

المنافذ الثقافية

مجلة ثقافية فصلية محكمة / العدد العاشر / ربيع / ٢٠١٥

التكفير نقيض الإيمان	عمر شبلي
الشك المنهجي في الفكر الفلسفي	د. علي مشيك
المقاومة والوجود والحدود	أ. د. سالم المعوش
تشومسكي - اللغة والمعرفة	د. عبده شحيتلي
مقاربة من شعرية زاهر أبو حلا	د. علي زيتون
أصولية علمانية غربية	د. هالة أبو حمدان
التعليم في المقاطعات اللبنانية ١٨٥٠ - ١٩١٤	د. أحمد رباح
المعاجم	د. درية فرحات
شكيب أرسلان في الميزان	د. سعيد أحمد عبد الرحمن
شخصية العدد	الأستاذ طلال سلمان
الأنماط الثقافية للعنف ضد المرأة	د. بتول يحفوفي
في مهب الأمنيات	غدير سعيد حدادين
نافذة على التكفير والتفكير	د. أسامة سمعان
ظاهرة التناسل القرآني في شعر سعدي يوسف	د. ريحانة ملازاده
بين الجرم والصرير	ليندا نزار
الأدب والمثاقفة	محمد المشايخ

- موقف "المنافذ الثقافية"
من قضايا الانتماء الفكري والأدبي والروحي
للأمة العربية والاستجابة الإيجابية للتحدي

المنافذ الثقافية

مجلة ثقافية فصلية محكمة تُعنى بأحوال الثقافة والفكر والأدب

رئيسا التحرير

عمر محمد شبلي د. علي مهدي زيتون

الهيئة الثقافية والإدارية

د. هالة أبو حمدان	د. راغدة المصري	أ. هبة الحشيمي
د. سعيد عبد الرحمن	د. ندى الريح	أ. سهام أنطون
د. لميس حيدر	د. لارا خالد مخول	أ. ليندا نصار
د. جنان بلوط	د. لينا علي زيتون	أ. غسان التويني
د. عائشة شكر	أ. فاطمة البزال	أ. رلى العريان
د. إيلي أنطون	أ. زينب فايز راضي	أ. غدير سعيد حدادين
د. درية فرحات	أ. علي أيوب	
د. ليلي الكيال	أ. عماد هاشم	

اللجنة المحكّمة

د. علي مهدي زيتون	د. ديزيره سقّال	د. مها خير بك ناصر
د. فتن المر	د. محمد طاهر	د. رقية رستم پور ملكي
د. فؤاد خليل	د. محمد فرحات	

تصميم المجلة	إخراج	المدير المسؤول
عبير سمير نجم	عبد القادر نجيب كرزي	علي حمود

العدد العاشر - ربيع ٢٠١٥

وإذا الشيخُ قال أفّ فما ملّ حياةً وإنما الضعف ملاً
آلة العيشِ صحةً وشباباً فإذا ولياً عن المرء ولّى
المتنبي

وقد يتزَيّى بالهوى غيرُ أهله ويستصحّب الإنسان من لا يُشاكله
المتنبي

ما كان أغناه عن تزوير غايته من يحمل السيف لا يبرّ به قلماً
عمر أبو ريشة
إن للمجدِ دمةً حين يلقى جثة الليثِ عرضةً للكلابِ
عمر أبو ريشة

موقع المجلة الإلكتروني - www.al-manafeth.com

مركز المجلة: ريفيرا 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

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

202\$

للمراسلات: chebli_omar@hotmail.com

a.m.zaitoun@hotmail.com

المحتويات

التكفير نقيض الإيمان	
عمر شبلي	٥
الشك المنهجي في الفكر الفلسفي	
د. علي مشيك	١٠
المقاومة والوجود والحدود	
أ. د. سالم المعوش	٢٤
التعليم في المقاطعات اللبنانية ١٨٥٠-١٩١٤	
الدكتور أحمد رباح/ أستاذ جامعي	٣٥
أصولية علمانية غربية؟	
د. هالة أبو حمدان	٧١
تشومسكي: اللغة والمعرفة والطبيعة الإنسانية المبدعة	
د. عبده شحيتلي الجامعة اللبنانية كلية الآداب والعلوم الإنسانية	٧٣
شخصية العدد	
أ. طلال سلمان	٨٧
شكيب أرسلان في الميزان	
د. سعيد أحمد عبد الرحمن دكتور في الجامعة اللبنانية/ قسم التاريخ	١٠٤
الأنماط الثقافية للعنف ضد المرأة وإمكانية تعديلها	
د. بتول يحفوفي	١٢٦
نافذة على التكفير والتفكير ومسألة التخلف	
د. أسامة سمعان	١٣٥
مقاربة من شعريّة زاهر أبو حلا	
د. علي مهدي زيتون	١٣٩
الأدب.. والمثاقفة	
محمد المشايخ/ الأردن	١٤٥
المعاجم	
د. دريّة كمال فرحات	١٥٨
صدى الذات في هديل الغربية	
عمر شبلي	١٦٥
الخطاب وأنواعه وطرق تحليله	
بحث: جمانة توفيق أبو علي	١٧٣
ظاهرة التناسل القرآني في شعر سعدي يوسف	
ريحانه ملازاده استاذة مساعدة بجامعة الزهراء (س)	١٩١
ظاهرة الصراع وتفكك الذات	
تمة بحث ميراي أبو حمدان	٢٠١

٢١٧	عندما يرقص القلم مع الذئب! نصار إبراهيم كاتب وباحث وقاصّ فلسطيني
٢٢٠	أحلام جميلة د. راغدة المصري
٢٢٥	بيت الشمس بهاء رحال بيت لحم فلسطين
٢٢٦	سيدّ الريح إيهاب حمادة
٢٢٨	«في مهبّ الأمنيات» الشاعرة: غدير سعيد حدادين/الأردن
٢٢٩	ماذا سأفعل بكلّ هذا الحب؟ رولا فرحات
٢٣٠	ويكفي لأبكي! كميل حمادة
٢٣١	قبضة بيد الغمام علي السيد/الأردن
٢٣٢	شجرٌ أسود فاطمة التيتون
٢٣٣	بين الجرح والصّبر الشاعرة: ليندا نصار
٢٣٤	- سؤالٌ مُكرّر - أمين الربيع/الأردن
٢٣٥	سألتك بالشعر موسى حمادة
٢٣٦	حفرة منى الصفار/ البحرين
٢٣٧	أحبّك محمد حرب الرمحي/الأردن
٢٣٩	موسم الهجرة إلى السلام قاسم الساحلي
٢٤١	البنديّة ولاء زيدان/الأردن
٢٤٣	لا تخبروها علي الشوابكة/الأردن
٢٤٦	مَمْلَكَةُ الْأَلْق بسّام موسى

التكفير نقيض الإيمان

عمر شبلي

القاصر يتناقض اليوم مع الحقائق القائمة التي تجعلنا في مواجهة العالم كله ومعرضين للإبادة، شئنا أم أبينا.

إن فكرة التكفير وانتقالها إلى الممارسة هي في معناها الحقيقي تصغير لعظمة الخالق وحصر كونيّة ربّ العالمين في «الفرقة الناجية». وهي فكرة يجب إزالتها من عقل المسلم وغير المسلم. فالله هو ربّ العالمين جميعاً، هو بارئ كل شيء، وهو وحده «أعلم بمن اتقى». نحن مازلنا نتعادي ونقتتل فيما بيننا ليثبت كلّ منا أنه ينتمي إلى الفرقة الناجية، والمؤهلة وحدها لدخول النعيم المقيم ونضع الفرق الواحدة والسبعين الباقية من المسلمين في الجحيم. هذا ضمن الدين الواحد، فكيف إذا حشرنا الآخرين تحت عقيدة هذا الفهم المحدود! إن اعتقادنا بالفرقة الناجية وحدها هو إلغاء مفهوم الإيمان. وللأسف، التكفيريون يعتقدون هذا، سواءً أصحّت رواية الحديث أم لم تصحّ، لأننا في ممارساتنا وسلوكنا ومعتقداتنا نوّكده سرّاً وعلانيةً، ويكفي أن

قبل كل شيء يجب أن نوّكد أن الإيمان يأوسع وأشمل من الدين، والدين أعمق وأوسع وأشمل من المذهب. وانطلاقاً من هذا الإدراك فإن هناك مؤمنين خارج أي دين بعينه، وخارج أي مذهب بعينه، فالإيمان بمدبر هذا الكون وخالقه أوسع من أن يكون وقفاً على ملة بعينها أو دين بعينه، فإن «الخلق جميعهم عيال الله، وأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله». والله بعظمته المطلقة هو «رب العالمين»، وليس رب المسلمين وحدهم. أما إذا كان دين من الأديان يعتبر أن كلّ من ليس من أتباعه فهو كافر، فهذا يقود إلى وجوب محاربته لأنه كافر بنظر أتباعه، وهذا هو منطق المتشدددين الذين فهموا النص المقدس فهماً جامداً دون الأخذ بمفهوم تطور الوعي الديني بتطور ظروف الحياة ومستجداتها التي تفرض حقائق لا يمكن تجاوزها أبداً. فإذا كان فهمنا للدين فهماً جامداً غير متحرك مع الحياة فإن علينا أن نقاتل العالم كله اليوم وأن نعد له ما استطعنا من قوة لإرهابه. وهذا الفهم

تنظر إلى ما يحيط بك من فرق ونحل إسلامية لتتأكد من صحة ما نذهب إليه. إن كل فرقة تؤكد أنها الناجية، وغيرها في ضلالة: «وكل ضلالة في النار». وخلافنا على السماء مرقنا على الأرض. كل فرقة تكفر أختها، وكأننا نملك مفاتيح الغيب، ونملك «صكوك غفران» نعطيها من نشاء ونسلبها ممن نشاء. هذا جعلنا في مؤخرة الأمم، وانظر إلى دول العالم التي نتهمها بالابتعاد عن السماء لترى مدى تقدمها علينا. وعيها أرقى، سلوكها أكثر استقامة، نتاجها الفكري متقدم ونتاجها المادي يغزو أجسامنا ومقتنياتنا وبيوتنا، إنك لا تدخل بيتاً في بلاد العرب والمسلمين، ولا تجد فيه آلة من اليابان أو الصين أو الغرب، بينما لا يوجد في بلادهم من بلادنا سوى النفط الذي يذهب إليهم صافياً ليعود إلينا جُمَماً في أجواف طائراتهم، ويذهب إليهم أيضاً ملايين الهاربين من بلادنا من الجوع والرعب والظلم، فقد ذكرت وكالات الأنباء قبل شهر تقريباً أن سفناً إيطالية أنقذت مئتين وخمسة عشر مهاجراً غير شرعي هاربين من ليبية، كاد البحر يبتلعهم لولا سفن «الكفار» في إيطالية، وهذا يتكرر باستمرار. والسؤال لماذا يعرض هؤلاء أنفسهم لهذا المصير القاتل؟ أعتقد أننا لسنا بحاجة للجواب. ويحق لنا أن نسأل: هل الذين أنقذوهم من الغرق كفار؟

نعم، إن تكفير الناس يعني إلغاءهم وحرمانهم من رحمة خالقهم، ويعني جعل الدين حزباً سياسياً، وجعل الله رئيساً لهذا الحزب. هذا يعني أن الذين يكفرون الناس هم «الفرقة الناجية». وسواهم غارق في ظلموت الكفر وعدم وجود رب لهم ينظر إليهم لأنهم ضالّون، ومغضوبٌ عليهم. أوليس هذا جعل الله ملكاً لفئة دون غيرها. أو ليس هذا إساءة إلى سعة باب الله لكل مخلوقاته؟ عندما يكون الله للمسلمين وحدهم فماذا يفعل أتباع الديانات الأخرى، وما يفعل الوثنيون وغيرهم من خلق الله. أوليس هذا حصراً لمعنى الله؟ وتضييقاً لباب رحمته. أما كان الشاعر أبو نواس رائعاً عندما عظمت ذنوبه، ولكنه لم ييأس من رحمة ربه؟ أولم يكن فهمه لله فهماً كَوْنياً حين قال:

يا ربّ إن عظمتُ ذنوبي كثرةً
فلقد علمتُ بأن عفوك أعظمُ
إن كان لا يرجوكَ إلاّ
محسنٌ فبمن يلوذُ ويستجيرُ المجرمُ!
فعلاً، بمن يستجير المذنبون إذا أُوْصِدَتْ
أبواب رحمة الله في وجوههم؟ لقد كتب
الشاعر دانتى على باب جهنم: «أيها
الداخلون أتركوا وراءكم أي أمل في
النّجاة» إن التكفيريين سيئون إلى الله حين
يضعون سياجاً حول رحمته، ولو عرفوا الله
حق معرفته لعرفوا أنه رب العالمين،

ولأدركوا أن لكل إنسان حقاً في اللجوء إلى الله وطلب مغفرته، حتى ولو ارتكب كل المعاصي في حياته الدنيا. والأمر يومئذٍ لله.

إن الفكر التكفيري يحاول أن يجعل الماضي مستقبلاً، وقتها يصبح السير إلى الوراء هو المطلوب، هذا في زمن تتقاذف فيه أقدام العلماء فوق الكواكب البعيدة. إن الانتقال من جيل إلى جيل لا يكون بعمر الجسد، وإنما بالتربية، التربية هي التي تضع مقياساً للفرق بين الإنسان والحيوان. التربية وعُي الكون وحركته وبناء الحضارات التي ترقى بالوعي فيبتكر ويبدع. والوعي هو الذي يطرد الظلام من النفس الإنسانية. ولا يمكن لأمة أن ترقى وتنتمي لعصرها وللمستقبل إلا بنور التربية الواعية. إن جمودية الفكر هي تجميد للزمن ووقوف في الماضي الذي لا يمكن أن يكون سليماً إلا بسيره للأمام. لقد اتهم «ماجلان» بالكفر لأنه اكتشف أرضاً ليست المذكورة في الكتاب المقدس، وحوكم «غاليه» لأنه قال: إن الأرض تدور، ورغم ذلك وقف ليخاطب الأرض وهو خارج من المحكمة: «ومع ذلك فأنت تدورين». واتهم ابن رشد بالضلالة لأنه قال إن العقل لا يناقض الشريعة، وحُورب المعتزلة لأنهم كانوا فكراً تنويرياً.

سبب هذا كله هو الوقوف عند الفهم الجامد غير المتطور للنص المقدس، ولم يع

أصحاب هذا الفهم أن النص المقدس يجب ألا يتناقض مع مسيرة الحياة وإنجازاتها الكبرى. لقد نزل القرآن مُنَجِّماً، أي متفرقاً على ثلاث وعشرين سنة، ليعلم الناس أن نزول النص كان يراعي ما استجد في واقع الناس. لقد أن الأوان لفهم النص المقدس فهماً يتناسب مع حقائق العلم التي نراها ماثلة أمامنا، لقد قال الإمام علي لأصحابه: «إن القرآن حمّال وجوه»، ويعني هذا الكلام أن التفسير الجامد للنص المقدس غير صحيح. كيف نتقدم اليوم إذا حرّمنا فتح البنوك والتعامل معها، وكيف نستطيع منع رؤية التلفزيون لأنه ينقل الصورة! وكيف نسيطر على وعي جيل يُقبل بنهم جارف على «الواتس أب»، وعلى ما تنتجه وسائل الاتصال الحديثة من برامج تحير عقولنا الساكنة في الماضي. الآن نحن في عصر تغيّرت فيه الحياة كثيراً، لقد كان أجدادنا يحملون سيوفهم لنشر دعوتهم بالقوة، فهل المطلوب اليوم أن نجبر العالم بالقوة على قبول فكرة: «أُسْلِمَ تسلم». ما كان مقبولاً في العصر الأولي لم يعد مقبولاً وممكناً في عصرنا الحالي. إن جمودية الفكر التكفيري أدّت إلى جمود النص، وهذا جعلنا في مؤخرة شعوب الأرض. ويكفي أن ننظر إلى ما يحدث في العالم لنرى ما نحن فيه من تخلف، وما أنجزه «الكفار» من علوم. إن الإنسان في حقيقته هو نفس الأفكار التي

يحملها، وما تبقى «صورة اللحم والدم». كيف ننظر لـ«أديسون» الذي ملأ العالم ضوءاً، وكيف ننظر لأولئك الذين اكتشفوا الأدوية التي تخفف آلام البشر. وكيف ننظر لأولئك «الكفار» الذين وقفوا مدافعين عن قضايانا أكثر منا؟ كيف ننظر للفتاة اليهودية «راحيل» التي جرفت الدبابة الإسرائيلية لأنها وقفت أمامها للدفاع عن بيت فلسطيني مظلوم، هل نحشرها في النار لأنها ليست مسلمة؟!، كيف ننظر إلى «المهاتما غاندي» الذي حرّر مليار إنسان في بلاده بثورته السلمية، لقد هزّ الاستعمار «الأبيض» السيف في وجهه، وهزّ غصن السلام «فهرّ البحر والجزرا». كيف ننظر إلى الشاعر القروي المسيحي «رشيد سليم الخوري» وهو يقول:

أنا العروبة لي في كلّ مكرمة
إنجيل حبّ ولي قرآن أنعام
شغلّ قلبي بحبّ المصطفى وغدث
عروبتني مثلي الأعلى وإسلامي

كيف نستطيع أن نقنع أنفسنا أن الزمن واقف في الماضي، ولا يتحرك أبداً؟ كيف نتقدم، ونحن ما زلنا نتناحر من أربعة عشر قرناً بسبب أحداث خلت وأصحابها؟.

لقد اتقنا مهنة الشتيمة وسباب الآخرين الذين عاثوا ببلادنا فساداً دون أن نسأل أنفسنا: لماذا هم أقوياء ونحن ضعفاء؟ ولماذا ركبوا على ظهورنا؟، يقول مثلاً

صيني: «إذا كان ظهرك منحنيّاً فلا بدّ أن يصعد الآخرون عليه»، وقديماً قال المتنبي: «والدنيا لمن غلبا». إننا نكذب في كل شيء، وفي الحديث الشريف: «الكذبُ مجانبٌ للإيمان»، فهل نحن مؤمنون؟ وكذبنا يملأ أفواهنا وبيوتنا وتاريخنا، وإذا كنا لا نعي هذا «فتلك مصيبة» وإذا كنا نعي ذلك «فالمصيبة أعظم». يقول شاعر أندلسي معبراً عن انتشار الفساد والكذب والظلم:

فقلّ للأعور الدجّال هذا
زمانك إن عزمت على الخروج
هل كلامنا هذا جلدٌ للذات، وتمزيق لمعنى أن نكون؟ لا، أبداً. إن أول خطوة يجب أن نقوم بها للانتماء إلى عصرنا والتخلص من الفكر الظلامي والخروج من عصر الانحطاط هي أن نمارس الوعي النقدي بجرأة وصدق لتجربتنا الحضارية عبر عصورها، سلباً وإيجاباً، هنا أخطأنا، وهنا أصبنا، لا بدّ من استعمال مبدع الجراح، لأن الذي لا يصحّح أخطاءه يُعاقب بتكرارها، نعم يجب أن نصمد وأن نصح مواقفنا باستمرار، لأن الصحيح نفسه يحتاج إلى تصحيح في سيرة الزمن. كل ذلك يجب أن ينجزه العقل النقدي، لا بدّ من الرجوع إلى العقل، «فكلُّ عقلٍ نبويٌّ» كما يقول أبو العلاء المعري. والعقل ينجز الفعل الذي يحارب الظلم والفساد والجاهلية.

نعم، إننا لا نجلد أنفسنا، وسنبقى
نسعى لأن نكون. ومشكلة كينونة الإنسان
الحقيقي المتمرد على الظلم والفساد. يجب
أن نرفع راية نظيفة ونقاتل تحتها للدفاع
عن وجودنا وإنسانيتنا، وسنبقى رافعين
تلك الراية بأذرع تنبت كلما قُطعت.
ومعركتنا في بطون الكتب قبل أن تكون في
ساحات القتال. وعلينا أن نعي أن الفكر لا
يتحول إلى قوة مادية إلا إذا حمله الناس،
وعملوا به. علينا أن نبقي متوازنين، ولو كنا
على طرف الهاوية. وقتها ننتمي إلى عصرنا
 وإنجازاته ونخلع ليل جاهليتنا الذي طال
حتى صرنا مخلوقات ظلامية تصاب
بالعمى حين ترى النور. لابد من إضاءة
قناديل الوعي في ظلموت صحارى أفكارنا
القاحلة. وإن لم نفعل فإننا سنكون أمة
تسير في جنازة كينونتها.

الشك المنهجي في الفكر الفلسفي

د. علي مشيك

المقدمة

لا تزال دراسة المناهج، أصولاً وقواعد وتطبيقاً من الموضوعات المهمة في عصرنا. ورغم تعدد الدراسات حولها، ورغم تنوعها بتنوع المادة أو الموضوع، ورغم الاتجاه المتزايد نحو المناهج العلمية، فقد رأينا من الضروري إجراء هذا البحث حول الشك المنهجي ودوره في بناء الفكر الفلسفي، لما له من أهمية على صعيد المجتمع البشري.

يشتمل هذا البحث على تطور الفكر الفلسفي، المستند إلى الشك المنهجي، عبر المراحل التاريخية، من اليونانية القديمة، مروراً بالفلسفة الوسيطة، حتى المراحل الحديثة والمعاصرة، ثم تبين دور ذلك الشك في الفكر الفلسفي وانعكاسه على الحياة الاجتماعية والسياسية والتربوية.

تنبه كل من أفلاطون وأرسطو إلى أن التعجب أو الاندهاش، هو بداية التفلسف. والإنسان يدهش بطبعه لكل ما لا يعرفه،

فيعمد إلى التأمل والبحث. يرى أفلاطون أن الاندهاش هو أعظم خير وهبته الآلهة للإنسان. يدهش الإنسان أمام منظر الكواكب والشمس وقبة السماء. وهذا ما يدفع به إلى التأمل والتفكير. أما أرسطو فيرى أن الإنسان يدهش في البداية من مشكلات عادية، ثم يذهب إلى أبعد من ذلك فيتساءل عن غرائب أكبر، كاختلاف أوجه القمر وحركة الشمس وأخيراً عن نشأة الكون كله. ويروي عنه قوله: «لقد أتاح الدهشة للإنسان قديماً كما حديثاً أن يتفلسف... والذي يدهش ويسأل إنما يشعر بالجهل... حتى يتحاشى الإنسان الجهل بدأً بالتفلسف»^(١).

أما أبيقور فيرى أن الحكمة لا تنبع من الاندهاش تماماً، بل تنبع من عدم الاندهاش. والحكيم برأيه هو الذي يحصل على السكينة أو السلام. كما أنه يرى أن الدهشة هي انفعال يغزو قلب من يخاف مما لا تفسير له، فيقع فريسة للأوهام والخرافات والأساطير. الحكمة برأيه، تتحقق بعدم

الاندهاش، أي بالتحقق من المعرفة. أما شوبنهاور فيبين دور الدهشة في كل من الفلسفة والعلم. والعقلية الفلسفية برأيه، هي مقدرة الإنسان على الاندهاش من الأحداث المعتادة، ولا يحدث اندهاش العالم الا بمناسبة الظواهر النادرة، وكلما كان الإنسان أقل ذكاء كان الوجود عنده أقل أسراراً.

تلعب الدهشة مع الانفعال وعدم وضوح المعرفة وتباين الاتجاهات وتضارب الآراء، دور الأسباب الحقيقية للشك. وبما أن المعارف التي تتجمع لديه إذا فحصها ونقدتها يتبدد معظمها، فقد يستولي عليه الشك. والشك ملازم للمعرفة ولاحق لها، وفي الشك إحياء للمعرفة نفسها ولا معرفة حقة بدون شك. وقد نشأت فلسفة هرقليط معتمدة على الحس وحده. وهي ترى أن كل شيء يتغير ولا يبقى شيء على حاله لحظتين متابعتين. يرى هرقليط أن الإنسان لا يستحم في النهر مرتين. وكذلك بروتاغوراس فلا يعتقد إلا بشهادة الحواس، وبما أن الإحساسات تختلف من فرد لآخر وكان ما يسميه أحدهم بارداً يسميه الآخر حاراً، وحقائق الأشياء فردية وتختلف باختلاف الأفراد، والإنسان مقياس كل شيء، والحقيقة نسبية.

وهناك من جهة أخرى فلسفات نشأت على أساس الشك في الحس واليقين في

العقل على خلاف ما تقدم. من تلك الفلسفات الفلسفة الإيلية التي رأسها بارمنيدس. وهو يؤكد على ثبات العالم ضد التغير الهرقليطي. ويؤكد على ذلك زينون الأيلي، فيرفض فلسفة هرقليط، ويثبت بالعقل وحده استحالة التغير والحركة ببراهين عقلية.

وهناك من نادى بالشك المطلق في الحس والعقل معاً، مثل بيرون اليوناني. ويؤثر عنه قوله: يجب أن نعيش من غير رأي أو حكم، فلا نثبت ولا ننفي، أو نثبت وننفي معاً. وحياته كانت مطابقة لشكه المطلق.

أما الشك المنهجي فهو الذي تنبع عنه الفلسفة الحقّة، فهو الذي نتخلص منه باليقين. وهو بمثابة الحذر والنقد والتمحيص ونفاذ إلى بواطن الأمور يؤدي إلى تميّز الثابت من المتغير، والجوهر من العرض، والحقيقة من الباطل. وتقوم الفلسفات الكبرى على الشك المستنير الذي يتبعه اليقين.

لا يمكن الفصل بين الفكر الفلسفي والشك المنهجي. وهذا الشك هو جزء من الفكر الفلسفي، كما أنه منتج له. وقد تردّد عن أرسطو، قوله: «الدهشة أول التفلسف». وهي تعني لفت انتباه الإنسان إلى شيء جديد لم يتعوّد عليه سابقاً. وهذا ما يترافق غالباً مع الشك. يشك الإنسان أولاً بكل ما

يراه من جديد، ثم يعيد النظر فيه، حتى يتوصل إلى فكرة معيّنة حوله. وهذا الأسلوب من الشك، لم يكن شكا لأجل الشك، بل هو شك منهجي لأجل المعرفة. وإذا كانت عملية التفكير تماثل عملية توازن معادلات رياضية، واستخلاص ما يراه الإنسان أنه الأنسب والأفضل والأصح وربّما الأصدق، فإن الشك المنهجي يتقدم على تلك المعادلات الرياضية، باعتباره ناقدا ومحللا لها. وهو بمثابة التجربة العلمية للتأكد من صحة أي معلومة.

يمكن القول إن الشك المنهجي هو بداية التفكير الصحيح. وهو التفكير العقلاني بكل معنى الكلمة، كما أنه الأسلوب الصحيح لكل تفكير صحيح. هو يختلف عن الشك الوجودي أو الشك لأجل الشك. إنه يساعد على التحرّر من الأوهام والمفاهيم المغلوطة، التي من شأنها أن تكبل العقل والإرادة، لا بل تسيطر عليهما بشكل كامل، ولم تترك مجالا للتفاعل الثقافي والحضاري. ان اعتماد الشك المنهجي، من قبل المفكرين الغربيين، كان بمثابة نقلة نوعية في التفكير البشري. وهو قد أدّى إلى تمحيص المعارف والتأكد من صحتها، كما أنه أدّى إلى تحرّر العقول الحديثة، والاتجاه بها نحو العلوم والإبتكارات العلمية المفيدة. لقد أنتج ذلك، حضارة حديثة متحرّرة من كل أشكال الغموض والأوهام.

صحيح ان المعارف عند الأقدمين قد تراكمت بواسطة التجارب العملية اليومية، التي كانت بأساسها، إما بالصدفة وإما بالسعي لتأمين حاجات معيّنة. ومع كل هذا التراكم المعرفي والمهاراتي، كان هناك تطور للشك عند الإنسان، إلا أنه لم يتجلّ بشكله الصحيح، كفكر فلسفي، إلا مع ديكرات في بداية العصر الحديث، غير أن الفلسفة اليونانية عرفت أنواعا من ذلك الشك.

تدور الإشكالية في هذا البحث حول مدى دور الشك المنهجي في عملية التفكير. هل الشك المنهجي هو الأسلوب الوحيد في التفكير العقلاني الصحيح؟ هل يمكن الاكتفاء به والاستغناء عن الأساليب الأخرى؟ هل هناك علاقة بين الشك المنهجي والمنهج الحدسي؟

٢ - الشك وأنواعه في الفلسفة اليونانية

إن أول ظهور للفكر الفلسفي، بشكل كامل، كان مع الفيلسوف اليوناني فيثاغورس، حيث تساءل كغيره من الفلاسفة والحكماء، عن ماهية الوجود وما يحيط به من موجودات علوية وسفلية؛ هل هذا الوجود هو مادي، أم هوائي، أم أنه شيء آخر؟. ومما يروى عن فيثاغورس، أنه قال، عن الفلاسفة، أنهم ذلك النفر الذي «يذمّ شهوات الدنيا ويتلفت بكل قواه العقلية

لمعرفة حقيقة الطبيعة وأسرار الكون»^(٢).

عرفت الفلسفة اليونانية شكاً من نوع آخر، وهو شك السفسطائيين الذين زرعوا الشك في كل شيء، «وكانوا يفاخرون بتأييد القول الواحد ونقيضه على السواء وبإيراد الحجج الواهية... في مختلف الأمور والمواقف»^(٣). ويروى عن بارمنيدس أنه نظم قصيدة شعرية حول الشك.

تباينت الآراء حول الشك؛ هل هو شك في سبيل الشك، أم أنه تفنن في المغالطات وأساليب البرهان، والتلاعب بالألفاظ، بعيداً عن النسق المنطقي؟، أم أنه شك يتوافق مع قوانين المنطق؟. وهذا ما ساهم كذلك بضرورة وضع القوانين المنطقية، كما حدّدها أرسطو. وساعد وجود التنوع في أساليب الشك بتعدد المذاهب الفلسفية. وتظهر ذلك الصراع بين الفلاسفة، أمثال: سقراط وأفلاطون وأرسطو من جهة، والسوفسطائيين من جهة أخرى. وفي حين اتهمهم أرسطو بالتظاهر بالحكمة، اعتبرهم آخرون أنهم كانوا يسعون لتحقيق الحرية العقلية، فكان لعملهم إسهام في إيقاظ الوعي الإنساني والتفتح الذهني.

إن ما يؤكد دور الشك، في الفلسفة اليونانية، هو نظرية هرقليطس حول التغير. وهي تعني أن «كل شيء يسيل، ولا شيء يبقى... أن الأشياء الباردة تصير دافئة، والدافئة تصير باردة»^(٤).

هكذا يظهر دور الشك في تعدد الآراء والمذاهب. فالشك بما هو قائم يعني إمكانية وجود شيء آخر غير قائم. والشك بالمبادئ الأخلاقية والقوانين السياسية يعني إمكانية وجود آراء وأفكار أخرى، غير موجودة. والشك بهذا المعنى يعني عدم الوثوق، وعدم الاقتناع النهائي بما هو قائم، بهدف فسح المجال للفكر ليفتش عن أفكار أخرى، تحمل جدية ووثوقاً أكثر.

٣ - الشك عند فلاسفة المسلمين

من الطبيعي أن يستمر هذا النهج، فيما بعد، عند فلاسفة العرب، وقد تمثل ذلك بتعدد الآراء الفلسفية وتعارضها. وظهر ذلك في علم الكلام وفكر المعتزلة والفلاسفة أمثال المعري والغزالي. ويظهر أثر ذلك الشك كذلك، بالمنهج العلمي عند العلماء، وذلك بهدف التحقق من صدق المعلومات. لقد لجأوا للتجربة وتفحص النتائج، ثم أجروا التجارب المتكررة. كل ذلك بسبب الشك من إمكانية عدم صحة المعلومات.

يرى أبو العلاء المعري أن أسباب الخطأ في القول والفكر، هو أن العقل غير كامل، أي أنه يقع في الخطأ بسبب ارتباطه بالإحساسات والعواطف. وهو رغم اعتباره العقل هو الإمام الذي يجب أن يتبع، إلا أنه لا يرى اليقين تاماً، فيقول:

«أما اليقين فلا يقين وإنما أقصى اجتهداني أن أظن وأحدسا»^(٥)

ويدفعه شكه إلى نقد الكثير من الآراء والمعتقدات السائدة. وهو يعظم النبوات والشرائع تارة وينقدها تارة أخرى. وآراؤه، رغم بعض إيجابياتها، لا تعتبر فلسفة. فهي تشتمل على كثير من الآراء المتناقضة. وما يهمننا في هذا المجال هو دور الشك في آرائه. وقد قال عنه دي بور: «نعم لأبي العلاء في بعض الأحيان آراء معقولة، خليفة بكل احترام، ولكنها ليست فلسفية... ويكاد أبو العلاء يكون خلواً من كل قدرة على ربط الأشياء بعضها ببعض، لقد كانت له مقدرة على التحليل، أما التركيب فليس له منه نصيب»^(٦).

إن أكثر ما يتجلى ذلك الشك كذلك، عند الغزالي، في كتابه، «المنقذ من الضلال»، لقد كان متعطشاً لإدراك الحقيقة. وهو يشبه اختلاف المذاهب ببحر عميق غرق فيه الأكثرون. وهو يقول في كتابه المنقذ من الضلال: «ولم أزل في عنفوان شبابي، وريعان عمري، منذ راهقت البلوغ... أقترح لجة هذا البحر العميق، وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة، وأتهجم على كل مشكلة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز بين محق ومبطل»^(٧).

يهدف الغزالي من شكه إلى التمييز بين الحق والباطل، ومعرفة حقيقة المذاهب والعقائد، كما أنه يتحرى عن الأسباب والمقاصد. وهو يعتبر أن تلك الصفة قد وضعت فيه بالفطرة. وهي ما تقوده إلى تحرره من رابطة التقليد ومن العقائد الموروثة. وهو ينطلق من واقعه، فيتحرى عن أسباب تعدد المذاهب الدينية.

العلم اليقيني برأيه، هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم. يرى الغزالي أن العلم بالمحسوسات لا أمان فيه، حيث يظهر الكوكب كأنه أصغر من الدينار، بينما هو في الواقع أكبر من الأرض. وكذلك لا يأمن بالعقلية أو الضروريات كما يسميها؛ وكما أن العقل يكذب المحسوسات، فكذلك الإحساس يكذب العقل. وهو لا يشفى من الشك إلا بنور يقذفه الله في صدره.

الغزالي لا يستعمل الشك لأجل الشك، بل لينتقل منه إلى اليقين بالحدس الديني أو الإيمان. وربما قد استفاد ديكارت منه تلك الفكرة، حيث بنى بناءه الفلسفي، فيما بعد.

إن ما يلفت الانتباه في شك الغزالي، هو ليس فقط، أسلوبه المنهجي، بل كذلك، بما يحمله من معان أخرى تفيد في حرية الفكر. فهو يرى أن حاكم العقل قد يكذب حاكم الحس. ثم يفترض إمكانية وجود حاكم

آخر، فوق هذا الحاكم، ولا بد في النهاية من الرجوع إلى اليقين.

٤ - الشك المنهجي في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر

لقد تدرّج ديكارت كذلك، كما تدرّج قبله الغزالي من الشك إلى اليقين. وهو يثبت وجود الفكر أولاً، ثم ينتقل لأثبات وجود الله. وتستند فلسفته إلى ثلاث مراحل: مرحلة الانتقال من الشك إلى اليقين، مرحلة الانتقال من النفس إلى الله، ثم مرحلة الهبوط من الله إلى العالم.

أما أسباب الشك الديكارتي، فهي تستند إلى نظرة ديكارت لعلوم زمانه، وهي غير وافية بمقصوده. وبما أنه يهدف لمعرفة الحق، كان لا بد له من رفض المذاهب الشائعة. وهو يرفض أية حقيقة ما لم تتبين بواسطة البدهة. وهو يقول: «أنا لا أتلقي على الإطلاق شيئاً على أنه حق ما لم أتبين بالبدهة أنه كذلك. أي ان أعني بتجنّب التعجل والتشبث بالأحكام السابقة، وان لا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل لعقلي في وضوح وتمييز لا يكون لديّ معهما أي مجال لوضعه موضع الشك»^(٨). وهو يحاول أن يشك في كل ما تعلمه، من قبل. وهو يقول: «لا حظت وليست ملاحظتي هذه بنت اليوم، إنني تلقيت منذ سنواتي الأولى طائفة من الآراء الباطلة على أنها صحيحة. ومن أجل ذلك حكمت بأنه يجب عليّ أن

أقدم بجدة مرة واحدة في العمر، على تخليص نفسي من الآراء التي تلقيتها في الماضي، وأن أعاد البحث من أساسه، إذا أردت إقامة شيء ثابت وراسخ في العلوم»^(٩).

يهدف ديكارت من شكه إلى إقامة مشروع علمي شامل يحقق أعلى مراتب الكمال، كما أنه يبحث من خلاله عن الحقائق العلمية. فهو يريد بناء العلم من أوله؛ أي أن يقيمه على حقيقة أولية، بحسب رأي سكرتان. فهو يستنبط من الحقيقة الأولى المعلومة معياراً عاماً لليقين، كما أنه ينطلق منها للتأكد من معلوماته. ثم يرتقي من الحقيقة الأولى المعلومة إلى الحقيقة الأولى بذاتها، أي إلى المبدأ الكلي. ثم يستنبط من ذلك معياراً عالياً للحقيقة مؤيداً للمعيار الأول. ثم يستنبط المبادئ المباشرة للأشياء، ويعيد بناء العالم الواقعي. يهدف ديكارت من شكه إلى وضع منهج صحيح لهداية العقل البشري في تفكيره.

هكذا تعمّد ديكارت الشك في المعلومات حتى يتأكد من صحتها، فشك في كل شيء، حتى في وجوده. فهو يمكنه أن يشك في كل شيء، في وجود الأرض وسكانها، والسماء وكواكبها. وهو يتوقف عن كل حكم، ولكنه يبقى مع ذلك لديه شيء محقق، وهذا الشيء هو أنه يفكر. «لست أستطيع أن أنكر أنني أفكر حين أشك، وأنني، عندما

أفكر أو أخطئ في التفكير، كوني موجودا بالضرورة. أنا أفكر، إذن أنا موجود»^(١٠).

ان شك ديكارت هو طريق نحو التفكير الصحيح. إنه تفكير منطقي يضع قواعد لتمييز الحق من الباطل، والصدق من الكذب. فالمنطق يعصم الفكر من الوقوع في الخطأ. يرى ديكارت أن أول شيء يقوم به الفيلسوف، هو البحث عن طريقة قويمه، فيقول: «إن الدراسات التي تسير من غير ترتيب ولا نظام... تحجب أنوار الفطرة، وتطمس عيون الذهن... ومن اعتاد أن يسير هكذا في الظلام، ضعف بصره ضعفا يصبح من العسير عليه أن يتحمل الضوء الساطع»^(١١). وهو كذلك يضع قواعد للمنطق، حتى يكون في مأمن عن الخطأ. تلك القواعد هي «مؤكدّة بسيطة، إذا راعاها الإنسان مراعاة دقيقة، كان في مأمن من أن يحسب صوابا ما هو خطأ، واستطاع دون أن يستنفد قواه في جهود ضائعة أن يصل بذهنه إلى اليقين في جميع ما يستطيع معرفته»^(١٢).

يترجم الشك المنهجي عند ديكارت بالقواعد الأربعة التي وضعها، وهي: قاعدة البداهة، وقاعدة التحليل، وقاعدة التركيب، وقاعدة الإحصاء أو الاستقراء. أما قاعدة البداهة، فهي تعني أن لا يذعن الفكر إلا للبداهة فقط. وهي بداهة المعاني العقلية لا بداهة الأشياء الحسية، أي بداهة المعرفة

الواضحة البينة. أما قاعدة التحليل، فهي تعني ارجاع المسائل إلى القضايا البسيطة الواضحة، أي تحليل المسائل إلى أجزائها البسيطة. التي بالإمكان إدراكها بالحدس أو بالاستنتاج. أما قاعدة التركيب، فهي تعني إعادة ترتيب الأفكار، والبدء بأبسطها وأيسرها معرفة، والتدرج في الصعود حتى الوصول إلى أكثر الأمور تركيباً. أما قاعدة الإحصاء، فهي تعني القيام بإحصاءات كاملة ومراجعة عامة للتأكد من عدم إغفال أي شيء. والإحصاء هو الإحاطة بجميع شروط المسألة، أو الإحاطة بجميع الأجزاء.

ولا بد هنا من إظهار نقاط التشابه ونقاط التباين، بين شك الغزالي والشك الديكارتي. وكلاهما لا يقبل شيئاً على أنه حق، إلا إذا انكشف له انكشافاً بديهياً واضحاً. أما الفرق بينهما، فهو في الخروج من الشك؛ الغزالي جعل النور ينبجس من الوجود الإلهي، في حين أن ديكارت اعتمد على الكوجيتو، أي على الحقيقة الأولى «أنا أفكر إذن أنا موجود». فهو يهتدي إلى اليقين بنقد داخلي ذاتي. والاثنان يشتركان في المعرفة الحدسية المباشرة. وعودة الغزالي إلى فكرة الكشف الباطني، والاستعانة بالنور الإلهي، تفسّر باعتباره المسبق أن العقل عاجز عن إدراك الحقيقة، بمعزل عن الشرع. فالحدس عنده، وسيلة تعوّض العقل، من عجزه، عن حل جميع المسائل.

أما ديكارت فيعتبر أن العقل قادر على معرفة الحقيقة، فيما لو فكر التفكير الصحيح، المستند على مقدمات صادقة وثابتة ويقينية. والعلم اليقيني عنده، هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم.

إن هذا الشك الديكارتي يختلف عن شك الريبين، الذي يتنازل عن حقوق الفكر، وينكر العقل. أما شك ديكارت فهو إيمان بالعقل، وعزم على الوصول إلى اليقين. فشك الريبين «مذهب فلسفي، أما شك ديكارت فهو طريقة بحث لا غير»^(١٣).

أما بركلي فقد شك أكثر من أفلاطون في وجود العالم المادي بأكمله. وهو يرى أن إحساساتنا عن العالم قائمة فينا، في حواسنا وفكرنا، وليست نابعة عن عالم خارجي، ولم نعد بحاجة إلى القول بوجود عالم المادة، إنه غير موجود، ولا يوجد برأيه، غير فكرنا. كما يسمى مذهبه باللامادي. وهو في الواقع كان يهدف إلى استبعاد مصدر الشر والإلحاد، وهو المادة. ولا يبقى في رأيه غير عالم الروح وحده. وهو يؤيد في ذلك ما ذهب إليه الأديان، حسب زعمه.

إذا كان الشك يفتح الباب أمام النقد، فإن شك ديكارت مهّد الطريق أمام الفلسفة النقدية، مع كنط، مع أنه كان يعتبر أن نقد المعرفة لا يبدأ بالشك المطلق.

إن نقد المعرفة عند كنط يحمل كثيراً من معاني الشك. لقد حلل الأحكام، فوجدها نوعين: أحكام تحليلية وأحكام تركيبية. وهذه بدورها قسمان: تركيبية ذاتية، وتركيبية موضوعية. وهو يقول: «جميع أحكامنا ذاتية أولاً تترجم عن شعورنا وتخضع لقانون التداعي، ثم يصير بعضها موضوعياً. والأحكام التي من هذا النوع الأخير أولية، كالأحكام التحليلية مع كونها تركيبية، فانها صادقة دائماً بالنسبة إلى وإلى أي شخص آخر... وهذه الأحكام هي التي تتألف منها العلوم»^(١٤).

لقد قصد كنط التأكد من معارفه. وهذا ما يبيّن شكه. فهناك ترابط ما بين النظرة النقدية والشك بشكل عام. أما الشك المنهجي، فهو أسلوب من الأساليب التي تسلكها الفلسفة النقدية. إنه أسلوب مصطنع. وهذا ما يميّزه عن الشك بشكله العام.

يبقى الشك المنهجي ليس شكاً لأجل الشك، بل لأجل التأكد من صحة المعلومات. هذا النوع ليس بالضرورة أن يكون مصطنعاً، بل يفرضه غموض المسائل وعدم الثقة وقلة اليقين. ويمكن أن نميّز على هذا الأساس ثلاثة أنواع من الشك: الشك لأجل الشك، الشك المنهجي، والشك بسبب عدم الوضوح وعدم اليقين. أما المشترك بين تلك الأنواع فهو تلك النظرة النقدية للأشياء.

ويعترض هانز ريشنباخ على طريقة الشك عند ديكارت. وهو يرى أن استدلال ديكارت منطق هزيل، وأن البحث عن اليقين هو الذي جعل هذا الرياضي الممتاز ينجرف في تيار هذا المنطق المتخبط. «ويبدو أن البحث عن اليقين يمكن أن يعمي بصيرة المرء عن مصادر المنطق. وأن محاولة بناء المعرفة على أساس العقل وحده كفيلة بأن تجعله يتخلى عن مبادئ التفكير السليم»^(١٥).

إن ما يمكن قوله إن ظاهرة الشك لم تكن ثابتة وجامدة، بل هي دينامية تتغير وتختلف درجة قوتها وضعفها أو تنظيمها أو عدم تنظيمها، بحسب الظروف وحسب ثقافة الفرد. فالشك منه ما هو منظم وهادف، ومنه ما هو غير منظم أو عفوي. ومهما يكن من تنوع تلك الأشكال إلا أنها تشترك جميعها بمعناها النقدي، الذي لا يمكن فصله عن الفلسفة.

٥ - الشك المنهجي ودوره في الفكر الفلسفي

بعد هذا العرض التاريخي للشك وعلاقته بالفكر الفلسفي، وكيفية استمراره، منذ بداية الفكر البشري حتى هذا العصر، يصبح من السهل تبين دوره في تطور الفكر البشري، وتداعياته على جميع المستويات.

للشك دوره الإيجابي في الفكر المنهجي

العلمي، إذ إن العلماء حرصوا دائماً على التأكد من صحة معلوماتهم، فلجأوا للتجربة المتكررة. كل ذلك بسبب شكوكهم من المعلومات السطحية والعامية، والحسية. فكثيراً ما كذب العلماء المعرفة الناتجة عن قوى الحس، لأن الحواس تخطئ، فعمدوا إلى العقل للتأكد من صحتها. ولعل الفكر النقدي لابن الهيثم، خير ما يمثل ذلك التوجه، في الفكر العربي، في القرون الوسطى؛ إذ إنه لم يسلم بالحقيقة، إلا بعد الشك بها والتثبت من صحتها، بمختلف الطرائق والوسائل العلمية. فهو ينتقد نظرية صدور الشعاع من العين، التي قال بها اليونانيون، أمثال اقليدس وبطليموس. وهو كذلك لا يتعصب لآرائه التي تكون موضع شك، بالنسبة للآخرين، فيقول: «وما نحن في جميع ذلك براء مما في طبيعة الإنسان من كدر البشرية وكنا نجتهد بقدر ما هو لنا من القوة الإنسانية»^(١٦).

يمكن القول إن شك ابن الهيثم الذي جعل فكره خالياً من كل تعصب، بل لقد فسح المجال أمام احتمالات متعددة. إن هذا الفكر، وعلى هذه الدرجة، يعتبر فكراً فلسفياً من الدرجة الأولى. هذا بالإضافة إلى دور الشك في وجود المناهج العلمية، إلا أننا سنقصر بحثنا فقط على دور الشك في الفكر الفلسفي.

كان للشك دور هام، في مسار الفكر

الفلسفي، ويظهر ذلك، عند العديد من الفلاسفة، أمثال هيغل وماركس ودروين. تمثلت النزعة النقدية عند هيغل بمنهجه الجدلي، حيث القضية، ونفي القضية، ثم نفي النفي. وكذلك عند ماركس في نقده للنظام الرأسمالي. أما عند دروين، فهو بتصوره لتطور السنن، وعدم الأخذ بالمفاهيم الجامدة.

إن اعتماد الشك في التفكير، لا يعني اعتماد المعلومات الناتجة عن العقل، حيث الوضوح واليقين، على حساب قيم الانفعالات والأحاسيس عند الفرد، إلا أن اعتماد الشك «يرفض الخلط بين الانفعال والمعرفة، ويحب ان يستنشق الهواء النقي للبصيرة والعمق المنطقي»^(١٧).

يرى ريشنباخ كذلك أن الفلسفة التأملية كانت تعمد لكشف «القواعد الأخلاقية بعملية تبصر، مشابه لذلك التبصر الذي يكشف القواعد النهائية للكون»^(١٨). وهو يرى كذلك أنه من المستحيل بناء نظرية في المعرفة، بدون تطبيق الأسلوب المنطقي والرياضي.

يبين ريشنباخ، كذلك، الفرق بين الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة، بالفصل بين الشخص الذي يستخدم الكلمات، من أجل نقل تخمينات حدسية وتكهنات، وشخص يحس بالمسؤولية عن كل كلمة ينطق بها. الفلسفة التأملية، برأيه، تسعى إلى إقامة

التوجيهات الأخلاقية بنفس الطريقة التي تشيد بها معرفة مطلقة. «فكانت تنظر إلى العقل على أنه هو الذي يسن القانون الأخلاقي مثلما يضع القانون المعرفي، ومن الواجب في نظرها كشف القواعد الأخلاقية بعملية تبصر، مشابه لذلك التبصر الذي يكشف القواعد النهائية للكون»^(١٩). وهو يؤكد على أن الفلسفة الحديثة تساعد المفكر على أن يكون مستعداً لتعديل فهمه للمعرفة.

تقر الفلسفة الحديثة بتفوق المنطق الديالكتيكي على المنطق الصوري. ويرى لينين أن المنطق الشكلي يسترشد «بما هو عادي ولا أكثر»^(٢٠). وكذلك يرى اليازجي، أن الهيجلية قد أسهمت في تحرير الفكر من خرافة الجمود التي فرضتها المذاهب المثالية، فاعتبرت أن كل شيء هو في صيرورة وهو نسبي ومتحول. وجاءت الداروينية بنظرتها التطورية لتدعم الجدلية الهيجلية، فأكدت «أن السنن أو القوانين ليست سوى علاقة ثابتة بين عناصر تتحول، وأنه من الخطأ ربط مفهوم استمرار السنن بمفهوم جمود الأشكال والمؤسسات»^(٢١).

الشك من هذا الوجه هو استعداد المفكر، لا بل رغبته في درس ومعرفة مختلف الاحتمالات الأخرى، ثم ألا يكون هذا الشك هو وراء تطور التفكير الفلسفي بشكل عام؟ أوليست فكرة الذكاء الاصطناعي التي تمثل

أعلى درجة الفكر الفلسفي المعاصر، قائمة على مجرد تعدد الاحتمالات؟ أوليست برامج الكمبيوتر مجرد تفنن في صياغة الاحتمالات؟

٦ - خاتمة:

هكذا كان للشك دوره الفاعل في جميع الميادين العلمية والفلسفية. وهو قد ساعد على وجود تيارات فكرية واتجاهات علمية، في مختلف الحضارات والأزمنة. ويمكن القول إن الشك، بهذا المعنى، يعتبر عملية تبصر وتفكير. فهو الدافع والممهّد لكل تحليل ولكل تفكير نقدي. فهو من الأسس الحقيقية للحرية الفكرية وللحقيقة. الشك المنهجي بالإضافة إلى قدرته في تحرير الفرد من سلطة العوائق الخارجية، فهو يحرّره كذلك، من سلطة العوائق الداخلية، كالهوى، والتخيل، وحب الذات، وكل الميول والرغبات، التي من شأنها أن تحرف العقل عن مساره الصحيح.

الشك المنهجي يهدف إلى تحقيق اليقين. ويميّز محمد ثابت الفندي، بين اليقين العلمي واليقين الفلسفي. اليقين العلمي يتحقق بأن «نلتمس أسساً دون الحقيقة العلمية وغير الحقيقة العلمية وخارجة عنها، أما في الفلسفة فإن اليقين مصاحب للحقيقة وياعث للحقيقة ومنبعث عنها كما ينبعث الضوء من الشمس. ان كل حقيقة فلسفية

إنما تجيء بيقينها معها عند مكشفها، وما كل براهينه التي يلجأ إليها فيما بعد إلا وسيلة لتبرير هذا اليقين لدى الآخرين، لتبرير ما أيقن به هو من غير برهان»^(٢٢).

إذا كان للشك المنهجي هذا الدور الفاعل، على صعيد التحرّر الفكري، فما أحوج المجتمع البشري، وبخاصة العالم الثالث، لهذا المنحى من التفكير. ذاك الذي يتقبل الرأي الآخر بكل تواضع، ويعمل على تحديد المشكلات، بغية فهمها وتصويبها أو تقويمها. ذلك الفكر الخالي من صفات الجمود والتعصب، هو فكر طموح يفسح المجال أمام كل الاحتمالات. وهو الذي ينتج الحضارات البشرية.

الشك المنهجي هذا يفيد الإنسان في التعرف على الحقيقة، على اختلاف مستوياته العقلية. فهو مفيد للعالم والفيلسوف، كما أنه ضروري للجاهل. إنه السبيل الوحيد لرفض كل أنواع المفاهيم المغلوطة، التي تكبل تفكير الإنسان، وتضع حواجز أمام عيونه. كما أنه سبيل التحرّر من كل الأحكام الباطلة والمزوّرة. إنه يحرّر العالم من كل سلطة، إلا سلطة العقل الواعي والمنفتح.

إن الشك المنهجي من شأنه كذلك أن يضع أمام الإنسان بعض المصطلحات التي تحمل مدلولات مهمة. فعلى سبيل المثال، يستخدم ديكارت في شكّه مفردات متعددة

ومهمة، منها: «سلطة العقل»، و«بداهة المعاني العقلية»، و«بداهة المعرفة الواضحة البينة»، و«بداهة تامة» و«معياري اليقين». إلى غير ذلك من الألفاظ التي تحمل مدلولات مهمة، وقد تعتبر ركائز أساسية في مداميك الشك الديكارتي. ثم قد يكون من شأنها التأثير على القارئ. وقد تتمتع بقدرة قوية تقدر على الدخول إلى عمق تفكير الإنسان فتتحكم في عملية تفكيره وتوجهه نحو الصواب وتبعده عن الوهم والخطأ.

لقد أوضح ليبنتز معنى الفكرة المتميزة عند ديكارت، وبيّن وجه تباينها عن معنى الفكرة الواضحة، فرأى أن الفكرة تكون واضحة إذا كانت كافية للدلالة على الشيء أو معرفته. وتكون غامضة إذا لم تكن كذلك. فالفكرة المتميزة، هي الفكرة التي يدرك العقل مضمونها وعناصرها، إدراكاً بَيِّناً. أما الفكرة الواضحة، فهي التي نستطيع أن نتبينها، ونتعرّفها، بين مجموعة من الأفكار.

ويؤكد كانت في كتابه نقد العقل الخالص على المعرفة العقلية المستقلة عن التجربة، فيرى أن التجربة ليست الميدان الوحيد التي تحدد فهمنا، لذلك فهي لا تقدم لنا إطلاقاً حقائق عامة. لذلك لا بد أن تكون الحقائق العامة التي تحمل طابع الضرورة الداخلية مستقلة عن التجربة واضحة ومؤكدة في نفسها، «والمعرفة الرياضية ضرورية ومؤكدة»^(٢٣).

ويرى شوبنهاور كذلك أن الشعور أو الوعي موجود عند الحيوان بالإضافة إلى الوعي البشري. أما عند النبات فلا يكون الإحساس قد اكتمل بعد، ولهذا فهو لا يشعر بالألم، أما أحط أنواع الحيوان فيشعر بالألم بقدر صغير جداً مثل النقايات، وحتى في الحشرات فلا تزال إمكانية الشعور بالألم محدودة، «وأول ما تظهر إمكانية الشعور بدرجة عالية باكتمال تكوين الجهاز العصبي للحيوانات آكلة الأعشاب، وتزداد أكثر بنمو العقل. هكذا يزداد الألم كلما ازداد العقل، ويبلغ ذروته في الإنسان، والعبقري الموهوب أشد أنواع الناس مقاساة للألم»^(٢٤).

إذا كان للشك المنهجي الدور الأساس في التحليل والنقد المعرفي، فهو لا يكفي وحده، بمعنى أن الإنسان عندما يحاول التفكير في موضوع ما، يجب أن يكون محيطاً بجوانب ذلك الموضوع. الثقافة ضرورية للإنسان المفكر، وكلما كانت ثقافته أرقى كلما كان تفكيره وتحليله أرقى. هذا بالإضافة إلى وجود معارف عديدة يأخذ بها الإنسان من دون استعمال الشك أو النقد.

إذا كان لهذا الشك هذه القدرة في اكتشاف المعارف العلمية وتمييزها عن المعارف الأخرى، التي يخالطها الغموض، فإن ديكارت بالغ به إلى حد أنه جعل شرط

البداهة أساس كل شيء. وهذا الأمر قد يؤدي في بعض الميادين، إلى وضع حد لنطاق عمل الفكر، ذلك لأنه يقود إلى إهمال كل المعارف الأخرى، غير الواضحة وغير اليقينية، كالحقائق الاحتمالية والممكنة. والبداهة قد لا تتوفر في كل المعارف. وهناك علوم لا يمكن الوصول إليها ببداهة العقل، كالحقائق التاريخية والمسائل الخلقية والسياسية، وكذلك الفرضيات العلمية التي تستخدم لاكتشاف العلوم المجهولة. وقد أدى الشك بديكارت ومالبرانش وبعض الديكارتيين إلى الشك بعلم التاريخ، كما أنهم أهملوا كثيرا من المسائل الفلسفية التي يصعب الوصول فيها إلى يقين رياضي.

لقد أثبت التطور العلمي الحديث والمعاصر أهمية التجارب الميدانية في التوصل إلى المعارف الحقيقية. ولا يمكننا اليوم الاقتصار فقط على المنهج العقلي

للوصول إلى كل المعارف، ولتحقيق الانجازات العلمية والابتكارات والاختراعات المادية، التي تحققت، كمجمل الآلات الميكانيكية والكهربائية والالكترونية المتطورة.

يمكن القول إن منهج الشك هو الأسلوب الأفضل في التفكير، فقط في المسائل النظرية، أو العقلية التي لا تحتاج لترجمتها عمليا وميدانيا. أما في الميادين العلمية التي تشتمل على الوجه النظري والعملي، فهذا المنهج لم يعد كافياً وحده في التوصل إلى المعارف الحقيقية والعلمية. هذا بالإضافة إلى أن العقول تتباين من حيث قدراتها واستعداداتها ومن حيث ثقافتها ومهاراتها وتجاربها. واستخدام الشك المنهجي من قبل الفيلسوف يختلف تماما عن استخدامه من قبل مفكر عادي. الشك المنهجي يبقى ضرورياً عند المفكرين بشكل عام.

الهوامش

- ١ - بيتر كونزمان، فرانز بيتر بوركارد، فرانز فيدمان، أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، ط١، فورزبورغ ١٩٩١، المكتبة الشرقية، لبنان، ص ١١.
- ٢ - غالب، مصطفى، في سبيل موسوعة فلسفية، دار مكتبة الهلال، بيروت ١٩٨٣، ص ٩.
- ٣ - نفس المصدر، ص ٨٨.
- ٤ - نفس المصدر، ص ٩٧.
- ٥ - صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨١، ص ٣٠٥.
- ٦ - المصدر نفسه، ص ٣٢٧.
- ٧ - المصدر نفسه، ص ٣٩٣.
- ٨ - ديكارت، ريني، مقالة الطريقة، ترجمة وتعليق جميل صليبا، المكتبة الشرقية، ط٢، بيروت ١٩٧٠، ص ٢٢.
- ٩ - المصدر نفسه، ص ٣٦.
- ١٠ - المصدر نفسه، ص ٣٩.
- ١١ - المصدر نفسه، ص ٢١.
- ١٢ - المصدر نفسه، ص ٣٧.
- ١٣ - المصدر نفسه، ص ٢١.
- ١٤ - كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، ط٦، القاهرة ١٩٧٩، ص ٢١٨.
- ١٥ - ريشنباخ، هانز، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، ط٢، بيروت ١٩٧٩، ص ٤٤.
- ١٦ - الفلسفة والحضارات، مجموعة مؤلفين، المركز التربوي للبحوث والإنماء، ط٢، بيروت ٢٠٠٢، ص ١١٩.
- ١٧ - ريشنباخ، هانز، نشأة الفلسفة العلمية، مرجع مذكور سابقا، ص ٧١.
- ١٨ - المصدر نفسه، ص ٢٦٥.
- ١٩ - المصدر نفسه، ص ٢٦٥.
- ٢٠ - لينين، المختارات، المجلد ١٠، دار التقدم، موسكو، ص ٢٨١.
- ٢١ - اليازجي، حليم، الإيديولوجيا الإصلاحية، المجلد ٢، معهد الإنماء العربي، ط١، بيروت ١٩٨٥.
- ٢٢ - الفندي، محمد ثابت، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، ط١، بيروت ١٩٧٤، ص ٧٤.
- ٢٣ - ديورانت، ول، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط٦، ص ٣٣٥.
- ٢٤ - نفس المصدر، ص ٤١٧.

المراجع

- ١ - بيتر كونزمان فرانز بيتر بوركارد، فرانز فيدمان، أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، ط١، فورزبورغ ١٩٩١، المكتبة الشرقية، لبنان.
- ٢ - ديكارت، ريني، مقالة الطريقة، ترجمة وتعليق جميل صليبا، المكتبة الشرقية، ط٢، بيروت ١٩٧٠.
- ٣ - ديورانت، ول، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط٦.
- ٤ - ريشنباخ، هانز، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، ط٢، بيروت ١٩٧٩.
- ٥ - صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، ط١، بيروت ١٩٨١.
- ٦ - غالب، مصطفى، في سبيل موسوعة فلسفية، دار مكتبة الهلال، بيروت ١٩٨٣.
- ٧ - الفلسفة والحضارات، مجموعة مؤلفين، المركز التربوي للبحوث والانماء، ط٢، بيروت ٢٠٠٢.
- ٨ - الفندي، محمد ثابت، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، ط١، بيروت ١٩٧٤.
- ٩ - كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، ط٦، القاهرة ١٩٧٩.
- ١٠ - لينين، المختارات، المجلد ١٠، دار التقدم، موسكو.
- ١١ - اليازجي، حليم، الإيديولوجيا الإصلاحية، المجلد ٢، معهد الإنماء العربي، ط١، بيروت ١٩٨٥.

المقاومة والوجود والحدود

أ. د. سالم المعوش

المجال الحيوي انطلقا مما جرى في التاريخ وما يجري في الزمن الراهن من اعتداءات على هذا المجال، والحاجة إلى تسويره، والمحافظة عليه، والدفاع عن حدوده.

وهذا المجال هو الذي يحتوي الجماعة البشرية، فترسم حدوده، وتعين خصائصه وتتواجد مهمات الناس فيه وفق مصالحهم: أفراداً وجماعات. نقول الأفراد، لأن كل فرد له مجاله الحيوي الخاص به. وهو لا يتعارض مع مجال الجماعة الوطنية، بل يصبّ فيها لتشكّل في مجموعها كلية المصالح التي تعود على الجميع.

والمجال الحيوي لا يقوم إلا بوجودين: وجود الشعب ووجود الأرض. وهما وجودان متلازمان لا يقوم أحدهما من دون الآخر. وعليهما يقع عبء التكون السياسي والاقتصادي والمعرفي والدفاعي والاجتماعي والنفسي والديني والحضاري والانتمائي^(١)..

وقد تنشأ الحاجة إلى توسيع هذا

لا يمكن، في حال من الأحوال، قراءة الوضع الراهن للأمة العربية بمعزل عن ارتباطه بما يجري في العالم. هذا العالم أضحى المحرك الرئيس، سلباً وإيجاباً، لمعظم المستجدات الكونية، خصوصاً تلك التي تنشأ في الصراعات على غير صعيد، ومنها السياسي والاقتصادي والثقافي والعسكري.

وهو الأمر الذي يعيد الباحث دائماً إلى التاريخ ليستقي أمثلته منه، حيث عرفت الشعوب عدوانات متكررة على أراضيها، كان الاستعمار مسببها الأول، هو الذي يستولي، وهو الذي يطمع وينهب ويولّد الكوارث والويلات، ويورث الفقر والتخلف بحجج مختلفة، ليس أقلها دعوى التحضر. إلا أنّها لم تكن إلا بداعي الاحتلال والاستغلال والسيطرة والبحث عن الثروة التي يغلف محصولها بغلافات واهية لم تعد خافية على أحد.

المجالات الحيوية والوضع العربي:

لقد صاغت العلوم الاستراتيجية نظرية

المجال بإحدى طريقتين: إما بالتعاون مع مجالات أخرى متقاربة ترى مصلحتها المشتركة في هذا التعاون، وإما باستعمال القوة والسيطرة على مجال الآخرين لضمهم غنوة إليها طمعاً بما فيها من خيارات تعود للسيطر.

وما يجري في العالم من حروب كانت تقوم على هذا الأساس العدواني بغية الاحتلال والسيطرة والنهب والتحكم.

لذلك كان التاريخ شاهداً عبر مراحل على هذه التدخلات العدوانية، ولذلك أيضاً كان التاريخ يعطي الحق للشعوب للدفاع عن مجالها الخازن خصوصياتها وجملة إنتاجها في النواحي المختلفة.

وهو الأمر الذي يكسب المقاومة شرعيتها الدائمة والمستمدة من حقها في العيش في مجالها الحيوي بسلام أولاً، وبامتلاك خيراته ثانياً وبال دفاع عن حدوده ثالثاً، واستعمال الأساليب المختلفة من أجل الانتصار على أعدائه رابعاً، ذلك كله ضمن ما يعرف بالمواطنة والأمن والحدود والمصالح وبقاء الدولة قوية في بنيتها الداخلية، وقوية في تعاملها مع المجالات الخارجية.

وهو ما يسوغ اللجوء إلى التعاون بين الشعوب المضطهدة للوقوف بوجه المعتدي على البشر والأرض والقيم.

لذلك كان الزمن الأخير يدفع بالدول إلى التكتل والتعاون للوقوف بوجه الهيمنة القطبية التي اجتاحت العالم وأرادت التصرف فيه بما يلائم مصالحها.

وهو زمن البحث عن الاستيلاء على مجالات الآخرين، حيث تغير مفهوم المجال من الانحصار في دوائر محددة إلى الخروج إلى دوائر أكثر اتساعاً، وأصبح هذا الاتساع لا يقاس بالجغرافيا، بل تخطى الحدود عبر مبتكراته الحديثة، لا سيما في الاتصال والبرمجيات الحديثة، بحيث أصبحت الأمور تدار عن بعد، عابرة المكان والزمان اللذين تغير مفهوماً أيضاً واندمجت مصالح الأفراد، مؤسسي الشركات وأصحاب المصانع والمؤسسات الكبرى مع مصالح الدولة المهيمنة، وجرى نوع من التصالح أو التطابق في تشريع الأحكام الخادمة مصالح الأفراد، وبالتالي جرت الهيمنة على قرارات المنظمة الدولية، فشرعت ما تريده، وأوسعت ميدان تدخلها، مستندة كذباً على موثائق دولية ملفقة لخدمتها وجعلها الفريق الذي دائماً على صواب.

ولا يفوت الإنسان المعاصر التعرف إلى حقيقة ما يجري في بلاد العرب، وما يجري هو حالة من الفوضى والبلبلة زرعت زرعاً في المجال الحيوي العربي، حتى أننا لم نعد نحدد عن أي مجال نتحدث، في زمن أتت

فيه الاستجابات للهيمنة الخارجية أكلها، فسمح للاعبين أن يفتتوا ما شاء لهم التفتت، ويوجهوا القرار السياسي وفق ما يريدون، وينعتوا المقاوم الحقيقي بشتى النعوت، ويستأجروا جماعات من المارقين لتنفيذ مصالحهم، حيث تركز العدوان على بعض الأماكن العربية، وهي التي عرفت بصمودها وتصديها للتدخلات الخارجية، ودعمها للمقاومة الحقيقية الصادقة، ذات الشعارات التاريخية التي حملتها الأمة قروناً من الزمن، واستطاعت أن تقلب المعادلات: من الضعف إلى القوة، ومن اللاتقة بالنفس إلى الثقة الممتلئة اعتزازاً وفخراً بالتضحيات التي قدمت، ولأول مرة في التاريخ نحصد نتائج إيجابية، ليس على مستوى الانسحاب من الأرض فقط، بل في فرض معادلة جديدة، أفهمت الأعداء حدود القوة وتوازن الرعب وعدم التجرؤ على المساس بقضمة من الأرض..

لا يفوت الإنسان المعاصر النظر إلى هذا الواقع العربي المنقسم انقساماً حاداً حول تقرير المصير، لا يفوته أن يرى في معسكر الأعداء بعض العرب، ينفذون مآربه، ويسيلون الدم العربي على أوهام مصطنعة، ويستخدمون الدين لخدمة المآرب القاتلة...

في هذا المشهد ثمة ادعاءات بالثورية، فارغة من أي محتوى إلا من قصدية التدمير والفوضى وخلق المناخات الملائمة للتفتت،

في زمن أصبحت القومية العربية حلماً بعيداً من التحقق، وصار القطر مرتجى نخاف عليه من التفتت.

٣ - اصطناع أزمة الحدود والوجود ومظاهرها:

أ - أهمية الحدود في الزمن الراهن:

تتمثل هذه المظاهر في الاعتداء على الحدود والوجود في آن واحد... وهي على حالات ومواقع وتجمعات نخبوية منظمة أو لا تشكلية، أو على صورة هيئات ومنظمات وصنائع على أشكال ومعايير وشخصيات وهويات وأقطاب ومراكز وأطراف ملائمة لها، كلها عابرة للقارات في شبه اختلاط يعمل الإعلام والفضائيات في المقدمة على إيجاده وبلورته، بحيث تصبح الحدود غير قائمة عملياً، بل نظرياً، لأن العولمة كانت «تسعى إلى إزالة الحدود لإقامة مجتمع عالمي تختفي فيه الفواصل الاقتصادية والثقافية والقومية والعرقية والإثنية، فيما بين الشعوب وجغرافيتها، ويسيطر عليها نظام اقتصادي واحد وثقافة واحدة لقوة دولية تهيمن بوساطتها على العالم، وتتمكن من خلالها من محو هويات الأمم وثقافاتهما»^(٢)، أي إلى اختفاء الجغرافيا في أبعد تقدير، وهذا يعني اختفاء الأرض التي يقيم شعب من الشعوب سلطته عليها، ولا يعود يحق له ممارسة سلطته وسيادته

وحامل اللغة والتقاليد والعادات والسمات الشخصية والجسمية وسبل المعيشة، وحاصل الإنتاج وموضع الإبداع والتأمل ومخزن الوجدان. الحدود هي حدود الانتماء وسور النفس الذي يأبى القسمة والتفتيت، ويتمارد على الاعتداء والادعاء، هو المرئي والمهجس والمادي والمعنوي.

ومن أجل هذه كانت الحدود تحمل سمات قيمية ومادية، لذلك امتازت بعض الشعوب بحضاراتها وأديانها وثقافتاتها وتراثها وخصوصياتها (لا سيما في اقطار آسيا وأفريقيا) وحافظت على كل أمر معنوي يعود إلى الشخصية القومية نفسها. ولذلك كانت لهذه الحدود قيمة مادية، تحدد اهتمامات أمة أو دولة ما في الدفاع عن أمنها وسلامتها، ضد الغزاة واللصوص والأوبئة والأمراض، والموارد الطبيعية كالنفط والماء اللذان يشكلان اليوم سبباً كبيراً من أسباب الاعتداء على الحدود والشعوب التابعة لها، وليس بعيداً من ذلك ما يحصل في نطاق الأمة العربية.. حيث تبدو الحدود البرية والبحرية والجوية منتهكة بالقوة لمصادرة ثرواتها، وتعطيل اقتصادها وتنميتها. وهذا ما يعطي الشعوب الحق في الدفاع عن نفسها بوسائلها المختلفة، إما على شكل حرب نظامية بواسطة الجيوش، إن كانت قادرة على ذلك، وإما بمبادرات شعبية تتخذ المقاومة سبيلاً إلى الدفاع عن أرضها بالامكانات المتاحة.

ونفوذه في وطنه الذي أمضى فيه آلاف السنين وصنع فيه هويته وتراثه وقيمه وأمجاده وخصوصياته، وكرس وجوده وحدوده واختلط بدمه وكان من ترابه وإليه عاد.. كما يعني ضياع الحقوق التي أقر له بها القانون الدولي وميثاق الأمم المتحدة الذي نص على عدم التدخل في الشؤون الداخلية للشعوب والأمم، من أجل هذا كانت الشعوب منذ القديم تهتم بجغرافيتها وترسم حدودها وتضع فيها الأسوار والقلاع والحصون..

فحدود الوطن هي رمز الأمان والأمن والطمأنينة، وهي من شبه المقدس، في داخلها ثروة كيان الوطن واستقلاله وحرية، وهي التي تميزه من سواه، وتحدد نطاق أبنائه فيعرفون بها وتعرف بهم وتمدهم بالاستقرار والخصوصية والسيادة، وتجعل لهم حيزاً يحتمون به، وما ابتعد منها قليلاً يشعروهم بالغربة، يحسون بامتلاكها وبحقهم التاريخي فيها، وبحدود ثقافتهم ومعارفهم وطبيعتهم وسلوكهم ولغتهم المشتركة التي صنعوها عبر الزمن، والتي تفصلهم عن سواهم، وتحدد لهم مجالهم الحيوي، وأين يبدأون وينتهون، وفيها قوانينهم وديانتهم التي تنظم حياتهم. والحدود شرط للمواطنة، وهي بمثابة جدران للمنزل الذي يضم العائلة الكبرى، وهي الذكريات وجامعها،

وهي الطريق الذي سلكه قسم كبير من شعوب العالم، لا سيما في بلاد العرب، ممثلاً بالثورات الحقيقية ذات الأهداف الوطنية والقومية الصحيحة، ابتداءً من حركات المقاومة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين (الجزائر مثلاً)، وصولاً إلى المقاومة الفلسطينية والمقاومة اللبنانية بأشكالها المختلفة الوطنية والإسلامية.

وهو الأمر الذي استنتجته مؤلفا كتاب: «على أبواب القرن الواحد والعشرين»، من أن الاتجاه العام للعولمة يعمل على إلغاء العالم الثالث الذي ينحسر دوره يوماً بعد يوم، كمنموّن بالمواد الأولية أو كسوق للدول الأكثر تقدماً^(٣).

ب - الوجود والحدود:

هذه الحدود في طروحات الفكر العولمي وما بعده تصير هشة بشطريها المعنوي والمادي، وهو ما يحمل إلى الوصول إلى الوجود الحقيقي لشعبٍ من الشعوب، الوجود المرتبط حكماً بالحدود أو بالجغرافيا التي يصبح لها معنى خاصاً من خلاله، وهو الذي حدده أبو حيان التوحيدي بقوله: «لك وجود واحد به تشقى وتسعد»^(٤) وربطه بالدهر (الزمن)، على أساس أن الأمة تقيم عليه على الدوام: «الدهر هو إشارة إلى امتداد وجود ذات من الذوات، ولا يكتفى بأن هذا الوجود موجود

حقيقة إلا بشروط أولها النشاط الإنساني: «الموجود هو الذي من شأنه أن يفعل أو ينفعل»^(٥).. أي لا يكفي أن يكون موجوداً، بل يجب الدفاع عنه وتسويره من كل اعتداء أو تهديد. والوجود يمتاز بكثرة الناس فيه وإن قلّ عددهم إلى حدّ العدم يتلاشى وجودهم وتختفي حدودهم: «إن صورة الوجود في الكثرة أظهر منها في القلة، والوجود بأسره من الوجوب والعدم من الامتناع»^(٦) «ألا ترى أن الكثرة في الوجود والقلة في العدم»^(٧).

والوجود هو الممكن، ويستحيل أن يكون هذا الممكن إلا في أطر محددة مادية أولاً، تشكل الزمن - التاريخ والتجربة والخصوصية المرتبطة بهذا المكان وبالذين دأبوا على الحياة فيه، فأعطوه قيمة أخرى غير مادية وإن تجلت في بعض وجوهها المادية، تلك القيمة هي السمة والخاصية بل قل الهوية، حيث يبقى هذا الممكن موضع التراكم للفعل والانفعال والجديد على غير صعيد... وحيث يصبح سؤال الهوية متعلقاً بالذات، من حيث هي موجود يتماهى في خصوصية وجوده ويتميز مع كيفيات وجوده مغايرة على المستوى الثقافي والقيمي والروحي والحضاري.

وعلى هذا الأساس فإن «الإنسان يحتل موقعاً في كلية الوجود، واحتلاله موقعه معناه أنه مدمج في سياق هذا الوجود ذاته،

واتجاهاتها نحو السمو أو التراجع أو المراجعة.

ثانياً: الهوية العربية ورهانات الوجود:

نتناول مفهوم الهوية بارتباطه الوثيق بالوجود العربي، ذلك أننا لا يمكن في حال من الأحوال البحث عن عناصر الوجود وفي الوقت نفسه عن عناصر الهوية في مكانين مختلفين، فإنهما يتوحدان، أو قل: إنهما ينطلقان من المنطلق نفسه،

١ - وما الوجود؟

هو التاريخ والجغرافيا والناس ونشاطهم العقلي والوجداني، هو جملة الموجودات العائدة لهم والتراكمات الحاصلة في تواجدهم، من صنعهم مادياً وروحياً، هو مجالهم الحيوي وحدودهم التي شرعها تواجد الآخرين والمواثيق الدولية، وهو اليابسة والماء والفضاء، هو انسجامهم مع تراثهم وتغلغل المكان في وجدانهم ونفوسهم وتوغلهم فيه فيصبحان تركيباً واحداً لا انفصال ولا تجزئ فيهما. والوجود هو الحدود كما حددناها آنفاً، هو مادي ومعنوي.

٢ - وما الهوية؟

الهوية في معانيها المعجمية لا تخرج عن كونها نوعاً من الانتماء وتحديد البطاقة الأساسية للإنسان والأشياء، وهي انتماء

لأن الوجود باعتباره حضوراً، يحضر للإنسان بطريقة ليست ظرفية أو استثنائية، ومسألة الهوية لا يمكن طرحها إلا ضمن فهم حقيقي للوجود^(٨). وبهذا يصبح الوجود والهوية ملتصقين، ينهل كل منهما من الآخر، حيث يتجلى الوجود في علاقته بخصوصية وجوده، وفي امتيازته من الغير من حيث هو مختلف عنه. وبهذا المعنى يصبح الوجود الإنساني ليس جغرافياً وحسب، بل هو ممتلئ بالفعل الذي تتحقق فيه الحياة. واكتمال التحقق بالفعل والتحقق بالقوة والوعي بالوجود هو شرط الوجود نفسه^(٩)، والبشر فيه يكرسون منطق وجودهم المادي والمعنوي ضمن سياق يرتب حدوده ونشاطه الإنساني.

٤ - أزمة الهوية - الوجود:

أ - الأزمة تقصد عالمي:

والإشكالية التي تطرح في هذا السياق لا تقتضي الركون إلى الوجود - الموجود بصفة ثابتة من الثوابت، إن هذا الموجود هو في حركة دائبة ومستمرة، في حالات السلم وحالات الحرب، وحتى خارجهما، حيث ينتاب الجمود هذا الموجود فيوقفه ويشل حركته، لذلك فإن «التفكير» في الموجود هو بالضرورة تفكير في هويته ومحاولة للتعرف إلى نتوءاته ومحنياته^(١٠)، أي إلى النظر في حركاته

للأرض هبوطاً أو صعوداً، وهي الفضاء ما بين الأرض والسماء، وهي التصعيد أو السير بسرعة، وهي من الهوي أي الميل والحب الشديد^(١١)، والهوية عند الفيروز أبادي^(١٢) من هويّ تهوياً من الليل ساعة، وهي أيضاً من أهوى، سقطت الهمزة واستعوض عنها بالضم للهاء، وهي تشير إلى المواضيع^(١٣)، وفي معجم الرائد: الهوية من هو: أي الحقيقة المطلقة في الأشياء والأحياء مشتملة على الحقائق والصفات الجوهرية وهوية النفس الإنسانية، بطاقة الهوية منسوبة إلى هُو.

وقد عرف الجرجاني الهوية بقوله: «إن الهوية هي الأمر المتعلق من حيث امتيازها عن الأغيار»^(١٤) حيث يدرك الجرجاني، ومنذ عهد مبكر، أن التمييز يعني الخصوصية والتفرد والاختلاف، ولا يقصد بها التفاضل، أي أن لكل أناس في جماعتهم هويتهم التي تميزهم من الآخرين، ليس بحسب عرقهم أو أفضليتهم عن سواهم، وإنما بصفات معينة هي فيهم، اكتسبوها عبر الزمن وأضافوا إليها إبداعاتهم في الشؤون المختلفة، فغدت لصيقة بهم، يعرفون بها، وهي عبارة عن عادات وتقاليد وتراث ودين وحضارة وفنون وآداب وثقافة ونوازع مختلفة ومقومات وجود، بالإضافة إلى المحليات والخصوصيات والدفاعات والمقاومات والانتماءات، التي

هي من النتاج الجماعي الذي لا يتواجد إلا في الموروثات الشعبية الخاصة.

وبذلك تصبح الهوية في جانب من معانيها، هي التعبير عن الوجود الإنساني لفريق من الناس في أرض معينة، وهذا التعبير يحمل السمات التفصيلية لهذا الـ «هو» الفردية والجماعية في ائتلافها واختلافها، لكنها في النتيجة تصدر عن تراث واحد ينتمي إليها في شتى شؤون الحياة، والدين واللغة والقيم والعادات والتقاليد والثقافة.. في الفكر والفن والإبداع والفولكلور، تبدو سمات الهوية بدلالاتها على تراكم الإنتاجات الروحية والمادية المتمثلة في مخلفات زمن عابر، استطاعت أن تحيا وتحفظ بروائها في قسم كبير منها لتبقى، كما يقول هيردر «قصة يحكيها الناس لأنفسهم عن أنفسهم»^(١٥).

وفي ضوء ذلك نفهم أن الهوية العربية هي ما أنتجه العرب، وهي الخصوصية التي تميزهم من سواهم، وهي التفرد العربي في نظرته إلى القيم والمعتقدات والمعايير والأخلاق، وما فيها من رؤية للكون والحياة، وما فيها من ذوق وإبداع يعكس الأصيل القابل للحياة والشاهد على الجميل والجليل والنبيل والصحيح والنافع في الزمان والمكان، والدخيل القابل للتأقلم مع ذاتهم الجماعية وهي بهذا المعنى تحمل أهمية تملك الوطن وأحقية الدفاع عنه لأنه من شأن الذات والعقل والمصير.

٣ - الهوية والعولمة:

أ - لم الحديث عن الهوية؟

وحديث الهوية عاد إلى الظهور بكثافة في أدبيات المرحلة الأخيرة، ابتداءً من تسعينات القرن العشرين، أي مع اتضاح اتجاه العولمة وسياستها الآيلة إلى الهيمنة، وكان ذلك يقتضي التعرض لمصائر الشعوب وأوضاعها التاريخية وخصوصياتها، بغية خلق مجتمع دولي جديد يتراجع فيه القبض على الهوية وتتقدم فيه ذهنية الإلغاء للكيانات والنطاقات والوجودات المجددة لكل دولة، وأبرز الوجوه في ذلك: الوجود والثقافة اللذان يغدوان هدفاً من الأهداف العولمية، وتصبح قضية الوجود في سلم الأولويات التي تنبعت لها الشعوب وعاجلت إلى الإمساك بما لديها وشهت سلاح الدفاع عن كل ما تمثله من خصوصيات لهذا الوجود، ولقد جهدت العولمة الثقافية، لتقوم بتعميم أزمة الهوية، حيث يتضاءل، مع تزايد الثقافات الأقوى في فضاء مفتوح، وزن الثقافات الوطنية ونفوذها.

ب - ولم تناقض العولمة؟

وهذا ما يفسر سلوك العولمة في قيامها بحركتين متناقضتين:

الأولى: بإرادتها، حيث من جهة تشجع على الانقسامات القومية والدينية والتراثية

والثقافية والعرقية والحضارية، باسم الديمقراطية وحقوق الإنسان، مؤكدة على صراع الثقافات في مسعى لتفتيت الكيانات الكبيرة القائمة على أساس التعدد الثقافي والقومي والديني، ومن جهة ثانية تعمل على توحيد العالم على ثقافة واحدة^(١٥).

والثانية: بغير إرادتها، حيث، بسعيها لتنفيذ سياستها الآيلة إلى التفتيت والهيمنة وإلغاء الثقافات وبالتالي الوجودات، تدفع هذه الثقافات والوجودات إلى التحفز والحذر فتلتف حول مكتسباتها لتحميها وتصبح أكثر تمسكاً بها. وهذا ما يحصل على الصعيد العالمي، حيث يتم الاستنفار لدى الشعوب لتدافع عما لها من مكتسبات وخصوصيات وأكثرها أهمية الوجود. وهو ما يتجلى في المقاومة الوطنية والإسلامية اللبنانية على غير صعيد.

٤ - المقابل الواعد للهوية والوجود:

غالباً ما يوضع مفهوم العولمة مقابل نقيضها المطلق الهوية القومية والوجود الزمني للأمة، وهو متأث من حساب أن العولمة هوية تعمل على إلغاء باقي الهويات والحلول محلها، أو ثقافة تحاول أن تنفرد دون باقي الثقافات^(١٦)، وإذا كان العلم والتكنولوجيا والاستثمار الواسع لهما، وإذا كانت المعلوماتية والاتصالات والسرعة والعمل على إزالة الحدود والانفتاح

والتعددية والحكومة العولمية والمنافسة... هي أساس العولمة وسر قوتها، فإن أي أداء مؤسساتي أو وطني أو قومي يتفق مع طبيعة هذه المفردات سيكون أداء في الاتجاه المضاد^(٢٩)، والعدوان لا يولد هوية بل يغرق في وهم مؤقت.

المصطبغين بالمحليات والمرسلين إلى الإنسانية روحاً تتجلى فيه نضارة الحياة والتجدد والتوافق البشري، عبر علاقات متفاعلة تقدم الأفضل للرقى والتقدم..

٥ - الهوية وإشكالية الوجود والاستمرار:

أ - حالة العرب:

على أن تناول مثل هذه المسألة الدقيقة لدى العرب، عنيت الهوية والوجود، يثير إشكاليات عديدة تحدث إرباكاً كبيراً على المستويين الشعبي والرسمي، سواء أكان في تحديد السمات المجتمعية أم في التعريفات الخاصة والعامّة لهذه المصطلحات، أم على أساليب التعامل أم الأوضاع الراهنة بارتباطها بما يجري في العالم من تحولات في أمور كثيرة ليس أقلها المفاهيم والبنى التركيبية للمجتمع.

