المنافذ الثقافية

مجلة ثقافية فصلية محكّمة تُعنى بأحوال الثقافة والفكر والأدب

العدد السابع - صيف ٢٠١٤

رئيسا التحرير

عمر محمد شبلي — د. علي مهدي زيتون

الهيئة الثقافية والإدارية

د. هالة أبو حمدان — د. دريّة فرحات — د. هدى معدراني

د. لميس حيدر — د. عائشة شكر — د. راغدة المصري

د. ندى الرمح — د. لارا خالد مخول — د. لينا علي زيتون

د. إيلي انطون — د. ليلى الكيال — أ. مروان درويش

أ. على أيوب — أ: جوزيف سمعان رزق — أ. سهام أنطون

المحامية: بشرى الخليل — أ. رلى عادل العريان

أ. هبة الحشيمي — أ. زينب فايز راضي

أ. رفعت فارس — أ. سورية بدور الطويل

اللجنة المحكِّمة

د. ديزيريه سقَّال — د. علي مهدي زيتون

د. محمد فرحات — د. فؤاد خليل

د. فاتن المر — د. محمد طاهر

تصميم الغلاف	إخراج	المدير المسؤول
حسين عنقا	عبد القادر كرزي	علي حمود

وحدَثَ ذات يوم أن همَّ برهميٌّ بتطهير نفسه من خطاياها باستحمامه في «جايا»، فقال له «بوذا»: «اسْتَحِمَّ هنا، نعم ها هنا، ولا حاجة بك إلى السفر إلى «جايا»، أيها البرهميُّ. كن رحيماً بالكائنات جميعاً، فإذا أنت لم تنطق كذباً، وإذا أنت لم تقتل روحاً، وإذا أنت لم تأخذ ما لم يُعط لك، ولبثتَ آمناً في حدود إنكارك لذاتك - فما تجني من الذهاب إلى «جايا»؟. إن كلَّ ماءٍ يكون لك عندئذٍ كأنه «جايا».

قصة الحضارة

ول ديورانت/ الشرق الأقصى/ ص 78

«لمقاومة لص «طبيعي» نحتاج إلى الأمن وإلى القضاء، أما لمقاومة لص يسرق باسم الله يقتضي لا الأمن فقط، ولكن الشيخ والكاهن والمواطنين، والنساء والأطفال، يجب أن ننشىء وسيلة ثقافية للمقاومة».

ليولو أورلندو/ في كتابه مقاومة المافيا/ ص 16

موقع المجلة الإلكتروني - www.al-manafeth.com

مركز المجلة: ريفييرا سنتر - كورنيش المزرعة - دار العودة - الطابق الخامس

الاشتراكات السنوية:

لبنان - للأفراد ٥٠ ألف ليرة لبنانية - للمؤسسات ٦٠ ألف ليرة لبنانية

باقي الدول العربية:

للأفراد ١٠٠ دولار - للمؤسسات ٢٠٠ دولار

تدفع التحويلات: بنك بيروت والبلاد العربية/ بيروت/ فرع كورنيش المزرعة

باللليرة اللبنانية .iban number (account number) LB06 0028 0000 0000 0063 7525 3201

202$

للمراسلات: chebli_omar@hotmail.com

a.m.zaitoun@hotmail.com

المحتويات

أحادية التراث والحداثة
عمر شبلي ٥

رئيف خوري، داعية الديمقراطية والعروبة «لأحمد علبي»
د. عبد المجيد زراقط ١٢

نظرية الأدب لدى رولان بارت ٢٠
د: جمال زعيتر ٢٠

الآثار الاجتماعية والاقتصادية الناجمة عن العولمة
د. عماد هاشم ٣٢

الغزالي وابن رشد: الفلسفة في شباك السلطة، والعقل في أسر الأيديولوجيا
د. عبده شحيتلي ٤٣

عباس محمود العقاد - هَرَمٌ رابع
علا بدر الدين الهزيم ٥٨

الخِرْنِق بنت بَدْر شاعرة العصر الجاهليّ المنسيّة
الدكتور عاطف جميل عوّاد ٦٤

العلمنة والمجتمع الطائفي
د. علي مشيك ٧٠

ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع - ورائد علم التاريخ
رفعت فارس ٩٠

الحنين إلى بغداد في شعر أبي العلاء المعرّي وأبي نواس
الباحثة: الدكتورة مريم اكبرى موسى آبادى ١٠٩

المشكلات التي تواجه تعليم اللغة العربيّة
د. درية كمال فرحات ١٢٣

أمّ محمد
د. علي حجازي ١٢٩

المبحث الثاني: الشخصيّة الرئيسيّة (الهُويّة) في رواية «قناديل ملك الجليل»
د. عائشة شكر ١٣٣
تبليط البحر رشيد الضعيف
جنان بلوط ١٤٩
في «هديل الغربة» للشاعر طلال المير
غادة السمروط ١٥٢
غناء الجراح
زينب فايز راضي ١٦٠
كثيراً ما أتمنى أني التقيتك
ليلى السيد ١٦١
ندوة جب جنين ١٦٣
ندوة حوش الرافقة ١٨٤
البقاع الغربي - لمحة تاريخية
حسين أحمد ساطي ١٩٧
الرؤية الثورية وطريق الخلاص في شعر «مظفّر النوّاب»
(إعداد: الدكتور علي نسر) ٢٠٤
أعلام الحركة الشعرية في الجنوب (الحلقة ١)
مروان محمد درويش ٢٢٠
مفكرو التنوير ورهانات النهضة العربية طرق الإصلاح وأسباب الفشل
د. سعيد احمد عبد الرحمن ٢٣٧
التعرية المائية وأثرها على البيئة في جنوب شرق بعلبك
إعداد. علي حمزة ٢٥١

أحادية التراث والحداثة

عمر شبلي

- ١ -

إذا كانت مقولة ابن عربي: «**وفيك انطوى العالم الأكبر**» صحيحة، وهي كذلك، فإن الذات هي مصدر كل التحولات التي عرفتها الحضارة الإنسانية، وهي، ونتيجة لوعيها، معملُ صناعةِ كل الإنجازات العلمية والفكرية والروحية منذ اكتسب الإنسان الوعي. وأول سمات هذا الوعي أنه متطوّر وخلّاق وراءٍ ومكتشفٌ، فإذا اختلت في العقل هذه السمات انعكست سلباً على كل منجزات الإنسان الحضارية، وهذه السمات بنموها وتخلُفها تشكّلُ ثنائية العلم والجهل والتقدم والتخلف، والحضارة والهمجية. ويكون وقتئذ التقدم الحضاري عملية بناء باتجاه الأعلى، وتكون المعرفة الذاتية المكتسبة عبر العمر الحضاري للفرد والجماعة أشبه بمداميك البناء، يتماسك ويتصل فيها المدماك الأول بالمدماك الأعلى، وهذا يعني أن الخروج من التراث مستحيل، إلا عبره، وبه، وعبر تماسك لبناته الأولى مع المدماك الأعلى، وهذا التماسك هو تطوُّرٌ، وكشف، وإضافة، وإزالة ما يناقض ضرورات تطوُّر الضرورة الإنسانية، لأنه المدماك الذي يُبنَى عليه، ولكن الأزمة تكون إذا اقتنع الإنسان بأن المدماك الأول هو الأخير، وأن التراث لا يقبل الإضافة باعتباره لانهائياً، وأن سيرورة الزمن كلها مُتضَمَّنةٌ في هذا الموروث، وأن الإضافة إساءة. وقتها ندخل في مرحلة إلغاء الزمن واعتقاله، والزمن لا يقبل التوقف، والحركة آية الكون، وكذلك الفكر، فالتوقف الفكري إلغاء للزمن، ومحوٌ للصيرورة التي لا تقبل السكون أبداً. والماضي لا يمكن أن يأخذ قيمته إلا من المستقبل، فما نفع أن يكون ماضيك رائياً ومكتشِفاً وحاضرك جامداً وساكناً!!. وقتئذ تنتفي صفة امتلاك الماضي من قبل المنتمين إليه، إذا جعلوه نهائياً. ويكون انتماؤهم ملغى بفعل حركة الزمن. وربما كان عمرنا الحضاري – نحن العرب والمسلمين – في القرن الواحد والعشرين عمراً افتراضياً أمام عملقة إنجازات الحضارة الغربية واكتشافاتها المذهلة. والحقيقة ربما نحن لانزال في القرن الرابع

الهجري. وإلا كيف نفسِّر هذا التخلف الأحمق، وجذورنا الحضارية ممتدة عمقاً في التاريخ الإنساني امتداداً رائياً ومعطاءً ومتجاوزاً جاهلية الفكر والروح في آن.

و«**العالم الأكبر**» هو حركة الذات إلى الأمام في كليّة الكون التي لا يمكن القبض على مِقْوَدها وربطها ومنعها من الحركة. وهكذا تكون الذات هي المتحركة الرائية المكتشفة، وبغير هذه السمات يُلغى الزمن مقدمةً لإلغاء الإنسان، وإلغاء الفعل الإنساني المتطور باتجاه الأعلى. وأية بدعة للتطور خارج تطور الذات تكون شكلاً زائفاً، لايمسُّ جوهر معنى حركة الكون وتحولاته التي لا تنتهي. إن تطور الذات لا يمكن أن يقبل التزوير، لأنه يقاس بما أنجزه. فالتقدم الحضاري هو تقدم الإنسان، والإنسان يسير في الزمن ومعه بتجانسٍ، والإنسان هو الذي يجبر الزمن على التحرك الأسرع إبداعياً، وليس العكس، وبما أن الزمن متحرك، ولا يقبل السكون، فإنسانه مثله متحرك، فإذا جمد العقل انتفى الانتماء إلى الزمن المتحرك إلى الأمام.

– ٢ –

ولأن الذات هي «**العالم الأكبرُ**» فالحوار معها وفيها يجب أن يسبق الحوار مع الآخر، وبلا بناء الذات بناءً متطوراً باتجاه الأعلى ينتفي معنى حوارها مع الآخر. لأن حوار الذات مع وعي الضرورة أولاً هو بناؤها، وهو مقدمةُ استعدادِها لقبول الآخر، والأخذ منه وإعطائه. والذات التي تحاور ذاتها استكشافياً وتحديقاً بالأفضل، والأكثر ضرورة لنموّ الوعي والفعل والإنجاز هي الذات المنتمية إلى الآتي المبدع الخلاق مع الارتكاز على المدماك الأول الذي يتصل بالمدماك الأعلى. هذا يعني أنه آن الأوان لتجاوز فكرة «الفرقة الناجية» التي يجب أن نعيَها وعياً منطلقاً من أن الآخر غير مرفوض، لأنه غير متفق مع ما نراه. إن الوعي التاريخي لكثير من المقولات يجب أن يكون حاضراً باستمرار، لأنه «**لا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه**»، والثورات التي لا تغيِّر الإنسان ليست ثورات. وعي الضرورة يقول: إذا نزل مؤمنٌ وكافرٌ إلى البحر فلا ينجو إلا من تعلَّمَ السباحة.

– ٣ –

في هذا العالم الأكبر الذي لايمتلئ، تأخذ قضايا الحضارة أشكالاً كثيرة تلتقي كلها في هذا «**العالم الأكبر**» الذي هو النفس الإنسانية، والتي هي مصنعُ كل ما أنتجته الطبيعة الإنسانية، فكرياً وروحياً ومادياً، وسنحاول في هذه الدراسة المحدودة، أن نأخذ قضية التراث الأدبي في لغتنا العربية، ومدى تطابقه مع الفعل الحضاري المتقدم، الرائي، المكتشف، وهل هو ثابت أم متقدم و«متحوّل» بفعل تقدم الإنسان العربي،

ومتخلف بتخلفه؟. في البدء لا بد من وعي مفهوم التحوُّل في الأدب الإنساني، وبخاصة في أدبنا العربي، وأرى أن كلمة التحوّل تحتاج إلى إضافة كلمة الكشف، وأعني أن الأدب بشعره ونثره رغم صدقه في رصد التحولات الطارئة على الفرد والمجتمع في آن، هو سبّاقٌ وراءٍ ومكتشف بنماذجه الأرقى، وهذه هي وظيفة الأدب، إن جازت لنا هذه التسمية، وهذا يعني أن التحول في أعمق مظاهره هو قاعدة وجزء من رحلة الكشف في الأدب. نستطيع أن نؤكد أن الأدب الرائي فيه شيء من النبوة. والوحي لا يختلف كثيراً عن التحول الرائي في الأدب. يعني أن الأدب ضروري، وإن لم يكن ديناً، إنه محاولة اقتراب، لأنه ينطلق من الضوء في المنبجس من ذات الأديب ليلقي ضوءاً في المتلقي، أوليست غاية النبوة إضاءة النفوس المظلمة!! أوليس الله نور السماوات والأرض. إن الضوء الذي يخرجنا من الظلمات إلى النور هو وعي أعلى للكون وضروراته الأرقى، وبهذا لايكون الأدب ترفاً، إنه حال تنقلنا من زمن مرئي إلى زمن متخيَّل. ربما لهذه الدلالة الإشراقية في الشعرتفسير لنسبة الشعر إلى قوى غيبية، بعيدة عن المجاورة المكانية. لقد نسب العرب الشعر للشياطين الموجودة في وادي «عبقر». ودلالة المكان أبعد من جغرافيته، والشياطين هنا ليست سوداء، وإنما أملت على زهير حكمته، وعلى طرفة تمرده، وعلى عنترة تقبيل السيوف اللامعة كثغر الحبيبة. وعند اليونان تسكن ربة الشعر في «الأولمب» وقد استلهمها هوميروس حين بدأ بكتابة الإلياذة التي يعتبرها اليونانيون كتابهم المقدس. والعرب علّقوا أشعارهم الجميلة على أستار الكعبة التي كانت مملوءة بآلهتم في الجاهلية، وحطّمها الإسلام ليبدلها بعبادة الواحد الأحد. فالشعر منذ نشأته اقترن بالمقدس، المقدس الموسوم بالكشف والرؤيا.

هذا يعني أن الشعر لصيقٌ بالإحساس المتمرّد على المرئي ليصبح رائياً، متطلعاً إلى الأبعد، وقد جعله العرب ديوانهم، لتعبيره عن أحلامهم القصيّة، وتمرده على ما هو كائن ومرئي، فمن مادية الصحراء الممتدة لأبعد من رغاء إبلهم انتقلوا بنضجهم الروحي من حسية أشياء الصحراء لتقبُّلِ الوحي من غار حراء، واعتبر عمر بن الخطاب الشعر التاريخ الوحيد عند العرب. وهكذا بـُنِيَتْ النفس العربية وتكونت عبر الشعر الذي ارتبط بالرؤيا وتاريخهم وطموحهم وأحلامهم. ولأنه من مكونات النفس العربية فمن المحال تجاوزه وإلغاء زمنه الإبداعي لأنه متصل بالحاضر والمستقبل، ولأنه حنينهم وهمومهم وآمالهم وآلامهم، ولأن النفس البشرية متصلة بماضيها التكويني على المستوى الفكري والروحي والمادي. إلى اليوم نستسيغ الشعر القديم زمنياً بمقدار حداثة دلالته

المخترقة محدودية الزمن. أنا حين أقرأ اليوم روميات أبي فراس الحمداني أقرأ ذاتي في سجني، وأراه يعاني معي مرارة السجن، ولوعة الحنين إلى الأهل والوطن. وحين أريد أن أقرأ شعراً يحكي قصة الرجل والمرأة أذهب إلى الشعر العذري الذي نما في مرحلة صدر الإسلام، وأشعر أن هذا الشعر ينطق عني، وأحس لذعه، وأشرب روحانيته التي تملؤني حنيناً، وتنقذني من مادية تكاد تغلف قلوبنا، وتحجرها. إن تواصلي مع هذا التراث غير قابل للانفصال، هذه سمة اتصالي بكينونتي الأولى التي لا تقبل الإلغاء ولا التزوير. قراءة التراث لا تزال مغرية لصلتها بالوجدان الجمعي لإنسانها المتطور زمناً والمتصل بجزئيات الماضي السحيق بحكم تكوينه المادي والروحي.

ولكن السؤال المطروح بإلحاح: هل المطلوب التقوقع بهذا الماضي واعتباره سماءنا القصوى. هذا ما يجب وعيه، لأن عبادة الماضي تلغي الحاضر والمستقبل. علينا البناء على المدماك الأول، واعتباره موجوداً غير قابلٍ للهدم، وعلينا البناء فوقه باستمرار، والبناء يكون صحياً وصحيحاً عندما نبنيه استجابة لتحولاتنا نحن، وليس استجابة لتحولات الآخرين، هذا يجب أن يكون واضحاً. وفي الوقت عينه لا يمكن عدم التلاقح والتثاقف العميقين مع الوافد من خارج وجودي الروحي والمادي، فالإنسانية تخترق الحدود، وبخاصة الحدود الفكرية والروحية، للإنسان كليةً وخصوصية، وكلتاهما تتصل بالأخرى في بناء داخلي وخارجي، ولكن بمنأى عن الافتعال وادعاء الحداثة. إن التثاقف مع الآخر لا يلغي خصوصيتي، وفي الوقت نفسه يجب أن يبقى تالياً وإضافة، وليس صانعاً لذاتي، وربما اقتربنا إلى حدّ التلاصق، ولكن التخلي عن خصوصيتنا هو عمل مشبوه، ومفتعل ترفضه الروح الجمعية والتركيب الحضاري للداخل والخارج في آن.

لقد هضم العرب ثقافة الأمم الأخرى في العصر العباسي، وفي عصر المأمون تحديداً، ولكن هذا الهضم كان تكملة وتوسعة للمعدة العربية، ولم يكن تمزيقاً لها. والمقياس لمعرفة الفعل من الافتعال يكمن في الصدق في نقل التجربة والثقافة والإحساس. لقد ثار أبو نواس على القديم، وكان بثورته شاعراً كبيراً، وهاجم القصيدة الطللية التي وصلت لنتاج الشعراء العباسيين، وكان رائعاً في ذلك، والسبب كان صدقه في الاستجابة لروح عصره وحانات بغداد، والعمران الذي نقل العرب من الأطلال إلى قصور ألف ليلة وليلة في بغداد.ورغم كل ذلك خرج من التراث عبره ومتصلاً به، ونتاجه واضح في ذلك، كقوله مثلاً:

يادارُ ما فعلتْ بك الأيامُ
ضامتكِ والأيام ليس تضامُ
وإذا المطيُّ بنا بلغنَ محمداً
فظهورهنَّ على الرجال حرام

وأبو نواس هو القائل: «**ما قلتُ الشعر حتى حفظت شعر ستين امرأة ما عدا الرجال**». إن خروجه على التراث كان عبر التراث، فهل يعقل أن الذي حفظ شعر ستين امرأة ما عدا الرجال متخلٍ عن التراث. روعة أبي نواس أنه استجاب لعصره بصدق، فكانت ثورته صادقة، ولقيت استجابة تاريخية عند الآخر، لأنه عبر عن الجديد متكئاً على القديم، أبو نواس لم ينسلخ عن شكل القصيدة التي سبقته، وإنما انسلخ عن روحها، لأن ما كان في بغداد لم يكن بين «**الدخول فحومل**»، **ولا بـ** «**الرقمتين**» **و**«**العلياء فالسند**». في بغداد كانت حضارة ممتزجة بكل وافد من الخارج فكرياً ومادياً. إلى الآن أبو نواس مجدد في روح الشعر العربي، إنك تقرؤه اليوم فلا تستطيع التنكر لحداثته التي اتكأت على التراث وخرجت به منه. فالتجدد سمة الإبداع، والتقليد مقبرته.

ويتساءل كثيرون عن رؤية أبي تمام للعمل الشعري، وتمرده على تقليدية التراث، وتتلخص هذه الرؤية في منحَيَيْن متأثريْن بروح العصر الجديد الذي وصلت فيه الثقافة العربية للقمة في قدرتها على استيعاب الوافد مع الحفاظ على المتقدم من التراث. لقد تمثلت الحداثة في شعر أبي تمام بإثراء مدرسة البديع لشعره، وبالعملية الفكرية التي تسربت إلى شعره من ثقافته الموسوعية، والتي حافظت على شعريتها وفكريتّها في آن. وفي كلتيهما كان أبو تمام مستجيباً لروح عصره مع وعي عميق للتراث. فالبديع، والذي هو الزخرفة اللفظية للعملية الشعرية، كان استجابة لظاهرة العمران والقصور الجميلة، ولشكل الثياب الوافدة من البلاد الأخرى، وتحديداً من بلاد فارس، فانعكست أناقة الملبس والمسكن على الشعر نفسه، والذي هو الترجمان الحقيقي لروح الأمة. صحيح أن الشاعر «مسلم بن الوليد» كان أول مدرسة البديع، ولكن أبا تمام مزج البديع مزجاً فكرياً عميقاً بالشعر، وأنقذه من الزخرف ليتدخل بعمق في العملية الشعرية نفسها، ويكفي أن نستمع لبيته المشهور لنرى مدى اندماج البديع بالفكرة:

السيف أصدق أنباءً من الكتبِ
في حدِّه الحدُّ بين الجِدِّ واللعبِ

أما فكرياً فقد شغل أبو تمام معاصريه بفهم تجربته الشعرية، وقد سأله أحدهم: «**لمَ تقولُ ما لا يُفهَم؟ فأجابه أبو تمام ولمَ لا تفهم ما يقال؟**». لقد أدخل أبو تمام المنطق إلى الشعر دون أن يفسد الشعر، ودون أن يتخلى عن التراث القديم، ولنقارنْ بين قول امرئ القيس وقولهِ، يقول امرؤ القيس:

ألا عِمْ صباحاً أيها الطللُ البالي
وهلْ يَعِمنْ من كان في العُصُر الخالي!

ويقول أبو تمام:

من سجايا الطلول ألاّ تجيبا
فصوابٌ من مقلةٍ أن تصوبا

فاسألَنْها واجعلْ بكاك جواباً
تجدِ الدمعَ سائلاً ومجيبا

كلا الشاعرين يتحدث عن الطلل، ولكن امرأ القيس انصرف عن تفسير عدم جواب الطلل، لينساب في غنائية شعرية حزينة متناغمة مع ثقافة عصره التي كان الشعر عندها غناء وبعثاً لذكرى. ولكنَّ أبا تمام فلسف عدم استجابة الطلل ليُدخِل فيها منطقاً تسرب إلى الثقافة العربية من الترجمات اليونانية، ومن قراءة البيتين يتبين الجدل فيهما بوضح. والذي نريد تأكيده هنا أن إبداع أبي تمام لم يجعله متنكراً للقصيدة التقليدية التي سبقته. فالتراث ركيزة للتجديد عند الشاعر الأصيل.

لقد تأثر أبو تمام بالمنطق اليوناني، ولكنه لم ينسَ أصوله ولم يتنكر لها، وكذلك المتنبي استطاع أن يستوعب فكر سابقيه، عرباً وغير عرب، ولكنه ظلّ عربيَّ «الوجهِ واليد واللسانِ»، وقد تطور الشعر العربي متأثراً بالقصيدة الأوربية دون أن يفقد أصالته على يد عمالقة التجديد أمثال «بدر شاكر السياب»، فقد ظلت روح القصيدة القديمة تفوح من قصيدته الحديثة، ويكفي أن نقرأ قصيدة «النهر والموت»، وقصيدة أنشودة المطر لنرى آثار القصيدة الكلاسيكة واضحة في شعره، إلى جانب تأثير «إليوت» وقصيدته «الأرض الخراب» على شعر السياب وروحه المجددة. لقد ظلت غنائية الشعر القديم تموج في «أنشودة المطر» المتأثرة بـ «إليوت»، يقول السياب في غنائية شجية:

أتعلمين أيَّ حزنٍ يبعث المطرْ
وكيف تنشجُ المزاريبُ إذا انهمرْ
وكيف يشعر الغريبُ فيه بالضياعْ؟!!
بلا انتهاءٍ، كالدم المراق، كالجياعْ
كالحبِّ كالأطفال كالموتى هو المطرْ

إن التأثر بالحضارة الغربية ونتاجها، وأثرهذا النتاج في الوعي الإنساني حقيقة لا يستطيع أحدٌ إلغاءها،والتنكر لها. يجب أن نعي هذا النتاج الإنساني الضخم، ولكن دون أن يلغينا ويمسخنا، لأن هذا يعني أننا لانستطيع أن نكون غربيين، ونكون قد محوْنا شرقيتنا افتعالاً، ولعل تعبير شرقية وغربية غير دقيق هنا، لأن الثقافة الإنسانية متداخلة ونابعة من تجربة الفرد، ومن **عالمه الأكبر**، ولكن للمجتمعات خصائصها التي تفرضها تجربتها الحضارية وتجربة الجغرافية والمناخ والتاريخ والمعتقد، وتأثر الإنسان بهذا. هذه الحقائق، لا تلغي المشترك بين البشر بل تنوِّعه وتخصبه، وتجعل منه ناسخاً ومنسوخاً. فإذا كان الإنسان حيواناً اجتماعياً فذلك يعني أن التطور باتجاه الأمام هو آية المجتمع البشري، وتنتفي هذه الصفة عن المجتمع المغلق، وتنتفي معه صفته البشرية القابلة للتحقق والتكامل، إن صفة البشرية يجب اقترانها بالوعي القابل للتطور والتثاقف مع

الآخر، كل هذا ليتم بناء الإنسان المتشوق للرؤيا والكشف والتحرر. وحين ينتفي الوعي المتطور إيجابياً تنتفي إنسانية الإنسان وبشريته بمعناها الخلاق.

ومن الخطأ والعجز أن نسمي التأثر بنتاج الغرب غزواً ثقافياً، لأن الغزو يكون للأضعف دائماً. وذاتُ دلالةٍ عميقة كلمةُ الإمام علي بن أبي طالب: «**ما غُزِيَ قومٌ في عقر دارهم إلا ذلّوا**» فمن غزيَ في عقر داره ذليل، ولا ينفعه حقه أبداً، إذا كان حقه بلا مخالب يدافع بها عن نفسه. الغرب أخذ منا دون خجل، ويعتبر ابن رشد من أهم أسباب نهضته بمنهجه العقلي الذي جعل أوروبا تستنير به، والأوربيون يقولون: «**لو حُذف العرب من التاريخ لتأخرت نهضة أوروبة ألف سنة**». لقد بنى الغرب على فكر ابن رشد فكان «ديكارت» وكان غيره نتاجاً للثقافة ذات الملكية المشاعية لمن أراد الاستفادة منها، وبقينا نحن أمام أسوار التاريخ عاجزين عن فهم تاريخنا وعاجزين عن إدخال الهواء الصحي الجديد لصدورنا الصدئة.

إنتاج الحداثة يحتاج إلى نضج مقابل، فالعرب في العصر العباسي الأول كانوا مهيئين لاستقبال الفكر المترجم الوافد من خارج الأرض العربية، والوافد لم ينسخ تجربة العرب الروحية والفكرية بل أخصبها وثاقفها، وألبسته الروح العربية من نسيجها، فتكونت ثقافة إنسانية بثوب عربي جديد.

كيف الخلاص؟

ولا يمكن للعرب أن يهتدوا إلى ينابيع الثقافة الحقيقية إلا إذا **حاوروا أنفسهم قبل التحاور مع الآخر**. لا بد من رؤية أخطاء المسيرة، لأن الذي لا يصحح أفكاره يعاقَبْ بتكرارها. العربي مطالب اليوم **بالحوار مع ذاته**، وهذه نقطة البداية. ثم لا بد من **ممارسة النقد** لنتاجنا الفكري والروحي **ولمؤسساتنا الحاكمة** التي تُفرغ العصمة على الحاكم فيغدو الأول والآخر والظاهر والباطن، والذي لا يأتيه الباطل أبداً، و«خير من تسعى به قدم»، والذي يعلم ويرى. يجب أن لا يكون هناك شيء فوق النقد، لأن الصحيح بحاجة إلى تصحيح دائماً. إن **غياب النقد** جعلنا منبهرين بالغرب ومستوردين الوعي منه، كما نستورد السلع، وهذا كان مقدمة للاستعمار، الذي كان استعماراً فكرياً، قبل أن يكون استعماراً عسكرياً. ويجب فهم التراث فهماً متحركاً، **فالتراث ليس نصوصاً ثابتة**، بل هو متحرك، **ويجب رفض الانغلاق والسكنى في الماضي**، ويجب **تكوين العقل الجمعي** الذي ينتج السلطات الفكرية والسياسية السليمة. ويجب الوثوق بقدرتنا على التحرك إلى الأمام، ويجب التأكيد على أن التسلط هو نقيض الحرية المبدعة التي تعي وتنتج. إن قبول التسلط في مجتمعاتنا العربية هو قبول لإلغاء حضورنا في عصر أصبحت فيه الحرية أغلى من الخبز نتيجة الظلم والعدوان ومحاولة إلغاء إنسانية الإنسان.

رئيف خوري، داعية الديمقراطية والعروبة «لأحمد علبي»

د. عبد المجيد زراقط

يقول د. أحمد علبي، في مدخل كتابه[1]: «لو استوقفت طالب علم من الجيل الحالي، بل ربَّما كاتباً ناشئاً، واستفسرته عن رأيه في رئيف، فالرَّاجح عندي أنَّه سيجيبك مقطِّباً، مستنكراً، مستوضحاً: من هو رئيف خوري؟ ومن عساه يكون؟» (ص. ٢٢).

يبدو أنَّ د. علبي يسوِّغ، بهذا القول، سعيه إلى تقديم معرفة برئيف خوري (١٩١٣ – ١٩٦٣). كما يبدو أنه يبيِّن الحاجة إلى مثل هذا الكتاب الذي يقدِّم هذه المعرفة. ومن المفارقات التي تؤكد قول د. علبي، آنف الذكر، أنَّ طالباً يعدُّ أطروحة دكتوراه في اللغة العربية وآدابها رأى هذا الكتاب على مكتبي، فسألني: «من هو رئيف خوري ليُصنَّف عنه كتاب بهذا الحجم!؟

وإذ يلبي د. علبي حاجةً معرفيَّة، ويسهم في إنصاف علم من الأعلام التقدميِّين المنائر، في تاريخ الثقافة العربيَّة، فإنه يسهم في الوقت نفسه، وفي كتابه هذا، في إنصاف كوكبة من هؤلاء، أمثال: فؤاد الشمالي، فؤاد حبيش، عمر فاخوري، يوسف إبراهيم يزبك، سليم خياطة، مصطفى العريس، هاشم الأمين، حسين مروة، سلامة موسى، نقولا الحداد، محمد دكروب، فرج الله الحلو، قدري قلعجي...، مقرِّراً أنَّه بذلك إنما يفي «بعض ما لديهم من دينٍ علينا» (ص. ١٢٧). والواضح أنه يقصد إلى ذلك، أي لا يستطرد إليه استطراداً، فيقول على سبيل المثال: «الإنصاف يدعونا إلى ذكر فؤاد حبيش والترجمة له لأنه مهمل» (ص. ٦٩ و٧٠).

ولعل الشعور بوجوب «وفاء الدين» للأعلام التقدميين المنائر... جعل الفضاء النصِّي لهذا الكتاب فضاء حبٍّ لهم وحماسة في الدِّفاع عنهم، فعلى سبيل المثال، نلحظ أنه يأسف لوصف أحد الكتَّاب لقدري قلعجي، بأنه «بوق»، ويعلِّق غامزاً إلى تحوُّل هذا الكاتب اليساري بقوله: «إنَّه لم يكن يوماً يتحدَّث في الحرَّة» (ص. ٢٩٣)، كما أنَّ هذا

(١) د. أحمد علبي، رئيف خوري، داعية الديمقراطية والعروبة، بيروت، دار الفارابي، ط١، ٢٠٠٣.

الشعور نفسه جعل هذا الكتاب كتاباً عن رئيف خوري وعن هؤلاء الأعلام، وعن أمور كثيرة، ويتَّضح لنا ذلك ممَّا يأتي:

يتألَّف الكتاب من مدخل يتضمَّن مقالات للكاتب عن رئيف خوري في غير ذكرى ومن ثمانية أقسام وخاتمة، فيتحدَّث أوَّل الأقسام عن مسيرة أديب مكافح، وثانيها عن رئيف والحزب، تراجيديا مثقف عربي، وثالثها عن ألبوم رئيف خوري، ورابعها عن رئيف والمسألة القوميَّة، وخامسها عن جريدة الدِّفاع، وسادسها عن مسرحيته الشعريَّة «ثورة بيدبا»، وسابعها يقدِّم منتخبات من تراثه، وثامنها يوثق نتاجه الأدبي والفكري.

نعرض، على سبيل المثال، ما جاء، في القسمين: الأوَّل والثاني، وفيهما محوران أساسيان من محاور الكتاب، لنتبيَّن ما ذهبنا إليه.

في القسم الأوَّل، يقدِّم معرفة بنابية، وملحمتها، ومغارتها وأسرة رئيف خوري، ومدرسة تحت السنديانة، وجوّ الجامعة الأميركية الذي «كان يطفو فوقه تياران»: أوَّلهما قومي، ينشطر إلى عروبي متلفِّح بالإسلام والآخر قومي سوري مجاهر بالعلمانية، وثانيهما المنادي بالأفكار الاشتراكية (ص. ٦٤)، واستطراداً، يُطرح هنا سؤال مفاده: إلى أي تيار ينتمي رئيف من هذين التيارين؟ هو عروبي، لكنَّه مسيحي، ما يعني أنَّه ينتمي إلى التيار الأوَّل ويختلف عنه في آن، وهو المنادي بالأفكار الاشتراكية، ما يعني أنَّه ينتمي إلى التيار الثاني؟

وفي القسم الثاني، يتحدَّث عن نشأة الأحزاب في مصر، وبراعم الاشتراكية في مصر ولبنان، ثم وبعد طواف طويل يتحدَّث عن مسيرة رئيف الحزبيَّة، ليصل، بعد سبعة فصول، إلى الفصل الثامن ليتحدَّث فيه عن تراجيديا مثقف عربي، المتمثِّلة في ظلم ذوي القربى.

يبدو أنَّ د. علبي يقصد إلى القيام بهذا الإجراء، ويسمِّيه طوافاً، فيقول، على سبيل المثال: «ونعود، إثر هذا الطواف على سلامة موسى ونقولا حداد، إلى فؤاد شمالي (١٨٩٤ – ١٩٣٩) وكتابه الاشتراكية» (ص. ١٢٣). ولا يكتفي الباحث بهذا «الطَّواف» الأفقي، إن صحَّ التعبير، وإنَّما يقوم بإجراء آخر عمودي، إن صحَّ التعبير أيضاً، يتمثَّل في ما نسمِّيه «النَّبش»، فهو يقول، على السبيل المثال، عن كثير من الوقائع والمعلومات: «ونحن لها لنابشون، إن أسعفتنا الظُّروف» (ص. ٤٤٦).

يعود هذا الإنجاز المتميِّز، والمتمثِّل بالطواف والنَّبش إلى جهود كبيرة بُذلت في أوقات عديدة، قد تكون متباعدة، أثمر كلٌّ منها مقالة أو دراسة، ثمَّ جُمعت هذه المقالات والدِّراسات في هذا الكتاب الضَّخم، وهذا يفسِّر التكرار الذي نلحظه فيه، فهو يكرِّر، على سبيل المثال، قضايا منها: إهمال

رئيف والأعلام المنائر، ووفاته باكراً، وأستذته له، وتعليمه، وخطابته في فلسطين، ومعاصرته لثورة ١٩٣٦، والمقارنة بين نابيه وبرمانا...

يدرك المؤلِّف أنَّه يكرِّر، فيقول، على سبيل المثال: «وقد تحدَّثنا مليَّاً، في غير موضع من هذا الكتاب، عن نشاط رئيف الثوري في فلسطين، وعن وقفاته الخطابية...»، (ص. ١٣٩)، ويقول، في مثال آخر: «...وقد أفضت غير مرَّة في البحث والتقصِّي عن سيرته وأدبه» (ص. ٤٤٩).

ولمَّا كان المرسل/الدافع إلى إنجاز هذا الكتاب سدادَ دينٍ وإنصاف أعلام تقدميين منائر، بدا الخطاب الذي يؤدِّي ذلك حيوياً يتدفق بحماسة تلوِّن لغته السليمة الجميلة، أحياناً، بالشعريَّة، ومن نماذج ذلك نقرأ: «... وإذ نكرم ذكرى رئيف خوري، فإنَّما نحتشد لتكريم المثل النبيلة، رئيف كالخمرة المعتقة تضيف الأيام على نكهة اسمه عتاقة ونفاسة وجلالة» (ص. ٢٨٧). نقرأ: «...إن الخمرة المعتقة تضفي عليها الأيام نكهة ونفاسة»، ونقرأ: «رنين كهذا الذي ينبعث من إناء نحاسي تاريخي فاخر آن أن تلامسه أصابعنا» (ص. ٨٧).

ويبدو أنَّ د. علبي قد لاحظ ما يتصف به خطابه من «حدَّة»، فهدَّأ من هذه «الحدَّة»، ونقرأ ما يقوله في هذا الصَّدد: «ولا بدَّ أنَّ القارئ قد يكون لاحظ الهدوء الذي هيمن على القلم عندنا، ونحن نورد هذه الأكذوبة التي يختبئ وراءها بعضهم للنيل من رئيف خوري وتزييف سيرته ومعتقده (ص. ٢٧١).

ويلاحظ أنَّ د. علبي يستخدم، في خطابه هذا، مفرداتٍ تدلُّ على جرأته في الاشتقاق، ومن نماذج ذلك أذكر: غميس في «غميس الديمقراطية»، وأزنادهم في :عوَّلوا على أزنادهم»، ومقحم في «مقحم القلب»، وأسلة في «أسلة قلمه»، وبجِّيش، ومضحاك، كأنَّه في هذا يتتلمذ على أستاذه رئيف خوري، في استخدامه مثل هذه المفردات التي يسميِّها «لقى تستوقف القارئ»، مثل «تفكهة ودعاب سفساف» و«الخيوط» و«عوج»...

لكن قد تلتبس الدلالة في بعض هذه الاشتقاقات، كما في «مضحاك»، على سبيل المثال، بدلاً من ضحَّاك أو ضحوك؛ إذ إنَّ مضحاك هي صيغة مبالغة من أضحك، يضحك، مضحك، لا من ضحك، ضاحك، ضحَّاك وضحوك، واختلاف المعنى بين صيغتي ضحَّاك ومضحاك واضح.

ولمَّا كان الكتاب، في معظم مادته، مقالات ودراسات كتبت في مناسباتٍ عديدة، تكرِّر الكلام على المسألة الواحدة في غير موضع منه، ويستطيع القارئ أن يجمع ما تناثر عن هذه المسألة أو تلك، فيحصِّل معرفة وافية بها، وقد يكون في هذا الصَّنيع كثير من الفائدة، إذ إنَّه يشرك القارئ في

الجمع والتَّأليف والاستنتاج، فلا يقتصر دوره على التلقي، وإنَّما يتجاوزه إلى المشاركة في التأليف وإنتاج المعرفة.

المسائل التي يتكلم عليها الكتاب كثيرة جدَّاً نتحدَّث، في الوقت المتاح لنا عن بعضها، فنتحدَّث عن شخصيَّة رئيف خوري وأسلوبه. ووصفه بالدَّاعية «داعية العروبة والديمقراطية و«تراجيدياه» مع الحزب الشيوعي وخصائص أدبه.

يمكن لقارئ كتاب د. علبي أن يرسم الصُّورة الآتية لرئيف خوري:

قامة سنديانية، جسم معافى، شعر متطاير، وجه عريض تعلوه ابتسامة طلقة، صريحة، لا يعوزها من القهقهة غير الصَّوت، ابتسامته عنوان الصحَّة، الصحَّة التي يتمتَّع بها جسمه وروحه على السواء، يمشي الهوينا، مباعداً بين رجليه، يتطلع إلى الوجود بعينين حادَّتي النَّظر، فيه حنُّو وطيبة، وخلق رفيع، لم تحبطه إساءات الأقربين من رفاقه قبل خصومه الفكريين، فبقي كفلاح طيِّب، طاهراً كالقدِّيسين، وفيَّاً لأصدقائه ومبادئه وفاء المطر للأرض، كان فيض نبل وغيريَّة ومكارم أخلاق، موسوعي المعرفة، ذكي، ذو ذهنٍ ثاقبٍ لمَّاح، ساخر، ذكي السخرية، متعدِّد المواهب، متَّسع الاهتمامات، سريع البديهة، سأله مطران: متى تخلع الجبة الحمراء؟ فأجابه، وهو يبتسم، ويهز رأسه: عندما تخلع الجبَّة السوداء! متنوع الكتابات: أديب، قاص وشاعر وكاتب مقالة أدبية واجتماعية، وسياسية وكاتب خاطرة تنفذ إلى جواهر الأمور، وهي «على سنِّ الرمح»، وكاتب مسرحيَّة، ناقد أدبي، باحث مفكِّر، وتربوي، معلم مؤلِّف كتب تعليم، مترجم قدير، خطيب مفوَّه، صحفي بارع، ترعرع في بيت مشبع بالعلم، ومنفتح على الفكر اليساري، نهل العربيَّة من فم والده المعلم نجم. عمل في الصحافة والتعليم طوال حياته، وواصل الكتابة من عام ١٩٣٠ إلى عام ١٩٦٧، عام وفاته، غنيٌّ بما يدرُّه عليه عمله، لم يطمع في مالٍ، أو مغنم، أو جاهٍ أو منصب، يتنقل من معهد تعليمي إلى آخر، ومن مقر صحيفة إلى أخرى متأبطاً أوراقه، متمهلاً في مشيته، تتدلى السيكارة من فمه، والسبحة في يده، من قامات لبنان وبلاد العرب الكبار، كأنه خاتمة السلسلة الآفلة من كبار المنوِّرين العرب، وتميَّز منهم بجمعه بين الأصالة الأدبيَّة الراقية والاستنارة الفكرية المتقدمة، لديه خمسة وعشرون كتاباً موضوعاً وخمسة كتب مترجمة، وعدد من الدِّراسات والمقالات المطوية في بطون الصحف وثنايا المجلات، يعادل كتبه المطبوعة والمنشورة، وقد أحصاها د. علبي ووثَّقها «للحفاظ على جزء غالٍ من تراث رئيف خوري مخافة عليه من النسيان والضياع». ومن أجوبة رئيف الساخرة والدالَّة على رؤيته إلى التعليم والفرق بينه وبين التعلُّم إجابته الآتية عن سؤال طرحته عليه مجلة صوت الطلبة:

«تخرجت في جامعة بيروت الأميركية بدرجة بكالوريوس علوم. منذ اثنتين وثلاثين سنة،... منذ ذلك التاريخ، اجتهد في تحسين أحوالي الثقافية بنسيان ما تعلمت، وأترك لك الحكم: هل قدِّر لي أن أنجح؟» (مجلة صوت الطلبة، مجلة طالبية تصدر عن مدرسة البطريركية في بيروت، نيسان ١٩٦٥، ص. ٢).

مناضل شيوعي بالكلمة والموقف، وإن لم يكن منتمياً للحزب تنظيماً، عاش «تراجيديا» المثقف الحزبي الذي بقي ممتلكاً حسه النقدي، ورؤيته/بصيرته النافذة إلى جواهر الأشياء، وشجاعة القول في مناخ الاستبداد السائد.

وإن يكن أسلوب الإنسان هو الإنسان نفسه، فإن أسلوب رئيف خوري هو رئيف خوري نفسه، وهو، كما يرى د. علبي، أسلوب متفرِّد، لا تكلُّف ولا دوران ولا تكرار فيه، مباشر وواضح، جمع بين «عتاقة الأدب العربي وحداثته»، فكان مزيجاً بينهما لا أنفس ولا أبهى، جمع بين الأصالة والحداثة في عجين ذي نكهة...، هو عصارة الأدب والفكر، وتنسينا ترجمته أنها منقولة عن لغة أخرى لغلبة الأسلوب العربي المتين عليها.

وهنا يثار سؤال مفاده: هل يكون صاحب أسلوب هو «عصارة الأدب والفكر» «داعية»، كما جاء في العنوان الثاني للكتاب: «داعية الديمقراطية والعروبة»؟

في سبيل الإجابة عن هذا السؤال نقول: إنَّ فَهِمْنا معنى «الداعية» بأنَّه الدَّاعي إلى مذهبه ومعتقده أو حزبه بخطاب سياسي حماسي مباشر لا يرقى إلى مستوى الخطاب الفكري الباحث المنقِّب المتأمل، تكن الإجابة: «لا»، ولا نكون بعيدين عن الصواب عندما نقرِّر أنَّ د. علبي أجاب في كتابه بالإجابة نفسها عن هذا السؤال، فهو يميِّز بين فئتين من مقارعي الفاشية: أولاهما تتمثَّل في رئيف خوري وسليم خياطة اللذين كتبا فكراً سياسياً وأدباً ملتهباً بحس النضال وعصب المسؤولية التاريخية، وثانيتهما تتمثَّل في قادة آخرين ظل ما قدَّموه خطباً ومقالات سياسيَّة فحسب (ص. ١٧٧).

وإن عدنا إلى النداء الذي وجهه رئيف خوري إلى أبناء الفكر العربي، تحت عنوان: «أين نحن، أبناء الفكر العربي»، نجده يصدِّر هذا النَّداء بالآية الكريمة: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾ [الغاشية: ٢١]، فهل تعني داعية في عنوان الكتاب المعنى نفسه الذي تعنيه كلمة «مذكِّر» في الآية المذكورة، قد تكون الإجابة: نعم، لأن رئيف يصف نفسه بهذه الصفة، وتعني صاحب رسالة.

كان رئيف خوري، «مذكراً» مفكراً، خطيباً، ومناضلاً، و«فلتة الشوط» في ذلك، ولكنه كان، وفي المقام الأوَّل، مفكراً أديباً. وهذا ما يقوله د. علبي: «لا أخصَّ، في رئيف خوري أنه أديب...»، «مزية كونه أديباً هي

النعت الغلاَّب» (ص. ٥٥٥). وهنا لا أبعد سؤالاً مفاده: لمَّا كان رئيف أديباً ناقداً في المقام الأوَّل، فلم اقتصر البحث على كونه داعية العروبة والديمقراطية، ولم يتم البحث في «نعتة الغلاَّب»؟

يبدو أنَّ د. علبي قد خطر له هذا السؤال، فقال كأنَّه يجيب عنه: كان لديه «في حياته الأدبيَّة أقنومان لم يحد عنهما: الديمقراطية والعروبة» (ص. ٤٦٠).

وإن يكن رئيف لم يحد في حياته عن هذين الأقنومين، فإن السؤال الذي يطرح هو: عن أيِّ ديمقراطية وعروبة لم يحد؟

يبدو واضحاً، كما يقول علبي، أن رئيف انتقد ما سمَّاه الديمقراطية البرجوازيَّة وبيَّن مفاسدها... ثمَّ بيَّن، معوِّلاً على التجربة السوفياتية – وهنا يعلِّق د. علبي: وليته لم يعوِّل! – كيف أنَّ البروليتاريا الصَّاعدة ستؤدِّي الدور التاريخي البنَّاء (ص. ٢٤). ثمَّ نجد مفهوماً آخر للديمقراطية لدى رئيف، وذلك عندما يصوغ الموقف السياسي العالمي، آنذاك، بأنه صراع بين الديمقراطية المخلصة الاشتراكية من جانب والفاشستية وديكتاتورية أصحاب الملايين من جانب آخر، ونتوقَّف هنا عند «آنذاك»، فالموقف من الديمقراطية ملموس في سياق المسار التاريخي، ويضيف رئيف، فيكمل صوغ موقفه، فيرى أنَّ البرجوازية ذات وجهين: متحرِّرة في بلادها، مشجِّعة في مستعمراتها كل أنواع الإقطاع والتخلُّف، ثمَّ يقرِّر أنَّ لا حل إلا بالديمقراطية التي ستنشئ مجتمعاً جديداً، يتمثَّل بالمجتمع الذي أنشأته ثورة اكتوبر، أي الثورة البلشفية (راجع: ص. ١٧٦ و١٧٧).

أمَّا العروبة فيفهمها، كما يبيِّن د. علبي، فهماً علمياً راقياً، وهو صاحب «معالم الوعي القومي»، الصادر عام ١٩٤١، الذي ردَّ به على قسطنطين زريق، وقد تجلَّى انتماؤه العروبي في موقفه من القضية الفلسطينية، فألَّف كتاب «جهاد فلسطين»، ونشره بتوقيع «الفتى العربي»، ونظم من وحي الواقع الفلسطيني مسرحية «ثورة بيدبا» سنة ١٩٣٦، وكان خلافه مع الحزب الشيوعي، كما هو معروف، بسبب اعتراضه على موقف الاتحاد السوفياتي من قرار التقسيم. والعروبة التي ينشدها هي العروبة النيِّرة التقدميَّة، الديمقراطيَّة، التي تضمُّ تحت جناحيها جميع أبنائها من أية طائفة كانوا، هي عروبة الأحرار.

في شأن الخلاف مع الحزب الشيوعي، يتحدَّث د. علبي عن تجربة رئيف الحزبيَّة، فيرى إلى أنَّه كان، وإن لم يكن حزبيَّاً منظَّماً، حزبيَّاً عاملاً في ميدانه، قدَّم للحزب الشيوعي وللسوفيات ما لم يقدِّمه أديب عربي آخر (راجع ص. ٢٦٣). فقد تغنَّى بالتجربة السوفياتية في كتابه: «الثورة الروسيَّة: قصَّة مولد حضارة جديدة». ونظم ثلاث قصائد في ستالين (أبا الأحرار، الست

والعشرون، مجدِّد الزَّمان)، فتغنَّى به بوصفه بطلاً شبه أسطوري، وترجم كتاب جدانوف: «إن الأدب كان مسؤولاً» الباحث في الأدب والنظرية الأدبيَّة، وكلٌّ من ستالين وجدانوف معروف، فالأوَّل طاغية، والثاني يرى إلى الأدب من منظور إيديولوجي ضيِّق، ويريد له أن يكون خطاباً دعوياً لا خصوصيَّة أدبيَّة نوعيَّة فيه.

يسوِّغ رئيف مديحه لستالين بأنَّ ذلك كان في مناخ الصِّراع مع النازيَّة والفاشستيَّة، الذي انتهى بهزيمتهما، وإنجاز بناء الدولة الاشتراكيَّة... ويسوِّغ ترجمته لذلك الكتاب بقوله: «جاءنا الأمر بترجمته فترجمناه» (ص. ٨٧ و٢٢١).

إن يكن الأمر هكذا، فما سبب الخلاف مع الحزب الشيوعي إذاً؟ ولم مرَّ عليه حين من الدَّهر، كما يقول د. علبي، عبث به رفاقه، ورموه بضروب الافتراء، وصار موضوعاً للرسوم الكاريكاتورية المسفَّه على منبر كان أحد مؤسِّسيه ورعاته البارزين؟

المتداول أنَّ السبب يعود إلى أنه جاهر برأيه الصريح المستقل في ما يخصُّ القضيَّة الفلسطينيَّة، رافضاً وقوف الاتحاد السوفياتي إلى جانب تقسيم فلسطين. الواقع أنَّ هذا هو السبب المباشر والمعلن، والحقيقة هي أنَّ هناك قضايا أخرى، كثيرة كما يروي مصطفى العريس للدكتور علبي من دون أن يفصح عن هذه القضايا. ويبدو أنَّ هذا الخلاف المعلن مظهر من مظاهر ظاهرة محليَّة وعالميَّة، ولنقل إنسانيَّة، تتمثَّل في موقف الأديب المفكر الممتلك حسَّاً نقديَّاً ورؤية ديمقراطيَّة وشجاعة قول الرأي الحر، في موقف هذا الأديب المفكِّر من نهج السُّلطان المستبد، والمتمثِّل آنذاك بنهج ستالين عالمياً وخالد بكداش محليَّاً.

الأديب الحقيقي يرى العالم من منظور نقدي، يسأل، يفكر، يجيب، يكوِّن رؤية، يحاور، يقول من دون خوف، لا يؤلِّه الشخص، يقول رئيف في «ثورة بيدبا»:

وما بهرتني الأسماء يوماً
وفي الأسماء تمويهُ

(ص. ٣٢٣)

وهنا نتوقف لدى الالتزام، ففرق كما هو معروف بين الالتزام والإلزام، بين الالتزام وليد التجربة الشخصية، الالتزام الذاتي والإلزام وليد أمر الآخر...، وإن كان رئيف ملزماً بالأمر الحزبي لدى ترجمته كتاب «جدانوف»: «إنَّ الأدب كان مسؤولاً»، فإنَّه كان ملتزماً لدى كتابته نصوصه، ومنها دراسة «القلم المسؤول» ومساجلته مع لويس عوض ومناظرته مع طه حسين...، وفي كتابه: «الأدب المسؤول».

وإن يكن د. علبي لم يُفرد قسماً، أو فصلاً، لرئيف الأديب، وإن يكن قال عن مقالته وشعره: «ليس هنا مجال دراستهما» (ص. ٤٤٤)، فإنَّ القارئ يستطيع أن يجمع

ما تناثر عن هذه المسألة، ويؤلِّف منها ما يمكن وضعه تحت عنوان: «خصائص أدب رئيف خوري: نثره وشعره».

نلحظ، بداية، أنَّ رئيف خوري يكتب القصة والشِّعر والنَّقد الأدبي وتاريخ الأدب. وفي قسم من قصصه يختار قصصاً من التراث، ويعيد إنشاء ما يختاره من منظور قصصي تشكِّله رؤيته إلى العالم، وأنَّ شعره يقسم إلى نوعين: أوَّلهما غنائي غزلي حواري، شرع فيه منذ بدايات نظمه للشعر، وثانيهما شعر أملته عليه وطنيته واندفاعه القومي وحسِّه الإنساني (ص. ٢٦٣)، وتمثَّل، في قسم منه، في شعر مسرحي. وفي شعره، وبخاصَّة في مسرحيته «ثورة بيدبا»، تطويع للأوزان للتعبير عن المعاني المختلفة والمواقف المتباينة.

ليس، في شعره، تزويق لغوي، وإنَّما أبيات تتدفق في سلاسة وشاعرية لتبلور ما يشغل صاحبها من معانٍ، وما يضج في صدره من أحاسيس (ص. ٦٥ و٤١٠). وشعره مشبع بالرأي، وفي قاعِه تنمو الأفكار الجميلة (ص. ٤٤٤). ويلاحظ أنَّ أدبه بعامَّة يتميَّز بغلبة السَّرد على أي نمط من أنماط الخطاب الأخرى. وقد قال الياس أبو شبكة، مقرِّراً هذه الميزة في أدبه، فقال: إنَّه «يتوسَّل»، في كتاباته، «التاريخ المروَّى» (ص. ٦٢٢).

وإن يكن أديباً من طراز رفيع، ومفكِّراً تشغله قضيَّة الإنسان المعذَّب والمضطهد (ص. ٢٤٣)، فإنَّه كان يرى، بوصفه ناقداً أدبياً ومؤرِّخ أدب، إلى الشعراء والشعر من منظور إنساني جمالي. ويتضح ذلك، على سبيل المثال، عندما يكتب عن الشاعر عبد السلام بن رغبان (ديك الجن)، فعندما يكتب عنه يرى إليه بوصفه شاعراً عاش تجربة حياتية فريدة، مثلها شعراً فريداً، وفي دراسته له عُني بالتجربتين الإنسانية والجماليَّة، بمعزل عن المعايير الدينية والأخلاقية، ومن أسفٍ أن ناقداً مثل د. إحسان عباس أخذ عليه أنَّه لم ينظر إلى هذين العاملين لدى اختياره الكتابة عن هذا الشاعر الماجن.

كما يلاحظ أنَّه عني بدراسة تجربة شعرية فريدة في تاريخ الشعر العربي، تمثَّلت في شعر السجون عندما قدَّم بدراسة مطوَّلة لديوان: «حصاد السجن» لأحمد الصافي النجفي الصَّادر عن دار الكشاف في بيروت عام ١٩٥١، هذا فضلاً عن أنَّه أبدع في تأليف كتب تدريس الأدب العربي (ص. ٤١٠).

وفي الختام، يمكن القول: إنَّ الكتاب غنيٌّ بالمعرفة المقدَّمة في فضاء حب الأعلام التقدميين المنائر والوفاء لهم والسعي إلى إنصافهم.

نظرية الأدب لدى رولان بارت[1]

د:جمال زعيتر

(١) ولد رولان بارت في مدينة شربروغ (فرنسا) في الثاني من تشرين الأول من عام ١٩١٥، من والد يعمل في البحرية يُدعى لويس، ووالدة تدعى هنريت بنجر. وقد نشأ بين وسطين متناقضين: وسط الفقر؛ حيث كان يعيش مع والدته في باريس، ووسط الغنى؛ حيث كان يمضي عطلاته المدرسية لدى جده والد أمه في مدينة بايون. ويقول بارت عن أصله الاجتماعي: «*يوجد في أصلي الاجتماعي ربع من البورجوازية المالكة، وربع من النسب القديم، وربعان من البورجوازية الليبرالية، والكل ممزوج بفقر مدقع* (رولان بارت بريشته، باريس، سويل، ١٩٧٥، ص ٥٥)».
دخل بارت جامعة السوربون، بعد أن حصل على الثانوية العامة عام ١٩٣٤، ليعدّ أطروحة الجدارة حول المأساة اليونانية، ثم توقف عن الدراسة لأسباب عديدة، ولا سيما مرضه، من جهة، ومقاومته للفاشيين الذين عاثوا فسادا في أوروبا، من جهة ثانية. إلا أن ذلك لم يمنعه من أن يصبح أكبر نقاد الأدب ومنظّريه في فرنسا وخارجها. وذاع صيته عندما نشر أوّل كتبه الدرجة الصفر للكتابة (Le degré zéro de l'écriture) عام ١٩٥٣، وعزز هذه الشهرة عندما أصدر كتابه الثاني ميشليه بريشته (Michelet par lui-même)، عام ١٩٥٤. كما أصبح من أشهر المنظرين للفن بعد نشره كتاب أساطير (Mythologies) عام ١٩٥٧.
كانت حقبة الستينيات مرحلة تبلور كبير في حياة بارت الأدبية، إذ نشر كتاب حول راسين (Sur Racine) عام ١٩٦٢، وكتاب محاولات نقدية (Essais critiques) عام ١٩٦٤، وكتاب برج إيفيل (La Tour Eiffel)، وكتاب عناصر السيميائية (Eléments de sémiologie) عام ١٩٦٥، وكتاب نقد وحقيقة (Critique et Vérité) عام ١٩٦٦، وكتاب نظام الموضة (Système de la mode) عام ١٩٦٦، وقد استعمل في هذه الكتب الأدوات البنيوية والنفسية مجليا بذلك صورة جديدة وتعريفا جديدا للأدب والنقد، ولا سيما أنه خاض مجال الكتابات الأدبية من حيث إنها نصوص.
وتجلت حقبة السبعينيات بسيطرة واضحة لتفكير بارت السيميائي على كامل الساحة الأدبية الفرنسية. فبعد نشره كتاب س/ ز (S/Z) عام ١٩٧٠، واكتشافه «تعددية القراءة» في نص بلزاك «سارازين». بدأ رحلة اكتشاف العلامات، والنقد الجديد في كتاب إمبراطورية العلامات (L'Empire des signes)) عام ١٩٧٠، وكتاب ساد وفورييه ولوايولا (Sade, Fourier, Loyola) عام ١٩٧١، وكتاب محاولات نقدية جديدة (Nouveaux essais critiques) عام ١٩٧٢، ليصل في كتاب لذة النص (Le plaisir du texte) الذي نشره عام ١٩٧٣ إلى إزالة القناع، ودحض الإيديولوجيات الخادعة، والاستلاب اللغوي.
وما لبث بارت أن فرض نفسه ناقدا، وأديبا، ومفكرا بلاغيا، وباحثا لسانيا، وعالما سيميائيا، ومنظرا لغويا في كتاب رولان بارت بريشته (Roland Barthes par Roland Barthes) عام ١٩٧٥، وكتاب ماذا عن الصين إذا؟ (Alors la Chine?) عام ١٩٧٥، وكتاب مقاطع من خطاب العشق (Fragments d'un discours amoureux) عام ١٩٧٧، وكتاب دراسة (Leçon) عام ١٩٧٨، وكتاب سولرز الكاتب (Sollers écrivain) عام ١٩٧٩، وكتاب العلبة النيّرة: ملحوظة حول التصوير (La Chambre claire: Note sur la photographie) عام ١٩٨٠. وبذلك =

تعريف

يُعُّد بارت من أهم النقاد وأشهرهم في الخطاب النقدي المعاصر؛ لأن النقد تحوّل معه إلى نص المتعة. وتحول البحث فيه إلى رواية من دون أسماء؛ يقول بارت: «*لست أرى نفسي ناقداً، وإنما أراني – بالأحرى – روائيًا، كاتبا يدويا، لا للرواية هذا صحيح بل للروائي*[1]: إن ميثولوجيات وإمبراطورية العلامات هي روايات من دون حكاية، كما أن حول راسين وس/ز روايات حول حكايات، أما سيرة ميشليه بريشته فهي بيوغرافيه موازية. *ولهذا، خرج بارت عن كل أنظمة القراءة المتعارف عليها. فكان لا يخضع لأي فلسفة، ولا ينحاز لأي تيار فكري. فقد انتقل من الماركسية إلى عالم البنيوية، مرورًا بحقول علم الاجتماع، وعلم النفس، والفلسفة، وعلم الإناسة (الأنتروبولوجيا)، واللسانيات، ونظرية المعرفة قبل أن يستقر به المقام في النصيّة ومذهب المتعة. ولهذا، يصعب في هذا المبحث تحديد كلامنا حول من نكتب: حول بارت المنظّر، أو بارت الناقد، أو بارت الكاتب، أو بارت القارئ. فتفكير بارت ظل في حركة دائمة تخترق تعددية الخطاب النقدي والنظري (كارل ماركس، سيغموند فرويد، فرديناند دو سوسير، ليفي ستروس، ميشال فوكو، جوليا كريستيفا، تزفيتان تودوروف... إلخ)؛ وإن اعتمدته في بعض النواحي، فلكي تغيّر مجراه؛ لأن بارت بقي وفيًا لخطّه المتعدد الجوانب في عملية الإحاطة بحبائل الكلام السلطوي.* تقول نادين مونيي – بيرونغيي: «*كانت رغبة بارت، أن يتملص من كل تصنيف؛ لأنه كان يترك الحقل [الأدبي] حالما يريد بعضهم*

= وفي السادس والعشرين من آذار من عام ١٩٨٠، توفي رولان بارت جراء صدم شاحنة صغيرة له، وهو خارج من معهد الكوليج دو فرانس (Collège de France) الذي كان يدرّس فيها. وقد ظهر له بعد وفاته مجموعة من الكتب؛ هي: حول الأدب (Sur la littérature) عام ١٩٨٠، ونبرة الصوت: مقابلات ١٩٦٢-١٩٨٠ (Le Grain de la Voix: Entretiens, 1962-1980) عام ١٩٨١، والواضح والمنفرج: محاولات نقدية III (L'Obvie et l'Obtus: Essais critiques III) عام ١٩٨٢، وهمس اللغة: محاولات نقدية IV (Le Bruissement de la langue: Essais critiques IV) عام ١٩٨٤، والمغامرة السيميائية (L'Aventure sémiologique) عام ١٩٨٥، وأحداث (Incidents) عام ١٩٨٧، وكتابات حول المسرح (écrits sur le théâtre) عام ٢٠٠٢، وكيف نعيش معا: محاضرات ومؤتمرات: في الكوليج دو فرانس ١٩٧٦-١٩٧٧ (Comment vivre ensemble: cours et séminaires au Collège de France 1976 - 1977) عام ٢٠٠٢، والمحايد: محاضرات وحلقات بحث في الكوليج دو فرانس ١٩٧٧- ١٩٧٨ (Le Neutre: cours et séminaires au Collège de France 1977 - 1978) عام ٢٠٠٢، وإعداد الرواية: I وII محاضرات في الكوليج دو فرانس ١٩٧٨-١٩٨٠ (La Préparation du roman: I et II, cours au Collège de France 1978 - 1980) عام ٢٠٠٣، ويوميات رحلة الصين (Carnets du Voyage en Chine) عام ٢٠٠٩، وصحيفة الحداد (Journal de deuil) عام ٢٠٠٩.

(١) Barthes Romanesque, www.fabula.org/forum/barthes/18.php.

حبسه فيه. حالما يريد بعضهم إلصاقه به»[1]. ولهذا، نراه يسائل التاريخ، والموضة، والأدب، والإعلان، والصورة، والرسم، والمسرح...إلخ، ليعرّي البنية والمعنى بوساطة مقاربة مبتكرة، تقوم على العلمية والرغبة، على المتعة والوضوح، جامعة المستويات الثلاثة: التفكير والخيال والرصد.

اللغة كل مركب منجز

اللغة وجود وعدم في آن واحد، بمعنى أن اللغة هي النص وهي الخطاب وهي العالم.

يرى بارت أن اللغة جائرة؛ لأنها خادعة، لا تحمل وضوحا موضوعيّا وحجة حقيقية دامغة، وإن كانت تحمل ثوب الموضوعية وحقيقتها؛ أي أنها تظهر موضوعية، ولكنها في الحقيقة ذاتية لا أثر للموضوعية فيها، من ناحية أن الأدب موشوم بالوشم الاجتماعي؛ لأنه يخضع لرأي الجمهور[2]. وعلى هذا الأساس، رأى بارت أن الأدب لا يوجد خارج العلاقة التي تربط الكاتب بالمجتمع. ولمّا كانت هذه العلاقة تتطور، فإن اللغة الأدبية تتطور هي أيضاً. ويظهر هذا التطور في التأثير الأدبي الذي فرضه رولان بارت على اللغة الفرنسية بمعارضته للنقد الاتباعي (الكلاسيكي). وهذه المعارضة تمت من خلال تغيير بارت للمفهوم النقدي بمساعدة بعض النقاد الشباب من طلابه أمثال: تزفيتان تودوروف، وجوليا كريستيفا وغيرهما...

وقد أهمل بارت تساؤل النظريات (بأشكالها) الدائم والمستمر حول «النص»؛ لأنه فهم اللغة على أنها «كل مركب منجز». وكان اعتماده على نهج جان بول سارتر، وخط برتولد برخت، في اجابته عن السؤالين الآتيين محوراً من المحاور التي تبناها في بناء صرح الأدب في الستينيات وأوائل السبعينيات:

١ – هل يعقل وجود ماهية للأدب خارج الوجود التاريخي؟

٢ – هل يتعلق النموذج الأدبي بالنموذج الاجتماعي والنموذج الإنساني (الأنتربولوجي)؟

(قبل الدخول في الإجابة، وحتى لا يذهب القارئ بعيدا، نحب أن نقول إن بارت بقي متحفظا على نهج سارتر، وإن كان قد اعتمده؛ وذلك لأن سارتر قد تمسك في كتابه «ما الأدب؟» بأخلاقية الرسالة، والتزام الكاتب بتحمّل مسؤولياته تجاه المجتمع. والذي يدعّم هذا القول أن بارت نفسه نادرا ما ذكر سارتر في كتاباته. وما جذبه ناحية

(١) Nadine Monier-Bèrenguier, Roland Barthes et le roman, The French review, Vol. 59, N. 5 (april, 1986), pp. 730-742.

(٢) Vincent Jouve, La Littérature selon Roland Barthes, Paris, Minuit, Collection "Arguments", 1986, p. 16.

برخت إنما هي *«العلاقة القائمة بين تحوّل المجتمع وتطور الفن»*[١].

في الإجابة عن هذين السؤالين تساءل بارت عما إذا كان الأدب تطبيقا إنسانيّا محدّدا من حيث إن مشخصاته مفارقة للتاريخ، أم إذا كان متعلقا دائما بسياق ثقافي من حيث إنه معطى اجتماعي. وكان خياره بين التمثيل الاستقلالي والتمثيل التبعي. فعملية تحديد الأدب يجب أن تحيط بخصائص ومفاصل كثيرة، كما يجب أن تستوعب السمات التي يتكئ عليها الأدب. وقد استوعب بارت هذه المسائل جيدا وصاغها في كتاباته بمصطلحاتها الصحيحة، بدلا من أن يحكم بطريقة قاطعة؛ فقال عام ١٩٦٤، في مقابلة صحفية حول علاقة الدلالة بالسينما: *«إن السؤال الذي يستحق أن يُثار هو أن نعلم إذا كانت إناسية الخيال ممكنة. وإذا اهتدينا إلى البنية نفسها في فيلم وأسطورة قديمة، ننتهي إلى احتمال كبير من الناحية الإناسية، وإلا فإننا نحيل الكل إلى علم الاجتماع»*[٢]. فما هي الخصائص والمفاصل؟ وما هي السمات؟

ينطلق بارت للإجابة عن هذين السؤالين من القول إن الأدب عمل مجبول في اللغة. *«فالنص، حسب مفهوم بارت، نسيج الدلالات اللغوية التي تكوِّن العمل الأدبي؛ لأن النص هو التبلور الحقيقي للغة»*[٣]. وهذا يعني أن مادته سابقة الوجود (أي موجودة سلفا). يأخذ بها العمل الأدبي، ويستعملها لغايات تواصلية ومرجعية. لذلك، تستخدم لغة النص الأدبي كل الاحتمالات التي ينطوي عليها الفعل الكلامي حتى تفتح كل الآفاق المحتملة للمعنى. وقول بارت إن النص الأدبي هو عملية *«تقاطع الأنظمة تقاطعا منتجا»*، يعني *أن النص ليس بنية مغلقة، أو منتهية (وإن كان محدودا في حيّزه)، إنه ينتج دلالاتٍ متعددةً تكون أساس تعدد المعاني فيه. فقوة النص تبرز، إذن، من خلال تحولاته المتعددة المتفصلة فيه، ومن طريقة انتظامه الرمزي. وهكذا، فإن الخصائص الأساسية للنص تكمن في استقلال الدال عن هيمنة المدلول، كما تكمن في الانعتاق والتملص من الارتباط بالمركزية المرجعية. فاستقلال الدال يحجم سيطرة المدلول ويمنعه من اغراق النص في حالاته. فيصبح النص قابلا لإعادة الكتابة، وليس قابلا لإعادة القراءة فقط. فالكتابة إذن، بالنسبة إلى بارت وظيفة، «وهي العلاقة بين الابتكار والمجتمع. وهي اللغة الأدبية التي تحولت بوساطة غايتها*

(١) Jean Baptiste Fage, Comprendre Rolands Barthes, Paris, Privat, 1979, p. 17.

(٢) Rolands Barthes, Le Grain de la Voix, Paris, Seuil, 1981, p. 40.

(٣) Rolands Barthes, Leçon, Paris, Seuil, 1978, p. 16.

الاجتماعية»[١]. وما يعني بارت من كل ذلك، ليس الوهم، أو الخيال، بل النظرة الناقدة. فلا معنى للأدب إلا في إطار حقبته الزمنية؛ أي عصره (هذه هي الفكرة الرئيسة التي أخذها بارت من كتابات برخت). وقد قال بارت في هذا الخصوص: *«لا يوجد «ماهية» للفن الخالد، ولكن...على المجتمع أن يبتدع الفن الذي يضعه بأفضل حالٍ بهذه الولادة»*[٢]. فالتأكيد على أن الأدب لا يُدرك ولا يُفهم خارج التاريخ واضح لا لبس فيه. ولكن عندما توصل بارت إلى فكرة أن الأثر الأدبي كما القارئ «حدث اجتماعي»، وأن الأدب يستطيع أن يؤثر في واقع مجتمع معين تغيرت نظرته؛ يقول فنسان جوف إن بارت لجأ في أوائل الستينيات إلى فكرة إمكان كشف بعض المميزات (الخواص والصفات) في المختارات الأدبية (الأنطولوجية) بمعزلٍ عن الواقع التاريخي. فالأدب لم يعد، بالنسبة إليه، «اطلاعا»، ولا «إبلاغا»، بل «لغة»، إذ أصبحت عمليته «نشاطا شكليا»؛ لأن الكلمة فقدت براءتها، واللغة لم تعد على هذا المستوى وسيلة، بل مشكلة؛ يقول بارت: *«إن اللغة ليست رجعية ولا تقدمية، إنها بكل بساطة فاشية»*[٣]. وفاشيتها تنبع من كونها قد تحولت إلى عكس الغاية التي وُجدت من أجلها في الأصل ألا وهي «التواصل». وأصبحت عملا أدبيا لا يمكن التنبؤ بمكنوناته من حيث إنه الوظيفة العادية للغة ؛ يقول بارت: *«إن النص يأخذ كلمات مستعملة، بالية، وتكاد تكون مصنوعة في سبيل التواصل العادي. فينتج منها شيئا جديدا يقع خارج التداول، وبالتالي خارج التبادل الوظيفي»*. وقد تعلق بارت بفكرة الشكل ومشكلة اللغة منذ أن خط كتابه الدرجة الصفر للكتابة حتى كتاباته الأخيرة. لذلك، فقد التقى مع الشكليين (البنيويين) الروس، ولا سيما فلاديمير بروب، إذ اقتبس منه فكرة بعض الأبنية المرتبطة بالأثر الأدبي، ولا سيما القصة. وكذلك، التقى مع لاكان في تحليله النفسي بقوله إن وراء الاختلاف الكبير للآثار الأدبية أشكالا ثابتة تظهر في *«وحدة الحقل الرمزي الإنساني»*؛ يقول لاكان: *«إن الرموز تغطي حياة الإنسان»*[٤]. ولأنه اعتقد بأن الأدب يشترك مع الحقل الرمزي للنشاطات الإنسانية، فقد توجب على بارت تخطي الشكليين الروس، وقيادة التوجه الأدبي نحو فكرة أكثر فعالية؛ لأن الأدب عنده لم يعد نتاجا منتهيا؛ أي قالبا جامدا، وإنما هو نتاج إبداعي؛ أي مركّب. وإن وجوده اللازمني؛ أي الذي يتخطى

(١) Rolands Barthes, Le degré zéro de l'écriture, Paris, Seuil, 1972, p40.

(٢) Rolands Barthes, Essais critiques, Paris, Seuil, 1981, p. 52.

(٣) Rolands Barthes, Leçon, op. cit., p. 14.

(٤) Jacque Lacan, Les Ecrits, Paris, Seuil, 1981, p. 279.

الزمن، لا يتحقق إلا في الدال؛ ذلك أن العمل الأدبي لا يخرج من السياق التاريخي (الثقافي/ الاجتماعي الآني) الذي يوْلَد فيه إلا على مستوى «الدال»، ليدخل في عداد الأعمال الخالدة. ولأن الكلمة لم تعد بريئة كما رأينا، فقد توجه كيان الأدب نحو الشكل. وهذا ما دفع بارت إلى القول: *«إنني أسمع نزق المرسَلة، لا المرسَلة ناتها»*(١). وذلك لأن العمل حول الشكل هو الذي يسمح بتدمير الايديولوجية الاتباعية (الكلاسيكية) التي تفشت في اللغة عبر الزمن.

النص القابل لإعادة القراءة والنص القابل لإعادة الكتابة

إن متعة الكتابة توازي متعة القراءة؛ لأنها تستثير عقل القارئ، وتستحوذ على جميع مداركه وعواطفه، لكي تغرقه في لذة جسد النص.

بما أن المعيار الأساس في وجود الأدب هو لا نهائية، أو لا محدودية الإنتاج الأدبي بفعل تعدد معانيه، فإن القيمة الأدبية لأثر ما تتحدد من خلال معايير دقيقة تحدد تخوم المشروع الأدبي. لذلك، يرى بارت أن القراءة ليست مادة يستهلكها القارئ، بل إبداع يقوم به. ولهذا، جعل قراءة النصوص تمر بثلاث مراحل؛ هي:

١ – المرحلة الأولى هي مرحلة القراءة الانطباعية، حيث يكتشف القارئ بنية النص وتقنياته، ويعمل على تفكيك رموز تشابكاته وآليات كتابته.

٢ – المرحلة الثانية هي مرحلة القراءة الاستنطاقية لأنساق النص، حيث يعمل القارئ على استنطاق مركبات النص ومفردات، كما يستنطق بناه الرمزية والدلالية على المستوى الأفقي والعامودي.

٣ – المرحلة الثالثة هي مرحلة تأويل النص وفق رؤية معينة يحددها القائم بفعل القراءة. وهنا ينتقل القارئ إلى إنتاج وجهة نظر أزاء النص المكتوب تمثل نصا جديدا منتجا مبنيا على تداعيات النص المكتوب.

ولكن، إذا اقتصرت عملية القراءة على المرحلة الانطباعية الأولى دون أن تؤدي إلى إنتاج نص آخر، فإن فعل القراءة هنا لا يكون عملية قراءة منجزة ومنتجة، وإنما قراءة صدى للنص لا أكثر.

وهذا يعني أن القراءة يجب أن تكون عملية تلقٍّ إيجابي وليست تلقياً سلبياً(٢)؛ لأنها «إعادة كتابة» للنص، أو بالأحرى

---

(١) Rolands Barthes, Sade, Fourier, Loyola, Paris, Seuil, 1971, p.16.

(٢) القراءة الحقيقية، بنظر بارت، هي القراءة التي تستوفي التعددية الرمزية للنص بانحرافاته غير المتوقعة. فالقراءة ليست المرور من كلمة إلى أخرى لكي نفهم تعاقب الأحداث والوقائع، وإنما فهم ما هو أبعد من المعنى، فهم المؤدى الخاص بالنص؛ أي كيف أن الدال يدل داخل النص. محمد عزام، البقد بين النص والمتلقي، مجلة الأسبوع الأدبي، إتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد ٩٢٠، ٢١/ ١٢/ ٢٠٠٤.

«إعادة إنتاج» له؛ يقول بارت «*القراءة هي وضع أنفسنا في عملية الإنتاج، لا في الشيء المنتج... وهي ليست المرور من كلمة إلى أخرى فحسب، بل المرور من مستوى دلالي إلى آخر كذلك*». *ويقع عاتق توليد المعاني المتعددة في النص عليه وحده. فهو الذي يأخذ بمجموع الدلالات والرموز التي تقع في حقول النص الأدبي المختلفة، ومستوياته المتعددة؛ فينتجها من جديد ويعطيها الواقع الذي يراه فيها. ولكي يستطيع القارئ إعادة الانتاج، على النص أن يجذب القارئ إليه، ويقدّم الدليل على أنه يرغب في القارئ؛ يقول بارت: «إن على النص الذي يكتبونه أن يقدم إليّ الدليل على أنه يرغب في. وهذا الدليل قائم: انه الكتابة. والكتابة هي: علم متع اللغة، كاماسوترا Kama-Sutra اللغة وهذا العلم ليس له إلا مصنف واحد هو الكتابة عينها*»[(١)]. فعلى الكتابة، إذن، أن تراود القارئ عن نفسه، عليها أن توقعه في حبائلها. ولهذا، فهي متعة، كما أن القراءة متعة.

هذا الإظهار الهام لدور القارئ في مسألة إعادة إنتاج النص الأدبي[(٢)]، جعل بارت يلتفت إلى النصوص، ويوليها أهمية بالغة، ويقول إنها على نوعين: النص القابل لإعادة الكتابة، والنص القابل لإعادة القراءة.

فالأول، يمثّل الحضور الأدبي مع كل ما يستلزمه هذا الحضور من تأمل وإدراك واندماج وتداعٍ؛ لأن القارئ فيه ليس مجرد قارئ، وإنما مفسّر وكاتب؛ أي أن القارئ لا يستهلك النص، وإنما ينتجه باعتبار القراءة إعادة كتابة للنص. وهذه الكتابة الجديدة ليست مغلقة، وإنما منفتحة تتفاعل مع تجربة القارئ لتخلق نصا إبداعيا جديدا تجعل القارئ يعادل الكاتب، والقراءة تعادل الكتابة في إنتاج النص وتفعيله. هذا، ويمكن للقراءة، أو القراءات، مع تعاقب الأزمنة، وتراكم الثقافات، أن تحقق المزيد من الإنتاجية النصية؛ لأنها تُشرك معرفة القارئ، أو القرّاء، بمعرفة الكاتب فتخصب العمل الأدبي بطريقة ديناميكية ومتجددة. والثاني، يمثّل الحضور الانطباعي الذي يأخذ من النص من دون أن يعطيه. فالقارئ فيه هو مجرد قاتل للوقت، لا يرتكز بقراءته على النص وما فيه، وإنما يمرّ من خلاله، ومن فوقه، متجهاً نحو معاملة النص وكأنه وثيقة لإثبات قضية شخصية أو اجتماعية أو تاريخية. والقارئ فيها يؤدّي دور المدعي العام الذي يحاول إثبات التهمة.

هذا الاختلاط الحاصل في الحضور النصي، وانتاج القارئ له، يجعل من الأدب

---

(١) Rolands Barthes, Le plaisir du texte, Paris, Seuil, 1973, pp13-14.

(٢) يحتاج النص إلى قارئ جيد ومثقف ثقافة عالية ليكون قادراً على فهم شيفرات النص الأدبي، وبالتالي الدخول إلى أغوار النص، وكشف معانيه، وتلمّس جمالياته، وإبداعاته. وهذا ما يجعل القارئ يتلمس لذة النص بعيداً عن القراءة الصدى والانطباعية، أو القراءة الإسقاطية والشارحة.

عملية متشابكة؛ يقول بارت: «*اعتقد أن التمييز بين أدب «جيد» وأدب «رديء» لا يمكن أن يقوم على معايير بسيطة ونهائية*»[١]؛ أي على معايير «*آحادية الجانب*»[٢]؛ لأن التقويم النقدي يواجه حدوداً من نسق تاريخي – ثقافي. ولهذا، فقد ميز بارت بين «نص اللذة»، النص القابل لإعادة الكتابة، والمحدد مثل حقل منهجي، ومجموعة قواعد مركزية في العمل حول الانتاج، وليس حول المنتج؛ وهذا يعني أن المنتج نهاية عمل وبداية انتاج جديد. و«نص بابل»، النص القابل لإعادة القراءة، والمحدد بأحكام ذاتية تنظر إلى المنتج كنهاية منتهية.

فمعيار الجمال، إذن، هو الإنتاجية اللانهائية للغة. والقيمة الإيجابية ستكون في «النص القابل لإعادة الكتابة»، والقيمة السلبية في «النص القابل لإعادة القراءة». وهذا ما كان يراه بارت بقوله: «*لا يمكن أن يتعلق تحديدنا [للأدب = للنص] إلا بالتطبيق، وهذا التطبيق هو تطبيق الكتابة. فيوجد من ناحية ما هو ممكن الكتابة، ومن ناحية أخرى ما هو غير ممكن الكتابة*»[٣]. وإذا كانت القيمة والأهمية معطاة لما هو «ممكن الكتابة»، فذلك يعود إلى أن الأدب يحوّل القارئ من مجرد مستهلك إلى منتج؛ لأن القراءة لم تعد مسحا بصريا للنص أو تفسيرا معجميا لألفاظه، أو مرآة لاستنباط معانيه. وإنما أصبحت فعلا خلاقا، ونشاطا إبداعيا كالكتابة نفسها[٤].

ولهذ، يُفترض أن يعيد الموضوع المقروء توزيع النص بحسب رغبة القارئ. وهنا يكمن المعيار الجمالي الرئيس الذي يلغي حدود الأدب[٥]. لذلك، فإن «*مقياس الأثر لا يكمن أبداً في نهائيته (أي الحصيلة النهائية التي يكوِّنها)، بل في العمل الذي يعرضه (أي الإبراز الذي يريد العمل من خلاله أن يقود قارئه)*»[٦]. فالوجه السلبي للأدب «المكتوب» سيكون «سهولة القراءة»، كما هي الحال مع النصوص الاتباعية (الكلاسيكية) التي تجبر القارئ على التلقي السلبي؛ أي على ما يقدمه النص من دون زيادة. من هنا، يصبح بالإمكان توضيح مجموعتي هذه المعادلة. فما هو «قابل لإعادة الكتابة» هو الجديد، هو الشاذ، هو الهارب إلى الأمام (وهذا لا يمكن تلخيصه كما يرى فنسان جوف). وبالعكس، ما هو «قابل لإعادة القراءة»، هو القديم، هو الذي

(١) Rolands Barthes, Le Grain de la Voix, op. cit., p.33.
(٢) Ibid., p.33.
(٣) Rolands Barthes, S/Z, Paris, Seuil, 1970, p. 10.
(٤) محمد عزام، م. س.
(٥) Vincent Jouve, op. cit.. p. 49.
(٦) Rolands Barthes, L'Obvie et l'Obtus, Paris, Seuil, 1982, p207.

يحيلنا إلى القاعدة، إلى بابل. وهو يُستخرج من بيان منطقي يمكن إبرازه، بسهولة، بوساطة التحليل. ولكن، يتوجب على القارئ، هنا، أن ينتبه؛ لأن هذه المعادلة لا تتعلق بتصنيف صارم. «فالقابل لإعادة القراءة» و«القابل لإعادة الكتابة» ليسا سوى مفهومي الجراحة اللذين يمكّنانِنا من تحديد القسم الأدبي، والقسم المفتقر إلى الحياة الجديدة في نص ما.

وقد دان جوف كل أثر يتجه نحو «الأدب القابل لإعادة القراءة»؛ لأن مصيره الزوال، ويتمم بقارئ واحد، ويمكن أن يكون مجهولاً؛ لأن «النص القابل لإعادة القراءة» يَستعمل الكلمات «مثل عربة يجرها التفكير».

طبيعة المعنى الأدبي

الكتابة هي زعزعة الشعور بمعنى العالم، وتحميل الكتابة سؤالا غير مباشر، يمتنع الكاتب عن الإجابة عنه، بدافع عدم الاستجابة. والجواب يقدمه كل واحد منّا، واضعًا فيه روايته، ولغته، وحريته.

إن انطلاق بارت في نظرته الأدبية من مجموعة الأغراض «الابتداعية (الرومنطيقية)» جعله يضع في تعريفه للأدب ميزتين أساسيتين هما: اللزومية وتعدد المعاني. فاللزومية هي محايَثَة عمل الكاتب للفعل الكتابي؛ لأنها التزام بشكل كامل بهذا العمل؛ يقول بارت: *«إن الكتابة، بالنسبة للكاتب، فعل لازم»*(١). واللزومية لا تُعنى، عنده، بحقل من حقول الأدب؛ أي الشعر والنثر، بل بالعمل الأدبي على الاطلاق؛ يقول بارت: *«إن العمل الأدبي... هو عمل قائم بذاته بصورة مطلقة»*(٢). وأما قضية تعدد المعاني فإنها الفكرة التي ابتدعها بارت، وفتح بها أبواب الأدب على مصاريعها؛ لأنها ترتبط بلا نهائية التأويلات للعمل أو للنص الأدبي.

ففي كتابه محاولات نقدية نرى أن رؤية بارت إلى الكاتب تتكون من خلال *«الاعتقاد بأن المحتوى يتوقف بمعنى ما على الشكل. وبالعمل وتحويل أبنية الشكل تنتهي إلى انتاج تفكير خاص حول الأشياء، وتخريج مبتكر للواقع. وبكلمة، [تنتهي إلى انتاج] معنىً جديدٌ: فاللغة لها وحدها إيديولوجية»*(٣). وهذا يعني ان العمل الأدبي مجبول باللغة؛ أي أنه يجمع في آنٍ واحدٍ بين وظيفة الدلالة (المعنى) ووظيفة الإشارة (الرمز). فالصيغ والخواص اللغوية تعود من ناحية صياغتها إلى العمل الفردي الذي يُخضع الدال لمقتضياته، ولكنها من ناحية أخرى، تكون مشبعة بإيديولوجية معينة يحمل النص الأدبي طابعها.

وهكذا، نلحظ فيما تقدم أن مبدأ الأدب هو إعادة اكتشاف معنىً بعملنا في لغته.

(١) Rolands Barthes, Essais critiques, Paris, Seuil, 1982, p 149.

(٢) Ibid., p.140.

(٣) Ibid., p.236.

ويكفي، حتى نؤكد ذلك، أن نتفحّص نظام المعنى الذي استنتجه بارت من خلال الرواية الجديدة التي يراها *«مشروعا كبيرا، تقنيّا من جهة، وفلسفيّا من الجهة الأخرى»*(١). وهذا المشروع على حد تعبير بارت نفسه يتبع مسألية الشكل التي يكتشف فيها الأدب سؤال المعنى الشائك. وعلى هذا المستوى، فإن المهارة الأدبية، والمنطق الرياضي يلتقيان؛ يقول بارت: *«يوجد في الرياضيات غنى كبير للمخيلة، ونماذج كبيرة للتفكير المنطقي، والتفكير..الذي يتكوّن بشكلٍ نابضٍ بالحياة من خلال الشكل فقط ومن دون أن نأخذ المحتويات في الحسبان. وكل هذا يهم الأدب إلى أعلى درجات»*(٢)؛ وذلك لأن *«المدلولات لدى بارت هي أشكال»*(٣). هذا المنطق يضعنا أمام تساؤل كبير حول علاقة الدال بالمدلول في الأدب؟ كما يجعلنا نتساءل إن كان الأدب يلغي بذلك كل علاقة له مع المعنى؟ والجواب هو بالطبع لا، فالأدب فكر حي، وعمل فاعل يولد في اجتماع الدالات. وبما أن بارت ثار ورفض الطرح الاتباعي (الكلاسيكي) الذي يقوم على الفصل بين الشكل والمعنى، فإنه يُؤْمن بأن النص الأدبي يقوم على خلقٍ دائمٍ ومتواصل للمعنى من منطلق أن كل مستوى من مستويات معانيه يتضمن مستوى معنويّا آخر ويدل عليه؛ يقول بارت: *«إن الأدب، من حيث هو لغة، دون أي شك، نظام سيميائي تضميني. ففي النص الأدبي يقوم نظام المعاني الأول – الذي هو اللغة... – مقام دال بسيط لمرسلة ثانية يكون مدلولها مختلفا عن مدلولات اللغة»*(٤). وهذا يعني أن الكلمة تحمل في وجودها بالنص معنى آخر غير الذي تحمله في وجودها على طبيعتها. والسؤال الذي يُفترض طرحه هنا هو: هل لهذا المعنى أو لهذه المعاني علاقة بالحقيقة؟ تأتي إجابة بارت سلبية بشكلٍ قاطعٍ؛ لأن مهمة النقد عنده *«ليست فك رموز معنى المؤلفات المدروسة، وإنما إعادة تكوين قواعد وإرغامات إعداد هذا المعنى»*(٥). فعمل الناقد، كما يراه بارت دراسة النسق الشكلي للمؤلفات؛ إذ إن المهمة النقدية هي مهمة *«محض شكلية»*(٦). فيكون بارت قد تخلى بذلك عن مسألة الحقيقة، وما عاد يهتم إلا بالتماسك الداخلي؛ لأن النقد عمل في اللغة كما ورد سابقا. وبما أن اللغة؛ أي لغة النص الأدبي تكون متشرّبة إيديولوجيات معينة،

(١) Rolands Barthes, Le Grain de la Voix, op. cit., p. 17.
(٢) Ibid., p.293.
(٣) Rolands Barthes, Le Bruissement de la langue, Paris, Seuil, 1981, p. 144.
(٤) Ibid., p.157.
(٥) Rolands Barthes, Essais critiques, op. cit., p 256.
(٦) Ibid., p.256.

فقد أقلع بارت في نقده عن *«الكلام الصائب باسم المبادئ الصحيحة»*[١].

النص والواقع

النص يحمل اسم الأثر المسكون بمعنى وحيد، معنى «حقيقي» ونهائي، معنى ما ضدَّ معنى آخر.

اكتشف بارت، في أوائل السبعينيات، مفهوم النص وعرّفه على أنه: *«تشابك رموز متعددة تحقق الحد الأقصى من الافتراضات اللغوية التي تبني الكتابة الأدبية»*[٢]. فالنص، برأيه، لا يوجد بما هو معنى، إنه يظهر مثل شبكة من الأشكال التي تعود إلى العالم كي يملأها. وإن كان النص جمعيا *«فهذا لا يعني أن له معانيَ متعددة فقط، بل إنه* ينجز جمع *المعنى»*[٣]. ولكن، ما هي الدلالة التي يسعى إليها النص؟ وما هو الهدف البعيد الذي يريد الوصول إليه؟ في الواقع العملي، لا يجيب النص عن أسئلة كهذه، ولا يتطرق إلى معنى العالم، إلى ما هو حقيقي. وكل ما يقوم به هو أن يضع أمام القارئ عالَماً ويتركه يأخذ المعنى الذي يريده. فيكون عمله بذلك منحصرا في قضية طرح أسئلة، وليس الإجابة عن أسئلة[٤]. وبما أن العالم لا متناه، وفي حركة دائمة ومتغيرة باستمرار، فإن الأدب لا متناهٍ، وحركته لا تعرف حدودا. وما دام العالم الواقع، أو الفعلي، لا يمكن أن يوجد في النص، فإن هذا الأخير ليس بإمكانه أن يقدمه فعليا. لذلك، فقد اكتفى النص الأدبي بالكتابة المتحركة فيه، أن يقدّم عالما نصيّا؛ أي عالما يختلف عن العالم الفعلي. ولكن عندما يتقاطع عالم النص مع عالمنا الداخلي، أو مع واقع حياتنا اليومية، فإننا نصل إلى «اللذة» التي تكلم عليها بارت في كتابه ساد، فوريه لوايولا. فالقراءة تولّد لذة حسية؛ لأنها عملية التقاء القارئ مع النص في حركة شبقية لا غائية. وهكذا، يضفي الأدب اللذة على المعرفة؛ يقول بارت: *«هل للنص شكل إنساني. هل هو وجه، وجسد؟ نعم، ولكنه جسد شبقي. إن لذة النص لا يمكن أن تختزل في عمله النحوي، كما أن لذة الجسد لا يمكن أن تُختزل في الحاجة الفيزيولوجية»*[٥]. وعلى هذا الأساس، فإن العلاقة الشبقة بين القارئ والنص تعطي الأدب لذة، وتبث في القارئ الرغبة للاستزادة من هذه اللذة، من خلال المعاني التي يحملها هذا النص.

---

(١) Ibid., p.254.

(٢) رولان بارت، «من العمل إلى النص»، مجلة الجماليات، باريس، العدد ٣، ١٩٨١، صص ٢٢٧- ٢٢٨.

(٣) Rolands Barthes, Le Bruissement de la langue, op. cit., p. 73.

(٤) عندما يُكتب النص ويُقرأ باعتباره لعبة متحركة من الدوال دون رجوع ممكن إلى مدلولات محددة، يغدو من الضروري التمييز بدقة بين الدلالة التي تنتمي إلى مستوى المنتوج؛ أي إلى مستوى الملفوظ والتواصل، وبين العمل الدال الذي ينتمي إلى مستوى الإنتاج؛ أي إلى مستوى التلفظ؛ أي إلى مستوى الترميز.

(٥) Rolands Barthes, Le plaisir du texte, op. cit., p.4.

ولكن السؤال الذي يحضرنا هو: هل هناك عملية تبادل بين النص والقارئ؟ بطبيعة الحال الجواب هو بالنفي. فالنص يرفض التبادل. ولكنه، بهذا الرفض، لا يعمل على انتاج معنى واحد، بل يستثمر كل وسائل الدال بهدف جعل المعنى غير منتهٍ. فالنص يقدم تعددية المداخل التي يمكننا ولوجها دون أن يكون هناك مدخل رئيس؛ ومثال ذلك قصة «سارازين» لبلزاك التي تحتمل التأويل الشعري، والاقتصادي، والنفسي، وغير ذلك من التأويلات... لذلك لا يوجد بإزاء النص لغة نقدية «أُم»، «أولى»، «طبيعية» كما يقول بارت[1].

ومع أن بارت قد حاول دراسة تعدد كتابة نص بلزاك في كتابه س/ ز إلا أنه يراه أدبا مغلقًا؛ وذلك لأن نصه اتباعي، يتبع نظام «القابل للقراءة» فقط؛ أي أنه عملية استهلاك ثقافي، أو مرآة إيديولوجية. وهذا بعكس النص الحديث الذي يعدّه «أثرا مفتوحا»؛ لأنه يتبع نظام «القابل للكتابة» من حيث إنه يحوّل القارئ إلى منتج فتكون قراءته بذلك «قراءة فعالة»؛ أي «قراءة إيجابية».

خاتمة

كل كاتب ينشر بكتابته طريقة جديدة في الإدراك، وطريقة جديدة في التفكير.

هذه النظرية في النقد تنطلق من إيديولوجية جديدة ذات طابع أدبي سياسي. فالقول إن اللغة جائرة لأنها خادعة، لا تحمل وضوحا موضوعيا، وحجة حقيقية دامغة، وإن كانت تحمل ثوب الموضوعية وحقيقتها؛ يعني جوهر اللغة من خلال الكائن الإنساني الذي يستعملها، كل بطريقته الخاصة، ولهدف خاص؛ إذ *«ليس الواقع سوى نص؛ «لأن» العالم صعب المنال بغير كلام»*. فالأدب، إذن، وسيلة وليس غاية من ناحية أن *«الواقع ليس دائرة الكلام، ولكنه الدال وحده»*. ففكرة الفن للفن، والكتابة للكتابة، ليست سوى تمثيل خاطئ للواقع المَعيش. *«فالأدب يعطينا الفكرة أن نظرتنا الواقعية – باعتقادنا – ليست سوى وهم تفكيرنا في الكتابة. وبالتالي فهي ليست الحقيقة»*. وإذا كنا نلمس في هذه النظرية شيئاً من التردد، أو الغموض، في تعامل بارت مع النص الأدبي ودلالاته، فإن مرد ذلك يعود، بالدرجة الأولى، إلى غنى الفكر وتنوّعه النقدي. وهذا ما جعل النقاد يقولون إن نظرياته الفكرية خِلْوٌ من رؤية شاملة منتظمة للفن والأدب، مع أن آراءه تبقى المشعل الذي ينير درب الباحث، ولا سيما في الحقل الدلالي. وقد فهم فنسان جوف ذلك، فأخذ على عاتقه عرضها بشكل منهجي متسلسل ودقيق وواضح. ولم يُعنَ بفهرسةِ عناصر التحليل، ولكن بجدولة هذه العناصر، وتنظيمها ضمن نظرية الأدب في وجودها، وفي مدلولها، وفي معناها، وفي استعمالها كتابةً وقراءةً، وأخيرا في تأثيرها الأدبي والسياسي.

(١) Rolands Barthes, S/Z op. cit., p126.

الآثار الاجتماعية والاقتصادية الناجمة عن العولمة

د. عماد هاشم

لا يزال مصطلح العولمة، الحديث نسبياً في الأدبيات السياسية العربية، يُثير جدلاً وحواراً، من حيث إيجابياته وسلبياته، وانقسم المشهد الثقافي العربي إلى مؤيد ورافض وفق المنطلق والتركيبة العقدية التي يحملها هؤلاء.

العولمة وصف يُشير إلى الامتداد الجغرافي للمكان والزمان، ولا يمتلك قانوناً لتفسير التفاعل الحضاري بين الأمم، وبالمقابل «فإن كل ما نتلمسهُ اليوم من تقدم وتطور ليس لهُ علاقة بمصطلح «العولمة»، ولكن علاقتهُ تذهب إلى «نظرية القوة وتحولاتها»، ومحاولاتها المستميتة باتجاه إعادة تشكيل المجتمعات البشرية، سياسياً واقتصادياً وثقافياً، من ثم تنميط سلوكياتها، نظراً لامتلاكها للقوانين المفسرة لسلوك القوة واتجاهاته»[1].

لقد تخطت العولمة مجال السياسة والاقتصاد لتدخل إلى خصوصيات المجتمع، فهي تروج وبقوة لأنماط معينة في العلاقات الاجتماعية على مختلف المستويات. وهو ما أدى في نهاية المطاف إلى بروز اتجاه رافض لهذه العولمة، ويدعو إلى مقاومتها، ومناهضتها لأنها تحتوي على مضامين مدمرة للقيم الحضارية، لا تقل خطراً عن أنواع الغزو الفكري الأخرى لأنها تحمل معها ثقافات دول معينة وتعكس أيديولوجيته وكل ما يتعلق بالسمات الخاصة لبيئة المجتمع المروج لمجموع هذه القيم والثقافات. حيث من المفترض إن العولمة ظاهرة إنسانية وحضارية عادلة، وأن تتسم بالحس الإنساني التعاوني وأن تنشر بين البشر معطيات الثورات الزراعية والصناعية والتكنولوجية والالكترونية والمعلوماتية والاتصالاتية باعتبارها نتاج التطور العام للبشرية الذي ساهمت فيه مختلف شعوب وحضارات العالم عبر التاريخ، كما إن تيسير نقل الأموال والسلع والتكنولوجيا والتجارب والأفكار عبر الدول ينبغي أن يكون هدفه سد فجوات الخلافات والتخلف الاقتصادي في الدول النامية وليس الهيمنة السياسية والاقتصادية والتجارية والإعلامية من جانب، والتدهور

البيئي من جانب آخر، وهو ما سيؤدي إلى نقد ورفض العولمة الاستغلالية الراهنة الواقعة تحت الهيمنة الغربية بعامة والأمريكية بخاصة.

