فكر 36
Fikr Cultural Magazine مجلة فكر الثقافية
العدد 36 | أكتوبر 2022 يناير 2023

10 سنوات من الفكر والثقافة والأدب

الإسلام في أدب فولتير

كيف سيكون مصير مكتبتك الخاصة؟

حمد الحجي: شاعر سبق زمانه

المكتبات الخاصة.. كنوز من المعرفة

فكر
مجلة فكر الثقافية

10

سنوات من الفكر والثقافة والأدب

مجلة الثقافة العربية

افتتاحية

10 سنوات من الثقافة والفكر والأدب والفنون.

ها هو العام الثقافي العاشر يحلّ علينا في عمر "مجلة فكر الثقافية" منذ انطلاق عددها الأول في أكتوبر 2012 ، عشر سنوات مليئة بالمفاجآت الثقافية والأدبية والفكرية.

بعامها العاشر من التواجد على الساحة الثقافية، شكّلت الأعوام الثقافية لمجلة فكر الثقافية جسرًا بين القارئ والكاتب ليس هناك ما يفوق هذا الشعور، وليس هناك سبيل أفضل للمضي قدمًا.

ومنذ انطلاقتها في العام 2012، شكّلت مجلة فكر الثقافية تحولاً في الخارطة الثقافية والصحفية وأصبحت مثار إعجاب من القراء والمثقفين والأدباء الذين لم يتوانوا بمشاركة المجلة بروائع أفكارهم وجميل طرحهم التنويري والثقافي.

وخلال أعوامها العشرة حققت "مجلة فكر الثقافية" حضورًا لافتًا في الساحة الثقافية العربية مشرقًا ومغربًا، وفتحت صفحاتها لجميع الكتاب العرب وغير العرب، وكانت وما زالت منبرًا ثقافيًا مقترحًا للأفكار التي يمكن أن تسهم في صناعة الوعي وصياغة أسسه.

وفتحت "مجلة فكر الثقافية" صفحاتها لكافة الكتّاب، دون تمييز ولا حكرًا لأسماء معروفة، وتسعى دائمًا إلى أن تكون منبرًا للنصوص والمنجز الأدبي والبحثي الرفيع الذي يستقطب كل ألوان الطيف الثقافي.

وتميزت المجلة بملامستها عن قرب للقضايا الأدبية والفكرية وحرصها على نشر الوعي والثقافة الجادة بسلاسة التناول الصحفي بمعاييره وضوابطه المهنية، وبعمق الطرح، وجودة المقالات والأبحاث والدراسات العلمية الرصينة، والتي أصبحت أعدادها على مدى 10 سنوات سجلاً ثقافيًا وأدبيًا، يحفظ لرموز مشهدنا الثقافي العربي، وتبقى في ذاكرة العطاء الأدبي والثقافي والإبداعي ومرجعًا توثيقيًا للباحثين والدارسين.

وتشكلت المجلة عبر أبوابها المختلفة، لوحة فسيفساء، تمثل خريطة الوطن العربي الإبداعية، ما جعلها متوشحة بمداد الحياة الثقافية، بما تقدمه على صفحاتها من هذا التنوع، والتعدد، والتناغم في المحتوى، فقد أصبحت صفحات "مجلة فكر الثقافية" عبر مسيرتها العشر سنوات، واحة ثقافية متفردة في حضورها الثقافي.

وكان ولا زال القارئ العربي هو الرافد الأساس للمجلة ووقودها نحو مواصلتها للريادة الثقافية.

وما زال هناك العديد من الأفكار الجديدة والمشاريع الثقافية تنتظرنا جميعًا.

رئيس التحرير

فكر
مجلة فكر الثقافية Fikr Cultural Magazine
www.fikrmag.com
تأسست في تشرين الأول/أكتوبر 2012

العدد: 36
تشرين الأول/أكتوبر 2022
كانون الأول/يناير 2023

رئيس التحرير:
ناصر بن محمد الزمل
nzumal@fikrmag.com

مدير التحرير:
محمد بن عبد الله الفريح
malfriah@obeikan.com.sa

الهيئة الاستشارية:
أ. د. علي بن محمد العطيف
أ. د. عبدالرحمن بن سليمان النملة
أ. إبراهيم بن عمر صعابي

التحرير:
حسن محمد النعمي
هند عبدالعزيز
سحر العلي
ابتهال محمود

للإعلان في مجلة فكر الثقافية مراسلة رئيس التحرير على: nzumal@fikrmag.com

لمراسلة المجلة وللمشاركة:
fikrmag2@gmail.com
info@fikrmag.com

المملكة العربية السعودية - الرياض

نسمح بالاقتباس من المجلة على شرط ذكر المصدر والعدد.

المواد المنشورة في المجلة تعبر عن آراء كتابها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

fikrmagazine
@fikrmag

موضوع العدد:

كيف سيكون مصير مكتبتك الخاصة؟ 6
المكتبات الخاصة.. كنوز من المعرفة 10

ثقافات:

المعرفة والمعرفة الزائدة - د. أمير تاج السر 18
الأبوّة والبُنوّة في الإسلام - أ.د. عبدالله بن محمد الشعلان 20
الأدب المترجم - أ.د. إبراهيم بن محمد الشتوي 22
رفض الهيمنة الفكرية في فكر ما بعد الحداثة - د. مصطفى عطية جمعة 24
الذكاء الثقافي: التعايش مع الآخر - أ.د. عبد الرحمن بن سليمان النملة 26
الإسلام في أدب فولتير Voltaire - د. محمد مرشحة 28
في رهاب الثقافة Culture phobia - محمد الباسط 30
ماذا لو رأيت الجمال كله؟ - محمد بن عبدالله الفريح 33
التداوليات الثقافية (مقدمة نظرية) ... نحو تأويل معرفي عبر لساني - د. عبد الجبار ربيعي 34
نحو تصور جديد للنص: من سلطة النص إلى سلطة القارئ - د. عتيقة غازي 38
من خزانة التراث العربي.. كتاب سراج الملوك لأبي بكر الطرطوشي - د. أنور محمود زناتي 43
التفوق العسكري وتقدم الغرب: أوشكهم كرة بعد فرة - أ.د. مهند الفلوجي 44
أوقفوا الاستحواذ الرقمي! Stop Phubbing - نورة سعد عبد الله اليمني 48
فلسفة هابرماس: نقد أسس العقلانية الأداتية - د. حسام الدين فياض 52
الاستهلاك بين الاقتصاد والأدب - د. غانم حميد 55
مُستشرقون في مجامع اللغة العربية - د. ناصر أحمد سنه 56
غاستون باشلار: ملهم الشعرية الحديثة - د. سعيد بوخليط 60
عالمية الإسلام والعولمة الغربية دراسة مقارنة - د. علي عفيفي علي غازي 62
البيزنطيون والثقافة العربية الإسلامية في عصر بني أمية - د.عبدالوهاب القرش 68
بين الفكر الإيماني والفلسفة البراغماتية...؟! - منير مزليني 72
ثقافة الإتقان في البحث العلمي - أ.د. يعرب قحطان الدُّوري 74
الأخلاق كُلّ لا يتجزّأ - د. عمر عثمان جبق 76
ملامح من فنون القتل والتّعذيب عند الشُّعوب - محمد ياسر منصور 78

ترجمات:

اللسانيات الإدراكية ودلالة مصطلح «إدراكي» - ترجمة: أ. د. تحسين رزاق عزيز 80
السّرديات الطّبيعية - ترجمة: أ.د. سيدي محمّد بن مالك 84
معركة فيينا الحقيقية - ترجمة: إبراهيم عبدالله العلو 86
لا وقت للغداء؟ تاريخ موجز لـ"طعام الشارع" الفرنسي - ترجمة: د. رضا الأبيض 90
تاريخ العنصرية والاستعمار البريطاني في المنطقة العربية – المحرر الثقافي 93
من العدالة السّياسيّة إلى التّربيّة: التّقدّم والسّعادة في فكر ويليام غودوين (1 - 2) - ترجمة: د. محمد كّزو 94
حوار مع الفيلسوف مشيل أنفراي الفلسفة الرواقية وصفة لتجويد الوجود الإنساني والارتقاء به - ترجمة: يحيى بوافي 98
لأني لا أستطع الوقوف للموت - ترجمة: سوران محمد 101
وليم مار مختاراتٌ شعريّةٌ حديثة - د. محمّد جلمي الزّبشة 102
أقارب الزوج - ترجمة: دعاء حسن داوّد 105
أمن الأسطورة إلى العقل - ترجمة: محمد نجيب فرطميسي 106
آراء جورج أورويل الفلسفية - ترجمة: حسام جاسم 108
أدب الأقليات في الصين - ترجمة: دينا البرديني 112
ديداكتيك اللغات الأجنبية .. لسانيات المتون والمعالجة الآلية للغات - ترجمة: نبيل موميد 116
ما سر تعلق الألمان بأدب الجريمة؟ - المحرر الثقافي 120

وجـــوه:

حمد الحجي: شاعر سبق زمانه - سعد عبدالله الغريبي 122
الميتافيزيقا في إبداع نيكوس كزنتزاكي - شوقي بدر يوسف 126
سعيد الكفراوي .. حالة متفردة في السرد الروائي - د. محمد خليل محمود 132
إرنست هيمنغواي وحياة الشجاعة والتجارب والألم - رقية نبيل عبيد 134
جوزيف كونراد الروائي الإنسان – المحرر الثقافي 136

الأدب والنقد:

طه حسين والبحث الحفري - أ.د. نادية هناوي 140
العتبات النّصّيّة لكتاب: "أُنس المَسجُون وَرَاحَةُ المَحزُون، لصَفِيّ الدّين الحَلّيّ" - مشاعل عمر بن جحلان ... 144
روايات الحرم الجامعي (2-3) - د. أشرف زيدان 148

سلطة الشعر ووظائفه في التراث العربي: قراءة في سيرة الأفضلية - د. سعيد أصيل 152
الثورة الجزائرية في الشعر العربي بين الأيديولوجيا والشعرية - إبراهيم مشارة 156
تجليات التخييل في الشعر العباسي (شعر المعري نموذجًا) - نجلاء الحداد 160
الأم في شعر الصعاليك - حسن الحضري 164
البلاغة والإفهام - د. رشيد سكري 166
الفكر الجغرافي والأدب - حميد اريدف بن عيسى 168

مراجعات وقراءات:

أوروبا صانعة التحول في العالم - د. عز الدين عناية 170
نهر الآلهة: عبقرية وشجاعة وخيانة في البحث عن منبع النيل - المحرر الثقافي 173
العيش مع موتانا: حكايات وأقاصيص - د. عبدالرحمن إكيدر 174
رواية "لم يُضلّ عليهم أحد": إعادة بناء حلب سرديًا - د. عبد القادر الدحمني 176
ترنيمة الجمال والعاطفة المحرمة في رواية «حماتي الذهبية» للروسي يوري نجيبين - جودت هوشيار 180
قراءةٌ في روايةِ "رسلِ السّلامِ" لهاني أبو انعيم من منظورِ المذهبِ الواقعيّ- د. أحمد البزور 182
تغير العقل.. كيف تترك التقنيات الرقمية بصماتها على أدمغتنا - حسان العوض..... 184

كتب:

أهم الأعمال الأدبية عن العبودية - المحرر الثقافي 186

علوم وتكنولوجيا:

هل تكون «الزراعات الدماغية» مستقبل التفكير البشري؟ - المحرر الثقافي 188

فنون:

ما لا تعرفه عن اللون - المحرر الثقافي 192
التصوير الفوتوغرافي والتشكيل الحروفي: جوليان بروتون نموذجًا - د. شكري عزيز 196

قصة مكان:

مكتبة ستارفيلد الجاذبية الدائمة - المحرر الثقافي 200

نصوص:

تموجات - شعر: محمد عبدربه جعفر 155
السّرُّ يَفضَحُهُ الأريج! - شعر / فهد أبو حميد 163

وجوه 122

كتب 186

مراجعات وقراءات 170

فنون 192

قصة مكان 200

علوم وتكنولوجيا 188

كيف سيكون مصير مكتبتك الخاصة؟

الفردوس ليستْ إلّا مكتبة

خورجي بورخيس

"العالم مكتبة والمكتبة عالم"، جملة طوباوية من كلمتين تجعل كل منهما مرادفة للأخرى، وتدفعك من الغلاف الذي تتصدره إلى متن الكتاب الذي يبدأ بالتأكيد على أن "كل مكتبة لبيع الكتب نسخة مكثفة من العالم. إن ما يربط بلدك ولغته بالمناطق الأخرى التي تتكلم لغات مختلفة، ليس خطوط الطيران والرحلات، وإنما الممرات الممتدة بين الكتب". هكذا ينظر الإسباني خورخي كاريون إلى المكتبة باعتبارها خارطة بداخلها جو متميز من الحرية، يتباطأ فيها الزمن، وتصبح السياحة نوعًا مختلفًا من القراءة.

يقول الكاتب الألماني والتر بنيامين: "ليس بوسع جامع الكتب أن يحدد بالضبط اللحظة التي تحولت كتبه إلى مكتبة، كتاب واحد لا يكفي قطعًا للقول بأننا نملك مكتبة، لكن كتابًا واحدًا بالضبط، كتابًا من الصعب على الذاكرة تذكرة هو ما كان بداية الوعي بتشكل المكتبة".

مضي بعض الأشخاص معظم حياتهم في جمع الكتب، منذ بداية اهتماماتهم القرائية والبحثية فتتشكّل لديهم مكتبة كبيرة تسمى المكتبة الخاصة، وتنمو مع عمر الإنسان وتتشكل طبيعة مقتنياتها حسب تنوع مراحل اهتمامات أصحابها وتبدل أعمالهم وتخصصاتهم.

وتمثل المكتبة الخاصة جزءًا مهمًا وضروريًا في حياة أي مثقف وأديب، أنفقوا في سبيل تكوينها مالًا كثيرًا، وصبروا على جمع محتوياتها واختيار كتبها بصبر ودأب، وربما سافر أحدهم وتكبد المشاق من أجل الحصول على نسخة من كتاب، أو صورة من وثيقة، أو مخطوطة يستعين بها في بحوثه وكتاباته.. والحال كذلك تصبح هذه المكتبة جزءًا لا يتجزأ من كيان المبدع والأديب، بل تمثل له الحياة كلها فإذا فقدها انتهت حياته..

وتحوّلت منازل بعض الكتاب والأدباء والباحثين إلى مكتبات، أكثر من كونها مساكن، بسبب انتشار الكتب على كل جدرانها من الأعلى إلى الأسفل. وغالبًا ما تكون هذه المكتبات متخصصة بنوع معين من الموضوعات بحسب مزاج صاحبها وجامعها. وكانت هذه الظاهرة منتشرة فيما مضى حينما كان خير جليس في الأنام كتاب، وهناك من يقول: إن التراث الإسلامي المطبوع والمخطوط في المكتبات العامة يشكل جزءًا يسيرًا من التراث الإسلامي المخطوط الموجود في المكتبات الخاصة التي تحتفظ بها بعض البيوت الثقافية العريقة، فالموجود في المكتبات الخاصة أكثر بخمسة أضعاف من الموجود في المكتبات العامة.

ومع تقدم العمر يزداد قلق المبدع على مكتبه، ويتعاظم عنده الخوف من أن يضيع هذا الكنز أو أن تناله يد الإهمال فتختفي من الوجود كما اختفى صاحبها، وفي ذاكرتهم شواهد على ضياع مكتبة قيمة لأدباء ملأوا الدنيا وشغلوا الناس، فمن يزور مكتبات بيع الكتب المستعملة سيجد العديد من الكتب والمؤلفات لأدباء كبار تباع بمبالغ زهيدة، وبعضها عليه إهداء خاص.

في كثير من الأحيان، يتم الحفاظ على المكتبة الخاصة سليمة بعد فترة طويلة من وفاة مالكها. أحد الأمثلة على ذلك هو المكتبة الشخصية للدكتور رودولف شتاينر، والتي ظلت سليمة في سويسرا لما يقرب من قرن من الزمان.

والتخلي عن المكتبة الخاصة أشبه بالسؤال: هل تفضل الموت الآن أم غدا؟، وكثيرًا ما يعقبه سؤال: هل تحافظ العائلة على هذا الإرث؟ خاصة وأن هناك شواهد كثيرة في البيئة العربية لمكتبات خاصة ضاعت واختفت؛ فمثلاً مكتبة الأديب الراحل طه حسين تعرضت للسرقة من تجار الكتب القديمة حسب كلام زوجته، وفيما رفض الأديب الراحل محمود العقاد بيع مكتبته أثناء حياته ينتهي بها المصير إلى الشارع بعد وفاته، أمّا مكتبة ومقتنيات الكاتبة الراحلة خديجة الجهمي فقد طالها الإهمال ولم تنج حتى من مياه الأمطار. ومازال هناك من يسأل عن مصير مكتبة الأديبة مي زيادة.

وإذا وسعنا دائرة النظر واستدعينا الشواهد سنجد أن مكتبتا الدكتور طه حسين والشاعر صلاح عبدالصبور بيعتا لباعة الكتب على الأرصفة فضاعت عيون التراث العربي دون استفادة حقيقية سواء للباحثين أو الورثة، كما كان الإهمال سببًا في ضياع مكتبات أخرى مثل مكتبة المفكر الكبير د. لويس عوض التي أتلفتها المياه الجوفية، ومكتبة المترجم والأديب الفلسطيني الراحل أحمد عمر شاهين التي التهمتها النيران، كذلك عمد ورثة الشاعر السكندري صديق شيبوب إلى التخلص من مكتبته بحرقها بعد فشل محاولات إقناع المسؤولين بأخذ المكتبة لضمها للمكتبات العامة، وبيعت مكتبة الناقد الأدبي عبدالرحمن أبوعوف رئيس تحرير مجلة الرواية قضايا وآفاق في أكشاك سور الأزبكية في معرض القاهرة للكتاب في شهر يناير 2012.. كل هذه الشواهد تفتح باب التوقع لمآل المكتبات الخاصة، وكيف السبيل إلى إنقاذها من «البيع الاضطراري» أو «الإهمال الأسري»، أو من أي عوارض أخرى تنتهي بها إلى مكان غير الذي يجب أن تكون فيه..

العلاقة حميمية بين المكتبة الشخصية وبين صاحبها، تشبه العلاقة بأشيائه الخاصة. وهي علاقة تكوُّن وبناء تدريجي فلا أحد يمتلك مكتبته الشخصية في ضربة واحدة أو في يوم وليلة بل هي حصيلة جمعه لها كتابًا كتابًا، وهو في بنائه لمكتبته وجمعه لمحتوياتها يتدرج في المعرفة والاكتشاف للمعلومات والأفكار ووجهات النظر، ومن ثم يؤلف كل كتاب في المكتبة ذكرى وتاريخ. وهذا هو ما يجعل لحظة الفراق بين الشخص ومكتبته لحظة صعبة، ولكنها أشد صعوبة حين يعجز عن الاحتفاظ بها، وحين يبدأ ضياعها وتلفها في الحدوث أمام عينيه.

ففي الماضي، عكف العلامة ابن النفيس سنوات على تدوين موسوعة "الشامل في الصناعة الطبية" التي ما زالت حتى يومنا هذا أكبر موسوعة علمية في التاريخ الإنساني يكتبها شخص واحد. وقد وضع ابن النفيس مسوّداتها في 300 مجلد، بيّض منها 80 مجلدًا حتى وافته المنية وهو في الثمانين من عمره عام 687هـ. وكان قد أوصى بالمجلدات الثمانين مع مكتبته وداره

> **وتحوّلت منازل بعض الكتاب والأدباء والباحثين إلى مكتبات، أكثر من كونها مساكن، بسبب انتشار الكتب على كل جدرانها من الأعلى إلى الأسفل. وغالبًا ما تكون هذه المكتبات متخصصة بنوع معين من الموضوعات بحسب مزاج صاحبها وجامعها.**

وأمواله إلى البيمارستان (المستشفى) المنصوري، حيث كان رئيسًا لأطباء مصر.

كذلك أهدى الحاكم السابق لدولة حلب" محمد مرعي باشا مكتبته إلى دار المكتبات الوقفية الإسلامية في المدينة. وقد أهدى المهندس علي رضا آل معين مجموعة خرائط ورسوم جغرافية وأثرية لهذه المكتبة التي ضمّت بدورها إلى مكتبة الأسد الوطنية بعد إنشائها في عام 1984م.

تبرع الأدباء بمكتباتهم

ذات مرة، كتب الأديب الأرجنتيني خورخي لويس بورخيس "أنا الذي تخيلت الجنة دومًا على شكل مكتبة".

فالمثقف يجد في الكتاب جنته، لأن مشوار العمر قصير، فيعيش في الكتاب أكثر من حياة، فيما يبقى مصير كتبه بعد رحيله معلقًا في أغلب الأحيان، وإرثا طي النسيان.

في السعودية، قد أهدي لمكتبة الملك فهد الوطنية التي تعتبر المكتبة الكبرى في المملكة ما يقارب ثماني عشرة مكتبة شخصية منها: وهي: مكتبة الشيخ محمد بن عبدالعزيز المانع وتضم 5480 كتابًا ونحو ألف وثيقة وسجل من المراسلات والبرقيات مع الملوك والعلماء. وأهم ما يميزها هو كثرة ما تحويه من نوادر المطبوعات السعودية والعربية في علوم الشريعة والتاريخ وما بها من تعليمات كتبها المانع بيده، إضافة إلى مخطوطات للمانع نفسه.

ومكتبة الشيخ عبدالله بن خميس التي يبلغ عدد كتبها نحو 7740 كتابًا، من ضمنها نوادر المطبوعات السعودية والعربية وما له صلة بتاريخ الجزيرة العربية وآدابها وجغرافيتها، إضافة إلى أوائل الدوريات السعودية والعربية الكاملة مثل "الجزيرة" و"العرب" و"الرسالة".

ومكتبة الشيخ عثمان بن حمد الحقيل وتعد من أكبر المكتبات الخاصة المهداة إلى مكتبة الملك فهد الوطنية بمجموع كتب بلغ 7400 كتاب في الدين والتراث العربي.

كذلك أُهديت إلى مكتبة الملك فهد الوطنية المكتبات الخاصة العائدة إلى كل من الأديب

محمد حسين زيدان (4420 كتابًا)؛ وفوزان بن عبدالعزيز الفوزان (4470 كتابًا) الذي كان قد أوصى بذلك قبيل وفاته رحمه الله؛ والدكتور إبراهيم السلّوم (4890 كتابًا)؛ والرسام محمد موسى السليم وهي غنية بكتب التاريخ والآداب والفنون الجميلة والطوابع؛ والأديب محمد منصور الشقحاء (8960 كتابًا)، والشيخ عبدالله بن عبدالعزيز العنقري، والشيخ عبدالله بن عمر آل الشيخ، والشيخ عبدالله بن محمد النصبان، والشيخ حسين بن عبدالله الجريسي، ورجل الأعمال سليمان الصالح، والمؤرخ سعد الجنيدل، والوراق أحمد عيسى كلاس (5000 كتابًا).

وأهدى المدير الأسبق للمعهد العربي لإنماء المدن الدكتور محمد بن عبد الله الحماد مكتبته الخاصة التي تحتوي على سبعة آلاف كتاب من نفائس الكتب في مجالات العلوم والمعارف الإنسانية ومئات المراجع في علوم البيئة وإدارة المدن وتخطيطها، لمكتبة الملك فهد الوطنية لتكون ضمن مجموعة المكتبات الخاصة في المكتبة.

كما اشترت مكتبة الملك فهد الوطنية تسع مكتبات خاصة، وهي مكتبات: جميل أحمد أبو سليمان، سعد بن ناصر بن محمد عبدالله الخميس، الشيخ محمد بن عبدالرحمن بن عقيل الظاهري، فوزان بن سابق الفوزان، عبدالسلام هارون، محمد عوض محمد، المستعرب الأمريكي بيلي وايندر، محمد العباس القباح، والدكتور ناصر الرشيد.

وحظيت الجامعات السعودية بمجموعة من المكتبات الخاصة، فقد أُهدي لجامعة الملك سعود في الرياض مكتبة العلامة الزركلي ومكتبة الأديب الشاعر محمد بن أحمد العقيلي. كذلك حصلت المكتبة المركزية في جامعة الملك فيصل في الأحساء على عدد من المكتبات الخاصة ومنها مكتبة الدكتور محمد صالح، ومكتبة السيد أحمد الهاشم، ومكتبة الشيخ محمد بن عبدالله العبدالقادر التي تضم مجموعة مخطوطات أهداها ورثة الشيخ للجامعة. كما تلقت الجامعة من زوجة الدكتور عاطف قادوس مكتبة زوجها ذات المواضيع المتنوعة.. وحظيت جامعات أخرى بمجموعات لا بأس بها من المكتبات الخاصة، مثل جامعة الإمام محمد بن سعود وجامعة أم القرى وجامعة الملك عبدالعزيز، الأمر الذي يؤكد ثقة الأدباء والمفكرين والمثقفين عمومًا بهذه الصروح العلمية.

الأندية الأدبية في السعودية نالت نصيبها أيضًا من عطاءات المثقفين في هذا المجال. ومن أشهر الأمثلة التي يمكن ذكرها هنا النادي الأدبي في مكة المكرمة الذي أهداه ورثة الأديب والشاعر حسين عرب مكتبته الخاصة التي تضم آلاف المجلدات العربية في الأدب والتاريخ والعلوم الشرعية.

أما ورثة الدكتور توفيق التميمي فقد أهدوا مكتبته، بحكم التخصص، إلى المستشفى التعليمي في الخبر.

أما أسرة عبيد بن عبدالله مدني الأديب والمؤرخ السعودي فقد اختارت المكتبة المركزية في الجامعة الإسلامية مكانًا لاستضافة مكتبة والدهم، وهي أشهر المكتبات الخاصة في العصر الحديث، لما تحتويه من مؤلفات ومصنفات ومخطوطات نادرة في شتى العلوم والمعارف، حيث تضم 7045 كتابًا و365 مخطوطة أصلية و502 مجلة علمية وأدبية، كما أهدت أسرة عابد خزندار الأديب والكاتب الراحل قبل أعوام مكتبته الخاصة إلى مكتبة الملك عبدالعزيز العامة في الرياض، سبقهم ورثة المؤرخ محمد حسين زيدان، الذين أهدوا كتب والدهم إلى المكتبة ذاتها، كصدقة عن روحه، فيما اختارت أسرة أحمد عبدالعزيز عطار الأديب والشاعر إهداء مكتبته إلى مكتبة جامعة الملك عبدالعزيز، وقد أوصى الشاعر محمد بن علي السنوسي بإهداء مكتبته الخاصة مع مخطوطاته إلى مكتبة جامعة الملك عبدالعزيز بجُدّة، وهي مكتبة كبيرة كانت لعلي بن محمّد السنوسي، ورثها ابنه الشاعر محمّد بن علي السنوسي، وفيها أمّهات الكتب، ودواوين الشعراء، وكثير من كتب الفقه والحديث، فتم نقلها بعد وفاته إلى جامعة الملك عبد العزيز.

وفي مصر، تحول بيت طه حسين إلى متحف رسمي، يضم مكتبته، يتبع للدولة، وفيه نحو سبعة آلاف كتاب، نصفها باللغة العربية والبقية باللغات الأجنبية، لتكون المكتبة الأوفر حظًا، كما وصفها أنيس منصور الكاتب الراحل آنذاك، الذي خشي على مكتبته وميراثه الثقافي من الإهمال، فأوصى بالتبرع بمكتبته بعد رحيله إلى جامعة المنصورة، حيث مسقط رأسه، إلا أن أبناءه اختاروا وضعها في الجامعة الأمريكية في القاهرة، بعد أن شعروا بالمهانة والإهمال في طريقة نقلها إلى جامعة المنصورة، ولا سيما أن الجامعة الأمريكية خصصت متحفًا خاصًا لأنيس منصور، بجوار متحف الدكتور بطرس غالي الأمين العام السابق للأمم المتحدة، ومكتبة الكاتب الشهير محمد حسين هيكل صاحب أول رواية في الأدب العربي وتضم مكتبته مجموعة ثمينة من الوثائق التاريخية التي كان يمتلكها، حيث أهديت لمكتبة الاسكندرية.

وتسرُّب مكتبات الأدباء إلى الأسواق دفع بعض المبدعين إلى التبرع بها إلى المكتبات العامة، فتبرع الكاتب والصحافي المصري محمد حسنين هيكل، قبل وفاته عام 2016 بمكتبته إلى مكتبة الإسكندرية. أما الشيخ أحمد حسن الباقوري وزير الأوقاف المصري الأسبق، أوصى بإهداء مكتبته البالغة أكثر من 10 آلاف كتاب إلى جامعة القاهرة. وقام الأديب الراحل يحيى حقي، قبيل وفاته سنة 1992 بإهداء مكتبته إلى جامعة المنيا (جنوب القاهرة) وفاء للمدينة التي ولد ونشأ فيها.

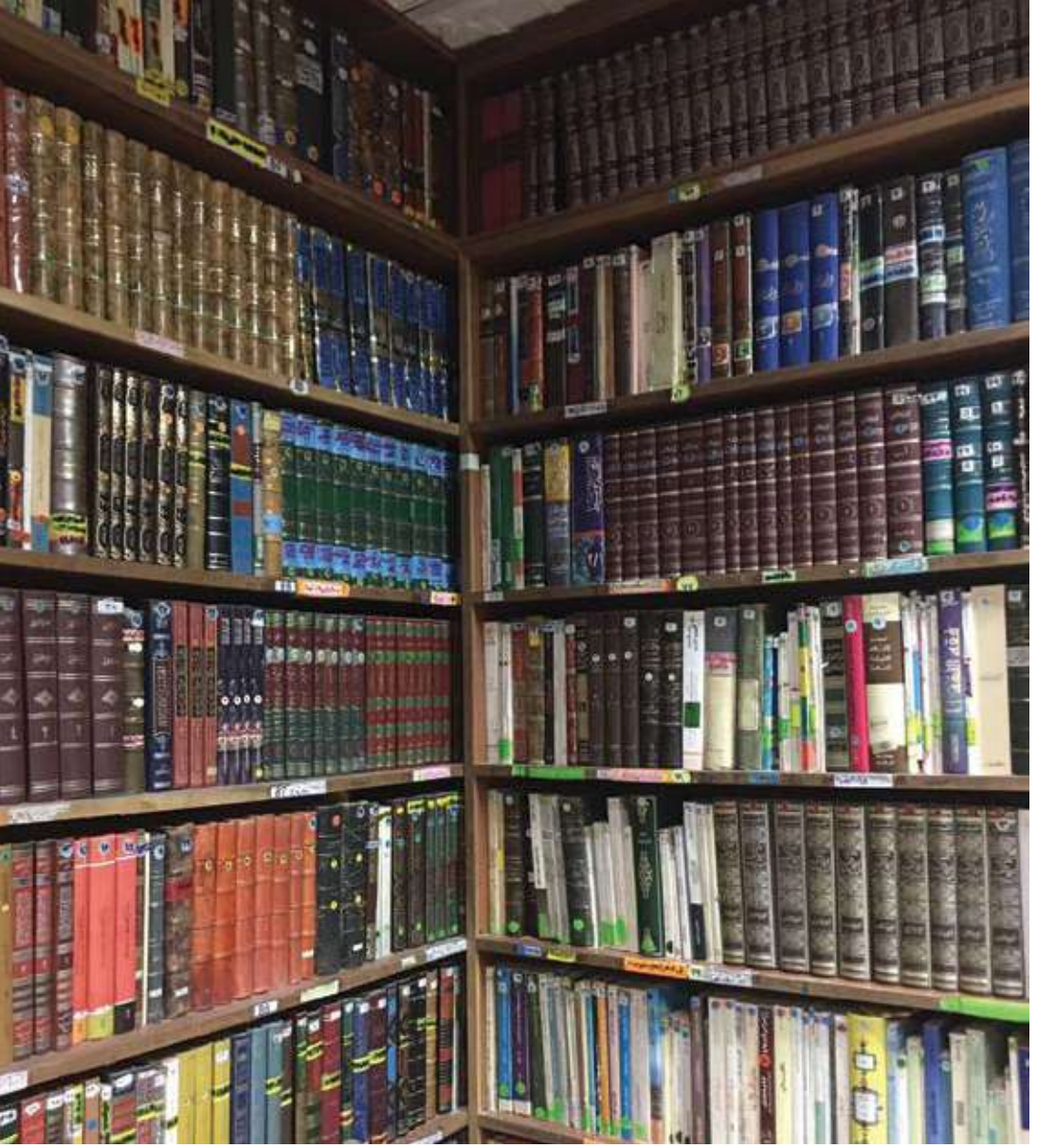
كذلك أهدى ورثة المفكر الراحل الدكتور عبدالرحمن بدوي مكتبة والدهم التي تضم نحو 12 ألف كتاب في الفلسفة والتراث والنقد الأدبي الحديث إلى مكتبة الاسكندرية التي تحظى بمكانة مهمة عند المثقفين على مستوى العالم لما تضمه من التراث العالمي، وقد حظيت بإهداءات خاصة كثيرة.

قد حظيت دار الكتب والوثائق المصرية بالحصة الكبرى، فقد خصّها أكثر من سبعين عالمًا وأديبًا ومثقفًا ورجل دولة وشاعرًا بمكتباتهم الخاصة، ومنها مكتبة الشيخ محمد عبده التي تعتبر بالغة الأهمية في تاريخ مصر والعالم الإسلامي لما تحتويه من كتب ثمينة في الفكر الإسلامي والتاريخ والعلوم الشرعية ويبلغ عدد كتبها 923 كتابًا. ومكتبة المؤرخ الشهير عبدالرحمن الرافعي التي ضمّت 2998 كتابًا في التاريخ والعلاقات ما بين الشعوب والآداب، ومكتبة وزير الاقتصاد المصري الأسبق الدكتور حسن عبّاس وضمّت 11 ألف كتاب في الاقتصاد الدولي والسياسة ومختلف العلوم، ومكتبة الكاتب الساخر محمد عفيف التي احتوت على علوم اللغة وآدابها وفنون كثيرة اعتنى بها الكاتب في حياته (2042 كتابًا)، ومكتبة الدكتورة عائشة عبدالرحمن الملقبة بـ"بنت الشاطئ" التي كتبت كثيرًا في التاريخ الإسلامي والتراث وعلوم الشريعة (3700 كتابًا) وأخيرًا وليس آخرًا مكتبة الكاتب الكبير توفيق الحكيم . وذكر أن مكتبة الجامعة الأمريكية في بيروت قد أهدي لها المكتبة الخاصة التي امتلكها نعمة يافث وضمّت نحو 40 ألف كتاب وتم أطلاق اسمه على مكتبتها المركزية امتنانًا لهذه الهدية السخية. وبشكل عام يمكن القول إن المكتبات الجامعية في بلاد الشام أُهديت من المكتبات الخاصة ما يصعب حصره بسبب النشاط الكبير في مجالات التعليم والتأليف والنشر والحياة الثقافية عمومًا منذ أكثر من قرنين من الزمن.

بيع المكتبات الخاصة

وقد بيع الكثير من المكتبات الشخصية على مكتبات كبرى أو مؤسسات قد تحفظ هذا التراث العلمي لمؤسسها، أو قد تباع على تجار يستثمرونها للربح ويؤدي لتشتتها والشواهد كثيرة لا يسع ذكرها.

بيعت مكتبة العلامة أحمد بن إبراهيم بن عيسى النجدي بعد وفاته لسداد دين كان عليه. كذلك بيعت مكتبة محمد بن عبدالرحمن الكرود الأحسائي لسداد دين. وشهدنا منذ وقت قريب عرض مكتبة الأديب أبو عبدالرحمن بن عقيل الظاهري للبيع إثر ضائقة مالية مرّ بها. وهناك الرئيس المصري الأسبق اللواء محمد



مكتبة الأستاذ: إبراهيم الخويطر (رحمه الله) تضم ما يقارب 12 ألف كتاب تشمل جميع أنواع المعارف

نجيب الذي كان يسكن في عمارة بضاحية المرج شمال القاهرة أمضى سنواته الأخيرة في القراءة التي كانت هوايته، وجمع مكتبة ضمّت خمسة آلاف مجلد في العلوم العسكرية والسياسية والجغرافية. وبعيد وفاته قام ابنه ببيعها إلى تجار الكتب القديمة بمبلغ 500 جنيه مصري فقط!! كما بيعت مكتبة المؤرخ السينمائي أحمد كامل مرسي إلى أحد تجار الكتب القديمة بمبلغ 15 ألف جنيه فقط.

واضطرّت الظروف التي عاشها ورثة الأديب الراحل أبو تراب الظاهري المتوفى عام 1423هـ، لعرض مكتبته للبيع، حتى أن نجله محمد قال: "اضطررت إلى ذلك لأن إمكاناتي لا تسمح بالحفاظ عليها على الرغم من رغبتي الشديدة في ذلك". ويذكر أن هذه المكتبة تضم أصول مخطوطات قديمة يعود بعضها إلى أكثر من 500 عام، ومنها على سبيل المثال مخطوطة للإمام العيني.

يدين أدباء كثر ظاهرة مستفحلة في العراق، إذ ينظم مزاد أسبوعي لبيع الكتب، غالبية من يبيعون هذه الأعمال ضمنه هم ورثة المكتبات العامرة الذين لا يدركون قيمتها؛ ذلك لأنهم أصحاب اهتمامات مختلفة ربما لا تكون ثقافية تمامًا، وربما يأتي ذلك لحاجتهم إلى المال. وفي فلسطين يبدو الأمر مختلفًا، إذ سُرقت أعمال كبار المثقفين الفلسطينيين أثناء نزوحهم وتُركت للمحتل، ويبلغ عددها وفقًا للوثائق الرسمية حوالي 70 ألف عنوان، وهو الأمر الذي يقلل من رصيد المحتوى الأدبي لدولة مثل فلسطين بشكل كبير. أما في السعودية، فجرت العادة على إهداء بعض أعمال المثقف إلى جهات حكومية..

بينما تحتفظ أسرته ببقية الكتب التي تعرف أحيانًا طريقها لمكتبات الأبناء العامرة بدورها، أو تواجه الضياع هي الأخرى. وهذا بينما وجدت في المغرب ولبنان مكتبات مثل مكتبة الريحاني في ضاحية الفريكة بلبنان وآل عبود في عين كفاع، وآل الحلاق في حلب.

رفض الإهداء أو البيع

كان للشيخ حمد الجاسر مكتبة خاصة في

منزله بالرياض (غير تلك التي احترقت في بيروت)، وقد تم نقل هذه المكتبة إلى مركز حمد الجاسر الثقافي الذي تم إنشاؤه برعاية صاحب السمو الملكي الأمير سلمان ابن عبدالعزيز، والغاية منه الاهتمام بإنجازات الجاسر وخدمة الباحثين.

كذلك قرر ورثة الأديب يوسف إدريس الاحتفاظ بالمكتبة التي خلّفها الراحل، لكن من دون تسليمها إلى أية جهة أو مؤسسة ثقافية تُمكن الباحثين من الاستفادة منها.

ومكتبة أمير الشعراء أحمد شوقي بقيت على حالها أيضًا. فقد أصدرت الحكومة المصرية قرارًا في عام 1972م بنزع ملكية "كرمة ابن هاني" وتحويلها إلى متحف، وهي الدار التي كان أمير الشعراء قد بناها في عام 1920م، وأطلق عليها هذا الاسم ولعًا بالشاعر الحسن بن هاني "أبو نواس". وقد افتتح متحف شوقي في 17 يونيو 1977م، وهو يضم مكتبة الشاعر التي تحتوي على 335 كتابًا، ومسودات بعض قصائده وكتاباته النثرية و713 ورقة عليها كتابات بخط الشاعر.

ومكتبة الأستاذ إبراهيم الخويطر (2014) رحمه الله التي تضم ما يقارب 12 ألف كتاب تشمل جميع أنواع المعارف مصنفة ومرتبة، بقيت على حالها حيث قررت أسرته عدم التبرع بها، وإنما المحافظة عليها.

ورفضت أسرة الأديب عزيز ضياء (1914-1997) إهداء مكتبته التي تضم نحو خمسة آلاف كتاب إلى مكتبة الملك عبدالعزيز أو نادي جدة الأدبي، رغم عروضهما باستضافة المكتبة الخاصة، وبحسب ابنته الإعلامية دلال عزيز ضياء، وكان أسباب الرفض بقولها: "بالفعل بعد وفاة الوالد رحمه الله، وحتى قبل انتهاء فترة العزاء عرضت علينا المكتبة العامة نقل مكتبته إليها، لكنني رفضت الفكرة، لعدة أسباب أهمها أن البيت سيفرغ وحين تختفي منه مكتبة الوالد التي تضم نفائس الكتب والطبعات لمؤلفات نادرة منذ بدايات القرن العشرين، سيكون ذلك بمثابة موت الوالد مرة أخرى، باختفاء آثاره من البيت، لذلك اعتذرنا لمكتبة الملك عبدالعزيز، وتكفل ابني عاصم، سبط الرائد عزيز ضياء بالحفاظ على المكتبة وفهرستها وتبويبها، خاصة وأنها تضم إضافة إلى الكتب التي ذكرتها، مخطوطات لأعمال ونتاج الوالد التي لم تنشر حتى الآن من مؤلفات وترجمات، إذ يعد عزيز ضياء واحدًا من أوائل الرواد السعوديين الذين تصدوا لترجمة آداب الشعوب ونقلها للعربية.

والرفض ذاته كان اختيار نجل إبراهيم أصلان الكاتب الراحل، الذي قرر ضم كتب أبيه إلى

الأديب إبراهيم أصلان (رحمه الله) في مكتبته

مكتبته، مثلما اختار ابن الشاعر المصري صلاح جاهين، وكما اختارت أيضًا نهال كمال زوجة الشاعر عبدالرحمن الأبنودي ابن الصعيد، حيث قررت أن تحافظ على مقتنيات مكتبة زوجها، كمصير آمن يحفظ إرثه.

وهناك مكتبة الأديب الراحل صبري موسى نحو 3000 كتاب باللغتين العربية والإنجليزية، منها كتب نادرة صدرت في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، وتحوي معظم أعمال الروائيين العرب، على رأسهم نجيب محفوظ، حنا مينا، عبدالرحمن منيف، الطاهر وطار، يحيى حقي، بهاء طاهر، وإبراهيم عبدالمجيد.

وتضم كتبًا عديدة باللغة الإنجليزية حول حركة الأدب في أمريكا خلال الستينيات وتطور المجتمع الأمريكي، والأساليب الحديثة في الرواية الإنجليزية، والسينما الحديثة، وروايات جورج أورويل، وإرنست هيمنغواي، وكون تيكي وغيرهم، فضلاً عن الأرشيف الكامل لمجلة "صباح الخير" القاهرية منذ صدورها سنة 1956 وحتى بداية التسعينيات من القرن الماضي.

بعد رحيل جمال الغيطاني، فكرت زوجته ماجدة الجندي في أن تؤسس لمكتبته الخاصة مركزًا ثقافيًا في إحدى مناطق القاهرة القديمة، التي عاش فيها الغيطاني بروحه وكتب عنها كثيرًا، ومنحته أسرارها كما لم تفعل مع أحد قبله. ولم تفكر التنازل عنها أو بيعها.

اعتاد الكاتب الراحل علاء الديب أن يفرز مكتبته كل سنتين تقريبًا. يحتفظ بما يراه مهمًا، ويتبرع بما لا يهتم به، أو ما لم يعد يشغله.

توضح زوجة الكاتب الراحل لم يكن يستطيع أن يحتمل الكتب أكثر من عامين، إذ كانت تصله مئات الكتب ليعرضها في باب «عصير الكتب» الذي اعتاد كتابته، فتحول البيت إلى مكتبة بالفعل، ولذلك «كنا نفرزها معًا، ونستغني عن ما يمكن الاستغناء عنه».

اختلف الأمر بعد رحيل الديب، بحسب ما تضيفه بحسب زوجته، فـ«لم يعد باستطاعتي أن أستغني عن شيء. المكتبة هي ما تبقى لي من علاء، فيها روحه وكتبه وابتسامته، المكتبة جزء من علاء، من ذكراه، والتفكير في الاستغناء عنها يؤلمني».

كوّن جلال عامر مكتبة هائلة، تقريبًا شغلت البيت كله، واعتاد أن يربي أولاده على حب المكتبة والقراءة باستمرار. يقول راجي عامر إن أباه كان يدير ما يشبه الندوات داخل البيت، قريبًا من المكتبة، ويتناقش مع الأسرة حول أي كتاب، ما خلق ذكريات لا تُنسى وترتبط طبعًا بالمكتبة.

يؤكد راجي أنه «من الصعب على الأسرة التفريط في مكتبة الوالد، لأن مكوناتها تكاد تكون حية وتعكس مواقف كثيرة ربطت الأسرة بها.

ومن ضمن أسباب رفض بعض الورثة أو الأبناء إهداء المكتبة الخاصة التي تذهب إلى المكتبات العامة لا تجد العناية الكافية والاهتمام المطلوب، وتتعرّض إلى الإهمال وأحيانًا إلى السرقة لتصل إلى تجار الكتب القديمة.

الإهمال والجهل

مصير المكتبات الخاصة للأدباء والمثقفين لم يكن في مجمله واضح الخطى والمعالم، فقد طال بعضها الإهمال والتخزين الخاطئ الذي عرضها للتلف ثم الاندثار، أو تسابق سماسرة الكتب على شرائها بثمن بخس بعد وزنها بالكيلو، وبيعت على الأرصفة في سور الأزبكية والسيدة زينب مثلاً في مصر، أحد أشهر أماكن بيع الكتب القديمة والمستعملة، بما تحمله من قيمة معنوية لا تقدر بثمن، إذ يتضمن بعضها ملاحظات صاحبها بخط يده، أو إهداءات وذكريات المؤلف، أو أن تكون نسخا نادرة من كتب لا تتوافر في الأسواق.

رفض عباس محمود العقاد بيع مكتبته في حياته رغم العروض المغرية التي تلقاها. ولكن الذي حصل هو أنه بعد وفاة الأديب الكبير،

الكاتب الراحل علاء الديب (رحمه الله) في مكتبته

وقعت مكتبته في يد امرأة تجهل كل شيء عن قيمة هذا الميراث، فرمتها في الشارع مع "الكراكيب" والمخلفات التي يجب التخلص منها!!!

أما مكتبة الشاعر أحمد باكثير، الذي توفي في عام 1969م، فلا تزال حتى اليوم تقبع في سرداب إحدى العمارات بالقاهرة وسط ظروف سيئة جدًا. ويسعى الناقد الدكتور محمد بوبكر إلى ضم أعمال باكثير ومكتبته في متحف خاص، لكن جهوده الفردية لا يبدو حتى الآن أنها كافية.

ومكتبة المفكر الإسلامي الراحل أنور الجندي، المتوفى في 2002م، تعتبر ثروة حقيقية من دون أن يكون هناك مهتم بها في الوقت الحاضر. وتتفاقم المصيبة عند الدكتور حسين مجيب المصري (88 عامًا) الذي كان أستاذًا للدراسات الشرقية بكلية الآداب في جامعة عين شمس في مصر. فالرجل بنى مكتبة خاصة يزيد عدد مجلداتها على الثلاثين ألفًا من بينها المخطوطات النادرة. وهذه المكتبة ترزح اليوم تحت الأتربة والغبار والرطوبة، وبدأ السوس ينخرها. وصاحبها يكتفي بالتمني بأن تقوم جهة ما بتبويبها وفهرستها والعناية بها..

ومكتبة وديع فلسطين الذي تجاوز عمره الثمانين، تضم إضافة إلى آلاف الدواوين الشعرية والدراسات الأدبية نحو 10 آلاف رسالة أدبية وفكرية متبادلة بينه وبين حشد من الأعلام العرب في القرن العشرين أمثال الشيخ حسن البنّا، سيد قطب، الشيخ الشعراوي، العقاد، الرافعي، أحمد حسن الزيّات، علي الطنطاوي، إبراهيم ناجي، وحمد الجاسر وغيرهم.. وهذه الرسائل لا تزال غير منشورة ولا تجد أي اهتمام من المؤسسات والمنظمات الثقافية.

والأغرب من كل ما تقدم، أن نحو عشرة كتب من تأليف رائد العربية في العصر الحديث مصطفى صادق الرافعي المتوفى عام 1937م، لا تزال مخطوطة بيده ولم تنشر. وهذه الكتب موجودة ضمن مكتبته التي آلت إلى حفيدته. وهذه الأخيرة تجاوزت اليوم السبعين ولا تزال تطلق نداءات لإغاثة هذا التراث ونشره!

وفي أسواق الكتب هذه، ترتفع أسعار المؤلفات التي تتضمن إهداءات لشخصيات معروفة إلى خمسة أضعاف ثمن الكتاب الأصلي، وتتجاوز في بعض الأحيان حاجز المائة دولار، إذا حملت إهداء أو توقيع أعمدة الأدب العربي، من طراز نجيب محفوظ وعباس محمود العقاد وطه حسين وتوفيق الحكيم.

إن أغلى الإهداءات هي التي تحمل توقيع مصطفى صادق الرافعي أو توفيق الحكيم أو عباس محمود العقاد أو الشيخ محمود شاكر، أو ختم طه حسين، حيث يصل سعر الكتاب إلى (نحو 110 دولارات) على الأقل في تلك الحالة، وجاءت بعض الإهداء مكتوبة بالقلم الجاف، إن كان وضع بعد عام 1960، وبالريشة والقلم الحبر، إذا كان قبل ذلك.

المكتبة الخاصة بين الضياع والتدمير

يذكر أن علي بن محمد السناني (توفي عام 1339هـ) جمع مكتبة ضخمة أغلبها من المخطوطات. ودمّر معظم ما في هذه المكتبة عام 1322هـ عندما اجتاحت السيول مدينة عنيزة وهدمت منزله. والشيخ سليمان بن صالح البسّام (توفي عام 1405هـ) خلّف مكتبة نفيسة جدًا، لكنها ضاعت بوفاته. وبعد وفاة الشيخ حمد بن ناصر العسكر في المجمعة، ولم يكن له أولاد يرثونه، تفرّقت مكتبته الثمينة وتبعثرت.

ومن أشهر المكتبات التي ضاعت أيضًا مكتبة شيخ الأزهر الأسبق محمد الفحام التي كانت كنزًا من المخطوطات النادرة، ومكتبة المرجع الشعبي الدكتور عبدالحميد يونس.

والأحداث التي عصفت بلبنان على مدى سبع عشرة سنة دمّرت العديد من المكتبات. منها مكتبة الشيخ حمد الجاسر التي كانت تقع في أحد مباني وسط بيروت وأتى حريق عليها بأكملها. والتهمت النيران أيضًا مكتبة الأمير حافظ شهاب وكانت تضم نحو ثلاثمائة وثيقة تاريخية تتعلق بتاريخ لبنان ومراسلات أمرائه خلال القرون الماضية. كما أدى تدمير مبنى الكوليدج هول في الجامعة الأمريكية إلى ضياع مجموعات نادرة من مكتبة الدكتور محمد يوسف نجم.. والأحداث نفسها أتت على عشرات ومئات المكتبات الخاصة التي كانت في منازل اللبنانيين.

تعرض المكتبات الخاصة للسرقة

تعرضت مكتبة طه حسين للسرقة على أيدي تجار الكتب القديمة. ولم يبق منها في دار الكتب ومكتبة مُتحفه سوى سبعة آلاف كتاب، بينما تذكر زوجته السيدة سوزان أن مكتبته كانت تضم نحو 30 ألف كتاب. فالناقص منها إذن 21 ألف كتاب!

يبدو أن العالم العربي، كما يرى مثقفون، يحتاج خططًا متخصصة عن طريق وزارات الثقافة العربية تفي بغرض استثمار هذه الكنوز المعرفية بشكل خلاق يبني وعي الأجيال ويشكل ذخرًا مرجعيًا مهمًا.

المكتبات الخاصة.. كنوز من المعرفة

يمكنك أن تقول إنها كنوز لا تقدر بثمن، أو ذخائر تعين الباحثين على المعرفة لتحقيق النصر في معاركهم الحياتية ضد الجهل والفقر والتعصب.. إنها المكتبات العامرة التي خلّفها كبار الأدباء والمثقفين والمفكرين، الذين قضوا حياتهم في تجميعها من شتى الأرجاء..

إن الاهتمام بتأسيس مكتبة خاصة ظاهرة ثقافية عامة لا تختص بها أمة دون أخرى، بل نلحظها عند كل رجال العلم والأدب. والملاحظ أن كل متخصص أو مهتم بشأن معين يجمع في مكتبته الموضوعات والعناوين الداخلة ضمن إطار تخصصه، مضيفًا إليها موضوعات إثرائية في مجالات عامة. ويحرص كبار المتخصصين على أن يجمعوا في مكتباتهم نفائس الكتب والمخطوطات النادرة التي طالتها أيديهم خلال دراساتهم وأبحاثهم.. فترتقي مكتباتهم في كثير من الأحيان إلى مستوى يجعلها قبلة الطلاب والباحثين، وتصبح رابطًا يجمع العلماء ببعضهم.

ويؤكد المؤرخ ابن الفرات أن عدد الكتب والمجلدات التي كانت في مكتبة بني عمّار المعروفة باسم دار الحكمة قد فاق الثلاثة ملايين. ولكن هذه المكتبة أُحرقت برمتها على أيدي الصليبيين الذين غزوا المدينة عام 503هـ. غير أن فترة الحروب الصليبية نفسها شهدت بداية اهتمام الغربيين بالثقافة العربية. وبدأت عمليات نهب كبيرة جهاراً حيناً وسراً أحياناً للكتب العربية النادرة والنفيسة التي صارت اليوم فوق أية قدرة على إحصائها في المكتبات الأوروبية الكبرى.

فبعد الاستفادة من جهل العامة في القرون الوسطى، وبعد الحماية الكبرى التي صارت المكتبات العامة تتمع بها، تحولت أنظار اللصوص إلى المكتبات الخاصة. وأفضل مناخ يمكن لهؤلاء أن يعملوا به هو حيثما كانت الأوضاع مضطربة. ولعل الحالة التي تمثلها مدينة القدس هي أوضح مثال.

فسجلات المحاكم الشرعية في القدس تشير إلى وجود الكثير من المكتبات الخاصة التي تعود إلى العصر المملوكي والعثماني. ومن هذه المكتبات على سبيل المثال مكتبة القاضي فخر الدين محمد بن فضل الله (توفي عام 1331م) التي أوقفها على مدرسة الخانقاه في المدينة، وتضم هذه المكتبة نحو 10 آلاف مخطوطة في الفقه وعلم الفلك، ومكتبة الشيخ برهان الدين بن جماعة خطيب المسجد الأقصى (توفي عام 1388هـ)، ومكتبة مفتي القدس الشيخ حسن بن عبداللطيف الحسيني، والعشرات والمئات غيرهم.. كل هذه المكتبات المسجلة بدقة كانت تتجمع بمرور الوقت في "خزائن الكتب" - هكذا تسمى لأن مكتبات القدس كانت مجرد خزائن، ولم يكن فيها قاعات للقراءة - ولكن أين أصبحت هذه الخزائن اليوم؟

نشأة المكتبات وانتشارها

كانت أقدم المكتبات تنتمي إلى المعابد أو الهيئات الإدارية، وكانت تشبه الأرشيفات الحديثة، وكانت عادةً مقتصرة على النبلاء أو الأرستقراطيين أو العلماء أو علماء الدين. من الأمثلة على أقدم المكتبات الخاصة المعروفة واحدة وجدت في أوغاريت (يعود تاريخها إلى حوالي 1200 قبل الميلاد) ومكتبة آشور بانيبال في نينوى (بالقرب من الموصل الحديثة، العراق)، التي يعود تاريخها إلى القرن السابع قبل الميلاد.

وكان ظهور المكتبات مصاحبًا لنشأة الحضارة الإسلامية، وبدعم ذلك ما ذكره المؤرخون من أنه وجد في خزانة الأنبار عدة كتب بخطوط بعض الصحابة والتابعين، وقول محمد بن إسحاق (ت: 150هـ): "كان بمدينة الحديثة رجل يقال له محمد بن الحسين ويعرف بابن أبي بعرة؛ جمّاعة للكتب له خزانة لم أر لأحد مثلها كثرة، تحتوي على قطعة من الكتب العربية في النحو واللغة والأدب والكتب القديمة، فلقيت هذا الرجل دفعات فأنس بي وكان نفوزًا ضنينًا بما عنده خائفًا من بني حمدان؛ فأخرج لي قمطرًا كبيرًا فيه نحو ثلاثمائة رطل جلود فلجان، وصكاك وقرطاس مصر وورق صيني وورق تهامي وجلود آدم وورق خراساني، فيها تعليقات عن العرب، وقصائد مفردات من أشعارهم وشيء من النحو والحكايات والأخبار والأسماء والأنساب وغير ذلك من علوم العرب وغيرهم".

بلاد الرافدين

كانت بلاد ما بين النهرين موطنًا لعدد كبير من المكتبات الخاصة، والعديد منها يحتوي على مجموعات واسعة من أكثر من 400 قرص. كانت نواة هذه المكتبات الخاصة في الأساس عبارة عن نصوص تم نسخها من قبل أصحابها أنفسهم من الوقت الذي حصلوا فيه على تعليمهم في فن الكاتب. على الرغم من عدم أهمية هذه المكتبات، فقد أسست الأساس لمجموعة مكتبة آشور بانيبال.

مصر

في حين أن المكتبات الخاصة في مصر القديمة لم تكن شائعة، إلا أنها كانت موجودة إلى حد ما. تتمثل إحدى المشكلات في تحديد المكتبات

لوحة The Bookworm دودة الكتب للرسام والشاعر الألماني كارل سبيتزفيغ رسمها في عام 1850 .

إن الاهتمام بتأسيس مكتبة خاصة ظاهرة ثقافية عامة لا تختص بها أمة دون أخرى، بل نلحظها عند كل رجال العلم والأدب. والملاحظ أن كل متخصص أو مهتم بشأن معين يجمع في مكتبته الموضوعات والعناوين الداخلة ضمن إطار تخصصه، مضيفًا إليها موضوعات إثرائية في مجالات عامة.

الفردية المحتملة في صعوبة التمييز بين المكتبة الشخصية والمكتبة المرتبطة بالمعبد. ومع ذلك، فقد نجا العديد من المكتبات الشخصية

مكتبة صموئيل بيبس الخاصة

بمرور الوقت، وربما يكون عددهم أكبر مما هو مفترض تقليديًا. كشفت العديد من المقابر الخاصة نصوصًا غزيرة محتواها علميًا بطبيعته. بالإضافة إلى ذلك، تم اكتشاف مجموعات واسعة من لفائف البردي بالاقتران مع الترتيبات المنزلية، مما يؤكد أن نوعًا من المكتبات صمد هناك. فترة المملكة الوسطى (2055-1650 قبل الميلاد) يقدم أفضل الدلائل على وجود المكتبات الخاصة في مصر القديمة.

اليونان القديمة

في عام 600 قبل الميلاد، ازدهرت مجموعات المكتبات والأرشيف في اليونان القديمة، وخلال القرون الثلاثة التالية، ارتفعت ثقافة الكلمة المكتوبة إلى ذروتها هناك. على الرغم من إنشاء المكتبات العامة المتاحة لجميع المواطنين في بعض المدن، مثل أثينا، إلا أن معظم المواطنين لا يستطيعون القراءة. ومع ذلك، فإن مجموعات الكتب الخاصة التي تملكها النخبة وكبار المواطنين كانت تنمو، جنبًا إلى جنب مع المنازل والهياكل الرائعة المستخدمة لتخزينها. المكتبات الخاصة لم يبنها الأثرياء فحسب، بل قام بها أيضًا متخصصون يحتاجون إلى معلومات في مكان قريب، وحتى أفلاطون كان لديه مكتبات خاصة به ذات مجموعات كبيرة. كان أرسطو من أبرز الشخصيات في اليونان القديمة مع مكتبته الخاصة. أنشأ أرسطو مجموعته الشخصية في مكتبة مدرسة ليسيوم، وسمح لأرسطو لطلابه وزملائه العلماء باستخدامها. بعد وفاته، نمت مجموعته لتشمل أعمال ثيوفراستوس وأبحاث الطلاب. يُعتقد أن المجموعة قد تبعثرت بعد وفاة ثيوفراستوس على يد نيليوس. بينما كان من المفترض أن يتم إحضار معظم المجموعة إلى روما والقسطنطينية، تم بيع قطع أخرى ضمن مجموعة مكتبة الإسكندرية، لتتدمر لاحقًا بتدمير المكتبة.

الصين القديمة

كان هناك العديد من المكتبات الخاصة في الصين القديمة. كانت تسمى هذه المؤسسات باللغة الصينية "دار جمع الكتب"، والتي كانت مقبولة على نطاق واسع من عهد أسرة سونغ. تحت تأثير وعي صغار المزارعين، والنظام الأبوي، ونقص الكتب، وعوامل أخرى، كان تفكير "الكتاب المخفي" هو السائد في ذلك الوقت. لم تكن جميع المكتبات الخاصة في الصين القديمة متاحة للجمهور. جعل بعض المالكين مجموعتهم مفتوحة للجمهور.

المكتبات الخاصة في الحضارة الإسلاميّة

انتشر هذا النّوع من المكتبات في جميع أنحاء العالم الإسلامي بشكلٍ واسع وجيّدٍ؛ ومن أمثلتها الصّحابي عبدالله بن عباس رضي الله عنهما التي استغرق بعضُها حِمْلَ بعير، وكذلك عروةُ بن الزبير، وأيضًا معاوية بن أبي سفيان الذي كانت لديه دَفاترُ فيها سِيَر الملوك وأخبارهم، ومكتبة الخليفة المستنصر، ومكتبة الفتح بن خاقان، ومكتبة ابن العميد، وغيرهم كثير.

وفي عصر الأمويّين انتشرَت حركة التّدوين، وظهرَت أول المدونات في العلوم المتفرّقة، وعلى رأسها تدوين الحديث الشريف، والتفسير، واللُّغة، والشعر، والسيرة، والتاريخ.

بل إنَّ خالد بن يزيد بن معاوية كان أول من تَرجم الكتب الأجنبيَّة إلى العربيَّة، فكان في مكتبته كتبٌ في علم الفَلك والطبِّ والكيمياء.

ولا ننسى في هذا العصر العلّامة ابنَ شهاب الزُّهري الذي ملأ الدنيا بمصنَّفاته وتآليفه، حتى قيل: إنَّه إذا جلس في بيته وضعَ كتبه حولَه، فاشتغل بها عن كلِّ شيء.

روما القديمة

كانت أقدم المكتبات التي ظهرت في روما من النوع الخاص وغالبًا ما تم شراؤها كغنائم حرب. على سبيل المثال، عندما هزم الجنرال الروماني أميليوس الملك المقدوني برساوس عام 168 قبل الميلاد، كان النهب الوحيد الذي رغب في امتلاكه هو مكتبة الملك الخاصة. وبالمثل، في عام 86 قبل الميلاد، استولى الجنرال الروماني سولا على مكتبة الكتب اليونانية سيئة السمعة. أخيرًا، حوالي 73 قبل الميلاد، أزال لوكولوس وأعاد إلى روما المكتبة الخاصة للملك ميثريدس السادس من منطقة بونتوس. كان لكل بيت من بيوت النبلاء تقريبًا مكتبة، وتم تقسيم كل منزل تقريبًا إلى غرفتين: واحدة للنصوص اللاتينية والأخرى للنصوص اليونانية. ربما كانت روما هي مسقط رأس المكتبات المتخصصة، مع وجود أدلة على المكتبات الطبية والقانونية المبكرة. في روما، يمكن للمرء أن يرى بدايات حفظ الكتاب. اقترح أحد المؤلفين أن تكون المكتبة مناسبة بشكل أفضل إذا واجهت شروق الشمس في الشرق من أجل ضمان عدم خضوعها لديدان الكتب والتحلل. من أمثلة المكتبات الخاصة التي تعود إلى الفترة الرومانية: فيلا البرديات، وبيت ميناندر.

في القرن الخامس قبل الميلاد، في جزيرة كوس خارج مدينة بيرغاموم، تم بناء مجمع كلية الطب مع مكتبة في حرم أسكليبيوس. هذه هي أول كلية طب معروفة بوجودها، وبالتالي يمكن اعتبارها أول مكتبة متخصصة.

كانت المكتبات الخاصة الصغيرة المسماة مكتبة bibliothecae مسؤولة عن النهوض بالمكتبات العامة الأكبر في العالم الروماني، وكان تصميم هذه المكتبات حديثًا إلى حد ما، وأصبح النموذج الأصلي للمؤسسات اللاحقة، ولا سيما مكتبات العقارات الإمبراطورية. شكلت المكتبات الخاصة خلال أواخر فترة الجمهورية وأوائل فترة الإمبراطورية قلد الخصائص المعمارية اليونانية. كانت المكتبة نفسها مستودعًا بنسب متضائلة كان الغرض منها استيعاب الكتب. تم دعم الكتب على رفوف خشبية أو تم حفظها في خزائن موضوعة على الجدران. تم استخدام الغرف الملحقة بالمكتبة كغرف قراءة في المقام الأول، وكان تكوين هذه المكتبات مستطيلًا ويعتبر أكثر تخصصًا من غرفة منفصلة لأنها كانت دائمًا

مكتبة توماس جيفرسون الخاصة

امتدادات لهياكل أخرى.

كان اقتناء الكتب للاستخدام الشخصي من أجل تنمية الذات هو الفعل السائد في العالم الروماني، والذي دفعه جزئيًا الملوك الذين كانوا غالبًا كتّابًا غزيري الإنتاج. يلاحظ ساخر مارشال أنه من المقبول تمامًا أن تحتوي منازل النخبة الرومانية على مكتبة، وكان أحد أسباب كثرة المكتبات الخاصة هو تعزيز التنوير وإدامة التقاليد الأدبية. كما أنه ليس من غير المألوف أن يقوم الفرد بتجميع مكتبة من أجل استنكار إمبراطور. يدين الكاتب لوسيان من ساموساتا أحد هؤلاء الأشخاص الذين يستغلون مكتبته لإقناع الإمبراطور.

أعجب الإمبراطور أوغسطس بأعمال المؤلفين وكان هو نفسه مؤلفًا غزير الإنتاج. شجع على النهوض بالمكتبة كمؤسسة من خلال إيواء مكتبة خاصة به. كانت المكتبة أول من دمج السلوكيات المعمارية اليونانية واليونانية. كان شكل المكتبة على الطراز المستطيل المميز. تميزت هذه المكتبة بتأسيس مجموعة ثنائية مع غرف فردية تدعم آداب الكتاب اليونانيين والرومان على التوالي.

يعترف كل من عالم اللغة أولوس جيليوس والإمبراطور ماركوس أوريليوس بوجود مكتبة خاصة موجودة في دوموس تيبيريانا. بينما يقوم أوريليوس بإشارة عابرة إلى مكتبة أو أمين مكتبة القصر، علق غيليوس على كيفية مشاركته هو والمؤلف سولبيسيوس أبوليناريس في استكشاف المعرفة داخل المكتبة.

كان الملك الروماني هادريان مولعًا بكل أنواع الأدب. كان ملاذه الخاص، فيلا أدريانا، مكتبة خاصة به. مثل مكتبة أغسطس الخاصة، روجت مجموعة هادريان لمزدوجة من الكتابات اليونانية واللاتينية. من الصعب التأكد من عدد المخطوطات التي تحتفظ بها المكتبات؛ ومع ذلك، يتوقع أحد التقييمات أنه في خزانة خشبية واحدة ربما كانت تحتوي على 1500 لفافة على الأقل، خلال فترة نيرون، لم يكن السكن الثري مكتملًا بدون مكتبة.

يشير كاتب سيرة القرن الثالث، كابيتولينوس، إلى مكتبة خاصة يملكها الإمبراطور غورديون الثاني. على ما يبدو، كان المالك الأصلي لهذه المكتبة هو والد الباحث والعالم الموسوعي كوينتوس سيرينوس سامونيكوس، الذي كان غورديون طالبًا له. عند وفاة سامونيكوس في عام 212 بعد الميلاد، عُهد بمكتبة تضم حوالي 62000 مخطوطة إلى جورديون. ليس من الواضح ما حدث لهذه المكتبة، ولكن اقترح أنها استوعبت من قبل مكتبات بالاتين Palatine. ومن المعقول أيضًا أن تكون قد تفرقت خلال اضطرابات القرن الثالث.

عصر النهضة في أوروبا

جلب عصر النهضة معه اهتمامًا متجددًا بالحفاظ على الأفكار الجديدة التي طرحها كبار المفكرين في ذلك الوقت. أنشأ الملوك مكتبات في جميع أنحاء الدول الأوروبية، والتي أصبح بعضها المكتبات الوطنية اليوم. بالإضافة إلى ذلك، بدأ الأفراد الأثرياء في إنشاء وتطوير مكتباتهم الخاصة.

بدأت مكتبة فرنسا الوطنية (Bibliothèque Nationale de France) في باريس عام 1367 كمكتبة ملكية للملك شارل الخامس. في فلورنسا بإيطاليا، كان لدى كوزمو دي ميديشي Cosimo de Medici مكتبة خاصة شكلت أساس مكتبة لورنتيان Laurentian. كما تم إنشاء مكتبة الفاتيكان في القرن الخامس عشر. ساعد البابا نيكولاس الخامس في تجديد مكتبة الفاتيكان من خلال التبرع بمئات من المخطوطات الشخصية للمجموعة.

أدى إنشاء الجامعات وتوسيعها إلى منح مكتبات خاصة مكتبات جامعية. تبرع هامفري، دوق غلوستر، لجامعة أكسفورد في أوائل القرن الخامس عشر.

أمريكا الشمالية المستعمرة

كانت المكتبات الخاصة من سمات المستعمرين الأوائل لأمريكا الشمالية، وليست خصوصية. على سبيل المثال، كان من المعروف وجود 27 مكتبة في مستعمرة بليموث وحدها بين عامي 1634 و1683. كانت الكتب وفكرة إنشاء مكتبات في العالم الجديد دائمًا قناعة قوية للمستوطنين الأوائل. كان ويليام بروستر أحد الركاب العديدين على متن السفينة ماي فلاور في رحلتها الأولى إلى أمريكا الذين نقلوا مكتبته التي كانت تتألف من ما يقرب من 400 مجلد. حتى في وقت مبكر من عام 1607، كانت هذه المكتبات مزدهرة في منطقة جيمس تاون الإنجليزية. مستعمرة فرجينيا جون سميثوصف مكتبة خاصة يملكها القس جود ماستر هانت والتي تم حرقها خلال حريق دمر معظم المدينة. اكتشاف مماثل آخر من عام 1720 إلى 1770 في ولاية ماريلاند يسجل أن أكثر من نصف السكان الديموغرافيين لديهم على الأقل الكتاب المقدس في مكتباتهم. في ولاية فرجينيا، كان هناك ما يقرب من ألف مكتبة خاصة، تضم كل منها مجموعة نموذجية من 20 كتابًا. كان مايلز ستانديش، المسؤول العسكري المتميز، يمتلك 50 كتابًا، بينما حمل حاكم ولاية كونيتيكت جون وينثروب الأصغر 1000 كتابًا معه في رحلته إلى الأراضي التي تم إنشاؤها مؤخرًا في عام 1631.

كما تمت الإشادة بميل جورج واشنطن نحو قراءة الكتب وجمعها بشكل عام. كانت مكتبة واشنطن الشخصية موجودة في الأصل في مزرعته في ماونت فيرنون بولاية فيرجينيا. تتكون المكتبة من 1200 مجلد، وتم إنشاء فهرس بالعناوين المدرجة في مكتبته قبل وفاته في عام 1799. خلال منتصف القرن التاسع عشر، تم شراء جميع المجموعة السابقة تقريبًا بواسطة كتاب ماساتشوستس وتاجر المخطوطات هنري ستيفنز. قرر ستيفنز بعد ذلك بيع المجموعة بالمزاد إلى المتحف البريطاني في لندن؛ ومع ذلك، قامت الأطراف المهتمة من كل من بوسطن وكامبريدج،

الملكة اليزابيث الثانية ملكة بريطانيا مكتبة خاصة في قلعة بالمورال تحتوي على 50 ألف كتاب ومجلد

ماساتشوستس بشراء المجموعة حيث ورثوها إلى مقر إقامتها الحالي، بوسطن أثينيوم. تضم مكتبة واشنطن كتبًا في العديد من التخصصات مثل الاقتصاد والجغرافيا والتاريخ والدين. كانت بعض أكثر المجلدات المحبوبة هي تلك التي تتعلق بالزراعة، حيث كان مزارعًا نهمًا. كان أحد الأعمال التي احتضنها غالية جدًا، مسرحية بعنوان كاتو، مأساة كتبها الكاتب المسرحي الإنجليزي جوزيف أديسون عام 1712 لأنه شعر بوجود صلة بين الشخصية الرئيسية كاتو ومعركته المستمرة مع الشمولية. بالإضافة إلى الموضوعات، استوعبت المكتبة اليوميات والسفر وأكثر من 100 رسالة مراسلة فيدرالية.

مثل واشنطن، كان توماس جيفرسون جامعًا غزيرًا للكتب وقارئًا نهمًا. لقد امتلك بالفعل ثلاث مكتبات على مدار حياته. تم الحفاظ على الأول من سن 14 إلى 26 (1757-1770) في مسقط رأسه في شادويل، فيرجينيا، على بعد حوالي خمسة أميال غرب مونتايسلو. وهي تتألف من 40 كتابًا ورثها عن أبيه. منذ أن كان والده مساحًا، احتوت المكتبة على عدد كبير من الخرائط والدراسات الطبوغرافية، على الرغم من أن جيفرسون أضاف عددًا قليلاً من المجلدات إلى المكتبة من دراساته. بحلول عام 1770، حصل جيفرسون على أكثر من 300 مجلد، تقدر قيمتها بنحو 200 رطل.

خلال فترة الثورة الأمريكية في ثمانينيات القرن الثامن عشر، جمع جيفرسون مجموعة من الكتب بلغ عددها الآلاف. أصبحت هذه المجموعة مكتبته في منزله في مونتايسلو. تم شراء ما يقرب من 2000 كتاب وحده خلال الفترة التي قضاها في فرنسا في أواخر الثمانينيات من القرن الثامن عشر. نظرًا لأن جيفرسون كان يجيد الفرنسية واللاتينية، احتوت المكتبة على العديد من الكتب بهذه اللغات، بالإضافة إلى خمسة عشر كتابًا آخر. كانت المجموعة وفيرة في كتب القانون والفلسفة والتاريخ، لكنها استوعبت مجلدات حول العديد من المجالات مثل الطهي والبستنة والمزيد من الهوايات الغريبة مثل تربية النحل. على عكس بعض معاصريه، سافر جيفرسون قليلاً جدًا. على هذا النحو، أصبحت المكتبة أفضل دليل سفر له. على الرغم من أن المكتبة مرت بمراحل متعددة طوال حياته، إلا أنه في عام 1814 كان معروفًا أن لديه أكبر مكتبة خاصة فردية في الولايات المتحدة. عندما التهمت النيران مكتبة الكونغرس، أقنع جيفرسون المكتبة بشراء مجموعته التي تضم ما بين تسعة إلى عشرة آلاف كتاب للتعويض عن المجموعة المفقودة. وافق الكونجرس على جزء من مكتبة جيفرسون (6.487 مجلدًا) في عام 1815 بتكلفة 23.950 دولارًا (ما يعادل 354.591 دولارًا في عام 2021). تم الحصول على الرقم من خلال حساب عدد الكتب بالإضافة إلى أبعادها، على الرغم من أن جيفرسون أصر على أنه سيوافق على أي سعر. وأشار إلى أنه "لا أعرف أنه يحتوي على أي فرع من فروع العلم يرغب الكونغرس في استبعاده من هذه المجموعة". تسبب ديسمبر 1851 في اندلاع حريق ثانٍ في مكتبة الكونغرس، والذي نجح في إطفاء أكثر من 60٪ من المجموعة التي تم الحصول عليها من جيفرسون. قام جيفرسون بتجميع مكتبة لاحقة من عدة آلاف من المجلدات. تم وضع هذه المكتبة الثانية في مزاد وتم شراؤها عام 1829 من أجل تخفيف مديونيته.

على الرغم من أن جيفرسون معروف أكثر لاتساع مكتبته، إلا أن أكثر ما يميزها هو كيفية فهرستها. بينما صنفت معظم المكتبات خلال هذه الفترة من التاريخ الأمريكي مقتنياتها أبجديًا، اختار تصنيف مجموعته حسب الموضوع. استند أسلوبه في التصنيف على نسخة معدلة من جدول لورد بيكون للعلوم، التسلسل الهرمي للذاكرة الذي شمل التاريخ، والعقل الذي شمل الفلسفة، والخيال الذي شمل الفنون الجميلة. غالبًا ما تجاهل جيفرسون مخطط التصنيف الخاص به ووضع الكتب على الرفوف وفقًا لحجمها.

كان الأفراد الأكثر شهرة في أمريكا الشمالية الاستعمارية هم أصحاب مكتبات شخصية كبيرة. على سبيل المثال، كان جون آدمز يمتلك أكثر من 3000 مجلد، والتي عُهد بها إلى مكتبة بوسطن العامة في عام 1893. لم يكن فقط من محبي الكتب، بل كان أمين مكتبة هواة. لقد حافظ على مجموعته بدقة وفتح مكتبته للجمهور.

كان المشرع جيمس لوجان معاصرًا لبنيامين فرانكلين، والذي طور معه علاقة على شغفه بالكتب. وفقًا لوغان، لم يكن هناك شيء أكثر أهمية من اكتساب المعرفة، وأدت شهيته للتنوير إلى إنشاء مكتبة خاصة تضم ما يقرب من 3000 عنوان، معترف بها كواحدة من أكبر المكتبات في أمريكا الاستعمارية. في عام 1745، حول لوجان مكتبته الخاصة إلى مكتبة عامة، والتي كانت أول مبنى في أمريكا يتم الاعتراف به كمكتبة للجمهور.

كان بنجامين فرانكلين، الذي كان له دور فعال في إنشاء أول مكتبة اشتراك في أمريكا الشمالية، صاحب مكتبة خاصة ذات أبعاد كبيرة. هذه المنوعات السرية ليست معروفة جيدًا، على الرغم من أن أحد معاصري فرانكلين، وهو مانسى كاتلر، لاحظ هذه المكتبة مباشرة. وأشار كاتلر، "إنها حجرة كبيرة للغاية ومرتفعة مرصعة. الجدران مغطاة برفوف كتب مليئة بالكتب، إلى جانب أربعة تجاويف كبيرة، تمتد ثلثي طول الغرفة، مملوءة بنفس الطريقة. افترض أن هذه هي أكبر مكتبة خاصة في أمريكا وأفضلها إلى حد بعيد". لا توجد كتالوجات موجودة للكنوز المحفوظة في مكتبة فرانكلين. ومع ذلك، احتوت على سجل يضم حوالي 4726 عنوانًا.

العصر الحديث

أصبحت المكتبات الخاصة في أيدي الأفراد أكثر عددًا مع إدخال الكتب الورقية. تحتفظ بعض المنظمات غير الربحية بمكتبات خاصة، والتي

غالبًا ما تكون متاحة للباحثين. تحتفظ كل شركة محاماة تقريبًا وبعض المستشفيات إما بمكتبة قانونية أو مكتبة طبية لاستخدام الموظفين. يصنف معظم المتحدثين باللغة الإنجليزية هذه المكتبات على أنها مكتبات خاصة، وتحتفظ العديد من الشركات الكبيرة بمكتبات متخصصة في المجموعات المتعلقة بالبحوث الخاصة بمجالات اهتمام تلك المنظمة. كذلك المؤسسات العلمية مهيأة بشكل خاص لامتلاك مكتبة لدعم العلماء والباحثين. من المحتمل أيضًا أن تحتوي مرافق التصنيع على مكتبة هندسية للمساعدة في استكشاف الأخطاء وإصلاحها وتجميع الأجزاء المعقدة. هذه المكتبات بشكل عام ليست مفتوحة للجمهور، وغالبًا ما ينضم أمناء المكتبات والموظفون الآخرون في المكتبات الخاصة إلى جمعية المكتبات الخاصة.