وإذا كانت الهوية الحضارية، كما يقول الدكتور محمد عمارة «لأمة من الأمم هي القدر الثابت أو الجوهرى والمشارك من السمات والقسمات العامة التي تميز حضارة هذه الأمة من غيرها من الحضارات والتي تجعل للشخصية القومية طابعاً تتميز به الشخصيات القومية الأخرى»^(١٧) وإذا كان مفهوم الأصالة يعني «البحث عن الجذور، كما يعني أيضاً التجانس والتواصل في حياة الشعوب، وأن يكون حاضرها استمراراً لماضيها ومستقبلها استمراراً

وهو ما يجعل من الهوية في فوضى من التشكل والبروز في شخصية مضطربة للأمة أو للأمم، انطلاقاً من الزعم القائل بوجود هوية كونية تحضرها العولمة ولما تتشكل بعد، متجاوزة بذلك الأرض والوجود والأساس للمنطلقات الإنسانية المتعددة ضمن فسيفاء العالم المتنوع والمتعدد الهويات والمصادر والغايات. هو قفز فوق الواقع، والدخول إلى مغامرة كونية، عمادها الفوضى والبعثرة والإلغاء والإرباك والتفرقة حتى تتأكد سياسة الهيمنة، بغض النظر عن العمل على إنماء الشعوب وتجديد هوياتها وانتماءاتها على ما تنتجه مادياً وروحياً في الحاضر، من أجل مستقبل أفضل يفيد من المعطيات الهوية والوجود في الماضي، ويضيف إليها آخر المبتكرات الإنسانية الملائمة لها، في عالم تسوده العدالة والقيم، والمضي في إنتاج الحياة الكريمة المتمتعة بالحرية والديمقراطية والمسؤولية، والمشتقة للرؤى الإبداعية في جميع المجالات، والمنطلقة من أرض الواقع، من الزمان والمكان

لحاضرها، فلا يقع الانفصام في شخصيتها ولا تحدث الازدواجية في ثقافتها بين أنصار الأصالة وأنصار المعاصرة، بين دعاة القديم ودعاة الجديد، كما تعني الأصالة أيضا دفع مسار التقدم المادي والمعنوي^(١٨)، فإن هذه الإشكالية تتجلى خطوطها فيما يشهده الوطن العربي من أزمة حادة في التوفيق أو الخروج من دوامة شبه الجمود الذي يخيم على قضايا كثيرة، وفي طليعتها القضية الثقافية والهوية الثقافية التي يجري حولها بحث مستفيض، يشوبه نوع من المراوحة أو عدم اتخاذ القرار المناسب لتقديم الحلول الآيلة إلى الخروج من الأزمة، أو على الأقل تبيان دور المثقف وتحديد الهوية الثقافية الخاصة والأخرى العامة، وما يتولد عنهما من تشعبات تدخل في تفصيل التحديد.

إن الوجود العربي هو الجزء الأكبر أو الأهم من الهوية بل هو كلها، وربما هو الجزء الوجداني الذي يبقى في الضمائر والقلوب والنفوس والعقول، يتحفز للبروز كلما راج حديث عن الثقافة الشعبية أو القومية أو الوطنية أو التاريخية أو التراثية... إلى آخر ما هنالك من انفعال عقلائي ومعرفي وروابطي يشد حضوره في كنف الوجود الذي يتطلب الحماية وشرعنة استعمال العنف من أجل صيانتها، العنف الشرعي المتمثل بالمقاومة.

في موضوع الوجود والهوية والثقافة فالحاجة ماسة إلى التجديد، وما أكثر الجديد الضروري لحياتنا العربية في العصر الحديث، حيث تتشكل قاعدة جديدة قوامها الانطلاق من دوافع معرفية جديدة ذات مميزات أدق وأسرع وأشمل مما كان سائدا في النوع والكم والجهد والتفاعل وتحصيل النتائج.. دون أن يعني ذلك التخلي عن جملة من الثوابت من أكثرها أهمية ما يلي:

١ - سوف يستمر المجتمع العربي نفسه في مهمته بتقديم الثقافة ومواكبة تطورها وانتقالها إلى آفاق جديدة.. أي أن أصباغ هذا المجتمع ستكون هي الأساس وتكون ألوان أصالته وقيمه وخصائصه.. طافية على السطح ضمن تحديدات النطاق.

تممة البحث في العدد القادم

الهوامش

- ١ - بناء المجال العربي: مؤسسات العلم والعمل - د. صادر يونس - ص ٩ - معهد الإنماء العربي - بيروت ١٩٩١.
- ٢ - العولمة والحدود، د. محمد علي الفراء، مجلة «عالم المعرفة»، مجلد ٣٢، عدد ٤ نيسان/أيار، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٤، ص ٨٦-٨٧.
- ٣ - على ابواب القرن الواحد والعشرين: أين أصبح العالم الثالث، توماس سكوتر وميشال هوتسون، تعريب أمين نخلة، ص ٣٣٤، دار الأزمنة الحديثة، بيروت، ١٩٩٨.

- ٤ - المقاييسات، أبو حيان التوحيدي، ص ٢٠١، المقابلة ٦٢، دار الآداب، بيروت، ط ٢، ١٩٨٩.
- ٥ - المصدر نفسه، مقابلة ٧٣، ص ٢٤٣.
- ٦ - المصدر نفسه، مقابلة ٨٠، ص ٢٥٢.
- ٧ - المصدر نفسه، مقابلة ٤، ص ١٥٤.
- ٨ - الهوية والاختلاف، د. محمد نور الدين أفاية، ص ٢٥، مطابع افريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٨٨.
- ٩ - مدارات المفتوح والمنغلق في التشكلات الدلالية والتاريخية لمفهوم الهوية، أ. أراق سعد، مجلة «عالم الفكر»، مجلد ٣٦، عدد ٤، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ٢٠٠٨، ص ٢١٣.
- ١٠ - المرجع نفسه، ص ٢٣٤.
- ١١ - القاموس المحيط، الفيروز أبادي، مادة هوا، الجزء الرابع، ص ٤٠٧.
- ١٢ - معجم الرائد، مادة هوي، الجزء الثاني، ص ١٥٨٠.
- ١٣ - الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، محمود أمين العالم، ص ١٥، دار المستقبل العربي.
- ١٤ - التراث الشعبي والهوية، سوزان يوسف السعيد، مقال نشر ضمن أبحاث المؤتمر الثاني للثقافة الشعبية اللبنانية الذي عقد في بيروت، في ٢١/٧/١٩٩٩، منشورات حلقة الحوار الثقافي، بيروت ١٩٩٩، ص ٩٩٣.
- ١٥ - أثر العولمة في الثقافة العربية، د. حسن عبد الله العايد، ص ١١٥، دار النهضة العربية، بيروت ٢٠٠٤.
- ١٦ - أنظر كتاب «مخاطر الهيمنة الثقافية»، ثقافة القوة أم قوة الثقافة، د. سالم المعوش، ص ٥٩، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت ٢٠٠٣.
- ١٧ - الهوية الحضارية، د. محمد عمارة، مجلة «رسالة الجهاد»، عدد ٦٥، السنة ٦، نيسان ١٩٨٨، ص ٣٧.
- ١٨ - دور التعليم في تأكيد الأصالة الثقافية الأفريقية، د. عمر التومي الشيباني، ص ٢٠-٢٥، سبها، الجماهيرية العظمى، ١٩٨٨.
- النظام العربي وآفاق المستقبل، مجموعة من الباحثين، مراجعة وتقديم طاهر كنعان، منشورات مؤسسة عبد الحميد شومان، دار الشروق، عمان، الأردن، ٢٠٠٢.
- في العولمة والتكنولوجيا والثقافة، يحيى اليحياوي، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٢.
- النظام العربي والعولمة، مجموعة من الباحثين، مراجعة وتقديم علي محافظة، دار المؤسسة العربية، مؤسسة عبد الحميد شومان، عمان، الأردن، ٢٠٠٤.
- التعاون العربي الفريقي: الواقع الراهن وآفاق المستقبل، مجموعة من الباحثين، مركز العالم الإسلامي، سلسلة الدراسات السياسية والاستراتيجية، رقم ٦، مالطة ١٩٩٢.
- العولمة والخيارات المستقبلية، د. أحمد ثابت، مجلة المستقبل العربي، عدد ٢٢٩، الشهر ٣، ١٩٩٨.
- سياسة القوة (مستقبل النظام الدولي والقوى العظمى)، د. غسان العزي، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت ٢٠٠٠.
- مستقبل الثقافة العربية في عالم متغير، د. حسن العايد، وزارة الثقافة، الأردن، ٢٠٠٢.
- مجابهة الغزو الثقافي الإمبريالي الصهيوني للمشرق العربي، د. مسعود ضاهر، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، بيروت، ١٩٨٩.
- الشرق الأوسط الجديد، د. علاء عبد الوهاب، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٥.
- المحطات الأبرز في أحداث المشرق والمغرب العربيين، د. هلال الصلح، بيروت، ١٩٩٨.
- آثار وانعكاسات حرب الخليج، د. حسن العايد، دار الإبداع للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٩٣.
- المسألة الطائفية، سليمان تقي الدين، دار ابن خلدون، بيروت، (دون تاريخ طبع).
- التجزئية في المجتمع العربي، نازك الملائكة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٤.
- فلسطين وجنوب لبنان (معركة الاستقلال والتحرير)، مجموعة من الباحثين، مراجعة وتقديم محمد علي الفراء، مؤسسة عبد الحميد شومان، طبع المؤسسة العربية، عمان ٢٠٠١.
- المقاومة، كريم مروّة، دار الفارابي، بيروت ١٩٨٥.

التعليم في المقاطعات اللبنانية ١٨٥٠-١٩١٤

الدكتور أحمد رباح / أستاذ جامعي

وإرسالياته^(١).

مقدمة:

لقد كان للتنافس الإرسالي آثاره الإيجابية على التعليم، فالدولة العثمانية التي رأت أن سلطة رجال الدين على شؤون التعليم تعيق تنفيذ خططها الإصلاحية، أصدرت خطأ هماً يونياً عام ١٨٤٥ يقضي بإنشاء مدارس في مختلف أنحاء الإمبراطورية «للقضاء على الجهل المسيطر»^(٢). والحقيقة أن هذه الخطوة التي جاءت متأخرة من جانب الدولة العثمانية لم تكن إلا محاولة لإعادة السيطرة على البلاد التي تعاضمت فيها مطامع الدول الأوروبية التي أصبح لها مدارس وجامعات تتمتع بسلطات مستقلة^(٣). واستفادت من هذا المناخ الأديرة والكنائس، وعمدت إلى زيادة أعداد مؤسساتها التعليمية الخاصة التي خضعت بموجب نظام الملّة إلى الرؤساء

بدأ التطور الثقافي والتعليمي يصيب المقاطعات اللبنانية اعتباراً من ثلاثينات القرن التاسع عشر - وقد جاء متزامناً مع التطورات الاقتصادية والاجتماعية والسياسة التي بدأت تطل مختلف نواحي الحياة. فتطور أنماط الانتاج الذي أحدثه ميناء بيروت جعل من المدينة مركزاً تجارياً وصناعياً هاماً، وملتقى للاروبيين ولأهالي الجبل وبلاد الشام، لقد أدى هذا الأمر إلى ظهور البرجوازية التجارية التي رأت أن الانتقال من النظام الريعي إلى نظام السوق يتطلب تحديثاً وتطويراً للأنماط التعليمية السائدة. تلاقى هذا التوجه مع دخول النظام التعليمي الإنجيلي إلى المقاطعات اللبنانية كمنافس جدي لمفاهيم التعليم الفرنسي

(١) Charles Churchill: Mount Lebanon. London: Saunders and Otly 1853, p90.

(٢) حسان قيسي: النظام التعليمي في لبنان، الطبعة الأولى، بيروت: ٢٠١٢ لم يذكر اسم دار النشر، ص ١٧.

(٣) وجيه كوتراني: الاتجاهات الاجتماعية السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي ١٨٦٠-١٩٢٠، معهد الانماء العربي، بيروت ١٩٧٨، ص ٤٢-٤٣.

الروحانيين^(١). والأهم من هذا، تجلّى في إدخال مفاهيم تعليمية جديدة لم تكن معروفة سابقاً، وتمثلت هذه المفاهيم في تمكين التلاميذ من مواكبة العصر وتطوره. فبعد ان كان التعليم مقتصرًا على الكتابة والقراءة وعلوم الدين، أصبح يشمل التاريخ، الرياضيات، الفلسفة، الكيمياء، العلوم الطبيعية، وتلك التي لها علاقة بسوق العمل كالزراعة والمهن الأخرى^(٢).

إن التطور الذي أصاب أعداد المدارس وانتشارها في مختلف المقاطعات اللبنانية في النصف الأول من القرن التاسع عشر، أصاب أيضاً النظرة إلى التعليم. كانت المدارس التي تدرس علوماً حديثة كعينةطورة، عين ورقة وغزير، تتقاضى رسوماً سنوية عن كل تلميذ تتراوح بين ١٢ و ١٥ ليرة^(٣). ولم تكن هذه المبالغ متوفرة عند غالبية اللبنانيين. لذلك انحصر التعليم بفئة قليلة هي الأمراء والمشايخ.

ومع بروز الحاجة إلى التعليم، عمدت الكنيسة المارونية إلى تطبيق مجانية التعليم وإلى تحويل ما تنتجه أوقافها لدعم مدارسها^(٤). لقد حذت الإرساليات الأجنبية حذو الكنيسة المارونية. فعلم الإنجيليون ٤٠٠ تلميذاً على نفقتهم، وعلم اليسوعيون ٥٠٠ تلميذاً على نفقتهم^(٥)، وطال هذا التعليم تلاميذ من مختلف المقاطعات اللبنانية. انعكس هذا التوجه الذي أصاب أبناء الطبقات الفقيرة على التطور الاجتماعي الذي عرفه لبنان فيما بعد. ونشأ عنه أيضاً ظهور فئة محلية متنورة ستبدأ بالحلول التدريجي محل أبناء الاسر المقاطعية في الوظائف الإدارية وفي مجالس القائمقاميتين ومجالس الإدارة فيما بعد^(٦). هذا فضلاً عن إتاحة الفرصة لتعلم النساء بعد ان كان محصوراً بالرجال. وعلى الرغم من هذا التطور الذي أصاب المدارس في أعدادها وأعداد تلاميذها، وفي انتشارها في

(١) أحمد سراج الدين: الحركة التربوية وتطورها في لبنان خلال القرن التاسع عشر، مجلة الابحاث، السنة الرابعة، الجزء الثالث، ايلول ١٩٥١، ص ٣٢١.

(2) Adel Ismail: "Documents Diplomatiques et Consulaires et relatifs a l'histoire du Liban et des pays du proche-orient du xvii siecle a Nos jours les sources Framcaises, 32 tomes, Edited des cherres politiques et his toriques 1975-1982. Tome 6.

(3) Charles Churchill: Mount Lebanon. Op. cit. vol. I.P. 90- 93.

(٤) بطرس فهد: تاريخ الرهبانية المارونية بفرعيها الحلبي والبلدي اللبنانيين وثائق دير سيدة اللويزة كسروان ١٩٨١، ص ٣٣.

(5) Charles Churchill: Mount Lebanon. Op. cit. vol. I.P. 101.

(٦) أحمد رباح، التعليم في المقاطعات اللبنانية في النصف الأول من القرن التاسع عشر، أوراق جامعية، العدد ١٤/ ١٥، السنة الخامسة، ١٩٩٧- ١٩٩٨، ص ١٠٢.

مختلف المقاطعات اللبنانية، وفي المناهج الحديثة التي اعتمدتها، وفي نتائجها الإيجابية على معظم المستويات، إلا أنها أسست لأزمة ثقافية مازال يعاني منها لبنان حتى اليوم. إن النظام التعليمي الموجه من القوى الدينية شكل عائقاً أمام تبلور تعليم وطني وثقافة وطنية، وأدى إلى انقسام ميول اللبنانيين بين الثقافات والسياسات الفرنسية والانجليزية والروسية والنمساوية والايطالية. وغاب عن هذا الخط اللبناني الوطني الصرف.

على هذا أسدل النصف الأول من القرن التاسع عشر الستارة، وعلى انقسام الشعب بين الأديان المسيطرة والمتخاصمة والمرتكزة بخلفيتها السياسية إلى مراكز القوى الأوروبية.

انطلاقاً من هذه الخلفية، كيف تطور التعليم في المقاطعات اللبنانية بين العام ١٨٥٠ والعام ١٩١٤ وماهي أبرز المرتكزات التي قام عليها؟ وما هي أهم المدارس التي افتتحت أبوابها؟ وما كانت النتائج التي حققها التعليم؟

أولاً: السياسة التعليمية العثمانية ١٨٥٠ - ١٩١٤:

لم تهتم السلطنة العثمانية في الشؤون التربوية والتعليمية لبلاد الشام حتى أواسط القرن التاسع عشر. واعتبرت ذلك شأنًا خارج وظيفة الدولة. وأوكلت هذه المسألة إلى الطوائف ورجال الدين المحليين والأجانب^(١). أقر هؤلاء سياسة تربوية تناسبهم، واعتمدوا مناهج تعليمية تتوافق في معظمها مع توجهات الدول الراعية لهم. تنبعت الدولة العثمانية إلى أهمية التعليم في التقدم والتطور. فعمدت إلى إرساء تنظيمات تعليمية ووضعت أسساً لذلك. أنشأت في العام ١٨٤٦ مجلساً للمعارف مالبث أن تحول بعد سنة واحدة إلى وزارة للمعارف العامة تتولى شؤون التعليم الرسمي في مختلف أنحاء الإمبراطورية^(٢). ولحق التنظيم الجديد مجانية التعليم الرسمي في مختلف مستوياته.

أما مستويات التعليم فقد قسمت إلى ثلاثة: ابتدائي، ثانوي وعالي. وأقر تعديلات في المناهج وأضيفت إليها مواد تعليمية جديدة. كما أعطى اهتماماً لطرائق التدريس الجديدة وسمح باستعمال كتب جديدة^(٣).

(١) رؤوف الغصيني: الدولة والتعليم الخاص في لبنان، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأميركية، بيروت ١٩٦٤، ص ١٤.

(٢) منير بشور: بنية النظام التربوي في لبنان. المركز التربوي للبحوث والانماء، الكتاب التربوي ١-٣، بيروت ١٩٧٨.

(٣) أحمد سراج الدين، مرجع سابق ص ٢٧.

لكنه أبقى على حق الطوائف بإدارة مدارسها وإنشاء مدارس جديدة استناداً إلى الحرية الممنوحة لها بموجب نظام الملة^(١). وقد أكد على هذا التوجه الخط الهمايوني الصادر عام ١٨٥٦^(٢).

لكن سياسة الدولة العثمانية التعليمية تجاه المدارس الخاصة بدأت تتغير اعتباراً من العام ١٨٦٩، عندما أصدرت قانوناً ينظم شؤون التعليم. لقد قسم القانون الجديد المدارس في الإمبراطورية إلى فئتين، تخص الفئة الأولى المدارس الرسمية التي يعود إنشاؤها وإدارتها إلى الحكومة، وتعود الفئة الثانية إلى المدارس الخاصة التي تؤسس وتدار مباشرة من الأفراد والهيئات^(٣). أما التغيير الذي جاء به القانون فإنه «حظر إعطاء أية دروس تتعارض مع السياسة العامة والمبادئ الأخلاقية، وبإخضاع برامج التعلم والمؤلفات المدرسية لموافقة وزارة المعارف العامة أو مجلس المعارف المحلي»^(٤).

وقد أعطى هذا النظام إدارة الأقضية حق

الإشراف والتفتيش على المدارس الخاصة^(٥). وبموجب هذا النظام قسمت المدارس الرسمية العثمانية إلى ثلاث مراحل: المدرسة الرشيدية، المدرسة الإعدادية، والمدرسة الثانوية العالية. كما وضع نظاماً خاصاً للامتحانات والشهادات وآخر للمعلمين والشؤون المالية^(٦). لم يدم هذا التغيير طويلاً، ففي العام ١٩٠١ نجحت الحكومة الفرنسية بتوقيع اتفاقية مع الدولة العثمانية قضت بتوسيع دائرة امتيازاتها في أراضي السلطنة، ونصت الاتفاقية على إعطاء المدارس الفرنسية ضمانات كبرى حيث سمح لها بتوسيع أبنيتها وإدارتها من دون العودة إلى السلطات العثمانية^(٧).

وفي مبادرة منها لتعزيز التعليم الرسمي، أصدرت السلطات العثمانية في ٢٣ أيلول من العام ١٩١٣، قانوناً يطال هذا المرفق. حافظ القانون على مجانية وإلزامية التعليم الابتدائي.

وأوجب فتح مدرسة ابتدائية واحدة على الأقل في كل قرية أو حي، على أن تقوم

(١) منير بشور، مرجع سابق ص ١٨.

(٢) المرجع السابق ص ٢٧.

(٣) حسان قيسي، مرجع سابق ص ١٨.

(٤) المرجع السابق، ص ١٨.

(٥) اسد رستم لبنان في عهد المتعريفية، دار النهار للنشر بيروت ١٩٧٣ ص ١٤١ - ١٤٤.

(٦) المرجع السابق ص ١٤٤.

(٧) منير بشور، مرجع سابق ص ٢٧.

السلطات المحلية بتقديم الأرض وتكاليف البناء والمعلمين والصيانة والتجهيز. وكانت المدرسة الابتدائية تضم مراحل الحضنة والابتدائي والفنون والصنائع^(١). كما حدد النظام الجديد مواصفات المعلمين وواجباتهم المهنية والعقوبات التي يمكن أن يتعرضوا لها^(٢). أما فيما يخص التعليم الخاص، فقد اشترط القانون على الإرساليات، والفرنسية منها بشكل خاص، عدم إنشاء مؤسسات تعليمية في أحياء معظم سكانها أو كلهم من المسلمين^(٣).

لقد أدت هذه التجزئة إلى الإقرار بحق الدول الأوروبية بفتح مدارس في المناطق المسيحية وتعليم أبناء المسيحيين، بينما أخذت على عاتقها تعليم أبناء المسلمين. ولم يكن هدف الإدارة العثمانية بإصدار نظام المعارف العمومية والقوانين ذات الصلة منافسة المدارس الخاصة وتقليص دورها الثقافي التربوي، بل كان همها أن تخرج من مدارسها الابتدائية والثانوية

«طبقة من الموظفين مدنيين وعسكريين يكونون أتراكاً بالسنتهم لا بقلوبهم، عثمانيين برتبيتهم لا بأصولهم»^(٤).

ولتحقيق هذه الغاية، حاول المتصرف فرنكو باشا، منذ وصوله إلى متصرفية جبل لبنان عام ١٨٦٨، تطبيق النظرية العثمانية بإيجاد طبقة من الموظفين المخلصين للمتصرفية وللسلطنة العثمانية في وجه منافسة الثقافة الغربية لعقول الجبلين. وأصدر لهذه الغاية بتعليماته إلى مجلس إدارة جبل لبنان لإنشاء ١٤ مدرسة معارف رسمية إضافية، منها ٩ للصبيان وه للبنات^(٥).

هناك رأي يعتبر أن الدولة العثمانية لم تعتمد إلى فتح المدارس الرسمية في المقاطعات اللبنانية وخاصة في المناطق السنية، إلا بعد العام ١٨٤٠، بعد أن أجبر التحالف الانكليزي النمساوي العثماني المصريين على ترك البلاد. ويعيد هذا الرأي فتح المدارس إلى إبقاء الرأي العام المسلم داخل الاطار الفكري للأمبراطورية العثمانية. يظهر هذا الأمر في تقرير والي بيروت مدحت باشا الذي جاء فيه: «ومع سابق معرفتي بهذه البلاد، فقد وجدت الحالة متغيرة عن ذي قبل، فقد صبغت أحوال الولاية (بيروت) الاجتماعية

(١) حسان قيسي، مرجع سابق ص ١٩.

(٢) المرجع السابق ص ١٩.

(٣) منير بشور، مرجع سابق، ص ٢٧.

(٤) محمد كرد علي، خطط الشام، ٦ أجزاء، الطبعة الثالثة، مكتبة النوري دمشق ١٩٨٣، ص ٧٤.

(٥) اسد رستم، لبنان في عهد المتصرفية، مرجع سابق ص ١٤٤.

والسياسية بصفة غير صفتها الأولى، لأن الانكليز والفرنسين يبذلون مساعيهم من أربعين سنة لتقوية نفوذهم في هذه البلاد، وقد أوصلوا جبل لبنان إلى حالته الحاضرة، وهم يحأولون إيصال بقية البلاد الشامية إلى ماوصل إليه الجبل..... فالاميركان يريدون إعلان حمايتهم للجبل، فيفتحون المدارس ويشوقون الأهالي لقبول الحماية الاميركية..... كل دولة تريد أن تضع يدها على قطعة من برالشام..فإن تعرضت لاستقلالنا دولة وافقها الرأي العام الاوروبي وقام المستعمرون الذين أنشأوا المدارس في بر الشام طالبين الاشتراك في اقتسام السلب»^(١).

وعلى هذا، فإن اصحاب هذا الرأي اعتقدوا أن عودة السيادة العثمانية على المقاطعات اللبنانية بعد خروج المصري، يجب أن تتوافق مع سياسة تعليمية تحد من سيطرة الأجانب على مصادر الثقافة والتوجه الفكري، والحد من عزل الناشئة الإسلامية عن جو الدولة وإعادة الرأي العام إلى التجاوب مع سياساتها العامة^(٢). وعلى الرغم من مبادرة اسطنبول إلى تنبيه الولاة إلى ضرورة إيلاء أمر التعليم في المناطق

التي تحت إدارتهم العناية اللازمة، إلا أن التعليم الرسمي لم يصل في أي وقت من الأوقات إلى مستوى التعليم الخاص والإرسالي. فالمدرستان، العثمانية الرسمية والخاصة أو الإرسالية، يختلفان كلياً من حيث «جهازهما التعليمي وأماكن تواجد الطلاب فيهما، وتجهيزاتهما المدرسية، ولغة التدريس فيهما، ومستوى المعلمين الثقافي، وطرائق التدريس والمناهج. وبكلمة مختصرة لم تكن سوى التسمية فقط تجمع بين تلك المدارس الرسمية والخاصة. الأولى شديدة الانحطاط في مستوى تدريسها وبرامجها وأساتذتها وأمكنتها ونسبة المساعدات الحكومية لها، والثانية حسنة التنظيم عموماً وبعضها يضاوي مستويات راقية ومتطورة»^(٣).

ثانياً: أنواع المدارس في المقاطعات اللبنانية ١٨٥٠-١٩١٤:

أ - الكتابات:

أطل النصف الثاني من القرن التاسع عشر حاملاً معه تعليمًا متخلفاً في مختلف المقاطعات اللبنانية. فنظام الكتابات بقي طاغياً وزاد من انتشاره في معظم المناطق

(١) طه الولي، بيروت في التاريخ والحضارة والعمران، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٣، ص ٢١٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٩.

(٣) مسعود ضاهر: تاريخ لبنان الاجتماعي ١٩١٤-١٩٢٦، دار المطبوعات الشرقية، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٤ ص ١٦.

الإسلامية، وبقي سائداً ومعروفاً في مدينة بيروت حتى أواخر العقد الثالث من القرن العشرين^(١). وقد أحصيت في بدايات النصف الثاني من القرن التاسع عشر إحدى عشرة مدرسة تتبع هذا النظام وتتمركز في أحياء بيروت^(٢): منطقة الجامع العمري الكبير، الحدارة، الخندق الغميق، رأس بيروت، الباشورة، المصيطبة، والاشرفية. وعرفت الكتاتيب أيضاً باسم «الخوجانه» وذلك نسبة إلى مديرها أو صاحبها الذي دُعي «الخوجا»^(٣).

لم يقتصر فتح «الكتاتيب» أو «الخوجانه» على المشايخ وائمة المساجد وبعض رجال الدين المسيحيين، بل اعتمدت أيضاً من قبل مدنيين أشباه متعلمين جعلوا من منازلهم ودكاكينهم التجارية مراكز تعليمية^(٤). وكانت هذه المراكز عبارة عن غرف صغيرة أو زوايا مهجورة مملوءة بالعفونة والرطوبة ومفروشة بالحصير^(٥). ألحق بعض المشايخ الذين امتهنوا التعليم الكتاتيب بمنازلهم، فاقطعوا منها غرفاً صغيرة ووضعوا فيها بعض الاثاث

المتواضع لجلوس التلاميذ. كان الشيخ أو المؤدب، كما كان يسمى، يجلس وراء طاولة وضعت في إحدى زوايا الغرفة وبيده عصا طويلة تطال آخر تلميذ في الغرفة. عملت معظم الكتاتيب على تدريس العقائد الدينية. فيتخرج الولد وقد أصبح بإمكانه «فك الخط» كما كان شائعاً، وإذا تلمس الأهل نجابة أحد أبنائهم، أرسلوه إلى بعض المشايخ لتعليمه مسائل الصرف والفقه والنحو وقليلاً من الحساب والتاريخ^(٦).

كان الأهل الذين لم يتوفر لهم أكثر من تعليم الكتاتيب يسلمون أولادهم إلى المشايخ أو إلى أصحاب الدكاكين الذين أمتهنوا التعليم لتأديبهم وفقاً لمفاهيم ذلك الزمن. فولي الأمر يلقي عن كاهله كل هم يتعلق بالولد حين يصبح هذا الأخير بين أيادي «المؤدب». وقد وصلت السذاجة بولي أمر التلميذ إلى إعطاء الحق العام للمعلم «بأخذ اللحم وترك العظم». وبالفعل فإن معلمي الكتاتيب ما كانوا «ليخلفوا ظن الآباء في تنفيذ وصيتهم بأبنائهم. فلقد كانت العصا الطويلة في يد المعلم جاهزة لأن

(١) مختار عيتاني وعبد اللطيف فاخوري، بيروتنا، دون ذكر دار النشر ومكانه وسنته ص ١٣١.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٣٢.

(٤) طه الولي: مرجع سابق، ص ٢٠٨.

(٥) ايمان المناصفي: الشيخ عبد القادر القباني وجريدة ثمرات الفنون، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٨، ص ١٠٦-١٠٧.

(٦) مختار عيتاني وعبد اللطيف فاخوري، مرجع سابق ص ١٣١.

يلهب بها أكف الأولاد وأرجلهم وأقفيتهم كلما كان ذلك ضرورياً لإقناع هؤلاء الأولاد بالتفريق بين الباء والتاء ومعرفة عدد النقط ومكانها بالنسبة إلى كل حرف من حروف الهجاء المكتوبة أمامهم على لوح من الخشب أو الصفيح المدهون باللون الأسود»^(١).

ب - المدارس العثمانية الرسمية :

مما لا شك فيه أن المقاطعات اللبنانية قد شهدت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين حركة تعليمية لافتة. تجلت هذه الحركة في ازدياد أعداد المدارس الأجنبية والخاصة التي بدأت تشق طريقها بوتيرة ثابتة لدرجة طغيان الإرساليات الأجنبية على مدينة بيروت التي غدت مركزاً تجارياً هاماً^(٢). أدت هذه الحركة إلى تغلغل النفوذ الأجنبي في المقاطعات اللبنانية وبخاصة في بعضها المسلم كبيروت. ارتابت الدولة العثمانية من أن يؤدي ذلك إلى ضعف ولاء المسلمين الذين بدأوا بمطالبتها بفتح مدارس رسمية في مناطقهم. وترافق ذلك مع حركة الإصلاح وإصدار نظام المعارف العمومي

الذي نظم المدارس الرسمية والخاصة. لهذه الأسباب عمدت السلطنة إلى فتح مدارس رسمية في مختلف المقاطعات اللبنانية. لكن هذه المدارس لم تستطع أن تشق طريقها وتصمد في زحمة مدارس الإرساليات الأجنبية والمؤسسات الدينية المحلية من خاصة ومجانية، أو المدعومة من القنصليات الأوروبية آنذاك.

بدأ التعليم الرسمي العثماني في مسيرته في مدينة بيروت في عهد السلطان عبد المجيد الأول الذي أمر بإنشاء مدرسة الدار العسكرية عام ١٨٥٢. وقد جاء إنشاء المدرسة رغبة من السلطان في اظهار رضاه عن اهل المدينة ومكافأتهم على ما أظهره من تأييد وولاء للدولة العثمانية خلال صراعها مع محمد علي باشا^(٣). وفي متصرفية جبل لبنان، فتحت أولى المدارس العثمانية في عهد المتصرف داود باشا، الذي أمر بفتح مدرستين: واحدة للصبيان وأخرى للبنات في دير القمر. كما أمر بفتح مدرسة في قرية شحيم في إقليم الخروب^(٤). أما في البقاع فقد فتحت أولى مدارس المعارف عام ١٨٦٢-١٨٦٣ في قرية راشيا الوادي: واحدة للصبيان وأخرى

(١) طه الولي، مرجع سابق، ص ٢٠٩.

(٢) -سمير قصير، تاريخ بيروت، دار النهار بيروت ٢٠٠٦، ص ١٩٩.

(٣) طه الولي، مرجع سابق، ص ٢١١.

(٤) أسد رستم، لبنان في عهد المتصرفية، مرجع سابق، ص ١٠٩.

للبنات^(١). ومع وصول المتصرف فرنكو باشا إلى الحكم عام ١٨٦٨ وجد مدى تغلغل الثقافة الغربية في عقول الجبليين، فأصدر أمراً إلى مجلس الإدارة لإنشاء ١٤ مدرسة معارف رسمية إضافية: ٩ للصبيان و ٥ للبنات. فأصبح بذلك عدد المدارس الرسمية في الجبل ١٧ مدرسة عثمانية، منها: ١١ للصبيان و ٦ للبنات، وقد توزعت هذه المدارس على قرى: برج، بعقلين، شحيم، الزعرورية، عانوت، ومزبود في قضاء الشوف، والحدث، حمانا، وكفر شيما في المتن. بالإضافة إلى مدارس قريتي دير القمر وبيت الدين^(٢).

حاولت السلطنة العثمانية إثبات وجودها الثقافي والتعليمي من خلال زيادة عدد المدارس الرسمية في الجبل، فأصبحت ٣٢ مدرسة عام ١٨٧٢. وارتفع عدد المدارس في عهد رستم باشا (١٨٧٣-١٨٨٣) إلى ٤٩ مدرسة^(٣). وقد توزعت هذه المدارس على ٢٨ قرية فقط من مجموع قرى جبل لبنان آنذاك.

وفي العام ١٨٧٧، أنشأ والي سوريا راشد باشا المدرسة الحربية الرشيدية في

بيروت. وثم نقل هذه المدرسة إلى مبناها الجديد في حوض الولاية في العام ١٨٨٥. وكانت معروفة أيضاً باسم المدرسة العسكرية، أو كذلك باسم مدرسة «الهاوز» وهو اللفظ التركي لكلمة حوض العربية. وقد هدفت هذه المدرسة إلى تخريج صف ضابط (كوجك ظابطان) أي الضباط الصغار^(٤).

وضع والي سوريا مدحت باشا الذي عرف «بالمصلح السياسي» وبحبه «للعمران والترقي»، فكرة بناء مدرسة الصنائع والفنون الجميلة (صنائع مكتب سي) في مدينة بيروت. وهناك لغط حول تاريخ ومكان المدرسة. فالبعض اعتبر أن مدحت باشا بناها داخل بيروت القديمة ضمن السور، لكن مكانها غير معروف بشكل دقيق كون معالم المدينة تغيرت وتحولت إلى أسواق تجارية. ويرى البعض الآخر أن الفكرة وضعها مدحت باشا وماتت بموته عام ١٨٨٣. وفي عهد والي بيروت رشيد باشا، أعيد إحياء الفكرة في العام ١٨٩٨. لكن الإجراءات التنفيذية لبناء المشروع لم تبدأ قبل العام ١٩٠٥ على يد والي خليل

(١) سالنامه نظاره معارف عمومية، سنة ١٣١٨هـ (١٩٠٠-١٩١٠) ص ١٣٨٧.

(٢) أسد رستم: لبنان في عهد المتصرفية، مرجع سابق، ص ١٤٤.

(٣) عبد الله سعيد: مدارس المعارف العثمانية الرسمية ومناهجها في قضاء الشوف ١٨٦١-١٩١٤، بحث نشر في كتاب «دراسات في تاريخ الوثائق» تأليف سليمان تقي الدين وعبد الله سعيد ونائل أبو شقرا، دار اشارات، بيروت ١٩٩٩، ص ٣٩٣.

(٤) طه الولي: مرجع سابق، ص ٢١١.

خالد باشا. وقد بنيت بالموقع الذي عرف لاحقاً بكلية الحقوق في الصنائع. وقد تبرع آل الطيارة بقطعة الأرض وأمن الوالي المال اللازم عن طريق ضريبة مؤقتة فرضها على المسافرين من بيروت والقادمين إليها، مقدارها ريالان مجيديان على المغادر وأربعة على القادم. كما فرض على كل من يريد أداء فريضة الحج من المسلمين رسماً قدره ليرة عثمانية ذهبية^(١).

وتم في عهد مدحت باشا أيضاً فتح أربع مدارس ابتدائية في بيروت، اثنتان للذكور، واثنتان للإناث. وفتح في طرابلس مدرسة رشدية وخمس مدارس ابتدائية للذكور وواحدة للإناث. وأنشأ في مدينة صيدا مدرسة رشدية وأربع مدارس ابتدائية للذكور وواحدة للإناث. أما في مدينة صور، فأنشأ مدرسة رشدية وثلاث مدارس ابتدائية للذكور. وفتح في مدينة بعلبك مدرسة رشدية واحدة. وفي مرجعيون، فتح مدرسة رشدية ومدرستين ابتدائيتين للذكور^(٢).

ارتفع عدد مدارس المعارف العثمانية

في متصرفية جبل لبنان في العام ١٩١٣ إلى حوالي ١٠٤ مدارس: منها ٥٢ مدرسة للصبيان ومثلها للبنات^(٣). يتضح من ازدياد أعداد المدارس الرسمية أن جبل لبنان حظي بنصيب وافر من هذه المدارس على عكس بقية المقاطعات. وفي نهاية عهد المتصرفية، بلغ عدد المدارس الرسمية حوالي ١٤٠ مدرسة موزعة على أقضية الجبل على الشكل الآتي^(٤):

جدول رقم (١) توزع المدارس الرسمية على أقضية جبل لبنان في العام ١٩١٣

المدارس / القضاء	عدد المدارس	عدد مدارس الذكور	عدد مدارس الإناث	عدد قرى ومدن القضاء
الشوف	٣٩	٢٣	١٦	٢١٠
المتن	٤٢	٢١	٢١	١٧٨
كسروان	٢١	١٢	٩	٢٢٦
البترون	١٤	٧	٧	١٥١
جزين	٨	٤	٤	١٠٧
الكورة	٧	٤	٣	٥٠
زحلة	٤	٢	٢	٤
مديرية دير القمر	٥	٢	٣	٧
المجموع	١٤٠	٧٥	٦٥	٩٣٣

(١) المرجع السابق ص ٢١٢.

(٢) مفيد ابو مراد، مناهج التعليم اللبنانية: نشأتها وأبرز تطوراتها في العهدين العثماني والفرنسي. الابحاث التربوية السنة الحادية عشر، العدد ١٣/١٩٨٤ كلية التربية - الجامعة اللبنانية ص ٢٠.

(٣) إسماعيل حقي: لبنان مباحث علمية واجتماعية، منشورات الجامعة اللبنانية - قسم الدراسات التاريخية، بيروت ١٩٧٠، ص ٥٩٤.

(٤) عبد الله سعيد: العلاقات الاجتماعية والاقتصادية في الارياف اللبنانية ١٨٦١-١٩١٤، دار الفارابي، بيروت ٢٠٠٣، ص ٢٥٩.

يتبين من الجدول أن الاهتمام بالتعليم الرسمي في جبل لبنان تفاوت بين قضاء وآخر. لقد أعطي الاهتمام شبه الكلي إلى قضائي الشوف والمتن. وربما يعود السبب في ذلك إلى قرب هذين القضاءين من مركز الإدارة في بعبدا وبيت الدين.

وربما يكون لطغيان العنصر الديموغرافي المسيحي على بقية الأقضية، ومعارضة رجال الدين المسيحيين للمدارس الرسمية، لأنها تدرس اللغة العثمانية وتجويد القرآن، أثره السلبي على توسع التعليم الحكومي فيها. ومما يدفع إلى الاعتقاد بهذه الفرضية محاولات إدارة المتصرفية استرضاء وجذب الطلاب المسيحيين إلى المدارس الرسمية من خلال تدريس اللغة السريانية والفرنسية في بعض المدارس الحكومية. لذا اقتصر استقطاب المدرسة الرسمية على أبناء الطوائف الإسلامية الفقراء في قضائي الشوف والمتن لإحجام معظم المسيحيين عن إرسال أبنائهم إليها من جهة وإحجام بعض المسلمين عن إرسال أولادهم إلى

مدارس الإرساليات الأجنبية والمسيحية المحلية^(١).

أما في أقضية البقاع الأربعة (بعلبك - البقاع العزيز - حاصبيا - راشيا)، فقد تطور عدد مدارس المعارف الرسمية من عشرة مدارس ابتدائية تضم ١٩٤ تلميذاً في العام ١٨٧٢-١٨٧٣، إلى ٥٨ مدرسة ابتدائية ورشدية إعدادية عام ١٨٩٤-١٨٩٥، وارتفع عدد التلاميذ في الفترة ذاتها إلى ١٦١٥ تلميذاً. يبين الجدول رقم (٢) حركة تطور المدارس الرسمية في أقضية البقاع خلال ٢٣ سنة^(٢).

جدول رقم (٢) تطور أعداد المدارس الرسمية في أقضية البقاع الأربعة بين ١٨٧٢ - ١٨٩٥^(٣)

السنة	عدد قرى أقضية البقاع	عدد المدارس	عدد الطلاب
١٨٧٢-١٨٧٣ م	١٥٢	١٠	١٩٤
١٨٧٧-١٨٧٨ م	١٥٢	٢٧	٦٧١
١٨٨٠-١٨٨١ م	١٧٠	٣٣	٧٣٠
١٨٨٢-١٨٨٣ م	١٧٠	٢٧	٦٧١
١٨٨٤-١٨٨٥ م	١٧٠	٤٢	٨٧١
١٨٨٦-١٨٨٧ م	١٧٠	٤٦	٩٦٧
١٨٩٤-١٨٩٥ م	١٧٠	٥٨	١٦١٥

(١) عبد الله سعيد، المرجع السابق، ص ٢٦٠.

(٢) سالنامه ولاية سوريا السنوات: ١٢٨٩ هـ ص ١٣٧-١٣٩، سنة ١٢٩٥ هـ ص ١٣٦-١٣٧، ١٤٠-١٤٢ سنة ١٢٩٨ هـ ص ١٣٣-١٣٤، ١٣٧-١٣٨ سنة ١٣٠٠ هـ ص ٢٩٣ سنة ١٣٠٢ هـ ص ٢٣٦-٢٣٨-٢٣٩.

(٣) سالنامه ولاية سوريا سنة ١٢٨٩ هـ ص ١٣٧ و ١٣٨ و ١٣٩ سنة ١٢٩٥ هـ ص ١٤، سنة ١٢٩٨ هـ ص ١٣٧، سنة ١٣٠٤ هـ ص ٢٠٨ سنة ١٣١٢ هـ، ص ٢٤٥.

صحيح ان المدارس الرسمية قد ازداد عديدها في أقضية البقاع الأربعة، كما هو مبين في الجدول رقم (٢)، الا ان ذلك لم ينعكس إيجاباً على كل الأقضية البقاعية آنذاك. ففي البقاع العزيز، شهدت المدارس الحكومية تراجعاً. ففي حين كان عدد المدارس الرسمية في هذا القضاء في العام الدراسي ١٨٨٤ - ١٨٨٥ حوالي ٣٧ مدرسة، وتستوعب ٦٩٣ تلميذاً، تراجع عددها إلى ١٦ مدرسة في العام ١٨٩٤ - ١٨٩٥، وتراجع أيضاً عدد تلاميذها إلى ٤٥٠ تلميذاً. وهذا ما حصل لقضاء راشيا أيضاً. ففي العام ١٨٧٢ - ١٨٧٣ عرف قضاء راشيا أربع مدارس رسمية، وفي العام ١٨٩٤ - ١٨٩٥ تراجع العدد إلى مدرسة واحدة. وفي قضاء حاصبيا، استقر عدد المدارس الرسمية عام ١٨٩٤ - ١٨٩٥ على ٣ مدارس^(١).

يعود سبب تدهور المدرسة الرسمية في هذه الاقضية إلى طبيعة المنطقة الزراعية التي تتطلب يداً عاملة في أوقات الدراسة. يضاف إلى ذلك بُعد القرى الجغرافي عن بعضها البعض وصعوبة المسالك بينها في فصل الشتاء، أي اثناء الدراسة، لغياب الطرقات الملائمة للتنقل. لذلك كان من

الصعوبة ان يغامر الأهالي في إرسال أولادهم إلى المدارس في القرى التي تتواجد فيها، وإعطائهم الطعام اللازم وهم بحاجة اليه في أوقات الزراعة والحصاد.

لكن التطور في عدد المدارس الحكومية، ظهر في مدينة بعلبك وقضائها. فقد ارتفع عدد المدارس من ٤ في العام ١٨٧٢ - ١٨٧٣ إلى ٣٧ مدرسة عام ١٨٩٤ - ١٨٩٥، وارتفع عدد التلاميذ من ٤٥ إلى ٩٣٠^(٢).

على الرغم من تطور أعداد المدارس الرسمية العثمانية في مختلف المقاطعات اللبنانية، الا أنها لم تصل إلى حد سد الحاجة الفعلية للتعليم. ولهذا أسبابٌ متعددة، أهمها:

- لم يكن كبار موظفي الإدارة العثمانية في المناطق يهتمون بالمدرسة الرسمية ويقدمون لها الدعم المادي والمعنوي لمساعدتها على النهوض والوقوف في وجه المدارس الخاصة والمجانية. لو أخذنا مثلاً على ذلك، رفض الشيخ عيد حاتم وكيل رئاسة مجلس الإدارة عام ١٨٧٥ الموافقة على صرف «خمسة وستين قرشاً لصبغ لوحى الرقم في مدرسة الشويفات ولشراء الطباشير

(١) المصدر السابق، ص ١٣٧ - ١٣٨.

(٢) سالنامه ولاية سوريا، سنة ١٢٨٩ هـ ص ١٣٧ وسنة ١٣١٢ هـ ص ٢٤٥.

المتبرعين من الأهالي في دفع
أيجارها^(٤).

أما مناهج المدارس العثمانية، فقد
حددها أبو مراد على الشكل الآتي^(٥):

- منهج المدرسة الرشدية (الابتدائية):
القرآن، التجويد، الاخلاق، الكتابة،
الحساب، التاريخ العثماني، دروس
مختصرة في الجغرافيا.

- منهج المدرسة الإعدادية: الكتابة، إنشاء
باللغة التركية، الحساب، مسك الدفاتر،
الهندسة، المساحة، التاريخ والجغرافيا،
الإلمام بمبادئ الفلسفة الطبيعية
والمنطق والكيمياء والجبر والرسم
واللغة الفرنسية.

- منهج المدرسة السلطانية: اللغة التركية
وقواعد العربية والفارسية، اللغة
الفرنسية وآدابها، مبادئ اليونانية
واللاتينية، بقدر ما يلزم لتحقيق
القوانين والطب والصيدلة، التاريخ
العمومي والتاريخ العثماني، جغرافيا،
أصول العلوم الرياضية، طبوغرافيا،

والورق والحبر وبعض المكاس^(١)،
لعرفنا مدى تجاهل هؤلاء للمدرسة
الرسمية. تجدر الإشارة إلى أن
المتصرفية كانت تجبي قرشين من كل
مئة قرش من مداخيلها العامة وه
بالمئة من رواتب الموظفين لصالح
مدارس المعارف^(٢). لم تصل هذه
الأموال إلى المدارس، بل ذهبت إلى
جيوب الموظفين الإداريين والجباة
والمتمنذين. وفي العام ١٨٧٧، الغيت
هذه الضرائب كما ألغي نظام تقديم
المساعدات والدعم المالي للمدارس^(٣).

- لم تستطع المدارس الحكومية منافسة
المدارس الخاصة والإرساليات. فقد
تمدد حضور هذه الأخيرة حتى طال
معظم المدن في المقاطعات اللبنانية.
واعتمدت مباني مدرسية حديثة وتعليم
حديث، في الوقت الذي كانت فيه ابنية
المدارس الرسمية بأغلبيتها عبارة عن
غرف عادية، مقدمة مجاناً من قبل
الأوقاف المحلية أو المجالس البلدية أو

(١) أسد رستم: لبنان في عهد المتصرفية، مرجع سابق ص ٢٦٣.

(٢) قسطنطين بتكوفيتش: لبنان واللبنانيين، وثيقة تاريخية طبعت عام ١٨٨٥، قدمت له الباحثة السوفياتية أ.م. سميليانسكايا، نقله إلى العربية يوسف عطا الله. راجع النص العربي الدكتور مسعود ضاهر، الطبعة الأولى، دار المدى: بيروت ١٩٨٦ ص ١٣٣.

(٣) المصدر السابق، ص ١٣٣.

(٤) إسماعيل حقي، مصدر سابق، ص ٥٩٨.

(٥) مفيد أبو مراد، مرجع سابق، ص ١٦-١٧-١٨-١٩-٢٠-٢١.

علم الفلسفة الطبيعية والكيمياء، المحاسبة ومسك الدفاتر، المعاني والبيان، الرسم، الموسيقى، اللغة الإنكليزية، اللغة الإيطالية، اللغة البلغارية، اللغة الأرمنية، وهذه اللغات غير الزامية، لكنها تعطى وفقاً لطلب أولياء التلاميذ وعلى نفقتهم.

أصبح تعيين المعلمين للمدارس الرسمية يتم وفقاً لامتحانات ينال بموجبها الناجح الإجازة للتعليم، أو ترخيصاً بالتعليم (أهليت نامه). أما المعلمون الذين باشرُوا التدريس قبل هذا الإجراء، فقد تم فتح مدارس لهم في أيام العطل المدرسية لتدريس اللغة التركية والتاريخ والجغرافيا التركية^(١). وفور تسلم جمال باشا السلطة في بلاد الشام، أسس دار للمعلمين وللمعلمات في بيروت، وأعطى صلاحية إدارته لمتصرفية جبل لبنان ولولايتي سوريا وبيروت. وفي السنة الأولى لافتتاحه، تقدم ٢٥٠ شاباً للحصول على ترخيص بالتعليم، وتم اختيار وقبول ١٨٧ منهم^(٢). وكان جمال باشا قد افتتح مدرسة ابتدائية للإناث، سماها باسمه، في بلدة عاريا أولاً، ثم نقلها إلى برج البراجنة بعد فترة قصيرة. كما أسس في عينطورة داراً

لايتام الاتراك. وكان من زاد رواتبب المؤسسات. وقد وصل عدد الأيتام المستقدمين من الاناضول ٨٠٠ يتيماً يتعلمون صنائع مختلفة. وكانت جميع تكاليف الدار تنفق من موازنة الجيش التركي^(٣).

ج - التعليم الخاص الإرسالي:

أدت المصالح الاقتصادية للدول الأوروبية إلى العمل على خلق فئة متعلمة متنورة في المقاطعات اللبنانية لتسهيل عملية التواصل الثقافي واللغوي مع حضارتها بما يضمن استمرار علاقاتها التجارية مع سكان المشرق العربي ويؤسس لتبعية اقتصادية وسياسية وثقافية. وعلى هذا، بدأ تزايد توافد البعثات والإرساليات الأميركية والأوروبية إلى مدينة بيروت وجبل لبنان اعتباراً من مطلع النصف الثاني من القرن التاسع عشر. كما بدأ التنافس الثقافي بين البعثات الانكلو - أميركية والفرنسية حتى وصل إلى مرحلة الصراع. وللإطلاع على الأوضاع عن كثب، أوفدت السلطات الفرنسية بعثة إلى بيروت باسم لجنة الإنقاذ الفرنسية. ترأس هذا اللجنة القنصل الفرنسي في بيروت،

(١) إسماعيل حقي، مصدر سابق، ص ٥٩٤-٥٩٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٩٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٩٦.

وَضُمَّت في عضويتها موفداً رسولياً ورئيس البعثة اللعازرية واثنين من الرهبان اليسوعيين وعدداً من الأطباء وأصحاب معامل الغزل والنسيج^(١).

يتبين من مسار عمل اللجنة ومن النشاط الذي قامت به، أنها لم تكن بوارد التساهل مع البعثات الانكلو - أميركية. فرفعت أولاً شعار حماية المسيحيين في المنطقة. وكان الصراع الكاثوليكي - البروتستانتي حاداً آنذاك. لذلك استغلت هذه الحالة وأنشأت لها مراكز فرعية في كل من حمانا وزحلة وصيدا ودير القمر^(٢). وحصلت في العام ١٨٦٠ على منح ومساعدات من الحكومة الفرنسية بلغت ٣٠ ألف فرنك ذهبي، كما حصلت على مبلغ ١٥٠ ألف فرنك كمساعدته لكل فرع من فروعها في المناطق، وتلقت ٢٥٠ ألف فرنك تبرعات من افراد^(٣).

لم تعد تكفي زعامه وامتيازات أبناء الاسر الإقطاعية الموروثة عن آبائهم الأمراء والمشايع والمتنفذين للتعاطي مع الواقع الحديث المستجد. ولم يعد بإمكان

الفرنسيين الاعتماد فقط على سلطاتهم المحلية والنفاذ من خلالها إلى المجتمع. بل ظهرت الحاجة إلى الكفاءات العلمية المرتبطة بسوق العمل. لذلك، عمد الفرنسيون إلى توسيع قاعدة المساعدات والمنح المدرسية ليستفيد هؤلاء منها. فوضعت القنصلية الفرنسية في بيروت نظاماً للمنح المدرسية بقصد مساعدة التلاميذ على متابعة الدروس بالوسائل والطرق الحديثة. وكان الهدف من ذلك إعداد قادة سياسيين ووطنيين مستنيرين من العائلات المارونية التي تقيم فرنسا معها علاقات قديمة. وقد استفاد من هذه الحالة أبناء الأمراء والمشايع. والحقيقة أن توجه هذا النظام إلى هذه الفئة الاجتماعية، كان يرمي إلى خلق جيل قادر على فهم السياسة الفرنسية في لبنان والمشرق العربي، ووضعها موضع التنفيذ بما يضمن مصالح الفرنسيين والمسيحيين معاً^(٤).

كما هدفت فرنسا إلى أعداد متعلمين ذوي اختصاصات متعددة كالترجمين والمحاسبين وأمناء مستودعات تخزين

(1) Nawaf Salam: L'Histoire et le rôle de l'Influence et de la pénétration Française et Anglo-Américaine dans l'Enseignement au Liban de 1840 à 1914, Mémoire d'Histoire social, Université de Paris sorbonne, Paris 1974, p. 105.

(2) عبد الله سعيد، مرجع سابق، ص ٢٥١.

(3) Lettre der consul Général de France à Beyrouth, Datée le 21 Avril 1861.

وثيقة من محفوظات د. منير إسماعيل.

(١) ابفون شلبريه، عدم تكافؤ الفرص التعليمية في لبنان، عودة إلى تاريخ المؤسسات المدرسية، ترجمة د. نخلة وهبه، مجلة الفكر العربي، العدد ٢٤، السنة الثالثة، كانون الأول ١٩٨١، ص ٢١٦، ٢١٧.

البضائع الفرنسية والمشرفين على تجارتها في بيروت والجبل وبقية المناطق. ان هذا التوسع في التعليم الفرنسي، سيؤدي فيما بعد إلى إعداد جيل مرتبط أيديولوجياً وثقافياً وحضارياً وسياسياً واقتصادياً بالتبعية للسياسة والثقافة الفرنسية واقتصادها وعلاقاتها التجارية. وهذا ما يعبر عنه العالم الروسي كريمسكي حين يعتبر ان معظم تلاميذ الجبل يتعلمون اللغة الفرنسية ويثرون بها ويتعلمون القواعد والجغرافيا والحساب بها. كما ان مفهوم سكان الجبل لتعلم «اللغة الفرنسية، يوازي مفهومهم للعلم كله»^(١).

لا شك أن اهتمام الحكومة الفرنسية بالتعليم وبالمدارس في المقاطعات اللبنانية، جعلها تزيد قيمة المنح والمساعدات لها. ففي العام ١٨٨١ دعمت بعض مدارس الجبل بـ ٢٧.٠٠٠ فرنك. وقد توزعت هذه المنح على ٣ مدارس هي: مدرسة الرهبان اليسوعيين في غزير، مدرسة الآباء العازاريين في عينطورة، ومدرسة دير مار يوحنا مارون في قرية كفرحين قضاء البترون. وبلغ نصيب كل منها على الشكل الآتي: ٢٥ منحة دراسية بقيمة ١٥٠٠٠

فرنك للأولى، ١٤ منحة دراسية بقيمة ٨٠٠٠ فرنك للثانية، و ٤٠ منحة دراسية بقيمة ٤٠٠٠ فرنك للثالثة^(٢). وخصصت الحكومة الفرنسية في العام نفسه مبلغاً وقدره ٢٤٥ ألف فرنك للمساهمة في بناء كلية الطب التابعة لجامعة القديس يوسف (اليسوعية) في بيروت وتجهيز المستشفى التابع لها، إضافة إلى مساعدات أخرى قدمت لدور الأيتام والمدارس في بيروت وطرابلس وحمص^(٣). وفي العام ١٨٨٤، بلغت قيمة المساعدات المادية المقدمة من الحكومة الفرنسية ٣٦.٥٠٠ فرنك. وقد توزعت هذه المبالغ على المدارس على الشكل الآتي^(٤):

- ١ - ١٦.٥٠٠ فرنك لمدارس ودور ايتام ومستشفى راهبات المحبة في بيروت وطرابلس.
- ٢ - ٤٠٠٠ فرنك لمدارس راهبات القديس يوسف في كل من صيدا وصور وبيروت ودير القمر.
- ٣ - ١٥٠٠٠ فرنك لإنشاء مدرسة الفرير (Frères) في طرابلس.
- ٤ - ١٠٠٠ فرنك لمدرسة السريان الكاثوليك في بيروت.

(١) مسعود ظاهر، بيروت وجبل لبنان على مشارف القرن العشرين... مرجع سابق، ص ١١١.

(2) Adel Ismail: "Documents...." Tome 14, p.p. 303 - 304.

(3) Adel Ismail: "Documents...." Tome 14, p.p. 320.

(4) Adel Ismail: "Documents...." Tome 15, p.p. 89 - 96 - 97 - 98 - 99.

الفرنسية كلغة أساسية في مختلف المدارس، إلا أنها عملت على استصدار تشريع رسمي من الدولة العثمانية للمدارس الفرنسية واليسوعية. وقد طلب قنصلها في بيروت من المتصرف واصا باشا في العام ١٨٦٦ العمل على هذا الأمر^(٢).

كان اليسوعيون في المقاطعات اللبنانية أكثر المرسلين الكاثوليك نشاطاً في حقل التربية والتعليم. فقد استأنفوا نشاطهم بفعالية عالية اعتباراً من العام ١٨٤٤ حيث أنشأوا لهم مدرسة ثالثة في زحلة ومدارس في كل من بكفيا وتعنايل ودير القمر وجزين وصيدا^(٣). وكانت غاية هذه المدارس تعليم القراءة والكتابة ومبادئ اللغة والحساب والتاريخ. أما مدارسهم في غزير وبيروت وصيدا، فقد هدفت إلى تدريس أصول اللغة من صرف ونحو وبيان واللغات الأوروبية والعلوم الرياضية والطبيعية والجغرافيا^(٤). وكانت الغاية الأولية من فتح مدرسة غزير تهذيب احداث الطوائف الشرقية لخدمة ملهم في الكهنوت. ثم أضيف اليها قسماً طال عموم التلاميذ^(٥).

عملت الحكومة الفرنسية على استغلال العامل الطائفي وتوظيفه في خدمة مصالحها في المشرق العربي. فوزعت المنح بطريقة طائفية، حيث قدمت ٩١ منحة مدرسية عام ١٨٨٨ موزعة على الشكل الآتي^(١):

- ١ - ٦٠ منحة لتلاميذ من الطائفة المارونية.
 - ٢ - ١٥ منحة لتلاميذ من طائفة الروم الكاثوليك.
 - ٣ - ٧ منح لتلاميذ فرنسيين.
 - ٤ - ٣ منح لتلاميذ من طائفة الأرمن الكاثوليك.
 - ٥ - منحتان لتلميذين من طائفة الروم الأرثوذكس.
 - ٦ - منحتان لتلميذين من طائفة الموحدين الدروز.
 - ٧ - ١ منحة لتلميذ من الطائفة السريانية.
 - ٨ - ١ منحة لتلميذ من الطائفة اللاتينية.
- وعلى الرغم من توسع المدارس الفرنسية في مختلف المقاطعات اللبنانية، وسيطرتها شبه الأحادية على مدارس الجبل المارونية والكاثوليكية، وفرضها للغة

(1) Adel Ismail: "Documents...." To me 15, p.p. 235.

(2) Adel Ismail: "Documents...." To me 15, p.p. 178.

(٣) كمال الصليبي، تاريخ لبنان، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٨٤ ص ١٨١.

(٤) إسماعيل حى، مرجع سابق ص ٥٧١.

(٥) المصدر السابق، ص ٥٧١.

لكن الإنجاز الأهم في مسيرة اليسوعيين كان في بناء الكلية اليسوعية في بيروت. أعيد احياء فكرة بناء كلية في بيروت على أثر حوادث عام ١٨٦٠. في بيروت التي بدأت تكتسب أهمية اقتصادية، وتشهد تنافساً تعليمياً بين البروتستانت والارثوذكس، أصبحت محط أنظار اليسوعيين الراغبين في التواجد والتمدد والمنافسة والسيطرة. ولما تلاقت أهداف الرهبانية مع التوجهات الحكومية الفرنسية، فتحت الكلية أبوابها في العام ١٨٧٥. بنيت الكلية على أرض عائدة للأوقاف، أو هي تسجلت باسم الأوقاف لتخفيض قيمة الضرائب العقارية. بلغت مساحة الأرض عشرة الاف متر مربع. واعتمد في بنائها وتطويرها على المساعدات الفرنسية وعلى التبرعات الفردية. ويبدو أن إحدى مفارقات التاريخ الثقافي في بيروت المثقل بالتأثيرات والاحكام الأيديولوجية المسبقة هي ان الجامعة الفرنسية تلقت هبات أميركية وان كان المتبرعون كاثوليك^(١). ولما كانت الطموحات الاكاديمية غير محددة، استفادت الكلية من معادلة شهادة البكالوريا للدروس الثانوية بالبكالوريا الفرنسية. لكن طابعها الجامعي لم يترسخ

مباشرة، بل بقي حتى عام ١٨٨١ حين أخذت الجامعة اسم جامعة القديس يوسف^(٢).

تعاونت حكومة الجمهورية الفرنسية الثالثة مع الكرسي الرسولي لإنجاح مشروع الجامعة. فأقرت روما منح رتباً أكاديمية في اللاهوت لطلابها، وأقر البرلمان الفرنسي الاعتمادات اللازمة لافتتاح كلية الطب عام ١٨٨٨^(٣).

لم تكن الإرساليات اليسوعية هي العاملة الوحيدة في حقل التربية والتعليم في المقاطعات اللبنانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بل إن عدداً من الإرساليات الأخرى التي تجاري السياسة الفرنسية كانت حاضرة وتعمل في هذا المجال أيضاً. فأسس العازاريون وراهبات المحبة مدارس للذكور والإناث في أنحاء مختلفة من البلاد. وحلت في هذه الاثناء في بيروت جمعية أخوه المدارس المسيحية المعروفين «بالفرير»، فافتتحو فيها مدرسة قلب يسوع. كما أنشأوا مدرستين لهم في كل من طرابلس وبيت شباب. وأنشأ الاخوة الماريست مدارس في صيدا وجونية وعمشيت وجبيل وعشقوت. وفي العام

(١) سمير قصير، تاريخ بيروت، دار النهار، بيروت ٢٠٠٦ ص ٢٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٠.

(٣) سمير قصير، تاريخ بيروت، مرجع سابق، ص ٢٢٠.

١٨٨٢، أنشأ الكبوشيون مدرسة لهم في صليما في المتن^(١).

لقد اهتم المرسلون بتعليم الفتاة في مختلف أنحاء المقاطعات اللبنانية في الفترة الممتدة بين العامي ١٨٥٠ و ١٩١٤. فأنشأت راهبات المحبة مداس للإناث في كل من بيروت وطرابلس وزوق ميكايل وبرمانا وتنورين وعجلتون. وفتحت راهبات مار يوسف مدرسة داخلية للبنات في بيروت، ومدارس في كل من صور وصيدا وعمشيت وعبيه. وبنت راهبات الناصرة مدرستهن الكبرى في بيروت سنة ١٨٧٣. كما أسست راهبات الراعي الصالح مدرستهن في حمانا. وكذلك فعلت راهبات العائلة المقدسة، فأنشأت ٤ مدارس في بيروت وجونيه وبكفيا وبعيدا. وافتتحت راهبات محبة بيزانسون مدارس للإناث في بسكتنا وبعيدات وبيروت والقرية^(٢).

لكن استقطاب الطائفة الارثوذكسية في مختلف المقاطعات اللبنانية كان بحاجة إلى المزيد من المدارس. وعلى هذا اعتمدت البعثة الروسية على فتح المدارس التي وصلت عام ١٨٨٩ إلى ٣٠ مدرسة في

مختلف المناطق، وتقدم التدريس المجاني لـ ٧٠٠ تلميذ^(٣).

لم تتخلف روسيا وألمانيا عن اللحاق بالركب الأميركي والفرنسي. فعمدتا إلى إيفاد مرسلين لهما إلى المقاطعات اللبنانية لإنشاء مدارس خاصة بهما. ففي العام ١٨٨٧، افتتحت الراهبات الروسيات المدرسة المكسوبية في بيروت، وتلقت مساعدات مالية مهمة من القيصر الروسي، وخدمت الطائفة الأرثوذكسي بشكل أساسي^(٤).

كما عمل اليسوعيون من خلال راهبات الزيارة إلى تحويل مدرسة عينطورة عام ١٨٥٩ إلى مدسة داخلية حيث تم افتتاح قسم للإناث. كما دعموا إنشاء جمعيتين من الراهبات في وقت واحد في عام ١٨٥٣ وهما جمعية المريميات في بكفيا وجمعية قلب يسوع في معلقة رحلة. ففتحت الأولى ٢٥ مدرسة في مناطق كسروان والمتن والفتوح وجبيل والبترون. وأنشأت الثانية مثلها في قرى البقاع وبعبك^(٥).

وقدمت إلى بيروت، في الفترة نفسها، راهبات القديس شرل الألمانية، وافتتحت أولى مدارسها في رأس بيروت. وكان

(١) إسماعيل حقي، مصدر سابق، ص ٥٨٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٨١.

(٣) Adel Ismail: "Documents....." To me 17, p.p. 84.

(٤) طه الولي، مرجع سابق، ص ٢٣١.

(٥) إسماعيل حقي، مصدر سابق ص ٥٧٢.

المرسلون قد شكلوا جماعة عرفت بالكسفارين وأوكلت اليها ضبط مدارس الإرساليات في المناطق الريفية وشملت مهمتهم ٩٠ مدرسة. ولتحسين أوضاع هذه المدارس، استأجروا مدرسين علمانيين بأجور معقولة وأبعدوا رجال الدين عن التدريس. وقد استفاد من هذا الإجراء ٧٠٠٠ تلميذ^(١).

لم يكن سهلاً على الإرساليات الانكلو - بريطانية الدخول إلى مناطق الجبل المارونية والكاثوليكية. فالصراع الديني بين الكاثوليك والبروتستانت كان في أوجه. وقد حاول المبشرون البروتستانت القيام بمهام تبشيرية دينية في الأوساط المسيحية اللبنانية منذ مطلع القرن التاسع عشر. لكن التبشير الديني المباشر فشل في شق طريقه. فأدرك المرسلون الاميريكيون حاجة اللبنانيين وتشوقهم إلى العلم والمعرفة. فعملوا على القيام بنشر التعليم بدلاً من العمل الديني المباشر^(٢). وبدلاً من فتح مدارسهم أول الأمر في المناطق المسيحية، عمدوا إلى فتحها في المناطق الإسلامية منعاً للاحتكاك مع المراجع الدينية المارونية والكاثوليكية. فأنشأوا أولاً مدارس خارجية للذكور والإناث في بيروت

عام ١٨٤٠ وفي عبيه عام ١٨٤٦. وكان أول تمديد لهم في الجبل المسيحي عام ١٨٥٨، حين افتتحوا مدرسة في سوق الغرب. لا شك بأن نجاح تجربتهم في بيروت وعبيه كسرت حدة المناهضة المارونية والكاثوليكية لهم. بدأت الإرساليات الإنجيلية المختلفة القيام بمشاريع تربوية على نطاق واسع. فأنشأ المرسلون الاميريكيون المدارس الآتية^(٣):

- ١ - مدرسة داخلية للإناث في سوق الغرب في العام ١٨٥٨. انتقلت هذه المدرسة إلى صيدا في العام ١٨٦٢.
 - ٢ - مدرسة داخلية للإناث في طرابلس في العام ١٨٧٢.
 - ٣ - مدرسة داخلية للذكور في صيدا في العام ١٨٨١. سميت فيما بعد «معهد الفنون».
 - ٤ - مدرسة داخلية في الشوير العام ١٨٩٩.
 - ٥ - مدرسة في برمانا في العام ١٨٧٧.
- تجدر الإشارة إلى ان جميع هذه المدارس قد اعتمدت المنهاج الثانوي في تدريسها. وبالرغم من الصراع الشديد والمنافسة القوية بين المدارس ذات التوجه الفرنسي من جهة، والانكلو - أميركي من

(١) إسماعيل حقي، مصدر سابق، ص ٥٧٢.

(٢) كمال الصليبي، مرجع سابق ص ١٣٧.

(٣) كمال الصليبي، مرجع سابق، ص ١٨٠.

جهة أخرى، استطاعت المدارس البروتستانتية ان تشق طريقها في المناطق السنية والارثوذكسية والدرزية. فقد ارتفع عددها في جبل لبنان من ٢٤ مدرسة عام ١٨٦٩، إلى ٥٧ مدرسة عام ١٨٨٠^(١). أما في البقاع فارتفع عددها من ٢٠ مدرسة عام ١٨٦٠ إلى ٣٠ مدرسة عام ١٨٨٢^(٢). وقد بلغ عدد المدارس الأميركية ٣٠٠ مدرسة في ولايتي سوريا وبيروت وجبل لبنان وفلسطين في العام ١٨٨٨.

لا شك أن المرسلين الأميركيين قصدوا المشرق العربي بهدف تبشيري، لا سيما باتجاه اليهود والمسيحيين. لكن مشروعهم لم يكن محدداً بشكل واضح ولم يفكروا قط بإنشاء جامعة. وان البعثة التي انتدبتها جمعية «المجلس الأميركي لمفوضي البعثات الأجنبية» شاءت أول الأمر ان تكون مهمتها إستكشافية^(٣). جالت البعثة الأجنبية على مصر وأرمينا والقدس وأزمير بحثاً عن قاعدة انطلاق لعمل المرسلين في المشرق. لم تتوفر لأعضاء اللجنة الأسباب الكافية لاختيار أي من هذه الأماكن. فلكل واحد من هذه الأماكن علله التي تحول دون اختياره.

وأخيراً وقع الاختيار على جبل لبنان نظراً لكثافة سكانه المسيحيين. وعندما بدأ مشوارهم في عينطورة، أمر الأمير بشير الشهابي حاكم جبل لبنان آنذاك برحيلهم نزولاً عند رغبة البطريرك الماروني^(٤). ومع أن مدينة بيروت لم تكن قد شهدت انطلاقها العلمية والتربوية والاقتصادية بعد، إلا ان الإنجليبيين اختاروها مقراً لنشاطهم نظراً لوجود القنصل البريطاني الذي يستطيع تأمين الحماية لهم.

نجحت الكنيسة المارونية في البداية، ومن ورائها السياسة الفرنسية واليسوعية، في مواجهة انتشار البروتستانتية. وقد استعملت لهذه الغاية الحرم السكني والقهر. فأسعد الشدياق، الذي اعتنق البروتستانتية، سجن في أقبية البطريركية في قنوبين وتوفي من سوء المعاملة^(٥). لم يستسلم المبشرون لهذا الأمر، بل انطلقوا في إنشاء المدارس وتقديم الإعانات المالية من قاعدتهم بيروت.

انضم إلى البعثة الأميركية في بيروت وانيال بلس في العام ١٨٥٦ الذي اعتبر أن مواجهة ومنافسة المرسلين الآخرين لا تتم

(١) قسطنطين بتكوفتش: لبنان واللبنانيين، مصدر سابق ص ١٥٠.

(2) Adel Ismail: "Documents..." to me 14, p 432.

(3) Al Tibawi: the Genesis and Early of the Syrian protestant collage, The Middle East Journal, part 1, vol, 21, winter 1976, n1.

(٤) سمير قصير، مرجع سابق ص ٢٠٤.

(5) Al Tibawi: American interests in Syria 1800 - 1901. A study of Educational literary and Religious work, oxford, Clarendon press, 1966. P.27.

إلا ببناء معهد للتعليم العالي. وضعت الفكرة على بساط البحث في العا ١٨٦٢، وتشكل لهذه الغاية مجلس أمناء ضم أربع شخصيات من نيويورك واثنين من بوسطن. كما تشكل مجلس آخر في بيروت سمي «مجلس المديرين» وضم ثمانية عشر عضواً هم مرسلو سوريا ومصر والقنصل الأميركي ومساعد القنصل البريطاني في بيروت ودمشق وأربعة تجار إنكليز. وفي ٣ كانون الأول من العام ١٨٦٦، افتتح المشروع رسمياً باسم الكلية الإنجيلية السورية وبدأ باستقبال الطلاب^(١). تميزت مناهج الكلية بالتنوع. فتم تعليم العربية، الإنكليزية، الفرنسية، التركية، العلوم الطبيعية، الفيزياء، الرياضيات وعلوم التوارث. وشكل افتتاح فرع للطب في الكلية الحدث الأبرز بالنسبة لمدينة بيروت. فمدارس الطب لم تكن موجودة في ذلك الوقت الا في القاهرة وإسطنبول. وفي العام ١٨٧٣، انتقلت الكلية إلى مبناها الجديد في راس بيروت^(٢) (المباني الحالية).

تعرضت الكلية إلى أزمة في بداية مسيرتها التعليمية لأنها بدأت بتغيير بعض سياساتها. هدفت خطوة تعليم اللغة العربية

إلى طمأننة المجتمع البيروتي الذي اعتبر يومها محافظاً حيال الثقافة الغربية. لكن ما إن استقر الوضع للاميركان، حتى عمدوا في العام الجامعي ١٨٧٩ - ١٨٨٠ إلى اعتماد اللغة الإنكليزية كلغة تدريس رسمية. أعادت إدارة الجامعة هذا الاجراء إلى ندرة المراجع العربية، علماً ان المستعربين الاميركيين كانوا يعتمدون في تدريسهم على المؤلفات العربية المنشورة في القاهرة منذ العام ١٨٢٠^(٣). وما إن بدأ الطلاب اضرابهم وتحركهم ضد هذه الخطوة حتى هبت على الجامعة أزمة عرفت باسم أزمة داروين. فخلال حفل توزيع الشهادات على الطلاب، اطلق أحد أساتذة الكلية أفكاراً مؤيدة لداروين صاحب نظرية التطور والارتقاء. لم يكن المجتمع اللبناني المشحون بالافكار الدينية ليقبل بها. سببت هاتان القضيتان إضرابات عديدة في الكلية. ولم تحل الأزمة الا بعد أن أقال مجلس الأمناء في نيويورك جميع الأساتذة وتم استبدالهم بأساتذة اميركان جدد. لكن اللغة الإنكليزية بقيت لغة التدريس الرسمية^(٤).

تطورت الكلية تطوراً سريعاً بعد ان تم تسجيلها رسمياً لدى الحكومة الأميركية

(١) سمير قصير، تاريخ بيروت، مرجع سابق، ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

(٢) يوسف إبراهيم يزبك: أوراق لبنانية، المجلد الأول، بيروت، دار الرائد اللبناني ١٩٨٣ ص ١٢٢.

(٣) سمير قصير، مرجع سابق، ص ٢٠٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٢١٠.

واعطائها الحق بمنح متخرجيها رتبة بكالوريوس وشهادة الدكتوراه. ومع نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، قفزت الكلية قفزة نوعية في مناهجها وبرامجها وابنيته. فارتفع عدد طلابها اللبنانيين إلى ٨٧٦ طالباً، منهم ٢١٠ طلاب في قسم العلوم، و١١٧ طالباً في قسم الطب، ٤٥٥ طالباً في القسم الاستعدادي (الثانوي)، ٢٧ طالباً في قسم الصيدلة، ٥٢ طالباً في قسم التجارة، و١٤ طالباً في قسم التمريض^(١).

يجهلون ما يتطلب من وظيفتهم لتكميل التزاماتهم مع أبناء رعاياهم من تعليم وارشاد^(٢). وتنفيذاً لهذا التوجه الجديد، بدأت الأديرة الكبيرة بفتح المدارس في ابنيته. فحول البطريرك يونس اسطفان دير عائلته في عين ورقة إلى مدرسة اكليركية عامة للطائفة المارونية^(٣). وحذا مطران بعلبك أنطوان الخازن حذوه وافتتح مدرسة مار جرجس في دير القرية^(٤). وثم تحويل دير مار ما عبدا هرهريا إلى مدرسة اكليركية وكذلك دير ريفون^(٥).

د - المدارس الخاصة اللبنانية:

غيرت الكنيسة المارونية موقفها من التعليم المدني في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وأصبحت من الداعين اليه. وقد جاء هذا التحول نتيجة قناعتها بضرورة تحديث التعليم عند الاكليروس ليكون بمستوى المرحلة. رأت الكنيسة المارونية الجهل في المجتمع المسيحي، ليس فقط عند العلمانيين الجاهلين لقواعد الدين المسيحي، بل أيضاً عند الاكليريكيين أنفسهم الذين

أما الظاهرة الثانية في موقف الكنيسة من التعليم، تجلى في تطبيق مجانيه التعليم في مدارسها، الأمر الذي افسح المجال امام أبناء الطبقات الفقيرة بالتعليم. ولتنفيذ هذه الظاهرة، عمدت الكنيسة المارونية إلى وضع املاكها وواقفها في خدمة المدارس والتعليم. وهذا التوجه، شجع البعض من أصحاب الأراضي وأصحاب العقول النيرة، الذي ينظرون للتعليم والمدارس نظرة إيجابية، من القيام بوهب بعض أراضيهم وتخصيصها للمدارس^(٦).

(١) طه الولي، مرجع سابق، ص ٢١٨.

(٢) دفتر صكوك مدرسة دير ما يوحنا مارون، مصدر سابق.

(٣) المطران يوسف الدبس: تاريخ سوريا الديني والديني - المجلد الثامن - المطبعة العمومية، بيروت ١٩٠٥ ص ٧٣٣.

(٤) يوسف عماد: الجامعة القرقمازية وتاريخها، مجموعة من الوثائق والصكوك، دون ذكر دار النشر، بيروت ١٩٧٣ ص ٢١٨.

(٥) المطران يوسف الدبس، مصدر سابق، ص ٧٧٤ - ٧٧٥.

(٦) أحمد رباح، مرجع سابق، ص ٩٤ - ٩٥.

على الرغم من هذا التوجه الإيجابي للكنيسة المارونية، إلا أن المدارس التي أنشئت في النصف الأول من القرن التاسع عشر كانت محدودة العدد ولا تفي بحاجة المسيحيين في المقاطعات اللبنانية إلى رجال دين يجمعون بين التعليم الديني والمدني اللائق. إن ما تم تأسيسه من مدارس في النصف الأول من القرن التاسع عشر، سيكون له تأثيرات إيجابية على مجمل العملية التعليمية في مختلف المقاطعات اللبنانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

أطل النصف الثاني من القرن التاسع عشر حاملاً معه معطيات اقتصادية واجتماعية وسياسية جديدة تؤمن الغطاء لفتح المزيد من المدارس الخاصة اللبنانية.

فحاجة السوق إلى متعلمين، ونظام الإصلاح العثماني الذي أتاح الفرصة للإرساليات الأجنبية للتنافس فيما بينها على استقطاب المسيحيين، وحاجة الكنيسة إلى اكليروس متنور، دفع المرجعيات الدينية إلى زيادة وتيرة عملها في الحقل التعليمي. يضاف إلى الكنيسة عدد من الشخصيات اللبنانية المتنورة التي ساهمت أيضاً بفتح بعض المدارس الخاصة. لقد تجلّى هذا العمل في فتح عشرات المدارس في مختلف المقاطعات اللبنانية. يبين الجدول رقم (٣) أهم المدارس التي نشأت في النصف الأخير من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين^(١).

جدول رقم (٣) أهم المدارس اللبنانية التي تأسست بين ١٨٥٠ - ١٩١٤.

اسم المؤسس	اسم المدرسة	مكان التأسيس	سنة التأسيس	ملاحظات
١ - الكنيسة الارثوذكسية		سوق الغرب	١٨٥٢	
٢ - الياس الصليبي	المدرسة اللبنانية	بتخنيه	١٨٥٦	
٣ - الياس الصليبي	المدرسة اللبنانية	المتن	١٨٥٦	
٤ - مطران الروم الارثوذكس	راهبات المحبة	بيروت	١٨٥٦	
٥ - الياس الصليبي	المدرسة اللبنانية	بتاتر	١٨٥٨	مدرسة اناث
٦ - بطرس البستاني	المدرسة الوطنية	بيروت	١٨٦٣	في حي زقاق البلاط
٧ - القس لويس الصابو نجي	المدرسة السريانية	بيروت	١٨٦٤	
٨ - يوسف غريغوريوس	المدرسة البطريركية	بيروت	١٨٦٥	في حي المصيطبة
٩ - الكنيسة المارونية	مار نقولا العريمة	الجديده	١٨٦٥	

(١) إسماعيل حقي، مباحث لبنانية، مصدر سابق، ص ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، انظر أيضاً: طه الولي، بيروت... مرجع سابق، ص ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، أيضاً كمال الصليبي، مرجع سابق، ص ١٦٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، انظر أيضاً فيليب حتي، مرجع سابق، ص ٥٦٠، ٥٦١.

١٠ - الكنيسة المارونية	المحبة	عرامون	١٨٦٥	
١١ - الكنيسة الارثوذكسية	كلية الاقمار الثلاثة	بيروت	١٨٦٦	
١٢ - الياص الصليبي	مدرسة سوق الغرب	سوق الغرب	١٨٧٠	
١٣ - المطران يوسف الدبس	الحكمة	بيروت	١٨٧٤	
١٤ - الاسرائيليون		بيروت	١٨٧٥	
١٥ - الكنيسة المارونية	مدرسة العريمه	جبل لبنان	١٨٧٥	
١٦ - المطران اغاببوس الرياشي	عين القش	جبل لبنان	١٨٧٦	
١٧ - إميلي سرسق	زهرة الاحسان	بيروت	١٨٨٠	مدرسة إناث
١٨ - الكنيسة الكاثوليكية	دير الصنائع	الشوير	١٨٨١	
١٩ - الكنيسة الارثوذكسية	كفتين	الكورة	١٨٨١	
٢٠ - الخوري لويس زوين	المزار	غزير	١٨٨٢	
٢١ - المطران يوسف الزعبي	المدرسة اللبنانية	قرنة شهوان	١٨٨٣	
٢٢ - الرهبان الحلبيون	مار اشعيا	برمانا	١٨٨٤	
٢٣ - المطران جراسيموس يارد	مدرسة زحلة	زحلة	١٨٩١	
٢٤ - نعيم بك صوايا	المدرسة الوطنية	بعبدا	١٨٩٣	
٢٥ - قبلان ناخر المعلوف			١٨٩٥	
٢٦ - المطران غريغوريس		طرابلس	١٨٩٣	
٢٧ - الخوري يوحنا مجاعص	مدرسة الشوير	الشوير	١٨٩٦	
٢٨ - الخوري يوسف الهراوي	مدرسة بسكتنا	بسكتنا	١٨٩٦	
٢٩ - الكنيسة الكاثوليكية	المدرسة الشرقية	زحلة	١٨٩٨	
٣٠ - البطريرك ملاتيوس الروماني	البلمند	الكورة	١٩٠٠	
٣١ - المطران الكسندر طحان	مدرسة كفتين	جبل لبنان	١٩١٢	
٣٢ - الياص شبلي	الجامعه	عاليه		
٣٣ - جبران المكارى	مدرسة انفه	انفه		
٣٤ - إبراهيم منذر	البستان	المحيثه		

ما كان لعدد من هذه المدارس اللبنانية الطابع ان ينجح لولا تلقيها مساعدات من بعض الدول الأوروبية. فالمدارس التي أسسها الياص الصليبي، أنشأت برعاية رجل اسكتلندي يدعى جون لوثيان، الذي سكن في جبل لبنان في بلدة بحوارا، التي كانت ملكاً للكولونيل الانجليزي تشارلز تشرشل^(١). اصطحب لوثيان معه إلى

(١) كمال الصليب، مرجع سابق، ص ١٧٦.

الفرنسية، حاجة الطوائف الكاثوليكية إلى مدارس لتدريس الإناث. فشجعوا ودعموا قيام منظمين مارونيين لبنانيين للعمل في هذا المجال. فأنشأت الجمعية الأولى التي سميت «راهبات المحبة» خمساً وعشرين مدرسة في أنحاء كسروان والتمن والفتوح وجبيل والبترون. وأنشأت الثانية خمساً وعشرين مدرسة في قرى البقاع وبعبك^(٣). طورت الجمعية الأولى عملها ووسعت من انتشارها إلى مقاطعات لبنانية أخرى، فأنشأت لها مدارس في بيروت وطرابلس، ولم يعد يقتصر نشاطها على تدريس الفتيات، بل افتتحت مدارس مجانية للذكور أيضاً بمساعدة ودعم الآباء العازاريين^(٤) وقد لعبت هذه المدارس دوراً هاماً في تعليم الفتيات. فقد وصل عدد المتعلمات فيها إلى ستة آلاف تلميذة في العام ١٩١٤^(٥).