١ - تعريف العولمة

العولمة في اللغات الأوروبية المختلفة هي سياسة أو سلوك على المستوى العالمي « GLOBALISATION» وفي معنى آخر يقصد بها السياسة الكونية ويقال أيضاً الكوكبة والكوننة، وهي متقاربة مع مصطلح التدويل «INTERNATIONAL» أي كل ما هو أممي، وهذه المصطلحات تصب في «المفهوم الفكري الذي يضفي الطابع العالمي أو الدولي أو الكوني على النشاط البشري وقد تختلط الأمور بين (الأنسنة) من الإنسانية وبين العولمة (من العالمية)»[٢].

إن الممارسات المتعولمة على أساس تعميم سياسة معينة أو عادة أو ثقافة ليست وليدة العقود القليلة الماضية وإنما هي قديمة من خلال محاولة العديد من الدول التي انتصرت في الحروب فرض ثقافتها ولغتها وتطوير اقتصادها عن طريق الاستعمار المباشر المرتبط بالاحتلال العسكري أو عن طريق فرض تعليم لغتها على الدول التي تحتلها أو عن طريق احتلال الدول التي تقع على الممرات التجارية والمنافذ البحرية والبرية، وعن طريق نهب الثروات والموارد الطبيعية للدول المستعمرة، وهذا ما يعطي البعد التاريخي لظاهرة العولمة. وفي «العقود القليلة الماضية وبعد صراع كبير بين المعسكرين الاشتراكي والرأسمالي وهو ما عرف بالحرب الباردة، وبعد انتهاء هذه الحرب بانتصار المعسكر الرأسمالي هذا الانتصار الذي تمثل بسقوط جدار برلين وانهيار الاتحاد السوفيتي، وهذا ما دل على انتصار المعسكر الرأسمالي سارع المعسكر المنتصر إلى إطلاق التصريحات والعمل على فرض السياسات الهادفة إلى فرض تحويل السياسات الاقتصادية وفرض النموذج الرأسمالي المعتمد على الاقتصاد الليبرالي الحر على كل دول العالم»[٣].

٢ - أنواع العولمة

نستطيع القول «إن العولمة بمعناها النظري هي اكساب الشيء الطابع العالمي وجعل نطاق تطبيقه عالميا»[٤]. و«الجانب الاقتصادي هو جوهر العولمة قبل كل شيء آخر ومنبع كل صفاتها الأخرى غير الاقتصادية»[٥]، فهو الأساس الذي تعمل قوى العولمة على فرضه من خلال التجارة الدولية والمؤسسات الدولية والشركات المتعددة الجنسية التي تمثل ذراع العولمة الطويل والتكتلات الاقتصادية التي تمثل أداة الاحتواء المعولم، ومن أجل الوصول إلى الهدف الاقتصادي أو العولمة الاقتصادية

فقد عملت الدول الكبرى على تهيئة القوانيين والأنظمة والسياسات والسلوك الفردي لأغلب دول العالم عن طريق عولمة الثقافة والسياسة والسلوك العالمي،دون إعطاء أي أهمية للحدود السياسية للدول ذات السيادة أو الانتماء إلى وطن محدد أو دولة معينة، ودون حاجة إلى إجراءات حكومية.

٢ – ١ العولمة الاقتصادية

تعني العولمة الاقتصادية نظاماً تجارياً عالمياً مفتوحاً تزول فيه العوائق أمام حركة السلع والبضائع والخدمات و«عوامل الإنتاج خاصة رأس المال عبر الحدود الدولية وتغدو فيه التجارة الدولية الحرة والمتعددة الأطراف هي القاعدة وهذا يؤدي في النهاية إلى تكامل اقتصادي عالمي متزايد في أسواق السلع والخدمات ورأس المال»[٦] وتتحول فيه قوى السوق إلى «نظام اقتصادي عالمي تفرض فيه الشركات المتعدية الجنسية والمنظمات العالمية الحاكمة مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي انسجاما بل تطابقاً بين جميع الأقطار ومهما كانت مواقعها وتفصيلاتها»[٧]، ففي عالم معولم، ستنعدم الحدود ويزول التمييز بين الأسواق الوطنية المحلية والأسواق الأجنبية العالمية وستتزايد الاندماجات والتحالفات بين المشاريع المتنافسة بحجة تقليص التكاليف وزيادة الكفاءة الإنتاجية والتسويقية لكل منها، ويعترف دعاة العولمة بأن عولمة الأعمال والتمويل ستؤدي إلى الحد بدرجة كبيرة من قدرة الحكومات الوطنية على رسم سياسات اقتصادية وطنية مستقلة وعلى إضعاف سيطرة الحكومات على اقتصادياتها.

٢ – ٢ العولمة السياسية

أن التعبيرات الكبرى في عصرنا مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان تنطوي كل منهما على جانب عام وجانب خاص بالثقافة والبيئة بكل دولة وبكل شعب، حيث النزوع القوي نحو استعباد شعوب وفرض ثقافات معينة. ومن المغالطات الكبيرة هي التصورات الغربية لحقوق الإنسان تركيزها على الحريات المدنية والسياسية وتغاضيها عن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (الحق في التنمية) وقد «عمدت القوى التي تعمد على فرض ونشر العولمة على توظيف المنظمات الدولية من اجل تحقيق أهدافها من خلال منظمة الأمم المتحدة ومجلس الأمن ويتم ذلك عن طريق الضغط المالي على هذه المنظمات كعدم دفع المستحقات أو بالمقايضات مع الدول الأعضاء المؤثرة»[٨].

٢ – ٣ العولمة الثقافية

الثقافة بمعناها الواسع: مجموع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعاً بعينه أو فئة اجتماعية بعينها وأنها تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة

والإنتاج الاقتصادي، كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات.

إن «سياسات ومآرب العولمة في المجال الثقافي تستهدف الهويات القومية ومقوماتها الرئيسة اللغة والدين والسمات التاريخية وأنماط العيش والسلوك والعادات والتقاليد ومعطيات الاختلاف والتمايز بين المجتمعات»[٩].

إن الدول والمنظمات الداعية والعاملة لفرض ظاهرة العولمة تعمل على استثمار منجزات ثورة الاتصالات والتقدم التقني والتكنولوجي في نشر ثقافة جماهيرية واحدة وبقوالب محددة مسبقة الصنع عمودها الفكري الاستهلاك، وشكلت المواد الإعلانية الهاجس والمسيطر والبوصلة التي توجه الأجيال الجديدة في التفكير والتعامل والبيع والعرض والترويج وأسلوب الحياة بكاملها، وبذلك «فإن هذه العولمة ستؤدي إلى تغيير في القيم الحالية والخصوصية الموجودة وتؤدي إلى حدوث تغييرات اجتماعية عميقة»[١٠].

فالعولمة بالرغم من الصبغة الاقتصادية لها فإنها تعمل من أجل أهدافا أخرى تطال «ثقافة الشعوب وهويتها القومية والوطنية ومصالحها وخصوصياتها في الصميم وترمي إلى تعميم نماذج وأنماط من السلوك والعيش وفرض منظومات من القيم وطرائق التفكير والتدبير وتكوين رؤى وأهداف تعمل في خدمتها»[١١]. ومن ثم فهي تحمل ثقافة تغزو بها ثقافات ومجتمعات أخرى وتؤدي إلى تخريب منظمات وقيم وإحلال قيم أخرى محلها ليست بالضرورة أفضل من القيم التي لحق بها التخريب.

وبهذا «تختلف العولمة عن العالمية والتي تعني إغناء للهوية الثقافية، بينما العولمة تعني اختراقاً. ما يعني إلغاء الحوار والتبادل الحضاري والحلول محله»[١٢].

٣ - الانعكاسات الاقتصادية والاجتماعية للعولمة

أدت التطورات خلال العقدين الماضيين إلى انتقال مركز القرار فيما يتعلق بسياسات الاستثمار والعمالة والصحة والتعليم وحماية البيئة من الحكومات الوطنية إلى يد الشركات العملاقة، حيث تتركز القوة الفعلية في يد تلك الشركات والمؤسسات المالية والتمويلية العالمية ومؤسسات الإعلام الضخمة، ويمكنهم التأثير على السياسات القومية في الدول المختلفة بما يملكوه من قوة ضغط اقتصادية وسياسية.

لم تنحصر نتائج عولمة النموذج الليبرالى الجديد في الحد من استقلال الحكومات القومية المنتخبة ديموقراطياً ولا في غياب حق الشعوب في اختيار ما يناسبها، فقد كانت آثارها السلبية على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية شديدة الحدة.

كانت التكلفة الاجتماعية عالية للغاية؛ فقد دمرت بعض الحكومات بنى المجتمع الاجتماعية تحت دعوى جذب الاستثمارات الخارجية. وقبلت الحكومات خفض الإنفاق الحكومي في مجال التعليم والصحة من اجل التخلص من عجز الميزانية، وقد أدى ذلك إلى زيادة حد الفقر وعدم العدالة الاجتماعية.

ينتج عن العولمة الكثير من الآثار السلبية ولكن هذا لا يعني أنها لا تحمل بعض النتائج الايجابية، وتعود سلبية أو إيجابية الآثار الناجمة عن العولمة إلى مدى عمق فهم الدولة لهذه الظاهرة ودراسة الواقع الاقتصادي والاجتماعي للبلد والآثار التي تحمله لهذا البلد ومدى إعداد الدراسات والقوانين وتهيئة الكوادر المدربة والمؤهلة لنقل المجتمع بالشكل الذي يقلل الخسائر ويحقق الأرباح للمجتمع.

٣ - ١ الآثار الاقتصادية للعولمة

أ - ارتفاع في نسبة البطالة

تعد البطالة من أهم الكوارث التي نتجت وتنتج عن تعميم نظام الليبرالية الجديدة عبر نظام العولمة، وهو ما وضح بشدة في الدول التي طبقت نظم الليبرالية الجديدة مثل الأرجنتين والمكسيك والبرازيل وتايلاند. ووفقاً لتقرير منظمة العمل الدولية الصادر في عام ٢٠٠٨، فإن الصورة قد تبدو قاتمة بعض الشيء حيث وصل عدد العاطلين عن العمل ويبحثون عن فرصة عمل في العالم إلى ١٦٠ مليون متعطل عن العمل، ينتمي ٥٠ مليون متعطل منهم للبلدان الصناعية المتقدمة. كما انه هناك أكثر من ٥٠٠ مليون من الحاصلين على أجر مقابل العمل يعيشون بدخل أقل من ١ دولار يومياً[١٣].

تعتبر المعايير الموحدة للإنتاجية التي تفرضها عملية العولمة من أهم الأسباب التي تؤدي إلى اختفاء المنتجين ذوى معدلات الإنتاجية المخالفة للمعيار العالمي المفروض عليهم من قبل الليبرالية الجديدة ومن ثم المزيد من البطالة والوظائف المؤقتة.

إن نموذج العولمة وتسيد النظام الحر المعتمد على التصدير للسوق العالمي، وجذب الاستثمارات الأجنبية الذي يروج له البنك الدولي وصندوق النقد هو واحد من أهم أسباب البطالة في الدول الآخذة في النمو. «تتمثل تلك الحلقة في أن اقتصاد الدولة المتوجه نحو الخارج والذي ترتبط عملته ارتباطاً وثيقاً بالدولار لا ينجح في رفع حجم صادراته بالقدر الذي يفوق نمو وارداته، والتي ترتفع أسعارها بمعدلات تفوق معدلات الزيادة في أسعار الصادرات، وينتج عن ذلك خللاً في الميزان التجاري وتزداد الفجوة بين الصادرات والواردات ليؤثر ذلك على قيمة العملة الوطنية لتصل لمرحلة الانهيار، ويستتبع ذلك في كثير من الحالات انسحاب الاستثمارات الأجنبية من سوق الدولة المعنية لتختفي الوظائف التي تم خلقها أثناء فترة النمو والتوسع»[١٤].

وقد يؤدي تحرير التجارة الخارجية إلى ارتفاع معدل البطالة إذا أدت زيادة الواردات إلى تخفيض الناتج المحلي من بعض السلع.

ب - التركيز على عولمة رأس المال وليس التكنولوجيا

تسعي العولمة لفتح الأبواب أمام الاستثمارات في كل أنحاء العالم دون أن تواجه بأي عائق يمنعها من تحقيق الأرباح وتحويلها إلى خارج البلدان المستثمر فيها. عندما يتعلق الأمر بالتكنولوجيا فإننا سنجد الأمر على العكس تماماً حيث يسيطر العالم المتقدم وبالذات الولايات المتحدة الأمريكية على أسواق التكنولوجيا في العالم. وتسعي الدول المتقدمة إلى عدم نقل التكنولوجيا حتى لا تتولد مراكز تنافسية جديدة.

إن «الانخراط في العولمة لا يضمن على الإطلاق استيعاب وتمثل الجوانب التقنية الأساسية فيها، إن قوانين حماية حقوق الملكية الفكرية التي يفرضها الانخراط في منظمة التجارة العالمية مثلا يهدف فيما يهدف إلى منع انتقال التكنولوجيا إلى دول العالم الثالث»[١٥].

ج - المضاربات المالية وانهيار الاقتصاديات الناشئة

لقد أصبح بإمكاننا أن ندخل مع نظام العولمة في مرحلة جديدة لم يسبق لها مثيل في التاريخ ألا وهي التمويل الدولي لاقتصاد المضاربات، لقد بلغت الوسائل المالية التي طرحت في كافة الأسواق المالية للمضاربات ما يزيد على /٤٠٠٠٠/ مليار دولار أي ما يعادل عشرة أضعاف الدخل القومي لأمريكا، لم يستخدم القائمون على نظام العولمة إلا (٣٪) من الجنس البشري في الوقت الذي يمثلون فيه ما يزيد على (٩٥٪) من التجارة العالمية[١٦].

إن المراكز الرأسمالية القائدة لظاهرة العولمة تعمل على استثمار الجوانب الإيجابية للعولمة لصالحها بشكل تام، وتعرقل ما تراه في غير مصلحتها كما في حالة انتقال الأيدي العاملة من بلدان أخرى واعتبارها أيدي عاملة غير مرغوب بها ويفترض إقامة الحواجز القانونية ضد حركتها نحو الداخل[١٧].

د - دفع الدول النامية إلى سياسات إقتصادية معينة

إلغاء أو تخفيض الرسوم الجمركية وبيع المصانع الكبرى والخدمات العامة إلى القطاع الخاص وهو ما يسمى بسياسة الخصخصة، أو تقليص الدعم الزراعي سواء كان للإنتاج المحلي أم للتصدير، وتخفيض الإنفاق الحكومي، وتخفيض سعر صرف العملة المحلية، كل ذلك يؤدي إلى زيادة الوضع سوءا في الدول النامية، وبخاصة مستوى المعيشة، حيث يؤدي ذلك إلى ارتفاع أسعار المواد الغذائية والسلع الضرورية في بلد المنشأ مما يزيد أسعارها

في البلد المستورد.مما يؤدي إلى القضاء على مهمة الدولة الوطنية وإضعاف سلطتها على اقتصادها وقدرتها على رسم سياسات اقتصادية مستقلة، وجعلها دولة ضعيفة تفقد سلطانها على حدودها ورأسمالها ومواطنيها، وتتخلى عن مهامها الاجتماعية، وتترك كل شيء لقوانين السوق وللشركات متعددة الجنسية وللمؤسسات الاقتصادية الدولية.

وهكذا مع مرور الوقت، تربح العولمة الاقتصادية كل يوم، سوقاً ثابتة، بتحويل الكثير من الكماليات إلى ضروريات، ونتيجة ذلك هي تحويل المجتمعات النامية إلى مجتمعات استهلاكية، تمثل أسواقا للدول الصناعية، مع إضعاف القطاعات الإنتاجية فيها.

٣ – ٢ الآثار الاجتماعية للعولمة

أ – الفساد والجريمة

ظهرت أخطار جديدة في ظل سياسات العولمة بالإضافة إلى تكريس وازدياد أمور كانت موجودة سابقاً، فالإرهاب قد انتشر بشكل كبير في مختلف دول العالم، وعم التعصب الديني أو العرقي وتكاثرت الأسلحة النووية، وتناثرت شبكات المافيا واستشرى الفساد [١٨]، فالرشوة إلى جانب المضاربة والإفقار والتكبيل بالديون تؤلف جزأ لا يتجزأ من معدلات الزيادة في النمو والأرباح في نظام العولمة.

ب – تهميش الهوية والثقافة الوطنية

تعمل العولمة على تهميش الهوية وتدمير وتحطيم الثقافة الوطنية، فبالرغم من أن العولمة الاقتصادية هي الأساس والهدف، فإن الانعكاسات والامتدادات الاجتماعية والثقافية أصبحت واضحة، ولا يمكن التغاضي عنها أو إغفالها مع التطورات السياسية العالمية من ناحية، وانتشار ثورة المعلومات والاتصالات من ناحية أخرى.

ج – ضعف تنمية الموارد البشرية

بالإضافة إلى ما سبق فإن العولمة تؤدي إلى ضعف تنمية وتهيئة الموارد البشرية في بلدان العالم بشكل عام والبلدان النامية بشكل خاص وذلك من خلال:

١ – تعمل العولمة على جعل الدولة تتخلى عن الخدمات الاجتماعية ومن أهمها الخدمات التعليمية والصحية والتي تعد من أهم الأسس لتنمية وتنشئة الموارد البشرية والتي تعاني بالأساس من الكثير من الاختلالات، وتخلي الدولة عن هذه الخدمات سوف تمنع الكثير من الموارد البشرية من الاستفادة من هذه الخدمات وبالتالي سوف يؤدي إلى ضعف في تهيئة وتنمية هذه الموارد.

٢ – تعتبر التطورات التقنية وتقنيات المعلومات والاتصالات من الظواهر الرئيسة المرافقة للعولمة والقوى المحركة لها، ومثل

هذه الظواهر تستدعي عمالة عالية المهارة تمتلك القدرات العلمية والمهارات التطبيقية والاتجاهات المهنية السليمة للتعامل مع هذه التطورات والتقنيات مما يضع عبئاً على كاهل نظم تنمية الموارد البشرية لتلبية هذه المتطلبات[١٩].

٣ – كذلك فإن المعرفة هي الأساس في عصر العولمة وبالتالي فإن كل عنصر لا يتأقلم مع العولمة من حيث معرفة الكومبيوتر واستخدام الانترنت سيكون بمثابة الأمي الذي لا يعرف القراءة والكتابة في وقتنا الحالي.

٤ – تعمل العولمة على إعطاء الأهمية الكبرى للفردية والأنانية على حساب الأسرة والتي هي اللبنة الأساسية في تنشئة الموارد البشرية بالإضافة إلى مؤسسات التعليم وبعض المؤسسات الإعلامية، وبذلك تحاول أن تفقد الأسرة دورها الرئيس وهو ما ينعكس على أخلاقيات الإنسان وتنشئته وبنائه من دون المرور بمراحل زمنية موضوعية لهذا التطور مما يؤدي إلى هشاشة في التكوين والذي بدوره ينعكس على أدائه في المستقبل، ويخفف من الحواجز الأخلاقية التي كانت سائدة مما يجعله عرضة للفساد والرشوة والنهب والتي تؤدي إلى ضعف في الأداء الوظيفي.

وهكذا نرى أن العولمة تعمل على إنتاج موارد بشرية مفرغة من القيم وأخلاقيات العمل لا تشعر بالانتماء سوى إلى المال الذي يكون هو الهدف ولا يوجد أي حواجز من اجل الحصول عليه.

د – الفقر

تجاوز سكان العالم السبعة مليارات عام ٢٠١١ ستة مليارات منهم يعيشون في بلدان فقيرة وتسيطر البلدان الغنية على (٨٠٪) من إجمالي الدخل العالمي ويعيش فيها (١٥٪) من السكان في العالم[٢٠] وقدرت إحصاءات البنك الدولي أن (١٨٪) من سكان العالم الثالث هم من شديدي الفقر و(٣٣٪) هم من الفقراء على أساس أن الحد الأعلى للفقر هو دولار في اليوم أي ما لا يزيد عن (٣٧٠) دولار في السنة[٢١].

وقد كان لبرامج الإصلاح المدعومة من موارد صندوق النقد الدولي آثار كبيرة وسلبية على الجهود التنموية التي بذلتها بعض الدول على مدى عقود من الزمن.

٣ – ٣ بعض ايجابيات العولمة

لكن هناك بعض النتائج الايجابية التي يمكن أن تحصل عليها الدول في حال قراءة العولمة وأدواتها بشكل جيد وهيأت الظروف المتاحة للاستفادة منها، ومن هذه الفوائد:

– زيادة فرص تصدير سلع الدول النامية التي تمتلك فيها ميزات نسبية كالبتروكيماويات الخليجية إلى أسواق الدول المتقدمة.

– اشتملت اتفاقيات منظمة التجارة العالمية على ضوابط تكفل للدول النامية فرصاً أفضل لحماية حقوقها التجارية والاحتراز من سياسات الإغراق وبخاصة من جهة الدول المتقدمة.

– تكفل تلك الاتفاقيات معاملة تمييزية في بعض الحالات مثل حماية الصناعة المحلية والتنفيذ التدريجي لالتزامات تلك الاتفاقيات.

– تشكل المنافسة الدولية وارتفاع أسعار السلع الزراعية المستوردة حافزا على تحسين الإنتاج الزراعي والصناعي في الدول النامية مما يزيد من النمو الاقتصادي.

– الاستفادة من الاستثمار الأجنبي القادم إلى الدول النامية في مجال التنمية المحلية.

– الاعتماد على عوامل السوق وترك السياسات التدخلية المرهقة لكل من الدول والأفراد.

– تحسن مستوى المعيشة بسبب خفض الضرائب الجمركية على السلع المستوردة ؛ مما يخفض أسعارها.

– تقليل الأعباء المالية على التجار بسبب توحيد الإجراءات التجارية.

– يمكن الاستفادة من المعلوماتية في مجال الاطلاع المستمر على أحدث المنجزات العلمية في المجالات الطبية والهندسية والاجتماعية في حال وجود كوادر تمتلك القدرة على التعامل مع التكنولوجيا الحديثة، وبذلك نستطيع التعرف على المنجزات الحديثة التي تساعد في حال استثمارها على تحسين نوعية التنمية الاجتماعية والاقتصادية وخاصة قطاعي التعليم والصحة، وهما من الأسس الرئيسة لبناء وتنمية الإنسان ومواجهة المشاكل التي تواجه البلدان من خلال إيجاد الحلول المناسبة، وكذلك تطور العولمة وتسرع عملية البحث العلمي.

– يمكن الاستفادة في مجال التسويق والإعلان عن الكثير من السلع ومواصفاتها وعن الكثير من الأماكن السياحية والتراثية والدينية من أجل الترويج السياحي وتطوير صناعة السياحة.

– الاستفادة من منجزاتها في تسهيل العملية الإدارية من خلال الاعتماد على شبكة المعلوماتية بديلا عن الورقيات وتوفير الوقت والمال والتخفيف من الهدر.

– يمكن للموارد البشرية وخاصة النساء من التغلب على الكثير من العوائق والصعوبات كبعض التقاليد في العمل والتأهيل والتدريب ذلك. بسبب الأفق الجديد من التعليم الذي طرحته العولمة كالتعليم عن بعد والجامعات الافتراضية وزيادة إمكانية التدريب الذاتي.

٤ – سبل المواجهة والتكيف

رغم أن تجليات العولمة تؤكد اتجاه

العالم نحو هيمنة الأطراف القوية على جميع الجبهات، كما أنه لا جدال في أن صد العولمة بات مستحيلاً، بل من المستحيل رفض الاندماج في النظام الكوني الجديد أو المستحدث، حيث أصبح الدخول في هذا النظام واقعاً لابد منه، إلا أنه، ومن المؤكد أننا في حاجة إلى «آليات جديدة ووسائل فعالة من شأنها أن تغير ثوابت الفكر والبحث عن آليات للحفاظ على الخصوصيات، ولن يأتي ذلك إلا من خلال إرادة قوية هي إرادة البقاء والمنافسة في السوق الحضاري العالمي، خاصة في ظل الإدراك المتزايد لطبيعة التناقض بين خطاب العولمة وسلوك دعاتها»[٢٢].

فلا بد من السعي الحثيث لاتخاذ خطوات بناءة نحو تبني سياسات وإجراءات اقتصادية إصلاحية واسعة، تمنحنا القدرة على مواجهة الصعاب والاختلالات السياسية:

- تفعيل عناصر القوة المتاحة في النظام العربي، والسعي الحقيقي لصيانة أسس النظام العربي من احتمالية تداعياته، وإن لم نكن في المكانة التي تؤهلنا للدفع به إلى الأمام والبناء، والإصرار على عدم الوصول إلى درجة فقدان الهوية القومية التي تشكل العمود الفقري لهذا النظام[٢٣].

- عدم إغفال المجتمع المدني، أو تجاهل أداء موسساته أو الانخراط الكامل وراءه، بل السعي لتنشيطه وتحسين سبل ممارسة الحكم وتنمية وسائل إدارته.

- العمل الجاد لتقليل حالة التوتر ومظاهر الاحتقان السياسي الحاصلة بين النظم والحكومات والمعارضات الوطنية، وتسهيل وسائل المشاركة السياسية التي تهدف إلى ترشيد عملية صنع القرارات ورسم السياسات الحكيمة من خلال الانتقال والتحول الديمقراطي وتخفيف روابط التبعية الخارجية.

- العمل الصادق للوصول إلى مشروع حضاري عربي ينسجم مع معطيات الوضع العربي الراهن، وتتماشى مع الخيارات العالمية القائمة، ويدفع إلى تحقيق الرؤى العربية الناضجة في الوحدة العدالة والتنمية الديمقراطية والاستقلال والحفاظ على الأصالة والتراث وحفظ الكرامة [٢٣].

المصادر

١ - د. تركي صقر، «الإعلام العربي وتحديات العولمة»، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٨. ص ١٧٨.

٢ - ت. رياض حسن، تأليف: سنغ كفالجيت، «ولمة المال» دار الفارابي، لبنان، ٢٠٠١ ص ٢٠.

٣ - د. مصطفى محمد العبد الله الكفري «عولمة الاقتصاد والاقتصاديات» مجلة الفكر السياسي، العدد الرابع والخامس، ١٩٩٨ - ١٩٩٩، دمشق، ص٣١٦.

٤ - د. مصطفى العبد الله الكفري « العولمة الهاجس الطاغي في المجتمعات العربية «الفكر السياسي، العددان الثامن عشر والتاسع عشر، ٢٠٠٣، ص٢٤٥.

٥ - عبد المنعم السيد علي «العرب في مواجهة العولمة الاقتصادية بين التبعية ولاحتواء والتكامل الاقتصادي العربي»، المستقبل العربي، العدد، ٢٩٠، ٢٠٠٣، ص٤٢.

٦ - International Monetary Fund no 26 (Special Issue on the Fund) September 1994, p1.

٧ - 12 - William K. Tabb "Globalization is an Issue, - The Power of Capital is the Issue Monthly Reviewv vole. 49 no.2 (June 1997) p.20.

٨ - مصطفى مجدي الجمال «تأملات في إيديولوجيا التدخل الإنساني الدولي» دراسات استراتيجية، العدد الثاني، ٢٠٠١، مركز الدراسات والبحوث الاستراتيجية/ جامعة دمشق ص ٩٥.

٩ - د.علي عقلة عرسان، «العولمة والثقافة»، الفكر السياسي، العددان (٤ - ٥) ص٢٢٥.

١٠ - د. تركي صقر، «الإعلام العربي وتحديات العولمة»، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٨ ص ٢٠٤.

١١ - د.سعيد يعقوب «الصهيونية والعولمة»، الفكر السياسي، العدد السادس عشر، ٢٠٠٢، ص ٢٦٤.

١٢- د. محمد أحمد السامرائي، «العولمة السياسية ومخاطرها على الوطن العربي»، الفكر السياسي العدد ١٤ ص ١١٨.

١٣ - كاظم حبيب «العولمة الجديدة» الطريق، العدد الثالث، السنة السابعة والستون، ٢٠٠٨، ص ٦٩.

١٤ - د. حسن حنفي، «الثقافة العربية بين العولمة والخصوصية»، الفكر السياسي العددان (٤ - ٥) ص ٢٤٨.

١٥ - إبراهيم ناجي علوش «نقد برنامج التكيف مع العولمة» الطريق العدد السادس السنة (٦٠) ٢٠٠١ ص٦٣.

١٦ - عبد المنعم السيد علي العرب في مواجهة العولمة الاقتصادية بين التبعية ولاحتواء والتكامل الاقتصادي العربي المستقبل العربي العدد ٢٩٠ ص ٤٥.

١٧ - د. محمد أحمد السامرائي «العولمة السياسية ومخاطرها على الوطن العربي»، الفكر السياسي، العدد الرابع عشر، ص١١٠.

١٨ - د. نعيمة شومان «العولمة في التكنولوجية الحديثة»، الفكر السياسي، العدد الأول، ١٩٩٧ ص٧٣.

١٩ - تأليف أمارتيا صن، ترجمة شوقي جلال، «التنمية حرية»، عالم المعرفة، العدد(٣٠٣) ص ٢٨٥ - ٢٨٦.

٢٠ - Michel Chossudousky (2011) "Globalization Of Poverty. Impacts Of I. M. F and World Bank Reform Penningˇ Malaysia, The Third World P6

٢١ - World Bank (2005) WORLD Development Report Poverty Washington DC 2005

٢٢ - تقرير التنمية البشرية ٢٠٠٤، الأمم المتحدة نيويورك، ص ١٠٦.

٢٣ - موسى الزعبي «الوجه الجديد للعالم»، الفكر السياسي، العدد السابع عشر ٢٠٠٢، ص٧٦.

الغزالي وابن رشد:
الفلسفة في شباك السلطة، والعقل في أسر الأيديولوجيا

د. عبده شحيتلي

الجامعة اللبنابية - كلية ا\الاداب والعلوم الإنسانية

الفلسفة هي أولاً وقبل كل شيء ممارسة فكرية عقلانية، وحيثما تبرز الحدود والعوائق أمام حرية البحث العقلاني لأسباب اجتماعية أو سياسية، تنحدر الفلسفة باتجاه الأيديولوجية، وينتقل دور العقل من البحث الحر عن الحقيقة واليقين إلى تبرير العقائد التي تخدم هذه الفئة الاجتماعية أو تلك. لقد اختلط، في الفكر الفلسفي العربي – الإسلامي، الجانبان الابستمولوجي والأيديولوجي ؛ فالعقل الإسلامي ينطلق من التسليم بمعطى الوحي باعتباره إلهياً لينحصر دوره في فهم النص الديني وتفسيره أو تأويله، وبهذا المعنى يكون العقل خادماً للنص. ولكن على الرغم من ذلك، فإن استخدام العقل يمكن أن يذهب في فهم النص إلى حد يجعله اقرب إلى الفلسفة منه إلى الآيديولوجيا، والعكس صحيح. وهذا العقل باعتباره قوة إدراكية هو عربي لأنه يستخدم اللغة العربية في التعبير عن الأفكار التي يستنتجها أو يتوصل إليها، وحين تكون السلطة من النوع الذي ينسب لنفسه الدور الأساسي في حفظ العقيدة الصحيحة ومنع الأفكار المخالفة، ومعاقبة الخارجين عليها إلى حد إهدار دمهم تصبح علاقة الفلسفة بالسلطة شديدة التعقيد، لأن قدر الفلاسفة هو البحث عن الحقيقة وليس التحول إلى شهداء لها.

لقد فرضت السلطة على المسلمين منذ أيام المتوكل ومن بعده القادر عقيدة رسمية هي عقيدة أهل السنة والجماعة، وقد وصل الأمر بالقادر إلى حد إعلان أن «من قال بخلق القرآن فدمه حلال»[1].

(١) أركون، محمد. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة وتعليق هاشم صالح ط١،دار الساقي بيروت ١٩٨٣ ص XVI.

شكل الفلاسفة في الحضارة العربية الإسلامية نخبة ارتبطت بالسلطة التي كانت تقدرهم إجمالاً، ولكنها كانت دائما تراعي جانب الفقهاء باعتبارهم الأقرب إلى الجمهور، لذلك تركت هذه العلاقة بالسلطة تاثيراتها الأيديولجية في الفلسفة التي صاغت إشكالياتها من خلال التراث الفلسفي وعلوم الأوائل من جهة، والنص الديني والصراع السياسي الاجتماعي وموقع السلطة منه من جهة أخرى.

فلسفة الغزالي والسلطة:

بدأت صلة الغزالي بالسلطة عندما كان في الثالثة والعشرين من عمره، بعد أن تتلمذ على أيدي أستاذه الجويني في المدرسة النظامية في نيسابور. وبعد وفاة أستاذه ذهب لمقابلة الوزير السلجوقي نظام الملك الذي طلب الاجتماع إليه بعد أن وصلته أخبار تفوقه واستجابته إلى العقيدة الأشعرية. لقد وجد الوزير السلجوقي فيه ضالته المنشودة في مقاومة الإسماعيليين، لذلك أرسله إلى بغداد للتدريس في المدرسة النظامية الكبرى، وكان عند ذلك قد أصبح في الرابعة والثلاثين من عمره.

وصل الغزالي إلى بغداد في عهد الخليفة المقتدر الذي منحه لقب إمام، وبقي فيها حتى اغتيال الوزير نظام الملك بأيدي أحد الإسماعيليين، حيث ترك منصبه في نظامية بغداد لأخيه أحمد، وغادرها بعد أن كان قد ألف كتاب المستظهري بناء على طلب الخليفة المستظهر بالله، وهذا الكتاب يحمل اسما رديفا هو «فضائح الباطنية». هذا الكتاب الذي تداولته الأيدي جعل الغزالي يفر من ميدان المعركة[1] التي كانت مستعرة بين الخليفة العباسي والإسماعيليين لأنه ما استطاع عصيان أوامر الخليفة الذي طالبه بالرد على الإسماعيليين، فباتت حياته مهددة بالموت وإن هؤلاء بخاصةٍ لم يترددوا في اللجوء إلى أسلوب اغتيال خصومهم.

يرى عارف تامر[2] أن الغزالي كان يكتب مرغما بناء على أوامر الخليفة، وحين غادر بغداد كان ينوي الذهاب إلى مراكش مبتعدا قدر الامكان عن سلطة الخليفة والالتحاق بابن تاشفين، ولكن موت هذا الأخير عدل في خطته وأجبره على الاستجابة إلى طلب الوزير فخر الملك بن نظام الملك، والعودة إلى التدريس في نظامية بغداد.ولكن أياً كان أمر تركه لبغداد من أجل القيام برحلته الشهيرة التي استغرقت عشر سنوات، وأيا كانت الوجهة التي كان ينوي اعتمادها في النهاية، فإن الثابت هو أن الغزالي كان قريبا من السلطة إلى حد لا يسمح له برؤية موضوعية للصراع العباسي الفاطمي

(١) تامر، عارف،الغزالي بين الدين والفلسفة، منشورات رياض الريس، لندن ١٩٨٧، ص ٤٣.
(٢) م. ن، ص ١٥.

بابعاده السياسية والفكرية والاجتماعية، بل إن موقعه في نظاميتي نيسابور وبغداد جعله في قلب هذا الصراع.

كان الخليفة العباسي، من أجل الاحتفاظ بالسلطة بحاجة ماسة إلى ايديولوجية سلطوية تجعل منه نصف إله[١]، والغزالي الذي عمل في خدمة هذه السلطة عمل في إطار هذه الايديولوجيا التي وجدت بغيتها في الفكر الأشعري.

يربط بعض الباحثين بين الانتصار النهائي للأشاعرة والوزير نظام الملك الذي كان السبب في قرب الغزالي من السلطة، ويؤكد هؤلاء أن النصر ما استتب للآشعرية «إلاّ بعد أن أنشا نظام الملك، الوزير السلجوقي المشهور، في النظاميات التي أسسها في نيسابور وبغداد، منابر عدة للمذهب العقدي الجديد، عند ذلك أحرزت الأشعرية فوزها النهائي على خصومها»[٢]. ويحدد هؤلاء الباحثون المراحل التي مر بها انتصار المذهب الأشعري، فيعتيرون أنها انطبعت بثلاثة أسماء متعاقبة هي الباقلاني ثم الجويني ثم الغزالي.

لقد لجأت السلطة العباسية إلى استخدام الدين من خلال تأويله بطريقة تخدم مصالحها في تثبيت سيطرتها على المحكومين، فاستعانت من أجل ذلك بمجموعة من المفكرين الذين بلوروا ثقافتهم في خدمة السلطة التي كانوا تابعين لها، فاعتمدوا التأويل الذي يناسبها وجعلوا أي تأويل مخالف له بدعة وخروجاً عن العقيدة. والحقيقة أن الغزالي لم يشغل أي منصب سياسي، وما عرف عنه سعي لهدف من هذا النوع، إلاّ أنه يصرح في المنقذ من الضلال أنه ألف هذا الكتاب الشهير استجابة «إلى أمر جازم من حضرة الخلافة»[٣]، ورد إليه بهدف كشف حقيقة مذهب التعليميين القائلين بالأمام المعصوم القائم بالحق. وهذا معناه أن الغزالي ظل يستجيب في تآليفه للأوامر التي يتلقاها من السلطة، فقد عاد بعد عزلته الطويلة إلى ما كان عليه قبلها، عندما ألف بناء على طلب السلطة كتاب فضائح الباطنية، وهذا ما يرجح القول إن علاقته بالسلطة كانت من الثوابت التي لم يبدلها طوال حياته، وقد انعكس ذلك في تفكيره الذي ما كان متجها إلى البحث عن الحقيقة المجردة بل إلى تبرير الغايات الايديولوجية التي سعت السلطة القائمة في عصره إلى تحقيقها.

(١) لابيوس، اير، الدين والدولة والتطورات في الاجتماع الإسلامي الوسيط، ترجمة د. رضوان السيد، مجلة الاجتهاد ٨٦/٢، ص ١٢٢.

(٢) غارديه، لويس، وقنواتي، جورج. فلسفة الفكر الديني، ترجمة د. صبحي الصالح و د. فريد جبر دار العلم للملايين. ج١، ص ١٠٩.

(٣) الغزالي ن المنقذ من الضلال، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت ١٩٥٩، ص ٢٨.

كانت السلطة التي عمل الغزالي في خدمتها كثيرة الأعداء بالمعنى الأيديولوجي للكلمة؛ فالبؤساء والجائعون يبحثون عن بدائل توفر لهم فرصاً أفضل في الحياة، وهم كانوا يشكلون الغالبية من المحكومين. يصف أحمد أمين توزيع الثروة أوائل القرن الرابع الهجري فيقول إنها كانت غير موزعة توزيعا عادلا، والحدود بين الطبقات كانت واضحة كل الوضوح فجنة ونار، ونعيم مفرط، وبؤس مفرط، وإمعان في الترف يقابله فقدان القوت[١]. وهذا الترف وذلك النعيم هما «حظ عدد قليل من الخلفاء والأمراء ومن يلوذ بهم من الأدباء والعلماء، وبعض التجار، ثم البؤس والشقاء والفقر لأكثر الناس»[٢].

إن قرب الغزالي من سلطة بهذه المواصفات يرجح الرأي القائل إن انحيازه إلى السلطة ساهم في تقرير ميله إلى تعميم أفكار القدر، وتعميق الإيمان بالخوارق والمعجزات وقيم الطاعة باعتبارها معياراً للعقل، إضافةً إلى نفي الفاعلية من الوجود، ورد كل فاعلية إلى الله، ليصبح الحاكم فاعلا بقدرته، والمحكوم راضيا بقضائه وقدره.

يربط الدكتور رضوان السيد التقارب الذي حصل بين بعض المتصوفة ومتكلمي الأشاعرة في عهد تلامذة الأشعري بعوامل موضوعية وأخرى سياسية واجتماعية، ويؤكد أن لقاء الأشاعرة بالعرفانيين تمثل برؤيتهم لمسألة العلاقة بين السبب والمسبب والعلة والمعلول إذ قالوا ان الاقتران بينهما عادي عرفي وليس عقلياً، فانفسح المجال لإمكان اللطائف والكرامات التي تخترق القوانين والسنن الإنسانية العادية[٣].

وهذا اللقاء حدث في فكر الغزالي نفسه، فأتى تصوفه منسجما مع أشعريته ليخدم أيديولجيا السلطة التي أرادت أن تنفي كل فاعلية عن الإنسان، بهدف استمرار خضوع المحكومين الذين كانت عوامل الثورات المتتالية تعتمل فيهم، بينما الفاطميون يتربصون بالعباسيين الدوائر، ولا يألون جهدا، من خلال دعاتهم المتجهين بشكل ملموس إلى هؤلاء الناقمين، في سبيل إنهاء الخلافة العباسية. وتجدر الإشارة في هذا المجال إلى ثورة البساسيري التي هدفت إلى الإطاحة بالعباسيين في عهد الخليفة القائم الذي كتب للبساسيري بعد دخوله بغداد عام ٤٥٠هـ، وثيقة يعترف فيها بحق الفاطميين بالخلافة قبل أن يسمح له هذا الأخير بمغادرة بغداد ليعود إليها بعد وقت قصير مدعوماً من طغرل بك.

كان للإسماعيليين دور كبير في تسعير

(١) أمين، أحمد، ظهر الاسلام، ج ١، ط٣، دار الكتاب العربي بيروت ١٩٦٩ نص ٩٧.
(٢) م. ن، ص ٩٨.
(٣) السيد، د. رضوان، مسالة الإنسان وحقوقه في المدرسة الأشعرية، مجلة أوراق جامعية، العدد ٢/ ٩٣، ص ٩٠.

الخلاف الأيديولوجي ذلك أن ما شجعهم على الاشتغال بالفلسفة هو اعتقادهم أن للدين ظاهراً وباطناً، ومعنى صريحاً ومعنى مؤولاً، وهذا يترك المجال واسعا للخيال ويجعل الفكر يسبح في الفلسفة ويأخذ من الفلسفة ما يناسب دعوتهم ليلصقه بالدين[1]. وأغراضهم السياسية والاجتماعية، بعد إقامة الخلافة الفاطمية باتت أقوى من أغراضهم الدينية، وكانوا في صراعهم مع العباسيين يعتمدون على دعوة سياسية دينية من أتقن ما عرفه عالم الاسلام، وذلك من خلال دعاتهم الذين كانوا ينظمون الخلايا السرية بهدف الإطاحة بالحكم السلجوقي العباسي. وهذا معناه أن التداخل السياسي – الفكري في الصراع الإسماعيلي العباسي ترك بصماته على الفلسفة وقضاياها، وموقف الغزالي منها.

يصعب على الباحث أن يرى موضوعية في موقف الغزالي من قضايا الفلسفة، فهو في قلب الفلسفة من حيث استيعابه لها وفهمه للبراهين العقلية وإجادة استخدامها، كما يظهر في مؤلفاته، ومنها معيار العلم في فن المنطق، وتهافت الفلاسفة، ولكنه أبعد ما يكون عن الفلسفة في منطلقاته وغاياته المحددة سلفا.

لو كان الغزالي فيلسوفا يبحث عن الحقيقة بشكل مجرد لكان العلم الأبرز في الفلسفة العربية الإسلامية، ولكنه كان يبحث عن مختلف الوسائل التي تدعم وجهة النظر الأشعرية التي التزم بها منذ مطلع حياته ليبقى على هذا الالتزام حتى الممات. لقد كان أشعريا في علم الكلام، بل كان صاحب الفضل في « تثبيت نظام الأشعرية على شكل مستقر، واتخاذ تعاليمها عقيدة إسلامية شاملة»[2]، فربحه أهل السنة والجماعة وخسرته الفلسفة. وقد حافظ الغزالي على أشعريته عندما استقر على الدعوة إلى سلوك طريق التصوف، وأسهم في ترسيخ ما عرف بالتصوف السني. وهو في موقفه من الفلسفة كان أشعريا عندما صنف الفلاسفة إلى دهريين وطبيعيين وإلهيين ووصمهم بالكفر أو ارتكاب البدع.

إن تكفير الفلاسفة وتبديعهم بعيد تماما عن الفلسفة، فالتكفير والتبديع وما يماثلهما من المواقف لا يعني إلاّ محاسبة الفكر على أساس المعايير الدينية. والغزالي في موقفه هذا كان ملتزما بهذا النوع من المعايير بل أكثر من ذلك فلقد كان ملتزما بمعايير التيار الأشعري في تصنيفه لمسائل الفلسفة والرد عليها، ولذلك لا يجانب الحقيقة القول إن هجومه على الفلسفة ما كان موضوعيا، وإنه « لم يجد ثغرة يدخل فيها إلى حرم الفلسفة

(١) أمين، أحمد، ظهر الاسلام، م. س، ص ١٩١.

(٢) حتي، فيليب، و جرجي ادوار.، وجبور، حبرائيل. تاريخ العرب،ط٥، دار غندور بيروت، ١٩٧٤، ص ٥٠٣.

سوى الدين « في عصر كان علماء الدين يخوضون حربا شعواء ضد الفلاسفة[١].

أراد الغزالي أن يحوز على ثقة رجال الدين فنجح بذلك أيمانجاح، واستطاع أن يترك أثراً كبيراً في الفكر الإسلامي، وفي توجيه المجتمع نحو الأولياء وأصحاب الطرق الصوفية، فخرج من الفلسفة التي بقيت تنتظر من يعيد إليها الروح ليعود للعقل العربي دوره وموقعه اللائق الذي لا يمكن الاستغناء عنها في نهضة المجتمع وارتقائه الحضاري.

إن قضايا العقل وحدوده، والفعل الإلهي وطبيعته، والطبيعة وما تحمله من قوى وطبائع، غيرها من المسائل الفلسفية كشفت عن موقفين متناقضين يمثلهما الغزالي وابن رشد.

ابن رشد والسلطة:

بدات علاقة ابن رشد بالسلطة عندما كان في السابعة والعشرين من عمره حين استدعاه المؤسس الفعلي لدولة الموحدين عبد المؤمن الذي تولى الخلافة بعد وفاة مؤسس دولة الموحدين المهدي بن تومرت، وبعد أن دخلت المدن الأندلسية تباعا تحت الحكم الموحدي بحيث باتت الاندلس كلها تحت سلطتهم إلى العاصمة سنة ٥٤٨ هـ، لوضع منهاج للتعليم بهدف ترتيب المدارس التي أنشأها في مراكش. كان ابن رشد ينتمي إلى أسرة تتمتع بمكانة مرموقة في المجتمع الأندلسي، وفي العاصمة قرطبة بصفة خاصة [٢].

كان اهتمام عبد المؤمن بالثقافة كبيرا، فالدولة قامت أصلا على أساس دعوة فكرية، وقد وضع صاحب الدعوة ابن تومرت كتبا في العقيدة (علم الكلام والتوحيد)بهدف التكوين الأيديولوجي ومنها كتابه «المرشدة» الذي كان أصحابه يحفظونه كالقرآن. وكتاب ضخم وضعه على غرار موطأ مالك سمي بموطأ الإمام المهدي. وقد أطلق ابن تومرت على أهل دولته تسمية الموحدين (أهل النظر في العقيدة)، ومع أن قوته العسكرية والسياسية كانت قبلية أساسا إلاّ أنه استطاع أن يرفع القبيلة إلى مستوى العقيدة[٣]. وقد انتقل الاهتمام إلى أبناء عبد المؤمن وكان من أبرزهم أبو يعقوب يوسف الذي ولاه عبد المؤمن على اشبيلية سنة ٥٤٨ هـ فجمع حوله نخبة من المثقفين كان على رأسهم ابن طفيل وكلفه بجمع الشباب المشتغلين بالعلم من حوله. وعندما تولى الخلافة بعد وفاة أبيه انتقل

(١) تامر، عارف، الغزالي بين الدين والفلسفة، م. س، ص ٧٣.

(٢) الجابري، د. محمد عابد ن ابن رشد. سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت اكتوبر ١٩٨٨، ص٤١.

(٣) م. ن، ص ص ٤٣ - ٤٤.

إلى مراكش قبل أن يعود إلى اشبيلية محاطا برجال العلم وفي مقدمتهم ابن طفيل وابن رشد.كان لقاء ابن رشد بأمير الموحدين بتوسط من ابن طفيل، حدث ذلك على الأرجح في السنوات الأولى من ولايته على اشبيلية. يثني ابن رشد على هذا الأمير المتنور في كتابه فصل المقال حيث أكد أن التأويلات لا ينبغي أن يصرح بها لغير الخاصة، لا للجمهور، ويصف التأويل الصحيح بالأمانة التي حملها الإنسان، وأن هذه التأويلات كانت السبب في نشوء الفرق الإسلامية «فأولت المعتزلة آيات وأحاديث كثيرة وصرحوا بتأويلاتهم للجمهور، كذلك فعلت الأشعرية، وإن كانوا أقل تأويلا، فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع، وفرقوا الناس كل التفريق، وزائدا إلى هذا كله أن الطرق التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها مع الجمهور ولا مع الخواص، لكونها إذا تؤملت وجدت ناقصة عن شروط البرهان. هذه التأويلات كما يراها ابن رشد لا تتضمن التنبيه على الحق، ولا هي حق، لذلك كثرت البدع. وهو يعرب عن أمنيته في التفرغ لهذا المقصد أي التأويل، ليؤسس لمن يأتي بعده على قاعدة أن «الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة» وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان في الجوهر والغريزة. وهو يشير إلى الأمير أبي يعقوب والدولة التي يقودها بوصفها الأمر الغالب الذي رفع بواسطته كثيراً من الجهالات والمسالك المضلات «وطرق به إلى كثير من الخيرات، وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ورغبوا معرفة الحق، وذلك أنه دعا الجمهور في معرفة الله إلى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين وانحط عن تشغيب المتكلمين، ونبه الخواص إلى وجوب النظر التام في اصل الشريعة»[1].

استناداً إلى خاتمة فصل المقال هذه لا يستبعد الدكتور محمد عابد الجابري أن يكون ابن رشد قد كتب فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة، بطلب من الأمير المتنور أبو يعقوب يوسف، لأن ابن رشد عودنا «أن لا يذكر أهل الدولة في كتبه إلاّ عندما يكون الكتاب بطلب من أحدهم، فيكون ذكرهم من مقتضيات الأدب والبروتوكول»[2]. هذه الصلة الإيجابية بالسلطة ما دامت على حالها بل تغيرت بتغير الأحوال، وقد كان هذا التغير على صعيد الفكر والثقافة كبيراً مع يعقوب المنصور ابن الأمير المتنور وخليفته، فانتقلت حال ابن رشد من المكانة المتميزة إلى النكبة.

(١) ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الحكم والشريعة من الاتصال، مكتبة التربية بيروت ١٩٨٧ ص ٣٨.
(٢) الجابري، محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر، م. س، ص ٥١.

من النعمة إلى النكبة:

إذا كان ابو يعقوب يوسف خليفة مستنيراً مهتماً بالثقافة والمثقفين، فإن ابنه وخليفته يعقوب المنصور حين أمسك بأزمّة السلطة ذهب باتجاه آخر، فبعد استشهاد أبيه في المعركة التي حضرها معه لاسترجاع مدينة شنترين الأندلسية من ملك قشتالة عام ٥٨٠ هـ، بدأ المنصور باعتماد المكائد والحيل بهدف استلام السلطة، فأخفى خبر وفاة أبيه، وعمد إلى القيام بمساومات وترضيات، وخوض معارك عسكرية لأسباب تافهة أدت إلى هزيمة نكراء لجيش الموحدين في تونس إثر مطاردته لابن غانية[١].

كل ذلك أدى إلى قلاقل واضطرابات سياسية حيث أخذ بعض الأمراء بالتحرك ضده ومنهم عمه أبو سليمان والي تادله بالمغرب، وأخوه أبو حفص والي مرسية بالأندلس. وقد كانت ردة فعله على ذلك عنيفة للغاية حيث عاد بجيشه من تونس إلى المغرب والاندلس واعتقل عمه وأخاه وأمر بإعدامهما رغم خضوعهما له وطلبهما الصفح عنهما، الأمر الذي أدى إلى إثارة موجة عارمة من السخط والاستياء في القبيلة والبلاط. وبعد ذلك خاض عدة حروب في الاندلس وفشل فيها، وبعد إصابته بمرض شديد بادر أخوه أبو يحيى في قرطبة إلى التماس التأييد من الولاة والأمراء لتنصيبه خليفة بعد وفاة المنصور المنتظرة، ولكن المنصور شفي من المرض ولم يتأخر في استدعاء أخيه أبي يحيى وإعدامه.

هذا السلوك السلطوي الدموي البعيد عن أي شكل من أشكال المرونة والحكمة أبعده عن العلماء والمثقفين وجعله أكثر ميلا للجوء إلى «الصالحين المتبتلين وأهل الحديث، فقربهم منه وجعلهم في مكانة عظيمة»[٢] بين الناس بحيث بات هؤلاء قبيلته الحقيقية التي عوضته عن المكانة المفقودة في قبيلته الأصلية التي ما كانت راضية عنه، فكانت العاقبة وبالاً على أهل الرأي والمثقفين المتنورين، وكان السوء ينتظر ابن رشد على يد هذا الحاكم الذي أعدم عمه واثنين من إخوته، واتخذ من الذين يكتفون من العلم والثقافة والسلوك الديني بالمظاهر التي ترضى العامة سندا لحكمه.

لم يخل عهد المنصور من الإنجازات ذات الطابع الاجتماعي العسكري والعمراني كبناء البيمارستان في مدينة مراكش، والاهتمام بالجيش والعمران والأسواق والقضاء ولكن علاقته بالعلم والفلسفة كان لها عنوان واحد هو نكبة ابن رشد. فبينما تولى ابن رشد القضاء على اشبيلية وقرطبة، وكان محاطاً بالتقدير والثناء في عهد أبي يعقوب يوسف، فقد بات منسياً في زمن المنصور الذي ختم حياته بنكبة ابن رشد.

(١) م. ن، ص ٥٥.

(٢) م، ن، ص ٥٧.

يذكر ابن أبي أصيبعة[1] أن المنصور استدعى ابن رشد، فلما حضر إليه في قرطبة (٥٩١هـ) احترمه احتراماً شديداً وقربه إليه حتى تقدم به على الموضع الذي كان يجلس فيه الشيخ الهنتاتي، صاحب عبد المؤمن. ولما خرج ابن رشد من هذا المجلس صرح لبعض أصحابه الذين هنأوه على تقريب المنصور له منه أن ليس هناك ما يستوجب الهناء، مبينا توجسه من تقدير المنصور له بطريقة لم يعهدها فيه من قبل، خاصة وأنه كان يعلم أن المنصور استقبل وفدا يحمل ملفاً معداً لاتهامه.

اختلفت المراجع التاريخية في تحديد الأسباب الجلية والخفية لنكبة ابن رشد، ولكن الحقيقة التي لا خلاف حولها هي أن المنصور الذي اتخذ لنفسه جنداً من الصالحين المتبتلين الذين تشكل سلوكات التقوى والصلاح عندهم مظاهر لضحالة الثقافة والبعد عن التفكير المتنور، عقد مجلساً في الجامع، وأجرى محاكمةً صوريةً أُهين فيها ابن رشد، وانتهت إلى حكم المنصور عليه بالنفي إلى قرية أليسانة الواقعة قرب قرطبة، حيث فرضت الاقامة الجبرية عليه، وعلى مجموعة أخرى من الشخصيات العلمية والثقافية بدعوى اشتغالهم بعلوم الأوائل. وأمر المنصور باحراق كتبه وكتب الفلسفة عموما[2].

استمرت إقامة ابن رشد في أليسانة سنتين ليعود المنصور الذي جنح إلى تعلم الفلسفة فيطلق سراحه ويستدعيه إلى مراكش، ولكن بعد فوات الأوان فقد مرض ابن رشد بعد عودته ومات في نفس السنة التي مات فيها المنصور (٥٩٥ هـ).

الفلسفة أسيرة السلطة:

أدى ابتعاد ابن رشد عن السلطة في عهد المنصور لانصرافه إلى القيام بأعمال فكرية تركت أثراً كبيراً في الفلسفة ومنها الشروح الكبرى لكتب ارسطو الرئيسية. ولكن حكاية حاله مع السلطة تجعلنا ندرك مدى الأثر الذي تركته على الفكر والثقافة في الحضارة العربية الإسلامية، وحاله في ذلك لا تختلف عن حال الغزالي رغم الاختلاف في المنطلقات والدوافع والرؤى بينهما.لقد فرضت السلطة النفي على ابن رشد، ولكن الغزالي اختار بنفسه منفاه فلجأ إلى العزلة هربا من السلطة وصراعاتها التي لا تنتهي، وإن كان قد برر عزلته والعودة عنها في المنقذ من الضلال بالاستناد إلى أسباب من قبيل مشاورة جماعة من أرباب القلوب والمشاهدات ومنامات الصالحين، ولكن الواقع التاريخي يؤكد أن عزلته كانت ترتبط بالتغيير في السلطة، التي جعله قربه منها ينخرط إلى أذنيه في الصراع السياسي

(١) ابن ابي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج٢، ص ٧٦.
(٢) الجابري، ابن رشد، م. س، ص ٦٥.

الاجتماعي الذي كان عصره يمور فيه؛ كان قرب الغزالي من السلطة نعمة هبطت عليه من السماء بعد الفاقة التي عانى منها في طفولته بعد وفاة أبيه، ولا شك بأن نبوغه جعله مستحقاً لها، ولكن هذا القرب كان نقمة من حيث الأثر الذي تركه في تطور فكره، ولعل في ما كتبه في رسالته «أيها الولد»، وهي من أواخر ما كتبه، ما يؤكد ذلك أنه كتب ناصحا أحد الطلبة المتقدمين الذين لازموا خدمته واشتغلوا بتحصيل علومه، فدعاه من جملة ما دعاه إلى عدم مخالطة الأمراء والسلاطين وعدم رؤيتهم لأن رؤيتهم ومجالستهم ومخالطتهم آفة عظيمة ومن ابتلي بها عليه أن يدع عنه مدحهم وثناءهم، كما عليه ألاّ يقبل شيئا من عطاياهم وهداياهم، وإن علم أنها من الحلال، لأن الطمع منهم يفسد الدين لأنه يتولد عنه المداهنة ومراعاة جانبهم والموافقة في ظلمهم[1].

وفي كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[2]، عقد الغزالي فصلاً تناول فيه أمر الأمراء والسلاطين، ونهيهم عن المنكر، استعرض فيه مآثر العلماء في مواجهتهم للسلاطين انطلاقاً من مبدأ «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر». فقد كان من عادة السلف التعرض للأخطار في مواجهتهم للسلاطين، واستنكار أفعالهم التي تخالف الشرع، وتناقض مصلحة الجماعة؛ وقد كانوا غير مُبالين بما يمكن أن يتعرضوا له من أنواع العذاب لعلمهم بأن ذلك شهادة. لقد «كانت سيرة العلماء وعادتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقلة مبالاتهم بسطوة السلاطين، لكونهم اتَّكلوا على فضل الله تعالى أن يحرسهم، ورضوا بحكم الله تعالى أن يرزقهم الشهادة، فلما أخلصوا لله النية أثَّر كلامهم في القلوب القاسية فليَّنها وأزال قساوتها. وأما الآن فقد قيَّدت الأطماع ألسُن العلماء فسكتوا، وإن تكلموا لم تساعد أقوالهم أحوالهم فلم ينجحوا، ولو صدقوا وقصدوا حق العلم لأفلحوا. ففساد الرعايا بفساد الملوك، وفساد الملوك بفساد العلماء، وفساد العلماء باستيلاء حب المال والجاه»[3]. ولا شك بأن حب المال والجاه هو ما يجعل الفقيه والعالم في خدمة السلطان، وذلك هو أُس الفساد في الحياة السياسية. ولا غرابة، بعد ذلك، أن ينصح من يسعى إلى الخلاص بألاَّ يخالط الأمراء والسلاطين وألاَّ يراهم «لأن رؤيتهم ومجالستهم ومخالطتهم آفة عظيمة [ومن ابْتُلِيَ بها فليدع عنه] مدحهم وثناءهم لأن الله يغضب إذا مُدِح الفاسق والظالم، ومن

(١) الغزالي، أيها الولد، مجموعة رسائل الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٦ص ص ١٦٧-١٦٨.
(٢) الغزالي. **إحياء علوم الدين**، ج٢ كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دار النور الإسلامية بيرت لا تاريخ، ص٣١٤.
(٣) م. ن، ص ٣٤٦.

دعا بطول بقائهم فقد أحبَّ أن يُعصى الله في أرضه»[١].

ولا شك بأن موقف الغزالي السلبي من السلطة، كما نجده في مؤلفاته الأخيرة، يمثِّل قناعة راسخة تولَّدت لديه من فساد الحياة السياسية، لأن المُلك مرتبط بالسعي إلى الثروة وحب الجاه والتسلط؛ ومن يسعى إلى الخلاص عليه أن يبحث عنه في مكان آخر حيث ترتقي الإنسانية مع أفراد من نوع مختلف عن أصحاب السلطان يجسدون الأخلاق في السياسة، ويستطيعون قيادة الجماعة نحو الخلاص عن طريق الجذب والاقتداء لأنهم، حين يتَّجهون في تجربتهم الصوفية نحو الله، يُدخِلون نفحة روحية في المجتمع، ويحركون في الجماعة نزوعها الكامن باتجاه الخير باعتباره من طبيعة إلهية.

لقد بدأ الغزالي صياغة أفكاره السياسية بأبعادها الميتافيزيقية واللاهوتية متماهيا مع السلطة وانتهى داعيا للابتعاد عنها، ولقد تركت هذه السلطة تاثيرها العميق في فكره فحدت من حريته في بناء قناعاته الفكرية بعيدا عن الخوف والممالأة، وحدد قربه منها إطاراً له ما استطاع الخروج منه. وعندما تيسر له بناء مذهبه الخاص في عزلته بعيدا عن السلطة لم يجد إلاّ طريقا واحدا هو طريق التصوف يعبر من خلال سلوكه فيه عن احتجاجه على استشراء الفساد وانعدام فرص التغيير الاجتماعي لاعناً السلطة، وراثياً غياب العلماء المجاهدين.

إن مسائل الفلسفة العربية الإسلامية والثقافة العربية بشكل عام لا يمكن أن تفهم خارج إطار الصراع الايديولوجي الذي حكم ولا يزال يحكم الفكر العربي.

لقد تعرف الغزالي إلى المنطق والفلسفة اليونانيين وألف فيهما ووصل في عرضه لمذاهب الفلاسفة في المقاصد إلى الحد الذي يغني من يقرأه عن الاطلاع على أي كتاب آخر، إن أراد التعرف إلى مسائل الفلسفة. ولكنه أسس لعقل لاهوتي يبتعد بمنطلقاته المحددة سلفا عن البحث المعرفي الذي يشكل لولب العقل الفلسفي، وأثر في الفكر العربي الإسلامي تاثيراً كبيراً حيث فتح آفاقاً ذهبت باتجاهين: أحدهما منسجم مع منطلقاته والآخر مناقض لها، ولكنهما في الآن نفسه يندرجان في إطار الإشكالية التي حكمت، ولعلها لا تزال تحكم الفكر العربي الإسلامي حتى اليوم. لقد نشأ الاتجاه الأول عن تنوع العناصر التي جاء بها الغزالي، وأدى إلى نوع من التصوف الميتافيزيقي أو العرفاني، أما الاتجاه الآخر فقد أسس اتجاهات شعبية اتخذت شكلاً ملموساً يتمثل في الطرق الصوفية[٢]. إن اتجاه التصوف العقلي الذي ينسجم مع

(١) الغزالي. **مجموعة رسائل الغزالي**، المجموعة الثالثة: أيها الولد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦، ص: ١٦٧.

(٢) شاخت وبوزورث، تراث الاسلام، ترجمة حسين مؤنس، مراجعو د. فؤاد زكريا، ج٢، عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، ص ١٠٧.

المنطلقات المعرفية للغزالي حكم الحياة الفكرية في المشرق العربي بعده. ولو تجاوزنا الحياة الفكرية باعتبارها للخاصة إلى جمهور الناس فإننا نرى تاثير الغزالي يسير باتجاه آخر تمثل «بانتشار غير عادي للطرق الصوفية في أرجاء العالم الإسلامي»[١] كافة. ومهما تكن حقيقة إخلاصه في تصوفه فانه رفع مكانة الصوفية وأهل الطرق عند العامة والخاصة، وأصبح الملهم للطرق الصوفية كما هي حال الشاذلية التي تجهر في القول بأن الشاذلي وتلاميذه يتبعون آراء الغزالي[٢]. ولم يكن غريبا بعد ذلك أن تصبح سمة الجمود هي المهيمنة على الثقافة العربية – الإسلامية لقرون طويلة. ولقد كان ضروريا بالنسبة لجمال الدين الأفغاني في القرن التاسع عشر إن يدافع عن عقلانية الإسلام في رده على رينان في محاضرة القاها في السوربون عام ١٨٨٣ معتبراً أن الصورة المنتشرة عن الإسلام في العالم وعادات الشعوب التي اعتنقته هي السبب في تاسيس الرأي القائل إن الإسلام كان ضاراً بالعقل الإنساني. ومن أجل إثبات عقلانية الإسلام تصدى الأفغاني ليس فقط لما يلصق بالإسلام ويعطيه صورة الدين الذي يقيد العلم بالتدخل الإلهي، ويؤكد القدر والمعجزات والإيمان المطلق، بل أيضا ومن باب أولى لإظهار أن التراث العربي الإسلامي ليس سلسلة من عقائد أهل الطرق أو مدارس التصوف[٣].

لقد ضخ الغزالي أفكاره في المجتمع فتميز بذلك عن سائر الفلاسفة الذين كانوا في الغالب يمثلون فكرا نخبويا بعيد عن الأوساط الجماهيرية، ولكن آراءه أسهمت في تثبيت عقلية إعجازية بعيدة كل البعد عن السمة الإبستولوجية، وهو في ذلك كان منسجما مع الاتجاه الايديولوجي الذي حكم فكره. ولكنه في الآن نفسه أسس للاتجاهات العقلانية التي نشات في المغرب العربي؛ فمن ابن باجة إلى ابن طفيل الذي انتقد الغزالي في رسالة حي بن يقظان وقال عنه إنه يكفر باشياء ثم ينتحلها، وصولا لابن رشد الذي أسس، انطلاقا من رده على الغزالي، تيارا عقلانيا يؤصل العقل في بحثه عن الحقيقة، ويعيد البحث إلى منطلقاته فينسب للعقل ومبادئه وللاستقراء والتجربة الحسية المكانة الجوهرية في تحصيل المعرفة اليقينية. لقد أعاد ابن رشد للعقل اعتباره، وأعاد للبحث المعرفي امكانية الانطلاق مجدداً، وهو وإن كان قد برر النظر العقلي مستندا في ذلك إلى الشرع الذي أوجب النظر العقلي وجعله منحصراً بأهل البرهان شرط إلاّ يصرحوا للجمهور

(١) م. ن، ص ١١٦.

(٢) أبو ريان، محمد علي، الفكر الفلسفي في الاسلام، دار المعرفة الجامعية بيروت ١٩٨٠، ص ٥٠٩.

(٣) مراد إبراهيم. مفهوم النهضة في الفكر العربي، مجلة الفكر العربي، العدد ٣٩-٤٠، معهد الانماء العربي بيروت، ص١٤.

بتأولاتهم، إلاّ أنه في تأكيده ضرورة الاستعانة بالنظر في القياس العقلي «بما قاله من تقدمنا في ذلك سواء كان غير مشاركا لنا أو غير مشارك بالملة»[1]، يؤكد حقيقة إيمانه بالعقل ومبادئه وقدرته على اكتشاف الحقائق.

لقد أعاد ابن رشد البحث في منطلقات الغزالي، وأطلق العقل في مدى لا تحده حدود، ولكنه كان مضطرا للبحث عن شرعنة ذلك بواسطة النص الديني، وكأنه يعبر بذلك عن وضع حكمه فيه الغزالي عندما أرسى إشكالية علاقة المعرفة ومعيار اليقين بالنص الديني من جهة والعقل من جهة اخرى. ولقد اضطر ابن رشد لتمييز أهل البرهان عن الآخرين جاعلاً لهم وحدهم الحق بفعل الفلسفة، أما بقية الناس ممن لا يصدقون إلاّ «بالأقاويل الجدلية»، و«الأقاويل الخطابية» نظرا لأن طبائع الناس متفاضلة في التصديق، فإن هؤلاء ينتظرون من يوصل إليهم الحقائق بالأساليب المناسبة تصديقا لقوله تعالى: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل: ١٢٥].

دعا الغزالي إلى التقرب من أرباب الأحوال، ودعا ابن رشد للتقرب من أهل البرهان، أصحاب النظر بالقياس العقلي فكانا بذلك على طرفي نقيض، ولكنهما في الآن نفسه محكومان بنفس الإشكالية المتأسسة على علاقة العقل بالنقل، المعرفة بالايديولوجيا، الشرع بالنظر العقلي، وبكلمة واحدة العقلانية المنفتحة في النظر للنص المقدس وسلطة التأويل العقلي من جهة، والفكر الغيبي الذي لا يقبل سلطة فوق سلطة النص الديني باعتباره مظهرا للعناية الإلهية من جهة أخرى.

إن تبرير ابن رشد للفلسفة شرعياً يمثل موقفا أيديولوجيا لا فلسفيا، وهو يشبه من الناحية الابستمولوجية موقف الغزالي الذي كفر أو بدع الفلاسفة بالاستناد إلى فهمه للشرع، أو بالأحرى الفهم الذي يناسب السلطة التي عمل في خدمتها للشرع.

ما كان لابن رشد أن يقول إن ميدان العلم والفلسفة مستقل عن ميدان الدين، وذلك لأسباب لا تسمح بها الظروف السياسية والاجتماعية في مجتمع تحكمه سلطة تدير الحياة الفكرية مثلما تدير كل شيء آخر في المجتمع، ولا تتورع أو تتردد في قرارت النفي والإعدام، حتى لو كان من تطالهم أحكامها علماء أو فلاسفة ذوي مكانة. وما كان له ايضا أن يعمد إلى التأويل رغم أنه اعتبره، في فصل المقال، العمل الأكثر أهمية الذي كان يتمنى التفرغ له. ولكن ما كان له أن يفعل في ظل سلطة تقرب إليها حراساً للدين يؤثرون تأثيراً كبيراً في جمهور الناس ولا يقتربون بأي حال من الأحوال من مناخ الحرية والعقلانية

(١) ابن رشد فصل المقال، م. س ن ص ٣٢ ز

الذي يتطلبه التأويل العقلاني للدين الذي وضع ابن رشد أسسه المنهجية.

برهن كلٌّ من الغزالي وابن رشد عن عقلية فلسفية منفتحة عمادها، من جهة، العقل النقدي الذي يطلع على الآراء ويتعمق فيها، سواء أكانت فلسفية أم دينية، وعلوماً شرعية أو دخيلة، ومن جهة أخرى التسامح؛ فقد تعمق الغزالي في دراسة الفلسفة وعرضها إلى الدرجة التي جعلت أبا بكر بن العربي يقول عنه إنه تعمق في الفلسفة إلى الدرجة التي جعلته حين أراد التخلص منها غير قادر على ذلك. وهذه الفلسفة التي تمكنت من عقله إلى هذا الحد جعلته متسامحا يلتمس الأعذار لمن يرتكب الأخطاء في التأويل في كتابه فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، وللمتصوفة الذين شطحوا مؤكدا أن حالهم عند الشطح حال العاشق الذي يشطح لفرط عشقه[١]، وهو وإن اعتقد أن كلام العشاق في حال السكر يطوى ولا يحكى، فقد برر هذه الحال التي تجعل المتصوف يفنى عن نفسه وعن فنائه، فلا يشعر بنفسه لشدة سكره، فيشطح قائلاً «أنا الحق» أو سبحاني ما أعظم شأني «أو ما في الجبة إلاّ الله» في اشارة إلى الحلاج والبسطامي وابن عربي.وقد وصل في انفتاحه وتسامحه إلى حد تقديمه قول الأمام علي: «لو وضعت لي وسادة وجلست عليها لحكمت لأهل التوراة بتوراتهم، ولأهل الإنجيل بإنجيلهم، ولأهل القرآن بقرآنهم»[٢]، مثلاً عن العلم اللدني الذي تنال به الحكمة.

وهذه العقلية نفسها هي التي دفعت ابن رشد لمحاورة الغزالي، محاورة الفيلسوف للفيلسوف وليلتمس له الأعذار حيث يرى أنه أخطأ [٣]، وليتعلم منه، وينطلق من منطلقاته قبل أن يتجرد لنقده كما هي الحال في تهافت التهافت. هذه العقلية الفلسفية حين دخلت في أسر السلطة جعلت العقل يتردى في مهاوي الأيديولوجية، والثقافة العربية تنحدر إلى الجمود والتكلس.

يرى المفكر محمد أركون أن الغزالي، في عصره، كان يرفض «التقليد المتعصب»، وكان مثل ابن رشد من المفكرين الذين أقبلوا على دراسة العلوم العقلية مع العلوم الدينية، ولم يحتجوا على الذين تبنوا العلوم اليونانية، إلاّ فيما يتعلق بالقضايا التنظيرية العويصة كالسببية وخلق العالم وبعث النفوس، وما دار من مناظرات بين هؤلاء المفكرين يندرج في أثرى ما أنتجه الفكر العربي في عصور نشاطه المبدع، لذلك يؤكد الدكتور أركون أنه من الذين ألحوا على الدعوة إلى إعادة إحياء الموقف المتفتح لهؤلاء المفكرين، ولكنه في الآن عينه يدعو إلى التخلي عن مبادئهم ومقدماتهم ومناهجهم وإشكالياتهم ونظرتهم إلى العالم والتاريخ والمجتمع والإنسان، لأن

(١) الغزالي مشكاة النوار، تحقيق عبد العزيز السيروان، ط١، عالم الكتب، بيروت ١٩٨٦، ص ص ١٣٩ - ١٤٠.
(٢) الغزالي، الرسالة اللدنية،مجمعة رسائل الأمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٦، ص١٠٦.
(٣) ابن رشد، فصل المقال، م. س، ص ٢٩؟

ذلك كله داخل في الفضاء المعرفي الخاص بالقرون الوسطى عند المسلين كما عند المسيحيين واليهود وسائر الثقافات المعروفة في العالم[١].

لقد انتصرت السلطة المتحالفة مع قبائلها وفقهائها على الفلسفة، فأصاب فكر ابن رشد ومؤلفاته النسيان في المجتمعات العربية، في الوقت الذي كانت تحظى فيه بنجاح كبير في المجتمعات الأوروبية حتى القرن السادس عشر.وقد خلق انتقال كتب ابن رشد في الغرب، للمرة الأولى، صراعا بين نص موحى به وعلم صنعه العقل، وهذا الصراع كان يهدف في نهاية المطاف إلى استقلالية الفلسفة عن الفكر الديني واللاهوتي[٢]. ورغم أن الكنيسة تدخلت لتمنع تدريس كتب ابن رشد الطبيعية، ثم لتكلف ألبير الكبير بالرد على تيار الرشدية الذي ساد في الجامعات، وبخاصة في جامعة باريس، فإن الرشدية اللاتينية فتحت باب معركة مريرة لاستقلال الفلسفة على مصراعيه، لتستمر هذه المعركة حتى عصر النهضة الأوروبية. لقد كان الغرب في القرنين الثالث عشر والرابع عشر بشكل خاص، بحاجة إلى الوقوف في وجه هيمنة الفكر اللاهوتي الذي ساد كل القرون الوسطى، وحين عثر على شروح ابن رشد أيقن أنه وجد ضالته، فاستعمل الرشدية من أجل معركته هو، اي من أجل التعبير عن الإنسان المتحرر من هيمنة فكرة الخطيئة، والجاعل من العمل التعبير الأكمل لتحقيق ذاته، وتأكيد قدرة العقل الإنساني وعظمته. وقد جاء عصر النهضة الأوروبية كامتداد طبيعي لما حصل في هذين القرنين وباتت كل الفلسفة الغربية فلسفة انتزاع الحريات المجسدة للفرد، وتحريره من ربقة السلطة المتمثلة بشتى الصور والأشكال[٣].

لقد منعت السلطة سواء أكانت سلطة الحاكم أم السلطات الصغرى التي تحكم المجتمعات العربية الإسلامية زرعنا من النبات في أرضه، فنبت في أرض غيرنا. ومنعت العقل من الانطلاق في سماء الحرية والتسامح فبحث لنفسه عن سماء أخرى فتعثرت نهضتنا وتخلفنا عن الركب الحضاري وبتنا نبحث عن أساس للتنوير والنهضة، ونطرح إشكالية الثابت والمتحول والأصالة والمعاصرة، ونغرق في صراعات يغذيها جمود الفكر وأحكام التكفير عند من يدعي التجذر بأرضه وتراثه فلا يبحث عن محطات العقلانية والتنوير والتسامح في الفكر الذي يقترب من الفلسفة، بل عن الفكر الأيديولوجي المشبع بالخيال والأسطورة الذي يمارس في المجتمع فعلاً يحد من الحرية والاستقلالية الفردية لكي تسود في المجتمع والحياة السياسية عقلية الراعي والقطيع.

(١) أركون، د، محمد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، اين هو الفكر الإسلامي المعاصر، م. س، ص ص VI-XI.
(٢) زيناتي، د. جورج، رحلات داخل الفلسفة الغربية،دار المنتخب العربي، بيروت ١٩٩٣، ص ١٦.
(٣) م.ن، ص ص ٢٩ - ٣٠.

عباس محمود العقاد - هَرَمٌ رابع

بقلم الأديبة: **علا بدر الدين الهزيم**

عباس محمود العقاد أكبر من أن نقدم ملخصاً عن حياته، إنه كما قال الناس في المتنبي: «**مالئ الدنيا وشاغل الناس**»، ونستطيع أن نقول: إنه هَرَمٌ رابع من أهرام مصر العظيمة، وإن شئنا سمّيْناه «**أبا الهول**» ناطقاً، وليس حجراً أصم. ولد في أسوان ودرس في ابتدائيتها فقط ولم ينل أكثر من الشهادة الابتدائية، مع أنه رفض شهادة الدكتوراة الممنوحة له رسمياً فيما بعد، اشتهر بعناده، والوقوف دون رأيه بصلابة، أتقن اللغة الإنكليزية خارج المدرسة، وأكمل ثقاف نفسه بنفسه، وكان قارئاً نهماً في مختلف صنوف المعرفة الإنسانية. سئم الوظيفة وهجرها لتنافرها الروتيني مع طبعه المتمرد والمتخطي باستمرار، مارس الصحافة دهراً وكتب آلاف المقالات، وفي مختلف مناحي العقل الإنساني التواق للمعرفة البصيرة القائمة على العقل والاستدلال. وخاض معارك أدبية وفكرية غير منتهية، وما زالت مفتوحة حتى اليوم بما تركته على الأجيال اللاحقة، والجائية بعده، لقد كان جواداً «**يغبرُّ في السرايا، ويدخل من قتامٍ في قتام**» على حد تعبير المتنبي، ويدخل في خصومة من خصومة، ولكنها من أجمل الخصومات الإبداعية في تاريخنا العربي، فقد خاصم طه حسين، ومصطفى صادق الرافعي، وزكي مبارك، ومصطفى جواد، وعائشة بنت عبد الرحمن «بنت الشاطئ»، ومحمود حلمي العالم، وغيرهم، وقد أثْرَتْ هذه الخصومات الفكرية والأدبية المكتبة العربية بمئات الكتب القيمة، والتي نقبس على ضوئها حتى اليوم فكراً عريقاً وأدباً رفيعاً، ولا تزال الدراسات الجامعية تعتبرها مراجع عالية المستوى لطلابها وأساتذتها على السواء. ولم يكن العقاد ولا خصومه يعتبرون هذا منقصةً، وإنما ضرورة لنمو الفكر في الإنسان العربي الجديد الطالع من ظلمات عصر الانحطاط، يقول العقاد في هذا المنحى: «**فليس العظيم من لا يخالفه أحد، فقد يبلغ العظيم غايته من العظمة، ومخالفوه أكثرُ من مؤيديه**».

وقد استطاع عباس محمود العقاد إثراه تجربته الفكرية والأدبية عبر قراءة دائبة، لا تعرف الكلل، ولا يتسلل إليها الملل. ومن القراءة المرتكزة على قدرة عقلية ثاقبة استطاع هذا المفكر الذي لم يَحُزْ على أكثر من الشهادة الابتدائية أن يغادر الدنيا، وهو صاحبُ ثمانين مؤلَّفاً فكرياً وأدبياً واجتماعياً، وما زالت المكتبة العربية تضع هذه المؤلفات القيِّمة في واجهاتها، يقول عباس محمود العقاد: «**القراءة وحدَها هي التي تعطي الإنسان الواحد أكثر من حياة واحدة، لأنها تزيد هذه الحياة عمقاً، وإن كانت لا تُطيلها بمقدار الحساب**».

هذه الشخصية الفذة التي علَّمت المجدَ نفسها كان محجَّاً لكل رواد العلم والمعرفة، حتى لكأن بيته الذي كان مكتبة تضم أكثر من أربعين ألف مجلد تحوّلَ إلى جامعة الجامعات. وننقل ومضاً من هذا الشهاب الثاقب من كتاب «**حياتي بين الشعر والشعراء**»[1] **للأستاذ الكبير «أحمد سعيد محمدية»**، صاحب دور العودة لتبيان الوضع الفكري للأستاذ العقاد، ولمجالسه الخالدة وجلسائه الكبار، يقول الأستاذ «أحمد سعيد محمدية»: «**عندما سكنت حي «مصر الجديدة» في القاهرة، علمت أن الأقدار قد أكرمتني لأكون قريباً من أستاذ الأجيال «عباس محمود العقاد»... وكنتُ أتمنى لو أصعد الدرجات القليلة إلى شقته، وأراه، وألثم أنامله، وأبارك عقلي بتأمله وتأمُّل أفكاره ومقولاته، ولم يطل بي الأمر والتفكير ولا التدبير، لأن عملي في الصحافة قد أسعفني..... وأذكر عندما دخلت البيت أن الفصل كان شتاء، .. وجلستُ بجانبه معتزاً... وكان وهو يردد كلامه يحرك العقول، ويقرع باب النفوس، ويكشف الكثير من المجهول والمستور في الثقافة والآداب والفنون والعلوم والتاريخ... فأضمرتُ أن أذهب إلى «دار المعارف»، وأبتاع كتباً أخرى من كتبه... أهلتني بحق للجلوس مع الأستاذ، ولسماع الأساتذة الكبار المحبين والمريدين: «أنيس منصور»... وعبد الرحمن صدقي... وفتحية القليني... ومحمد التونسي، الكاتب الأول عن بروتوكولات صهيون... والأستاذة الدكتورة سهير القلماوي... والأستاذ طاهر الطناحي رئيس دار الهلال.. والدكتور يوسف إدريس، والدكتور مصطفى محمود... والدكتور محمد غنيمي هلال.... وملك عبد العزيز الشاعرة وزوجها الناقد الريادي محمد مندور**» ويضيف الأستاذ أحمد سعيد محمدية. «**ورأيت أن أبدأ حديثي مستفسراً عن موقفه من العروبة والثورة.... وردَّ علي**

(١) حياتي بين الشعر والشعراء/ الأستاذ أحمد سعيد محمدية. ص٣٤٧.

باختصار قائلاً: الأمة العربية تعيش في أدبي، وأنا خلقت أفكاراً بعثت في الأمة إحساساً بوجودها لمئات السنين.. إن أدبي للأمة ومنها ولها»[1].

مكانة العقاد كانت عالية حتى عند خصومه، فقد مدحه طه حسين أكثر من مرة، وثقافته الموسوعية جعلت منه إنساناً خارقاً قلَّتْ نظائرُه، وتصعب الإحاطة بنتاج العقاد في أكثر من كتاب، فكيف نفيه حقه بمقالة مختصرة، ولذا سنركز في هذه المقالة على العقاد أديباً، على أمل العودة إلى بعض جوانبه الفكرية الأخرى لاحقاً، لأن عمق العقاد الفكري يستحق دراسات متأنية واعية، لنقلها إلى أجيالنا القادمة، ليظل تراثنا متماسكاً، في زمن قلّ فيه التماسك الثقافي بين أبناء الأمة الواحدة، إن الثقافة هي المكوِّن الأول للأمة، وحين تعجز ثقافة الأمة تعجز الأمة نفسها، ولايمكن فهم تاريخ الأمم معزولاً عن ثقافتها، لأن الثقافة روح الأجيال، وبها تكتمل شخصية الأمة عبر التكامل المعرفي المنتقل والمتطور من جيل إلى جيل. لقد كان العقاد أحد المحطات الكبرى في تاريخ العرب مع ذلك الجيل الريادي الذي انتقل بنا من عصور الانحطاط إلى مرحلة النهضة التي تحاول الاستواء على عرشها اليوم.

* * *

العقاد شاعراً:

لقد كتب العقاد أكثر من ديوان شعري في مراحل تفتُّحِه الأولى، ومن دواوينه الشعرية: «**يقظة الصباح**» سنة ١٩١٦ وديوان «**وهج الظهيرة**» ١٩١٧، وديوان «**أشباح الأصيل**» ١٩٢١، ويبدو من تاريخ إصدار هذه الدواوين أن العقاد بدأ شاعراً، وهو لم يبلغ الثلاثين من عمره. ويبدو أيضاً أنه أغرق في كتابة الشعر مبتغياً تحدِّيَ أحمد شوقي، وهو قد نقد شوقي نقداً لاذعاً في كتابه النقدي «**الديوان**»، ذلك الكتاب الذي كتبه مع **إبراهيم عبد القادر المازني**، وقد تناول العقاد في هذا الديوان نقد شوقي، وسمّاه **الصنم**، بينما تناول المازني نقد **المنفلوطي**، وسمَّاه «**الحانوتي النذّابة**»، لسيطرة الندب وذرف العبرات على نتاجه.

والحقيقة أن العقاد لم يُولَد للشعر، ولم يبلغ مرتبة شوقي أبداً، ولكن شهرة أحمد شوقي قادته للتحدي، وراح يبشر بمدرسة جديدة في الشعر أقرب إلى المدرسة الرومانسية، ولكنه فيما بعد تراجع عن نقده لشوقي، وعاد ينتصر للقصيدة القديمة، ويهاجم الشعراء المحدثين، وجيل الرواد تحديداً، وراح يقيم مرثاة للشعر القديم، وردَّ عليه الشاعر أحمد عبد المعطي حجازي من جيل الرواد بقوله: «**إن كنتَ تبكي عليه نحن نكتبُهُ**»، ويقصد كتابة الشعر

(١) نفس المصدر ص٣٥٦.

العامودي.

ولا بد من ذكر بعض الأشعار للعقاد، ومنها قوله:

من جانبِ القبر لسانٌ بدا
يكذب ما شاء ولا يستحي
هذا هو التاريخُ لو أنني
صوَّرْته يوماً على المسرحِ

ومن شعره:

صغيرٌ يطلبُ الكِبَرا
وشيخٌ ودَّ لو صغرا
ويشقى المرءُ منهزماً
ولا يرتاحُ منتصرا
ويبغي المجدَ في لهَفٍ
فإنْ يظفرْ به فترا

شعر العقاد تغلب عليه النزعة العقلية المسيطرة على فكره ومشاعره في آن، ولذا جاء شعر العقاد تقريرياً، وربما كان العقاد حين كتب هذا الشعر متأثراً بقول جبران خليل جبران:

وما السعادةُ في الدنيا سوى شبحٍ
يُرجى فإن صار جسماً ملَّه البشرُ
كالنهر يركض صوب السهلِ مبتدراً
حتى إذا جاءه يبطي ويعتكرُ
لم يسعد الناسُ إلاّ في تشوّقهم
إلى المنيع فإن صاروا به خدروا

يقول: جابر عصفور عن العقاد: «فهو لم يكن من شعراء الوجدان الذين يؤمنون بأن الشعر تدفق تلقائي للانفعالات... بل هو واحد من الأدباء الذين يفكرون فيما يكتبون، وقبل أن يكتبوه، ولذلك كانت كتاباته الأدبية «فيض العقول»... وكانت قصائده عملاً عقلانيا صارماً في بنائها الذي يكبح الوجدان، ولا يطلق سراحه ليفيض على اللغة بلا ضابط أو إحكام، وكانت صفة الفيلسوف فيه ممتزجة بصفة الشاعر، فهو مبدع يفكر حين ينفعل، ويجعل انفعاله موضوعا لفكره، وهو يشعر بفكره ويجعل من شعره ميداناً للتأمل والتفكير في الحياة والأحياء.».

ويقول زكي نجيب محمود في وصف شعر العقاد: «إن شعر العقاد هو البصر الموحي إلى البصيرة، والحس المحرك لقوة الخيال، والمحدود الذي ينتهي إلى اللا محدود، هذا هو شعر العقاد وهو الشعر العظيم كائنا من كان كاتبه... من حيث الشكل، شعر العقاد أقرب شيء إلى فن العمارة والنحت، فالقصيدة الكبرى من قصائده أقرب إلى هرم الجيزة أو معبدالكرنك منها إلى الزهرة أو جدول الماء، وتلك صفة الفن المصري الخالدة، فلو عرفت أن مصر قد تميزت في عالم الفن طوال عصور التاريخ بالنحت والعمارة عرفت أن في شعر العقاد الصلب القوي المتين جانبا يتصل اتصالا مباشرا بجذور الفن الأصيل في مصر»[1].

(١) في الفصل الأول في كتابه مع الشعراء.

وللعقاد قصيدة تحكي العقاد نفسه، وعنوانها «**العقاب الهرم**»، وهي تفسير عميق للسيرة الداخلية للعقاد، إنها يختار موضوعات قصائده من الطبيعة التي تترجم عنه أكثر من الموضوع نفسه، وهكذا تغدو كبرياء العقاب الهرم هي كبرياء العقاد نفسه، يقول العقاد:

يهمُّ ويعييهِ النهوض فيجثم
ويعزم إلا ريشه ليس يعزم
ويثقله حمل الجناحين بعدما
أقلاّه وهو الكاسر المتقحم
لعينيك يا شيخ الطيور مهابة
يفر بغاث الطير عنها ويهزم
وما عجزت عنك الغداة وإنما
لكل شباب هيبة ليس تهرم

ويبدو أن قصيدة العقاد هذه هي التي أوحت لعمر أبي ريشة موضوع قصيدته «نسر»، ومطلعها:

أصبح السفحُ ملعباً للنسورِ
فاغضبي يا ذرا الجبال وثوري

والعقاد يرى في مصر عملاق الحضارة، وما شاده الفراعنة آية ذلك، إن الفن الذي يتجلى في البناء الفرعوني معجِزٌ، ويرى العقاد أن القصر الفرعوني في أسوان يحكي تلك العظمة المتلائمة مع عملقة العقاد نفسه، فشعره يتناول الموضوعات التي تجد في ذاته متسعاً لها:

رعى الله من أسوانَ داراً سحيقة
وخلَّد في أرجائها ذلك القصرا
أقام مقام الطود فيها وحوله
جبال على الشطين شامخة كبرا
وليلة زرنا القصر يعلو وقاره
وقار الدجى الساجي وقد أطلع البدرا
قضى نحبه فيه الزمان الذي مضى
فكان له رسما وكان له قبرا
فياوجه «أوزيريس» هلا أضأتها
وأنت تضئ السهل والجبل الوعرا
فما رفعت إلا إليك تجلة
ولا رفعت إلا إلى عرشك الشكرا
ولست ضنينا بالضياء وإنما
لكل إله ظلمة تحجب الفكرا

ويرى الدكتور شوقي ضيف أن العقاد «أقحم الفكر والمنطق في الشعر فجاءت قصائده دلائل منطقية ومسائل عقلية لغلبة الفكر والحجاج على الكاتب الشاعر، وآية ذلك في شعر العقاد:

والعقل من نسل الحياة وإنما
قد شاب وهي صغيرة تتزينُ
والطفل تصحبه الحياة وماله
لبٌّ يصاحب نفسه ويلقِّنُ
إن العواطف كالزمام يقودنا
منها دليل لا تراه الأعينُ

* * *

مدرسة «الديوان»

كتاب الديوان: لقد كتب عباس محمود العقاد، وإبراهيم عبد القادر المازني كتاباً نقدياً، أسمياه «الديون»، وفيه يدعوان إلى التجديد، وتجاوز مدرسة البارودي وأحمد شوقي وحافظ إبراهيم وخليل مطران. وفي الفترة ذاتها تقريباً كتب ميخائيل نعيمة كتاب «الغربال»، الذي حمل أفكار وأساليب الأدب المهجري في أمريكا الشمالية، والذي حملت لواءه «**الرابطة القلمية**» المكونة من جبران خليل جبران وميخائيل نعيمة ونسيب عريضة ووليم كاتسفليس، ورشيد أيوب، وندرة حداد.

وكان هناك تقارب نقدي بين مدرسة الديوان ومدرسة الغربال اللتين تأثرتا بالأدب الإنجليزي، وبأسلوب المدرسة الرومانسية الداعية إلى الاستجابة الوجدانية، وتخليص القصيدة العربية من كلاسيكيتها المحافظة. وقد ذكر الأستاذ العقاد أهداف مدرسة الديوان الشعرية بقوله: «وأوجز ما نصف به عملنا أنه إقامة حدٍّ بين عهدين، لم يبقَ ما يسوِّغ اتصالهما والاختلاط بينهما، وأقرب ما نميز به مذهبنا، أنه مذهب إنساني مصري عربي». مدرسة الديوان تدعو إلى التمرد على كلاسيكية القصيدة العربية، وعدم وحدة موضوعها شكلاً ومضموناً. ومدرسة الديوان هي أقرب ما تكون إلى المدرسة الرومانسية الإنجليزية، وتعتمد على التحليل النفسي، والتوجه إلى الوجدان لأخذ الشعر من ينابيعه.

في «الديوان» تناول العقاد نقد أحمد شوقي، وسماه «صنم الألاعيب»، ونقد المازني الأدب البكّاء عند المنفلوطي، وسمى المنفلوطي «الحانوتي الندّابة». وقد كان لكتاب الديوان تأثير كبير على الحركة الشعرية العربية، وتطويرها حداثياً، وذلك مهد الطريق للدخول إلى فضاء القصيدة العربية الجديدة على يد روادها: بدر شاكر السياب، ونازك الملائكة، وجبرا ابراهيم جبرا، وعبد الوهاب البياتي، وخليل حاوي، وأدونيس.

الخِرْنِق بنت بَدْر شاعرة العصر الجاهليّ المنسيّة

إعداد: **الدكتور عاطف جميل عوّاد**

(أستاذ الأدب الأندلسي في الجامعة اللبنانية - الفرع الرابع)

لم يقتصر ما أُثِرَ عن العصر الجاهلي من شعر على نتاج شعراء ذكور، بل كانت هناك شواعر بقين في غفلة عن عالم الشهرة والأضواء، ولم تتناولهنّ أقلام النقّاد والباحثين الأدبيين، إلاّ لِماماً. والشّاعرة الخِرْنِق بنت بدر تندرج في طليعتهن.. فَمَنْ هي هذه الشّاعرة؟ وما أبرز الأغراض الشعريّة التي شحذتْ قريحتها المتوقِّدة؟

١ - **قبسات من سيرتها:** اكتنف الاضطراب اسم والد هذه الشاعرة، أهيَ الخِرْنِق بنت بدر بن هِفَّان أم هي الخِرْنق بنت هِفَّان؟ وتميل غالبيّة الدراسات والتقصيات إلى القول بأنَّها الخِرْنِق بنت بَدْرٍ بن هِفَّان بن تميم بن قيس بن ثعلبة، أخت الشاعر الجاهليّ طَرَفَة بن العَبْد (تـ/ ٥٦٤م).

من أمه وردة. والخِرنِق في» لسان العرب»، وبالاستناد إلى مادة «خرنق «، تعني ولد الأرنب للذكر والأنثى، ومصنعة الماء. والمحقّقون لم يقفوا على سنة ولادتها، وهي تزوّجت بِبِشْر بن عمرو بن مَرْثَد الذي قُتِل في يوم قُلاب، بعد إغارته على حيٍّ لبني أسد، وإحرازه سبيًا وغنائم، وقضى معه ابنٌ له من الخِرْنِق اسمه علقمة، وابنان آخران هما حسَّان وشرحبيل. والخِرنق توفيت، عامَ ٥٠ ق.هـ/ ٥٧٤م، بعدَ أنْ تَجرَّعتْ كأسًا مُرّة بفقد أخيها وزوجها وابنها[١].

للخرنق ديوان شعر مُقِلّ، من منشورات دار الكتب العلمية ببيروت، ضمّ حوالى أربعة وستين بيتًا من الشعر، تولّى جمعه وتحقيقه وشرحه الأستاذ يُسْري عبد الغني عبد الله، برواية أبي عمرو بن العلاء (تـ ١٥٤هـ/ ٧٧١م).وقد صدّره المحقّق بمقدّمة ضافية في ترجمة الشاعرة وسَوْق الروايات التي أحاطت باسمها ونسبها. وثمّة نسخة ثانية

(١) سمط اللآلي في شرح أمالي القالي،ج٢،ص ٧٨؛ أشعار النساء،ص ١٠٦-١٠٩،أعلام النساء، ج١،ص ٣٤٨-٣٥٠. شعراء النصرانية قبل الإسلام، ص ٣٢١-٣٢٧؛ الأعلام، مج ٢، ص ٣٠٣.

من الديوان، حقّقها الدكتور حسين نصّار، ونشرتها دار الكتب المصرية بالقاهرة.

٢ - **أغراضها الشعريّة:** توزّع شعر الخرنق بين الرِّثاء الذي استحوذ على الحيِّز الأكبر من ديوانها، والهجاء، والفخر. وعلى الرغم من أنّ هذا الشعر يرقى بتاريخ نظمه إلى العصر الجاهليّ، فاللافت فيه سهولة ديباجته نسبيًّا، وإحجام ناظِمته عن استخدام حوشيّ الكلام وغريبه، على نحو ما نقع عليه عند أترابها من شعراء العصر الجاهليّ، ولعلّ ذلك يعود إلى العفويّة والطبعيّة اللتين تحومان على شعرها الذي ينبض بوجدانيّة رقيقة فرضتها أجواء الرثاء والقلب المفجوع والموجوع، بعد أن فقدت شاعرتنا أخاها طرفة، وزوجها، وابنها.

أ - **الرِّثاء:** إنَّ أبرز ما يطالعنا من شعر الرّثاء عند الخرنق ما نظمته في رثاء أخيها طرفة الذي قتله عامل البحرين، إنفاذًا لأمر سيِّده عمرو بن هند ملك الحيرة، بعد أن أقذع طرفة في هجائه، واستوجب تدبير مكيدةِ قتله التي نجا منها خاله الشاعر المُتلمِّس (تـ٥٠ ق.هـ/ ٥٦٩م) بأعجوبة. ولقد رثت شاعرتنا أخاها الذي قُتِلَ، ونُسْغ الشباب يسري في عروقه، وهي تقول[١]:

عدَدْنا له ستاً وعشرين حِجةً
فلما توفّاها استوى سيّداً ضخما
فُجعنا به لما رجوْنا إيابَه
على كل حالٍ لا وليداً ولا قحْما

والخِرنق أكثرتْ أيضًا من رثاء زوجها بشر بن عمرو، سيِّد بني مَرْثَد، فبكته بمرارة، وشقَّ عليها أنْ يفجعها بنو أسد في موقعة قُلاب بهِ وبابنها علقمة، فأنشأت تبكيهما برثاء اختلط بالفخر، وهي تعتدّ بمناقب قتلى بني مرثد رهط زوجها الذين بكتهم النساء حتى فقدن كلّ كحل من عيونهنّ. والخرنق قالت في تصوير ذلك[٢]:

[الوافر]

ألا أقسمتُ آسى بعد بِشْرٍ
على حيٍّ يموتُ ولا صديقِ
وبعدَ الخيرِ علقمةَ بنِ بِشْرٍ
إذا نَزَتِ النفوسُ إلى الحُلوقِ
وبعد بني ضُبَيْعةَ حول بِشْرٍ
كما مالَ الجُذمعُ من الحريقِ
فكم بقُلابَ من أوصالِ خِرْقٍ
أخي ثقةٍ وجمجمةٍ فليقِ
ندامى للملوكِ إذا لقوهمْ
حُبُوا، وسُقُوا بكأسهمُ الرحيقِ
همُ جدعوا الأنوفَ وأوْعبوها
فما ينساغ لي من بعدُ ريقي

(١) ديوان الخِرنق، ص٣٢، أشعار النساء، ص١٠٩؛ شاعرات العرب في الجاهليّة والإسلام، ص٨١.
حِجّة: سَنَة؛ قَحْمًا: مُسِنًّا.

(٢) ديوان الخِرْنِق، ص٤٠-٤٣؛ سمط اللآلي،ج٢،ص ٧٨؛ أشعار النساء، ص١٠٧-١٠٨؛ شعراء النصرانيّة قبل الإسلام، ص ٣٢٤. نَزَتْ: عَلَتْ؛ الخِرْق: الكريم المتخرِّق بالكرم؛ بُضُوع: مفردها البُضْع، وهو المَهْر.

