستقبل ومتغيراته .

(23) جون توملينسون، العولمة والثقافة، مرجع سابق، ص(98).

(24) سمير أمين، مقتضيات برنامج تحرري إنساني، كتاب صراع الحضارات، مجموعة مفكرين، مطبوعات التضامن، 1997م، ص(64).

## النتائج

أولاً: الثقافة من الموضوعات الحيوكة والمهمة بالنسبة إلى العولمة، بل هك هك الأساس الكك تصبك من خلاله المحاور الأكرى، السكاسة والاقتصاد، أشبه بالأدوات الكك يتم من خلالها تطكك المفهوم فكك المجتمعات العالمة.

ثانكاً: العولمة لن تكج طرقها سكرأ فكك اختراق ثقافات المجتمعات العالمة الكك لككها من الأصول والكدور الحضارة ما ككعلها تقاوم فكرة التبعة، وإن كانت ستكعرض لضغوط حضارة ككفة قد تدمر قواها وتنهكها.

ثالثاً: من الصعب تصور أن كصل العالم إلى نظام ثقافك واحد ومتكافئ، فهناك صراع حضارك قائم ككك أكثر تكافؤاً بكك لا كسمح بانتصار طرف على أكر وسكطرته على العالم، فالكديانات السماوة وفكك مقدماتها الإسلام لا كقبل الوصاية أو التأثير السلبك فكك أتابعه.

## المراجع

- السكك كس، مفهوم العولمة، العرب والعولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بكروت، 1998م.
- المركز المكصر ككقوق المرأة، العولمة، الكراسة الخامسة.
- برهان كككون وسكمر أمكك، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، دار الفكر، دمشق، 2002م.
- تقرير المؤتمر الخامس عشر لككك الشكوعك الصككك، صادر باللغة العربية، بككك، عام 1999م.
- جون توملكنسون، العولمة والثقافة، ترجمة: ككهاب عبك الرككك مككم، عالم الكرفة، الكوكك، 2008م.
- ككرار لككلكرك، العولمة الثقافية، الحضارات على المكك، ترجمة: كورج ككورة، دار الكتاب الكككك المتكدة، بكروت، ط1، 2004م.
- ذوقان عبككات، شبابنا.. أن ككك من العولمة؟، وزارة الشكباب والركاضة، عمان، الأردن، 2000م.
- رضا عبك السلام، انهكار العولمة، دراسة كككزة كككزة الكولة فكك الاقتصاد، ككهوركة مصر العربية، بكون تاريخ.

- سمير أمين، سيرة ذاتية فكرية، دار الآداب، بيروت، 1993م.
- سمير أمين، صراع الحضارات أم حوار الثقافات (مجموعة باحثين)، دار التضامن، 1997م.
- سمير أمين، مقتضيات برنامج تحرري إنساني، كتاب صراع الحضارات، مجموعة مفكرين، مطبوعات التضامن، 1997م.
- طلال عتريسي، العرب والعولمة، «بحوث ومناقشات الندوة الفكرية»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998م.
- عبد الكريم بكار، العولمة: طبيعتها، وسائلها، تحدياتها، التعامل معها، مكتبة دار الحياة الحديثة، ط2، 2001م.
- علاء الدين ناظوريه، العولمة وأثرها في العالم الثالث، زهران للنشر، عمان، 2001م.
- عبد العزيز بن عثمان التويجري، حوار من أجل التعايش، دار الشروق، القاهرة، 1998م.
- محسن أحمد الخضيرى، العولمة الاجتياحية، مجموعة النيل العربية، القاهرة، 2001م.
- محمد أركون، من الجهاد إلى نقد العقل الإسلامي، دار الساقى، لندن، 1993م.
- نايف علي عبيد، العولمة والعرب، مجلة المستقبل العربي، العدد 221، 7 - 1997م.

# الهوية الثقافية في ظل تحديات العولمة

د. بلقاسم دكدوك

جامعة العربي بن مهدي - أم البواقي  
قسم اللغة العربية وآدابها



لا يزال تأثير ظاهرة العولمة في الدول والأمم، وخصوصاً العربية والإسلامية منها، نظراً إلى ما تملكه هذه الأخيرة من خصوصيات ثقافية وعقدية وتاريخية وحضارية، تمنعها من الذوبان في الآخر الذي يتميز عنها في الرؤية والمنهج والغاية والممارسة، فهو كيان ثقافي وحضاري مستقل عن الآخر، يتشكل في سياق تاريخي متميز، فكل مجتمع له هوية خاصة منطبقة بخصائص معينة تحدد أشكال تفاعله مع الإنسان والكون والوحي والآخر، لكن انتشار ظاهرة العولمة فرض على هذه المجتمعات جدلية خاصة حاول من خلالها الإنسان أن يتكيف مع الواقع الجديد بكل ما يحمله من رؤى وقيم ومواقف وتصرفات وممارسات. والسؤال الذي يطرح نفسه: ما مستقبل الهويات الثقافية لكل مجتمع في ظل العولمة الثقافية؟ وما هي الآليات التي تسمح له بالمحافظة على خصوصيته؟ وما مدى إمكانية تحقيق ذلك؟

وهل يمكننا أن نتخلى عن أنماط تفكيرنا وملامح ثقافتنا التي نتعامل بها مع عالم المفاهيم الحديث بوصفها مفاهيم فرضتها العولمة، لا نملك إلا ارتداءها؟

### أولاً: الهوية identité

اسم الهوية مرادف لاسم الوحدة والوجود، ولكن اسم الهوية التي تدل على الشيء نفسه غير اسم الهوية التي تدل على الصادق، وكذلك اسم الموجود الذي يدل على الشيء نفسه، هو غير الموجود الذي يدل على الصادق، (ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة/ ص 560).

قال الفارابي: «هوية الشيء، وعينيته، وتشخصه، وخصوصيته ووجوده المتفرد



له، وقولنا: إنه هو إشارة إلى هويته، وخصوصيته ووجوده المتفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك" (التعليقات، ص 21).

والهوية بضم الهاء تترجم حرفياً بالموجود هناك L'être cela أو كونه هذا<sup>(1)</sup>.

وللهوية عند القدماء عدة معان، وهي التشخص، والشخص نفسه والوجود الخارجي، قالوا: «ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه يسمى حقيقة وذاتاً، وباعتبار تشخصه يسمى هوية، وإذا أخذ أعم من هذا الاعتبار يسمى ماهية، وقد يسمى ما به الشيء هو هو ماهية إذا كان كلياً كماهية الإنسان، وهوية إذا كان جزئياً كحقيقة زيد، وحقيقة إذا لم يعتبر كليته وجزئيته» (كليات أبي البقاء).

- والهوية عند بعضهم هي الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق<sup>(2)</sup>.

- وللهوية عند المحدثين عدة معان:

1 - تطلق الهوية على الشيء من جهة ما هو واحد، كقولنا: إن الشيخ الرئيس هو ابن سينا وتسمى الهوية، بالهوية العددية (identité numérique).

2 - وتطلق الهوية على الشخص (أو على الوجود المشبه بالشخص) إذا ظل لهذا الشخص ذات واحدة رغم التغيرات التي تطرأ عليه في مختلف أوقات وجوده، ومنه قولنا: هوية الأنا، وهوية الفاعل وتسمى هذه الهوية بالهوية الشخصية (identité personnelle).

3 - وتطلق صفة موضوعين من موضوعات الفكر إذا كانا – على الرغم من اختلافهما في الزمان والمكان – متشابهين في كفيات واحدة، وتسمى هذه الهوية بالهوية الكيفية (identité qualitative).

فلسفة الهوية philosophie identité: يطلق على مذهب شيلينغ القائل بوحدة الطبيعة والفكر، ووحدة المثل الأعلى والواقع، وكل فلسفة لا تفرق بين المادة

(1) عزيز عظمة: سؤال ما بعد الحداثة، في مفاهيم العالمية (الهوية) ترجمة: عبد القادر قنيني، المركز الثقافي العربي، المغرب 2005م، ص 17.

(2) عبد القاهر الجرجاني: التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م ص 257.

والروح، وبين الذات والموضوع فهي فلسفة من هذا القبيل لأنها تجمع بينهما في وحدة لا تنفصل، وترجعهما إلى شيء واحد هو المطلق<sup>(3)</sup>.

### ثانياً: تعريف العولمة globalisation

العولمة مصطلح معرب من الكلمة الانكلوسكسونية globalisation وهي مشتقة من globe تعرف في القاموس على أنها كرة أو الكرة الأرضية، ويرى البعض أن العولمة هي ترجمة لكلمة globli وهي العملية التي تملك آليات التطبيق أي تحويل العالم إلى شكل موحد يلغي الحدود بين الدول والأمم<sup>(4)</sup>.

وقد وضع جيمس روزناو «تعريفاً للعولمة يحدد محتواها بقوله: «... يبدو مبكراً وضع تعريف كامل وجاهز يلائم التنوع الضخم لهذه الظاهرة المتعددة، فعلى سبيل المثال يقيم مفهوم العولمة علاقة بين مستويات متعددة من التحليل: الاقتصاد، الثقافة، الإيديولوجيا، تماثل السلع المستهلكة لمختلف الدول نتاج الصراع بين المجموعات المهاجرة والمقيمة... في ظل ذلك كله، فإن مهمة إيجاد صيغة منفردة - تصنف كل هذه الأنشطة - تبدو عملية صعبة، حتى ولو تم تطوير هذا المفهوم، فمن المشكوك فيه أن يتم قبوله واستعماله بشكل واسع»<sup>(5)</sup>.

ويحدد أحد علماء السياسة في أميركا وهو جيمس روزناو "العولمة في ثلاثة أبعاد:

يتعلق أولها بانتشار المعلومات على نطاق واسع، وثانيها تذويب الحدود بين الدول، والبعد الثالث يمثل زيادة معدلات التشابه بين الجماعات والمجتمعات والمؤسسات»<sup>(6)</sup>.

ويعرفها «رمزي زكي» بأنها: «المرحلة الراهنة من تطور النظام الرأسمالي العالمي

(3) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، ص 532، 531.

(4) أحمد حجازي: العولمة وتهميش الثقافة الوطنية، مجلة عالم الفكر، العدد 2، مجلد 28 ديسمبر 1999م الكويت، ص 128.

(5) السيد ياسين وآخرون: العرب والعولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2000، ص 200.

(6) علي غربي: العولمة وتجلياتها، منشورات جامعة منتوري قسنطينة، 2001م، ص 26.

الذي تسعى فيه دول المركز إلى إزالة كل القيود والعقبات التي تحول دون إقحام السلع ورؤوس الأموال خارج حدودها الوطنية باعتبارها ضرورة أساسية لاستمرار تراكم رأس المال<sup>(7)</sup>.

والعولمة تعني - فيما تعني - تداخل وإدماج الاقتصاد والسياسة والاجتماع والثقافة والسلوك والأموال والأسواق والقوى العاملة والتقنية ضمن إطار عالمي كوني «لا يعترف بسيادة الدول وحدودها وخصوصيات المجتمعات الإنسانية وهويتها الثقافية»<sup>(8)</sup> ويذهب «جلال أمين» إلى تحديد العناصر الأساسية للعولمة بـ: ازدياد العلاقات المتبادلة بين الأمم، سواء المتمثلة في تبادل السلع والخدمات أم في انتقال رؤوس الأموال، أم في انتشار المعلومات والأفكار، أم في تأثر أمة بقيم وعادات غيرها من الأمم، وبهذا المعنى فإن العولمة بعناصرها هذه، يعرفها المجتمع الإنساني منذ قرون<sup>(9)</sup>.

أما المفكر المغربي «طه عبد الرحمن» فيعرف العولمة بقولة: «هي تعقيل العالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من العلاقات بين المجتمعات والأفراد عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث: سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية وسيطرة التقنية في حقل العلم، وسيطرة الشبكة في حقل الاتصال»<sup>(10)</sup>.

إن العولمة هي تصور أعقب عمليات، العالم للإنسان، والكون والحياة والتنوعات والتميزات والخصوصيات، تهدف إلى التضييق لطريقة ذلك التنميط<sup>(11)</sup>.

(7) باتر محمد علي وردم: العالم ليس للبيع مخاطر العولمة على التنمية المستدامة، عمان، الأردن 2003م، ص 20.

(8) محمد الأطرش: العرب والعولمة: ما العمل؟ «في: أسامة أمين الخولي (تحرير) العرب والعولمة ندوة فكرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص 413.

(9) جلال أمين: العولمة والدولة، في: أسامة أمين الخولي العرب والعولمة ص 153.

(10) طه عبد الرحمن: روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2006م، ص 78.

(11) سيف الدين عبد الفتاح: العولمة والإسلام رؤيتان للعالم، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق سوريا 1430هـ، 2009م، ص 38.

### ثالثاً: مفهوم الثقافة culture

من أقدم التعريفات وأشدّها رسوخاً وثباتاً ذلك التعريف الذي قدمه «إدوارد تايلور Edward Burnett Taylor» في بداية كتابه «الثقافة البدائية primitive culture» حيث عرف الثقافة بأنها». . . تلك الوحدة الكلية المعقدة التي تشمل المعرفة والإيمان والفن والأخلاق والقانون والعادات بالإضافة إلى قدرات وعادات أخرى يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في مجتمع».

ويعود أصل الكلمة الإنكليزية للثقافة culture إلى اللاتينية (cultura) التي تعني التربية. وقد شاع استعمال الكلمة بدءاً من منتصف القرن التاسع عشر ويعني ذلك القدرة الإنسانية الشاملة على التعلم ونقل المعارف واستخدامها في الحياة<sup>(12)</sup>.

وتتملك الثقافة خاصية مميزة هي قابلية الانتشار، وقد لوحظ أن «الثقافة معدية» بمعنى: أن العقائد والعادات والأدوات وحتى الحكايات الشعبية وأدوات الزينة كلها قابلة للانتقال من ثقافة إلى أخرى ومن شعب إلى آخر ومن منطقة إلى أخرى، وخصوصاً عندما يرى الشعب المتلقي مصلحة له في تقليد جوانب ثقافية من شعب آخر، قد يراها موفية بأغراضه أكثر من جوانبه الخاصة.

ولكن بينما يرى الانتشار الثقافي يحدث بين متساويين في القوة السياسية أو العسكرية أو بين متوازيين في مستوى التقدم الثقافي، فإن له اسماً آخر عندما يجري بين طرفين تفصل بينهما هوة واسعة في هذا المجال الغزو الثقافي Acculturation<sup>(13)</sup>.

### رابعاً: العولمة الثقافية

يرى الدارسون أن العولمة ظاهرة غربية بامتياز، نشأة ووسائل وأهدافاً، ومنطقها من الناحية المعرفية والقيمة والسياسية بالحدثة الأوروبية. ف«جيرار ليكلارك» مثلاً يرى أن العولمة من حيث الأصل تعتبر الحدثة الأوروبية بامتياز، وهي عالمية من حيث الانتشار من خلال التغريب وهي كونية من حيث الطموحات لتكتسب شرعية لا

(12) كليفورد غيرتز: تأويل الثقافة، ترجمة: محمد بدوي، الطبعة الأولى، المنظمة العربية للترجمة بيروت، لبنان، ديسمبر 2009م، ص7، 8، (الكلام من مقدمة المترجم).

(13) المرجع نفسه، ص16، 17.

مشروطة عابرة للتاريخ عابرة للثقافة، وإلى جانب العلم والتقنية نجد اليوم الإيديولوجيات والعقائد قد باتت وفي إطار العالمية الجديدة تسير نحو نوع من الكونية حتى لو كانتا وخلافاً للعلم عرضة للمعارضات الصدامية<sup>(14)</sup>.

فالعولمة هي نتاج للحدثة التي آمن أصحابها بفكرة التقدم الكلي التي بلورها هيغل رغم قول البعض إن التاريخ غالباً ما يظهر لنا أنه لم يسر بالخط نفسه أو بالمنهج نفسه حسب تعبير فوكو، كما أن تحقيق العصور انتهاء إلى عصر الحدثة يخترن مسبقاً وضع الحدثة كنهاية التاريخ وكفاية للحضارات جميعها، عليها أن تسعى إليها كي تحقق حلمها في الوصول إليها.

وإذا كانت الحدثة نتاجاً غربياً محضاً وحصيلة لسباق التطور التاريخي الغربي فهي وفقاً لذلك وريثة عصور مختلفة تمتد من العصور القديمة اليونانية وعصر النهضة والأنوار لتنتهي إلى الحدثة بوصفها الزمن التاريخي الذي كثف معارف العصور السابقة جميعاً وأعاد إنتاجها بصفة إنسانية من نوع جديد يطلق عليه "الزعة الإنسانية" لتأخذ هذه الزعة سمة كونية<sup>(15)</sup>.

ولقد غدت العولمة الراهنة شاملة وسريعة وواسعة النطاق تفرض قواعدها على الجميع دون أن تترك لهم حرية الاختيار، وشموليتها نابعة من سعيها لتسليح كل شيء، وسرعتها تتجلى من خلال حركة القطيع الإلكتروني الذي يتدفق معلومات ومعرفة عبر أجهزة الكمبيوتر والستلايت والإنترنت وهي في الوقت نفسه تتسع لتمتد إلى 195 دولة خالقة بذلك حضارة عالمية واحدة من خلال ما تفرضه من أحكام وقواعد متجانسة تتجاهل الظروف الخاصة لأي دولة أو مجتمع، متناسية بذلك تمايز الهويات الثقافية والحضارية للشعوب<sup>(16)</sup>.

(14) جيرار ليكليرك: العولمة والثقافة - الحضارات على المحك - ترجمة: جورج كتورة، الطبعة الأولى، طرابلس، ليبيا، 2000م ص 483، 484.

(15) رضوان جودت زيادة: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2003م، ص 31، 32.

(16) voir Thomas, I, Fridman. Newyork Times, September, 1997.

نقلاً عن: عصام العامري وآخرين: الثقافة والديمقراطية في مواجهة العولمة، (ضمن كتاب الغرب وبقية العالم في صدام الحضارات وحوارها)، الطبعة الأولى، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، لبنان، 2000، ص 200.

والملاحظ أنه لا يمكن فصل التجليات الاقتصادية عن الآثار الثقافية للعولمة فالبعض يرى أن العولمة تعبر عن رسملة العالم بكل ما تحمله الكلمة من دلالات ثقافية ورؤية معرفية ومنظومة سلوكية ومواقف اجتماعية، تعبر عن نسق معرفي معين، له فلسفته في الحياة وهذه الرسملة تتم على مستوى العمق بعدما تمت رسملة العالم على مستوى السطح<sup>(17)</sup>.

وكان من نتائج الرسملة وسيطرة إيديولوجية السوق أن تراجع دور الدولة، وصارت الوطنية تخفي شيئاً فشيئاً كقيمة من السلوك، وأضحت العولمة تتجاوز بل تلغي الهوية الثقافية المتميزة لكل دولة أو أمة وهو ما جعل «محمد عابد الجابري» يصفها بـ«إيديولوجية الهيمنة في مرحلة ما بعد الاستعمار»<sup>(18)</sup>.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: ما مستقبل الهويات الثقافية والدينية في ظل امتداد ظاهرة العولمة واكتساحها للعالم كله؟ وهل نحن مقبلون على عصر ذي رؤية معرفية وأنماط سلوكية وقيم اجتماعية وجمالية ومواقف سلوكية واحدة؟ أم أن العالم سيظل متعدد الحضارات والثقافات رغم ما يشهده من تغير وسير نحو أحادية الوجهة؟ ألا تملك الثقافات المغيرة قوة الصعود والتحدي والمواجهة أمام هذا الزحف المخيف بنظر البعض؟ أم نحن أمام نهاية واقعية ومحتومة للتاريخ كما يقول: «فرانسيس فوكوياما» أم أننا مقبلون على صدام للحضارات وصراع الثقافات في ظل تصلب المواقف وتشبث كل دولة وأمة بثقافتها وحضارتها وبالتالي تصدق مقولة «صمويل هنتنغتون» في مقالة «صدام الحضارات».

وهو المقال الذي ناقش مقولة قيام حضارة عالمية واحدة مستندة في رأيه إلى التقارب الثقافي الإنساني والقبول المتزايد بقيم وتوجهات وممارسات ومؤسسات مشتركة بين شعوب العالم<sup>(19)</sup>.

(17) صادق جلال العظم: ما هي العولمة؟ مجلة الطريق، العدد السابع، السنة 1997م، ص 135.

(18) محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 1998م، ص 135.

(19) Samul, huntington the clash of civilization and the remaking of world order simon & schuster rockfilor center new yokm 1996 p 42 76.

وكان من نتيجة ذلك ظهور فكرة أن العولمة بات ينظر إليها على أنها أمركة للعالم تقوم في جوهرها وحقيقتها على عولمة نمط معين من الحياة مرتبط بثقافة معينة ورؤية معرفية وحضارية معينة للكون والإنسان والحياة ولعل أصحاب هذا الطرح واقعون في تناقض صريح وذلك عندما يؤكدون في كتاباتهم على خصوصية المجتمع والتاريخ الأميركيين والتشكيك في الفلسفات والقيم خارج المجتمع الأميركي وتناسى أصحاب هذا الرأي أن الليبرالية تستند في أصولها الفكرية وأسسها الفلسفية والمعرفية إلى الفلسفة الألمانية فلسفة كانط وهيغل .

وكتيجة طبيعية لهذا التمرکز حول الذات الأميركية، ظهرت ردود فعل حتى من داخل أوروبا الغربية الراضة للأمركة، وهو الموقف الذي عبر عنه اليسار وجاء في شكل كتابات نقدية للعولمة ذات الطابع الأميركي، وكذا نقد الحداثة الغربية، نذكر من كتاب «الآن تورين» الموسوم بـ«نقد الحداثة» .

«وقد ظهرت في هذا الوقت بالذات مقالات نقدية عن الحداثة من داخل مركز الحداثة ذاته ومن أطرافه الخارجية. . . .»<sup>(20)</sup> فقد صار الكثير من الأوروبيين يشكون ويتخوفون من زحف نمط الحياة الأميركي بمنتجاته الثقافية على حياة الشعوب الأوروبية والعالم أجمع .

كما كان من نتائج العولمة الثقافية، إذ أضحت الشعوب تواجه ما يسمى بأزمة الهوية، وغياب الروح القومية، وظهرت جماعات داخل هذه الدول تبحث عن هويتها الخاصة لمواجهة زحف العولمة القوي والسريع، وعرفت هذه الجماعات بالأصولية الدينية حيناً وبالانتماءات العرقية حيناً آخر، وقد عبرت هذه الجماعات عن العولمة باسم الامبريالية واعتبروها بهذا المعنى في النظام الذي ابتلع العالم وصار العالم يربط الهوية الثقافية والقوة التجارية العالمية لهذه الأمة أو تلك، كما تربط أيضاً بموقعها القيادي في الاقتصاد العالمي<sup>(21)</sup> .

(20) فريدريك جيمسون، ماساو ميوشي: ثقافات العولمة، ترجمة: ليلى الجبالي، الطبعة الأولى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2004م، ص 33.

(21) ستيوارت هول: المحلي والعالمي: العولمة والإنثنية (ضمن كتاب: الثقافة والعولمة والنظام العالمي) تحرير انطوان كينج: ترجمة شهرت العالم، هالة فؤاد، محمد يحيى، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، 2005م، ص 40.

وفي هذا السياق جاءت كتابات فلسفة ما بعد الحداثة، من الذين ينكرون على الحداثة باعتبارها قرينة العولمة، صفاتها النوعية الإيجابية، ويقترحون إلغائها عملياً، فهم يشددون على وجود الاختلاف إلا أنهم يقعون في تمجيد أصول النظرية التي هي وليدة عقلانية إدارة المركزية الأوروبية السليمة في النظام العالمي وهؤلاء يعتقدون أن المشكلة تتمثل في كيفية الانتصار على النظام العالمي، ذلك أنه مشروع يماثل ما حدث للحداثة منذ 1500م وإلى عصرنا هذا، فقد وصلنا إلى مرحلة الإرهاق من نظام حضاري وصل إلى نهايته، هذا لأن الانتصار على منطق إدارة الرأسمالية بوصفها نظاماً اقتصادياً، ونظاماً ليبرالياً (كنظام سياسي)، ومركزية أوروبية (كإيديولوجيا) وكنعرة شهوانية يحكم بها الجنس البشري (في عنصرية) ولتدمير الطبيعة في (الأيكولوجيا)، ولكل الأسباب السابقة ينبغي التحرر من نماذج القهر المتنوع وبهذا المعنى تحدد أخلاقيات التحرير دورها عابرة الحداثة<sup>(22)</sup>.

فالحداثة زمن تاريخي أكثر من كونها وعياً جديداً، فقد ارتبط ظهورها تاريخياً من محددات بدءاً بالعقلانية والتنوير وانتهاء إلى فكرة التقدم فهي تتجلى إذاً في مجموعة من القيم التي تعبر عن روح الزمن وفعل العصر لقد كان العقل والعقلانية بوصفهما الحامل الفلسفي للمشروع الحداثي، إن العقلانية هي القيمة المطلقة والخط الفاصل بين عالم الآلهة القديمة وعالم الإنسان الحديث، مركز الكون، ففكرة الحداثة مقترنة اقتراناً وثيقاً بفكرة العقلانية، يتساءل «ألان تورين»<sup>(23)</sup>: هل تترد الحداثة في مشروعها إلى العقلانية؟ هل هي تاريخ تقدم العقل الذي هو أيضاً تقدم الحرية والسعادة وتاريخ هدم المعتقدات والانتماءات والثقافات التقليدية؟ فالحداثة تصور المجتمع على أنه نظام يخضع للعقل بوصفه الأداة الوحيدة لتحديد الطبيعة الإنسانية من جميع السلطات المحيطة به بوصفه الأداة الوحيدة لتنظيم الحياة الفردية والجماعية من أجل تحقيق التجرد من كل تحديد للغايات النهائية<sup>(24)</sup>.

(22) انريك دوسيل: ما بعد المركزية الأوروبية- النظام العالمي وحدود الحداثة- ضمن كتاب: ثقافات العولمة: فريدريك جيمسون، ماساو ميوشي، ص 35-36.

(23) ألان تورين: نقد الحداثة، الحداثة المظفرة، الجزء الأول، ترجمة: صياح الجهميم، وزارة الثقافة دمشق، 1998م ص 16.

(24) رضوان جودت زيادة: صدى الحداثة وما بعد الحداثة في زمنها القادم، ص 35.



## خامساً: إيدولوجيا العولمة

يذهب الكثير من الباحثين إلى أن العولمة تحمل إيدولوجيا معينة أو تقف وراءها إيدولوجيا ما، كونها "تصبو إلى احتواء كل أنشطة الإنسان، وممارساته، وعلاقاته وأفكاره وقيمه ومعتقداته، وأمور تنميته وبيئته وصحته وشغل أوقات فراغه، بالإضافة إلى كل ما يتعلق بالسيادة والهوية وحقوق الأقليات والملكية الفردية العولمة إذن كما يقول - محمد عابد الجابري - ليست آلية من آليات التطور الرأسمالي بل هي أيضاً، وبالدرجة الأولى إيدولوجيا تعكس إرادة الهيمنة على العالم والدراسات تشير إلى أن معظم مشاريع التنمية الحضارية الغربية تنبع من نموذج اقتصادي مادي ساذج يتجاهل تركيبة الإنسان<sup>(25)</sup>.

فالعولمة في حقيقة أمرها، ما هي إلا أدلجة متسعة ذات طابع انتهازية، تتم في غيبة من الإيدولوجيات المناهضة، وتستند إلى فكر منحاز ومعرفة عارضة وعلم زائف من قبيل نهاية التاريخ وصراع الحضارات والفوضى الخلاقة، وعلى الرغم من طابعها الإيدولوجي، فهي تقدم رؤيتها الكونية بوصفها نقيضاً للإيدولوجيا زاعمة أن الجنس البشري لديه القدرة على بناء مستقبله لا على أوهام إيدولوجيا سقيمة، بل على مجموعة من الأسس والقيم العامة المشتركة بين البشر جميعاً وتنطلق هذه النظرة من اعتقاد مؤسسها أن حداثة الغرب لا نهاية لها ولا تعمل على نمط نهائي فهي تطوير مستمر<sup>(26)</sup>. فالذين يعترضون عليها ينطلقون من تخوفهم على فقدان الهوية الثابتة والتشبث بالتصورات الأزلية والماورائية، فهي في نظر «علي حرب» خالية من المصائب والمساوي، إلا ما يصدر عن عزوفها عن الانخراط في صيرورتها تقاعسنا عن الاستفادة من كرامتها، ولهذا يعتقد الكثير من نقادها أن الاعتراض على العولمة هو امتداد طبيعي ومنطقي لعملية نقد ثوابت ومرتكزات المنظومة المعرفية الغربية من حيث هي فلسفة حداثة ومن حيث كونها حضارة قائمة، فهذا الاعتراض يعد استمراراً

(25) عبد الوهاب المسيري: التحيز للنموذج الحضاري الغربي الحديث، الجزء الثاني، مجلة الإنسان، العدد 14، السنة 3 1416هـ / يناير 1996م، ص 49.

(26) نبيل علي: العقل العربي ومجتمع المعرفة، (مظاهر الأزمة واقتراحات بالحلول)، الجزء الأول، سلسلة المعرفة، الكويت، العدد 309، الكويت، نوفمبر 2009م ص 23-24.

طبيعياً للاعتراض على رؤيتها المعرفية ذات الأصول الميتافيزيقية والأبعاد الإيديولوجية<sup>(27)</sup>.

وبرأي النقاد فإن هناك ثلاث نهايات للنظام الذي استمر خمسمائة عام تبشر بنهاية مرحلة الحضارة الحالية يقول «نعوم تشومسكي»: أول هذه النهايات تدمير بيئة الكرة الأرضية، فقد اتخذت هذه الحضارة منذ البداية الحداثة الطبيعية شأنًا «استغلاليًا»، يتزايد مع ازدياد ربح رأس المال كهدف من أهدافه ولأول مرة تصبح الطبيعة مادة مجردة بحتة لاستخدام الجنس البشري أما الاعتراف بأن الطبيعة قوة في حد ذاتها فقد انتهى تماماً.

أما حد النهاية الثانية للحداثة، فهو تدمير الإنسانية نفسها، أي تدمير العمالة البشرية، وهي وسيلة رأس المال الأساسية في ذاته، فالشأن الإنساني هو العامل الوحيد الذي يستطيع أن يخلق قيمة جديدة (فائض الربح وقيمته)، لأن الإنسان هو رأس المال الذي يهزم كل المعوقات، ويتطلب مزيداً من الوقت للعمل، وإذا لم يستطع يضخم إنتاجه بالتكنولوجيا فيما يقلل من أهمية العمالة البشرية لتتحول إلى فائض من الحاجة، وفي هذه الحالة تحصل العمالة الزائدة على نقود، والنقود هي وسيلة التسوق الوحيدة.

وبالتالي يزداد حجم العمالة التي لا يوظفها رأس المال، وعليه تتزايد البطالة ونسبة المحتاجين إلى السلع لكنهم غير قادرين على الحصول عليها، هؤلاء هم العملاء والمستهلكون والمشترون.

والنتيجة هي، «الفقر» والفقر هو النهاية المطلقة لرأس المال، وهذا هو قانون الحداثة، تراكم الثروة عند قطب وتراكم منتهى البؤس والكرب للعمالة وزيادة العبودية والجهل والهمجية والانحلال الخلقي عند قطب آخر.

والحد الثالث للحداثة، هو استحالة إدراج مفهوم السكان الضمني في مفهوم آخر، هذا المفهوم ظل يتعرض للهجوم منذ بداية الحداثة التي استبعدته من أفقها وتركته

(27) خالد حاجي: محاولات النهوض، بين منطلق الإلحاق وإمكانيات التجاوز، مجلة المنعطف، العدد

معزولاً في ركن الفقر، إنها حقاً خطة لاستبعاد إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية من أجل تغيير أحوالها، وهي إرادة لا تقهر من أجل البقاء<sup>(28)</sup>.

فالعولمة شكلت للعالم العربي والإسلامي غزواً ثقافياً، اقتحم وعي الأفراد والجماعات، فمنظومته العرقية تقر بأن العلاقات الإنسانية بين الأفراد تقوم على أساس واحد هو الشك كمذهب عام، ويقول هذا المذهب:

- 1 - لا شيء يعرف الحقيقة سوى الظواهر الطبيعية، وفي الظاهرة الإنسانية الظاهرة الطبيعية هي الرغبة.
- 2 - الظواهر الأخلاقية لا تعرف حقيقة، فهي دائماً وأبداً مشكوك فيها لا يعرف فيها شر حق، ولا خير حق.
- 3 - لا يجوز لإنسان أن يدعي أن سلوكاً ما خير من سلوك آخر إلا إذا أدى ذلك السلوك إلى إشباع رغبة من رغباته دون الآخرين.

ويستنتج الغرب من هذه المبادئ الثلاثة أن العلاقة بين الإنسان والإنسان يجب أن تبنى على احترام رغبات الفرد فهي وحدها حقيقة، ويعتقد أنه لا جدال في الذوق، ولا جدال في الاختلاف، ولا جدال في سلوك الفرد والجماعة، لأن هذه الحالات كلها لا تعرف حقيقة فيها، فكل دعوة ادعاء وكل إقناع غسل دماغ، وكل سلوك اجتماعي قهر وسيطرة، ولكل إنسان رأي وما رغب فيه بدون حساب أو عتاب، فالرغبة لا تنضبط بمبدأ، بل تسيطر عليها رغبة أخرى سواء من الشخص نفسه أو من الأشخاص الآخرين<sup>(29)</sup>.

وهذا يعني ارتباط البعد المعرفي، للحدثة بالبعد الديني الذي هو شكل من أشكال البعد المعرفي فهو ينصرف إلى بعض الأسئلة النهائية مثل رؤية الإنسان للكون ولنفسه والهدف من وجوده والنتيجة هي أن الرؤية المعرفية الغربية هي رؤية طبيعية عالمية ونهائية، تعبر عن مسار طبيعي عالمي وحتمي واحد، ولا مكان لمسار آخر يعتقد الغربيون ذلك.

(28) ادريك دوسيل: ما بعد المركزية الأوروبية- النظام العالمي وحدود الحدثة- ص36-39.

(29) إسماعيل راجي الفاروقي: نحن والغرب، الزيتونة للإعلام والنشر، باتنة، 1989م، ص3-4.

وقد أفرزت هذه المبادئ جملة من النتائج الخبيثة نعرضها كالآتي :

أولاً: غلو الغرب في رعاية الذات الإنسانية وحمايتها بأن ألهمها وجعلها وحدها الحقيقية، فأصبح إشباع رغباتها هو معيار الخير والشر<sup>(30)</sup>.

إن هذا التصور هو مسخ الإنسان بإقصائه عن الله وعن ملكوت القيم والأخلاق فالقيم والأخلاق أيضاً فطرة طبيعية في الإنسان دون أن تكون مادة كالجسم والحركة والرغبة.

ثانياً: غلو الغرب في تأكيد أوامر القربى بين الجماعة سواء أكانت جماعة القوم أم جماعة الطبقة فأولى الولاء كله للجماعة واعتبرها قوماً أو عنصراً لا يعلو على مصلحته شيء، وإن كان مبدأ الجماعة نفسه مبدأً على مبدأ الفرد.

ولهذا ظهرت في الغرب عصبيتان: عصبية القوم وعصبية القوم على القوم، أدت الأولى إلى انحسار الشخصية الفردية بضرورة تطبعها بطابع الجماعة إلى أن أصبحت التربية عندهم لا معنى لها سوى التشبه الاجتماعي socialisation التنقف الاجتماعي acculturation، التوحد الكيفي الاجتماعي homogeuzation وكلتا العصبيتين كانت بلاء وخروجاً على الأخلاق والدين.

ثالثاً: غلو الغرب في استغلاله الطبيعة فعلى الرغم من ازدهار العلوم الطبيعية على أنواعها كافة وتقدم التقنية في خدمة الإنسان، فإن تأليه الرغبات ومنع العنف ضد الزملاء النمر أدى إلى اغتصاب قواها لإشباع الرغبات دون وازع أخلاقي، دون معيار يعلو على الطبيعة والرغبات معاً ويخضعهما لقيمه وأوزانه. إن هذا الاستغلال أدى بأحد العلماء الأميركيين ورئيس دائرة التاريخ في جامعة شيكاغو، إلى القول في نهاية كتابه ازدهار الحضارة الغربية: «إن الحضارة الغربية اليوم، وفي الطور الأخير من أطوار حياتها، وانتهاكه لكل ما هو معنوي واعتدائه على تراث السلف، على كل مقدس ومحرم، لأشبهه بالضبع الذي أغاص مخلبه في أمعائه لانتزاعها من مكانها وأخذ يفترسها ويعضها ويلوكها بين فكيه بمنتهى الغيظ والتشفي»<sup>(31)</sup>.

(30) عبد الوهاب المسيري: التحيز للنموذج الحضاري الغربي الحديث، ص 49.

(31) إسماعيل راجي الفاروقي: نحن والغرب، ص 10-13.

## سادساً: جدلية الهوية والعولمة

يرى بعض الباحثين «أن وهم الانفرادية له وقعه على الطريقة التي ينظر بها إلى الهويات الكوكبية فإذا كانت للإنسان هوية واحدة، فالاختيار بين القومي والعالمي يصبح منافسة تصل إلى حد كل شيء، أو لا شيء وكذلك المنافسة بين أي حس بالانتماء الكوكبي الذي قد يكون لدينا وبين الولاءات المحلية التي قد تحركنا أيضاً، أن نرى المشكلة بهذه الاعتبارات الحادة والقيصرية، فإن ذلك يعكس سوء فهم عميق لطبيعة الهوية الإنسانية، وبشكل خاص تعدديتها التي لا مفر منها»<sup>(32)</sup>.

وبالنظر إلى مميزات العولمة وما تحمله من مضامين فلسفية، ورؤى فكرية، ومنظومة قيمية ومواقف اجتماعية، فإن هذا يثير جدلية بين ما هو محلي يعبر عن هوية المجتمع وانتمائه وما هو عالمي يعكس مستوى الوعي الفردي والجماعي للإنسان المعاصر الذي صار ينظر إلى الكون كقوية صغيرة يسهل الاتصال بين أفرادها، وي طرح توجيهها والسيطرة عليها وتوجيه نمط حياة أفرادها.

ومن أبرز تجليات هذه الجدلية ما يلي:

أولاً: تم البحث في مفاهيم العولمة والانتقال إلى عولمة المفاهيم وكيف كانت عولمة المفاهيم تشكل سابقة خطيرة على أي مجتمع محافظ على تميزه وانتمائه وفلسفته في الحياة.

ثانياً: طرح الحوار بين الخاص والعام، المحلي والعالمي، في الثقافة والسياسة والقيم والسلوكيات والمواقف بفعل التأثير والتأثر الحاصل في العالم وهو ما شكل موضوع العلوم الإنسانية والاجتماعية وحتى الأدبية.

ثالثاً: النقاش والجدل الدائر حول العلاقة بين الداخل والخارج، وقدر التداخل والتشابك بين ما هو سياسي واقتصادي واجتماعي، وبروز الاهتمام بالتحليل الثقافي للظاهرة.

رابعاً: جدلية المقبول والمرفوض في ظاهرة العولمة في ضوء بروز الإقليمية

(32) أمارتيا صن: الهوية والعنف وهم المصير الحتمي، ترجمة: سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة،

والهويات الإثنية والثقافية والتعددية على المستوى العالمي والنسبية الثقافية بما يطرح قضية الخصوصية في مواجهة العولمة، يقول «علي حرب» في كتابه «حديث النهايات»: «... مع الدخول في عصر الحاسوب تتقلب الأمور بالكلية، إذ يجري التعاطي مع العالم بأدواته المادية وأجهزته الإيديولوجية من خلال خلق عالم آخر اصطناعي أصبح يتحكم في الواقع ومعطيته عبر أنساق المعلومات وأنظمة الأرقام التي تجوب الفضاء السرياني...»<sup>(33)</sup>.

فzمن العولمة في منظور علي حرب " هو زمن التحديات الخارقة والتحويلات الجارفة، زمن الإنسان التواصلي، زمن الأدمغة الآلية والتقنيات الرقمية زمن الانقلابات الوجودية، زمن السلع الجديدة ذات الماهية الأثيرية زمن الفتح الكوكبي، زمن حاول أن تكون دوماً على غير ما أنت عليه بالخروج على ذاكرتك أو السبق على ذلك أو تجاوز حدودك أو انتهاك مواصفاتك<sup>(34)</sup>.

خامساً: جدلية نسق القيم الجديدة والقديمة، حيث برزت للوجود قيم تفضيلية مرغوب فيها، بينما القديمة أو التقليدية هي قيم متدنية الاعتبار غير مرغوب فيها، فالقيم الجديدة سارت ضمن مسارات تروج وتوسع لمفهوم العالمية الذي صار في ذاته مذهبية. مما أدى إلى جملة من القيم وتهميشها في حقل التعامل الدولي وبرزت قيم أخرى تتوافق مع تأسيس الدعوة إلى العالمية من خلال المركزية الغربية، وبدأ هذا المفهوم يفرض أولوية العملية وأجندته البحثية حتى رفع من القيم، مثل: السلام والتسامح ضمن عملية تقوم على مركزية القيم الغربية ومحاولة تعميمها على أنحاء المعمورة، وتناسى هؤلاء أن السلام والتسامح ليسا قيما تأسيسية أو كلية، بل هي قيم مشتقة من أصول قيمية كلية من العدل والمساواة والاختيار وهو أمر أبرز قدراً من التهميش للقيم الجوهرية والأصلية لمصلحة قيم فرعية اشتقاقية لا تفهم إلا مع أصولها ولا تطبق إلا باعتبارها تابعة لها وذلك في سياق ثنائية القيم التقليدية والقيم الجديدة<sup>(35)</sup>.

(33) علي حرب: حديث النهايات: فتوحات العولمة ومأزق الهوية، المركز الثقافي العربي بيروت، لبنان، 2000م، ص 10.

(34) المرجع نفسه، ص 192.

(35) سيف الدين عبد الفتاح: العولمة والإسلام: رؤيتان للعالم، ص 102-105.

إن الحفاظ على الهوية العربية الإسلامية بالأحرى . . . إنما تنطلق من منطلق الإنسان في مواجهة مصيره وأزمته الحضارية ومشكلاته، فليس ما نكتبه وعظماً ولا لاهوتاً، بل هو تبصرة بكيفية النمو والتقدم الإنساني في إطار حضارة كونية لا تتسم بالصراع وتسعى لتحقيق السلام والوحدة.

فلا يمكن طرح معركة التنمية والنمو والتطور ما لم نكتشف الأرضية التي نقف عليها، ومن أين نضرب وكيف ولماذا؟ ولا يمكن أن نكتشف ذلك إلا إذا اكتشفنا أنفسنا أولاً، واكتشفنا من يضربنا ثانياً وذلك اكتشاف لا يأتي خارج الكتاب الكوني أو بمعزل عنه وهو القرآن العظيم<sup>(36)</sup>.

سادساً: جدلية الهوية الثقافية والعولمة، ترتبط مقولة الهوية عادة بالثقافة، فهما مفهومان متداخلان كما يقول «عبد العزيز التويجري»: « . . . فما من هوية إلا وتختزن ثقافة، فلا هوية بدون تطور ثقافي ولا تستند إلى خلفية ثقافية، والثقافة في عمقها وجوهرها، هوية قائمة بالذات»<sup>(37)</sup>.

« . . . إن الذين لا يرون من هذا التحول الذي طال الثوابت والبداهات، دفاعاً عن هوياتهم الثابتة أو تشبهاً بتصوراتهم الأزلية والماورائية، يجهلون معنى النهاية بقدر ما لا يرون وسط الرؤية، ويتمسكون بضعفهم بقدر ما يكتبون نهاية أفكارهم وأدوارهم»<sup>(38)</sup>.

(36) أبو القاسم حاج محمد: العالمية الإسلامية الثانية- جدلية الغيب والإنسان والطبيعة - المجلد الثاني، الطبعة الثانية، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1416هـ، 1996م ص13.

(37) عبد العزيز بن عثمان التويجري: العالم الإسلامي في عصر العولمة، دار الشروق، ص47. نقلاً عن: نعمان عباسي: العولمة الثقافية الغربية والهوية الإسلامية الهيمنة الناعمة، (ضمن كتاب العولمة والهوية الثقافية، إشراف: فضيل دليو: منشورات مخبر علم الاجتماع للاتصال والبحث والترجمة 2010م)، ص218.

(38) علي حرب: حديث النهايات، ص 12.

# الهوية وأعطاب الذاكرة

د. محمد الداوي

جامعة محمد الخامس، الرباط





## 1 - شعرية الذاكرة

يعنى بها دراسة الاختلالات Anomalies التي تعمدتها كاتب أو مخرج سينمائي في نقل ظواهر استذكارية، في حين يدرسها المؤرخون في انتظامها وشمولها<sup>(1)</sup>. ومن ثمة تتضح فروق بين عملي الشعري poéticien والمؤرخ. يمكن أن تُختزل فيما يلي:

أ - لا يعير المؤرخ أدنى أهمية لشعرية الذاكرة، ما يهمله بالدرجة الأولى هو التحقق من الحدث اعتماداً على أدوات وإجراءات معينة. في المقابل، يعتني الشعري بالاختلالات والاضطرابات الاستذكارية سعياً إلى فهم طبيعتها ووظيفتها، واستجلاء الخلفيات والأبعاد المتحكمة فيها.

ب - بما أن المؤرخ، عكس الشعري، يعي أن «الحقيقة سيرورة معقدة، فهو يولي أهمية للجزئيات أكثر من السيرورة العامة لسرد يخضع، باستمرار، لعملية التحقق من صدقيته»<sup>(2)</sup> وهذا ما يجعل الشعري يوسع من مجال اختصاصه ليستوعب كل الأشكال المتعلقة بالذاكرة. فضلاً عن اهتمامه بأشكال الذاكرة يعتني أيضاً بتقديم تمثيل مغاير عن الماضي ونقده (الشهادات، المذكرات، السيرة الذاتية، الرسائل). إن انفتاح الشعري على متن موسع يفضي به إلى تسليط مزيد من الأضواء والتأويلات على حدث ما، وتقديم معطيات جديدة عنه. ولا يتوقف عمل الشعري عند هذا الحد، بل قد يشكك أحياناً في شهادة

(1) Jean-Louis Jeannelle: *La poétique de la mémoire selon Susan Suleiman*, Critique no 726, (1) Novembre, 2007, p883.

ibid p 848.

(2)

موثوق بها. أيمن لشاهد جدير بالثقة أن يقدم معطيات مغلوطة لبواعث معينة؟ قد لا يخوض المؤرخ في هذا السؤال في حين يعتبره الشعريون أساسياً لوعيهم أعطاب الذاكرة وتقلبات الحقيقة السردية<sup>(3)</sup>.

ج - يمكن للمؤرخ أن يدحض شهادة ما لكن يتعذر عليه إلغاؤها. ومن ثم تكمن أهمية الذاكرة في الربط الجدلي بين ما أصبح غير موجود وما حدث فعلاً. وإن كان التاريخ منجذباً أكثر إلى الوفاء للماضي، فإن الذاكرة مهووسة بتعرف حقيقة حدث ما<sup>(4)</sup>. وما يحفز الشعري على الاهتمام بالذاكرة التداولية هو بيان عملها وقدرتها على تقديم إضاءات جديدة إلى واقعة سابقة. وهي، بهذا الصنيع، مفتوحة ومشرفة على احتمالات عديدة، يمكن، في أي وقت من الأوقات، أن تقلب حقائق كان يعتقد إلى عهد قريب أنها ثابتة وسديدة.

تسعى الشعرية، بمقتضى ما سبق، أن تبرز كيف تتقاطع الذاكرتان المعرفية والتداولية في استحضار ما مضى وتوظيفه لخدمة أغراض محددة سلفاً<sup>(5)</sup> بالنظر إلى امتداده في الزمن ورواجه بالأسنة رواة في مناطق مختلفة ومتباعدة.

(3) تشخص الحقيقة السردية من خلال المستويات الآتية:

- 1- القصة المحكية: مدى مطابقة الوقائع المحكية للواقع.
- 2- اعتقادات السارد: يمكن للمتكلم أن يكون ضحية وهم (أن يعتقد أن ما يحكيه خيالي في حين أنه واقعي والعكس صحيح).
- 3- مزاعم السارد: يثير جملة من التساؤلات التي تهتم مشروعه السردية: ماذا يريد الآخر من قصتي؟ كيف يمكن له أن يصدقني؟ ألا يمكن أن نتقاسم جملة من الاعتقادات؟ يتعلق الأمر هنا بوضع مقابلة بين الصدق والمطابقة وبين الكذب والزيف.
- 4- اعتقادات المسرود له: ينبغي معرفة موقف المتلقي: يمكن أن أصدقه وأجاريه في كل ما يتلفظ به، ويمكن أن أرفضها بدعوى مجانبتها للواقع. انظر في هذا الصدد:

Michel Mathieu-Colas: «*Récit et vérité*» in *Poétique*, Seuil, no 80, 1989, pp388-389.

(4) انظر في هذا الصدد:

Paul Ricœur: la mémoire, l'histoire et l'oubli, éd seuil, 2000, pp648-647.

- (5) يعني بول ريكور بالذاكرة المعرفية استحضار ما مضى وتذكره بأمانة، في حين يقصد بالذاكرة التداولية عمل التذكر (فرويد) وجهد الذاكرة (برجسون). وكلاهما ضروري للآخر للبحث عن حدث سابق وتعرفه واستخدامه. وتعتبر عملية التذكر من بين القدرات التي يتميز بها "الإنسان المقتدر L'homme capable": فضلاً عن اضطلاع بالظواهر التداولية الداعمة للتذكر (phénomène mnémoniques) وهي التي يتمحور حولها مفاصل كتاب بول ريكور: يمكن أن أتكلم، يمكن أن أعمل، يمكن أن أحكي عن ذاتي، يمكن أن أبتر أحداثاً تخصني، يمكن أن أتذكر، فهو يعمل (إنسان عامل) ويتألم (إنسان متألم).

و لا يتوقف عمل الشعري عند اقتناص أحداث منفلة (المسكوت عنه والمغيب)، وإنما يتقصى أشكالها وأنواعها وتجلياتها، ويقوم بفحص نقدي لتمثيلات أصحابها عن الماضي<sup>(6)</sup> بعد أن أعطيت لهم الكلمة<sup>(7)</sup> أو تناولوها عفو الخاطر. وما يهمه أساساً، من توسيع مجال اختصاصه، استجلاء ضفاف «خصوبة النسيان» في مختلف مظاهرها وأشكالها حرصاً منه على الإمساك بتلابيب النغمة الجوهرية أو المنفلة (ذكريات ذات أهمية ودلالة رمزية) بإقامة مقارنة بين شهادات متعددة، وتأزيم العلاقة بين المرجعي والشعري، وإعادة ترتيب الأحداث وتنظيمها بهدف ملء ثغوب الذاكرة وفرجاتها.

## 2 - اضطرابات ومفارقات سردية

لم ينتبه النقاد إلى فحوى ورقة<sup>(8)</sup> ضمن الأوراق التي خلفها إدريس بعد وفاته، فقام صديقه الحميمان بجمعها وتبويبها والتناظر حولها. دون إدريس هذه الورقة، بحزم وشجاعة فائقين، ليكون خير شاهد على مرحلة حاسمة ومضطربة من تاريخ المغرب الحديث، وهي التي تهمة نفي الملك الشرعي محمد الخامس خارج الوطن. تجلو ورقة إدريس، عكس ما يروجه الخطابان التاريخي والإعلامي، دهاء الفرنسيين في توسيع الهوة بين الملك والشعب، ومشاركة المغاربة في المهزلة مما قوى مطامع المعمرين، وعدم قدرة حزب الاستقلال على استمالة الأغلبية الساحقة لإرغام الطرف المناوئ على التراجع عن سياسته الاستعمارية.

إن تحميل المسؤولية للفرنسيين أمر مفهوم بدعوى تعنتهم ودفاعهم الأعمى عن مصالحهم المادية. لكن ماذا يمكن أن يقال عن المغاربة الذين شاركوا من قريب أو

(6) Jean-Louis Jeannelle: *La poétique de la mémoire selon Susan Suleiman*, op.cit p843.

(7) ظهر من ينافس الوظيفة التقليدية لدى المؤرخين الذين يحمون الأمة ويبرزون أحداثها ويقومون بعمل بيداغوجي تجاهها (تقديم العبر وتعزيز المثل العليا). ومن بينهم نذكر: الشهود الذين يقدمون شهادات حية عما عاينوه وعاشوه، والصحافيون الذين ينجزون ملفات حول بعض الأحداث الماضية لتسليط مزيد من الأضواء على جوانبها الداجية، والسياسة الذين يصدرون قوانين في البرلمان لإضاءة حدث سابق (على نحو اعتبار القتل الجماعي في منطقة ما جريمة ضد الإنسانية). وتكمن أهمية هؤلاء المنافسين الجدد في كونهم يهتمون بأحداث ووقائع لا يعيرها المؤرخ اهتماماً بالغا.

(8) ورقة «نهاية عهد... نهاية سياسة» ص-ص 64-67، عبد الله العروي، أوراق، المركز الثقافي العربي، ط2، 1996.

بعيد في المهزلة؟ «لم يكونوا مطلعين على ما كان يجري في مراكش؟ دعوا آخر لحظة فذهبوا رغماً عنهم؟ هذه هي الطامة. العذر أكبر من الزلة. لم يفهموا أن تصرفهم ينهي فصلاً من فصول تاريخ البلاد»<sup>(9)</sup>. إن الفرضية التي بنت عليها فرنسا سياستها تحققت. بقيت عامة الشعب وخصوصاً في الأرياف خارج مخاض النضال الوطني. ظلت محايدة وهو ما دعم طرح فرنسا بدعوى أن الوطنية حركة حضرية. كان حزب الاستقلال يعتقد أن الأغلبية معه. لكنه أخطأ التخمين لأنه، في الواقع، لم يستعمل إلا عليّة القوم المعروفة بتقلب أهوائها وعدم ثباتها على مبادئ محددة بسبب تشبثها بمصالحها الضيقة. صفق الحزب لمواقف الملك مما جعله، في نظر الفرنسيين، ينزاح عن جادة التعاون الصادق مع الدولة الفخمة. كان على الملك، في مثل هذه الظروف العصيبة والحساسة، أن يسير شعبه عوض أن يسبقه<sup>(10)</sup>.

استغلت فرنسا كل ذلك من أجل تعميق الهوة أكثر بين الملك والشعب، وبين البادية والمدينة، وبين عليّة القوم وعامة الشعب. لا يحاكم إدريس، الذي كان متطرفاً في صراحته بسبب تشبعه بالماركسية وحنينه إلى بطولات التاريخ، النيات والمبادئ. كانت، في عمومها، صالحة وصادقة. إنما ينتقد الخطة المتبعة بدعوى عدم صلاحيتها وملاءمتها. «وهي التي تسببت في الأزمة، هي التي أعطت لفرنسا الفرصة لتفجير الأزمة»<sup>(11)</sup>. تبدو هذه الانتقادات مقبولة في ظروف معينة لكنها تصبح جارحة<sup>(12)</sup> وغير مستساغة في ظروف مغايرة.

يركز السارد - الطفل في «الضريح»<sup>(13)</sup> على الوقائع البارزة والاستثنائية التي شهدتها حي سيدي بلعباس بمدينة مراكش إبان المرحلة الاستعمارية. وتكشف المحكيات، في مجملها، عن عادات أهل الحي وأحوالهم وتطلعاتهم، وعن

(9) المرجع نفسه ص 65.

(10) يتمثل ذلك في البرنامج الإصلاحي الذي سبق أن تقدم به الملك للسلطات الفرنسية (دمقرطة الحياة العامة، مشاركة الفرنسيين في تسيير البلديات، التخطيط الاجتماعي، الإصلاح القضائي، تشجيع الاستثمارات، الحق النقابي). . . ملك يتقدم شعبه بمسافة كبيرة. . . جاء بعد أو قبل الأوان. . . انظر المرجع نفسه ص 57.

(11) المرجع نفسه ص 66.

(12) وهذا ما عبر عنه شعيب: «أقوال تجرح العواطف»، أوراق، ص 67.

(13) عبد الغني أبو العزم: الضريح سيرة ذاتية روائية، مؤسسة الغني للنشر، ط 1، تنمل مراكش، 1994.

مساهمتهم في مواجهة المعمر الفرنسي. ومن ميزة هذا العمل، عكس التاريخ العام، أنه يبين دور حي شعبي في مناهضة الاستعمار الفرنسي، والافتخار بالرموز الشعبية التي أبلت البلاء الحسن في الذود عن حياض الوطن. ومن الأمور التي تثير انتباه الشعري في تأييث وترميم الذاكرة الجماعية لأهل الحي نذكر أساساً ما يلي:

أ - **الاحتجاجات الشعبية:** كان السكان يحتجون بين الفينة والأخرى على المعمر الذي كان يدهم منازلهم للقبض على الوطنيين والبحث عن صورة محمد الخامس والراية المغربية. كانوا كل مساء يجتمعون أمام منازلهم إلى وقت متأخر لتبادل أخبار الوطنيين وتعرّف عدد قتلاهم والمعارك التي شنوها ضد المستعمر.

ب - **الرموز الأسطورية الشعبية:** قتل المعمر عبد الوهاب (أول شهداء حي سيدي بلعباس)، واختطف عبد القادر ابن للأمنية (مالكة الدار الكبيرة). وهذا ما جعلهما يتحولان إلى أسطورتين في المتخيل الشعبي تسج حولهما حكايات تعلي من شأنهما وتثمن دورهما البطولي دفاعاً عن الوطن. وفي السياق نفسه، تستحضر ذاكرة أهل الحي البطل الأسطوري مولاي الحسن كومينة الذي تروى عنه أساطير وحكايات إعجاباً بقدراته الفائقة على رد العدوان بما يملك من قوة جسمانية. "ومما يحكى عنه أنه عرض نفسه لموت محقق عندما رد برجله قنبلة ضخمة كانت ستسقط على جمع غفير من زملائه، فأنقذهم وفقد رجله اليمنى. كما أنه استطاع أن يقذف برجله الاصطناعية فيلقاً عسكرياً وأردى كل أفراد قتلى"<sup>(14)</sup>.

ج - **الرمز الوطني:** تحول الملك محمد الخامس إلى رمز وطني وذاكرة حية في وجدان الشعب المغربي إثر نفيه وإبعاده عن وطنه إلى كورسيكا ثم إلى مدغشقر. ونظراً إلى اشتياق المغاربة إلى عودته إلى وطنه تنويهاً بذكره وجهوده وخصاله وهيبته، فقد بدت لهم صورته في القمر، وأصبح كل واحد يتباهى بأنه يراه بالعين المجردة «راه راه راه، أو شفتيه، راه واضح الألبس الطربوش الوطني»<sup>(15)</sup>.

(14) المرجع نفسه 61.

(15) كان يردد «يسقط سي عمر» في حين أن الناس كانوا يهتفون: «يسقط الاستعمار». ولما رجع =

د - الدور البطولي للطفل: لا يكتفي الطفل بسرد ما عاشه وإنما يبرز مشاركته في الأحداث الوطنية. كان، في البداية، يخلط بين سي عمر والاستعمار<sup>(16)</sup> وهو يردد شعارات منددة بالمعمر ومطالبة باستقلال المغرب؛ لكنه أصبح، فيما بعد، يدرك معنى الكلمات المتداولة في حيه (الوطنية والاستعمار والاستقلال والسجن)، ويلم بمعانيها وأبعادها، ويشارك في الاحتجاجات الشعبية، ويواظب على بيع الرايات التي تخطيطها والدته في ساحة «جامع الفنا»، ويكتشف تدريجاً خبايا الأزقة والأحياء المجاورة.

يركز تاريخ المغرب على وثيقة الاستقلال (11 يناير 1944) التي قدمها حزب الاستقلال مع صفوة من الوطنيين إلى الملك محمد الخامس والمقيم العام للحماية الفرنسية ألفونس جوان Alphonse Juin لحل الأزمة المغربية. في حين يتم تجاهل مذكرات<sup>(17)</sup> وضمناها مذكرة 23 سبتمبر 1947 التي أعدها حزب الاستقلال والشورى للمطالبة، أيضاً، باستقلال المغرب. هذه المذكرة، التي رفعها الحزب أيضاً إلى الملك والمقيم العام، هي عبارة عن تدابير كفيلة بتحقيق مطامح الشعب المغربي وآماله في نيل الحرية والاستقلال.

وبالاحتكام إلى التاريخ يتضح أن حزب الاستقلال ندد بهذه المبادرة التي اعتبرها مضرة للمصلحة الوطنية. ومما حفز على نقدها تكتم حزب الشورى عليها بشهور قبل أن يعرضها أمام الملاء. "فالتكتم عليها، في نظر أحد قياديين الحزب في هذه المرحلة، فتح المجال لمن كانت له مصلحة للإساءة إلى حزب محمد بن حسن الوزاني"<sup>(18)</sup>.

= إلى المنزل وحكى لأبيه ما وقع له، صحح له الشعار وبين له أبعاده ومغايه. «الله يهديك أوليدي الاستعمار، يسقط الاستعمار». الفرنسيين أوليدي، الجنود الأجانب اللي عمرو بلادنا، هاجوج وماجوج» ص10.

(16) المرجع نفسه ص 127.

(17) تم تقديم وثيقة حزب الاستقلال، ثم وثيقة الحزب الوطني في الشمال في 29 فبراير 1944، ثم مذكرة حزب الشورى والاستقلال، ثم عرائض أخرى تضامنية مع الوثيقة الاستقلالية والوثيقة القومية. ومع ذلك تعتبر عريضة حزب الاستقلال هي الوثيقة المركزية. انظر: عبد الإله الغزاوي، وثيقة المطالبة بالاستقلال بين عمق الحدث وحيوية القراءة، دعوة الحق، العدد 403، 2012، ص29.

(18) جامع بيضا " الخلاف بين علال الفاسي ومحمد بن الحسن الوزاني"، مجلة البحث التاريخي، العدد 3، 2005، ص71.

كان علال الفاسي، في هذا الوقت، موجوداً في القاهرة، وتبنى موقفاً مناوئاً لها اعتماداً على ما راج عنها في الصحف دون أن يطلع على مضامينها. وبالنظر إلى وزن الموقعين على وثيقة 11 يناير 1944، وقوة إشعاعها وامتدادها شعبياً، أضحت مركزية وذات شرعية تاريخية؛ وهو ما أهلها لطمس المذكرات الأخرى، ولشغل الحدث المؤسس الذي يحتفي المغاربة به سنوياً لتمجيد بطولات وتضحيات أسلافهم التي أفضت إلى إجلاء المعمر وحصول المغرب على استقلاله.

وحين نطلع على «ثمن الحرية»<sup>(19)</sup> يتضح أن صاحبه، الذي كان عضواً قيادياً في حزب الشورى والاستقلال، يكشف عن ظرفية المذكرة وملاساتها ومحتوياتها. ارتأى الحزب، استناداً إلى واقعيته في العمل السياسي، أن يباشر الحوار مع الإقامة العامة في حين كان حزب الاستقلال يراهن على دعم الهيئات الدولية وفي مقدمتها منظمة الأمم المتحدة للقضية الوطنية المغربية. «والتاريخ.. يذكر كيف كانت تتأثر قضايا مصر وأندونيسيا وفلسطين وغيرها، في أروقة هذه المنظمات الدولية، وأن هذه الشعوب لم تحرر أخيراً إلا باعتمادها على نفسها وعلى قوتها الخاصة»<sup>(20)</sup>.

اشتملت المذكرة على عرض مفصل للأزمة المغربية. وكان الرهان متوقفاً أساساً على إيجاد ديمقراطية حقيقية ينعم بها المغرب في حضن وطن مستقل وفي دائرة ملكية دستورية. ومن بين الوسائل المقترحة لحل الأزمة المغربية، نذكر أساساً: استعمال طريق التفاوض، واتباع مرحلة تتيح للمغاربة تنظيم شؤونهم تنظيمياً حراً، وعقد معاهدة تحالف وصدقة تضمن للمغرب سيادته التامة، وإنشاء مجلس وطني يمثل الرأي العام المغربي، ووضع دستور مغربي جديد على سنن الدساتير الديمقراطية المعتمدة في كثير من الدول الراقية غرباً وشرقاً.

وبعد حوالي شهرين استؤنفت المحادثات والمفاوضات بشأن المذكرة بين وفد الحزب والإقامة العامة. وكان الحزب يطلع الملك على تفاصيل الجلسات، ويستشيره في مختلف القرارات المزمع اتخاذها. لكن المفاوضات تعثرت بسبب إلحاح فرنسا على التماهي في سياستها الاستعمارية وإحكام سيطرتها على المغرب.

(19) عبد الهادي الشرايبي، ثمن الحرية، مطبوعات دار المغرب والترجمة والنشر، 1978.

(20) المرجع نفسه ص 197.



### 3 - إصلاح إعطاب الماضي

مما تقدم يتضح أنه، بالاعتماد على شهادات حية، يمكن أن نعيد النظر في كثير من الحقائق التاريخية، وتقديم تمثيلات مغايرة عنها. وما يهم الشعري، على الخصوص، هو فتح نوافذ على حدث لبيان مدى قدرته على الرواج والتداول بطرائق وأغراض مختلفة. وبتعدد أشكال الحكي تتناسل الحقائق لخدمة مقاصد ومآرب متعددة. ومما يحفز الشعري على دراسة الاضطرابات التي تتخلل حدثاً ما تكريس نسبة الحقيقة، وبيان قابليتها للتجدد بالنظر إلى احتمال ظهور معطيات جديدة لم تكن في الحسبان. وهو ما يقع، بالمثل، في تعامل القضاة مع جريمة معينة. يصدرون حكماً على المشتبه فيه استناداً إلى أدلة وقرائن ملموسة. وبعد مضي أعوام على سجنه تطفو على السطح معطيات جديدة تبرئ المشتبه فيه وتدين شخصاً آخر.

ومن خلال الأمثلة التي سقناها فيما قبل يمكن أن ندلي بالملاحظات الآتية:

أ - يحمل الخطابان التاريخي والإعلامي المسؤولية لفرنسا وحدها، ويغض الطرف عن أخطاء الذات، ويغالي في وصف ما حدث إشادة بالدور البطولي للذات وتقديماً من قيمة الآخر. إنهما يصدران معاً عن «رغبة اجتماعية في التضخيم البطولي لحدث تاريخي»<sup>(21)</sup>. وبقدر ما كانت فرنسا ترد بعنف على مطالب الوطنيين المشروعة كان هؤلاء يصفون بطولات على أفعالهم. ولما يقوم الناس بترويح ما حدث، فهم، بالنظر إلى حماسهم وغيرتهم على وطنهم، يعملون على إضافة عناصر ومحتويات جديدة إليه. وما يهم من هذه الحرب الكلامية، فضلاً عن الرفع من معنويات المغاربة وإحباط همم الخصوم، حماية هوية الذات وصونها من أي خطر يهدد كيانها ومقوماتها.

ب - غالباً ما يغفل المؤرّخ الرموز الشعبية التي ساهمت في المقاومة الوطنية، في حين يكثر للدور الذي اضطلعت به الرموز الوطنية. ومن مزايا أشكال الكتابة عن الذات أنها تبين ما أداه أشخاص عاديون من أدوار بطولية وأسطورية دفاعاً عن وطنهم. وفي هذا الصدد يستحضر عبد الغني أبو العزم في «الضريح» رموزاً

شعبية أبلت البلاء الحسن استشهاده من أجل حرية الوطن وكرامته (مثل عبد الوهاب، وعبد القادر ابن للأمانة، ومولاي الحسن كومينة). وعليه يقع «التوتر الحاد بين المرجعية ومنطق الأحداث»<sup>(22)</sup> أي بين ما وقع فعلاً وبين ما سرد عنه من حكايات وأساطير. وبما أن هوية الذات كانت مهددة، فقد اضطر المغاربة إلى استثمار أي حدث إيجابي درءاً للأخطار التي تحدق بكينونتهم وطويتهم الجماعيتين.

وفي المقابل، لم يطق السارد - الطفل معاينة مشاهد مثيرة وصادمة، هو إقدام الناس على تكسير رؤوس الخونة، وبقر بطونهم، وبتير أطرافهم. «كان منظراً بشعاً جهنمياً، أفقدني القدرة على التفكير والتأمل، كنت مشدوهاً وأنا أشاهد رجالاً يساقون إلى المذابح والنيران مشتعلة في أطرافهم. هكذا عدت إلى المنزل كئيباً، منهار القوى، وقد فقدت شهية الأكل لأيام عديدة، وكلما تذكرت تلك المناظر أصاب بالغيثان»<sup>(23)</sup>. بقي هذا الحدث مستبدلاً بتفكير السارد وعالقاً بذهنه كما لو كان شبحاً مخيفاً. فهو، في الآن نفسه، لا يستسيغ الخيانة الوطنية ولا يجد تعليلاً مقبولاً للانتقام الشعبي من الخونة خارج إطار العدالة.

ج - يعطي التاريخ والإعلام أهمية كبيرة لوثيقة الاستقلال (11 يناير 1944)، في حين يهملان مذكرة 23 سبتمبر 1947. ومن خلال المقارنة بينهما يتضح أنهما يتفقان في المسعى العام (استقلال المغرب وسيادته تحت ظل صاحب الجلالة الملك محمد بن يوسف)، لكنهما يختلفان في الخطة المتبعة للوصول إلى الهدف المنشود. ومما يختلفان فيه اقتراح كل طرف للأسلوب الذي يراه مناسباً لتدبير السياسة الداخلية بعد حصول المغرب على الاستقلال. يعتمد حزب الاستقلال على نظام سياسي شوروي شبيه بما هو متبع في كثير من الدول الإسلامية في الشرق في حين يستند حزب الشورى والاستقلال إلى ملكية ديمقراطية أو دستورية على النحو المعمول به في كثير من الدول الراقية.

#### 4 - جراح الذاكرة واضطراب الهوية

عندما تظهر حقائق جديدة عن حدث يُعتقد أنه طوي إلى الأبد، تتفاجم الجراح بسبب إصدار أحكام جائزة على أبرياء في حين حظي مقترفو الجريمة بالبراءة. ومهما كانت فاعلية جبر الأضرار فهي لا تستطيع أن تضمّد جراحاً أحدثتها أعوام من الحيف والظلم في نفسية البريء. وفي السياق نفسه كيف يمكن أن نقتنع جيلاً عندما يكتشف أن ما تلقاه عن حدث ما هو مجرد خبر زائف وظف لأغراض إيديولوجية معينة. نكون في مثل هذه الأحوال أمام أزمة الذاكرة بسبب حصول تفاوت بين مرجعية الحدث (ما وقع فعلاً) وبين طريقة سرده ورواؤه (ما يحتمل أنه حدث). إن الاستعمال العمومي للتاريخ (هبرماس) يعيد النظر في كثير من المعطيات التاريخية، ويملاً بياضات وفراغات تخللت سرد حدث ما أو عرضه. ولما أعطيت الكلمة إلى رواة آخرين (صحافيين وشهود عيان وكتاب السير الذاتية والمذكرات واليوميات) عاينوا الحدث أو شاركوا فيه، يشتد الجدل حول واقعة معينة، وتتناسل التأويلات بصددها إلى درجة يصعب معها الحسم في مدى صحة رأي أو زيفه. ومن خلال الحالات التي قدمناها، في ما قبل، يمكن أن نلاحظ ما يلي:

1 - أضحّت الذاكرة «أرشيفاً يخترن الجراح الرمزية والجسدية التي تستدعي تضميدها. فما يعد مجدداً وفخراً بالنسبة لطرف يعد خزيّاً وإذلالاً للطرف الآخر. وكل احتفاء بحدث يقابله مقت وازدراء في الجهة الأخرى»<sup>(24)</sup>. كل كاتب، على حدة، يستحضر الجراح الرمزية والجسدية التي أحدثتها المعمر في الذاكرة المغربية، وما زالت موشومة في وجدان المغاربة وهويتهم. ومن بين الجراح التي حفرت أخا ديدها في المخيلة الشعبية نذكر أساساً: استعمار المغرب، ونفي محمد الخامس، وتعذيب الوطنيين وقتلهم، وإصدار الظهير البربري للتفريق بين العرب وإخوانهم البرابرة.

إن الخطاب التاريخي، وفق إرنست لافيس Enrnest Lavis، "يحفز الناشئة على حب الوطن وفهمه"<sup>(25)</sup> وهو ما يساهم، فضلاً عن عوامل أخرى، في تسييس

(24) Paul Ricœur: *la mémoire, l'histoire et l'oubli*, op.cit,p96.

(25) Pierra Nora: «*La politisation de l'histoire*» in *Le nouvel observateur*, Hors série, Haro sur l'histoire, Octobre-Novembre, 2008,6.

التاريخ وجعله أداة لخدمة أغراض إيديولوجية محددة. وإن كان هذا التسييس يحرص على صون الهوية من أية شائبة، وعلى تعزيز الحس الوطني لدى المواطنين؛ فهو، من جهة ثانية، يحول الآخر إلى خصم يجب الاحتياط منه ومحاربه باعتباره خطراً مستديماً على أمن الذات واستقرارها. وإبان الاحتفال بحدث تاريخي يتم الإكبار والتعظيم من شأن الذات في حين يُنتقص من شأن الآخر، ويُحط من قدره بأقذع النعوت والمواصفات.

ومما يميز أشكال الكتابة عن الذات أنها تنتقد الآخر بالقدر الذي توجه فيه اللوم إلى الذات. فما يعتبره الناس ثورة عارمة يعتبر إدريس، بصفته شاهداً على المرحلة، مهزلة. ولما شاهد الطفل في الضريح مشاهد تعذيب الخونة وتكسير رؤوسهم وبقر بطونهم تألم أيما تألم من سوء التصرف إزاءهم. لم يستغ الخيانة لكنه كان يأمل أن يحاكم الخونة محاكمة عادلة.

إن مثل هذه الأحداث، وغيرها كثير، تحفز على إعادة النظر في كثير من المعطيات التاريخية لفهمها على حقيقتها عوض الانسياق وراء تضخيمها بهدف أدلجة الذاكرة أو تطويعها لخدمة أغراض معينة.

2 - تعمل «الذاكرة المستعارة» على ترويح صور مسكوكة عن الذات والآخر على السواء. وإثر تناقلها من جيل إلى آخر تصبح كما لو كانت حقائق ثابتة وراسخة يصعب التشكيك في صحتها أو دحضها بحقائق مغايرة.

من خلال السير الذاتية الثلاث يتضح أن الكتاب يحملون زاداً من الذكريات التاريخية التي توطدت في وجدانهم وذاكراتهم بالقراءة والاحتكاك مع الغير. وهم مجبرون إن أرادوا التواصل مع بني جنسهم والتفاهم معهم أن يتمثلوها ويتداولوها في أحاديثهم. وليس بمقدورهم تغيير المعطيات والتواريخ والأحداث التي أضحت ملكاً مشاعاً بين الناس. وفي السياق نفسه بما أنه يصعب عليهم استحضار بعض ذكريات طفولتهم، فهم يضطرون إلى استعارة نتف منها مما رسخ في خلفياتهم المعرفية أو مما هو متداول بين الناس «فعندما استحضر تلك الذكريات فإنني مضطر إلى الاحتكام إلى ذاكرة الآخرين التي لا تعمل على إتمام ذاكرتي أو تعزيزها وإنما تعتبر المصدر الوحيد لما أريد تكراره»<sup>(26)</sup>.

وإن اضطرت المرء عموماً إلى تكرار واستعارة التمثيلات الشخصية أو التاريخية التي لم يعاينها، ويتعذر عليه استحضارها لبواعث متعددة (الذاكرة الخارجية)، فهو يتمتع بهامش من الحرية لإضفاء مسحات من مشاعره وانفعالاته عليها، وإبراز موقفه الشخصي منها (الذاكرة الداخلية).