غلب الطابع الابتدائي على الغالبية العظمى من المدارس اللبنانية الوطنية. كما غلب على معظمها الطابع المجاني. لذلك فقد تحمل الأهالي جزءاً من أعبائها^(٦). أما

انكلترا الياس الصليبي مرتين في العام ١٨٥٢ وفي العام ١٨٥٤. وتم خلال هاتين الزيارتين جمع الأموال لفتح مدارس في جبل لبنان. وفي خريف ١٨٥٥، تألفت في بيروت لجنة خاصة من قنصلي اميركا وبريطانيا ومن جون لوثيان وسليمان والياس الصليبي وممثل عن المرسلين الاميركيين وعضوين آخرين. وعين بطرس البستاني اميناً لسر اللجنة وهدفت هذه اللجنة إلى دعم وإدارة هذه المدارس التي صارت تعرف باسم المدارس اللبنانية. تطور عدد هذه المدارس تطوراً ملحوظاً. فقد وصل عددها بين العامي ١٨٥٢-١٨٦٧ إلى إحدى وعشرين مدرسة موزعة على عشرين قرية أو بلدة في جبل لبنان. واشتغل فيها اثنان وثلاثون معلماً ومساعداً، وتلقى الدروس فيها أكثر من ثمانمئة تلميذ وتلميذة^(١)، تجدر الإشارة إلى ان معظم هؤلاء التلاميذ كانوا من طائفة الروم الارثوذكس ومن الدروز، وأقليات من الموارنة والكاثوليك والسنة والشيعية^(٢).

ورأى اليسوعيون ومن ورائهم الحكومة

(١) Report on the Lebanon schools, with treasurs, 1856, p68

موجود في كتاب الصليبي، مرجع سابق، ص ١٧٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٨.

(٣) إسماعيل حقي، مصدر سابق ص ٥٧١-٥٧٢.

(٤) المصدر السابق، ص ٥٧٢.

(٥) كمال الصليبي، مرجع سابق، ص ١٨٠.

(٦) مسعود ضاهر، تاريخ لبنان الاجتماعي، مرجع سابق، ص ١٥٧.

مناهج هذه المدارس فقد تنوعت وفقاً لارتباطها. فالبعض الذي دار في فلك المرسلين الفرنسيين اعتمدوا اللغة الفرنسية كلفة الزامية. والبعض الآخر الذي دار في فلك المرسلين الانكليز اعتمدوا أولاً اللغة العربية كلفة الزامية، ثم عادوا وفرضوا اللغة الانكليزية. وفرض الروس لغتهم على تلاميذ المدارس الارثوذكسية. أما مواد التدريس، فكانت بالعام كالآتي: لغة عربية، لغة فرنسية، لغة تركية، لغة روسية، لغة انكليزية، رياضيات، ترجمه، تاريخ، جغرافيا، خطابه، شعر، اشغال يدوية، لاهوت وفقه، حساب، مسك دفاتر، لغة يونانية، ولغة لاتينية^(١).

لقد أدرك المسلمون، وبخاصة مسلمو مدينة بيروت، أنهم تخلفوا عن الركب التعليمي الذي بدأ يحتاج المقاطعات اللبنانية بدءاً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر. صحيح ان الكتابات كانت شائعة في مختلف المناطق الإسلامية، الا انها نجحت في تعليم القراءة والكتابة، وبخاصة قراءة القرآن الكريم. وأما من اشتهروا في ذلك العهد، فكانوا على الاجمال «أبناء أنفسهم لم

يتعلموا في مدارس منظمة، بل نبغوا بشغلهم الخاص تحت نظارة بعض الأفراد^(٢).

شعر المسلمون في مختلف المقاطعات اللبنانية أن الغزو الثقافي الاوروبي بدأ يحتاج مدنهم وقراهم ويغزو بيوتهم^(٣). أيقنوا، كما المسلمون في كافة المقاطعات العربية، أن السلطنة غير آبهة بهم أو بتعليم أبنائهم، وأن همها الوحيد هو زج الشباب في أتون الحرب والمجازر. لا ريب أن هذا الفهم جاء مترافقاً مع إحياء فكرة القومية العربية التي تدعو إلى تكاتف المسلمين والمسيحيين تحت راية العروبة، للوقوف في وجه التركي^(٤). وقد همس أحد البيارتة في آذان شخصيات كانت مجتمعه لبحث أوضاع المسلمين في بيروت، قائلاً: «ان حكومة السلطان إنما هي عصابة استبداد لا يهتمها من الرعاية الا ان تظل متسكعة في انحطاطها وتأخرها عن ركب الحضارة، ليسهل عليها ابتزازنا وسوق شبابنا إلى المجازر، وهي تنظر إلى الاقطار العربية، البعيدة عن عاصمة السلطنة، نظرتها إلى مزرعه تستغلها^(٥)».

(١) طه الولي، مرجع سابق ص ٢٢٩-٢٣٠

(٢) محمود الحوت: شيخ بيروت العامه الامام محمد الحوت، دار النهار، بيروت ١٩٩٤، ص ٤٦.

(٣) حسان حلاق: بيروت المحروسة في العهد العثماني، الدار الجامعية، بيروت، ١٩٨٧، ص ١٢٠.

(٤) يوسف ابراهيم يزبك، مصدر سابق، ص ٥٠.

(٥) المصدر السابق، ص ٥٠.

وعلى هذا، لم تنقضى سنة ١٨٨٦ إلا وأصبح عند المسلمين ٥٩ مدرسة خاصة موزعة في مختلف المقاطعات اللبنانية وفقاً للجدول الآتي^(١):

جدول رقم (٤): توزيع المدارس الإسلامية الخاصة في المقاطعات اللبنانية عام ١٨٨٦

المنطقة	عدد المدارس	عدد التلاميذ الذكور	عدد مدارس الإناث
بيروت	١٦	١١٩٥	٤
البقاع	٢٨	٧٩٦	—
طرابلس	٦	٢٢٤	—
صيدا	٦	٢٨٢	١
صور	٣	١٨٢	—
المجموع	٥٩	٢٦٧٩	٥

يتبين من الجدول اعلاه ان الاهتمام بتعليم الإناث في المناطق الإسلامية لم يكن قد أخذ بعده ووضعه الصحيح. فخمسة مدارس لتعليم الإناث من أصل ٥٩ مدرسة يؤكد أن القيود التي فرضها رجال الدين المسلمين على حرية المرأة كانت مازالت قائمة^(٢).

صحيح ان هذه المدارس لم ترتق بمستواها التعليمي إلى ما وصلت اليه

المدارس الخاصة والإرساليات المسيحية، الا انها أمنت تدريس مواد تعليمية جديدة لم تكن المدارس العثمانية الرسمية قد عممتها على كل مدارسها. وهذه المواد هي: دراسة القرآن الكريم حفظاً وتلاوة وتجويداً، اللغة العربية كتابة وقراءة مع ما يتصل بها من مواد الصرف والنحو وعلوم العروض والقوافي، الحساب، الجغرافيا، والتاريخ^(٣). تجدر الإشارة إلى ان فتح مدارس اسلامية كان يحتاج إلى تراخيص من الإدارة العثمانية على عكس إنشاء المدارس الخاصة المسيحية والإرسالية منها بشكل اخص التي خضعت لنظام الامتيازات الأجنبية.

شكلت مدينة بيروت المركز الأهم بالنسبة للمدارس الإسلامية. أما أهم هذه المدارس خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين فهي^(٤):

١ - مدرسة جامع النوفرة، تأسست منتصف القرن التاسع عشر.

٢ - روضة المدارس، تأسست في ساحة رياض الصلح (الحالية) عام ١٨٧٥.

(١) سالنامه ولاية سوريا ١٣٠٣هـ، ١٨٨٦م، ص ١٩٥-١٩٦.

(٢) شارل عيساوي: التاريخ الاقتصادي الخصب ١٨٠٠-١٩١٤، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠، ص ١٢٣.

(٣) طه الولي، مرجع سابق/ ص ٢٣٤-٢٣٥.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٣٤-٢٣٥-٢٤٤-٢٤٥-٢٤٦-٢٤٧.

- ٣ - مدرسة الشيخ عبد الباسط الانسي، تأسست عام ١٨٧٥.
- ٤ - المدرسة القادرية، تأسست عام ١٨٩٥.
- ٥ - مدرسة الترقّي الوطنية، تأسست بجانب الجامع العمري الكبير عام ١٨٩٥.
- ٦ - المدرسة العباسية، تأسست عام ١٨٩٥. يعتقد بأنها هي ذاتها المدرسة العثمانية. ضمت المدرسة ٤٠٠ تلميذاً و ٤٠ معلماً من مختلف الطوائف. كبر حجمها بعد ان افتتحت عام ١٩٠٠ فرعها الداخلي. تألفت المدرسة من اربعة اقسام: ابتدائي، أعدادي (تكميلي)، علمي (ثانوي)، وروضة الأطفال. تحولت عام ١٩١١ إلى الكلية العثمانية السورية. واعترفت بها الدولة العثمانية وصادقت على شهاداتها، وقدمت لها في العام ١٩١٣ هبة مالية تقدر بـ ٥٠٠ ليرة عثمانية ذهباً. كما أوعزت إلى السلطات المحلية بإقرار مساعدة سنوية لها بقيمة ١٢٠٠ ليرة عثمانية ذهبية. عرفت باسم المدرسة العباسية نسبة إلى مؤسسها الشيخ احمد عباس. تغير اسمها بعد الحرب العالمية الأولى إلى الكلية الإسلامية.
- ٧ - المدرسة الحميدية، تأسست العام ١٩٠٣.
- ٨ - مدرسة ثمرة الاحسان لتعليم البنات المسلمات، تأسست العام ١٩٠٣.
- ٩ - المدرسة السورية الإسلامية، تأسست العام ١٩٠٤.
- ١٠ - مدرسة السلام، تأسست العام ١٩٠٩.
- وتبقى أهم المدارس الأهلية الإسلامية، تلك التي أسستها جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية في بيروت. اجتمعت ٢٥ شخصية اسلامية بيروتية، جلهم من التجار والعلماء والمشايخ والعطارين، في منزل الشيخ عبد القادر قباني واسسوا جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية في ٣١ تموز العام ١٨٧٨^(١). سبّب التنافس الثقافي بين مختلف الطوائف اللبنانية تأسيس جمعية المقاصد كما ورد في بيانها التأسيسي: «... أخذت الطوائف المختلفة تؤلف جمعيات خيرية تقوم بمصالحها اللازمة كافتتاح مدارس للذكور والإناث يتعلمون فيها أنواع العلوم والمعارف جاعلة وارادات أوقافها المضبوطة يدها رأس مال لاعمالها.... وقد خصصت للابتدائية من هذه المدارس الاماكن المناسبة وللداخلية القصور العالية، واستحضرت لها معلمين بارعين..... لتعليم

(١) عصام شبارو، المقاصد الخيرية الإسلامية في بيروت، دار مصباح الفكر، بيروت ٢٠٠٠- ص ٣٠-٣٢.

أولادها لغات الأجانب الذين لهم مع بلادنا اتصالات تجارية، والاذكياء منهم علوم الطب والجراحة والكيمياء والرياضيات وغيرها من العلوم المفيدة الضرورية للأوطان.... أما الطائفة الإسلامية فإنها كانت غافلة عن ذلك نحو خمسة عشرة سنة مقتصرة من المدارس على بعض زوايا مهجورة مملوءة بالعفونة والرطوبة.... ومن المعلمين على المشايخ العميان... ومن الأطباء على أناس من الحلاقين والحجامين... فوجدنا أن أحسن وسيلة لنشر المعارف... هو تعليم الإناث طرق التربية وما يحتاجن إليه من العلوم والصنائع»^(١).

إذن، تنفيذاً لأهداف الجمعية المتمثلة في إنشاء المدارس لتعليم الفتاة المسلمة، وذلك لمعالجة التخلف الثقافي والتربوي، ولإعادة التوازن إلى جناحي بيروت المسلم والمسيحي^(٢)، تأسست أول مدرسة للبنات في تشرين الأول عام ١٨٧٨^(٣). وعلى الرغم من معارضة معظم الأهالي ومقاومة العلماء والمشايخ لهذه الفكرة، إلا أن هذه المدرسة التي سميت باسم مدرسة البنات

الابتدائية الأولى، استقبلت في عامها الأول ٢٣٠ تلميذة، وست معلمات ومديرة، وخادمة تقوم بتنظيفها، وحارساً واحداً^(٤) وفي السادس من حزيران عام ١٨٧٩، افتتحت الجمعية مدرسة البنات الثانية في سوق المنجدين في دار آل البربير. وقد انتسب إلى المدرسة فور افتتاحها ٢٥٠ تلميذة وخمس معلمات ومديرة^(٥).

ولأحداث توازن تربوي بين الإناث والذكور، افتتحت الجمعية مدرسة الذكور الابتدائية الأولى في أيلول العام ١٨٧٩ في حي البازركان، وضمت ١١٨ تلميذاً وثلاثة معلمين^(٦). وفي ١٥ كانون الأول عام ١٨٧٩، تم افتتاح مدرسة الذكور الابتدائية الثانية. ضمت المدرسة في عامها الأول ٢٠٠ تلميذاً وأربعة معلمين وخادماً واحداً^(٧).

وهكذا أصبح لدى جمعية المقاصد أربع مدارس ابتدائية، اثنتان للذكور واثنتان للإناث والتعليم مجاني. وكان يشترط أن لا يقل عمر المدرّس عن العشرين سنة والتلميذ عن السبعة. أما مواد التدريس في

(١) الفجر الصادق: أعمال السنة الأولى، ص ٥.

(٢) عصام شبارو، مرجع سابق، ص ٤٤.

(٣) ثمرات الغنّون، العدد ١٨٧، تاريخ تشرين الأول ١٨٧٨، ص ٤.

(٤) الفجر الصادق، مصدر سابق، ص ٣١.

(٥) المصدر نفس، ص ٣١.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣١.

مدرستي الذكور هي: القراءة البسيطة، القرآن والعقائد والتوحيد والكتابة، الصرف والنحو، تهذيب الأخلاق والآداب، والحساب. وفي مدرستي الإناث، نفس المواد التعليمية ويضاف إليها مادة الخياطة. وأوفدت الجمعية في العام ١٨٧٩ خمسة طلاب إلى القاهرة لدراسة الطب على نفقتها^(١).

اعتمدت الجمعية منذ تأسيسها على تمويل ذاتها ومدارسها من خلال الهبات والتقديمات والمساعدات التي يقدمها أهالي بيروت. وقد بلغت واردتها في عامها الأول ١٣٧٠٦٤ قرشاً، بينما بلغت نفقاتها في نفس السنة ١٠٠٧٤٩ قرشاً، ودور المبلغ المتبقي والبالغ ٣٦٣١٥ قرشاً^(٢).

لم تقتصر التبرعات للجمعية على التجار المسلمين، بل اندفعت مجموعة من محبي العلم المسيحيين إلى التبرع بمبالغ سخية، لتأكيد التواصل المستمر بين جناحي بيروت المسلم والمسيحي^(٣).

عمد السلطان عبد الحميد الثاني إلى تعليق الدستور على أثر هزيمة الدولة العثمانية امام روسيا في العام ١٨٧٧، وإلى

إعادة الحكم الفردي المطلق واستبدل السلطان مدحت باشا المؤيد للمقاصد وعين محله أحمد حمدي باشا والياً على سوريا. واعتبر ان جمعية المقاصد جمعية سياسية تأسست لمناوأة الحكم التركي، لذلك جرى حلها وتم تحويلها إلى شعبة المعارف الأهلية برئاسة عبد القادر جمال الدين^(٤). وبذلك، توقف دور جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية طوال ست وعشرين سنة (١٨٨٢-١٩٠٨)، وأصبحت المدارس لا تنشأ إلا من قبل الدولة.

مع اندلاع ثورة جمعية الاتحاد والترقي، وقيام العهد الدستوري (١٩٠٨-١٩١٤)، أعيد فتح جمعية المقاصد وأعيدت إليها املاكها. وفي العام ١٩٠٩، أعادت الجمعية نشاطها في عهد رئيسها سليم على سلام، وافتتحت المدارس الاربعة النهارية التي استوعبت في سنتها الأولى ٥٦٠ تلميذاً وتلميذة^(٥). أما واردات المقاصد، فقد بلغت ١٨٠ ألف قرش في العام ١٩١٢. ولم تقتصر التبرعات على المسلمين، بل تعدتها إلى بعض المسيحيين أمثال بطرس داغر الذي تبرع بمائة ليرة^(٦).

(١) عصام شبارو، مرجع سابق، ص ٣٧.

(٢) الفجر الصادق، مصدر سابق ص ٢٦-٣٠.

(٣) عصام شبارو، مرجع سابق، ص ٥١.

(٤) عصام شبارو، مرجع سابق، ص ٥٣-٥٥.

(٥) عبد الباسط الانسي: تقويم جريدة الاقبال (١٣٢٧هـ - ١٩١٠م) ص ١.

(٦) مذكرات سليم علي سلام (١٨٦٨-١٩٣٨) تحقيق حسان حلاق، الدار الجامعية، بيروت ١٩٨١، ص ١٢٠.

كادت جمعية المقاصد أن تشهد تطوراً كبيراً لولا اندلاع الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤. أصدرت الحكومة العثمانية قراراً جديداً ثم بموجبه ضم الجمعية إلى المجلس العمومي، وضم أملكها إلى الدولة العثمانية طوال فترة الحرب^(١).

مما لا شك فيه ان التنافس التعليمي في المقاطعات اللبنانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، ترك آثاره الإيجابية على مختلف نواحي الحياة. فالتعليم، خلال هذه الفترة، أصبح في متناول الجميع، ابن الغني وابن الفقير، ابن المدينة وابن القرية، أبناء كافة الطوائف والمذاهب. وعلى الرغم من هذا الانتشار الواسع للتعليم، الا ان مستوياته بقيت متفاوتة ومتباينة بين مدرسة وأخرى. لقد دلت الإحصاءات على أن هذا الانتشار قد استهدف ٧٠ ألف تلميذاً وتلميذة عشية الحرب العالمية الأولى^(٢).

قفزت مدينة بيروت قفزة نوعية في هذا المجال خلال فترة زمنية قصيرة. فقد سجلت الإحصاءات وجود ١٠١ مدرسة في

العام ١٨٨٢، منها ٦٥ للذكور، و٣٦ للإناث.. كما سجلت وجود ١٢٤٥٢ تلميذاً وتلميذة، منهم ٦٨٨١ ذكوراً، و٥٥٧١ إناث^(٣). تجدر الإشارة إلى ان عدد المدارس الإرسالية والخاصة المسيحية، في مدينة بيروت، قد بلغ ٣٨ مدرسة في العام ١٨٨٦، منها ٣٥ مدرسة للذكور، و٣ للإناث. ووصل عدد تلاميذها الذكور إلى ٢١٢٠ تلميذاً، والإناث إلى ٣٨٥ تلميذة^(٤).

أما في مختلف مدن وقرى وبلدات جبل لبنان، فقد وصل عدد المدارس الابتدائية فقط لنفس العام إلى ١٢٥ مدرسة^(٥) وفي طرابلس إلى ٢٥، وفي صيدا إلى ١٣، وفي صور إلى ١١، وفي بعلبك إلى ١٤، وفي مرجعيون إلى ٨، وفي حاصبيا إلى ٣^(٦).

أسهم التعليم في نبوغ العديد في مختلف المجالات أمثال: بطرس البستاني، فارس الشدياق، بشارة الخوري، يوسف الدبس، ناصيف يازجي، وغيرهم. وكان لهؤلاء ولغيرهم، الأثر الكبير في النهضة التي شهدتها المقاطعات اللبنانية في هذه الفترة الزمنية. كما أنهم أغنوا التراث بأدبهم

(١) عنبره سلام الخالدي: جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين، دار النهار، بيروت ١٩٧٨، ص ١٢٤.

(٢) إسماعيل حقي، مصدر سابق، ص ٥٨٢.

(٣) شاهين مكاريوس: المعارف في سوريا، مجلة المقتطف، السنة السابعة، الجزء التاسع، ١٨٨٣، ص ٥٣٩.

(٤) سالنامه ولاية سوريا، العام ١٣٠٣ هـ ١٨٨٦م ص ١٩٥.

(٥) إسماعيل حقي، مصدر سابق، ص ٥٩٨.

(٦) سالنامه ولاية سوريا، مصدر سابق، ص ١٩٥، أنظر أيضاً شاهين مكاريوس مصدر سابق، ص ٥٣٩.

- وبمؤلفاتهم. لكن الأهم من هذا كله، تجلّى في قيام تيّار وطني عروبي تخطى الحدود الطائفية ودعا إلى تعزيز الشعور الوطني.

ثالثاً: استنتاجات:

- إن النظام التعليمي والتنظيمات العثمانية جاءت نتيجة لإرادة السلطنة بالإصلاح والتكيف مع الحاجات الجديدة ومتطلبات العصر، ولمنافسة التعليم الإرسالي الذي عم العديد من ولايات الدولة وبخاصة المقاطعات اللبنانية، ولاستيعاب حركة النخب العربية التي سعت إلى إichاد بديل تعليمي عن التعليم الأجنبي. لكنها جاءت متأخرة، وافتقدت إلى الرؤيا الحداثوية.
- ساعد نظام الملل العثماني في زيادة امتيازات الدول الأوروبية في مختلف أنحاء الإمبراطورية. تجلّى هذا الأمر في إنشاء المدارس الإرسالية المختلفة في جميع المقاطعات اللبنانية. عملت هذه المدارس على هواها، ولم تخضع في أي وقت من الأوقات إلى الرقابة الجدية من الإدارة الحاكمة.
- لم تجد الإرساليات الأميركية سبيلاً إلى التبشير البروتستانتي بين مسيحيي المقاطعات اللبنانية أفضل من فتح المدارس والتقرب إلى الناس بعد أن فشلت في التبشير المباشر.
- أدى التنافس الإرسالي بين اليسوعيين والإنجيليين، من خلال المزايدة في فتح المدارس في مدن وقرى المقاطعات اللبنانية، إلى اعتماد مناهج ومفاهيم تربوية حديثة لم تكن موجودة قبلاً. فبعد أن كان التعليم مختصراً على القراءة والكتابة وعلوم الدين، أصبح يشمل التاريخ، الجغرافيا، الفلسفة، الرياضيات، المحاسبة، العلوم الطبيعية، والكيمياء. ساعد هذا التوجه الجديد في تطبيق مناهج تتلاءم وسوق العمل. فالمعاهد المهنية والزراعية أدت إلى المساهمة في تحديث البنى الاقتصادية مع ما يتلاءم وروح العصر.
- ظل التعليم العالي قبل الحرب العالمية الأولى محصوراً في جامعتين: جامعة القديس يوسف لليسوعيين، والكلية السورية البروتستانتية للاميركيين، وكلتاهما أجنبيتان ولا تخضعان لأي إشراف مباشر من قبل السلطات المحلية. وكان لهذه الاستقلالية اثره الإيجابي في تطوير مناهجهما ونظام الدراسة فيهما على أحدث ما توصلت إليه أوروبا الليبرالية والولايات المتحدة الأميركية مطلع القرن العشرين.
- أدى ازدهار التعليم إلى ظهور فئة متنورة محلية، ما لبثت أن أخذت بالحل التدريجي محل أبناء الاسر المقاطعية

- في الوظائف الإدارية في متصرفية جبل لبنان ومجالس الإدارة فيما بعد.
- ان التوجه التعليمي الجديد، والإرسالي منه بشكل خاص، قد أتاح التعلم للنساء بعد ان كان محصوراً في الرجال.
- أدى طموح الكنيسة المارونية القاضي بتخريج اكليروس متنور إلى تحويل الكثير من الأديرة إلى مدارس خاصة. وقد دعم المرسلون اليسوعيون والأميركيون بعض هذه المدارس بهدف استقطابها. وكان لهذا الاكليروس تأثيره البارز في التحولات الاجتماعية والسياسية اللاحقة. هذه التحولات التي ستتمثل في تفكك الأسر والمؤسسات المقاطعية وبروز دور الكنيسة المارونية إلى واجهة الاحداث.
- رافق حركة فتح المدارس في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بعض البعثات العلمية إلى الدول الأوروبية بهدف التخصص في العلوم الحديثة.
- حفزت حركة فتح المدارس الخاصة والإرسالية المسيحية المسلمين إلى فتح مدارس خاصة بهم في مختلف المقاطعات اللبنانية. لكن مدارس بيروت وتحديداً المقاصد الإسلامية كانت الأكثر شهرة وحدثاً.
- ان فرض التدريس باللغة الانكليزية في الجامعة الأميركية في بيروت وتهميش اللغة العربية أدى إلى انعكاسات سلبية على التجديد اللغوي والثقافي. وإن الأضرار الجدية الأكاديمية اكدت ان العمل التربوي الغربي لم يكن بحد ذاته مرادفاً للتحرر.
- أصبح لبنان، وبخاصة مدينة بيروت، في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، بلا منازع أكثر أجزاء السلطنة العثمانية تقدماً في مجال التربية والتعليم، كما تحولت إلى مدينة العلم، وأصبحت تستقطب تلاميذ وطلاب من مختلف المقاطعات اللبنانية، ومن مختلف الولايات العربية.
- أدت زحمة المدارس في المقاطعات اللبنانية وتوجهاتها المتباينة، بل والمتناقضة أحياناً، إلى تأسيس أزمة حقيقية في البناء الثقافي اللبناني.

المصادر والمراجع باللغة العربية:

- ١ - الانسي، عبد الباسط، تقويم جريدة الاقبال (١٣٢٧ هـ - ١٩٠١ م)
- ٢ - أبو مراد، مفيد: مناهج التعليم اللبنانية: نشأتها وبرز تطوراتها في العهد العثماني والفرنسي. الأبحاث التربوية، كلية التربية، الجامعة اللبنانية، السنة الحادية عشرة، العدد ١٣/١٩٨٤.
- ٣ - الحوت، محمود: شيخ بيروت العلامة الامام محمد الحوت، دار النهار، بيروت ١٩٩٤.
- ٤ - حتي، فيليب: تاريخ لبنان منذ اقدم العصور التاريخية إلى عصرنا الحاضر، دار الشقافة، بيروت ١٩٧٢.
- ٥ - الخالدي، عبدة سلام: جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين، دار النهار، بيروت ١٩٧٨.
- ٦ - الغصيني، رؤوف: الدولة والتعليم الخاص في لبنان، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأميركية في بيروت، ١٩٦٤.
- ٧ - الصليبي، كمال: تاريخ لبنان، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٨٤.
- ٨ - الفجر الصادق لجمعية المقاصد الخيرية الإسلامية في بيروت (اعمال السنة الأولى طبع مطبعة ثمرات الفنون ١٨٨٠).
- ٩ - المناصفي، إيمان: الشيخ عبد القادر القباني وجريدة ثمرات الفنون، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٨.
- ١٠ - الولي، طه: بيروت في التاريخ والحضارة والعمران، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٣.
- ١١ - بتكوفيتش، قسطنطين: لبنان واللبنانيون، وثيقة تاريخية طبعت عام ١٨٨٥، قدمت له الباحثة السوفياتية أ. م. سميليانسكا، نقلها إلى العربية يوسف عطا الله. راجع النص العربي د. مسعود ضاهر، دار المدى، بيروت ١٩٨٦.
- ١٢ - بشور، منير: بنية النظام التربوي في لبنان، المركز التربوي للبحوث والانماء، الكتاب التربوي ١-٣، بيروت ١٩٧٨.
- ١٣ - ثمرات الفنون، العدد ١٨٧، تاريخ تشرين الأول ١٨٧٨.
- ١٤ - حقي، إسماعيل: لبنان مباحث علمية واجتماعية، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٧٠.
- ١٥ - حلاق، حسان: بيروت المحروسة في العهد العثماني، الدار الجامعية، بيروت ١٩٨٧.
- ١٦ - الدبس، يوسف: تاريخ سوريا الديني والديني - المجلد الثامن - المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٠٥.
- ١٧ - رباح، احمد: التعليم في المقاطعات اللبنانية في النصف الأول من القرن التاسع عشر، أوراق جامعية العدد ١٤/٥/١٦ السنة الخامسة ١٩٩٧-١٩٩٨.
- ١٨ - رستم، أسد: لبنان في عهد المتصرفية، دار النهار، بيروت ١٩٧٣.
- ١٩ - سالنامه نظاره معارف عمومية، سنة ١٣١٨ هـ (١٩٠٠ - ١٩٠١ م) موجودة في مركز الوثائق التاريخية المديرية العامة للآثار والمتاحف - دمشق.
- ٢٠ - سالنامه ولاية سوريا، السنوات ١٢٨٩، ١٢٩٥، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠٢، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣١٢، للهجرة النبوية موجودة في مركز الوثائق التاريخية - المديرية العامة للآثار العامة والمتاحف - دمشق.
- ٢١ - سراج الدين، احمد: الحركة التربوية وتطورها في لبنان خلال القرن التاسع عشر، مجلة الأبحاث، السنة الرابعة، الجزء الثالث، أيلول ١٩٥١.
- ٢٢ - سعيد، عبد الله: العلاقات الاجتماعية والاقتصادية في الأرياف اللبنانية ١٨٦٢ - ١٩١٤، دار الفارابي، بيروت ٢٠٠٣.
- ٢٣ - سعيد، عبد الله: مدارس المعارف العثمانية الرسمية ومناهجها في قضاء الشوف ١٨٦١ - ١٩١٤. بحث نشر في كتاب «دراسات في تاريخ الوثائق» تأليف، سليمان تقي الدين، عبد الله سعيد، ونابل أبو شقرا، دار إشارات، بيروت ١٩٩٩.
- ٢٤ - شبارو، عصام: جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية في بيروت، دار مصباح الفكر، بيروت ٢٠٠٠.

تحقيق د. حسان حلاق، الدار الجامعية، بيروت ١٩٨١.

- ٣٨ - مكاريوس، شاهين، المعارف في سوريا، مجلة المقتطف، السنة السابعة، الجزء التاسع، ١٨٨٣.
- ٣٩ - يزبك، إبراهيم يوسف: أوراق لبنانية، المجلد الأول، دار الرائد اللبناني، بيروت ١٩٨٣.

المصادر والمراجع باللغات الأجنبية

- 1 - Adel Ismail: Documents Diplomatiques et consulaires et relatifs à l'histoire du Liban et des pays du Proche-Orient du XVII siecle à nos jours les sources Francaises, 32 Tomes, Editions des chevres politiques et historiques 1975- 1982.
- 2 - Al Tibawi: The Genesis and early of the Syrain protestant College, In Middle East Journal, part 1, vol 21, winter 1967.
- 3 - Al Tibawi: American interests in Syria 1800- 1901. A study of Educational literary and Religious Work, Oxford Clarendon press, 1966.
- 4 - Charles Churchill: Mount Lebanon. London: Soundres and Otly 1853.
- 5 - Lettre du Consul Général de France à Beyrouth, Dateé le 21 Avril 1861.
- 6 - Nawaf Salam: L'histoire et le Rôle de l'influence et de la pénétration Francaise et Anglo-Américaine dans L'Enseignement au Liban de 1840 à 1914, Mémoire d'Histoire Social, Université de Paris Sorbonne, Paris, 1974.
- ٢٥ - شليوية، إيفون: عدم تكافؤ الفرص التعليمية في لبنان، عودة إلى تاريخ المؤسسات المدرسية، ترجمة د. نخلة وهبه، مجلة الفكر العربي، العدد ٢٤، السنة الثالثة، كانون الأول ١٩٨١.
- ٢٦ - ضاهر، مسعود: تاريخ لبنان الاجتماعي ١٩١٤ - ١٩٢٦، دار المطبوعات، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٤.
- ٢٧ - ضاهر، مسعود: بيروت وجبل لبنان على مشارف القرن العشرين، دراسة في التاريخ الاجتماعي من خلال مذكرات العالم الروسي أ. كريمسكي. رسائل من بيروت ١٨٩٦-١٨٩٨، قدمت له العالمه السوفياتية إيرينام. سميليانسكايا، نقله إلى العربية، يوسف عطا الله، الطبعة الأولى، دار المدى، بيروت ١٩٨٥.
- ٢٨ - علي، محمد كرد: خطط الشام، ٦ أجزاء، الطبعة الثالثة، مكتبة النوري، دمشق ١٩٨٣.
- ٢٩ - عماد، يوسف: الجامعة القرقمازية وتاريخها، مجموعة من الوثائق الصكوك دون ذكر دار النشر، بيروت ١٩٧٣.
- ٣٠ - عيساوي، شارل: التاريخ الاقتصادي للهلل الخطيب ١٨٠٠ - ١٩١٤، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠.
- ٣١ - عيتاني، مختار وفاخوري، عبد اللطيف: بيروتنا. لم يذكر دار النشر أو سنة النشر
- ٣٢ - غرايه، عبد الكريم: سوريا في القرن التاسع عشر ١٨٤٠ - ١٨٧٦، دار الجبل، مصر ١٩٦١ - ١٩٦٢.
- ٣٣ - فهد، بطرس: تاريخ الرهبانية المارونية بفرعيها الحلبي والبلدي اللبنانيين، وثائق دير سيدة اللويزة، كسروان ١٩٨١.
- ٣٤ - قبسي، حسان: النظام التعليمي في لبنان، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠١٢. لم يرد اسم دار النشر.
- ٣٥ - قصير، سمير: تاريخ بيروت، دار النهار، بيروت ٢٠٠٦.
- ٣٦ - كوتراني، وجيه: الاتجاهات الاجتماعية السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي ١٨٦٠-١٩٢٠، معهد الانماء العربي، بيروت ١٩٧٨.
- ٣٧ - مذكرات سليم علي سلام (١٨٦٨ - ١٩٣٨)

أصولية علمانية غربية؟

د. هالة أبو حمدان

تميل إلى فرض عقيدة قطعية لا تتلاءم مع الليبرالية المدعاة.

إن كل محاولة لفرض فلسفة سياسية معينة، عن طريق تحويل التجارب التاريخية الخاصة إلى قيمة مطلقة، هي أقرب إلى ترسيخ شكل من أشكال «الحكم الديني»، حتى في النماذج الإلحادية. وحين يحول الفكر الليبرالي أيديولوجيته السياسية إلى نظرية فلسفية عالمية قطعية، يتحول إلى فكر أصولي شبه ديني.

وهذا ما يحصل عند التطرق لمفهوم الحداثة. فالحداثة تعني مواكبة المرء لمتطلبات ومفاهيم زمانه، لكن ما يفرض على عقولنا هو أن الحضارة الغربية هي المنتج الوحيد للحداثة، وأن هذه الحداثة الغربية عالمية، بمعنى أنها تلائم كل المجتمعات والثقافات. فالحداثة غربية بمفهومها وهي صالحة لكل زمان ومكان. هذا التعريف أيديولوجي وفوقي. ويؤدي لنفس ما تؤدي إليه النظرة الدينية الأصولية والمتعصبة، أي إلى ثنائية خطيرة، قوامها

قد يشكل الدين خطراً على التعددية السياسية من خلال فرض سلطة دينية يُنظر إلى شرعيتها على أنها سامية. لكنه بالتأكيد ليس الخطر الوحيد. فوجود عقل عقيدي غير ديني لا يراعي المعتقدات الأخرى لدى الناس قد يشكل خطراً أكبر على التعددية والحرية الفكرية، حتى لو تخفى وراء شعارات وإعلانات ومواثيق للحقوق والحريات. والتاريخ المعاصر مملوء بأيديولوجيات إلحادية أو علمانية تحولت من الناحية الفعلية إلى مرجعيات «دينية» بنظامها الذي لا يُمسّ، وعقائدها التي لا تُناقش.

لقد تميّز كثير من المفكرين، من المدافعين عن أشكال العلمانية، بالتفكير العقيدي المغلق، وتحولت عقائدهم إلى أديان تتحدث عن حقائق غير متنازع عليها، وعن مساحات مقدّسة وطروحات تميّز بين أصحاب الحق والخارجين عليه، وإن بتعبيرات «حداثية». فبعض العقول تدّعي لنفسها مُثل الفكر الليبرالي الحديث، لكنها

الغرب مقابل الآخرين، والحادثة مقابل التراث. وهو يعني أن أي محاولة من جانب دين أو حضارة غير غربية لإقامة مفاهيمها وحلولها الخاصة للتحديات المعاصرة، بناءً على مراجعها وأخلاقياتها الخاصة، يفسّر على أنه رفض للعالمية ومقاومة للحادثة. هذا الفكر، وإن كان ليبرالياً، هو أصولي، كونه يرى أن الغرب يملك الاحتكار الحصري للتعبير عن الكليّات، وخاصة لابتكار النموذج الصحيح الوحيد للحادثة.

إن المفاهيم المطلقة ليست حكراً على حضارة واحدة، بل لكل حضارة ومجتمع قيم ودين وثقافة، تنتجها التجارب والخلفيات التاريخية. ولا يمكن إقصاء فكر وثقافة وقيم الآخرين بذريعة الامتلاك الحصري للحق وللخير وللتطور. والحضارة الغربية مجرد بناء، مثل الحضارات الأخرى: لا يمكن وصف أي منها بأنها كلية. فكل منها تحمل بذور تقدمها أو تأخرها، وتمرّ بفترات ازدهار أو انحطاط.

الفوقية التي اتّسم بها بعض المثقفين العلمانيين وحالة الرفض التي مارسها الإسلاميون تجاه الآخرين، كرّست العدائية بين الدين والعلمانية، وأوصلت الأمور إلى حالة الصراع التي نشهدها حالياً ووضعت الإسلام في مواجهة العالم. الغرب ينظر باستعلاء إلى الفكر الإسلامي ويحكم عليه بالتحجر والتخلف والهمجية. في المقابل، يردّ المسلمون إما بالرفض والانغلاق، والقول بامتلاك الحق دون الآخرين، أو بمحاولات إصلاح فاشلة لا تعدو كونها وسيلة لإسقاط مبادئ الإسلام ومواءمتها مع دنيا العلوم الغربية.

المطلوب التواضع، والتسليم بأنه لا حضارة أو دين يملك الكليّات أو المفهوم الأصح للحادثة. والمطلوب أيضاً، احترام الآخر وما يؤمن به، والنظر إليه بإيجابية من دون مقارنات تحكمها خلفيات التفوق، بل محاولة بناء كليّات مشتركة تنطلق من شجاعة النقد المستمر للذات.

تشومسكي: اللغة والمعرفة والطبيعة الإنسانية المبدعة

د. عبده شحيتلي

الجامعة اللبنانية كلية الآداب والعلوم الإنسانية

مع سائر الأنظمة الأخرى، وبالحصيلة النهائية التي تنتج عن ذلك التفاعل»^(١).

إن اللغة ميزة إنسانية، وهي تعتبر أهم ما أنتجه وتوصل إليه العقل البشري، فثمة فجوة واسعة وعميقة بين الأصوات التي تصدرها الحيوانات والكلام المفصل والمنطوق الذي ينتجه الإنسان.

تقتضي الممارسة الكلامية ثلاثة عناصر هي: المتكلم، والمخاطب، وموضوع الكلام، أو، بمصطلح آخر، الباث، والمتلقي، والمراجع التي تقابل المصطلحات التي استخدمها أرسطو بهذا المعنى، وهي: «الايثوس والباتوس، واللوغوس»^(٢). هذه العناصر الثلاثة تجعل من اللغة أداة للتواصل، وإيصال المعاني المعبرة عن الأفكار التي تتعلق بالذات وبالعالم، حيث

اللغة في الأساس مجموعة من الأصوات، والأصوات تشكل الجذور الأولى للكلمات والجمل. والكلمة في لغات البشر هي الوحدة الصغرى التي يرتبط بها المعنى والدلالة. يدرس علماء اللغة الأصوات التي تتألف منها، والطرائق التي تتم بها الدلالة، وإنتاج المعنى بواسطة الجمل حيث تتألف الكلمات في سياق معين. وتتجه فلسفة اللغة لدراسة إشكالية المعنى والدلالة بشكل خاص.

إن اللغة هي الوسيلة الأساسية للتواصل بين البشر. ذلك أن الاختلاف بين لغة البشر ووسائل التواصل الحيواني ليس اختلافًا عدديًا، بل نوعي وجذري، لأنه «يتعلق بكنه اللغة ذاتها كما يتعلق بالأنظمة التي تتألف منها وبالطريقة التي يتفاعل معها كل نظام

(١) خرما، د. نايف وحجاج، د. علي. اللغات الأجنبية تعليمها وتعلمها، عالم المعرفة ١٢٦، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت حزيران ١٩٨٨، ص ٦ و ٧.

(٢) أرسطو، الخطابة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص ٢٦. عن: د. محمد المولى، مدخل إلى الحجاج، عالم الفكر المجلد ٤٥، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت اكتوبر - ديسمبر ٢٠١١ ص ١٢.

يفهم المتكلم والمخاطب الرموز اللغوية المستخدمة لأنها تقوم على المواضعة والاصطلاح.

يحدد رومان ياكوبسون الذي يعتبر من أهم علماء اللغة في القرن العشرين، في كتابه رسالة في اللسانيات العامة، الوظيفة البدائية للغة بالتواصل بين الأفراد؛ فكل فعل من أفعال الكلام يشكل رسالة تتألف من أربعة عناصر: الملقى أو المخاطب، والمتلقي، وموضوع الرسالة، والإشارات المستخدمة أي الأدوات اللغوية للرسالة. ويؤكد، في دراسته للصوت والمعنى، أن العلاقة بين الأصوات ضمن سياقات محددة هي التي تكون المعنى. وأكد أن أكثر النماذج ملائمة للغة هو «نقل الرسالة إلى المستلم»^(١) واللغة ليست ملكاً لمرسل ما ومستلم معين لأنها، في الأساس واقعة اجتماعية لا يمكن فهمها بشكل صحيح إلا باعتبارها نسقاً أو نظاماً يتشكل من خلاله الشرط المسبق للاستخدام الفردي لمفردات اللغة وعباراتها.

واللغة، كما يرى ياكوبسون هي

«التفاعل الدائم بين اللسان والكلام أي بين النظام اللغوي والكلام الفردي»^(٢). وقد توسع في بحثه حول الكلام من خلال تحليل العلاقة بين الصوت والمعنى باعتبارها «مشكلة الأصوات الفعالة في خدمة اللغة»^(٣)، أي دراسة الأصوات من وجهة نظر وظائفها في اللغة. فالكلام ليس مكوناً من أصوات بل من فونيمات، تشبه الذرات الصوتية، يتشكل المعنى من الاختلاف بينها. يكتسب الصوت قيمة لغوية، ويسمى فونيماً عندما يصبح عنصراً مساعداً على تمييز معاني الكلمات، ونظام الأصوات في اللغة يتكون من هذه العناصر. «وإذا قارنا أية لغتين معينتين فسوف نرى، من وجهة نظر أكوستيكية وحركية، أن أصواتهما متطابقة، في حين تكون الطريقة التي يتجمعان عبرها في فونيمات هي طريقة مختلفة»^(٤).

إن القيمة الأساسية، بل الوحيدة للفونيمات، برأي ياكوبسون، هي «الاختلافات التي تساعد على التمييز بين الكلمات»^(٥) رغم أنها لا تملك معنى في ذاتها.

(١) ليشته، جون، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة د. فائق البستاني، المنظمة العربية للترجمة مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٨، ص ١٤٥.

(٢) م. ن، ص ١٤١.

(٣) ياكوبسون، محاضرات في الصوت والمعنى، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص ٧٥.

(٤) م. ن، ص ٦٣.

(٥) م. ن، ص ١٠٩.

البشرية. لقد أثبت بافلوف وأتباعه من خلال التجارب المتنوعة «أن الكلاب قادرة على تمييز وتعيين معظم الإشارات السمعية الدقيقة [...] فإذا كان وصول طعام الكلب يميز دائماً بصوت نغمة معينة، فإن الكلب سوف يرينا بأنه يستطيع إدراك معنى هذه النغمة، وبأنه يستطيع تمييزها من كل النغمات الأخرى، حتى من تلك الشبيهة بها جداً [...]». وطبقاً للعلماء الإيطاليين، فإنه حتى السمك لديه الملكة نفسها، إذ يزعم أن لأنواع معينة من السمك سمعاً مرهفاً إلى حد بعيد، وإنها قادرة على تمييز المعاني المختلفة للإشارات الأكوستيكية بدقة مذهشة تماماً. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار إشارة معينة واحدة فإن السمك، في حوض الماء، يدرك أنه سوف يستلم طعامه وثمانية إشارة أخرى مختلفة عن الأولى بصورة طفيفة، تحذرها من توقع شيء مؤذ، وهناك إشارات لا تعلن أي شيء سواء أكان جيداً أم رديئاً. وبعد حقبة من التدريب يصبح السمك قادراً على استخدام (لغة) الإشارة هذه. فالسمك يصعد إلى السطح حالما يعطى الإشارة الأولى، ويختفي حالما يعطى الإشارة الثانية، ويبقى غير مبال حيال كل الإشارات الأخرى. فهي تدرك الإشارات

والفونيم، كما يرى ياكوبسون، يتميز بخاصية استثنائية لا توجد في الأنظمة الإشارية الأخرى إذ ليس ثمة ما يشابهه «لا في لغة الإيماء، ولا في الصيغ العلمية، ولا في رمزية ابتكار الشعارات والفنون الجميلة والشعائر [...] إن الطوابع البريدية والعلامات التجارية هي إشارات تمييزية بيد أن لكل من هذه الإشارات - على النقيض من الفونيمات - علاوة على ذلك معناه الإيجابي والمميز والثابت»^(١) بينما الفونيم هو الإشارة الوحيدة التمييزية والتي لا مضمون لها في الآن نفسه، إذ أن مضمونه الدلالي الوحيد هو اختلافه عن الفونيمات الأخرى لنظام لغوي معين. إن اللغة «هي النظام الوحيد الذي يتكون من عناصر هي دوال، وهذه الدوال لا تدل على شيء. وهكذا يكون الفونيم هو العنصر المميز للغة»^(٢). ولغة الفونيم هذه، كما يرى ياكوبسون «هي الأكثر أهمية من بين أنظمة الإشارة المتنوعة»^(٣).

انطلاقاً من تحديد اللغة على هذا النحو تغدو اللغة خاصية تميز الإنسان عن الكائنات الأخرى. وعلى الرغم من أن الحيوانات تتواصل بواسطة الإشارة إلا أنها لا تمتلك لغة تماثل على أي نحو اللغة

(١) م. ن، ص ٩٨.

(٢) م. ن، ص ٩٩.

(٣) م. ن، ص ٩٩.

طبقاً لمعانيها، وبسبب معانيها فقط، وبسبب الارتباط الدائم والميكانيكي بين المدلول والادال.^(١) بينما الفونيمات ليس لها في ذاتها معان خاصة معينة، والاختلافات بينها في أية لغة معينة هي غالباً صغيرة ودقيقة جداً، ويدرك المتكلمون الأصليون للغة معينة «الاختلافات الصوتية الدقيقة جداً في نطاق انجازها وظيفية تمييزية في تلك اللغة، في حين أن الأجنبي - بما في ذلك الملاحظ المتدرب أو حتى اللغوي المتخصص - غالباً ما يواجه صعوبة بالغة في إدراك تلك الاختلافات إذا لم تنجز هذه الوظيفة التمييزية في لغته الأصلية»^(٢).

- اللغة والفكر والثقافة

تعددت آراء العلماء الذين تناولوا علاقة اللغة بالتفكير؛ منهم من رأى أن هناك توازياً بينهما، و«لا ينبغي أن تؤخذ العلاقة بينهما على أنها علاقة سببية»^(٣)، ومنهم من اعتبر أن اللغة والتفكير هما شيء واحد، ولا فرق بينهما (السلوكيون)، أو من أكد على الفصل بين اللغة والتفكير أو بين النمو المعرفي والنمو اللغوي (بياجيه) بينما ذهب

آخرون إلى القول إن اللغة ترتبط بالفكر ارتباطاً وثيقاً، فاللغة هي الوعاء أو المظهر الخارجي للفكر» مع أن ما يدور بخلد الإنسان يمكن التعبير عنه بأكثر من وسيلة، كالرسم بالألوان، أو بالموسيقى، إلا أن اللغة هي الأكثر شيوعاً في التعبير عن الأفكار، بل هي أكثرها دقة ومباشرة»^(٤).

إن وحدة اللغة والفكر أو ارتباطهما الوثيق نجده في الجانب الداخلي للكلمة أي في معناها؛ فالكشف معنى الكلمة عمل من أعمال التفكير، فالكلمة دون معنى هي صوت فارغ لأن المعنى هو جزء لا يتجزأ منها.

والعلاقة بين اللغة والفكر دينامية وتفاعلية تقوم على التأثير والتأثير، والإنسان لا يستطيع أن يتكلم بما لا يقدر على التفكير فيه، ولا يستطيع التفكير بعيداً عن قدرته اللغوية، وهذا الاتجاه هو الأكثر شيوعاً وقبولاً لدى المعاصرين»^(٥).

من المفكرين، في العصور الحديثة، الذين اهتموا بتحديد العلاقة بين اللغة والفكر، ومعرفة حدود الدور الذي تلعبه اللغة في تشكيل نظرة الإنسان إلى الكون،

(١) م. ن، صص ١٠٥ - ١٠٦.

(٢) م. ن، ص ١٠٧.

(٣) سيد يوسف، د. جمعة. سيكولوجيا اللغة والمرض العقلي. عالم المعرفة ١٤٥، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٩٠، ص ١٤٩.

(٤) م. ن، ص ١٥٠.

(٥) م. ن، ص ١٥٥.

المفكر الألماني هررد الذي أتقن مبكراً اليونانية واللاتينية والعبرية وتعلم الانكليزية والاطالية، إضافة إلى الألمانية لغته الأم. اللغة، كما يرى هررد، هي الاستعمال القصدي لبعض الأصوات من أجل الدلالة والرمز على الأحداث والأشياء، ولهذا فإنها لا تنشأ من الاصطلاح البحث لأنها تشير دائماً إلى أساس واقعي. في اللغة وباللغة تتحقق إمكانية التأمل العقلي الذي يميز الإنسان عن سائر الموجودات. وباللغة تدرك العلاقات والروابط بين الموجودات، وبذلك يتم فهم الواقع. «أكد هررد على تلازم اللغة والتفكير، فاللغة هي أداة التفكير الإنساني ومادته، وصورته [...] كما قرر أنه مادامت اللغة والتفكير على اعتماد متبادل، فإن أنماط التفكير والأدب الشعبي للشعوب المختلفة، يمكن أن تفهم وتدرس بشكل صحيح من خلال لغاتها بذاتها»^(١). هناك وحدة بين الفكر والتعبير اللغوي، فالإنسان يدرك بعقله ويتكلم حين يفكر، فاللغة ليست مجرد أداة للفكر، بل هي أيضاً القالب الذي يتشكل فيه الفكر. يتعلم الطفل التفكير من خلال لغة المجتمع الذي

يعيش فيه مما يجعل عالمه الفكري محدوداً بحدود الإمكانيات التي تقدمها له لغته - الأم مما يجعل من اللغة القالب الذي تفصل على أساسه المعرفة. إننا نفكر كما نتكلم، ومعنى ذلك «أن اللغة التي تحدد قدرتنا على الكلام هي نفسها تحدد قدرتنا على التفكير»^(٢). وهكذا فإن هررد في تناوله لمسألة أسبقية اللغة أو أسبقية الفكر يرى أن كلا منهما يعتمد في وجوده على الآخر، والإنسان حقق «تقدمه في كل منهما بخطوات متساوية مطوراً مملكة يملكها وحده، بوصفه نوعاً متميزاً عن بقية المملكة الحيوانية كلها. لقد كانت أرومة الكلمات الأولى عبارة عن مفردات بسيطة مقصورة إلى حد كبير على الكائنات والوقائع الملاحظة، وبعد ذلك نما تنوع المفردات والتمييزات القواعدية مع الثروة المتراكمة لتفكير الناس»^(٣).

وإذا كانت اللغة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتفكير، فإن هذا الارتباط يتيح ترجمة الصور الفكرية الغامضة من خلال صياغتها بكلمات وعبارات واضحة ودقيقة ومفصلة، ولكن الأمر لا يخلو من الصعوبة خاصة

(١) ر. هـ. روبنز. موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب)، عالم المعرفة ٢٢٧ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت نوفمبر ١٩٩٧، ص ٢٤٩.

(٢) الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، ط ٨، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، حزيران ٢٠٠٢، ص ٧٧.

(٣) ز. هـ. روبنز، موجز علم اللغة في الغرب، م. س، ص ٢٥٠.

لدى الفنانين والمبدعين عندما يعملون على التعبير عن أفكارهم في أعمالهم الفنية الإبداعية.

ويزداد الأمر صعوبة عندما يتعلق بترجمة المشاعر والحالات الوجدانية إلى كلمات. اللغة إذاً هي أداة صياغة الأفكار ونقلها وتوصيلها، والتفكير اللفظي هو الأشد قدرة على التعبير بدقة ووضوح وهو الأكثر قابلية للتعديل. إن نسق العلامات الأكثر شيوعاً هو اللغة بالمعنى الدقيق للكلمة، بينما يميل الفكر الباطني، وبخاصة حين يكون فكراً إبداعياً، إلى أنساق أخرى من العلامات تكون أكثر مرونة، وأقل خضوعاً للقواعد من اللغة، بحيث تتيح قدراً أكبر من الحرية والدينامية للفكر المبدع الخلاق.

الإنسان قبل كل شيء كائن يتكلم، واللغة، ليست مجرد عنصر بين عناصر الثقافة، وإنما هي الحامل لكل عناصر الثقافة التي نتعلمها؛ فالطفل يتعلم اللغة أولاً، ثم بواسطة اللغة يتعلم القواعد الأخلاقية والطقوس والمعتقدات ومختلف مظاهر الثقافة التي يعيش في فضائها. الكلام إذاً هو الأساس في اكتساب الطفل العناصر الأولى التي ستكون ثقافته فيما بعد. وقد سبق الكلام اللغة المكتوبة بعشرات الآلاف من السنوات. الكلام، إذاً، وليس الكتابة هو السمة المميزة للإنسان،

والوظيفة الأساسية للكلام هي التواصل. يؤكد ياكوبسون على الفكرة القائلة إن الإنسان حيوان اجتماعي يتكلم، أي أنه لم يكن فرداً ثم انتقل إلى الحياة الاجتماعية، وبمعنى آخر لم يكن الإنسان يوماً كائناً بلا لغة ثم تعرف فيما بعد على اللغة والكلام، كما هي الحال في أمور كثيرة تعلمها أو تعرف عليها بفعل الخبرة وتطور الحياة الاجتماعية. ولكن التواصل، بمعنى تبادل المعلومات، ليس سوى وظيفة واحدة من وظائف اللغة؛ فبالإضافة إلى هذه الوظيفة يمكن الحديث عن الوظيفة التعبيرية، والوظيفة الجمالية حيث التواصل مع الآخرين لا يتم بالكلمة والصوت فقط وإنما بالإشارة والإيماءات التي تعتمد على البصر والمشاهدة.

وهكذا لا يمكن للناس أن يستغنوا عن استخدام اللغة في الإشارة إلى حالاتهم الشعورية، والتعبير عن أفكارهم التي لا أحد لاختلافها وتنوعها.

تسهم اللغة في تكوين عقول الناس وتشكيل عقول بعضهم بعضاً. وقد أظهر وايتهد خاصية اللغة تميزها عن سائر أشكال الاتصال الأخرى، وهي قدرتها البنيوية. «ففي حين أن كل أشكال الاتصالات الأخرى بين الحيوانات محدودة في عدد صغير نسبياً من الإشارات ومقصورة على سياقات محددة، فليس

هناك حد - جوهرياً - لعدد الأفكار والاقتراحات التي يمكن أن ننقلها مستخدمين الجمل. إننا نستطيع أن نفهم فوراً جملاً مؤلفة من كلمات لم يسبق لنا قط أن سمعناها مرتبطة معاً^(١). هذه الخاصية البنيوية للغة تجعلها الأكثر تعبيراً عن الطبيعة البشرية باعتبارها توليدية ومبدعة. وفي هذا الإطار برزت نظرية تشومسكي المفكر الأبرز في القرن العشرين.

تشومسكي: العقلانية ونقد السلوكية

درس نوام تشومسكي (١٩٢٨ - ...) الرياضيات والفلسفة واللسانيات في جامعة بنسلفانيا التي نال منها شهادة الدكتوراة، وأكمل أعماله الفكرية في جامعة هارفرد قبل أن ينتقل إلى معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا حيث نال درجة الأستاذية عام ١٩٧٦.

وضع عدداً كبيراً من المؤلفات تناول فيها قضايا سياسية ودولية ومحلية أظهر فيها اتجاهها ليبراليا يسارياً، ومن أبرز مواقفه في هذا المجال المعارضة الشديدة لحرب فيتنام، وتأييد القضية الفلسطينية.

تعتبر دراساته اللغوية منذ منتصف الخمسينات أقوى تمهيد للبنيوية في الولايات المتحدة الأميركية، رغم أنه لم يكن بنيوياً، فقد تبنى اتجاهها عقلاً حيث أكد أن اللغة تمثل تعبيراً عن القدرة المعرفية للذات. وهو في رؤيته للعلاقة بين اللغة والذات يتعارض تماماً مع الاتجاه البنيوي.

وعقلانية تشومسكي تبدو كأنها «رد فعل مبالغ فيه تجاه النزعتين السلوكية والتجريبية اللتين ميزتا البيئة الفلسفية واللغوية الانكلو ساكسونية»^(٢)، وقوله بوجود قدرة لغوية فطرية عند البشر يظهر تبنيه وجهة النظر الديكارتية القائلة بارتباط اللغة بالعقل، وبأن اللغة، من حيث الأساس، هي من الملكات الخاصة بالعقل البشري. وهو في ذلك يتعارض مع الاتجاه البنيوي لأنه يرى أن الكفاءة اللغوية عند الأفراد هي من طبيعة سيكولوجية أكثر منها لسانية.

كافح تشومسكي ضد السلوكية اللغوية التي لم تنسب شيئاً لإبداع الذات المتكلمة، فكأن هذه الذات مجرد نوع من السطح الذي تتجمع عليه المعلومات شيئاً فشيئاً ليتم دمجها فيما بعد على حد قول ميشيل فوكو^(٣).

(١) مايكل كورباليس، في نشأة اللغة، ترجمة محمود ماجد عمر، عالم المعرفة ٣٢٥، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ن الكويت مارس ٢٠٠٦ ص

(٢) ليشتة جون، خمسون مفكراً أساسياً ن م. س، ص ١١٨.

(٣) نعيم تشومسكي وميشيل فوكو، عن الطبيعة الإنسانية، ترجمة أمير زكي، ط ١، دار التنوير بيروت ٢٠١٥، ص ٥٤.

إن الذات السيكلوجية المبدعة، كما يقرر تشومسكي، هي أصل اللغة، والكفاءة اللغوية لا تكتسب بصورة استقرائية من خلال التعلم الشرطي القائم على فكرة الارتباط بين المثير والاستجابة الذي يعتمد على السلوكيون.

في العام ١٩٥٧ أصدر سكنر كتابه السلوك اللفظي وحاول فيه إنزال اللغة إلى المبادئ السلوكية، فاعتبر أن اللغة ليست سوى نوع من السلوك المعقد الذي يمكن شرحه «طبقاً للمبادئ نفسها التي يمكن استخدامها لشرح سلوك حمامة تنقر مفتاحاً بحثاً عن طعام، أو طفل يتعلم ركوب دراجة»^(١).

يهتم التحليل السلوكي للغة بوظائف السلوك اللغوي من خلال البحث في الظروف المختلفة التي يمكن لأي جملة أن تقع ضمن نطاقها. والوصف الوظيفي «للسلوك اللغوي هو وصف يقوم على كيفية عمل الاستجابات اللغوية»^(٢).

إن الجمل اللغوية المفيدة التي نستخدمها للمرة الأولى، كما يرى سكنر والسلوكيون، تنشأ عن استخدام طرق

جديدة لربط فئات التعبير اللغوي القائمة ربطاً جديداً.

لكن المثير الشرطي لا يمكن أن يفسر العمليات المنطقية. عندما يفكر الذهن في حل مسألة حسابية مثلاً، فإنه يفحص كل الاحتمالات وكل الحلول الممكنة، فيأخذ بوحدة منها ويستبعد الحلول الأخرى، وذلك بطريقة منطقية وليس بطريقة التحريض السيكلوجي. إن التحريض هو اقتران لا عقلاني، فهو لا يمس التفكير والذهن، ولا يؤدي إلى تشكيل محتواه. «فعندما يستجيب الحيوان للمعرض الخارجي، فهو يستجيب بطريقة آلية لا تفكير فيها. إذ ليس هناك من رابطة عقلانية منطقية بين المعرض ومحتوى الفعل الذي يقوم به الحيوان»^(٣). أجرى شومسكي مراجعة نقدية لسلوكية سكنر درس فيها بعمق المفاهيم التي استخدمها سكنر لتفسير عملية استخدام اللغة هذه المفاهيم هي المثير والاستجابة والتعزيز الأولي والتعزيز الثانوي والمكفاءة، وهي المفاهيم نفسها التي تفسر السلوك بشكل عام ويمكن الاستناد إليها والاستعانة بأمثلة

(١) كوريليس، مايكل، في شأ اللغة، م. س، ٣٩.

(٢) غاردنر، م وكورسيني ريموند جي، نظريات التعلم، دراسة مقارنة، ترجمة: علي حسين حجاج وعطية محمود هنا، عالم المعرفة ٧٠، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٨٣، ص ٢١٨.

(٣) أدهم، د. سامي، فلسفة اللغة، تفكيك العقل اللغوي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٣، ص ٢٧٢.

عديدة من الاختبارات التي يخضع لها الجرذان أو الحمام لتأكيد انطباقها على السلوك اللغوي. حيث يتم التفاعل والاستجابة لمثير من المحيط الخارجي بفعل عامل التعزيز المرتبط بمكافأة الاستجابة الصحيحة بإشباع الحاجات. يعرض تشومسكي ويناقش بشكل عميق ومفصل هذه المفاهيم ويناقش الآراء التي تربط التعلم بإشباع الحاجات مبيناً الاختلاف بين العلماء الذين أجروا الاختبارات لإثبات فرضية التعلم مع أو بدون إشباع الحاجات. ويصل إلى عرض الفكرة القائلة إننا نعرف أشخاصاً وأمكنة ما كنا قد أعرناها انتباهنا، ويحصل أحياناً أن نقدم براهين معينة في كتاب ندرسها ونتعمق بها جيداً ولا يكون دافعنا إلى ذلك أي شيء غير الرغبة، أو الضجر أو الفضول العلمي. كل باحث يعلم أنه يعمل أحياناً بمثابة وبشكل محموم ليكتب مقالاً لن يقرأه أحد، أو ليحل مشكلة لا يبالي بها أحد، ولن يحصل منها بالتالي على أية مكافأة. لذلك لا يبدو غريباً في نظر الكثير من الدراسات القول إن التعلم ليس مستحيلاً دون إشباع الحاجات.

الطفل يتعلم، دون أدنى شك، جزءاً كبيراً

من سلوكه اللغوي، وغير اللغوي من خلال ملاحظة وتقليد الراشدين أو الأطفال الآخرين، ولكن من الخطأ القول أن الطفل لا يمكن له تعلم اللغة إلا بفضل عناية ومتابعة دقيقتين من الكبار الذين يدخلون من خلال عملية تعزيز دقيقة، الأسماء والأفعال والصفات.... في مخزون الطفل اللغوي^(١). والدليل على خطأ هذا الرأي هو أن أطفال المهاجرين يمكن لهم تعلم لغة ثانية في الشارع من خلال اتصالهم بأطفال آخرين بسرعة مذهشة. والطفل يمكن له اكتشاف جزء كبير من مفرداته اللغوية بواسطة حدسه اللغوي ومن خلال مشاهدة التلفزيون أو القراءة والاستماع للراشدين. حتى الطفل الصغير جداً الذي لم يكون مخزوناً لغوياً ضئيلاً يتيح له النطق بكلمات جديدة يمكن له عفويّاً أن يقلد من خلال محاولة جريئة ودون تدخل الأهل^(٢) وبديهي أنه في مرحلة لاحقة ومتقدمة يمكن له تكوين وفهم أقوال جديدة كلياً بالنسبة له، وتكون في الوقت نفسه مقبولة وموافق عليها في اللغة. يقع كل راشد يقرأ الجريدة، في كل مرة، على جمل جديدة لا تشبه في شيء جملاً قرأها أو سمعها من قبل ومع ذلك يفهمها. وهكذا فإنه فيما يتعلق

(2) N.CHOMESKY. Un compte rendu du comportement verbal de B. F. SKINNER, Presee. fr Traduit par Francoit Dubois- Chartier, p 32

ibid, p 33 (١)

مشابهة للأفكار الفطرية التي قال بها العقلانيون الذين أسسوا نظرياتهم على العقلانية الديكارتية.

يعتبر ديكارت اللغة موهبة تميز الإنسان من سائر الحيوانات، وقد ردد تشومسكي مقولة ديكارت في تأكيد ما تميز به اللغة من توليدية ومرونة فريدتين، الأمر الذي يؤكد أنها «تقوم على مبدأ مختلف كلياً»^(٤) عن أشكال الاتصال الحيوانية.

يقوم عمل اللغة على استخدام القواعد التي تعرف جملة باسم النحو، أي مجموعة القواعد التي لا نعيها إلى حد بعيد، ولكنها تحكم الكلام البشري بما فيه لهجة الشارع^(٥). إن قدرتنا على بناء الجمل تعتمد على المهارة في استخدام القواعد حتى لو كنا لا نعيها. يزعم تشومسكي أن هناك قواعد معينة «مشاركة بين جميع اللغات وهو يشير إلى هذه القواعد باعتبارها النحو العام»^(٦).

يولد الأطفال ولديهم معرفة بالنحو العام، وهم يكتفون هذه المعرفة حتى تتطابق مع اللغة أو اللغات التي يكتسبونها،

باكتساب اللغة يبدو واضحاً أن التعزيز والملاحظة البسيطة والفضول أو الحشرية كلها عوامل هامة مثلما هي القابلية البيئية للتعميم وبناء الفرضيات ومعالجة المعلومات بواسطة وسائل وسبل خاصة ومعقدة يصعب فهمها. لذلك علينا أن نهتم «بالقدرات الداخلية للعقل»^(١) نسعى إلى التقدم في عالم الإنسان سواء تعلق الأمر بالسلوك اللغوي أم بغيره عن طريق «هجر السوكية كلياً»^(٢) وهجر التقليد المبيرى الذي تطورت منه. ولكنها من الممكن أن تكون فطرية أو قابلة للتطور بفضل نمط من التعليم أو نضج الجهاز العصبي^(٣). إن السلوكية، والاتجاه التجريبي بشكل عام اعتبرت التجربة، وليس القدرة الفطرية العامل المهيمن في تحديد الطبيعة الخاصة لاكتساب اللغة، لأن الطفل يتعلم لغة المجموعة التي يعيش بينها، ولكن هذه النظرة سطحية بنظر شومسكي، الذي يرى أن أي طفل يتعلم توليد جمل باللغة المتاحة له ولا حدود لقدرته هذه، الأمر الذي لا يمكن تفسيره بالتجربة بل بقدرة غريزية

(١) نعوم تشومسكي وميشيل فوكو، عن الطبيعة الإنسانية، م. س، ص ٥٦.

(٢) م. ن، ص ٥٥.

(٣) ibidem. p 33.

(٤) مايكل كورباليس، في نشأة اللغة، م. س ن، ٣٧.

(٥) م. ن، ص ١٧.

(٦) م. ن، ص ٢٢.

لذلك الأطفال من أي جنس وأي ثقافة «يستطيعون تعلم أي لغة، مما يعني ضمناً أن اللغة – بالتأكيد – خاصة عالمية... إن كل اللغات فيها النوع نفسه من الوحدات مثل الأسماء والأفعال والصفات والكلمات الوظيفية والفقرات والجمل»^(١). هناك، كما يرى تشومسكي، جهاز فطري مختص باللغة عند الإنسان، وامتلاكه للنحو العام وراثي وبيولوجي، مما يجعل الطفل مهياً للكلام، وتعلم أي لغة من لغات العالم. يستطيع الطفل جمع الكلمات المفردة التي يتعلمها من محيطه في عبارات وتراكيب لها معنى «فتنشأ تجربته اللغوية بواسطة ما زود به من مفردات، وما يحمله بالوراثة من استعداد لغوي رمزي»^(٢). عندما يتم وضع الطفل في أي بيئة لغوية، فإنه يتعلم لغة هذه البيئة مهما كانت معقدة، وذلك بفضل الجهاز الفطري الوراثة الذي يمتلكه، وهو ما يسميه تشومسكي النحو العام الذي يتألف «من مبادئ عامة مشتركة في كل اللغات الإنسانية»^(٣).

من نتائج فكر تشومسكي الفلسفي أن كل اللغات الإنسانية تتشابه من حيث

بنيتها. أمبيريا يمكن القول أن كل اللغات الإنسانية تكتسب بالطريقة نفسها انطلاقاً من إدراك العالم الخارجي من قبل «المخلوقات الإنسانية، الأسوياء فيزيولوجيا وسيكولوجيا»^(٤)، ولكن النظرية الأمبيرية عاجزة عن تفسير امتلاك الطفل للقاعدة النحوية. إذا كان العقل عند الولادة صفحة بيضاء، فكيف يمكن تفسير الوظائف اللغوية كالتساؤل واعطاء الأوامر، وإبداء الدهشة، والنداء.. الخ. الطريقة الملائمة لتفسير ذلك، كما يرى تشومسكي، هي تأكيد ملكة لغوية مميزة، وهو في ذلك يتفق مع الاتجاه العقلاني في الفلسفة. يؤكد تشومسكي «أن كل الوقائع المعروفة توحى بأن الأطفال عند ولادتهم ليسوا مهئين لتعلم لغة بعينها دون أخرى، وإنما نستطيع الافتراض بأن كل الأطفال مهما كانت جنسيتهم وعرقهم أو دينهم يولدون بالقابلية نفسها لتعلم إحدى اللغات»^(٥). والطفل يفهم عبارات لم يسمعها من قبل بفضل مبادئ النحو العام التي تولد معه. وهكذا فإن اللغة الإنسانية لا تشبه إطلاقاً أشكال الاتصال الحيوانية، وتتميز بوصفها توليدية ومرنة. وذلك يتيح

(١) م. ن، ص ٢٤.

(٢) أدهم د. سامي، فلسفة اللغة، م. س، ص ٢٦٦.

(٣) م. ن، ص ٢٦٧.

(٤) م. ن، ص ٢٧٠.

(٥) م. ن، ص ٢٧٠.

نعرف أنه لا يوجد ما يشبه النحو - ولو من بعيد - في نظم الاتصال لدى الكائنات الأخرى: لا كلمات وظيفية ولا أزمنة، وفي الحقيقة، لاجمل»^(١).

وللغات المختلفة بالطبع قواعد مختلفة نوعاً ما. وبالنظر إلى الطرق المختلفة التي تعمل وفقاً لها اللغات المختلفة يمكن القول إنه لا توجد مجموعة من القواعد تنطبق على هذه اللغات جميعاً، ولكن تشومسكي يرى أن هناك قواعد معينة أكثر عمقاً مشتركة بين جميع اللغات وهو ما يطلق عليه اسم النحو العام.

- اللغة والمعرفة والإبداع

يتعلم أي طفل أن يولد جماًلاً باللغة المتاحة له، ولا حدود لقدرته هذه. وإذا أردنا فهم هذه القدرة التوليدية علينا أن نهتم بما هو قبلي وموروث أي بما يجري في الأذهان والأدمغة.

إن الشخص الذي يتعرض، خلال حياته لكمية محددة من المعلومات، ومن الخبرة المباشرة، يحول هذا الكم الصغير إلى معرفة عالية التركيب والتنظيم. هناك قدرة معرفية غريزية تؤدي بالطفل إلى تعلم اللغة، وهي واحدة من المقومات الأساسية للطبيعة الإنسانية، بل هي المكون الأساسي

للإنسان أن يفهم فوراً، أو ينشئ جماًلاً مترابطة نحوياً، حتى وإن كانت بغير معنى. إن قدرتنا على بناء الجمل وفهمها تعتمد على مهارتنا في استخدام القواعد، وهذه القواعد نستخدمها حتى لو كنا لا نعيها، واللغويون المتخصصون بالقواعد «لا يتفقون على كل القواعد، ولا على الطريقة التي تطبق فيها بالضبط... ويميز هؤلاء اللغويون تمييزاً واضحاً بين النحو والمعنى. فالجملة: «تنام الأفكار الخضراء بلا لون غاضبة» التي يقدمها تشومسكي متسقة نحوياً رغم أنها بلا معنى.

إن الجمل، في واقع الأمر تتألف من كلمات، والكلمات نوعان: الكلمات الوظيفية التي تشكل السقالات التي يرفع عليها بناء الجمل، وكلمات المحتوى. والكلمات الوظيفية تلعب دوراً حاسماً في النحو وتضم الأدوات، والروابط والحروف، والضمائر... وخلافاً للكلمات الوظيفية، فإن كلمات المحتوى تدل على الأشياء والأفعال والصفات لذلك يمكن استبدالها بسهولة.

للإنسان قدرة متميزة على توليد جمل جديدة للتعبير عن أفكار جديدة، وقدرة على فهم جمل لم تسمع من قبل. «والنحو هو ما يعطي اللغة خاصيتها التوليدية ويميزها عن سائر أشكال الاتصال الحيوانية. ونحن

(١) ميكال كورباليس، في نشأة اللغة، م. س، ص ص ٢٠ - ٢١.

لهذه الطبيعة «بسبب الدور الذي تلعبه اللغة، ليس فقط في التواصل، ولكن أيضاً في التعبير عن الفكر والمشاركة بين الأشخاص»^(١).

هناك معطى بيولوجي غير متغير في أساس قدرة الطفل «على تحصيل أنساق معقدة من المعرفة»^(٢). وينطبق ذلك، أول ما ينطبق، على اللغة لذلك فإن المعرفة من حيث الاكتساب والاستخدام هي وليدة الذات الإنسانية المبدعة. والإبداع، كما يراه تشومسكي، فعل إنساني عادي، هو من ذلك الذي يمكن لأي طفل أن يعبر عنه عندما يكون قادراً على التعامل مع موقف جديد فيصفه ويتصرف تجاهه بشكل منضبط، ويخبر عنه شخصاً آخر. هذه الأفعال، وما يماثلها يمكن وصفها بأنها مبدعة، وما يلازم الطبيعة الإنسانية هو هذا الإبداع بمعناه العادي، وليس بالمعنى الذي يتجاوزه حين نتحدث عن الإبداع في الفنون والعلوم^(٣).

إن الأساس في قدرتنا على توليد جمل جديدة هو معرفي، منشأه قدرة مبدعة في الذات تجعلنا نتحرك، انطلاقاً من كمية قليلة

من التجربة والمعرفة، «في اتجاه المعرفة المركبة والمعقدة جداً»^(٤).

إن المعرفة محددة ببنية العقل، وليست شيئاً يتشكل على لوح من الشمع، أو مرتبطاً بالخبرة ومتفلتاً من أية قيود. والعوامل البيولوجية تحدد أنساق المعرفة الممكنة على اختلافها، في اللغة وكذلك في الفنون والعلوم. تجيب الموسيقى، مثلاً، على حاجة الإنسان للتعبير الجمالي. وإذا كنا ندرس الطبيعة الإنسانية بطريقة سليمة، فربما نكتشف أن أنساقاً موسيقية محددة تنقل هذه الحاجة بينما لا تنقلها أنساق أخرى^(٥). وأي علم اجتماع حقيقي أو نظرية للتغيير الاجتماعي لا بد لها من أن تتأسس على مبدأ ما للطبيعة الإنسانية؛ فآدم سميث مثلاً اعتقد أن الطبيعة الإنسانية متناسبة مع المجتمع الرأسمالي الخالي من الاحتكار وتدخل الدولة والرقابة الاجتماعية، لأن مبدأ هذه الطبيعة قائم على الميل للنقل والتبادل، بينما لو كان الأمر، كما يقول ماركس والرومانتيون الفرنسيون، بأن الشراكة الاجتماعية هي الوحيدة التي تسمح بالنمو الكامل للقوى الإنسانية،

(١) تشومسكي وميشيل فوكو، الطبيعة الإنسانية، م. س، ص ٢٣.

(٢) م. ن، ص ٢٦.

(٣) م. ن، ص ٣٩.

(٤) م. ن، ص ٤١.

(٥) م. ن، ص ١٥٣.

فستكون لدينا صورة مختلفة عن المجتمع المرغوب فيه. هناك دوماً مبدءاً للطبيعة الإنسانية مُتَضَمَّنٌ أو ظاهر يؤسس لنسق من النظام أو التغير الاجتماعي^(١).

أفكار تشومسكي القائمة على حقيقة وجود طبيعة إنسانية واحدة مبدعة رغم اختلاف الثقافات، تعيد الاعتبار إلى رأي ديكرت القائل بأن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس، وتؤسس لنظرة إنسانية بعيدة عن مختلف الاتجاهات العنصرية التي تنسب التقدم والتأخر والتحضر والتخلف للطبيعة المختلفة للشعوب؛ فالبشر، وإن اختلفوا على المستوى الثقافي يتشابهون

على مستوى الطبيعة الإنسانية. هذه العقلانية التي انبعثت من جديد مع تشومسكي هي دعوة للنظر إلى الإنسان ليس من زاوية الثقافة التي ينتمي إليها بما فيها من عناصر تعلق بالدين والتراث والفنون والعلوم والعادات والتقاليد، فحسب، بل الانتباه إلى تفاعل هذه العناصر مع طبيعة إنسانية واحدة، لا تقبل التمايز والاختلاف. فحيث ينشأ التنافر والاختلاف والصدام علينا أن نفتش عن سبب ذلك في ثقافات عنصرية، وليس في طبيعة إنسانية متفاوتة ومتنافرة.

(١) م. ن، ص ص ١٥٤ - ١٥٥.

شخصية العدد

أ. طلال سلمان

في حقل كله ألغام على امتداد عمر هذه
الجريدة وعمر سفيرها الأستاذ طلال
سلمان.

لم تستطع تجربة عمره المديدة مع
أعلام السياسة والفكر والأدب أن تنسخ
قرويته وطباعه التي تذهك بحضور كل ما
هو قرويٍّ ومحَبَّب فيها، تواضعه يجعلك
تتخطى أصول اللقاء الأول، حتى لكأنك
تعرفه منذ زمن طويل. والغريب أن مهنة
الصحافة جذبت هذا الشاب القروي
الواضح، تلك المهنة التي تتطلب أقنعة كثيرة
وبخاصة في مرحلة سادت فيها الشبهات،
وصارت الأقنعة هي الوجوه، مرحلة كان
فيها الموت والحياة يجلسان على مائدة
واحدة. أنا وجميع أعضاء الهيئة الثقافية
أحببنا بدون دبلوماسية سفير السفير،
الأستاذ طلال سلمان، في هذا اللقاء الحميم
الذي طال ومضى بسرعة لخصوبة وأهمية
ما حكى وما أثار من مواجد في مسيرته
الصعبة، والتي لم تزده إلا تمسكاً بعروبته
وبمواقفه وبروح الحضارة الإسلامية، إنه

كان لا بدّ من التعرف إليه، لما في
صدره من درايةٍ وإلمام بتاريخٍ مرحلَةٍ، هي
من أقسى وأصعب المراحل التي مرّت بها
أمتنا العربية في عمر جريدته التي أصدرت
عدها الأول في ٢٦ آذار سنة ١٩٧٤،
وكان على هذه المرحلة الصعبة شاهداً، مع
أنه قارب أن يكون شاهداً وشهيداً فيها، إنه
الأستاذ طلال سلمان البقاعي الهوى والمنى
والفؤاد، والعربي الوجه واليد واللسان،
صاحب جريدة السفير التي ما زاعت عن
مسيرتها، لأنه هو لم يَزِغ عن مسيرته،
فكانت الخامسة من أبنائه. وبلذة يروي
غيرة أطفاله من أختهم الخامسة قبل أن
يضمّوها إلى مائدة الأسرة الحميّة بكل
متاعبها، وبكل ما جلبته لهم من تعب
 وخوف وهجرة. كانت السفير الأخت
المشاكسة والمتعبّة لكل أفراد العائلة
المتحدرة من بلدة شمسطار البقاعية.
ويحكي قصة ابنته السفير مع أخواتها في
البيت حيث شدّتهم إليها كما شدّت والدهم
إلى هذه المهنة الصعبة التي تشبه السير

صاحب قلم نظيف، تعجبك مواقفه وتحترمها لصدقها حتى ولو اختلفت معه في كثير من التفاصيل.

وبدأنا الحوار:

عمر: نحن لنا شرف اللقاء بك كرمز من رموز هذه الأمة التي خدمتها بقلمك وسلوكك، والتي ربطت حياتك بها رغم صعوبات المهنة، هذه المهنة التي أشبهها بمن يمشي بين الألغام في مطبات السياسة العربية. طبعاً من أجل اختصار الوقت سنبدأ مباشرة بعد تقديم الشكر لك كونك استقبلتنا واستقبلت مجلتنا الوليدة «المنافذ الثقافية» بترحاب شمس طاريٍّ حميمٍ، ونتمنى أن تكون السفير داراً للعرب باستمرار ولقضاياهم المحقة والعادلة.

(الأستاذ طلال: نحاول جهدنا. ورغم ذلك يبقى العرب عرباً): حاولت اختصار الأسئلة وسأعاون مع الأخوة في طرحها.: السؤال الأول: أستاذ طلال هناك مقولة تقول: إن الصحفي عليه أن يقترب لكي يعلم وأن يبتعد لكي لا يتلوّث. (الأستاذ طلال: يقترب لكي يعلم ويبتعد لكي يفهم). وبخاصة التلوّث في الوضع العربي القائم، لقد كنت صحافياً في هذا العمر الطويل المعطاء، فهل اقتربت وابتعدت كما تحكم به تلك المقولة؟ وهل استقمت كما أمرت عروبة قال فيها المتنبي مخاطباً سيف الدولة (كأنك مستقيم في مُحال) أي في

عصر تصعب فيه الاستقامة، هل استطعت التوفيق بين استقامة ابن القرية ومزاولة هذه المهنة والتمشي بين ألغامها ولم تُصَبْ بآثامها؟

الأستاذ طلال: الحكم لكم وليس لي، الحكم للقراء. الذي يتابع المسيرة - مع تواضعي لمسيرتي في العمل الصحفي - يقدر أن يحكم عليّ بشكل أفضل وأصدق. أنا أبقى في نرجسيّتي، لكن الذي يقرأ لي أو يتابعني ويتابع السفير من أول صدورها، والتي ستطفئ شمعته الثانية والأربعين خلال أيام، يكون له الحكم الأساسي على هذه المسيرة. الحمد لله لا أحد ينطلق مثل السهم من نقطة ويمشي بخط مستقيم حتى النهاية، بل يحاول، وبخاصة، من يتعاطى بالعمل السياسي، فنحن مجبرون على التعاطي مع السياسيين، وبالتالي عندما يوجد سياسيون أصحاب مبادئ وأصحاب أفكار، فإنك تأخذ منهم، وأما السياسيون كما في وقتنا الحالي فإنهم على العكس يأخذون منك، وإذا تناولت أسماءهم بالذكر فأنت من يُشرّفهم وليسوا من يشرفونك. مع التواضع، لأنك تعرف صفاتهم كما يعرفها جميع الناس. فمنهم من داس على العباد لكي يصل، ومنهم من يكون على استعداد ليكون طائفاً للحد الأقصى مع أن توجهاته شيوعية مثلاً. هناك أشياء تفرضها الظروف علينا. قد تفرض عليك هويتك، خطك، إيمانك

بمبادئ معينة، وفي ظل الظروف المحيطة بك والتي تعيش فيها، اللجوء أحياناً للتهدة كي لا تتورط، تُهدئ لغتك، تهدئ طريقتك في التعبير، أن لا تقول كل شيء دفعة واحدة، يعني تستخدم لغة سياسية أنعم وأهدأ قليلاً. ولكن دون الخروج عن الخط الأساسي. مرت علينا ظروف حرب أهلية... هذا المبنى دمر في الأول من تشرين الثاني لعام (١٩٨٠) حيث كنا قد اشترينا المبنى وجهازناه ورتبناه وزودناه بمطبعة جديدة. وفي الساعة الثالثة بعد منتصف الليل سمعنا انفجاراً هائلاً، حيث كان بيتي قريباً من هناك. قالت زوجتي: لقد دمرت المطبعة، حضرنا إلى المكان بثياب النوم، كان المنظر فظيلاً حيث النار تلتهم المبنى كله وتآكل المطابع. استقبلنا الجيران بترحاب عظيم، (مازحاً) (كان جارنا زغرت وأبضاي) سلم علينا عندما كنا نركب المطبعة وقال: كيف حال الجيران؟ في تلك الليلة حضرت فوجدته يلصق نوافذه باللاصق (الشرتتيون) قلت: يا جار لا تؤاخذنا، فرد: أنت اذهب الله يسامحك «بس هال... ويقصد زوجته.. بتقول لي، أنت بدك تظل جار السفير).

مررنا بظروف قاسية وصعبة كثيرة وكانت هذه الظروف بمثابة امتحان لأفكار الشخص ومواقفه في الحياة، ومواقفه من الواقع السياسي المتردي. ورأينا تهاوي

دول وتهاوي زعامات وتهاوي قيادات سياسية كنّا نعتبر أن الباطل لا يأتيها لا من أمامها ولا من خلفها، رأينا هزائم ورأينا خيبات أمل مريرة. أحياناً رأينا بريق انتصارات، ولكنه لم يكتمل، ولعلّ التيار الوحيد الذي بقي هو تيار المقاومة، هذه المقاومة فيها شيء من الإشعاع، فيها شيء يرضيك نفسياً حيث تشعر أنك كجبل وكشعب لم تقصّر، لقد حققت شيئاً باهراً.

ماذا تبقى لنا!! يعني، كان الواحد منا يعتبر الكيان أو النظام السياسي في لبنان يجب أن يتغير ويتطور. طبعاً كان واحداً يريد التغيير، عندما كان يفكر بينه وبين نفسه ويقول: أريد هذا الكيان مثل الكيان العراقي مثلاً؟ ويجيب بلا، مثل النظام السوري: لا، مثل النظام الليبي: لا. في النهاية صرنا نقول الحمد لله على هذه النعمة... (حتى لا يفرط مثل ما فرطوا). طبعاً لست بقادر على القيام بالأفضل، حافظ على الموجود على الأقل. جيلنا، وأنا أكبركم سناً، تحمل خيبات أمل كبيرة، كان لدينا آمال عظيمة، كان الواحد منا ينفخ صدره وكأنه سيغير الكون، ومَرّت لحظات كنّا نشعر فيها أننا فعلاً يمكن أن نغير الكون.