وبيضٍ قد قعدنَ، وكلُّ كحلٍ
بأعينهنَّ أصبحَ لا يليقُ
أضاع بُضوعَهنَّ مصابُ بشرٍ
وطعنةُ فاتكٍ فمتى تفيقُ

وينطوي كلّ من البيتين الأخيرين على إقواء بفعل اختلاف حركة الروي. وقد يُعزى ذلك إلى الحالة النفسية الانفعاليّة التي عاشت الخِرنق تحت وطأتها بسبب الفجيعة التي عصفت بها.ولربّما كان ذكر الشاعرة اسمَ ابنها علقمة وإحجامها عن ذكر أخويه قتيلي قُلاب دليلاً ساطِعًا على أنّ الأخيرين ليسا من أبنائها.

والخِرنق لم يَفُتها، وهي تتحسَّر على القتلى من بني جلدتها في يوم قُلاب، أن تفخر بمزاياهم وسجاياهم، وتنعتهم بالفروسيّة، وقوّة الشوكة، وأريحيّة العطاء. وقد عبّرت عن ذلك بأسلوب سَلِس رائق، مُتوسِّلةً التوازن الموسيقيّ أحيانًا، على الرغم من أنّ مقام الرثاء والتأبين يُجافي أجواء الفرح والتطريب التي وردت في جوانبَ من قولها[1]: [الكامل]

لا يُبعَدَنْ قومي الذين همُ
سُمُّ العُداةِ وآفةُ الجَزْرِ
النازلون بكلِّ مُعتَرَكٍ
والطيِّبون معاقد الأُزْرِ
الضاربون بحَوْمَةٍ نُزِلتْ
والطاعنون بأذرُعٍ شُعُرِ
الخالطون نَحيتَهمْ بنضارهمْ
وذوي الغنى منهمْ بذي الفقرِ
إن يشربوا يهَبوا، وإنْ يذروا
يتواعظوا عن منطق الهَجرِ
قومٌ إذا ركبوا سمعتَ لهمْ
لغَطاً من التأييهِ والزجرِ
من غير ما فحشٍ يكون بهمْ
في مُنتَجِ المُهُراتِ والمُهْرِ
هذا ثنائي ما بقِيتُ لهمْ
فإذا هلَكْتُ أجنَّني قبري
لاقوا غَداةَ قُلابَ حتفَهمُ
سوْقَ العتيرِ يساقُ للعَثْرِ

والشاعرة الخِرنق التي أتقنتْ فنّ الرثاء المختلط بالفخر والاعتداد بمناقب المَرثيّ وفضائل قومه، قطَّعَ نياط قلبها أنْ ترى تهاوي سادات بني بكر، ومنهم عبد عمرو بن بشر بن عمرو بن مرثد الذي أورد المَرزباني أنَّ الخِرنق تزوّجت به. ولعلّ اختلاف الروايات حول علاقة عبد عمرو بالشاعرة قد تحمل على الاعتقاد أنّ الأخير

(١) ديوان الخرنق، ص ٤٣-٤٦؛ أشعار النساء، ص١٠٦؛ شعراء النصرانيّة قبل الإسلام، ص٣٢٤-٣٢٥.
آفة الجَزْر: الآفة هي العِلّة، والجُزْر جمع الجَزُور، وهي الناقة التي تُنْحَر، والمقصود أنّ عِلَّتهم الإكثار من نَحْر الإبل للضيافة؛ معاقد الأُزْر كناية عن العِفَّة؛ شُعْر: مفردها أشْعَر، وهو الكثير الشَّعْر الطويله، وذلك كناية عن الرجولة؛ النّحيت: الرديء والدَّخيل من كلّ شيء؛ النُّضَار: الخالص النَّسَب؛ أجَنَّني: سترني؛ اللغَط: الصوت والجلبة؛ التَّأييه: التَّصويت؛ العتير: ما يُذبح، والعَثْر هو الذَّبْح.

هو ابن زوجها بشر بن عمرو من امرأة أخرى، وقد اصبح زوجًا لها فيما بعد، خصوصًا وأنّ الخرنق لم تدرك الإسلام، لكي تطرح مسألة زواجها من ابن زوجها إشكالاً شرعيًّا. ولذلك رثتْ شاعرتنا عبد عمرو بعد هلاكه بالقول[1]: [الوافر]

ألا هلكَ الملوكُ وعبدُ عمروٍ
وخُلِّيَتِ العراقُ لمن بناها
فكم من والدٍ لك يا ابنَ بِشرٍ
تأزَّرَ بالمكارم وارتداها
بنى لك مرثَدٌ وأبوكَ بِشْرٌ
على الشُمِّ البواذخِ من ذراها

ولربّما لم تكن شاعرتنا مُوَفَّقَةً في اعتبار المكارم إزارًا أو رداءً لعبد عمروٍ، يخلعه ويتخفَّف منه ساعة يشاءُ، بدلَ أنْ يكون سجيَّةً مترسِّخةً في صفاته.

وما يُثير الاستغراب أن تخصّ الخِرنق عبد عمرو بهذا الرثاء المؤثِّر المُختلِط بالمديح، وهي التي أضمرت له الضغينة، وهجته؛ لأنّه كان وراء مقتل أخيها طرفة، بعدَ أنْ أوغَرَ صدر ملك الحيرة عمرو بن هند موجدةً عليه، وعيّرته بالقعود عن الثأر لأبيه بشر، وهي تقول[2]: [الطويل]

أرى عبدَ عمروٍ قد أشاطَ ابنَ عمّهِ
وأنضجَهُ في غلْيِ قِدْرٍ وما يدري
فهلاّ ابنَ حسحاسٍ قتلتَ ومعبَداً
هما تركاكَ لا تَرِيشُ ولا تبري
هما طعنا مولاك في مَرْجِ دُبرِهِ
وأقلتَ ما تلوي على مَحْجَرٍ تجري

ب – **الهجاء:** على الرغم من استحواذ الرِّثاء على غالبيّة شعر الخِرنق بنت بدر، فقد أصابتْ شاعرتنا بنصيب من غرض الهجاء الذي كان لدوافع شخصيّة تتّصل بحياتها، وعلى رأسها مأساة قتل أخيها طرفة. ولمّا كان عبد عمرو هو الذي وشى بأخيها لدى ملك الحيرة عمرو بن هند، فقد تناولته الخِرنق بهجاء مُقذِعٍ أفحشَتْ فيه القول الذي جاء فيه[3]: [الوافر]

ألا ثكِلتْكَ أمُكَ عبدَ عمروٍ
أبا الخَرَباتِ آخيتَ الملوكا
همُ دكُّوكَ للوَرْكينِ دحّاً
ولو سألوا لأعطيتَ البروكا
ألا سِيّانِ ما عمروٌ مشيحاً
على جرداءَ مِسحَلها علُوكا

(١) ديوان الخِرنق، ص ٥٣؛ شاعرات العرب، ص٨٤.
(٢) ديوان الخِرنق، ص ٥٤؛ شاعرات العرب، ص ٨٣؛ شعراء النصرانيّة قبل الإسلام، ص٣٢١.
(٣) ديوان الخِرنق، ص٦٠-٦١؛ شاعرات العرب، ص ٨٣؛ جمهرة أشعار العرب في الجاهليّة، ص ٢١٥.
الخَرَبات: مفردها الخَرَبَة، وهي الفساد في الدين والخُلُق، والفعلة القبيحة؛ دكُّوك: وضعوك على الأرض حتّى لزقْتَ بها لارتكاب الفاحشة؛ الجرداء: السبّاقة من الخيل؛ المِسْحَل: الحديدة المعترضة من اللجام في الفرس؛ العَلُوك: الفاجرة الشَّبِقة؛ المِزْهَر: العود أو الدفّ الكبير.

فيومك عند زانيةٍ هلوكٌ
تظلُّ لرجعِ مِزهرِها ضحوكا

إنَّ إنعامَ النظر في شعر الهجاء المأثور عن الخرنق قد يكشف عن قدرة شاعرتنا على اختيار المعاني التي تُسِفُّ بمكانة المهجوّ، لثقل عارضتها عليه، وإنْ تجاوزتْ أحيانًا حدود الحياء والاحتشام، ناهيك ممّا نقع عليه عندها من سعة معرفة بأمثال العرب، ومهارة في استخدام فنّ التضمين للإفادة منها. وهذا ما نستشفُّه من ذلك الهجاء الذي أطلقته الخِرْنق في ملك الحيرة عمرو بن هند، قاتل أخيها طرفة، وهي تتوعّده بأسلوب تغلب عليه التورية، ويتوسّل النمط السردي، بعد أن طرد هذا الملك بني مَرثَد قوم زوجها، وهي تقول[1]:

[الوافر]

ألا من مبلغٌ عمروَ بنَ هندٍ
وقد لا تعدمُ الحسناءُ ذاما
كما أخرجْتَنا من أرضِ صدقٍ
ترى فيها لمغتبطٍ مقاما
كما قالت فتاةُ الحيِّ لمّا
أحَسَّ جَنانُها جَيشًا لُهاما[2]
لوالدها، وأرْأتْه بليلٍ
قَطًا، ولَقَلَّ ما تَسْري ظَلاما
ألستَ ترى القطا متواتراتٍ
ولو تُرِك القطا لغفا وناما

وبمجمل القول، إنّ هذه الشاعرة الجاهليّة الخِرنق بنت بدر، على قلّة نتاجها الشعري، كانت على جانب عظيم من الإجادة في نظم الشعر، وإنْ تضاءلت أغراضه لديها، وقلّت أبياته. وعسى أن نكون في هذه العجالة قد أخرجنا هذه الشاعرة المغمورة من عتمة النسيان إلى عالم الشهرة، وأظهرناها شاعرةً عربيّةً لا يُستهان بتوقّد شرارات قريحتها الشعريّة، وقد تشابهتْ معَ أخيها طرفة بقلّة النتاج، وتوهّج الشاعريّة، ونّدرة الأخبار المأثورة عنْ كلّ منهما.

(١) ديوان الخِرنق: ص ٥١-٥٢؛ شعراء النصرانية قبل الإسلام، ص ٣٢٢؛ شاعرات العرب، ص ٨٣.
(٢) جَنانها: قلبها؛ اللّهام: الكثير.

المصادر والمراجع

١ - الأونبي، أبو عبيد البكري: سمط اللآلي في شرح أمالي القالي، تحقيق عبد العزيز الميمني، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٦م.

٢ - الخِرْنِق بنت بدر: ديوان الخِرنِق بنت بدر بن هِفّان، تحقيق وشرح يُسْري عبد الغني عبد الله، دار الكتب العلميّة، ط.١، بيروت، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

٣ - الزِّركلي: الأعلام، دار العلم للملايين، ط.١٤، بيروت، ١٩٩٩م.

٤ - شيخو، الأب لويس: شعراء النصرانيّة قبل الإسلام، دار المشرق، ط.٤، بيروت، ١٩٩٩م.

٥ - القُرشي، أبوزيد محمد بن أبي الخطّاب: جمهرة أشعار العرب في الجاهليّة والإسلام، تحقيق الدكتور محمد علي الهاشمي، لجنة البحوث والتأليف والترجمة والنشر، ط.١، المملكة العربية السعوديّة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

٦ - كحّالة، عمر رضا: أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٧ - المُرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمران: أشعار النِّساء، حقّقه الدكتور سامي العاني والأستاذ هلال ناجي، عالم الكتب، ط.١، بيروت، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

٨ - المَيداني، أبو الفضل أحمد بن محمد: مَجْمَع الأمثال، قدّم له، وعلّق عليه الأستاذ نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧م.

٩ - يموت، بشير: شاعرات العرب في الجاهليّة والإسلام، المكتبة الأهليّة، ط.١، بيروت، ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م.

العلمنة والمجتمع الطائفي

د.علي مشيك

١٠١٣-٢٠١٢

١ – المقدمة

٢ – موقف الإسلاميين

٣ – موقف العلمانيين

٤ – الطائفية السياسية نظام وإيديولوجيا

٦ – خاتمة

* * *

١ – المقدمة

أن أسباب اختيارنا لهذا البحث، وبهذا العنوان، هو رغبتنا أن تتصدى الفلسفة لمعالجة المشاكل الواقعية. وهذا الموضوع يعتبر من أهم الموضوعات إلحاحا، خاصة في عصر التحوّلات، وعصر الصراعات القومية والدينية. وهو يتضمّن نقطتين أساسيّتين: العلمنة والطائفية.

تعني العلمنة فصل الدين عن السياسة، أي منع تدخل الدين في الأمور السياسية والاقتصادية. والدعوة العلمانية هي «وجه من وجوه الدعوة القومية ودعامة من دعائمها»[١].

ويختلف مفهوم العلمانية عن مفهوم العلمية. وأوضح نصار مفهوم العلمية، بقوله: «فالصفة العلمية هي أولا صفة عقلية... .وهي ثانيا صفة منهجية... وهي ثالثا صفة موضوعية»[٢].

وتتباين المواقف في المجتمع العربي من العلمانية. فالاتجاهات التحديثية مؤيّدة والاتجاهات الطائفية والدينية معارضة. ويرى أسعد السحمراني أن المقصود بالعلمانية ليس الشيء العلمي «وإنّما العلمانية هي الدنيوية أو العالمية بمواجهة الأخروية، ولذلك عبّر عنها بالفرنسية بكلمة (سيكولاريتي)، ومنها اعتمدت كلمة (سيكولير)، أي العامي الذي ليس باكليريكي. وفي هذه الحالة يكون العلماني جاحدا لا ديني، (ارّليجيو) وليس العلماني من يعتمد العلم بديلا عن سواه في ما يسن من قوانين وتشريعات»[٣].

وما يمكن توضيحه بالنسبة لهذا المفهوم، كي لا نتجنّى عليه، هو اشتقاقه من

«العلم»؛ أي اعتماد الأسس العلمية في الأمور السياسية والاجتماعية. وهو مفهوم أخذ عن المجتمعات الغربية الحديثة التي أعطت الأولوية في الأمور السياسية للعوامل القومية والوطنية؛ فرفعت من شأن السلطة الزمنية وفصلتها عن السلطة الدينية لرجال الاكليروس.

هكذا تبيّن للتحديثيين العرب ترادف مفهوم «فصل السلطة الزمنية عن الروحية» مع مفهوم «العلمنة». أن ما تجدر الإشارة اليه هو معرفة أسباب العلمنة وأهدافها، وقد لجأت المجتمعات الغربية لذلك، بسبب مواقف رجال الكنيسة وتحالفهم مع الإقطاع وتآمرهم على مصالح الشعوب.

العلمانية، برأي د. حسن حنفي، هي «رجوع إلى المضمون دون الشكل، وإلى الجوهر دون العرض، وإلى الصدق دون النفاق، وإلى وحدة الإنسان دون ازدواجيته، وإلى الإنسان دون غيره. فالعلمانية إذن هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ، تظهر في لحظات تخلف المجتمعات وتوقفها عن التطور»[٤].

أما أهداف العلمنة في المجتمع الغربي، فيمكن إيجازها بتحرّر السلطة الزمنية، واعتبار الشعب، وحده، مصدر تلك السلطة بدلا من رجال الدين. والمجتمع الغربي بتحقيقه ذلك، أمكنه الانفلات من يد الكنيسة وأمكنه التحرّر وممارسة حقوقه المشروعة، في مجمل الأمور السياسية والاجتماعية. وهناك ترابط بين النظرة العلمية والنظرة العلمانية، ولا يمكن لمجتمع ما أن يكون علمانيا من دون الاعتماد على الأسس العلمية والموضوعية. ويرى نصار أن ترابط الثقافة الدينية مع العلمية، قد يعيق انطلاق النظرة العلمانية. والتفكير العلماني يصون المصلحة الفردية والمصلحة العامة على السواء.

تباينت اتجاهات المفكرين العرب، حول مفهوم العلمنة. ومنهم من يخلط بين العلمنة والتحديث. ولا يزال هذا المفهوم غير واضح حتى الآن. وهناك مفكرون إسلاميون أمثال: رفعت الطهطاوي ومحمد عبده، أيّدوا التحديث الناتج عن تقليد الغرب، إلا أنهم عملوا على التوفيق ما بين المؤسسات الغربية والمؤسسات الإسلامية، كما أنهم انطلقوا من داخل الشريعة الإسلامية، وحاولوا تحديث بعض مفاهيمها، لتتمكن من مواكبة التغيّر الحاصل.

أما العلمانيون برأينا، فهم الذين دعوا إلى الفصل ما بين الدين والسياسة، أمثال شبلي الشميل وفرح انطون، وعلي عبد الرازق، وسلامة موسى وطه حسين وغيرهم. فهؤلاء اعتبروا أن الحضارة الغربية هي مثلهم الأعلى. كما أنهم فصلوا ما بين الدين والسياسة. ويقول طه حسين، في هذا الصدد، في كتاب (مستقبل الثقافة في

مصر)، «أن السياسة شيء والدين شيء آخر». كما أنه يرى أن «تطور الحياة الإنسانية قد قضى منذ عهد بعيد بأن وحدة الدين، ووحدة اللغة، لا تصلحان أساسا للوحدة السياسية ولا قواما لتكوين الدول»[٥]

أن ما نهتم به في هذا البحث، هو الإشكاليات التالية: هل العلمنة ضرورية للمجتمع البشري؟. هل العلمنة دائما نقيض الأديان السماوية؟ هل هناك إمكانية لوجود مجتمع علماني مع استمرار الأديان السماوية؟. ثم هل المجتمع الطائفي يمكنه الاستغناء عن العلمنة؟. وهل هناك ترابط ضروري بين وجود الطائفية السياسية ووجود الطوائف الدينية؟.

٢ – موقف الإسلاميين:

التيار الإسلامي يرفض العلمنة، على اعتبار أنها مناقضة للدين، لا بل إنه يراها دعوة إلحادية. وهناك من الإسلاميين من دعا للتحديث، وعمل على التوفيق بين المفاهيم الغربية الحديثة والمفاهيم الإسلامية. وهناك كذلك من اكتفى بالعودة إلى الإسلام فقط، على اعتبار، أن التجربة الإسلامية في الحكم، كانت ناجحة وتمكنت من تحقيق أهداف الأمة سابقا، وخاصة إبان فترة الحكم العباسي، حيث بلغت الحضارة العربية والإسلامية أوج تقدمها.

يمكننا القول أن التيار الإسلامي ينقسم إلى اتجاهين كبيرين متمايزين: اتجاه سلفي محافظ، واتجاه معتدل تحديثي.

الاتجاه السلفي، وهو ينقسم بدوره إلى عدة تيارات. وهي تجتمع على عدة نقاط مشتركة، أهمها: أنها تأخذ النص القرآني بظاهره، وتعتمد الشريعة الإسلامية كمصدر وحيد للتشريع، كما أنها تفضل النص الديني على العقل. وهي أكثر ما تمثلت بآراء الماوردي، سابقا. لقد دعا هذا الاتجاه إلى إعادة أمجاد الأمة الإسلامية، التي وضع أسسها النبي محمد (ص) والصحابة الراشدون، على اعتبار انها ليست بحاجة لتقليد المجتمعات الأخرى.

أما الموقف المعتدل أو الإصلاحي، الذي يأخذ بتأويل النص الديني، ويتفهمه على ضوء العقل. وهو قد تمثل سابقا بالمعتزلة والفلاسفة أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد، ثم فيما بعد، مع الطهطاوي والتونسي والأفغاني ومحمد عبده، ثم مع رشيد رضا، والمويلحي ومحمد فريد وكرد علي.

دعا التيار الإصلاحي إلى اقتباس العلوم الغربية، وركز على دور العقل، والتأويل، وعمل على التوفيق بين المفاهيم الإسلامية والمفاهيم الغربية الحديثة. فتساوت عندهم الرابطة الدينية مع الرابطة الوطنية، وتساوت الحرية الدينية مع الحرية المدنية، كما تساوت المؤسسات البرلمانية الغربية مع مجالس أهل الحل والعقد، إلى غير ذلك من المفاهيم الأخرى.

يرى الطهطاوي أن المساواة المعروفة عند الغرب، ليست جديدة على الفكر الإسلامي، بل أن الإسلام يساوي بين المسلمين في الأحكام. كما أن التونسي يؤكد أن الإسلام يتضمن نفس المفاهيم الحديثة، مثل الحرية والمساواة والعدالة. أما محمد عبده فقد دعا لتحديث نظام جديد للشريعة الإسلامية، حيث هناك كثير من العادات مصدرها أهواء فاسدة، شأن كل قوم انتشر بينهم الجهل. ويؤكد رشيد رضا على إفادة الشرقيّين من الغربييّن، في زيادة الرغبة في التحرّر، واعتماد الحكم المقيّد بالشورى.

أما في المرحلة المعاصرة فقد تبلور الاتجاه الإسلامي، مع كل من سيد قطب، وعبد القادر عوده وعبد الهادي النجار والقرضاوي ومصطفى السباعي وراشد الغنوشي، وكذلك مع محمد باقر الصدر ومحمد حسين فضل الله.

جاءت آراء الإسلاميين متباينة في امور كثيرة، إلا أنهم جميعا أجمعوا على ضرورة العودة إلى الماضي الإسلامي. وتستند معظم آرائهم إلى نظريات إسلامية مثل: النظرية العامة للتكليف، نظرية الاستخلاف في مال الله، نظرية التكافل بين الفرد والمجتمع، وأخيرا نظرية الإخاء.

أما النظرية العامة للتكليف، فهي تقوم على أن من حق الخالق المنعم أن يكلف عبده ما يشاء من واجبات بدنية ومالية. وأما نظرية الاستخلاف في مال الله، واساسها أن المال هو مال الله، والإنسان مستخلف فيه. أما نظرية الأخوّة في العقيدة، فهي تعني الربط بين المسلمين برباط روحي وفكري. وأما نظرية التكافل بين الفرد والمجتمع، فهي تعني أن الإنسان مدين للمجتمع بكل ما يحتاجه وما يملكه.

وتتباين آراء الإسلاميين المعاصرين، فهناك تيار منغلق على الإسلام فقط، واتجاه آخر منفتح يعمل على قبول المجتمع الإسلامي للمفاهيم الحديثة. ويبقى التباين مستمرا من القبول بالعلمنة والقبول بالديموقراطية الغربية.

ويدعو محمد مهدي شمس الدين إلى علمنة مؤمنة لا تتعارض مع الدين. وهناك معظم الكتاب العلمانيين والتحديثيين، لا ينكرون دور الدين الإسلامي الإيجابي، في محاربة الظلم والفساد والتخلف. انّهم يؤيّدون العلمنة على اعتبار أنها لا تمس جوهر الدين الإسلامي، بل هم يقرّون ذلك لأجل مصلحة العرب والمسلمين. إنهم يؤيّدون العلمنة، ليس لمعارضة الدين، بل لأجل التحديث والتقدم والتغيير نحو الأفضل. وإذا كان الدين الإسلامي قد لعب سابقا دورا إيجابيا في توحيد العرب وتحقيق كرامتهم واستقلالهم، فهو اليوم، بواقعه القائم، وبتباين آراء رجال الدين، وبفقهه القائم، وفي هذه الظروف الراهنة، لم يعد قادرا وحده؛ أعني رجال الدين، من لعب نفس الدور الذي تحقق سابقاً.

وتؤكد التيارات الليبرالية والتقدمية على ضرورة اعتماد العلمانية. وهدفت البرجوازية من تحقيق ذلك، إلى استمرار التعايش الطائفي، وذلك بفصل الدين عن الدولة. وهي بذلك تفصل بين الصراع الطبقي والصراعات الطائفية. «إن الدعوة العلمانية كانت تعبر عن ايديولوجية بورجوازية مثالية تسود أوساط بعض المثقفين، ولكنها أعجز من أن تخترق سور الطائفية الصلب الذي كانت تسنده مصالح الطبقة البرجوازية الحاكمة»[٦].

وتؤكد التيارات التقدمية على اعتماد العلمانية في جميع المسائل السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ويرفض الاتجاه الإسلامي العلمانية، التي تفصل بين الدين والسياسة. ويؤكد ذلك محمد حسين فضل الله، بقوله: «إن الإسلام لا ينفصل عن السياسة ولا عن غيرها من مجالات الحياة لأنه لا ينفصل عن الحياة في مختلف نشاطاتها العامة والخاصة»[٧]. ويؤيّد بعض الإسلاميين العلمانية القائلة بالغاء الطائفية السياسية.وهذا المبدأ قد ينقل المجتمع من حالة طائفية إلى حالة مدنية، نستطيع أن نسمّيها علمانية غير معادية للإسلام. وهذه الطروحات تحتاج لخلفية ثقافية ملائمة تعتمد الأسس العلمية والوطنية.

يرى ناصيف نصار أن العلمانية لا تنجح، كبديل عن الطائفية، إلا إذا اقترنت بالصفة العلميّة. وهو يرى «أن اقرار القوانين المدنية السياسية على أساس العلمانية لا يكفي لإلغاء الطائفية السيتاسية المدنية»[٨].

ورغم إصرار الإسلاميين على رفض العلمنة فان التجارب الواقعية تثبت أن المجتمع العربي حقق كثيرا من التقارب نحو العلمنة، وقد طغت الدعوات القومية والوطنية والتقدمية على كل ما عداها. ويحقق المجتمع العربي الحالي بعض التطور في اتجاه العلمانية، ولكن بخطوات غير متكافئة، وتبقى القضية المطروحة «وهي هيمنة الدين على الدولة، وعلى المؤسسات القضائية والأخلاق الاجتماعية والرؤية العميقة لعالم الإنسان العربي»[٩].

لا بدّ للعلمانية أن تتوافق مع الشعور الإسلامي؛ اي أن تعترف بالعلاقة الجوهرية القائمة بين عناصر السلوك الاجتماعي والعقيدة الإسلامية. أن المشكلة ترتبط فقط بالخلفية الثقافية وبطبيعة القوانين المعتمدة؛ وضعية كانت أم إسلامية.

ويرى محمد مهدي شمس الدين أن العلمنة تعني اعتماد مصادر للتشريع متنوعة، فيكون المصدر الديني واحدا بين عدّة مصادر أخرى؛ أي «أن يتولى قيادة الدولة: الحكم وأجهزته ومؤسساته وخدماته رجال زمنيون لا يستمدون خططهم وأساليبهم في الحكم والادارة والتشريع من الدين، وإنما يستمدّون ذلك من خبرتهم البشرية في الإدارة والقانون وأساليب

العيش، وتكون الروح العامة التي توجّه الدولة والمجتمع في جميع مؤسساته الثقافية والسياسية والتشريعية وغيرها روحا غير دينية»[١٠].

الدولة لا تكون علمانية إلا باعتمادها مصادر متنوعة للتشريع السياسي والدستوري والقانوني. فهي لا تكتفي بالتشريع الديني فقط، بل تعتبر أن مصدر شرعية السلطة هو الشعب. وشمس الدين لا يرفض هذا، انّما يقرّه، ولكنه يرفض استبعاد الدين من اعتباره المصدر الأساسي في التشريع الدستوري والقانوني.

يرى شمس الدين أن الدولة اللبنانية، هي دولة علمانية مؤمنة؛ اي إنها لا تتعارض مع الدين. وهو يؤيّد وجود الطائفية الدينية، إنما يدعو لإلغاء الطائفية السياسية، كما أنه يعتبر أن الطائفية السياسية لم تنشأ في لبنان من الطائفية الدينية، إنّما جاءت نتيجة تشريع وضعي (علماني). وهو يرفض العلمنة الشاملة؛ أي أنه يرفض الغاء قوانين الأحوال الشخصية الدينية أو إيجاد قانون مدني للأحوال الشخصية مع القوانين الدينية. وهو يقول: «إن القيّمين على الشأن الديني والثقافي للمسلمين، وهم علماء الدين، يشكون في براءة هذه الدعوة ويرون فيها مرحلة من مراحل حرب ضد الإسلام في لبنان يقودها هذه المرّة فريق مختلط تحت شعار يبدو محايدا وهو العلمانية»[١١].

يرى شمس الدين أن رئيس السلطة التنفيذية لا يتمتع بأيّة سلطة تشريعية. وإذا كان النبي (محمد) قد تمتع وحده بصلاحيات السلطات الثلاث، فذلك امتياز له، لأنه معصوم عن الخطأ، ولأن النص الديني قد اقرّ ذلك. وهذا الامتياز لا يحصل عليه إلا الأنبياء والأئمة المعصومون. وهو يرى أنه في حال ثبوت الولاية العامة للفقيه، إلا أنها «لا تجعل منه مشرّعا ووليا على التشريع، وإنّما هو ولي في نطاق الشريعة، وضمن أحكامها الثابتة»[١٢].

يرى شمس الدين ضرورة تصرّف الحاكم «على وفق القواعد والأنظمة الخاصة به التي يحفظ النظام العام بمراعاتها»[١٣]. وهو يقر بمبدأ فصل السلطات، ويرى أن ما يقضي به النظر العلمي الموضوعي، هو عدم تمركز السلطات في شخص الخليفة، وضرورة وجود «نظام للفصل بين السلطات وضمان توازنها»[١٤].

يرى البعض، في هذه المواقف الكثير من الإيجابية، في حين يؤيّد آخرون العلمنة الشاملة؛ اذ إن الأحوال الشخصية وما تقتضيها من معاملات وقوانين، ليست مغايرة لبقية القوانين التي يتطلبها المجتمع البشري بشكل عام. يرى ناصيف نصار أن هناك فكرتين تقفان بوجه الطائفية: «فكرة العلمانية وفكرة القومية، الاجتماعية في نظر فريق، الاشتراكية في نظر فريق آخر»[١٥].

الدعوة العلمانية تشمل مختلف التيارات

غير الدينية، مثل الاشتراكية والليبرالية والقومية والوطنية وغيرها. التيارات العلمانية هي تلك التي تعتمد القوانين الوضعية التي تساوي بين المواطنين في الحقوق والواجبات من دون التأثر بالمعتقدات الدينية، كما أنها تهدف لتحقيق المصلحة العامة بالدرجة الأولى، كمصلحة كل الشعب أو المصلحة الوطنية أو القومية.

أما بالنسبة لاعتبار الدعوة العلمانية، وكأنّها دعوة للحرب على الإسلام والمسلمين، فهذا لا يستند إلى أسس حقيقية وموضوعية، بل إنه ينطلق من ضرورة التقيّد بالقوانين المدنية الغربية، كما هي، واعتمادها في المجتمع الإسلامي، كي يصبح مجتمعا علمانيا.

إن اعتماد القوانين المدنية، في المجتمع العربي والإسلامي، لا يعني بالضرورة نقل القوانين الغربية، كما هي. وقد جاءت تلك القوانين نتيجة لثقافة وفلسفة غربية. وهي تختلف في كثير من المفاهيم عن الثقافة العربية والإسلامية. إن القوانين المدنية المطلوبة للمجتمع العربي، وبخاصة في الأحوال الشخصية، لا يجب بالضرورة أن تكون مخالفة لما نّصّت عليه الكتب السماوية. وإن علمنة قوانين الأحوال الشخصية تعني، في ما تعنيه، خضوع تلك القوانين لمحاكم مدنية، بدلا من محاكم شرعية. هذا بالاضافة إلى إمكانية توحيد تلك القوانين وفصلها عن مظاهر الطائفية الدينية.

أما بالنسبة لمصادر التشريع، فهي متباينة ما بين المجتمعات الغربية والمجتمع العربي والإسلامي. اذ إن المجتمع الغربي يختلف في ثقافته وعاداته وتقاليده وأسلوب تفكيره عن المجتمع الشرقي. إن تلك الثقافة الغربية فرضت تلك القوانين الوضعية وفرضت عدم الأخذ بمصادر الثقافة الإسلامية. أما في المجتمع العربي فثقافته إسلامية، ومصدر التشريع الأساسي عنده هو الدين الإسلامي.

يبقى الدين الإسلامي مصدرا مهما من مصادر التشريع في المجتمع العربي. وهذا لا يعني عدم إمكانية فصل الدين عن الدولة، بل يفترض عدم استخدام العلوم الدينية لأجل الأغراض المصلحية الفئوية، على حساب مصلحة المجتمعات البشرية. والحقيقة أن ارتباط الدين بالدولة يقتصر فقط على العامل الثقافي، اذ إن الدين يلعب الدور الأساسي في تغذية المورد الثقافي السياسي. وهناك ترابط قوي بين الثقافة السياسية والثقافة الدينية.

والسياسة لا يمكنها أن تنفصل تماما عن الثقافة الاجتماعية السائدة، بل هما في تفاعل دائم ومستمر «فالسياسة، وإن كانت عملا وممارسة، تحتاج إلى توسط الفكر بجميع جوانبه»[١٦].

هكذا ترتبط الثقافة السياسية بثقافة المجتمع. وهذه ترتبط بدورها وإلى حد ما،

بالثقافة الدينية.وقد تكون الثقافة الاجتماعية بما تتضمنه الخلفية الفلسفية لكل فكر سياسي. وقد أثبتت العديد من المجتمعات إمكانية توافق مجمل الطوائف على قوانين مدنية واعتماد العلمانية في مختلف النظم السياسية والاقتصادية.

٣ – موقف العلمانيين

العلمنة الملحدة هي تلك التي لا تعطي أولوية للتشريع الديني، بغض النظر عن ايجابياته وسلبياته. وهي لا تعترف بالمفاهيم الدينية، كما انها ترفض الإقرار بوجود قوى روحية أو غيبية. أما العلمنة المؤمنة، فهي تلك التي تستنبط القوانين المدنية من ثقافة المجتمع القائمة. وهي التي تعتمد الكتب الدينية الأساسية كمصادر أساسية في التشريع. وتعتمد اكثر المجتمعات العربية اليوم هذا الشكل من العلمنة، الذي لا يتعارض مع الاديان السماوية. وهي تطبق المفاهيم الحديثة وتعتمد النظام الديمقراطي ومبدأ فصل السلطات الثلاث.

يدعو التيار العلماني لتحقيق الحرية في المجتمع العربي. وهو يستند إلى اقوال الخليفة عمر بن الخطاب، حيث قال «من رأى منكم فيّ اعوجاجا فليقوّمه» ويعني ذلك من رأى اعوجاجا أو ظلما فليحاربه بحد السيف. والحرية السياسية تعني التدخل «في السياسات الملكية، والمباحثة فيما هو الأصلح للمملكة» [١٧]. والإسلاميون اليوم يطبقون القوانين الغربية في مجتمعاتهم. إنها علمنة غير معترف بها صراحة «العلمنة تكتسح اليوم، تحت غطاء ديني وشعارات دينية، كل ارض الإسلام»[١٨].

يدعو التيار العلماني للمساواة امام القانون بين جميع المواطنين، وبين جميع الطوائف. كما انه يعتمد الاساليب الحديثة، ويدعو لنشر الثقافة العقلانية. هو يدعو للديمقراطية ويؤيد السيادة الشعبية. تدعو العلمانية لفصل الدين عن السياسة. وقد توافق معظم المفكرين العرب، إسلاميين ومسيحيين، على رفض الإلحاد وقد توافقوا جميعاً على قبول الحقائق العلمية والدين معاً.

يرى جرجي زيدان أن العلوم الطبيعية كافية بتعليم الإنسان حقيقة الوجود، كما انه يرد القوانين الاخلاقية إلى اصول لها في العلوم الطبيعية. هو يرفض تعليل الاديان لظواهر الطبيعة، كما انه يأخذ بنظرية النشوء والارتقاء. هو يرد مسألة وجود الاديان إلى ضعف الإنسان وخوفه من مظاهر الطبيعة. كما انه يرى في الاديان دورا ايجابيا «لأن العامة لا تستغني عن وازع ديني من آدابها. ومن اكبر الفساد القاء الشكوك الدينية في أذهان الناس»[١٩]. ويرى كذلك طه حسين أن العقلانية الغربية وحدها كفيلة بترقية الشرق الحديث كما رقت الغرب سابقا. وآمن الريحاني كذلك بالعقلانية

الغربية، واعتبر أن العلم ابعد تأثيرا من الدين. كما انه فصل بين الدين والعلم. ويرى الشميّل ايضا أن الشرائع الصحيحة لا تستنمد إلا من العلوم الإنسانية الصحيحة، وما الحكم الديني والحكم الاستبدادي إلا فاسدان وغير طبيعيين. الحكم الديني برأيه، يرفع بعض الناس فوق سواهم، ويستخدم السلطة لمنع نمو العقل البشري نموا صحيحا. وهو يرى أن الوحدة الاجتماعية تقتضي فصل الدين عن السياسة. والدين هو عنصر تفرقة، وذلك لأن رؤساء الطوائف يبذرون الشقاق بين الناس. كما انه يرى أن المجتمعات الإسلامية متخلفة بسبب سلطة رجال الدين.

يرى فرح انطون أن الدولة يجب أن تقوم على الحرية والمساواة. كما انه يحاول التوفيق بين الدين والعلم. وهو قد دعا إلى تفسير عقلاني للقرآن، مستندا إلى مبدأ تأويل ابن رشد. انه يرى أن رجال الدين يعمدون إلى استغلال الدين لتقوية سلطتهم، لأنهم يعتقدون أن الحقيقة المطلقة هي في ايديهم. هو ينتقد الممارسات الدينية، لا جوهر الدين. وجوهر الأديان برأيه، هو «التسليم والاستسلام إلى الخالق وترك الدنيا لطلب ما وراءها لا للاستيلاء عليها وعلى عقول سكانها»[٢٠].

أما حسن حنفي فيذكر في كتابه التراث والتجديد أن مهمة التراث والتجديد «هي التحرر من السلطة بكل انواعها، سلطة الماضي، وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، وتحرير وجداننا المعاصر من الخوف والرهبة والطاعة للسلطة، سواء كانت الموروث أو سلطة المنقول»[٢١].

المفاهيم الإسلامية تتعدّل بحسب الظروف وبحسب الحاجات المستجدّة. وهي في تبدّل وتغيّر دائمين، إلا انها تأتي في المرتبة المتأخرة من المفاهيم الحديثة الغربية. لذلك هناك ضرورة لأخذ المبادرة، ولجعل المفاهيم الإسلامية في المرتبة الاولى من حيث الحداثة والتقدم، ولتكون سباقة دائما على غيرها من المفاهيم الاخرى. وقد اصبحت العلمنة في الوقت الحاضر ضرورة ملحة لا بديل عنها، خاصة في البلدان العربية التي تضم طوائف متعدّدة. فهي حاجة تتطلبها مسيرة الاستمرار والوجود. اذ إن الطائفية السياسية وما ينتج عنها من خلل على مستوى الادارة والانتخابات والاحوال الشخصية، هي ما تتعارض مع الديمقراطية ومع الدستور المتّبع داخل البلد ذاته.

٤ – الطائفية السياسية نظام وايديولوجيا

أن أسباب وجود الطائفية، في العالم، تعود لتعدد الأديان وتعدد الفرق والمذاهب. وهي قد ترسخت لدى الشعوب وأصبحت ظاهرة اجتماعية واقعية، تؤلف نظاما كاملا،

له أسسه ودعائمه. ظاهرة التدين هي من الظواهر القديمة في تاريخ البشرية. وهي تختلف عن الطائفية السياسية.الطائفية كما يراها علي طه، «هي شعور من الكراهية والحقد لدى جماعة من الناس ذات فكر معيّن وعقائد خاصة، تجاه الجماعات الأخرى التي لا تعتقد مثل اعتقادها. وبكلمة واحدة: الطائفي هو من يقدّر ويحترم جماعته ويرفض غيره رفضا باتا»[٢٢]. وهو يميّز بين طائفية دينية تقوم على عقيدة دينية، وطائفية غير دينية تقوم على عقائد ومذاهب وضعية. كما أنه يرى أن الطائفية بشكليها هي إرث جاهلي. أما ظاهرة التدين فهي بعيدة كل البعد عن الطائفية، كما أنها تتنافى مع التعصب الأعمى. والأديان جميعها تدعو إلى الانفتاح والتعاون والمحبة.

يميّز أنيس صايغ، ست مراحل في تطور الطائفية؛ المرحلة الأولى كانت طائفية الدويلات الفينيقية طائفية إقليمية. المرحلة الثانية، طائفية مذهبية. وهي قد حدثت خلال القرون الميلادية الستة الأولى. المرحلة الثالثة، وهي الطائفية الجامعة. وهي قد حدثت بعد الفتح الإسلامي العربي. ثم جاءت المرحلة الرابعة، وكانت الطائفية الإقطاعية، التى امتدت عبر الحكم المملوكي حتى القرن التاسع عشر. أما المرحلة الخامسة، فكانت الطائفية الاستعمارية، التي سبّبها الاستعمار. أما المرحلة السادسة والأخيرة، فهي الطائفية العقدية التي تقوم، على «إيمان الشعب التقليدي بأن الطائفية أصبحت جزءا من تاريخ البلاد، بل أنها أصبحت تاريخ البلاد كله»[٢٣].

تعبّر الطوائف عن تأثير العوامل الدينية في الحياة الاجتماعية، وبخاصة في المجتمع الإسلامي حيث يرتبط التنظيم الزمني بالتعليم الديني. لقد تحدّر الولاء الطائفي من الولاء الديني. وقد أصبح لكل طائفة معتقداتها وتقاليدها وطقوسها وجمعياتها ومؤسساتها وزعاماتها ومواقفها. تمظهرت تلك الطوائف بكياناتها المتعدّدة والمتميّزة، وقد أحدث ذلك ولاءا طائفيا يتفوّق على الولاء الوطني.

الطائفية الدينية، رغم تأثيرها على الحياة الاجتماعية، لا تشكل خطرا، بل إنها من الأمور الطبيعية والإيجابية، حيث حريّة الاعتقاد، وحريّة ممارسة الشعائر الدينية. إن معظم دول العالم لا تخلو من تعدّد الطوائف والمذاهب داخلها، إلا أنها لا تجيّر الواقع الطائفي في الأمور السياسية، كما تعتمده الطائفية السياسية، حيث تستخدم الدين في تحقيق مصالح الإقطاعيين والتجار والرأسماليين والسياسيين المتنفذين، لا بل لتحقيق مصالح الدول الخارجية على حساب مصلحة الشعب ووحدة الصف الداخلية، حيث تشرّع القوانين خدمة لأغراضها، كما أنها تحاول التدخل بكل شاردة وواردة من أجل تحقيق الانشقاق الاجتماعي.

في ظل الطائفية السياسية، قد تتحالف الطوائف فيما بينها، على تكريس الواقع القائم، لأنه يتلاءم مع مصالحها، وعلى حساب مصالح الشعب. «الطائفية كانت وسيلة ونتيجة في الوقت نفسه. كانت وسيلة استعملها الإقطاعيون والعثمانيون والغربيون لإثارة الفتنة، وتعميق التقسيم بين اللبنانيين، وتأمين مصالحهم المختلفة. وكانت نتيجة، لأن تحولها من النطاق الضيّق لكل طائفة إلى نطاق الإدارة الموحدة للبلاد عامة لم يكن حتميا، ولا ممكنا إلى حد ما، لولا اتفاق الدول المستعمرة والفئات المستغلة داخل البلاد».[٢٤].

تميّز الطائفية السياسية بين المواطنين، في الحقوق والواجبات المدنية، بحسب انتمائهم الديني. وهذا ما يخالف مبدأ الديمقراطية. هذا بالاضافة إلى تباينها وتباين شرع كل طائفة، على مستوى الأحوال الشخصية. وهناك العديد من المواطنين ممّن يحاولون الاحتيال على الشرع الطائفي ليحافظوا على حقوقهم وممتلكاتهم. «إن أنظمة الأحوال الشخصية في لبنان أصل جميع الانشقاقات والفروق والانقسامات التي تمزق أوصال الوحدة الوطنية. وهي المرتكز الرئيسي للنظام الطائفي»[٢٥].

النظام الطائفي هو سبب أساسي في تجدّد الصراعات داخل لبنان. وهو يقف كعائق حقيقي أمام التقدم الاجتماعي والتنمية المطلوبة. والعلمنة هي الوسيلة الوحيدة للتخلص من مساوىء الطائفية السياسية. إن أهم مرتكزات النظام الطائفي، هي: الإدارة الرسمية، والانتخابات، والأحوال الشخصية. وأما بالنسبة للإدارة والانتخابات، فهذه لا تتعلق بالشرع الديني، وانّما هي اتفاق بين زعماء الطوائف إرضاء لمصالحهم. إن تقسيم المقاعد النيابية، وتقسيم الإدارة على أسس الطائفية، هما يخالفان أسس الديمقراطية.

أما بالنسبة للأحوال الشخصية، وما تشتمل عليه من قوانين للإرث وقوانين الزواج، فهي ليست من الشرع الثابت، وانّما هي جاءت نتيجة لتباين التفاسير والشروح للفقهاء. ومن غير المنطق أن تتباين المذاهب، ضمن الطائفة الواحدة، وهي تجمع على الأخذ بما جاء في النص الديني. كذلك لا يجوز البقاء على ما تتضمنه بعض القوانين من إجحاف وظلم.

تتباين المواقف في لبنان من الطائفية. ففيما يراه البعض بأنها سبب لانتشار السموم الاجتماعية والفساد، يراه البعض الآخر أنها أساس للاستقرار السياسي، الذي يلعب دورا إيجابيا في تحقيق الازدهار العمراني والثقافي. ولا يمكن المساس بها، لأن ذلك سيؤدّي إلى هدم الاستقرار. هذا الموقف يعتمده الإقطاعيون والتجار وأصحاب المؤسسات الإنتاجية الكبرى، لأن هذا التقسيم الطائفي يخدم أغراضهم. أما أبناء الفئات العمالية وأصحاب الدخل

المحدود، فهم يرون عكس ذلك. إنهم يعانون المظالم من جراء الطائفية، حيث هناك نوع من الإقطاع الطائفي والسياسي، يتحكم بمصير العباد.

صحيح أن التسوية الطائفية هي سبب مهم للاستقرار، لكنها تسوية تقوم على دعائم مصلحية ووقتية غير ثابتة. فلا تلبث تلك التسوية أو ذلك التحالف أن ينهار بسرعة عند اقرار قانون انتخابي، أو إنشاء وزارة، أو اختيار رئيس، إلى غير ذلك. وقد يؤدّي فك التحالف إلى صراع بين الطوائف، حيث كل طائفة تدفع مناصريها للتصدّي لأبناء الطائفة الأخرى. يرى ناصيف نصار أن التمثيل الطائفي كان صالحا يوم كانت القوى الجماعية تلتف حول الشعار الطائفي واجدة فيه خشبة خلاص لسلامتها وتعايشها. أما اليوم، وبرأي نصار، فقد تولدت قوى جديدة، «فان الفارق بين التركيب السياسي الطائفي القديم والتركيب المرغوب فيه أصبح أكبر مما كان عليه من قبل. لذلك تزداد الشقة بين الأجيال الطالعة والقيادات التقليدية، ويشعر المواطن بأن الاستقرار السياسي الحالي واجهة تحجب تحوّلات قد تنفجر فتكون أخطر ما عرف لبنان في تاريخه الحديث»[٢٦].

إلغاء الطائفية السياسية أصبح عند اللبنانيين حاجة ملحة. والتاريخ وما يشهده من صراعات وفتن طائفية، من فترة لأخرى، يبقى شاهدا على صوابية الاستحقاق. ولا أظن أن هناك مواطنا واحدا يقر الصراع الطائفي، اذ إنه يباعد بين الجيران والأصدقاء؛ أبناء الوطن الواحد. إن هذا النظام لا يولد لأبنائه سوى السموم الطائفية والمذهبية. وقد تفوق مساوئها اضعاف إيجابياتها.

أما التغنّي بالتعايش الوطني، فهو إيجابي ومطلوب. وهو نعمة، في ظل هذا الواقع. وهو من قبيل التركيز على النواحي الإيجابية، إلا أنه لا يعتبر الهدف المنشود لبناء وطن دائم، وبناء دولة قوية عادلة وصامدة أمام كل التحديات.

التعدّدية الطائفية قد تكون مفيدة من حيث تعوّد المواطنين على الانفتاح، وعدم التعصب، وعدم إمكانية هيمنة طائفة أو حاكم مستبد. وقد تكون مفيدة من حيث اشتراك الطوائف في الحكم. وهذا شكل من ديمقراطية الطوائف. ينعم بها زعماء الطوائف، على حساب كافة المواطنين ومن كافة الطوائف. وشهد المجتمع الأوروبي زوالا تدريجيا لسلطة الكنيسة، أما الدين، كمجموعة عقائد وممارسات تربط المجتمع معا، فقد استمرّ كقوّة مؤثرة. ولا تزال حتى الآن في أوروبا، مظاهر العبادة مستمرّة مع استمرار تنوّع الكنائس وتعدّدها، رغم اقرار دساتيرهم بالفصل ما بين السلطة المدنية والسلطة الدينية.

الطائفية السياسية هي أخطر الأمراض الاجتماعية. وهي كالجرثومة التي تمتص

الدماء، لتتقوى بها، وتستغلها من جديد، في سبيل فرض سيطرتها وهيمنتها. وقد تتحطم على صخرتها أحلام العباقرة والمفكرين، وتنمو النفوس المريضة المشبعة بروح الحقد والكراهية. إنها تقتل التفكير الموضوعي والعلمي والعقلاني، وتعزز الغرائز وتهيّج المشاعر الطائفية والمذهبية، كما أنها تضر بالحالة الاجتماعية والثقافية والتربوية والاقتصادية.

النظام الطائفي لا يتلاءم مع التطورات العالمية. وهو لا يؤمّن الاطمئنان والاستمرارية، بخاصة إذا كان الوطن ذا مساحة جغرافية محدودة. الوطن الصغير محدود الإنتاجية. وهو لا يقدر على مواجهة التحديات العالمية والإقليمية، وكل طائفة قد ترتبط خارجيا، لتؤمّن مصالحها على حساب مصلحة الوطن ككل. وقد تنشأ الولاءات الطائفية والمذهبية بدلا من الولاء الوطني. وقد يتحوّل المجتمع إلى مجموعات متناحرة، وربّما إلى كانتونات، ودويلات، كما كانت القبائل في العصور السابقة.

النظام الطائفي يشهد الكثير من المظالم، إن كان على صعيد أبناء الطبقة العاملة، ضمن كل طائفة، أو كان على صعيد الطوائف، فيما بينها. وهو لا يستند إلى أسس واقعية وموضوعية، ويتعارض كذلك مع الأسس الدينية، كما أنه ليس من طبيعة الأديان، بل هو اختلاق وتوافق بين فئة المتحكمين. إنه نظام يضعف القوة الدفاعية ويبعثرها، لا بل يفتتها أمام التحديات الخارجية. إنه يفرّق ولا يوحد. يضعف ولا يقوي. تكثر في ظله ظاهرة التعامل مع العدو والخارج.

أما أسباب الطائفية السياسية، فهي متعدّدة: منها ما هو بسبب توزيع المراكز السياسية والمحاصصة في التوظيف والتعيينات، ومنها ما هو بسبب بعض التمايز بين الطوائف، من حيث استلام المراكز الحساسة. أما في لبنان فالسبب الأساسي في استمرار الطائفية السياسية، هو حفاظ زعماء الطوائف على مراكزهم، وتفرّد بعضهم بالحكم. وقد تلعب الطائفة دور الحزب، فيفرض زعيم كل طائفة آراءه السياسية على أبناء طائفته، رغما عنهم، وقد يتحكم بمصيرها، ويحتكر قراراتها، رغم تعدد التيارات السياسية داخل كل طائفة. وقد تتحوّل مجمل التيارات السياسية إلى أدوات بيد زعيم الطائفة. وتتزايد المشكلة تعقيدا لدى زعماء الطوائف، بحيث يعتبرون أنفسهم مؤتمنين على حقوق أبناء طوائفهم.

يرى زكي الأرسوزي أن للطائفية سببين: «أولهما سياسي والآخر ثقافي. فأما السبب السياسي فيرجع إلى موقف كل من أجدادنا من الخلافة، من الحكم. وما دامت الخلافة قائمة يبقى سبب الخلاف معقولا، بمعنى أن له مبرراته. ولكن إذا زال السبب نهائيا عن مسرح التاريخ يصبح من السخف الاختلاف عليه بين الناس»[٢٧].

أما السبب الثقافي للطائفية فيرده الأرسوزي إلى القرون الوسطى، حيث أخطأ الأجداد بتوزيعهم الناس بين خاصة وعامة. واعتزل الخاصة الحياة السياسية وانصرفوا إلى التأمل. وكان لهذا الخطأ نتائج خطيرة تمثلت في زوال مجتمعنا عن مسرح التاريخ، وحرم الجمهور من إرشاد الموهوبين، بل إنه وقع فريسة في أيدي الطغاة والدجالين والمشعوذين.

قد تتعمّق المفاهيم الطائفية وخاصة لدى المستفيدين منها، حتى تستولي على نفوسهم. وهناك من يردّد أن الطائفية يجب أن تلغى من النفوس قبل أن تلغى من النصوص. وهذا الكلام قد يروق للبعض. وهو ليس إلا من قبيل التلاعب بالألفاظ والأفكار. وقد ورد في بعض النصوص الدستورية السابقة أن الطائفية تلغى من النصوص أولا، حتى تلغى من النفوس ثانيا. ويمكننا أن نتساءل فيما إذا كانت الطائفية السياسية وجدت أولا في النفوس أم في النصوص؟.

أما الإجابة فهي بالفصل التام ما بين وجود الطوائف وتعدّدها، ووجود الطائفية السياسية وممارستها للتعصب والتمييز. وهي قد تبدل دورها من تباين بممارسة الشعائر الدينية إلى صراع على المراكز السياسية، واحتكارها للقرارات الوطنية. الأديان السماوية تقوم على المحبة والتعاون والتسامح والانفتاح على الآخر. والطائفية السياسية تختلف عن الشعور الديني. وهي تستغل الأديان في تحقيق مصالح فردية وفئوية ضيّقة.

أن الغاء الطائفية السياسية من النصوص، يجرّدها من سلاحها الوحيد التي لا تزال تتمسّك به. أما النفوس فهي في معظمها منفتحة تنتقد التمايز، وتدعو للتسامح والمساواة، وترفض الصراعات الطائفية البغيضة. يرى الأرسوزي أن استئصال جذور الطائفية يتم على الوجه الآتي: «أولا بعرض للأسباب المكونة تاريخيا للمذهب أو الطريقة ومتى تم الفهم سقط حجاب الحشمة. يجب الإقدام على عرض الأسباب والظروف التاريخية بكل جرأة وصراحة، فقد يصبح محل السخرية ما كان يحمل هالة من القدسية. وعندئذ يقتدي الأحفاد بما كان محل تبجيل الأجداد. وثانيا إزالة الوحشة الحاصلة من العزلة، فالأحياء القديمة وقرانا تحمل طابع تاريخنا المذهبي. وتزول أسباب الوحشة بالاختلاط والعشرة.... وذلك يتم بصورة خاصة بتوحيد التعليم وبتركيز البرنامج (التربوي) على الناحية العلمية فيه. وبمقدار ما يتم التعاون بين المواطنين والدولة تتحقق مهمة التاريخ في خلق مجتمعنا خلقاً حديثاً»[٢٨].

الشعب العربي ليس طائفيا، ورغم تعدّد طوائفه ومذاهبه. والعديد من العائلات قد تفرّقت بها السبل وتوزعت إلى طوائف ومذاهب متعدّدة. هذا عدا عن الثقافة السائدة

وقدرتها على التعامل والتفاعل والانفتاح على الآخر. فهناك تقاليد مشتركة ومفاهيم زرعت في نفوس المواطنين، قد لا تقدر على محوها مواقف السياسيين، لفترة محدودة من الزمن. لقد تحوّل التفكير مع رواد الجيل الثالث للنهضة العربية، إلى درجة قبول الدين للعلمانية الغربية. وتسرّبت العلمانية إلى فكرهم «ولكنهم نفوا أن تكون غربية المصدر، فصهروا المستحدث بالموروث الديني، وسكتوا عن التناقض القائم بين تلك العلمانية والدين»[٢٩].

الطائفية قد تستعر عند البعض، وخاصة لدى المستفيدين أو بسبب الخوف على المصير. وصحيح أن حل تلك المسألة يقتضي حلها جذريا من النصوص والنفوس معا. وهذا ما يمكن مقارنته بالإشكالية القائمة بين اللغة والتفكير، أو بين الكلمة والفكر.

والأديان السماوية، بمجملها، تؤكد على أسبقية الكلمة أو اللغة أو النص على الفكر. وكما ورد في القرآن الكريم أن الله إذا أراد شيئا يقول: كن، فيكون. وكما يؤكد الإنجيل أن الكلمة هي قبل النفس.

إن ما يمكن قوله هو أن الفكر لا يتجسّد إلا بواسطة النص أو الألفاظ والكلمات. وكما نشاهد، فإن الحيوانات والقرود تصدر أصواتا ومقاطع وربّما كلمات، ولكن لا يمكنها التفكير. وكذلك فالإنسان المجنون يتكلم، ولكنه لا يحسن التفكير.

الطائفية السياسية إذن تلغى من النصوص أولا، إذ إنّها ممارسة أكثر مما هي مفهوم. وإذا كان لها أثر لدى بعض العامة والمتضررين، فيسهل محوها بنشر الثقافة الوطنية والثقافة الدينية المنفتحة القائمة على المحبة والتسامح مع أبناء الديانات الأخرى.

الطائفية السياسية لا تترك للأجيال القادمة سوى النيران التي تخمد فترة ثم تستعر من جديد. ونيران الطائفية لا تخدم إلا الأعداء. والبديل هو إيجاد مواطنية صحيحة قائمة على محبة الوطن وقبول الآخر. إن كافة دول العالم تساوي بين مواطنيها بالحقوق والواجبات. والنظام الطائفي لا يساوي بين المواطنين بالحقوق والواجبات. فهو يساوي بين المواطنين بالنسبة للضريبة المفروضة عليهم، ولا يساوي بحقهم بالاستفادة من الثروة الوطنية. والديمقراطية تخالف مبدأ التمايز الطائفي.

٥ – خاتمة

نستنتج من خلال هذا البحث أن العلمنة ضرورية للمجتمع البشري، وخاصة بعد معرفة ما ينتج عن التطور العلمي وتقدم التكنولوجيا، في كل المجالات، من الاكتشافات إلى الاختراعات إلى ثورة الإتصالات، وتقريب المسافات، والقدرة على التواصل، بين بقاع الأرض، بسرعة فائقة.

العلم اليوم لم يعد عليه اشكال من ناحية اكتسابه، لا من الجهات الأصولية ولا من غيرها. الكل يقتنع اليوم بأن العلم ضروري للإنسان، حتى يساعده على تخطي الصعاب. والمجتمعات البشرية وإن تعاونت فيما بينها، إلا أنها تتغالب من جهة تطور العلوم والتكنولوجيا، ومن جهة اكتساب القدرة على السيطرة أو التغلب. والعلم هو الوسيلة الوحيدة التي تمكن من التغلب. وإذا كانت الشعوب المتقدمة تهتم بالعلوم وبشكل متزايد، فالمجتمعات النامية هي أكثر حاجة للعلوم والتكنولوجيا. وبما أن هناك تأثيراً متبادلاً بين تطور العلوم وتطور المعارف الفلسفية والاجتماعية، فالحاجة تتزايد كذلك لكل المعارف الاجتماعية من فلسفية وأدبية وقانونية وسياسية وفنية وغير ذلك

والمجتمع العربي اليوم أحوج ما يكون لاعتماد العلمنة، وذلك بسبب تعدد طوائفه الدينية. والعلمنة تفرض قانونا واحدا يساوي بين الجميع، دون تمييز بين فرد وآخر، أو بين طائفة وأخرى. يعمل القانون المدني على توحيد الصف، مما يعزز القدرة على مواجهة التحديات الخارجية، بالإضافة إلى ما ينتج عنه من تطور وتنمية على جميع الصعد.

إن الضرورة الملحة تفرض على المجتمع المدني الواحد إيجاد قانون مدني واحد، يتساوى فيه الجميع، وتلتزم به الدولة، مع إبقاء حق الاختيار للمواطنين، في اعتماد الشرع الديني الذي يريده. إن من واجب الدولة المدنية إيجاد القانون الجامع والموحد لأبناء جميع الطوائف.

أما بالنسبة للزواج المدني، فانه برأينا، يسعى لتذليل الصعوبات أمام أبناء الطوائف المسيحية. وهو عندهم حاجة ملحة. وهو عند الطوائف الإسلامية لا يتعارض من حيث الجوهر مع الزواج الإسلامي، لأنه يعتبر زواجا مدنيا. يعتمد عقد الزواج في الإسلام على موافقة الزوجين ووجود شاهدين. ويسهّل الشرع الإسلامي معاملات الطلاق والزواج وتعدّد الزوجات وتسجيل الأبناء، لذلك لا نرى هناك مخالفة واضحة وصريحة للمبادىء الدينية، وقد أخذت بعض الدول العربية بنظام الزواج المدني.

أما كيفية تحقيق العلمنة والغاء الطائفية السياسية، التي تتماسك بشكل قوي وتتحالف مع بقايا الإقطاع والرأسمالية المحلية. وهذا ما يتطلب قيام ثورة اجتماعية، تحتاج لتفاعل عوامل ثلاثة: اقتصادي وسياسي وثقافي. «الثورة المجتمعية الحقيقية هي النتيجة التأليفية لثورات ثلاث: الثورة الثقافية، والثورة السياسية، والثورة الاقتصادية»[٣٠].

والحقيقة أن الوضع القائم داخل المجتمع العربي معقد، وقد يسمح بقيام ثورة فور توفر الظروف الملائمة.

وأما عن مدى قبول زعماء الطوائف والمذاهب بتلك العلمنة، فهو غير واضح،

وهو متباين من طائفة إلى أخرى، ومن مذهب لآخر.وتشهد بعض الدول العربية ثورات تدعو لتحقيق النظام الديمقراطي، في حين تبقى مجتمعات عربية أخرى، تنتظر ثوراتها عندما تسمح الظروف.

إذا قدّر لذلك التحوّل أن يتحقق، فهو يحتاج إلى وقت. اذ أن تحوله يتحقق تدريجيا، وذلك بسبب تشابك الثقافة مع السياسة والاقتصاد.ان هناك ارتباطاً جدلياً بين الثقافة الطائفية ووجود المؤسسات الطائفية. ونحن نرى أن نسف المؤسسات الطائفية، ومعها الأنظمة الاستبدادية، قد يؤدّي إلى نشر الثقافة الديمقراطية، ثقافة المساواة بين أبناء الوطن الواحد. إن تصاعد المد الثقافي العلماني سيضعف من قوة العصبية الطائفية، كما أنه يضعف من قدرة الاستبداديّين، حتى يجرّدهم نهائيا من أنصارهم.

إن هيمنة الأنظمة الاستبدادية، وانتشار الأفكار الطائفية، تؤدي إلى صراعات محلية وإقليمية، كما تؤدّي كذلك إلى اختلال التوازن الاجتماعي ونسف الوحدة الوطنية وتدمير البنى التحتية. «لقد أعطت السياسة الطائفية الأدلة القاطعة على أن أربابها لا ينادون بالوحدة الوطنية إلا للتعمية والتضليل وأن اعمالهم ترمي إلى ترسيخ الفرقة في صفوف الشعب لتبقى سلاحا في أيديهم يضربون بها وحدته كلما هددهم طارىء في سلطانهم»[٣١]. لقد استمرّ الصراع بين الطوائف الدينية في أوروبا، اثناء الحربين الأهليتين، حتى أدّى إلى قيام حكم ديكتاتوري. وظلّ الخلاف مستحكما «بين كنيسة انكلترا والكنائس المنافسة عقبة كأداء أمام محاولات إيجاد نظام تعليم ابتدائي موحد على المستوى الوطني»[٣٢]. وقد تركزت الأبحاث في تلك الفترة، في أوروبا، على أن تبقى الفروض الدينية في المدارس الممولة من الدولة بعيدة عن أي منحى طائفي. «وجاء القانون التربوي لسنة ١٩٤٤ ليؤكد على الطابع اللاديني للخدمات التي توفرها المدارس العامة»[٣٣].

وبفضل السياسة التوجيهية يتمكن المجتمع العربي من حسم ذلك الصراع الفكري الحاد، الذي يقوم ما بين الإسلاميين والعلمانيين. وبفضل التوعية السياسية والاجتماعية يتمكن المجتمع العربي من التغلب على الأصوات الداعية للعودة إلى فقه الشريعة، خاصة وأنه تخلف منذ زمن، عن مسايرة التطور الحاصل.

هكذا تحولت مشكلة الصراع مع الفكر الوضعي، من عدم قبول المجتمع الإسلامي به، إلى عدم قدرة الفقه الإسلامي، بما هو عليه اليوم، من اللحاق بركب المدنية العالمية. والتيار الإسلامي اليوم هو أحوج ما يكون إلى تطور أحكام الفقه الإسلامي، بما يتناسب مع الطروحات العصرية. الفكر الإسلامي يحتاج لأن يتفاعل مع الأفكار العلمانية القائمة داخل المجتمع العربي،

خاصة أن نسيج هذا المجتمع هو خليط من ديانات متعددة، وقد تفاعلت، فيما بينها، وكونت الثقافة العربية العلمانية، التي لا تفرّق بين دين وآخر، ولا بين مواطن وآخر.

المجتمع العربي اليوم بأمس الحاجة لتوحيد صفه الداخلي، وخاصة داخل كل قطر من أقطاره. ومن واجبه محاربة كل أنواع الطائفية السياسية، التي تستثمر العقيدة الدينية لتحقيق مآرب دنيوية وفئوية، وربّما يستخدم الدين والطائفة لتحقيق هدف خاص بزعيم الطائفة أو تحقيق مصالح الدول الخارجية، على حساب المصلحة الوطنية. أن هذه الصراعات برأينا، تؤدي إلى تفكك المجتمع وانهياره أمام التحديات الخارجية الطارئة. المطلوب تجاوز هذه المرحلة باعتماد خطط لا تتعارض مع المعتقدات الدينية وتتناسب مع الطروحات العلمانية، التي تفصل بين الدين والسياسة. وهناك تجارب عديدة، اعتمدتها المجتمعات المتقدمة، رغم حدّة مشاكلها الدينية. أن وجود الطوائف الدينية لا يرتبط بوجود الطائفية السياسية. الطوائف الدينية تمارس معتقداتها وتتعبّد لربّها، بينما هدف الطائفية السياسية تحقيق مصلحة قيادتها السياسية. الطائفية السياسية تحوّل الطائفة إلى حزب سياسي. وهي تتعارض مع العلمانية، لأنها تتغذى بالمعتقدات الدينية، وتنشأ وتفرض وجودها بالصراعات المذهبية والطائفية. كما أنها تفرّق وحدة الصف الداخلي.

المجتمعات الدينية لا يمكنها الاستغناء عن العلمنة. وهي وإن اعتمدت قوانين الشريعة الدينية، فهي لا يمكنها الاستغناء عن خبرات الشعوب الأخرى، من علوم ومعارف وقوانين وابتكارات ومهارات متنوعة. وذلك ما يعرّضها للانعزال وعدم القدرة على مواكبة التمدن، الذي يتحقق بسرعة فائقة في العالم. والمشكلة التي تواجهها التيارات الدينية المتطرفة اليوم، تكمن في عدم الانفتاح وعدم التفاعل مع الثقافة العالمية.

يمكننا القول بأن هناك أساليب مختلفة وأنظمة سياسية مختلفة، يمكن اعتمادها. كما أن هناك مصادر تشريع متعددة، منها الديني وغير الديني. والمشكلة قد لا تكمن في مصدر التشريع، بل بالممارسة المتبعة، أو بالطريقة المعتمدة. وإذا كانت السلطة السياسية فردية بيد حاكم متفرّد، تعود إليه فقط، كيفية الممارسة، ومدى تحقيقه للعدالة والمساواة بين المواطنين، في الحقوق والواجبات. أما إذا كانت السلطة بيد مجموعة، فهي كذلك ترتبط بمدى إخلاصهم ومدى مزاجيتهم ومدى توافقهم. أما إذا كانت السلطة بموجب قوانين مكتوبة ودساتير يقتنع بفائدتها عامة الشعب، فهي تكون ثابتة، وتتبع أصولا معينة، قد يحاكم من يخالفها من المواطنين والحكام على السواء.

أما من يدعو لسلطة دينية، فهو ينطلق

من مفاهيم معيّنة، يرى أن ما هو متبع في الشرع الإسلامي هو المثال الأعلى الذي يجب أن يحتذى. أما من يدعو للعلمنة، فهو لا يرى مساواة أمام المواطنين، ولا قدرة على التحديث ومواكبة التطور، في الإبقاء على ممارسة الشرع الإسلامي، أو في اعتماد النظام الطائفي. لا بل إن رجال الدين قد يستمدون سلطتهم من الله، فيكفرون ويعاقبون الآخرين، باسم الدين، ولا يجرؤ أحد على معارضتهم. وهناك أمثلة متعدّدة على تباين الأنظمة السياسية، فمنها الإسلامي، ومنها العلماني. وهي قد تشترك في تظلم المواطنين، وقمع حرياتهم. أما العلمانية فهي الأكثر انفتاحا، وأكثر قبولا للتحول والتحديث، لأنها لا تصبغ على أعمالها وسلوكياتها صبغة إيمانية دينية.

* * *

الهوامش

١ - نصار، ناصيف، نحو مجتمع جديد، دار الطليعة، ط٤، بيروت ١٩٨١، ص ١٧٢.

٢ - المصدر نفسه، ص ١٨٤

٣ - السحمراني، اسعد، الإسلام بين المذاهب والاديان، دار النفائس، ط١، بيروت ١٩٨٦، ص ١٣٣.

٤ - عمارة، محمد، الإسلام بين التنوير والتزوير، دار الشروق، ط١، ١٩٩٥، ص ١٩٥.

٥ - المصدر نفسه، ص ٨٦.

٦ - لمإذا منظمة الاشتراكيين اللبنانيين، قدّم له محسن ابراهيم، دار الطليعة، ط١، بيروت ١٩٧٠، ص ٤٣.

٧ - فضل الله، محمد، مفاهيم إسلامية عامة، دار الزهراء، ط٢، بيروت ١٩٨٢، الحلقة التاسعة، لكل سؤال جواب.

٨ - نصار، نحو مجتمع جديد، مرجع سابق، ص ١٨٤.

٩ - جعيط، هشام، الشخصية العربية والإسلامية والمصير العربي، دار الطليعة، ط٢، بيروت ١٩٩٠، ص ١١١.

١٠ - شمس الدين، محمد، العلمانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٢، بيروت ١٩٨٣، ص ١٢٥.

١١ - المصدر نفسه، ص ١٩٩.

١٢ - شمس الدين، محمد، نظام الحكم والادارة في الإسلام، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط٢، بيروت ١٩٩١، ص ٤٥٦.

١٣ - المصدر نفسه ص ٤٥٧.

١٤ - المصدر نفسه، ص ٤٧٥.

١٥ - نصار، ناصيف، نحو مجتمع جديد، مصدر سابق، ص ١٨٣.

١٦ - الفكر العربي المعاصر، العدد ٢٤، تصدر عن مركز الانماء القومي، بيروت ١٩٨٤، مقال: في العلاقة بين سلطة الدولة وسلطة الدين، اعداد ناصيف نصار.

١٧ - التونسي، خير الدين، مقدمة كتاب اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك، تحقيق ودراسة معن زيادة، دار الطليعة، ط١، بيروت ١٩٧٨، ص ٢٠٨.

١٨ - مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان ٦٢ - ٦٣، مقال: الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان، إعداد: محمد أركون، ترجمة هاشم صالح.

١٩ - زيدان، جرجي، رحلة جرجي زيدان إلى اوروبا ١٩١٢، ادارة دار الهلال بمصر، ١٩٢٣، ص٣٥

٢٠ - انطون، فرح، مجلة الجامعة، ج ٤، م. ع.، رواية المدن الثلاث.

٢١ - عمارة محمد، الإسلام بين التنوير والتزوير، مرجع سابق، ص ١٩٠

٢٢ - طه، علي، افلاس الأحزاب العلمانية، ط٢، بيروت ١٩٨٥، ص ٢٣٥.

٢٣ - صايغ، أنيس، لبنان الطائفي، بيروت ١٩٥٥. ص٢١.

٢٤ - نصار، نحو مجتمع جديد، مرجع سابق، ص ١٠٦.
٢٥ - المصدر نفسه، ص ١١٨.
٢٦ - المصدر نفسه، ص ١١١.
٢٧ - الأرسوزي، زكي، المؤلفات الكاملة، المجلد ٥، مطابع الادارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، دمشق ١٩٧٥، ص ٣٢٨.
٢٨ - المصدر نفسه، ص ٣٣٠.
٢٩ - يارد، نازك سابا، الرحالون العرب وحضارة الغرب، مؤسسة نوفل، ط١، بيروت ١٩٧٩، ص ٤٦٠.
٣٠ - نصار، نحو مجتمع جديد، مصدر سابق، ص ١٨٩.
٣١ - عويدات، عبده، بعض أمراض الدولة في لبنان، بيروت ١٩٦٩، ص ٧.
٣٢ - رايت، ف. ج، مبادىء علم الاجتماع، ترجمة د. محمد شيا، دار الحداثة، ط١، بيروت ١٩٩٦، ص٨٩.
٣٣ - نفس المصدر، ص ٩٠.

* * *

المراجع

١ - الارسوزي، زكي، المؤلفات الكاملة، المجلد ٥، مطابع الادار السياسية والقوات المسلحة، دمشق ١٩٧٥.
٢ - انطون، فرح، مجلة الجامعة، ج٤، م. ع، رواية المدن الثلاث.
٣ - التونسي، خير الدين، مقدمة كتاب اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك، تحقيق ودراسة معن زيادة، دار الطليعة، ط١، بيروت ١٩٧٨.
٤ - جعيط، هشام، الشخصية العربية والإسلامية والمصير العربي، دار الطليعة، ط٢، بيروت ١٩٩٠.
٥ - رايت، ف. ج. مبادىء علم الاجتماع، ترجمة د. محمد شيا، دار الحداثة، ط١، بيروت ١٩٩٦.
٦ - زيدان، جرجي، رحلة جرجي زيدان إلى اوروبا ١٩١٢، ادارة دار الهلال بمصر، ١٩٢٣
٧ - السحمراني، اسعد، الإسلام بين المذاهب والاديان، دار النفائس، ط١، بيروت ١٩٨٦.
٨ - شمس الدين، محمد، العلمانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٢، بيروت ١٩٨٣.
- نظام الحكم والادارة في الإسلام، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط٢، بيروت ١٩٩١.
٩ - صايغ، انيس، لبنان الطائفي، بيروت ١٩٥٥.
١٠ - طه، علي، افلاس الاحزاب العلمانية، ط٢، بيرت ١٩٨٥.
١١ - عمارة، محمد، الإسلام بين التنوير والتزوير، دار الشروق، ط١، القاهرة ١٩٩٥.
١٢ - عويدات، عبده، بعض امراض الدولة في لبنان، بيروت ١٩٦٩.
١٣ - فضل الله، محمد، مفاهيم إسلامية عامة، دار الزهراء، ط٢، بيروت ١٩٨٢.
١٤ - لمإذا منظمة الاشتراكيين اللبنانيين، تقديم محسن ابراهيم، دار الطليعة، ط١، بيروت ١٩٧٠.
١٥ - نصار، ناصيف، نحو مجتمع جديد، دار الطليعة، ط٤، بيروت ١٩٨١.
١٦ - يارد، نازك سابا، الرحالون العرب وحضارة الغرب، مؤسسة نوفل، ط١، بيروت ١٩٧٩.
١٧ - مجلة الفكر العربي المعاصر، الاعداد: ٢٤، ٦٢، ٦٣، تصدر عن مركز الانماء القومي، بيروت ١٩٨٤.

ابن خلدون
مؤسس علم الاجتماع - ورائد علم التاريخ

رفعت فارس

توطئة:

لئن كان علم الاجتماع حديث النشأة، غير أن التفكير الاجتماعي قديم جداً. فالإنسان «مدني بالطبع» والحياة الاجتماعية تكاد تطغى على حياة الإنسان العضوية والنفسية.

وعلم الاجتماع هذا علم يعنى بدراسة الظواهر الاجتماعية ويدرس الحياة الاجتماعية للبشر وسلوكهم بشكل جماعات أو مجموعات ويهتم في جميع نواحي حياتهم. علم الاجتماع يدرس المجتمع دراسة علمية من أجل التعرف على القوانين الناظمة لهذا المجتمع.

إنه يستخدم المنهج العلمي الذي يعتمد المشاهدة المنظمة والتفسيرات العلمية طبقاً لقوانين استخدمها علماء الاجتماع.

وقد كان ابن خلدون في طليعة المفكرين في هذا المجال فهو أول من ابتكر هذا العلم وأسس له ووضع له القوانين في مقدمته التي اشتهر بها، وقد قدم له بعلم آخر استنبطه أيضاً ووضع له قوانينه هو علم التاريخ. فكان رائداً في علم التاريخ ومؤسساً لعلم الاجتماع.

غير أنه لابد من عرض بعض جوانب من تاريخ الدراسات الاجتماعية التي سبقت ابن خلدون.

١. الدراسات الاجتماعية قبل ابن خلدون:

لعل من القضايا التي شغلت الفكر البشري منذ القديم وما زالت هي التجمعات البشرية وعلاقات الناس بعضهم مع بعض وتنظيم هذه العلاقات، فوجود الإنسان ووجود المجتمع الإنساني متلازمان.

ولعل معرفة تاريخ الشيء تزيد في فهمه وإيضاحه، ولاسيما الشؤون الإنسانية.

يقول أوغست كونت في تصدير كتابه «دروس في الفلسفة الإيجابية»: «لا تتيسر معرفة معنى من المعاني معرفة جيدة إلا بالاطلاع على تاريخه».

لهذا كان لا بد من أن نلم ببعض جوانب تاريخ الدراسات الاجتماعية لدى طائفة من المفكرين الذين سبقوا ابن خلدون. وقد لا يكون هذا بالأمر اليسير وذلك لكثرة الباحثين وعراقة الحضارات القديمة ولا سيما: المصرية والسورية والهندية والصينية واليونانية وصولاً إلى الحضارة العربية الإسلامية.

فقد كانت المملكة في نظر المصريين القدماء أمراً إلهياً، كانت الآلهة تتعاون مع الملوك في تأسيس الدولة، إذ كان الفرعون إلهاً، وكذلك الهند القديمة، كان تفكيرها الاجتماعي قائماً على إقرار نظام الطبقات. ثم أن كونفوشيوس في الصين اشتهر بقوانينه الاجتماعية.

ولئن كان علم الاجتماع حديث النشأة فقد كان التفكير الاجتماعي موجوداً عند أقدم الشعوب، وحضارة اليونان في العصور القديمة، وحضارة العرب في العصور المتوسطة تشتملان على دراسات اجتماعية واسعة.

ولسوف نعرض بإيجاز بعض جوانب التفكير الاجتماعي عند اليونان وعند العرب.

أ - الدراسات الاجتماعية عند اليونان:

لن نتعرض للفلسفة اليونانية فهي عميقة وعريقة تحتاج إلى بحث وجهد كبيرين، إنما يعنينا هنا البحث الاجتماعي عند اليونانيين.

لعل المؤرخ هيرودوتس (٤٢٥ ق.م) الذي طاف في بلاد فارس والهند ومصر هو أول من ذكر التنظيمات الاجتماعية في هذه البلاد وأشار إلى الأسباب التي تربط بين الحوادث التاريخية وبين آثارها الاجتماعية.

بيد أن الفلاسفة اليونانيين القدماء الذين سبقوا إلى العناية بالأمور الاجتماعية كانوا سفسطائيين: فقد بلغت أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد درجة من الرقي جعلتها في طليعة المدن اليونانية، حيث اشتد النشاط الفكري وأقبل الناس على دراسة طباع الإنسان وعلى الاهتمام بالحياة الاجتماعية. وقد برز السفسطائيون وبرعوا في هذا المجال. كانوا ينظرون إلى النظام الاجتماعي على أنه «مبدأ اصطلاحي يتعلق بارادة الشعب»، فالقوانين تتغير طبقاً لتبدل مفاهيم الناس والمعرفة عندهم فردية ذاتية لاموضوعية اشتهر عندهم بروتاغوراس الذي كان يقول «الإنسان مقياس الأشياء جميعها» فالمعرفة إذن تتغير بتغير الأفراد والجماعات وتبدل الأمكنة والأزمان.

جاء سقراط بعد السفسطائيين تاريخياً (٤٦٩ - ٣٩٩ ق.م). اهتم بالإنسان كفرد، وكان يرى أن الفضيلة عمل بالعلم وتطبيق للحقيقة، وقد اتخذ شعاراً له تلك الحكمة المنقوشة على معبد دلفي: «أعرف نفسك بنفسك» وكان يرى أن العلم الحقيقي هو الذي يبحث عن الأمور الإنسانية الخلقية التي هي معان كلية كالحكمة والعدل والجمال والفضيلة.... إلخ.

ولئن استطعنا أن نجد هذا البعد الاجتماعي عند سقراط من خلال نظراته الأخلاقية غير أننا نرى مدى اجتماعياً يتسع وينضج عند تلميذه أفلاطون (٤٢٧ ق.م) حيث أصبح التفكير الاجتماعي عنده ركناً من أركان الفلسفة إذ قرن المعرفة بالفضيلة وعالج الشؤون الاجتماعية في مواضع كثيرة من فلسفته. تجلى ذلك في كتابه المشهور «الجمهورية». حيث نجد فلسفة اجتماعية تكاد تكون متكاملة.

ويشرح أفلاطون فلسفته الاجتماعية في «جمهوريته» فيرى أن أصل الحكومة ناشئ عن عجز الإنسان أن يكفي نفسه، فهو محتاج لغيره في حاجياته وفي الدفاع عن نفسه.

قسم أفلاطون المجتمع إلى ثلاث طبقات:

- طبقة الحكام وينبغي أن تكون من الفلاسفة.
- طبقة الجند لإرهاب العدو.
- طبقة الفلاحيين والصناع وهم في أدنى السلم.

والمجتمع الذي يفترضه أفلاطون هو مجتمع شيوعي بحيث أنه كان يدعو إلى شيوعية ملكية الأرض.

أما أرسطو، وإن تأثر بأستاذه أفلاطون، غير أنه يخالفه في توزيعه للطبقات ورغبته في الشيوعية، فالإنسان عنده « حيوان إجتماعي « أو « مدني « والدولة تنظم حياة المواطنين وتساوي بينهم بموجب قوانين مجردة يمكن أن تتغير طبقاً للظروف. وهو يقر بالملكية الخاصة ويمجد الأسرة، ولئن كان يقلل من أهمية المرأة فهو يرفض شيوعية النساء ويبني صلاح المدينة على أساس صلاح الفرد.

وهكذا فقد حصل لليونان آراء اجتماعية ولكنها كانت آراء مبنية على أصول فلسفية، غير أنه لم يكد يقضي أفلاطون وأرسطو حتى انحدرت هذه الدراسات انحداراً كبيراً.

ولبثت هذه الدراسات ضئيلة حتى جاء العرب بحضارتهم وبعثوها من جديد.

ب - الدراسات الاجتماعية عند العرب:

اطلع العرب على الفلسفة اليونانية، وفي جملة ما اطلعوا عليه: الآراء الاجتماعية، إلا أنهم سرعان ما تجاوزوا تلك الآراء.

ترك العرب حضارة عميقة وعريقة، ويهمنا هنا الدراسات الاجتماعية في تلك الحضارة. ومن أهم الذين تفهموا الفلسفة اليونانية وشرحوها، فيلسوف من أهم فلاسفة الإسلام الذين عنوا بالبحوث الاجتماعية أعني الفارابي.

كان أبو نصر الفارابي (٨٧٢-٩٥٠ م) من أوائل الفلاسفة العرب الذين تعرضوا للمجتمع الإنساني. كتب كتباً كثيرة منها «العلم المدني» ويريد به تدبير المنزل، ولكن فلسفته الاجتماعية تظل أكثر تفصيلاً في كتابه: «آراء أهل المدينة الفاضلة» وكتاب

آخر سماه «السياسات المدنية».ويبحث هذان الكتابان في الفلسفة والاجتماع.

فالإنسان في رأيه مفطور على حاجته للاجتماع سواء في «قوام حياته أو في بلوغه أفضل كمالاته»[١].

وقسم المجتمعات الإنسانية أقساماً لامجال لتفصيلها في هذا المقال. غير أنه يرى أن كلاً من المدينة الفاضلة

والأمة الفاضلة والمعمورة الفاضلة مجتمع راق سليم يؤدي فيه الإنسان عمله أداءً تاماً على غرار الجسم السليم.

ويبحث الفارابي في روابط الاجتماع فيراها في القوة والتناسل والإيمان والتحالف وتشابه الخلق والاشتراك في اللغة واللسان.... وهلم.

ولا يقتصرالفارابي على وصف المدينة الفاضلة بل يتعداها إلى المدن المضادة كالمدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة.... إلخ.

وخلاصة القول إن الفارابي بحث في الحياة الاجتماعية إلا أن بحثه كان مستنداً إلى أفكار سابقة ولا يخفى التشابه بين أطوار الحكم عنده وأطوار الحكم عند أفلاطون.

ت - الرحالة العرب:

مع اتساع رقعة الدولة العربية الإسلامية، نشطت الرحلات والأسفار كما نشطت التجارة مما أدى إلى التعرف إلى الشعوب المختلفة وعاداتهم ووجوه حياتهم الاجتماعية.

ومع نشاط الرحلات نشط المؤرخون في تصوير الحياة الاجتماعية لدى الشعوب والدول التي انتشر فيها الإسلام. وهؤلاء الرحالة والمؤرخون في الإسلام كثيرون نذكر منهم: اليعقوبي[٢] صاحب كتاب «البلدان».

والمسعودي[٣] صاحب كتاب «مروج الذهب»، وأبو القاسم محمد بن حوقل صاحب كتاب «المسالك والممالك».

وغيرهم كثير كابن جبير وابن بطوطة. وجميعهم وصفوا البلاد التي ساحوا في أرجائها، والنظم الاجتماعية وأنماط الحكم التي كانت سائدة فيها.

كما ظهر جغرافيون منهم عبدالله بن ياقوت الحموي[٤] الذي ألف سفره العظيم «معجم البلدان» والشريف الإدريسي[٥] الذي وضع خريطة للعالم وألف كتابه

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٧.
(٢) أحمد بن أبي يعقوب العباسي (٢٨٤ هـ).
(٣) علي بن الحسين بن علي المسعودي (٣٤٦ هـ).
(٤) عبدالله بن ياقوت الحموي البغدادي (٦٢٦ هـ).
(٥) محمد بن محمد بن ادريس (٥٤٨ م) من أهل البيت ألف كتابه المشهور «نزهة المشتاق» وأهداه إلى ملك صقلية روجر الثاني.

المشهور «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق».

وقد شهد هؤلاء اختلاف الحياة الاجتماعية في مختلف البلدان وحكوا عن عاداتها واختلاف النظم الاجتماعية في تلك البلاد.

وخلاصة القول إن مجمل البحوث الاجتماعية لدى فلاسفة اليونان والعرب وغيرهم بالإضافة إلى الأخبار والأوصاف التي كان يسردها الرحالة الجغرافيون والمؤرخون قد مهدت لنشوء علم يبحث في الحياة الاجتماعية أو العمران البشري وهو علم العمران كما سماه «ابن خلدون».

ابن خلدون
مؤسس علم الاجتماع
ورائد علم التاريخ

٢. حياته:

هو أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن خلدون. ينتسب إلى أسرة عربية الأصل يمنية متحدرة من ملوك كندة. وبعد أن بلغ الفتح العربي الإسلامي إسبانيا هاجر إليها أحد أجداد ابن خلدون واسمه (خالد بن عثمان) وكان ذلك في القرن الثالث للهجرة (التاسع للميلاد) وعلى عادة العرب تحول اسمه إلى خلدون.

توطنت أسرة خلدون إشبيلية إلى أن سقطت هذه المدينة في أيدي الاسبان فجلت أسرة خلدون مع من جلا من الأسر العربية إلى تونس حيث ولد ابن خلدون في أول رمضان (٧٣٢ هـ - ١٣٣٢م).

يذكر المؤرخون أن بني خلدون كانوا رواداً في العلم وفي السياسة حتى أن أحد أجداده اشترك في حكم اشبيلية، كما نبغ منهم أعلام في الفقه والأدب. إذاً نشأ ابن خلدون وترعرع في أسرة كانت تتمتع بمكانة عالية في ميداني العلم والسياسة، وقد ولدت فيه هذه البيئة نزعتين: إحداهما حب الدرس والعلم والثانية حب الجاه والسلطان.

درس القرآن وحفظه وتعلم صياغة العربية على والده ودرس الفقه والحديث والأدب على بعض علماء تونس وقرأ الرياضيات والعلوم والمنطق.

مات أبواه بالطاعون وهو في السابعة عشرة من عمره. دخل وهو في العشرين في خدمة أمير تونس وتولى عنده ديوان الرسائل. ثم انتقل إلى المغرب واسبانيا. خاض غمار السياسة وعلت مناصبه حتى صار وزيراً أو حاجبا (وهو يعادل منصب رئيس الوزراء في عصرنا الحاضر) غير أن الدسائس وكيد المؤامرات دفعت به إلى غياهب السجن، فسئم الحياة السياسية واعتزلها ولجأ إلى أصدقاء له في قلعة « ابن سلامة » في اقليم قسنطينة في الجزائر وكان ذلك في عام (١٣٧٤ م) وله من العمر

اثنان وأربعون عاماً. وفي ذلك المكان المنعزل حيث لبث أربع سنوات كتب ابن خلدون خلالها مقدمته المشهورة ثم بدأ بكتابة تاريخه.

رحل إلى المشرق وأقام في القاهرة يعلم الفقه ويتولى القضاء على المذهب المالكي، وأرسل لأسرته كي تلحق به غير أنها غرقت في الطريق.

أدى ابن خلدون فريضة الحج إلى الحجاز وعاد إلى مصر وبقي فيها إلى أن هاجم تيمور لنك سوريا فهب ملك مصر (فرج بن برقوق) لمحاربته واستصحب معه بعض العلماء ومن بينهم ابن خلدون، غير أن الملك عاد إلى مصر بعد أن بلغه مؤامرة تحاك عليه. حاول ابن خلدون وبعض العلماء مفاوضة تيمورلنك على الصلح فلم يوافق، ثم عاد ابن خلدون إلى مصر وبقي فيها حتى وافاه الأجل عام (٨٠٨ هـ - ١٤٠٦م).

وهكذا قضى رجل حفلت حياته بالأحداث والمغامرات في عصر كان مشحوناً بالاضطرابات، فقد شهد تقلص الدولة العربية في الأندلس كما شهد الفتن والمنازعات في إفريقيا الشمالية، ثم لما لجأ إلى المشرق ظهر المغول وأخضعوا بلاد العرب كلها تقريباً وقضوا عليها دولاً وشعوباً، وعاثوا في البلاد فساداً، وهذا ما دفع ابن خلدون للتفكير في الحياة الاجتماعية وتفهم مجرى التاريخ.

٣. آثاره:

يذكر لسان الدين بن الخطيب في كتابه «الإحاطة في أخبار غرناطة» أن ابن خلدون ألف كتباً في المنطق والفقه والرياضيات واختصر فلسفة ابن رشد، إلا أن ما وصلنا من هذه المؤلفات كتابه الوحيد: «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر».

٤. مقدمة ابن خلدون:

لا يكاد يذكر ابن خلدون إلا وتذكر معه مقدمته التي اشتهر بها وهي جزء من كتابه الذي ألفه في التاريخ العام وسماه « كتاب العبر». ويعتبر هذا الكتاب سجلاً لتاريخ العصر الذي عاش فيه ابن خلدون. ويقسم هذا الكتاب إلى مقدمة وثلاثة كتب:

أ - المقدمة[١]: «في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخيين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها»[٢].

(١) اعتمدت في هذا البحث على نسخة من مكتبة أستاذي المرحوم أحمد الحاج أحمد أبي اللمع وهي طبعة قديمة طبعت في مطبعة الأزهر الشريف في مصر عام (١٩٣٠ م) ونظراً لتعدد طبعات المقدمة أذكر بالإضافة إلى رقم الصفحة - الباب والفصل.

(٢) المقدمة ص٧ (في فضل علم التاريخ).

ب – الكتاب الأول: « في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب».[1] وفي هذ الكتاب مقدمات وفصول وأبواب في العمران البشري والأقاليم وتأثير الطبيعة والهواء والمناخ في أخلاق البشر وأجسادهم وفيه تصنيف للعلوم.

ت – الكتاب الثاني: «في أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ مبدأ الخليقة إلى هذا العهد» (القرن الثامن الهجري أو الرابع عشر ميلادي) وفيه تاريخ بعض من عاصرهم من الأمم والمشاهير ودولهم (كالنبط، السريان، الروم، الفرس، الترك وغيرهم من الأمم التي أمت بلاد المغرب...).

ث – الكتاب الثالث: «في أخبار البربر وذكر أوليتهم وأجيالهم وما كان لهم في ديار المغرب من الملك والدول».

إن المقدمة والكتاب الأول هما المعروفان بـ «مقدمة ابن خلدون». أراد ابن خلدون أن يكتب تاريخ المغرب فكانت المقدمة والكتاب الأول بمثابة دراسة اجتماعية ضمنها مآخذه على رواة التاريخ فجاءت المقدمة محاولة نقد تاريخي ورفض طريقة المؤرخيين الذين يروون الأخبار من غير أن يعملوا فيها النظر بتمييز الخطأ من الصواب فوضع قوانين للتاريخ.

غير أن غرض التاريخ عنده هو معرفة تطورات «العمران البشري والاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال»[2].

فإذا كان وجود المجتمعات أمراً واقعاً فإن مقدمة ابن خلدون تدرس الظواهر الاجتماعية وتعللها وتبحث في نشأتها وتلحض التباين فيما بينها.

والجدير بالذكر أن أحداً من «فحول» المتقدمين لم يسبقه إلى هذا العلم الذي ابتدعه وكان همه البحث عن أصل العمران ونشأته. وتبقى المقدمة وحدها ذات القيمة من وجهتي علم التاريخ وعلم الاجتماع.

٥. فلسفة ابن خلدون:

كان لابن خلدون فلسفة خاصة أقام عليها صرح أفكاره ونظرياته في علمي التاريخ وعلم الاجتماع، وكان بالإضافة إلى كونه فيلسوفاً ابتدع نظريات في علوم كثيرة وعللها، واطلع على مجمل العلوم التي تركها سابقوه (كان عالماً فلكياً، فقيهاً، رياضياً، مؤرخاً، اقتصادياً وسياسياً جمع علوم عصره...).

كان حر التفكير مع «انصافه لمن خالفه

(١) المقدمة الكتاب الأول ص٢٩.

(٢) المقدمة ص٢٩ الكتاب الأول فصل في طبيعة العمران في الخليقة.

الرأي». كان ابن خلدون عبقرية نادرة، فهو من العلماء الذين تفخر بهم الحضارة العربية وقد شهد له الشرق والغرب. قال عنه عميد الأدب العربي طه حسين: «والذي يعنينا من ابن خلدون هو توقد ذهنه وسمو فكره وسعة معارفه ورسوخها وطرافة آرائه ونفاسة مؤلفاته»[١].

«كونته دراسة طويلة راسخة لجميع العلوم التي عرفها»[٢].

وكانت شهرة ابن خلدون في الغرب تكاد تفوق شهرته في الشرق، فقد أجمع كثير من فلاسفة الغرب ومفكريه على أن مقدمته هي أعظم عمل فكري فلسفي يمكن أن يخلفه أي عقل بشري فقد قال عنه أرنولد توينبي: «ابتكر ابن خلدون وصاغ فلسفة للتاريخ هي بدون شك أعظم ما توصل إليه الفكر البشري في مختلف العصور والأمم».

كان ابن خلدون «فيلسوفاً من الطراز الأول»[٣] ومما لا شك فيه أن ابن خلدون اقتبس كثيراً من آراء الفلاسفة المتقدمين فكان دقيقاً في ترتيب البراهين الفلسفية لما نجده(فيمابعد) في تفسيرات المسائل الاجتماعية. غير أنه يرى أن الفلسفة من العلوم المستحدثة، فقد عقد في مقدمته فصلاً في «إبطال الفلسفة ومنتحليها»[٤] غير أن هذا لا يتعارض مع نزعته العامة إلى الفلسفة فالفيلسوف عادةً ينقد المذاهب العامة للفلسفة فناقد الفلسفة فيلسوف كما أن ناقد الأدب أديب.

ولعله لم يدعُ إلى إبطال الفلسفة إلا لاعتقاده أنها تخالف الدين فهو يقول عن العلوم الفلسفية: «إنها عارضة في العمران، كثيرة في المدن، وضررها في الدين كثير فوجب أن يصدع بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها وذلك أن قوماً من عقلاء الناس زعموا أن الوجود كله، الحسي وما وراء الحسي تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها..... إلخ»[٥].

وقد نجد تشابهاً كبيراً بين موقف ابن خلدون وموقف الغزالي[٦] من العلوم الفلسفية. كان كلا الرجلين يخشى من تأثير الفلسفة على العقيدة الدينية كما أن كليهما كان يؤمن بقدرة العقل على ادراك الحقائق ولكن كل على طريقته. فابن خلدون كان يرى أن العقل يستطيع أن يدرك الحقائق الكلية المتصلة بالحس والتجربة.

ومهما يكن من أمر فإن لابن خلدون فلسفة متشابكة العناصر، متنوعة المسائل

(١) فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ص٢٦ - طه حسين.
(٢) فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ص٣٠ - طه حسين.
(٣) منطق ابن خلدون: علي الوردي ص٢٧٣.
(٤) المقدمة ص٤٥٥: فساد الفلسفة ومنتحليها الفصل السادس من الكتاب الأول.
(٥) المصدر السابق نفسه.
(٦) أبو حامد الغزالي (١٠٥٩ م) صاحب مذهب فلسفي تميز فيه بالبحث عن اليقيين عن طريق المعرفة الداخلية.

كتب في جميع العلوم واستنبط علمين مستقلين، وإن مقدمته لفتت أنظار العالم في الشرق والغرب فهو مؤرخ وفيلسوف وواضع نظريات في «علم التاريخ» و«علم الاجتماع».

٦. ابن خلدون رائد علم التاريخ:

لئن سبق ابنَ خلدون كثيرٌ من الرواة والمؤرخين، كتبوا تاريخ الأمم السالفة ونقلوا الوقائع والأحداث ورووا الأخبار، غير أنه هاله ما يخالط هذه الروايات من مغالط وأخطاء. إذ كان التاريخ عندهم لا يخرج عن كونه إخباراً عن الأيام والدول، فهو يقول:» إن فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال، وتشد إليه الركائب والرحال، وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال[١]، وتتساوى في فهمه العلماء والجهال، «إذ هو في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول»[٢] غير أنه «في باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، وهو لذلك في الحكمة عريق وجدير بأن يعّد في علومها وخليق»[٣].

لقد كان المؤرخون - كما يرى ابن خلدون - يجمعون الأخبار ويقتصرون على سرد الوقائع والحوادث من غير أن يُعملوا النظر في هذه الروايات بل كانت غايتهم نشر المعلومات فخلطوها «بدسائس من الباطل».

فهو يقول:

إن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وأدّوها إلينا كما سمعوها، وهموا فيها وابتدعوها... واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها، ولم يراعوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها، ولم يراعوا ترهات الأحاديث ولا دققوها، فالتحقيق قليل وطرف التنقيح في الغالب كليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل، والتقليد عريق للآدميين وسليل»[٤].

إذن فإن دسائس الباطل وترهات الأحاديث التي يؤديها إلينا المؤرخون (الرواة) وغيرها من المغالط والأوهام التي تخالط الروايات والأخبار، دفعت ابن خلدون لمعالجة موضوع التاريخ، ووضع قواعد علمية تقي المؤرخ من الوقوع بالغلط وبذلك يكون ابن خلدون أول من اعتبر التاريخ علماً قائماً على البحث الموضوعي والكشف عن

(١) الأقيال: الرؤساء.

(٢) المقدمة ص٢ مقدمة أولى.

(٣) المقدمة ص٣ مقدمة أولى.

(٤) المقدمة ص٣. (لم أورد النص بالكامل إنما اكتفيت بما يستدعيه البحث وإني أوثر من يهمه الأمر أن يرجع إلى المقدمة).

الاجتماع الإنساني ووضع قوانين له: فهو يصف ابتكاره هذا بشيء من الفخار - إذ يقول:

«فأنشأت في التاريخ كتاباً، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً، وفصلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً، وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً، وبنيته على أخبار الأمم الذين عمروا المغرب في هذه الأعصار فهذبت مناحيه تهذيباً، وقربته لأفهام الخاصة والعامة تقريباً وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً، واخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً، وطريقةً مبتدعة وأسلوباً وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها، حتى تنزع من التقليد يدك وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك»[١].