3 - «تسخر الذاكرة في خدمة البحث عن الهوية والمطالبة بها»<sup>(27)</sup>. وهذا ما يؤدي إلى الإفراط والتفريط في الذاكرة وذلك بالتركيز على أحداث ونسيان أخرى لبواعث وأغراض متعددة. ومما يدفع إلى تطويع الذاكرة نذكر أساساً ما يلي:

أ - علاقتها المعقدة بالزمن: يلجأ إلى الذاكرة، بصفتها مكوناً ظرفياً للهوية، بالنظر إلى ارتباطها بتقويم الحاضر واستشراف آفاق المستقبل. ويظل السؤال الملح كما يلي: أيمن للهوية أن تظل على حالها رغم تبدل الظروف والأحوال؟

تخضع الهوية، بحكم ديناميتها وهجتها، لسيرورة التحول من البنية إلى التبنّي. وهي، على غرار هذا النحو، شبيهة ببنية ثقافية تناصية تتفاعل مع هويات أخرى «بانسجام حيناً وتنافر حيناً آخر»<sup>(28)</sup>، وتستولد أنماطاً لها الدوام ما أن تظهر إلى الوجود حتى "تطالب بشرعية تسمو على اللحظة، وشرعية عتيقة من نبض الحياة، وهذا السبب هو ما يجعل الحياة دائماً على تعارض كامن مع النمط"<sup>(29)</sup>. ينبغي، في إطار السيرورات الثقافية السريعة، أن يُضفى مزيد من الشرعية والاعتراف على الثقافات واللغات المحلية سعياً إلى تعزيز مقوماتها في إطار هوية وطنية موحدة<sup>(30)</sup>، وحمايتها من سلبات

(27) Paul Ricœur: *la mémoire, l'histoire et l'oubli*, op.cit p38.

(28) إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى ومقالات أخرى، ترجمة نادر ديب، دار الآداب، بيروت ط2، 2007 ص 245.

(29) ما يطلق عليه جورج سيميل السيرورة الثقافية العصرية، انظر، إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ترجمة عبد الكريم محفوظ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2000، ص24.

(30) يميز عبد الكبير الخطيبي بين الهوية الموحدة والهوية الموحدة. الأولى ذات طبيعة ميتافيزيقية واختزالية ترجع العناصر كلها إلى عنصر أساس، ولا تغدو أن تكون العناصر الأخرى، بموجب، فروعاً تصدر عنه. في حين تتيح الثانية للعناصر جميعها حرية التحرك. وعليه «ليست علاقة الوحدة بالتعدد كعلاقة الكل بالأجزاء، وإنما هي كعلاقة الهوية بالاختلاف». عندما نأخذ مثلاً عن الإنسان المغربي، =

- الثقافة العالمية المهينة التي تطمس كل ما هو خصوصي مكرسة تبعية المحيط وامثاله للمركز .
- ب - التصادم مع الغير لكونه يشكل تهديداً للهوية . وهذا ما يدفع الذات إلى الاعتزاز بنفسها لمقاومة الضربات الموجهة إليها من لدن قوى خارجية .
- ج - إرث العنف المؤسس : ما يُحتفى به باسم الأحداث المؤسسة يمثل أحداثاً عنيفة أصبحت، مع مر الزمن، مشروعة بواسطة حق عارض Droit précaire<sup>(31)</sup> . وما يزيد من العنف الرمزي للأحداث هو أنها تُروَّج بوصفها نماذج للحياة وعبراً ودروساً أخلاقية . وفي هذا الصدد نذكر الأعياد الوطنية والرسمية التي تخلد فيها الدول سجلاتها التاريخية ، وتحتفي برموزها التي قدمت تضحيات جسماً لعزة الوطن وسؤدده .
- د - أدلجة الذاكرة: تعتبر الإيديولوجيا عاملاً مقلقاً يتدخل بين المطالبة بالهوية وبين التعبير العمومي للذاكرة<sup>(32)</sup> . وهو عامل يحافظ على الهوية ويكرس امتدادها الزمني ونفوذها الرمزي . وتتم أدلجة الذاكرة بفضل التشكيل الحكائي configuration narrative . وفي هذا الصدد نشير إلى ما يلي :
- يؤدي الدور الانتقائي للسرد إلى إستراتيجية النسيان عوض إستراتيجية التذكر . مما ينجم عنه إغفال أحداث لبواعث متعددة، وفي مقدمتها أدلجة الذاكرة لخدمة أغراض سياسية وعرقية ودينية . وفي هذا الصدد نعاين في العقود الأخيرة " صحوة الذاكرة " لتضميد الجراح الرمزية والجسدية ، وملء ثقب الذاكرة وترميمها وتنقيتها من الشوائب ، ومعاودة النظر في كثير من المعطيات المزيفة التي تشوه تاريخ الشعوب أو الجماعات المستضعفة ومقوماتها الهوياتية (identitaire) .

= نعاين أنه يحمل في أعماق كينونته ماضيه قبل الإسلامي والإسلامي والبربري والعربي والغربي . ولهذا يجب ألا تغفل هذه الهوية المتعددة التي تكون الكائن المغربي . انظر في هذا الصدد، عبد الكبير الخطيبي، نحو فكر مغاير، ترجمة وتقديم عبد السلام بنعبد العالي، منشورات وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر- 2013، ص-ص18-19 .

(31) ibid p99 ;

(32) ibid p99.

- تُستثمر موارد التطويع التي ينتجها السرد على المستوى الإيديولوجي باعتبارها خطاباً تبريرياً للسلطة والسيطرة. وهكذا يمكن للضحية أن يمارس حقه في الشكوى والاحتجاج والمطالبة برد الاعتبار إليه، وأن يستحضر عناصر دون أخرى بهدف إثبات مساعيه ودحض مزاعم الخصوم.

4 - يفضي الإفراط في التذكر إلى الإفراط في النسيان. نضطر أحياناً إلى نسيان أحداث بعينها تفادياً لخدش النرجسية الوطنية. وهو ما يحتم التحكم في الذاكرة وصددها عن استحضار أحداث مغايرة لما يحث عليه السرد الرسمي<sup>(33)</sup> (ما يصطلح عليه بول ريكور بالذاكرة المحظورة *mémoire empêchée*). وقد سعت الأنظمة الشمولية والمستبدة إلى التحكم في زمام الذاكرة لإبعاد ما يحرجه وتعزيز ما يخدم إيديولوجيتها. وقد أوكلت المهمة إلى أطر محسوبة على الحزب أو النظام لقلب الحقائق ومغالطة الرأي العام والتنويه بالمفاخر والأمجاد فقط. إن الوظيفة الانتقائية للسرد تمنح للتطويع فرصاً ووسائل تعزيزاً لإستراتيجية مأكرة تعتمد على النسيان أكثر من التذكر<sup>(34)</sup>.

وغالباً ما كانت هذه الأنظمة تستخدم لفظ «الأجنبي» للتشكيك في خطط المعارضين ونبذهم بالخيانة والعمالة بدعوى أن أيادي أجنبية تحرضهم على الفتن وزعزعة استقرار البلاد. ولما انخرط المغرب في المسار الديمقراطي أنشئت هيئة الإنصاف والمصالحة لطي صفحة الماضي الأليم واستشراف آفاق المستقبل. وممن نجوا من الموت المحقق اضطروا إلى سرد شهاداتهم دفاعاً عن براءتهم، وكشفاً عن ظروف محاكمتهم تعسفاً وظلماً، ودحضاً لأي زعم أو افتراء ينعتهم بأنهم مسيرون من جهات أجنبية.

وبالرجوع إلى المتن المعتمد يمكن ملاحظة ما يلي:

أ - يضيف الهاجس الوطني البطولة على أي عمل فدائي ناسجاً منه أساطير مثيرة.

(33) لا يكمن الشطط في استعمال الذاكرة في الإكثار من الوقائع المتذكّرة فقط وإنما في اختلالها وسوء استخدامها. انظر

Jean-Claude Monod, *l'horrible, l'imprescriptible et l'admirable une relecture de La Mémoire ; l'Histoire, l'oubli de Paul Ricœur*, Esprit, no371, janvier 2011, p 135.

Paul Ricœur : *la mémoire, l'histoire et l'oubli*, op.cit p109.

كان يتخذ هذا الهاجس فيما قبل لحفز المغاربة على مقاومة المعمر صوتاً لهويتهم من الاجتثاث والتفسخ. ويستعمل الآن، في مختلف المناسبات والاحتفالات الرسمية، لتذكيرهم بجراح الذاكرة وحضهم على التلاحم ومواجهة الآخر المحتمل باعتباره يشكل خطراً على هويتهم الجماعية. إن أي طائر يحلق خارج السرب قد يتعرض للنقد الجراح، وخصوصاً في وقت تكون الجماعة محتاجة إلى الالتحام لوجود خطر خارجي يهدد كيانها. وعندما أصدر إدريس الشراسيبي رواية «الماضي البسيط» (1954) اعتبرها الوطنيون رصاصة موجهة ضدهم. لم يستسيغوا، في ظرف شديد الحساسية، أن يعاينوا أن شخصاً من بني جلدتهم يوجه سياط النقد إلى الذات. ولكن فيما بعد، وفي ظروف مغايرة، أصبحت الرواية مستساغة من لدن المغاربة ومبرمجة في المقررات التعليمية.

ب - في المقابل نعاين ما يتعارض مع السرد الرسمي، ويفتح آفاقاً جديدة للكشف عن المغيب والمنسي في الذاكرة والهوية الجماعيتين. وخصوصاً بعدما أعطيت الكلمة لرواة آخرين عاينوا الحدث أو شاركوا فيه. وهو ما أعطاهم الشرعية لحكاياته من وجهة نظرهم للكشف عن الحقيقة من زوايا ومنظورات مغايرة. عاينا شيئاً من هذا القبيل في ما رواه إدريس عن المهزلة الشعبية التي لم تكن في المستوى اللائق للرد على مساعي المعمر، وعدم منحه مزيداً من الفرص لتكريس سياسته الاستيطانية الرامية إلى توسيع الهوة بين الملك والشعب، وبين الحزب وقواعده الشعبية، وبين المدينة والبادية. وفي السياق نفسه يغيب التاريخ الرسمي المذكرة التي صاغها حزب الشورى والاستقلال للمطالبة بعودة الملك الشرعي إلى عرشه وباستقلال المغرب.

يركز السرد الرسمي على الدور البطولي لاستشهاد علال بن عبدالله حرصاً على قتل السلطان الدمية ابن عرفة. وأضحى مثلاً أو رمزاً وطنياً ينبغي الاقتداء به لاسترجاع حرية الوطن وكرامته. وغالباً ما يركز على نيته الوطنية وتغفل حوافزه الذاتية. أليست هناك عوامل ذاتية حرّضت علال بن عبدالله على اتخاذ قرار تنحية ابن عرفة؟ لا يقحم المؤرخ نفسه في مثل هذه المتاهة التي يمكن أن تفضي به إلى حقائق مغايرة. لكن



يمكن أن نخوض في استقصاء جوانبها الداجية اعتماداً على شهادات ممن عاصره ورافقه .

ما يهمننا من إثارة مثل هذه الأسئلة هو فتح آفاق جديدة للتذكر بهدف ملء ثغرات الذاكرة وثقوبها، وإبطال مفعول أدلجتها وتطويعها لمآرب شتى .

## 5 – جروحية اللغة

لا تقل جروحية الجسد خطورة عن جروحية اللغة (vulnérabilité linguistique). ويمكن للجراح الجسدية أن تتماثل للشفاء في حين تظل الجراح النفسية مثخنة إلى الأبد. وهذا ما يعطي اللغة سلطة التأثير في الآخرين وإحداث جراح وصددمات في طويتهم. «وحتى يكون الفعل الإنجازي سعيداً لا ينبغي أن يضطلع به فحسب وإنما يجب أن يحدث الاضطلاع به جملة من التأثيرات»<sup>(35)</sup>. وما يميز، في نظر جوديث باتلر، الأفعال السعيدة من الأفعال التعيسة هو أن الأولى لا تجرح فحسب وإنما تشكل في ذاتها جرحاً مما يجعلها، دون منازع، شكلاً من أشكال التصرف»<sup>(36)</sup>. ولا تكمن فاعلية الفعل الإنجازي في ماهيته، بل في جملة من الشروط الخاصة التي تحدد طقوس السحر الاجتماعي، وفي مقدمتها مميزات المتلفظ ووظيفته الاجتماعية وخصائص المؤسسة التي فوضت إليه أمر التحدث باسمها، ووفرت أيضاً الشروط الخاصة التي تستدعي الإجراءات والصيغ اللغوية المناسبة<sup>(37)</sup>.

إن المؤسسة هي التي تفوض إلى المتكلم النطق باسمها ولسانها، وتمنح ما يقوله الشرعية والفاعلية اللازمتين. وما يصدر عنه من أفعال لغوية خارج نطاقها يعد لغواً وهذراً.

وما يهمننا من إثارة جروحية اللغة بيان ما خلفته المرحلة الاستعمارية من ألفاظ جارحة ما زال مفعولها، بحكم استعمالها وترويجها، قوياً وصادماً في نفسية الذات

Judith Buttlar, *le pouvoir des mots politique du performatif*, traduction par Charlotte Nordmann Edition Amsterdam, 2004, p 43.

ibid p 53.

(36)

Pierre Bourdieu, «*le langage autorisé : les conditions sociales et l'efficacité du discours rituel*» (37) in *Ce que parler veut dire, l'économie des échanges linguistiques*, Fayard, 1982, pp105.

والآخر على السواء. «فما يعد مجدداً وفخراً بالنسبة إلى طرف يعد خزيًا وإذلالاً للطرف الآخر. وكل احتفاء بحدث يقابله مقت وازدراء في الجهة الأخرى»<sup>(38)</sup> وعليه، عندما يحتفي المغاربة بعيد الاستقلال فهم يشيدون بأمجاد أسلافهم وبطولاتهم. ويعتون، في الوقت نفسه، المعمر بالخزي والعار والمهانة. وهو ما يبين أن الجراح، رغم انتهاء المرحلة الاستعمارية، مازالت طرية في الذاكرة الجماعية، تتناقلها الأجيال فيما بينها للتذكير بمرحلة عصيبة من تاريخ المغرب الحديث.

وفي المقابل، عملت عينة من الكتاب الغربيين على ترويح الصورة الأسطورية والإثنوغرافية عن المغرب لتعليل المسعى الاستعماري لتهديب سلوك المغاربة، وإلحاقهم بالركب الحضاري. وقد استعمل هؤلاء الكتاب أقذع المواصفات لنعت عقلية المغاربة وطريقة عيشهم وتفكيرهم<sup>(39)</sup>. في السياق نفسه، روج الإعلام الغربي في العقود الأخيرة صورة الإرهابي عن الإنسان العربي بنوع من التعميم الممنهج سعياً من جهة إلى تكريس الأسطورة Mythification (ترويح أحكام وتمثيلات مغلوطة عن الآخر) المتوارثة عن المرحلة الاستعمارية، وحرصاً من جهة ثانية على التشكيك في مطالبه المشروعة وفي مقدمتها قضية فلسطين.

إن ترويح الخطاب الجراح من هذا الطرف أو ذاك يؤشر على استمرار الصراع بين العرب والغرب لبواعث متعددة، وفي مقدمتها، فضلاً عن المصالح الاقتصادية، النزاعات الاستذكارية Contentieux Mémoires التي ما فتئت تغذي مشاعر الكراهية والحقد تجاه الآخر. ويحفل المتن بكثير من الألفاظ الجارحة حيال المعمر. قد تكون معللة بحكم طبيعة الظرفية التي خلفت ندوباً في أجساد المغاربة ونفسياتهم، ووشمت ذاكرتهم بأبشع مظاهر القسوة والعسف والظلم. إن الأمر يقتضي من الطرفين معاً أن يعاودا النظر في كثير من الصور المسكوكة والاعتداءات اللغوية التي تذر الملح في الجراح، وتنعش مشاعر الكراهية والبغضاء بين البشر.

Paul Ricœur : *la mémoire, l'histoire et l'oubli*. Op.cit 96.

(38)

(39) انظر في هذا الصدد إلى كتاب :

Abdeljalil Lahjomri, *Le Maroc Des Heures Françaises*, 2édition Marsam et Stouky,1999.

صدرت الطبعة الأولى عام 1968 بعنوان :

*L'image du Maroc dans la littérature française de loti à Montherlant*»

وفيما يلي بعض التأمّلات للتخفيف من جروحية اللغة، وتعزيز سبل التواصل والتفاهم بين البشر.

أ - ينبغي للشعوب المتنازعة، أو التي تنازعت في حقبة تاريخية محددة، أن تحسم النزاعات الاستذكارية بإقرار حقيقة ما وقع، وتقديم الاعتذار إن اقتضى الأمر ذلك. وبقدر ما تظل هذه النزاعات والشكوك الاستذكارية تنبعث أحقاد من مراقدها، وتزداد حدتها تفاقماً مع مر السنين.

ب - يجب على الإعلاميين والمربين أن يحرصوا على تنقية الدعامات المعتمدة من الاعتداءات اللغوية والألفاظ الجارحة التي لا تثير غيظ الآخر فقط وإنما تضعه في مرتبة دنيا. وهو ما يغذي لدى الشباب مشاعر الكراهية تجاه الأجنبي عوض أن يتدربوا على الحس النقدي لفهم أحداث الماضي بموضوعية وتجرد ودون انفعال أو تحيز. كما ينبغي للخطابين الإعلامي والتربوي أن ينخرطوا في اللأسطرة الشاملة (Démystification complète) لتصحيح التمثيلات المغلوطة المروجة عن الذات، والحرص على تعزيز كل ما يساهم في تقارب الشعوب وتفاهمها وتواصلها.

ج - إن وجود الخطاب الجارح يثير أسئلة ذات بعد أخلاقي. أي نوع من الخطاب يجب أن يستعمل؟ كيف يمكن أن يمس الخطاب المستعمل كرامة الآخرين؟ ترى جوديث باتلر أن أغلب الملفوظات هي مجرد استشهادات جاهزة يتناقلها الناس فيما بينهم لوصف حالة من الحالات التي تستدعيها سياقات معينة. وفي هذا الصدد لا يتحمل المتكلم مسؤولية ما يصدع به، ولكنه مسؤول فقط عن تكراره وترداده<sup>(40)</sup>. فما يقوله مضمّن في لغة تسبقه وتتجاوزها، أي في لغة تنهض تاريخيتها على إدماج الماضي في الحاضر<sup>(41)</sup>.

وهو ما يبين أن سيرورة إصلاح اللغة تحتاج إلى وقت طويل حتى يتمكن الفرد من استبدال صيغ لغوية بأخرى أكثر تهدياً وتأدباً. وهو أمر رهين بإصلاح المجتمع وتلطيف العلاقات الدولية حتى يسود الوثام والعدل عوض الظلم

Judith Buttlar, *le pouvoir des mots politique du performatif*, op.cit p59.

(40)

ibid p 59.

(41)

والاستبداد. وإن كنا، فيما سبق، قدر ركزنا على دور المربي والإعلامي فإنه يجب، في المنحى نفسه، أن نكثر لدور اللساني لتقديم خبرته بهدف ديمقراطية التعدد اللغوي والثقافي وتهذيب الصيغ اللغوية (المبادئ التبادلية للتأديب والتهذيب). وكل الجهود المبذولة من هذا الطرف أو ذاك رهينة بإرادة سياسية لطبي صفحة الماضي الأليم، وتثبيت نظام سياسي ديمقراطي يضمن للفرد كرامته في إطار التعدد اللغوي والثقافي والاختلاف الاجتماعي والسياسي.

د - تستتبع الديمقراطية اللغوية الحرص على عدم اختلال موازين القوى بين الطرفين المتصارعين أو بين الأطراف المتصارعة. إن الصراع بين الأنا والآخر يتجسد على أرضيات مختلفة وفي مقدمتها الأرضية اللغوية والثقافية. لا يفرض المتفوق سيطرته على الآخر على المستويين اللغوي والثقافي فحسب وإنما يناصر العداء لهويته بهدف استئصال مقوماتها وإبطال مفعولها. وفي خضم هذا الصراع الذي يحاول كل طرف صون هويته ودعمها تتعزز أكثر الفاعلية السحرية للكلمات. يستثمر القوي كل ما يجرح نرجسية الآخر تمهيداً للإجهاد عليه. وهو ما يعطي الضعيف الحق في أداء دور الضحية للاحتجاج والمطالبة بمطالبه المشروعة. أن يعلن مثلاً «الجهاد في الآخر» فإنما يقصد به إيصال رسالة مفادها الدعوة إلى فعل الجهاد. إن الإعلان هو فعل إنجازي يسعى إلى التأثير في الآخر وحضه على القيام بالعمل المنشود.

وكثيراً ما نجد مثل هذه هذه الملفوظات مبطنة في الخطاب ليس لإشاعة مشاعر الكراهية تجاه الآخر فحسب وإنما حفز المخاطب المفترض على إنجاز عمل يجسد الكراهية بالعيان. وهو ما يقتضي إثارة نقاش عمومي لنقد هذه الخطابات التطويعية التي تتلاعب بمشاعر الآخرين، وتحرض على العنف بطريقة صريحة أو مضمرة. وما يحتم، أيضاً، تأهيل المواطنين بالمهارات المناسبة حتى يكونوا على بينة من أساليب التطويق والمغالطة، ويتوفروا على القدرات المطلوبة لإبطال مفعولها السحري في نفوسهم وأحياناً تجد الذات نفسها مستلبة داخل اللغة أو بمعنى آخر داخل كلمات مرسله من جهة ما<sup>(42)</sup>. ويمارس الكلام، في مثل هذه الحالات، سلطة لغوية ذات

صبغة مؤسسية على من يحمله<sup>(43)</sup> ويردده. وعليه فإن الخطاب هو الذي يدشن الذات ويتحكم في رقابها سواء وعت ذلك أو لم تعه. وفي هذا السياق يمكن أن نستحضر ترداد كلمة إسلاموية لوصف مدى مغالاة وتشدد المسلم بالدين الإسلامي. في حين لا ينعت المتطرف في الدين اليهودي والمسيحي على التوالي باليهودوي Judaïste والمسيحيوي Christianiste. وما أكثر الأمثلة التي تثبت مدى مغالاة اليهود والمسيحيين في معتقداتهم إلى حد ممارسة العنف ضد من يخالفهم الرأي<sup>(44)</sup>. إن المطلوب هو توخي الدقة في صوغ المفاهيم وترويجها حتى لا تثير البلبلة وتذكي فتيل النزاعات داخل المجتمع، وتوعية المواطن بالمفاهيم المضللة التي «تبين أن الصدمة تعيش في اللغة وتنتقل بواسطتها»<sup>(45)</sup>. وهو ما يدعم تبعية الذات للآخر ويكرس سلطتها عليها.

## خاتمة

1 - ما حفزنا على إثارة الإختلالات السردية هو «إسناد عمل الذاكرة إلى أشخاص مسؤولين عما يحكونه»<sup>(46)</sup> سعياً إلى بيان مدى صحة حدث ما من أفواه من عاينوه أو شاركوا فيه. يكمن هنا رهان الحقيقة الذي يحرم منه المؤرخون وعلماء الاجتماع بحكم عنايتهم بظواهر التردد أو التنوع<sup>(47)</sup>. لا يخلو عمل الشاهد من الشبهة بدعوى لجوئه أحياناً إلى المغالطة والخداع بهدف إخفاء الحقيقة أو إضفاء البطولة على حدث أو تفادي ذكر أحداث بعينها. وهذا ما يستدعي توسيع مجال شعرية الذاكرة حتى تستوعب مختلف الأجناس ذات الصبغة الاستراتيجية والاستذكارية بهدف فهم ما حدث بواسطة دعابات وشهادات متنوعة. وما يهم، في مثل هذه الحالة، اتخاذ مسافة من السرد الرسمي لمحاولة فهم حدث ما بتجرد وموضوعية، والتمرد على الذاكرة

Ibid p63. (43)

بنسالم حميش، "عن ترميغ اسم الاسلام في الأوحال"، جريدة المساء، العدد 1986، الثلاثاء 12-02-2013، ص 8. (44)

ibid p71. (45)

Jean-Louis Jeannelle: *La poétique de la mémoire selon Susan Suleiman*, op.cit p853. (46)

Ibid p 853. (47)

المكرهه التي تفرض سرداً معيناً على الناس وتجبرهم على تردادها وترويجه . وهذا ما يحول دون «الوصول إلى الكنوز المخبأة في الذاكرة»<sup>(48)</sup> .

2 - نستنتج من خلال مختلف أصناف الشطط في استعمال الذاكرة أن الفرد يتلقى أحداثاً جاهزة ومعطيات مسكوكة . وهو ما يحرضه على ترويح صور مغلوطة عن الآخر، ونعته بأبشع المواصفات وأقذعها دون أن يتمكن من اتخاذ المسافة اللازمة مع ما يحكيه لفهمه على حقيقته وسجيته . ويعمل الإعلام والمدرسة على ترسيخ السرد المعياري بهدف إذكاء الحماسة الوطنية في أفئدة الناشئة . وهو ما تكون له غالباً نتائج معكوسة . فبقدر ما يزداد الولاء الأعمى للوطن تزداد مشاعر الكراهية تجاه الآخر . وهو ما يتطلب، كما أكدنا سابقاً، وعي هذه الظاهرة وإيلاءها العناية المستحقة سعياً إلى تضميد الجراح الحقيقية والرمزية، وتجفيف منابع الألم، وحل النزاعات الاستذكارية حتى تفهم الأجيال الصاعدة حقيقة ما وقع دون مزايدة أو تطويع أو تمويه أي الاضطلاع بكل المبادرات البناءة لطى صفحة الماضي الأليم والتوجه نحو المستقبل الزاهر . ولا يكفي، في هذا الصدد، المراهنة على النسيان المؤسسي (النسيان القانوني المحدود) وإنما ينبغي السعي إلى إحداث مصالحة تاريخية مسندة ببلاغة الإطفاء (أن نكتب لإطفاء ما وقع عوض أن نخزنه في الأرشيف<sup>(49)</sup>) ونسيان أبدي (عدم تذكر جراح الماضي وآلامه).

3 - عمقت المرحلة الاستعمارية الجراح الجسدية والرمزية . . وما زال كثير من المغاربة يعانون الندوب التي خلفتها الحروب في أجسادهم وأودت بأرواح كثير من أسلافهم، فهم مازالوا - في قرارة أنفسهم - يتألمون مما يتعرضون له من إهانات بسبب الاعتداءات اللغوية . وما يغذي هذه الجراح تضمنن اللغة المتداوية كثيراً من الألفاظ الجارحة والصادمة التي توحى بكراهية الآخر ونبذه واستصغاره، وتحرض على استعمال العنف ضده انتقاماً منه ودرءاً للأخطار التي يمكن أن تصدر عنه في أي وقت . ويعتمد الإعلام على جروحية اللغة

Paul Ricœur: *la mémoire, l'histoire et l'oubli*. Op.cit 575.

(48)

ibid p 589.

(49)

لبعث أحقاد من مراقدها، وترويح صور مشوهة عن الآخر. وهذا ما يقتضي الانتباه إلى هذه الظاهرة لتلطيف الأجواء بين الشعوب، ودعم كل ما يعزز تحاورها وتفاهمها وتعاونها وتوصلها.

4 - حين تسخر الذاكرة في خدمة البحث عن الهوية والمطالبة بها، تؤدي إلى الإفراط والتفريط بالتركيز على أحداث معينة ونسيان أخرى لبواعث معينة. إن مراهنه الشعوب على هويتها يقوي لديها الاعتزاز بذاتها، ويحفزها على الانغلاق وقطع الصلة بالآخرين، وعدم الاعتراف بحقهم في الاختلاف والمغايرة. وهذا ما ينعش، في نظر كلود لفي شتراوس، المركزية الإثنية ethnocentrisme التي توهم أن الإنسانية تتوقف عند حدود القبيلة والمجموعة اللغوية وما عداها فهو عين الرداءة والوحشية والفضاعة<sup>(50)</sup>، وما يزيد من حدة العنف الرمزي للأحداث الماضية كونها تُروّج كما لو كانت نماذج للحياة وعبراً ودروساً أخلاقية (ما يصطلح عليه بأدلجة الذاكرة). إن الشعوب جميعها مطالبة اليوم بإقامة مصالحه مع تاريخها وذاتها ومع غيرها تفادياً لكل أشكال التصادم التي تحفر جراحاً غائرة في المخيلة الشعبية، وسعيّاً إلى توفير شروط السلم المستدام وثقافته في المجتمع الدولي.

5 - تخلى المثقف عن سلطته الأخلاقية في مقابل ما يسميه جوليان بندا في كتابه «خيانة المثقفين» بـ «تنظيم المشاعر الجماعية الجارفة»<sup>(51)</sup>. وهو ما يجعله منخرطاً في «تكريس السرد الرسمي»، ومنعشا الدعاوى العاطفية والسلوك العدواني القومي والمصالح الطبقية. بالجملة إنه يستند إلى كل ما يساهم في انغلاق الهوية (أكانت تهم طائفة أم جماعة أم شعباً) وصراعها المحتدم مع الهويات المجاورة. وهذا ما حفز إدوارد سعيد على تبني مفهوم المثقف العضوي عند أنطونيو غرامشي لارتباطه بالمجتمع على نحو فعال، وقدرته على التحرك والتجدد باستمرار، واضطلاعه بمسؤوليته على أحسن وجه دفاعاً عن المبادئ العادلة.

(50) Jean -Marie Benoist, «Facette de l'identité» in l'identité, Presse Universitaire de France, 1977, p14.

(51) انظر إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ترجمة محمد عناني، منشورات رؤية، ط1، 2006، ص37.

وهو يقوم، في الاتجاه نفسه، بقول الحقيقة غير مكترث لاستبداد السلطة أو إغرائها. يمكن أن تفضي جهوده إلى إمطة الكشف عن كثير من الحقائق المزيفة أو المنسية لبواعث متعددة. وهو ما يساهم في إعادة الاعتبار إلى هويات مضطهدة، وحفزها على إثارة " مطالبها الهوياتية " ليس في اتجاه الانفصال والتفكك وإنما في اتجاه الوحدة التي تضمن التعدد اللغوي والتنوع الثقافي على أسس ديمقراطية. وعوض تكريس النموذج اليعقوبي الفرنسي أو النموذج الألماني الروماني (سياسة تذويب الفروق الثقافية واللغوية واستيعابها) ينبغي تبني «سياسة تعدد ثقافي (multiculturalism)» من شأنها أن تؤدي إلى «ضرورة إعادة طرح مفاهيم مثل الدسترة والدمقرطة وحقوق الإنسان، وذلك في إطار ديمقراطيات سياسية جديدة هي عبارة عن «مجرات وطنية (postnationl constellations)» كما ورد لدى هابرماس<sup>(52)</sup>.

(52) عبد القادر الفاسي الفهري، لغة الهوية والتعلم بين السياسة والاقتصاد نموذج تماسكي تنوعي وتعددي، مجلة تبين، العدد1، 2012، ص48.





**نبيهُ الأسيوطيِّ .. وقصديَّةُ  
البحثِ عنِ الهويَّةِ في شعرهِ**

**أ. د. محمود علي عبد المعطي**

**أستاذُ الأدبِ العربيِّ**

**كليةُ الآدابِ - جامعةُ أسيوط،**

**كليةُ اللُّغةِ العربيَّةِ - جامعةُ أمِّ القريِّ**



## مُقدِّمة

درجتِ العادةُ أن يلهتَ الباحثونَ والدارسونَ خلفَ الأسماءِ اللَّامعةِ ؛ لأنه من المفترض أن ذوي هذه الأسماءِ يُقدِّمونَ مادةً جيِّدةً تقبلُ قراءاتٍ متنوعَةً ما بين تفسيريةٍ وحرفيةٍ وجماليةٍ وغير ذلك، بل إنَّ القارئَ نفسه قد ارتبطَ بهذه الأسماءِ، وأصبح يثقُ بها، وهو مستعدُّ لأن يتقبَّلَ نتاجها دون أن ينتظرَ منها بالضرورةَ مادةً تكونُ هي الأجدُ والأكثرُ قيمةً، وهذا صحيحٌ إلى حدِّ كبيرٍ، فقد يحتلُّ شاعرٌ من ذوي الأسماءِ اللَّامعةِ مكانةً متميِّزةً لدى الباحثينَ والدارسينَ ؛ لأنَّ كاريزماه الشخصيةً تبدو أقوى من موهبته الشعريَّة، ولاسيَّما أنَّ الشهرةَ الواسعةَ تُضفي على «الكاريزما» سحرًا قويًّا فعلاً.

لكنَّ الباحثَ في هذا البحثِ أثرَ التعاملِ مع المادَّةِ لا مع الأسماءِ، فلم يكن اسمُ الشَّاعرِ هوَ جوازُ المرورِ إلى الصِّدْارةِ بل اختارَ " قصديَّةَ البحثِ عن الهويَّةِ " لشاعرٍ غيرِ معروفٍ ؛ لكي يَصْهَرُهُ في بوتقةِ العائلةِ الشعريَّةِ تاركاً لشعره مهمةَ إبرازِ بطاقةِ هويَّتهِ. هذا الشَّاعرُ هوَ: نبيهُ الأسيوطي<sup>(1)</sup>، الذي يجمعُ في شعره بين الأصالةِ والمعاصرةِ، وقد صدرَ له ثلاثة دُواوينَ هيَ: «جرحُ ألمِّ بأمّتي»، «الإهامُ وفتون»، «تراثيلُ قلبٍ»، وله تحتَ الطَّبْعِ ديوانُ «شدو البراعم»، وأربعُ مسرحياتٍ من ذاتِ الفصلِ الواحدِ «كتابٌ»، ويضمُّ ديوانه الأوَّلُ " جرحُ ألمِّ بأمّتي " طائفةً متميِّزةً من

(1) هو: نعتي عبد الله عليّ، المشهور بـ " نبيه الأسيوطي "، وُلِدَ في عام 1938م، بقرية شلش، مركز ديروط، محافظة أسيوط، تخرَّجَ في مدرسةِ دارِ المعلمينَ عام 1959م، ثمَّ حصلَ على ليسانسِ الآدابِ في اللُّغةِ العربيَّةِ عام 1977م من كُليَّةِ الآدابِ، جامعة المنيا، تدرَّجَ في وظائفِ التَّدريسِ حتَّى عملَ مديراً لمدرسةِ الثَّانويَّةِ بَناتِ بديروط، ونُشِرَتْ لَهُ قصائدُ كثيرةٌ بجريدةِ السِّياسةِ الكويبيَّةِ والصُّحفِ المصريَّةِ.

القصائد والأناشيد التي تدور حول الوطنية، والقومية العربية والإسلامية، والشكوى، وتبلغ ثلاثين قصيدة ومقطعة، ويحوي ديوانه الثاني «إلهام وفتون»، خمسا وثلاثين قصيدة ومقطعة، تدور حول أغراض الغزل، والشعر الإخواني، من عتاب وشوق وشكر وشكوى، والمساجلات الشعرية، والرثاء، والرحلات، بيد أن الغزل هو الطابع الغالب على هذا الديوان، ويشمل ديوانه الثالث " تراتيل قلب " ثلاثا وثلاثين قصيدة ومقطعة، تدور في فلك الشعر الإسلامي، والوطني، وشعر المناسبات، والشكوى والحنين، وكذا الرثاء.

وهذه الدواوين الثلاثة بما يتلاحق فيها من أغراض شعرية متنوعة، تبين أن الشاعر قد تلاقى نطاقه الذاتي مع نطاقه الموضوعي، ولا أعني بالشعر الموضوعي القصيدة الشعرية أو الدراما الشعرية فقط، ولكن كل شعر يقوله الشاعر وتجرد منه مشاعره الخاصة، ونبه الأسيوطي شاعر ليس بشعره فقط، وإنما برقته ولطافته وتذوقه للجمال، ولين عبارته، ويبدو لنا من دواوينه أن حياته سلسلة من التفاؤل الموصول، وكأن قواه قد جمعت في حواسه التي تنشأ البهجة والمتعة على الرغم مما يعترضها من جروح وآلام إن هذا الشاعر - كما أعرفه - وكما عبر عن نفسه في قصيدته " سريرة شاعر " يتحلى بصفات كريمة، ويتسم بروح المحبة للناس جميعاً؛ المحبة التي ملكت عليه كل جوارحه وجعلته يحب الصديق ولو جفاه ويصفح عن المسيء. إنه يعشق الدين والوطن والشعر، ويجاهد الغي والباطل في إباء وحزم؛ إذ يقول<sup>(2)</sup>: (بحر الوافر)

فَلِلدِّينِ الْمُفْضَلِ كُلِّ شَيْءٍ	وَلِلْوَطَنِ الْحَبِيبِ تَهُونُ نَفْسِي
صَدُوقٌ لِلصَّدِيقِ وَلَوْ جَفَانِي	وَأُضْفَحُ مَا أَسَاءَ بغيرِ دَسِّ
أُجَاهِدُ كُلَّ غِيٍّ فِي إِبَاءِ	وَأُضْبِحُ بَيْنَ أَشْعَارِي وَأُمْسِ
وَرَأْسِ الْأَمْرِ عِنْدِي كُلِّ فِعْلٍ	جَمِيلٍ فِي الْوَرَى وَلَايِي جُنْسِ

وتتصف أشعاره بالعدوبة واللطف والسلاسة أكثر مما تتسم بالتأمل والعمق والجزالة، وتكاد تخلو من الكلمات المهجورة أو الوعرة، وتبتعد عن التعقيد والإبهام، وفيها نجد التجارب الشعورية الكاملة والصورة الصادقة، وأصداء أمانة لحفقات قلب

(2) نبه الأسيوطي: ديوان «جرح ألم بأمتي»، ص 12.

الشاعر، وترجمانا لعواطفه وأحاسيسه؛ ذلك لأن أشعاره أصيلة لم تصدُر عن صناعة وتكلف، ومهارة الشاعر أن يقول ما يتبعه في سهولة ويسر سواء أكان ذلك بالتحليل أم بالتصوير الواضح المعالم والخطوط، ولا يخلو شعر نبيه الأسيوطي من كل هذا، وإن كنا نجد لألفاظه بعض التكرار في قصائده، بل في القصيدة الواحدة، وربما يرجع هذا إلى أن معجمه الشعري صغير إلى حد ما، «والمعجم الشعري الكبير يُثري الشعر، ويفتح آفاق القصيدة، ويعمل على إيضاح المعاني، ويحول ما أمكن دون تكرار الألفاظ والقوافي، ويجعل التعبير أكثر قدرة على التأثير، ولا شك أن دياجة القصيدة مستندة في بعض عناصرها إلى المعجم الوافر، فضلاً عن أنه يعمل على تجميل القصيدة دون تكلف، وتطولها دون ترهل، فكثير من الصور والمعاني تبقى في الصدر حائرة بعد أن يفرغ الشاعر من قصيدته، والمعجم المحدود أحد أسباب ذلك»<sup>(3)</sup>.

إننا لسنا بصدد الوقوف أمام المنجز الشعري للشاعر نبيه الأسيوطي، وإنما الهدف الذي نرمي إليه هو التقيب بين أعمال الشاعر عن رؤيته المقاومة، وكيف صاغها شعراً؟. لقد كانت القصيدة «الإرادة» متوافرة عنده، وهي أولى لبنات البناء المقاوم، بلا افتعال أو ادعاء، ولعل اختياراته في ذاتها من التوجهات الواعية لما يريد. لا شك أن هناك إرادة ثم وعياً بما يريد، حيث حدد هدفه، لكن كيف حقق الشعر مقصده؟، ومن هنا كان سؤال الهوية الذي ما يزال ماثلاً ومسيطرًا على تفكير الإنسان العربي والإسلامي على اختلاف تعليمه وثقافته!! «وثيمة الهوية هي المجموع الجمالي لجميع اللحظات في حياة المرء، كما أنها - في الوقت نفسه - المبدأ الذي يخلق تلك اللحظات على أنها حالات متميزة ذات معنى»<sup>(4)</sup>، وتقوم هذه الهوية بوظيفة المثال الشخصي الفريد، وهي تشبه البنية العميقة للشخصية التي يعبر عنها في كل فكرة أو فعل أو إدراك، وهي ليست تركيباً ثابتاً، بل كل يتطور تطوراً مستمراً؛ يأخذ هذا الكل الواقع الخارجي ويعيد تنظيمه طبقاً لبنية الفرد النفسية الفريدة، فثيمة الهوية تصوغ التجربة في صورتها الخاصة، وتمر في الوقت نفسه بتغييرات استجابة تلك التجربة<sup>(5)</sup>؛

(3) أحمد حسين الطماوي، مقال: «من إرهاصات الحب الأولى إلى عرائس الشعر في تجربة الدبلوماسي أحمد عبد المجيد»، مجلة الشعر، العدد (106)، ربيع 1423هـ، أبريل 2002م، ص 106.

(4) وليم راي: المعنى الأدبي من الظاهرية إلى التفكيكية، ص 81.

(5) نفسه، ص 78.

إذ الشاعر - هنا - يرتبط بالعالم كما يرتبط بقصديته، فيستخدم واقعه المحسوس مادةً جوهريةً لإعادة خلق نفسه؛ أي صنع نسخة أخرى من هويته الفريدة الثابتة. ونحن لا نتصور الهوية نمطاً واحداً يسير عبر ممرٍ فكريٍّ واحدٍ، بل أنماطاً متحركةً ومتداخلةً، ومن هنا فإن هذه الدراسة تطمح إلى المساهمة برؤية جديدة في فهم ما نريد أن نطلق عليه - هنا - قصديّة البحث عن الهوية، عبر عدّة محاور تتعلق بالخصوصية والحفاظ على الهوية، هي:

- (1) الوطن وقصديّة البحث عن الهوية.
  - (2) العروبة والإسلام وقصديّة البحث عن الهوية.
  - (3) القيم العليا وقصديّة البحث عن الهوية.
  - (4) اللغة العربيّة وقصديّة البحث عن الهوية.
  - (5) الشعر العمودي وقصديّة البحث عن الهوية.
  - (6) الفكاهة والدعابة وقصديّة البحث عن الهوية.
- والله من وراء القصد، ،

## (1)

### الوطن وقصديّة البحث عن الهوية

إنّ الوطن في المطلق، ليس مجرد رقعة مكانية يعيش فيها الإنسان حياته، ولكنه إحساس بالأمن والاستقرار، وإحساس عميق بأحقية فردية مشاركة المجموع الذي يعيش في البيئة نفسها، وينتمي إلى الجنسية عينها. إنه أرض وشعب<sup>(6)</sup>، ويصبح المضمون الوطني من هذا المفهوم للوطن، هو المضمون الذي يتناول الوطن بهمومه السياسيّة وقضاياها وأحداثه كافة. كما أنّ «الوطنية روح تتمثل في حبّ الوطن، والافتنان به، والفناء فيه، والعمل له، والدود عنه، والحفاظ عليه، تسري في النفوس فتحبب إليها البذل والفداء، والتّضحية والإيثار، وترتفع بها إلى مصافّ الأبرار ومراتب الأبطال

(6) إبراهيم علان: الشعر الفلسطيني تحت الاحتلال، ص 22.

حين يحزب الوطن الضّر، ويحيق به الشّر، فسترخص الدّم الزكيّ يروّي ثراه الحبيب، وتستعذب الشهادة رضيّة قريرة العين في غير من ولا خيلاء<sup>(7)</sup>.

والإنسان بحاجة إلى وطنه؛ لأنّه يحتضنه ويحتضن آماله ومشاعره ويحقّق شخصيته، بل إنّ الوطن بالنسبة إليه أكثر من ذلك. إنّه الماء والهواء، التاريخ والهوية، ولعلّ أهمّ مبرر واقعي للمعاني التي وردت في غناء الشاعر، نبيه الأسيوطي، للأرض والوطن هو قرويّته وانتماؤه إلى الريف، فكون الشاعر ابناً للقرية يجعله يطلّع عن قرب على التفاعل بين الأرض والإنسان وعلى العطاء المتبادل بينهما.

إنّ الإنسان يعمل في الأرض حرانته وزراعة وتعشياً بعرقه وجهده ويضع منها كلّ ما حبت الطبيعة سواعده من قوّة، أمّا الأرض فتعطيه في المقابل الحبّ والثمر والخير العميم، وثمة مبرر آخر هو المبرر التاريخي يرجع إلى أنّ أبناء حضارة سبعة آلاف سنة، ولذا فقد اكتسبت العلاقة بين الشاعر ووطنه كلّ هذه الصفات؛ صفات الصمود والحبّ والتعلّق؛ لأنّها لم تكن علاقة عابرة أو بنت سنوات معدودة، ولكنها اكتسبت قوتها وصلابتها عبر زمن طويل وأجيال كثيرة متعاقبة، إنّها بنت قرون متعدّدة، حيث عاش الإنسان يرتوي من ماء نيله، ويأكل من خيرات أرضه المجبولة بعرقه، وهذه حقيقة تاريخية وعاشها شاعرنا، ومارس وعيه بتأكيد هويّة وطنه شعراً، كما أنّ حبّ الوطن دليل على الوفاء، ويصدر عن صاحب كلّ طبع أصيل وذوق سليم ونفس كريمة؛ ففي قصيدته «وفاء وولاء» يشدو الشاعر بحبّ «مصر» التي هي غنوة في فمه، ونبع الحنان كالأمّ الرؤوم، ودرّة الشرق الفريدة، ودار السّلام والأمان، ويعتزّ بشعبها العريق الذي يصون الزّمام، ولا يقبل الذلّ، بل يجير المضام ولو حداً به الأمر للموت الزّوام، فيقول<sup>(8)</sup>: (بحر المتقارب)

أَيَا مِصْرِيَا غِنْوَةٌ فِي فَمِي      بِحُبِّكَ أَشْدُو وَلَمْ أَكْتَمِ

عَلَى كُلِّ دَرْبٍ لِعَيْنِي سَنَا      وَلَوْ أَظْلَمَ الْكُونُ لَمْ تَظْلِمِي

لَا حُبَّ دُونِكَ فِي خَاطِرِي

وَنُورَ الْعُيُونِ سِوَاكَ عَمِي

(7) د. عمر الدسوقي: دراسات أدبية، 1 / 119.

(8) نبيه الأسيوطي: ديوان «جرح ألمّ بأمتي»، ص 69، 70.



هَوَاكِ لِقَلْبِ ضَنَاةِ الْجَوَى      حَنَا نٌ يُدْفَقُ فِي دَاخِلِي  
تَمُدِّينَ بِالْخَيْرِ كُلِّ الْأَنَامِ      وَتَأْسِينِ جُرْحِ الْأَخِ الْمُبْتَلَى  
تَفِيضِينَ حُبًّا مَلَا مُهْجَتِي  
يَصُبُّ الْفُؤَادُ بِهِ فِي دَمِي  
عَهْدِنَاكِ أُمَّالَنَا أَوْ أَبَا      وَهَذَا نِ أَعْلَى هَوَى فِي الدُّنَا  
وَشَمْسًا تُضِيئُ وَلَنْ تَغْرُبَا      مَدَى الدَّهْرِ مَا نَاءَ أَوْ قَدْ دَنَا  
لِكَ الْمَجْدِ وَالْخُلْدِ سِيرِي بِنَا  
وَهَذِي النَّفْسُ فِدَى فَا سَلِمِي  
أَيَا دُرَّةَ الشَّرْقِ دَارَ السَّلَامِ      وَيَا حُبَّ شَعْبِ غَيُورِ هُمَامِ  
عَرِيقِ مَهَيْبِ يَصُونُ الزَّمَامِ      قَوِي كَرِيمِ يُجِيرُ الْمُضَامِ  
وَلَمْ يَقْبَلِ الصَّيْمَ مَهْمَا حَدَا  
بِهِ الْأَمْرُ لِلْمَوْتِ لَمْ يُحْجِمِ  
بِلَادِي إِلَيْكَ بِكُلِّ الْوَلَاءِ      تَحِيَّةَ أَبْنَائِكَ الْأَوْفِيَاءِ  
مُنَى النَّفْسِ أَنْتِ وَأَنْتِ الْهَوَى      فَلَا عَيْشَ دُونَكَ كَيْفَ الْبَقَاءِ  
غَرَسْتِ بِنَا الْحُبَّ حَتَّى نَمَا  
فَدَيْنَاكِ أُمَّ الدُّنَا فَا سَلِمِ

وَمِنَ الْمَلَا حِظِ أَنَّ الشَّاعَرَ قَدْ لَجَأَ إِلَى النَّظْمِ فِي الشَّكْلِ الْمَقْطَعِيِّ، مُتَأَثِّرًا بِطَرِيقَةِ  
الْمَوْشَّحَاتِ، غَيْرَ أَنَّ هُنَاكَ تَنْوِيعًا دَاخِلَ كُلِّ مَقْطَعٍ بِمَا يُنَاسِبُ تَجْرِبَةَ الشَّاعِرِ، وَفِي  
قَصِيدَةٍ أُخْرَى، بِعَنْوَانِ «بُ الْوَطَنِ» نَلْحِظُ أَنَّ الشَّاعَرَ قَدْ نَظَمَهَا عَلَى نِظَامِ الْمُخَمَّسَاتِ،  
وَهِيَ قَوْلُهُ<sup>(9)</sup> : (مَجْزُوءٌ بِحَرِ الْوَافِرِ)

دِيَارَ الْمَجْدِ يَا وَطَنِي      وَمَهْدَ الْعِلْمِ وَالْفِطْنِ

(9) نبيه الأسيوطي: ديوان «جرح ألم بأمتي»، ص 74.

لِحُبِّكَ أَزْتَدِي كَفَنِي وَأَلْقَى الْمَوْتَ فِي الْحَقِّ  
 فِدَاً وَالنَّفْسُ تَفْتَخِرُ  
 حَنَانِكَ فِي دَمِي يَجْرِي وَحُبُّكَ فِي فَمِي شِعْرِي  
 أُرَدُّهُ مَدَى عُمُرِي فَحُوراً غَايَةَ الْفَخْرِ  
 وَيُنْشِدُ بَعْدِي الدَّهْرُ  
 رَوَيْتُ بِمَائِكَ الْعَذْبَ نَعِمْتُ بِتُرْبِكَ الْخَضْبَ  
 عَلَيَّ بُعْدِ عَلَيَّ قُرْبَ يَفِيضُ الْقَلْبُ بِالْحُبِّ  
 أَحِنُّ إِلَيْكَ أَفْتَقِرُ  
 أَصُونُ الْعَهْدَ وَالْقَسَمَا عَلَيَّ حُبٌّ وَلَوْ قَصَمَا  
 وَأَزُوي بِالدمِ الْعَلَمَا لِتَمْضِي لِلْعَلَا قُدَمَا  
 يُكَلِّلُ هَامَكِ النَّصْرُ

فهذه القصيدة تُعدُّ مخمسةً، والمخمسةُ أحد الأشكال المُحدثة في القافية في الشعر العربي التي ظهرت منذ القرن الثاني الهجري بعيد استقرار ضوابط الشعر المأخوذة من الشعر القديم، وهي عبارة عن مقطوعة شعريّة تُقسّم إلى فقراتٍ أو وحداتٍ من خمسة أشطر، تلتزم قافية الشطر الخامس في كلِّ مقطوعة مع حرّية تغيير الأشطر الأربعة الأولى<sup>(10)</sup> وتسير في نظام القافية على هذا الشكل :

أ	أ	أ	أ	أ
ب	ب	ب	ب	ب
ج	ج	ج	ج	أ
د	د	د	د	أ

هذا النوع من الأنواع التي تهدف إلى الخروج على النظام المألوف للقافية

(10) د. عزة محمد جدوع : موسيقا الشعر العربي بين القديم والجديد، ص 438، 439.

الواحدة، قد عدّه بعضُ الثّقادِ عيباً من الشّاعرِ يدلُّ على عجزه، وقلةِ قوافيه<sup>(11)</sup>، لكن لم يابِه الشعراءُ لماخذ هؤلاءِ الثّقادِ، بل ساروا في محاولاتِهم التّجديديّة في العصر العباسيّ للخروج من أسرِ القافية، وزلزلة سلطانيّتها، والبحث عن نغماتٍ إيقاعيّة متنوّعة، تتواكب مع تغيرِ المعطى الشّعريّ في عصرِ نأى عن تلك التّضحيمات القوليّة، وما تستلزمه من صرامةٍ إيقاعيّة؛ عصرٍ اختار فيه النّاس من الكلام أليّنه وأسهله، وأحسنه سمعاً، وأطفه من القلوب موقعا، وأعانهم على ذلك لين الحضارة، وسهولة طباع الأخلاق، فترفّقوا في شعرهم ما أمكن، وكسّوا معانيهم لطف ما سنح من الألفاظ<sup>(12)</sup>.

وقد حرص شاعرنا - اتّساقاً مع طبيعة هذا الشّكل - على ذلك؛ للتّخفيف من قيود القافية الموحّدة، ولإثراء موسيقى القصيدة. على أيّة حال، يبدو في قصيدة «حُبّ الوطن»، الإيقاع الرّاقص التّعبيّ الذي يجعل منها نشيداً محفّزاً يستمدُّ تأثيره في المتلقّي من تلك الإمكانات الإيقاعيّة التي يُتيحها، مجزوء بحر الوافر، وإن كانت محدودة، غير أنّ الشّاعر سعى إلى تنويع القافية لخلق حيزٍ إيقاعيّ جديدٍ يُضفي بعداً موسيقياً يُسهّم في إثراء المعنى، ولا ينسى الشّاعر أن يُعبّر عن حُبّه لمسقط رأسه «ديروط»، الذي يراه من جهته حياةً وغايةً ورجاءً، كما في قصيدته «مدينتي الشّماء»، والتي يقول فيها<sup>(13)</sup>: (بحر الكامل)

أمّ الرّجالِ مدينتي شّماء      ما غاب عني ذكرها الوضاء

هي في فؤادي جذوة لا تنطفئ      هي لي حياة غاية ورجاء

ويشيد في هذه القصيدة، بجهود الرّجال المخلصين، ويبيدي إعجابهُ وامتنانه العميق لرئيس مجلس المدينة السيد الأستاذ «محمد إبراهيم الدويني»، الذي يعمل على تحقيق أمل المواطنين ويثني على همّته وعزيمته، فيقول<sup>(14)</sup>:

أملٌ تحقّق في «الدويني» مذ بدأ      شرفت به الأثحاء والأرجاء

ديروط تيه «بالدويني» رائداً      عملاً بقول ما به إنطاء

(11) د. رجاء عيد: التجديد الموسيقي في الشعر العربي، ص 161.

(12) القاضي الجرجاني: الوساطة بين المتنبّي وخصومه، ص 18.

(13) نبيه الأسبوطي: ديوان «جرخ ألم بأمتي»، ص 14.

(14) نفسه، ص 14: 16.

يَمْضِي فَتَسْبِقُهُ الْفِعَالُ كَعَهْدِهِ  
تَه يَا " دُوَيْنِي " فَالْبِلَادُ بِكَ انْتَقَتْ  
أَنْجَزْتَ مَا لَمْ تَسْتَطِعْهُ قِيَادَةً  
الْبَسْتِ " دَيْرُوطَ " الْأَبِيَّةَ حُلَّةً  
حَسَنَاءَ تَرْفُلُ بَيْنَ أَلْوَانِ السَّنَا  
لَكَ أَخْلَصْتَ كُلَّ الْقُلُوبِ مَحَبَّةً  
لِلَّهِ دَرْكَ مَا فَعَلْتَ سِوَى الَّذِي  
طُوبَى لِأَهْلِ الْفَضْلِ مَا بَقِيَتْ دُنَا  
إِنَّ الْعُهُودَ لَدَى الْكِرَامِ وَفَاءَ  
مِنْ كُلِّ شَائِبَةٍ وَفَاضَ عَطَاءُ  
فِي سَالِفِ الْأَعْوَامِ أَوْ رُؤْسَاءَ  
فَبَدَتْ كَأَحْلَى مَا يُرَى وَيَشَاءُ  
فِي خَيْرِ عَهْدٍ زَانَهُ الْإِنشَاءُ  
مَا دُمْتَ فِينَا إِنَّنَا سَعْدَاءُ  
يُرْضِي الْإِلَهَ فَلَمْ يُصِبْكَ عَدَاءُ  
إِنَّ الْحَيَاةَ بَغَيْرِهِمْ جَرْدَاءُ

وفي النشيد الذي نظمته في عيد «أسيوط» القومي، وهو الذي يوافق انتصار شعبها في " بني عدي " على الإنجليز إبان ثورة 1919م، بزعامة « سعد زغلول »، نراه يفخر بأسيوط ويراها أمًّا للفداء ورمزاً للجهاد، ويشيد بمجادها وكفاحها ودورها الخالد في أحداث الثورة، ويهيب بالقوم أن يجددوا أحداث الفخار عن طريق استعادة أمجادهم الماضية، وأن يصلوا حاضرها الزاهر بماضيها المجيد، ويرفعوا راية الأوطان في أعلى مدار، وينفروا إلى النصر مهما كانت التضحية والفداء، ويدعو لأسيوط كذلك، بطول البقاء ما دام الزمان، فيقول<sup>(15)</sup> : (بحر الرمل)

جَدْدِي «أَسِيُوطُ» أَمْجَاداً تَعُودُ  
أَمْلِي الْأَفَاقَ شَدَوْاً وَالْوُجُودُ  
أَضْعِدِي لِلْمَجْدِ فِي رَكْبِ الْخُلُودُ  
كَمْ حَدِيثِ خَالِدِ طُولِ الْمَدَى  
يَوْمَ هَبَّ الشَّعْبُ شَعْبُ «بَنِي عَدِي»  
يَوْمَ نَادَى «سَعْدُ» هَيَّا لِلْفِدَا  
لَا تَهَابُ الْقَمْعَ لَا تَحْشَى الرَّدَى  
مَا مَضَى فِي الدَّهْرِ يَحْيَا بِالْجَدِيدِ  
وَأَبْعَثِي الْأَلْحَانَ وَأَسْتَوْحِي النِّشِيدُ  
وَصَلِّي الْيَوْمَ بِمَاضِيكَ السَّعِيدِ  
عَنْ كَفَّاحِ بَاسِلِ هَزَّ الْعِدَا  
ثَائِراً لِلظُّلْمِ أَعْطَى مَوْعِدَا  
كَبَّرْتَ «أَسِيُوطُ» مَرْحَى بِالنَّدَا  
وَأَسْتَحَالِ الشَّعْبُ نَاراً مُوقِدَا

ثُمَّ يَقُولُ<sup>(16)</sup> :

دُمْتُ يَا " أَسِيوُطُ " مَا دَامَ الزَّمَانُ      دُمْتُ لَحْنًا فِي فَمِ الدَّهْرِ مُصَانُ  
دُمْتُ ذِكْرًا لِلوَرَى فِي كُلِّ آنٍ      وَنَشِيدًا عَبَقْرِيًّا لِلجِنَانِ  
يَشْحَذُ العِزْمَ إِذَا مَا العِزْمُ هَانَ      يُشْعِلُ الإِيمَانَ إِنْ عَزَّ الأَمَانُ  
جَدُّوَا يَا قَوْمَ أَحْدَاثِ الفَخَّارِ      وَارْفَعُوا الأوطَانَ فِي أَعْلَى مَدَارِ  
انْفِرُوا لِلنَّصْرِ مَهْمَا الانْتِصَارُ      أَزْهَقَ الأَرْوَاحَ أَوْ سَاقَ الدَّمَارِ  
نَشْوَةَ النَّصْرِ حَيَاةً وَازْدِهَارُ      تُشْتَرَى بِالرُّوحِ إِنْ غَابَ النَّهَارُ

### موقف الشاعر من ثورة يوليو عام 1952م

لعلني وفي هذا الموقع يمكنني أن أعدَّ «نبية الأسيوطي»، امتداداً طبعياً لأحمد شوقي وحافظ إبراهيم وهاشم الرفاعي ومحمود غنيم؛ إذ نزعته النقد والرفض والتلملح التي يغمزها مهماز الطموح إلى واقع أرقى وأنقى وأمثل تظلُّ السمة الفارقة في شعره، كما يبدو توقُّ الشاعر ورغبته في تحقيق ذاته، وثورته على القهر والظلم؛ مما جعله يستخدم التبرة الصارخة، والألفاظ الزاعقة، والخطابة الحماسية، والمعاني التابعة من أعماق القلب، «ومع قيام ثورة 23 يوليو وما تلاها من ثورات في الوطن العربي، وجد الشاعر العربي مضمونه الثوري واضحاً ومحدداً، ولم تعدُّ ثورته مقصورة على الإطار الخارجي لشكل القصيدة، كما كان شأنه في البداية، وإنما امتدَّت هذه الثورة إلى المضمون كذلك<sup>(17)</sup>»، وأدب الثورة صورةً لمشاعر الناس إزاء هذا الحادث الجليل، ذي الآثار الكبيرة في حياة الوطن وبنيه<sup>(18)</sup>؛ ففي قصيدة الشاعر «فجرٌ وثورة» التي قالها بمناسبة ذكرى اندلاع هذه الثورة، يُعبِّر عن فرحته وفرحة الشعب العارمة بقيام هذه الثورة المباركة التي حولت أنات الشعب إلى أغاريد، يقول<sup>(19)</sup>:

(16) نبية الأسيوطي: ديوان «جرح ألم بأمتي»، ص 28.

(17) د. عز الدين إسماعيل: الشعر في إطار العصر الثوري، ص 53، 81.

(18) د. أحمد أحمد بدوي: شعر الثورة في الميزان، 1 / 6.

(19) نبية الأسيوطي: ديوان «جرح ألم بأمتي»، ص 25.

بِاللَّيْلِ صَحَوْتُ عَلَى هَلَعٍ      وَصِيَا حِ كَبَّرَ فِي فَرْحِهِ  
 أَنْصَتُ إِلَى الصَّوْتِ بِرُوحِي      وَتَغَنَّى الْقَلْبُ مَعَ الصَّيْحَةِ  
 سَكَنْتُ أَجْفَانِي عَنْ دَمَعٍ      كَمْ طَالَ عَلَى الْخَدِّ عُهُودًا  
 وَالْبَسْمَةَ رَفَّتْ وَأَنْطَلَقَتْ      أَنْاتُ الشَّعْبِ أَغَارِيدًا

النُّورُ مِنَ الْفَجْرِ تَبَدَّى

وَجُمُوعُ الثَّوْرَةِ تَحْتَشِدُ

كَمَا يُعَبِّرُ الشَّاعِرُ عَنْ شِدَّةِ إِعْجَابِهِ بِقَائِدِهَا الزَّعِيمِ الْخَالِدِ «جَمَالَ عَبْدِ النَّاصِرِ»،  
 الَّذِي حَقَّقَ آمَالَ أُمَّتِهِ فِي الْحَرِّيَّةِ وَالْكَرَامَةِ وَأَعَادَ الْحَقَّ إِلَى الْعَرَبِ، وَيَرَى الشَّاعِرُ فِيهِ  
 الْمَقْدَرَةَ عَلَى التُّهُؤُصِ بِوَأَجِبِ الزَّعَامَةِ، وَأَنَّهُ مَثَلٌ يُقْتَدَى فِي حُبِّ الْوَطَنِ، «وَلَيْسَ هُنَاكَ  
 مِنْ شَكِّ فِي أَنَّ جَمَالَ عَبْدِ النَّاصِرِ، قَدْ أُعْطِيَ لِلْقَوْمِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ مَعْنَى وَاقِعِيًّا مُحَدَّدًا،  
 وَجَعَلَهَا مَذْهَبًا حَيًّا يَأْخُذُ قُوَّتَهُ وَحَيَوِيَّتَهُ مِنْ وَاقِعِ الْعَالَمِ الْعَرَبِيِّ»<sup>(20)</sup>، يَقُولُ<sup>(21)</sup> :

بَزَعِيمٍ قَامَ مِنَ الشَّعْبِ      لِمَصِيرِ الشَّعْبِ يُحَدِّدُهُ  
 وَيُعِيدُ الْحَقَّ إِلَى الْعَرَبِ      وَبُنُودِ الْحَقِّ تُؤَيِّدُهُ  
 وَنُسُورُ الْجَوِّ مَحَلَّقَةٌ      بِالْأُفُقِ عَلَى مَتْنِ السُّحْبِ  
 بِسُقُوطِ الْعَرْشِ مُطَالِبَةٌ      وَبِرَفْعِ الظُّلْمِ عَنِ الشَّعْبِ

النُّورُ مِنَ الْفَجْرِ تَبَدَّى

وَجُمُوعُ الثَّوْرَةِ تَحْتَشِدُ

وَيُعَبِّرُ كَذَلِكَ عَنِ التَّحَامِ الشَّعْبِ بِالثَّوْرَةِ وَوَقُوفِهَا صَفًّا وَاحِدًا ضِدَّ الظُّلْمِ وَالبَغْيِ  
 حَتَّى انْجَابَ وَانْتَشَعَ لَيْلُ الْقَهْرِ وَالْاِسْتِبْدَادِ، وَأَشْرَقَ نُورُ الْحَرِّيَّةِ، وَعَمَّ رُبُوعَ الْوَطَنِ،  
 فيقولُ<sup>(22)</sup> :

بِضِفَافِ النَّيْلِ قَدْ أَنْطَلَقَتْ      أَضْوَاءً تَسْطَعُ فِي الْأُفُقِ

(20) د. درويش الجندي : القومية العربية في الأدب الحديث، ص 108.

(21) نبيه الأسيوطي : ديوان «جرح ألم بأمتي»، ص 26.

(22) نفسه، ص 26.

اللّه الّلهَ عَلَى شَعْبٍ      صَفَا قَدْ سَارَ عَلَى الْحَقِّ  
فَاجْتَاخَ الظُّلْمَ فَمَا أَبْقَى      لَلْبَغْيِ مَكَانًا مُقْتَدِرًا  
وَأَنْجَابَ اللَّيْلِ بِلا رَجْعٍ      وَالصُّبْحِ تَوَثَّبَ مُنْتَصِرًا  
الثُّورُ مِنَ الْفَجْرِ تَبَدَّى  
وَجُمُوعُ الثَّوْرَةِ تَحْتَشِدُ

ولعلّ شاعرنا بذلك يكون أحد الشعراء الذين أسهموا في الرّدّ على عدّة تساؤلاتٍ منها : أين الشاعر الذي يَصوّرُ هذه الثّورة؟، ما قيمة الفنّ الشعريّ إذا لم تتفجّر ينابيعه مخلّدةً هذه الثّورة المباركة؟ الثّورة التي قهرت الطغيان وطوت ظلّه عن أرض مصر الطّيبة؟، أين القصائد النّابضة بصرخات الشعب؟، أين أناشيد النّصر<sup>(23)</sup>؟. ومن خلال هذه القصيدة يُمكن أن نتبيّن " كيف أنّ الشعرَ بعامةٍ لا يُمكن فصله عن الإطار الحضاريّ الذي يعيش فيه الشعراء؟، وكيف أنّ الإطار الثّوريّ لعصرنا قد انعكس في مراحل تكوّنه وتطوّره المختلفة في أعمال الشعراء؟، ثمّ كيف أنّ الشعراء ذوي الطّاقة الفنيّة قد وُفقوا في أن يمزجوا الفنّ بالعقيدة، وأن يكونوا بذلك مُعبرين عن أنفسهم وعن مجتمعيهم في وقتٍ معاً؟<sup>(24)</sup>»، وهكذا جمعت هذه الثّورة بين الوجدان الفرديّ وتمثلاً في الشاعر والوجدان الجماعيّ تمثلاً بصورةٍ عمليّة في العمل الثّوريّ، ومن ثمّ يُمكن القول، إنّ هناك ارتباطاً نوعياً خاصاً بين العمل الشعريّ والفعل الثّوريّ، أو لنقل ببساطة بين الشعر والثّورة<sup>(25)</sup>.

وتبقي ملحوظة، وهي أنّ الشاعر نظم هذه القصيدة على نظام الموشحة الأندلسيّة المرقّصة المعرّبة عن الفرحة الغامرة، أو لنقل إنّ الشاعر في هذه القصيدة اتخذ الشكل المقطعيّ قالباً له، وفيه يعتمد على تنوع القافية، ومحاولة خلق نوع من التّوازن والتّناسب بين عدد الأبيات وأطوالها، مستوحياً إلى حدّ ما شكل الموشحات الأندلسيّة، ولا يخفى على القارئ، أنّ فنّ الموشحات يُعدُّ حلقةً مهمّةً في سلسلة محاولات التّجديد في قيثارة

(23) د. عز الدين إسماعيل : الشعر في إطار العصر الثوري، ص 54.

(24) نفسه، ص 83.

(25) نفسه، ص 86.

الشعر العربيّ، فهو أوّل ثورة حقّقها الشعراء على الوزن والقافية، وإيثار الإيقاع الخفيف، والرغبة في التنوع والتجديد، وقد استظرفه الناس جملةً؛ لسهولة تناوله، وقرب طريقه، «وكانت نشأته استجابةً لحاجة الأندلس الفنيّة حين شاعت الموسيقى والغناء<sup>(26)</sup>»؛ إذ أنشئت أصلاً، ليُتغنى بها، وكانت ذات طابع شعبيّ، وقد عرفها الدكتور أحمد هيكل؛ أي الموشحة، بقوله: «منظومة غنائية، لا تسيّر في موسيقاها على المنهج التقليديّ، الملتزم بوحدة الوزن والقافية، وإنما تعتمد على منهج تجديديّ متحرّر؛ بحيث يتغيّر الوزن وتعدّد القافية، ولكن مع التزام التّقابل في الأجزاء المتماثلة<sup>(27)</sup>».

### موقف الشاعر من يوم العبور في السادس من أكتوبر عام 1973م

كان الشاعر متجاوباً مع أحداث وطنه، مُسجلاً كلّ مراحلها وتطوّراتها ونوائجها، ومن ذلك تسجيله ليوم العبور في السادس من أكتوبر، وما تحقّق من نصرٍ مؤزّر؛ ففي قصيدته التي وسّمها بعنوان «أنشودة النّصر» يَصوّر فرحته وفرحة الشعب الغامرة بهذا النّصر العظيم، فيقول<sup>(28)</sup>: (بحر البسيط)

أَنْشُودَةُ النَّصْرِ يَا أَعْلَى الْأَنْشِيدِ      يَا غُنْوَةَ الْحُبِّ تَحَلُّو كُلَّ تَرْدِيدِ  
يَشْدُو الْفُؤَادُ بِهَا وَالشَّعْبُ مُحْتَفِلٌ      وَيُطْلِقُ الشُّعْرَ أَنْعَاماً بِلا عُودِ  
يَشْدُو مَعَ الطَّيْرِ جَذَلَاناً فَيَبْعَثُنَا      مِنْ سَكْرَةِ الْمَوْتِ كَمْ كَانَتْ بِنَا تُوْدِي  
يُطَبِّقُ الْجَوَّ أَلْحَاناً وَيَنْشُرُهَا      زَهُواً بِنَصْرِ جَدِيدٍ غَيْرِ مَحْدُودِ  
فَيُنْشِدُ الدَّهْرُ تَجْدِيداً لِفَرْحَتِنَا      مَا بَاعَدَ الْعَهْدُ تَغْرِيداً بَتَغْرِيدِ  
ويصوّر الشاعر ما جرى في ذلك اليوم العظيم، فيقول<sup>(29)</sup>:

إِشَارَةُ الْبَدْءِ «وَالسَّادَاتُ» يُطْلِقُهَا      تَسَابِقَ الْجُنْدِ بِالْأَعْلَامِ كَالْعِيدِ  
بَيْنَ الْحُتُوفِ وَفَوْقِ النَّارِ قَدْ عَبَرُوا      بَاعُوا الْحَيَاةَ فَمَا أَبْقُوا لِتَحْلِيدِ

(26) د. أحمد هيكل: الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، ص 144.

(27) نفسه، ص 139.

(28) نبيه الأسيوطي: ديوان «جرح ألم بأمّي»، ص 57.

(29) السابق، ص 58، 59.



وَشَارَكَ الْعَرَبُ إِيمَانًا بِوَأَجِبِهِمْ      بِالنَّفْسِ بِالْمَالِ إِقْدَامًا وَفِي جُودِ  
اللَّهُ أَكْبَرُ دَكَّتْ كُلَّ مَا رَصَدُوا      إِذْ كَانَ وَهَمًا فَوَلَّى غَيْرَ مَرْدُودِ  
فَهَاتِ بِالذِّكْرِ تَخْلِيدًا لِمَا صَنَعْتَ      أَيْدُ الرِّجَالِ وَغَالِي فِي الْأَنْشِيدِ  
بَلْ هَاتِ مَا شِئْتَ مِنْ لَحْنٍ وَمِنْ نَعَمِ      أَطْرَبُ نُفُوسًا فَكَمْ تُقْنَا إِلَى الْعُودِ  
تَكْبِيرَةُ الْحَقِّ وَالْأَجْنَادُ تُرْسُلُهَا      تُفَجِّرُ النُّورَ فِي آفَاقِنَا السُّودِ  
يَا رَايَةَ الْحَقِّ إِنَّا بَعْدَ مُقْتَحَمِ      عُدْنَا فَعُودِي فَلَمْ نَحْفَلْ بِتَهْدِيدِ  
نَصْرٍ عَزِيزٍ وَفَوْزٍ بَلْ وَمُعْجِزَةٍ      كُنَّا بِهَا شُغْلًا وَالْيَوْمُ فِي عِيدِ

وفي هذه القصيدة يوضح الشاعر، كيف استطاع أبطال العُبور، أن يطووا صفحة  
سوداء في تاريخ أمتنا، في إشارة سريعة منه إلى نكبة عام 1967م، التي حطمت في  
النُفوسِ كُلَّ أَمَلٍ، يقول<sup>(30)</sup> :

قَدْ سَوَدُوا أَمْسٍ بَغِيًّا صَفْحَةً طَوِيَتْ      وَقَدْ مَحَوْنَا بَعَزْمٍ عَارَ تَسْوِيدِ  
فَضَمَدَ الْجُرْحُ عَنْ بَدَلٍ وَتَضْحِيَةٍ      وَجَفَّفَ الدَّمْعَ تَدْمِيرَ الْمَنَاكِيدِ

وهذا ما دفع الباحث أن يتفق مع الدكتور غالي شكري في أن " الشعر هو فنُّ  
المقاومة في لحظة حضور، نادراً ما يتنبأ بالكارثة، وقليلاً ما يُورِّخُ للهزيمة، ولكنه دائماً  
في خطِّ النَّارِ، بل خطُّ القتالِ الأوَّلِ مِنَ الجبهة، وإن كان الشعرُ أكثرَ الأنواع الأدبيَّةِ  
قُدرةً على امتصاصِ رحيقِ الكارثة ومقاومتها في حينها... »<sup>(31)</sup>. وطالما أن الشعر هو  
«فنُّ المقاومة» بوجه عام، فإنَّ هذا يتجسَّدُ - حقيقةً - في قُدرةِ البناءِ الشعريِّ على تمثُّلِ  
الحدثِ الوطنيِّ، واستيعابه في صورةٍ مركَّزةٍ قادرةٍ على الوفاءِ بتجسيدِ مشاعرِ الشاعرِ  
وأفكاره، كذلك كانت - على سبيلِ المثالِ - صورةُ البطولةِ في شعرِ المقاومةِ أقربَ ما  
تكونُ إلى السَّيرةِ الدَّاتيَّةِ للشعرِ مُتمثلاً أعمقَ خصائصِ الفردِ، وأشملَ جوهرِيَّاتِ  
الوطنِ، وخيرُ مثالٍ على ذلك، قولُ شاعرنا في قصيدة "على أرضِ البطولةِ"<sup>(32)</sup> :

(مجزوءٌ بحرِ الكاملِ)

(30) السابق، ص 59.

(31) د. غالي شكري : أدب المقاومة، ص 317، 351.

(32) نبيه الأسيوطي : ديوان «جُرْحُ أَلَمِ بَأَمْتِي»، ص 53.