سؤال: أنت ابن قرية وتنشئت قروية، تنشئة الإنسان الحامل مبادئ القرية وصفاتها فكيف تختار مهنة الصحافة وأنت تكلمت عن التباسات وصعوبات طريق

الصحافة ومطبّاتها حيث تعرضت حضرتك للاغتيال، وهذه المهنة كالسائر بين الألغام كيف اخترتها وأنت من بيئة في تنشئتها لا تقبل غير الاستقامة؟

الأستاذ طلال: لقد كتبت بعض الأشياء عن أهلي، لقد كانت نشأتي كسائر الناس. كان والدي دركياً وترقى بعد ذلك وصار (رقيب أول)، ولذلك أنا لم أعش في المنطقة، لا أعرف منطقتنا. عرفتُها عندما كبرت، لقد كنا نذهب إلى شمسطار مرتين أو ثلاث مرات في السنة عندما كنا صغاراً. بدأت أتعرّف على شمسطار بعد أن كبرت، أخذت فيها السرتفيكا وتخرجت منها. بعدها تنقل الوالد كثيراً ونحن معه. في صيف (١٩٥٦) في مخفر المتين، كنا نتمشى بعد الظهر، قال لي والدي: أنا لذي ستة غيرك وعليّ أن أربيهم، لقد فعلت المستطاع معك ضمن قدراتي، من الآن فصاعداً أنت ستكمل طريقك بنفسك، باستطاعتي أن أعطيك أربعين ليرة وعليك تدبير باقي أمورك. وأضاف الأستاذ طلال سلمان بحبٍّ غامرٍ استحضر روعة تلك الساعة: **وما زلت أصرف منها حتى اليوم لأنها بركة.** في الفترة الأولى تعذبت كثيراً لم أكن متقناً أي شيء، كنت قد حصلت على شهادة البكالوريا (ايه بُلّها واشرب مِيّتها). سجلت بمعهد المتين وفتشت عن عمل... الشيء الوحيد الذي كنت أمتلكه هو القليل

من اللغة العربية، ولكن، اللغة أين محلّها!. قلت أصحح في جريدة. حيث كان يوجد ثلاث أو أربع جرائد تصدر في وقت الظهيرة. أول جريدة عملت بها لمدة شهر تقريباً، وكنت أنتظر آخر الشهر لأتقاضى ستين ليرة، كنت قد قابلت والدي أمام الجريدة لمدة ربع ساعة تقريباً، وإذا بالمحاسب يخبرني في اليوم التالي أن لا أجر (معاش) لي متذرعاً بأنني عطلت العمل بوقوفي مع والدي. وهذا نصّب. عدت وعملت في جريدة ثانية لمدة ثلاثة أشهر، وأيضاً من دون مقابل (بلاش)، كلّ يوم كنت أسير من السانت فاميّ حتى بيت الشرطي الكائن في ساحة البرج (واطلع) على الباشورة.. والاطفائية والإسعاف وبعدها كلفوني بتغطية أخبار السرايا حيث لا يوجد وكالات، وأعود للجريدة عند الساعة التاسعة لأنها كانت تصدر ظهراً. كانت فترة عذاب، بعدها صار يعطيني عشر ليرات في الأسبوع.

وصادف آنذاك مهرجان أرض جلّول (١٩٥٧) وهو مهرجان لمعارض كميل شمعون حيث اصطدم بعض الحضور بالدرك وسقط ضحايا وقتلى وجرحى ومن جملة القتلى صانعة في منزل سليم اللوزي صاحب مجلة الحوادث. وكان بيته في شارع الحمرا حيث أمسكوه ووضعوه في الحبس... وبعثوا به إلى المخفر الذي كان

موجوداً في سجن مشفى الكرنطينا، كان الوالد قد نُقل وصار هناك حيث تعرفت إلى سليم اللوزي، فطلب مني بعد أن جلسنا معاً حوالي خمس مرات أن أزوره بعد أن يخرج من السجن، طبعاً أنا كبعلبكي قلت هل سأذهب إليه وأدقُ بابه، وأقول له أنا ابن الدركي الذي ساعدك وكأنني أطلبه بصنيع والدي معه. بعدها عاد هو وطلبني. بدايتي الحقيقية كانت في الحوادث، فيما بعد هرب إلى الشام وكثُرَ هربوا أيضاً وبقينا اثنين: شفيق الحوت وأنا. لقد أفادتني هذه الفترة كثيراً لأنه لم يبقَ أحد في المجلة، فكنت مضطراً للبقاء بين القراء وكنت أكتب في السياسة المحلية. فيما بعد ذهبت للعمل في «الأحد» مع رياض طه. وفي يوم من الأيام كان لدينا صديق جزائري من جبهة التحرير، كانت في وقتها حكومة مؤقتة (أو كانت بعدها الثورة وبعدين إجا مندوب)، كان شخصاً في غاية الذكاء وغاية الحيوية، كان شخصاً لامعاً.. صرنا أصحاباً وفي يوم من الأيام بتطلع الحكومة المؤقتة الجزائرية وبيعينوا واحد نازل من «الجبيل» يعني لا يفهم شيئاً، أتى إلى المدينة الساحرة هذه المدينة اللي «بتنزع الله».... في يوم من الأيام أمسكوا أحمد الصغير وركبوا له تهمة طويلة عريضة.

الساعة الثالثة بعد منتصف الليل وإذا بالباب يُقرع.. على المصيطبة، كانت أختي

عندي، فتحنا الباب حيث يوجد أربعة أشخاص يتمتعون بصحة جيدة (ما شاء الله) كان أحمد الصغير قد أودع عندي آلة كتابة وحقيقية فيها أغراضه... وسألوني أين أحمد الصغير؟ أخذوني معهم حيث أمضيت الليلة الأولى على البلاط. وأمضيت تسعة أيام في نظارة الأمن العام واثنى عشر يوماً في نظارة المحكمة العسكرية وخمسة عشر يوماً في زنزانة انفرادية، وسبعة أيام في القاوش مع أنني لست بسارق ولا.. بعد أن خرجت ذهبت إلى الكويت حيث عبد العزيز.. سعيد كان يفتش عن محررين ليصدر مجلة في الكويت، أخذت مجموعةً وذهبت إلى الكويت، أصدرنا أول مجلة سياسية بغلاف ملون، كانت الأولى وكان اسمها مجلة العروبة، كانت شيئاً باهراً بالنسبة للكويت في ذلك الوقت. في أول أيار أصدرنا عدداً خاصاً عن أول أيار ونسينا أننا في الكويت فمرَّ عبد العزيز وقال: ولدي يا سلمان هؤلاء في المباحث يقولون إنك شيوعي. فهمنا عندها أن عملنا قد انتهى (القصة خلصت) جواز سفري كان معه لقد حجز الجوازات كان هناك شاب من الخيام - أسعد الله وقته - شرحنا له وضعنا وقلنا إذا سمحت وتعطينا جواز سفر بدلاً عن ضائع وعدت من الكويت ولولا ذلك لأتيت مشياً. بعد عودتي صار الأصدقاء يمزحون ويقولون: ماذا ذهبت لتفعل في الكويت؟

فقلت: رحت دفنت كلمة لو. لو لم أذهب لقلت طوال الوقت لو ذهبت إلى الكويت كنت جمعت مالا واغتني. عدت من الكويت لا عمل لدي، جلست لمدة شهرين أكتب لـ «المحرر» التي كانت تصدر أسبوعياً..

وبعدها اتصل بي سعيد فريحة واشتغلت بالصياد وبعدها وجدت نفسي وحدها تعمل في الصياد. اتصلوا بي وعدت «للأحد» وبعدها عدت للصياد وبعدها «للحرية» مع محسن ابراهيم و.. وبعدها عدت مرة أخيرة للصياد، هذه المرة هي التي شقت لي طريقي حيث صرت أعمل كـ «ريبورتر»، يعني تغطية الأحداث وهذا ما أعطاني الفرصة للتعرف على البلاد العربية والسياسيين العرب والقادة، وباعتباري حشرياً فقد تعرفت على الشيخ إمام كما تعرفت على

نجيب محفوظ، ووزير الخارجية يعني باعتبار أنني كنت أمتلك الجنوح الثقافي والفني. وبقيت حتى عام (١٩٧٣) حيث بُعثت من الصياد إلى ليبيا وقابلت القذافي لأول مرة وجلسنا لمدة ست ساعات وفي الليل عند الساعة التاسعة عادوا وطلبوني مرة ثانية لمقابلته. لقد اعتبرني القذافي دائرة معارف اللبنانيين فأنا صحفي يعرف عن تجربة عبد الناصر.. حكيت ما أعرفه لأنني كنت جوالاً وأعرف مصر جيداً وصرنا أصحاباً. وفي العام ١٩٧٣

صار القذافي (يطلع طلوع) وفي هذه السنة قدّموا لي قرضاً من البنك العربي الليبي التونسي ودخلت في مناورة اسمها السفير والآن بعد أيام قليلة سنحتفل بالعيد الثاني والأربعين للسفير (عقبال المية).

لا يزال لدينا بعض الأسئلة : قلت:
تنقل الوالد في مناطق لبنانية متعددة، في المختارة أمضيت سنتين هل تعتبر التعرف إلى المناطق اللبنانية الأخرى المختلفة عن جو شمسطار مهماً، وماذا ترك فيك هذا التجوال من بصمات؟

الأستاذ طلال: أقل منطقة أعرفها هي منطقتنا، شمسطار وبعبك، وبخاصة أن الطفل هو الذي يعلق بذاكرته كل شيء، وعندما يكبر الإنسان فكأنه يذهب سائحاً إلى منطقته. لا شك أن هذه التجربة أفادتني وجعلتني أتعرف على مناطق كثيرة ومناخات كثيرة وطوائف كثيرة. نعم، فعندما يرى الواحد منا أناساً كثيرين ومناطق مختلفة ويتعرف على طرق تفكير وأديان مختلفة، هذا ما يعطيه أفقاً أوسع. أنا أخذت البريفيه بدير القمر سنة.. وسنة... في هذه السنوات رأيت ثلاث مناطق، بيئة درزية مسيحية مختلطة وبيئة مسيحية صافية وبيئة درزية خالصة. فلو أردت دراسة خمسين كتاباً لأخذ وأستفيد دروساً عن هؤلاء الناس فلن أستفيد بقدر المعاشية. ولا تنس العذاب الذي تعذبت فيه البداية،

كان مفيداً لأنني لم أياس وأكملت وتحملت كثيراً كل هذا صار من التاريخ. فلنتكلم عن اليوم والغد.

سؤال: حضرتك كاتب صحافي ممتاز، والصحافي مضطر للكتابة يومياً، ومع ذلك يقول كثيرون: إنك شاعر بعباءة صحافي، ألا تشعر بثقل الإبداع، والإنسان مثل الطبيعة بحاجة للراحة ليبدع؟

الأستاذ طلال: فلنتفق من قال إن هذا إبداع؟ يوجد قدر من الموهبة بحيث يمكن أن تعطي صورة أفضل ويكون لديك أسلوب أجمل، يعني عندي لوتة أدبية ولست أديباً، أحب الأدب قرأت كثيراً في حياتي منذ أن كان عمري حوالي تسع سنوات، لأن الوالد تعويضاً عن أميته اهتمّ بهذه الناحية، والفضل بذلك كان إلى جانب الوالد لاثنتين كانا قد أنشأنا مدرسة رسمية في شمسطار وهما كمال البيضاوي من صيدا وآخر من بيروت. كان الوالد كبيراً ولم يكن لديه مجال للذهاب إلى المدرسة، ولكن كان صوته جميلاً ويغني العتابا. فكانوا يسهرن سويّاً وصاروا أصحاباً وراحوا يُحضرون الكتب. كنت صغيراً

ولا أبلغ إن قلت إنني وجدت حائطاً من الكتب في بيتنا وكانت تضمّ من «مجمع البحرين» إلى «جرجي زيدان». كنت شغوفاً بالقراءة وهذا الشغف استمرّ معي ولا يزال،

أقرأ الشعر والرواية طبعاً عندما يكون عندي وقت لذلك. المطالعة أكسبتني الكثير من جزالة اللغة فصرت أُميّز بين لغة ولغة، بين كاتب وآخر وعندما يقرأ الإنسان لكبار الأدباء والسياسيين والكتاب سيكتسب منهم ويأخذ عنهم. عندي عشق للغة وأعتبر اللغة العربية من أجمل لغات الأرض، أنا متعصّب لها لأن بحرهما واسع وفيها غنى وجزالة حيث تجد الكثير من الكلمات التي تصف جمال المرأة ورقتها أو جمال عينيها، وعندك بحر لتصف الخشونة ووو. وأيضاً لدينا تراث عظيم في الشعر والحكمة والوصف. اللغة العربية رحبة وواسعة جداً.

* * *

(د. علي زيتون: رفضت وصف كتاباتك بأنها أدبية). الأستاذ طلال: أنا لست أديباً، أتمنى أن أكون أديباً، لدي لوتة أدبية، بقدر ما قرأت صار عندي محاولة تقليد. الأديب قصة كبيرة، أنا أعتز كوني صحافياً، قد تكون لغتي أرشق من لغة زملائي لأنني قرأت أكثر منهم. بدون تدين أو تعصّب أقول إنّ الذي يفهم لغة القرآن الكريم، هذا وحده نبع لا ينضب خصوصاً إن وجدت من يساعدك على فهمه، ليس فهماً للمعنى فقط وإنما فهم المبنى أيضاً. سورة مريم، يوسف فيها شعر. وأسلوب القرآن متين كالبنيان المرصوص، فيه رحابة هائلة ويوجد فيه أيضاً كلام خشن

في الحروب وكلام رقيق، وهذا ما يعطيك فكرة عن اللغة كم هي واسعة ورحبة وكم هي مطوعة. إن تمكنت منها تصبح لديك قدرة هائلة في التعبير عن أفكارك، بالغمز وباللمز وبالتورية.

د. علي زيتون: بالنسبة لنجيب محفوظ وجائزة نوبل. هل جائزة نوبل تسقط كبار الأدباء مثل نجيب محفوظ؟ أ. طلال: كلنا لدينا شبهة بجائزة نوبل، عندما يكون فيها يهود (بيصير في شبهة). نجيب محفوظ أديب كبير، بمعنى أنه ابن مجتمعه وابن بيئته، عندما تقرأ نجيب محفوظ فإنك تفهم القاهرة، خاصة القاهرة الطبيعية وليس القاهرة الأميركان والإنكليز بما في ذلك اليونان وأيضاً القليل من الأجانب.. ذهبت مرة مع أديب مصري (سأذكر اسمه فيما بعد) لزيارة الأماكن الأساسية التي كتب عنها نجيب محفوظ (قصر الشوق.. و..)، نجيب محفوظ عاش هناك كان يصف قلب القاهرة الفاطمية، القاهرة المملوكية. وعندما عمل كمدّ عام ذهب ليعمل في الريف ووصفه، كان يفهم محيطه ولم يكن عنده أي ادّعاء. فيما بعد صار عنده محاولات فكرية مثل المحاولة الأخيرة ولكن ظلم له أن تحاسبه بالسياسة لأنه لا دخل له بالسياسة. د. علي زيتون: ولكن «أولاد حارتنا» فيها هجمة على الإسلام وكانت السبب في نيله جائزة نوبل، هذا الاسم

الكبير الذي أسس للرواية العربية يبيع... (أ. طلال مقاطعاً: أنت تظلمه فهو إنسان بسيط بمعنى أنه ليس شخصية معقدة، كنت أراه مناضلاً، كان يجلس كل يوم خميس بالقهوة على النيل مقابل «السميراميس» ويستقبل طلاب الماجستير ويجلس معهم من ثلاث إلى أربع ساعات. ويوم الثلاثاء كان يخصصه لطلاب الليسانس. نجيب محفوظ مصري وطني وتقليدي. لم يستلم جائزة نوبل لأنه كان يخاف من الطائفة لقد استلمها بالنيابة عنه أحد أقاربه. ليس لديه هذا الأفق هو بسيط جداً. سهرت مع نجيب محفوظ في الحرافيش من ثلاثين إلى أربعين مرة وفي هذه السهرات يكون الإنسان مرتاحاً ويتكلم فيها عن عفو خاطر لذلك أدعي أنني أعرفه جيداً، لم تكن أحلامه كبيرة. د. علي زيتون: رأينا أدونيس في الكتاب وكأنه يستنسخ تجربة «أولاد حارتنا» ليصل لجائزة نوبل. (أ. طلال: أولاد حارتنا فيها مناقشة لموضوع الإيمان وهذا ما رآه نجيب محفوظ فعلياً أما أدونيس..).

د. علي زيتون: هذه لغة أدبية. يعقوب صروف كنا ندرسه مذ كنا صغاراً في المقالة العلمية. المقالة السياسية هي مقالة أدبية بالعمق، وإن كانت ليست علمية وليست اجتماعية إلا أن فيها بعداً أدبياً. والذي يمتلك هذا النتاج عبر السفير (٤٢)

سنة، مقالة يومية أو يوماً بعد يوم، كيف لا نصنفه أديباً.

الأستاذ طلال: من الممكن أنني لو عدت إلى مقالاتي سأتلّف نصفها أو ثلاثة أرباعها. مررنا بظروف كنا نعمل فيها بشكل يومي تحت القصف وفي ظل الحرب وحيث كلّ واحد كان يحمل دمه على كَفِّه ولا يعلم إن كان سينهي مقاله أم لا. كان الانشطار حاداً. لذلك يوجد كلام كُتِبَ في لحظة انفعال شديد، وهذا الكلام عندما تقرأه فيما بعد تجد أنه ربما يتضمّن كلاماً طائفاً أنت لا تريده لأن اللحظة التي كُتِبَ فيها كانت غير مناسبة. لذلك كنت أهرب إلى الهوامش

غسان تويني: هذه المراجعة قام بها الشاعر محمود درويش. مراجعة بعض النتاج وحرق بعضه وهي مراجعة صادقة. أ. طلال: عندما تكون في لحظة غضب تكتب بعدها تهدأ فتجد أن ما كتبته غير مناسب وتكون بلحظة رضى أكثر من اللازم ولا تنس أن الحالة النفسية تلعب دوراً أيضاً. إذا أحضرت الآن مئة مقال فمن الممكن أن يبقى بين يدي من عشرة إلى خمسة عشر مقالاً. هذه المقالات قلت فيها ما أودّ قوله فعلاً وهناك من عشرة إلى عشرين لست براصٍ عنها كثيراً (نص نص) وهناك من عشرين إلى ثلاثين كتبتهما لأنني كنت أريد أن أكتب، لأننا أحياناً كنا نكتب تحت

القصف وأحياناً كنا نكتب على (الرولو) في المطبعة. الهوامش هي القراءات، المطالعات قراءة الشعر، الرواية. (... فيها نفحة أدبية) د. علي: هل من أديب يرضى عن كامل نتاجه؟ (أ. طلال: لا). المسألة ليست بالمضمون بل بالأسلوب الأدبي، أنت أديب مهما تواضعت ونتاجاتك وكتابتك أدبية.

* * *

سؤال: تعرّفت إلى نجيب محفوظ وتوفيق الحكيم وأدباء كثر.. حضرتك كيف تنظر لتوفيق الحكيم وانحيازه لما عمله السادات؟

أ. طلال: هناك شيء يخص المناخ المصري العام، هناك أناس ذهبوا إلى الغرب وعادوا مبهورين، وتوفيق الحكيم أيضاً عاد مبهوراً بفرنسا، القاهرة عنده فرنسا والقاهرة باريس، طبعاً لا يعرف الداخل المصري ولا أي بلد عربي، ولم يسافر إلى أي بلد عربي، والإنسان المصري تقليدي بمعنى أنه مكتف بذاته وهذه مشكلة كبيرة لمصر. مصر كبيرة لدرجة أنها تستطيع أن تكتفي بنفسها. نحن نطلّ من النافذة فنرى سوريا ومن أخرى نرى قبرص وفلسطين، أما المصري فسيناء عزلته عن المشرق العربي والصحراء عن المغرب وأيضاً البحر، فالمصري التقليدي إن لم يذهب ويسافر يعيش في قوقعة اسمها

مصر.(أ.عمر: توفيق الحكيم لا يعرف...؟) طلال:في إحدى المرات شحنوه في الطائرة وأخذوه مع نجيب محفوظ إلى اليمن، ولكنهم ذهبوا وعادوا ولم يحققوا شيئاً،حالهـم أشبه بمن يأتي من الضيعة إلى بيروت وإذا سألته عن المدينة سيقول إنه شاهد بنايات عالية ولكنها لم تهزّه. بنفس الجيل كان لويس عوض قبطياً وكان شيوعياً وماركسياً وفرعونياً حتى شكلاً ولكن بالنقاش معه كان غير توفيق الحكيم.كان يقول إسمع يا توفيق وسمع يا نجيب، حتى تحوتمس كان يعتبر الأمن القومي المصري يبدأ من جبال طوروس فبمجرد أن يفكر المصري بهذه الطريقة سيعتبر أن البلاد العربية ستعنيه وتؤثر على الأمن القومي المصري وهذا مهم. هناك أجيال تربت في ظلّ عبد الناصر، في ظلّ المناخ القومي، هذا الجيل كانت عروبته غير مفتعلة ولم تكن خطابية.وبعدها أتى السادات ودمّر كلّ هذا التوجه.

* * *

د. هالة أبو حمدان: برأيك أين صارت العروبة في ظل الموجة الإسلامية الهائلة؟ أ.طلال: هذه الموجة تنفع العروبة بالمعنى السلبي، إذا كانت العروبة لم تلب آمالهم. على الأقل العروبة يدّعيها من هم مثلي. أما الذين يدّعون أنّهم قادوا موكب

العروبة فإنني أستطيع تحميلهم المسؤولية، الحكّام عموماً،قادة الأحزاب. الفكرة بحد ذاتها فكرة عظيمة، فالذي حاول أن يبلورها عظيم، أما الذي استخدمها للوصول إلى السّلطة فقد ذبحها على باب السّلطة. فالعروبة هي أول ضحيّة في ظل هذا الوضع. فالأوضاع التي عشناها في السنين الأربعين الماضية، أوّل ضحاياها كانت العروبة. قبل خمسين سنة كانت النظرة للعروبة والتعاون معها كان مختلفاً، كان فيها نفحة صوفية وكانت فكرة خلاص ومشروع وهوية. لم يكتب عنها كما يجب كمشروع سياسي كمشروع بناء للغد، كإنزال الحلم ليصبح برنامج عمل. (د.هالة: ولكن هل يمكن أن تعود حلماً وباباً للخلاص؟). كحلم عند جيلٍ معين مازالت موجودة وتحتاج إلى معركة ضارية لاستنقاذ الجذور.

(د.هالة): هل من أمل؟ وكما قلت: لقد ذبحوا العروبة وماتت، بهذه الشدة كانت المحن من قبل؟ أ. طلال: نعم لقد احتلت فلسطين (د. هالة ولكن أتى عبد الناصر). أتى عبد الناصر لأنه كان واحداً. اعتقد الآن أن أكثر العرب عندهم مرارة، ضياع. صار الواحد منا ينكر نفسه، ولو استطاع تغيير اسمه لفعل حتى لون بشرته.

هذه الحال الصعبة التي نمرّ بها تعبر عما نعيشه من أزمات. ولكن هذه ليست نهاية

الدنيا. يبقى أن هذه التحديات هي التي ستسهم في عودة الناس لذاتهم. فمثلاً في العراق يقتتلون سنة وشيعة، الشيعي يتهم السني بأنه حليف للقاعدة والسني يتهم الشيعي بأنه متحالف مع إيران. الآن وجدوا أنفسهم (على السكة) وهذا يعني أنهم سيعودون ليجدوا ذاتهم المفقودة، السني والشيعي كلاهما عراقي وكلاهما يمتلك نفس الهوية. والذي جاء حاملاً سيف الإسلام قتل من هذه الفئة ومن تلك وذبح الأزيديين والصابئة والآشوريين باسم الإسلام. وهذا ليس بإسلام. وأيضاً القاعدة ليست هي الإسلام، والتعصب والمذابح ليست من الإسلام. لذلك يجب أن يتصفى هذا الإسلام (المدعى) ونعود للإسلام الصرف. كذلك بالنسبة للعروبة، مصر على سبيل المثال لديها أزمة هوية، وأيضاً في السعودية الملك السعودي كان مضطراً للكلام بأمر لم تكن معهودة سابقاً وعندهم أزمة هوية أيضاً. من نحن؟ وأين نحن؟ يريدون مقاتلة اليمن، والجهة الثانية؟ إيران عدو؟ وإسرائيل ماذا عنها؟. أعتقد أن إيران ستهدأ قليلاً، ومن المفترض أن تهدأ، ويجب علينا تهدئتها بمعنى أنها حليف، صديق، أخ كريم، ولكن هم هم ونحن نحن.

العالم العربي يبقى العالم العربي، يختلف الناس ولكن يبقون عرباً. المشكلة

ليست مشكلتنا، الفرنسي أو الانكليزي أو الأميركي، هناك مهمات كبرى تخلص منها مثلاً مهمة الدولة انتهى منها وصارت موجودة الحياة السياسية بشكل عام تقوى وتضعف من وقت لآخر ولكنها موجودة وكذلك قل بالنسبة للنقابات والأحزاب. نحن ماذا لدينا؟ كل شيء مدمر، وكل شيء بحاجة للبدء به من جديد وما من فرصة لدينا لذلك. الأجنبي لا لغته موضع نقاش، مع أن الإنكليزية تغطي عليه، اللغة واحدة في البيت وفي الكتاب هي نفسها وهي من الثوابت الأساسية. عندنا كل شيء موضع نقاش، الهوية، الدين، اللغة، من الزي والبناطلين الممزقة إلى الفيس بوك وتويتر، كل ذلك بحاجة لتعديل ما، الحياة كلها بحاجة لإعادة صياغة. نحس بعض الأحيان أننا وجدنا في الزمن الخطأ أو غيرنا هو الخاطئ (جيناً بوقت غلط أو غيرنا هو غلط). دائماً عندك نقاش هل أنت الصح من ثيابك لشكلك لمسلكك للمجلة للجريدة للجلوس بالقهوة، كل ذلك بحاجة لإعادة النظر فيه. العالم يتغير. (د. علي زيتون: هذا بالنسبة لجيلنا أما الجيل الذي تحدثت عنه). يكمل أ. طلال: هذا الجيل تغير وانتهى. صار يُنظر إلينا كأغراب. بيننا وبين أولادنا يوجد مشاكل ومع أحفادنا المشاكل أكبر. هناك صلة عاطفية جميلة وعظيمة معهم ولكن ليس أكثر. أجلس مع حفيدي بعمر الثانية

عشرة وأسأله عن أحواله وبعدها أحسّ بصعوبة في الاستمرار بالحديث معه فماذا سأتكلم، ما هي اللغة المشتركة بيننا؟ أتتكلم معه عن هواياته كأن يحب كرة القدم مثلاً ولكن بعدها ثلاث أو أربع جمل وينتهي الكلام بيني وبينه. أما نحن كجيل فإن الكتاب قد نسج علاقة مع من سبقنا، أنت تقرأ وهو يقرأ، يوجد شيء مشترك معه حتى لو اختلف نوع الكتاب فهو على الأقل يقرأ. أنت تقرأ لمحمود درويش للمتنبى هو مثلاً لأدونيس لشوقي بزيغ ولكن يقرأ الشعر. أما هذا الجيل فإنه لا يقرأ. هناك معضلة كبيرة وستكبر وتزيد مع الجيل القادم. نحن ما زلنا مسنودين إلى ماضٍ قريب. الجيل القادم سيربى في ظل هزائم، في ظل تشوه للدين. نحن كانت عندنا القومية محترمة والدين محترماً أما عند هذا الجيل لا القوميون محترمون ولا الدين.

د. هالة: هل العروبة ما زالت حلاً؟ لأن الجيل الصاعد لا يعتبر نفسه عربياً حتى ولو قال إنه عربي فإنه يتكلم الانكليزية أو الفرنسية والحرف الذي يستعمله ليس عربياً حتى الاطلاعات والأخبار لا يقرأونها بالعربية بل يذهبون إلى المواقع الأجنبية، حتى اللباس والتصرفات والأغاني التي يسمعونها. هذا الجيل لم يعد لديه هوية. فما الحل؟

أ. طلال: لقد عاش أجدادنا في عصر

انحطاطٍ أسوأ مما نمرّ به نحن، لقد عاشوا في ظل العثمانيين حوالي أربعمئة سنة خارج اللغة، أكيد جدك لم يكن يعرف العربية، لأن ذلك كان ممنوعاً عليه وكل المعاملات كانت تنجز باللغة التركية حتى في يومنا هذا تجددين في اللغة العامية التي نتعاطاها عبارات تركية. (د. درية: حتى القيم لم تعد موجودة). لا، القيم موجودة وهي تبدأ بالبيت وبالمجتمع والبيئة، نعم هناك اهتزاز، ولكن عندما تصبح الأمور جدية فإن القيم لا تزال موجودة، يوجد بعض (الميوعة والرّخاوة) لأنّ خيبتنا تجعلنا ضعافاً مع أولادنا وأحفادنا. كنا نعتبر أننا نمتلك الحقيقة كاملة ولكن نحن الآن متواضعون لأننا ندرك أن الحقيقة ليست كاملة وعلينا بذل الجهد لنعرف الحقيقة. كنا نعتبر عبد الناصر لا يهزم لكنه هُزم. كانت هناك أشياء كثيرة نعتبرها من المسلمات المطلقة. كذلك وجود إسرائيل. بالنهاية أنت تقاتل إسرائيل من أربعين خمسين ستين سنة. وكذلك الإسرائيلي عند أولاده وأحفاده نفس الأسئلة، إلى أين تذهب إلى حرب جديدة؟ وبعد الحرب الثانية والثالثة والرابعة؟ نحاول تخيل ردة فعل على داعش، وحتى هذه، في سنة وسنتين تنتهي داعش، وبعدها ماذا يفعل الناس. الصحراء ستبقى هكذا.. (د. هالة: تستبدل بقوميات محلية). ولكن هل ستعيش؟ مثلاً

نحن مع السوريين هل نضع متراساً ونتقاتل، علينا أن نسلم بأنه بيننا وبينهم تحكنا علاقات الصداقة والجيرة والمصالح المشتركة. (د.هالة: برأيك مشروع التقسيم الذي يبدو واضحاً وصار جزءاً منه محققاً هل سيتحقق؟). أين؟ (د.هالة: بالعراق الدولة الكردية). هذه تخيف قليلاً لأن لها حاضنات دولية. د.هالة: نقل لي أن هناك قرى كاملة هُدمت ومنع أهلها من العودة إليها من قبل البشمركة وأغلقت. أطلال: نعم عندهم هذا الحلم ولكن أعتقد أنهم بعد قليل سيضربون رأسهم بالحائط لأن المحيط كله معارض. الآن الكل يعاونونهم لأنهم محتاجون لهم ولكن إذا فكروا بالدولة فهناك كلام آخر لا إيران سترضى ولا التركي أيضاً (د.هالة: ألن تكون إسرائيل أخرى؟). هذا الخطر يظل قائماً خاصة إذا بقي العراقيون في حالة اقتتال، ولكن رُبَّ ضارة نافعة، فمن الممكن أن توحد داعش العراقيين ويعودون للكيان وليس للعشائر، وذلك إذا وحدتهم المعركة ضد عدو واحد، عدو مسلم. فثبات الوضع مرهون بتوحيدهم. (د.هالة: هل سيتوحدون؟). هم مرغمون على التوحد.

(د.هالة: الذين يذهبون إلى العراق يعودون بأخبار سيئة جداً فالسني إذا سمح له بالدخول إلى المناطق الشيعية يحس نفسه غريباً وكذلك الشيعي والدولة الكردية صارت تقريباً وضعاً قائماً والذي يخيف

في الموضوع الكردي أنهم يضعون أيديهم بيد إسرائيل (ليس الكل) وأن تكون إسرائيل أخرى تُزرع في المنطقة هذا شيء خطير للغاية

د. درية فرحات: سؤال شخصي، طبعاً العمل الصحفي كان يأخذ كل وقتك، فما انعكاسه على بيتك وأطفالك وأسرتك؟

أطلال: ظلمت عائلتي كثيراً لم أعطيها حقها ولم أعط زوجتي حقها. في العام ١٩٨١ كان أولادي قد كبروا قليلاً. أحمد من مواليد (١٩٧١)، هنادي (١٩٦٨)، ربيعة (١٩٦٩) وعلي الأخير (١٩٧٣)، وبين علي والسفير ست سنوات باعتبارها أختهم، ولكنهم كانوا أحياناً يحبونها وأحياناً يكرهونها كونها أخذتني منهم، هم لا يكرهونها بالمعنى الحرفي ولكنهم يغارون منها. أعتزف بأنني لم أعطيهم حقهم لقد عاشوا بعيداً عني، ففي العام ١٩٨١ وضعوا لاستهدافي سيارة مفخخة وفي المرة الثانية وضعوا صاروخاً وكان من الممكن أن أفقدهم كلهم في هذه اللحظة، أنا كنت مسافراً، فأركبهم محمد المشنوق بالطائرة وقال لي لاقهم إلى باريس. وهكذا ذهبنا، في أول حزيران قرروا العودة وحزموا الحقائق غير أن شارون دخل لبنان فظلوا في فرنسا ست سنوات وأنا هنا. طبعاً كنت أزورهم

كل شهر أو أكثر وأبقى من أربعة إلى خمسة أيام ولكنهم كانوا يعيشون حالة من الغربة والرعب. بعدها عادوا وقام.. بحركته المباركة (مازحاً) فبعثتهم إلى القاهرة حيث بقوا سنة في هذا البلد العربي. عملياً لقد عاشوا من ست إلى سبع سنوات بعيدين عني حيث كنت أزورهم من وقتٍ لآخر. لقد تفهموا أوضاعي، وصار عندهم حالة عشق للسفير واعتبروها الولد الخامس للعائلة. طبعاً كان هناك غيرة كما الغيرة بين الأخوة كانوا يقولون: إنك تحب السفير أكثر وتعطيها من وقتك أكثر، ولكن فيما بعد صاروا يشعرون بأنهم متكاملون معها لقد تصالحوا معها. نعم، عندما كبروا انخرطوا فيها بكفاءتهم وليس لأنهم أولادي أحمد أنهى» كمبيوتر ساينس « في بوسطن، هنادي درست العلوم السياسية في جورج تاون، كنت أخبر والدي أن هنادي ستدخل إلى الجامعة فقال لها: ماذا ستتعلمين يا جدي؟ فقالت: علوم سياسية فأجابها هذه لأحمد أنت ماذا ستفعلين؟. كان يعتبر أن دراسة العلوم السياسية هي للرجال فقط. ربعة أنهت بزنس ذهبت إلى مصر وبعدها عادت وقالت لي: ليس لدي عمل. لماذا؟ أذهب وأخذ معاشي وما من عملٍ كفاية.. بقيت تحوم وعادت إلى هنا.

د. درية: حضرتك قلت أنك من الممكن

أن تنتقد مقالاتك بتوجهاتها الأدبية، هل تنتقد مرحلة من مراحل حياتك الفكرية والسياسية؟ أ. طلال: لقد مزقت مقالات سياسية منذ زمن كنت كتبتها في لحظة انفعال، مثلاً الإسرائيلي يدخل عندها لن أراعي اللغة. (د. درية: هل تنتقد نفسك لتوجه فكري أو سياسي معين؟ لم أتكلم عن اللغة). أ. طلال: الظروف التي عشناها في ظل الحرب، يعني نحن ما عشنا حرباً واحدة ولا اثنتين ولا ثلاث حروب بل الكثير. والحرب تجعل الإنسان يحسّ وكأنه يعيش آخر يوم في حياته حيث من الممكن أن يتعرض لأي شيء وهذا ما خبرناه وعشناه ولم يكن خيلاً بل حقيقة. لقد حاولوا اغتيالني أكثر من مرة ونسفوا المطبعة والمكاتب، وحاولوا نسف البيت مرتين وحتى تتخلص من حالة أنك تحت الموت وأنه يطاردك عليك أن تعشق الحياة أكثر، فعندما يشعر الإنسان بأنه نجا من الموت عندها سينسج علاقة مع الحياة وكأنه ربح عمراً آخر. وهذه نعمة عظيمة لا يجب تضييعها، أعطيها مداها بالمعنى الوجداني على الأقل إن لم تكن قادراً على إعطائها بالمعنى الحسي المباشر. غير أن كل الظروف التي مررنا بها على الرغم من قسوتها ووحشيتها كانت أفضل من الوضع الحالي. هذا الوضع لا طعم ولا رائحة له حيث الفضائح تملأ الكون، المليارات تطير

الأصول، أراعي الأدب ولكن ليس على حساب موقفني السياسي. فالذي يعمل صحفياً في هذه الأيام يكون شهيداً مع وقف التنفيذ. (غسان تويني) نستمع لأخبار الصحف من صوت لبنان عند السادسة والنصف، يبدأون بالنهار، وعلى إذاعة النور عند السابعة والنصف يبدأون بالسفير.

(د.درية): لقد مررتم بخيبات ولكن أحسد جيلكم مع أنني لست من جيل الشباب كثيراً، فعلى الرغم من مروركم بالخيبات إلا أنكم استطعتم أن تبثوا مصيراً. نحن نحس الآن بخيبة أكبر.

الأستاذ طلال: حفيدتي الكبيرة عمرها ثماني عشرة سنة، أنا أخجل منها عندما أجلس معها فماذا أقول لها؟ لذلك أتحايل عليها إذا اقتربت من بعض المواضيع، لأتهرب من الإجابة. أنا أتكلم بصراحة، أنظمت وجيل لم يكن على قدر المسؤولية، الواحد منا يخجل أمام أولاده وأحفاده. كانت آمالنا عظيمة وعالية وهائلة (أ.عمر): تأملنا كثيراً فتأملنا كثيراً)

(د.درية): أحسد جيلكم لأن الجيل الحالي لا يفكر في البناء والتغيير.

أ.طلال: أفهم هذه الحالة لأنه أيضاً في السياسة لا يوجد شيء مجرد. تعلقين آمالك على حزب وعلى تنظيم ومبادئ مجسدة وعلى قوى سياسية معينة تجسدها. أما بالمطلق فإنها تصير ديناً.

أمام ناظرينا، الوزراء فاسدون، الرؤساء (ما بيسووا)، إياك أن يقع فلان فيصيبنا ما أصاب سوريا أو العراق. يا أخي هذا لصّ وهذا حرامي وماذا بعد؟ إلى أين سنصل؟ هذه الحالة تقتل، تجعل الإنسان يبلع رأيه، يبلع الأشياء التي يؤمن بها. ولكي تحافظ على الوضع هادئاً (بتمرّق مثلاً) اهجم عليه دون أن تسميه هو يعرف نفسه جيداً). وأيضاً انهيار المبادئ، الأفكار، الأحزاب العقائدية خاصة، إذ ليس طبيعياً أن ينتهي الحزب الشيوعي جثة وحركة القومية العربية جثة وحزب البعث جثة. هذه الأحزاب كانت رهان الأجيال من أجل التغيير وتصبح كلّ الدول العربية حاكمها عسكر، مهما كان من شأن العسكر فهو عسكر مع احترامنا لأشخاصهم. مهمة العسكر التنفيذ، ممنوع عليه التفكير، وممنوع عليه الاجتهاد. بالنسبة لجيلي خيبات أملنا كانت عظيمة، فمن جهة يقاوم خيبة الأمل بالتمسك بالمبادئ والقيم ويعتبر أن غيره وقع لأنه لم يكن متمرساً بالقدر الكافي وبعضهم وقع لأن إغراء السلطة قد أخذه. أحمد الله أنه في المرات القليلة التي عُرِضت عليّ فيها السلطة لم أطلب شيئاً من أحد. فمنذ أن وعيت كانت المشاركة بالسلطة خارج توجهاتي نهائياً وهذا ما أعطاني قدراً من الحرية. أنا أكتب رأيي ومن لا يرضى فهذا شأنه، طبعاً أراعي

أ.عمر: سنسألك عن بعض الشخصيات ولوبجملته عن كل شخص. قلت إنك التقيت بعبد الناصر.

أ.طلال: لا يمكن أن أحكم على عبد الناصر كان اللقاء سريعاً وبالكاد سلمنا عليه ولكن يمكن أن أعطي رأيي بمعنى السياسة العامة، هو قائد عظيم بالمعنى الحالم. عبد الناصر لم يكن يعرف البلاد العربية كفاية، يعني المشرق العربي....عندما أتى إلى فلسطين واجه اليهودي والاسرائيلي وفهم لماذا (ننكت) على الجندي المصري في القرى « يا رب تجي فعينو» كنا نأخذها دليلاً على جبن العسكري المصري غير أن الحقيقة مختلفة، العسكري المصري عندما كان يهجم بإطلاق النار كانت الطلقة تخرج لتصيبه في عينه فصار يبعد البندقية ويطلق النار علها تصيب العدو ويقول رب تجي فعينو أي في عين العدو. تجربة فلسطين كانت مهمة وأساسية، نعم لقد هزته حرب (١٩٥٦) وغيرته، غيرت نظرتة إلى العالم (العدوان الثلاثي)، رأى أن العرب - وهنا أقصد الشعوب العربية - قد هبوا، رأى المظاهرات من المغرب حتى اليمن، رأى الشعب العربي يستعد وينتظر قائداً فصار شخصاً آخر، ولكن مامن إنسان كامل.

: كمال جنبلاط ماذا يعني لك وخصوصاً

أنك أمضيت في المختارة سنتين؟ أ. طلال: عرفته فيما بعد،السياسي فيه كان أسوأ شيء. هو مفكر وكاتب عنده نفحة صوفية، عاش نصف حياته وأكثر مع أفلاطون وأرسطو والفلاسفة الهنود جماعة الرؤيا.

: غسان كنفاني عشت معه فترة.

أ.طلال: غسان إنسان عظيم، ساحر،كصديق كأديب ومبدع وغزير كنت (أنكت) عليه وأقول أنه يكتب

على الصفحتين في الوقت نفسه (الوجه والقفا). كانت تتوزع علينا الصفحات في اجتماعات مجلة الحرية، فلان يكتب كذا وفلان كذا، رسالة من العراق ورسالة من ليبيا وأنا كنت أتولى الموضوع المحلي،(مازحاً) كوني أرمنياً وكلهم عرب،وتبقى صفحة فيطلب... ويقول: دبرها يا غسان فيدبرها. كان مبدعاً

أ. عمر: ما هي نصيحتك للمنافذ الثقافية، وهي مجلة تصدر كل ثلاثة أشهر، بعيدة عن السياسة إلا بمعنى المقاومة، مقاومة إسرائيل؟

(أ.طلال: دخلت في قلب السياسة). قمت بتصفح بعضها، لا أستطيع إعطاء حكم).

ماذا تنصحنا من خلال تجربتك الغنية..؟

أ. طلال: مع ضرورة تفاؤلنا وتقديرنا لمجهودكم في هذا الإنجاز الثقافي،

فلنعترف أننا صرنا جيلاً آخر، أنا أفجع،
فالجريدة من الممكن أنها صارت ثقيلة الدم
بالنسبة لأحفادي ولكن أشتي رؤيتهم
ينظرون إليها.. في المدارس صاروا
يعتبرون اللغة العربية لغة بائدة. أنا أتحدّى
أن ترى شاباً في عمر العشرين يقوم
بتصفح جريدة، وهذه كارثة، وهذا ليس لأن
اسمها المنافذ الثقافية، نحن نعاني معاناة

رهيبة مع هذا الجيل لذلك أعتبر أن قارئ
الجريدة سيكون من عمر الأربعين فما فوق.
لأنّ ابن العشرين والثلاثين لا يقرأ الجريدة
ولا يمسكها بيده. تك تك صار يرى
الأخبار يمضي وقته على الفيس بوك
وتبادل الرسائل والتنكيث. هذا الجيل لا
تهمه اللغة ولا المعنى كل ذلك لا يعنيه.

شكيب أرسلان في الميزان

د. سعيد أحمد عبد الرحمن

دكتور في الجامعة اللبنانية / قسم التاريخ

الولايات المتحدة وموسكو (الرأسمالية - الشيوعية) في نفس العام ١٩٢٧، يلتقي موسوليني زعيم الفاشست في روما عام ١٩٣٤، ويزور برلين النازية عام ١٩٣٩.

ثم ينأى بنفسه عن الحرب العالمية الثانية في سويسرا طوال أعوام هذه الحرب ١٩٣٩ - ١٩٤٦.

كُلُّ هذه التناقضات وجدت في شخص واحد، هو الأمير شكيب أرسلان، الأديب والشاعر والمؤرخ والسياسي، الدرزي ثم المسلم السني، الداعي إلى «الجامعة الإسلامية» ومن ثم إلى «العروبة والإسلام».

هذه الشخصية التي وصفت على الشكل التالي: «رجل سياسي بارع ومحاور ومحنّك، تفوق على معظم أقرانه ووصل إلى مراكز حساسة ومؤثرة.

كان سريع الحركة في عمله... وبرز ذلك على الصعيدين العربي والإسلامي وأصبح

شكيب أرسلان هو الشخصية المتناقضة التي أثارت علامات استفهام عديدة، فتارة هو العثماني - الإسلامي، وتارة أخرى نجده العروبي - الإسلامي، بعدها يتعاون مع جمال باشا، وطوراً نجده مع الكونت هنري دي جوفنيل، المفوض السامي الفرنسي.

وتستمر حلقة المتناقضات، فهو في اسطنبول مقيم ونائب في «مجلس المبعوثان» العثماني، وفي برلين كمبعوث من وزير الحربية العثماني أنور باشا، وبعدها صار متنقلاً بين موسكو عاصمة الشيوعية في ذروة نجاح ثورتها عام ١٩٢١، ثم في لندن عام ١٩٢٢، عدوة موسكو التقليدية.

ويتكرر التناقض لنراه بعدها في «مرسين» التركية في عصر مصطفى كمال أتاتورك الذي قلب نظام الحكم الإسلامي بين ١٩٢٣ - ١٩٢٥.

هذه الشخصية المميزة التي زارت

في العقد الثاني من القرن العشرين من أهم رجالات بلاد الشام وأكثرهم فاعلية في سياسات السلطنة العثمانية، ولعلّه كان العربي المؤثر في الآستانة، والمقرّب من مركز القرار فيها... تبني نظريتين سياسيتين أساسيتين في حياته: الأولى فكرة الجامعة الإسلامية تحت اللواء العثماني، والثانية فكرة القومية العربية التي تبناها نهائياً في السنوات الخمس عشرة الأخيرة من حياته...»^(١).

فمن هو شكيب أرسلان؟ وما هي حقيقته؟ هذا ما سنحاول أن نجيب عليه من خلال هذه الدراسة.

البدايات:

ولد الأمير شكيب أرسلان في بلدة الشويفات في جبل لبنان في ١٢٥ ك / عام ١٨٦٩، من عائلة درزية تألّفت من الأب وهو الأمير حمود أرسلان، وأم شركسية، ونظراً لكون الأمير حمود، والد شكيب، كان مديراً لناحية الشويفات في نظام المتصرفية، فقد انتقل هذا المنصب إلى الشاب شكيب مع وفاة الوالد عام ١٨٨٧ م.

فكان هذا أول عمل سياسي للأمير الشاب، في ظروف إقليمية ومحلية صعبة، فمن الصراع الأرسلاني - الجنبلاطي إلى الصراع الدرزي - الماروني، إلى خسارة مناطق واسعة من السلطنة العثمانية بيد

الاستعمار الغربي (مصر - تونس - الجزائر) ودعوة الجامعة الإسلامية على يدي الأفغاني ومحمد عبده... كل هذه الأحداث أثرت في الأمير الشاب فنقلته من مدير ناحية الشويفات، إلى قائمقام الشوف عام ١٩٠٢، إلى نائب عن حوران في مجلس «المبعوثان العثماني» عام ١٩١٣^(٢).

ومع انقلاب جمعية الإتحاد والترقي على السلطان عبد الحميد الثاني، نجد شكيب أرسلان على علاقة وطيدة مع قيادات الانقلابيين الجدد، مما عزّز نفوذه في الآستانة إلى مستوى أنه استطاع تزكية متصرفين على لبنان هما اوهانس باشا وعلي منيف وذلك في فترة سياسة التتريك التي مارسها الاتحاديون على أبناء السلطنة العثمانية، ومنهم العرب.

فشكيب أرسلان وقف ضد الجمعيات العربية التي عارضت سياسة الاتحاديين والتتريك، وحاول إقناع العرب من خلال جولات أوصلته إلى عدة مدن في فلسطين ومصر والشام عام ١٩١٣، بالتمسك بالآستانة والدولة العثمانية، محذراً من الدعوة إلى اللامركزية أو الانشقاق عن السلطنة.

ويظهر أرسلان أسباب موقفه هذا بقوله: «كان الكثير من أصدقائي وإخواني مغتاضين مني لاتخاذي تلك السياسة العثمانية التي هي بزعمهم خلاف ما

تقتضيه المصلحة العربية. وكنت أقول للجميع تمهلوا فسترون أياماً أشد سواداً من القطران وستأسفون على أيام الترك التي تشتكون منها الآن، ولم يكن عندي شك في تقسيم البلاد العربية بين فرنسا وإنجلترا، ولكن لم يكن ممكناً يومئذ إقناع أحد من تلك الفئة»^(٣). فقد «كان شخصية متعددة بسبب تعدد والتباسات تلك الفترة لجهة بناء الهوية»^(١).

١ - علاقة شكيب أرسلان بالآستانة ونتائجها

ينقل أن الأمير شكيب أرسلان استطاع من خلال علاقته مع الآستانة أن يضع حداً للكثير من جبروت جمال باشا، الحاكم العسكري العثماني على سوريا ولبنان، وكان يتدخل لمنع تنفيذ أحكام الإعدام والنفي على الكثيرين من أعيان سوريا ولبنان، حتى أن جمال باشا اغتاز من الأمير وأخذ يتربص به، إلا أن أرسلان انتقل حينها إلى الآستانة ونجا من براثن السفاح»^(٥).

هنا - يجب علينا أن نتوقف لنسبر أغوار هذه العلاقة، حيث أن التهم توجه لأرسلان بأنه كان على علاقة بجمال باشا وكان يتواطأ معه، حتى أن هذا الأخير خصص للأمير راتباً شهرياً^(٦).

بل واتهم الأمير شكيب أرسلان بأنه

«تسبب في هلاك مائة وخمسين ألفاً من سكان لبنان، وأشار آخرون إلى أنه هو الذي أوعز إلى السلطات العثمانية ورجال الاتحاد والترقي باتباع تلك السياسة»^(٧).

وفي الواقع، فإن عدة أحداث تظهر العلاقة الشخصية التي ربطت أرسلان بأعضاء جمعية الاتحاد والترقي في الآستانة:

أولاً: الصراع داخل الآستانة بين الاتحاديين وحزب الحرية والائتلاف ومحاولة أرسلان مع عدد من الشخصيات العربية والتركية بالتوفيق بينهما.

ثانياً: نجاح حزب الحرية والائتلاف في السيطرة على السلطة داخل الآستانة وتفردا في الحكم في تموز ١٩١٢. إلا أن الاتحاديين استعادوا هذه السلطة بانقلاب مضاد في ٢٣ ك ١٩١٣.

ثالثاً: إقامة جمعية أطلق عليها «الجمعية الخيرية الإسلامية» ومقرها أسطنبول، من قبل شكيب أرسلان مع زعماء عرب وأتراك، كان من بين المنتسبين إليها، أعضاء من الاتحاد والترقي وحزب الحرية والائتلاف وزعماء عرب.

رابعاً: سعي أرسلان إلى رأب الصدع بين الأتراك والعرب من خلال هذه الجمعية، وبين الأتراك أنفسهم.

خامساً: تفرد ثلاثة من كبار الاتحاديين

بالسيطرة على الحكم بعد انقلاب ١٩١٣، وهم: أنور باشا وزير الحربية، وطلعت باشا وزير الداخلية، وجمال باشا قائد الجيش العثماني في بلاد الشام والحاكم العسكري فيها بين الأعوام ١٩١٤ - ١٩١٨^(٨).

وكانت علاقة خاصة قد ربطت بين الأمير شكيب أرسلان ووزير الحربية أنور باشا، ونحن نلاحظ متانة هذه العلاقة من خلال:

- إيراد أرسلان في مذكراته أنه: «عندما نشبت الحرب العالمية وقبل دخول تركيا فيها أثناء تأهبها للدخول كنت في الآستانة وكان قائد الفيلق العثماني في سورية الفريق زكي باشا فأبرق إلى أنور باشا ناظر الحربية يطلب تعجيل مجيئي إلى سورية لاحتياج الحالة إلى وجودي فيها يومئذ، فأشار علي أنور باشا بسرعة السفر وإفادته بما أراه مناسباً من التدابير»^(٩).

وهنا السؤال، ما هو الدور الذي طلب من شكيب أرسلان للعبه في سوريا ولبنان من قبل الاتحاديين؟ يقول شكيب أرسلان في مذكراته:

وبعد وصولي بمدة [إلى سوريا] دخلت الدولة في الحرب وحصل تخوف عظيم ولا سيما عند إخواننا المسيحيين فتكلم معي كثير منهم في خطورة مركزهم وما يخالغ ضمائرهم فسكنت خواطرهم وأخذت على نفسي أنه لا يصيبهم أدنى سوء ما داموا

هم ملازمين السكون والطاعة للدولة»^(١٠). وأخذت ألقى المواعظ على المسلمين وعلى غيرهم من الفرق الإسلامية ولا سيما الدروز بوجوب مصافاة المسيحيين وحسن معاملتهم أكثر مما يجب في كل وقت.

ثم أبرقت إلى أنور باشا بما عليه بطريك المواردنة من الاخلاص للدولة وما لا يزال ينصح به طائفته من وجوب التمسك بالتبعية العثمانية ويأمر به كهنته من الدعاء بنصر الجيش العثماني.

يظهر معنا من خلال هذه المذكرات معلومات أكثر وضوحاً حول غايات الأتراك من نقل الأمير شكيب أرسلان إلى سورية:

«استشارني زكي باشا القائد المشار إليه في جمع أسلحة النصاري بقوله إن عندهم في لبنان بنادق كثيرة وربما ينزل الأعداء عساكر في سواحل سورية فينضم النصاري إليهم».

«فحذرته من هذا العمل قائلاً إنه لا لزوم له ولا يكون له نتيجة سوى قلق الخواطر وسوء الظن بأن مقصد الدولة تجريدكم من السلاح لأجل الغدر بهم».

«وحرر إليّ كتاباً رسمياً طلب مني فيه إذا كنت مصراً على عدم جمع سلاح النصاري أن أكفل عدم تحفزهم لقيام ما على الدولة».

«فجاوبته بما يؤيد كلامي له قبلاً

وأكدتُ له أنني أكفل بنفسني المسيحيين أن لا يأتوا بأدنى حركة على الدولة، ولأجل أن يزداد طمأنينة قلت له في جوابي على سبيل الفرض إن بدا منهم شيء من هذا القبيل فإنني أمشي عليهم بالدروز قبل أن يزحف العسكر العثماني»^(١١).

ويكمل الأمير شكيب أرسلان الدور المنوط به، مع نقل زكي باشا من قيادة الجيوش العثمانية في سورية، وتعيين أحمد جمال باشا مكانه، حيث يقول:

«ورد عليّ بواسطة بكر سامي بك، والي بيروت، تلغراف رقمي من أنور باشا بان جمال باشا عين قائداً للحملة المصرية وأنه هو، أي أنور أوصاه بي، فحضر جمال باشا إلى الشام، وأول ما واجهته قال لي إنه سيستقدم بطريق الموارنة إلى دمشق ويأمر بإقامته فيها، فبقيت يومين أراجعه بكلام يلين الجوامد وأبين له مقدار ما يكسر ذلك من خاطر الطائفة المارونية، على حين أن هذه الطائفة وسائر المسيحيين لا يريدون شيئاً سوى رضى الدولة عنهم، فنظراً لكونه حديث العهد بالمجيء وموصى بي من الأستانة اقتنع بكلامي...»^(١٢).

أما في موضوع من حكم عليهم بالإعدام من قبل المحكمة العرفية التي أنشأها جمال باشا في عاليه، يقول الأمير شكيب أرسلان: «... لم أترك وسيلة من الوسائل إلا استعملتها لأجل إقناعه بالعفو عنهم وإفهامه

ما يترتب على فتح هذه المسألة من الضرر للدولة والملة... ولكثرة مراجعتي إياه كتم عني نيته إلى أن أنفذ فيهم ما أراد، ومن بعد ذلك ابتداء الخلاف بيني وبينه تدريجياً»^(١٣).

ويضيف أرسلان في مكان آخر حول ضحايا جمال باشا في «الثلة الثانية»: «... أخذنا نستعطف خاطره لأجل إطلاقهم ونبين له الفوائد السياسية في العفو عنهم وما تصاب به الدولة من الأضرار بالنكال بهم...» من دون فائدة^(١٤).

وساءت علاقة الأمير شكيب أرسلان بجمال باشا، حيث وبخه هذا الأخير على التدخل في قراراته وأعماله، وتوترت العلاقة أكثر مع قيام وزير الحربية أنور باشا بزيارة إلى بلاد الشام والحجاز، ومحاولة شكيب أرسلان دفعه إلى منع جمال باشا من تنفيذ أحكام الإعدام، «إلا أن أرسلان يقول في ذلك «... ورأيت أنا بعيني ساعتئذ من ضعف أنور بإزاء جمال ما لا أنساه...» ويتكرر مشهد محاولة أرسلان منع الإعدامات عن طريق شكري بك رئيس الديوان العرفي في عاليه، ومن ثم مع القنصل الألماني (لوتفيد) وأيضاً من دون فائدة.

وفي النهاية نفذت أحكام الإعدام والتي حذر أرسلان بأنها ستوجد «النفور بين العرب والترك»^(١٥).

أما أبرز أسباب توطيد علاقة الأمير

شكيب أرسلان بالآستانة حسبما وردت في بعض المراجع، ومنها مذكرات الأمير نفسه:

١ - «أن الحزب الأرسلائي معروف قديماً وحديثاً بأنه الحزب المناوئ للأجانب على الإطلاق، وأنه الحزب العثماني الوحيد في الجبل، وسواء أكان ذلك حسنة أم سيئة فهو حقيقة يعرفها كلُّ أحد»^(١٦).

٢ - تأييد الأمير شكيب أرسلان حكومة الاتحاد والترقي.

٣ - معارضته للثورة العربية.

٤ - اعتقاده بضرورة استمرار الخلافة الإسلامية^(١٧).

٥ - تطوعه للدفاع عن ليبيا أمام الاحتلال الإيطالي عام ١٩١١ وفي ليبيا تعرّف على أنور باشا وعلى قادة الحركة السنوسية.

٦ - عمله الحثيث في محاولة بناء الدولة العثمانية على أسس متينة، وتأسيسه للجمعية الخيرية الإسلامية بالشراكة مع عرب وأتراك.

٧ - نظراً لمعارضته للمؤتمر العربي في باريس عام ١٩١٣، استدعي من قبل الدولة العثمانية للاشتراك في المداولات مع أعضاء من المؤتمر العربي حول موضوع الإصلاحات التي طرحت من خلال هذا المؤتمر.

٨ - ترشيحه من قبل السلطنة العثمانية

عن منطقة حوران في مجلس النواب العثماني^(١٨).

٩ - وقوفه ضد الجمعيات العربية التي عارضت السلطنة والاتحاديين وحركة التتريك^(١٩).

١٠ - وأمام الولاء المعلن للدولة العثمانية، ونظراً لعلاقته الشخصية بأنور باشا وزير الحربية، أرسله هذا الأخير بمهمتين إلى ألمانيا، في كل من العامين ١٩١٧ و ١٩١٨ على التوالي، لحل عدة خلافات نشبت مع الألمان، وللاستطلاع عن قريب أحوال ألمانيا السياسية والاقتصادية والعسكرية.

كما أنه استمر على علاقته بأنور باشا، حتى بعد سقوط الدولة العثمانية، إثر الحرب العالمية الأولى، وتوقيعها على هدنة مودروس (١١٢١٨٠٢٠١٩١٨).

حيث قام شكيب أرسلان بزيارة إلى موسكو عام ١٩٢١ وبرفقتة أنور باشا^(٢٠).

موقف الأمير شكيب أرسلان من التهم التي وجهت إليه حول علاقته بالدولة العثمانية:

«... من أجل كوني مخلصاً للدولة [العثمانية] شديد التمسك بها كنت مقاوماً لجمال باشا في هذه السياسة التي بدأ بها في السنة الثانية من الحرب، وأن إخلاصي

للدولة العثمانية كان يقضي عليّ بان لا أخدعها ولا أن أثير الأحقاد عليها ولا أرضى بسياسة توسع الشقاق بين العرب والترك، على حين كنت أعلم أن الشقاق بين هاتين الأمتين هو نار يستضيء بها الأفرنج المستعمرون دون سواهم...»^(٢١).

يقول د. ناصر الحكيم حول هذا الموضوع: «ومنذ بداية حياته السياسية، كان شكيب أرسلان متعاطفاً مع الآستانة ولم يكن هذا التعاطف وليد سياسة ابتدعها أرسلان، بل إنّ هذه السياسة ميزت قبل أرسلان بسنوات طويلة الاتجاه السياسي للقيادات الدرزية في جبل لبنان، ذلك أن الصراع الدرزي - الماروني في جبل لبنان، والذي تميّز بمرحلتي عنف دموي (١٨٤١ - ١٨٤٥) و(١٨٦٠) لم ينتج نظاماً ديمقراطياً علمانياً بل أنتج نظاماً طائفياً استبدل على حد التعبير الشعبي (لفة الشيخ بطاكية الخوري)»..

وهذه السياسة كان لها تأثيرها السيئ على الساحة اللبنانية، «فلقد خبرت الأقلية الدرزية هذا الواقع في الجبل، وجعلها تندفع أكثر فأكثر باتجاه الآستانة، في مواجهة مواطني قدم أوروبا الاستعمارية في المشرق، لقد أدرك أرسلان ذلك بوضوح، حيث نرى أنّ ذلك كان من المحاور الأساسية في نشاط أرسلان، برز بشكل واضح في نشاطه السياسي داخل جبل

لبنان، ولم يكن مصادفة أنّ من حاكمهم جمال باشا في جبل لبنان، لم يكن بينهم أي درزي»^(٢٢).

٢ - الأمير شكيب أرسلان ومحاولة إحياء السلطنة الإسلامية:

مع دخول الحلفاء (بريطانيا - فرنسا) إلى بلادنا، طبقت اتفاقية سايكس - بيكو، وقسمت منطقة الشرق الأوسط إلى دويلات وزعت على المنتصرين الفرنسي والبريطاني وكان نصيب فرنسا، سوريا ولبنان.

يومها كان الأمير شكيب أرسلان في برلين مبعوثاً من أنور باشا في مهمة خاصة، فاختار النفي الطوعي.

وتحول نشاط الأمير إلى مشروع جديد قديم وهو الوحدة تحت راية الإسلام.

ومن العام ١٩١٨ حتى العام ١٩٢٥، كان أرسلان يتنقل بين برلين في ألمانيا وسويسرا، وفي نفس الوقت أخذ يقوم بزيارات مكوكية نحو لوزان وموسكو وروما، واسطنبول، يقوم بكل جهد ممكن في محاولة إنعاش السلطنة العثمانية التي انتهت على إثر الحرب العالمية الأولى، إلى جانب القادة الاتحاديين الذين انتقلوا من اسطنبول إلى برلين ومن بينهم أنور باشا، صديق شكيب أرسلان، وخلال هذه الفترة حاول أرسلان:

١ - التوفيق بين مصطفى كمال أتاتورك (الزعيم التركي الجديد) والاتحاديين، إلا أن هذه المحاولة فشلت كون أتاتورك كان يعادي الاتحاديين، وسعى إلى إبعادهم بشكل نهائي من تركيا.

٢ - تشكيل مقاومة إسلامية ضد الحلفاء، بدعم من روسيا الشيوعية وألمانيا، وكان يقف إلى جانب أنور باشا عندما أعلن هذا الأخير في مؤتمر باكو للشعوب الإسلامية في أيلول ١٩٢٠:

أ - إقامة ثورة إسلامية من المغرب إلى الهند.

ب - تشكيل رابطة القوى الإسلامية الثورية.

٣ - ترأس شكيب أرسلان في برلين نادي برلين الشرقي» مدعوماً من طلعت باشا أحد كبار أقطاب الاتحاديين. وتهدف هذه المنظمة إلى جمع وتنظيم المسلمين في كافة أنحاء العالم(٢٣).

٤ - في نفس الوقت، كان أنور باشا قد شكل قوة عسكرية في منطقة القوقاز الروسي، وكان الهدف منها، العودة إلى السلطنة. وحاول أرسلان الالتحاق به ليكونا معا في إنشاء سلطنة في أفغانستان يجلس أنور باشا على عرشها، لكن جيوش القوزاق الحمراء قضت على هذا المشروع وقتل أنور باشا خلال إحدى المعارك.

إن هذه التحركات جاءت بالفشل للأسباب التالية:

أ - حركة مصطفى كمال أتاتورك المناوئة للاتحاديين، والرافضة لعودتهم إلى السلطنة والغائه للخلافة الإسلامية.

ب - اغتيال قيادات الاتحاديين: طلعت باشا في برلين، آذار ١٩٢١ - نظمي وبهاء الدين شاكرك في ١٩٢٢ - محمد سعيد حليم في روما ١٩٢١ - جمال باشا في تفليس ١٩٢٢ - أنور باشا في القوقاز ١٩٢٢.

ج - محاولة الأمير شكيب أرسلان التواصل مع مصطفى كمال في أستانبول عام ١٩٢٣، في محاولة إحياء تعاون عربي - تركي على قاعدة إسلامية، إلا أن مصطفى كمال رفض التعاون مع غير الأتراك(٢٤).

٣ - الأمير شكيب أرسلان والدولة العربية الإسلامية:

مع فشل مشروع الأمير شكيب أرسلان في إحياء الدولة التركية - العربية - الإسلامية، تحول مشروعه نحو الدولة العربية - الإسلامية وتعود أسباب هذا الانقلاب إلى:

١ - الثورة السورية الكبرى، ١٩٢٥ - ١٩٢٧، وتحقيق الانتصارات الأولى على الفرنسيين، مما أثار حماسة العرب ورغبتهم في التحرر من الاستعمار الأجنبي.

٢ - ترؤس أرسلان للوفد السوري -
الفلسطيني الدائم في جنيف منذ العام ١٩٢٢، وكان الوسيلة للتواصل بين سوريا وفلسطين وعصبة الأمم، فكان خلالها يصرح داعمًا للثورة السورية والقضية الفلسطينية من على منبر عصبة الأمم^(٢٥).
«حيث كان يطالب ان تعترف الدول باستقلال فلسطين التي كانت تسعى إلى الاستقلال وقبولها في الأمم المتحدة ومساواتها مع بقية أعضاء الأمم وخاصة القوة المنتدبة... إن الأمة العربية التي تملك التاريخ والحق والحاجة لا يمكن أن تخضع إلى معاهدات تجعلها متساوية بالأمة السوداء مثال الكامبيرون والتونغو»^(٢٦).

٣ - التقائه في باريس بالمفوض الفرنسي المدني هنري دي جوفنيل وتقديم حلول لأزمة سوريا^(٢٧)

٤ - حمل لواء فلسطين ورفض الدولة اليهودية فيها^(٢٨).

٥ - تحركه في منطقة المغرب العربي، دعماً لقضايا الاستقلال والحركات الإسلامية المناهضة للمحتل الفرنسي والاسباني فيها:

فقد شهد المغرب ثورة الريف، (١٩٢٠ - ١٩٢٦) بقيادة محمد بن عبد الكريم الخطابي، وقد اعتبرت هذه الثورة علامة مهمة في منطقة المغرب العربي بشكل عام^(٢٩) وهو ما دفع بالأمير شكيب أرسلان

إلى التوجه نحو بلاد المغرب والاتصال بقياداتها بدءاً من:

- الجزائر وزعمائها كابن باديس وطاهر العقبي ومصالي الحاج^(٣٠) أما سير هذه العلاقة التي ربطت أرسلان بعبد الحميد بن باديس، فيوردها أرسلان نفسه، حين يقول إن عبد الرحمن بن باديس وإخوانه، ساروا على نهج الشيخ محمد عبده وجمال الدين الأفغاني، فأفكارهما تعود إلى مصدر واحد، وهي أفكار أهدافها اجتماعية سياسية يتفق عليها الرجلان^(٣١).

- دعم القضية المغاربية ضد الاستعمارين الفرنسي والاسباني، وكانت العلاقة التي جمعت بين كل من الأمير شكيب أرسلان وقادة المغرب علاقة متينة، وصلت إلى مستوى اعتبار الأمير شكيب أرسلان الزعيم الروحي لثورة المغرب ضد الفرنسيين، وذلك للأسباب التالية:

استطاع أرسلان عبر مجلة الأمة العربية التي أصدرها من جنيف، من إظهار أهداف الاستعمار الغربي على المغرب العربي، كما على باقي العالم الإسلامي^(٣٢).

مما حرّض المسلمين في كافة أنحاء العالم الإسلامي حتى وقفوا وقفة رجل واحد ورفعوا الصوت بالاحتجاج مما أقلق السلطات الفرنسية^(٣٣)، كما قام أرسلان، ومع بداية تحرك المغاربة، بإرسال الرسائل العاجلة إلى كافة القادة والمسؤولين العرب،

وطلب من رشيد رضا، ومحب الدين الخطيب، ومحمد علي الطاهر، شن الحملات الاعلامية والتعبوية دعماً لقضية المغرب في النضال.

فكان أرسلان قد «عرف كيف يستخدم سلاح الإعلام في تحقيق وعي عام ويقظة وطنية في العالم الإسلامي»^(٣٤).

كما وسع في نشاطاته باحثاً عن داعمين له في تحركه من داخل البرلمان الفرنسي من اشتراكيين وراديكاليين ولكن من دون فائدة.

فيطلب عندها من المسلمين اللجوء إلى سلاح المقاطعة للتجارة الفرنسية^(٣٥).

هذا التحرك الإعلامي القوي للامير شكيب أرسلان، كان من نتائجه إنجاح الحركة الشعبية المغاربية، مما زاد من أسهمه عند المغاربة، وهو ما دفعه إلى التفكير في زيارة المغرب والعمل على دعم حركتها وتوحيد صفوف المغاربة^(٣٦).

هذه الزيارة تمت بالفعل عام ١٩٣٠، ولا تزال بلدية تطوان المغربية تحتفل بذكرى زيارة أرسلان إليها كل خمس سنوات، حيث شكلت هذه الزيارة عاملاً مهماً في التوجيه السياسي ما واجهته قال لي إنه سيستقدم بطريك الموارد إلى دمشق ويأمر بإقامته بها، فبقيت يومين أراجع به بكلام يلين الجوامد وأبين له مقدار ما

للحركة المغربية الوطنية التي حولها أرسلان إلى حركة وطنية سياسية^(٣٧).

مما جعل الأمير أرسلان، صاحب نفوذ وتأثير على الحركة الوطنية السورية - الفلسطينية - المغربية «وعلى تنظيمها وعلى وحدتها»^(٣٨).

هكذا أصبح الأمير شكيب أرسلان موجهاً لمراكز الحركة الوطنية في تطوان والرباط وفاس، والمرشد الروحي ومنسق الحملات ضد فرنسا^(٣٩).

ويذكر عبد الكريم غلاب، وهو أحد قادة الحركة الوطنية المغربية، قوله إنه وبفضل الأمير شكيب أرسلان، ورشيد رضا، ومحب الدين الخطيب، استطاعت الحركة الوطنية المحافظة على توجهها الإسلامي الذي كان في أساس نشأتها وتحولت مجلة الأمة العربية لأرسلان إلى «لسان حال المطالب الوطنية المغربية»^(٤٠).

مما دفع بالصحف الفرنسية إلى شن الحملات العنيفة على الأمير شكيب أرسلان بين الأعوام ١٩٣٠ - ١٩٣١، متهمه إياه بالعمالة لألمانيا، وبأنه زعيم الدعوة الإسلامية العالمية، وأن من يقف مع أرسلان هم «جواسيس وخونة» ويدعو رئيس تحرير مجلة hedelin، شارل هيدلان، إلى إعدام أرسلان ورجاله في المغرب.

ويعلق أرسلان على هذه الاتهامات قائلاً «وقد كان كل ما ادعته فرنسا وجرائد فرنسا من اتهامي باني انا المحرك الوحيد للحركات الوطنية في شمالي افريقيا كذب وبهتاناً، ولو كان ذلك صحيحاً ما كتمته، إذ كان موجبا للفخر ولنيل الأجر...فالتونسيون لم يحتاجوا في يوم من الايام إلى هذا العاجز، وانما كانوا يستظهرون بشواهد من كلامي...أما في المغرب الأقصى، فلم أكن أنا أيضاً المؤسس للعمل القومي، ولا البادئ بتحريك المغاربة حتى يطالبوا بحقوقهم...».

٦ - ومقابل هذه الحملات، كان أرسلان يستخدم مجلته الأمة العربية، وجرائد الفتح والشورى وغيرها، للتحريض على الاستعمار الفرنسي والإسباني^(٤١). «ويعتبر ان الانتداب ارتكز في تنفيذه بعد انتصار الحلفاء على التقسيم المخطط له بعد انهيار الدولة العثمانية حتى ما قبل ١٩١٤ وتم ذلك من خلال القوة نفسها التي أعلنت استمرار الحرب من أجل تحرير الشعوب وفي عام ١٩١٩ ومن أجل إزالة كل التباس أتت معادلة الانتداب لتقنّع الاستعمار الهمجي الذي وقع حيز التنفيذ والذي طال الأراضي المنتزعة من السلطنة العثمانية في آسيا وإفريقيا»^(٤٢).

ويدفع أرسلان بالحاج أمين الحسيني، مفتي القدس إلى دعوة قادة المغرب إلى المؤتمر الإسلامي الأول في القدس، وهي

أول مشاركة للحركة الوطنية المغربية في مؤتمر حاشد، مما رفع من أسهم هذه الحركة وأوصل صوتها إلى كافة القيادات الإسلامية^(٤٣). وفي ذلك يقول أرسلان إن الحكومة الفرنسية منعت الأقطار المغربية من المشاركة في المؤتمر «إلا أنه وجد في دمشق شاباً من آل الكتاني فحضر هذا المؤتمر نائباً عن مراکش، وحضره أيضاً...السيد مكي الناصري صاحب جريدة الوحدة المغربية...» وكان في القاهرة، كما وحضره عبد العزيز الثعالبي التونسي «الذي كان أيضاً في القاهرة».

الأمير شكيب أرسلان والجامعة الإسلامية والصراع مع القومية العربية

ظهرت فكرة الجامعة الإسلامية في أواخر القرن التاسع عشر، حيث دعا عدداً من كبار المفكرين المسلمين ومنهم جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده إلى التضامن والتوحد بين المسلمين حتى يمكن تحقيق التفوق على الغرب^(٤٤).

وكانت هذه الدعوة تتعارض مع الفكرة القومية، فالأولى مرجعها هو النص الديني القرآني، والثانية علمانية ترتكز على اللغة والتاريخ والثقافة والجغرافيا، بينما الدين ثانوي عندها يوضع في إطاره الحضاري - الثقافي، وبالتالي شهدت فترة الانتداب صراعاً بين:

- القومية التي ادّعت أن الفكرة الإسلامية هي نزعة عاطفية غير واقعية.

- الإسلاميون الذين اعتبروا أن القومية هي نتاج أوروبي غريب وهرطقي^(٤٥).

- ونجد أن رشيد رضا، الذي كان أحد تلاميذ الأفغاني وصديق الأمير شكيب أرسلان، الذي لطف دعوة أستاذه الأفغاني إلى الجامعة الإسلامية، داعياً إلى الإصلاح الديني والدنيوي^(٤٦).

أما الأمير شكيب أرسلان، فكانت الدعوة إلى الجامعة الإسلامية عنده تركز على:

كون فكرة الجامعة الإسلامية عند أرسلان مرتبطة بواقع الأحداث التي كان يمر بها العالم الإسلامي حينها من تحولات سياسية وتغيير لحدود الدول، لذا اعتبر أرسلان أن:

الرابطة الدينية أعلى من الرابطة القومية وأرقى وأشمل، وهي التي تشد أزر القوميات المتعددة في السلطنة^(٤٧).

وهو يضيف إلى ذلك اعتباره أن العرب ليسوا مميزين عن غيرهم من المسلمين كون الشريعة الإسلامية ترتبط أو تعرف بهم، فإن ذلك لا يخرجها من قاعدة المساواة مع بقية المسلمين.

«... لا يهمنا إن دخل في الإسلام زيد أو عمرو، ولا نفرح بأشياء من هذا القبيل، وذلك لأننا نعتقد أن الاعتبار هو للكيفية لا

للكمية، وأن عدد المسلمين كاف ليتكون منهم أمم عظيمة راقية لو كانوا معتنين بأنفسهم، فالذي يحتاجون إليه إنما هو تعليم الجهلاء منهم، وهم العدد الأكبر»^(٤٨).

ومما آمن به شكيب أرسلان أن « الدين ضروري للبشر، وما ثورات الإلحاد إلا غمرات ثم تنجلي، أو فورات ثم تخمد، وأن النزعات الإلحادية التي تعرض للمجتمع الانساني في بعض الأوقات ليست إلا عوارض مؤقتة... لا تستطيع أن تقوم مقام العقائد الضرورية للبشر»^(٤٩).

وقد كان اهتمامه بالخلافة الإسلامية، التي اعتبرها المظهر السياسي الأعلى للجامعة الإسلامية، وهي في ذلك الحين كانت الخلافة العثمانية^(٥٠).

وآمن أرسلان بأن الإسلام له المستقبل بقوله: « إن رأينا الذي نعول عليه أولاً وأخراً، ونرجع إليه باطناً وظاهراً، أن الشرق أجمع سينتبه من رقدته وينهض من كبوته، وأنه كما شهد القرن التاسع عشر استقلال اميركا بأسرها، فسوف تشهد بقية القرن العشرين استقلال آسيا.. وأنه لا تمضي الثمانون سنة الباقية لتمام هذا القرن حتى يلي الإسلام بلاده، ويبلغ من نعمة الاستقلال مراده»^(٥١).

ولضمان أن يكون الإسلام له المستقبل يجب الحفاظ على العادات والتقاليد «حتى لا يضيع أو تنصاع لغيرها من الأمم» والإقبال

على القرآن، والتمسك بالدين، ومقاطعة الأعداء، وتجميع القوى، وحسن جمعها بين الدين والدُّنيا، وبين المادة والروح»^(٥٢).

ويحذر إرسال من أدعياء الدين ومن بعض علماء المسلمين قائلاً «لهم عمائم مكورة، وطيبالس محررة مجررة، ورقاب غليظة، وبطون عظيمة» وهؤلاء «لا يحفظون حرمة الدين والوطن، بل اتخذوا الدين مصيدة للدنيا، وتزلفوا إلى أهل الجاه السياسي والجاه المادي، فهم باعة ضمائر، ورواد سفاسف، وطلاب وظائف...»^(٥٣).

«وعلى كل حال لا يقدر مكابر أن يكابر أن الإسلام كان له دور عظيم في الدنيا، سواء في الفتوحات الروحية أو العقلية أو المادية، وأن هذه الفتوحات قد اتسقت له في دور لا يزيد على ثمانين سنة مما أجمع الناس على أنه لم يتسن لأمة قبله أصلاً»^(٥٤).

«فالمصائب التي حلت بالمسلمين إنما هي مما صنعتها أيديهم، ومما حادوا به عن النهج السوي الذي أوضحه لهم القرآن الذي لما كانوا عاملين بمحكم آيه علوا وظهروا وكانت لهم الدول والطوائل فلما ضعف عملهم به صاروا يقرأونه بدون عمل، وانقادوا إلى أهواء أنفسهم من دونه، ذهب ريحهم، وولّى السلطان الأكبر الذي كان لهم...».

«العالم الإسلامي يمكنه النهوض والرقى

واللاحق بالأمم العزيزة الغالبة إذا أراد ذلك المسلمون ووطنوا أنفسهم عليه، ولا يزيدهم الإسلام إلا بصيرة فيه وعزماً، ولن يجدوا لأنفسهم حافزاً على العلم والفن خيراً من القرآن»^(٥٦).

ثم يوجه شكيب إرسال كلامه إلى طلاب النهضة القومية دون الدينية قائلاً لهم:

«يقول بعض الناس ما لنا وللرجوع إلى القرآن في ابتعاث هم المسلمين إلى التعليم فإن النهضة لا ينبغي أن تكون دينية، بل وطنية قومية كما هي نهضة أهل أوروبا؟! ونجيبهم أن المقصود هو النهضة سواء كانت وطنية أم دينية على شرط أن تتوطن بها النفوس على النخب في حلبة العلم، ولكننا نخشى أن جردناها من دعوة القرآن أن تفضي بنا إلى الإلحاد والاباحة وعبادة الأبدان وإتباع الشهوات، مما ضرره يفوت نفعه، فلا بد لنا من تربية علمية سائرة جنباً إلى جنب مع تربية دينية»^(٥٧).

«إن الواجب على المسلمين، لينهضوا ويتقدموا ويتعرجوا في مصاعد المجد، ويترقوا كما ترقى غيرهم من الأمم، هو الجهاد بالمال والنفس الذي أمر به الله في قرآنه مراراً عديدة، وهو ما يسمونه اليوم (تضحية)... وأن التضحية أو الجهاد بالمال والنفس هو العلم الأعلى الذي يهتف بالعلوم كلها، فإذا تعلمت الأمة هذا العلم عملت به

دانت لها سائر العلوم والمعارف، ودنت منها جميع القطوف والمجاني..

فالمسلمون يمكنهم إذا ارادوا بعث العزائم وعملوا بما حرّضهم عليه كتابهم، أن يبلغوا مبلغ الأوروبيين والأميركيين واليابانيين من العلم والارتقاء وأن يبقوا على إسلامهم... فلننفض غبار اليأس، ولننتقدم إلى الأمام، ولنعلم أننا بالغو كل أمنية بالعمل والدأب والإقدام، وتحقيق شروط الإيمان التي في القرآن (والذين جاهدوا فينا...)»^(٥٨).

الدعوة القومية وشكيب أرسلان

الفكرة القومية، ظهرت في العالم العربي منذ أواخر القرن التاسع عشر، كفكرة سياسية، كانت تدعو إلى الوحدة من خلال اللغة والتاريخ والثقافة المشتركة، وهي تظهر بأن العرب هم مة واحدة تهدف إلى التحرر من الدولة العثمانية.

وقد ارتبط نشوء القومية العربية بنشوء البرجوازية العربية، التي سعت لنقل العرب من الولاء للدين أو الطائفة أو القبيلة إلى الولاء للأمة.

واعتبر عبد الرحمن الكواكبي من أوائل الدعاة إلى الوعي القومي، فدعا إلى حصر الخلافة بالعرب وبإستقلال العالم العربي.

إلا ان القومية اتخذت منحاً علمانياً فيما بعد مع أوائل القرن العشرين، عندما دعت

هذه القومية إلى الوحدة العربية بناءً على الجغرافية والتاريخ واللغة والثقافة. وهو أمر يعاكس فكرة الجامعة الإسلامية المرتبطة بالأمة الإسلامية، والقومية العربية التي ظهرت وحملت لواء النضال القومي ضد الأتراك ومن بعدهم الاستعمار الغربي، عرفت فئات عربية مسلمة ومسيحية، فالمسيحيون هم من حمل لواء العروبة مع أواسط القرن التاسع عشر، وسعوا لتأمين وجود لهم مستقل عن السلطنة العثمانية^(٥٩) وتعاضم دور القومية العربية مع وصول الاتحاد والترقي، بعد انقلاب ١٩٠٨ - ١٩٠٩ على السلطان عبد الحميد الثاني، وفرضهم لسياسة التتريك على العرب لتخرج الجمعيات العربية التي توحدت في سياستها المعارضة لسياسة التتريك إلا أنها انقسمت في طريقة طرح الحلول لمشكلة العرب مع الأتراك.

فمنهم من دعا إلى الاستقلال التام عن السلطنة كالعربية الفتاة، ومنهم من طالب بالاصلاحات واللامركزية الادارية (كبيروت الإصلاحية والعهد)^(٦٠).

وبالتالي ظهر الشرخ بين دعاة القومية ودعاة الجامعة الإسلامية على الشكل التالي: اعتبر الموالون للتيار العثماني أن القومية «أصبحت مسألة المسائل، وليس ثمة ما هو أخبث وأضرّ بالنسبة للأمة من هذه المحنة التي ستصبح سبباً لتمزّق

الجامعة الإسلامية، ولبتر أواصر الوحدة بين العثمانيين»^(٦١).

مع الأخذ بعين الاعتبار إلى أن «الجامعة الإسلامية» التي أطلق فكرتها جمال الدين الأفغاني وتبعه الشيخ محمد عبده وشكيب أرسلان وآخرون، استغللتها السلطة العثمانية، تحت عنوان وحدة المسلمين وحماية راية الإسلام مقابل مشاريع أوروبا^(٦٢).

بينما كانت الفكرة القومية ودعاتها تأخذ منحاً قوياً حيث يطلب عبد الغني العريسي وهو من القوميين العرب أن تتحول «فكرة القومية بالنسبة للعرب إلى ديانة جديدة. فلتكن متعصباً لجنسك ولغتك وعقيدتك، ولأسلوب أفكارك الاجتماعي والسياسي» ويضيف العريسي قائلاً حول التعصب: «أن التعصب شيء جيد، فهو حافظ للأمة ولغتها ومنابتها العرقية وأخلاقها وعاداتها الحسنة».

ويوضح العريسي ذلك: «أول حق لجماعة الشعوب حق الجنسية.. فنحن عرب قبل كل صنعة سياسية، حافظنا على خصائصنا وميزاتنا وذاتنا منذ قرون عديدة، رغماً مما كان ينتابنا من حكومة الآستانة من أنواع الإدارات كالامتناسص السياسي، أو التسخير الاستعماري أو الذوبان العنصري. فكل ما تذرعت به الآستانة من الوسائل لم يؤد إلى غير نتيجة

واحدة، هي الحرص على مكانة حق الجماعة وإحياء هذا الحس الشريف النبيل، حس الجنسية، فاقترعوا للماضي نقرّر مناهضة كل ما يؤول إلى إضعاف هذه القومية، والتذرع بكل ما فيه حياة لخصائص العرب وميزات العرب، فنحن كتلة حية قائمة بذاتها، وخاصتها لا تدع أي قوة تمس بناء هذا الركن الركين...»^(٦٣).

وفي مكان آخر يظهر العريسي علمانية القومية التي يدعو إليها بقوله: «نحن عرب قبل كل شيء، المسلمون عرب والمسيحيون عرب، لكننا عرب قبل أن نكون مسلمين أو مسيحيين، فهل يكون من المفاجئ أن نكون عرباً قبل أن نكون عثمانيين»^(٦٤).