يتبين مما تقدم أن علم التاريخ هو علم مبتكر استنبطه وابتدعه ابن خلدون وموضوع هذا العلم هو» العمران البشري والاجتماع الإنساني» وهذه الاعتبارات الاجتماعية التي يرمي إليها ابن خلدون مستخلصة من أحوال الأمم التي غزت المغرب في عصره فهو يقول:

«وكأن هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، ذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أوعقلياً. وأعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص.... وكأنه علم مستنبط النشأة»[٢].

ثم يعجب كيف لم يهتد إلى هذا العلم أحد من العلماء قبله فيقول:

«ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة لا أدري ألغفلتهم عن ذلك، وليس الظن بهم أو لعلهم كتبوا في هذا العرض واستوفوه ولم يصل إلينا»[٣]ولما كان التاريخ خبراً كان الكذب متطرقاً إليه من نواح شتى، لذلك لا يكفي مجرد النقل بل لا بد من عرض محتوياته على معيار العقل والبرهان وكان لا بد أيضاً من ربط الحوادث بأسبابها، فقد أشار ابن خلدون إلى المغالط التي يقع بها المؤرخون لأن «الغلط نسيب للأخبار وخليل»[٤] ولأن الروايات «مظنة الكذب ومطية الهذر»[٥] لهذه الأسباب عمد ابن خلدون إلى وضع آلية ليقي المؤرخ من الخطأ ودعاه إلى نقد الأخبار وتمحيصها. لم يكتف بذلك بل عدد الأسباب الداعية إلى الكذب وجعلها في سبعة أسباب:

(١) المقدمة ص٤. (وقد أوردت الفقرة كاملة وذلك لطرافة الموضوع).
(٢) المقدمة ص٣١ - ٣٢ (الكتاب الأول في طبيعة العمران في الخليقة).
(٣) المقدمة ص٣٢. (الكتاب الأول في طبيعة العمران في الخليقة).
(٤) المقدمة ص٤.
(٥) المقدمة ص٤.

١ - *التشيع للآراء والمذاهب:* «فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه في التمحيص والنظر، حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة، قبلت ما يوافقها، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها»[١].

٢ - *الثقة بالناقلين وتوهم الصدق:* فقد يكون الراوي كاذباً فإذا وثق به المؤرخ نقل كذبه بغير قصد أو قد يكون الناقل «لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب»[٢] ويسمى ذلك بالذهول عن المقاصد.

٣ - *الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع:* «لأجل ما بداخلها من التلبيس والتصنع فينقلها المخبر كما رآها وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه»[٣].

فإن بعض الناس يصطنعون الأخبار ويلفقونها بأسلوب قد لا يرقى إليه الشك، فإذا لم يتنبه المؤرخ إلى ما يداخل هذه الأخبار من التلبيس والتصنع ولم يعرف كيف تنطبق الأحوال على الوقائع لم يستطع أن يتجنب الوقوع في الخطأ.

٤ - تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فالنفوس مولعة بحب الثناء والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة»[٤].

٥ - الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإن لكل حادث من الحوادث ذاتاً وفعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارفاً بطبيعة الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز «الصدق من الكذب».

ويضرب لنا ابن خلدون أمثلة ينقلها عن المسعودي ومنها: أن أهل روما جعلوا تمثالاً عظيماً للزرزور، تجتمع اليه الزرازير لترمي تحت قدمي هذا التمثال حبوب الزيتون ومنها «يتخذ أهل روما زيتهم»[٥] فلابد من أن يلم المؤرخ بطبائع المجتمع وأن يفرق بين ما يتفق وما لا يتفق مع طبائع العمران.

٦ - ومن أسباب وقوع المؤرخين بالخطأ قياس الماضي على الحاضر قياساً مطلقاً: إذ لا شك أن بين الحاضر والماضي بعض التشابه، غير أنه لابد للمؤرخ من أن يدرك تغير الأحوال إذ يقول:» فإذا الأخبار لم يُقَس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق»[٦].

٧ - ومن الأسباب أيضاً «ولوع النفس

(١ - ٤) ص٢٩. الكتاب الأول من طبيعة العمران في الخليقة.
(٥) المقدمة ص٣٠. الكتاب الأول من طبيعة العمران في الخليقة.
(٦) ص٧. المقدمة في فضل علم التاريخ.

بالغرائب وسهولة التجاوز على اللسان»[١] فالنفس الإنسانية تميل إلى المبالغات في الأعداد أو القوة وغيرها.

وقد لخص المفكر ساطع الحصري مجمل هذه الأسباب فجعلها قسمين:

أ – أغلاط قصدية كالأخبار الكاذبة التي يضعها الدساسون لترويج مذهب أو نشر دعوة أو توفير منفعة.

ب – أغلاط غير قصدية وكثيراً ما تكون مخالفة للواقع ينقلها الرواة عن حسن نية وتكون لعدم تدقيقهم فيما يسمعون، أو لميلهم إلى المبالغة وولوعهم بالغرائب أو لاسترسالهم في قياس الماضي على الحاضر»[٢]

وقد «اجتهد» الدكتور طه حسين واستخرج ثلاثة «قوانين تهم التاريخ بنوع خاص إذ هي أساس منهج ابن خلدون التاريخي»[٣] وهي:

١ – *قانون العلية*[٤] (ربط السبب بالمسبب) حيث يقول ابن خلدون «إنا نشاهد هذا العالم بما فيه من مخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والأحكام وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض وهي لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غاياته».

ويرى الدكتور طه حسين: «أن الغاية الجوهرية لكل عالم هو معرفة العلائق التي توجد بين حادث معين وبين أسبابه»[٥] كما يشير إلى ان ابن خلدون آمن قبل مونتسكيو بمبدأ «الجبر التاريخي»[٦].

٢ – *قانون التشابه* (تشابه الأحداث بين الماضي والحاضر) إذ يقول ابن خلدون «فإذا الأخبار لم يُقَس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب..... إلخ»[٧].

٣ – *قانون التباين* فالمجتمعات ليست متماثلة بصفة مطلقة، بل توجد بينها فروق يجب أن يلاحظها المؤرخ، يقول ابن خلدون «ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام، وهو داء دوي شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب.... إذ أن أحوال العالم والأمم لا تدوم على وتيرة واحدة، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال»[٨] فقانون التباين هو قانون تجريبي محض[٩].

---

(١) ص٧. المقدمة في فضل علم التاريخ.
(٢) ساطع الحصري دراسات عن مقدمة ابن خلدون ص٢٧٣.
(٣) فلسفة ابن خلدون الاجتماعية - طه حسين - ص٤٠.
(٤) مقدمة ابن خلدون ص ٨٠ - ٨١ المقدمة السادسة.
(٥) طه حسين ص٤١.
(٦) قانون الجبرية يقضي بأن النتائج مرتبطة بمقدماتها.
(٧) راجع أسباب الوقوع بالخطأ. «قياس الحاضر بالماضي».
(٨) ص٢٣. المقدم في فضل علم التاريخ.
(٩) القانون التجريبي هو قانون يعتمد الحس والملاحظة.

خلاصة القول إن ابن خلدون بحث في الوقائع التاريخية وحاول أن يضع القوانين العامة والشاملة التي يجب أن يأخذ بها المؤرخون ليتحروا طريق الصدق والخطأ فيما ينقلون من أخبار وتعتمدها الدول والشعوب التي تنشد التطور.

٧ - ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع

كان عصر ابن خلدون حافلاً بالفتنة والاضطرابات، حيث اشتدت الأزمات وعصفت أحداث شديدة في بلادنا العربية والإسلامية، مما دفع هذا المفكر العظيم إلى تأملات اجتماعية ودراسة أحوال التجمعات البشرية فشرح تاريخ الإنسانية حيث اتخذ المجتمع موضوعاً لعلم مستقل، له مسائله وغاياته فكان مؤسساً لعلم جديد سماه « علم العمران » وبهذا يكون ابن خلدون أول من ابتدع هذا العلم وأول من شرحه ووضع له القوانين، واعتبره ضرورياً وهو يعتقد أنه أوحي إليه أو أنه أعثره الله عليه.

فما هو علم العمران أو علم الاجتماع عند ابن خلدون ؟.

يرى ابن خلدون أن الاجتماع الإنساني ضروري - باعتبار أن الإنسان «مدني بالطبع» - وذلك من أجل الحصول على الغذاء من جهة، ودفع عوادي الحيوانات المفترسة من جهة أخرى، فالاجتماع إذن طبيعي، وضروري لبقاء النوع، فهو يقول:

«إن الاجتماع ضروري، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية وهو معنى العمران، وأن الله خلق الإنسان على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء... وقدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه... فلا بد من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم فيحصل بالتعاون... كما أن الواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة ولا تفي أيضاً قدرته باستعمال الآلات... المعدة للمدافعة. فلا بد له في ذلك كله من التعاون عليه بابناء جنسه وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ولا تتم حياته، ويعالجه الهلاك ويبطل نوع البشر... وإذا كان التعاون حصَّل له القوت، للغذاء والسلاح للمدافعة، تمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه»[١].

فإذا كان هذا الاجتماع ضرورياً، وتم الاجتماع الإنساني وتم العمران فلا بد عندئذ من سلطة تكون وازعاً بين الناس ورادعاً يدفع بعضهم عن بعض، وذلك لما في طباع الناس كما في طباع الحيوان من

(١) المقدمة ص٣٥ - ٣٦. الفصل الأول من الكتاب الأول في العمران البشري على الجملة.

عدوانية، إذن لا بد من سلطان يقيم العدل بينهم ويكون هذا السلطان واحداً منهم يفرض سلطته إما بقوته أو بعصبيته يقول ابن خلدون:

«ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم[1] فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك»[2].

ويشير إلى ما ذكره الحكماء على أن للإنسان شبيهاً عند بعض الحيوانات كمجتمع النحل والجراد من الانقياد والاتباع لرئيس منها، إلا أن ذلك موجود لغير الإنسان بمقتضى الفطرة.

ويرفض ابن خلدون أن يكون للسلطة أصل ديني يأتي عن طريق النبوة فإن أكثر العالم ليس لهم كتاب أو نبي ومع ذلك لهم دول وممالك إذ أن حياة البشر قد تتم من دون ذلك «فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب. ومع ذلك كانت لهم الدول والآثار... وبهذا يتبين لك غلطهم في وجوب النبوات»[3].

ثم إذا تم هذا الاجتماع وتم العمران فإن هذا الاجتماع يكون في إقليم من أقاليم الأرض، والأرض كما عرفها القدماء كروية الشكل وأقاليمها يختلف الواحد عن الآخر، وقد بين القدماء اختلاف هذه الأقاليم وتباين بيئاتها فجعلوها سبعة أقاليم، ليس وراءها عمران. الإقليم الأول في الجنوب الأقصى من الأرض يسوده حر شديد وهو خط الإستواء: يقسم الأرض نصفين والإقليم السابع في أقصى الشمال ويسوده برد شديد وما بينهما من أقاليم تتدرج من الجنوب إلى الشمال (من الحر الشديد إلى البرد الشديد) حيث يعتدل المناخ في الإقليم الرابع ويقرب منه الثالث والخامس وباقي الأقاليم بعيدة عن الإعتدال وأهلها بعيدون عن الإعتدال في أحوالهم.

فالأقاليم الوسطى (الثالث والرابع والخامس) هي أرقى علوماً وأفضل أخلاقاً وأجساماً وأما باقي الأقاليم فالعلم عندهم مفقود، والدين مجهول، والتوحش غالب، لباسهم أوراق شجر أو جلود وأقواتهم ذرة

(١) وبهذا يكون قد سبق المفكر البريطاني توماس هوبز عندما تحدث عن ذئبية الإنسان في كتابه «الطبيعة الإنسانية» ولد توماس هوبز عام ١٥٨٨قبل تمام الحمل يوم شاعت أخبار أن الأسطول الإسباني (الأرمادا)سوف يهاجم بريطانيا وكان يقول «أنا والخوف توأمان».

(٢) المقدمة ص٣٦. الفصل الأول من الكتاب الأول في العمران البشري على الجملة.

(٣) المصدر السابق نفسه.

وعشب وربما أكل بعضهم بعضاً.أما الربع الشمالي من الأرض فهو أكثر عمراناً من الربع الجنوبي، ويختلف أهل الشمال عن أهل الجنوب لاختلاف الهواء، ويبين ابن خلدون « أثر الهواء في ألوان البشر وأخلاقهم والكثير من أحوالهم»، فهو يرى أن في أهل الجنوب خفة وطيشاً يقضون معظم حياتهم في اللهو والرقص: «قد رأينا من خلق السودان على العموم الخفة والطيش وكثرة الطرب، فتجدهم مولعين بالرقص... موصوفين بالحمق والسبب الصحيح في ذلك أنه تقررفي موضعه من الحكمة، أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفشيه وطبيعة الحزن بالعكس وهو انقباضه وتكاتفه، وتقرر أن الحرارة مُفشية للهواء والبخار مخلخلة زائدة في كميته»[١].

ومن خلال هذه الفقرة يقارن الدكتور طه حسين أن ما توصل إليه مونتسكيو ١٦٨٩ - ١٧٥٥ في القرن الثامن عشر هو نفس النتيجة التي انتهى إليها ابن خلدون قبل ذلك بأكثر من ثلاثة قرون ونصف. يقول مونتسكيو إشارة للاختلاف بين أهل الشمال وأهل الجنوب واختلاف الأقاليم: «إن الهواء البارد يقبض الأنسجة الخارجية لجسمنا فيزيد ذلك في نشاطها ويساعد على رجوع الدم من الأطراف نحو القلب، ويقلل من تمدد الأنسجة ويزيد كذلك من قوتها ونشاطها أما الهواء الحار فإنه بالعكس يرخي أطراف الأنسجة ويمدها وبذلك يقلل من قوتها ونشاطها، فعلى هذا فأهل الأجواء الباردة أمنع وأشد صلابة»[٢].

ويستطرد مونتسكيو:

«في البلاد الحارة حيث تتمدد أنسجة الجلد تتنبه أطراف الأعصاب وتحملها أتفه الأمور على أشد الأعمال، أما في البلاد الباردة فإن أنسجة الجلد تنقبض وتنكمش الحلمات وتبقى شعب الأطراف الصغيرة للأعصاب مشلولة إلى حد ما فلا يصل الإحساس إلى المخ إلا إذا كان قوياً جداً أو صادراً من جميع الأعصاب. ولكن الخيال والذوق والشعور تتوقف على عدد لا نهاية له من الإحساسات الصغيرة»[٣].

ويفرد ابن خلدون المقدمة الخامسة مشيراً إلى أنه «في اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك في أبدان البشر وأخلاقهم»[٤] فيرى أن اختلاف المجتمعات ناتج عن تباين تربتها في الخصب. فالفقر عنده أفضل للناس لو يعلمون، ففي البلاد الغنية حيث يكثر إنتاج

(١) المقدمة الرابعة من الفصل الأول من الكتاب الأول.
(٢) مونتسكيو - روح القوانين - الكتاب الرابع عشر، الفصل الثاني (فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ص٧١).
(٣) مونتسكيو - نفس المرجع عن الدكتور طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ص٧١ - ٧٢.
(٤) المقدمة الخامسة ص٧٤.

الأرض يعيش الناس في رخاء وسعة، فينغمسون في الترف فتولد كثرة الأغذية فضلات رديئة في أجسامهم فينشأ عن ذلك ضخامة في الأجسام وقبح في الأشكال وبلادة في الأذهان بينما أهل القفار الذين يعيشون على الإقلال فهم أحسن أجساما وأفضل أخلاقاً وأنقى أبداناً وأتم أشكالاً.

يقول ابن خلدون: «فإنّا نجد أهل الأقاليم المخصبة الكثيرة الزرع والضرع والأدم والفواكه يتصف أهلها غالباً بالبلادة في أذهانهم والخشونة في أجسامهم»[١] بينما «المقتصرون في عيشهم على الشعير أو الذرة... فتجد هؤلاء أحسن حالاً في عقولهم وجسومهم وقبول التعليم ما لا يوجد لغيرهم»[٢].

و بعد أن يخلص ابن خلدون من أثر الهواء والتربة ومجمل العوامل الطبيعية في ألوان البشر وأخلاقهم وعاداتهم وسبل معيشتهم يبحث في تطور المجتمع وأشكاله فيرى أن هناك شكلين للمجتمع في رأيه هما: البدو والحضر أو المجتمع البدوي والمجتمع الحضري.

«فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة»[٣]:

حيث يقرر ابن خلدون أن البدو أصل للمدن وأن البادية أصل العمران فالبداوة طور طبيعي سابق على الحضارة والبدو يقتصرون على طلب الضروري من أقوات وملابس ومساكن، عاجزون عن بلوغ الحضر في علومهم وصنائعهم. يعيشون عيشة البدو سواء في الصحاري كالعرب والبربر أو في السهول كالتتار، بعضهم يعيش على الرعي وبعضهم يعيش من الزراعة وهؤلاء البدو ينتمون إلى قبيلة لايلتزمون بقانون غير أنهم يلتزمون مع قبيلتهم، ينتصرون لها أو تجمعهم بها صلة النسب. وهذه هي العصبية أو قد تنتج عن حلف أو ولاء والجميع على استعداد لحماية القبيلة يذودون عنها بصدورهم ودمائهم.

ويتحدث في الفصل الرابع: «في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر وسببه أن النفس إذا كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر»[٤].

فالنفس عند البدو تنطبع بما يسبق إليها من خير أو شر وذلك لأنهم «وإن كانوا مقبلين على الدنيا إلا أنه في المقدار الضروري لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات»[٥] وهم «أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر»[٦] لأنهم نشأوا على الإعتماد على النفس وقد أوكلوا أمرهم إلى رئيس منهم (هو شيخ القبيلة) فالقبيلة

(١) المقدمة الخامسة ص٧٤ - ٧٥.
(٢) المقدمة الخامسة ص٧٤ - ٧٥.
(٣) الفصل الثالث ص١٠٣.
(٤) الفصل الرابع ص١٠٣.
(٥) الفصل الرابع ص١٠٤.
(٦) الفصل الخامس ص١٠٥.

مجتمع بشري كغيره من المجتمعات محتاج إلى سلطة تقيم العدل وتقود الناس «*وذلك أن الرياسة لا تكون إلا بالغلب والغلب إنما يكون بالعصبية*»[١] ولما كانت الرياسة بالغلب فهي تكون بيد من هو أقرب الناس إلى القهر فينقاد له أهل عصبيته ويتعاضد أهل القبيلة الواحدة ويتناصرون وتقوى شكيمتهم.

ثم إذا حصل لهؤلاء البدو أن «اتسعت أحوالهم وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه فاستكثروا من الأقوات والملابس والتانق فيها... فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع ثم تبدأ الدولة بالانهيار»[٢].

وهكذا يبحث ابن خلدون في أعمار الدولة فيرى أن لها أعماراً طبيعية ويضع لها قانوناً دورياً فهو يعقد فصلاً في أن للدولة أعماراً طبيعية كما للأشخاص ويقرر أن عمر الدولة لا يعدو ثلاثة أجيال لأن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والافتراس والاشتراك في المجد فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم، فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون. والجيل الثاني تحول حالهم بالملك من الشظف إلى الترف والخصب فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع[٣].

وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة ويفقدون حلاوة العز ويبلغ الترف منهم غايته فيصيرون عيالاً على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم... «فإذ جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته عند ذلك يحتاج صاحب الدولة إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة ويستكثر من الموالي»[٤].

وهذه الأجيال الثلاثة عمرها مائة وعشرون سنة ولا تعدو الدولة هذا العمر «إلا إن عرض لها عارض في فقدان المطالب فيكون الهرم حاصلاً والطالب لم يحضرها»[٥].

غير أن ابن خلدون يدرك أن المسألة أكثر تعقيداً فهذا العمر لا ينطبق على الدول الكبيرة فيعقد فصلاً «في أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة والسبب في ذلك في أن الملك إنما يكون بالعصبية وأهل العصبية»[٦].إذ قد يتجاوز ذلك العمر للدولة أو يقل ويذكر الأمثلة على اختلاف أعمار الدول بالنسبة للقائمين بها وقلتهم فيذكر

(١) الفص الثاني عشر (في أن الرياسة في أهل العصبية) ص١١١.
(٢) الفصل من الفصل الثاني (في العمران البدوي) ص١١١.
(٣) الفصل الرابع عشر ص١٤١ - ١٤٢.
(٤) فصل في أن للدولة أعماراً طبيعية ص١٤٢ - ١٤٣.
(٥) فصل في أن للدولة أعماراً طبيعية ص١٤٣.
(٦) الفصل الثامن ص١٣٦.

دولة الإسلام التي قضت على دولتي الفرس والروم ودولة الموحدين العُبيديين الذين ملكوا إفريقيا والمغرب والشام والحجاز. «ثم انظر بعد ذلك دولة زناتة لما كان عددهم أقل قصر ملكهم عن ملك الموحدين»[١].

ويستدرك ابن خلدون أن الدولة قد تستمر لمدة أطول إذا قيض لها من يكون صاحب شوكة وعصبية في قومه يعيد للدولة هيبتها وينهض بها مجدداً لها المجد حيث «أن العمران البشري لا بدله من سياسة ينتظم بها أمره»[٢].

وهكذا في فصول لاحقة يوصِّف ابن خلدون أحوال الأمصار وما يلحق بها من عمران ويرى أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها «مؤذنة لفساده».

كما يعقد فصولاً في الاقتصاد وفي حقيقة الرزق والكسب *وأن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية*. وفي وجوه المعاش وابتغاء الأموال وفي أن الجاه مفيد للمال كما أن ابن خلدون يتحدث عن الاحتكار فيرى أن احتكار الزرع لتحين أوقات الغلاء أمر مشؤوم ويعتبر أن خلق التجار بعيد عن المروءة[٣].

ولا يكتفي ابن خلدون بدراسته عن تطور الدولة وأحوالها وأعمارها بل يستخلص قوانين لطبيعة الملك وأطوار الدولة وخواص الملك وتعليل الأمور الاجتماعية والاقتصادية كما نجد من خلال مقدمته نظريات ثابة في العلوم وأصنافها، والتعليم وطرقه، ويرى أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري.

ويعمل على تصنيف هذه العلوم فيراها في علوم الدين كافة في القرآن والحديث والفقه وعلم الكلام والتصوف ويعدد العلوم العقلية فيجدها في علم العدد وفروعه كالجبر والهندسة وعلوم المعاملات والفلك والمنطق والطبيعيات والطب والإلهيات وعلم الكيمياء ولم يترك علماً من العلوم التي كانت معروفة في عصره إلا صنفها وكتب فيها. كما كان يشير بفخار واعتزاز إلى العلمين المستقلين اللذين ابتدعهما وهما: «علم التاريخ».

و«علم العمران» أو «علم الاجتماع».

وهكذا فقد وجد بعض الباحثين عند ابن خلدون بذوراً لنظريات اجتماعية حديثة منها:

١ – اعتماده في بعض المواضع من مقدمته تشبيهات فيزيائية لبيان طبيعة الظواهر الاجتماعية[٤].

٢ – تمثيله للمجتمع بكائن حي.

٣ – يعقد ابن خلدون فصلاً في «أن

(١) الفصل التاسع عشر ص١٥٢.
(٢) الفصل الواحد والخمسون ص٢٥٣.
(٣) الفصل الحادي عشر من الفصل السادس من الكتاب الأول ص٣٣٢.
(٤) دراسة عن مقدمة ابن خلدون - ساطع الحصري - الطبعة الثانية ١٩٥٣.

المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده»[١] ويعلل ذلك في أن النفس تعتقد الكمال في من غلبها.

٤ – نظريته في الاقتصاد وحقيقة الكسب وقيمة الأعمال البشرية.

٥ – قانون الجبرية الذي يقضي بأن النتائج مرتبطة بمقدماتها.

فلا غرو بعد ذلك أن تقول عنه الدكتورة زينب محمود[٢] «أعطانا (ابن خلدون) بعض المفاهيم العبقرية بحيث جعلته مشيراً لكثير من مفكري العصر الحديث، فقد طبق مبدأ العلية على الدراسات الاجتماعية قبل مونتسكيو[٣] بأربعة قرون، وأبرز قبل بودان[٤] تأثير البيئة الطبيعية والمناخ على عادات وتقاليد الشعوب وعلى تقدمها الإقتصادي والفكري، وتوصل قبل تارد الفرنسي[٥] إلى القول بقانون التقليد. كما أنه قارب نظرية القيمة قبل ماركس[٦] بخمسة قرون».

---

(١) فصل في أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع ص٢٤٦.

(٢) زينب محمود «د. زينب محمود الخضري» أستاذة في العلوم الفلسفية في جامعة القاهرة لها عدة مؤلفات من أهمها: «فلسفة التاريخ عند ابن خلدون» و«أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى».

(٣) مونتسكيو(١٦٨٩-١٧٥٥) له كتاب «روح القوانين» اشتهر بتعريفه للقوانين إذ يقول: «القوانين هي النسب الضرورية التي تشتق من طبيعة الأشياء».

(٤) جان بودان(١٥٣٠-١٥٩٦) فيلسوف فرنسي وصاحب نظرية «السيادة». ومن فلاسفة المذهب التجاري، كان من دعاة التسامح الديني.

(٥) غابريل تارد (١٨١٣-١٩٠٤) اشتهر بتفسيره لبيئة الحياة الاجتماعية. ومن أهم كتبه: «قوانين الإقتداء» و«القوانين الاجتماعية».

(٦) كارل ماركس سليل أسرة يهودية (١٨١٨- ١٨٨٣) له مقولة مشهورة «لا تبحث عن سر اليهودي في دينه بل ابحث عن سر دينه فيه ويتسائل ويجيب ما عبادة اليهودي الزمنية؟ هي التجارة. ما معبوده الزمني؟ المال. اشتهر بنظرية الإشتراكية ومن أهم كتبه:
«رأس المال».

الحنين إلى بغداد في شعر أبي العلاء المعرّي وأبي نواس

الباحثة: الدكتورة مريم اكبرى موسى آبادى[1]

الملخص

بغداد من المدن التي تمتّعت بالعظمة والأهمية في العصر العباسي حتى استقبلت زائريها من الطبقات المختلفة الاجتماعية الذين جاؤوا إليها من الأماكن البعيدة في العالم. من ميزات هذه المدينة هي أنها استطاعت أن تلبّي حاجات الناس كلهم، سواء الذين اختاروا هذه المدينة لإرضاء أهوائهم النفسية أم الذين بحثوا في هذه المدينة عن ينبوع العلم حتى يحيوا عقولهم وقلوبهم. الشعر العباسي احتفظ بكنز ثمين من وصف هذه المدينة وجمالها أو الحنين إليها. أبوالعلاء المعري وأبونواس لهم سهم أكبر في هذا المجال، وبخاصة أبو نواس الحسن بن هانئ الذي قضى معظم عمره في عاصمة الثقافة والأدب.

الكلمات الأساسية: بغداد، أبوالعلاء المعري، أبونواس، الحنين إلى بغداد

Abstract

Baghdad has passed various events through the history. It was a magnificent and important city in the Abbasid era throughout the Islamic world. People from various nationalities and from distant places came to this city. Quite interesting is that this city has been able to bring satisfaction to all of the people, from those who wanted to achieve joyfulness to those who seek knowledge to resuscitate their wisdoms.

The poetry of Abbasid era has maintained the valuable treasure of describing Baghdad and its beauties and nostalgia for it. Abu Ala Al-Maarri and Abu-nuwas are among the most prestigious poets in this domain.

Keywords :Baghdad, Abu Ala Al-Maarri, Abu-nuwas, Nostalgia for Baghdad

(١) دكتورة في اللغة العربية وآدابها/ جامعة اصفهان/ ابران. الهاتف الجوال: ٠٠٩٨٩١٣٢٢٢٣٢٢٥ البريد الالكتروني: maryam_akbarim@yahoo.com

المقدمة:

في هذه الدراسة نحاول أن نعرف مكانة بغداد في الشعر العربي في القرون الأولى من العصر العباسي. ولاننسى أن نتذكّر أن هذه الدراسة تعالج أشعار الشعراء الذين ابتعدوا عن بغداد مدة من الزمن فأصبحوا يتذكّرون هذه المدينة ببساتينها الجميلة وأنهارها وسواقيها الجارية، فحنّوا إليها وتمنّوا أن يزوروها مرّة أخرى. في البداية نقرأ فذلكة تاريخية عن هذه المدينة ثم ندرس أشعار الشاعرَيْن المختارين، وهما أبوالعلاء المعرّي وأبونواس اللذان قد أفسحا لهذه المدينة مكاناً واسعاً في ديوانيهما.

نبذة عن تاريخ مدينة بغداد وتسميتها

قراءة المستندات التاريخية تطلعنا على أن بغداد ذات تاريخ عريق قديم يعود إلى أكثر من ثلاثة آلاف سنة. في وثيقة قضائية لعصر حمورابي، ملك بابل، التي ترجع إلى ١٨٠٠ قبل الميلاد ذكر اسم مكان «بغددو» الذي يقع في مكان بغداد الراهنة. هذه الوثيقة تدلّ على أن بغداد كانت موجودة قبل التاريخ المتقدّم ذكره. هذا المكان جاء اسمه في كتاب التلمود في غير موضع تحت اسم بغدثا. (دورى، ١٣٧٥، ٢و٣) فهذه الوثيقة تنصّ على أصل التسمية آشوري، وهذا يؤكد ما جاء في المعجم الذي أصدره «بهاء الدين الوردي» للغة السورية حيث نجد أن بغداد في هذا المعجم تعني هيكل الصقر أو قلعة قبيلة الصقر. (الولادي، ١٩٩٦، ١٣٢).

يكتب المؤرخ المسعودي أن هذا المكان كان، قبل ظهور زرادشت الرسول الإيراني، مكاناً يُعبَد فيه صنم يسمّى بـ «باغ». (مسعودى، ١٣٤٩، ٣٤٢).

عندما نتقصّى في الكتب التاريخية نجد مؤرّخين آخرين تطرّقوا إلى اسم مدينة بغداد مثل «المقدسي» و«ابن رستة» بتفسيرات مستمدة من اللغة الفارسية لاسم بغداد وأكثر هذه التفسيرات شيوعاً هو القائل إن **باغ** تعني بستان بالفارسية و**داد** تعني عطية فيكون معنى الاسم **البستان العطية**. أو **بغ** اسم صنم أو شيطان و**داد** عطية وهبة فيكون المعنى **هبة الصنم** وقد قرّب بعض المعاصرين المعنى فقال إنها تعني **هبة الله**. (خواندمير، ١٣٣٤، ج٢: ٢١٤ والخطيب البغدادي، ١٩٣١م، ج١: ٥٨).

كانت بغداد نسياً منسياً عبر العصور التي ساد الملوك الساسانيون؛ لأن التيسفون – من المدن الهامة في العصر الساساني الواقعة في منطقة بين النهرين – كانت تتألّق بين المدن، فلم تكن بغداد مطمح الأنظار إلا بسبب بعض ما يقع فيها من الأديرة والمصائد والأسواق. بلغت بغداد أهميتها وعظمتها عندما تربّع العباسيون على عرش الخلافة. غادر السفاح، الخليفة الأول العباسي، الكوفة واتخذ مدينة

الهاشمية[1] مقرّ الدولة. ثم أرتأى أبو جعفر المنصور، الخليفة الثاني العباسي، أن يبتعد بحاضرة دولته عن الكوفة، مركز العلويين من القديم، حتى يأمن على نفسه مما قد ينشب فيها من الثورات، وكان مما دفعه إلى ذلك ثورة الراوندية، وهم نفر من شيعته كانوا يؤمنون بتناسخ الأرواح. فلما انتهت هذه الفتنة رأى المنصور أن يحوّل حاضرته من الهاشمية إلى موضع يأمن فيه الفتن، فانطلق مع جماعة من أصحابه إلى البحث عن مكان يبني فيه مدينته المحصنة الجديدة، فأعجبته بغداد التي كانت آنذاك مدينة صغيرة يطلق عليها «المدينة العتيقة». كانت لاتزال سوق الثلاثاء فيها تتمتع بالرَّواج. (ضيف، ١٤٢٦ق، ج٣: ١٥ وبياني، ١٣٧٧ه.ش، ١١٥-١١٨).

مما تقدّم ذكره نرى أن الباحثين والكتاب اختلفوا في أصل اسم بغداد، إلا أن المنصور فضّل أن يسمّيها بـ **دار السلام** اقتباساً من قول الله تبارك وتعالى: «لهم دار السلام عند ربّهم وهو وليّهم بما كانوا يعملون» وبهذا الاسم كانت تُضرب النقود العباسية. (ضيف، ١٤٢٦ق، ج٣: ١٦)، ويُروى أن المنصور غيّر اسم بغداد إلى دار السلام اكتساباً لرضى الفقهاء الذين كرهوا اسم بغداد الذي اشتُق من بغ وداد و**بغ** كما أسلفناه اسم لصنم. (الخطيب البغدادي، ١٩٣١م، ج١: ٥٨).

عُني المنصور عناية بالغة ببناء حاضرته، فأحضر لها المهندسين والفعلة والصناع من أطراف الأرض، فرسموا خارطة هذه المدينة على أن تكون مدوّرة على شاكلة المدن الفارسية. وجعل لها أبواباً أربعة: باب الكوفة، باب الشام، باب البصرة، باب خراسان. ابتنى المنصور لنفسه على دجلة قصراً سماه «قصر الخلد» تشبيهاً له بجنّة الخلد. (المصدر نفسه: ٧٢ و٧٥).

وسبب بناء بغداد مدوّرة أنّ للمدوّرة معانيَ غير المربّعة؛ فالمربّعة «**إذا كان الملك في وسطها كان بعضها أقرب إليه من بعض، والمدوّر من حيث قسم كان مستوياً لايزيد هذا على هذا ولا هذا على هذا**». (المصدر نفسه: ٧٢).

لا يخلو من الفائدة ذكر بعض الأحياء والأمكنة في بغداد:

المدن والقرى التي تحيط ببغداد: صرصر، كلواذا، الدَسكره، نهر عيسى، رودبار.

المدارس: النظامية، التاجية، المستنصرية.

القصور: قصر المنصور، قصر الخلد، قصر الذهب، قصر المهدى، قصر السلام.

الأبواب: يمكن أن نشير إضافة إلى الأبواب الأربعة السابقة: باب الفردوس، باب القطربُّل، باب الشماسية.

(١) بنى أبوالعباس السفاح مدينة الهاشمية في الأنبار، نسبة إلى هاشم جدّ العباسيين، واتخذها مقرّا له.

الأنهار: نهر عيسى، صراة، كرخايا، بطاطيا، نهر المعلى. (بيانى، ١٣٧٧ش، ٢٢١).

يقول الجاحظ: «قد رأيتُ المدن العظام والمذكورة بالإتقان والإحكام، بالشام وبلاد الروم وفي غيرهما من البلدان، فلم أر مدينة قط أرفع سمكاً، ولا أجود استدارة، ولا أنبل نبلاً، ولا أوسع أبواباً، ولا أجود فصيلاً، من الزوراء وهي مدينة أبي جعفر المنصور. كأنما صبّت في قالب وكأنما أفرغت إفراغا، والدليل على أن اسمها الزوراء قول سلم الخاسر:

أين ربّ الزوراء إذ قلّدتَه الـ
ـمُلكَ عشرون حِجّةً واثنتان

(الخطيب البغدادي، ج١: ٧٧)

وما لبثت بغداد أن أصبحت أهمّ مدينة في العالم العربي، إذ بنيت بها مئات المساجد وعشرات القصور الفخمة، وتكاثر بها التجار والصناع، وكان لكل طائفة منهم شارع خاص أو سوق خاصة، من هذه الأسواق: سوق العطارين، سوق البزازين، سوق الصيارفة، سوق الرقيق. أمّها المغنون والمغنيات والأدباء والعلماء، فزخرت بالحياة هذه المدينة المتبقية من العهد القديم وكانت موئلاً للحضارات المختلفة: الكلدانية، الفارسية والآرامية. (ضيف، ١٤٢٦ق، ج٣: ١٧).

كانت تنبثّ حوالي بغداد أديرة كثيرة نجد أسماء معظمها في كتاب الديارات لعلي بن محمد الشابشتي.

سمّيت بغداد في الشعر العربي بجنّة الأرض:

أعاينْتَ في طولٍ من الأرض أو عرض
كبغدادَ داراً إنها جنة الأرض
صفا العيشُ في بغداد واخضرّ عوده
وعيشُ سواها غير صافٍ ولا غض
تطول بها الأعمار إنّ غذاءها
مريءٌ وبعض الأرض أمرأُ من بعض

(خطيب بغدادى، ١٩٣١م، ج١: ٦٨)

إلا أن ما نحن بصدد فهمه هو أنه ما الذي جعل بغداد مدينة أسطورية، حتى أصبحت في العصر العباسي قبلة الأماني ومنتهى الآمال؛ كلٌّ حقّق فيها ما يحلم به من الصانع والتاجر والأديب والشاعر والمغنّي. هذه المدينة كانت بمقدرتها أن تلبّي حاجات الناس العقلية والنفسية وخُلِّدَت في قصص ألف ليلة وليلة عبر العصور المديدة.

سأل الإمام الشافعي، محمد بن إدريس، ذات يوم تلميذَه يونس بن عبد الأعلى: «يا يونس دخلتَ بغداد؟ أجاب يونس: لا. فقال الإمام الشافعي: يا يونس ما رأيتَ الدنيا ولا رأيتَ الناس. (الخطيب البغدادي، ١٩٣١م، ج١: ٤٥).

قد روى الخطيب البغدادي قصة ليس ذكرُها خالياً من الفائدة؛ تشبه كثيراً ما جاء في تاريخ الأدب الفارسي، وسنذكرها

لروعتها: أمرت زبيدة منصور النمري بأن يقول شعراً يحبّب فيه بغداد إلى الرشيد العباسي، فقد فضّلَ عليها الرافقة[1]، فقال:

ماذا بِبَغدادَ مِن طيبِ الأَفانينِ
ومن عجائبَ لِلدُّنيا وَلِلدّينِ
تحيى النفوس إذا أرواحها نفحتْ
وخرَّشتْ بين أوراق الرياحين
فأعطته ألفي دينار[2]. (الخطيب البغدادي، ١٩٣١م، ج١: ٥٢).

كانت الثروة الهائلة التي تتدفّق إلى البلاط العباسي تسوق الخليفة وبطانته إلى البذخ والترف؛ فالقصور التي تبنى وتوشّى بأجمل شكل ممكن، والمآكل والمشارب، والاقتناص بالشواهين والبزاة والكلاب... هذه كلها تدلّ على التقدّم الذي نشأ من الثروة الأسطورية التي كان الخلفاء يتمتعون بها، وحواشيهم من الوزراء والأدباء والشعراء. (ضيف، ١٤٢٦، ج٣: ٤٤ـ٥٥).

إلى جانب الظواهر المادية في بغداد يجب ألا ننسى الثقافة الإنسانية التي بلغت

(١) هي الرقة مدينة من الجزيرة على الفرات.

(٢) هذه القصة تشبه كثيراً بما جاء في تاريخ الأدب الفارسي؛ رووا أن «الأمير نصر بن أحمد السامانى» (٢٩٣ - ٣٣١هـ. ق.) - وكان واسطة عقد الملك السامانى - يتشتّى بـ «بخارا» ويصطاف بـ «خراسان» أو «سمرقند». ذات مرة عندما كان يقضي الصيف في بادغيس - منطقة في خراسان - حمله الجوُّ الطيّب في هذه المنطقة مع الفواكه الكثيرة المتنوعة أن يطيل الإقامة حتى استغرقت حوالي أربع سنوات. فالجنود سئموا من الإقامة الطويلة وهم مشتاقون إلى زيارة أهلهم في بخارا. فذهبوا إلى الرودكي، الشاعر الفارسي الكبير وهو كان من السمراء المقرّبين إلى الأمير، فطلبوا منه أن يجدَ حيلة حتى ينطلق الأمير نحو بخارا ووعدوه بخمسة آلاف دينار. كان الرودكي وهو يلمّ بخصال الأمير جيّداً فهم أن النثر لايؤثّر فيه فوجد الحيلة في الشعر فأنشد شعراً وغنّى به عازفاً على القيثارة أمام الأمير وقتَ الصباح، فلنستمع إلى الشعر:

بوى جوى موليان آيد همى/ياد يار مهربان آيد همى
نشمّ رائحة نهر موليان (نهرٌ في بخارا)، وهذه الرائحة تذكّرنا بالحبيبة الحنون
ريگ آموى ودرشتى راه او/ زير پايم پرنيان آيد همى
يبدو آموى (سهلٌ مترامي الأطراف على شاطئ نهر جيحون) برمله الكثير ووعورته حريراً ناعماً تحت رجليّ
آب جيحون از نشاط روى دوست/ خنگ ما را تا ميان آيد همى
يطغى ماء النهر اشتياقاً إلى زيارة الحبيب فيعلو حتى يغطّي ظهورَ الخيول
اى بخارا شاد باش ودير زى/ مير زى تو شادمان آيد همى
بخارا! كن فرحاناً وعش طويلاً فالأمير يأتي نحوَك وهو جذلان
مير ماه است وبخارا آسمان/ ماه سوى آسمان آيد همى
الأمير هو القمر وبخارا هي السماء فالقمر يأتي نحوَ السماء
مير سرو است وبخارا بوستان/ سرو سوى بوستان آيد همى
الأمير هو السّرو وبخارا هي البستان فالسروُ يأتي نحوَ البستان
لم يكد ينتهي الشعر حتى نزل الأمير من سريره وركب الفرس حافياً منطلقاً نحوَ بخارا ولم يطلق العنانَ ولم يتوقّف حتى وصل إلى بخارا. فأعطى الجيشُ الشاعرَ أضعافاً مضاعفةً لما وعدوه. =http://tarabestan.com/?p

ذروتَها في حرية التعبير والفكرة؛ والمناظرات التي كانت تجمع المتناظرين من مختلف النحل والملل في الفروع العلمية المختلفة والدينية، كانت نموذجاً لهذه الحرية في الفكر والتعبير. هذه المجالس كانت تنعقد تحت إشراف الخلفاء كالرشيد والمأمون والوزراء كالبرامكة. وفي مثل هذه المجالس كان الاحترام متبادلاً بين المتناظرين. وعندما نتصفح تاريخ الأدب العباسي نجد ما ينصّ على بلوغ الإنسان في هذا العصر ذروةَ حريّته الفكرية والعقلية، ومن نماذج هذه الحرية الفكرية ما رواه المؤرخون، إذ ذكر أنه ذاع صيت المناظرات البغدادية في الأندلس، فرحل أبو عمرو أحمد بن سعدي، الفقيه الأندلسي، إلى المشرق فالتقى بأبي محمد بن أبي زيد، الفقيه القيرواني، فسأله أبو محمد: هل في بغداد حضرتَ مجالس المتكلمين؟ فأجابه: نعم! حضرتُها مرّتين ولم أحضر بعد ذلك قطّ. في المرة الأولى كان يجتمع في المجلس الفرق المختلفة من المسلمين واليهود والنصارى والصابئين والمجوس ولكلّ فرقة قائد يتكلّم باسم فرقته ويدافع عنها. وكلّما يدخل قائد يقوم الحضور حتى يجلس وعندما يكتمل الحضور يقول أحد من الخطباء من غير المسلمين: «أيها الحضور! أنتم اجتمعتم هنا للمناظرة فيجب ألا يستند أحدٌ منكم بما في دينه من الكتاب والحديث، إذ نحن لا نعتقد به ولانأخذه مأخذ الاعتبار. نحن نناظر معتمدين على القياس والبرهان». يحكي أبو عمرو حضورَه في المجلس الآخر على هذا المنوال ويقول إنه لم يعد يحضر في مثل هذه المجالس بما رأى فيها من الحرية في الرأي والتعبير. (افرام بستانى، ١٩٦٤، ش٣و٤، ١٢٥).

يواصل فؤاد أفرام البستاني في المهرجان الذي انعقد في الذكرى الألف والمئتين لبغداد وهو يمدح التقدّم الفكري لبغداد: «كان الإنسان يتّقد في بوتقة الإنسانية حتى يحصل على عصارة الثقافة الحقيقية. فأصبحت بغداد مشعلاً منيراً يضيء الطريق لعقل الإنسان الذي دائما يطلب الكمال وعموداً رصيناً لقصر الفكرة الطموحة وصفحةً متألّقةً لسجلّ الحضارة الإنسانية». (المصدر نفسه، ١٢٩).

يبدو أننا وفينا حقّ بغداد ومكانتها في العصر الذهبي العباسي فمن الأحسن أن نتطرّق الآن إلى القصائد البغدادية. الأشعار التي تمدح بغداد كثيرة إلا أننا في هذه المقالة ندرس الأشعار التي تعبّر عن حنين منشديها إلى بغداد وهم مبتعدون عنها ويتمنّون أن يزوروا هذه المدينة الأخاّذة مرة ثانية. فدائما يتذكرون الأيام الحلوة التي قضوها في بغداد فيتأوّهون لفراق بغداد فنفوسهم تتساقط فيها.

وستبدأ بأشعار أبي العلاء المعرّي:

أبو العلاء المعرّي وحنينه إلى بغداد

أبو العلاء المعري هو أحمد بن عبد الله بن سليمان القضاعي التنوخي المعري (٣٦٣هـ - ٤٤٩هـ)، (٩٧٣-١٠٥٧م)، شاعر وفيلسوف وأديب عربي من العصر العباسي، ولد وتوفي في معرة النعمان في الشمال السوري وإليها يُنسب. لُقّب برهين المحبسين بعد أن اعتزل الناس فترة طويلة. اشتهر بآرائه وفلسفته المثيرة للجدل في وقته. (رهين المحبسين كتب كثيراً...).

جده الأعظم كان أول قاضٍ في مدينة المعرة، وقد عرف بعض أعضاء عائلة بني سليمان بالشعر، وقدفقد أبو العلاء بصره في الرابعة من العمر نتيجة لمرض الجدري. (KhuriHitti,1970,147) بدأ يقرض الشّعرَ في سن مبكرة حوالي الحادية عشرة أو الثانية عشرة من عمره في بلدته معرة النعمان، ثم ذهب للدراسة في حلب وأنطاكية، وغيرها من المدن السورية، مزاولاً مهنة الشاعر والفيلسوف والمفكر الحر، قبل أن يعود إلى مسقط رأسه في معرة النعمان، حيث عاش بقية حياته، وآثر الزهد والنباتية، حتى توفي عن عمر يناهز ٨٦ عاماً، ودفن في منزله بمعرة النعمان.

كما سافر المعري إلى بغداد لفترة، حيث جمع عدداً كبيراً من التلاميذ الذكور والإناث للاستماع إلى محاضراته عن الشعر والنحو والعقلانية. وإحدى الموضوعات المتكررة في فلسفته كانت حول العقل (المنطق)، وضد العادات والتقاليد والسلطة. درس علوم اللغة والأدب والحديث والتفسير والفقه والشعر على نفر من أهله، وفيهم القضاة والفقهاء والشعراء، وقرأ النحو في حلب على أصحاب ابنچخالويه، ويدل شعره ونثره على أنه كان عالماً بالأديان والمذاهب وفي عقائد الفرق، وكان آية في معرفة التاريخ والأخبار. وقال الشعر وهو ابن إحدى عشرة سنة.

كان على جانب عظيم من الذكاء والفهم وحدة الذهن والحفظ وتوقد الخاطر، وسافر في أواخر سنة ٣٩٨ هـ ١٠٠٧م إلى بغداد فزار دور كتبها وقابل علماءها. وعاد إلى معرة النعمان سنة ٤٠٠ هـ ١٠٠٩م، وشرع في التأليف والتصنيف ملازماً بيته، وكان اسم كاتبه علي بن عبد الله بن أبي هاشم. وأصبح رهين محابسه كما قال في شعره:

أَراني في الثَلاثَةِ مِن سُجوني
فَلا تَسأَل عَنِ الخَبَرِ النَبيثِ
لِفَقدِيَ ناظِري وَلُزومِ بَيتي
وَكَونِ النَفسِ في الجَسَدِ الخَبيثِ

عاش المعري بعد اعتزاله زاهداً في الدنيا، معرضاً عن لذاتها، لا يأكل لحم الحيوان حتى قيل إنه لم يأكل اللحم خمساً وأربعين سنة، ولا ما ينتجه الحيوان من سمن ولبن أو بيض وعسل، ولا يلبس من الثياب إلا الخشن. ويعتبر المعري من الحكماء والنقاد.

كان المعري من المشككين في معتقداته، وندد بالخرافات في الأديان. وبالتالي فقد وصف بأنه مفكر متشائم. (Khuri Hitti, 1970, 147).

فانتقد كثيراً من المعتقدات الدينية. ومن الأبيات التي تعبّر عن وجهة نظره في المعتقدات ودور العقل:

هفت الحنيفة والنصارى ما اهتدت
ويهودُ حارت والمجوس مضللهْ
اثنان أهل الأرض ذو عقل بلا
دين وآخر ديّنٌ لا عقل له

عقيدته كانت عقيدة الفيلسوف والزاهد، الذي يتخذ العقل دليلاً أخلاقياً له، والفضيلة هي مكافأته الوحيدة. (Nicholson, 1962, 323)

وذهب في فلسفته التشاؤمية إلى الحد الذي وصى فيه بعدم إنجاب الأطفال كي نجنّبَهم آلام الحياة. وفي مرثاة ألفها عقب فقده لقريب له جمع حزنه على قريبه مع تأملاته عن سرعة الزوال، قال:

خفف الوطء ماأظن أديم الأرض إلا من هذه الأجساد. al-Ma'arri Encyclopedia Britannica.

من أهمّ أعماله الشعرية «ديوان سقط الزند» وديوان لزوم ما لايلزم» ومن أعماله النثرية «رسالة الغفران» و«رسالة الملائكة».

كان أبو العلاء في سنّ السادس والثلاثين حين سافر إلى بغداد. تضاربت الآراء في علة هذه السفرة. إلا أن ما نثق به هو أنه لم يسافر ليدّخر ثروة مادية بل ليزيد في ثروته العلمية لأن بغداد كانت آنذاك في ذروة التقدّم الحضاري والعلمي. يقول فيلسوف المعرّة نفسه عمّا دفعه إلى هذه السفرة:

أإخْوانَنا بينَ الفُراتِ وجِلّقٍ
يدَ اللهِ لا خَبّرْتُكمْ بمُحال
أُنَبّئُكمْ أنّي على العَهْدِ سالمٌ
وَوَجهِيَ لَمّا يُبْتَذَلْ بسُؤال
وأنّي تيَمّمْتُ العِراقَ لغَيرِ ما
تيَمّمَهُ غَيْلانُ عِندَ بِلال
فأصبَحْتُ محموداً بفَضْليَ وَحْدَه
على بُعْدِ أنصاري وقِلّةِ مالي
(أبو العلاء المعرى، ١٩٦٣، ٢٤٨)

كان ما يبعث هذا الشاعر الحكيم على السفرة العلمية قوياً إلى حدّ تحمّل أعباء السفر كما يشرح جانباً منها:

سارتْ فزارتْ بنا الأنبارَ سالمةً
تُزْجَى وتُدْفَعُ في مَوْجٍ ودُفّاعِ
والقادسيّةُ أدّتْها إلى نَفَرٍ
طافوا بها فأناخوها بجَعْجاعِ
(أبو العلاء المعرى، ١٩٦٣، ١٣٠)

طوال السفر لم يكن المؤذّن يؤذّن بالصلاة بصوت عال خوفاً من أن يطلع قطّاع الطرق على مكانهم:

وما جَهَرْنا ولم يَصْدَحْ مُؤذّنُنا
من خوْفِ كلّ طويلِ الرّمحِ خَدّاعِ

يوم وصوله إلى بغداد تزامن مع يوم مأتم والد الشريفين الرضي والمرتضى. عندما دخل أبو العلاء المأتم عثر برجل لايعرفه فقال له الرجل: إلى أين يا كلب؟ فأجابه: الكلب من لايعرف للكلب سبعين اسماً. رثى في ذلك اليوم والد الشريفين بقصيدة مرتجلة فعرفاه وكرّماه ورفعا منزلته، إلا أن هذه العلاقة بينهما ما لبثت أن ساءت. على كل الأحوال خلال السنة وبضعة شهور قضاها الشاعر في بغداد كان الناس والعلماء البغداديون يكرّمونه ويجلّونه ويعتبرونه فذّاً بين علماء عصره. زار المكتبة في بغداد، ورأى فيها «ديوان تيم اللات» فقط. (بنت الشاطى، ١٩٧٢، ١١٩ – ١٢٣).

في بغداد اتصل بالناس واتصل الناس به، أحبّه أهل بغداد وخلطوه بأنفسهم، شهد أنديتهم الخاصة والعامةّ واختلف إلى مجالس علمائهم وآبائهم وفلاسفتهم وماأجمل العبارة التي يستخدمها طه حسين عندما يشرح حضور أبي العلاء في بغداد وهو يقول: «شفى نفسه من حاجته إلى الحياة الاجتماعية العليا التي يتحدث فيها إلى الأضراب والنظراء، ويسمع منهم فيفهم عنهم ويفهمون عنه. وشفى نفسه أيضاً من طموحه الطبيعي إلى الشهرة وبعد الصيت وتسامع الناس به وتحدّثهم عنه. (حسين، دون تاريخ، ٨٠).

رغم كلّ هذه الأيام الحلوة التي قضاها أبو العلاء في بغداد إلا أنه يتمنّى أن يعود إلى الشام؛ ففي قصيدة يصوّر هذه الأحاسيس النوستالوجية بروعة وجمال:

طَرِبْنَ لضَوْءِ البَارِقِ المُتَعالي
ببَغدادَ، وهْناً، ما لَهُنّ وما لي
سَمَتْ نحوَهُ الأبْصارُ حتى كأنها
بنارَيْهِ مِن هَنّا وثَمّ صَوالي
إذا طالَ عنها سَرّها لو رُؤوسُها
تُمَدّ إليه في رُؤوسِ عَوال
تمنّتْ قُوَيْقاً والصَّراةُ حِيالَها
تُرابٌ لها من أيْنُقٍ وجِمال
إذا لاحَ إيماضٌ سَترتُ وُجوهَهَا
كأنّيَ عَمْروٌ والمَطِيُّ سَعالي
وكم هَمّ نِضْوٌ أن يَطيرَ مع الصَّبا
إلى الشأمِ لولا حَبْسُهُ بعِقال
ولولا حِفاظي قلتُ للمَرْءِ صاحبي
بسَيْفِكَ قيّدْها فلستُ أُبالي
أأبغي لها شَرّاً ولم أرَ مِثْلَها
سَفَايِرَ ليلٍ أو سَفائنَ آل
وهُنّ مُنيفاتٌ إذا جُبْنَ وادياً
تَوَهّمْنَنا منهُنّ فوْقَ جِبال
لقد زارني طَيْفُ الخَيالِ فَهاجَني
فهل زارَ هذي الإبلَ طَيْفُ خَيال

(أبو العلاء المعرى، ١٩٦٣، ٢٤٤)

نجد ذروة حنين الشاعر إلى الشام عندما يخاطب الشاعر البرق ويطلب منه قطرة ماء من معرّة النعمان:

تَهادانيَ الأرْواحُ حتى تحُطّني
على يَدِ رِيحٍ بالفُراتِ شِمال

فيا بَرْق ليس الكَرْخُ داري وإنما
رَماني إليه الدهرُ مُنْذُ لَيال
فهل فيكَ من ماء المَعَرّةِ قَطْرَةٌ
تُغيثُ بها ظَمآنَ ليسَ بسال

(أبو العلاء المعرى، ١٩٦٣، ٢٤٧)

إلا أن حنين الشاعر إلى الشام لم يكد يشف منه حتى أصيب بما كان أشدّ ايلاماً فمفارقة بغداد أوقدت في صدر الشاعر نيران الحنين إلى هذا البلد؛ وطه حسين، الذي لم يبلغه أحد في التمكّن من النفوذ إلى روح فيلسوف المعرّة الملتوية، وكما يقول نفسه قد خلا به في سجنه أياماً ولياليَ كثيرة، طه حسين يعتبر هذه الخصلة من صفات الأديب ذي الحسّ الدقيق؛ فهو طامح إلى بغداد إن كان في المعرّة، وهو مشوق إلى المعرّة إن كان في بغداد ثم هو محزون على بغداد إن عاد إلى المعرّة؛ وطه حسين يصوّر هذه الخصلة الدقيقة للروح اللطيفة استعانة ببيت للمتنبي:

خُلِقتُ أَلوفاً لَو رَحَلتُ إِلى الصِبا
لَفارَقتُ شَيبي موجَعَ القَلبِ باكِيا

(حسين، دون تاريخ، ٨٠و٨١)

التاريخ يحكي لنا أن أبا العلاء كان يقصد أن يقيم في بغداد مدة أكثر إلا أن التدبير قد لايواتيه التقدير؛ فهو استطاع أن يظفر بالشهرة في بغداد إلا أنه ظفر معها بالحسد ثم أتته الأخبار بأن أمه مريضة فعزم على العودة إلى المعرة. إلا أن عزمه الأكبر هو أنه اختار العزلة والانفراد، والرائع أن هذا القرار كان في درجة بالغة من الأهية عند صاحبه حتى كتب وهو لايزال في بغداد رسالة إلى أهل المعرّة أنبأهم فيها بعزمه على العزلة ويطلب منهم أن يحترموا هذا القرار فلا يجعلوه في مشقّة لإضافة الزائرين وأروع من هذا كله أن أبا العلاء ينصّ على أن هذا العزم ليس نتيج ساعة أو سنة بل هو سليل الفكر الطويل ونتيج الحقب المتقادمة ثم أنه في اتّخاذه هذا القرار استخار الله واستشار عدّة من العلماء البغداديين حتى عزم على ما عزم. يقدّم أبو العلاء بغداد في هذه الرسالة كمجتمع أهل الجدل وأنفس مكان لم يسعفه الزمن بإقامته فيه. أصرّ أبو العلاء على العزلة والانقطاع عن الناس والخلوة إلى نفسه إلا أنه لم ينجح عند العمل فاستحالت داره إلى مدرسة يؤمّها الطلاب الكثيرون من أبعد الأقطار الإسلامية وهم يطلبون منه العلم والأدب والمعرفة فأصبح مكرهاً على أن يعطيهم ما وجد. لم ينجح في العزلة مئة بالمئة إلا أنه استطاع أن يحقق بعض ما يريد فلم يتصل بالرؤساء والأمراء وإن حاولوا تقريبه إليهم، فتخلّص منهم بظرف ولباقة، فلزم داره وإن سمح أن يدخلها الطالبون للعلم والمعرفة والأدب. (حسين، دون تاريخ، ٨٥و٨٦)

ما دعا الشاعر إلى بغداد وأبقاه فيها مدة قريبة من سنتين رغمَ المصاعب الكثيرة

والآلام التي كان يتحمّلها كالغربة والوحدة، ما دعاه يعود إلى الحرية التي وجدها هذا الفيلسوف في الفكرة والتعبير والرأي وهذه قلّما وجدها في الشام. وما يؤسفنا هو أنه وصل إلى الشام لمّا ماتت والدته فوجد في قلبه وجعاً يتضاعف بالفراق من بغداد:

يا لَهفَ نَفسي عَلى أَنّي رَجَعتُ إِلى
هَذي البِلادِ وَلَم أَهلِك بِبَغداذا
إِذا رَأَيتُ أُموراً لا تُوافِقُني
قُلتُ الإِيابُ إِلى الأَوطانِ أَدّى ذا

(فروخ، ١٣٤٢، ٤٦)

في قصيدة أخرى – وقد أنشدت في بغداد – يودّع الشاعر وداعاً محزناً أهل بغداد:

نَبِيٌّ مِن الغِرْبانِ ليس على شَرْعِ
يُخبّرُنا أنّ الشُّعوبَ إلى الصَّدْعِ
أُصَدّقُهُ في مِرْيَةٍ وقد امْتَرَتْ
صَحابةُ موسى بعْدَ آياتِه التّسْعِ
كأنّ بفِيهِ كاهِناً أو مُنجِّماً
يُحَدّثُنا عمّا لَقِينا مِن الفَجْعِ

(المصدر نفسه، ٢٣٤)

فليست الشام مع أن قومه يسكنون هناك بديلاً جيدا من بغداد حتى يرضي الشاعر:

أُوَدّعُكُمْ يا أهلَ بَغدادَ والحَشَا
على زَفَراتٍ ما يَنِينَ مِن اللّذْعِ
فبِئْسَ البَديلُ الشأمُ مِنكمْ وأهلُه
على أنّهمْ قوْمي وبَيْنَهُمُ رَبْعي

فيرجو أن يسقيه أهل بغداد جرعة من ماء دجلة ولو كان في استطاعته يشرب النهر بأجمعه:

ألا زَوِّدُوني شَرْبَةً ولو انني
قَدَرْتُ، إذاً أفنَيْتُ دِجلةَ بالجَرْعِ

هو يعتبر أهل بغداد الفصحاء وأهل الجدل والمناظرة ويعدهم ألا يسمع من غيرهم:

وما الفُصَحاءُ الصِّيدُ والبَدْوُ دارُها
بأفْصَحَ قوْلاً مِن إمائِكُمُ الوُكْعِ
أدَرْتُمْ مَقالاً في الجِدالِ بألسُنٍ
خُلِقْنَ فجانَبْنَ المَضَرّةَ للنّفْعِ
سأُعْرِضُ إنْ ناجَيْتُ من غيرِكم فتىً
وأجعَلُ زوّاً مِن بَنانيَ في سَمْعي

بعد الابتعاد من بغداد يلبس الشاعر ثوبَ الحداد للأبد ويتمنّى لو أدركه الموت وهو لايزال في بغداد:

لبِسْتُ حِداداً بعْدكمْ كلَّ ليلةٍ
من الدُّهْمِ لا الغُرّ الحِسانِ ولا الدُّرْعِ
أظُنّ الليالي وهْيَ خُونٌ غَوَادِرٌ
بِرَدّي إلى بَغدادَ ضَيّقَةَ الذَّرْعِ
فليْتَ حِمامي حُمّ لي في بلادِكُمْ
وجالَتْ رِمامي في رِياحِكمُ المِسْعِ
تعَجّلْتُ إنْ لم أثْنِ جُهْدي عليكُمُ
سَحابَ الرّزايا وهي صائِبَةُ الوَقْعِ

فيوظّف الرياح والسحب بعض الأحيان لتبلغ تحيّاته المحزنة إلى أصدقائه في بغداد:

يا عارِضاً راحَ تَحْدُوهُ بَوارِقُهُ
للكَرْخِ سُلّمتَ مِن غيْثٍ ونُجّيتا
لنا ببَغْدادَ مَن نَهوَى تحِيّتَه
فإنْ تَحَمّلْتَها عنّا فحُيّيتا
سَقْياً لدِجْلَةَ والدّنْيا مُفَرِّقَةٌ
حتى يعُودَ اجتِماعُ النجْمِ تَشْتيتا
وبَعْدَها لا أُريدُ الشّرْبَ من نهَرٍ
كأنما أنا من أصحاب طالوتا
بَتَّ الزمانُ حِبالي من حِبالِكُمُ
أعْزِزْ علَيَّ بكَوْنِ الوَصْلِ مَبْتوتا
أعُدّ مِن صَلواتي حِفْظَ عَهدكمُ
إنّ الصّلاةَ كِتابٌ كانَ موْقوتا

(أبو العلاء المعرى، ١٩٦٣، ١٧٤)

ما أنشد الشاعر في فراق بغداد أكثر من أن تتّسع لدراسته هذه المقالة إلا أننا من أجل حسن الختام نأتي بقصارى حنين الشاعر إلى أهل بغداد وهي تتجلّى في هذا البيت:

وإنْ خَلَطَتْني بالتّرابِ مَنِيّةٌ
فبَعْضُ تُرابي من مَوَدّتكُم خِلْطُ

(المصدر نفسه، ١٨١)

عندما نتقصّى هجرة أبي العلاء إلى بغداد بإمعان ودقّة نحسّ في هذه الشخصية المفكّرة التناقض بين الإحساس والعقل؛ فيغامر بنفسه وهو في عنفوان شبابه بسفرة إلى بغداد ابتغاء العلم والمعرفة وشفاء لنفسه من الحاجة إلى الاتصال بنظرائه في العلم والأدب والفلسفة فهم يفهمونه وهو يفهمهم؛ فما يريد أن يحقّقه في هذه المدينة المتحضّرة هو أن يروّي عقله الاستقصائي الذي يمكّنه من احتمال الغربة، فما الذي جعل الشاعر يغادر هذه المدينة المروّية إنها أحاسيسه اللطيفة وحبّه أمّه، ثم عقله هو الذي يأمره بالعزلة إلا أن حسرات الفراق من بغداد، أرض العلم والفلسفة، هي التي تذيب هذه الروح اللطيفة في معرة النعمان، مغارة إله الخصب[١].

في متابعة الحديث ندرس القصائد التي أنشدها أبونواس في الحنين إلى بغداد عندما نزل في بلاط الخصيب، عامل الخليفة في مصر، والقصائد التي أنشدها وصفاً للذّاتها فنعرف باختلاف نظرة الشاعرين إلى هذه المدينة التاريخية.

بغداد في نظرة أبي نواس تعني الحانة

هو الحسن بن هانئ بن الصّباح المعروف بأبي نواس الحكمي الشاعر وكان جدّه مولىً فارسياً من موالي الجراح بن عبد الله الحكمي والي خراسان لعهد عمر بن عبد العزيز وأمه كانت فارسية اسمها جلّنار.(ابن خلكان، ١٩٦٩، ج٢: ٩٥).

(١) قيل في تسمية معرة النعمان أن المعرّة لفظة سريانية تعني المغارة والنعمان أو نعمو أو نعوم هو أحد أسماء إله الخصب، ومنه شقائق النعمان الحمراء التي تمثل دم الإله المقتول آخر الصيف، والعائد للحياة بزخم قوي وبديع في بداية الربيع، ومن هنا تكرر «النعمان» في التسميات كثيراً . http://syriafreenetworkÁahlamontadaÁnet/tt1188-topic

إختلف الرواة في السنة التي ولد فيها والراجح أنه ولد سنة مائة وثلاثين للهجرة في الأهواز ولمّا توفّي أبوه وهو ابن ست سنين انتقلت أمه به إلى البصرة فترعرع هناك. (ابن المعتز، ١٩٩٨، ٢٢٧ و٢٢٨).

في البصرة التي كانت مركزاً للثقافة والعلم تتلمّذ على يد كبار العلماء فتعلّم الشعر والأدب واللغة والحديث والقرآن. وتعرّف على والبة بن الحباب الشاعر وهذا التعرّف قدّر له بداية حياة إباحية.

فأبونواس رغم إلمامه بمختلف العلوم إلا أن شهرته الواسعة طوال العصور ترجع إلى عبقريته في إنشاد الشعر وبلغت ذروتها في الخمريات.

كان من الطبيعي أن يهاجر إلى بغداد كالآخرين الذين طمحوا إلى الشهرة والغنى فلم يعد إلى موطنه حتى أنه لم يسمح لفكرة الحنين أن تدخل ذهنه:

أَيا مَن كُنتُ بِالبَصرَ
ةِ أُصفي لَهُمُ الوُدّا
وَمَن كانوا مَوالِيَّ
وَمَن كُنتُ لَهُم عَبدا
شَرِبنا ماءَ بَغدادَ
فَأنساناكُم جِدّا
(ضيف، ١٤٢٦، ٢٢٠ - ٢٢٤)

ولا نستغرب هذا التحمّس لبغداد عندما نقرأ ما جاء في تاريخ بغداد من قول الشافعي: «ما دخلتُ بلداً قطّ إلا عددتُه سفراً، إلا بغداد فأني حين دخلتُها عددتُها وطناً». (الخطيب البغدادي، ١٩٣١م، ج١: ٤٦).

عندما نتعرّف على السيرة الذاتية لأبي نواس ونقرأ خمرياته بإمكاننا أن نصوّره في أذهاننا - إذا كنّا ذوي مخيِّلة عالية - فهو يأخذ بأيدينا ويذهب بنا إلى حانة يعرف فيها ساقية بدينة أو ساقياً عاقداً في خصره زنّاراً فيشرب كأساً من الخمرة المعتّقة الحمراء فيدخل في حرم السكر والظرف والشعر فيبدأ بإنشاد أجمل خمرياته وعندما يفيق من سكره يندم على ما جرى فيتوب إلى الله ويطلب مغفرته ويخرج من الصومعة وقد نسي أحزانه كلها. إن الأديرة البغدادية لاتزال تحيى وتعيش بالخمريات النواسية وعندما تسمع اسم أبي نواس تطنّ نواقيسها. من هذه الأديرة دير «الزندَوَرد»:

فسقّني من كروم الزَّندَوَردِ ضُحىً
ماءَ العناقيد في ظلّ العناقيدِ
(صدقي، ١٩٥٧، ٨٢)

وكان الزندورد مشهوراً بكرومه المرغوبة من السكارى.

ولم تكن الأديرة الأخرى أقلّ حظّاً بخلودها في الخمريات:

بين دير العاقول مُرتبَعٌ أشرَ
فَ مُحتلُّهُ على دير قنَّى
حيثُ بات الزّيتونُ من فوقه النخلُ
عليه وُرقُ الحمامِ تغنَّى
(المصدر نفسه، ٨٣)

قالوا لأبي نواس: لاتحجّ؟ فأجاب:

وَقائِلٍ هَل تُريدُ الحَجَّ قُلتُ لَهُ
نَعَم إِذا فَنِيَت لَذّاتُ بَغداذ
أَمّا وَقُطرَبُلٌّ مِنها بِحَيثُ أَرى
فَقُبَّةُ الفِركِ مِن أَكنافِ كِلواذِ
فَالصالِحِيَّةُ فَالكَرخُ الَّتي جَمَعَت
شُذّاذَ بَغدادَ ما هُم لي بِشُذّاذِ
فَكَيفَ بِالحَجِّ لي ما دُمتُ مُنغَمِساً
في بَيتِ قَوّادَةٍ أَو بَيتِ نَبّاذِ
وَهَبكَ مِن قَصفِ بَغدادٍ تُخَلِّصُني
كَيفَ التَخَلُّصُ لي مِن طِيرنابازِ

في ديوان الشاعر قلّما نجده مغموماً منطوياً على نفسه، وإن أصيب بهمّ اعتباطاً ليس إلا حنيناً إلى بغداد بكلّ ملاهيها ولذّاتها، فلنستمع إليه وهو نازل في بلاط الخصيب بن عبد الحميد، والي الخراج بمصر:

أَلا هَل عَلى اللَيلِ الطَويلِ مُعينُ
إِذا بَعُدَت دارٌ وَشَطَّ قَرينُ
تَطاوَلَ هَذا اللَيلُ حَتّى كَأَنَّما
عَلى نِجمِهِ أَلاّ يَعودَ يَمينُ
كَفى حَزَناً أَنّي بِفُسطاطَ نازِحٌ
وَلي نَحوَ أَكنافِ العِراقِ حَنينُ

فالبصرة بكلّ ذكرياتها الطفولية لم تستطع أن تعيد الشاعر إلى حضنها، لكنّ بغداد كانت للشاعر كوالدة أقلق فراقُها البطلَ الأبيقوري الأسطوري لقصص ألف ليلة وليلة:

ذَكَرَ الكَرخَ نازِحُ الأَوطانِ
فَصَبا صَبوَةً وَلاتَ أَوانِ
لَيسَ لي مُسعِدٌ بِمِصرَ عَلى الشَو
قِ إِلى أَوجُهٍ هُناكَ حِسانِ

النتيجة:

كانت بغداد في العصر الذهبي العباسي تدعى في الأذهان والوجدان جنّة الأرض. كانت أرض الأحلام بأنهارها المتدفّقة وقصورها الذهبية وبساتينها الخضراء فدعت عدداً كثيراً من الشعراء والعلماء والفنانين إلى حضنها فكانت تُروي غلالَهم بلذّاتها غير المتناهية وحضارتها الشاملة لكل جوانب العلم والأدب والفلسفة. تمثّل بغداد لشاعر فيلسوف أو بعبارة أحسن لفيلسوف شاعر كأبي العلاء المعرّي المدينةَ الفاضلة التي تتحقق فيها كل الأحلام التي يتمنّاها مفكّر وباحث، فالحضارة المسيطرة عليها أزاحت الستار عن تمثال العقل، فهل يطلب هذا المفكّر الطموح شيئاً آخر؟ وأبونواس، وإن لم يكن إلمامه بالعلم أقلّ من مهارته في الشعر، إلا أنه رجّح أن يطلقَ النفسَ على سجيّتها فبغداد كانت أرضَ أحلامه الأبيقورية يُقام فيها أطرف الكرنفالات في العالم فمن الطبيعي أن يغنيه الطواف حول حاناتها من الطواف حول الكعبة. فما يظهر لنا أن هذه المدينة الأسطورية كانت بمقدرتها أن تهيئ مجالاً للذة الأبيقوريين من ناحية ومن جهة أخرى ترضي خلفاء سقراط.

المشكلات التي تواجه تعليم اللغة العربيّة

د. دريّة كمال فرحات

أستاذة في الجامعة اللبنانيّة - كلية الآداب الفرع الخامس

تعدّدت تعريفات اللّغة في المعاجم وكتب اللّغويات، وعند التّوفيق بين هذه التّعريفات يمكن التّوصل إلى أن اللّغة لها طبيعة منظمة وتوليديّة، كما أنّها مجموعة من الرّموز العشوائيّة؛ هذه الرّموز هي أساسًا صوتيّة لكنّها قد تكون مرئيّة، وتدلّ على معانٍ تمّ التّعارف عليها. وتستعمل اللّغة للاتّصال، فتوجد في مجتمع أو ثقافة.هي أساسًا ظاهرة إنسانيّة على الرّغم من عدم احتمال اقتصارها على الإنسان، ويكتسب الأفراد اللّغة بنفس الطّريقة تقريبًا، أي أنّ للّغة وللتّعليم جميعًا صفات عامة متماثلة[١].

ونظرًا لما للّغة من أهمية، فقد اهتم بها الإنسان ودرسها وجعلها من أولى اهتماماته، وعدّ معرفة كنهها جزءًا من سعيه لمعرفة جوانب وجوده الأخرى، ووجد اللّغويون ضرورة وضع قواعد ومعايير لُغويّة. فبدأوا بتقنين أصول استعمالها، وحدّدوا أقسامها، واهتموا بقواعد اللّغة ودراسة قضاياها.

اللّغة وسيلة اتصال الفرد بغيره، بها يفصح المرء عن ميوله وطموحه وعواطفه. واللّغة أداة التّفكير، بها يُعبّر الإنسان عن أفكاره ويوصلها إلى غيره، ودور» اللّغة في هذا التّعبير له المقام الأول. لذا يُقال: التّفكير كلام نفسيّ، والكلام تفكير جهريّ»[٢]. إذًا، اللّغة هي أي وسيلة، سواء أكانت صوتيّة، أم غير ذلك، للتّعبير عن المشاعر، والأفكار، أم توصيلها، هي نظام من الإشارات المتعارف عليها، خصوصًا الكلمات، أو الحركات التي لها معانٍ محددة[٣]. واللّغة أساس مهم للحياة الاجتماعيّة، وتُعدّ ظاهرة

(١) روبرت، هـ. دوجلاس (Brown, H. Douglas): **مبادىء تعلّم وتعليم اللّغة العربيّة**، ترجمة إبراهيم بن حمد القعيد، وعيد بن عبد الله الشّمري، لا ط، مكتب التّربيّة العربي لدول الخليج، الرّياض، السّعوديّة، ١٩٩٤، ص ص ١٢ – ١٣.

(٢) إبراهيم، عبد العليم: **الموجّه الفني لمدرسي اللغة العربيّة**، ط. الثالثة، دار المعارف، مصر، ١٩٦٦، ص ٤٢.

(٣) Webster's: **New International Dictionary Of The English Language,** 1933, Page 139.

«بسيكولوجيّة اجتماعيّة ثقافيّة، لا صفة بيولوجيّة ملازمة للفرد»[١]. وتتكوّن اللّغة ضمن هذا التّأثير الاجتماعيّ، فيمنحها القدرة على التّطور، إذا وُجد من يتعهدها بالدّرس والبحث، والعمل على جعلها قادرة على مواكبة العصر[٢]. واللّغة سابقة في وجودها على تنظيم قواعدها.

واللغة العربية من أقدم اللغات الحيّة، واستطاعت أن تنجح في القيام بدورها، وأن تسهم في الحضارة الإنسانيّة، فكانت قائدة المعرفة لمئات من السّنين، ويكفيها مجدًا أنّها لغة آخر رسالات السّماء. لكنّ هذه اللّغة تواجه في عصرنا هذا الكثير من المشاكل والصّعوبات، ما أدّى إلى نفور طلاّب العلم منها، فهم يعانون في مراحل التّعليم المختلفة من ضعف عام في لغتهم، فتكثر الأخطاء اللّغويّة في كتاباتهم، وتتجلّى هذه المشكلة في عملية التّعبير اللّغويّ، ومن مظاهرها القصور الواضح في مهارة الاستماع. هذا الضّعف ناتج عن عوامل متعدّدة تؤثّر في سير العمليّة التّربويّة، وتُقسّم هذه العوامل إلى:عوامل تتعلّق بطبيعة القواعد، والبعض الآخر يتعلّق بالعمل المدرسيّ، ومنها ما يرتبط بالمحيط الخارجيّ.

أ – صعوبات مادة القواعد:

تكمن صعوبة مادة القواعد في:

١ – كثرة القواعد كثرة لا يحتملها التّلاميذ في مراحل التّعليم، وكثرة الأوجه الإعرابيّة، والتّعريفات المتعدّدة، والشّواهد والشّواذ، فيقع التّلاميذ في متاهات نظراً لتعدّدها، فلا يثبت مفهوم في الأذهان.

٢ – انفصال هذه القواعد عن تأدية المعاني الّتي يحتاج إليها التّلاميذ، بل يُقتصر في تدريسها على تعريفهم بقيمتها الشّكليّة في بناء الكلمة أو ضبط آخرها. وقد أثبتت التّجارب الّتي أجريت في مجالات علم النّفس والتّربيّة أهمية إدراك التّلميذ لمعنى ما يتعلّمه في دفعه نحو التّعلّم، وتحبيبه فيما يتعلّمه.

٣ – وجود بُعد بين هذا العلم وأساليب الحياة اليوميّة.

٤ – ما يتّصف به هذا العلم من تجريد، وتعليل، وتعميم، واعتماد على المنطق والتّحليل الفلسفيّ للّغة.

٥ – فقدان الدّافع لتعلّم القواعد لدى التّلاميذ؛ فكثير من النّماذج الّتي تُقدّم لا علاقة لها باهتمام التّلميذ.

٦ – اختيار القواعد الّتي تُدرّس لتلاميذ

(١) فريحة، أنيس: **نظريات في اللغة** ، ط. الأولى، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣، ص ١٤.

(٢) الصّميلي، يوسف: **اللغة العربيّة وطرق تدريسها نظرية وتطبيقًا**، ط. الأولى، المكتبة العصري، صيدا، لبنان، ١٩٩٨، ص ٢٤.

المدارس العامة على أساس من منطق الكبار وتفكيرهم، ومعظمها متوارث من كتب علماء العربيّة القدامى، ما يُسهم في نفور التّلاميذ منها، لأنّها بعيدة عن تفكيرهم[١].

وما يزيد من صعوبة القواعد، ما عدّه اللّغويون شواذات على القاعدة الأساسيّة، وإذا كانت القواعد ضرورة لسلامة اللّفظ وجودة التّعبير، فإنّ تجاوز ما ذكره الأقدمون من استثناءات وجوازات وشواذات، والتّركيز على ما يحتاجه التّلميذ يُحقّق الهدف من مادة القواعد لتكون قريبة إلى عقول التّلاميذ، وإلى ميولهم، فلا ينفرون منها.

ب - ثغرات مقومات العمل التّربويّ:

١ - المناهج وأسباب الضّعف:

يعرّف الباحثون المنهج «كونه مخططاً يشمل كلّ الأعمال والخبرات والمساعي الّتي تستخدمها المدرسة والمعلّمون في ضبط التّعليم وتوجيهه لأجل بلوغ الأهداف التّربويّة المعيّنة»[٢]. وتعتمد هذه الخبرات على ما يحتاجه المتعلّم، وما تتطلّبه حاجات المجتمع. فإذا كانت هذه المناهج بعيدة عن اهتمامات المتعلّمين، ولا توافق نموّهم العقليّ والنّفسيّ والعاطفيّ، فإنّها تُعدّ عامل تنفير من تعلّم اللّغة . ومن أهمّ مشاكل مناهج التّعليم هو بعدها عن الجانب الوظيفيّ للقواعد، وإرهاق التّلاميذ بالمسائل التّجريديّة، وبمسائل متخصّصة عميقة لا يحتاجها في مرحلتيه الابتدائيّة والمتوسطة. وبعض مناهج القواعد لا يكفي الوقت المخصص لها في الجدول المدرسيّ لدراستها ؛ ويضطّر المعلّم إلى الإسراع في المنهاج من دون الاهتمام بالتّطبيق، ما يؤثّر على استيعاب التّلاميذ للقواعد. ولضيق الوقت قد يُهمل الاهتمام بوحدة اللّغة، فلا تُطبق القواعد في القراءة والإنشاء. وهناك محاولات لتغيير المناهج وتيسيرها، ولكن لا «نفع من تيسير تعليم القواعد إذا لم تكن هناك منهجيّة شاملة توضّح قدرات المتعلّم في المراحل التّعليميّة المختلفة، وتحدّد القدر النّحويّ الملائم لكلّ مرحلة»[٣]. فالضّعف في المرحلة الابتدائيّة ينعكس تلقائيّاً على مراحل التّعليم المختلفة، هذا التّداعي في تدني المستوى يحتاج إلى علاج المشكلة من أساسها، ليكون التّلميذ قادراً على اكتساب اللّغة، وتحليل الآثار الأدبيّة، ومهارة استخدام اللّغة.

---

(١) انظر: قورة، حسين سليمان: **تعليم اللّغة العربيّة دراسات تحليليّة ومواقف تطبيقيّة** ، ط. الأولى، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩، ص ص ٢٦٤ - ٢٦٥.

مجاور، محمد صلاح الدّين: **تدريس اللّغة العربيّة في المرحلة الثّانويّة**، ط. الأولى، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩، ص ص ٤٠٢ - ٤٠٣.

(٢) غالب، حنّا: **مواد وطرائق التّعليم في التّربيّة المتجدّدة**، لا ط، لا ن، بيروت، ١٩٦٦، ص٢٣٨.

٢ - الكتب المدرسيّة:

الكتاب المدرسيّ هو الوسيلة الّتي يستخدمها التّلميذ، فمتى كان سيئ الطّباعة خالياً من وسائل الإيضاح، غير مشوّق، غامضاً في أسلوبه، لا ترابط بين موضوعاته، فإنّه يُسهم في تدنّي المستوى، ولا يُعدّ التّلميذ لإتقان اللّغة حديثاً وكتابة. وإذا كان الكتاب المدرسيّ بعيداً من حيث المحتوى والتّراكيب عن حياة التّلاميذ، وحاجاتهم، كان ذلك سبباً في صعوبة تدريس اللّغة العربيّة[١].

٣ - طرائق التّعليم:

لطريقة التّعليم أهمية بالغة في سير العملية التّربويّة، والطّريقة الصّحيحة الملائمة لطبيعة التّلاميذ، ومستواهم تتغلّب على صعوبة المادة وجفافها، وإذا كانت الطّريقة المستخدمة في عرض القواعد وتدريسها مستفيدة من قوانين التعلّم، وتُبنى على نظريات تعلّم النّفس، ومراحل النّمو والنّضج

العقليّ، ونتائج الدّراسات الحديثة، وتُعنى بالفروق الفرديّة بين تلاميذ الصّفّ الواحد، فإنّ نتائجها جيّدة، وإلاّ كانت طريقة التّعليم من معوّقات فهم المادة، ومنفرّة للتّلميذ. ورفض الباحثون الطّريقة الّتي تعتمد التّلقين والحفظ أساساً في التّعلّم لما لها من آثار سلبيّة؛ إنّ ما يحفظه التّلميذ من دون فهم لا يبقى بالذّاكرة، ولا يسهل استرجاعه؛ والاسترجاع « يتطلّب من الشّخص أن يتذكّر ما سبق أن تعلّمه، وذلك عن طريق استدعاء الاستجابات الصّحيحة»[٢]. وما يحفظه التّلميذ حفظاً آلياً يستهلك من تفكيره، ويشغله عن معلومات أكثر فاعليّة. وقد تعمل هذه المعلومات الجديدة على إزاحة معلومات سابقة قد تكون أكثر فائدة وأهمية منها[٣].

٤ - تأثير المعلّمين:

يرتبط تدنّي المستوى في اللّغة بمعلّمي المواد الأخرى؛ يرى البعض أنّ معلّمي المواد الأخرى هم معلّمو لُغة من خلال تمسّكهم والتزامهم باللّغة العربيّة الفصيحة، فيما يُقدّمونه من مفاهيم وأفكار، فتكون العربيّة الفصيحة بالنّسبة للمتعلّم هي لغة حديث، وتفكير، وحوار، ونشاط متّصل في كلّ الأوقات[٤]. ومن الصّعب أن يُعدّ معلّمو

(١) الفيصل، سمر روحي: **المشكلة اللّغويّة العربيّة**، ط. الأولى، جروس بروس، طرابلس، لبنان، ١٩٩٢ ، ص ٦٩.

(٢) شعراني، أماني كبّارة: **تعليم اللّغة العربيّة في مدارس بيروت الرّسميّة**، لا. ط، دار العلم للملايين، ١٩٨١، ص ١٢.

(٣) مدنيك، سارنوف أ. ، (Mednick, Saranoff A.) وآخرون: **التّعلّم** ، ترجمة الدّكتور محمد عماد الّدين إسماعيل، مراجعة الدّكتور محمد عثمان نجاتي، ط. الثّالثة، دار الشّروق، بيروت، ١٩٨٩، ص ١٤٤.

(٤) المعتوق، أحمد محمد: «**الحصيلة اللّغويّة أهميتها - مصادرها - وسبل تنميتها**»، عالم المعرفة، المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد ٢١٢، آب ١٩٩٦، ص ٢٠٣.

المواد المختلفة أنفسهم بمعزل عن المجال اللّغويّ، وإذا كان التّرابط والحديث بالفصحى مطلوباً من معلّمي المواد الأخرى، فإنّ ذلك مطلوب بالدّرجة الأولى من معلّمي اللّغة العربيّة، الذين عليهم أن ينسوا العاميّة في أثناء الدّرس.وما يؤثّر في ضعف التّلاميذ هو ما نراه في بعض المدارس، حيث تقسيم اللّغة إلى فروع في المنهج التّعليميّ، وخطة الدّراسة، وتجعل للقواعد معلّماً وللقراءة معلّماً آخر. وإذا لم يُعدّ المعلّم إعداداً جيّداً، وكان جاهلاً أصول التّدريس، لا يُحضّر مادته، أو كان ضعيف الشّخصيّة، أو ضعيفاً في مادته العلميّة، فإنّه يُعدّ عاملاً من عوامل تدنّي المستوى[1]؛ والمعلّم هو صورة يتّبعها التّلميذ، ويحسبه مثالاً يحتذي به.

٥ - التّلاميذ:

يُعدّ العصر الحديث عصر العلوم والتّطور العلميّ والتّقنيّ، واتّجاه العديد من التّلاميذ إلى هذه العلوم ومحاولتهم الإفادة منها؛ والاندفاع وراء التّطور العلميّ أسهم في حثّهم على العناية القصوى بالعلوم، والرّياضيات، واللّغة الإنجليزيّة، مع تدنّي الاهتمام باللّغة العربيّة، فاللّغة الإنجليزيّة هي لغة الانطلاقة العلميّة في العصر الحديث، ودراستها والاهتمام بها يُساعد على اللّحاق بالتّطور العلميّ[2]. ويحسب بعض التّلاميذ أنّ دراسة اللّغة العربيّة مضيعة للوقت، فهي لغة أدبيّة جماليّة بعيدة عن الاهتمامات العلميّة، وهم يظنون أنّ الجميع يعرفونها لأنّها اللّغة الأمّ، لا ضرورة لدراستها، غافلين تأثير العاميّة على اللّغة العربيّة.

ج - تأثير المحيط الخارجيّ:

١ - تعدّد اللّغات واللّهجات:

تأثرت اللّغة العربيّة الفصيحة بسيطرة ما يُطلق عليه (اللّهجات العاميّة)، الّتي هي لهجات محليّة يتحدّث بها عامة النّاس في حياتهم اليوميّة، واستمدّت اللّهجات العاميّة معظم ألفاظها وتعبيراتها من اللّغة العربيّة الفصيحة، ويسود استعمالها من عامة النّاس في حياتهم اليوميّة. وأصبح للعاميّة تأثير سلبيّ في تعلّم الفصحى، إذ إنّ استعمالاتها تدخل إلى الفصحى، من دون صقل للغة المتعلّمين ما يؤدّي إلى ارتكاب الأخطاء . وما يقوّي أثر العاميّة هو اتّساع استعمال العاميّة في البيت أو الشّارع أو من التّلفاز، واقتصار الفصحى في المدرسة مع اتّجاه معظم المعلّمين إلى استعمال العاميّة؛ ويتطلّب من المدرسة جهداً كبيراً لتُساعد التّلميذ على الانتقال من اللّهجة العاميّة إلى

(١) عبد الرّحيم، شاكر: «**لغتنا العربيّة إلى أين**»، التّربيّة، مركز البحوث والمناهج بوزارة التّربيّة، الكويت، العدد السّابع عشر، إبريل/نيسان، ١٩٩٦، ص ١٣٨.

(٢) عبد الرّحيم، شاكر: « **لغتنا العربيّة إلى أين** »، **مرجع سابق** ، ص ١٣٩.

اللّغة العربيّة الفصيحة[١]، فالتّلميذ يأتي من بيئة تعتمد محكيّة منطوقة تختلف عن اللّغة المكتوبة الفصيحة، فالكلمة المنطوقة لا يزال لها حضور وأثر على الرّغم ممّا تنتجه اللّغة المكتوبة من مفردات مسجلّة[٢].

٢ - اللّغة الأجنبيّة:

ولا يقتصر ضعف اللّغة العربيّة من تأثير المحكيّة، فللّغة الأجنبيّة أثر في إضعاف اللّغة العربيّة، حيث يتوزّع التّلميذ بين لغتين خصوصاً إذا لم تقتصر على كونها مقرّراً من المقرّرات، وإنّما تكون لغة مشاركة للّغة الأمّ، ما «يقلّل من فرص تعلّم لغته الأولى ومن فرص تلقي واستيعاب عناصرها اللّفظيّة والمعنويّة، أو من فرص استخدام هذه العناصر، ممّا يؤدّي إلى قلة ما يُكتسب من هذه العناصر»[٣]، وقد يصعب استحضارها في الذّهن ما يُسهم في عدم قدرة التّلميذ على التّعبير بها في مواقف مختلفة.

(١) صيّاح، انطون: **دراسات في اللّغة العربيّة الفصحى وطرائق تعليمها**، ط.الأولى، دار الفكر اللّبناني، بيروت، ١٩٩٥، ص ١٣٩.

(٢) أونج، والترج. (Ong,WalterJ): «**الشّفاهيّة والكتابيّة**»، ترجمة حسن البنا عز الدّين، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثّقافة والفنون الآداب، الكويت، عدد ١٨٢، ١٩٩٤، ص ٥٥.

(٣) المعتوق، أحمد محمد: «**الحصيلة اللّغويّة أهميتها - مصادرها - وسائل تنميتها**», **مرجع سابق**، ص ١٦٣.

أمّ محمد

د. علي حجازي

كانت أم محمد جالسةً في دكانها حين سمعت الأطفال يرددون:

قَـ تَـ لُـ ـه.... قَـ تَـ لُـ ـه....

«مين اللي قتلو يا ربِّ؟» همست بكلماتها ثمّ نهضت وتوجهت إلى باب الدكان المطلّ على الشارع العام لبلدة «صدّيقين» تستطلع الخبر. وسرعانَ ما لطمت جبهتها، مستغربةً: القتيل خنزير؟.

كان أبو يوسف يسحب وراءه جثة خنزير برّي، والأطفال يتحلّقون ويرددون لازمتهم بفرحٍ نادر.

تسمّرَتْ مكانها للحظات، أسرعت بعدها نحو الجمع، استوقفت الرجل سائلة عن الطريقة التي تمكّن بوساطتها من اصطياد هذا الخنزير.

–

واللهِ يا أم محمد، هذا الخنزير كاد يقضي على موسم القثاء والبندورة، وعلى كلِّ ما زرعته، والفضل في قتله يعود «لأبو فشخة».

ردّدت الحاجة بفرح: «سلّم الله إيدين أبو فشخة».

ضحك الرجل حتى دمعت عيناه وقال: «أبو فشخة» دوا، مش إنسان.

– دوا وبيقتل خنزير؟

– أبو فشخة، يا حاجة، إسمُهْ يدل عليه، الحيوان أو كل مخلوق يشرب منه، بعد فشخة يموت، وعوضنا بسلامتك.

– ومن اللي وصف لك الدوا؟

– الإستاز.. الإستاز أحمد، المهندز الزراعي.

– «عرفتُهْ، عرفته، ما تكفي»... سكتت قليلاً وعادت تسأل:

قلت لي، من أجل حبة بندورة، أو خيارة، قتلت الخنزير؟

– نعم، يا حاجة، نعم. «المؤذي يُقتل شرعاً».

شرعت تفرك يديها، بقوة هذه المرّة، فقد عاودها الغمُّ الذي لا يفارقها سوى لحظات في النهار، ويؤرقها في الليالي الطويلة، وأخذت تتمتم بعصبيّة: «الخنزير أكل حبة بندورة، حكم عليه أبو محمد بالموت... أنا

قتل لي الخنازير ولدي، حبّة عيني، وزوجي والد عيالي. فما هو حكمي عليهم؟ يا ربّ، يا جبار. أطلب منك أن تحرق قلوب إماتن (امهاتهم) كما حرقوا قلبي.. يا ويلي تأخرت.

أقفلت الدكان، وتوجهت مسرعة تغربل بجسدها النحيف إلى محل الأستاذ أحمد، المهندس الزراعي. قطعت المسافة بسرعة، لم تلتفت يميناً ولا يساراً. همّها كلّه منصبّ في الحصول على «أبو فشخة».

في محل المهندس تجمّع عدد من المزارعين، يبغون الحصول على أدوية زراعية، لم تنتظر دورها، توجهت إليه طالبة «أبو فشخة».

– أبو فشخة؟ أتقصدين «اللينيت» يا حاجة؟

– أنا لا أعرف أجنبي يا حبيبي، بعرف «أبو فشخة».

– هذا دوا خطر، خطر جدّاً.

– أعرف، أعرف.. ما همّك أنت (قالت بعصبيّة)

أخذ المهندس أحمد الأمر على محمل الجدّ، وسألها مجدّداً: أتهاجم الخنازير والضّباع حقل البندورة الخاص بكم؟.

– يا ريت الأمر انتهى عند هذا الحدّ! هات يا إبني، فهمك كفاية، ونظرك مليح... أعطني الدوا.

طبعاً هو لم يلتفت إلى ثوبها الأسود، مع أنه يعرف قصة استشهاد ابنها وزوجها، لا لجهلٍ منه، إنما لأنّ السّواد يجلّل الغالبية العظمى من رجال ونساء الجبل العاملي، منذ قدوم اليهود (الصهاينة) إلى ترابه محتلين.

لم يناقش كثيراً، جاءها بعلبة صغيرة محكمة الإغلاق، وقال بلهجةٍ صارمةٍ:

– كوني حذرةً من هذه المادة، وطريقةُ استعمالها سهلة جدّاً، ذوّبي قليلاً منها في صحن فيه ماء، واتركيه في الحقل، وعندما تأكل الخنازير وتشرب منه، تسقط على بعد مترٍ واحد، بعد فشخة واحدة ميتةً لا حراك فيها.

كوني حذرةً يا حاجة.

– ما توصِّ حريص، قالت ثم أردفت ضاحكة: أيذوب أبو فشخة في القهوة؟

– أخنازيرك مولعة بشرب القهوة يا حاجة؟ ضحك ثم تابع:

– نعم، إنها مادّة سامّة تذوب في أي سائل، ألك أسئلة أخرى؟

– لا يا حبيبي.

نقدته المبلغ، وغادرت على الفور، قابضةً على الكيس جيداً، كمن يقبض على كنز، عائدةً إلى دكانها.

أخرجت كرسيّاً إلى الخارج، جلست عليه تنتظر قدومهم، أغمضت عينيها قليلاً، وشرعت ترسم الصورة التي سيكون عليها هؤلاء بعد تجرع الدواء، بعد قليل، لمحت دورية صهيونية راجلة تطل من بعيد، أسرعت إلى المطبخ، أعدّت فنجاناً واحداً من

القهوة، وضعت الركوة على الطاولة. وراحت تتمتم: «هذا كمين محكم، وسيقعون في الفخ المنصوب لهم من دون شك، الله يحرق قلوب إماتن كما حرقوا قلبي، يا رب انتقم لي منهم.

لم يمض وقت حتى وصلوا، عيونهم تلصّ مثل عيون الثعابين، كانوا أربعة، وقفوا عند باب الدكان منهكين من ملاحقة المقاومين، ومن البحث عن أسلحة وذخائر.

رفعت أم محمد غطاء الركوة، فاحت رائحة القهوة، عبقت في المكان، وراحت تتسرب إلى أنوف الجنود الذين شرعت الرغبة في شربها تحرك مشاعرهم، فتطلبها بإلحاح شديد.

سكبت فنجاناً وشرعت تشرب. نظرات الجنود تتلاطم، ثم تتوحد متوجهة إلى فنجان المرأة.

– أتشربون القهوة؟ قالت وهي تغتصب ابتسامة.

– نعم نشرب.

عندها شرعت أعراس الثأر تعزف في داخلها موسيقى جميلة رائعة، وصورتا ابنها وزوجها الشهيدين حضرتا بقوة، الدماء تغلي في عروقها المتيبسة منذ زمن، الحنين القاتل للانتقام من هؤلاء المغتصبين تحرّك كلّ خليةٍ من خلاياها.... إنّها اللحظة المشتهاة...

– لحظة انتظروني.

بسرعة متناهية، دلفت إلى غرفة الجلوس، ألقت نظرة عجلى على الصورتين المسمرتين على الحائط تنتظران لحظة الثأر من القتلة، ومنها إلى المطبخ، ثم عادت تحمل ركوة وأربعة فناجين فقط.

ارتشف الجنود القهوة بسرعة فائقة، ولم تمض ثوانٍ حتى أحسّ أحدهم بتمزّق في الأمعاء، فعرف سرّ القهوة. حدّق إلى المرأة المتشاغلة عنهم، ثم وجّه فوهة البندقية إليها كانت تراقبه جيداً، فأحنت هامتها، لم يصبها لأن الوجع الذي يعتصره تلك اللحظة أفقده التركيز. عندها، دخلت غرفة الجلوس، وراحت تذرعها: فشخة.. فشخة ثانية... فشخة ثالثة.. فشخة رابعة.. توقفت وراحت تستعيد وصفة الأستاذ أحمد.. «بعد فشخة يموت... فشخة واحدة».

اخترقت رصاصات الجندي الأغراض الموجودة على الرفوف.

عادت أم محمد، فوجدت الجنود صرعى، أخذت بندقية الجندي الذي أطلق النار، ووجهتها إلى جثثهم المتهالكة، المكومة على الأرض، هي لا تحبّ أن يموت هؤلاء من الدواء فقط، إنما ترغب بالاستمتاع برؤية دمائهم تسيح على الأرض.

وسرعان ما تجمّع الأهالي، أحاطوا بالصورة الحلم لكل أمٍّ شهيد، ولكل صاحب بيتٍ مدمّر، ولكلّ مزارع أحرق الغزاة شجر حقوله، ولكل والدٍ ووالدةٍ أسير وأسيرة حرما من رؤية ابنه أو ابنته طويلاً، فمن يدخل سجن أنصار أو الريجي في كفررمان

أو الخيام مفقود، والخارج منه مولود... والسبحة طويلة، والثأر قابع في أعماق كل جمجمة من جماجم أصحاب الأرض العاملية العطشى إلى الثأر، الطامحة إلى كسر القيود، والأغلال، وصولاً إلى الحرية المنشودة.

وزعقت زمامير دوريات معادية حضرت للتوّ، فالعملاء بلغوا من دون أدنى شك، وراحت رصاصات الجنود تلعلع في أرجاء المكان، طلباً للابتعاد عن مسرح الحدث. وحدها أم محمد، مزّقت ثوبها الأسود، فبدت ثياب ملونة بلون الحناء القرمزي، إنها ثياب محمد، ابنها الذي اخترقته رصاصاتهم من قبل، حملت الثوب، وراحت تلوح به، وترقص حول القتلى رقصة غريبة، إنها رقصة الموت، بل رقصة الحياة، والأصح إنها رقصة الثأر.