المكتبات الخاصة لدى الزعماء والمشاهير

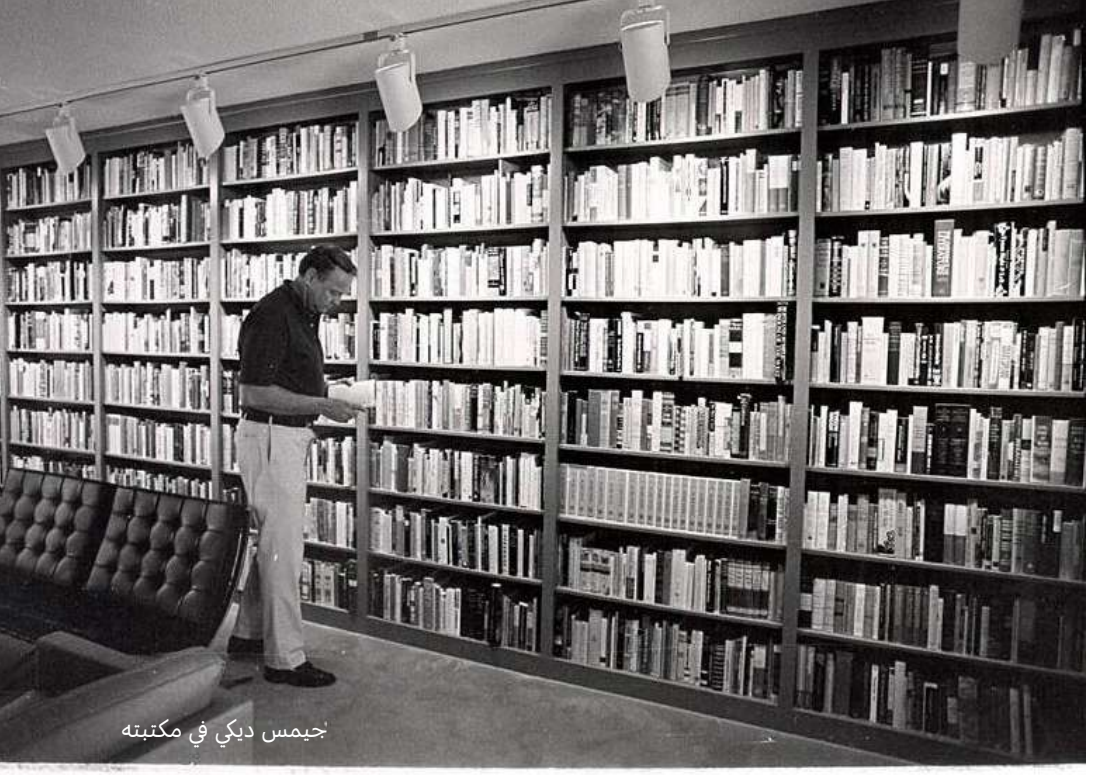
يمتلك خادم الحرمين الشريفين الملك سلمان بن عبدالعزيز مكتبة خاصة ربما تعد أكبر مكتبة منزلية خاصة يملكها زعيم دولة في هذا العصر، إذ قاربت محتوياتها 27 ألف عنوان و120 ألف مجلد في شتى أنواع الفنون والمعرفة، وتمتلك الملكة اليزابيث الثانية ملكة بريطانيا مكتبة خاصة في قلعة بالمورال تحتوي على 50 ألف كتاب ومجلد.

تحتوي مكتبة الروائي الإيطالي أومبرتو إيكو على أكثر من 40 ألف مجلد، تحتوي مكتبة الكاتب الإنجليزي صموئيل بيبس على 3000 مجلد بالضبط ، وقام بترقيمها حسب الحجم، وتحتوي مكتبة الكاتِب والسيناريست، والشاعر والروائي الأمريكي جيمس ديكي التي يبلغ حجمها 20000 مجلد يقوم بترتيبها من خلال "الترتيب الأبجدي ".

ويمتلك عالم الرياضيات جون دي 2337 كتابًا و378 مخطوطًا نادرًا في مكتبته الخاصة، وبعد وفاته سنة 1608 قام عالم الآثار روبرت كوتون بإجراء حفريات حول وأسفل منزله ظنًّا منه أن دي قد دُفن مخطوطات ثمينة وتاريخية.

وكان الفيلسوف الفرنسي ميشيل دو مونتان يمتلك تسعمئة كتاب، حفظها في أرفف مصمّمة على شكل أنصاف دوائر، وكان الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط يمتلك أربعمئة كتاب.

وامتلكت الروائية البريطانية فرجينيا وولف في مكتبة منزلها أربعة آلاف كتاب، ومن أكثر المكتبات شهرة، مكتبة الباحث الأمريكي في الإنسانيات ريتشارد إيه. ماكزي، والتي تضم 70.000 ألف كتاب، من بينها مخطوطات نادرة من أعمال فوكنر وبروست وهنري جيمس وآخرين.


جيمس ديكي في مكتبته

تحتوي مكتبة الروائي الإيطالي أومبرتو إيكو على أكثر من 40 ألف مجلد

في عالم الإعلام، كشفت أوبرا وينفري المحاورة الأمريكية أن لديها نحو 1500 كتاب، في رقم مشابه لما تركه تشارلز دارون عالم الأحياء الذي كان بمتلك مكتبة خاصة تحتوي على 1480 كتابًا، وهو قليل إذا ما قورن بما لدى إرنست همنجواي الروائي الأمريكي المعروف، الذي كان يسافر برفقة الكتاب، ويضيف إلى مكتبته من 150 إلى 200 كتاب سنويًا، ليصل مجموع كتبه بعد وفاته إلى أكثر من 9 آلاف كتاب، أخرجت لنا إبداعاته وكلاسيكيات أدبية مثل "العجوز والبحر" التي حصدت "نوبل للآداب" بالإضافة إلى 800 كتاب آخر في منزله بمدينة "كي ويست".

ويمتلك مصمم الأزياء كارل لاجرفيلد مكتبة منزلية تحتوي على 300 ألف كتاب.

ويمتلك رجل الأعمال جاي ووكر مكتبة منزلية تحتوي على 20 ألف كتاب وهي عبارة عن جناح في منزله في مدينة "ريد جفليد" الأمريكية، يطلق عليه "تاريخ الخيال الإنساني". بينما يمتلك الناشر والصحفي ويليام هارست مكتبة خاصة تحتوي على 7 آلاف كتاب مقسمة على مكتبتين، الأولى في منزلة بمدينة "كين دريم"، وضمت ما يقرب من 4000 كتاب، والأخرى في مكتبه وضمت 3000 كتاب ربما يعود ذلك إلى عدم توافر المساحة وراء تقسيم مكتبه إلى جزأين، وتمتلك الكاتبة البريطانية نايجيلا لاوسون على مكتبة خاصة تحتوي على 6 آلاف كتاب، وتضم مكتبة الكاتبة والباحثة والمنظرة الألمانية حنة أرندت الموجودة في جامعة "بارد" الأمريكية ما يقرب من 4 آلاف عنوان.

د. أمير تاج السر

كاتب وروائي سوداني

المعرفة والمعرفة الزائدة

أشرت كثيرًا من قبل، إلى أن من أفضل الروايات التي تقرأ، ويمكن ترشيحها ليقرأها الناس، هي التي تمنح شيئين جيدين: المعرفة والمتعة، بمعنى أن القارئ يستمتع بقصة جيدة، فيها بناء متماسك، وشخوص واضحون، ومكان معروف أو حتى غامض قليلاً، تجرى فيه الأحداث وفي الوقت نفسه، يحصل على معلومات لم يكن يعرفها من قبل، هذه المعلومات قد تكون عن بلد ما، عن مرض ما، عن السفر، أو الرحلات، أو حتى عن الحب، وأشياء أخرى كثيرة. وهناك روايات تؤرخ لاختراعات معينة، انتشرت وأفادت البشرية، مثل اختراع الساعة، أو الهاتف أو السيارة أو السكة الحديد، أو النظريات الرياضية، التي ساهمت في رقي الدنيا ومهدت الطريق إلى التكنولوجيا..

وإن كانت مثل تلك الأعمال التي ذكرتها موجودة ومنتشرة في الغرب، نجد قليلاً منها في اللغة العربية، الروائي في الغالب عندنا لا يهتم بالمعرفة، أي لا يختزن معرفة كثيرة، ليعيد ضخها للقارئ في نص روائي غير متكلف، هو يبحث عن الأحداث الجاهزة المكتوبة آلاف المرات ليكتبها، قصة الحب بين بنت الجيران وولد الجيران مثلاً، قصة الصبي الهادئ الخجول الذي لا يرفع عينيه عن الأرض، الذي تحول فجأة إلى متطرف تكفيري دموي، قصص الخيانات الزوجية، والمؤامرات في

أماكن العمل، والمشاهد الجنسية التي تتكرر إلى حد الملل، ولا جديد بالطبع فيها، إنها مشاهد عادية جدًا، لا أدري لماذا تكتب أصلاً في حين يمكن الاكتفاء بإشارات إلى الحميمية، وينتهي الأمر في ذهن القارئ مكتملاً.

أيضًا استلهام السيرة في رواية، وتركيز الكاتب على تفاصيل كثيرة في سيرته الخاصة، دون أن يذكر أنها سيرة، إنه أمر مشروع بالتأكيد، والكاتب حر في استلهام أي شيء، حتى لو كان يتحدث عن عنزة مربوطة في زريبة قرب بيتهم أيام طفولته، فقط يبحث القارئ عن شيء ما وسط تلك السير، عن وهج تشتعل به قضية مطروحة، عن تمرد لباب البيت مثلاً، بحيث يأبى أن ينفتح عند حضور الغرباء، وتلك الفتاة رائعة الجمال التي تساعد والدها في متجره الصغير في الحي، تتمرد على الغزل اليومي المكرر، الذي تسمعه من سكان الجوار، وتغادر فجأة إلى روما لتعمل في عروض الأزياء، أشياء مثل هذه لتمنح النص حيوية وطاقة جديدتين، وتفاجئ القارئ بأن الوتيرة الواحدة لم تعد كذلك، وتجزأت إلى ومضات جاذبة.

قلت روايات المعرفة قليلة في اللغة العربية، لكن بالتأكيد توجد نماذج مشرقة، تلك الروايات التي حدثتنا عن المدن العربية، بأزقتها القديمة، وأوجه النشاط فيها، وعلاقة السكان بالأرض مثل رواية «مريم» للصديقة نادية حرحش، أعطتنا معرفة جيدة لم نكن نعرفها، وإن كانت البرامج التوثيقية الآن في التلفزيون تتولى مثل هذه الأشياء، لكن حين نجدها في الرواية، نستمتع بها، أيضًا روايات تحدثت عن الأمراض، وبينت للناس في لغة سهلة ما يتحدث عنه العلماء بوجوه متجهمة ولغة شديدة التعقيد، وروايات مثل روايات إبراهيم الكوني، ولينا هويان الحسن، والصديق الزيواني، تكشف الصحراء لنا ليس كشفًا أثريًا ولا سطحيًا، الصحراء العوالم، ماذا يفعل البدو هناك؟ وماذا تحت الخيام المنصوبة؟ وماذا تريد المرأة المنقبة التي تخطط وجهها بالوشوم أن تقول، وما هو العاشق المناسب للمعشوقة المناسبة؟ ولو قرأنا سلطانات الرمل، نلم بتلك العوالم كاملة، وربما نطلب المزيد.

بالنسبة لكتابة التاريخ، أي توظيف الأثر التاريخي في كتابة معاصرة، أعتقد قطعنا في هذا الأمر شوطًا كبيرًا، وما من روائي مخضرم أو مبتدئ، إلا ساح في فترة تاريخية ما، واستحضر منها حكاية بث من خلالها معرفة ممتازة عن مجتمعات لم نعاصرها لكن نتعرف إليها بكل سرور.

أنا لا أعتبر روايات الحروب والجوع والتشرد وفساد الذمم، روايات معرفة، إنها روايات تتحدث عن ظروف علق فيها الإنسان المعاصر، وربما أصبح صديقًا لها، ونرى في عالمنا العربي، خاصة في الأقطار الفقيرة منه، إن الفقر أصبح صديقًا للناس، وشح الإمكانيات طقسًا لا تكتمل الحياة إلا به، من السهل جدًا تقبل أن حقن الإنسولين المعالجة لمرضى السكري، غير متوفرة، لكن يفغر الزبون فمه دهشة حين يخبره الصيدلي بوجودها، ولاحظت في السودان استخدام كلمة «البديل» كثيرًا، في السؤال عن الأدوية، حين يقول الصيدلي لا يوجد، يقفز سؤال إلى فم الزبون: هل يوجد بديل؟ أو يقمع الصيدلي هذا السؤال من جانبه حين يقول: لا يوجد لكنْ هناك بديل، أو لا يوجد وليس هناك بديل، ومرة كنت أبحث عن علاج ضغط الدم لشقيقتي، وعرض عليّ الصيدلي عدة أسماء بوصفها بدائل، ولما كنت أعرف بحكم عملي أنها ليست بدائل أبدًا، نبهته إلى ضرورة توخي الصدق، ومن الأفضل أن يوجه المريض بالعودة في هذه الحالة إلى طبيبه ليقرر ما هو البديل؟

السؤال هنا: إلى أي حد المعرفة مطلوبة في الروايات؟

لقد قرأت مؤخرًا رواية من روايات المعرفة، وراقت لي أنها تمنحني معلومات قيمة لم تكن عندي، ولم أكن لأجدها بسهولة إن أردتها، فقط انتبهت إلى أن المعرفة الموجودة في كل سطر من سطور الرواية، أكلت تمامًا القصة التي أراد الكاتب حكيها، توجد هنا معرفة ضخمة، كم هائل من المعلومات الجغرافية والتاريخية والاجتماعية، ووثائق عن معاهدات، ومسائل اقتصادية، ولا شخوص مهمين يسيطرون على أجواء النص، هنا لم يعد ثمة فرق بين الكتاب العلمي أو المدرسي، والأدب الذي يعني الخيال في اللغة الإنجليزية «Fiction » والقارئ بلا شك يتوه في تلك المصادر والمعلومات، يركز بعضها في ذهنه ويفر البعض الآخر، إنها معضلة كبيرة بلا شك، أن تقصد كتابة رواية، وتكتب عملاً ليس روائيًا.

هنا أقول إن الكاتب الذي أنفق زمنًا طويلاً واجتهد في البحث عن المعارف، ينبغي أن لا يطلقها هكذا متناسيًا اللغة الأدبية، والوصف المطلوب، والشخصيات التي تملأ صورها وأصواتها المكان، والشوارع التي تتحرق شوقًا لاحتضان خطوات تمشي فيها، عليه أن ينتبه إلى احتمال أن تنفلت المعارف منه، وتقتل نصه.

قلت روايات المعرفة قليلة في اللغة العربية، لكن بالتأكيد توجد نماذج مشرقة، تلك الروايات التي حدثتنا عن المدن العربية، بأزقتها القديمة، وأوجه النشاط فيها، وعلاقة السكان بالأرض

الكاتب الذي أنفق زمنا طويلا واجتهد في البحث عن المعارف، ينبغي أن لا يطلقها هكذا متناسيا اللغة الأدبية، والوصف المطلوب، والشخصيات التي تملأ صورها وأصواتها المكان، والشوارع التي تتحرق شوقا لاحتضان خطوات تمشي فيها، عليه أن ينتبه إلى احتمال أن تنفلت المعارف منه، وتقتل نصه.

الأبُـوَّة والبُنـوَّة فِـي الإسْـلام

أ.د. عبدالله بن محمد الشعلان

قسم الهندسة الكهربائية

كلية الهندسة

أستاذ كرسي الزامل لترشيد الكهرباء

جامعة الملك سعود - الرياض

تحرص الأديان السماوية جمعاء على تنشئة الأبناء ورعايتِهم رِعاية شاملة تقوم على الصَلاحِ والرشد والتقوى والاستقامة وحسنِ التربيةِ، وتؤسِس لِمجتمعٍ فاعلٍ متكافل يقوم على بِناء الكيانِ القويمِ المتماسك، والإسلام بدورِه أسهم بنصيب كبير في التوجيه نحو الاهتمام بقضايا رِعايةِ الأبناء وتَنشِئتِهم التنشئة المثلى التي تليق برسالة الاستِخلافِ التي تُحتِّمُ على الجيلِ العمل من أجل نشر الخير والفضيلة وإنقاذ البشريّة من غياهب الضَّلال ومتاهات الضياع. ولنا في قرآننا المجيد وفي آياته الكريمة خير شاهد من أصول التوجيه والتهذيب والتربية وأساليبِها وثمراتِها، ومن ذلِك على سبيل المثال ما حوتة آياتُه في قصة إبراهيمَ الخليل عليهِ السَّلام وابتلاءِ اللهِ له باختيارِ ابنه وفلذة كبده (إسماعيل) قُربانًا له، وكيف أن ذلك الابن البار المطيع أسلم نفسه مستسلمًا منقادًا لأمر أبيه مُلبيًا خاضعًا لإرادة ربه مناديًا بصوت يغمره الخضوع والاستكانة لأبيه: ﴿قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ (الصافات: 102) بيد أن الإرادة الإلهية العليا تأبى إلا أن تضع البلسم الشافي على هذا القلب المفجوع لتحل الرحمة ويأتي الشفاء وتزول الفاجعة في قول رب العالمين: ﴿وَفَدَيۡنَٰهُ بِذِبۡحٍ عَظِيمٖ﴾ (الصافات: 107) جزاءَ إيمانِهما وإخلاصهما وخضوعهما وصدقِ ما كانا عليهِ. وقد رَسَم الإسلامُ بتشريعاتِه وآدابِه سلوكيات متكاملة ومنهجيّات شاملة تحضُّ على رعايةِ الأبناءِ وتربيتهم وتنميتِهم بأحسنِ ما يكون عليهِ المجتمع، لتضمن تنفيذِها تنفيذًا سليمًا نقيًّا خالصًا لأفضل المُخرَجاتِ وأميزها وأصلَحِها إلهامًا وعطاءً وإسهامًا لما لذلك من دور بالغ الأهمية عظيم الأثر في تحديد معالم الشخصية الإسلامية لدى الفرد، ولدى المجتمع، تلك الشخصية التي تتسم بسمات الصلاح والهيبة والرفعة والمجد والنبل والكرامة والاتزان، وتؤهل المسلم لأن يقوم بدوره في تشييد بناء الحضارة الإنسانية، وتعينه على الإسهام في النهضة العلمية والفكرية والتقنية، ذلك لأن مهمة المسلم في الإصلاح والتهذيب والتربية والتعليم تجعله في مقام السيادة والإمامة والقيادة والريادة لسائر أمم العالم وشعوب الأرض وتحمّله أمانة السماء إلى الأرض ورسالة الله إلى البشرية. والإسلام شرعَ بِعدالتِهِ الرحيمة وشريعته السمحة أحكامًا خاصة بكل مكون يقع ضمن محيط الأسرة والمجتمعِ وما يتعلق بهما، ومن ذلكَ أنَّ لكل فردٍ حقوقًا يستحقها بوجودِه ومكانتِه وارتباطاتِه، فحقوقه مضمونة صيغت في الكتاب المجيد المُنزلِ من عندِ اللهِ على نبيه عليه وعلى آله وأصحابه أفضل الصلاة والسلام، أو اشتملتها سُنَّة الرسول الكريم لِتبيّن للناس عدالة الإسلامِ وتكفلِه بإيتاء الحقوق واستيفائها، كما ضمِن الحقوق ونظَّمها، وحدَّد الواجبات اللازِمة على الأفرادِ والمستحقة لذواتِهم، ليسعى كل فرد لأداء واجباته ومسئولياته تجاه الآخرين، فتتحقَّق بذلك العدالة والنِظام اللَّذين يقوم عليهما كيان المجتمع والأسرة. وممَّا اشتمله الإسلام في نِظامه وتشريعاته

حقوق الآباء على أبنائهم وحرصه على حسن العلاقةِ بينهم، وسلامةِ توجيههم وتنشئتهم. ومن الواجباتِ التي خصّ الإسلامُ بها الأبناءَ مِن آبائهم على سبيل المثال حسن اختيار الزوجة التي ستصبح أمًّا يقع على عاتقها تربية الأبناء، فإن صلحت الأمُّ صلُح الأبناء وحسنت تربيتهم وتنشئتهم، كما أن من واجباتِ الأباء نحو أبنائهم حُسن اختيار أمّهم بما يُحقّقُ لهم الخير والفضل ويُجنّبهم العارَ والسُّخرية وسوء الحديث، وفي ذلك قول الرّسول عليه الصّلاة والسّلام: (تُنكح المرأة لأربع: لمالها وحسبها وجمالها ودينها فاظفر بذات الدين). كذلك حسن اختيار الاسم إذ من حقوق الأبناء أن يُحسن الآباء اختيارِ أسمائهم؛ فيُسمّي الوالد ولده بما يليق ويُحمد، ليكون اسمه مبعث فخر ورفعة وكرامة، فلا يُسميه باسم خارج عن المألوف أو بما لا يصحُّ معناه ولا ما يَكونُ دافعًا لذكرهِ بسوءٍ مما يُنزل من شأنه ويحط من قدْره. كذلك على الأب أن يكون أسوة وقدوة حسنة لأبنائه وأن يدلهم على سبل الخير والهداية وما عليهم أن يجتنبوه من طرقِ الشّر والغواية والضلال، وأن يُعينهم على طاعته فلا يُكلّفهم بما لا يَحتملون ولا يُحملهم بما لا يطيقون فيستدعي ذلكَ حيرة الأبناء فإما أن يرضخوا على مضض وإما يعصوه فيكون في ذلك عقوق وخروج عن طاعة الأب. أيضًا من واجبات الآباءِ نحو الأبناء توجيههم بما فيهِ طاعة الله تعالى، وإعانتهم على أعمال الخيرِ والبر والإحسان، فلا يكونُ منها التّحريضُ على المعاصي والمُحرّمات، كالعقوق وقطعِ الرّحم وحبس الصّدقة وأشكال العنف والظُّلم في الميراث. كما أن المساواةُ بين الأبناء مَطلبٌ ضروريٌّ يتحقّقُ به العدلُ والبرّ والمعروف، وقد نهى نبينا الكريم صلوات الله وسلامه عليه عن التمييز بين الأبناء والتفضيل بينهم في الهبات والعطايا والقسمة والمُعاملة، كذلك الحث على إعانتهم على اختيار زوجاتهم، فإذا بلغَ الابن الرشد ورغب الزّواج سعى والده لتزويجه إعانة له على بناء أسرته وتكوين حياته وحفظًا ووقاية له من الزيغ والغي والانحراف.

وعندما نتأمل في قرآننا المجيد كلام رب العالمين ونتدبر آياته، نجد معلومة رائعة تتجلى لنا فيها عظمة القرآن الكريم وبلاغته وروعته وجمال اللغة العربية فيه والتي نزل فيها آخر أعظم وأقدس الكتب السماوية المنزلة. لقد ورد في القرآن الكريم تعريف وتحديد لمعنى "الأبوين والوالدين"، فإذا وردت كلمة (الأبوين) فنعلم أن الآية قصدت الأب والأم معًا ولكن مع الميل لجهة الأب لأن الكلمة مشتقة من الأبوة التي هي سمة للأب وليست للأم، أما إذا رأيت كلمة (الوالدين) فنعرف أن الآية قصدت الأب والأم معًا لكن مع الميل لجهة الأم لأن الكلمة مشتقة من الولادة والتي هي من صفات المرأة دون الرجل. لذا، كل آيات المواريث وتحمل المسؤولية والتبعات الجسام تكون متبوعة بكلمة (الأبوين) ليناسب ذلك الرجل، فالرجل هو المسؤول عن الإنفاق، فميراثه معروف، وميراثها محفوظ. قال تعالى: ﴿ٱلنِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ﴾ (النساء: 11). وقوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ (يوسف: 100). أما في كل توصية ومغفرة ودعاء وإحسان إلا وتكون الكلمة (الوالدين) ليتناسب ذلك مع فضل الأم. قال تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَٰنًا﴾ (الأحقاف: 15). وقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾ (الإسراء: 23). فسبحان الله العظيم، على دقة اللفظ وروعة البلاغة وحلاوة البيان في القران الكريم، إنه كلام رب العالمين تقدس في سماه وجل في علاه.

والتّهيئةُ المُثلى لِلتنشئة والإعداد للأبناء ذات متعلقات عديدةٌ أهمُّها السّعي في توفيرِ الرّزقِ والمالِ للتّوسعة على الأبناء حتّى تُحسِنَ تربيتهم ورِعايتهم والعناية بهم، وفي التّوسعةِ على الأبناءِ حفظٌ لهم من الزلق والانحرافِ وحماية لهم من المعاصي والعقوق، فالبخل والشح صفات مذمومة تدعو إلى التّقصيرُ والزيغ والنكران والعقوق، لذلك يجدُرُ بالأب (ولي الأمر) أن يُهيّئ البيئة الصالحة لحُسن النشأة والبنية والتكوين، والسّعي في الكسبِ من أجلِ الرعاية أمرٌ محمودٌ، كذلك التّربيةُ الإيمانيّةُ السّليمة وحقُّ التعليم، إذ أن الأب مسؤولٌ عن تنشئة أبنائهِ وتربيتهم تربيةً إسلامية صحيحة نقية سليمة تُعرّفهم بالحلال والحرامَ وتبصرهم بالحق والباطل، فتحفظ عليهم دينَهم وفطرتهم واختيارهم السّديدَ، كذلك التأكّد من أنّ جميع رُفقائهم من الصحبة الطيبة الذين لا يُخشى عليهم من صحبتهم ورفقتهم؛ فإنّ الرّفيق السّيئ يورث من العادات الرديئة والخصال السيئة ما لا يستطيع الآباء إصلاحه في سنوات مُتعاقبة، وتتأتّى التّربيةُ الحسنة بتنشئة الأبناءِ على الفضائل وتنبيههم من الوقوع في الرّذائل، وتلقينِهم العباداتِ وتعريفهم بالصّلوات، وتعليمهم القرآن الكريم وعلومه وشمائله، وتحصينِهم من الإفراطِ الذي فيه انجرافُ العقيدة والفكر والسُّلوك، ومن التفريط الذي فيه ضياعُ النّفسِ وابتعادها عن الدين القويم، فإذا تحقّق التوجيه الصحيح من الآباءِ تكفّلَ الله عز وجل بهداية الأبناء وصلاحهم.

والآن، مهما قدّم الإبن لوالديه من طاعة وبر ومعروفٍ وإحسان فإنّه لن يبلغ ولو نسبة ضئيلة مما قدماه له من تربيةٍ وبذل وقت وجهد وطاقة وتضحية ليكون من أفضل النّاس إن لم يكن أفضلهم على الإطلاق، لذا يكون الإحسان إلى الوالدين ببرّهما والعطف عليهما والرأفة بهما والانصياع لهما وعدم رفع الصوت بحضرتهما أو مجادلتهما، حيث أمر الله سبحانه وتعالى الأبناء عمومًا في آيات كثيرة ببرّ الوالدين، ووجوب طاعتهما، والإحسان إليهما والاعتراف بفضلهما حيث بيّن الله سبحانه وتعالى كيفيّة ذلك في سورة الإسراء إذ يقول عز من قائل:

﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا﴾(الإسراء: 23 - 24). ولا يقتصر البر والإحسان إلى الوالدين وهما بعلى قيد الحياة فحسب، بل يستمر حتى بعد وفاتهما لأن دعاء الابناء لوالديهم المتوفين يصل إليهما مصداقًا لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث الشريف الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث؛ صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له»، رواه مسلم في صحيحه، وفي هذا الحديث الشريف تبيان ودلالة على أن عمل الابن الصالح يعود بالنفع على الأبوين لأنهما هما اللذين يكونا سببًا في وجود الأبناء الصالحين; وفي هذا حث وتشجيعٌ للأبناء على الحرص والإكثار من الدعاء لآبائهم وأمهاتهم، ولقد قُيّد الولد بالصلاح لأنه أتى من تربية أب صالح كما جاء في قصة اليتيمين الذين لم يبلغا الحلم بعد وحفظ مالهما بصلاح أبيهما كما في قول الرب تبارك وتعالى في الآية الكريمة: ﴿وَكَانَ تَحْتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۚ﴾ (الكهف: 82)، والرجل الصالح تُحفظ ذريته بسببه، ويشفع لهم في الآخرة ويرفعون إلى درجته لكي تقر عينه بهم، كما قال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَآ أَلَتْنَٰهُم مِّنْ عَمَلِهِم مِّن شَىْءٍ﴾ (الطور: 21)، فذريته تلحقه وترفع إلى درجة أعلى، من غير أن ينقص من ثوابه شيء، ولهذا قال: ﴿وَمَآ أَلَتْنَٰهُم﴾ أي: ما نقصناهم من ثوابهم من شيء. اللهم ارحم أباءنا إن كانوا أمواتًا واحفظهم إن كانوا أحياءً واحفظ لنا أبناءنا وذرياتنا فأنت خير حافظ وأنت أرحم الراحمين.

لقد ورد في القرآن الكريم تعريف وتحديد لمعنى "الأبوين والوالدين"، فإذا وردت كلمة (الأبوين) فنعلم أن الآية قصدت الأب والأم معًا ولكن مع الميل لجهة الأب لأن الكلمة مشتقة من الأبوة التي هي سمة للأب وليست للأم، أما إذا رأيت كلمة (الوالدين) فنعرف أن الآية قصدت الأب والأم معًا لكن مع الميل لجهة الأم لأن الكلمة مشتقة من الولادة والتي هي من صفات المرأة دون الرجل.

الأدب المترجم

أ.د. إبراهيم بن محمد الشتوي

أستاذ الأدب والنقد - الرياض

عندما نعود إلى الأدب العربي القديم، نجد من الآثار الأدبية التي توارثتها الأجيال، ويوصي الأساتذة تلاميذهم بقراءتها، والكتابة على منوالها كتاب «كليلة ودمنة». وهو الكتاب الذي استقر رأي أغلب الدارسين على أنه مترجم عن الفارسية التي ترجمته بدورها عن الهندية. بل لا يتوقف الشأن في هذا الكتاب على القراءة، والتواصي، بل تجاوزه إلى الكتابة على منواله، ونظمه في أبيات يحفظها الشداة ويقرؤها المحبون.

ولو عدنا إلى النظر إلى الكتاب في التراث العربي قديمه وحديثه، لما وجدنا اعتباره إلا كتابًا أصيلاً في الأدب العربي، واحدًا من عيونه التي تنسب إلى ابن المقفع نسب المنشئ المبتدئ، إلى الحد الذي صار بعض الدارسين يشك في حكاية ترجمة الكتاب عن الفارسية أو الهندية، ويرى أن ابن المقفع سلك به هذا المسلك رغبة في إنفاقه لدى القراء، وإشهاره بينهم، خاصة إذا قارنا ذلك بحركة الرواية التي كانت رائجة السوق في زمن كتابة الكتاب وهو القرن الثاني الهجري، حيث كان الرواة والإخباريون يمتهنون الرواية والنقل عن العرب الأقحاح القدماء، ويتكسبون بها، فرأى ابن المقفع أن ينقل شيئًا عن الفرس آبائه وهو المعروف بالتعصب لهم، ويقدمه بوصفه منافسًا لما ينقل عن الأعراب الخلص.

وعلى طريقة بعض الرواة الذين يصنعون الأشعار وينحلونها العرب، يمكن أن يعد كتاب ابن المقفع هذا مما نحله هو أيضًا آباءه الفرس ومن يظاهرهم من الهنود، وإن كنا سنميل هنا إلى القول السائد القائل بأنه قد ترجمها عن أصول معروفة لدى الفرس.

والمهم لدينا، أن هذا الكتاب بالرغم من اشتهار حكاية نشأته، وأصله، فإن القدماء تلقوه بوصفه عملاً أدبيًا عربيًا أصيلاً، ولم ينظروا إلى أصله الفارسي أو الهندي أو لم يأخذوا أصله بالاعتبار، واكتفوا بالنسخة العربية التي بين أيديهم، جاعلينها أصلاً للنص يعودون إليه.

قد يدفعنا هذا إلى الحديث عن الترجمة، هل هي حرفية أو بالمعنى، أو أنها تعمد إلى المعنى العام ثم تصوغ العمل أجمع بما يتناسب مع الثقافة والبيئة الاجتماعية في اللغة المنقول إليها، كما قيل عن الترجمات الأدبية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كترجمات المنفلوطي وحافظ إبراهيم والترجمات القديمة لكتب أرسطو التي قام بها إسحاق بن حنين ومتى بن يونس.

وهو الحديث الذي يوصلنا بعد ذلك إلى العلاقة بين النص الأصلي في لغته الأولى، والنص المترجم في اللغة الجديدة، هذه العلاقة التي يصفها بعض الدارسين بأنها «خيانة»، بناء على أن الكاتب لا يستطيع أن يقدم النص الأصلي كما هو، وإنما لا بد أن يكون هناك فارق بين النصين، هذا الفارق قد يكون ناتجًا عن مهارة المترجم ونمط الترجمة التي اعتمدها، وقد يكون ناتجًا عن اللغة المستعملة في الترجمة، وقد يكون ناتجًا عن طبيعة النص المترجم، وإمكانية نقله المتعددة، فيكون حمال أوجه ما يعني أن الجملة فيه تدل على أكثر من معنى، وهو ما يعني استحالة نقل الجملة كما هي لاختلاف اللغات وطرائق تعبيرها ما يعني أن نقل الجملة الواحدة ينبغي أن يتم بأكثر من جملة إما بطريقة العطف أو التخيير أو الهوامش.

هذه الاستحالة هي التي جعلت بعض الدارسين يعدون الترجمة ضربًا من الخيانة، لأنها لا يمكن أن تقدم النص الأصلي كما هو، وبغض النظر عن مقدار الفارق بين النصين الذي يمكن أن تحدد من خلاله مقدار ما يمكن أن يسمى «الخيانة»، فإن هذا المقدار الذي يوصف بأنه «خيانة»، هو الذي يمنح النص المترجم الجديد خصوصيته في اللغة المنقول إليها وأصالته، إذ يؤدي إلى أن يتصف النص الأصلي بجوهر اللغة المترجم إليها، وذلك أنه يجعله نسخة مستقلة عن النص الأصلي، ويمكن من إمكانية قراءته وفهمه بصورة مختلفة، أو بعبارة أخرى يمكن أن نقول: إنه إضافة فكرية إلى النص الأصلي، وهذا يجعلنا نقول: إن كل ترجمة تمثل نسخة جديدة للنص، بمعنى أن كل ترجمة تعني كتابة جديدة للنص الأصلي تظهره في اللغة الجديدة.

وهذا قد يمثل نوعًا من الانفصال عن النص الأصلي بوصفه قد أخذ بعدًا جديدًا أو ثوبًا جديدًا في اللغة الجديدة، إلا أن كونه يحمل عنوانه الأول، واسم المؤلف يجعله ترجمة، وهذا يدفعنا إلى البحث عن معنى كلمة «ترجمة»، بمعنى أنها نسخة معدلة من جهة اللغة، وما ينتج عن هذا التعديل من تحول في النص، بمعنى أن هذه الإضافات التي تنضاف إلى النص بسبب هذه الإجراءات لا تعد إنتاج نص جديد منفصل عن النص الأول، وإنما تعني تحويله من لغة وثقافة إلى لغة وثقافة بكل ما تتطلبه عملية النقل من لوازم، ويصاحبها من ظروف أكثر من أن تعني النقل الدقيق والأمين للنص إلى لغة أخرى.

وهو ما يدفع إلى النظر في العلاقة بين النص الأصلي والنص الجديد مرة أخرى، فبالإضافة إلى أنه نسخة أخرى تحمل في طياتها اختلافات عن النسخة الأولى، فإنه يمكن أن يكون نوعًا من القراءة والتأويل، أو التفسير للنص الأصلي، فهو انعكاس لفهم المترجم وما استقر في نفسه منه، هذا الفهم الذي يتأثر بثقافة المترجم.

ويتجلى هذا عندما تتعدد الترجمات للنص الواحد، ونجد بينها اختلافًا يقل أو يكثر، وذلك بسبب فهم المترجم للنص، وصلته به التي قد تكون خاصة وثيقة أو عامة عابرة، وصلة المترجم بحقل النص المترجم الذي قد يكون ضليعًا به وقد يكون ذا ثقافة عامة، مما ينعكس على تعاطيه للنص بعد ذلك، أو ربما يعود إلى ظهور عدد من الدراسات النقدية والشروحات على النص الأصلي في لغته الأولى ساهمت في تغيير النظرة إليه ما ينعكس بعد ذلك على ترجمته أيضًا. وهي كلها ظروف تعزز الفارق بين النصين، وتكسب كل ترجمة مشروعية الوجود والاعتبار بعيداً عن ثنائية الخطأ والصواب التي يعتمدها بعض الدارسين.

بل إن هذه التأثيرات للفهم، والتلقي لتظهر على الترجمة حين يكون النص الجديد (المترجم) منقولاً عن لغة وسيطة، بمعنى لو أن النص الأصلي ألماني، والترجمة منقولة عن الترجمة الفرنسية، فإن هذا يعني أن النص أو الكتاب قد مر بصياغة وفق الفهم الفرنسي، وانتقل بعدها إلى اللغة الثالثة، فالنسخة الجديدة الثالثة منقولة عن النسخة الفرنسية بكل ما تحويه هذه النسخة من ثقافة فرنسية.

ويظهر هذا الأثر لتدخل أكثر من لغة على النص حين تتم العودة إلى النسخة الأولى الأصلية للنص، ويتم ترجمة الأثر إلى اللغة الثالثة مباشرة منها، ثم نقارن بين النسختين للنص الأصلي؛ الأولى التي ترجمت عن لغة وسيطة والثانية التي ترجمت عن اللغة الأصلية، نجد الفارق كبيرًا بسبب أثر اللغة الوسيطة في تحوير المعاني الأصلية، وفهمها على القارئ الذي أيضًا قام بتحويرها مرة أخرى بناء على فهمه لها.

لكن هذا التحول للنص من لغته الأصلية إلى اللغة الجديدة، لا يقتصر على إكساب النص صورة أخرى غير الصورة التي كان عليها من قبل، وإنما يتجاوزه إلى البيئة الجديدة (اللغة) التي ظهر بها، فاعتماده على مواضعات اللغة المستعارة في التعبير، واستخدام وسائل التواصل، والتوصيل فيها يكسب النص أدوات جديدة يتمكن من خلالها أن يؤسس فضاءً تأثيريًا جديدًا، هذا الفضاء التأثيري يختلف عن فضائه الأصلي سواء باللغة أو بالقراء الذين لهم ثقافتهم الخاصة التي ينطلقون منها، ويتأثرون بها، وهو ما يكسبه أصالة في اللغة التي ينتقل إليها، ويعطيه قدرًا من التأسيس فيها، إذ يمكن النص من استخدام الخلفيات الثقافية للمستعملين الجدد، ولأدواتهم المعرفية في خلق مساحة مقروءية مختلفة عن الأخرى. هذه المساحة المقروئية «تنحكم» (إن صح التعبير) باللغة الجديدة والمستقبلين الجدد، والثقافة الجديدة.

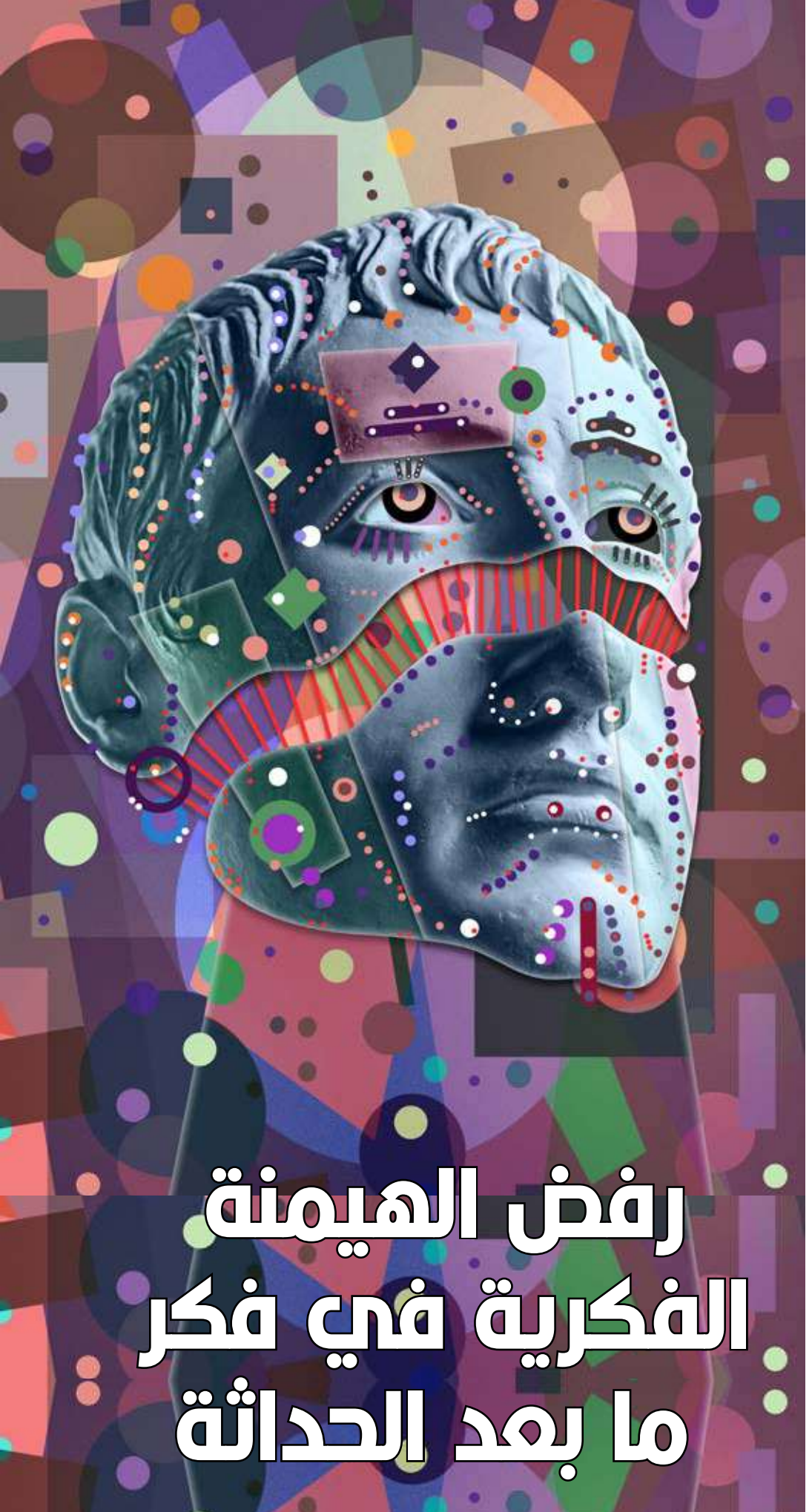
ويمكن أن نبين هذه القضية عندما يترجم نص من لغة محدودة القراء والمستعملين والثقافة إلى لغة واسعة عدد المستعملين والقراء، والثقافة، إذ يمنحها ذلك انتشارًا، وظهورًا واستقبالاً نقديًا بقدر السعة التي تملكها اللغة الجديدة؛ الثقافة التي تتمثل بذوق أمة من الأمم في تركيب النص أو موضوعه أو جنسه، فقد تكون ثقافة تعنى بنوع من الأجناس الأدبية لا تعنى به ثقافة أخرى، فيجد النص فيها رواجًا، ويعاد اكتشافه من جديد كما لم يكن في لغته الأصلية.

وسنضرب على ذلك مثلاً بـ(ألف ليلة وليلة) التي لم تكن ذات أهمية بالنسبة للأدب العربي، ولم تلق رواجًا فيه حتى ترجمها الأوروبيون، وعنوا بها، ووجد ذلك الدارسون العرب، ما دفعهم بعد ذلك إلى العناية بها وقراءتها، بل دفع العرب إلى العناية بكل ما هو على شاكلتها سواء كان من القصص القديمة وتأخذ الطابع الأسطوري والغرائبي أو الأدب الشعبي.

كما أن الموضوعات والأفكار التي يتضمنها النص تؤدي إلى تكوين هذا الفرع من المعارف في اللغة الجديدة، وكأنه نبتة نشأت عنها دوحة كثرة الفروع والأغصان والأوراق، ما يؤدي بدوره إلى تغير في البيئة العلمية أو الأدبية التي نقل إليها، وربما تطور العلم الذي انتمى إليه النص الأول بفضل نقله إلى لغة وبيئة علمية أو أدبية جديدة بنشوء أعمال تكميلية أو موازية إليه، ما أعطى النص الأول قيمة ونماء وتطورًا.

وهذا سيدفعنا إلى السؤال عن أولى اللغتين بأن ينسب إليها النص، ويكون أصيلاً فيها، اللغة التي ظهر بها أول مرة، أم اللغة التي اشتهر فيها، ونما وازدهر، وصار متناً لدراسات أو نصوص لاحقة، وتحول من حبر على ورق إلى واقعة نصية وتاريخية وعلمية حقيقية؟

إن معرفة الحال التي يكون عليها النص بعد انتقاله إلى لغة أخرى، والأثر الذي يحدثه ويحدث به، يقضي بالقول: إنه نص أصيل كامل الأصالة في ذاته، وفي الحال الجديدة التي ظهر عليها، وإنه مستقل عن النص الأصلي. وهذا ما يدفعنا إلى تأكيد أهمي ة الترجمة من جهة، والتأكيد على أهمية الجهود التي تبذل فيها لإخراج النص الجديد على أبهى صورة، ليس بوصفها نقلاً، ولا خيانة، وإنما بوصفها إنشاء نص جديد مواز للنص الأصلي يحمل في تكوينه جميع الإمكانيات الجمالية والمعرفية القادرة على صناعة تأثير يوازي أثر النص الأول أو ربما يفوقه.



رفض الهيمنة الفكرية في فكر ما بعد الحداثة

د. مصطفى عطية جمعة

أكاديمي، وناقد أدبي

لقد أرسى فكر ما بعد الحداثة مفاهيم وأسسًا وهو يواجه نواتج فكر الحداثة، ولعل أبرزها هو تحجيمه للذات والعقل، فلم تعد الذات مقابلاً للموضوع، وإنما صارت جزءًا صغيرًا أمام عالم منفتح، فأدركت الذات كنهها المحدود، وسط طوفان المعلومات والثقافات والرؤى، ولم يعد العقل مركزًا، وإنما اكتشف أنه محدود مؤطر بحجم الإنسان، وبتأثيرات الأجهزة التقنية وتحكم وسائل الإعلام فيه.

أيضًا، أعيد النظر في مفهوم التخصص الدقيق، وإغراق العقل فيه، مما يعميه عن حقائق كثيرة حوله، ويجعله أكثر انغلاقًا، وأيضًا رفض الثنائيات المختلفة بين النفس والجسد، والذات والموضوع، والأنا والآخر. وصار الهدف استعادة الإنسان من تحت ركام ما تعرض له بسبب العقل الحداثي، التي أدت إلى خراب في العالم تجلى في الحربين العالميتين والنزاعات العرقية والمذهبية والاستعمار ونهب ثروات الشعوب واختراع أدوات الحرب والدمار الشامل، وهذا سبب العقلانية التطبيقية التي طورت العلوم دون النظر إلى توابعها المدمرة على الشعوب.

فقد أرادت ما بعد الحداثة القضاء على العقل الحداثي بمعناه العام، العقل الذي اتسم بالأداتية

وتغطرس على الذات الإنسانية، وأصبح شغله الشاغل هو المردودية والإنتاجية والنجاعة مما أوصل الحداثة إلى أزمتها، وتمسك بأنساق ثقافية كلية، تجاهلت وظلمت الكثير من الثقافات والأفكار الأخرى.

مع الاحتفاء بالمشتركات الإنسانية، ورفض الهيمنة الفكرية والمركزيات الثقافية، التي سادت خلال الحقبة الاستعمارية، واعتبرت الغرب مركزيا في الحكم على العالم، وأن التصورات الغربية هي الأساس والنموذج.

فلا بد من تضافر الجهود بين العلماء والمفكرين المعاصرين من أجل إرساء دعائم عقلية تواصلية، انطلاقًا من فكرة النشاط التواصلي للبشر، واسترشادًا بمدونة أخلاقيات المناقشة، وطرح رؤى فلسفية للعلاقات الإنسانية في المجتمعات المعاصرة، وتحقيق تفاهم متبادل بين الأفراد والجماعات، وهذا ما أتاحته التجمعات الافتراضية على شبكة المعلومات، في المنتديات وشبكات التواصل الاجتماعي، مما أدى إلى نسج علاقات اجتماعية وفكرية وثقافية جديدة، ووجود قيم اجتماعية جديدة، مما سيؤدي إلى ثورة اجتماعية تجعل مجموعات من الناس يعيشون في أماكن مشتتة جغرافيا يتواصلون فيما بينهم، ويحدثون تأثيرات في السياسة والفكر.

أدى فكر ما بعد الحداثة إلى إعادة تعريف الفلسفة، وربطها بمشكلات الإنسان الحقيقية ورفض الخطابات الكلية (الأنساق) للحداثة، التي لا تنظر إلى هموم الفئات المهمشة والمحرومة، وأن يسعى الفيلسوف إلى مناصرة حريات الإنسان، وحماية حقوقه الآدمية، ونهاية للعقل المتحذلق الذي لا ينفك عن دأبه في الثرثرة بالطنطنات الرنانة والقواعد الجامدة سابقة الإعداد، والقوالب الجاهزة التي يحشر الواقع في أجوافها الباردة، فتحبس فيه عناصر الانعتاق والتفتح فتقتله كمدا قبل أن تظهر أنواره أو يعي حتى بوجوده.

وكذلك ساهم في إعادة الاعتبار للثقافات المختلفة، ولا فرق بين النخبوي والهامشي، ولا الشعبي والرسمي، فكلها تشكل الوعي والمجتمع، ولا استعلاء لحضارة على حضارة، ولا ثقافة على ثقافة، ولا معنى للمركزيات الثقافية.

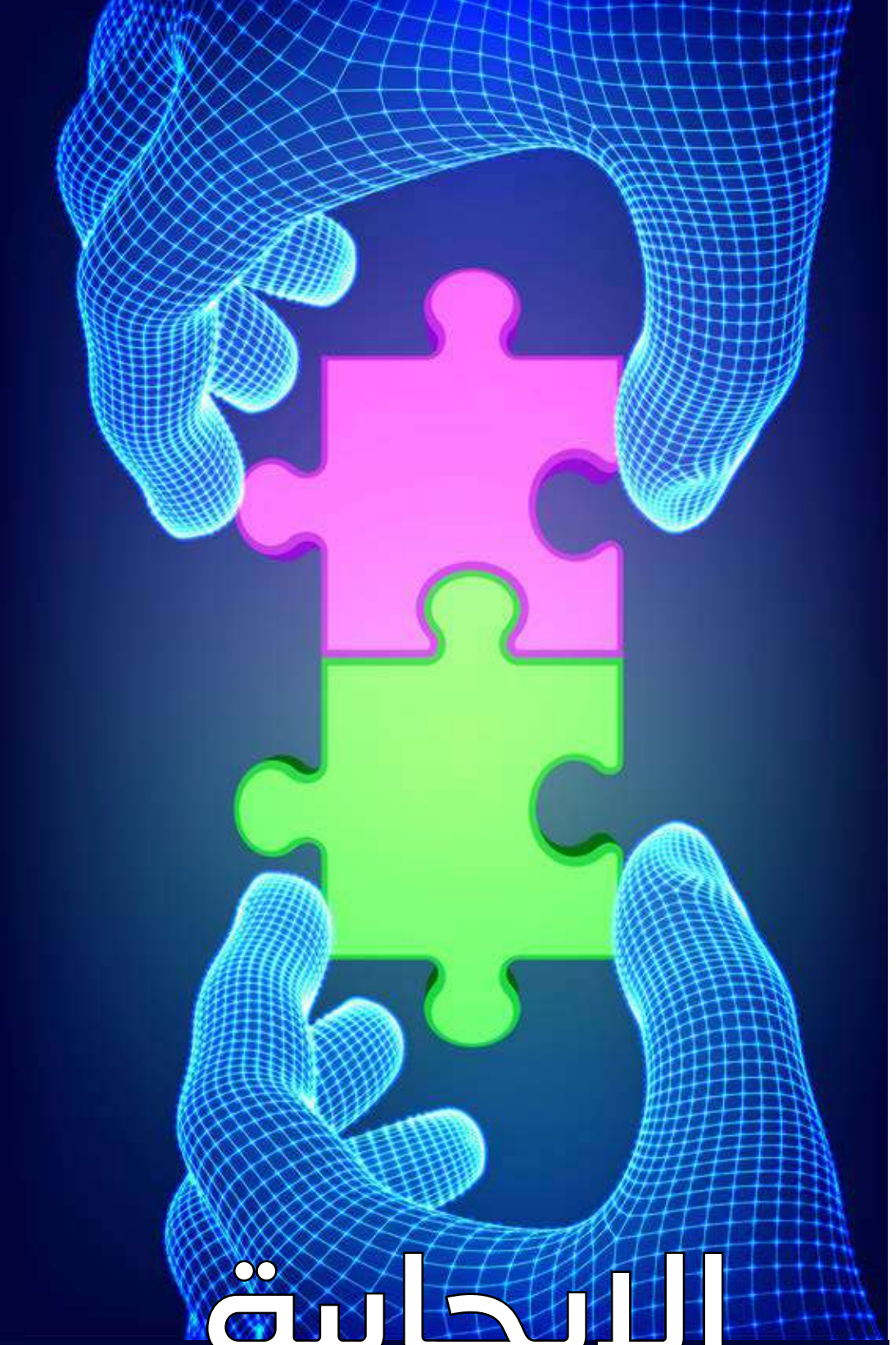
فلابد من إيجاد أخلاقيات جديدة أساسها رفض الإكراه والضغط والمنع، ومواجهة الأخطار المهددة للإنسانية مثل الاحتباس الحراري والبطالة وأسلحة الدمار، وتنمي قدرة الفرد على مقاومة فوضى ووحشية العولمة، فالتقدم العلمي ليس كافيًا، ولابد من أخلاقيات سامية تحميه، كذلك الاحتفاء وتنمية الديمقراطية الليبرالية لأنها تحمي حقوق الإنسان، وتحتضن الأقليات، وتقدر الحياة الشخصية للناس.

مما حوّل الفرد من كونه متلقيا للمعلومات والتوجيه الإعلامي إلى مرسل ومناقش ومتفاعل، مستفيدًا من إمكانات الفضاء التقني، وما أتاحه من حرية واسعة، في تلقي العلم والفنون، ومناقشة العلماء والمبدعين، وإطلاق حرية العقل، والاحتفاء بكل الأفكار المبدعة، وكل العقليات وإن صغرت وتهمشت.

وهذا يعني نهاية العقل القديم وتدشين عقل جديد بديل قادر على تمثل واستيعاب مستجدات الواقع وأزماته التي لا تنتهي، عقل لا يفرض أحكامه المسبقة، التي لا يمتلكها أصلاً، ولا يجول ويصول في بديهيات ومسلمات ومصادرات مرتبة على الطرز الكلاسيكية القديمة.

جعلت الذات المبدعة تتعايش وتبدع في عوالم جديدة وبأخلاق جديدة، فالفضاء التقني وما فيه من واقع افتراضي ورمزيات، يفرض على الذات المبدعة رؤى وتجربة جديدة، تجعلها تفكر وتتخيل بشكل مختلف.

أيضًا، فإن الذات المبدعة لن تكون منغلقة على ذاتها وهمومها، وإنما سترتفع إلى مشكلات الإنسان، وهمومه، بحكم الوعي العولمي الذي بات متوافرًا بشكل يومي، في مواجهة توحش الشركات والحكومات، وزيادة الأخلاقيات العالمية بين الناس، كما أن فلسفة ما بعد الحداثة سمحت للإنسان في العالم النامي والجنوبي أن يقوم بعملية نقد للحداثة الغربية، وقراءة دور الغرب الاستعماري وما فعله بالشعوب.



الإيجابية الاجتماعية والإيثار

أ.د. عبد الرحمن بن سليمان النملة

عضو هيئة التدريس بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الإيجابية الاجتماعية، وقد تسمى السلوك المحابي للمجتمع، تتمثل في مساعدة الآخرين، والمحاباة هنا بمعناها الإيجابي، أي تقديم العون غير المشروط للآخر، سواء كانت هناك علاقة قربى، أو صداقة، أو لم تكن. فالأشخاص الذين يتصفون بالإيجابية الاجتماعية يقدمون يد العون والمساعدة لأي كان، حتى وإن كانت المرة الأولى التي يتصادف وجودهم معه. ويتميز السلوك الاجتماعي الإيجابي بالاهتمام بحقوق ومشاعر وراحة الآخرين، وتشمل السلوكيات التي يمكن وصفها بأنها إيجابية اجتماعيًا، الشعور بالتعاطف (المشاركة الوجدانية) والاهتمام والتصرف بطرق معينة لمساعدة أو إفادة الآخرين.

وقد بدأ الاهتمام العلمي بمفهوم السلوك الاجتماعي الإيجابي (Prosocial behavior) في سبعينيات القرن الماضي، كرد فعل، أو مفهوم مغاير للسلوك المعادي للمجتمع (Antisocial behavior). والقصد أنه كما توجد سلوكيات مضادة أو معادية للمجتمع، يتصف بها عادةً بعض الخارجين عن النظام والقانون، مما يتسبب في أذية الآخرين وازعاجهم، فإن هناك سلوكيات اجتماعية إيجابية، تعمل للصالح العام، ومساعدة البشر أيًا كانوا. وحسب الطروحات العلمية والبحثية في هذا المجال، فان السلوك الاجتماعي الإيجابي ليس فعلاً واحدًا محددًا، بل هناك أنواع متعددة من السلوك تندرج تحته. ومن هذه الأنواع الاستباقية (Proactive)، والتي تشير إلى أن الإنسان يكون سباقًا إلى مساندة الآخرين ومساعدتهم، لأن ذلك يشعره بالراحة النفسية والرضا عن الذات. والنوع الثاني من السلوك الاجتماعي الإيجابي، هو رد الفعل (Reactive)، وردود الفعل تتم عادة كاستجابة لحاجات الناس، أو طلبهم للمساعدة، بمعنى أن يكون من يتصف بالسلوك الاجتماعي الايجابي، جاهز دائمًا لتقديم يد العون في حال كان هناك من يحتاجها. أما النوع الثالث من السلوك الاجتماعي الإيجابي، فهو الإيثار (Altruism)، وهنا يكون

الشخص مستعدًا وسباقًا لمساعدة الآخرين دون توقع أو التفكير بأية منفعة، حتى وإن كانت الرضا عن الذات.

ويرى الباحثون في هذا المجال، أن هذه الأنواع المذكورة من السلوك الاجتماعي الايجابي، تكون عادة مدفوعة بقوى أو ميكانيزمات نفسية مختلفة، فمثلاً الايجابية الاستباقية، غالبًا ما تكون مدفوعة بالأهداف المرتبطة بتحقيق المكانة والشعبية داخل المجموعة، سواء من الأهل أو الأصدقاء، أو غيرهم، مما ينعكس إيجابيًا على حالة الرضى عن النفس. بينما تكون السلوكيات الاجتماعية المؤيدة للإيثار أكثر ارتباطًا وتجد صداها لدى الآخرين متمثلاً بمحبة الشخص المتصف بالإيثار وتقريبه، والتأثر الإيجابي بسلوكه. وهناك اتفاق حول الفائدة والمنفعة التي يستفيدها الآخرون جراء تلقيهم للمساعدة من شخص أو أشخاص يتصفون بالإيجابية الاجتماعية، والنقاش هنا عن المنفعة التي يحققها الشخص ذو الأفعال الاجتماعية الايجابية. فقد ذكرنا أعلاه، أن هناك حالة من الرضى عن النفس يشعر بها من يتصف بمساعدة الآخرين، ومساندتهم وايثارهم، وقد فصل الباحثون في ذلك. حيث وُجد أن الأشخاص ذوي الصفات الاجتماعية الايجابية، يتمتعون بمزاج حسن، وأنهم نادرًا ما يعانون من ضيق المزاج أو حدته. كذلك وجد ارتباط بين سلوك المساندة الاجتماعية (Social support) ومجموعة من الأفعال الإيجابية، مثل؛ التكيف والتعامل الفعال مع المشكلات أو الأوقات الصعبة، وكذلك تقليل الشعور بالوحدة، والحد من الاكتئاب. أيضاً فإن الانخراط في أعمال اجتماعية ايجابية، له أثر في الحد من تأثيرات الضغوط النفسية (Stress-reducing effects)، لذا فإن مساعدة الآخرين قد يكون لها دور فعال في تخليص الشخص من التوتر والضغوط النفسية.

في نظري أن الإيثار هو قمة السلوكيات الاجتماعية الايجابية، فهو يحمل في طياته تقديم مصلحة الغير على النفس، وبذلك فانه يعتبر من الأخلاق الراقية، والفضائل العظيمة. لذلك، يرى بعض العلماء أن مفهوم الايثار يختلف عن المعنى المقصود بالسلوكيات الاجتماعية الايجابية، فالأخيرة وإن كانت تتمثل تحديدًا في مساعدة الآخرين، إلا أنها في النهاية تقود إلى منفعة ذاتية متمثلة في الشعور بالرضا عن الذات، بينما يتعدى الإيثار المساعدة إلى تفضيل الآخر على النفس. ولتوضيح العلاقة والفرق بين السلوك الاجتماعي الايجابي والإيثار، نسوق بعض الأمثلة عن المفهومين، في محاولة لإجلاء الفكرة، وحتى لا يتم تسطيح معنى الايثار، كقيمة أخلاقية عالية. من أمثلة السلوكيات الاجتماعية الايجابية؛ المساعدة والمساندة، والمشاركة، والمواساة، والحماية، وغير ذلك من الأقوال والأفعال التي تأتي طوعاً، وتلقائياً ويتصف بها بعض الأشخاص. وإن كنا نقول أنها تأتي طوعًا، فإنها كذلك لا تخلوا من جانب متعلم ومكتسب. وأعني هنا بالاكتساب، تعزيز مثل هذه السلوكيات الاجتماعية الايجابية عندما تبدأ بالظهور في مرحلة الطفولة المبكرة، من ذلك تعزيز الكفاءة الاجتماعية والعاطفية وقبول الآخر لدى الطفل، مع دعم الثقة بالنفس، وتنمية مهارات إدارة العواطف لديه.

وبالنسبة للإيثار، يبدو أن المفهوم أكثر عمقاً، من القابلية نحو الآخر، والاحساس به، والشعور بالرضى عن النفس بعد مساعدته، إلى استعداد الشخص وجاهزيته لمساعدة الآخرين دون توقع أو التفكير بأية منفعة، بل يصل الأمر إلى تفضيلهم وإيثارهم على النفس، وفي بعض الحالات تعريض النفس للخطر من أجل تقديم يد العون والمساعدة. وفي الأدبيات النفسية، تتضارب الآراء العلمية والبحثية حول مفهوم ومعنى الإيثار، فإن كانت بعض الدراسات ترى أن الإيثار يتضمن خاصية تفضيل الآخر الذي يتلقى المساعدة، عن النفس، وربما التضحية من أجل مساعدة الآخرين، إلا أنها لا تغفل جانب المنفعة، ولذلك تجد ما يسمى بالإيثار المتبادل (Reciprocal altruism). ويشير الإيثار المتبادل، إلى نوع من الإيثار قائم على الأخذ والعطاء، لتحقيق المنفعة المتبادلة؛ أساعد الآخرين الآن، لأنه ربما يأتي يوم أحتاج إلى مساعدتهم، فيردون الجميل. كذلك ترى بعض الدراسات أن الإيثار هو الاهتمام - غير الأناني- بالآخرين، وهو يعني القيام بالأشياء ببساطة، وبدافع الرغبة في المساعدة، وليس لأن الشخص يشعر بأنه ملزم بفعل الواجب، أو لشعوره بالولاء، أو لأسباب دينية. وحددت أبحاث حديثة جوانب جينية (وراثية) لسلوك الإيثار، حيث توصل باحثون في علم الأعصاب الاجتماعي (Social neuroscience) إلى أن الإيثار يرتبط بنمط معين من نشاط الدماغ، وأن سلوك مساعدة الآخرين يظهر لدى بعض الأطفال في سن مبكرة جدًا (14-18 شهر)، مما يشير إلى العامل الوراثي.

والملاحظ أن الدراسات النفسية- لطبيعتها التجريبية- حذرة، وتتردد في تأكيد أن الإيثار بمعناه الدقيق، لا يتضمن بالضرورة توقع المنفعة عند تقديم المساعدة، وأن هنالك أشخاص يقدمون يد العون للآخرين، رغم حاجتهم لما يقدمونه، أي يؤثرون الآخرين على أنفسهم. لذلك فموضوع الإيثار كسلوك، وخُلق، يحتاج إلى الوقوف عليه، وتحديد معناه ومضمونه، ضمن نظرة شمولية تأخذ في اعتبارها السياقات الاجتماعية والثقافية والدينية. ولعل ذلك يكون موضوع مقال آخر، في قادم الأيام إن شاء الله.

أهم المراجع:

- عبدالجيد، ايمان صادق (2021م). التنشئة الاجتماعية الايجابية للطفل واثرها على مستقبله. مجلة مستقبل العلوم، المجلد 6، (1)، 38-55.
- Cortes Barragan R, Dweck C. S. (2014). Rethinking natural altruism: Simple reciprocal interactions trigger children's benevolence. Proc Natl Acad Sci USA. 111 (48).
- Dunfield K. A. (2014). A construct divided: Prosocial behavior as helping, sharing, and comforting subtypes. Front Psychol. 5: 958.
- Filkowski M. M, Cochran R. N, Haas B. W. (2016). Altruistic behavior: mapping responses in the brain. Neuroscience and Neuroeconomics. 5: 6575-https:/doi.org/10.2147/NAN.S87718
- Jung H, Seo E, Han E, Henderson M. D, Patall E. A. (2020). Prosocial modeling: A meta-analytic review and synthesis. Psychol Bull. 146 (8): 635663-.
- Poulin M. J, Brown S. L, Dillard A. J, Smith D. M. (2013). Giving to others and the association between stress and mortality. Am J Public Health. 103 (9): 1649-55.
- Raposa E. B, Laws H. B, Ansell E. B. (2016). Prosocial behavior mitigates the negative effects of stress in everyday life. Clinical Psychology Science. 4 (4): 691698-.
- Warneken F., Tomasello M. (2009). The roots of human altruism. Brain Journal Psychology. 100 (3): 455-471.
- Waugh W, Brownell C, Pollock B. (2015). Early socialization of prosocial behavior: Patterns in parents' encouragement of toddlers' helping in an everyday household task. Infant Behavior Development. 39: 110-.

الإسلام في أدب فولتير Voltaire

د. محمد مرشحة

أستاذ مادتي "الأدب المقارن"، و"الآداب العالمية" في جامعة حلب، كلية الآداب

ولد فولتير (فرانسوا ماري آروت) سنة 1694 في باريس. وكتب أولى تراجيدياته عام 1718، "أوديب" Oedipe [1]. وتأثّر بشكسبير في مسرحيتيه "بروتوس" Brutus 1730 و"ايير" Zaïre 1732. والجدير بالذكر أن كتاباتِه الجريئةَ رفضها معاصروه، كرسائله الفلسفية Lettres philosophiques 1734. ومن مسرحياته: سليم Zulime 1740، ومحمد Mahomet 1741، وزاديك Zadig 1747، وكتب كانديد Candide 1759 أفضل أعماله في القص الفلسفي[2]؛ كما أن أشعاره La Pucelle "جان دارك" (1755)، أغضبت الكاثوليك. ونجد أن "مقالته في الأخلاق" Essai sur les moeurs 1756 جلبتْ عليه نقمةَ البروتستانت.

عُرِفَ عنه تعطُّشُه الشديدُ للقراءة، وتشهد مكتبتُه الكبيرة أنه قارئٌ شرِه ليلَ نهار، إذ ضمّتْ أكثرَ من أربعمئة عنوان[3]. هناك شواهد كثيرة تؤكد ولعه الشديد بالكتب: "إذا لم أستطع الحصول على الكتب التي أحتاجها أصبح حزينًا"، و"أسافر حاملاً معي كتبي"[4] .

دفعتْه دراستُه الدينية إلى الإحاطة بالثقافة اللاتينية، فاطلع على الكتب المختلفة؛ ومعاصره جان جاك روسو هو المؤلفُ الأكثر حظًا في إثارته[5]. وقد خصّص أعمالَه كلَّها تقريبًا للدين. ولإقناع الملحدين من أمثال ديدرو بوجود الله أورد دليلين: الدليل الأول يفرض نفسَه عقليًا؛ ذلك أن الكون هو

آلةٌ تستحق الإعجابَ، لأن في العالم ذكاء مدهشًا، والله هو الميقاتي والمهندس الأزلي للعالم؛ والدليلُ الثاني هو أنّ الله مفيدٌ للمجتمع؛ فالخوف من الله المنتقم والغفور هو أفضلُ مبدأ أخلاقي للأنفس البسيطة؛ إذ يكفي أن للفلاسفة عقولاً تساعدهم على البقاء على قيد الحياة [6].

وإن تناولنا علاقته بالإسلام، نتذكر أنه بعد مهاجمته للرسول (محمد صلى الله عليه وسلم) في مسرحيته "محمد" اطلع على القرآن الكريم وقرأه بترجمة أندريه ديري[7] André de RUYER 1647، ففهم الإسلامَ، ومدحه في معجمه الفلسفي "Dictionnaire philosophique"؛ والحق أن فولتير استنكرَ جهلَ الفرنسيين بالقرآن، وتبنّيهم أفكارًا خاطئة عن الإسلام، لذلك حلّل سورةَ (الفاتحة)، قائلاً إنها المقدمة، ولما وصل إلى سورة (البقرة) وقف عند (ألم)، فزعم أنه ليس هناك اتفاقٌ عامٌ يفسّرها، فمنهم من رأى أن (أ) الله، و(ل) لطيف، و(م) ماجد والغفّار والعظيم، ثم أكّد إعجابَه بكلام الله عز وجل، و أن هذا الكلامَ مؤثّرٌ في اللغة العربية أكثر بكثير من تأثيره حين يقرأ باللغة الفرنسية[8]، حتى إنه عدّه أصدقَ كتاب كُتب بالعربية. على أن فولتير عبّر عن اشمئزازه من هجوم القسّيسين المتعصّبين على القرآن الكريم، مفسّرًا بحثَهم العبثي عن أخطاء فيه، بعجزهم عن الرد على الغزو التركي بطريقة أخرى[9]. وهاجم الكتّابَ الذين ادّعوا أن القرآن الكريم عدّ النساءَ عبيداتٍ، وأن لا نصيب لهنّ في الدنيا ولا في الآخرة، فلن تدخل امرأةٌ الجنة. وقال إن هذا الزعمَ خطأٌ كبيرٌ، مدعّمًا رأيَه بآيات تُثبتُ احترامَ القرآن الكريم للمرأة[10]. وذكر أن النساءَ الشريفاتِ مطيعاتٌ لأزواجهنّ؛ وإن حدثتْ مشكلةٌ بينهما فمن الأفضل اللجوء إلى حَكَمَين من أهله وأهلها، وأنه لا يحق للمسلم أن يتزوج أكثر من أربع نساء، و لا يجوز أخذُ أموال النساء إلا برضائهنّ، كما لا يجوز أن يمنع الرجل زوجه من الزواج برجل آخر بعد الطلاق، وإن طلقها فيجب أن يدفع مهرَها كاملاً [11].

واستنتج فولتير أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) تعاطف مع النساء، ولم يعاملهنّ بقسوة[12]، ورفض أن نتصوره شاعرًا وحاكمًا ومفاوضًا يجهل كتابة اسمه. فإن كان القرآنُ سيئًا في مخيلتنا فهو جدُّ جيد عند معاصريه ودينه؛ فقد طهّرَ آسيا كلّها تقريبًا من الوثنية[13].

وعبّر عن إعجابه بالقرآن الكريم مؤكدًا أن هذا الكلامَ هو الذي أخضع الشرقَ وليس السيف[14]، ولكنه رأى أنه غيرُ مرتّب فنيًا، فهو جميلٌ ونقيُّ الأسلوب غير مدنس، وهو شعر أو نوع من النثر المقفّى الذي يستحوذ على 6000 بيت شعر؛ وما من شاعر صنع مثله.

ورفض فولتير ادعاءَ اليهود بأنهم أسهموا في القرآن. كما ناقش قضيةَ خلْقِ القرآن؛ ووصل إلى أن المسلمين أكّدوا أنه أزلي (وعلّق فولتير: أنه ينبغي تبني الرأي الأكثر غرابة؟ نلحظ هنا شكّه). وانتهى إلى أن محمدًا (صلى الله عليه وسلم) مؤمن بالقدر[15].

ومن آراء فولتير المتسرّعة أن الله تعالى منزل القرآن الكريم ولكن الرسول (صلى الله عليه وسلم) زوّر واختلق، كما شكّك في حادثة الإسراء والمعراج، زاعمًا أن الحكماء من أصحاب محمد عارضوها سرًّا، وصمت سائر أفراد الشعب[16].

وحافظ محمد (صلى الله عليه وسلم) على أشياء كثيرة كانت معروفة عند العرب، منها الختان والصوم والحج إلى مكة منذ 4000 سنة قبله، والطهارة والإيمان بالآخرة. وأكد محمد (صلى الله عليه وسلم) أن الناس سيحشرون عريانين ليحاسب الرجال والنساء وفق أعمالهم؛ وكذّب فولتير من ادعى أن المرأة لا تدخل الجنة. وحرم الإسلامُ الخمرةَ لأن الناس أخطؤوا في الصلاة كما أن الخمرة تؤثر في الصحة والعقل بسبب حرارة الصحراء[17]، وسمح بتعدّد النّساء، لأن من عاداتِ العرب في الجاهلية أن يتزوجوا أكثرَ من امرأة. ورأى أن القوانين والشرائعَ الإسلامية جيدةٌ وتتفق وشرائعنا (الفرنسية) ولكنّ الوسائلَ مخيفة: الحدّ والقتل[18]. ورأى فولتير أن العرب كانوا بحاجة إلى من يخدعهم؛ إذ إن العرب أحصَوا 124 ألف نبي قبل محمد (صلى الله عليه وسلم) ولن يؤثر نبيٌّ إضافي آخر، وأكد أنه ساوى بين زوجاته. وقيل إنه كان طبيبًا وفعل كل شيء لخداع الناس[19].

ولعلّ ما كتبه فولتير يلخّص رأيه الموضوعي في الإسلام: "أقولها لكم مرة أخرى، أيها الجهَلة الحمقى، الذين أقنعهم جهَلة آخرون: بأنّ الدّين المحمديَّ شهواني. ليس الأمر كذلك؛ قد خَدعتم في هذه النقطة كما في أمور متعَدّدة أخرى. أيها القساوسة والأحبار، فلو فُرض عليكم قانون يمنعكم من الطعام والشراب من الرابعة صباحًا إلى العاشرة مساء في شهر تموز، شهرِ الصيام، ولو مُنع عنكم القمارُ بكل أنواعه تحت طائلة اللعنة، ولو حرّمت عليكم الخمرةُ، ولو كتب عليكم الحجُّ في الصحراء المحرِقة، ولو أمَرتُم بإخراج اثنين ونصف من دخْلكم للفقراء، ولو افْتَصَرتم على أربع زوجات، أنتم الذين ألفتم التمتُّع بثماني عشرة امرأةً، فهل يمكن - بكل صدْق - أن تقولوا عن هذا الدين: إنه شهواني؟"[20].

ومات فولتير في شباط (1778) بعد أن كتب هذه الجملة: "أموت عابدًا الله، ومحبًّا لأصدقائي، وغير كاره لأعدائي، وكارهًا للخرافة"[21].

الهوامش:

1 - ينظر:
A. Legarde, et L. Michard: Les Grands Auteurs français du programme, 18 siècles, Bordas, p.111.
2 - ينظر نفسه، ص112 زس
3 - ينظر:
Lublinsky, Vladimir " La Bibliothèque de Voltaire",
in Revue d'histoire littéraire de la France, 1958, p. 467- 488
4 - ينظر:
L. Torrey, Havans, Voltaire's Catalogue of his librairy at Ferney, Genève 1959, p.20
5 - ينظر:
Havans, Georges:" Les Notes marginales de Voltaire sur Rousseau" ,In Revue d'histoire littéraire de la France, n° 40, 1933, p.437.
6 - ينظر نفسه، ص114.
7 - ينظر: شريفي عبد الواحد "أثر" ألف ليلة وليلة "في أدب فولتير القصصي"، 5 حزيران2017،
https:/alantologia.com/page/17008/
8 - ينظر :
Voltaire :Dictionnaire philosophique, collection Idéales, Le chasseur abstrait 2005,p.90
9 - ينظر نفسه، ص91.
10 - ينظر نفسه، ص91.
11 - ينظر نفسه، ص91.
12 - ينظر نفسه.
13 - ينظر نفسه، ص 93.
14 - ينظر نفسه.
15 - ينظر نفسه، ص 92-93.
16 - ينظر نفس، ص 93.
17 - ينظر نفسه، ص284.
18 - ينظر نفسه، ص94.
19 - نفسه، ص95.
20 - ينظر: نفسه، ص1537.
21 - ينظر نفسه، ص114.

مصادر البحث ومراجعه

أولاً:
1) شريفي عبد الواحد "أثر "ألف ليلة وليلة" في أدب فولتير القصصي"، 5 حزيران 2017،
/https:/alantologia.com/page/17008
ثانيًا:
1) Havans, Georges:" Les Notes marginales de Voltaire sur Rousseau" ,In Revue d'histoire littéraire de la France, n° 40, 1933,
2) A. Legarde, et L. Michard: Les Grands Auteurs français du programme, 18 siècles, Bordas.
3) Lublinsky, Vladimir " La Bibliothèque de Voltaire",
in Revue d'histoire littéraire de la France, 1958, p. 467488-.
4) L. Torrey, Havans, Voltaire's Catalogue of his librairy at Ferney, Genève 1959.
5) Voltaire :Dictionnaire philosophique, collection Idéales, Le chasseur abstrait 2005.

محمد الباسط

المغرب

في رهاب الثقافة

Culture phobia

" ليس من يكتب بالحبر كمن يكتب بدم القلب"

جبران خليل جبران

"كل المثقفين خونة" عبارة لطالما ترددت على ألسنة فئة كبيرة من المجتمع، إلا أن التسليم بهذا الحكم مخالف للصواب تمامًا لما فيه من الإجحاف والتسرع. كلنا نعلم أن أساس الحياة المتناقضات، فإذا كانت فئة من المثقفين لا يهمها في هذه الحياة سوى الجاه والوصول إلى هرم السلطة ودواليب الدولة، فهنالك بكل تأكيد فئة أخرى تحارب في سبيل تنوير الوعي الإنساني. ومن هنا صارت صفة المثقف حلية لا يرتديها إلا من كان الحبر المنساب من قلمه دمًا وكانت الكلمة الصادرة من فمه رصاصة تحطم قحف جمجمة الظالم الجائر إحقاقًا للحق ودرءًا الطاغوت.