أما موقف شكيب أرسلان من الفكر القومي، فقد اعتبره معارضاً للإسلام، وقد ظهر ذلك من خلال بيان وجهه إلى العرب عام ١٩١٤، ردّ من خلاله على مطالب القوميين العرب، شارحاً في نفس الوقت لمفهوم الجامعة الإسلامية التي يؤمن بها.

فعند أرسلان تتكون عناصر الوحدة الإسلامية من قسمين، نظري ينطلق من عقيدة الإسلام، وعملي ينطلق من حقيقة الواقع السياسي القائم:

- في العنصر النظري: يذهب أرسلان إلى اعتبار أن الرابطة الدينية أعلى من الرابطة القومية وارقى وأشمل فهي التي

تشدد أزر القوميات المتعددة في السلطة عملاً بقول الله تعالى: «إنما المسلمون أخوة»، وبسنة الرسول (ص) «ترى المؤمنين في توادهم وتعاطفهم كالجسم الواحد، إذا تآلم منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى».

ويعتبر أن القوميين صنفان، الأول تفاخر بأجداده منذ ما قبل الإسلام، فامجادهم حسب اعتقادهم تعود إلى حمورابي وقحطان وعدنان، وهي نزعة ملحدة غير إسلامية وغيرهم من فرس وأتراك حاولوا إلى إحياء تراث ما قبل الإسلام وتنكروا للإسلام، فقدموا الانتماء القومي على الانتماء الإسلامي، ويعتبر أرسلان هؤلاء أعداء الإسلام وللجامعة الإسلامية^(٦٥)

فهؤلاء القوميون بنظر أرسلان، وبسعيهم هذا سوف يقضون على الإخاء الإسلامي والوحدة الإسلامية، حيث سيصبح المسلم من قومية أخرى، ينظر إلى المسلم من غير قوميته نظرتة إلى الأوروبي «فيعود المسلمون طرائق ويتفرقون تحت كل نجم»^(٦٦). فتتعدد القوميات في نظر أرسلان سيقلب المنافسة:

«ويقف حائلاً دون الالتحام التام»، بعكس الإسلام كرابطة تجمع كل المسلمين داخل السلطنة العمانية «مهما افرقت أجناسهم وتباينت لهجاتهم يجمعهم الدين

جمعاً لا يجمع أمة غيرهم ويزيل من الفروق العميقة والأبعاد السحيقة بينهم ما لا يُزيله شيء»^(٦٧).

بين شكيب أرسلان وأنطون سعادة:

أمام المواقف التي اتخذها الأمير شكيب أرسلان دعماً للجامعة الإسلامية، وموجهاً سهامه نحو القومية ودعاتها، مما ولد خلافاً عميقاً بين حامل لواء القومية السورية - أنطون سعادة، والأمير شكيب أرسلان، فقد اعتبر أنطون سعادة أن شكيب

أرسلان: «الشخصيات الرجعية التي تقلبت في مذاهبها»^(٦٨). وتلوث في ريائه [شكيب أرسلان]^(٦٩). «منتهم ومدفوع من ألمانيا»^(٧٠). «ومن أصحاب الدهاء الدبلوماسي العتيق وله أغراض خصوصية ويعمل دائماً لنفعه الخاص، وهو يطمع بالخلافة لأنه وإن كان درزي الأصل فهو اليوم مسلم سني، وهو يعمل الآن بإيعاز الدعوة الألمانية وبالاتفاق معها»^(٧١).

«خادم الدعاوى الألمانية في الأقطار العربية»^(٧٢). «وإنه من الطماعين في الحكم باسم الدين»^(٧٣). «هذا الخائن المدجل...» «السياسي المشعوز»^(٧٤).

وغيرها من التهم، إلا أن سبب ذلك يعود بحسب أنطون سعادة نفسه إلى:

لديه مشروع «الرجوع إلى الدولة الدينية المحمدية»^(٧٥). «ومطامعه الشخصية

في الخلافة المحمدية»^(٧٦) وهي أبرز تهمة كانت توجه إلى الأمير شكيب أرسلان من قبل انطون سعادة، حيث يقول في ذلك:

– «إن استغلال الإسلام المحمدي والمحمديين لأغراض نفعية ولسياسات أنترناسيونية ليس بالشيء الجديد، وقد تصدّت «الزوبعة» [صحيفة القوميين السوريين].

في أعداد سابقة لتبيان تزامم ألمانيا وبريطانيا وإيطاليا وفرنسا على تحريض المحمديين في كل مكان لبلوغ مآرب سياسية أو حزبية خصوصية، وتجد هذه المآرب دعامة في مطامع بعض الأشخاص من المحمديين في الارتقاء إلى الحكم والخلافة على سلم العصبية الدينية كالسيد شكيب أرسلان الدرزي الأصل والمحمدي المذهب، الذي يريد أن يحول الدروز إلى مسلمين محمديين ليكتسب بهم عصبية ضمن المجموع المحمدي، لأنه لا عصبية له فيه يمكنه الاعتماد عليها لتحقيق مطامعه في الخلافة والانتصار على مزاحميه في النفوذ...»^(٧٧).

تصريح الأمير شكيب أرسلان بأن «سنجق إسكندرونة فيه تسعون ألف تركي والعرب الذين يقاتلونهم من اجناس مختلفة ضعفاء وعمالة في أراضي الأتراك»، اعتبره سعادة خيانة: «أما دعوته في رسالته... في مسألة منطقة الاسكندرونة فأمر لا يأتيه إلا

من مارس خيانة الوطن مدة طويلة حتى أنه صار يجد أن سلخ جزء هام، حيوي فيه كالإسكندرونة شيء، والطمع في جزء آخر شيء آخر. لأن سنجق إسكندرون (في عرف السيد شكيب أرسلان)، فيه تسعون ألف تركي والعرب الذين يقاتلونهم من اجناس مختلفة هم ضعفاء وعمالة في أراضي الأتراك، أفي إمكان أي تركي أن يدافع عن مطامع الأتراك في مفتاح سوريا من الشمال أفضل مما دافع عنها هذا الخائن الذي تلقبه بعض الصحف «مدرة العروبة»؟.. كذلك قوله عن نيات فرنسا السيئة في سوريا إنها أعمال يقوم بها ضباط فرنسيون من غير موافقة حكومتهم ورؤسائهم، لأن الحكومة الفرنسية نفسها لا تعلم شيئاً من هذه الدسائس الخفية ولا تقصدها ولا ترضى عنها، ماذا يقدر أن يقول فرنسي مغرض في الدفاع عن حكومته أحسن مما يقوله هذا الخائن المدجّل بالبطولة الوطنية... كما يضيف سعادة في مكان آخر إلى أن أرسلان دافع عن المفوض السامي الفرنسي بيو، مما يظهر أن أرسلان «يقصد منه فوق ذلك إبقاء الثقة بفرنسا مع كل ما قام من الأدلة في نحو عشرين سنة من انتدابها على سوء نيتها نحو أمتنا ووطننا»^(٧٨).

– وفي مكان آخر، يظهر سعادة تلون أرسلان في مواقفه السياسية، قائلاً: «...

بعض الشخصيات الرجعية التي تقلبت في مذهبها ومواقفها الاجتماعية والسياسية، وتلونت في غاياتها العمومية بألوان شتى كالسيد شكيب أرسلان، الذي حمل على الإيطالية سنة ١٩٣١ بسبب سياستها الاستعمارية في طرابلس الغرب والقيروان، ثم عاد سنة ١٩٣٣ وما بعدها فمدح الاستعمار الإيطالي وأفاض في وصف العمران الذي قام به في أفريقية، ولم يخف على المراقبين أن انقلابه كان لأن الطليان استمالوه بالمال، ثم عاد إلى الوطن سنة ١٩٣٧ بعد وضع المعاهدة الشامية الفرنسية وأيد الكتلة الوطنية وسياسة فرنسا وكان الفرنسيون قد استمالوه كما استماله الطليان.

ثم انقلب بعد إعلان الحرب الحاضرة على رجال الكتلة الوطنية الذين كانوا لعهد قريب إخوانه، وعلى سياسة فرنسا فأخذ يطعن فيهم وفيها...

ناهيك عن مواقفه الغريبة في العهد التركي، البعيدة عن كل شعور وطني نبيل وعن كل إدراك قومي صحيح»^(٧٩).

وفي الختام يتخذ أنطون سعادة القرار بمحاربة شكيب أرسلان، قائلاً:

١ - «إن شكيب أرسلان يجب أن يحارب سراً بشدة، وعلناً بلين، وتأويل حكيم...»^(٨٠).

٢ - «محاربة الدعوات اللاقومية وفي صدرها الدعاوى التي يقوم بها شكيب أرسلان، ومحاربة هذه يجب أن تكون بطريقة سرية، فقد ثبت لمكتب الزعيم أن الشخص المذكور منتهز ومدفوع من المانيا»^(٨١).

الخاتمة:

مع نهاية الدولة العثمانية عام ١٩١٨، بدأت مرحلة جديدة من مراحل النضال العربي في وجه استعمار جديد، قسّم المنطقة وخلق دويلات هدف من خلالها خلق صراع بين القوميات والطوائف. هذه المرحلة شهدت أيضاً حركة فكرية وقفت في وجه «التغريب» ورفعت شعارات نهوض الإسلام، وكان من بين حملة لواء هذه الحركة الأمير شكيب أرسلان.

فأرسلان الذي عايش زمن الدولة العثمانية في لحظات سقوطها المدوي، وشهد الإصلاح الذي رفعه جمال الدين الأفغاني، وشارك الشيخ محمد عبده، المجدد الثاني ورشيد رضا ومدرسته السلفية، ليكمل أرسلان هذا الخط التجديدي، في مرحلة مختلفة وضمن ظروف مغايرة لما كانت عليه في أواسط القرن التاسع عشر، حتى أصبح رائد الفكر التنويري في أوائل القرن العشرين.

فقد نبع فكر أرسلان من الواقع العملي

للأمة، ولاحق الأحداث وشارك فيها، بل وضع بعضها، من ثورات وعصيان، ومواجهات فكرية وإيديولوجية، كانت تصب في خانة تنوير المسلمين والسعي لقيام الدولة الإسلامية.

وفي ذلك يقول الكاتب سعود المولى: «لقد عرف أرسلان خلال تلك المرحلة كيف يستثير حمية المسلمين وكيف يعرض قضاياهم ومطالبهم، وكيف يحدد نقاط ضعفهم وقوتهم، وكيف ينشر الأفكار والموضوعات التي تستحق التأمل والتطوير، وكيف يدعو إلى اعمال وينظم معارك ويخوض مواجهات محددة ملموسة، وكيف ينتقد ويدحض الأفكار الخاطئة والممارسات السلبية... إنه مناضل ملتزم بكل معنى الكلمة، فارس نبيل في زمن الهزيمة والتفكك والتطورات المتسارعة»^(٨٢).

أما هل كان أرسلان عميلاً أو صاحب دعوة هدفها أن يترأس العالم الإسلامي على خلفية اتهامات زعيم الحزب السوري القومي الاجتماعي، فإن هذه الاتهامات لم تثبت بالدليل، وهي من نتاج الصراع بين الإسلاميين والقوميين في أوائل القرن العشرين، حيث أعتبر كل من الطرفين أنه على حق، وبدلاً من التوحد في مواجهة التحديات الخطيرة التي تمر بها المنطقة ومؤامرات المحتل الغربي، تلهَّؤا في خلاف

قد تكون صنعتها أيدي الاستخبارات الغربية ليبقى المجتمع مفككاً، ويتفرغ المستعمر في تحقيق مشاريعه التقسيمية لبلاد العرب والمسلمين.

والسؤال الآخر الذي طرح، كان حول هل كان أرسلان درزياً أم سلفياً سنياً؟

يبقى أن أرسلان على مستوى التنظير أو حتى على مستوى الممارسة العملية، كان يظهر في شكل الزعيم والمنظر المسلم، الذي كان أقرب ما يكون إلى الإسلاميين من جماعة الافغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، فلا ضير أن يكون أرسلان درزياً وفي نفس الوقت يحمل أفكاراً إسلامية سلفية بالتحديد، فهذه المرحلة كانت تتطلب هكذا أفكار حيث أننا لا نجد مصلحين إسلاميين حقيقيين من خارج هذا الإطار: الأفغاني - عبده - رضا، أو يدور في فلك أفكارهم من قريب أو من بعيد.

لأن هذا الفكر هو فكر هذه المرحلة، مع تجديد عند عبده ورضا، ثم تجديد يظهر عند أرسلان، الذي لن يغرف من غير هذا الفكر أساساً، لأنه لن يجد معينا آخر.

وقد استمر تقاعس الأمة عن تلبية نداء التغيير منذ الافغاني ومحمد عبده، حتى عصر شكيب أرسلان، وهو ما ظهر من خلال رسالة وجهها أرسلان إلى علي ناصر الدين الملقب بالبريمي، يشكو فيها أرسلان العجز المالي الذي وقعت به مجلته

«الأمة العربية»، التي كان يصدرها من جنيف، حيث كان يصله ٣٠ بدل اشتراك من الجزائر، ووصلته بارة واحدة «ما جاء من ثمن ٣٠٠ نسخة نوزعها» في سوريا، أما فلسطين فلم يصل شيء، «أما مصر فمشغولة عنا وعن كل بلاد العرب...» ويضيف أرسلان في رسالته قائلاً: «نعم يا ابني العرب يريدون الاستقلال ويريدون كل شيء لكن ببلاش...»^(٨٣).

أما حول علاقته بكل من ألمانيا وإيطاليا، فيورد د.رضوان السيد: «زار روما عام ١٩٣٣ أو ١٩٣٤، ليحث موسوليني على الكف عن الفضائع ضد الليبيين الذين كانوا يقاتلون السلطة المحتلة، والاستعانة به ضد الفرنسيين والبريطانيين...» ثم يوضح علاقة الامير بالنازية الالمانية: «كان الامير

أرسلان يذهب إلى برلين، وكلف بترجمة كفاحي كتاب هتلر الشهير إلى العربية، وتقاضى مبلغاً عن ذلك...».

ويظهر د.رضوان السيد أن أرسلان والحاج أمين الحسيني، مفتي القدس، كان هدفهما من الالتقاء بالنازيين والايطاليين هو إجلاء فرنسا وبريطانيا «عن الأراضي العربية المحتلة»، وكانا يعتقدان أن المستقبل سيكون من نصيب المانيا. ويضيف من نتاج ذلك أن الرجلين انهزما «وعادت المطاردة ضد الأمير شكيب والحاج أمين...وما استطاع الامير شكيب العودة إلى لبنان الا عام ١٩٤٦، أي قبل وفاته بشهور»^(٨٤)، وذلك بوساطة من رئيس الجمهورية اللبنانية حينها الشيخ بشاره الخوري.^(٨٥)

الهوامش

- ١ - ناصر حكيم، جدلية الفكر والعمل عند الأمير شكيب أرسلان، بيروت: الدار التقدمية، ٢٠١٠، ص ٢٢.
- ٢ - المرجع نفسه، ص ٤٢ - ٤٣.
- ٣ - شكيب أرسلان، سيرة ذاتية، بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩، ص ٩٥/١٠٠/١٠٨.
- ٤ - سعود المولى/ ورقة قدمت في المؤتمر الثاني للدراسات التاريخية الذي نظمه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في بيروت/ فندق الجيفينور روتانا تحت عنوان مئة عام على الحرب العالمية الأولى/ تاريخ ٢٣/٢/١٩١٥.
- ٥ - نجيب البعيني، ذكريات الأمير شكيب أرسلان، بيروت: نوفل، ط ١، ٢٠٠١، ص ١٠-١١.
- ٦ - ظاهر الحسناوي، شكيب أرسلان الدور السياسي الخفي، بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ط ١، ٢٠٠٢، ص ٨٤.
- ٧ - المرجع نفسه، ص ٨٦.
- ٨ - ناصر الحكيم، جدلية الفكر والعمل عند الأمير شكيب أرسلان، المرجع السابق، ص ٤٨-٤٩.
- ٩ - نجيب البعيني، ذكريات الأمير شكيب أرسلان، المرجع نفسه، ص ١٧.
- ١٠ - المرجع نفسه، ص ١٧.
- ١١ - المرجع نفسه، ص ١٧-١٨.
- ١٢ - المرجع نفسه، ص ١٩.
- ١٣ - المرجع نفسه، ص ٢١-٢٢.
- ١٤ - المرجع نفسه، ص ٢٢ - ٢٣.
- ١٥ - المرجع نفسه، ص ٢٥-٢٦.
- ١٦ - المرجع نفسه، ص ٢٩.
- ١٧ - بوشوشة بن جمعة، شكيب أرسلان مفكراً وسياسياً، المغرب: المطبعة المغاربية للطباعة، ط ١، ٢٠٠٨، ص ٩٢.
- ١٨ - المرجع نفسه، ص ٨٢ - ٨٧.
- ظاهر محمد الحسناوي، شكيب أرسلان الدور السياسي الخفي، المرجع السابق، ص ٢٨.
- ١٩ - نجيب البعيني، ذكريات الأمير شكيب أرسلان، المرجع السابق، ص ١٠-١١.
- ٢٠ - ظاهر الحسناوي، المرجع السابق، ص ٣٢.
- ٢١ - نجيب البعيني، المرجع السابق، ص ١٦٦.
- ٢٢ - ناصر الحكيم، المرجع السابق، ص ٤٣.
- ٢٣ - شكيب أرسلان سيرة ذاتية، بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩، ص ٢٧.
- ٢٤ - ناصر الحكيم، المرجع السابق، ص ٧٤ - ٧٥.
- سامي الدهان، محاضرات عن الامير شكيب أرسلان، جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٨، ص ١٦.
- ٢٥ - مسعود ضاهر، فلاديمير لوتسكي وملحمة البطولة في الثورة السورية الكبرى، فلاديمير لوتسكي، تقديم مسعود ضاهر، بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٧، ص ٥.
- سامي الدهان، المرجع السابق، ص ١٩.
- ٢٦ - CHEKIB ERS LAN L'EVOLUTION POLITIQUE DE LA SYRIE SOUS MANDAT PARIS MARCEL RIVLERE EDITEUR 3; RUE JACOB ET 1, RUE SAIUT BENOIT 1928 PAGE 18-19
- ٢٧ - المرجع نفسه، ص ٣١٦ - ٣١٧.
- ٢٨ - بوشوشة بن جمعة، شكيب أرسلان مفكراً وسياسياً، المرجع السابق، ص ١٧٤-١٧٥.
- ٢٩ - شكيب أرسلان، حاضر العالم الإسلامي، بيروت: ١٩٧٤، م ٢، ج ٣، ص ١٨٤ - ٢٠٧.
- ٣٠ - سعود المولى، شكيب أرسلان والمغرب العربي، ورقة قدمت إلى مؤتمر معهد الدراسات الإسلامية في جامعة المقاصد، تموز ٢٠٠٢، ص ٢.
- ٣١ - بوشوشة بن جمعة، المرجع السابق، ص ١٨٥.

- ٣٢ - سعود المولى، المرجع السابق، ص ٣
- ٣٣ - المرجع نفسه، ص ٣
- ٣٤ - المرجع نفسه.
- ٣٥ - المرجع نفسه.
- ٣٦ - بوشوشة جمعة، المرجع السابق، ص ١٩٩-٢٠٢
- ٣٧ - عبد الكريم غلاب، تاريخ الحركة الوطنية المغربية، كازيلانكا ١٩٧٦، ج ١، ص ١٣ - ٧٢
- ٣٨ - سعود المولى، المرجع السابق، ص ٤
- ٣٩ - بوشوشة جمعة، المرجع السابق، ص ١٨٤
- ٤٠ - غلاب، المرجع السابق، ص ٣٥ - ٧٨
- ٤١ - سوسن النجار نصر، الامير شكيب أرسلان عروة الاتحاديين اهل الجهاد، المختارة: الدار للتقدمية، ط ١، ٢٠٠٩، ص ١٥٦-١٥٩
- سعود المولى، المرجع السابق، ص ٧
- ٤٢ - chekib erslan, L'EVOLUTION POLIT QUE DE LA SYRIS SOUS MANDAT PARIS MARCEL RIVLERE EDITEUR 3; RUE JACOB ET 1, RUE SAIUT BENOIT 1928 P. 1.
- ٤٣ - الامير شكيب أرسلان عروة الاتحاد بين اهل الجهاد، المرجع السابق، ص ١٦١.
- ٤٤ - احمد ابو زيد، التنوير في الفكر العربي، مجلة عالم الفكر، العدد ٣ المجلد ٢٣، ٢٠٠١، ص ٤١
- ٤٥ - ناصر الحكيم، المرجع نفسه، ص ١٧٤
- ٤٦ - المرجع نفسه، ص ٧٧
- ٤٧ - ناصر الحكيم، فكرة الجامعة الإسلامية عند شكيب أرسلان، رسالة ماجستير، الجامعة اللبنانية ١٩٨٣-١٩٨٤، ص ٩١
- ٤٨ - شكيب أرسلان، حاضر العالم الإسلامي، ج ٤، ص ١٥٧
- أحمد الشرباصي، شكيب أرسلان داعية العروة والإسلام، بيروت: دار الجيل، ط ٣، ٢٠٠١، ص ١٥٢
- ٤٩ - المرجع نفسه، ص ١٥٧
- ٥٠ - المرجع نفسه، ص ١٦٧
- ٥١ - المرجع نفسه، ص ١٧٩
- ٥٢ - المرجع نفسه، ص ١٧٩
- ٥٣ - المرجع نفسه، ص ١٨٠
- ٥٤ - شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، قطر: كتاب الدوحة، ٢٠١٥، ص ٩٨
- ٥٥ - المرجع نفسه، ص ٩٩
- ٥٦ - المرجع نفسه، ص ١٠٩.
- ٥٧ - المرجع نفسه، ص ١١٤
- ٥٨ - المرجع نفسه، ص ١٤٤
- ٥٩ - ناصر الحكيم، المرجع السابق، ص ١٩٨ - ١٩٩ - ٦٠
- ٦١ - ناصر الحكيم، ص ٢٠٠
- ٦٢ - المرجع نفسه، ص ١٩٥
- ٦٣ - المرجع نفسه، ص ٢٠٠
- ٦٤ - المرجع نفسه، ص ٢٠١
- ٦٥ - المرجع نفسه، ص ١٨٠
- ٦٦ - المرجع نفسه، ص ١٨١
- ٦٧ - المرجع نفسه،
- ٦٨ - أنطون سعادة، الأعمال الكاملة، بيروت: مؤسسة سعادة للثقافة، ط ١، ٢٠٠١، ج ٥، ص ٢٧٣
- ٦٩ - المرجع نفسه، الجزء ٥: / ص ٢٧٧
- ٧٠ - المرجع نفسه، الجزء ١٠: / ص ٢
- ٧١ - المرجع نفسه، الجزء ١٠: / ص ٦
- ٧٢ - المرجع نفسه، الجزء ٤: / ص ٢١٩
- ٧٣ - المرجع نفسه، الجزء ٦: / ص ١
- ٧٤ - المرجع نفسه، الجزء ٦: / ص ١١٠ و ١١٦
- ٧٥ - المرجع نفسه، الجزء ٥: / ص ٢٣٤
- ٧٦ - المرجع نفسه، الجزء ٥: / ص ٢٧٣
- ٧٧ - المرجع نفسه، الجزء ٦: / ص ١
- ٧٨ - المرجع نفسه، الجزء ٦: / ص ١١٦
- ٧٩ - المرجع نفسه، الجزء ٥: / ص ٢٧٣
- ٨٠ - المرجع نفسه، الجزء ١٠: / ص ٧
- ٨١ - المرجع نفسه، الجزء ١٠: / ص ٢
- ٨٢ - سعود المولى / الامير شكيب أرسلان رائد النهضة الإسلامية التنويرية التجديدية، ورقة قدمت إلى مؤتمر عقده معهد الدراسات الإسلامية في جامعة المقاصد، ٢٠٠٢، ص ٢.
- ٨٣ - نجيب البعيني، من امير البيان شكيب أرسلان إلى كبار رجال العصر، بيروت: دار المناهل، ط ١، ١٩٩٨، ص ٢٣٩-٢٤٠
- ٨٤ - سوسن النجار نصر، الامير شكيب أرسلان عروة الاتحاديين اهل الجهاد، تقديم د. رضوان السيد، المختارة: الدار للتقدمية، ط ١، ٢٠٠٩، ص ١٠ - ١١
- ٨٥ - حبيب جاماتي، دروس وعبر من حياة امير البيان، محمد علي الطاهر، ذكرى الامير شكيب أرسلان، القاهرة، ١٩٤٧.

الأنماط الثقافية للعنف ضد المرأة وإمكانية تعديلها

د. بتول يحفوفي

النساء» أو «تعنيف النساء»، ظاهرة تأخذ سمة عالمية ضداً من الكونية أو الخصوصية (تؤكدها تقارير الأمم المتحدة). وأسبابها متداخلة ومتشابكة تتناوب فيها وتتضافر العوامل الثقافية والتربوية والعادات والتقاليد.

يعرّف العنف في الإعلان العالمي العالمي للقضاء على العنف ضد المرأة والذي وقّعه الأمم المتحدة عام ١٩٩٣، بأنه: «أي فعل عنيف على أساس الجنس ينجم عنه أو يحتمل أن ينجم عنه أذى أو معاناة جسمية أو جنسية أو نفسية للمرأة، بما في ذلك التهديد باقتراف مثل هذا الفعل أو الإكراه أو الحرمان التعسفي من الحرية، سواء أوقع ذلك في الحياة العامة أو الخاصة». وتشير الوثيقة الصادرة عن المؤتمر العالمي الرابع للمرأة في بكين (١٩٩٥) «أن العنف ضد النساء هو أي عنف مرتبط بنوع الجنس، ويؤدي على الأرجح إلى وقوع ضرر جسدي أو جنسي أو نفسي أو معاناة للمرأة بما في ذلك

بحسب الكاتب الأرجنتيني خورخي لويس بورخيس «لا يمكن الحقيقة اختراق عقل مغلق».

كتب الشاعر الأميركي أرشبولد ماكليش، دستور اليونسكو وبدأه بعبارة: «إن الحرب تبدأ في عقول الناس، وفي عقول الناس يجب أن ترسى دعائم حماية السلام».

نقصد هنا في مقاربتنا هذه بالحرب، «الحرب بين الجنسين»، وفي عقول البشر يجب إطفاء جذوتها، أي العمل على إعادة تشكيلها من خلال التربية والتعليم، وأطراف هذه العملية الرجل والمرأة معاً، وللذكور في شكل خاص دور معتبر في تقديم نموذج إرشادي (باراديجم) للسلوك الحضاري إزاء المرأة يقطع جذرياً مع الثقافة التقليدية السائدة ذات النمط التسلطي.

لنبدأ من الوقائع، كما يقول الفيلسوف النمساوي لودفيغ فون هوبس، إذ العالم مكوّن من عدد كبير منها، وبلغه علم الاجتماع من «الظواهر»، ومنها «العنف ضد

التهديد بمثل تلك الأفعال، والحرمان من الحرية قسراً أو تعسفاً، سواء حدث ذلك في مكان عام أو في الحياة الخاصة».

وربط المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان والذي صدر عنه ما يعرف بإعلان وبرنامج عمل فيينا (١٩٩٣) بين العنف والتمييز ضد المرأة. وشدد بصفة خاصة على أهمية العمل من أجل القضاء على العنف ضد المرأة في الحياة العامة والخاصة والقضاء على كافة أشكال المضايقة الجنسية والاستغلال والاتجار بالمرأة والقضاء على التحيز القائم على الجنس، وشدد على إقامة العدل وتمكين المرأة من حقوقها.

والحال، ما الذي يجعل من العنف في شكل عام والعنف ضد النساء خصوصاً ممارسة متواترة وتملك حتى تبريراتها داخل النسق الاجتماعي؟ ترى باربرا ويتمر (Barbra Whitmer)، الباحثة الأميركية من جامعة نيويورك في كتابها **الأنماط الثقافية للعنف** (٢٠٠٧)، وفي سياق كلامها عن ظاهرة «قتل النساء»، أن هذه الأخيرة برزت وكأنها «نتيجة مأساوية لتحولات ثقافية في أدوار العلاقات العاطفية بين الرجال والنساء». وقد لاحظت أن إيقاع الألم والأذى مع ما فيهما من أساليب التمييز المخفية، مؤشر على قبول وتأييد ثقافيين للعنف من حيث هو سلوك مسموح به، واكتسب هذا القبول شرعية في

المعتقدات الراسخة التي تعززت على مدى قرون.

وترى الباحثة صاحبة مقولة «العنف يقوض الحياة»، أن التحول من العنف إلى الاحترام يستلزم إعادة تقويم شاملة للعلاقة ضمن الثقافة. فالعنف عبارة عن استجابة سلوكية مكتسبة ومروضة، من خلال الموروث والمحاكاة الرمزية والتجربة. ولقد جرت المصادقة عليه ثقافياً طوال قرون وأعيد تعزيزه عبر الخطاب الثقافي. ويتطلب منع السلوك العنيف والمسؤولية عنه إعادة تقويم للترميز والمؤسسات الثقافية، إضافة إلى معنى السلوك الإنساني المسؤول. ويتضمن الأمر أيضاً إعادة تقويم «الذكورة» المبرزة بوصفها وحشية بطولية ذات «المقدرة» في تحمل الألم الجسدي والعاطفي، بدلاً من الإقرار بصحة الخوف والضعف والتقمص العاطفي وحاجات الارتباط.

إن تبرير العنف ضد النساء إلى درجة كبيرة يؤدي في رأيي ويتمر إلى ما يسمى «لوم الضحية»، أي يعاد تركيز اللوم لإنتهاك معيار الجماعة من المعتدي / الجاني إلى الضحية. وعندما تنتقل مسؤولية العنف إلى لوم الضحية يصبح دور التحديدات والتعريفات والتصنيف والتسمية جوهرياً. فلتبرير الإغتصاب قد يقال أن الضحية كانت إستفزازية أو

«سببت» رد فعل عدوانياً، فسيولوجياً، عفويًا لدى المغتصب، بدلاً من تحميل المعتدي المسؤولية عن فعله.

وتعتبر ويتمر أن مثال النساء المعنفات يمكن أن يُفسر عكس المسؤولية في «لوم الضحية»، حيث تدعم البحوث النظرة القائلة إن الإساءة تنتج عن صراع حول القوالب النمطية للمرأة وليس من تاريخ العائلة أو أمراض النفس، أو نواقص في الشخصية. يتمثل مثل هذا القالب في دور إدارة التوتر الذي تؤديه الزوجات بالنسبة إلى أزواجهن. وفي النتيجة حين لا تستطيع الزوجة تلبية التوقعات غير الواقعية للزوج ينفجر في سلوك عنيف، ويعيد تأكيد سيطرته على السبب المفترض لمشاكله: زوجته. ويعتقد بعض الرجال وفاقاً للهيبة الذكورية أن من حقهم الحكم على سلوك زوجاتهم وضبطه. ولهذا، تقول ويتمر، يتميز العنف ضد النساء بتسلط وسيطرة ذكورية مفرطين.

هو إذاً، سلوك «منحرف» (شائن) يأخذ قسراً معنى البدهاة، ويقتات من خطاب متعدد الموارد والوجوه، يرسم قوالب وأدواراً، ويستدعي خطاباً مضاداً يفضح البنية البطريركية (الأبوية) السائدة (كما فعل الراحل هشام شرابي). خطاب يعيد النظر في المفاهيم الرئيسية (مثل الدور النمطي للمرأة وبالتالي النظرة الدونية لها ومفهوم القوامة... الخ) ويردها إلى نسبيتها

وإلى تربتها التاريخية أي زمنيتها. وللمناهج التعليمية ولا سيما الجامعية مساهمة معتبرة في إنتاج الخطاب المضاد للقهر، وقد مضت المناهج قدماً في الانتصار لقضية حقوق المرأة. ففي المنهاج الجديد L.M.D في الجامعة اللبنانية، ثمة مادة مشتركة في جميع الأقسام أقرت للعام ٢٠١٠ - ٢٠١١ هي «حقوق الإنسان». ولقد أكد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٩٤٨) رفضه التمييز على أساس الجنس في مادته الثانية ورفضه للاسترقاق والاستعباد في المادة الرابعة والتعذيب والمعاملة أو العقوبة القاسية في المادة الخامسة وأشار في المادة (١٦) على سن الزواج الذي هو سن البلوغ، والتساوي في الحقوق لدى الزوج وخلال قيام الزواج ولدى انحلاله. ونصت المادة الثانية عشر من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: لا يعرض أحد لتدخل تعسفي في حياته الخاصة أو أسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو لحملات على شرفه وسمعته، ولكل شخص الحق في حماية القانون من مثل هذا التدخل أو تلك الحملات.

وثمة أيضاً مادة الأسس الفلسفية للفكر النسوي، وهي تعتمد على الكتاب الذي وضعته الباحثة الأردنية خديجة العريزي. فيه تحليل لأعمال فلاسفة الحركة النسوية خلال العقود الثلاثة الأخيرة من

القرن العشرين المنصرم، ويتتبع ثلاث مراحل يصعب الفصل بينها. في المرحلة الأولى تمركز حول النقد الراديكالي للفلسفة السياسية الغربية وللنظام البطريركي، وفي المرحلة الثانية تمركز حول توظيف مقولة الجنوسة Gender في فهم طبيعة المرأة والقمع الموجّه ضدها، وفي الثالثة تمركز حول مقولات فلاسفة ما بعد الحداثة وإمكان توظيفها بطريقة تخدم الفكر النسوي:

اهتم الجيل الأول من فلاسفة الحركة النسوية بتحليل أعمال فلاسفة كبار ونقدها واتهموهم بمعاداتهم النساء والتحيّز ضدهن. واللافت أن مفكرات وفلاسفة هذا الجيل تأثرن إلى حد كبير بآراء انغلز وماركس، وسعين إلى نقد النظام البطريركي ووصفه بأنه نظام قمع اجتماعي يقوم على أساس النزعة الجنسية.

في هذه المرحلة تشكلت الحركة الاشتراكية النسوية التي دمجت النقد الراديكالي للبطريكية مع النقد الماركسي للرأسمالية.

في المرحلة الثانية، لعبت مقولة الجنوسة دوراً مهماً في التحليل والنقد النسوي. وكانت عبارة سيمون دو بوفوار «أن الواحدة لا تأتي إلى العالم امرأة وإنما يشكلها المجتمع امرأة»، هي النافذة التي أطلت عليها مفكرات هذه المرحلة، فحاولن

تصور مجتمع يخلو من التمييز والقمع واتهمن الفلاسفة الذكور بأنهم وظفوا مبدأ العقلانية لإقصاء النساء عن المجالات المعرفية وتعاموا عن رؤية مفكرات مثل ولتسون كرافت وسيمون دو بوفوار.

في هذه المرحلة انتقد فلاسفة الحركات النسوية التشريعات القانونية المجحفة بحق النساء. وقد أدى استخدام مقولة الجنوسة إلى انبثاق نوعين من التنظير: الأول يقول بوجود ماهية ثابتة لكل جنس وبتأثير العوامل البيولوجية على الطبيعة البشرية (ماري دالي - سوزان غريفن - مارلين فراي...)، والثاني يرفض وجود ماهية ثابتة ويؤكد تأثير العوامل الاجتماعية على الإنسان (جولييت ميتشيل - ساندر بارتي...). وقد غالى كل اتجاه في تقديره تأثير عامل واحد على سلوك الإنسان. فالاعتقاد بحتمية بيولوجية أدّى إلى المغالاة في تعظيم الصفات الأنثوية، وفي تقدير أهمية جسم المرأة إلى درجة اختزال المرأة في حدود الجسد، واختزال الجسد في حدود بعده الجنسي.. والثاني بالغ في تقدير العامل الاجتماعي وفي تفسير الفروق الطبيعية والنفسية والفيزيولوجية والبيولوجية بين الجنسين بالاختلافات الاجتماعية والسياسية.

أما المرحلة الثالثة فقد تميزت بتأثر فلاسفة الحركات النسوية بآراء فلاسفة ما

بعد الحادثة أمثال فوكو ودريدا. فقد شكل نقد هؤلاء الفلاسفة لمفهوم العقلانية ولمركزية العقل والتعريف الواحد للحقيقة، حلقة الوصل بين الفكر النسوي وفكر ما بعد الحادثة. وحفزت آراء فوكو المفكرات على تقديم المذهب النسوي على انه علم مواجهة يتحدى الإنسان الذكر كمفهوم جنوسي ومفهوم عام. ووجدت بعض المفكرات في آراء دريدا التي تحمل فكراً نسوياً وموضوعات تتعلق بالنساء عناصر مناسبة لبناء النظرية النسوية.

والحال، ظهر في العالم العربي منذ بداية عصر النهضة خطاب نسوي كجزء من المشروع التحديثي عند عدد من المفكرين العرب، ولا سيما أولئك الذين احتكوا بالثقافة الغربية، من مثل الطهطاوي ومحمد عبده وقاسم أمين وفرح أنطون وغيرهم، ما كشف عن وعيهم لمشاكل المرأة العربية وما فرض عليها من قيود وما تعانيه من قمع وتخلف وجعل ناتج من ثقافة سائدة تحط من قدر المرأة وتكرس تبعيتها. وقد استفاد هذا الخطاب «التنويري» من مبادئ الفلسفة الليبرالية، ودعا إلى تغيير أوضاع النساء في العالم العربي.

وفي المناهج ثمة عمل على المصطلحات وإمكان لإعلاء شأن بعضها ذي الصلة بتوكيد مفاهيم الحرية والحق والكرامة الإنسانيين.

فالعنف ليس قائماً فحسب على إنكار ضمني أو معلن لمبدأ المساواة بين الرجال والنساء، إنه قائم أيضاً على إنكار لمبدأ الكرامة. وهذه قاعدة أخلاقية وفلسفية لحقوق الإنسان الأساسية، يرد ذكرها في الفصل الأول من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام ١٩٤٨: «يولد جميع الناس أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق، وهم قد وهبوا العقل والوجدان، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء».

ومفهوم الكرامة قديم قدم الفلسفة اليونانية، وله صياغات خاصة في الأديان، ولكنه جديد من حيث كونيته، ومن حيث اعتبار الكرامة صفة تتوافر في كل الناس، لا نثبتها بل نقررها. هذه الصياغة الكونية الجديدة تعني أن لكل ذات بشرية قيمة في حد ذاتها، وبقطع النظر عن المحددات الاجتماعية والدينية والعرقية. ولا بد أن نستفيد من الصياغة الكانطية لمبدأ الكرامة لنقول إنها تعني على وجه التحديد أن من حق كل شخص أن يعامل في علاقاته بالأشخاص الآخرين أو بالدولة على أساس أنه غاية لا وسيلة، وعلى أنه أغلى من كل شيء، وأن له قيمة قصوى. وكذا، الأمر في التشديد على فكرة الحرية ولا سيما «الحق في الحرية الذاتية»، ويرى هيغل أنها النقطة الحاسمة التي تجسد إختلاف الأزمنة الحديثة عن العصور القديمة.

نختم برأي د. فيصل دراج، الذي رصد اضطهاد المرأة العربية في أشكاله المختلفة في الرواية العربية كما تسرده النساء أنفسهن، وخلص إلى أن المرأة والرجل يتقاسمان «اضطهاداً واحداً» رغم الاختلاف في الدرجة، وبالتالي فتحرر الطرفين «اجتماعياً» عملية واحدة، لأن الرجل لا يفضل المرأة في شيء، كما لاحظ أحمد فارس الشدياق، منذ أكثر من قرن ونصف القرن.

مواجهة ظاهرة العنف ضد المرأة

ان ظاهرة العنف ضد المرأة والتمييز القائم بينها وبين الرجل هي من أكثر الظواهر التي استدعت اهتمام المجتمع الدولي الذي دعا إلى وضع مجموعة من القواعد والاتفاقات والمعاهدات من شأنها رفض التمييز على أساس الجنس ونبذ العنف الموجّه ضد النساء.

فقد نصّت المادة الثانية عشر من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه: «لا يعرّض احد لتدخل تعسفي في حياته الخاصة أو أسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو الحملات على شرفه وسمعته ولكل شخص الحق في حماية القانون».

وقد انعقدت عدة مؤتمرات مؤيدة لحقوق المرأة بدأ من مؤتمر مكسيكو سيتي عام ١٩٧٥ مروراً بمؤتمر كوبنهاغن ١٩٨٠ وصولاً إلى مؤتمر بكين ١٩٩٥ ومؤتمر

بكين + ٥ الذي عقد في نيويورك سنة ٢٠٠٠ وكان الهدف منها تحقيق المساواة بين الجنسين والعمل على تحقيق التنمية والسلام في القرن الواحد والعشرين.

وعلى المستوى العالمي أيضاً فقد جرى التسليم بأن أشكال العنف كافة التي تقع ضد المرأة والتي تأخذ أنماط في الحياة العامة والخاصة تمثل انتهاكاً لحقوق الإنسان الأساسية وضمن هذا السياق كانت اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة ١٩٧٩ والتي انضمت إليها حتى عام ٢٠٠٢ (١٧١) دولة وقد كان للمنظمات غير الحكومية دوراً مهماً في مساندة الاتفاقات الدولية المتعلقة بحقوق المرأة إذ قامت بعدة مبادرات في هذا السياق أبرزها الحملة العالمية لوضع حقوق الإنسان للمرأة والعنف ضد النساء ضمن برنامج المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان عام ١٩٩٣ وقد صدر عن هذا المؤتمر ما يعرف بإعلان وبرنامج عمل فيينا ١٩٩٣ الذي ربط بين العنف والتمييز ضد المرأة وشدد على أهمية القضاء على العنف الموجّه ضدها.

ونظراً لخطورة هذه الظاهرة وتفاقمها في العالم أجمع فقد تبنّت منظمة العفو الدولية في آذار ٢٠٠٤ إطلاق حملة عالمية لمناهضة العنف ضد المرأة تحت شعار «مصائرنا بأيدينا... فلنضع حداً للعنف ضد المرأة».

وقد أصدرت هذه المنظمة مؤخراً (٨ آذار ٢٠١٠) تعليقاً على تفشّي ظاهرة العنف ضد المرأة في العالمين المتطور والنامي «ان النساء في الدول الفقيرة أو في الدول الغنية يتعرضن للعنف والإساءة (الاغتصاب) وليس امامهن سوى فرصة ضئيلة في أن يشاهدن من اعتدوا عليهن يقدمون إلى العدالة.

وما يبعث على الصدمة ان القرن الحادي والعشرين والذي يعجّ بالتشريعات لضمان مساواة المرأة بالرجل ما برح يشهد تقاعس على مستوى الحكومات عن حماية المرأة وضمان مساءلة الذين يعتدون عليها.

هذا وقد أعلنت الأمم المتحدة يوم ٢٥ تشرين الثاني اليوم الدولي للقضاء على العنف ضد المرأة ودعت الحكومات والمنظمات الدولية والمنظمات غير الحكومية التي تنظّم أنشطة في هذا اليوم تهدف إلى زيادة الوعي بهذه المشكلة.

ومن اجل تسليط ضوء كاشف على قضية العنف ضد المرأة فقد صرّح الأمين العام للأمم المتحدة (بان كين مون) في نيويورك ٢٠٠٧ «ان العنف ضد المرأة يظلّ حقيقة مدمّرة في كل أنحاء العالم».

لذلك فإن تنفيذ المعايير الدولية والإقليمية الرامية إلى القضاء على العنف بشكل أولوية عاجلة وكشف من خلال تقرير أصدره بهذا الشأن ان الكثير من

البلدان ليس لديها قوانين لمنع العنف ضد المرأة وان ١٠٢ من الدول الأعضاء في الأمم المتحدة ليس لديها قوانين محددة بشأن العنف العائلي...

وفي شباط ٢٠٠٨ أطلق الأمين العام حملته الشهيرة التي اتخذت عنواناً لها: «اتحدوا لإنهاء العنف ضد المرأة». وكان الهدف الأساسي من هذه الدعوة هو منع العنف ضد النساء والفتيات في جميع أنحاء العالم والقضاء عليه. وتمتد هذه الحملة حتى عام ٢٠١٥ وقد تمّ في إطارها دعوة الحكومات والمجتمع المدني والمنظمات النسائية والشباب والقطاع الخاص ووسائل الإعلام ومنظمات الأمم المتحدة إلى توحيد صفوفها في مواجهة الآفة العالمية المتمثلة في ممارسة العنف ضد النساء والفتيات.

وقد أعلن الأمين العام لدى اطلاقه شرارة الحملة: «انه ليس هناك نهج عمومي يمكن أن يأخذ به الجميع إزاء مكافحة العنف ضد المرأة فالنهج الذي يصلح لبلد ما قد لا يؤدي إلى النتائج المرجوة في بلد آخر وعلى كل بلد أن يستنبط إستراتيجيته الخاصة به.

وأضاف الأمين العام: «غير ان هناك حقيقة عالمية واحدة تنطبق على جميع البلدان والثقافات والمجتمعات ألا وهي:

– «ان العنف ضد المرأة لا يمكن على الإطلاق القبول به أو التماس العذر له أو التهاون بشأنه».

وختم قائلاً: «علينا أن نتحدث صراحة داخل أسرننا، في أماكن عملنا، في مجتمعاتنا لكي نضع حداً لأعمال العنف التي ترتكب ضد المرأة».

وقد أنشأت الجمعية العامة للأمم المتحدة سنة ١٩٩٦ الصندوق الانتمائي للقضاء على العنف ضد المرأة.

في أماكن عملنا، في مجتمعاتنا لكي نضع حداً لأعمال العنف التي ترتكب ضد المرأة.

وقد أنشأت الجمعية العامة للأمم المتحدة سنة ١٩٩٦ الصندوق الانتمائي للقضاء على العنف ضد المرأة، الذي أشرف عليه صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة لدعم الجهود المحلية والوطنية والإقليمية الرامية إلى مكافحة العنف ونشر الوعي حول حقوق المرأة.

ومؤخراً وفي موضوع التصدي للعنف ضد المرأة وجّهت وزيرة الخارجية الأميركية (هيلاري كلينتون) رسالة إلى الإدارة الأميركية تطلب فيها دمج جهود مكافحة العنف ضد المرأة في برنامج المعونات الأميركية. كما وأن الكونغرس الأميركي ينظر حالياً في إصدار تشريعات من شأنها ربط المساعدات الاقتصادية الأميركية الممنوعة للحكومات على أساس المعاملة التي تلقاها المرأة في هذه البلدان.

وهل من تدابير في لبنان لمواجهة ظاهرة العنف ضد المرأة؟

ان التعاطي مع موضوع العنف ضد المرأة في لبنان ما يزال حديث العهد فواجهة هذه الظاهرة لم تبدأ علينا إلا منذ بضع سنوات إذ قد تمّ تنظيم جلسة الاستماع العربية الأولى للنساء المعرضات للعنف في بيروت...

كما وتمّ تأسيس الهيئة اللبنانية لمناهضة العنف ضد المرأة والتي ساهمت في إطلاق قضية العنف كقضية اجتماعية في لبنان وكسرت الصمت الذي يلفّ معاناة النساء المعرضات للعنف بشتى أشكاله وذلك بعد ان وضعت أول خط ساخن لتلقي الشكاوى من النساء المعرضات للعنف (في ظل غياب الإحصاءات الرسمية تشير رئيسة الهيئة الوطنية لمناهضة العنف ضد المرأة السيدة لورا صفير انه بالمعنى العام للعنف فإن ثلث النساء في لبنان معنفات).

وقد أنشأ التحالف الوطني لتشريع حماية النساء من العنف الأسري والذي يضم ١٨ جمعية. كما وتمّ القيام بعدة دراسات سمّيت معنفات بقية الاطلاع على أنواع العنف الذي يتعرّضن له وأثره على الأسرة وعليها. وبمبادرة من التحالف تمّ إعداد مسودة مشروع قانون لحماية النساء من العنف الأسري. وقد رفع مؤخراً هذا المشروع إلى وزارة العدل التي أحالته إلى الأمانة العامة لمجلس الوزراء بانتظار ادراجه على جدول الأعمال.

الموضوعات في صلب المفردات الدراسية؟
بغية تطوير وتعزيز معرفة الطلاب
والطالبات بشأن حقوقهم للدفاع عنها بوعي
وإدراك.

المراجع :

- باربرا ويتمر، باحثة أميركية من جامعة نيويورك،
الأنماط الثقافية للعنف (٢٠٠٧).
- خديجة العزيمي، باحثة أردنية، الأسس الفلسفية
للفكر النسوي الغربي، (١/٦/٢٠٠٥).
- الجمعية العامة للأمم المتحدة، الإعلان العالمي
لحقوق الإنسان، الفصل الأول، (١٠ كانون الأول/
ديسمبر ١٩٤٨).
- اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفولة، الوثيقة
الصادرة عن المؤتمر العالمي الرابع للمرأة في بكين
(أيلول/ سبتمبر ١٩٩٥).

إلى ذلك هناك وعود كثيرة من الجهات
الرسمية بإقرار تشريعات ضامنة لمشاركة
المرأة بشكل أفضل في الحياة العامة
وحمايتها من العنف وتعديل المواد
التمييزية الموجودة في القانون اللبناني
ورفع التحفظات عن المادة ١٦ المتعلقة
بقوانين الأحوال الشخصية وعن المادة ٩
المتعلقة بالجنسية وإدراج اتفاقية سيداو
في ديباجة الدستور اللبناني لتصح أكثر
فعالية.

وحتى اليوم ما تزال المرأة اللبنانية
تتعرض لأبشع أنواع العنف انها تطعن في
جسدها، في شخصيتها في كيانها
واستقلاليتها، تموت فجأة ليتبين فيما بعد
أنها تعرضت إلى أبشع وسائل التعذيب وما
من قانون يحميها أو يعترف لها بالحق.

بعد ان استعرضنا وبشكل موجز مفهوم
العنف وأسبابه وأبعاده المختلفة والاهتمام
الدولي للتصدي لهذه المشكلة الخطيرة
نتساءل ألم يحن الوقت بعد لأن نتحمل
مسؤوليتنا تجاه هذه الظاهرة؟

أليس من الضروري أن نشارك المجتمع
الدولي ومنظمات المجتمع المدني في
تطبيق القوانين واستحداث قوانين رادعة
تحرّم العنف وتعاقب مرتكبيه؟

وإذا كان التعليم الأكاديمي هو جزء من
الوسائل الوقائية والدفاعية لحماية حقوق
الإنسان أليس من الأولويات إدراج هذه

نافذة على التكفير والتفكير ومسألة التخلف

د. أسامة سمعان

تبدو أبرز المؤشرات المعتمدة لتحديد مستوى التخلف والتقدم تلك التي تندرج تحت عناوين متعددة منها: مستوى البطالة، حيث يبلغ في العالم العربي، في حده الأدنى نسبة ٣٠٪ عام ٢٠١٠، الذي ارتفع إلى ٥٤٪ في العام ٢٠١٢ (حسب تقرير اللجنة الاقتصادية الاجتماعية لدول غرب آسيا). ثم نسبة الأمية التي تبلغ في العالم العربي ٣٠٪ حتى عام ٢٠٠٩، بالإضافة إلى ٥٪ لا زالوا يعيشون حالة البداوة، فيما نسبة الأمية في أوروبا ٣٪ وفي أميركا صفر٪.

ولعل مؤشر الميزان التجاري، لاسيما قيمة الصادرات والواردات الغذائية، هو من أهم المؤشرات، كونه يتعلق بالأمن الغذائي للشعوب، وهو يدل على قيمة الصادرات الغذائية العربية التي بلغت عام ٢٠١٢، ما مقداره ١٩,٤٩٢ مليار دولار، مقابل الواردات التي بلغت ٧٦,٧٠٠ مليار دولار، أي أن العجز في الميزان التجاري الغذائي يبلغ ٥٧,٢٠٨ مليار دولار، وهذا يعني أن

عدّ الجغرافيون السياسيون الثروة مقياساً للتقدم والتخلف، عبر تقسيمهم العالم إلى قسمين: القسم الشمالي الذي يشمل الولايات المتحدة وكندا وأوروبا الغربية، البالغة مساحته ربع العالم، ويملك ثلاثة أرباع الثروة العالمية، وعدّوه متقدماً، والقسم الجنوبي الذي تبلغ مساحته ثلاثة أرباع العالم، ولكنه يملك ربع الثروة العالمية، وعدّوه متخلفاً.

والواقع، أن استخدام الثروة مقياساً وحيداً للتخلف والتقدم فيه الكثير من الغبن للحقيقة، إذ أن معدل دخل الفرد في دولة قطر بلغ ٩٨,٨١٤ دولاراً (حسب إحصاءات البنك الدولي ٢٠١٣) ، فيما بلغ معدل دخل الفرد في الولايات المتحدة الأميركية ٥٣,١٠١ دولاراً، وبذلك احتلت أميركا المرتبة الخامسة في العالم، فيما احتلت قطر المرتبة الأولى، ولذلك يعتمد الباحثون مؤشرات عديدة لتحديد مستوى التقدم والتخلف. .

مقياس التقدم والتخلف.

العرب لا ينتجون قوتهم وهم في خطر غذائي. يتلوه مؤشر المديونية، الذي يظهر عشر دول عربية مهددة بالإفلاس هي: لبنان، ومصر، والسودان، وموريتانيا، والأردن، والمغرب، واليمن، وتونس، والعراق، والبحرين، حيث يقترب الدين إلى مرحلة الخطر ببلوغه ٣٠٪ من الناتج المحلي القومي.

يبدو التخلّف العربي بيناً ولا يختلف عليه عاقلان، فلا خلاف على واقع التخلّف، إنما الخلاف على أسبابه.

فمن قائل أن سبب التخلّف بدأ مع استبعاد الإمام علي (ع) عن سدة الخلافة، إلى آخر يعد أسباب معركة كربلاء ونتائجها المفجعة كانت الانعطافة الأساسية باتجاه التخلّف العربي والإسلامي، إلى آخر يتهّم أهل البدع الدينية، وغيرهم من الذين يعدّون خلافتات أقارب النبي محمد (ص) وتقسيمهم دولة الخلافة فيما بينهم إلى ثلاثة دول: واحدة عباسية عاصمتها بغداد، وأخرى فاطمية عاصمتها القاهرة، وثالثة أموية عاصمتها قرطبة، هو السبب الرئيس في التخلّف.

كل هذه الآراء ربما تقع في باب المقدمات للسبب الرئيس الأهم، حيث يمكن للباحث المؤرخ أن يتبين النتائج التي عبّرت عن بداية الانهيار، عندما تعرض العالم العربي للغزو الصليبي، ثم الغزو المغولي،

ثم انفلات زمام السلطة من العرب إلى الأعاجم من سلجوقي ومملوكي وعثماني، وصولاً إلى الاستعمار الغربي، ونشوء دولة «إسرائيل» بمهمة وظيفية تتعلق بمنع النهوض في العالم العربي.

السبب الرئيس لتخلّف العرب والمسلمين.

ابتلى المسلمون في القرن الثامن ميلادي بجدل فقهي حول طبيعة القرآن، هل هو قديم قدم الله، أم هو مخلوق محدث. فقال فريق منهم على رأسهم الإمام أحمد بن حنبل (٧٨٠-٨٥٥ م) «القرآن كلام الله، تكلم به، ليس بمخلوق، ومن زعم أن القرآن مخلوق فهو كافر، ومن زعم أن القرآن كلام الله ووقف ولم يقل بأنه ليس بمخلوق فهو أخبث من قول الأول، ومن زعم أن ألفاظنا به وتلاوتنا له مخلوقة والقرآن كلام الله فهو جهمي مثلهم، (مصطفى الشكعة، إسلام بلا مذاهب، ص ٤٦٨).

رد عليهم المعتزلة: «بان القول بقدم القرآن ينافي عقيدة التوحيد التي تشكل ركناً أساسياً من أصول الدين الإسلامي، وعدوا الذين قالوا بان القرآن مخلوق هم المنقصون من التوحيد. (العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت ١٩٨٠).

ولعل أهم ما ارتكز إليه المعتزلة وشكل

رداً صاعقاً، هو الاستناد إلى النص القرآني نفسه الوارد في آيات عديدة أبرزها قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]، وقوله: ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُّحَدَّثٍ﴾ [الشعراء: ٥]، فشككت ردود المعتزلة قناعة بسلامة رأيهم ففرضها الخليفة العباسي المأمون خلال فترة حكمه (٨١٣-٨٣٣م) إيماناً للدولة وأعضائها المسلمين.

وعندما تولى المعتصم بالله (٨٣٣-٨٤٢م) مقاليد الخلافة، استعان بقيادة الجنود الأتراك ونقلهم معه إلى سامراء وقد جعلها عاصمة الخلافة، مستبعداً العناصر العربية عن قيادة الجيش اعتقاداً منه بتحييد الدولة عن الصراع على السلطة، وما أن وصل الخليفة المتوكل - (٨٤٢-٨٦١م) إلى سدة الخلافة وسط تعاظم نفوذ القادة الأتراك حتى ضعفت هيئته وانقلب على مذهب الدولة في خلق القرآن تحقيقاً لرغبة الجنود من غير العرب، الذين انقلبوا عليه وقتلوه طعناً بالخناجر، ليفرضوا المستنصر أحد أبنائه خليفة، بدلاً من ولى العهد الشرعي المعتز بالله، وبمقتل المتوكل طويت صفحة العصر الذهبي للحكم العباسي، ليبدأ عصر الانحدار نحو التفكك والزوال.

في ظل هذا المنحى التراجعي نحو الأسفل، برز أبو الحسن الأشعري (٨٧٤-

٩٣٦م) مرتداً عن الاعتزال باتجاه الحنبلية، القائلة بقدوم القرآن، فلاقى قبولاً واسعاً من الناس، متناغماً مع المناخ الفكري السياسي للدولة الذي فرض في عهد المتوكل.

في ظل هذه الأوضاع برز بنو بويه في خراسان، واتجهوا نحو العراق، فاستبدلهم الخليفة المستكفي (٩٤٤-٩٤٦) بالأتراك، وعندما تعاظم نفوذهم الذي استمر بين ٩٤٥-١٠٥٥م، استنجد الخليفة القادر (٩٤٧-١٠٣١م) بمحمود بن سبكتكين الغزنوي، الذي هدد بقتل «الرافضة» والإسماعيلية، والقرامطة، والمشبهة، والمعتزلة وسبهم على المنابر.

بعد هذا الانتصار الأشعري الساحق على القائلين بخلق القرآن، اصدر الخليفة القادر، عام ١٠١٧م، الوثيقة المعروفة باسم «الوثيقة القادرية» التي عدت كل من يقول بأن القرآن مخلوق هو كافر حلال الدم.

شكلت هذه الوثيقة أول إعلان رسمي بتكفير المسلم، واكبر عملية إرهاب فكري عرفه التاريخ الإسلامي، استمر حوالي ألف عام، لاسيما وأنها ترافقت مع الكثير من الفتاوى التي حرّمت التفكير.(تقي الدين النبھاني، التفكير، منشورات حزب التحرير الإسلامي، ط ١، د.م، ١٩٧٣).

أدت فتاوى التحريم قتل الفلاسفة والمتقنين: السهروردي الشهيد ١١٩١م،

الجزيني الشهيد ١٣٨٤، الجباعي الشهيد ١٤٣٥، الكواكبي الشهيد ١٩٠٢، ناهيك عن قافلة الشهداء التي أعدمها جمال باشا السفاح، شنقاً حتى الموت، في ساحتي المرجة في دمشق والبرج في بيروت خلال عامي ١٩١٥-١٩١٦م.

وفي سياق متصل بتحريم التفكير، حرّم شيخ الإسلام العثماني المطبعة فترة دامت ٢٠٠ عام ١٥٠٠- ولغاية ١٧٠٠م، عندما لم تعد رجس من عمل الشيطان، فتأسست أول مطبعة في الآستانة عام ١٧١٣ (محمد فريد بك المحامي، تاريخ الدولة العثمانية العلية، دار النفائس، ط٦، بيروت ١٩٨٨)

لم يكتف المفتون بالتحريم والقتل بالسيف بل اعتمدوا صيغة فكرية لبعض الموضوعات الدينية أبرزها: الإلهوية، القضاء والقدر، الأجل، الرزق، الهدى والضلال، والنصر، والجزاء، بطريقة قادرة على تعطيل العقل عن التفكير. (راجع بهذا الشأن، أمين نايف دياب، جدال الأفكار، عمان، ١٩٩٥).

منذ صدور تحريم التفكير، لم يصدر أية وثيقة من مرجع ديني رسمي تبطل

مفاعيله، إلا عندما صدرت وثيقة الأزهر الشريف للحريات، التي أذاعها الشيخ أحمد الطيب، في كانون الثاني عام ٢٠١٢، وهي لم تنص صراحة على إلغاء فتوى تحريم التفكير، ولكنها في مضمونها، ألغت التكفير أولاً، باعترافها بحرية الاعتقاد، من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، وألغت تحريم التفكير ثانياً، باعترافها بحرية التعبير، وحرية البحث العلمي، وحرية الإبداع الفني. وهكذا يكون بين الوثيقة القادرية التكفيرية، ووثيقة الأزهر التفكيرية، قد انقضى حوالي ألف عام، عاش فيها المسلم بلا عقل، فأنحدر إلى مرحلة التوحش التي تعبر عن نفسها بأساليب القتل التي تمارسها العصابات التكفيرية اليوم على مدى الساحتين الإسلامية والعالمية.

هنيئاً للمسلمين العرب وغير العرب بوثيقة الأزهر للحريات لعلها تعيد لهم عقولهم، على أمل النهوض ببلدانهم ليكونوا في مصاف الشعوب المتقدمة وفق كل المعايير.

مقاربة من شعرية زاهر أبو حلا

د. علي مهدي زيتون / ٨ / ٨ / ٢٠١١ /

وتعبير (ذهاب المتلقي كل مذهب) الذي ساقه الرماني قبل زمان الجرجاني بقرن تقريباً، كان محاولة مبكرة للإمساك بما يمكن أن يحدثه الشعر في ذهن متلقيه. ولئن شكّل ما جاءت به القرون الخالية إشارات ذكّية إلى الشعرية، إلا أنه لم يمثل وقفة متماسكة متكاملة حيالها.

ولعلّ محاولة جان كوهين في كتابيه «بنية اللغة الشعرية»، و«اللغة العليا» هي من المحاولات الحديثة الأكثر جدية في التعامل مع هذا الأمر. وهو في اعتماد الحيد مرتكزاً للشعرية في كتابه الأول، مؤيداً ذلك بمبدأ النفي الإضافي في كتابه الثاني، لا يعدو إقامة نظرية واحدة متكاملة للشعرية تحاول الإمساك بها من خلال قطبها الأسلوبي وحده.

فالمجاز الذي يبدل بهويّات الأشياء الموضوعية هويّات فنيّة، ومبدأ النفي الإضافي الذي يخرج الدلالة التي انتجها المجاز من الدائرة السوسيرية التي تتحدّد فيها الدلالة بناء على قانون الاختلاف

قد يكون كلام أرسطو على الشعرية في ارتكازها إلى الحيد، وإثارة الدهشة من أقدم ما وصلنا من تنظير عن هذا الأمر. وستشكّل التفاتة أرسطو هذه، وفي مستقبل الأيام، محاور لدراسات متعدّدة تصف نفسها بالعلمية في اكتناه ما يجعل كلاماً، كأبي كلام، شعراً.

وتأتي نظرية النظم الجرجانية، في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، لتترك بصمة مشهودة بهذا الصدد، سواء أعلّق الأمر بتوقّف عبد القاهر الجرجاني عند وصف عبد الرحمن لأبيه حسّان بن ثابت الطائر الذي كان لسعه، وهو الزنبور بقوله: «كأنّه ملتفّ ببردي حبرة»، موحياً بأنّ الشعرية قائمة في مثل هذا التعبير، (المشابهة)، أم حين رأى أنّ الحصيّة الدلالية الجوهرية للكلام القرآني ﴿وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾، لا تكمن في الإستعارة (اشتعل) بقدر ما تكمن في التنكير الذي جعل كلمة (شيبا) تذهب بالمتلقي كل مذهب في انتشار الشيب.

والتضادّ إلى المطلقيّة، لا يعدو الاشتغال من داخل دائرة الأسلوب. يراهن على الطريقة التعبيريّة وحدها في عمليّة الانتاج الشعري.

وتأتي محاولة كمال أبو ديب في كتابه «في الشعريّة» لتمثّل موقفاً مطلاً على ما ذهب إليه كوهين من الناحية الأسلوبية، ومتجاوزاً إيّاه لجهة الاعتناء بالمتلقّي وإثارة دهشته. وتركيزه على (الاختيار من خارج حقل التوقّعات) هو تركيز على ما هو أسلوبى فيما يتعلّق بالاختيار، وعلى إثارة دهشة المتلقّي في أن يكون هذا الاختيار من خارج حقل التوقّعات.

وإذا كان همّ كلّ من كوهين وأبو ديب متمحوراً حول الأسلوب من جهة، والمتلقّي من جهة أخرى، ولم يلتفتا إلى عماد الأسلوبية، والفاعل الأساسي فيها، فإنّ لفظة أدونيس في كتابه «الشعريّة العربيّة» التي رآها مرحلتين: مرحلة الشعريّة الشفويّة، والأخرى الكتابيّة، كانت التفاتة الى الفاعل الأساسي في الشعريّة (الثقافة) من دون أن يستكمل دراستها، ويؤسّس عليها نظريّة خاصّة بالشعريّة.

ويبقى أنّ رؤية كلّ من كوهين وأبو ديب قد ارتكزت إلى ما جاءت به حركة الشكليين الروس من خلال فهمها (أدبيّة الأدب)، وارتكازها إلى نظريّة الانكسار، وما تعنيه من إعادة تشكيل للعالم المرجعيّ فيما أطلقوا عليه (الحيد)، أو (الاختيار من خارج

حقل التوقّعات). وهما قد وقعا مثل تلك الحركة في قبضة فهمها ثنائيّة (الشكل / المضمون) أو (الاجراء / المادّة). فالاجراء إعادة تشكيل للمادّة، العالم المرجعي عبر السرد أو الشعر. ولقد غفل الجميع عن أنّ المادّة (المضمون) لا ينبغي تشكّل الاجراء، بعد دخولها النصّ الأدبي، على ما هو معروف منها، ما يقع تحت رؤية عموم الناس.

المسألة ليست مسألة تشكّل لما هو معروف، بل إبراز لما هو غير معروف إلّا من الشاعر. الشعريّة كشف لا يقوم على انعكاس العالم المرجعيّ في النصّ، ولا على انكساره فيه. كشف عمّا تُمكن الرؤية الشاعر من أن يراه في ذلك العالم. وعمليّة الكشف لا تكون إلّا بثقافة الشاعر.

فرؤية الشاعر عين ثقافته. يكون الكشف، من العالم المرجعيّ، عن طبقة أعمق وأكثر ادهاشاً، وأشدّ شعريّة بقدر ما تكون تلك الثقافة عميقة.

فالعالم المرجعيّ، وفي كلّ مكوّن من مكوّناته، في كلّ جزئية أو تفصيل هو عالم متعدّد إلى ما لا نهاية. وبقدر ما يكون الكشف عميقاً، تأسيساً على رؤية، ثقافة عميقة، يكون ما قدّم للمتلقّي أكثر غرابة. والغرابة (الادهاش) أساس الشعريّة.

— قراءة الشعر بالشعر: وحين نمتلك معرفة بمفهوم للشعريّة، وبهذا القدر من

الثقة ، فإنه من الممكن أن نقارب أي نص شعري، وبالقدر نفسه من تلك الثقة، خصوصاً إذا كان نصاً فاتحاً ذراعيه للشعرية كنص زاهر أبو حلا.

ولعل أول ما يستوقفنا في خطاب زاهر الشعري، هو أنه يقدم رأي الشعر بالشعر. وقوله:

شعر، لوّن برنة السيف شطراً
ثم لوّن بمن تأبى انصياعاً
(سفر النور، ٣٣)

لا يحو المسافة بين الشعر والشاعر فقط. من يلون؟ الشعر أم الشاعر؟ ولكنه عاد بالشعر، العام ٢٠٠٣ أو ما قبله بقليل، إلى دائرة الالتزام الأدبي. ودائرة الالتزام التي عاد إليها تتعالى داخلها الأداة (القتال والقوة)، على مستخدمها (القوي). وحرف العطف (ثم) آخر كثيراً، وبنفس طويل (من تأبى انصياعاً)، الراض للذل، عن (رنة السيف)، فعل القتال.

ورؤية زاهر هذه إلى وظيفة الشعر جاءت مفعمة بصدمة أن يُغتال رجل بمقام كمال جنبلاط بالنسبة إليه . ففي مثل لحظة الاغتيال تلك يصبح المقاتل ملحقاً بالقتال، ويصبح الشعر ملحقاً بالقضية، تتعالى عليه بدل أن يتعالى عليها. ولا يختلف الأمر حين يتولّى الشعر عوضاً عن الشاعر عملية التلوين، أي أن يتعالى الشعر على الشاعر

الذي يتخفى وراء قافية تصبح هي السلطة. ويحاول زاهر أن يقدم خصوصية شعره قائلاً:

أنا ابن قافية في الطلق منبتها
الحرمون يسكنها، شكّلها قبا
(صبا، ٢، ١٤)

والانتساب إلى الشعر «أنا ابن قافية» قد يشير إلى عدم تغير في طبيعة العلاقة الأنفة بين الشعر والشاعر، علاقة تعالي طرف على طرف. وماهية زاهر التي أعطيها، إنما هي هبة من هبات الشعر على ما تشير البنوة. فهل ستظل المعادلة قائمة هنا؟

إن إعطاءها هوية الدوحة (في الطلق منبتها)، يعزّز هذا المنحى. ويعزّزه أيضاً أن يصبح الحرمون بكلّ شيخيته ، وأبّهته، وجلاله عصفوراً من عصافيرها. يأوي إليها ويبيت فيها. وما كانت أمومة القافية لزاهر لتتحول بنوة له لولا الزفرة الأخيرة من البيت (شكّلها قبا). كشف الشاعر من خلالها عن ذاته، خرج من تخفيه وراء القافية ليعلن أبوته لها وتعالیه عليها. هل هو المهندس الفنّان الذي أعطاها جماليّتها وقداستها حين شكّلها قبا، أم أنّها السلطة التي أعطته سمة شاعر؟ أنّها خصوصية رؤية زاهر القلقة، غير المستقرّة، القائمة على سؤال عصي عن الاجابة. من يعطي الآخر؟ الشعر أم الشاعر؟ أضف الى ذلك أنّ الشاعر قد زاوج بين البيئة الطبيعية

الحاضنة لكلّ من الشعر والشاعر (الحرمون) من جهة، وبين البيئة الثقافية الحاضنة لهما معا أيضاً (قداسة الفنّ) من جهة أخرى، فجاءت قافيته موسومة بميسم الفرداء، عين الشعرية.

– أسلوبية زاهر: ويبقى أنّ رؤية زاهر الى الشعر والشعرية من خلال نصّه كانت عبارة عن ايماضة لمعت وتوهّجت من دون أن تسلم نفسها للمتلقّي. وهذا طبيعي؛ لأنّ الشعر الذي يفعل ذلك هو سقط الشعر، لا الشعر. سرّ القافية أن تكون متعدّدة، قابلة لقراءات لا تنتهي. مثلها مثل العالم الذي قرأته. والذي لا شكّ فيه أنّ هذه التعدّية لا يمكن الامساك بحضورها، ولا بطبقاته، إلّا من خلال أسلوبية النصّ الشعري. قرأ الشاعر مفهوم الشعر قائلاً:

الشعر طفرة نبض، لحظة جمعت
ما لم تجمّع سنا في عمرها العُصُرُ
(صبا، ٧)
ولقد لجأ في هذه القراءة الى عدّة تقنيّات. الأولى منها التشبيه القائم على قوله: «الشعر

طفرة نبض». هذا التشبيه الذي بدأ من (النبض)، الاشارة القويّة الى حضور الحياة، وثنّى بإضافة كلمة (طفرة) الى كلمة (نبض)، هذه الاضافة التي أعطت الحياة تحوّلًا نوعيًا ايجابيًا أضفى على الشعر، في المحصّلة، بعدا انعاشيًا.

وثاني التقنيّات التشبيه الثاني: «الشعر. لحظة»، هذا التشبيه الذي قدّم الشعر انخطافا سالباً الألباب. واجتماع (طفرة نبض ولحظة) خبرين لمبتدأ واحد هو الشعر، يسمح لهما بتبادل الإضاءة والاستضاءة، بما يجعل من عملية الانعاش انخطافا، ومن الانخطاف عملية انعاش. وحين يكون الأمر كذلك يتحوّل هذا الانخطاف الى احتشاد عبر الفعل (جمعت) المسند الى الفاعل (لحظة) ولمتعدّي إلى (ما لم تجمّع سنا في عمرها العصر). وحين تكون انخطافية الشعر احتشادا بهذه الكثافة يصبح هذا الشعر سحراً غير قابل للاستيعاب. لقد قدّم أسلوب زاهر الشعر كما لم يقدّمه أسلوب آخر. حاز خصوصيته وفرداته، سرّاً شعريته.

ويحضر النبض في فاتحة زاهر عن كمال جنبلات:

على شرف الوجود سكبت نبضا
يصعّد تحت همّته العلاء
(سفر، ٧)

والشاعر لم يذهب الى مقام جنبلات الانساني عبر الخطابية الكلاسيكية مع أنّه خاطبه بتائه المفتوحة (سكبت)؛ ذلك أنّه حين يكون فعل جنبلات هو السكب «على شرف الوجود» تخرج عملية السكب من عاديّتها البسيطة لتتخذ بعدا تاريخيا لا يحدث الا في لحظات تمثّل انعطافا كبيرا في

مسيرة التاريخ. وإذا تعدّى الفعل (سكب) الى كلمة (نبضا) أخرج هذا التعدّي النبض من عمقه الموضوعي بصفته علامة من علامات حضور الحياة الى علامة من علامات العطاء. ولا تقف رؤية زاهر الى جنبلاط عند هذا الحدّ من الكشف؛ لأنّه وهو يرى أنّ العلاء يصعدّ تحت همّة ذلك النبض المسكوب على شرف الوجود، في التفاتة بيّنة الى سموّ الشهادة، إنّما

يقدم لنا ذلك الشهيد تقدّما متنبّئاً من دون أن يكون صوته صدى لصوت المتنبي؛ لأنّه نأى بخصوصيّة رؤيته وفراستها عن الالتحاق بخصوصيّة رؤية المتنبي وفراستها.

ويقرأ ميلاد المعلم فيقول:

ميلاده. . . كان الذي قرأ الصبا
ميلاده.... كان الذي كتب الزهر
(سفر، ٩)

ونجد أنفسنا نسأل: ما حقيقة ما يقرأه الصبا ويكتبه الزهر؟ إنّ خصوصيّة كلّ من القارئ (الصبا) والكاتب (الزهر) من جهة، وأن يكون المقروء المكتوب ميلاد جنبلاط من جهة أخرى، يعني أنّ الشاعر قد كشف عن روح متعالية لزعيمة تمثل تجلياً من تجليات وحدة الوجود.

ويُدخل زاهر الرمز دائرة أسلوبيّته في التعامل مع رؤيته الى شهادة المعلم التي

عنونها عنواننا لافتاً الى غير عمق من أعماق ثقافته «عود بهي». وقوله:

تلا احتجابك كشف أنّ لأشعة
م الغياب عودٌ بهي والحجى علم
(سفر، ٥٣)
يفهمنا بعمق وظيفة الرمز في قوله
الآخر:
وأكملت:

كأس سقراط وجلجلة
م المعذبين هوى في الحقّ يعتصم
(سفر، ٥٣)

قدّمت شهادة جنبلاط سيرة للفداء على مرّ التاريخ. انطلقت مع كأس سقراط فداء للحقيقة، مرّت بجلجلة المسيح فداء للبشر، واكتملت بذاتها. فكان أن أوماً هذا الاكتمال بطرف خفي الى اكتمال النبوة بمحمّد (ص)، خاتم الأنبياء، مستضيئاً بها من أجل إنارة خصوصيّة ما رآه زاهر في شهادة كمال جنبلاط. ولا يفيد أسلوب زاهر من الرمز في التعبير عن فرادة ما يراه من جوانب العالم، تعدّاه الى الشيفرات الثقافيّة. وهو حين شابه الثنائي (زاهر/فؤاد الخشن) ب (صلاة أمّها حلم) لجأ الى الآية القرآنيّة الخاصّة بتأويل ما تشابه من أي القرآن الكريم من أجل الكشف عن خصوصيّة تلك الصلاة وذلك الثنائي.

وليس يوغل في تأويلها أبدا
إلاّ الإله وإلاّ الراسخ العلمُ
(صبا، ٢٢)

لقد أوغل التّأويل عن حقيقة زاهر وفؤاد
ليقدّمهما إنسانين قابلين لتعدّد القراءات بما
حملاه من تعدّد الأبعاد الوجوديّة القدسيّة،
مثلهما مثل تلك الصلاة مثل الآيات

المتشابهات. فهما بعيدا الغور يفترضان
قراءة جديدة مع كلّ قارئ جديد.

ويبقى أنّ زاهرا علم من أعلام شعرنا
البقاعي الذين تجاوزوا بقاعيّتهم ليطلّوا من
خلال قللهم العالية على الشعرية العربيّة
بخصوصيّة رؤيويّة وفرادة رائعتين.

الأدب.. والمثاقفة

محمد المشايخ / الأردن

مدخل

يُعتبر الأدب، من أهم العلوم الإنسانية، المواكبة للقفزات الثقافية والحضارية التي شهدتها الشعوب، ورغم كثرة التعريفات والقوالب الثابتة التي حاول نقّاد العالم حصره بها، في كلّ الأمكنة والأزمنة، إلا أنّه كان دائماً، يستعصي على الجمود والثبات، كاشفاً النقاب عن حيويته وشموليته، وقدرته على التعبير الصادق الجميل عن وقع الوجود على وجدان المبدعين، حتى قيل عنه إنّ «العلم الذي يشمل أصول فنّ الكتابة، والذي يُعنى بالآثار الخطيّة:النثريّة، والشعريّة، وإنّهُ المعبر عن حالة المجتمع البشري، والمُبين بدقّة وأمانة، عن العواطف والمشاعر والأخيلة والأحلام والموضوعات التي تعتمل في نفوس، أو بيئة شعب، أو جيل من النّاس، أو أهل حضارة من الحضارات، وأنه يُوّدي، من خلال فنونه المتطوّرة، المعاني المتراكمة، خلال الأزمنة والمستحدثات المعاصرة، في شموليتها الإنسانية، أو حصريتها الفرديّة،

لتبرز في نصوصه المتوارثة، مساهمات الشّعوب، كبيرة وصغيرة، قديمة ومعاصرة، في بناء الحضارة، متوخياً المزاوجة بين الشّكل والمضمون، ليجعل منها وحدة فنيّة»^(١).

ويعتبر الأدب من أكثر العلوم قابليّة للتّنوع والتّعدّد، فإذا ما نسبناه لدولة، فسند أنوعاً من الأدب بعدد أقطار العالم، وإن نسبناه لقوميّات أو قارات، فسند أدباً بعددها، وإن فصلناه عن تلك التّسميات، فسند أيضاً أصنافاً شتى، بل ويصعب حصرها من الأدب، من مثل: أدب الرحلات، أدب السيرة، الأدب الشعبيّ، الأدب الوطنيّ، أدب المقاومة، أدب المهجر، أدب اللامعقول، الأدب المكشوف، الأدب البوليسيّ، الأدب المقارن. ولذلك شغل هذا العلم، حتى غير الأدباء، من كبار المفكرين والفلاسفة والعلماء، حتى وصفوه بأنّه «وعي الإنسان بإنسانيّته، في كلّ أنحائها الإيجابيّة والسلبيّة، الثابتة والمتغيرة، في واقعها وتاريخيّتها، في فرديّتها وجماعيّتها، في

جسديّتها وروحانيّتها، في الإحساس بالذات، والإحساس بالآخر، في الإحساس الخاص، والإحساس بالعام المشترك، في كينونته وصيرورته، مؤكدين، في الوقت نفسه، أنّه سيظلّ ضرورة إنسانيّة معرفيّة ذاتيّة وموضوعيّة»^(٢).

عالمية الأدب

ولئن كان الإلمام بالحركة الأدبيّة العالميّة، ممّتعاً في حدّ ذاته، ومُرهفاً للذوق، ومساعداً على الوقوف عند أجمل ما في التّراث الإنسانيّ، فإنّ الاطّلاع على دور كلّ شعب فيه، يحدّد مكانة ذلك الشعب، ويُعيّن بدقة أثر نوابغه، في ابتعاث التّيّارات، وتطويرها، وإغنائها بالعناصر المستعارة، أو المتفجّرة من التّربة المحليّة، ويُمهد الطّريق لإقامة موازنة بين العوامل المحرّكة للقرائح، أو المعطّلة لها.

وذلك، في الوقت الذي نشهد فيه انهيار السدود، وزوال الحدود من بين البلدان، ووفرة وسائل النشر في العصر الحديث، الأمر الذي أدّى إلى «امتزاج الشّعوب واستقائها من منابع مشتركة، وإلى تعاونها في تقرير مبادئ متشابهة، والانتماء إلى مذاهب متقاربة، بحيث بدا الأدب المعاصر، على تنوّع لغاته، موحّداً الملامح، ضمن التيارات الكبرى، وإن تفرّق أنصارها في أرجاء المعمورة»^(٣).

ويرتبط الأدب في وجوده الحيويّ، بدعائم فطريّة، تمكّنه من الاستمرار في الحياة، وتمدّ له في العمر، وتمنحه من مقومات الوجود، ما يجعل وجوده حقيقة واقعة، بل ما يجعل بقاءه حقيقة شرعيّة ضروريّة للوجود الإنسانيّ ذاته.

وما دامت الحياة، ترفد النفس الإنسانيّة، بما يؤلمها ويثيرها، فإنّها ستظلّ ترفد العالم، بأدب وفنّ متفاعلين مع نفس فاعلها، متجاوبين مع الأمّة التي تخصّ الفاعل، والعالم الذي هو كلّ يضمّ الأمم، وهذه الآداب، «تجعل التّيّارات الأدبيّة، مختلفة في سريانها عبر التّاريخ، عُرضة للتلاقح والتّداخل والامتزاج، وعرضة للتأثير والتأثير على مدى العصور، ومن هنا برزت عالميّة الأدب، التي لا بدّ لها من عوامل تؤدي إلى إحداث هذه التّمازجات والتأثيرات، والتي تأتي في مقدمتها التّرجمة الأدبيّة»^(٤).

الترجمة

الترجمة في المعاجم اللغويّة: نقل الكلام من لغة إلى أخرى، أو تفسيره بلسان آخر، وفي المعاجم العلميّة: عملية نقل - بحيث لا تتغير محاور المنقول ولا جوهره - لا اتجاهاً ولا قدراً ولا شكلاً ولا فحوى، ومن هذين المفهومين، يتبدى لنا أنّ عمليّة الترجمة، تنطوي على نقل يشمل الطبيعة

الاجتماعية والخلفية الثقافية والتقنية والبيئية والمناخية إضافة إلى المفهوم، أو المفاهيم اللغوية دون تحريف أو تشويه^(٥).

والترجمة عمل ثقافي، ينتج عنه ثقافت طويل الأمد، على صعيد الأفراد والجماعات، وهي تعبر عن أبعاد حضارية، قابلة للتعميم والانتشار، عبر تفاعل الثقافات، في إطار من العلاقات المبنية على التبادل الثقافي الحر، والإبداع بين مختلف الشعوب والقوميات. وهي حوار ضماني بين تجارب الشعوب الثقافية، عبر الكلمة الفاعلة، وبقدر ما تبتعد عن الاستعلاء الثقافي، بقدر ما تنجح في نشر ثقافة الانفتاح والتواصل الحر، وينغرس تأثيرها الايجابي عميقاً في وجدان المتلقي، لتصبح جزءاً من تراثه الثقافي، وهي بالمدلول الثقافي والحضاري للمفهوم، ليست مجرد نقل كلمة أو فكرة من لغة إلى أخرى، بل هي، بالدرجة الأولى، فعل ثقافة حية قادرة على تحويل موارد المجتمع إلى قوى محرّكة للطاقت الإبداعية فيه، ولديها القدرة على تحويل الثقافة إلى فعل حضاري، ودينامية قوية لتغيير المجتمع، بعد أن أصبح العالم كله مساحة ثقافية واحدة في عصر العولمة، تعيش نوعاً من التفاعل اليومي والمباشر بين مختلف أشكال الثقافات، واللغات، والشعوب. وسبق لها أن لعبت دوراً أساسياً في حفظ التراث العالمي من الضياع والتلف، بسبب كثرة

الحروب والمنازعات، والعوامل الطبيعية المدمرة، لذلك اعتبرت حركتها، بمثابة فعل حوار دائم، بين القوى البشرية، ذات الثقافات المتنوعة، والقادرة على التفاعل الايجابي، من موقع حوار الأنداد بين ثقافات حية.

وتبرز أهميتها من خلال توحيد المصطلحات والمفاهيم، بهدف نشر ثقافة كونية، تقارب بين الشعوب، ولا تزيد من حدة التباعد والتنافر فيما بينها، على خلفية ثقافتها المحلية

ولا يقلّ عمر الترجمة كثيراً عن عمر الإنسانية، حيث استغلّها الإنسان، لنقل تراثه العلمي والحضاري وتطويره، حتى وصلت خلاصة تجاربه العلمية والحضارية إلى عصرنا الحاضر. بل إنه لم ينشأ فكر في العالم، ولم يتطوّر، ويرتق إلى المصاف الإنسانية، بعيداً عن الترجمة، وإذا أُريد لأي فكر أن يتطوّر ويرتقي، فمن الضروريّ له أن يستوعب الفكر العالمي ويتجاوزه.

وفي عصرنا، عصر الانفجار المعرفي، عصر القرية الكونية، وعصر شبكة المعلومات، والتلفزة، والأقمار الصناعية، وعصر حوار الحضارات، وعصر الاعتماد الاقتصادي المتبادل بين الدول، اكتسبت الترجمة أهمية قصوى، وبعداً استراتيجياً، فرضه واقع العصر، على جميع دول العالم، غنيهاً وفقيرها، بل إنّها صارت ضرورة

تنمويّة ملحة للدّول، لاستيعاب معطيات التّقدّم العلميّ والتقنيّ، ولوضعه في خدمة التّنمية الوطنيّة بجميع أشكالها وأبعادها

ولأنّ التّرجمة تحمل فكرة التّقارب بين الشّعوب، فلا نستطيع أن نترجم، ونحن نسبح ضد التّيّار الحديث من العلوم والفنون، فهي اعتراف بالتعدديّة، وبالتالي فإنّها مجال حيويّ لتحقيق الهوية المنفتحة على الآخرين، وهي بنت الحضارة، ورفيقتها الدائمة، عبر الزمان والمكان، وهي موجودة، لأنّ البشر يتكلّمون لغات مختلفة، وتتعاظم أهميتها نتيجة للانفجار المعرفي والتّقدّم التكنولوجي، فهي تمثل عملية «محو أميّة» في سياق الثورة المعلوماتيّة، التي أصبحت فيها أحاديّة اللغة مرادفة للأميّة.