ضحكتها المتواصلة، مترافقة مع دموع انذرفت على خدين نزّ منهما دم غزير، خدشتهما أظفارها من فرط السرور، هذان الخدان حرما كثيراً من قبلات الأب والابن الشهيدين.. وظلت ترقص وترقص، وتردد: أبو فشخة... أبو فشخة.

وقف الجنود الصهاينة مشدوهين، ينظرون إليها مستغربين رؤية امرأة ترقص على أشلاء جنود ماتوا للتوّ، والدماء تسيل بغزارة، راسمةً لهم ولرؤسائهم طريقاً للهرب من هذه الأرض.

حدّقوا بها طويلاً، هي ليست القاتلة، لأنها لا تحمل سلاحاً حربيّاً، لم تحمل بيدها مسدساً أو بندقية، إذاً، هم اقتتلوا فسال الدم. عندها، لم يدخل خلد واحد منهم سوى إنها مجنونة. لأن خدّيها المخدشين، وثوبها الممزق، ومنظر الدم الأحمر الذي عاد ليعلو جبينها لا يشيء سوى بذلك.

طبعاً، هم لم ينظروا جيّداً إلى لون الثوب الممزق، ولا إلى القميص القرمزي المدمّى، والذي تفوح منه رائحة البنوّة الغضّة الشهيدة، حتى وإن رأوا كلّ ذلك فهم عاجزون عن التحليل والتفسير في مثل هذه الحالة.

حملوا قتلاهم ومضوا مسرعين، تاركين المرأة ترقص على تراب بلدة صديقين العاملية وتردّد: أبو فشخة... أبو فشخة.

لحظات، شرعت بعدها أمّ محمد، تعدو صوب دكان المهندس أحمد، الناس يتبعونها بخطى سريعة، يريدون معرفة سرّ الرقصة.

وصلت إلى الدكان، أمسكت بقميص المهندس، شدّته بعنف، لا مثيلَ له، وقالت صارخةً من أعماقها: تعال.

– تعال ألا تريد رؤية جثث الخنازير التي قتلت للتوّ؟

سرعان ما تركته، وغدت مسرعة تجاه جبانة الضيعة، فرشت الثوب الأسود الممزق، احتضنت بلاطات ضريح الابن، وبلاطات ضريح الزوج، وراحت تمسح دموعاً تحسستها باردة للمرة الأولى.

٢٠١٢/١٢/٢٢

المبحث الثاني: الشخصيّة الرئيسيّة (الهُويّة) في رواية «قناديل ملك الجليل»

د. عائشة شكر

أ – مكوّنات الشخصيّة الرئيسيّة عند إبراهيم نصرالله:

ظاهر العمر الزيداني، البطل الرئيسي في رواية «قناديل ملك الجليل»، هو أحد حكام فلسطين في زمن الحكم العثماني (١٦٩٥ – ١٧٧٥م) عيّن حاكماً على عكا في العام ١٧٠٥ وعمل على تقوية مركزه، فأعاد تحصين بلاده ضدّ أمراء الدروز. وفي العام ١٧٤٢م تمكّن من احتلال طبريّة وأصبح حاكماً على صفد والجليل وتحوّل إلى مركز ثقل على الساحة السوريّة إذ سعى إلى الاستقلال عن السلطات العثمانيّة، والانتقال من مفهوم التبعيّة السياسيّة إلى مفهوم الدولة القويّة المستقلّة، فتحالف مع علي بك الكبير شيخ البلاد في مصر، وساعده على غزو بلاد الشام ثم تحالف مع الأمير يوسف الدرزي وتمكّن بمساعدة الأسطول الروسيّ من الاستيلاء على بيروت وطرد حاكمها أحمد باشا الجزّار.

حاولت الدولة العثمانيّة مرات عديدة القضاء عليه لكنها فشلت، ثم أرسلت أسطولاً لدحره، فاحتلّ الأسطول حيفا وعكّا، وحاول ظاهر الفرار لكن جنوده المرتزقة قتلوه في أواخر العام ١٧٧٥م. وقد أدخله إبراهيم نصرالله في روايته، بعدما أعاد إحياءه في الرواية، ليستعيد من الذاكرة، قصة بطل أسطوريّ حاول أن يصنع تاريخنا الفلسطيني/العربي لكنه فشل. فما هي مكوّنات شخصيّته؟ وما المزايا التي تمتّع بها ليحتلّ هذه المرتبة العالية في ثنايا التاريخ العربي؟

١ – الهويّة الإنسانية الخاصّة بظاهر العمر:

احترم ظاهر القانون الإنساني، وأعطاه الأولويّة، مرتقياً به إلى مرتبة الواجب، بغض النظر عمّا يترتب عليه من نتائج. فالحروب التي خاضها، والتحالفات التي أرساها، كانت تحمل أبعاداً إنسانيّة وتحاول إرساء مملكة الإنسان، إذ عدّه كائناً ذا كرامة، ولا تنفصل عمليّة تحرّره من الذلّ والإذلال عن عملية

تحرير الأرض وبناء الدولة: «نحن لا نريد أكثر من أن نكون بشراً»[١]. وإن دلّ كلام ظاهر هذا على تعسّف العثماني وحرمانه الآخر من حقوقه فإنه يدلّ أيضاً على موقف صارم تجاهه، قائم على استيلاد الإنسانيّة من رحم الظلم والاستلاب. فالمعركة إذاً بين طرفين: الأول يسلب مقوّمات الحياة كلّها، والثاني طامع في استردادها، ولا يأتي المفعول به «أكثر» ليدلّ على الزيادة بقدر ما يدلّ على النقصان في الحقوق الأساسيّة للإنسان، والتي يجب عليه العمل على استعادتها لكي تتحقّق ماهيّته «هذه الحرب فرضت علينا، ولم نخضها لكي نكون أبطالاً، بل خضناها لكي نكون بشراً»[٢]. وقد سعى ظاهر إلى تشييد عالم جديد، بإطلاق قوى الحرّية والكرامة والعقل، بعيداً عن الإحباط والخوف والذلّ. فحوّل «أنسنة» البشر إلى موضوع للتفكير، ثم للتطبيق. إذ عمل على إعادة بناء حقل الإنسان، بما لا يتنافر مع مبدأ السلطة. فبحث عن الإنسان في بحثه عن الوطن، ووضع خطاً أحمر للتعامل مع الآخر حتى أعدائه.

فها هو يخاطب بشراً بعد أن هزموا جيش أحمد الحسين، وأسروا بعض جنوده «لا تهزم مهزوماً مرّة أخرى يا بشر، ففي الأولى يفهم أنك هزمته كجنديّ، أما في الثانية فإنك ستهزمه كإنسان، وبهذا لن يغفر لك».

فصيغة النهي «لا تهزم» المتبوعة بالمفعول به «مهزوماً» هي صيغة جازمة تدلّ بشكلٍ قاطع على أن الإنسان قيمة مطلقة، غير قابلة للتفاوض أو المساومة. وهذا ما يدلّ عليه تعبير «مرّة أخرى» الذي ارتبط ارتباطاً كبيراً بكرامة الفرد من ناحيتين: المنتصر والمهزوم، ذلك أن إذلال الآخر مرفوض، إذ يرفضه الإنسان بمقدار شعوره بكرامته واحترام كرامة الآخرين «فمبدأ الكرامة، المشترك بين الناس كلّهم هو ما نشتق منه طبيعة رفض الذلّ ووجوبيّة الامتناع عن الإذلال»[٣] وهذا ما يعدّه الفيلسوف رورني من السمات الرئيسية للفرد الليبرالي[٤]. وفي هذا المجال يفرّق ظاهر بين ما هو حق للدولة وحقّ للمواطن «حق الدولة أن تأخذ الميري أما إذلال الناس وتمريغ كراماتهم في الوحل، فليس من حق الدولة؛ لأن الكرامة التي وهبنا إياها ربّنا ليست ملكاً للدولة»[٥].

ولا نستغرب إن رأينا «ظاهر» يحترم الآخرين حتى أعداءه، ويدافع عن كرامة الإنسان ويضحّي بحياته من أجلها؛ لأنه يرى أن الموت في سبيل الأوطان ليس أشرف من الموت في سبيل الإنسان.

(١) إبراهيم نصرالله، قناديل ملك الجليل، ص ١٤١.
(٢) م. ن، ص. ن.
(٣) ناصيف نصار، باب الحرية، ص ٢٢٧.
(٤) م. ن، ص ٢٢٤.
(٥) إبراهيم نصرالله، قناديل ملك الجليل، ص ١٨٠.

«طاف يتفقّد الجميع، وفجأة سألهم السؤال الذي لا يعرفون إجابته. أين عيشة؟ ولم ينتظر إجابتهم، استدار بفرسه نحو نجمة، رأته، فعرفت أنه اكتشف غيابها... كان الرمل يتطاير حول الحصان الذي يتقدّم مثل موجة عاتية. صوّب الدنكزلي، وأطلق النار، وذخّر بندقيته من جديد»[1]. هنا يرسم الكاتب لوحة تتجلّى فيها إنسانيّة ظاهر في أبهى مظاهرها، إذ يدافع عن عيشة، بوصفها إنساناً، مع كونها جارية أُهديت إليه، وإن كان قد أحبّها.

وهذا يمثّل ظاهرة، لم تكن تعرفها تلك المجتمعات، وثقافة متقدّمة تتجاوزها إلى أفق إنساني كوني شامل، كما يمثّل وعياً نافذاً إلى أعماق البشريّة، واحتراماً للإنسان متماهياً مع المفاهيم الدينيّة إلى حدٍّ كبير مفاده أننا كلّما اقتربنا من الإنسان اقتربنا من الله. فمبدأ التلازم بين الإنسان وحقوقه، نقطة ينطلق منها ظاهر في معاملاته جميعها، وهي نقطة إيجابية، ساعدته على إشاعة مناخ ثقة، وقدّمته قائداً حقيقيّاً، أهلاً لأن يبايعه الناس، كونه حاملاً همّين: همَّ الإنسان، وهمَّ الوطن، فيعبر به من الإحباط إلى الانتصار، ومن الغياب إلى الحضور، فكانت إنسانيته خلاّقة بعيداً من الإنسانيّة التي يعدّها كانط «وفاقاً سلبيّاً وذلك عندما لا يحاول المرء أن يساعد قدر ما يستطيع في تحقيق غايات الآخرين»[2].

٢ - الهويّة الدينيّة:

امتلك ظاهر ثقافة دينيّة إسلاميّة، فابتعد في سلوكيّاته عن الجاهليّة، والعصبيّات القبليّة، وتحلّى بمكارم الأخلاق التي جعلها الله سبحانه وتعالى سبباً للوصول إلى أعلى درجات الجنّة ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ ١٣٣ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي ٱلسَّرَّآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَٱلۡكَٰظِمِينَ ٱلۡغَيۡظَ وَٱلۡعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ١٣٤﴾[3].

وقد وعى ظاهر مبادئ دينه، فجعلها فاعلة وليست مجرّد أفكار، فكان رجل الكلمة والموقف، الذي يتمرّد على ما هو خاطئ، لاستيلاد الإنسان بالمفهوم الذي دعا إليه القرآن الكريم، معتبراً الإسلام، مرجعاً أخلاقياً وفكرياً واجتماعياً، موجهاً إلى الناس كلهم، فتبنّى المساواة، إذ ساوى بين المواطنين جميعاً في الحقوق والواجبات بغضّ النظر عن دياناتهم. كما ركّز على مفهوم المواطنة الذي يشكّل أساس الدولة المدنية التي لا تتناقض مع الإسلام، إذ لا تناقض بين الإسلام والعلم والمدنيّة[4] كما رأى محمّد عبده. في حين رأى رفاعة الطهطاوي أن لا تعارض بين الأخوة الدينيّة

(١) م. ن، ص ٥٥٢.
(٣) القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية ١٣٣-١٣٤.
(٢) موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، ص ٢٨٤.
(٤) محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنيّة، ص ٢٠.

والمواطنة، فيجب أدباً على من يجمعهم وطن واحد، التعاون على تحسينه وإعلاء شأنه[١]. وانطلاقاً من هذا الفهم العقلانيّ للإسلام، كان عليه أن يخوض معارك عدّة ضد الجهل الديني، المسؤول الأوّل عن إفراغ الإسلام من أبعاده الروحيّة والإنسانيّة. فها هو يقول لأخيه سعد الذي لامه على تحالفه مع الشيعة «للإيمان الأعمى عيون شريرة»[٢]. فالإيمان الأعمى لا يدل على معرفة بالله بقدر ما يدلّ على الجهل به، لأن الإيمان هنا يتحوّل من فعل هداية وتنوير، إلى فعل ضلال وتهديم. واستعارة العيون لم تضف شيئاً له لأن إضافة النعت «الشريرة» أبدل هويتها السلبية بالإيجابية، فأصبحت عاملاً من عوامل التزمّت يؤسس لواقع مجتمعي مفتّت يخلق مشكلات تناقض رسالة الدين التاريخيّة. يقول الله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾[٣]. ومقابل هذا الإيمان الأعمى حضر الإيمان المتنوّر، الذي يكفل للآخر حرية المعتقد بوصفها من أهم حقوق الإنسان إذ تقوم الحريّة الحقيقية على قدرة الفرد على التعبير عن رأي والتبشير بأي مبدأ ونشر أي عقيدة حسب قاسم أمين. وهذا ما يحيلنا إلى مفهوم المواطنة الحديثة، وإلى العلمانية بمفهومها السياسيّ الذي يدعو إلى فصل الدين عن الدولة والتعامل مع المواطنين دون أي تمييز دينيّ.

«يا سعد، أنا لا يعنيني ما تؤمن به، يعنيني ما الذي يمكن أن تفعله بهذا الإيمان؟ تبني أم تهدم، تظلم أم تعدل... والله يا سعد لو وقف بباب قلبي رجلان، رجل عادل من أي مذهب أو ملّة أو دين، ومسلم ظالم، لأسكنتُ الأول قلبي وطردتُ الثاني...»[٤]. ففعل «تؤمن» هنا شكّل مع فعل «تفعل» موقفاً من الدين لأن الفعل «تؤمن» يجب أن يقترن بالضرورة مع فعل «تفعل» وإلا فقد الأول أهميته وفرغ من محتواه، وحضور المسلم الظالم/وغير المسلم العادل جاء ليؤكد أن الإنسان قيم بغضّ النظر عن دينه.

ولا تخلو الرواية من هذه الإشارات، إذ نراها تحضر في أماكن متعددة «تحرّك ظاهر فجراً قاصداً المنشي، حين حاذى في ذلك الفجر كنيسة البشارة، أوقف جواده، فتوقّف الجيش الناصريّ خلفه. بعد لحظات ترجّل، وبخطى ضاعف الصمت قوة وقعها، سار نحو الكنيسة. رفع يديه المعفّرتين بالتراب ومسح وجهه، وقال: هيْ يا ابنة عمران، جعلتُ اتكالي عليك بعد الله، فإن أنتِ

(١) رفاعة الطهطاوي، مناهج الألباب، ص ١٨.
(٢) إبراهيم نصرالله، قناديل ملك الجليل، ص ٢٥٤.
(٣) القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ١٩٠.
(٤) إبراهيم نصرالله، قناديل ملك الجليل، ص ٢٥٤.

نصرتني على أعدائي، فلا أنسى لك هذه المكرمة... توقف مرّة أخرى، وألقى نظرة على الكنيسة... هزّ رأسه بخشوع كما لو أنه يؤكّد وعده... على بوابة كنيسة البشارة، سجد ظاهر وصلّى، رفع يديه وشكر مريم العذراء... أصدر أمره: كلّ ما يلزم الكنيسة من قناطير الزيت يتم إحضاره لها في كل موسم، ويتمّ اقتطاع كرم زيتون في كفركنا وآخر من المجيدلي ليكونا وقفاً أبدياً لكنيسة البشارة»[١]. فالزمان والمكان هنا اتّحدا ليؤكّدا الرؤية الدينية الخاصة بظاهر، وهي رؤية تقوم على الانفتاح ووحدة الإنسانية في الجنس والدين والطبيعة بغضّ النظر عن التفاصيل، وهي رؤية تخصّه وحده إلى حدّ بعيد.

هكذا كنا أمام قائد عظيم، عدّ الإسلام وسيلة وليس غاية. فكان رائداً في فكره، وأهلاً لأن يبايعه مواطنوه. ومع محاولات الخلافة العثمانية أن تقصيه عن الوجود، استبدل رفش البناء، بمعول الهدم، ففوّت عليهم الإيقاع به لحقبة طويلة. فكان أكثر منهم ذكاءً، وأرفع أخلاقاً، وأعمق تفكيراً، وأكثر دهاءً، فهزّهم إذ رفض أن يكون ضمن قطعانهم المتخلّفة عن ركب الحضارة الإنسانيّة الحقّة. وصدق من قال إنه ليس للعظمة مقياس خاص، فقد يكون العظيم عالماً، أو فاتحاً، أو مخترعاً، أو مربّياً روحيّاً، أو زعيماً سياسياً، ولكن أجدر العظماء بالخلود هم الذين يبنون الأمم، وينشئون الأجيال، ويغيّرون مجرى التاريخ[٢].

٣ - الهوية السياسيّة والبعد المقاوم:

المقاومة فعل إنساني ملازم للحريّة والأخلاق يحمل بعداً انبعاثياً ويجسّد حركية المجتمع في عبوره نحو واقع مغاير لما هو قائم، يحقّق فيه وجوده الأصيل. فالحرّية الإنسانيّة تعدّ العمود الفقريّ للوجود الإنسانيّ، إذ ليس الإنسان إلا حرّية، وليس هناك من حرّية إلا في موقف[٣] ولا يعدّ الموقف موقفاً من دون تمرّد، لكي تستحق النفس بجدارة قيمة الوجود البشري[٤].

ولا عجب إذاً أن يتمرّد ظاهر؛ لأنه يرى أن وظيفة الإنسان تتعدّى العيش إلى البحث عن عالم بديل للمجتمع الراكد يحقّق فيه الناس ذواتهم وتُحترم حقوقهم. وقد حثّ الدين الإسلاميّ على ذلك «من رأى منكم منكراً فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وهو أضعف الإيمان»[٥]. لذلك نراه يقول «يا بشر الأطفال وجدوا لتجميل العالم، أما الكبار فقد وجدوا لتغييره»[٦]. فتغيير العالم ثقافة رفض مع ما يصاحبها من مناخات، فالتغيير مختلف عن

(١) إبراهيم نصرالله، قناديل ملك الجليل، ص ٢٧١ و٢٧٤.
(٢) علي لاغا، فتحي يكن، ص ١٠٥.
(٣) سارتر، فلسفة الوجود، ص ٢٧٤.
(٤) جون ماكوري، الوجودية، ص ٣٠٢.
(٥) الترمذي، فتن/ ١١.
(٦) إبراهيم نصرالله، قناديل ملك الجليل، ص ١٨٠.

التجميل وقد يكون عكسه، إذ إن التجميل لا ينطلق من قوة أو فاعلية، تثمر واقعاً صحّياً مؤاتياً لحياة المجتمع، أما التغيير فهو الحركيّة التي تواجه الثبات والتخلّف مع ما يصاحبهما من موات نفسي وجسديّ، ولا يقوم بفعله إلا من امتلك حسّاً رسوليّاً واندفاعاً يجعله يتجاوز مجرّد العيش ليخلق واقعاً آخر للمجتمع ويتصدّى لقضاياه.

ولا شكّ في أن الحرية تكون من أولوياته؛ فالكائن الحيّ الواعي بذاته وبالعالم من حوله، محكوم بالحرّية كما يقول سارتر. فهي الفاعل القوي الذي يفرض واقعاً في الرواية ويرسي معادلة جديدة تتطلّب أمرين: الأول تنظيم جيش قوي، يقدّم «ظاهر» رقماً صعباً في الزمن العثماني القاسي، والثاني تنظيم المجتمع وتأمين أرضيّة مؤاتية للانتصار.

«اعرض عليك أن تختار من الرجال المغاربة الذين معك من تريد، وأن تكوّن فرقة تحت أمرتك ولك أن تختار فيما بعد ما شئتَ من رجال طبريّة وما حولها، لأنني أريد أن يكون لديّ جيش دائم، وستكون أنت قائده»[1].

وقد خاض ظاهر الحروب المتنوّعة، وأتقن فنّ الدبلوماسيّة التي يسمّيها بعضهم بالقوة الناعمة، وهي التي أفضت إلى قيام تحالفات مع عرب الصقر وعلي بيك الكبير، والأمير ناصيف... وما الهدايا التي كان يقدّمها إلا نوع آخر من الدبلوماسيّة الوقائيّة التي كانت يشتري بها الآخر ويكسب ودّه. فقد كان يمدّ بوساطتها جسوراً مع الآخرين «انتقى ظاهر واحداً من أفضل الخيول الأصيلة، يصل ثمنه إلى ألف قرش هدية لسليمان باشا»[2]. أما الدبلوماسيّة الشعبيّة فقد كانت حاضرة أيضاً إذ ساعدته في تكوين رأي عام لما له من أهميّة يُحسب لها ألف حساب.

«تعلمون إخوتي وأخواتي، وأهلي، أننا حتى الآن، لم نخسر، ولم ينقصنا شيء، إن قوّتنا اليوم هي كما كانت عليه أمس كل ما أرجوه أن أحافظ على بلدي وأحمي شعبي راحت الصيحات تتوالى، وامتلأت قلوب الناس بالقوّة من جديد»[3].

إن البحث عن لغة مشتركة مع الناس ليس سهلاً، مع وجود اختلافات في الآراء والطموحات والرؤى، لكن «ظاهر» بذكائه وحنكته السياسيّة أوجد هذه اللغة التي أرست طبيعة حياتية جديدة لشعبه، وبنية وطنيّة ومدنيّة متطوّرة. فكان بطل السلم والحرب، فحروبه لم تكن عشوائيّة إنما ذات استراتيجيّة حربيّة، إذ استخدم التكتيكات العسكريّة من المناورة، وعنصر المفاجأة، إلى توظيف الجواسيس، والهجوم المخادع...

(١) م. ن، ص ٢١٢.

(٢) م. ن، ص ٣٠٩.

(٣) إبراهيم نصرالله، قناديل ملك الجليل، ص ٣١٥.

ومعاهداته لم تكن اعتباطيّة، إنما أرست واقعاً جديداً.

«استدعى ظاهر الدنكزلي، وسأله عن عيون طبريّة في دمشق واقترح أن يرسلوا عدداً آخر من الرجال، لأن دمشق مدينة كبيرة كما يعرف، وهي بحاجة إلى عيون كثيرة لمعرفة ما يدور فيها» «وفي تلك اللحظة المباغتة القاتلة، وجد عسكر الجزار أنفسهم داخل ذلك المكمن المعدّ بإحكام»[١].

«كانت هذه القذيفة التي سقطت وسط طلائع جيش سليمان باشا، ظهيرة ذلك السبت، الثامن من أيلول مفاجئة تماماً، إذ استطاعت، بقتلها أربعة عشر جندياً، أن تحدث ذلك الأثر القوي المطلوب، وأن تكون رسالة ظاهر الأكثر وضوحاً»[٢].

هكذا كنا أمام قائد استطاع أن يبعد الولاة عن أرضه، وأن يؤسّس دولة قويّة، وأن يوحّد مواقف زعماء العشائر ويمنع تدخّل رجال الدولة العثمانيّة في شؤونه فكان الأب والقائد لشعبه.

«كان رسول ظاهر قد أخبر مقداد أن تقوم النساء بإرضاع أبنائهنّ جيداً، وأن لا يتركنهم ينامون أبداً في ذلك النهار! استغرب مقداد طلباً كهذا إذ كيف يمكن للشيخ ظاهر أن يفكر في الأطفال ونومهم وجوعهم وهو المحاصر»[٣].

«كانت تلك واحدة من أكبر الصدمات التي رجّت البلاد، بعد أن أدرك الجميع أن زمن الاعتداء على امرأة قد ولّى منذ اتساع حكم ظاهر»[٤].

اتّسم ظاهر بصفات القائد الناجح التي مكّنته من كسب عقول الناس والتفاعل معهم بصورة حيّة جعلته قريباً من الصورة التي رسمها الفارابي في كتابه المدينة الفاضلة للقائد الناجح «هو منبع السلطة العليا والمثل الأعلى الذي تتحقّق في شخصيّته جميع معاني الكمال، وهو مصدر حياة المدنيّة ودعامة نظامها. ومنزلة القائد للأفراد كمنزلة القلب بالنسبة إلى سائر أنحاء الجسم، لذلك لا يصلح للقيادة إلاّ من زُوّد بصفات وراثيّة ومكتسبة يتمثّل فيها أقصى ما يمكن أن يصل إليه الكمال في الجسم والعقل والعلم والخلق والدين». فالقيادة الناجحة حسب المارشال (William Slim) مزيج من القوّة والقدرة على الإقناع والإكراه، بحيث تجعل أفرادك يعملون ما تريده منهم حتى لو كانوا غير متحمّسين للقيام بالعمل المطلوب فشخصيّة القائد يجب أن تتّسم بالشجاعة والقوة والإرادة والإبداع والمعرفة.

وقد كان ظاهر هذا كلّه، إذ قاد شعبه المتعطّش للخروج من أزماته المتعاقبة، وكانت طريقه صعبة وطويلة، ومتعدّدة

(١) م. ن، ص ٢٨٠.
(٢) م. ن، ص ٢٧٣.
(٣) إبراهيم نصرالله، قناديل ملك الجليل، ص ٤٠٤.
(٤) م. ن، ص ٢٩١.

المسالك والمشكلات، لكنها تؤدّي إلى هدف رئيسي واحد، هو الحرّية.

٤ – ظاهر الرجل وعلاقته بالمرأة:

يقدّم لنا نصرالله في هذه الرواية قصّة رجل بحجم وطن، يتبنّى مبدأ الكرامة الإنسانيّة دون تجزئة؛ لذلك يعدّ المرأة إنساناً له حقّه في التقدير والاحترام. فقد وضع المرأة في المرتبة التي تستحقّها، فلم يرفعها إلى أقداس الروحانيّة ولم يخفض من قدرها. فالأخلاق عند ظاهر ليست حادثاً عارضاً إنما هي ملازمة له ومتأصّلة فيه. لذلك نرى أن شخصيّته لا تزدوج إنما تبقى واحدة في السياسة، والحب، والحروب، والتحالفات. فقد ارتقى في التعامل مع المرأة من المستوى الغريزيّ إلى المستوى العقليّ والإنسانيّ، وهو ارتقاء فكريّ حضاريّ يدلّ على عمق مفاهيمي متجذّر فيه، ويؤسّس لمعادلة جديدة في العلاقة مع المرأة أكانت زوجا أم حبيبة أم ابنة أم... فها هي نجمة تحتلّ مكانة كبيرة عنده فيستشيرها في أمور كثيرة، ويأخذ بنصائحها معترفاً بحقوقها بوصفها امرأة ويقدّر ملكاتها العقليّة وقدراتها الذهنيّة. وهذا موقف يُسجّل له في حين أن كثيراً من رجال القرن الثامن عشر وفلاسفته (كانط مثلاً)[١] ظلّوا يخلعون عباءة العقل عندما يتعاملون مع المرأة، ويعدّونها خادمة قد خلقت لمتعتهم، وروسو مثلاً (١٧١٢ – ١٧٧٨) أهم كاتب في عصر العقل يقول: لقد خلقت المرأة لمتعة الرجل والخضوع له، فتلك هي طبيعتها[٢]. في حين يقول نيتشه «النساء خادمات بالطبع[٣]. بينما ظاهر نراه يتجوّل مع نجمة في الليل «طاف ظاهر متفقّداً الأسوار في ذلك الليل الغامض كعدوّ. أصرّت نجمة على مرافقته. مثل ريشة كانت تسير إلى جانبه. ولو لم يكن يسمع صوتها لما عرف أبداً أنها هناك. قالت له، وقد اقترب الليل من منتصفه: عليك أن تنام يا شيخ.

– أنت تقولين لي هذا؟! هل تريدين السهر مكاني؟

– ولمَ لا يا شيخ! وهل تعتقد أن نجمة أقل من أن تحرس طبريّة في ليل كهذا؟

– بل قادرة على أن تحرسي العالم كلّه[٤].

فالزمان هنا/الليل، والمكان/طبريّة قد أكّدا منزلة المرأة عند ظاهر، الذي يسند إليها دوراً مميّزاً يناقض ما كان سائداً في مجتمعه في ذلك العصر.

وإذا كان هيغل يقول: «إن كلاّ منا هو ابن عصره وربيب زمانه»[٥]. فإنّ ظاهراً قد بدا

(١) إمام عبد الفتاح إمام، كانط والمرأة، ص ١٠٢.
(٢) م. ن، ص ١٠٦.
(٣) م. ن، ص. ن.
(٤) إبراهيم نصرالله، قناديل ملك الجليل، ص ٨٣ و٢٨٤.
(٥) هيجل، أصول فلسفة الحق، ص ٨٨.

ابن عصره حين أهدى بعض الجواري إلى رجال كانوا في موقع المسؤولية، عملاً بتجارة الرقيق التي كانت شائعة في القرن السابع والثامن عشر، أو ربّما عملاً بفكرة تستند إلى فهم خاطئ للدين الإسلامي تقول إن الإسلام لم يمنع تملّك الإنسان إنسانا آخر، إنما نادى بمعاملة العبيد معاملة طيّبة[١].

وإذا كان «الناس عبيد ما ألفوا» فإنّ ظاهرا يتجاوز في كثير من الأحيان ما ألفه الناس، إذ يقحم المرأة في العمل السياسيّ ويسند إليها أدواراً رائدة «انتقى ظاهر واحداً من أفضل الخيول الأصيلة، يصل ثمنه إلى ألف قرش، هدية لسليمان باشا، وأوصى نجمة أن تجلس مع الوزير وتعرف مطالبه، ولم تكن هناك رسالة أوضح من قبوله للهدية... تأمّلها ظاهر فوق ظهر الحصان...[٢] وكأن في إقحام المرأة في عالم السياسة إصرار من ظاهر على التحرّر من قيود الموروث. وما يثبت ذلك أنه ناصرها حتى في أكثر المواقف حرجاً، إذ ظلّ الحسّ الإنساني مسيطراً يلجم ردّات فعله وذلك عندما اكتشف أنّ زوجه تحبّ ابن عم لها، فزوّجها إيّاه.

«– أحبّ ابن عم لي، لا خيانة لك ولكن لعشرة الصبا بيني وبينه...

– لا يا سلمى، أنتِ دخلتِ بيتي عزيزة، وستخرجين منه عزيزة، ليست ابنة ظاهر من تقبّل قدميّ أحد، حتى لو كان هذا الإنسان أباها»[٣].

أما على صعيد الحبّ، فقد رأينا هذا القائد القويّ، رجلاً عاشقاً، يبوح بما يعاني، ويعترف بسلطان الحبّ على قلبه، ويكشف جذوته الوهّاجة التي تجعله منهزماً أمام جبروته «اعترف لك يا أمي، لقد حاولت دائماً أن أكون عادلاً في كلّ شيء، لكن لا سلطان لي على قلبي»[٤]. وعلاقته بنفيسة خير شاهد على العلاقة العاطفيّة السامية، التي أوصلت الحبيبين إلى قمّة السعادة كما جعلتهما يتألّمان إلى حدّ الانسحاق النفسي عندما افترقا. فها هو يبكيها عندما فارقت الحياة «رفع رأسها، وأسنده إلى ركبته، سرّح شعرها بأصابعه... كل شيء انتهى. لم يعد هناك سوى شيء واحد: أن يواصل تمشيط شعرها إلى الأبد أن يبقى بجانبها إلى الأبد...

بكى. بكى كثيراً. كانت دموعه تغرقه، تجرفه، وتجرفها بعيداً... »[٥].

هذا المشهد يقبض على شخصيّة ظاهر الحقيقية، فهو العاشق الرومنسي الذي يعدّ المرأة إكسير الحياة، إذ يضعف أمامها ضعفاً لا يمسّ برجولته، لأنه نابع من حبّ

(١) أمام عبد الفتاح إمام، كانط والمرأة، ص ١٦٦.
(٢) إبراهيم نصرالله، قناديل ملك الجليل، ص ٣٠٩.
(٣) م. ن، ص ٢٦١.
(٤) م. ن، ص ٢٦٩.
(٥) إبراهيم نصرالله، قناديل ملك الجليل، ص ٢٢٧ و٢٢٨.

الإنسان للإنسان الآخر الذي يساويه مرتبة في الإنسانيّة. وإذا كان الفعل «بكى» يقدّمه متألّماً أمام أمر الأحزان تعقيداً أي الموت، فإن ظرف المكان «بجانبها» يشير إلى تلك العلاقة الأزلية الأبديّة بين الذكورة والأنوثة، والحاجة الفطريّة إلى النصف الآخر، وهذا ما يذكرنا بالآية الكريمة: «ومن آياته أن جعل لكم من أنفسكم أزواجاً».

هكذا نرى أن شخصيّة ظاهر كانت انعكاساً لما كان سائداً في عصره إلى حدٍ ما، لأنه ظلّ مختلفاً في الجوهر، فكانت له شخصيته الخاصة، ومواقفه المتميّزة، فرأيناه يجترح الإنسانية من العبودية، والحبّ من القسوة، والكرامة من الذلّ، وتعلّقه بـ«عيشة» الجارية يثبت أنه رجل يقدّر الإنسان لإنسانيته ويبتعد عن تشييء المرأة، ويستشرس في الدفاع عنها. فرأيناه يموت من أجل الدفاع عنها لأنه يرى أن الموت في سبيل الإنسان أرقى أنواع الموت.

وهذا ما يجعلنا نردّد مع مدام دي لمبير Mme. de Lambert: «لا إنسانية ولا نبل بدون شعور، فعاطفة واحدة أو خفقة من خفقات القلب جديرة أن تسمو بالروح أكثر مما تسمو بها كل حكم الفلاسفة»(١).

وإذا نظرنا إلى هذه العلاقة من منظور مختلف لا يعود الحكم في صالح ظاهر الرجل العجوز الذي أغرم بعيشة الفتاة التي استحضرها لقائد جيشه، وهذا ما يمثّل انحرافاً وتشييئاً للمرأة. إلاّ أنّ هذا الأمر يجد مبرّره التاريخي عند نصرالله الذي يخفّف لبطله هذه الجريمة فيجعل زوجه ترجوه لكي يتزوّج عيشة، هذا ما يخالف طبيعة المرأة نفسها. فلنستمع إلى الكاتب يدافع عن ما كتب «أظنّ أن الرواية قد تعاملت مع ظاهر كإنسان يخطئ ويصيب... وأظنّ أننا كلّنا، صغاراً وكباراً عرضة لأن نحبّ... أمّا عن التخفيف فلا أظنّ ان ذلك غريب عن مجتمعاتنا وأستعيد الآن حكايات كثيرة عن نساء أعرفهنّ زوّجن أزواجهنّ، نحن لا نستطيع أن نحكم على هذا بمقاييس اليوم وبوعينا الراهن، وهو متنوّع أيضاً، بل هناك مقاييس اجتماعيّة لكلّ عصر»(٢).

ب – رمزيّة شخصيّة ظاهر ودلالتها:

في توليفة جمعت بين السرد التاريخيّ والأدبيّ، وامتدّت على نحو حوالي ٦٠٠ صفحة، يقدّم نصرالله قصّة رجل جمع بين الأسطوريّ والإنسانيّ، فشغل مرحلة من مراحل فلسطين. وقد استعاره الكاتب من التاريخ بوصفه قنديلاً مشعّاً في عتمة ليلنا العربي، وقد جاء ليضيء حاضرنا الذي أصبح حالكاً، إذ مثّلت القناديل أخلاقه وقيمه، التي أنارت دربه وأوصلته إلى النجاح والفشل. وحضوره جاء ردّ فعلٍ على محاولات بعض مزوّري التاريخ، نزع جذور الفلسطيني من مجتمعه، وتعريته ليشعر

(١) F. C. Green: French Novelists, p. 155.

(٢) حوار مع إبراهيم نصرالله، الانترنت.

بالاغتراب، وكان لا بدّ من الاستعانة بهذا الرمز الكبير، ليدعم الحاضر. ولا شكّ في أن وظيفة القناديل الكشف، فهي لا تعكس الواقع بقدر ما تكشفه، في استراتيجياته وأخلاقياته وسياساته.

وقد كشفت لنا واقع الحاكم العربي الذي ظهر بعيداً من صورة الحاكم السويّ/ظاهر، الذي قدّمه نصرالله مثالاً على التطوّر السياسي والأخلاقي للحاكم في التاريخ العربيّ الذي سعى إلى خلق مجتمع جديد، وحلّ مشكلات الهيمنة الغربية واستغلال الشعوب العربية الموغلة في القدم. وإذا كان نصرالله قد استعان بالتاريخ فلأنه يساعدنا على فهم الخلفيات التي تدار الصراعات السياسية والاجتماعية وفقاً لها. فهذا ابن خلدون يقول: «فنّ التاريخ فنّ غزير المذهب، جمّ الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أصول الماضيين من الأمم والأنبياء في سيرهم، الملوك في دولهم، حتى تتمّ فائدة الاقتداء في ذلك لمن يروم أحوال الدين والدنيا»(١).

وكذلك ابن الأثير يقول: «لقد رأيتُ جماعةً ممّن يدّعي المعرفة والدراية، ويظنّ بنفسه التبحّر في العلم والرواية، يحتقر التواريخ ويزدرد بها، ويعرض عنها ويلغيها ظنّاً منه أنها غاية فائدتها إنما هو القصص والأخبار، ونهاية معرفتها الأحاديث والأسمار، وهذا حال من اقتصر على القشر دون اللبّ نظره، ومن رزقه الله طبعاً سليماً وهداه صراطاً مستقيماً علم أن فوائدها كثيرة ومنافعها الدنيويّة والأخرويّة جمّة عزيزة»(٢).

لقد وعى نصرالله أهمية التاريخ في صراعه مع الإسرائيلي على الجغرافيا، فعاد إلى الذاكرة بوصفها آلية من آليات المواجهة، فلا حاضر دون ماضٍ، ولا انتصار دون عقيدة، ولا شعب منتصر دون قائد حقّ يسعى إلى المواءمة بينه وبين المحكوم، ويؤمن بمبدأ الديمقراطية والوحدة المجتمعية التي تخلق مناخاً سياسياً ناجحاً بعيداً من ألوهيّة الحاكم ومنطق العبيد.

ومن أقدر من هذا الروائيّ على البحث عن جذور أعمق؟

فرواياته تعيد النبض إلى التاريخ الفلسطيني، بحكاياه وصوره الحيّة، فتأتي كلماته ممهورة برسائل سياسيّة تفحّ منها روائح الصعتر وصهيل الخيول، فيربض على قمّة الزمان، خالطاً أوراقه، مخلّداً الأحداث التاريخيّة، مبقياً عليها حيّة في الذاكرة، مؤكّداً أن فلسطين عربيّة، ولا بدّ لها من أن تعود.

وإذا كان نصرالله يستند إلى التاريخ؛

(١) ابن خلدون، المقدّمة، ص ٦.

(٢) ابن الأكثير الجزريّ، الكامل في التاريخ، ج ٧، ص ٨.

فلأنه تقنية قادرة على توليد الحاضر، فإن قصة ظاهر العمر الزيداني جاءت بوصفها أيديولوجيا مصمّمة على كشف هذا الحاضر وفضحه، كيف لا وظاهر العمر يناقض الحكّام العرب الحاليين إلى حدٍّ كبير. إذ رفض نظام التوريث، ووضع مفهوم الدولة فوق كلّ اعتبار، متجاوزاً فكرة الدولة التوتاليتارية إلى الدولة التي ترعى حقوق المواطنين، معقلناً الحكم بعيداً من المهاترات السياسية والتصرّفات الديكتاتورية. بينما الحاكم العربي اليوم، يعيش خارج التاريخ لأن وعيه بالحرّية لم يتقدّم، وقد أثبت لشعبه أنه «حاكم ديكتاتوري قروسطي»[١].

وإذا كان التاريخ هو تقدّم الوعي بالحرّية حسب مقولة هيجل، فإن الحاكم العربي لم يتقدّم وعيه إذ إنه ما زال يحكم بأسلوب القرون الوسطى ومنطقها، فليس لديه التزام عقلاني بأي من المثل والقيم والمسؤوليات تجاه شعبه وتجاه الآخر الذي يحاول أن يستغلّه، هذا ما يجعل العالم العربي متخلفاً بصورة متزايدة، ويعزّز عدم التكافؤ بين الشرق والغرب.

وإذا كنّا مع ظاهر العمر الزيداني أمام مفهوم جديد للحاكم العربي، ورؤية حداثية للحكم تناقض ما هو قائم اليوم «هل تعتقد أن هذه البلاد قطعة أرض أو قصر أو قطيع أغنام أملكه لأورثك إيّاها أنت وإخوتك»[٢]. وإن حاول أن يحدث قطيعة مع ما هو سائد إلاّ أنه زلّ في مواضع مختلفة، منها علاقته بعيشة التي تعدّ سقوطاً وموقفاً يُؤخذ عليه وكأن الحاكم العربي يعاني من عقدة نقص تجاه المرأة التي تشكّل أزمته ونقطة ضعفه طوال حياته فتقوده إلى السقوط.

وتقول ليزا وادين: «إن ظاهرة تقديس الحاكم العربيّ استراتيجيّة للسيطرة القائمة على المطاوعة بدلاً من الشرعيّة. فهناك فارق بين المطاوعة compliance والطاعة obedience»[٣].

فقد سيطر الحكام العرب على الشعوب الجائعة وتحكّموا بها، بعدما تمّ استعمارها وإذلالها مئات السنين، من قبل العثمانيين، وعشرات السنين من قبل الأوروبيين، ومن الحكام المحلّيين... مستغلّين الدين الشعبوي التواكلي التسليمي[٤].

وإذا كان المؤلف ميّتاً ساعة ولادة النّص حسب رولان بارت، فإن إبراهيم نصرالله قد أوفد من يقول عنه ما يودّ قوله بإحيائه ظاهر العمر، لأنه يريد للإنسان العربي أن

(١) شاكر النابلسي، من العزيزيّة إلى ساحة التغيير، ص ١٧٥.
(٢) إبراهيم نصرالله، قناديل ملك الجليل، ص ٣٧٥.
(٣) شاكر النابلسي، من العزيزية إلى ساحة التغيير، أعاصير الثورة العربية، ص ٢٦٠.
(٤) م.ن، ص ١٧٣.

يعيد تأسيس نفسه وأن يداوي جرحه السياسيّ والحضاريّ الذي تأخّر في مداواته، فأراد أن «يحيي تراث ماضيه بدون أن يميت نفسه عن ثقافة العصر»[١]، فإذا بنا أمام خطاب أيديولوجي «موجّه من صديق إلى صديق ضدّ عدو»[٢] يخبرنا أننا ما زلنا نستطيع تغيير واقعنا رغم الضغوط، إذا اتبعنا سياسية عقلانية، واتكلنا على أنفسنا بدلاً من أن نستجدي مساعدات الآخرين أو نتكل عليهم ليقوموا بما يجب أن نقوم به.

والإنسان العربي مطالب باستعادة دوره الرائد وإدراك الخطر الموجود على الهويّة العربيّة. والحاكم العربيّ عليه تعرّف القيم الإنسانيّة الأصيلة التي ترشّد تصرفاته، وامتلاك رؤية حداثية للحكم بعيداً من الترّهات التي تقيّد عقله، ومواجهة المعضلات السياسية والثقافية والأخلاقية وفهم الماضي والحاضر، والسعي للسيطرة على المستقبل. لا مدعاة إذاً للضحك ولا للبكاء – كما يقول الفيلسوف الهولندي سبينوزا – ولكن علينا أن نفهم، فالوعي قبل السعي كما يقول الفقهاء وهذا ما أرادت الرواية أن تقوله.

الخاتمة:

ذاكرتنا بعض عافيتنا الثقافيّة تساعدنا على معرفة حاضرنا، فهي مؤشّر حسّاس ودقيق عليه[٣]، وتؤدّي دوراً هامّاً في وعي التراث التاريخي بما له من دور فعّال في إنتاج استراتيجيّة مواجهة، خصوصاً بعدما دخلنا مع الإسرائيلي مرحلة الصراع في المجالات، السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة والجغرافيّة والزمانيّة كافة... وليس المطلوب الاستعانة بها للتغنّي بماضينا فقط، إنّما استخلاص العبر منه، «والسعي للتطوّر على الأصعدة كلّها، ولا يفترض الوعي بشيء ونسيان الوعي بشيء آخر، إنما ينبغي أن يكون الوعي متكاملاً ومترابطاً... ولا يمكن الوعي بأهمية ميدان على حساب ميدان آخر، مثل الوعي السياسيّ على حساب الوعي الاجتماعيّ، وإنما يجب أن تتكوّن منظومة واحدة للوعي تدرك جميع ميادين ذلك المجتمع، لأنّ بناءه وترابطه رهن ترابط واتحاد هذه الميادين»[٤].

والروائيّون الفلسطينيّون قد وعوا أهميّة هذا كلّه وتنبّهوا له، فرأنيا غسان كنفاني وإبراهيم نصرالله قد ابتعدا عن عرض الأحداث في مشاهد وصفيّة ساذجة في رواياتهم، وتحوّلوا إلى صنّاع رأي، يقوم منهجهما على الجرأة ونقض الواقع وعرض ما يخصّ مجتمعهما من قيم وهويّات

(١) جورج طرابيشي، هرطقات، ص ٩٦.
(٢) م. ن، ص ١٠٢.
(٣) علي زيتون، النصّ الشعري المقاوم في لبنان، ص ٥٥٣.
(٤) مازن مرسول محمد، الوعي ووعي المشكلة، ص ٢٠١.

وثقافات يحاول الإسرائيلي طمسها، وهم بذلك يمدّون يد العون للمقاومة السياسية والعسكرية، التي تواجه حملة تنميط الناس وتدجينهم ليخضعوا لثقافة الخوف والترهيب والإحباط. فالروائيّ الفلسطينيّ وجد نفسه أمام خيارين، إما القبول بهذا الوضع والهروب إلى الروايات التي تلتزم بمقولة «الفنّ للفنّ»، وإمّا اللجوء إلى الروايات المقاومة التي تسيطر عليها أيديولوجيا هادفة إلى إنهاض المجتمع العربي من سباته، ودفع الفلسطيني إلى مواجهة المخطّط الذي رسم له. فرأينا شخصيّات إبراهيم نصراله وغسان كنفاني تضجّ بالتحدّي وتمجّد المواجهة وتلتزم بنهجها، فكانت تعصف لتطرح بدائلها وتفرض المتغيّرات.

وإذا كان إبراهيم نصراله قد قدّم قصّة ظاهر العمر الزيداني، متكئاً على التاريخ، لتقديم أنموذجه المقاوم، فإن غسان كنفاني قد اختار شخصيّة أكثر بساطة وهي شخصيّة أم سعد لتضطلع بمسؤولية نقل المجتمع من وضع إلى آخر، وتتنبّه للحملة التي تستهدف إنسانيّة الإنسان الفلسطيني فتدمّره، وتسلخه عن ماضيه وحاضره، وتهدم معتقداته وقيمه وولاءاته، فتجعله خاضعاً للأقوى أي للمسيطر على الأرض.

فعمانويل سيفان مثلاً في كتابه «أساطير عربيّة» ينفي أن تكون القدس قد احتلّت في الوعي الإسلاميّ للعصر الوسيط مكانة مقدّسة، فبرأيه إنّ قداسة القدس عند محتلّيها الصليبيّين بالأمس هي التي أكسبتها قداسة مضادّة عند المسلمين، وقداستها اليوم عند محتلّيها الإسرائيليّين هي التي تكسبها مزيداً من القداسة عند العرب[1]. فهذه القراءة التفكيكيّة لرمزيّة القدس هي حرب إمحاء يقودها اليهوديّ ضدّهم ويبنغي التصدّي لها.

ولا شكّ في أن المدّة الزمانيّة بين غسان كنفاني وإبراهيم نصرالله طويلة، لكنهما اتّحدا ليقدّما شخصيّات ذات آفاق واسعة تخرج عن الأطر المرسومة، لترتبط بقضيّة الإنسان الوطني، في كل زمان ومكان. فشخصياتهما غنيّة بمواقف الحرّية والكرامة والتحرّر، وطنياً وسياسياً وإنسانياً واجتماعياً... وتؤهّلهما لأن يكونا من الكتّاب الثوريّين الذين تشتعل كتاباتهم بنار الثورة وتضوع منها شعلة الحرّية والانفتاح والتسامح.

والمقاومة ليست في حدّ ذاتها شيئاً طارئاً على مجتمعاتنا إنّما هي امتداد لماضينا التاريخيّ والسياسيّ والاجتماعيّ. فهي حركة مستمرّة منذ القدم وصراع لن يتوقّف عن النموّ المتسارع والبطيء في وجه من يحاول سلبنا حقوقنا. وهي كما

(١) جورج طرابيشي، هرطقات، ص ١١٢.

ذكرنا لم تعد حكراً على السياسة، إنّما باتت نسقاً مترابطاً من الاقتصاد والسياسة والدين والأدب. وهذا ما تحاول روايات غسّان كنفاني وإبراهيم نصرالله أن تثبته، إذ تطال هذا كلّه، لتهيّء الجوّ المناسب للمتغيّرات السياسية التي تحاول فرضها، فحملت نقداً ذاتياً ووطنياً واتّخذت من الظلم والاستبداد والأمكنة والأزمنة عوامل للتحريض على الوقوف في وجه الظالمين، كما استحضرت منائر يستضيء بها الناس، قادرة على دفعهم إلى حياض الردى وخوض المعارك لإنقاذ الأوطان من براثن المعتدين.

ويرى كيركجورد أنّ الفرد لا يدرك مغزى وجوده الخاص إلاّ في حالات الأزمة الانفعالية العنيفة، عندما يواجه خطر انعدامه، لا من حيث أنّ هذا الانعدام مجرّد إمكانيّة، بل من حيث هو حقيقة واقعة. وعندئذٍ يقرّر الفرد أن يعيش أو يموت، أن يكون أو لا يكون، فما يهمّ كيركجورد هو دلالة الحياة، التي تمثّل عنده «معنى الوجود»[1]. ولما كان معنى الوجود عند الفلسطينيّ يتمثّل في استرجاع فلسطين، جاءت الروايات انعكاساً لهذا المعنى، وجاءت شخصيّاتها حاملة لهذا الهمّ، الذي مثّل مغزى وجودها، وإن تنوّعت مستوياتها وثقافاتها وانتماءاتها، فكانت معاصرة أو تاريخيّة، واقعيّة أو خياليّة، في موقع الحاكم أو المحكوم... لكنّها لم تخرج من إطار حمل رسالة وطنيّة اجتماعيّة إلاّ فيما ندر، ولا يمكن لأحد أن يمرّ بها دون أن ينحني إجلالاً لقضاياها. فانكسار الحلم لم يمنع من وجوده، ووجود الظلم لم يثنِ عن امتشاق القلم لضرب الخائنين والمنافقين بصفحات تضيء معالم الأمس واليوم، وترسم أطرهما وتعلن ثورة هدفها إرساء مملكة الحرّيّة والعدل التي ترفض الذلّ والخضوع والإهانة.

(١) هنري دايكن، عصر الأيديولوجية، ص ٢٦١.

المصادر

١ - كنفاني، غسان، أم سعد، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط٤، ١٩٨٧.

٢ - نصرالله، إبراهيم، قناديل ملك الجليل، الدار العربيّة للعلوم ناشرون، بيروت، ط٢، ٢٠١٢.

المراجع

١ - القرآن الكريم

٢ - أبو مطر، أحمد، الرواية في الأدب الفلسطيني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٠.

٣ - ابن خلدون، المقدمة، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٩٢.

٤ - إمام، إمام عبد الفتاح، كانط والمرأة، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١٢.

٥ - بدويّ عبد الرحمن، الأخلاق عند كنت، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩.

٦ - بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦.

٧ - بدوي، عبد الرحمن، الموت والعبقرية، وكالة المطبوعات، دار القلم، بيروت، ١٩٤٥.

٨ - الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، دار الكتب العلميّة، لا ت.

٩ - الجابري، محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٢.
١٠. الجزري، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار الكتب العلميّة بيروت، ط١، ١٩٨٧.
١١. ايكن، هنري، عصر الإيديولوجية، ت. محي الدين صبحي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٢.
١٢. زراقط، عبد المجيد، في الأسلوبية والشعرية والسرديّة، مكتبة الجامعة، كسارة، ٢٠٠٧.
١٣. زريق، قسطنطين، ما العمل؟ حديث إلى الأجيال العربيّة الطالعة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط١، ١٩٩٨.
١٤. زيتون، علي، النص الشعريّ المقاوم في لبنان، دار العودة، بيروت، ط٣، ٢٠١٣.
١٥. زيتون، علي، زيتون، لينا، قراءات في بعض بواكير الأعمال السرديّة في لبنان، الملتقى الثقافي الجامعي، حركة الريف الثقافيّة، ط١، ٢٠١٢.
١٦. سليمان، عصام، مدخل إلى علم السياسة، بيروت، ط٥، ٢٠٠١.
١٧. الصدوق، الشيخ، الأمالي، ج٨، مؤسسة البقية، قسم الدراسات الإسلامية، ط١، ١٤١٧.
١٨. الصليبي، حسين، الرواية الفلسطينية وتجلياتها الفنية والموضوعية في الأرض المحتلة، الجامعة الإسلامية غزة، رسالة ماجستير، إشراف موسى رزقة، ٢٠٠٨.
١٩. طرابيشي، جورج، هرطقات، دار الساقي، بيروت، ط٣، ٢٠١١.
٢٠. الطهطاوي، رفاعة، مناهج الألباب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢.
٢١. عبده، محمد، الإسلام بين العلم والمدينة، الهيئة المصرية العامة للكتّاب، ١٩٠٢.
٢٢. عبد الغني، مصطفى، الاتجاه القومي في الرواية، عالم المعرفة، آب، ١٩٩٤.
٢٣. العسكري، سليمان، المصلحون الجدد، مجلة العربي، العدد ٦٢٥.
٢٤. العيد، يمنى، الرواية العربية، المتخيّل وبنيته الفنية، دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠١١.
٢٥. فضل الله، ابراهيم، المقاومة في الرواية العربية، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٩.
٢٦. كنفاني، غسان، الأدب الفلسطيني المقاوم تحت الاحتلال، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ط٣، ٢٠١٢.
٢٧. كنفاني، غسان، الأدب الفلسطيني المقاوم تحت الاحتلال، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ط٣، ٢٠١٢.
٢٨. كنفاني، غسان، الآثار الكاملة، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٩٣.
٢٩. ماكوري، جون، الوجوديّة، عالم المعرفة، ت. إمام عبد الفتاح إمام، ١٩٨٦.
٣٠. مبروك، أمل، فلسفة الحرية، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ٢٠١١.
٣١. محمد، مازن مرسول، مشكلة الوعي ووعي المشكلة، دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠١٢.
٣٢. النابلسي، شاكر، من العزيزية إلى ساحة التغيير، أعاصير الثورة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١١.
٣٣. نصار، ناصيف، باب الحرية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٣.
٣٤. هيغل، أصول فلسفة الحق، ت. إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول، ط٢، دار التنوير، ١٩٨٣.
٣٥. لاغا، علي، فتحي يكن، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإنساني، بيروت، ٢٠١٢.
٣٦. ياغي، عبد الرحمن، البحث عن إيقاع جديد في الرواية العربية، دار الفارابي، بيروت، ١٩٩٩.

- F.C. Green: French Novelists, Manners and Ideas, London, J.M. Dent, 1928.

الإنترنت:

- الغير، maroc - topgoo.net - Lycee.
- حوار مع إبراهيم نصرالله.

تبليط البحر رشيد الضعيف

جنان بلوط

بطل الرواية فارس هاشم، وُلد في بيروت قريباً من البيت الذي وُلد فيه جرجي زيدان أحد كبار أدباء النهضة العربية، وفي اليوم ذاته في ١٤ كانون الأول١٨٦١، فنشأ الإثنان صديقين رفيقين طموحين نهضويين يحلمان بتخلص بلادهما من تخلفها، وبأن ترتقي إلى مصاف الدول المتقدّمة. وهذا التاريخ ١٨٦١ تلا أحداث ١٨٦٠، الأحداث الطائفية التي ذهب ضحيتها الألوف، وخلفت الخراب والتهجّر وأدّت إلى إنشاء نظام المتصرفية.

دخل فارس مدرسة بدائية، وكان ذكياً جداً يقرأ كثيراً مع حبّه اللهو، وانتقل منها إلى مدرسة للرهبان الكاثوليك في عصر غزته الإرساليات الأجنبية، والمبشّرون البروتستانت.

والده منصور هاشم كان صارماً، حلمه أن يصير ابنه طبيباً يفخر به وطنه كما تفخر به أمّه (زكيّة) التي كانت امرأة (دبّارة) تعمل في البيوت وتدّخر ما تجنيه لتعليم فارس.

هاجر الوالد إلى أميركا للعمل، وانقطعت أخباره عن عائلته مدّة خمس سنوات، راح بعدها يرسل مالاً للعائلة، ويطمئن فارس إلى مستقبله وقد استطاب في غيابه طعم الفلتان المتحرّر من كل رقابة أبويّة متنقلاً في أسواق بيروت ومقاهيها وأزقتها، وقاصداً مراكز الدعارة مقدماً على الملذات بلا تردّد، فأحدثت قصته مع إحداهنّ (بورما) انعطافاً كبيراً في حياته عمّقت رغبته بتعلم الطب، وقناعته بضرورة بناء الدولة الراقية والحانية على مواطنيها.

دخل الجامعة الأميركية لدراسة الطب، وكان يعلم حاجة هذه الكلية الدائمة إلى جثث حتى يتعلم الطلاب التشريح ليتمكنوا من التخرّج بشهادة تسمح لهم بممارسة الطب في أيّ مكان من السلطنة. من هنا كان السّعي إلى شراء العظام، وسرقة الجثث سرّاً من المقابر، وزيارة الكنائس والجوامع للاطلاع على أحوال الوفَيَات.

وفجّر خطاب للدكتور أدوني لويس أزمة عُرفت بأزمة دارون، أجبر بعده د.لويس على تقديم استقالته، فأعلن الطلاّب الإضراب

المفتوح حتى إعادته، وطال الاضراب فقرّر فارس السفر إلى أميركا لمتابعة دراسته، وهناك تزوّج من فتاة صينية (ساوا) وتخرّج طبيباً ماهراً، وقرّر العودة إلى بيروت بعد أن سبقتهُ شهرته إليها.

وفي القطار بين باريس ومارسيليا أحسّ فارس بحمل ثقيل على صدره، ولم يتمكن أحد من إسعافه ففارق الحياة.

قرّرت ساوا متابعة طريقها إلى بيروت، وعاد فارس ميتاً، فيما كان أهله ينتظرون طبيباً يشفي المرضى. وفي زحمة الفوضى على رصيف الميناء، وُضع نعش فارس في مكان منعزل، ولمّا عَلِم طلاّب الطبّ في الجامعة الأميركية بالخبر، وضع ثلاثة منهم خطة لسرقة الجثة، ونجحت الخطة في عتم الليل، وُنقلت جثة فارس لتنتهي رحلته في مشرحة الطب، لكن رحلة (ساوا) لم تنتهِ لأنها وَلدتْ ابناً أسمتهُ فارس على اسم أبيه.

تمثل رواية «تبليط البحر» في بنائها، وحركة شخصياتها، وتطوّر أحداثها، خير تمثيل، الرواية الواقعية المنجدلة بخيوط ثقافية ودينية وسياسية واجتماعية تتصل بحقبة الـ ١٨٦٠، وتواكب بعمق قضايا ما زالت تتكرّر حتى اليوم في بعض مجتمعاتنا تعني المرأة والظلم الاجتماعي اللاحق بها، والاعتقادات الخاطئة، والخرافات البالية، والعادات المتوارثة، والفلتان المتكرّر من كلّ رقابة، فكان كاتبها روائياً حقيقياً لأحداثها، شخّص عللها بقراءة معمّقة أزاحت الستار الخارجيّ عن مظهر الشخصيات والأحداث، وغاصت في غوامض أسرارها، وتأمّلتْ الزمن من نافذة اختلال الأشياء وميعانها، فجأة تعدّ هذه الرواية التي تحفل بالكثير من الأحداث، كلاً متكاملاً، لا يمكن فصل أجزائها عن بعضها كما لا يمكن البحث فيها عن أفكار متفرّقة كونها عملاً فنياً متقن التدرّج وقد اتخذ رشيد الضعيف من السّرد المباشر سبيلاً للسيطرة على عمله متدخلاً بتأريخ الحوادث، والكشف عن حركات الأشخاص، ولمعرفة ما ستنتهي إليه من مصير، ولكنه لو ترك الأحداث تدور على ألسنة أبطاله لخدم حضورها بشكلٍ أفضل.

لم يفصح الكاتب عن هويّة بطله دفعةً واحدة، وإنما جعلنا نكتشفها كلما توغلنا في النص. وإذا كانت الأدوار قد توزّعت بين الرئيسي من الشخصيات والثانوي، فإنّ شخصية فارس راحت تستأثر بمعظم الحوادث التي تابعنا تطوّرها بشوقٍ كبير. إلاّ أنّ تعدّد الشخصيات أضفى على الرواية روحاً وقوّة وتأثيراً وجذباً وديناميّة، فتفاعلنا معها عطفاً على بعضها، وحبّاً أو كرهاً للبعض الآخر. وهذه الشخصيات تطلّ علينا بعد أن يمهّد الكاتب لحضورها عبر وصفٍ شامل لنفسياتها، لكنّ هذا الوصف يقرّبها منّا بقدر ما يغيّب حضورها الذاتي.

«ففارس» وهو الشخصية الرئيسية لا

يعرف كيف يحدّ من طموحاته من أجل تحقيق أهدافه الإنسانية ليحصل على تقدير المجتمع واحترامه له، لكنّ طموحه المتصاعد في هذه الرواية، ابتلعهُ ضجيج الموت على مياه المتوسط التي تحوّلت من زرقاء ورائعة إلى مخيفة وقاتمة.

واقع هذه الشخصية هو واقع الاغتراب ببصماته السلبية بدءًا من اغتراب الأب وما أحدثهُ من فراغ عاطفي وخلل في سلوك فارسن ومن ثمّ اغتراب فارس نفسه من أجل العمل ودراسة الطب لينتهي جثة هامدة سُرقتْ إلى مشرحة الطبّ في الجامعة الأميركية حيث يجسّد هذا المكان مسرح ذكريات التشريح الذي اختبرهُ فارس كثيراً في أثناء دراسته في الجامعة ذاتها.

وفيما راحت هذه الشخصية تتنامى في مواقفها، كانت أعمالها تستجيب لتأثير الإرادة من جهة، ولتأثير القدر من ناحية ثانية. وقد نبع الأول من رغبة فارس الشخصية في تحقيق هدفه، أمّا الثاني فتمثل في موته الفجائيّ وهو في طريق العودة إلى بيروت.

لعلّ أبرز ما في «المكان» في هذه الرواية أنه تنقل بين بيروت وأميركا في حركة فنيّة أغنتْ عمليّة السّرد في تتبّع مجريات الأمور وانتظامها. وبين ذينك المكانين، احتضنتْ بيروت البطل في طفولته وشبابه وفرحه وأمله واندفاعه وعبثه وموته ومنحتهُ بداية تحقيق حلمه، فيما تلقفتهُ أميركا بعد تركه الجامعة في بيروت في مهبّ تحركات طلابها التي عصفتْ بأحلام كثيرين منهم، إلاّ أنّ هذين المكانين كانا مؤثرين بشكل فاعل في مجرى الأحداث وفي مجرى حياة البطل الذي لم يكن يدري أنّه في مشوار العودة إلى بيروت سيلاقي حتفهُ فركِبَ البحر عائداً إليها، البحرالذي أعطاه الموت كما كان أعطاه الحياة. ليغدو مكاناً أساسياً ابتلع طموحات فارس ودفنَ أسرارهُ، وجسّد أتعسَ الأمكنة لأنّه أفسدَ على البطل وأهله ووطنه ما كانوا يتمنون.

أمّا الزمان فهو في مقياسه الخارجي من لحظة ولادة فارس ونشوئه وتعلمّه ودخوله الجامعة الأميركية في بيروت ومن ثم سفره إلى أميركا لمتابعة تحصيله العلمي، والزمان الداخليّ أدّى دوراً مميزاً في تحريك مجريات الحوادث، ويمكن أن نسمّيه الزمان الغني بما أعطاه للماضي والحاضر والمستقبل من دلالات، فالماضي مترع بمشاعر الطفولة، والحاضر ينبض بالحلم والفرح والألم والعذاب، والمستقبل بات بعد موت فارس، مأزوماً ومقفلاً.

في «هديل الغربة» للشاعر طلال المير

غادة السمروط

العنوان في كل كتاب مرآة تعكس نواة النص وروحه، مرآة تعكس الدروب المحتملة للدخول في مضمون هذا النص. «هديل الغربة» عنوان يستوقف القارىء ويشده في اتجاهين متعاكسين، يتعادلان في قوة الجذب، فيحاول التوفيق بينهما وفهم التآلف الذي يجمعهما. تآلف هو في نفس الكاتب، وليس في طبيعة الاسمين اللذين يشكلانه.

يتوجه الهديل إلى حاسة السمع في الإنسان. يُقال «هدل الغلام وهدر»، إذا صوَّت. وقال ذو الرمة «هديل غلام» أي «غناء غلام»[١]. والهديل كما هو معروف صوت الحمام وغناؤه. والحمام طائر يتميز بمسالمته، وهو يرمز للسلام، وخاصة السلام بين المحبين، كونه دائماً زوجين، يشغل الواحد منهما بالآخر. ورأى الأقدمون في الحمام رمزاً للرقة والحب، حتى إنه يقال «هديل المحبين»[٢]. والهديل أيضاً، تزعم الأعراب، فرخ كان على عهد نوح، عليه السلام، فمات ضيعة وعطشاً، ويقولون إنه ليس من حمامة إلا وهي تبكي عليه. فمرة يجعلونه الطائر نفسه، ومرة يجعلونه الصوت[٣].

فهل الهديل في ديوان طلال المير صوت الحمام؟ وبالتالي هل للغربة وداعة وهديل؟ أم هو الطائر الشاعر الذي يعيش سفراً دائماً وغربة مزدوجة، غربة الإنسان في الحياة وفي ذاته، وغربة الشاعر في شعره؟[٤].

لنتوقف في البداية عند الغربة ومدلولاتها: تعني الغربة «النزوح والبعد والاغتراب». فهي إذاً غياب وهجرة، والإنسان فيها غريب. وتشتق الغربة من «غَرْب» و«غَرُبَ». فهي تأخذنا إذاً إلى غياب الشمس والدخول في الظلمة، إلى الغياب عن

(١) لسان العرب

(٢) Les amoureux roucoulent", in Didier Coliñ Dictionnaire des symbolš des mythes et des légendes.

(٣) لسان العرب

(٤) "Ecrire de la poesie est déjà etre dans l'exil", Ana Helena Rossi, Traduction et exil, www, lenouveaurecueil.fr/villain.puf

الوطن والذهاب إلى مكان مجهول. وكل مجهول يبعث الخوف والضياع والاضطراب. والغربة ليست فقط في المساحة الجغرافية بل هي أيضاً في المساحة الداخلية للإنسان، حيث لا يمكن الفصل بين المدى الداخلي والمدى الخارجي في الحياة. وهنا تكمن الغربة الأصعب، غربة الإنسان عن ذاته وفي ذاته. فإذا به يغرب عنها وإليها. ويبحث عن هديل يخفف هذه الغربة. ومن هنا كان سؤالنا: هديل الغربة أم غربة الهديل؟

يشهد الديوان اصطدام المتناقضات وتآلفها في آن، اصطدام الثنائي، ثنائي الهديل، بالأحادي، أحادي الغربة، وتآلفهما بتعريف الواحد منهما بالآخر. اصطدام الحب والألفة بالوحشة وخيبة الأمل، القرب والحميمية بالبعد والجفاء، السكينة والسعادة بالقلق والاضطراب. اصطدام الحضور بالغياب، والمعرفة بالجهل، إلى ما هنالك من متناقضات تعود إلى حميمية الإنسان، والتي تدخل في حقليْ الهناء والعناء.

١ – غربة الهديل في الكون

كل ما في الديوان يدل على وحشة الغربة لا ألفتها، وتالياً فان هديلها ليس صوتاً، بل طائر شاعر قلق، مضطرب، يرى في الوجود مسيرة اغتراب يعيشها الإنسان في أدغال الكون والذات، يبحث فيهما عن معرفة تنير حياته، وتبعث في نفسه الأمل، فإذا به رحالة في ظلام دامس، في غربة سوداء: ارحل/ارحل/الليل قطار/الليل نداء وغبار/الليل رسائل بين الزمن الشاحب/ والأمطار/الليل زوابعُ مأجورة/الليل حصار/[١]

هو الليل، الخوف، الضياع، هو «حالة من الكآبة»[٢]، تتسارع فيها الأفكار، تضع على العين غشاوة، يصعب بعدها رؤية الأمور بوضوح. هو الليل «الكابوس»[٣]، يلف الإنسان ويسير به، فتناديه نفسه للرحيل، والسعي على متن عتمة ثقيلة عله يقهر العدو الحصين داخلها، ويعثر على رسالة، إلا أن الظلمة حالكة، والحصن منيع، ولا من قوة تفتح على نور المعرفة، معرفة سر الغربة في الكون، «أرتال الظلمة راحت تفترس الأضواء»[٤].

ينهزم الطريق وتسود السدود، يُظلم النور وتضيء العتمة، ويمضي الشاعر بينهما غريباً لا يقوى على شيء: ونواقيس الغربة تدعوني/تحفر في قسمات الوجه أخاديد/وخيمة عتم تغريني/ورؤاي المنفية تستوقف صمت الأدغال/[٥].

(١) الديوان، ص. ٣٧.
(٢) Gilbert Durand, Les Structures anthropologiques de l'imaginaire, Bordas, 1969, p. 97.
(٣) م.س. ص. ٩٧.
(٤) الديوان ص. ٥١.
(٥) الديوان، ص. ٥٨.

يرتبط الليل بالصوت، «والأذن في الليل تسمع ما يدور في البعيد، فيما لا تستطيع العينان رؤية الأشياء»[١]. وليل الغربة يضخم الصوت ويوصله بعيداً، وهذا ما نلاحظه جلياً في ديوان طلال المير، حيث تستفيق فيه حاسة السمع، فيسمع «نواقيس الغربة» تدعوه، لكن رؤاه لا تعثر على شيء سوى «الصمت» المخيف.

تطغى الرموز الليلية والرموز المرتبطة بالسقوط، لتصور لنا القلق والاضطراب. يحاول الشاعر الرحيل، فيقف الليل حائلاً، وتتلعثم الصورة مفصحة عن عجز في مقاومة الحواجز التي يشكلها الجو الخانق المشحون «بالغبار» و«الأمطار»، مما يجعل الليل حصاراً وقيداً. لكن الشاعر لا يستسلم للغربة وليلها، فيقتحم الظلام المخيم، يبحث فيه عن جواب، يسائل «صمت الأدغال»، فتجود عليه الغربة بباقة من أزاهيرها، «وأزاهير الغربة/صمت يتدلى»[٢] صمت في صمت، هو صمت الرخام، وليس صمت الحياة في امتلائها. إصغاء مفقود، لسان معقود، أذن صمّاء، وأبجدية عصيَّة. هكذا الكون يحضن سره، لا يفصح عنه، بل يوصد أبوابه، ويدعو الإنسان إليه ليقرعها. ويأتي الإنسان، فإذا النور مطفأ والكون غائب. فيتابع البحث:

أسرجت شعاعاً/أبحث عن سر الكلمات المهجورة/أسرجت رياحاً/إرحلْ/ الساحل رمل وبريق[٣]

شاعر يبحث عن «سر الكلمات»، التي بني بها الكون العظيم، كلمة «كلمة» وكان الكون. لكنها كلمة جلية وغامضة في آن. نقرأها على ضوء قنديل داخلي، على شعاع تُسرجه النفس التواقة للمعرفة، ولكن ماذا ترى؟ «هجع المزن.. رؤايَ ضباب»[٤] ضباب وغربة، «والزورق ينأى مرتحلاً»[٥]. ويكمل الشاعر الرحيل، لأنه يعرف بحدسه، ويتذكر أنه كان يعرف، لكن الصمت هو الجواب دائماً: أعدو.. مزيج من الصمت والصمت/ ويبقى الغبار/الرفيق الصموت/ على صفحة الليل سرب سكوت/يواكب درب التذكر حينا/ويرسم خطو شعاع/ يموت[٦]

كلمات من الغبار والصمت، تسطر رحلة البحث في غربة الكون، والعودة إلى الضوء. فلا عدو إلى الأمام، بل عودة إلى التذكر، إلى ما كان، إلى شعاع يسير نحو الموت والظلمة. ويبقى الصمت خير رفيق في هذه الغربة، يقدم كأسه بين الحين والآخر لمتعطش ضائع في العتمة والتعب. ويبقى الخوف الخلّ الوفي الحنون، يورف ظلاله على متاهة الهديل الغريب: حسرت عن الريح

(١) Gilbert Durand, op. cit, p. 99.
(٢) الديوان، ص. ٥٢.
(٣) م.س.، ص. ٣٥- ٣٦.
(٤) م. س. ص. ٣٩.
(٥) م. س. ص ٢٨.
(٦) م. س. ص ٤٥.

خوفي/وخوفي ظلال انتظار/ مزيج من الصمت والجلنار[١]

هو الخوف من المجهول ومن حتمية الفشل، خوف من الغربة التي لا تلبث أن تنقضّ على الغريب فتنهشه، «حين تململت الغربة كالثعبان»[٢] غربة أفعى تتربص بالهديل الراحل، الباحث عن مأمن، فلا مأمن ولا أمن، كل ما فيها مفترس: «ظلمة، صمت، غبار، خوف، ريح، أرض قفار...»، يلتطم فيها المسافر الغريب، ويحاول النجاة فيبتعد إلى ذاته ويدخل أدغالها، علّه يأنس نوراً. فهل تختلف أدغال الذات عن أدغال الكون؟

٢ – غربة الهديل في الذات

يتماهى الانسان بالكون، وغربة المكان هي نفسها غربة الذات. وحين ينكشف السر الداخلي، يسقط السر الخارجي. فالحياة هي نفسها في الكون وفي الإنسان. وإذا كانت الغربة في أدغال الكون ثعباناً، فإن فحيحها يسمع في داخل الذات، «وفحيح الغربة يحضر كالعتمة في طيات جفون»[٣]. تضيق المساحة، وتنحسر الغربة بين جفن وجفن، هما حدود الكون، فيدير الشاعر وجهه صوب الداخل، ويتكرر المشهد نفسه. فإذا بغربة العالم الكبير تصافح غربة العالم الصغير، «والصمت الداكن/يطفو/فوق جداول أسراري»[٤].

صمت في الكون يتردد صداه داخل الذات، فيتجذر فيها، ويدخل في صلب نسيجها، «الصمت نديم/.../والصمت حميم»[٥] يتعايش الشاعر مع الصمت فيألفه. ربما هي محاولة للتغلب عليه، فإذا بالصمت يقف حائلاً دون الوصول إلى أسرار الذات التي تهدر ك «الجداول».

وتبقى الغربة تعصف بالشاعر، تهب عليه كالمد والجزر، «وأعاصير الغربة نائحة/تشتد وترتد/فتجتاح فيافيّ»[٦]. يعرف الشاعر جيداً أن القفر والفراغ والصمت في الكون هي نفسها في الذات، والفيافي الخارجية ليست إلا صورة عن فيافي الذات التي تفتك بها الغربة:

وطواحين الغربة/ذرات رمال//تنسكع فوق متاهات دُواري[٧]

كل ما في الشاعر وما حوله يضج رملاً، ويسكن دواراً، وينقشع ذباباً وضياعاً، يبحث فيه الشاعر عن ذاته، «فأنا أحيا / أبحث عني»[٨] يبحث عن هويته في الحياة والكون، عن تعريف لوجوده، ومعالم لكيانه، فيتساءل:

(١) م. س. ص ٤١.
(٢) م. س. ص ٢٩.
(٣) م. س. ص ٧٩.
(٤) م. س. ص ٤٧.
(٥) م. س. ص ٣٩.
(٦) م. س. ص. ٤٩.
(٧) م. س. ص ٤٨.
(٨) م. س. ص ٢٤.

من أنت؟/ كومة وقت/تجفل/ثم تغيب/
عدواً عدواً فأنا أحيا [١]

فإذا بالإنسان طينة من وقت وعدد أيام. إنه لأمر يثير جنونه وغيظه، فيدعو الناس ساخراً وثائراً، أن يعدّوا الأيام، فهو يحيا ردحاً من الزمن، «الإنسان من وقت / والحياة عد أيام»[٢]. انها لسخرية أن تكون المعرفة الوحيدة في الحياة، عدد الأيام والسنين التي يحياها الإنسان. وهل هي حقاً معرفة؟

إن الإنسان هو الذي يعطي الوقت وجوداً، وهو إذا كان يعلم تاريخ مولده، فانه يجهل لماذا ولد، ومتى ولماذا يخرج من هذا الزمن، ويجهل أيضاً إذا كان حقاً موجوداً ويحيا. والولادة غربة، والمكان غربة، والذات غربة. أما ما هو حقيقة، فهو السؤال، يطرحه، ويلف **الصمت** الجواب، وما يعرفه حقاً هو أنه فريسة هذا الوقت:

تتداعى ذاكرتي/ما بين العقرب والعقرب/تقضمني أشتات الليل الأسود/ كومة وقت/ تذوي ما بين المبضع/ والمبرد [٣]

انها غصة مؤلمة، حقيقة مرة يصحو عليها الإنسان في الحياة. فهو حبيس الزمن، حبيس عقربين نحيلين، لا يقوى عليهما، يسألهما عن الحياة وسرها، ويضيع الجواب بين خفقيهما. هو الهديل الغريب، الضائع مذ هجر موطنه، مذ هبط على الأرض. تتقاذفه غربتان، يتردد تأوهه في متاهتهما، غربة الكون وغربة الذات، «هو البدء. غذّي المسافة بيني وبيني»[٤]، فيهبط ويغوررإلى أعماق سحيقة تفضي إلى الدوران. وقد تجلى هذا الأغورار في مسار لولبي الهبوط:

أفتش/عن حلم قزحي/تتغيب فيه الألوان/مختبئاً بين ثناياك/أواري خفق ضلوعي/تبسم عيناك المثقلتان بومض/ يتسارع في الكون الدوران[٥]

من وهمِ قوس قزح وعليائه إلى ثنايا الذات وخفقِ القلب، يكشف الشاعر متاهة تهبط إلى أعماق النفس، يضيع فيها الإنسان. إلا أن هذا الغوورليس هزيمة، فالشاعر يسمو بهبوطه إلى حضن يشعر فيه بالحنان: «يا برهة غوصي احتضنيني»[٦] فالغوص المرافق لمخيلة الشاعر عودة إلى رحم عرف فيها الإنسان السعادة بمعناها الحقيقي، «أن نهبط أو نسعد فهذا يؤدي إلى الشيء نفسه»[٧]، يقول Harding. فكلما ضاق المكان وعمق، دخل الإنسان في ذاته وطاف فيها. وكلما ابتعد عن ضوء النهار الذي

(١) م.س. ص ٢٠.
(٢) م. س. ص ٢١.
(٣) م. س. ص ٢١-٢٣.
(٤) م. س. ص ٤١.
(٥) م. س. ص ٢٧.
(٦) م. س. ص ٦٣.
(٧) in Gilbert Durand, op. cit, p. 230.

يحجب الحقيقة، دخل في ضوء الحقيقة العليا، الداخلية السامية، حيث «يتوغل في طيات الليل شعاع»[١].

ومن السقوط في الغربة، ومتاهة الضياع والاضطراب: سكتُّ/سكنت/ وسالت مآقيَّ/ حتى غرقت/ورحت ألوِّح للعابرين/ أن ارموا حبال النجاة/ تراخت يدي/ سقطت/

يعود الشاعر ويرتقي إلى السكينة، سكينة في الكون وفي الذات: شهدت السكون/ يقاسمني الشر/ والياسمين الظليل/ ويحمل لي/ باقة من هديل[٢]

وهكذا يتماهى الهديل في نهاية الغربة مع صوته الذي ليس من أنيس وفيٍّ غيره. وينتقل من غربته الى هديل الغربة. وهكذا ينتصر الشاعر على الوحشة، وتنقلب الصور الليلية إلى صور نهارية، ويصبح الهبوط ارتقاء، والعتمة نوراً، والرياح همساً، والصمت هديلاً.

٣ - هديل الغربة

في عصف الغربة وهبوب الصمت، يكون الحب المنقذ الوحيد، إذ ليس من هديل إلا بين المحبين، «وشَت الريح بحبك / والصمت هبوب»[٣] ففي وحدة الغربة، يحلم الشاعر بالمرأة، يحلم بهذا الجزء المتجذر فيه والبعيد عنه. والمرأة عند شاعر الهديل، تجمع صفات متناقضة، فهي المنقذة من الغربة والدافعة إليها. نراه يناديها ويرجو وصالها حيناً، ويطردها ليتخلص منها حيناً آخر. فهي ترتدي تارة، ثوب الغيث والألحان والعطور، وطوراً، ثوب الريح والجنون. وجود فريد تعيشه المرأة في ديوانه، ويعود ذلك إلى عدم تآلف المتناقضات فيها، أو كما يقول Eliade، «تباعد المتناقضات»[٤]، وهذا ما يعكس صورة الالهة [٥]، فهي تترجح بين قطبين متناقضين، قطب الخير وقطب الشر، ولهذا نراها مرة مصدر سعادة وهناء، ومرة مصدر خوف، وكأنها تحمل الموت والحياة في آن.

يحلم الشاعر بحبيبة توقظ فيه حلم جنة يسعى إليها، وحقيقة يعرفها، فيناديها: «صبّي الطّيب/أغيثيني»[٦] فهي وحدها قادرة على تبديد عصف الرياح وزمجرة الوحدة والوحشة. فتغدو الغربة وعداً ولقاء قريباً. فالشمس تشرق وتغيب في آن، انها اللحظة الغسقية تتراءى له في صورة المرأة الحبيبة : «مشقتك الغربة/كنت أناشيدي»[٧] هي الصوت، والهديل، والأنشودة، تطرب لها

(١) - م. س. ص ٢٨.
(٢) م. س. ص ٩٨-٩٠.
(٣) م. س. ص ٢٣.
(٤) Gilbert Durand, op. cit, p. 332. "L a disjonction des antithèses
(٥) Hécate هي الالهة الغريبة الاطوار، تمثل الخير والشر في آن.
(٦) م. س. ص ٥٥.
(٧) م. س. ص ٣٢.

النفس وتفيق بنعمها : «مهلاً سيدة الغيث/... / مهلاً سيدة الألحان»[١] هي الخير يتراءى في صورة الكون الأولى، حيث الغيث وألحان الصمت. هي عودة إلى زمن لا عقارب له، إلى زمن يسجد على لحن الصمت، يثرثر هديل غربة أليفة.

وهكذا يُبعث الشاعر من جديد مع وعد «الغيث» وترنيمة «الألحان»، ويخرج من «كهف ترتع فيه الظلمة»[٢] فيصغي إلى «ألحان عطور» تتسلل إلى ذاته، تبدد قلقه، تجمعه بعد شتات، توحد فيه الحواس، فيتعانق السمع والشم والبصر في حالة عشق روحي: «عيناك الوجد/وتتدفق الدنيا/ شلال نواعير»[٣].

يبحث الشاعر في الماء عن سلام مفقود، عن حياة سعيدة. فإذا بعيني المرأة تبعثان الحياة والنور والماء، فتصفو غربة الهديل، ويسمع هديل الحبيبة يوقظ فيه الحياة. فهي الحياة بمائها وطيبها وألحانها. ويطلب منها المزيد لأنه يعرف أن الغربة حقيقة وأن الهناء وهم: «جودي سيدة الهجر/.../جودي بالأغلى»[٤] فإذا بها أمامه Ariane نفسها، وليست الخيط الذي يدله على الطريق في متاهة البعد. وهكذا يكون الشاعر ابتعد ليقترب أكثر، وهجر ليعود، ورحل ليبقى، وغرّب ليشرق في عمق غربته، في غربة لا تغرب عنها المرأة.

ولكن يبدو أن الوحدة قدر، والغربة واقع، فنرى الريح تعود وتعصف به، والأمطار تجرف كل حب، وتصبح المنقذة من الغربة سبباً لتهب العاصفة من جديد، ويعود الشاعر ليغرق من جديد: «حبك ريح عاثرة/مطر وجنون»[٥] فيصمت هديل الغربة، ويعود الهديل إلى غربته، بعد أن يطرد حواء، ويطلب منها أن تبتعد وتختفي: «انأي كرِمالٍ خلف رمال واندثري»[٦]. إنه الغضب على الحبيبة والذات، فكلما اشتد غضب الإنسان على نفسه، غضب على الآخرين، وخاصة المرأة، نصفه الآخر. فالشاعر اعتاد الغربة ودجنها، وطرِب لهديلها. ومن قمة الغضب إلى الهدوء والسكينة، إلى تآلف الذات مع ذاتها : «هي الكأس / قلبي لقلبي خليل»[٧] ذلك هو الإنتصار الوحيد الذي يحصده الإنسان في غربته.

وهكذا بين غربة الهديل وهديل الغربة، رسم لنا الشاعر طلال المير الحياة ببعدها الحقيقي، فإذا هي «مسيرة اغتراب»[٨]، يسعى خلالها الإنسان لمعرفة سرها، فلا يفلح، فيمضي بعد أن يكون سطر خطاً في خرافة الحياة:

(١) م. س. ص ٥٩.
(٢) م. س.
(٣) م. س. ص ٣٠.
(٤) م. س. ص ٦٠.
(٥) م. س. ص ٣٥.
(٦) م. س. ص ٤٠.
(٧) م. س. ص ٨٨.
(٨) م. س. ص ٦٥.

ونختفي كَلفتة خجول/ كغصة منسية يطلقها غراب/ تواكب الهديل/ فينسج الهدير للخرافة[1].

خرافة هي حكاية الإنسان في الحياة. حكمة تشاؤمية، ولكن يبدو أنها حقيقية. فالإنسان يغادر الفانية عارياً لا يملك خيطا من حقيقة يقضي حياته في البحث عنها: «عراة نمر كشمس الأفول / عراة نقيم / كسر خجول»[2] لكن الحقيقة الوحيدة التي ينجح الإنسان في الحصول إليها في فشله وعجزه في أن يعثر على قارب نجاة يعبر على متنه إلى ضفة النور. فينشد واقعه في هذا الوجود الغامض، في هذه الغربة التي يسمع هديلها، يحاول الإمساك به، ولكنه يسقط دائماً: مدادنا الرياح/ وبيتنا الرحيل/ دثارنا الأحلام/ سهادنا ترنيمة/ وسامنا الجراح/ وأرضنا يباب/ ننقش في شواطئ المدى /مسيرة اغتراب/ في هيكل الحضور/ في حقيبة الغيابْ[3]

تلك هي الحقيقة، وتلك هي المسيرة. فعندما يقترب الإنسان من ذاته ويدخل في غربتها، يتجذر في ثناياها، ينكشف أمامه الحجاب مفصحاً عن مرآة ذات وجهين يعكسان صورة واحدة لعالمين: العالم الكبير، الكون، والعالم الصغير، الذات. فالهديل في غربته يتماهى مع هديل الغربة. غؤور الخارج في الداخل، الكون في الذات، وغؤور الذات في ذاتها. انها تجربة داخلية عانى فيها الشاعر مشقة الغربة وآلام النفس في الوقوف بين ما يظهر وما هو خفي في مسيرة هوية الذات. فهو الراحل في دائرة الزمان والمكان، أي في مكانه، لا يغادره، بل يُعمِّقه، ويغورفيه، وفي زمنه، يوقفه وينتزع عقاربه، يرسل صوراً عن نفسه وعن الإنسان وواقعه في الحياة، عبر قصائد تشبه العذاب، مظلمة، ضبابية الرؤية، وصور تشع غموضاً وعتمة. غابت الشمس عن ديوانه، وهبطت الجبال، وجفت المياه، وذبلت الأشجار، وعمت القفار والفراغ والظلمة والصمت والغبار... لكنه حاول إمتلاء وتوازناً، حاول ذلك في تآلف المتناقضات، في البحث عن النور، في سماع هديل الغربة، في السفر بين عقربيْ الزمن، فإذا بأبياته تتكئ على نور داخلي، سبيله الوحيد في تلمس الطريق. لذلك كانت خطوط غربته أفقية، تتلاعب بها الرياح، يغطيها الغبار، تهبط حيناً لتعود وتستكين في أفقيتها، وكأنها عاجزة عن الصعود والارتقاء. هو ذا الإنسان، يسكن بيتاً قوامه الرحيل، وأرضاً يشيدها اليباب، وحضوراً يعززه الغياب، هديل وغربة في حياة كلها اغتراب في اغتراب.

(١) م. س. ص ٦٦ - ٦٧.
(٢) م. س. ص ٦٩.
(٣) م. س. ص ٦٥.

غناء الجراح

زينب فايز راضي

وحين تغني الجراح
يصير الضمادُ كضيفٍ بعرسٍ حزين
أأحزنُ والذكرياتُ القدامى
تضمد حزني بعِقدٍ ثمين؟
لماذا تغنّي الجراح؟
وكيف تغادرُ روحُ المعذّبِ كهفَ الظلام؟
لماذا الشموعُ تحبُّ الدموع
وتذوي كحسرةِ قلبٍ يعاني
زماناً به القيدُ يقسو على الجرح والروحِ حتى
تكادُ به الذكرياتُ تجوع؟
لماذا؟ لماذا؟
فيا زمناً يصبحُ الخبزُ فيه النجيع،
لماذا تلاحقنا في ممرّاتِ أوجاعِنا،
وترابط بين الشظيةِ والجرح؟ هل يتعبانِ، ويصطلحان؟
وكيف تصير الدموع بطاقةَ حفلٍ
تُوَزَّعُ فيه السجون على كلِّ حرٍّ
بهذي البلاد التي تخلعُ الله كي ترتدي
كفرَها لتكون؟
وجرحي يغنّي، لماذا يغنّي؟
وللدربِ أطماعُها حين تغدو البلادُ مُطَهمَّةً بالجنون!
لماذا نكونُ على النُطْعِ أو لانكون؟
ونمشي، ونمشي، ونعرفُ أن الدروبَ تخون
لماذا القيودُ على الدهر يملكها الظالمون؟
وكيف يُحِسُّ الحديدُ الألمْ؟
لماذا المفاتيحُ إذا عرفتْ وضعَ أبوابها
سال منها الحنين؟
إذن، كيف نخسرُ كلَّ رهاناتنا لنكون؟
وما أروَعَ الجرحَ حين يلملمُ أشلاءه، ويقوم!!
معاً سوف نحيى لأن البلادَ التي
ليس تزْهِرُ أحزانُها لا تكون.

كثيراً ما أتمنى أني التقيتك

ليلى السيد

كثيراً ما أتمنى أني التقيتك
أو التقيتني منذ حننت إلى رفيق أول
أشفق على وحدتي به
وأسكن قصور وحدته
أحدق في أنهاره كما أشاء
في الشاعر أعماق الغريب
والمنبوذ
في الشاعر تزهر الوردة
ويقطفها آخرون منه
ما يتبقى قساوة الخراب
لن تعرف الصلابة إلا بالشعر
أشجار الشاعر فولاذية
متفرعة البياض والسواد
إقطع تصل
تقبض على جمرة حب وغضب
خارج منه/ وداخل في/ سلاسله
أنت الوحيد
وإن تسربلت وردا

وصرت ذئبا
طعامك الجوع أنى رزقت
وشوقك التيه
أنت الوحيد
تعامل كالقطط الضالة
يبهرهم أزرقك وكرزك
وتدفق ضحكتك
سيسرقونها منك
وتفيض عيونهم امتنانا
وعيونك غربة
وترقبا
نصيبك من صاحبك
نصف ضحكة
وبحر دمع
وستقترب بجانب الطريق
لن تقاوم
أنت الوحيد
مقاومتك في الغرق أكثر

لن ترفض الخديعة
ولا ارتعاشة القمر
تقلب أطراف حلمك
في لحظتك
وتركب مركبك وحيدا

وبين مسافة وأخرى
تجلو عن العابرين الغبار
وتدلهم على نبضك
فيبحرون في اتجاهك
وتتيه أنت

ندوة حب جنين

أقيمت ندوة أدبية حول ديوان الشاعر عمر شبلي: «**أيُّ خبز فيك يا هذا المطر؟!**» في المركز الثقافي في بلدية جب جنين في السادس من نيسان/ ٢٠١٤/ بدعوة من بلدية جب جنين، واتحاد بلديات البحيرة، والمجلس الثقافي للبقاع الغربي وراشيا، والملتقى الثقافي الجامعي في البقاع، والمنتدى الثقافي الاجتماعي في البقاع، بحضور عدد كبير من المثقفين، ومدرسي الجامعات، ووجهاء اجتماعيين وسياسيين وطلاب وطالبات وسيدات. وقد أدارت الندوة الدكتورة عائشة شكر مدرسة الأدب العربي في الجامعة اللبنانية، وفي البداية قدمت الدكتور الناقد المبدع علي مهدي زيتون المشرف على طلاب الدراسات العليا في الجامعة اللبنانية بالكلمة التالية:

مفكّرٌ حياتُهُ الكلمات، وهُويّتُهُ كتبُهُ وطلّابُه، غيرُ معنيٍّ الاّ بأبجديةِ اللّغةِ، غيرُ طامحٍ الاّ لإعلاءِ أعمدةِ هذا الوطنِ.

مؤسسُ الملتقى الثقافيَّ الجامعيّ، أوجدَ تيّاراً ثقافياً رصيناً، شكّلَ علامةً فارقةً في مجتمعِ التشرذمِ والاضمحلال.

كتبُهُ ثمرةٌ ناضجةٌ لكاتبٍ كبير، تكشفُ عن تفرّدِه الإبداعيّ، وعُمقِ وعيهِ الثقافيّ،

ومؤلفاته النقديّةُ، منَ الإعجازِ القرآنيّ إلى الشّعرِ كتابِ الثقافةِ، قدّمتهُ ناقداً من الطرازِ الأوّلِ، قلَّ بينَ المفكّرينَ من يضاهيه عمقاً، وثقافةً، وأحلاماً شواهق.

انّه الدكتورُ علي مهدي زيتون، المضيء ثقافةً وعلماً. الكلام لك دكتور تفضّلْ.

قراءة في مجموعة «أيُّ خبز فيك يا هذا المطر؟» لعمر شبلي

د. علي زيتون

أقع على مجموعة شعريّة جديدة لعمر شبلي فتغمرني سعادة لا توصف، ويعروني، قبالتها، همّ. يتعلّق هذا الهمّ بالتقديم الطويل الذي اعتاد الشاعر أن يقدّم به لمجموعاته الشعريّة. يُقبِل القارئ على مجموعة عمر الشعريّة بقوّة ما أسماه رولان

بارت « لذّة النصّ»، فيعترضه التقديم طالبا منه التمهّل. تقديم عمر مجموعتَه «أيّ خبزٍ فيك يا هذا المطر؟» ستَّ عشرةَ صفحةً موزّعةٌ بين وجْهات نظر الشاعر النقديّة من جهة، ومفاتيح القصائد من جهة أخرى.

(السجن، سقوط الراية، الكتابة الملتزمة، ثنائيّة الذاكرة والحلم، الايمان بالله، ثنائيّة الحزن والكبرياء، غناء الحارس/البكاء، الأدب والتاريخ، الشعر والحنين إلى الطفولة، الخصوصيّة والفرادة، همّ الإيصال والتأثير)

فهل تعكّر مثل هذه المقدّمة، على القارئ، «لذّة النصّ»؛ لأسبابٍ مختلفة؟

ومهما يكن من أمر، فإنّ عنوان المجموعة: «أيّ خبز فيك يا هذا المطر؟!» هو عنوانٌ إنشائيّ وظيفته قراءة انفعال. فالخبز حاجة جسديّة يومئ حضوره إلى انكفاء الشاعر عن كلّ الحاجات الأخرى، لتتمحور حاجته الملحّة حول الكفاف، ما يسدّ بُلغة الحياة.وفي ذلك إيماءة فاعلة إلى ضيقٍ شديد. ومخاطبة الشاعر المطرَ بهذه الطريقة (يا هذا المطر) إنّما يتوجّه إلى مطرٍ محدّد انتظر الشاعر منه خيراً وفيراً، فلم يكن عند حسن ظنّ الشاعر به. واستفهام الشاعر (أيّ خبزٍ؟) لا يختزل نفْعَ المطر بنفع وحيد هو انتاج الخبز فقط، ولكنّه يتجاوز كلّ حلْقات الاتصال بين السبب (المطر)، والنتيجة (الخبز) أيضا، مغيّبا النشاط الإنساني المرتبط بالمطر والحياة.وفي ذلك علامة على أنّ الشاعر محاصرٌ مأزوم. وارتباط علامة الاستفهام بعلامة التعجّب إشارة إلى يأسٍ وثورة على اليأس في الوقت نفسه. فإذا كان الاستفهام إنكاريّا ينفي إمكانيّة إنتاج الخبز، فإنّ التعجّب موقف اعتراضيّ يرفض النفي، على الأقلّ من الناحية النفسيّة. ولنا أن نسأل: هل أراد الشاعر، من عنوانه هذا، أن يقول لنفسه: ما جدوى القتال الذي خضتُه؟ وما جدوى أن أُسْجَن؟ ويثير هذا السؤال سؤالا ثانيا مرتبطا به: هل يمثّل العنوان البنية الدلاليّة الكبرى الخاصّة بالمجموعة؟ وبتعبير أوضح: هل يمكننا قراءة المجموعة في ضوء العنوان؟

لا يختار الشاعر الكبير عنوان مجموعته الشعريّة بعفويّة وارتجال، ولكنّه يوقّعه على نبض همّه المحوريّ في زمن كتابة قصائدها.

- ١ -

المجموعة مخزون عشرين سنة، مكبوتُ عشرين سنة من القيد (جوفِ الزنزانة) يتفجّر في مئتي صفحة، ولا يمكنها أن تخرج في أيّ كلمة من كلماتها عمّا يبثّه العنوان من إشعاعات. ويحضر بناء على ذلك سؤال مبدئيّ: من أين ندخل إلى قصيدة عمر، في هذه المجموعة؟

لعلّ المدخل الأوّل المفترض هو شعريّة القصيدة العمريّة انطلاقا من وظيفيّة كلّ من معجم القصيدة، وتركيبها، وصورتها،

ورمزها. أمّا المدخل الثاني المفترض أيضا، فهو مدخل موضوعيّ يمتدّ من حدود ثنائيّة (المكان والزمان)، وصولا إلى ثنائيّة (الصمود والانهيار) مرورا بثنائيّة (حضور الوطن أوغيابه). وما سأقوم به هو الابتداء من المحوريّ في تجربة عمر السجنيّة. أعني به ذلك الحضور اللافت لثنائيّة (المكان والزمان) التي يتعإلى فيها المكان بشكل لافت على الزمان. المكان الذي اختُصِر بالسجن الذي فرز المكان إلى خارجٍ يقابله داخل، وذلك من خلال ألصق الأشياء بهذه الثنائيّة، نعني به (الباب).

وممّا يجدر ذكره، هنا، هو أنّ الوقفة الموضوعيّة، عند الثنائيّة المذكورة، ستكون من خلال التحليل الأسلوبي. وهذا ما يمكّن الدارس من إبراز المدلول عبر إبراز الدالّ. ويعني ذلك وضعَ ثنائيّة (الشعريّة والموضوع) في أضمومة واحدة تمكّننا من تذوّق لذّة النصّ في أثناء تمثّلنا العمق الجديد الذي كشفته أسلوبيّة الشاعر من العالم المرجعيّ.

اختزل السجنُ المكانَ، كما أشرنا، بثنائيّة أساسيّة هي (الخارج والداخل)، فكيف عانى الشاعر هذه الثنائيّة؟

«كنت أحصي وأعدّ النزلاءْ/كنت، إذ أسمع صوتا أستريحْ/رغم ما يتركه هذا بصدري من عذابْ/كان يعني الصوتُ أنّ الأرض ما زالت تدورْ» ص٢٦.