وَبِوَثْبَةِ الْأَبْطَالِ      ذَابَ تَوْهُمُ الْأَوْغَادِ  
هَيْهَاتَ يَحْلُمُ طَامِعٌ      أَبَدًا لِنَغْزِوِ بِلَادِي  
سَيْنَاءَ عُدْنَا فَا فَسَحِي      لَتَدْفُقِ الْأَجْنَادِ  
عُدْنَا فَعَادَ الدَّهْرُ      يَنْشُدُ قِصَّةَ الْأَمْجَادِ  
يَارِبِّ بَارِكْ نَضْرْنَا      وَأَنْزِرْ حَايَةَ بِلَادِي  
وَفِي قَصِيدَةٍ بِعنوانِ «يَوْمُ الْعُبُورِ»، يَحْكِي قِصَّةَ هَذَا الْيَوْمِ، قَائِلًا<sup>(33)</sup> : (مَجْزُوءٌ  
بِحَرِّ الْبَسِيطِ)

يَوْمَ هَزَّ صَدَاهُ الدُّنْيَا      شَادَ بِرَوْعَتِهِ الثَّقَلَانَ  
حَدَثٌ بَدَدَ كُلِّ مُحَالٍ      وَمَضَى مَثَلًا فِي الْأَكْوَانِ  
يَوْمَ أَزَالَ الْجَيْشُ حُضُونًا      فَجَلَا اللَّيْلَ عَنِ الْبُلْدَانِ  
رَكِبَ الصَّعْبَ يُطَهِّرُ أَرْضًا      يَصْنَعُ أَرْضًا لِلْأَوْطَانِ  
مَدَّ جُسُورًا خَاصَ غَمَارًا      كَالْإِعْصَارِ وَكَالْبُرْكَانِ  
عَبَرَ الْمَوْتَ يُمَرِّقُ ظُلْمًا      فَوْقَ يَدَيْهِ يَدُ الرَّحْمَنِ  
عَبَرَ الْمَوْتَ يُدَمِّرُ كُفْرًا      يَعْصِمُ دُنْيَا مَنْ طُغْيَانَ  
عَبَرَ الْمَوْتَ يُحَقِّقُ أَمَلًا      يُنْقِذُ شَعْبًا مِنْ حِرْمَانِ  
يُغْلِنُ أَنْ لِمَضْرٍ رَجَالًا      لَا يُثْنِيهِمْ حَشْدُ الْجَانِ

وأدبُ الوطنِ الَّذِي يَصْحُو مَعَ الْهَيْجِ يَصْحُو مَعَ السَّلْمِ، يَصْحُو هُنَاكَ لِكَثِيرِ الْأَنْفَسِ وَيُهَيِّجُ الْأَفْتَدَةَ، وَيَصْحُو هُنَا لِيُلْفِتَ الْأَنْفَسَ إِلَى مَفَاتِنِ أَرْضِهِ وَمَسَارِحِ رُبُوعِهِ وَمَشَاهِدِ أُنْسِهِ وَجَمَالِ طَبِيعَتِهِ، ثُمَّ إِلَى رَوَائِعِ آثَارِهِ وَمَعَانِي عِزِّهِ وَمَصَانِعِ مَجْدِهِ. يَلْتَفِتُ إِلَى هَذَا كُلهِ وَلِمَثَلِ هَذَا كُلهِ أَدْبُ الْأَوْطَانِ لِيَمْسِكَ النَّاسَ مُوصُولِينَ بِأَوْطَانِهِمْ، يَعْرِفُونَهَا بِمَعَالِمِهَا الْحَيَّةِ؛ لَتَبْقَى فِي نَفْسِهِمْ تِلْكَ الْمَعَالِمُ حَيَّةً، يَعْتَزُّونَ بِهَا وَيَحْمُونَ لَهَا، وَتَكُونُ لَهُمْ مَقُومَاتٌ ثَابِتَةٌ مَرْكُوزَةٌ فِي الْقُلُوبِ وَالْأَفْتَدَةِ وَالتُّفُوسِ، صَامِدَةٌ أَمَامَ الْأَعْيُنِ، مَدْوِيَّةٌ فِي

الآذان<sup>(34)</sup>، ولذلك نلاحظُ أَنَّ الشَّاعِرَ يَشِيدُ بِمَبَادِرَةِ الزَّعِيمِ الرَّاحِلِ «أَنُورِ السَّادَاتِ»، ودَعْوَتِهِ إِلَى السَّلْمِ، فيقولُ مِنْ قَصِيدَةٍ عَنَوْنُهَا «لِمَاذَا؟»<sup>(35)</sup>: (بحرِ الرَّمَلِ)

بَادَرَ «السَّادَاتُ» بِالسَّلْمِ الَّذِي	يَجْعَلُ الْأَوْطَانَ فِي الْأَمْنِ سَوَاءَ
سَارَ نَحْوَ «الْقُدْسِ» لِمَا قَدْ رَأَى	صَرَخَ الشَّرَّ نَذِيرًا لِلْفَنَاءِ
أَيُّ عَيْشٍ لِلوَرَى قَدْ يُرْتَجَى	بَيْنَ ذُعْرٍ وَأَنْتَهَاكِ وَشَقَاءِ
أَيُّهَا الرَّافِضُ مَهْلًا لَا تَكُنْ	مِنْ سُمُومِ الْفِكْرِ مَعْطُوبِ الْوَلَاءِ
يَا دُعَاةَ الْحَرْبِ مَاذَا جِئْتُمْ	لِلضَّحَايَا مِنْ هَدَايَا الْعُلَمَاءِ
ارْحَمُوا فِي الْأَرْضِ وَيَلَاتِ الْوَرَى	صَرَخَةَ الثُّكْلَى دِمَاءَ الْأَبْرِيَاءِ
هَذِهِ الْأَشْلَاءُ تَشْكُو مَا لَهَا	أَيُّ جُرْمٍ تَكْتَوِي شَرًّا اكَتَوَاءَ
مَا بَعَثَتْ حَتَّى تُرَى فِي سَوَاءِ	فَوْقَ رَمَلٍ وَصُخُورٍ فِي ازْدِرَاءِ
فَكَفَّانَا مِنْ لَطَى الْحَرْبِ عُهُودًا	بِسَلَامٍ يَحْتَوِينَا مِنْ فَنَاءِ
فَإِذَا لَمْ يُحْسَمِ الْأَمْرُ بِسَلْمٍ	فَعَلَى النَّاسِ عَلَى الدُّنْيَا الْعَفَاءِ

وَفِي أَنشُودَةٍ بِعِنَانِ «يَا سِرْبَ الْحَمَامِ»، يقولُ<sup>(36)</sup>: (مَجزوءُ بحرِ الرَّمَلِ)

عَنَّ يَا سِرْبَ الْحَمَامِ	عَنَّ لِلْحُبِّ الْوِثَامِ
مِضْرُ يَا دَارَ السَّلَامِ	مَا دَهَا الْخَطْبُ الْأَنَامِ
أَوْ رَمَى الدَّهْرُ السَّهَامِ	كُنْتُ يَا مِضْرُ الْأَمَانِ

لِلْحَمَى لَنْ تَرَعَوِي

أَلْفٌ لَا لَا تَضْعُفِينِ

(34) إبراهيم الإبياري: الوطن في الأدب العربي، ص 119، 120.

(35) نبيه الأسيوطي: ديوان «جُرْحُ أَلَمِّ بَأْتِي»، ص 54: 56.

(36) نفسه، ص 42: 45.

بِالسَّلَامِ الْعَيْشُ يَصْفُو      مَا حَيِينَا لَا دِمَاءَ  
وَالشَّرَابُ الْمُرِّي حَلُو      فَوْقَ مَائِدَةِ الْإِخَاءِ  
فَاهْتَفُوا بِالسَّلَامِ وَابْنُوا      عَالِيَا حِصْنِ الْأَمَانِ  
وَاجْعَلُوا السَّلْمَ شِعَارًا  
تَسَلَّمُوا فِي كُلِّ حِينٍ  
غَنَّ يَا سِرْبَ الْحَمَامِ

صورةٌ أُخرى لرمز الوطن في شعر نبيه الأسيوطي «المحبوبة»، وقد لجأ الشاعرُ إلى الصُّورةِ الفنيّةِ ذاتِ الإيحاءِ الرّمزيِّ، يتوحّدُ بوطنه «المحبوبة»؛ ففي قوله: (يا بنتِ مصر)، (يا بنتِ يعرّب)، ما يفصحُ عن قصديّته؛ إذ يمزجُ بينِ المحبوبةِ والوطنِ، مزجاً عميقاً هادئاً، مزجاً فنيّاً جميلاً، وجعلَ مِنْهُمَا قضيّةَ الحُبِّ الواحدِ التي لا تنفصمُ، يقولُ<sup>(37)</sup>: (بحرُ الكامل)

جَمَعَتْ فَأَوْعَتْ مِنْ كَرِيمِ خَصَائِلِ      حَفِظَ الْإِلَهَ عَفَافَهَا وَرَعَاهَا  
هِيَ بِنْتُ مِصْرَ بِطَبْعِهَا مَهْمَا نَأَتْ      تَجْرِي الشَّهَامَةَ فِي عُرُوقِ دِمَاهَا  
أَضْحَى الْفُؤَادَ بِكَفِّهَا لَمْ أَسْتَطِعْ      رَدَّ الْفُؤَادِ أَوْ اتَّقَاءَ هَوَاهَا  
يَا بِنْتَ يَعْرُوبَ عِنْدَ كُلِّ فَضِيلَةٍ      مَثَلٌ يُسَاقُ فَيُشْتَهَى رُؤْيَاهَا  
حَيَى الْإِلَهَ بِهَا النَّزَاهَةَ وَالتُّقَى      نَبْعُ كَرِيمٍ كَيْفَ لَا أَهْوَاهَا؟  
هِيَ لِي حَيَاتِي كُلُّهَا مَهْمَا نَأَتْ      كَيْفَ الْحَيَاةُ بِغَيْرِهَا أَحْيَاهَا؟

واعتمادُ الشاعرِ على الصُّورةِ الفنيّةِ، في بناءهِ الرّمزيِّ لصورةِ الوطنِ، له ما يُبرِّره في عُرْفِ النُّقَادِ؛ فعندَ «تندال» الصُّورةُ «نوعٌ من أنواعِ الرّمزِ»<sup>(38)</sup>، ورأى الدُّكتورُ عزّ الدين إسماعيلُ، أنّ الرّمزَ «ليسَ إلّا وجهاً مقنعاً من وجوهِ التّعبيرِ بالصُّورةِ»<sup>(39)</sup>، وقد رسمَ الشاعرُ صورةً جميلةً رائعةً للمحبوبةِ معتمداً على الصُّورةِ الجزئيّةِ المجازيّةِ،

(37) نبيه الأسيوطي: ديوان «إلهام وفتون»، ص 32، 33.

(38) د. محمد فتوح أحمد: الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، ص 141.

(39) د. عز الدين إسماعيل: الشعر العربي المعاصر، قضاياها وظواهره الفنيّة والمعنوية، ص 195.

والشاعر بهذا النحو يعود إلى المقدمة الغزليّة التي نفّصها الشعر المعاصر عن كاهله، فهو يعود إلى المرأة من جديد ليجعلها رمزاً، تعددت الأسباب والرمز واحد، إنّه الرمز بالأنثى فليكن مرّة مباشرة، وليكن مرّة أخرى غير مباشر.

ومن الملاحظ في هذا التشكيل المجازي القائم على البناء الرمزيّ الوضوح واجتناب الإيغال والغموض، وهذا يتفق والرأي القائل: «إنّ جمال الرمز قائم - بلا ريب - على عمقه، وعلى عظمة الفكر فيه، لكنّ الوضوح أيضاً، شرط أساسي واجب الوجوب ملازم للنتاج الأدبي، «ولو سلّمنا - جدلاً - أنّ لا عمق بلا رمز، فلنسلّم أيضاً، أنّ الرمز ينهار إذا فقد ميزة الوضوح؛ فالوضوح من أركان الفن، وعنصر ملازم لجماليه<sup>(40)</sup>»، والشاعر يسعى إلى الوصول بأسلوبه إلى غايتين لا غنى عن إحداهما؛ لأنّ كلاّ منهما دعامة يقوم عليها الشعر ولا يقبل إلاّ إذا تحقّق له القيام عليها؛ الغاية الأولى الوضوح؛ لأنّ للشاعر رسالة اتصاليّة يريد إبلاغها لسامعه وقارئه، وينبغي لهذه الرسالة أن تكون واضحة لا تتطلب كثيراً من التأمل ممّا يذهب بأثرها الاتصالي وتأثيرها الفني، أما الغاية الثانية فتتمثّل في مخاطبة الذوق الفنيّ للسامع أو القارئ بقصد استنباط المشاركة الوجدانيّة لأيّ منهما<sup>(41)</sup>، والتشكيل المجازيّ يُعطي اللغة ثراءً وخصباً في تشكيل المعنى؛ لأنّه يقوم على تجاوز الدلالة المرجعيّة للغة؛ لاستخدام الألفاظ في غير ما وضعت له، أو ما أطلق عليه بعض المحدثين الانزياح أو الانحراف؛ ليؤدّي ذلك إلى خلق دلالات ومعايير جديدة، وهذه سمّة اللغة الشعرية؛ إذ الأمر متعلّق فيها: «بتبدّل جوهريّ في العلاقة بين الدال والمدلول<sup>(42)</sup>»، فضلاً عن هذا فإنّ المقدرة الشعرية تكمن في استخدام الكلمة في هالة من المعنى غير محدّدة.

ويبقى لنا أن نشير إلى شعر " الحنين إلى الوطن " عند نبيه الأسيوطي؛ إذ " كان شوق العربيّ إلى بلده حين يخرج منه، فإذا هو مدلّه به وكأنّما هو مدلّه بمحبوبته، بل هو في هذا أصدق؛ أعني في حبه لوطنه؛ فقد يجد الرجل مع كلّ منقلب ما يسلبه

(40) أنطون غطاس كرم: الرمزية والأدب العربي الحديث، ص 14.

(41) د. تمام حسان: مقالات في اللغة والأدب، ص 378، 379.

(42) انظر: د. جودت فخر الدين، شكل القصيدة العربية في النقد العربي حتى القرن الثامن الهجري،

عن فانتته، ولكنّه لن يجد أرضاً أخرى تُنسيه بيئته، فإذا هو لهجّ بوطنه في غرّيته لهفّ إلى أوبته يذكرُ دروجه على أرضه، ومراتع صباه، ومغاني لهوه، ومجالس أنسه، ومسارح فتونه، وفيما بين هذا وذاك أهله وعشيرته<sup>(43)</sup>، وما أصدق شاعرنا حين يذكرُ شوقه إلى أهله عندما كان في سفرٍ إلى إحدى الدّول العربيّة «الكويت»، وأمضى بعضاً من الشهور منقطعاً عن أسرته وأولاده، فتحرقّ شوقاً إليهم، واحتوته الهواجس والأحلام، فكتب ذات ليلة هذه الأبيات<sup>(44)</sup>: (بحر الوافر)

وَإِذَا مَا اللَّيْلُ جَنَّ يَضِيقُ صَدْرِي	وَيَغْلِي كَالْمَرَا جِلِّ فِي اشْتِعَالِ
فَقُلْتُ: لَعَلَّ فِي النَّوْمِ احْتِوَاءٌ	وَتَسْرِيَةً لِنَفْسِي فِي مَلَالِ
فَيُسَلِّمُنِي النُّعَاسُ إِلَى خَيَالِ	وَأَطْيَافِ تُورِّقُنِي تَوَالِي
أَطِيرُ مَعَ الْخَيَالِ بِلَا جَنَاحِ	أَحْلُقُ حَوْلَ أَبْنَائِي الْغَوَالِي
فَأَحْضُنُهُمْ أَقْبَلُ فِي حَنَانِ	جِبَاهَهُمْ عَلَى بُعْدِ الْمَجَالِ
أَفِيقُ عَلَى الدَّمُوعِ تَشْتَقُّ خَدِّي	وَتَجْرِي ثَائِرَاتٍ فِي أَنْهَمَالِ
فَأَنْهَضُ وَالْحَنِينُ يَكَادُ يَفْرِي	بِمِعْوَلِهِ الْفُؤَادَ وَلَا يُبَالِي
أَحْمَلِقُ فِي زَوَايَا الْبَيْتِ حَوْلِي	أَفْتَشُّ لَا أَرَى شَيْئاً حِيَالِي
فَأَذْرِكُ أَنْ ذَا حُلْمٍ عَنِيتُ	فَيَغْلِبُنِي الْبُكَاءُ يَسُوءُ حَالِي
وَلَوْلَا نَزْعَةُ الْإِيمَانِ تَبْدُو	لَضَاعَ الْعَقْلُ فِي ظَلَمِ اللَّيَالِي

أرأيت إلى الكلمات كيف تفيض حسرات، وإلى الأفتدة كيف تفيض موجدة، وإلى القلوب كيف كلّمتهما التدوب؟، ذاك هو الوطن فلا يُستكثّر على الشاعر كلفه به، ولا يُستكثّر عليه حزنه لفراقه، وإن كان الشاعر يَحْتَمُ حنينه - إن صح أن الحنين يُحْتَمُ - بما يرى فيه سلوى، ولا يوجد أفضل من الإيمان سلوى وتسرية!

(43) إبراهيم الإيباري: الوطن في الأدب العربي، ص 48.

(44) نبيه الأسيوطي: ديوان «تراثيل قلب»، ص 62.

## (2)

## العروبة والإسلام وقصديّة البحث عن الهوية

بَادِيَّ بَدْءٍ أَحِبُّ أَنْ أَشِيرَ إِلَى أَنَّ الْهُويَّةَ الْعَرَبِيَّةَ قَدْ ذُكِرَتْ مَلَاذِمَةً تَمَامًا لِلْهُويَّةِ الدِّيْنِيَّةِ، وَإِنْ كُنَّا نَسْلَمُ بِأَنَّ ظَهْرَ الْقَوْمِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ لَمْ يَكُنْ مُوَازِيًا لِلْإِسْلَامِ، فَضِلًّا عَنْ أَنْ الْقَوْمِيَّةَ الْعَرَبِيَّةَ «وَأَقَعُ»؛ لِأَنَّ الْوَاقِعَ مَا لَهُ وَجُودٌ مَلْمُوسٌ، «وَالْيَوْمُ لَا تَوْجُدُ دَوْلَةً فِي الْعَالَمِ لَمْ تَعُدْ تُؤْمِنُ بِوُجُودِ هَذِهِ الْقَوْمِيَّةِ؛ لِأَنَّ الْأُمَّةَ الْعَرَبِيَّةَ أُمَّةً وَاحِدَةً، يَتَكَلَّمُونَ لُغَةً عَرَبِيَّةً وَاحِدَةً، وَتَدِينُ الْأَكْثَرِيَّةُ السَّاحِقَةَ مِنْهَا بِدِينٍ وَاحِدٍ؛ الْإِسْلَامِ، وَيَجْمَعُ بَيْنَهُمْ تَارِيخٌ وَاحِدٌ، وَآلَامٌ وَاحِدَةً، وَأَمَلٌ وَاحِدَةً»<sup>(45)</sup>.

وَدَائِرَةُ الْهَمِّ لَدَى شَاعِرِنَا لَمْ تَعُدْ مُقْتَصِرَةً عَلَى الْوَاقِعِ الْاجْتِمَاعِيِّ وَالسِّيَاسِيِّ فِي بَيْتِهِ الْمَحَلِّيَّةِ الْمَحْدُودَةِ فَقَطْ، وَإِنَّمَا تَعَدَّتْهُ إِلَى الْهَمِّ الْعَرَبِيِّ الْقَوْمِيِّ الْكَبِيرِ الَّذِي عَدَا قَضِيَّةً مَلْحَةً فِي شِعْرِهِ، وَلَعَلَّ نَزْعَةَ الْقَوْمِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ وَقَضَايَاهَا السَّاخِنَةَ لَمْ تَكُنْ حِكْرًا فِي شِعْرِهِ، وَإِنَّمَا بَدَتْ كَمَلْمَحٍ مِنْ مَلَامِحِ الْمَرْحَلَةِ الْمَعَاصِرَةِ شَارِكُهُ فِي صِيَاجَتِهَا ثُلَّةٌ مِنَ الشُّعْرَاءِ يَتَقَدَّمُونَهُ فِي الْعَمْرِ، وَرَبَّمَا شَكَلَ مِنْ سَبْقِهِ فِي الْمَرْحَلَةِ الْعَمْرِيَّةِ عَامِلًا مِنْ عَوَامِلِ التَّأثيرِ وَالجذبِ لِلانضواءِ تَحْتَ مِظَلَّةِ هَذَا التَّوَجُّهِ الْقَوْمِيِّ، كَمَا كَانَ لِلْبَيْئَةِ الزَّمَانِيَّةِ وَالْمَكَائِيَّةِ أَثْرَهَا فِي هَذَا التَّوَجُّهِ؛ إِذْ شَهِدَ جَانِبًا كَبِيرًا مِنَ الْأَحْدَاثِ الْقَوْمِيَّةِ الْمُؤَثِّرَةِ، وَمَا دَارَ حَوْلَهَا مِنْ اتِّفَاقَاتٍ وَمَعَاهِدَاتٍ تَرْتَبِطُ بِالْعَرُوبَةِ وَمُسْتَقْبَلِهَا؛ «فَالْآلَامُ الْعَرَبِيَّةُ كَانَتْ حُقْنَةً تَصُبُّ فِي وَرِيدِهِ، يَضْطَرُّ لَهَا كُلَّمَا تَدَفَّقَتْ، أَوْ رَأَى دِمَاءَهُ تُسْرَبُ مِنْهَا، وَأَوَّلُ تَلْكَ الْجِرَاحِ «فِلَسْطِينُ»، الَّتِي نَغَرَتْ الدِّمَاءُ مِنْهَا، وَسَقَطَ بَيْتُ الْمَقْدِسِ، وَطَرِدَ زُرَّاعُ الْبَرْتِقَالِ وَالزَّيْتُونِ، وَجَاءَ الشَّعْبُ «الْمَخْتَارُ!»؛ فَكَانَ التَّشْرِيدُ وَالْفَنَاءُ، وَالخِيَامُ وَالتَّهْجِيرُ وَاللَّاجِئُونَ، وَزَادَ مِنَ الْآلَامِ، وَبَعَثَرَ مِنَ الْآمَالِ، مَا وَجَدَ حَوْلَ نَكْبَتِي عَامَ 1948م، 1967م، الَّتِي نَجَّرَتَا بَرْدَ الدَّمُوعِ إِلَى دِمَاءٍ، تَلَوَّنَتْ بِهَا الثِّيَابُ، وَتَعَفَّرَتْ بِهَا الْجِبَاهُ، وَلَا تَزَالُ»<sup>(46)</sup>.

يقول الدكتور عز الدين إسماعيل: «منذ نكبة فلسطين في ذلك العام؛ عام

(45) انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني، القومية العربية، ص 47، 54، 119.

(46) د. عبد الله الحامد: الشعر الحديث في المملكة العربية السعودية، خلال نصف قرن (1345هـ،

1948م، بدأت مفهومات جديدة تتحرّك في الوجدان الجماهيريّ على المستوى العربيّ، وظهر مفهوم القوميّة العربيّة والوحدة العربيّة أقوى منه في أيّ وقت سابق، وبخاصّة بعد قيام ثورة 23 يوليو التي أكّدت أنّ مصر دولة عربيّة، وأنّ الشعب المصريّ جزء من الأمة العربيّة»<sup>(47)</sup>، ومن ثمّ دخلت القوميّة العربيّة في صراع مع الصهيونيّة الناشبة في قلب العرب؛ لأنّ الصهيونيّة عدوان وعصبيّة وغدر، والقوميّة العربيّة سلام وتسامح ووفاء، وما ارتبط بذلك من دعوة إلى مقاومة المحتلّ الغاصب، وقيام الثورات، وكانت مصر قد سبقت إلى ذلك، فعاشت في وجدان الشعب العربيّ، وقدر لها هذا السبق، فقدّرت له هذا الوفاء، وتحقّق نصر أكتوبر المجيد عام 1973م، وهذا ما قوى تيار الشعر القوميّ، حتّى استطاع هذا الشعر في بعض الفترات أن يكون أقوى أنواع الشعر وأكثرها.

كما شهدت بيئة الشاعر ظهور كوكبة من الشخصيات العربيّة تجاوزت وطنيّتها إلى القوميّة العربيّة، بوصفها الوعاء الأكبر للعرب جميعاً، فوقفوا حياتهم للجهاد من أجلها، وقد أثرت هذه الأحداث وتلك الشخصيات في التكوين الثقافيّ للشاعر، وكان لها وجود مؤثّر بجوار ملكيّة الشعريّة المبدعة؛ فظروف الشاعر وموضوعات شعره واحتضانه لقضايا عصره، تُؤكّد إيمانه بالهويّة والقوميّة العربيّة بل والإسلاميّة، «والحقّ أنّ جميع الأحداث التي ألمّت بالوطن العربيّ، وحققت انتصاراً إنّما كان من ورائها أديب يشدو، وشاعر يحذو، وفنان يُغرّد، وأمة تُشد وتُردّد»<sup>(48)</sup>، والشعر العربيّ كان - منذ القدم - سنداً للقضايا السياسيّة والاجتماعيّة، والمحور الذي يُورخ للبيئة العربيّة ولمختلف شرائح المجتمع، وهو المتنفّس لأجواء الحرّيّة والانفتاح. وشاعرنا له رؤيته العامّة تجاه القوميّة العربيّة ووقف جانباً من شعره للدعوة إلى الوحدة العربيّة، وجمع السّمل وتوحيد الكلمة، والنضال حتّى يتحقّق للأمة ما تصبّو إليه من رفعة وسودد، يقول في قصيدة «أمانة في ذمتي»<sup>(49)</sup> (بحر الرّجز)

أنا ابنُ مصرٍ يا عربّ وذِي يدي مَعاً وأيديكم يهونُ وأمرنا

(47) د. عز الدين إسماعيل: الشعر في إطار العصر الثوري، ص 49.

(48) د. علي أحمد العريني: الأدب العربي بين الحداثة والمعاصرة، دراسات جديدة في الأدب الحديث، ص 129.

(49) نبيه الأسيوطي: ديوان «جرّح ألمّ بأمّتي»، ص 35.



وَكُلُّنَا أَشَقَّةٌ وَمَوْطِنٌ يَضُمُّنَا، وَوَاحِدٌ مَصِيرُنَا  
وَعَايَةُ الْأَمَالِ نَحْيَا وَالْمُنَى فِي عِرَّةٍ تَزْهُو بِهَا أَوْطَانُنَا  
عُرُوبَتِي قَوْمِيَّتِي  
أَمَانَةٌ فِي ذِمَّتِي

وفي قصيدة «شعاع الأمل»، وقد قالها الشاعر عقب نكبة عام 1967م، نراه يقول<sup>(50)</sup>: (بحر المتقارب)

إِلَى أُمَّةٍ رَاعَهَا عَاصِفٌ نَزَفُ الْأَمَانِي وَنَأْسُو الْجِرَاحِ  
سَنَمُضِي سَنَعْمَلُ فِي أَلْفَةٍ عَلَى نَقْضِ مَا بَدَّدْتَهُ الرِّيحُ  
نَلْمِلِمُ بِالْعَزْمِ أَشْتَاتِنَا وَنَبْلُغُ بِالْحُبِّ أَسْمَى نَجَاحِ  
فَمِنْ بَيْنِ شَوْكِ قِطَافِ الْوُرُودِ وَمِنْ ظِلْمَةِ اللَّيْلِ يَأْتِي الصَّبَاحُ  
ثُمَّ يَقُولُ :

بَنِي الْمَجْدِ مَاذَا دَهَا فِي الزَّمَانِ وَضَيِّعَ مَا بَيْنَكُمْ بِالْخِصَامِ  
أَفِيقُوا أَفِيقُوا عَلَى وَحْدَةٍ بِأَمْرِ الْإِخَاءِ أَعِيدُوا الْوِثَامِ  
فَلَا حَظَّ مِنْ عَايَةِ تَرْجِي عَلَى فُرْقَةٍ بَيْنَكُمْ وَأَنْفِصَامِ  
بِضْمِ الصُّفُوفِ وَنَبْذِ الْخِلَافِ تَهُونُ الصَّعَابُ وَتَهْدَا الْجِرَاحِ  
فَمِنْ بَيْنِ شَوْكِ قِطَافِ الْوُرُودِ وَمِنْ ظِلْمَةِ اللَّيْلِ يَأْتِي الصَّبَاحُ

وفي قصيدة «ترفع وإباء»، التي قيلت أثناء انعقاد مؤتمر القمة العربية في السودان عام 1967م، يقول<sup>(51)</sup>: (بحر الكامل)

وَلَى الدَّجَى وَأَنْفَكْتَ الظُّلْمَاءِ وَعَلَا الْبِلَادَ تَأَلَّقَ وَسَنَاءِ  
وَتَوَقَّفَ الدَّمْعَ الْحَزِينُ وَضَمَّدَتْ الْأُمْنَا وَتَقَدَّمَ الرُّعْمَاءِ  
صَوْتُ الشُّعُوبِ يَصِيحُ مِنْ سُودَانِنَا مُتَوَاصِلًا دَانَتْ لَهُ الْجَوَازَاءِ

(50) السابق، ص 37، 38.

(51) السابق، ص 39.

فَتَوَحَّدَتْ بِالثَّائِرِينَ جُهُودَنَا  
 مِنْ كُلِّ فَجٍّ أُطْلِقَتْ صِيحَاتُنَا  
 فَتَعَلَّمَ الْعَرَبُ الْكَثِيرَ لِمُقْبِلِ  
 وَتَشَعَّشَعَتْ بَعْدَ الْأُفُولِ شُمُوسُنَا  
 غَمَرَتْ حِمَانًا نَشُوءُ وَتَوَاتَبَتْ  
 فَمِنْ الْمُحِيطِ إِلَى الْخَلِيجِ تَلَاخَمَتْ  
 وَتَقَشَّعَتْ سُحْبُ الْعِدَاوَةِ وَأَنْطَوَتْ  
 فَتَدَاوَلُوا الْأَمْرَ الَّذِي لِبِلَادِنَا  
 فَتَجَمَّعَتْ هِمٌّ وَقَامَتْ وَحْدَةً

\*\*\*

الْفَجْرُ أَطْلِقَ فَاَنْطَوَى شَبْحُ الدُّجَى  
 أَرْضُ الْعُرُوبَةِ قَلْعَةٌ لَا تُسْتَبَى  
 اللَّهُ أَكْبَرُ نَاصِرٌ وَمُؤَيَّدٌ  
 تَمَّ التَّضَامُنُ بَيْنَنَا فِي لِحْظَةٍ  
 يَا مَنْ رَفَعْتُمْ عَالِيًا إِسْلَامَنَا  
 وَفِي قَصِيدَةِ «لِقَاءِ الْأَخْوِينِ»، يَقُولُ<sup>(52)</sup> : (مجزوء بحر الوافر)

تَعَالَى يَا أَخِي نَسْعَى  
 وَيُعْلِي قَدْرَ أُمَّتِنَا  
 فَتَخْلَعُ مَا ضِيَاءُ أَفْلَا  
 سَنَنْهَجُرُ كُلَّ مَا كَانَا

طَرَحْنَا كُلَّ مَا كَانَا  
 لِيَحْيَا الْقَوْمُ إِخْوَانَا

(52) نبية الأسيوطي : ديوان «جُرْحُ أَلْمِ بِأَمَّتِي»، ص 45.

إِلَامَ دَمْعُنَا يَجْرِي نَلَاقِي الذَّلَّ أَلْوَانَا؟  
 سَنَبْنِي صَرْحَ وَحَدَتْنَا بِكُلِّ الحُبِّ عُنُونَا  
 عَلَى أَنْقَاضِ مَا كَانَا

وَيُمْكِنُنَا الْآنَ أَنْ نُسَجِّلَ مَوْقِفَ الشَّاعِرِ مِنْ بَعْضِ قَضَايَا الْعُرُوبَةِ وَالْإِسْلَامِ، وَذَلِكَ عَلَى النَّحْوِ التَّالِيِ :

أ - مَوْقِفَ الشَّاعِرِ مِنْ قَضِيَّةِ فِلَسْطِينَ وَاللَّاجِئِينَ وَتَحْرِيرِ الْقُدْسِ :

صُورُ الْمَأْسَاءِ كَثِيرَةٌ، وَصَنُوفُ الْعَذَابِ الَّتِي يَرْزُحُ تَحْتَهَا الْوَطْنَ الْفِلَسْطِينِيَّ شَمَلَتْ جَمِيعَ مَا لَهُ صَلَةٌ بِفِلَسْطِينَ حَتَّى الْجَمَادِ وَالْأَنْعَامِ، وَانْتَشَرَتْ عَلَى جَمِيعِ الصُّعَدِ: دِينِيَّةً وَسِيَاسِيَّةً وَاجْتِمَاعِيَّةً وَاِقْتِصَادِيَّةً وَثِقَافِيَّةً، وَلِهَذَا كَانَ الشُّعُورُ بِالْحَزَنِ سَائِدًا فِي جَمِيعِ الْقُلُوبِ، لَا لِمَجْرَدِ احْتِلَالِ الْوَطَنِ فَقَطَّ وَلَكِنْ لِلانْفِثَاتِ عَلَى الْحَقِّ، وَلِلْمِظَالِمِ الَّتِي أَوْقَعَهَا الْيَهُودُ عَلَى الْأَرْضِ الْعَرَبِيَّةِ فِي فِلَسْطِينَ<sup>(53)</sup>. وَالشُّعْرَاءُ كَأَناسٍ اكْتَمَلَ لَدَيْهِمْ قَدْرٌ مِنَ الْوَعْيِ عَلَى هَذِهِ الْمِظَالِمِ، وَكَأَكْثَرِ النَّاسِ شَفَافِيَّةً وَإِحْسَاسًا بِالظُّلْمِ اسْتَطَاعُوا بِالْكَلِمَةِ الشُّعْرِيَّةِ؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّ الشُّعْرَ أَكْثَرَ الْوَسَائِلِ تَأْثِيرًا فِي الْجَمَاهِيرِ، نَقَلَ هَذَا الْإِحْسَاسَ بِالظُّلْمِ إِلَى أَوْسَعِ مَدَى جَمَاهِيرِيٍّ، وَمِنْ حَيْثُ إِنَّ الشُّعْرَ مِرَاةً تَعَكِّسُ الْوَاقِعَ الْمَعِيشَ، فَقَدْ كَانَ شَعْرُ نَبِيهِ الْأَسِيوُطِيِّ يُعْطِي صُورَةً عَامَّةً، وَلَكِنَّهَا صَادِقَةٌ وَأَمِينَةٌ وَحَقِيقِيَّةٌ عَنِ الْوَاقِعِ الْفِلَسْطِينِيِّ تَحْتَ لَهَيْبِ الْاِحْتِلَالِ الشُّهْيُونِيِّ.

وَلَقَدْ شَبَّ شَاعِرُنَا عَلَى فِصُولِ الْمَأْسَاءِ الْفِلَسْطِينِيَّةِ الَّتِي تَكشَفَتْ مِنْذُ عَامِ 1948م، وَانْتَهَلَ عَلَى وَقَعِ خُطَى كَارِثَةِ الْعَرَبِ عَامِ 1967م، الَّتِي كَانَ وَعْيُهُ لَهَا أَقْوَى وَأَشَدَّ، فَعِنْدَمَا قَامَتْ ثَوْرَةٌ 23 يُولِيهِ عَامَ 1952م، بِقِيَادَةِ الزَّعِيمِ الثَّائِرِ «جَمَالِ عَبْدِ النَّاصِرِ» أَخَذَ يُنَادِي وَيُلْحِقُ عَلَى تَحْرِيرِ فِلَسْطِينَ، وَعُودَةِ أَهْلِهَا اللَّاجِئِينَ إِلَى بِلَادِهِمْ، وَاهْتَزَّتْ نَفْسُ شَاعِرِنَا، وَقَالَ قَصِيدَتَهُ الَّتِي وَسَمَّهَا بِعَنْوَانِ «فِلَسْطِينَ»، وَفِيهَا يَتَحَسَّرُ عَلَى مَا حَلَّ بِشَعْبِهَا مِنْ تَشْرِيدٍ وَاضْطِهَادٍ عَلَى يَدِ الْيَهُودِ الْمَجْرِمِينَ، وَيُعَبِّرُ عَنِ شِدَّةِ حَنِينِ شَعْبِ فِلَسْطِينَ إِلَى الْعُودَةِ إِلَى دِيَارِهِ، وَأَنَّهُ مَهْمَا طَالَ الزَّمَنُ لَا بَدَّ مِنْ هَذِهِ الْعُودَةِ وَإِعْمَارِ الدِّيَارِ عَنْ طَرِيقِ الْكِفَاحِ وَالنُّضَالِ، فَيَقُولُ<sup>(54)</sup>: (بِحُرِّ الْمِتْقَارِبِ)

(53) إبراهيم علان: الشعر الفلسطيني تحت الاحتلال، ص 37.

(54) نبيه الأسيوطي: ديوان «جُرْحُ أَلْمِ بِأَمْتِي»، ص 31: 34.

فَلَسْطِينُ يَا مُنِيَةَ اللَّاجِئِينَ      وَبُغْيَةَ بَاكِ بَرَاهُ الْأَيْنِ  
 أَسِيرِ الْجِبَالِ كَثِيرِ الْحَنِينِ      إِلَى أَرْضِ أَجْدَادِهِ مِنْ سِنِينَ  
 فَلَسْطِينُ مَهْمَا اسْتَطَالَ الْمَدَارُ      سَتَرَجُعُ يَوْمًا لِهَيْدِي الدِّيَارِ  
 وَتَعْمُرُهَا بَعْدَ ذَلِكَ الْفِرَارِ      وَتَمْرِحُ فِي رَحْبِهَا أَمِينِ  
 بِلَادِي حَيَاتِي فِدَاكِ دَمِي      وَمَا أَقْتَنِيهِ فِدَى فِاسَلَمِي  
 بِسَيْفِ الْحَقِيقَةِ لَا بِالْفَمِ      سَنَقْضِي عَلَى كُلِّ بَاغٍ لَعِينِ  
 فَكُرِّي الْعُيُونَ وَلَا تَدْمَعِي      وَكُفِّي الْأَيْنِ فَلَا تَجْزَعِي  
 لَقَدْ أَدْنَى اللَّهُ بِالْمَرْجِعِ      عَلَى أَيْدِ أَبْطَالِنَا الثَّائِرِينَ

ونلاحظ أنّ حسن التقسيم والمزاوجة قد جاء متساوقاً مع حالة الانفعال بالحدث؛ ممّا أكسب قصيدته نوعاً من التميّز، وذلك في قوله :

أَسِيرِ الْجِبَالِ كَثِيرِ الْحَنِينِ  
 بِلَادِي حَيَاتِي فِدَاكِ دَمِي

إنّ الشّاعر يتفاعل مع فلسطين وما تُعانيه من آلام ونكبات، وما تعيشه من أوضاع سيّئة، وما يشاهده أمام عينيه من مأس تنهش جسدها البص كما يشاهد بناتها في كلّ صقع تُسبى وتنتهك أعراضها ولا مجيب. يقول في قصيدة «صوت الإسلام»<sup>(55)</sup> :

(بحر المتدارك)

صَوْتُ الْإِسْلَامِ يُنَادِينَا      خَلْفَ الْأَسْوَارِ مِنَ الْقُدْسِ  
 خَطَرٌ يَجْتَاخُ أَرْضَيْنَا      مَنْ لِلْإِسْلَامِ مِنَ الدَّسِّ؟  
 دَاسَ الْأَنْجَاسِ مَحَارِمَنَا      وَكَأَنَّ الْقَوْمَ بِلَا حِسِّ  
 هَتَكُوا الْأَعْرَاضَ فَمَا أَبْقُوا  
 فِي الدَّهْرِ مَكَارَهُ تُوْذِينَا

(55) نبيه الأسيوطي : ديوان «جرح ألم بأمّي»، ص 71 : 73.

حَرَقَ الْأَوْعَادُ مَسَاجِدَنَا      قَتَلُوا الْأَطْفَالَ بِلَا ذَنْبِ  
 وَعُيُونُ الْعَالَمِ تَشْهَدُنَا      تَرْنُو وَتَرُوحُ بِلَا قَلْبِ  
 وَاللَّهُ الْقَادِرُ يَجْمَعُنَا      صَفًّا وَيُؤَلِّفُ بِالْحُبِّ  
 فَنَشُدُّ الْعَزْمَ وَنَقْتَحِمُ  
 وَنَرُدُّ الْبَغْيَ بِأَيْدِينَا

يَا قَوْمُ أَفِيقُوا وَأَنْطَلِقُوا      صَرَخَ الْإِسْلَامُ عَلَى الدَّرْبِ  
 أَيْنَ الثُّورِ إِلَى الْقُدْسِ؟!  
 يَا قَوْمُ تَدَانُوا وَالتَّيَّمُوا      يَبْكِي الْإِسْلَامُ تَنَائِينَا  
 خَلَفَ الْأَسْوَارِ مِنَ الْقُدْسِ

أَفْغَانُ تَيْنٌ وَتَنْتَحِبُ      بِقُلُوبٍ وَلَهِي نَسْمَعُهَا  
 بَغْدَادُ تُقَتِّلُ إِخْوَتَهَا      لِبَنَانٍ تُدَقُّ مَرَابِعُهَا  
 أَيْنَ الْإِسْلَامُ لِمَا يَجْرِي      لِحَقُوقٍ نَحْنُ نُضَيِّعُهَا؟

وَصَلَاخُ الدِّينِ يُنَاشِدُنَا  
 فِي الْبُعْدِ وَخَالِدٌ يَدْعُونَا  
 يَا قَوْمُ أَفِيقُوا عَلَى وَقَعٍ      لِحُطَى الْإِسْلَامِ فَتَنْتَبِعُهَا  
 عَبْرَ الْأَسْوَارِ إِلَى الْقُدْسِ

وَلَوْ تَبَعْنَا مَنْحَى التَّشْكِيلِ عِنْدَ الشَّاعِرِ فِي هَذِهِ الْقَصِيدَةِ، لوجدناه ينطلق من الجملة الاسمية التي توجي بالحسم والثقة، إلى الفعل الماضي الذي يستقضي ويصف جرائم العدو إلى الفعل المضارع الذي يمثّل، وكذلك أساليب الأمر والنداء والاستفهام؛ لحفز العزائم، وهكذا في سلسلة مطردة إلى أن يكون النداء خاتمة المطاف، حيث استنهاض الهمم والدعوة إلى المؤازرة، وكأنني أرى الشاعر يعالِب شعوراً ثقيلاً بالأسى؛ أملاً في الوصول إلى شيء من الراحة بعد العناء. إضافة إلى (نا)، في «يُنَادِينَا - تُؤَذِّنَنَا - تَشْهَدُنَا - يَجْمَعُنَا - يُنَاشِدُنَا - يَدْعُونَا»، التي ينصهر فيها الشاعر مع

نموذجه المختار مع كل من يحسُّ بإحساسه فتتحولُ إلى فعلٍ قارٍ، بل إلى التحامٍ كيانيّ متوهجٍ، والحقُّ أنّ (نا) وما فيها من مدٍّ لها دورٌ في الإشباعِ التَّعْمِيّ، والمدُّ يُناسِبُ التَّعْمِيَّ عن أقصى حالات الألم؛ إذ فيه تأخذُ الآهةُ مداها. وكلُّ ذلك يأتي في إطار التَّوجُّه المنبريّ الذي يفيضُ بصخبٍ إيقاعيٍّ هائلٍ، وقد رَفَدَ الشَّاعرُ هذا المنحى الحافلَ بالشَّراءِ باستحضارِ التَّاريخِ واستجلاءِ أمجادِهِ مُمَثِّلاً في استدعاءِ شَخْصِيَّتِي «خالد بن الوليد؛ سيفِ الله المسلولِ، وصلاحِ الدِّينِ الأيوبيِّ؛ قائدِ معركةِ حِطِّينَ»، وإن كُنَّا نلاحظُ أنّ هذا التَّوظيفُ لا يتجاوزُ سطحيَّةَ الأداءِ وطبعيَّةَ الشَّعرِ. وفي شريطِ التَّسجيلِ الحرِّ لصورةِ الوطنِ الفلسطينيِّ تحتِ الاحتلالِ وجرائمِ المحتلِّ، يُسجِّلُ الشَّاعرُ ذلكَ في قصيدةٍ تحملُ عنوانَ «جرائمُ اليهودِ»، فيقولُ<sup>(56)</sup>: (بحرُ الكاملِ)

بَقَرُوا بَطُونَ الْحَامِلَاتِ وَرَاعِنِي	ذَبْحُ الرِّضِيعِ وَشَنَعَةُ التَّقَاتِ
فَأَنِينُ ثَكَلِي قَدْ تَوَسَّدَتِ الشَّرَى	إِذ حَطَّهَا التَّنْكِيلُ بِالْأَطْلَالِ
وَضَجِيحُ كَهْلٍ رَاحَ يَرْسُفُ فِي الْخَطَى	كَمْ هَدَّه التَّرْحَالُ بَيْنَ جِبَالِ
يَشْكُو الضَّنَى مُتَحَيِّراً بِرَحَالِهِ	لَمْ يَدْرِ أَيْنَ مَقَرُّهُ بِرَحَالِ
يَتَدَفَّقُونَ إِلَى الْعَرَاءِ رَوَاجِفاً	زُمرًا كَيَوْمِ الْحَشْرِ أَسْوَأَ حَالِ
أَمَسُوا سُورِدَ فِي عُيُونِهِمِ الْأَسَى	مُتَلَهِّفِينَ لِنَجْدَةٍ وَإِقَالِ
يَا حَسْرَةَ هَجْرِ الدِّيَارِ وَلَهْفُهُمْ	لِمَنَافِعِ تُرْكُوا بِهَا وَعِيَالِ
وَاهَا لِأَطْفَالِ تَبِيْتُ عَلَى الطَّوَى	مُتَضَوِّرينَ بِأَبْطَحِ وَتَلَالِ
وَاهَا لِأَكْبَادِ تَفَتَّتْ حَسْرَةَ	لِبَلَائِهِمْ بِفِظَائِعِ الْأَعْمَالِ
كَيْفَ الْجُمُودِ وَلِلدَّفَاعِ يَحْتُنَّا	دَاعِي الْجِهَادِ وَرَائِدُ الْأَجْيَالِ؟
هَيَّا نَدُودَ عَنِ الْحِيَاضِ وَنَفْتِدِي	لَقَحَتْ نَوَائِبُ عُضْبَةِ الْأَنْدَالِ
هَيَّا لِإِرْجَاعِ الشَّرِيدِ لِأَرْضِهِ	وَالنَّضْرُ لِلْمَظْلُومِ غَيْرُ مُحَالِ
قُمْ يَا ابْنَ يَعْزَبٍ لَاحَ فَجْرُكَ فَاَنْطَلِقْ	قُمْ فَاسْعَ لِأَمَالِ بِالْأَجَالِ

(56) نبيه الأسيوطي: ديوان «جُرْحُ أَلَمِ بَأْمَتِي»، ص 17: 20.

لقد عرّى الشاعرُ المحتلَّ وهزَّ كيانه الدَّخيلَ بنشرِ فضائحِ جرائمِهِ، كما وقفَ مِنْهُ رافضاً الواقعَ الَّذِي فرضَهُ عَلَى الشَّعْبِ الفلِسطِينِيِّ، ثُمَّ محتَجّاً وداعياً إِلَى الثَّوْرَةِ والمقاومةِ مسترشداً بحقيقةِ تاريخيةِ أزليةِ وَهي حتميةُ انتصارِ الحقِّ عَلَى قُوَى الباطلِ، كما أَنَّهُ يستنفرُ العروبةَ أَنْ تدعمَ قضيةَ الشَّعْبِ الفلِسطِينِيِّ العادلةَ، وَأَنْ تمنحهَ مِنَ القُوَّةِ المعنويةِ والماديةِ مَا يُعزِّزُ صمودَهُ فِي معركتهِ الضَّاريةِ مِنْ أَجلِ الحرِّيَّةِ والسَّلامِ.

إِنَّ المعانيَ لتتوحدُ فِي هذهِ القصيدةِ إِلَى درجةٍ لَا يُمكنُ فصلُها بعضُها عَنْ بعضٍ؛ ذَلِكَ مِنْ خِلالِ الدَّعوةِ إِلَى الصُّمودِ فِي الأَرْضِ فِي مقابلةِ الأخرِ «جرائمِ اليهودِ»، واستقبالِ القادمِ فِي لهفةٍ وشوقٍ «ابنِ يَعْرُبٍ»؛ كَي يأخذَ قدومهُ طابِعَ التَّحريرِ والإنقاذِ الَّذِي هُوَ المولودُ الطَّبِيعِيُّ لآلِمِ هذا الشَّعْبِ، وَمِنْ هذهِ الأفكارِ الَّتِي عَبَّرَ عَنْهَا الشَّاعرُ، أُستطِيعُ أَنْ أقولَ بأنَّ المضمونَ المقاومَ قد وصلَ إِلَى أقصى غايتهِ، وأدَّى دورَهُ كاملاً.

ولعليّ هُنَا، أوضِّحُ للقارئِ جانباً فنياً مهماً، ولكنَّ قَبْلَ ذَلِكَ يَجِبُ أَنْ ينتبهَ القارئُ إِلَى أَنَّ قصائدَ نبيهِ الأسيوطيِّ فِي ديوانِ «جرحِ أَلَمِ بأمّتي»، تفتقرُ إِلَى الصُّورةِ المعبرةِ واللُّغةِ الشُّعريةِ المكتنزةِ للإيحاءِ والبعثِ الشُّعريِّ الرامِزِ، وتعيشُ فِي جوٍّ مِنَ الخطابةِ والوضوحِ؛ ممَّا يجعلُ القارئَ يُسابقُ الصَّفحاتِ، ولاشكَّ أَنَّ أَيَّ شاعرٍ لَا يخلوُ مِنْ عيوبٍ سواءً أَكانتْ فِي اللُّغةِ أَمْ فِي الوزنِ أَمْ فِي الصُّورةِ، ونبيهُ الأسيوطيُّ واحدٌ مِنْ أولئك الشُّعراءِ الَّذينَ تعترضُ أشعارَهُم بعضُ الهناتِ، وَربَّما يرجعُ ذَلِكَ إِلَى أَنَّ معجمَهُ الشُّعريَّ صغيرٌ، كما قلنا فِي مقدِّمةِ بحثنا هذا.

وَفِي قصيدةِ «زمانُ البغي»، نستطيعُ أَنْ نقولَ بأنَّ المضمونَ المقاومَ قد وصلَ إِلَى أقصى غايتهِ لَدَى الشَّاعرِ، فَهُوَ ليسَ مجردَ شاعرٍ ولكِنَّهُ ثائرٌ، يستصرخُ أبناءَ العروبةِ أَنْ يحملوا السِّلاحَ وينفروا خفافاً وثقالاً لطرْدِ الغزاةِ وَمَا خَلَّفُوهُ مِنْ دمارٍ وظلمٍ، وَأَنَّ السَّلامَ هُوَ سلامُ الأقباءِ لَا سلامُ الاستكانةِ وَالصَّعْفِ؛ سلامُ الوعودِ والشُّعاراتِ. يقولُ (57):

(مجزوءٌ بحرِ الرَّمْلِ)

صَرَخَةٌ دَوَّتْ هَلُمَّوا      تُوقِظُ الصُّمَّ النَّيَامَ  
صَرَخَةٌ أَلْبَيْتِ الْمُقَدَّسِ      وَأَخُو أَلْبَيْتِ الْحَرَامِ

انفروا اليوم خفافاً  
وثقّالاً في وئام  
كيف نمضي في حوار  
والتّمني بالكلام؟  
أنصروا الحقّ أباه  
جاوز الحدّ اللّئام  
أيّ عيش في هوانٍ  
نرتضيه وأنفصام؟  
نمّ يقول :

يا زمان البغي ماذا  
خلف جذران السنين؟  
ضجت الأرض وماجت  
بصروف العالمين  
لم يعد يشهد فيها  
غير سفك وسجون  
فصراخ وعويل  
ونواح وشجون  
يا إله العرش لطفاً  
بالورى قد يعمهون  
نحت أعباء حسام  
بين هجمات المنون  
يا دعاة السلم أين السّ  
لم أنتم تفترون؟  
لا رجاء اليوم إمّا  
لم نكن أو نكون!

والشاعر يجعل للإيقاع الداخلي دوراً فاعلاً ومؤثراً في بناء قصيدته بناءً فنيّاً يحقّق لها الخصوبة والتّميّز، ويصلّ بها إلى درجة عالية من التطوّر اللّغويّ التي تُشكّل هذا الإيقاع الداخليّ بشقيه الصّوتيّ والدّلاليّ، ويسهم في تفجير الإمكانات النّغميّة والدّلاليّة للقصيدة، وتكثيف جانبها الإيقاعيّ : التّجانس الصّوتيّ والطّباق، وذلك بين الكلمتين خفافاً وثقلاً، ناهيك عن استيحاء المعنى من القرآن الكريم، في قوله تعالى : «انفروا خفافاً وثقلاً. . .»<sup>(58)</sup> ؛ حيث نجح توظيف الشّاعر لهذه البنى، في تعميق المعنى، وتكثيف الجانب الإيقاعيّ التّابع من البنية اللّغويّة للبيت، إلى جانب التّوازي الواضح بين «خفافاً وثقلاً».

ومن وسائل الإيقاع الداخليّ التّعديد أو التّعدّد، وهو عبارة عن تكرار ينبع من



تتابع التماثل أو التخالف المعنوي، ويحدث أثراً إيقاعياً على المستويين الصوتي والدلالي، ونراه في مجموعة الكلمات ذات التتابع المعنوي في «صُراخٌ وعويلٌ ونواحٌ وشُجونٌ»، وعلى هذا يعتمد الإيقاع على قاعدتين أساسيتين متكاملتين في البناء الشعري، لا تُعني إحداهما عن الأخرى، وهما الإيقاع العروضي الخارجي والإيقاع اللغوي الداخلي.

وإن كان البحث يرى حضوراً للصورة الشعرية المعبرة، في ديوانه «تراثيل قلب»، على نحو ما نجد في قصيدته «وتتوالى الجراح» (59):

جُرْحٌ يَغْشَانَا كَمْ أَزْكَى	فِي النَّفْسِ أَنْيْنَا يُوجِعُهَا
تَتَوَالِي جِرَاحٌ وَجِرَاحٌ	مَا عَادَ حَوَارٌ يَنْفَعُهَا !
نَشْكُو نَتَبَاكِي، وَمَا بَرِحَتْ	فِي ظَهْرِ الْأُمَّةِ تَصْرَعُهَا !
الرَّايَةُ كَادَتْ تَتَهَاوَى	يَا مَنْ لِلرَّايَةِ يَرْفَعُهَا !
بِدِمَاءِ الطُّفْلِ مُلَطَّخَةٌ	وَلَهِي وَالْأَقْصَى يَتْبَعُهَا !
وَقُلُوبٌ مَاتَتْ نَحْوَتُهَا	وَعُيُونٌ عَزَّتْ أَدْمَعُهَا
تَتَعَامَى لَيْسَ بِهَا رَمْدٌ	وِظْلَامُ الْكُفْرِ يُرَوِّعُهَا
وَأَذَانٌ رَاحَتْ فِي صَمَمٍ	وَهَدِيرُ الْمَدْفَعِ يَقْرَعُهَا
وَمُلُوكٌ هَامُوا بِعُرُوشٍ	وَكُؤُوسٌ طَابَ تَجْرَعُهَا
نَلْهُو وَالنَّارُ بِنَا تَطْغَى	تَجْتَاحُ الدُّورَ وَتَقْلَعُهَا
كَالْبَانِي عَلَى الرَّمْلِ قُصُوراً	فِي جَرْفِ هَارٍ يَرْفَعُهَا
أَوْ خَطَّ خُطُوطاً يَرْسُمُهَا	فَوْقَ الْأَمْوَاجِ وَيَطْبَعُهَا
فَالْإِلَامَ نَبِيعُ هُوَيْتَنَا	وَعَرَى الْإِسْلَامِ نَقَطُوعُهَا !؟

فهذه القصيدة قصيدة منبرية حماسية تراثية الصياغة تقريرية التبرة، جاء احتفال الشاعر فيها بالصورة، مثل احتفاله بالإيقاع.

ب - موقف الشاعر من قضية لبنان

إنَّ المرءَ لا يسعه إلا أن يكبرَ هذا الشعورَ الوطنيَّ والإسلاميَّ لدى الشاعرِ ؛ نبيه الأسيوطيُّ ، وهذا التوجُّهَ الكريمُ منه لإبداءِ إعجابِهِ بمقاتلي «حزبِ الله» الذين أحدثوا تحولًا هائلًا في مسارِ قضيتنا الأمِّ ، وسأقتصرُ على قصيدته المعنونة بـ «لا أراعُ» ؛ لأنها الأقدرُ على الحضورِ في الاحتفالاتِ المنبريةِ والمناسباتِ ، وهي ليست عصيةً على الفهمِ ؛ إذ هي شعبيَّةُ المذاقِ ، قادرةٌ على مخاطبةِ وجدانِ عامَّةِ النَّاسِ ، يقولُ فيها<sup>(60)</sup> :

ها أنا ذا

لا أراعُ

رابضٌ في خندقي

لا أبالي بالحُشودِ

لا يفلُّ القُصفُ عزمي

لو يذيبُ الصَّخرَ

أو يُفري الحديدَ

فأنا لا

لا ألينُ

لا أهونُ

في طريقِ الحقِّ ماضٍ

في سواه لا أسيرُ

لا رجوعُ

نحنُ حزبُ الله في أرضِ طهوزِ

في صمودِ

لا خنوعِ

(60) نبيه الأسيوطي : ديوان «تراثيل قلب»، ص 52 ، 53 .

يَا عَدُوَّ الْحَقِّ مَاذَا قَدْ تَرِيدُ  
 فَلْتَدَعُ عَنْكَ الْعُرُورُ  
 هَذِهِ الْأَيَّامُ أَدْوَارٌ تَدُورُ  
 كُلُّ دَوْرٍ يَبْلُغُ التَّمَّ  
 يَعُودُ  
 بَادِئًا مَا قَدْ بَدَا  
 لَا مَنَاصُ  
 أَيُّ مَنْ يَغْتَرُّ يُرِيدُهُ الْعُرُورُ  
 لَنْ يَحُورُ  
 أَلْفُ لَا  
 فَانْتَظِرْ

ولو عكفنا على تحليلها لوجدنا أن الشاعر يعمد إلى تشخيص مقاتلي «حزب الله» في تمثيل إيقاعي هائل، ثم يقف ليستشرف آفاق الحدث في تدفق حماسي مدوّ، تحسّ فيه بذلك الشعور الحميم بقوة الإرادة والعزيمة التي لن تخور في مواجهة المحتل الغاصب، مُعلنًا أن هذه الروح الوثابة قادرة على التحدي، مستعرضاً إمكانات العدو التي يستغلها للوقوف في وجه تلك الروح التي انطلقت جارية عاتية، ومعرضاً بغروره وصلفه، ومُنَبِّهاً أن على الباغي تدور الدوائر، ويلاحظ أن الشاعر يخاطب العدو دون أن يذكره باسمه؛ احتقاراً لشأنه وتقليلاً من قيمته، كما يُكثر من التّفِيّ القاطع للتعبير عن إعجابه وإكباره لمقاتلي «حزب الله»؛ الذين ألوا على أنفسهم رفض الذل والهوان.

### ج - موقفه من غزو الكويت

كثيرون من شعرائنا هالهم ما أقدم على ارتكابه حاكم العراق «صدام حسين»؛ حيث راح في محاولة منه غير مسبوقه في تاريخنا يدوس - بحذائه - كل قيمة إنسانية نبيلة، ويهشم بالته الحربية كل معنى حقيقي من معاني التضامن، وكل مقوم من مقومات نهضتنا، ويبدد بغيرسته كل بارقة أمل في أفق أمتنا المظلم، فهبوا يستنكروا

غزوه لدولة الكويت، وَيُنْدُدُونَ بِهِ، وجاء شعره ترجمةً دقيقةً لِمَا اعترى الوجدان العربيّ من حزنٍ عميقٍ انخرط في الأعماق، وكأبةٍ خيمت على الوجوه، فالجريمة اغتيال وطن، وتذويب هويّة. وشاعرنا في قصيدته «جرح ألمّ بأمّتي»، التي اتخذها عنواناً لهذا الديوان، يوضّح لنا أثر «محنة الكويت» التي ألمّت بأمّتنا العربيّة، ففرقتها شيعاً وأحزاباً، ويدعو العرب جميعاً إلى الاتحاد ولّم الشمل والتغلب على المحنة والسّموم فوق الجراح، ويتألّم لذلك أشدّ الألم، فيقول<sup>(61)</sup> : (مجزوء بحر الكامل)

نَفْسٌ تَفِيضُ بِحَسْرَةٍ	فَضَحَتْ شُجُونِي عَبْرَتِي
جُرْحُ أَلَمِّ بِأُمَّتِي	مَدَّ الْجُسُورَ لِشِقْوَتِي
جُرْحُ تَبَدُّلِ قَاصِمٍ	يَدْمِي فَيَنْفِرِي مُهْجَتِي
لَا أَيُّ جُرْحٍ مُؤْلِمِي	إِلَّا جَرَّاحِكِ أُمَّتِي
جُرْحُ قَدِيمٍ لَمْ يَزَلْ	مُتَجَدِّدًا فِي كَثْرَةِ
كَادَتْ لَظَى الْأَمِهِ	تُذْنِي إِلَى مَنِيَّتِي
شَاهَ الْكَرَامَةَ وَأَنْثَنِي	يُضْمِي يُطِيحُ بِعِزَّتِي
أَيْنَ الطَّبِيبُ لَهَا وَمَنْ	لِمُرْنَجٍ فِي كَبُوءَةٍ؟
مَنْ لِلْمَسِيرَةِ يَا ثَرِي	فَيُقِيلُهَا مِنْ عَثْرَةٍ؟
جُرْحُ تَمَكَّنَ مِنْ صَمِي	مِ الْقَوْمِ دُونَ تَفَاوُتِ!
وَمَضَى يُسَافِرُ فِي الرِّمَا	نِ أَلَمٍ يَصِلُ لِنَهَايَةٍ؟
يَا أُمَّةً جُرِحَتْ وَهِيَ	مَ حُمَاتُهَا بِقَطِيعَةٍ!
فَلِمَ الْقُلُوبُ حِيَالَهَا	تَبْكِي بِبَالِغِ حُرْقَةٍ؟!
كُفُّوا الْمَدَافِعَ بَادِرُوا	بِالْجَمْعِ فِي قَوْمِيَّةِ
وَصَلُّوا الْإِلَهَ فَإِنَّكُمْ	بِاللَّهِ أَعْتَى قُوَّةِ
كَادَتْ حَوَائِطُ مَجْدِكُمْ	تَنْهَارُ تَحْتَ الْجَفْوَةِ

(61) نبيه الأسيوطي : ديوان «جرح ألمّ بأمّتي»، ص 97، 98.

كَيْفَ التَّيَامُ جِرَاحِكُمْ وَقُلُوبُكُمْ فِي غُرْبَةٍ؟!  
 إِنَّ عُنْوَانَ هَذِهِ الْقَصِيدَةِ، الَّتِي اتَّخَذَهَا الشَّاعِرُ عُنْوَانًا لِهَذَا الدِّيوانِ، يجعلُنَا نَسْأَلُ  
 إِنْ كَانَ ثَمَّ نَقْصٌ مَا . . . ، وَمَا هَذَا النَّقْصُ؟! ، وَالْأَمْرُ كَذَلِكَ لِأَبَدٍ أَنْ نَتَعَامَلَ مَعَ الْعُنْوَانِ  
 بِحَذَرٍ، فَهَنَّاكَ شَيْءٌ مَحذُوفٌ، مَا هُوَ؟، أَهُوَ الْمَبْتَدَأُ أَمْ الْخَبْرُ؟، وَمَعَ إِمْكَانِيَّةِ الْحَذْفِ فِي  
 كُلِّ، بِشَرْطِهِ، نَجِدُ أَنْ شَرْطَ حَذْفِ الْخَبْرِ هُنَا لَا تَصْلُحُ، وَلَا تَنْطَبِقُ بِقَدْرِ مَا تَجَوَّزُ  
 عَلَيَّ الْمَبْتَدَأُ، وَلَمَّا كَانَ الشَّاعِرُ يَتَحَدَّثُ عَنْ جُرْحِ أَلَمِّ بِأُمَّتِهِ، كَانَ عَلَيْنَا أَنْ نُقَدِّرَ  
 الْمَحذُوفَ لِتَكْتِمَلِ الْفَائِدَةُ، وَنَفْهَمَ الْمَعْنَى الْمَقْصُودَ. إِذَا مَا الَّذِي يَنْتَظِمُ مَعَهُ الْخَبْرُ لِيَتَمَّ  
 الْمَعْنَى وَتَنْضَحَ الْهُوِيَّةُ؟ «جُرْحُ أَلَمِّ بِأُمَّتِي»، وَتَأْوِيلُهُ «هَذَا جُرْحُ أَلَمِّ بِأُمَّتِي»، حَذْفُ  
 الشَّاعِرِ مِنْهُ، هَذَا، اسْمُ الْإِشَارَةِ، وَاكْتَفَى بِالْمِشَارِ إِلَيْهِ لِلتَّخْفِيفِ وَالضَّرُورَةِ الْبَلَاغِيَّةِ،  
 وَمِنْ ثَمَّ فَاللُّغَةُ تُسَهِّمُ فِي تَعْمِيقِ الدَّلَالَةِ.

إِنَّا مِنْذُ بَدَايَةِ النَّصِّ أَمَامَ عُنْوَانِهِ «جُرْحُ أَلَمِّ بِأُمَّتِي»، وَمَا يَتَدَاعَى عَنْهُ مِنْ أَلَمِّ دَفِينٍ  
 وَحَزْنٍ عَمِيقٍ، وَمَا يَتَلَازِمُ مَعَهُ مِنْ ظِلَامٍ وَخَوْفٍ، وَعَدَمِ تَحَدُّدِ الرُّؤْيَةِ، وَعَدَمِ الْقُدْرَةِ عَلَيَّ  
 الْمُوَاجَهَةِ؛ فَفِيهِ الْجُرْحُ وَالتَّجْرِيحُ؛ حَيْثُ الدَّمَاءُ وَالْأَلَامُ الْمَادِيَّةُ وَالْمَعْنَوِيَّةُ وَالْآلَاتُ  
 الْحَادَّةُ، مَهْمَا كَانَ انتِصَارُ طَرَفٍ عَلَيَّ آخَرَ، وَمَهْمَا كَانَتْ وَسَائِلُ الْإِنْتِصَارِ!، وَلَمْ يَنْتَقِلِ  
 الشَّاعِرُ هُنَا، إِلَى حَقْلِ دَلَالِيٍّ آخَرَ يَتَحَدَّى الْحَقْلَ الدَّلَالِيَّ لِلظَّلَامِ كَأَنْ يَنْتَقِلَ إِلَى مَسْتَوَى  
 الثُّورِ مِثْلًا، وَإِنْ كُنَّا نَرَى قَرَبَ نَهَايَةِ النَّصِّ، مَلْمَحًا لِلْأَمَلِ أَوْ رَغْبَةً فَنِيَّةً مِنَ الشَّاعِرِ  
 لِلانْتِقَافِ مِنْ أَسْرِ الْإِحْبَاطِ وَالْخِيَابِ الَّتِي عَشَّشَتْ فِي الصُّدُورِ مِنْ جِرَاءِ هَذَا الْجُرْحِ  
 الَّذِي تَمَكَّنَ مِنْ صَمِيمِ الْقَوْمِ دُونَ تَفَاوُتٍ، عَلَيَّ حَدِّ تَعْبِيرِ الشَّاعِرِ، وَذَلِكَ عِنْدَمَا قَالَ:

كُفُّوا الْمَدْفِعَ بَادِرُوا بِالْجَمْعِ فِي قَوْمِيَّةِ  
 وَصَلُّوا إِلَهَ فَإِنَّكُمْ بِاللَّهِ أَعْتَى قُوَّةِ

وَمَعَ هَذَا فَإِنَّ الْعُنْوَانَ لَا يَشِي لَكَ بِكُلِّ مَا فِي النَّصِّ، وَإِنَّمَا يَدُلُّ دَلَالَةً قَاطِعَةً عَلَيَّ  
 أَنَّ هُنَاكَ حَدَثًا مَأْسُومًا وَقَعَ وَالْمَّ بِأُمَّتِنَا الْعَرَبِيَّةِ، لَكِنْ مَا طَبِيعَةُ هَذَا الْحَدَثِ؟، وَهَلْ هَذَا  
 الْجُرْحُ نَتِجٌ مِنْ عُدْوَانٍ خَارِجِيٍّ أَمْ غَيْرِ ذَلِكَ؟، ذَلِكَ مَا تُخْبِرُ بِهِ الْبِنْيَةُ التَّفَكِّيكيَّةُ لِلنَّصِّ.

وَفِي قَصِيدَةِ «مَعَ الْكُوَيْتِ فِي مَحْتَبِّهَا» حَاوَلَ الشَّاعِرُ أَنْ يُوضِّحَ كَيْفَ سَقَطَتْ  
 الْأَقْنَعَةُ الْجَمِيلَةُ عَنِ الْوُجُوهِ الْحَادَّةِ الْقَبِيحَةِ؟؛ فَفَارَسُ الْأَمْسِ أَصْبَحَ مَغْتَضِبًا . . .

سَقَاحًا، ووفاءً البارحة تبدّل، أضحى غطرسةً وخيانةً، بوهم الزّعامَةِ وعشقِ التّمَلِّكِ،  
فقال مُجسِّدًا حِدَّةَ الطّعنَةِ وفداحةَ المُصابِ<sup>(62)</sup> : (بحرُ المتقاربِ)

أَخْ لَا... وَجَارٌ لَنَا مُسْلِمٌ	تَنَكَّرَ لِلْحَقِّ فِي كِبْرِيَاءِ
بِوَهْمِ الزَّرْعَامَةِ عَشِقِ التَّمَلُّدِ	كَبَاتٍ يُدَبِّرُ لِلْإِعْتِدَاءِ
طَغَى فَاسْتُبِيحَتْ لَهُ كُلُّ دَارٍ	تَجَاوَزَ كُلَّ حُدُودِ السَّمَاءِ
وَجَاسَ كَذِئْبِ الْعُضَى ضَارِيًا	يَعِيثُ الْفَسَادَ يُرِيْقُ الدَّمَاءِ
فَيَسْطُو وَيَنْهَبُ لَا يَزَعُوي	عَلَى الْبَغِيِّ يَمْضِي لِمَا قَدْ يَشَاءِ
وَتَارِيحُنَا شَاهِدٌ بِالَّذِي	جَنَاهُ عَيَانًا وَلَيْسَ أَفْتِرَاءِ
بِهِ ضَلَّ عَنْ رُشْدِهِ شَرُّهُ	فَأَرْذَاهُ فِي حُفْرَةِ الْإِزْدِرَاءِ
تَهَادَى وَخَلَّفَ فِينَا الْأَسَى	وَيَا شَدَّ مَا سَاءَ هَذَا الْبِغَاءِ
سَقِيمٌ بَغِيضٌ دَنِيُّ الْفِعَالِ	دَهْتُهُ الْخُطُوبُ عَلَيْهِ الْعَفَاءِ
فَلَا هُوَ حَيٌّ وَلَا هُوَ مَيِّتٌ	قَلَاهُ الزَّمَانُ فَأَمْسَى هَبَاءِ
وَهَا وَصْمَةُ الْعَارِ لَمْ تَمُحْهَا	فُرُونٌ وَإِثْمٌ مُحَالُ الْقَضَاءِ

فكثيرةً تلك الحجج الواهية والدعاوى الكاذبة التي اتّشح بها حاكم العراق " صدام حسين"، وتزيّت بها القيادة العراقية، واتّكأ عليها في التهامه دولة الكويت؛ فالأساس الذي انطلق منه، هو حُبُّ الزّعامَةِ وعشقِ التّمَلِّكِ، وفي محاولةٍ جادّةٍ من الشّاعر لرفض هذا الوضع، والعمل على تقويضه، واستنهاض الهمم لرأب الصدع، وغرس زهرة في أيك، ورسم بسميّة على شفة، واستنبات حلم في صدر، قال مشيراً إلى وقوف بقية الشعوب العربيّة في جوارِ شعبِ الكويتِ الشّقيّ، و متمسكاً بالأمل، ومقرراً أنّ الحقّ لا يبدّد أن ينتصر في النّهاية مهما طال عهد الظلم والظالمين، وكأنّ الشّاعر كان يستشرف المستقبل فحدث ما حدث لـ «صدام حسين»:

أخي في الكويتِ أخي في الحِجَا      ز سَلامُ الإخاءِ بِكُلِّ الوِلاءِ

وَقَى اللّهُ أَرْضَكُمْ فِتْنَةً  
مِنَ النَّيْلِ مِنْ بَرْدَى لِلْكَوَيْتِ  
سَلَامًا إِلَى كُلِّ رَبْعٍ وَبَيْتِ  
لَكَ الْمَجْدُ مَا دَامَ فِي الْعَالَمِينَ  
أَيَا غُرَّةَ الدَّهْرِ يَا دُرَّةَ  
سَتَبْقَيْنَ رَغَمَ الْعِدَى حُرَّةَ  
تَلُوْحِينَ مِنْ بَيْنِ حَشْدِ الظَّلَامِ  
فَلَمْ يَطْمُسِ السَّحْرَ مِنْكَ اللَّظَى  
فَلَمْ يَقْتُلِ الْحُبَّ فِيكَ الرَّدَى  
وَلَمْ يَهْدِمِ الْحِقْدُ فِيكَ الشُّمُوخَ  
فَلَا يَيْسَسَنَّكَ مَا قَدْ جَرَى  
فَلَا لَنْ يُضَامَ سَلِيلُ النَّدَى

وَعَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ شَاعِرَنَا يَدِينُ بِنِزَعَةِ التَّفَاوُلِ فَإِنَّا نَلْحِظُ - نَتِيجَةَ غَزْوِ الْكُوَيْتِ -  
بِدَاخِلِهِ الْأَلَمَ وَالْحَيْرَةَ اللَّذِينَ يَقْتَرِنَانِ بِدَوْرِهِمَا بِالتَّشَاوُمِ الْمُرِيرِ، هَذِهِ الْأَبْعَادُ الثَّلَاثَةُ  
أَصْبَحَتْ مَغْرُوسَةً الصَّوَى فِي طَرِيقِ الشَّاعِرِ، وَلِهَذَا الْمَثَلُ اسْتِجَابَةٌ وَتَجَاذُبٌ بِآلَامِ الْأُمَّةِ  
الَّتِي تَفْرُضُ نَفْسَهَا إِطَارًا لِأَبَدٍ مِنْهُ، فَالْأَلَمُ طَرِيقُ التَّشَاوُمِ، وَالتَّشَاوُمُ يُفْضِي إِلَى التَّسَاوُلِ،  
كَمَا يُصَوِّرُ ذَلِكَ فِي قَصِيدَتِهِ "لَنَا اللَّهُ"، وَالَّتِي مِنْهَا هَذِهِ الْآيَاتُ (63): (مَجْزُوءٌ بِحَرِّ  
الرَّمْلِ)

أَيُّ عَيْشٍ فِي زَمَانٍ  
بَعْضُنَا يَأْكُلُ بَعْضًا  
حَالِنَا أَمَسَتْ شُجُونًا  
أَطْلِقِ اللَّحْنَ عَوِيلًا  
كُلُّ مَا فِيهِ جَدِيبٌ؟  
نَتَرَدَّى فِي لَهَيْبٍ!  
وَدُمُوعًا فِي لُغُوبٍ  
وَالْأَنَاشِيدَ نَحِيبُ!