وتعتبر التّرجمة، النّافذة التي تفتحها الشّعوب المختلفة لتستنير بنور غيرها، وهي تشكل جسراً للتّواصل بين مختلف التّقافات والحضارات، كما تعد إحدى أبرز الوسائل لنقل المعارف والعلوم والآداب. وهي من أهم روافد التّقافة، التي أحرزت انتشاراً واسعاً ومتنوعاً وأوجبت الضّرورات القيام بها ومتابعتها.

وتنهض حركة التّرجمة الأدبيّة في العالم، بدور هام في التّنميّة الثقافيّة، باعتبارها مقوماً مهماً من مقومات الحوار التّقافي بين دول العالم، وبقدر ما يكبر دور التّرجمة الأدبيّة، بقدر ما تكبر مسؤوليّة

نقدها، والمطلوب بأن يواكبها النقد دارساً ومحللاً ومقيماً ومرشداً، دون وصاية أو تعصّب أو ادعاء.

لقد كانت ظاهرة التّرجمة، ولا زالت ملازمة لتاريخ الإنسان، لأنّ تعدّد الشّعوب والأقوام واختلاف اللغات التي برزت نتيجة المناخ، والبيئة، والغذاء، والتّناسل، كلّها عوامل جعلت ظاهرة التّرجمة الأداة الوحيدة لسدّ حاجة التّواصل بين البشر فرادى وجماعات وفي كلّ أنواع التبادل^(٦).

وتساوي التّرجمة التّفتح على الحضارة العالميّة، والإسهام في الحضارة الإنسانيّة، واكتساباً للقدرة الذاتيّة، وذلك عن طريق التّعاون القائم، على الاختيار الواعي لمصادر القدرة العالميّة، واستيعابها، وعضويتها في نسيج الحياة، لتصبح قدرة إبداعيّة جديدة، حتى لا يكون التعاون تقليداً عقيماً، يؤدي إلى تعميق التبعيّة والتوثيق لها^(٧).

إنّ عملية ترجمة نصوص، من نظام ثقافيّ معين، إلى نظام آخر، ليست عملاً حياديّاً، أو بريئاً أو شفافاً، إنّها نشاط مشحون بقوة، وعمل انتهاكيّ، كما أن سياساتها تستحقّ اهتماماً أكبر مما حظيت به في الماضي، فقد قامت التّرجمة بدور رئيس في التّغيير الثقافيّ، وحين ندرس العمليات التّنائية لممارسة التّرجمة، يمكننا أن نتعلّم الكثير عن وضع التّقافات

المستقبلية في علاقتها بثقافات نصوص المصدر^(٨).

والترجمة هي متن المواكبة، وشاهد عدل، لعلاقة متقدمة بين عقول أهل الأرض على اختلاف أمهم وملهم ونحلهم، فعن طريقها، «تناسق الأفكار، والمعطيات العلمية، والتيارات الأدبية، والفلسفية، والأيدولوجية، بعضها إلى بعض، لتكوّن فكرًا أو مصطلحاً متقارباً أو واحداً في نهاية الأمر»^(٩). ولذلك اقترنت كل نهضة قومية خلال التاريخ، بحركة ترجمة نشطة، تكون عاملاً من عواملها، وثمرتها من ثمراتها^(١٠)، على اعتبار أنها الممر الذي تعبر عليه ثقافة الأمم، بعضها إلى بعض، فتزيد المعرفة، وتعمّق متعة الحياة في هذا العالم، وذلك بالنظر إلى أنها وسيلة من أهم وسائل التقدم والنهضة، في كل بلد تخلف عن ركب الحضارة، لسبب أو لآخر، إنها الرمز والطابع لحضارة العصر الذي تمثله كل أمة ناهضة.

ولقد كانت الترجمة في كلّ الحضارات، وسيلة دالة على عظمة الاختلاف، وروعة التنوع، وسبيلاً هادياً إلى الثراء والاغتناء، ومعبراً واصلاً بين الأمم والثقافات، وكانت وما زالت حيزاً مثبتاً لكلّ جغرافية الوجود الإنساني، ومكاناً جامعاً لكلّ لغات هذا الوجود، وأعراقه، وتنوّع أطيافه على امتداد الزّمان، «ويعود السرّ في نشوء الوحدات

الكبرى (لغة، وثقافة، وفكر)، إلى قيام هذه الوحدات على التعدد، واتّخاذها أصلاً لكلّ توحيد، ومعيّاراً لكلّ تفرد، وجعلت هذه الوحدات من الترجمة كائناتها الواصل لوجودها المتمدد، وكيّنونتها وثقافتها ولغاتها المتعددة»^(١١).

وبما أننا بصدد الترجمة الأدبية، فثمة شروط خاصة ينبغي أن تتوافر في المترجم الأدبي وهي: «أن يكون أدبياً راسخاً القدم في التّأليف الأدبي، وأن يكون ملماً بالأصول السليمة للقيام بعمل الترجمة، وأن يقرأ العمل الأدبي جميعه، وأن يحافظ على روح النص»^(١٢).

أما الدّورة التي يمرّ بها الأدب الأجنبي، فتمر في مراحل ستة هي:

١ - الإنتاج، أو الإبداع بلغة المصدر، أي باللغة الأصلية للعمل الأدبي.

٢ - الإيصال أو النّشر بلغة المصدر أيضاً.

٣ - الاستقبال والتلقي بلغة المصدر من قبل المتلقين الناطقين بتلك اللغة.

٤ - التّرجمة من لغة المصدر إلى لغة الهدف، أو الولادة الإبداعية الثانية للعمل الأدبي.

٥ - إيصال العمل الأدبي المترجم ونشره بلغة الهدف.

٦ - تلقي العمل الأدبي الأجنبي

المترجم بلغة الهدف من قبل المتلقين الناطقين بتلك اللغة، وهو تلق متعدد الصور، أي عادي ونقدي وإنتاجي^(١٢).

اللغة

اللغة وعاء الفكر، وأداة الثقافة، وهناك بعدان رئيسان لها في علاقتها مع الثقافة، يتعلّق الأول بالإنتاج الثقافي الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً باللغة الأم، بينما يتعلّق الثاني بالتواصل والانفتاح الثقافي الذي يرتبط بإتقان اللغات الأجنبية كوسيلة للاطلاع على الثقافات الأخرى والتفاعل معها، وينطبق ذلك على جميع المجتمعات، وبشكل خاص على المجتمعات الأقل تقدماً وتطوراً في مساهمتها بالإنتاج المعرفي، «فاللغات بطبيعتها لا تعمل في عزلة، بل كجزء من ثقافة، والثقافات تختلف واحدها عن الأخرى، وبالتالي فإن إتقان لغة، أو لغات أجنبية، وبخاصة الأكثر شيوعاً منها، ذو أهمية بالغة، باعتبارها إحدى وسائل الانفتاح على الثقافات العالمية والاتصال بها والتعامل معها»^(١٣).

واللغة هي التي تحمل التفاعل الثقافي مع اللغات الأخرى، عبر الترجمة، تحمل في الوقت نفسه مظاهر جديدة في تفاعل ثقافي لغوي، يُطور رؤية العالم لدى هذه اللغة، ولدى أصحابها، بفضل المترجم بالضرورة، وهو الوسيط الحاسم في تلك اللحظة

التاريخية في حياة الأمم والشعوب، ذلك أنّ الترجمة «رسالة ثقافية، وواجب قومي، ومهارة خاصة تُحوّل - عبر التفاعل والحوار والمشاركة - كلّ ثقافة في لغة خاصة، إلى ثقافة إنسانية فهي عدا عن كونها وسيلة اتصال للتفاعل الثقافي، فإنّها تضيف عناصر جديدة للثقافة، وتؤدي إلى التفاعل بين اللغات وآدابها وثقافتها، مما يحقق - مع مرور الوقت - تماثلاً ثقافياً كونياً يساعد على بلورة ثقافة الإنسان»^(١٤).

ونشير هنا، إلى أنّ منظمة اليونسكو تحتفل في اليوم الحادي والعشرين من شهر شباط من كل عام، باليوم الدولي للغة الأم، الذي اعتمدته المؤتمر العام للمنظمة منذ عام ١٩٩٩، بهدف تعزيز الاعتراف باللغة الأم وبخاصة لغة الأقليات في العالم.

وفي احتفال المنظمة الأخير، الذي أقيم يوم ٢١/٢/٢٠٠٦، قال المدير العام لليونسكو «كويتشيرو ماتسورا: إنّ اللغة أكثر من مجرد وسيلة أو أداة، فهي التي تشكّل بنية تفكيرنا، وتصوغ علاقاتنا الاجتماعية، وترسم صلتنا بالواقع، وهي أيضاً بعد جوهري ملازم للكائن البشري. واعتبر أنّ استخدام اللغات ليس فقط مسألة تقنية، وإنما أيضاً نقطة تلاقي الكثير من الإشكاليات الحساسة والمتباينة، فاستخدام أو عدم استخدام اللغة في المجالات العامة مثل المدرسة ووسائل الإعلام أو الإنترنت

يرجعنا إلى قضايا الهوية والانتماء الوطني والسلطة»، وأضاف: لا تعتبر اللغة مجرد وسيلة للتعبير والتواصل الاجتماعي والثقافي، بل تعكس أيضاً نظرة المتحدثين بها إلى العالم، وأن اليونسكو تلاحظ أن ثمة ستة آلاف لغة في العالم اليوم، نصفها مهدد بالانقراض، وهناك أيضاً ٩٦ في المئة من مجموع هذه اللغات لا يتحدث بها سوى ٤ في المئة من سكان العالم، وأن ٩٠ في المئة من لغات العالم غير ممثلة في شبكة الانترنت، وأن معدل لغة واحدة تختفي كل أسبوعين، وأن ٨٠ في المئة من اللغات الإفريقية يتم تداولها على المستوى الشفوي فقط، وهي أصلاً لغات لا تعتمد النسخ الكتابي.

وبحسب دراسة ميدانية أنجزها معهد اليونسكو للإحصاء بعنوان «قياس التنوع اللغوي على شبكة الإنترنت»، يبرز أن مئات اللغات المحلية غير ممثلة في هذه الوسيلة الإعلامية العالمية، وهو ما يساعد على توسيع الفجوة الرقمية بين الشعوب. هذا فضلاً على أن اللغات المتداولة في الترجمة، في شكل أساسي، لا تتعدى الخمسين لغة، من بينها اللغة العربية التي تحتل الموقع الثامن عشر، وتأتي بعد اللغات الأوروبية والأميركية.

إن حماية التنوع الثقافي، واللغة الأم جزء أساسي منه، واعتباره إراثاً مشتركاً

بين جميع أبناء الإنسانية، يشكلان واجباً أخلاقياً لا يمكن فصله عن احترام كرامة الإنسان، لما في ذلك من أهمية بالنسبة للأجيال المقبلة^(١٥).

النظام العالمي الجديد والتبادل الثقافي:

وقبل الانتقال من دور الترجمة الأدبية، تمهيداً للولوج إلى الثقافة، نود التأكيد على أن ظاهرة العولمة، صارت تدخل بغير استئذان إلى المجتمعات النامية، وتفرض عليها نظاماً عالمياً جديداً للثقافة والتبادل الثقافي، وهو «نظام قادر على النفاذ إلى منظومات القيم والمبادئ والتراثات الثقافية في هذه المجتمعات، ولأنه يملك قدرة النفاذ الصادم، فإنه يثير ارتجاجات واهتزازات صاعقة في الشكل والمضمون، مما يُضعف فرصة التفاعل والاستجابة الممثلة أو الجريئة»^(١٦).

إن تكنولوجيا المعرفة، هي قوة الدفع الرئيسة للعولمة الثقافية، وفي ظلّ النقلة الجديدة والمتطورة جداً لتكنولوجيا المعرفة، يبدو العالم منقسماً إلى ثلاثة أقسام: ١٥٪ من سكانه يوفرون تقريباً كلّ الابتكارات التكنولوجية الحديثة، و٥٠٪ من سكانه قادرين على استيعاب هذه التكنولوجيا استهلاكاً وإنتاجاً، وبقية سكان العالم (٣٥٪) يعيشون في حالة انقطاع وعزلة عن هذه التكنولوجيا. إن المجتمعات

الفقيرة المحرومة، تمثل أحد المجالات الحيوية للعولمة، فكلما ضعفت المناعة الاقتصادية، ضؤل تأثير المناعة الثقافية لدى الشعوب، مما يجعل السقوط والانهيار تحت مطارق ضربات العولمة الثقافية أكثر احتمالاً في ظل هذه الأحوال.

إن العولمة، منظومة متكاملة، يرتبط فيها الجانب السياسي بالجانب الاقتصادي، والجانبان معاً يتكاملان مع الجانب الاجتماعي والثقافي، ولا يكاد يستقل جانب بذاته، وعلى هذا الأساس، فإن العولمة الثقافية، هي ظاهرة مدعومة دعماً محكماً وكاملاً بالنفوذ السياسي والاقتصادي الذي يمارسه الطرف الأقوى في الساحة الدولية.

وحين يتم الربط بين العولمة والأدب، يتأكد لنا، ونحن نعيش في عصر الترجمة، وعصر الاتصال، وعصر الثقافة، وعصر الانفتاح، وعصر ذوبان الحدود والسدود والجدران الفاصلة، انه من المستحيل أن تستطيع قوة، بالغة ما بلغت، من السطوة والتمكن الأيديولوجي أو الدنيوي، أن ترسم للظاهرة الإبداعية، قوالب مسبقة الصنع أو تحفر لها أقبية مشيدة جوانبها بالاسمنت^(١٧).

الثقافة

الثقافة: هي عملية التغيير، أو التطور الثقافي، الذي يطرأ حين تدخل جماعات من الناس، أو شعوب^(١٨) بأكملها، تنتمي إلى

ثقافتين مختلفتين، في اتصال وتفاعل، بوسائل مختلفة، منها الترجمة الأدبية، فيتربط عليهما حدوث تغيرات في الأنماط الثقافية الأصلية السائدة في الجماعات كلها أو بعضها.

و تعدّ الثقافة رافداً مهماً، تسعى كل أمة من خلاله، إلى معرفة الآخر، واستثمار ما لديه من قيم ومعطيات إنسانية وحضارية، وإلى تنمية كيائها الثقافي بشكل خلاق، وغير مضر بمقومات الهوية القومية وثوابتها، وهي بعكس الغزو الثقافي، الذي يتضمن في طياته الرغبة في محو الآخر، وإحاقه وفرض التبعية عليه، ومعاملته بنظرة فوقية عدوانية متغطرسة، فهي تقوم على النديّة والاحترام والتسامح والاعتراف بخصوصية الآخر واختلافه، وفي إطارها تتفاعل الجماعات والشعوب، وتتواصل بهدف الاغتناء المتبادل، لهذا فهي تفترض الثقة والرغبة في التواصل والتقدم والتطور واكتساب العلم والمعرفة.

وتكتسب الثقافة أهمية علمية وإنسانية في حياة الفرد، حيث يتعرّف من خلالها على مقومات هويته بشكل أفضل وأكمل، ذلك لأنّها تنمي معرفته بالآخر.

كما تُعدّ الثقافة، وسيلة فعالة، لتنمية روح الثقة والتّسامح بين الأفراد والجماعات، فهي تزيل كثيراً من الأوهام والأمراض والمخاوف، وتساعد على خلق تواصل وتفاهم أفضل بين الشعوب، وعلى

تفعيل القواسم المشتركة بينها، مما يؤدي إلى إزالة بُور التوتر والعداوة التي غالباً ما يغذيها التَّقوقع والانعزال والجهل بالآخر، والأحكام المسبقة والسلبية عنه، وكل ذلك يمكن أن يؤدي إلى التَّقارب بين الحضارات، واستبعاد كل ما يمكن أن يؤدي إلى صدامها^(١٩).

إن الثقافة لغة لائقة لتفاهم الشعوب، وهي منبر يفصح عن رغبتها في التّواصل مع الكيانات الثقافيّة العالميّة، وإدراكها أن الثقافة والإبداع والفنون لهم الدور الرائد في التّقارب بين الشعوب، وتضييق الفجوات التي تحدثها السياسات والأيديولوجيات التي تدفعها إلى مسارات التّفريق والتّباعّد حيث تصبح القوة مصدراً للصّخب الأعلى.

إن الثقافات لا تعدّ لاعباً سياسياً، ولا تستطيع أن تكون فاعلة في السياسة الدولية مباشرة، ولذلك فإن الحديث عن صراع الثقافات لا يعدو كونه مجازاً، لا يميّز واقعا سياسيا ممكنا، فعالم السياسة له بعد ماديّ، يتجلّى بأوضح صورته في الحدود التي تعين أراضي الدولة^(٢٠).

إن الثقافات متساوية، استناداً إلى أن الشعوب الصّغيرة والكبيرة، المتطوّرة والناميّة، يتعين أن تكون متساوية، إن مساواة كل ثقافة، لأي ثقافة أخرى، وخصوصية كل ثقافة، لا يترتب عليهما

التّقوقع، إنّ التطوّر العلميّ - التقنيّ يسهم كثيراً في جعل العالم قرية صغيرة وهذا يساعد على تفاعل الثقافات، الأمر الذي قد يفضي إلى ظهور ثقافة إنسانية واحدة، إن العمل على قيام نظام عالمي جديد لا ينفصل عن العمل على خلق ثقافة عالمية جديدة، ولا ريب أن ما يوحد البشر أكثر بكثير مما يفرق بينهم^(٢١).

وهنا نشير إلى وجهات نظر المثقفين من المثاقفة، والتي تتسم بالتّباين والحذر الشديد، فهم حين يعترفون بأهمية المثاقفة والانفتاح على الآخر وثقافته، يؤكدون في الوقت نفسه ضرورة «التمييز بين مفهوم الثقافة الذي يعني التّفاعل المتكافئ والاحترام المتبادل بين مختلف الثقافات والشعوب، وبين مفاهيم أخرى قريبة منه من مثل التبعيّة والغزو والاستلاب الثقافيّ والعولمة الثقافية والخصوصية الثقافية»^(٢٢).

إن حركة السّير التّاريخيّة، تؤكّد أنّ الإنسان في أي مجتمع كان، أو في أي بيئة كانت، بحاجة إلى التّواصل مع الآخر، لأن عملية التّواصل تلك، حتمية، وليس لديه قرار في قبولها أو رفضها، فلا يستطيع إلا أن يتواصل مع مكونات المحيط، سواء مع العالم الطبيعيّ، أو مع الأفراد والجماعات، وأن التّواصل والتّفاعل الثقافيّ والحضاريّ يتم من خلال انتقال الأفكار والمبادئ

والمفاهيم الناتجة عن حركة علمية ثقافية في محيط ما، لتشمل مجتمعات أخرى لها ثقافتها وأفكارها ومبادئها ومفاهيمها الخاصة بها، وهذا الانتقال لهذه الأفكار والمبادئ والقيم، يتم من خلال قنوات اتصال متعددة، وكلما تطوّرت قنوات الاتصال، كلما زادت عملية التفاعل والتمازج الثقافي والحضاري بين الأمم المختلفة، وتعد الترجمة الأدبية من أهم قنوات الاتصال وأبرزها، وأعظمها أثراً في نقل المعرفة والمفاهيم من حضارة لأخرى، ومن مجتمع لآخر، ومن عصر إلى عصر يليه، فقد برهنت عبر تاريخ الإنسانية، على أنها تبادل إيجابي بين البشر، سواء أكانوا ينتمون إلى البيئة والثقافة نفسها، أم كانوا ينتمون إلى بيئات ومناطق مختلفة، وقد أثارت عمليات الترجمة، ثورة عظيمة الأثر، على مختلف الصّعد، فهي عملية أخذ وعطاء، ومحاولة مستمرة لبناء جسور التواصل بين الشعوب والأمم، عبر الماضي والحاضر، وبين مختلف الثقافات والحضارات، وكانت بمثابة محفّز قوي الأثر، في استثارة همم العلماء، للاطلاع على تراث الأمم الأخرى، والإفادة منها، والإسهام بفاعلية في إثراء المعرفة والثقافة البشرية بنتاج جديد، يستفيد من الماضي، ويؤسّس للمستقبل، فانطلق هؤلاء العلماء، يبحثون في تراث الأمم التي احتكوا بها، منقبين عن المخطوطات العلمية لها،

متسلّحين بتعلّم اللّغة التي كتبت بها، وترجمتها إلى لغاتهم، وقد تمكّنت اللغات المترجم منها، والمترجم إليها، من الاستفادة من عملية الترجمة، وذلك بإضافة مصطلحات وألفاظ جديدة لم تكن موجودة فيها.

وتُملي الحضارة المعاصرة، علي أي أمة، فيما إذا أرادت أن تتم عملية الترجمة بالشكل المطلوب، أن تنشئ المؤسسات والهيئات التي تقوم بهذه المهمة الصّعبة، تحت رعاية رسمية، وذلك لكي تكون الترجمة، نوعاً من التبادل الثقافي والمعرفي، والتفاعل والتعاون الإنساني، ولتشكل نوافذ حقيقية للتعرف إلى حضارة الشعوب وثقافتها، وتاريخها، وتبصّر بمدخلها، وكيفية التعامل معها، وإزالة الجفوة والحواجز النفسية بين الشعوب، وإجراء الحوار، وبناء المشترك الإنساني، وتغذية ذهن بالتنوع اللغوي، الذي يعد مرقاة للتنوع الثقافي، وليس ضرباً من الغزو الثقافي^(٢٣).

وينبغي أن نشير هنا، إلى أنّ مفهوم الثقافة ينزع إلى الخصوصية، أما مفهوم الحضارة فينزع إلى العمومية، فالثقافة هي الحضارة الخاصة بشعب من الشعوب، لا يشاركه في شأنها أحد، تحمل صبغة هذا الشعب، وتتسم بسماته، وقد تصبّ عدة ثقافات في نهر حضاري واحد.

كما نشير هنا، إلى أنَّ الحوار مع الآخر، مسألة حتمية بالنسبة للإنسان المعاصر، كيفما كانت منطلقاته الثقافية، ولا يعني الحوار هنا، القصد إلى الاتفاق على كل شيء، وتوحد الأطراف في تصور كل أمر، وإنما يعني التهيؤ الإرادي الواعي، لتفهم الرأي الآخر، والاعتراف بوجوده وقبول التعايش الشّريف معه، كما أن الحوار الرصين يقوم على خصلة مثلى، هي الاعتراف بأنه لا أحد لا يملك الحقيقة على الإطلاق، ولا يستأثر بكل القيم على الإطلاق، إنه الإقرار بوجود الخصوصيات، والاعتراف بأنّ التنوع في أحوال الإنسان وارد، إنّه في النّهاية، اتفاق على أن يقبل كل طرف في الحوار مبدأ التعددية، لا يرجى من وراء الحوار الصحيح، أن يذوب طرف في آخر، وإنما يرجى منه، أن يذيب الأفهام الخاطئة عنه، والأوهام والتشوهات الذاتية التي تحول دون حدوث التعاطف والتآخي والتصافي، وهذا لا يعني التكرار للقناعات الشخصية، وإنما يعني زيادة الوضوح في تمثيلها، وإمكانية إخصابه بتجارب أخرى، فالنتيجة الأخلاقية، هي إنصاف كل جهة، الجهة الأخرى بما تقدمه حالا وماضياً واستقبلاً، وفسح المجال لتبادل الاقتباس.

إن خطابات المهتمين بالتفاعلات الثقافية بين الحضارات، عمل من أجل الإرشاد إلى المجالات التي يتيسر فيها التعاطف والتعارف، وإلى الأعالي التي تترك لكل

طرف جزئياته الحياتية، وخصوصياته المحلية، ويتيسر فيها التفاهم والتوادد بشكل أفضل^(٢٤).

الهوامش

- (١) جبور عبدالنور، المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩، ص ٣١٦.
- (٢) محمود أمين العالم، «بالكتابة يؤكد الكاتب وعيه بذاته»، WWW.NIZWA.COM/VOLUME25/P59- (66HTM).
- (٣) أنظر المرجع رقم «١»، ص ٣١٦.
- (٤) د. محمد التوتنجي، المعجم المفصل في الأدب، دار الكتب للملايين، بيروت، ط ٢، ١٩٩٩، ج ٢، ص ٦١٤.
- (٥) أحمد الخطيب، نظرية الترجمة، كتاب: «دراسات وأبحاث الملتقى العربي للترجمة»، مؤسسة الفكر العربي، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٢٩٠.
- (٦) سالم العيس، الترجمة في خدمة الثقافة الجماهيرية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٩. (www.awu-dam.org).
- (٧) د. محي الدين صابر، الأبعاد الحضارية للتعريب، كتاب التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي والوحدة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٢.
- (٨) سوزان باسنيث، ترجمة د. فؤاد عبدالمطلب، مجلة الآداب الأجنبية، اتحاد الكتاب العرب، العدد ١٢٤، خريف ٢٠٠٥، من الأدب المقارن إلى دراسات الترجمة، (www.awu-dam.org).
- (٩) المرجع رقم «٦».
- (١٠) أنظر: د. شحادة الخوري، واقع الترجمة في الوطن العربي ووسائل النهوض بها، المرجع رقم «٥»، ص ٨١.
- وانظر أيضاً:
- منذر عياشي، أوراق وبحوث مؤتمر الترجمة بالقاهرة، المجلس الأعلى للثقافة ٢٩/٥-٦/١/٢٠٠٤، (www.alrafidh.com).
- (١١) د. محمد بلاسي، الترجمة ومشكلاتها، المجلة

واحد، ولكنهم يشعرون أنهم، من خلال أصلهم الواحد، أو ديانتهم، أو أي رابط آخر، يشكلون شعبا واحدا (٥) مجموعة أفراد يؤلف مجموعها أمة تقع ضمن حدود جغرافية محددة، وتشملها قوانين عامة، ومؤسسات سياسية محددة.

أنظر: د. عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٣، ج٣، ص٤٧٩-٤٨٠.

(١٩) أنظر مسعود عياش: ([www.yemenitta.com/](http://www.yemenitta.com/maqaal.htm))

(٢٠) هارالد مولر، تعايش الثقافات، تعريب د. إبراهيم أبو هشيش، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ليبيا، ٢٠٠٥، ص٦٦.

(٢١) أ.د. أحمد ماضي، التحدي الثقافي، كتاب حوار الخيارات: الملتقى الفكري لرابطة الكتاب الأردنيين ٢١ - ٢٨/١٢/١٩٩٦، عمان: وزارة الثقافة ورابطة الكتاب الأردنيين، ١٩٩٦، ص١٨٠.

(٢٢) المرجع رقم (١٩).

(٢٣) أنظر: د. نجيب السوداني، أثر الترجمة في التفاعل الثقافي، المرجع رقم (١٠)، ص٦١٠-٦١٣.

(٢٤) وليد صالح، صورة العرب في الكتب التعليمية الاسبانية غير الجامعية، مؤتمر «العرب والغرب»: الجامعة الأردنية ٣-٥/٤/١٩٩٨، ص٩٨-١١١ وحول هذا الموضوع أيضا، أنظر:

أ. د. بركات محمد مراد، الإسلام والحوار الحضاري، روافد، السنة الأولى، العدد ١، آذار ٢٠٠٦: ملحق مجلة الرافد، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة).

ب. فاروق حسني، كتاب «قائع ندوة الثقافة العربية وآفاق المستقبل»، القاهرة ٩-١٢/١٢/٢٠٠٣، الأمانة العامة للاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٤، ص١٥.

المراجع:

(١) أحمد الخطيب، نظرية الترجمة، كتاب: «دراسات وابحاث الملتقى العربي للترجمة»، مؤسسة الفكر العربي، بيروت، ٢٠٠٥، ص٢٩٠.

الثقافية: الجامعة الأردنية، العدد ٦٦، ك٢، ٢٠٠٦، ص١٥١-١٥٣.

(١٢) د. عبده عبود، الأدب المقارن مشكلات وآفاق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٩. (www.awu-dam.org).

وحول هذا الموضوع، أنظر أيضا:

أ. إنعام بيوض، استراتيجيات الترجمة في الوطن العربي، المرجع رقم ١٠، ص١٥.

ب. شاهر أحمد نصر، دور الترجمة في نشر الفكر التنويري في عصر النهضة

ت. المرجع رقم «١٠»، د. مسعود ضاهر، أثر الترجمة في التفاعل الثقافي في العالم، ص٦٥٣.

ج. حميد لحمداني، قضايا الترجمة الأدبية، مجلة علامات في النقد، المجلد ١١، الجزء ٥٨، ك٢، ٢٠٠٥، ص٢٣.

(١٣) منذر المصري، المعلوماتية والانفجار المعرفي والشباب، عمان: المجلس الأعلى للشباب، ٢٠٠٤، ص٨٩.

(١٤) أوراق وبحوث مؤتمر الترجمة بالقاهرة، المجلس الأعلى للثقافة ٢٩/٥-١/٦/٢٠٠٤ (www.alrafidh.com).

(١٥) أنظر: البوابة، (www.albawaba.com).

(١٦) د. سامي خصاونة، مؤتمر الإستشراق: حوار الثقافات، الجامعة الأردنية ٢٠٠٢، ص٨.

(١٧) أنظر: محمد صفوت قابل، العولمة الثقافية، مجلة المعرفة، وزارة التربية والتعليم، السعودية، العدد ١٢٩، يناير ٢٠٠٦، ص٩٢-٩٣.

وانظر حول هذا الموضوع أيضا:

فخري صالح (تحرير)، المؤثرات الأجنبية في الشعر العربي المعاصر: الحلقة النقدية في مهرجان جرش الثالث عشر، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٥، ص٤٥.

(١٨) الشعب: مصطلح سياسي اجتماعي يحمل معان عديدة، أهمها: (١) مجموعة من الأفراد التي يتألف منها جمهور ما (٢) مجموعة أفراد يقطنون في بقعة واحدة (٣) مجموعة أفراد يقطنون في مكان واحد وترتبطهم روابط متينة كالأصول الواحدة، والعادات والتقاليد والمؤسسات المشتركة (٤) مجموعة أفراد لا يقطنون في بلد

- (٢) أحمد ماضي، التحدي الثقافي، كتاب حوار الخيارات: الملتقى الفكري لرابطة الكتاب الأردنيين ٢١ - ٢٨/١٢/١٩٩٦، عمان: وزارة الثقافة ورابطة الكتاب الأردنيين، ١٩٩٦، ص ١٨٠.
- (٣) د. بركات محمد مراد، الاسلام والحوار الحضاري، روافد، السنة الأولى، العدد ١، آذار ٢٠٠٦: ملحق مجلة الرفد، دائرة الثقافة والاعلام، الشارقة).
- (٤) جبور عبدالنور، المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩، ص ٣١٦.
- (٥) د. سامي خصاونة، مؤتمر الاستشراق: حوار الثقافات، الجامعة الأردنية ٢٠٠٢، ص ٨.
- (٦) سالم العيس، الترجمة في خدمة الثقافة الجماهيرية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٩. (www.awu-dam.org).
- (٧) أنظر: د. شحادة الخوري، واقع الترجمة في الوطن العربي ووسائل النهوض بها، المرجع رقم «٥»، ص ٨١.
- (٨) د. عبده عبود، الأدب المقارن مشكلات وآفاق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٩. (www.awu-dam.org).
- (٩) د. عبدالوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٨٣، ج ٣، ص ٤٧٩-٤٨٠).
- (١٠) فاروق حسني، كتاب «وقائع ندوة الثقافة العربية وآفاق المستقبل»، القاهرة ٩-١٢/١٢/٢٠٠٣، الأمانة العامة للاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٤، ص ١٥.
- (١١) د. محمد التوتنجي، المعجم المفصل في الأدب، دار الكتب للملايين، بيروت، ط ٢، ١٩٩٩، ج ٢، ص ٦١٤.
- (١٢) د. محي الدين صابر، الأبعاد الحضارية للتعريب، كتاب «التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي والوحدة العربية»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٢.
- (١٣) منذر المصري، المعلوماتية والانفجار المعرفي والشباب، عمان: المجلس الأعلى للشباب، ٢٠٠٤، ص ٨٩.
- (١٤) هارالد موللر، تعايش الثقافات، تعريب د. ابراهيم أبوهشيش، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ليبيا، ٢٠٠٥، ص ٦٦.
- (١٥) وليد صالح، صورة العرب في الكتب التعليمية الاسبانية غير الجامعية، مؤتمر «العرب والغرب»: الجامعة الأردنية ٣-٥/٤/١٩٩٨، ص ٩٨-١١١.

الدوريات

- (١) مجلة الآداب الأجنبية، اتحاد الكتاب العرب، العدد ١٢٤، خريف ٢٠٠٥، (www.awu-dam.org)، دراسة «من الأدب المقارن إلى دراسات الترجمة»، سوزان باسنيث، «ترجمة د. فؤاد عبد المطلب».
- (٢) المجلة الثقافية: الجامعة الأردنية، العدد ٦٦، ك ٢، ٢٠٠٦، ص ١٥١-١٥٣، دراسة «الترجمة ومشكلاتها»، د. محمد بلاسي.
- (٣) مجلة علامات في النقد، المجلد ١١، الجزء ٥٨، ك ٢، ٢٠٠٥، ص ٢٣، دراسة «قضايا الترجمة الأدبية»، حميد لحمداني.
- (٤) مجلة المعرفة، وزارة التربية والتعليم، السعودية، العدد ١٢٩، يناير ٢٠٠٦، ص ٩٢-٩٣، دراسة «العولمة الثقافية»، محمد صفوت قابل.

المواقع الإلكترونية

- (١) اتحاد الكتاب العرب (www.awu-dam.org).
- (٢) البوابة (www.albawaba.com).
- (٣) شاهر أحمد نصر، دور الترجمة في نشر الفكر التنويري في عصر النهضة.
- (٤) محمود أمين العالم، «بالكتابة يؤكد الكاتب وعيه بذاته»، (WWW.NIZWA.COM/VOLUME25/)، (P59-66HTM).
- (٥) مسعود عياش: (www.yemenitta.com/maqaalA.htm).
- (٦) منذر عياشي، أوراق وبحوث مؤتمر الترجمة بالقاهرة، المجلس الأعلى للثقافة ٢٩/٥-١/٦/٢٠٠٤. (www.alrafidh.com).
- (٧) أوراق وبحوث مؤتمر الترجمة بالقاهرة، المجلس الأعلى للثقافة ٢٩/٥-١/٦/٢٠٠٤. (www.alrafidh.com).

المعاجم

د. درّية كمال فرحات

ولكن يبقى لكلّ معجم ما يميّزه، وما يجعله منفرداً عن غيره من المعاجم، إن كان بسبب اختيار الاسم أو طريقة الترتيب أو المنهج. وانطلاقاً من هذا التّمايز سنبحث في معجم «الصّحاح» للجوهري، ونتبين سبب تسميته وترتيبه ومنهجه، مع التعريف بالمؤلف.

من هو الجوهري :

وردت تراجم عديدة في أكثر من كتاب للجوهري، ومنها الأعلام للزّركلي :

أمّا في معجم «تهذيب الصّحاح» فقد ورد قول «ياقوت الحموي» في مقدمة المحقّق «أحمد عبد الغفور عطار» عن حياة الجوهري، وممّا ورد قوله: «كان الجوهري.....».

ووصف حياة الجوهري بأنّها حياة ترحال وسفر ، فذهب إلى العراق التي كانت تموج بالعلماء والشيوخ، فقرأ الجوهريّ علم العربيّة على يد شيخين عظيمين من شيوخ العربيّة، هما أبو علي الفارسي (٢٨٨-٢٨٨)

إنّ المتبحّر في أمّهات الكتب من التّراث العربيّ يراها زاخرة بشتّى الأنواع، فهناك كتب التّراجم، وكتب الطّبقات، وكتب النّقد. وتضمّ مكتبة التّراث العربيّ مجموعة كبيرة من المعاجم العربيّة الضّخمة . هذه المعاجم تحتوي ما جمعه اللّغويون والباحثون العرب من ألفاظ العربيّة الفصيحة، وتشمل أيضاً الرّسائل اللّغويّة. وقد أتحفت هذه المعاجم المكتبة العربيّة بمجموعة كبيرة من المصطلحات والألفاظ التي جمعت من أصولها ومن بيئاتها العربيّة الفصيحة.

وقد تميّز كلّ معجم عن غيره، فكلّ واحد منها هو تحفة وماسة لا تُغني عن غيرها في مكتبة التّراث العربيّ، وكلّ معجم له طريقة خاصّة في منهجه، ومع هذا لا يمكن القول إنّ كلّ معجم منفصل عن الآخر، فهناك عملية تأثير وتأثر، فهناك معجم العين الذي استندت إليه أغلب المعاجم الأخرى، وكان لكلّ مجموعة من المعاجم منهج تتبّعه يمكن أن نسميه مدرسة، ومن هنا تعددت المدارس.

(٣٥٦) ، وأبو سعيد السّيرافي (٢٨٤-٣٦٨). ولم يكتف الجوهري بهذا العلم، فشَدَّ الرِّحال إلى الحجاز، وهناك شاقه العرب في ديارهم بالبادية، وقد أكمل رحلته العلميّة إلى بلاد ربيعة ومضر، وانتهى إلى خراسان والرامغان وهناك أخذ العلم من «أبي علي الحسين بن علي» ، وقد استقر به المقام في نيسابور، ولم يزل مقيماً فيها على التدريس والتّأليف وتعليم الخط وكتابة المصاحف والدفاتر حتّى مضى لسبيله عن آثار جميلة تسلكه في عداد من خدموا العلم واللّغة.

معجم الصّحاح وقيّمته الأدبيّة على مرّ التاريخ:

كان لمعجم الصّحاح دور بارز في عصره، وفي العصور التي تلتّه، ومن الثّابت أن الهدف الأساس لتأليف المعاجم كان لأمرين:

١ - التزام الصّحيح من الألفاظ.

٢ - تيسير البحث عن المواد.

وكان لمعجم الصّحاح هاتان الميزتان، فهو أشهر قاموس حقّقهما إلى درجة كبيرة، وهو أوّل معجم لغويّ صحيح سار على نهج يسر اللّغة وقربها وجعلها في متناول النّاس جميعاً. وفي هذا يقول محقّق المعجم «أحمد عبد الغفور العطار» عن المعجم إنّه «أوّل معجم خطا بالتّأليف

المعجميّ أعظم خطوة عرفها تاريخ العربيّة في هذا السّبيل» (). وقد تناوله العلماء وأئمة اللّغة باهتمام بالغ، وقدّروه حقّ قدره، فنجد منهم من اختصره، ومنهم من هدّبه، وهناك من نقده، وهناك من دافع عنه، أي كان مثار نقاش كثير من العلماء واللّغويين، وكان أيضاً دافعاً لبعض المعنيين باللّغة إلى تأليف معاجم قيّمة.

ويتميّز الصّحاح بأنّ صاحبه الجوهريّ قد أورد طريقة لم يصل إليها أحد قبله أوردت الصّعب، وأسّست قيادة العاصي، وسهّلت البحث وزوّدت الكبار بثروة لغويّة تقدّر بأربعين ألف مادة. وهكذا كانت شهرة الصّحاح تطوي الأرض من بلد إلى بلد وحظي بإعجاب العلماء والأدباء، وحتّى من بعض خصومه ومنافسيه، فكثير من مؤلّفي المعاجم تكلموا على الصّحاح، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر (انظر آراء ابن منظور القفقي).

ولكن سنلاحظ أنّ أحمد مختار عمر في كتابه البحث اللّغويّ عند العرب يرى أنّ «كتاب الصّحاح قد نال من الشّهرة أكثر ممّا يستحق، وأنّ الجهد الحقيقيّ يعود إلى الفارابيّ لا إلى الجوهريّ، وأنّ أصابع الاتّهام تشير إلى الجوهريّ بالأخذ والاعتراف من ديوان الأدب [من] دون أن يُشير إلى ذلك أو يلمح حتّى إليه» (). أحمد مختار عمر ص ١٩٨.

سبب التسمية :

تجدر الإشارة إلى أنَّ اسم المعجم هو «تاج اللغة وصحاح العربية» لكنّه اشتهر بالصّحاح. وأورد حسين نصّار في كتابه «المعجم العربيّ نشأته وتطوّره» قول الخطيب التّبريزي عن اسم المعجم «يُقال كتاب الصّحاح بالكسر وهو المشهور وهو جمع صحيح كظريف وظراف. ويُقال الصّحاح بالفتح وهو مفرد نعت كصحيح، وقد جاء فعّال بفتح الفاء لغة في فعيل كصحيح وصّاح وشحيح وشّاح وبريء وبراء». حسين نصّار ص ٤٨٤.

ويعني هذا أنَّ الجوهريّ كان يبحث عن الصّحيح من الألفاظ، وهو يعدّ أوّل معجم عني بهذا الجانب، وبهذا يقول السيوطي «وغالب هذه الكتب لم يلتزم فيها مؤلفوها الصّحيح بل جمعوا فيها ما صحّ وغيره وينبّهون على ما لم ينسب غالباً وأوّل من التزم الصّحيح مقتصرّاً عليه الإمام أبو نصر بن حمّاد الجوهريّ ولهذا سمّي كتاب الصّحاح». لسيوطي: المزهر ١/ ٧٥. لكن هذا لا يعني أنَّ الجوهريّ وحده الذي التزم بالصّحيح من الألفاظ فقط، وإنّما نجد هنا القالي والأزهريّ قبله وابن فارس من معاصريه. وإنّما الاختلاف أنَّ الجوهريّ اقتصر على الصّحيح فقط ، أمّا الآخرون فقد ذكروا الصّحيح وغير الصّحيح، ونقدوا غير الصّحيح.

ولقد اعتمد الجوهريّ في اقتناء الصّحيح على مجموعة من الدّعائم في نقده للألفاظ منها السّماع والفهم، وأراد بالسّماع روايته عن العلماء. فلا اعتماد عنده على الكتب أو الوجادة وكذلك مشافهة العرب في البادية وخصوصاً في الحجاز وبلاد ربيعة ومضر. وقد أراد الجوهري في التزامه هذه الدّعائم أن يبعد معجمه عن التصحيف والخطأ.

الصّحاح وترتيبه الزماني :

ممّا لا شكّ فيه أنَّ هذا البحث ليس للحديث عن بداية العمل المعجمي ونشأة فنّ علم المعاجم، لكن لا بد من أن نقف وقفة موجزة عند مكانة هذا المعجم – الذي بين أيدينا – زمنياً ولأية مدرسة من مدارس اللّغة يتبع.

من المسلّم به أنّه بعد نشأة الرّسائل اللّغويّة، وبداية التّأليف المعجمي وظهور معجم العين كأوّل معجم، وكان هو طريق البداية ومنار الهداية لبقية المعاجم، حيث سارت خلفه تحتذي حذوه، وإن اختلفت بعض المعاجم عن منهج العين قليلاً ومن هذه المعاجم الصّحاح. حيث يعدّ معجم العين من المدرسة الصّوتيّة، بينما الصّحاح من المدرسة الهجائية، وقد اتّبع الجوهريّ فيه نظام الباب والفصل.

وقد ذكر «أحمد عبد الغفور عطار» بأنّ الجوهريّ ألّف الصّحاح في نيسابور، حيث

التقى بالأستاذ أبي منصور عبدالرحيم بين محمد البشكي، فوصف له كتاب الصَّحاح وسمعه البشكي منه إلى باب الضاد المعجمة. ولقد كان تأليف الصَّحاح في القرن الرَّابِع الهجري . فكيف يمكن وصف معجم الصَّحاح؟

وصف المقدمة :

إنَّ الباحث في معجم الصَّحاح سيبدأ بالمقدمة - وهذا شأن أي معجم سيبحث فيه - ، لكن الملاحظ أنَّ الجوهري لم يُطل في مقدمته كما فعل معظم أصحاب المعاجم، فمقدمة الصَّحاح لا تتجاوز الستة أسطر، وفيها أوضح الجوهري منهجه، أي التزام الصَّحَّة وارتباط اللُّغة بعلوم الدِّين والدُّنيا، وأوضح الدَّعائم التي اتَّبعها. وقد ذكر في مقدمته «بسم الله الرحمن الرحيم، قال الشَّيخ أبو نصر اسماعيل بن حمَّاد الجوهري : الحمد لله شكراً على نواله والصَّلاة على محمد وآله. وبعد، فإنِّي قد أودعتُ في هذا الكتاب ما صحَّ عندي من هذه اللُّغة التي شَرَّف الله منزلتها وجعل عِلْم الدِّين والدُّنيا منوطاً بمعرفتها، على ترتيب لم أُسبق إليه، وتهذيب لم أغلب عليه في ثمانية وعشرين باباً، وكلَّ باب منها ثمانية وعشرون فصلاً على عدد حروف المعجم وترتيبها، إلَّا أنَّ يُهمل من الأبواب جنس من الفصول، بعد تحصيلها بالعراق

ورواية، وإتقانها دراية، ومُشافهتي بها العرب العاربة في درياهم بالبادية، ولم أَلُ في ذلك نصحاً ولا اتَّخرت وسعاً نفعا الله وإياكم آمين».

وصف المعجم:

كما قلنا سابقاً فإنَّ معجم الصَّحاح يعدُّ من المدرسة الهجائية، أي يتبع التَّرتيب الهجائي، واتَّبع أيضاً بعض خطى الخليل حيث يُجرَّد الكلمة أولاً، ويذكرها في جذرها وحروفها الأصول، وثمَّ يرتَّب الكلمات حسب الباب والفصل، أي يختار الحرف الأخير من الكلمة، ثمَّ يرتَّب الكلمة تحت الخبر الواحد حسب الحرف الأوَّل للكلمة. ومن ذلك إنَّه يبدأ بباب الهمزة وبفصل الهمزة، ولا يوجد في هذا الفصل إلَّا كلمتان هما مادة (أجا) ومادة (أوى)، لينتقل بعد ذلك إلى الفصل الثاني من باب الهمزة ألا وهو فصل الباء، ويفتتح بمادة (بأبأ). وهكذا إلى الباب للحرف الأخير والفصل للحرف الأوَّل.

أمَّا المواد فيها فقد رُتِّبَتْ حسب حروفها الوسط، فنجد أنَّ (أجا) قبل (أوى) لأنَّ الجيم قبل الواو في التَّرتيب. ومن الملاحظ أنَّ الجوهري لا يهتم بالأبنية، فمن هنا فإنَّ المواد الثلاثية ترد مجاورة للمواد الرباعية. وخرج عن هذه القاعدة في الباب الأخير

الذي جمع فيه الألفاظ المنتهية بالواو والياء معاً، ولم يفرّق بينهما، وأنهى معجمه بباب الألفاظ المنتهية بالألف اللينة. وأوضح الجوهري في هذا الباب، أنه يقصد الألف الأصلية، أي : ليست المنقلبة عن همزة أو حرف علة، وهو يقول في صدر هذا الباب «الألف ضربان لينة ومتحركة، فاللينة تسمى ألفاً، والمتحركة تُسمى همزة، وقد ذكرنا الهمزة في الباب الأوّل، وذكرنا ما كانت الألف فيه منقلبة من الواو والياء في الباب الذي قبل هذا، وهذا الباب مبني على ألفات غير منقلبات من شيء فلهذا أفردناه».

(الصّحاح)

ومن الاختلاف في هذا الباب إنّ المؤلّف لم يقسّمه إلى فصول تبعاً للحرف الأوّل وذلك لأنّ هذا الحرف والأدوات التي تنتهي بألفات لينة وأصلية، والتي قصر الباب عليها قليلة، وإن راعى تقسيم الباب إلى فصول في ترتيب الأدوات، وهو هنا لا يعالج كلّ حروف الهجاء، إنّما يختار منها ما يشترك مع الأدوات . وأوّل أداة يذكرها هي الألف ويقول عنها «أ : حرف هجاء مقصورة مرفوعة فإن جعلتها اسماً مددتها وهي تؤنث ما لم تُسم حرفاً...» (الصّحاح ٦٥١). ويصل في هذا الباب إلى الحديث عن ألف الوصل وألف القطع، فيقول «وكلّ ما ثبت في الوصل فهو ألف القطع وما لم

يثبت فهو ألف الوصل ولا تكون ألف الوصل إلّا زائدة وألف القطع قد تكون زائدة مثل ألف الاستفهام وقد تكون أصلية قبل ألف أخذ وأمر» (الصّحاح ٦٥٢).

أمّا بالنسبة إلى تحليل المواد فنجد المؤلّف يجمع الألفاظ التي بمعنى واحد، ويذكر الأقوال التي تفسّرها من دون أن يلتزم إسناد كل قول إلى صاحبه في الغالب، ويأتي بكل ذلك مختصراً مجتمعاً، ومن الأمثلة على ذلك «قد تجيء بمعنى مع كقولهم الذود إلى الذود إبل» (الصّحاح ٦٥٢). من هنا نصل إلى أنّ الجوهري يأخذ من «العين» و«الجمهرة» مع الزيادة عليهما كثيراً، وأيضاً يأخذ من «التّهذيب للأزهري»، مع ملاحظة أنّ الصّيغ تقلّ عنده عمّا في التّهذيب، ولكنّ جميع ما فيه موجود في التّهذيب إلّا بعض الشّواهد التي يأتي بها من عنده. ويظهر الاضطراب عند الجوهري في داخل بعض المواد، فهو لا يجمع الصّيغ ذات المعنى الواحد في موضع واحد، وإنّما يفرّقها، ويفصل بينها بالصّيغ ذات المعاني القريبة منها، وهو يهتم بذكر الأعلام وأسماء الأماكن.

مقارنة بين الصّحاح وغيره من المعاجم :

معجم الصّحاح - كما ذكر سابقاً - من المدرسة الهجائية ، أي يختلف عن المدرسة الصّوتية التي من ضمنها أشهر

المعاجم العربيّة على الإطلاق لكونه الأوّل في المعاجم، ألا وهو معجم العين. ومع هذا الاختلاف الجوهرى بين المعجمين إلاّ أنهما يتشابهان، فالجوهريّ سار على النهج نفسه من ناحية تجريد الكلمة والرجوع إلى الحروف الأصليّة أي جذر الكلمة. ومن الجوانب التي تشابها فيها هو طريقة تناول الجوهريّ لهمزتي القطع والوصل، فهو قد وافق مذهب الخليل في تبيان مجيء الاسم منها ومتى تؤنث ومتى تُذكر وكيف تُصغّر مع التعليل. والتقيا في النظام في البنية على الأفعال من مضارعها وماضيها ومصدرها، وإن فاقه أحياناً.

وفي مقابل هذا التشابه نرى أنّ الجوهريّ قد رفض نظام التقاليب (أي الكلمة ومقلوباتها)، وهو بهذا يختلف عن «العين». وخالف أيضاً نظام ابن دريد وابن فارس في الترتيب على الرّغم من سيرهما على الألفباء (أي المدرسة الهجائيّة). ومن أبرز الاختلافات بين الصّحاح وغيره من المعاجم هو التزامه الصّحيح من الألفاظ وطرحه الألفاظ غير الصّحيحة، فلم يدخلها في معجته كغيره من مؤلّفي المعاجم.

ونفصل الآن في المسألة التي أثارها أحمد مختار عمر من أنّ معجم الصّحاح قد نال شهرة واسعة أكثر ممّا تستحق وأنّ

الجهد الحقيقي يعود إلى الفارابي، وأنّ أصابع الاتّهام تُشير إلى اغتراف الجوهريّ من ديوان الأدب من دون أن يُشير إلى ذلك. فمن المسلّم به أنّ معجم الصّحاح وديوان الأدب يسيران على النهج ذاته، فكلاهما من المدرسة الهجائيّة ويسيران على نظام الباب والفصل. ويفدّد أحمد مختار عمر أنّ تأثر الجوهريّ بالفارابي يعود إلى أسباب عدّة منها صلة القرابة بين الاثنين، وأنّ الجوهريّ قد تتلمذ على يد خاله الفارابي، ويستند إلى روايات موثّقة تفيد بأنّ الجوهريّ قد قرأ «ديوان الأدب»، وكان يحتفظ بنسخة عنده كتبها بخطّه. كل هذه الأسباب تؤكّد تأثر الجوهريّ بالفارابي.

أمّا المقارنة بين مواد المعجمين فتُشير إلى نقاط اتّفاق في معالجة كثير من الصّيغ والألفاظ، لكنّنا من ناحية أخرى نلمس اختلافاً في معالجة ألفاظ أخرى وشرحها وتبيان ضبطها، كما أنّ هناك زيادات كثيرة في الصّحاح ليست في ديوان الأدب، والعكس صحيح، أي أنّ هناك زيادات في ديوان الأدب ليست في الصّحاح ولكنها أقلّ بالمقارنة من زيادات الصّحاح. ويشترك الاثنان في إيراد الأعلام، لكنّ الصّحاح يكثر من ذكر أسماء العلماء والرّواة. وينفرد الجوهريّ في ذكر اسماء المراجع التي

يرجع إليها بينما الفارابي يغفل هذا الأمر. كما أنَّ الأبحاث كثيرة في الصَّحاح تفوق نظيرتها في ديوان الأدب. ويسري الأمر عينه على الشُّواهد فعددها في الصَّحاح يفوق نظيره. ويخلص أحمد مخنار عمر في نهاية دراسته إلى نفي من يرى التَّطابق التَّام بين المعجمين وأنَّه ليس في الصَّحاح شيء لا نجده في ديوان الأدب، وذلك لأنَّ الأوَّل أوسع مادة من الآخر، ولذلك يرى أنَّ الأصح أن نقول إنَّه ليس في ديوان الأدب شيء إلاَّ نجده في الصَّحاح.

ومن خلال دراسة أحمد مختار عمر يمكن القول إنَّ عملية التَّأثير والتَّأثر قائمة بين المعاجم، فكلُّ مؤلِّف يقرأ ما سبقه ويأخذ منه ويضيف إليه. خصوصاً منذ القرن الثَّاني الهجري، وكانت هذه المادة اللُّغويَّة هي المعين لبقية المعاجم الأخرى في القرون التَّالية، باستثناء ما قام به الأزهري في عملية جمع اللُّغة في القرن الرابع. ولعلَّنا في عصرنا هذا نحتاج إلى جمع المادة اللُّغويَّة التي أضيفت إلى موروثنا اللُّغوي.

صدى الذات في هديل الغربة

عمر شبلي / ٢٠١٥/١/٢

أن تبدأ بالهبوب / أراك في الفجر الذي
يعلن عن مواكب الضياء / أراك يا
جنوب / حين يجيء الحزن في المساء /
ويبدأ الغريب بالبكاء / أراك في الليل
إذا / خيم فوق العالم السكون / حين
القناديل يكون زيتها / من أدمع الغريب /
. كانت تحمل الجنوب في تفاصيل حياتها
وفي حقائبها أنى توجهت، كانت تحمل
الجنوب كسلاح تقاوم به الغربة والأسى،
حتى لكأنه الدواء لكل داء. وحين يكون
الحنين حاضراً بقوة في الغربة فإنه يتحول
إلى بروق داخلية، وسحب لا تخذلها
الدموع. وفي هذا البرق يكون الوطن وحده
هو الحاضر، وتقبع الغربة في الظل، فقلما
تقرأ قصيدة لها لا تضيء، ولا تحمل برقاً
جنوبياً يستحضر الطفولة والحب
والذكريات، وقتها ينتفي زمن الغربة
ويتلاشى، فبرق الذكريات حان على شعاب
النفس يغذي فيها القدرة على النمو
الوجداني الخصب. لن تجد لعلا بدر الدين
الهزيم قصيدة، ولا حلم جنوبى ينمو في

علا بدر الدين الهزيم فتاة جنوبية الهوى
والمنى، جنوبية في جلها وترحالها، أينما
ذهبت ترى الجنوب في ملامحها
وأحاسيسها ولهجتها وثيابها المتشحة
بحزن النبطية التاريخي، وبجراة الملامح
على إتقان التحدي، ذلك الموروث من ثقافة
حسنية استطاعت أن تلد أجيالاً تعرف
كيف تصون الأرض والعرض، وأن تجعل
مقاومة المعتدين ثقافة تمتد من الشهيد إلى
الشهيد، وكانت ثقافتها تختزن موروثاً
إنسانياً يتجاوز محدودية الانتماء لفئة دون
غيرها. إن الانحياز للعدالة موقف وثقافة
وفعل. وبمقدار تعلق علا بدر الدين الهزيم
بجنوبها المتجذر في تكوينها يتملكها حس
إنساني لا يحده سوى إيمانها المطلق
بانتصار قيم الحق والجمال.

الطريق إلى الجنوب في شعر علا بدر
الدين يمر عبر القلب، تقول في قصيدة
«حنين»: / جنوب يا جنوب / أراك في
حقائبني / أراك في ذوائبي / أراك في
ترائبي / أراك في حديث كل نسمة / توشك

حناياها. فالغيمة جنوبية رغم هجرتها، وهجرة الغيوم تؤكد الجنوب بمعناه الإخصابي، ومع ذلك فهل تؤنَّسُ علا بدر الدين الغيمة وتصبح صديقتها الأثيرة رغم دموع الوداع الهائلة من جفون الغيمة ومن جفون علا بدر الدين في آن. تقول في حوارها مع غيمة مهاجرة: / يا غيمة الله أحبُّ مثلك السفرُ / وأنتِ يا صديقتي / تراسلين الأرض بالبروق والمطرُ / أما أنا / فأدعني تهطل يا صديقتي فوق حجرٍ / . إن هذا الحنين الساطع في الكلمات تنزُّ منه كآبةٌ موروثة من تواريخ السفر اللبناني المترنِّج فوق الموج حاملاً الأجساد وتاركاً القلوب عند الشاطئ.

جنوب. إنها باستمرار تنهل من فيض الأمل الجنوبي الذي لا ينتهي، إنه يهبها معنى أن تكون. وحين يكون الوطن معنى أن تكون يكون أديم التراب «من هذه الأجساد» كما يقول المعري. ولذا ترى علا بدر الدين الأرض رؤية غير محايدة. إن الجنوب رُفاتُ أهلها الذين تحبهم. ومن هذا الرفات نُسجتُ كينونتها. ولذا يغلو هذا الرفاتُ إلى حدِّ القداسة. والإنسان: / إن خان معنى أن يكون / فكيف يمكن أن يكون / كما يقول الشاعر الملهم بدر شاكر السياب. وحين يكون الوطن في الوجدان حاضراً إلى حالة الفيض تصبح الكلمات قطعاً حميمة من الذات، ويصبح الشعر رسالة.

علا بدر الدين تعتقد أن حب الجنوب ينقذها من الانتهاء، إنها لا تستطيع أن تنتهي لأن الجنوب في شعرها ليس جغرافية، ولها حدود، الجنوب في شعرها انتماء وتاريخ وأرضٌ مخضبةٌ بالتاريخ والوعي والفداء والحب الذي لا يبرح كل تفاصيل هذا الجنوب القاسي بحبه وعنايه وحضوره في الحس والوجدان والسفر باتجاه المطلق. وعلا بدر الدين ترى الجنوب بوضوح أكثر كلما ابتعدت عنه، إنها تراه في كل شيء، لأنه ليس جغرافية فحسب. إنه يحضر بصوفية غامرة في شعرها تنسيك أنك أمام كائنات أخرى تشدُّك للانجذاب إليها، إذ كل شيء جنوب، ليس سوى

كانت بكل تواضع العارفين تطلب مني أن أدخل فيما تكتب، وحين كنت أحاول كنت أنهزم باستمرار لأن الأشعة المتلائلة في كلماتها كانت قطعاً من وجدانها لا تسمح لي بالتدخل لفردة شعورها وكثافة تهطاله الوجداني المتسرب في لغة شعرية تقرب من سجع الحمام وهديل اليمام، ومع ذلك كانت بتواضع الكبار تصرُّ على إشرافي على نتاجها، رغم أنها تملك موهبة شعرية متقدمة. كان في داخلها لهبٌ لا يكفُّ عن تشكيل مداه بحرية وغنائية حتى لكأنك في مجلس حسيني لا تستطيع فيه أن تفرِّق بين الدمعة والومضة، وحين يستيقظ القلب تتلاشى كل الحجب التي تحاول تغطية

سناء. كان عطاؤها غزيراً باستمرار وكأنها
تَعْبُ من ينبوع لا ينضب، كانت علا بدر
الدين الهزيم تعيد تشكيل غمامها الشعري
عبر برق جنوبي لمعانه يخطف المشاعر
إلى حيث تريد هي. وكان برق غمامها
يخصب بلهيبه مطر شعرها. كان كل تدخل
في إعادة تشكيل هذا اللهب يقترب من فعل
الخيانة، ولذلك كنت أهمس لها: أعذريني من
التدخل لأن شعرك أرض جنوبية لا تسمح
لأحد باحتلالها. كنت أحسُّ وأنا أقرأ هديل
غربة هذه الشاعرة الجنوبية أنها تُمسِكُ
بالمكان، ولا تفلته من يديها. لم أكن أقدر
على الخلاص من بروقها التي تضيء ما
أعتم من الأرواح المظلمة. إن عطش الأرواح
يحتاج إلى عواصف وبروق، وكل شعر لا
يغامر بين العواصف والبروق سيكون
رماداً. وكنت كلما قرأتها أشعر بخصوصية
لا تنتمي إلّا لها، وهذا هو الشعر الذي عليه
أن لا يتكرر في الآخرين، فإذا تكرر خرج
من الزمن، لأن الزمن لا يتكرر أبداً، إن نهر
الحياة يجري، وأنت لا تستطيع فيه أن
تدخل في نفس الماء، إن الصيرورة قانون
لا يمكن نسخه. وكما أنك لا تستطيع أن
تدخل في مياه النهر ذاتها مرتين، فكذلك
الشعر تنتفي عنه صفة الشعر إذا تكرر
مرتين خارج خصوصية لا تقبل التكرار ولا
الوقوف. الشعر المتكرر تخرج منه قوة
السحر التي تمنحه الحضور المدهش

ببروقه وعواصفه، والتي يتكرر لمعانها
بموتها وهي تجتاح ظلموت هذا الكون.
ورغم نفي التكرار إلا أن الماضي في شعر
علا بدر الدين الهزيم هو تفسير لجدلية
الاستمرار التي تصل الحاضر بالماضي،
والماضي عند علا هو الجنة التي لا تزال
تتمنى العودة إليها: /رُدَّ لي من وطني
أغنية/ من أغاني «النبطية» /رُدَّ لي سرب
السنونو/ عابراً أجواء عمري/ راحلاً لكن
يعود/رُدَّ أسراب الصبايا،/وجرار الماء
تيجان الرؤوس/رُدَّ لي عرساً وأبيات
«عتابا»/من مراعي النبطية/رُدَّ لي وهج
التنانير القديمة/نصطلي كنا عليها/. إن
تكرار فعل «رُدَّ» بصيغة الأمر في هذا
المقطع له دلالة وجدانية عالية وعابقة
بحضور الماضي حتى كأنها لا ترى سواه
في نهر عمرها الذي لا يتوقف عن الجريان.

في شعر علا بدر الدين الهزيم نشمُّ
رائحة الأيام الجميلة، قراءة شعرها تجعلك
تخطر في تلك المزارع الخضراء، حيث
أسراب الطيور تقيم مهرجاناتها التي لا
تنتهي، وتسمع سجع الحمام الذي يوقظ
أعمق ما فيك من شجى، وتسمع خرير
الداول وهي تقهقه حيناً وتنتحب حيناً،
وكأنها حكايا الأيام في مصائر الناس. في
شعرها ترى النبطية وكأنها تردد أغاني
سكينة المترعة بحزن التاريخ ولوعة الفراق.
وتريك القرميد وقد أصبح منازل للعصافير.

وترى اليمام المهاجر والعائد، وتغدو القرية
بماضيها المنغرز في وجدان علا بدر الدين
فردوساً مفقوداً، وهي تسكب حنينها للعودة
إلى ذلك الزمن الزراعي الوارف
المخضوضل، والمسكوب في شعرٍ يصوغ
الكلمات لوحاتٍ خالدة فيها عبق الماضي
ولوعة الحاضر. إن في شعرها رائحة
التاريخ الذي يحمل وجد التاريخ وحرارة
الإيمان بخوارقه.

سرُّ قوة شعر علا بدر الدين الهزيم ينبع
من قدرتها على نقل وهم الرؤيا إلى واقع
شعري يغزو الزمن ويقتله ليقيم في
الماضي، ولو نازفَ الجناح. وبهذا يحمل
الشعر ضروباً من السحر لأنه قادر على
إعادة خلط الأزمنة كما يشاء الساحر
الرائي، وأعني الشاعر المقتدر. لذا كان
الشعر أغنى تراث وجداني عرفته الإنسانية
عبر تاريخها، منذ الزمن الرعوي إلى عصر
الكومبيوتر. الماضي في شعر علا لا يتهدم،
ويظل قائماً، تماماً كالجدار الذي يسقط
ولكنه لا يزال جداراً. وهذا من أسرار الشعر
الذي ينقل من حال إلى حال. وربما يوحى
لك شعر علا بدر الدين الهزيم بأنين ذلك
النأي الحزين الذي لا يزال يئن شوقاً
للعودة إلى الغابة التي قصف منها، وإذا
أردت أن تكثف غائية شعرها في جملة
واحدة فإنك تقول: إن شعرها هو أنين نايٍ

روحها للعودة إلى النبطية ومرايع الجنوب
الحالمة. هذه هي علا بدر الدين، إنها الناي
المقصوف من غابته. تقول علا بدر الدين في
قصيدتها «أصوات من مدينة النسيان»: /
إلى متى تئنُّ يا نايٍ/ وهل يسمعك
القصْبُ؟/ قُطِعت من عابته/ ولم تزل
تحنُّ للرجوع/ تحنُّ للأصول/ لغابك
الذي أعطاك هذا اللحنَ والأنينَ/ يا نايٍ
إنَّ فيَّ ما فيك من الأنينَ/ والحنينَ /
لقريّةٍ أحبُّها/ أحبُّ أن أجمع من أزهارها
قلادةً/ لفارسي الجميل/ فأه يا نايٍ
أعزني صوتك الحزينَ/ لأجمع الصدى /
لعل ذاك الفارس الجميل/ ما زال في
الوادي يلُمُّ حبنا القليل/ أريد أن أسمع
من جواده حممةً الصهيل/ هذا شعر
متقدم ومسكون بالرؤيا وبالماضي الجميل
الذي ما زالت حوافر خيله تدقُّ على باب
قلب علا بدر الدين.

جميلٌ أن يُشحنَ الشعرُ بالبرق، وأن
يمسَّ النفس ويضيئها، وهو يكرر برقه
بأجمل الرؤى التي تملأ الذات جمالاً، لأنه
مصنوعٌ من نفس ما صنع منه البرق،
كلاهما ضوء وكلاهما يهجم على الظلام
ويلغيه، وإذا كان الجمال هو الذي يهب
الحياة معنى إشراقياً، فإن التزام الشعر
بخلق الجمال الكوني لا يقلُّ حضوراً عن
الشعر الملتزم بقضايا الإنسان الكبرى،

وبهذا المعنى يغدو الجمال التزاماً، وهذا ما مارسه علا بدر الدين الهزيم في شعرها المشغوف بقيم الجمال. وبمقدار ما يحمل الشعر الجيد من البروق، فإنه مسوق بريح لا تعرف القرار، وهذه الريح تحليقها يكون إلى العمق باستمرار. إن أعلى تخوم النفس الإنسانية يكون في أعماقها، وكلما غاص الشاعر في أقاليمه الجوانية أصبح أقرب إلى آلهة الشعر العليا، لأنه يكون على صلة وثقى بحقائق الكون الكبرى، ويكون وهو غائص في عمق ذاته ساعياً للوصول إلى القبة الكونية مخترقاً قشرة الزمن، ومعانقاً روح الوجود.

وتقتسو الأمنيات في شعر علا بدر الدين حتى البكاء، وهذا منوط بغربة داخلية وغربة خارجية في آن، ولا تستطيع مكابرتها إخفاء قساوة هاتين الغربتين، لأنهما تَنَزَّان من كل ما كتبت، إن غربتها وهبتها ألماً نبيلاً جعلها تعشق غربتها الداكنة بمقدار ما آلمتها، وإذا كان الألم أندَر صفات الروح فإنه يكون في الموهبة وقوداً لها، وكلما نمت الروح تحت ظلال الألم كان ثمرها غالباً وأطيب مذاقاً، وأصبحت تنتج بألمها شعراً أخاذاً حتى ولو كانت النفس غائصة في ظلام الألم، لقد أرخ بودلير الشاعر الفرنسي المعروف خلود شعره بألمه، واستطاع أن يجعل للظلام جماله

الخارق، يقول بودلير: «لَكَمْ كُنتَ تَسْعِدُنِي أَيُّهَا اللَّيْلُ لَوْلَا نَجْوُكَ الَّتِي يَتَكَلَّمُ ضِيَاؤُهَا لُغَةً مَفْهُومَةً». غربة علا بدر الدين الهزيم نابغة من حسينية تاريخية تستدرُّ الدمعَ والنُّبْلَ معاً، ومن غربة جعلتها باستمرار على موانئ العالم ومطاراته، وكأنها منذورة لتتعرف على الدنيا بغربتها، وتعلق قلبها على بوابات العالم السبع بحثاً عن الجنوب الذي هو ما تبقى لها ليؤنسها في قساوة الأمنيات الحرون التي تدخل النفس وتأبى مغادرتها. وحين تهاجر دروبُ العودة أيضاً يطبق الحزن أكثر على وجدان صاحبة «هديل الغربة»: / كلُّ الدروب هاجرتُ / ما أوحش الدروب إذ تهاجرُ /.

لقد لبست صبرها بإيمان العائد إلى الجنوب، ولا بد من «النبطية» وإن طال السفر، وكان حران الأمنيات في وجدانها لا يجد مسارب له إلا عبر هذا الشعر الجميل الذي يجول «في النفس مكان النفس». جميل أن يستغني الإنسان عن جواز سفره بقسمات وجهه ولهجته وهواه. كانت علا بدر الدين الهزيم تمشي في بلاد الغربة، وكأنَّ لا تربة لقدميها سوى تربة الجنوب، وكان السفر محطة باستمرار في حياتها، وليس إقامة. وقد يكون السفر على سعته ورحابة مداه سجنًا للنفس التي تؤمن

بوثنية التراب، حتى لكأن الوطن دين لا
تُسنخُ عبادته. أولم يعشق المصطفى مكة؟
أولم يبكِ يوم أخرجه أهلها منها؟: «الله يا
مكة ما أطيب ريحك... والله لولا أن
أخرجني أهلك ما خرجت أبدا».

إن تسرّب الألم إلى شعر علا بدر الدين
الهزيم لم يخنق صوتها العربي المقاوم،
إنها تنتمي إلى ثقافة مقاومة لا يمكن أن
ينسخها ألمٌ مستبدٌ، وأنت تتفاجأ حين تقرأ
لهذه الإنسانة الجنوبية التي حثّت الغربة
قلبها، ومع ذلك ترى في شعرها تحدياً
ولهباً عاصفاً لأفحاً في وجوه الغزاة الذين
دنسوا تراب الوطن ودنسوا مقدسات الأمة.
وهذا ليس غريباً فالحزن الحسيني إرثٌ
نابع من الشهادة، وهو متصل بكل فعل
مقاومٍ منحاز للانتصار لقضية الإنسان
الكبرى، ألا وهي الحرية. وما دام الإنسان
يمتلك خواطر مقهورة فإن هذا يعني أنه
يمتلك وقوداً وسلاحاً للثورة التي يجب أن
تأتي، لأن القهر لا ينتظر:

فأه يا فرات / أراك في الجنوب / في
أدمع النساء في الجرار / في الغضب
الساطع من بنادق الثوار / في
«القاسمية» / في «النبطية» / في «صور»
و«الخيام» / فأه يا جنوب / ما أجمل
الموت على صدرك يا حبيبي / والموت
في الجنوب / يعلم الناس على الحياة /

وهذا الإيمان مرتبط بفكرة المُخلص
الذي لا بد من أن يأتي، ومجيئه انتصار.
وإيمان علا بدر الدين بالمخلص اتخذ بعدين
متلازمين، البعد الأول حتمية الخلاص من
كل ما يشوه الحياة، والبعد الثاني تراث
الجنوب المرتبط روحياً وفكرياً بقيامة
صاحب الزمان. وما تعنيه تلك القيامة في
حياة البشر، وبهذا يغدو الإيمان بهذه
الحتمية عنصراً مُغذياً يهب النفس مناعة
ضد الهبوط إلى الأدنى، ويملؤها بالثقة في
استجابتها الإيجابية لما تعنيه هذه القيامة.

وعلا بدر الدين عربية الهوى والمنى
أيضاً وعربية «الوجه واليد واللسان»،
وعروبتها هنا تزيح التعصب عن كل ما
يمنع وحدة هذه الأمة، وتبقى فلسطين في
وجدان الشاعرة علا بدر الدين أيقونة
الإنسانية الهادفة إلى السلام، ولكن بعد
انتصارها على من سرقوها من أهلها، تقول
علا: / ويظهر الحسين من جديد / لكي
يصلي خلفه الثوار / في المسجد
الأقصى / وفي غزة والأغوار / يا أيها
الإمام أنت حاؤنا والباء / وراءك القسائم
عز الدين / وأحمد الياسين / ويشهر
السيف صلاح الدين / في جيشك
الجرار / إن فلسطين لنا / وسوف تبقى
القبلة الأولى لنا / وقبله الإسراء / ومؤتة
تعطي يداً لجعفر الطيّار / وخالد
اليرموك / لا بد يا جنوب / أن تخلق

العروبة الجديدة / من هذه الأرض ومن / بنادق الثوار /

علا بدر الدين لم تدع الزمن يحتفل بكآبتها، لقد سكبت روحها في شعر يؤمن بانتصار النور على الظلمة، وبانتصار الجمال على القبح وبانتصار الخير على الشر. فالشعر بهذا المعنى فتكٌ بكل ما يسيء إلى نواميس الجمال والإبداع الخالق قيم الحياة، حتى لكأن الشعر نبوة «ولو ضجّت شيوخ ورهبان» كما يقول الشاعر القروي، وهذا الفتك يخرج إلى علنيته عبر الكلمات المختبئة في غابات الوعي واللاوعي القصية، والتي لا تُسلم جرانها إلا لمن غمس الكلمة بدمه وراح يكتب قصته مع الحياة بتحدٍ رافض لكل أشكال الهزيمة حتى ولو كان الموت نفسه نتيجة لها. ألم نخلق الخلود قهراً للموت نفسه!!، إن التحدي هو الذي يجعلنا نحارب الكلمة المؤمنة جيش الظلام. إن الإيمان بالشعر يعبر عن قوة الوجود، لأنه متصل بمفهوم الحرية التي ليس لها حدود، فالحدود من صفات الحجر، «وما من حجر ينطق بالوحي» كما يقول «هولدا دوليتك». وهنا نتساءل: هل الحجر الذي يجعل منه الإنسان إلهاً له مرتبط بتوق الإنسان للتأله. لقد حاول ذلك جدنا جلعامش فأخفق أمام قدرية الآلهة المستأثرة بالأزلية، وجعل

الموت غاية الإنسان الطيني في «أوروك» وغيرها، وحتى في سفينة نوح نفسها، والتي كانت هرباً من الموت إلى الموت، يومها كان الطوفان قصيدة الزمان على الأرض لإيصالها بالسماء، وكم كانت مؤلمة نظرة جلعامش، وهو ينظر إلى الأفعى التي سرقت منه نبته الحياة، ولم تبق له عند حافة البئر الذي غاصت فيه سوى إهابها الفاني، لتحقيق نبوءة «سيدوري» صاحبة الحانة التي نصحته فلم يستجب لنصائح المفرطة في واقعيته. «ويسأل شاماش: لماذا تحاول المستحيل؟ ويجب جلعامش: إذا كان يجب ألا أفعل ذلك فلماذا خلقت في قلبي هذه الرغبة القلقة؟». في هذا الحوار الكوني تتلخص مأساة الإنسان، بل وعظمته منذ كان.

لقد تمنى القديسون أن يسكنوا في الشعر فأخفقوا، أما مزامير داود فقد كانت جزءاً من نبوته. إن القديسين حاولوا قولبة الله كما يشاؤون فأخفقوا، لأن الجمال دائماً أوسع من القالب وأبعد منه وأوسع من الجبة أيضاً، وحين يكون القالب هو الغاية يموت الوحي وتنقطع الصلة بين الإنسان والمطلق، أي تصبح الحرية جثة لا نسمة حياة فيها. لقد آمنت علا بالشعر فتمردت على كل ماهو بالٍ وعتيق، ولا تخفق فيه إرادة التحرر. وتحررها لم يكن فوضوياً بل

كان انحيازاً لكل ما هو جميل ينطق
بإنسانية الإنسان خارج وثنية الحجر
والجسد، فإذا كان «العالم الأكبر» قد انطوى
فيينا فكيف نفصل ذاتنا عن كونية الروح
والجسد؟ لقد وهبت رياح الجنوب علا بدر
الدين حلم حمل الجنوب إلى أقاصي الكون
والعودة إليه، وهكذا كانت غاية تقصّيها هو
التمركز في جنوبية الجنوب. إن أهمية
مواسم الحصاد تكمن في الذهاب إلى البيدر
لتجميع الوجود ونثره من جديد. وما
المحطات الكثيرة والموانئ التي دخلت فيها

علا بدر الدين الهزيم إلا صورة عن العودة
إلى الجنوب، الجنوب الذي آمنت به مشيمة
وكفنًا في آن. فهل كانت علا بدر الدين
تسير وراء رغبة جدها جليجامش، وفي
رأيي أنها استطاعت بشعرها فعل ذلك،
وسيبقى شعرها مسكوناً بذلك الدوي الذي
لا يتلاشى. وستكون بشعرها الجميل من
البشر الذين يولدون بعد مماتهم كما يقول
«فريدريك نيتشه». إن في شعرها الجميل
طوافاً لا ينتهي في أودية المعارف الروحية.

الخطاب وأنواعه وطرق تحليله

بحث: جمانة توفيق أبو علي^(١)

عبارة عن محاولة للتعرّف على الرسائل التي يود النص أن يرسلها، ويضعها في سياقها التاريخي والاجتماعي، وهو يضمّر في داخله هدف أو أكثر، وله مرجعية أو مرجعيات ومصادر يشتق منها مواقفه وتوجهاته^(٢)، إنّ الخطاب أكبر من النص، وأشمل من الأيديولوجيا، ويؤثر في نوعية وكيفية استخدام اللغة.

١ - سلطة الخطاب:

طرح ميشيل فوكو نظرية متميّزة إلى الخطاب حين ربطه بالسلطة، إذ هناك ارتباط وثيق بين السلطة والخطاب، وذلك ليس مجرد تخطيط، وتنظيم من قبل السلطة فحسب، وإنما علاقة تجمع بين اللغة وأنماط الهيمنة الاجتماعية^(٣).

ويتفق فان ديك وروث ووداك وفيركلاو على أنّ ممارسة القوة في المجتمعات

اللغة هي الكيان الثقافي للمجتمع الذي ينتمي إليه الفرد المستخدم لتلك اللغة، أمّا الخطاب فله استخدامات كثيرة، وهذا المصطلح يُستخدم هنا للدلالة على توظيف الفرد للغة في سياق معين يريد الحديث فيه عن حالة أو موقف يتواصل فيه مع غيره؛ وتراثنا مملوء بالنصوص الجاهزة لكن الموقف هو البيئة التي يأتي فيها النص إلى الحياة، من أجل ذلك توظف الخصائص العامة للموقف بوصفها محددات للنص؛ بمعنى أنّها تشكل تكوينه الدلالي الذي يسعى إليه المتكلم عادة عند إنتاج نص في ذلك النوع من المواقف، ومن سياق الموقف تؤخذ إمكانات المعنى المتعددة.

كما يهدف الخطاب إلى فك شفرة النص بالتعرّف على ما وراءه من افتراضات أو ميول فكرية أو مفاهيم؛ فتحليل الخطاب

(١) طالبة سنة أخيرة في معهد الدكتوراه والتعليم العالي في الجامعة اللبنانية.

(٢) زايد، أحمد، صور من الخطاب الديني المعاصر، القاهرة، دار العين للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧، ص ٢١ - ٢٢.

(3) Colin B. Grant, Destabilizing Social Communication Theory, Culture & Society, Vol. 20, No. 6, 2003, 95-119.

الديمقراطية الحديثة لم تعد تعتمد على الإكراه بالدرجة الأولى بل على الإقناع الذي بات أحد العناصر الحاسمة للوصول بالخطاب لمختلف الفئات الاجتماعية لهذا التحليل للعلاقات، ولا شك في أن الاتفاق على فكرة الهيمنة عبر الإقناع وتحقيق إجماع وتعدد شكلي داخل المجتمع، أو ما يعرف بالهيمنة الناعمة، هو ما دفع مدارس التحليل النقدي للخطاب نحو الاهتمام بتحليل الخطاب الإعلامي، الذي يعكس عملية الصراع والهيمنة عبر الإقناع وتزييف وعي الجماهير^(١).

٢ - الخطاب والأيدولوجيا:

يرى فان ديك أن الأيدولوجية هي النظم الأساسية التي يتم من خلالها إدراك وتنظيم المواقف الاجتماعية، وتسيطر بشكل غير مباشر على تشكيل سياق الخطاب؛ ومن التحليل الدلالي لهياكل الخطاب نرصد الأيدولوجيات^(٢)، وإن وجود أكثر من خطاب يؤدي إلى الصراع فيما بينها، وبما أن الأيدولوجية هي التي تشكل مفاهيمنا لذواتنا، وللعالم من حولنا؛

فإن الصراع الأيدولوجي هو جوهر تركيب تسعى الأيدولوجيات إلى سد الفجوة بين الإدراك الاجتماعي والإدراك الشخصي، ومعرفة اللغة والخطاب يشكل الإدراك الاجتماعي المشترك للأفراد والجماعات^(٣).

٣ - الخطاب والحديث:

عرّف موشلر الخطاب على أنه «الحوار» ثم قام بإجراء تحليلاته للخطاب وكانت توحى بتأثره بأراء مدرسة بيرفكام التي حصرت الخطاب في «الحوار»، والتي أثرت في تعريفات العديد من اللسانيين الذين يكتبون الإنجليزية مثل: مايكل هيوو في كتابه «حول ظاهر الخطاب» الذي أكد أنه سيتعامل مع الخطاب باعتباره «المونولوج» شفويًا كان أم كتابيًا^(٤).

وفي تاريخ اللسانيات نجد أن علماء اللغة يفرقون بين (الخطاب)، و(الحديث)، ذلك أن (الحديث) يمكن أن يجمع في عينة لغوية واحدة، ويحلل إلى عناصر صغرى بدءاً بالصوت؛ لأنه أصغر وحدة، بينما تحليل الخطاب يسير في اتجاه آخر، إذ إن الجملة هي الوحدة الصغرى التي تُحلل^(٥).

(1) Teun A. van Dijk, Discourse Semantics and Ideology, Discourse & Society, Vol. 6, No. 2, 1995, p253.

(2) Teun A. van Dijk, Discourse Semantics and Ideology, Op. cit, pp 243-289.

(3) Teun A. van Dijk, Ideological Discourse Analysis.
<http://www.daneprairie.com>.

(4) Martyn Hammersley, Conversation Analysis and Discourse Analysis: Methods or Paradigms?, Discourse & Society, Vol 14, No 6, 2003, pp 751-781.

(١) سميسم، حميدة، الخطاب الإعلامي العراقي، مؤتمر الأعلام الأول، جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم الأعلام، ٢٠٠١، ص ٢.

٤ - تحليل الخطاب:

للحضارة تجليات شتى، أبرزها تجليان: تجلٍّ في مرآة الكلمة وآخر في كنف الطبيعة، ففي الحالة الأولى تكون الكلمة أساس التّواصل - أيّا كان نوع هذا التّواصل؛ سواءً أكان بين الإنسان والطبيعة أم بين الإنسان وخالقه - وحضارة الكلمة تتطلب فهماً وتفسيراً وتأويلاً، وهذا ما يستدعي وعياً نظرياً لغوياً منطقيّاً؛ وهذا ما قدمته حضارات الكتب المقدسة في الشرق كاليهودية والمسيحية والبعثة المحمّدية.

فالكتب اليهودية الجديدة، تتوقف عند القديم لتشرحه لا لتلغيه، فالمدرّاش شرح للتّوراة، والتّلمود شرح للمشنا، وانتشرت مدارس التنزيل والتأويل، الحلقات والهاجاء، ونشأت طبقة الكهنة والأخبار ومناهج الاستدلال والفتاوى، وأصبح التّراث اليهودي حلقات يخرج بعضها من بعضه الآخر، نواته التّوراة.

والمسيحية هي قراءة لليهودية، ونشأت علوم التّأويل منذ عصر آباء الكنيسة عند أوريجين في «الديا تصيرون» وأوغسطين

في الفقيه المسيحي» وتم تقنينها في نظرية المعاني الأربعة في العصر الوسيط.

وجاءت البعثة المحمّدية قارئة الرّسالات السّماوية من قبلها، مستخرجة الجديد من القديم، واضعة أسس الاجتهاد والتّجديد والإصلاح^(١)

وتحليل الخطاب يتطلب استرجاع الظروف التي أدت إلى إنتاج النّص، وهو ما نسميه بتحليل السّياق؛ فالسّياق جزء أساسي من عملية تحليل الخطاب^(٢)، لا تعتمد العمليات الاتصالية فقط على السّياق حتى تفهم، بل إنّها تغير ذلك السّياق، ويمكن أن ننشئ داخل السّياق النّصي سياقاً آخر له مسرده الخاص من المؤشرات وبالفعل يمكن إقحام سياقات جديدة داخل السياقات المركبة^(٣).

ومعظم الدّراسات اللّغويّة المعاصرة تركّز على دراسة المفردات والجمل، وقد أجريت دراسات قليلة على النّصوص والخطاب بالمفهوم اللّساني.

ولم تظهر دراسات جادة في علم الخطاب في الغرب إلّا في العقود الأربعة

(١) حنفي، حسن، تحليل الخطاب العربي، بحوث مختارة. المؤتمر العلمي الثالث، جامعة فيلادلفيا-كلية الآداب، ١٩٩٧، ص ١٧-٢٠.

(٢) على بن شويل القرني، الخطاب الإعلامي العربي، المجلة المصرية لبحوث الإعلام، العدد الأول، يناير ١٩٩٧، ص ٣٩.

(٣) ج. ب. براون، بول و. ج.، تحليل الخطاب، ترجمة وتعليق محمد لطفي الزلطني، منير التركي، الجامعة الملك سعود، ١٩٩٧، ص ٥٩.