لقد جعل الخطاب السلطوي من المثقف الأصيل أو الحقيقي The authentic intellectual ذائًا منبوذة في المجتمع وذلك عبر تصويره كمريض مصاب بالجدري الفتاك إذ كلما دنوت منه أوشكت على الهلاك. فالخطاب الذي كان ينزل المثقف منزلة المنقذ المخلص أصبح يظهره اليوم كهامشي يهدد بنية المجتمع ويفسد العقل الجماعي، الشيء الذي استوجب معه نفيه بل عزله كليًا عن هذا العالم. وبنهجها لسياسة الإقصاء والرقابة، فتحت السلطة الباب على مصراعيه لشبيه المثقف الحقيقي أو ما يطلق عليه اسم "المثقف الهجين" The hybrid intellectual وهو أداة في يدها (أي في يد السلطة) تستعين بها في تخدير العقول والترويج لنظام التفاهة. إن اعتماد السلطة سياسة التهميش المقصود أجج الصراع بين المثقف الأصيل والمثقف الهجين، وهو صراع أبدي وليس وليد الصدفة أو اليوم، فكم من مثقف صُلب وكم من مثقف أحرق

تم إعدام الشاعر الإسباني فيديريكو غارسيا لوركا من قبل القوات القومية في بداية الحرب الأهلية الإسبانية في 19 أغسطس 1936، عن عمر يناهز 38 عامًا بأمر من الدكتاتور الجنرال فرانسيسكو فرانكو.

حيًّا على مرأى من الناس. إن التاريخ الحقيقي لم يكتب ولن يكتب بالحبر على الورق وإنما التاريخ مسار رسم معالمه دم المثقفين الملتزمين.

على غرار مثقفي العصر الوسيط -على سبيل المثال لا الحصر- الذين تم إعدامهم بشتى الوسائل الوحشية بدعوى الهرطقة، أصبح مثقف اليوم هدفًا بل فريسة تترصدها أعين الأنظمة الدكتاتورية المصابة برهاب الثقافة. فقد ضيقت هذه الأنظمة الجائرة الخناق على هذا المثقف معتبرة إياه حثالة تسعى لخلق الفتنة داخل المجتمع. وخوفًا من تحقق هذا التغيير الاجتماعي الذي يطمح المثقف لتفعيله، انكب جنود السلطة على خلق بيداغوجيا سامة تكون بمثابة حقنة قاتلة لهرمون الثقافة الذي ينمي لدى الفرد الوعي بغاية وجوده. بمقدور السلطة أن تنفي كل المثقفين الحقيقيين في جزيرة معزولة وتكتب على يافطة أحد مداخلها بخط عريض "جزيرة المنبوذين" The island of the banisheds، غير أنها لم تنهج هكذا نهجًا لأنها تتلذذ بمشاهدة هذه النخبة وهي تحتضر وسط قهقهات التافهين. وبهذا صار المثقف مجبرًا على لعب دور الثور في حلبة مصارعة الثيران معرضًا في أي لحظة لطعنات غادرة من كل حدب وصوب. ربما نستسيغ غدر السلطة المستبدة بحكم تعارض التصورات، بيد أن ما لا يمكن غفرانه وتقبله هو خيانة بعض المثقفين الذين بدلوا عباءتهم مقابل امتيازات مغرية ظاهريًا وتافهة جوهريًا.

في كتابه "خيانة المثقفين" The Treason of the Intellectuals يرى المفكر والفيلسوف الفرنسي جوليان بندا (1) Julien Benda أن المثقف الهجين ليس مثقفًا بالفطرة وإنما هو فرد تم تعديله وصنعه في مختبرات الأنظمة المهيمنة. فهذا الأخير فضل طمس الحقيقة خدمة لأغراض هذه السلطة ولو على حساب دمار العقل البشري. إن خيانة المثقف حسب بندا -والتي يسميها أيضًا بالخيانة الكبرى- لا تكمن فقط في الانصياع للأوامر العليا والانحياز للنظام الحاكم وإنما تتعداه إلى لزوم الصمت وتزييف الحقائق. إن أسمى مبدأين يحارب في سبيلهما المثقف الأصيل-الحقيقي- هما الحرية والعدل، بحيث يكون مبرر وجود هذا الأخير (المثقف الحقيقي) هو تمثيل القضايا الإنسانية التي في الغالب ما يكون مآلها النسيان. في نظر جوليان بندا لا يجب أن ينحصر دور المثقف الحقيقي ذو الحس الوطني في تشخيص المشاكل التي تنخر الجسد المجتمعي، بل عليه الانخراط فعليًا وتلقائيًا في الإصلاح الاجتماعي. فهذا الأخير يعتبر أغلى ما يملكه المجتمع. وهكذا ينزل بندا المثقف منزلة المفكر الذي يتبنى رؤية إصلاحية شاملة لأهم وأعمق مشاكل المجتمع. في نفس السياق، يرى المفكر الفلسطيني إدوارد سعيد (2) Edouard Said في مؤلفه الشهير "المثقف والسلطة (3) " The intellectual and the power أن دور المثقف الحقيقي لا ينحصر في معارضة المخططات التقويضية للسلطة بل يتعداها إلى إثارة الإحراج بل والاستياء. إن هذا الصراع بين المثقف الأصيل والمثقف الهجين هو في حد ذاته تجسيد لصراع قوة الثقافة وثقافة القوة. إن المثقف المثالي هو الذي يحفر قبره بيديه وهو على قيد الحياة وليس الذي يسوق الناس ويصيح بهم بالولاء للدولة أو للحاكم. فهذا كاتب البؤساء فيكتور هوجو(4) Victor Hugo الذي يعد أحد أبرز مثقفي القرن التاسع عشر قد عارض جهازا سياسة نابليون الثالث مفضلا المنفى على الرضوخ لرغبات السلطة. كان بمقدور كاتب البؤساء (5) The Miserables أن يطاوع النظام الحاكم آنذاك ويعيش في أمن وسلام إذ كان يتوفر على معاش يغنيه عن الاحتجاج ومشاكسة السلطة.

إذا رأيت اليوم فرنسا ترفع شعار "عدالة- حرية- مساواة" فاعلم أن الفضل يرجع، دون ريب، للمثقف النزيه الذي ظل متمسكًا بالقيم العليا. كما أن استحضار دور المثقف في المجتمع يستلزم منا الحديث عن أحد أهم مثقفي القرن العشرين وأخص بالذكر هنا الفيلسوف والكاتب والمنظر السياسي الإيطالي انطونيو غرامشي (6) Antonio Gramchi الذي خبر سجون موسوليني (7) لا لشيء سوى أنه عمل على مجابهة السلطة الحاكمة في سبيل الانعتاق من هيمنة الاستبداد. لقد كان بمقدور هذا الأخير العيش في رغد ونعيم وذلك عبر محاباة النظام الايطالي غير أنه آثر السجن على خيانة مبادئه. لم يكن السجن بالنسبة لغرامشي أو غيره من المثقفين-والأمثلة كثيرة في هذا السياق- الذين تعرضوا للاضطهاد بمختلف ألوانه عائقا أمام نضالهم وإنما كان خلوة سمحت لهم بمواصلة المقاومة من خلال تأليف مجموعة من الكتب التي أفضت في النهاية إلى وضع حد لطغيان السلطة.

عمل غرامشي في تعريفه لمفهوم المثقف على التمييز بين نوعين: المثقف العضوي The organic intellectual والمثقف التقليدي intellectual The traditional. فالأول بالنسبة إليه هو من يساهم بشكل فعال في تغيير الوضع الاجتماعي القائم نحو الأفضل فهو لا يكتفي بالنقد فقط وإنما يعمل على تأطير الفعل النضالي، إذ أنه ملزم في نظره بالنزول من برجه العاجي بغية العمل على حماية القيم والمبادئ الإنسانية الكونية. أما النوع الثاني، فيختزله غرامشي في رجال التعليم وذوي

الشهادات الذين ينأون عن الانخراط في الدفاع عن حقوق الأساسية للإنسان. لعل هذا التقسيم الذي قام به هذا الفيلسوف هو ما يسري على مثقف اليوم.

إن عرض السلطة لأشكال التعذيب التي تعرض لها المثقف الأصيل على مرأى من المثقف الخائن أو الهجين الذي يبارك مثل هذه السلوكيات جعل أفراد المجتمع- بل حتى بعض المثقفين الخائنين- يصابون بنوع من الرهاب اتجاه هذه الفئة المثقفة. فصار بذلك المثقف يعيش نوعًا من الاغتراب في بلده بل في العالم. كما أن الإعلام الذي يعد أحد الأجهزة الإيديولوجية للدولة أصبح يسوق للمتتبع صورة مشوهة عن المثقف مختزلة في أستاذ الأدب الذي يعيش منعزلاً في خلوته ومتمتعًا بدخل مضمون ولا يكترث البتة بالعالم الآخر. فانحصر دوره-حسب المفكر الأمريكي راسل جاكوبي (8) - في كتابة نثر خفي الدلالات يبغي من خلاله الترقي في المناصب الجامعية لا التغيير الاجتماعي. فحتى في بعض الدول تم اختزال وحصر "مفهوم المثقف" في الحصول على الشهادات العليا وبالتالي ممارسة الرقابة على أفواه الغير الحاصلين على هذه الشواهد. كما قلنا سلفًا، فالكلمة الحرة هي انعكاس لجوهر وكنه المثقف الحقيقي، فهو قبل التلفظ بها أو كتابتها يوجه عينيه صوب قبره ويبكي حاله كما قال الأديب الفرنسي الفانس دو لامارتين (9) Alphonse de Lamartine : "أبكي على حالي وعيناي على لحدي."

Les yeux sur mon tombeau, je pleure »
«sur moi-même

فالمثقف الحقيقي يعلم علم اليقين أن الحبر الذي يتدفق من محبرته سيكون وقودًا يحترق به جسده والريشة التي يكتب بها ستكون السهم الذي يوقف نبضات قلبه. فهو على أتم دراية أنه وإن لم يكن خالق حياته سيكون خالق موته. إن حالة التردي التي تعيشها المجتمعات ما هي إلا نتاج لثقافة تبليد العقول التي وضع أسسها المثقفون ذوو الأيادي القذرة بغية فرض الوصاية على العقول بمباركة من السلطة. ونتيجة لهذه السياسة الخبيثة -سياسة عالمية وليست حكرًا على بلد معين- صار إعمال العقل النقدي جريمة يعاقب عليها القانون. وقد كان من أهداف هذه الخطة التدميرية صرف انتباه أفراد المجتمع عن كل ما من شانه أن يمكنهم من بلوغ الاكتفاء الذاتي والاستقلالية. ولعل أهم سلاح تم توظيفه لتحقيق هذه الغاية هو عولمة الثقافة أو ما اصطلح عليه المفكر زيجموند باومن Zygmunt Bauman (10) بـ"الثقافة السائلة "Culture in a Liquid Modern World" بحيث أصبح الإنسان يعيش حالة من التيه في عالم أشبه ما يكون بدكان صغير زاخر بأثواب تنكرية وتتهافت عليه حشود غفيرة تبحث عن ذواتها. فالمرء أصبح قادرًا على تغيير الثياب بلا نهاية إذ أن لذة الاستمتاع تقتضي البحث المستمر عن الذات الحقيقية وتحقيق هذه الأخيرة هو نهاية للمتعة. فالإنسان صار يفضل مشاهدة عرض موسيقي تافه أو حفل يعج بالتافهين على قراءة مؤلف تنويري قد يعينه على فهم الغاية من وجوده أو قد يوقظه من غفلته.

إن هذه الثقافة السائلة أسهمت بشكل كبير في تكريس التفاهة في المجتمعات ذات المناعة الضعيفة. في كتابه المعنون بـ"نظام التفاهة " The mediocracy " يشرع ألان دونو (11) Alain Deneault في تشريحه النقدي من نواة النظام الاجتماعي وركائزه ويقصد بها الأكاديميات وقطاع التعليم باعتبار هذه الأخيرة آلة إنتاج المعرفة العلمية والثقافة الاجتماعية، فيزيل بذلك اللثام عن تواطؤ هذه المراكز ذات الطابع الإنتاجي مع النظام الرأسمالي الشيء الذي ينعكس سلبًا على الأساتذة والطلبة على حد سواء. ومن هنا صار التركيز قائمًا على إهمال غاية العمل التدريسي الأساسية التي تكمن في تكوين المعرفة ونقلها. إن هذا الإهمال أثر بشكل سلبي على لغة الكتابة الأكاديمية التي ما فتئ دونو يصفها بالمتعفنة لكونها تخضع للنهج التجاري مقصية بذلك الهدف الأسمى من التعليم ألا وهو المعرفة. ففي نظره أفضى النظام الرأسمالي إلى سيطرة بل هيمنة التافهين على محاور الدولة الحديثة كلها فغدا بذلك لنظام التفاهة رموز تافهة ولغة تافهة وشخصيات تافهة، أما سر نجاح واستمرار هذا النظام- في رأي دونو- فيرجع بالأساس إلى قدرته على إيهام الأفراد بأنهم أحرار.

إن حرية النقد، في ظل تفشي التفاهة، كذبة نسينا أنها كذلك. وكل من يدعي أن زمن محاكم التفتيش قد ولى فهو واهم لا محالة. إن منطق السلطة اليوم يربط البقاء بالانضمام إلى القطيع. بالرغم من الصورة المزيفة الخادعة التي ترسمها الأنظمة عن نفسها إلا أنها تعيش حالة من الرهاب الدائم الذي سيبقى حيا بوجود المثقفين الأصلاء. ولهذا فهي تعمل جاهدة على نشر ثقافة التفاهة وغسل الأدمغة عبر تقديس الخنوع وأخلاق القطيع في مقابل تدنيس العقل النقدي.

المراجع:

1 - جوليان بندا مفكر وفيلسوف فرنسي، من ابرز مؤلفاته كتاب "خيانة المثقفين".
2 - دوارد سعيد مفكر أمريكي من أصول فلسطينية وهو مؤلف الكتاب الشهير "الاستشراق" وله كتب أخرى قيمة.
3 - تم الاعتماد فقط على الكتاب المترجم الى اللغة الفرنسية "Des intellectuels et du pouvoir" و الكتاب المترجم إلى اللغة العربية " المثقف والسلطة".
4 - فيكتور هوجو مفكر وكاتب وشاعر فرنسي يلقب بزعيم التيار الرومانسي في القرن التاسع عشر له عدة مؤلفات في جنس الرواية والشعر والمسرح.
5 - ترجمتها إلى الانجليزية الأمريكية Isable Florence Hapgood 1851 -1928
6 - انطونيو غرامشي مفكر ايطالي واحد ابرز معارضي الرئيس موسوليني في القرن العشرين.
7 - موسوليني رئيس ايطاليا واحد المقربين من الرئيس الألماني النازي اودولف هتلر.
8 - راسل جاكوبي مفكر وكاتب أمريكي
9 - الفانس دي لامارتين شاعر وسياسي فرنسي يعتبر احد أهرام الشعر الرومانسي في القرن التاسع عشر، من ابرز دواوينه " تأملات شعرية" الذي تم نشره سنة 1820.
10 - زيغموند باومن مفكر وفيلسوف وكاتب بريطاني من أصول بولونية، له مجموعة من المؤلفات المعروفة بالسيولة من قبيل "الشر السائل"، "الثقافة السائلة"، "الحب السائل"
11 - الان دونو مفكر وفيلسوف كندي.

ماذا لو رأيت الجمال كله؟

محمد بن عبدالله الفريح

الرياض

عندما سخر نسوة المدينة، من امرأة العزيز دعتهن وأعطت كل واحدة منهن سكينًا وتفاحة لتقطعها وعندما خرج عليهن يوسف عليه السلام أصابهن الذهول لدرجة أنهن قطعن أيديهن دون شعور بالألم!!

والسؤال يبقى ألهذا الحد؟

ألهذا الحد يتعطل الإحساس عند التلذذ بالنظر؟!!

استشعر هذا جيدًا

قلوب واجفة

عيون شاخصة

يد تجرح

دم ينزف

ولا برهة إحساس بالألم،

لشدة التلذذ بما يرينه أمامهن!

إنه أمر مدهش حقًا!!

وتفسير ما حدث أن أعينهن عندما تلذذت بمنظر جمال يوسف تعطل كل مستشعرات الإحساس عندهن بأي شيء مؤلم حتى لوكان عظيمًا، ولا غرابة فيوسف أعطاه الله نصف جمال الكون.

بقي السؤال الأهم وهو الشاهد!!

كيف ستكون اللذة عند رؤية الله سبحانه رب الجمال وخالق الجمال كله في الآخرة؟!!!

﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾.

إن أعظم لذة خلقها الله هي رؤية وجهه الكريم نسأل الله أن لا يحرمنا ذلك.

وبالمقابل إن أعظم عذاب وحرمان أن تحرم من رؤيته أقرأ ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ .

ليس في الدنيا كلها ما يستحق أن نخسر من أجله أعظم لذة.. "رؤية الله"

إن الكلمات لتعتذر عن الوصف عندما ترى إلهك وخالقك الذي أوجدك من العدم، وتفضل عليك بالنعم، إلهك الذي كنت تعبده لسنين دون أن تراه، وأنت متشوق لرؤيته، تناجيه في جوف الليل، تخشاه في خلواتك، تسجد له وتدعوه.

ولذا يزول العجب عندما يصدر عن مشكاة النبوة هذا الدعاء.

(وأسألك لذة النظر إلى وجهك والشوق إلى لقائك)

ما أجمل تلك الساعة وأبلغ وصفها، عندما تتصاغر وتتقزم جميع لذائذ ومتع الآخرة عند رؤية وجهه الكريم، عندما ينعكس جمال المرئي على وجوه الرائين!!

﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ !!

أسأله بجماله وكماله أن يجعلني وإياكم ووالدينا ومن نحب، ممن يتنعمون برؤية وجهه الكريم.

في مقعد صدق عند مليك مقتدر.

د. عبد الجبار ربيعي

جامعة العربي التبسي، تبسة - الجزائر

التداوليات الثقافية (مقدمة نظرية) ... نحو تأويل معرفي عبر لساني

• **تمهيد:**

على امتداد عقود من البحث والتأسيس درجت الدراسات اللسانية والعلوم البينية الحديثة- موضوعًا ومنهجًا- على وضع منظومات من المفاهيم والقواعد النظرية المتراكمة في سعي مستمر لمقاربة الظاهرة اللغوية، وكان لأعمال "سوسير" (الكلاسيكية) الأثر الجلي في بلورة المنهج البنوي إطارًا للدراسة اللغوية الحديثة، ثم ما برحت التيارات والاستراتيجيات اللسانية تنبثق تباعًا فبرزت المدارس اللسانية المعروفة مثل التوزيعية والاجتماعية والتوليدية التحويلية واللسانيات العرفنية والنحو الوظيفي..، وتشاركت البحث اللغوي مع علوم مثل السيميائيات والتداوليات وعلم النص؛ حيث تعددت المرجعيات والخلفيات الفلسفية والمعرفية والتاريخية التي بُنيت عليها هذه التوجهات المتقاطعة والمتفاصلة في آن.

وقد كان موضوع الدراسة اللسانية ومجالها والأطر النظرية في تناولها، مناط تحولات كبرى من الجملة إلى النص إلى الخطاب، ومن النسق اللغوي المنغلق إلى الحيثيات المصاحبة والمساهمة في إنتاج الخطاب وتأويله، وكان لعلم النص والسيميائيات والتداوليات ونظريات السياق المنزلة الأولى بين اتجاهات الدراسة اللسانية في توجيه الأدوات المنهجية نحو مقاربة الأنظمة غير اللسانية والأبنية المتخطية للدلالة النصية بوصفها عوامل ضرورية في عمليتي الإنتاج والتأويل، يرى "المتوكل" أن الخطاب هو «كل إنتاج لغوي يربط فيه ربط تبعية بين بنيته الداخلية وظروفه المقامية (بالمعنى الواسع)» وفي المسار نفسه يؤكد سيمون ديك في حديثه عن الخطاب أنه: «لا يتواصل مستعملو اللغة الطبيعية عن طريق جمل منعزلة بل إنهم يكونون من هذه الجمل قطعًا أكبر وأعقد يمكن أن نطلق عليها اللفظ

العام "الخطاب"» على الرغم من أن هذا التصور يبدو قريبًا من المماثلة بين النص والخطاب.

لقد أصبح من الواضح أن قضية الإغراق في التخصص أو استغراقه والاستقلال به قضية بعيدة نسبيًا عن الدورة العلمية المعاصرة؛ إذ خرقت الفلسفة من قديم هذه القاعدة وأمعنت في خلخلتها، ثم جاءت المداخل المتعددة التخصصات وحقيقة تراسل العلوم المتجاورة وغير المتجاورة لتؤكد هذا المنحى، أحيانًا على المستوى المنهجي، وأحيانًا أخرى على مستوى المفاهيم والاصطلاحات المتجوّلة بين حقول المعرفة المختلفة.

من هذا المنطلق تأسيسًا وإضافة عليه تأتي "التداوليات الثقافية" بوصفها فرعًا من فروع التداوليات العامة لتطرح السؤال الآتي: كيف يمكن تأويل المنتج اللغوي ضمن تأويل عملية الفهم نفسها؟

ولمحاولة الإجابة عن هذا السؤال حاولنا أن نضع جملة من المحددات والمفاهيم المركزية التي يمكن أن تساعدنا في حلحلة التصورات الموضوعية الأولية نحو بناء نموذج عملي، معرفي، وعقلاني في مقاربة اللغة الإنسانية بوصفها نمطا وأداة للتواصل الثقافي؛ بالمفهوم المعرفي والإنساني العميق للتواصل.

وقد أثّثنا هذه المحاولة بمجموعة من المقولات على النحو الآتي:

(من الخطاب إلى الثقافة/أو الثقافة بؤرة للتأويل)، (في مفهوم الثقافة)، (الفهم والتأويل/ جوهرية المعنى والدلالة المراوغة)، (ما بعد اللغة)، (التأويل عبر اللساني والمعرفة المركبّة)، (الافتراضات النظرية للتداوليات الثقافية).

من الخطاب إلى الثقافة/أو الثقافة بؤرة للتأويل:

التواصل الثقافي:

لقد كانت إشكالية تأويل المنجز اللساني مدار تناول عريض في التراث اللساني والبحوث النظرية والتطبيقية الحديثة، ونفتأ نذكر في ذلك جهود الجرجاني والقرطاجني والسيوطي وغيرهم من القدامى، وتنظيرات ياكبسون وأوستن وسيرل وسيمون ديك ومايكل هاليداي ورقية حسن والمتوكل وغيرهم من المحدثين.

كانت هذه الجهود تدور -في كثير منها- حول بؤرة الإنتاج والتأويل؛ في أي مجال يمكن تأويل الحدث اللساني التواصلي، وكان الخطاب بمفهومه الموسّع (عوامل الإنتاج، الأنظمة الدالة، السياق، مقاصد المتكلمين، الأفعال الإنجازية..) من أحدث بؤر إنتاج وتأويل الدلالة اللسانية.

وقد أصبح مفهوم الخطاب مفهومًا مرتحلاً بين الحقول اللسانية ومتعلقاتها والحقول المعرفية الأخرى؛ خاصة في مجال الإنسانيات، واتخذ لنفسه شكلاً منفتحًا ومكثفًا من الدلالة على المنظومات والميادين المعرفية إلى الدلالة على النظام الثقافي العام إلى غير ذلك من التقلبات التي عرفها هذا المفهوم ضمن الاشتغال اللساني والمعرفي المعاصر.

لكن هذه المقاربة تدعو إلى تجاوز الخطاب بوصفه بؤرة للإنتاج والتأويل ضمن ثلاثية منهجية تحليلية هي: التواصل الثقافي العميق بديلاً من التواصل اللساني، الثقافة بؤرة لإنتاج الدلالة وتأويلها بديلاً من الخطاب، التأويل عبر اللساني بديلاً من حدث اللغة.

إن التواصل - من منظور التداوليات الثقافية- ليس مجرد عملية فهم وإفهام أو نقل رسالة بواسطة قنوات خاصة في سياق عناصر الاتصال الستة التي اقترحها ياكبسون؛ فهذا التحديد هو نوع من الوصف البنوي الهادف إلى تقييد القوانين الصورية الداخلية المجردة التي تحكم عملية التواصل.

ليس التواصل أيضًا مقتصرًا على الموقف الكلامي وسياق الخطاب، والفعل الكلامي وقدرة اللغة على الإنجاز، وأدواتها، وصيغها، وأساليبها، ونظامها الحجاجي، ومرجعها المخي العصبي، ومظاهرها العقلية.

ليس التواصل وصفًا أو تحليلاً للتعبيرات والأشكال والمفارقات الإنجازية بين الثقافات والأنظمة المحلية المختلفة.

إن التواصل لا يبدأ من الحقيقة منتقلاً إلى المجاز، بل على العكس من ذلك هو صيغة مجازية يتم إدراكها تدريجيًا من طريق التأويل بتنزيلها منزلة الحقيقة، والتأويل في أطروحة التواصل الثقافي يتخذ مسلك الوعي بالرسالة بإزاحة دوائرها وأثوابها المجازية للمرور إلى الدلالة الحقيقية، فالتأويل بوصفه فعالية وفعلاً لا يرتبط بالمجاز ولكن بالحقيقة؛ أي الحقيقة الدلالية. وليس المجاز هنا ذا طبيعة رمزية أو أيقونية متصلة بطبيعة العلامة المؤولة ضمن السيرورة الدلالية؛ حيث تتناسل وتتكاثر المدلولات؛ بل إن حركته تبدأ من هذه المدلولات المتناسلة بما يشبه الانتخاب اللغوي أو المعنوي بحثًا عن البؤرة الدلالية الصغرى وهي المعنى الذي لا يمكن تأويله إلا في إطار الثقافة وهي بؤرة الإنتاج والتأويل؛ حيث يتحول في لحظة التأويل إلى دلالة، ذلك أن المعنى جوهري والدلالة مراوغة كما يأتي إن شاء الله.

> **إن التواصل - من منظور التداوليات الثقافية- ليس مجرد عملية فهم وإفهام أو نقل رسالة بواسطة قنوات خاصة في سياق عناصر الاتصال الستة التي اقترحها ياكبسون؛ فهذا التحديد هو نوع من الوصف البنوي الهادف إلى تقييد القوانين الصورية الداخلية المجردة التي تحكم عملية التواصل.**

إن اللغة ستصير أداة للتواصل العام؛ أي أنها لا يمكن أن تشكل مرجعًا للفهم والتأويل، فعبارة "السلام عليكم" قد تعني حرفيًا "انتهى أمرك"، وما وراء "انتهى أمرك" هو ثقافي محض، قد يكون ذا مرجع خرافي ميتافيزيقي ينحو منحى التطيّر.. ولا تبدو أي صلة نظرية بين العبارتين؛ لأننا توقفنا مبدئيًا عند حدود اللغة في عملية التأويل الأولي، ذلك أن الدلالة بدأت مجازية؛ لأن عبارة "السلام عليكم" تحمل في معناها الديني والإنساني دلالة المحبة والتقدير والأخوة، لكنها استخدمت هنا في معنى ومؤدى ثقافي، لم يدركه المؤول من داخل اللغة بل من خارجها، ولم تكن اللغة في هذه الحال سوى أداة ووسيط مضمر ومشوّه لنقل الدلالة.

ولا تكفي مقاصد المتكلمين، ولا الموقف الكلامي والسياق وشروط الخطاب لتفسير هذا النموذج الذهني؛ لأنه مرتبط بالوعي الجمعي، والوعي واللاوعي الثقافي العام؛ فليس المتكلم الفرد هو الذي يستخدم هذه العبارة بتلك الدلالة، وإنما هي مظهر من مظاهر النسق الجماعي المحلي.

أما النموذج من حيث هو بنية قاعدية أو نمطية مجردة فلا يعد كافيا لتأويل الطبقات الخطابية داخل نظام الثقافة؛ لأن النموذج الذهني الثقافي يبدأ من المحمولات لينتهي إلى الموضوعات، وغايته هي إدراك المخزون غير اللغوي داخل نسق اللغة نفسه.

وليس التواضع والاصطلاح هو الذي يفسر هذه الظاهرة؛ لأنه مسألة صورية إلى حد ما، بل الوضع الثقافي؛ أي المعطى اللاتاريخي للوعي الجماعي؛ فهو الذي يمكن له أن يفسر هذا النموذج؛ من خلال المبادئ الثقافية المسبقة التي تحكم منطق الوعي الإنساني ذاته.

يمكن لنا أن نعود إلى تاريخ العلاقة بين باث هذه الرسالة ومستقبلها، التي من المرجّح أن تكون علاقة متوترة، تكتنفها خصومة أو سوء تفاهم ما، أو تحاسد وتباغض دفع المتكلم إلى إطلاق هذه الرسالة الجارحة متحصنة ومتترسة باللغة، التي لم تكن إلا وسيطًا خادعًا وممانعًا للمعنى.

إن اللغة هنا لم تفعل شيئًا سوى أنها حصّنت المتكلم من المساءلة الأدبية، وأدخلت المتلقي إلى نسق الوعي واللاوعي الثقافي العام وفرضت عليه منطق المجاز وقوانين الإنجاز الثقافي، وأرخت الدلالة مع أنها لا يمكن أن تحول دون المعنى بسبب جوهريته، وجوهرية المعنى لم تحل هي الأخرى دون هيمنة الدلالة المتشظّية عليه.

إن المعنى قد يتحدد بواسطة نبرة خطابية متعالية وابتسامة عريضة هازئة، وكلمة توقير إضافية وبعض إشارات وإيماءات السخرية المستترة بالظاهر بطبيعة الحال؛ مثل نظرة جافية ماسحة، ورمي شيء ما إلى الأرض؛ حيث يمتزج السلوك الحسن بالسلوك الباهت الذي تغطيه اللغة في خلطة سحرية باهرة، لكن الدلالة جاءت مراوغة؛ لأنها استخدمت المعنى وكان المجاز المقنّع وسيلتها لبث الدلالة الحقيقية.

إن مهمة إدراك هذه الرسالة لا تنتهي عند الفهم والتأويل على الرغم من أهميتهما الكبيرة ولا تنحصر في الوعي الجزئي بمضمون الرسالة المؤقت، وإنما تتعدى ذلك إلى إدراك قوانين إنتاج الخطاب ضمن بؤرة الثقافة؛ لأننا إذا لم ندرك قوانين الوعي واللاوعي الثقافي لم نستطع إدراك حقيقة التواصل بين المتكلمين في مثال بسيط واحد مثل هذا المثال.

والوعي الثقافي هنا هو تلك الممارسة الثقافية التي تصبغ العالم بصبغتها العقلية الخاصة، والتي تجعل اللغة خادمة للنظام الثقافي، فالتطور الدلالي لا يعني -من وجهة نظر التداوليات الثقافية- تقلبات دلالات الألفاظ انطلاقًا من صيغها الصرفية وأبنيتها الصوتية (ظواهر مثل الإقلاب والحذف وتقلبات الدلالة المعجمية) لكنه يعني التطور أو التحول في القوانين العقلية والنفسية للوعي الثقافي والتي تفضي إلى التحول في الأنظمة اللغوية إلا أن الوعي الثقافي نفسه يعبر عن نوع من التحولات الصورية في نظام الثقافة؛ لأن الثقافة ليست هي المجتمع ولا أنماط الحياة الاجتماعية، ومقدار التحول فيها ضئيل جدًا فهي النسق اللاتاريخي الأكثر صلابة؛ من حيث هي كنه وجودي مجرد متوار وراء أنماط الخطابات.

إن التواصل الثقافي يعني أن عملية التواصل ذات صيغة جمعية، قصدية "محلية" لا تاريخية، وذات صورة مجازية، كنائية، بلاغية، متمردة، وهي كذلك ليست تواصلاً بين فردين "في حالة التواصل الفردي"، بل هي تواصل مداره وعي ولاوعي مشترك، لا مجرد اتصال وتفاهم ثنائي ، ولذلك فإن التواصل الثقافي يحيلنا على نمطين سبق أن أشار إليها "المتوكل" في (الخطاب الموسط) وهما: التخاطب والتواصل، وليس الفرق بينهما هنا كما عند المتوكل هو الإفهام، ولكن يجب التمييز بين التواصل الثقافي والتخاطب الإنساني فالتخاطب الإنساني مناطه فهم الرسالة لا غير ، ويرتبط بالمضمون البراغماتي الذرائعي للرسالة، وهو يتجاوز الشرط الأساس في التواصل الثقافي وهو: "المحلية" وهي تعبير عن وعي جماعي لا تاريخي، أما التواصل الثقافي فهو ليس ذا منحى براغماتي إطلاقًا بل هو ممارسة قائمة على وضع المتلقي والمرسل في حالة من حالات الوعي النفسي والوجودي والعقلي الخاص الناشئ عن الوعي الثقافي المشترك.

يمكن أن يتضمن نظام التواصل الثقافي أكثر من خطاب، "خطابين أو أكثر"، ويمكن أن يتلبس أحد هذين الخطابين بالآخر، كما يمكن أن يكون الاشتغال التواصلي في مسارين متعارضين أو متوازيين، وبالتأكيد فإن الغاية الثقافية هي مكمن الدلالات المتعددة والمتوارية للاستخدامات اللغوية الحاجبة للمعنى.

الهوامش:

1 - تظل نزعة التصنيف الكيفي والتجريد والتقعيد الكلياتي أبرز آثار البنوية في اللسانيات المعاصرة.

2 - أحمد المتوكل، الوظيفة والبنية مقاربات لبعض قضايا التركيب في اللغة العربية، منشورات عكاظ، الرباط، 1993، ص16.

3 - Dik ;s.c.the theory of functionl grammar ,berline, mouton de gryter, 1997,p.409.

4 - يمكن أن نمثل لذلك بحركة اليدين في الثقافة الهندية التي تشير إلى تحية محلية تقليدية مضمونها التوقير والاحترام والتبجيل والمحبة (المرجع الديني أيضا حاضر)، فهي هنا ليست جزءا من التواصل الثقافي إلا إذا كانت مجرد أداة لتوصيل مضمون ثقافي خارجي، بشروط التواصل الثقافي الآنفة؛ حيث لا يمكن أن يكون هذا التواصل في نهاية الأمر بمعزل عن اللغة.

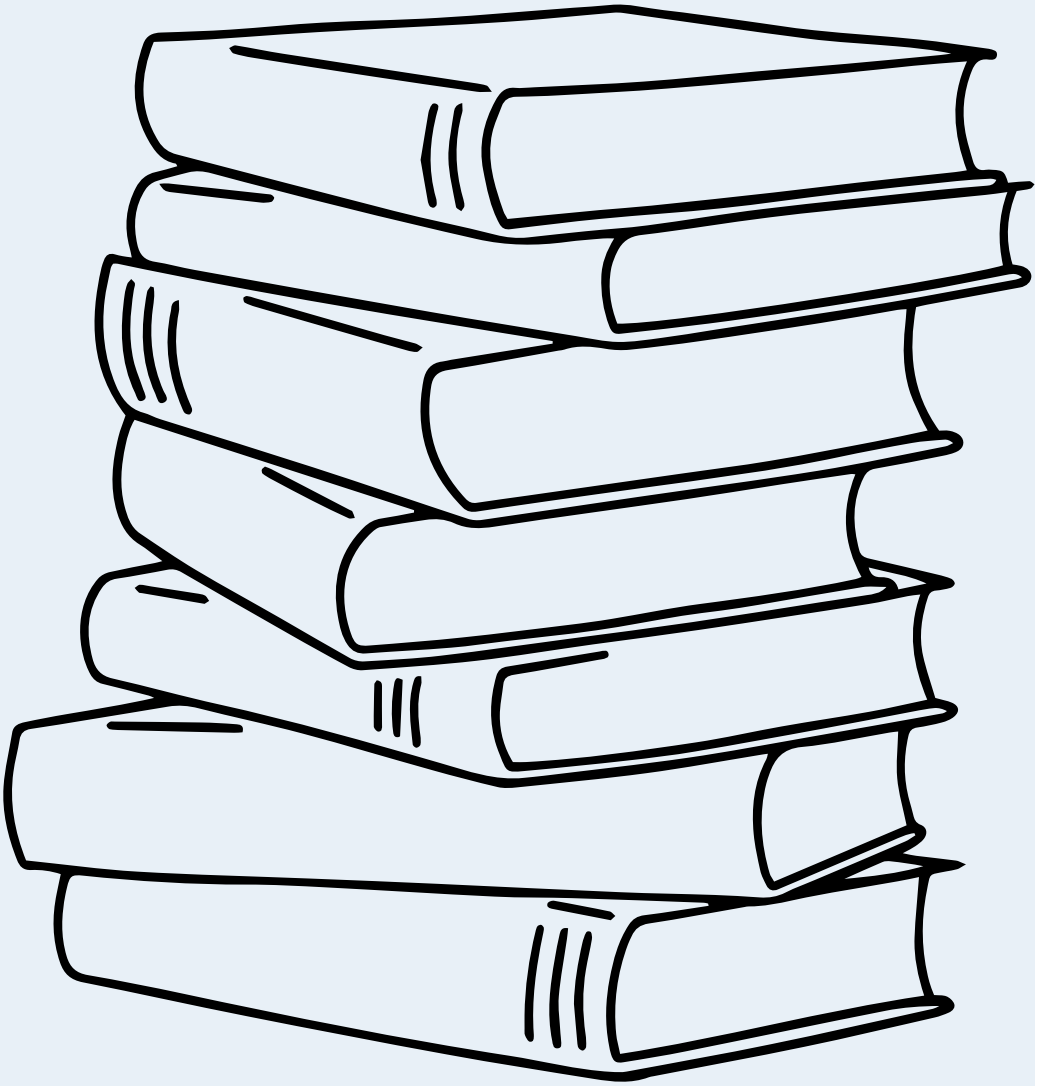
5 - لأن بؤرته ومرجعه هو الخطاب وهو مستوى ومدرك أولي من مستويات ومدركات الثقافة.

فُكر

مجلة فكر الثقافية

10

سنوات من الفكر
والثقافــة والأدب



نحو تصور جديد للنص:

من سلطة النص إلى سلطة القارئ

د. عتيقة غازي

المغرب

على سبيل التقديم:

يمثل مصطلح "النص" من أهم المصطلحات الأكثر تداولاً في الساحة الثقافية اليوم، إذ لا أحد يستعمله في خطابه سواء كان مفكرًا أو كاتبًا أو قارئًا؛ الأمر الذي يجعل منه مصطلحًا عاديًا قد لا يحتاج إلى وقفة تعريف أو تقديم، وهو الاعتقاد الذي انطلى على أصحاب المحاولات السابقة في موضوع بحثنا كما سنرى؛ حين تجاوزوا تعريفه وضبطه.

لكن، حين يوجه إلينا أحد السؤال التالي: ما هو النص؟ فلا شك أننا سنقع في حيرة من أمرنا، لأننا لن نجد جوابًا يستطيع الإحاطة بمدلول هذه الكلمة، نظرًا للخلط الكبير الذي أصبحت تعرفه المفاهيم في مجال الممارسة النقدية الحديثة ولتداخل الحقول المعرفية وتعدد وجهات نظر النقاد والمنظرين، الذين تناولوا الكلمة بالدرس.

من هذا المنطلق إذن، ولمحورية المفهوم في ورقتنا هذه، نتساءل بدورنا: ما هو النص؟ وماهي أهم الدلالات التي ارتبطت به؟. لكن قبل الإجابة على هذه الأسئلة، يجدر بنا الوقوف أولاً على المعنى اللغوي لكلمة "نص"، حتى نتمكن من الإحاطة والتعرف على طبيعة الصيرورة التي سوف تلحق دلالته الاصطلاحية.

1. نحو تصور جديد للنص:

1.1. الدلالة اللغوية لكلمة "نص":

فلو عدنا إلى معجم لسان العرب لابن منظور تحت مادة (ن.ص.ص) نجد :"النص رفعك للشيء: نصت الظبية جيدها إذ رفعته وأظهرته، ونص فلان الحديث ينصه نصًا أي رفعه إلى راوية ليظهر سنده، ومنه قوله نصت الماشطة العروس إذا أقعدتها على المنصة حتى تظهر بين النساء، وكل ما أظهر قد نص، ووضع على المنصة. وقال الأزهري: النص

أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها. ومنه قيل: نصصت الرجل إذا استقصيت مسألته عن الشيء، حين تستخرج كل ما عنده وكذلك النص في السير إنما هو أقصى ما تقدر عليه الدابة... ونص الشيء وانتصب إذا استوى واستقام"[1].

من خلال هذه الدلالات يمكننا أن نخلص إلى أن "النص" في اللغة، يحمل دلالة الرفع والظهور، والاستقصاء، وغاية الشيء ومنتهاه.

وجاء في معجم لاروس: "أن كلمة النصTextus من فعل نص Texére، نسج، والنص تبعًا لذلك يعني الثوب: ويعني بعد ذلك تسلسل الأفكار وتوالي الكلمات. إنه الكلام الخاص بكاتب معين في مقابل التعليقات"[2].

نلحظ من هذا التعريف، أن النص في أبسط معانيه اللغوية، يرتبط بفعل الحياكة والنسيج.

استنادًا إلى هذه الخلفية النسيجية ودلالاتها، باعتبار النص نسيجًا من الحروف والكلمات، تم نسجها بالكتابة نسجًا يدل على الانسجام والانتظام والتشابك، وعليه فالأصوات والكلمات إذا لم تستحل إلى كتابة أي إلى نسيج فإنها ليست نصًا، بمعنى أن النص يصنع نصّه باستمرار.

ما نستخلصه من كل ما قدمنا أن المعاجم، اكتفت بالرجوع إلى أصل الكلمة وما تدل عليه في أصلها وما أصبحت تستخدم للدلالة عليه، فالنص (Texte) ترابط ألفاظه المكتوبة والمرصوفة بطريقة ما بمثابة النسيج المحبوك.

2.1. الدلالة الاصطلاحية للمفهوم:

بسبب تعدد المقاربات التي تسعى إلى تحديد "النص" (Texte)، فإننا نقتصر على تقديم فكرة انطلاقًا من مبادئ بعض المناهج النقدية، التي في عموميتها تبقى وثيقة الصلة بمرجعيتها الحديثة، التي ارتبطت بعلم اللغة الحديث على يد فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure، فقد ساهم هذا الأخير من خلال كتابه محاضرات في علم اللغة العام Cours de Linguistique générale، بتحويل التفكير في النص من وجهته البلاغية إلى وجهة لسانية قصد إرساء دعائم علمية جديدة لمقاربة الآثار اللغوية،الأمر الذي كان له تأثير كبير في تشكيل تصورات نقاد الأدب والمهتمين بالنظرية العامة للأدب.

وهكذا سوف يصبح النص ظاهرة لغوية أو "بنية مغلقة مكتفية بذاتها في إنتاج المعنى، ولا تحيل إلا على نفسها"[3]، طاقة تشتغل دونما حاجة إلى اعتبار سياق النشأة والتقبل"[4].

وهذه الرؤية تعد إحدى المبادئ الأساسية البنيوية، التي تقيم تحليلها على عزل النص (Texte) ذاته. الذي أفرز مجموعة من الرؤى والتصورات الفكرية حول نظرية النص، ولن تكتمل الصورة إلا بعرض لآراء بعض الدارسين المختلفة. إذ أن كشف الاختلافات، سيكون كفيلاً في سبيل الإحاطة بالمفهوم الزئبقي والضبابي للمفهوم.

ولعل من بين هذه الاجتهادات التي أغنت حقل تعاملنا مع النص، وطورت المفاهيم المتصلة به، بالانطلاق من معطيات دراسة اللغة لوضع معايير موضوعية تسمح بدراسة النصوص الأدبية، كنصوص قائمة بذاتها. مع رومان جاكبسون Jakbson Roman ويظهر هذا جليًا من خلال قوله: "إن موضوع علم الأدب، ليس هو الأدب، وإنما "الأدبية" "littérarité"[5] ، أي ما يجعل من أثر ما أثرا أدبيًا، وهكذا نتبين أن الأدبية تسعى إلى الوقوف على خصائص الصياغة الفنية للأثر، لاستجلاء مقوماته الجمالية، وبمعنى آخر"الأدبية" هي ما يجعل من عمل معطى عملاً أدبيًا حسب جاكبسون.

ومن ثم فإن هذه المدرسة حصرت مجال اشتغالها في إطار دراسة النص لذاته ولأجل ذاته، عازلة إياه عن كل العوامل النفسية والاجتماعية والتاريخية (القراءات السياقية)، التي يمكن أن ترتبط بها دلالة النص أو خلفياته الإنتاجية، بحيث تنظر إلى النص على أنه "بناء عضوي بمجرد الانتهاء من كتابته يصبح كلا متكاملاً ينظر إليه من داخله، وأن القوانين التي تحكم العلاقات بين مكوناته هي قوانين العمل نفسه"[6].

وانطلاقًا من اهتمام رومان جاكبسون بدراسة وظائف اللغة، فقد انتهى إلى وضعها في ستة وظائف (الوظيفة المرجعية، الوظيفة الانفعالية، الوظيفة التأثيرية،الوظيفة الميتا-لغوية، الوظيفة اللغوية، الوظيفة الشعرية).

من هنا نخلص إلى أن تعريف النص الأدبي عند رومان جاكبسون، يرتبط بشكل كبير بمفهوم "الوظيفة المهيمنة"، التي تمارس سيادتها على باقي الوظائف الأخرى. يقول جاكبسون بشأن تعريف العنصر/الوظيفة المهيمنة باعتبارها "عنصر بؤري للأثر الأدبي، إنها تتحكم وتُحدد وتُغير العناصر الأخرى، كما أنها تتضمن تلاحم البنية"[7]. غير أن هذا المعنى لا ينبغي أن يذهب بنا إلى الاعتقاد بأن الوظائف التواصلية الأخرى، تبقى معطلة عن العمل كلما كنا إزاء نص أدبي؛ إنها في الحقيقة تظل محافظة على قيمتها التكوينية الأولى، لكن دون أن تقصي الوظيفة الشعرية.

غير أن كل هذا لم يمد طويلاً في عمر البنيوية، فظهرت السيميائية -في أعقابها- التي أسهمت في تعريف النص" Texte" مع جوليا كريسيفا" النص كجهاز عبر-لغوي يقوم بإعادة توزيع نظام اللغة، وذلك بأن يعالق بين الكلام التواصلي الهادف إلى الإخبار المباشر، وبين مختلف الملفوظات القديمة أو الآنية"[8]. إنه تعريف يمتاز عما عرفناه عند رومان جاكبسون، ومصدر تميزه كامن في كونه لا يقف بالنص عند حدود انغلاقه اللغوي، واكتفائه بذاته البنيوية، بل يعمل على إثراء هذا المنظور البنيوي للنص من خلال فتح نوافذ هذا الأخير على الإنسان والمجتمع والتاريخ، باعتبارها نصوصا مرجعية لا يمكن للعمل الأدبي إلا أن يدخل معها في علاقة حوار وتناص، ويبقى النص مدونة لا نهائية من الإمكانات، يسعى الدارسون لكشف خباياها وإنارة دروبها المعتمة.

من هنا يتضح لنا بأن كريسيتفا تعمل على استحضار مفهوم نقدي تقليدي، وهو مفهوم (القراءات السياقية)، لا من أجل تبني سلطته التوجيهية للتحليل، بل من أجل هدم هذه السلطة عن طريق تذويبها في النص، الذي يصبح حينها ممارسة ذات معنى بعد أن كان من قبل فعلاً مجانيًا.

ومن المفاهيم المميزة لنظرية النص عند جوليا كريستيفا، ثنائية النص الظاهر phéno-texte والنص التوليد géno-texte، فالنص الظاهر هو "الظاهرة اللفظية كما تبدو في بنية الملفوظ المشخص"[9]، أي مستوى السطح الفونولوجي والتركيبي والدلالي. ويمكن قراءته قراءة صحيحة بإرجاعه إلى أشكال التعبير التي ينتمي إليها، ثم القيام بإنتاج المعنى، أما النص التوليد هو "ما يطرح العمليات المنطقية الخاصة ببنية فاعل اللفظ، إنه الموضع الذي تنبني فيه خلقة النص (البنية العميقة)"[10]، من خلال عمليات الهدم/البناء/التحويل التي تلحق البنيات العميقة، لأن النص ليس هو المعنى القائم في مدونة لغوية، بل هو ما يتوالد عنه ويتصل به من دلالات متعددة، إنه تلك العملية التي تؤدي إلى ولادة النص الظاهر، لذا فهو مرتبط بمفهوم التوليد وهو بالتالي يضطرنا إلى النظر في النسيج اللغوي للنص وكيف تولد من جهة، وإلى النظر في ولادة هذه الأنا التي صنعت الدلالة من جهة ثانية، بشكل يظهر إنتاجية الأثر وقابليته على الانفتاح القرائي مادام النص ملكا للجميع.

إن هذا المستوى التداولي في النص هو ما تم إغفاله من طرف المدرسة البنيوية الأوروبية والشكلانية الروسية بفروعها على السواء، والسبب في ذلك يمكننا أن نعزوه إلى قصور المقاربة الوصفية عن الاهتمام بقضايا النص الدلائلية التي تجد ضالتها في حقل معرفي آخر، حقل الدراسات السيميائية مع جوليا كريستفا.

أما مع رولان بارت أصبح "النص" عبارة عن لغة، فـ"ليس الأدب إلا لغة، أي نظامًا système من

العلامات signes،إن حقيقته ليست في الرسالة message التي يريد أن يؤديها، وإنما هي كامنة في هذا النظام بالذات"[11]. على اعتبار اللغة كقاعدة تكوينية، لا ينبغي النظر إليها في جانبها التواصلي التقريري المباشر، بل لابد من وضع اليد عن المسكوت عنه في جوانبها الصماء، واستنطاقها بالحفر عن تعددية المعاني الكامنة وراءها. ومن ثم يصبح النص لدى بارت متعددا في ذاته، يسمح بقراءات متعددة.

إن هذه الطبيعة الرمزية للغة الأدبية إذن، هي التي تمنح للنص سيرورته وصيرورته المتجددة، فتسمو به القراءات المتعددة التي ينطوي عليها،"حتى يتحول هذا المعنى المفرد، إلى معنى جمع، والأثر المغلق إلى أثر مفتوح"[12].

إن بارت، بشر بميلاد القارئ-الذي هو مرهون بموت المؤلف وقائم على أنقاضه-وعصر القراءة، حيث يصبح القارئ منتجًا للنص، بعدما كان مجرد متفرج عليه، أو مستهلكًا في أحسن الأحوال، وهذا لا يعني إلغاء المؤلف نهائيًا بقدر ما هي عملية تحرير النص من سلطة المؤلف وربطه بسلطة القارئ. وإن كان النص مجرد تميمة مجهول ذلك الذي خطّها، وعرف فقط من علقها، لعله وحده من ينتفع بأسرارها، فتلك التميمة لا موضع لها. ذلك لأن النص لا مكان له، إن لم يكن من جهة استهلاكه فعلى الأقل من جهة إنتاجه.

أما تودوروف فعنده "النص لا يتموضع في نفس مستوى الجملة (...) يتحدد النص باستقلاله وانغلاقه...وهو يشكل نسقًا لا يجب مماثلته مع النسق اللغوي، بل يجب وضعه في علاقة تجاور وتشابه معًا"[13].

إن مبدأ انغلاقية النص، واكتفائه بذاته الذي مر بنا عند كل من جاكبسون ورولان بارت، يعود ثانية للظهور عند تودوروف، الذي لا يرى حاجة إلى اعتماد المرجعية الخارجية التاريخية والنفسية والاجتماعية.

فالأثر الأدبي في نظر تودروف، صياغة تعبيرية مقصودة لذاتها، تتحقق بين مختلف عناصرها، في البحث عن الخصائص التي تصنع فرادة الأعمال الأدبية، وتجعل عناصر تشتغل وفق قوانين خاصة جدًا، في أفق صياغة ما يدعوه بالأدبية Littérarité.

والنص كذلك "مدونة كلامية: يعنى أنه مؤلف من كلام.

- حدث: أن كل نص هو حدث يقع في زمان ومكان معينين.

- تواصلي: يهدف إلى توصيل معلومات ومعارف ونقل تجارب إلى المتلقي.

- تفاعلي: أي إقامة علاقات اجتماعية بين أفراد المجتمع.

- مغلق: أي انغلاق سمته الكتابية الأيقونية التي لها بداية ونهاية.

- توالدي: إن الحدث اللغوي ليس منبثقًا من عدم وإنما هو متولد من أحداث تاريخية ونفسية ولغوية (...) تتناسل منه أحداث لغوية أخرى لاحقة له. فالنص، إذن مدونة حدث كلامي ذو وظائف متعددة[14].

ويقول الأستاذ سعيد يقطين: "النص بنية دلالية تنتجها ذات ضمن بنية نصية منتجة، وهذه البنية النصية المنتجة نحددها هنا زمنيًا بأنها سابقة على النص، سواء كان هذا السبق بعيدًا أو معاصرًا،كما أننا نراها بنيويًا مستوعبة في إطار النص، وعن طريق هذا الاستيعاب أو الـ"ضمن" يحدث "التفاعل النصي" بين النص (المحلل) والبنيات النصية التي يدمجها في ذاته كنص بحيث تصبح جزء منه، ومكونًا من مكوناته"[15].

فمن خلال هذا التعريف يعتبر النص "بنية" و"منتجًا" في إطار بنية سوسيو نصية، لكن مفهوم "البنية" لا يمكن فهمه كنسق ثابت، بل كدينامية، وهو ما يعبر عنه بارت بقوله إن النص بالمعنى الحديث حاليًا" يختلف أساسًا عن العمل الأدبي، إنه ليس منتوجًا إنتاجًا إجماليًا، إنه ممارسة دالة، إنه ليس بنية، إنه عملية تبنين، إنه ليس شيئًا، إنه عمل ولعب، إنه ليس مجموعة علامات مغلقة ولها معنى يجب إيجاده، إنه كتلة من الآثار المتحولة[16]. من خلال هذا التعريف تتحقق طبيعة انفتاح النص إزاء سياقه، الذي يتمثل في البنية السوسيو نصية، المنتج في إطارها.

نستنبط مما سبق، أن الدراسات النقدية الحديثة أقامت انقلابًا على المفهوم التقليدي، الذي يرى أن النص واضح المعالم والحدود، نص له بداية ونهاية، له وحدة كلية، ومضمون يمكن قراءته داخل النص له عنوان ومؤلف.

3.1. النص والإنتاجية (Productivité) النصية:

ولما كان العمل الفني لا يتخلق ابتداءً من رؤية الفنان، وإنما من أعمال أخرى تسمح بإدراك أفضل لظاهرة التناص، التي تعتمد في الواقع على وجود نظم إشارية مستقلة لكنها تحمل في طياتها عمليات بناء نماذج متضمنة بشكل أو بآخر مهما كانت التحولات التي تجري عليها، وإذا كان النص لا يتخلق إلا عبر مفهوم التناص، فثمة إذن، ترتيب وخطة للأسلوب الذي من خلاله تخلق النص كجنس أدبي له مقوماته ومحدداته الخاصة فهو ينهض على جملة من الممارسات الخاصة بفعل التبادل النصي والتحوير الدلالي، على اعتبار أن كل نص هو، بالضرورة، نص متداخل[17]، وليس ذاتا مستقلة أو مادة موجودة، ولكنه سلسلة من العلاقات مع نصوص أخرى، فالتناص من هذه الزاوية خروج من النص إلى نصوص غائبة يجب استحضارها ليكتمل النص الحاضر، بمعنى أن النص خاضع منذ البداية لسلطة نصوص أخرى تفرض عليه عالمًا ما، وهو بالتالي حالة دائمة من الإنتاج والسيرورة"[18]. فالنص لا يمكن فصله عن السياق الخارجي سواء اتخذ هذا السياق شكل نصوص أخر سابقة تبرز فيها احتمالية التداخل أو التقاطع مع النص الحاضر، أو اتخذ شكلاً للأحداث التاريخية والتحولات الثقافية التي تحدث نوعًا من التراكم في مخزون الذاكرة البشرية، وهذا ما أكده صبري حافظ حين قال "تعتبر فكرة البؤرة المزدوجة من أهم نتائج مصطلح التناص في الدراسة النقدية على أساس أن ازدواج البؤرة هو الذي يلفت انتباهنا إلى النصوص الغائبة والمسبقة، وإلى التخلي عن أغلوطة استقلالية النص، لأن أي عمل يكتسب ما يحققه من معنى بقوة كلما يكتب قبله من نصوص، كما أنه يدعونا إلى اعتبار هذه النصوص الغائبة مكونات لشفرة خاصة نستطيع بإدراكها فهم النص الذي نتعامل معه وفض مغاليق نظامه الإشاري[19]، ولكي يتم التناص لا بد من توفر حد أدنى من التفاعل بين النصين،الذي يتم من خلال عدة أنماط ووجوه للعلاقة الكاشفة عن جوهر العملية الإبداعية.

وعليه، فإن فعل التداخل هذا يجر دلالات متداخلة، ويخلق جدلاً على مستوى البنية والدلالة، مادام النص مجموع أنظمة وأنسقة تتشكل عبرها علاقات على أساس السياق والدلالة. والانتقال من وحدة المعطى إلى التعدد الدلالي. فالكتابة كما يقول رولان بارت ترى ويتم الحديث عنها وفق بعض القواعد (وضد القواعد)"[20]، ولا وجود للكتابة إلا من خلال التناص كما لا توجد نظريات في النص إلا بممارسة فعلية للكتابة، مما يجعله يحتكم إلى ما يعرف بدواخل النص وخوارجه، طالما أنه لا وجود لتناص مجرد خارج النصوص، ولا مسوغ للكلام عنه إلا من خلال تحقق النص عبر الكتابة.

وعليه لا ننظر للتناص على أنه استراتيجية فنية، يسعى من ورائها صاحبها إلى خلق التجاور والحوار بين النصوص وحسب، وإنما لا بد من النظر إليه من منطلق إنتاجية الكتابة والخطاب الأدبيين، لمساءلة الذاكرة الأدبية وجعل قوام التاريخ الأدبي هو تداخل النصوص، الذي يكشف عن قوانين دقيقة خاصة بآليات العمل الأدبي. وبهذا يؤكد فيليب سولرس "بأن كل نص يقع في مفترق طرق نصوص عدة، فيكون في آن واحد إعادة قراءة لها وامتدادًا وتكثيفًا ونقلاً وتعميقًا"[21].

وهذه الإحالات قدر لكل نص، لا تنشط في

نصوص وتبهت في أخرى، وإنما تنسحب على غالبية النصوص بدرجات متفاوتة من ناحية الكم والبراعة؛ لذا لا يمكن الحديث عن كتابة تبدأ من درجة الصفر وأن النص الذي ينتج في هذه الحالة ليس بكرًا ولم ينشأ من فراغ، وإنما خضع في دلالته لنصوص متشعبة ومختلفة المرجعية تعود أساسًا إلى تكوين الذات الكاتبة.

إن النص هنا يتميز على العمل بوصفه إنتاجية، والعمل مادة للاستهلاك، والنص يؤدي إلى قراءة إنتاجية، والعمل يؤدي إلى قراءة استهلاكية، لا تمثل لعبًا مع النص كما هو الحال مع القراءة الإنتاجية التي هي لعب مع النص الذي يلعب - بدوره - كالباب مما يساعد على اللعب، والقارئ يلعب بطريقة تعيد إنتاج النص ولا تقتصر على ممارسة سلمية، لأن النص يقاوم ذلك الاقتصار[22]، وترى كرستيفا أن الإنتاجية هي المقياس المحايث للنص، والنص إنتاجية وممارسة دالة هي جدال الذات والآخر والسياق الاجتماعي[23]، وإنتاجية النص تشمل نوعين من العلاقات بين الوحدات هما: 1 - مظهرية النص 2 - توالديته؛ فالنوع الأول يتمثل في السطح الظاهر (في الأبنية اللغوية)، أما النوع الثاني فيتمثل في التعالق الماثل بين الدوال والمدلولات، إن التوالدية هي الأبنية اللغوية بامتداداتها اللاشعورية[24]. ويرى بارت أن لذة النص هي لذة إنتاج، أي أنها لذة دون افتراق، أما لذة الأعمال فهي لذة استهلاك لأنها لا تتجاوز النشوة، سرعان ما نفترق عنها[25] لهذا فإن ما يحصل مع النص هو اللذة، وما يحصل مع العمل هو المتعة، وثمة فرق بينهما، إن النص إنتاجية وليس منتوجًا (تقنية الأسلوب)، إنه الساحة التي يتصل فيها كاتب النص وقارئه، حيث يعتمل النص طوال الوقت ويفكك لغة الاتصال ويعيد النص بناء لغة أخرى ذات اتساع مجسمي؛ اتساع الحركة التركيبية لا حدود له، إن الإنتاجية تدور دوائر إعادة التوزيع عندما يباشر الكاتب، أو القارئ مداعبة الدال؛ هذا الدال الذي لا يملكه أحد.

إن مرحلة الكتابة هي مرحلة إنتاج، والإنتاج يأتي بعد هدم عدد من النصوص التي تقاطعت علاقاتها في فضاء نصي ما، أما مرحلة القراءة فهي المرحلة اللاحقة للنص، إنها مرحلة تلق يتم فيها إرجاع النص إلى أصوله القديمة، هكذا يبدو المفهوم للوهلة الأولى، وإذا أمعنا النظر في هذه المسألة فإننا سنجد أن مرحلة الكتابة هي مرحلة تلق وإنتاج في الوقت نفسه، ومرحلة القراءة أيضًا هي مرحلة تلق وإنتاج، ففي المرحلة الأولى يكون الكاتب متلقيًا لعدد من النصوص، يهدمها ثم يعيد بناءها بكيفية جديدة تلقٍ/ إنتاج.

4.1. النص وفعل القراءة:

ففي مرحلة القراءة يكون القارئ منتجًا إذ يهدم النص ويكتشف أصوله حسب ما تمده ذاكرته بذلك، ثم يقوم بإعادة بنائه من جديد وبكيفية أخرى، تلق/ إنتاج، والإنتاجية - وفق بارت- تدور دوائر إعادة التوزيع عندما يباشر الكاتب أو القارئ مداعبة الدال[26]. وإذا ما اطمئن بارت إلى وجود القارئ المنتج للنص والمؤلف الذائب في صياغة النص وجد سبيلاً لهذا النص ليدخل في علاقة مع نصوص أخرى تثمر في إنتاج دلالته وهذا ما استقر على تسميته بالتناص. وكنتيجة لهذا فإن الكتابة لم تعد موضعًا لتسجيل الحدث أو مجالاً للتعبير أو انعكاسًا وجدانيًا، لقد أصبحت الكتابة حالة تمثل ذاتي، ولذا فإن النص يُصنع من كتابات متعددة منسحبة من ثقافات متنوعة، وهو يدخل بذلك في علاقات متبادلة من الحوار والمنافسة مع سواه من النصوص.

وهذا النص الكتابي هو النص الحديث الذي يدعو إليه رولان بارت وهو نص يمثل "الحضور الأبدي" والقارئ أمام هذا النص ليس مستهلكًا وإنما هو منتج له، والقراءة فيه هي إعادة كتابة له.

هذا القارئ - وفق الغذامي -لم يعد مستهلكًا للإنتاج اللغوي فقط فالنصوص لا تتجه إلى الخواء ولم تأت من فراغ، والقارئ لم يعد يقبل الدور الآلي لنفسه لأنه لم يعد مجرد متلقٍ بل هو حصيلة ثقافية ونفسية تتلاقى مع منتج هو مثلها في تكوينه الحضاري، والنص هو الملتقى لهاتين الحصيلتين[27] والأهمية في نظر الغذامي - تكمن في القراءة الشاعرية- التي تسعى إلى كشف ما هو في باطن النص ولا تكتفي بسطحه الظاهر، وتصل القراءة إلى باطن النص وفقًا لشفرته التي تنكشف بناء على معطيات سياق النص، الذي يمثل خلية حية مندفعة بقوتها الداخلية متجاوزة كل الحواجز الواقعة بين النصوص[28]، والقارئ حينما يتلقى النص فإنه يتلقاه حسب معجمه، وقد يمده هذا المعجم بتواريخ للكلمات، مختلفة عن تلك التي وعاها الكاتب حينما أبدع نصه ومن هنا تتنوع الدلالة وتتضاعف ويتمكن النص من اكتساب قيم جديدة على يد القارئ، وتختلف هذه القيم وتتنوع بين قارئ وآخر بل عند قارئ واحد في أزمنة متفاوتة. وأن ذلك ما كان ليحدث إلا بقوة القراءة التي ليست، أولاً وأخيرًا، إلا قراءة ثانية، من الوجهة التناصية؛ ذلك بأن القراءة هي التي تنشئ في الذهن، عبر القراءة الأدبية، نصًا ثانيًا. إن المعنى ليس ملازمًا للنص الأدبي، ولا هو حكر عليه، بل إن المعنى يحققه القارئ من خلال عملية القراءة.

إن النص يتخطى ذاته، فهو شيء أكبر مما هو عليه، لأنه يتجاوز بتدفقه التخوم، والأطراف والمحيط، يأتي بنصوص أخرى يدمجها، ويستحضرها فهناك دائمًا بقية، يثبت النص هويته طبقًا لها، وبتموضع بين المقابلات الثنائية فهو بذلك مرئي/وغير مرئي

إن النص يتخطى ذاته، فهو شيء أكبر مما هو عليه، لأنه يتجاوز بتدفقه التخوم، والأطراف والمحيط، يأتي بنصوص أخرى يدمجها، ويستحضرها فهناك دائمًا بقية، يثبت النص هويته طبقًا لها

ليس داخلاً / ولا خارجًا، ليس حاضرًا/ولا غائبًا، ليس نصًا ولا سياقًا،إنه يتموضع بين هذه الثنائيات المتقابلة[29] إنه يتقاطع عند نقطة تقاطع السيمياء، والهيرمنوطيقا، حيث يسهب بشرح معناه[30]، وهو عند كريستيفا يتموضع " في الواقع الذي ينتجه عبر لعبة مزدوجة تتم في مادة اللسان، وفي التاريخ الاجتماعي .. فهو يرتبط باللسان المنزاح الذي خضع للتحول وبالمجتمع الذي خضع لتحولاته"[31] والنص عند بارت يقع بين القراءة والكتابة إذ يظهر كإبراز للعبة الإغواء ويقوم "الكاتب والقارئ، بأداء دوره كاملاً فما قبل نص الكتابة توجد اللذة، وما قبل نص القراءة تتحصل اللذة. النص إذن مكان مفتوح ومتغير وحيوي، إنه فضاء من الاحتمالات "[32]، كما أنه الساحة التي يتصل فيها كاتب النص وقارئه[33]،إنه "يتمركز في حقل التبادل اللامتناهي للشفرات"[34]، إنه "تلك الشجرة التي ندين بتسميتها على هذا النحو المؤقت نزولا عند فظاظة أعضائنا"[35]. أي أننا عندما ننظر إلى الشجرة نظن أنها الشجرة نفسها التي نظرنا إليها من قبل والحقيقة أنها لم تعد هي، فهي متغيرة في كل لحظة ولنقص في حواسنا نظن أنها الشجرة نفسها "إننا لنؤكد الشكل، لأننا لا نمسك بتلابيب الدقة لحركة مطلقة (نيتشه)"[36].

إن القراءة بما هي ممارسة يتوسل بها النص لتتحقق له الحياة الفعلية، تتضمن، بداهة، قارئًا، على يديه تتحقق هذه الممارسة التي تشمل الكاتب بالضرورة، فما إن ينتهي من كتابة النص، حتى يغدو قارئًا له، ولعل هذه إحدى دلالات موته، كما ذهب إلى ذلك رولان بارت في مقولته الشهيرة.

والكاتب، عمومًا، لا يمكنه أن يبدع في الكتابة إلا إذا كان قارئًا حقيقيًا، لأنه لا توجد كتابة من فراغ، كما أنه لا توجد قراءة من فراغ. إن مسيرة الكتابة على مدى الإبداع الإنساني كله، لا يمكن أن تكون إلا تعبيرًا ناضجًا عن تأثير تراكمات القراءة، سواء على مستوى المؤلف، أم على صعيد القارئ.

تقف سلسلة طويلة من القراءات بين النص وقارئه، فكأن القارئ لا يمكنه أن يقرأ النص إلا من خلال تلك السلسة القرائية؛ وذلك عائد إلى أن القارئ لا يواجه النص أعزل، بل يتعاطى مع النص مدججا بتراكم مقروءاته، أي بعدد كبير من النصوص السابقة.

تراهن الكتابة على اللغة، وترتهن لها، ولا يمكن

استنباط الخصائص المميزة لتلك اللغة إلا بفعل القراءة، فعبر هذا الفعل يمكن إدراك الوقائع المتضمنة في النص ومعرفة طبيعتها ضمن الأنساق اللغوية للأثر الأدبي الذي يغدو بفعل اشتغال القراءة عليه نصًّا ينتج ذاته بذات قارئه، ولذات قارئة. ففي تجلي القراءة، بهذه التوجهات، لم يعد النص هو الذي يتكلم، ويفصح عن أسراره، بل صار القارئ هو الذي يتكلم، وهو الذي يقود المسار التأويلي للنصوص. هذا مع إعادة التأكيد أن النصوص، حسب جوليا كريستيفا، لا تنفلت من قبضة اللسان والخطاب والملفوظ وبالتالي من قبضة المعنى.

منذ إعلان موت المؤلف- بحسب بارت- ظهرت البشائر الأولى لولادة القارئ، لا بصفته الاستهلاكية -المعتادة- للنص، بل بصفة جديدة تمنحه حق المساهمة في إنتاج النص الذي لا يتحقق جماليًا إلا عبر قارئه؛ وبهذا تتجاوز القراءة وظيفتها التقليدية: اكتشاف معنى النص؛ لتصل إلى عقد علاقة داخلية بين تشكيلات النص اللغوية وبين ذخيرة القارئ وجملة معارفه السابقة.

من هنا يؤكد كل من (ياوس) و (إيزر) على ضرورة تجاوز النظرة الأحادية في تقويم النصوص الأدبية، بحيث يغدو ضروريًا أن تفهم القراءة "على أنها فعل تحاور وجدل بين النص ومتلقيه، أو بين النص وعملية التلقي التي يحركها وتحركه؛ إذ النص الأدبي بنية تقديرية كما يقول ياوس- ولذلك فهو يحتاج إلى دينامية لاحقة تنقله من حالة الإمكان إلى حالة الإنجاز، ومن حالة الكمون إلى حالة التحقق، بمعنى أنه لا يجوز القول بوجود المعنى الجاهز أو النهائي في النص، وإنما معناه المرتقب ناتج عن فعل القراءة و فعاليتها التي هي عبارة عما سيتولد بين النص وقارئه، بين البنية الأصلية أو السنن الأول وبين خبرات القارئ أو (أفق انتظاره)"[37].

إن قراءة النص تبعًا لهذا الطرح تنطلق من جدلية السؤال والجواب التي يطرحها النص على قارئه، أو يفترضها القارئ في النص، في إطار تحاورهما الإيجابي، ومن هنا فإن نظرية التلقي توجهنا لكي نرى أن "كل نص أدبي هو جواب عن سؤال تقديري يطرحه قارئ مفترض - بحيث يقتضي فهم النص فهم السؤال الذي يُعتبر هذا النص بمثابة جواب عنه- وعلى أن سؤال/أسئلة القارئ تساهم في تَشكُّله عناصر ذات تعلق بالظرفية التاريخية العامة السائدة، وبالشعرية الخاصة التي ينتمي إليها النص في لحظة معينة، وبانخراط هذا النص مع نصوص أخرى معاصرة له في لعبة من العلائق الشكلية والتيمية المتبادلة. وتؤلف هذه العناصر المتماسكة" حساسية أدبية".

> تراهن الكتابة على اللغة، وترتهن لها، ولا يمكن استنباط الخصائص المميزة لتلك اللغة إلا بفعل القراءة، فعبر هذا الفعل يمكن إدراك الوقائع المتضمنة في النص ومعرفة طبيعتها ضمن الأنساق اللغوية للأثر الأدبي الذي يغدو بفعل اشتغال القراءة عليه نصًّا ينتج ذاته بذات قارئه، ولذات قارئة.

على سبيل التركيب:

يتبدى لنا النص يبقى حصيلة ثقافية وحضارية لرحلة الأديب عبر إبداعه، بل عبر حياته كلها، وبهذا تتعدد مصادر النص، وتتباين فيما بينها إلا أنها تصب في منحى واحد وهو النص نفسه، فالنص عبارة عن نسيج من الملصقات والتطعيمات؛ إنه لعبة منفتحة ومغلقة في الوقت ذاته. فالنص الأدبي إذن ليس نظامًا مغلقًا، كما زعم الشكلانيون الروس. ويؤكد هذا قول ميشيل فوكو "لا وجود لما يتوالد من ذاته بل من تواجد أصوات متراكمة متسلسلة ومتتابعة"[38]، كما أنه ليس هو إعادة إنتاج النصوص كما هي، بل هو عملية امتصاصها وتحويلها في سياق جديد، وكلما كانت ثقافة القارئ متمكنة كلما استطاع أن يتبين حطام وبقايا النصوص الممتصة والمحولة ليصل إلى أن النص ما هو إلا توليف تناصي لا يمكن لأي السلامة منه.

قائمة المراجع والهوامش:

1 - ابن منظور، لسان العرب، تحقيق مجموعة من الأساتذة، دار المعارف، مصر.

2 - Dictionnaire universerel Larousse.Tome 15 "Texte".

3 - جمال باروت: "أوهام الحداثة"، الموقف الأدبي، ع241، 141، 341، ص83.

4 - الطاهر الهمامي: القارئ سلطة أمتسلط، مجلة الموقف الأدبي، الصادرة عن اتحاد كتاب العرب، دمشق، سوريا، 8991، ع 33، ص32.

5- Jakobson R.Huit questions de poétique,ed ,seuil,col,points,1977,p16.

6 - عبدالعزيز حمودة، المرايا المحدبة (منالبنيوية إلىالتفكيكية)، سلسلة عالم المعرفة، الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،الكويت، نيسان (أبريل) 8991،ع 232،ص: 951

7 - إبراهيم الخطيب (ترجمة): نصوص الشكلانيين الروس، الناشرين المتحدين،2891، ص01.

8-Kristiva J :Recherche pour une sémanalyse,ed,seuil,1969,p19.

9- محمد خير البقاعي: آفاق التناصية المفهوم والمنظور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 1998، ص41.

10 - المرجع نفسه، ص42.

11 - Barthes R :Essais critique,ed,seuil,1964,p257 .

12 - المرجع نفسه، ص26.

13- Todorov et Ducrot :Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage.

14 - محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط3، 1992، ص120.

15 - سعيد يقطين، انفتاح النص الروائي(النص-السياق)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط1، 1991، ص92.

16-Ezquerro (Mélargos): Systèmes textuels et signification.OPcit.P131.

17 - عبد الله حامدي، الرواية العربية والتراث قراءة في خصوصية الكتابة، مؤسسة النخلة للكتاب - وجدة ط2003 ،1، ص233.

18 - المرجع نفسه، ص233.

19 - صبري حافظ، أفق الخطاب النقدي: دراسات نظرية وقراءات تطبيقية، دار شرقيات، القاهرة، 1996، ص47.

20 - رولان بارت، آفاق التناصية (دراسات مترجمة) ت:محمد البقاعي. الهيئة المصرية للكتاب. القاهرة، ص37.

21 - عبد المجيد الحسيب، حوارية الفن الروائي، منشورات مجموعة الباحثين الشباب في اللغة-كلية الآداب والعلوم الإنسانية-مكناس، ط1، 2007، ص98.

22 -رولان بارت، آفاق التناصية (دراسات مترجمة) ت: محمد البقاعي. الهيئة المصرية للكتاب. القاهرة، ص38.

23 - ج هيو سل فرمان، نصيات ت: حسن ناظم. المركز الثقافي الدار البيضاء ـ بيروت ط202/1م، ص 117.

24 - المرجع نفسه، ص ص 128.127

25 -المرجع نفسه، 132.

26 -رولان بارت، آفاق التناصية، ترجمة محمد خير البقاعي، ص39.

27 -عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير، النادي الثقافي جدة، ط1 /1985م، ص79.

28 -محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري. المركز الثقافي،الدار البيضاء، ص76.

29 -رولان بارت، آفاق التناصية ص ص40.41.

30 - ج هيو سلفرمان، نصيات ت: حسن ناظم. المركز الثقافي الدار البيضاء ـ بيروت ط202/1م، ص 54 .

31 -المرجع نفسه، ص90.

32 -إيفرار، وآخر، رولان بارت. ت: وائل بركات. الينابيع. دمشق ط2000/1م . ص90.

33 -المرجع نفسه، ص91.

34 -رولان بارت، آفاق التناصية (دراسات مترجمة) ت: محمد البقاعي. الهيئة المصرية للكتاب. القاهرة، ص ص 19-20.

35 -رولان بارت، لذة النص، ص 105.

36 -المرجع نفسه، ص104.

37 - خرماش، محمد، (1998)، فعل القراءة وإشكالية التلقي، ص56.

38 -عبد الملك، مرتاض، بنية الخطاب الشعري، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1987، ص110.

من خزانة التراث العربي.. كتاب سراج الملوك لأبي بكر الطرطوشي

د. أنور محمود زناتي

أستاذ التاريخ والحضارة بجامعة عين شمس

يعد ميدان السياسة والأحكام السلطانية من أرحب ميادين التراث العربي؛ وعلى الرغم من أن هناك كتب كثيرة ألفت في السياسة منذ أقدم العصور؛ منها كتاب "الجمهورية" لأفلاطون وكتاب "السياسة" لأرسطو. إلا أن الرواد المسلمون توسعوا في فن السياسة وقسموها إلى عدة أنواع؛ وتناولوا من الناحية الفقهية، ومن الناحية الإدارية، وبحثوا واجبات واختصاصات الحاكم وأعوانه من الناحية الشرعية وتحدثوا عن الخطط السلطانية، ومن تلك المؤلفات عيون الأخبار لابن قتيبة (ت 276 هـ / 889م)، والماوردي (ت 450هـ / 1058 م) في كتاب الأحكام السلطانية ، والإمام الغزالي (ت 505 هـ / 1111 م) في كتاب (التبر المسبوك)، وأبي بكر الطرطوشي (ت 520 هـ / 1127م) في كتاب (سراج الملوك).

وربما لم تظفر لغة من اللغات بمثل ما ظفرت به اللغة العربية من كتب الأحكام السلطانية.

ونتناول أبرز مصادر هذه الطائفة: وهو كتاب سراج الملوك لأبي بكر الطرطوشي وهو: أبي بكر محمد بن الوليد بن خلف المعروف بأبي بكر الطرطوشي وهو فقيه مالكي. ولد في مدينة طرطوشة الأندلسية – إسبانيا الحالية- وحفظ فيها القرآن وتعلم القراءة والكتابة انتقل إلى سرقسطة، وتتلمذ على يد أبي الوليد الباجي. وذهب في عام 476 ه/1083م - في رحلة للمشرق الإسلامي فاتجه إلى مكة ليؤدي الحج ثم قصد بغداد والبصرة ومكث فيهما مدة من الزمن يتفقه على علماء العراق.

توجه بعدها إلى الشام فزار حلب وإنطاكية ونزل بمدينة بيت المقدس قصد بعد الشام الإسكندرية ومكث فيها معلما للفقه والحديث تزوج بسيدة من الإسكندرية أهدته بيتها فجعل من الدور العلوي دارًا له ومن الطابق الأسفل مكانًا لتلقين العلم.

ثم اتجه الطرطوشي إلى القاهرة لينصح حاكم البلاد الفاطمية الوزير الأفضل بن بدر الجمالي ويعظه دون نظر إلى مكانته وهيبته، فقد امتلأ قلب الطرطوشي بخشية الله والخوف منه، فانتزع منه كل خوف لما سواه، واستوى عنده كل شيء.