يَا جِرَاحاً أَتَخَنَنْتَنَا لِمَ قَدَعَزَ الطَّيِّبُ؟  
فَالِإِمَّ الْجُرْحُ يَذْمِي نَائِراً فَمَتَى يَطِيبُ!؟

وهذه القصيدة تُعيدُ إلى الأذهان صورة الشاعر «إبراهيم ناجي» المتألم في قصيدته «عاصفة رُوح»، أو بمعنى آخر، تكاد هذه الأبيات أن تكون صورة تناصية من نوع ما تمَّ تنميتها من قول ناجي الذي ذاق مرارة الإخفاق في الحبِّ، وما تبعه من ألم نفسيِّ حادِّ، فضلاً عن أنَّ اختيار نبيه الأسيوطي لقصيدة ناجي، والتي محورها الألم، جعل تراكيب قصيدته تتداعى على ذهنه، ويفيد منها في تكوين جملة الشعرية، وإن كان التشابه في الصياغة وتكرار بعض الألفاظ، لا يمكن أن يكون ذريعة للحكم بتبعية خطاب شعريِّ لخطاب شعريِّ آخر، اللهم إلا إذا كرَّر صيغة كاملة. يقول ناجي<sup>(64)</sup>: (مشطور بحر المتدارك)

أَيْنَ شَطُّ الرَّجَاءِ يَا عُبَابَ الْهُمُومِ؟  
لَيْلَتِي أَنْوَاءِ وَنَهَارِي غُيُومِ  
أَعْوَلِي يَا جِرَاحِ أَسْمِعِي الدِّيَانَ  
اسْخَرِي يَا حَيَاهُ قَهْقَهِي يَا رُعُودِ  
الصَّـبَّالِنَ أَرَاهُ وَالْهَوَى لَنْ يَعْوُدِ  
رَاحَتِ الأَيَّامِ بِابْتِسَامِ الثُّغُورِ  
كُلُّ بَرْقِ يَبِينُ وَمَضُّهُ كَذَّابِ

د - موقف الشاعر من نكبة أفغانستان

إنَّ هناك ثلَّةً مِنَ الشعراءِ يدعونَ إلى الوحدةِ الإسلاميَّةِ، ويحضونَ المسلمينَ على التآزرِ والتناصرِ، ويذكرونهم بماضيهم المجيد، ويهاجمون قوى الشرِّ والاحتلالِ، ويباركون للمجاهدين جهادهم، وكان شاعرنا أحد هؤلاء الشعراء الذين ينطلقون من منطلقٍ دينيٍّ بعيدٍ عن الإقليميّة والوطنية، ويبدو لنا أشدَّ التصاقاً بقضايانا الإسلاميَّة بكلِّ صدقٍ وانفعالٍ ونصحيةٍ، ويتجلَّى ذلك في قصيدة الشاعر المعنونة بـ «نكبة أفغانستان»،



التي قالها في الثامن والعشرين من ديسمبر عام 1998م، والتي يُعبّر فيها عن شدة حزن البلاد على حِمى أفغانستان التي عصفت بها حِمم البغي الجاني «التتار الروس»، الذين جاسوا خلالها كالذئاب الجائعة بساحة القطعان - على حدّ تعبيره - كما يُعبّر عن شدة الجزع من فرط الأسى الذي ألمّ بها، مثلما حدث من خروج للمسلمين من الأندلس، وتمكين الصليبيين من هزيمة المسلمين، وكذلك ما حدث في «أدرنة»، فأضنى الشاعر ذلك كله؛ لأنه شديد الاعتزاز بأفغانستان التي يراها ومصر نجمين مؤتلقين أو رُوحيين - بالإسلام - في جسد واحد، ويهيب بالمسلمين أن يهبوا للدود عن الإسلام وصور الشريعة العراء؛ لأنّ قوّة الإسلام أو ضعفه تعود إلى حامله، والإسلام يقوى أو يضعف بهم، يقول الشاعر<sup>(65)</sup>: (بحر الكامل)

حُزْنَ الْبِلَادِ عَلَى حِمَى أَفْغَانِ	عَصَفَتْ بِهَا حِمَمُ الْبَغِيِّ الْجَانِي
جَاسَ التَّتَارُ الرُّوسُ فِي أَنْحَائِهَا	مِثْلَ الذُّنَابِ بِسَاحَةِ الْقُطْعَانِ
الْقَلْبُ يَحْزَنُ وَالْعُيُونُ سَوَاكِبُ	مَنْ فَرَطَ مَا بَلَغَ الْأَسَى أَضْغَانِي
أَفْغَانُ يَا أُخْتَ الْعَزِيزَةِ مَضْرِنَا	نَجْمَانِ لِلْإِسْلَامِ مُؤْتَلِقَانِ
لَمْ نَنْسَ سَاعَةَ بَأْسِنَا أَفْضَالِكُمْ	وَعَطَاءِكُمْ فِي السَّرِّ وَالْإِعْلَانِ
رُوحَانِ لِلْإِسْلَامِ فِي جَسَدِ غَدَا	لِكُلَيْهِمَا يَتَأَلَّمُ الطَّرْفَانِ
إِنَّا عَلَى بُعْدِ نَشَاطُرِكَ الْأَسَى	وَنَمُدُّ أَيْدِينَا بِغَيْرِ تَوَانِي
وَإِذَا دُعِينَا لِلْسَّلَاحِ كَعَهْدِنَا	جُدْنَا بِأَرْوَاحِ فِدَا أَفْغَانِ
وَلِشَعْبِهَا فِي كُلِّ قَلْبٍ حُرْقَةٌ	يَلْقَى الصَّوَاعِقَ فِي لَظَى النَّيْرَانِ
يَلْقَى الْفَنَاءَ بِقَادِفَاتِ سِلَاحِهِمْ	يَا صَبْرَ شَعْبٍ مُؤْمِنٍ غَيْرَانِ
تَمْشِي عَلَى الْأَطْفَالِ دَبَابَتُهُمْ	وَصُدُورُهُمْ بِالْحِقْفِ فِي عَلِيَانِ
كَالنَّارِ، لَمْ يُبْقُوا عَلَى حَرْثٍ وَلَا	نَسْلٍ يُوَحِّدُ بَارِي الْأَكْوَانِ
هَلْ قَدْ يُضِيرُ الشَّعْبَ أَنَّهُ مُؤْمِنٌ	مُتَمَسِّكٌ بِشَرَائِعِ الْقُرْآنِ؟!

(65) نبيه الأسيوطي: ديوان «جرح ألمّ بأمّتي»، ص 63 : 68.

مَا حَلَّ بِالْأَفْغَانِ جَدَّدَ مَا مَضَى  
 أَيَّامَ «أَنْدَلُسٍ» وَمَا أودَى بِهَا  
 وَعَلَى «أَدْرَنَةَ»، إِنْهَا، جَثَمَ الدُّجَى  
 رُكْنَانِ لِلْإِسْلَامِ زَالَا بَعْدَ مَا  
 وَالْيَوْمَ يَرْجِعُ مَا مَضَى نُزْمَى بِهِ  
 يَا حَسْرَةَ لَوْ قَدْ تَهَاوَى نَجْمُنَا  
 يَا أَخْوَةَ الْإِسْلَامِ فِي كُلِّ الدُّنَا  
 ذُودُوا عَنِ الْإِسْلَامِ دِينَ مُحَمَّدٍ  
 كَيْفَ التَّوَانِي عَنِ حِمَى الدِّينِ الَّذِي  
 الْعِزُّ فِيهِ مَدَى الْحَيَاةِ وَلَمْ نَسُدْ  
 وَالْيَوْمَ كَيْفَ عَلَى هَوَانٍ نَرْتَضِي

فِي الدَّهْرِ مِنْ أَلَمٍ وَمِنْ أَشْجَانِ  
 أَمَسَتْ حَدِيثَ مَعْرَةَ وَهَوَانِ  
 وَطَغَى الظَّلَامَ وَغَيَّبَ النَّجْمَانِ  
 سَطَعَتْ شُمُوسُهُمَا عَلَى الْأَزْمَانِ  
 وَنَدُورُ فِي فَلَكِ الزَّمَانِ الْفَانِي  
 نُمْسِي رُفَاةً فِي دُنَا النَّسْيَانِ  
 شُدُّوا لِمَصَدِّ جَحَافِلِ الطُّغْيَانِ  
 صُودُوا الشَّرِيعَةَ مَنَهَجَ الْأَكْوَانِ  
 مِنْ أَجَلِهِ بُعِثَ النَّبِيُّ الْحَانِي  
 إِلَّا بِهِ مِنْ سَالِفِ الْأَزْمَانِ؟  
 ظَلَمَ الْحَيَاةَ لِخَاتَمِ الْأَدْيَانِ!؟

إِذَا، جَنَّدَ الشَّاعِرُ شِعْرَهُ فِي خِدْمَةِ قَضَايَا أُمَّتِهِ الْإِسْلَامِيَّةِ حَتَّى إِنَّهُ لِيَذُوبُ فِي كُلِّ  
 أَرْزَمَةٍ أَوْ مَشْكَلَةٍ تَحُلُّ بِأُمَّتِهِ فَتُصْهِرُهُ هَذِهِ الْمَشْكَلَاتُ وَتُؤَلِّمُهُ وَتُخْرِجُهُ مِنْ حَيْرِ الْمَشَاهِدَةِ  
 وَالتَّمَلُّمِ إِلَى مِيدَانِ الدِّفَاعِ عَنْ تَرَاثِ الْأُمَّةِ وَمِثْلِهَا وَإِلَى حَثِّ أَبْنَاءِ أُمَّتِهِ الْمَخْلَصِينَ عَلَى  
 التَّمَسُّكِ بِدِينِهِمْ، فَقَارِئُ شِعْرِهِ يَجِدُهُ مَلِينًا بِالْأَمِّ الْإِسْلَامِيَّةِ الْكَبْرَى وَأَمَالِهَا، حَتَّى إِنْ  
 شِعْرَهُ لِيَعُدُّ سَجَلًا دَقِيقًا لِنَكَبَاتِ الْأُمَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْحَاضِرَةِ.

### (3)

## الْقِيمُ الْعُلْيَا

### وقصديّة البحث عن الهويّة

وهُوَ جَانِبٌ يُمَكِّنُ النَّظْرَ إِلَيْهِ فِي كُلِّ أَعْمَالِ الشَّاعِرِ؛ إِذْ يُعَدُّ مِنْ جَوْهَرِ الْقَصْدِيَّةِ  
 عِنْدَهُ، وَالْقِيمُ، كَمَا يَقُولُ أَحَدُ الْبَاحِثِينَ: «مَحَطَّاتٌ وَمَقَائِيسٌ تَحْكُمُ بِهَا عَلَى الْأَفْكَارِ  
 وَالْأَشْيَاءِ وَالْأَعْمَالِ وَالْمَوْضُوعَاتِ وَالْمَوَاقِفِ الْفَرْدِيَّةِ وَالْجَمَاعِيَّةِ مِنْ حَيْثُ حَسْنُهَا  
 وَقِيمَتُهَا، أَوْ مِنْ حَيْثُ سُوْؤُهَا وَعَدَمُ قِيمَتِهَا وَكِرَاهِيَّتُهَا، أَوْ فِي مَنْزِلَةِ مَعْيَتِهِ بَيْنَ هَذَيْنِ

الحدّين»<sup>(66)</sup>، وإمكاننا أن نُحدّد هذه القيم بحسب علاقة شاعرنا بها في قيمة التّوحيد، وقيمة سيماء النفس لدى المرأة، وقيمة الأبوة الحقة، وقيمة الصداقة، وذلك على التّحوّ التالي :

أ - قيمة التّوحيد :

وهي قيمة كبيرة تتفرّع منها قيم العبودية كلّها بجزئياتها وتفصيلها، كقيمة التقوى، وطاعة الأوامر واجتناب التواهي، والقربى بالتوافل، والتحرّر من عبودية المخلوقات وغيرها ؛ ففي قصيدة بعنوان «الله»، يقول<sup>(67)</sup> : (مجزوء بحر الكامل)

رَبِّي عَرَفْتُكَ أَوْلَاً	مَنْ غَيْرِ بَدءٍ تُوَجَّدُ
وَكَذَا عَرَفْتُكَ آخِرَاً	لَا يَنْتَهِي لَكَ مَوْعِدُ
فَعَنِ الزَّمَانِ مُنَزَّهٌ	وَمِنَ الْمَكَانِ مُجَرَّدُ
إِنْسٌ وَجِنٌّ وَالْمَمَلَا	ئِكَ تَحْتَ عَرْشِكَ سُجَّدُ
اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ	رُوحٌ تَفَرَّدَ خَالِدُ
فِي كُلِّ مَا هُوَ كَائِنٌ	أَيَّاتُهُ تَتَمَدَّدُ
رَبِّ تَبَارَكَ مَالُهُ	نِدٌّ جَلِيلٌ سَرْمَدُ
كَيْفَ الْحُدُودُ لِوَاحِدٍ	هُوَ لِلْحُدُودِ حُدُودُ؟!
حَاشَاكَ رَبِّي لَمْ نَقُمْ	لِسِوَاكَ أَنْتَ وَحِيدُ
مَلِكٌ بِغَيْرِ مُنَازِعٍ	نِعْمَ الْإِلَهُ مَجِيدُ
بِالْخَيْرِ تَسْبِقُ سُؤْلَنَا	وَلِشَاكِرِيكَ تَزِيدُ

وَمِنْ قَصِيدَةٍ أُخْرَى، بعنوان «يَا إِلَهِي»، نراه يقول<sup>(68)</sup> : (مجزوء بحر الرمل)

يَا إِلَهِي مَا بِخَافٍ عَنكَ حَالُ السَّائِلِينَ

(66) د. خالد الصمدي : مقال بعنوان : « مستقبل التربية على القيم »، مجلة البيان، السنة الثامنة عشرة، العدد (194)، شوال 1424هـ، ديسمبر 2003م، ص 49.

(67) نبيه الأسيوطي : ديوان «تراثيل قلب»، ص 1، 2.

(68) نفسه، ص 5، 6.

فِي صَلَاةٍ فِي دُعَاءِ      نَبْتَغِي فِي كُلِّ حِينٍ  
تَوْبَةً فِيهَا التَّشْفِي      يَا وَلِيَّ الصَّابِرِينَ  
يَا بَدِيعَ الْخَلْقِ إِنَّا      قَدْ أَنْبَأْنَا مُهْطِعِينَ  
مَا عَبَدْنَا دُونَكَ إِلَّا      هُمْ رَغَمَ الْمُشْرِكِينَ  
لَيْسَ مِنْ قَبْلِكَ شَيْءٌ      لَا وَلَا بَعْدُ يَكُونُ  
أَنْتَ نُورٌ فَوْقَ نُورٍ      فِي السَّمَاءِ فِي الْأَرْضِينَ  
أَنْتَ بَدْءٌ وَآخِرَتَامٌ      رَبُّ كُلِّ الْعَالَمِينَ

وَمِنْ قَصِيدَةٍ أُخْرَى، بِعنوانٍ " مُنَاجَاةٌ"، يَقُولُ<sup>(69)</sup> : (بحر المتقارب)

إِلَى مَنْ أَبُوحُ وَأَرْجُو رِضَاهُ؟      وَمَنْ ذَا يُجِيرُ عَلِيلاً دَعَاهُ؟  
وَمَا قَدْ عَرَفْنَا إِلَهًا سِوَاهُ      وَمَهْمَا بَعَدْنَا فَحْتَمًا لِقَاهُ  
هُوَ الْبَدْءُ دُونَ ابْتِدَاءِ بَدَاهُ      وَبَاقٍ بِلَا آخِرٍ مُنْتَهَاهُ  
أُنَاجِيكَ رَبِّي وَفِي النَّفْسِ آهٌ      عَلَى مَنْ تَكَلَّمْتُ وَأَنْتَ الْإِلَهُ؟  
لَكَ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ فِي مَا تَرَاهُ      وَدُودٌ رَحِيمٌ مَلَاذٌ وَجَاهُ  
وَمِنْ قَصِيدَةٍ «تَرَاتِيلُ قَلْبٍ»، وَالتِّي      عَنَوْنَ بِهَا دِيْوَانَهُ، يَقُولُ<sup>(70)</sup> : (مجزوء بحر

الكامل)

أَدْعُوكَ رَبِّي ضَارِعًا      جَهْرًا وَفِي إِخْفَاءِ  
أَدْعُوكَ رَبِّي مَا سَجَى      لَيْلٌ عَلَى الْأَرْجَاءِ  
مَا سَاقَ فَجْرٌ صُبْحَهُ      فِي بُرْدِهِ الْوَضَاءِ  
إِنَّ الدُّعَاءَ عِبَادَةٌ      وَمَطِيئَةُ السُّعَادَةِ  
فَبِسِرِّهِ تَرْقَى النُّهْيُ      تَسْمُو عَلَى الْأَهْوَاءِ

(69) نبيه الأسيوطي : ديوان «تراتيل قلب»، ص 15، 16.

(70) نفسه، ص 23.

فمن مقتضيات التّوحيد، نفى الشّرك أيّاً كان نوعه، كما أنّ الإحياء والإماتة والرّزق والتّفنّع والضّرّ وتدبير شؤون الخلق والتّشريع من تحليلٍ وتحريمٍ من خصائص ربّ العالمين، وكأنّ الشّاعراً يذكّر الإنسان بأنّ كلّ ما في الوجود يسبح بحمد الله، سبحانه وتعالى، ومن ثمّ يدعوه إلى أن يكون ضمن المنظومة الكونية المرتبطة به سبحانه. إنّ نبيه الأسيوطي شاعرٌ مبدعٌ من شعراء الأصالة، وشاعرٌ ملتزمٌ، ينزع في شعره منزعاً إسلامياً صحيحاً، ومن أبرز معالم شاعريّته السّمة الإسلاميّة البارزة التي أمّلتها عاطفة صادقة تمثّلت في وضوح الإطار والمضمون؛ فلا جفاء في المفردات ولا انحلال، بل سُمُو في المثل والقيم وارتفاع بالكلمة إلى مستوى الفنّيّة الجيدة لا الفنّيّة التي خبّت جذورها عند شعراء آخرين لم يُقدّروا قيمة الكلمة ومكانتها في التعبير.

#### ب - قيمة سيماء النفس لدى المرأة :

تقوم سيماء النفس لدى المرأة على ثلاث قيم رئيسية، ذات أبعاد جمالية خاصة، هي من لطائف الأنثى خلقة، ومن أسرارها العميقة، وهي كما يلي :

#### 1 - قيمة جمالية الأنوثة :

لما كانت الأنوثة هي سرّ الجاذبيّة الخلفيّة في المرأة، وبه يحصل الرّجل كماله، من حيث هو جنس بشريّ، وبدونه فهو ناقصٌ أبداً، ولذا نجد شاعرنا يتيه بهذه الجماليّة التّكاملية، فهو محبٌ للجمال، مفتونٌ به، ولكن في عفةٍ وعذريّة، لا يبغى من عشقه سوى نظم شعره الرّائق الجميل متغزلاً بوجوه الحسان ذوات العيون التّجلّ، فيقول<sup>(71)</sup> : (بحر المتقارب)

أحبُّ الجَمَالَ وَلَكِنِّي      عَفِيفٌ إِذَا هَمْتُ رَغَمَ الْفِتَنِ

أهيمُ أهيمُ وَلَا أَبْتَغِي      سِوَى الشُّعْرِ فِيهِ بَوَجْهِ حَسَنِ

أرَدُّ آيَاتِهِ فِي الْوَرَى      كَطَيْرِ الْبَسَاتِينِ فَوْقَ الْفَنَنِ

فهو يعشقُ الجمالَ عشقاً يفوقُ الخيالَ، ولكن في عفةٍ وطهرٍ، ويرى أنّ خيرَ الجمالِ هو جمالُ الثُّفوسِ وحسنُ الفعَالِ؛ إذ يقول<sup>(72)</sup> : (بحر المتقارب)

(71) نبيه الأسيوطي : ديوان «إلهام وفنون»، ص 17.

(72) نفسه، ص 17.

عَشِقْتُ الْجَمَالَ عَلَى أَيِّ حَالٍ      عَلَى الطُّهْرِ عَشَقًا يَفُوقُ الْخَيَالَ  
فَبِالطُّهْرِ فِي نُفُوسِ الْمَلَا      وَبِالْحُبِّ يَدْنُو بَعِيدُ الْمَنَالَ  
وَخَيْرُ جَمَالٍ يَزِينُ الْفَتَى      جَمَالَ النُّفُوسِ وَحُسْنَ الْفِعَالِ

وقد بلّغ في غزله حدّ الرّوعة والعذريّة، والرّقة البالغة في قصيدته «فتون»، فيصف لنا قوام غادته المياسة وجيدها الأغيد الناعم ومقلتيها الجميلتين اللتين تُشبهان سحر هاروت في حسنها، يقول مُترنماً بهذا كله<sup>(73)</sup> : (مجزوء بحر الكامل)

يَا حُسْنَهَا يَا حُسْنَهَا      بَدْرٌ يُطِلُّ بِوَجْهِهَا  
لَكَأَنَّ مَا هَارُوتُ يَنْدُ      فُتُّ سِحْرُهُ بِعِيُونِهَا  
فِي قَدِّهَا فِي خَدِّهَا      سُبْحَانَ بَارِيٍّ صُنْعِهَا  
مَيَّاسَةً كَالْغُضَنِ فِي      دَلِّ تَتِيهِ بِنَفْسِهَا  
وَالشَّعْرُ مِثْلُ اللَّيْلِ يَضُ      نَعُ هَالَةً لِخُدُودِهَا  
وَلِجِيدِهَا الْفِضِّيِّ رَسْمٌ      مِمَّ لَمْ يُعَدِّ لِغَيْرِهَا  
هِيَ آيَةٌ لِلْحُسْنِ لَمْ      يَأْتِ الْبَيَانَ بِوَصْفِهَا  
يَا صَاحِبَ لَسْتِ بِشَاعِرٍ      لَكِنْ فُتِنْتَ بِحُسْنِهَا

وهكذا نرى هيام الشاعر بهذه الفاتنة الحسنة التي سبته بعيونها الساحرة، والتي يقول عنها : إنها آية للحسن. وردّد الشاعر هذه المعاني في قصائده، ومقطعاته الغزليّة، كما نرى في مقطّعه (فتانة)، التي يقول فيها هذا البيت<sup>(74)</sup> : (بحر الكامل)

فَتَانَةٌ تَرْمِي بِطَرْفِ عِيُونِهَا      سَهْمَ اللَّحَاطِ فَقَلَمًا يَنْجُو أَحَدٌ

فشاعرنا متيمّ مفتون بسحر العيون التي ترمي القلوب بسهام الهوى فلا يكاد ينجو منها أحد، على حدّ تعبيره، ويقول في سحر العيون التي تصيد القلوب فيقف القلب أمامها خاضعاً<sup>(75)</sup> : (مجزوء بحر الكامل)

(73) السابق، ص 20.

(74) السابق، ص 35.

(75) السابق، ص 36.

وَبِحَ الْعُيُونِ وَمَا الْعُيُورِ  
مِثْلَ السَّهَامِ إِذَا انْبَرَتْ  
وَالْقَلْبُ مَسْكِينٌ أَمَا  
كَالْغُصْنِ فِي كَفِّ النَّسِيِّ  
لَحْظُ الْحَسَانِ مَعَ الْهَوَى  
تَحْيَا النُّفُوسُ بِنُورِهَا  
لِلْعَاشِقِينَ مَذَاهِبٌ  
سِحْرٌ يَدْبُ إِلَى الْقُلُوبِ  
لَحْظُ الْحَسَانِ أَرَاعَنِي

وَفِي قَصِيدَتِهِ (خَفِيفُ الظِّلِّ)، يَقُولُ<sup>(76)</sup>: (مَجْزُوءٌ بِحَرِّ الْوَافِرِ)

خَفِيفُ الظِّلِّ أَهْوَاهُ  
إِذَا بِالْعَيْنِ نَادَانِي  
فَكَمْ بِاللَّحْظِ يُنْسِينِي  
إِذَا مَا النَّاسُ قَدْ نَامُوا  
عَدَا فِي الْقَلْبِ سُكْنَاهُ  
تُجِيبُ الرُّوحَ دَعْوَاهُ  
حَيَاتِي عِنْدَ لُقْيَاهُ  
أَبَيْتُ بِحَرِّ نَجْوَاهُ

إِنَّ مَلْهَمَتَهُ غَادَةٌ حَسَنَاءُ تَمِيسُ مِيسَ الْغُصُونِ، وَهِيَ خَفِيفَةُ الظِّلِّ سَكَنْتُ فَوَادَهُ، تَنَادِيهِ بِسِحْرِ عَيُونِهَا، فَتَجِيبُ رُوحَهُ النَّدَاءَ، وَيُنْسِي نَفْسَهُ عِنْدَ لِقَائِهَا، وَيَسْهَرُ اللَّيْلَ يُنَاجِيهَا مَنَاجَاةَ شَوْقٍ وَلَهْفَةٍ. حَقًّا، إِنَّ الْعَيُونَ الْفَاتِنَةَ، مَنِعُ السَّحْرِ وَالْجَمَالِ فِي وَجْهِهِ الْحَسَانِ، وَلَعَنَةُ الْقُلُوبِ الْخَافِقَةِ وَالْأَفْتَدَةِ الْوَاقِمَةِ، وَرَسُولُ الْمَحَبِّ إِلَى الْحَبِيبِ فِي غِيَابِ الرَّقِيبِ، كَمَا أَنَّهَا يَنْبُوعُ الدَّمُوعِ سَاعَةً فَقَدِ الْحَبِيبِ، وَهَلْ هُنَاكَ أَحْلَى مِنَ الْمُقَلِّ السَّاجِيَةِ الْفَاتِرَةِ الَّتِي تَقْتَلُ بِفَتُورِهَا؟!، أَمْ هَلْ هُنَاكَ أَجْمَلُ مِنْ سِحْرِ الْعَيُونِ الَّذِي يَفْتِكُ بِالْمَهْجِ وَالْأَرْوَاحِ!؟.

(76) نبيه الأسيوطي: ديوان «إلهام وفتون»، ص 34.

## 2 - قيمة جماليّة الحياء

الحياء ضدُّ الفُحْشِ والتَّفَحُّشِ، والبُذَاءِ، وجماليّة الحياء هي من المقتضيات الفطريّة للأُنُوثة، والحياء بطبيعته يميل إلى التَّخْفِي؛ لأنَّ به يحفظُ وجوده في النَّفسِ وفي المجتمع، والتَّخْفِي سرُّ بقاء الحياء، والحياء سرُّ بقاء الجمال!، وإنَّما جمال الوردة ما لم تُقَطَّفْ!، فإذا قُطِّفَتْ فركنَّها الأيدي ففقدت بهاءها، فلا جمال بعد!، ومن هنا كانت الوردة الأجلُّ هي تلك المحصَّنة بين خضرة الأوراق وتيجان الأشواك!، والحياء عموماً مبدأً إسلاميًّا، وقد أدرك شاعرنا ذلك المقصد الذي يُشكِّلُ سرًّا من أسرار الجمال في الأُنثى!؛ لذا نراه يصفُ محبوبته بصفات الحسنِ الفاتنِ مبرزاً جماليّة الحياء الأُنثويّة حفظاً لفطرتها النَّفسيّة ولطائفها الوجدانيّة، وذلك في أبياتٍ تفيضُ رِقَّةً وعذريّةً، فيقول<sup>(77)</sup>: (مجزوء بحر الكامل)

عَمَرَاتُهَا لَفَتَاتُهَا      كَمَ تَسْتَسْبِي شَغَفَ الْعُقُولِ

إلى أن يقول<sup>(78)</sup>: (مجزوء بحر الكامل)

فِيهَا الْحَيَاءُ مَعَ الْفُتُو      نِ يَحْفُهَا غُرُّ الشُّمُولِ

وفي قصيدة "ربيعٌ وخريفٌ"، نراه يقول<sup>(79)</sup>: (بحر الكامل)

تَرْنُو بِلِحْظِ وَالْحَيَاءِ يَلْفُهَا      وَاللَّحْظُ يَكْشِفُ مَا بِهَا وَيَذِيعُ

بَسَطَتْ يَدَيْهَا بِالْهَدَايَا تَبْتَعِي      ذِكْرِي وَقَالَتْ: هَلْ عَسَاكَ تُطِيعُ؟

بَادَلْتُهَا وَعَشَقْتُ فِيهَا رِقَّةً      مِنْهَا تَفَجَّرَ لِلْهَوَى يَنْبُوعُ

كَالسَّحْرِ يَسْرِي لِلْقُلُوبِ فَيَنْتَشِي      نَبْتُ الْغَرَامِ وَتَسْتَطِيلُ فُرُوعُ

وَسَقَى مَشَاعِرَ كَادَ يَذُوي عُوْدَهَا      وَإِذَا بِهِ بَيْنَ الرِّيَاضِ مَرِيعُ

مُتَفَتِّحَ الْأَزْهَارِ يَرْقُصُ حَالِيًّا      رِيَانٌ يَنْفَحُ بِالْأَرِيحِ يَضُوعُ

نَاشَدْتُهَا طَوْعَ الْهَوَى لَا تَبْعُدِي      مَا قَدْ أَثْمَنَا فَالْهَوَى مَشْرُوعُ

(77) نبيه الأسيوطي: ديوان «إلهام وفتون»، ص 20.

(78) نفسه، ص 21.

(79) نفسه، ص 79، 80.



وإِذَا بِصَوْتِ صَاحٍ: يَا قَلْبُ اتَّئِدْ      أَيَحِلُّ فِي زَمَنِ الْخَرِيفِ رَبِيعُ؟!  
الْبَحْرُ عَالٍ وَالنَّهَارُ مُودَعٌ      فَارْجِعْ فَمَا لَكَ وَالْهَوَى مَوْضُوعٌ

### 3 - قيمة جمالية الأمومة

حازت الأم في الشبكة الأسرية موقعاً مركزياً، لا يُدانيها فيها أحد، تتعلم منها اللغة أبجدية الحب، ويستقي منها الشعر سرّ الخلود، فهي أصل الخصوبة والإنجاب، ومنبع الخير والبركة، وكوثر الحنان والحب والعطاء، والأم في ديوان الشعر العربي، تألقت على صفحات الشعر العربي الحديث؛ لأن المتصفح لدواوين الشعر العربي التي تُشكل بطبيعة الحال شطراً كبيراً من جملة نتاجنا الأدبي، سيجد القليل الذي لا يشفي الغليل تجاه الأم، وذلك بالمقارنة بالركام الثر من أشعار العرب في سائر الموضوعات الأخرى، حيث إن الأم وللأسف، تغيب بشكل أو بآخر عن الشعر العربي القديم على الرغم من غزارته وغنى موضوعاته، ولولا فئة قليلة من الشعراء - الذين ساروا في هذا المجال وأبدعوا فيه - أمثال: أبي فراس الحمداني وأبي العلاء المعري والشريف الرضي وابن سناء الملك، لهممنا أن نصمغ غالبية الشعراء العرب بالعقوق وتبلد الشعور حتى كأنهم لم ينبثقوا من رحم، ولم يعتدوا من ثدي، ولم يرتعوا في حضن، لكن صورة الأم في ديوان الشعر العربي، لم تتألق إلا في العصر الحديث، فلقد بكى أحمد شوقي أمه بلوعة، كما رأى الأم شاعر النيل؛ حافظ إبراهيم، أستاذة تبني المجتمع - إن هي تعلمت - وتوجهه نحو الأفضل، وتصنع الشعوب والرجال وتبني صرح الوطن، وذلك بقوله<sup>(80)</sup>: (بحر الكامل)

الأم مدرسة إذا أعددتها      أعددت شعباً طيب الأعراق  
الأم أستاذة الأساتذة الألى      شغلت مآثرهم مدى الآفاق

وعلى الاتجاه نفسه برع في موضوع الأمومة أيضاً، معروف الرصافي وصالح الشرنوبلي وأبو القاسم الشابي وفدوى طوقان ثم بدر شاكر السياب ونازك الملائكة وسليمان العيسى ومحمود درويش وجبران خليل جبران وميخائيل نعيمة وإيليا أبو ماضي وشفيق معلوف والشاعر القروي وغيرهم ممن أبدع فعلاً في هذا المجال، ورفع

(80) حافظ إبراهيم: الديوان، 1 / 282.

من شأن الأمّ في أدبنا العربيّ، ومَنَحَهَا وَلَوْ جِزْءاً مِنْ كَبِيرِ فِضَائِلِهَا الَّتِي لَا تُقَدَّرُ بِشَمَنِ أَوْ تُقَاسُ بِمِقْيَاسٍ، وَمِثْلَمَا أُبْدِعَ هَؤُلَاءِ فِي شَعْرِ الْأُمَمَةِ، أُبْدِعَ شَاعِرُنَا؛ نَبِيَهُ الْأَسِيوْطِيّ، الَّذِي يَقُولُ فِي قَصِيدَةٍ بِعَنْوَانِ «إِلَى أُمِّي»<sup>(81)</sup> : (مَجْزُوءٌ بِحَرِّ الْوَافِرِ)

دَعَوْتُ الشُّعْرَ لِبَّانِي	بِحُسْنِ الْقَوْلِ يَأْتِينِي
بِأَشْكَالٍ وَأَلْوَانٍ	كَأَزْهَارِ الْبَسَاتِينِ
لَأُمِّي صُنَعْتُ أَنْعَاماً	بِقَلْبِي بَعْدَ تَلْحِينِي
وَسُقْتُ اللَّحْنَ أَمْوَاجاً	تَرَاقِصُ بَيْنَ تَلْوِينِ
فَرَقُّ الْحِسِّ إِجْلَالاً	لِنَبْعِ الْحُبِّ يَحْدُونِي
وَرَدَّ الطَّيْرُ جَذْلَاناً	عَلَى شَوْقٍ يُنَاغِينِي
لَأَجْلِ الْأُمِّ يُرْسِلُهَا	أَغَارِيداً فَيُشْجِينِي
وَجَادَ الرَّوْضُ مِنْ عَبَقِ	بِأَنْفَاسِ الرِّيَّاحِينَ
أَيَا بُسْتَانَ أَيَّامِي	يُظَلِّلُنِي وَيُوْوِينِي
وَيَارُوحاً بِهَا رُوحِي	قَدِ امْتَزَجَتْ بِتَكْوِينِي
إِذَا مَا مَسَّنِي سُوءٌ	فَقَدِ مُسَّتْ بِهِ دُونِي
تَبَيْتُ اللَّيْلَ فِي وَجَلٍ	عَلَى وَهْنٍ فَتَرْقِينِي
بِأَجْفَانٍ مُقَرَّحَةٍ	بِكُلِّ الْحُبِّ تَفْدِينِي
تَهْدِهْدُنِي فَمَا ضَاقَتْ	بِأَنْتَابِي تُوَاسِينِي
تَطُوفُ بِلِثْمَةٍ تَسْرِي	بِأَعْضَائِي فَتَشْفِينِي
تَلِفُ ذِرَاعَهَا حَوْلِي	وَتَرْجُو اللَّهَ يُبْقِينِي
أَنَامُ بِمِمْلَةٍ أَجْفَانِي	فَتَحْرُسُنِي وَتَحْمِينِي
تَخَافُ عَلَيَّ مِنْ مَسِّ	الْهُوَآ تَحْنُو فَتَحْوِينِي

وَفِي صَخْوِي تُدَاعِبُنِي  
فَكَمْ مِنْ عُمْرِهَا تُعْطِي  
ثُمَّ يَقُولُ :

كُنُوزُ الْأَرْضِ لَوْ جُمِعَتْ  
فَنُهِدِيهَا مُسَلَّمَةً  
فَمَا رَجَحَتْ بِصَرَخَتِهَا  
وَبِرُّ الْأُمِّ لَا يَبْلَى  
وَفِي الْجَنَّاتِ يَجْمَعُنِي  
فَأَرْجُو اللَّهَ يَجْعَلُنِي  
وَبِشْمَلُهَا بِرَحْمَتِهِ  
رِضَاهَا مِنْ رِضَا رَبِّي  
لَهَا بَعْدِي إِطَاعَتُهَا  
فَإِنْ رَضِيَتْ لَكَ الْحُسْنَى  
وَقَدْ تَحْطَى بِمَغْفِرَتِي  
وَإِنْ غَضِبَتْ فَكَمْ تَشْقَى  
فَكُنْتُ لِفَضْلِهَا تَنْسَى  
أَيَا رَبِّاهُ مَعْذِرَةٌ  
وَلَيْسَ بِخَاطِرِي ذَنْبِي  
فَأُخَذُ بِيَدِي لَطَاعَتِهَا

ولَا غرَوَ فِي ذَلِكَ ؛ لِأَنَّ الْأُمَّ أَوَّلُ وَالْوَلَدُ فِرْعُ مِنْهَا، وَذَلِكَ فَضلاً عَمَّا تُقَدِّمُهُ مِنْ تَضَحِيَّاتٍ عَظِيمَةٍ لَا تُقَدَّرُ بِشَيْءٍ ؛ حَيْثُ مَثَلَتِ الْأُمَّ - كَمَا يُوَضِّحُ الشَّاعِرُ - وَمَا تَزَالُ الْمَلِجَةُ الْأَمَنَ الَّذِي يَأْوِي إِلَيْهِ الْمَرْءُ، وَالصَّدْرَ الْحَنُونَ الَّذِي يَحْتَضِنُهُ فِي الشَّدَائِدِ وَالْمُلَمَّاتِ، وَنَاهِيكَ عَنِ ذَلِكَ، يَكْفِي أَنْ نَتَصَوَّرَ مَا بَلَغَتْهُ الْأُمَّ مِنْ مَكَانَةٍ عَظِيمَةٍ، عِنْدَمَا

وَإِذْ أَبْكِي تُغَنِّينِي  
بِبَذَلٍ غَيْرِ مَمْنُونٍ  
إِلَى كُلِّ الرِّيَاحِينَ  
بِمِيزَانٍ وَتَقْنِينٍ  
لِيَالِي الْوَضْعِ فِي هُونٍ  
لِيَوْمِ الْفَضْلِ يُنْجِينِي  
مَعَ الْوِلْدَانِ وَالْعَيْنِ  
بِهَذَا بَرّاً مَدَى حِينِي  
كَمَا كَانَتْ تُرَبِّينِي  
وَفِي الْقُرْآنِ يُوصِينِي  
لِتَرْضِيهَا فَتَرْضِينِي  
عَلَى الدُّنْيَا وَفِي الدِّينِ  
بِإِحْسَانٍ وَتَأْمِينِ  
وَتُنْسَى يَوْمَ تَأْتِينِي  
وَتَقْسُو كَيْفَ تُعْصِينِي؟  
لِتَقْصِيرِي وَتَهْوِينِي  
فَكَيْفَ وَبِرُّهَا دِينِي؟  
وَبِالإِحْسَانِ تَحْوِينِي

حَضَّ الْقِرْآنَ الْكَرِيمُ وَالرَّسُولَ الْكَرِيمُ ﷺ، عَلَى طَاعَتِهَا وَطَاعَةِ الْأَبْوِينِ إِجْمَالًا. وَنَجْدُ فِي هَذِهِ الْقَصِيدَةِ حُضُورًا لظَاهِرَةِ " التَّضْمِينِ"، وَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ :

كُنُوزُ الْأَرْضِ لَوْ جُمِعَتْ      إِلَى كُلِّ الرِّيَاحِينَ  
فَنَهْدِيهَا مُسَلَّمَةً      بِمِيزَانٍ وَتَقْنِينِ  
فَمَا رَجَحَتْ بِصِرْخَتِهَا      لِيَالِي الْوَضْعِ فِي هُونِ

فُتِلَاحُظُ أَنَّ الْبَيْتَ الْأَوَّلَ فِي هَذَا الْمَقْطَعِ لَا يُمَكِّنُهُ أَنْ يَقُومَ بِذَاتِهِ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى، فَلَا تَحْوُلُ دُونَ اسْتِمْرَارِهِ الْمَعْنَوِيِّ مُقْتَضِيَاتُ عَرُوضِيَّةٍ، فَقَدْ تَدَاخَلَتِ الْأَبْيَاتُ الثَّلَاثَةُ تَدَاخُلًا مَعْنَوِيًّا؛ مِمَّا هِيَ تَرَابُطًا مُحْكَمًا فِي بِنَاءِ الْقَصِيدَةِ، وَكَانَ لِكُلِّ بَيْتٍ مَوْقِعُهُ الَّذِي لَا يُمَكِّنُ تَبْدِيلَهُ، وَارْتِبَاطُ الشَّرْطِ بِجَوَابِهِ الَّذِي جَاءَ فِي الْبَيْتِ الثَّانِي لِلتَّفْسِيرِ. وَفِي رِثَاءِ الشَّاعِرِ لَوَالِدَتِهِ، يَقُولُ فِي قَصِيدَةٍ عَنَوَانُهَا «بَعْدَ الرَّحِيلِ»<sup>(82)</sup> : (بِحُرِّ الْكَامِلِ)

كَانَتْ هُنَا !!

مَاوَى . . . مَاذَا . . . مَوْطِنًا

كَانَتْ هُنَا !!

حُبًّا وَدِفْنًا مَا مَنَا

رُوحًا يُطَوِّفُ بِالْمَنَى

فَيَضْمُنَا

فِي قُرْبِهِ . . . فِي حُضْنِهِ

مَا قَدْ تَخَلَّتْ ذَاتَ يَوْمِ

مِ مَّا وَنَتْ

\*\*\*

كَانَتْ هُنَا !!

فِي الْبَيْتِ نَجْمًا سَاطِعًا

فِي اللَّيْلِ عَيْنًا لَمْ تَنَمْ  
 مَا إِنْ شَكَوْنَا عَلَّةً  
 أَوْ غَابَ عَنَّا بَعْضُنَا  
 تَهْمِي سُبُولًا أَدْمَعًا  
 وَلَهِي . . . تُرَى  
 فِي كُرْبَةٍ . . . فِي حُرْقَةٍ  
 يَا كَمْ عَنَّتْ

\*\*\*

كَانَتْ هُنَا !!  
 مِلءَ الْعُيُونِ . . . قُرَّةً  
 مِلءَ الدُّنَا  
 فِي نَظْرَةٍ . . . فِي بَسْمَةٍ  
 يَا كَمْ لَهَا مِنْ بَلْسَمٍ  
 يَمْحُو الْأَسَى  
 يَجْلُو الصَّدَا  
 يَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّنَا  
 لُدُنَا بِهَا  
 بِهَا سَعِدْنَا أَرْمُنًا  
 مَرَّتْ كَتَفِحِ شَيْقٍ  
 ثُمَّ انْطَوَتْ

\*\*\*

كَانَتْ هُنَا !!  
 مَاذَا بِهَا ؟!  
 الدَّارُ غَامَتْ . . . أَقْفَرَتْ  
 يَا جَنَّةَ فَوَاحَةٍ  
 عَشْنَا بِهَا  
 كَقِلَادَةٍ حَبَّاتُهَا مِنْ ذَاتِهَا  
 صَاعَتْ يَدَاهَا نَظْمَهَا  
 ثُمَّ مَضَتْ !!  
 يَا حَسْرَةً !!  
 نَبْعُ نَأَى  
 لَا لَيْسَ عَنَّا قَدْ مَضَتْ  
 هِيَ لَمْ تَزَلْ  
 فِي خَاطِرِي  
 فِي مُهَجَّتِي  
 حُبًّا تَهَادَى فِي دَمِي  
 نُورًا يُشْعِشِعُ دَاخِلِي  
 يَسْرِي  
 وَمِنْ عُمُقِ الْمَدَى  
 لَمْ يَنْقَطِعْ إِشْعَاعُهَا  
 لَا يَنْطَوِي تَذْكَارُهَا  
 مُنْذُ . . . عَدَتْ

وإِذَا كَانَتْ الْقَصِيدَةُ قَدْ تَخَلَّتْ عَنِ النَّظْمِ الْمَوْسِيقِيِّ الْخَلِيلِيِّ، كَانَ لزاماً عَلَى الشَّاعِرِ؛ نَبِيهِ الْأَسِيوِطِيِّ أَنْ يَبْحَثَ عَنْ وَسَائِلِ مَوْسِيقِيَّةِ أُخْرَى يُثْرِي بِهَا قَصِيدَتَهُ، فَاتَّجَهَ نَحْوَ أَكْثَرِ الْوَسَائِلِ الْفَنِّيَّةِ ثَرَاءً، وَهِيَ اللَّغَةُ؛ لِثُرِيِّ قَصِيدَتِهِ بِإِيقَاعِ أَصْوَاتِهَا، وَإِيحَاءِ أَلْفَاظِهَا، وَمِنْ أَمِّ الْوَسَائِلِ اللَّغْوِيَّةِ الَّتِي اسْتخدمَهَا فِي إِظْهَارِ تَجْرِبَتِهِ الشُّعْرِيَّةِ، وَتَكثِيفِ الْجَانِبِ الْإِيقَاعِيِّ فِيهَا، التَّكْرَارُ، «فَتَكَرَّرَ لَفْظَةً مَا، أَوْ عِبَارَةً مَا، يُوحِي بِشَكْلِ أَوْلِيِّ بَسِيطَرَةِ هَذَا الْعَنْصَرِ الْمُكْرَّرِ وَإِلْحَاحِهِ عَلَى فِكْرِ الشَّاعِرِ أَوْ شَعُورِهِ أَوْ لَا شَعُورِهِ»<sup>(83)</sup>، وَالْقَصِيدَةُ - كَمَا هُوَ وَاضِحٌ - تُصَوِّرُ فَجِيعَةَ الْابْنِ لِفَقْدِ أُمِّهِ، وَقَدْ حَاوَلَ اسْتِنطَاقَ كُلِّ مَا حَوْلَهُ مِنْ أَشْيَاءٍ؛ لَيْسَ أَلْ مِنْ أُمِّهِ الَّتِي تَوَارَتْ خَلْفَ ظِلَالِ الْمَوْتِ، وَقَدْ اسْتَعْمَلَ الشَّاعِرُ لِإِبْرَازِ هَذَا الْبَعْدِ مِنَ التَّجْرِبَةِ وَإِبْرَازِ جَوْ الْحَزَنِ وَالْأَسَى الَّذِي يَنْبُعُ مِنْ مَأْسُوبِيَّةِ التَّجْرِبَةِ، وَالَّذِي اسْتَمَرَ إِلَى نَهَايَةِ الْقَصِيدَةِ، تَكَرَّرَ الْجُمْلَةُ الشُّعْرِيَّةُ «كَأَنْتَ هُنَا!!» خَمْسَ مَرَّاتٍ؛ لِأَنَّ هَذِهِ الْجُمْلَةَ تَمَرَّكُزُ فِي بَوْرَةِ شَعُورِهِ، وَتُسَيِّطِرُ عَلَى وَجْدَانِهِ؛ مِمَّا أُعْطِيَ إِيحَاءً بِشِدَّةِ الْأَلَمِ وَالْحَزَنِ، وَإِيحَاءً بِقِتَامَةِ الْأَشْيَاءِ وَسُودَاوِيَّتِهَا، وَقَدْ تَكَرَّرَ حَرْفُ التَّوْنِ فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ وَحَدَّهَا عَشْرَ مَرَّاتٍ عَلَى مَدَارِ الْقَصِيدَةِ، وَهُوَ - كَمَا عُرِفَ عَنْهُ - حَرْفُ الشَّجَنِ وَالْحَزَنِ، وَفِيهِ مَا يُشْبِهُ التُّدْبَةَ عَلَى الْأَمِّ.

كَمَا أوردَ الشَّاعِرُ تَنَاظُرًا إِيقَاعِيًّا بَيْنَ عِدَّةِ كَلِمَاتٍ، أُعْطِيَ جَرَسًا مَوْسِيقِيًّا مَلَامًا لَجْوِ الْقَصِيدَةِ، مِثْلَ التَّنَاطُرِ بَيْنَ كَلِمَاتِ «مَأْوَى - مَلَاذًا - مَوْطِنًا»، «حُبًّا - دِفْنًا - مَأْمَنًا»، «حُبًّا - نُورًا»، «فِي قُرْبِهِ - فِي حُضْنِهِ»، «فِي خَاطِرِي - فِي مُهَجَّتِي»، «فِي كُرْبِيَّةٍ - فِي حُرْقَةٍ»، «فِي نَظْرَةٍ - فِي بَسْمَةٍ»، «فِي الْبَيْتِ - فِي اللَّيْلِ»، «يَمْحُو - يَجْلُو»، «يَا رَحْمَةً - يَا جَنَّةً - يَا حَسْرَةً»، وَبِالنَّظَرِ إِلَى هَذِهِ الْكَلِمَاتِ الْمَتَنَاظِرَةِ، نَلْحِظُ تَكَرَّرَ حَرْفِ الْجَرِّ أَيْضًا؛ لِئَلْقِي الضَّوْءَ عَلَى بُعْدٍ مِنْ أبعادِ تَجْرِبَةِ الشَّاعِرِ، وَيُضْفِي عَلَيْهَا ظِلَالًا مِنَ التَّعْمِ، فَلَحْنُ الْأَمِّ مَائِلٌ فِي كُلِّ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ مَهْمَا اخْتَلَفَتْ وَتَعَدَّدَتْ، وَالَّذِي جَسَّدَ ذَلِكَ حَرْفَ الْجَرِّ فِي «بِتَكَرَّرِهِ فِي هَذِهِ الْكَلِمَاتِ، وَقَدْ اسْتَعْمَلَ الشَّاعِرُ لِإِبْرَازِ هَذَا الْبَعْدِ أَيْضًا، مِنَ التَّجْرِبَةِ، حَرْفَ النَّدَاءِ «يَا»، وَالْأَذْنَ لَا تُخْطِئُ فِي الْإِحْسَاسِ بِهَذَا التَّوَاظُنِ الْإِيقَاعِيِّ الْمُنضَبِطِ؛ إِذْ اتَّحَدَتْ صَيْغُ الْأَسْمَاءِ فَجَاءَ جَمِيعُهَا عَلَى وَزْنِ

(83) د. علي عشري زايد: بناء القصيدة العربية الحديثة، ص 58.

«متفاعِلن / / / / /»، كما أوحَتْ حروف المدِّ برغبة الشَّاعرِ في إطالة لحنِ الحزنِ، ومن ثمَّ لحنِ الوفاءِ، وذلك على النَّحوِ التَّالي:

«في قُرْبِه - في حُضْنِه»

«في خَاطِرِي - في مُهَجَّتِي»

«في كُرْبَةِ - في حُرْقَةِ»

«في نَظْرَةِ - في بَسْمَةِ»

«في البَيْتِ - في اللَّيْلِ»

وقد لاحظ بعضُ التُّقَادِ المُحدَثِينَ أنَّ للتكرارِ أهميَّةً كُبرى في عملية الإيقاع، وأنَّ وجوده أحياناً، يُعدُّ وجوداً عضويّاً حتَّى لو كان في أبسطِ مستوياته<sup>(84)</sup>، ولاشكَّ أنَّ هذا كُلهُ لم يحدثْ بمعزلٍ عن الإيقاع العامِّ للقصيدة المتمثِّلِ في وزنها أو تنوعِ قافيتها، أو الخاصِّ المتمثِّلِ في حسِّ الشَّاعرِ المرهفِ في انتقاءِ الألفاظِ المُعبِّرة عن تجربته الوجدانية.

إنَّ المرأةَ عندَ الشَّاعرِ ظهرتْ متعدِّدة الدلالة في التُّصوص، فهي الأثني والأُمُّ والحبُّ والجمالُ والحقيقةُ، بل هي رمزٌ للوطنِ، كما رأينا ذلك عندَ الحديثِ عن الوطنِ وقصديّة البحثِ عن الهويّة.

ج - قيمةُ جماليّةِ الأبوّةِ :

كثيرٌ مِنَ العوائلِ وبحكم انهماكِها في إيقاع الحياة السَّريع الضَّاعِطِ وصعوبة العيشِ تشرعُ في التَّحلي عن الالتزامِ تجاهَ أبنائهم، وهو الأمرُ الَّذي يُفقدُ هذه العوائلَ آليَّاتِ تحصيلِ أبنائهم، لكنَّ شاعرنا رغمَ سفره إلى «الكويتِ» سعياً وراءَ تحسينِ أوضاعِهِ الماديَّةِ، لم ينسَ واجبهُ نحوَ أبنائه وحرصه على متابعتهم في تفاصيلهم الحياتيَّةِ كافة بدءاً من المدرسةِ وإلى المفاصلِ الأخرى، وقد تبيَّن أنَّ هذا الالتزامُ يُساعدُ أبناءَهُ على التَّفوقِ في مدارسهم، ويُجنِّبهم كُلاً الرَّدائلِ، يقولُ في قصيدة «إلى أولادي»<sup>(85)</sup>:

(مجزوءٌ بحرِ الوافرِ)

Speating, A.C: Criticism and Medieval Poetry P89.

(84)

(85) نبيه الأسيوطي: ديوان «تراثيل قلب»، ص 64، 65.



بَنِيَّ الْبَيْنِ رَوَّعَنِي      بَنِبُضِ الْقَلْبِ أَدْعُوكُمْ  
عَلَى بُعْدِ أَنْغِيكُمْ      وَرُوحِي مِنْ حَوَالِيكُمْ  
أَرَدُّدُ بِالْجَوَى شِعْرِي      بِدَمْعِ لَسْتُ أَسْلُوكُمْ  
وَشَدُو الطَّيْرِ يُلْهَبُكُمْ      وَفِكْرِي دَائِمًا فِيكُمْ  
وَأَبْعَثُ مَا سَرَى نَسَمٍ      بِأَشْوَاقِي أَوْافِيكُمْ  
وَلَا يَنْسَى الشَّاعِرُ أَنْ يُوصِيَ أَبْنَاءَهُ خَيْرًا بِأُمَّهُمْ، الَّتِي تَسْهَرُ عَلَى رِعَايَتِهِمْ،  
فيقول :

أَهِيمُ إِذَا سَجَى لَيْلٌ      وَأَدْعُو اللّهَ يَحْمِيكُمْ  
وَيَحْفَظُ بَيْنَكُمْ أُمَّأً      فَكُمْ تَشْقَى لِتُهْنِيكُمْ  
وَكَمْ تَمْضِي عَلَى عَجَلٍ      كَمِثْلِ النَّحْلِ تُعْطِيكُمْ  
وَتَقْضِي يَوْمَهَا طَلَبًا      لِحَاجَتِكُمْ فَتُغْنِيكُمْ  
فَكُونُوا عَوْنَهَا تَحْظُوا      بِعَوْنِ اللّهِ يَكْفِيكُمْ  
وَيُضَمِّنُ قَصِيدَتَهُ بَعْضَ نَصَائِحِهِ لَهُمْ،      فَيُطَالِبُهُمْ بِأَنْ يَجِدُوا وَيَجْتَهِدُوا فِي تَحْصِيلِ  
العلم، فيقول :

وَجِدُوا فِي مَدَارِسِكُمْ      نَحَقُّقُ حُلْمَنَا فِيكُمْ  
مُنَى نَفْسِي وَغَايَتُهَا      نَجَاحُ فِي مَسَاعِيكُمْ  
فَلَا مَجْدٌ بِلَا نَصَبٍ      وَلَا أَمَلٌ يُؤَافِيكُمْ  
بِغَيْرِ الْعِلْمِ لَا تَرْضُوا      بَدِيلًا فِي أَمَانِيكُمْ  
لَكُمْ فِي الْعِلْمِ مَغْنَمَةٌ      وَفَخْرٌ لَيْسَ يُخْطِيكُمْ  
فَنُورُ الْعِلْمِ لَا يَخْبُو      مَدَى الْأَزْمَانِ يَعْلُوكُمْ

والشاعر، كما نرى، يؤكد حاجتنا اليوم إلى نماذج في السلوك يحتذي بها المتعلم، ومواصفات تتوافر في المرابي المسلم يحتذي الناشئة بها ؛ لأنَّ الفصل بين التربية والتعليم كارثة الأنظمة التعليمية في المدرسة المعاصرة. ثمَّ يختم قصيدته بالدعاء

لَهُمْ بَأْنَ يَحْفَظُهُمُ اللّهُ وَيُرْعَاهُمْ مِنْ أَعْيِنِ الحُسَادِ، مَا دَامُوا مَتَمَسِّكِينَ بِالْأَخْلَاقِ  
الكريمة، فيقول :

بَنِي الوَجْدِ أَضْنَانِي      أَرَقُوا السَّمْعَ أَرْجُوكُمْ  
خُذُوا عَنِّي وَلَا تَهِنُوا      وَرَبُّ الكَوْنِ يَهْدِيكُمْ  
وَيَعْمِي عَيْنَ حَاسِدِكُمْ      وَيُخْزِي اللّهَ شَانِيكُمْ  
وَعَيْنُ اللّهِ مَا دُمْتُمْ      عَلَى خُلُقِي تُرَاعِيكُمْ

وقد اختار الشاعر " بحر الوافر المجزوء "؛ لأنّ الأوزان المجزوءة أنسب للغناء  
من الأوزان التامة، وهو هنا يتغنّى بحبه لأبنائه، ميرزا شدة شوقه واشتياقه إليهم.

#### د - قيمة جماليّة الصداقة :

إنّ شعر الصداقة احتلّ مكانة متقدّمة بين فنون الشعر، وقد ساعدت قسوة الحياة  
على ذلك؛ فالبدوئي في ترحاله وبحثه عن الكلاء والماء يحتاج إلى المعين، ويحتاج  
إلى الساعد الوفي الذي يخفف عنه أعباء العمل ومشقة الصحراء، ثمّ إنّ الإسلام عندما  
ظلل الأرض العربيّة قد أسهم في ازدهار هذا الغرض من أغراض الشعر بدعوتيه  
المستمرة إلى الإخاء والمودة والتراحم والتواصل بين المسلمين، ويكاد أغلب الشعراء  
الذين نظموا حول الصداقة لا يتجاهلون شرطاً من أهمّ شروط نجاح الصداقة وهو  
التسامح والتجاوز عن الإساءة، ولعلّ أشهر بيت قيل في ذلك هو بيت النابغة  
الذبياني<sup>(86)</sup> : (بحر الطويل)

وَلَسْتُ بِمُسْتَبَقٍ أَحَا لَا تَلْمُهُ      عَلَى شَعَثٍ، أَيُّ الرِّجَالِ الْمُهْدَبُ؟

ويتفق بشار بن برد مع النابغة فيما ذهب إليه، وإن كان النابغة أبلغ منه؛ فقد شرح  
ما أرادته في بيت واحد فقط، أمّا بشار فاستغرق ثلاثة أبيات ليشير إلى هذا الخلق،  
ومثلما يتساءل النابغة «أَيُّ الرِّجَالِ الْمُهْدَبُ؟»، يتساءل بشار «وَأَيُّ النَّاسِ تَصْنُفُو  
مَشَارِبُهُ؟»<sup>(87)</sup> : (بحر الطويل)

(86) النابغة الذبياني : الديوان، ص 74.

(87) بشار بن برد : الديوان، 1 / 326.

إِذَا كُنْتُ فِي كُلِّ الْأُمُورِ مُعَاتِبًا      صَدِيقَكَ، لَمْ تَلَقِ الَّذِي لَا تُعَاتِبُهُ  
فَعِشْ وَاحِدًا أَوْ صِلْ أَخَاكَ فَإِنَّهُ      مُقَارِفٌ ذَنْبٍ مَرَّةً وَمُجَانِبُهُ  
إِذَا أَنْتَ لَمْ تَشْرَبْ مِرَارًا عَلَى الْقَدَى      ظَمِئْتَ، وَأَيُّ النَّاسِ تَصْنُفُو مَشَارِبُهُ؟!

ويجيء شاعرنا ؛ نبيه الأسيوطي، فيجسد هذا المعنى، في قصيدة عنوانها «صديق صدوق»، والتي يقول فيها<sup>(88)</sup> : (بحر الوافر)

سَأَلْتُ الْقَلْبَ يَوْمًا عَنْ صَدِيقٍ      نَأَى عَنِّي فَأَجْهَشَ بِالذُّمُوعِ  
صَدِيقٌ لَا غَبَارَ عَلَيْهِ دَوْمًا      نَقِي الثُّوبِ مَحْمُودُ الصَّنِيعِ  
صَدِيقٌ لَا يُعَاتِبُ مَا حَيِينَا      وَلَوْ عُتِبَ الْجَمِيعُ عَلَى الْجَمِيعِ  
تَخَذْتُهُ لِلزَّمَانِ أَخَاً وَخِلًا      وَفِيَا مَا عَدِمْتُهُ بِالْمُطِيعِ  
«مُرَادٌ» مَا ذَكَرْتُكَ هَامَ قَلْبِي      كَتِهَيَامِ الْغَرِيبِ إِلَى الرَّجُوعِ  
أُرَدُّ ذِكْرَكُمْ دَوْمًا وَأُنْزِي      كَأَنِّي بَيْنَ زَمَزَمَ وَالْبَقِيعِ

كما نجد في هذه الأبيات صفتين مهمتين من صفات الصديق، وهما : الوفاء والاعتراف بالجميل، وبمناسبة زيارة أصدقاء الشاعر الثلاثة «هود - مُراد - فكري»، له في منزله، قال<sup>(89)</sup> : (مجزوء بحر الوافر)

كُلُّ الْأَزَاهِرِ فَتُّحَتْ      وَفَمُ الزَّمَانِ تَعَطَّرَا  
فَقُدُومُكُمْ مِثْلُ الرَّبِيعِ      طَلَاقَةً مَا أَبْهَرَا  
فِي طُلُوعَةٍ وَضَاءَةٍ      مِثْلِ الشُّرُوقِ عَلَى الْوَرَى  
النُّورُ جَلَّلَ مَنْزِلِي      مِنْ كُلِّ نَاحِيَةٍ سَرَى  
فِي بَهْجَةٍ خَلَابَةٍ      وَمَسْرَةٍ قَدْ أَسْفَرَا  
فَبَدَا الْمَسَاءُ كَضُبْحِهِ      هَزَّ الْوُجُودَ فَكَبَّرَا  
«فِبِهُودٍ» أَشْرَفُ دَائِمًا      (وَمُرَادُ) أَكْرَمَ مَا أَرَى

(88) نبيه الأسيوطي : ديوان "إلهام وفتون"، ص 63.

(89) نفسه، ص 50.

وَبِثَالِثِ الْأَخْوَانِ «فِكْرِي» كَمَ أَتَيْهِ مُفَاخِرًا  
يَا مَرْحَبًا بِقُدُومِكُمْ شُهْبٌ تُضَوِّي فِي السُّرَى  
وَفِي قَصِيدَةِ «لِقَاءِ الْأَدْبَاءِ»، يَقُولُ<sup>(90)</sup> : (مجزوءٌ بحرِ الوافرِ)  
أَخِلَاءٌ وَأَخْبَابٌ مِنْ الْقَاصِي لِذَانِنَا  
عَلَى شَوْقٍ نُلَاقِيهِمْ نُحَيِّيهِمْ يُحَيُّونَا  
لِقَاءِ يُسْمِعُ الدُّنْيَا تَرَانِيمًا فَتُرْكَيْنَا  
إِلَى أَنْ يَقُولَ :

رِفَاقٌ عُوِّدَ جَاءُوا كَأَطْيَافِ الْكَرَى لِينَا  
فَأَهْلًا أَخُوَّةً هَلُّوا شُمُوسًا فِي مَعَانِينَا  
أَعَارُوا لَيْلَنَا صُبْحًا جَدِيدًا مِنْ أَمَانِينَا  
وَلَا حَتَّ فَرَحَةٌ نَشْوَى تَبْتُ أَرِيحَهَا فِيْنَا  
فَإِنْ نَاءَتْ مَوَاطِنُنَا رِبَاطُ الْحُبِّ يُدْنِينَا  
عَلَى بُعْدِ تَلَاقِينَا رِيَاضُ الشُّعْرِ نَادِينَا  
مَلَأْنَا الْجَوَّ أَرْهَارًا وَحُبًّا مِنْ تَلَاقِينَا

وللشاعر في ديوان «إلهام وفتون» شعرٌ إخوانيٌّ صالٍ فيه وجمالٌ ؛ ففي قصيدته  
«شكرٌ وتقديرٌ» التي أهداها إلى السيِّدة الفضلى «هُدى العجيمي»، صاحبة البرنامج  
الأدبيّ المتميّز «مع الأدباء الشُّبان» ؛ وذلك بمناسبة إذاعة حلقةٍ من البرنامج عن ديوانه  
«جُرْحُ أَلَمِّ بِأَمْتِي»، وكان معها الشاعرُ الناقدُ المعروفُ ؛ «محمد التهامي»، يقولُ  
الشاعرُ<sup>(91)</sup> : (مجزوءٌ بحرِ الوافرِ)

«هُدَى» لَوْلَاكَ مَا عَنَى عَلَى الْأَفْنَانِ شَادِينَا  
وَمَا حَنَنْتُ مَزَاهِرُنَا بَعْدَ اللَّحْنِ تُشْجِينَا  
وَمَا فَاضَتْ عَوَاطِفُنَا وَلَا رَقَّتْ مَعَانِينَا

(90) نبيه الأسيوطي : ديوان «تراثيل قلب»، ص 82 .

(91) نبيه الأسيوطي : ديوان «إلهام وفتون»، ص 46 .

إلى قوله<sup>(92)</sup> :

أَيَا أُخْتَاهُ لَا نَنْسَى      لِأَفْضَالِ تُغْطِينَا  
أَيَا ذِكْرِي إِذَا غَبْنَا      عَنِ الْأَيَّامِ تُحْيِينَا  
ولهُ مراسلاتٌ ومساجلاتٌ شعريَّةٌ مِنْهَا تلكَ المساجلةُ الَّتِي جَرَتْ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الدُّكْتُورِ  
السَّيِّدِ عَلِيِّ حَسَنِ، وَفِيهَا يُعَاتِبُهُ عَلَى تَأَخُّرِ رَسَائِلِهِ عَنْهُ، يَقُولُ<sup>(93)</sup> : (بحرُ الكاملِ)

أُهْدِي إِلَيْكَ تَحِيَّةَ الْمُتَبَتَّلِ      مِنْ قَلْبِ صَبِّ فِي هَوَاكَ مُوَاصِلِ  
مَا لِي أَرَاكَ هَجَرْتَنِي بِبَيَانِكُمْ      وَسَلَبْتَنِي عَقْلِي وَلَسْتَ بِسَائِلِ  
إلى قوله<sup>(94)</sup> :

إِبْعَثْ إِلَيَّ الشُّعْرَ هَذَا مَذْهَبِي      مِنْ نَبْعِكَ الْفَيَاضِ عَذْبِ الْمَنْهَلِ  
فَأَجَابَهُ الدُّكْتُورُ السَّيِّدُ عَلِيُّ حَسَنِ، بِقَوْلِهِ<sup>(95)</sup> : (بحرُ الكاملِ)

وَأَفَى الْكِتَابِ مِنَ الصَّدِيقِ الْأَنْبَلِ      رَمَزِ الشَّهَامَةِ وَالْوَفَاءِ الْأَمْثَلِ  
أَعْنِي بِهِ «نَتْعِي» الْأَدِيبُ الْأَلْمَعِي      يَنْبُوعُ شِعْرِ فَاقٍ فَيَضُ الْجَدُولِ  
وَمَعْلَمٌ لِلْجِيلِ يَسْمُو قَدْرُهُ      أَكْرِمٌ بِهِ مِنْ تَرْبُويِّ أَفْضَلِ  
إلى أن يقول<sup>(96)</sup> :

وَأَصْفَحَ عَنِ التَّقْصِيرِ مِنِّي يَا أَخِي      وَاحْكُمْ بِرَبِّكَ حُكْمَ قَاضٍ عَادِلِ  
وَطَلَبْتَ مِنِّي الشُّعْرَ عَذْبًا رَائِقًا      حَمَلْتَنِي وَقِرًا فَأَثْقَلَ كَاهِلِي  
عَجَبًا أَيَبْغِي الشُّعْرَ مِنِّي شَاعِرٌ      نُرْوِي بِمَنْهَلِهِ الْغَزِيرِ الْحَافِلِ  
سَلِمْتَ يَمِينِكَ يَا صَدِيقَ عَلَيَّ الْمَدَى      وَبَقَيْتَ تُبَدِّعُ بِالْيِرَاعِ الْهَامِلِ  
وبعدُ، فكأنَّ لسانَ حالِ الشَّاعِرِ يَقُولُ : «إِنَّا نَهَيْبُ بِكُمْ أَنْ تَتَقَدَّمُوا مَعَنَا فِي سَعِينَا

(92) السابق، ص 47.

(93) السابق، ص 58.

(94) السابق، ص 58.

(95) السابق، ص 58.

(96) السابق، ص 59.

وراء الحقّ والجمال والحرّيّة، تلك الأمور التي ستمكّننا من خلق أدبٍ مرتبطٍ بحياة النّاس، وقادرٍ على مساعدة النّاس في نضالهم من أجل انتصار العقل وفوز العدالة على وجه الأرض<sup>(97)</sup>.

#### (4)

### اللُّغَةُ الْعَرَبِيَّةُ وَقَصْدِيَّةُ الْبَحْثِ عَنِ الْهُويَّةِ

إنّ اللُّغَةَ بحسبِ مجملِ التعاريفِ المتداولة، هي مالكةُ الهويّة، ووعاؤها الطّبيعيّ، ولذا فإنّ كُتّابَ العربيّة هم - حقاً - القادرون على اتّقاء مخاطر التفكك والتصدّع في نسيج شخصيّتنا الأساسيّة، ومن هذا المنطلق نجد أنّ شاعرنا قد عبّر عن صدمة الهويّة من هؤلاء الذين يحاولون استلاب لغتنا الجميلة؛ بسبب الانزياحات السياسيّة التي يُتّيحها تراثنا الشّفويّ عند جماعاتٍ مستعدّة لشحنه عقدياً بما لا طاقة له به، أو أنّ علّة ذلك ربّما تكمن في المقاومة العربيّة الإسلاميّة لما يظهر أنّه يهدّد، بالبعثرة والتصدّع، وحدة ثقافيّة تُعاني هي نفسها من تبعات الهيمنات الأجنبيّة. وتبدو النزعة العربيّة واضحة القسمات في شعره، وقصيدته عن اللُّغَة العربيّة، والمعنونة بـ «لأ ولنّ تليّن قناتي»، التي نعى بها الآن، نتاج هذه النزعة، إنطلاقاً من إيمانه بأنّ اللُّغَة أعظم مقوم من مقومات القوميّة العربيّة، وفي القضاء على اللُّغَة قضاء على القوميّة، وما يصحب ذلك من انحلالٍ وخورٍ عزيمة، فيتساقط العرب في أيدي المستعمرين لقمّة ساعة<sup>(98)</sup>.

وقد نشأت في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين عند «محمد عثمان جلال» ومن شايعه، فكرة نظم الشعر باللُّغَة العاميّة حتّى تفهمه الكثرة من الأمّة، وهذه دعوة خبيثة<sup>(\*)</sup>؛ لأنّها ترفع الأذنّى وتخفض الرّفيّع، وتطرّق النّاس إلى التّساؤل التّالي: هل اللُّغَة العربيّة أداةٌ صالحةٌ لمجارة العصر ومبتكراته؟، وقد أثارت هذه الفكرة حفيظة الوطنيين من أبناء الأمّة، وفي مقدّماتهم شاعر النّيل؛ «حافظ إبراهيم»، الذي ألمّه أنّ تهبّ رياح العاميّة على اللُّغَة الفُصحى وتكاد تعصفُ بها، فأدمى ذلك قلبه،

(97) د. عز الدين إسماعيل: الشعر في إطار العصر الثوري، ص 132.

(98) د. أحمد فؤاد الأهواني: القومية العربية، ص 34، 122.

(\*) لمعرفة تاريخ هذه الدّعوة ومصادرها، انظر على سبيل المثال: د. محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، 2 / 359 : 388.

فثارت الحمية العربية في نفسه، وصورت قيثارة شعره هذا التغم الشجي، وقد أنطق العربية لتحدث عن نفسها، وتندب حظها، ولتفند تلك المزاعم التي ألصقت بها، وهي منها براء، ومن ثم ماتت هذه الدعوة في مهدها، وظلت الفصحى الظل الظليل للعلماء والأدباء، وذلك في قصيدته المشهورة، والتي مطلعها<sup>(99)</sup>: (بحر الطويل)

رَجَعْتُ لِنَفْسِي فَاتَّهَمْتُ حَصَاتِي      وَنَادَيْتُ قَوْمِي فَاحْتَسَبْتُ حَيَاتِي

ونبيه الأسيوطي، أحد الشعراء العيورين على لغتهم؛ فقد شدته عوامل الحسرة والأسى بسبب ما وجه إلى لغة القرآن من طعنات، واتهامها بالجمود، وعدم القدرة على مسابرة ركب التطور الحديث، وسيطر عليه الألم، وأنشد هذه القصيدة، والتي جاءت متأثرة بقصيدة «حافظ إبراهيم»، كما جاء مطلعها حاملاً شحنات عاطفية متدفقة، يقول<sup>(100)</sup>: (مجزوء بحر الكامل)

صَوْتُ ضَنَائِي حَائِرٌ      مَتَقَطَّعُ النَّبَرَاتِ  
يَلْتَاغُ هَاجَ خَوَاطِرِي      فَتَدَفَّقَتْ عَبْرَاتِي  
ثُمَّ يَقُولُ<sup>(101)</sup>:

فَزِعْتُ تَهَيْبُ بِقَوْمِهَا      مَشْبُوبَةَ الزَّفَرَاتِ  
وَلَهَى تَبُوحُ وَتَشْتَكِي      هَجْرًا وَكَيْدَ عِدَاةِ  
وَاهَا عَلَى قَوْمِي عَدَا      بِمَفَارِقِ الطَّرْقَاتِ  
هَامُوا بِكُلِّ غَرِيبَةٍ      وَتَنَكَّرُوا لِبَنَاتِي  
هَجَرُوا الْجَمَالَ وَبَدَّلُوا      بِلَالِي خِرَزَاتِ  
مَنْ لِي أَنَا مِنْ هَجْمَةٍ      كَادَتْ تُذِيبُ سَمَاتِي؟  
عَزَّ الْوَلَاءُ فَأَيْنَ مِنِّي      عُوْدِي وَحُمَاتِي؟  
كَمْ ضَيِّعَ فِي غُرْبَةٍ      أَوْ تَائِهٍ بِفَلَاةِ

(99) حافظ إبراهيم: الديوان، 1 / 253.

(100) نبيه الأسيوطي: ديوان «إلهام وفتون»، ص 77.

(101) نفسه، ص 77، 78.

يَتَرَبُّصُونَ بِي الدَّوَا  
عَجَبًا لِمَا بِي بَيْنَكُمْ  
أَنْعِيشُ عَهْدًا قَدْ خَلَا  
مَنْ لِي بِجَمْعٍ قَدْ مَضُوا  
وَبِهِمْ نَهَضْتُ فَضُوءَاتُ  
هَذَا أَنْتُمْ أَحْفَادُهُمْ  
غَوْثُ الْمُضَارِ إِلَيْكُمْ  
إِنِّي كَفَيْلَةٌ مُجْدِكُمْ  
وَلَجَمْعِكُمْ فِي عِرَّةٍ  
عُودُوا فَإِنَّ حَيَاتِكُمْ  
لُغَةُ الشُّعُوبِ حَيَاتُهَا  
وَالِى الَّذِينَ تَرَبُّصُوا  
أَسْمُوبَايَاتٍ سَمَتْ  
مَحْمِيَّةٍ مَكْنُونَةٍ  
لَا لَنْ أَهْوَنَ وَإِنْ رُمِيَتْ  
سَأَكُونُ رَغْمَ ذِيوعِهِمْ  
سَأُصُولُ مَهْمَا نَاهَضْتُ  
إِرَّ أَنْ تَلِينَنَّ قَنَاتِي  
مِنْ مَغْرَمٍ وَشَتَاتِ  
مُحَلِّوَلِكَ السَّمَوَاتِ؟  
حَمَلُوا اللُّوَاءَ حَصَاتِي؟  
وَتَضَوَّعْتَ كَلِمَاتِي  
فِيكُمْ وَضَعْتُ ثِقَاتِي  
إِنِّي رَفَعْتُ شَكَاتِي  
فِي سَالِفِ أَوْ آتِ  
حِصْنٍ وَحَبْلُ صِلَاتِ  
مَوْصُولَةٍ بِحَيَاتِي  
فَأَسْمُوا بِخَيْرِ لُغَاتِ  
إِنِّي كَلَامُ الذَّاتِ  
قُدْسِيَّةِ النَّفْحَاتِ  
فِي الْأَرْضِ فِي السَّمَوَاتِ  
تُ بِكُلِّ سَهْمِ عَاتِ  
وَالْبَثِ فِي الْقَنَوَاتِ  
خُطُوتُهُمْ خُطُوتِي

إنّ القصيدة تصدُر عن عاطفة صادقة، فهي صدى لتأثير الشاعر بموقف هؤلاء الكتّاب واستغراقه العميق فيه، وهي عاطفة قويّة أيضاً، تبدو في القصيدة من مطلعها إلى ختامها، وآية ذلك عدم اختلاف نسج أسلوب القصيدة، وأكبر مظهر لقوتها، إثارة نفس السامع والقارئ، فما إن يسمعها أو يقرأها إلاّ توثبت نفسه، وهاجت مشاعره، وشاعرنا في قصيدته تلك، يُجدد في موضوعها، فبدلاً من أن يسير مسيرة تاريخية لحياة اللّغة، جعل اللّغة تتحدّث بلسانها، فضلاً عن أنّ القصيدة لم تلتزم بالمنهج التقليديّ



للقصيدة العربية؛ إذ لم تبدأ بدايةً طليئةً أو غزليَّةً، وهذا لونه من التجديد عند نبيه الأسيوطي، وقد استطاع الشاعرُ بصدقِهِ وقوَّةِ عاطفَتِهِ أن يُشركنا معه مشاركةً وجدانيةً جعلتنا نأسى لأساه، ونحملُ على هؤلاء المناهضين للفُصحى، كما جعلتنا لا نجدُ ترياقاً ضدَّ شفاءٍ وعيناً التاريخيَّةِ واللِّسانيَّةِ سوى في إعادة الحياة إلى علاقتنا باللُّغة العربية الفُصحى كقطب الرِّحى للكتابة، وعلامة محسوسة للحق في تجديد الذاكرة الثقافيَّة الجماعيَّة، وفي توحيد الهوية القوميَّة العميقة، فعلى أمثال هؤلاء أن يقللوا، وإن أمكن أن يلغوا عداءهم المترسخ إزاء اللُّغة العربيَّة والهوية القوميَّة والثقافيَّة، وهو عداءٌ يُظهِرونه كلِّما استبدَّ بهم منطقُ التَّرجسيَّة والتَّبريرِ الذاتيِّ.

يقول إ. م. شبيرون: أن يُغيَّرَ كاتبٌ لُغته، معناه: أن يُكتبَ رسالةً حُبِّ مُستعينا بالقاموس<sup>(102)</sup>، «وليس في العالم أمةٌ عزيزة الجانب تُقدِّمُ لُغةً غيرها على لُغة نفسها<sup>(103)</sup>»، فمعيارُ الانتماء إلى ثقافتنا العربيَّة هو في الأساس لُغويُّ، وأنَّ أعزَّ شرطٍ مطلقٍ مطلوبٍ للإبداع هو اللُّغة العربيَّة، وتفعيلها الثقافيُّ، وهي على هذا كنز الذاكرة ووعيُّ يقظٌ متوارثان ابناً عن أب<sup>(104)</sup>. والحقُّ، وفي ظلِّ الدَّعوة إلى الحوار مع الآخر، وما نتج منه من صراع الحضارات، تبدو ضرورة الحفاظ على هويتنا الثقافيَّة والدينيَّة، ومفتاح ذلك لُغتنا العربيَّة.