الماضية، وذلك عندما بدأ علماء اللغة الغربيون يتحدثون عن نحو الخطاب بمقابل نحو الكلمة ونحو الجملة، بينما تقل الدراسات العربية كثيراً في هذا الجانب.

ومن اللغويين الغربيين الذين درسوا الخطاب ساندرز الذي يقول: «إنَّ نحو الخطاب يمكن أن يغيّر نظرنا إلى اللغة إلى نظرة أكثر شمولية، ويتيح لنا أن لا نحدد أنفسنا بالجملة ونقف عندها»^(١).

ويرى جرايمز أنَّ «من الممكن - باستعمال علم اللغويات - تحديد أسس تماسك الخطاب، وبالتالي بيان سبب عدم التماسك في بعض الأحيان. وتلك درجة علمية أعلى من مجرد أن نقول: إنَّ خطاباً ما واضح أو غير واضح، وإن كان ممكناً، في بعض الحالات لعلم اللغويات أن يحدد العقبات التي تحول دون وضوح الخطاب»^(٢).

فالخطاب ألفاظ وعبارات، له معان ودلالات، والوعي النظري أساس تحليل الخطاب، فالكلمة عالم مستقل، له دلالاته وإيحاءاته.

وعندما تحوّل الخطاب، من المستوى

الإلهي إلى المستوى الإنساني، كان ذلك مكسباً، فالخالق يتكلم والإنسان يفهم مقاصده ومراده، فالكلام يتكوّن في وعي الإنسان، وهو الذي يحدد مقاصده، لذلك بدأ النّقد التاريخي للكتب المقدسة في العصور الحديثة ليكشف عن الوضع الإنساني للنّص المقدس لغة وقصداً وبيئة.

كما أنَّ الخطاب يهدف إلى فكّ شفرة النّص من خلال تعرّف على ما وراءه من افتراضات أو ميول فكرية أو مفاهيم؛ فتحليل الخطاب عبارة عن محاولة للتعرّف على الرسائل التي يود النّص أن يرسلها، ويضعها في سياقها التاريخي والاجتماعي، وهو يضمّر في داخله هدفاً أو أكثر، وله مرجعية أو مرجعيات ومصادر يشتق منها مواقفه وتوجهاته^(٣)، فالخطاب أكبر من النّص، وأشمل من الأيديولوجيا، ويؤثر في نوعية وكيفية استخدام اللغة.

و تحليل الخطاب يتطلب استرجاع الظروف التي أدت إلى إنتاج النّص، وهو ما نسميه بتحليل السّياق؛ فالسّياق جزء أساسي من عملية تحليل الخطاب^(٤)، ولا تعتمد العمليات الاتصالية فقط على السّياق

(1) Sanders, quoted. by Grimes, 1975:8.

(2) Grimes, Joseph E. 1975 The Thread of Discourse. Paris: Mouton:9.

(٣) زايد، أحمد، صور من الخطاب الديني المعاصر، القاهرة، دار العين للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧، ص ٢١ - ٢٢.

(٤) القرني، على بن شويل، الخطاب الإعلامي العربي، المجلة المصرية لبحوث الإعلام، العدد الأول، ١٩٩٧، ص ٣٩.

حتى تفهم، بل إنها تغير ذلك السّياق، ويمكن أن ننشئ داخل السّياق النصي سياقاً آخر له مسرده الخاص من المؤشرات وبالفعل يمكن إقحام سياقات جديدة داخل السياقات المركبة^(١)

لقد سعى هاريس إلى تحليل الخطاب بنفس التّصور والأدوات التي يحلّل بها الجملة، وقد اهتمّ بتحليل الخطاب انطلاقاً من مسألتين: أولاًهما توسيع حدود الوصف اللّساني إلى ما خارج الجملة، وهذه مسألة لسانية بحتة. والمسألة الثّانية فإنّها تتعلق بالعلاقات الموجودة بين اللّغة والثّقافة والمجتمع^(٢).

لقد اشتغل هاريس في تحليله للخطاب على متون قصيرة وذات طبيعة إشهارية تكثر فيها التّوازيات الملموسة. كما أنّ اختزاله التّحليل حسب المكونات المباشرة يجعل كلّ جملة تعود إلى بنياتها الأولى: مركب اسمي + مركب فعلي. وإنّ كان كلّ نص قابلاً لأن يرجع إلى هذه البنية الأساس، فإنّ هذا النّمت يصبح بلا أهميّة في تحليل الخطاب، لأنّه بدل العمل على إبراز البنية الخاصة لجمل نص ما في تسلسلها، يقف التّحليل عند حد تقديمه

الخطاب كمتتالية من مركبات اسمية وفعلية ذات علاقات معينة^(٣).

ويبيّن راستيه أنّ اللّسانيات تحقّقت كعلم لنجاحها في تحديد موضوعها، وأنّ على تحليل الخطاب تحديد موضوعه، وهذه ضرورة لعلاقته الوطيدة باللّسانيات.

ويحدّد راستيه ثلاث استراتيجيات للتّحليل الذي ينبغي تجاوز الجملة:

١ - اختزال الخطاب إلى موضوع اللّسانيات وتحديد كقاطع بسيط للجمل كما فعل هاريس وكارتس. وللإضطلاع بتحليل خطابات أدبية يجب توفير قواعد نحوية جديدة كقواعد الحذف.

٢ - إبعاد الخطاب عن أن يكون موضوعاً لللسانيات وجعله غير مرتبط باللسان ولكنّه مرتبط بالكلام.

٣ - وضع علم للخطابات يكون موازياً لللسانيات وموضوعه الفعلي واحد، وموضوعه المعرفي مختلف: وسيكون من خلال هذا المعطى عالمان مختلفان وإن كانا يتقاطعان ويتكاملان. وهذا الخيار ممارس في تحليل الخطابات الأدبية، وذلك من خلال التّمييز بين لسانيات الجملة ولسانيات الخطاب أو النص.

(١) ج. ب. براون، بول و. ج.، تحليل الخطاب، ترجمة وتعليق محمد لطفي الزلطني، منير التركي، الجامعة الملك سعود، ١٩٩٧، ص ٥٩.

(2) F. Marchand et autres: Les analyses de la langue. Delagrave. 1978. P:116.

(3) R.Lafont/F.G-Mardray.Introduction à l'analyse textuelle.Larousse.1976.P.28.

إنَّ الاستراتيجيات الثلاث التي يقدمها راستيه، هي عبارة عن وجهات نظر موجودة في بدايات السبعينيات بصدد الخطاب وتحليله.

وهناك تصوّر هاريس الذي يوسّع مجال الدّراسة اللّسانية بإدخال الخطاب ضمن موضوعها وهناك التّصور الذي يرفض ذلك مطلقاً؛ وإضافة إلى وجود تصوّر داعٍ إلى خلق علم جديد للخطاب على غرار اللّسانيات باعتبارها علماً رائداً.

وراستيه يقدّم مقترحاً جديداً، قريباً من مقترحه الأخير، رغم انتقاده من وجهة خاصة.

يذهب راستيه إلى عدم اعتبار البنيات الخطابيّة مختلفة مسبقاً عن البنيات اللّسانية ويجب تسمية تلك البنيات التي تنظم عناصر المستوى اللّساني الواحد بنيات بلاغيّة، والبنيات التي تطابق عدة بنيات بلاغية وعلى مستويات متعددة بنيات أسلوبية. ويجب ألاّ نعطي الجملة ولا آية وحدة لسانية دوراً نظرياً مسبقاً، لأنّه سيكون من العبث إنجاز لسانيتين مختلفتين إحداهما عن الأخرى لتحليل مقطعين «لرونسار» بذريعة أنّ اللّسانيات الأولى تهتم بالجملة والثّانية بالعديد من الجمل. وبذلك يمكن تقديم «تحليلاً للخطاب»

كاختصاص جديد له موضوعه الخاص. وانطلاقاً من هذا التّصور يقوم راستيه بدراسته عن التّشاكلات في البنيات الخطابية على غرار العمل الذي قام به غريماس وهو ينطلق مما يسميه بالسميولوجيا المركّبة⁽¹⁾.

من خلال ما مرّ من وجهات نظر متباينة، يتبيّن أنّ المشكلة الرئيسة التي لازمت تحليل الخطاب هي تحديد موضوعه. هذا الموضوع الذي ظلّ يتردد حول مفهوم الخطاب نفسه. وهذه المشكلة التي لازمت منذ البداية ستظلّ لاصقة به رغم التّطورات التي طرأت على القضية المطروحة، ورغم تقدم تحليل الخطاب من جهة والخطاب من جهة أخرى. تظهر هذه التّطورات وهذا التقدم في ظهور اختصاصات عديدة تدعي كون الخطاب موضوعها الرئيس بامتياز، وأنّ لها تصوراتها وإجراءاتها الخاصة المساعدة لها في تقديم تصور متكامل لتحليله؛ وبلورة أدواتها ونظريتها لتصبح قابلة للتعميم على موضوعات أخرى. وإذا كان مشكلة كون الخطاب وتحليله غريبين وسط اللّسانيات، فإنّ المشكلة التي سيتعرضان لها منذ أواسط السّبعينيات هو أنّهما سيكونان أهلاً لكل اختصاص؛ وبعض هذه المشاكل تعرض لها د. مانكينو، الذي

(1) Rastier: Sémantique des isotopies.in "Essai de Sémiotique Poétique". Larousse.1972.p.82.

بدأ بإثارة أكثر مشاكل الخطاب خطورة والتي يراها تكمن ليس فقط في مشكلة إيجاد مكان له ضمن العلوم الإنسانية، ولكن أيضا مشكلة تكمن في أن يحدد وحدة في داخل النظرية اللسانية ما دام لم يحدّد بعد منهجيته وموضوعه بالشكل المناسب.

ومصدر مشاكله تبدو أيضاً في أنّه يستعير أدواته من مجالات مثل الدلالة والتلفظ وهما من المجالات الأكثر تقلباً وبحثاً عن الاستقرار في الفكر اللساني المعاصر. ولعل سبب ذلك يعود إلى كونه يمتلك خاصية موقعة في نقطة اللقاء بين اللسانيات والعلوم الإنسانية. ونتيجة لهذا هناك نوع من الطلب النظري من قبل العلوم الإنسانية وهناك بالمقابل «العرض» غير الكافي من قبل اللسانيين الذين يودون أن يمدّهم تحليل الخطاب بالتقنية العلمية التي تتيح لهم نتائج شكلية تصلح لتأويلاتهم فوق لسانية^(١).

الباحث يحدد الخطاب بوصفه مفهوماً يعوض الكلام عند دوسور ويعارض اللسان. وبعد وقوفه عند تمييز دوسور بين الكلام واللسان يتبين كون الجملة لا تدخل في إطار اللسان ولكنها تنتمي إلى الكلام موئل الفعالية والذكاء.

ومنذ أواسط السبعينيات إلى يومنا

سيعرف تحليل الخطاب وتعريفه مشاكل جديدة. وهذه المشاكل لا تتصل بصعوبة تحديده لموضوعه أو ما شابه من المشاكل التي صاحبت البدايات.

إنّ هذه المرحلة (أواسط السبعينيات) قد شهدت تبلور الاتجاهات وتطور المجالات اللسانية والإنسانية بشكل عام. وعلى سبيل المثال لم يعد الحديث كما كان في أواسط الستينيات جاريّاً حول «التحليل البنيوي للحكي»، بل تعداه إلى الحديث عن بويطيقا الحكي بعد أن تميزت الاختصاصات وتكشّف الاتجاهات.

وهذا التطور الحاصل سينعكس بشكل إيجابي على تحليل الخطاب وتعريف الخطاب. وبهذا ستصبح مشاكله الجديدة مرتبطة بالمشاكل الواقعة على مستوى مختلف العلوم اللسانية والأدبية. ومنها لن يظل حبيس مشاكل تحديد موضوعه وموقعه ضمن باقي العلوم، إذ سيصبح له موقعه المميز ضمنها كما أن موضوعاته ستتعدد بتعدد الاتجاهات والمجالات التي تمارسه^(٢).

وهذا ما سيلاحظه جان كارون سنة ١٩٨٣، حين يسجل أن مفهوم الخطاب بدأ في السنوات الأخيرة «يستقطب مختلف

(1) D.Maingueneau:Initiation aux methods de l'analyse des discours. Hachette Université. 1976.

(2) يقطين، سعيد، تحليل الخطاب الروائي، الدار البيضاء -المغرب، المركز الثقافي العربي، ط٤، ٢٠٠٥، ص ٢٣.

الأعمال ومن منظورات جد مختلفة تذهب اللسانيات إلى البلاغة وفلسفة اللغة والسيكو - لسانيات»، وهي ذات طبائع متباينة تبدأ من الإحصاء المعجمي إلى نظريات السيميوطيقا النصية^(١).

وعلى غرار عمل كارون فإنّ موشلر ١٩٨٥ يعرف الخطاب وتحليل الخطاب انطلاقاً من منظور خاص يتحكم في تحديد موضوع تحليل الخطاب وطريقة ممارسة هذا التحليل. فإنّ موشلر يسعى إلى إقامة تحليل تداولي للخطاب. وهو يبدأ بالحديث بداية عن مجالات تحليل الخطاب التي يحصرها في ثلاثة:

١ - في فرنسا، اهتم تحليل الخطاب بـ «خارج اللساني» بالمعنى التقليدي أي كل ما تهتم به اللسانيات بالمعنى السوسوري. ويتضمن ذلك آثار الكلام والآثار السياقية والأيدولوجية. ويبيّن كون تحليل الخطاب اعتمد على المقاربة المعجمية أو الدلالية أو حول التأويل الاجتماعي - السياسي للخطاب.

٢ - في التقليد التوليدي يتعارض تحليل الخطاب وتحليل الجملة. وهكذا يسعى التوليديون الذين يشتغلون على الخطاب إلى إقامة نحو أو أنحاء للخطاب

على غرار أنحاء الجملة. ومن نفس المنطلقات التي تحددها التوليدية.

٣ - في التقليد الأنجلو - ساكسوني، وخاصة مدرسة بيرمنكام يرتبط تحليل الخطاب بنمط معين من تحليل الحوار (المخاطبة) انطلاقاً من التفاعلات داخل القسم بين المعلم والتلاميذ، وذلك عبر تحديد مجموعة من المقولات والوحدات الحوارية من العلاقات والوظائف التي يمكن أن تحققها هذه الوحدات.

وبعد عرض الاتجاهات الثلاثة يظهر انحياز موشلر إلى الأخير وذلك من خلال تأكيده على أنّ الخطاب هو الحوار، وتوضيحه بأنّ التحليل التداولي للخطاب عليه أن يبنّي على ثلاثة مجالات وهي:

١ - التداولية اللسانية.

٢ - نظرية البرهان.

٣ - تحليل المخاطبات.

وتحليلاته النصية يقوم بها بناء على هذه المجالات^(٢).

لقد بدأ تحليل الخطاب يتبلور بشكل مختلف عمّا وجدناه في الأدبيات الفرنسية والأوروبية - بصفة عامة في الكتابات الأنجلو - امريكية -، وذلك منذ أواخر السبعينيات وبدايات الثمانينيات. ويرجع

(1) J.Caron: Les regulations du discours. Puf.1983.p.111.

(2) J.Moeschler: Argumentation et conversation.Hatier-Credif.1985.P.15-19.

سبب ذلك إلى الثورات اللسانية التي تحققت في أمريكا، وأهم ملاحظة يمكن الوقوف عندها، هو استبعاد التراث الأدبي الأوروبي في مجال تحديد الخطاب، وكأنّ الدراسات الأنجلو-أمريكية تنطلق من فراغ لذا تكاد تخلو الكتابات الانجليزية من الانطلاق من النظريات الأوروبية.

وهذا يظهر بوضوح في تعامل موشلر للخطاب وتحليله بانطلاقه من مدرسة بيرمنكام التي تحصر الخطاب في الحوار، ومن الملاحظ أنّ العديد من اللسانيين الذين يكتبون بالإنجليزية ينطلقون من هذا التّحديد، أو ما يتّصل به؛ وهذا ما نجده مع «مايكل هُوو» في كتابه «حول ظاهري الخطاب».

يبرز مايكل هُوو انتماءه إلى مدرسة بيرمنكام، ويؤكد تعامله مع الخطاب باعتباره «المونولوج»^(١).

وقد استأنفت العلوم الإنسانية موضوع الخطاب حتى أصبح موضوعها، وأصبح تحليل الخطاب غاية، بعيدا من العوالم الأخرى التي تكشف عنها اللغة - عالم المعاني أو عالم الأشياء -.

وبهذا فقد تحوّلت مناهج تحليل الخطاب إلى مناهج تحليلية مضبوطة، كمنهج تحليل

المضمون في العلوم الاجتماعية لتحليل الخطاب الديني أو الخطاب السياسي؛ ومنهج التحليل اللغوي النفسي الخاص بعلم اللسانيات، لمعرفة دلالة الألفاظ على نفسية قائلها، ومنهج التحليل اللغوي الاجتماعي، لمعرفة الدلالات العرفية وآليات الاستعمال الاجتماعي للغة كما هو الحال في علم اللسانيات الاجتماعي، ومنهج التحليل اللغوي الخالص كما هو الحال في علم اللسانيات العام كالأصوات والقراءات والتراكيب؛ وأهمية دراسة التركيب اللغوي للخطاب ليست قاصرة على لغة بعينها، بل يمكن لكل لغات العالم أن تفيد منها بما في ذلك اللغة العربية، وكافة اللغات السامية، ولكن ما يؤسف قلة المؤلفات العربية اللغوية الحديثة التي تدعو إلى الاستفادة من الدراسات اللغوية الحديثة للخطاب، وهناك دعوة لتغيير المنهج العلمي اللغوي في الكتابات مثل دعوة الدكتور السعيد بدوي «لم تكن الدراسات العربية أحوج ما تكون إلى المنهج العلمي منها في الوقت الحاضر، فارتباط الفصحى بالقرآن الكريم منذ فجر الإسلام ثم ارتباطها بالقومية العربية في العصر الحديث جعل رؤية واقع اللغة ودراسة هذا الواقع من أشق الأمور على الباحث العربي المسلم»^(٢).

(1) M.hoeij:On the surface of discourse.édi.G.Allen and Unwin.London.1983.P.I-15.

(٢) بدوي، السعيد، مستويات العربية المعاصرة في مصر، القاهرة، دار المعارف. ص٧.

ويؤكد محمد حسن أنه لا يمكن للباحثين العرب أن يتناسوا الكم الهائل من الدراسات اللغوية الحديثة وتطورها المذهل، كما لا يمكن أن يتناسوا الصعوبات التي يواجهها متعلمو الفصحى من أهلها وغير أهلها^(١).

ومع دعوات تغيير المنهج، لا يوجد دعوة صريحة إلى الإفادة من علم تحليل الخطاب إلا لدى القليلين من الباحثين، ويشير بعض اللغويين العرب إلى ضرورة استعمال الدراسات اللغوية الخطابية في تحليل الخطاب العربي، ومن هؤلاء سعد مصلوح الذي يؤكد على: «ضرورة العمل على إرساء منهج لغوي في نقد الأدب العربي يكون فيه النص والخطاب الأدبي أولاً وقبل كل شيء هو موضوع الدراسة، ويكون منهج الدراسة فيه لغوياً بالمفهوم العلمي لهذا المصطلح»^(٢).

وقد اتجه الكثير من الدراسات النقدية العربية في العقدين الماضيين إلى البنيوية واعتبرتها هذه الدراسات هي المنهج اللساني في تحليل الخطاب، مع اختلاف علم تحليل الخطاب من حيث المنهج والتحليل والفلسفة عن البنيوية، وممن

لاحظ ذلك سعد مصلوح حين قال: «وقد نشأت الدراسات اللغوية المعاصرة بمختلف اتجاهاتها تحت تأثير فكرة أساسية هي البنيوية واتخذ تطورها مسارات مختلفة واعتنقت فلسفات متنوعة بل متعارضة في بعض الأحيان»^(٣).

فالحاجة قائمة إلى دراسات لسانية للخطاب تعتمد منهجاً لسانياً في تحليل الخطاب.

والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا الصدد، هل تظهر خصوصية الحضارات في تحليل الخطاب، أم أن هناك منطقاً موحداً، جامعاً، بمعزل عن العصر والحضارة؟

مما لا ريب فيه أن هناك قوانين عامة في تحليل الخطاب، بمنأى عن انتمائه الحضاري، كتحوّله من الشفاهة إلى التدوين؛ فعادة ما ينقل الخطاب شفاهاً كما هي الحال في النص المقدس والنص الشعبي أو النص الفقهي واللغوي والفلسفي، قبل التدوين ولعل «المغني» للقاضي عبد الجبار وسواه من أفاضل السلف، ومعظم مؤلفات أرسطو وهيجل، ترد شاهداً في هذا السياق. ومن المفيد ذكره في هذا المجال أن النصوص المقدسة مثل العهد القديم والعهد الجديد

(١) حسن، محمد، اللغة العربية المعاصرة، القاهرة، دار المعارف، ص ٥.

(٢) مصلوح، سعد، الأسلوب، القاهرة، دار البحوث العلمية، ١٩٨٠، ص ١٤.

(٣) م. ن، ص ١٤.

كانت روايات شفاهية؛ فالتوراة بقيت خمسة قرون حتى دُونت، والأناجيل ظلت نحونصف قرن أو أكثر روايات شفاهية؛ وحده القرآن الكريم الذي دُون منذ لحظة نزوله، ثمّ جمع لاحقاً.

ويستوقفنا في تحليل الخطاب جمهرة من المستويات، لعلّ أهمّها مستويان: مستوى اللّغة، ومستوى المعاني.

وبغية الوقوف على كنه هذين المستويين، لابدّ لنا من التطرّق إلى موقف علم اللّسانيات في هذا الخصوص، محاولين إبراز مفهوم مفهوم الخطاب عنده.

فعلم اللّسانيات وسّع مفهوم الخطاب ليتعدّى الكلمة، وليجعله غير مقيد بها، فاللّغة نسق إشاري، مجموعة من العلامات الدّالة^(١).

وبهذا فاللّغة أوسع من الكلام، إذ الكلام إحدى وسائله؛ فهناك لغة الطّير ولغة النّمل، وما من مخلوق إلّا يسبح، ولكن بلغة يفهمها هو، ولا يفهمها الإنسان الذي تعود على لغة واحدة وهي لغة الكلام.

والدراسات اللّسانية المعاصرة تفرّق

بين تحليل الخطاب في وصف لغة الكلام الشفاهي في الحوار لمعرفة تركيب الجمل واستعمال المفردات وكأنّها دروس موجهة في القواعد دون فلسفية في الخطاب، أنواعه وأبعاده ومناهج تحليله، والحديث عن جزئيات في التّكرار والنبرة وتغير الأصوات ونظام الكلمات^(٢).

وتحلّل دراسة أخرى الصّور اللّغوية ووظائفها ودور السّياق في التّفسير، ومضمون الخطاب، موضوعاته وتصوراتها، وبناء الخطاب وعرض مضمونه، وبناء الخبر، وطبيعة المرجعية في الخطاب، والاتساق في فهم الخطاب^(٣).

وتركز دراسة ثالثة على وصف الخطاب الشفاهي، وتركيب العبارات، وتبادل البنيات، وبواعثها واتساقها ونبراتها^(٤)؛ وتبيّن دراسة رابعة نظرية الخطاب الفعل وقواعد الخطاب، وأتنوجرافيا الكلام وتحليل الخطاب الشفاهي والنبرة وكيفية تحصيل الخطاب وتعلم صياغته وتطبيق ذلك على الخطاب الأدبي^(٥).

(١) حنفي، حسن، تحليل الخطاب العربي، بحوث مختارة، المؤتمر العلمي الثالث، جامعة فيلادلفيا-كلية الآداب، ١٩٩٧، ص-٢٠-٢١.

(٢) ينظر: John Myhill: Topological Discourse Analysis. Quantitive Approches to The Study of Linguistic Function, Blackwell, USA, 1992.

(٣) ينظر: Gillian Brown George Yule: Discourse Analysis, Cambridge University. Press, USA 1983.

(٤) ينظر: Malcolm Coulthard, Martin Montogomry, ed.: Studies in discourse analysis, Routeledge Kegan Paul, London, 1981.

(٥) ينظر: Malcolm Coulthard: An Introaduction to Discourse Analysis.

والدراسة الخامسة تكشف عن الصلة بين اللغة والإيديولوجية والقوة، وعن البيئة الاجتماعية، وعن الوعي اللغوي النقدي^(١).

كأن الدراسات الخمس تكرر بعضها حتى أصبح تحليل الخطاب حرفة في أيدي اللغويين.

٥ - أنواع الخطاب:

الخطاب «نظام تعبير مقنن ومضبوط»^(٢) وهو في جوهره بناء فكري، يحمل وجهة نظر، وقد تمت صياغته بشكل مقدمات ونتائج^(٣) بين المخاطب والمخاطب، ضمن عملية التواصل، ويمكن الحديث عن خطابات متعددة:

أ - الخطاب الديني: وهو أكثر الخطابات عمومية، سلطوي، أمري، تسليمي، يطالب بالإيمان بالغيب وبالعقائد، يعتمد على الصور وإثارة الخيال، ويحكي عن المستقبل وما به من وعود، وقد يكون هذا الخطاب خطاباً عقدياً، أو باطنياً، أو تشريعياً؛ يقدهه الناس، يعتمد على سلطة النص أكثر من اعتماده على سلطة العقل.

يعتبر الخطاب الديني نفسه حكماً ومقياساً لأنواع الخطابات الأخرى، الحكام يتوحدون تحت شعاره ليصبح الخطابان: الديني والسياسي، خطاباً واحداً؛ وبما أنه خطاب أخلاقي فإنه لا يقبل الحوار، إذ أنه يعتمد على سلطة القائل وإرادته^(٤).

ب - الخطاب الفلسفي: هو تطوير للخطاب الديني، ينزع منه السلطوية والعقائدية، ليحوّل إلى خطاب عقلاني برهاني، يقبل الحوار والرأي الآخر، فهو إنساني النزعة، منفتح على الحضارات الأخرى، يخاطب جمهور العقلاء بصرف النظر عن انتماءاتهم، يعتبره الخطاب الديني منافساً له ومعادياً أيضاً^(٥).

ت - الخطاب الأخلاقي: هو قراءة للخطاب الديني والخطاب الفلسفي في الحد الأدنى الذي يتفق عليه الناس، يختزل العقائد والنظريات إلى مجرد سلوك فاضل، ومعاملة حسنة، وقد يختلف الناس حول العقائد الدينية لكنهم يتفقون حول القيم والفضائل والأخلاق^(٦).

(١) ينظر: Norman Fairclough: Critical Discourse Analysis: The Critical Study of language, Longman, London 1995.

(٢) فوكو، ميشيل، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، الدار البيضاء، المركز الثقافي، ط ٢، ١٩٨٧، ص ٣٤.

(٣) الجابري، محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، بيروت، دار الطليعة، ط ٢، ص ١٢٨.

(٤) ينظر: حسن حنفي. تحليل الخطاب العربي. بحوث مختارة. المؤتمر العلمي الثالث. جامعة فيلادلفيا-كلية الآداب.

١٩٩٧. ص ٢٣.

(٥) م. ن، ص ٢٣.

(٦) م. ن، ص ٢٤.

ث - **الخطاب القانوني:** وهو اختزال للخطاب الديني والفلسفي والخلقي إلى مجموعة أوامر ونواه؛

فالدين شريعة، والفلسفة مواعظ، والنظر عمل، لذلك ازدهر منطق القانون داخل الخطابين الديني والفلسفي مثل القياس في الشريعة الإسلامية، والقانون الكنسي في المسيحية؛ والخطاب القانوني خطاب عام للناس يضع قواعد للسلوك وعقوبات حين الخرق، يعتمد على العقاب أكثر من اعتماده على الجزاء^(١)

ج - **الخطاب التاريخي:** هو خطاب بديل عن التوجيه والإرشاد المباشرين إلى الاتعاض بسير رجالات التاريخ وأمجادهم^(٢).

ح - **الخطاب الاجتماعي - السياسي:** وهو الخطاب الذي يتحوّل من الخطاب الديني بعد اختزاله عدة مرات إلى الخطاب الإنساني الذي يبدأ بالمجتمع ويصدر عنه خاصة خطاب الزعماء وخطاب أبسط الناس في الحياة اليومية، فاللغة اتصال بين أفراد

المجتمع؛ والغرض منه التّرابط الاجتماعي^(٣).

خ - **الخطاب الأدبي - الفني:** وهو يقوم بتحليل الأعمال الأدبية والفنية لبيان جمالياتها، من خلال صورها وأساليبها، وقدرتها على التأثير في المتلقي وإثارة خياله، ومقدار ما فيها من إبداع من جانب الأديب والفنان، ويجمع بين الذاتيّة والموضوعيّة، بين رؤية الأديب والفنان وبين الواقع الذي يصورانه ويعبران عنه^(٤)

د - **الخطاب الإعلامي - المعلوماتي:** وهو الخطاب الذي يهدف إلى الإخبار بالحوادث بهدف التأثير على السامعين وتوجيههم في اتجاه خاص بكيفية تقديم الخبر والإعلام به وصياغته، وهذا الخطاب هو السائد والشائع، وقد تحول في هذا العصر إلى الخطاب الرئيسي^(٥).

ذ - **الخطاب العلمي - المنطقي:** يعتمد على تحليل القضايا العلمية والرياضيات المنطقية، ويحاول تجاوز اشتباه اللغة العادية ووضع لغة رمزية جديدة أحادية المعنى^(٦).

(١) ينظر: حسن حنفي. تحليل الخطاب العربي. بحوث مختارة. المؤتمر العلمي الثالث. جامعة فيلادلفيا-كلية الآداب. ١٩٩٧. ص ٢٤.

(٢) م. ن، ص ٢٥.

(٣) م. ن، ص ٢٥.

(٤) م. ن، ص ٢٦.

(٥) م. ن، ص ٢٦.

(٦) م. ن، ص ٢٦-٢٧.

وفي الأدبيات المعاصرة قد تمّ استبعاد أنواع الخطاب لحساب عمومية الخطاب وإخضاعه لمنطق لغوي ومنهج تحليلي واحد؛

فالمدارس اللغوية المعاصرة قد اتجهت نحو الشكل، ولم تعد تعن إلا بالألفاظ والتراكيب، فالمضمون مضمون مهما كان توجهه دينيا أو سياسيا أو فلسفيا، فالخطاب أصوات أكثر منه معاني ودلالات، وتترك الدراسات اللغوية المعاصرة أنواع الخطاب إلى ميادينها خارج اللسانيات؛ فلمم اللسانيات قد استقلّ بنفسه عن باقي العلوم، وأصبح فيه الخطاب لغويا خالصا، بصرف النظر عن المضمون والموضوع والمقصد^(١).

٦ - مستويات الخطاب:

مرّ الخطاب بتطوّرات عديدة منذ ظهور الدراسات الألسنية على يد «دي سوسير»، فقد كانت كتب النحو تطلّقه في البداية على أقسام الكلام، ثمّ أصبح في اللسانيات البنيوية اللغة التي يستعملها الأشخاص، واللسانيات المعاصرة ترى أن الخطاب هو كل تعبير يتجاوز الجملة، ويقوم على

علاقات بين الجمل، التي تكون أصغر وحدة يحلّل إليها الخطاب؛ وتتطوّر نظرة مفهوم الخطاب، لابد من التوقف عند مستوياته لتعريفها والغوص فيها؛ فللخطاب مستويات أربعة:

١ - مستوى اللغة: ويتضمّن ذلك النّظر في تقسيم الجملة إلى أفعال وأسماء وحروف، والتذكير والتأنيث، والنكرة والمعرفة، والنظر إلى الفعل وزمانه، الضمائر إن كانت للغائب أو للمتكلّم أو للمخاطب؛ وبهذا المستوى يتخطى الباحث الخطاب مهما كان نوعه لإخضاعه إلى منطق محكم للألفاظ، لذلك يغلب على أمثال هذه الدراسات المعاصرة الطابع التطبيقي العملي التعليمي الشفاهي بالرغم من عدم وضوح الغاية، وخلوها من الإيماء والإيحاء والمجاز والبعد الجمالي التأثيري في اللغة^(٢). وقد ترتبط الألفاظ بالمعاني، دون أن تستقل المعاني عنها.

وفي هذا المستوى يُعمل على التّوازن بين اللفظ والمعنى، وإن كانت سلبياته تكمن في الوقوع في التّناقضات القائمة على التّمايز بين اللفظ والمعنى مثل التّمايز بين الله

(١) ينظر: حسن حنفي. تحليل الخطاب العربي. بحوث مختارة. المؤتمر العلمي الثالث. جامعة فيلادلفيا-كلية الآداب. ١٩٩٧. ص ٢٧-٢٨.

(٢) ينظر: John Myhill: Tobological Discourse: Analysis, Quantitative Approach to the study of linguistic function.

Malcolm Coulhard, Martin Montogomry: Studies in Discourse Analysis.

والعالم، وبين النفس والبدن، لذلك ركزت بعض الدراسات المعاصرة في التحليل الخطابي على الصور اللغوية ووظائفها ودور السياق والاتساق في التفسير^(١).

٢ - **مستوى المعاني:** ويمتاز هذا المستوى بأنه يركز على المعنى ورؤية الماهيات وحديث النفس وتجاوز الوسيلة إلى الغاية، ويوغل في النزعة الباطنية الصوفية والتراسل الروحي بين الدّوات دون حاجة إلى أدوات اتصال مثل اللغة^(٢). فالألفاظ مستقلة عن معانيها، ولا يمكن إدراكها إلا إدراكاً ذاتياً بالحدس أو الاستبطان، وقد ارتبط هذا المستوى بالسيرة الذاتية واليوميات والتأملات وبأحاديث النفس والمناجاة والنزعة الرومانسية^(٣).

٣ - **مستوى الأشياء:** عالم خارجي مستقل عن الألفاظ والمعاني، وهو عالم التحقق من صدق القضايا التي تصدر

أحكاماً على الواقع حتّى تصبح أحكاماً علمية.

فالأشياء ليست لغة بل توجد في العالم الخارجي الذي يميل إلى اللغة، فالظواهر الاجتماعية أشياء، وتتم رؤية الأشياء في العالم الخارجي رؤية مباشرة، كما يمكن إدراكها بحركة الجسم ونموها، فاللغة وسيلة وليست غاية في هذا المستوى؛ وقد جعل هوسرل إشارة العودة إلى الأشياء ذاتها دون توسط اللغة أو حتّى المعاني عودة للبراءة الأصلية في العالم وفي النفس؛ كما دعا روسو من قبل إلى العودة إلى الطبيعة^(٤).

٤ - **مستوى الأفعال، الأوامر والنواهي:** وهو البعد الإنساني للخطاب الذي يبين أنّ الخطاب ليس مجرد صياغة لغوية، بل هو اقتضاء فعل، نداء لسلوك، توجه نحو الممارسة، ودافع للحركة والتّغير الاجتماعي^(٥).

-
- (١) ينظر: Saint Augrestin: le Magistere Chretien. -Husserl: Logique Formelle et logique Transcendentale.
- (٢) ينظر: حسن حنفي. تحليل الخطاب العربي. بحوث مختارة. المؤتمر العلمي الثالث. جامعة فيلادلفيا-كلية الآداب. ١٩٩٧. ص ٣٠.
- (٣) عصام، نجيب، الأسس النفسية للخطاب، كتاب تحليل الخطاب العربي، منشورات جامعة فيلادلفيا، كلية الآداب، المؤتمر العلمي الثالث.
- السنوسي، صالح، أزمة المصادقية في الخطاب السياسي العربي، كتاب تحليل الخطاب العربي، منشورات جامعة فيلادلفيا ١٩٩٧.
- (٤) ينظر: حسن حنفي. تحليل الخطاب العربي. بحوث مختارة. المؤتمر العلمي الثالث. جامعة فيلادلفيا-كلية الآداب. ١٩٩٧. ص ٣١.
- (٥) م. ن، ص ٣٢.

٧ - مناهج تحليل الخطاب:

تتجه الدراسات اللسانية المعاصرة نحو دراسة الخطاب اللساني المنطوق والمكتوب على حد سواء. وهذه الدراسات أظهرت فروقاً مهمة بين الخطاب المنطوق والخطاب المكتوب.

إنّ الوظائف اللغوية التي تعمل في دينك الخطابين هي وظائف تتحدد طبيعتها من خلال ارتباطها بعوامل تفرضها الأنظمة الكتابية والشفهية نفسها رغم وجود تداخل كبير بين هذه الأنظمة كلّها. وهذا ما جعل الباحثين يركّزون على العلاقات القائمة بين هذه الأنظمة الكتابية والشفهية من جهة وبينها وبين أنظمة العلوم المعرفية الأخرى من جهة ثانية. وقد قادهم البحث في هذه الظواهر إلى محاولة بناء نظرية شمولية قادرة على تحليل الخطاب اللساني، تقوم على أسس علمية معروفة في بناء النظريات الفيزيائية. هذه النظرية يحب علماء اللسانيات الاجتماعية أن يكون لها أبعاد علمية وجمالية في الوقت نفسه لكي تستطيع أن تمس جوهر الطبيعة الإنسانية القابعة في أعماق الخطاب اللساني.

رغم دعوة اللساني البريطاني جفري فيرث الباحثين اللسانيين الالتفات إلى

الجانب الكلامي في اللغة لأنها «المفتاح لفهم ماهية اللغة وكيفية عملها في الوقت نفسه»^(١) إلا أنّ الدراسة الجدية للخطاب ما زالت في بدايتها في حقل اللسانيات.

والجدير بالذكر أنّ الدراسات الحالية للخطاب لم تكن من صنع اللسانيين، بل كانت من الإسهامات التي قام بها علماء الاجتماع وعلماء الأجناس (الأنثروبولوجيا) وعلماء النفس والفلاسفة. رغم موافقة اللسانيين كلّهم على أن «الاتصال الإنساني» يجب أن يوصف من خلال مستويات ثلاثة: هي المعنى، والمبنى، والجوهر، إلا أنهم يختلفون حول حدود اللسانيات: من أين تبدأ؟ وأين تنتهي؟

لقد أكد فيرث أنّ «الاهتمام الرئيسي للسانيات الوصفية تسجيل الحالات الدلالية للغة»^(٢). ولكن جزءاً مهماً من معنى الخطاب هو نتيجة لتباين المستويين الصوتي والنحوي. ولكي يعزل التباين الدلالي في هذين المستويين يجب استعمال اللغة استعمالاً نظامياً، ولكن شريطة أن يكون هذا الاستعمال لغوياً وهراء وكلاماً فارغاً في كلا المستويين الصوتي والنحوي.

ويرى فيرث أنّ اللغة في جوهرها

Firth, J. (1957 p:7-33). "The Technique of Semantics" in: papers in Linguistics 1934-1951. London. O, u, p. (١)

Ibid. (1957 p. 7-33). (٢)

طريقة في السلوك وطريقة لجعل الآخرين يسلكون هذا السلوك. ويتبع هذا أن على اللساني أن يهتم باللغة في حالتها السياقية أو حسب مصطلح البلاغيين العرب «في حالتها المقامية».

إن اللغة عند فيرث ذات دلالة عندما تكون فقط في سياقها أو مقامها.

ومن جهة أخرى فإن اللساني الأمريكي «ليونارد بلومفيلد» يقود البحث اللساني في اتجاه مخالف آخر، إذ ركّز على المبنى فقط، واضعاً المعنى جانباً، ومن خلال هذا الاتجاه فإن اللساني لا يستطيع أن يعرف المعاني أو يحددها، وهنا يتوجب عليه الاستعانة بباحثين ينتمون إلى علوم معرفية أخرى^(١).

فالمعنى عنده مسألة تحتاج إلى تضافر جهود معرفية متنوعة لحلها، فمثلاً هناك جمل قد تستخدم بسياقات متنوعة وتفهم حسب سياقها.

فجملة «أنا جائع» يمكن استخدامها في سياقات متنوعة، كاستخدامها من قبل متسول جائع أو تلميذ عنيد يريد التأخر على المدرسة أو يريد السهر.

لقد دافع «بلومفيلد» في كتابة اللغة عن وجهة النظر هذه مؤكداً على اهتمام اللساني

بالصفات الصوتية والنحوية والمعجمية المتجلية في النطق الإنساني عامة. فهو لا يريد للساني أن يشرح كيف يمكن أن يكون لجملة واحدة وظائف سياقية مختلفة ولا كيف يمكن للمستمع أن يفك رموز الخطاب لمعرفة معناه.

لقد ركّزت اللسانيات البنيوية في أمريكا بعد بلومفيلد على المشكلات المتعلقة بعلم الأصوات وبالوصف الصوتي للغات وبعلم الصّرف وبالوصف الصرفي للغات البشرية، ولا سيما المفاهيم المتعلقة بالفونيم والوصف الفونيمي على نحو عام.

وعلى الرغم من أن «تشومسكي» كان قد أدار عجلة اللسانيات باتجاه دراسة الجملة، إلا أن الاهتمامات اللسانية في تلك الفترة كانت ما تزال منصبة على الوصف الشكلي للغات البشرية، «إن الهدف الأساسي للتحليل اللساني هو أن نعزل السلاسل النحوية التي تولد الجمل الصحيحة عن السلاسل غير النحوية التي تولد الجمل الخاطئة ثم أن ندرس البنية التركيبية لهذه السلاسل»^(٢).

ورغم الإسهامات العظيمة التي قام بها تشومسكي وأتباعه في حقل اللسانيات، إلا أنه مع مرور الزمن بدأت المشكلة اللسانية

(١) Bloomfield, L (1933) language. New York, Holt, Renihart.
(٢) Chomsky, N (1957) Syntactic Structure. The Hague, mounon.

تكبر وتتفاقم، فالمشكلة حسب رأي نقاد تشومسكي لا تنحصر فقط في المفهوم المثالي للمقدرة اللغوية، وإنما تكمن أيضاً في نسبية هذا المفهوم. لذلك أصبح من الضروري أن نتحدث في اللسانيات التوليدية عن درجات القواعدية ودرجات القبولية في اللغة، فهناك أمثلة مهمة وحاسمة اعتبرت على أنها غير نحوية ولكنه تبين أنها «مقبولة في لهجتي أنا». وهكذا، وبمرور الزمن، فإن اللسانيين الاجتماعيين الأمريكيين في أواخر الستينات أمثال روز، ومكولي، ولايكوف، بدأوا يثبتون أنَّ اللساني لا يستطيع أن يدرس النحو بمعزل عن المعنى.

وطبقاً لرأي لايكوف (١٩٧٢):

«لكي نعرف عمل قواعد لغوية عدة على نحو صحيح علينا أن نرجع إلى السياق الاجتماعي للغة، وكذلك إلى الخلفيات والافتراضات التي يضمنها المتحدثون المشاركون في الخطاب»^(١) وهكذا فإن نتائج البحث التجريبي «اللساني - الاجتماعي» دفعت عدة لسانيين في المدرسة التشومسكية لإدراك أهمية السياق ودفعتهم أيضاً لأن ينضموا إلى حقول معرفية أخرى تبحث في العملية الكلامية ضمن سياقاتها المختلفة.

(١) Lakoff, R (1972 p: 907-927) "Language in context" in: Language 48/4.

ظاهرة التناسق القرآني في شعر سعدي يوسف

ريحانه ملازاده

استاذة مساعدة بجامعة الزهراء (س)

الملخص:

إنَّ آليَّةَ التَّنَاسُقِ من أبرز التقنيات الفنية التي عني بها النقاد والأدباء لدراسة النصوص والأشعار في العصر الحديث. هذه الظاهرة طُرحت في الستينيات بوصفها مصطلحاً نقدياً من قبل الباحثة جوليا كريستوا اتكاءً على آراء العالم الروسي ميخائيل باختين. وهي ترى أن التناسق هو تقاطع عبارات مأخوذة من نصوص أخرى. بعد ذلك اتَّسع مفهوم هذه النظرية بسرعة وشاع في الأدب العربي بمثابة ظاهرة نقدية جديدة.

وبما أنَّ الصورة الشعرية تتشكَّل عند الشاعر العراقي المعاصر سعدي يوسف من مجموعة مصادر ومرجعيات مختلفة تنتمي إلى حقول معرفية متعدّدة، فاخترنا الحقل الديني لدراستنا هذه. ومن البديهي أنَّ النصَّ القرآني مصدر ثري من مصادر الإلهام الأدبي، ولقد أدرك سعدي يوسف

هذا الأمر فاستلهم من القرآن الكريم ولجأ إلى التناسق لبيان الحقائق في بعض قصائده، وتخلصاً من الاختناق السياسي الموجود في مجتمعه. وهو رغم معاناته في السجن اتَّخذ موقفاً نبيلاً تجاه شعبه، وهذا الأمر جعل شعره جديراً بالدراسة. بناءً على هذا فإننا في هذا المقال سنتطرَّق إلى تعريف التناسق وتطوُّره التاريخي عند النقاد الغربيين والعرب ومن ثم نحاول أن نسلط الضوء على «ظاهرة التناسق القرآني في شعر سعدي يوسف» لنكشف عن مدى استدعاء الشاعر آيات الكتاب المبين ونحدّد استعمال الالفاظ القرآنية عن طريق المنهج الوصفي التحليلي، من أجل إثبات أنَّ للقرآن الكريم أثراً واضحاً في إذكاء موهبته الشعرية في أعمال سعدي يوسف الشعرية فكان له دوره البارز في تطوُّر شعره.

وُلد سعدي يوسف عام ١٩٣٤ في قرية «البقيع» إحدى ضواحي البصرة بالعراق. تعلَّم في المسجد نصوص القرآن والحديث

ودرس رسائل إخوان الصفا وغيرها من المصادر التراثية. توفي والده وهو صغير وتكفل أخوه الأكبر بالرعاية. عاش طفولته فى القرية ودرس الثانوية فى البصرة وتخرج فى دار المعلمين ببغداد عام ١٩٥٨م. كتب الشعر وهو فى سن الرابعة عشرة من عمره، وبدأ ينشر أعماله فى مطلع الخمسينيات، إلا أنه لم يبرز صوتاً شعرياً متميزاً إلا فى الستينيات. (الصمادى، ٢٠٠١م: ١٨)

تقلب سعدى فى وظائف عدة. عمل مدرساً ومستشاراً إعلامياً وثقافياً ورئيس تحرير لعدد من المجلات. حصل على مجموعة جوائز منها: جائزة عرار عام ١٩٨٧م، وجائزة السنة الإيطالية للشعر عام ١٩٩١م، وجائزة سلطان العويس الثقافية عام ١٩٩٢م. (سعود، ١٩٩٥م: ٢/ ٤٦٠)

شهد حروباً أهلية وعرف واقع الحظر والسجن والمنفى. ترك العراق فى السبعينيات ثم تنقل فى بلدان شتى عربية وغير عربية، يعيش حالياً فى لندن. يمتاز سعدى بغزارة الإنتاج الذى وصل إلى أكثر من ألفي صفحة شعرية مقسمة إلى ثلاث وأربعين مجموعة. إضافة إلى القصائد، فقد كتب مسرحيات شعرية، مجموعة قصصية، رواية ونصوصاً متفرقة ومذكرات. كما ترجم إلى العربية العديد من الأعمال

الشعرية لشعراء عالميين: من التركى والإسبانى واليونانى والإيطالى والفرنسى واليابانى. (الصمادى، ٢٠٠١م: ١٨) وأخيراً طبعت أعماله الشعرية فى سبعة مجلدات فى بيروت لا يوجد منها فى إيران سوى جزئين تمت طباعتهما سنة ١٩٩٨م. لهذا فقد استفدت من موقعه للعثور على بقية الأجزاء وهى السابع. والذى يجب هنا أن أشير إليه هو أن هذا البحث يحاول أن يجيب عن الأسئلة الآتية: ما هى أشكال التناص القرآنى فى شعر سعدى؟ وكيف يستقي سعدى الآيات القرآنية فى نصوصه الشعرية؟ وما الدلالات التى يحملها هذا التوظيف فى شعره؟

دراسات سابقة

مع تنوع تجربة سعدى يوسف الأدبية وغزارة إنتاجه الشعرى لم يحظ هذا الشاعر بدراسات نقدية اللهم إلا كتاب بعنوان «شعر سعدى يوسف» كتبته الدكتورة الامتنان عثمان الصمادى وقامت فيه بدراسة تحليلية قيمة لأعماله الشعرية، وأشارت بشكل عابر إلى أنواع التناص فى شعره دون أن تشير إلى التناص القرآنى. ومن الملاحظ أن الشعر المعاصر حفل بتوظيف تقنية التناص فى مختلف أشكاله ومصادره لتعميق دلالات القصيدة وتحديد عناصرها وتقنياتها وتعزيز رؤية الشاعر

فى قضيته أو فكرته التى يطرحها. وفيما يتعلّق بظاهرة التّناس فى الشّعْر العراقيّ المعاصر هناك دراسات عديدة منها مقال بعنوان «التّناس القرآنيّ فى الشعر العراقيّ المعاصر؛ دراسة ونقد» للباحث على سليمى والطالب عبد الصاحب طهماسبى طبع فى مجلة «أضاءات نقدية»، ولكنّه لم يذكر شيئاً من التّناس فى شعر سعدى يوسف. أمّا الدّراسات التى أفردت للتّناس القرآنيّ فقليلة نخصّ منها بالذكر: مقال تحت عنوان «التّناس القرآنيّ فى شعر مظفر نواب» للباحثة مرضية آباد والطالب بلاسم محسنى تمّ نشره فى مجلة «لسان مبین»، ومقال آخر بعنوان «التّناس القرآنيّ فى شعر يحيى السماوى» للكاتب عباس طالب زاده والطالب رسول بلاوى المنشور فى مجلة «دانشكده أدبيات وعلوم انسانی» لجامعة مشهد. بناءً على هذا أحطنا دراسة «التّناس القرآنيّ فى شعر سعدى يوسف» بالعناية لقلّة الدراسات التى حظى بها بهذا الشاعر وبالتالى نستطيع القول إنّ هذا المقال هو أول مقال يتناول التّناس القرآنيّ فى شعره بقصد تبیان بعض أهمّ مظاهره الفنية والجمالية من خلال الدّلالات التى اكتسبها النصّ الشعريّ، وذلك لإلقاء الضوء على مدى تأثر الشاعر بالقرآن الكريم.

مفهوم التّناس

أ - التّناس لغةً واصطلاحاً

ترد كلمة التّناس فى لسان العرب بمعني الاتصال «يقال هذه الفلاة تناس أرض كذا وتواصيها أي تتصل بها» (ابن منظور، ١٩٧١ م/مادة ن ص ص). وتفيد الانقباض والازدحام كما يوردها صاحب تاج العروس «انتص الرجل: انقبض، وتناصى القوم: ازدحموا» (الزبيدي، ١٩٧٩ م/مادة ن ص ص)

و يقترب هذا المعنى الأخير من مفهوم التّناس بصيغته الحديثة، إذ أنّ تداخل النصوص قريب جداً من ازدحامها فى نصّ ما.

إنّ مصطلح التّناس فى النقد العربيّ الحديث هو ترجمة للمصطلح الفرنسى (Inter text) واللاتيني (Intertext): التبادل النصيّ وقد تُرجمَ إلى العربية بالتّناس الذى يعنى تعالق النصوص بعضها ببعض. (ناهم، ٢٠٠٤ م: ١٤)

ب - التّناس فى الأدب الغربيّ

يبدو أنّ نشأة التّناس وبداياته الأولى بوصفه مصطلحاً نقدياً يرجع فى بداية الأمر إلى الحديث عن الدراسات اللسانية. (الزبيدي، ٢٠٠٠ م: ٨)

كما يُعدّ من المفاهيم السّيميائية وله

فعالية إجرائية في كونه يقف راهناً في مجال الشعرية الحديثة والتحليل البنيوي. (بوخاتم، ٢٠٠٥م: ١٨٦)

وقد وضع مفهوم التناص العالم الروسي ميخائيل باختين من خلال كتابه «فلسفة اللغة» وعُني بالتناص: «إنَّ كلَّ نصٍّ يتكوّن من مزيج من اقتباسات وكلِّ نصٍّ تشرَّب لنصٍّ آخر وتحويل له». (ساميول، ٢٠٠٧م: ٩)

واستفاد منه بعد ذلك العديد من الباحثين حتى استوي مفهوم التناص بشكل تام علي يد تلميذة باختين الباحثة جوليا كريستفا وهي تري أنَّ النصَّ مقيّدٌ بنصوص أخرى (مكاريك، ١٣٨٥ش: ٧٢) وتكتب أنَّ «التناص هو تقاطع عبارات مأخوذة من نصوص أخرى» (جهاد، ١٩٩٣م: ٣٤)

ويواصل رولان بارت ما انتهت إليها كريستفا من طروحات حول نظرية النص ولاسيما في التناص إذ يقول: «كلُّ نصٍّ ليس إلا نسيجاً من استشهادات سابقة...» (ناهم: ٢٠٠٤م، ٢٤) «... وقانون التناص غير نهائي...» (المصدر نفسه: ٢٦)

بعد ذلك اتسع مفهوم التناص وشاع في الادب العربي بمثابة ظاهرة نقدية جديدة وانتقل هذا الاهتمام بتقنية التناص إلى الادب العربي ضمن الاحتكاك الثقافي.

ج - التناص في الادب العربي

علي الرغم من أنَّ التناص يبدو مصطلحاً جديداً فإنَّه في الواقع مفهوم قديم قدم الممارسة النصية ذاتها فقد أدرك الشعراء منذ الجاهلية ضرورة تواصل الشاعر مع تراثه الشعري والاعتراف منه واقتفاء آثار السلف وفي النقد العربي القديم نعثر علي عملية التداخل بين النص والنصوص الأخرى في مثل مصطلحات الاقتباس والتضمين والسرقة والأخذ وغيرها.

ومهما يكن الأمر فقد كان اهتمام العرب القدامى بالعلاقات بين النصوص اهتماماً قاصراً مع تمكنهم من رصد بعض العلاقات التي تصب في صميم نظرية التناص إلا أنَّ تلك البذور والإرهاصات لم تجد من يستثمرها ويبلورها في نظرية متكاملة وهي لا تزال بحاجة إلى جهود جادة لجعلها أكثر قرباً من الاستعمال الجاري وأكثر ارتباطاً بمفاهيم التناص الحديثة. (وعدا، ٢٠٠٥م: ٢٠ - ١٥)

وفي النقد العربي الحديث حاول محمد مفتاح أن يعرض مفهوم التناص اعتماداً علي تعريفات النقاد الغربيين وغيرهم فخلص إلى تعريف جامع للتناص «هو تعالق (الدخول في علاقة) مع نص حدث بكيفيات مختلفة». (مفتاح، ١٩٨٥م: ١٢١)

ونلاحظ بعض النقاد قد فرّق بين التّناس وجملة من المفاهيم التي تلتقي معه غير أنّها لاتعادل كما عدّ خليل الموسى ثلاثة اختلافات للتمييز بين التّناس والسّرقة وهي اختلاف المنهج، واختلاف في حكم القيمة والآخر القصديّة. (البادي، ٢٠٠٩م: ٣٠) أمّا الدكتور زعبي فيرى مصطلحات الاقتباس والتضمين والاستشهاد وغيرها نماذج من التّناس استحضرها الكاتب إلى نصّه الأصلي لوظيفة فنيّة أو فكريّة منسجمة مع السياق سواء أكان هذا التّناس نصّاً تاريخياً أم دينياً أم أدبياً. (الزعبي، ٢٠٠٠م: ٢٠) والتّناس عند توفيق الزبيدي عبارة عن «تضمن نص في نص آخر وتفاعل خلاق بين النصّ المستحضر والنصّ المستحضّر فليس إلّا توالداً لنصوص سبقته». (العمرى، ٢٠٠٧م: ٤٠) ونقطة الإشتراك بين المفاهيم القديمة والحديثة في الثقافة العربيّة والغربيّة هي «أنّ التّناس هو تقاطع عبارات مأخوذة من نصوص أخرى» (جهاد، ١٩٩٣م: ١١ وما بعدها)

فكما لاحظنا لقد اختلفت مفاهيم النص تبعاً لاختلاف مشارب أصحابها الفكريّة. هذا وقد توسّع مفهوم التّناس الذي لم يعد تداخلاً بين النصوص فحسب بل امتدّ إلى أنواع وصيغ وفنون أدبيّة وغير أدبيّة

حسب رغبة الشعراء ووُضِعَ له قوانين وتعريف متعدّدة سنشير إلى بعض منها.

أنواع التّناس

كما اختلف النقاد علي وضع مصطلح النص، اختلفوا أيضاً علي تقسيمه إلى أنواع فمنهم من قسّم التّناس إلى الداخلي والخارجي. (مفتاح، ٢٠٠٥م: ١٢٤) والداخلي هو تناس الشاعر مع نفسه (نصوصه السابقة) والتّناس الخارجي هو أن تتكئ النصوص الشعريّة علي مرجعيّات متنوعة منها المرجعيّة الدينيّة والأدبيّة والتاريخيّة وغيرها. (عزّام، ٢٠٠١م: ٣٨)

وعرض النقاد ثلاثة قوانين للتّناس تحدّد علاقة النصّ الغائب بالنصّ المائل وهي: الاجترار والامتصاص والحوار. في الاجترار يستمدّ الأديب من عصور سابقة. ويتعامل مع النصّ الغائب بوعي سكوني فينتج عن ذلك انفصال بين عناصر الإبداع السابقة واللاحقة ويمجّد السابق حتى لو كان مجرد شكل فارغ. والامتصاص أعلي درجة من سابقه. وفيه ينطلق الأديب من الإقرار بأهمية النصّ الغائب وضرورة امتصاصه ضمن النصّ المائل بوصفه استمراراً متجدّداً. أمّا الحوار فهو أعلى درجات التّناس، ويعتمد على القراءة الواعية المتعمّقة التي ترفد النصّ المائل ببنيات نصوص سابقة معاصرة أو تراثيّة وتتفاعل

في النصوص الغائبة والماثلة في ضوء
قوانين الوعي واللاوعي. (عزّام، ٢٠٠٥م: ١١٥)

وحسب تقسيم آخر ينقسم التناص إلى
المباشر وغير المباشر، فالتناص المباشر
هو إقتباس النص بلغته التي ورد فيها مثل
الآيات والأحاديث والأشعار والقصص. أمّا
التناص غير المباشر فهو الذي يستنبط
استنباطاً من النص ويرجع إلى تناص
الأفكار أو المقروء الثقافي أو الذاكرة
التاريخية التي تستحضر تناصها بروحها
أو بمعناها لا بحرفيتها أو لغتها وتفهم من
تلميحات النص وإيماءاته ويدخل ضمن
التناص غير المباشر تناص اللغة
والأسلوب. (الزعيبي، ٢٠٠٠م: ٢٠). ومن أبرز
أنواع التناص المباشر في الشعر هي
التناص الديني والأدبي والتاريخي.
(المصدر نفسه: ٢٧)

عوامل استعمال التناص

لعلّ من أبرز الدوافع التي تدفع الشاعر
إلى اللجوء إلى التناص هي الدوافع النفسية
حيث تكمن رغبته في إثراء نصه وإضفاء
بعد جديد يزيد من غناه. وربما كانت هناك
دوافع سياسية تكمن في الفرز من الظروف
السيئة الحاكمة على المجتمع إذ يلجأ
الشاعر إلى التناص أو الرمز أو إلى القناع
أو ما إلى ذلك ليعبر عن خلجات نفسه أو

مشكلات الحاضر المستعصية والواقع
الأليم. وقد تكون هناك دوافع اجتماعية
تدفع الشاعر إلى استعمال هذه التقنية حتى
لا تتهمه السنن والاعراف الاجتماعية.

التناص الديني

للتراث تأثير بالغ في صياغة التجربة
الشعرية الحديثة وقد استثمره الشعراء في
بناء تجاربهم وظهرت على شكل صور
مختلفة نحو: الرموز، والأساطير، والأقنعة،
والتناصات. ولقد تناول عدد من النقاد
والدارسين مصادر التراث من حيث
الدراسة والتحليل وقسموها إلى التراث
الديني والتراث التاريخي والتراث الأدبي
والتراث الشعبي والتراث الأسطوري.

وتمثل الثقافة الدينية جزءاً لا يتجزأ من
المخزون الثقافي للكثيرين فالدين يؤدي
دوراً بارزاً في تكوين الذات الإنسانية إذ
يمثل قيماً أخلاقية وروحية تتأصل في
الذات الإنسانية وتظهر تجلياتها بشكل
واضح في سلوكيات الأفراد وأنماط
تفكيرهم. (الخضور: ٢٠٠٦م، ٥٤) كما أنّه
لم يحسب كمجرد رغبة فنية بحتة بل نتيجة
وعى أعم، فإنّه يثرى العمل الشعري ويفتح
آفاق النص ويغنى معانيه وصوره فضلاً
عن قوة المفردات والتراكيب.

ويشمل التراث الديني مصادر كثيرة
كالتوراة والإنجيل والقرآن الكريم. في

الواقع يعدّ الدين في كل عصر ولدى كل أمة مصدرًا سخياً من مصادر الإلهام الشعريّ، عكف عليه الشعراء واستمدوا منه. والأدب العالمي حافل بالكثير من الأعمال الأدبيّة العظيمة التي يكون محورها شخصية دينيّة أو موضوعاً دينيّاً أو التي تأثرت بشكل أو آخر بالتراث الدينيّ. (عشري زايد، ٢٠٠٠م: ٧٥) إذن يعتمد الشاعر في التناص الدينيّ على الاقتباس من كتب الأديان الثلاثة أو أقوال الأنبياء وهذا ما يجعل النصوص الشعريّة ذات صلة تأثيريّة قوية تزخر بجوانب إنسانيّة وقيم أخلاقيّة.

التّناس القرآنيّ

التّراث الدينيّ إذاً مصدر ثرّ من مصادر الإلهام الشعريّ لدى معظم الشعراء. وهذا ما يؤكّده الدكتور عليّ عشريّ زايد في قوله: «وإذا كان الكتاب المقدس هو المصدر الأساسي الذي استمد منه الأدباء الأوروبيون شخصياتهم ونماذجهم فإنّ عدداً كبيراً منهم قد تأثّر ببعض المصادر الإسلاميّة، وفي مقدمتها القرآن الكريم، حيث استمدوا من هذه المصادر الإسلاميّة الكثير من الموضوعات والشخصيات التي كانت محوّراً لأعمال أدبيّة عظيمة.» (عشريّ زايد، ٢٠٠٠م: ٧٥)

فالشعراء والأدباء يلوذون بالقرآن مصدراً خصباً لإنتاج أعمالهم الأدبيّة

المختلفة مستلهمين معانيه وأحداثه المتنوّعة محاولين ربط الأحداث المعاصرة به. وهذا ما يزيد إلى أشعارهم عمقاً وصلابةً وتأثيراً، خصوصاً أنّ هناك شبهةً كبيراً بين أحداث الزّمن الحاليّ وأحداث الزّمن الغابر. إذ أنّ في كلّ زمن نجد الظّالمين يبغون في أنحاء العالم والمظلومين يشكون أحوالهم إلى الله. وفي القرآن أشير إلى هذه القضية كما أشير إلى الثّورة والجهاد والتحرّر من قيود الاستعباد لغير الله سبحانه وتعالى. وهذه مشكلة تورّطت فيها البلدان الكثيرة ومن هنا جاءت خصوصيّة القرآن الكريم وعلاقته بالشعر المعاصر. ولعلّ حضور النصّ القرآنيّ في الشعر العراقيّ الحديث كان ذا إشارة واضحة إلى أنّ القضية العراقيّة ليست قضية شعب بمفرده بل هي قضية قائمة على أساس ديني بالدرجة الأولى.

وقد اعتنى هذا البحث بتأثّر الشاعر المعاصر سعدي يوسف بالقرآن الكريم وهو الذي تعلّق ببلده العراق المسلم والمضطهد. فقد استلهم أيّ الذكر الحكيم في أشعاره البديعة التي تميل إلى اللون السياسيّ، ليبين حقائق مجتمعه وآلام الإنسان المعاصر أينما كان. والذي يساعد في ذلك عدم اختصاص القرآن بعصر معين أو موضوع محدّد بل هو خالد ويعدّ المصدر الأكبر في كل مجالات الحياة. كما

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩].

التناص في شعر سعدي يوسف

أول الظواهر التناصية مع القرآن الكريم التي نرصدها هي ظاهرة اقتباس المفردات القرآنية التي يمكن حسابانها نوعاً من التمثيل الإيجابي للنص القرآني في النص الشعري نتيجة لانتساعها وعمق دلالتها وقدسيتها في نفس المتلقي. وتظهر قدرة سعدي في الإفادة في النص القرآني وتحميله دلالات جديدة تتفق ورؤيته المنبثقة من هذا الواقع من خلال إيجاد علاقة جدلية بين النص السابق والنص اللاحق كما في قصيدة «لعبة ليلية»:

في بيتي صالة

في الصالة نافذة

في نافذة الصالة مشكاة

والمشكاة بها مصباح

المصباح انطفأ الليلة تدريجاً

حتى دفنتني الظلمات

والليلة أمست سنوات

أما الآن... وقد غالبت السنوات

فهل أبقى أبداً في الصالة (يوسف،

١٩٩٨م: ٢/٢٤١)

يتمثل الشاعر قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ ليصبح النور في المصباح في النص (الغائب) كوكباً درياً، مقابل «المصباح انطفأ» في النص الحاضر حيث الظلام الذي يسود عالم سعدي. إضافة إلى ما يكشفه التعلق النصي بين

مَصْبَاحُ الْمَصْبَاحِ فِي زُجَاجَةِ الرُّجَاجَةِ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْفِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ [النور: ٣٥].

والنور حقيقته الإشراق والضياء، وقد بين سبحانه هذه الحقيقة بأن له تعالى نوراً عاماً تستنير به السماوات والأرض ونوراً خاصاً يستنير به المؤمنون ويهتدون إليه بأعمالهم الصالحة وهو نور المعرفة. ومثل تعالى هذا النور بمصباح في زجاجة في مشكاة يشتعل من زيت في نهاية الصفاء فتتلاها الزجاج كإنها كوكب دري فتزيد نوراً على نور. وهذا شيء أتضح في باقي الآية. (طباطبائي، ١٤١٧ق: ١٥/١٢٦)

تحقق العلاقة الجدلية بين النصين المتداخلين لحظة حصول الانحراف النصي في السطر الشعري «المصباح انطفأ الليلة تدريجياً» بحيث انقطع النفس الديني وانكسر التحليق العلوي (نور السماوات) في النص الغائب وتجلت الصورة معكوسة تماماً لما تتضمنه آية النور ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ ليصبح النور في المصباح في النص (الغائب) كوكباً درياً، مقابل «المصباح انطفأ» في النص الحاضر حيث الظلام الذي يسود عالم سعدي. إضافة إلى ما يكشفه التعلق النصي بين

عالم السماوات في النص الديني الغائب وعالم السنوات في الحاضر ويتمثل في الصالة (العالم الأرضي). (الصمادي، ٢٠٠١م: ٢٤١). فآلية التناص النفي الكلي أو الحوار وهو أعلى درجات التناص يدل على براعة الشاعر.

ولعلّ أبرز تناص نلمسه على صعيد المفردات - عند سعدي - تناص قصيدته بعنوان «باتنة» وهي اسم مدينة في الشرق الجزائري كانت أحد مستقرات الهلاليين في التغريبة:

جبال، كمكة، جرداء

وادي كمكة لا زرع فيه

وأنت الهاللي

أفقر من ذرة الرمل

بذلت تيهًا بتيه. (يوسف، ١٩٩٨م: ٢/

٨٢)

إذ يستحضر قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ﴾ [إبراهيم: ٣٧].

قال إبراهيم (ع) هذا حين ترك إسماعيل وأمه هاجر بمكة وهي واد مقفر لا ماء فيه ولا كلاً ولا شيء إلا بيت الله تقام فيه الصلوات وتردد التلبيات ولهذه الغاية أسكن إبراهيم بعض أهله وذريته في هذا المكان

المقفر الجذب. ويبرز السياق هدف السكنى أنه إقامة الصلاة ويبرز هدف الدعاء برفرة القلوب وهويها إلى أهل البيت ورزقهم من ثمرات الأرض ولذلك شكر الله المنعم الوهاب.

وفي هذه الأبيات الشعرية ينظر الشاعر إلى المدينة بعين الاحتقار فجبالها كجبال مكة خالية بلا ماء وبلا نبات وواديها كوادي مكة مقفرة مجدبة والذي يعيش فيها أفقر وأحق من ذرة الرمل. هنا يحتاج المتلقي لإدراك النص الخفي وآلية الحوار إلى قراءة عميقة حيث استعمل الشاعر نصه الشعري خلاف مضمون الآية. لأن إبراهيم (ع) متفائل بالمستقبل ومتطلع للخلاص لكن الشاعر يتشائم وله نظرة احتقارية إلى المدينة التي يكون فيها.

وكما يبدو في النص الشعري وظف سعدي يوسف مضمون آية القرآن حول هدفه وهو التفاؤل بالمستقبل والتطلع للخلاص.

وفي قصيدة بعنوان «تكوين ٣٤» يتجلى للقارئ فاعلية الامتصاص الشعري. يقول سعدي:

لوجهك: الظلمات مطبقة

لأهلك: ليس بعد الليل إلا الليل

للتاريخ: نحن الفجر...

لم تزل على الخيل مسومة

فأطلقنا خيول الجن... (يوسف،
١٩٩٨م: ٢/ ٤٢٣)

ونصّ الشاعر يتناصّ مع مضمون الآية
حين يستحضر هذه الآية الكريمة ﴿أَوْ
كُطِلْمَتٍ فِي بَحْرِ لَيْجٍ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ
مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَعَابٌ طُلُمَتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ
إِذَا أَخْرَجَ يَكْدُهُ لَمْ يَكْدِ بِرِنَهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ
نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠] كما يستلهم
من هذه الآية الكريمة: ﴿وَالْفَجْرِ﴾ [الفجر: ١].

وهكذا يشير إلى أهمية الموضوع.
والشاعر هنا يتعامل مع آية القرآن حيث
تدخل هذه الآية نمطاً من التعبير وقدرًا من
الايحاء فيوجّهها توجيهًا آخر عن طريق نقل
الصياغة من دائرة الحقيقة إلى المجاز.
أيضًا نلاحظ استحضاره لقوله تعالى:
﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ
وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ
وَالْأَفْضَكَةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ
ذَٰلِكَ مَتَكُعُ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْرُ
الْمَعَادِ﴾ [آل عمران: ١٤].

وثمة نلاحظ التناص مع جزء من الآية
وفي السطر الأخير كما نجد اقتباس
المفردة القرآنية «الجن» ربما يقصد الشاعر
اتّساع دلالتها وقدسيتها في نفس المتلقي.
وفي الديوان الإيطالي في قصيدة
بعنوان «الشمس التي لا تأتي» يقول
سعدي:

أنا منذ الصبح أقول:

اشتقت إلى بلدي

ووهن العظم

ورأسى مشتعلاً شيباً
(يوسف، ٢٠١٤م: ٦/ ١٤٦).

تنمة البحث في العدد القادم

ظاهرة الصراع وتفكك الذات

تتمة بحث ميراي أبو حمدان

نفسية واجتماعية، لا يمكن التكيف مع ظروف الحياة، فيتنافر مع البيئة المحيطة به، ويصعب التوافق مع الأنماط السلوكية التي يتواصل معها، «فتجده لا يفعل لها ولا معها وكأنه بذلك يعبر عن الانفصال بينه وبين الأجيال الأخرى»^(٣).

فيقع المسن في دائرة الملل، «فيعوق التفرغ المتوقع عن طريق الضغوط الخارجية في العالم الواقعي، وليس عن طريق الصراع النفسي الداخلي»^(٤).

وأوضحت القصيدة «آلام الشيخوخة» طبيعة الملل الذي يشعر به المسن:

مات الأحباب والأنصار
كل عام يرى الأحباء يفنون
وتمحو ذكراهم الأقدار
يا لركب مشى به القدر الخادع

يحرك الصراع بين الذات البدائية الأولى والذات الاجتماعية، «فيبعث القلق ويحرك إعصار النفس وأعدارها الهادئة باعثاً فيها ذلك الانفعال الخالق الذي يبدع به الإنسان العالم من جديد»^(١).

هو يحاول أن يفك عقال النفس» هذا الشقي الغيبين».

وما ترسب فيها وتراكم عليها «أضعفه العمر» وليس ذلك إلا ثورة على واقع مضمحل، وثورة على ذاته، وتشويش على جسمه السقيم.

٣ - الملل

يصاحب خبرة الملل في الغالب عدم الارتياح والرغبة في عمل شيء آخر، وهي ترتبط بالقوى اللاشعورية^(٢).

يشعر المسن في هذه المرحلة قوة

(١) The problem of anxiety, New York Norton, 1936.

(٢) جيرالد بلوم، الديناميات النفسية علم القوى النفسية اللاشعورية، ص ١٥٢.

(٣) عبد الله آل شارع وآخرون، سيكولوجية الشيخوخة في ضوء الهدى الاسلامي، دعاية المسنين في الإسلام، ص ١٦٤.

(٤) Fenichel, O. the psychoanalytic theory of neurosis, New York, Norton, p1945.

تحت الرياح والظلماء

رامياً في فم المنية فرداً

منه في كل بكرة ومساء.

فهو يشعر بتقييد «القدر»، ويقع تحت وطأة «المثيرات البيئية في خلق حالة كريمة من انخفاض الاستشارة»^(١).

هذه المثيرات هي غياب «الأحباب» و«الأنصار»، ومحو «ذكراهم الأقدار». هذا الملل يعرقل الشحنة إلى الإحساس بعدم الارتياح، والضغط، والتقييد، والحصر. وقولها:

عندما تخفت الأعاصير في سمعي

وأنسى الأصوات والأشياء

كل شيء في العالم الأحمق الجاهل

يخبو ويستحيل هباء.

ازدادت نسبة الملل والحزن في هذه الأبيات، لأنه لا يجد متنفساً لانفعالاته، فحين يضعف سمعه، وينسى ما حوله، ترتفع نسبة التقييد والضغط عنده يؤدي إلى الملل والشعور بعدم الارتياح وعدم الراحة والغبطة.

ويحس أن كل ما حوله «جاهل وأحمق» فهو ضجر ومنسحب تماماً من عالم متدهور، وينظر إليه نظرة «هباء»، لا يعني له شيئاً.

ثانياً - توفقه إلى الله

إن الحاجة للإيمان، والتغلغل في وجود الله موجود في باطن كل إنسان بفطرته، كما أنه إحياء لأعظم قوة وجدانية وروحية.

وقد برز هذا العنصر الإيماني في قصيدة آلام الشيخوخة في قولها:

فإذا أمعن النشاوى بكأس الإثم

في اللهو والصراخ الأثيم

لم يجئني من صوتهم أي همس

وتفردت بالسكون المقيم

وتمر السنون لا ألم فيها

ولا إثم في ظلال الخلود.

يظهر الأثر الإيماني في هذه الأبيات في هدوئه النفسي، فهو يستطيع تعديل سلوكياته وأخلاقه بفضل الإيمان والابتعاد عن «كأس الإثم»، ويقدر على الاحتفاظ بشخصيته الفاضلة ويتفرد «بالسكون المقيم» أمام «هجوم اللهو» والصراخ الأثيم» وقبال ضربات «السنين» التي توردها المصائب وآلام الحياة.

كما أنه ضمن سعادته التي أودعها الله في باطنه، فهو يشعر أن «لا ألم في سنيّ عمره» و«لا إثم»، وهو اعتراف ضمنني بهدوء نفسي واطمئنان خاطر لبقية أيام عمره.

(١) Hebb, D.O.A., text book of psychology, Philadelphia saunders 1958.

وقد برز تأثير وثيق وإيجابي ومتبادل بين الإيمان والحالة النفسية، فمن يؤمن بالله يشعر بعمق الحياة، ويتغلب على أزماتها والصراعات النفسية والاجتماعية.

«فالصحة النفسية هي القدرة على مواجهة الأزمات النفسية العادية التي تطرأ على الإنسان، ويرافقها الإحساس الإيجابي بالسعادة والكفاية. ويكون ذلك عادة بإشباع أكبر قدر من حاجاته الأساسية§ الأمن والحب وإثبات الذات والإنجاز والنجاح»^(١).

لذلك إن الإيمان هو السهم في خاصرة الحزن والملل واليأس من سنين الحياة، لأن المؤمن يملك روحاً قوية، ونفوساً تتحدى التحطيم، فلا يفشل أمام تقلبات الحياة ومصاعبها. «فإن الإنسان مضطر بموجب خلقه إلى أن يسلم بوجود الحقيقة، وإلا تداعت إنسانيته، إذ لا وجود للإنسانية دون وجود الحقيقة»^(٢).

ثالثاً - تجليات السعادة الخجولة

يقول ديكارت عن السعادة «هي حكم الوجود، إنها حالة شعورية تتجاوز الآنبي إلى الوعي»^(٣).

كل إنسان يبحث عن السعادة^(٤).

كما أن مفهوم السعادة يختلف من فرد إلى آخر، وقد تتغير بتغير الظروف الواقعية النفسية والاجتماعية للفرد.

وبدا مفهوم السعادة والتوق اليها واضحاً ولو بشكل خجول في:
فهو ما زال هائماً بهوى العالم
والعيش في ظلال الزهور
يتغنى بحبه رغم ما يلقي
من الحزن واحتدام الشعور.

ولا شك أن الشاعرة تدرك أن هذا التخفي وراء السعادة يختبئ وراء قلقاً دفيناً، وصراعاً حزيناً. وهو وليد تغيرات بيولوجية ونفسية وعمرية حكمت أهواءه وميوله، وسواء أكان هذا التخفي حصيلة مكابرة واثقة أم نتيجة صراع العمر والسنين، فإن الشاعرة وصلت هنا إلى السعادة «بهوى العالم» التي لا تتحقق إلا بالحكمة وقوة العقل ورجاحته.

فهذا المسن تفوق على ذاته، وعاش «في ظلال الزهور» بالرغم من «الحزن» و«احتدام الشعور». هذا ما يؤكد حاجة الإنسان مع الطبيعة والواقع المعاش،

(١) فرويد، أسس الصحة النفسية.

(٢) ديكارت، مدخل إلى فلسفة ديكارت، ترجمة كمال الحاج.

(٣) René Descartes, principles of philosophy, in the philosophical works of Descartes, p221.

(٤) Tous les homes recherchent d'être heureux Blaise pascal, pensées Edition de port- royal, 1970, p181.

فضلاً عن قدرة الفضيلة التي يتمتع بها لاجتئاب الألم والحزن.

يقول فرويد «إن المصادر الثلاثة التي ينبع منها الألم الانساني: قوة الطبيعية، وشيخوخة جسمنا بالذات، وعدم التدابير الرامية إلى تنظيم العلاقات بين البشر، سواء ضمن الأسرة أم الدولة أم المجتمع»^(١).

وترى الشاعرة أن السعادة ممكنة في ظل الواقع المعاش «فهو ما زال هائماً»، فرغبة الإنسان في تحقيق سعادته مرهون بقدرته لتحقيق توازن بين ما يرغب فيه «هوى العالم» و«ظلال الزهور» وبين ما يفرضه الواقع عليه «الحزن» و«احتدام الشعور».

لذا أطلق العنان لحبه و«يتغنى بحبه» ما يفسح المجال لمكبوتاته ورغباته فيحقق عالماً جميلاً بذاته، وأحس بالمتعة الروحية والإنسانية «هوى العالم» ولمس الجمال الطبيعي «الزهور»، وأفرغ ذاته ليشعر بنوع من التوازن النفسي.

رابعاً - المعاناة والاكتئاب

الاكتئاب Depression يشمل نطاقاً واسعاً من الإضطرابات، كما يتسبب في

مزاج هابط، يمنعك من السير في حياتك الطبيعية، كما «أنه مظهر من مظاهر الشعور بالعجز حيال تحقيق الأهداف عند ما تكون تبعية اليأس منسوبة إلى علل الشخصية، وفي هذا السياق فإن الأمل يكون مفهوماً كوظيفة الإدراك مدى احتمال حدوث النجاح في صلته بتحقيق الأهداف»^(٢).

كما أن الإكتئاب هو حالة من الإضطراب النفسي التي تبدوا أكثر ما تكون وضوحاً في الجانب الإنفعالي لشخصية المريض إذ تتميز بالحزن الشديد واليأس من الحياة ووخز الضمير وتبكيته القاسي على شروق لم ترتكبها الشخصية في الغالب، بل تكون متوهمة إلى حد بعيد^(٣).

ولا ريب أن الشاعرة تعاني من الإكتئاب، ويظهر ذلك من خلال قصيدة آلام الشيخوخة، فسيطر الحقل المعجمي على الأسلوب العام للقصيدة (يذرف الأدمع، كأس دمع، غاب الشباب، ظلمة العمر، القدر الخادع، الموت المحزون، الممات قريب، الأحزان، الأوجاع، الوداع، البأس، الضعيف، ساعة الموت، الحرمان، الجروح، العالم الأحمق، الصراخ، الظلمات، الأشرار، الشوك، الأقداء، الأسى، القدر الظالم، الآثام، الأدوية).

(١) Freud, Introduction à la psychanalyse; Tr. Francaise, S.jankelevitch, paris, payot, 1964.

(٢) Sleigman, MEP, Klein, D.C, Depression, Newgersy, leitenberg ed, 1976, p175.

(٣) فرج عبد القادر طه، موسوعة علم النفس والتحليل النفسي، القاهرة، دار سعادة الصباح، ط١، ١٩٩٣، ص ١١٠.

تشعر الشاعرة بهبوط الروح المعنوية
في معظم الوقت:

غاب الشباب في ظلمة العمر

ومات الاحباب والأنصار

كل عام يرى الأحباء يفنون

وتمحو ذكراهم الأقدار

لذا يبكي على غياب «الشباب والأحباب
والأنصار»، ويعيش صراعاً جارفاً بين حبه
وواقعه الجديد المقسم بالحزن والألم،
فيحسب فرويد «ان الإكتئاب هو نتاج لعملية
الصراع بين الدوافع والرغبات من جهة،
وبين الجوانب الوجدانية من جهة أخرى بما
يحويه هذا النتاج من مشاعر الذنب»^(١).

وهذا الإكتئاب ناتج عن حاجته إلى
الحب، فينتابه حالة من الشعور باليأس
والقنوط «الأحباء يفنون»، ويتحول هذا
الشعور نحو الذات، فيشعر بالحزن العميق.
«فالإكتئاب هو عبارة عن غضب موجه
داخلياً نحو الذات نتيجة لفقدان حقيقي أو
رمزي (غضب لا شعوري)»^(٢).

كما يشعر بالعجز والخواء واليأس،
فينشغل بفيض من الأفكار السلبية:
وهو ذاك المسكين أضعفه العمر

وحلّت بجسمه الأدواء
وهو يدري ان الممات قريب
منه قرب الأحزان والأوجاع
كل يوم يكاد يلقي على العالم
والعمر اغنيات الوداع
يا غموض الحياة من أسلم الإنسان
للحادثات والأقدار...

ذلك البائس الضعيف الذي يأتي

ويمضي ولم يزل غير دار

ويشعر أن الزمن تواطأ مع السنوات
عليه، فشعر انه مسكين ومريض وبائس
وضعيف، طغت الأفكار السلبية على ذهنه،
فأضعفته وجعلته متخاذلاً لأن «الإكتئاب هو
عدم كفاية المدعمات للسلوك، وانطفاء
يتعاضد ويتضح مع نقص التدعيم وينتج
عنه ضعف الأدوار التي يؤديها الفرد»^(٣).

وكما ورد في القصيدة:

فإذا ما بدت له ساعة الموت

ولم يبق في الحياة رجاء

رسم الحزن في محياه رعباً

ما رأى مثل هوله الاحياء

وأطلت عيناه تلقي على الكون

(١) فرويد، الأنا والهو.

(٢) محمد الشناوي، علي السيد خضر، الإكتئاب وعلاقته بالشعور بالوحدة وتبادل العلاقات الاجتماعية، القاهرة، مركز التنمية البشرية والمعلومات، ١٩٨٨.

(٣) Sleiman, M.E.P, Klein D.C, Depression, P.170

تحايا الوداع والحرمان

في زهول وروعة يملآن القلب

حقداً على الوجود الفاني

هو يشعر باليأس منتظراً «ساعة الموت»، ويعدّ أن إمكاناته ومهاراته غير قادرة على أن تبلغه إلى الأهداف، وفشل في تحقيق أحلامه «لم يبق في الحياة رجاء»، وتختلط مشاعر الحزن بالذعر خوفاً من الواقع المرير «تحايا الوداع والحرمان» لأنه ضحية صراع حاد بين رغبات تلح عليه كي يشبعها، ومقاومة ضارية يحياها الفرد كـرغبات غير مقبولة أو غير مسموح بها^(١).

من هنا اضطرار الشاعرة الحقد على الحاضر و«الوجود فاني». وشعر بالفشل وواقعية التجربة، فهرب إلى إلقاء «تحايا الوداع والحرمان» وامتأ قلبه حقداً على الزمن الفاني، «فالشعور بالواقعية وتجربة الفشل يرتبط بعضهما ببعض ارتباطاً وثيقاً. ولكي يكون العالم واقعياً بالنسبة إلينا يجب ألا نملك القدرة دائماً على تجاوز كل فشل. إن رفضنا للفشل يعني الهروب من العالم ومن الناس»^(٢).

كلمة أخيرة

إن معاناة الشيخوخة تجعله يشعر بالوحدة وبالتالي الاستسلام للواقع

المعاش، فيصبح مكسور النفس، فيمضي وقته بالبكاء على الماضي، ويشعر بالملل ونقصان الذات، كل هذا يجعله يعاني من الإكتئاب والمعاناة، وهذه المعاناة تؤثر على وضعه النفسي والجسدي، وعلى توافقه الذاتي والاجتماعي.

فيحيا متحسراً، ومهموماً، ومغموماً.

المبحث الثالث:

حاجات المسنين اجتماعياً ونفسياً

إن الاهتمام بالمسنين قائم على مساعدة الإنسان لأخيه الإنسان، في محبة وإخلاص وعفوية بالغة، فهي مرحلة الضعف والوهن البدني كقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَأَشْتَلَّ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤].

وهذه مرحلة عمرية حساسة، وتعدّ الأسرة المكان الطبيعي لاحتوائها، حيث يجد فيه الفرد الأمان والطمأنينة والشعور بالانتماء الجسدي والنفسي، والرعاية والتقبّل والاحترام.

لذلك إن نقص الإشباع العاطفي والعلاقات الاجتماعية الهادئة، والسند النفسي يعرضه لبعض الإضطرابات النفسية والجسدية، والإحساس «بفقدان الدور Role less الذي يعدّ من العوامل

(١) مصطفى حجازي، سيكولوجية الإنسان المقهور، لبنان، معهد الانماء العربي، ط ٢، ١٩٨٠، ص ٢٧٩.