وكتاب "سراج الملوك" يتألف من أربعة وستين فصلاً؛ وقد تناول فيه ما يلي:

1 - تتناول سياسة المُلْك وفن الحكم وتدبير أمور الرعية.

2 - تحدث عن موعظة السلطان والخصال المحمودة التي يستمر بها نظام الملك، والتي تمكّن له ملكه وتسبغ الكمال عليه، وتحدث عن الصفات التي توجب ذم السلطان والتي يكون بها زواله، وتحدث عن خصال الحلم والجود والسخاء والصبر وأضدادها. وحذر من أخلاق مردية كالظلم والغيبة والنميمة.

3 - كذلك تناول ما يجب على الرعية فعله إذا جنح السلطان إلى الجور وتناول صحبة السلطان وسيرته مع الجند وفي اقتضاء الجباية وإنفاق الأموال. وتدوين الدواوين وفرض الأعطيات.

4 - وتحدث الطرطوشي في كتابه عن الوزراء وصفاتهم وآدابهم، وتكلم عن المشاورة والنصيحة باعتبارهما من أسس الملك وعرض لتصرفات السلطان ولسياسته نحو عماله على المدن، وتناول سياسة الدولة نحو أهل الذمة وما يتصل بذلك من أحكام مثل تقدير الجزية والصفات المعتبرة في الولاة والشروط التي تؤخذ عليهم، وتحدث عن شئون الحرب وما تتطلبه من سياسة وتدبير.

5 -ثم ختم كتابه بأخبار ملوك العجم وحكاياتهم والعديد من الحكم المنثورة.

وقد تميز الكتاب بما يمكن أن نسميه فلسفة الاجتماع البشري والعمراني، وتحديد شرائط السياسة، ورسم هرم السلطة، وأركان الدولة، وسياسة الرئاسة، وعلاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الأمم. فيقول في مقدمة الكتاب: "أما بعد فإنني لما نظرت في سير الأمم الماضية والملوك الخالية وما وضعوه من السياسات في تدبير الدول والتزموه من القوانين في حفظ النحل فوجدت ذلك على نوعين أحكاما وسياسات.. فاصطلاح "الأحكام" عنده يتضمن: الحلال والحرام والبيوع والأنكحة والطلاق والإجارات ونحوها من موضوعات القانون الخاص. أما اصطلاح "السياسات" فيشمل موضوعات القانون العام.. ومن ذلك الأسس النظرية التي تنبني عليها أركان الدولة، ونظام الملك وكل ما يتعلق به من التزامات".

وقد وصلنا الكثير من نسخ الكتاب، أهمها: مخطوطة مكتبة فيينا، المكتوبة في (القرن 7هـ) وكانت مما حمله إلى فيينا (هامر بورغشتال) (ت1856م) ممثل إمبراطور النمسا في اسطنبول، وقد تُرجم الكتاب إلى عدة لغات أوروبية، منها إلى الأسبانية بعناية ماكسمليان آلاركون سنة 1930م. وترجمه إلى الفارسية محمد صدر الدين سنة 1627م. وطبع لأول مرة في الإسكندرية سنة 1872م.

وللطرطوشي إلى جانب هذا الكتاب القيم عدد آخر من الكتب منها: مختصر تفسير الثعالبي، وشرح لرسالة الشيخ ابن أبي زيد القيرواني في الفقه المالكي، والكتاب الكبير في مسائل الخلاف وكتاب الفتن، وكتاب الحوادث والبدع.

التفوق العسكري وتقدم الغرب: أوشكهم كرة بعد فرة

أ.د. مهند الفلوجي

أستاذ الجراحة العامة والجهاز الهضمي ودكتوراه طب وجراحة القولون والمستقيم - لندن

وللغرب ميزة في التفسير النبوي، وهي التفوق العسكري الحربي: (وأوشكهم كرة بعد فرة [وفي رواية: أكثر الناس كرة بعد فرة])، أي أنهم يباغتون عدوهم بالهجوم السريع بعد أي هزيمة تلحق بهم، مما يتطلب الشجاعة والإقدام والإرادة الحديدية وعدم الاستسلام للضربة القاضية الأولى مع الحكمة والتحضير لتوقيت ضربتهم القاضية المضادة. وهذا يعني أنهم يرفضون الاستسلام ويبقون متهيئين سرًا كنارٍ تحت الرماد. ومنهم جاءت المقولة خسارة معركة لا تعني خسارة الحرب.

والعسكرة وعلوم العسكرية تقتضي الانضباط العسكري حيث طاعة الأمير وتكتيكات الحرب والإستراتيجية العامة وتحديد الهدف وتنفيذه بأقل الخسائر (وأكاديمية ساندهيرست العسكرية الملكية الإنجليزية RMAS-Royal Military Academy Sandhurst تُعدّ من أعظم مدارس العالم بالانضباط العسكري)؛ ويتم فيه تدريب جميع ضباط الجيش البريطاني لتولي مسؤولية قيادة جنودهم. أثناء التدريب، يتعلم جميع الضباط الصغار العيش وفقًا لشعار الأكاديمية: "الخدمة للقيادة". وتعلم التكتيكات (Tactics) هي القرارات اليومية التي يجب على المرء اتخاذها للتعامل مع الموقف للمضي قدمًا في إستراتيجية Strategy (الصورة الأكبرللهدف المستقبلي المنشود). بدون إستراتيجية، لن تحقق التكتيكات شيئًا. ولا بد من التدريب على شتى صنوف السلاح: سلاح المشاة كالسكاكين والحربة والمسدس وبنادق القنص والرشاش والقنابل اليدوية وصواريخ (أرض-أرض)، وسلاح الدبابات والمدرعات، وسلاح الطيران بالرماية والقنابل بأنواعها، وسلاح السفن البحرية والغواصات كالصواريخ (بحر-أرض، بحر-بحر، بحر-جو).

ولا بد من توظيف التقنيات العلمية والتصنيع العسكري اللازم لمتطلبات الحرب الذي يمطّ الأمور تقنيًا لأقصى الحدود stretching things to the limits مع ضرورة مواكبة الاختراعات المعاصرة. إنّ توظيف التكنولوجيا في الحرب لهي الحد الفاصل بين النصر والهزيمة؛ فكما وظّف الرومان النار اليونانية في حروبهم، وظّف العرب والعثمانيون البارود والمدافع في معاركهم الظافرة.

استخدمت الإمبراطورية الرومانية الشرقية (البيزنطية) النار اليونانية سلاحًا حارقًا مطلع 672م لإشعال النار في سفن العدو؛ وتتكون من مركب قابل للاشتعال ينبعث من سلاح نافث للشرر (اللهب). يعتقد بعض المؤرخين أنه يشتعل عند ملامسته للماء، وربما كان يحوي النفتا (النفط) والجير الحي Quicklime. استخدمه البيزنطيون عادةً في المعارك البحرية بشكل كبير، حيث يمكن أن يستمر بالإشتعال وهو طافٍ على الماء. وكانت ميزة التكنولوجيا هذه هي العامل الأساس للإنتصارات العسكرية البيزنطية العديدة؛ وأبرزها إنقاذ القسطنطينية من الحصار العربي الأول والثاني، وبالتالي ضمان بقاء الإمبراطورية. تشير الروايات أنّ النار اليونانية تستخدم البترول والزيت كمكونات. وتشير مصادر أخرى أنّ النار اليونانية تتضمن مزيجًا أو تركيبة مكونات (مثل الجير Quicklime، والملح الصخري Saltpeter، والبيتومين Bitumen، والكبريت، والراتنج Resin والقش). والحقيقة أنّه حتى الآن، لا يمكن إعادة التكوين الدقيق للنار اليونانية بنجاح.

ولا بد من الانفتاح الفكري لكل الاختراعات وتقنية تطويرها لضمان التفوق العسكري على العدو.

وتاريخيًا كان انفتاح السلطان محمد الفاتح لفكرة اختراع المدفع العملاق آنذاك من قبل المهندس الهنغاري أوربان Orban والإغداق عليه بالمال)بعد أن رفضه قسطنطين ملك القسطنطينية والامبراطورية الرومانية) كان سببًا رئيسًا في اختراق الجدران الثلاثة المنيعة للقسطنطينية والانتصار التاريخي الساحق عام 1453 لسلطان شاب لا يتعدى عمره 22 سنة (محمد الفاتح) وبعد 53 يومًا (6 أبريل إلى 29 مايو) من الحصار الحربي الصعب رغم المثبطات لكن الإصرار والكرّة والهجوم بعد كل فرّة وانكسار هو الذي أدى للفتح الأسطوري.

وتحول اسم المدينة من Constantinople إلى Islambol إسلام-بول أي تحت الإسلام (ثم صارت تعرف بمدينة السلام أو الأستانة أو استنبول). وكانت إرادة هذا السلطان الشاب وجيشه مستمدة من عشقهم للحديث النبوي الذي رواه الإمام أحمد والحاكم والطبراني والبخاري في التاريخ الكبير والأوسط والبغوي (لَتُفْتَحَنَّ القُسطَنْطِينِيَّةُ، فلنعمَ الأميرُ أميرُها، ولنعمَ الجيشُ ذلك الجيش)؛ عاشوا لهذا الحديث وعاشوا أحداثه وحققوا مما لم تحققه جيوش الخلفاء الراشدين ولا الخلفاء الأمويين ولا الخلفاء العباسيين ولا حتى جيوش المماليك (هازمة المغول). وشاركت في فتح القسطنطينية فرقة من الجيش العثماني تسمى (فرقة نِعَمَ الجيش) ومعظم أفراد هذه الفرقة من الصوفية.

وحين أدخل المغول مسحوق البارود الأسود من الصين والمستعمل للألعاب النارية كان المسلمون سبّاقون لمواكبة وتطوير هذا الاختراع، كما كانوا من قبل سبّاقون أيام العباسيين لتطوير صناعة سمرقند للكاغد أو الورق (كما نعرفه) بديلاً لورق الرق (المستخلص من جلود الأغنام والماعز) والفلجان (المستخلص من جلود عجول البقر والجاموس).

عرف المسلمون البارود بين 1240-1280م، وكتب نجم الدين حسن الرمّاح (المعروف بالأحدب - سوري الأصل) تعليمات لتنقية الملح الصخري Saltpeter ووصفات لمواد البارود الحارقة. بل إنّ الرماح ينسب مكونات البارود لـ"والده وأجداده"، ويحدد انتشار البارود في سوريا ومصر "بحلول نهاية القرن 12/بداية القرن 13م". وضع حسن الرماح 107 وصفةً للبارود في كتابه "الفروسية والمناصب الحربية"، منها مكونات 22 صاروخًا (تتكون من 75٪ نترات، 9.06٪ كبريت، 15.94٪ فحم مطابقًا لوصفة البارود الحديثة المكونة من 75٪ نترات البوتاسيوم، 10٪ كبريت، و 15 ٪ فحم). يذكر الكتاب أيضًا فتائل الإشتعال، والقنابل الحارقة، وأواني النفثا (النفط)، والرماح النارية، وتوضيحًا ووصفًا لأقدم طوربيد. أطلق على الطوربيد اسم "البيضة التي تتحرك ذاتيًا وتحترق". يتم ربط صفيحتين من الحديد معًا وشدهما باستخدام اللبّاد

سفينة رومانية بيزنطية تستخدم النيران اليونانية لحرق وإغراق سفينة القائد العسكري توماس السلاف المتمرد ضد الإمبراطور البيزنطي 821م (رسم توضيحي للقرن 12 من مدريد Skylitzes).

felt. ويملأ الوعاء المسطح بشكل كمثرى بالبارود، وبرادات معدنية، و"مخاليط جيدة"، وقضيبان، وصاروخ كبير للدفع. ويتضح من الرسم التوضيحي إنزلاقه فوق الماء. استخدمت الرماح النارية في المعارك بين المسلمين والمغول عام 1299 و1303. ويقول الحسن أنه في معركة عين جالوت عام 1260م، استخدم المماليك ضد المغول، "أول مدفع في التاريخ"، بمكونات ونسب التركيب المثالية المطابقة تقريبًا للبارود المتفجر الحديث. ثم توسع العثمانيون بتطوير المدافع وسلاح البارود في معاركهم الفاصلة.

ليس النصر مقرونًا بتفوق العدة والعدد قدر اقترانه بالإرادة الحديدية بمن يقف وراء السلاح، فقيمة السيف والبندقية بمن يحملها ويعرف استخدامها جيدًا. وهناك قاعدتان في كل جيوش العالم ترتبط بالإرادة الحربية في المعارك، وهما:

قاعدة عدم الهروب أو التراجع، وقاعدة الإنسحاب التكتيكي إما للهجوم أو للتجهز والإغارة ثانية.

هاتان القاعدتان ذكرها القرآن والمفسرون المسلمون بإسهاب وإطناب وتتطلبان ذكاء التخطيط (والحرب خدعة) مع ضرورة الرباط ومصابرة العدو. وقد أخذها الغرب الأوروبي من المسلمين وفعّلوها وطبّقوها وتوحّدوا وانتصروا في وقت تفرّق المسلمين وانقسامهم.

قال تعالى: ﴿ وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥ ﴾ ظهره ﴿إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ ﴾، أَيْ: مُنْعَطِفًا يَرَى مِنْ نَفْسِهِ الِانْهِزَامَ، وَقَصْدُهُ طَلَبُ الْغِرَّةِ وَهُوَ يُرِيدُ الْكَرَّةَ،﴿ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ ﴾، أَيْ: مُنْضَمًّا صَائِرًا إِلَى جَمَاعَةٍ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ يُرِيدُ الْعَوْدَ إِلَى الْقِتَالِ. فَمَنْ وَلَّى ظَهْرَهُ لَا عَلَى هَذِهِ النِّيَّةِ لَحِقَهُ الْوَعِيدُ كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾، وقَالَ أَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ: هَذَا فِي أَهْلِ بَدْرٍ خَاصَّةً، مَا كَانَ يَجُوزُ لَهُمُ الِانْهِزَامُ لِأَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم كَانَ مَعَهُمْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ فِئَةٌ يَتَحَيَّزُونَ إِلَيْهَا دُونَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم، وَلَوِ انْحَازُوا لَانْحَازُوا إِلَى الْمُشْرِكِينَ، فَأَمَّا بَعْدَ ذَلِكَ فَإِنَّ الْمُسْلِمِينَ بَعْضُهُمْ فِئَةٌ لِبَعْضٍ، فَيَكُونُ الْفَارُّ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ فَلَا يَكُونُ فِرَارُهُ كَبِيرَةً. وقال يَزِيدُ بْنُ أَبِي حَبِيبٍ: أَوْجَبَ اللَّهُ النَّارَ لِمَنْ فَرَّ يَوْمَ بَدْرٍ، فَلَمَّا كَانَ يَوْمُ أُحُدٍ بَعْدَ ذَلِكَ قَالَ: ﴿إِنَّمَا ٱسْتَزَلَّهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ

ليس النصر مقرونًا بتفوق العدة والعدد قدر اقترانه بالإرادة الحديدية بمن يقف وراء السلاح، فقيمة السيف والبندقية بمن يحملها ويعرف استخدامها جيدًا.

بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا۟ ۖ وَلَقَدْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ [آلُ عِمْرَانَ: 155]، ثُمَّ كَانَ يَوْمُ حُنَيْنٍ بَعْدَهُ فَقَالَ: ﴿ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ﴾ [التَّوْبَةِ: 25]، ﴿ثُمَّ يَتُوبُ ٱللَّهُ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ۗ﴾ [التَّوْبَةُ: 27]. وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ: كُنَّا فِي جَيْشٍ بَعَثَنَا رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَحَاصَ النَّاسُ حَيْصَةً فَانْهَزَمْنَا، فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ نَحْنُ الْفَرَّارُونَ، قَالَ: «بَلْ أَنْتُمُ الْكَرَّارُونَ، أَنَا فِئَةُ الْمُسْلِمِينَ». ولَمَّا قُتِلَ أَبُو عُبَيْدَةَ جَاءَ الْخَبَرُ إِلَى عُمَرَ فَقَالَ: لَو انْحَازَ إِلَيَّ كُنْتُ لَهُ فِئَةً فَأَنَا فِئَةُ كُلِّ مُسْلِمٍ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: حُكْمُ الْآيَةِ عَامٌّ فِي حَقِّ كُلِّ مَنْ وَلَّى مُنْهَزِمًا. جَاءَ فِي الْحَدِيثِ: (مِنَ الْكَبَائِرِ الْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ) [تفسير البغوي "معالم التنزيل]

والمسلمون في جهادهم يحاربون في سبيل الله للنصر (والغنيمة) أو الشهادة في جنات الخلد عند الله ﴿ قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَآ إِلَّآ إِحْدَى ٱلْحُسْنَيَيْنِ ۖ وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَن يُصِيبَكُمُ ٱللَّهُ بِعَذَابٍ مِّنْ عِندِهِۦٓ أَوْ بِأَيْدِينَا ۖ فَتَرَبَّصُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُم مُّتَرَبِّصُونَ ﴾التوبة:52، بينما الغرب كان ولا يزال يعلمهم الحرب للنصر أو الموت (ثم ماذا؟ وهم ملحدون!!!) والحياة ثمينة بالغرب لا يفرطون بها، فكان الكثير من عسكرييهم يستشهد بمقولة من الإنجيل (كلب حي ولا أسد ميت!؟) "A living dog is better than a dead lion." Ecclesiastes 9:4 تبريرا لهزيمتهم وتعلقهم بالحياة.

وإذا كانت الحرب خدعة فإنها تقتضي حيل الخداع Feints في التكتيكات العسكرية وفي القتال combat، وتشمل:

* الهجمات الخادعة feint attacks وهي مناورات تهدف لتضليل العدو، تعطي انطباعًا بأن مناورة معينة ستحدث، بينما في الحقيقة، تحدث المناورة الأخرى الحقيقية، أو قد لا يحدث شيء حقيقة. كما في غزوة بني لحيان (6هـ) بعد ستة أشهر من غزوة بني قريظة لمعاقبة بني لحيان على غدرهم بعشرة أصحاب النبي الدعاة عند ماء الرجيع قبل عامين من الغزوة بعد دعواهم لتبيان الدين. يقطن بنو لحيان عند بطن غران وتبعد 200 ميلًا عن المدينة المنورة بالقرب من مكة، وهي مسافة بعيدة شاقة، لكن النبي صلى الله عليه وسلم كان حريصًا على الاقتصاص لأصحابه الذين استشهدوا. فلما تخاذلت الأحزاب عام الخندق، رأي أن الوقت قد حان للقصاص، فخرج في مائتين من أصحابه، وأظهر أنه يريد الشام، ومن ثم عكف مسرعًا إلى بطن غُزان حيث كان مصاب

مدفع الدردنيل العملاق آنذاك المصبوب عام 1464 بنفس تصميم مدفع أوربان لعام 1453

أصحابه، فترحم عليهم ودعا لهم، وسمعت به بنو لحيان فهربوا في رؤوس الجبال، فلم يقدر منهم على أحد، فأقام يومين بأرضهم، وبعث السرايا، فسار إلى عسفان، فبعث عشرة فوارس إلى كُراع الغمِيم لتسمع به قريش وترتعب، ثم رجع للمدينة بعد أربع عشرة ليلة. كما وأرسل النبي صلى الله عليه وسلم سريّة قائدها أبو قتادة الحارث بن ربعي إلى بطن إضَم شمال غرب المدينة، للتمويه على جهة خروجه لتطير الأخبار باتجاهه شمالًا في حين أنّه صلى الله عليه وسلم متجه جنوبًا لفتح مكّة شرفها الله.

* والتراجع الخادع feigned or feint retreat أي الانسحاب المصطنع حيث تتظاهر القوة العسكرية بالانسحاب، لأجل جذب العدو إلى كمين Ambush وهو أحد التكتيكات الصعبة عسكرياًلأنها تتطلب جنودًا منضبطين. ولطالما استخدم المغول تكتيك الإنسحاب الخادع مع أعداءهم، وسبحان الله أنهم وقعوا بشراكه في معركة عين جالوت التي تُعدّ من أبرز المعارك الفاصلة في التاريخ العالمي والتاريخ الإسلامي على السواء.

معركة عين جالوت (25 رمضان 658هـ/3سبتمبر 1260م) تمثل هزيمة المغول لأول مرة وبشكل دائم في قتال مباشر على ساحة المعركة، وهي بداية العد التنازلي لذروة اتساع الفتوحات المغولية. فبعد اكتساح المغول للعالم الإسلامي، سقطت الدولة الخوارزمية ثم اجتاحت جيوش هولاكو بغداد عام 1258 وأسقطت الخلافة العباسية، ثم اسقطت دمشق عاصمة الأيوبيين لاحقًا، ومعها سقطت مدن الشام وفلسطين. ثم أرسل هولاكو مبعوثين للقاهرة يطالب ملك المماليك قطز بتسليم مصر، فرد عليها قطز بقتل المبعوثين وتعليق رؤوسهم على باب زويلة في القاهرة. بعد ذلك بوقت قصير توفي ملك المغول الأكبر، فعاد هولاكو إلى منغوليا مع غالبية جيشه، تاركًا 10,000 جندي غرب نهر الفرات تحت قيادة الجنرال كتبوغا Kitbuqa. وخطط قطز وجنراله بيبرس للمعركة ونقلها خارج القاهرة لأن المغول ما حاصروا مدينة إلا واسقطوها بالحيلة وبالجواسيس وأذنابهم بل ومن دون قتال أحيانًا. فتقدم قطز بسرعة بجيشه من القاهرة نحو فلسطين وبموقع وخطة محكمة وضعها جنرال المماليك بيبرس.

انقض كتبوغا على صيدا قبل أن يتجه جيشه جنوبًا. فتقدم إليه شمالاً جنرال المماليك بيبرس واستخدم تكتيكات الكر والفر ثم التراجع الخادع الوهمي (feint retreat) وكأنه هارب من المغول، فلحقوه فاستدرجهم لموقع عين جالوت المخطط له مسبقًا، حيث كمين جيش الملك المظفر قطز بانتظارهم خلف تلال المنطقة، وأحاط بهم جيشه وكسر جيش المغول فاضطروا للتقهقر نحو بيسان، فقاد المماليك هجومًا مضادًا نهائيًا بقيادة قطز وكان صوته يجلجل في أرض المعركة (وا إسلاماه)، مما رفع الهمم واستبسل المماليك الأبطال حتى أسفرت المعركة عن مقتلة هائلة للمغول ومقتل العديد من قوادهم بما فيهم الجنرال كتبوغا نفسه. وتم في معركة عين جالوت توثيق أقدم استخدام لتقنية المدفع اليدوي والبارود في الصراع العسكري من قبل المماليك، استخدموها لتخويف وترعيب جيش المغول بما يسمى حديثًا تكتيك الصدمة والرعب shock and awe. وطارت أخبار وتباشير انتصار المسلمين، فثار أهالي دمشق وقتلوا الحامية المغولية هناك وقتلوا معهم أذنابهم وجواسيسهم، ووصل الملك المظفر سيف الدين قطز لدمشق نهاية رمضان ومطلع عيد الفطر المبارك. وبعدها بدأت كتائب بيبرس بتطهير المدن الشامية دمشق وحلب وحمص من قبضة المغول وانفرط عقد المغول فتساقطت مدن الشام الواحدة تلو الأخرى كحبّات المسبحة. وصار العيد عيدين: عيد الفطر وعيد النصر حيث تتبع المسلمون فقتلوا الحاميات المغولية المتبقية والهاربة وأعلن الملك المظفر سيف الدين قطز بتوحيد مصر والشام وكسرت شوكة المغول، وتأثر أحد زعماء القبيلة الذهبية (أكبر قبائل التتار)، بركة خان بالإسلام وهو ابن عم هولاكو (أسلم بركة عام 650هـ، وتولى زعامة القبيلة الذهبية في عام 652هـ) وبإسلامه دخلت أعداد كبيرة من القبيلة الذهبية المغولية في دين الإسلام، ولما وصل نبأ معركة عين جالوت، تزايد أعداد المسلمين في القبيلة (وللقلوب مفاتيحها) حتى أصبحت كلها تقريبًا مسلمة، وتحالف بركة خان مع الملك الظاهر بيبرس ضد هولاكو.

الأخذ بالأسباب:

لقد تقدم الغرب لأنه أخذ بالأسباب واعتمد عليه لوحدها دون التوكل على الله (وفي هذا شرك وإلحاد). لكن المسلمين الأوائل بقيادة الرسول القائد صلى الله عليه وسلم أخذوا بالأسباب وكأنها كل شيء، ثم توكلوا على الله (وكأنها لا شيء). ونحن اليوم لا نأخذ بالأسباب لكننا نتوكل على الله وفي هذا معصية كبيرة لأنه تواكل واتكال وليس توكل؛ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير، تغدو خماصًا وتروح بطانًا) [حديث حسن للترمذي]. تغدو خماصًا، بمعنى: تخرج أول النهار، خماصاً أي: ضامرة البطون من الجوع، ثم تروح يعني: ترجع في آخر النهار إلى أوكارها، تروح بطانًا أي: ممتلئة البطون. من الشبع. قال الإمام البيهقي: هو أن الإنسان يبذل السبب، فهذه الطيور لا تبقى في أوكارها تنتظر رزق الله -تبارك وتعالى- فتمتلئ بطونها منه، وإنما هي تخرج في الصباح وتتسبب وتتكسب، ثم بعد ذلك ترجع إلى أوكارها في آخر النهار إذا كان الظلام.

روى ابن عباس رضي الله عنهما فقال: "كان أهل اليمن يحجّون ولا يتزوّدون، ويقولون: نحن المتوكلون، فإذا قدموا مكة سألوا الناس، فأنزل الله تعالى:﴿ وَتَزَوَّدُوا۟ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ ﴾البقرة: 197 رواه البخاري.

وهذا لا يصلح لأن التوكل فعل للسبب أولاً ثم تفويض الأمر إلى الله، ولهذا جاء في حديث الترمذي: قال رجل للنبي صلى الله عليه وسلم: يا رسول الله أترك ناقتي وأتوكل أو أعقلها وأتوكل؟ قال (بل اعقلها وتوكل) (اعقلها أي أربطها) فعل السبب، ثم قال (وتوكل) بواو العطف لأنه شامل، الأول داخل في الثاني. ومن التوكل: الأخذ بالأسباب، كما كان يصنع رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فإنه كان يتزود لسفره صلى الله عليه وسلم ، ولذلك جاء رجل إلى الإمام أحمد رحمه الله وقال له: إني حاج، فقال له: تزود، قال: إني متوكل، قال له: إذاً اخرج وحدك، فقال: لا، بل أخرج مع القوم، قال له: إذاً أنت متوكل على أزواد القوم. يعني: أنت لست متوكلاً على الله تعالى، وإنما متوكل على طعام القوم وشرابهم.

وقد رأى عمر رضي الله عنه أقواما جاءوا من اليمن وليس معهم زاد يحجون بيت الله الحرام فسألهم: من أنتم؟ فقالوا نحن المتوكلون، قال: (بل أنتم المتّكلون - وفي رواية المتواكلون، إنما المتوكل الذي

يلقي حبة في الأرض، ويتوكل على الله) من التواكل أي تفاعل يعني جعل غيره وكيلا له في ذلك. وكما أنكر عمر على الحجاج المتواكلين الذين قدموا للفرض بغير الزاد كذلك، أنكر على بعض أجلة الصحابة ترك الأخذ بالأسباب بالفرار من الطاعون.

فمفهوم قول الله: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾ التوبة:51، وقال: ﴿وَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُ ٱلۡأَمۡرُ كُلُّهُۥ فَٱعۡبُدۡهُ وَتَوَكَّلۡ عَلَيۡهِۚ﴾ هود:123، هو ضرورة فعل الأسباب ومباشرتها لأنه جزءٌ أصيلٌ من مفهوم التوكّل لا يصحُّ إلا به.

ذلك أن الله سبحانه وتعالى خلق الكون، ووضع له سنناً تنظّم سيرَه، وهي سننٌ كونيّةٌ ثابتةٌ لا تتغيّرُ ولا تتبدّل، من بينها: الربط بين الأسباب ومسبّباتها، فقد جعل الله لكل شيءٍ سبباً، فلا ولد من غير زواج، ولا حصادَ من غير بذرٍ وزراعة، ولا نجاحَ من غير جدٍّ واجتهادٍ ومثابرة، ولا شفاء بدون علاج بالدواء والغذاء والكي والجراحة. فالتوكّل إذن: اعتمادٌ على الله، وأخذٌ بالأسباب، فهذا هو التوكّل الذي أمرنا اللهُ به، وما سواه فهو اتكالٌ وتواكل. إن التوكّل الحقيقي لا يستوي على سوقِه إلا بالأخذ بالأسباب، وهذا ما استفاضت به آيات القرآن: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ خُذُواْ حِذۡرَكُمۡ فَٱنفِرُواْ ثُبَاتٍ أَوِ ٱنفِرُواْ جَمِيعٗا﴾ النساء:71، وقال تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ وَمِن رِّبَاطِ ٱلۡخَيۡلِ تُرۡهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمۡ﴾ الأنفال: 60. وإن سيّد المتوكّلين هو محمد صلى الله عليه وسلم ولقد كان يأخذ الزاد في السفر، ويوم الهجرة اختفى في الغار كي يتخفّى عن عيون أعدائه، ولما خرج من الغارِ إلى المدينة أخذ من يدلّه الطريق، ويوم أحد لبس درعين اثنين، ولم يستند على توكّله فحسب، وعندما دخل صلى الله عليه وسلم مكّة فاتحًا، كان يلبس البيضة على رأسه (اي خوذة الرأس) بالرغم من عصمة الله له ودفاعِه عنه: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ﴾ (المائدة:67. قال سهل: "من قال: التوكل يكون بترك العمل، فقد طعن في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ". إن قانون السببية من السنن التي وضعها الله تعالى في هذه الأرض، وترك الأخذ بالأسباب عند أهل العلم منقصة، وقد قيل: الالتفات إلى الأسباب [لوحدها] شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسباباً نقص في العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع، فالشرع أمر بالأخذ بها، والعقل الصحيح يثبت اعتبارها، لكن من يعتمد عليها وينسى مسبّبها [الله]، ويظن سبباً ما يستقل بالتأثير فقد أشرك بالله العلي القدير.

الجهاد طيف واسع (يُساء فهمه):

روى الترمذي حديث الرسول صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل: ألا أخبرُكَ بِرَأسِ الأمرِ كلِّهِ وعمودِهِ، وذِروةِ سَنامِهِ؟ قلتُ: بلى يا رسولَ اللَّهِ، قالَ: (رأسُ الأمرِ الإسلامُ، وعمودُهُ الصَّلاةُ، وذروةُ سَنامِهِ الجِهادُ). وعن أبي أمامة رضي الله عنه: أن رجلا، قال: يا رسول الله، ائذن لي في السياحة. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (إن سياحة أمتي الجهاد في سبيل الله عز وجل) [حديث صحيح رواه أبو داود]

ويبين الحديث أنّ العبادات توقيفية، لا يجوز للمسلم القيام بها إلا وفق الشرع الحنيف، لذلك بيّن النبي صلى الله عليه وسلم لهذا الرجل الذي أراد أن يسيح في الأرض لأجل العبادة، أنّ هذا من عمل النصارى، وأن السياحة في الأرض هي نشر الإسلام فيها، وأن سياحة أهل الاسلام هي الجهاد في سبيل الله لإعلاء دين الله تعالى.

والجهاد لغة: بذل الجهد والطاقة في شتى مناحي الحياة بما فيها مجاهدة النفس والشيطان والمنافقين والكفار، ويشمل الدين كله؛ وتتسع مساحته الحياة كلها بسائر مجالاتها ولهذا يسمى: الجهاد الأكبر. وله معنى خاص هو القتال لإعلاء كلمة الله وهذا يشغل مساحة أصغر من الأولى ولهذا سُمّيَ الجهاد الأصغر ففي حصر مفهوم الجهاد في القتال خطأ في فهم الكتاب والسنة، فإن الجهاد فيهما جاء بمعنى القتال، وجاء أيضًا بمعنى أكبر من ذلك وأشمل: قال تعالى: ﴿فَلَا تُطِعِ ٱلۡكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدۡهُم بِهِۦ جِهَادٗا كَبِيرٗا﴾ قال ابن عباس: وجاهدهم به أي القرآن. فالجهاد الكبير هنا ليس القتال، بل الدعوة والبيان بالحجة والبرهان، وأعظم حجة وبيان هو هذا القرآن، إنه حجة الله على خلقه، ومعه تفسيره وبيانه الذي هو السنة. وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَٱغۡلُظۡ عَلَيۡهِمۡۚ وَمَأۡوَىٰهُمۡ جَهَنَّمُۖ وَبِئۡسَ ٱلۡمَصِيرُ﴾ وليس المراد بجهاد المنافقين القتال، لأن المنافقين يظهرون الإسلام ويتخذونه جُنّة والنبي صلى الله عليه وسلم لم يقاتلهم بل عاملهم بظواهرهم، ولكن جهاد المنافقين يكون بكشف أسرارهم ودواخلهم وأهدافهم الخبيثة، وتحذير المجتمع منهم، كما جاء في القرآن.

وقال تعال: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ والمراد بالجهاد هنا مفهومه الشامل المتضمن نوعيه الأكبر والأصغر، فتفسير الآية ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا﴾ أي جاهدوا في ذات الله أنفسهم وشهواتهم وأهواءهم وجاهدوا العراقيل والعوائق وجاهدوا الشياطين، وجاهدوا العدو من الكفار المحاربين، فالمقصود: الجهاد في معترك الحياة كلها.

وفي السنة النبوية بين النبي صلى الله عليه وسلم أنواع الجهاد بمفهومه الشامل فقال: (ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره، ثم إنه تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن؛ وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل). قال ابن القيم: الجهاد أربع مراتب: جهاد النفس، وجهاد الشيطان، وجهاد الكفار، وجهاد المنافقين.

والمراد بجهاد القلب هنا هو بغضهم وبغض حالهم وهي جزء من عقيدة الولاء والبراء؛ بدونها لا يصير الإنسان مؤمناً؛ سمى النبي صلى الله عليه وسلم فعل القلب هذا جهادًا، كما سمى فعل اللسان جهادًا، ومن باب أولى أن يسمى فعل اليد جهادًا. وعن عبد الله بن عمرو قال: جاء رجل للنبي صلى الله عليه وسلم فقال: أجاهد؟ قال : (ألك أبوان) قال: نعم، قال: (ففيهما فجاهد). وأمثلة هذا من السنة كثيرة يسمى فيها بعض الأعمال الصالحة أو يجعلها بمنزلة الجهاد؛ كقوله صلى الله عليه وسلم :(الساعي على الأرملة والمسكين كالمجاهد في سبيل الله). وهكذا يتضح لنا مدى اتساع دائرة الجهاد. وحتى عندما يكون جهاد القتال مع العدو، فإن لكل فرد بالمجتمع جهاده: الطبيب بخبرته الطبية، وأهل الإغاثة بإغاثتهم، وأهل الإعلام بإعلامهم، وأهل الأموال بأموالهم، وحتى من يقومون بشؤون البلاد ويخلفون المجاهدين في أهليهم بالخير والرعاية والحراسة هو جهاد. والجهاد شرعًا ينقسم إلى قسمين رئيسيين يتفرع تحتهما أقسامه الأخرى الكثيرة؛ هما:

جهاد فرض كفاية على فئة محددة من المسلمين يندرج تحته جهاد الطلب لفتح أراضي جديدة لا تعرف الإسلام ويندرج تحته جهاد الدعوة للدفاع عن المسلمين والإسلام والقرآن وجهاد التعليم لنشر تعاليم الإسلام وقوانينه على الحياة والمجتمع باعتباره دينٌ صالحٌ لكل الشعوب واللغات وخلاص الأرض من كل الظلمات.

وجهاد فرض عَينٌ على كل مؤمنٍ بالإسلام، ويندرج تحته كل من جهاد النفس وجهاد الشيطان وجهاد الدفع للدفاع عن أراضي الوطن من عدو خارجي أو الدفاع عن المسلمين.

وأعجب العجب أن الغرب يعيب على المسلمين الجهاد (كي يتركوا الجهاد!)، في الوقت الذي يصرف الغرب بلايين الدولارات على الجهاد والدفاع الحربي على جيوشه وحروبه الصليبية المقدسة!!!

نورة سعد عبد الله اليمني

باحثة دكتوراه بجامعة الملك خالد-
تخصص التوجيه والإرشاد النفسي

أوقفوا الاستحواذ الرقمي!

Stop Phubbing!

مقدمة:

طرأت العديد من التغيرات الثقافية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية في المجتمع نتيجة ثورة المعلومات والاتصالات، وأفرزت معطيات جديدة انعكست بظلالها على أفراد المجتمع خُلقيًا وثقافيًا واجتماعيًا وأسريًا، واخترقت النسيج المجتمعي والأسري على وجه الخصوص، فتشكلت ثغرات في أنماط العلاقات الأسرية والزوجية والتربوية، فانصرف جل أفراد الأسرة كلٌ إلى هاتفه الجوال لإشباع احتياجاته المعرفية والاجتماعية والنفسية والمهنية، وحدث تراجع للعلاقات الأسرية، والأدوار التربوية للوالدين، والتواصل الدافئ بين الزوجين، فأصبحت البيوت أسوارًا تضم بين جوانبها أناسًا غرباء تجمعهم رابطة الدم والاسم فقط، كلٌ منهم يعيش عالمه الافتراضي الخاص منفردًا في طموحاته وأفكاره ومشاعره واحتياجاته، وقد انتشرت على أثر ذلك العديد من المشكلات والاضطرابات النفسية والاجتماعية مثل إدمان الأنترنت، وإدمان استخدام الهاتف الجوال، وإدمان وسائل التواصل الاجتماعي، وإدمان الألعاب الاليكترونية، ورهاب فقدان الجوال، ونشأت أيضًا مشكلة نفسية جديدة وهي"phubbing" فما هي هذه المشكلة؟ وكيف نشأ هذا المصطلح؟ وما آثارها على الفرد والأسرة والمجتمع؟ وكيف نعالجها؟

هذا ما سنتعرف عليه في هذا المقال بإذن الله.

كيف نشأ مصطلح "phubbing"؟

في شهر مايو عام 2012م، دعت وكالة الإعلانات الأسترالية "ماكان" McCann عددًا من مؤلفي المعاجم والمؤلفين والشعراء لصياغة مصطلح جديد لوصف سلوك تجاهل الآخرين بسبب استخدام الهاتف الجوال، ونتج عن هذه الحملة إدراج كلمة جديدة في اللغة الإنجليزية وهي كلمة "phubbing"، وهي عبارة عن كلمتين هما"phone and snubbing" وتعنيان على الترتيب: "الهاتف" و"الصدود" أو"التجاهل"، ونشأت هذه الكلمة لأول مرة بواسطة مدير

حساب مجموعة "ماكان" أدريان مايلز Adrian Mills، حيث نشأ مصطلح Phubbing وتمت صياغته كجزء من تجربة لغوية بواسطة قاموس "ماكواري" Macquarie الاسترالي لوصف سلوك تجاهل الآخرين لصالح الهاتف المحمول، ثم انتشر المصطلح في وسائل التواصل الاجتماعي في جميع أنحاء العالم وشاع من خلال حملة Stop Phubbing التي أنشأتها مجموعة nnaCcM (nnaCcM dlroW puorg, 2013).

بعد ذلك تم تقديم موقع الويب وصفحة Facebook المصاحبة للحملة على يد أليكس هاي Alex Haigh البالغ من العمر 23 عامًا - وهو طالب دراسات عليا ومسؤول تنفيذي للحسابات- مما ساهم في تطوير وانتشار تطوير مفهوم الكلمة، وقد حدث بالتزامن مع الحملة أن نُشر مقالٌ عن آداب استخدام الهاتف الذكي، نشرته الصحيفة الأسترالية "هيرالد صن" The Herald Sun واتصل أليكس بالصحَفية التي كتبت المقال لتزويدها بتفاصيل عن حملة Stop Phubbing، مما أدى إلى إطلاق سلسلة من المقالات العالمية حول سلوك تجاهل الآخرين عن طريق استخدام الهاتف الجوال gnibbuhp (dnalloH, 2018).

وقد انتشرت الحملة من قبل العديد من وسائل التواصل الاجتماعي، ولا سيما تلك الموجودة في المملكة المتحدة والمكسيك وألمانيا، كما قامت الصحف بعمل استطلاعات الرأي التي تظهر إحصائيات عن عدد الأشخاص الذين يمارسون سلوك الاستحواذ الرقمي "phubbing"، ونُشرت مقالات متعددة عن آداب سلوك استخدام الجوال الذكي، بعد ذلك ظهر استخدام phubbing على قناة CNN الإخبارية الأمريكية، وصحيفة ديلي ميل البريطانية الشهيرة، وتمت إضافة مصطلح phubbing إلى قاموس أوكسفورد الإنجليزي في عام 2016 (Zimmer, 2016).

لقد وصل مصطلح Phubbing الذي صِيغ لوصف ظاهرة القرن الحادي والعشرين الفريدة المتمثلة في تجاهل الآخرين لصالح الجوال، إلى أكثر من 300 مليون شخص، وتبلغ التغطية العالمية له حتى الآن أكثر من 600 منفذ إخباري تلفزيوني وراديو وصحافي وعبر الإنترنت، كما كُتبت عنه دراسات علمية وأبحاث أكاديمية، حيث أثارت نقاشًا عالميًا واسعًا حول آداب استخدام الهاتف المحمول وتأثيره على العلاقات الشخصية والاجتماعية والزوجية (Holland, 2018).

والآن لنتوقف معًا ونتساءل ما هو Phubbing وما الترجمة العربية المناسبة له؟

يشير مصطلح "Phubbing" إلى فعل تجاهل وانصراف جزئي أو كلي للشخص خلال الانتباه إلى هاتفه الجوال، بدلاً من التفاعل وجهًا لوجه في نشاط اجتماعي لشخصين أو أكثر، وتجاهل التفاعل مع الشخص أو الأشخاص بشكل مباشر. وبعبارة أخرى، يمكن أن يحدث الانقطاع في التواصل إما قبل أو أثناء المحادثات في الحياة الواقعية، وأنواع أخرى من النشاط الاجتماعي (ChatoniusayatiptohC, hdnonu 2018).

ومصطلح "Phubbing" هو مزيج من مفردتين هما "phone and snubbing" وتعنيان على الترتيب: "الهاتف" و "الصدود" أو " التجاهل".

ويُعرف مصطلح "Phubbing" في قاموس "ماكواري" Macquarie الاسترالي بأنه: فعل تجاهل شخصٍ ما في بيئة اجتماعية من خلال نظر الفرد إلى هاتفه بدلاً من ذلك الانتباه الشخص الذي يتحدث معه.

كما يُطلق على "Phubbing" أحيانًا اسم "technoference" وهي مزيج من مفردتين هما "technology" and "interference" وتعنيان على الترتيب: "التكنولوجيا" و"التداخل" أو "التشوش" وهو المصطلح الذي يطلق على

التداخلات والانقطاعات الاجتماعية الناجمة عن استخدام الأجهزة التكنولوجية، ومع ذلك، فإن هذا المصطلح لا يُستخدم حاليًا بشكل شائع كما هو الحال مع مصطلح "Phubbing" وذلك وفقًا بالنسبة إلى بيانات مؤشرات elgooG (hdnonusayatiptohC, 2018).

السياق الذي يحدث فيه هذا السلوك سياق واسع، فقد يحصل في المقهى أثناء شرب القهوة مع الأصدقاء، أو في الصف الأكاديمي، أوفي اللقاءات، أو في العمل، أو في المنزل أثناء حضور الضيوف، أو أثناء القيادة أو في السفر أو قد يحدث أثناء قضاء الوقت مع الاطفال أو أثناء التسوق (Ergün et al, 2019).

ونظرًا لعدم وجود ترجمة عربية لمصطلح "Phubbing" لحداثته في الأدب السيكولوجي، فقد عرضت الباحثة هذا المصطلح "Phubbing" على مجموعة من الأساتذة المختصين في اللغة الإنجليزية والترجمة (ملحق 1)، وقد اقترح الأساتذة المختصين مجموعة من المصطلحات التي تعبر عن سلوك التجاهل والصدود بسبب استخدام الهاتف الجوال ومنها: (الاستحواذ الرقمي، التشوش الرقمي، التشتت الرقمي، الانقطاع الرقمي، الصدود الرقمي، التشاغل الرقمي، الانشغال الرقمي، الإلهاء الرقمي، العزلة الرقمية، التجاهل الرقمي) وقد اختارت الباحثة مصطلح "الاستحواذ الرقمي" ترجمةً لمصطلح "Phubbing"؛ وذلك لأنه يتضمن بُعدًا نفسيًا من خلال تركيز الشخص انتباهه على جهازه الجوال تركيزًا شديدًا دون أن يشعر بالآخرين من حوله، وكأن جهاز الجوال مستحوذ على انتباهه تماماً، وهذه المفردة مذكورة بهذا المعنى في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ٱسۡتَحۡوَذَ عَلَيۡهِمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ فَأَنسَىٰهُمۡ ذِكۡرَ ٱللَّهِۚ﴾ (سورة المجادلة:19) وقد قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: استحوذ على قلوبهم الشيطان حتى أنساهم أن يذكروا الله عز وجل، وكذلك يُصنع بمن أُستحوذ عليه (تفسير ابن كثير، 1419).

ما الآثار النفسية والاجتماعية لاضطراب "phubbing"؟

طرأت العديد من التغيرات الثقافية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية في المجتمع نتيجة ثورة المعلومات والاتصالات، وأفرزت معطيات جديدة انعكست بظلالها على أفراد المجتمع خُلقيًا وثقافيًا واجتماعيًا وأسريًا، واخترقت النسيج المجتمعي والأسري على وجه الخصوص، فتشكلت ثغرات في أنماط العلاقات الأسرية والزوجية والتربوية، فانصرف جل أفراد الأسرة كلّ إلى هاتفه الجوال لإشباع احتياجاته المعرفية والاجتماعية والنفسية والمهنية، وحدث تراجع للعلاقات الأسرية، والأدوار التربوية للوالدين، والتواصل الدافئ بين الزوجين، فأصبحت البيوت أسوارًا تضم بين جوانبها أناسًا غرباء تجمعهم رابطة الدم والاسم فقط، كلّ منهم يعيش عالمه الافتراضي الخاص منفردًا في طموحاته وأفكاره ومشاعره واحتياجاته، وقد انتشرت على أثر ذلك العديد من المشكلات والاضطرابات النفسية والاجتماعية مثل إدمان الأنترنت، وإدمان استخدام الهاتف الجوال، وإدمان وسائل التواصل الاجتماعي، وإدمان الألعاب الاليكترونية، ورهاب فقدان الجوال (شكيرب، 2016)، وأخيراً ظهر سلوك الاستحواذ الرقمي الذي أحدث شرخاً في العلاقات الأسرية والوالدية والزوجية نتيجة انصراف كل فرد عن صاحبه والانتباه إلى هاتفه الجوال، بدلاً من التفاعل وجهًا لوجه في تبادل الحديث والحوار والتواصل، مما أدى إلى ارتفاع معدل الخلافات الأسرية والزوجية، لما تسببه هذه الوسائل من الانشغال التام بها الذي يصل في كثير من الأحيان إلى درجة الإدمان.

وفيما يلي ملخص لأبرز الآثار النفسية والأسرية والاجتماعية:

- **الآثار النفسية:**

1 - الشعور بالعزلة.

2 - تزايد النرجسية، فشبكات التواصل قائمة على عرض الذات والفردية، فهي منصة ممتازة للاستعراض.

3 - الإدمان، وهو الذي يمنع صاحبه من عيش حياة طبيعية خارج شاشة هاتفه، فيصبح الإنترنت وعالمه أهم عند المدمن من عائلته وأصدقائه وعمله؛ مما يؤثر سلبًا على نمط حياته، ويصنع نوعًا من التوتر والقلق.

4 - فقدان الإحساس بالمشاعر ومعايشتها.

5 - حدوث حالات القلق والاكتئاب خاصة عند الأطفال والمراهقين.

ملحق (1)

قائمة بأسماء الأساتذة المختصين المساهمين في ترجمة مصطلح "gnibbuhP"

م	الاسم	الدرجة العلمية	التخصص	الجهة
1	أ.د. عبد الرحمن السليمان	أستاذ	اللغة العربية والترجمة	جامعة لوفان في بلجيكا
2	د. وليد بليهش العمري	أستاذ مشارك	دراسات الترجمة	جامعة طيبة
3	د. عبد الحميد عليوة	أستاذ مشارك	تقنيات الترجمة	جامعتي الأزهر والإمام محمد بن سعود الإسلامية
4	د. أسماء محمد الثويني	أستاذ مساعد	اللغويات النفسية	جامعة الملك سعود
5	أ. ضيف الله الزهراني	باحث دكتوراه	اللغويات التطبيقية	جامعة الملك خالد (مبتعث بجامعة نيوكاسل)
6	أ. عبد الرحمن السيد	ماجستير ترجمة	مترجم معتمد	الرئيس التنفيذي لجمعية المترجمين السعوديين

• الآثار الاجتماعية:

1 - ضعف التواصل والانسحاب الاجتماعي على أرض الواقع، والانخراط في هذا العالم الافتراضي.

2 - ارتفاع معدل الخلافات الأسرية والزوجية، لما تسببه هذه الوسائل من الانشغال التام بها الذي يصل في كثير من الأحيان إلى الإدمان.

3 - نشوء الخلافات التي تحدث بسبب المقارنات، والغيرة التي تسببها الصورة المتصدرة في هذه الوسائل من الكمال في كل شيء، فتحول الوهم إلى حقيقة، نقارن أنفسنا ومَن حولنا بها.

4 - تزايد مظاهر التفاخر والاستعراض الاجتماعي، كما تزيد من الأنانية والمغالاة في الاعتزاز بالنفس.

• الآثار الأسرية:

1. فقدان شعور أفراد الأسرة الواحدة بالأمان الأسري الذي يُعتبر مهمًّا لأيّ فردٍ فيها.

2. حدوث الخلافات والمشكلات العائلية والزوجية بشكلٍ خاص في بعض الأحيان؛ نتيجةً لما يحدث من مُقارنات بين الحياة الأسرية لأحد أفراد الأسرة وما يراه عبر وسائل التواصل الاجتماعي، الأمر الذي يؤدّي بدوره إلى مشاعر الاستياء والإحباط.

3. تقليد الأطفال لذويهم في استخدام تلك المواقع بشكل كبير، وهو ما قد يؤثّر عليهم ويجعلهم عرضةً لخطر التعرّض للعديد من الآثار السلبية لتلك المواقع مُستقبلاً.

4. شعور الأطفال بقلة دعم آبائهم لهم وذلك نتيجة قيام الآباء باستخدام تلك المواقع بشكل كبير يؤثّر على التواصل مع أطفالهم.

5. إمكانية وصول الأطفال أو المُراهقين عبر مواقع التواصل الاجتماعي إلى محتوى لا يُناسب أعمارهم.

6. احتمالية تعرّض المراهقين أو الأطفال إلى عمليات التنمّر الإلكتروني عبر تلك المواقع.

علاج الاستحواذ الرقمي:

بعد استعراض الباحثة للآثار السلبية للاستحواذ الرقمي وتأثيراته على الفرد والأسرة والمجتمع تقدم الباحثة مجموعة من الأساليب التي قد تساهم في علاج الاستحواذ الرقمي وهي:

أولاً: بالنسبة للفرد:

1. الوعي الذاتي والاقتناع بتأثير الافراط في استخدام الهاتف الجوال السلبي على حياة الفرد.

2. البدء بخطة تصحيح وتعديل السلوك الخاطئ في التعامل مع الجوال.

3. ملاحظة السلوك وتحديد الأوقات التي يكثر فيها استخدام الجوال.

4. استبدال الاستخدام المفرط للجوال بأنشطة أخرى مفيدة.

5. التدريب على مقاومة الحاجة الملحة لاستخدام الجوال والخوف من تفويت الأحداث الجديدة.

6. التدريب على الانتباه والاهتمام بحديث الآخرين وعدم الانشغال عنهم.

7. تحديد عدد ساعات معينة لاستخدام الجوال في اليوم.

8. استخدام أدوات مساعدة مثل الخرائط والآلة الحاسبة والمسجل والمفكرة والقلم، لتجنب الاستخدام المفرط للجوال.

9. عمل جدول يومي للمهام يتضمن الأنشطة الهامة وأنشطة وقت الفراغ بحيث لا يكون هناك وقت كبير لاستخدام الجوال.

10. إلغاء بعض تطبيقات التواصل الاجتماعي غير الهامة، وإيقاف اشعاراتها.

11. إلغاء الاشتراك في المجموعات والقوائم غير الهامة في مجموعات التواصل الاجتماعي.

12. مشاركة آخرين ممن لديهم نفس المشكلة (الاستخدام المفرط للجوال) للاستفادة من تجاربهم الشخصية والتعاون على إيجاد حلول مبتكرة.

13. تقبل الضيق والانزعاج المؤقت الحاصل بعد التغيير في العادات اليومية، والخروج من دائرة الراحة.

14. البدء بعادات جيدة جديدة مثل تخصيص وقت للقراءة أو تعلم لغة جديدة أو حفظ القرآن الكريم.

15. كتابة التغيرات اليومية ومراقبة التحسن في ضبط الاستخدام المفرط للجوال.

16. مكافأة النفس والتعزيز الذاتي عند حدوث تحسن في استخدام الهاتف الجوال.

17. طلب مساعدة الأهل أو الزوج/ الزوجة عند الحاجة.

ختاماً، أنقذ نفسك من استحواذ الهاتف الجوال!

الخاتمة:

ختامًا.. تلعب تكنولوجيا المعلومات دورًا في إعادة تشكيل أسلوب الحياة في المجتمعات الحديثة، ولا سيما مجتمعاتنا العربية بشكل عام ومجتمعنا السعودي بشكل خاص؛ ولكن تبقى المعايير والضوابط الأخلاقية شرطًا ضروريًا في التعامل مع التقنية الحديثة، لذلك لا بدّ من فهم ظاهرة الاستحواذ الرقمي بشكل أوسع، فنحن اليوم بأمس الحاجة إلى المحافظة على القيم الأسرية والاجتماعية والهوية الوطنية والقيم الإسلامية الأصيلة، وإنّ أفضل دور محوري يمكن لعبه إزاء هذا التحول الرقمي هو التركيز على الزوجين وحماية الأسرة من التفكك، من خلال اكتشاف وفهم أعمق لهذه الظاهرة الجديدة وفهم آثارها النفسية والاجتماعية والأسرية والزوجية والتربوية والأخلاقية بهدف الحفاظ على الحياة الزوجية الهانئة وحماية الأسرة وتحقيق الرفاه والازدهار والسعادة لجميع أفرادها.

المراجع:

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (1419). تفسير القرآن العظيم، المحقق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت.
- شكيرب، آسيا (2016). أثر شبكات التواصل الاجتماعي في تغيير أنماط العلاقات الأسرية، ورقة عمل مقدمة إلى مؤتمر ضوابط استخدام شبكات التواصل الاجتماعي في الإسلام بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة في الفترة 22 - 2016/11/23، 4، (3) 1.
- Chotpitayasunondh, Varoth (2018) An investigation of the antecedents and consequences of "phubbing": how being snubbed in favour of a mobile phone permeates and affects social life. Doctor of Philosophy (PhD) thesis, University of Kent
- Ergün, N., Göksu, D., & Sakız, H. (2019). Effects of phubbing: Relationships with psychodemographic variables. Psychological Reports, 123(5), 1578–1613.
- Holland, Kimberly. (2018). How to Identify and Manage Phubbing. https://www.healthline.com/health/phubbing
- McCann World group. (2013). Introducing "Phubbing". https://www.prnewswire.com/news-releases/introducing-phubbing-227230861.html
- Zimmer, Ben. (2016). In 'phubbing,' a phone owner favors screen time over a conversation. The Wall Street Journal. Dec. 22, 2016.

فلسفة هابرماس: نقد أسس العقلانية الأداتية

د. حسام الدين فياض

الأستاذ المساعد في النظرية الاجتماعية المعاصرة - قسم علم الاجتماع كلية الآداب في جامعة ماردين- حلب سابقًا

ظهر مفهوم العقل الأداتي في العديد من مؤلفات الفلاسفة والمفكرين السابقين على هابرماس أهمهم هوركهايمر وأدورنو في كتابهما "جدل التنوير" عام 1972، وكتاب هوركهايمر "أفول العقل" عام 1947، وكتاب هربرت ماركيوز "الإنسان ذو البعد الواحد" عام 1960. يتصف العقل الأداتي لدى هؤلاء بأنه منطق في التفكير وأسلوب في رؤية العالم، أي أن العالم الاجتماعي أصبح له طبيعة ثانية كالطبيعة غير قابل للتغيير ومستقلاً عن أفعالنا.

ويرى هوركهايمر إلى أن العقل الأداتي هو العقل المهيمن في المجتمعات الرأسمالية الحديثة، التي فقد فيها العقل دوره كمملكة فكرية وتم تقليصه إلى مجرد أداة لتوفير الوسائل، وأدى ذلك إلى فقدان العقل للقدرة على إدراك الحقائق في ذاتها حيث أصبح كل شيء مجرد وسيلة[1].

إن مصطلح الأداتية عند رواد مدرسة فرانكفورت الأوائل بما فيهم هابرماس يحمل مضمونين: الأول: يمثل أسلوب لرؤية العالم، أما الثاني: يمثل أسلوب لرؤية المعرفة النظرية[2].

ويذهب هابرماس في كتابه "التقنية والإيديولوجيا" إلى أن العقل الأداتي يعبر عن العقلانية الأداتية التي لعبت دورًا هامًا في تكوين معالم المجتمع الرأسمالي الغربي باعتبارها عقلانية تخضع للحساب الواعي، الذي يدرس كيفية الوصول إلى أهداف بحد

ذاتها غير خاضعة لطابع قيمي بل لطابع عملي، ويتشخص هذا النوع من العقلانية في تعامل الإنسان مع الطبيعة وتتجسد في العلم والصناعة والتكنولوجيا الحديثة[3].

كما يؤكد هابرماس أن مفهوم العقل الأداتي عند ماركيوز الذي يتفق مع مفهوم العقل التقني أو الأداتي هو ذاته إيديولوجيا، فالتقنية هي السيطرة ذاتها على الطبيعة والإنسان، لذا نجد أن التقنية مشروع تاريخي اجتماعي تنعكس فيه ما يريده المجتمع والمصالح المسيطرة أن تفعله بالناس والأشياء[4].

يعتقد هابرماس بأن العلم والتقنية قد تعاظما إلى درجة أصبحا معها أهم قوى إنتاجية، ويسعى هابرماس إلى تحليل عوامل عدم التلاؤم بين نتائج عقلانية عالية التوتر وبين أهداف لا رؤية فيها وأنساق قيمية مختلفة جامدة وإيديولوجية ضعيفة، ويحاول البحث عن كيفية إرجاع سلطة التصرف التقني إلى إجماع المواطنين[5].

يقصد هابرماس بالعقل الأداتي أنه يمثل العقل الغائي، فهو إما أن يكون أداتيًا أو اختبارًا عقلانيًا أو مركب منهما[6]. ويهتدي العقل الأداتي بالقواعد التقنية التي تقوم على معرفة تجريبية ويحقق هذا العقل أهداف محددة في ظل شروط واضحة. فيؤكد هابرماس أن مفهوم العقل الأداتي يعتبر أكبر دليل على ظاهرة التمركز حول العقل العلمي- التقني، ويبين كيف أن حركة التطور العلمي في عصر الأنوار أدت إلى ظهور هذا العقل، ويوضح الأسس التي أدت إلى ظهور العقل الأداتي منها الآليات التي وضعها وأرساها النظام الحديث أو بالأحرى المجتمع الحديث[7].

حاول هابرماس أن يستخلص السمات العامة للعقل الأداتي ويبين الطريقة الاختزالية التي يمارسها بحق الطبيعة والإنسان، فالعقل الأداتي ينظر إلى الطبيعة والواقع من منظور التماثل ولا يهتم بالخصوصية، كما يحاول العقل الأداتي تفتيت الواقع إلى أجزاء غير مترابطة وينظر إلى الإنسان باعتباره مجرد جزء يشبه الأجزاء الطبيعية المادية فالإنسان بالنسبة للعقل الأداتي شيء ثابت وكمي.

يقصد هابرماس من وراء نقده أسس العقل الأداتي هدم معطيات هذا العقل، وذلك من خلال القضاء على مركزه الفلسفي الوضعي الذي أبرز هذه الرؤية للعقل ولم يقبل بالنقد العقلاني الذاتي للعقل المتمركز على ذاته، لأن الوسيلة نقده هي الذات التي سرعان ما تتمركز على ذاتها، والحل الذي يقترحه هابرماس هو العقل التواصلي الذي يقوم على تنشيط التواصل وقيمة الإنسان والمجتمع فالعقل التواصلي هو المخرج من هيمنة العقل الأداتي[8].

ويؤكد هابرماس أن العقل الأداتي مفهوم إجرائي للعقلانية لأنه لا يقتصر على دمج البعد العلمي والأخلاقي، بل أيضًا البعد الجمالي التعبيري. ليتبين أنه قد تخلص من مفهوم يقدم العقلانية الغائية المفصلة على البعد المعرفي والأداتي، هذا المفهوم هو الشارح لطاقة العقل الراسية في أساس صدق القول.

يُنظر إلى العقل المتركز على الذات (العقل الأداتي) على أنه نتاج انشطار واغتصاب، أي نتاج سيرورة اجتماعية، فقد وصفها أدورنو وهوركهايمر وفوكو بأنها سيرورة الذاتية بوصفها تتجاوز قواها وتتشيأ[9]. فكان من الواجب تحرير طاقة العقل داخل التواصل.

لذا يقترح هابرماس مفهوم "العقل التواصلي" كدرب للخروج من فلسفة الذات، من خلال "نظرية الفعل التواصلي"، التي تعد قراءة جديدة للفلسفة الأوروبية، تظهر فيها الحداثة بناءً على تحليل هابرماس كتحقيق لنظرية الفعل التواصلي، لأنها تفهم التواصلية خارج ذاكرتها الاصطلاحية وتاريخها المفهومي. حيث ترمي التواصلية إلى بناء مختلف للذات عبر عقل تواصلي، يتجاوز الذات الضيقة، ويشكل نسيجًا من الذوات المتواصلة. ويستمد العقل التواصلي إمكاناته من العالم المعاش، ويؤسس عقلانية تقوم على التلاحم الذاتي، يكون فيها العقل مصدر كل القرارات. هذا العقل التواصلي مدعو - حسب هابرماس - إلى تجاوز عقل متمركز على الذات، ووظيفته التغلب على مفارقات وتسويات نقد للعقل ذاتي المرجع، وكذلك التخلص من كل إشكالية العقلاني[10]. "ويتطلب الفعل التواصلي، كما تدل تسميته، تحطيم دوائر الانغلاق سواء من العبارة أو رموزها الواقعية أو ممثليها المنفذين"[11]، بوصفه نموذج الفاعلية الموجهة نحو التفاهم. وما هو أساسي في نموذج التفاهم هذا الاتجاه الأدائي الذي يتبناه المشتركون في التواصل، إذ ينسّقون مشاريعهم بالاتفاق فيما بينهم على أمر ما موجود في العالم. ويعوّل هابرماس على التوافق الفكري بين الفاعلين، لأن الفعل التواصلي يتطلب وعياً وإرادة لتحقيقه بين " أنا " و"آخر"، حيث أنا عندما أقوم بالكلام، والآخر الذي يتخذ موقفًا إزاء كلامي، نعقد كلانا، الواحد مع الآخر، علاقة بين شخصيتين، في تبادل يتوسطه اللسان، يتيح للذات أن يكون لها مقابل ذاتها. إننا متحاورين أحرار في جمهورية وديمقراطية[12].

بذلك يسعى مفهوم العقل التواصلي حسب هابرماس إلى محاولة تنمية البعد الموضوعي الإنساني للعقل، بمعنى أن هذا العقل التواصلي لديه فاعلية تتجاوز العقل الشمولي المنغلق الذي يدعي أنه يتضمن كل شيء، والعقل الأداتي

أصبح مفهوم العقل عند هابرماس يسقط من حسابه أية مسألة جوهرية، بمعنى آخر، أن العقل عنده لم يعد جوهرًا، سواء أكان هذا موضوعًا أو ذاتيًا بل صار معمولاً به نتيجة لتأثيرات الاتجاهات التحليلية عليه، ورأى أنه من الحكمة البحث فيما هو عقلاني عوضاً عن البحث في مفهوم العقل وعليه ينتقل الاهتمام المركزي إلى العقلانية بدل من التركيز على العقل في شكله المجرد

الوضعي يفتت ويجزئ الواقع ويحول كل شيء إلى موضوع جزئي حتى العقل نفسه[13]. "أي نقد الفكر المنظم الذي ينميه عقل مرتكز على الذات على صورة محددة أي صورة نقد التمركز على العقل في الغرب"[14]

ومن الجدير بالذكر، أن هابرماس طرح مجمل أفكاره عن العقل التواصل في كتابه "نظرية الفعل التواصلي" الذي يشكل بوجه من الوجوه إسهامًا حقيقيًا فيما يسميه "نظرية التواصل"، حيث سعى من خلالها إلى إعادة طرح إشكالية العقلانية الحديثة بإسقاطاته المتعددة وهذا ما عبر عنه في التمهيد الخاص بالجزء الأول حين قال: "على الرغم مما يوحي به العنوان فأنا واعٍ من أنني لم أقدم نظرية مكتملة ومن خلال هذين الجزأين مع ذلك سأسعى إلى تثبيت العنصر النظري الضروري لكل فلسفة ملزمة ببلورة فهم خاص بها يتجاوز الفهم الميتافيزيقي إذا ما رغبت في إقامة روابط تعاون مع العلوم الاجتماعية بالاستناد إلى قاعدة تقسيم العمل فإن الرهان بالنسبة لي يتلخص في تأسيس مشروع قد يتفرع في اتجاهات متعددة إذا ما قبلنا النظر إليه نظرة واعدة"[15].

بذلك أصبح مفهوم العقل عند هابرماس يسقط من حسابه أية مسألة جوهرية، بمعنى آخر، أن العقل عنده لم يعد جوهرًا، سواء أكان هذا موضوعًا أو ذاتيًا بل صار معمولاً به نتيجة لتأثيرات الاتجاهات التحليلية عليه، ورأى أنه من الحكمة البحث فيما هو عقلاني عوضاً عن البحث في مفهوم العقل وعليه ينتقل الاهتمام المركزي إلى العقلانية بدل من التركيز على العقل في شكله المجرد[16]. فالطرح التواصلي لمفهوم العقل، لا يريد الامتثال للعقول التي تدعي تقديم حلول فورية لإشكاليات مركبة في البيئة الاجتماعية والثقافية والدينية والسياسية، إنه يريد لهذا العقل أن يكون متواصلاً مع غيره. فيؤكد هابرماس على أن العقل التواصلي يتجاوز العقلانية الغربية التي أعطت أولوية مطلقة

للعقل الأداتي الذي يسعى إلى تحقيق مصالح وغايات معينة، بالمقابل نجد أن العقل التواصلي يبنى على الفعل الخلاق الذي تقوم دعائمه على الاتفاق بعيدًا عن الضغوط والتعسف، لأن هدفه بلورة إجماع يعبر عن المساواة داخل فضاء عام ينتزع فيه الفرد جانباً من ذاتيته ويدمجها في المجهود الجماعي الذي يقوم بالتفاهم والتواصل العقلي[17].

وفي النهاية، يمكننا القول إن هابرماس من خلال كل أعماله وكتاباته، يريد أن يؤكد على ما يسميه العقل التواصلي كصيغة تركيبية لقضية الحداثة الغربية والعقلانية سواء في تعبيرها الأنواري أو مظاهرها النقدية. فالعقل التواصلي هو الذي ينظم النشاط الاتصالي ويبين أن الحديث عن هذا العقل يستلزم الحديث عن الأسس التي يتكون عليها هذا العقل، النشاط الاتصالي يسعى إلى وضع شروط لمجتمع ممكن. لذلك نجد هابرماس قد بدأ بتوجيه سهام النقد للعقل الغربي المتركز حول الذات والانتقال منه إلى عقل آخر هو العقل التواصلي، مما دعا بهابرماس إلى الخروج من فلسفة الذات التي تفرض فهم المعرفة بوصفها معرفة تخص أمرًا موجودًا في العالم الموضوعي، عن طريق مخرج مهم وهو ما يسميه العقل التواصلي، لأن العقلانية الأداتية أصبحت تقيس نفسها بأسلوب الذات المنعزلة وهي تتوجه وفقاً لمضمون أفكارها وعباراتها[18].

كما سعى هابرماس إلى إظهار كيفية تحول مجالات البحث من العقلانية الأداتية إلى العقلانية التواصلية، هذه العقلانية التواصلية تظهر من العلاقة التي يقيمها الناس القادرين على الكلام وعلى الفاعلية عندما يتفقون على شيء معين[19]، وتظهر أيضًا من خلال تنظم عملية التفاعل بين أفراد المجتمع وصياغة فهم الجماعة لذاتها، في المجال الأخلاقي والسياسي الذي ينظم الشرائع والمعايير المعمول بها، حيث تعتمد هذه الكيفية على البعد التواصلي اللغوي والتفاهم العقلاني الهادف، الذي يؤدي بالأطراف المشاركة بالعملية التواصلية إلى محاولة تحقيق نوع من الاتفاق والإجماع المتبادل حول القضايا المطروحة للحوار، وفقاً لشروط وقواعد أخلاقية تنفي قهر الذوات أو السيطرة عليها أو خداعها مما يتيح لهم الفرص بالتساوي للمشاركة في الحوار والنقاش وصنع القرار، كما أن الإجماع لن يتم الوصول إليه إلا عن طريق قوة الأطروحة الأفضل[20]. مما يؤسس إلى مفهوم العقل التواصلي.

سعى هابرماس إلى إظهار كيفية تحول مجالات البحث من العقلانية الأداتية إلى العقلانية التواصلية، هذه العقلانية التواصلية تظهر من العلاقة التي يقيمها الناس القادرين على الكلام وعلى الفاعلية عندما يتفقون على شيء معين

الهوامش والإحالات:

1- M. Hokhiemer: The Eclipse of Reason, New York, Continuum, 1974, p.(7).
2 - إيان كريب: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة: محمد حسين غلوم- محمد عصفور ، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد: (244)، شهر يناير، 1999، ص(315).
3 - حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت (النظرية النقدية التواصلية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص(133).
4 - يورغن هابرماس: العلم والتقنية (كإيديولوجيا)، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، كولونيا، ط1، 2003، ص(45).
5- Habermas: Communication and The Evolution of Society, London, Hienemann Educational Books,1979, p.(170).
6 - Ibid, p.(171).
7 - أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورجين هابرماس "الأخلاق والتواصل"، دار التنوير، بيروت، 2009، ص(134).
8 - عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية- إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1997، ص(-482 485).
9 - هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، دراسات فلسفية (17)، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1995، ص(483).
10 - عمر كوش: مناحي الفلسفة ومشادات الخطاب، المركز العالمي للدراسات والأبحاث، بنغازي، ط1، 2008، ص(59-60).
11 - مطاع الصفدي: مغامرة الاختلاف والحداثة - التداولي/ التواصلي، مركز الإنماء العربي، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، عدد (46)، 1987، ص(11).
12 - عمر كوش: مرجع سبق ذكره، ص(60).
13 - حسام الدين فياض: مقالات نقدية في علم الاجتماع المعاصر (النقد أعلى درجات المعرفة)، دار الأكاديمية الحديثة، أنقرة، ط1، 2022، ص(62).
14 - هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، مرجع سبق ذكره، ص(476).
15 - Habermas: The Theory of Communicative Action, Translated By: Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, V:(1), 1984, p.(9).
16 - عمر مهيبل: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005، ص(361).
17 - Habermas: The Theory of Communicative Action, v(1), op.cit, p.(10).
18 - هبرماس: القول الفلسفي للحداثة، مرجع سبق ذكره، ص(482).
19 - Habermas: The Theory of Communicative Action, v(2), op.cit, p.(395).
20 - حسام الدين فياض: مقالات نقدية في علم الاجتماع المعاصر (النقد أعلى درجات المعرفة)، مرجع سبق ذكره، ص(60-61).

الاستهلاك بين الاقتصاد والأدب

د. غانم حميد
الجزائر

تمعنتُ في مصطلح الاستهلاك فرأيتُ أنه مصطلح مُحدَث في علم الاقتصاد الذي غمر دنيانا وآخرتنا، فلم يدع للروح إلا حشرجة تئن تحت ضغوط معيشة غارقة في الضنك. وحسبُنا من مادة الاستهلاك دلالة أن جذرها اللغوي (هلك) وزيادة الألف والسين والتاء تفيد الطلب، فكان مدلول الاستهلاك هو طلب الهلاك، ولا سيما حين يحمّل المرء ما يطيق، فيورده موارد التهلكة، ولعل الترياق الناجع لهذه العلة المستحكمة يعبّر عنه قول الشاعر:

وإذا غلا شيء عليّ تركتُه

فيكون أرخصَ ما يكون إذا غلا

غير أن الأخذ بهذه القاعدة السلوكية ليس من الميسور على كثير من الناس، إلا من رزقه الله بصيرة نافذة، فوقف بالمرصاد أمام شهوات النفس وأعني بها هاهنا ما كان مباحًا منها، فإن الانسياق المفرط للرغبة في المباحات مجاز لما وراء ذلك من المحاذير والمحظورات، ولو لم يكن منها إلا تحميل النفس فوق طاقتها والتعويل على تلبية الرغبات باللجوء إلى الدَّين لكفى. لذا فالخير كل الخير في كبح جماح النفس، يقول البوصيري رحمه الله:

والنفس كالصبي إن تُهمِلْه شبَّ على

حُبّ الرضاع، وإن تفطمْه ينفطِمِ

ما أحوجنا في مثل هذه الأيام العصيبة حيث شحت الأقوات، وضاقت بالكثير سبل العيش أن نتمثل قول الشاعر في البيت السابق حيث يترجم فلسفة الاستهلاك في أسمى معانيها، وذاك أن سلوك الفرد الواعي الذي يملك زمام نفسه كفيل بإلجامها إن نازعته إلى أن اقتناء كل ما يشتهي وفي هذا الطبع مهلكة للمرء وإن كان ذا سعة وجِدَة، فكيف بمن كان قليل ذات اليد، وفي ذلك من تضييق الحال وإعسار المعيشة على من دون ذلك من المعوزين والمساكين ومن لا عائل لهم من المسؤولية التي تبلغ درجة الإثم في حق إخوانه من المسلمين؟

ما زلتُ أحفظ ثلاث حِكم مبدوءة بميم نافية، تعدل ثقلها ذهبًا: (ما كُلّ ما يُعرَف ما يُقال ـ ما كُلّ ما يقال يُصدّق ـ ما كُلّ ما يُشتهى يُشترَى) والحكمة الثالثة هي ما يعنينا في هذا الشأن، شهوة يتحكم بها سلطان البطن على قوة الإرادة، فينقاد المرء لكل ما يُعرَض من سِلَع، ويحمل نفسه على شرائه وإن لم يكن ذلك مندرجًا ضمن قصده من التبضع، فربما خرج من بيته لبعض حاجات ضرورية محدودة، تستجيب لذات يده فإذا به يتيه عن القصد، ويبعد النجعة، ويُقبل على شراء ما هو ضروري، وما استهواه عرضًا، وما صرفه إليه إقبال الناس عليه، وتأثير الدعاية الإعلامية فيه من مأكولات ومشروبات، يتّسم أغلبها بالغلاء الفاحش.

آفتنا أننا رغم كل مظاهر التمدن ما زلنا لا نحسن ترتيب الأولويات في الإنفاق، كما لا نعي أيضا تناسب ميزانياتنا العائلية مع مصروفاتنا اليومية لئلا تتجاوز قدراتنا المالية، ولذلك فأكثرنا يعيش على (العرض) وهو في معنى الجاه كما يتردد عند العامة.

وقديما ألمع الشاعر الجاهلي عنترة إلى هذا المعنى في قوله:

وإذا شربتُ فإنني مستهلكٌ

مالي، وعِرضي وافر لم يُكْلَمِ

إن الشاعر وهو يعاقر الخمرة لا يتلف إلا ماله، ولا يصدر عنه في تلك الحال ما يذهب بمروءته أو يخدش عرضه، ذلك أن الواو في الشطر الثاني من البيت (وعرضي وافر) للحال وليست للعطف، بمعنى :(وافرَ العِرض) عند تأويلها بالمفرد.

هذا الذي يحيا على (العرض) في حكم الفقه هو مَدين مليء على اعتبار أنه ينتظر راتبًا أو معاشًا، ولكنه طبع قبيح، لأن التعويل على الاستدانة مدخل إلى إذلال الرجال، فلا ينبغي أن يلجأ إليها العاقل إلا لضرورة قاهرة. وحسبنا منها شرًا أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ كان يستعيذ منه، في جملة من المنغّصات: (وأعوذ بك من غلبة الدين وقهر الرجال).

ولكن المؤسف حقا هو أننا لا نميز بين ما هو ضروري وما هو كمالي. على الرغم من أن ديننا الحنيف أرشدنا إلى أن حاجاتنا على ثلاثة مستويات: ضروريات وحاجيات وتحسينيات.

ولله درّ أبي الطيب حين يقول:

ذِكرُ الفتى عُمْره الثاني، وحاجته

ما قاته، وفضول العيش أشغال

ففي هذا البيت نقف على حِكم ثلاث، تعد قواعد للسلوك الإنساني التواق إلى المعالي، إذ يرى في الحكمة الأولى أن ما يستحق الاحتفاء به واستفراغ الوُسع له هو تلك الأعمال الجليلة التي تخلّد ذكر الإنسان وتبقى بعد رحيله عن الفانية بمثابة عمر ثان، هي آثار المرء التي خلّفها فعل الخير، والإحسان إلى الناس، وإتيان كل أمر محمود، ومثل هذه النظرة لها سند من كتاب الله تعالى:(إنّا نحنُ نُحيي الموتى ونكتبُ ما قَدّموا وآثارهم وكلّ شيء أحصيناه في إمام مُبين) يس . الاية 13

ويأتي دون ذلك الحاجات التي يقصرها الشاعر على ما يقوت الإنسان مما لابد للعيش منه دون الاسترسال في تحصيل الملاذّ والمباهج، إذ كلُّ ذلك صرفٌ عن الهمّة العالية. أما من خرج من هذه الدائرة فهو فضول العيش مما يدخل في نطاق الكماليات والتحسينيات فهو أشغال كما قال الشاعر الحكيم. والقصد من الأشغال إضاعة العمر في طلب ما لا طائل من ورائه في المعاش والمعاد. ورحم الله أبا الفتح البستي إذ يقول في قصيدته الشهيرة:

زيـادَةُ المَـرء في دُنيـاهُ نقصـانُ

وربْحُـهُ غَيرَ محض الخَير خُسرانُ

يا خادمَ الجسم كم تشقى بِخدمته

أتطلب الربح فيما فيه خسران؟

أقبلْ على النفس واستكمل فضائلها

فأنت بالنفس لا بالجسم إنسان

مُستشرقون في مجامع اللغة العربية

د. ناصر أحمد سنه

مصر

إن كثيرًا من المستشرقين قد حصلوا على عضوية مجامع اللغة العربية بالقاهرة ودمشق مغيرهما، أو .....