## (5)

### الشَّعرُ العموديُّ وقصديَّةُ البحثِ عن الهوية

إنَّ الشَّعرَ العربيَّ يسرُّ الأذن بما فيه من جرسٍ مُحَبَّبٍ، وبما فيه من إيقاعٍ وقافيةٍ واختيارٍ كلماتٍ وتوافقٍ مخارجٍ، وهو شعرٌ يسرُّ النَّفسَ بما فيه من تجاربٍ وجدانيَّةٍ إنسانيَّةٍ لا تقصرُ دون الاستحواذِ على النَّفسِ ثمَّ هو شعرٌ يسرُّ العقلَ بما فيه من جمالِ الفكرةِ وسرعةِ البديهةِ والتَّأدرةِ، وهو بكونه متعةً للنَّفسِ والعقلِ شعرٌ يُقرأ، وبكونه متعةً للأذن شعرٌ يُسمع<sup>(105)</sup>، والشَّعرُ هويَّةٌ مُتميِّزةٌ في جميع أطواره، ولا يختلفُ نظامُ

E. M. Chiron, *Aveux et anathemes*, P. 39.

(102)

(103) مصطفى صادق الرافعي: وحي القلم، 3 / 34.

R. Jakobson, *Essais Linguistique Generale*, p.11.

(104)

(105) د. تمام حسان: مقالات في اللغة والأدب، ص 410.

التقاليد الشعريّة في ذلك عن النّظام اللّغويّ الذي يظلّ محتفظاً بخصوصيّته رغم تغيّره المستمرّ؛ فنظام العربيّة - مثلاً - يتغيّر عبر الرّمن ويظلّ مع ذلك نظاماً خاصّاً لا يمكن الخلط بينه وبين نظام لّغويّ آخر، «والقصيدة العربيّة مرّت بمراحل وأطوار؛ مرّة تميّزت بالحفاظ على الأوزان التقليديّة، وطوراً حافظت على البهجة اللّفظيّة كالشّعر والتّرصيع والمطابقة، وظلّت فترات طويلة تحرّص كلّ الحرص على أن تكون القافية واحدة مهمّما طالت القصيدة، ومرّة ظهرت في مزاج ثوريّ أو ذات ميول تجديديّة أو تنزّلت في مدارات الحداثة التي هي جوهر الإبداع»<sup>(106)</sup>.

لكن ما نريد أن نؤكد عليه أنّ الإجابة في الشّعر ليست حكرّاً على المتقدّمين أو المتأخّرين، بغضّ النّظر عن طبيعته المرحلة أو الطّور الذي مرّت به القصيدة؛ فالشّعر فنّ يتوسّل بالكلمة ليصوّر ما بداخل الشّاعر، مع الوضع في الاعتبار «أنّ كلّ أمة بحاجة إلى ذاكرة قوميّة تذكّر بها ماضيها وتراثها القوميّ وتستعين بها على المحافظة على شخصيّتها بين الأمم»<sup>(107)</sup>، وشاعرنا يهيم بالشّعر، ويسبح في بحوره اللّججيّة، وتلحق روحه في صور الشّعر وأخيلته التي يفوح شذاها كنفح الطيب في النّسيم، فعالم الشّعر هو عالمه الأسمى الذي فيه حياة روحه وقلبه، يقف في رياضه مغرّداً بالحنّ الحُبّ والنّسوة، يقول في قصيدته المعنونة بـ «إلى أين؟»<sup>(108)</sup>: (مجزوء بحر الوافر)

أقول لها إلى أين	محلّقة مع الطّير؟
إلى دنيا بها أشدو	على أرغولها السّحري
أهيم بعالم أسمى	حياة الرّوح والقلب
وقفت العُمَر من كلف	به كالعاشق الصّب
عشقت الشّعر من زمن	سبخت بأبحر لّج
أطوف بزورقي الصّادي	بلا ماء ولا موج
طويل ماله شطّ	مديد لا ومفتضب

(106) رشيد الذوادي: رحلة في الشعر التونسي بعد أبي القاسم الشابي، ص 15.

(107) د. تمام حسان: مقالات في اللغة والأدب، ص 446.

(108) نبيه الأسيوطي: ديوان «إلهام وفتون»، ص 13، 14.

بِحَارٍ وَرُدْهَآ دَانٍ      بَعِيدٌ أَمْرَهَا عَجَبٌ  
بِهَاتِنَسَابِ أَفِيدَةٍ      بِأَشْرَعَةٍ مِّنَ النَّعْمِ  
عَلَى صُورٍ وَأَخْيَلَةٍ      كَنَفْحِ الطَّيْبِ فِي النَّسَمِ  
كَأَطْيَافِ الْكَرَى تَسْرِي      إِلَيَّ مُهَجِّجٍ وَأَرْوَاحِ  
بِخَمْرِ الْحُبِّ تَغْمُرُنَا      بِلَا كَأْسٍ وَلَا رُوحِ

ومذهبه في الشعر أن يكون هادفاً يضرب في صميم الحياة، يقول في قصيدة «قالوا وقلت»، والتي يخاطب فيها الذين يتشدقون بعجز القصيدة العمودية عن التعبير عن المشاعر في هذا العصر، وأنها مقيدة لحرية الشاعر بأوزانه وقوافيه<sup>(109)</sup>: (مجزوء بحر الكامل)

الشَّعْرُ مِرَاةُ الْعُصْوِ      رِوَالِخَاطِرِ مَازَهَبِ  
مَا دَامَ يَحْمِلُ هَمَّنَا      فَبِأَيِّ وَجْهِ يُكْتَبِ  
مَهْمَا أَلْوَجُوهُ تَبَايَنْتَ      فَلِكُلِّ وَجْهِ مُعْجَبِ  
لَا لَمْ أَكُنْ مُتَحَيِّرًا      لَكِنْ أَلْوَمٌ وَأَعْتَبِ  
وَالدَّهْرُ يُبْقِي مَا يَرَى      وَيَرُدُّ مَا لَا يَرْغَبِ

وقد غلبت على أشعاره الصفة العمودية كنوع من التمسك بالأصالة العربية، وكرده فعل قوي ضد المحاولات الدائمة والدائبة للقضاء على العروبة، مشيراً إلى أن الذين نادوا بالقطيعة الجمالية عن التراث لم يضعوا أسساً نظرية حقيقية يمكن أن تهتدي بها الأجيال في تأسيس جمالية جديدة، ولذا نراه مفتوناً بالشعر الخليي، يعشقه ويعشق شعراءه الأول، ويأسى على عصور الشعر الزاهرة التي مضت، ويتألم لغربة الشعر في هذا الزمان، فيقول في قصيدته «نحن والشعر»<sup>(110)</sup>: (مجزوء بحر الوافر)

فَأَيْنَ الْمَجْدُ يَا شَعْرُ؟      وَأَيْنَ رِجَالُكَ الشُّهُبُ؟  
مَنَارَاتٌ وَأَعْلَامٌ      لَنَا مَا أَظْلَمَ الدَّرْبُ

(109) نبيه الأسيوطي: ديوان «تراثيل قلب»، ص 59.

(110) نبيه الأسيوطي: ديوان «إلهام وفنون»، ص 66، 67.

وَكَانَ الشُّعْرُ مَذْهَبَهُمْ      مَضَى وَالْيَوْمُ يَغْتَرِبُ  
فَقِيلَ بِحُورِهِ أَسْنَتُ      وَلَيْسَ لِيُورِدَهَا طَلَبُ  
وَلَجُّوا فِي نَفُورِهِمْ      بِتَجْرِيحٍ وَهُمْ عَرَبُ  
رَمَاكَ الْأَهْلُ يَا شِعْرُ      بِعُثْمٍ لَا فَقَدْ كَذَّبُوا!  
بِحُورِكَ جِدُّ مَا أَسْنَتُ      وَإِنْ نَاءَتْ بِهَا الْحِقَبُ

ويدعو إلى إبداع الشعر المقفى الموزون بأوزان الخليل ذي الإيقاع المُطرب،  
والألفاظ المنعمّة التي لها في النفوس سحرُ الهوى<sup>(111)</sup> :

فَمَنْ لِشِعْرٍ يُبْدِعُهُ      وَيَبْنِيهِ كَمَا يَجِبُ  
يُقِيلُ الشُّعْرَ مِنْ جَدَلٍ      يُحِيطُ بِهِ فَيُحْتَجِبُ  
يَصُوعُ الْبَيْتَ مُزْدَانًا      بِإِيقَاعٍ لَهُ طَرَبُ  
بِأَلْفَاظٍ مُنْعَمَةٍ      لَهَا سِحْرُ الْهَوَى عَجَبُ  
وَيَحْمِلُهُ عَلَى صُورٍ      وَأَخْيَلَهُ بِهِ تَثِبُ

فالقصيده العموديّة - هنا - نلمح "نكهة التراث"، أمّا مضمونها فهو غير تقليديّ،  
بل إنّها خاصّة به وحده، ونراه - كذلك - يدعو إلى التمسك بالأصالة، ويهيبُ بشعراء  
الحدائث أن يحافظوا على التراث، وألاّ يهجرُوا الشعر العموديّ الذي يرونه مُقيّداً بقيود  
الوزن والقافية، وهذا في الحقيقة من تعثرِ خطّاهم وعدم قدرتهم على الإبداع فيه، يقول  
في قصيدته «البساطة والشعر»<sup>(112)</sup> : (بحرُ الكامل)

يَا مَنْ تُحَلِّقُ فِي سَمَاءِ عُلَاكََا      اِهْبِطْ قَلِيلًا تَتَّضِحْ رُؤْيَاكََا  
اِهْبِطْ قَلِيلًا لِلْبَسَاطَةِ لَكِنْ      اِحْفَظْ تُرَاثَكَ لَا تَكُنْ سَمَّاكََا  
إِنْ قَدْ تَرَى فِي الْوِزْنِ قَيْدًا وَالْقَوَا      فِي، لَا، فَهَذَا مِنْ عَسِيرِ خُطَاكََا  
هَجْرُ الْقَوَافِي وَابْتِدَاعُكَ تَرْكُهَا      هُوَ فِي الْحَقِيقَةِ مِنْ عَمَاءِ رُؤَاكََا

(111) نبيه الأسيوطي : ديوان «إلهام وفتون»، ص 67.

(112) نفسه، ص 69.

مَزَّقْتَ أوتارَ القَرِيضِ تَمَرُّدًا      وَأَبَحْتَ حُرْمَتَهُ بِزَيْفِ هَوَاكَ  
هَذَا انْحِدَارٌ بِالثَّرَاثِ خِيَانَةٌ      فَأَقْلِعْ وَحَسْبُكَ أَنْ تَهَيَّبَ بِذَاكَ  
ويقول أيضاً، في قصيدة «قالوا وقلت»<sup>(113)</sup>: (مجزوء بحر الكامل)

الشُّعْرُ نَبْضٌ فِي الْجَوَا      نَحِ لَا يُرَامُ فَيُجْلَبُ  
بِقَدِيمِهِ يَا كَمْ شَدَا      شَادٍ وَرَنَّمٌ مُطْرِبُ  
فَسَبَى الْعُقُولَ وَلَمْ يَزَلْ      سَحْرًا يَنْفُوحُ وَيَجْذِبُ  
مَهْمًا تَبَاعَدَ عَهْدُهُ      لَمْ يَبْلُ لَا لَا يَعْطُبُ  
وَيَظَلُّ فِينَا مَنْهَلًا      نَبْعًا ثَرِيًّا يَغْذِبُ  
فَتُرَائِنَا نِبْرَاسِنَا      أَيَلِيقُ عَنَّا يُحْجَبُ؟!  
أَكَاَنَّ شَيْئًا لَمْ يَكُنْ      بَيْنَ الْجَدِيدِ يُغَيَّبُ  
هُوَ فِي نَسِيحِ حَيَاتِنَا      أَضَلُّ إِلَيْهِ نُنْسَبُ!!  
إِنَّ الْأَصُولَ إِذَا هَوَتْ      كَيْفَ الْفُرُوعُ تُنْصَبُ!؟

إنَّ هَذَا الشَّاعِرَ يُعَدُّ مِنْ شِعْرَاءِ الْأَصَالَةِ الْمُبْدِعِينَ فِي هَذَا الْعَصْرِ، وَهُوَ يَسِيرُ بِخُطَى حَيْثِيَّةٍ نَحْوَ الْقَمَّةِ، وَنَظَرْتُهُ إِلَى الشُّعْرِ هَذِهِ تَأْتِي مِتْنَاغِمَةً وَمِتْوَافِقَةً مَعَ نَظَرَةِ شَاعِرٍ مِنْ أَبْرَزِ شِعْرَاءِ الْأَصَالَةِ هُوَ الشَّاعِرُ الْأَسْتَاذُ «مَحْمُودُ غَنِيمٍ»، الَّذِي طَالَمَا عَانَى مِنْ شِعْرَاءِ الْحَدَاثَةِ وَوَصَفَ شِعْرَهُمْ بِالتَّعْقِيدِ وَالخُرُوجِ عَلَى الدُّوقِ، وَرَأَى فِيهِ إِهْدَارًا لِطَبِيعَةِ الرُّوحِ الشُّعْرِيِّ، وَلِلْأَصَالَةِ الشُّعْرِيَّةِ<sup>(114)</sup>، كَمَا نَرَى فِي قَصِيدَتِهِ الَّتِي أَلْفَاها فِي مَهْرَجَانِ «الْبَحْتَرِيِّ» الَّذِي أُقِيمَ بِدِمَشقَ يَوْمَ 26/9/1961م، وَمَطْلَعُهَا<sup>(115)</sup>: (بحر الخفيف)

حِينَ غَنَّتْ دِمَشقُ شِعْرَ الْوَلِيدِ      قَالَتْ الطَّيْرُ يَا دِمَشقُ أَعْيَدِي

(113) نبيه الأسيوطي: ديوان «تراثيل قلب»، ص 59، 60.

(114) د. محمد عبد المنعم خفاجي وآخرون: خمسة من شعراء الوطنية، 2 / 162.

(115) محمود غنيم: ديوان في ظلال الثورة، ص 290.

وَفِيهَا يَقُولُ<sup>(116)</sup> :

هَلْ دَرَى الْبُحْثِرِيُّ أَنَّ أَنْاسًا	بَعْدَهُ شَوْهُوا جَمَالَ الْقَصِيدِ؟
قَدْ جُرِينَا عَلَى ارْتِكَابِ الْخَطَايَا	بِأَنْاسٍ جَاءُوا بِشِعْرِ جَدِيدٍ
زَعَمُوهُ حُرًّا وَرِقًّا الْجَوَارِي	بَعْضُ أَوْصَافِهِ وَذُلُّ الْعَبِيدِ
عُصْبَةٌ تَحْسَبُ الْقَوَافِي غُلًّا	وَتُعَدُّ الْقَوَافِي بَعْضَ الْقِيُودِ
لَهُمُ اللَّهُ، كُلُّ عِيٍّ لَدَيْهِمْ	مَظْهَرٌ مِنْ مَظَاهِرِ التَّجْدِيدِ
مَا أَرَاهُمْ يَقُولُونَ شِعْرًا وَلَكِنْ	يَحْصِبُونَ الْأَسْمَاعَ بِالْجَلْمُودِ
قَلَدُوا كُلَّ نَاعِقٍ أَجْنَبِيٍّ	وَرَمَوْنَا بِوَضْمَةِ التَّقْلِيدِ
إِنْ يَكُنْ طَابِعُ الْأَصَالَةِ فِي الشَّعْرِ	رِ جُمُودًا فَمَرْحَبًا بِالْجُمُودِ
رُبَّ شِعْرِ مُعَقَّدٍ هُوَ مِرًّا	ة لِمَا فِي الثُّفُوسِ مِنْ تَعْقِيدِ
وَمِنَ الشَّعْرِ مَا يَنْدُ عَنِ الدَّوِّ	ق وَيَغْرِي بِالنُّومِ عِنْدَ النَّشِيدِ

عاش «محمود غنيم» محافظاً على عمود الشعر العربي، معتزلاً في شعره بالأصالة الشعرية، ويرى أنّ من شعراء الأصالة المعاصرين شعراء لو أدركوا عهد «هارون الرشيد» لأغدق عليهم العطاء، وأفاض عليهم الدرّ، ولكنهم وجدوا في عصر كسدت فيه بضاعة الشعر، وأصبح الشعراء لا يُجزون على إجادتهم إلا بكلمة «أحسنت»، التي لا تشتري زاداً، كما يقول<sup>(117)</sup> : (بحر الخفيف)

هَلْ دَرَى الْبُحْثِرِيُّ أَنَّ الْقَوَافِي	سُوقَهَا الْيَوْمَ أَصْبَحَتْ فِي رُكُودِ
مَا لَنَا كُلَّمَا نَظَّمْنَا قَصِيدًا	نَعْتُونَا بِمُفْلَقٍ وَمُجِيدِ
نَحْنُ لَا نَشْتَرِي بِأَحْسَنْتَ زَادًا	إِنَّمَا الزَّادُ يُشْتَرَى بِالنُّقُودِ
أَيْنَ عَهْدُ الرَّشِيدِ يَحْشُو فَمَ الشَّا	عِرِ بِالْدُرِّ أَيْنَ عَهْدُ الرَّشِيدِ!؟

إنّ هناك أوجه تشابه بين الشاعر محمود غنيم وشاعرنا، فكلاهما ولد في الرّيف

(116) السابق، ص 290، 291.

(117) السابق، ص 291.

المصري، وكلاهما شبَّ على حُبِّ العربيةِ وبلاغتها وشعرها وتراثها، وكلاهما عملَ مدرساً للغة العربية، وكلاهما كانَ يبحثُ عن هويته في حياته الوظيفية؛ فالشاعرُ محمودُ غنيم عندما رُفِّي مفتشاً أوَّلَ للغة العربية ذهبَ إلى وزارة التربية، فلم يجدْ له مكتباً، فكتبَ إلى وكيل الوزارة قائلاً<sup>(118)</sup>: (بحرُ الكامل)

وَلَقَدْ نَقَلْتُ فَلَمْ أَجِدْ لِي مَكْتَبًا      يَا ضَيْعَةَ الْأُورَاقِ وَالْأَقْلَامِ  
طَالَتْ بِأَبْوَابِ الْمَكَاتِبِ وَقَفْتِي      فَتَوَرَّمْتُ مِنْ وَقَفْتِي أَقْدَامِي  
كَمْ مَكْتَبٍ خَالَ جَلَسْتُ وَرَاءَهُ      فَإِذَا بِصَاحِبِهِ يَلُوحُ أَمَامِي  
فَأَقُومُ أُسْتَرِقُ الْخَطَا وَكَأَنِّي      لِرِصٍّ تَسَلَّلَ تَحْتَ جُنْحِ ظِلَامِ

وقصيدة شاعرنا «حجرة اللغة العربية»، تجري على المجرى نفسه؛ ففي عام 1979م، كان يعمل مدرساً بمعهد دار المعلمين بديروط، وكانت تجمعهُ ومدرسي اللغة العربية وجماعة الإذاعة المدرسية وأدواتها، حجرة ضيقة ومظلمة، حتى أنهم لم يجدوا مكاناً بها لحفظ الدفاتر الخاصة بالطلاب، فكتبَ هذه الأبيات<sup>(119)</sup>: (مجزوء بحرُ الكامل)

يَا حُجْرَةَ بِالْدارِ رَا      حَتَّ تَسْتَغِيثُ وَتَفْرِقُ  
ضِقْنَا بِهَا ضَاقَتْ بِنَا      كَادَتْ تَبُوحُ وَتَنْطِقُ  
لِمُدْرَسِينَ وَلِإِذَا      عَةَ لَمْ تَسْعَ، مَا أَضِيقُ  
سَجْنٌ عَلَيْنَا مُغْلَقٌ      وَبِنَا تُمُورٌ وَتَطْبِقُ  
مُتَحَيِّرٌ بِدَفَاتِرِي      أَيِّنَ الْمَكَانِ الْأَلْيَقُ؟  
فَوْقَ الْبَلَاطِ أَرْضُهَا      أَمْ بِالْجِدَارِ تَعَلَّقُ!  
يَا حُجْرَةَ سَاءَتْ مَقَرُّ      أَوَالِ الصُّدُورِ تَمَزَّقُ  
مِنْ سُوءِ تَهْوِيَةِ بِهَا      وَإِضَاءَةٍ قَدْ تَخُنُّقُ

(118) السابق، ص 274.

(119) نبيه الأسيوطي: ديوان «تراثيل قلب»، ص 63.

أُمْدِيرُ مَا لَكَ لَيْسَ هَـ  
لَيْسَتْ لَنَا كَمُعَلِّمِي  
أَوْ «مَعْلَفٌ» إِنْ شِئْتَ قُلْ  
أَوْ دُونَ ذَلِكَ تُطْلِقُ  
ذَا فِي الْحَقِيقَةِ مَنْطِقٌ؟  
نَ وَإِنَّمَا هِيَ «مَغْلَقٌ»  
أَوْ دُونَ ذَلِكَ تُطْلِقُ

وعندما نُقِلَ عَنْ غيرِ رغبته من مدرسةٍ إلى مدرسةٍ أُخْرَى، رَفَعَ قصيدةً تَظَلَّمُ فِيهَا إِلَى «مَدِيرِيَّةِ التَّرْبِيَةِ وَالتَّعْلِيمِ»، بِأَسْيُوطَ، وَبَعْدَهَا حَصَلَ عَلَيَّ حَقُّهُ كَامِلًا، يَقُولُ فِيهَا<sup>(120)</sup> : (بحرُ الوافرِ)

عُبِنْتُ بِبَابِكُمْ وَالْعَبْنُ طَالُ  
نُقِلْتُ وَمَا نَقِلْتُ لَهَا وَلَكِنْ  
وَقِيلَ لِرَاحَتِي رَجْمًا وَوَهْمًا  
أَمَرْتُ بِغَيْرِ مَا ذَنْبُ آرَاهُ  
وَقُلْتُ : لَعَلَّ بَعْدَ الْعُسْرِ يُسْرًا  
وَإِذْ لِمُدِيرِنَا أَبْدَيْتُ حَالِي  
فَمَا احْتَفَلُوا بِمَا أَبْدَيْتُ جُورًا  
وَلَجُّوا فِي عُتُوِّ فِي نُفُورِ  
فَضِقْتُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَنِ حِيَالِي  
وَبَاتَ الْحَقُّ فِي الدُّنْيَا غَرِيبًا  
إِلَى أَنْ يَقُولَ مُسْتَعِيرًا بَاصِرَةً «الْحَطِيئَةُ» التَّصْوِيرِيَّةُ :

وَمَا أَضْرَبْتُ عَنْ زَادِي جُنُونًا  
أَعُولُ أَشَقَّةً زُغْبًا يَتَامَى  
أَلَمْ تَرَحِمْ مُدِيرَ الْعِلْمِ مَا بِي  
فَتَأْذُنُ بِالْعَدَالَةِ بَعْدَ يَأْسِ  
وَمَا لِي بَيْنَكُمْ أَحَدٌ شَفِيعُ  
وَلَكِنْ قَدْ رَأَيْتُ الْعَدْلَ مَالًا  
وَأُمًّا وَالْحَلِيلَةَ سِئْنًا حَالًا  
وَحَالَةَ أُسْرَةٍ صَارَتْ خَبَالًا؟  
فَأَبْرَأُ مِنْ عَنَاءِ كَمِ أَطَالًا  
لِنَيْلِ الْحَقِّ رِفْقًا وَاعْتِدَالًا



فهذه الأبيات يأتي معناها في أطر معاني الشاعر «الحطيئة»، عندما أرسل هذه الأبيات إلى الخليفة «عمر بن الخطاب»<sup>(121)</sup> : (بحر البسيط)

مَآذَا تَقُولُ لِأَفْرَاحِ بَنِي مَرْخٍ      رُغِبَ الْحَوَاصِلِ لَأَمَاءٍ وَلَا شَجَرٍ؟  
أودعت كاسبهم في قعر مظلمة      فأغفر عليك سلام الله يا عمر  
أنت الإمام الذي من بعد صاحبه      ألقيت إليك مقاليد النهي البشّر  
ما آثروك بها إذ قدموك لها      لا بل لأنفسهم قد كانت الأثر

فمن خصائص شعر الشعارين - محمود غنيم وشاعرينا - رسم الصورة وأداؤها في براعة، وخفة روح، ومصريّة تعبير، وعضوية أسلوب، وهذا ما نلمسه في الفكاهة والدعابة والسخرية على الخصوص. إنني أهيب بالشعراء الشبان أن يهجووا نهج شاعرنا؛ نبيه الأسيوطي، وأمثاله من شعراء الأصالة الذين يتسم شعرهم بالرفقة والعضوية والبساطة وعدم التعقيد، لقد جرى شاعرنا في فلك القصيدة العمودية التي يتجدد فيها الوزن والقافية، وإن كان قد نوع في بعض القوافي، كما في القصيدة التي جاء فيها على شكل الموشحة الأندلسية التي يتكوّن البيت فيها من غصن وقفل، وتتجدد القافية في الأفعال بينما تختلف في الأغصان في الأبيات المتتالية في الموشحة؛ أعني بذلك قصيدته «فجر وثورة» التي قالها بمناسبة قيام الثورة المباركة؛ ثورة 23 يوليو 1952م.

وتبدو المعاصرة في قصائده التي أدارها في نطاق الوحدة العضوية، وقد جعل لكل قصيدة عنواناً خاصاً بها، وتناول في كل منها أحداثاً معاصرة: سياسية ووطنية وقومية واجتماعية ترتبط بالبيئة وتعبّر عن قضايا المجتمع، ولم يتطرق إلى الشعر الحرّ الذي يقوم على أساس التفعيلة، وإنما يتبع نظام الأسطر التي تطول أو تقصر تبعاً للدقات الشعورية عند الشاعر وذلك في بعض القصائد، فتحية لهذا الشاعر المتميز الذي يدل شعره على تمكنه من زمام القصيدة العمودية، ومن ثم يقف به في مصاف شعراء الأصالة الكبار، وإن كانت «الأصالة والمعاصرة وجهين لحقيقة واحدة، ليس ضدين ولا نقيضين؛ أحدهما لا يستلزم نفي الآخر... وعلى العكس يستلزم الآخر؛ لأنه تاممه وكمالُه»<sup>(122)</sup>.

(121) الحطيئة: الديوان، ص 164، 165.

(122) انظر: د. عمر فروخ، مقال بعنوان «كل بلد في العالم متعدّد الثقافات»، مجلة الكفاح العربي، العدد

(6)

**الفكاهة والدعابة وقصديّة البحث عن الهوية**

ليست الذات العربيّة تُراثاً متّجهماً أو عبوساً فحسب، ولكنها تراثٌ ضاحكٌ لم يلقَ - مُعظمه - حظاً من الشهرة أو الدرسِ غالباً. والحياءُ الجادّة التي نعيشها في عصرنا الحاضر في حاجةٍ إلى نمطٍ جديدٍ من الأدب الذي يُحرّك الأحاسيس، ويسرّي عن النفوس، ولا نعدّم في عصورنا الأدبيّة المختلفة فئةً من الشعراء يسلكون هذا المنهج، مع أنّ أكثر حياتهم جادّة، من باب تخفيف طابع الجدّيّة، واسترواح النفس، وإفناع السامع.

لا أعتقد أنّ أحداً من كتّاب الغرب وصل إلى ما كتبه الأدباء العرب في القديم والحديث من خفة الروح ولطافة الحس، وفي عصرنا الحديث كثر الأدب الضاحك، وازدهرت الفكاهة بالفصحى والعاميّة، واشتهر بالاضحاح كثيرٌ من الأدباء والظرفاء، فقد امتنّ الله على كثيرين بهذه النعمة، وغدت صحائف «البشري والمازني والشّناوي» لوحاتٍ تصويريّة لفنّ القول، فضلاً عن محمّد عثمان جلال، وأحمد شوقي، وحافظ إبراهيم، ومحمّد مصطفى حمام، ومحمّد الأسمر، ومن أمثالهم الكثير. يقول كلوت بك: «وللمصريين نزعة إلى السُرور، واندفاع فطريّ إلى المرح والمطايبة على وجه ينم عن الذكاء وسرعة الخاطر»<sup>(123)</sup>.

ونحن في هذا العصر، كما قلنا، أحوج إلى هذا الضرب؛ لتوسّع الثقافة، واشتباك المعارف والعلوم، وكثرة الهموم والمشكلات الاجتماعيّة، وتعمّد أساليب الحياة، وانصراف الناس إلى الأعمال الذهنيّة المرهقة؛ ممّا زاد همومهم، وأتعب أعصابهم، وباستقراء شعر كهذا تجد النفس متعة، وتسرية. ولا شك أنّ نبيه الأسيوطي قد أدرك مثل هذا، فهو ليس بمعزل عن أقوال الشعراء السابقين عليه، ولا مجاذباتهم الطريفة، ويرتبط هذا عنده بالتناؤل النبيل، فهو شاعرٌ متفائلٌ، متفتحٌ للحياة، ينعى على السّاخطين والمتبرّمين بها، ولا يقبل نزعة الحزن والتشاؤم عند أغلب شعراء العصر

(123) انظر: عبد الجواد الخصري، مقال «الدعابة في أدب كامل الشّناوي»، المجلة العربيّة، العدد (68)،

الحديث، ولذا نراه يردُّ على صديقه وزميله «محمود» الذي أكثر ذات يوم من الولولة والثواح بكلماتٍ فيها شؤمٌ كالأمِّ التُّكلى، لائماً إياه في دُعاةٍ ساخرةٍ قائلاً<sup>(124)</sup>: (بحرُ البسيط)

لِمَ التَّشَاؤُمُ يَا مَحْمُودُ يَا عَجْرِي  
السُّورُ حَوْلَكَ يَسْتَرَعِيكَ فِي أَلْقِي  
تَنُوحُ كَالتُّكَلَى هُنَا فَتُرْزَعُجُنَا  
يَحْلُولُكَ الْحُزْنَ إِنْشَادًا تَرُدُّهُ  
إِنْ كَانَ هَذَا مِنَ الْأَيَّامِ مَوْقِفُكُمْ  
تَجِدُ بَرَاخًا تَنْمِي فِيهِ مَوْهَبَةٌ  
وَأَكْبَرُ الظَّنِّ أَنَّ الْحُزْنَ طَابِعُكُمْ  
كَالْبُومِ تَنْعَقُ فِي إِصْبَاحِكَ الْبَدْرِ؟  
وَالطَّيْرُ يَشْدُو عَلَى أَفْنَانِهِ الْخَضِرِ  
أَفِي الْجَنَائِزِ قَدْ نُشِئْتَ فِي كَدْرِ؟  
مِنْ لَطْمَةِ الْيَتِيمِ أَمْ مِنْ عُصَّةِ الْفَقْرِ؟  
عُدْ لِلْحَرَائِبِ يَا مَنْكُودُ وَازْدَجِرْ؟  
وَرَثْتَهَا وَمَعَ الظُّلْمَاءِ فَابْتَدِرْ  
وَالطَّبْعُ يَغْلِبُ مَهْمَا نَلَتْ مِنَ الْقَدْرِ

فكلُّ منهما فيما يبدو بينه وبين صاحبه مداعبةً وملاطفةً، فأراد أن يمازحه بمثل هذه المفاكحة التي تضحك الجلساء، وتزيل الهمَّ عن الإخوان أثناء مسامراتهم وندواتهم. وقد أحسن شاعرنا في استخدام هذه الدُعاة، وهي تتهدى إلى صديقه فينسطُ باشاً ودوداً، والحقُّ أنه كان مهذباً في جميع أقواله، ولم يُعرف عنه أنه أساء الأدب مع أحدٍ طوال حياته!، وكان ظريفاً، حسنَ المجالسة، بارعَ الفكاهة، ولذا نراه ينظم أبياتاً تدور في مجالس أصدقائه ورفاقه، محوِّلاً بعض ما يسمعه منهم من نقدٍ سياسيٍّ أو اجتماعيٍّ أو خلقيٍّ أو دينيٍّ إلى شعرٍ، يُصوِّر فيه ما يجيش بأنفسهم، ويضطرب في قلوبهم، على نحو ما ذكرنا. وما أكثر النَّائحين والنَّاعين من شعراء هذا العصر، ولست أدري سرَّ ذلك التَّشاؤم والإحساس بالحزن والغربة: أهو إحساس القرويِّ بوطاة الحياة وغربتها بالمدينة؛ فالقرية الآن أصبحت لا تختلف عن المدينة في شيءٍ ذي بالٍ بفضل وسائل الإعلام والثقافة والترفيه، والاهتمام بمرافقها ووسائل العيش فيها، أم هو الإحساس بالكبت والقهر والاستعباد؟. لقد زال الاستعمار وأعوأه من الحكام الطُّغاة، وأصبحنا نعيش اليوم أزهى عصور الحرِّية والديمقراطية<sup>(125)</sup>. إنني

(124) نبيه الأسيوطي: ديوان «إلهام وفتون»، ص 65.

(125) د. عبده بدوي: قضايا حول الشعر، 1/ 57.

أدعو الشعراء المعاصرين أن يكفوا عن هذا الحزن والثواح، وأن يكونوا متفائلين،  
ويَدْعُوا الهمومَ جانباً، كما يقول الشاعرُ حسن كامل الصيرفي<sup>(126)</sup>: (بحر الوافر)

سَأَضْحَكُ يَا سَمَاءَ فَلَا تَغِيْمِي      وَأَهْرَأُ بِالْمَتَاعِبِ وَالْهُمُومِ  
فُوَادِي جَنَّةٍ حَفَلَتْ رُبَاهَا      بِمُخْتَلَفِ الْمَشَاهِدِ وَالرُّسُومِ  
مُنْضَرَّةَ الْأَزَاهِرِ وَالِدَوَالِي      مُعْطَرَّةَ الْجَدَاوِلِ وَالنَّسِيمِ  
حِمَاهَا أَنْ يُلِمَّ بِهَا خَرِيفٌ      رَبِيعٌ مِنْ فَرَادِيسِ النَّعِيمِ  
سَأَضْحَكُ يَا سَمَاءَ فَرَدِّدِي لِي      غِنَائِي يَا سَمَاءَ وَلَا تَغِيْمِي  
مَضَى لَيْلُ الْخُطُوبِ فَلَا تُعِيدِي      إِلَيَّ ذِكْرَكَ أَيَّامَ الْحُسُومِ  
وَلَا تَدْعِي الْغُيُومَ مُجْمَعَاتٍ      فَقَدْ بَدَّدْتُ مِنْ أَفْقِي عُيُومِي

وأن يكفوا عن الشكوى التي لا مبرر لها، وألا ينظروا إلى الحياة بمنظارٍ أسود،  
يقول إيليا أبو ماضي<sup>(127)</sup>: (بحر الخفيف)

أَيْهَذَا الشَّاكِي وَمَا بِكَ دَاءٌ      كَيْفَ تَعْدُو إِذَا غَدَوْتَ عَلِيلاً؟  
إِنَّ شَرَّ الْجُنَاةِ فِي الْأَرْضِ نَفْسٌ      تَتَوَقَّى قَبْلَ الرَّحِيلِ الرَّحِيلاً  
وَتَرَى الشُّوكَ فِي الْوُرُودِ وَتَعْمَى      أَنْ تَرَى فَوْقَهَا النَّدَى إِكْلِيلاً  
هُوَ عَبءٌ عَلَى الْحَيَاةِ ثَقِيلٌ      مَنْ يَظُنُّ الْحَيَاةَ عَبءًا ثَقِيلاً؟!  
وَالَّذِي نَفْسُهُ بِغَيْرِ جَمَالٍ      لَا يَرَى فِي الْحَيَاةِ شَيْئًا جَمِيلاً  
كُلُّ مَنْ يَجْمَعُ الْهُمُومَ عَلَيْهِ      أَخَذَتْهُ الْهُمُومُ أَخْذًا وَبِيلاً  
أَيْهَذَا الشَّاكِي وَمَا بِكَ دَاءٌ      كُنْ جَمِيلاً تَرِ الْوُجُودَ جَمِيلاً

ويقول أيضاً، في قصيدة له بعنوان «ابتسم»<sup>(128)</sup>: (بحر الكامل)

قَالَ: السَّمَاءُ كَيْبَةٌ، وَتَجْهَمَا      قُلْتُ: ابْتَسِمْ يَكْفِي التَّجْهَمُ فِي السَّمَاءِ

(126) حسن كامل الصيرفي : ديوان الشروق، ص 66.

(127) إيليا أبو ماضي : ديوان الجداول، ص 72.

(128) إيليا أبو ماضي : ديوان الخمائل، ص 58 : 60.

قَالَ: الصَّبَا وَلِي، فَقُلْتُ لَهُ: ابْتَسِمِ  
قَالَ: الَّتِي كَانَتْ سَمَائِي فِي الْهَوَى  
خَانَتْ عُهُودِي بَعْدَ مَا مَلَكَتْهَا  
قُلْتُ: ابْتَسِمِ وَاطْرَبْ فَلَوْ فَارَقْتَهَا  
إِلَى أَنْ يَقُولَ:

قَالَ: اللَّيَالِي جَرَعَتْني عَلِقَمَا  
فَلَعَلَّ غَيْرَكَ إِنْ رَأَى مُرْنَمَا  
قَالَ: الْبَشَاشَةُ لَيْسَ تُسْعِدُ كَائِنًا  
قُلْتُ: ابْتَسِمِ مَا دَامَ بَيْنَكَ وَالرَّدى

إِنَّهُ يُفَجِّرُ لَنَا فِي آفَاقِ الْحَيَاةِ كُلِّ يَنَابِيعِ الْخَيْرِ وَالسَّعَادَةِ، وَيَحْطِمُ فِي نَفُوسِنَا كُلَّ  
سُدُودِ الْيَأْسِ وَالْقَلَقِ وَالشَّوْءِ، وَيَدْعُونَا إِلَى السَّكِينَةِ وَالطَّمَأِينَةِ، وَيَعْلَمُنَا أَنَّ الْإِنْسَانَ لَا  
يَسْتَطِيعُ أَنْ يُغَالِبَ قَسْوَةَ الْحَيَاةِ إِلَّا بِالتَّفَاؤُلِ وَالابْتِسَامِ، وَأَنَّ أَسْوَأَ جَنَائِدِهَا يَجْنِيهَا عَلَى نَفْسِهِ  
أَنْ يَسْتَبَدَّ بِهَ الْيَأْسُ فَلَا يَرَى مِنَ الْحَيَاةِ إِلَّا صُورَتَهَا الْقَاتِمَةَ، وَيَعْمَى عَنْ كُلِّ وَجْهِ الْخَيْرِ  
وَالجَمَالِ. وَهَآ هُوَ شَاعِرُنَا يَقُولُ فِي قَصِيدَةٍ عَنُوتُهَا «آفَاقٌ بَعِيدَةٌ»<sup>(129)</sup>:

سَوْفَ نَمُضِي  
سَوْفَ تَرُقِي  
نَحْوَ آفَاقٍ بَعِيدَةٍ  
لَا نُبَالِي بِالْمُنُونِ  
نَنْزِعُ الْفَجْرَ فَتَحْطَى بِالْحَيَاةِ  
مِثْلَ كُلِّ الْعَالَمِينَ  
رَعْمَ أَعْدَاءِ الْحَيَاةِ  
نَحْنُ أَقْسَمْنَا الْيَمِينَ  
عَائِدُونَ . . . عَائِدُونَ

(129) نبيه الأسيوطي: ديوان جُرْحِ أَلَمِ بِأَمْتِي، ص 21.

والقصيدة تنتمي إلى ما أطلق عليه «الشعرُ التفعيليُّ أو الحرُّ»، الَّذي اتَّخَذَ مِنَ التَّعْيِيلَةِ وحدةً موسيقيّةً تطولُ وتقصُرُ حسبَما تقتضيه رؤيةُ الشَّاعرِ وتتطلَّبُهُ، وَصَوْتُ قصيدته مسموعٌ، وبِذَلِكَ يتخلَّصُ مِنْ ذَلِكَ الخفوتِ الموسيقيِّ والفتورِ التَّعْمِي الَّذِي نلاحظُهُ في كثيرٍ مِنْ نماذجِ الشعرِ الجديدِ، وَالَّذِي يدفعُ التَّقَادَ إِلَى وصفِ هذه التَّمَاذِجِ بِأَنَّهَا ثرِيّةٌ، ولكنَّ بالنَّسبةِ إِلَى هذه القصيدةِ نحسُّ بموسيقاها إحساساً واضحاً.

ونبيه الأسيوطي بِمَا رَزَقَ مِنْ حَسِّ مرهفٍ وعينٍ لاقطةٍ ونفسٍ مرحةٍ فكهةٍ، قادرٌ عَلَى أَنْ يستولدَ الفكاهةَ أو يستنبتها - إِذَا شئتَ - مِنْ أبسطِ الظواهرِ، وَأخفى الحركاتِ، وَأكثرِ المشاهدِ «عاديّةً»، وَمِنْ هذه الرُّوحِ المرحةِ، مقطوعةٌ تحملُ عنوانَ «دعوةٌ إِلَى الغداءِ»، وَكَانَ قَدْ دُعِيَ هُوَ ومجموعةٌ مِنْ زملائِهِ إِلَى طعامِ الغداءِ عِنْدَ زميلٍ لَهُمْ، وَكَانَ يَمْنِيهِمْ بِمَا لَدَّ وَطَابَ حَتَّى جَاءَ الموعدُ المرتقبُ، وَإِذَا بِهِ يُقدِّمُ لَهُمُ الجُبْنَ والفولَ الأخضرِ، وَكَانُوا يَطُّنُونَ غيرَ ذَلِكَ مِنَ البروتينِ الحيوانيِّ، وَقَالَ فِي ذَلِكَ شعراً يمتزجُ بالمفاكهةِ والتَّهكُّمِ<sup>(130)</sup> : (بحرُ الكاملِ)

يَوْمًا دَعَانَا إِلَى الْغَدَاءِ زَمِيلٌ      يَوْمٌ تَحَجَّلَ بِالْمُنَى وَجَمِيلٌ  
جُبْنٌ وَفُولٌ مِنْ صَدِيقٍ مُتْرَفٍ      نِعْمَ الطَّعَامُ كَثِيرُهُ وَقَلِيلٌ  
وَأَثَارٌ بَيْضٌ فَوْقَ صَفْحَةٍ كَسْرَةٍ      لَمْ تَكْفِ شَمًا وَاللَّعَابُ يَسِيلُ  
أَيَقَطَّتْ فِينَا الْجُوعَ لَيْتَهُ مَا جَرَى      وَعَدَدٌ وَبَاعَدَ بَيْنَنَا تَعْطِيلُ

وَكَانَهُ بِقَوْلِهِ هَذَا يُعْرَضُ ببخلِ صاحبهِ، وَيثبتُ أَنَّهُ مُنِحَ القدرةَ عَلَى الفكاهةِ الحلوةِ، وَالتَّادِرَةَ المستملحةَ ؛ إِذْ ضحكَ مِنَ البؤسِ، وَمِنَ الشَّقَاءِ، وَمِنَ كُلِّ شَيْءٍ، يُذَكِّرُنَا بِ«حافظِ إبراهيم»، شاعرِ النَّيْلِ، الَّذِي كَانَ لَهُ «ذوقٌ بارِعٌ فِي اختراعِ التُّكْتَةِ مِنْ كُلِّ مَا يدورُ حولهُ، فَمَا يسمعُ حديثاً، أَوْ يُعْرَضُ أمامَهُ شَيْءٌ، حَتَّى يُدْرِكَ موضعَ الفكاهةِ مِنْهُ، فيصوغُ ذَلِكَ صياغةً تستخرجُ ضحكَ السَّامِعِينَ مِنْ أعماقِ صدورِهِمْ، وقراراتِ قلوبِهِمْ ؛ فَكَانَ فِي مجالسِهِمْ موضعَ إعجابِهِمْ، وَمِنبَعِ سرورِهِمْ، يُرسلُ التُّكْتَةَ مِنْ بديهةٍ حاضرةً، تستخفُّ الوقورَ، وتستهوِي الرِّزِينَ، فهو زينةُ المجلسِ، وبهجةُ النَّادِي...»<sup>(131)</sup>.

(130) نبيه الأسيوطي : ديوان «إلهام وفتون»، ص 57.

(131) عبد الحميد سند : حافظ إبراهيم، شاعر النيل، ص 179.

إنَّ شاعرنا يميلُ بفطرتِه إلى الدُّعابة والطَّرْفَةِ حَتَّى يُثَبِّتَ ذَاتَهُ، ويتحقَّقَ مِنْ آتِيَتِهِ الَّتِي تتكاملُ بالسُّخْرِيَةِ والضحكِ معاً، وسطَ قومٍ ظرفاءٍ - كصديقه محمود - أحاطوهُ بودِّهِمْ، وَعَمَّرُوهُ بحبِّهِمْ، وهذا أمرٌ طَبِيعِيٌّ؛ إذ «الدُّعابةُ يشتركُ فِيهَا الضَّاحِكُ والمضحوكُ مِنْهُ، وَهِيَ ضحكُ القلبِ الطَّيِّبِ الَّذِي يَسُرُّ نَفْسَهُ، وَيَسُرُّ غَيْرَهُ»<sup>(132)</sup>. انظرُ إلى لفتاته السَّاحِرَةِ، عندما كانَ مُعارِفاً للتَّدرِّيسِ بِ «دولةِ الكويتِ» عامَ 1983م بمدرسةِ عبدِ المحسنِ الخرافيِّ المتوسِّطَةِ للبنينِ، وقد أصدرَ مديرتها تعليماتٍ بحملِ مَسَاحَةِ سبورةِ الفصلِ وجعلها عهدَةً لكلِّ مدرِّسٍ، راحَ شاعرنا مستعيناً بالفكاهةِ الممتزجةِ بالسُّخْرِيَةِ كسلاحٍ حادٍّ للتَّخلُّصِ مِنَ الواقعِ المؤلمِ، وذلكَ فِي قولِهِ مِنْ قصيدةٍ عنوانُها «مَسَاحَتِي هُوَيْتِي»<sup>(133)</sup>: (مجزوءٌ بحرِ الكاملِ)

وهُوَيْتِي مَسَاحَتِي	لأبَدِّ لي فِي حِصَّتِي
صَدَرْتُ أَوَامِرُ حَمَلِهَا	فَالكُلُّ رَهْنٌ إِشَارَةٌ
فَحَمَلْتُهَا وَحَفِظْتُهَا	فِي العَيْنِ بَلْ فِي مُهْجَتِي
لَمْ أَنَسَهَا مَهْمَا يَكُنْ	هِيَ لِي كظِلِّ مُثَبَّتِ
إِمَّا تَرَاهَا فِي يَدِي	أَمْ تَحْتَوِيهَا شَنْطَتِي!
حُسِبْتُ عَلَى بَعْهَدَتِي	وَأَمَانَةٌ فِي ذِمَّتِي
فِي غُدُوَةٍ فِي رَوْحَةٍ	مُتَأَبِّطٌ مَسَاحَتِي
كَمُقَلَّدٍ بِسِلَاحِهِ	لَمْ أَلْقِهَا فِي لَحْظَةٍ
أهُوَيْتِي مَسَاحَتِي	يَا وَصَمَةٌ فِي مِهْنَتِي
يَا طَرْفَةً أَحْكِي بِهَا	مِنْ ذِكْرِيَاتِ إِعَارَتِي

فَعَلَى مُسْتَوَى البنيةِ العميقةِ تُفسَّرُ لَنَا هذهِ الأبياتُ مَا كَانَتْ تنطوي عليه نفسُ شاعرنا فِي العُربَةِ مِنْ حزنٍ دفينٍ، وألمٍ كامنٍ، عَبَّرَ عَنْهُ ذَلِكَ الواقعُ المرُّ، عَلَى الرِّغمِ مِنْ أَنَّ البنيةَ السُّطْحِيَّةَ تُنبئُ بالضحكِ والشُّرورِ، فهوَ كالشَّمعَةِ تُضيئُ وهيَ تحترقُ، أو كالمثَّلِ

(132) أبو عيسى: الفكاهة في الأدب العربي إلى نهاية القرن الثالث الهجري، ص 35.

(133) نبيه الأسيوطي: ديوان «تراويل قلب»، ص 63.

يُجيدُ تمثيلَ دورِ الضّاحكِ وهوَ في نفسه يذوبُ حسراتٍ، وقدَ نظمَ هذهَ الأبياتَ منَ مجزوءِ بحرِ الكاملِ، والأوزانَ المجزوءةَ القصارُ تصلحُ للغناءِ والرّقصِ، والطّيرُ يرقصُ مذبوحةً منَ الألمِ، فضلاً عنَ الإيقاعِ السّريعِ. إنّهَ كانَ يتذوّقُ موسيقاهُ، ويَراعيَ موسيقى الطّولِ والقصرِ، وموسيقى الفخامةِ والرّفقةِ، وموسيقى اللّينِ والشّدّةِ، ويوائِمُ بينَ ذلكَ وموضوعه، وبينَ ذلكَ ومعانيه وأغراضه، فيُوفّقُ في ذلكَ توفيقاً كبيراً.

وَمِنْ تَمَمّةِ القَوْلِ، نقولُ إنّ نبيه الأسيوطيَّ قدَ طرقَ مجالَ الفكاهةِ في شعره، فهلَ كانَ هذا المنهجُ انعكاساً لعصره، في حُبِّه للتّوادِرِ، أو هي سمةٌ في بني جنسه تتمثّلُ في الثّريةِ والماءِ والهواءِ؟؟، ثمّ هلَ هي نبعٌ منَ نفسه، أو تقليدٌ لمنَ سلكَ هذا المنهجَ منَ الشعراءِ قبله؟؟. الواقعُ أنّ شاعرنا يُعرّفُ عنه حُبُّه للتّادِرةِ، وإلحاحه في تتبّعِ الطّرافةِ في محادثاته ومجالسه، ومنَ كانتَ هذه سمتهُ، معَ تعلّقِ بالشّعْرِ الَّذِي أصبحَ شريانياً ينبضُ في حياته، فإنّهَ لاشكَّ سيجدُ في ثنايا كُتبِ الثّراثِ ما يُلبي رغبتهُ، ويَشفي غليلهَ وما يَمُدُّه بالفيضِ منَ الجذورِ العميقةِ، معَ الوضعِ في الاعتبارِ، أنّ «في أذنِ السّامعِ وحدها، يُمكنُ تقديرُ النُّكتةِ، وليسَ في لسانِ ذلكَ الَّذِي يرويهَا فحسبُ»<sup>(134)</sup>.

ولابدَّ منَ القولِ كذالكَ، إنّ الفكاهةَ في النّصِّ الشعريِّ لدى نبيه الأسيوطيِّ، قدَ أدّتْ وظائفَ منها: إشاعةُ جوِّ منَ المرحِ في النّصِّ والتّخفيفِ منَ الهُمومِ الحياتيّةِ نتيجةً لكثرةِ الأحداثِ وتدافعها، وامتصاصُ تعبِ المتلقّي للنّصِّ، وبعثُ الرّغبةِ في الاستزادةِ عندهُ، وعقدُ جوِّ منَ الألفةِ بينه وبينَ الشّاعرِ، ومنَ ثمَّ الاقترابُ منه بتطريةِ الأسلوبِ بروحِ الفكاهةِ والدّعابةِ، وهذا «فيه راحةٌ للنفوسِ إذا تعبَتِ وكَلَّتْ، ونشاطاً للخواطرِ إذا سَمَّتْ وملّتْ؛ لأنَّ النفوسَ لا تستطيعُ ملازمةَ الأعمالِ، بل تتراحُ إلى تنقّلِ الأحوالِ، فإذا عاهدتها بالتّوادِرِ في بعضِ الأحيانِ، ولاطفتها بالفكاهاتِ في أحدِ الأزمانِ، عادتْ إلى العملِ الجدِّ بنشاطٍ جديدةٍ، وراحةٍ في طلبِ العلومِ مديدةٍ»<sup>(135)</sup>. كما ساعدتْ الفكاهةُ التي لَوّنتْ أسلوبَ نبيه الأسيوطيِّ الشعريِّ في الكشفِ عنَ هذهِ الرّوحِ المرححةِ التي تعيشُ بينَ جنبيهِ.

(134) انظر: نسيم حسن الداود، مقال: «القصيدة العربية واللغة الجديدة»، المجلة العربية، (62) السنة

(6)، ربيع الأول، 1403هـ، يناير 1983م، ص 54.

(135) النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب، 4 / 1.



## الخاتمة

إنَّ محاولة التعريفِ ببلابلِ الشعرِ المغرَّدةِ بأعذبِ الألحانِ، مَهْمَا اختلفتْ مستوياتُ هذا التَّغريدِ بينَ مبتدئٍ ومجيدٍ تُقدِّمُ صورةً صادقةً لواقعِ الشعرِ العربيِّ، ينبغي التَّعرُّفُ إليه بصورةٍ أعمقَ وأشملَ ليرفدَ نهرَ الأدبِ العربيِّ، وليضيفَ إليه نكهةً جديدةً، وليزيدَ في ألوانه لوناً جديداً، وقد كانَ الشَّاعرُ نبيهُ الأسيوطيُّ أحدَ هذهِ البلابلِ، وإذا أرادَ الباحثُ بعدَ هذا كُلُّهُ تحليلَ شمائلِ الأسيوطيِّ يُمكنُ لهُ أنْ يشفعَ التحليلَ بالتعليلِ؛ فشخصيَّتهُ ثمرةٌ لعواملٍ صنعَتها، وأهمُّ هذهِ العواملِ الوراثةُ، فقد ورثَ عن أبويه شهامةَ العربِ وكرمهم، وكذلك نشأتهُ القرويةُ التي جعلتْ حُبَّ الولاءِ والانتماءِ شعاره في الحياة، مشاركاً للوجدانِ العربيِّ الآمه وأحزانه كُلِّما ارتطمَ بعدوُّ يُريدُ أنْ يتحقَّقه، أو يعتديَ على حِمَاه. كما كانَ شاعرنا على قَدْرِ عظيمٍ مِنَ الحنانِ والرِّقة، وكانَ باراً بأهله، وكانَ كريماً سخياً الكرمِ على أصدقائه وغيرِ أصدقائه، صديقاً صدوقاً مخلصاً للرفاق، وكانَ ظريفاً حسنَ المجالسة، بارعَ الفكاهة، وكانَ على درجةٍ مِنَ الشَّجاعةِ الأدبيةِ لا تستحقُّ منَّا سوى الإعجابِ.

طبعيُّ إذاً، أن يتأثرَ بأحداثِ وطنه، وطبعيُّ أن تكونَ أحداثُ وطنه لها وقعٌ على نفسيَّته وعلى تجربته الشعرية، لذلكَ وَجَدتْ في صوته شرائحَ المجتمعِ المصريِّ والوطنِ العربيِّ والإسلاميِّ التَّرجمانَ الصادقَ الَّذي عبَّرَ عنِ الهويَّةِ في كُلِّ، ووفَّقَ فيما اختاره من مضامينَ عاشَ أحداثها وتأثرَ بها، وحافظَ على النِّظامِ الإيقاعيِّ العربيِّ، وإنَّ كانَ قد نَوَّعَ من فوائيه في بعضِ قصائده، وشعره عامَّةً كانَ كتلةً واحدةً ألفَ بينَ أجزاءها «الشعرُ الجيدُ»؛ إذ كانَ في جميعِ شعره يُطوِّعُ اللُّغةَ كما يُطوِّعُ الأساليبَ والصُّورَ والتَّعبيرَ من أجلِ أنْ يُسيِّرَها في طريقٍ واحدٍ، هوَ طريقُ البحثِ عنِ الهويَّةِ، ولم يكنْ تنويُّه في الأساليبِ لمجرَّدِ التَّنويعِ، ولكنَّهُ كانَ يبحثُ عنَ أفضلِ السُّبُلِ لإيصالِ ما يريدُه من وهجِ الثَّورةِ إلى الجماهيرِ المصريةِ والعربيةِ، بل الإسلاميةِ. وإذا كانَ الشعرُ ديوانَ العربِ، فإنَّ شعرَ نبيهِ الأسيوطيِّ - مثلَ شعرِ حافظِ إبراهيمَ ومحمودِ غنيمَ وهاشمِ الرِّفاعيِّ - هوَ ديوانُ المجتمعِ العربيِّ المتطلِّعِ إلى الحرِّيَّةِ والعزَّةِ، وديوانه يصلحُ أن يكونَ مِنَ الوثائقِ الاجتماعيةِ للحوادثِ القوميَّةِ، ولقد نادى، كما رأينا، بوجوبِ التَّآخِيِ والوحدةِ بينَ البلادِ العربيةِ، مُشيراً إلى ما بينَها من أواصرَ في التَّاريخِ

واللغة والدين. بهذا وبغيره... يتأكد انتماء الشاعر، وتّضح هويته من خلال مضامينه التي وإن اختلفت وتشعبت إلا أنّها عربيّة، كتبت بلغة عربيّة، وعبرت عن بيئة عربيّة؛ ممّا يكسبها التميّز.

وأخيراً، لا أستطيع أن أقول بأنّ هذا الشعر مثاليّ في جودته، ولكن فيه الصّفاء والصدق والأصالة والإيحائيّة الجميلة وحُبّ الإنسانيّة، وهي الصّفات التي نحتاج أن تتوافر في شعرنا العربيّ، وقد استطاع نبيه الأسيوطي بشعره من خلال هذه الصّفات أن يُشبع نهمنا الجماليّ من جهة، ويُسوّقنا إلى البحث عن الهوية من جهة أخرى، ولاسيّما عبر التأكيد على هوية الوطن ومثانة العلاقة بين الشاعر والوطن إلى درجة الالتحام، وهذه المثانة مبنية على حُبّ قديم ومشترك ناشئ عن فُروية الشاعر وارتباطه بالأرض، كما هو ناشئ أيضاً، عن عطاء الأرض الخيرة، والتأكيد على رفض جموع الشعب المصريّ لمحاولات الصهيونيّة فصم هذه العلاقة، وتجاوزه لنكبة عام 1967م، من خلال انتصار أكتوبر المجيد عام 1973م، والتأكيد على انتمائه إلى العروبة، ووحدة الدّم العربيّ، ومعايشة قضايا أمته العربيّة والإسلاميّة، وتصوير فداحة الظلم الواقع على بعض الشعوب العربيّة والإسلاميّة، وتمجيد الأبطال المناضلين في سبيل الحرّيّة، فضلاً عن ذلك فإنّ تقديرنا لشعر نبيه الأسيوطي واحترافنا به لا مجرد تقدير لمقدرة الشاعر الجماليّة في مجال الصياغة اللفّظيّة أو المعنويّة، بل يُدخل في حسابنا - كذلك - تلك القيم الاجتماعيّة والإنسانيّة التي عبّر عنها الشاعر. وبعد فلا يدعي الباحث أنّه قد جاء بفصل الخطاب في شعر نبيه الأسيوطي، ولكنّ شعره مطروح للمزيد من القراءة والتّدوق.

## المصادر والمراجع

### أولاً - المصادر والمراجع العربيّة

- إبراهيم الإيباري: الوطن في الأدب العربي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1962م، د. ط (136).
- إبراهيم علان: الشعر الفلسطيني تحت الاحتلال، (من عام 1948م إلى عام 1972م)، مطبعة الشهامة، الشارقة، الطبعة الأولى، 1995م.

- إبراهيم ناجي : ديوان ليالي القاهرة، دار العودة، بيروت، لبنان، 1999م، د. ط.
- أحمد أحمد بدوي (دكتور) : شعر الثورة في الميزان، دراسة تحليلية، نقدية، موازنة، الجزء الأول، ملتزم الطبع والنشر مكتبة نهضة مصر بالفجالة، الطبعة الثالثة، 1377هـ، 1958م.
- أحمد فؤاد الأهواني (دكتور) : القومية العربية، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الناشر دار القلم، القاهرة، 1960م، د. ط.
- أحمد هيكل (دكتور) : الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، دار المعارف، مصر، الطبعة التاسعة، 1985م.
- أنطون غطاس كرم (دكتور) : الرمزية والأدب العربي الحديث، دار الكشاف، بيروت، لبنان، 1949م، د. ط.
- إيليا أبو ماضي : ديوان الجداول، مطبعة مرآة الغرب، نيويورك، 1927م، د. ط.
- — : ديوان الخمائيل، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 1961م.
- بشار بن برد : الديوان، الجزء الأول، جمع وتحقيق وشرح الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، نشر الشركة التونسية للتوزيع، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1976م، د. ط.
- تمام حسان (دكتور) : مقالات في اللغة والأدب، معهد اللغة العربية بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1405هـ، 1985م.
- الجرجاني (القاضي علي بن عبد العزيز) : الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، لبنان، 1966م، د. ط.
- جودت فخر الدين (دكتور) : شكل القصيدة العربية في النقد العربي حتى القرن الثامن الهجري، دار الآداب، بيروت، لبنان، 1984م، د. ط.
- حافظ إبراهيم : الديوان، الجزء الأول، الناشر محمد أمين دمج، بيروت، لبنان، 1969م، د. ط.
- حسن كامل الصيرفي : ديوان الشروق، دار المعارف، 1948م، د. ط.
- الحطيئة (جرول بن أوس بن مالك) : الديوان، تحقيق د. مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1993م.
- درويش الجندي (دكتور) : القومية العربية في الأدب الحديث، ملتزم الطبع والنشر مكتبة نهضة مصر بالفجالة، الطبعة الأولى، 1382هـ، 1962م.

- رجاء عيد (دكتور) : التجديد الموسيقي في الشعر العربي، دراسة تأصيلية تطبيقية بين القديم والجديد لموسيقى الشعر العربي، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1987م، د. ط.
- رشيد الذوادي : رحلة في الشعر التونسي بعد أبي القاسم الشابي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م، د. ط.
- عبد الحميد سند الجندي : حافظ إبراهيم، شاعر النيل، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1992م.
- عبد الله الحامد (دكتور) : الشعر الحديث في المملكة العربية السعودية، خلال نصف قرن (1345هـ، 1395هـ)، من منشورات نادي المدينة المنورة الأدبي، الطبعة الأولى، 1988م.
- عبده بدوي (دكتور) : قضايا حول الشعر، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996م، د. ط.
- عزة محمد جدوع (دكتور) : موسيقا الشعر العربي بين القديم والجديد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، منقحة ومزودة، 1425هـ، 2003م.
- عز الدين إسماعيل (دكتور) : الشعر العربي المعاصر، قضاياها وظواهره الفنية والمعنوية، الناشر المكتبة الأكاديمية، القاهرة، الطبعة الخامسة، مزودة ومنقحة، 1994م.
- — : الشعر في إطار العصر الثوري، دار الحدائق للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1985م.
- علي أحمد العريني (دكتور) : الأدب العربي بين الحداثة والمعاصرة، دراسات جديدة في الأدب الحديث، الناشر مكتبة الخريجي، الرياض، 1982م، د. ط.
- علي عشري زايد (دكتور) : بناء القصيدة العربية الحديثة، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الرياض، الطبعة الخامسة، د. ت (137).
- عمر الدسوقي (دكتور) : دراسات أدبية، الجزء الأول، ملتزم الطبع والنشر مكتبة نهضة مصر بالفجالة، د. ط، د. ت.
- أبو عيسى (فتحي محمد عوض) : الفكاهة في الأدب العربي إلى نهاية القرن الثالث الهجري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د. ط، د. ت.
- غالي شكري (دكتور) : أدب المقاومة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1979م.

- محمد عبد المنعم خفاجي (دكتور): خمسة من شعراء الوطنية، الجزء الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1976م، د. ط.
  - محمد فتوح أحمد (دكتور): الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، دار المعارف، مصر، 1977م، د. ط.
  - محمد محمد حسين (دكتور): الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، الجزء الثاني، من قيام الحرب العالمية الأولى إلى قيام الجامعة العربية، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة، 2014هـ، 1982م.
  - محمود غنيم: ديوان في ظلال الثورة، وزارة المعارف، القاهرة، 1961م، د. ط.
  - مصطفى صادق الرافعي: وحي القلم، الجزء الثالث، دار المعارف، الطبعة الثانية، د. ت.
  - النابغة الذبياني: الديوان، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، 1977م، د. ط.
  - نبيه الأسيوطي (نتعي عبد الله علي): ديوان إلهام وفتون، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2000م، د. ط.
  - —: ديوان تراويل قلب، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2002م، د. ط.
  - نبيه الأسيوطي: ديوان جرح ألم بأمّتي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2000م، د. ط.
  - النويري (شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب ت 733هـ): نهاية الأرب في فنون الأدب، الجزء الرابع، دار الكتب المصرية، القسم الأدبي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1955م.
- ثانياً - المراجع المترجمة**
- وليم راي: المعنى الأدبي من الظاهرية إلى التفكيكية، ترجمة د. يوثيل عزيز، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، الطبعة الأولى، 1987م.
- ثالثاً - الدوريات**
- مجلة البيان: المجلد العشرون، السنة الثامنة عشرة، العدد (194)، شوال 1424هـ، ديسمبر 2003م.
  - مجلة الشعر: العدد (6.1)، ربيع الآخر 1423هـ، أبريل 2002م.
  - المجلة العربية: السنة السادسة، العدد (62)، ربيع الأول 1403هـ، يناير 1983م.
  - المجلة العربية: السنة السابعة، العدد (68)، رمضان 1403هـ، يوليو 1983م.
  - مجلة الكفاح العربي: العدد 374، أكتوبر 1985م.

- رابعاً – المراجع الأجنبيّة
- Gallimard, 1987. . E. M. Chiron, **Aveux et anathemes**, Paris, ed
- R. Jakobson, **Essais de Linguistique generale**, t. I, Minuit, Paris, 1963.
- Speating, A. C : **Criticism and Medieval Poetry**, London,
- Edward Arnold, Ltd. First Published 1964.



# الجلسة الرابعة

## الأربعاء من 9 – 10:30 صباحاً

رئيس الجلسة  
د. صالح المحمود

م	اسم المشارك	عنوان البحث
1	أ. د. عبدالحق بلعابد	هوية النقد الأدبي المعاصر وتفاعل الهويات
2	د. أحمد الجوة	هوية التفكير البلاغي لعبد القاهر الجرجاني وحازم القرطاجني في علاقته بالإنشائية الإغريقية
3	د. عبدالبديع عبدالله	انتقال الهوية من الفكر إلى الأدب
4	كريمة تيسوكاي	التأويل الثقافي عند مصطفى ناصف





**هوية النقد الأدبي المعاصر  
في المصطلح النقدي:  
رهان الإنية وارتهان الغيرية**

**الدكتور عبد الحق عمور بلعابد**

**أستاذ نظرية الأدب والأدب المقارن المشارك**

**بقسم اللغة العربية وأدابها كلية الآداب جامعة الملك سعود**



تطرح علينا هوية النقد الأدبي المعاصر، البحث في منظومته المصطلحية، التي أصبحت محط اهتمام العديد من الدارسين، وهذا لوعيهم ضرورتها العلمية والعملية، فالمصطلحات مفاتيح العلوم، فنحن اليوم لا نسائل العلوم (ومنها النقد) بقدر مساءلتنا لأجهزتها المفاهيمية والمصطلحية، غير أن العقل المصطلحي للناقد يتطلب منه الحفر في هوية هذا المصطلح النقدي المتلبس بين رهان الإنية وارتهان الغيرية ليبيني إجراءاته التحليلية لفهم النص. علماً أن النقد عموماً والنقد العربي المعاصر على الخصوص ليس ببعيد عن هذه المطارحات، لذا يتنزل بحثنا ضمن المحور الخاص بمشكلة المصطلح الذي يعرفه النقد العربي المعاصر، وباعته في ذلك كيفية استقبلنا للنظريات النقدية الغربية على وجه التحديد. حيث تعرف المنظومة النقدية العربية تبلبلاً وتململاً في وضع المصطلح النقدي، وكيفية توحيدِهِ ليصبح قابلاً للتناول والتداول، لهذا سيتنزل بحثنا في الكشف عن هوية النقد العربي المعاصر، وهو يحاول استعادة إنيته النقدية من خلال تمثل الغيري في نظرياته النقدية وقوائمه المصطلحية، مجيباً في هذه الرحلة عن مسائل منها:

- النقد يفكر في هويته؟
  - كيف تلقينا هذا المصطلح النقدي الغيري؟
  - وكيف تمثلت إنيتنا النقدية لمساحاته المعرفية والدلالية؟
  - وبعد ذلك كيف نقلناه من مناقته الأصلية إلى مجال تداولنا النقدي؟
- 1 - بابل المصطلح النقدي في المؤسسة النقدية العربية: (بين إنية المصطلح وغيرية المفهوم)

الناظر إلى المؤسسة النقدية العربية اليوم، سيلاحظ تبلبلاً وتملماً على مستوى قاموسها المصطلحي، وجهازها المفاهيمي، ومبعث ذلك الموج الهائل من النظريات النقدية الغربية، الحاملة لترسانة مصطلحية هي في توالد مستمر، يقف أمامها الناقد العربي في حيرة من أمره، فهو ما إن ينكب على فهم وتمثل مصطلحات ما تزال تموج وتروج في سوقه النقدية، حتى يطالعه مدّ مصطلح آخر، ينبغي له أن يؤرضه في مجاله التداولي النقدي، وهنا يظهر تبلبل اللسان، ومبدأ الطوفان في النقد العربي المعاصر.

وهذا ما يجعل من دراسة المصطلح النقدي في الوطن العربي، ذات وتيرة متباطئة، لما تقتضيه من صبر علمي، واجتهاد معرفي، فعلى الرغم من وجود بعض النقاد يذبلون كتبهم بملاحق وقوائم مصطلحية أحادية أو ثنائية اللسان، إلا أن الحاجة إلى الاشتغال على المصطلح النقدي من الضرورات الملحة، كونه موضوعاً للتفكير، وآلية للتدبير، ووسيلة للتعبير النقدي، وهذا لعمرى من علامات الوعي بقيمة المصطلح، لأننا بحاجة إلى ضبط مصطلحي، والذي أثار فينا هذا الوعي أسباب عديدة، منها التراكمات المعرفية، بل هذا الضغط المعرفي الذي مركزه الغرب إلى الآن، ومن الأسباب أيضاً، ما نتج من ذلك من ضغط اصطلاحى غربي، وإن لم نعالجه علمياً ذهب ريحنا<sup>(1)</sup>، فلهذا وجب علينا أن نعي خصوصيات هذه المصطلحات في منابتها الأصلية، وخلفياتها التاريخية والفلسفية، وكيفية نقلها ووضعها في مجالنا التداولي المصطلحي العربي، لأن دراسة المصطلح النقدي في أعماق مكوناته التركيبية والدلالية تساعد على تبيين الثغرات التي تتخلل خطابنا النقدي المعاصر<sup>(2)</sup>، وتبين عن مراكز الاختلال والتبلبل، واضعين بذلك مسطرة منهجية، لكيفية صوغ العبارة المصطلحية، واستعمالها من لدن الناقد الأدبي، وبهذا سنعمل على الحد من الطوفان المصطلحي، ومن جزر مفاهيمه النقدية.

فكثيراً ما قعد بالناقد فهمه لمدلولات ومفاهيم المصطلحات في أصولها اللغوية، ومنابتها الفلسفية والمعرفية، فيقوم بنقلها نقلاً مبتسراً ومجتزأً لا يليب الحاجة النقدية والمصطلحية العربية، فينغلق بذلك المصطلح النقدي دون القارئ، وهذا مبعث

(1) توفيق الزبيدي، في علوم النقد الأدبي، قرطاج 2000، ط1، سنة 1997، تونس، ص 31-32.

(2) عبد السلام المسدي، المصطلح النقدي، مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع، ط1، سنة

غموضه الموسوم به اليوم<sup>(3)</sup>، إلا أن غموضه ليس في ذاته وإنما في ناقله الذي قصرت به آله الترجمة والمصطلحية عن تفهيمه لمتلقي الخطاب النقدي من جهة، ومن جهة أخرى أن المصطلح لغة تخصصية تعمل على حد العلوم، وتحديد مجالاتها، وضبط تخصصاتها، ومثله النقد كونه لغة تخصصية قائمة على آليات تحليلية تتوسل بالمصطلح لتفهيم النصوص والخطابات، وبهذا يصبح النقد مواضع مضاعفة، ما يعرف بالاصطلاح على الاصطلاح، أي كلامنا على المصطلح (النقدي) بالمصطلح نفسه، وهذا سيقبل من طوفان المصطلح النقدي، بقياس مدّة المصطلحي، ومقايسة جزره المفاهيمي، ولا يكون هذا إلا بفقه كيفية استقبال النقد العربي المعاصر للنظريات النقدية الغربية ومصطلحاتها.

## 2 - النظريات النقدية الغربية/ الغربية وتلقياتها العربية

إن التفاعل الحاصل بين النقد العربي عموماً، والنقديات الغربية، هو في حراك وحركية مستمرين، إلا أن هذه الاستمرارية عرفت تواتراً في فترات تاريخية، كما عرفت انقطاعات في فترات أخرى، مما يستدعي بحثاً مستقلاً بذاته، غير أننا سنعمل على ملامسة جانب من جوانبه في هذا البحث.

إذ نجد أن رهان الأفق النقدي بقي الدافع الأساسي للناقد العربي، لفهم النظريات النقدية الغربية في أصولها، ثم تمثلها قصد نقلها للقارئ العربي، وهذا ما تطلب منه جهداً مضاعفاً وتدرجاً مفاهيمياً، ابتداء من عرض النظريات، إلى ترجمتها، وصولاً إلى التنظير لها، والإبداع فيها<sup>(4)</sup>.

وإذا قمنا بالحفر في هذا التفاعل النقدي بين إنية النقد العربي وغيرية النقد الغربي، سنجد أنه يتنزل في اتجاهات نقدية ثلاثة تكتمل من خلالها الدورة التواصلية والتداولية للنظرية النقدية عموماً، والمصطلح النقدي على الخصوص:

\* فالاتجاه الأول، وهو اتجاه النقد الخارجي، أو ما يعرف بلحظة الكاتب، التي

(3) توفيق الزيدي، أثر اللسانيات في النقد العربي الحديث (من خلال بعض نماذجه)، الدار العربية للكتاب، سنة 1984، تونس، ص 34.

(4) المرجع نفسه، ص 18-56.

هيمنت سنين عدداً، مفرزة قوائم مصطلحية تداولتها المساطر النقدية المشتغلة على النصوص الأدبية، مركزة على صاحب النص كهوية متعالية صانعة لنصها، محاكية بذلك نصاً أعلى<sup>(5)</sup>، إذ يحتكم هذا الاتجاه في نقده للنصوص إلى مصطلحات قيمية، منها (الجميل، القبيح، الجيد، الرديء، الذوق، المتعة، الفائدة)، ومصطلحات أخرى كالموقف والالتزام، ليصبح النص بالنسبة إلى الناقد يعبر :

- إما عن وثيقة تاريخية، يفتش فيها عن جنس الكاتب وبيئته، واللحظة التاريخية التي أنتج فيها عمله، وهذا ما يقوم به النقد التاريخي للأدب.

- وإما عن وثيقة اجتماعية عاكسة للأوضاع الاجتماعية للكاتب، ومحيطه، متجلية من خلال كتاباته الواقعية، وهذا ما يبحثه النقد الاجتماعي للأدب.

- وإما وثيقة نفسية، تبحث في شخصية الكاتب، وحالاته اللاشعورية، وتداعياته الحلمية اللاواعية المنعكسة على نصوصه، وهذا ما يكفله النقد النفسي للأدب.

ف نجد أن هذا الاتجاه قد تفاعل معه النقد العربي ووظف مصطلحاته وشغلها على نصوصه، ابتداء من مدرسة الديوان وأبوللو، والمهجر<sup>(6)</sup>، واستمراراً مع ما قدمه سلامة موسى، ومحمود أمين العالم وغيرهما في علم الاجتماع الأدبي، ومحمد النويهي، وعز الدين إسماعيل وغيرهما في علم النفس الأدبي<sup>(7)</sup>.

\* الاتجاه الثاني، وهو النقد الداخلي، أو ما يعرف بلحظة النص، والذي عرف أيضاً عرضاً لنظرياته، وترجمة لأعماله، وتنظيراً لطروحاته، وما تزال عطاءاته البحثية إلى اليوم.

(5) Fabrice Thumerel, *la critique littéraire*, ed. Armand Colin, paris, 1998.