لقد شكّل السطر الشعريّ الأوّل (كنت أحصي وأعدّ النزلاء) كناية تومئ، من خلال الفعليْن المضارعين المسندين إلى الشاعر السجين:(أحصي) و(أعدّ)، إلى تفرّغ ذات الشاعر لمتابعة ما يجري خارج الزنزانة. ويعني ذلك، فيما يعنيه، أنّ الخارج، وهو في جوف زنزانته، يمثّل همّا مهيمنا على ذاته لا انشغال لها إلاّ به. أضف إلى ذلك، أنّ هذه الكناية تحمل، من بين ما تحمله، بعدا تشاؤميّا ساخرا.فالنزلاء ليسوا ضيوف فندق، ولكنّهم نزلاء زنزانات كزنزانة عمر، بما يعني أن الوضع في الخارج الخارج ما زال يرفد السجن بداخلين إليه، ولا يشهد خروجاً منه.

– ٢ –

وعمليّة الإحصاء والعدّ لم تكن مرتكزة إلى المعاينة. الشاعر في زنزانته لا يرى ما يدور خارجها. اتصاله بالخارج كان عبر السمع (**كنت إذ أسمع صوتا أستريح**). والفعل (أستريح) لم يحضر هنا ليفيض على الشاعر بعطايا الراحة الفعليّة، ولكنّه حضر ليعضد البعد السلبي الذي حملته كناية إحصاء النزلاء وعدّهم.ذلك أنّ هذه الراحة إيماءة تكشف حجم القساوة التي نالت منه في زنزانته.فسماع الصوت اتصال بالخارج في حدّه الأدنى الأدنى، ومع ذلك فهو عامل إراحة للسجين، وإن كان بقدر طفيف جدّا. ولا يتركنا الشاعر نستشعر، من خلال هذا

البعد الكنائيّ وحده، عمق وجعه سجينا، ولكنّه يحاول تفسير السبب:

«رغم ما يتركه هذا بصدري من عذابْ/ كان يعني الصوتُ أنّ الأرض ما زالت تدورْ»

فهل يشكّل البعد التفسيريّ انكفاء للدلالة الاحتماليّة التي حملتها (الراحة)؟ لا تصلنا مقولة:

«إنّ الأرض ما زالت تدور» التي أطلقها غاليليه ساعة اقتيد إلى الإعدام، بغاليليه نفسه، بقدر ما تضعنا وجها لوجه أمام تجربة عمر. فالإحصاء والعدّ كان يعني أنّ القضيّة التي أُسِر من أجلها ما زالت قائمة، وما زالت تقدّم مزيدا من الأسرى. ويمثّل هذا عامل طمأنينة، بما يدلّ على أنّ الراحة العمريّة الناجمة عن سماع الصوت الواقع خارج السجن لا يقوم على بعدٍ ذاتيّ فقط، عذاب الزنزانة، ولكنّها ترتبط ببعد متعلّق بالقضيّة التي يؤمن بها الشاعر. وإذا أمكننا، من خلال ذلك، أن نستنتج أنّ ثنائيّة (الذات والقضيّة) متماوجة مع ثنائيّة (الخارج والداخل)، وهي التي تعطي المكان دلالته، فهل سيظلّ هذا التماوج قائما مع قوله:

«وإذا ما دخل السجّان يوما، /قلت: قد جاء من الدنيا / إذن، ما زلت فيها / وقتها أدركت أنّي لم أزل حيّا، وقلبي عاد لي»؟ (ص ٢٩)

ولعلّ أوّل ما يلفت في السطر الشعري الأوّل هو حضور الفعل (دخل) المسند إلى السجين بثقل نوعيّ يحمل في داخله ضدّه الفعل (خرج) المسند، افتراضيّا، إلى السجين، أو هو يستحضره بقوّة على الأقلّ إلى دائرة وعي القارئ. أمّا بالنسبة إلى الشاعر فإنّ حضور الفعل (خرج) بقوّة في ذاته، بوصفه سجينا، هو الذي استحضر الفعل (دخل) إلى القصيدة. يعني ذلك أنّ ثنائيّة (دخل وخرج) هي ما يشغل بال الشاعر بشكل عميق. وإذا كان الفعل (دخل) يمثّل بعدا سلبيّا بالنسبة إلى الشاعر، فإنّه قد اتخذ بعدا إيجابيّا في هذا السطر الشعريّ؛لأنّه كان صلة وصل بين طرفي المكان عند الشاعر(الخارج والداخل).أصبح هذا الفعل، بالنسبة إليه، علامة (حياة) في مواجهة علامة (الموت). وإذا كانت الحياة متمركزة في الخارج (الدنيا)، فهل تكون النتيجة المنطقيّة أنّ الموت متمركز في الداخل (الزنزانة)، والزنزانة هي القبر؟ يصوّب الشاعر الإجابة. فالتواصل بين طرفي المكان عند السجين ينفي صفة القبر عن الزنزانة: «إذن ما زلت فيها » (الدنيا). ويثير وجع الشاعر في وجهنا سؤالا طبيعيّا: هل كانت الذات وحدها الفيصلَ في تحديد العلاقة بين طرفي المكان بالنسبة إليه، أم أنّ حضورا للقضيّة، بشكل من الأشكال، سيتدخّل في ذلك؟ إذا جرّ الفعلُ (خرج) الذي يعبّر عن رغبة الشاعر المركزيّة الفعلَ (دخل) إلى قصيدة عمر، وأعطاه ما أعطاه من بعدٍ إيجابيّ، فإنّ الزنزانة (القبر)،

وبالعمق نفسه، هي التي أعطت الخارج صفة الدنيا. وفي ذلك تعالٍ للذات داخل ثنائيّة (الذات والقضيّة). فهل تسبّب عذاب الذات في الزنزانة بشيء من الانحسار طال القضيّة؟ إنّ الشاعر وهو يعاني آلام الزنزانة ذاتا، حضرت القضيّة بوصفها بعدا من أبعاد تلك الذات وميزة من ميزاتها.

«وقتها أدركت أنّي لم أزل حيّا، وقلبي عاد لي/كيف عاد البرتقالْ/مرّة أخرى ليافا،/وكلا قلبي ويافا في اعتقالْ؟» (ص٢٩)

إنّ حضور يافا بقلبها (برتقالها) بشكل موازٍ لحضور عمر بقلبه، هو تأكيد لتواشج الذات والقضيّة. وذلك من خلال رمزيّة يافا وتعبيرها عن القضيّة المحوريّة التي تصغر أمامها أيّة قضيّة أخرى.إنّ حضور يافا وهي غريبة، حين يتعذّب أيّ سجين غريب، لن يكون حياديّا أبدا.

ونجد أنفسنا، مع مجموعة عمر الشعريّة، أمام سؤال ممكن: هل سيظلّ المناخُ الايجابيّ التفاؤليّ الذي رافق الجدل المركّب المتواشج: بين ثنائيّة (الذات والقضيّة) من ناحية، وبين هذه الثنائيّة والمكان من ناحية أخرى، أم أنّه سيخبو في بعض الأحيان؟

«ألا يا حماماتِ وادي الحريرْ/تعالين واهدلن حتّى الصباح على غصن قلبي/ ولكن لماذا؟/وهل يطرد الحزن حزناً؟/ أنا طائر لا جناح له». (ص٧٩)

إنّ ارتباط (ألا) الاستفتاحيّة بحرف النداء (يا) إعلانٌ عن أهميّة ما سيقوله الشاعر، وتعبير عن ثقة كبيرة بمراميه. فالمخاطب على علاقة حميمة بالمتكلّم.وهذا ما يجعل تلك الثقة تنضح بشيء من العتب الرقيق.فاستدعاء حمامات وادي الحرير هو من قبيل استرجاع الطفولة، أو استحضارها إلى السجن. تلك الطفولة التي أمضت زمنا جميلا مع تلك الحمامات في ذلك الوادي. ويأتي هذا الاستدعاء متكاملا مع ما هُيِّئ له من قلبٍ مخضوضر. ذلك أنّ إضافة كلمة (غصن) إلى كلمة (قلبي) الخاصّة بالشاعر السجين قد أعطت ذلك القلب هويّة الشجرة بما

توحي به من خضرةٍ وجمال وظلّ وثمر. وهذه الهويّة لا تمثّل إشارة إلى صمود ذلك القلب وقوّة الحياة فيه فحسب، ولكنّها إيماءة إلى أنّ الحياة ليست مكتملة بسبب تقصير حماماته وعدم حضورهنّ إلى غصن قلبه الرطيب أيضا. وممّا يجدر ذكره، في هذا المقام، أنّ حضور ثلاثيّة الحمامة والغصن والهديل (النواح) هو استحضار لأبي فراس الحمداني، فإذا نحن أمام أسيرين يتبادلان الإضاءة، تربط كلاّ منهما بالآخر غيرُ آصرة.وإذا هما يستحضران من حافظتنا القصيدة الشهيرة: «أقول وقد ناحت بقربي حمامة»، مع فارق جوهريّ هو أنّ الحمامة في سجن أبي فراس هي التي أثارت شجونه، وأعطته فرصة النجوى التي نفّس

بها عن كربه، أمّا حمامة عمر فهو من استدعاها لتهبه مثل تلك النجوى. وهذا ما يوحي بأنّ وجع عمر لا يتناغم مع وجع أبي فراس فحسب، ولكنّه يتعالى عليه إيلاما.ويبقى أنّ عتب عمر على حماماته، طفولتِه، هو من قبيل الانكفاء إلى داخل الذات، فهل سيكون ذلك العتب مجديا؟

تأتي كلمة (ولكن) الاستدراكيّة بسؤاليها الأوّليْن: (لماذا؟)، و(هل يطرد الحزنُ حزنا؟)، لتشكّل ردّا على دعوة الحمامات، وإعلانا مفعما باليأس. فالسؤال الأوّل: (لماذا؟) بحثٌ عن جدوى غائبة، والسؤال الثاني: (وهل يطرد الحزن حزنا؟) استفهام إنكاريّ يقوّي غياب الجدوى ويعطي عبثيّة الدعوة مداها الأبعد. وخيبة بهذا القدر ستدفع الشاعر إلى استنفار مكامن قوّةٍ كامنة في ذاته يمكن استحضارها، في مثل هذه الحال، لتقوية صموده في زنزانته، بوصفه ذاتا مسؤولة عن مثل هذا الصمود بقطع النظر عن اتصال الصمود بالقضيّة. فما الذي استحضره؟ استحضر هويّة الطائر التي يتحسّسها في ذاته. وإذا أعلن الشاعر: (أنا طائر) معطيا نفسه من خلال هذا التشبيه هويّة الطائر التي يشكّل التحليق أهمّ خصائصها، لم يذهب بعيدا في إبرازطاقته تلك. فالنفي الذي انصبّ على ما يعطي الطائر هويّته (الجناح) لم يجرّد ذلك الطائر من عامل قوّته فحسب، ولكنّه جرّده من هويّته أيضا، بما يعني أنّه طائر معطّل.

وإذا فسّرهذاالتعطيل الدعوة العبثيّة التي توجّه بها إلى حمامات وادي الحرير، طفولته

الفرعاء، فإنّ سؤاله الثالث الذي أعقب (ولكن) الاستدراكيّة: «وهل يتدلّى الهديل إلى بئر حزني؟» قد استحضر قصّة يوسف بكلّ غناها وغنى إيحاءاتها. فإعطاء الزنزانة هويّة البئر هو إعطاء الذات هويّةَ يوسف. ويعني ذلك إضاءة ما جرى له بما جرى ليوسف.أودِع غيابة (البئر/السجن) وتُخُلِّي عنه. ووضعيّة سجين كهذه الوضعيّة، إنّما تنتظر الغيب مفتاحا، مرورَ بعض السيّارة ببئر أحزانه. وإذا حاول الشاعر أن يستعيض عن حبل السيّارة ودلوهم بحبل هديل حمامات وادي الحرير ودلوهنّ، فدعاهنّ إلى غصن قلبه يهدلن عليه، فقد اكتشف أنّ هذه الاستعاضة ستكون بلا جدوى؛ لأنّ الحزن لا يطرد حزنا، والهديل لن يتدلّى إلى بئر حزنه.

ويبقى أنّه إذا ما أومأت هذه المشابهة إلى إدانة من رماه في (البئر/السجن) وتخلّى عنه، فإنّ ذلك لا يعني خفوتا في حضور القضيّة في ذاته؛ لأنّ مجرّد استحضار يوسف النبيّ هو استحضار للقضيّة المتغيّضة في الذات، ولقوّة الحرص عليها. ويحضر البعد النبويّ، مرّة ثانية، إلى زنزانة عمر ومن داخل الثنائيّة المحوريّة، نعني بها انشطار المكان بناء على ذلك السجن إلى خارجٍ وداخل.

«عشرون سنةً،/وأنا أقرع بابك يا

اللـهْ/وأنـا أتـأهّب للـموت الـرابض عنـد البابْ،/ورأيت النطعَ،وكان عليهْ/بقعٌ من دمّ./لكنّ نداءً كان يجيء ويغسلني من خوفي/هل صوتك هذا يا ربّي؟/ولمحت الصوت لأدنوَ منك،/فكيف أراكْ؟/وأنا في جوف الحوت وقاع البحرْ./وأنا أسمع تسبيح حصاهْ/ هل في ظلموت الحوت أراكْ؟/هل في ظلمات البحر أراكْ؟» (ص٢١٨ – ٢١٩)

إذا كان بئر يوسف شكلا من أشكال السجن الانفرادي (جوف الزنزانة)، وصورةً من صور الحكم بالإعدام، فإنّ حوت يونس هو من النوع نفسه. ولئن أعطت البئر عمر بعدا نبويّا، فإنّ الحوت يعطيه البعد نفسه، خصوصا أنّ الشاعر لم يذكر الزنزانة مرّة إلاّ وقد أوردها مضافة إلى كلمة (جوف)، بما يضعنا وجها لوجه مع جوف الحوت ويذكّرنا بقصّة يونس النبيّ. فهل مثّل الاحساس بالنبوّة القوّة الأخيرة القادرة على إعطاء الشاعر القدرة على الصمود بعد مرور ما يقارب العشرين عاما على سجنه؟

توجّه الشاعر إلى الله بالسؤال: «فكيف أراك؟»، ثمّ أكّده بسؤالٍ ثان هو: «هل في ظلموت الحوت أراك؟». وهو بذلك إنّما يسعى إلى التعبير عن يأسٍ مشفوعٍ بشيء من الرجاء.والنداء الذي سمعه في سجنه فأسند إليه الفعل (يغسل)، ثمّ عدّاه إلى نفسه تعدية مباشرة وإلى (خوفه) من خلال حرف الجرّ (من)، أعطى الخوف هويّة الوسخ. وأن يكون الخوف وسخا قابلا للغسل، عند الشاعر، لا يعطيه صفة العرضيّة المكروهة فحسب، ولكنّه يعلي عليه كلاّ من التماسكِ والصمودِ أيضا.وإذا فعل النداء الذي سمعه عمر فعلا إيجابيّا تطهيريّا للذات من

خوفها، ضعفِها، فإنّ الاستفهام «هل صوتك هذا يا ربّي؟» يشي بنوع من الاستسلام إلى مشيئة الله وحدها بعد أن تجلّى النداء صوتا محسوسا لا يُشكّ بحقيقته، أزال الخوف من نفس عمر. والاستسلام يعني، بالنسبة إليه، أنّ الله وحده القادر على تخليصه من سجنه الذي طال أمده.

– ٦ –

فهل يمثّل ذلك تعاليا للذات على القضيّة داخل مناخ الأزمة التي عاشها السجين حتّى قدّر أنّه سيمكث في جوف حوته، زنزانته، إلى يوم يبعثون. إنّ الهويّة اليونسيّة التي تراءى الشاعر على مرآتها، وإن اعتراها شيء من الضعف البشري، المنتمي إلى الناسوت العمري، فإنّ البعد اليونسيّ النبويّ يظلّ إشارة قويّة إلى اختزال الذات بالقضيّة التي تظلّ نابضة حيّة. ولن تكون ذاتُ يونس أو ذاتُ عمر ذاتا من دونها.

ويبقى أنّ انشطار المكان إلى خارج وداخل بقوة حضور السجن في المجموعة، قد ألقى بكلّ أحماله على وجدان الشاعر السجين، فاتّخذ تعبيرات متعدّدة كان أكثرها

حضورا ما يفصل بين طرفي تلك الثنائيّة، نعني به الباب. ها هو الشاعر يقول:

«قال لي السجّان لمّا/أغلق الباب وراحْ:/بعد هذا اليوم لن تحتاج رجليك ولا عينيكَ/في هذا المكانْ/إنّما الآن عليكْ/وضع عينيك ورجليك في (صندوق الأمانات)/إلى أن يُفتَح الباب عليكْ» (ص٢١)

جاءت الثنائيّة الضدّيّة (أَغلق/ أن تُفتح) المتعدّي فعلاها إلى (الباب) لتكشف لنا وقعَ القيد على قدمي الشاعر في جوف زنزانته. فالفعل (أغلق) فعل ماض منجز، فاعله معلوم هو السجّان، والفعل (أن يُفتح) فعل مضارع خصّصته (أن) للمستقبل غير المحدّد بأمد، وهو فعل غيرمنجز، فاعله مجهول. والمستقبل المتعلّق بالمجهول إشارة إلى يأس شديد عامرٍ بالكوابيس التي لا انتهاء لها. كيف لا، والكناية التي ترتّبت على حضور هذه الثنائيّة الضديّة القاسية «بعد هذا اليوم لن تحتاج رجليك ولا عينيك» هي إشارة إلى تعطيل حضور الإنسان في الوجود؛لأنّ حرمان المرء من أهمّ وسيلتين يمارس من خلالهما حضوره: المشي والنظر، هو حرمان من الحياة نفسها. وفي ذلك إيماءة ثانية مؤسّسة على الإيماءة السابقة تشير إلى إزالة المسافة بين الزنزانة والقبر، حتّى لتغدو هي القبر. ولا تخفّف (إلى) التي تفيد انتهاء المدّة في قوله: «إلى أن يُفتح الباب عليك» من ضيق القبر؛ لأنّ (إلى) هذه لا توصلنا إلى ما يُرتجى. تركت الأمر في يد المجهول يهيمن على مستقبل حضور الشاعر في الحياة. وهذه المجهوليّة ستترك المستقبل معلّقا على المصادفة والقدر.ولا يبقى ما يؤرّق الشاعر ضمن هذه الحدود.ورد فعل (الغلق) في مكان آخر مبنيّا للمجهول مقطوعا عن فعل (الفتح).

– ٧ –

«أُغلِق البابُ، ولكن قبضةٌ ظلّت/على الباب تدقّ» (ص٢٣)

صار الفعل الماضي الذي كان مبنيّا للمعلوم مبنيّا للمجهول (أُغلِق). وفي ذلك إيماء إلى أنّ معرفة الفاعل لم تعد ذات جدوى. بات الباب مغلقا بقطع النظر عمّن أغلقه. فالباب المغلق هو المؤرّق العنيد العتيد. صارت له الحاكميّة على عمر. وإذا عبّر ذلك عن يأس قاتل ومرارة لا تُحتمل، جاء قول الشاعر: **«ولكنْ قبضةٌ ظلّت، على الباب تدقّ»** ليحاول تغيير المعادلة السابقة.

فاستحضار القبضة برمزيّتها العامرة بالقوّة والاحتجاج مشفوعة بفعل الاستمرار (ظلّت تدقّ) المسند إليها، المتعدّي إلى الباب، ليشكّل إشارة تفاؤليّة هي من قبيل مقاومة الموت التي لم يجد الشاعر حيلة غيرها في مواجهة الزنزانةِ، القبرِ. ويستكمل عمر تحصين ذاته في مواجهة الانهيار فيقول:

«ربّما قبضة أمّي/ربّما قبضة طفل

كان لا يقبل أن يُسجن/حتّى في الرياحْ/ ربّما قبضة من كان على البيدر يعطيني الرغيف/ربّما قبضة من ليس ينام» (ص٢٤٢٣)

وما كان له أن يستقوي على زنزانته إلاّ باستنفار كلّ ما يملكه من إمكانات. وهي إمكانات متمحورة حول الذات على كلّ حال. إنّ حضور الأمّ بكلّ ما يحتشد في نفسها من عاطفة، وطفولة الشاعر بكلّ ما تحمله من توثّب، والأب بكلّ ما يرمز إليه من كدحٍ وتشقّق كفّ، إلى جانب حضور الله الذي كُنّيَ عنه ب (من ليس ينام) هو على تماسّ مباشر مع ذات السجين بعيدا من القضيّة وهمومها وشجونها، بعيدا من الذين استدرجوه إلى الحرب، فالأسر، ثمّ تخلَّوْا عنه.إنّ تردّد كلمة (قبضة) خمس مرّات في سبعة أسطر شعريّة هو تركيز شديد لدفاعات الشاعر في بعدٍ رمزيّ يعبّر عن صموده أكثر ممّا يعبّر عن فعلٍ حقيقيّ.ويؤكّد الشاعر هذه الرمزيّة في قوله:

«ربّما الرؤيا التي تقرع باب المستحيلْ/أعطني حزنا، فأعطيك مسافة/خلف بابٍ موصدٍ عشرين عام» (ص٢٤)

لقد حضرت كلمة (باب) مشفوعة بالمضاف إليه (المستحيل) موغلة في مجهوليّة الانفتاح. فالباب باب المستحيل. بدا أبعد منالا من باب النصّ السابق الذي كان نائبَ فاعلٍ للفعل (أن يُفتح) المبني للمجهول. ولا يبقى أمام الشاعر إلاّ أن يعتصم بحزنه من أجل توسيع زنزانته،

«أعطني حزنا، فأعطيك مسافة». ماذا يعني أن يطلب الشاعر السجين حزنا؟

– ٨ –

هل يتلمَّس بذلك ما بقي من حقيقته الإنسانيّة؟ هو لا يطلب كثيرا، وتفاؤله على قدرالمسافة القصيرة التي تتسع معها زنزانته بقدر. غاب احتمال (أن يُفتح) الباب، وحلّ محلّ الفتح مجرّد مسافةٍ، مسافةٍ خلف باب موصد، وليس في الخارج. هل صدئ الباب ولم يعد قابلا للفتح؟

يتبدّى اليأس أوضح حين يقول:

«وأنت بلا قدمين،/وعيناك مطفأتان/ هو الباب لم يُبْقِ لي فيهما أيَّ ضوءْ» (ص٧٣)

صار الباب، بما فعله في جسد الشاعر وروحه، عقدة نفسيّة، بات مرادفا كلمة (احتضار) في قاموس الشاعر. فهل تحضر كلمة (مفتاح) محمّلة بعلاميّة متفائلة في خطاب عمر الشعريّ؟

«وكنت إذا صرّ مفتاح زنزانتي/قفز القلب للباب منتظرا خبرا ليس يأتي» (ص٧٦)

لقد حمل المفتاح رمزيّة الانعتاق بما يتناسب عكسيّا مع ما حُمِّله الباب من رمزيّة

القيديّة. بدا صرير المفتاح إيقاعا جميلا جاذبا حتّى أنّ الشاعر قد عدّى الفعل (قفز) المسند إلى قلبه بوساطة حرف الجرّ (اللام) بديلا لحرف الجرّ (إلى)؛ لأنّ اللام أقصر مسافة بين القلب والباب من (إلى). لقد أيقظ الصرير فاعليّة الانتظارِ في قلب الشاعر، انتظارِ خبرٍ ما.وهذه الفاعليّة فاعليّة إيجابيّة سواء أكان المنتظر قابلا للتحقّق أم لا، مع ما يضمره ذلك من يأس قاتل. والكناية المتداخلة مع الاستعارة في قوله: «قفز القلب للباب» هي قراءة لهسيس ما يجول في نفس عمر حول الباب ومعاني عبوره إلى الخارج. ويبقى أنّ المفتاح لم يحضر بوظيفته الاقفاليّة، حضر بوظيفته المختصّة بالفتح، وفي ذلك ومضة تفاؤليّة وإن كانت لا تسمن ولا تغني.فهل ظلّت رمزيّة المفتاح أسيرة هذه الدائرة، أم أنّها قد تجاوزتها؟ يقول الشاعر:

«فيا صاحب السجن هاتِ المفاتيحَ، هاتِ الرياحْ/وهاتِ الغيومَ، وهاتِ المطرْ/وهاتِ الشجرْ/وهاتِ الطريق..... إنّي سأرجع يا وطني» (ص١٦٩)

الملاحظ، هنا، هو أنّ النداء «فيا صاحب السجن» لا يقيم علاقة تواؤم بين سجن عمر وسجن يوسف النبيّ فحسب، ولكنّه يضمر تعاليَ كلّ من يوسف وعمر السجينين على السجن أيضاً.

فالنداء عامر بالثقة والتفاؤل. كيف لا، والمفاتيح في خطاب عمر حضرت ملتبسة بالرياح، والغيوم، والمطر، والشجر، والطريق. وهذه المفردات التي تبادلت الهويّة

والدلالة مع مفردة (المفاتيح) أومأت إلى الخصوبة والحياة من ناحية، وإلى الحريّة من ناحية أخرى. وفي ذلك منتهى التفاؤل. مثّل المفتاح الحريّة بقدر ما مثّل الباب القيد واليأس، فالمفتاح واقف في الموقع المضادّ من الباب.

ويقف (الإياب) في مواجهة ثنائيّة (الباب/المفتاح) الضدّية ليهب طرفيها حقيقتهما.فالإياب همّ يعطي باب السجن حقيقته، بقدر ما يعطي مفتاح ذلك الباب حقيقته أيضاً. والإياب المسكون بمقولة عمر» أعطني حزنا، فأعطيك مسافة» هو حلم مأزوم. كيف يتلاقى الإيابُ ومسافةً ضئيلةً خلف بابٍ موصد عشرين عام؟ إنّ في أزمة هذا الحلم عمقا إنسانيّا تحاول القصيدة سبره. ولعلّ ذلك ما أعطى خطاب عمر الشعريّ حقيقته، خصوصا عندما تلاقى هذا الإياب وغناءَ الحارس الليليّ. ومهما يكن من أمر فإنّ ثنائيّة (غناء الحارس والإياب) لا تفلت من هيمنة المكان وثنائيّته الأقوى (الخارج/الداخل). فهما مكانيّان بامتياز. مثّلت حركة الإياب إلى الوطن داخل المكان العمريّ همّا محوريّا لا يتعالى عليه همّ آخر.

«أنا آتٍ/ربّما يبقى غريبا كلُّ من ليس يعاني/قلبُه أيَّ إيابٍ في الغيابْ»(ص٥٥)

وإذا ما أعطت إضافة كلمة (أيّ) إلى كلمة

(إياب) بعداً تعدّديّا لهذه الكلمة القويّة الحضور في نفس الشاعر، قصائدِه، حيث تردّدت ما يزيد على العشر مرّات، فإنّ إسناد الفعل (يعاني)إلى (القلب) وتعديته إلى هذه الأنواع المتعدّدة من الإياب قد أعطى الإياب بعدا شعوريّا يلذّ الشاعر بقدر ما يؤلمه.وتتدرّج هذه المعاناة عبر سلسلة من هويّات الإياب (الدلالات) التي تتجاوز الدلالة الأمّ (العودة إلى الوطن) إلى دلالات (هويّات تعويضيّة) تندرج في سياق الدلالة الكبرى ولا تصل إلى حدودها. وفي ذلك تعبير عن الصمود بقدر ما ينضح ذلك الصمود باليأس. فهل تمثّل هذه التعدّديّة مخرجا وجوديّا من أزمة وجوديّة، هي السجن؟لا تتوقّف فاعليّة فعل (يعاني)عند حدود تلك الحال الشعوريّة التعدّديّة فقط، ولكنّها تعطي ما تُعُدِّي إليه (الإياب) معنى الولادة، على مقياس الفلسفة الوجوديّة أيضاً. فكما تتعدّد ولادات الوجوديّ بتعدّد ما يرسمه من محطّات مستقبليّة لحياته، تتعدّد ولادات السجين بتعدّد أنواع (الإياب) التي يعانيها. والإياب لا يمثّل ولادة جاهزة، الولادة/ الإياب تمثّل حالا تُعانى. ويصلنا هذا بمنازل الصوفيّ وأحواله، حتّى لكأنّ الإياب الأكبر هوأن تدرك الشاعرَ الحالُ العظمى. ويحاول عمر، من خلال وقوفه أمام مرآة (أوليس)، أن يتوغّل أكثر في كشف أعماق جديدة، أدركها، من (الإياب):

« أنشر قلوعك فالخلود بأن تظلّ على الطريق/تجتاحك الحمّى اللجوجة بالإياب» (ص١٢٢)

- ١٠ -

وما كان للإفادة من رمزيّة (أوليس) أن تكون مثمرة بما فيه الكفاية كشفا شعريّا، لولا وجود الثنائيّة الضديّة المركّبة (أن تظلّ/اللجوجة) القائمة على مفردتي (فعل/ اسم) من جهة، وعلى مفردتي (طول نفس/ ضيقه) من جهة أخرى. ويشير ذلك إلى أنّ الشاعر مسكون بضديّة مقلْقِلَة. إنّ تقديم الخلود، المطلب المستحيل مرتبطا ب» أن تظلّ على الطريق» قد قدّم الشاعر (أوليساً) متعاليا على أوليس الأوذيسة، متوغّلا بذلك أكثر نحو خصوصيّة المغامرة الكشفيّة الخاصّة به.ونجد أنفسنا وفي اللحظة نفسها أمام عمر آخر فأن « تجتاح(ه) الحمّى اللجوجة بالإياب» يعني انجذابا مرضيّا نحو العودة إلى البيت. فهل أدخلتنا هذه الضديّة حالا مرضيّة؟ هل هو الجنون الشعري الذي يصلنا بأبعد تجلّيات الشعريّة؟

يضعنا مأزق عمر الوجوديّ أمام مأزقٍ وجوديٍّ شبيهٍ عاشه السيّاب بمستوى من المستويات، وفي وضعيّة معيّنة من حياته حين خاطب أوليسَ قائلا:

«عوليس شاب فتاك، مبسم روحك الوهّاجْ/غدا حطبا، ففيم تعود تفري نحو أهلك أضلع الأمواج؟»

وإذا لم يعد إياب السيّاب إلى بيته مجديا، فهل أتى على عمر حيْنٌ من السجن أدّى به إلى أن لايكون لأيّ طرف من طرفي الثنائيّة (البقاء على الطريق/الإياب) معنى مستقلاّ عن حضور ضدّه، الطرفِ الآخر؟ هل أدمن عمر المغامرة بقدر ما كان يشوقه البيت؟

إنّ الاندفاعة الكشفيّة في شخصيّة عمر (أوليس) إلى أبعد حدود الأوليسيّة، حتّى بدا الاكتشاف مرادفا للمغامرة، وصار غاية لا وسيلة، غاية تسمو على كلّ غاية، وفي أفياء الحمّى اللجوجة بالإياب، إنّما تعود لتصلنا بمنازل المتصوّفة وأحوالهم التي لاتنتهي.وإذا وضعتنا قصيدة عمر في هذه المناخات، فإنّها لم تجعلنا ننقطع إلى المناخ الصوفيّ وحده، ولكنّه زاوج بين الدرويشيّة الصوفيّة والناسوتيّة العاديّة المسكونة بحمّى الإياب اللجوجة التي تمثّل مطلبا طبيعيّالأيّ إنسان.

ويبقى أنّ فعل (الإياب) لا يكون إلاّ من مكان هو أرض الغربة، والغربة مثار للحزن. تضع الغريب في مناخ إنسانيّ شديد الحساسة قادر على التداعي مع أيّ حزين أو حزن، وقادر على الإمساك بمقدار غربة أيّ غريب، مهما كانت ضئيلة، والتفاعل معها.

«أحبّ الغناء الذي كان يذرفه حارسي/في المساء/وأشرب، في جوف زنزانتي، صوته./كان مثلي غريبا» (ص٥٨)

- ١١ -

إنّ أوّل ما يلفت، هنا، هو تعدية الفعل (يذرف) إلى (هاء) الغناء، الذي أعطى الغناء هويّة الدموع. وهذا ما أقام ترادفا بين الغناء والبكاء، ترادفا أشار إلى حزن دفين ينتاب حارس السجن العمري بقدر ما ينتاب عمر. ولا تضعنا زمانيّة (في المساء)، في مناخات رومانسيّة بقدر ما تشكّل فضاء ثقيلا لا يُقضى إلاّ بالغناء، الغناءِ (البكاء). ولا يفسّر سرّ ذلك الحزن سوى إسناد فعل (أشرب) إلى ذات الشاعر السجين، وتعديته إلى (صوت) حارسه الناشج. ففي ذلك كناية عن تجاوب حمامة عمر مع هديل حمامة الحارس، غنائه. والمكانيّة (في جوف زنزانتي) التي كانت مسرح فعل الشرب، هي الكاشف العميق القويّ عن ترادف الغناء والبكاء، «كان مثلي غريبا». إنّ استحضار الصيحة التي أطلقها امرؤ القيس «وكلّ غريب للغريب نسيب» في سالف الزمان، معبّرا بها عن غور إنسانيّ غير قابل للسبر، قد وضعنا أمام تجربة عمر مع الغربة التي تنتمي إلى حقيقة إنسانيّة ثابتة. إنّ ترداد عمر الصيحة نفسها لا يصل (جوف زنزانة عمر) بجوف الواقع الضنك الذي عاناه الشاعر الجاهليّ فحسب، ولكنّه يقيم تناغما إنسانيّا يزيل كلّ نوع من أنواع الحدود بين الإنسان والإنسان. يفتح الإنسان على الإنسان بمطلقيّة غير متناهية. كيف لا، وقد

كان غناء الحارس خير معين له على بلواه.

«تهدّمْتُ يا ربِّ، كيف أقيم بنائي/بهذا الخواء العميق؟.... تعلّمت من حارسي أن أسافر في الأغنية» (ص١٠٩)

ويبالغ الشاعر في إعلان تتلمذه في مدرسة حارسه:

«وأقسم بالنجم لولا أغانيه ما/كنت أعرف أنّ سنندج/تسكنه/والغناء رسوم» (ص ١١٠)

وما كانت جبال سنندج وبيوتها لتتراءى وحدها في أغنية الحارس، كانت تلك الأغنية تستحضر قرية الشاعر: **«وأبصر الصويرة، وهي تجوس خلالي** (ص ١٣٣)

لقد ساعدته أغنية حارسه على إحضار الصويرة إليه، إلى جوف زنزانته. ويتساءل القارئ عن دلالة هذا التردّد القويّ لغناء الحارس (بكائه) في قصائد هذه المجموعة (ص٥٨ و٥٩ و١٠٩ و١١٠ و١٣٣و٢٠٢). هل كان هذا الحارس حمامة عمر التي ناحت على غصنها العالي الطليق، فأثارت مواجعه ومكامن حزنه، فبدا شفّافا مجرّدا، إلاّ من غوره الإنسانيّ؟

كلمة أخيرة: إنّ مجموعة عمر الموسومة بعنوان « أيّ خبز فيك يا هذا المطر؟»

التي كتبها الشاعر، عن سجنه، وعلى مسافة ما يزيد على العشر سنوات من ذلك

السجن، لم تكن استحضارا لتجربة ماضية بعين الحاضر، بقدر ما كانت استحضارا للتجربة السجنيّة مشتعلة بكلّ حزنها ووجعها وغصصها حتّى لكأنّنا نعيشها هذه اللحظة. فحرارة الدفق الذي يقطر من مشاعر ملتهبة تجعلنا نشكّ بأنّها نتاج العام ٢٠١٤. والحديث عن الشكّ هو في معرض تأكيد الأعجوبة. أن يضعك في مواجهة سجين في سجنه ليس صعبا على عمر الذي ألّف القصيدة، في سجنه، بشكل شفويّ وحفظها، حتّى إذا خرج من السجن فرّغها من ذاكرته في ثلاث مجموعات هي: «العناد في زمن مكسور» (٣٥٠ ص)، و«إنّ الخلود متاع سعره الجسد» (٣٥١ص)، و«الحجر الصبور» (٣٣٥ص) من القطع الكبير، تماما كما يفرّغ أحدهم شريط تسجيل على الورق. ومن يقم بمثل هذه المعجزة يسهل عليه أن يتقمّص سجنه، يحفظه في وجدانه، وأن يكتبه قصيدة ساعة يشاء.

أضف إلى ذلك أنّ شاعرنا قد استطاع إقامةَ جسرٍ زمانيّ ثقافيّ بين لحظة دخوله السجن وزمن خروجه منه، حتّى لقد استطاع أن يملأ الفراغ الثقافيّ الناجم عن غيابه عشرين سنة عن حركة الثقافة في العالم بسرعة قياسيّة. ومجموعته التي بين يدينا: شعريّةً، وأبعادا مكتشَفة من العالم المرجعيّ، تمثّل إشارة واضحة إلى أنّ عمر مثبتٌ قدميه في دنيا الشعريّة العربيّة، حتّى ليعدّ من شعرائنا الكبار الكبار.

٢٠١٤/٣/٢٥

تقديم الشاعر
محمد علي شمس الدين

عائشة شكر

زغردَ البقاعُ احتفاءً بقدومِه، وجثا السهلُ إجلالاً لشعرِهِ، كلماتُهُ ماساتٌ صُفّتْ، وقَصائدُهُ منائرُ تستضيءُ بها الاجيالُ. تمتدُّ ثقافتُهُ من أقصى حدودِ الأدبِ إلى أقصى حدودِ التاريخِ، فيقرأ ما لا يقرأ من جوانبِ الوجودِ، ويعيدُ صوغ الأسئلةِ، رابطاً جدوى الحياةِ بالمواقفِ الكبرى.

سكبَ رؤيتَهُ بلغةٍ قبضتْ على صدرِ الزمانِ والمكانِ، وطوّعتْهما من أجلِ رسمِ مستقبلِ الانسانِ، وتحديدِ مسارِ تاريخِهِ. انّه العصيُّ في الزمنِ الصعبِ، والرائي في زمنٍ قلَّ به من يرَون، صدرتْ له مجموعاتٌ شعريةٌ عديدةٌ، لامستْ شهرتُها الافاقَ، ومؤخّراً أطلَّ من خلالِ مجموعتِه «**النازلونَ على الريحِ**» ليرتفعَ بقارئِه إلى قممٍ غيرِ مرئيةٍ، فتصنعُ منه قوةً مطلقةً، لا يمكنُ أن تَحُدَّها الاتجاهاتُ. فغنائيتُهُ العميقةُ، مشوبةٌ بالتحدّي، وفلسفتُهُ الخلاقةُ، تغرينا في أن نبحثَ عن معنى وجودِنا في قصيدةٍ، فتكونُ بمثابةِ ولادتِنا الأولى.

انّه الشاعرُ الكبيرُ، **محمد علي شمس الدين**، فليتفضّل مشكوراً.

شعر الأسر:

د. الشاعر محمد علي شمس الدين

نص الكلمة التي ألقاها الشاعر محمد علي شمس الدين في مجموعة الشاعر عمر شبلي «أيُّ خبزٍ فيك يا هذا المطرْ؟!» /في جب جنين/٦/٤/٢٠١٤/بعنوان «شعر الأسر»:

مقدمة: كل إنسان سجين

يخطر في بالي أحياناً وأنا أنظر إلى نفسي في المرآة، وإلى الناس من حولي في الشوارع والمقاهي والمنازل، أن أتصوّر كل إنسانٍ يمشي وهو يحمل على ظهره سجنه. خطر في بالي في البداية أن أقول: كل شاعر سجين، وكان بإمكاني أن ألعب قليلاً بالصورة، فأنقل السجن المحمول على الأكتاف، إلى داخل الصدر، لكن الصورة يصبح فيها شيءٌ من التخصيص وشيءٌ من الخفاء، فتخصيص السجن بالشاعر، يشي بأنه هو استثناء عن الناس، في حين أنّ كل كائن بشري، منذ يوجد، يوضع في شروط وجوده، أو داخل قضبان وجوده، في سجن..هذا فضلاً عن أنني أريد من خلال فكرتي أن أقولَ بوضوح: كل إنسانٍ سجين.

وقد أجد، من أول الكلام، أنني وضعت

نفسي في إشكالية تنقل الموضوع الذي أنا بصدده، من مكانٍ إلى آخر.. فبدلاً من الكلام على شعر شاعرٍ قضى عشرين عاماً في الأسر، وهو في زنزانة مظلمة، هو الشاعر عمر شبلي، الذي كتب من وحي السجن ديوانه المؤثِّر «أيُّ خبزٍ فيك يا هذا المطر؟!» (عن دار العودة)، فينقلنا إلى كلام آخر، تأملي، فلسفي، وجودي يرتبط بمعاني الوجود والاختيار والحرية والإبداع، وعلاقتها بالإنسان، في كل زمان ومكان.

فإذا سلمنا بأن كل إنسان حين ينتقل من رحم أمه إلى رحم الوجود، إنما ينتقل من سجن صغير مظلم ورطب ودامٍ، إلى سجن كبير فيه ما في الرحم من ظلام وقيود ورطوبة ودم، يصبح كل نشاط بشري، من بدء الخليقة حتى اليوم، صراعاً مريراً وطويلاً للخروج من شروط سجنه الوجودي أو تغييرها أو تعديلها. على هذا الأساس يمكن تفسير كل شيء في التاريخ، على أنه سعي بشري للحرية، من فعل الحب وكتابة القصيدة أو رسم الصورة على جدار الكهف، والرقص في الغابة... إلى الحروب الكونية والفنون بجميع صورها وتقنياتها والعلوم بكل فروعها وفتوحاتها الكبيرة.

ومع ذلك، فإن هذه المقدمة الإشكالية، تجعل الدخول إلى ديوان عمر شبلي متاحاً، لناحية علاقته قصائده بمفاتيح كثيرة، أهمها الزنزانة، الحرية، المأوى، الوطن، الرحم، البكاء، التذكر، الخيال، الغربة، المرأة، الزمن... فهي مفردات تتحرك في القصائد، لا كمقولات ذهنية مجردة، يعمل عليها الفكر الفلسفي، بل كمفردات حارة، مباشرة من داخل جدران موصوفة في زنزانة مظلمة، ودموع تجري في أكثر من مجرى، وشحوب الروح في الأسر، وحوار الضعيف والمضطر مع الله، وانفتاح الذاكرة والمخيلة على التداعيات التي تذهب في كل اتجاه..

قصائد الأسر:

هنا تحضرني جملة للشاعر الإفريقي «بريتن باخ»: «إن وصف النار غير الاحتراق بها»، فالمكوث في الأسر يمنع من التعميمات المطلقة، إلا إذا قتل السجن الروح قتلاً مبيناً... وهو ما لم يحصل في تجربة عمر شبلي، إذ يظهر أن السجن لم يقتل روحه، وإن عذّبها، بل جعلها أكثر شحوباً وجمالاً، وحتّها وبراها حتى غدت كسجع اليمام، وأرهفها حتى غدت إحساساً خالصاً يكاد يرمي حواسه خلفه، ويَشيع كما تشيع الذكرى أو الشوق أو التوق أو الدهشة أو الأم أو الخوف.

صحيح أننا أمام شعرٍ طلع من جوف الزنزانة، ولكنه على وجه الدقة والصواب، شعر طلع من صدر صاحبه حيث الزنزانة هنا أعظم وطءً على عظامه، وأكثر هولاً على قلبه، حيث الحجارة والجدران لا تضغط على الجسد بل على الدم مباشرة، فبعض ما كتبه الشاعر من كلمات، جاء أشبه ما يكون

بأشلاء بشرية يرشح منها الدم، أو بمثابة إشارات على تخوم النهايات: حزن على تخوم الموت وحكمة على تخوم اليقين، وحب موسومٌ على تخوم الجنون، ورهافة على تخوم التلاشي: «**آهِ يا أنثى يُطلُّ الفجر من منديلها/أخِّري الفجرَ قليلاً/لم يعد عندي ظلامٌ كي أغطيك به...** » **(شظايا ومرايا، ص ٤٠)**.. فكيف ينفذ الظلام في كائن هو في جوف الظلام؟ إن في هذا الكلام من الشعر ما هو مذهل، وهو عصيٌّ على الإحاطة لشدة نفاذه، إنه شعر يعبِّر في الحقيقة، من خلال التوغل في أسرار الكآبة والسجن والغربة، عن هشاشة الكائن البشري، وعن قوة الكائن البشري في وقت واحد. هنا يظهر ما في الشعر من قوة الضد... «**أقْتلُ الحزنِ هو الحزن الذي تبصره عند الظهيرة**» **(ص٤١)**، وأجمل النجوم في ليل الزنزانة، نجوم الحجَر، والحجاب الذي الذي بين السجين وبين السماء، يجعله يبصر أكثر، والشمس تطلع في جوف الزنزانة من قلب الليل، والخبز ليس سوى سبيكة رمل الحذاء (ص ٢٣) وأجمل الحوار في التعب هو الحوار بين الحذاء والقلب (ص١٢٥).

كتاب الدمع:

للدموع في قصائد عمر شبلي، أحوالٌ شتّى، ومجاريها كثيرة. ولعل أجملها تلك الدموع التي يصفها الشاعر في قصيدته المسماة «إلى شجرةٍ في دجبان مركز» (مكان اعتقاله في إيران، خلال الحرب العراقية الإيرانية) حيث يصف شجرة قرب سجنه، كان يتنفس من جذعها، كما يقول، وكان يحسب أن الدموع التي ذرفها على هذا الجذع، ساهمت في نماء الغصون. وهو يوصي بها شجر البيد، حيث لم يعد له عيون ليراها من وطأة السجن، فراح يشمُّ **تفاصيلها غصناً غصناً**، وراح يحدِّثها بلسان مبين.

ومفاجأة القصيدة تأتي في نهايتها. يقول: «**لقد كنت أحسبها في الصويرة (بلدة الشاعر في منطقة البقاع، اللبنانية) /وألتفُّ حول الزمان الذي كان ما بيننا/بدزبانَ كانت وكنت بهِ/أسيراً يعانق أنثى أسيرة**» **(ص ١٩٠)**. المقارنة ربما تحتمل هنا شيئاً من الشبه بعبد الرحمن الداخل، الذي رأى وسط الرصافة في الأندلس، نخلة «**تناءت بأرض الغرب عن بلد النخلِ**»، فعقد بينها وبينه مقارنة في الغربة والنأي عن الأهل والأبناء، ونشأت بينهما صداقة الغرباء،، لكنَّ شجرة عمر أشدّ وقعاً وأكثر لوعة من نخلة عبد الرحمن، إنها شجرة الأسير في الأسر، بل هي هو على وجه التكوين.

نستطيع أن نستنبط من ديوان عمر شبلي، كتاباً آخر نسميه «كتاب الدمع»، فلو اتبعنا خيط الدمع في قصائده، لوجدنا أنه ينبع من ينابيع عميقة في وجدانه، وأنه

يجري في مجاري كثيرة، تجعل من الخد فسحة باتساع الحياة كلها، ولوقعنا على لغة أخرى في اللغة، حروفها ومفرداتها الدموع. فهو يجعل الدمع لغة مشتركة بين أصحاب الوجع الواحد، لذلك يحجب دمعه أمام سجّانه في قصيدة «شظايا ومرايا»: «**سيدي للدمع معنى/أنت لا تدركه مهما تحرَّيْتَ دموعي..**»، فكأن السجان كان ينبش عن دموع الشاعر ليستنطقها، فتصبح العينُ اللسان. فإذ اختفى السجّان، هجمت الدموع وكأنها بحرٌ قادم، وعلى أمواجه يتقدّم زورق هو عمرُ الشاعر.

وفي السجن يستدعي الشاعر رباعيَّةً هي: الليل وهو والحارس والجدار. ويسأل: «**سيدي/من سيبكي؟ الليلُ أم أنت أم الحارس أم هذا الجدار؟**».. ثم يميِّز الأحوال ليجعل من الدمع حاجة مقدّسة: «**ربما كان البكاء/حاجة في الأنبياء**»، والحارس يبكي لأنه إنسانٌ أسيف، واثنان لا يبكيان: أنت (أي الجلاد) والليل. أما هو فهو يبكي «بكاء حمدانياً»، والبكاء الحمداني منسوبٌ إلى أبي فراس الحمداني الذي يذكره الشاعر في قصيدته اسماً ونصاً: «**كان في صدري يعيش الحمداني**»، وبيته الشهير **لقد كنت أولى منك بالدمع مقلةً**»... **ولكن دمعي في الحوادث غالِ**

وأبو فراس، كما هو معروف، هو الشاعر الأسير لدى الروم في أيام سيف الدولة، وصاحب القصيدة المشهورة: «أقول وقد ناحت بقربي حمامة»، وأهم مافي هذه القصيدة، الوجدان الغامر الذي يقارن فيه الشاعر بين حاله وهو في الأسر، والحمامة النائحة قربه وهي حرة طليقة... وهي قصيدة حاور فيها الشاعر الحمامة والدمع ونفسه في وقت واحد. فهو مأسور والحمامة طليقةٌ، وهو لا يبكي مع أنه أجدر بالدمع وهي تبكي... لينتهي إلى حوار نفسه من خلال الدمع: «**لقد كنتُ أولى منك...** » ففي الدمع الحمداني طاقتان: واحدة للكبرياء (في الدمع المحبوس)، وواحدة للرقة البشرية، للضعف البشري. والخيط الفاصل بينهما خيط شفّاف.

قلنا إن بكاء عمر شبلي في قصيدته، وفي قصائد أخرى مشابهة، هو بكاء حمداني لتشابه الحالين. لكن، في نظري، هذا شكل من أشكال بكاء عمر شبلي، إذ ثمة في قصائده للدموع مسارب أخرى، ففي داخله دموع كثيرة، ويسأل في إحدى قصائده: «**وأسأل عيني/من أين تنبع هذي الدموع**؟» التقلبات في ظلمات الجب)، فهي مرة نار، وهي مرة في عويل الريح، وهي في آخر المطاف، وفي آخر سطر من سطور الديوان، هديته لامرأته المنتظرة، وهي واقفة على الشاطئ تحدق في البحر، وتراقب عودة سفينته.. »..... **وحدّقتُ في الظلمات إلى أن رأيتكِ واقفة تنسجين الزمنْ/وتنتظرين من البحر أن يرجع البحر ممتلئاً بالزمنْ/ وأحكي لقلبك كل الحكايا/وكنت حجزت**

لك الدمع عشرين عاماً فهل تقبلين دموعي؟/وما ينفع الدمع حين يفوتُ الزمن؟»..

المقارنة التي يعقدها الشاعران (أبو فراس وشبلي) بين الحمامة الطليقة والشاعر السجين، والحمامة النائحة والشاعر الصامت، هي مقارنة يتجاوز فيها المجاز الحقيقة، فالحزن والحرية يختص بهما الإنسان من دون سائر المخلوقات، لأنهما وليدا الوعي. إن الطائر والحيوان يحسان بالألم وليس بالحزن، والحرية التي هي توق طبيعي للكائنات الحساسة، لا يتبلور معناها إلا إذا كان الكائن على وعي بها، وهي خصيصة الإنسان وحده. ومع ذلك، أمكن من خلال قوة الإيحاء وقوة الإحياء لدى الشاعر، مدّهما إلى الطير، وأبعد، إلى الشجر والحجر لتوكيد أن الوجود بين يدي الشاعر هو وجود حي لا ميت. قلنا إنه كان لأسر الشاعر صلة أكيدة بدموعه، وهي لغة الألم في القصائد، وهو ألم إنشادي غنائي مشى بمعظمه على وزن الرمَل. والرمَل سمي باسمه لأنه متحرك ويكاد بزمنه يركض ركضاً... «**قال لي السجّانُ لما أغلق الباب وراح:/بعد هذا اليوم لن تحتاج رجليك ولا عينيك/في هذا المكان/إنما الآن عليك/وضع عينيك ورجليك بصندوق الأمانات إلى أن يُفتَح الباب عليك» (أشعار عند مدخل الزنزانة).** ولكن صِلات أخرى، غنائية بطبعها، ذات حنين وفيض إنشادي، يعقدها السجن مع الشاعر وقصائده. بل لعله يقترح ويفجّرمسائل وأحاسيس ومعانيَ ما كانت لتكون لولا هذا الحبس بالذات، ولولا هذه الزنزانة.

السجن يوسّعُ المخيّلة:

.. ولعل السجن يوسع المخيلة، وإن كان يدمي الجسد والروح، فالسجين ملزم بالمخيلة، إذا صحت العبارة، وهذه المخيلة تذهب به في كل الاتجاهات، طولاً وعرضاً وفي العمق، ومن أدنى الذكريات وأصغرها، كتذكر وجه امرأة في الصغر، أو حيوان أليف أو شجرة، إلى آخر الأفكار في الله والحرية والحب والجنون. والمخيلة تركب عربة الزمن وتذرع الوقت في كل اتجاه، تزور الطفولة والحب كما تزور الموت. والسجن يغسل المعاني إذا صحَّت العبارة أيضاً... ففي رحلة المخيلة نحو الأماكن مثلاً، تلتبس في قصائد عمر شبلي ثلاث مفردات:الوطن والصويرة، والرحم. فإن أناشيد الشاعر، من خلال هذا الالتباس بالذات، ابتعدت عن الخطابة والتبشير والحماسة الجوفاء: «**بلادي خذيني إليك/فما زلت أحمل شمسي التي لم تغب/مرة في ظلام السجون/وما زلت أشعل تلك القناديلَ/يا ليت يا أمسيات الصويري/تعودين كي تطردي أمسيات أراك/... وما كنت أعرف تحت الزنازين أيُّ الجهاتِ**

تؤدي إلى وطني/غير ريح الصويرة... »
(من قصيدة كنت يوماً هناك).

ولو سألنا، قبل الوصول إلى عودة السجين إلى الرحم، ماذا يدور في رأس السجين من أفكار؟ لاحتشدت القصائد وتدافعت في باب السؤال حتى تكاد تسدُّه. فمع الليل، يحضر الدمع، ويحضر الحزن، كما تحضر المخيلة التي تجعل من السجين طيفاً قادراً على الذهاب حيث يريد، وحيث يصبح حراً طليقاً، ويتجوَّلُ في قلب أغلى النساء، ويكلم القادمين إليه أو الذين يقصدهم بخياله حيثما وجدوا، كما أنه كان يبحث في غربته، عن ينابيع ليس يراها، وعن أسفار في صحارى عجيبة **(على جمل يمتطيه ولو من غبار)**، وعن الحياة في حفنة الطين، وعن الضوء والحبيبة، وكان أيضاً يبحث عن الحرية، وعن الشفقة وعن الله، وفي هذا البحث نقع على منتهى الرهافة، بل يتجمع هنا كل ما هو بشري في بضع كلمات، وكل ما هو مقلق ورهيب في القليل من الأسئلة.

يقول: «**وفي الأسر كنت أنام بعينٍ/ وأسهر قرب حطامي بعين/وأقرأ حزني على ضوء جرحي/وأسأل ربي لماذا خلقتَ السجون؟... وكنت أرى خطئي في الظلام/وأبصر دمعي يضيء بأجفان كل البشرْ/(قصيدة دموعي بأجفان كل البشر)**. بل لعل الضربة المؤلمة، هي تلك الضربة التي يضربها عمر شبلي على باب الله: «**عشرون سنة/وأنا أقرع بابك يا ألله/وأنا أتأهب للموت الرابض عند الباب/ورأيت النطع وكان عليه/بقع من دمْ..../هل في ظلموت الحوت أراك؟/هل في ظلمات البحر أراك؟/هل كنتُ أراك؟/ قد كنت معي وأنا أقرع بابك يا الله «ص ٢١٨»**.

في السجن عودة ضرورية إلى الرحم، مع فارق جوهري، هو أن الأمان الذي يحيط بالكائن البشري في رحم أمه، ولا أقول العناية الإلهية، مفتقدٌ في ظلمة السجن، ومع العودة للرحم كرمز للأمان المفقود، ثمة عودة للأم والطفولة كحضنيْ أمان قديم، وكل ذلك يحضر دفعة واحدة.. سنقع على كل هذا، في قصيدة محورية طويلة للشاعر بعنوان «أمي»: **أنا من دم امرأةٍ/نصفها من دموع/ونصف حنان/وتحت خطا قدميها الجنان/وكانت إذا جعت تخرج من تحت أقدامها جنةً... الخ»..** هكذا إذن كان الطفل يسدُّ جوعه إذا جاع من ثمار أمه، ويتدفأ في قلب أمه في الصقيع إذا برد، ويعود إليها من الغربة إذا سافر، وها هو وجهها يرافقه عشرين عاماً في السجن، وكان يطلب مغادرتها لكنها كانت تعود إلى الباب، وتفتح قلبها له في البرد ليغدو لحافاً لجسده المتكوِّم دون غطاء»... وكان قلب أمه أوسع مكان لحريته. ويسأل: «**وقد كنت أعرف أنك متِّ، فمن أين جئتِ؟ وكيف وصلتِ لآراك؟» ومن دل قلبك أين أنا، وكيف مررت على الحرس الخارجي ولم**

يوقفوكِ؟». ومنذ أن ماتت ودفنت صار قبرها يعتريه، ويسير معه في البلاد، ويجعل زاده من صبرها، ومواويله من أغانيها، ويعلم أن كل شيء مجاز، وأن الحقيقة وحدها هي قلب أمه.

هكذا يوالي عمر شبلي غناءه الشجي، منتقلاً بالقصائد من حزن الرجز إلى انسراح الطويل. أو الكامل، سائلاً كل القادمين من الحروب: «**أرأيتمُ أمي تفتش عن ثيابي في ثياب الآخرين؟... شمّي ثيابي ليس فيها غير رائحة البقاع/وطيور «سطيةَ» و«المسيل»/يعقوب قبلك شمّ يوسف في القميص/ورآه بالعين الحزينة وهو أعمى لا يرى رغم المسافة والغياب/والقلب يبصر... »**.

وينهي قصيدته بهذا التوسل الرائع: «**مدّي إليّ يديك يا أمي فما عندي يدان/ إني نسيتُ على الحديد أصابعي...»**.

لقد استطاع عمر شبلي من خلال شعريته الفذة، وإحساسه المرهف الجارح، وقدرته على احتمال الزنزانة عشرين عاماً هي ثلث عمره تقريباً، أن يحوّل كل ما في السجن من طاقة سلبية، وتهميش للكائن البشري، بل سحق لهذا الكائن، إلى قصائد تضج بالحياة... وتبشّر بها برغم أنها طلعت من ظلمات الزنزانة الشبيهة بظلمات القبر، وتضج بالحب، برغم أنها تسللت من فسخ القسوة والتماع صوت **الجلّاد، وجدران السجن الصماء، وتضج بالحرية برغم صدورها عن جسد مكبل وروح قلقة في الأسر. إن أجمل غناء للحرية ربما يطلقه المسجونون، وأجمل غناء للحب والحياة، ما يطلقه المقهورون.**

٢٥/ ٣/ ٢٠١٤

وطلب الحضور من الشاعر محمد علي شمس الدين إلقاء بعض قصائده، فألقى من ديوانه الجديد «النازلون على الريح» قصيدة وألقى بعض شعره القديم، وكان الجمهور منفعلاً مع الشاعر حتى لكأنه قد شاركه في كتابة شعره.

ثم قدّمت الدكتورة عائشة الشاعر عمر شبلي الذي ألقى مجموعة من قصائد ديوانه الجديد في هذه الندوة بالكلمة التالية:

ينطلق شِعرُه من بلدتِه الصويري، من نقاءِ سهلِها، وشموخِ جبالها، ويتدفقُ شلالاً رَقراقاً إلى العالم. ينسِجُ علاقاتٍ بينَ الكلماتِ، فيرسمُ بوساطتِها أبعاداً ودلالاتٍ، عميقة وموحية، تتغلغلُ في حنايا النفس.

إنه الشاعرُ الكبيرُ عمر شبلي الخارجُ من عتمةِ المكانِ/السِجنِ، ليشاركَ في صناعةِ مستقبلِ الأمةِ، فيشرّعُ أبوابَ الذاكرةِ، ناقلاً لنا تفاصيلَ سِجنه، راصداً عذاباتِه، من دونِ أن تتحوّلَ قصائدُهُ إلى سيرةٍ بكائيةٍ، محوّلاً عُزلتَهُ إلى نافذةٍ مفتوحةٍ على العالم.

يخلقُ عالمَه الخاصَ، العابقَ بالتراثِ التاريخِيِّ، والانسانيِّ والوطنيِّ، ويبتكرُ طريقةً خاصةً في التعبيرِ، وفي الالتزامِ

الشعريِّ، تقومُ على الموازنةِ بينَ الذاتِ والوطنِ، والمواءمةِ بينَهما. فقصائدُهُ، لا تغنّي الذاتَ، بقدرِ ما تؤكدُ انَّ المعركةَ لم تنتهِ بعد. وفرادتُه تقومُ على المزجِ بينَ الذاتيِّ والوطنيِّ، وبينَ رهافةِ الحسِّ والقضيّةِ، وفي هذه التَوليفةِ الرّائعةِ، بينَ التعبيرِ والخلقِ، الذي يفتحُ النوافذَ على عالمِ الرؤى والاحلامِ والكشفِ والابداعِ.

تتقاسمُ الذاتُ والوطنُ مِساحاتِ قصائدِهِ، من دونِ أن يتغلّبَ أحدُها على الاخرِ، هذا ما يكشِفُ عن شخصيةٍ جبارةٍ تجترحُ الصمودَ من الظلمِ، والمقاومةَ من اليأسِ والاستسلامِ.

فسجنُهُ، لم يقصِهِ عنِ العالمِ، ولم يجعلْهُ نرجِسياً مُهَرْطِقاً بالفكرِ الجَمعيّ، ولم يدفعْهُ إلى إعادةِ صوغ أسئلةِ الهُويةِ، بقدرِ ما رسخَّهُ أكثرَ على دربِ النضال. وفي ديوانِهِ – أيُّ خبزٍ فيكَ يا هذا المطر – يحملُ العنوانُ وجعاً إنسانياً، وقلقاً من زمنٍ قد لا يثمر.اذ يبحثُ الشاعرُ عنِ الخبزِ العربيِّ، وهو بحثٌ عن اكسيرِ حياةِ الشعوبِ العربيةِ، الذي لا بدَّ من أنْ ينتجَهُ المطرُ، رمزُ الخصوبةِ الارتواءِ والخيرِ العميمِ. وان لا يريَكَ المطرُ الا الخبزَ، يعني أننا أمامَ مطرٍ خاصٍ، وخبزٍ خاصٍ، لهما علاقةٌ بثقافةِ الشاعرِ العميقةِ الجذورِ.وما الاستفهامُ الا علامةٌ دالةٌ على ما يَسْتَشْعِرُهُ من خوفٍ، من أن لا تكونَ المحصّلةُ على قدرِ الآمالِ، وأنْ تتحوّلَ الإخفاقاتُ إلى نمطِ حياة.

ويحشدُ الشاعرُ الأسماءَ التاريخيةَ والدينيةَ والأسطوريةَ كأبي زيد الهلاليّ، وعقلِ بنِ هولا، وبني الأصفرِ ويونُس..لتُساعِدَهُ على الانتقالِ من دائرةِ الهزيمةِ، إلى دائرةِ الانتصارِ. وهو حشدٌ يدلُّ على التجذّرِ، فلا يقفُ عندَ حدودِ الترميزِ، انّما يساهمُ في اعادةِ تشكيلِ الشاعرِ، ومدِّهِ بعلاماتِ القوة. كلُّ ذلك يعبّرُ عن عمقِ علاقتِهِ.بالتاريخِ العربيّ، إذ بدا الفاعلَ القويَّ في إنتاجِ رؤيتِهِ التي تشفُّ عن عِشقِه أمته، تاريخاً وحاضراً ومستقبلاً.

وتتواجَهُ في قصائدِهِ ثقافتانِ متناقضتانِ، ثقافةُ السَّجّانِ المُسْتَكْبِرِ، وثقافةُ الشاعر المُسْتَضعَفِ، فاذا بالضُّعفِ يتحولُ إلى قوةٍ، وإذا بالسِّجنِ يتحولُ إلى رَحِمٍ تولدُ منهُ القصائدُ العظامُ. فيعيشُ المكانُ تمزقاً، إذ بدا عاجزاً عن تأكيدِ استسلامِ الشاعرِ، ويدخلُ في تقاطبٍ مع سهلِ البقاع، الذي يتحولُ إلى أمٍ حنونٍ، ووطنٍ يخلقُ آلياتِ الصمودِ.

كثيرونَ من الشعراءِ، عاشُوا لأنفسِهم لا لأوطانِهم، غنَّوا الحبَّ والجمالِ، لكنَّ شاعرَنا مؤمنٌ، أنَّ الجمالَ الحقيقيَّ يتعدى الحياةَ برغدِها، ليعبّرَ عن رسالةٍ وطنيةٍ، وروحٍ ثوريةٍ، تزلزلُ الارضَ نخوةً وشجاعةً وبطولةً.

ذاكَ هو الشاعرُ عمر شبلي الذي نحتفي بصدور ديوانه الجديد الموسوم بعنوان «أي خبز فيك يا هذا المطر»

ندوة حوش الرافقة

بدعوة من الملتقى الثقافي الجامعي وأسرة مجلة المنافذ الثقافية أقيمت ندوة في بلدة حوش الرافقة، حول كتاب الدكتورة ليلى الكيال «تأريخ حوش الرافقة الاجتماعي والثقافي والتربوي».بتأريخ ٢٠/ ٤/ ٢٠١٤/وتكلم في الندوة الشاعر عمر شبلي/الدكتور علي زيتون/ الدكتور حسن زريق/الدكتورة راغدة المصري/الاستاذ عادل يزبك/الدكتورة ليلى الكيال/ وأدار الندوة الأستاذ غسان التويني

* * *

كلمة التقديم:(الأستاذ غسان التويني).

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الحضور الكريم.

باسم الملتقى الثقافي الجامعيّ وأسرة مجلة المنافذ الثقافيّة أرحب بكم، وأتوجه اليكم بجزيل الشكر والاحترام لحضوركم هذا اللقاء الفكريّ الثقافيّ.

الحضور الكريم

إذا كان التاريخ تلك الصيرورة التي تواكب البشريّة، وتختزن فيها ذاكرة الإنسان وماضيه، لتساعده على فهم حاضره واستشراف مستقبله، فإنّ المسؤوليّة تحتم علينا قراءة التاريخ قراءة واعية وموضوعيّة، لنقل مسار حركته إلى مادة معرفيّة يتأتى للإنسان بوساطتها إدراك عمق هذا الواقع التأريخي والاستفادة منه في تكوين رؤيته للوجود من حوله.

وعندما كانت الدكتورة ليلى الكيال تدرك قيمة تحويل الخبر التأريخي إلى مادة معرفيّة، وتشعر بما ينتظرها من خبايا الزمن الدفينة في بيوتات حوش الرافقة ودروبها الجميلة، عندما تحسّست قيمة الذاكرة الجمعيّة في هذه البلدة النّهريّة، قررت جمع هذه الذاكرة وتوثيقها وحفظها بوصفها جهدا وتعبا على المستوى الاجتماعيّ والثقافيّ والتربويّ والتراثيّ، ساهمت في إنتاجه أجيال عديدة.

تفيض الباحثة على كتابها «تأريخ حوش الرافقة الاجتماعيّ والثقافيّ والتربويّ»، بالمحبة والصبر والتقصي والعلميّة، لتضع بين أيدينا وثيقة تأريخيّة تختزن حقبة

زمنية لبلدة بقاعيّة، كان يجب أن يحفظ تأريخها وتراثها، وأن يدخل المكتبة العربيّة.

المتحدث الاول في الندوة الشاعر والاديب الاستاذ عمر شبلي:

«لايلام المرء على حب أهله»

«اللهُ يا مكة ما أطيبَ ريحك، واللهِ لأنت أحب بلاد الله إلى الله، وأحب بلاد الله إلى رسوله، والله لولا أن أخرجني أهلك ما خرجت أبداً» حديث للرسول الأعظم

ويعلل ابن الرومي حب الوطن بقوله:

وحبَّبَ أوطانَ الرجالِ إليهمُ
مآربُ قضّاها الشبابُ هنالكا
إذا ذكروا أوطانَهم ذكَّرتهمُ
عهودَ الصبا فيها فحنُّوا لذلكا

ومن جميل شعر الوطن قول شوقي بعد عودته من منفاه إلى مصر:

ويا وطني لقيتك بعد يأسٍ
كأني قد لقيت بك الشبابا
أدير إليك قبل البيت وجهي
إذا فهتُ الشهادة والمتابا
ولو أني دعيت لكنت ديني
عليه أقابل الحتفَ المجابا

فهل نلوم الدكتورة ليلى الكيال على هذا الحنين الإشراقي المتسرب من دفق مشاعرها وكتابتها عن حوش الرافقة؟ أعني الحبيب الأول الذي يهيمن على الوجدان ويستعمره طوال العمر، وهذا الحبيب الأول هو ما عناه أبو تمام بقوله:

كم منزلٍ في الأرض يألفه الفتى
وحنينه أبداً لأول منزل

من هذا الترابط الحميم بين الثرى والحنين تبدو الدكتورة ليلى الكيال شاعرة وهي تغوص في تاريخ حوش الرافقة الذي هو تاريخ وجدانها وامتداداتها في الأشياء كلها، وهي – شاءت أم أبت – تكتب ذاتها فرائحة طين قريتها كان عطر مزاجها في الطفولة، وسفَر نهر الليطاني كان يبدأ منها إليها، فالأرض بهذا المعنى هي نحن، وهي كما قل المعري من رفات الآباء والأجداد، وتمتد فينا امتداداً فتكُوننا ونكُونها بلا أقنعة، وحين نسافر تكون في ملامحنا وحقائبنا ووجداننا، وحين تتحدر أبجديات القرية من فم الدكتورة ليلى وقلمها تبدو عاشقة بامتياز، وإلا كيف نمر مرور اللامبالي على هذه الكلمات المصبوغة بالوجدان «التنور والمصطبة ودرب الطاحونة والعُلِّيَّة والسطيْحة حيث يشمخ الحبق والقرنفل، وقتها يغدو المكان في الداخل الجوّاني، وتغدو تفاصيل الطبيعة مخلوقات حميمة يلدها الداخل فتنمو في الخارج، إن التلذذ بنطق هذه الألفاظ هو تحول النطق إلى فعل في كثافة إحساس متوتر يكرر اللفظ وكأنه يشرب من حميّاه «ألا فاسقني خمراً وقل لي هي الخمر». ويصبح المكان فردوساً مفقوداً حين يهرب من اليد وتحميه الذاكرة في حكايا القرية وليالي شتائها وحضور شهرزاد الملغي حضورَ شهريار، فالماضي

عند الدكتورة ليلى في كتابها هذا ليس ماضياً إنه كثيف الحضور إلى درجة الحلول، وانتقال الماضي حتى لكأنه وحده هو الحاضر، بكل مافيه من لذة التذكر والحضور. وفي الحنين إلى الماضي حنين مضمر إلى التخلص من فكرة الزمن، وإلغاء الموت الذي يهدد كينونتنا بعدمية قاسية، ولعل الذكرى وتحوّلَها إلى كلمة هي رفض للعدمية الترابية، وانتقال الإنسان إلى الأرحب في ذات تلك الكليَّة العظمى التي هي الله، الشاملُ كلَّ شيء والموجود، والحالُّ في كل شيء، لابد من مقاومة الموت، لا بنفيه، وإنما بكونه مرحلةً من مراحل الحياة، لابد من التقاط الزمن بإحساس إنساني عال في عودة الدكتورة ليلى إلى ماضي قريتها الذي تبعث فيه الحياة فينهزم الموت، فالموت ليس عدماً وقتئذ، وإنما هو مرحلة من مراحل الحياة، ويغدو وقتها مطر القرية بعثاً وقيامة، أولم يقل الشاعر الخالد بدر شاكر السياب في هذا التحول النافذ في الموت لإلغائهِ، في قصيدته «النهر والموت»:

فآهِ يا مطرْ،/نوَدُّ لو ننامُ من جديدْ/نودُّ لو نموتُ من جديد/فنومُنا براعمُ انتباهْ/وموتُنا يخبِّئُ الحياهْ

والانزياح الرومانسي المهيمن على وجدان ليلى لا يصرفها عن حقيقةٍ، نحن بأحوجَ مانكون إليها، ونحن نحاول أن نعيد إحياء تجربتنا الحضارية التي فاضت شآبيب إنسانيتها خارج رمال الصحراء لتملأ العالم عطاء وتحوله أخضر ممرِعاً، لقد انطلقت الدكتورة ليلى من فكرة علمية ناضجة، وهي أننا لا نستطيع بناء مستقبلنا إذا لم نفهم تاريخنا وسيرورته عبر التاريخ السحيق السحيق، فآثار قرية حوش الرافقة كما تستنتج ليلى يعود إلى ألفي سنة قبل الميلاد، ولعل موقعها الجغرافي وكونَها على نهر الليطاني جعلاها هدفا جميلاً لسكنى من مال إلى العيش الهادئ خارجَ التعصب والتمزق، ومن كان رغيفُه من صنع أرضه فهو لن يجوع أبداً، وهكذا كانت حوش الرافقة مقراً لمن سُدَّتْ أمامه منافذ الهناءة، وممراً لنهر لا يظمأ من شرب جرعة من مائه، وحقلاً نحرثه فيُنبت فينا الحياة. تاريخ حوش الرافقة مرتبط بالأرض وهذه أهم صفات القرية الناجحة، التي تأكل مما تزرع، ورغم الإقطاع ومراحله المظلمة التي مارستها العائلات الإقطاعية كآل حرفوش في مرحلة الظلام العثماني الذي جثم على تاريخنا أكثر من أربعة قرون ظل أهل حوش الرافقة مرتبطين بأرضهم مؤمنين بزوال كل شيء ما عدا حقَّهم في انتمائهم لأرضهم والدفاع عنها إلى حدّ الحلول في ترابها، ذلك التراب الذي هو نحن في النهاية، لقد جاع أهل حوش الرافقة هم وأولادهم ودفعوا معظم نتاجهم للإقطاعي ولضريبة الميرة وأجرة الناطور والهدايا التي كان الفلاح مضطراً لتقديمها لسيده صاحب الأرض، ومع ذلك ظلوا مؤمنين بأرضهم إيمانهم

بالله، وهذا ما تؤكده الدكتورة ليلى الكيال في كتابها الجميل «تاريخ حوش الرافقة».

ومع ذلك لا بد من الكلام الصريح مع أديبتنا الواعدة ليلى الكيال، والتي نأمل منها مزيدا من النتاج البقاعي الجميل، فكم كنت أتمنى أن تنصف الدكتورة ليلى في هذا الكتاب التوثيقي التاريخ، وبلا غوص في المذهبيات التي ما زالت تلاحقنا حتى اليوم، والتي هي سبب كل مآسينا الروحية والوطنية والقومية، فالعثمانيون ظلموا كل المسلمين، وليس الشيعة وحدهم، لقد كانت جرائمهم واسعة وبلا اعتراف بمذهب أو وازع أخلاقي، ولعل مضيق البوسفور أكبر شاهد على ظلمهم لجميع الناس، ولا تزال كتابات ولي الدين يكن شاهدة على ظلمهم وظلامهم. إن مثقفة كالدكتورة ليلى الكيال لن يقبل منها ألاّ ترى شمولية الظلم العثماني الناسَ جميعاً. إن الثقافة في جوهرها يا ليلى تتنافى والهوى. وإذا كان صلاح الدين الأيوبي قد ضرب الفاطميين فلأسباب سياسية وليس لأسباب دينية، ولا مجال للغوص فيها الآن. دكتورتنا الغالية ليلى، نحن اليوم أكثر من أي وقت مضى بحاجة للاتحاد، نحن بحاجة التخلص من «الفرقة الناجية» بمعناها الاستئثاري، الذي لا يرى الله إلا بعين المذهب والفئة الناجية، والتي تكفِّرُ ما عداها، والكلمة الطيبة صدقة. والخلق كلهم عيالُ الله، وأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله، لقد ترجمت شاعراً عالمياً، اسمه حافظ الشيرازي، والذي مضى على موته أكثر من سبعة قرون، فاسمعي معي مإذا قال متساميا على محدودية فهمنا لله:

أين التفاوتُ لو غدا لي مرشداً
شيخُ الجوس بمعبدٍ من نارِ
لا رأس في هذا الوجودِ وما به
من ربه سرٌّ من الأسرارِ

إن التمذهب الذي ابتلينا به يمزق وحدتنا ونسيجنا الواحد، وهو عدة الشغل عند معظم سياسيينا الذين وظفوا الدين من أجل مناصبهم السياسية، حتى لكأن الإمام علي من حوش الرافقة، وعمر بن الخطاب من الصويري. إن مهمة الثقافة أن تؤسس لوعي يسمو على هذه العصبيات الجاهلية، فليس هناك مسلم حقاً، ولا يعتبر الإمام علي بن أبي طالب إمامه وأمامه، ولا خلاص لنا إلا بالعودة إلى خلق هذا الرجل العظيم، ولعدل عمر بن الخطاب الذي جلدَ واليَ مصر عمرو بن العاص لاعتداء ابنه على القبطي، وهو يقول له: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً»

ومعاً نعود إلى ماكتبته الدكتورة ليلى عن واقع قريتها وعاداتها، وأنماط عيشها، لقد شعرت وأنا أقرأ كتابها أنني أقرأ قريتي. إنها حين تحدثنا عن عادات قريتها نشعر وكأننا نقرأ وِرداً صوفياً يجعلك تحل في ذلك الماضي الجميل، لقد كانت حوش الرافقة عائلة كبرى واحدة تقتسم السراء والضراء على سفرة واحدة، وتجذبنا الدكتورة ليلى

بحميميةٍ دافقة إلى عالم قريتها الجميل حتى في أحزانها. إن تعداد ليلى لتفاصيل حياة القرية ليس محايداً، إنها جزء حميم من هذا التراث الذي رأته وعاشته في أهلها، حتى لكأنها تحكي حكاية حوش واحد.

وترى الدكتورة ليلى أن معظم العادات والتقاليد ترتبط «بالنظام الديني الإسلامي»، وهناك عادات أخرى تحدرت إلينا من عادات الشعوب الغائصة في تراب التاريخ، ولكن التجربة الإسلامية كانت هي الحاضر الأكبر في قيمنا وعاداتنا وتاريخنا.

تحكي الدكتورة ليلى عن «العونة»، وهي دليل آخر على تعاون أبناء القرية في صنع مجتمعها المتآخي، وتذكر الدكتور ليلى بعض الأمثال الشعبية، والتي هي تعبير حقيقي عن حياة الناس وتراثهم وثقافتهم. ويظهر أن أمثال قرانا متشابهة لتشابه الظروف والتاريخ والثقافة وضيق الجغرافية التي تسم معظم قرانا بسمات متشابهة، ومنها: «الصديق وقت الضيق» و«العيانة بنيسان بتسوى السكة والفدان» و«الجار ولو جار» و«برد كوانين بهر المصارين» و«جارك القريب ولا خيك البعيد» وتبدو أخلاق القرية في هذه الأمثال الحميمة، ويبدو تأثير البيئة في كائناتها. وتستفيض الدكتورة ليلى في رواية أهازيج القرى في الأعراس، وفيها يبدو عالم القرية جلياً.

ويتجلى اهتمام ليلى بما أنجبته قريتها من متعلمين ونابهين وحائزين على مراكز متقدمة في الدولة. وحين تتأمل الجداول التي أحصت فيها ليلى ما أنتجته قريتها من علم وعمل، تقف باحترام أمام هذه القرية البقاعية التي رغم صغرها السكاني والمكاني تنجب هكذا رجالاً ونساء في مختلف المناحي والشؤون.

أما حكايا القرية فهو تاريخها الجواني الذي ينحو باتجاه الأسطورة بما فيها من خصب ملهم، ورؤيا تخترق اللاممكن لتجعله ممكناً بما أنجزته هذه القرية وحكاياها الحميمة حول مواقد الشتاء ذات المداخن الطينية الجميلة، إنها محاولة لجلب نبتة الحياة التي سرقتها الأفعى من «جلجامش» ملك «أوروك». إن حزن الإنسان الفاني هو منذ لثغة الأسطورة الأولى يتمثل في أن الآلهة كتبت الخلود لنفسها والموت لبني البشر، إذهب يا جلجامش وابنِ سور «أوروك» ليبقى شاهداً على خلودك، واستمري يا ليلى في كتابتك فالكتاب يبقى بعد الحمأ المسنون، أحسنت يا ليلى، ونحن بانتظار كتاب آخر منك.

* * *

كلمة الدكتور علي زيتون

حدّدت «العين الكبيرة» و«عين أمّ عوض» تموضع بيوت حوش الرافقة بينهما. وما كان للبيوت المعدودة أن يرتفع بنيانها في هذا المكان لولا عبور اللّيطاني على مقربة من مشرب النّاس ذاك، ولولا وجود نبعين

كبيرين شرق ذلك النّهر يستطيعان إرواء مئات الدونمات من الأرض، نعني بهما (نبع تل الغسيل) و(نبع عين اليهود)، و(نبع الخليج).

لقد قدّمت العائلات الأولى من آل يزبك وآل زريق هذا المكان تاركةً بيوتها وما استصلحته من أرضٍ في جبيل وكسروان مرغمةً بفعل أساليب ملتوية من طوائف أرادت أن تمكن لنفسها في الجبل مستفيدة من دعمٍ فرنسي، ومسايرة عثمانية للرغبة الغربيّة.

ولقد وجدت هذه العائلات في السّهل العائم على بركة من الماء والذي تجتاز مجاري مائيّة من مختلف الجّهات مكاناً نموذجيّاً للإقامة، وتحصيل لقمة العيش. استوطنت المكان وتملّكته بفرمان من والي دمشق الذي قدّم له وفدٌ من القرية هدية تعجبه، وعرفت كيف تسلّك أمورها فيه، في زمن شديد الصّعوبة.

وقامت حوش الرافقة قرية عيش وسلام واستقرار. شدّت إليها كلّ من ضاقت بهم الدنيا، لأسباب أمنيّة أو معيشيّة وفاضت بيوتها عن حارتيها الفوقا والتحتا، وصار لها حارة قبليّة وأخرى شماليّة ثم ضاقت الحارات الأربع بأهلها بالقادمين إليها فاتّسعت حتى كادت تغطّي القسم الأوفى من أراضيها الزراعيّة.

وقرية هذه نشأتها، وهذه حالها بانفجاراتها السكانية قرية ذات بُعد رمزيّ تستأهل أن يؤرّخ لها. وإذا حاول طالب الكفاءة في معهد العلوم الإجتماعيّة طارق يزبك أن يحوّل جزءاً من المحصول المعرفيّ الشفويّ عن القرية إلى نصٍّ مكتوب عبر رسالته التي قدّمها لنيل شهادة الكفاءة في العلوم الاجتماعية. إلاّ أن الناحية التي تناولها ذات خصوصيّة لا تفي حقّ القرية بتاريخ علمي دقيق. وما قامت به الدكتورة «ليلى الكيّال» هو دراسة منهجيّة جمعت لها معلومات متفرّقة من ألسنة كبار القرية ومسنّيها ونظّمتها في دراسة علميّة.

ولم تكن علميّتها من خلال ما جمعته من سير ذاتيّة لمثقّفي القرية وأعلامها فحسب، وليس من خلال ما جمعته من مادة شفويّة حوّلتها إلى مادة كتابيّة أيضاً، ولكن من خلال أمرين أساسيّين: أسلوبها السلس الواضح السليم، وتعاملها المنهجيّ مع ما جمعته من مادة حين وزّعتها على فصول مدروسة.

ويبقى أنّ التعامل مع تاريخ قرية بقاعيّة نسيتها الدولة على قارعة التاريخ وتركتها لتواجه مصيرها بنفسها عزلاء إلاّ من همّة رجالها وطموحاتهم هو تعامل صعب. فهو ليس تاريخ مدينة أو منطقة أو بلد. حسب المؤرّخ أن يفتح الطريق باتجاه رمزيّة هذه القرية التي تجسّد الحالة اللبنانية بكليتها. تلك الرمزيّة التي تحتاج إلى جهود متتالية تتّجه نحو بنيتها الدلاليّة الكبرى، تضع

الأصبع عليها وتقدّمها للقرّاء. وعمل الدكتورة ليلى لن يكون صيحة في وادٍ، إن تاريخ لبنان الحقيقي الذي لم يكتب حتى الآن كما يجب أن يبدأ من التفاصيل الصغيرة، من القرى، فما قامت به ليلى يتجمّع وسينمو ليصبح النهر الذي يصوّب مسيرة البلد وتاريخه، ويصحّح طريقة تفكير النّاس فيه، فيتمتّعوا بالصحّة النفسيّة والأخلاقيّة التي طال انتظارها وتاهت أنظار الحكماء في هذا البلد عنها.

* * *

الأستاذ عادل يزبك

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

قبل أيام وصلني كتاب لكاتبة موهوبة، وبشهية الملهوف لقراءته بفرح ولذة، رحت أتصفح الكتاب وقلبي مغمور بالسعادة، شعرت أنني أمام موهبة نادرة جعلتني أسّر كثيرا».

نتاج لا يقل أهمية عما يصدر في مكتبتنا العربية، مما يؤكد أن البقاع ولاّدة للادب والنقد والتأريخ والقصة والرّواية، تتفتح فيه القرائح وتزهر المواهب لتضيف إلى ما قدّمه جيل الرواد الذين لا يزالون يواصلون جهدهم في تيك المجالات.

هي واحدة من المواهب في نادي المبدعين ملفتة للنظر، أتوسم فيها الأمل.

تاريخ حوش الرافقة عمل يؤكد موهبة كبيرة يشق بريقها ساحتنا الثقافية ويضيء الطريق لمن سيأتي لاحقا» لفن الكتابة.

لغتها رهيفة عباراتها طيّعة، غاصت في أعماق البيئة القديمة لبلدتنا دون معايشتها في مراحلها الأولى ولكنها ولجت وببراعة تامة ودقة متناهية في تفاصيل ما عايشته.

ولا أخفيكم سرا» أن الدكتورة ليلى الكيال أثارت غيرتي بتركيزها في كتابها على الزمن القديم الجميل وبهذه اللغة التي تقطر شهدا».

ولا أخجل من الاعتراف بأنني تمنيت لو كنت كاتب هذا التأريخ لأدخل في نادي الكتاب والمؤلفين.

قدمت لنا الدكتورة ليلى الكيال تاريخا» لهذه القرية غنيا» بمضامينه المتعددة المرتبطة بجدولة ممتازة وبحسّ إنساني وفنّي عال يدل على وعي واسع بفن كتابة التاريخ ما يجعلني أستبشر بها خيرا» وبأمثالها كما أتمنى أن تكون قدوة لكل أصحاب المواهب من هذا الجيل.

كم أنا سعيد بالدكتورة ليلى الكيال حيث انضمت إلى سرب الكتّاب والمؤلفين من هذا الجيل الواعد وهم والحمد الله رغم قلّة عددهم فان تجاربهم مشرقة.

أهنئ الدكتورة ليلى وأقول لها بورك عملك وبوركت نساء لا تمر مرور الكرام إنما تضع بصماتها على دفتر المكرمين وتوقع كتابها للمخلصين.

وشكرا».

د. حسن زريق

أيها الحضورالكريم أسعد الله أوقاتكم بكل خير

لبنان بلد ريفي بالمعنى الشامل. إنه قرية قبل أن يكون مدينة، ومهما تقدمّت بعض مدنه في مضمار الحضارة العصرية فلن تصير لها الأسبقية في طابع لبنان المميّز. ولا غرابة أن نطلق هذا الحكم الجازم، ففي حين لا تتجاوز المدن اللبنانية عدّ أصابع اليدين، تقرب قرانا من الألفين والست مئة، مرشوشة على أكتاف الجرود والتلال، وعلى مشارف الجبال الشاهقة وفي السهول الواسعة الخضراء.

والإنسان الذي ترعرع في مناخنا القروي الفاتن، ومتّع عينيه بألوان جمالاته الخلابة، شبّ صافي الذهن، قوي البنية وعالي الطموح، يبقي المرامي اللامحدودة ولكنه في الآن نفسه، كان شاعري المزاج، رهيف الحسّ، يطير صوابه حفيف أثواب الصبايا على درب العين، وتشل قواه الفاعلة أنّةُ ناي في مرج اخضر أو من عرزال هاجع بين أغصان الحور، أو صرخة «أوف» من أعماق الليل وعلى أجنحة القمر.

«الإنسان عدو ما يجهل» هكذا قيل عن الجهل الذي يولد العدوان ويخلق البغضاء ويمنع التحاور والاكتشاف والتواصل، وهو قول يختصر كنه الوجود، يميط اللثام عن تقوقع بغيض وانزواء مخجل، داعيا إلى التزود بالعلم والمعرفة في عصر تحّول فيه العالم، بفضل الاكتشافات والاختراعات الحديثة إلى قرية كونيةة صغيرة، لا يصح بعدها، أن يبقى مواطن يجهل وطنه لا بل منطقته أو قريته معزولا لا يفعل ولا يتفاعل فكأنه يعيش في بقعة نائية في أقاصي المعمورة، لا يعرف إلا القليل القليل عمّا يجري حوله.

إن المرحلة الوسيطة من تاريخ لبنان الممتدة من الفتح الأسلامي إلى الفتح العثماني (٦٣٥ – ١٥١٦) والتي تشمل حوالي تسعة قرون من الزمن، أهملت الكتابة عنها إهمالا مستغربا ومستهجنا، إذا ما قسنا ذلك بما كتب عن تاريخ لبنان الفينيقي، وما كتب عن تاربخ لبنان الحديث. وإذا وجدنا عذرا للمؤرخين في القرون الوسطى منهم لم يكتبوا تاريخ لبنان الوسيط لأنهم كانوا يكتبون عن الدول والعواصم ويلحقون بأخبار الخلفاء، والملوك فإننا لا نجد عذرا للمؤرخين اللبنانيين في العصور الحديثة في هذا الإهمال لتاريخ لبنان في العصور الوسطى.

ونعترف بصعوبة الكتابة والتفتيش عن أخبار المناطق اللبنانية المبثوثة بندرة في متون الفصول التاريخية، ولكن تلك الصعوبة لا تبرر هذا الأهمال الذي يؤدي إلى منع توضيح الترابط التاريخي بين حاضر لبنان وماضيه القريب والبعيد.

إن الفترة الوسيطة من تاربخ لبنان هي

التي توضح تنوع السكان في لبنان ونكوّن الكيانات السياسية والقطاعية المختلفة وتمركز المذاهب الدينية المتنوعة في أرجاء لبنان، هذه الفترة الوسيطة هي الأساس الذي لا يستغنى عنه في فهم تكوين لبنان الحالي، وأي إهمال في دراستها يؤدي إلى عدم فهم لبنان الحديث والمعاصر. إن معظم كاتبي التاريخ في لبنان اعتمدوا ويعتمدون التاريخ الطائفي، وليس التأريخ الوطني فقد كتبوا تاريخ طائفة من الطوائف لإبرازها ممثلة للوطن كله وبدأ التسابق الطائفي في كتابة التاريخ الطائفي وكثيرا ما يعمد بعض المؤرخين بدافع من عصبية دينية أو عرقية إلى المبالغات أو حتى إلى اختلاس الحقائق التاريخية وإعطائها بكل بساطة وجرأة وتزّور الحقيقة التاريخية لمجموعة أخرى فيصبح المواطن اللبناني في اهتزاز وطني دائم.

إن أحدا لا ينكر الحق العلمي بكتابة تاريخ طائفة ما، أو بلدة أو مدينة أو منطقة، طالما أن ذلك هو في حدود العلم والتجّرد، فلا بد من العمل لإنقاذ الوطن من خلال كتاب تاريخ موحد.

وما أكثر الحقائق التاريخية التي لا تعرف، ولا يكشف عتها، وبالتالي فهي معرضة للنسيان والتغيّب إذا لم يتولَ مؤلفون يهتمون بها ويتولون تسجيلها وتدوينها في كتاب لتنشر وتبقى شاهدة على الفترة الزمنية التي حصلت فيها.

إذا كانت القرية منذ نشأتها مقيدة بالعوامل الطبيعية فذلك يجعلها على شكل تجمعات سكانية ريفية لا مجال للمركزية فيها ولا الإدارية منها إبان مراحل الإقطاع والالتزام الذي يعني بيع ضرائب ناحية لمدة سنة واحدة لأحد المتنفذين الذين عرفوا بالملتزمين لكي تضمن الدولة العثمانية لخزينتها مدخولا محددا. وفي الحقيقة إن هذا النظام الذي ترسخت جذوره في بلاد الشام وجد لخدمة الدولةومصالحها، ونشأ عن ذلك طبقة جديدة انفتح أمامها مجال الملكية العقارية الخاصة في نظام الزراعة العثماني وقد تحول الملتزمون الكبار منهم (الولاة) والصغار (المقاطعجيين) بتأديتها سنويا إلى الخزينة حتى وإن اضطروا إلى ممارسة الشدة والتجاوز. وقد حصل أبناء هذه العائلات المقاطعجية على الأراضي الواسعة في جبل لبنان وسهل البقاع بموجب هبات سلطانية تارة وتارة أخرى بالترهيب والوعيد. وهذا ما أدى إلى انتزاع قسم كبير من أراضي حوش الرافقة فقد كانت تقدر مساحة أراضيها حوالي ١٦٠٠٠ دونم وهي الآن تقدّر بأربعة الآف دونم.

ومن هذا المنطلق بادرت الدكتورة ليلى الكيال إلى تأليف كتاب عن «تاريخ حوش الرافقة الاجتماعي والتربوب والثقافي» فكانت جريئة وموضوعية في هذا العمل الشاق فالمعلومات التاريخية عن المناطق اللبنانية مبثوثة بندرة في متون الكتب. ولقد

نجحت الدكتورة ليلى بسرد المعلومات التاريخية عن القرية إذ عمدن في كثير من المواضيع إلى التحليل وإبداء الرأي دون إطالة. وقد نجحت أيضاً بأنها قمشت من أفواه المسنين أخبارا وروايات واطلعت على مدونات حيث توجد وتواصلت مع بلدية القرية واتصلت بالمثقفين والمعمرين ورجال الأعمال ولا ننسى الملتقى الثقافي الجامعي الذي كان العين الساهرة لكل عمل ثقافي ونشاطه مفتوح يتجاوز الساحة اللبنانية.

في هذا الكتاب نستذكر الصفصاف الذي يغتسل بالنهر وتستفيق القرية كل فجر على إيقاع الضوء وهمس الفراشات على ضفاف السواقي ونستحضر الفلاح الذي أدرك حكمة العمل والقناعة والتوحد في هيكل الطبيعة يعايش التراب والشجر والزهر والنور والريح، إن علاقته بالله يسيرة وهنية لا يعترض عليه بحكم ولا يناقشه بعدله هو براه جميلا في جمال الطبيعة وحكيما في نظام السماء. إنها سيرة الضيعة اللبنانية في النشأة والتكوين الاجتماعي، والتطلع كجزء من سيرة ومسيرة وطن يطمح إلى العلى والأعلى من أجل بقاء أفضل في ذاكرة الوطن. في الماضي كانت النفس تقنع بكل أمر تفرح بالصبح والمساء والشمس تفرح باللباس والطعام والحب والغناء تفرح بالنجاح. أما الآن فأصبحت مرتابة تتساءل عن كل أمر قبل أن ترضى به تتحرى عن غايته النهائية.

إننا نتذكر الأعراس في حوش الرافقة التي هي كمواسمها أعياد جماعية الجميع ذات واحدة وفرح واحد وفرح يخصب الأرض وتجدد الحياة وتبدلها، إننا نقرأ في منازلها قصة الحضارة والثقافة الريفية الغنية بالبساطة والعفوية والتسامح والتعاون من أجل قرية تكبر بوطنها.

ولا ننسى حوار الفلاحين والمزارعين حول منسوب المطر والثلج في الشتاء وموسم الحصاد في الصيف وأما أوراق الحوار فهي السنابل والغلال والبيادر وزغردة الصبايا وهنّ يحملن جرار العطر إلى الأعراس.

إنه البيت اللبناني العتيق الذي تزرع الأزهار في أحواضه ونوافذه وزواياه وإبريق الفخار الناضح برودة والمشبع غطرسة، والخابية التي تحتضن روح المواسم وشتلة الحبق التي لا يخلو منها بيت. فلبنان بدون قراه وطن يتعثر في مشيته مهيض الجناح. وإلى من غيبهم الموت عنا من أمهات وآباء وأجداد نسكب لهم قوارير العطر حبا نرجسا ياسمين ونضيء القناديل بزيت حبهم وفاء وتقديراً لما قدموه للقرية. وأخيراً لا بد من القول فلا وطن من دون ضيعة ولا كون من دون لبنان/

* * *

كلمة الدكتورة
راغدة المصري

إنّ التعبير عن الذات، يُعدّ من أعمق الحاجات الإنسانية، وتاريخ حوش الرافقة الاجتماعي والتربوي والثقافي الذي اختارته ليلى ليكون باكورة اعمالها المنشورة يعود لتعلّقها بقريتها بحكم النشأة التي عاشت فيها وأحبّتها، وراقبت حياة أهاليها. ومن موقع المرأة الشغوفة بحب قريتها والتماهي مع مكوناتها المختلفة، خاصة أنها تؤكد أن تكوين الفرد هو حصيلة تفاعله مع البيئة والمحيط الذي ينتمي إليه.

بذلت د. ليلى الكيال في كتابها جهداً كبيراً متقناً. يعطي لنا ملامح بناء شخصيتها العلمية- والتي استطاعت بقدراتها الذاتية ان ترسمها لنفسها بارادة وهمة دون معرفة الكلل والملل رغم الصعوبات والعوائق التي اعترضتها.

ويعتبر تاريخ حوش الرافقة الاجتماعي والتربوي والثقافي محاولة ناجحة تستحق التقدير والتشجيع على تفرده وتميزه لحضور المرأة القوي فيه خاصة وان ليلى امرأة من منطقتنا- باحثة ومؤرخة ترصد وتحلل المسارات التاريخية من زاوية البحث العلمي المنطلق من مسلمات وفرضيات وعوامل مادية.

ومن اهم سماته أن الكاتبة اعتمدت في تحاليلها على مصادر اعتبرتها الأنسب والأقرب إلى إبراز الحقيقة فشرط المصداقية التاريخية أجبرها على التمعن والتفكير بمنهجية أكاديمية بعيدة عن التأويلات أو الاعتماد على الروايات، لأن الأمر يتعلق بمعطيات سيتم توثيقها وبالتالي فالتعامل معها يفرض من الكاتب والمؤرخ أن يكون على قدر كبير من الإلمام بمختلف الجوانب بما فيها.

وهنا لا بد من الاشارة أن ثمّة مفصل أساسي تحكّم في غالبية المؤرّخات هو «صراع الهوية والانتماء»، بين موضعها في الإرث وفصلها عن محيطها بذريعة خصوصية الهوية الا أن ليلى في كتابها انتجت فكرا يختزن ثقافة الامة العربية بخطوطها الاساسية يكسبه مشروعية الاستمرار كإطار مرجعي لفهم التاريخ السياسي والاجتماعي للمنطقة وتحولاته.

ولقد شكلت الوقائع التاريخية لديها مادة تأمل واستبصار واستنطاق واستنباط وتكوين معرفي حضاري لتحديد المسار العام بما يتخطى العناية بالواقعة لذاتها ومنه الربط بين الوقائع افضى الى ايمانها بوحدة التاريخ وكونت لديها مجموعة اعتقادات مركزية وحتمية شكلت قواعد فكرها السياسي، انها لبنانية وعربية مسلمة في هوية سياسية عضوية واحدة وقائع وحوادث تاريخية.

وإننا نأمل أن يساهم هذا الكتاب في بلورة نموذج يقتدى به، يقوم على ترسيخ الديمقراطية والتشاركية والمواطنة، وتوطيد العمق الثقافي والتاريخي لمختلف القرى اللبنانية، والنهوض بخصوصياتها، لتعميم المعرفة التاريخية بالمنطقة، خاصة لدى الفئات الشابة والأجيال الصاعدة، وجعلهم يتملكون تاريخهم العريق، وتراثهم الثقافي الغني، بكل فخر واعتزاز لما للتاريخ والتراث من أهمية في حفظ الذاكرة الجماعية ضرورة لتطوير الآليات والوسائل للمحافظة على التراث لما لهذا الأخير من أهمية في تاريخ الشعوب.

ومن هنا ندعو مؤسسات البحث العلمي، وخاصة منهم المؤرخين وعلماء الآثار، والمتخصصين في علوم التراث، أن يعطوا المزيد من الجهد والاهتمام، بتراث هذه المنطقة الغنية والمتنوعة، **بشكل يمكن من توسيع المعرفة العلمية بالرصيد التاريخي والتراثي لكل جهة.والحفاظ عليه من الضياع والاندثار واتخاذ التدابير اللازمة والعاجلة لجمع التراث الشعبي وفق قواعد وبيانات علمية.**

* * *

كلمة المؤلفة الدكتورة ليلى الكيال

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

قريتي ضوء عينيّ، أهلها جميعهم يسكنون هذا المكان الضيق، الذي أسميه قلبا. كيف لا، ومن مائها النمير ارتويت، ومن هوائها المنعش الطاهر ملأت رئتيّ.

كيف لإنسان نشأ في حوش الرافقة ولا يعشقها. ولو شاهدتَ أهليها في الملمات والشدائد فأنت لن تميز وجع من ألمّت به ملمة من وجع جاره.