في القاهرة مثلاً :مرجليوث، وأرنولد نيكلسون، وألفرد جيوم. ثلاثتهم من المستشرقين البريطانيين، وماسينون

مجمع اللغة العربية بدمشق (المجمع العلمي العربي سابقًا)

أوجست فِشر (بالألمانية: August Fischer) (1281 - 1368 هـ/1281 - 1268هـ/ 1281 - 1368هـ/1865 - 1948م هو مستشرق ألماني اختص باللغة العربية. تخصص في اللغات الشرقية على يد توربكه (1837 - 1890) في جامعة هالة في نهاية عام 1889 برسالة عنوانها (تراجم حياة الرواة الذين اعتمد عليهم ابن إسحق)، وقد عمل فيشر في معهد اللغات الشرقية في برلين عام 1896 مدرسًا للغة العربية وأمينًا للمعهد، وقد كان فيشر حريصًا على تأكيد الأهمية القصوى للغة العربية من أجل التصدي للأبحاث الخاصة بالتاريخ والفلسفة والفقه... عند العرب والمسلمين، يقول عبدالرحمن بدوى: ما أندر المستعربين الذين أخذوا بهذا المبدأ وخصوصًا في الجيل الذي برز منذ عام 1940 حتى اليوم. أصبح فيما بعد عضوًا بمجمع اللغة العربية بالقاهرة منذ إنشائه وقد كان المجمع يضم عددًا من المستشرقين، وقد توفى فيشر عام 1949م.

أوجست فيشر (1865-1949) August Fischer

مستشرق ألماني اعتنى بدراسات اللغة العربيّة، ونهج منهج أستاذه هاينرش ليبرشت فلايشر مؤسس مدرسة ليبزج في الاستشراق الألماني، وهو منهج يقوم على الاستناد الوثيق إلى الشواهد اللغويّة العربيّة، وإلى أعمال اللغويّين والنحاة العرب، والابتعاد عن الافتراض من غير أساس.

برع في علوم اللغة تأليفًا وتدريسًا، وتولى التعليم في معهد اللغات الشرقيّة (1896-1900)، وشغل كرسي اللغات الشرقيّة في جامعة ليبزج (1900-1939).

تتلْمَذ عليه أعداد كبيرة من الدارسين من أنحاء كثيرة، من أشهرهم المستشرقون: شاده وبرجستراسر وجراف.

وعُيّن عضوًا في مجمع اللغة العربيّة في مصر بعد إنشائه، واستمرّ يتردّد على القاهرة في شتاء كلّ عام حتى عام 1939م بعد قيام الحرب العالميّة الثانية، حيث لم يستطع الرجوع واستمرت عضويته في المجمع إلى سنة 1945م، وتوفي سنة 1949م.

من أعظم أعماله العلميّة مشروع معجمه التاريخيّ للغة العربيّة، والذي قضى في جمع مادّته أربعين سنة، وهو موضوع هذه الدراسة.

ويحسن بنا قبل دراسة معجمه أنْ نشير إلى بعض مشاركاته في القضايا اللغويّة أثناء عضويته في مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة:

وضع خطّة المعجم التاريخيّ الكبير:

كان فيشر عضوًا في لجنة المعجم في المجمع، ولذا طُلب منه وضع خطّة للمعجم التاريخي الكبير، وقدّم تقريرًا خاصًّا به يشتمل على الخطّة

كاملة، ويظهر لي أنّ تلك الخطّة كانت لدى فيشر أعدها لمعجمه التاريخيّ، وحينما طُلب منه خطّة للمعجم الكبير قدّمها إلى المجمع، وممّا رجّح لديّ هذا الرأي أنّ عبدالقادر المغربي- وهو أحد الأعضاء - كتب بحثًا عنوانه (معجم الدكتور أ. فيشر - وصفه ونقده)، وقد أقام دراسته لمعجم فيشر على تقرير قدّمه فيشر نفسه إلى المجمع في الدورة الثالثة سنة 1936 عن معجمه ملتمسًا من المجمع النظر فيه وإصدار قرار بطبعه على نفقة المجمع، وأرفق به نماذج للمعجم هي مادّة (أخذ) ومعانيها، ليطّلع عليها الأعضاء، واستعرض المغربي معاني (أخذ) بالنقد والتحليل.

ويدل ما مضى على أن فيشر كان قد قدّم تقريرًا عن معجمه مع نموذج مادة (أخذ)، كما أنّه قدّم تقريرًا عن المعجم التاريخي الكبير للغة العربية للمجمع مع نموذج مادة (أخذ)، وهو ما يرجح أن فيشر قدّم التقرير والنموذج مرّتين: خطّةً لمعجمه الخاصّ، وخطّةً للمعجم التاريخي الكبير للغة العربية.

ويعد فيشر من المستشرقين الألمان الذي اختص باللغة العربية: نحوًا وصرفاً ومعجمًا، مواصلاً الدرب الذي بدأه أستاذه اللغوي العظيم هينرش ليبرشت فليشر Heinrich Leberecht Fleicher مؤسس ما يعرف باسم مدرسة ليبتسك Leipziger في الاستشراق الألماني. وعلى منهجه سار: ويقوم هذا المنهج على الاستناد الوثيق إلى الشواهد اللغوية العربية في المقام الأول، وإلى أعمال اللغويين والنحاة العرب، والابتعاد عن الفروض التي قد تكون بارعة ولكنها واهية الأساس.

ولد أوجست فشر في 1865 وتوفي في 14 فبراير 1949.

وحصل على الدكتوراه الأولى في نهاية 1889 من جامعة هلّه Halle (على نهر الزاله) برسالة عنوانها: «تراجم حياة الرواة الذين اعتمد عليهم فيها على كتب الرجال، خصوصًا «ميزان الاعتدال» للذهبي ـ ولم يكن قد طبع بعدُ، فاعتمد على مخطوطات في برلين وجوتا.

لكن قدرته اللغوية الفائقة على فهم العربية، ونصوصها الشعرية الجاهلية إنما تتجلى بكاملها ابتداءً من 1895 في ثلاث دراسات كرسها لنقد نشرة ر. جاير R. Geyer لديوان أَوْس بن حجر، التي ظهرت في فيينا 1892 (SWA, Bd. 126, Nr. 13) بعنوان: «قصائد وشذرات أوس بن حجر» Gedichte und Fragmente des aus ibn Hajar والدراسة الأولى نشرت في Götting. Gelehrete Anzeigen (1895، ص 371 ـ 395). والثانية وعنوانها: «تصحيحات وإضافات إلى نشرة ر. جاير لأوس بن حجر» ظهرت في مجلة ZDMG (جـ 49، 1895، ص 673 ـ 680). وقد عاود البحث في شعر أوس بن حجر في مقال رابع نشره في مجلة ZDMG (1910، جـ 64، ص 154 ـ 160) بعد ذلك بخمس عشرة سنة. وبهذه الدراسات كشف فشر عن علمه الدقيق بالشعر الجاهلي وبالعربية الجاهلية.

ثم عمل بعد ذلك في «معهد اللغات الشرقية» في برلين من خريف 1896 إلى ربيع 1900 مدرسًا للغة العربية وأمينًا للمعهد ومحافظًا لمكتبته. وفي هذه الفترة أتقن لغة التخاطب العربية، وخصوصًا باللهجة المغربية المراكشية، وكان فشر شديد الاهتمام باللهجات العربية الحية، لأنه كان يعتقد أنه سيستطيع أن يستخلص منها ليس فقط نظرات قيمة في سرّ اللغة العربية، بل وأيضًا في فهم اللغات السامية بوجه عام.

وكان أول اتصال له بالعالم العربي رحلته إلى المغرب التي قام بها في أواخر صيف وفي خريف 1898، زار في أثنائها طنجة، والدار البيضاء، وموجادور، ومدينة مراكش.

وبعد وفاة سوسين Socin (في 24 يونيو 1899) شغل كرسي اللغات الشرقية في جامعة ليبتسك، وهو الكرسي الذي شغله قبل ذلك أستاذه فليشر من 1835 حتى 1888. وبدأ عمله في منصبه هذا في ربيع 1900. ومنذ ذلك التاريخ أقام في ليبتسك، وجعل من جامعتها مركزًا قويًا للدراسات الشرقية، وخصوصًا العربية، في ألمانيا، فأمّها دارسو العربية وعلومها من سائر الأنحاء. ويذكر عنه تلاميذه أنه كان نموذج الأستاذ في دروسه ومحاضراته، من حيث التدقيق في فهم دقائق النصوص العربية التي كان يتولى شرحها. وقد استمر في منصبه هذا حتى 1939، وخلفه فيه تلميذه برونلش E. Bräunlich في خريف 1939. لكنه استمر، بعد تقاعده، يواصل التدريس بصفة شخصية في منزله. وحتى قبل وفاته بأيام ـ رغم أنه كان في الرابعة والثمانين من عمره ـ كان يشرح لبعض تلاميذه ديوان امرئ القيس! وكان في إرشاده لطلابه حريصًا على أن يؤكد لهم الأهمية القصوى لمعرفة اللغة العربية معرفة دقيقة شاملة تشمل النحو المعجم والاستعمال اللغوي، وذلك قبل التصدي لأي بحث في ميدان الدراسات العربية والإسلامية مهما يكن هذا الميدان: تاريخًا، فقهيًا، فلسفة، أصول دين، إلخ. لكن ما أندر المستعربين الذين أخذوا بهذا المبدأ وخصوصًا في الجيل الحالي الذي برز منذ 1940 حتى اليوم!

وكان يرى ـ كما كان يرى أستاذه فليشر ـ أن دراسة النحو هي لبّ الفيلولوجيا العربية ومن هنا شغلت المسائل النحوية مكانًا واسعًا جدًا في أبحاثه ومقالاته.

وإلى جانب ذلك عني بدراسة تاريخ اللغة العربية من أقدم نصوصها حتى لهجاتها المحلية الحالية. وحرص على تحليل لغة الشعر بوجه خاص، لأنه وجد في الشعر أرسخ الشواهد لمعرفة العربية. ومن هنا اهتم بجمع كل الشواهد الشعرية الواردة في كتب النحو وشروح الشواهد.

وكان فشر يكره الاتجاه الذي ساد عند المستشرقين الباحثين في القرآن وهو إبراز تأثير الاتصال مع اليهود والنصارى، ولهذا فلا بد أن يتأثر في المقام الأول بعاداتها وأعرافها وبلغة شعرائها وأشكالها التي لعبت دورًا كبيرًا في الحياة الروحية للعرب الوثنيين» («قرآن أبي العلاء المعري» ص9، ليبتسك 1942). ومن ثم ربط فشر بين لغة وأسلوب الكهان في الجاهلية العربية وبين لغة القرآن. وأولى أهمية كبيرة للشعر الجاهلي من أجل تفسير القرآن.

أما عن العربية الفصحى والإعراب، فقد كان من رأي فشر أن العربية الفصحى لم تنشأ من لهجة قريش، وإنما هي تقوم على أساس لغة الشعر الجاهلي، وهذه اللغة بدورها لم تكن لغة العرب القدماء بشكل عام، بل لا بد أن تكون قد قامت على لهجة واحدة من لهجاتهم. وفيما يتصل بالإعراب يرى فشر، مثلما رأى لاندبرج landberg، أن سكان مكة والمدينة وأجزاء من المناطق المحيطة بهما كانوا قد تخلوّا عن الإعراب في زمان النبي وقبله.

ولما كان فشر قد شعر بنقص المعاجم العربية لافتقارها إلى الشواهد في كل حالة، فقد وضع مشروعًا لمعجم عربي شامل يستند في كل معنى ينطوي عليه الفظ إلى شواهد، خصوصًا من الشعر، والشعر الجاهلي والأموي على وجه التخصيص. وأعلن عن مشروعه هذا لأول مرة في 1907، أثناء انعقاد مؤتمر الفيلولوجيين الألمان في بازل 1907، ثم في المؤتمر الولي للمستشرقين الذي انعقد في كوبنهاجن 1908، والذي انعقد في أثينا 1912. ومن محاضر جلسات هذه المؤتمرات يتبين أن هذا المعجم يختص باللغة العربية «القديمة»، أعني لغة الشعر منذ البداية حتى نهاية العصر الأموي، ولغة القرآن، ولغة الحديث، ولغة أقدم المؤرخين، وأنه سيستغل المواد العجمية التي خلفها المستعربون الأقدمون، وفي المقام الأول: فليشر وتوربكه. ويقوم المعجم على أساس الشواهد المباشرة من المصادر، وهذه المصادر تشمل: النقوش الجاهلية، الشعراء، القرآن، الحديث؛ ثم الاستعانة بالمعاجم التي نشرها أو خلفها مخطوطة: دوزي، وفليشر، وتوربكه، وألفرت، وجولدتسهير.

وأنشئ مجمع اللغة العربية في مصر في 1932

وعُين فشر عضوًا فيه فاستأنف العمل بحماسة في هذا المعجم، وصار يتردد على القاهرة في شتاء كل عام حتى 1939، وفي هذه الفترة استعان ببعض العاملين في المجمع. لكن قامت الحرب في 1939، ولم يستطع فشر العودة إلى مصر، خصوصًا وقد ألغي تعيينه في عضوية المجمع في 1945. لكن ماذا كان مصير المواد التي جمعت ووضعت أمانة لدى مجمع اللغة العربية؟ لقد بددها المجمع، خصوصًا أثناء انتقال داره من شارع قصر العيني إلى شارع مراد بالجيزة، ولم يبق منها إلا القليل الذي حاولت جامعة توبنجن وغيرها من الجامعات الألمانية تصويره، ابتغاء استئناف العمل في هذا المعجم. لكن الأمر وقف عند هذا الحد: فلم يواصل أحدّ العمل ترغم الدعاوى الكثيرة ـ وضاع الشطر الأكبر الذي صنعه ومساعدوه.

والملاحظ على إنتاج فشر أنه لا يتضمن أي كتاب كبير الحجم، ذلك لأنه كان يعتقد أنه لم يئن الأوان لكتابة مؤلفات تركيبية واسعة في باب النحو واللغة العربية. ومن ثم كانت الغالبية العظمى من أبحاثه تعليقات صغيرة، وتصحيحات لغوية مفيدة، نذكر منها:

وهذا نموذج لألوان التعليقات اللغوية التي صرف إليها فيشر جلّ عنايته. والواقع أنه على الرغم من امتداد عمره حتى بلغ الرابعة والثمانين، فإن إنتاجه ضئيل، وكان سيكون عظيمًا وباقيًا لو أنه انتهى من معجمه ذاك.

د. س. مرجوليوث: D. S. Margoliouth إنجليزي متعصب ضد الإسلام ومن محرري "دائرة المعارف الإسلامية" كان عضوًا بالمجمع اللغوي المصري والمجمع العلمي في دمشق. ومن كتبه: "التطورات المبكرة في الإسلام" صدر في سنة 1913، "محمد ومطلع الإسلام" صدر في سنة 1905، و"الجامعة الإسلامية"، صدر في سنة 1912.

دافيد صموئيل مرجوليوث (1940-1958):

مستشرق يهودي ذو جنسية إنجليزية، ولد في لندن العام 1858م، درس الآداب الكلاسيكية في جامعة اكسفورد، ثم انتقل الى دراسة اللغات السامية، وكانت ثمرة هذه الدراسة المزدوجة نشره لكتاب «فن الشعر» لـ «أرسطو طاليس». أتقن اللغة العربية، وكتب فيها بسلاسة ما أهله لتدريس العربية في جامعة أكسفورد، وعد من أشهر أساتذتها. تقلد مناصب تشريفية عدة منها: رئيس تحرير مجلة الجمعية الملكية الآسيوية ونشر فيها بحوثًا ممتعة، وكان لآرائه قدرها لدى أدباء العرب المعاصرين الذين تعرف إلى بعضهم في أثناء تردده على الشرق الأوسط انتخب عضوًا في المجمع العلمي العربي في دمشق، كما انتخب عضوًا في المجمع العربي البريطاني والجمعية الشرقية الألمانية، إلى جانب هذا كله كان من محرري دائرة المعارف الإسلامية.

لقد نشط مرجليوث في مجال التأليف فجاءت مصنفاته متنوعة، نشر دراسات عدة عن الإسلام، وحقق مجموعة من المخطوطات، هذا بالإضافة الى بروزه في مجال الترجمة.

من مؤلفاته:

- «محمد ونهضة الإسلام» (نيويورك 1905م)، و«الإسلام» (لندن 1911م)، و«العلاقات بين العرب واليهود» (1922م)، و«انتشار الإسلام» (لندن 1914م).

من منشوراته:

- «معجم الأدباء» لـ «ياقوت الحموي» (1907م)، و«رسائل أبي العلاء المعري» (1898م)، و«مختارات شعرية» لـ «أرسطو».

- أما في مجال الترجمة، فقد قام بترجمة قسم كبير من تاريخ «ابن مسكويه» - «تجارب الأمم»- (1920م)، وترجم قسمًا كبيرًا من تفسير «البيضاوي» إلى الإنجليزية (لندن 1894م)، وترجم الجزء الرابع من «تاريخ التمدن الإسلامي» لـ «جرجي زيدان» (لندن 1907م).

إلى جانب هذا كله، كانت له مباحث وتحقيقات وترجمات في كثير من المجلات نذكر منها:

- مجلة الجمعية الفلكية الآسيوية وله فيها: فهرس لديوان «أبي تمام»(1905م)، و«الشعر المحمول على السموأل» (1906م)، وسيرة «عبدالقادر الجيلاني» (1907م).

- مجلة العالم الإسلامي له فيها: «الاعتبارات التاريخية في الخلافة» (1921م)، و«الأفكار والمثل في الإسلام الحديث» (1930م)، و«الزندقة في الإسلام»، و«المسيحية» (1933م).

- مجلة تاريخ الهند له فيها: المعلومات التاريخية في ديوان «البحتري» (1933م).

- مجلة تاريخ الهند له فيها: المعلومات التاريخية في ديوان «البحتري»(1922م).

كما له منشورات في المجمع البريطاني نذكر منها: «حول المهدي والمهدية» (1915-1916م)، و«حول كتاب الدين والدولة» لـ «علي الطبري» (1930م).

بعض سمات فكر مرجليوث

1 - رغم توسع مرجليوث في معرفة المسلمين وأدبهم، إلا أنه له كتبًا عن «الإسلام والمسلمين» لم يكن فيها مخلصًا للعلم، وهو ما أشار اليه «عبدالرحمن بدوي» حين قال: «ألقى محاضرات عن تطور الإسلام في بدايته ونشره العام 1914م، لكن هذه الدراسات كانت تسري فيها روح غير علمية ومتعصبة مما جعلها تثير السخط عليه، ليس فقط عند المسلمين، بل عند كثير من المستشرقين».

وبناء عليه، عدّ بعض الدارسين كتب «مرجليوث» ضمن الكتب الخطيرة التي لها مكانة علمية عند بعض الناس.

2 - يعد مرجليوث في نظر كثير من الباحثين من أخبث المستشرقين، ومن أشدهم بغضًا للإسلام ورسول الإسلام أثار الكثير من الافتراءات والأكاذيب، إذ كان يعتمد في معظم دراساته على الروايات الضعيفة.

-3 كان مما دعا إليه مرجليوث، اعتماد اللغة العامية المحكية المحلية في الكتابة والنشر، كما دعا إلى اعتماد الحرف اللاتيني بدل الحرف العربي.

ديفيد صموئيل مرجليوث David Samuel Margoliouth 1940 - 1858

بدأ حياته العلمية بدراسة اليونانية واللاتينية ثم اهتم بدراسة اللغات السامية فتعلم العربية ومن أشهر مؤلفاته ما كتبه في السيرة النبوية، وكتابه عن الإسلام، وكتابه عن العلاقات بين العرب واليهود. ولكن هذه الكتابات اتسمت بالتعصب والتحيز والبعد الشديد عن الموضوعية كما وصفها عبد الرحمن بدوي، ولكن يحسب له اهتمامه بالتراث العربي كنشره لكتاب معجم الأدباء لياقوت الحموي، ورسائل أبي العلاء المعري وغير ذلك من الأبحاث.

ر. أ. نيكولسون: R. A. Nicklson كان من أكبر مستشرقي إنلجترا المعاصرين ومن محرري "دائرة المعارف". تخصص في التصوف الإسلامي والفلسفة وكان عضوًا بالمجمع اللغوي المصري. وهو من المنكرين على الإسلام أنه دين روحي ويصفه بالمادية وعدم السمو الإنساني. ومن كتبه: "متصوفو الإسلام" (1910)، "التاريخ الأدبي للعرب"(1930).

ألفرد جيوم: A. Geom إنجليزي معاصر، اشتهر بالتعصب ضد الإسلام، حاضر في جامعات إنجلترا وأمريكا. وتغلب على كتابته وآرائه الروح التبشيرية. ومن كتبه "الإسلام" ومن المؤسف أنه تخرج عليه كثير ممن أرسلتهم الحكومة المصرية في بعثات رسمية للخارج لدراسة اللغات الشرقية.

لويس ماسنيون 1299 ـ 1382 هـ = 1883 ـ 1962 :Loues Massignon

مستشرق فرنسي، من العلماء. من أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة. مولده ووفاته بباريس. تعلم العربية والفارسية والتركية والألمانية والإنجليزية وعني بالآثار القديمة وأدت مشاركته في التنقيب عنها بالعراق (1907 ـ 1908)

إلى اكتشاف «قصر الأحيضر» ودرّس «تاريخ الاصطلاحات الفلسفية» بالعربية، في الجامعة المصرية القديمة (1913). واستهواه التصوف الإسلامي، فكتب عن «مصطلحات الصوفية» و«أخبار الحلاج ـ ط» ونشر «ديوان الحلاج» مع ترجمته إلى الفرنسية و«الطواسين» للحلاج، وتشبع بآرائه. وكتب عن «ابن سبعين» الصوفي الأندلسي وعن «سلمان الفارسي» واتجه إلى فكرة توحيد الديانات الكتابية الثلاث. ونشر «منتخبات من نصوص عربية خاصة بتاريخ الصوفية في الإسلام» وتولى تحرير «مجلة العالم الإسلامي» الفرنسية التي سميت بعد ذلك «مجلة الدراسات الإسلامية» وأصدر بالفرنسية أيضًا «حوليات العالم الإسلامي» من سنة 1923 إلى 1954 وكتب كثيرًا في «دائرة المعارف الإسلامية» عن القرامطة والنصيرية والكندي وفلسفة ابن سينا، وأمثال ذلك. وكتب «تاريخ العلم عند العرب» في «دائرة المعارف الممتازة» التي صدرت بباريس (المجلد الأول سنة 1957) وكان من موظفي وزارة المستعمرات في شبابه، ثم «مستشارًا» لها بقية حياته. وحمدت مواقفه في قضيتي استقلال المغرب والجزائر.

وهو أكبر مستشرقي فرنسا المعاصرين، ومستشار وزارة المستعمرات الفرنسية في شئون شمال أفريقيا، والراعي الروحي للجمعيات التبشيرية الفرنسية في مصر. زار العالم الإسلامي أكثر من مرة وخدم بالجيش الفرنسي خمس سنوات في الحرب العالمية الأولى، كان عضوًا بالمجمع اللغوي المصري والمجمع العلمي العربي في دمشق، متخصص في الفلسفة والتصوف الإسلامي، ومن كتبه: "الحلاج الصوفي الشهيد في الإسلام" صدر في سنة 1922 وله كتب وأبحاث أخرى عن الفلسفة والتصوف، وهو من كبار محرري "دائرة المعارف الإسلامية".

ولد في باريس وحصل على دبلوم الدراسات العليا في بحث عن المغرب، كما حصل على دبلوم اللغة العربية من مدرسة اللغات الشرقية الحية (فصحى وعامية) زار كلاً من الجزائر والمغرب وفي الجزائر انعقدت الصلة بينه وبين بعض كبار المستشرقين مثل جولدزيهر وآسين بلاثيوس وسنوك هورخرونيه ولي شاتيليه.

التحق بالمعهد الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة عدة أعوام (1907م- 1908م) وفي عام 1909م عاد إلى مصر وهناك حضر بعض دروس الأزهر وكان مرتدياً الزي الأزهري، زار العديد من البلاد الإسلامية منها الحجاز والقاهرة والقدس ولبنان وتركيا، عمل معيدًا في كرسي الاجتماع الإسلامي في معهد فرنسا (1919م1924-م) وأصبح أستاذ كرسي (1926م1954-م) ومديرًا للدراسات في المدرسة العلمية العليا حتى تقاعده عام 1954م.

لقد اشتهر ماسنيون باهتمامه بالتصوف الإسلامي وبخاصة بالحلاج حيث حقّق ديوان الحلاج (الطواسين) وكانت رسالته للدكتوراه بعنوان (آلام الحلاج شهيد التصوف) في جزأين وقد نشرت في كتاب تزيد صفحاته على ألف صفحة (ترجم الكتاب إلى اللغة الإنجليزية) وله اهتمام بالشيعة والتشيع، وعرف عن لويس صلته بالحكومة الفرنسية وتقديمه المشورة لها.

فنسنك 1882 -1939 :Aernty.An.Vensnik

مستشرق يهودي هولندي، من أسرة يهودية أتقن اللغات السامية، وتخصص في أديان الشرق فذاع صيته فيها، وانتدب أستاذًا للعبرية في جامعة ليدن.

سعى إلى وضع المعجم المفهرس لألفاظ الحديث عن الكتب الستة، وأنضم إليه لفيف من المستشرقين العالميين، كما أعانته أكاديمية العلوم في أمستردام حاليًا، ومؤسسات هولندية أخرى وعدد من أكاديميات بلاد أوربية.

كذلك تولى تحرير دائرة المعارف الإسلامية بلغاتها الثلاث، كما كان عضوًا في المجمع اللغوي المصري، ثم أُخرج منه لمواقفه الصهيونية الواضحة.

عرف فنسنك بنشاطه الجم في مجال التأليف الذي يخدم المآرب اليهودية، وله كتب وأبحاث كلها تصب في هذا المجال، نذكر منها:

- «محمد واليهود» (الإسلام 1911م).
- «الإسرائيليات في الإسلام» (الإسلام 1913م).
- «قيمة الحديث في الدراسات الإسلامية» (العالم الإسلامي 1921م).
- «مفتاح كنوز السنة» مرتبا على الحروف الأبجدية (ليدن 1927م).
- «العقيدة الإسلامية: نشأتها وتطورها التاريخي» بالإنجليزية (كمبريدج 1932م).
- «الأثر اليهودي في أصل الشعائر الإسلامية» (1954م).
- «فكر الغزالي» بالفرنسية (باريس 1940م).
- «دراسات سامية» (ليدن 1938م).
- «موقف الرسول من يهود المدينة» باللغة الهولندية، وهو عنوان رسالته للحصول على الدكتوراه.

وقد قام بعض زملائه بجمع دراساته السامية ونشرها تحت عنوان دراسات سامية في مخلفات الأستاذ فنسنك.

أعضاء مراسلون

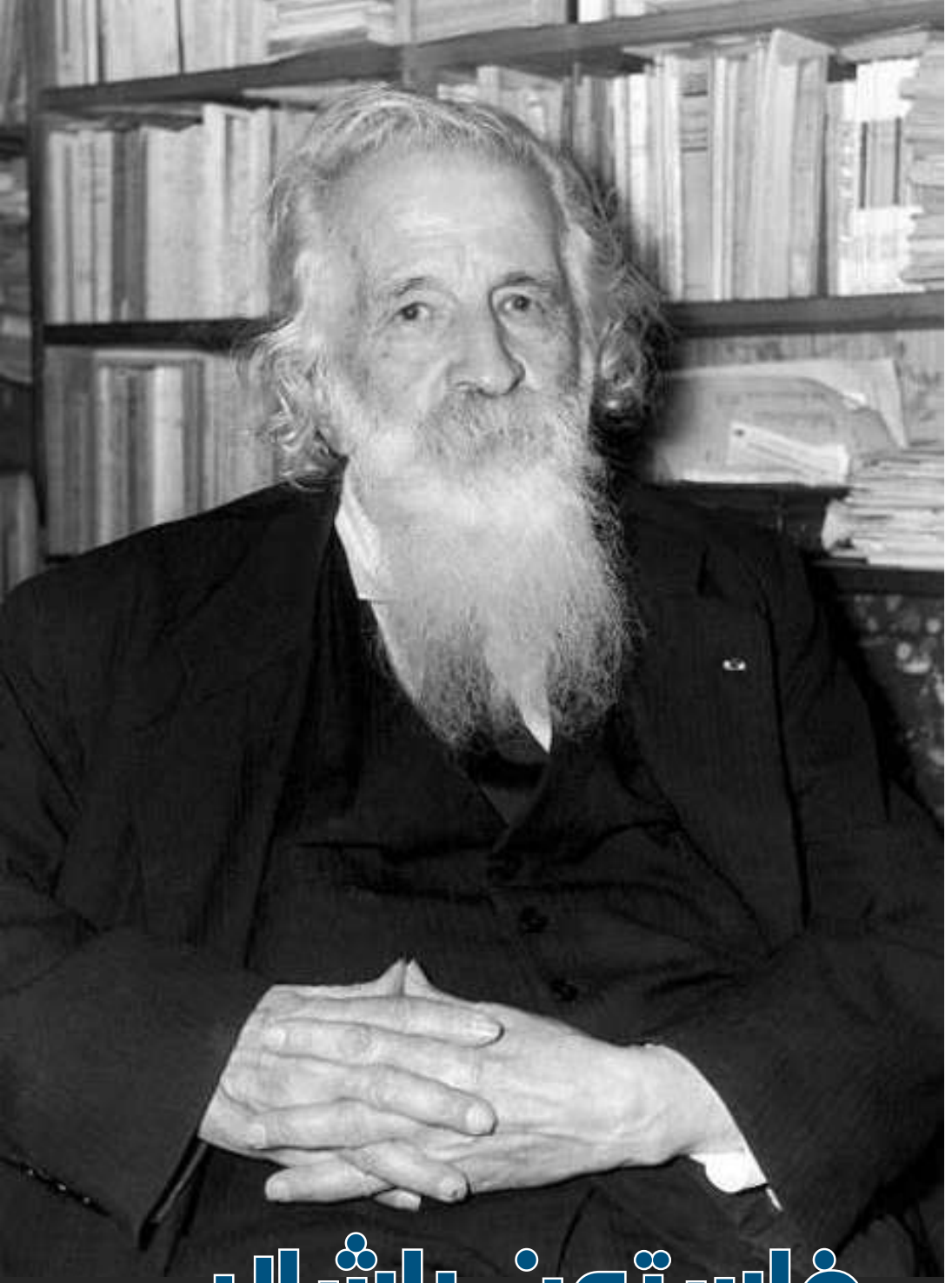
ماريا نللينو Maria Nallino هل تتذكرونها..؟! هي المستشرقة الإيطالية ابنة المستشرق المعروف (كارلو نللينو أستاذ عميد الأدب العربي الدكتور طه حسين رحمه الله)! ليس هذا فحسب لكنها أول امرأة مستشرقة تفوز بمقعد (عضو مراسل) في مجمع اللغة العربية بالقاهرة! أقول هذا بمناسبة انتخاب الأستاذة د. وفاء كامل كأول امرأة مصرية لعضوية المجمع اللغوي بالقاهرة.. تهانينا لها مرة أخرى.. من أهم أعمال ماريا نللينو العضو المراسل للمجمع اللغوي: نشر الأعمال الكاملة لأبيها، الإسلام والأقليات الدينية في سوريا.

كارلو نللينو 1872 - 1938 Carlo Alfoso Nallino

ولد في تورينو وتعلم العربية في جامعتها، عمل أستاذًا للغة العربية في المعهد العلمي الشرقي بنابولي ثم أستاذًا بجامعة بالرمو ثم جامعة روما، وعين أستاذًا للتاريخ والدراسات الإسلامية في جامعة روما، ودعي من قبل الجامعة المصرية محاضرًا في الفلك ثم في الأدب العربي ثم في تاريخ جنوب الجزيرة العربية قبل الإسلام.

هُوارْتْ كليمان 1270 ـ 1345 هـ = 1854 ـ 1927 :Clément Huart

باحث مستشرق فرنسي، من أعضاء المجمع العلمي العربي، والمجمع العلمي الفرنسي، والجمعية الآسيوية. ولد بباريس، وتعلم بمدرسة اللغات الشرقية فيها, وتكلم العربية الجزائرية العامية في طفولته. وعين ترجمانًا للقنصلية الفرنسية بدمشق سنة 1875 وبالآستانة سنة 1878 وعاد إلى باريس سنة 1898 وهو يحسن العربية والتركية والفارسية، فكان ترجمانًا في وزارة الخارجية. ومثل حكومته في مؤتمري المستشرقين بالجزائر سنة 1905 وفي كوبنهاجن 1908 وألّف عدة كتب بالفرنسية في تاريخ بغداد، والآداب العربية، والخطاطين والنقاشين والمصورين في الشرق الإسلامي، وقدماء الفرس والحضارة الإيرانية. ونشر بالعربية «مقامات ابن ناقيا» وديوان «سلامة بن جندل» و«البدء والتاريخ» لابن المطهر، مع ترجمته إلى الفرنسية، في ستة مجلدات.



غاستون باشلار: ملهم الشعرية الحديثة

د. سعيد بوخليط

المغرب

''إن الصورة القابعة بين صفحات الكتب، الخاضعة للنقد وكذا مراقبة الأساتذة، تكبح الخيال''(باشلار).

حظي غاستون باشلار(1962 1884-) أو ''سقراط الفكر المعاصر'' بتقدير وإنصاف مثاليين، باعتباره مؤرِّخًا للعلوم و مجدِّدًا كبيرًا لمنظومتها الابستمولوجية والمنهجية والفلسفية؛ وقد ولج هذا المجال الدقيق من أبوابه الواسعة، أقصد التخصص المحض، بعد أن ارتقى إبان مساره الدراسي من إجازة في العلوم الرياضية والتبريز في الفلسفة ثم توج هواجسه العلمية سنة 1927 بمناقشته لأطروحة قصد الحصول على دكتوراه في الفيزياء، بموضوع تناول ''التمدّد الحراري للأجسام الصلبة'.

هكذا، انتقل إلى تدريس تخصصات الرياضيات والفلسفة والفيزياء، بداية داخل فصول ثانوية في منطقة مولده الأصلية ''بار-سور-أوب''، ثم بعد ذلك، جامعتي ديجون (1930) والسوربون (1940).

اهتماماته خلال هذه المرحلة أو حقبة باشلار/ الشاب، راكمت تباعًا مؤلفات وعناوين دراسات؛ من قبيل: دراسة في المعرفة التقريبية ''1927''، القيمة الاستقرائية للنسبية'' 1929''، ''التعدد المتناسق للكيمياء المعاصرة''1929''، الفكر العلمي الجديد'' 1934''، تجربة الفضاء في الفيزياء المعاصرة ''1937 ''، تشكل الفكر العلمي ''1938''، فلسفة النفي ''1940''، العقلانية التطبيقية "1949"، المادية العقلانية ''1953''... أحدثت بكل المقاييس ثورة كوبيرنيكية على مستوى منظومة العلوم الدقيقة، وأرست معالم مفاهيم جديدة ونوعية؛ دحضت وقوضت البناء الاستدلالي المترسخ طيلة عهود، نتيجة هزات الآفاق المغايرة التي أتت بها هندسات ريمان ولوباتشفسكي، وماكروفيزياء نسبية أينشتاين، ثم ميكروفيزياء ماكس بلانك.

لقد تخلصت أخيرًا الممارسة العلمية من عوائق، التجربة الأولى، العائق الجوهري، المعرفة العامة. صار العقل العلمي تجريبيًا، منفتحًا، لينًا، تاريخيًا، متجاوزًا لذاته باستمرار، جدليًا بكيفية لا نهائية، يهمه السؤال أكثر من الجواب، والنفي بدل الإقرار الدوغماطيقي. لا توجد حقيقة مطلقة، أو قانون علمي أبدي. يبني الموضوع العلمي من خلال جدليات التجريبي والعقلي، التصور المفهومي ومعطيات الواقع...

في المقابل، لم يجد مثل هذا الاستحقاق، إلى حد ما، سبيلاً على منوال رمزية السابق، تبعًا لنفس الاهتمام والانكباب، نحو نتاج باشلاري ثان، موازٍ للأول؛ وفق ذات إيقاع الثورة الكوبيرنيكية، ارتبط هذه المرة بمرحلة باشلار/الشيخ، الذي انكب بعبقرية استثنائية وحس إيستيتيقي متفرد للغاية، في إطار موسوعية مبهرة حقًا،على تفكيك البنيات الدلالية لنصوص أدبية وشعرية متنوعة جدًّا، تنتقل بأريحية بين كاتب مشهور وآخر غير معروف تمامًا، تحت سيل مداد ريشة حكيم يذكرنا شكله بفلاسفة عهود الإغريق.

تحاورت داخل متنه مرجعيات عدة، بكيفية غير معهودة: ديكارت، رامبو، أينشتاين، بودلير، نيوتن، إدغار بو، برجسون، كافكا، لوتريامون، هولدرلين، بلزاك، فلوبير، ريلكه، بول فاليري، بيرسي شيلي، نيتشه، نوفاليس، بروتون، أراغون، لوي غيوم، سانت بوف، سوينبرن، أفلاطون، هنري ميشو، ديدرو، بوسكو، ألبير بيغان، روني شار، مينكوفسكي، روبير ديزويل، فان غوغ ...

هكذا، وجدنا أنفسنا أمام باشلار عاشق بنفس الشغف والولع للقصيدة والسرد والنحت، مثلما أبان سابقًا نحو الرياضيات والفيزياء والكيمياء. بالتالي، أبان حقا على أرض الواقع، وبَسّط أمام القارئ، المضمون الحقيقي لهويته الذاتية بقوله خلال إحدى المناسبات: ''انظروا إلى قدمي أنا فيلسوف، ثم تأملوا أجنحتي فأنا شاعر''لقد تدفقت القصيدة إلى روح العالم والفيلسوف". فتحول اهتمامه من إبستمولوجيا العلوم إلى الحلم والتأمل الشارد.

إذن، نتيجة مفعول اجتهادات باشلار، أيضا غير تقليدية بخصوص تأويل إبداعات ملكّة الجمال الإنساني، لم يعد بدوره الخيال؛ كما حدث بالنسبة للعقل العلمي، ضمن نفس المنظور السابق الثابت مؤسساتيًا، باعتباره كذبًا، تضليلاً، وشرودا بوهيميا؛ غير ذي قيمة معرفية تذكر، دون استحضار تراكمات الخصومة الشهيرة المتوارثة من جيل إلى جيل، بين الخيال وكذا منظومات البرهان والاستدلال، بلغة أخرى بين الرياضيات والقصيدة جعلت العقل والخيال، عدوين لدودين لا جامع بينهما.

تشكّلت الروافد الحالمة لهذا المشروع الباشلاري الثاني، من خلال مضامين مؤلفاته التالية: التحليل النفسي للنار (1938)، لوتريامون (1939)، الماء والأحلام (1941)، الهواء والرؤى (1943)، الأرض وهواجس الاستراحة (1946)، الأرض وهواجس الإرادة (1948)، شاعرية المكان (1957)، شعرية حلم اليقظة (1960)، شعلة قنديل (1961).

سنة 1961، استحق الجائزة الوطنية الكبرى للآداب.

أبحاث أرسى من خلالها باشلار، معالم قطيعة تاريخية حيال تصورات قطعية في نظر الثقافة الكلاسيكية، بفضل أطروحات من هذا النوع؛ اختزلت مجمل قصديتها قولته الشهيرة: ''إذا كان بوسع أبحاثي إثارة الانتباه، فيمكنها أن تأتي ببعض الوسائل والأدوات بهدف تجديد النقد الأدبي'.

*تحويله الخيال إلى فيزياء، تحكمه قوانين موضوعية جوهرية. تصور استخلص بفضله باشلار علاقة الصورة الشعرية بالعناصر الكونية الأربعة، أي الماء والنار والأرض والهواء.

*سعيه تجديد النقد الأدبي عن طريق إعادة الاعتبار للخيال المادي، والحلم.

* الخيال المادي بمثابة حوار فعال ومبدع مع الكون.

*يمثل الخيال والمتخيل والتأمل الشارد،قوة طاقية مبدعة.

* الخيال نفسه، وفق ذات الهوية، سواء في العلم أو الأدب.

* ردم الهوة العميقة التي فصلت بين الخيال والعقل، الحلم والبرهان، التأمل والاستدلال، الشعور والذكاء، الجمال والنظرية...، بل منح باشلار الخيال ضمنيًا الصدارة والأولوية، بحيث نحلم أولاً، ثم بعد ذلك ندرس.من يسعى إلى تمثّل ممكنات هندسة القنبلة الذرية، يلزمه التمرن قبل ذلك على التماهي مع الإيحاءات المجازية لصور الشعراء .العلم خيال، ثم نسق برهاني. لقد تخيل أينشتاين مثلاً بداية أبعادًا أخرى لكون جديد غير الواقعي، ولتأكيدها انطلق إلى بناء الفرضيات وصياغتها رياضيًا وفق علاقات منطقية. أيضًا، يتمرس الذهن البشري على التجريد العلمي، حينما يستأنس أفقه بتساميات مبدعين يمتلكون مخيلة غير عادية، لها القدرة كي تحلق بعيدًا.

*إذا تمكنا من دراسة الصور، بإسنادها إلى مادتها الحقيقية يمكننا تأمل نظرية كاملة للخيال الإنساني.

*أعاد الاعتبار للخيال، ورأى أن مهمة الناقد الأدبي تكمن في الحلم مع المبدع، والعثور ثانية على الصورة الشعرية في انبثاقها والانسياب مع رنينها.

*الصورة مولّدة لحلم اليقظة.

إذن، وكما تحقق مع العلم، مَثّل باشلار/ الناقد الأدبي رغم رفضه المبدئي لثقافة التسميات والتصنيفات والنعوت الأكاديمية والبيانات، مفضلاً دائمًا المناداة عليه باسمه الشخصي لا غير: "كم كنت أستاذًا سيئًا للأدب! لا أتوقف عن الإفراط في الحلم لحظات القراءة''، ''كل هذه الكتب التي أخرجت إلى الوجود، تبقى بالنسبة إلي وحسب وجهة نظري مجرد كتب للتسلية"، "أدرك جيدًا أنه يلزمني أن أدرس أكثر مما ينبغي .لا أدري لست مؤهلاً للقيام بهذا المشروع. أتوخى على العكس من ذلك، تكريس ما تبقى لي من القوة، كي أواصل ما أنجزته. آه !أجدني مع تلك القصيدة غير المحكومة بوحدة كلية، لكنها تتضمن صورًا جميلة. مثلما ترون، دوري متواضع جدًا، ولا أعتبر نفسي أستاذًا للآداب''...

أود القول، رغم أن هذا العقل الجبار، رفض دائمًا وصفه بالناقد الأدبي مؤكدًا بأنه لم يقصد من وراء نتاج كتبه، سوى متعة ولذة القراءة، فقد شكّل حقًا وبكل المقاييس حلقة أساسية، مفصلية، مركزية بالنسبة لخريطة النقد الأدبي خلال القرن العشرين، بحيث نجد مدرسته المسماة بالظاهراتية الباشلارية ضمن طليعة الاتجاهات الحديثة والمعاصرة التي ارتقت بإيستيتيقا النص الأدبي وكذا استيعاب بنياته الدلالية نحو آفاق متطورة جدًا، بجانب باقي التيارات الأخرى التي تحيل أساسًا على خطاطات التأويلات النصية التي راكمها:

الشكلانيون الروس، حلقة موسكو اللسانية، حلقة براغ، مدرسة جنيف (مارسيل ريمون، ألبير بيغان، جورج بولي، جون روسي، جون ستاروبنسكي، جان بيير ريشار)، جيلبير دوران (النقد الأسطوري)، النقد النفسي (فرويد، شارل بودوان، شارل مورون)، علم اجتماع الأدب (جورج لوكاتش، لوسيان غولدمان، ميخائيل باختين)، جمالية التلقي (هانس روبير ياوس)، اللسانيات، الأسلوبية، البلاغة، سيميوطيقا الأدب، السيميوطيقا السوفياتية، جماعة تيل كيل، النقد التكويني، الشعرية.

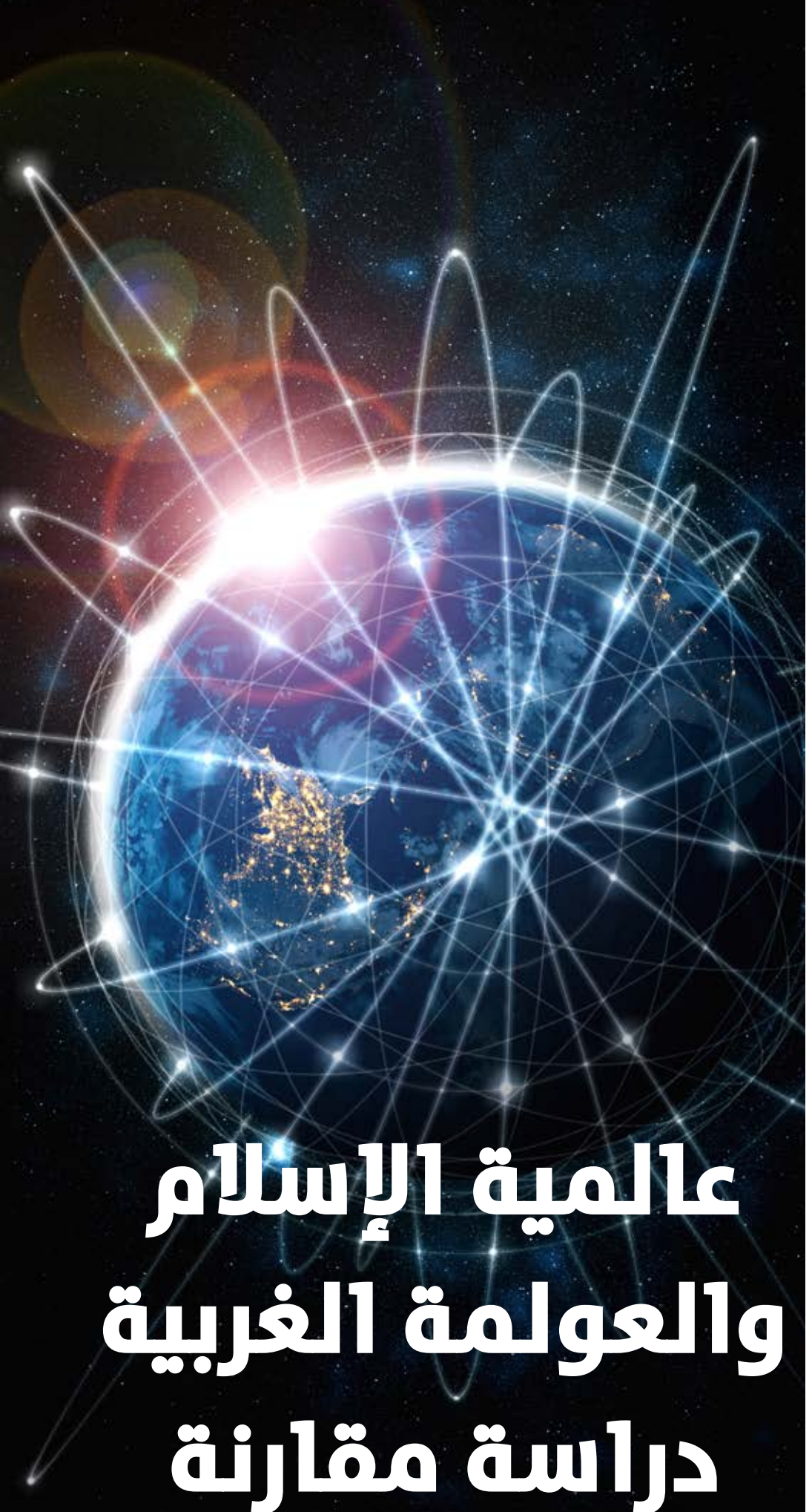
ثورة نصية هائلة، يعتبر باشلار أحد روادها الكبار، تحققت لديه نتيجة:

*القطع مع كل دراسة خارجية للنص، أساسًا مستلهمي منهجية غوستاف لانسون، والاتجاهات البيوغرافية والسيرية. ثم الانكباب جملةً وتفصيلاً على استيعاب البناء الداخلي النص، لكن برؤية عاشقة وحالمة.

*الإيمان المطلق بإيحاءات الخيال.

* تذويب كل المسافات الرسمية والعوائق الفاصلة بين الكاتب والقارئ، ثم الأخير والنص.

*الاحتفال اللانهائي بحداثة الصور، وانسياب الناقد خلف رنينها.



عالمية الإسلام والعولمة الغربية دراسة مقارنة

د. علي عفيفي علي غازي

أكاديمي و صحفي مصري

• مفهوم عالمية الإسلام

يقترب مفهوم العولمة الغربية، الذي يعود بجذوره إلى الحرب العالمية الثانية، في ظاهره من معنى العالمية الذي جاء به الإسلام، وأكده القرآن في الكثير من سوره، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ (الأنبياء: 107)، ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا﴾، (سبأ: 28)، ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِي نَزَّلَ ٱلۡفُرۡقَانَ عَلَىٰ عَبۡدِهِۦ لِيَكُونَ لِلۡعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ (الفرقان: 1)، ﴿إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرٞ لِّلۡعَٰلَمِينَ ٨٧ وَلَتَعۡلَمُنَّ نَبَأَهُۥ بَعۡدَ حِينِۭ ٨٨﴾ (ص: 87،88). ويؤكد ذلك أن الإسلام دين للعالمين، وأن كل البشر في منظور الشريعة عباد لله، فالله الواحد هو رب الناس جميعًا.

ويلاحظ أن دعوة الإسلام عالمية الهدف والغاية والوسيلة، ويرتكز الخطاب القرآني على توجيه رسالة عالمية للناس جميعًا، ووصف الخالق عز وجل نفسه بأنه "رب العالمين"، وعلى هذا فإن حضارة الإسلام قد قامت على القاسم المشترك بين حضارات العالم، فقبلت الآخر وتفاعلت معه أخذًا وعطاءً، بل إن حضارة الإسلام تعاملت مع الاختلاف بين البشر باعتباره من حقائق الكون، لذلك دعا الخطاب القرآني إلى اعتبار فوارق الجنس والدين واللغة من عوامل التعارف بين البشر، واتساقًا مع نفس المبادئ، يوحد الإسلام بين البشر جميعًا رجالاً ونساءً، في جزئيات محددة: أصل الخلق والنشأة، والكرامة الإنسانية، والحقوق الإنسانية العامة، ووحدة الألوهية، وحرية الاختيار وعدم الإكراه، ووحدة القيم والمثل الإنسانية العليا.

البداية الحقيقية والعملية لدعوة الإسلام العالمية هي هجرة المصطفى صلى الله عليه وسلم من مكة إلى المدينة، وكان أول عمل قام به في دولته

الوليدة مؤاخاته بين المهاجرين والأنصار كدعوة لإعلان المساواة بين البشر جميعًا فلا تمايز بينهم إلا بالتقوى دون أدنى اعتبار لأصل أو جنس أو لون. ثم كانت الخطوة المحورية التي كانت بمثابة الأساس القوي المتين لبدء الدعوة العالمية وهي إصداره صلى الله عليه وسلم للعهد النبوي المسمى "بعهد الموادعة" أو "وثيقة الموادعة" كأول دستور في الإسلام معترفًا بتعايش الأديان المختلفة جنبًا إلى جنب مع الإسلام، فالدين الإسلامي ليس قاصرًا على مدينة محددة، ولا على أمة معينة، كما أن القرآن لا يميز طائفة من البشر على غيرها، فلا فضل لعربي على أعجمي، ولا لغني على فقير، ولا لأبيض على أسود، إلا بالتقوى والعمل، ويحكمهم جميعًا قانون واحد هو القانون الإلهي الخالد والصادر عن رب البشر جميعًا، وهو الله عز وجل.

وبهذا رسم رسول الله صلى الله عليه وسلم أعظم صورة إنسانية، ووضع الإسلام بمبادئه السمحة نظامًا للتعاون والمواساة، فجمع قبائل العرب تحت لوائه وألف بين قلوبهم، وقضى على العصبية الجاهلية، وقضى على الكثير من العادات التي كانت تحط من قدر الإنسان، كالأخذ بالثأر، والزنى، ووئد البنات، والربا، ولهذا انطلق المسلمون بعقيدتهم صوب أرجاء المعمورة المختلفة تحقيقًا لقول الحق سبحانه ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴾ (الأنبياء: 92) وبالفعل نجحوا، في أقل من قرن، في إقامة دولة عظيمة امتدت من الهند شرقًا إلى جنوب فرنسا والأندلس غربًا، وكان مبدأ التفاضل بين الناس "لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى"، فدخل أهالي هذه البلاد في الإسلام طواعية راضين به دينًا وحكمًا عادلاً. وهو ما يؤكد على أن الإسلام دين عالمي في مبادئه وأنظمته، ومن يدقق في جوانب الإسلام سواء كان ذلك من الأمور السياسية أو الاقتصادية أو العلاقات الدولية أو في العلاقات مع غير المسلمين أو في الجانب الأدنبي أو التربوي، يصل إلى حقيقة عالمية الإسلام وأن هذا الدين الخاتم ليس لفترة محددة ولا لشعب أو أمة واحدة، وإنما هو دين لكل زمان ومكان.

• دلائل العالمية من القرآن والسنة

تشهد الكتب السماوية السابقة على القرآن للإسلام كرسالة للإنسانية كلها، وتؤكد الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة، والسنة المطهرة على أن الإسلام هو دين كل الأنبياء والمرسلين، وهو يعني الاستسلام لله في أمره ونهيه على لسان الوحي، فالإسلام ليس دين فئة معينة ولا طبقة واحدة، ولا أمة بعينها، بل هو دين لكافة الناس في مشارق الأرض ومغاربها، وعلى ذلك تكون رسالته عالمية، ففيه من عناصر العالمية ما يجعله يستجيب دومًا لمتطلبات الواقع التي تتضمن متغيرات الزمان والمكان، وهو يتكيف دائمًا مع الاستمرارية الحضارية بنفس الدرجة التي يحافظ فيها على أصالة قيمه وجوهر عقيدته.

وكل نبي أو رسول قبل الإسلام، كان يأخذ العهد والميثاق على قومه إن عاش منكم أحد، إلى حين مبعث نبي آخر الزمان، فما عليكم إلا الطاعة والسمع له، فهو النبي الخاتم، وهو النبي العالمي لكل الأفراد والأمم، يقول الحق وجلى وعلى:

﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ ﴾ (الأعراف: 157). وكان الرسول العالمي دعوة أبيه الخليل إبراهيم عليه السلام، وبشارة أخيه عيسى عليه السلام. وتخاطب الآيات القرآنية الناس كافة، عن طريق الكلمات الشمولية العامة، التي تحمل الدلالة على عالمية القرآن الكريم، وعالمية الرسوم الخاتم صلى الله عليه وسلم، كما أن الشريعة الإسلامية جاءت لنسخ كل الشرائع التي قبلها، فالقرآن الكريم، المعجزة الخالدة ، يتجدد مع تجدد الأيام والدهور، وكم من مرة حاول فيها أعداء الإسلام أن يحرفوا ولو كلمة من القرآن، ولكن الحق سبحانه وعد بحفظ هذا القرآن: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ (الحجر: 9).

تدل كل معجزات الأنبياء السابقين على أنها معجزة وقتية، فعصا موسى، وإبراء عيسى للأبرص، وإحياء الموتى، وتكليم سليمان للحيوانات وتسخيره للريح، كلها معجزات ذهبت مع ذهاب وقتهم، إلا أن معجزة النبي العالمي الخاتم باقية وخالدة بخلود الزمن، وبالتالي تنسخ الشريعة الإسلامية لكل ما سبقها من الشرائع، وأنها جاءت لتستكمل كل ما يحتاجه الناس في دنياهم وأخراهم، وهناك الأدلة الكافيةعلى صلاحية الإسلام لكل وقت وعصر، وقد فصلت كتب الأصول الفقية هذه المسألة، وهذه هي العالمية الحقة.

• خصائص ومظاهر العالمية الإسلامية

أولاً السياسية: قسم الإسلام الأرض إلى ديار الحرب، التي وضع لها ضوابط دقيقة: لا يجوز قتل الطفل، ولا الشيخ المسن ولا المرأة ولا الراهب.

وديار المسلمين والتي تقوم حكومتها الإسلامية على قواعد الشورى وطاعة ولاة الأمر، وقسم الناس إلى مواطنين مسلمين يعيشون في ظل خليفة المسلمين، ومواطنين غير مسلمين يستظلون بحماية الدولة الإسلامية، وفرض عليهم "الجزية" لقاء حماية المسلمين لهم. وتمتع الجميع بالحرية الشخصية وحصلوا على حقوقهم كاملة نظير قيامهم بواجباتهم، وبالتالي عاش الجميع في سعادة وأمن وأمان.

ثانيًا الاقتصادية: وقف الإسلام موقفًا وسطًا فللفرد الحق في التملك، وللجماعة الحق في التملك وكلاهما يكمل الآخر، وبالتالي قضى النظام الاقتصادي الإسلامي على مشكلة الفقر، وذلك عندما طبقت فريضة الزكاة تطبيقًا منهجيًا عادلاً، وفي المقال أرسى قواعد التفضيل في الرزق، ووضع أمورًا تقرب بين الأغنياء والفقراء كالميراث والزكاة والصداقات، واهتم بمسألة العمل والعمال، فشجع العمال على الاهتمام بأعمالهم، وحث أصحاب الأعمال على تقديم حقوقهم لهم كاملة.

ثالثًا الاجتماعية: اهتم الإسلام بالزواج الحلال ليغلق المنافذ التي تؤدي إلى الحرام، وركز على مسألة العفة والصون، ولذلك وضع قوانين دقيقة للزواج، تحت مظلة قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ﴾ (البقرة: 228)، ووضع نظام اجتماعي تربوي واضح ودقيق، يناسب كل زمان ومكان، يقوم على التكافل والتكامل بين الفرد والجماعة، وبين الأمة والأمم.

• مفهوم العولمة الغربية

العولمة Globalization من المصطلحات التي شاعت في السنوات الأخيرة، للدلالة على ظاهرة جديدة، أو نظام جديد. مثل الحداثة، وما بعد الحداثة، والسوبر حداثة، وما بعد الاستعمار، وما بعد الإمبريالية، وما بعد الكولونية، والعدمية، وما بعد العدمية، والسوبر عدمية، وهو تعبير جديد على لغتنا العربية، ويعني في نظر البعض ظاهرة اقتصادية تهدف إلى الهيمنة الأمريكية، وتعني هيمنة التكنولوجيا الأمريكية على اقتصاديات العالم، وإزالة الحواجز والمسافات بين الثقافات والشعوب والأوطان بعضها البعض، وبذلك يقترب من مفهوم الثقافة الكونية أو السوق الكونية أو الأسرة الكونية.

ويرى فيها البعض الآخر دعوة إلى تحويل العالم إلى قرية كونية، خاصة في ظل ثورة الاتصالات المعاصرة. ويستخدمون للدلالة عليها مصطلح "الكوننة" اشتقاقًا من كلمة الكون. واستعمل بعضهم كلمة "الكوكبة" إشارة إلى كوكب الأرض الذي نعيش عليه. ولكن الكلمة التي ذاعت وانتشر استخدامها كمصطلح في كتابات سياسية واقتصادية عديدة في العقد الأخير هي "العولمة"، وذلك قبل أن يكتسب المصطلح دلالات استراتيجية وثقافية مهمة من خلال تطورات واقعية عديدة في العالم منذ أوائل التسعينيات من القرن العشرين، في أعقاب انهيار الإتحاد السوفيتي، واتحاد الألمانيتين، واجتياح الجيش العراقي للكويت.

ولا نجد في قواميس اللغة أو السياسة أو الاقتصاد تعريفًا لهذه الكلمة نظرًا لحداثتها، وبقيم مفهوم العولمة علاقة بين مستويات متعددة للتحليل، الاقتصاد، السياسة، الثقافة، الأيديولوجيا، وبالتالي تعني: "القوى التي لا يمكن السيطرة عليها للأسواق الدولية والشركات متعددة الجنسية، التي ليس لها ولاء لأية دولة قومية، وفي نفس الوقت تعني حرية حركة السلع والخدمات والأيدي العاملة ورأس المال والمعلومات عبر الحدود الوطنية والإقليمية، وهي نظام عالمي جديد يقوم على العقل الإليكتروني والثورة المعلوماتية، من دون الاعتبار للأنظمة والحضارات والثقافات والقيم والحدود الجغرافية والسياسية القائمة في العالم، والدخول في طور من التطور الحضاري يصبح فيه مصير الإنسانية موحدًا.

• مجالات العولمة الغربية وأدواتها

النموذج الغربي للعولمة المعاصرة يرجع إلى تسعينيات القرن العشرين التي شهدت انهيار الاتحاد السوفيتي في أعقاب الحرب الباردة، وشهدت تحولات كبرى غيرت من أصول الفكر والتوجه الفكري الذي يتحكم في مسيرته، خاصة

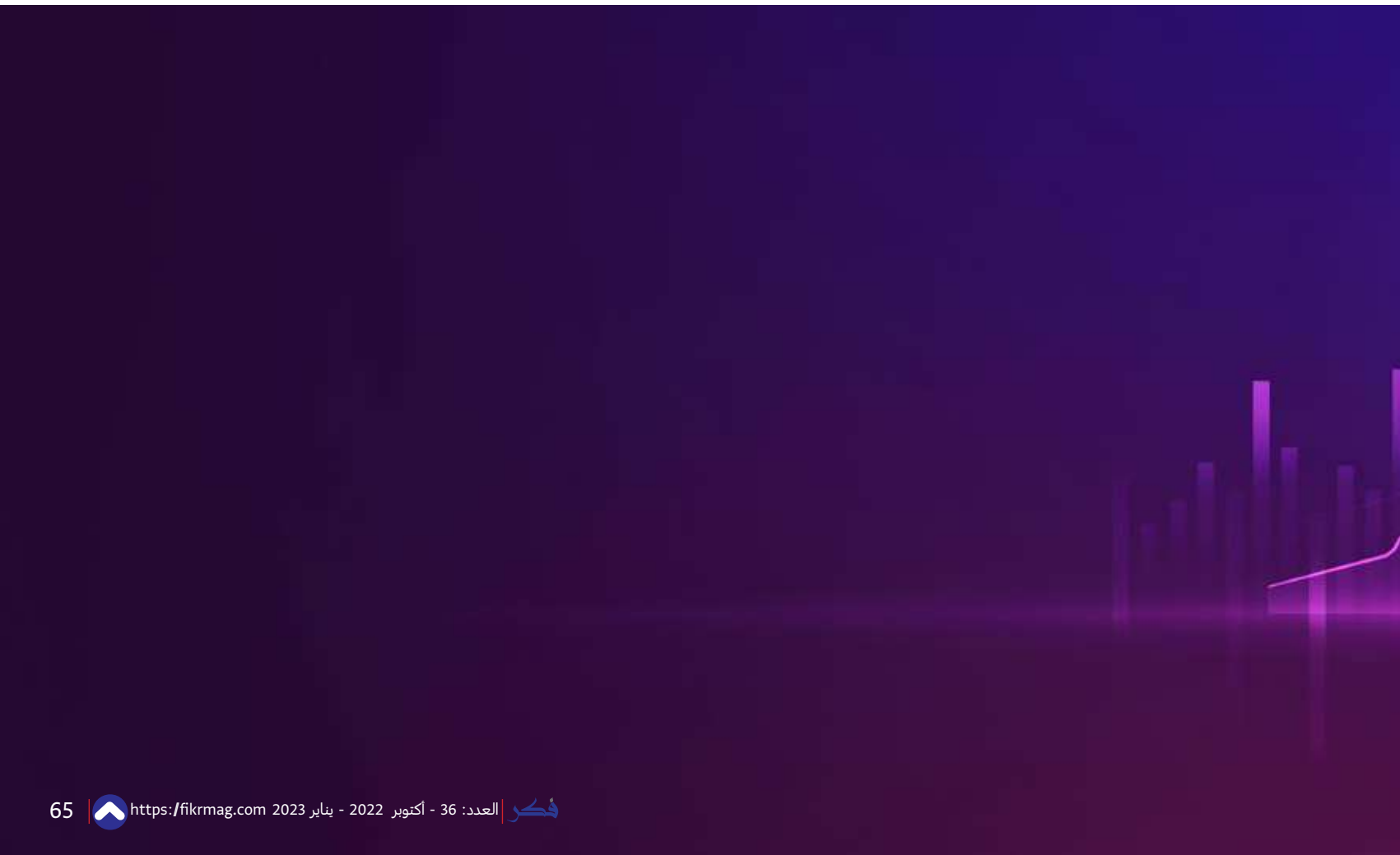
مع ظهور عبارات رنانة مثل "نهاية التاريخ"، و"صدام الحضارات"، ترتب عليها ازدياد العلاقات المتبادلة بين الأمم من تبادل للسلع والخدمات وانتقال رؤوس الأموال، وانتشار التكنولوجيا والمعلومات، فأصبحت العولمة تأخذ جوانب عدة تتمثل في حرية حركة السلع وتبادلها دون حواجز بين الدول، وتحول العالم إلى قرية كونية بفعل تيار المعلوماتية Informative وظهور نفوذ وسطوة الشركات متعددة الجنسيات Multinationals وفوق القوميات Superanationals كقوة عالمية فائقة النفوذ والقوة وتسعى من أجل الهيمنة بلا انتماءات لقومية محددة أو لدولة بعينها.

وعلى هذا اتضح أن أسباب خلق واتساع ظاهرة العولمة تمثلت في: الثورة التكنولوجية والمعلوماتية، والتكتلات الاقليمية والدولية، والاتفاقية الدولية العامة للتعرفات والتجارة "الجات"، والتحالفات الاستراتيجية للشركات العملاقة، والشركات العالمية متعددة الجنسيات، وتزايد حركة التجارة والاستثمارات العالمية. ويُمكن تتبع النشأة التاريخية للعولمة الغربية، ورصد مراحل تطورها في خمس مراحل: المرحلة الجنينية أي مرحلة التكوين من بدايات القرن الخامس عشر إلى منتصف القرن الثامن عشر، لتبدأ مرحلة النشوء إلى سبعينيات القرن التاسع عشر، لتوجد مرحلة الانطلاق حتى منتصف عشرينيات القرن العشرين، لتتطور إلى مرحلة الصراع من أجل الهيمنة إلى أواخر الستينيات، ليتصاعد الوعي القومي وما واكبه من تطورات في قيم ما بعد نهاية الحرب الباردة وشيوع الأسلحة الذرية، لتبدأ المرحلة الأخيرة مرحلة عدم اليقين لتواكب الهوس التكنولوجي والثورة المعلوماتية.

وتعرف العولمة نوعين هما: عولمة الإعلام والثقافة والاتصالات، وعولمة الاقتصاد والسياسة، لتقوم بالربط بين مجالات الإعلام وتكنولوجيا الاتصال، وانعكاس ذلك على الاقتصاد والسياسة في العالم، إذ إن النمو السريع في التجارة العالمية، خاصة قطاع الخدمات أدى إلى زيادة ملحوظة في حركة الرأسمال الدولي، وبات الاقتصاد يقوم على الجدارة العالية والتكنولوجيا المتقدمة، وبالتالي فإن ظاهرة العولمة ليست في مصلحة الدول الفقيرة والنامية، إذ إنها بالعولمة تهرب من الاستغلال الاستعماري الكولونيالي في الماضي لتقع في ديكتاتوريات السوق والعولمة التي تحمل شعارات التنقنية والتكنولوجيا والعلم الحديث. وتتعدد أبعاد ومجالات العولمة ما بين: الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية. أما العولمة الثقافية فتعني سيطرة ثقافة الغرب على الثقافات الأخرى، وبناء ثقافة كونية شاملة للنشاطات الإنسانية المختلفة، لتظهر أخطر سلبياتها في خلط الثقافات من خلال محاولة إحلال مفاهيم الثقافة والحضارة العلمانية الغربية الحديثة محل الثقافة ومفاهيم الحضارة الإسلامية في المجالات المختلفة، أو محاولة إيجاد ثقافة واحدة سائدة ومسيطرة على العالم، بغض النظر عن المفهوم الأخلاقي أو العلمي لتلك المعايير.

والعولمة السياسية تتحدى الدول القومية لتفتح حدودها لنوع جديد من التنافس الحر، حيث تنطوي على تفتيت الحدود الوطنية واضعاف السلطة الوطنية وقدرتها على تطبيق القوانين الوطنية داخل تلك الحدود، وعلى التحكم في تدفقات وانسياب رؤوس الأموال، وسعي الدول القومية لامتلاك الأسلحة النووية لتتحول إلى قوى عظمى لها دور خطير في ملعب العالم السياسي، وبهذا تهدف العولمة في مفهومها السياسي إلى فرض الهيمنة الغربية الأوروبية أو من الولايات المتحدة الأمريكية بهدف حماية مصالحها الاقتصادية.

وفي مفهومها الاقتصادي ترتكز على هدفين: الأول الإبداع والتطوير والتجديد في داخل النظام الرأسمالي بهدف تحقيق نمط نموذجي بالقوة الاقتصادية والعسكرية والحضارية والسياسية يتميز بها عن أي نظم أخرى يمكن أن تنافسه، والثاني دعم الهيمنة الخارجية من أجل تحقيق الهدف الأول، وبهذا تهدف العولمة إلى تدمير كل الأبعاد المحلية للأسواق الاقتصادية لتصبح سوقًا عالمية، ومن ثم فالعولمة لها أثار اقتصادية سلبية على قيم وسلوكيات الفرد والمجتمع.



أما العولمة الاجتماعية فقد ساد الاغتراب والفردية والمادية والاستهلاك الترفي، الأمر الذي جعل الدولة في إطار العولمة مضطرة إلى تقليص برنامج الرعاية الاجتماعية وبخاصة دعم غير القادرين وإلغاء التأمين على الطبقة الدنيا والأفراد الأكثر تعرضًا للمخاطر، مما ينجم عنه تخلخل النسيج الاجتماعي، ومن ثم فإن العولمة تؤصل فكرة ارتباط الإنسان لا بالدولة القومية والمجتمع الوطني، بل بالعالم أجمع، وتدفع به إلى الخروج والانطلاق إلى آفاق العالم الكوني، الأمر الذي يؤكد على أن العولمة الاجتماعية تهدف إلى سحق الهوية الشخصية الوطنية وإعادة تشكيلها في قالب هوية وشخصية عالمية يفقد فيها الفرد جذوره ويتخلى عن ولائه وانتمائه وقيمه وأخلاقه لقيم وأخلاقيات الدول المسيطرة المتمثلة في أمريكا ودول أوروبا.

• آثار العولمة بين الإيجابيات والسلبيات

يعبر مصطلح العولمة عن تطورين هامين هما: التحديث Modernity، والاعتماد المتبادل Inter-dependence، ويرتكز مفهوم العولمة على التقدم الهائل في التكنولوجيا والمعلوماتية، بالإضافة إلى الروابط المتزايدة على كافة الأصعدة على الساحة الدولية المعاصرة، وبناء على ذلك، فالمفهوم يحتوي على مساحة من التناقض بين وجهة النظر الليبرالية الداعية للاحتفال بالاعتماد المتبادل بين الدول، مقابل وجهة النظر الراديكالية التي لا ترى في ذلك إلا مزيدًا من السيطرة العالمية للرأسمالية والنظام الاقتصادي المرتكز على حرية السوق. ومفهوم العولمة تاريخيًا لا يتجزأ عن التطور العام للنظام الرأسمالي، حيث تعد العولمة حلقة من حلقات تطوره التي بدأت مع ظهور الدولة القومية في القرن الثامن عشر، وهيمنة القوى الأوروبية على أنحاء كثيرة من العالم مع المد الاستعماري، بين رأس المال والتكنولوجيا والثقافة، ومؤخرًا ظهر الاهتمام بمفهوم العولمة في الفكر والنظرية، وفي الخطاب السياسي الدولي.

وعلى الرغم من عولمة رأس المال فإن الهوية تتجه نحو المحلية، وظهور كيانات موحدة، فاختفاء الحدود بين شطري ألمانيا، والسير نحو الوحدة الأوروبية، واكبه تفتت يوغوسلافيا، وإحياء الروح الانفصالية في أفريقيا وآسيا. وعلى صعيد عمليات الاتصال بين أرجاء المعمورة، فإن تكنولوجيا الاتصال قد قللت إلى حد كبير من تأثير المسافات بين الدول، وزادت من التفاعل بين الأشخاص والثقافات، فيما يعرف بحوار الحضارات، وأدت إلى تكوين ثقافة عالمية جديدة يستغربها الذين اعتادوا على ثنائية "الذات والآخر"، فهناك دعوة للاندماج تبرز في مدارس الفن والفلسفة، وحوارات على كافة الأصعدة الحضارية والدينية. ويركز المتوجسون من العولمة على الروح الاستهلاكية العالية التي تواكب هذه المرحلة، والتي تتضح فيما يُسمى ثورة التطلعات، وانتشار النمط الاستهلاكي الترفي بين الأغنياء، أو الحلم به وتمنيه بين الفقراء.

وعلى الرغم من انتشار مفهوم العولمة، فإن العالم يفتقر إلى وجود وعي عالمي وإدراك الأفراد لهويتهم الكونية أكثر من الهويات المحلية. فواقعيًا، لا زالت الهويات المحلية تتصارع مع تلك الهوية العالمية التي تهيمن عليها القوى الكبرى اقتصاديًا ونموذجًا حياتيًا، فعلى سبيل المثال بينما تتحد الدول في وحدات إقليمية كبيرة فإن التواصل بينها مفتقد، وبينما تتسارع العولمة الاقتصادية والعلمية والتكنولوجية سعيًا وراء تقليل فوارق المسافة، تخلق السياسة العديد من الفجوات بين الدول، وتعبر هذه السلوكيات عن جدلية إدراك الإنسان لدوره ككائن اجتماعي من ناحية، وكفرد يتصارع عالميًا سعيًا وراء مكانة خاصة.

ويرى بعض الباحثين أن الإشكالية في العلاقة بين العالمي والمحلي تتفاقم حين تحاول القوى العالمية الكبرى مثل الولايات المتحدة الأمريكية

أن تُعطي الطابع العالمي لما هو محلي لديها من أجل تحقيق مصالحها الخاصة، ويرجع انتشار هذا النموذج الأمريكي إلى امتلاك الولايات المتحدة لمنافذ إعلامية عالمية عديدة.

• مقارنة بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية

تبدو الاختلافات جلية بين عالمية الإسلام، ومفهوم "العولمة" المعاصر، فبينما تقوم الأولى على رد العالمية لعالمية الجنس البشري والقيم المطلقة، وتحترم خصوصيته وتفرد الشعوب والثقافات المحلية، ترتكز الثانية على عملية "نفي" و"استبعاد" ثقافات الأمم والشعوب، ومحاولة فرض ثقافة واحدة لدول تمتلك القوة المادية، وتهدف لتحقيق مكاسب السوق لا منافع البشر، فالدين الإسلامي لم يكن قاصرًا على العرب وحدهم، ولا على مدينة محددة، ولا أمة معينة، بل جاء الإسلام للناس كافة، والدولة العالمية أو المجتمع الإسلامي الموحد مجتمع عالمي بمعنى أنه مجتمع غير عنصري ولا قومي، ولا قائم على الحدود الجغرافية، بل مجتمع مفتوح لكل بني الإنسان، بلا تفرقة لجنس أو لغة.

وقد استطاعت الأمة الإسلامية، عندما امتدت خلافتها وترامت أطرافها، أن تقدم للإنسانية نموذجًا للعولمة، يختلف عن النموذج الغربي المعاصر، فقد ساد الإسلام معظم أرجاء العالم في العصور الوسطى بمبادئه من الأخوة في الشعائر، والتآلف في القلوب، وتختلف معايير التمايز في الإسلام كل الاختلاف عن العولمة التي تدعو إليها أمريكا من خلال المنظمات الدولية، فلا تفاضل حسب الأوضاع الاجتماعية أو الاقتصادية أو الجنسية بل بحسب التقوى وحدها، مستنكرًا بذلك كل أشكال التمييز العنصري التي تدعو إليها الاتفاقيات الدولية الموقعة مؤخرًا كاتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة التي اعتمدتها الجمعية العامة للأمم المتحدة وعرضتها للتوقيع والتصديق والانضمام بقرارها 180/34 بتاريخ 18 ديسمبر 1979، واتفاقية حقوق الطفل، والإعلان العالمي لبقاء الطفل وحمايته ونمائه، الصادر عن اليونسيف منظمة الأمم المتحدة للطفولة، فقد اشتملت مبادئ الإسلام رعاية الجار، والرأفة باليتيم والطفل، واطعام المسكين، وإكرام الضيف، واحترام حقوق الغير، وهي مبادئ تفتقدها العولمة الغربية المعاصرة.

ولم تجبر عالمية الإسلام أحد على اعتناقها، فتتضمن دعوة للسلام وحسن الجوار والمعاملة الطيبة واحترام الحقوق والمواثيق ونبذ العدوان إلا في حالة الدفاع ورد الاعتداء على الأمة الإسلامية، فمن يعتدي على دين الله أو المسلمين أوجب الإسلام ردّ عدوانه كسبب للحروب لا للاستعمار والهيمنة. ولكن هناك في الواقع فرق كبير بين مضمون العالمية الذي جاء به الإسلام، ومضمون العولمة التي يدعو إليها اليوم الغرب عامة، وأمريكا خاصة، فالعالمية في الإسلام تقوم على أساس تكريم بني آدم جميعًا ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ (الإسراء: 70)، فقد استخلفهم الله في الأرض، وسخر لهم ما في السماوات وما في الأرض على أساس المساواة بين الناس في أصل الكرامة الإنسانية، وفي أصل التكليف والمسؤولية، وأنهم جميعًا شركاء في العبودية لله تعالى، وفي البنوّة لآدم، كما قال الرسول الكريم أمام الجموع الحاشدة في حجة الوداع: (يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا أعجمي على عربي ولا لأبيض على أسود ولا أسود على أبيض، إلّا بالتقوى...). وهو بهذا يؤكد ما قرره القرآن الكريم في خطابه للناس كافة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ (الحجرات: 13). ولكن القرآن في هذه الآية التي تقرر المساواة العامة بين البشر، لا يلغي خصوصيات الشعوب فهو يعترف بأن الله تعالى جعلهم "شعوبًا وقبائل" ليتعارفوا.

أما العولمة في معناها العالمي اليوم فإنها تعني فرض هيمنة سياسية واقتصادية وثقافية واجتماعية من الولايات المتحدة الأمريكية على العالم، وخصوصًا عالم الشرق، والعالم الثالث، وبالأخص العالم الإسلامي، إنها لا تعني معاملة الأخ لأخيه كما يريد الإسلام، ولا معاملة الند للند كما يريد الأحرار والشرفاء في كل العالم، بل تعني معاملة السادة للعبيد والعمالقة للأقزام والمستكبرين للمستضعفين. العولمة في أجلى صورها اليوم تعني "تغريب العالم" أو بعبارة أخرى "أمركة العالم". إنها اسم مهذب للاستعمار الجديد الذي خلع أرديته القديمة، وترك أساليبه القديمة ليمارس عهدًا جديدًا من الهيمنة تحت مظلة هذا العنوان اللطيف "العولمة"، إنها تعني فرض الهيمنة الأمريكية على العالم، وأي دولة تتمرد، لابد أن تؤدب بالحصار أو التهديد العسكري أو الضرب المباشر، وكذلك تعني فرض السياسات الاقتصادية التي تريدها أمريكا عن طريق المنظمات العالمية التي تتحكم فيها إلى حد كبير، مثل البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، ومنظمة التجارة العالمية، وغيرها، كما تعني فرض ثقافتها الخاصة التي تقوم على فلسفة المادية والنفعية، وتبرير الحرية إلى حد الإباحية، وتستخدم أجهزة الأمم المتحدة لتمرير ذلك في المؤتمرات العالمية، وتدفع الشعوب إلى الموافقة على ذلك بسياط التخويف والتهديد، أو ببوارق الوعود والإغراء.