ينظر أيضاً:

Daniel Berger, *méthodes critique, pour l'analyse littéraire*, ed. Nathan, paris, 2002.-

Jean Louis Dufays, *pour une lecture littéraire*, ed. Deboeck-Ducolot, paris, 1996.-

- جان لوي كابانس، النقد الأدبي والعلوم الإنسانية، ترجمة فهد عكام، دار الفكر، ط1، سنة 1983، دمشق، سورية.

(6) ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، الملحق الخاص بالتفاعل العربي مع النقد الغربي، مركز الثقافي العربي، ط2، سنة 2002، . . .، الدار البيضاء، المغرب، ص 253-252.

(7) شايف عكاشة، اتجاهات النقد المعاصر في مصر، ديوان المطبوعات الجامعية، سنة 1985، الجزائر، ص 11-41 و 111-141.

ففي هذا الاتجاه انتقلنا من مقصديات الكاتب، إلى مقصديات النص بكل حمولاتها المعرفية والنقدية، فأصبح النص يدرس في ذاته ومن أجل ذاته، بمعزل عن منتجه، ليقوم الناقد بحثه على شكل مضمونه المتخفي في محايثته النصية، وهذا ما طالعنا به الاتجاهات الشكلية (البنوية، والسردية، والسيمائية، والأسلوبية . . .).<sup>(8)</sup>، حاملة معها مصطلحات هي في خلق وتخلق جديدين، لا تعرف استقراراً مفاهيمياً لحركيتها المستمرة داخل مجالها التداولي النقدي، وهذا مما أوقع الناقد العربي في عجز التمثيل، وقصور النقل، واختزال المفهوم<sup>(9)</sup>، وبخاصة المصطلحات - النظرية أي التي تبني عليها النظرية، والمصطلحات - الإجراء، أي المصطلحات التي تساعد على تحليل ومقاربة النصوص، مما أوقعنا في بابل المصطلح النقدي ومثالها :

#### \* المصطلحات - النظرية : منها

- structuralism : فقد تعددت المقابلات الترجمية، منها الهيكلية، البنائية، البنوية، البنوية . . . .
- Narratologie : فقد تعددت مقابلاتها الترجمية أيضاً، منها علم السردولوجا، علم السرد، السردية، السرديات . . . .
- Sémiotique /Sémiologie : نجد لها مقابلات ترجمة كثيرة، منها السيميوطيقا السيميولوجيا، علم العلامات، علم الأدلة، الدلائلية، السيميائية، السيميائيات . . . .

(8) ينظر في هذا المجال الكتابات النقدية المقارنة والناقدة لهذه الاتجاهات ومنها :

- عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة (من البنوية إلى التفكيكية)، سلسلة عالم المعرفة، العدد 232، الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أبريل 1998، دولة الكويت.

- صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد العربي، دار الشروق، ط1، سنة 1998، بيروت، لبنان.

(9) ونجد أن كتاب عبد السلام المسدي، المصطلح النقدي قد اجتهد للإبارة عن هذا التبلبل المصطلحي، الذي تعرفه المؤسسة النقدية العربية، مرجعاً إياه إلى الميزان الصرفي والنحوي العربيين، وما تقتضيه صناعة المصطلح.

- كما ينظر المقال الذي اجتهد في أحمد محمد ويس لرفع القلق الذي يكتنف مصطلح écart في المعجم النقدي العربي، مجلة عالم الفكر، المجلد 25، العدد 3، يناير/مارس 1997، الصادرة في دولة الكويت.

- كما اجتهدنا من جانبنا في رفع قلق المصطلح النقدي وعلى الخصوص مصطلح paratexte الذي ما يزال في حراك مستمر، وهذا في مجلة علامات في النقد، المجلد 15، الجزء 58، ديسمبر 2005، الصادرة عن نادي جدة.



- Poétique: فقد تكوثرت مقابلاتها الترجمية حتى تكثرت منها، البويطيقا، بويتيك، الإنشائية، الشاعرية، الشعرية، الشعرية. . . .

\* المصطلحات – الإجراء: حيث تعددت المقابلات الترجمية للمصطلحات إذ نجد:

- Inertextualité: بين نصية، تداخل النصوص، التفاعل النصي، التعلق النصي، النص الغائب، التناص. . . .

- Paratexte: الموازي النصي، التوازي النصي، النص الموازي، النص المحاذ، النص المصاحب، المناص. . . .

- Ecart: الانحراف، العدول، الإزاحة، التجاوز، اللاتهاك، التحريف، الانزياح. . . .

فالملاحظ أن هناك بلبلة مصطلحية في داخل جهاز النقدي العربي، وعند المشتغلين عليه بالأساس، وهذه البلبلة أوقعتنا في عدم تمثل المصطلح النقدي، الذي تطاله دائماً سمة الغموض، وهذا الغموض حتماً سينتقل إلى كيفية نقل المصطلح ووضعه، مما سيؤدي إلى غموض في فهم المصطلح وتفهمه للمتلقين، ليستحكم هذا الغموض في فهم المنهج ككل<sup>(10)</sup>، فنحن أمام تبلبل مضاعف يتدرج من المفهوم إلى المصطلح إلى المنهج مما سيصعب مهمة الناقد العربي.

\* أما الاتجاه الثالث، وهو نقد التلقي أو ما يعرف بلحظة القارئ<sup>(11)</sup>، وهي من اللحظات التي تعرف انتعاشاً بحثياً على مستوى المؤسسات النقدية العالمية، فنظرياتها وإنجازاتها ما تزال بين أخذ ورد بين النقاد، والناقد العربي ليس ببعيد عن انشغالات التلقي واستراتيجيات القراءة، فهو يعمل على عرض هذه النظريات وترجمتها، واستنطاقها من خلال النصوص، على الرغم من حركية مصطلحاتها التي لا تستقر على

(10) توفيق الزيدي، أثر اللسانيات في النقد العربي الحديث (من خلال بعض نماذجه)، ص 34.

(11) ينظر الكتب النقدية السابقة على وجه الخصوص:

- Daniel Berger, *méthodes critique pour l'analyse littéraire*, ed. Nathan, paris, 2002.

- Jean Louis Dufays, *pour une lecture littéraire*, ed. Deboeck-Ducolot, paris, 1996.

حدّ منها (التلقي، الاستقبال، الاستجابة، أفق الانتظار، المسافة الجمالية، القارئ والنص، القارئ والقراء، الفراغات الدلالية، التأويل، سيناريوهات القراءة، إستراتيجية القراءة..)، وهذا الاتجاه ما يزال البحث فيه سالكاً والناقد وراء مصطلحاته هالكاً، لأنه به تكتمل دورة التواصل النقدي.

لهذا سنركز في النقطة التالية على الاتجاه الثاني الذي يعرف تراكمًا بحثياً من لدن الناقد العربي، علنا نجتريح من خلاله ناقداً مستقبلياً يحدّ من طوفانية المصطلحات وينقذنا من بابل المصطلح النقدي، إلا أن هذا الناقد المستقبلي يحتاج إلى تكوين ورعاية علميتين سنقوم بإضائها قدر الوسع المعرفي ولمن آتاه الله مكانة وتمكيناً علميين الزيادة والإضافة لأن ما نسعى إليه يتطلب فرق بحث متخصصة تأخذ على عاتقها مسؤولية التكوين وإعداد هذا الناقد المستقبلي:

#### \* منارة الفهم مشكاة الإفهام النقدي (بين الناقد الترجمي والناقد المصطلحي)

تعد هذه النقطة حاسمة في هذا البحث، وغير منحسمة في مسالكنا البحثية القادمة، لأننا سنغامر بجعل الناقد العربي يتكلم اللسانين، ويفهم البيانين، ويزن بين العلمين، فاللسان الأول هو لسان الترجمة، واللسان الثاني هو لسان المصطلح، فهو من جهة ناقد - مترجم (أو ما نصطلح عليه بالناقد الترجمي)، ومن جهة أخرى ناقد - مصطلحي (أو ما نصطلح عليه بالناقد المصطلحي)، فأنى يكون له ذلك؟

فإذا علمنا أن مجال المصطلح النقدي، مجال بكر ما يزال في بداياته البحثية في الوطن العربي، تسنى لنا أن نحفر في مسالكة العلمية وممالكة الفهميّة، غير مجاوزين خصوصياته التي تحتاج إلى بحث دقيق<sup>(12)</sup>، بحيث يمكن التنبيه على ثلاث قضايا مهمة أشار إليها توفيق الزبيدي في بحثه عن تأسيس لاصطلاحية نقدية عربية<sup>(13)</sup>:

#### 1 - قضية الانفتاح

\* انفتاحه على الرصيد اللغوي العام، والذي ستولد منه المصطلحات النقدية.

(12) توفيق الزبيدي، في علوم النقد الأدبي، ص 38.

(13) المرجع نفسه، ص 38-40.

\* تقاطع المصطلح النقدي مع مصطلحات علوم مجاورة، كالبلاغة والعروض والفلسفة واللسانيات، وحتى بعض العلوم البحتة مثل الفيزياء والكيمياء . . . .

\* انفتاح النص الأدبي على كل المتقبلين، لأن سمات بعض المصطلحات تتغير بتغير مستعملها.

## 2 - قضية العلاقة بين المتصور ورمزه

نجد أن المصطلح، أو الوحدة المصطلحية بتعبير الاصطلاحيين تتكون من متصور (مدلول)، ورمزه (دال)، أما العلاقة الجامعة بينهما فعلاقة اعتباطية بالنسبة إلى المصطلحات العلمية التقنية، ذات المرجع الأحادي المتمسم بالانغلاق، أما المصطلح النقدي (الدليل النقدي بداله ومدلوله) فالعلاقة الجامعة بينهما علاقة غير اعتباطية، وهذا ما سيعقد من توحيد المصطلح النقدي وتنميته لدى مستعمليه، إلا أن الذي يخفف من بلبلة المصطلح النقدي هو وجوده داخل نظام اصطلاحي ينشر به.

## 3 - قضية النظام الاصطلاحي

لا بد لأي مصطلح من أن ينسلك في نظام معجمي ودلالي، نستطيع من خلاله فهم علاقة مدلوله بداله، وكيفية انسجامه واتساقه داخل لغته الناظمة والمنظمة له، فالمصطلح النقدي ليس عنصراً معزولاً، بل هو ينتمي إلى نظام اصطلاحي، لا بد لنا من درسه وتدارسه.

فلقد وقف توفيق الزبيدي، على هذه الضرورة الملحة ولتأسيس الاصطلاحية النقدية العربية، واعياً ما يحتاج إليه هذا الناقد العربي<sup>(14)</sup> من تكوين وتدريب في الاصطلاحية والمصطلحية، مفرقا بين المصطلحي/الناقد، والناقد الأدبي، فإن كان هذا الأخير يعنى بتقييم الأثر الأدبي، فإن المصطلحي/الناقد يعنى بخطاب الناقد نفسه من زاوية اصطلاحية، أي على الخطاب النقدي المنجز.

إلا أن الناقد الأدبي داخل المؤسسة النقدية العربية يقوم بالوظيفتين معاً، مغلباً في كثير من الأحيان واحدة على الأخرى، ولعدم وعيه أن المصطلح النقدي هو لغة

تخصّصة تحتاج إلى تكوين وتمارين عليها، يجعلها توفيق الزيدي في أربع مراحل هي<sup>(15)</sup>:

- 1 - التكوين اللساني .
- 2 - التكوين النقدي .
- 3 - التكوين الاصطلاحي العام .
- 4 - التكوين المصطلحي .

ونضيف إلى هذه المراحل التكوينية مرحلة أخرى تكون قبل التكوين الاصطلاحي، وهي مرحلة التكوين الترجمي، لأن الناقد (أو ما نصطلح عليه بالقارئ النقدي) لا يضع المصطلح النقدي إلا بعد معرفة مكافئاته الترجمية، لذا وجب تكوينه ترجمياً، لتمكينه من نقل المصطلح من نظامه اللساني المصطلحي إلى نظام آخر.

وبهذا فقط يمكن للقارئ النقدي أو الناقد أن يتكلم اللسانين فهو من جهة :

ناقد ترجمي، كونه ممارساً للطرائق الترجمية الخاصة بالمصطلحات النقدية، لاكتسابه كفاءة ترجمية تمكنه من وضع المصطلح ونقله من لغة المنطلق إلى لغة الوصول، لأن الناقد الترجمي، والمترجم عموماً هو أول «من ينخرط في البحث المصطلحي، لأنه منتج المصطلح، وأول من يصطدم به في لغته، ولا يصل إلى المصطلحي إلا بعد أن يترجمه...»<sup>(16)</sup>.

ومن جهة أخرى ناقد مصطلحي، وهذا للتكوين الذي سيتلقاه في كيفية فهم، وإفهام، وتفهم المصطلح نقلاً ووضعاً.

وسنقدم مثلاً توضيحياً عن هذا القارئ النقدي (الناقد) المتمفصل على نفسه لناقد ترجمي، وناقد مصطلحي، وكيف يتدرج هذا القارئ النقدي في تأصيل المصطلح النقدي الذي استقبله من قبل النظريات النقدية الغربية، بدءاً من تحصيل

(15) السابق، ص 46.

(16) محمد الديدواي، الترجمة والتواصل، المركز الثقافي العربي، ط 1، سنة 2000، الدار البيضاء، المغرب، ص 50.

النقل وحرفيته، إلى توصيل المصطلح بما هو عليه في أصله، خصوصاً بتأصيله في لغته كأنه قائله<sup>(17)</sup>، وسنأخذ مصطلحي التناص والمناص أنموذجين في ذلك :

### 1 - الناقد الترجمي التحصيلي

وهو عبارة عن ذلك الناقد (الترجمي) الذي ينقل المصطلح النقدي على مقتضى التحصيل، لا فرق بينه وبين المتعلم، إلا أن هذا يتلقى تعلمه بقصد التمكن منه، وهو يتلقاه بقصد تمكين المتلقي منه، فمصطلح *intertextualité* ترجم ترجمة حرفية بالبين نصية، وهي ترجمة لم تخضع لتأصيل المصطلحي، ومثلها مثل ترجمة مصطلح *paratexte* بالموازي النصي، والتوازي النصي دون مراعاة المقتضيات الصرفية والمعجمية، والتركيبية.

### 2 - الناقد الترجمي التوصيلي

وهو عبارة عن ذلك الناقد (الترجمي) الذي ينقل المصطلح النقدي على مقتضى التوصيل، لا فرق بينه وبين الراوي، إلا أن هذا ينقل ما علم به بقصد إخبار المتلقي، بينما هو ينقله إليه بقصد تعليمه، وهذا ما نجده في ترجمة المصطلحين السابقين، حيث ترجم الأول ترجمة توصيلية بتداخل النصوص وتفاعل النصوص، وترجم الثاني بمقابل هو النص الموازي، والنص المصاحب.

### 3 - الناقد الترجمي التأصيلي

هو عبارة عن ذلك الناقد (الترجمي) الذي ينقل المصطلح النقدي على مقتضى التأصيل، لا فرق بينه وبين المؤلف سوى أن هذا ينشئ ابتداء من نصوص معلومة، وغير معلومة، مدمجاً بعضها في بعض، وذاك ينتج من نص واحد معلوم وهو النص

(17) لقد استندنا في تحقيق هذا القارئ النقدي، من الطروحات الفلسفية التي قدمها طه عبد الرحمن في كتابه المهم حول فقه الفلسفة (الفلسفة والترجمة 1)، الصادر عن المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء، سنة 1995، والذي شقق المترجم إلى ثلاث منه التحصيلي والتوصيلي والتأصيلي، والذي نزلناه على الناقد الأدبي، وقد كنا من قبل في بحوث سابقة قد استعنا بهذا التقسيم فقه المصطلح النقدي خاصة في مقالنا حول رفع القلق المصطلحي، أو مقالنا حول القارئ في الترجمة الصادر عن أعمال الندوة الدولية حول اللغات في عصر العولمة المنظمة من قبل جامعة الملك خالد بالمملكة السعودية في شهر فبراير 2005.

النقدي، متكئاً على تكوينه الاصطلاحي والمصطلحي، وبهذا ندفع الناقد الترجمي للتوحد بالناقد المصطلحي، لتحقيق الترجمة التأصيلية للمصطلح النقدي، فاهمة بنقل المصطلح، فاقهه لوضعه، فترجم المصطلح الأول بالتناص وهو الشائع والمستعمل لدى النقاد، وترجم المصطلح الثاني بالمناص وهو المصطلح الذي اتجه نحو التداول لمراعاتهما المقترضات الصرفية والمعجمية والتركيبية للغة العربية، وبهذا يستوي المصطلح على (جودّي) النقد العارف المعرفّ بحدوده ومحدداته، والموحد لمصطلحاته.

## خاتمة

بعد طول هذا البحث - العتبة الذي أردنا من خلاله أن نسائل المصطلح النقدي العربي المعاصر المكتشف لإنيته النقدية من خلال تمثله لغيريته المرجعية، لنخفف من أسباب البلبلة التي تعتريه، وعن كيفية نقل المصطلح النقدي ووضعه، وهذا ما حدا بنا إلى اجتراح ناقد مستقبلي، كفيل بأن يخرجنا من أرض الطوفان، إلى البيان المصطلحي، غير أننا وجدنا هذا الناقد (القارئ النقدي) متمفصلاً على نفسه، إذ يحتاج منا إلى التكوين والتدريب، والرعاية، وتهيئ الوسائل العلمية والتكنولوجية، لتحقيق مشروعه، كونه مهندس مصطلحات بلغة تخصصية، لا يتكلمها سواه، فهو ناقد ترجمي عارف بالطرائق الترجمية، والمسالك البيانية لنقل المصطلح النقدي من ناحية، ومن ناحية أخرى ناقد مصطلحي متمرس بوضع المصطلح وكيفية.

بهذا فقط نكون أمام ناقد مستقبلي، يبني هويته النقدية، من خلال المراهنة على الأفق التحرري من ارتهانات الغيري، ليخرج بسفينة المصطلح النقدي إلى (جودّي) النقد العربي المعاصر، فاهماً بذلك لما سيتلقى وينقل، ومفهوماً لما يضع ويصطلح، فالترجمة لغة فلتتفاهم، والمصطلح لغة أيضاً فلتتصالح، وبينهما لغة اللغة، وهي لغة القارئ النقدي (الناقد) الساكن بين لغتين، لغة الغيري ولغة الإنّي.



**هوية التفكير البلاغي  
لعبد القاهر الجرجاني وحازم القرطاجني  
في علاقته بالإنشائية الإغريقية**

**د. أحمد الجوة**





## مدخل إلى البحث

يندرج عملنا في إطار المحور الثاني الذي ضبطته لجنة التنظيم (تجليات الهوية في الفنون والآداب) وفي مجال العلوم والمعارف الأدبية (التقد - البلاغة - علوم اللغة . .). وليس هذا المجال مخصوصاً بميدان بعينه وإنما هو مكوّن من مكونات الثقافة والحضارة اللتين ينتمي إليهما كلّ إنسان ويتفاعل بهما مع بني جنسه ومع الأقوام الأخرى .

والحديث في الهوية ليس حديثاً طارئاً أو مبحثاً مستحدثاً أنتجته أجيال المفكرين والأنثروبولوجيين الذين تعرّفوا إلى ثقافات الشعوب التي تتميز بخصائص في التعاملات الدنيوية وفي الشعائر والطقوس ، وليس حديثاً اختصّ به التفكير الفلسفي المعاصر الذي فكّك المنظومة الثقافية والحضارية الغربية على نحو ما فعل «ميشال فوكو» في عدد من مؤلفاته .

إنّ التفكير في الهوية تأسس منذ أن وعى الإنسان ذاته متميّزاً من سائر الموجودات وانفتح على أقوام أخرى ظاهرة الاختلاف عنه ، وهذا ما يؤكّده على سبيل المثال تفكير الجاحظ في الشعر العربي وموقف القرطاجني من المادة الأسطورية التي تشكّل بها الشعر التمثيلي لدى الإغريق .

لقد كان اعتزاز الجاحظ بالشعر العربي موقفاً هُوَويّاً مبكراً بدليل قوله في كتابه الحيوان: «وفضيلة الشعر مقصورة على العرب وعلى من تكلم بلسان العرب»<sup>(1)</sup> . ولما

(1) الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمّد هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، الطبعة الثانية (د. ت.)، الجزء الأول، ص 74.

تناول الرجل مسألة الترجمة بما هي حوار هويّات وثقافات حكم بامتناع ترجمة هذا الشعر مقارنة بما أنجزه العرب قديماً من نقل لكتب الهند وحكم اليونانية وآداب الفرس، وهذا بدليل قوله: «ولو حوّلت حكمة العرب لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن»<sup>(2)</sup>.

والانتصار للهوية العربية موقف وجدناه في مصنف القرطاجني الذي وجه به الأدباء والبلغاء لما عدّه لهم منهاجاً. إنّ صاحب هذا المصنف الضخم - وقد عدّ وريثاً لأفكار الفلاسفة المسلمين - أبدى الانتقاص من شأن المادة الميثولوجية التي تشكّلت بها مذاهب اليونانية في الشعر والشعرية وهذا بدليل قوله: «ومدار جلّ أشعارهم على خرافات كانوا يضعونها يفرضون فيها وجود أشياء وصور لم تقع في الوجود»<sup>(3)</sup>. وقد أدرج القرطاجني مادة الشعر التمثيلي التي تولدت منها أجناس الشعر ثلاثاً (مأساة - ملحمة - ملهاة) في إطار الاختلاق الامتناعي «ليس يقع للعرب في جهة من جهات الشعر أصلاً»<sup>(4)</sup>. واعتبر التخيل الشعرية اليونانية «قصصاً مخترعاً نحو ما تحدّث به العجائز الصبيان في أسماهم من الأمور التي يمتنع وقوع مثلها»<sup>(5)</sup>.

والاعتزازُ بالهوية الشعرية العربية موقف دفع القرطاجني إلى اعتبار إنشائية «أرسطو» غير وافية بالقوانين الكلية للشعر لأنّ هذا الفيلسوف لو وجد في شعر اليونانيين ما يوجد في شعر العرب من مكونات كثيرة «لزاد على ما وضع من القوانين الشعرية»<sup>(6)</sup>.

ما أوردناه من شواهد للجاحظ والقرطاجني يقوم دليلاً على هوية النا وهوية الآخر المغاير وعلى الوعي بأنّ الهوية في الأدب مسألة فيها اختلاف وتباين.

(2) كتاب الحيوان، ص 75.

(3) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمّد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1981، ص 68.

(4) نفسه، ص 77.

(5) نفسه، ص ص 77-78.

(6) نفسه، ص 69.

## 1. هوية التفكير البلاغي

### في مصنفات عبد القاهر الجرجاني (400 - 470هـ)

يُعدّ عبد القاهر الجرجاني من الأعلام البارزين الذين اهتمّوا بقضايا التّحوّ والبلاغة والإعجاز القرآنيّ بأوسع المجالات التي ميّزت الثّقافة العربيّة قبل زمانه وبعده بأزمة طويلة .

ألّف الجرجاني كتابين من أمّهات التّصانيف في الثّقافة العربيّة القديمة هما «أسرار البلاغة» و«دلائل الأعجاز» وكتب «الرّسالة الشّافية في وجوه الإعجاز»، وهي رسالة خارجة من كتابه الموسوم بـ«دلائل الإعجاز» على حدّ ما ذكر محمود شاعر الذي قرأ المصنّف وعلّق عليه<sup>(7)</sup>.

والنّاظر في عنواني الكتابين وفي عنوان الرّسالة يدرك للوهلة الأولى عناية هذا البلاغيّ بقضيّة من أمّهات القضايا في البلاغة العربيّة ونعني بها «إعجاز القرآن» وقد خصّها في الظّاهر بالرّسالة وبـ«دلائل الأعجاز» في حين بدأ «أسرار البلاغة» دائراً على شعريّة الشّعْر. لكن تصفّح «الدلائل» يؤكّد عناية الجرجاني بعدد من المباحث البلاغيّة وذلك من قبيل الفصل والوصل والحذف والتّظّم والإسناد والخبر، فهل يجيز لنا هذا الحديث عمّا يُسمّى اليوم بالبلاغة العامّة التي تستنبط أسسها من المنظوم والمنثور على السّواء.

#### أ. معاني التّحوّ

يبدو أنّ الجرجاني كان سابقاً إلى إبراز الوظيفة التي تقوم بها الأبنية التّحوّية في تحقيق التّواصل بين المتكلّمين والمتواصلين بضروب الخطابات. والدليل على هذا السّبق المواضع الكثيرة التي تناول فيها المؤلّف وظيفة التّحوّ في الكلام وفي العمليّة التّواصلية به .

إنّ الكلام في تصوّر الجرجاني ليس أصواتاً منطوقة وسلاسل من الألفاظ لا تجمعها إلّا عمليّة التّصويت بها، إنّه تنظيم عقليّ منطقيّ وهذا بدليل قوله: «ليس

(7) تمتدّ هذه الرّسالة من ص 575 إلى ص 628.

الغرض بنظم الكلم أن توالَتْ ألفاظها في التُّطق بل أن تناسقتْ دلالتها وتلاقتْ معانيها على الوجه الذي اقتضاهُ العقل»<sup>(8)</sup>. إنَّ الكلام لا يكون مفيداً ومبيناً عن القصد إلا إذا أنتج دلالة يتيبها المخاطب به، وكثيراً ما يطابق الجرجاني بين النحو والنظم والتعليق والبناء، وهي مصطلحات تؤكد أنَّ الكلام المنظوم ليس مجرد وضع الكلمات تباعاً دون علاقة سببية تشدّ أو أصرر الكلام وتحقق له الإفصاح عن مقاصد المتكلم، ولهذا يؤكد الجرجاني «أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتى يعلّق بعضها ببعض ويبنى بعضها على بعض وتُجعل هذه بسبب من تلك»<sup>(9)</sup>.

وسيتبلور من خلال تعقّق الجرجاني في الأبنية النحوية المستعملة في المنظوم والمثور متصوّر رئيس في تفكيره النحويّ - البلاغيّ ونعني به النظم الذي سيغدو له حاضنة كلّ كلام مفهوم وبيّن الدلالة. ولهذا سيصير من المفاهيم الراجحة في تفكير الجرجاني ومن المصطلحات التي يروم محاصرتها لجذتها وتعقدها: «واعلم أن ليس «النظم» إلا [أن] تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله».

والظاهر أنَّ الجرجاني كان يهجس بهذا المصطلح الجامع بين منطق العقل ومنطق اللغة المستل من منطق العقل لعراقة الصّلات بين النحو والمنطق، لهذا وجدناه ينبّه إلى أنّ عدم توخّي معاني النحو - أي قوانينه الضامنة لما يمكن اعتباره انسجاماً للخطاب بعبارة اللسانيّات الحديثة - لا يؤدّي إلى تأليف صحيح بين الألفاظ<sup>(10)</sup>.

والجرجاني حين يريد الاستدلال على معاني النحو وعلى ما يرادف النظم من مفاهيم كالتعليق والإسناد والتأليف، يقدم أمثلة كثيرة يستدعيها تأليف الكلام من اسم يقتضي فعلاً ومن تطلب الفعل فاعلاً ومفعولاً، ويورد بيت بشار بن برد:

كأنّ مِثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا      وَأَسْيَافِنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ

(8) دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1984، ص ص 49-50.

(9) نفسه، ص 55.

(10) «إن عمدت إلى ألفاظ فجعلت تُتبع بعضها بعضاً من غير أن تتوخّى فيها معاني النحو لم تكن صنعت شيئاً تدعى به مؤلفاً وتشبهه معه بمن عمل نسجاً أو صنع على الجملة صنيعاً دلائل الإعجاز، ص ص

مستدلاً به على أنّ التّظّم يكون في معاني الكلم دون ألفاظها وعلى أنّ المعاني فيه قد ترابطت بوجوه من الإسناد والتّعليق التي اختارها الشّاعر فوقى بنية التّحو وبنية التّخييل حقّهما<sup>(11)</sup>.

لقد تّبّه مصطفى ناصف إلى أنّ الجرجاني في قراءة الشّعر يلج إليه من مدخل مغاير للمدخل البلاغيّ الذي يحلّل به آليّة الصّورة وفاعليّتها الإبداعية في القصيدة دون إيلاء التّحو والتّركيب أهمّية، ورأى أنّ صاحب الدلائل والأسرار قد حرّض الباحثين على أن يُعيدوا قراءة الشّعر العربيّ في ضوء فكرة تنظيم الكلمات، وإذ ذلك يجدون الشّعر «البيسط» مثقلاً بالمزيمية<sup>(12)</sup>.

إنّ المجهود الذي بذله الجرجاني في استنباط مفهوم التّظّم وفي السّعي المتكرّر إلى محاصرة شحنته المتصوّريّة وفي الإبانة عن وجوه التّعليق للألفاظ التي ينتظمها العقل ومنطق البناء التّحويّ، كلّ هذا مؤشّر دالّ على أمرين في غاية الأهمّية الإنشائيّة والمنهجية:

أ. إبراز الوظيفة التي تحقّقها معاني التّحو من انسجام لسائر الخطابات وتنبية إلى أنّ الشّعر الذي قد تكون طاقة التّخييل محدودةً فيه يستعيد شعريّته ويحقّقها بما يتخيّره الشّاعر من صور للتّظّم والتّعليق يتميّز بها بيت من بيت وقصيدة من قصيدة.

ب. إظهار إعجاز القرآن بالصّور التّحويّة التي قد تكون غير مألوفة في كلام العرب وردّ شبهة الشّعر التي ألصقت بهذا النّصّ المتعالي، وإبراز لبلاغة مخصوصة بالقرآن وحده دون سائر التّأليف، وقد توصل الجرجاني لتأكيد هذه البلاغة القرآنيّة بكثير من آي القرآن وهذا من قبيل:

﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [الكهف 18 : 11].

﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾ [الرعد 13 : 4].

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزَيْرُ ابْنِ اللَّهِ﴾ [التوبة 9 : 3].

إنّ الأمثلة التي تخيّرنا الجرجاني أدلّة على بلاغة القرآن قد وقع توظيفها لإظهار الإعجاز من جهة، وتأكيداً لمسالك التّحو ومعانيه في تأسيس هذا الإعجاز. والمصنّف لم

(11) دلائل الإعجاز، ص 415.

(12) نظرية المعنى في النّقد العربيّ، دار الأندلس، بيروت، (د. ت.)، ص 18.

يكن وكده الاستدلال على نظم القرآن بالأمثلة الكثيرة التي تخيرها من القرآن وإنما أورد شواهد من الشعر كانت هي الأخرى دلائل على نظم الشعر، وهذا من قبيل بيت المتنبي:

مَا كُلُّ مَا يَتَمَنَّى الْمَرْءُ يُدْرِكُهُ      تَجْرِي الرِّيحُ بِمَا لَا تَشْتَهِي السَّفْنُ  
وآخر للبحري:

أَعْطَيْتَ حَتَّى تَرَكْتَ الرِّيحَ حَاسِرَةً      وَجُدْتَ حَتَّى كَانَ الْغَيْثَ لَمْ يَجِدِ  
وقول الأعشى:

لَعَمْرِي لَقَدْ لَاحَتْ عُيُونٌ كَثِيرَةٌ      إِلَى ضَوْءِ نَارٍ فِي يَفَاعٍ تُحَرِّقُ  
تُسَبُّ لِمَقْرُورَيْنِ يَضْطَلِيَانَهَا      وَبَاتَ عَلَى النَّارِ النَّدَى وَالْمَحْلَقُ

وهو صفة لعبد العزى ابن حنم بن ربيعة بن شداد. . . . . وسمي كذلك لأن فرساً عضه في خده عضة كالحلقة.

إن الشواهد الكثيرة التي ساقها مُصنّفُ دلائل الإعجاز متنوّعة من الشعر والقرآن تؤكد أنه يُقدّم مدخلَ قراءة للشعر وإعجاز القرآن لا تكون الألفاظ بسببه صاحبة الفضل والمزية في بناء الخطاب وإحداث الوقع في السمع وإنما يكون نظمها على وجوه من أبنية النحو وصورف التركيب السبب الأول والأخير في إحكام النسيج للكلام مهما كان جنسه. ألا يجوز القول إن الجرجاني كان رائداً من رواد البنيويين الذين فحصوا مكونات الخطاب انطلاقاً من الأبنية اللغوية المحايثة للنصّ ومن الوقوف على جميع هذه الأبنية بلا استثناء، وهذه خطة سيكون لها أنصار من الإنشائيين الذين وقّوا بنية الشعر حقها وتحديثوا في نحو الشعر وشعر النحو.

لقد خصّص «رومان ياكوبسن» حيزاً من تنظيره للشعر ومن العمل الإجرائي الذي خصّ به عدداً من القصائد المتباعدة أزمنةً ولغاتٍ لمسألة النحو والتراكيب وأبان عن مزية هذا المكوّن الباني لشعرية الشعر، وكان إبرازه لمفهوم التوازي في القصيدة من الجهود التقديّة المهمة التي ساهم بها في التّظريّة الإنشائيّة المعاصرة<sup>(13)</sup>.

(13) انظر كتابنا: من الإنشائية إلى الدراسة الأجناسية، قرطاج للنشر والتوزيع، صفاقس (تونس)، 2007،

لسنا في سياق ما يعدُّ تأصيلاً للفكر التّقديّ المعاصر بادّعاء أنّ التّراث العربيّ حوى أغلب الأفكار التّقديّة التي قدّمها المنظّرون الغربيّون، ولسنا في مجال الإسقاط الذي يمارسه بعض من ينتصر للهويّة انتصاراً يُخلُّ بالشّروط العلميّة التي يقتضيها البحث في أصول المعرفة. ولكننا ننّه فقط إلى هذه الإرهاصات الأولى التي استوت في النّظريّة التّقديّة المعاصرة وصيغت بطريقة واضحة.

### ب. معاني البلاغة

تندرج هذه المعاني في الرّوج التّصنيفيّ الكبير الذي تأسّست به البلاغة العربيّة علماً متشعب المباحث ومجالاً واسعاً للتّفكير في الظّاهرة الأدبيّة وفي نصّ القرآن. إنّ التّمييز بين المعنى العقليّ والمعنى التّخييليّ هو المدخل إلى المباحث البلاغيّة الكبرى والصّغرى، والدليل على تجذّر هذا الرّوج التّصنيفيّ ما تحدّث به الجرجاني في قسمي المعاني. فلما أقام المؤلّف الاختلافات بين التّوعين من المعاني ذكر أنّ العقليّ أنواع أولها العقليّ الصّحيح الجاري في الشّعور والكتابة، والبيان والخطابة مجرى الأدلّة التي تستنبطها العقلاء والفوائد التي تثيرها الحكماء، واعتبر المصنّف أنّ الأكثر من المعاني العقليّة الصّحيحة متزع من أحاديث النّبويّ (ومن كلام الصّحابة ومن آثار السلف الذين شأنهم الصّدق وقصدهم الحقّ).

وأما القسم التّخييليّ من المعاني (فهو الذي لا يمكن أن يقال إنه صدق وإن ما أثبتّه ثابت وما نفاه منفي وهو مفتن المذاهب كثير المسالك لا يكاد يحصر إلا تقريباً ولا يحاط به تقسيماً وتبويماً<sup>(14)</sup>).

سيكون هذا التّحديد للمعنى التّخييليّ مدخلاً إلى حسم الخلاف الذي استمرّ طويلاً حول الصّدق والكذب في الشّعور خصوصاً بين مناصري الشّعور ومعارضيه في ذلك للبحث التّقديّ المتشعب الموسوم بالمفاضلة بين التّثّر والشّعور والذي وُظف فيه خصوم الشّعور الآيات القرآنيّة والأحاديث النّبويّة لتأكيد اقتران الشّعور بالكذب.

لم يكن الجرجاني من المنتصرين للتّثّر على حساب الشّعور، بل إنّه افتتح كتاب

(14) أسرار البلاغة، تحقيق هيلموت ريتز، دار المسيرة، بيروت، الطّبعة الثّالثة، 1983، ص 245.

يمتدّ هذا الفصل في الدلائل من ص 11 إلى ص 28.



دلائل الإعجاز بعد فاتحة المصنّف في مكانة العلم بفصل عنوانه: «في الكلام على من زهد في رواية الشعر وحفظه وذمّ الاشتغال بعلمه وتبّع»<sup>(15)</sup> ردّ فيه حججاً ثلاثاً ساقها وأبان عن تهافتها واستند في ذلك إلى حجج نقلية ترتبط (بعمر بن الخطّاب وبالرسول وعليّ بن أبي طالب. ولما كان الشعر المجال الأوسع للتخييل وجدنا الجرجاني يستحسن قول من قال «أعذب الشعر أكذب» لأنّ قائله «ذهب إلى أنّ الصنعة إنّما تمدّ باعها وتنشر شعاعها ويتسع ميدانها»<sup>(16)</sup>، ويقدم صياغةً للتخييل هذا محصّلاً: «وجملة القول الذي أريده بالتخييل ههنا ما يثبت فيه الشاعر أمراً هو غير ثابت أصلاً ويدعي دعوى لا طريق إلى تحصيلها ويقول قولاً يخدع فيه نفسه ويُرِيها ما لا ترى»<sup>(17)</sup>. وقد سعى الجرجاني إلى الاستدلال على مفهوم التخييل وعلى وظيفته بأمثلة كثيرة من شواهد الشعر:

ليس الحجاب بمقص عنك لي أملاً      إنّ السّماء ترحى حين تحتجب  
(هذا تخييل شبيه بالحقيقة)

الريح تحسدني عليك      ولم أحلها في العدا  
لما هممتُ بقبله      ردّت على الوجه الرّدا

(الكلام للصّولي وهو من التعليل التخييلي)

ولما كانت الاستعارة أبرز وجوه التخييل وجدنا الجرجاني يتبسّط في الإحاطة بها وفي الإعلاء من فاعليتها الفنيّة في الكلام ويقدم لها التعريف ويبين عن الفروق المائزة لها من التشبيه والتمثيل. وهو حين يتناول الاستعارة المفيدة يكسب كلامه ألواناً من المجاز ويصيره مشعاً بالصّيع الاستعاريّة: «اعلم أنّ الاستعارة في الجملة أن يكون لفظ الأصل في الوضع اللغويّ معروفاً تدلّ عليه الشواهد على أنّه اختصّ به حين وُضع ثمّ يستعمله الشّاعر أو غير الشّاعر في غير ذلك الأصل وينقله إليه نقلاً غير لازم فيكون هناك كالعارية»<sup>(18)</sup>.

(15) أسرار البلاغة، ص 250.

(16) نفسه، ص 253.

(17) نفسه، ص 29.

(18) نفسه، ص 41.

ويبرزُ الجرجاني بعد هذا التعريف الذي يجعل العبارة الاستعارية استعمالاً مخصوصاً لمفردات اللغة. وبعد أن قدّم أمثلة حلّل بها الوجوه الاستعارية في شواهد شعرية، مزية الاستعارة المفيدة: «ومن الفضيلة الجامعة فيها أنها تبرز هذا البيان أبداً في صورة مستجدة تزيد قدره نبلاً وتوجب له بعد الفضل فضلاً [ . . . ] ومن خصائصها التي تُذكرُ بها وهي عنوان مناقبها أنها تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ حتى تخرج من الصدفة الواحدة عدّة من الدرر وتجنّي من الغصن الواحد أنواعاً من الثمر»<sup>(19)</sup>.

لقد توسّع الجرجاني توسّعاً ظاهراً في الإبانة عن أنواع الاستعارة واستدلّ على هذه الأنواع بأبيات من الشعر، وجعل التشبيه منطلقاً لكلّ الاستعارات لكنّه حين قدّم أصنافها فضّل منها الضرب الثالث لأنّه الصّميم الخالص من الاستعارة «وحده أن يكون الشبه مأخوذاً من الصّور العقلية»، ومن أمارات الاستحسان لهذا الضرب قول الجرجاني: «واعلم أنّ هذا الضرب هو المنزلة التي تبلغ عندها الاستعارة غاية شرفها ويتّسع لها كيف شاءت المجال في تفتنّها وتصرفها وههنا تخلّص لطيفة روحانية فلا يبصرها إلاّ ذوو الأذهان الصّافية والعقول النّافذة»<sup>(20)</sup>.

تنزّل دراسة الجرجاني للاستعارة وتصنيفها في إطار نظرية البيان التي أرسى الجاحظ قواعدها وأبان عن شروطها، ولهذا ظلّ التّخيل الذي تجسّمه الاستعارة لا يخرج على الوضوح والإبانة وهما شرطان للتّعامل والتّواصل في ثقافة ظلّت مسيجة بالمشافهة والسّماع. وتأسيساً على ذلك رفض الجرجاني بناء الاستعارة على ما تقبله الطّباع والسلوك في تأليفها طريقةً مجهولة<sup>(21)</sup>، كما رفض ما يمكن تسميته بالاستعارة المستحيلة كأن يقول قائل «رأيت نحلة» على معنى رأيت مؤمناً استثناساً بقول الرّسول «مثل المؤمن كمثل النّحلة . . .». والدليل على هذا الرّفص قول المصنّف: «من رام مثل هذا كان كما قال صاحب الكتاب ملغزاً تاركاً لكلام الناس الذي يسبق إلى أفئدتهم»<sup>(22)</sup>.

(19) أسرار البلاغة، ص 60.

(20) نفسه، ص 226.

(21) نفسه، ص 227.

(22) الصّورة الفنّية في التراث النّقديّ والبلاغيّ عند العرب، المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت، الطّبعة الثالثة،

إنّ دراسة الجرجاني للاستعارة قد ولّدت أبحاثاً كثيرة رام أصحابها الوقوف على مزيتها وعلى عوائقها أيضاً.

يعدّ جابر عصفور من السابقين إلى النظر في الصورة الفنيّة في التراث التّقديّ والبلاغيّ عند العرب<sup>(23)</sup>. لقد أبان عن جملة من الأفكار المهمّة التي تضمّنها تفكير الجرجاني في هذا المبحث البلاغيّ الجوهريّ، وحدّد الروافد والنباع التي استقى منها أفكاره ومواقفه ومن أهمّها المنطقُ وعلمُ الكلام، وقد فسّر بهما جابر عصفور موقف الجرجاني من التّخييل والتّجسيم، كما اعتبر صاحب «الصورة الفنيّة» أنّ المذهب الأشعريّ لهذا البلاغيّ يفسّر عدداً من أفكاره البلاغيّة، وأنّ احترازه من التّخييل راجع إلى ما يتولّد منه من توهم ومن خروج عن حدود العقل ومن انخداع يحول دون تحصيل دعوى واضحة وأمرٍ بين<sup>(24)</sup>.

والتّورّع بين فسح المجال وإشراع ملكة التّخييل وتقليص الحدود لها ظاهرة أبرزها حمّادي صمّود لما ذكر أنّ التّقسّ تعيش في نطاق جملة من المواضع تحدّد رؤيتها للعالم وتكوّن محيطها الفكريّ والاجتماعيّ<sup>(25)</sup>، وأنّ الجرجاني بقي كغيره من البلاغيّين مشدوداً إلى الأصول المقرّرة في التّشبيه وإلى نظرة المجتمع العربيّ الإسلاميّ للاختراع والإبداع، وهي نظرة تقصر القدرة من عدم على الخالق وحده<sup>(26)</sup>. وإذا كان الموقف الأشعريّ للجرجاني من ركائز النظر في حسن التّشبيه فمن باب أولى وأحرى أن يكون أشدّ تحكماً في الاستعارة البعيدة التي يتولّد منها إغراب في القول وفي التّخييل القويّ الذي تنقلب بسببه الصّلات بين الموجودات.

إنّ تراجع المشروع الجرجانيّ في قضايا المعاني التّخييليّة التي عدّها نقياً للمعاني الحقيقيّة تراجعٌ لتجليات الانفتاح في المواقف من الاستعارة وقد اشترك توفيق حمدي مع حمّادي صمّود في التّنبه إلى هذه الظّاهرة الرّاجعة إلى الرّواسب الثّقافيّة التي تمكّنت

(23) السابق، ص 289.

(24) صمّود (حمّادي)، التّفكير البلاغيّ عند العرب، أسسه وتطوّره إلى القرن السّادس (مشروع قراءة)، منشورات كلّية الآداب، متّوية (تونس)، 1994، ص 562.

(25) نفسه، ص 563.

(26) توفيق حمدي، مواقف البلاغيّين والنّقاد العرب من الاستعارة، دار محمّد عليّ للنشر، المعهد العالي للغات، تونس، 2007.

من تفكير الجرجاني فأقعدته عن التّجاوز الفعليّ للرّأي المألوف. ويضيف حمدي أنّ هذا المشروع وقع في منحرج مأسويّ وآل إلى خسرانٍ مواقع في ميدان البحث في الاستعارة، وقد أحصى للاستدلال على كلّ ذلك عدداً من السّقطات<sup>(27)</sup>.

لقد وجّه محمّد العمري بحثه في البلاغة العربيّة وجهة النّظر في «الخلفيات المذهبيّة للمشاريع البلاغيّة» وخصوصاً ما له اتّصال بقضيّة كلام الله بحسب اختلاف الأشاعرة والمعتزلة وبمسألة الكلام التّفسيّ وبما يتعلّق بالنّظم وبالعلاقات التّحويّة وعمدتها عند الجرجاني القصد والإفادة. إنّ ما ذكره الجرجاني من مفهوم للمعاني التّفسيّة ومن ترتيب المعاني في التّفنيس أو الإخطار بالدّهن هو - في تقدير العمري - المفهوم الذي قدّمه الأشاعرة حلّاً وسطاً بين القول بقدم القرآن والقول بخلقه. وقد عدّ العمري الحديث عن وضع المعاني في التّفنيس واعتبار ذلك الوضع من معاني التّحو (النّظم) اجتهاداً كبيراً بذله الجرجاني لإخراج المقولة الكلاميّة الأشعريّة حول الكلام التّفسيّ من الغموض والتّجريد بل جعلها ملموسةً قابلة للفحص ولسانيّة صالحة للدّخول في الوصف البلاغيّ للإعجاز<sup>(28)</sup>. ولما نظر العمري في «الثّوابت والمنجزات الأساسيّة» خلّص إلى أنّ ربّط بلاغة الاستعارة [لدى الجرجاني] وغيرها من صور التّغيير الدّلاليّ بالنّظم التّحويّ يعتبر إنجازاً بلاغيّاً متقدماً أو سابقاً لعصره<sup>(29)</sup>.

هكذا نرى أنّ المشروع البلاغيّ للجرجاني قد تشرّب معارف عصره وتشبّع بما كان يدور فيه من حراكٍ فكريّ أساسه الاختلاف في إطار وحدة الأمتة، وهكذا نتبيّن لهذا المشروع هويّة عربيّة إسلاميّة لها قواعدها الفكرية والمذهبيّة والجماليّة. ولئن أبدى عدد من الدّارسين للنّظريّة التّقديّة والبلاغيّة جملةً من الاحترازمات أو المآخذ على جوانب من هذا المشروع فلاّنه كان مشروعاً واعدّاً بتجاوز السّائد في بلاغة الشّعر وفي إعجاز القرآن الكريم.

وإذا كانت هذه هويّة المشروع البلاغيّ الذي ظلّ يتحرّك في دائرة المعارف التّحويّة

(27) البلاغة العربيّة: أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشّرق، الدّار البيضاء، 1999، ص 323.

(28) نفسه، ص 372.

(29) أرسطوطاليس، فنّ الشّعر، ترجمه عن اليونانيّة وشرحه وحقق نصوصه عبد الرحمن بدوي، دار الثّقافة، بيروت (د. ت.)، ص 3.

والبلاغية الأصيلة في ثقافة العرب وفي إطار المباحث البلاغية الكبرى الخاصة بالشعر وبالقرآن. فكيف بدأ مشروع حازم القرطاجي في «منهاج البلغاء وسراج الأدباء»؟

تحسن الإشارة إلى أنّ هذا المصنّف من المصنّفات المتأخّرة في الزّمان لأنّ صاحبه عاش في النّصف الثاني من القرن السابع للهجرة (توفي سنة 684) أيّ إنّه وريث الأفكار البلاغية والنقدية السابقة على عصره وهو محصّلةً لجملة من علوم العربية في الشعر والعروض وعلم المعاني ومباحث اللفظ والمعنى والحقيقة والمجاز. لكنّ الظاهرة البارزة في ثقافة هذا الرّجل هي انفتاح فكره في الشعر والشعرية على الميراث الإغريقيّ الذي وصله عن طريق الفلاسفة المسلمين ومنهم الفارابي والكندي وابن سينا وابن رشد. وأظهر الدلائل على هذه الهوية الفكرية المركّبة ما تضمّنه كتاب منهاج من مواقف وأفكار ومتصوّرات في العملية الفنيّة برمّتها وخصوصاً ما له علاقة بالمحاكاة وهي متصوّر إنشائيّ إغريقيّ بلوره كلّ من «أفلاطون» و«أرسطو» بوجه أخصّ وإن كان موقفهما في مسألة المحاكاة مختلفاً لأنّ «أفلاطون» قد استنقص منها لأنها لا تُري الحقيقة وإنّما ظلال الحقيقة وهي تؤول إلى تشويه صور الأشياء. وأمّا «أرسطو» فقد أعلى من شأن المحاكاة وعدّها أصلاً لجميع الفنون وقاعدة التّأليف فيها: «الملحمة والمأساة والديثرمبوس وجلّ صناعة العزف بالتّاي والقيثارة، هي كلّها أنواع من المحاكاة في مجموعها»<sup>(30)</sup>. وقدّم شبكة متصوّرية استصفاها من الشعر التمثيليّ الإغريقيّ بأجناسه الثلاثة: الملحمة - المأساة - الملهاة<sup>(31)</sup>. لقد استدعى القرطاجي هذا المتصوّر وقدّم أفكاراً كثيرة للإحاطة به ولإبراز فاعليّته في الإبداع وفي التلقّي، والأمارات الدالّة على ذلك:

- معلم دالّ على طرق العلم بما تنقسم إليه المحاكاة (ص ص 91 - 98).

- معلم دالّ على طرق المعرفة بأحكام المحاكيات وما يجب أن يعتبر فيها (ص ص 98 - 111).

- معلم دالّ على طرق العلم بما ينخصّ المحاكاة التّشبيهيّة من الأحكام (ص ص 111 - 129).

(30) خصّصنا جيّراً لهذه الشّبكة المصطلحيّة في كتابنا: بحوث في الشعرية: مفاهيم واتجاهات، مطبعة التّفسير الفتيّ، صفاقس (تونس)، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، 2004، ص ص 55-92.

(31) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 92.

وليست الإضاءات والتتويرات التي تتخلّل هذه المعالم سوى تحاليل لما يمكن اعتباره نظرية الجرجاني في هذا المتصوّر المركزي في النظرية الأدبية الكلاسيكية التي عمّرت عصوراً مديدة قبل أن تعصف بها المدرسة الرومنطيقية حين أزاحت المحاكاة وأبدلتها بالإبداع.

فإذا عدّدت المحاكاة التي استجلب القرطاجني أصولها من الإنشائية الإغريقية من أهم الركائز في النظرية البلاغية والتقدية لدى الجرجاني فكيف تحدّدت في كتاب المنهاج وإلى أيّ الأقسام تقسّمت وتوزّعت، وما هو أثرها في النفوس؟

نبادر بالإشارة إلى تعقّد الأفكار التي قدّمها القرطاجني وهو يسعى إلى وضع الحدّ للاستعارة وإلى التمييز بين صنوفها، وإلى تعمّده تشعباً لتقسيماتها، وإلى تلبس الحدود بين المصطلح الإغريقيّ (المحاكاة) والمصطلح العربيّ الذي قدّمه الفلاسفة المسلمون حسماً للتّراع في مسألة الصدق والكذب في الشعر (التّخيل)، كما ننبّه إلى أنّه سعى إلى المزاجية التي بدت متعسّرة بين الإنشائية الإغريقية الخاصة بالشعر التّمثيليّ والنظرية الشعرية العربية التي ولّدها البلاغيّون والتّقاد العرب من الشعر الغنائيّ العربيّ.

وجدنا القرطاجنيّ يستعيد التّقسيم الأرسطيّ للمحاكاة بجعلها تحسناً وتقبيحاً ومطابقة، فأما محاكاة التّحسين في تفكير الفيلسوف فتخصّص أفعال التّبلاء من التّاس وهذا شأن الملحمة والمأساة، وأما محاكاة التّقبيح فمدارها على أفعال الأخصاء والوضعاء من البشر، لهذا لم يرد في كتاب «فنّ الشعر» حديث في الملهاة يدلّ على عناية الفيلسوف بهذا الجنس. وأما المطابقة فهي تقديم الأشياء والأحوال والأفعال بما هي عليه. يستعاد هذا التّقسيم التّلاثيّ في إضاءة من إضاءات واحد من المعالم يقول فيه القرطاجنيّ: «تنقسم التّخايل والمحاكيات بحسب ما يُقصد بها إلى: محاكاة تحسّين، ومحاكاة تقبيح، ومحاكاة مطابقة لا يقصد بها إلاّ ضرب من رياضة الخواطر والملح في بعض المواضع التي يُعتمد فيها وصف الشّيء ومحاكاته بما يُطابقه ويخيّله على ما هو عليه»<sup>(32)</sup>.

إنّ ما وجدناه من تقسيمات وتفرّيعات ومن تشقيق في التّقسيم تلتبس بسببه الحدودُ البيّنة، مردّه إلى التّأثر بالمنطق وأقيسته وإلى الإيغال في إقامة حدود لا يتبيّن الناظر فيها حقيقتها، والأمثلة على هذه التّزعة الغالية في التّقسيم متوفّرة بكثرة في تضاعيف الكتاب دالة على تجريد في العمليّة الذهنيّة. فالقارئ لا يدرك حدوداً قريبة أو بعيدة بين محاكاة الوجود ومحاكاة الفرض، وبين محاكاة مطلقة ومحاكاة شرط ومحاكاة إضافة، وبين محاكاة كلّيّ بكليّ أو جزئيّ بجزئيّ أو كليّ بجزئيّ أو جزئيّ بكليّ<sup>(33)</sup>. ولئن أثار صاحب المنهاج مسالك هذه التّقسيمات لمّا تناول المحاكاة التّامة في الوصف<sup>(34)</sup>، واستدلّ عليها بأبيات للأعشى عدّت من الأمثلة للقصة في الشعر، فإنّه اكتفى بإيراد التّقسيمات الكثيرة دون الاستدلال عليها ودون البرهنة على سلامتها وصلاحتها. وممّا يعقّد مسألة التّقسيمات الكثيرة والتّفرّيعات المتشعبة استخدامُ القرطاجنيّ صيغة الإلزام مراراً وتكراراً (فالواجب - ويجب - وينبغي - ويشترط)<sup>(35)</sup>.

وإذا تجاوزنا ما تثيره تقسيمات المحاكاة في هذا المصنّف من صعوبة الإمساك بها وإدراك حقيقتها نبهنا إلى ما بدا فيه تجاوزاً اصطلاحياً والتباساً مفهوماً. لئن داوم القرطاجنيّ في بداية حديثه في المحاكاة على الإبقاء على هذا المتصوّر الإغريقيّ، فإنّه استعاض عنه بمصطلحات ليست من جنسه ومن الحقل الأبستيميّ الذي تنزّل فيه لأنّ المحاكاة في الأبستيميّة الإغريقيّة حالة في منظومة ذهنيّة وروحيّة تؤسّسها الأساطير والكائنات الميثولوجيّة ولا علاقة مطلقاً بين هذه الذهنيّة والذهنيّة العربيّة الإسلاميّة.

لقد تحركّ القرطاجنيّ من مصطلح المحاكاة إلى مصطلحات جعلها مرادفات له دون إظهار حقيقة هذا التّرادف أو تبرير لهذا التّحرك. وهذه التّسوية المصطلحيّة بين متصوّر الإنشائيّة الإغريقيّة وما عدّه المصنّف بدائل اصطلاحية له تسوية مخوفة بكثير من المزالق خاصّة حين يجرّ القرطاجنيّ المحاكاة إلى اصطلاحات البلاغيّين العرب ماحياً الفروق التي تبدو جوهريّة بين الإنشائيّة الإغريقيّة والبلاغة العربيّة، والمثال على

(33) السابق، ص 105.

(34) السابق، ص ص 101، 104، 111-113.

(35) السابق، ص 96.

هذا تقسيمه المحاكاة المترددة على ألسن الشعراء إلى تشبيه متداول بين الناس وتشبيه يقال إنه مخترع<sup>(36)</sup>.

كثيرٌ من الأفكار الواردة في المنهاج منتزعةٌ من سياقاتها الأصلية مستدعاةً إلى بيئة النقاد والبلاغيين العرب دون إظهار لتمييز بيئة حضارية من أخرى وإلا فكيف تتم المساواة المصطلحية بين المحاكاة من جهة والتخييل والتشبيه من جهة أخرى؟! وبصرف النظر عن هذه المسألة التي تثير عدداً من الاحترازاات وتجعل هوية هذا المتصوّر الإنشائي هويةً تحتاج إلى التحديد والضبط فإنّ القرطاجني يتوقّف مراراً عند الوظيفة الجمالية للمحاكيات فيتحدّث عن أحسن مواقع التخييل وعن أثر المحاكاة في النفوس ويستخدم لذلك مصطلح التعجب الذي يكون ويتحقّق باستبداع ما يثيره الشاعر من لطائف الكلام التي يقلّ التهدي إلى مثلها<sup>(37)</sup>.

إنّ البحث عن أثر المحاكيات في النفوس هو بحث في الوظيفة الجمالية المترتبة على الفعل التخيليّ الذي يقوم به الشاعر خصوصاً إذا خرج بهذا الفعل عن المسالك المعهودة، وقد أوضح القرطاجني اللذة النفسية المتولدة من المحاكيات المستغربة «وللنفوس تحرك شديد للمحاكيات المستغربة لأنّ النفس إذا خيل لها في الشيء ما لم يكن معهوداً من أمرٍ معجب في مثله وجدت من استغراب ما خيل لها ممّا لم تعهده في الشيء ما يجده المستطرف لرؤية ما لم يكن أبصره قبل»<sup>(38)</sup>.

لكنّ وظيفة المحاكاة في تصوّر القرطاجني لا تخرج عن الاستحسان والاستبّاح أي عن إنهاض النفوس إلى هذين الموقفين وهما القبول والرّفص وقد لا تكون هذه الوظيفة بعيدةً عن مطابقة المحاكاة للشيء المحاكى.

كثيرٌ من أفكار صاحب المنهاج ليس غير أصداء من أفكار أرسطية مبثوثة في كتاب «فنّ الشعر» وهذا دليل أنّ «أرسطو» أكد أنّ غريزة المحاكاة طبيعية فينا<sup>(39)</sup>، وأنّ

(36) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 90.

(37) نفسه، ص 96.

(38) أرسطوطاليس، فنّ الشعر، ترجمة بدوي، ص 13.

(39) نفسه، الصّفحة نفسها.



الشعراء قسماً «فذو القفوس التبيلة حاكوا الفعال التبيلة وأعمال الفضلاء وذو القفوس الخسيسة حاكوا فعال الأدياء فأنشأوا الأهاجي»<sup>(40)</sup>.

ولما يؤكّد «أرسطو» فاعليّة المحاكاة وقوّة الأثر التّفسّي المتولّد منها بقوله: «فالكائنات التي تقتحمها العينُ حينما تراها في الطّبيعة تلذّها لها مشاهدتها مصوّرة إذا أحكم تصويرها، مثل صوت الحيوانات الخسيسة والجيف»<sup>(41)</sup>. يستعيد القرطاجيّ هذه الفكرة ويعيد صوغها على هذا النحو: «ومن التّذاذ القفوس بالتّخيّل أنّ الصّور القبيحة المستيشعة عندما قد تكون صورها المنقوشة والمخطوطة والمنحوتة لذيدة إذا بلغت الغاية القصوى من الشّبه بما هي أمثلة له، فيكون موقعها من القفوس مستلذاً لا لأنّها حسنة في أنفسها بل لأنّها حسنة المحاكاة لما حوكي بها عند مقايستها به»<sup>(42)</sup>. وليس هذا التّطابق في التّفكير سوى دليل على تأثر البلاغيّ العربيّ بالفيلسوف الإغريقيّ وعلى أنّ هويّة الأفكار في البلاغة والتّقد تتشكّل بهذا الأخذ والتّفاعل بالرّغم من تباعد المسافات والأزمنة.

لقد خصّص سعد مصلوح كتاباً عنوانه «حازم القرطاجيّ ونظريّة المحاكاة والتّخيّل» وذهب فيه إلى أنّ حازماً أفلت ولو للحظات من أسر الفلاسفة المسلمين [ . . . ] ومن المقطوع به أنّه لم يأخذ هذه الفكرة عن «أرسطو»، ولكنّ عقليّته التّشقيقيّة المولعة بالتّوليد والاستقصاء ساقته إليها فالتقت فكرته - إلى حدّ ما - وفكرة «أرسطو» من دون قصد<sup>(43)</sup>.

إننا نتفق مع مصلوح بخصوص العقليّة التّشقيقيّة المولعة بالتّوليد والاستقصاء - وقد ذكرنا أمثلة على ذلك لمّا تناولنا تقسيماته للمحاكاة - ولا نتفق معه على ابتداء القرطاجيّ لجملة الأفكار الخاصّة بهذا المتصوّر ولا نقبل ما ذكره من إفلات هذا البلاغيّ من أسر الفلاسفة المسلمين خصوصاً وقد كانوا حلقة رابطة بين الحضارة

(40) أرسطو طاليس، فنّ الشعر، ترجمة بدوي، ص 12.

(41) منهاج البلغاء وسراج الأدياء، ص 116.

(42) سعد مصلوح، حازم القرطاجيّ ونظريّة المحاكاة والتّخيّل في الشعر، عالم الكتب، القاهرة، الطّبعة الأولى، 1980.

(43) أورد بدوي هذا الفصل ضمن ترجمته لكتاب «أرسطو» فنّ الشعر، انظر ص 169.

الإغريقية والحضارة العربية، ويكفي في سياق الرّد على تأكيد مصلوح أن نذكر ما قدّمه ابن سينا في «الفنّ التاسع من الجملة الأولى من كتاب الشّفاء» وفي فصل موسوم بـ«في الشعر مطلقاً وأصناف الصّيح الشعريّة وأصناف الأشعار اليونانية» تناول فيه محاكاة التّحسين ومحاكاة التّقييح»<sup>(44)</sup>، وأن نذكر أيضاً ما جاء في تلخيص كتاب «أرسطوطاليس» لأبي الوليد ابن رشد وهو معروف بـ«الشّرح الوسيط» وقد ذكر فيه التّخييل وأنواع المحاكاة (التّحسين - التّقييح - المطابقة وترجم كلام «أرسطو» الخاصّ بمحاكاة الأفاضل من النّاس ومحاكاة الأراذل.

وأما ما حلّل به القرطاجيّ أثر المحاكاة في التّفوس ووقوعها الموقّع الحسن فيها فهو أصداء من أفكار تناقلها الفلاسفة المسلمون وهم يسعون إلى تمثّل النّظريّة الإنشائيّة ويتهدّون إلى تبين منطلقاتها والأسس المعرفيّة التي قامت عليها وكان الأمر يتغلّت منهم أحياناً لتباعد المسافات الذهنيّة بين الحضارة التي ينتمون إليها والحضارة التي يفتحون على منجزها الإبداعيّ والتّقدي، وهذا من قبيل ما تحدّث به أبو الوليد ابن رشد في صناعة المديح التي بدت له مشابهة لبعض أجناس الشعر التّمثيليّ والحال أنّ واقع الأمر يشهد بخلاف ذلك لأنّ هذه الصّناعة ليست من جنس المأساة لدى الإغريق.

إنّ تعقيد البحث في المحاكاة والتّخييل وتشعب التّقسيمات لأنواعها الكبرى والصّغرى دفع الدّارسين إلى تبين زوايا النّظر التي يطلّ منها القرطاجيّ على المتصوّرين، وكانت مواقفهم من منجز هذا المصنّف مواقف مختلفة. لقد أثنى جابر عصفور على ما قدّمه القرطاجيّ من تناول لما سمّاه «عصفور» الزاوية الإدراكيّة للاستعارة وهي عمليّة تشمل العالم والمبدع والعمل والتّلقّي<sup>(45)</sup>. ولكنّ محمّد لطفي اليوسفي أظهر موقف الانتقاص للتّصوّر البيانيّ عند العرب القدامى ونبه إلى مزلق خطير وقع فيه القرطاجيّ لَمّا جرّ المتصوّر الإنشائيّ الإغريقيّ إلى مجال البلاغة العربيّة وأفرغ المصطلح من شحنته المفهوميّة ومحاكاته<sup>(46)</sup>.

(44) مفهوم الشعر: دراسة في التراث النّقدي، دار التّنوير للطباعة والنّشر، بيروت، الطّبعة الثالثة، 1983، ص ص 198.

(45) الشعر والشّعريّة، الفلاسفة والمفكّرون العرب، ما أنجزوه وما هفّوا إليه، الدّار العربيّة للكتاب، 1992.

(46) منهج البلغاء وسراج الأدباء، ص 109. وقد جعل القرطاجيّ للمخيلين أحوالاً ثمانية.

ولمّا سعى القرطاجيّ إلى محاصرة المحاكاة مفهوماً أساسياً في نظريته الشعرية والبلاغية، صنع مع مصطلح التخيل الصنّيع نفسه إذ سعى إلى ضبط دلالاته وقدم له التقسيمات والشروط. وهذا من قبيل ما حدده كفيّات لمناقل الفكر في التخيلات التي يرام بها إيقاع التحسينات والتّقيّحات ومن أحوال للمخيلين وكأنّه بذلك يحدّد الأطوار التي تستدعيها العمليّة الإبداعية بالشعر<sup>(47)</sup> ومن أحوال في التخيلات الكليّة.

وليس بخاف أنّ المؤلّف يتحرّك داخل الإطار النظريّ الجديد الذي حدّد الشعر بأنّه «كلام موزون مقفّى من شأنه أن يحبّب إلى النفس ما قصد تحببها إليها، ويكره إليها ما قصد تكريهها، لتحمل بذلك على طلبه أو الهرب منه»<sup>(48)</sup>. وهذا تعريف فيه نوع من التّأليف بين التعريف المتوارث منذ قدامة بن جعفر في «الشعر والشعراء» والتّعريف المستحدث في بيئة الفلاسفة المسلمين ومنهم الشيخ الرئيس ابن سينا الذي يبادر إلى تقديم هذا التعريف: «ونقول نحن أولاً: إنّ الشعر هو كلام مُخيّل مؤلّف من أقوال موزونة متساوية، وعند العرب مُقفاة. [ . . . ] والمخيّل هو الكلام الذي تدعن له النفس فتنبسط عن أمور وتنقبض عن أمور من غير روية وفكر واختيار»<sup>(49)</sup>. وقد صاغ القرطاجيّ الفكرة الدالّة على هذا الأثر للشعر في النفس لما تحدّث في المعرفة بماهية الشعر وحقيقته وفي أفضل الشعر وفي حدق الشاعر لصناعته بتحيّله في إيقاع الدلّسة للنفس في الكلام.

## الخاتمة

أسّسنا مقالنا هذا على فكرة مؤدّاه أنّ الأدب يبرز هوية الشعب الذي يكتبه وأنّ الهوية تبدو صافية أحياناً مركّبة أحياناً أخرى بمعنى أنّها تعتنى من تجارب الأمم الأخرى خصوصاً حين يكون اللقاء واعداً بالتفاعل.

خصّصنا عملنا للتّظّر في تجربتين بلاغيّتين عربيّتين بينهما فاصل زمنيّ وهما تجربة

(47) السابق، ص 71.

(48) أرسطوطاليس، فنّ الشعر، ترجمة بدوي، ص 161.

(49) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 72.

التنظير للشعر والشعرية لدى الجرجاني والقرطاجي ومن خلال مصنفين يعتبران علامتين بارزتين في تاريخ البلاغة العربية .

تناولنا في مرحلة أولى من مراحل هذا البحث تمييزَ عبد القاهر الجرجاني بين معاني النحو ومعاني البلاغة، وتوقفنا عند ما أضافه صاحب «الأسرار» و«الدلائل» من أفكار تخصّ أبنية النحو وتؤكد دورها الفعال في إضفاء الشعرية على الكلام وأبرزنا إضافته الحقيقية في هذا المبحث البلاغي بصياغته لمفهوم النظم بما ترتيب للألفاظ ترتيباً عقلياً يستوي به الكلام مفيداً وبيّناً. وقد وجدنا الجرجاني يسعى جاهداً إلى الإقرار بمنزلة البنية التحوية للكلام وكيف أنّها تضيفي المزية على الكلام وتحدث له حسن الوقع في الأسماع .

إنّ التحليل التحوي للشعر - وقد قدّم الجرجاني أمثلةً كثيرة لتوضيحه والإقناع بجدواه - يُعدّ في تقديرنا سبقاً للبلاغة العربية التي ساهمت بقدر لا يُستهان به في ما يمكن اعتباره بلاغة كويّة لكلّ شعب من الشعوب نصيب في تأسيسها .

لم يكن مفهومُ النظم الذي استلّه الجرجاني من سائر الأبنية التحوية مفهوماً يقتصر على تأليف الشعر وإنّما هو مفهوم قابل للإجراء على خطابات أخرى ومنها على الخصوص كلام الله الذي نزله على خاتم الأنبياء والرّسل . لقد أتاح التوسّل بهذا المفهوم إبانة لنظم القرآن الكريم وتجلية لما في آياته من إعجاز مردّه إلى الصّور التحوية المتنوّعة التي شاكل بها الخطاب القرآني كلام العرب وتميّز منه بوجوه بديعة واستعمالات عجيبة .

لقد وجدنا الجرجاني لا ينفك عن إبراز هذا المتصوّر تعريفاً به وإظهاراً لمزيته الكبرى في الكلام وبناء لمجاورات اصطلاحية له وهذا من قبيل التعليق والإسناد والتأليف يؤكد بها أنّ النظم عملية ذهنية تتوسّل الألفاظ لكثّها تجريها على الوجه الذي اقتضاه العقل تحقيقاً للإفادة والإفهام . والجرجاني هنا يخاصم أصحاب اللفظ الذين يؤكّدون المزية للألفاظ في ذاتها فينعتونها بالشريفة أو الوضيعة فيهملون بذلك سياق الكلام وانسجام الخطاب وسيكون للمقام وسياق الكلام منزلة كبرى لدى أعلام اللسانيات الوظيفية في وقتنا الرّاهن، وخصوصاً لدى التداولين الذين ينكرون أيّ فهم

وظيفة للأعمال اللغوية التي يتبادلها المتكلمون باللّغة ويرومون بها ضروب التأثيرات .

خصّصنا حيناً من نظرنا في هوية التفكير البلاغيّ لدى الجرجاني لمعاني البلاغة في مصنفاته وخصوصاً في كتابه «أسرار البلاغة» وأكّدنا أنّ منطلق هذا التفكير هو التمييز بين المعنى العقليّ والمعنى التخيليّ . ولما كانت الاستعارة ملكة الصّور توقّفنا طويلاً عند ما قدّمه الجرجاني من أفكار ومواقف تخصّ هذه الصّورة البلاغيّة التي أكّد «أرسطو» قيمتها وهو يتحدّث في المحاكاة وفي تأليف الحكاية وفي عبارتها ويثني على الشّاعر الإغريقيّ «هوميروس» لأنّه كان مجيداً للمجازات بارعاً في إدراك الأشباه .

لقد قدّم الجرجاني للاستعارة عدداً من التعاريف التي تؤكّد وظيفتها في تنميق الخطاب الشعريّ وفي تأكيد الإعجاز القرآنيّ، ولئن احتسب من فسخ المجال لها حتّى تمتدّ وتذهب إلى أبعد مدى . وفضّل الاستعارة القريبة من التشبيه التي يكون فيها الشّبه بين الأشياء مأخوذاً من الصّور العقليّة، وظلّ متردداً بين إطلاق التّخيل وتقييده فلأنّ النظرية البلاغيّة العربيّة التي وضع الجاحظ أسسها في «البيان والتبيين» ظلت نظريّة حيّة ومؤثّرة في لاحق التصنيف . إنّ ما قدّمه عدد من الدّارسين من مآخذ على دراسة الجرجاني للاستعارة ومن ذلك أنّ تفكيره فيها ظلّ يدور في بوتقة نظريّة البيان وأنّه يقدم رجلاً ويؤخّر أخرى فلا يحسم بموقف يتجاوز التراث البلاغيّ الذي تحكّم فيه، لا يحجب عنّا مساهمته القيّمة في دراسة البلاغة العربيّة وخصوصاً ما تعلقّ منها بالتّظّم الذي أكّد ما لسياق القول في دراسة البلاغة العربيّة وخصوصاً ما تعلقّ منها بالتّظّم الذي أكّد ما لسياق القول من أهميّة في بناء التّواصل الجماليّ بين منشئ الخطاب الشعريّ ومتلقّيه .

أردفنا التّظّر في التفكير البلاغيّ لدى الجرجاني بالتّظّر في مصنّف بلاغيّ متأخّر في الزّمان جمع صاحبه بين الشعريّة والأفكار المنطقيّة، ولهذا اختلف الدّارسون في تصنيفه في باب البلاغة أو في باب المنطق . وهذا ما يبرّر الحديث عن هويّة أخرى للتّفكير الإنشائيّ في كتاب «منهاج البلغاء وسراج الأدباء» .

تخيّرنا الوقوف عند متصوّر المحاكاة في هذا المصنّف ونبّهنا إلى ما فيه من أصداء

للأفكار الأرسطية في الشعر والشعرية وفي ألوان الفنون. وكما رام الجرجاني الإحاطة بمفهوم الاستعارة وميّز بين أصنافها واستدلّ على فاعليتها البيانية بأمثلة من شعر العرب ومن القرآن الكريم، سعى القرطاجني إلى تقصي متصور المحاكاة وبالغ أحياناً في تقديم التّقسيمات وفي ضبط تفرّعاتها، وكان مراوِحاً في تقديم أفكاره الخاصّة بالمحاكاة بين هذا المتصور مصطلحات تدور في فلكها وتكون لها أشباهاً ونظائر. إنّ المزاوجة في تحليل المحاكاة وفي الإبانة عن أنواعها ووظيفتها بين هذا المصطلح الرّأس ومصطلح التّخييل ممّا يؤكّد توزّع القرطاجني بين تفكير أصيل قدّمه الفلاسفة المسلمون في ترجماتهم لكتاب «أرسطو» «فنّ الشعر» وتفكير وافد تسلّل إلى المصنّف دليل ارتحال لإنشائية هذا الفيلسوف وللمنطق الإغريقيّ إلى ثقافة العرب لمّا ازداد انفتاحها على ثقافة الغير.

لم يستغ بعض الدّارسين لكتاب المنهاج هذا السّعي إلى التّأليف بين بلاغة أصيلة وأخرى وافدة واعتبروا ذلك من المزالق التي وقع فيها تفكير القرطاجني والتي آلت إلى إفراغ الشّحنة المتصوريّة للمحاكاة وإلى محو الكثافة التي ميّزت في الإنشائية الأرسطية.

ومهما تكن المآخذ التي وجدناها في الدّراسات المخصّصة لتفكير هذين العلمين، فإنّهما يقدّمان هويّتين للتّفكير البلاغيّ لدى العرب: هويّة صافية يتحرّك صاحبها في إطار نظريّة البيان التي تحترس من إشراع الاستعارة على أمداء قد تهدّد انسجام الخطاب وتحدّ من مقرونيّة الشعر، ولا تقبل في الاختراع والإبداع غلّواً يُجيز القدرة من عدم، وهذه قدرة ربّانية ليست متاحة لأيّ بشر.

أمّا الهويّة الثّانية التي أبرزها تفكير القرطاجني في المحاكاة والتّخييل فهي ظاهرة الجمع بين ما هو أصيل في ثقافة العرب وما هو مرتحلٌ إليها من فضاء ذهنيّ يختلف عن الفضاء الدّهنيّ والروحيّ الذي تتحرّك داخله وتدافع عنه مخافة أن يُربك انسجامها ويهدّد وحدتها.

وتظلّ كلّ من الهويّتين دالّة على تفكير متمعّن في الظّاهرة البلاغيّة التي يجسّدها الشعر وحده أو الشعر والقرآن الكريم بما توافر فيه من إعجاز.

## قائمة المصادر والمراجع

### المصادر

- أرسطوطاليس، فن الشعر، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت (د. ت).
- الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، الطبعة الثانية (د. ت).
- الجرجاني (عبد القاهر)، أسرار البلاغة، تحقيق هيلموت ريتز، دار المسيرة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1983.
- \_\_\_\_\_، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1984.
- القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1981.
- المراجع باللسان العربيّ
- الجوّ (أحمد)، بحوث في الشعرية: مفاهيم واتجاهات، مطبعة التفسير الفنيّ، صفاقس (تونس)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، 2004.
- \_\_\_\_\_، من الإنشائية إلى الدراسة الأجناسية، قرطاج للنشر والتوزيع، صفاقس (تونس)، 2007.
- حمدي (توفيق)، مواقف البلاغيين والنقاد العرب من الاستعارة، دار محمد علي للنشر، المعهد العالي للغات، تونس، 2007.
- الزيدي (توفيق)، مفهوم الأدبية في التراث، سراس للنشر، تونس، 1985.
- صمود (حمادي)، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة)، منشورات كلية الآداب، متوبة (تونس)، 1994.
- عصفور (جابر)، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1992.
- \_\_\_\_\_، مفهوم الشعر: دراسة في التراث النقدي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1983.
- العمري (محمد)، البلاغة العربية: أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1999.