(٢) Jean la croix, L'échec, P.U.F, 1969, p86.

المباشرة التي تثير مشاعر اليأس والأسى،
و ثم القلق والوحدة النفسية والعزلة
الاجتماعية»^(١).

أ - دور الحاجات في إشباع الذات

إن دور حاجات الإنسان أهمية بالغة في
تحديد سلوكه وإشباع ذاته. فمن خلال هذه
الحاجات النفسية يستطيع الفرد إثبات ذاته
والسمو بها.

أ - الحاجة لغة:

الحاجة هي «حاج بمعنى افتقر إليه،
وجعله محتاجاً، فالحاجة هي ما تحتاج
إليه»^(٢).

ب - الحاجة اصطلاحاً:

الحاجة هي «دافع أو حالة داخلية أو
استعداد فطري، أو مكتسب شعوري أو لا
شعوري، عضوي أو إجتماعي، أو نفسي
يثير السلوك الحركي أو الذهني، ويسهم في
توجيهه إلى غاية شعورية أو
لاشعورية»^(٣).

كما أنها «حالة من الحرمان ترتبط بنوع
من التوتر تؤدي بالفرد إلى حالة من
النشاط تزول بعد إشباع الحاجة»^(٤).

كما أنها أيضاً «ما يثير الكائن الحي
داخلياً مما يجعله يعمل على تنظيم مجاله
بهدف القيام بنشاط ما لتحقيق مثيرات أو
أهداف معينة»^(٥).

إذ أن المحرك الأساسي للسلوك هو
الحاجات النفسية، حيث يعمل الفرد على
إشباعها، فهي المنطلق في السلوك الإنساني
والأخلاقي. إذا كان لا بد من إشباع
الحاجات لإعادة التوازن النفسي والجسدي
لدى الفرد، ما ينتج مجتمعاً سوياً قائماً على
مبدأ التوافق والإنسجام.

وعند قراءتنا لقصيدة «آلام الشيخوخة
لننازك الملائكة»، برزت أمامنا حاجات
المسن، فهو عرض مشكلاته ومعاناته مع
الشيخوخة كقول الشاعرة:

يا دموع الشيوخ في الأرض هيهات

(١) مایسة احمد النیال و یخرون، السعادة وعلاقتها ببعض المتغيرات النفسية والشخصية لدى عينة من المسنين
والمسنات، دراسة سيكومترية مقارنة، مجلة علم النفس، العدد ٣٦ القاهرة، تصدر عن الهيئة المصرية العامة
للكتاب، ١٩٩٥، ص ٢٦.

(٢) لسان العرب، ابن منظور.

(٣) محمد زیدان، النمو النفسي للطفل والمراهق ونظريات الشخصية، جدة، دار الشروق، ط ٤، ١٩٩٤.

(٤) سلوی شوقي، الحاجات النفسية لدى الاطفال، المؤسسات الايوائية، مصر، رسالة ماجستير، كلية الآداب،
١٩٩١، ص ٣٠٠.

(٥) سهام مكي، دراسة استطلاعية لبعض الحاجات النفسية لدى الشباب المدمنين في مقارنتهم بغير المدمنين، مصر،
رسالة ماجستير، كلية التربية، ١٩٩٦، ص ١٠.

الوهن القلب والمعدة والرئتين والجهاز
العظمي فيضعف الجسم وتلاشى قوته،
وتزيد حاجته للعناية الطبية والأسرية
لتدعيم ثباته وصبره.

ويزداد بؤس المسن وتعاسته عندما
يغيب الأحباب فيشعر بالوحدة والعزلة. كما
في قول الشاعرة:

ثم غاب الشباب في ظلمة العمر

ومات الأحباب والأنصار

كل عام يرى الأحباء يفنون

وتمحو ذكراهم الأقدار

هو يفتقد «الأحباء» ويشعر بعدم التكيف
الشخصي والاجتماعي، فيجعله يشعر
بالعزلة وافتقاد المعين، «فالتقدم في السن
تصاحبه ديناميات نفسية تتصف بنقص
الكفاءة الوظيفية وما يصاحبها من نكوص
وهياج وعمليات دفاعية»^(٢).

كما ينتج عن شعوره بالوحدة والعزلة
شعور القلق والخوف والإكتئاب وانخفاض
تقدير الذات، «فالشعور بالوحدة يرتبط
بشعور الفرد بالعزلة الاجتماعية والإغتراب
عن الذات والإكتئاب»^(٣).

تخفين في العيون الشقية
أي شيخ لا يذرف الدمع الحرى
على ما مضى ويشكو البلية
فهو ذاك المحزون قضى صباه
في لهيب الهموم والأحزان
ثم ذاق الشباب كأس دمع
ما لحي قذاها يدان

هو يعيش مرارة الواقع وشقاءها «يشكو
البلية» لكنه يفهم نفسه ويدرك أن المسنين
يقومون تحت وطأة التغيرات العقلية
والجسدية «أي شيخ لا يذرف الدمع
والحرى» وبالتالي تنعكس على حالتهم
النفسية ومكانتهم الاجتماعية، ويعد هذا
ضرورياً «حتى يتقبلوا هذه التغيرات
والآثار ويعترفوا بها، وبذلك يتحقق لهم
أقصى تكيف اجتماعي ممكن»^(١).

فالمسنون يتعرضون لتغيير في
الوظائف العقلية، فيواجهون الخوف والقلق
من المستقبل الموعود، لأنهم يتعرضون
للأمراض المزمنة وضعف في الجهاز
العصبي والذي يؤثر على نشاطه الحركي،
 ويفقد الدقة والمهارة والإتزان، كما يصيب

(١) حلمي غالي، الامراض النفسية والعقلية للكبر، وقاية وعلاج وقضايا تنظيمية، القاهرة، الندوة القومية لقضايا الكبر
والمسنين، وزارة الشؤون الاجتماعية، ١٩٩٢، ص ٢٥.

(٢) عزت سيد اسماعيل، التغيرات السيكولوجية المصاحبة للشيخوخة، القاهرة، المؤتمر الدولي للصحة النفسية
للمسنين، جامعة عين شمس، ١٩٩٩، ص ٣٣.

(٣) سهير محمود عبد الله، فاعلية برنامج ارشادي لتخفيف الشعور بالوحدة النفسية لدى المسنين، المؤتمر الدولي
للمسنين، القاهرة، مركز الارشاد النفسي في جامعة عين شمس، ١٩٩٩، ص ٢٢٢.

كذلك إن الإحساس بالنقص والقلق والإحباط ينتج عنها اضطرابات الشخصية والأمراض النفسية والجسمانية، الذي قد ينشأ عنها «اغتراب المسنين عن المجتمع»^(١).

لذا إن تقديم الرعاية للمسنين من قبل الأسرة من خلال التوقير والإحترام الشديدين مؤثر جداً.

وكذلك إن احترام المجتمع لهذه الفئة تقوي معنوياتهم وسلوكياتهم وتزيدهم ثباتاً وإرادة وقناعة.

كما ورد في قول الشاعرة:

يا شتاء الحياة لم يبق في الظلمة

إلا هذا الشقي الغيبين

ذهبوا كلهم إلى الموت إله

فدوى نحيبه المحزون

هنا فقد المسن هويته وانتماءه بعد أن مات كل أحبائه، فشعر بالحزن العميق داخل ذاته، فانتمى إلى اليأس والقنوط والحرمان.

ففقد حاجته الفطرية إلى المجتمع الذي ينتمي إليه، وفقد معها رغبته في العيش،

«فالحاجات النفسية الفطرية وهي الانتماء، والاستقلالية، والكفاءة، حيث إن الظروف البيئية والتي تسمح بإشباع هذه الحاجات للأفراد أثناء تطورهم، يعتبر المفتاح الذي يساعدنا في التنبؤ بمدى قدرة الأفراد على التمتع بنشاط حيوي، والصحة النفسية»^(٢). وبفقدان الشعور بالانتماء والاستقلالية والكفاءة، انعدمت عنده سبل الإحساس بالسعادة كما ورد في القصيدة:

هو يدري ان الممات قريب منه قرب
الأحزان والأوجاع، «لأن هذه الحاجات تحدد الشروط الضرورية للنمو النفسي والتكامل والسعادة»^(٣)..

كقول الشاعرة:

كل يوم يكاد يلقي على العالم

والعمر اغنيات الوداع

يا غموض الحياة من أسلم الإنسان

للحادثات والأقدار.

ثانياً: الحاجات النفسية:

إن المسن يعاني نفسياً من التراجع الاجتماعي وعدم قدرته على التوافق بسبب

(١) خالد الصحان، نظرة مستقبلية حول رعاية المسنين في ضوء خصائصهم النفسية، البحرين، الندوة العلمية لرعاية المسنين بالدول العربية الخليجية، ١٩٨٢، ص ٤٠٢.

(٢) Ryan, Kuhl, Nature and autonomy, organizational view of social and neurobiological aspects, 1997, p.701.

(٣) Deci, Ryan, the “what” and “why” of goal pursuits human needs and the self-determination of behavior 20000 p.233.

تفاوت المرحلة العمرية الكبيرة بينه وبين الأجيال اللاحقة.

كما ورد في قول الشاعرة:
يا غموض الحياة من أسلم الإنسان
للحادثات والأقدار
ذلك البائس الضعيف الذي يأتي
ويمضي ولم يزل غير دار

هذه الحالة من اليأس يجب أن تقابلها الصبر والاحتمال والتأني من قبل الأسرة، وذلك بحسن المعاملة والتعاطف الإنساني والرعاية النفسية الاجتماعية وتهيئتهم للتكيف مع الحياة الجديدة وتدني أدوارهم الحياتية.

وكذلك يجب مساعدتهم على تقبل ذاتهم ضمن المنظومة الاجتماعية الملائمة لميولهم وأفكارهم، كأندية خاصة للمسنين يقضون بعض الأوقات فيها للتسلية والرفاهية وإثبات الذات، فيخرجون من عزلتهم ويشتركون بالأحاديث مع أفراد في أعمارهم، حتى لا يشعر بعزله أو خلعه من المجتمع، بل يتفاعل معه، «فالتفاعل بين عناصر الحياة لا شك فيه، ومظاهر الحياة الإنسانية بصفة خاصة تكاد لا تختلف في أصلها أو تتغير إنما الذي يتغير هو الزاوية التي ننظر منها إلى هذه المظاهر الحيوية»^(١).

والمسن ينظر إلى الحياة نظرة تختلف عن الأجيال المعاصرة. لذا نراه «البائس الضعيف»، ولكن إن اندماجه مع مجتمع من سنه يجعله يشعر بالانتماء والحرية والسعادة، كما يلتذ بالحدث عن ذكرياته وماضيه ومغامراته السابقة.

وقول الشاعرة:

وأطلت عيناه تلقى على الكون
تحيا الوداع والحرمان
في زهول وروعة يملآن القلب
حقداً على الوجود الفاني
يا معاني الزهول في جبهة الميت
لا لن اخاف هذي المعاني

فهذا الإنسان يعاني من الحرمان الإجتماعي، لأنه فقد قدرة الاتصال مع أحبائه فألقى «تحايا الوداع والحرمان». وعندما تنتهب نفس الشاعر الآلام والمآسي، يجد ملاذ الحقد حيث يكمن مرض المسن ودواؤه.

فهو يحقد «على الوجود الفاني».

إن المعاناة كانت السبيل التي تحجر قلبه، فإبداع التعبير وسيلة لكسر وطأة تلك الآلام والتمتع بها.

ويقول ترلنج «أنه ليس من شك في أن ما نسميه مرضاً عقلياً يمكن أن يكون

(١) عز الدين إسماعيل، التفسير النفسي للأدب، بيروت، دار الثقافة، ص ٢٢.

مصدراً للمعرفة الروحية. فبعض العصائيين من الناس قادرون على أن يروا أجزاء معينة من الواقع، وأن يروها في قوة أكثر مما يستطيع غيرهم، ذلك أنهم أكثر قدرة على الفهم من الناس العاديين»^(١).

فهو مذهول من هذا الواقع، ويعيش مشاعر دفينية لا يدركها إلا تجربته ومرحلته الدقيقة، لأن «كثير من مرضى العصاب يكونون في أحوال بعينها أقرب صلة بوقائع اللاشعور من الناس السويين. وأكثر من هذا فالمحتمل أن يكون التعبير عن المعنى العصابي أو العقلي المرضي للواقع أكثر كثافة وحدة من التعبير العادي»^(٢).

كما أنه اندفع إلى حد العناد والتمرد «لا لن أخاف هذي المعاني» من الواقع المعاش. هو يصارع الواقع ما أدى إلى صراع بين غريزة البقاء «لا لن أخاف» وغريزة الموت «جبهة الموت»، ما يوحى بسيطرة الأنا الأعلى على الغرائز المرتبطة باللاشعور.

حيث ظن فرويد «أن الحياة قائمة على الصراع بين (إيروس) و(تاناتوس)، أي حب الحياة وغريزة الموت، وهما غريزتان

كامنتان في الكائن الحي، ومنها ما يستهدف البقاء، ومنها ما هو دليل الفناء»^(٣).

كما أدرج فرويد «دوافع حفظ الذات ودوافع الجنس تحت غريزة التدمير والموت»^(٤).

إن يحتاج المسن إلى توفير علاقات إجتماعية دافئة ومتينة كي يشعر بالأمان داخل أسرته، ولا يبقى معزولاً.

وعليه العيش ضمن الجماعة وفتح قنوات الاتصال بينه وبين المجتمع الخارجي. كما أن الإحترام والتقدير هو حاجة ملحة للاستمرار في أهمية وجودهم.

ثالثاً - الحاجات الاجتماعية:

يحتاج المسن إلى علاقات اجتماعية ناجحة مع الأفراد، حتى يحيا متوافقاً مع محيطه وذاته، فيجد ملاذاً له.

ولدعم الأسرة دور أساسي في تدعيم المفاهيم التربوية وإيجاد سبل التعامل مع المسنين في ضوء المتغيرات المجتمعية المعاصرة، حتى لا يشعر باليأس والملل فينتظر الموت «وهو يدري ان الممات قريب منه قرب الأحزان والأوجاع».

(١) عز الدين اسماعيل، التفسير النفسي للأدب، ص ٣٠.

(٢) عز الدين اسماعيل، التفسير النفسي للأدب، ص ٣٠.

(٣) سيغموند فرويد، الموجز في التحليل النفسي، ص ٨٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ٨٩.

كما يجب التركيز على معرفة الأجيال الأصغر لحاجات المسنين واكتساب السلوكيات المناسبة لاحتضان المسنين في المجتمع باحترام وتقدير وحضارة، كي لا يشعروا ببعد الألفة والعزلة.

فإذا أمعن النشأوى بكأس الإثم
في اللهو والصراخ والأيتام
لم يجئني من صوتهم أي همس
وتغردت بالسكون المقيم

كذلك إن اشتراك المسنين في حياة المجتمع وصنع القرارات يجعل من كينونته مرتبة عالية، فتثبت ثقته بنفسه وبالأخرين وبمجتمعه.

لذا «تم النظر لاحتياجات المسنين على أساس أنها احتياجات نفسية واجتماعية وترجم ذلك إلى برامج تنشط العلاقات الاجتماعية للمسنين»^(١).

والمسن يشعر بالخوف من المستقبل والموت، فيحتاج إلى العناية والحنان والعطف.

فإذا ما بدت له ساعة الموت
ولم يبق في الحياة رجاء
رسم الحزن في محياه رعباً
ما رأى مثل هوله الأحياء

هكذا ترتسم على «محياء» معالم الخوف، لذا رعاية المسنين دقيق وحساس بحكم ضعفهم الجسماني وتدهور قواهم الذهنية والنفسية والسلوكية.

فهم بحاجة إلى الاعتراف بوجودهم، وإثبات ذاتهم، كي يبقوا قوة مؤثرة في المجتمع القائم.

ورد في القصيدة:
فإذا ما رأوا حزناً معنى
رجموه بالشوك والأقذاء
وضعاف الطيور في ظل الأغصان
تلقى منهم صنوف النكال
وزهور الخباز في أحبة الحق
يدوسونها فيا للظلال
وحياة الفنان في عالم الوحدة
والفكر عندهم كالجنون

فالمسنون يؤدون وظيفة اجتماعية تتمثل في أبسط صورها في تقديم خبراتهم وإرشادهم لأولادهم، لأن الشيخوخة قيمة إجتماعية تصان من أجل إفادة المجتمع وإغنائه.

إذاً لا بد أن يسعى الإنسان وبخاصة المسن إلى خلاص نفسه، كي يتماشى مع الواقع الإجتماعي ويعزز ثقته بنفسه لأن

(١) عبد الحميد عبد المحسن، الرعاية الاجتماعية للمسنين في المجتمع المصري نظرة مستقبلية، القاهرة، المؤتمر الدولي الثامن للإحصاء والحسابات العلمية والبحوث الاجتماعية والسكانية، ٢٦ / ٣١ / ٣ / ١٩٨٣ ص ١٠٢ - ١٠٣.

فقدان الثقة بالحياة يشكل تهديداً للإنسان نفسه بوصفه المسؤول عنها، فهو نفسه مصدر هذا التناقض الظاهر فيها.

وهو في هذه الحالة يلجأ إلى أحد طريقتين: إما أن يرفض الحياة فيرفض وجوده وينتحر... وإما أن يعود للبحث عن قيمة ثابتة، في الحياة، تبرر قبولها وتبرر للإنسان وجوده^(١).

لذلك يقع تحت وطأة الألم والحزن الشديدين، وضاق بالفرح عندما يستشعر بعدم اهتمام الآخرين وظلمهم له «رجموه بالشوك والأقذاء»، ويرفض الأنا المتعلقة بمبادئه بشكل مؤقت «رأوا حزينا معني» فيعبر تعبيراً صريحاً عن وجعه وما يختلج في قرارة نفسه من حزن وإحباط ويأس:

«وزهور الخباز في رحبة الحقل

يدوسونها فيا للظلال

وحياة الفنان في عالم الوحدة

والفكر عندهم كالجنون»

لذا «إن رفض الأنا لمحتوى مهدد يتم بشكل تلقائي ذاتي، بمعنى أنه يتم على المستوى اللاشعوري، ولكن هذه الوظيفة تتطلب استهلاكاً مستمراً للطاقة النفسية.

(الشحنات المضادة counter cathexis)

لمنع المادة اللاشعورية من الظهور، فإذا انخفضت قوة الشحنة المضادة، حتى ولو للحظة، فإن ذلك يمكن أن ينتج عنه تسرب تلك المادة. وهذا النضوب الثابت لمصادر الأنا، يقيد بشكل خطير من مقدار الطاقة المتاحة له لكي يقوم بالأنشطة البناءة»^(٢).

خاتمة الدراسة

تناولت الشاعرة نازك الملائكة في قصيدتها آلام الشيخوخة موضوع الشيخوخة بكامل جوانبها ومتاعبها.

تناول البحث في المبحث الأول عن الواقع الذي يعيشه المسن. إذ تعد الشيخوخة من المراحل العمرية الحساسة، حيث يحدث مجموعة من التغيرات العضوية والجسدية والنفسية، لأنه يشعر بالعجز عن مقاومة المؤثرات الخارجية، يضيف عليه شعوراً بأنه كائن ناقص يحتاج إلى مساعدة الآخرين.

ما يدل على وجود علاقة بين الحياة الجسمانية والحياة العقلية في الإدراك الحسي، توصله إلى الحالات الإنفعالية والحزن. فيتجه نحو الأحلام، ليعبر عن الأفكار اللاشعورية لتحقيق الرغبة وتفريغ الحصر والقلق.

(١) عز الدين اسماعيل، التفسير النفسي للأدب، ص ٢٤٩.

(٢) جيرالد بلوم، الديناميات النفسية علم القوى النفسية اللاشعورية، ص ٩٩.

ولكن هذه الأحلام تقوده إلى العزلة والوحدة مع ذاته، ليعيش في النسيان.

كما تناول هذا المبحث تحقيق هويته وانتمائه، لتنفيس الصراع الموجود داخل شخصيته الذي يتحكم بسلوكه ومصيره.

لذا يعيش في واقع معتمداً على قناعاته العقلية، ومستقيداً من تجاربه وإمكاناته العقلية والنفسية والاجتماعية.

فيعيش متحسراً على الماضي فيسأم من وجوده على غياب أحبائه وأصدقائه.

كما يتناول المبحث الثاني محور الذات البائسة، إذ إن معظم المسنين يعانون من مشاعر فقدان الأشخاص الذين يحبونهم وهذا يجعلهم يصابون بخيبات الامل، فيستسلمون للقدر، ويبكون على عز الصبا، ويعاتبون الدهر على العمر الذي مضى وجعله مغلفاً في هذه الحياة.

فيشعر بالفشل ونقصان الذات، ويصطدم بين نفس الشاعر التي تريد أن تحقق ذاتها والواقع الاجتماعي.

وهذا التنافر بين الذات الفردية والذات الاجتماعية، يبعث في نفس المرء شعوراً بالأسى واللوعة والشقاق والانفصام بين نفسية الفرد وبيئته.

وتناول أيضاً هذا المبحث الملل وعدم الارتياح، فيشعر المسن بعدم التكيف مع ظروف الحياة، فيتنافر مع البيئة المحيطة

به، ويصعب التوافق مع الأنماط السلوكية التي يتواصل معها.

فهو يشعر بتقييد القدر، فيعرق الشحنة إلى الإحساس بعدم الارتياح، والضغط، والتقييد، والحصر.

هنا يلجأ المسن إلى التوق إلى الله وحاجته للإيمان، والتغلغل في وجود الله، للبحث عن السعادة ولو بشكل خجول، لكن التخفي وراءها يخبي قلقاً دفيناً، وصراعاً حزيناً، وهو وليد تغيرات بيولوجية ونفسية وعمرية حكمت أهواءه وميوله، سواء أكان هذا التخفي حصيلة مكابرة واثقة أم نتيجة صراع العمر والسنين، التي لا تتحقق إلا بالحكمة وقوة العقل ورجاحته، وإلا سوف يصل إلى حالة من الإكتئاب والمعاناة، فينتابه حالة من الشعور باليأس والإحباط، وكأن الزمن تواطأ مع السنوات عليه، وتطغى الأفكار السلبية على ذهنه فتضعفه وتجعله متخاذلاً منتظراً ساعة الموت.

وتناول المبحث الثالث حاجات المسنين اجتماعياً ونفسياً. فالاهتمام بالمسنين قائم على مساعدة الإنسان لأخيه الإنسان في محبة وإخلاص وعفوية.

فالمحرك الأساسي للسلوك هو الحاجات النفسية، حيث يعمل الفرد على إشباعها. فهي المنطلق في السلوك الإنساني والأخلاقي. إذا لا بدّ من إشباع الحاجات لإعادة التوازن النفسي والجسدي لدى

الفرد، ما ينتج مجتمعاً سوياً قائماً على مبدأ التوافق والإنسجام.

وتناول المبحث أيضاً الحاجات النفسية للمسن إذ يجب أن تتسم بالصبر والاحتمال والتأني من قبل الأسرة. وحسن المعاملة والتعاطف الإنساني والرعاية النفسية والاجتماعية، تهيئهم للتكيف مع الحياة الجديدة.

وكذلك يجب مساعدتهم على تقبل ذاتهم ضمن المنظومة الاجتماعية الملائمة لميولهم وأفكارهم، كأندية خاصة للمسنين يقضون بعض أوقاتهم للتسلية والرفاهية وإثبات الذات.

ويحتاج المسن أيضاً إلى علاقات اجتماعية ناجحة مع الأفراد، حتى يحيا متوافقاً مع محيطه وذاته.

ولدعم الأسرة دور أساسي في تدعيم المفاهيم التربوية وإيجاد سبل التعامل مع المسنين في ضوء المتغيرات المجتمعية المعاصرة، حتى لا يشعر باليأس والملل.

كما يجب التركيز على معرفة الأجيال الأصغر لحاجات المسنين في المجتمع باحترام وتقدير وحفاوة كي لا يشعر ببعد الأحبة والعزلة. فالمسنون يؤدون وظيفة اجتماعية تتمثل في أبسط صورها في تقديم خبراتهم وإرشاداتهم لأولادهم، لأن الشيخوخة قيمة اجتماعية تصان من أجل إفادة المجتمع وإغنائه.

إذاً لا بد أن يسعى الإنسان وبخاصة المسن إلى خلاص نفسه ليتماشى مع الواقع الاجتماعي، ويعزز ثقته بنفسه وإعلاء شأنه وإثبات ذاته.

لائحة المراجع العربية

- إسماعيل، عز الدين، التفسير النفسي للأدب، بيروت، دار الثقافة.
- أحمد النبال، مایسة، السعادة، وعلاقتها ببعض المتغيرات النفسية والشخصية لدى عينة من المسنين والمسنات، دراسة سيكومترية مقارنة، مجلة علم النفس، العدد ٣٦، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥.
- إين منظور، لسان العرب، بيروت، دار احياء التراث العربي، ط ١، ١٩٨٨.
- إسماعيل، عزت، التغيرات السيكولوجية المصاحبة للشيخوخة، القاهرة، المؤتمر الدولي للصحة النفسية للمسنين، جامعة عين شمس، ١٩٩٩.
- بلوم، جيرالد، الديناميات النفسية علم القوى النفسية اللاشعورية، ترجمة رزق سندرا ابراهيم، دار النهضة العربية، ١٩٩٥.
- الحاوي، إيليا، نماذج في النقد الادبي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط ٣، ١٩٦٩.
- حجازي، مصطفى، سيكولوجية الإنسان المقهور، لبنان، معهد الإنماء العربي، ط ٢، ١٩٨٠.
- ديكارت، مدخل إلى فلسفة ديكارت، ترجمة كمال الحاج.
- رويحة، أمين، شباب في الشيخوخة.
- زيدان، محمد، النمو النفسي للطفل والمراهق ونظريات الشخصية، جدة، دار الشروق، ط ٤، ١٩٩٤.
- السيد، فؤاد، الأسس النفسية للنمو من الطفولة إلى الشيخوخة، شارع، عبد الله، سيكولوجية الشيخوخة في ضوء الهدى الاسلامي، رعاية المسنين في الاسلام.
- الشناوي، محمد، خضر، علي السيد، الإكتئاب

لائحة المراجع الأجنبية:

- 1 - Blaise, Pascal, pensées, port royal, 1970.
- 2 - Descartes, René, principles of philosophy, in the philosophical works of Descartes.
- 3 - Deci, Rayan, the "What" and "Why" of goal pursuits, human needs and the self-determination of behavior, 2000.
- 4 - Freud, sigmend, the problem of anxiety, New York.
- 5- Freud, sigmend, the interpretation of dreams, trans. Anded. By A. Abrille, New York modern library, 1938.
- 6 - Freud, sigmend, Introduction à la psychanalyse, tr.Française, S.Jan Kelevitch, Paris, payot 1964.
- 7 - Fenichel, O, the psychoanalytic theory of neurosis, New York, Norton, 1945.
- 8 - Hebb, D.O.A.A text book of psychology, Philadelphia, Sauders, 1958.
- 9 - la croix, Jean, l'échec, P.U.F, 1969.
- 10 - Mendel, Gerard, la révolte contre le père, P.B.D, paris, 1968.
- 11- Mann, Thomas. La montagne Magique, t2.A.Fayard, 1966.
- 12 - Rayan. Kuhl, Nature and autonomy, organizational, view of social and neuro-biological aspects, 1997.
- 13 - Slegman, MEP, Klein, D.C, Depression.
- 14 - Sartre, y.p, le Diable et le bon Dieu, Gallimard 1951.

وعلاقته بالشعور بالوحدة وتبادل العلاقات الاجتماعية، القاهرة، مركز التنمية البشرية والمعلومات، ١٩٨٨.

- شوقي سلوى، الحاجات النفسية لدى أطفال المؤسسات الايوائية، مصر، رسالة ماستر، كلية الآداب، ١٩٩١.
- الطحان، محمد، قضايا الشيخوخة، نظرة مستقبلية في التقدم في السن، الكويت، دار القلم، ١٩٨٤.
- عبد القادر طه، فرج، موسوعة علم النفس والتحليل النفسي، القاهرة، دار سعاد الصباح، ط١، ١٩٩٣.
- عبد المحسن، عبد الحميد، الرعاية الاجتماعية للمسنين في المجتمع المصري، نظرة مستقبلية، القاهرة، المؤتمر الدولي الثامن للإحصاء والحسابات العلمية والبحوث الاجتماعية والسكانية، ١٩٨٣.
- غالي، حلمي، الأمراض النفسية والعقلية للكبر، وقاية وعلاج وقضايا تنظيمية، القاهرة، الندوة القومية لقضايا الكبر والمسنين، وزارة الشؤون الاجتماعية، ١٩٩٢.
- فرويد، سيغموند، أسس الصحة النفسية، فهمي، محمد، رعاية المسنين اجتماعياً.
- فرويد، سيغموند، الأنا والهو، ترجمة محمد نجاتي، بيروت، دار الشروق، ط٤، ١٩٨٢.
- فرويد، سيغموند، الموجز في التحليل النفسي.
- قناوي، هدى، سيكولوجية المسنين.
- المفدي، عمر، علم النفس (المراحل العمرية).
- مكي، سهام، دراسة استطلاعية لبعض الحاجات النفسية لدى الشباب المدمنين في مقارنتهم بغير المدمنين، مصر، رسالة ماستر، كلية التربية، ١٩٩٦.
- محمود عبد الله، سهير، فاعلية برنامج ارشادي لتخفيف الشعور بالوحدة النفسية لدى المسنين، المؤتمر الدولي للمسنين، القاهرة، مركز الإرشاد النفسي في جامعة عين شمس، ١٩٩٩.
- هنتغتون، صموئيل، التحديات التي تواجه الهوية الاميركية، ترجمة حسام الدين خضور، دمشق، دار الحصاد/ ط١، ٢٠٠٥.

عندما يرقص القلم مع الذئاب!

نصار إبراهيم

كاتب وباحث وقاصّ فلسطيني

ويستأنس للظلال واللغة الملتبسة... هكذا يتعلم فن التكيف والبقاء ولكن ضمن سقوف أين منها ومضة الحرية الساطعة...! أين منها روح حصان المستأنف البري وهو يجوب السهول والبر الفسيح، حيث لم يعرف يوما لجاما ولم يمتطه أحد...!

ما يجري للقلم هو عملية تجريد من روح المستأنف تلك، ومن ثم تحويله لحصان سيرك أو سباق مزركش بالسرج واللجام والألوان وخلف كل ذلك السوط... نصفق له إعجابا وهو يعيد تكرار الحركات البهلوانية التي نعلمه إياها ببلاهة، حركات تفقده معنى أن يكون حصانا حرا... فيما إعجابنا في الحقيقة ليس بالحصان ومرونته واستجاباته، بل بمدى براعتنا في ترويضه وجعله يتصرف كما نريد، أي بانتزاع روحه المتمردة... إنه بصورة ما ذات التحول الذي مرت به نمور زكريا تامر في قصة «النمور في اليوم العاشر»... ولكن في غمرة عملية الترويض تلك،

«هنا الوردية، فلترقص هنا!... هنا الصخرة فلتقفز!».

لو... لو أن قلمي حصان «مؤستأنف» بري! ليندفع بجموح وهو يدق الأرض بسنابكه ويمضي في البراري حيث يشاء... يكتب كما يشاء، دون قيود ومحددات أيا كان نوعها سوى الحقيقة الحرة وما تقول الروح...

ولكن ماذا أفعل ونحن نحاول المرور والرقص بين الكلمات... نراوغ كي نقول وكي نكتب... نضع اللجام بين أسنان القلم ونكبح جماحه، نشده بكل مهارات الترويض التي تعلمناها حتى لا يتجاوز الخطوط الحمراء... في السياسة والأدب وكل شيء، فيما هو يصهل ويضرب الأرض محاولا الفكك ليعلن إرادته ويبوح... ولكن هيهات... فمع الزمن نسوس القلم حتى يُسلس القيادة... فيتكيف مع قيودنا، وكأي حيوان يلجأ للمناورة والتمويه فيغير لون حبره حفظا للبقاء... يترك المساحات المضيئة

وعبر صيرورة التطويع والقهر المتواصلة يتخلى القلم عن الوضوح الساطع... ومع الزمن تتراكم خبرته وخبراتنا في فن التكيف حتى بتنا نتوهم بأن ما نقوم به أو نقوله أو نكتبه هو خيارنا الحر، هو الأصل... مع أنه، في الواقع، الابن المسيج بالغموض لعملية الالتباس في سلوكنا وممارساتنا وبالتالي لغتنا وكتاباتنا...

إننا ملتبسون في السياسة والعواطف واللغة والشعر والرسم وحتى في فن الطبخ... هذا هو الأصل في تطور علم الدلالات، لقد تطور هذا «الفن» بسبب الخوف من التعبير عن ذاتنا بما هو أصيل فنستحضر الوكيل... نستنجد بالرمز والإيحاء ونصور ذلك على أنه ارتقاء في الإبداع... إنها مهمة تشبه الرقص مع الذئب... عليك أن ترقص وفي ذات اللحظة عليك أن تكون حذرا بحيث لا تصدر عنك أي كلمة أو حركة أو أيحاء يستثير عندها غريزة الافتراس!.

وهكذا لكي نفهم... نذهب للبحث عن احتمالات الكلمة فندفع بها إلى «غرفة التحقيق» ونمارس عليها مختلف أنواع الاستجواب من غواية وعنف كي تعترف لنا بما هي عليه أو بما نريده منها... غير أن المعضلة هنا تكمن في أن اللغة والقلم قد

تعلمنا بدورهما أصول اللعبة تماما، فبدأ يمارسانها معنا وعلينا... لقد تعلمنا «العنف» وبرعا فيه، فإذا بنا من حيث لا ندري نجلس أيضا على كرسي التحقيق حيث تمارس علينا اللغة عنفها وهي تبتسم رافعة قدميها في وجوهنا سخرية... هذا بالضبط بعض ما عناه جان جاك لوسركل في كتابه «عنف اللغة».

ولكن وفي كل الأحوال... يبقى هناك ثابت حاسم لا يقبل العبث... وهو أن أي كتابة تسيء أو تضر بالناس وبالإنسان أو بمن حولنا سواء على المستوى الأدبي أو المعنوي أو الاجتماعي، هي كتابة هابطة... لا روح لها وفيها... ولا جدوى منها... فوظيفة الكتابة أن تصعد بجماليات الروح والذوق الجمالي والارتقاء بالوعي الفردي والجمعي... وليس إغراق من حولها في بحر من الدموع والفوضى... حينها وبدلا من أن يكون الكاتب أو المبدع مانحا للأمل والبهجة وصانعا للمطر، يصبح مجرد متسلل يسرق الفرحة... ولهذا على الكاتب أن يحمي كتابته ومستواها الراقى وخافياتها كما يحمي حديقة العيون... هذا بالنسبة لي قيمة أخلاقية ومبدأ ناظم يعادل الروح... بهذا المعنى بالضبط يصبح لمقولة «الكلمة مسئولية» معنى!.. وهذه بمثابة منصة انطلاق لكي يخلق كل مبدع مع أحلامه نحو

المطلق ليعطي أروع ما لديه. هل هذا واضح؟!

في ضوء كل هذا أقول:.. كم أتمنى لو أطلق لقلمي العنان... فيجوب البراري ويملؤها غبارا وضجيجا وصهيلًا... ولكن على ما يبدو أن ذلك لم يعد مرهونا برغبة خاصة أو فردية... إنه باختصار بحاجة لثورة على مستويات عديدة! وحتى ذلك

الحين سأواصل الرقص بين الكلمات... وسأدفع بها نحو أقصى الحدود الممكنة، سأحاول أن أشعل بحروفها نارا قد تضيء الأفق وتبث بعضا من دفء قد يصل...دون أن يسيء!

هل فہتم شيئاً؟! إذن أعيدوا استجواب النص وسيقول لكم!

أحلام جميلة

د. راغدة المصري^(١)

قبل خلود جميلة إلى النوم طلبت من والدتها تقبيلها، وضمها إلى حضنها الدافئ، ملاذها الوحيد، لتشعرها بالأنس، وتطفئ نار الشوق والحنين. تتقلب على الفراش، كأنّ الدنيا ضاقت بها... والسماء أطبقت على صدرها... لم تكن تريد ازعاج والدتها ولكن الأمر فاق الاحتمال. نادت: «أماه هل لك بإمدادي بالأوكسيجين». ما أطول ساعات هذا الليل... تمضي ببطء شديد على جميلة، تتألم....

تخفت أنفاسها.... ومع وداع النجوم يصدح في الآفاق نداء بصوت رخم... إنه المؤذن يرفع صوته... الله أكبر... الله أكبر... تنساب كلماته على مسامعها... بإيقاع غريب اخترقت ليلها بقبسات من نور، ليعود الأمل ويرسم على وجهها عبارات الصمود، كأنها بحضرة تلك الأسماء التي ستذكرها في صلاتها، كعادتها كل صباح، مع أنها لم تتجاوز الأربعة عشر ربيعا. ما تركته هذه الدقائق في نفسها أعظم من أن يوصف... وأثرها لا تكاد

-
- (١) «جميلة جواد قصفي» والدها الاسير المحرر جواد قصفي الذي اختطفته سلطات العدو بتاريخ ١٤/١٢/١٩٨٨م. - أمها فضيلة وهبة. - ولدت الفقيدة بعد اعتقال والدها لدى السلطات الاسرائيلية بخمسة اشهر بتاريخ ٣/٤/١٩٨٩م في بلدة السلطانية - قضاء مرجعيون. - المستوى التعليمي الثالث متوسط. - عانت الفقيدة جراء فقدانها لوالدها المحتجز داخل الزنازين الاسرائيلية من مرض مزمن ضرب الكلى. - فارقت الحياة جراء المرض الذي ألمّ بها فجر يوم السبت الواقع فيه بتاريخ ١٩/١٠/٢٠٠٢م دون ان ترى والدها.

تدركها...قامت تجر رجلها. توضأت وقفت
بين يدي الباري...بوجه صاحب
أصفر...وأنفاس ضعيفة صلت بخشوع.

وكان أنوار ركعتي الصباح تقف
لتؤازرها وتشد على يديها، تعطيها الثبات
والثبات، شيء ما يحثها على الصبر...

لم تكن تعلم انها كانت في تلك اللحظات
تكتب الفصل الأخير من قصة عشقها،
لحمة الأرض والوطن...

وقبل أن تغفو قالت: يا أمه أريد أن
أرتاح.

إنها المرة الأولى التي تقول هذه
الكلمات...

لم تنطقها يوما منذ اشتد بها المرض...
كانت تتألم بصمت، تخشى على مشاعر
أمها...

حتى إنها تخشى الموت خجلا من
دمعها...

يهفو فؤاد أمها إليها ليمسح عنها الأسى
والألم، وتنظر إليها وفي ذهنها صور
لجميلة حتى الامس: في الوجه طيبة، عيناها
تختزان رمزا، وفي داخلها قلب متفائل
يريد أخذ الحياة عنوة.

كانت على مقعدها الدراسي يوم بدأ بها
المرض، كان يهمها أن تلتهم دروسها، وأن
تحقق نجاحا حتى يفتخر بها والدها عندما
يعود.

كانت تنظر إلى لأشياء بلونها الزهري...
والى الكون بلون فيروزي...
يعانق وجهها الأمل بلقاء الوالد الأسير
تنشد أغاني الثوار
فبشارة تحرير الأسرى لاحت مع
صادق الوعد

عاشت طفولتها في عالم خاص واسع لا
حدود له، سماته الصدق والبراءة، شفافة
بعيدة عن الرياء، تطلق فيه أشعة الأحلام
بالخيال الخصب، كيفما وأين تشاء، من دون
قيد أو شرط، عالم فضاء رحب لا مدى له،
أحلام وردية حملتها كطائر خرافي، أحلام
حلقت بها عاليا لتصل إلى والدها لتراه،
صفحات بيضاء في تاريخ العمر.

تراقب الأم جميلة يسيطر عليها القلق،
ويدفع التوتر النوم من مقلتيها...

تستذكر الأم عمر ابنتها الوردية، ومن
عينها تبرق مشاعر الأمومة، ومنها يفيض
نبح الحنان، تنظر إلى جميلة بصمت،
وجميلة تنظر إلى أمها. كل تحديق بالأخرى،
ولكل واحدة منهما عالمها الخاص، تهيم
فيه، الأم تقلب صفحات الأيام وتحدث
نفسها:

آه ابنتي ما أقسى الحياة!! فأنت منذ أن
جئت إلى الدنيا...وجدت والدا غائبا يرحح
خلف القضبان في زنازين الصهاينة...عشت
بعيدة عنه. أين خبئت لك الأقدار كل هذه

المواسم من الحزن والآلام؟ جعلتك
الأحزان أكبر من عمرك ومن أقرانك، حملت
ألمك بصبر، وتجرعته بمرارة.

اما جميلة المستلقية على الفراش فتتنقل
بعينها من مكان إلى آخر، لتتسمر في
النهاية على صورة والدها، هذه الصورة
التي كانت تجلس بقربها تحملها، تلوذ بها
كلما شدها الشوق. تمد يدها تلتقطها، تحادثه،
تتمنى لو ينطق بحرف.

كانت أخبار المقاومين الأحب إلى قلبها،
كانت متخمة بأمال الحرية، لم يكسر
مرضها جموحها للحياة، كانت إذا غفت
عينها في الحلم تلقاه وتنشد لحن انتصار
المقاومة مع تحرير الاسرى لتكتمل حكايات
الانتصار.

تحسست جميلة وجهها جيدا... لعلها
تعرف ذاك السر الذي جعل الحرارة تتوهج
منه، وتشع من خديها وعينيها.. وكأنه مكتوب
على جبينها سجل أيام حياتها... إنها حينما
تبلغها تبلغ مراتب أخرى، ستقترب من
حوض الشهادة، سترحل ومعها بصمات
الاجرام الاسرائيلي.

القدرة الالهية:

تبلو... وتصبر... وتمتحن... وتثيب...

هكذا تؤمن جميلة... فمها ينطق بالأمل...
والتفاؤل... بين كل كلمة وكلمة...

الصمت يحتوي المكان... لحظات مملوءة

بسحر الهدوء المتحدة بين أرواح النيام
وأحلام النهاية... وفي حال ما بين اليقظة
والنوم... رأّت طائرا كبيرا متجها جنوبا... حطّ
بقربها...

وفي اللحظة عينها ساد السكون.

ألقت بطرفها نحو السماء...

تسأله:

هل نحن في موسم الشتاء أم الصيف؟

هل هي رحلة أم هجرة؟

سألته: أأسافر وحيدة؟

كلنا في النهاية نساfer وحدنا

جمعت أحلامها وطار... طارت مسرعة

في شوق لا ينتهي....

على أصداء قلبها المجروح

اقتلعت أطرافها الجريحة لتغرّزها في

عالم آخر علّها تشفي غليلها...

سابت الغيم...

اختزلت الزمن...

حلّق بها...

حتى عانقها الزيتون الهم.

لامست الجبال الشامخة المكلفة بأشجار

الغار

وطارت في السماء...

أدارت بوجهها نحو البحر...

من قال إن جميلة الحاملة تحتاج إلى

محطات في مسيرها

.. هاهي تمر على دار الوصال...

إلى فلسطين السبية...

حدقت بالأفق...

رأت والدها في ابتسام، لرؤياها، سعيد...

ها هي تراه منتصبا أمامها مرفوع رأس
بكل فخر...

أبي! نعم، أنت أبي.

لحظة انتظرتها سنين وفي داخلها شوق
كبير...

سنين وهي تحن إليه... تحلم به... كم
اشتتهت أن يضمها إلى صدره... مرات عديدة
شعرت بوجوده معها يترقب
حركاتها... يكلمها....

اللحظة

ما من غربة

ما من أحلام يقظة تأسرها

اللحظة

لم يعد ضرورة لأحلام العظمة

التي ينسجها خيالها وإحساسها

بأنها تنمو... وتكبر... بعيدا عن والدها...
لكم تشوقت أن ترى عينيه وتسمع
أذناها صوته.

تحولت كلماتها إلى حبات ندى منهمة
من أعماق القلب حروفها

ابتسمت وقالت بصوت:

أبي لقد اشتقت إليك...

وراحت تتأمل الوجه الذي لم تشاهده إلا
في الصورة... شفثاه يرسمان ابتسامة
واسعة... جبينه يعلوه صفاء... عيناه تبدو
ضاحكتين...

سمعت للتو ما يفرحها..... طرق قلبها...
انسكب الدمع... إنه يرتل آيات من
القرآن... حديث الروح... منارة القلوب... سور
القرآن المستقرة في ذهنها.. والتي
حفظتها... وكانت آية النور تنزل على قلبها
لتذيب جبل الثلج القابع على صدرها.

فهي طالما سمعت صوته في شريط
الكاسيت.. وفي المرة الاولى لسماع صوته
أصابتها حال من الإرباك... أحست بها
والدتها وحضنتها ... حينها أخذ قلب جميلة
في الخفقان وما أن سمعت صوته ... حتى
علا وجهها الأحمرار ... رمقتها امها بنظرات
مفعمة بالحنان ... لتعيدها إلى طبيعتها...

اما الآن فقد كلمته وفي صوتها نغمة
أعذب من همس الحياة....

والطف من حفيف الأجنحة

نغمة تتموج بين اليأس والأمل... الفرح
والحزن...

بالأمس رأته يقهر الردى...

ورأته الآن...

وستراه غدا...

يعانق الفضاء ويحضن المدى

كانت: كفراشة... كمنحلة... كفلة... ووردة...

رغم المدى
قربها منها يزيد...
ودنت منه هنيهة..
نادت:
انتظرني يا والدي عند باب المقدس....
صرت روحا ثائرة....
هناك في مدينة السلام...
حيث لا شمس تحرق ريشي
ولا أخشى قناصا ولا غدر الزمان
هناك الفرح زهر عبيره يطرق الأرواح
أنا في الانتظار

تعانقت الأرواح لتغزل ملحمة الحب
والفداء في سيمفونية الخلود
وتختلط الأزمنة والأمكنة: من الجنوب
إلى سجن القدس... إلى الأقصى...
ها هي جميلة راكعة... ساجدة... حامدة..
ولم يعد قلبها ينزف على مذبح
السنين...
حولها آلاف الشمعات تضيء...
وحشود المستقبلين من الشهداء
والصالحين
يشهدون
تدوين اسمها في سجل الخالدين.

بيت الشمس^(١)

بهاء رحال
بيت لحم فلسطين

لا أذكر المكان..	الوقت واللجوء..
حيث يولد الغريب بعيداً عن موطنه	«كل مكان في الأرض منفى إلا
ولكنني حفظت ما كان يقوله أبي	حُضن أُمي»
فصرت أشبه التراب الذي يشبهني	لا أذكر الرحيل..
لا أذكر الغيمة..	ولا أذكر ساعات الهجرة الطويلة
ولا أعرف الى أين أكملت رحلتها	وأيام معاناتها في البدايات فكل
رأيت ماءً يبيل العشب.. ورأيت	ما أعرفه بعض الحقائق التي
حصاداً كثيراً في بلاد الغريبة حيث	من بينها «وجع المخيم»
حطت غيمتي	لا أذكر الطريق..
لا أذكر الشجرة..	فكل ما حولي سراب في الشتات
ولا أعرف كيف يطلع النهار من خلف	وكل ما أعرفه عن المكان بقايا من
التلال البعيدة، لكنني رأيت الشمس تنام	ذاكرة متعبة وبيت قديم
لحظة الغروب في بيت الشمس	
لا أذكر الهجرة..	
ولا أحن الى شيء في المنفى	
سوى نفسي المعلقة على جدار	

(١) من قصيدة مهداة الى قريتي المهجرة / كانون أول ٢٠١٤.

سيد الريح

إيهاب حمادة(*)

أودعت من لغة حروفها البكر
وطالما راودت عن نفسها الثغر
يا مورقاً ضاها فاثقلت ثمر
في دارها الأولى ودارها الأخرى
مذ بايعتك يداً في أوج فتنتها
وهي التي بلغت في أوجها الشعري
ضممتها وشية من لون عينيك يا
لحسن عينيك كم أبدعتا السحر
لوح بشمسي هدى من كفك اليمنى
وطوق نار تلظى في اليد اليسرى
واقطع لك الزند من يمينك حد ظبا
تشج رأس المحال تُعقب الصدر
هذا بنانك ما نراه أم ما نرى
سرى من الليل صبح ضوء المسرى
يا للعمامة فيها كم شجا حزناً
يلون الريح شجواً فانتنت عبري
يا للصباح رمى خديك قطر ندى
من مقلّة الورد يا للحدّ كم يضرى

محضتك الروح هذي الروح لو عبرت
مني إليك فكانت بيننا جسراً
ما فسحة العمر لولاك إذا اتسعت
سوى مضيق به نستأسف العمر
مرنا نطع إن يكن كالريح جفلهم
شرقاً وغرباً وإن برا وإن بحراً
إذا عطشنا فمما أترعت يدنا
من الغمام إذا جعنا وإن نعر
فالحرّ حرّ وإن أدمت معاصمه
حمر القيود تنزّ النار والجمر
يا سيد الريح شبّ الحلم في دمن
قم هدهد الحلم واصدع في الوري أمرا
نحن الذين اصطفى الله البلاد لنا
وأنت وحدك كنت القائد الوتر
مر الشفاه فتلقي سرها شطرا
من النهار ودعها تُشرع السر
وخلّ عنا نفوساً لا نقرّ بها
فلا تطيق على أغلالها صبرا

(*) شاعر من الهرمل، دكتوراه في الأدب العربي - الجامعة اللبنانية، صدر له: «الرسم على الماء» و«بنات الظل» و«الريح ظلّ».

سَمَّيْتِكَ الشَّمْسَ أَرْسَلُ مِنْ ضَفَائِرِهَا سَمَّيْتِكَ الْمَزْنَ أَعْدَقُ صَيْبٍ مَاطِرِهَا
غَمَرَ التَّحَايَا تَضِيءُ الْأَنْجَمَ الزَّهَرَ يَهْتَزُّ زَرْعٌ عَلَى جَدْبٍ مِنَ الصَّحْرَا
سَمَّيْتِكَ الْوَرْدَ فَافْرُشْ مِنْ جَنَائِنِهِ غَنَّيْتُ لِحْنِكَ مَزْهَوًا بِقَافِيَتِي
حَدَائِقُ الْمَجْدِ وَارْشُحْ فَوْقَهَا عَطْرَا فَجَاءَ رَقْصِي عَلَى إِيقَاعِهِ شَعْرَا

«في مهب الأمنيات»

الشاعرة: غدير سعيد حدادين / الأردن

اليوم
في مهب الأمنيات..
بين الغيم سأبحث عن وسائد لا يبللها
الحنين
سأرتدي ثوبا حاكه انتظار الياسمين
اليوم
في مهب الأمنيات..
سأخيط ثقوب السماء بإبرة الأمل،
وأغزلُ بمغزلِ الطبيعة وجهاً آخرَ
للطموح،
ربما سأكتفي بالابتسام !
اليومَ
في مهب الأمنيات..
لن تتوقف الذكرياتُ
سأعيد إحياء الطوفان الذي مرَّ مقطوع
الوريد!
سأهتف بالقصيدة التي تعكزت على
شرايين الوحدة،

سأستعينُ بالغاباتِ قبلَ سقوطها
تحت تكرار نبض الحروفُ
اليوم
في مهب الأمنيات..
سأعدُّ النجومَ
ولن أخطئ في ملامحها،
سأبيع الحزن على أرصفةٍ تخلو من
قلوب التعساء!
سأبكي على امتداد ذراع الوقت،
أسقي بالدموع العائدين إلى أعشاشهم،
في مهب الأمنياتُ
كأن ضاعَ الوقتُ وبقيت أنا،،
صارت الأمانى أسرابَ طيور مُهاجرةٍ
والأشياء باهتةً دون مطرٍ

ماذا سأفعل بكل هذا الحب؟

رولا فرحات

أو أنه قد يصيبه الخمول بين أعضائهم؟ أتراه رفضه لأن عقله عجز عن فك شيفراته واكتشاف أحجياته. لقد عجز عن استيعابه وهو ذاك السهل الصعب. لم يعلم أن طفلا ما زال يكتشف الأحرف والكلمات قد نجح في ضمه بين يديه الصغيرتين، وسيلتقطه ويخبئه في جيبه الصغير حتى يقدمه لفتاته؟ هو قد تعود الألم وأعلم ربما يحتاج الى شحنة كهربائية يضخ الدم في شرايينه. لم يقدر أن حبي قد يكون له رعشة بريئة في مرمى هواه ورصاصة في غموضه.. هل أخبئه لأحد آخر، ولم لا؟ أو أعيد إنتاج حب جديد يليق بمن/ بالقادم الجديد.

لم يعلم أن حبي هو كل هذا الحب، حب واحد يجمع بين نبضه وخفقاته كل ذلك العشق. قد يعلم ذلك بعد ذهابي، ولكن الآن ماذا سأفعل بكل هذا الحب!!!!

ماذا سأفعل بكل هذا الحب؟ أين سأذهب به الآن؟ هل من يشتريه أن أخبرته أنني لم أستعمله بعد؟ لمن سأتبرع به وهل سيعرف عظمة هذا الحب؟ أأعطيه لزوجة تمقت زوجها لكثرة ما أحبته يوما أم لرجل يزور قلوب النساء بحثا عن قلب يحتويه؟ أم لطفل يجول الطرقات حافيا على قدميه تذوق من مرارة الايام ونهشت فيه وأنقل من الظلم حتى بات يدافع بيديه عن نفسه ويرتوي من الدماء؟ أم أقدمه لأم تخلت عن طفلها طمعا بشبابها وجمالها أو أب أدمن تلوين جسد طفله لاشباع نفسه؟ أيا ترى لو قدمته لأولئك الجنود المبرمجين على سلب حيوات المارين وقنص أعمارهم قد يتخلون عن العيش بين الأموات؟ أم من الممكن أن يتخلى عن سلاحه ويركع لهذا الحب؟

هل أقدمه لشاب يافع ما زال يكتشف شبابه أم لفتاة تبحث عن زوج فقط لأنها تشربت هذه الذهنية وهذا المصير؟ ما عدت أحتاج هذا الحب بعد أن رفضه عقله وقلبه ظنا منه أنه قد لا يناسبه ولا يلتئم بينهما؟

ويكفي لأبكي!

كميل حمادة(*)

أخبار جوعٍ على صَفَحَاتِ الجريدة
أو صورةٌ في قنّاةٍ لِطِفْلِ يرَاشق دَبَابَةً
بالحِجار
وترشُّقُهُ بالرَّصاص، فيفتح للنَّار قلباً،
وتفتَحُ أرضُ زنا بَقَها كي ينامُ
وسرَّبَ طَوِيلٌ من اللَّاجِئِينَ يموتون في
الثَّلج بين الخِيَامِ
يَمُدُّون أَيْدِيَهُم للسماءِ
أو للعِراءِ
للمُّرابِينَ بِأَسْمِ الطفولةِ
للأشقياءِ
لصندوقَةٍ من غِذاءِ
بينهم طفلةٌ لم تَعُدْ غيرَ رَقْمٍ
محوًا إِسمَها من سَجَلِ الطفولةِ كي
يكتبوه على دَفْتَرٍ للجواري وبيعِ النِّساءِ.
إذا كُنْتُ أَبْكي لهذا وذاكَ ولَسْتُ سِوَى
بعضِ طِينٍ وماءٍ
فكيف على العرشِ يغفو إِلَهٌ
وما خطبها اليوم تكبو السماء؟!*

ويكفي لأبكي
إِغْفَاءٌ في عيونِ الصَّغارِ على أَذْرُعِ
حَانِيَاثٍ،
ووردٌ يُعَرِّشُ فوق السِّيَاحِ وأَسْلاكه
الشائِكاتُ،
عناقُ الغُريْبِينَ في صالَةٍ في المطارِ،
وداعُ النَّهارِ،
وتجرُّجُني نِسمَةً عابِره،
وأيدٍ تَلَوُّحٌ للراحِلين على صَفرةِ القاطِره،
ويكفي لأبكي
لوحَةً للطبيعةِ قد عُلِّقَتْ في الجدارِ،
كفِيفٌ يضيءُ الطريقَ بعَكَازِهِ في النهارِ
وبيتٌ من الشَّعرِ يفتح بابَ السُّؤالِ عن
الأخوةِ الغائِبينَ
عن بِلادٍ كانت تُسَمَّى - بغيرِ مِجانٍ -
خابِيةَ الياسمينِ
وظَلَّتْ تُسَمَّى - رِغمَ هذا الهِباءِ المَهِيمِ -
خابِيةَ الياسمينِ.
ويكفي لأبكي

(*) شاعر من الهرمل، ماجستير في الأدب العربي - الجامعة اللبنانية.

قبضة بيد الغمام

علي السيد / الأردن

تَرَوِي الحُرُوفُ دَمَ القَصِيدِ
وَتَغْدِقُ وَيَفُوحُ مِسْكٌ فِي العُرُوقِ وَيُورِقُ
إِنِّي غَرَسْتُ سَكُونَ قَلْبِي بُرْعَمًا
وَضَمَمْتُ رُوحَكَ لَهْفَةً تَتَدَفَّقُ
يَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الشَّغُوفُ بِأَضْلَعِي
أَيَّنُّ قَلْبِي وَالنَّسَائِمُ تَعْبُقُ
هِيَ قَبْضَةٌ بِيَدِ الغَمَامِ تَمُرُّ بِي
فَتَقُ بِثَوْبِ النُّورِ فَجْرًا يُرْتَقُ
وَالصُّبْحُ يَزْفُرُ فِي الظَّلَامِ بَرِيقَهُ
وَرَدَاذُ فَيْضٍ مِنْ أَرِيحٍ يَشْهَقُ
بَلْ حَكْمَةٌ مِثْلُ السَّرَابِ تَبَدَّدَتْ

وَعَدَا عَلَى خَرَسِ الجَهُولِ المَنْطِقُ
يَمْضِي الفَوَادُ مُسَافِرًا بِعَبِيرِهَا
وَمُتَيَّمًا بِالوَجْدِ لَمَّا تُشْرِقُ
المَوْتُ مِنْ سُمِّ الْأَفَاعِي يُحْتَسَى
وَالرُّوحُ مِنْ جَلَلِ الجُنُونِ تُمَرَّقُ
لَكَ يَا عِرَاقُ مِنَ العُرُوبَةِ وَقْفَةٌ
تَزْهَوُ عَلَى قِمَمِ الشُّمُوحِ وَتَخْفِقُ
مَاذَا أَقُولُ وَقَدْ شَكَى جَمْرُ الجَوَى
مَا ذَاكَ إِلَّا بَعْضُ مَا يَتَحَرَّقُ
يَقْتَاتُنِي فِي الجُبِّ إِحْسَاسُ النُّوَى
وَلَذِيذُ نَوْمِي فِي الغِيَابَةِ يَآرَقُ

شجر أسود

فاطمة التيتون(*)

(١)

تنبأت الأحلام، ولم تتنبأ،
قالت عن الصفصاف، عن الصيف،
عن مرايا تتحجر،
وقالت عن الصبح، ولم يأت الصبح.
مكرت الأحلام، والمستيقظون جياعاً،
والليل شجر أسود.

سألت القديسة الثمرة، والثمرة مريضة،
وسأل القوس السهام، والسهام
مسمومة،
وسألت القابلة الجنين، والجنين ميت.
ضلّ الأبناء الطريق، وطريق الآباء عرج،
واستيقظ الهم ليلاً، واستيقظت الظهيرة.

(٢)

سأل الصيف ربّه مرة ولم... ثمّ الخرس.
ما أمطر الصيف، وما أمطر الشتاء،
والخريف تشوّه، كان وقتاً يشبه الموت،
والموت ظلّ يحمل الشمس والقمر،
يرى العناكب والثمر، وبعد الليل ليل.

(٣)

هل يبيع الليل حزني؟
هل يشتري ولادتي؟
هل أزول عن ظهر الكوكب الآن؟
هل أنسى السنين؟ هل دمي يتجمد؟
هل يموت في قلبي الصدى؟

(*) شاعرة من البحرين .

بين الجرح والصّريـر

الشاعرة: ليندا نصار

فيا عجز أين خلعت ردائي؟
دعني أنقب وجهك بي
فأجتاز عُريي
وأمي التّهم
وما بين غبار الظّلام
أسرج قنديلي
فترتعش صناديق الضّياء
تشظّت بقاينا
قُتلنا، دُفّنا
وما بين لحظات الاندثار
وقعنا في الاخيار

بين الجرح والصّريـر
تشظّت بقايا سؤالي القديم...
لمّ الجرح يأوي فينا مساءً
والظّلام لا يبيد؟
بين عناد الحنين توسّلت
رحت أمارس انتظاري
أغفو وضفّة عينيك رؤاي
أغفو وصوت صرير قديم
يسائل عبر سبيل الجراح
بكفّ اغتيال عجز أليم
يأوي يضمّ بجرحي...

— سؤال مُكرَّر —

أمين الربيع / الأردن

سأخذُ شيئاً يحقّقُ بعضَ الهدوءِ لنبضي،
فقلبي كمُهَرِّ يطاردُ ظلَّ الفراشِ بحقلٍ،
وفكري مُكَبَّلٌ!
أشاهدُ فلماً جديداً يُعزِّزُ
حُمُقَ خيالِ العلومِ،
فأسهو قليلاً وأنظرُ للسَّقْفِ فوقِي،
نجومٌ عوانسُ يحجبُها السَّقْفُ عني
ولكنُ سيحتاجُ بعضُ الطَّلاءِ
فهذا الطَّلاءُ القديمُ يُعاني الرُّطوبةَ،
يحجبُ عني كتابَ النجومِ،
وطَقَسَ التَّأَمُّلُ..
أحسُّ بأنِّي أودُّ انقضاءَ الحياةِ
بشكلٍ سريعٍ،
فلا يشغلُ البالَ حُلْمٌ ورؤيا
ومعنى كبيرٌ لسرِّ الوجودِ
وسيرِ الحياةِ!
فلا فرقَ إنْ كنتُ أرقُبُ ظلاً
أو أنِّي خرجتُ لبوابةِ الكهفِ حقّاً،
فهذه الحياةُ جوارٌ قصيرٌ بحانةِ ليلٍ
يميلُ إليها هوى العابِراتِ!

يَجِيءُ صديقي،
فأصنعُ كوبينِ من أردَا الشَّاي
ثمَّ يُحدِّثُني
عن تداعي احتباسِ الحرّارةِ في الأرضِ،
ماذا سأفعلُ،
أمّي تُعاني التهابَ المفاصلِ،
أختي ستُنْجِبُ عمّاً قريبٍ،
وجاري سيُجري جراحةَ قلبٍ كثيرِ
التَّشكِّي،
وفكري مُكَبَّلٌ..
أحسُّ بأنَّ المسائلَ أكبرَ من حجمِ
رأسي،
لقد أعلِنَ الآنَ فوزَ فريقٍ بإحدى
البُطولاتِ،
جاري يصيحُ ابتهاجاً،
وبعضُ الصِّغارِ يسبونَ بعضاً أمامَ
البنيةِ،
لكنُ يظلُّ صديقي
يُصِرُّ بأنَّ الجليدَ يذوبُ بشكلٍ سريعٍ
بقطبِ الشَّمالِ، فماذا سنَفْعَلُ؟!

سألتك بالشعر

موسى حمادة(*)

سألتك بالشعر لا تتركيني
وقد شاخَ هذا المدى في عيوني
وقد حملتني الحياة من الهمّ ما لا
يُطيق من الحمل طيني
تُجرّح غيماً طرياً
تفتّح مثل الخيال هنا في الجفون
وتفتّح فيّ نوافذ شكّ
تُطلّ عليّ بكلّ الظنون
سألتك بالشعر هذا الذي
قد تفرّع في خاطري كالغُصون
أجاذبه كالصبايا اشتهاً
فيبدأ لعبة شدّ ولين
وكأس من الشعر تكفي
لأسرج
مهر المجاز
ويصهل فيّ جنوني
بهذا الذي يترقرق مثل الصلاة
لأمّ حنون

تعوّد أن يكبر الفجر فوق يديها
كما الياسمين
تطوّع هذا الهواء بعطر
يُجرّح حنجرة الزيزفون
وتنمو كعرق من الضوء يشهق
في شُرُفات الصّباح الحزين
بهذا الذي لست أقسم إلاّ
بهذا الذي كالسّما يحثّويني
يلمّ مشالح كلّ الغيوم
ويأتي إليّ لكي يرتديني
عليه من الحزن صمّت ثقيل
تلبّد حتّى
غدا كالعجين
له الله كيف يُغافل أبواب رُوحِي
ويمضي
إليّ
بدوني...

(*) شاعر شاب من الهرمل، طالب في السنة الثالثة في كلية الحقوق في الجامعة اللبنانية.

حفرة

منى الصفار / البحرين

ابتسم أحياناً لتتأكد بأنني الضحية،
وبأن في جيبى قلب ينم برفق، وفي
صدري أطفال يتأرجحون.

أخبرتك ربما أن هذا الحديث كان
يتلصص من تحت الكرسي يتمسح
بسيقاننا يموء قليلاً ليبدو كل شئ طبيعياً
تماماً كما أود لك أن تراه.

كل الذي لم أخبرك به، هو أنني أمثل
جيداً دور الكرة، وأتدحرج ببساطة على
كفيك، وأجيد تدفئة سريرك في الشتاء،
والتصاعد من كأس شاي بالحليب الذي
تفخر بأن أمك صنعته بقلبها المثقوب قليلاً،
أخبرتك ربما أن خلف الضباب المتكدس في
حدقتي طفلة تجيد التعلق برقبتك فقط
لتمنحها قطعة سكاكر.

كنت أحوك لك حفرة في الأرض وأدفعك
دفعاً للوقوع فيها، متظاهرة بأنها حبي.

لأخبرك بالحديث الذي لا تنتظر
وأنت تظن بأنني وقعت في حبك
كل الأمر أنني كنت أريد جثة أنهش بها
فراغي الآدمي
وجئت أنت في الطريق متأخراً عن موعد
ما

الأمر هو أنك نفذت بأعجوبة من حكاية
حب باردة
لها أربعة سيقان، ومقعد بارد تتكىء عليه
ببلادة

الحديث الذي لا تراه
هو غيمات الدخان فوق رأسينا
المشاعر التي قطعناها بالسكين في
الصحن الصغير، وحاولت جاهدة أن أطعمك
إياها بشوكة من المعدن.

أَحِبُّكَ

محمد حرب الرمحي / الأردن

أُحِبُّكَ
ما بينَ خمسٍ وخمسٍ
وقبلَ السُّجُودِ
وبعدَ الركُوعِ
عيوناً ترقُّ لفرطِ بُكائي
وتخشعُ أهدابها من خشوعي !
أُحِبُّكَ قدساً
شاماً.. فُراتاً..
ونيلاً جرى
بين كلِّ الضلوعِ
وأرزاً.. وعزاً..
وخبزاً.. ورمزاً..
وخطو نبِيٍّ
بأرضِ البقيعِ
أُحِبُّكَ
أن تعشقيني حياة
أُحِبُّكَ
أن تحتويني كفن

أُحِبُّكَ
شجرةَ ميلادِ عشقٍ
أتيتُ بأغصانها
من ضلوعي
وزينتُها بقصائدِ شعري
ودقات قلبي
ونزفِ دموعي
وعلقتُ فوق يديها فؤادي
وفي مُقلتيها
أضأتُ شموعي
أُحِبُّكَ صوفيةً
فوقِ صدري
وراهبةً
فوق صدرِ اليسوعِ
وكفّاً تُصلي
على ظهرِ كفي
وأماً تُهددُ
قلبي الرضيع

وَأَنْ تَرْتَدِينِي ثِيَابَ صَلَاةٍ
وَأَنْ أُرْتَدِيكَ سَمَاءَ عَدْنٍ
أُحِبُّكَ
أَنْ تُغْرِقَنِي نَجَاةٍ
وَأَنْ تَمْنَحَنِي
امْتِدَادَ الزَّمَنِ
وَأَنْ تَسْتَجِيبَنِي
لِدَقَاتِ قَلْبِي
إِذَا بَلَغَ الدَّاءُ بِي
مَنْ وَهَنَ
فَدُونُكَ أَنْتِ
حَيَاتِي سَرَابٌ
وَبِرْكَةٌ مَاءٍ
عَلَاهَا أَسَنٌ
وَمَوْتُ بَطِيءٌ
يَعُدُّ الثَّوَانِي

عَلَى مَهْجَةٍ
يُرْتَدِيهَا الْكَفَنُ
وَقِصَّةُ حُبٍ
بِدُونِ نَهَايَةٍ
تَلْتَهَا
عَلَى الْعَاشِقَيْنِ الْمِحْنُ
أُحِبُّكَ
أَنْ تَحْضَنَنِي طَوِيلًا
وَتَبْنِي لِقَلْبِي أَنَا
فِي الضَّلُوعِ سَكَنُ
تَعَبْتُ بِمَنْفَى الْبُكَاءِ
خُذْنِي
فَفِي مَقْلَتِكَ
يُنَادِي الْوَطَنُ!

موسم الهجرة إلى السلام

قاسم الساحلي (*)

المبرّدة يتحكم بجناحين أبيضين مطوّقين
بخطوط سوداء رمزاً للقوة والضبط
والسيطرة، ويحدث مساعده عن توقه
العارم لسريره الأبيض وأريكته الناصعة
الوثيرة بعد رحلة طويلة طويلة...

الراكبة رباب تدير طرفها الناعس زهواً
في كل اتجاه، بينما يعدّل عريسها ياقّة
قميصه البيضاء فرحاً ونشوة وترفرف
فوقهما أحلام وردية هائلة...

بينما كانت الراكبة سميرة مشغولة
بحياكة كنزة من الصوف الأبيض الفاخر
لابنها الذي اشتاق لدفع أمه كما أرسل لها
في رسالته الأخيرة.

في الخلف يعدّل الكهل الخمسيني
نظارتيه فوق انفه ذي التضاريس الوعرة
وهو يقرأ روايته الأثيرة «موسم الهجرة إلى
الشمال» ويختلس من وقت لآخر من خلف
متراس نظارتيه نظرة طويلة فاحصة لقوام

أخرجت الحمامة عنقها المطوق بإرث
فارس والهند والحكايات القديمة من تحت
الجناح، وتحسست بمنقارها الحكيم برودة
الطقس فأيقنت أن لا مفر اليوم من الهجرة
والرحيل، وعلّلت النفس بأن الصقيع في
الوطن غربة وأن الدفء في الغربة وطن
حسب ما درست في منطق الطير..

أعطت المطوقة إيعاز الرحيل للسرب
المشتت في أعالي الشجر، فتجمعن من
حولها ووطن النفس على الرحيل..

أقلع السرب معانداً الضباب والصقيع
محدثاً نفسه بالدفء والشبع بعد أيام من
البرد والجوع..

وبعد يوم من المسير كان للمطوقة
ولسربها فيه محطات للراحة في بعض
الأكام، بدأت تتحسس تغيّر أحوال السماء
والفضاء.

الكابتن القدير في مقصورته الفارهة

(*) كاتب من الهرمل، دبلوم في اللغة العربية، صدرت له مجموعة مقالات ذاتية بعنوان: «شيء لا يُشبه الطين».

المضيضة الحسنة ذات البشرة الحليبية
الطازجة وهي تقدم له كوب الشاي الساخن
مع الحليب.

على جانبه يجلس التاجر صاحب
الصيت الذائع في تسويق الألبسة القطنية
حول العالم، يمني نفسه وهو يراقب الأرض
من تحته، بحقول ممتدة من القطن تغطي
أطراف النيل، ويستحيل بياضها في خزائنه
رزماً خضراء، وفي حضنه يقبع بوقار كلبه
المنعم ذو الوبر الأبيض الغزير لا يعير بالاً
لكل ما يدور حوله من طواحين حالمة.

أوعزت المطوقة للسرب أنها تستشعر
مصدر دفء وشيك، فشددت الأجنحة الطرية
العزم في تشكيل سهمي نافذ، بينما كان
كابتن الطائرة يخفض من عزم المحركات
استعداداً لهبوط وشيك حين تلاقت أحلام
المناقير الغضة الباردة بحرارة المحركات
المتوهجة للهبوط..

وكان ما كان... تناثر الريش الأبيض
فوق طرحة العرس وأحلام العريس القتيلة،
والجناحان الأبيضان المطوقان عانقا مناقير
الرحلة الأخيرة. ومزارع القطن على ضفاف
النيل احترق بحسن المضيضة الوادعة، بينما
تناثرت أوراق الرواية الأثيرة موسماً من
هشيم الأجساد والأحلام.. والصوف الحنون
دثرته النار، ونباح خافت جففه الألم...

وبعد دقائق من الكارثة خبر عاجل
تصدّر الشاشات وملأ العيون والأسماع:
«سرب من الطائرات المعادية اعترضت
طائرة ركاب لدولة الأحلام السعيدة
واسقطتها مع جميع ركابها وطاقمها فوق
المحيط..»

وما زال البحث عن الصندوق الأسود
جارياً...».

بينما كانت حوصلة سوداء في بطن
قرش أبيض لا تزال تنبض بحقيقة السلام
القتيل.

البندقية

ولاء زيدان / الأردن

ويعلو ويهبط بي
ووجوه غرباء.. وشرفات تطال السماء
فتات.. حلم.. على ورق
زهرة
نمت زهرة في ظل صخرة....
فغطتها قطرات مطر
تدحرجت من فوق الصخرة
،، كبرت فأنشدت لحن إطرء لعلوها
وشموخها وماتحركت...
فتساءلت هل هناك منها اقسي؟
و لاهي انشقت وبين الحنايا احتوتها
ولا هي لشمس اطلقتها
..فتساءلت هل هناك منها اقسي؟
دغدغتها بالاوراق..
تللت العشرة من الاعماق..
سألتها كيف اطلق الاشواك؟؟
..وماتحركت..
فتساءلت هل هناك منها اقسي؟

على حين فكرة
سافرت خيالا الى البندقية
لدرب من ماء وغرق
أمطار في الربيع
عواصف في الصيف
ضباب.. وعبق
مرافىء.. مراكب
وكل ماهو معتق
البحر الأديراتيكي
واللحن الكلاسيكي
وأنا.. ويا عجباً
من الركن.. والشفق
مكان بلا ماضٍ
ونجاة... وطوق
مامن حدس..
شموع.. وقهوة من غير مرار ودس
فقط الماء والبحر والنوارس
أقفز في مركب الى حيث لا أدري

بنبرة شقية نادت بصيص لين وما لانت
..ثم قالت

انظري كيف اوغلت من تحتك الجذور.

.انظري كيف ارقص وادور..

وما تحركت..

وهي تخاجلها طوعا داستها نعال المارة

قطعت اوصالها

..وماتحركت

رق لها من الجوار عصفور

هرع لحالها وقال مابالك؟

تلك هي طباع الصخور

فقال هل هناك منها اقصى؟؟؟..

* * *

كان هنا

. وكان آخر ظهور

في المحطة الدَّيجور

كان هنا

وتحت وطأة الترقب

كنت أنا

أملأ المكان عطرا وحبور

وعناق الظلال

ووهج أنفاس

على النافذة

ترسم وجها بخاطر مكسور

كان هنا

قرأ رسالة..وأحتسى قهوة..

ومضى

و مضيت مع القطار

في ضواحي الحي المهجور

وموطىء قلمه.. قدح جعبته

تبعد.. تتلاشى.. كممحاة سطور

جرّديه يا رياح من معطفه

عله يصعد للقطار

أخبريه أنه الآن بالدفء مأهول

مر به (حتى عاد كالعرجون)

إن كان لسنين مركونا

...مقهورا

لا تخبروها

علي الشوابكة / الأردن

أخبروها	وكحلٍ من عينيّ كليو بترا
بعيدةً الجيد	ومن عنبرٍ حوتِ النبيّ
والمدى	ومن دفتِرِ البازلتِ الميشعيّ
بالتفاتِها	ومن مسكِ مهاتي المجروحة
إشراقاً	بوادي فينان
تننّزُ الجنّاءَ على المَلا	ومن قهوةٍ بدويّ بتيهائِ العفار
والهدى	وسوسنةٍ مواويلِ النهرِ المقدّس
وتوقّفتُ لصباحاتٍ يومٍ جديد	ومن دلتا النيل
فنضبطُ مزاجٍ قهوتنا	والبراكينِ
وكيف نرسلها الورود	مهرةً
ومتى تبكي السنابلُ	دهماء
الندى؟	تطوي تاريخَ القبائلِ
ولها اطراقاً	وتخلّي وراءها أصيلاتِ فارسٍ وزنجبار
تأذّنُ برحيلِ النهار	وتتنأى بفارسٍ عبسٍ إليّ
ومعه يجرُّ عباءةَ الأفق	لشاسعاتِ قلبي
ولن يفلحَ الزاهدُ حيثُ أتى	أنّى شاءت تَميسُها
***	وتملؤها نبیذاً من صهيلها
أنحُتُها من قطعِ الليلِ القاهريّ	آهاتِ الخلود.....
	على فراش

قنديل الياسمين	الحُلم
بانتظار الحياة.....	يجمعُ الله الليل والنهار معاً
أخبروها:	بعد اختلاف
في ازدحام العابرين	وكان أبواهما في السفينة معاً
لستُ عابراً	وغيض الماء
أنا مقيم من أزل الوجد	وقف الليل على مآذن الدنيا
كنتُ	ولبّي النهار النداء.....
أول الحزن	أخبروها:
حين استرقتُ السمع لآهك	على كبدِ مضنى
من صومعتي الياسمين	يمضي الزاهدُ في رحلة العطش
يكشف الله حجاباً بيننا	فيرسمُها
وحين اغرورق جفناي	بحراً تركض عنه موجاً
أراك	فترويه الغموض
رشا	وما أن وصل الوادي
من كنعان	صعدَ نغماتِ سُلّمه الخُماسي
عنب الشام تبسمين	هيهاتَ رمقٌ وصول
وعلى صلصال راحتك	لخرّوب جيدها البعيد!!!
طبق من لبن وعسل.....	أخبروها:
أخبروها:	ماذا يؤدّ الزاهدون
إنّ النيل الطّوالَ روحُها	غير سجائر الوقت
وإنّي بلبل من الياسمين	وأن تملأني عينيه
حالم	بوجهك اليتربيّ
على ضفتيه	وأن تسكبي
فجراً	قهوة روحك
على الدنى	في فناجينه الموات
ييوحُّها	واهمسيه رذاذاً من الآه

بعد رحيل الليل

ليس له إلا بوْحُها.....

وأخبروها:

هي قطرة الندى

تقبّلُ اليا سمين المعلق ببابل

فجر الحياة

وأنا المقتول بلهف حدائقها إليّ

وخبر معلق

مُذ أزل السحر

بين أرض وسماء

وهي المخطوطة المقدسة الأولى

مكتوبٌ فيها

كُنهُ قُبَلات الندى

وأسرار اللقاء

وآيات البقاء.....

أخبروووووووووووها

أني

لي عالم من الياسمين

على ضفاف الافتراض

أغنيه

ووجهي

من الثلج

وفؤادي اللظى....

لا تخبروها:

كيف قضى الزاهد

كلالة

في دروب التيه

من خليج إلى خليج

وعلى غرغرة الوقت

استودع آخر لهفه

زيتاً في قنديل الفينيق

علّ فتيله يحكي الليالي:

أنّه ظمأنها الأزلّي

أطال المكوث

عند بوابة غموضها.

هل من وجهها الليثريّ

ستسطع شمسها؟

وألثم خوَحها الخجول؟

وأقبل ابتسامات الكرز؟

ويحي!!!

من هيل الناعسات فناجيتها!!!

ومن برزخ جيدها!!

وزعتر خُناسها!!

ها.... أصابعي الراعشات نول حريها

يا آهة الخلود نشوة

على حين رضاها!!!

للزاهدين

رعودها.... وسعودها....

مَمْلَكَةُ الْأَلَقِ

بِسَامِ مُوسَى (*)

وَبَنَفْسِجٍ وَزُرْمُدٍّ كَقَمِيصٍ أَنَّ
وَارِ الْمَسَاءِ يَشْقُ عُرْوَتَهُ الشَّفَقُ،

وَمَنَازِلُ الْأَحْلَامِ تَحْبُو كُلَّمَا
عَزَفَتْ مَزَامِيرُ الْهَوَى لَحْنَ النَّزَقِ،

لَكَائِمًا الْأَلْوَانُ لَوْحَةً رَوْعَةٍ،
نَسَجَتْ خِيوطَ فُتُونِهَا عَيْنُ الْأَرَقِ

عَيْنَاكِ هُنْدَسَةُ الْجَمَالِ، وَشَهَقَتَا
نِ لَعْفَوَةِ الْأَسْرَارِ أَيْقَظَهَا الْغَرَقُ

عَيْنَاكِ مَمْلَكَتَانِ مِنْ شَجَرِ الْأَلَقِ
وَضَفَافُ نَهْرِ الضَّوءِ يَغْمُرُهَا الْحَبَقُ

عَيْنَاكِ عُشْبُ كَابَةِ جَذَلَى نَمَا
زَبَدَ اشْتِيَاقِي أَسِيرٍ ثُمَّ أَحْتَرَقُ

ذَاعَتْ كُرُومُ اللَّوْزِ أَبْيَضَ سِرِّهَا
وَتَخَاصَرَتْ أَغْصَانُهَا حُبْلَى وَرَقُ

وَالْيَاسْمِينُ اخْضَوْضَلَتْ بِسَمَاتِهِ،
فَتَنَسَّمَتْ وَتَدَثَّرَتْ لَتَعِ الْعَبَقُ.

عَيْنَاكِ مُنْدِيلَا رَبِيعٍ عَاشِقٍ،
كَرَّرَ تَأْنِقَ، كَرَمَةً لَبَسَتْ حَلَقُ

(*) شاعر من الهرمل وأستاذ في التعليم الثانوي، حائز جائزة الإبداع العربي.

رسالة شكر وتقدير

تحية أخوية وتهنئة من القلب

إلى كل من العزيزين عمر شبلي وعلي زيتون رئيسي تحرير مجلة المنافذ الثقافية وسائر أعضاء الهيئة الإدارية المشرفة، وكل من أسهم ويساهم في إبرازها إلى حيّز الوجود بهذه الحلة الرائعة، والإطلالة الساطعة.

لقد كان البقاع يفتقر إلى مثلها، وكان يُنظر إلى مواطنيه كشريحة من الدرجة الثانية، رغم ما فيه من الكفايات العلمية، والفكرية، والأدبية والثقافية عامة، فرفعت من شأنه، وبوّأتها المكانة التي يستحق على قدم المساواة مع سائر المناطق اللبنانية. فلا تهميش بعد اليوم، بفضل هذا المنبر الحرّ النير.

أما بعد ولادة الطفلة الجديدة، والفتاة العتيقة، وقد درجت طاقة هائلة من النور والتنوير على قاعدة راسخة وإرادة صلبة، فمن حق البقاعي أن يفتخر بها ويعتز، ولا سيّما وأنّ هذه الباكورة العذراء، والتحفة الغراء، تجسّد صورة صادقة وجليّة للبنان المستقبل الواعد.

لقد تجاوز آباؤها الأوضاع المتردّية، والفوضى العارمة، والانقسام الحاد من طائفية بغيضة ومذهبية كريهة، وسموا بها إلى الأفق الأرحب، رسالةً واحدةً مُوحدةً ومُوحدةً مندمجة في ذاتها بصيغة صائغ ماهر، فاعلةً فيما حولها، ساميةً في نهجها القويم، ومقاصدها الوطنية المجرّدة، فاستحقوا الشكر والمؤازرة، وإلى مزيدٍ من النجاح والترقّي والإزدهار، في رعاية من أنجبوا وعنوا وعانوا وصبروا.

مع تقديري واحترامي
علي أحمد البعلبكي

المنارة - البقاع الغربي
٢٠١٥/١/١٣

قواعد النشر في المجلة

مجلة «المنافذ الثقافية»

مجلة ثقافية فصلية

دار النشر، مكان وسنة النشر، ورقم الصفحة، وفي حال كان المرجع من مجلة أو تقرير فلا بُدَّ أن يُصار إلى ذكر اسم الجهة الناشرة وترتيب المجلد ورقم العدد الصادر.

● أن يُزود مع البحث أثناء الكتابة اسم المؤلف، وذكر صفته العلمية والثقافية.

● تقوم المجلة بإخطار المساهمين والمؤلفين بإجازة بحوثهم للنشر وذلك بعد عرضها على اللجنة المشرفة، ويمكن للجنة المشرفة أن تطلب من الكاتب إجراء تعديلات شكلية أو شاملة على البحث قبل النشر.

● تؤول ملكية البحث أو الدراسة المُرسلة إلى إدارة المجلة، حيث تحتفظ المجلة لنفسها بحق إجراء بعض التغييرات الخفيفة على نص الكتابة بما يتلاءم مع خطها الفكري العام، مع العلم أن المُساهمات التي تعتذر المجلة عن نشرها لا تُرد إلى أصحابها.

● إن الآراء والأفكار المطروحة والمتداولة في صفحات المجلة لا تُعبّر بالضرورة عن خيارات واتجاهات يتبناها أعضاء أسرة تحرير مجلة «المنافذ الثقافية». إنها تخص الكاتب وحده، مع حق الرد في العدد اللاحق إذا رأت المجلة ما يوجب الرد.

رئاسة التحرير

مجلة المنافذ الثقافية تُعنى بقضايا الثقافة العربية. ولذلك فالمجلة تُرحب بمشاركة المفكرين والمتقنين والباحثين العرب وتدعوهم لنشر مقالاتهم وأبحاثهم باللغة العربية، على أن يلتزم المؤلفون بالشروط والقواعد التالية:

● تستقبل المجلة أبحاثاً ودراسات من كافة الاتجاهات والتيارات الفكرية المختلفة، على أن تتوفر فيها معايير النشر الموضوعية والواقعية والدقة العلمية ودرجة التوثيق.

● أن لا تزيد حجم الدراسة عن ٦٠٠٠ كلمة، أي ما مقداره ١٥ صفحة مطبوعة على الحاسوب وأن تُرسل بالبريد الإلكتروني أو يتم تسليمها باليد مُرفقةً مع قرص مُدمج CD، وفي حال إجازة نشر بحث طويل نسبياً يُصار إلى الاتفاق مع الكاتب على نشر البحث المذكور على حلقات دورية.

● التقييد بشروط التنسيق الفني لدى كتابة البحث على الحاسوب وذلك باستخدام نظام الـ Word، إضافة إلى الالتزام بنوع الخط (Simplified Arabic) وحجم الخط (Size 14).

● أن تعتمد الدراسة في كتابتها قواعد وأصول البحث العلمي المتعارف عليها كافة من حيث: التوثيق والتهميش والإشارة إلى المصادر المرجعية من قبيل: اسم المؤلف، عنوان الكتاب،