هذه القرية الطيبة وجعها واحد، وفرحها واحد، وساكنوها واحد. قابليتها عجيبة في احتضان القادمين إليها. لعلّ ساكنيها الأوائل الذين عمروا أول بيوتها قد جبلوا بطيبة عجيبة يبثونها في كل منتم جديد إليها.

فلو أتيت البارحة للسكن فيها، فأنت واحد من أبنائها لك ما لها وعليك ما عليها.

وبعد الأ يحقّ لي أن أعتزّ بقريتي هذه.إنه لقليل قليل أن أكتب عنها.

ولا يسعني، وأنا أغمر بعطف غير عادي ممن حضروا ليحتفوا بباكورة أعمالي: «تاريخ حوش الرافقة الاجتماعي والتربوي والثقافي» إلا أن أتوّجه بالشكر الكبير إليهم جميعا. وكيف لا أرفع إليهم أسمى آيات

التقدير والاحترام. وهم أهلي وعائلتي وعشيرتي أهل الثقافة، نعم، هم أهلي وأعتز بالانتماء إليهم.

ملاحظة أخيرة أتوجه بها إلى نفسي. ملاحظات كثيرة قدمت إليّ بمحبة، وتتعلق بالكتاب. التجربة الأولى مشوبة بالتقصير والخطأ. أتعهد أمامكم وأمام الله، أن أجمع الملاحظات كلّها وسأعالجها في طبعة جديدة وسأفيد منها.

شكرا للذين تكلموا في هذه الندوة وأحاطوني بحبهم، وأسأل الله أن يقدّرني على مكافأتهم، الشاعر الكبير عمر شبلي، الدكتور العالم حسن زريق، والدكتورة المؤرخة راغدة المصري، والأستاذ الناشط ثقافيا عادل يزبك، وخالي الدكتور علي مهدي زيتون، والدكتور غسان التويني الذي أدار الندوة.

كما أشكر حضور الإخوة الذين حضروا من خارج القرية وتجشموا عناء القدوم فردا فردا.

أشكر أبناء قريتي الذين حضروا، وكما أشكر بلدية حوش الرافقة لما قدمته مشكورة في إنجاز

هذا الكتاب، وبالأخص رئيس البلدية الحاج رياض يزبك. لهم محبتي وتقديري وأعاهدهم على مواصلة الدرب الثقافي ما وسعني ذلك/

وشكرا

البقاع الغربي - لمحة تاريخية

حسين أحمد ساطي[1]

- ١ -

الموقع: يقع قضاء البقاع الغربي في الناحية الجنوبية من محافظة البقاع، ويحده من الشرق قضاء راشيا والحدود اللبنانية السورية المحاذية لبلدتي المنارة والصويري، ومن الجهة الشرقية الجنوبية قضاء حاصبيا المحاذي لبلدتي لبايا وقليا، ومن الجنوب قضائي مرجعيون وجزين، ومن الغرب قضاء الشوف، ومن الجهة الشمالية الغربية حدود قضاء عاليه المحاذية لبلدة عميق، ومن الشمال قضاء زحلة.

يبلغ عدد قرى البقاع الغربي خمساً وثلاثين قرية، إضافة إلى بعض المزارع. تقع جميعها بين سلسلتي جبال لبنان الشرقية والغربية.

تبلغ مساحة القضاء ٤٦٧,٠٠٢٥ كلم مربع، تمثل نسبة ١٠,٥٤٤١٪ من مساحة محافظة البقاع و٤,٤٧٩٦٪ من مساحة لبنان الإجمالية.

يبلغ عدد سكان القضاء حسب إحصاءات غير رسمية للعام ٢٠٠٨، ١٢٧١٧٨ نسمة، فيما كان مجموع السكان في العام ١٩٨٣ يبلغ ٨٩٨٣٦ نسمة[2].

يقيم سكان البقاع الغربي من المسلمين السنة الذين يمثلون غالبية سكان القضاء في القرى الواقعة على السلسلة الشرقية، وفي قرى السهل الواقعة شرقيَّ مجرى نهر الليطاني، ويقيم المسلمون الشيعة جنوبي سد القرعون في منطقة كانت تعرف سابقا بالمزارع، وفي بلدتي الصويري والدكوة المختلطتين، الأولى مع السنة والثانية مع السنة والمسيحيين. والدروز في قريتي خربة قنافار وعين زبدة المختلطتين مع المسيحيين الموارنة. فيما يقيم معظم المسيحيين الموارنة في القرى الواقعة على

(١) طالب في المعهد العالي للدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية في الجامعة اللبنانية - قسم التاريخ - السنة الثانية.

(٢) رشاد الموسوي، جغرافية لبنان، الـ ١٠٤٥٢ كلم مربع، ط ١ لام، لات، ص ٤١٩.

السفح الشرقي لسلسة جبال لبنان الغربية، والواقعة غربي مجرى الليطاني. ويقيم الأرثوذكس في قريتي جب جنين والقرعون المختلطتين الأولى مع السنة والأرثوذكس والموارنة والثانية مع السنة، أما الكاثوليك فيقيمون في بلدتي مشغرة وجب جنين المختلطتين أيضاً الأولى مع الشيعة والثانية كما ذكرنا آنفا.

وتعتبر بلدة جب جنين أكثر البلدات اختلاطا بين المذاهب، بحيث تقيم فيها عائلات سنية وأرثوذكسية وكاثوليكية ومارونية وبروتستانتية وسريانية، إضافة إلى عدد من العائلات الشيعية المتحدرة من قرى المزارع.

لم يكن البقاع الغربي قديما وحدة جغرافية مستقلة عن البقاع، كما أنه لم يكن مقسما كما هو عليه الآن، فقد كان جزءاً من البقاع، حتى بات يصعب التفريق بين تاريخ أي منهما. ففي العصر الإغريقي لم يرد ذكر البقاع إلا كممر للقوافل والجيوش. وفي الحقبة المصرية كان الجزء الأكبر من البقاع يخضع لحكم الفراعنة، فكانت غزة في الجنوب وكوميدي (كامد اللوز) وسمور في الشمال هي أهم مقراتهم الرئيسية لأنها أماكن استراتيجية، إذ كان يمكن إخضاع منطقة البقاع الجنوبية لرقابة فعالة انطلاقا من كامد اللوز، الواقعة على مصب طريق التجارة القديم[١].

وفي زمن مدن الساحل الهلنستية كان البقاع طريق المواصلات المهم آنذاك، وقد استخدمت الجيوش في تنقلاتها سهل البقاع مرارا وتكرارا منذ منتصف الألف الثاني قبل الميلاد.عندما كانت هذه المنطقة تسمى (العمقة) أي (المنخفض).

أما الإغريق فاسموها من جانبهم كوبليسيريا (سوريا المجوفة)[٢]. وهو الاسم الذي أطلق عليها بعد فتوحات الإسكندر المقدوني[٣].

أما المؤرخون والجغرافيون العرب فكانوا يقسمون البقاع إلى بقاعين: البقاع البعلبكي والبقاع العزيزي. ويرجح فيليب حتي أن تسمية جزء منه بالبقاع العزيزي لم يكن نسبة إلى العزيز بن صلاح الدين، أو نسبة إلى الخليفة الفاطمي العزيز، بل نسبة إلى إله سامي قديم (عزيزو) أي العزيز، ومعناه القوي الجبار والشديد، الذي كانت عبادته شائعة. أما لفظة بقاع فهي سريانية معناها الشق والتصدع[٤]. إلا أن المؤرخ

(١) كارلهاينز برنهردت، لبنان القديم، ترجمة ميشيل كيلو، مراجعة زياد متى، قدس للنشر والتوزيع، دمشق، ط ١ ١٩٩٩، ص ٨٨ - ٨٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٠ - ٢٢.

(٣) فيليب حتي، تاريخ لبنان منذ أقدم العصور التاريخية إلى عصرنا الحاضر، دار الثقافة، بيروت، ط ٢، ١٩٧٢، ص ١٨.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٩.

الزحلي المعروف عيسى اسكندر المعلوف يرجح التسمية نسبة إلى الملك العزيز ابن السلطان صلاح الدين الأيوبي، لأنه اعتنى بتجفيف هذه الأرض وزراعتها[١].

وفي عهد المماليك غلب على هذا السهل الغربي اسم البقاع، فدعاه ياقوت الحموي بقاع كلب نسبة إلى قبيلة بني كلب التي كانت تقيم فيه. وقد أصبح لبنان بكامله تحت سيطرة المماليك بعد طرد الصليبيين منه[٢].

- ٢ -

بعد انتصار السلطان سليم الأول ومجيئه إلى دمشق وفد اليه أمراء لبنان القيسيون وعلى رأسهم الأمير فخر الدين الأول، فكافأه بتوطيد سيطرته على مناطق الشوف، الذي كان يتبع له جزء من البقاع الغربي، إذ كان يطلق عليه الشوف البياضي.

وكانت التقسيمات الإدارية في بداية حكم السلطنة العثمانية قد جعلت المناطق البقاعية تابعة لولاية الشام، التي كانت مقسمة إلى سناجق أو ألوية، والسنجق مقسم إلى أقضية ونواحي، والناحية تتألف من مجموعة قرى ومزارع[٣].

ففي القرن السادس عشر كانت قرى البقاع الغربي الحالية تابعة إداريا إلى نواحي: قورنة، وشوف البياض، وشوف الحرادين، وحمارة، وذلك على الشكل التالي: بلدتي المرج وحوش الحريمة لناحية قورنة، وبلدات بعلول ولالا وسحمر وجب جنين والقرعون ومشغرة وقليه وكامد اللوز لناحية شوف البياض، وبلدات خربة قنافار وكفريا والمنصورة وصغبين وعانا وباب مارع وعميق وتل ذنوب وعيتنيت لناحية شوف الحرادين، وحمارة والصويري وغزة والخيارة لناحية حمارة[٤].

ونلاحظ أن بلدات الروضة والسلطان يعقوب وعين زبدة ويحمر وزلايا ولبايا، إضافة لبعض المزارع مثل تل الزعازع ودير طحنيش والشبرقية جميعها لم تكن موجودة آنذاك، وكانت البلدات الكبرى من حيث عدد السكان هي مشغرة، تليها القرعون، ثم حمارة التي كانت مختلطة من المسلمين السنة والنصارى.

وفي أثناء القرن التاسع عشر كان البقاع الغربي جميعه يسمى إقليم البياض، وقاعدته مدينة زحلة، وقد قال الأب مرتين في تاريخه أنه يسمى بشوف البيادر، وهو

(١) عيسى اسكندر المعلوف، تاريخ زحلة، مطبعة زحلة الفتاة، ط٢، ١٩٧٧، ص ٦٤.
(٢) محمد علي مكي، لبنان من الفتح العربي إلى الفتح العثماني ٦٣٥ - ١٥١٦، دار النهار للنشر، ط ٢، بيروت ١٩٧٩، ص ٢٤٦.
(٣) عصام خليفة، نواحي لبنان في القرن السادس عشر، أطلس تاريخي، بيروت ٢٠٠٤، ص ٣٦ و٣٧.
(٤) المرجع نفسه، ص١٣٦ و١٤٠ و١٤٤.

تحريف كلمة البياض بالإفرنجية، وحدد أنه المنحدر الشرقي في لبنان وأنه قائمقامية تابعة لولاية سوريا، وقاعدة هذا القضاء معلقة زحلة. وقد انسلخت عن لبنان هي ومعظم القضاء نحو سنة ١٨٦٨ م، وفيه ٧٦ قرية ومزرعة، سلخت منه ست قرى في العام ١٨٨٤م، وفي البقاع مديرية جب جنين يتبعها إحدى عشرة قرية[١].

عام ١٨٦٠ اندلعت نار الفتنة بشكل واسع، ولم يسلم البقاع الغربي منها، وذلك بعد أن أتى يوسف الشنتيري إلى البقاع الغربي، وجمع من أهالي صغبين وعين زبدة وخربة قنافار عسكرا، وقصد بهم الشوف، وصعد أبو سمرا البكاسيني إلى جهة مشغرة، فألب فرقا جسيمة من أهلها وأهالي عيتنيت والقرعون، ثم عبر من هناك إلى مرجعيون[٢].

- ٣ -

وهذا ما دفع سعيد جنبلاط للهجوم على قرية صغبين في البقاع الغربي بمن معه، فقتل في ليلة واحدة مائتين وعشرة أنفس. ونتيجة لهذه الأحداث الدامية ترك معظم السكان النصارى بيوتهم في منطقة البقاع الغربي، مما أثار حفيظة فرنسا فأرسلت قوة عسكرية في السادس عشر من شهر أغسطس سنة ١٨٦٠، وبوصول القوة كان الجناة قد فروا إلى حوران[٣].

وبقي البقاع الغربي خاضعا للسلطة العثمانية المباشرة في كافة النواحي الإدارية والسياسية والاقتصادية والأمنية، الذي كان تبعا للتقسيم الإداري خاضعا لولاية دمشق، وبقي كذلك حتى عام ١٩٢٠.

بتاريخ ٣ آب ١٩٢٠ أصدر الجنرال غورو قراره رقم ٢٩٩ بضم أقضية حاصبيا وراشيا وبعلبك والمعلقة إلى لبنان المستقل[٤]، وبموجب القرار رقم ٣٣٦ تاريخ ١ أيلول ١٩٢٠ أنشأ غورو أربعة سناجق مقسمة إلى ١٢ قضاء، من بينها سنجق البقاع، مركزه زحلة، وضم إليه أقضية راشيا والمعلقة وبعلبك[٥]. وبهذه المرحلة كان البقاع الغربي تابعا لقضاء المعلقة، الذي كان يسكنه مزيج طائفي متفاعل مشكلا خصوصية اجتماعية مميزة، حيث بلغ عدد سكانه ٣٩٦٧٤ شخصاً.

لم يتقبل أبناء البقاع الغربي قرار ضمهم

(١) عيسى اسكندر المعلوف، المرجع المذكر سابقا، ص ٦٥.
(٢) زكي النقاش، أضواء توضيحية على تاريخ المارونية، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت ١٩٧٠، ص ١١٢.
(٣) جسر اللثام عن نكبات الشام، دون ذكر المؤلف، طبع في مصر سنة ١٨٩٥، ص ٩٥.
(٤) بشارة الخوري، حقائق لبنانية، درعون، ١٩٦٠، ج ١ ص ٣٠٩.
(٥) مسعود ضاهر، تاريخ لبنان الإجتماعي ١٩١٤ - ١٩٢٦، دار المطبوعات الشرقية، ط ٢، ى ١٩٨٤، ص ٥٢.

إلى لبنان الكبير. ففي ٢٣ حزيران من العام ١٩٢٨عقد في دمشق مؤتمرا برئاسة عبد الحميد كرامي حضره وفد من البقاع الغربي برئاسة الدكتور ملحم الفرزلي، حيث أعلنوا تأييدهم الكتلة الوطنية والميثاق القومي، مطالبين بتحقيق وحدة البلاد السورية عامة[١].

وفي ١٣ تموز عام ١٩٣٦ وبعد التوقيع على المعاهدة بين لبنان وفرنسا، أرسل مسلمو البقاع الغربي، برقية باللغة العربية إلى المفوض السامي في بيروت المتضمنة «نحتج ضد النواب البقاعيين الذين يطلبون بقاء قضائنا خارج الوحدة السورية. نطالب بالاستفتاء ورفع احتجاجنا إلى وزارة الخارجية الإفرنسية»[٢].

بتاريخ ١٢ كانون الثاني ١٩٥٢ أنشىء قضاء البقاع الغربي بموجب المرسوم رقم ١٨ وأصبحت جب جنين مركزا شتويا للقضاء وصغبين مركزا صيفيا. وأنشئت فيما بعد سرايا في كل من البلدتين، واستحدثت فيهما المراكز الإدارية والقضائية والأمنية.

- ٤ -

أشهر الأماكن الأثرية في البقاع الغربي:

في بلدة كامد اللوز آثار تعود إلى العصر الحجري الحديث أي إلى الألف الخامس قبل الميلاد، وذلك في منطقة التل، حيث عثر على مدافن من العصور البرونزية والحديدية والبيزنطية[٣]، إضافة إلى المغاور المحيطة بالبلدة، والقلاع والكتابات المحفورة في محلة المقاطع وأماكن أخرى.

وفي مشغرة مغاور أصلها مدافن قديمة على أبوابها نقوش زهور، وفي هذه القصبة آثار دير صالح، وآثار وادي الحمام، وقلعة عمارة، والخرائب، وفيها آثار قساطل قديمة لجر المياه وحمامات وبلاط، وقلعة النمر. ومن المروى على الألسنة أنه كان لمشغرة في القديم بوابتان تقفلان ليلا[٤].

وفي بلدة المنارة توجد آثار رومانية وبقايا قصر لا تزال أعمدته مرتفعة فوق تلة شرقي البلدة، ويعرف باسم قصر الوالي.

وفي جب جنين مغاور قديمة منحوتة بالصخر، وجسر روماني مؤلف من اثنتي

(١) مهيب حمادة، تاريخ علاقة البقاعيين بالسوريين، استراتيجية البقاع في المواجهة السورية الإسرائيلية، لام، ١٩٨٢، ص ٣٠٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠٩، نقلا عن أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية، ملف رقم ٥٠١، ص ٨٤ و١٢٩.

(٣) منى حجار، رئيسة قسم الآثار في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة اللبنانية، الفرع الرابع، محاضرة ألقتها في نادي كامد اللوز بتاريخ ١٩٩٤/٦/١١.

(٤) عيسى اسكندر المعلوف، المرجع المذكور، ص ٦٧.

عشرة قنطرة، ترمز كل منها إلى إله روماني، وعثر على نواويس وأوانٍ صوانية وفخارية مختلفة.

وفي سحمر مغاور أشبه بمغارة مشغرة.

وفي زلايا مغارة ذات طبقتين، كان يحاصر فيها المحاربون ولا سيما المعنيون، وهي في آخر البلدة لجهة قليا.وفي هذه المغارة نبع قديم له صهريج ومنفذ، فلذلك لا تزيد مياهه ولا تنقص.

وفي عيتنيت آثار عريض الرأس، ومغاور رومانية محفورة في الصخر، وبداخلها غرف صغيرة وأدوات صوانية وفخارية وقبور، إضافة إلى معاصر الزيت وأجران من الصخر، وبقايا برج يعود إلى الحقبة الصليبية.

وفي باب مارع آثار قديمة، وبقايا قصور رومانية قديمة، ومغاور وكهوف كانت قديما مدافن رومانية وبيزنطية، وبداخلها غرف وجوارير وسراجات من الفخار.

وفي خربة قنافار خرائب أثرية كثيرة في عدة أماكن من البلدة، وفي خراجها عين الجوزة التي يوجد فيها آثار ومغاور قديمة محفورة في الصخر وعلى جدرانها الداخلية نقوش كثيرة.

ويوجد آثارفي عين التينة، وفي السلطان يعقوب. وقصر في الدكوة قرب عنجر. وقصر الصويري، ومصنع قرية عرعان أو عرعار في البقاع الغربي[1].

– ٥ –

وفي صغبين بقايا معاصر وآبار محفورة في الصخر، وخرائب جامع قديم، ومغاور تحتوي على قناطر ومقاعد حجرية.

وفي عين زبدة العديد من المغاور، ومطحنة أثرية إلى جانب بعض النواويس والحجارة القديمة. وكذلك في عميق وكفريا ولالا بقايا نواويس وخرائب أبنية وآثار مختلفة.

أشهر الصناعات القديمة:

من صناعات هذا القضاء القديمة، صناعة ضفر الحصر، لكثرة الأقصاب والسعد (نوع من القش) ونحوها في غاب عميق وما يجاوره، ولذلك اشتغل فيها معظم السكان، وقد روى ابو الفداء الحموي المؤرخ وابن بطوطة الرحالة وغيرهما أن البقاعيين أتقنوا هذه الصناعة، وأن السلطان يعقوب المغربي بعد أن ترك عرش الملك زهدا، وجاء البقاع تزهد واشتغل بضفر الحصر، وأشهر أماكن هذه الصناعة كانت بلدات الخيارة والسلطان يعقوب والصويري.

وفي قضاء البقاع الغربي أيضاً منذ القديم صناعة الخمور والدبس والزبيب، وقد اشتهرت بلدة المنارة التي كانت تعرف

(١) المرجع نفسه، ص ٦٧.

باسم حمارة[1] وهو اسم سرياني بمعنى المخمرة أو الخمارة، مما يدل على شهرتها بهذه الصناعات.

وعرفت فيه أيضاً صناعة الغزل والنسيج مثل نسج الخام وتطريزه وكانت لالا والقرعون مشهورتين بنسج البسط الصوفية (الواديات) والشعرية (البلس).

واشتهرت بلدتي مشغرة وعيتنيت بصناعة البارود.

ومن بقايا صناعات البقاع الدباغة في مشغرة وهي متقنة كل الإتقان، أشبه بدباغة زحلة. وكذلك ضفر الأطباق (الصواني) وفيه مقاطع حجرية من المرمر أهمها في مشارف زحلة الشمالية وفي لالا[2].

- ٦ -

أشهر المقامات والمزارات الدينية:

- مزارالسلطان يعقوب: الكائن في بلدة السلطان يعقوب الفوقا، الذي يعتقد أنه قبر أشهر ملوك وسلاطين دولة الموحدين في الأندلس السلطان يعقوب بن أبي يعقوب بن أبي محمد عبد المؤمن بن علي القيسي الكومي، الملقب بالمنصور، الذي ترك ماله وجاهه زاهدا وأتى إلى بلاد الشام وأقام في بلدة عيثا الفخار وبنى قبرا له في مكان مقامه.

- مزار الست شعوانة، الكائن في خراج بلدة عميق لجهة بلدة قب الياس، لناحية السفح الشرقي لسلسلة جبال لبنان الغربية، وهو مزار له مكانته الدينية ورمز شهير لدى طائفة الموحدين الدروز.

- مزار الشيخ يونس التغلبي في بلدة كامد اللوز، ومقام الشيخ عبدالله بن مسعود المعروف أيضاً بالشيخ مجاهد، إضافة إلى مقام الشيخ بلال والشيخ عبد الرحمن والشيخ أبو بحر.

- مزار الشيخ ابراهيم الدسوقي في بلدة جب جنين، وهو من كبار مشايخ الطريقة الدسوقية، إضافة إلى مقام السيدة آسية وأخيها الشيخ محمد.

ويوجد في منطقة البقاع الغربي عدد كبير من المقامات الدينية الأخرى في بعض القرى مثل: قبر نبي الله زريق، وقبر الشيخ عدي في الجزيرة، وقبر الشيخ حسن، وقبر عبد الرحمن الرمثاني في كفريا، المنسوب إلى قرية بين مكة والمدينة المنورة يقال لها رمثة، ويقال إنه من ذرية الشيخ عدي بن مسافر وبالقرب منه قبر الشيخ المغربي موسى الغماري. وقبر الشيخ مسافر في بلدة خربة قنافار، وبالقرب منه قبر محمد المصمودي، وعلى الطريق إلى بلدة جب جنين قبر العباس بن مرداس[3].

---

(١) المرجع نفسه، ص ٦٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٧٠.

(٣) عبد الغني النابلسي، حلة الذهب الإبريز في رحلة بعلبك والبقاع العزيز، تحقيق صلاح الدين المنجد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٧٩، ص ١٠٨ حتى ص ١١٧.

الرؤية الثورية وطريق الخلاص في شعر «مظفّر النوّاب»

(إعداد: الدكتور علي نسر)

مقدّمة:

تشكّل الأعمال الابداعية عمومًا، والأدبيّة خصوصًا، قالبًا أو وعاءً يفيض بالرؤى التي يفرغها المبدع فيه، متطلّعًا من خلالها إلى عالم مستقبليّ منشود، يطمح إلى تحقيقه. هذا الطموح، أو التطلّع، يأتيان بعد تعرّض صاحبهما إلى خيبة أمل من العالم القائم، والواقع المعيش. فينظر إلى واقع آخر، يرسمه بريشة خاصة، ويحاول تشييده بصلصال جماعي مهما تمادى في فرديته وابداعه الذاتي. إذ إنّه على الرغم مما يشكّله الفرد من أهمية داخل المجموع، نظرًا إلى تكوينه جزءًا منه، من حيث الولادة والوضع الاجتماعي، إلا أنّ « الجوهر الأساس في العمل الابداعي (شعرًا ونثرًا ورسمًا ونحتًا وفلسفةً ونظرية اجتماعية...) لا يرجع إلى امكانات ذلك الفرد/المبدع وقدراته العقلية والفنية فحسب، بل يرتبط بشكل حاسم بما يطلق المجموع الاجتماعي من مقولات فكرية وقدرات جماعية واعية، في شكل بنية شاملة أو ضامّة»[1]. وذلك لأنّ المبدع يحمل طروح الجماعة أو المجموعة الضامة التي يروّج لشعاراتها في أعماله الفنية بطريقة لاواعية.

وبهذا يصبح العمل الابداعي، موازاة ابداعية تخييلية للواقع والمجتمع والتاريخ أحيانا، موازاة فاعلة، أي لا تقتصر على التسجيل والنقل التقريري، بل تعمل أيضا، على البحث في حلول مشكلات العالم ومآزقه، وتصبّ طموحها الأساس في التقصي عن تلك الحلول. فالمبدع عموما، والعربي خصوصًا، قد «اختزن في تجربته موروثه الثقافيّ، تعقّب الإنسان العربي في الكثير من مشكلاته، ناقش فيها من خلال منطلقاته، بل إنّه أفاض في تناوله لأوضاعه،

(١) خليل أبو جهجه: الرؤية الكونية في أدب ميخائيل نعيمه - منشورات اتحاد الكتاب اللبنانيين - ط.أولى- بيروت ٢٠٠٤-ص١١.

عاش معه في همومه الخاصة والعامة واستلهم موضوعاته من الواقع الذي يعيش فيه»[١].

وهكذا، سوف نتحرّى في هذا البحث، عن مكامن الجماعة، أو المجموعة الضامّة التي تحرّك يد الشاعر، وترسم له طريق الخلاص، عبر رؤية تراها أكثر أهمية لانقاذ العالم الذي تراه، حسب وجهة نظرها، بحاجة إلى الانطلاق نحو حياة جديدة، وهذا ما يعرف بالوعي الممكن المنشود لدى الجماعة المنتمي إليها المبدع أو الفنان.

فالرؤية الثورية، وطريق الخلاص، هما الهدف الرئيس لهذه الدراسة، إذ لا بد من أن الشاعر، ينطلق من ميراث جماعي ثري، يمسك بقلمه ويحرّكه، ما يجعله يضع في بنائه النص الأدبي، هدفه الأمثل والأسمى، وهو النظرة إلى العالم. وذلك انطلاقاً من رؤية منبثقة من مفاهيم جاهزة شربها الشاعر، وراح يفرغها في كتاباته. وتكون هذه الرؤية بوابة الخلاص حسب وجهة نظر النص أو المجموعة الضامة التي ينضوي داخلها صاحب النص، إذ إنّ «ما يميّز الرؤية إلى العالم، هو ما يجعلها تكون جوابا شاملاً ليس عن مشكل ولكن عن مجموع المشاكل القائمة بالنسبة إلى مجموعة أو طبقة اجتماعية»[٢]. فيكشف الأديب العلاقاتِ الداخلية في الواقع، ثم يلجأ إلى خياله، وليس إلى الواقع فحسب، ليخلق واقعًا موازيًا، يعتمد على العلاقات الواقعية، طارحًا حلولا تنسجم ووجهة نظر الجماعة الشاملة ورؤيتها. فـ «الرؤية الأدبية رؤية جماعية تستمدّ نسغها من جذورها الضاربة في أعماق تطلعات الأمة إلى تغيير واقعها ومصيرها»[٣].

لذا، فإنّ هناك محطّاتٍ معينة، كانت كفيلة لرفض (النوّاب) الوعيَ القائمَ والتمرّد على الواقع المرئيّ المستكين، ما جعله يرمي أحجاره في برك الأمّة الآسنة، لعلّ وعيًا ممكنًا، أو عالمًا جديدًا، يكون جديرًا وأكثر حريّة للإنسان الذي طالما وضعت على جسده وفمه سلاسل القمع والقهر والظلم من أعداء، لم يكونوا خارجيين حسب رؤية الشاعر فحسب، إنّما كان للعدوّ الداخلي الدور الأكبر في ذلك.

لذلك، فإنّ البحث يقتضي رصدَ هذه المحطّات أولا، كما صوّرها الشاعر، وكما نطق بها النص، والكشف عن طرق معالجتها حسب وجهة نظر الشاعر نفسه والمجموعة

(١) سالم المعوش: ملامح اسلامية في الرواية العربية - دار الهادي للطباعة والنشر- ط.أولى - بيروت ١٩٩٢- ص٨.
(٢) لوسيان غولدمان وآخرون: البنيوية التكوينية والنقد الأدبي- ترجمة: محمد سبيلا- مؤسسة الأبحاث العربية- ط.أولى- بيروت ١٩٨٤- ص٦٢.
(٣) محي الدين صبحي: دراسات ضد الواقعية - المؤسسة العربية الجامعية للدراسات والنشر- ط.أولى-بيروت ١٩٩٩- ص١٠٣.

المنتمي إليها. وفي هذا تنكشف الرؤية ذات البعد الثوري التي استقى الشاعر أصولَها من مشارب الحياة ومشوار النفي وقساوة الحروب، ومضاضة سجون الغرباء وذوي القربى، فكانت رؤية اشتراكية ثورية واضحة المعالم والاتجاهات. وفي هذا لا تصنع قصائد النواب من المأساة مرآةً تعكس الواقع فحسب، إنّما تخترق الواقع وحجبه، منتقية أكثر المشكلات خطرًا وتعقيدًا، باحثة عن الإنسان والإنسانية، وذلك «وسط الزحام أو تحت الركام في عالم بدا مليئًا بالعبث والقهر والفوضى والارتباك»[1]. فكيف جاءت صورة الواقع حسب عدسة النواب؟ وكيف رسم الطريق لتجاوز هذا الواقع؟

صورة الواقع العربي في القصيدة النوابيّة:

يقدّم (النوّاب) في معظم قصائده صورة واضحة المعالم، عن العالم العربي، فإذا به عالم معدم هالك، تمزّقه الصراعات الطائفية والطبقية والسياسية. عالم يخوض حروبًا مع الأعداء الوافدين من وراء البحار، والأعداء الّذين ورثوا الحكمَ غصبًا وقسرًا، فحرموا المواطن من أدنى الحقوق، وشكّكوه في انتمائه الوطني.

منذ البداية، تظهر الثنائية الضدّية في شعر النواب. ثنائية طرفاها الحاكم المستبدّ القامع غيره، والمواطن المغلوب على أمره. إنّها عملية تقاطبية لا تنتهي بين العنف ومقاومته، وتؤدي دورا واضحا في تحديد أزمة الشاعر، كما تسوّغ له أعماله التي سيقوم بها أو سيدعو إليها. فـ هي جزء من أزمة الديمقراطية[2] التي جعلت الحكام يتحصّنون خلف متاريسهم ووسائل قمعهم وأدوات قتلهم الأحرار الّذين ينشدون حق المشاركة في بناء وطن مستقلّ حرّ، يقابلهم الطرف الثاني بطرق قامعة استمدها من حكام التاريخ المنصرم، طرق تملأ الأرض العربية حرابًا وسهامًا وسجونًا:

«فهذا الوطن الممتدّ من البحر إلى البحر

سجونٌ متلاصقة

سجّان يمسك سجانْ»[3].

فالشعب والوطن والإنسان... رهينة منسية بين يدي حاكم قطع الصلة بينه وبين المواطن، فكان الصراع بين الطرفين طبقيًّا وسياسيًّا وأيديولوجيًّا. فيتساءل الشاعر في غير مناسبة عن عوامل تكريس هذه القلّة حكامًا متخاذلين، عملوا على افقار الشعب في وطن يضج بالخيرات من نفط ومياه

(١) شكري عزيز الماضي: انعكاس هزيمة حزيران على الرواية العربية- المؤسسة العربية للدراسات والنشر- ط.أولى- بيروت١٩٨٧-ص١٢٩.

(٢) سالم المعوش: شعر السجون - دار النهضة العربية- ط. أولى- بيروت٢٠٠٣- ص٢٠٩.

(٣) مظفر النواب: الأعمال الشعرية الكاملة- قصيدة(في الحانة القديمة)- دار قنبر- لندن ١٩٩٦- ص٣٠٧.

وأرزاق. فيقول مؤكّدًا هذا البون الطبقي الشاسع بين طرفي العلاقة المتصارعين:

«لماذا يدخل القمع إلى القلب
وتستولي الرقابات على صمتي وأوراقي
وخطوي ومتاهاتي(...)
لماذا يضع السيد هذا وطني في جيبه الخلفي
من أرثه النفط وتسويقي
ومن ذا راودته نفسه أن يشتريني»[1]

ولأنّ الموارد الطبيعية فيضٌ الهي لا يفرّق بين انسان وآخر، بل إنّ طبيعة الشرّ في الإنسان هي التي تزرع حواجز وسدودًا بين المرء وأخيه، فإنّ الشاعر وفي رصده الواقع القائم، والوعي الفعلي، عبر عدسة طبقية، يرى أنّ الجوع يأتي من الإنسان وليس من الطبيعة التي لم تبخل يومًا بأمومتها وعطائها، فيتساءل كيف يكون الجوع موجودًا، وموارد الماء موجودة أيضًا:

«(...) لماذا يسكن جوع في الأهوار
جوع وثلاثة أنهار»[2]

وهناك نماذج عديدة للتفاوت الطبقي بين طرفي الصراع اللذين حوتهما الثنائية الضدية في قصائد النواب ولا مجال لذكرها كلّها. ولكن الصراع الطبقي الذي سيثور عليه الشاعر، ويحرّض على الخوض في غماره، لم يكن وحيدًا، إنما كان سليلا للخلافات السياسية التي شهدتها تلك المرحلة وما زالت تمرّ بها، فكان الواقع مهزومًا في ظلّ حكّام سياسيين وطبقيين مهزومين متخاذلين غير آبهين بسيطرة الغرباء على مواردهم وأوطانهم طالما أنهم محافظون على كراسيهم ومراكزهم.

ولم يكتفِ هؤلاء الحكام القلّة، بمحاربة الكثرة من الشعب طبقيًا، إنّما عملوا على تغييب الحقائق عن شعوبهم، وحاربوا من يقدّم مشاريع تغييرية لم تأتِ على قياسات أفكارهم وسياساتهم، متذرّعين بمخاطر الأعداء الخارجيين.

لكنّ الشاعر، وبجرأته المعهودة، يفضح صورهم، ويتوغّل في آبار أسرارهم، معلنًا أنّهم الأعداء الحقيقيّون والأكثر شراسة من الأعداء الغزاة. فهم حكّام مهزومون أمام أي ريح خارجية، ولكنهم أسود على شعوبهم ومواطنيهم من خلال العنف والإرهاب والسجون الأبدية. فيقول الشاعر مخاطبا الوطنَ باسم (يعقوب)، مشيرًا إلى أنّ اخفاء الحقيقة ليست من الذئب، إنّما من هؤلاء أنفسهم:

« آه يعقوب راقب بنيك
فما افترس الذئب يوسف لكنه الجب
آه من الجب في الأمّة العربية آه.
وأنا واقف في العراء أدوّنهم
حطّموا رقمًا في الخيانة

(١) المصدر نفسه: قصيدة(طلقة ثم الحدث)- ص٢٠٣.

(٢) م.ن: قصيدة(قراءة في دفتر المطر) - ص ٣١٨.

أجمعهم وأحاسبهم باسم عشرين ألف دم»[1]

إنّه واقع يرزح تحت نير حكام تغاضوا عن نهب الأوطان وخيراتها أمام أعينهم، فما زال الغزاة الخارجيون يتربعون على عروش الوطن ويثقلون حركة الشعب باجتياحاتهم، ومع ذلك يسكت الحكام والمتخاذلون والراضون بهذا الواقع مسوّغين سكوتهم بتسويغات عديدة لا تقنع إلا من يجاريهم. لكن النواب وأمثاله لم يكونوا يومًا من هؤلاء. فيصرخ النواب أمام مشهد الوطن المسروق والمعروض سلعة للدول الكبرى:

«يا بلدي يا سوق اللحم لكل الدول الكبرى
بلدي
يا بلدًا يتناهشها الفرس
ويجلس فوق تنفسها الوالي العثماني
وغلمان الروم
وتحتلم الجيتات الصهيونية بالعقد التوراتية فيها
بلد يخرج حتى ملك الأحباش الجائف عورته في وجهك
يا بلدي: يا بلدي ورماح بني مازن قادرة أن تفتك فيك
والكل إذا ركب الكرسي يكشّر في الناس كعنترة»[2].

لم يقف تخاذل هؤلاء الحكّام عند هذا الحدّ، إنّما تواطؤهم ظهر بصورته الأكثر شراسة ووضوحًا، وذلك عبر نظرتهم إلى فلسطين وهي تتهاوى أمام أعينهم، ولم يرفّ لهم جفن، بل يشاركون الغاصب في سكوتهم، صارخين بالضحية أن تسكت مثلهم، متغاضين عن ألم الحدأة حين تجرّ على الأعناق.

يكشف النواب هذا الواقع البشع، لحكام يتلذذون بقتل المواطن والوطني، ويتركون ضمير الأمّة بيدرًا تتقاذف الريح حبيباته الضعيفة، ليقفوا ويتباكوا على قبر الشهيدة، مادحين اياها بأجمل المدائح، مطلقين عليها أجمل الألقاب. يصرخ الشاعر بهؤلاء قائلا:

«القدس عروس عروبتكم
فلماذا أدخلتم كلّ زناة الليل إلى حجرتها
ووقفتم تسترقون السمع وراء الأبواب
لصرخات بكارتها
وسحبتم كلّ خناجركم وتنافختم شرفًا
وصرختم أن تسكت صونًا للعرض
فما أشرفكم أولاد القحبة هل تسكت مغتصبة»[3].

ولم يقف هؤلاء متفرجين وغير مكترثين فحسب، مع أنّ الساكت على الجريمة مشارك فيها، لكن هذه الفئة أو الطبقة، وحسب وجهة نظر الشاعر، تشارك المغتصب في فعلته، فهو يحمّل مسؤولية ضياع فلسطين إلى تآمر هؤلاء المهزومين

(١) مظفر النواب: المجموعة الشعرية الكاملة- قصيدة(كيف نبني السفينة في غياب المصابيح والقمر)- ص٣٤٣-٣٤٤.
(٢) المصدر نفسه: قصيدة(وتريات ليلية)/ الحركة الأولى- ص ٤٧٣-٤٧٤.
(٣) مظفر النواب: المجموعة الشعرية الكاملة- قصيدة(وتريات ليلية)/ الحركة الأولى- ص ٤٧٨-٤٧٩

الذين قبضوا أثمان بيعتها جميعا، وراحوا يتسولون شاحذين ما يرميه أسيادهم من فضلات على موائدهم التآمرية. فكانوا أشدّ عداوة وأكثر قهرًا لأنهم عقّوا الوالدة والأم الجريحة، وكأنّ شيئًا لم يكن.

«أولئك أعداؤك يا وطني

من باع فلسطين سوى أعدائك أولئك يا وطني

من باع فلسطين وأثرى بالله

سوى قائمة الشحاذين على عتبات الحكام

ومائدة الدول الكبرى»[1]

ويتمادى هؤلاء بالتغاضي عن تغلغل الأعداء في أصغر تفاصيلهم، إن جبنا أو تآمرًا واستسلامًا. ينظر الشاعر فيجد يد اسرائيل الطولى تدخل في أعماق الأمّة. تشارك العربي في طعامه وقوته، تتربع بنجمتها الداوودية على الجدران في أروقة المعابد، وأماكن اللهو. وتنخر البيت القومي متوغلة في أحشائه. فيقول في قصيدة (عبدالله الإرهابي):

«أيهما اسرائيل

الخبز عليه علامة اسرائيل

حبات الرز عليها اسرائيل

المسجد والخمارة والصندوق القومي لتحرير القدس

بداخله اسرائيل، وأنت إذا لم تفهم...

لم تتعلم يا عبدالله

تمتصّك اسرائيل»[2].

وإذا أحصينا المواضع التي يحمّل فيها الشاعر السلطاتِ مسؤولية الهزائم وضياع الحقوق، لوجدناها تدخل في طيات سطور معظم قصائده وأبياتها.

لكن نقد الشاعر لم يكن لاذعًا محبة بالنقد، بل ليثبت مدى غيرته على أمته. ولكي يؤكّد تعاطيه الأمور بطريقة موضوعية نوعًا ما، نراه يسلّط سلاحه على من يعتقد أنهم ثوّار هذه المرّة. هؤلاء الذين من المفترض أن يكون خندقه وخندقهم واحدًا.

بيد أن الشاعر يرفض الاتجار بالثورة تحت غطاء النضال وإن كانت شعارات هؤلاء مشتركة وما يرفعه هو من شعارات. فقد جمع الشاعر بين هذه الشريحة والسلطات الحاكمة، وجعل بعضها امتدادًا لبعضها الآخر، إذ إنّ الطرفين شريكان في ضياع فلسطين وانهزام الأمّة. فيقول في المناسبة نفسها التي عرّى فيها السلطات أمام نكبة العرب الكبرى:

«وطني هل أنت بلاد الأعداء؟

وطني هل أنت بقية داحس والغبراء؟

(...) وطني انقذني من مدن ترقد في الماء الآسن

(...) يا وطني المعروض كنجمة صبح في السوق

(١) المصدر نفسه: القصيدة نفسها- ص ٤٧٨.

(٢) م. ن: قصيدة(عبدالله الإرهابي) - ص٢٣٢.

في العلب الليلية يبكون عليك
ويستكمل بعض الثوار رجولتهم
ويهزون الطبلة والبوق
أولئك أعداؤك يا وطني
من باع فلسطين سوى أعدائك أولئك يا وطني»[1].

ويؤكّد الشاعر عدم جدوى هذه الحركات الثورية، طالما أنها ما زالت ضمن اطار التنظير والكتابة ولم تنزل إلى أرض الواقع. فيشير إلى مستقبل خطير مليء بالهزائم الجديدة يحدق بالآفاق.

«فإذا أجنّ الليل
تطق الأكواب بأن القدس عروس عروبتنا
أهلا أهلا
من باع فلسطين سوى الثوار الكتبة؟
أقسمت بتاريخ الجوع ويوم المسغبة
لن يبقى عربي واحد إن بقيت حالتنا هذي الحالة
بين حكومات الكسبة»[2].

ولأنّ هؤلاء تعاملوا مع المرحلة بما لا يتناسب والمرحلة، فإنّ التاريخ سيهملهم، وإباء القدس يرفض أن يتاجر بها على أيدي هؤلاء الذين بدّلوا اتجاه البوصلة، لأنّ:

«ما يؤخذ بالقوّة لا يسترجع إلا بالقوة
بالإرهاب بقطع اللوز الصهيونية
بعد مخيم شاتيلا يا عبدالله
مسدّسك القانون الدولي»[3].

لأنّ هذا هو شعار الأحرار، والقدس سيدة الأحرار، فستأبى أن يكون عتقها من الأغلال على أيادي من تراجعوا عن خطّ الثورة والنار.

«خلّوها دامية في الشمس بلا قابلة
ستشدّ ضفائرها وتقيء الحمل عليكم
وستغرز اصبعها في أعينكم
أنتم مغتصبيّ حملتم أسلحة تطلق للخلف»[4].

هذه هي صورة الواقع، أو الوعي الفعلي القائم الذي يراه الشاعر ومن ينتمي إليهم. واقع مرفوض، لا يناسب المواطن الساعي إلى بناء وطن مستقبلي قائم على العزة والحرية والكرامة، طالما أنّ هناك تجّارًا متهالكين عليه من مختلف الجوانب، وكان التجار الداخليون أكثرهم نهشًا واحتيالا وربحًا، من حكام مهزومين إلى ثوار مستغلين، إلى جمهور مهزوم هو الآخر.

ولكن النواب ومن يمثّلهم، لم يقفوا عند حدود الرفض فحسب، إنّما قدّموا خطة للخلاص تقوم على الدماء والثورة والتضحيات. فكيف كانت هذه الخطّة؟ وكيف هي صورة المستقبل أو الوعي الممكن لدى

(١) مظفر النواب: المجموعة الشعرية الكاملة - قصيدة(وتريات ليلية)/ الحركة الاولى- ٤٧٦-٤٧٧.
(٢) المصدر نفسه: القصيدة نفسها- ص ٤٧٨.
(٣) مظفر النواب: المجموعة الشعرية الكاملة - قصيدة(عبدالله الإرهابي)- ص ٤٣٩-٤٤٠.
(٤) المصدر نفسه: قصيدة(وتريات ليلية)/ الحركة الأولى - ٤٨٤.

الشاعر والفئة أو المجموعة الضامة المنضوي تحت لوائها؟

- الثورة طريق الخلاص:

إزاء هذا الواقع المتردّي، المتخبّط بأوحال الصراعات المذكورة سابقًا، والّذي شكّل الحكّام والانتهازيون وأصحاب الطبقات العليا، طرفًا يتّخذ من الحكام وأدواته القامعة حصنًا منيعًا، يقف النواب ومن يمثّلهم في الطرف الثاني الذي يشكّل طرفًا تقاطبيًّا، وجزءًا من الثنائية التي يقوم عليها الواقع أو الوعي القائم.

بيد أن النواب، لم يكن كما أشرنا سابقًا، ممن اتّخذوا المأساة والهزائم مرآة تعكس الواقع فحسب، ولم يقف ناعيًا في الخرائب واقعًا لا جدوى من معالجته واستئصال أدرانه. بل كان الشاعر ممن لا ينقلون الأمور مزوّرة، إنّما ينقلونها بواقعيّتها، حاملين لها رؤية خاصة، رؤية تعود إلى الفئة الشاملة التي تنطق بلسانها شريحة من المفكّرين والفلاسفة والفنانين والأدباء. لذا، كانت رؤيته ذات أصول ثورية، رسمت طريق الخلاص بالدماء، وعبّدتها بالأجساد، ورفعت شعار الحرية وإن ضاقت عليها جدران الزنازين والسجون.

يرى النواب إذًا، أنّ الواقع ليس عقلانيًّا، وإن كان قانونيًّا ونظاميًّا في أعين الفئات الأخرى. وبما أنّه

رازحٌ تحت وطأة الاستبداد والشرّ والاستغلال، فهو يجد أنه لا بدّ من اعتماد الرؤية اليسارية الهيجلية القائلة، كلّ ما هو عقلاني واقعي، وبهذا يجب أن يصبح الواقع «معقلنًا وشرعيًّا وعادلا بتوسّط الثورة، فتتحدّد[لديه] وظيفة الفلسفة الماركسية اليسارية بتغيير الأوضاع وتحرير الإنسان بوساطة عملية نضالية تقلب الواقع الاجتماعي لتجعله يتماشى مع الجوهر الإنساني كما تراه»[1].

هذا ما يعلنه الشاعر بعد رصد الواقع والوعي القائم، فيحدد الهدف الأسمى والأمثل في رؤيته إلى العالم أو الوعي الممكن. إنّه الإنسان والإنسانية عمومًا، حيث يطمح الشاعر عبر دعوته أو قيامه بتطبيق الشعارات المرفوعة(*) إلى بناء عالم تسوده الحرية ويعمّه العدل والمساواة.

وفي هذا الأمر، يحدّد الشاعر رؤيته إلى العالم، وهي ذات أصول اشتراكية وتصوّر ثوري، يعودان إلى النظرية الماركسية التي ترى «الثورات الاجتماعية ضرورة تاريخية (...)

(١) نبيل أيوب: الطرائق إلى نص القارئ المختلف - دار المكتبة الأهلية- ط. أولى- بيروت ١٩٩٧- ص١٤٣.

(*) تعرّض النواب للسجن غير مرّة، وقد قام بالهرب مع مجموعة رفاق بعد الحكم عليه بالاعدام، ومن ثمّ المؤبّد لإيمانه بشعاراته الشيوعية. وقد توجّه نحو الجنوب وعاش مع الفلاحين حوالى عام، إلى أن عاد إلى بغداد ثم النفي خارج الوطن. (يراجع كتاب(هاني الخير): مظفر النواب شاعر المعارضة السياسية- دار الهيثم للطباعة والنشر والتوزيع- دمشق-(د. ط. ت.)- ص١٥.

فتقف الماركسية مع الثورة ضد السلطة الحكومية، وضد الدولة، وضد ديمقراطية البرجوازية والأغنياء، لأنها النتاج والشكل الحتميان للمرحلة البرجوازية من التطوّر. وتدعو إلى قيام الاشتراكية(...) وتحدّد أيديولوجيتها بأنها نظام الأفكار المدافع عن مصالح الطبقات البروليتارية، والحامل إليها القيم الإنسانية كالأخوّة والصداقة بين الشعوب، فضلا عن أفكار السلم والسعادة على الأرض»[١].

وقبل الإعلان عن هذا الرؤية، يحدد الشاعر انتماءه، وفي هذا يتبنى الرؤية الثورية السابقة الذكر، لأنّ من ينتمي إليهم يشكّلون الطرف النقيض لأسياد الأمر الواقع، وفي هذا الانتماء سيسعى إلى إسقاط المتآمرين وتذويب الفروق الطبقية وإعادة الحقوق كاملة. فهو سيُغطّى بعباءة الفلاحين والجياع والثوّار الذين لا يساومون ولا يرفعون سوى السلاح شعارًا للنصر. فيقول:

«أنا أنتمي للجموع التي رفعت قهرها هرمًا
وأقامت ملاعب صور وبصرى
وأضاءت بروج السماء بأبراج بابل
أنا أنتمي للجياع ومن سيقاتل
أنا أنتمي للمسيح المجذف فوق الصليب
وقد جرح الخل خد الاله على رئتيه
وظلّ به أمل ويقاتل
لمحمد شرط الدخول إلى مكة بالسلاح
لعلي بغير شروط (...)
أنا أنتمي للفدائي... ولرأس الحسين
وللقرمطية كل انتمائي
وللماركسيين شرط الثبات مع الفقراء
وشرط القيام بها بالسلاح كما هي أصلا
بدون التفاف ودون رياء
وشرط يقال على خفية للجماهير صاحبة الأمر
لا ينهض الأمر إلا بحدّ السلاح وحد الخفاء»[٢]

ويصرّ على انتمائه إلى صفوف الجائعين وإن كفروا، طالما أنّ الطرف الثاني يكدّس من أتعابهم خزائن، وتتعبه الأثقال. فيخاطب اللهَ قائلا:

«لا تلم الكافر في هذا الزمن الكافر
فالجوع أبو الكفّار
مولاي أنا في صفّ الجوع الكافر
ما دام الصفّ الآخر يسجد من ثقل الأوزار»[٣].

وأوّل من يبحث عنه، مبشّرًا به مستقبلا واعدًا هو الإنسان، متّخذًا من الفقراء والأحياء الفقيرة وقودًا للهيب ثورته التي لن

(١) نبيل أيوب: الطرائق إلى نص القارئ المختلف- ص١٤٥.
(٢) مظفر النواب: المجموعة الشعرية الكاملة- قصيدة (من الدفتر السري الخصوصي لامام المغنّين - ص٤٢٦-٤٢٧.
(٣) المصدر نفسه: قصيدة(وتريات ليلية)/ الحركة الأولى- ص٤٦٨-٤٦٩.

تنطفئ طالما أنها تبحث عن وطن مزهر ومشرق.

«ولماذا استأجرتم لغة أخرى
وأبحتم وجه مدينتنا لليل
وتركتم في الهجر حروفي
كأصابع أيتام في الشبّاك
كزوايا طفل يبكي
من أقصى الحزن أتيت
لأغلق أبواب بيوت المهزومين
وأبشّر بالإنسان
وبالإنسان وبالشياح
وبمن لا يملك سقفًا
سيكون له سقف في هذي الدنيا وينام»[1].

تأتي هذه الشعارات بعد أسئلة إنكارية مدويّة، يطلقها الشاعر أمام الواقع الذي استبيحت فيه الأوطان، ودنّست الكرامات، وتحوّل الزمن إلى ملعب تتقاذف كرتَه أقدامُ الأعداء. فيصرخ بالمتفرّجين، وفي صرخته إعلان عن الثورة التي لا يرى سواها وسيلة تبدّل الأوضاع، وتنقذ الإنسان.

«من هرّب هذي القرية من وطني
من ركّب أقنعة لوجوه الناس وألسنة إيرانية
أجيبوا... فالنخلة أرض عربية
حمدانيون بويهيون سلاجقة ومماليك أجيبوا
فالنخلة أرض عربية
يا غرباء الناس بلادي كصناديق الشاي مهربة
أبكيك بلادي... أبكيك بحجر الغرباء
وكل الحزن لدى الغرباء مذلة
إلام ستبقى يا وطني ناقلة للنفط
ودهنة بسخام الأحزان وأعلام الدول الكبرى
ونموت مذلة
إلام أنا وطن في العزلة»[2]

فالوطن يحتاج إلى موت لكي يحيا. ويرفض أن تكون قيامته من دون دماء، لأنّ التاريخ الصحيح يكتب بحبر مستقى من الدم. هذه هي وصية الوطن وتعاليمه الحقيقية، وقد زوّرت على يد من سيحاربهم النواب ومجموعته.

«وطني علّمني أن أقرأ كلّ الأشياء
علّمني أنّ حروف التاريخ مزوّرة
حين تكون بدون دماء»[3].

فهذه الدماء التي يشترط الوطن نزفها كي تتحدّد خريطته الحقيقية، يحدد الشاعر هويتها ومصدرها. فهي نازفة من أجساد الوطنيين الذين لا يبخلون ولا يتوانون عن واجباتهم. فهم الفلاحون المنطلقون من خلفيات ثورية ذات شعارات اشتراكية عرفها التاريخ تطبيقًا قبل أن تكون تنظيرًا. فيقدّم النواب رؤيته الثورية الداعمة لهذه الطبقة

(١) م.ن: قصيدة (قراءة في دفتر المطر) - ص٣١١-٣١٢.
(٢) مظفر النواب: المجموعة الشعرية الكاملة- قصيدة(وتريات ليلية)/ الحركة الأولى- ص٤٧١-٤٧٢.
(٣) المصدر نفسه: القصيدة نفسه - ص ٤٧٦.

التي يعلن في قصائده انتماءه الواضح إليها، والساعي إلى نشر شعاراتها والانتصار لها.

وبهذا يغدو الشاعر برؤيته إلى العالم ورسمه طريق خلاص المستضعفين والطبقات المسحوقة، صاحب فنّ ذي ملامح بروليتارية، أي الفن « الذي ينظر إلى مخلوقاته بعين عامل ثوري، وليس الذي يريد التدليل على صحة المذهب الاشتراكي أو الشيوعي»[١].

فهذه الفئات أو الطبقات، تختزن طاقات ثورية هائلة، يمكن أن تشتعل نارها في الوقت المناسب، وهذا ما حمل الشاعر على أن يأمل بهؤلاء خيرًا ويرمي بنفسه بين أياديهم محتميًا بعرقهم وأخاديد أياديهم التعبى، بعد أن فرّ من غيلان الشاه الايرانية وبعض السلطات العربية الحاكمة:

«(...) فتحت فوجدت فوانيس الفلاحين
تعين على الموت حصانًا يحتضر(...)
غطّى شعب الفلاحين فوانيس الليل
برايات تعبق بالثورات المنسية.
فاستيقظت الخيل وروحي كالدرع ائتلقت
على جسر البرق المهجور انتظروا
وصرخت الهي هؤلاء الفلاحون كم انتظروا»[٢].

ويؤكّد النواب، وعبر رؤيته الثورية المتّكئة على عصا الماركسية والاشتراكية، أنّ الصراع بين طبقتي الصراع المعروفتين قديم ويعود إلى التاريخ المنصرم والذي لا تفهم الأمور من دون العودة إليه والتوغّل في أحداثه، لأنّ حركة التاريخ/الأحداث إنما هي حركة صراع. وهنا تكمن ملامح رؤيته ذات الأبعاد الماركسية، لأنّ الحثّ على الصراعات هذه، إنّما «هي وجهة نظر الماركسيين إلى التاريخ»[٣].

ويرتدّ الشاعر إلى قرون عديدة مضت، مستحضرًا حركات ثورية مهمّة شهدها، حركات تحمل في طيّاتها نواة الثورة الاشتراكية، مؤكّدًا هويّة هذه الثورات، معلنًا انتماءه الواضح إلى نفسها الشيوعي العائد إلى القرن الرابع للهجرة.فيقول:

«كيف نسينا التاريخ
كيف نسينا المستقبل
كان القرن الرابع للهجرة فلاحًا
يطلق في أقصى الحنطة نارًا
تلك شيوعية هذي الأرض
وكان الله معي يمسح عن قدميه الطين
فقلت: أشهد أني من بعض شيوعية هذي الأرض»[٤].

(١) لوسيان غولدمان وآخرون: البنيوية التكوينية والنقد الأدبي - ص ٢٤- ٢٥.
(٢) مظفر النواب: المجموعة الشعرية الكاملة -(وتريات ليلية)/ الحركة الأولى - ص ٤٩٣.
(٣) عبد المجيد زراقط: الزمن وآلية السرد- مجلة الطريق- السنة التاسعة والخمسون- العدد الأول- ص ١٦٢.
(٤) المصدر السابق: قصيدة(وتريات ليلية)/ الحركة الثانية - ص٤٩٦.

هكذا تظهر ملامح الرؤية الثورية الاشتراكية في قصائد النواب، ويتشكّل طريق الخلاص معبّدًا بالدماء والشهداء وحنطة الفلاحين المتوارثين الثورة منذ زمن. فيرفض الشاعر هذا الواقع القائم، وفي رفضه شعارات المجموعة الضامّة التي ينتمي إلى نخبها، ويثور على هذا الوعي راسمًا وعيًا ممكنًا آخر، لا يتمّ إلا عبر النضال والثورة المسلّحة، لأنّ القمع والإرهاب والقهر وما يمارس ضدّ الطبقات المسحوقة، لا يواجه إلا بالسيف والقوة والفعل الجماعي.

«قسمًا بالخبز وبالماء وبالرطب

قسمًا بتراب أبي

لن أتأخّر عن سيف يشهر ضد القمع»[1].

هذا الواقع اللاعقلاني يقتضي أن يدمّر ويبنى ثانية. وتدميره بمطارق الثورة، وبناؤه بصلصال ثوريّ جديد ذي تصوّر مستقبلي ينسجم وطبيعة الرؤية الجماعية للشاعر. فهو يرى أنّ الهدم بناءٌ في بعض الأحيان:

«ووقفت أمام القرن الرابع للهجرة

تلميذًا في الصفّ الأوّل

يحمل دفتره يفترش الأرض

ويعرف كيف تكلّم عيسى في المهد

فإنّ الثورة تحكي في المهد

ويسمع صوت السدم النارية تبدأ بالخلق

اللهم ابتدئ التخريب الآن

فإنّ خرابًا بالحقّ بناء بالحقّ

وهذا زمن لا يشبه إلا القرن الرابع»[2].

هذا الخراب لا بدّ منه، ولا بدّ للأمّة من أن تتعلم دروسًا في التخريب لكي ترمّم ما تصدّع على أيدي بعض المتخاذلين المتآمرين.

«سيكون خرابًا... سيكون خرابا

سيكون خرابا

هذي الأمّة لا بدّ لها أن تأخذ درسًا في التخريب»[3].

وكما أكّد انتماءه إلى الفقراء والجياع، وإلى الجوع وإن كان كافرًا، فإنّه يصرّ على أنّ هذا لا يعني الاستكانة والهدوء والرضى بالأمر الواقع، والنحيب على ركامه من دون تغيير ورسم طريق ثورية للخلاص. بل يؤكّد أنّ لهذا الفقر دربًا واحدًا، وهو الهجوم والثورة، لا الاستسلام الذي يقبّح وجهه ويشوّه صورته، والدفاع الذي يسقطه ويدخله في آتون من الهزيمة.

«اقتربي أيتها الصحف الأجنبية

واكتسبي فرحًا يافعًا

وانظري للعرايا على الأرض

---

(١) المصدر نفسه: قصيدة (نهنهني الليل) - ص٤٤٦.

(٢) مظفر النواب: المجموعة الشعرية الكاملة- قصيدة(وتريات ليلية)/ الحركة الثانية - ص ٤٩٦-٤٩٧.

(٣) المصدر نفسه: قصيدة (وتريات ليلية)/ الحركة الأولى - ص ٤٨٥.

تمّ الحصاد بهنّ

فقد كان فقر يدافع منذ قليل وأخفق

ما أقبح الفقر حين يدافع

يا أيها الفقر هاجم»[1].

هذه هي الصورة التي يرسمها الشاعر طريقًا لخلاص الأمّة والعالم. طريق معبّد بالرؤى الثورية ذات التطلّعات الاشتراكية. رؤى تقوم على طلب الثورة والنضال، وبناء ما تهدّم وإن كان عبر الهدم والتخريب. إنّها رؤية تنتصر للفلاحين والمضطهدين والطبقات المعدمة، حملها الشاعر في سطور قصائده وقوافيها. نطق بها بلسان الفرد/ المبدع، لكنّ خلفيته جماعية استقاها من مفاهيم جاهزة، أكثر ما ظهرت في طروحات اشتراكية ماركسية.

- المكان: وظيفته ودوره في الرؤية الثورية:

تعدّ دراسة المكان مغامرةً ذات اتّجاهين، أحدهما يحملنا ويسير بنا في دروب من اللّذة، والآخر يسير بنا في دروب من الخطر والحذر، لأنّ المكان صورة تنعكس في ذهن الرّوائيّ ويدركها وعيه قبل أن يطرحها في سياق عمله. إنها جزئيّاتٌ متفاوتةٌ يعمل الكاتب على جمعها ويضفي عليها جمالاً وخيالاً يجعلان القارئ يحبّ ويعشق هذا المكان ويفخر بانتمائه إليه، أو يكرهه ويتذمّر منه ويعلن التّمرّد عليه. فالحديث عن المكان يعني «الحديث عن الانتماء والوجود والهوية والكينونة، ولا يمكننا أن نتصوّر وجودنا خارج المكان، أو معزولين عنه(...) وأيًّا كان المكان وأيًّا كان شكله، فهو الذي يحوي الإنسان ويثقّفه بثقافته ويؤثّر فيه سلبًا أو إيجابًا، وكذلك الإنسان لا بدّ له أن يتعايش ويتأقلم مع المكان ويتأثّر بثقافته وجزئيّاته ومعطياته، وهنا تنشأ علاقة التّاثير الجدليّة المتبادلة بين الإنسان والمكان، فالإنسان يتأثّر بالمكان ويؤثّر فيه»[2].

وقد جعل النوّاب من المكان مسرحًا يعرض على خشبته الواقع، إذ غالبًا ما كانت أماكنه واقعيّة، وهذا ينسجم مع طروحاته ذات الملامح المستقاة من المدرسة الواقعية التي خرّجته فيها الظروف والأحداث وما تعرّض له في مشوار حياته البعيد والطويل.

وعلى الرغم من هذه الواقعية، والتقريرية التي يعتمدها في كثير من الأحيان، في نقل تضاريس المكان، إلا أنّ الشاعر يضفي على المكان ألوانًا جديدة تجعل منه شكلا جديدًا

(١) م.ن: قصيدة(كيف نبني السفينة في غياب المصابيح والقمر)- ص٣٢٦-٣٢٧.

(٢) قتيبة أحمد ديب المقطرن: جماليات المكان في شعر الإمارات المعاصر- رسالة أعدّت لنيل شهادة دبلوم الدراسات العليا في اللغة العربية وآدابها- إشراف الدكتور رفيق عطوي- الجامعة اللبنانية- كلية الآداب والعلوم الإنسانية- العمادة- ٢٠٠٣- ص١.

وإن لم يبتعد من المرجع الحقيقي كثيرًا. فلم يعد المكان أشياء جامدة توصف كما هي مرتبة عبر التصوير الفوتوغرافي فحسب، «لكن المكان أضحى أمرًا آخر... واقعًا حينًا، متخيّلا حينًا آخر... وفلسفة في معظم الأحيان... مرئيًّا ومهجّسًا. أو معنى من المعاني مرتبطًا بخصوصيّة معيّنة»[١].

وهكذا حصل مع الأماكن النوابيّة. تلك الّتي جعل منها الشاعر بؤرًا حمّلها أجزاء من رؤيته الثورية الاشتراكية، عبر نقله تفاصيلها وجزئيّاتها أحيانًا، وإضفائه عليها لونًا من الذاتية، وطروحات فكرية، وجعل من بعضها أحلامًا وهواجس.

كما أنّ المكان لم يكن في شعر النواب بديكوره الهندسي وتضاريسه الطبيعية، وعناصره الجغرافية فحسب، «إنّما بالمطلّ الذي يطلّ منه المبدع على المكان بصفة عامّة. ويعني بالمطلّ هنا، ذلك الموقع النفسي والعاطفي والفكري الذي يقف فيه المبدع، والذي تشكّله مجموعة من العوامل الحياتية التي تؤسس زاوية النظر الابداعية»[٢].

ولن نتكلم في دراسة هذا العنصر الفني المهم على بنائه وتشكّل عالم النص عبره وعبر غيره من العناصر، إنّما سوف نكشف وظيفته في اطلاق الرؤية التي تقوم عليها أعمال النواب الشعرية عمومًا. وهي الرؤية التي تحمل أحلامًا ثورية ذات بعد اشتراكي ماركسي، وهذا ما يجعل المكان لا ينطق بنفسه إنّما بمن يخترقه من بشر، وما يحط فيه الرحال من أزمنة. فـ « الأمكنة في الواقع هي كالحجارة في المقلع، لا تشكّل بناء جماليًّا، إلا عندما يقطعها المبدع وينقشها بالحلم والرؤية ويكحّلها بالأزمنة»[٣].

يركّز الشاعر كلامه على الأماكن الشعبية الفقيرة، من أحياء ومدن وقرى وطبيعة. ويتّخذ منها وقاطنيها وقودًا للثورة على هذا الواقع عبر رؤيته المنادي بها هو وجماعته. وأكثر ما يركّز على الأماكن التي شهدت أحداثًا جسامًا كالفقر والحروب والاحتلال، مؤكّدًا أنّ في أعماق تلك البؤر صواعق تقدح نارها الثورية على مرّ العصور. فما هي هذه الأماكن التي عرضها الشاعر وحمّلها رؤيته الثورية؟

(١) علي أحمد الأحمد: جماليات المكان في شعر محمد كامل شعيب العاملي - رسالة أعدت لنيل شهادة الماجستير في اللغة العربية وآدابها- إشراف الاستاذ الدكتور سالم المعوش- الجامعة الاسلامية في لبنان- كلية الآداب والعلوم الإنسانية- خلدة ٢٠٠٩- ص١٠.

(٢) شاكر النابلسي: جماليات المكان في الرواية العربي- المؤسسة العربية للدراسات والنشر- ط. أولى- بيروت ١٩٩٤- ص ٩٥.

(٣) المرجع نفسه: ص ٥٩.

- المناطق الريفيّة:

أكثر ما ظهرت هذه الأماكن في تصويره منطقة الأهوار جنوب العراق. ففي هذه المنطقة، اتّخذ المنشقّون عن الحزب الشيوعي العراقي العام ٦٧، حصونهم القتالية بعد أن اتّخذوا الكفاح المسلّح طريقًا لمواجهة السلطة المركزية، بعد خلاف داخلي في الحزب، وكان النواب ممن انتموا إلى هذا الطرف المقاتل والمسلّح. وكان لهذه الحركة التي ضلّ أصحابها الطريق في مستنقعات الهور، صدى في العالم، إذ كان هذا الحدث « متأصّلا في الوضع التاريخي وجزءًا منه لا يمكن تجنّبه»[١]. وقد ذهبت أصداء هذه الحركة بعيدًا، وانتشرت على نطاق واسع، « ففي واشنطن، وصف (آلن دالاس) مدير وكالة الاستخبارات المركزية الأميركية، الوضع بأنه أخطر ما في عالم اليوم»[٢].

فهذا المكان، كان حقلا خصبًا، وبيئة صالحة للتمرّد على الواقع، وشنّ العمليات النضالية نظرًا إلى طبيعته الجغرافية وعناصره (غابات - نخيل - مستنقعات...)، ونظرًا إلى طبيعة الحياة البشرية فيه، لما شهده السكان من كثافة وفقر وعلاقات قبلية قابلة لاعتناق رسالة السلاح والثأر والتمرّد.

هذه الظروف، جعلت النواب موجودًا في تلك المناطق، فتعرّف إلى طبيعتها ومعاناة سكانها وتعطّشهم إلى الثورة والخلاص، فانعكس كل ذلك في قصائده تصويرًا وبحثًا ورؤى مستقبلية. « وقد شكّلت هذه الحقائق مناخًا مناسبًا بل ملائمًا لهموم الشاعر وتداعياته صاحب النزعة الاشتراكية وصديق الفقراء

والجائعين والبؤساء من أبناء وطنه الذين يعيشون وسط الخيرات والمياه ويلبسون رغم ذلك السواد الدائم ويأكلون العوز والفاقة. إنّها التربة الخصبة التي يفتّش عنها مظفر النواب ليبذر فيها لوعته وحزنه وأساه وآراءه»[٣]. ففي هذا المكان الثوري بالفطرة، يعاني الناس الجوع على الرغم من الخيرات الموجودة:

«لماذا يسكن جوع في الأهوار

جوع وثلاثة أنهار»[٤].

سطران تتكثّف فيهما المعاني والدلالات. وهما كافيان للاطلالة على ذلك المكان المنسي والمهمل، وفي هذا الاهمال أسباب

(١) حنا بطاطو: العراق: الشيوعيون والبعثيون والضباط الأحرا- ترجمة: عفيف الرزاز- مؤسسة الأبحاث العربية- بيروت ١٩٩٢-ص ١٧٧.

(٢) المرجع نفسه: ص ٢١٠.

(٣) باقر ياسين: مظفر النواب(حياته وشعره) - مطبعة دار الحياة- ط.أولى- دمشق ١٩٨٨- ص٤٩.

(٤) مظفر النواب: المجموعة الشعرية الكاملة- قصيدة (قراءة في دفتر المطر)- ص٣١٨.

كافية لاطلاق شرارات الثورة ذات الطرح الاشتراكي الماركسي الذي يؤمن به الشاعر ومن ينتمي إليهم.

- الأماكن والأحياء الشعبية:

هناك مجموعة من هذه الأماكن، صوّب الشاعر عليها عدسة كاميرته، ناقلا مشاهد تسوّغ بحدّ ذاتها، تمرّد أهلها ورفضهم الواقع واقتناعهم بضرورة الثورة ذات الشعارات الاشتراكية. وأكثر ما يظهر ذلك في أحياء العراق ولبنان ومصر والخليج. وتنوّعت بين أحياء وشوارع ومخيمات معدمة تعرّضت إلى الخراب والدمار والجوع والاحتلال.

ففي قصيدة (قراءة في دفتر المطر)، يطلّ الشاعر على مناطق لبنانية شعبية، عاثت الحرب فيها فسادًا، منتميًا إليها، غاضبًا على من شارك في قهرها وبيعها وتشريد أهلها، كمنطقة الزيتونة وفرن الشبّاك والشياح. فيقول:

«في مقهى الزيتونة شباك للغرباء
تبكي الموجة فيه ورجال فيه يصيدون
أصابع أطفال غرباء
ما زلنا بشرًا ضعفاء»[1].

وهذا الضعف يعاني منه الشاعر، ويرفض الانصياع له في ذلك المكان المحرّض على الثورة والذي يتبنّى بطبيعته الشعبية رؤى الشاعر الثورية نفسها، متسائلا عن مدى جدوى السكوت والوجم أمام الظالمين.

«يا شبّاك الزيتونة أبحث عن مبغى أبحث
عن طين
يا زهرة بيتي يا وطني أأظلّ هنا حزنًا مبعد
أأظلّ على فرسي تابوت قصاصات مجهد
لا أعرف حتّى خشبي»[2].

(١) المصدر نفسه: قراءة في دفتر المطر- ص٣٠٩.
(٢) م.ن: الموضع نفسه.

أعلام الحركة الشعرية في الجنوب (الحلقة ١)

مروان محمد درويش[١]

- إبراهيم محمد عبدالله شرارة (١٩٢٢ - ١٩٨٢)

ولد في بلدة بنت جبيل وتوفي في بيروت، ودفن في مسقط رأسه.

وهاجر في مطلع شبابه إلى إفريقيا الغربية، ولم تطل إقامته فيها، فعاد إلى بنت جبيل واستقر فيها إلى أن تعرضت لمحنة الاحتلال الإسرائيلي فنزح إلى بيروت، وبقي فيها إلى يوم رحيله.

لم يتجاوز تعليمه المرحلة الابتدائية التي قضاها في بنت جبيل، واستمد ثقافته اللغوية والأدبية من صحبته لعلي شرارة.

عمل في التجارة.

له ديوان شعر مطبوع بعنوان: «في ثرانا» - دار الآداب - بيروت١٩٧١، وجمع حسن محسن الأمين بعضاً من شعره في موسوعته: «مستدركات أعيان الشيعة»، كما نشر كثيراً من قصائده في مجلة «العرفان» اللبنانية.

«الريف» الذي يتجلى في عنوان ديوانه «في ثرانا» هو المحور الأساسي، بصوره الرومانسية عن القرية والفلاح والطبيعة، وما تثير في وجدانٍ شديد الحساسية من تأملات وانطباعات، هي في النهاية محكومة بحركة الشعر العربي - في جملته - ما بين الحربين العالميتين. من ثم حافظ شكل القصيدة على نسقه الموروث.

- إبراهيم صادق إبراهيم يحيى محمد سلمان الطيبي العامل (١٨٠٦ - ١٨٦٧)

ولد في بلدة الطيبة وتوفي فيها.

أقام في مدينة النجف - العراق سبعة وعشرين عاماً.

بدأ اهتمامه العلمي متأخرًا، إذ رحل إلى النجف ليتلقى عن العلماء، ويقيم الصِلات مع رجالات العلم والسياسة من العثمانيين والإيرانيين والعراقيين، ويرسل إليهم قصائده المادحة، مما أكسبه شهرة في زمانه، ومنزلة بين أقرانه.

(١) marwan661@live.com

ليس له ديوان مطبوع، وقد جمع له محسن الأمين في موسوعته: «أعيان الشيعة» مختارات من شعره.

له عدة رسائل، وجهها إلى كبراء العصر في العراق ولبنان، يمزج فيها نثره بالشعر، وله منظومة في الفقه.

يلتقي شعره ونثره عند طبائع الشعر والنثر في مرحلته، مثقل بالصنعة، جاهز العبارات، فيما خلا مقطوعات قصيرة قالها متشوقًا إلى جبل عامل. وله موشح يستشرف الأنسام الأندلسية من خلال هذا الفن.

– إبراهيم حيدر فران (١٩٢٠ – ١٩٨٣)

ولد في مدينة النبطية، وتوفي في مدينة ليبرفيل (الغابون) ودفن في مسقط رأسه.

تلقى علومه الأولى في مدارس النبطية، ثم قصد بيروت والتحق بمدرسة حوض الولاية، حيث أنهى دراسته التكميلية فيها، ثم التحق بمعهد دار المعلمين حتى تخرج منه، ثم سافر إلى أفريقيا وهناك التحق بجامعة أبيدجان بساحل العاج وحاز على إجازة علمية في التاريخ (وكان في الأربعينيات من عمره)، وبعد عودته إلى لبنان تابع دراسته العليا في الجامعة اليسوعية، وحاز شهادة الكفاءة العامة.

بدأ حياته العملية مدرسًا في مدينة بعلبك (١٩٤١)، ثم انتقل في العام التالي للعمل بمدرسة النبطية الرسمية، واستمر فيها لمدة عشر سنوات ترقى بعدها إلى مدير للمدرسة، وفي مطلع الخمسينيات هاجر إلى أفريقيا واشتغل بالتجارة مدةً.

في عام ١٩٧٠ عاد إلى لبنان وعمل رئيسًا للمعهد الزراعي بمنطقة جبل عامل خمس سنوات، ثم سافر إلى الغابون مرة أخرى عقب توقف المعهد بسبب الحرب الأهلية اللبنانية وعمل أستاذًا لمادة التاريخ في معهد المعلمين بالعاصمة ليبرفيل.

نشط في مناهضة الإقطاع السياسي والعصبية الدينية، وله العديد من المحاضرات في هذا المجال، وكذلك في الأدب، كان يلقيها في لبنان وأفريقيا.

– له قصائد وردت في بعض المراجع منها: أعيان الشيعة، مستدرك أعيان الشيعة، روائع الشعر العاملي.

نظم الشعر العامودي، وتراوح شعره بين المدح والرثاء، وبعض الموضوعات مثل قصيدتيه «بين العزوبة والزواج – بين هياكل بعلبك» وفيهما تجسيد للشعور، وتتسمان بحيوية الصورة، والرغبة في طرح التساؤلات حول طبيعة الحياة الإنسانية، وله مرثية في سعيد جابر تتخلص من أنماط التعبير التقليدي للرثاء وتعكس الإحساس وقوة العاطفة، فيما تتسم قصائده التقليدية بطول النفس ومتانة التركيب وجزالة اللغة، مع قلة في الخيال على نحو ما نجد في

مديحه لعلي عنه أو في رثاء المؤرخ محمد جابر.

مُنح وسام الجمهورية من الرئيس اللبناني في مناسبة حفل تأبين أقيم له عام ١٩٨٣.

- إبراهيم خليل قصفة (١٨٩٠ - ١٩٥٥)

ولد في قرية السلطانية، وتوفي فيها.

تلقى علومه الأولى في كتّاب بلدته، فحفظ القرآن الكريم، ثم أكب على التحصيل الذاتي فقرأ الشعر والقصص الشعبي، كما حَصَّل جانبًا من معارفه من ارتياده المجالس العلمية في المنطقة.

بدأ حياته العملية في التجارة والزراعة، ثم هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية (ديترويت - ميتشيغن)، فعمل في مصانع شركة «فورد».

نشط في ارتياد الصالونات والمنتديات الأدبية في جبل عامل، وأسهم في تأسيس جمعية أدبية في ميتشيغن.

له ديوان شعر مخطوط ومحفوظ في مكتبة فخرالدين بقرية السلطانية.

كتب القصيدة العامودية، متوزعًا بين الأغراض التقليدية، إذ نظم في المدح والرثاء والتهنئة، مرتبطًا بالمناسبات المختلفة، غير أن شعره يشف عن نزوعات يسيرة لا ترقى في جدتها إلى سمات شعر المهاجر في تلك الفترة، فظل شعره متمسكًا بتقاليد السائد في شعر المشرق. من طرائف شعره: قصيدة تعكس ضجره بموطنه، يعلن عزمه على الهجرة، وتحتشد بمعاني العتاب والسخرية والقلق مما سيكون عليه المستقبل.

- إبراهيم محمد برّي (١٩١٧ = ١٩٩٧)

ولد في بلدة تبنين - قضاء بنت جبيل وتوفي فيها. عائلة والده لم تكن ميسورة وكانت تعمل بالزراعة، فتعلم مبادىء القراءة والكتابة على والده في البيت. وفي السابعة من عمره دخل مدرسة البلدة وتابع تعليمه فيها حتى أنهى المرحلة الابتدائية.

نتيجة ظروف والده المادية اضطر إبراهيم برّي لمساعدة والده بالأعمال الزراعية لمعاونة أهله. وفي العشرين من عمره انتقل الشاعر إلى بيروت والتحق بالكلية العاملية ليكمل دراسته فيها، وبعد الانتهاء من المرحلة الثانوية، انتسب إلى الجامعة اليسوعية وتخرّج منها حاملاً شهادة الآداب العليا.

عمل مساعداً قضائياً في وزارة العدل. وكان كاتباً في قلم المحكمة التي حاكمت زعيم الحزب السوري القومي الإجتماعي أنطون سعاده وسجّل ما رآه في محاكمته.

متزوج وله خمسة أولاد.

نشاطاته الأدبية والشعرية

* نظم الشعر في السادسة عشرة من عمره.

* عمل في الإذاعة اللبنانية في كتابة حلقات خاصة عن المغتربين اللبنانيين في أقطار العالم.

* أحيا العديد من الأمسيات الشعرية في الإذاعة اللبنانية

* لحّنت الإذاعة اللبنانية العديد من أشعاره وقصائده.

* كتب ونشر في العديد من المجلات والصحف اللبنانية والعربية منها: مجلة العرفان اللبنانية، مجلة الآداب والعروبة.

* نال وسام الكفاءة الفكرية من قبل ملك المغرب محمد الخامس.

الكتب المطبوعة: مارد النيل – عيناك – للنبي وآله – من هنا أشرقت الشمس – ردها يا زمان – بدأنا نكتب التاريخ.

الآثار المخطوطة: أزهار اللوز – حكايا من صباي – إنهم أهلي – قصائد ضائعة – أيامي في القضاء – هكذا ربيّتهم.

– إبراهيم محمد حمام العاملي (– ١٩١٥)

ولد في قرية جبشيت، وتوفي فيها.

نشأ في الثقافة عصاميًا، فزاول التعلّم الذاتي، ويدل شعره على معرفة واسعة بأسرار اللغة وتقاليد التعبير والتصوير في التراث الشعري.

عمل بالتدريس؛ فعين مدرِّسًا في المدرسة الابتدائية في قرية الزرارية، ثم في قرية طير دبا.

له قصائد متفرقة وردت ضمن كتاب «أعيان الشيعة».

ما أتيح من شعره بضعة أبيات في الغزل وأخرى في المدح، وله قصيدة (٢١ بيتًا) في المدح، وهو في كل ذلك ينظم على الموزون المقفى، ويحذو حذو القدماء في صوره ومعانيه على قلّتهما، فلغته جزلة تتسم بالفخامة، وتراكيبه ثرية، وبيانه فصيح بلا مغالاة.

– إبراهيم مهدي إبراهيم (١٩١٤ – ١٩٨٦)

ولد في قرية الدوير – النبطية، وتوفي فيها.

التحق بالتعليم الابتدائي بالمدرسة الرشيدية في مدينة صيدا، ثم قرأ على والده علوم الصرف والنحو والبيان.

عين معلمًا في قرية الدوير عام ١٩٤٤، ثم نقل إلى بلدة الشرقية، ثم إلى بلدة الأنصار، ثم استقر في مدينة النبطية وعمل في مدرستها الابتدائية حتى أحيل إلى التقاعد.

شارك في العملين: السياسي والاجتماعي وكان من دعاة الإصلاح والتغيير.

له ديوان مطبوع بعنوان: «الخماسيات» (ط١) ١٩٨٦.

شاعر متدفق المعاني سلس التعابير، في شعره لمحات إيقاعية تتسم بالسطوع والتنوع، يغلب عليه الطابع الاجتماعي

والديني، كما يرتبط بالمناسبات، فنظم في ذكرى مولد الرسول وفي ذكرى يوسف الزين، وله العديد من المراثي منها رثاء شقيقه، أما الخماسيات التي نظم عليها الكثير من شعره (٤٩ خماسية) فتتَّسم بطابع وجداني ونزوع إلى التأمل، كما تميل إلى كشف مثالب المجتمعات وفساد الأنظمة. ومجمل شعره ينم عن قريحة شعرية متوقدة وحسن إدراك للمعنى الشعري مع لغة سلسة وخيال متنوع.

- أبو الخير عبد الحميد القوّاس (١٨٨٤ - ١٩٧١)

ولد في مدينة صيدا وتوفي في دمشق.

تلقى تعاليمه الأولى في صيدا، مسقط رأسه، ثم تابع تعليمه في بيروت، ليرحل بعد ذلك إلى القاهرة حيث الأزهر رغبة منه في إتمام دراسته العالية للعلوم الشرعية.

عمل مدرسًا في بيروت بعد عودته من مصر، وعقب انتهاء الحرب العالمية الأولى (١٩١٨) استقر في دمشق، وهناك افتتح مدرسة إعدادية ببلدة الزبداني، وذلك عام ١٩٥١، فأنفق عليها جلّ ماله.

له ديوان شعر عنوانه «عهد وهبة - طوفان ثلج» - مطبعة الترقي - دمشق ١٩٥٣، وله ديوان مخطوط.

له من المؤلفات: «دروس القواس» لتعليم قواعد اللغة العربية (في خمسة أجزاء) مطبعة الترقي - دمشق ١٩٢٨، والطرف (في ستة أجزاء) - بالإشتراك.

بشعره نزعة ملحمية، يجيء على شكل قصيد مطول يتسم بالملحمية كقصيدتي «عهد وهبة» و«طوفان الثلج» اللتين مزجهما بالمدح الذي اختص به أولي الفضل في زمانه، والوصف، واستحضار الصورة كوصفه لمدينة دمشق: طيرها وشجرها وجبالها وأنهارها، ووصف لياليها وأسمارها، كذلك وصفه لليلة شاتية نعتها بطوفان الثلج، فقد وصف الرعد والبرق، وكيفية التقاء الأرض بالسماء في عملية رتق جديدة بعد أن كانتا فتقاً، وله شعر في الحنين إلى مغاني الصبا، وذكريات الشباب في وطنه لبنان، تتميز لغته بالتدفق واليسر، مع جدة الصور وطرافة الخيال وخصوصية التكوين، التزم النهج الخليلي في بناء مطولاته. لمطولته «عهد وهبة» خصوصية تتجاوز طول النفس مع وحدة القافية، إذ تنبعث القصيدة من مناسبة، ولكنها تطور وثباتها بالتداعي وقدرة الاستطراد، مع إحسان التنقل بين المعاني الجزئية، بما جعل منها سجلاً نفسيًا لحياته وعلاقاته وتطلعاته.

- أحمد حلمي عبدالباقي (١٨٨٢ - ١٩٦٣)

ولد في مدينة صيدا، وتوفي في بلدة سوق الغرب - جبل لبنان، ودُفن في القدس.

تعلم مبادئ الدين واللغة على يد شيوخ عصره.

جابت به فترة الحكم العثماني أنحاء الشام والعراق، موظفاً مالياً، وفي عهد الملك

فيصل بن الحسين (١٩١٩) عين وزيراً للمالية في دمشق، ونفي إلى الحجاز بتأثير من البريطانيين، فنزح منه إلى القاهرة، ففلسطين، فالقدس مساهماً في تأسيس البنك العربي، وأخيراً ترأس حكومة عموم فلسطين في القاهرة.

منحه الشريف حسين لقب «باشا» ومنحه ابنه الملك عبدالله لقب «أمير لواء»، ويُعَدُّ أحد قادة النضال القومي في مجال السياسة والاقتصاد.

له ديوان شعر مطبوع بعد وفاته بعنوان «ديواني» – إعداد وتقديم إبراهيم نصرالله – المؤسسة العربية للدراسات والنشر: عمان – بيروت ٢٠٠٢.

لم يكشف عن شعره في حياته على الرغم من كثرته، وشعره شعر حكمة وتأمل وإرشاد، تذوب في حكمته وتأملاته أحزانه وإحباطاته، وفي تأمله تتجلى نظرته إلى الكون والحياة، وفي إرشاده تبدو صيغة الأمر كأنما يوجهها إلى نفسه محاسبةً لها. في الديوان نمط أساس هو «الرباعيات» فقد نظم مئات منها واتخذها شكلاً أساسيًا لشعره، الذي يكشف عن روح مغتربة، ولكنها قوية مؤمنة.

– أحمد خليل حجازي (ابن البادية) – (١٨٩٩ – ١٩٧١)

ولد في مدينة صور، وتوفي في قرية الزرارية.

علم نفسه بنفسه مستعينًا بجَدَّته ومحمود باقر قبل أن يتقدم لامتحان وزارة التربية والتعليم فينجح بتفوق.

عمل بتعليم رفاقه في بلدته حتى عين أستاذًا ومديرًا لمدرسة إبتدائية في قرية دير سريان، وتنقل بعدها في عدد من المدارس في صيدا وجباع.

إنتقل إلى سلك القضاء فعُيِّنَ كاتبًا في محكمة صيدا، وبعدها شغل منصب رئيس قلم محكمة البداية بمدينة صور.

دأب على توقيع قصائده المنشورة في الصحف بالاسم الرمزي: «ابن البادية».

له قصائد نُشرت في مجلة العرفان، منها: ليهنك بلبلي – مجلد ١٦/١٩٢٨، وذنبي ذنب أمي – مجلد ١٦/١٩٢٨، وفتاة البادية – مجلد ١٨/١٩٢٩، ويا ابنة القرية – مجلد ١٩/١٩٣٠، ووداعًا أيها الربيع – مجلد ٢٠/١٩٣٠، والكائنات جميعها صفحاته – مجلد ٢١/١٩١، وله ثلاثة دواوين (مخطوطة)، وملحمة شعرية: «الغديرية» – جمعية البر والإحسان – صور، ومسرحية شعرية: «النهضة الحسينية» (مخطوطة مفقود جزء كبير منها).

له عدد من المقالات نشرت في مجلة العرفان، منها: الباء ومعانيها – مجلد ١٦/ ١٩٢٨، واليأس (رواية الشهر) – مجلد ١٧/١٩٢٩، وأسباب الأزمة الاقتصادية، وله مقالات نشرت في مجلة النهج الصورية، وله عدد من الأعمال المخطوطة.

شاعر غنائي، تطرق شعره إلى عدّة موضوعات: نظم في الغزل والوصف والوطنية والتغني بمجد العروبة، والإخوانيات وبعض القضايا السياسية، إتسمت معظم قصائده بالطول، وغلب عليها المعاناة الإنسانية والتأمل في الكون والوجود، وتسري فيها خيوط من الحكمة والوعظ مع خيوط من السرد، واتَّبعت نظام المقاطع متعددة القافية، قصيدته في الفتاة الضحية (البغي) تلقي التبعة على تربية الأم، وقصيدته عن «فتاة البادية» تمجيد للبساطة والطهر وهجاء للمدنية والتقليد.

- أحمد رضا بن إبراهيم بن حسين بن يوسف بن محمد رضا العاملي، أبوالعلاء بهاء الدين (١٨٧٢ - ١٩٥٣)

ولد في مدينة النبطية، وفيها كانت وفاته.

تعلم القرآن الكريم وتجويده، وحسن الخط وأصول الحساب في النبطية، ثم درس النحو والصرف والمنطق والأدب عند علماء المنطقة. ثم مارس التدريس في المدرسة الحميدية، كما عمل بالتجارة، وكتب المقالة الصحفية.

أحد مؤسسي جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية، وعضو جمعية الإتحاد والترقّي.

عضو المجمع العلمي العربي بدمشق، وكان عضواً حاضراً في المؤتمرات الفكرية والسياسية العربية.

ليس له ديوان مطبوع، وقد نشر الكثير من قصائده بمجلة «العرفان» التي كانت تصدر في مدينة صيدا.

له مؤلفات مطبوعة من أهمها معجم «متن اللغة»، ومؤلفات مخطوطة لغوية وأدبية.

شعره صدى لحياته وحياة أمته العربية في مجال المعاناة، وهكذا سيطر على شعره أسى الإغتراب الروحي وفقد الولد، وهَوان الوطن بضياع فلسطين، في شعره متانة وقوة واستحكام للقافية.

- أحمد سليمان ظاهر (١٩١٢ - ٢٠٠٠)

ولد في مدينة النبطية، وتوفي فيها.

تلقى علومه الأولى في مدرسة الأمريكان الإبتدائية في مدينة صيدا، ثم التحق بالكلية الإسلامية العباسية في بيروت فتلقى دروسًا في اللغة وعلوم الدين على شيخه مصطفى الغلاييني، كما درس على أبيه بعض العلوم.

عمل مديرًا للمدرسة العلمية في مدينة النبطية التابعة لجمعية المقاصد الخيرية، كما عمل رئيس قلم المحكمة الشرعية في النبطية.

كان عضوًا وأمينًا لسر جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية في النبطية، ومن الأعضاء المؤسسين للمجلس الثقافي للبنان الجنوبي.

شارك في الأنشطة الثقافية من خلال المجلس الثقافي للبنان الجنوبي، وكان يُلقي

شعره في الحفلات العامة والمناسبات المختلفة.

له عدة دواوين صدرت جميعها عن مطبعة حايك وكمال – النبطية – منها: «خفقات» – ١٩٦٥، و«مواكب الفداء» – ١٩٦٦، و«الشراع الأزرق» – ١٩٦٧، و«رحاب النور» – ١٩٦٩، و«أجنحة« – ١٩٧٢، و«نور وظلال» – ١٩٧٤، وله ما يقارب الأربعين ديوانًا مخطوطة بحوزة ابنه علاء منها: «عامليات – النجم الثاقب – لسان حالي – فسحة الأمل – حروف مشرقة – رؤى – بسمة الفجر – نفحات الأصيل – آلام الجنوب – كروم وخمائل – مصابيح»، فضلاً عن عدد من القصائد المنشورة في مجلة العرفان اللبنانية منها: «تنازع البقاء» – مجلد ٣٠ / ١٩٤٠، و«زورق تاه في بحر الأماني» – مجلد ٣٢ / ١٩٤٥، و«الوحدة العربية» – مجلد ٣٣ / ١٩٤٦.

شعره غزير وتجربته واسعة، كتبها مُنوِّعًا في الشكل والمضمون، ونظم في كثير من الموضوعات منها المدح والفخر والغزل ووصف الطبيعة، وله العديد من القصائد الوطنية، كما كتب الشعر التأملي فقارب الاتجاه الوجداني على نحو ما نجد في قصيدته (لاح كالنجم ثاقبًا) التي اتخذت من الشعر ومعاناة الشاعر موضوعًا لها وجاءت معانيها على المألوف عند شعراء الوجدان، لغته سلسة وخياله ومعانيه متنوعان، وتتراوح قصيدته بين التقليد والتجديد. تمتزج نزعته القومية بمشاعره الوطنية وتوجهه الأخلاقي، آثر الأوزان (الراقصة) في بعض قصائده التي تصلح للغناء.

منحه المجلس الثقافي للبنان الجنوبي شهادة تقدير في حفل تكريمي أقامه له في النبطية سنة ١٩٩٥.

– أحمد عارف الزين (١٨٨٣ – ١٩٦٠)

ولد في بلدة شحور أ قضاء صور، وتوفي في إيران.

تلقى معارفه الأولى في كتاتيب قريته، فحفظ القرآن الكريم وهو ما يزال صغيرًا، ثم انتقل مع عائلته إلى مدينة صيدا وهناك أخذ يتردد على المدرسة الرشيدية الرسمية، وفي الحادية عشرة من عمره أرسله والده إلى مدينة النبطية حيث التحق بمدرستها الابتدائية، ثم انتقل إلى مدرستها الدينية (المدرسة الحميدية) فأخذ علوم اللغة من نحو وصرف إلى جانب المنطق والبيان، وكان قد تعلم اللغتين التركية والفارسية إلى جانب الإنجليزية والفرنسية على يد عدد من أساتذة عصره.

عمل في مجال الصحافة فراسل وكتب في العديد من المجلات والصحف المصرية والبيروتية، وكان مراسلاً معتمدًا لصحيفة «حديقة الأخبار» في مدينة صيدا، وفي عام ١٩٠٩ أصدر مجلة «العرفان» في بيروت،

ونقلها إلى صيدا عام ١٩١٢، وكان قد أصدر جريدة «جبل عامل» عام ١٩١١.

عمل تاجرًا لبيع الأقمشة مدة سبعة أعوام غير أنه مني بخسارة فادحة، كما عمل في مجال الزراعة مُشرفًا على مزرعة زوجته، وفي عام ١٩١٠ أسس مطبعة العرفان.

رأس جمعية نشر العلم (١٩١٢)، كما أنشأ مخيمًا سنويًا للشباب العاملي في بلدة جباع.

شارك في عدد من الجمعيات السرية منها جمعية العهد وجمعية الإصلاح وجمعية الشبيبة العربية، وكان مندوبًا لجمعية الثورة العربية في نواحي مدينة صيدا، ورأس لجنة الدفاع عن فلسطين.

حُكِمَ عليه بالسجن عدة مرات في عهد السلطة العثمانية، وفي عام ١٩٢٥ إعتقل بتهمة مناصرة الثورة السورية، كما تم اعتقاله عدة مرات بسبب مناهضته للإنتداب الفرنسي.

أسهم بمشاركاته في عدد من المؤتمرات منها: المؤتمر السوري الأول الذي انعقد في ٢٣ من حزيران عام ١٩٢٨ بدمشق، والمؤتمر العربي الذي عقد في منزل سليم علي سلام عام ١٩٣٣، وكذلك مؤتمر الساحل الذي تم انعقاده في ١٠ آذار عام ١٩٣٦ في منزل سليم علي سلام أيضًا، وغير ذلك من المؤتمرات ذات الشأن العربي.

نشرت له مجلة العرفان عددًا من القصائد منها: قصيدة: «ربيع صيداء»، وقصيدة: «الحرية تشكو»، وقصيدة: «الحرية تشدو»، وقصيدة: «ذكرى صيداء».

له عدد من المؤلفات منها: العراقيات – بالاشتراك – مطبعة العرفان – صيدا ١٩١٣، وسحر بابل وسجع البلابل – ١٩١٣، وتاريخ صيدا – مطابع العرفان – ١٩١٣، والحب الشريف (رواية) – ١٩٢١، إضافة إلى العديد من المقالات والتعليقات التي نشرتها له مجلة العرفان طوال مدة صدورها.

يدور شعره حول عدد من الأغراض منها الوصف الذي استحوذ على جل شعره خاصة ما كان منه في وصف مدينة صيدا أثناء الربيع، ووصفه لنهر العاصي، وله شعر في المدح والرثاء أوقفه على (الشريف) الملك حسين (ملك الحجاز)، وكتب المطارحات الشعرية إلى جانب شعر له في التذكر والحنين. حالم بسيادة العدل، وشيوع الحرية بين البشر. يميل إلى التجريد، وأنسنة الأشياء، خاصة في حديثه عن الحرية، يتميز بنفس شعري متوسط الطول. اتسمت لغته بالتدفق واليسر وفسحة الخيال. التزم الوزن والقافية فيما كتب من الشعر.

نال وسام الاستحقاق الذهبي عام ١٩٥١.

– أحمد محسن آل قنديل العاملي

توفي في أثناء الحرب العالمية الأولى.

أخذ العلم على يد علي محمود الأمين في مدرسة قرية شقرا – قضاء بنت جبيل.

ذكر له كتاب: «روائع الشعر العاملي مجموعة من القصائد».

شاعر كلاسيكي متمكن من صياغة القصيدة بشكلها التقليدي المتعارف وإيقاعيتها الطاغية في العصور الأولى للشعر العربي، صاحب ديباجة قوية في مطالعه أو خواتيمه، مدح وهنأ ورثى مجسِّدًا أساليب البلاغة العربية في كل موضوع.

– أحمد بن محمد الأمين بن موسى بن حيدر الحسيني الشقرائي (– ١٨٣٨)

توفي في قرية شقراء أ قضاء بنت جبيل

أورد له كتاب: «روائع الشعر العاملي» قصيدة طويلة في رثاء والده.

قصيدته الدالية المتاحة في رثاء والده تضمنت مدح ابن عمه وتدل على شاعر طويل النفس، متمكن من أصول بلاغة الشعر، فيها ملامح عاطفية ووجدانية متدفقة تدل على سلامة طبع وحسن صياغة.

– أحمد محمود مغنية (١٩١٠ – ١٩٨٤)

ولد في بلدة طير دبا أ قضاء صور، وتوفي في مدينة صور.

تلقى الأوليات ومبادئ العلوم العربية على يد أخيه محمود، وفي عام ١٩٢٥ رحل إلى مدينة النجف (العراق)، فتتلمذ على يد عدد من العلماء.

عمل مدرسًا للغة العربية في وزارة المعارف ببغداد، بعد أن منح الجنسية العراقية في عام ١٩٣٨، ثم انتقل إلى مدينة كربلاء مدة عام، ثم رجع إلى بغداد ليعمل مدرسًا في المدرسة الجعفرية، وعمل مدة عامين في كلية بغداد، ثم في دار المعلمين العالية، إلى جانب ممارسته للكتابة في الصحف المحلية السياسية.

عاد إلى لبنان، وهناك عمل مدرسًا مدة عامين في قرية جوبا، ثم انتقل إلى مدينة صور، فعمل مدرسًا مدة عام في المدرسة الجعفرية، ثم في التكميلية الرسمية حتى أحيل إلى التقاعد عام ١٩٧٧.

كانت له رؤى سياسية أفصح عنها من خلال جريدة يومية أصدرها، فمنعت بأوامر من السلطات الملكية العراقية آنذاك بعد أن صدر منها خمسة عشر عددًا.

له ديوان عنوانه «ضمير» – مطبعة صور الحديثة – لبنان ١٩٦٠، ونشرت له مجلة «العرفان» عددًا من القصائد، منها: «بغداد لا عجبٌ إن جئت بالعجب» مجلد ٣٣ – (جـ ٧)، و«بلدي» مجلد ٣٣ – (جـ ٩)، و«العلم اللبناني» مجلد ٣٤ /١٩٤٧، و«سوريا في محنتها» مجلد ٣٥ – (جـ٧).