- مصلوح (سعد)، حازم القرطاجني ونظرية المحاكاة والتخييل في الشعر، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، 1980.
  - ناصف (مصطفى)، نظرية المعنى في التقدير العربي، دار الأندلس، بيروت، (د. ت).
  - اليوسفي (محمد لطفي)، الشعر والشعرية، الفلاسفة والمفكرون العرب، ما أنجزوه وما هفوا إليه، الدار العربية للكتاب، 1992.
- المراجع بالفرنسية
- DETRIE (Catherine), *Du sens dans le processus métaphorique*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2001.
  - CHARBONNEL (Nanine), KLEIBER (George), *La métaphore entre philosophie et rhétorique*, P. U. F., 1999.





# **انتقال الهوية من الفكر إلى الأدب**

**عبد البديع عبد الله**



برزت قضية الهوية كواحدة من القضايا الفكرية التي شغلت اهتمام المثقفين مع ظهور «الدولة الوطنية» في العصر الحديث في أوروبا ثم في الشرق، ففي أوروبا، وبعد قيام الوحدة بين أجزاء الأوطان المنككة كالوحدة الإيطالية والوحدة الألمانية، وبعد الخروج عن سيطرة الكنيسة كانت الشخصية الوطنية بصيغتها الخاصة هي مجال البحث البديل عن شمول القارة تحت ظل البابا وجبروت قوته، وأما في الشرق فظهر البحث في «الهوية» بعد سقوط آخر الكيانات الكبرى القديمة «الإمبراطورية العثمانية» آخر وريث للدولة الإسلامية التي ظهر فجرها في «مكة المكرمة»، وتأسست أول عاصمة لها في «المدينة المنورة» ثم انتقلت عواصمها إلى «دمشق» في الزمن الأموي، وإلى «بغداد» في العصر العباسي متزامنة مع حواضر مضيئة في مغرب العالم الإسلامي في «قرطبة»، و«غرناطة»، و«طليطلة»، و«أشبيلية» في بلاد الأندلس. ومن بغداد خرجت دول تعددت عواصمها وأدوارها كالدولة الطولونية والإخشيدية والفاطمية والأيوبيية والحمدانية والمملوكية. . . . وكان آخر هذه الدول في الشرق «الدولة العثمانية» التي قامت على أنقاض دولة سلاطين المماليك.

كان العالم الإسلامي - منذ ظهور الدولة الأم في المدينة المنورة - يرى شخصيته في دولة الخلافة، كما يرى في شخصية «ال خليفة» الصورة المثلى للحكم الرشيد حتى كر الزمان كروره، وفعل بالحياة الإنسانية وأنظمتها الاجتماعية والسياسية فعله، بما حمله من أفكار وأنظمة للحكم لم تقو الدولة الحاكمة على توقي سياطها، فسقطت الدولة العثمانية تحت موجات الاستعمار الأجنبي، وما نجا منها انكمش على ذاته مكتفياً من الغنيمة بالنجاة من الاحتلال الأجنبي. ثم جاءت صحوة قادها رجال

أصحاب فكر، ورجال أصحاب سيف، مدافعين عن أوطانهم ضد الغزاة من المستعمرين الذين لم يجدوا سبباً للصبر على ظلمهم، فكان الكفاح ضد الاستعمار الأجنبي منطلقاً لظهور الدولة الوطنية الحديثة بحدودها «الجيوسياسية» وبتطلعاتها لممارسة دور يظهرها بين الدول.

فإذا كانت هذه الدولة الحديثة في المشرق تشترك في تاريخ واحد منذ ظهور الدعوة الإسلامية، وتتكلم بلسان واحد هو اللسان العربي، وتدين بدين واحد هو الإسلام، فكيف تجد كل واحدة منها ما يميزها من غيرها من الأمم؟ من هنا كان التفكير فيما صار يعرف اصطلاحاً باسم «الهوية». انشغل المثقفون بالبحث عن عناصر التميز أو الاختلاف التي تميز أمة من غيرها، وكان من أهم الروافد التي رفدت البحث في هذا المجال ظهور علم «الأنثروبولوجيا الثقافية»<sup>(1)</sup> التي اهتمت بدراسة التاريخ الثقافي للجماعات الانسانية، وعلم «الفولكور»<sup>(2)</sup> الذي يبحث في المأثورات الشعبية عند الأمم البدائية، وطرائق تعبيرها عنها بالكلمة والحركة، مما كان له الفضل في معرفة «الهوية» المميزة للشعوب بما ورثته من تقاليد وأعراف وتاريخ، وبما يميزها من فضائل وقيم، وبما تدخره في ذاكرتها من حكمة ومواقف بطولية، هكذا أصبح الحديث عن «الشخصية الوطنية» أو «الهوية» هو في الحقيقة بحث عن الخصائص التي تتميز بها الأمة في حيزها المكاني الذي تشغله، واللغة التي تستخدمها، والثقافة التي ورثتها، والنشاط الاجتماعي والاقتصادي الذي يمارسه أبنائها، وتأثيرها في مجالها الحيوي الذي تعيش فيه. فالبحث عن الهوية هو في جوهره «بحث في الثقافة المميزة للأمة في عناصرها العامة والخاصة والمتغيرة». أي بحث في الأفكار والعادات والتقاليد وأنماط

(1) الأنثروبولوجيا الثقافية أو علم «الإنثولوجيا» يهتم بدراسة الجماعات الإنسانية ذات الثقافات القديمة حيث يعايش الدارس الشعب المدرس ويصبح كأى فرد فيه. وقد ظهرت الإنثولوجيا كعلم عندما تعذر على الغرب أن يسود العالم سياسياً فبدأ منذ العام 1920م اهتمامه بهذا العلم ليساعده على تحديد العلاقة بالشعوب المستعمرة. د. عبد الوهاب جعفر: البنيوية فى الأنثروبولوجيا- دار المعارف بمصر ط 1980م.

(2) بعد النصف الأول من القرن التاسع عشر ولد «علم الفولكلور» في أوروبا كاستجابة طبيعية لنمو الشعور القومي في البلاد الأوروبية د. محمد الجوهري - علم الفولكلور ص 10 - دار المعارف بمصر ط 1977م.

السلوك، وطرق التفكير<sup>(3)</sup>. إنها الشخصية الأساسية التي يتشارك فيها المجموع العام من أفراد المجتمع بفضل الخبرات المشتركة التي مروا بها، وتتضمن الثقافة التي يلقنها الآباء للأبناء، وطريقة تلقينهم إياها، والخبرات التي يكتسبها الإنسان منذ طفولته وتؤثر فيه كالحياة في الأسرة والمدرسة، في القرية والقبيلة والمدينة، والضغوط المستمرة للبيئة الطبيعية، والضغوط النفسية الناتجة من أسباب اقتصادية، أو من الإحساس بالتخلف عن ركب الأمم السابقة إلى النهضة والتقدم والنجاح، وعدم قبول الواقع<sup>(4)</sup>.

وقد كان لاتصال مجتمعاتنا العربية بالغرب في العصر الحديث مع بداية القرن التاسع عشر أثره في شحذ الهمة لتأكيد الهوية الوطنية، وإبراز قيمها في مواجهه الإبهار الغربي والانبهار به فكان للأدب العربي دوره في التعبير عن هذه القضية عند رواده الذين أتيح لهم الاحتكاك بالغرب والاتصال به عن طريق البعثات التعليمية المنتظمة والاطلاع على مميزات الثقافة والعلمية. وقد أدى الاتصال بالغرب الأوروبي إلى الإحساس بالمسافة التي قطعها الغرب في التقدم المدني والحضاري عن طريق الشرق - مع التسليم بفضل الحضارة الإسلامية في عصر ازدهارها على نهضة الغرب في بدء يقظته - وهذا ما نلاحظه في كتابات الرواد الأوائل للاتصال بالغرب وهم «الشيخ رفاة رافع الطهطاوي»<sup>(5)</sup> و«أحمد فارس الشدياق»<sup>(6)</sup> و«علي مبارك»<sup>(7)</sup> الذين أتيح لهم السفر إلى أوروبا، ولكن سبقهم المؤرخ «عبد الرحمن الجبرتي»<sup>(8)</sup> الذي أدرك ذلك

(3) د. سيد محمد غنيم، سيكولوجية الشخصية دار النهضة العربية د. ق.

(4) د. حسين عبد العزيز الدريني: المدخل الى علم النفس - دار الفكر - 1985م.

(5) رفاة رافع الطهطاوي: أ- تخليص الأبريز في تخليص باريز، مؤسسة الرسالة ب- المرشد الأمين للنبات والبنين الأعمال الكاملة الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(6) أحمد فارس الشدياق: أ- الساق على الساق في ماهو الفاريق، دار مكتبة الحياة- بيروت 1966م.

ب- كشف المخبا عن فنون أوروبا. نسخة مصورة عن نسخة باريس المطبوعة عام 1854م.

(7) علي مبارك علم الدين: 1- مطبعة المحروسة بالأسكندرية 1882م.

طبعه حديثة بتحقيق عبد البديع عبد الله 199. مكتبة الآداب بالقاهرة.

(8) عبد الرحمن الجبرتي: ولد بالقاهرة عام 1167هـ لأسرة تعود جذورها إلى الحيشة من «جبرت».

وكان أبوه الشيخ حسن من علماء الأزهر كما كان ملماً بالعلوم الهندسية. ألف الجبرتي كتابه «عجائب الآثار في التراجم والأخبار» ليؤرخ لأحوال عصره في آخر عصور الدولة العثمانية وحكام مصر من المماليك، وفترة الحملة الفرنسية وخروجها من مصر وما بعد خروجها من اضطرابات انتهت =

الاختلاف بين الغرب والشرق عما رآه إبان الحملة الفرنسية على مصر، وسجله في كتابيه الهامين: «عجائب الآثار في التراجم والأخبار»<sup>(9)</sup> و«مظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيين»<sup>(10)</sup>.

لم يكن الفرق بين الحضارتين مجرد اختراعات ترفيهية للزينة، وتجميل الحياة، بل كان ناتجاً من معرفة مناهج جديدة في البحث والتجريب العلمي والتوصل إلى نظريات جديدة في الرياضيات والفيزياء والكيمياء والأحياء انتهت بالغرب إلى ما انتهت إليه من طفرات منذ أمكنه التحكم في قوة البخار وتحريك القطار، إلى «آلة الاحتراق الداخلى واختراع السيارة، إلى الكهرباء والمصباح الكهربائي إلى الهواتف ووسائل الاتصال، إلى الطائرة والأقمار الاصطناعية، إلى استخدام الليزر في ميادين الطب والعلوم... وهو ما يعرف إجمالاً بعبارة «التقدم العلمي». مما استفز طلاب المعرفة في الشرق إلى الرغبة في اللحاق بما حققه الغرب من معرفة في هذه المجالات وغيرها، واتخاذ صورة الإنسان في الغرب مثلاً يحتذيه المستغربون من رجال الشرق، فبدأ الأمر وكأن الشرق يخرج من عباءته ليرتدي صورة أخرى ليست له. كان ذلك الإحساس بالخروج عن «الأصالة» أحد الأسباب التي أدت إلى البحث عن الهوية، بمعنى إزالة الصدأ عن الشخصية الوطنية وإعادة البريق إليها، لا استبدالها بشخصية أخرى غريبة وافدة. فكانت فكرة «الإحياء»، وفكرة «الأصالة» هما المقابل الموازن لفكرة «المعاصرة». وهكذا ظهر تعبير جديد عن هذه المعاناة هو «الأصالة والمعاصرة».

وفي هذا السبيل بدأ البحث عن عناصر التميز أو الشخصية الذاتية «المحلية» لدى أمة من الأمم كالفلاح والملاح والراعي والمغامر والتاجر والفارس... وما تمثله من

= بتولي محمد علي حكم مصر بمساعدة السيد عمر مكرم ثم ما انتهى إليه الأمر بنفي عمر مكرم مرتين ثم الاشتباه في قتله حينما عينه أميراً للحج فلم يعد وقيل إنه قتل في الطريق. كما أتبع كتابه بكتاب آخر بعنوان «مظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيين» سجل فيه مشاهدته للحياة الاجتماعية في القاهرة وقارنها بأحوال الناس في بلده. وتوفي جبرتي سنة 1241 هـ وقيل إنه مات مقتولاً.

(9) عبد الرحمن الجبرتي: عجائب الآثار في التراجم والأخبار، تحقيق حسن محمد جوهر وعبد الفتاح السرنجاوي والسيد إبراهيم سالم - لجنة البيان العربي 1958.

(10) عبد الرحمن الجبرتي: مظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيين، تحقيق حسن محمد جوهر وعمر الدسوقي - لجنة البيان العربي 1969.

قيم كالصبر والبأس والنجدة والشجاعة والكرم والفداء كعناصر كاشفة للهوية من خلال دراسة المنتج الثقافي للمجتمع عبر عصوره التاريخية لمعرفة الخصوصية الثقافية للأمة كما في دراسات «الأخوين جريم» في الدراسات الفولكلورية وعلى الخصوص دراسات «ميثولوجيا الشعوب» التي كان لها أثر كبير على الكثير من العلماء الذين تأثروا واستفادوا من هذه الدراسات وفيهم العالم البريطاني «ماكس مويلر Max muller الذي قسم مراحل تطور الفكر الإنساني إلى عدة مراحل هي:

- 1 - المرحلة التكوينية: وهي فترة تشكيل الجذور والصيغ النحوية للغة.
- 2 - مرحلة اللهجة: وهي تكوين العلامات الرئيسية اللغوية للأجناس البشرية.
- 3 - المرحلة الميثولوجية: وهي مرحلة تكوين الأساطير بأنواعها.
- 4 - المرحلة الشعبية: وهي تكوين اللغات القومية<sup>(11)</sup>.

وقد كانت عمليات استكشاف التراث في الكلمة والصورة إحدى أهم وسائل البحث عن الشخصية الوطنية، ولهذا كثرت الدراسات لتحقيق وشرح الملاحم والحكايات الشعبية الموروثة، والأساطير، من زاوية الاهتمام بالبعد التاريخي الثقافي للأمة، وتأثيره في تكوين شخصيتها الخاصة<sup>(12)</sup> وكذلك الاهتمام بالمناسبات التاريخية التي تجلت فيها بطولات الأمة وتصديها ومقاومتها لأعدائها.

بل إن الأدب المعاصر استخدم حيلة فنية لتوظيف القلب الموروث في الأسطورة والحكايات الشعبية والخرافية في التعبير عن قضايا العصر<sup>(13)</sup> ومن أمثلة ذلك أسطورة «فاوست»، و«بجماليون»، و«أوديب في الغرب»، و«إيزيس وأوزيريس وحوريس»،

(11) من العلماء الذين تأثروا بالأخوين جريم أيضاً: فيلهلم ما نهاردت، شفارتز، وكون، وبكتيه، ويوسلايف، وافاناسيف، وميلر.

د. محمد الجوهري - علم الفولكلور، دار المعارف بمصر، ط2، 1977، ص88.

(12) السابق 89.

(13) من نماذج الأعمال التراثية المحققة ملحمة عنترة وعنوانها «قصة عنترة بن شداد العسبي» راوية أبي سعيد عبد الملك بن قريب الأصبعي 123-216 هجرياً. راجعه وحقق تاريخه أحد العلماء «هكذا في المتن» وتقع في ثمانية مجلدات وتسعة وخمسين جزءاً وأكثر من خمسة آلاف صفحة وقد توالى صدورهما فيما بين الأعوام 1961 - 1964 م المصادف 1381 - 1383 هجرياً عن مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر. وكذلك ظهرت سيرة الظاهر بيبرس وملحمة الزير سالم وملحمة جلجامش... وغيرها.



و«بعل وعشروت»، و«جلجامش»، و«قدموس» في الشرق في أعمال أذكر منها «الذباب» لسارتر و«يوليسيس» لجيمس جويس، و«حجارة بوبيلو» لإدوار الخراط، و«رامنة والتنين» للخراط أيضاً، و«قدموس» لسعيد عقل، و«علي الزبيق، وملاعب علي الزبيق» لفاروق خورشيد، و«الزهرة الصخرية» لمحمد الراوي، والأنهار «لعبدالرحمن مجيد الربيعي»، و«اللاز، وعرس بغل» للطاهر وطار، و«فساد الأمكنة» لصبري موسى و«الفرافير» ليوسف إدريس، وهناك «شناشيل ابنه الجليبي» لبدر شاكر السياب و«أقوال جديدة في حرب البسوس» لأمل دنقل، و«لاظل تحت الجبل» لفؤاد عبد الحميد عنقاوى، و«فتاة من حائل» لمحمد عبده يمانى، وشرق المتوسط لعبد الرحمن منيف، «قلعة الجبل» لمحمد جبريل، و«1952» لجميل عطيه إبراهيم... وغيرهم.

وقد كانت فكرة العلاقة بين «الذات والغير» أو ما عرف باسم «الأنا والآخر» والمسافة التي بينهما من أهم محاور البحث في قضية الهوية<sup>(14)</sup> التي نتج من البحث فيها عدة تصورات للذات هي:

أ - الذات بمعنى الشخصية الفردية للإنسان.

ب - الذات بمعنى الشخصية الوطنية.

ج - الذات بمعنى الشخصية القومية.

د - الذات بمعنى الشخصية الإسلامية<sup>(15)</sup>.

ومن خلال الحوار بين الذات والآخر - وأحياناً يكون الحوار صراعاً - تتبلور بوضوح أكثر فكرة «الهوية».

كان الكثير من الأعمال الأدبية قد اهتم بهذا البعد الفكري نظراً إلى قوة استلاب «الآخر» في بعض الجوانب للسيطرة على الذات أو اقتحامها. وكانت فترة الارتباك، أو الانجذاب للطرف الآخر تمثل جوهر الأزمة حتى يتمكن الإنسان أن يتوازن ويستعيد

(14) انظر «صانع الأسطورة» في كتاب عبد البديع عبد الله، الخرافة والأسطورة في الرواية العربية المعاصرة، مكتبة الأدب - القاهرة، ط1، 1994م.

(15) انظر كتاب «الذاتية والغيرية والحوار بين الأنا والآخر» عبد البديع عبد الله مكتبة الآداب - القاهرة، ط1، 1995م.

ثقته بهويته، ويعرف ماذا يأخذ لينمي قدراته وملكاته وعلمه وثقافته، وماذا ينبغي عليه أن يرده ردًا جميلًا طيبًا، أو خشنًا قويًا ليحمي هويته ويؤكد ذاته.

وكما أثارَت هذه القضية العلاقة بين الشرق والغرب في القرن التاسع عشر عندما احتكت الحضارتان العربية والأوروبية<sup>(16)</sup>، وعادت من جديد تطفو على السطح في القرن العشرين بعد أن تجدد الاتصال بين بعض الأمم المعاصرة والغرب فبرز من جديد الحوار بين الهوية العربية في تجلياتها الإسلامية والعلمانية الغربية<sup>(17)</sup>، وبرز هذا التواصل في أعمال أدبية منها «فتاة من حائل» لمحمد عبده يماني<sup>(18)</sup> و«لحظة ضعف» لفؤاد صادق مفتي<sup>(19)</sup>، و«لا ظل تحت الجبل» لفؤاد عبد الحميد عنقاوي<sup>(20)</sup>، كما ظهرت فكرة «الهوية» بوضوح أكثر عند الأجيال المعاصرة التي ظهر إنتاجها في الثمانينات الميلادية وما بعدها عند أدباء منهم: وسعد الدوسري، وناصر العديلي، محمد صادق دياب، وغيرهم كثيرون.

وستحاول الدراسة أن تلقي الأضواء بإيجاز على نماذج من هذه الأعمال بقدر ما تسمح المناسبة.

1 - فتاة من حائل .

2 - لحظة ضعف

3 - لا ظل تحت الجبل .

## فتاة من حائل

وتبدو «فتاة من حائل» كمعارضة «بالمعنى الأدبي» فنية وموضوعية للرواية الرائدة «ثمن التضحية» الأستاذ حامد دمنهوري، والرواية «فتاة من حائل» تتحرك في عدة

(16) تجلى ذلك في الكتابات المشار إليها لرفاعة الطهطاوي، وأحمد فارس الشدياق، وعلي مبارك على سبيل المثال .

(17) الذاتية والغيرية - مرجع سابق ص 35.

(18) انظر سفر الحوالي - العلمانية، مركز البحث العلمي وإحياء التراث، جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، الكتاب «25» مكة المكرمة، د. ت.

(19) محمد عبده يماني : فتاة من حائل، 1980/1400، تهامة.

(20) فؤاد صادق مفتي : لحظة ضعف، الكتاب العربي السعودي، 26.

محاور رئيسية أهمها . محور الانصهار الاجتماعي في بوتقة الوطن، وما يحدث - أحياناً - نتيجة هذا الانصهار من توترات اجتماعية نتيجة تأصل بعض العادات في بيئتها الخاصة، واختلافها عما هو متأصل في بيئات أخرى محلية .

وهناك محور التفاعل مع الآخرين، ومواجهة الاستفزاز الحضاري الناشئ عن اختلاف العادات والأعراف الاجتماعية، ويزداد التفاعل مع الآخر حدةً إذا كان الطرف الآخر هو الغرب بكل ما يمثله من تباين بل تناقض في أنماط الحياة، والسلوك الاجتماعي والبشري والأخلاقي، وموقف الطرف المستفز (الذي وقع عليه الاستفزاز) الوافد إلى الغرب وكيفية مواجهته هذا الاستفزاز، وقدرته على ذلك، أو فقدان التوازن والضياع ضياعاً يعقبه استعادة الاتزان للشخصية أو استمرار الدوران في شهب هذه الحياة حتى السقوط .

ونلاحظ أنه لا بد من وجود سبب دافع اجتماعي داخلي يؤدي إلى الضياع - الموقت - كالكبت أو فقدان الشخصية وضياع بنائها في التربية الأولى خصوصاً تحت سيطرة الآباء .

في رواية «فتاة من حائل» نعيش مع أبطالها في ثلاث بيئات اجتماعية هي بيئة بطل الرواية هشام في مكة المكرمة، ثم البيئة التي انتقل إليها بعد تخرجه في كلية الهندسة، والتحاقه بالقوات المسلحة ضابطاً مهندساً في «حائل»، وهي البيئة التي نشأت فيها زوجته «هيا»، وأخيراً البيئة التي انتقل إليها مع زوجته مبعوثاً للاستزادة من العلم في الغرب .

في مجتمعه الأول في مكة المكرمة، نشأ هشام في كنف والديه مستمتعاً بجو أسري بهيج، وحياة اجتماعية رغدة في مجتمع منفتح على أجناس من البشر بحكم وفود الكثيرين من داخل البلاد وخارجها لأداء المناسك وتبادل المنافع، وهو مجتمع يغلب على أهله الاشتغال بالتجارة والطوافة، والذكاء في التعامل مع الآخرين، فيما يمكن أن يترجم بفن خطاب الآخر، أو الذكاء الاجتماعي، والنجاح في دائرة العلاقات العامة .

وهذا النجاح ينعكس على أبنائه في دائرة التعامل الأسري فيعطي أبناء الأسرة جواً من المرح، نتيجة خبرتهم بالحياة، والدوران حول الموضوع - أي موضوع - حتى

يتاح المدخل المناسب المقبول المقنع، أو هو نوع من حب الاستمتاع بالحديث في الأمر وتقليبه قبل البت به .

ويمثل هذا المعنى في الرواية شخصية الأخت «رجاء» التي تربطها بأخيها مودة حميمة على الرغم من كثرة المناوشات والمشاكسات المتبادلة بينهما، وميلها إلى مداعبته واستفزازه في إطار الجو الأخوي المرح؛ فالمشاكسات بينهما تُنسى فور حدوثها، ويغلب الصفاء والمودة بين الأخوين .

ومن مشاكسات الأخت لأخيها إصرارها على أن تخطب له صديقتها «فاطمة» مادامت تخرج من الجامعة، وصار مهندسًا، وسيسافر إلى العمل بعيدًا عن أسرته، وكأن رجاء تريد أمرين :

أولهما : أن تطمئن إلى أخيها بتزويجه صديقتها .

والآخر : أن تنفّس عن مشاعرها الحبيسة في نفسها عن الزواج، والرجل بالكلام في موضوع مسموح الكلام فيه هو تزويج أخيها .

وفي الوقت الذي يشعر الأخ أن أخته تنوي أن تتحول مداعبتها عن الزواج إلى عرض ممكن، ثم عرض مغر، ثم يتحول العرض إلى ضغط، يستعين هشام بنفوذ أبيه في البيت ليوقف تمادي أخته في التدخل في أمور حياته الخاصة، فتسكت على مضض، وبعد انتزاع وعده بالتفكير في الأمر .

كما يمثل هذه الطبيعة الاجتماعية أيضًا، ما هيأت الأم نفسها للقيام به عند تفكير ابنها في الزواج من اختيار عروسه، وحرصها على أن تستمع وتقوم بما تقوم به الأم عادةً من زيارات إلى بيت العروس، والتعرف إلى أهلها قبل اختيارها وخطبتها، والحديث عنها وعن مزاياها لترغيب ابنها فيها وتزكية اختيارها، والسعادة التي تغمرها، وهي تنتقل بين بيتها وبيت العروس في مفاوضات الخطبة والملكة والزواج مما يشبع أمومتها . . هذه هي البيئة التي نشأ فيها «هشام» .

أما البيئة التي انتقل إليها للعمل داخل وطنه فهي «حائل»، وهناك بدأت ملامح شخصيته تكتمل، ويتعرف إلى نفسه بعمق، ويسبر أغوارها بعيداً عن أي مؤثر خارجي، وهناك قامت علاقاته الاجتماعية في إطار شخصيته الجديدة كضابط مهندس

يبدأ خطواته الأولى، وحياة الجندية انضباط ورجولة يكملها الجو الأسري الذي ينقصه .

والغريب أن هشام لم يفكر في فاطمة - التي ألحت أخته في إظهار مزاياها - بل فكر في فتاة لمحبها لمح البرق، وهي تمر داخل بيت صديقه، فتعلق بها وتقدم إليها خاطبًا، هكذا دون مقدمات وإضاعة وقت، والمدهش أن والد الفتاة، وهو من الرجال ذوي الشأن وافق على طلب هشام يد ابنته، وأعد للزواج بسرعة وهدوء وبغير ضجيج .

حضر المأذون وعقد على العروسين، وأصبحت «هيا» زوجة لهشام، وكان تحليل حميه لبساطة الزواج أنه يضرب المثل بنفسه ليحتذي الآخرون حذوه، فلا يعقدوا أمور الزواج، ويرهقوا كواهلهم وكواهل أبنائهم قبل بدء الحياة بين الزوجين .

وكان زواج هشام صدمة على المستوى الاجتماعي داخل أسرته، كان صدمة لأنه كما كان صدمةً لأبيه، وإن تجاوزها الرجل بمرونة عقله وذكائه الاجتماعي الذي يعني أنه مادام الأمر قد حصل فلا فائدة من إضاعة الوقت في النقد والكلام، وعليه أن تقبل زوجته الأمر الواقع بغير احتجاج، وتسكت أخته، ونجح الوالد في ذلك بهيئته داخل الأسرة فاستسلمت الأم لإرادة زوجها، وإن عبرت عن أسفها لعدم قيامها بدور الأم التي تخطب لابنها وتسعد بإسعاده .

كانت «هيا» فتاة من حائل، الصورة المعدلة لشخصية فاطمة في ثمن التضحية، «هيا» طموحة صلبة على الرغم من رقتها، فمنذ تزوجت بثت في زوجها ألا يقنع بشهادته العالية، ويسعى لدى رؤسائه لإيفاده ضمن إحدى البعثات لإكمال تعليمه في الهندسة والاستزادة منه، ونجحت في تحريك طموحه، فأوفد في بعثة إلى الخارج في الولايات المتحدة، وبعد شهرين كانت معه هناك .

كانت الزوجة والأم والأخت والصديق، يرضيها نجاحه الذي حققه في بدء دراسته قبل أن تصيبه إغراءات الحياة بسهامها، وفي هذه الاختبارات تبذرت شخصية «هيا» وشقت إلى أن صارت رمزًا للمجتمع والقيم والأصالة التي أوجدها .

أراد هشام - في البدء - أن تكون زوجته كفتيات الغرب، باتريشيا أوجيني أو أي شخصية غير ذاتها، أما هي فكانت تريد الفائدة الأعمق في العلم والثقافة، تتعلم اللغة

وتذاكرها، أما مظهرها فملكها، وهي ابنة مجتمعها وحضارتها سواء كانت داخل الوطن أو خارجه، وكانت تفخر بأنها بدوية، ولا ترى في ذلك ما يشينها، «نحن فعلاً بدو، ومن باديتنا نبع أساس حضارتنا، إننا نأخذ من الحضارة ما يفيد وليس كيفما اتفق»<sup>(21)</sup>.

ولم تكن تريد أن تفقد زوجها بالطلاق، أو بأن يقع أسير إغراءات وملذات مدمرة، مما جعلها تقبل التحدي المتمثل في الحياة في مجتمع آخر لتحمي زوجها من ضعفه واستسلامه لإغراءات هذه الحياة الجديدة بقوة أصالتها الكامنة فيها، وصلابة المبدأ، وعدم إفساد حياتها باختلاف الرأي فيما بينها وبين زوجها؛ فكانت تنسى أو تتناسى كل أزمات الحوار بينها فور حدوثها، وتنتظر زوجها كصفحة بيضاء لم يكدرها مكدر على كثرة ما طرأ على حياتها من خلافات ومنها اتهامه إياها بالهمجية. فقالت محتجة: «هل تسمي احتشامي همجية؟». وكان هشام يعود أحياناً حزيناً أسفاً معتذراً عما بدر منه نحو زوجته، فتسامح معه لئلا يتسع ما بينها من اختلاف في الرأي والرؤية، يقول: «ما انتي زعلانة مني؟». تقول: «إيش الفائدة من إني أزعل وبعدين نتصالح؟ قلت أختصر الطريق وأنسى ما حدث»<sup>(22)</sup>.

هذا تسامح وسعة صدر وإصرار على تخطي العقبات الطارئة وإنجاح المهمة التي أوفد من أجلها زوجها، كما أنها سعة أفق يفترض أنه صفة للرجل أكثر منها للمرأة بحكم أن طبيعة المرأة أن تشغل بذاتها، أما طبيعة الرجل فهي تحمل المسؤوليات على اختلافها.

كانت الزوجة هي التي نبهت الزوج إلى ما أصاب حياتهما من وهن، وهي تنبهه برفق ليفيق من فتنته بالحياة السهلة الكاذبة، قالت: «أقول لك الحق وأنا أسفة إنني أحس بأن شرخاً قد أصاب حياتنا المشتركة»<sup>(23)</sup>.

كان المفروض أن يدرك الزوج هذا الإحساس، فهو الذي يتعين عليه أن يحمي حياته من الهدم، ولكنه سقط سقوط الفراش في الشهاب، فقامت هي بالتنبيه والإيقاظ.

(21) فؤاد عبد الحميد عنقاوي: لا ظل تحت الجبل، مكة المكرمة، د. ت

(22) فتاة من حائل: ص 312.

(23) نفسه: ص 318.

وفي واحد من مواقف المكاشفة بين الزوجين، تعترف الزوجة بأنها تحاسب نفسها خشية أن تخطئ في حق من حقوق زوجها عليها، وتبحث عن أسباب توتره ونقمتها عليها، ولكنها تجد أن ثورته عليها بلا سبب مقنع، فيعرض عليها العودة إلى الوطن كحل لما بينهما من خلاف، ولكنها بذكائها ورفقتها تفسد عليه خطته لأنها تدرك عاقبة تخليها عنه تقول: «إذن فأنت ترى أنني قد ارتكبت من الأخطاء ما يجعلك تتخلص مني وتضيق بي، شكراً على أيه حال».

فيضطر إلى الاعتذار، وتقبل هي اعتذاره ببساطة مدهشة، ويتراجع عن محاولاته فرض أخلاقيات وسلوك مجتمع مختلف بالنسبة إليها، فتقبل أن تلتقي معه في منتصف الطريق وتشاركه في زيارته الاجتماعية بشروطها هي وأهمها: حرصها على مظهرها المحتشم، وعدم فعل ما لا يوافق دينها وأخلاقها، ويقبل ذلك منها، فتصحبه لزيارة أستاذ «باركر» وزوجته، وتنتهي الزيارة باحترام الأستاذ لشخصية زوجته، وغضب هشام وثورته عليها. الغريب في الأمر أنها أدركت أن زوجها يبدو كالمسحور، ولذلك احتملت أخطائه وأصرت على استعادته قال لها: لماذا رفضت أن يقبل يدك رجل في مثل عمر أبيك؟ فقالت: ولماذا قبلت امرأة أجنبية؟. فيقول: إنه إيتكيت، فتثور غضباً، وثورتها ليست كراهية للزوج، بل لإيقاظه من غفلته تقول: (أيتكيت؟ هذه كلمة لا أفهمها، وبحزم: أرجوك لا تدفعني إلى هاوية الاختيار بينك وبين طبيعتي وأخلاقي التي نشأت عليها)<sup>(24)</sup> والغريب أن أستاذه باركر يأمر أحد تلاميذه بالاعتذار إليها لسوء تصرفه معها، ويقول الأستاذ: (إنها أول امرأة في حياتي أقابلها وتفرض احترامها علي)<sup>(25)</sup> هكذا يرى الأستاذ الغربي المرأة المسلمة، ويعمي عن الرؤية أحد أهلها، بل إن إحدى فتيات الكلية (جين) النموذج الذي فتن الفتى هشام تحن في قرارة نفسها أن تكون مثل (هيا) وأن يكون لها رجل يحميها. فتقول في لحظة صدق نادرة: (جميل جداً أن أجد رجلاً يقاتل من أجلي، رجلاً يصفعني إذا رأيته مع سواه، رجلاً يشعرني بأنني له وحده، وأنه لي وحدي)<sup>(26)</sup>. فانظر كيف فتن الغرب الفتى الشرقي، وكيف

(24) السابق ص 329.

(25) السابق ص 350.

(26) السابق ص 351.

تحن الفتاة الغربية إلى حياة كحياة الفتاة الشرقية، مما الأمر هناك، وكأنه انتحار أخلاقي لا فعل اجتماعي قائم على قناعته .

كانت الزوجة (هيا) تحرص على ألا يستمر التوتر بينها وبين زوجها وألا يضيع الخلاف بينهما ما جاء من أجله، وقد أدركت أن ما بينها وبين زوجها من توتر إنما هو ثمن تدفعه لإصرارها على ألا تنساق إلى ما لا يرضي أخلاقها، ولهذا سافرا وتغربا. وكان عليها عبء آخر هو إخراج زوجها من المنحدر الذي سقط فيه سعيداً، وكانت تدرك في قرارة نفسها أنها الأقوى. نعم هو الرجل سيد البيت، وهي الزوجة، لكنها الأقوى بقدرتها على مواجهة البريق الباهر للحياة الاجتماعية الغربية وضعفه حيال هذه الحياة بنجاحها في تعلم الإنجليزية والتحاقها بالدراسة بإحدى الكليات، وإخفاقه في مواصلة دراسته، وتحول توقده ونشاطه وذكائه إلى خمول واستهانة. وانتهت المرحلة الأولى من مواجهة الأثر الغربي للحضارة الشرقية بفشل المبعوث هشام ووصول خطاب الملحق بإنهاء بعثته وطي قيده وإعادته إلى وطنه.

وهنا يظهر بعد جديد في شخصية الزوجة الحريصة على نجاح زوجها القادرة على تحويل الفشل إلى نجاح لثقتها أن ما مر بزوجها كان صدمة أفقدته الوعي، وعليها إيقاظه، وفي تخبط الزوج بين الإحساس بالفشل والإحساس بالإهانة لما انتهى إليه طموحه، وما ينتظره من احتقار رؤسائه وزملائه، وصعوبة العودة بالفشل، تحركت الزوجة لإنقاذ الزوج وتصحيح مسار حياته ودفعه إلى تعويض فشله وإثبات قدراته الحقيقية. تحركت وحدها واتصلت بالملحق التعليمي، وعرضت عليه رغبتها في الالتحاق بالجامعة في (الجنوب كوليج) كزوجة مبعوث، ووافق الملحق التعليمي على طلبها، وعلى بقاء زوجها كمحرم لها. وهكذا يكون بإمكانه أن يصحح خطأه إن شاء، ومع أن الإحساس بالإهانة والمهانة قد انتابه، وهو يقدم إلى رؤسائه طالباً الإذن للبقاء مدة سنة مرافقاً لزوجته المبتعثة لتلقي دراسات جامعية في اللغة الإنجليزية، انتابه إحساس آخر استيقظ في نفسه وغمرها، وهو الإصرار على تعويض ما فقده، والنجاح في الحياة العلمية، وصاحب هذا الإحساس إحساسه الطبيعي الصادق نحو زوجته وغيرته عليها بعد أن كشفت محنته الغمامة التي أعمت بصيرته، واستعداد اعتزازاه برجولته وشرفه. قالت له زوجته مختبرة شفاء مما أصابه: عرض علي شاب أن يصبحني إلى الكافتيريا. قال محتجاً: وبم أجبته؟ قالت: كنت لطيفة جداً معه. قال



غاضبًا: لطيفة؟ قالت: أجل، قلت آسفة، ولم أشأ أن أقول شيئاً آخر. فارتسم الارتياح على وجه الزوج. قالت: رأيت؟ كنت تحاول منذ جئنا إلى هذه البلاد إقناعي بالتكيف مع هذا المجتمع الغريب، وها أنت تشعر بالغضب إذ تعلم أن شاباً خاطب زوجته. فيرد: هذا طبيعي، ولو رأيته، لكان لي معه شأن آخر. فتعلق الزوجة: (هذه دلائل العافية، الآن أستطيع أن أقول إنك عدت كما عهدتك دائماً<sup>(27)</sup>). هكذا أخرجت المرأة زوجها من محنته حتى استعاد طبيعته، ونجحت، لكن النجاح الذي يسعدها نجاح زوجها لذا بكت في حفلة تخرجها، ولم يكن بكاؤها دموع الفرح، بل دموع الحزن، فهي لم تأت إلى هذه البلاد لتقف حيث تقف على خشبة المسرح مع المتخرجين، ويقعد زوجها في مقاعد المتفرجين، بل جاءت تابعة لزوجها، فلا يسعدها إلا أن يكون هو على المسرح، وتكون هي في مقاعد المتفرجين، تصفق له سعيدة، وهو سعيد بنجاحه. وهكذا تجلت في هذه المرأة القوة في لحظات الضعف، والضعف في لحظات القوة، وهذا سر تألقها، وأن قوتها تنبع من داخلها. من ذاتها، لا قوة تظاهرية خارجية، ولم يسعدها إلا أن يواصل الزوج دراسته حتى انتهى الأمر بهما إلى وضعه الصحيح. هو على المسرح، وهي في مقاعد المتفرجين سعيدة بنجاحه، وهذا تحول إيجابي كبير في شخصية المرأة، ودورها الاجتماعي واعتزازها بشخصيتها ونفسها، ومجتمعها مستمدة من أصالتها قوة تواجه بها تحديات البريق الزائف حتى تكشف زيفه، وتبقى حقيقتها أقوى من أي استفزاز، وهذا الإحساس الواثق هو معادل الإحساس بالذات الوطنية التي تقوم على جوهر ثابت هو الجذر الحقيقي لهذه الذات ألا وهو الدين بمعناه الكلي، والأخلاق الخاصة التي هي صفة المؤمن، والثقة أن تفوق (الآخر) في نواحي الحياة المادية، لا يعني أنه على حق دائماً، وأنه لا مجال للنقاش معه.

## لحظة ضعف

وبطريقه أخرى، وعلى مستوى آخر يقف بطل «لحظة ضعف» للأستاذ فؤاد صادق مفتي أمام التجربة نفسها مع اختلاف في التفاصيل، خرج «طارق» في بعثة علمية إلى

الخارج في الولايات المتحدة الأمريكية، وهبطت الطائرة في لندن، وقضى هناك فترة من الوقت، كانت صدمته الأولى عنيفة بمشاهد الجنس والعنف والإباحية المعلنة على اللافتات بمجلات «حي السوهو» وعصمه من الزلل أنه كان يتحسس المصحف الصغير الذي وضعه بجيبه، فيتذكر قيمه ودينه ويرعوي. كما يتذكر الفتاة سهام ابنة وطنه التي لم يجرؤ لحظة أن يفصح عما يحسه نحوها من مشاعر صادقة، بحكم طبيعة العلاقات الاجتماعية التي تميل إلى كتمان المشاعر في النفس حتى يحين وقت إعلانها، كانت سهام تلوح طيفاً يترأى من بعيد كلما صدفته تجربة مثيرة فتبدو كأنها تميمة تحميه من السقوط.

وقبله التحدي مرة أخرى في الولايات المتحدة في المنزل الذي عاش فيه. والحقيقة أنه منذ ركب الطائرة من لندن وتعرف إلى سيدة تجلس في جواره وتطير بمفردها، ولا ينتظرها أحد، أحس بوحشة في داخله من قسوة حياة هؤلاء الناس المفتقرة إلى دفء الأسرة وحنانها، في سكن منفصل بالمنزل الذي تملكه السيدة، وتعيش فيه مع ابنتها وبعدها وفاة زوجها، ومع أنه كان يسكن طابقاً متصلًا لم يسلم من بعض الكلمات الساخرة من الشباب من أصدقاء وأبناء السيدة «كيد وكاتي» لعدم ميله إلى الحياة الاجتماعية، واللهم مع الشباب، ولكنه لم يعر هذه التعليقات أدنى اهتمام. ولكن شيئاً ما جعله يقارن بين مجتمعه الذي خلفه ورائه والمجتمع الذي يعيش فيه هو شخصية صاحبة البيت «مسز كلارك» المرأة الناشطة ذات الحيوية المتدفقة التي لا تقل عمراً عن والدته، ومع ذلك شتان ما بين المرأتين، هذه تتجمل وتتحرك بحيوية وخفة، وتساfer بين القارات بمفردها، ولا تتوقع أن ينتظرها أحد بالمطار، ووالدته التي تلبس «المسفع» وتبدو أكبر من سنها، وتستحي أن تتجمل حتى لزوجها، إحساس بهره فترة قصيرة حتى تكشفت حقيقة الفروق الإنسانية أمامه، فأدرك سر الشوق وسحره "الفضائل والشرف" وهو ما لا يعرفه المجتمع الغربي. فهذه الحيوية الظاهرية غطاء لنزوع شهواني غير شريف، يبحث عن الري من أي نبع، ولا يفكر في معنى الأخلاق مما نفره من المرأة كلارك حين ضبطها في غرفته مع رجل غريب، فاذا هي تعتذر بلا مبالاة، وكأن الأمر عادي، أو كأنه لا يعني صاحبنا في شيء، وفيم الاعتذار؟ اعتذرت لأنها استعارت غرفة يستأجرها. لمجرد أنها استعارت غرفته تعتذر، أما الزنا

فلا اعتذار عنه، ورفض الفتى هذا المجتمع، وترك البيت وصاحبه وبحث عن النجاة بين أصدقائه، فكان كالمستجير من الرمضاء بالنار. ونحن لا ندري كيف تحول "طارق" من الرفض الكامل لهذه الحياة إلى القبول الكامل لها، وهو النمط الذي رفضه واستعان على رفضه بتحسس المصحف في جيبه، وتذكر طيف ابنة بلدته سهام. لم تعلق الرواية أسباب تحوله، ولم يساعده أي من زملائه على النجاة، فسقط في عالم «ليزا»، لكنه كان سقوطاً شرعياً فتزوجها، ومع أنه زواج لكنه كان في الحقيقة سقوطاً، لأنه لم يقدم على ما أقدم عليه عن اقتناع، بل عن هوى وضعف واستسلام لحالة جسدية مضطربة، ورغبة شرسة، وكان الضروري أن تتكشف حقيقة الفروق بينه وبين الفتاة التي اختارها زوجة بعد قليل من الوقت والمعاشرة، وهو ما حدث بالفعل. وانتهت الزيجة بالفشل بعد أن أصبح له ابن منها هو «سامي» فعاد به إلى وطنه وترك أمه. أدرك طارق أنه لن يمكنه ترويض المرأة الغربية لإرادته خاصة، وأنها تسخر من نساء الشرق، وتقول: إنها لا تنتظر زوجها حتى يعود، وتضع له طشت الماء الساخن، بل تعيش حياتها وتساfer مع هذا أو ذاك كما تشاء لها رغبتها.

وقد عرض المؤلف للتناقض بين طبيعتي المجتمعين عرضاً فيه بعض المبالغة من كلا الطرفين، فعلى الرغم من أنه تزوج بالأجنبية، وأنجب منها، بقيت «سهام» كالمنتظرة دون أن يكون بينه وبينها أي ارتباط أو تفكير أو تلميح إلى رغبته بشكل ما، وإنما مجرد انتظار قدرتي لتفسير له، ومع ذلك تتطوع سهام لرعاية ابنه والحنو عليه بحكم صلة عائلية بين أسرتهما. والأغرب من ذلك أنه منذ عاد إلى وطنه واندمج في عمله صارفاً إليه همه سعيًا لنجاح ملحوظ، لم يفكر في التقدم إلى سهام التي ترعى ولده كأنها مربية تؤجر على عملها، وظلت بصبر غريب تحسد عليه منتظرة حتى تنبه لحظة وتقدم لخطبتها. وهو تصوير شديد المبالغة لتحمل المرأة الشرقية في مجتمعه وصبرها على الانتظار دون أن تحسب حساب السنين وآثارها عليها، ودون أن تربطها به رابطة ما. يسافر ويتعلم ويعيش ويتزوج وينجب ويعود إلى الوطن، ويعمل ويحقق نجاحاً مرموقاً، وهي تنتظر، وفجأة يمد يده إلى أقرب رف فيلتقطها فإذا هي كما تركها بغير تغيير أو تبديل، أليس في الأمر مبالغة؟ الأغرب من ذلك أنه بدل أن يحسن إليها جزاء ما فعلت له ولطفه يعاقبها على جرم لم ترتكبه، وينتقم منها، وقد أصابه ملل الحياة الزوجية، فبدأ رحلة جديدة لعلاج مرضه النفسي بلعب الورق مع شلة من

الرجال، وانتهى بالتسكع في المدن الغربية في دور الملاهي، فماذا فعلت له زوجته، إن الأمر بدا، وكأن طارق يحن حناناً غريباً غامضاً إلى زوجته الأولى التي لم تحترم مشاعره ولا الرباط المقدس الذي ربطتهما، ولاتدينه وأخلاقه مما اضطره إلى تطليقها. وكان المتوقع بعد فشل التجربة أن يستعيد توازنه ويدرك قيمة الزواج من المرأة التي تعرف حق الزواج، لا أن يصيبه الزواج بالملل، فيعالج ملله بالتسكع في البلاد يعث في الملاهي كالطفل الذي يشتهي اللعبة الجديدة، ثم يلقي بها بعد أن يزهدها فيها باحثاً عن لعبة أخرى.

ومع أن الكاتب يتحدث في روايته عن «لحظة ضعف» يقع فيها الإنسان، استمر ضعفه لحظات وساعات وأياماً وشهوراً وسنين، وبدا كريشة في مهب الريح، أو فراشة جذبها الضوء، فالتفت حوله حتى احترقت، ولا يعفي البطل من استمرار السقوط تلك النهاية السعيدة الأخلاقية حينما تحسس جيبه، فاصطدمت بشيء صلب هو المصحف الشريف، فأفاق من ذهول، فهي نهاية مصطنعة لم تكن نتيجة معطيات مقنعة. كما أن المصحف كان بجيبه من أول الرحلة، ومع أن الرواية تهجو «الآخر» الذي سحب الإنسان من تربته وبيئته، وشتله بعيداً في عالم من الأكاذيب والأوهام، وتهجو الإغراق في الماديات التي صارت المعيار الوحيد للحكم على إنسان هذا العصر، فهذه أشياء باهتة يمكن استشفافها بكثير من الجهد وأكاد أقول... التلفيق.

## لا ظل تحت الجبل

وفي إطار العلاقة بين الذات والآخر يبدو «خالد» ابن الشيخ أحمد ياسين، الذي سافر من مكة المكرمة إلى الولايات المتحدة لدراسة الطب، وقد انتابه تحول مفاجئ عن مسار حياته المنضبط المنظم. ومع أن رواية «لا ظل تحت الجبل» للأستاذ فؤاد عبد الحميد عنقاوي، تطرح قضايا اجتماعية مختلفة، تبدو قصة خالد كأنها ذيل هامشي للرواية. ومرة أخرى تتميز هذه الرواية برصد الكثير من الظواهر الاجتماعية والعادات الخاصة بمجتمع مكة المكرمة، وأغاني وأناشيد شبابها التي ينشدونها في المناسبات الدينية والاجتماعية من زواج وميلاد رصداً أميناً يشعرنا أن الكاتب يذكر هذه الأشياء لذاتها وكأنه يشعر أن الأرضية الاجتماعية تتأكل من تحت قدميه جراء التغيير الكبير الحادث في المجتمع كله بما فيه مدينته. وتشارك هذه الرواية مع روايات أخرى في

رصد الظواهر الاجتماعية والعادات والأعراف، ومع أن قصة «خالد» تبدو هامشية في هذه الرواية الاجتماعية الهامة، فالقضية تظل مثارة عن العلاقة بين الأنا والآخر سواء على المستوى الشخصي أو على مستوى الذات الوطنية والآخر الغربي، وكيف واجه بطلها «خالد» الإغراء الحضاري والعقدية «العيدة»، وكل تراثه الديني أو العقلي أمام إغراءات واستفزاز صديقه في الدراسة «سوزي» ثم كيف تهاوى فجأة كما يتهاوى بنيان عظيم، كيف حدث هذا؟ إنها الصدمة.

ويعلل المؤلف أسباب سقوط البطل بعد تمنع ومقاومة بقوله: (وكان لنبأ زواج محبوبته (عزة) صدمة نفسية عنيفة تركت آثارها ظاهرة عليه، وكان لها انعتاق واضح دفع سلوكه، وطبع أخلاقه بالانحلال والتفسخ)<sup>(28)</sup>.

وكأن كل دوافع الفتى الأخلاقية مرجعها الوحيد تعلقه بفتاة ما في وطنه، أو كأنه يقدم لها شهادة حسن سيرة وسلوك طوال مدة إقامته خارج وطنه للدراسة، وهو مالم يقله لزميلته الأميركية، لم يقل إن حسن أخلاقه مرجعه حبه فتاة في وطنه، بل قال: إن مرجعه النشأة والتربية والعقلية التي نشأته، لكن السقوط يأتي بغير سبب... بعد آخر محاولة للتماسك، وعندها لا يهم كثيراً المبرر له سواء كان مقنعاً أو غير مقنع.

وقد رحبت زميلته بتحويله ترحيباً مزج الرضا بالتهكم كأنها مندوبة إبليس تتشفى: (أراك يا عزيزي قد نسيت ما كنت تسميها مبادئ، وتفخر بها مثلاً!! أولعلك قد تناسيت وصايا أهلك التي كنت تجيد حفظها في أول لقاءتنا، لعلها الحياة الصاخبة هي التي حولت اتجاهك وغيرت من أفكارك المتحجرة التي قدمت معك إلى بلادنا)<sup>(29)</sup>.

ثم تعلق بلغة لا تخلو من تهكم وتشف: (لقد نلت إعجابي، فأنت رجل متطور، ويشدني إليك قابليتك للتغير وسهولة تبنيك للأمر)<sup>(30)</sup> أليس هذا الكلام في حقيقته سخرية من الإنسان الذي لا يثبت على مبدأ، ويسهل تغيير مواقفه لضعفه أمام إغراءات حياة هناك، فهل الإفاقة نابعة من ذاته؟ أم جراء عنصر خارجي؟ الحقيقة أن الإفاقة بعودة الوعي إلى البطل كانت أشبه ما تكون بعملية إجهاض مفاجئة. فهي نتيجة عامل

(28) السابق ص 35.

(29) لا ظل تحت الجبل ص 218

(30) نفسه، ص 22.

خارجي مصطنع . خطاب من أبيه، وقد أحس بوهن جسمه وضعف صحته ودنو أجله، وأنه يوشك أن يودع الدنيا كما ودعها والده الأكبر سعد، فلم يجد من يوصيه على همومه إلا ابنه البعيد في البعثة «خالد» فكتب له رسالته ليعيده إلى وطنه ويحمله ميراثه، وهموم مسؤوليته بعد أبيه، ويواصل حياته التي اختارها له لا الحياة التي اختارها لنفسه<sup>(31)</sup>.

هكذا تتذبذب الأنا في علاقتها بالآخر. فكلما فقدت الذات طاقتها الداخلية الدافعة، وإيمانها بمكونها، وإحساسها بقيمتها، ضعفت أمام الآخر، أما إذا كانت مدركة واعية مؤمنة بمكونها الخاص المتميز على مستوى الأخلاق والدين، كانت قادرة على مواجهة الآخر ودحضه والانتصار عليه وإجباره على احترامها، ولهذا ستظل «فتاة من حائل» رمزا لهذه القدرة على الاعتزاز بالذات الوطنية، والنجاح في مواجهته تحدي (الآخر) الغربي مهما علا صوته وخب بريقه.



**المحور:**

**تجليات الهوية في الفنون والآداب  
التأويل الثقافي عند مصطفى ناصف...  
تجليات الهوية في النقد العربي**

**أ. كريمة تيسوكاي حماني**

جامعة عبد الرحمن ميرة، بجاية، الجزائر





يعتبر الناقد المصري مصطفى ناصف من النقاد المهمومين بالسؤال عن هويتنا والحوار مع التراث سالكاً في ذلك نهج التجربة والمغامرة والحدس والسؤال المستمر، ملتمساً الخصوصية الذاتية المستقلة عن التبعية للآخر ولأدواته، لأن التراث العربي في النهاية ما هو إلا علامة بنية النفس العربية وقراءته إنما هي قراءة للذات العربية في جدلها مع ماضيها وحاضرها ومستقبلها، وجدلها مع الآخر كذلك.

ينطلق الناقد في نقده من وعي ثقافي بالأدب والنقد والمجتمع ما جعله يخلص إلى كون البلاغة قد نشأت ونمت حول ردود الأفعال تجاه الفكر وسلطان الثقافة، فكان التعرّض لفكرة البلاغة ينتهي آخر الأمر إلى أسئلة عن الشخصية الإسلامية في مواجهة الثقافة، من أجل ذلك سعى في كتابه النقد العربي نحو نظرية ثانية - قيد الدراسة - إلى تناول موضوعات تتعلق بالبلاغة العربية وعلاقتها بالسلطة، وبحث في مدى تأثير تلك العلاقة في التنظير النقدي البلاغي من خلال فهم الثقافة وتحليل السياق الاجتماعي والسياسي ورصد العلاقة بين النقد والثقافة، وذلك بتوضيح القلق الجماعي الكامن في الشواهد والمصطلحات التي تملأ الكتب البلاغية العربية، إيماناً منه أن العقل العربي يوحى بأكثر مما يطفو على السطح. متوسلاً في ذلك منهجاً أسماه «التأويل الثقافي» وهو مصطلح نحسبه خاصاً به إذ يعرفه على أنه: «سؤال عن الكينونة العربية وحوار مع التراث ومطالب الأجيال من أجل تغيير ما استقرّ في أذهاننا منذ عقود متوسلاً بالمغامرة والحدس والسؤال المستمر».<sup>(1)</sup>

(1) ينظر: مصطفى ناصف، النقد العربي نحو نظرية ثانية، عالم المعرفة، الكويت، ص7.

حاول مصطفى ناصف رصد تأثر البلاغة العربية بالثقافة، فأشار إلى الصراع بين المعتقدات الذي اعتبره منبث فكرة البلاغة ومظهراً من مظاهرها. من أجل ذلك اعتبرها ظاهرة إسلامية وليست جاهلية لأننا لا نجد هذا الصراع في العصر الجاهلي، يقول في هذا الصدد: «فلا غرابة إذا زعمنا نتيجة لهذا كله أن تاريخ البلاغة العربية هو تاريخ انطباع الحياة السياسية والاجتماعية والعقائدية على اللغة العربية. والحياة السياسية تحفل دائماً بالصراع والخصومة (. .). وكان من الطبيعي أن يستعين الخلاف السياسي الذي بدأ منذ وقت مبكر باللغة والبلاغة»<sup>(2)</sup>، إذ أصبحت اللغة إحدى وسائل القهر والخوف من جهة والقبول والسداد من جهة أخرى، فكانت مصدر شر كما كانت مصدر خير. فأضحت حينها تعبيراً عن قدرة تحوّل الشعور بالظلم والقسوة إلى الصدق والعدل ولا يسمى هذا - في عرف مصطفى ناصف - إلاّ البلاغة، فتكون بذلك وجهاً من أوجه الخوف من الثقافة وردّة فعل لرحفها، الأمر الذي جعله يتساءل عن الثقافة التي أحاطت بالنقاد العرب القدامى وعن البواعث والموجّهات الكامنة وراء نقدهم فرأى ضرورة وضع مفاهيمهم النظرية في سياق تاريخ الثقافة<sup>(3)</sup>.

سنحاول في هذه المداخلة الوقوف على بعض المصطلحات التي تناولها الناقد والمتعلّقة بالبلاغة العربية وعلاقتها بالهوية العربية، ونبحث في مدى تأثير تلك العلاقة في التنظير النقدي البلاغي حسب مصطفى ناصف من خلال فهم الثقافة وتحليل السياق الاجتماعي والسياسي، أي رصد العلاقة بين النقد والهوية من خلال توضيح القلق الجماعي الكامن في الشواهد والمصطلحات التي تملأ الكتب البلاغية العربية. فحسب مصطفى ناصف، على الثقافة الأدبية المعاصرة أن تسأل نفسها - بطريقة ثانية - عن فكرة المخاوف، كما يسميها والتي عنت النقد والثقافة الأدبية الموروثة، وهو السؤال الذي حاول أن يسائل به التراث النقدي العربي من خلال قراءته الثانية لبعض المصطلحات النقدية المتداولة، من خلال قانون ناصفي خاص:

الأنا → النقد العربي ← الآخر

(2) السابق، ص 13.

(3) السابق، ص 66.

يهدف مصطفى ناصف إلى تناول موضوعات تتعلّق بالبلاغة العربية وعلاقتها بالسلطة ويبحث في مدى تأثير تلك العلاقة في التنظير النقدي البلاغي، من خلال فهم الثقافة وتحليل السياق الاجتماعي والسياسي، وهذا ما يسعى إليه في سائر كتاباته تقريباً.

## 1. المصطلحات والقلق الجماعي

حاول الناقد في حديثه عن المصطلح النقدي العربي التنقيب عن دلالاته الثانية والقوة التعبيرية الكامنة فيه من خلال قراءة تاريخ الشعر العربي والسياق العام للحياة الثقافية، منتقداً من يجعله في خدمة الذوق الأدبي وجمال الأسلوب والعبارة المنمّقة<sup>(4)</sup> فدعا إلى النظر إلى المصطلحات النقدية نظرة متضامة، والاهتمام بمنطق التفاعل وفهمها في ظل تراكم آلي من خلال: الاحتكاك وتعديل الموازين والتواصل<sup>(5)</sup>، وإذا ما حاولنا تحليله هذه المبادئ التي اشترطها الناقد ألفيناها كما يلي:

- الاحتكاك: بين المصطلحات نفسها وبين الثقافات التي أنتجتها.
- تعديل الموازين: تقريب وجهات النظر، وعدم التطرّف في الفهم.
- التواصل: بين الأنا والآخر.

وأزعم أنّ هذه المبادئ لا تشتغل إلاّ بهذا الترتيب، لتشكّل لنا طريقة تعامل مع المصطلحات وتعدّها إلى طريقة التعامل بين الأنا والآخر في الثقافة العربية عبر مطيئة اللغة. أضف إلى ذلك أن فكرة أخذ المصطلحات متضامة غير ممزّقة، إنما هي دعوة إلى الوحدة العربية بشكل من الأشكال يقول الناقد في هذا الصدد: «حريّ بنا أن نبحث عن شيء يشبه وحدة النفس العربية، فالمصطلحات لا تتداعى عبثاً. المصطلحات تتداعى حول نظام فكري أو روحي»<sup>(6)</sup>، فالمصطلح علامة على شاغل جماعي تظهر في صورة واحدة. من أجل ذلك كان التعامل مع جانبه الظاهر إقصاء لثقافة مجتمع

(4) ينظر: نفسه، ص 15.

(5) ينظر: نفسه، ص 13.

(6) نفسه، الصفحة نفسها.

أسسته، فهو لا يدل من تلقاء نفسه إنما يشتغل في جوّ ثقافي يشارك في صنعه القارئ<sup>(7)</sup>، من هنا جاءت ضرورة النظر إليه في ضوء التاريخ الثقافي.

فالمصطلح ليس بنية مستقلة عن المفهوم وعن النسق الذي أنتجه، وهو جزء من الثقافة العربية عموماً، فلا يجب أن ينظر إليه بمعزل عنها وعن أهدافها ومخاوفها، إن الاستقلال النسبي للثقافة الأدبية لا يبرّر إغفال التأمل فيما يعرض مجموع الثقافة والمطالب المشتركة للتهديد. وبعبارة أخرى إن الثقافة الأدبية المعاصرة ينبغي أن تسأل نفسها - بطريقة ثانية - عن فكرة المخاوف التي عنت النقد والثقافة الأدبية الموروثة<sup>(8)</sup>.

وقد اخترنا منها: البيان والجناس وما أسماه بمباحث الكلمات، نظراً إلى أنها تجمع حولها عادة مجموعة من الشواهد الموروثة التي أضحت مقاييس ثابتة لا تكاد تذكر إلا واستحضرت هذه المصطلحات النقدية العربية الخاصة، وقد حاول الناقد خرق هذه المقاييس الموروثة ليشملها في قانونه السابق؛ أي باعتبارها نتاج تفاعل بين الأنا والآخر.

## 2. البيان وصراع ثقافتين

لم يخرج مصطفى ناصف من الإطار الذي رسمه للثقافة الأدبية العربية منذ البدء إذ انبثقت قراءته للمصطلحات النقدية من ثنائية: النظام/ التجربة.

يرى الناقد أن مصطلح البيان نتاج صراع بين ثقافتين: ثقافة سمّاها «الثقافة الجديدة» ويعني بها «الفلسفة والتأملات النظرية»، وقد لخصها في كلمة «العقل». وثقافة قديمة يعني بها «الحكمة العربية الأولى والبداهة والرنين الوجداني وبيكاراة الشعر وسذاجته» ما أسماه بـ «الأريحية»<sup>(9)</sup>، وبين هذه وتلك، منطقة وسطى هي المنطقة الفاعلة التي يتمخض عنها مصطلح «البيان». تتمثل هذه المنطقة في هذا التوتر والصراع بين العقل أو كما أسماها «ثقافة التأويل النظري وثقافة الواضح المستقيم البسيط». ينتقل

(7) ينظر: نفسه، ص 10.

(8) نفسه، ص 22.

(9) نفسه، ص 11.

على أثرها النقد العربي من النظم والتماسك، نحو «المحو واختلاط الضوء والكلام والتقدم والتقهقر»<sup>(10)</sup> فتجتمع في هاتين الثقافتين المتميزتين: «الدعاية والفلسفة ورفض الواقع والحنين المستمر نحو ماضٍ ساذج تفوح منه رائحة البداوة الثّاقذة»<sup>(11)</sup>، متوسلاً لذلك آية «التأليف بين المتباينات» التي اعتمدها البلاغة العربية. يقول في هذا الصدد: «يجب إذن أن تذكر الحاجة الروحية أو الثقافية إلى التأليف بين المتباينات: أو الحاجة إلى تجنّب الحذف، والقسر أو الإرهاق. أكاد أعتقد أيضاً أن موضوع التأليف بين المتباينات الذي أنا بصده هو في جوهره موضوع تنظيم التأويل والنظر إليه من زاوية ثانية، لكننا قرأنا تراثاً واسعاً، وحملناه على الزينة والتلفيق السطحي»<sup>(12)</sup>.

لخص مصطفى ناصف حاجتنا إلى التأليف بين المتباينات في تنظيم التأويل فالتأويل سمة الحاضرة والتطور بكل ما يحمله من تعدّد واختلاف وخطر - كما يقول - وتنظيمه مطلب سياسي قبل كل شيء، كمل أنّه مطلب عقدي: حفاظاً على العقيدة الإسلامية من الشطط وحدّة التأويل التي قد تحيد بالمعنى.

ويعتبر ذلك مطلباً قديماً، ناد به عبد القاهر الجرجاني في «أسرار البلاغة» حيث يقول: «وهكذا إذا استقرت التشبيهات وجدت التباعد بين الشئيين كلما كان أشد كانت إلى النفوس أعجب وكانت النفوس لها أطرب، وكان مكانها إلى أن تحدث الأريحية أقرب وذلك أن موضع الاستحسان، ومكان الاستظراف والمثير للدّفين من الارتياح، والمتألف للنافر من المسرّة والمؤلف لأطراف البهجة، أنك ترى بها الشئيين مثلين متباينين ومؤتلفين مختلفين. وترى الصورة الواحدة في السماء والأرض، وفي حلقة الإنسان وخلال الروض، وهكذا طرائف تثال عليك إذا فصلت هذه الجملة وتبعت هذه اللّمحة ولذلك تجد تشبيه البنفسج في قوله (من البسيط):

ولازوردية تزهو بزرقتهما      بين الرياض على حمر اليواقيت  
كأنها فوق قامات ضعفن بها      أوائل النار في أطراف كبريت

(10) نفسه، ص 13.

(11) نفسه، ص 11.

(12) نفسه، ص 40.

يشير عبد القاهر هنا إلى قول الشاعر:

مداهن درّ حشوهن عقيق

كأن عيون النرجس الغض حولها

أغرب وأعجب وأحق للولوع وأجدر من تشبيه النرجس «بمداهن درّ حشوهنّ عقيق»<sup>(13)</sup> ولأنّه أراك شهباً لنبات غضّ يرف، وأوراق رطبة ترى الماء منها يشفّ ومن اللهب نار في جسم مستول عليه اليبس، وباد فيه الكلف ومبنى الطباع وموضوع الجبلّة، على أن الشيء إذا ظهر من مكان لم يعد ظهوره منه، وخرج من موضع ليس بمعدن له، كانت صبابة النفوس به أكثر، وكان بالشغف منها أجدر، فسواء في إثارة التعجب وإخراجك إلى روعة المستغرب، وجودك الشيء من مكان ليس من أمكته، ووجودك شيئاً لم يوجد ولم يعرف من أصله في ذاته وصفته، ولو أنه شبه البنفسج ببعض النبات أو صادف له شهباً من المتلونات، لم تجد له هذه الغرابة، ولم ينل من الحسن هذا الحظ»<sup>(14)</sup>، حيث يدعو إلى تنظيم التأويل ووضع حدود له لئلاّ يتيه الفكر في أفق لا نهاية له وفي تأويل مرسل على عواهنه.

وجد الناقد في عبد القاهر الجرجاني الشاهد الوافي لما رام إليه من خلال مشروعه الثقافي. فرغم أن الكتابات البلاغية احتفلت وفصلت القول في مجمل الإنتاج الجرجاني درساً ونقداً وتوسيعاً، فإنها لم تنتبه إلى عمق تصوّره خارج زمنه، هذا ما آمن به مصطفى ناصف وما فتى يكرّره في مجمل كتبه التي اطلّعنا عليها، الأمر الذي ألزّمه ضرورة القيام بنقد وتأمّل يراعي ظروف نمو الفكر البلاغي الجرجاني، ويسعى إلى الاستفادة من نموذجيه بما يلائم المعطيات الجديدة للنظريات المعاصرة (النظريات التفاعلية خصوصاً).

كان الجرجاني يستحسن التوليد في المعاني، والمغامرة في ابتكارها، لكنه اشترط في ذلك أن تكون هذه المعاني منال إدراك الخاصة وفهمهم دون العامة. أما ما استعصى على أفهام الخاصة وخرج على عرفهم وعرف الأوّلين فمرفوض وداخل فيما أسماه بالتخييل فيقول: «فإن قلت فيجب على هذا أن يكون التعقيد والتعمية وتعمد ما يكسب المعنى غموضاً مشرفاً له وزائداً في فضله. وهذا خلاف ما عليه الناس. ألا تراهم قالوا: إن خير الكلام ما كان معناه إلى قلبك أسبق من لفظه إلى سمعك، فالجواب أنني لم أرد هذا الحد من الفكر والتعب»<sup>(15)</sup> ويقول أيضاً: «واعلم أنّي لست

(13) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 117-118.

(14) نفسه.

(15) نفسه.

أقول لك أنك متى ألفت الشيء بعيد عنه في الجنس على الجملة فقد أصبت وأحسنت، ولكن أقوله بعد تقييد وبعد شرط وهو أن تصيب بين المختلفين في الجنس، وفي ظاهر الأمر شهاً صحيحاً ومعقولاً، وتجد للملاءمة والتأليف بينهما مذهباً وإليهما سبيلاً، حتى يكون ائتلافهما الذي يوجب تشبيهك من حيث العقل والحواس، في وضوح اختلافهما من حيث العين والحس، فأما أن تستكره الوصف وتروم أن تصوّره حيث لا يتصوّر فلا<sup>(16)</sup> فهو وإن قال بالتأليف بين المتباعدات في التشبيه، لما في ذلك من جمال وأريحية، لكنه لم يترك الأمر على عواهنه إنما قيده بالتماس المشترك في هذا التأليف.

إن مبدأ التأليف بين المتباينات المستنبط من «أسرار البلاغة» هو «تعديل الحساسية بالتقابل، هذا شرق وهذا غرب، هذا مقبول وهذا مرفوض والأضداد تزهد النفس إذا لم تستطع لها تركيباً يجدد فهمها ويكشف علاقتها»<sup>(17)</sup> بمعنى ألا نستريح للرأي الواحد والجهة الواحدة من ناحية ولا لحدّة الجدل من ناحية ثانية، وأن نقف موقفاً وسطاً بين هذا وذاك. إن تعديل الحساسية تعديل للصراع بين الأضداد، فالبحت عمّا يرضي طرفي التقابل مطلب سياسي في ظل النزاعات السياسية والعقائدية. وبحث عن حياة ثانية يستطيع من خلالها العربي أن يفعل ما لم يألّف فعله في الحياة الأولى، أن يسخر ويقبل الاختلاط أن يرى القبح جمالاً. فالبدوي ينسبط حين يشاء وينقبض حين يشاء ولا يفكر في اجتماع الضدين إلا نادراً، ولعل مردّد ذلك بساطة حياته ووضوحها عكس حياة العربي في أزمنة لاحقة (كزمن عبد القاهر) حين صارت أكثر تعقيداً وتوتراً ولم يعد له تلك الحرية في فعل أو قول ما يشاء كما نعم بها الإنسان البدوي. فجاء مبدأ التأليف حينئذ حلاً لمشكلة الحرية في حياة معقّدة وذلك بالجمع بين حريّتنا وحرية الآخرين<sup>(18)</sup>، ليعالج بذلك «الإطلاقية» التي ألفتها العربي منذ القديم خصوصاً في الشعر، نذكر في هذا المقام حكمه على الشعر الذي يدور حول أمرين لا ثالث لهما: جيد أم رديء.

(16) مصطفى ناصف، النقد العربي نحو نظرية ثانية، ص 42.

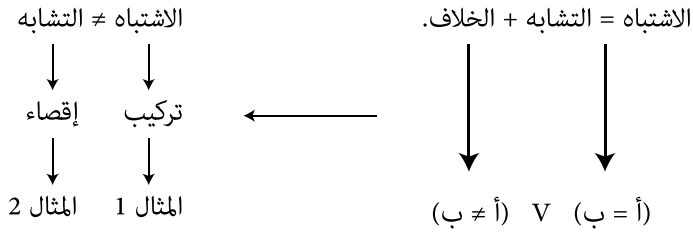
(17) ينظر: م ن، الصفحة نفسها.

(18) نفسه، ص 66.



## أ - الاشتباه :

وفي السياق نفسه تعرّض ناصف إلى ما أسماه بـ «الاشتباه»، الذي يعرفه على أنه «فقد الضوابط الأصلية، وانعكاسات التناقض والاختلاط»<sup>(19)</sup> ويتساءل: هل استطاع التشابه أن يمحو الخلاف؟ إذا كان الخلاف يذكر بالتشابه فإن التشابه نفسه يعود فيذكر بأمر الخلاف، فاجتماع التشابه والمخالفة هو الغرض الحقيقي الذي سعى إليه البلاغيون<sup>(20)</sup> نفهم من خلال ما سبق ما يلي: (الشكل رقم 3)



الشكل رقم (3): الاشتباه

المثال 1: «عمر أسد»<sup>a</sup>

«أ يشتهه مع ب»: محصلة ذلك طرف ثالث لا هو «أ» (عمر)، ولا هو «ب» (أسد). بل هو طرف مركب بينهما.

المثال 2: «عمر أسد»<sup>a</sup>

«أ يشبه ب»: محصلة العلاقة إما «أ» (عمر) وإما «ب» (أسد). أي إقصاء لأحد الطرفين.

يقول الناقد في هذا الصدد: «وقعنا في أسر التشابه، ونسينا أن هذه الكلمة إن شرحنا شيئاً عجزت عن آخر»<sup>(21)</sup> في ظلّ هذا كلّه كانت ضرورة التأليف بين المتباينات لمعالجة الاغتراب والبحث عن الوحدة المفقودة في ظلّ التفرّق والتشتت ومحاربة السرف في التأويل.

(19) نفسه، ص 33.

(20) نفسه، ص 46.

(21) نفسه، ص 50.

## ب - السخرية: («أ» = «ب» ^ «أ» # «ب»)

إن النقد العربي جزء من جو ثقافي عام أكثر ما يميّزه غرابته في وسط قد تغيّرت ملامحه، فأضحى الشرف والمجد وكل القيم الأصيلة القديمة في خبر كان. من هنا أصبحت السخرية جزءاً من الثقافة لتحلّ محلّ المرح البسيط البريء، ومجاورة التشابه والاشتباه «وما من شك في أن نقاد العربية أو بلغائها أدركوا الحاجة إلى تركيب جديد يكبح التفصيلات ويثير التعجّب بدلاً من القبول، ويثير قدراً من الرعب بدلاً من الثقة التامة، ويثير في الوقت نفسه السؤال لا الجواب وحده»<sup>(22)</sup> فالسخرية - إذن - شكل من أشكال التأليف بين المتباينات.

تعدّ السخرية (Ironie) من المحسنات الفكرية التي اشتهرت في البلاغة اليونانية مع سقراط، والتي تعني قول نقيض ما يعتقد أو هو نقيض ما هو قائم في الواقع. ويقصد من ورائها الاستهزاء، وهي في البدء سخرية لفظية تكمن في استبدال فكرة بفكرة أخرى توجد في علاقة متعارضة معها أي أن تقول الكلمات معنى هو عكس المعنى أو الواقع الذي تصفه<sup>(23)</sup> فرغم نعومتها إلا أن نبرتها التي تتضمنها تعطيها معنى آخر<sup>(24)</sup>.

إن السخرية صفة من صفات الأسطورة، ولعل هذا التصوّر قد ارتسم مع بارت لما جعل الرابطة التي تشد الميثولوجي إلى العالم ذات طبيعة تهكّمية، بالتدمير الذي يلحقه باللّغة الجمعية (ما يسميه ناصف بالغرابة)، وأن إيجابية الغد «تخفيها سلبية اليوم إخفاء تاماً. وتقدّم له جميع القيم (الصالحة) لمشروعه باعتبارها أفعالاً تدميرية: إذ يغطي بعضها بعضاً بصورة تامة ولا يبرز أي شيء»<sup>(25)</sup> وبإيمانه بأنّ حقائق الغد ما هي إلاّ أكاذيب اليوم.

وقد ضرب مصطفى ناصف لذلك مثال عبد القاهر، يقول: «ولأمر ما اختير مثلاً زيّ الملوك وزيّ السوقة. أن تخلع من الرجل أثواب من الرجل أثواب السوقة وتنفي

(22) ينظر: محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ط1، مكتبة دار الأمان، الرباط، 2005، ص164.