وقضية الاعتراف بالخصوصيات قضية في غاية الأهمية، حتى لا يطغى بعض الناس على بعض، ويحاولوا محو هويتهم بغير رضاهم؛ بل نجد الإسلام يعترف باختلاف الأمم، وحق كل أمة في البقاء حتى في عالم الحيوان، كما جاء في حديث النبي صلى الله عليه وسلم: (لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها) (رواه أبو داود)، وهو يشير إلى ما قرره القرآن في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ (الأنعام: 38). وإذا خلق الله أمة مثل أمة الكلاب، فلابد أن يكون ذلك لحكمة، إذ لا يخلق سبحانه شيئًا إلا لحكمة ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ﴾ (آل عمران: 191) فلا يجوز إذن حذف هذه الأمة المخلوقة من خريطة الوجود، فإن هذا تطاول واستدراك على خلق الله تبارك وتعالى. وإذا كان هذا في شأن الأمم الحيوانية، فما بالك بشأن الأمم الإنسانية؟، إلا أن ترتضي أمة باختيارها الانصهار في أمة أخرى: في دينها ورسالتها ولغتها، كما فعلت مصر وبلاد شمال أفريقيا وغيرها، حين اختارت الإسلام دينًا، والعربية لغةً، بل أصبحت عضوًا مهمًا في جسم هذه الأمة، بل لها دور القيادة في كثير من الأحيان.

وبعد فهل تستطيع العولمة الغربية المعاصرة أن تقدم مثل هذا النموذج الرباني؟ وهل تتضمن العولمة الغربية المعاصرة مبادئ سامية كالمبادئ التي تدعو إليها عالمية الإسلام؟.

المصادر والمراجع

• السيد ياسين (وآخرون): العرب والعولمة، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998).

• إيريك هوبزباوم: العولمة والديمقراطية والإرهاب، نقله إلى العربية أكرم حمدان ونزهت طيب، (بيروت والدوحة: الدار العربية للعلوم ناشرون ومركز الجزيرة للدراسات، 2009).

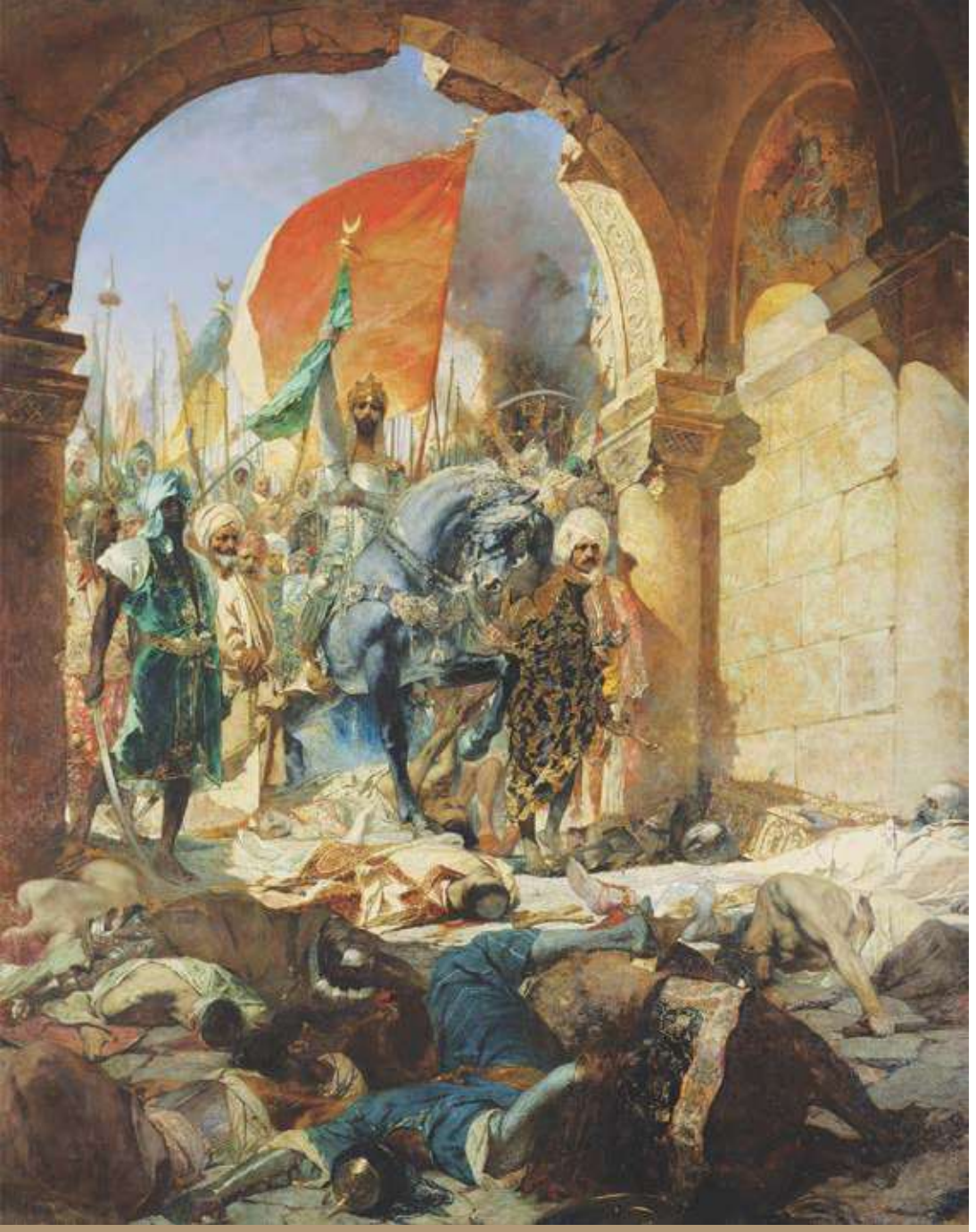
• جلال أمين: العولمة، (القاهرة: دار الشروق، 2001).

• حسين عبد الحميد أحمد رشوان: العلمانية والعولمة من منظور علم الإجتماع، (الإسكندرية: مركز الإسكندرية للكتاب، 2005).

• كامل أبو صقر: العولمة التجارية والإدارية والقانونية رؤية إسلامية، (بيروت: دار الوسام للنشر والتوزيع، 2000).

• محمد عبد القادر حاتم: العولمة.. ما لها وما عليها، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005).

• محمد عمر الحاجي: العولمة أم عالمية الشريعة الإسلامية، (دمشق: دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، 2002).



البيزنطيون والثقافة العربية الإسلامية في عصر بني أمية

د.عبدالوهاب القرش

باحث في العلوم الإسلامية - مصر

تميز عصر الدولة الأموية بأهمية كبيرة في تاريخ الثقافة اليونانية في الشام ومصر وفي القسطنطينية نفسها، فبفقدان بيزنطة للشام ومصر لم يعد كل منهما إقليمًا بيزنطيًا، وتحولا إلى إقليمين عربيين إسلاميين، وقد أثر ذلك بدوره على وضع الثقافة اليونانية داخل الأقاليم البيزنطية الأخرى، ولم تمر هذه التحولات دون أن تترك آثارًا ثقافية عند البيزنطيين في ثقافتهم اليونانية، فلماذا؟

لقد اتجه رواد الفكر اليوناني في الشام ومصر وبيزنطة إلى دراسة ثقافة المسلمين الفاتحين (الدين الإسلامي واللغة العربية) - على كره منهم -، وذلك لسببين من وجهة نظرنا:

الأول: هو دخول الكثير من الرعايا المسيحيين في الدين الإسلامي، فشعرت الكنيسة البيزنطية بالخطر الذي يحيط بالمسيحية ومكانتها في الشرق، فتحركت لمحاربة الإسلام.

الثاني: أدرك البيزنطيون بعد الفتح الإسلامي للشام ومصر، أن المسلمين لن يتحملوا طويلاً حالة النقص الثقافي التي يعيشونها، وأنهم سيفرضون عاجلاً أو آجلاً لغتهم العربية في المعاملات الإدارية، وسوف يتحقق دون إبطاء ما توقعوه، وسيكون الرعايا المسيحيون في الشام ومصر هم ضحاياه.

لم يمض وقت طويل بعد الفتح الإسلامي حتى سادت اللغة العربية الشام ومصر وضعفت اللغة اليونانية والقبطية، كما أن المسيحية في البلدين قد بدأ تعريبها لغوياً وثقافياً وأصبحت عربية، فاضطرت أديرة فلسطين وسوريا إلى تلبية حاجات الرهبان ورجال الكنيسة بما يغذيهم من مؤلفات الآباء القديسين، فنقلت بعض كتاباتهم إلى اللغة

العربية في نهاية القرن السابع الميلادي، وبذلك لم تتأخر اللغة العربية في إزاحة اللغة اليونانية، فحلت مكانها في البطريركيات الثلاث في الدولة الإسلامية، وأصبحت اللغة العربية لغة سكان البلاد، الذين بقوا على دين آبائهم في كنف الدولة، هذا فضلاً عن لغتهم الأصلية فالموظفون البيزنطيون والشوام والأقباط، الذين تركهم المسلمون في وظائفهم السابقة كانوا يجيدون التحدث باللغتين ، وكذلك السريان والنساطرة والبوليسيون والسفراء، وسكان الحدود من البيزنطين والمسلمين والإمبراطور ليو الثالث وبعض رجال الدولة من المسلمين والبيزنطيين كل أولئك كانوا يجيدون التحدث باللغتين اليونانية والعربية .

لذا اضطر سرجون بن منصور والد يوحنا الدمشقي، أن يضيف إلى منهج تعليم أولاد الأسر ذات المقام الاجتماعي السامي والثروة، وذات الطابع الثقافي اليوناني المنهج المعول عليه عند الخلفاء والأمراء والأغنياء في ذلك العصر وهو المعروف بحلقة الفنون السبعة الحرة في منهج تهذيب الأمراء وأولاد الأسر، وكان للشعر المقام الأول، بوصفه مدرسة الأخلاق العالية والمشاعر النبيلة، أما النثر فلا وجود له، وقد شمل منهج التثقيف درس القرآن الكريم وربما التفسير، ويضاف إلى هذه الدروس التي تفترض معرفة القراءة والكتابة الرياضة البدنية التي تصير الولد فارسًا كاملاً، ولم تفتقر الشام ومصر إلى أندية أدبية، فإن يوحنا الدمشقي قد فتح أبواب قصره للشعراء والموسيقيين، وجميع من يهتم بقضايا الدين، فكان يوحنا الدمشقي يفهم الشعر ويتذوقه، وتهتز مشاعره لدى احتكاكه بشعراء الصحراء، وقد تأثرت بعض تآليفه بهذا الاحتكاك، ولاسيما أناشيده وقوانينه.

هذا وقد اكتسب يوحنا الدمشقي من تربيته الثقافية المشتركة مع يزيد بن معاوية معرفة القرآن الكريم والفقه الإسلامي، وقد برهن على اطلاعه عليهما في جدله الكتابي مع الإسلام، وخاصة في الفصل الخاص بالهرطقاتDe Haeresibus ، الذي استشهد فيه بآيات كثيرة من سور "البقرة وآل عمران والمائدة والتحريم"، وهي الآيات التي تتعلق بالمسيح وألوهيته، وكذلك الآيات الدالة على تقديس الكعبة بالإضافة إلى الآيات التي تتعلق بقضاء الله وقدره وسابق العلم الإلهي.

ولقد ولدت كتابات يوحنا الدمشقي في العقول المسيحية الرصينة المتروية التردد والشك، وفتحت بابًا واسعًا للطعن في المسيحيين الذين أعمتهم عقيدتهم عن معرفة حقيقة المسيح، وحرية الإنسان وسابق العلم الإلهي، وما فيها من المبالغات التي قادهم إليها الفكر اللاهوتي المسيحي التقليدي.

والحق نقول: أن الكنيسة القبطية ذات الثقافة اليونانية في مصر قد دخلت في الجدل الديني منذ الفتح الإسلامي لمصر، ففي عام 23هـ/643م جرت محاورة بين فاتح مصر عمرو بن العاص، وبنيامين بطريرك الإسكندرية، وفى عام 24هـ /644م تناقش سعيد بن عامر مع يوحنا الأول بطريرك أنطاكية، وارتبطت المناقشات الشفهية بتأليف كتب دفاعية، فكتب أثناسيوس البطريرك اليعقوبى (65 ـ 68هـ/684 ـ 687 م) مقالاً حول العلاقة بين المسلمين والمسيحيين؛ وألف إبراهيم البيتحالى مقالاً دفاعيًا سنة 50هـ / 670م على شكل مناقشة بين مسلم ومسيحي؛ فقد صنف بطرس أسقف دمشق مقالاً ضاع فيما بعد وفاته اهتم فيه بالدفاع عن المسيحية ضد الإسلام؛ وبدا برتلماوس الرهاوي ملمًا كل الإلمام بالإسلام في مؤلفه "رده على هاجري"، ومؤلف "ضد محمد" ،وقد فند اعتراضات المسلمين على المسيحية لاسيما ضد التثليث والتجسد والصليب. والحقيقة أن الجانب البيزنطي ما كان يدخل في مناظرة مع الجانب الإسلامي إلا وأن كان ملمًا بالثقافة الإسلامية.

على أي حال لقد ساهم يوحنا الدمشقي بدور كبير في الدفاع عن المسيحية خاصة لأنه عاش في الأوساط الإسلامية واطلع على العقيدة الإسلامية، وعلى اعتراضات المسلمين على الدين المسيحي. ويشكل الفصل رقم (101) من كتاب الهرطقات تفنيدًا موجزًا للعقيدة الإسلامية وقد حفظ لنا ثيودور أبو قرة (ت 205هـ/820م) ـ علاوة على هذا التفنيد ـ خلاصة مناقشة على شكل حوار بين مسلم ومسيحي التقطها عن دروس يوحنا الدمشقي بعض تلاميذه...وعن حوار آخر مع مسلم لم يكتبه يوحنا الدمشقي مباشرة، ولم يعد النظر فيه، هو خلاصة دروس عربية ، كما أن بعض الفصول في ينبوع المعرفة على نحو (الإله الواحد، والتثليث، والتجسد) ، وبعض المقالات عن العلم الإلهي المسبق، وقضاء الله الأبدي وعنايته، كل هذا دفاع مباشر عن المسيحية ضد الإسلام.

ومما يؤكد على إلمام يوحنا الدمشقي بالدين الإسلامي واللغة العربية ما يقوله في (حوار مع مسلم Disputatio saraceni et christianio): "إذا سألك مسلم: ماذا تقول في المسيح؟ قل له: كلمة الله، ولا تظن أنك مخطئ، لأنه كلمة الله كما جاء في كتابهم، ويد الله وقوته، وأفعال كثيرة...، وبدورك اسأله ماذا يقول كتابكم عن المسيح؟ عندئذ ربما يريد هو أن يسألك عن أمر ما رغبة منه في أن يهرب من سؤالك، أما أنت فلا تجبه إلى أن يجيبك هو عن سؤالك، لأنه مضطر أن يجيبك قائلاً: كتابنا يقول: إنه روح الله وكلمته. وعندئذ اسأله: الكلمة في كتابكم مخلوقة أم غير مخلوقة، فإذا أجاب غير مخلوقة، قل له: إذن أنت متفق معي لأنه كل ما ليس مخلوقًا فهو الله...".

وتؤكد المصادر العربية الاهتمام البيزنطي بالثقافة الإسلامية، فقد نقل ابن قتيبة الدينوري في كتابه (عيون الأخبار) عن ابن عباس - رضي الله عنه - قوله: " كتب قيصر إلى معاوية: سلام عليك، أما بعد فأنبئني بأحب كلمة إلى الله وثانية وثالثة ورابعة وخامسة، ومن أكرم عباده إليه، وأكرم إمائه... فلما قرأ معاوية كتابه قال: اللهم العنه! ما أدرى ما هذا، فأرسل إلى ابن عباس يسأله فقال له ابن عباس: أما أحب كلمة إلى الله فلا إله إلا الله ـ والثانية سبحان الله ـ والثالثة الحمد لله ـ والرابعة الله أكبر ـ والخامسة لا حول ولا قوة إلا بالله ـ أما أكرم عباد الله إليه فآدم ـ وأكرم إمائه عليه مريم" ؛ وأورد المبرد نصًا لجدل من هذا القبيل بين معاوية وقنسطانز الثاني الذي أرسل إلى معاوية: "بقارورة فقال: ابعث لي فيها من كل شيء، فبعث إلى ابن عباس، وقال: لتملأ له ماء، فلما ورد بها على ملك الروم قال: لله أبوه! ما أدهاه! فقيل لابن عباس: كيف اخترت ذلك؟ قال: لقول الله عز وجل: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾.

كما تؤكد المصادر اليونانية على الاهتمام البيزنطي بالثقافة الإسلامية وذلك عبر نصوص المراسلات الجدلية التي دارت بين الخليفة عمر بن عبدالعزيز، والإمبراطور ليو الثالث الذي أجاب فيها عن أسئلة الخليفة؛ وعلى سبيل المثال: "...تسأل كيف أمكن لله أن يدخل أحشاء مظلمة وضيقة ونتنة في فرج امرأة؟ وإن شئت أن تفهم فإليك هذا التشبيه: ألا ترى الشمس تنتشر على النجاسة والسبخ والدمن، ومع ذلك فهي لا تتنجس بل تطهر كل شيء، فأحرى بالله الذي خلق الشمس ألا ينجسه مخلوق، فلا تنكر دخول الله في أحشاء البتول مريم".

ويؤكد المبرد في كتابه (الكامل في اللغة والأدب) على هذه الحقيقة حيث أور نص رسالة عمر بن عبدالعزيز إلى ليو الثالث، فبعض ما جاء فيها: "... فقال له ليو: يا عبدالله ما تقول في المسيح؛ فقال: روح الله وكلمته؛ فقال: أيكون ولد من غير فحل فقال عبدالله: في هذا نظر، فقال أي نظر في هذا إما نعم وإما لا، فقال عبدالله: آدم خلقه الله من تراب، فقال: إن هذا خرج من رحم".

ولهذا النص أهمية كبيرة هي أن تاريخ تدوين المصدر الذي ورد فيه يرجع إلى أوائل العصر التدويني، كما أن هذا المصدر هو المصدر العربي الوحيد الذي تحت أيدينا، الذي يروى لنا نص الرسالة الجدلية التي أرسلها الخليفة عمر بن عبدالعزيز مع عبدالله ابن عبدالأعلى إلى ليو الثالث، ويصور لنا هذا النص طبيعة الجدل الذي دار بين عبدالله بن عبدالأعلى والإمبراطور ليو الثالث، ويؤكد هذا النص مجانبة الصواب لما ذكره جيفرى Jeffery من أنه لا يوجد نص عربي للمراسلات بين الخليفة عمر بن عبدالعزيز والإمبراطور ليو الثالث.

وكان من نتيجة ذلك أن الكنيسة البيزنطية في العصر الأموي قامت بتدريس اللغة العربية، لمحاولة قراءة القرآن الكريم لنقض ما اشتملت عليه آياته، وقد برهن الإمبراطور ليو الثالث في مراسلاته مع الخليفة عمر بن عبدالعزيز على أنه كان يجيد اللغة العربية كما أنه كان مطلعًا على القرآن الكريم، وذلك من خلال استشهاداته بآيات القرآن الكريم.

صدى المعارك الحربية في الأدب اليوناني البيزنطي:

لقد كانت الأحداث السياسية والحربية بين المسلمين والبيزنطيين يتردد صداها في آداب الدولتين، ولعل الشعراء والأدباء قد قالوا شعرًا في تلك الحروب، ولكن لم يصلنا من شعرهم إلا القليل نتنسم فيه روائح البطولة العربية الإسلامية في ديار البيزنطيين، و يبدو أن السبب يرجع إلى أن طبيعة العلاقات السياسية والحربية المتبادلة بين الدولتين كان لها دورها الكبير في ذلك، فقد كانت معارك الفتح سريعة، وحركات الاستنفار للحرب كثيرة، الأمر الذي حال دون استقرار المسلمين والبيزنطيين، وألقى على أكتافهم أعباء ثقالاً، ووضع في طريقهم عقبات ومصاعب من أهمها ما تعرضت له قواهم المادية والمعنوية من امتحانات قاسية. هذا، وقد استطاعت حركة الفتوح هذه أن تحشد كل مطامحهم في النجاح والفوز.

على أي حال نستطيع أن نلاحظ الفرحة والفخر بالانتصارات الحربية الإسلامية على البيزنطيين في بعض القصائد للشاعر الأخطل، وهو مسيحي، ويدل هذا الأمر على أن العلاقة مع المسيحيين في دار الخلافة الأموية كانت علاقة تسامح وانفتاح عاش فيها المسيحيون حياتهم وارتبطوا بالمسلمين بعلاقات عمل وعلاقات اجتماعية على المستوى الرسمي والشعبي فانصهر المسيحيون في كيان الدولة ولم يشعروا بأنهم غرباء. ونقدم هنا مثالاً من شعر الأخطل الذي ينوه فيه بانتصارات الوليد بن عبدالملك على البيزنطيين:

له يومانِ يومُ قراعِ كبْشٍ
ويوم يُس تظل به مطيرُ
بكفّيه الأعنّة لا سئُوم
قتال الأعجمينَ ولا ضجوزُ
قتلتَ الرّومَ حتى شذَّ منها
عصائبُ مات حرّ زُها القصورُ
فلو كان الحروب حروب عاد
لقام على مواطنها صبورُ

وقال في قصيدة أخرى:

وَما بَلَغَت خَيلُ اِمرِئٍ كانَ قَبلَهُ
بِحَيثُ اِنتَهَت آثارُهُ وَمَحارِبُه
وَتُضحي جِبالُ الرومِ غُبراً فِجاجُها
بِما أَشعَلَت غاراتُهُ وَمَقانِبُه
مِنَ الغَزوِ حَتّى اِنضَمَّ كُلُّ ثَميلَةٍ
وَحَتّى اِنطَوَت مِن طولِ قَودٍ جَنائِبُه
يَمُدُّ المَدى لِلقَومِ حَتّى تَقَطَّعَت
جِبالُ القُوى وَاِنشَقَّ مِنهُ سَبائِبُه

أما عن الجانب البيزنطي فقد تركت انتصارات المسلمين على البيزنطيين أثرًا نفسيًا شديد الوقع على كتابات رجال الدين البيزنطيين المعاصرين لتلك الأحداث الحربية، ولم نعثر على شعر بيزنطي يتناول هذه الأحداث، وقد قام "ولتركيجي Walter Kaegi " بتجميع بعض مصادر الأدب الديني المعاصر، التي ظهر فيها صدى الأحداث الحربية:

فيقول سيودو ميثوديوس Pseudo Methodius أو (سيودو المزيف)، "من يثرب كان نبع الكوارث، فقد جاء الشيوخ والشباب من الرجال والنساء

والأغنياء والفقراء من العرب جاءوا إلينا، بينما نحن نعاني من الجوع والظمأ، كما نعاني من الأغلال الثقيلة، ونخاف الموت، ولم نعد نقدس الصليب، ولم نعد نعمل بتعاليم السيد المسيح، الذي نبأنا بذلك وبأن رجالنا يشردون كالحيوانات في البرية، والمواشي ستموت، وستقطع الأشجار في الغابة، وستذبل النباتات الجميلة التي كانت تغطي الجبال، والمدن الرائجة سوف تهجر غربًا وستؤخذ أقاليمنا، وذلك لأننا نخاف الموت، ولكن الأرض ستكون ملوثة وتنبع بالدماء بعد أن كانت تنتج الخير ".

ويقول يوحنا بن بنكاي Johm Bar Penkaye: "نحن لا نستطيع أن نقول إن المسيح لا يعود إلى العالم مرة أخرى، كذلك كان ظهور أبناء هاجر أمرًا طبيعيًا، ولكن يجب علينا العودة إلى ديننا، ونحن معشر المسيحيين سيرتنا حميدة، ولكي يستجيب لنا ربنا علينا أن نحسن عبادته، ونعمل بوصايا رهباننا ونحترمها، والآن عندما جاء هذا الشعب في قدر الله، وأخذ ممالكنا بالحروب بشكل مخز لنا، والله منحهم النصر علينا، لأنهم عملوا بتلك الكلمات التي كتبوها وأنجزوها: (عشرة رجال يواجهون مائة، وعشرون يواجهون ألفًا). كيف ونحن نقرع بين الناس، ونجرد الرجال بأسلحتهم وتجهيزاتهم، وهؤلاء يحاربون بدون تروس ودروع. إن ما أخذ بالسيف لا يحرر إلا بالسيف، وبعد انتهاء المعارك لا تستخدم الأسلحة، ونحن لا نستطيع الانتصار عليهم بدون عون من الله الذي يقول: (إن نهاية المسيحيين يصنعونها بأنفسهم وبما كسبت أيديهم بسبب أخطائهم وبعدهم عن الدين). لذلك هزمنا وأخذ الأسرى من أبنائنا وبناتنا، ودخلوا في هوان العبودية، وعملوا كخدام لهم، ونحن ركنا إلى اللهو والملذات في أوقات السلم، ولذلك أرسل إلينا الخالق المبدع هذا الشعب المتبربر الذي لم يرقب فينا شفقة ولا رحمة".

هذا، وقد تأثر الفن القصصي الملحمي اليوناني البيزنطي بنظيره العربي الإسلامي.. فمن الثابت تاريخيًا أن العرب أسبق تاريخيًا من البيزنطيين في حفظ وتأليف الملاحم الشعبية الطويلة، فالقصاصون العرب من قبل الإسلام وبعده اشتهروا بحفظهم لأيام العرب وهي كثيرة، وتذكر الروايات أن الخليفة معاوية بن أبي سفيان ومن بعده كانوا يخصصون جزءًا من أوقاتهم لسماع القصص الديني والبطولي المختلط بالأحداث التاريخية والأساطير، بل كانت رواية القصص وظيفة تقف جنبًا إلى جنب مع القضاء والحجابة وغيرها من الوظائف، وكان للامتزاج السكاني بين المسلمين وأهالي البلاد المفتوحة والرومانيين على الحدود بين الدولتين أثره في معرفة البيزنطيين القصص الملحمي الحدودي، هذا علماً بأن أهل الحدود من البيزنطيين كانوا قاطنين من قبل ظهور الإسلام وخلال صراعهم مع الفرس، مما يقوي فكرة أن المسلمين كان تأثيرهم واضحًا على القصص الملحمي والأغاني الشعبية لأهل الحدود من البيزنطيين، وبخاصة وعلى الملاحم الشعبية البيزنطية لأبطالهم الذين لقوا حتفهم في حروبهم مع المسلمين، مثل ملحمة المغامر "ديجينيس أكريتاس Digenis Akritas" وتحي قصته أن والده كان مسلمًا ثم تحول إلى المسيحية، ودخل في خدمة الإمبراطورية البيزنطية، وقام ديجينيس نفسه بغارات سلب ونهب على أطراف الحدود الإسلامية في القرن الثامن الميلادي خارج نطاق الجيوش البيزنطية النظامية، كما ساهم في بعض الأحيان في العمليات الحربية لهذه الجيوش. وتصور هذه الملحمة كثيرًا من الوقائع، وحياة المحاربين على الحدود بين الدولتين. والقارئ لملحمة ديجينيس أكريتاس يجد أنها مقتبسة من الملاحم العربية السابقة عليها وبخاصة ملحمة (عمر النعمان)، خاصة في خطف الفتيات، والمبارزة بين البطل وأقرباء الفتاة، والمبارزة بين البطل والمرأة التي تعشقه، ثم التصالح والدخول في ديانة المحبوب ثم الزواج.. ويؤكد على هذا الاقتباس أن ملحمة ديجينيس أكريتاس تفتقر إلى الترابط الفكري، كما يجد بها فقرات أدبية لا تخدم الفكرة، وإذا قارنا أسلوب الأدب القصصي بالأغاني الشعبية الوارة في الملحمة، نجد أنهما لا يتوافقان كثيرًا، كما نجد أن هذه الأغاني لها شبيهة بها في الأغاني الشعبية، كما نجد التهاون في تركيب العناصر، وضعف الحبكة الفنية. ويؤكد فازيليوس خريستيدس على اقتباس ملحمة ديجينيس أكريتاس من الملاحم العربية فيقول: "إننا لا نستطيع أن نفهم كثيرًا من أفكار ملحمة ديجينيس إلا إذا اطلعنا على مصادرها الأولى الأصلية في الأدب العربي الحدودي، فهي المفتاح الوحيد لفهم ملحمة ديجينيس أكريتاس".

وبناء على ما تقدم يمكن القول بأن من لم يرحل من البيزنطيين واليونانيين في مصر والشام قد لجأوا إلى دراسة المعارف الإسلامية لكي يجدوا فرصة للعمل في دواوين الدولة يستخرجوا منها أدلة يستعملوها في مناظراتهم الدينية مع المسلمين، بالإضافة إلى صدى هزائم الجيوش البيزنطية أمام جيوش الفتح الإسلامي على الأدب البيزنطي، وتأثير الفلكلور الإسلامي على الفلكور الشعبي البيزنطي ممثلاً في ملحمة ديجنيتس إكريتاس.

المصادر والمراجع:

• ابن قتيبة: عيون الأخبار، مجلدان، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة ونشر، القاهرة 1963م.
• المبرد: الكامل في اللغة والأدب، جزآن، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1365هـ/1946.1945م.
• الأخطل: شعر الأخطل، نشره أوجينوس فيني الميلاني، مطبعة الآباء المرسلين اليسوعيين، بيروت، لبنان 1907.
• Damascenus. J., De Haerasibus., P.G. M., tome. XCIV., Paris, 1860.
• Damascenus. J., Disputatio saraceni et christianio., P.G. M., tome. XCIV., Paris, 1860.
• Ghevond., Histoire des Guerres te des Conquestes des Arabes en Armenie., tr. G. V Chahnozarian, paris, 1856.
• Jeffery, A., Ghevond's text of the cerrospanence Between Umar ll and leo lll., in: Har vadrd theological Review xxxvll., 1944.
• Kaegi.w : Byzantium and the Early Islamic Conquests, Cambridge: 1996.
• Nasralla.j: Saint Jean de Damas. Harissa.1950.
• Christides :Arabic influence on the Akritic cycle., in. B., vol.il.Bruxell:1979.

بين الفكر الإيماني والفلسفة البراغماتية..!

منير مزليني

كاتب من الجزائر

في الربع الأخير من القرن التاسع عشر حوالي 1877 م اجتمع مجموعة من المفكرين خريجي جامعة هارفارد في منزل أحدهم واتفقوا على تأسيس نادي فكري لمناقشة المشكلات الفلسفية، أطلقوا عليه اسم " النادي الميتافيزيقي" سخرية من التيارات الفكرية السائدة آنذاك، وهم: (شارل سندرز بيرس، تشونسي ريث، نيقولا جون جرين، وليم جيمس، جون فسك، وفرانسيس أبوث.) وكانوا يجتمعون مرة في منزل بيرس وأخرى في منزل وليم جيمس. وكانت تلك الجماعة متأثرة بالفلسفة التجريبية لدافيد هيون ونظرية التطور لدارون وفلسفة سبنسر. وجرى أن كانت تلك المباحثات والمناقشات هي النواة الأولى والأساسية التي أنجبت الفلسفة البراغماتية التي تبنتها الولايات المتحدة الأمريكية في بناء نظامها السياسي والاجتماعي، وتأثر بها كل من رجال القانون والسياسة وعلماء الاجتماع والنفس ونقاد الأدب. ومن بين القضايا الفلسفية التي طرحوها مسألة "الاعتقاد" منطلقين من تعريف أحد الفلاسفة السيكولوجيين لقوله: "إن الاعتقاد ما على أساسه يكون الإنسان مستعدًا للسلوك" أي الاعتقاد هو ما يترجم أو يتحول إلى سلوك. فراحوا يناقشون هذا التعريف ويشبعونه بحثًا، وكان بيرس يسجل تلك المناقشات والملاحظات فخرج بمقالتين هامتين اعتبرتا نواة المذهب البراغماتي، الأولى بعنوان: "تثبيت الاعتقاد" نشر سنة 1878، والثاني بعنوان: "كيف نوضح أفكارنا" سنة 1879، وعنهما أسس وليم جيمس مذهبه، ولذلك عدّ شارل سندرز بيرس (1839 - 1914) مؤسس هذه الفلسفة وهو أول من صاغ مصطلح البراغماتية.

أما الفلسفة البراغماتية نفسها فتعرف على أنها:" اتجاهٌ أو تيارٌ فلسفيٌ يحدد معنى وحقيقة

جميع المفاهيم من خلال عواقبها العملية." أي أنها فلسفة تعتد بنتائج الأعمال وتعطيها الأولوية على المبادئ والمعتقدات وما إليها. وبالتالي العمل أو السلوك عند هذا المذهب هو المعيار أو المحك الذي يميز المعتقدات الموجبة من السالبة.

ودون الخوض في التفاصيل الدقيقة التي هي من شأن أصحابها المتفلسفين أو المشتغلين بالفلسفة والفكر، فإن خلاصة القول إن هذه الفلسفة لا تؤمن إلا بما هو واقعي حسي يستطيع أن يترجم إلى سلوك حقيقي على أرض الواقع ويحقق نتائج فاعلة.

وبعد هذا العرض المختصر للفلسفة البراغماتية ونشأتها، قد يتساءل أحدنا مستغربًا، وما علاقة الفيلسوف بيرس والفلسفة البراغماتية بالفكر الإيماني والعقيدة الاسلامية؟!

معرفة جواب هذا السؤال تعود بنا إلى المقولة التي انطلقت منها الفلسفة البراغماتية وأسست عليها مبادئها وقيمها، ومفادها "أن الاعتقاد الصحيح هو الذي يترجم إلى سلوك إيجابي فاعل" أو ذلك الذي يحقق نتائج إيجابية على أرض الواقع. وهذا القول يوحي لنا أو يحيلنا إلى مقولة مشهور متداولة في تراثنا الاسلامي تنسب في الغالب إلى الإمام "الحسن البصري". محدثًا عن الإيمان، ومما جاء فيها قوله: "... الإيمان ما وقر في القلب وصدقه العمل"... إذا كلا العبارتين أو المقولتين يجمعان بين عنصري أساسيين هما: القيم والسلوك، حيث أن القيم عند الفيلسوف بيرس تتمثل المعتقدات أو الأفكار المثالية أو النظرية، وعند الإمام في الإيمان. وهنا تأتي إحدى أهم الفروقات بين الفلسفيتين أو المعتقدين. ففيما يركز بيرس على الاعتقاد وهو معطى ذهني قد يحتمل الصدق والخطأ، تعتمد مقولة الإمام على الإيمان الذي لا يرقى إليه شك ولا يشوبه خلل، لكون الايمان هو اعتقاد قد تحقق فعلاً، وبات على درجة من اليقين الذي لا يقبل أو يحتمل الشك. كقولنا: "أعتقد أن فلانا في المنزل" فهذا الأمر يحتمل الصواب والخطأ، ولكن حينما نذهب ونتحقق من وجوده يتولد لدينا يقين يرقى بذلك الاعتقاد إلى درجة اليقين الثابت فيصبح إيمانًا راسخًا لا يشوبه شك ولا يعتريه خطأ.

اما الفارق الثاني، فيتجلى في نوعية العلاقة التي بين القيمة والسلوك. أين نجد الفكرة أو القيمة في الفلسفة البراغماتية تتجه نحو السلوك أو ما يحقق من نتيجة على أرض الواقع (الاعتقاد السلوك)، فيما نجد عكس ذلك تمامًا في العقيدة الايماني أين يتجه السهم من السلوك إلى القيمة، حيث يرقى السلوك الواقعي إلى القيمة المثالية، أي العمل أو السلوك هو الذي يرتقي إلى القيم، تأسيسًا على قوله: "... وصدقه العمل" أي أن الاتجاه يتغير من السلوك إلى الإيمان (الايمان السلوك). وعلى هذين الأساسين ينبني جوهر الاختلاف بين المعتقدين أو الفلسفتين، الفلسفة البراغماتية الغربية والعقيدة الايمانية الإسلامية. ويمكن تبيان ذلك من ناحيتين:

من الناحية الغائية: حيث أن الفلسفة الايمانية تدعو بالرقي بالوسيلة إلى مستوى الغايات والقيم النبيلة والسياسة لديها تنبني على القيم الأخلاقية، في حين أن الفلسفة الغربية الغاية من فلسفتها أن تجعل من كل الغايات وسيلة تحقق المنفعة المادية على أرض الواقع وبشكل ملموس، بحيث تصبح لا غاية، والسياسة لديها لا أخلاقية أي لا أخلاق في السياسة بل تحكمها المصالح المادية وتدور معها أينما تتحول.

من الناحية العقلانية: على خلاف من أنكروا صفة العقلانية على المعتقدات الدينية فإن أغلب المفكرين والفلاسفة يرون عكس ذلك تمامًا، ويؤكدون أن العقلانية مبدأ كل الحضارات والمعتقدات إلا أنهم يختلفون في ترتيبها درجة ونوعا، فهذا مثلا المفكر والفيلسوف محمد عابد الجابري يقسم العقل إلى ثلاثة أنواع وهي: عقل برهاني وعقل بياني وعقل عرفاني، فيميز الفكر الغربي بالعقل البرهاني، وخص الفكر العربي بالعقل البياني لأنه يدور حول نص القرآن، فيما أسند القعل العرفاني للمتصوفة والثقافات التي تدور حول فكرة الإله. بينما المفكر والفيلسوف طه عبد الرحمن يرى بأن العقلانية عقلانيات وقسمها إلى عدة تقسيمات ومن بين تقسيماته للعقل، هناك تقسيم مناسب لهذه الوضعية فينوعه إلى: عقلانية أداتية وينسبها للفكر الغربي وعقلانية إيمانية ينسبها للإسلام كعقيدة ودين. حيث يقول: "العقلانية الأداتية قائمة على هذه المبدأ من حيث أنها تجد الوسيلة المناسبة للغاية حتى تصبح هذه الغاية وسيلة لغاية أخرى وهكذا دواليك، بمعنى الكل يصبح موسلاً، أي هناك توسيل للأشياء جميعها بحيث النهاية لا غاية! ".. ثم يتحدث عن العقلانية الإيمانية فيقول: "هي عقلانية تقتضي اليقين بحيث ينبغي أن تختار القيمة التي تحصل اليقين في نفعها، وينبغي أن تختار الوسيلة التي تحصل اليقين في نجاعتها" أي أن هناك ربط لكن ليس ربط بين وسيلة وغاية ولكن بين وسيلة وقيمة والعقلانية الايمانية تكمن في ربط الوسائل بالقيم.

وبالتالي يخلص إلى نتيجة مفصلية بين الفلسفتين بحيث يصبح الفرق واضحا (بين التطور الحداثي الغربي الذي ينتهي بتوسيل كل الغايات وبين التطور الإسلامي الذي يؤدي إلى تقويم كل الوسائل، وهي عملية عكسية تمامًا).

وعليه ومما سبق ذكره فإنه يتبن لنا جليًا مدى ترابط الفكرتين الفلسفتين موضوعًا واختلافهما طرحًا وأسلوبًا، وبالتالي ما تمثله فلسفة بيرس البراغماتية لا تتعدى المصلحة المادية أو أن غايته هي تحقيق النتائج المادية والنفعية على أرض الواقع وبأي وسيلة كانت. في حين أن الفلسفة أو العقيدة الايمانية التي يمثلها الإمام علي لا تكتفي بتحقيق الوسائل المادية بل ترتقي بها إلى القيم والمثل العليا التي تحقق المحبة والأمن والسعادة للناس أجمعين. وخلاصة القول أن الغاية التي تدعو إليها الفلسفة البراغماتية هي تحقيق المصلحة الشخصية للفرد ولو كانت على حساب الجماعة وبكافة الوسائل الموصلة إليها، في حين أن العقيدة الإيمانية تدعوا إلى السعادة الإنسانية من خلال الالتزام بالقيم المثالية العليا لأنها الكفيل الوحيد بحقيق تلك السعادة.

وبالتالي وتأسيسًا على ما سبق يتعين علينا إعادة التفكير في طريقة تفكيرنا وتوجهاتنا الفكرية وننبه كل المتشبثين بالفلسفة والفكر الغربي دون تفكير أو نقد أو تمحيص أن يرشدوا ويخرجوا من هذا القصور الفكري والحضاري، والاعتماد على أنفسهم والثقة فيها وقراءة الواقع الفكري والواقع السياسي والاجتماعي والثقافي بعقولهم لا بعقول غيرهم، وينظروا إليه بعيونهم لا بعيون غيرهم، وأن يستمعوا إليه بآذانهم لا بأذان غيرهم. وبذلك وحده فقط نستطيع أن نبني حضارة خاصة بنا ومجدًا مستقلاً بنا، ونعيد لأعلامنا ومفكرين وعلمائنا أمجادهم وحقوقهم المسلوبة نهبا وسرقة وانكارًا. ودون ذلك عبث وهباء لأن التقليد والتبعية لا تنفع التابع والمقلد حتى لو كان المتبوع أو المقلد قويًا ومتطورًا، لأنك حينها لن تكون سوى مجرد ظل لذات غيرك، وليس ذاتا لظلك! وعلى حدّ قول الشاعر إبراهيم اليازجي:

تنبهوا واستفيقوا أيها العرب
فقد طمى الخطب حتى غاصت الركب
فيم التعلل بالآمال تخدعكم
وأنتم بين راحات الفنا سلب

ثقافة الإتقان في البحث العلمي

أ.د. يعرب قحطان الدُّوري

الجامعة الأمريكية في العراق، السليمانية

تعني الإتقان إحكام الشيء بشكل دقيق ومضبوط، وهو أعلى درجات الحفظ والضبط [1]، لكن بوصولك إلى الإتقان فإنك تحتاج أن تكون ملتزمًا بأمور عديدة وهي الانضباط الذي يساعدك في الوصول إلى الإتقان، وأخذ الملاحظات الموجهة في العمل أو في مجال بحثك، والعمل على تطبيقها وتحسين أداءها ما يجعل التقدم يكون بشكل مستمر وصولاً إلى الإتقان، وتحديد الأولويات والمطاليب البحثية. مع ضرورة التركيز على عملٍ واحدٍ وليس أكثر لأن هناك بعض الدراسات المختلفة [2] قد أشارت إلى الذين يقومون بمهام عديدة في وقتٍ واحدٍ يفقدون قدرتهم على التركيز مما يقلل نسبة الإتقان في العمل والبحث. كما يحتاج الإتقان في البحث العلمي إلى الكثير من الجهد والمثابرة والعمل الدؤوب. لقد حددنا العوامل المساعدة على الإتقان في البحث العلمي وهي: التنظيم الناجح في الوقت المحدد للبحث، والتركيز على أهداف البحث لتحقيق المهام المطلوبة من خلال كتابتها بدقة وتفصيل متناهيان، ولا بأس من التعاون بهيئة فريق بحث علمي خيرٌ من العمل المنفرد كنوع من تقوية العلاقات البحثية وتنمية الأبحاث كماً ونوعًا.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه)، أخرجه أبو يعلى والطبراني، وتساءلت لماذا تشيع ثقافة الإتقان في الغرب تأصيلاً ولا تشيع عند

العرب والمسلمين إلا دعايةً فقط؟ تعني الإتقان باللغة الإنكليزية perfection وهي تحقيق أعلى مستويات الجودة، والتي لا تقبل بأقل من معاييرها. ولا بد من الإطلاع على معايير الجودة لتحقيق الإتقان، خاليًا من الأخطاء المتعمدة أو التكاسل أو الإهمال. والمتقن تهمه النتيجة على وجه الخصوص، وليس الأجر الذي سيتقاضاه، لأنه صاحب مبدأ ورسالة علمية. كما نلاحظ غياب ثقافة الإتقان في بيئتنا العربية والإسلامية، ربما لأن الإتقان مرهق ويحتاج إلى سياسة النفس الطويل ونحن لم نتعود على الإرهاق أو المداومة أو ربما ركزنا على العمل المهني أكثر مما ركزنا على الإتقان وأهميته [2].

إن الإتقان البحثي العلمي ثقافة تكتسب وتغرس في نفوس الباحثين والأكاديميين من أول سنوات الجامعة لتعبّر عن قوة الشخصية الدقيقة والمحبة للعمل ساعية لإنجازه بأفضل صورة، ويتحقق كل ذلك عبر الاهتمام بالعموم والجزئيات على حدٍ سواء، مع الكياسة والدقة في الإنجاز، وصولاً إلى النتائج المرجوة. مع تجنب التساهل أو التفريط، ولا بأس من المشورة واستشارة الخبراء إن لزم الأمر، وصولاً إلى الإتقان المرجو. لقد جربنا الحياة وأكدت لنا ضرورة اللمسات الإبداعية في البحث العلمي وهي سر بقاء العمل البحثي ونموه واستمراريته[3].

أن ثقافة الجامعات والمراكز البحثية هي مجموعة القيم والمبادئ والضوابط الإدارية التي يعمل بها أفراد هذه المؤسسات ويحرسها قياديوها، والتي تعكس على معيار ومؤشر لجودة البحث العلمي ورقيه. أما أجمل وأروع الثقافات فهي ثقافة الإتقان في العمل والبحث العلمي للأفراد والمجاميع البحثية. حيث تعتبر ثقافة الإتقان مطلوبة من جميع الباحثين والأكاديميين المهتمين برقي عملهم البحثي، فهي تشمل القيادي في ميدانه، والباحث في مختبره، والطالب في صفه، وكلّ على شاكلته. فيعتبر الجميع شركاء في المسؤولية وهمهم الإتقان لتحقيق الغاية المرجوة. وتعتبر غرس ثقافة الإتقان في البحث العملي أمرٌ سامٍ وعالي المقام بسبب نتائجه المفيدة على كافة الصُعد [4]. فما نزرعه سيجنيه طلابنا والأجيال القادمة لتطوير المجتمع والمؤسسات ومرفقاتها، ما يعكس مستوى حضاري للأفراد والمجتمع. وعند رفع الاهتمام بثقافة الإتقان في البحث والتعليم سيترتب عليه رُقي في ثقافة الجودة في التخطيط والتنفيذ، وقياس الأداء، والتحسين المستمر في العمل العلمي حيث سيتحول المجتمع إلى مجتمعٍ منتجٍ ذو مكتسبات كبيرة، وخسائر قليلة. إن غرس هذه الثقافة الإيجابية سيؤدي إلى جودة مخرجاته، وذو تأثير نفسي كبير من الرضا والثقة العاليتين. وبناءً على مجمل كلام أهل العلم من ذوي الاختصاص، فإن ثقافة المجتمع يمكن تعديلها وتحسينها باتباع الوسائل السليمة والفعالة في زمن قياسي، ومهيئة الأرضية المناسبة لثقافة الإتقان من خلال ما يلي: زرع وترسيخ مفاهيم وثقافة الإتقان لدى المتعلمين من خلال التعليم ووسائله المناسبة، ومن المناسب جدًا أن وزارة التربية والتعليم العالي والبحث العلمي في بعض البلدان العربية أناطت الأمر بضرورة تدريس مواد علمية عن الجودة ومفاهيمها، وبث مفاهيم الإتقان عبر وسائل الإعلام المختلفة المرئية والمسموعة والمقروءة، وفي مناسبات عديدة مثل أسبوع الجودة العالمي. والتحفيز على توعية مفاهيم الإتقان عقائدياً لتصبح مترسخة في النفوس كباقي العبادات والسلوكيات، وغرس القدوات العلمية المرموقة في المجتمع ليتبناها المربون والمعلمون والمدرسون والمثقفون في مؤسساتنا العلمية. كذلك الإلحاح على إصدار قوانين ضابطة لثقافة الإتقان. ويقينا أن أمتنا لها جذورها العميقة، فأن نشر هذه الثقافة تسلك طريقًا واضحًا وسهلاً تقود إلى بر أمان الباحثين والأكاديميين معًا للرقي بمجتمعنا وجامعاتنا ومراكز البحث العلمي [5].

لقد برز دور العلم في خدمة البشرية لتحقيق رفاهية الإنسان في مختلف المجالات الطبية والعلمية والاجتماعية وغيرها، ولذا تتطلب الأبحاث الكثير من الاهتمام والبحث والتفحص لتكون قادرة على إثبات وجودها، وهذا يتطلب باحث علمي ناجح يتمتع بصفات معينة تحت إشراف أكاديميين وباحثين خاضعين لقوانين الجامعة وأحكامها. ومن صفات الإتقان للباحث العلمي هي شخصيته والمتمثلة بالدافع والرغبة بإجراء البحث وهي من أهم الصفات الواجب توفرها في الباحث، والصبر والإصرار والاستمرار وعدم الاستسلام من أول مشكلة تعترض طريقه، والاطلاع والقراءة الدائمة لزيادة ذكاء الباحث ومعارفه ليكون قادرًا على إنجاز بحثه بوقت أقل و كفاءة أعلى، والأمانة العلمية بالرجوع إلى الكثير من المراجع و المصادر، والقوة بأن لا يتردد بعرض وتقديم النتائج التي توصل إليها حتى لو كانت مخالفة لقناعاته، والصدق والإخلاص لتقديم معارف ونتائج جديدة بعيدة عن المصلحة الشخصية، والفطنة وحس الإبداع والتفكير، والتواضع، والمسؤولية، وإدارة الوقت والتنظيم بلا هدر للطاقات، والحدس والخيال بما يثير فكره وخياله. إضافة إلى الصفات العلمية الهامة مثل الثقافة وانعكاسها على زيادة قدرة الباحث العلمي على تقديم بحث أدق، وتحديد أهم المصادر، وإتقان لغة إضافة إلى لغته الأم ليتمكن من الاطلاع على مزيد من الدراسات والمراجع، والتطرق إلى قضايا تخص البحث العلمي، والتخصيص عند الكتابة، واللغة السليمة للبحث العلمي خالية من الأخطاء اللغوية، والشك والتأني في الحكم من خلال الآراء والأفكار والدراسات. لذا تقود ثقافة الإتقان إلى تهيئة باحث علمي أكاديمي ناجح في مجاله العلمي [6].

إن الإتقان البحثي العلمي ثقافة تكتسب وتغرس في نفوس الباحثين والأكاديميين من أول سنوات الجامعة لتعبّر عن قوة الشخصية الدقيقة والمحبة للعمل ساعية لإنجازه بأفضل صورة، ويتحقق كل ذلك عبر الإهتمام بالعموم والجزئيات على حدٍ سواء، مع الكياسة والدقة في الإنجاز، وصولاً إلى النتائج المرجوة.

المصادر

1. تعريف و معنى الإتقان في معجم المعاني الجامع - معجم عربي عربي almaany.com
2. DAWN ROSENBERG MCKAY, "8 Ways to Make a Good Impression at Work"، thebalancecareers.com
3. "47 Habits of Highly Successful Employees", themuse.com
4. Susan Adams, "10 Ways To Become Better At Your Job Today"، forbes.com
5. Anita Bruzzese, "5 Tips on How to Succeed in Your Career"، livecareer.com
6." Engineering Career Services", ecs.osu.edu

الأخلاق كُلّ لا يتجزّأ

د. عمر عثمان جبق

سلطنة عمان

الأخلاق كُلّ لا يتجزّأ ولا ينفصل، وهي لا تتبدّل بتبدّل المكان والزمان؛ فالصادق والأمين والشريف والنزيه والمستقيم يتمثّل هذه الأخلاق في منزله وخارج منزله، وفي مكان عمله، واليوم وغدًا وطيلة حياته؛ لأنها جزء لا يتجزّأ من شخصيته وهويّته. والأخلاق موجودة في كل الثقافات والمجتمعات والبيئات البشرية منذ القِدَم، وهي خصال حميدة يُقاس بها سلوك الإنسان والتقدّم البشري، وتخضع لها المجتمعات البشرية لضبط العلاقات داخلها ولضمان وجودها واستمرارها. كانت الأخلاق وما تزال عند العرب والمسلمين خاصّة ميزانًا يقيس سلوك المرء ومدعاة للفخر والثناء والرفعة. فهذا عنترة بن شدّاد، وهو شاعر جاهليّ، يغُضّ طرفه عند لمحه جارته فيقول:

وأغُضُّ طرفي إنْ بدتْ لي جارتي
حتى يواري جارتي مأواها

وجاء الإسلام فأكّد على أهمية الأخلاق؛ فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: (إنما بُعِثتُ لأتمّم مكارم الأخلاق). ولقد وصف الله تعالى رسوله، صلى الله عليه وسلّم، بأدق وصف وأبلغه وأكثره إيجازاً عندما قال فيه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم، 4)، وجعله قدوةً لنا، نحن المسلمين، وللعالم أجمعين فقال تعالى:

﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب، 21).

ولا تختلف أخلاقيات العمل، كما يسمّيها المختّصون وأرباب العمل، عن الأخلاق التي نعرفها، ولكنّها أكثر تحديدًا وارتباطًا ببيئة العمل الخاصّة،

وتهدف إلى تنظيم العلاقات في بيئة العمل بين الموظّفين وزملائهم وبين الموظفين ورؤسائهم وبين الموظّفين والعملاء/المراجعين وبين الرؤساء والعملاء أيضًا. من هذه الأخلاقيات على سبيل الذكر لا الحصر الالتزام بأوقات العمل الرسمية المعتمدة، وإنجاز العمل كما ينبغي دون تأخير أو مماطلة، واحترام الزملاء والرؤساء والعملاء، والصدق وتجنّب الغيبة والنميمة والسلوك العدائي والتحرّش اللفظي والفعلي والتنمّر الوظيفي ولاسيّما من قبل الرؤساء تُجاه مرؤوسيهم. وينبغي لأرباب العمل أولاً أن يتمثّلوا هُم أنفسهم الأخلاق التي يحضّون موظفيهم من رؤساء ومرؤوسين على الالتزام بها، ليس من أجل نجاح عملهم من الناحية المادية وحسب بل من أجل خلق بيئات عمل جذّابة ومُشجّعة تضمن استمرار عملهم كمًّا ونوعًا. وليست أخلاقيات العمل شعارات رنّانة نرفعها ونتغنّى بها ونتفنن في صياغتها وتعليقها على الجدران والمواقع الإلكترونية، بل هي واقع ينبغي ممارسته بشكل يومي، والالتزام به من كل الأطراف المعنية، بغضّ النظر عن جنس الموظّف وجنسيته ولونه وعرقه وعمره ورتبته الوظيفية.

وأعتقد أنّ كُبرى الشركات العالمية الرائدة، الحكومية وغير الحكومية، لم تصل إلى ما وصلت إليه من نجاح وازدهار إلا لأنها تتمسّك بأخلاقيات العمل وتتمثّلها وتطبقّها واقعًا ملموسًا تعيشه يوميًا. كما وأعتقد أيضًا أنّ تلك الشركات تقوم بتنظيم ورشات عمل وجلسات تعريفية لموظفيها الجُدد للتعريف بأخلاقيات العمل المعمول بها لديها، وتحثّهم على اتباعها أيضًا، وتُحذّر من مغبة تجاوزها أو مخالفتها. وهذا أمر مهم جدًا لأنّه يقوم بالتوعية الضرورية بأخلاقيات العمل ونشرها في بيئة العمل. لقد أصبحت معظم بيئات العمل في عصرنا هذا متعدّدة الجنسيات، وتضمّ أعدادًا مختلفة من الموظفين والموظفات أيضًا، وهذا بدوره يجعل من تعريف الموظفين والموظفات الجُدُد بأخلاقيات العمل المتّبعة أمرًا مهمًا جدًا؛ لا بل وضروريًا، تفاديًا لأي مشكلة قد تظهر بسبب الجهل بتلك الأخلاقيات. من خلال التجربة الشخصية في بيئات عمل جامعية في بلدان عربية مختلفة أقول وبكل أسف لم يكن هناك ورشات عمل أو جلسات خاصّة للتعريف بأخلاقيات العمل المتبّعة فيها، ولا أدري إن كانت الجامعات في باقي البلدان العربية تحذو حذو تلك الجامعات التي عملت فيها! وهذا لا يعني خلو تلك الجامعات من ميثاق العمل الخاص بها أو أخلاقيات العمل المعمول بها، فهي موجودة، ولكن لا يتم توعيّة الموظفين بها سيّما الجُدُد منهم، ولا يتم نشرُها أو إيصالها إلى الموظفين كي يطلعوا عليها ويتقيّدوا بها.

إن إطلاع الموظفين والمنتسبين إلى أي جهة عمل على ميثاق العمل أو أخلاقيات العمل المعمول بها أمر غاية في الأهمية لأنه يقوم بتوعية الموظفين بالأخلاق والسلوكيات المسموح بها والسلوكيات غير المسوح بها حتى لا يتفاجأ أحدهم لاحقًا بسلوك أو تصرّف ما يعتقد أنه إيجابي وغير ضارّ، لكنّه حسب ميثاق العمل وأخلاقيات العمل المعمول بها سلبيّ ومؤذٍ وقد تترتّب عليه إجراءات عقابية أو قانونية! والأهم من ذلك هو تطبيق ميثاق العمل وأخلاقيات العمل على جميع العاملين، دون أي استثناءات، حتى لا يكون هناك ازدواجية في المعايير تُحوّل بيئة العمل إلى بيئة مسمومة محمومة غير آمنة يتصارع فيها الموظفون، ويترصّد بعضهم زلّات بعضهم الآخر، وتتدنّى معاييرهم الأخلاقية، ويسود فيها جوّ سلبيّ مشحون يعطّل العمل ويؤثر سلبًا على سمعة هذه الشركة أو تلك المؤسسة، وبالتالي تتجه إلى الإغلاق بسبب الإفلاس الأخلاقيّ قبل الإفلاس الماديّ! على أرباب العمل مسؤولية القيادة من خلال القدوة الحسنة في اتباع أخلاقيات العمل المعمول بها، وتشجيع موظفيهم على الحذو حذوهم في اتباع تلك الأخلاق، وعدم السماح للانتهازيين والمنافقين بالتوغّل في بيئات العمل، أو تبوّأ مناصب قيادية لأنهم سيقلبون أخلاقيات العمل رأسًا على عقب، وسينشرون ثقافة الانتهازية والنفاق في بيئات العمل، ولنا أن نتخيّل ماذا سيحدث فيها وإلى أين ستتجه الأمور! قد يبدو هذا السيناريو الأخير مألوفًا في بلدان دون غيرها، ولكنّ مؤشرات أدائها وسمعتها تكشفها، فالحقيقة لا يمكن إخفاؤها، سيما في عصرنا الرقمي حيث الأخبار تتناقل بسرعة فائقة تتجاوز الحدود الجغرافية والرقابة التقليدية.

إنّ نجاح أي شركة أو مؤسسة، حكومية كانت أم خاصّة، مرهون بأخلاقيات عملها المتّبعة قولاً وفعلاً، من أعلى قيادة فيها إلى أصغر موظف، لأنها قائمة على مجتمعات بشرية في الأصل، ولابد أن يحكُم هذه المجتمعات أخلاقيات سامية توفّر بيئات عمل صحيّة تستقطب موظفين وعملاء وتبني سُمعة حميدة تساهم في استمرار هذه الشركة وتلك المؤسسة، وصَدَقَ شوقي عندما قال:

"إنما الأممُ الأخلاقُ ما بقيتْ

فإنْ هُمُ ذهبتْ أخلاقهم ذهبوا".

ملامح من فنونِ القتلِ والتَّعذيبِ عند الشُّعوب

محمد ياسر منصور

موسكو

يُعتبر القتل والتعذيب ومُمارسة الوَحشيّة والعُنف على أفراد المجتمعات من أَهوَل العقوبات وأفظَعها. فهو آفة خَطيرة تتفشَّى في أوصال العالَم، وتدعوه إلى مُعالجة آثارها. وقد كانت فترة العصور الوسطى في أوروبا من أشدّ الفترات الزمنية التي عَرَفتها البشرية تعطّشًا لِسَفك الدماء ومُمارسة أساليب غريبة في فُنون القتل والتعذيب تتَّسم بالرُّعب والوحشيّة.

وكان القتلُ والتعذيب ينال من كلّ الناس، فقد تَعرَّض له المُلوك والمَلكات، والأُمراء والأميرات، والنُّبلاء والثوّار، ورجال الدِّين من القَساوسة والكَهنة والرُّهبان...

كما كانت الحُروب فُرصة لِمُمارسة المَذابِح والتعذيب والتنكيل واغتصاب الضَّحايا من سكّان المُدن أو القرى التي تتمّ مُهاجمتها. أمّا غُرَف التعذيب في السُّجون فقد كانت مَسرحًا دراماتيكيًا لممارسة أبشع أنواع التعذيب التي عَرفَتها البشرية, حيث تظهر مختلف المُبتكَرات في أدوات التعذيب وأساليبه المختلفة. فقد استُخدمت بعض الأدوات والأساليب الغريبة الأطوار مثل المنشار الذي يعمل على قَطع جَسد الضحيّة إلى نصفين، كما استُخدم الدولاب الذي يعمل على شَدّ الضحيّة أثناء الدَّوران.

ويُعتبر حَرق الضحيّة حَيّة أو تَقطيع أوصالها أو صَلْبها أو جَلدها أو رَجمها من الأساليب العاديّة القديمة وليست مُبتكَرة وإنما هناك أساليب أخرى متطوِّرة مثل غَلي الضَحيّة في إناء به ماء مَغلي، أو شَقّ بَطن الضحيّة واستخراج

أحشائها، أو شَدّ الضحيّة بواسطة الخيول في اتجاهات مُتضادّة أو سَحلِها. ومن أبسَط الطرق للتعذيب هي التي يتم بها اقتلاع الأظافر أو الأسنان أو اقتلاع العيون أو الإغراق في الماء أو التعليق أو تكسير العظام. إلاّ أنه من الأساليب الغريبة وَضع الضحيّة بداخل جسم مَعدني على هيئة ثور ويتم شِواء الضحيّة بداخله إلى أن يتصاعد الدُّخان في أنف الثّور وهو بمثابة الفِرن لِلشّواء، كذلك تمّ استخدام الكرسي الهَرَمي بأن تُجلس عليه الضحيّة إلى أن تخترق قمّة الكرسي الهَرمي جَسَد الضحيّة.

ومِمَّا يُنقل عن العِبرانيين أنّهم كانوا عَدا عن ضَرب العُنق الذي هو الواسطة البَديهيّة في قَطع حَبل الحياة يستعملون الرَّجم والجَلد والحَرق والنَّشر أي التقطيع بالمنشار، وهذه الطريقة الأخيرة هي التي قُتِلَ بها النَّبي (يحيى) عليه السَّلام. وكان المصريون يزيدون على ذلك ضُروبًا أخرى أفظعها ما كانوا يُعاقبون به من يقتل أحد أبويه فإنه كانوا يغرزون في كلّ جِسمه قِطَعًا من القَصب فإذا صارَ كلّه عَلَقة من الدَّم وكادَ يلفظ آخر أنفاسه يرفعونه على جِزمٍ من الشَّوك ويحرقونه.

وكان الفُرس يسحقون المُجرم بين حَجرين عظيمين أو يَسلِخُون جِلده وهو حَيّ وربما طَمروه في الرَّماد حتى يموت تحته اختناقًا. وكانت لهم طريقة أخرى في العِقاب يجعلون المُجرم في صندوق يُخرجون منه رأسه ويديه ورجليه ويتركونه كذلك مدة خمسة عشر يومًا يُطعمونه ويسقونه تأخيرًا لِأَجَله ويَطلون وَجهه بالعَسل لِيَحوم عليه الذُّباب والنَّمل والزنابير.

أمَّا اليونان فلم يُروَ عنهم غير الشَّنق وضَرب العنق والقتل بالسُّم. وكان الرومان يُعاقِبون بِضَرب العُنق والصَّلب أو الجَلد. وكان أشدّ ما يُروى عنهم من الفَظائع أنهم كانوا يُلقون بأعدائهم إلى السِّباع أو يُمزِّقون أجسادِهم أو يحرقونهم أحياء.

وهناك ضُروب أخرى منها أن تُشَدّ أطراف المُجرم إلى أربعة أفراس يُخالَف بين كل اثنين منها ثم تُطرَد فيتمزَّق قِطَعًا، وربما جَذبوا غصنين من شجرتين وشُدَّ إلى كلٍ منها واحدة من رجليه ثم أرسلوهما فينقسم جسمه إلى شطرين. ومنها غَمس المُجرم في حفرة مملوءة من الحَمأة حتى يغيب فيها فيموت اختناقًا، وهي من طرق الجرمانيّين. ومن جُملة ما كان يُستعمل عند الرُّوس ما يُسمُّونه بالكنوت (أو القنوط) وهو سُوط يُجمع فيه عدة سيور ضخمة من جِلد البَقر تُجدَل عند أصلها وتُترك أطرافها سائبة وتُجعل في كل طرف أسلاك مفتولة من الحديد فحيثما وقعت على جسم المُجرم سالَ منه الدم فلا تتكرّر عليه خمس أو سِتّ ضربات حتى يصير الجسم كلّه كأنه جراحة واحدة وفي أقلّ من اثنتي عشرة ضَربة تزهق رُوحه.

ومِمَّا يُروى عن أهل سومطرة أنهم كانوا إلى أواسط القرن الماضي يُقطِّعون المُجرِم حَيًّا ويأكلون لَحمه. وكان يُقضى به على خَمسة مُستحقّي العقوبة وهم: الزّانية، والسَّارِق، والأَسير، والمُتزوِّج من عَشيرته، والمُغتال. وعند إنفاذ الحُكم يجتمع رجال القبيلة ويُؤتى بالمَحكوم عليه مشدودًا على سارية ويداه ممدودتان ثم يختار كل واحد من الحضور قطعة من جسده فيقطعها ويأكلها على المكان، فإذا فَرغوا كلّهم، نَهضَ زعيم الحَفلة فَقطَع الرأس وأكلَ الدِّماغ. وأشهر الأمم بهذه الفظائع أهل الصين فإنَّ عِندهم أكثر أنواع العقوبات المَذكورة وأشدُّها قَسوةً وتَعذيبًا. وعندهم نوع غَريب منها وهو أن يَملأوا المَحكوم عليه خَلاً بواسطة قِمع يجعلونه في فَمه حتى إذا امتلأ بَطنه وانتَفخ وَقعوا عليه بِالعِصيّ حتى يتقطّع جلده ويموت.

وهناك نوع آخر اخترعه أحد مُلوكهم تَلهيةً لنسائه إذا ضَجِرنَ، وذلك أن يُؤتى بِتَرميل أو نَحوه من الحديد ويُملأ جَمرًا مُشتعلاً ثم يُعلَّق المُجرم فوقه حتى يُشوى.

وحالات القَتل والتعذيب البَشِعَة التي تحصل في العديد من أرجاء العالم تستدعي الحَديث عن المُعذِّب والمُعذَّب.. عن الجَلاَّد والضَحيّة.. ثم التطرُّق إلى الانعكاسات النَّفسيّة على المُعذَّبين. فَالجلاَّد، إذا نَظرنا إليه من ناحية السُّلوك الشَّاذ، نَجِد أنَّه كائِن بَشري غير متوازن.. بل مَريض نَفساني.. يتلذَّذ بتعذيب الآخرين، ويُشبِع رَغباته بإحداث الألم عِندَهم، إمَّا عضويًّا أو نفسيًّا أو مَعنويًّا، وقد يصل الأمر إلى حَدّ إسالة الدِّماء والقَتل.

أمَّا الضَحيّة فإنَّ وَضعها يبدو أكثر إيلامًا، وخُصوصًا إذا كانت رَجُلاً بَريئًا.. فَهيَ ترى أن كرامَتها قد أُهينت، وأنَّ شَوكتها قد تحطَّمت بعد أن تعرَّضت لِلإذلال، لذا فإن هذه المسألة تتفاعل في نَفسها، لِتدخل عالَم الكَبت، طالما أنها لا تستطيع التصريح بها، خَوفًا من إذلالٍ أكبر.

وهذه الرَّغبات أو النَّزوات أو الذكريات الأليمة التي يَكبتها الفَرد، تُصبح في خَطيرة اللاَّشعور مُستقرَّة بدون حُدود زَمانيّة أو مَكانيّة، وتبقى متحرِّكة فيه لا تموت، تعمل في الخَفاء وتُلِحّ جاهدةً في الظُّهور. وقد يبدو أثرها في السُّلوك الظاهري بصورة صريحة كبعض فَلتات اللسان أو زلاّت القَلم، أو صورة الأحلام الرمزية، أو بصورة شاذّة كأعراض الأمراض النفسيّة واضطرابات الشخصيّة والانحرافات الخُلقيّة والمَشاكل السلوكيّة.

وإذا كانت النفس البشرية سرًّا كبيرًا، يجب أن يسير بطريقة لا تُصيبه بِالخَلَل، فإن التعذيب يأتي لِيُحطِّم هذا التوازن، ويخلق عدة نتائج لا تُصيب الضَحيّة فَقط بالضَّرر، بل تمتدّ سلبياتها لِتَطال المجتمع، لأن رَدّة الفِعل المُعاكِسة للتعذيب تنقسم إلى قسمين: العُدوان والانزواء، فَفي بعض حالات التعذيب تَتحوَّل الضَحيّة إلى ذِئب شَرِس، يَفتُك بالآخرين رَغبَةً بالانتقام.. وفي حالات أخرى يبتعِد المُعذَّب عن الأجواء المُحيطة به، ويتَّخذ منها مَوقِفًا سَلبيًّا، مَخافَة أن يُعذَّب من جَديد، لأنه يرى في كل إنسان يمرّ بِالقرب منه جَلاَّدًا جديدًا.

المراجع المعتمدة

1 - علم نفس الإرهاب، محمود خوالدة، دار الشرق (2005).
2 - علم النفس الاجتماعي، د. محمود السيد أبو النيل، دار النهضة العربية، بيروت (1985).
3 - علم النفس المرضي، د. رياض العاسمي، الإدارة السياسية، دمشق (2001).
4 - المجرم تكوينًا وتقويمًا، رمسيس بهنام، منشأة المعارف، الاسكندرية (1983).
5 - مظاهر التعذيب وأصنافه في العصور الوسطى الأوروبية، د. عبدالله مشاري النفيسي، مجلة الكويت، العدد (343)، مايو (2012).

اللسانيات الإدراكية ودلالة مصطلح «إدراكي»

ترجمة: أ. د. تحسين رزاق عزيز

أستاذ في جامعة بغداد

بقلم: يلينا كوبرياكوفا[1]

النموذج الإدراكي شأنه شأن أيّ نموذج جديد من نماذج المعرفة العلمية، يشق طريقه في علم اللغة ليس من دون مقاومة، وإذا ما كانت الخطابات المناهضة له في الأدبيات التخصصيّة نادرًا ما تحمل طابعًا مكشوفًا، فإنّ الهجمات الانتقادية عليه في مختلف الاجتماعات والموائد المستديرة والمؤتمرات أكثر شيوعًا. بشكل عام، هذا الوضع مفهوم تمامًا: إذ يستغرق الأمر دائمًا بعض الوقت قبل أن يترسخ نموذجٌ جديدٌ للمعرفة ويجد المؤيدين له. الأمر الأكثر إثارة للدهشة، أنه حتى في هذا الوقت يعمل الكثير من العلماء في مجال اللسانيات الإدراكية، وحتى يمكننا الآن أنْ نذكر الكثير من الأعمال المثيرة للاهتمام التي تشير إلى أنّ لدينا مدرستنا الخاصة من علماء الإدراكيات.

ما دامت اللسانيات الإدراكية الآن ممثلة في العالم من خلال عدة اتجاهات قوية، يتميّز كل واحد منها بآليّاته الخاصة، وبمجال التحليل الخاص به وبإجراءات التحليل الخاصة، وإنّ تدفق البحوث الأجنبية التي تُجرى بطريقة معرفية لم ينضب بعد، فإنّ وجود المصطلح «إدراكي» في بنية العديد من التراكيب لا يعني، في حقيقة الأمر، أنّ العمل المعَيَّن قد نُفِّذَ في إطار النموذج الإدراكي، وعلاوة على ذلك، إنّ المصطلح نفسه يُفهم بطريقة مُشابهَة.

مما لا شك فيه أنّ هذا الوضع يتعقّد بسبب حقيقة أنّ العلم الإدراكي نفسه، الذي تحت رعايته ظهرت اللسانيات الإدراكية، ينقسم بشكل متزايد ليس فحسب إلى مدارس مختلفة، بل وإلى علوم إدراكية مختلفة أيضًا - علم النفس الإدراكي، وعلم الأعصاب، والأنثروبولوجيا وما شابه ذلك. إذ يقدم العلماء المختلفون تعريفات متنوّعة لمفهوم «الإدراكي» حتى في هذه العلوم، وفي «المقدمات» التي ظهرت في

العلوم الإدراكية المختلفة، ترتبط تفسيراته، بالطبع، بالعلم المعيّن الذي تُستعمل فيه، وبمجموعة العلماء الذين يصفونه على وجه التحديد.

وفي ظل التطور السريع لجميع العلوم الحديثة وحتى جميع نماذج المعرفة العلمية تُعَدّ مدة ثلاثين إلى خمسة وثلاثين عامًا من وجودها في القرن العشرين مدة ليست قليلة، وحتى خلال هذه المدة القصيرة، فإنّ التغييرات الفعلية في كليهما جوهرية جدًا. لقد تغيّرت جزئيًا حتى الافتراضات الأولية للعلم الإدراكي، ومجالات اهتماماته، والمسائل المحدَّدة المطروحة فيه، وكل هذا معًا لا يمكن إلا أنْ ينعكس حتى على مظهر اللسانيات الإدراكية.

ولو أخذنا، على سبيل المثال، كتاب ألان بيفيو Allan Urho Paivio الشهير (في منتصف الثمانينيّات) حول الصياغة المزدوجة للمعارف في دماغ الإنسان (الصورية واللفظية)، لأمكننا التأكد من أنّ السؤال عن كيفية تمثيل المعرفة في المخزون الذهني من المفردات - لا يزال أهم مشكلة في العلوم الإدراكية كلها. ومع ذلك، لا يمكننا أن نوافق على أنّ مشكلة التمثيلات الذهنيّة لا تزال هي المشكلة المركزية لجميع العلوم الإدراكية اليوم (انظر Paivio 1986: 3-4). ولكن أهداف العلم الإدراكي تتغير، ومحتوى المصطلح الذي يصفه يتغير جزئيًا.

دعونا نذكر مثالاً آخر. في محاولة للتعبير عن كيفية نمو الطفل، ركّز علماء النفس قبل الستينيات في المقام الأول على دراسة التفكير وحدّدوا في تكوّن الطفل مراحل مختلفة من النشاط المعرفي المادي الذي يقوم به. ومع ظهور علم النفس الإدراكي وانتشار وجهات النظر حول الإنسان بِعَدّه يمتلك نَسَقًا إدراكيًا خاصًا يعمل على معالجة المعلومات وتعديلها وتخزينها وما إلى ذلك، تغيرت أيضًا زاوية النظر في كيفية تقدم النمو العقلي للطفل. وهنا، في البداية، كان التركيز على كيفية تشكّل التمثيلات الذهنية للعالم عند الطفل وبأي شكل توجد في ذهنه؛ ولكن تدريجيًا، في ظل التطور الإدراكي للطفل، يبدأ فهم نطاقٍ أوسع من الظواهر المرتبطة بإتقان الطفل لوسائل وطرائق التعامل مع المعلومات، وبتكوين النسَق الإدراكي نفسه بكل مكوناته مثل الاستيعاب والخيال والقدرة على التفكير وحل المشكلات، وما إلى ذلك. والقضية المركزية هي دور اللغة في هذه العمليات كلها، سواء كانت فطرية أو مكتسبة أثناء التعلم. وفي الوقت نفسه، يُلاحَظ أنّ مصطلح «النسَق الإدراكي» نفسه، وكذلك مصطلح «المعلومات» (أي المصطلحات الأساسية لوصف العملية الكاملة لنمو الطفل!)، تُستخدم من دون تعريفٍ دقيقٍ لما يُقصد به! (راجع McShane 1991: 9). لدى العديد من المتخصصين انطباع بأنّ مصطلح «إدراكي» يبدو غامضًا ولهذا السبب غالبًا ما يكون «فارغًا» (راجع

فرومكينا 1996: 55 **Фрумкина**). ونجد فيه الكثير من البيانات غير المتوقعة. استدلّ فاديم كاسيفيتش منطقيًا على مساهمة اللسانيات الإدراكية في علم اللغة الحديث، ولخّص نتائج تحليله وتوصّل إلى أنّ المناهج والنتائج التي طُوِّرَت هنا، على الرغم من أنها تثري علم اللغة، لكنها «لا تخلق بأي حال موضوعًا جديدًا (بتعبير أدق، مادةً) للبحث، أو حتى طريقة جديدة» وبالتالي «من المشروع الاعتقاد بأنّ اللسانيات الإدراكية غير موجودة (التأكيد هنا لفاديم كاسيفيتش) بالفعل وذلك لعدم وجود لسانيّات (نفسية) لا إدراكية» (كاسيفيتش 1998: 20 **Касевич**). لقد أردتُ في هذه المقالة أنْ أثبت العكس: إذ أنّ اللسانيات الإدراكية، بالطبع، موجودة (مثلما توجد لسانيات لا إدراكية أيضًا - على سبيل المثال، اللسانيات البنيوية)، وفي إطارها يتشكّل فهمٌ خاص للمصطلح الذي يهمنا، والذي، حتى عندما يتحول إلى كلمة متعددة المعاني، لا يصبح «تحوّلاً وتمرّدًا» ويلفت الانتباه إلى التقييمات الأخرى للسانيات الإدراكية نفسها في بلدنا وفي الخارج. فمثلاً، عندما وصف بافيل بوريسوفيتش بارشين النظرية والأسلوب في لسانيات نهاية القرن العشرين كدليل على «التمرد» و«التحولات»، ذكر مثالاً عليها اللسانيات الإدراكية بوصفها واحدة منها (بوصفها الأكثر تميّزًا). وفيها (حسب تأكيد المؤلف) «تبرز البُنيات والعمليات الإدراكية بمثابة تراكيب مُقَوْلَبة (وهذا يمكن عدّه أساسَ تعريفًا لها) سواء كانت بُنيات إدراكية مثل الإطارات» (مارفن مينسكي)؛ وقد كيّف تشارلز فيلمور هذا المفهوم مع احتياجات اللسانيات. وسُمّي هذا المفهوم - المخطط الإدراكي المثالي (جورج لاكوف) أو الفضاءات الذهنية (جيل فوكونير)؛ والرسم التخطيطي للأبعاد (راي جاكندوف)؛ والفئات الدلالية النحوية الفائقة الشبيهة بالبنية التناسقية،

يلينا كوبرياكوفا

ودينامية القوى، وتوزيع التأثير، و«المُتَلَقِّيات»... الخ (ليونارد تالمي)؛ والتراكيب المعقدة المتعددة الأبعاد (بالمعنى الخاص لهذا المصطلح الذي اقترحه تشارلز جاي فيلمور وبول كاي)؛ والعمليات الإدراكية من نمط قواعد الاستدلال المفاهيمي (شينيك **Шенк** 1980)، أو مستوى خاص من دراسة الأنظمة الذهنية التي افترضها ألان نيويل والتي تختلف عن «مستوى المعارف» الرمزي (Newell 1982) (انظر بارشين 1996: 30 -31 **Паршин**). لقد أوردتُ عن عمد هذه التفاصيل لكي أثبت أنّ اللسانيات الإدراكية ليس موجودة وجودًا حقيقيًا فحسب، بل وحتى أنها تتميّز بدائرة واسعة جدًا من القضايا المدروسة، علاوة على ذلك، مع كل تنوعها، الذي يُنظر إليه في إطار منهج موحد ومواقف نظرية موحدة.