له عدد من المؤلفات، منها: «سلسلة

الإسلام دين وحياة»، و«شعب وثورة – مجموعة قصص العرب» – مئة جزء، و«الإمام جعفر الصادق»، و«موسوعة التاريخ الإسلامي» – ٣٠ جزءًا – دار الكتاب اللبناني.

بشعره نزعة قومية وطنية فهو مُمَجِّد لكفاح وطنه لبنان من أجل الاستقلال، وله شعر يشيد فيه بنضال الشعب العربي من أجل دفع الظلم ونيل الحرية، ويدعو إلى الوحدة، ولَمّ الشتات العربي، وله شعر ذاتي وجداني، يعالج جراح قلبه وقسوة هاجريه، يميل إلى الوصف، واستحضار الصورة، وله شعر ينتقد فيه أساليب المنافقين الذين يبيعون أوطانهم، تتسم لغته بقوة العبارة، وجهارة الصوت، وفاعلية الخيال، التزم الوزن والقافية إطارًا لبناء قصائده.

– أديب خليفة فرحات (١٨٩٥ – ١٩٧٨)

ولد في بلدة أنصارية أ قضا صيدا، وفيها توفي.

تلقى علومه ومعارفه الإبتدائية والعالية في دار الفنون الأمريكية بمدينة صيدا فحصل على شهادتها عام ١٩١١.

عمل مدرسًا في بلدة علما الشعب – قضاء صور، وفي عام ١٩١٦ عين مرشح ضابط في الجيش العثماني، وبعد انتهاء الحرب عين معلِّمًا في المدرسة الرشيدية الأميرية بمدينة صيدا، ثم مدرسًا للغة العربية في دار الصنائع والفنون الأميرية، وكان قد عمل كاتب مراسلات ومترجمًا عن الإنجليزية في قضاء بعلبك، ومديرًا للإدارة في جريدة المفيد الدمشقية.

نشرت له مجلة العرفان عددًا من القصائد منها: «لغة الجدود» – مجلد ١٤/ ١٩٢٧، و«بالإتحاد نيل المراد» – مجلد ١٣/١٩٢٧، و«ألا حيّوا الصنائع والفنونا» – مجلد ١٦/١٩٢٩، و«أبناء عاملة» – مجلد ١٧/١٩٢٩، و«يا قلب» – مجلد ٣٧/١٩٥٠، و«ما للملاك كئيبًا» – مجلد ٣٧/١٩٥٠، و«حماة العرب» – مجلد ٣٧/١٩٥٠.

نشرت له مجلة العرفان العديد من المقالات ذات الصبغة الأدبية والحضارية والتاريخية.

يدور شعره حول مناهضة الحروب، والدفاع عن الإنسان، وفي نقد الأوضاع السياسية والإجتماعية في زمانه، وله شعر يشيد فيه باللغة العربية، والبكاء على ما أصابها من خذلان أهلها لها، إلى جانب شعر له في المناسبات والتهاني، وكتب معبِّرًا عن هموم أمته العربية. داع إلى الوحدة، ونبذ الخلافات، كما كتب المراسلات والمطارحات الشعرية الإخوانية، وله شعر في الإشادة بمصر وملكها. وكتب في الحث على الأخذ بأسباب التقدم في مجال الصناعة وسائر ألوان العلوم والفنون. يتميز بنفس شعري طويل. وبلغة مطواعة، وخيال فسيح.

– أسدالله بن محمود آل صفا العاملي الزبديني (١٨٧٧ – ١٩٣٤)

ولد في قرية زبدين– قضاء النبطية، وتوفي في مدينة صيدا – وعاش حياته بين مسقط رأسه ومثوى جسده.

درس في مدينة النبطية، في المدرسة الحميدية: النحو والصرف، والمعاني والبيان والبديع، والأصول والفقه.

تكونت له ملكة جيدة في العلوم العربية، والمسائل الفقهية، لطول اطِّلاعه وعكوفه على البحث.

تولى منصب القاضي الشرعي في مدينة صيدا.

كان به ميل إلى العزلة.

ليس له ديوان مطبوع. لكنه نشر الكثير من شعره في مجلة «العرفان»، ونشر قسماً وافياً منه محسن الأمين في موسوعته: «أعيان الشيعة». وله عدة بحوث – في شكل مقالي – في العلم والأدب والنقد واللغة، نشرت في مجلة العرفان.

النازع الأخلاقي يصنع إطار تجربته الشعرية، فشعره تغلب عليه الشكوى من الدهر الخؤون، وفساد أخلاق الناس، وتصوير الواقع المزري، وابتعادهم عن سيرة السلف الصالح، وإهمال أوامر الدين ونواهيه، وشيوع الجهل ومجافاة العلم، وحب المال، ونادراً ما تغزَّل. عَبَّرَ عن هذه المعاني بأسلوب أقرب إلى الكلام المألوف، ولكنه – من جانب آخر – بعيد عن الولع بالصنعة التي كانت سائدة حتى عصره تقريباً.

– أمل نادر الجَرّاح (١٩٤٣ – ٢٠٠٤)

ولدت في مرجعيون، وتوفيت في بيروت. وذكرت بعض المصادر أنها من مواليد دمشق.

تلقت تعليمها في دمشق، وتزوجت من القاص السوري ياسين رفاعية (١٩٦٧) وانتقلت للإقامة معه في بيروت حتى اضطرتهما ظروف الحرب الأهلية في السبعينيات إلى الإنتقال للإقامة في لندن مدة ثم عادا إلى بيروت.

عملت في بعض الصحف العربية في دمشق وبيروت.

لها من الدواوين الشعرية: رسائل إمرأة دمشقية إلى فدائي – دار العودة – بيروت ١٩٧٠، وصاح عندليب في غابة – دار المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت ١٩٧٥، وصفصافة تكتب اسمها – بيروت ١٩٨٦، وإمرأة من شمع وشمس وقمر – دار سعاد الصباح – الكويت ١٩٩٢، وبكاء كأنه البحر، ولها قصائد نشرت في كتاب: «أمل جراح أميرة الحزن والكبرياء»، ولها قصائد نشرت في عدد من الدوريات العربية في بيروت، والقاهرة، ودمشق، وبغداد. ولها رواية بعنوان «خذني بين ذراعيك».

إنحازت تجربتها الشعرية لكثير من الجوانب الإنسانية، واعتمدت طرائق شعرية غير تقليدية للتعبير على مستوى الصورة واللغة والقضايا التي تثيرها القصيدة،

إنشغلت بعض قصائدها بالقضايا العربية القومية، واهتمت بعضها بالتوقف عند العلاقة الإنسانية والعاطفية بين الرجل والمرأة، تقع قصائدها بين قصيدة التفعيلة وقصيدة الشعر الحر، وفيها تتوالد الأساطير وتتداخل الرموز تجاوبها موسيقى داخلية تجسد الشعور بالغربة، وتفجر في اللغة دلالات غير مألوفة.

حصلت روايتها على جائزة مجلة الحسناء عام ١٩٦٧.

- أمين علي أحمد الحَسَني (١٨٧٦ - ١٩٦٢)

ولد في قرية طورا - قضاء صور، وتوفي في بلدة جناثا - قضاء صور.

تلقى علومه الأولى في قرية دير قانون النهر، ثم قصد قرية حناويه فدرس النحو والصرف والأصول والفقه، ثم تجول في عدد من قرى لبنان وعاد إلى قرية حناويه، ثم سافر إلى العراق فقصد مدينة النجف حيث درس على علمائها، ثم عاد إلى لبنان وعمل بتدريس العلوم الدينية والفقه والتأليف في بلدة الهرمل، ثم في جناثا التي بقي فيها حتى زمن رحيله.

نشط في نشر الفقه والثقافة والوعظ والإرشاد.

له قصائد وردت ضمن كتابه: «تنبيه الأفكار»، وقصيدة وردت ضمن كتاب: «أعيان الشيعة»، وقصائد نشرت في مجلة العرفان عامي ١٩٥٢ و١٩٥٤، وله ديوان شعري مخطوط.

وله مقال نشر في مجلة العرفان، وكتاب بعنوان «تنبيه الأفكار إلى دار القرار» - مطبعة الإتقان - بيروت ١٩٥٦، وله كتاب بعنوان «نتائج الأفكار» - مطالب أصولية وقواعد فقهية ومسائل شرعية، وله بعض حواشٍ وتعليقات على كتب الأصول والقوانين ورسائل الشيخ المرتضى الأنصاري.

شاعر مناسبات، شعره غزير فياض القريحة، نظم على الموزون المقفى، في الأغراض المألوفة من مديح وتهانٍ وحِكَمْ ومواعظ وتأملات ورثاء وعتاب وغزل، وجُلَّ قصائده في المديح النبوي وفي آل البيت، أفاد فيها من المعجم الديني، لغته قوية جزلة، وخياله قليل، ومعانيه واضحة.

- أمين فارس رزق (١٨٩٠ - ١٩٨٣)

ولد في بلدة جِزّين، وتوفي فيها.

تلقى علومه الأولى في مدرسة العتيقة، ثم التحق بمدرسة عبية، فدرس علوم العربية واللغتين الإنجليزية والفرنسية، ثم التحق بمدرسة الحكمة ببيروت فتعلم على يد عبدالله البستاني وشبلي الملاط.

عمل مديرًا لمدرسة العتيقة لبضع

سنوات، ثم تولى رئاسة تحرير جريدة «الحديث»، ثم جريدة «الرواد»، كما كتب مقالات أسبوعية لمجلة «الصياد» ومقالات لصحيفة «الحديث»، وسَجَّلَ عدداً من الأحاديث الإذاعية السياسية لهيئة الإذاعة البريطانية.

كان له دور تثقيفي وهو طالب في مدرسة الحكمة فلُقِّبَ بشاعر الحكمة، كما نشط في مواجهة الحكم التركي ودعا إلى التحرر والديمقراطية.

له قصائد نُشرت في بعض الصحف والمجلات منها: «سقوط برقة» – جريدة المؤيد المصرية – القاهرة ١٩١١، و«مولى الفصاحة» – مجلة الصحافة – لبنان – عدد ٤١ – آب ١٩٢٧، وله ثلاث مطولات شعرية هي: مطولة رائية – ١٩١٣، ومطولة ميمية – ١٩٢٧، ومطولة في صيدون، وله مجموع شعري مخطوط بحوزة أسرته.

شاعر وطني قومي، احتفى بوصف الطبيعة اللبنانية، شعره غزير، كتبه على البناء العامودي، في الأغراض المألوفة من وصف ومدح وإخوانيات ورثاء، وحافظ على الوحدة الموضوعية وجدد في لغته وموضوعاته، وارتبط شعره بالمناسبات القومية. غلب على شعره الحس الإصلاحي والدعوي. نظم الشعر الاجتماعي مداعبًا أحفاده. لغته عذبة سلسة، ومعانيه واضحة، وبلاغته تزاوج بين البديع والبيان.

أطلق عليه الشاعر خليل مطران لقب «شاعر الشلال»، خلال حفل أقيم في جزين سنة ١٩٢٧.

قلده رئيس الحكومة اللبنانية رشيد الصلح وسام الاستحقاق اللبناني في عهد الرئيس سليمان فرنجية عام ١٩٧٥، كما منحه الرئيس كميل شمعون وسام الاستحقاق، ثم منحه وسام الأرز من رتبة ضابط، وقد كرمته نقابة الصحافة اللبنانية وقلدته وسام الأرز من رتبة كومندور، كما نال جائزة دولية في موضوع السلام أثناء الحرب العالمية الثانية عن قصيدة «أصوات الضحايا».

– أمين حسن عبدالله (١٨٦٥ – ١٩١٣)

ولد في قرية الخيام، وتوفي فيها. وهو من سراة آل عبدالله في جبل عامل لا سيما في مقرهم قرية الخيام.

كان من أوائل الذين اتصلوا بالصحافة، حيث نشرت له جريدة ثمرات الفنون البيروتية العدد ١٥٦٣ تاريخ ١٩٠٦/٥/٨ رسالة تناولت حفلاً إجتماعيًا أقيم آنذاك.

أورد كتاب: «روائع الشعر العاملي» بعضًا من شعره.

شعره في مدح الجناب العالي السلطاني يتضمن المعاني المألوفة في المدح والدعاء للحضرة العليّة السطانية بلغة تقليدية متمكنة.

- أمين علي إبراهيم (١٩١٦ - ١٩٩٩)

ولد في قرية النميرية أ قضاء النبطية، وتوفي فيها.

درس المرحلة الابتدائية في مدرسة النبطية، وتابع أبوه تعليمه.

عمل معلِّمًا، وأنشأ مدرسة داخل منزله في بلدته النميرية إلى جانب عمله في أملاكه الزراعية.

ظلت قصائده مكتوبة بخط يده. وشعره يكشف عن قريحةٍ وتدفق على الرغم من أنه تُحرِّكه المناسبة، وهو يحافظ فيه على أصول الصنعة الشعرية العربية ولغتها وبيانها الواضح في التعبير عن القضايا الوطنية والذاتية.

- أمين علي محمد الأمين (١٨٣٤ - ١٩١١)

ولد في بلدة شقرا = قضاء بنت جبيل، وتوفي فيها.

تلقى علومه الأولى في مدرسة كفرا - قضاء بنت جبيل على يد الفقيه محمد علي عزالدين، ثم انتقل إلى مدرسة جباع فقرأ على عبدالله آل نعمة، ثم انتقل إلى مدرسة حناويه فقرأ مرة ثانية على الفقيه محمد علي عزالدين.

اشتغل بتجارة الإبل وخالط البدو حتى كان يصطنع لهجتهم.

له قصائد متفرقة وردت ضمن كتاب: «أعيان الشيعة».

المُتاح من شعره قليل، نظمه في الأغراض المألوفة من مدح لأخيه وتهنئة وإخوانيات لأخيه وابن عمه ومطارحات، أفاد من الموروث الشعري القديم فعكس شعره صورة البيئة البدوية، لغته سلسة أقرب إلى الرصانة، ومعانيه واضحة، وخياله قليل.

- أمين يوسف الخوري (١٨٥٢ - ١٩١٩)

هو أمين بن يوسف بن إبراهيم بن أسطفان.ولد في بلدة بكّاسين، وفيها توفي.

تلقى علومه الابتدائية في مدرستي البطريركية، والآباء اليسوعيين في غزير، ثم سافر إلى مصر عام ١٨٧٤ ليدرس الطب في مدرسة القصر العيني، على نفقة الحكومة اللبنانية، ونال شهادة الطب عام ١٨٨٠.

عمل طبيباً أول في مستشفيات السودان، ثم عاد إلى مصر، فالتحق بالعمل طبيبًا، فعُيِّن في مديرية أسيوط، ثم اختير مفتشاً في مصلحة الصحة، فطبيباً في مستشفى شبين الكوم، ثم طبيباً لبلدية دمياط.

ترك الوظيفة ليعمل طبيباً بمدينة المنصورة، فعاش بها حتى توفيت زوجته، حيث عاد إلى مسقط رأسه بكاسين ليستريح من عناء رحلته.

نال الوسام المجيدي والنجمة المصرية، وميدالية فكتوريا السودانية. وأنعم عليه بالرتبة الثالثة الملكية.

ليس له ديوان مطبوع، وما بين أيدينا من شعره وثَّقَته الدراسات التي كتبت عنه.

يغلب طابع المناسبات على شعره، فهو يمدح ويهنئ، حريصاً على الوزن والقافية وأصول الشعر القديم، وإن حاول أن يقترب من الموشحات، وأن يجاري ابن سهل الإشبيلي في موشحاته الشهيرة، وقد تدل أبياته المتفرقة على بديهة حاضرة وقدرة على احتواء المعاني باصطياد التعبيرات المأثورة.

- أنسي لويس الحاج (١٩٣٧ - ٢٠١٤)

ولد في قرية قيتولي- قضاء جزّين عام ١٩٣٧ وتوفي في بيروت في ١٨ شباط ٢٠١٤

أبوه الصحافي والمتّرجم لويس الحاج وأمه ماري عقل.

تعلّم في مدرسة الليسه الفرنسية ثم في معهد الحكمة.

بدأ ينشر قصصاً قصيرة وأبحاثاً وقصائد منذ ١٩٥٤ في المجلاّت الأدبية وهو على مقاعد الدراسة الثانوية.

دخل الصحافة اليومية (جريدة «الحياة» ثم «النهار») محترفاً عام ١٩٥٦، كمسؤول عن الصفحة الأدبية. ولم يلبث ان استقر في «النهار» حيث حرر الزوايا غير السياسية سنوات ثم حوّل الزاوية الأدبية اليومية إلى صفحة أدبية يومية.

عام ١٩٦٤ أصدر «الملحق» الثقافي الأسبوعي عن جريدة «النهار» وظلّ يُصدره حتى عام ١٩٧٤. وعاونه في النصف الأول من هذه الحقبة شوقي أبي شقرا.

عام ١٩٥٧ ساهم مع يوسف الخال وأدونيس في تأسيس مجلة «شعر»، وعام ١٩٦٠ أصدر في منشوراتها ديوانه الأول «لن»، وهو أول مجموعة قصائد نثر في اللغة العربية.

له ستّ مجموعات شعرية «لن» ١٩٦٠، «الرأس المقطوع» ١٩٦٣، «ماضي الأيام الآتية» ١٩٦٥، «ماذا صنعت بالذهب ماذا فعلت بالوردة» ١٩٧٠، «الرسولة بشعرها الطويل حتى الينابيع» ١٩٧٥، «الوليمة» ١٩٩٤ وله كتاب مقالات في ثلاثة أجزاء هو «كلمات كلمات كلمات» ١٩٧٨، وكتاب في التأمل الفلسفي والوجداني هو «خواتم» في جزأين ١٩٩١ و١٩٩٧، ومجموعة مؤلفات لم تنشر بعد. و«خواتم» الجزء الثالث قيد الإعداد.

تولى رئاسة تحرير العديد من المجلات إلى جانب عمله الدائم في «النهار»، وبينها «الحسناء» ١٩٦٦ و«النهار العربي والدولي» بين ١٩٧٧ و١٩٨٩.

نقل إلى العربية منذ العام ١٩٦٣ أكثر من عشر مسرحيات لشكسبير ويونيسكو ودورنمات وكامو وبريخت وسواهم، وقد مثلتها فرق مدرسة التمثيل الحديث في

مهرجانات بعلبك، ونضال الأشقر وروجيه عساف وشكيب خوري وبرج فازليان. وترجم أيضاً الكتاب الوحيد لأدولف هتلر «كفاحي».

متزوج عام ١٩٥٧من ليلى ضو ولهما ندى ولويس.

رئيس تحرير «النهار» من ١٩٩٢ إلى ٣٠ أيلول ٢٠٠٣ تاريخ إستقالته.

تُرجمت مختارات من قصائده إلى الفرنسية والإنكليزية والألمانية والبرتغالية والأرمنية والفنلندية. وصدرت له أنطولوجيا «الأبد الطيّار» بالفرنسية في باريس عن دار «أكت سود» عام ١٩٩٧ وأنطولوجيا «الحب والذئب الحب وغيري» بالألمانية مع الأصول العربية في برلين عام ١٩٩٨. الأولى أشرف عليها وقدّم لها عبد القادر الجنابي والأخرى ترجمها خالد المعالي وهربرت بيكر.

وفي نيسان ٢٠٠٧ صدرت الأعمال الكاملة لأنسي الحاج في طبعة شعبية، في ثلاثة مجلدات ضمن سلسلة «الأعمال الكاملة» عن «هيئة قصور الثقافة». ضمّ المجلد الأوّل: «لنخ، و«الرأس المقطوع»، و«ماضي الأيام الآتية». والثاني: «ماذا صنعت بالذهب، ماذا فعلت بالوردة؟» و«الرسولة بشعرها الطويل حتى الينابيع» و«الوليمة». فيما حوى الثالث كتاب «خواتم» بجزأيه.

يعتبر أنسي الحاج من رواد «قصيدة النثر» في الشعر العربي المعاصر.

قالوا عنه:

الشاعر أدونيس : «إنه الأنقى بيننا».

الشاعر عبد المنعم رمضان: «في شعر أنسي هاجس يصدم شعراء جداً كثيرين بات شائعاً لديهم هذه الأيام تمجيد البراءة، براءة المعرفة. أنسي يرفض تلك البراءة، كأنها أتربة علقت بجسد من الأفضل أن يغتسل لنراه عارياً. شعر أنسي سيرينا هذا العري، ولغة شعره ليست كساءً شفافاً، ليست غيمةً، ليست وسيلةً ولا غايةً. إنّها الجسد العاري نفسه حيث عريه معرفة، وحيث معرفته عري».

الشاعر إبراهيم داوود: «أنسي الحاج مع محمد الماغوط وسعدي يوسف هم الآباء الشعريون للقصيدة الجديدة في مصر، وهم الأقرب إلى ذائقتنا».

مفكرو التنوير ورهانات النهضة العربية
طرق الإصلاح وأسباب الفشل

د. سعيد احمد عبد الرحمن(*)

كان الناس زمن الجاهلية تعبد الأصنام، ومع مجيء الإسلام وانتشار مبادئه، حطمت الأصنام ونشرت المعتقدات السماوية السمحة التي بنت دولة وأمة (كنتم خير أمة أخرجت للناس)(١). إلا ان بعضا «من هذه الأمة سرعان ما تحول عن المعتقدات الإسلامية، ليظهر معتقدات وأفكارا» وفلسفات يصح ان نطلق عليها «بالوضعية»، تحول بعضها إلى أديان، وبعضها إلى تيارات ومذاهب، بعضها عاد بالزمن إلى العصر الجاهلي السابق على دين النبي محمد، فحرفوا في الإسلام الكثير، وأخرجوا من داخل الإسلام تأويلات وأفكارا وتفسيرات منحرفة أدخلت جزءاً من الأمة في غياهب الجهل الذي حاول الإسلام إخراجها منه.

ويعرض عبد الرحمن الكواكبي في كتابه أم القرى لحال الأمة وما آلت إليه: «... فتابع المولى الرومي كلامه فنسب مصيبة المسلمين وتأخرهم إلى العلماء الرسميين الذين أطلق عليهم اسم «الجهلة المعممين» إذ جعلوا المراتب وفقاً عليهم يتوارثونها أبا عن جد، ويطلقون على أنفسهم الألقاب الرنانة، ويماشيهم السلطان في جهلهم، حتى إنهم جعلوا التدريس والإرشاد والوعظ والخطابة والإمامة وسائر الخدمات الدينية كالعروض تباع وتشرى وتوهب وتورث يبيعها القضاة إذ شاؤوا لمن يريدون»(٢).

ولم يكتف الكواكبي بتحميل تبعة التخلف الذي أصاب هذه الأمة إلى بعض رجال الدين من اتباع السلطة بالتحديد، بل هو يتوسع في الشرح ويؤكد أن أسباب الفوضى التي اصابت المسلمين هي أيضاً نتيجة «الجهل المطلق»(٣)، هذا الجهل الذي اعتبره الكواكبي انه لا يعاتب عليه العامة، إلا أن مسؤوليته تحمّل إلى العلماء والفقهاء، هل

(*) استاذ جامعي.

لأن العلماء أصحاب فكر ولا يرغبون في نشر أفكارهم؟ أم هي مشكلة ثانية أيضاً؟ ويستنتج الكواكبي السبب بقوله انه «الفقر الفكري» عند العلماء «المزيفين» هؤلاء العلماء «الذين انغمسوا في هاوية التصوف ليخدعوا المؤمنين»(٤).

هكذا يبدأ عبد الرحمن الكواكبي، بتحميل تبعة المسؤولية في تنامي الجهل والتخلف في العالم الإسلامي، في أواخر القرن التاسع عشر وما قبله، إلى العلماء ورجال الحكم الذين تبنوا هؤلاء العلماء ووزعوا عليهم الرتب والوظائف، وبالتالي صنعوا العلماء الجاهلين، فيهاجم الكواكبي هذه الفئة من الحكام، فيعتبر أن هؤلاء الأمراء حمقى(٥).

هذا الواقع الذي كان منتشراً في زمن الكواكبي، لم يغب عن أحد أبرز المصلحين في ذلك العصر، ألا وهو السيد جمال الدين الأفغاني، الذي حذر بدوره من إبعاد الدين عن العلم ونتائج ذلك على المجتمعات الإسلامية، فالدين عنده يجب أن يتوافق والعلم، فيقول: «إن الدين لا يصح أن يخالف الحقائق العلمية فان كان ظاهره المخالفة وجب تأويله» ثم يضيف: «عم الجهل وتفشي الجمود في كثير من المتردين برداء العلماء حتى تخرصوا على القرآن بأنه يخالف الحقائق العلمية الثابتة والقرآن بريء مما يقولون»(٦).

لقد أدرك جمال الدين الأفغاني حقيقة تخلف الأمة، وجهل بعض العلماء ممن وصلوا إلى أبواب السلطان، ودور هذا السلطان في تنبيههم، وبالتالي فهو يوجد الحلول للأزمة التي تعاني منها بلاد الإسلام، الأزمة الدينية بوجود هؤلاء، الذين جمدوا الدين حسب أفكارهم وعلى قدر عقولهم، لذلك دعا إلى التجديد والاجتهاد وتطهير الدين من الشوائب والبدع والتفاسير، كي لا يبقى جامداً أو «حرفاً ميتاً في شروح الرجعيين ومتون المفسرين الذين لم يفهموا نصه وروحه على وجهيهما الصحيح»(٧).

وأما الشيخ محمد عبده أحد انجب تلاميذ الأفغاني فيقسم رجال الدين في زمانه إلى ثلاث فئات:

الفئة الأولى، هم رجال الدين الذين يعملون على توجيه الناس إلى أمورهم الخاصة والعامة، وهؤلاء عند الشيخ محمد عبده، هم «إلا أقلهم، انما يحفظون القرآن لفظاً بغير معنى، يدّعون الإيمان به والغيرة عليه وهم أبعد الناس عن سنته وأشدهم التواء على أمره ونهيه... يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم... وأوهام يبثونها بين الناس على أنها من الدين وما هي من الدين في شيء، ولكنها قد شاعت واستحكمت فكبلت شعوبهم بقيود ثقيلة، تمنعها من السير، وضربت على أعينهم غشاوة تحول بينها وبين رؤية النور، وحجرت عقولهم فلا تحسن التفكير والتقدير».

الفئة الثاني: هم المتصوفون الذين يعتبر الشيخ محمد عبده أن الناس قد افتتنت بهم «بعد فساد أمرهم حتى اتخذوهم أنداداً»»(٨).

الفئة الثالثة: الفقهاء الذين «احتقرهم الأفراد والسلاطين في انفسهم واستخدموهم لأغراضهم التي تؤيد سلطتهم ونفوذهم، وحملوهم على الفتوى بما يؤيد رغائبهم...»(٩).

ويصور الشيخ محمد عبده هؤلاء بانهم «قد اتخذوا دينهم متجراً يكتسبون به الحطام»(١٠).

هكذا، وأمام انتشار الجهل في العالم الإسلامي والعربي، ظهرت نخبة ممن عرفوا برجال عصر النهضة، وقد سعى هؤلاء إلى تحرير العقول من الصدأ الذي سيطر عليها، ومواجهة انواع الظلم والاستبداد، التي مارستها السلطة العثمانية من جهة، وهي وريثة التخلف والاستبداد المملوكي، والاستعمار الغربي من جهة أخرى وعلى رأسها بريطانيا وفرنسا.

لقد تحولت الشعوب العربية في تلك الفترة إلى شعوب مفككة الأوصال أصابها الوهن، وغرقت في الجهل، تلهوا بالأضاليل والأماني، وتباهوا بأعمال وأمجاد الأسلاف(١١) حتى قال الشيخ محمد عبده فيهم ان المسلم قد «أخطأ في فهم ما ورد في دينه من ان المسلمين خير الأمم، وان العزة والقوة مقرونتان بدينهم أبد الدهر، فظن ان الخير ملازم لعنوان المسلمين وان رفعة الشان تابعة للفظه وان لم يتحقق شيء من معناه، فان أصابته مصيبة او حلت به رزية، تسلى بالقضاء وانتظر ما يأتي به الغيب، بدون ان يتخذ وسيلة لدفع الطارئ أو ينهض إلى عمل لتلافي ما عرض من خلل، أو مدافعة الحادث الجلل»(١٢).

دور الاستعمار:

هذا الواقع السيّئ الذي أصاب العالم العربي والإسلامي وهذا التخلف العلمي الكبير كانت تغذيه السياسة الغربية، التي رغبت في ترك عامة الناس وعلمائهم في غياهب الجهل، كي تتمكن من السيطرة عليهم، وفي نفس الوقت عمدت إلى نشر أفكار تصب في مصلحة المستعمر وأهدافه البعيدة المدى، وفي ذلك نورد:

- لويس التاسع، ملك فرنسا، الذي قال بعد ان خرج من السجن في مصر، بعد هزيمة حملته عليها: «إذا أردتم ان تهزموا المسلمين فلا تقاتلوهم بالسلاح وحده، فقد هزمتم أمامهم في معركة السلاح، ولكن حاربوهم في عقيدتهم فهي مكمن القوة فيهم»(١٣).
- مع دخول الانجليز مصر عام ١٨٢٢، خاطب رئيس وزراء بريطانيا «جلادستون» أعضاء مجلس العموم البريطاني، وهو يشير إلى القرآن الكريم: «طالما كان هذا الكتاب في أيدي

المصريين فلن يقر لنا قرار في تلك البلاد»(١٤).

- وها هو نابليون بونابرت، بعد دخوله مصر عام ١٧٩٨، يحضر معه إلى جانب الجيش والمطبعة والبعثة العلمية «الساقطات» الذين أتى على ذكرهن الجبرتي في كتابه عجائب الآثار: «أولئك الساقطات اللواتي جاء بهن نابليون، يسرن في شوارع القاهرة حاسرات متخلعات يثرن الفتنة وينشرن الفاحشة»(١٥).

ثم عمد المحتل الانجليزي إلى ضرب الأزهر نفسه وإضعافه، ولكن ليس بطريقة نابليون، الذي قصفها بالمدفعية، فلقد تم إبعاد الطلاب عن الأزهر عبر سياسة طويلة الأمد، فقد فتحت المدارس الجديدة وعلى المنهاج الغربي، فكان يتم تعيين طلاب هذه المدارس بعد تخرجهم مباشرة وخلال أربع سنوات، في دواوين الحكومة برواتب كبيرة تمكنهم من ان يتزوجوا، ويستأجروا بيتاً، ويدخروا فوقها، أما خريجو الأزهر وبعد عشرين عاماً من التعليم لا يجدون عملاً وان وجدوه ففي المساجد وبمبلغ زهيد، وبالتالي لم يعد يقصد الأزهر الا الطلاب الفقراء – مع ما يعانيه الأزهر من تخلف فكري وعلمي حينها – ممن يعجزون عن دفع أقساط المدارس الانجيليزية، بينما تتوجه الأسر العريقة إلى المدارس الحديثة لتعليم أبنائها(١٦).

أمام هذا الواقع، خرج رجال النهضة يواجهون التخلف والتحجر عند رجال الدين والعامة من الناس، وفي نفس الوقت يتصدون للمستعمر من جهة أخرى، وتخلف النظام العثماني فكان رجال عصر النهضة لا يرون

ان المستعمر وحده يتحمل مسؤولية هذا التخلف الثقافي بل المجتمع نفسه والسلطة الحاكمة، إلا ان المستعمر استفاد من هذا الواقع ليزيد الأمور سوءاً.

ويجمل الكواكبي التأخر الذي أصاب العالم الإسلامي في حينه بقوله وهو يخاطب المجتمعات الإسلامية: «.. تشكون من الجهل ولا تنفقون على التعليم نصف ما تصرفون على التدخين، وتشكون من الحكام، وهم اليوم منكم، فلا تسعون في إصلاحهم، تشكون فقد الرابطة، ولكم روابط من وجوه لا تفكرون في احكامها، تشكون الفقر، ولا سبب له غير الكسل، هل ترجون الصلاح وانتم يخادع بعضكم بعضاً ولا تخدعون إلا انفسكم، ترضون بأدنى المعيشة عجزاً تسمونه قناعة، وتهملون شؤونكم تهاوناً تسمونه توكلاً تموهون عن جهلكم الأسباب بقضاء الله، وتدفعون عار المسببات بعطفها على القدر...»(١٧).

أما الأفغاني فيعتبر ان الاستعمار لا يتواجد إلا في البلاد الخاضعة والخانعة: «لا تسير دول الاستعمار إلا إلى البلاد الغنية

في ثروتها ومعادنها، وخصب تربتها، ومن كان أهلها في الدرك الأسفل من الجهل، قد خيم عليهم الخمول، لايبدون حراكاً ولا يقربون عراكاً »(١٨).

أما الشيخ محمد عبده فيظهر أسباب ما وصلت إليه حال الأمة الإسلامية بقوله: «المسلمون قد تحيّف الدهر نفوسهم، وانحنت الأيام على معاقد إيمانهم، وقد تبع الضعف فساد في الأخلاق، وانتكاس في الطبائع، وانحطاط في الانفس، حتى أصبح الجمهور الأعظم أشبه بالحيوانات الرتع، غاية همهم ان يعيشوا إلى منقطع أجيالهم، يأكلون ويشربون ويتناسلون ويتنافسون في اللذات البهيمة... »(١٩).

ومن صور الخرفات التي كانت منتشرة حينها كان لجوء الناس إلى المشعوذين، وكان ميدان الأزبكية في القاهرة في تلك الفترة، يزدحم بهؤلاء الذين كانت الناس تقصدهم في سبيل استطلاع الغيب.

وعادة «الدوسة» حيث ينطرح الناس أرضاً مصطفين إلى جانب بعضهم بعضاً، حيث يقوم أحد المشايخ من الصوفية بدوسهم وهو على ظهر حصانه وأحداً بعد الآخر، حيث كانت تعتبر بركة (٢٠).

طرق الإصلاح

١. جمال الدين الأفغاني وطرق الإصلاح:

يعتبر جمال الدين الأفغاني من أبرز رجالات الإصلاح في العالم الإسلامي، فقد كان فيلسوفاً ومصلحاً دينياً، كما كان منفتحاً على أفكار التنوير في اوروبا، حاول تحطيم السد الذي أقيم في وجه الفلسفة، معتبراً ان الإسلام هو دين العقل والنظر والمناقشة (٢١).

دعا جمال الدين الأفغاني إلى إصلاح الدين الإسلامي، فواجه المؤسسة الدينية الرسمية وأصحاب البدع، معتبرا ان أسباب ضعف العالم الإسلامي هو «الجهل» (٢٢).

سعى جمال الدين الأفغاني إلى ايقاظ الأمة من جهلها، الجهل في الدين والعلم والسياسة، فها هو يقول في الاجتهاد: «ما معنى ان باب الاجتهاد مسدود؟ وبأي نص سد باب الاجتهاد؟ أو أي إمام قال: لا ينبغي لأحد من المسلمين بعدي ان يجتهد ليتفقه بالدين... او ان يجد ويجتهد لتوسيع مفهومه... والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية وحاجات الزمن واحكامه؟»(٢٣).

هكذا بدأ الأفغاني بالدعوة إلى التجديد في الدين معتبراً ان هذه الحركة ينبغي ان تكون كحركة مارتن لوثر في اوروبا خلال عصر النهضة على الكنيسة الغربية الكاثولكية(٢٤).

فمن الضروري ان تثبت العقائد الدينية الحقة، وان تشرح على وجهها المناسب، كما من الضروري تهذيب العلوم الإسلامية

وفهمها لتساعدنا على التقدم لا التأخر، بذلك دعا الأفغاني إلى تحقيق نهضة دينية تجديدية تلائم حاجات العصر(٢٥).

لقد كانت دعوة الأفغاني أشمل وأوسع عندما اعتبر ان نهوض الأمة لن يتحقق بوجهه الصحيح إلا عبر أحزاب وطنية تجمع الشتات من هذه الأمة وتوحدها للعمل في سبيل الوطن(٢٦).

- وها هو يؤسس الحزب الوطني في مصر ويضع له برنامجاً سياسياً، واللافت للنظر ان هذا الحزب كان سياسياً بحتاً لا دينياً، انتسب إليه المثقفون من كافة الأديان والمذاهب، وتدخل في العمل السياسي في مصر، وأطلق شعار «مصر للمصريين»(٢٧).
- كما هاجم الأفغاني التدخل الأجنبي ونظام الحكم المستبد في مصر، ودعا إلى الثورة: «انت أيها الفلاح المسكين تشق قلب الأرض لتنبت ما تسد به الرمق وتقوم بأود العيال، فلماذا لا تشق قلب ظالمك؟ لماذا لا تشق الذين يأكلون ثمرة أتعابك؟»(٢٨).
- وأمام قوة جمال الدين الأفغاني وحركته الإصلاحية داخل مصر وتحريكه للشارع المصري ودوره في حركة أحمد عرابي، ضغطت الحكومة البريطانية على الخديوي توفيق، بعد إبعاد والده الخديوي إسماعيل، وصدر قرار إبعاد الأفغاني من مصر(٢٩).
- لقد كان جمال الدين الأفغاني، المنبه الأول للثورة المصرية على الاستبداد والاستعمار، وكان صوته أول الأصوات التي أرسلت صيحة الحرية التي ترددت فيها(٣٠).
- عمل بجد على صنع جيل يكمل نهضته، جيل « لا يثني عزمهم الوعيد ولا يغرهم الوعد بالمناصب وتلهيهم التجارة والمكاسب، بل قوم يرون في المتاعب والمكاره في نجاة الوطن من الاستعباد غاية المغنم وفي عكسه المغرم.

لقد كانت «الغاية التي يرمي إليها جمال الدين، والغرض الأول في جميع جهوده التي لا تعرف الكلل ومن إثارته للنفوس وتهييجه المتواصل للناس، توحيد كلمة الإسلام وجمع شمل المسلمين في سائر أقطار العالم... وقد باتت أقطار المسلمين غارقة في وهدة الجهل واليأس فأصبحت فريسة للاعتداء الأوروبي»(٣٢).

الإمام محمد عبده وطرق الإصلاح

مع وصول جمال الدين الأفغاني إلى مصر أخذ يعقد حلقات التدريس في منزله وشملت دروسه عن فلسفة الإسلام وفلاسفته، وكان الشيخ محمد عبده ممن يحضرون هذه الدروس وتأثروا بالأفغاني ليصبح الشيخ محمد عبده من رجالات الإصلاح في أواخر القرن التاسع عشر،

يعتبر الشيخ محمد عبده ان أفضل انواع

الإصلاح هو «التربية» لذلك دعا إلى اقامة مدرسة إسلامية تخرج المصلحين ويكون هدفهم غرس التهذيب في القلوب عند العامة، والتربية والتعليم بعيداً عن السياسة والسياسين وفي ذلك يقول: «اني لأعجب لجعل نبهاء المسلمين وجرائدهم كل همهم في السياسة وإهمالهم أمر التربية الذي هو كل شيء وعليه يبنى كل شيء»(٣٣) فالإمام محمد عبده، يعتبر ان مواجهة الغزو الأجنبي عبر المدارس الأجنبية لا يكون «إلا بالتربية ومدافعة الأجانب بمثل سلاحهم»(٣٤).

فالمشاكل التي يعانى منها المجتمع من استعمار ومشاكل اجتماعية واقتصادية لا حلول لها إلا بالتربية، فمشاكلنا «هي فقر العقول والتربية»(٣٥).

فالانسان عند محمد عبده إذا فقد التربية لن يستطيع بالتالي ان يتحلى بالعدل والغنى والكمال(٣٦).

هذه التربية لم تكن عند الشيخ محمد عبده كما كانت منتشرة في العالم الغربي حينها، أو من خلال المدارس الغربية التي بدأت تنتشر في العالم العربي، كما ان التربية عند الشيخ محمد عبده لن تنفع إذا اقتصرت على الطبقات العليا من المجتمع: «ان الأمة في حاجة إلى تربية الطبقات الدنيا..لانهم هم الذين يقومون بمعظم الشؤون وأكثر الحرف التي لا يستغنى عنها الخواص ولا يهنأ لهم عيش ما دام أصحابها فاسدي التربية فاقدي الآداب»(٣٧).

بذلك سعى الإمام محمد عبده إلى إصلاح الأزهر الذي كان من أبرز مدارس مصر التي تخرج الطلاب من العالم الإسلامي وتستحوذ على أبناء طبقات المجتمع: «ان بقاء الأزهر متداعياً على حاله في هذا العصر محال، فهو إما ان يعمر وإما ان يتم خرابه»(٣٨).

لقد عانى الشيخ محمد عبده كثيراً في سبيل إصلاح الأمة وإخراجها من تخلفها الشديد، فعندما سأله الشيخ رشيد رضا عن سبب نومه بالنهار على غير عادة أجابه: «أرقني الليلة الفكر في حال المسلمين وما ينزل بهم من البلاء ببعدهم عن دينهم واتباع أهوائهم وشهواتهم»(٣٩).

في الواقع، ان الشيخ محمد عبده كان يشتكي دائماً من جمود العلماء والفقهاء، وهو لم يندد فقط في التعليم المتبع في الأزهر وأيضاً في المسجد الأموي في دمشق والزيتونة وجامع القيروان في تونس، حيث انشغال الطلاب في أمور تضيع أوقاتهم ولا فائدة منها(٤٠).

لقد هدف الشيخ محمد عبده من إصلاح الأزهر إلى إصلاح العالم الإسلامي فالآف من الطلاب يتوافدون على الأزهر وبعدها يعودون إلى بلدانهم، من كافة انحاء العالم الإسلامي، كما ان معظم مدرسي المدارس

المدنية هم من خريجي الأزهر(٤١) واستطاع ان يدخل إلى مجلس إدارة الازهر، إلا انه فشل في مسعاه الإصلاحي هذا، ليستقيل من هذا المجلس، بسبب الضغوط الشديدة التي تعرض لها وليتوفى بعد أشهر قليلة عام ١٩٠٥ (٤٢).

الكواكبي وطرق الإصلاح

يعتبر الكواكبي ان أسباب انحطاط العالم العربي والإسلامي عند أغلب المفكرين قد انقسم إلى ثلاثة آراء:

الأول اعتبره في التهاون في الدين

الثاني وجده في اختلاف الآراء

الثالث وجده في الجهل(٤٣)

أما عند الكواكبي نفسه فقد ظهر ان أسباب هذا الانحطاط هو «الاستبداد السياسي والتعصب الديني» وبالتالي فقد درس ظاهرة الاستبداد هذه لينتهي بكيفية التخلص منه (٤٤).

يجد الكواكبي الحلول من خلال «الشورى الدستورية»، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يدعو الكواكبي رجال الدين إلى القيام بمهامهم الطبيعية، ألا وهي التبشير بالدين، وعلى المسلمين تدبير شؤونهم الدنيوية(٤٥) وقد يكون موقف الكواكبي هذا يعود إلى اعتباره ان أصول الدين تركت واتبعت المزيدات التي ليست منه أساساً، لذلك فهو يعتبر ان حال المسلمين أصبح كحال المشركين ولا يمكن إصلاح هذا الامر إلا برد العامة من ميلها إلى الشرك أولاً، وهذا يحتاج إلى التعليم وترك الاختلاف: «فلا بد ان نترك جانباً اختلاف المذاهب التي نحن متبعوها تقليداً، والاعتماد على صريح الكتاب وصحيح السنة وثابت الإجماع»(٤٦).

وطالب الكواكبي من العلماء مقاومة فكرة التعصب المذهبي لتتمكن الأمة من الاجتماع ويكون ذلك من خلال كتاب واحد في العبادات يؤلفه الفقهاء، ويعتمد عند جميع المسلمين، يرد فيه الحد الأدنى للفرائض والواجبات (٤٧).

كما طالب الكواكبي بالاهتمام بالعلوم، ومنع الشعوذة ووضع الحد للعلماء المنافقين، وتعلم التفريق بين الأوامر الدينية والأخرى السياسية (٤٨) وهو بذلك ينطلق من الإصلاح الديني للوصول إلى التغيير السياسي، فمتى صلح الدين صلحت السياسة (٤٩) فأثر التحرير الديني في الإصلاح السياسي عند الكواكبي أكثر من تأثير الحرية المطلقة السياسية، وينبه الكواكبي إلى ان الفساد ليس في الدين نفسه، بل في كيفية ممارسته، فالاستبداد هو الذي شوه الدين وحوله من منحاه الايجابي السليم المعافى إلى أداة سلبية، بالتالي ولكي نعيد الأمور إلى مجراها الصحيح يجب إعادة الإسلام إلى أصله الصحيح عبر الاجتهاد والابتعاد عن التقليد الأعمى والطقوس الدخيلة، هكذا تصلح

السياسة ويتحول النظام السياسي من أداة قمع إلى أداة تنظيم (٥٠).

ولا بد بالتالي من وجود العلماء القادرين على القيام بهذه المهمة، «يجددون النظر في الدين فيعيدون النواقص المعطلة ويهذبونه من الزوائد الباطلة... »(٥١) يترافق ذلك مع إطلاق حرية الرأي والتأويل للعلماء كي يظهروا بوضوح ان لا تناقض بين الإسلام والعلم (٥٢) وربط هذا الإصلاح بإصلاح الأخلاق، فإصلاح الأخلاق عند الكواكبي معاناة «من أصعب الأمور وأحوجها إلى الحكمة البالغة والعزم القوي»(٥٣) وهذا لا يحصل إلا عبر التعليم والتربية التهذبية.

هكذا يعتبر الكواكبي بان الخالق أوجد في الانسان «استعداداً للصلاح واستعداداً للفساد، وان الإنسان منذ نشأته «كالغصن الرطب» وان التربية مالت به إلى يمين الخير أو شمال الشر» و«تربوياً باستعداده جسماً ونفساً وعقلاً ان خيراً وان شراً» وبذلك تكون «التربية ملكة يتم الحصول عليها عبر التعليم والتمرين والقدوة والاقتباس» (٥٤).

وفي مواجهة الاستبداد الذي يدمر ما تبنيه التربية على العقلاء ان «يسعوا أولا وراء المانع الضاغط على العقول ثم يعتنوا بالتربية (٥٥)

هذه الأفكار ظهرت أيضاً عند رفاعة رافع الطهطاوي الداعي إلى مفاهيم الحداثة في المؤسسات من سياسية واجتماعية واقتصادية وتربوية (٥٦) كما ظهرت عند محمد رشيد رضا الذي أصدر مجلة «المنار» والذي دعا إلى دمج الإصلاح الديني بالإصلاح الاجتماعي، كما دعا إلى تلافي البدع والتعاليم الفاسدة (٥٧).

- معوقات النهضة وأسباب الفشل:

وقفت في وجه النهضة العربية والإسلامية في القرن التاسع عشر معوقات عديدة، فالإصلاح الديني والمجتمعي والتربوي والثقافي، الذي سعى إليه كلٌّ من جمال الدين الأفغاني، والإمام محمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، والطهطاوي ورضا وغيرهم، أخفق في إيجاد ثورة ثقافية متنورة تكملها عقول متنورة من بعدهم.

حتى ان ما اطلق علي لقب «المتنورين»، من قوميين وماركسيين وإسلاميين لم يعبّروا في الحقيقة، من ضمن مشاريعهم التغييرية أو التحررية، عن التنويريين الأوائل بامعنى الذي أطلقه المتنورون الأوائل، وان كانوا رفعوا البعض من شعاراتها.

لقد كان جمال الدين الأفغاني، يسعى إلى إسلام عقلاني:

يعطي للعقل مكانته ودوره، في النظر والمناقشة والاستناد إلى الدليل والبرهان والبحث الحُرْ (٥٨).

وحذّر من الاستبداد الذي فرض الجهل على الأمة (٥٩) إلى محمد عبده ومشروعه وإصلاحاته التربوية.

لكن كل هذه الدعاوى، وأبرزها تجديد الفكر الإسلامي لم تتحقق وبقيت تأثيراتها ضعيفة ومحدودة القاعدة وذلك بسبب:

١ – ظروف المجتمعات التي تفتقد إلى الحريات العامة والحرية الفردية.

٢ – الأزمة الاقتصادية التي تعم بلاد العرب والمسلمين عامة.

٣ – الصراع السياسي الداخلي بين الإسلام المؤدلج والقومية العربية ودعاتها، وأصحاب الانغلاق والتقوقع على الذات، ضمن إطار حدود جغرافية الدولة الواحدة الصغيرة.

٤ – الاستعمار وأهدافه وتقسيماته للمنطقة العربية، على جغرافية طائفية ومذهبية، وتغذية الصراع الطائفي والمذهبي داخل العالم العربي (٦٠)

يقول الفيلسوف الغربي «كنت» في تعريفه للتنوير:» التنوير هو خروج الانسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه

وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من انسان آخر، ويجلب الانسان على نفسه ذنب هذا القصور عندما لا يكون السبب فيه هو الافتقار إلى العقل، بل إلى العزم والشجاعة اللذين يحفزانه على استخدام العقل بغير توجيه من انسان إلى آخر» (٦١).

فهل استطاع المثقف العربي بعد غياب «مثقفي التنوير» من ان يستخدم عقله من دون توجيه من انسان آخر؟..

لقد استمرت النخب والدولة القومية الجديدة، فيما بعد، من استخدام الدين في خدمة النخبة السياسية والدولة القومية (٦٢).

بل وأخذت هذه الدولة تتهم الداعين إلى فصل الدين عن الدولة بالخيانة، في الوقت نفسه الذي ظهرت فيه الليبرالية التي تحولت عن أهدافها كما ظهرت في الغرب، حيث ترافقت هذه الليبرالية في عالمنا العربي مع قهر وكبح وفساد وسيادة الأقلية على الأغلبية (٦٣).

هذه الليبرالية التي أدخلها المستعمر، كانت ليبرالية اقتصادية وليس ليبرالية فكرية، ليتحول بالتالي المجتمع العربي إلى مستورد من الغرب منفصل عن ثقافته.

ترافق كل ذلك مع:

١ – دخول المثقف العربي في أزمة فكر وإيديولوجيا وأزمة وجدانية (٦٤).

٢ – الصدام بين السلفية والعصرنة.

٣ – ظهور المثقف العربي المقهور المسجون المعزول عن مجتمعه، أو المنفي والمهمش في الخارج، أو الجائع الذي يسعى نحو سد رمق العيش، أو الباحث عن وظيفة (٦٥) لقد أوجد الاستعمار والدول القومية التي نشأت بعد اتفاقية سايكس بيكو، أوجد حكاماً بنوا من حولهم طبقة من رجال الدين ومن المثقفين المنتفعين، مع إعلام موّجه وقادر من مرئي ومسموع ومكتوب،

وأجهض كل إمكانية لتحقيق نهضة عربية وإسلامية ومن نقل هذا العالم إلى أشبه ما يكون بعصر النهضة الأوروبية الذي انتج الغرب الحالي.

لقد استطاعت أجهزة القمع البوليسية والاستخباراتية، التي أزهقت أرواح الآلاف من المثقفن التنويرين، وفرضت على البعض الآخر منهم الفرار والابتعاد عن أوطانهم من صنع نخب برجوازية ديكتاتورية التفكير كمشغليها

وفي ذلك يقول الباحث د. مسعود ضاهر:

«لقد لعبت أسباب سياسية وتربوية واجتماعية واقتصادية عديدة دورها في السقوط المريع للنهضة العربية» ان ما أطلقه رجالات عصر النهضة من مقولات لم تنتشر بين العامة، لقد بقيت شعارات تذكر في الندوات الخاصة أو من خلال بعض الدراسات في وسائل الإعلام «ويضيف:» لقد رفضت السلطات العربية كافة أو نأت بنفسها عن جمع أعمال رجالات النهضة، كما لم تبادر وزارات التربية والثقافة بهذه الأعمال، وكانها سياسة متبعة أوجدت القطيعة بين الباحثين من معاصرين في العالم العربي وأفكار رجالات عصر النهضة، بل وقد ظهرت من جديد الأفكار والكتب التي تدعو إلى سلفية أبعد ما تكون عن دعوات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وغيرهم من رجالات عصر النهضة (٦٦).

ولمهدي عامل، نظرية لافتة حول أسباب فشل «النهضة العربية»، فهو يعتبر ان المشكلة أساساً هي اننا نعتبر ان هذه النهضة هي نهضة «العقل» أو «الثقافة» في الغرب و«تخلف» العقل في المجتمع العربي وبالتالي تمّ ربط هذه النهضة «بالفكر» الذي هو «عامل النهضة أو سببها، أو عامل التخلف أي سببه»(٧٦).

وهذا ما يعتبره تفسيراً خاطئاً، إذ علينا ان نطرح السؤال كما يقول «مهدي عامل» بشكل آخر: «ما هي الأسباب الاجتماعية التاريخية التي مكنت أوروبا الغربية من القيام بالثورة الصناعية... ما هي تلك الأسباب التي منعت البلدان العربية من القيام بهذه الثورة قبل أوروبا الغربية، مع العلم بان الشروط العلمية والتقنية التي سبقت تلك الثورة كانت متوفرة في هذه البلدان»؟(٦٨).

لقد اعتبر مهدي عامل كما إيف لاكوست، المؤرخ الفرنسي، ان العامل الاجتماعي هو سبب تقدم الغرب وتخلّف الشرق، فلقد تكونت في أوروبا بورجوازية «استخدمت المعارف العلمية والتقنية في حقل الانتاج الاقتصادي بشكل كان حافزاً قوياً لتطور العلم والتقنية»(٦٩). بينما في المجتمعات العربية في القرون الوسطى، لم تعرف مثل

هكذا طبقة، بل عرفت «علاقات الانتاج الإقطاعية» المستبدة، فالبرجوازية الأوروبية استفادت من النظام الإقطاعي السابق لتولد ولتحول علاقات الانتاج الإقطاعي وتقضي عليه شرطاً لولادتها، وبالتالي ولادة الانتاج الرأسمالي.هذه الولادة رافقتها ثورة في حقول الفكر والسياسة والاقتصاد والأخلاق والفن... وبالتالي ولدّت فكراً جديداً (٧٠).

أما في العالم العربي فلم يولد شيء جديد بل كانت الدعوة إلى «نهضة الشيء نفسه الذي عليه ان ينهض من ركود أو خمود، أو هي النهضة بالشيء هذا، بمعنى ان شيئاً آخر عليه ان ينهض به». وبالتالي «لم تكن نهضة هذه الطبقة ولادة فكر جديد، ولم تجد هذه الطبقة ضرورة في ان تقطع مع فكر الطبقة المسيطرة السابقة، بمعنى آخر، ان الطبقة العربية الجديدة سعت إلى تقليد أو التماثل مع البرجوازية الغربية، لكنها لم تستطع ان تكون مثلها، مع بقائها أمام ماضيها الطبقي السابق الذي خرجت منه دون القضاء عليه» لانه دائم التجدد بتجددها بالذات»(٧٢).

هذا التفكير العلماني لأسباب فشل النهضة العربية يقابله تفسير ديني، فالمفكر الإسلامي «أبو الحسن الندوي»، يعتبر ان فشل مشروع النهضة هو بسبب ان العالم الإسلامي والعربي قد تنازل أساساً عن مكانته العلمية واستقلاله الفكري ليصبح عيالاً على الغرب متطفلاً على مائدته»!!

وبالتالي لم يستطع علماء الشرق من مواجهة الغرب وأفكاره، أو حتى الابتكار أو الاستقلال عنه حتى آمن بعضهم بان الحضارة الغربية هي أفضل ما توصل إليه العقل البشري (٧٣).

ثم يقدم الندوي الحلول لهذه المشكلة عبر الاستقلال العلمي والزعامة العلمية للشرق وتدوين وتأليف و... من دون ان يعطي حلولاً واضحة ومن دون ان يعالج الأسباب الكامنة وراء هذا الفشل للنهضة العربية والإسلامية.

وختاماً لا بد من التذكير من ان العالم الإسلامي والعربي بدأ بالانحطاط تاريخياً في العصر العباسي، حين وصلت ووصلت إلى سدة السلطة فيه عناصر غريبة عنه، من أتراك (سلاجقة)، وأيوبيين (أكراد)، ومماليك (خليط من مغول وأتراك)، مع ما شهده هذا العالم الإسلامي والعربي من غزوات واحتلالات ضخمة، من الصليبيين (١٠٩٨م) إلى المغول (١٢٥٨م)، إلى العثمانيين (مع ما عرف عصرهم من خمود فكري وثقافي) إلى احتلال (فرنسي - انجليزي)، كل هذه العوامل والظروف لن تسمح بنهضة سريعة على يد شرذمة من المثقفين التنويريين الذين سطعوا بشكل فجائي وسريع ولعبوا دوراً بارزاً ساعدتهم فيه مطبعة» نابليون بونابرت» و«النهضة الأوروبية».

هؤلاء التنويريون، ان كان في مصر أو

في سوريا والعراق، لم يستطيعوا مواجهة فكر تاريخي غارق في الجهل منذ عصر السلاجقة وما قبله، فهذا الفكر الذي يحمل تاريخاً من الجهل المركب لا ينتهي فجأة فلا بُدَّ من سنوات طوال حتى يمكن ان نحفر في عقول الأجيال بذرة «التنوير» هذه البذرة التي نجد انها معرضة للتلف أمام التطور التكنولوجي السريع والضخم، وأمام القرية الكونية، لنصبح اليوم بحاجة إلى تكنولوجيا وعقول كونية تواجه خطر «قصف العقول» الأقوى بآلاف المرات من السابق، والذي يدفع عليه مليارات الدولارات ليحول أجيالنا إلى «مسخ « تحركه أيدي خارجية (٧٤).

انها دعوة إلى تكنولوجيا التنوير، وقصف العقول بالتنوير، وإلى آلاف المليارات من الدولارات!!

الفهرس

١ - القرآن الكريم، آل عمران آية ١١٠.
٢ - نوربيرتا بيرو، الكواكبي المفكر الثائر، ترجمة علي سلامة، بيروت: منشورات دار الآداب، د.ت، ص ١٥.
- عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى، تحقيق محمد طحان، دمشق: دار صفحات للدراسات والنشر، ط٥، ٢٠١٢، ص٦٨ - ٦٩.
٣ - عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى، المصدر نفسه، ص ١١.
٤ - المصدر نفسه، ص ٦٤.
٥ - المصدر نفسه، ص ١٥٦.
٦ - قدري قلعجي، ثلاثة من أعلام الحرية، بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط٣، ٢٠١٣، ص ٢٠.
٧ - المرجع نفسه، ص ٢١.
٨ - تاريخ الاستاذ محمد عبده، جامعه السيد محمد رشيد رضا، القاهرة: دار الفضيلة، ط٢، ٢٠٠٦، ج١، ص ٨٥١.
٩ - المصدر نفسه، ج١، ص٨٥١.
١٠ - المصدر نفسه، ج١، ص ٩٢٨.
١١ - قدري قلعجي، ثلاثة من أعلام الحرية، المرجع السابق، ص ١٥٧.
١٢ - تاريخ الاستاذ محمد عبده، المصدر السابق، ج٢: ٤٥٧.
١٣ - محمد قطب، واقعنا المعاصر، جدة: مؤسسة المدينة للصحافة والطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٦، ص١٩٦.
١٤ - المرجع نفسه، ص ١٩٦.
١٥ - الجبرتي، عجائب الآثار، بيروت، دار الجيل، ج٢: ٢٣١، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٥١، ٤٣٦.
- محمد قطب، المرجع السابق، ص٢٠٣.
١٦ - محمد قطب، المرجع نفسه، ص٢١٩.
١٧ - الكواكبي، طبائع الاستبداد، بيروت: دار النفائس، ط٣، ٢٠٠٦، ص١٥١.
١٨ - قدري قلعجي، المرجع السابق، ص ٨٢.
١٩ - المرجع نفسه، ص ١٥٦.
٢٠ - خالد عزب، محمد عبده وعقلانية الخطاب، جريدة الحياة، ١٥آب٢٠٠٩، العدد ١٦٩٣٤، ص١٤.
٢١ - ماهر الشريف، رهانات النهضة في الفكر العربي، دمشق: دار المدى، ط١، ٢٠٠٠م ص١٠٨.
٢٢ - المرجع نفسه، ص ١٠٩.
٢٣ - قلعجي، مرجع سابق، ص٢١.
٢٤ - المرجع نفسه، ص ٢٢.
٢٥ - المرجع نفسه.
٢٦ - المرجع نفسه، ص ٥٢.
٢٧ - المرجع نفسه، ص ٥٥.
٢٨ - المرجع نفسه، ص ٥٨.
٢٩ - م.ن، ص ٦٣.
٣٠ - م.ن ص - ٦٤.
٣١ - محمد ابو رية، جمال الدين الأفغاني نوابغ الفكر العربي، مصر: دار المعارف، ط٢، ص ١١٧.
٣٢ - المرجع نفسه، ص ٤٨.

٣٣ - الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق محمد عمارة، القاهرة: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٦، ج١، ص ٦٨٢.

٣٤ - محمد عمارة، الإمام محمد عبدة، بيروت: دار الوحدة - ١٩٨٥، ص٢٠٢.

٣٥ - الأعمال الكاملة٣: ١٦٨.

٣٦ - محمد عمارة، الإمام محمد عبده، المرجع السابق، ص ٢١٥.

٣٧ - الأعمال الكاملة المرجع السابق: ١٧٥ :٣

٣٨ - المرجع نفسه: ٣: ١٩٣.

٣٩ - المرجع نفسه، ٣: ٢١١

٤٠ - قلجعي، مرجع سابق، ص ٢٧٣.

٤١ - المرجع نفسه، ص٢٧٤.

٤٢ - المرجع نفسه، ص ٢٨٩.

٤٣ - الكواكبي، طبائع الاستبداد، المصدر السابق، ص١٨٢.

٤٤ - علي حمية، الثورة الفكرية الكواكبية مبرراتها ومرتكزاتها، تيار الإصلاح الديني ومصائره في المجتمعات العربية، دمشق المعهد الفرنسي للشرق الأوسط، قسم الدراسات العربية، ٢٠٠٣، ص١٤.

٤٥ - المرجع نفسه ص: ١٧.

٤٦ - محمد جمال طحان، أبعاد الإصلاح الديني عند الكواكبي، المعهد الفرنسي المرجع نفسه، ص١٩. .

٤٧ - الكواكبي، أم القرى، المرجع السابق ص١١٥، ١٥٥.

٤٨ - - محمد جمال طحان المرجع السابق، ص٢٠.

٤٩ - المرجع السابق، ص٢١.

٥٠ - المرجع نفسه ص، ٢٣.

٥١ - الكواكبي، طبائع الاستبداد، المرجع السابق، ص٨٣ - ٨٤.

٥٢ - ماهر الشريف، مشروع الإصلاح المجتمعي لدى عبد الرحمن الكواكبي، مجلة الطريق، ٥أيلول، ت١، ٢٠٠٢، ص٨٢.

٥٣ - طبائع الاستبداد، ص٣٥ - ٣٦.

٥٤ - المرجع نفسه، ص٨٧

٥٥ - المرجع نفسه: ٩٧ - ٩٨.

٥٦ - صالح زهير الدين، الحركات والأحزاب الإسلامية وفهم الآخر، بيروت، دار الساقي، ط١، ٢٠١٢، ص ١٢٣.

- الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، تحقيق محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ - ١٩٧٧، ج٣ ص١٩.

٥٧ - محمد رشيد رضا، ديوان النهضة، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣، ص٢٠.

٥٨ - ماهر الشريف، كيف ساهم انطفاء الإصلاح الديني في تعثر مشاريع النهضة العربية، مجلة الطريق، ك٢ - شباط ٢٠٠٢ -، ص١٠.

٥٩ - المرجع نفسه: ص١٠

٦٠ - المرجع نفسه: ص٢٤.

٦١ - غانم هنا - النزعة العقلية وأثرها في حركة التنوير، مجلة عالم الفكر، المجلد ٢٩، آذار ٢٠٠١، ص١٧.

٦٢ - أحمد الموصللي، تجارب التنوير وإخفاقاتها في العالم العربي، مجلة عالم الفكر، المرجع نفسه: ص١٣١.

٦٣ - المرجع نفسه: ص١٣٢.

٦٤ - المرجع نفسه: ص ١٣٣.

٦٥ - المرجع نفسه: ص١٤٠.

٦٦ - مسعود ضاهر، المعلم بطرس البستاني ومأساة رواد النهضة بنا، جريدة المستقبل، ٣٠ ك ٢ ٢٠٠٥، العدد ١٨١٩ - ص١٤.

٦٧ - مهدي عامل، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، بيروت: دار الفارابي، ط٦، ١٩٨٩، ص٨٨

٦٨ - المرجع نفسه: ص٨٩.

٦٩ - المرجع نفسه.

٧٠ - المرجع نفسه: ص ١١٠.

٧١ - المرجع نفسه: ص١١١.

٧٢ - المرجع نفسه: ص١١٣.

٧٣ - أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، دمشق: دار القلم، ط٢، ٢٠٠٢، ص، ٢٧٠ - ٢٨٠.

٧٤ - طارق شمس، العثمانيون عائدون، مجلة العربي، العدد٦٥٠، يناير ٢٠١٣، ص١٦٦، ١٦٧.

التعرية المائية وأثرها على البيئة في جنوب شرق بعلبك

إعداد. علي حمزة

محاضر في الجامعة اللبنانية - قسم الجغرافيا (الفرع الأول)

وطالب دكتوراه في المعهد العالي للدكتوراه كلية الآداب والعلوم الإنسانية وفي المجلس الوطني للبحوث العلمية قسم الاستشعار عن بعد

RESUME

Cet article présente les résultats de l'étude sur l'érosion hydrique (mouvements de masse) dans le sud-est de Baalbek dans le but de la mise en lieu des endroits dégradés par ce type d'érosion et ses différentes formes, ainsi que la mise en point des endroits les plus sensible a cette érosion dans le domaine de l'étude et les facteurs qui l'influence. La zone étudiée forme une base fertile apte a accueillir un tel phénomène surtout au niveau de la vallée du rivière "sbat" qui pénètre le sud-est de Baalbek a partir des altitudes est arrivant au courant du fleuve Litani. En ce qui concerne les facteurs induisant l'érosion (movements de masse) au niveau de la zone etudiée, nous citons: la rareté de la couverture végétative même son absence totale dans la zone, les pentes durent dans certaines endroits, l'imperméabilité des roche dans quelques superficies, la tendreté des roches dans la zone, les précipitations ayant parfois des moyennes élevés, le ruissellement d'eau saisonnière au sein de la valée du fleuve "Sbat" et les torrents qui passe dans la même vallée ainsi les activités humaines qui s'accroissent cette degradation.

١ – المقدمة:

تعتبر التعرية المائية بنوعيها الأساسيين (التعرية السطحية والتعرية الكتلية يضاف إليهما التعرية بالسيول) ظاهرة كثيرة الحدوث في لبنان وشاملة لمختلف مناطقه. تتسبب قوة نقاط الأمطار وجريانها فوق الأراضي، خصوصا اثناء تساقط الأمطار بقوة وبغزارة واثناء سقوط كميات كبيرة من الثلوج، بتحركات متنوعة (زحف، انزلاقات، انهيالات، تقويض حافتي النهر وغيرها) خصوصا في حال كانت ظروف الانحدار وقلة الغطاء النباتي ونوعية الصخور وخصائصها والتدخل البشري يسمح بذلك.

تتميز منطقة شرق بعلبك إجمالا بالكثير من الوديان التي تجري فيها مياه موسمية وسيول تساهم بحدوث التعرية الكتلية بشكل فعال. يبحث هذا المقال مشكلة التعرية المائية الكتلية (التحركات الكتلية) في منطقة جنوب شرق بعلبك التي تقع على السفح الغربي من سلسلة جبال لبنان الشرقية حيث تم دراسة التعريتين المائيتين الكتلية والسطحية، غير أن هذا المقال يقتصر على التعرية الكتلية التي تحصل آلياتها تحديدا في وادي نهر سباط الذي يشهد كافة التحركات وال أشكال الكتلية التي تحدث في المنطقة.

تتعدد العوامل التي تساهم في حدوث التعرية المائية الكتلية: الانحدار، السفح ووجهته، قساوة الصخور ونفاذيتها، تماسك التربة ونفاذيتها، كثافة الغطاء النباتي، الإنشاءات والنشاطات البشرية المختلفة..... غير أن هذه العوامل تختلف في ال أشكال التي تظهر بها وفي قوتها وتفاعلها فيما بينها من وسط طبيعي إلى آخر. من هنا يمكن تحديد أهداف هذه الدراسة بالتالي:

- معرفة أشكال التحركات الكتلية والمناطق التي تتعرض لها.

- معرفة دور وقوة العوامل في تحديد مختلف أشكال هذه التحركات واتساعها.

- تحديد درجات حساسية الأراضي للتعرية المائية إجمالا وللتحركات الكتلية خصوصا.

٢ - المنهجية المتبعة:

اعتمدت الدراسة في جمع المعلومات ومعالجتها على الخرائط الأساسية، والاستقصاء الحقلي، والصور الفضائية، والصور الفوتوغرافية، والمقابلات.

- تم إعداد خرائط متعددة (٢٠٠٠٠/١) أهمها: خرائط أشكال التعرية، خريطة الانحدارات، خريطتا نفاذية الصخور وقساوتها، خريطة كثافة الغطاء النباتي، خريطة استعمالات الأراضي. استخدمت تقنية نظم المعلومات الجغرافية (GIS) في تنفيذ الخرائط، وتنسيق مقاييسها، واحتساب الانحدارات والمساحات.

- تم تنفيذ خريطة حساسية الأراضي للتعرية المائية والتي تظهر درجة حساسية هذه المنطقة لمجمل التعرية المائية وخاصة للأماكن التي تتعرض للتعرية الكتلية من خلال مطابقة رقمية لعدة خرائط تمثل المتغيرات والعوامل المتحكمة في عملية التعرية. وتظهر هذه الخريطة خلاصة التفاعل بين العوامل المتقاطعة. أما الخطوات المتبعة في هذه التقنية فهي:

- إعداد شفافة تشتمل المنطقة المدروسة بمقياس (٢٠٠٠٠/١) وعليها حدود المنطقة وشبكة مربعات. يبلغ طول ضلع المربع ٥ مم.

- مطابقة الخرائط الموضوعية واحدة

تلو الأخرى على شبكة المربعات، بأن يوضع داخل كل مربع رقم يرتبط بدرجة من درجات تأثير العامل الممثل في الخريطة المطابقة.

– الحصول في نهاية عملية مطابقة جميع الخرائط مع الشبكة، وداخل كل مربع، على عدد من الأرقام يتساوى مع عدد خرائط العوامل المستعملة.

– القيام بعملية ضرب الأرقام بعضها ببعض داخل المربع.

– تقسيم نتائج الضرب (بين القيمة الأدنى والقيمة الأعلى) إلى عدة فئات تمثل درجات الحساسية للتعرية السطحية في المنطقة: يمثل الرقم ١ الحساسية الأضعف في المنطقة، والرقم ٢ الحساسية المتوسطة، والرقم ٣ الحساسية الشديدة والرقم ٤ الحساسية الشديدة جدا.

– تلون المناطق ذات الرقم نفسه بلون خاص فنحصل على خريطة من أربعة ألوان (متدرجة) يمثل كل لون أو كل نسيج لرمز معين درجة من درجات الحساسية.

٣ – أشكال التعرية المائية الكتلية والعوامل التي تتحكم بها:

التعرية الكتلية هي شكل من أشكال التدهور البيئي الذي يطال صخور المنطقة، تحدث بأوجه متعددة سنتناول أشكالها وآليات حصولها والعوامل المسببة لها. تم التمييز ما بين التدهور الحاصل طبيعيا والآخر الناتج عن عمل الإنسان وذلك بالمتابعة الحثيثة ل أشكال التحرك الكتلي في الحقل، عبر وصفها بدقة وتعليل كيفية حدوثها وخاصة مع وضع رسوم توضيحية لبعضها. والتعرية الكتلية تكون أشد خطورة من التعرية المائية السطحية نتيجة انتزاعها لكميات أكبر وأحجام ضخمة من مواد الصخور والترب (جدول رقم ١).

جدول رقم ١: كميات المواد المزالة وشدّة التعرية بحسب كل نوع وشكل التعرية.

بعض أشكال التعرية السطحية	الكميات المنجرفة	شدّة التعرية
لا يوجد أشكال ظاهرة	ـــــ	تعرية جيولوجيةً
تعرية منتشرة	١ طن/ هكتار / سنة	ضعيفة
تعرية بالخدوش والأثلام	١٠ طن / هكتار / سنة	متوسطة
تعرية بالأخاديد	١٠٠ طن / هكتار / سنة	شديدة
أحد أشكال التعرية الكتلية	الكميات المنجرفة	شدّة التعرية
تقويض حافتي النهر	١٠٠٠ طن/هكتار/سنة	شديدة جدا

المصدر : http://www.bf.refer.org/toure/page web/aide.hmt : conservation des sols. (مع تعديل)

تتعرض منطقة جنوب شرق بعلبك للحركات الكتلية التالية: مصطبات نهرية غير مستقرة، الانزلاقات، تقويض حافتي النهر، الانهيالات (أو الانهيارات) في وادي سباط. يمكن تتبع كل هذه التحركات مباشرة في المنطقة وهي تنحصر في وادي نهر سباط بمساحة صغيرة نسبيا باستثناء الانزلاق الذي يحدث في صخور المارن على مساحة واسعة وفي مواضع مختلفة، والذي يمكن رصده من خلال آثاره في المنشآت البنائية فقط حيث يخلف وراءه شقوقاً في جدرانها.

٣.١ – مصطبة نهرية غير مستقرة:

تتمثل بضعف تماسك المصاطب النهرية، وتعرضها للانجراف بواسطة مياه النهر بسبب عملية الجرف التي يقوم بها الإنسان بآلياته في هذه المناطق من وادي نهر سباط. ينتج هذا النوع من التدهور جراء نشاط بشري[١] بحت يضخّم من مشكلة التعرية في جزء من وادي نهر سباط في حورتعلا وذلك في صخور الـ n2 (مستند١). إن زوال المصطبة النهرية بيد الإنسان من شأنه أن يوسع المجرى الأساسي للنهر وبالتالي انتشار المياه على مساحات أكبر، وجرف كميات أكبر من التربة، أي أنه يساهم في إنشاء نقاط ضعف في المصاطب تصبح هدفا سهلا أمام عملية الإزالة بالتعرية المائية.

تظهر في الصورة كميات صخور مهمة أزالها الإنسان في وقت قصير جدا مقارنة مع ما تقوم به الطبيعة عبر مئات و آلاف السنين.

مستند ١ : إزالة كميات ضخمة من الصخور في المصطبة النهرية في وادي سباط.

تصوير الباحث.

(١) بينت المقابلة مع الأهالي الذين يحيطون بوادي النهر أن أعمال الجرف تتم للقيام بالردم في أساسات المنازل وعلى الطرقات.

٣.٢ – الانزلاقات في المنطقة:

وهي تحرك كتلي يصيب صخور المنطقة خصوصا على المنحدرات التي تزيد عن ١٠ مئوية، **وتتواجد بنوعين في المنطقة، يصيب النوع الأول الحافات التي تجاور الطرقات في وادي نهر سباط، أما النوع الثاني فهو حركة بطيئة جداً تحدث في صخور المارن في المنطقة.**

يساهم العاملان الطبيعي والبشري في حدوث الانزلاقات في المنطقة، لكن يبقى عامل الانحدار هو الأكثر تأثيرا في هذه العملية التي لها تأثيرسلبي كبير في عملية التدهور البيئي الطبيعي، فهي تحرك كميات كبيرة من الصخور على المنحدرات مهددة استقرار التربات من جهة وحياة الإنسان من جهة أخرى.

يتواجد هذا النوع من التعرية الكتلية على شكلين في المنطقة:

٣.٢.١ – انزلاقات في الحافات المجاورة للطرقات:

يصيب هذا التحرك حافات يتراوح ارتفاعها بين ١ و٣ أمتار (أحيانا أكثر من ٣ أمتار) في وادي نهر سباط خصوصا في صخور الـ n2 ويساهم في حدوثه عدة عوامل هي:

– شق الطرقات على المنحدرات وخلق الحافات فوقها وتحتها.

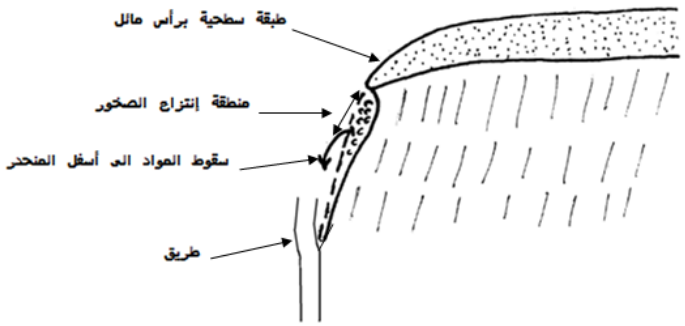
– وجود انحداركافٍ لحدوث الانزلاقات (فوق الـ ١٠).

– غياب الغطاء النباتي الذي يقوم بدور المثبت للصخور ويمنعها من الانزلاق.

– القضاء على الغطاء النباتي الذي يثبت أحيانا الصخور ويمنعها من الانزلاق.

مستند ٢ : انزلاق لحافة فوق طريق إسفلتية في منطقة وادي سباط قرب الجسر.
تصوير الباحث.

مستند ٣: رسم مبسط للإنزلاق الذي يحدث على الحافات المجاورة للطرقات في المنطقة.



المصدر: الباحث.

يحدث هذا النوع من الانزلاقات دون أن يصل إلى رأس الحافة الذي يبقى معلقا ولكنه مائل نحو الأسفل، ويظهر تحته مباشرة الجزء الذي انتزعت الكتل منه باتجاه أسفل المنحدر(مستند٢). حيث تتواجد الطرقات الترابية (أنظر لاحقا مستند٧) أو الإسفلتية بأغلب الأحيان. تحصل الانزلاقات نتيجة تدخل الإنسان وشق الطرقات عند الحافات المجاورة للطرقات بعد انفصال كتل صخرية (مستند ٣) من الحافة تاركة وراءها ندبة (بسبب المواد المنزوعة) قد تزال بواسطة التعرية السطحية. تبقى الطبقة السطحية ذات الحافة المائلة معلقة نتيجة تثبيتها في مكانها ويعود الفضل بذلك إلى جذور الأعشاب التي تتشبث بها ولا تسمح بسقوطها مقاومة تأثير الجاذبية، وكلما كانت الحافة عارية من الغطاء النباتي كلما ازداد خطر حدوث هذا النوع من الانزلاق.

٣.٢.٢ – الانزلاقات في صخور المارن:

«تظهر هذه الحركات على المنحدرات، تكون بطيئة ومحدودة تصعب ملاحظتها في أي وقت لكنها تظهر بوضوح على مر الزمن».

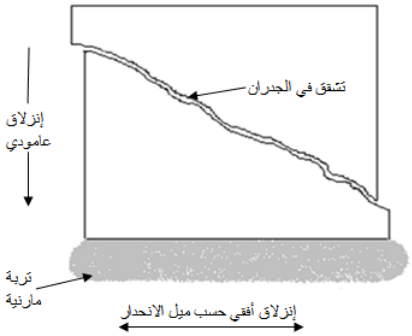
تحدث هذه الانزلاقات في أراضي المارن الغير نافذة، عندما تصل تربتها إلى حالة الإشباع بالمياه تجري هذه الأخيرة باتجاه أسفل المنحدر وتتحرك معها الصخور، هذا لو كان الانحدار شديدا، إلا أن أراضي المارن في المنطقة لا تتواجد على منحدرات شديدة إجمالا، لذا فهي تتحرك ولكن بشكل بطيء جدا ولمسافات قصيرة تقدر ببضع ميلليمترات في السنة وقد تصل إلى عدة سنتمترات (مستند ٤).

مستند ٤: تشقق في جدران منزل نتيجة الانزلاق في صخور المارن حيث يبتعد طرفا الشق بضعة سنتمترات عن بعضهما.

تصوير الباحث.

تبدأ الصخور المارنية بالتحرك بعد أن تنتقل من الحالة الصلبة إلى الحالة اللدنة (Plastique) عند تعرضها للأمطاربسبب إحتوائها على الطين، فتصبح كالعجينة وتنقص قوّة الاحتكاك الداخلي فيها وتسمح بانزلاقها، حتى ولو كان الانحدار ضعيفا[١] وذلك بفعل تأثير الجاذبية. يمكن متابعة آلية حدوث هذه الحركة برصد تتابع التحركات المنزلقة من خلال قياس الفارق في شقوق الجدران إذ يتباعد جانبا الشق عن بعضهما سنة بعد سنة (مستند ٥).

مستند ٥: رسم تقريبي للشقوق التي تحصل في جدران المنازل في المنطقة نتيجة الانزلاقات الحاصلة في صخور المارن التي تتحول إلى عجينة مع تشبعها بالماء.



المصدر: الباحث.

يساهم في حدوث هذا النوع من الانزلاق عوامل عدة هي:

- العامل البشري:

- إن الشقوق التي تظهرفي المباني بانحناء يبلغ ٤٥ يدل دائما على انزلاق عامودي ناتج عن ضغط المباني على التربة خصوصا مع وجود المياه والثلوج في الشتاء والربيع، هذا الضغط العامودي يؤدي إلى كسر أساس المنازل وبالتالي ظهورشقوق[٢].

(١) يبدأ هذا النوع من الانزلاق بالظهور في المنطقة إبتداء من ٥ وما فوق.

(٢) تم الحصول على هذه المعلومة من خلال مقابلة أجريت مع مهندس مدني.

- **العوامل الطبيعية:**

- يؤدي الانحدار (٦ وما فوق) إلى تحرك الكتل بالانزلاق باتجاه الميل المسيطر، ولو كانت درجات الانحدار شديدة في منطقة تواجد صخور المارن في المنطقة لكانت آثار هذا الانزلاق تظهر مباشرة للعيان في الميدان.
- تواجد الصخور المارنية في المنطقة.
- تشبُّع الصخور المارنية بالمياه خصوصا إذا كانت كميات المتساقطات كبيرة خلال الفصل الممطر.

٣.٣ – تقويض حافتي النهر:

هو تحرك كتلي في وادي نهر سباط حيث تنهار الأجزاء الجانبية للحافتين باتجاه النهر فيما يبقى رأس الحافة مثبّتا بجذور النباتات بشكل مائل نحو المجرى.

يمثل هذا النوع من التعرية تدهورا بيئيا مهماً إذ يستطيع أن يزيل ١٠٠٠٠ طن / هكتار/ سنة من الصخور (أنظر جدول رقم ١)، تحدث هذه الحالة بعد أن تقوم مياه النهر بجرف الجزء السفلي من النهر وتتوسع فيها مما يسبب سقوط الجزء العلوي بفعل الجاذبية أو بقاء أجزاء منه بشكل مائل نحو الأسفل والتي يمكن أن تسقط في حال عدم وجود غطاء نباتي عشبي يقوم بتثبيتها ويمنعها من السقوط (مستند ٦).

مستند٦ : تقويض حافتي النهر حيث تسقط الكتل من جانبي المجرى بإتجاه الماء.

تصوير الباحث.

تحدث هذه العملية نتيجة نوعين من العوامل، إما تساقط كميات كبيرة من الثلوج على السلسلة الشرقية لجبال لبنان، ذلك أن نهر سباط هو نهر موسمي يجري لمدة شهر ونيف في نيسان من كل عام عند بدء ذوبان الثلوج على المرتفعات فتنشط هذه العملية خلال هذه الفترة أو نتيجة حدوث السيول في المنطقة كون هذا النهر هو أيضا مجرى سيل[١] علما أن أوقات حدوث السيول هي متباعدة إجمالا، إضافة إلى العامل البشري المتمثل بعملية رعي الغطاء النباتي الذي من شأنه أن يمسك حافات النهر ويثبتها.

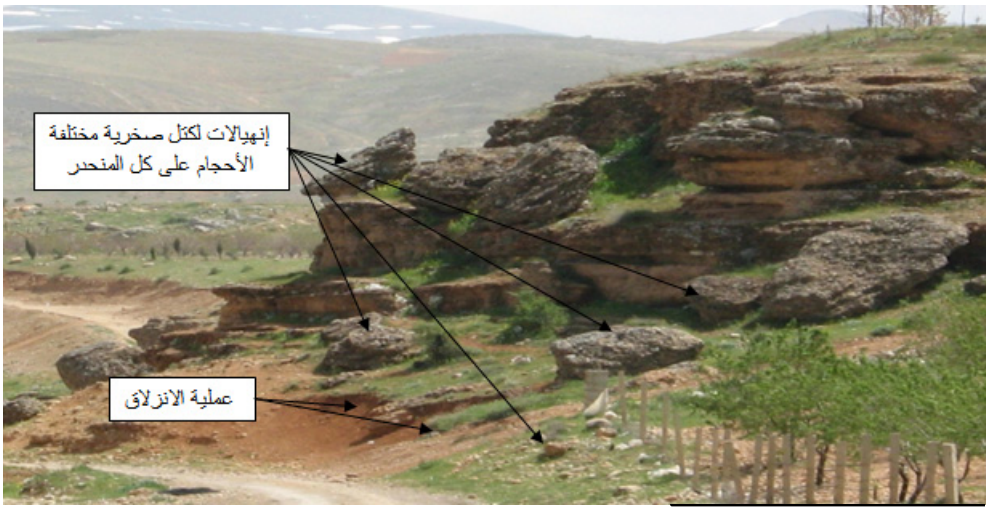
٣.٤ – الانهيالات في وادي سباط:

هي عملية انفصال كتل صخرية مختلفة الأحجام عن الكتلة الصخرية الأساسية باتجاه أسفل المنحدر تحت تأثير الجاذبية.

تشكل هذه العملية أحد أوجه التدهور البيئي الحاصل في جنوب شرق بعلبك، عبر انهيار الصخور على المنحدرات إلى أسفلها، ينحصر حدوث هذه العملية في وادي نهر سباط، تصيب هذه الانهيالات حسب ما تدل خريطة مظاهر التعرية صخورا عديدة (الـ C5 والـ C6 والـ e2a والـ e2b).

تختلف أحجام الصخور المنهارة في وادي سباط فهناك كتل صغيرة يبلغ حجمها ٠٠١.٠ م^{٣} أو أصغر، وأخرى يتراوح حجمها بين ٠٠١.٠ و١م^{٣} أي أنها تبلغ حجما يساوي نصف سيارة وكتل أخرى ضخمة يزيد حجمها عن ١م^{٣} أي تبلغ حجما يساوي سيارة صغيرة وأحيانا سيارة ونصف ٥.١م^{٣} (مستند ٧).

مستند٧: انهيالات في وادي سباط تظهر الصخور المختلفة الأحجام في مختلف أماكن المنحدر، وفي أسفل الصورة على يمين الطريق الترابية تظهر عملية الانزلاق للتربة.



(١) سيل وادي سباط في خريطة السيول. تصوير الباحث.

تحدث آلية هذه الانهيالات بسبب التفريغ الذي يحصل في أسفل الكتل الصخرية نتيجة التعريتين الميكانيكية والكيميائية (مستند ٨).

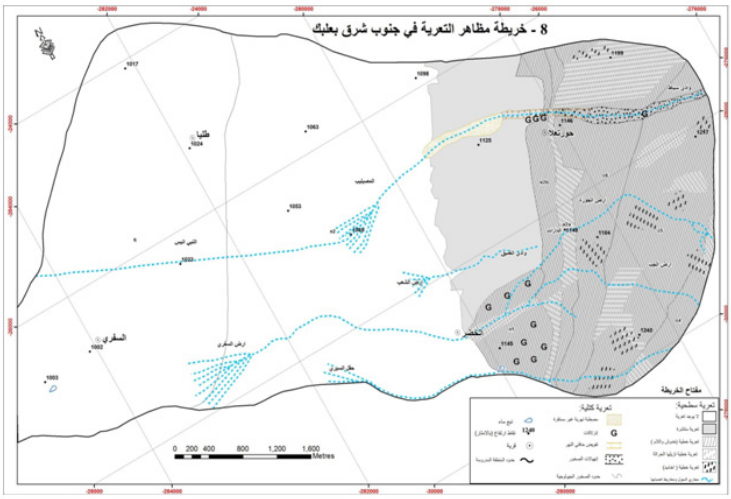
مستند ٨: إنهيار الصخور بسبب تشكل التجاويف الصخرية.

تصوير الباحث.

يؤدي تشكيل التجاويف (Abrit sous roche) الظاهر في الصورة أعلاه إلى انفصال كتل مختلفة الأحجام تتدحرج نحو أسفل المنحدر، وقد تتوقف في بعض الأماكن قبل وصولها إلى أسفله. تستغل قوة الجاذبية المنحدرات في وادي سباط وهي الأشد انحدارا في المنطقة لتساهم في حدوث هذه الظاهرة.

٤ – خريطة مظاهر التعرية في جنوب شرق بعلبك:

مستند٩: خريطة مظاهر التعرية في جنوب شق بعلبك وتظهر فيها التعرية الكتلية خصوصا في وادي سباط.



المصدر: الباحث.

تظهر الخريطة السابقة مظاهر التعرية المائية الحاصلة في جنوب شرق بعلبك وتحديدا المظاهرالمتعلقة بالتحركات الكتلية والتي تتركز بالأخص قرب بلدة حورتعلا في وادي سباط وفي اماكن صخور المارن الطرية، فوادي سباط يتوفر فيه انحدارات شديدة هي اشد انحدارات في المنطقة وهو ايضا عبارة عن مجرى مائي موسمي وسيلي يسمح بتفعيل التعرية المائية بكل أشكالها، اما اماكن الصخور المارنية الكتيمة فهي متواجدة بانحدارات شديدة إلى متوسطة الشدة خصوصا في قرية الخضر ومحيطها حيث يسجل حالات انزلاق بطيئة تشاهد من خلال الأبنية.

٥ – خريطة حساسية الأراضي في المنطقة المدروسة للتعرية المائية:

نفذت خريطة حساسية الأراضي للتعرية المائية في جنوب شرق بعلبك، من خلال مطابقة عدة خرائط تمثل متغيرات تتحكم في عملية التعرية المائية، وهذه الخرائط هي: خريطة الانحدارات، خريطة قساوة الصخور، خريطة نفاذية الصخور، خريطة قابلية التربة للتعرية المائية. وتتوزع درجات الحساسية في المنطقة كالتالي (جدول رقم٢):

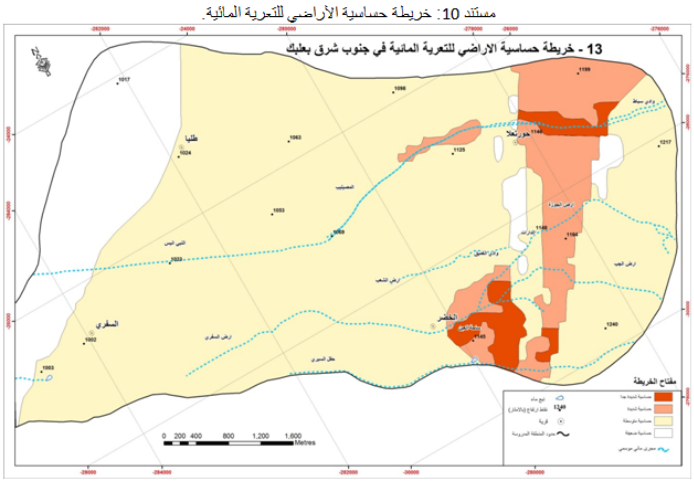
جدول رقم ٢: مساحات فئات الحساسية في خريطة حساسية التعرية المائية.

فئات الحساسية	المساحة بالكم٢	٪
حساسية شديدة جدا	٠,٩٢	٢,٩٧
حساسية شديدة	٢,٨	٩,٠٥
حساسية متوسطة	٢٢,٦	٧٣,٠٩
حساسية ضعيفة	٤,٦	١٤,٨٧
المجموع	٣٠,٩٢	١٠٠

المصدر: الباحث.

تظهر خريطة حساسية اراضي جنوب شرق بعلبك للتعرية المائية السطحية توزيع درجات الحساسية كما يلي:

مستند ١٠: خريطة حساسية الأراضي للتعرية المائية.



المصدر: الباحث.

تظهر هذه الخريطة أن نطاقات الحساسية الضعيفة والمتوسطة للتعرية المائية في جنوب شرق بعلبك تحتل المساحات الأكبر ورغم ذلك تبقى فئتا الحساسية الشديدة والشديدة جدا لهذه التعرية تسيطر على مساحة لا بأس بها وتستدعي التدخل لإيقاف التدهور فيها، تتميز هذه النطاقات خصوصا بالتعرية الكتلية التي تشكل معظم مساحة هاتين الفئتين والتي تتركز كما تدل الخريطة في قرية الخضر ومحيطها وتبلغ اشد درجاتها في وادي سباط. أن تواجد التعرية الكتلية في اماكنها تترافق في كثير من الأحيان مع تعرية مائية سطحية (خطية) متطورة (أثلام وأخاديد) نتيجة تقاطع العوامل المساهمة لحدوث التعرية المائية مثل سيطرة صخور المارن (C6 بالدرجة الأولى وn1 بالدرجة الثانية)، التي تتميز بأنها صخور طرية وغير منفذة وايضا نتيجة غياب الغطاء النباتي، ودرجات الانحدار التي تتراوح ما بين متوسطة وشديدة الانحدار إذ تفوق أحيانا ٢٠ وخصوصا على منحدرات وادي نهر سباط.

٦ – خلاصة عامة:

تلعب عدة عوامل (شدة الأمطار وتركزها، الانحدارات، قساوة الصخور ونفاذيتها، كثافة الغطاء النباتي، المساحات العمرانية، والأنشطة البشرية...) أدوارا في حدوث التعرية السطحية على درجات مختلفة في مختلف الأراضي اللبنانية. وما هو ظاهر من خلال دراسة منطقة جنوب شرق بعلبك، أن أنماط التفاعل فيما بين العوامل المختلفة والتركيبات الناجمة عن هذه الأنماط تختلف بحسب الموضع مما يجعلنا نؤكد أن المعالجة لا يمكن أن تتبع النمط نفسه والتقنيات نفسها في كل الأمكنة المصابة بالتعرية بل عليها واجب التأقلم مع معطيات كل مكان بالذات. وهذا يدفع للتأكيد على ضرورة تعمق الدراسات في منطقة البحث وبالأخص مناطق التعرية الكتلية لما لها من خطورة في ازالة كميات كبيرة جدا من مواد التربة والصخور.

تؤكد الدراسة في المنطقة أن المحافظة على الغطاء النباتي الموجود بحمايته من التعديات المختلفة، ومعالجة الأقسام المتدهورة منه، أمر ملح جدا، فالمنطقة تعاني من التعرية السطحية والكتلية والسيول بسبب ندرة الغطاء النباتي الطبيعي، كما أن الغطاء الناجم عن المزروعات هو غير كثيف لحماية التربة ويقتصر وجوده في الفصول الجافة في حين تتعرى أشجاره في الفصل الممطر، لذلك تبدو مشاريع التحريج حاجة ماسة وأولوية بيئية للمنطقة. تؤكد الدراسة أن السبب في حصول التعرية الكتلية هو ليس فقط العوامل الطبيعية، بل النشاط البشري والعمران هما المسؤولان أيضا وأحيانا

المسؤولان الأساسيان، إذ يسمحان لهذه العوامل بالاستفحال. ففي وادي سباط يظهر جليا دور عملية جرف المصاطب النهرية في تفعيل مشكلة التعرية المائية السطحية، كما يظهر أثر رعي الغطاء النباتي العشبي في حدوث تقويض حافتي النهر، بينما غياب الغطاء النباتي الطبيعي بأشجاره على المنحدرات وشق الطرقات من دون إنشاء جدران دعم ساهم بزيادة الانزلاقات في وادي سباط بينما نشاط العمران ساهم في حدوثها في اماكن انتشار الصخور المارنية الطرية خاصة في بلدة الخضر ومحيطها حيث ادى ثقل المنشآت العمرانية وبوجود انحدار ولو بسيط إلى تحرك كتلي.

أخيرا تلفت هذه الدراسة إلى أن انتشار ظاهرة التعرية المائية عامة والكتلية خاصة بأنماط تأثير متنوعة في مختلف اماكن المنطقة، و أن ضرورة القيام بالدراسات الموضعية للأمكنة المصابة، إنما يؤكدان على دور صنّاع القرار في أخذ دورهم في هذا المجال. أولا لان كل موضع له مشاكله وظروفه التفصيلية وان تشابهت هذه المشاكل فيما بينها، وثانيا لأنه لا يمكن انتظار تنفيذ المشاريع الكبرى على مستوى أقضية ومحافظات. فهذه المشاريع ستتأخر والتدهور لن ينتظر، كما أنه في حال تنفيذها فإنها لن تدخل إلى خصوصيات كل بلدة وبيئتها، بل على البلدات من خلال سلطاتها المحلية ملاقاة هذه المشاريع لتؤتى ثمارها ولتطبق أسس التنمية المستدامة التي ترمي إلى حفظ مورد التربة من الانجراف لتستفيد منه الأجيال المقبلة.

المراجع

أولاً: باللغة العربية:

- إبراهيم نحال (١٩٨٧)، التصحر في الوطن العربي، سلسلة الكتب العلمية ٣، معهد الإنماء العربي، ٢٦٣ صفحة.
- علي فؤاد حمزة (٢٠١١)، التدهور البيئي الطبيعي في جنوب شرق بعلبك، دراسة اعدت لنيل شهادة الماجستير، ١٧٠ صفحة.
- عماد الدين الموصلي (١٩٧٥)، محاضرات في الجيولوجيا التحليلية والتطبيقية - جامعة دمشق، قسم الجغرافيا.
- أطلس لبنان المناخي (١٩٧٣) وزارة الأشغال العامة والنقل، دائرة الأرصاد الجوية اللبنانية بمساعدة مرصد كسارة.
- خريطة التربة في لبنان (١٩٥٦) - Bernard Gèse - ١/٢٠٠٠٠٠.
- خريطة جيولوجية (١٩٥١) - ورقة رياق - وزارة الدفاع اللبنانية، مديرية الشؤون الجغرافية - مقياس ١/٥٠٠٠٠.
- خريطة طوبوغرافية (٢٠٠٥) - وزارة الدفاع اللبنانية، مديرية الشؤون الجغرافية - مقياس ١/٢٠٠٠٠.
- خريطة طوبوغرافية (١٩٦٢) - ورقة رياق - وزارة الدفاع اللبنانية، مديرية الشؤون الجغرافية - مقياس ١/٥٠٠٠٠.
- خريطة هيدروجيولوجية لسلسلة جبال لبنان الشرقية (١٩٨٢) - أبحاث مائية وهيدروكيميائية - بهزاد الحكيم - ١/٢٠٠٠٠٠.

ثانياً: باللغات الأجنبية:

- BESANúON J.(1969) remarques sur la géomorphologie du piedmont nord-occidental de la Beqaa (LIBAN): l'exemple du OUADI FAARA, HANNON, 1969, P. 1-50.
- DARWISH T. (2006) soil map of Lebanoñ 1/50000, series n
- Dib S.(1981) Sensibilitee des unites naturelles a la morphogenèse actuelle par quelques exemples du Liban, Region Saida - Jezzine. ULP, Strasbourg, 169p.
- DUBERTRET L.(1955) Notice, carte géologique de Liban au 1/200000.
- FOURNIER F.(1972) Aspects de la conservations des sols dans les differentes regions climatiques et pédologiques de l'Europe, Comité européen pour la sauvegarde de la nature et des ressources naturelles, Groupe d 'étude sur la conservations des sols. 206p.
- GESE B. (1956) Notice explicative de la carte de reconnaissance des sols du Liban au ˜£ avec République Libanaise, Ministère de l'agriculture, Station agronomique Libano Françaises. 52p.
- Hamzé A. (2011). La dégradation de l'environnement dans le Sud-est de Baalbek. Diplĩme en gļographie physique: Universitļ Libanaise, Facultļ de littļraires et des sciences humaines.
- NAHAL I. (1975) Principe de conservation du sol, collection de géographie applicable, 143p.
- SABA GHOSSAIN T. (1977) Erosion et caractéristiques analytiques des formations superficielles par un exemple du vignoble alsacien, Recherches géographiques a Strasbourg. 169p.
- GUIGO M. (1991) Gestion de l'environnement et études d'impact, Collection Géographie, Masson, Paris, 230p.
- HEUSCH B. (1970) L'érosion du pré-rif, une étude quantitative de l'érosion hydraulique dans les collines marneuses du pré-rif occidental tome 12 de la station de recherche forestière de Rabat.
- LAMOUROUX M. (1965) Notions de physique des sols appliquées au Liban. Institut de recherche agronomiques au Liban, Août 1965.
- ROOSE E. (1977) Erosion et ruissellement en Afrique de l'ouest vingt années de mesure en petites parcelles experimentales, travaux et documents de l'O.R.S.T.O.M.
- TRICART J. (1973) La géomorphologie dans les études intégrées d'aménagment du milieu naturel, Ann.Géo. N pages 421-453.

مواقع على شبكة الإنترنت:

- http://www.bf.refer.org/toure/page web/aide.hmt.