(23) ينظر: رولان بارت، البلاغة القديمة، ترجمة وتقديم: عبد الكبير الشراوي، نشر الفنك، ص158.

(24) رولان بارت، «الأسطورة اليوم»، بيت الحكمة، مجلة مغربية للترجمة في العلوم الإنسانية، العدد السابع، فبراير 1988، ص98.

(25) مصطفى ناصف، النقد العربي نحو نظرية ثانية، ص50.

عنه كل شيء يختص السوق، وأن تلبسه زيّ الملوك فيبدو للناس في صورة الملوك حتى يتوهّموه ملكاً»<sup>(26)</sup>، يلخص هذا المثال عملية تشكيل الاستعارة، أي كيفية انتقال العارية من مجال دلالي إلى مجال دلالي آخر مختلف عن الأول. وهذا الانتقال ليس سهلاً كما يبدو إنما يوجّهه شرط أساسي هو تجريد العارية من كل ما يربطها بمجالها الدلالي الأول تماماً كما جُرد الرجل من أثواب السوق ومن كل شيء يختص بالسوق «ولو أنك ألقيت عليه بعض ما يلبسه الملوك من غير أن تعرّبه من المعاني التي تدل على كونه سوقة لم تكن قد أعرته بالحقيقة هيئة الملك، لأنّ المقصود من هيئة الملك أن يحصل بها مهابة في النفس، وأن يتوهّم العظمة، ولا يحصل ذلك مع وجود الأوصاف الدالة على أن الرجل سوقة»<sup>(27)</sup>، يسخر هذا المثال من السياسة وأهلها، فكأنّي بعبد القاهر ومصطفى ناصف يختبئان وراء هذا المثال الذي يُستدعى للحديث عن الاستعارة. ليقولا إن بعض السوقة ملوك وبعض الملوك سوقة<sup>(28)</sup> أي لا يكفي أن تعتري الكرسيّ لتكون ملكاً أو رئيساً. فزيّ الملوك لا يكفي الرجل لأجل أن يكون ملكاً ما لم يحدث مهابة في النفس. وهو شكل آخر من أشكال التأليف بين المتباينات: وهو القلب («أ» يشبه «ب» ^ «ب» يشبه «أ»).

لقد أدرك النقاد تمرّد الكلمة وهزّاتها فعالجوا هذه الظاهرة من خلال إحياء سنّة التأليف بين المتباينات مثلما فعل عبد القاهر الجرجاني الذي حاول مقاومة التوهج والغلو في المذاهب والآراء عن طريق التأليف بين المتباينات فغرس بذلك عادات عقلية قوامها التواضع والحنو، تعديلاً في موازين القوى وسطوع التأويل والاعتراب في سبيل اجتماع المحسوس والمعقول<sup>(29)</sup>، وقد رأى النقاد أن الشعراء مشغولون بالتأليف بين المتباينات، إذ اجتمعت لديهم الأرض بالسماء والثريا بعنقود ملاحية منور، فأرادوا «أنّ نتزع قليلاً من علياء الثريا ونظرها إلينا وقوتها وسحرها (. .). وأن نهذب عنقود الملاحية فلا نأكله (. .). بعبارة أخرى أن نعلو على بعض أنفسنا وحاجاتنا»<sup>(30)</sup> ولا يمكن أن نفهم هذا كله بعيداً عن السياق العام للنقد العربي.

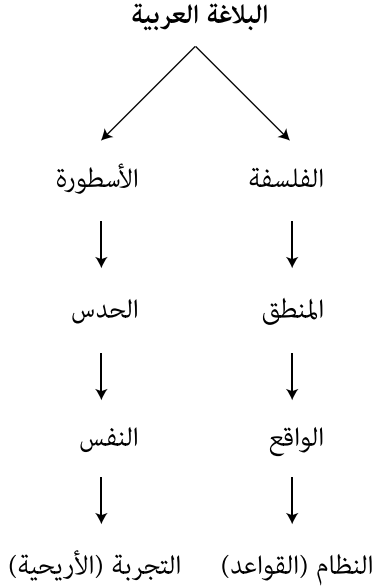
(26) م ن، ص 50.

(27) نفسه، الصفحة نفسها.

(28) ينظر: نفسه، ص 48.

(29) نفسه، ص 49.

(30) أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، ج 1، دار الجبل، بيروت، ص 76.



الشكل رقم (2): البلاغة العربية بين النظام والتجربة

هي دعوة إذن إلى الجمع بين العقل والروح، وبين الظاهر والباطن، وبين الاستنباط والحدس، بين النظام والتجربة، ومحاولة لإخراج البلاغة العربية من انتظامها وجمودها إلى رحاب أوسع من الحركة والقلق.

رأى مصطفى ناصف في مصطلح البيان المثال المناسب لما ينشده من نظرية الثانية في النقد العربي، بالبحث عن «الثاني» الذي غاب عنا لفرط تمسّكنا بالحبيب الأوّل، فلكلمة البيان أوّل أيضاً وهو دلالتها المعجمية التي انبهر بها النقاد فتحكّمت في عقولهم وتسلّطت عليهم، فيعرّفه الجاحظ في قوله: «فبأي شيء بلغت الأفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضوع»<sup>(31)</sup> ويراه الرماني بأنّه: «الإحظار لما يظهر به تمييز الشيء من غيره في الإدراك (. . .). وليس كل بيان يفهم به المراد فهو حسن من قبل أنه قد يكون على عي وفساد»<sup>(32)</sup> ويكاد يكون هذا التصوّر عاماً بين النقاد القدامى

(31) أبو الحسن الرماني، النكت في إعجاز القرآن في: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، مصر، 1939، ص 98.

(32) محمد أحمد ابن طباطبا، عيار الشعر، تح: عباس عبد الساتر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982،

وما عاد ذلك صار من الإشارات البعيدة والإيماء المشكل<sup>(33)</sup>، تدور هذه الآراء في أغلبها حول الوضوح والإفهام ونقل المعنى إلى المستمع بصورة ظاهرة جلية دون غموض ولا إغلاق.

لم يتوقف ناصف عند الحد الجاحظي ومن سار مساره، بل جعل للبيان دلالة ثانية نتجت من خلال الصراع بين التأويل والطريق المستقيم، بمعنى أن من السطح انبثق العمق ومن الوضوح والدلالة الواحدة تمخّض التعدّد والتعقيد. ولا يكون ذلك إلاّ بتحريرها من «السلطة الخادعة» التي أعطيت لها والتي جعلتنا لعبة بين أيديها تقودنا حيث شاءت فصارت أداة تملكنا لا نملكها. فغابت جرّاء ذلك أمور كثيرة مكثت خارج هذه السلطة، من هنا دعا ناصف إلى التعامل معها باعتبارها «توجيهاً لا تحديداً وإيماء لا تعريفاً، تداخلاً إلى جانب التمايز»<sup>(34)</sup>، أي علينا أن نتملّص من سلطة المصطلح وجبروته وتحكمه ليتسع أفق النظر عندنا فنتبّه إلى هذا الخارج عن السلطة أي السياق. إن القبض على دلالة مصطلح البيان تقتضي المرور على معارف كثيرة قد يكون أسس لها أكثر من جماعة واحدة<sup>(35)</sup> نظراً إلى الطبيعة التراكمية للمصطلح.

قرأ الناقد في مصطلح البيان حقيقة كون البلاغة العربية وجهاً للمجتمع والثقافة العربية، ففي ظلّ الخلافات السياسية والعقائدية التي نشأت في الثقافة العربية مع المعتزلة وغيرهم، ظهر الاهتمام بالبيان أملاً في إيجاد الطريق الواضح أو حلاً للأزمة من خلال اللغة. فالساحة العربية كانت في وقت من الأوقات مسرحاً للعديد من الثقافات وقد استوعبها وأقبل عليها العربي دون حرج، لكن ذلك لم يخلّصه من الإحساس بمخاطر تهدّد عقله وروحه، هكذا نشأ مصطلح البيان واللفظ والفصاحة وسط تزايد هذا الإحساس<sup>(36)</sup> ولعل الثقافة اليونانية والفارسية - على الخصوص - دعمتا هذا الصراع بين الحساسية الروحية والفلسفة باعتبارهما ثقافتي عقل وفلسفة، وإحساس العربي بالخطر إنما كان على هويته التي خاف عليها من الضياع في ثقافة

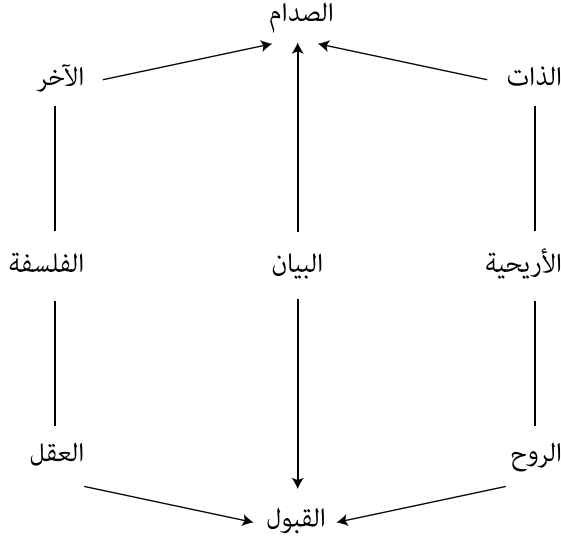
(33) مصطفى ناصف، النقد العربي نحو نظرية ثانية، ص 11.

(34) ينظر: م ن، الصفحة نفسها.

(35) ينظر: نفسه، ص 12.

(36) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 4.

الآخر ممّا جعل هذا الصدام يقوى وتنشط تلك المنطقة الفاعلة لتنتج مصطلحات وتتفاعل في ظلّ الإقبال المستمر على الآخر من جهة، والحفاظ على الذات من جهة أخرى، كما هو موضح في الشكل التالي :



الشكل رقم (43): البيان بين الصدام والقبول

والنظرة نفسها نجدها عند تحليله لمصطلح «النظم» الذي يرى فيه تماسك الشخصية العربية وثبات الهوية العربية في ظلّ الاحتكاك بالآخر كما يربطها بفكرة النظام مقابل الفوضى والتشتت التي تهدّد وسطاً مولعاً بالحركة .

### 3. الجناس بين الاختلاف والائتلاف

إذا كان الناقد قد تناول «البيان» تناوياً عاماً - كما رأينا - فجعله صورة للواقع العربي، فإنه مع مصطلح الجناس الذي يعتبر جزءاً من البيان العربي عموماً سيضمه ببعض الخصوصية اللغوية. فذهب فيه مذهب عبد القاهر الجرجاني في كون استحسان الشعر لا يعود إلى ظاهر اللغة إنما يعود إلى «أمر يقع من المرء في فؤاده وفضل يقتدحه العقل من زناده»<sup>(37)</sup> بمعنى أن ألفاظ الشعر ليست مصدر جودته إنما معانيه، حتى في

أكثر المقومات اللفظية كالجناس، «أما التجنيس فإنك لا تستحسن تجانس اللفظتين إلا إذا كان موقع معنيهما من العقل موقعاً حميداً، ولم يكن مرمى الجامع بينهما مرمى بعيداً»<sup>(38)</sup> ففضل الجناس في تحسين الشعر إنما يتعدى تجانس الأصوات إلى معنى الألفاظ التي لولاها ما رأينا في الجناس غير تكرير الأصوات دون تأثير.

يقول مصطفى ناصف: «كان عبد القاهر يقول في ملاحظة طيبة إنَّ الجناس والسجع يتبعان خطى المعنى، فالصوت إذن اقتفاء لشيء آخر، أدخل الجناس تغييراً في مثل هذا البيت:

ناظراه فيما جنى ناظراه      أودعاني أمت بما أودعاني

كيف كانت العينان جدالاً، ومع ذلك لا نكاد نشعر بأن من حق العينين أن تجادلا في مقام آخر، أي إن الكلمة، في تقديرنا، لا تنوب عن سياقات محذوفة، وهذا خطأ»<sup>(38)</sup>، يشير البيت في نظر ناصف فن جدال الكلمات للكلمات.

وقد قارن عبد القاهر البيت السابق بيت أبي تمام:

ذهبت بمذهبه السماحة فالتوت      فيه الظنون أمذهب أو مذهب

ويتساءل: «أترأى استحسن قول المحدث (البيت الأول)، لأمر يرجع إلى اللفظ؟ أم لأنك رأيت الفائدة ضعفت عن الأول وقويت في الثاني؟ ورأيت لم يزدك بمذهب ومذهب على أن أسمعك حروفاً مكررة تروم لها فائدة فلا تجدها إلا مجهولة منكورة، ورأيت الآخر قد أعاد لك اللفظة كأنه يخدعك عن الفائدة وقد أعطاها، ويوهمك كأنه لم يزدك وقد أحسن الزيادة ووفّاه، فبهذه السريرة صار التجنيس وخصوصاً المستوفي منه المتفق في الصورة من حلى الشعر ومذكوراً في أقسام البديع فقد تبين لك أن ما يعطى التجنيس من الفضيلة أمر لم يتم إلا بنصرة المعنى إذ لو كان باللفظ وحده لما كان فيه إلا مستحسن ولما وجد فيه معيب مستهجن. ولذلك ذم الاستكثار منه والولوع به»<sup>(39)</sup>، فما دام الجناس مرتبطاً بالمعنى، فلماذا جعله الجرجاني دون الصور البيانية؟ ألا تعتبر الاستعارة جناساً بشكل من الأشكال؟

(38) مصطفى ناصف، النقد العربي نحو نظرية ثانية، ص77-78.

(39) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص7-8.

إن الجناس هو أن يتفق عرفياً على استخدام الاسم نفسه لمسمّين مختلفين، كأن نقول مغرب/ مغرب، ماذا لو طبّقنا القاعدة نفسها على كلمة «أسد» في المثالين التاليين:

- رأيت أسداً في حديقة الحيوانات .
- فلان أسد .

فكلمتا «أسد» و«أسد» لم يتفق عرفاً على دلالتهما على شيئين مختلفين . فالدلالة المعجمية واحدة . فالجناس - إذن - كمحصّن لفظي مرتبط بالمعجم (باللفظ)، أما كصورة بيانية فهو مرتبط بالمعنى .

وقد استنكر عبد القاهر بيت أبي تمام لأنه لم يهّمه إلا التماثل الصوتي، بل حرص على استحضار كلمتين متجانستي الحروف لم يزد القارئ غير أن أسمعته حروفاف مكرّرة «تروم لها فائدة فلا تجدها إلا مجهولة منكرة» من أجل ذلك لم يجعل عبد القاهر للجناس فضيلة إن لم يكن مدعوماً ومنصوراً بالمعنى لأن «الألفاظ خدم المعاني والمصرفة في حكمها وكانت المعاني هي المالكة سياستها، المستحقّة طاعتها، فمن نصر اللفظ على المعنى كان كمن أزال الشيء عن جهته، وأحاله عن طبيعته وذلك مطّنة من الاستكراه وفيه فتح أبواب العيب والتعرض للشين (..). كما قال (من الطويل):

إذا لم تشاهد غير حسن شيّاتها وأعضائها فالحسن عنك مغيب<sup>(40)</sup>

فشبه الشعر بفرس المتنبّي الذي يتعدّى حسنه مظهره الخارجي إلى شيء مغيب، لا يصله إلا من يكتنز في خوالج صدره نفساً حسّاسة تتأثر بالجمال . فجودة الشعر - إذن - لا تعود إلى أجراس الحروف، ولا إلى ظاهر الوضع اللغوي، بل إلى أمر «يقع من المرء في فؤاده، وفضل يقتدحه من زناده» .

تأسيساً على هذا الموقف الذي وقفه عبد القاهر في أسرار البلاغة بنى مصطفى ناصف موقفاً داعماً، إذ يقول في هذا الشأن: «كان عبد القاهر يقول في ملاحظة طيّبة



إن الجناس والسجع يتبعان خطى المعنى. فالصوت إذن اقتفاء لشيء آخر<sup>(41)</sup>، كما أنه ركّز على ملاحظة مهمّة هي قدرة الكلمات على الإنابة على سياقات محذوفة، يقول: «إنّ الكلمة، في تقديرنا، لا تنوب عن سياقات محذوفة وهذا خطأ. «الجناس الجيد هو الذي يخدع القارئ في الوهلة الأولى قبل أن يصرّح بالمعنى المراد (المغيّب)، ففي هذا الغياب يكمن سحر الجناس، ذاك الذي «يخدعك عن الفائدة وقد أعطاها، ويوهمك كأنه لم يزدك وقد أحسن الزيادة ووقّاه»، فهو إذن حضور خادع وغياب مفيد، أو كما سمّاه عبد القاهر: الجناس المستوفي، وإذا تأملناه جيّداً وجدنا اعترافاً ضمناً بفضيلة اللفظ فلولاه ما تحقّقت فائدة المعنى، فاهتمامنا بالفائدة غطّى عنا هذا التلقي الأوّل والذي نسميه مرحلة: الحضور الخادع التي يتم فيها الاعتماد على السمع أثناء التلقي السمعي أو الظاهر اللغوي أثناء التلقي البصري (القراءة)، وهذا ما حدث في المثال التالي:

ما مات من كرم الزّمان فإنه يحيى لدى يحيى بن عبد الله

فالتلقي الأوّل للبيت يوهمنا لأن الشاعر كرّر كلمتين من المعنى نفسه وهما «يحيى» و«يحيى»، فتماثلهما الصوتي هو أوّل ما يستقبله الذهن. يأتي بعد ذلك السياق الذي يدفعنا إلى مراجعة هذا الوهم فنلتفت إلى هذه الكتل الصوتية المتماثلة فنعيد تقطيعها في ضوء المعاني التي يتطلّبها السياق<sup>(42)</sup>، حينها يتضح لنا الفرق بين «يحيى» الفعل و«يحيى» المرثي. ولعل هذا ما يصدق عادة في التجنيسات التعليمية المألوفة، لكن الأمثلة التي سيوردها الجرجاني في هذا الباب، تنبئ بتقسيم آخر يتفرّع إلى ثلاثة مراحل تنتج من تفرّع المرحلة الثانية (الغياب المفيد) إلى فرعين: ويظهر ذلك في المثالين التاليين: «أودعاني» و«أودعاني» فكلاهما جملتان فعليّتان متكوّنتان من الفعل «أودع» وألف المشنى ضمير متصل مبني على السكون في محلّ رفع فاعل (يعود على الناظرين) ونون الوقاية، والياء ضمير على السكون في محلّ نصب مفعول به.

ويشكّل تجانسهما الصوتي حالة قبول أولية لدى القارئ من خلال تطابقهما لفظاً

(41) مصطفى ناصف، النقد العربي نحو نظرية ثانية، ص 77.

(42) ينظر: محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 198.

ومعنى إلى حين إتمامه للبيت، ثم يأتي السياق ليكشف عن «وهم المتلقي» في أمرين (عكس المثال السابق):

1. وهم بالتماثل اللفظي .

2. وهم بالتماثل الدلالي .

وبدحض هذين الوهمين يتجلى لنا أنّ «أودعاني» غير «أودعاني»، أما الأولى فتتكوّن من الفعل «أودع»، أما الثانية فتتكوّن من: حرف عطف «أو» والفعل الماضي «دعا». وما كان لنا أن نتعرّف إلى معنى البيت لولا تفكيكنا للكلمة الثانية إلى لفظتين وهنا يتّضح لنا دور الألفاظ في تحقيق الجناس مع تحقيق الفائدة أيضاً.

نستنتج أن الجناس لم يتحقّق بلفظة مكرّرة ذات معنيين مختلفين، إنّما يمكن له التحقّق بلفظة واحدة تتجانس صوتياً مع لفظتين اثنتين يشكّل اجتماعهما كتلة صوتية مشابهة مع اللفظة المفردة. وهنا يتدخّل دور الشاعر في هذا الجناس المتفرّد. وهنا نفهم ما ذهب إليه مصطفى ناصف لما قال: «الكلمات لا تقول دون عون من الإنسان»، لكن لا يجب أن يتجاوز هذا التدخّل البشري حدوده إلى تحميل اللّغة ما لا تحتمل .

نخلص في النهاية مع الناقد إلى أن الجناس بما يحفل من تجانس صوتي، قد يشغل القارئ عن الوقوف ملياً عند الاختلاف والتفاوت الكامن فيه، الأمر الذي لم يحدث مع عبد القاهر الذي بحث عن سرّ هذا النسيج المتمازج من اختلاف وانسجام. فالجناس وإن أظهر لنا توافقاً ووثاماً، فلا يجب أن ينسينا ذلك الخلاف المقترن بهذا الوثام. فالجناس لا يقوم على التجانس وحده.

وهنا يوصّينا مصطفى ناصف ألاّ نضحّي بالاختلاف بحثاً عن الانسجام وبالمعاني في سبيل الأصوات والصنعة. وألاًّ نقتصر على التقاط الأشباه والنظائر، فتألف الكلمات لا يتم بإفناء بعضها في بعض، فالظواهر خلاف البواطن فحتى أولاد الأمهات الشّتى يتفاوتون بأكثر ممّا يتقاربون<sup>(43)</sup>، فالجناس جدل بين الاختلاف والوثام، لكن قد نضيق بالاختلاف فنسرف في اصطناع الانسجام. وهنا ينبّهنا مصطفى ناصف إلى

(43) ينظر: مصطفى ناصف، النقد العربي نحو نظرية ثانية، ص 116-117.

أن «نلتمس عثرات الحياة والنفوس الماثلة في الاصطناع الظاهري للملاءمة، وترك ما وراءها من التخالف»<sup>(44)</sup> أي يدعوننا إلى التعامل مع الحياة تماماً كما نتعامل مع الجناس الذي يصرح بتجانس صوتي ويضمّر معنى مختلفاً، فالحياة ليست كما تبدو دائماً وظاهرها المنسجم غطاء لباطن مضطرب ومتوتّر واحتفالننا به هروب من الاختلاف.

يرى مصطفى ناصف أن البلاغة هي «الإحساس بصعوبة تبين معنى الكلمات والقدرة على رصد بعض تحركاتها الكثيرة وعلاقتها بالمجتمع والسياق الحضاري. إنها علاقة لا تكشف من داخل فكرة المطابقة، أخرى أن تكون قصدياً وتحدياً وتعديلاً، وتوجيهاً. هذا أفق ثان، لا بد لنا أن نخطو نحو بلاغة تزكّي في أنفسنا الاختلاف بين أطوار ثقافتنا، وتزكّي الشعور بالفاعلية العقل العربي على الإجمال. نحن في حاجة إلى بلاغة نشارك بطريقتها الخاصة في إدراك التحوّلات الجذرية في عقولنا وعواطفنا»<sup>(45)</sup> فيربط بهذا كلّ البلاغة العربية بالحياة العامة للعربي وبسياقه الثقافي.

#### 4. مباحث الكلمات بين البداوة والحضارة

يرى ناصف أن الشراح يرجعون في شرح الكلمة إلى أصولها الأولى ويعتمدون أساساً على الاشتقاق، ولا يراعون تطوّر الحياة. فصار بذلك تطوّر الحياة يتم دون اللغة. وقد ضرب لنا عبد القاهر في كلمتي «الغنى» و«الفقر» مثلاً، وقد ساقه - حسب ناصف - في إطار مقاييس بدوية أو مقاييس سلامة الفطرة كما سمّاها، ولم يراع فيه تطوّر الحضارة وكثرة المال، في مجتمع يتميّز بالسعة والرفاهية. يقول في هذا الصدد: «ولا غرابة إذا قلنا إن مفهوم كثير من الكلمات أقرب إلى البداوة منه إلى سلّم الحضارة المتنوّع، فقد طلب المجتمع الوفرة والسعة وظلّ تقدير الكلمات أحياناً رهين مجتمع آخر تعرّض للبلبلى قليلاً. ولا غرابة فقد نشأ العلم بالكلمات أوّل ما نشأ في حجر البداوة وطلبها والإصغاء إلى أهلها. وتنوسيت إلى حدّ ما، حركة الحياة السريعة المضطربة التي حدّت مع الخروج من الجزيرة»<sup>(46)</sup> وها هو عبد القاهر نفسه يسمّي مجتمع السعة والترّف بـ«الشّره والقرم والكّلب».

ويرجع ناصف ذلك إلى رفض الحضارة، وربط حبّ التقسيم والتصنيف في

(44) م ن، ص 117.

(45) نفسه، ص 117.

(46) نفسه، ص 68.

البلاغة العربية بموقف مضاد مكبوت ضدّ وفرة المال. فالتقسيم الوارد في كتاب أسرار البلاغة كان موقفاً ضدّ الترف. فالظماً الحضاري كان يشغل عبد القاهر، وكان التقسيم سلاح الفقراء على الأغنياء وكان كذلك منهجاً ثقافياً؛ فالثقافة تقوم على المعايير من أجل ذلك كان على الكلمات أن تنقسم وتتمايز بدل أن تختلط وتتكاثر.

وقد شبه الناقد عبد القاهر بالبدوي الحكيم المقل الذي لا ينال من الطعام والشراب إلا أقله. ورأى في كلمة «الغنى» بؤرة أسرار البلاغة وموقفاً من الشعر والثقافة والحضارة، وأمانة خوف وريب مما آلت إليه الحضارة وفيما ستؤول إليه، وقد استشهد بحديث عبد القاهر حول الوجود والعدم ليؤكد ما ذهب إليه آنفاً من كونه قد اتخذ موقفاً من الحضارة، وأن هدفه من أسرار البلاغة يتجاوز ما عهدناه من قضايا لغوية وبلاغية، إلى نقد ثقافي واجتماعي خفي وراء قضايا لغوية<sup>(47)</sup>، فقد شعر عبد القاهر بأهمية الكلمات - والكلام لناصف - ورأى أن تأويلها هو «احتراق ذاتي» لا يمكننا بعده أن نتعامل معها لأن نشاطها قد أحمَد بتأويلها من أجل ذلك جعل لها حصانة قوية وعالمًا مغلقاً حذرنا من اقتحامه، وطالب بالتشبه به لأن من لم يتشبَّث بالكلمة فهو في حقيقة الأمر يتشبَّث بأمور أخرى لا يدركها، أي إن التحرر من شيء هو في النهاية تقيد بشيء آخر.

ولا يفك هذه الكلمات من أسرها غير حوار الثقافات، فذلك يجعلها تفهم في ظل هذا الحوار. لكن الظروف الحالية لا تسمح بمثل هذا الحوار - حسب ناصف - ما دام اعتزازنا بما نملك لا يزال هو مبدأنا الأول في الحياة، ومظهر حفاظنا على هويتنا، ولا ينتج ذلك غير عبادة الكلمات<sup>(48)</sup>، وما نسميه باسم الأزمات في علاقتنا الدولية وعلاقتنا بعضنا ببعض لا يخلو من هذا الجانب، «لنقل إذن إن كثيراً من مظاهر السياسة والعلاقات العامة والثقافة الإنسانية عامة، يعتمد على مبدأ وجوه الكلمة»<sup>(49)</sup>، فحين يظهر المخبوء من وجوه الكلمة تبدأ الأزمة، فيعتمد أصحاب القرار في تنظيم هذه العلاقات على وجوه الكلمات فيتجاهلون بعضها حيناً ويعترفون ببعضها حيناً حسب المصالح المشتركة أو المتضادة.

(47) ينظر: نفسه، ص 72.

(48) ينظر: نفسه، ص 74.

(49) نفسه، ص 79.

ويتساءل «هل يصح مثلاً أن تزعم أن مفهوم الحرية والديمقراطية والعدالة في المعجم العربي الحديث والمعاصر قد أفصح بشكل ما عن أزمات كثيرة في حياتنا الحديثة. هل تستطيع أن تزعم أن المفارقة بين الأفكار والحياة العملية قد وضحت في افتراض مدلولات الألفاظ الأساسية؟»<sup>(50)</sup>، فالتعامل مع وجوه الكلمات تسيّر المصالح، فمتى ما جعلنا وجهاً من الوجوه خبيئاً وخاملاً فلأنه لا يخدمنا، وحسن تسيير هذه الوجوه هو اجتناب الصدام بين الدول.

يجعل الناقد مبدأ الوجوه منهجاً في التحليل الثقافي، يساعد على التأليف بين عناصر متصارعة ومتناقضة واستيعاب الآخر على اختلافه. أو ما أسماه بـ: الصراع المسالم بما يتضمّن من تسامح وقبول الآخر واحترامه<sup>(51)</sup>، فحاول أن يمارس تأويلاً ثقافياً على بعض الصيغ النحوية التي اعتدنا التعامل معها كمسلّمات لا نملك إلا أن نكرّرها ونحافظ عليها. فرأى في اسم الفاعل مثلاً جدلاً ومعارضة ومغالبة، يقول: «اسم الفاعل مثلاً يجادل الفعل والفعل قد يفيد حركة في زمن معيّن، والحركة معرّضة للانقطاع، والحركة أيضاً يجب لها كما قلنا النظام. وهنا نلجأ إلى أدوات من بينها التوكيد واستعمال اسم الفاعل المشار إليه»<sup>(52)</sup> وقد ضرب لذلك قول الأعشى:

هو الواهب المائة المصطفاة      إما مخاضاً وإما عشاراً<sup>(53)</sup>

في حين يرى عبد القاهر في كلمة الواهب استمرارية وقابلية تكرار الفعل مقارنة بالفعل وهب المنقطع الحركة، يرى ناصف أن الكلمة قد طاردت كلمات أخرى مثل وهب ويهب وغيرهما، يقول: «لقد استولت الصيغة على ميراث الأفعال. وظفرت بالسلطة المشتهاة، لقد غلبت كل ضعف، وكل نزوة، وكل ما يتعرّض للزوال القريب»<sup>(54)</sup>، فصيغة اسم الفاعل في البيت تخفي سلطة ما كما تخفيها صيغة التنكير والتعريف في قول الخنساء:

(50) مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، عالم المعرفة، الكويت، 1995، ص 234.

(51) ينظر: م ن، ص 81

(52) نفسه، ص 28.

(53) ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 180.

(54) مصطفى ناصف، النقد العربي نحو نظرية ثانية، ص 29.

إذا قبح البكاء على قتيل رأيت بكاءك الحسن الجميلاً<sup>(55)</sup>

ف«السلطة حمالة أوجه لا تستطيع أن تكتفي بوجه واحد ولو فعلت لفقدت ميزتها»<sup>(56)</sup> أي كما أنّ للكلمة المعرفة سلطتها، فللنكرة أيضاً قوتها في سياقها، من أجل ذلك فكلاهما شكل من أشكال السلطة.

وفي قول الشاعر:

أنا الرجل المدعو عاشق فقره إذا لم تكارمني صروف زماني<sup>(57)</sup>

يربط الناقد السلطة بالبداهة والبحث عن الشرف وعزة النفس. فيرى أن الباحثين لم يلتفتوا إلى موضوع الغزل في البيت بقدر ما التفتوا إلى لغته وطريقة تحقّقه، فتحدّثوا عن إثبات الفعل لفاعله وحذف المفعول به... ونسوا الاستمتاع به، إن الكلمة سلطة حقيقية تمثل مطامح الأمة ومخاوفها.

إن قراءة ناصف للنقد العربي القديم تجسّد لتوتّر العلاقة بين الذات العربية وتراثها، علاقة تعبّر عن أزمة تشعر بها الذات، لذلك تجدها تبحث لها عن بديل من خلال التراث، تستطيع به الهروب من تبعيتها للآخر ومواجهته في آن لكي تؤكّد وجودها. وقد يكون هذا الآخر قابلاً في الأنا لا خارجها، أي إن مشكلة الهوية قد تكون بين الأنا وذاتها بقدر ما تكون بينها وبين الغير، وما بين الأنا وذاتها من التعارض هو بنسبة ما بينها وبين الآخر من التشابه. فإذا كانت محاولة تسييج الأنا ثقافياً في مواجهة الغير هي آلية من آليات الدفاع عن الذات، فإنها تشكّل في الوقت نفسه آلية يمارسها خطاب الهوية لحجب هذا الاختلاف الأنطولوجي الذي يخترق كل هوية، كما يرى ذلك علي حرب، نظر ناصف إلى التراث النقدي القديم باعتباره مخلص الإنسان العربي المعاصر من مشكلاته وأزماته، وحلاً بديلاً لحلول أخرى لا تكفّ عن إعلان عجزها وهزيمتها. من أجل ذلك دعا النقاد المعاصرين إلى العودة إلى التراث في كلّ مستجد نقدي معاصر وصهر آفاقهم في آفاق النقد العربي في ضوء حاضرهم لأن هذا الحاضر ليس سيّداً أمراً.

(55) م ن، الصفحة نفسها.

(56) نفسه، ص 30.

(57) نفسه، ص 31.



## الجلسة الخامسة

الأربعاء من 11 – 12:30 ظهراً

رئيس الجلسة

أ. د. عبد الله بن إبراهيم الزهراني

م	اسم المشارك	عنوان البحث
1	أ. د. صالح بن الهادي رمضان	الهوية والآخر في الشعر الفلسطيني المعاصر
2	أ. د. أمينة بلعلي	استيراد الأشكال في الشعر العربي المعاصر وتفاعل الهويات
3	د. دوش الدوسري	الموقف من الهوية العربية لدى شعراء السبعينيات والثمانينيات الميلادية السعوديين
4	أ. د. عبدالرزاق حسين	دوائر الهوية في الشعر السعودي المعاصر





**الهوية والآخر**  
**في الشعر الفلسطيني المعاصر**

أ. د صالح بن الهادي رمضان

كلية اللغة العربية بالرياض



يتنامي الإحساس بالهوية الثقافية، ويتزامن هذا المؤتمر مع ملتقيات أخرى في الموضوع نفسه لعل آخرها الندوة النقدية التي انعقدت يوم السابع من أبريل الجاري على هامش مهرجان مراكش الدولي للشعر بعنوان الإبداع والهوية. ويرجع هذا التطور الثقافي المعرفي والجمالي في آن إلى ما عرفته النظريات الإنسانية من انقلاب في الرؤى والمتصورات منذ أواسط القرن التاسع عشر، فقد أراد الفكر الرومنسي دحض المقولة الكلاسيكية التي طالما كانت تفصل الداخل عن الخارج وتضع بينهما حدوداً صارمة شبيهة بالحدود التي تضعها بين العقل والعاطفة فتري أنّ الداخل هو كلّ ما يتحكّم في الذات وفي الأحاسيس والمشاعر وفي التفكير الوجداني، وفي الهوية الخاصة، وأنّ الخارج هو كلّ ما يتحكّم في الأعمال والمواقف والإجراءات العملية الموضوعية، ويتحكّم في الآخر. وقد ذهب جوته (Goethe) في نطاق هذا الدحض النظري إلى القول بأن هذه الثنائية أي «الداخل والخارج» ثنائية عدمية، ورأى أنّها لا تعبّر عن حقيقة الظاهرة الوجودية والفكرية، والفضائية عموماً (Space) بل إنّ التفكير الداخلي يمكن أن يتحوّل إلى إحساس خارجي أو إلى عمل خارجي والعكس بالعكس. وقد عمّق الفيلسوف هيغل (Hegel) هذا التوجّه الجديد في فهم العلاقة بين الداخل والخارج متأثراً في ذلك بأفكار معاصره جوته، وأنكر تماماً وجود «داخل وخارج» بل زعم أنّ الوجود الحقيقي هو «البين بين» وأنّ مكونات العالم جميعها منفتحة بعضها على البعض الآخر. وقد زاد سيغموند فرويد هذا التحوّل في المفهوم تعميقاً وذلك ببلورة مفهومي الإسقاط والاستبطان إذ جعل الإسقاط نقلاً لما في الداخل إلى الخارج والاستبطان نقلاً لما في الخارج إلى الداخل. وذهب سامي علي في تفسيره للنظرية النفسية العلائقية إلى أنّ الجسم الواعي هو نفسه داخل وخارج في آن أو هو علاقة «بين بين»، وأنّ وعي

الأشياء هو وعي يصل الداخل بالخارج ولا ينظر إلى الواحد منهما إلا من خلال الآخر. فحين نقول: «إنّ الباب مفتوح» فإننا نقول في الآن نفسه: «إنه غير مغلق»<sup>(1)</sup>. وذهب كذلك إلى أنه لا وجود للآخر إلا بما ينجزه من أعمال وما يحققه من تجارب خارج ذاته، وفي علاقته بأنا الذي هو آخر بالنسبة إليه. وقد أسلم هذا المفهوم الجنيسي (Générique) إلى تأسيس مختلف الأفكار الحديثة التي تدعو إلى ترسيخ قيم بالغيرية بصفتها بؤرة تجربة كتابة «الأنا» وبصفة الأنا بالضرورة<sup>(2)</sup> موقعاً لغوياً من الآخر وإلى تقديم النظرة العلائقية على النظرة الجوهرانية. وقد اختزلها محمود درويش في مرحلة متأخرة من تجربته الشعرية والإنسانية عموماً وكتبها في صيغة شعرية عابرة للثقافات مستمعة إلى ذلك التراكم المعرفي من عصر جوته إلى فرويد الذي ذكرنا أطرافاً منه منذ حين قال: «ولكن علينا أن نتذكر دائماً أو أحياناً كما تشائين أنه لا وجود للداخل من دون الخارج، أو للهوية من دون الآخر، ليس لي ما أجده داخل الشعر إذا لم أكن ممتلاً بالخارج، بالواقع بالناس بالطبيعة بالتاريخ وغيرها، وللداخل أن يركب كيمياء داخله الخاص والسري بطريقته التي لا نفهم آلة عملها مع العناصر القادمة من الخارج والمكونة أيضاً لعلاقة الداخل بها»<sup>(3)</sup>.

على هذا الأساس الفلسفي انبنى مفهوم الهوية في عصر ما بعد الحداثة، وأخذ الفكر العالمي يتجه منذ خمسة عقود تقريباً إلى تعميق الاهتمام بأدييات الغيرية والحوار مع الآخر، في إطار ما تعيشه مفاهيم الثقافة الكونية من انتشار في الأوساط الاجتماعية والثقافية، وما تعرفه الثقافات المحلية من مراجعات وتنسيب لمتصوراتها ولتمثلها للآخر. وتتميز ثقافة ما بعد الحداثة بمرونة كبرى في تصور مفهوم الهوية وتمثله، وقد أصبح الفرد الاجتماعي في مجتمعات ما بعد الحديثة أقله زمنياً قادراً على أن ينتسب إلى أكثر من هوية بفضل ما عرفته الهجرة الجماعية من تفاعل بين الهويات المختلفة. وخصوصاً في المجتمعات المنفتحة على الهجرة وعلى تعدد الهويات مثل المجتمع الكندي، ويظهر هذا التوجه في التطور اللافت للانتباه الذي يشهده تعليم اللغات الثانية

(1) M. Sami Ali: *De la projection; Collection Psychismes; Dunod; 2004 p56.*

(2) ينظر في: الأنا والآخر: بيار كايي: التلطف بالهوية في السياقات التناسية، بالفرنسية.

*Le soi et l' autre: l' enontiation de l' identite dans les contextes*

(3) أنا الموقع أدناه، دار الساقبي بيروت 2014 ص 84.

والأجنبية، ولكن هذا التحول في مفهوم الهوية لم يقتصر على البعد الاجتماعي والجغرافي بل نفذ إلى البعد الثقافي والنفسي والجمالي، فقد انحلت مقومات الهوية الثقافية التي كانت في عصور الحداثة أو ما قبلها تتأسس على قيم معيارية صفوية (عرقية - دينية - إثنية)، وتشكل هذا التحول في وعي المثقفين من الذين عانوا طويلاً الإحساس بالاعتراب (l'Aliénation) وأصبح للشاعر أو الروائي قدرة على الإسهام في نحت هويته الثقافية الخاصة به أي التي يختار ملامحها، وذلك لأن الهوية الماقبلية التي لم يفكر فيها هي هوية اكتمال المعنى وانغلاقه، أما الهوية الجديدة الإشكالية أو الهوية المستقبلية فهي البحث المستمر عن المعنى، كما أنّ الانتساب إلى تيار فكري أو مدرسة كمقوم من مقومات الهوية أصبح في عصر ما بعد الحداثة أمراً غير ممكن، وفي هذا السياق يقول فرانسوا ليوتار: «منذ عصر ما بعد الحداثة (1980) أفرغت الهوية من محتواها الوجودي القديم، وأخذت تبحث عن محتوى جديد وعن معنى جديد، وأصبح «الأنا» محور التفكير الجمالي بما هو فرع من التفكير ما بعد الحداثي»<sup>(4)</sup>.

ومن الذين كان لفكرهم حول الهوية أثر بعيد في الإبداع الأدبي لأنهم أثاروا قضية الهوية المتعددة نجد ليفياً من كتاب مقاطعة الكيبك الكندية مثل مونيكا لاري (Monique La Rue) في روايتها الهاربون المزيّفون (Les Faux Fuyants) التي ألفتها سنة 1982، وفيها تسأل الكاتبة بحرارة عن ملامح تعريف الهوية؟ ونجد كذلك الروائي نيكولا ديكنار (Nikolski) وقد كتب في هذا الموضوع روايته الصادرة سنة 2005.

ومن جهة أخرى نلاحظ أن العقود الأخيرة من القرن الميلادي الماضي عاشت انحسار مفهوم الهوية بصفاتها موضوعاً من موضوعات الشعرية الغنائية الحماسية المتغنية بالوطن في دلالاته الإحيائية كما كان الشعراء الإحيائيون من قبيل أحمد شوقي وصدقي الزهاوي ومحمود سامي البارودي وغيرهم من الشعراء الذين ربطوا الهوية الوطنية بالنضال من أجل تحرير الوطن المستعمر وارتبط فيه مفهوم الآخر بالمستعمر. وقد أسهم فلاسفة الفكر الظاهراتي والتفكيكي بشكل مباشر في إثراء الشعرية الحديثة في هذا الباب، وفي تعميق الجدل حول مفهوم الآخر في صلته بالذات (Subjectum) فذهب مارتن هايدغير إلى أن الذات مع (l'être- avec) هي الوجود الحقيقي للإنسان

وأنّ الذات الإنسانية - كي تصف العالم - تطلب وجود غيرها من الذوات<sup>(5)</sup>. والجماعة الحقيقية هي التي تسمح بالوجود الأصيل مقابل الوجود الزائف، أي تسمح للآخرين بإبراز شخصياتهم ومواهبهم وحرّياتهم<sup>(6)</sup>. وقد أخذ هذا المعنى سعد البازعي فصاغه بقوله: «إن مفهوم الآخر ينطوي في الغالب على فهم جوهراني للذات أي إنّ الذات وهي تحدّد آخرها ترى نفسها هي الأساس الذي تصدر عنه، ويمكن أن نحدّد من خلالها الآخر وأن نجيب عن سؤال من هو ذلك الآخر؟. وكذلك موقع ذلك الآخر من سلّم القيم، ومن هنا فإنّ تحديدنا الآخر يتضمّن موقفاً أخلاقياً ينضمّ إلى الموقف المعرفي<sup>(7)</sup>، ومن جهة أخرى يذهب جان بول سارتر - وهو من هو في مرجعيات شعرية الأنا والآخر - إلى أنّ الأنا حين يرى غيره يرى العالم نفسه يفهم بأنّه ليس وحده يرى العالم ويسميه ويمتلكه بل يوجد الغير أو الآخر. ولئن كان كتاب إدوارد سعيد الاستشراق يمثل إحدى الحلقات المهمة في بلورة الهوية ومفهوم الآخر عند الغربيين أي الشرقي بثقافته وتكوينه الحضاري والنفسي والاجتماعي، فإنّ المصطلح أخذ فعلاً حضوره يكتف من تسعينات القرن الماضي<sup>(8)</sup>. وانعكس هذا التصور مابعد الحدائثي على ثقافة الشعراء المدافعين عن الحقوق الأساسية للشعوب والمجموعات والأقليات الإثنية. وقد مثلت هذه الثقافة الجديدة شكلاً من أشكال العبور من عصر الحدائث الذي هيمنت عليه صورة الآخر الجاهزة أو النمطية على الفكر الإنساني عموماً<sup>(9)</sup> إلى عصر ما بعد الحدائث، وكانت مواكبة لما عرفه العالم من تحولات سياسية وثقافية إثر الحرب العالمية الثانية، ومن بداية إحساس الأجيال الجديدة في رجال الفكر والثقافة في العالم الغربي نفسه بضرورة التخلّي عن الأفكار الأناية المحورية التي كانت الحدائث تتبناها في نظرتها إلى الآخر، وقد ترجمتها في الحملات الاستعمارية الممتدّة على القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن

(5) ينظر في مفهوم الوجود عند مارتن هايدغر، فريدة غيوه مجلة التواصل جامعة باجي مختار العدد 10 مارس 2003 ص 132.

(6) السابق ص 133.

(7) الاختلاف الثقافي ص 36.

(8) نفسه ص 35.

(9) ينظر مثلاً في: J.Bienvenu: *Maupassant et le pays du soleil*, Klincksieck, Paris 1993

العشرين، وفي تجاهل الثقافات القديمة وما أسهمت به في تاريخ الإنسانية. واعتبارها ثقافة تابعين وأطراف أو هوامش. وقد كان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر سنة 1948 وما تضمّنه من قيم كونية منطلقاً لإعادة التفكير في صوغ مفهوم الذات الإنسانية والعلاقات الإنسانية بين مختلف الشعوب والحضارات والأقليات العرقية والهوامش والأطراف. وكان لهذه التحولات الكبرى انعكاس جدّ إيجابي على الحياة الثقافية والأدبية في أصقاع المعمورة كافة. وقد ألحّ المبدعون في مختلف الآداب في الدعوة إلى إبراز دور الفضاء العلائقي الكوني في إثراء الثقافة الغربية وأثر الاختلاف في إذكاء الإبداع وإثراء الخطاب الغيري، بل يذهب بعضهم إلى القول بأنّ «الإبداع الأدبي هو المجال الحقيقي لاكتساب الوعي الإنساني المرهف والإحساس الأصيل الشفاف بالغيرية، وأنّ إنتاج الأدب واستهلاكه يدرّبان الذات الفردية على كتابة الغيرية لأن الآخر لا يوجد إلا من خلال لغة الأنا، فالأدب يتحدّث في ذات الآن إلى الفرد وإلى العالم بأسره»<sup>(10)</sup> والأدب الحقيقي هو تلك الأشكال التواصلية التي «تسعى إلى الالتقاء بالآخر والتفاعل معه لقيس مدى قدرتها على النجاح في التجاذب التخاطبي، إذ لا يمكن لنص أدبي أو للوحة فنية أو مسرحية أو نحوها من أشكال الإبداع أن تحيا إذا لم يكن ذا طابع علائقي أو حمل تجربة غيرية»<sup>(11)</sup>. ويرى آخرون أنّ الشعر هو مواجهة لغوية أو فضاء مشترك مع الآخر<sup>(12)</sup>، وكان المذهب الرمزي في الآداب الغربية أهمّ رواد هذا الفكر الغيري، كما كان التفكير الثالث المحرّك الأول لنشأة ما يسمّى بالتربية على حوار الحضارات<sup>(13)</sup>، وقد ظهرت في العقد الأخير عدّة دراسات عربية اهتمّت بموضوع الفضاء العلائقي في الأدب عموماً وفي الشعر العربي القديم والحديث<sup>(14)</sup> والمعاصر<sup>(15)</sup>.

(10) ينظر في Martine Abdallah Pretceille: *Synérgies*, Brésil no spécial, 2010 pp145-155.

(11) *L'image de l'autre dans la littérature française*, Harmaton 2004 Omer Massoumou :

(12) *Poésie et altérité*, Rue d'Ulm 1990. Michel Callot et Jean Mathieu;

(13) ينظر في *Eduquer au dialogue des civilisation*, Ed du Sphinx Québec 1983

(14) ينظر مثلاً: نجم عبد الله كاظم، الآخر في الشعر العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت.

(15) منها التجليات الفنية لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر العربي المعاصر لأحمد ياسين السليمانى، كلية الآداب جامعة القاهرة 2007.



يسلمنا هذا التقديم الذي نراه ضرورياً إلى القول بأن الشخصية الثقافية الفلسطينية قد انخرطت في هذا الاتجاه الكوني، واتضحت ملامح الحوار مع الآخر في الثقافة الفلسطينية عموماً وفي الشعر خصوصاً منذ أواخر العقد الثامن من القرن العشرين، واتضح هذا الاتجاه إلى الحوار ونضج شيئاً فشيئاً مع ظهور جيل جديد من المفكرين والمثقفين الشعراء الذين تبوّأ مقولات مابعد الحداثة الفكرية، وتشبّعوا بقيم حقوق الإنسان الكونية. وأصبح الآخر أحد الموضوعات العالمية الأثيرة في الشعر الفلسطيني مابعد الحديث. وقد دخلوا في حوار غير مباشر مع نظرائهم من شعراء الثقافات الأخرى مثل روبرت جيليس (Robert Gelis) فقد كتب هذا الشاعر عدة قصائد في تعميق معنى صلة الأنا بالغيرية ومخاطبة الآخر من خلال قيم الاختلاف، منها قصائد أنت وأنت (Poèmes à toi et à toi) وخصوصاً قصيدة «صور الآخر مانعة عن تصور جديد للآخر» الآخر الذي لا يكون فيه بالضرورة الكذاب المناق الأناي الغيور الجبان لأنه بالنسبة إليه: الآخر هو أنت. وفي سياق هذا الحوار الثقافي الإيستيتيقي أحياناً (بحكم أن الجمالية تجربة اختبار لقبول الآخر المختلف جمالياً) في هذا السياق يلتقي روبرت جيليس في تعريفه للآخر مع تعريف مريد البرغوثي في حوار بالفرنسية مع رنده عشناوي إذ يقول: «إن الآخر خانة فارغة وفضاء ممكن وصورة شفافة قابلة أن تتشكل بحسب هوية الأنا، فوراء الهويات الخاصة المنفتح بعضها على بعض منذ أقدم العصور الإنسانية هوية إنسانية أسَمّيها الهوية العالمية فنحن والآخر لا يوصلنا إلا إلى الحرب»<sup>(16)</sup>.

وتوّج هذا النضج الفكري بالكتاب الشهير الذي أصدره الدكتور الطيب عزّ الدين أبو عياش «لن أحقد على أحد»: I shall not hate.

وتسلمنا هذه المقدمات إلى القول بأن موضوع الحوار مع الآخر في الشعر الفلسطيني كان تطوراً تاريخياً طبيعياً لما يعرفه العالم من مخاض في مجال الحوار بين الهوية والآخر. وهو تجربة جديدة في حياة الشاعر وفي مغامرته اللغوية والإبداعية، والوجودية، وهي تجربة تعبّر عن انعطاف مهم في الشخصية الثقافية الفلسطينية عموماً، انعطاف قالت عنه آمنة حجاج: «هي الفترة التي (..) خرجت فيها القصيدة

الفلسطينية من بوتقة القصيدة المعركة إلى مرحلة القصيدة الغيرية حيث انصرف الشعراء عن إرهاب ذواتهم بالصراخ وبتعظيم الحدث الفلسطيني وشخصياته، لتصبح قصائدهم أكثر إدراكاً للحقيقة الراهنة<sup>(17)</sup>، وأيضاً هي مرحلة قال عنها إبراهيم السعافين: «إن رؤية الأجيال التالية بدأت تتغير وتأمل الواقع بنضج أكبر وتحاول أن تحلل العوامل الموضوعية التي أدت إلى المأساة متسلحة بقدر كبير من الوعي (. .). فرأوا القضية من خلال أبنائها ومن خلال بعد قومي وبعد عالمي»<sup>(18)</sup>.

وقبل التطرق إلى خصائص موضوع الهوية والآخر في الشعر الفلسطيني المعاصر نلاحظ أن الدراسات العلمية العربية قد احتفلت بالبحث في هذا الموضوع فصدرت منذ سنوات أبحاث عديدة تتناول مسألة الهوية والغيرية في الثقافة العربية الحديثة عموماً والشعر العربي خصوصاً والشعر الفلسطيني على وجه أخص. ويمكن أن نقسم هذه الأعمال الكثيرة مرحلتين مختلفتين: مرحلة كان فيها التفكير في الهوية والآخر مشدوداً إلى التصورات الكلاسيكية والحديثة وقد غلبت عليها روح الإحساس بالإحباط الحضاري، ومرحلة ما بعد السياق الحدائي، وقد تأثرت غاية التأثير بالسياق الثقافي الذي تحدثنا عنه في القسم الأول من هذا البحث، وهي مرحلة أنضجتها الأحداث المتتالية منذ اتفاقية مخيم داوود والانتفاضة الأولى سنة 1987 والثانية 1996.

**1. الهوية والآخر في المرحلة الكلاسيكية:** يمكن أن نعد هذه المرحلة التعبير المباشر عن الواقع السياسي والثقافي وعن ظروف النضال من أجل ترسيخ المقومات الوطنية للشخصية الفلسطينية والدفاع بالشعر عن الأرض. وقد اهتمت الأبحاث التي فهمت الهوية في هذا الإطار بوجهات صورة الآخر الكلاسيكية في دراسات من قبيل «صورة الآخر في شعر انتفاضة الأقصى المباركة» لماجد النعامي<sup>(19)</sup>، وقد أخذ منهج البحث في دراسات من هذا القبيل وجهة أغراضية فقسم الكتاب صورة الآخر الصهيوني إلى: الآخر اللص في شعر إبراهيم المقادمة والذئب في شعر أنس المدني وعبد الرحمن بارود وعبد الخالق العف والأفعى في شعر صالح العمري. وتمحورت

(17) الغياب في الشعر الفلسطيني المعاصر، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1432ص 5.

(18) الشعر العربي المعاصر في الأردن وفلسطين ضمن معجم البابطين للشعراء العرب الطبعة الثانية 2002 ص 68.

(19) ضمن أعمال المؤتمر الرابع: فلسطين واحد وستون عاماً على النكبة كلية الآداب جامعة الإسلامية غزة 2009.

معاني الهجاء على مفهوم تدنيس الأرض من قبل الآخر المغتصب بقول أحمد الفيحي:

دنسوا القدس واستباحوا حماها حطموا الزرع قتلوا الأولادا

وأغلب هذا الشعر صيغ في قالب القصيد العمودي القديم.

ونذكر من هذه الدراسات كذلك «صورة الآخر ناظراً ومنظوراً إليه» لطاهر لبيب، منشورات دراسات الوحدة العربية بيروت 1999، وعلى قيمة ما ينتجه طاهر لبيب من الناحية السوسولوجية فإن دراسته هذه لم تستفد كثيراً من مفهوم الغيرية في دراسات مابعد الحداثة. ونذكر من هذه الدراسات كذلك أبحاث تناول هذا الموضوع في الشعرية<sup>(20)</sup>. الفلسطينية<sup>(21)</sup> وموضوع ثقافة العولمة ما بعد الحداثة<sup>(22)</sup> وقضية الآخر في الأدب الفلسطيني. وفي خصوص هذه المسألة نذكر «التشكيل الجمالي في الشعر الفلسطيني المعاصر لعبد الخالق العفّ» منشورات وزارة الثقافة سنة 2000. ونذكر كذلك البحث الذي أنجزه عبد الله رضوان بعنوان «الآخر في شعر محمود درويش»، واهتم بالمرأة في هذا الشعر بما هي آخر، وحلّل صورة المرأة في خمس مجموعات هي ريتا والبندقية وتقاسيم على الماء والحديقة النائمة وشتاء ريتا وريتا أحبيني. أما الدراسة التي مثلت هذه المرحلة خير تمثيل فهي البحث الذي أنجزه المتوكل طه بعنوان صورة الآخر في الشعر الفلسطيني<sup>(23)</sup> وهو بحث نضالي كاتم ما تكون النضالية لأن

(20) نستعمل عبارة الشعرية لأن مسألة الثقافة والهوية تجاوز الأجناس الأدبية كالشعر والرواية إلى المقولات الفكرية المتحركة في آليات الإبداع عموماً.

(21) ينظر مثلاً في: عادل الأسطه سؤال الهوية: فلسطينية الأدب والأديب، دار الشروق للنشر والتوزيع، غزة، 2000.

(22) ينظر في فؤاد نصر الله: تجليات العولمة الثقافية في شعر محمود درويش، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان 2004.

(23) منشورات المركز الفلسطيني للدراسات و النشر 2005 وجاء الكتاب في 534 صفحة وقد قسمه الباحث ثلاثة فصول بالإضافة إلى مدخل تمهيدي واستعرض فيه التحولات السياسية وانعكاساتها على القصيدة الفلسطينية بعد اتفاقية أوسلو سنة 1994، وفي الفصل الأول تناول صورة الآخر في الثقافة العربية من الجاهلية إلى العصر الحديث، وهو في تقديرنا حشو لا يخدم البحث بل يثقله بما لا يحتاج إليه واهتم الباحث في الفصل الثاني بصورة الآخر في الشعر الفلسطيني قبل اتفاقية أوسلو وبعدها، وخصص الفصل الثالث لدراسة الأداء الفني في القصيدة الفلسطينية.



ووردنا ما عاد يستبقي الفراسة في النشيد  
وصحونا لم يستعد جناحه العلوي من قيد الظليل».

ويقول سميح القاسم:

«دقوا الأجراس

وارفعوا الأعلام

غطوا المدى بأغصن الزيتون وطيروا الحمام

جاءكم السلام».

وكذلك معجم الخيمة التي قال فيها أيمن اللبدي أيضاً:

«ياورث الآه لا تنصب خيامك

فالخيام لم تعد تقى سماعاً»<sup>(25)</sup>.

وقد صاغ محمود درويش خصائص هذا المعجم الجديد الذي اتخذ فيه المنفى والسجن والغياب والخيمة مكونات للهوية: «خيمتي هي أحد أسماء بؤس شعبي. هي أحد عناوين المصير المأساوي لجزء كبير من شعبي لا يستطيع العودة إلى وطنه من جهة، ولا يستطيع الاندماج في منفاه أو بين بني عشيرته من جهة ثانية. وحين قلت: «لاهوية إلا الخيام... إذا احترقت ضاع منك الوطن» كنت أعبر عن سخرية احتجاجية من خطاب قومي حدد هوية الفلسطيني بضرورة صيانة بؤسه، بينما هدف الحركة الوطنية الفلسطينية هو صيانة إنسانية الفلسطيني وكرامته، وتطوير التعبير في حقه في العودة وقدرته على إنجاز هذا الحق، ولذلك فإن التخلص من ظاهرة المخيم الراهنة هو أحد أهداف العمل الفلسطيني»<sup>(26)</sup>.

وفي وقائع المؤتمر العلمي الذي انعقد بجامعة روان الفرنسية في السادس من فبراير 2015 تحت عنوان «الهوية والتعددية في شعر محمود درويش» تناول الباحثون هذه الجدلية الجديدة التي أسس بها الشعر الفلسطيني تصويره للذات الفلسطينية، جدلية

(25) من قصيدة بين الصورة والصوت.

(26) أنا الموقع أنه ص 74.

الأنا والآخر في الشعر الفلسطيني أو الهوية والآخر في شعر محمود درويش. وأثيرت في محاور المؤتمر قضية التاريخ والذاكرة والغنائية (Identite et Alterite). ولكن هذا المحور يكرر من الأفكار ما أصبح مستقراً في الدراسات من كون المنعرج الذي عرفته شعرية الشعر الفلسطيني وخصوصاً عند درويش وسميح القاسم في التسعينات يتمثل في انفتاح الشاعر على الآخر الإنساني ومخاطبته للعالم. وكيف كانت مجموعتنا محمود درويش «لماذا تركت الحصان وحيداً 1995 وسرير الغربية 1999» تعبيراً عن أن الشاعر صار عابراً للحدود وللثقافات. وهو في تجربته هذه يذكرنا بتجارب الشعراء الأوروبيين الذين تفاعلوا مع مآسي الإنسانية في أواخر القرن الماضي كمأساة البوسنة والهرسك وتأثر فلورنس ميرفي (Florence Murphy) وباتريك سيمون (Patrick Simon) بها، وبهذا اتسعت هوية محمود درويش الوطنية وأصبحت ذات بعد عالمي. وبيّنت الباحثة رابعة حمّو في مداخلتها التي عنوانتها بالملحمة في شعر درويش ودورها في تجسيد الهوية «أن عودة درويش إلى التاريخ لكتابة الملحمة الإنسانية يؤكد مكان الإنسان الفلسطيني من هذه الملحمة».

وبعد لقد تحوّلت الرؤية الشعرية في الخطاب الشعري الفلسطيني من مخاطبة الذات والداخل أو الخارج والآخر الثقافي إلى مخاطبة الفضاء العلائقي باستعارة الرموز الثقافية العالمية ومنجزات الفكر العالمي الحقوقي. ويلحظ القارئ لشعر أيمن اللبدي والمتوكّل طه وعزّ الدين المناصرة وسميح القاسم وغيرهم من الشعراء الفلسطينيين كيف اتجهت الشعرية الفلسطينية في العقود الأخيرة إلى محاولة وضع الشعرية الوطنية في إطار كوني وفهم الآخر ومساءلته للتعريف بالقضية الفلسطينية من وجهة نظر إنسانية كونية تخاطب ضمائر الشعوب وموروثهم الفكري والشعوري. وهذا الموروث الكوني نجده في استغلال الأسطورة على نحو ما نرى في ديوان سميح القاسم «هيرما فروديتس وقصائد أخرى»، ففي قصيدة هيرما فروديتس يخاطب سميح القاسم الذاكرة الكونية للثقافات القديمة التي ورثت النموذج الأسطوري وصار ترسباً من ترسباتها اللسانية في عامة اللغات الأوروبية ذات الأصول اللاتينية، ويرسم صورة الكائن مزدوج الهوية:

«أنا هيرما فروديتس

وليس الطغاة لدي سوى حاشية

وكهفي قصري

وقصري قبري

وقبري ممري

إلى نخلتي الحرة الباقية»<sup>(27)</sup>.

وفي الاتجاه عينه سار أيمن اللبدي في قصيدة عودة جلعاش .

وقد استمد الشعراء موضوعاتهم الشعرية من المحكي الإنساني المؤمن بقيمة الإنسان وحقه في الحياة، وتساءلت هذه الموضوعات وخصوصاً من خلال استعارات الداخل والخارج عن مفهوم الأرض التي هي رمز الهوية .

وتجسّم الكونية في هذا الإبداع من خلال مفهوم الغيرية والاختلاف، وهو محرّك ثقافي مميّز لكتابة الشعر الحديث على المستويين العربي والعالمي، وقد ابتكر الشعراء - كل حسب تجربته - نظاماً من التمثيل الشعري معبراً عن هذه الشعرية الحديثة التي تحاور الآخر بمنطق جديد يختلف تمام الاختلاف من حيث اللغة والصور والمعاني والرؤية الشعرية عموماً عن المنطق الذي حاور به جيل شعراء مقاومة الاستعمار في النصف الأول من القرن العشرين .

لقد أصبح الآخر المغتصب خارج حدود الإنسانية لا بمعناها الكلاسيكي الذي نجده في شعر إبراهيم المقادمة أو أنس المدني أو صالح العمري مثلاً بل بمعناها الكوني الأنطولوجي فقد تربع درويش على عرش السلطة الإنسانية الروحية الكونية ليخاطب كائناً تعطل فيه التفكير أي ما به يكون هو . واستعمال الخطاب المباشر في صيغ الأمر والنهي هو هذه السلطة التي يخاطب بها الشاعر جسداً بلا روح . كائناً فقد معنى حياته واحتزلها في اليومي البليد (تعد فطورك - فاتورة الماء - تعود إلى البيت)

وأنت تعد فطورك

لا تنس قوت الحمام

وأنت تخوض حروبك فكر بغيرك

(27) منشورات وزارة الثقافة الأردن، 2012.

لا تنس من يطلبون السلام  
وأنت تسدد فاتورة الماء فكر بغيرك  
من يرضعون الغمام  
وأنت تعود إلى البيت  
بينك فكر بغيرك  
لا تنس شعب الخيام  
وأنت تحرر نفسك بالاستعارات فكر بغيرك  
من فقدوا حقهم في الكلام  
وأنت تفكر بالآخرين البعيدين فكر بنفسك  
قل ليتني شمعة في الظلام .

لقد صارت اللغة الشعرية في الثقافة الفلسطينية الشكل الأمثل لكتابة الهوية، وهي في ذلك فوق سائر المعالم الثقافية كالمعمار واللباس والصناعات التقليدية لأنها - تعتد اللغة الطبيعية واللغة الطبيعية كما هو معروف الأقدر على تأييد الإدراك العقلي بمعاني الهوية وسائر أنماط المعيش. فهي عنوان الوجود، وهي المجاز المميز لفلسطينية فلسطين التي لا يمكن لأي فعل بربري أو همجي أن يخذلها، فهي كل ما تنبته الأرض، وهي الكلمة الشجرة، والكلمة السنبله والكلمة السطر والحرث والكلمة البذر. يقول جريس خوري في قصيدة «لم أمت واليوم عرسي»:

«وسألت غصن التين والزيتون

عن جذر لكم في الأرض يذكر

قالت جميعاً في نفور

لست أعرفهم

وأنت جذورنا

وترابنا من لون جلدك



ما ذنبنا إن كان ورد ربيعنا

من لون خدك»

ويقول محمود درويش في رثاء الشاعر الفلسطيني راشد حسين الذي اغتيل

بنيويورك في فبراير 1977:

«كان حقلاً من بطاطة وذرة

لا يحبّ المدرسة

ويحبّ النثر والشعر

لعل السهل نثر

ولعل القمح شعر»<sup>(28)</sup>.

ويقول في الرسام إبراهيم مرزوق:

«كان إبراهيم يستولي على اللون النهائي

ويستولي على سرّ العناصر

كان رساماً وثائر

كان يرسم وطناً مزدحماً بالناس والصفصاف والحرب

وموج البحر والعمال والباعة والريف

ويرسم جسداً مزدحماً بالوطن المطحون في معجنة الخبز

ويرسم مهرجان الأرض والإنسان

خبزاً ساخناً عند الصباح»<sup>(29)</sup>.

إن تأصيل الهوية عبر التربية الجمالية وعبر افتكاك الفضاء اللغوي المميز للتجربة الفلسطينية، ووضعها في مدارات عالمية تكتسب بها القضية الفلسطينية هويتها أمام العالم كما اكتسبت مكانها في اليونيسكو، إن هذا الاتجاه هو الذي كان من أهم الدوافع

(28) أعراس، ديوان محمود درويش مج 1 ص ص 599-600.

(29) م. ن. ص 633-634.

المغذية لأشكال الكتابة في الشعر الفلسطيني ما بعد الحديث خصوصاً. وهذه التغذية هي التي ولدت رغبة الشعراء الفلسطينيين ومنهم مثلاً عيسى الرومي ومحمود درويش في كتابة التذکر بصفته الأداة الناجعة في مقاومة محاولات المحو والمسح، تلك الرغبة الواضحة في مختلف القصائد يقول عيسى الرومي في قصيدته «غزة من الفسفور إلى الزاجل»:

يا ابن أبي وشقيقي

ويا ابن حفيدي

فلا تنس

واحفظ ملامح وجهي ووجهك

ولا تنس دقات قلبي وقلبك

واحفظ لتفهم».

ويقول محمود درويش:

«يا ابني تذكر هنا وقع الانكشاري

عن بغلة الحرب فاصمد معي

لنعود يا ابني تذكر هنا صلب الأنجليز

أباك على شوك صبارة ليلتين

ولم يعترف أبداً سوف تكبر يا ابني

وتروي لمن يرثون بنادقهم سيرة الدم فوق الحديد»<sup>(30)</sup>.

وفي السياق نفسه يقول سعد جبر:

«قال جدي ليلة بعد السلام

بعد ما صلى على خير الأنام

(30) لمذا تركت الحصان وحيداً ص33.

ادع لي كل الصغار  
لا تدع طفلاً ينام  
هاتهم  
عندي لكم أقصوصة  
تحوي ملاحم في النضال وفي القتال  
في بيتنا وقعت ولكن  
كلنا كنا نيام  
أي بني  
لا تقل جدي خوون  
يكتم الأسرار خوف الاحتلال  
لا تقل جدي ضعيف في ميادين النضال  
جدكم جيل فريد  
يحمل التاريخ في رأي عنيد<sup>(31)</sup>.

ويعلق فتحي النصري على صلة التذكر بالهوية في هذا الشعر بقوله: «إن اقتران الكتابة عن الماضي الشخصي بالحاجة إلى التذكّر أمر لافت للانتباه في شعر محمود درويش، وذلك يعود إلى الدلالات التي يكتسبها فعل التذكر بالنسبة إليه، فهو إذ يسترجع وقائع الماضي لا يلبي حاجة شخصية فحسب بل ويضطلع بالدور الذي أوكل إليه ويستجيب لإرادة الأسلاف في حفظ الذاكرة الجمعية من عوامل الزمن وآفة النسيان»<sup>(32)</sup>، ويضيف: «غير أن الشاعر لا يستدعي ماضيه الشخصي لمجرد الحاجة إلى التذكر وإنما وفي حالات كثيرة يكون ذلك منطلقاً إلى سبر أغوار الذات واكتشاف أبعادها واكتناه حقيقتها... إن مشكلة الهوية هي التي تطفو في قصائد محمود درويش فكتابة سيرة الذات محكومة بهاجس التعرف عليها:

(31) مختارات من شعر انتفاضة الأقصى المباركة، يوسف الكحلوت ج 1 المركز الدولي للنشر ط2 2004 ص103.

(32) السرد في الشعر العربي الحديث، ميسكيليانى للنشر والتوزيع تونس 2006 ص 358.

«وقلت لم أتعلم الكلمات بعد  
فقال لي اكتب لتعرفها  
وتعرف أين كنت وأين أنت  
وكيف جئت ومن تكون غدا» .

ومن وسائل دحر الآخر وإخراجه من الفضاء المحدد للهوية إعادة الشاعر كتابة صلة المكان الفلسطيني بالإنسان فقد صنع المخيال الشعري الفلسطيني بناء صورة المكان وموضوعاته الشعرية فكان المكان معداً لمولد الإنسان الفلسطيني يقول محمود درويش :

" كان المكان معداً لمولده تلة

من ريحان أجداده تتلفت شرقاً وغرباً وزيتونة  
قرب زيتونة في المصاحف تعلي سطوح اللغة  
ودخاناً من اللازورد يؤثث هذا النهار لمسألة  
لا تخص سوى الله آذار طفل الشهور المدلل  
آذار يندف قطناً على شجر اللوز آذار يؤلم  
خبيزة لفناء الكنيسة لآذار أرض لليل السنونو»<sup>(33)</sup> .

وتتنوع في الشعر الفلسطيني المعاصر مكونات الفضاء الطبيعي الملتحم بالفضاء الثقافي أو الفضاء الطبيعي المنتج للأعراف الاستعارية التي يقاوم من خلالها الشعر الفلسطيني حركة الآخر المدمر للهوية ويقاوم من خلالها النسيان. ففي المثال السابق يلحظ القارئ أن إضافة الريحان إلى الأجداد هو شكل من أشكال الصراع باستعمال الأبنية اللغوية من أجل إثبات هوية المكان لأنه يعرف الأرض ونباتها (الريحان) بالإنسان الذي غرسها وهو بذلك يقاوم تلك الفكرة الصهيونية الرائجة منذ عهد بلفور والتي تقول «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض». ويلحظ قارئ شعر محمود درويش عموماً أن من خصائص شعره الاشتغال على الأبنية اللغوية التي تفيد الملكية كالإضافة

(33) لماذا تركت الحصان وحيداً، رياض الريس للكتب والنشر لندن 1995 ص 19 - 20.

وفضلاً عما يتميز به التلفظ من رغبة عارمة في التحام الذات المتلفظة بالمكان وذلك في استعمال المؤشرات المقامية الدالة على الحضور بما في ذلك «حضرة الغياب».

ويفسر فتحي نصري هذه الحكاية التي تعلن ميلاد الشاعر بقوله:  
«وهو إذ يعود إلى سيرته الأولى فإنه لا يستحضرها إلا منصهرة في تاريخ الجماعة مرشومة بمأساة التهجير ووطأة الغياب وتباريح الحنين فترى صور الوقائع كأنها أصداء رجع بعيد»<sup>(34)</sup>. لقد أصبحت اللغة بفضل الوعي بمفهوم «الجغرافيا العاطفية» السلاح المنافع عن الهوية المسترجع للفضاء يقول أيمن اللبدي:

«لن تسقطوا اللحم المقاتل في يدي

فأنا أكون

بدمي أكون

قوميتي الزيتون

آه

ولتخرس الأشياء والأسماء

وجراحي اليوم القرار

لن تسقطوا الجرح المقاتل من يدي»<sup>(35)</sup>.

لقد تكوّنت الهوية في الشعر الفلسطيني بعد نكسة 1967 من الأقطاب الدلالية والتشاكلات الاستعارية المستمدة من الشجر والجذور والروائح العطرية. وقد استمدت القصيدة الاستعارات الكبرى من مفهوم وحدة الوجود في الشعر الرومنسي ذي النزعة الصوفية عند ميخائيل نعيمة يقول محمود درويش:

هل تحسّ العصفير أنّ لها وطن . . . أو سفر؟

إنني أنتظر في خريف الغصون القصير

أو ربيع الجذور الطويل

زمني؟

هل تحسّ الغزالة أنني لها جسد . . .

أو ثمر إنني أنتظر؟

(34) السردى في الشعر العربي الحديث ص 289.

(35) لن تسقطوا الجرح المقاتل من يدي، ديوان انتفاضيات ناشري 2003 ص 49.

## الخاتمة

يسهم الشعر الفلسطيني المعاصر بالكتابة في موضوع الأنا والآخر في تطوير الرؤية الثقافية العربية وإخراجها من دائرة ثقافة الإحساس بالإحباط والوهن الحضاري وغنائية الموت والخوف والتبرير ورد الفعل إلى رؤية كونية تخاطب الآخر لتوعيته بإنسانيته وللإسهام في التخفيف من همجيته، وهو في كتابة الشعر الفلسطيني الآخر الضعيف إنسانياً المستسلم لعقده النفسية. فهو شعر لا يخاطب العدو الصهيوني بقدر ما يخاطب الإنسانية والقيم الكونية التي لم يستطع العدو الصهيوني التصالح معها. وهو شعر يسعى إلى الارتقاء بالشعرية العربية إلى مراتب الشعرية العالمية لأن في اعتراف العالم بها كونياً اعترافاً لا محالة بهوية قائلها. وهو في بحثه عن هوية الفلسطيني يعيد كتابة هوية المحتل الضعيفة المنهزمة على نحو ما نجد في شعر المتوكل طه.

لقد أصبح جيل سميح القاسم يؤمن بأن شعر المقاومة يهدف إلى إعادة الإنسانية إلى الناس. آمن هذا الجيل بأن الإنسانية ليست معطى مثالياً جوهرياً بل هي كسب اجتماعي وثقافي، وهي كينونة نسبية تختلف درجاتها باختلاف الأنماط الثقافية، ففي المجتمعات التي تعاني من الثقافة المركزية المحورية ومن العنصرية ورفض الاختلاف تتضاءل قيمة الإنسان الإنسانية.

لم أمت واليوم عربي

أبتاه واشهد

لو بدباباتهم طحنوا ضلوعي

سوف يبقى بي وريد

صارخاً أنا لست أفهر

وإذا جرافاتهم قلعت جذوري

سوف تبقى بي جذور



موضوع (الهوية والأدب) من الموضوعات الشائكة، التي يتجاوزها عدد من الرؤى والأطروحات، ووجهات النظر. ونحن اليوم أحوج ما نكون إلى مقارنة هذا النوع من العلاقات الشائكة؛ فمنعطفات التأثير والتأثير، والأصالة والمعاصرة، والنافع والأنفع والضرار، كلها منعطفات مهمة في تاريخ الأمم، وفي مستقبل حياتها لحظة نهضتها وتميئتها، في زمن يتغير فيه كل شيء بسرعة مذهلة، وتعمم النماذج الثقافية قسراً، وتتدفق المعلومات والأفكار. وتتكون في خضم تلك التغيرات والتجاوزات عمليات دائبة لإعادة قراءة القيم، ومساءلة كثير من القناعات على مستويات مختلفة، ووفق منطلقات متباينة..

ويأتي هذا المؤتمر ليكون فضاءً لتداول الأفكار، وتطرح الآراء، في إطار منهجية علمية مخلصه للمنهج العلمي، ومنفتحة على التنوع الذي يثري ويُغني..

أخيراً أتقدم بجزيل الشكر والعرفان للباحثين والباحثات الذين شاركوا في المؤتمر ببحوثهم أو أثروه بحضورهم، والشكر موصول لرؤساء اللجان العاملة في المؤتمر وأخص اللجنة العلمية وسعادة رئيسها الدكتور محمد أبو ملحة، وجميع الزملاء والزميلات في مجلس الإدارة.

المشرف على المؤتمر

د. أحمد بن علي آل مريع

رئيس مجلس إدارة نادي أبها الأدبي

ISBN 978-9953-93-047-3



9

789953 930473