وسأذكر هنا مقطعًا آخر من التقييم العام للسانيات الإدراكية[2]. «إذا ما نظرنا إلى اللسانيات الإدراكية ليس من الجانب الذي حفّز ظهورها (دراسة التفكير والنشاط المعرفي والإدراك)، ولكن من وجهة نظر موقعها المادي في نظام المستويات اللغوية للغة، فسيتبين لنا أنها تشارك بشكل عام في دراسة مقامات محتوى اللغة. هذه هي مجالات الدلالة الإدراكية، والدلالة المكانية، ودلالة الإطارات. إنها دراسة الفئات والتصنيف، والمفاهيم والتصور، والاستعارة وتكوين الاستعارة، والإشارة المرجعية، وجوانب معلومات اللسان (الترقية، التفعيل، والمجاز)، واللغة الذهنية، وهلم جرا (برافيكوفا 1999: 37-38 **Правикова**). والأهم من ذلك أنه في نفس العمل يشير المؤلف بشكل صحيح إلى أنّ «اللسانيات الإدراكية في علم اللغة الروسي لها مسار تطور متميز. وإذا ما كان الاتجاه الإدراكي في اللسانيات الأجنبية مرتبطًا بدراسة أنماط مختلفة من دلالات الحياة اليومية، فإنّ الأفكار

الإدراكية ارتبطت في بلدنا، حسب ما نرى، بالبحث في مجال التسمية... طرحت هذه النظرية العلاقة المتبادلة بين الشكل اللغوي والمحتوى اللغوي على مستوى علم الدلالات وعلم المدلولات» (برافيكوفا Правикова 1999: 39-40).

صدرَ في عام 1999، في سلسلة من الدراسات حول اللسانيات الإدراكية، كتابٌ مُكرَّس لأساسيات اللسانيات الإدراكية ولنطاق مشاكلها وطرائق مناهجها (انظر: Cognitive Linguistics: Foundations, Scope and Methodology 1999)، وقد لخّص أكبر علماء الإدراكيات الحديثة في المقالات المنشورة فيه مشاريع اللسانيات الإدراكية، وكذلك الخطوط العريضة لطرق تطويرها. مقال رونالد لانجاكر المعنون: «الدلالة القيمية للاتجاه الإدراكي» (انظر: Langacker 1999)، يحتوي على مجموعة القضايا التي تميز هذا الاتجاه (الصفحة: 17)؛ ويبيّن عدم الكفاءة وعدم الإنصاف في نقده وفقًا لمجموعة كاملة من القرائن (الصفحة: 20)؛ ويسرد المبادئ المنهجية الرئيسة للمذهب الإدراكي (الصفحة: 23 وما يليها). ولكن الشيء الرئيس الذي يُدافَع عنه هنا، هو الافتراض بأن التصورات الإدراكية الوظيفية حول جميع الظواهر التي تدرسها اللغة بالذات تعطي أكثر بكثير مقارنةً بالوصف الشكلاني لتلك الظواهر نفسها.

وكتبَ وليام كروفت في الموضوع نفسه (1999 Croft)، مشددًا على القيمة الاستثنائية للبيانات الإدراكية في الدراسات التصنيفية للغة. ولكن التقييم العالي بشكل خاص للمذهب الإدراكي يقدمه جيل فوكونير: فهو يربط «نجاحه المذهل» بحقيقة كون هذا المذهب «في جميع الاحتمالات بدأ لأول مرة في ربط العلم الحقيقي لبناء المعنى مع ديناميته»، وأنه على الرغم من أنّ اللسانيات الإدراكية تشترك في النظرة القديمة قِدَم العالم للغة بوصفها أداة (لتكوين ونقل) المعنى، إلا أنّ جميع أساليبها ونتائجها جديدة تمامًا (Fauconnier 1999: صفحة 96-98).

أخيراً، لا بد أن نذكر الدراسة الأخيرة التي كتبها جورج لاكوف ومارك جونسون (Lakoff, Johnson 1999) التي تشدد على أنّ العلم الإدراكي واللسانيات الإدراكية يتحديان الفلسفة الغربية برمتها ويشككان في العديد من مُسَلّماتها، عندما تُظهِر تقدماً كبيراً في مجال معرفة العقل البشري والآليات الرئيسة لنشاطه الذهني.

عندما نفترض جنباً إلى جنب مع علماء الإدراكيات الآخرين، أنّ التطور الرئيس للنموذج الإدراكي (أو الوظيفي الإدراكي، والخطابي الإدراكي) سوف نلاحظه في بداية القرن القادم وأنّ هذا التطور سوف يرتبط بالتأثير المتزايد للسانيات نفسها على العلوم الأساسية الأخرى، فإنّنا نرى أنه من الأهم أنْ نوضح الآن المعنى الحقيقي لهذا العلم، وبالتالي، معنى الصفة التي تميز علم اللغة هذا عن دائرة «اللسانيات» الأخرى بأكملها.

من الجدير بالذكر أنّ في الاجتماع الأخير لعلماء الإدراكيات الذي جرى في ستوكهولم في الصيف من عام 1999، أكد ب. بيترز على الحاجة إلى حل هذه المشكلة - لتوضيح دلالة المصطلح «إدراكي» - على الرغم من أنه يبدو له أنّ الصفة في التركيب «اللسانيات الإدراكية» لها معنى تعريفي محدَّد أكثر من المعنى الوصفي (Peeters 1999: 52).

أود أنْ أشير أيضًا إلى أنه في وقت إعداد وكتابة «المعجم الوجيز للمصطلحات الإدراكية»، لم يخطر ببالنا أبدًا أنْ نخصص مقالاً منفصلاً لمصطلح «الإدراكي»: كان مُقَرَّرًا «افتراضيًا»، أنّ معناه واضح تمامًا بفضل تفسير المصطلحات التي يحمل فيها الثقل الوظيفي الرئيس. غير أنّ الوضع قد تغير في الوقت الحاضر بالفعل (قارن، على سبيل المثال، ظهور مصطلح «المفاهيمي» إلى جانبه في معانٍ قريبةٍ من «الإدراكي»، ولكنهما في الوقت نفسه لا يتشابهان بشكل متطابق تمامًا). بعبارة أخرى، حان الوقت، على ما يبدو، لأن يكتسب المصطلح الذي ندرسه تفسيراً منفصلاً.

في هذه المقالة، لا أستعرض تاريخ المصطلح، بل أسعى فحسب لإثبات نطاق معين من استعماله الحديث، وكذلك استبعاد حالات الاستخدام «غير الصحيحة» التي تبدو لي غير مبررة بشكل كافٍ والتي لا يمكن بأي حال من الأحوال عدّها مقبولة بشكل عام. وهذا يكون، أولاً، من خلال مُطابَقته مع المصطلح «مُبتَذَل»[3] - مع التشديد الممكن ضمن عدد من المفاهيم، التي تتألّف منها فكرة ماهية الإدراك، ومفهوم الإدراك المبتَذَل (انظر أيضًا في أدناه). وثانيًا، تحديده وتفسيره من خلال مساواة الصفة «إدراكي» مع الصفة «عصبي»، أي أنه مُكتَسَب من خلال استخدام الملاحظات والتجارب العصبية المنطقية (على سبيل المثال، في Peeters 1999). وأخيرًا، ثالثًا، استخدام المصطلح، الذي يفقد في ظله محتواه الحقيقي ويعبر فقط عن رغبة المؤلف الذي استخدمه في متابعة الموضة أو التوافق مع موضوعات ذات اتجاهات رفيعة في زمانها (مثل هذا الاستخدام لا معنى له بالتأكيد ويجعل المصطلح نفسه «فارغاً» حقاً).

بشكل عام، ترادفت الكلمة «إدراكي» في المعنى مع الكلمة «معرفي» أو «الموافِق للمعرفة» منذ طويلة في الأدبيات الفلسفية (انظر القاموس الموسوعي الفلسفي، 1983، الصفحة: 263)، ولم تستبدها كلمة مُقتَبسة من خلال الترجمة مثل الكلمة «معرفي»، أيْ يُعتقد على نحو صحيح أنّ تلك المفاهيم المذكورة قد تباعدت. ونظرًا لوجود هذا المصطلح في علم النفس حتى قبل ظهور علم النفس الإدراكي، فقد تُرجِمَ في الغالب إلى اللغة الروسية، مع الأخذ في الحسبان أنّ معناه - هو المعنى المُعتاد للصفة النسبية (أي «المنسوب للمعرفة») وبالطبع غالبًا ما يُستعمل حتى الآن بهذا المعنى، وكذلك بمعنى «المنسوب إلى عمليات المعرفة. ولكن مع نشوء علم النفس الإدراكي، الذي عُرِّفَ على أنه «دراسة العمليات الذهنية» (راجع Ellis, Hunt 1993: الصفحة 2 وما يليها)، وقد أُثريَ المصطلح «إدراك» بشكل كبير من خلال دراسة العديد من الجوانب الجديدة لهذه العمليات التي تحدث في دماغ الإنسان، وحتى فيما يتعلق بالمناهج الجديدة التي تنظر في العمليات نفسها (التلقّي، والانتباه، والتذكّر، والتفكير، وما إلى ذلك) بوصفها عمليات تصف النشاط الذهني للإنسان. ويؤكد راي جاكيندوف في كتابه الشهير، الذي صدرَ بسبع طبعات تقريبًا، على أنّ «النظرية الإدراكية... هي دراسة للمعلومات الذهنية»، أي المعلومات المخزنة في القاموس الذهني داخل الدماغ والتي تشكل أساس وعي الإنسان (راجع Jackendoff 1993: 35؛ الطبعة الأولى من الكتاب - 1983).

يمكن القول بأنّ الدائرة الثانية من المعاني يُشكّلها المعنى الذي يربط المصطلح - الصفة بالمصدر الذي حفزه، أي بالاسم «إدراك»، الذي بمقتضاه ينبغي كذلك مراعاة العديد من الاعتبارات. ويبدو أن ليس من قبيل الصدفة أنّ مع وجود الكلمة «معرفة» في اللغة الروسية، طُرِحَت في الاستعمال إلى جانبها الكلمة «إدراك» المنقولة بالحروف من الكلمة الإنكليزية «cognition»، إذ أنّ الكلمتين، اللتين تبدوان مترادفَتَين حقيقيتين، تشيران في الواقع إلى جوهرين مختلفين. إنّ مفهوم الإدراك، وهو المفتاح لجميع العلوم الإدراكية، يتعلق، أولاً وقبل كل شيء، بالمعرفة المُبتَذلة، ذات الاستعمال اليومي الاعتيادي، إذا جاز التعبير، المباشرة، والمهمة لتفاعل الإنسان مع عالم حياته العادية.

كتبَ س. ت. ريد: الإدراك يُعرَّف عادةً على أنه الحصول على المعرفة أو اكتسابها، ولكن هذا يشمل أيضًا استخدامها، وإتقان العديد من المهارات والقدرات العملية المختلفة؛ وأشار أولريك غوستاف نيسر إلى أنّ الإدراك مرتبط بجميع العمليات التي تُحوّل من خلالها البيانات الحسية إلى المدخلات وتُرمَز وتُنشَر، وتُدَقَّق وتُطَوَّر، وتُخَزَّن وتُستَعمَل (راجع Reed 1996: 4). إنّ الإدراك – هو المُعالَجة مع المعرفة، والعمل مع المعلومات.

يسعى العلم الإدراكي والتوجّه الإدراكي كله، كما يقول أ. أندرسون، إلى إنشاء نظرية إدراكية للحياة اليومية (Anderson 1996).

تؤكد واحدة من أحدث المقدمات في العلم الإدراكي

كذلك على أنّ العلماء عند دراسة العقل البشري والعمليات التي تحدث فيه، يجب عليهم، أولاً وقبل كل شيء، متابعة هدفَ فَهْم أساسيات ماهية تفكير الناس، وبهذا المعنى، دراسة الإدراك الذي يحققه الإنسان (Thagard 1996: 17). إنّ المكون الرئيس للإدراك هو اللغة، وقد خُصِّصَت اليوم عشرات الأعمال حرفيًا لمشاكل العلاقة بين الإدراك واللغة (انظر، على سبيل المثال، M. Schwarz 1995 الصفحة: 359 وما يليها، حيث ينصب التركيز أيضًا على معرفة الإنسان للعالم؛ وانظر كذلك، التأكيد على أهمية المسار الآني للنشاط المعرفي للإنسان في علم النفس الإدراكي لدى بوريس ميخائيلوفيتش فيليتشكوفسكي، 1983 - **Величковский**، وآخرون). كان يمكن الاستشهاد بتعريفات أخرى للإدراك، لكن ما قيل، على ما أعتقد، يكفي لنذكر، من ناحية، أنّ علماء الإدراكيات يقصدون دائماً مقابلة المعرفة العلمية للعالم وتدفق الإدراك الطبيعي باستمرار بوصفه يهدف إلى التفاعل البسيط مع العالم في مجال حياتنا اليومية وخبرتنا اليومية. تتعلق جميع الدراسات، حول تصنيف وتصوّر الواقع في العلم الإدراكي، في المقام الأول، بالتجربة العادية والسلوك البشري العادي. وحتى اللغة تعكس نتائج الإدراك كعملية موَجَّهة إلى حل المشكلات العملية في تكييف الشخص مع البيئة المحيطة به، وفي بقائه، وفي تصنيف بيانات التلقّي المباشر، وفي تقسيم تدفق المعلومات، وما إلى ذلك.

عند وصف هذه الجوانب من الإدراك، يتحدث الباحثون أحيانًا عن مقابلة المعرفة العلمية والمعرفة اليومية المُبتَذَلة (1999 **Лазарев**، لازاريف 1999)، وينوّهون إلى أنّ الأولى تركّز على الحصول على الحقيقة، والثانية - على أهداف نفعية بحتة. يمكن للمرء أيضًا أن يقول إنّ في هذه الحالات، يُقابَل تحقيق المعرفة والنشاط مع المعلومات ومعالجتها البسيطة، لكن المعنى الحقيقي للتقابل واضح تمامًا: الإدراك يميز حياة أيّ إنسان خارج اهتماماته العلمية الخاصة، وهو حلٌّ للمهام المطروحة خصيصًا في عملية النشاط العلمي... لذلك غالبًا ما يعني «الإدراك» ما «يُفهَم بشكل طبيعي» وما «يُعرَف من خلال التجربة العادية» وما إلى ذلك. إنّ بُنى المعرفة المثبتة في أيّ لغة - هي، أولاً وقبل كل شيء، التراكيب «الطبيعية» وتراكيب الخبرة والفهم وتقييمات العالم، التي يتقاسمها جميع أعضاء جماعة لغوية معينة، وبالتالي فهي مدرجة في مجال ما يُسمّى «المعرفة المشتركة».

ربما، يكون من المفيد الخوض بشكل خاص في كيفية ترابط مفاهيم الإدراك والمعرفة والمعلومات في العلم الإدراكي واللسانيات الإدراكية (إنّ هذا ضروري، على سبيل المثال، لفهم كيفية تفسير مفهوم المعنى في هذه العلوم)، لكن هذا سيأخذنا بعيدًا إلى حد ما عن الموضوع الرئيس للمقال، الذي في نهايته سننظر في مسألة نطاق آخر نهائي من المعاني لمصطلح «الإدراكي». ترتبط هذه المعاني المتكررة باستخدام المصطلح، الذي يقحم بمظهره المُقتَرِنات المرتبطة به، مثل العلم الإدراكي، والمنهج الإدراكي، والاتجاه الإدراكي. وفي التركيبات من نمط «العلماء الإدراكيين» أو التركيبات الروسية: التحليل الإدراكي، الدراسات الإدراكية وما شابهها، يجري الحديث بالذات عن حقيقة أنّ مثل هذه الدراسات تُنَفَّذ في إطار العلم الإدراكي أو بالمفتاح الإدراكي. وهذه طريقة شائعة جداً للانضغاط الدلالي: تمامًا كما تولد على أساس مصطلح «القواعد التوليدية» قرائن من نمط «البحث التوليدي، والمنهج التوليدي» وما إلى ذلك، واسم المتخصص في النحو التوليدي على الصيغة generativist (إنه نفسه لا «يولِّد» أي شيء سوى الاعتبارات العلمية حول نوع خاص من القواعد)، يجب اعتبار العديد من العبارات التي يدخل في تركيبها المصطلح «إدراكي» بمثابة ناقلات (بشكل مضغوط) للمعاني «المُنَقَّذَة بروح المادّة الإدراكية (المشار إليها)» وحتى بمثابة «الافتراضات الأولية المنجزة (المواقف والمبادئ وما إلى ذلك) للعلوم الإدراكية أو اللسانيات الإدراكية». في هذه المعاني (ذات الدلالات الخفية التي تشير إلى العلم، والمنهج، والاتجاه) يُستخدَم المصطلح في كثير من الأحيان ليس أقل من معناه النموذجي الأصلي «المتعلق بالإدراك، والمرتبط بالإدراك، وبعمليات الإدراك ونتائجها». وبالطبع، إنه في جميع المعاني التي أدرجتها ليس فارغًا.

إنّ النظر في دلالة المصطلح «إدراكي» يسمح لنا ليس بتكملة المعلومات حول مصطلحات النموذج الإدراكي للمعرفة فحسب، بل ويساعدنا أيضًا على إضفاء مزيد من الوضوح على فهم ماهية اللسانيات الإدراكية. أولاً، هذا العلم، هو أحد العلوم الرئيسة من السلسلة الإدراكية بأكملها - أي جميع العلوم التي تتطور تحت رعاية العلم الإدراكي على هذا النحو. ثانياً، يتمثل العلم الإدراكي اليوم من خلال عدد من المدارس التي تختلف عن بعضها البعض إلى حد كبير. وإنه في الوقت نفسه، من دون شك، يوحِّد السعي الذي يُضفي على الحقائق اللغوية والفئات اللغوية تفسيرًا نفسيًا وبطريقة أو بأخرى يسعى لربط الصيغ اللغوية بنماذجها الذهنية وبالتجربة التي تعكسها كبُنى للمعرفة. ثالثًا، يهتم العلم الإدراكي بشكل أساسي بدلالة الألفاظ العميقة ويهتم بالمقام الأول بجوانب محتوى الصيغ اللغوية. لذلك، غالباً ما ترتبط خصوصية العلم الإدراكي بتوجهه نحو دراسة بناء المعنى، وديناميته، وتعقيد تكوين المعنى داخل التراكيب المختلفة وفي الخطاب، وهلم جرا. (راجع Cognitive Linguistics... 1999). وبالتالي، فإنّ إدراج مصطلح «الإدراكي» في اسم اللسانيات مهم للغاية ويسمح بالتمييز الصحيح بين اللسانيات الإدراكية واللسانيات الوظيفية، على الرغم من بعض نقاط الالتقاء بينهما، وعلى وجه الخصوص، تقابلهما مع اللسانيات المنهجية.

الهوامش

1 - يلينا ساموبلوفنا كوبرياكوفا (1927-2011) - لغوية سوفيتية وروسية، دكتوراه في علم اللغة، أستاذة جامعية، رئيسة باحثين في معهد اللسانيات التابع لأكاديمية العلوم الروسية، عالمة شرف في الاتحاد الروسي. صدرت لها الكثير من الكتب والدراسات والمقالات في مجلات علم الدلالة واللسانيات الإدراكية (المترجم).

2 - آمل أن يفهم القارئ بشكل صحيح حقيقة أنه عند الإشارة إلى تقييمات اللسانيات الإدراكية، لا أستخدمُ عملي أو عمل المؤلفين المشاركين لي في إعداد «المعجم الوجيز للمصطلحات الإدراكية» (1996)، وكذلك لا أستخدم البيانات، غير المدرجة لسبب أو آخر في هذا القاموس، وفي معظم الأحيان تلك التي أصبحت معروفة لي بعد نشر القاموس. (يلينا كوبرياكوفا).

3 - على سبيل المثال، فلاديمير فاسيليفيتش لازيريف، في مقاله المفيد جداً والذي عالج بشكل صحيح من نواحٍ عديدة الأولويات في فهم نظريات المعرفة المختلفة، يعارض بإنصاف نظرية المعرفة العلمية ونظرية معرفة المبتذل، لكن لا يمكنني أن أتفق معه (حتى ضمن العمل نفسه) عندما يقترح اعتبار مصطلح «الإدراكي» مرادفاً لمصطلح «مبتذل» (يُستَعمل في الحياة اليومية) (انظر: **Лазарев** لازاريف 1999، الحاشية السفلية على الصفحة 26). (يلينا كوبرياكوفا).

قائمة المَراجِع

- Paivio A. Mental Representations. A dual coding approach. Oxford (Mass.): Oxford University Press. 1986.
- McShane J. Cognitive Development: An Information Processing Approach. Cambridge (Mass.): Blackwell. 1991.- 394 p.
- Фрумкина Р.М. "Теории среднего уровня" в современной лингвистике // Вопросы языкознания. - 1996. - №2. - С. 55- 67.
- Касевич В.Б. О когнитивной лингвистике // Общее языкознание и теория грамматики. Материалы чтений, посвященных 90-летию со дня рождения С.Д.Кацнельсона. -СПб: Наука, 1998. - С.14- 21.
- Паршин П.Б. Теоретические перевороты и методологический мятеж в лингвистике XX века // Вопросы языкознания. - 1996. -№2. - С. 19- 42.
- Правикова Л.В. Когнитивная и когита-тивная лингвистика // Вестник Пятигорского государственного университета. - Пятигорск. - 1999. - №2. - С. 37- 44.
- Кубрякова Е.С. и др. Краткий словарь когнитивных терминов. - М.: МГУ, 1996. - 245с.
- Cognitive Linguistics: Foundations, Scope, and Methodology. Ed. by TJanssen and G.Redeker. Berlin, N.Y.: Mouton de Gruyter. -1999- 270 p.
- Langacker R. Assessing the cognitive linguistic enterprise. In: Cognitive Linguistics... (СМ. №8), p.p. 13- 60.
- Croft W. Some contributions of typology to cognitive linguistics and vice versa. In: Cognitive Linguistics... (СМ. №8), p.p. 61- 94.
- Fauconnier J. Methods and generalizations. In: Cognitive Linguistics (СМ. №8), p.p. 95- 128.
- Lakoff G. and Johnson M. Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought. N.Y.: Perseus Books - 1999. - 624 p.
- Peeters B. Does cognitive linguistics live up its name?/ Abstracts of the 6th International Cognitive Linguistics Conference. 1016- July 1999. Stockholm, p.p. 52 -53.
- Лазарев В.В. К теории обыденного/когнитивного познания (от Коперника к Птолемею) // Вестник Пятигорского государственного университета. - Пятигорск.- 1999. - №2. - С. 25- 34.
- Философский энциклопедический словарь. М., 1983.
- Ellis H.C., Hunt R.R. Fundamentals of cognitive psychology. Madison (Wise.): Brown. 1993.-449 p.
- Jackendoff R. Semantics and Cognition. 6th ed. Cambridge (Mass.): The MIT Press. 1993.-283 p.
- Ress J.J. On the developing history of psycholinguistics / Language Sciences. Vol. 13.-1991.-№1.-p.p. 1- 20.
- Reed St.R. Cognition. Theory and Application. 4th ed. San Diego: Brooks. - 1996 -479 p.
- Anderson H.H.A. Functional Theory of Cognition. Mahwah (New Jersey): Erbaum. 1996.
- Thagard P. Mind. Introduction to Cognitive Science. Cambridge (Mass.): The M22 Press. 1996- 217 p.
- Schwarz M. Kognitivismus, kognitive Wissenschaft und Linguistik / Die Ordnung der Worber. Kognitive und lexikalische Strukturen. Hrgs. von G.Harras. Berlin: Mouton de Gruyter. -1995.- S.359- 367.
- Величковский Б.М. Современная когнитивная психология. М.: МГУ. -1983- 336 с.

السّرديات الطّبيعية

ترجمة: أ.د. سيدي محمّد بن مالك

المركز الجامعي مغنيّة - الجزائر

تأليف النّص الأصلي بالإنجليزيّة: مونيكا فلودرنيك

ترجمة النّص إلى الفرنسيّة: رافاييل باروني

ترجمة النّص إلى العربيّة: سيدي مُحمّد بن مالك

في «نحو سرديّات طبيعيّة»، تقترح مونيكا فلودرنيك (1996) مُقارَبةً للمحكيّات مبنيّةً على معايير عرفانيّة، ومن ثمّ، «طبيعيّة»، ابتغاء تطوير النّماذج السّردانية الكلاسيكيّة (البنيويّة) - جينيت (1972)، وستانزال (1984)، وشاتمان (1978)، وبال (1985)، وريمون - كينان (1983) - لبحث التّخييل ما بعد الحداثي الذي لم يُعنَ به، بالتّفصيل، من قِبَل نظريّة المحكي التّقليدي. وتهدف مُقارَبة المحكيّات المبيّنة في «نحو سرديّات طبيعيّة»، في الوقت نفسه، إلى إبراز عدم وجود قطيعة بين التّخييل والمحكيّات التّحاوُرية - المسمّاة، أيضًا، «طبيعيّة» من لدن برات (1977) استنادًا إلى أعمال لابوف (1972) - وهو ما يسمح بتحليل التّطوُّر التّعاقُبي لمحكيّات القرون الوسطى إلى يوم النّاس هذا، من خلال التّركيز، خاصّة، على الكيفيّة التي اتّخذت بها النّصوص الإنجليزيّة العاميّة في أواخر القرون الوسطى وبدايات العصر الحديث بنيات سرديّة تحاوُريّة وعدّلتها تدريجيًا.

يتّصل مصطلح «طبيعي»، في عنوان هذه الدّراسة، بثلاثة مجالات استخدام، وهو مستقلّ، بشكل صريح، عن التّصوُّر المعياري (طبيعي ضدّ غير طبيعي). أوّلًا، تربط فلودرنيك المصطلح بالسّرد الطّبيعي، وهي تسمية تشير إلى المحكيّات التّحاوُرية التي تنشأ بشكل طبيعي. يتعلّق الأمر بحكايات تنشأ شفويًا، وتتمحور حول التّجارب التي عاشها الرّاوي (أو شخص آخر، في المحكيّات التي ترِد بضمير الغائب، والتي توصَف بأنّها «غير مباشرة»[1]، تلك التي تُعَدُّ جديرةً بالحكي (Tellable)، ومُتضمَّنة في حوار متواصل، حيث تقدّم الحكاية، في أثنائه، إسهامًا مهمًّا للمحكي، ممّا يمنحه قيمة (A point في الإنجليزيّة). وتواصِل فلودرنيك، مستحدثةً التّصوُّر الأساس لتمثيل التّجربة بناءً على دينامية القدرة على الحكي (Tellability)، وعلى القيمة، وتعرّفه بوصفه خاصيّة رئيسة للسّردية. في نموذجها للسّرديات الطّبيعية، يشكّل السّرد الطّبيعي؛ أيْ التّحاوُري، نمطًا أوّليًا للسّرد ينطبق، كذلك، على المحكيّات التّخييلية، المكتوبة والأدبيّة، وإنْ كان بطريقة أكثر تعقيدًا وتوسيعًا أو تعديلًا.

ينبع المصدر الثّاني لمصطلح «طبيعي» من اللّسانيات العرفانيّة، واللّسانيات الطّبيعية لوولفغانغ دريسلر (1989) على وجه الخصوص - يُنظَر في الفرنسيّة (كيلاني ودريسلر، 2005) -؛ ففي هذه المقارَبة اللّسانية، يُنظَر إلى الاتّجاه اللّغوي، الذي يعتمد معايير مُفترَضة (في علم التّركيب، وعلم الصّرف، وعلم الأصوات الوظيفي،...)، بوصفه «طبيعيًا»، بالنّظر إلى كونه الخيار الأكثر شيوعًا بين المتكلّمين؛ إذ إنّ العلاقات التّماثُلية، نظيرَ اختيار تسلسل محكيّات الأحداث وفق التّرتيب الذي نشأت به تلك الأحداث (Veni, Vidi, Vici)[2]، هي أمثلة عن الاختيارات «الطّبيعية». إنّ الخاصيّة الطّبيعية، مثلما يستخدمها علماء اللّسان - يُنظَر بولينغر (1977: x) - مرتبطة بالسّياق المعرفي لنظريّة الأنماط الأولى ونظريّات التّجسيد (Embodiment) - خلاصات المؤلّف الأساس لجورج لاكوف «النّساء، والنّار، وأشياء خطيرة» (1987) -. إنّ التّجسيد يشكّل عنصرًا مركزيًا في السّرديات الطّبيعية.

ينبع المصدر الثّالث لمصطلح «طبيعي» من إضفاء البعد الطّبيعي، وهو تصوُّر استخدمه جوناثان كولر (1975: 134 - 60) لوصف عمليّة تبسيط التّباينات في المحكيّات من قِبَل القارئ. [...]. تزعم السّرديات الطّبيعية أنّ القرّاء الذين يصادفون بنيات نصيّة غير سرديّة (من قبيل الفهارس، ونماذج الأسئلة والأجوبة، والأوصاف التي لها أولويّة على المحكيّ) يضفون بعدًا

طبيعيًا على هذه الظّواهر مثل المحكيّات، من خلال فرض سياق سردي، أو، كي نستخدم مصطلحات فلودرنيك، من خلال تسريد المادة النّصية التي ليست سرديّةً في حدّ ذاتها. ومن ثمّ، فإنّ نموذج سؤال - جواب لحكاية (Ithaque) في أوليس لجويس مُسرَّد، عمومًا، من لدن القرّاء، حينما يحدّدون ما هي الأعمال (الصّغرى) التي اضطلع بها بلوم وستيفان في مطبخ منزل بلوم.

إنّ أطروحة التّسريد هي أصل الخلاف الجوهري مع مدرسة السّرديات غير الطّبيعية (Unnatural narratology، المستوحاة من السّرديات الطّبيعية)[3]. حسب يان ألبر وبريان ريشاردسون، فإنّ السّرديات الطّبيعية، وإنْ كانت تركّز على ظاهرة إضفاء البعد الطّبيعي، إلّا أنّها غير قادرة على أن تراعيَ، بشكلٍ كافٍ، التّجارب الحاسمة فيما يتّصل بالسّرد، لأنّها تصبو إلى اختزال المحكيّات التّجريبية إلى سياقات محاكاتيّة. كذلك، فهما يتبنيّان وجهة نظر أندرو غيبسون (1996)، الذي يؤيّد نشوء شكل ما بعد حداثي للنّظرية السّردية. حسب فلودرنيك، فإنّ نظريّة التّسريد، مثلما تمّ بسطُها في «نحو سرديّات طبيعيّة»، تتأسّس على اختيارات محاكاتيّة لغالبيّة القرّاء. ومع ذلك، يمكن إدراج السّياق العرفاني، الذي يحيل إلى الكتابة التّخييلية الواصفة، في السّرديات الطّبيعية، لمراعاة العناية التي يوليها بعض (وهم قليلون؟) القرّاء للنّماذج السّردية غير الممكنة طبيعيًا أو العجيبة وغير المتوقّعة بشكل ساخر[4].

يمكن تلخيص المبادئ الرّئيسة للسّرديات الطّبيعية كما يلي:

1 - لا تتكوّن السّردية، بصورة رئيسة، من الحبكة أو فعل الحكي، ولا من تضافُرهما (مثلما يقترح ستانزال، وجينيت، وشاتمان، وآخرون)، ولكنْ من تمثيل التّجربة؛ أيْ من العلاقة الدّينامية بين القدرة على الحكي والقيمة. إنّ هذه الأطروحة، التي تهمّش الحبكة وتركّز على تمثيل النّفس، قد أثارت جدلًا كبيرًا، غير أنّ تعريفاتِ السّردية الحديثة جدًّا لفرنار وولف وماري - لور رايان، التي تركّز على الوهْم الجمالي (وولف 1993، و2013) وإنشاء العوالِم التّخييلية (وولف 2003، ورايان 2006، وهرمان 2009، وهرمان وآخرون 2012)، كانت أكثر ميلًا لتقبُّل تصوُّر تمثيل التّجربة.

2 - يركّن السّرد إلى معايير عرفانيّة تسعِف الرّواة ومستمعيهم في فهم العالَم (سواء أكان واقعيًا أم تخييليًا) على صعيد السّياقات أو النّصوص. إنّ هذا المستوى الأوّل من الفهم يطابق مستوى المحاكاة I عند ريكور (1983).

3 - تتداخل، أثناء عمليّة قراءة المحكيّات أو تلقّيها، ثلاثة مستويات أخرى مبنيّة على معايير عرفانيّة. هناك، أوّلًا، المستوى الثّاني من الوضعيّات السّردية، الذي يبرز مختلف أشكال الولوج إلى العالَم التّخييلي - هنا، تميّز فلودرنيك بين: الحكي، والقيام بالتّجربة، والإدراك، والتّأمُّل (فلودرنيك 1996: 50) -. يتعلّق الأمر بمختلف أشكال تكوين الوعي: بواسطة صيغة السّرد (الحكي)، وبواسطة وعي الشّخصية (القيام بالتّجربة)، وبواسطة وعي الشّاهد (الإدراك)، وبواسطة السّرد التّأمُّلي الذّاتي (التّأمُّل). المستوى الثّالث هو مستوى التّوقُّعات المرتبطة بالجنس، مثل سياق الرّواية التّربوية أو رواية الحب القروسطيّة. ختامًا، يتكوّن المستوى الرّابع من التّسريد؛ أيْ من التّحويل العرفاني للنّص إلى محكي، لاسيّما إذا كانت البنية السّطحية لذلك النّص لا تستعصي على هذه العمليّة بشكل خاصّ.

تنشأ السّردية من التّفاعُل بين الذّات التي تشكّل أساس المحكي، الذي يتكوّن من تمثيل التّجربة الإنسانيّة، وبين عمليّة التّوسُّط أو التّسريد التي تضطلع بها هذه الذّات عبر مصفاة الوعي، باللّجوء إلى تصنيف أجناسيّ وسياقات نظيرَ القيام بالتّجربة أو الإدراك؛ فتكون السّردية حصيلة هذه العمليّة، حيث يمكن تحليلها بوصفها تمثيلًا توسُّطيًا للتّجربة.

في هذا النّموذج، يؤدّي التّجسيد دورًا مركزيًا، لأنّ المعرفة الإنسانيّة تتأسّس على بعدنا الجسدي وتموقعه في بيئة ما. لقد شكّل هذا المظهر موضوع اهتمام خاصّ من لدن علماء السّرد العرفانيّين، مثل كارين كيكونان وماركو كاراتشولو (كاراتشولو 2014، و2016، و2020، وكاراتشولو وكيكونان 2014، و2021، وكيكونان 2019). إنّ سياقيْ القيام بالتّجربة والإدراك مرتبطان بنماذج السّرد التّحاوُري (المحكيّات الشّخصية ومحكيّات الشّهود). لمزيدٍ من الشّرح، يُنظَر فلودرنيك (2018، و2010).

لا تكتفي السّرديات الطّبيعية باقتراح نظريّة للمحكي تؤلِّف، إلى حدٍّ ما، بين نموذج ستانزال والأفكار المستخلَصة من العلوم العرفانيّة وتحليل الخطاب. إنّها تبيّن، أيضًا، كيفيّة تحليل المحكيّات التي تنزاح عن معايير الواقعيّة، سواء من خلال استخدام ضمائر غريبة لتعيين الشّخصيات (مثل أنتم أو نحن)، وحكي الأفعال بصيغ زمنيّة غير مألوفة (مثل الاستقبال، أو المحكيّات بصيغة الشّرط أو الحال)، أو بالاستناد إلى استراتيجيات سرديّة تخييليّة واصفة، وكتابة مبهَمة، أو تلاعُب بالألفاظ. إنّ مُناقَشة هذه النّصوص تُظهِر أنّ نماذج التّسريد المحاكاتي يسهُل تطبيقها على أغلب تلك النّصوص، لكنْ ليس كلّها. سيقول ممثّلو السّرديات غير الطّبيعية أنّه من خلال التّركيز على التّسريد، سيتمّ طمْس أهميّة التّجريب السّردي أو تهميشه. ومع ذلك، إذا افترضنا وجود قرّاء بإمكانهم تقدير تقويض المعايير والسّياقات المألوفة، فإنّه يمكننا إدراج جنسٍ يحيل إلى هذه النّصوص والعوالِم السّردية التّجريبية وغير الطّبيعية التي تستجيب لتلك الأذواق، دون اشتراط التّخلي عن النّظرية الأساس بوصفها نموذجًا يصلُح لتحليل أنماط المحكيّات جميعها.

ختامًا، في الفصول 2 إلى 5 من «نحو سرديّات طبيعيّة»، تقترح فلودرنيك، أيضًا، تحليلًا تعاقُبيًا للمحكيّات الأدبيّة المكتوبة باللّغة الإنجليزيّة؛ أوّلًا، باستحداث نموذج للسّرد التّحاوُري مستمَدٍّ من أعمال لابوف، ثمّ بإظهار أنّ هذا النّموذج يمكن العثور عليه في المحكيّات العاميّة الإنجليزيّة في أواخر القرون الوسطى والنّصوص الحديثة الأولى. بعد ذلك، تقدّم فلودرنيك أطروحة تتمثّل في أنّ هذا النّموذج المترسّب يتفكّك، شيئًا فشيئًا، بتأثيرٍ من نماذج السّرد المكتوب الإيطاليّة والفرنسيّة واللّاتينية، ويتطوّر، تدريجيًا، نحو النّماذج النّمطية للرّواية. تقود فلودرنيك، حاليًا، مشروعًا موسومًا السّرديات التّعاقُبية، يهدف إلى تقديم أفضل تضمين سياقي وتحليل نصّي أكثر عمقًا لتعزيز هذه الأطروحة. في غضون ذلك، اكتسب البعد التّعاقُبي أهميّة في السّرديات المعاصِرة (فون كونتزن 2014).

ابتغاء نقد نموذج السّرديات الطّبيعية وتقييمه، يمكن الاطّلاع على العدد الخاصّ لمجلّة (Partial Answers) الصّادر في 2018، والمخصّص للذّكرى السّنوية العشرين لـ «نحو سرديّات طبيعيّة». يتضمّن هذا العدد، الذي حرّره جون بير (2018)، مقالات جوناثان كولر، ودان شن، وبرايان ماكهيل، وكارين كيكونان، وجوناس غريثلين، وسواهم.

المصدر:

Monika Fludernik (traduit de l'anglais par Raphaël Baroni), « Narratologie naturelle / Natural Narratology », Glossaire du RéNaF, mis en ligne le 11 janvier 2022, URL: https://wp.unil.ch/narratologie/202201//narratologie-naturelle-natural-narratology/

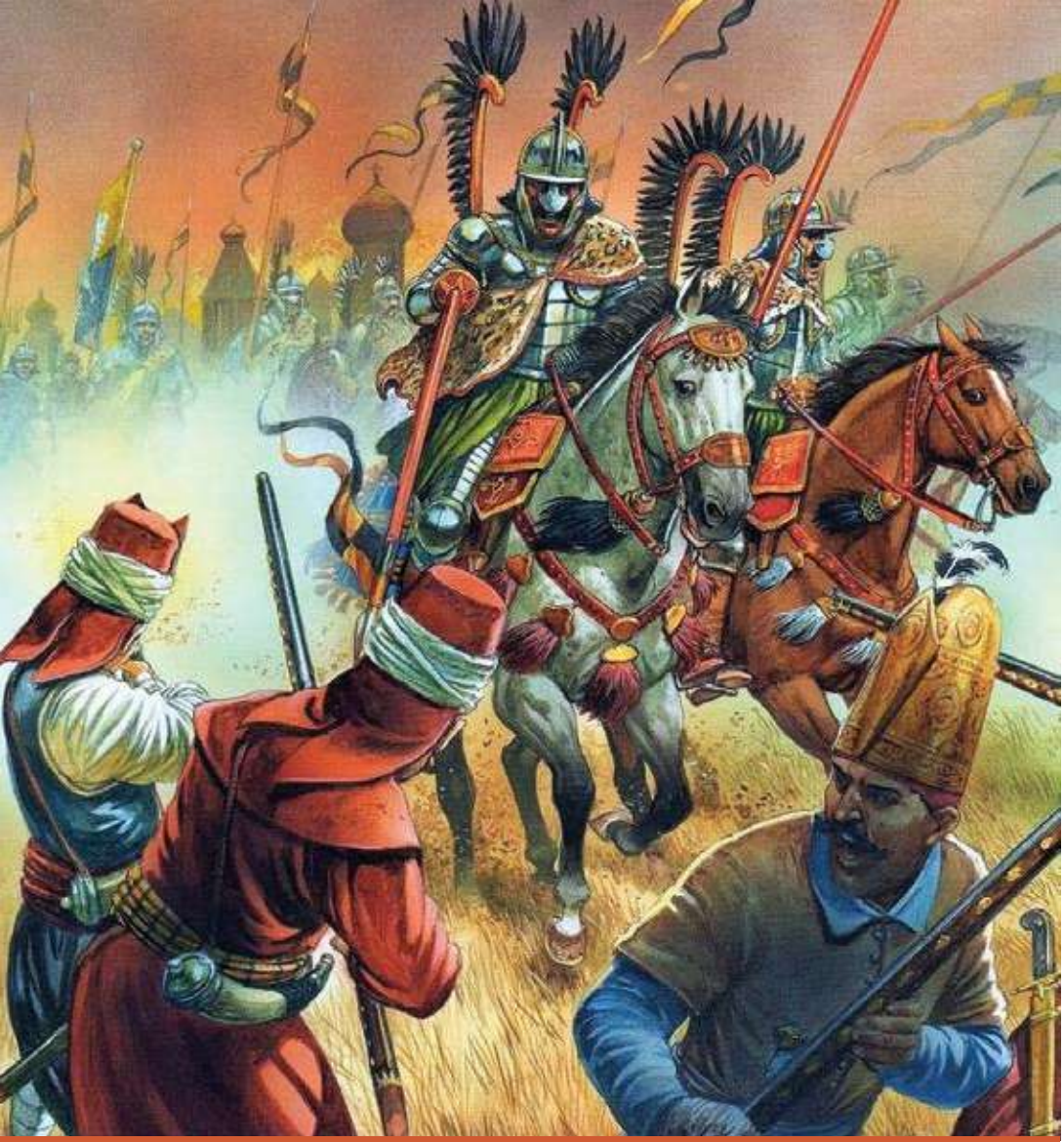
الهوامش

(1) En anglais, dans le domaine de l'analyse des récits conversationnels, on qualifie ces récits de vicarious.

(2) تعبير لاتيني يعني «أتيت، رأيت، انتصرت» [المترجم]

(3) Pour une introduction à la narratologie non naturelle, voir (Alber et al. 2010 ; 2013a ; 2013b; Alber & Heinze 2011 ; Alber 2016 ; Richardson 2006 ; 2015 ; 2018). La narratologie non naturelle a été discutée de manière assez controversée - comparer Petterson (2012), Klauk (2013), von Contzen (2017) - et elle a fait l'objet d'un échange entre Fludernik (2010 ; 2012) et Alber et al. (2012).

(4) En anglais, le mot unnatural (c'est-à-dire anormal, contre-nature) a des connotations d'écart vis-à-vis d'une norme; le terme non-natural, par contre, ne les a pas. C'est pour cette raison que Fludernik préfère l'usage du second terme.



معركة فيينا الحقيقية

ترجمة: إبراهيم عبدالله العلو

مترجم سوري مقيم بمدينة يوما - ولاية أريزونا - الولايات المتحدة الأمريكية

تأليف: داج هيربجورنسرود. مدير مركز تاريخ الأفكار. أوسلو. النرويج. مؤلف كتاب "المعرفة العالمية".(الطبعة النرويجية 2016)

اندحر الحصار العثماني عام 1683 عن أسوار فيينا ولكنه كان أبعد ما يكون عن معركة بين الإسلام والمسيحية.

كنت جالسًا في المقهى خارج أوسلو أقرأ من هاتفي النقال عندما انفجرت القنبلة. حدث ذلك عصر يوم الجمعة يوم 22 تموز(يوليو) عام 2011 في الساعة 3:25 بعد الظهر. وسرعان ما انتشرت الأنباء عن تعرض الحي الحكومي النرويجي لأضرار فادحة جراء انفجار سيارة مفخخة بـ 900 كغ من المتفجرات. قُتل ثمانية أشخاص على الفور وبدأ النقاد على التلفاز والإنترنت بتوجيه أصابع الاتهام إلى القاعدة. ولكن المشتبه به كان أقرب إلى البلاد: رجل نرويجي أشقر يبلغ من العمر 32 عام ويقطن في إحدى ضواحي العاصمة الراقية.

كان الإرهابي ذي العينين الزرقاوين اندريس بيرنج بريفيك واحدًا منا.

بعد إنفجار القنبلة جلس بريفيك في سيارته وبدأ يستمع إلى الراديو. عندما علم أن الإنفجار لم يدمر مكتب رئيس الوزراء تحرك في إتجاهي -مارًا على مبعدة أمتار قليلة من المقهى- متنكرًا بملابس شرطي. توجه إلى أوتويا وهي جزيرة على هيئة قلب حيث تجمع أفرادًا يافعين من حزب العمل النرويجي في مخيمهم الصيفي السنوي. وهناك بدأ بموجة

فك الحصار عن فيينا عام 1683 لفنان مجهول عام 1700 لوحة زيتية على القماش. متحف التاريخ الألماني. برلين.

إطلاق نار استمرت لمدة ساعة من الزمان أفضت إلى قتل 69 شخص منهم 55 من المراهقين.

كانت أصغر ضحايا بريفيك فتاة تدعى شاريدين بون أكملت عامها الرابع عشر قبل خمسة أيام وبدأت مؤخرًا مدونتها الشخصية بعنوان "إرجواني أنيق" نسبة إلى لونها المفضل وكانت تخطط لتصبح مصممة أزياء عالمية.

استيقظت شاريدين يوم 22 تموز في خيمة إرجوانية زرقاء نصبتها بيديها. قابلت عصيرة ذلك اليوم "أم الأمة" رئيسة وزراء النرويج السابقة جرو هارليم برونتلاند. إتصلت الصبية المنبهرة بوالدتها لتخبرها عن منافسة جديدة على حبها. وفي الساعة 5:29 بعد الظهر أطلق بريفيك رصاصتين على ظهر شاريدين.

ما الذي قتل شاريدين؟ الرصاصتان؟

لم تسحب الزناد. أم إصبع الإتهام؟

لم تقدح دماغ الإرهابي. أودت أفكار بريفيك المميتة بحياة 77 شخص. بررت إيديولوجيته إعدام من سماهم "بالخونة" و"الماركسيين الثقافيين" وداعمي "السيطرة المتعددة الثقافات" والتي تراءت في دماغه بالأطفال المسالمين في جزيرة أوتويا وساسة حزب العمل المستقبليين.

في الوقت الذي قابلت فيه شاريدين جرو هارليم كان بريفيك يرسل عبر بريده الإلكتروني بيانه (المانيفستو) المكون من 1500 صفحة إلى أكثر من 1000 من معارفه الإيديولوجيين. وكان القتل وسيلة لإثارة الاهتمام بإعلانه. ومن خلال اقتراف أفظع عمل إجرامي من قبل رجل بمفرده استطاع الوصول إلى الشهرة العالمية لنشر أفكاره.

أطلق بريفيك على بيانه عنوان "2083- الإعلان الأوروبي للاستقلال". وزينه برسم للصليب الأحمر لفارس الهيكل وهو ضابط صليبي من القرن الثاني عشر.

ولكن لماذا تلك السنة البعيدة- لماذا 2083؟

في العام 2083 تحل الذكرى الـ400 لمعركة فيينا التي جرت أحداثها يوم 12 أيلول (سبتمبر) عام 1683.

حاصرت الإمبراطورية العثمانية التي امتدت من شواطئ الخليج العربي إلى بودابست والمغرب مدينة فيينا لمدة شهرين. ونتيجة لذلك قام التحالف البولوني الليثواني وهو أحد أقوى القوى في أوروبا آنذاك والإمبراطورية الرومانية المقدسة وملكية هبسبورغ في فيينا بحشد القوى (وتلك هي المرة الأولى لتحالف هذه القوى المتنافسة) لدحر العثمانيين.

تخيل بريفيك مدفوعًا بما تعلمه عن تلك المعركة الأسطورية طرد مماثل للمسلمين: وكتب في بيانه "بحلول 11 أيلول عام 2083 سوف تُطرد الموجة الثالثة من الجهاد وتُمزق الهيمنة الماركسية الثقافية ودعاة التعدد الثقافي بعد 400 عام من الانتصار بمعركة فيينا يوم 11 أيلول عام 1683. وسوف يحكم الوطنيون أوروبا من جديد."

وصل البابا يوحنا بولس الثاني إلى العاصمة النمساوية في أيلول عام 1983 للاحتفال بالمئوية الثالثة لمعركة فيينا في زيارة استمرت لأربعة أيام. كانت تلك الجولة بحسب النيويورك تايمز"أرفع نقطة في احتفال النمسا بالذكرى الـ300 لرفع الحصار التركي عن فيينا بفضل الجيوش الأوربية المسيحية المتحدة بقيادة الملك البولندي جون الثالث سوبيسكي". وفي يوم 12 أيلول يوم المعركة التقى يوحنا بولس الثاني مع البولنديين المحتشدين للصلاة والذين خرجوا من بلادهم الشيوعية في كالينبيرج - على التلة التي بدأ منها سوبيسكي هجومه ضد العثمانيين. ورفع نصب تذكاري رسمي "للقادة العسكريين من فيينا حملة التقاليد" في ذلك اليوم والذي احتفل بالذكرى المئوية الثالثة لانتصار فيينا على الأتراك".

وعلى مقربة منه انتصب صرح يقول حضر الملك البولندي سوبيسكي في هذه المعركة "لإنقاذ المسيحية".

أقدم مسجد في بولندا في مدينة كروزنياني على أرض منحها الملك جون الثالث سوبيسكي تكريمًا لمساهمة التتار العسكرية. ويقال أن سوبيسكي توقف وحيا التتار في المدينة عام 1688.

ومعركة فيينا صدام عملاق للحضارات وانتصار للمسيحية وهزيمة إسلامية.

ساعدت مثل تلك الشروح على تشكيل النظرة العالمية لبريفيك والمعتقدين بالمؤامرات الأوروعربية (والذين يظنون أن أوروبا سوف تكون مسلمة مع نهاية القرن) واليمين الأوروبي المتطرف. وأصبحت المعركة جزءً مركزيًا من أيديولوجيتهم كمرحلة تاريخية يقتدون بها لأنها تبدو نمطية لمعركة "نحن- ضدهم" الأزلية. وكما يعلن شعار المدونة النافذة المعادية للإسلام "بوابات فيينا" :"بدا خلال حصار فيينا عام 1683 أن الإسلام على وشك التغلب على المسيحية في أوروبا المسيحية. ونخوض اليوم مرحلة جديدة من حرب قديمة جدًا".

إذا تفحصنا المعركة عن كثب نستطيع فهمها بطريقة مختلفة: معركة اعتمدت على التعاون بين الأعراق. ولولا مساعدة المسلمين السُّنة من التتار المعروفين باسم ليبكا تتار لما تمكن الملك جون الثالث سوبيسكي الذي حكم التحالف البولوني الليثواني المتعدد الأديان من كسب المعركة.

أطُلق اسم التتار على الشعب شبه البدوي الناطق باللغة التركية والذي عاش على السهوب الكبيرة في القارة الأوراسيوية. وبعد "سلام منغوليا" الذي دام قرنًا من الزمن من القرن الثالث عشر(والذي يسمى أيضًا سلام التتار) وانحلال الإمبراطورية المنغولية طلبت مجموعة متميزة من المسلمين التتار والهاربين من الحاكم التركي المنغولي تيمورلينك من دوق ليثوانيا الأكبر المسيحي (ليبكا وفق لغتهم) اللجوء عام 1397. رحب الدوق فيتاوتاس وهو بطل قومي في التاريخ الليثواني بهم. وضمن لهم الحرية الدينية وحتى أعفاهم من دفع الضرائب. وبالمقابل قدم الليبكا التتار لبلدهم الجديد ومن ثم بولونيا المساعدة العسكرية وضد تيمورلينك ابتداءً.

أصبح التتار الليبكا وفرقهم للخيالة الرشيقة قوة حيوية في كل معركة في التاريخ البولندي-الليثواني: في أيلول 1939 كانت الفرقة التترية الأولى من بين آخر وحدات الجيش البولوني المحاربة للجيش الألماني النازي. وكما أعلن الرئيس البولوني برونيسلو كومورسكي في غدانسك في تشرين الثاني (نوفمبر) عام 2010 أثناء تخصيص أول نصب بولندي للتتار:

"شرع التتار أسلحتهم دفاعًا عن أرضهم في وجه كل عدوان على بولندا.. لقد حاربوا وطردوا الروس والسويديين وحتى الأتراك بالرغم من تشاركهم بدين وحيد-الإسلام. وبدونهم ما كان ليحدث النصر المظفر في معركة فيينا ولهذا السبب تلقاهم الملك جون الثالث سوبيسكي في أحضانه".

لقد دخل التتار قلب الملك سوبيسكي قبل ثلاثة عقود من الزمن. أُرسل في عام 1650 في مهمة دبلوماسية إلى القسطنطينية، إسطنبول اليوم، حيث تعلم اللغة التترية. وعندما هاجمت السويد العاصمة البولونية في عام 1656 كان سوبيسكي مسؤولاً عن 2000 جندي من كتيبة الخيالة التتار من القرم الذين قاموا بالدفاع عن البولنديين. كانت تلك المعركة قسمًا من "الاجتياح السويدي" حيث دمر السويديون أكثر من 100 مدينة بولونية ومثلها من الكنائس فيما وصف بأسوأ اعتداء على بولونيا قبل الحرب العالمية الثانية.

وبعد أن أصبح سوبيسكي ملكًا على الكومنولث عام 1674 أعفى التتار الليبكا من كافة الضرائب ورفع مرتباتهم لتماثل رواتب القوزاق وأعاد لهم امتيازاتهم السابقة (التي فقدوها خلال الإصلاح المضاد) بما في ذلك السماح بإعادة بناء مساجدهم. تلقى التتار إقطاعات أميرية في بودلاسيا في شرق بولونيا- إضافة إلى مقاطعات بريست وكوبرين وجرونو فيما يعرف اليوم ببيلا روسيا- لضمان متابعتهم الخدمة بتميز في جيش الكومنولث البولوني-الليثواني.

وبالتالي عندما انطلق سوبيسكي لرفع حصار فيينا عام 1683(وهو يقود جيوش الإمبراطورية الرومانية المقدسة وال هبسبورغ) أحضر معه الخيالة من المسلمين التتار الذين عملوا تحت زعامة الملازم التتري من الليبكا صموئيل مورزا كريزجيوسكي. حاربوا خلال المعركة جنبًا إلى جنب مع جنود سوبيسكي الشهيرين وارتدى تتار الليبكا أعوادًا من القش في خوذاتهم لتمييزهم عن تتار القرم الذين كانوا يحاربون في صفوف العثمانيين.

أحدث تتار الليبكا دمارًا كبيرًا من خلال استخدام تكتيهم الشهير بادعاء الهزيمة قبل التحول والانقضاض على العدو. وبعد المعركة كتب سوبيسكي لزوجته ماري سينكا من مخيم سزينوا: "يتسلى زملائنا التتار بالصقور التي أحضروها معهم ويحرسون السجناء وأثبتوا ولائهم وجدارتهم".

وثبتت الجدارة والولاء ثانية بعد ثلاثة أسابيع عندما قام سوبيسكي وقواته بتتبع القوات العثمانية المندحرة. واشتبكوا معهم في معركة باراكاني بالقرب من نهر الدانوب يوم 7 تشرين الأول (أكتوبر) عام 1683. وفي خلال ذلك انقطع سوبيسكي عن جنوده وكاد على وشك أن يتعرض للذبح. وأنقذه الملازم كريزجيوسكي وفق ما تقول الرواية. قام سوبيسكي بعد ذلك بترقية التتري ليبكا كريزجيوسكي إلى رتبة كولونيل وشكره في طريق عودته من اجتماع البرلمان في جرودنو.

ولا يزال الناس في البلدة يشيرون إلى الأشجار الكبيرة التي التقى وتحاور تحتها الرجلان.

أنقذ جندي مسلم حياة "محرر أوروبا" ولا يوجد حاكم يحظى بتقدير المسلمين التتار مثل جون الثالث سوبيسكي. وضمن عبر أفعاله بناء عدة مساجد في المنطقة والتي لا تزال قائمة لغاية اليوم. وسوبيسكي هو الملك الأوروبي الذي ينسب إليه ضمان المثال الوحيد لوجود مجتمع مسلم متواصل في بلد أوروبي غير مسلم... وهو مجتمع تمتع عبر الأجيال بنفس الحقوق والامتيازات لغاية اليوم" كما ذكر المؤرخ بوجسلو زاجورسكي.

كان الجانب الآخر من معركة فيينا متعدد الأديان أيضًا.

تحالف العثمانيون بقيادة السلطان المسلم

السُّني محمد الرابع (1642-93) مع ملك فرنسا من الكاثوليك الروم لويس الرابع عشر (1638-1715).

اتفق العثمانيون والفرنسيون على تشكيل تحالف رسمي في بداية 1530 والذي بقي وثيقًا إلى غزو نابليون لمصر بعد 250 عامًا من ذلك التاريخ. ويعتبر التحالف الفرنسي- العثماني أطول معاهدة سلام في تاريخ فرنسا.

كان لويس الرابع عشر من الكاثوليك الروم مثل حكام إمبراطورية هبسبورغ. ولكن ذلك لم يحولهم إلى حلفاء طبيعيين لأن لويس الرابع عشر طمح ليكون أقوى ملك مسيحي في أوروبا. استخدم معركة فيينا لتعزيز مكانته وعندما اطبق العثمانيون على فيينا شتت فرنسا قوات هبسبورغ من خلال إرسال الجنود إلى جبهتهم الغربية. ولذلك أطلق عليه أعدائه لقب "المسيحي الأكثر تركية".

حاول الملك لويس الرابع عشر قبل ذلك عام 1679 دون جدوى إقناع العثمانيين بدعم الثورة المجرية ضد إمبراطورية هبسبورغ في فيينا. وكانت الشخصية التي أشعلت الثورة الأرستقراطي البروتستانتي اللوثري إميريك ثوكولي (1657-1705). عارض ثوكولي القمع المعادي للإصلاح البروتستانتي الذي قام به الهبسبورغ الكاثوليك وتلقى الدعم من الملك الفرنسي لبدء الحرب ضد فيينا في عام 1678 مستندًا إلى الثورة المجرية وانتفاضة الفلاحين الكوروج في بداية 1670.

ولتعزيز موقفه بشكل أكبر تحالف ثوكولي اللوثري مع السلطان محمد الرابع في القسطنطينية وفي تشرين الثاني (نوفمبر) من عام 1682 سُمي ملكًا على هنغاريا العليا (سلوفاكيا اليوم). وأصبحت دولة تابعة تحت سلطة العثمانيين – وتدفع الخراج للسلطان لتحظى بالحرية الدينية للبروتستانت الذين لم تمنحهم الدول البابوية مثل تلك الحرية.

حارب ثوكولي وجنوده في معركة فيينا مع العثمانيين إلى جانب الدول التابعة العثمانية المسيحية والاتشيا ومولدوفا- وهما ملكيتان بروتستانتيتان شرقيتان في رومانيا اليوم. وبالرغم من أن ثوكولي وأتباعه البروتستانت كانوا مع الجانب الخاسر منحه السلطان لقب كونت وعدة إقطاعات في غلطة في تركيا اليوم حيث استقر مع زوجته.

كان ثوكولي واحدًا من عدة زعماء مسيحيين الذين طلبوا المؤازرة من السلطان في القسطنطينية. والآخر هو القوزاقي بيترو دوروشينكو (1627-98) الذي ترأس الهيتمانت القوزاقية وهي دولة في وسط أوكرانيا وحارب البولنديين عام 1660 بمساعدة تتار القرم. وافق قنصل كورسون القوزاقي في آذار (مارس) عام 1669 على إقتراح دوروشينكو للتحالف مع العثمانيين من أجل التصدي للتوغلات الروسية والبولونية.

معركة اعتمدت على التعاون بين الأعراق. ولولا مساعدة المسلمين السُّنة من التتار المعروفين باسم ليبكا تتار لما تمكن الملك جون الثالث سوبيسكي الذي حكم التحالف البولوني الليثواني المتعدد الأديان من كسب المعركة.

عقدت الدول البروتستانتية الجديدة في أوروبا الغربية التي تشكلت بعد الإصلاح في بواكير القرن السادس عشر الآمال العريضة على تلقي المساعدة من المسلمين العثمانيين ضد البابا والقوى الكاثوليكية في اسبانيا وفيينا.

أرسل الملك ويليام الأول في هولندا (1533-84) "أب الأرض" عام 1566 مبعوثًا إلى السلطان سليمان القانوني طالبًا منه المساعدة ضد القمع الإسباني للرعايا البروتستانتيين. وفي عام 1574 أرسل السلطان مراد الثالث (1546-95) رسالة إلى بروتستانت هولندا وإسبانيا معلنًا أن اللوثريين والكلفينيين يتشاركون مع الإسلام السُّني أكثر من الكاثوليكية: "ومن جانبكم أنتم لا تعبدون الأصنام وأبعدتم الأصنام والصور و"الأجراس" من كنائسكم وأعلنتم عن إيمانكم من خلال الإعلان أن الله جل وعلا هو واحد أحد وأن عيسى هو رسوله..".

تشرح مثل تلك الخلفية التاريخية لماذا أسرع الملك البولندي جون الثالث سوبيسكي ومسلميه التتار لإنقاذ آل هبسبورغ في فيينا. كانت الدول البرتستانتية تفضل شهود سقوط الإمبراطورية الرومانية المقدسة على يدي العثمانيين.

حاربت الهبسبورغ والبابا وتحالفت في أغلب الأوقات مع القوات العثمانية خلال حرب الثلاثين عام (1618-1648) وهي أشد الحروب الأهلية المسيحية دموية بعد الإصلاح.

لذلك لم تكن معركة فيينا معركة بين الصليب والهلال. ولم تكن صراع حضارات وانتصار حاسم للمسيحية على الإسلام. وبدلاً من ذلك كان التتار من المسلمين السُّنة قوة حيوية في مساعدة الملك البولوني الكاثوليكي من جانب- كما تحالف اللوثريون الهنغار مع السلطان المسلم السُّني على جانب آخر. وفي النهاية كانت سنة 1683 سنة أخرى من المعارك على السلطة والنفوذ بين الدول الكبرى في أوروبا.

عبرت الولاءات كافة حدود الأديان والأعراق. لم ينقذ سوبيسكي وحلفاءه "أوروبا" أو المسيحية قط بالرغم من إدعاءات الكتب والموسوعات واللوحات. وكان حاكم الكومنولث البولوني الليثواني أكبر منقذ أوروبي للحياة والثقافة الإسلامية في شمال أوروبا. كانت معركة فيينا دراما متعددة الثقافات ومثال على التحولات المعقدة والمتناقضة في التاريخ الأوروبي. ولم يتواجد قط "الجيوش الأوروبية المسيحية المتحدة".

ولم تكن لمعركة فيينا أهمية كبرى في التاريخ الأوروبي كما يرغب البعض بالاعتقاد. وبعد عام 1683 حكم العثمانيون دول البلقان لقرنين من الزمن وبقي معظم الإغريق والبلغار والرومانيين والصرب والكروات مسيحيين كما كانوا وأكثر مسيحية اليوم من النمساويين. أما بالنسبة للعثمانيين المسلمين السُّنة فلم يكن عدوهم الأساسي ما بين القرن السادس عشر والثامن عشر أية دولة أوروبية بل الإمبراطورية الصفوية الفارسية المجاورة لهم ومدرستها الجديدة في الإسلام الشيعي الإثني عشري.

يرتكز إساءة استخدام التاريخ لبريفيك ومن هم على شاكلته على الكراهية وليس على المنطق أو الحوار أو العقل. ويجب أن نسائل أنفسنا عن مصدر تلك الكراهية. وفي النهاية يستند معظم إعلان 2083 إلى مقالات على الويكيبيديا وما تعلمه الإرهابي عن التاريخ الأوروبي. انتشرت الأفكار التي كتب عنها بريفيك اليوم كثيرًا في أوروبا وأكثر بكثير مما كانت عليه قبل سبع سنوات.

وفي مثل ذلك العالم يجب أن نتأمل قصيدة الكاتب الألماني بيرتولت بريخت التي كتبها عام 1933 بعد الاضطرابات بعنوان: "حول العنف":

اندفع الجدول العجول بعنف

ولكن لا يقوى أي كان

على تثوير أرضية النهر المحتضنة له.

تكون الأفكار رائعة في معظم الأوقات وهي السبب في وجودنا هنا ولكنها قد تتحول في بعض الأحيان إلى أفكار قاتلة ولهذا السبب لم تعد شاريدين بين ظهرانينا اليوم.

24 تموز(يوليو)، 2018.

المصدر:

https://aeon.co/essays/the-battle-of-vienna-was-not-a-fight-between-cross-and-crescent

لا وقت للغداء؟ تاريخ موجز لـ"طعام الشارع" الفرنسي

ترجمة: د. رضا الأبيض

جامعة قابس - تونس

مورغان مولكا

إن العجلة إلى درجة عدم القدرة على تناول الطعام على المائدة ليس أمرًا جديدًا. ولكنْ إذا كان "طعام الشارع"، مثل البرغر burger و السوشي sushi والرامان ramen، في الوقت الحاضر جزءًا من الحياة اليومية للفرنسيين، فإنّ تاريخ أكل الشارع في فرنسا يعود إلى العصور الوسطى..

* * *

هل تسبّبُ وجبةُ الطعامِ الفرنسية، المسجلة في التراث غير المادي لليونسكو، في اختفاءِ مطبخٍ وطني بسيطٍ وسريع، يمكن تذوقه تحت مدخل عربة أو أثناء المشْي في الحدائق العامة؟ نعم ولا.

إنّ ظهور المطاعم في فرنسا في عصر التنوير أدى إلى اختفاء "طعام الشارع" وتغيير عاداتنا الغذائية بشكل كبير. لقد نتج عن هذه المؤسسات أنْ أصبح المطبخُ الراقي والمطبخ البرجوازي أكثر ديمقراطية، حين حلّ المرق محلّ التجار المتجوّلين الذين أطعموا عامة الناس منذ العصور الوسطى.

في الوقت نفسِه، تحسن مستوى معيشةِ الأشخاص الذين لم تكن لديهم نار ولا موقد ولا خشب يسمح لهم بالطهي في المنزل.

ومع مهننة تجارة المواد الغذائية سرعان ما وجد الباعةُ الجوالون أنفسَهم ضعفاء، واختفوا تدريجيًا.

قد نكون نسينا هذا التاريخَ الذي لا يزال صداه يتردّد في شمال وجنوب شرق البلاد حتى ثمانينيات القرن الماضي!

إذن، ما هو طعام الشارع الفرنسي؟

يظل المبدأ كما هو الحال في بانكوك أو نيويورك أو نيودلهي: "كافئ نفسَك بوجبة سريعة وغير مكلفة وليست وسخة جدًا."

❊ طبخُ الأحشاءِ وبيع الصلصات.. مهنُ الشارعِ المنسيةُ:

"ها هي المتعة، أيها السادة، إنها المتعة،

سيداتي، استمتعوا!"

لقد كان البائعون في ليهال Halles وساحة ساليا Cours Saleya يعرفون، بما مُنحوا من مواهبَ، كيف يسقون أفواة المارة. فمنذ منتصف النهار إلا ربع، عندما تكون المعد خاويةً، فإن رؤية قدور البخار وصواني التخميص تثير العقولَ والأجسام إثارةً لا تقاوم.

في العصور الوسطى، لم يكن ثمة تمييزٌ بين الأطباق المالحة والحلوة. وبالنسبة إلى الوجبات الخفيفة، فقد كان الفرنسيون يفضّلون الفطائر والكعك المدور الصغير oublie، الذي يحمل رمزًا دينيًا. وقبل عيد الميلاد، كانوا يأكلون الكُستناء الذي يطلقون عليه خطأ الكستناء السّاخن.

وكان للشوارع نصيبُها من الأنواع المختلفة من الكعك الحلو والمالح. لقد كانت كلُّ العجائن المخمّرة والمسلوقة والمحمّصة والمجفّفة والمقلية.. لذيذةً. وكان بائعو اللحم الذين سيصبحون بعد ذلك محمّرين وحشاةَ لحمٍ مفرومٍ وبائعي نقانق ومملّحين.. يحملون أفرانا متحركة تسمّى أفران الغفران fournaise à pardon، عليها يتم طهيُ الأوزّ والعجول والحملان والخنازير ولحم البقر والنقانق.

لقد كان صانعو الصلصات، حتى القرن العشرين، يبيعون أطعمةً ساخنة كانوا يُفرغونها مباشرةً من قدور ثقيلةٍ مصنوعة من حديدٍ أو نحاس، فيأكل الناسُ أطباقا من لحم البقر miroton وغيرها من أطباقِ اللحم المفروم المحمّر galimafrée. أما طبّاخو الأحشاءِ فكانوا يتجوّلون من مكانٍ إلى آخر لإطعام حرفائهم. وكانت هناك أيضًا ساحاتُ الخردةِ حيث تباع بقايا طعامِ العائلات البرجوازية التي يتمّ تناوُلها على الفور أو تُحمل إلى البيوتِ.

وستسهم المعجّناتُ (التي ما تزال تُعرف منها فطائرُ اللحم) إلى حدٍّ كبير في شراهة الفرنسيين في المدن.

في القرن الثالث عشر، تحدث جان دي جارلاند Jean de Garlande عن معجّناتِ لحم الخنزير والدواجن وثعبان البحر .. التي يمكن شراؤها وأكلُها أثناء المشْي.

هذه الخلطاتُ ستصبح في ما بعد فطائر مطبوخة.

لقد حققت الفطائر المالحة أو الحلوة، والفلان flan، وفطائر الجبن dariole نجاحًا باهرًا منذ سنة 1440.

وفي القرن التاسع عشر، أصبح طهاة المعجّنات أكثر حرصًا على إرضاء حرفائهم، وأبدعُوا الجالانتين galantine ومرقَ الدودين dodine والبالوتين ballotine (التي تُعدُّ من لحمِ الخنزير والطيور وإدخالاتٍ أخرى مختلفة مثل كبد الأوز وأنواع الفِطر).

وكانت للمقْليات أيضًا رائحةُ القداسة. كانت

الكفتةُ والشرائحُ والمقرْمشات تؤكل بالأصابع من أقماع توضع فيها.

وفي شمال البلاد ظلت مواقفُ البطاطس، حيث يُؤكل كلُّ ما يُقلى في الزيت، تحقق بعضَ النجاح ببيع البطاطس بالطبع، وأيضا الجمبري الرمادي والكعك..

❊ جنوب فرنسا، آخر معاقل طعام الشارع:

في الجنوب بالقرب من إيطاليا حيث تُقدم أكلاتٌ مخصوصةٌ وسريعةٌ نجد آثارًا لمطبخ الشوارع التقليدي. وليس من غير المألوف أنْ تتذوقَ بين شارعيْن السّوكا socca والشيشي فريجي chichi fregi وسندويتش الباغنا pan bagnat وأطباق البوتين من البطاطا المقليّة fritures de poutines أو السمك الصغير الذي يُطلق عليه " كُلْ كلّ شيء"، وتارت البيتزا pissaladière

" حلازين ماءٍ مالح! عندي حلازين كبيرةٌ وصغيرة " مَنْ مِنْ سكّان مرسيليا لم يلتق بجيزيل Gisèle التي تبيع الحلازين البيضاء الصغيرة مقابل قليلٍ من المال. وكان التبادل يتم أحيانًا من النافذة عبر سلّةٍ تُنزل، مشدودةً بحبلٍ.

إلى سنوات الثمانينيات لا يزال من الممكن في شوارع لو بانيه Le Panier تذوّقُ هذه القواقع السّاخنة التي تُلتقط في الأحراش.

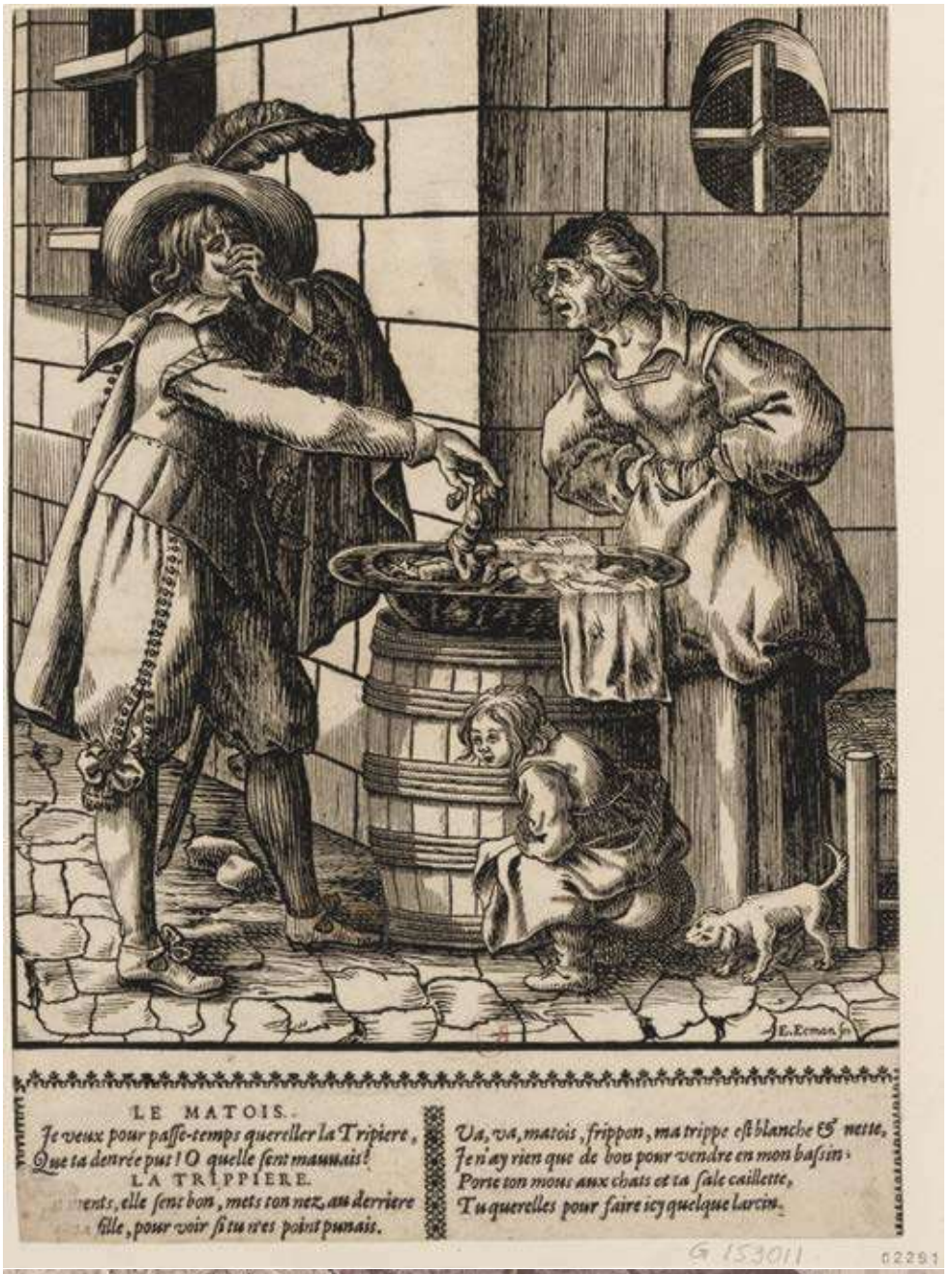
أما بالنسبة إلى مصنع الجعة في ليون Brasserie de Lyon، فإنه يقدّم رقائقَ البطاطس والقواقع المطبوخة المحمولة، مع زجاجةٍ من البيرة الداكنة المخمّرةِ في المصنع.

ولكنَّ وضعَ مجموعاتٍ سكانية جديدة وصلتْ مصحوبة بالفريكاسي fricassée والبيتزا pizza والشاورما shawarma سيكون أفضلَ من وضع التجّار الصغار الذين لم يعرفوا كيف يعيدون تجديدَ معروضاتهم.

لقد ساعدت العولمةُ وتوحيدُ الأذواقِ على انتشار بائعي البرغر burger بدلاً من معالم الشهية التقليدية. ومع ذلك، ما يزال بعضُ الرافضين يقاومون. ولقد تمكنوا من المحافظة على بعض أصالة الأمس.

لذا، بدلاً من اختيار النظام الغذائي الأحادي والوجباتِ السّريعة المستوردة، دعونا نعيد اكتشاف ثقافة تذوق الطّعام لدينا، بما في ذلك "طعام الشارع"!

إنه لذيذٌ وسريع وحسن الصّنع. إنه لا ينتظر سوى أنْ يتمّ إحياؤه.



المصدر:

Morgan Malka , Pas le temps de déjeuner ? Petite histoire de la street food à la française
https://www.leshardis.com/202006//cuisine-de-rue-france/

تاريخ العنصرية والاستعمار البريطاني في المنطقة العربية

المحرر الثقافي
مجلة فكر الثقافية

نشرت مدونة المكتبة الوطنية البريطانية وثائق تعود لحقبة الاستعمار البريطاني في الهند، وتضمنت الوثائق الأرشيفية رسائل صادرة عن المكتب المحلي بالهند التابع لوزارة المستعمرات البريطانية في مطلع القرن العشرين وتضم نبرة عنصرية تجاه العرب.

تسلط المدونة الضوء على أمثلة من المواقف العنصرية الموثقة في أحد ملفات الدائرة السياسية والاستخبارية في مكتب الشؤون الهندية، وتوضح الأمثلة كيف شكلت هذه المواقف جزءًا من المعلومات الاستخبارية التي جمعها البريطانيون في الشرق الأوسط خلال الحرب العالمية الأولى، وكيف أسهمت في إثراء النقاشات وصنع القرارات.

قام الأشخاص أنفسهم الذين جمعوا هذه المعلومات الاستخبارية وأصدروا التقارير وعلّقوا عليها، برسم ملامح السياسة البريطانية في الشرق الأوسط. ولفهم هذا التاريخ، من المهم الانتباه إلى تنوع الدوافع والمواقف التي يتبناها الأشخاص المعنيون، بما في ذلك المواقف العنصرية.

تقرير المنطقة العربية

في فبراير/شباط 1916، أرسل قسم المخابرات في الأميرالية البريطانية تقريرًا إلى الدائرة السياسية والاستخبارية في مكتب الشؤون الهندية يشرح بالتفصيل الوضع العسكري والسياسي في شبه الجزيرة العربية وبلاد الرافدين والصحراء الغربية (في مصر) وسوريا وسيناء.

كان هذا التقرير الأول من بين 27 تقريرًا أُطلق عليها في البداية اسم "تقارير شبه الجزيرة العربية"، ثم تقارير عن المنطقة العربية، وكان آخرها في يناير/كانون الثاني 1917.

في يونيو/حزيران 1916، اندلعت انتفاضة في مكة المكرمة بقيادة الشريف الحسين وبدعم من البريطانيين، ونجحت الثورة في إخراج العثمانيين من مكة. لكن لاحقًا لم يعد البريطانيون على يقين مما إذا كان ينبغي عليهم الاستمرار في دعم الحسين بالقوات. كان الوضع معقدًا بسبب اتفاقات بريطانيا مع الفرنسيين وتقديم وعود متناقضة للحسين، وبسبب الحاجة إلى الانتصار في الحرب.

ركّز الجزء الافتتاحي من التقرير الأول عن المنطقة العربية على موقف شريف مكة وأنشطته، ولا سيما "هدفه الحالي وهو [المصالحة] بين جميع القوى العربية في شبه الجزيرة العربية من خلال إقناعهم بالتخلي عن جميع القضايا الجانبية، ومساعدته في طرد الأتراك من البلاد". وتناولت الأجزاء الأخرى من التقرير تفاصيل الحرب، وتحديدا نقل القوات وتحركاتها والأسلحة ونتائج المعارك والاشتباكات.

وتعتمد التقارير على مزيج من الروايات الرسمية وغير الرسمية وبعض الشائعات. كانت هناك شكوك بشأن صحة المعلومات ومدى فائدتها. ويوازن الباحثون بين هذا الغموض والأحكام الشخصية حول موثوقية المصادر أو دقة المادة المتاحة.

بدءًا من يونيو/حزيران 1916، كانت التقارير مصحوبة بملاحظات من المستشار السياسي والدبلوماسي السير مارك سايكس (1879 – 1919)، حيث يسلط الضوء على عدد من الأقسام ويضيف أفكاره الخاصة.

تحيزات عنصرية

وتقدم تعليقات وملاحظات كبار أعضاء الدائرة السياسية والاستخبارية في "المحاضر" المرفقة بكل تقرير، أدلة على مواقف الكُتاب وتحيزاتهم العنصرية.

على سبيل المثال، يحتوي تقرير شبه الجزيرة العربية السابع عشر بيانا عن مؤسس دولة الأدارسة في صبيا وتهامة بالجزيرة العربية السيد محمد الإدريسي (1876 – 1923)، بعد أن أورد معلومة غير مؤكدة أن الإدريسي "أبرم سلامًا مع الحاكم التركي لليمن"، يلاحظ المؤلف أنه على الرغم من أن "هذا غير محتمل، فيجب ألا ننسى أن الإدريسي عربي"، والمعنى الضمني هو أنه لا يمكن للبريطانيين الوثوق به.

ويظهر شعور مشابه في "ملاحظات" سايكس ضمن تقرير شبه الجزيرة العربية السابع عشر. في إشارة إلى "عداء العرب في رابج"، عبّر سايكس عن امتعاضه مما حدث ووصف المشاركين بأنهم "ربما متمردون ومشبوهون ومندفعون"، مشيرًا إلى أن "الحادث هو مثال واضح عن الصعوبات التي سنواجهها. أن نضطر للتعامل مع ما وصفه كاتب مشهور بأنه شعب عفريتي يمتلك قلب ثعلب".

هناك الكثير من الأمثلة الأخرى على التمييز العرقي في "ملاحظات" سايكس وبقية التقارير. وبحسب رأي سايكس، يُعزى التنافر بين الإدريسي وشريف مكة جزئيًا إلى "العراقيل التي وضعتها الخصوصيات العرقية العربية في طريقهما".

تتكرر تلك التلميحات العنصرية عن ميل العرب للخلافات والانقسامات في أكثر من موضع. ويشير مؤلف أول تقرير عن شبه الجزيرة العربية إلى أن "العربي بطبعه لا يحب الاستقرار".

أثناء مناقشة تمثيل شعوب العالم في الصحافة، يقدم سايكس رأيه قائلاً إن "السكان الأصليين في مستنقعات بلاد ما بين النهرين متوحشون ولا يُؤمن جانبهم، في حين أن القبائل المختلطة التي تعيش على ضفاف الأنهار قبائل فوضوية بالفطرة لأسباب جغرافية وتاريخية".

جنبا إلى جنب مع التقارير الرسمية، أسهمت هذه المواقف العنصرية التي يحملها مؤلفو هذه الوثائق في رسم السياسة البريطانية بمنطقة الشرق الأوسط.

المصدر: Untold lives blog

من العدالة السّياسيّة إلى التّربيّة: التّقدّم والسّعادة في فكر ويليام غودوين (1 ـ 2)

ترجمة: د. محمد كّزو

المغرب

جون إيريك هانسون*

«وترنيمة لك غودوين! بحماسة
تكمن في صوتك، وفي يوم العشق العاصف
عندما كنت متوحّشًا أتجوّل في الصّحّة القاتمة للكرب
عُرض الشّكل اللّامع للعدالة ليلبّي طريقي
وأخبرني أنّ اسمها كان السّعادة»
صامويل تايلور كولريدج: «إلى ويليام غودوين، مؤلّف كتاب "العدالة السّياسيّة»[1]

مقدّمة

يعتبر ويليام غودوين (1756-1836م)، في الوقت نفسه، مؤلّفًا متنوّع الإنتاج وغزيره، ومفكّرًا يصعب تصنيفه. إذ غالبًا ما شكّك الباحثون، المهتمّون بقضيّته، في انتمائه إلى تقليد فلسفيّ وسياسيّ معيّن: فهل يمكننا وصفه بالفوضويّ، النّفعيّ؟ ألن يُفهم بشاكلة أفضل على أنّه "منشقّ عقلانيّ" راديكاليّ كما اعتقد جوزيف بريستلي وريتشارد برايس؟[2] بحيث اعتنى في الآونة الأخيرة، كلّ من أوغيلي كنوفر ورافاييل مارتشيتي بالبعد الدّوليّ لتفكير غودوين، بطريقة أصيلة في صفحات هذه المجلّة، محدّدان عالميّة من شأنها أن ترتبط بنفعيّته[3].

وقد أعطى هذان السّؤالان لمؤرّخي الأفكار، خاصّة في العالَم الأنجلو-سكسونيّ، فرصة الاقتراب من فكر غودوين، وطرح الحجج النّظريّة في التّاريخ الفكريّ والمنهجيّ على السّواء. لذا يهاجم روبير لامب، مثلًا، طريقة كونتين سكينر من خلال محاولة "إعادة تأهيل القراءة النّفعيّة لغودوين". وضدّ "سكينر"، يجادل "لامب" لفائدة المصلحة التّاريخيّة والشّرعيّة المنهجيّة لاعتبار غودوين منفعيًّا، رغم إنّ الفيلسوف ذاته، لم يكن

يملك "الوسائل اللّغويّة" ليفكّر في نفسه على هذا النّحو[4].

في هذه المقالة، بدلًا من محاولة البحث عن تحديد هويّة غودوين في "نزعة" أو مدرسة تفكير محدّدة، سأركّز على جانب نادرًا ما يتمّ التّطرّق له في فلسفته، وهو: الرّبط بين السّعادة والتّقدّم والتّربيّة في فكره؛ على الرّغم حقيقة من معالجة هذه المواضيع بشكل فرديّ في دراسات حول غودوين، لكن علاقتها ببعضها لم تُدرَس بشكل مستفيض[5]؛ ومع ذلك، فهي تلقي الضّوء على مشروعه السّياسيّ والتّربويّ بداية القرن التّاسع عشر، عندما سادت القوى المحافظة في بريطانيا العظمى عقب الصّراع مع فرنسا الثّوريّة.

ولبحث هذه العلاقة، سأربط بين ثلاثة نصوص تُعتبَر العمل الرّئيس للمؤلّف هي: "تحقيق حول العدالة السّياسيّة" (في طبعته الثّالثة بتاريخ 1798م)، ومجموعة مقالاته الفلسفيّة والتّربويّة والأدبيّة بعنوان "المُحقِّق" (1797م)، و"الحكايات القديمة والحديثة" أوّل نصّ موجّه لاستخدام الأطفال نشره غودوين سنة 1805م، تحت اسم مستعار "إدوارد بالدوين" عن طريق شركته الخاصّة "مكتبة الجيل"، التي أسّسها مع زوجته الثّانية ماري جان في السّنة نفسها[6].

ولذلك سأهتمّ أوّلًا بالرّوابط الفكريّة بين "التّحقيق" و"المُحقِّق"، فيما يتعلّق بمسألة السّعادة من وجهة نظر فلسفيّة، قبل معالجة ثانيًا المسائل التّربويّة التّطبيقيّة والسّياسيّة، التي حاول غودوين الإجابة عنها في "المُحقّق"؛ فعلى سبيل المثال، يتساءل غودوين عن العلاقة التّربويّة المناسبة لكلّ من السّعادة الفوريّة للمتعلّم، وتنميّة السّعادة الاجتماعيّة في المستقبل. وسأنهي دراستي متّجهًا نحو "الحكايات القديمة والحديثة"، موضّحًا بفضلها كيف أدمج غودوين المبادئ الفلسفيّة -التي تناولها في "التّحقيق" و"المُحقّق"- في ممارساته الأدبيّة.

وسأبيّن عن طريق إجراء حوار متناغم لهذه النّصوص فيما بينها، كيف تصوّر غودوين بناء ظروف سعادة مستقبليّة في إطار تربويّ، وهذا يرقى، في الواقع، إلى تطبيق أسلوب العمل السّياسيّ الذي دعا إليه بالفعل في كتابه "تحقيق حول العدالة السّياسيّة": بمعنى نشر المعارف، وطُرق التّفكير المؤدّية إلى التّقدّم السّياسيّ والاجتماعيّ. علاوة على ذلك، سأُبيّن في هذه المقالة، من وجهة نظر تأريخيّة-منهجيّة، إنّه من المثمر للتّاريخ الفكريّ فتْح صدره لنصوص جوهريّة موجّهة لجمهور بعيد عن جمهور المثقّفين، في هذه الحالة، جمهور من الأطفال الصّغار.

بينما إذا كان كتاب "تحقيق حول العدالة السّياسيّة"، أحيانًا كثيرة، ركيزة لدراسة فلسفة غودوين، فإنّنا سنفهم بصورة أفضل، بإدماج كتابيه "المُحقّق" و"الحكايات"، ما يمكن تسميّته مشروع غودوين الفكريّ والسّياسيّ مطلع القرن التّاسع عشر. إذ سأُقدّم، بفضل هذه النّظرة التّفاعليّة بين مختلف تلك الأعمال، تحليلًا واسع النّطاق للمفهوم "الغودوينيّ" للسّعادة أثناء دراسة محاولته تهيئة ظروف التّقدّم، وبالتّالي تحقيق سعادة مستقبليّة للبشريّة.

أوّلًا: سؤال السّعادة عند غودوين: من "التّحقيق" إلى "المُحقِّق"

تتّضح محوريّة السّعادة في فلسفة غودوين، عندما يقرأ المرء العنوان الكامل لأشهر أعماله، حيثما لا يتعلّق "التّحقيق" فقط بـ"العدالة السّياسيّة"، ولكن أيضًا بـ"تأثيرها على السّعادة والأخلاق الحديثة"، حيث إنّ "موجز المبادئ" الذي افتتح به الطّبعة الثّالثة للعمل المنشور سنة 1798م، يعطي أهمّيّة أيضًا لهذا المفهوم؛ فيشير غودوين هناك، إلى أنّ «الغرض الحقيقيّ من الدّراسة هو المتعة أو السّعادة، عبر التّحقيق [disquisition] في الأخلاق والسّياسة»(ت=التّحقيق 75)[7].

بشكل عامّ، ظهر كتاب "المحقّق"، في السّنة السّابقة لنشر الطّبعة الثّالثة لكتاب "التّحقيق"، مُتضمّنًا مقالات تجعل مفهوم السّعادة مفهومًا أساسيًّا أيضًا؛ فيظهر في "المحقّق" أنّ السّعادة ضروريّة للتّربيّة، إذ يفتتح المقال الأوّل من الكتاب -المعنون بـ"في إيقاظ العقل"- بالافتراض التّالي: [الغرض الحقيقيّ للتّربيّة، وهو هدف جميع المشاريع الأخلاقيّة الأخرى، هو خلق السّعادة] (م=المُحقّق 83). فحيثما كِتاب "المُحقّق" امتداد لكتاب "التّحقيق"، فإنّ التّربيّة عند غودوين مشروع أخلاقيّ لا يمكن النّظر فيه إلّا من خلال منظور إنتاج السّعادة، وأمّا الأفكار المتعلّقة بالتّربيّة فهي تعتبر، إلى حدّ ما، مثالًا للتّطبيق أو حالة محدّدة توضّح الأسئلة الأخلاقيّة التي أثارها "التّحقيق"؛ وقبل النّظر في هذه القضيّة بالذّات، من الأهمّيّة بما كان البدء بتعريف دقيق لما يتصوّره غودوين عن مفهوم السّعادة.

بالنّسبة لغودوين، فإنّ "السّعادة والمتعة" مقابل "الألم والبؤس"، هي القضايا الرّئيسيّة في أيّ "تحقيق أخلاقيّ"(ت 221). لذلك يناقش غودوين في فصل كامل فائدة الصّدق داخل إطاره الفلسفيّ، ويقدم لنا تعريفًا موجزًا للأخلاق التي تُعتبر بالتّالي بالنّسبة له «مجرّد حساب للنّتائج واعتماد طريقة عمل، من وجهة نظر أشمل [comprehensive] يسفر عنه فائض من المتعة العامّة والسّعادة»(ت 322). انطلاقًا من هذا التّعريف للأخلاق، كما يؤكّد روبير لامب، يرفض غودوين التّعاقديّة [the social contract] لمفكّرين مثل جان جاك روسو أو جون لوك؛ فلا يمكن أن يكون هناك أيّ التزام على أساس الوعد الأصليّ (كما اقترح المتعاقدون)، حيث إنّ المقياس الوحيد لتقييم الإجراء هو "العدالة"، ويُعرَّف بـ "مجموع الواجبات السّياسيّة والأخلاقيّة"؛ ولكن "معياره" في النّهاية هو «تأثير سلوكيّ على كمّيّة السّعادة [good] العامّة»(ت 218)[8]، ومن ثمّ فإنّ الفعل الأخلاقيّ فعل صالح يميل إلى زيادة مقدار السّعادة العامّة (أو على الأقلّ عدم تقليلها)؛ فالمجتمع عينه الذي يتقدّم سياسيًّا واجتماعيًّا، هو مجتمع يميل أفراده ومؤسّساته إلى التّغيير بطريقة تزيد من قدر السّعادة العامّة.

بينما لتحقيق هذا التّقدّم، يجب أن يكون الأفراد متعلّمين، وهو الأمر الذي يُشير إليه غودوين في بداية "المحقّق"، بحيث يجب أن يكون كلّ فرد قادرًا على فهم عواقب أفعاله، من أجل ضمان إسهامه في تحقيق السّعادة العامّة. والواقع، حتّى لو احتلّت "سعادة الفرد" المركز الأوّل في تفكير غودوين، فإنّه حينذاك لا يعتبر أنّ "الإنسان كائن اجتماعيّ" فحسب، وبل أيضًا إنّ «مصالح الأفراد مترابطة فيما بينها ولا يمكن فصلها»(م 83)، بالتّالي، يستحيل جعل الأفراد سعداء بمنطق فرديّ بحت تمامًا، فيلزمنا أن نأخذ بعين الاعتبار الكائنات البشريّة الأخرى حولنا.

بالنّسبة إلى غودوين، أكثر من مراعاة الآخرين، نحتاج جميعًا إلى تعلّم "مساعدة بعضنا البعض"، لذلك ينقسم "الهدف الحقيقيّ للتّربيّة" الذي افتتح به غودوين كتابه "المُحقّق" إلى قسمين: يجب أوّلًا "تدريب الإنسان ليكون سعيدًا"، زيادة على "تدريبه ليكون مفيدًا بمعنى فاضلًا"، وليكون ثانيًا قادرًا على توليد فائض من السّعادة ليس فقط لنفسه، ولكن للمجتمع بصيغة عامّة(م 83). وبهذه الطّريقة، يرتبط التّقدّم الاجتماعيّ والتّربيّة ارتباطًا وثيقًا.

ومع ذلك، كما يذكّرنا روبير لامب، لا يعتبر غودوين أنّ أشكال السّعادة كلّها قابلة للتّناسب، إذ تختلف فلسفته في هذا الصّدد عن نفعيّة جيريمي بينثام[9]. وهكذا فقد أسّس تسلسلًا هرميًّا للملذّات يخون كلًّا من عمله الخيريّ، وانجذابه للعمل الفكريّ، واحتقارًا طبقيًّا معيّنًا موجّهًا ضدّ النّبلاء وضدّ الطّبقات العاملة على السّواء. وبالتّالي، فالسّعادة التي يشعر بها "العامل اليدويّ" صاحب ظروف عمل ومعيشة جيّدة، تُصنَّف كسعادة رديئة الجودة، فيبدو مثل هذا الرّجُل بالكاد على قيد الحياة لأنّه فقط «أكثر سعادة من الحجر»(ت 393). إنّ السّعادة المتحرّرة "لأصحاب الرّتب والثّروة والفجور"، هي ما يحسدون عليه، لارتباطها بتهذيب معيّن، لكنّها تظلّ حسّيّة بحتة، وليست فكريّة (ت 393-4).

وبالاستناد إلى غودوين، تتمتّع الفئة الأخيرة من النّاس بإمكانيّة الوصول إلى سعادة مُرضيّة أكثر؛ أوّلًا، هناك أشخاص أجزل تعليمًا، الذين تعلّموا المزيد عن الملذّات التّأمّليّة المرتبطة بمراقبة العالَم-وخاصّة العالَم الطّبيعيّ ودراسته، والمرتبطة أيضًا بملذّات الأدب والعلوم. على خلاف الفئة الأولى من الأشخاص الذين هم في النّهاية أزيد من مجرّد "متوحّشين"، لدينا هنا واحد من الأشخاص

الذين بدؤوا في الاقتراب من الإنسان كما يمكن أن يكون (ت 394-5). إذ تبقى المتعة رائعة أكثر وفقًا لغودوين، تلك التي تتبع عملًا فاضلًا ونكرانًا للذّات، مدفوعًا بـ"الرّحمة" والإرادة لتوليد السّعادة للآخرين، فـ«لا يوجد رجل يروّج لمصلحته الخاصّة بتنظيم جيّد لدرجة أنّه ينسى ذلك» (ت 395).

هذا التّسلسل الهرميّ للمتع، تحديدًا المتعة الهائلة والمكثّفة، التي يربطها غودوين بإدراك الأفعال الفاضلة وغير الأنانيّة، يكمن وراء معارضته لأيّ مؤسّسة من شأنها أن تخلق دوافع خارجيّة للفعل الفاضل، والتي تمّ تطويرها في كتابه "التّحقيق"، والحجّة المؤيّدة للتّعليم العامّ والمتقدّم الذي طوّره في كتابه "المحقّق". ولذلك يدين غودوين، من حيث المبدأ في فصل من فصول "التّحقيق"، يتناول فيه الحقّ في إصدار حُكم فرديّ، وجود أيّة مؤسّسة من شأنها أن تتدخّل في تطبيق هذا الحُكم بخلق دافع خارجيّ ومصطنع؛ فيجب اختيار الفعل العادل أخلاقيًّا، والذي يمكن، مثلًا، أن يفيد "عشرين شخصًا" دون "الإضرار بأيّ شخص آخر" من أجل "تفوّقه الجوهريّ". فكلّ مؤسّسة تشجّع الفرد اختيار هذا الإجراء، على سبيل المثال من خلال "ضمّ مكافأة كبيرة" إليه، فهي تُحيّز أخلاق الفعل بـ"تغيير طبيعته"، بما يُضاف إلى الدّافع الفاضل درجة «من المصلحة الشّخصيّة»(ت 201-202)، لذلك لن يكون الفاعل قادرًا على الشّعور بالمتعة القصوى للقيام بعمل فاضل ونكران الذّات.

وعلى صعيد مواز، رسّخت كثيرًا هذه الاعتبارات الأخلاقيّة حول المؤسّسات، معارضة غودوين للدّولة والقانون والمِلكيّة، وجعلته يدافع عن شكل واسع للغاية من الحرّيّة والاستقلاليّة في الكلام والفعل[10]، فالمجتمع الذي يتقدّم ويميل إلى تحقيق أقصى قدر من السّعادة العامّة، سوف يشهد بالتّالي اختفاء مؤسّسات الدّولة والممتلكات تدريجيًّا.

وهكذا، يتبنّى غودوين في "المحقّق" التّسلسل الهرميّ للملذّات، طِبقًا لتأكيده بداية المقال الأوّل على أنّه «لا يوجد شيء يُنقل مثل ممارسة الفضيلة؛ فأيّ شكل آخر من أشكال السّعادة، الذي لا يرتبط بالموافقة الذّاتيّة [self-approbation] أو الرّأفة [sympathy] هو غير مُرضٍ وفاتر [frigid]»(م 83). والذي يربط بين التّربيّة والسّعادة بمظهر مباشر جدًّا، يضيف قائلًا: «الإنسان الذي يمتلك الفهم المستنير [enlightened understanding] والشّغف على المثابرة، لديه إمكانيّة الوصول إلى مصادر المتعة التي لا تزال بعيدة عن متناول الجهلة، ويمكن للمرء أن يشكّ، على الأقلّ، في أنّ هذه المصادر هي أكثر روعة وصلابة ومتانة ويمكن الوصول إليها باستمرار، أكثر من تلك التي يشترك فيها الجاهل والحكيم»(م 83).

لذلك، فإنّ التّربيّة ضروريّة لتوليد سعادة فرديّة كبرى وخصوصًا ذات جودة أفضل، إذ يمكن لكلّ فرد في مجتمع متعلّم بما فيه الكفاية أن يتصرّف بذكاء وفقًا لاحتياجات الآخرين، ويشعر به من خلال التّعاطف والتّفكير، والذي لن يميل فقط إلى توليد السّعادة للآخرين، ولكن أيضًا إلى تعظيم السّعادة التي يشعر بها كلّ فاعل فاضل، ولكون توليد السّعادة هو معيار العدالة، فيترتّب على ذلك، أنّه كلّما زاد تعليم المجتمع، بمعنى -لكي نُعيد استخدام كلمات غودوين- كلّما كان الأفراد الذين يشكّلونه "حكماء" يتمتّعون بـ"عقل واسع الاطّلاع"، كلّما زادت قدرة السّعي نحو تحقيق العدالة.

ثانيًا: شروط السّعادة في التّربيّة

إذا كانت السّعادة الهدف النّهائيّ للتّربيّة، فيجب بناء الهياكل الأساسيّة والمؤسّسات التّعليميّة والنّماذج التّربويّة المناسبة؛ هنا يمكن التّمييز بين ثلاثة أسئلة: أوّلًا ما الذي يحتاج التّلميذ أن يتعلّمه من حيث المضمون؟ ثانيًا كيف ينبغي فهم العلاقة بين المعلّم والطّفل؟ ثالثًا كيف ينبغي تنظيم التّعليم؟ بيد أنّ لهذه الأسئلة الثّلاثة تداعيات نفسيّة وسياسيّة، تربطها بالتّقدّم الاجتماعيّ وبالدّستور، لتكوين مجتمع يتمّ فيه تعظيم السّعادة العامّة.

في حين لدى غودوين، بلا شكّ، تفضيلات شخصيّة، بشأن ما يجب أن يتعلّمه كلّ طفل أو شابّ، هكذا يدعم في "المحقّق" بأنّ المحتوى الدّقيق لتربيّة الطّفل مهمّ نسبيًّا[11]، كأنّنا نقارن بين مُربٍّ وبين "مُزارع سيسيِّج أرضًا غير مزروعة"، ولا يسعى بداية الأمر إلى زراعة الشّتلات من أجل "امتيازها الجوهريّ"، إنّ الهدف من تربيّة الصّغار هو "تنظيم" الأرض البور التي هي عقل الطّفل[12].

وبهذا، يعني غودوين أنّه يجب علينا تنميّة رغبة الطّفل في التّعلّم، و«تنميّة عادات نشاطه الفكريّ» (م 85). أيّان يولي أهمّيّة كبيرة لهذه الفكرة، التي كرّرها في مقالة يتناول فيها موضوع "التّواصل المعرفيّ"، قائلًا: «من المحتمل أنّه لا يوجد شيء واحد له أهمّيّة بارزة [eminent] لدرجة أنّ الطّفل يجب أن يتعلّمه، إذ الهدف الحقيقيّ لتربيّة الأطفال هو منحهم، في سنّ الخامسة والعشرين، عقلًا متّزنًا جيّدًا [regulated]، ونشطًا ومستعدًّا للتّعلّم؛ وأيّ شيء يُعتبَر مصدر إلهام للعادات الصّناعيّة وللملاحظة، يفي بهذه الشّروط» (م 115).

فإذا كان محتوى الدّروس لا يهمّ مرحليًّا، فإنّ نشاط التّعلّم نفسه أمر بالغ الأهمّيّة؛ وتبعًا لتنميّة هذا النّشاط وعادات التّفكير هذه، سيكون بوسع المُربّي أن يتصرّف وفقًا للمسؤوليّة الكبيرة التي تقع على عاتقه، إذا كان "صديقًا" للتّقدّم الاجتماعيّ والسّياسيّ "وللسّعادة العامّة". وعند الخوض في المبالغة، يؤكّد غودوين حقًّا أنّ دور المُربّي هو «أن يجعل طفله أو تلميذه أحد منقذي البشريّة الذين طال انتظارهم» (م 87).

يبدو أنّ الفكرة القائلة بضرورة "تنظيم" عقل الطّفل عن طريق ترسيخ منهج عمل فيه، تنذر ببداية تربيّة سلطويّة للغاية، وهي فكرة متناقضة والالتزام الغودويني لصالح حرّيّة الأفراد في التّفكير والتّصرف خدمة لأنفسهم. فالأمر ليس كذلك، استنادًا إلى جان جاك روسو وعديد البريطانيّين المنشقّين، أنّى يعكف الفيلسوف على التّوفيق بين هذا "التّرتيب"، وبين ما سيُطلق عليه لاحقًا التّعليم المُتمَحْوِر حول الطّفل[13]. حيث يطوّر نموذجًا تربويًّا يركّز على رغبات المتعلّم واستقلاليّته وذاتيّته ومبادراته، ويرجّح غودوين هنا، إنّه «من المحتمل أن يتفوّق الطّفل على المُربّي» (م 115)، وممّا يجعل الأمر بسيطًا، عدم وجود محتوى محدّد لتعليم الطّفل القيّم بأيّ ثمن.

لذا، وصف غودوين في كتابه "المحقّق" العلاقة المثاليّة بين المُربّي والتّلميذ، وأكّد أنّها يجب تقريبًا أن تكون شبه متساويّة، مبنيّة على أساس الثّقة والاحترام المتبادلين، وعلى أساس حرّيّة التّلميذ الذّاتيّة واستقلاليّته. والنّتيجة أن أعطى غودوين في مقالة "التّواصل المعرفيّ" مكانة أرفع للاستقلاليّة، طالما بحسبه يجب «توصيل المعرفة دون انتهاك إرادة المرء وحُكمه الفرديّ، سواء بإرشاده أو إلحاق أقلّ قدر ممكن من العنف به»(م 114)؛ لأجل هذا يجب أوّلًا: تتبّع المتعلّم الذي أظهر مبادرة في ما يريد أن يتعلّمه، وثانيًا: محاولة إقناعه بصحّة ما ينشد المربّي تعليمه إيّاه؛ وفي هذه الحالة الثّانيّة، فإنّ العرض العقلانيّ "للفوائد التي ستعقب بالضّرورة اكتساب" بعض المعارف هو الذي يجعل من الممكن إقناع المتعلّم(م 114). في ظلّ هذه الظّروف، لن يخضع المتعلّم لتعلّمه بعد الآن، بل على العكس سوف يلائمه، ومن خلال القيام بذلك، سيطوّر تزامنًا معرفته، وقدرته على التّقييم العقلانيّ، وتفرّده، وفي نهاية المطاف سعادته.

وبالتّساوي، تطرّق غودوين لهذه الأفكار في مقالة بعنوان "حول سعادة الشّباب"، الذي هاجم فيها ما اعتبره أمرًا مألوفًا لا معنى له هو: إنّ الشّباب فترة السّعادة (م 109-110)[14]، إذ في اعتقاده، عكس ذلك، هي فترة تعيسة في الأساس، لأنّ غياب حرّيّة الطّفل وعدم احترام شخصيّته، يمنعانه من أن يكون سعيدًا؛ وأغلب الأحيان يشعر كونه غير ذي "أهمّيّة"، وليس له «سُلطة واعيّة لمتابعة ما يمليه عليه عقله [understanding]»(م 112). إذ بالذّهاب إلى أوّل شخص يأخذ صوت مَن سيكون بالنّسبة له أفضل معلّم ويتحاور مع تلميذ وهميّ، يضيف غودوين أنّ دوره كمدرّس سيكون بعد ذلك: «لأجلب لك قدرًا كافيًا من السّعادة، أعظم من ذاك الذي قد يجلبه لك شخصًا آخر مكاني، سأسعى في النّهاية إلى جعلك حكيمًا وفاضلًا ونشطًا ومستقلًّا، لأعطيك رأيًا إيجابيًّا عن نفسك [self-approving]، ولجعلك سعيدًا [contented]»(م 113).

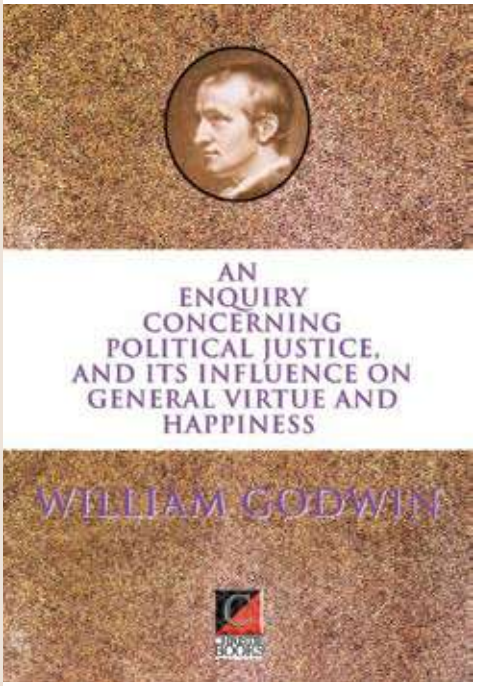
لذلك تعتمد ظروف السّعادة في التّربيّة على نوعيّة العلاقة بين المربّي والطّفل، وعلى قدرة الأوّل التّصرّف بأسلوب فاضل اتّجاه الثّاني، من أجل

تعظيم سعادته، وجعله فاعلًا فاضلًا، بل قادرًا على الإسهام في تحسين المجتمع. ومع ذلك، يؤكّد غودوين على توتّر أساسيّ هو: نوعيّة العلاقة بين المُربّي والطّفل، حتّى لو بَدَت شبه متساويّة، فما تزال قائمة على أساس تفاوت عميق؛ إذ في مقالة بعنوان "التّعليم العامّ والخاصّ"، يصرّ غودوين على إنّ "كلّ تعليم هو استبداد"، بحيث في الحقيقة: «ربّما يكون مستحيلًا تعليم الأطفال دون تمرير في كثير من الحالات استبداد الطّاعة الضّمنيّة: تعال هنا، قم بذلك، اقرأ، أكتب، انهض، نم، ربّما ستكون دائمًا هي الكلمات [the language] الموجّهة للأطفال من طرف الكبار»(م 107).

وهكذا، يعلن المُربّي المثاليّ لمقالة "حول سعادة الشّباب" أيضًا، لتلميذه أنّه سيجعله يعاني «مصائب كثيرة»(م 113)، وإن يبدو حدوث بعض الضّرر حتميًّا نظرًا للتّفاوت الجذريّ بين المُربّي والطّفل، فينبغي تقليله إلى أدنى حدّ، من أجل تحقيق أقصى قدر من السّعادة الفوريّة والمستقبليّة للمتعلّم.

كما إنّه من الضّروريّ التّفكير في الشّكل المؤسّساتيّ، الذي من شأنه أن يقلّل أثر الاستبداد ونطاقه المتأصّل في الوضعيّة التّربويّة؛ ضمن هذا السّياق وجد غودوين مكانه في النّقاش الدّائر بين التّعليم "العامّ" و"الخاصّ"، الذي عارض فيه المربّين البريطانيّين نهاية القرن الثّامن عشر[15]؛ وهنا لا ينبغي استيعاب مفهوم التّعليم "العامّ" بمعنى التّربيّة الوطنيّة -وهو ما يرفضه غودوين في كتابه "تحقيق حول العدالة السّياسيّة"- بل بمعنى التّعليم الجماعيّ داخل فصل دراسيّ ومدرسة[16]، على عكس التّعليم "الخاصّ" الذي يكون في الواقع فرديًّا ويتمّ في المنزل. لاحقًا يقيّم غودوين كلا النّموذجين، في مقالة بعنوان: "التّعليم العامّ والخاصّ"، تبعًا لقدرتهما على تشكيل الأفراد، من حيث: أوّلًا القدرة على كونهما في الوقت نفسه مصدرًا وموضوعًا للتّعاطف والمحاكاة، وبالتّالي للمتعة المشتركة بين الأفراد، وثانيًا القدرة على تمتّعهما بالحرّيّة والاستقلاليّة، وبالتّالي، كما رأينا سابقًا، قابليّة الشّعور بمزيد من السّعادة وبجودة أفضل، وثالثًا القدرة على منح الثّقة في النّفس والتّعليل واتّخاذ الإجراءات الصّحيحة(م 106-109).

ويعتبر غودوين في نهاية المقال المخصّص لهذه الإشكاليّة، كلا النّموذجين غير كافيّين، على الرّغم من تفضيله التّعليم العامّ؛ ناصحًا إيجاد طريقة أفضل لدمج مزاياهما عن طريق العثور على "قناة تواصل"، أو بالأحرى ابتكار نموذج مختلف تمامًا، استنادًا إلى "فلسفة مبتكرة [adventurous]، وشجاعة [undaunted]" (م 109). غير أنّ هذا الاستنتاج، يبدو قليل الأهمّيّة من المعايير التي اختارها غودوين لتقييم كلا النّموذجين، والتي تتماشى تمامًا مع اعتباراته حول السّعادة والظّروف المحيطة بحقبته.



التحقيق في العدالة السياسية وتأثيرها على الفضيلة والسعادة العامة

المصدر:

استفسارات فلسفيّة، مجلّة النّاطقين بالإنجليزيّة، دجنبر 2020 العدد 10، سياسة السّعادة، ص35-51.

* أستاذ محاضر في التاريخ البريطاني القديم والحديث، بجامعتي باريس وفيرساي.

الإحالات والهوامش

(1) صامويل تايلور كولريدج، القصائد الكاملة، ط/1، لندن، نيويورك، كلاسيكيات البطريق، 1997، ص:77.

(2) للحصول على إجابات مختلفة لهذين السؤالين، انظر: "فلسفة غودوين الأخلاقية تفسير ويليام غودوين"، د.هـ مونرو، لندن، مطبعة جامعة أكسفورد، 1953. و"الفوضوية الفلسفية لويليام غودوين"، جون بـ. كلارك، برينستون، ن.ج، مطبعة جامعة برينستون، 1977. و"هل كان ويليام غودوين نفعيًّا؟"، روبير لامب، المرجع نفسه. وأيضًا الفصل الأوّل في: "فلاسفة السّعادة: حياة وأعمال المنتفعين العظماء"، برات شولتز، برينستون، مطبعة جامعة برينستون، 2017.

(3) "عالميّة ويليام غودوين"، أوغيلي كنوفر، استفسارات فلسفيّة، مجلّة الفلسفة الإنجليزيّة، 9، 2017. و"النّفعيّة الدّوليّة الكلاسيكيّة"، رافاييل مارتشيتي، المرجع نفسه. كما يتمّ تناول البعد الدّوليّ لفكر غودوين من وجهة نظر فوضويّته في "الفوضى المهذّبة في نظريّة العلاقات الدّوليّة"، ز. كازمي، 2012، بلغراف ماكميلان.

(4) "هل كان ويليام غودوين نفعيًّا؟"، روبير لامب، مرجع سابق، ص:119. جميع التّرجمات لي ما لم يُذكر خلاف ذلك. ويمكن العثور على العرض الكلاسيكيّ لمنهجيّة سكينر في: "المعنى والفهم في تاريخ الأفكار"، كونتين سكينر، في رؤى السّياسة، كامبريدج، مطبعة جامعة كامبريدج، 2002، المجلّد 1/3، ص:57-89. وفي فرنسا، تمّت مناقشة التّاريخ الفكريّ البريطانيّ ومناهجه بطريقة نقديّة في: "مفاهيم وسياقات التّاريخ الفكريّ البريطانيّ، مدرسة كامبريدج تحت الاختبار"، جوليان فانسون، مجلّة التّاريخ الحديث والمعاصر، 50-2، 2003، ص:187-207.

(5) بشأن الموضوعين الأوّلين، ينظر خصّيصًا: "العدالة السّياسيّة لغودوين"، مارك فيليب، مرجع سابق، وحول سؤال السّعادة، ينظر: "هل كان ويليام غودوين نفعيًّا؟"، روبير لامب، مرجع سابق. و"فلاسفة السّعادة"، برات شولتز، مرجع سابق. وحول التّربيّة ينظر: "التّربيّة والتّنوير في أعمال ويليام غودوين"، بيرتون رالف بولين، نيويورك، شركة لاس الأمريكيّة للنّشر، 1962. و"نظريّة غودوين التّربويّة: المستفسر"، باميلا كليميت، التّنوير والمعارضة، 12، 1993، ص:3-11. و"لحظات غودوينيّة من التّنوير إلى الرّومانسيّة"، روبير مانيك وفيكتوريا مايرس، تورونتو، مطبعة تورونتو الجامعيّة، 2011، ص:103-124. وحول كُتب غودوين للأطفال المتّصلة بفلسفته السّياسيّة، يُنظر كذلك: "الفوضويّة الفلسفيّة في قاعة المدرسة: مكتبة الجيل لويليام غودوين، 1805-25"، باميلا كليميت، ببيليون: نشرة مكتبة نيويورك العامّة، 2/1-9، 2001، ص:44-70.

(6) "تحقيق حول العدالة السّياسيّة وتأثيرها على الأخلاق الحديثة والسّعادة"، ويليام غودوين، كُتب البطريق، 1976. مع العِلم إنّ نصّ 1793 حول "التّحقيق" أُعيد نشره مؤخّرًا ("تحقيق حول العدالة السّياسيّة"، ويليام غودوين، مطبعة أكسفورد الجامعيّة، 2013). فإذا كنت أشير هنا إلى هذا الإصدار، فلأنّه المكان الذي دمج فيه غودوين آخر تنقيحاته وتصحيحاته؛ وطوّر فيه باتساق، أخلاقه في زيادة السّعادة العامّة. وتتبع تصحيحات غودوين في المجلّدين 3و4، من "كتابات ويليام غودوين السّياسيّة والفلسفيّة" ويليام غودوين، لندن، بيكرينغ وشاتو، 1993. ولمزيد من التّحليل للتّصحيحات ولسبب إجرائها، ينظر: "العدالة السّياسيّة لغودوين"، مارك فيليب، مرجع سابق. ويوجد "المستفسر" في المجلّد 5 من "الكتابات السّياسيّة والفلسفيّة لويليام غودوين"، ويليام غودوين، مرجع سابق. إدوارد بالدوين [ويليام غودوين]، الحكايات القديمة والحديثة، الدّوائر الرّومانسية، 2014.

https://romantic-circles.org/éditions/godwin_fables/index.html

(آخر دخول بتاريخ 1-7-2020). وتنتقد هذه الطّبعة على الأنترنت الحكايات التي يسهل الوصول إليها اليوم بيسر. إذ في تتمّة هذا المقال سنُدرج الإحالات لهذه المراجع الثّلاثة بين قوسين في متن المادّة، على الشّكل التّالي: "التّحقيق"، يشار إليه بـ: (ت متبوع برقم الصّفحة) في طبعة كرامنيك. "المُحقّق"، يُشار إليه بـ: (م متبوع برقم الصّفحة) في الطّبعة المذكورة. "الحكايات"، يشار إليه بـ: (ح متبوع برقم المجلّد وبالفقرة) في الطّبعة على الأنترنت.

(7) يستشهد أيضًا روبير لامب بهذا المقطع في كتابه: "هل كان ويليام غودوين نفعيًّا؟"، مرجع سابق، ص:124-125. وعلاوة على ذلك، يلاحظ أنّ غودوين يميل إلى استخدام مفهومي "السّعادة" و"المتعة"، (وأيضًا مفهومي "الخير" و"النّفع")، بطريقة تبادليّة. ص:125.

(8) المرجع نفسه، والصّفحة.

(9) المرجع نفسه، ص:126.

(10) لهذه المواضيع يُنظر: "ويليام غودوين عن أخلاق الحرّيّة"، روبير لامب، تاريخ الفكر السّياسيّ، 28-4، 2007، ص:661-677. وكذلك: "مع المِلكيّة وضدّها: نظريّة ويليام غودوين للمِلكيّة"، روبير لامب، استعراض السّياسة، 71-02، 2009، ص:275.

(11) أعرب بداية القرن التّاسع عشر عن تفضيلاته، بشكل غير مباشر، عبر اختيار مواضيع كُتبه التي كتبها للأطفال. ثمّ بصورة مباشرة في ردّ علنيّ على رسالة وجّهها إليه جوزيف بيفان سنة 1818، هو معجب أمريكي شابّ يبدأ رحلة إلى الجزر البريطانيّة. ينظر: "الببليوغرافيا الكاملة للعناوين الصّادرة عن مكتبة غودوين للجيل ومكتبة الجيل في المدينة"، سوزان بارنيط وكاترين بينت كوستافسون، إدارة سوزان بارنيط وكاترين بينت كوستافسون، الحكايات القديمة والحديثة، دوائر رومانسية، 2014. وكذلك ينظر: "رسائل نصيحة إلى شابّ أمريكي"، ويليام غودوين، إدارة باميلا كليميت، كتابات ويليام غودوين السّياسيّة والفلسفيّة، الكتابات التّربويّة والأدبيّة، لندن، بيكرينغ وشاتو، 1993، المجلد 5/7، ص:317-338.

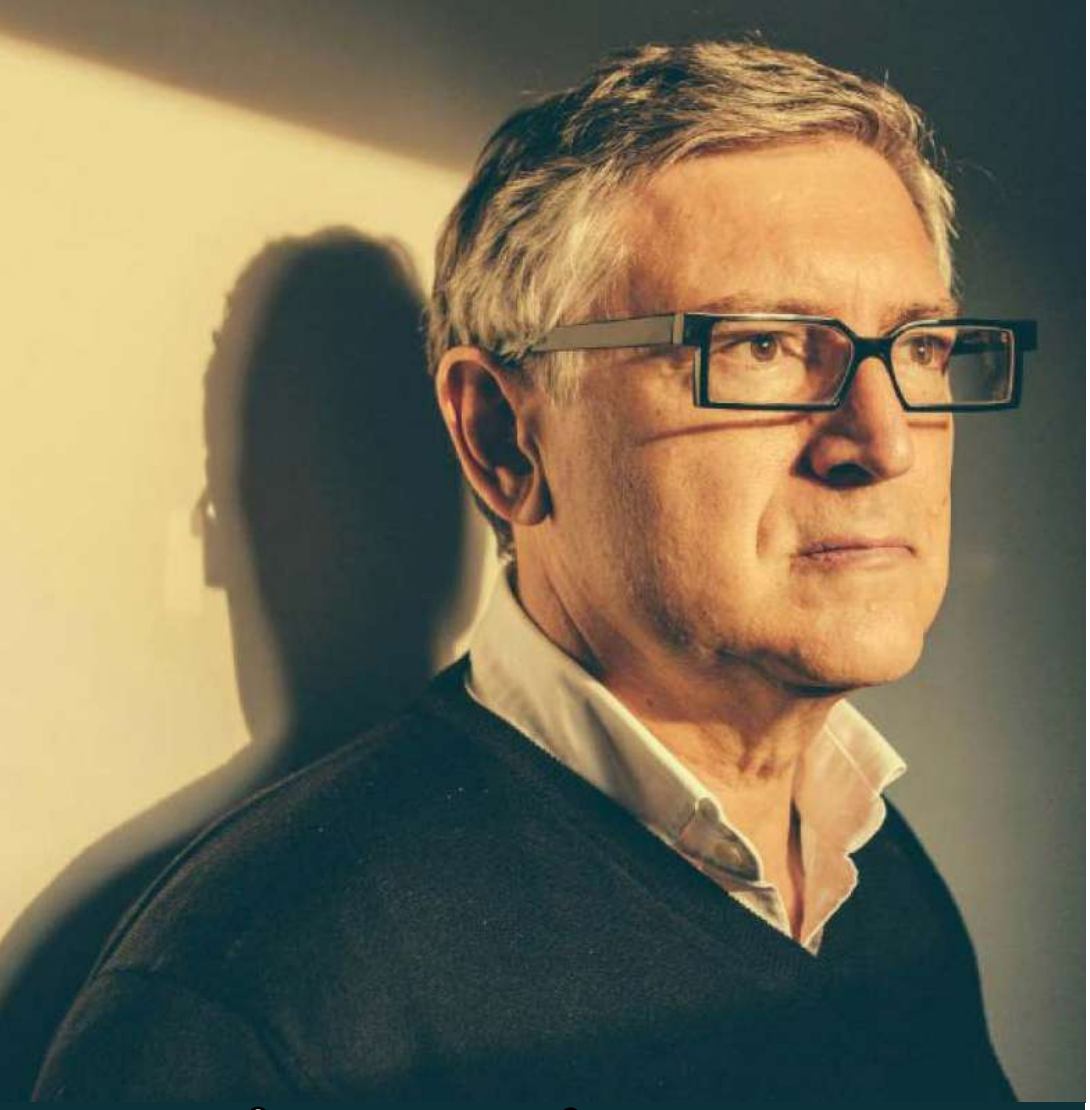
(12) لمزيد من الدّراسة لهذه الاستعارة، ينظر: "مزيج مدمّر، غودوين، السّياج والنّفس المرتبطة"، روبير أندرسون، دراسات في الرّومانسية، 39-4، 2000، ص:617-645.

(13) بالإنجليزيّة "تعليم محوره الطّفل". ينظر: "تعليم محوره الطّفل: إحياء التّقليد الإبداعي"، كريستين دودينكتون وماري هيلتون، حكمة، 2007، ومن أجل تذكير تاريخي، ينظر الفصل الأوّل.

(14) وما تزال هذه الشّائعة سائدة حتّى يومنا.

(15) "أوه بئس التّدبير المدمّر"، صوفيا وودلي، النّقاش بين التّعليم الخاص والعام في بريطانيا 1760-1800، إدارة ماري هيلتون وجيل شفرين، تعليم الطّفل في بريطانيا التّنويرية: المعتقدات، الثقافات، الممارسات، مطبعة أشغات الجامعية، 2009، ص:21-39.

(16) "تحقيق حول العدالة السّياسيّة"، ويليام غودوين، مرجع سابق، ص:612-618.



حوار مع الفيلسوف مشيل أنفراي[1]

الفلسفة الرواقية وصفة لتجويد الوجود الإنساني والارتقاء به

ترجمة: يحيى بوافي

المغرب

أجرى الحوار: سيفين أورطولي

يرى الفيلسوفُ مشيل أنفراي في الفكر الرواقي فنا للعيش ويُدرِكُ فيه فكرا يرُوم التَّحكم في الانفعالات والأهواء، حتَّى يُخضِعها المرء لإرادته، فيصير مريدًا لحياته عارفًا كيف يموت، ومشيل أنفراي أكثر ميلاً للفلسفة الرواقية الرومانية، مقارنة بنظيرتها الإغريقية، لأنها أقل اتصافًا بالنزعة التأملية، كما أنها تمثل، على حد تعبيره، "فلسفة الفلاح والمزارع". فهي أنتربولوجيا شفَّافة وملموسة تضربُ بجذُورها في "الهنا والآن"، وهي في الأخير فكر ذو نزعة حتمية، في علاقة مع الكوسموس الذي يعيد وضع الإنسان في مكانه الصحيح.

• سبق لك أن عشت التجربة الشخصية للمرض، ألم تكن تلك التجربة مناسبة لتطبيق شكل للفلسفة الرواقية؟

فعلاً، لكن ذلك لم يحدث من خلال محنة المرض فحسب، بل إن الفلسفة الرواقية لم تتوقف عن تقديم العون والفائدة لي بمناسبة كل فترة مؤلمة وقاسية من وجودي، بحيث إن كتاب ماركوس أورليوس لم يكن يفارقني في فترة مرحلة الخدمة العسكرية، وخلال الثلاث عشرة سنة التي استغرقها مرض رفيقتي بالسرطان، وأثناء اللحظات التي سبقت وفاتها وخلال تلك السنوات التي تلتها، دون أن أغفل وفاة والدي بعد رحلة استشفاء على إثر إصابته بسكتة دماغية AVC، والكثير من المناسبات الأخرى الأقل حدَّة من تلك، ففي كل هذه المناسبات قدَّم لي الفلاسفة الرواقيون خدمة جليلة، ذلك أن الفلسفة بالنسبة لي مستحيلة التصوُّر إن هي لم تكن فنًّا للعيش، والفلسفة الرواقية تمثل عزاء ومواساة حارة في الأوقات القاسية والصعبة.

• لكنك تمزج هذا العزاء بالفلسفة الأبيقورية، أليس ذلك من باب جمع ما لا يُجمَع أو ضَمّ النقائض؟

إقرأ رسائل إلى لوخيليوس للفيلسوف الرواقي سنيكا، ستجده يحيل إلى الفلاسفة الأبيقوريين باستمرار، وهو لا يذكرهم في معرض كلامه إلا وأرْدَف ذلك بالثّناء عليهم، ومتى ما كانت الوصفة الوجودية فعّالة، فإنه لا يأبه بالجهة التي منها أتت ولا بمصدرها ولا يلتفت إلى مدى صحتها السياسية إن جاز القول. إن جينيالوجيا الفصل بين الرواقية والأبيقورية هذه ترجع إلى شيشرون الذي ربط مُعسكره وحلفَهُ الجمهوري بالفلاسفة الرواقيين، لأسباب خسيسة تَخُصُّ السياسة السياسوية، تَحت ذريعة انشغال هؤلاء بالمدنية وبالمواطنة، في مواجهة من هم في معسكر الأبيقوريين – معسكر القيصر- باعتبارهم موصوفين بالدناءة وفاسدين يُمثّلون خطرًا على المؤسسات الجمهورية.

كما أن الفلسفة الأبيقورية نزعة ذرية مادية وهو ما لا ينطبق على الرواقية التي تحيل إلى فيزياء أخرى أسَمّيها فيزياء ذاتُ نزعة حيوية، بيْد أن كلتا الفلسفتان تقترحان فنون عيش متشابهة: التحكم في الانفعالات والأهواء، وإعطاء السيادة للعقل، وأن يريد الإنسان حياتَه لا أن يكون خاضعًا لها قسرًا و أن يحيا المرء بأنسب صورة وأن يموت دون خوف أو خشية مع ترجيح كفة بناء الوجود على حساب هوى الامتلاك، وتحفيز الإرادوية وتفعيلها في علاقة بما يتوقف علينا ويكون تابعا لنا (التمثلات) والموافقة على ما لا يكون متوقفا علينا والرضى به (الوقائع).

• من بين الرواقيين نجدك تفضّلُ الرواقيين الرومان، فما سبب ذلك؟ هل هو جانبهم العملي؟ هل لكونهم عمومًا أكثر ارتباطًا بالحياة و أقل ميتافزيقية؟

الواقع أن هذا ما يمثل أطروحتي؛ فما أنتجه الإغريق هو "محاورة بارمينديس" لأفلاطون، و"ما وراء الطبيعة" لأرسطو وتاسوعيات أفلوطين وكلها مؤلفات من مستوى تأملي عالٍ، لكن الرومان لم يكن لهم أدنى انهمام بالأنطولوجيا وبالميتافزيقا، وهو ما ليس ناتجًا عن عجزهم النابع من طبعهم الفظ، مثلما تم ترديد ذلك بكامل الغباء طيلة قرون، وصولاً حتى إلى بول فاين، ولكن يرجع ذلك لازدراء هذه التأملات التي لا تجدي نفعًا في بناء الجنود والمزارعين والمواطنين بوصفهم دعائم روما وركائزها؛ ذلك أن تعليم الفلسفة في روما لم يكن يتم عبر الكلام، بل من خلال تقديم النَّماذج، فالسلطة لم يتم النظر إليها على غرار ما فعل أفلاطون في محاورة "الجمهورية"، بل عبر لوسيوس كوينكتيوس سينسيناتوس Cincinnatus، بوصفه بطلا يثير الإعجاب ويقدّمُ مثالا يُحتذى.

• هل يمكن لم أن تشرحوا لنا فحوى إقراركُم بإمكانية أن يكون المرء رواقيا دون أن يعرف شيئًا عن الفلسفة الرواقية؟ هل معنى ذلك أن شيئًا ما يبقى" طبيعيًا" في الممارسة الرواقية؟

نعم الفلسفة الرواقية هي فلسفة المزارع الذي من خلال علاقته المباشرة بالطبيعة وعبر استعمال أدواته كل يوم، فهِمَ ما يكوّنُها ويشكّلُها من حركات دورية وفهم الموقع الذي يحتلُّهُ داخل توالي الأيام وتعاقب الفصول والسنون، مما جعله على أتمّ علمٍ بأن كل شيء يصدر عن الطبيعة ويعود إليها، وأن الموت عبور نحو صورة أخرى داخل الطبيعة، وأن الألم يتناسب مع الإرادة التي بها نواجهه، وبأن الأخلاق تُرَدُّ إلى أمور قليلة: ألا نخاف شيئًا ولا شخصًا وأن نفعل الخير ونتجنب الشر، وأن نحافظ انتصاب هامتنا وشموخها وعلى رابطة جأشنا . وألاّ نلهج بالشكوى أبدًا...، وقد قال فيرجيل كل شيء بهذا الخصوص في كتابه "جيورجيكون" أو "العمل في الأرض" les géoriques .

• هل يرتبط الأمر بأن نعيش وفق الطبيعة الفردية وليس وفق الطبيعة عمومًا؟ وهل هو مرتبط، بمعنى من المعاني، بشهادة ميلاد للفرد المنفصل؟

إن الفرد المنفصل لم يشهد ميلاده مع الفلاسفة الرواقيين إلا بدرجة أقل مقارنةً بالفلاسفة الكلبيين؛ مع كل من أونتيستنيس أولاً ثم ديوجين بعده، لأن ما كان يطمح إليه الكلبيون هو قطع كل رابطة مع كل الناس الآخرين ومع الأعراف والأديان والآلهة والأخلاق والسياسة والمدينة، أما الفلاسفة الرواقيون، فهم على العكس من ذلك، يطالبون بالقوة الكاملة للعلاقة بالكوسموس وبالطبيعة وبالمدينة ، وبأندادهم.

• كيف فهموا هذه الطبيعة، أكيد أن الأمر لا يتعلق بالعصافير والأزهار والحقول فحسب، بل بالطبيعة بوصفها نظامًا وباعتبارها كوسموس؟

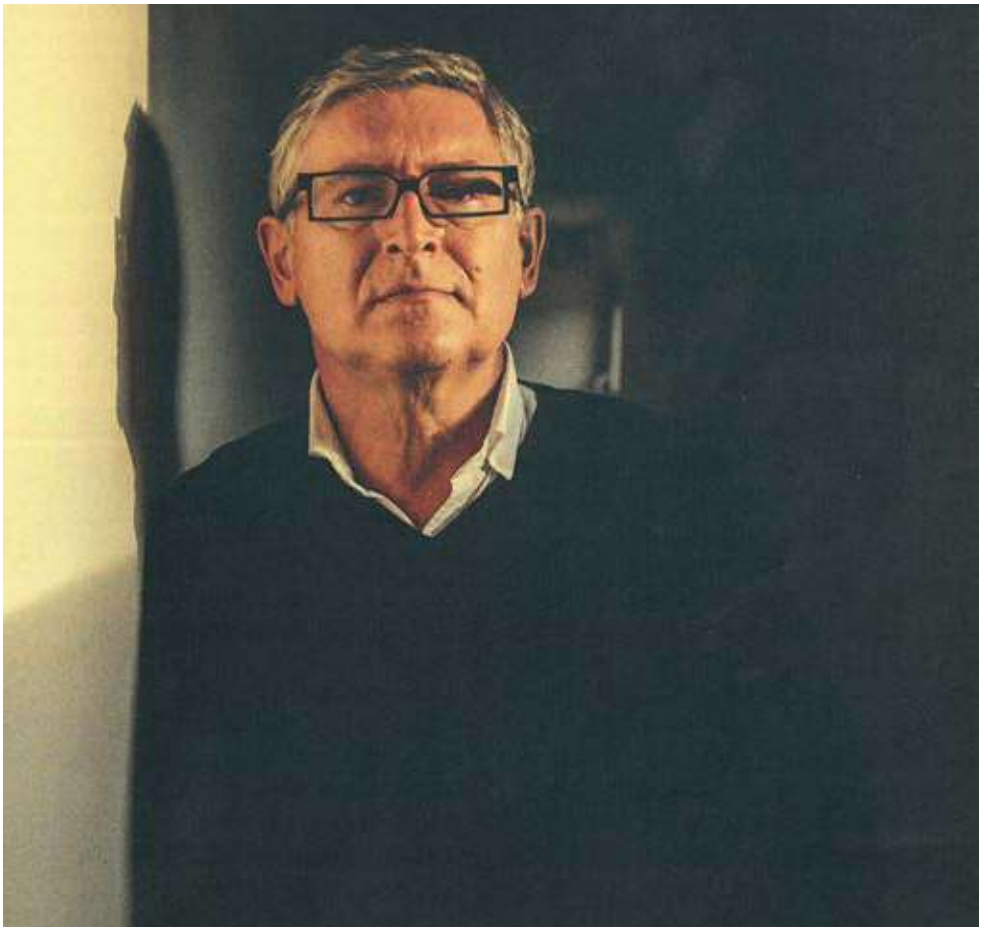
الواقع أن الأمر هو كذلك...، وعلاوة على أن لفظ كوسموس يعني النظام، فإن عالم الرواقيين يُنظِّمُهُ عقل راعٍ يستعصي على المماثلة مع الفكرة التي نكوّنُها عن الآلهة و عن الإله، لأن الكوسموس وحدة حيّة، خُلِقت من الحياة، فهو كلٌّ عظيم كامل وإلهي تحكُمُهُ قوانين معقولة، وبالتالي فليس هناك من وجود لما هو درّي بالمعنى الأبيقوري للفظ، بل هو نمط من الكائن الحي الحيوي و الذي مهما كان فهو يشبه الحياة التي نعرفها، ففي هذه التشكيلة ليست الطبيعة طابعة، بل هي طبيعة مطبوعة طبَعَها اللوغوس، وهي عند الفلاسفة الرواقيين ما يحافظ عل العالم في تماسكه، إنها الحياة التي تريد الحياةla vie qui veux la vie، وبالتالي فمن البداهة ألا نريدها قبل أن تصير، لكن حين صيرورتها يمكننا إرادتُها عندئذ وإرادتنا لها ليست إلا حُبّنا إيّاها، لأننا لا نستطيع ولا نقوى على القيام بشيء ضدّها، ذاك ما يسميه نتشه، الذي استعار كل شيء تقريبًا من الفلاسفة الرواقيين، بـ""amor fati: "أحب قَدَرَكَ"، وفضلا عن ذلك نجد أن إنسانه الأعلى هو تعبير وإفصاح عن فلسفة رواقية عليهsurstoïcisme .

• لكن أي شيء ستتم إرادته إذا كان كل ما يحصل لنا لا يمكنه إلا أن يحصل؟ ففعل الإرادة الأكثر صعوبة وعسرًا هو أن نرضى بما يحصل لنا ونوافق عليه؟ بل وحتى أن نحب هذا القدر كما يقول نتشه تحديدًا؟

إنه السؤال الجيد بالفعل؛ كيف لفيلسوف أن ينفي حرية الاختيار، أن يبذل المديحَ ويكيل التقريظ لإرادة هذا الشيء أو ذاك؟ وذات الأمر ينطبق على الإسلام، الذي يشترك في هذه الفلسفة، وشوبنهاور يجيب بصورة جيدة على هذا السؤال في "رسالته حول حرية الاختيار": "ما تكون بصدد فعله والقيام به- على سبيل المثال فعل المقاومة أو "ألاّ تريد"، حتى نقول ذلك ضمن عبارات ميلفيل Melville – هو أمر محتم ومحدَّد سلفًا. إذ هناك بواعث أو دوافع تأخذ شكل نبضات في الدماغ الذي هو فضاء تمثيل الإرادة (wille)، فلكي يتم اتخاذ قرار بعينه، لابد من أن ينتصر دافع بعينه، لكن ذلك سيكون مفعولاً و أثرًا للحتمية، وبمعنى آخر فإن هذا الرواقي الذي يريد هذا الشيء بدل شيء آخر، يكون قد تمت إرادته من قبل هذه المشيئة أو الإرادة. فهو يعتقد بأنه هو من تولّى الاختيار بينما هو ذاته كان موضوع اختيار، وحتى لمّا يعمدُ إلى تغيير اختياره كي يُثْبِتَ لنفسه امتلاكه للاختيار، يكون هذا التغيير بدوره موضوعا تمّت إرادته، ولم يكن فعل إرادته الخاصة.

• غالبًا ما تقدِّمُ نفسَكَ ليس باعتبارك صاحب نزعة تفاؤلية أو تشاؤمية، بل بوصفك تراجيديا، فهل يمَثِّلُ الرواقيون تعبيرًا عن هذه العلاقة التراجيدية بالعالم؟

إن قصة الكون وسرديته صادرةٌ عن المأساوي أو التراجيدي عند الرواقيين، فهم يعتقدون أن العالم سينتهي ويتلاشى عقب انفجار يعقُبُه بعثُ أو ميلاد جديد يضمن عوْدَة العَينُه أو المُطابق le même، وبالتالي فالعود الأبدي يدعو إلى الخروج من ثنائية النزعة التشاؤمية والنزعة التفاؤلية ومن المأساوي أو التراجيدي لأجل اعتناق نزعة قدريَّة؛ هذه الحتمية الشهيرة التي ليس لنا من قبضتها فكاك إطلاقًا! غير أننا نجد لدى الرواقيين الرومان، الذين كانوا أقل انهماما بميتافيزيقا عودة العوالم الأبدية، أنتربولوجيا شفافة وملموسة تضرب بجذورها عميقًا في الهنا والآن؛ فهم يعرفون من هو الإنسان وعلى ماذا يقدر، هكذا نجد ماركوس أوريليوس قد كتب في كتابه" تأملات إلى نفسه" :"قل لنفسك حين تقوم في الصباح: اليوم سألقى من الناس من هو متطفل ومن هو جاحد ومن هو عات عنيف، وسأقابل الغادر والحسود ومن يُؤثِر نفسه على الناس "[أخذنا بنص الترجمة العربية التي أنجزها عادل مصطفى وراجعها وقدم لها أحمد عثمان]، وهو ما يمثل كيفية لكي يكون المرء



واضحًا وشفافًا مع نفسه وصريحًا معها وبالتالي مأساويًا أو تراجيديًا.

• يقبل الفلاسفة الرواقيون، لاسيما منهم سنيكا، بفكرة الانتحار والموت الإرادي، ألا يمثِّلُ ذلك كيفية لرفض القدر والانفلات من قبضته؟

بداخل نفس المنطق القدري النزعة والحتموي، تكون البواعث التي قادت إلى الانتحار كاشفة عن ماضٍ يستعيد طاقته وفعله في الحاضر، فأن يريد المرء إهلاك نفسه و إعدامها هو بمثابة نتيجة للتكرار الأنطولوجي أكثر مما هو فعل إرادة لحرية الاختيار، غير أنه وبفعل النقص الحاصل في النصوص التي لم تصلنا كاملة، نجد أن فكرة العود الأبدي حاضرةٌ أكثر عند الفلاسفة الرواقيين الإغريق، أعني زينون و كرسيبوس و كليانثس ، أكثر مما هي حاضرة عند الفلاسفة الرواقيين الرومان، لأن دَأب الإغريق كان على الدوام هو الميل إلى التأمل ودراسة الكوسمولوجيا، وهو الموضوع الذي لم تكن للفلاسفة الرواقيين الرومان وقفة طويلة عنده.

والفلسفة الرواقية بعبورها من أثينا إلى روما، تكون قد غادرت المياه الكوسمولوجية لصالح تركيز الانتباه على الأخلاق وليس على الاتيقا بوصفها علمًا بمبادئ الأخلاق، والتي تبقى بدورها منظورية وبرغماتية. إن الفلسفة الرواقية الرومانية ليس لها علاقة بالمذهب ذو النزعة القدرية والكوسموغوني cosmogonique للعود الأبدي، بقدر ما هي ذات علاقة بأخلاق الشرف المنحدرة من التقليد العسكري والحربي لروما الأصول ؛ أي روما الملوك.

• هل الفلسفة الرواقية هي فلسفة الامتهان ؟

الواقع أنها فلسفة تجعلنا متشبعين تواضعًا لأنها تعيدنا ككائنات إنسانية إلى مكاننا الموسوم بالتفاهة أمام العظمة الهائلة للكوسموس بانفجاراته الشبيهة بانفجارات عظيمة تتلاحق لتعقبها أشكال بغيْ أو صور ميلاد جديدة! بذلك يكون موتنا لا أهمية له تمامًا على غرار ما يكونهُ سقوط ورقة شجرة في عِزّ مساء خريفي، ونفس الأمر يقال عن ميلادنا فهو ليس أكثر وزنًا من ميلاد ذبابة، كما أن حياتنا ليست أكثر أهمية من حياة كلب ضال، ونظرة بسيطة إلى درب التبانة كفيلة بأن تقنعنا بذلك، لكن من ذا الذي بإمكانه اليوم رؤية هذا المشهد البالغ العظمة والسُّمو وسط لُجَّة عالم شَيَّعت فيه المدينة وتلوُثها الضَّوئي الليْلَ بما ينطوي عليه من دروس وعبر عظيمة.

• لقد اشتغلت بدورك على الكوسموس، فما تأثير الفلسفة الرواقية على هذا الاشتغال؟

إن ما تأثرت به وشكل مراجعَ بالنسبة لي كان من طبيعة فلكية أكثر مما هو من طبيعة فلسفية، فالفرضية الأبيقورية حول تعددية العوالم – أنا تلميذ شغوف حَدَّ الجنون للفيلسوف لوكريس منذ أن كان لقائي مع لوسيان جيرفاجنون Jerphagnon - مؤرخ الفلسفة الإغريقية والرومانية (1921-2011)- الذي علَّمني فرضية تعددية العوالم وأنا لم أبلغ بعد سن العشرين- تلك الفرضية التي أكَّدَتها اليوم نظرية الأكوان المتعددة Les multiunivers وتعدد الأكوان pluriunivers لعلماء الفيزياء الفلكية، وإذا ما أضفنا لها الفيزياء الكوانطية ونظرية الاحتمالات، ستكون لنا عندها مادة لميتافزيقا كوانطية تمنح للفرضيات القديمة [الفلسفة القديمة] القيمة الابيستيمولوجية لمعرفة ما قبل-علمية مدهشة بصورة لا تُصدَّق، وفيها عثرت نزعتي المادية على الكثير مما استعادته لصالحها، كما أن ذوقي يميل إلى كل من الرواقية و الأبيقورية أيضًا... لقد علمتني الفيزياء الفلكية أن الحقيقة تبقى على ارتباط وثيق بكوننا وبمجرد ما نلج كونًا آخر، فإن حقيقة أخرى تكون على ارتباط وتوافق معه، بالشكل الذي تكون معه فرضية الأكوان المتعدد multiunivers منتجة لنظيرتها ؛ أعني فرضية الحقائق المتعددة plurivéités، إن جاز لي ابتكار وإحداث هذه الكلمة... بذلك تسير لانهائية الأكوان مقترنة مع لانهائية الحقائق، ليظهر بذلك العالم الموازي والمعكوس والبديل والمطابق والمنزاح والمتأرجح والمتأخِّر، والمنقول والمغيِّر لموضعه، عالمًا ممكنا من منظور الفيزياء الكوانطية، وأن يكون بإمكان حركية جُزيْئَة التأثيرُ عبر ملايين السنوات الضوئية في حركة جزيئة أخرى، هو أمر يبدو على درجة كبيرة من الإثارة للإعجاب وشاهدًا على وجود كُلٍّ جديد، وكُلِّيةٍ جديدة، لا يكون المقياس فيها كونًا واحدًا هو كوننا، بل يصير وحَدَةً مكوَّنَةً من أكوان متعددة، بل أكوان وأكوان متعدِّدَة، مما سيفتح منظورات جديدة فيما يتعلق بالحتمية، بصورة يتمُّ معَها تغميد أنطولوجيا وميتافزيقا متَّسِمتين بالجِدَّة المطلقة.

وهو ما أر ى فيه بوصفي صاحب نزعة حتمية مناسبة لحتميات جديدة وفي ذات الوقت روحانية جديدة ممكنة، وهذا الأمر هو ما يشكل موضوع اشتغالي في الفترة الحالية.

الهوامش:

1 - Michel Onfray : “Le stoïcisme, une recette existentielle”, propos recueillis par Sven Ortoli, Philosophie magazine , hors-série n°49 mai 2021.

المصدر:

Michel Onfray : Le stoïcisme, une recette existentielle” philosophie magazine
https://www.philomag.com/articles/michel-onfray-le-stoicisme-une-recette-existentielle

لأني لا أستطع الوقوف للموت

ترجمة: سوران محمد

لندن

إميلي ديكنسون

لأني لا أستطيع الوقوف للموت
هو يتوقف لي بلطفه
تحملنا العربة ولكننا فقط نحن
والخلود.

❊ ❊ ❊

نسافر ببطء - دون التسرع
بينما كنت وضعت
عملي وراحتي بعيدًا،
لملاطفته

❊ ❊ ❊

لقد مررنا بالمدرسة، حيث يكافح الأطفال
في العطلة - عند الحلقة
مررنا بحقول تحديق الحبوب
ومررنا بغروب الشمس

❊ ❊ ❊

أو بالأحرى - هو مر علينا -
ووجه الندى ارتعشت وتجمدت -
لرقة ثوبي -
ووشاحي الطويل – حرير رقيق -
.
توقفنا عند منزل كان يبدو
كورم على سطح الأرض -
كان السقف بالكاد مرئيًا -
والكورنيش – داخل الأرض -

❊ ❊ ❊

منذ ذلك الحين ولايزال
تشعر أن- القرون - أقصر من اليوم
في البدء تكهنت أن رؤوس الخيول
كان باتجاه الخلود –

تحليل نقدي للنص:

* هي واحدة من أطول وأفضل قصائد إميلي ديكنسون.

* لقد أختير العنوان من السطر الأول من قبل الناشر، لكن الشاعر في حياتها لم تضع أي عنوانًا لهذا الشعر - ورقمت (479) فقط، وتم نشرها بعد وفاتها في عام 1886.

* هذه القصيدة مليئة بالعلامات الشارحة بين الخطوط وفي نهايتها. لأيقاف مؤقت وأخذ القاريء نفسًا سريعًا ولقد استخدمتها إميلي ديكنسون بشكل متكرر في معظم قصائدها.

* في هذا الشعر تأخذ الشاعرة القارئ في رحلة غامضة عبر الزمن إلى عالم يتجاوز الزمن.

لذلك فإن الموضوع واضح للقصيدة وهو الموت، وبالتحديد، لقاء شخصي مع شخصية الموت، الذي هو رجل يقود عربة. وهذه وسيلة نقل خاصة من عالم إلى آخر، وهي تجربة خارقة للطبيعة التي تم التقاطها من قبل الشاعرة في 24 سطرًا.

جدير بالذكر كتبت إميلي ديكنسون عدة قصائد عن الموت، وهو موضوع كانت لديها موهبة خاصة لاستكشافه. أما في هذه القصيدة يصبح الموت عربة وسائقًا وهذه استعارة مجازية، تصل كسيارة أجرة لأخذ المتكلمة في رحلة خارقة للطبيعة وتتجاوز القبر.

* في هذه القصيدة (نظريًا) نشعر بأن المتألمة ليست لديها خوف من الموت. إذ إنها توصفه باللطيف.

* خطاب وبعض حيثيات الثيمة للنص:

- ما بدأ في الماضي البسيط ينتهي بالخلود، حياة لا تنتهي بعد الموت حيث ان الوقت ليس له أي مدى وقياس. كما يشعر القاريء أثناء قراءته بأنه قد يكون هذا آخر يوم للمتحدثة على الأرض وقد تبدأ أو بدأت سفرها للتو..

بحيث تأخذها الرحلة إلى مدرسة تجتمع فيها الأطفال للعمل على مستقبلهم - ثم تأتي بعدها الحبوب، الخاضعة للفصول الموسمية، وكأنها في حقول الحبوب، الذي يصنع منه لاحقًا الخبز اليومي كرمز لاستمرارية الحياة.

ثم نترك الكرة الأرضية مع الشاعر حيث تبدو أن الشمس كنجمة ثابتة، وتعبرها العربة وفجأة تصبح الراكبة جسدًا باردًا حيث يتلاشى الضوء والدفء.

وفي المقطع الخامس، تتوقف العربة قبل أن تصبح تلًا كبيرًا على الأرض، بل وحتى جزء كامل من المنزل مدفون تحت الأرض. وأن السقف فقط مرئي بشكل جزئي، وهذه ربما إشارة إلى تحويل المنزل إلى قبر، أو الحرة على وشك السكون هنا.

ترمز رؤوس الخيل إلى مصير المتحدثة، الذي يتم توجيهه بشكل لا ينفصم للأبد. تثير هذه الإشارة هنا إلى رمز توراتي لـ "فرسان الأربعة "، حيث تمثل الخيول فيها الحالة المادية الأخيرة للوجود: الوعي النهائي للحياة قبل هاوية الموت (غياب الوعي).

وفي الأخير تشير المتحدثة إلى اللحظة الأخيرة لوعيها في هذه الحياة، عندما تدرك أن أيامها على الأرض على وشك الانتهاء وأن وجودها الجديد في "الخلود" قد بدأ.

من هي الشاعرة ايميلي ديكنسون؟

وُلدت في ولاية ماساشوسيتس في الولايات المتحدة 10 ديسمبر 1830 وتُوفيت فيها 15 مايو 1886 متأثرة بمرض في الكلى.

تُعد مع والت وايتمان أهم الشعراء الأمريكيين في القرن التاسع عشر. بت ما يزيد عن 1700 قصيدة لم ينشر منها خلال فترة حياتها إلا 11 قصيدة في بعض الصحف المحلية بأسماء مستعارة.

قصائدها تعكس الوحدة، والمتحدث في قصائدها يعيش حالة من العوز، لكن لا تكاد تفارقه لحظات حميمية ملهمة تنبعث منها الحياة وتلوح فيها السعادة. تأثرت الشاعرة بالشعر الميتافيزيقي في القرنين السابع عشر والثامن عشر، بالإضافة إلى تأثرها بالضرورة بالبيئة المسيحية المحافظة لنيوإنغلند في تلك المرحلة.

المصادر:

Norton Anthology, Norton, 2005
100 Essential Modern Poems, Ivan Dee, Joseph Parisi, 2005
www.poetryfoundation.org

وليم مار
مختاراتٌ شعريَّةٌ حديثة

ترجمة: د. محمّد حِلمي الرّيشة

شاعر ومترجم - فلسطين

ولد الشاعر الصيني- الأمريكي وليم مار (فاي ما) في العام (1936م) في تايوان، وأمضى طفولته في الصين. نشر (23) كتابًا شعريًّا [اثنان باللغة الإنجليزية والباقي بلغته الأم الصينية]، و(5) كتب ترجمات صينية للشعر الغربي الحديث، و(3) كتب مقالات، و(10) كتب إلكترونية. قام بتحرير العديد من مختارات "تشين". أحدث أعماله المنشورة "Chicago Serenade" عبارة عن مختارات شعرية بثلاث لغات (الصينية/ الإنجليزية/ الفرنسية) نُشر في باريس في العام (2015م). تُرجم شعره إلى أكثر من عشر لغات، وأدرج في أكثر من مائة مختارات. رئيس سابق لجمعية الشعر بولاية إلينوي. حصل على العديد من الأوسمة، بما في ذلك العديد من الجوائز من تايوان والصين لشعره وترجماته. سعى في السنوات الأخيرة إلى تحقيق اهتمامات فنية أخرى بما في ذلك الرسم والنحت، وقد أقام العديد من المعارض الفردية والجماعية في الولايات المتحدة والصين.

◆ لِماذا أَكتبُ الشِّعرَ

أنا لا أعرفُ لِماذا أَكتبُ الشِّعرَ
كلُّ مَا أَعرفهُ أَنَّ كتابةَ الشِّعرِ تجعلُني ثريًّا
أَتمتَّعُ- لا أَتملَّكُ
الكونَ الآخذَ بالتَّوسُّعِ
مِن دونِ خوفٍ منَ التَّضخُّمِ.

❊ ❊ ❊

فِي السَّماءِ-
الغيومُ البيضاءُ،
والقُبَّراتُ المغنِّياتُ،
والرِّياحُ الهامسةُ،
والقمرُ الرَّقيقُ، والنُّجومُ المتلألئةُ.

❊ ❊ ❊

علَى الأَرضِ-
التِّلالُ، والجبالُ، والأَخاديدُ، والسُّهولُ،
والأَوراقُ الخضراءُ، والبنِّيةُ، والصَّفراءُ، والحمراءُ،

والمحيطاتُ، والجداولُ، والبحيراتُ، والبركُ،
والرَّشَّاشاتُ، والقرقراتُ، والبقبقاتُ،
والأَزهارُ المتفتِّحةُ،
والأَوراقُ المتأرجحةُ،
وضحكاتُ الأَطفالِ الأَبرياءِ،
والقططُ، والكلابُ، والدَّجاجُ، والطُّيورُ،
والقفزُ، والمطاردةُ، والنَّعيقُ، والغناءُ؛
كلُّها أَجزاءٌ مِن ثروةِ حياتِي.

❊ ❊ ❊

طبعًا، هناكَ أَيضًا
غيومٌ مظلمةٌ شرسةٌ،
وتسارعُ النُّسورِ،
وعواءُ العواصفِ،
وذبولُ الأَزهارِ،
ودويُّ البنادقِ،
والصَّرخاتُ الحادَّةُ،
والظِّلالُ الَّتِي تُضفِي البعدَ للشِّعرِ والحياةِ.

❊ ❊ ❊

فِي الحقيقةِ، أَنا لَا أَكتبُ الشِّعرَ؛
الشِّعرُ يكتُبنِي.

◆ أَيَّامُ الجائحةِ
مقصٌّ! اهتزازًا! ورقٌ!
رؤيةُ يدِهِ اليُمنى
يكمنُ أَنْ تلعبَ الأَلعابَ الآنَ
ضدَّ يدِهِ اليُسرى،
وضدَّ عينَيْهِ،
ومِن دونِ أَيِّ تدريسٍ
يمكنُ أَنْ تغمزَ إِحداهُما للأُخرى.

❊ ❊ ❊

هذَا التِّلميذُ المقيمُ فِي البيتِ،
فِي أَعماقِ الوحدةِ،
يفتحُ فمَهُ علَى اتِّساعِهِ بنشوةٍ،
ويغنِّي بصوتٍ عالٍ
أُغنيةَ المنتصرِ
لنفسِهِ.

◆ صبيٌّ إِفريقيٌّ
ليلًا ونهارًا
معدةٌ وحشيَّةٌ
تتلوَّى فِي بطنِهِ المنتفخةِ.

❊ ❊ ❊

فوقَ
الضَّحكِ غيرِ المحتضَنِ
فوقَ
الدُّموعِ الَّتِي تبلِّلُ قلبَ الأُمِّ
فوقَ
اللَّحمِ الهزيلِ تحتَ جلدِهِ المتجعِّدِ
فوقَ
اللَّامبالاةِ فِي عينَيْهِ آخرَ مرَّةٍ
فوقَ
الصَّرخةِ المروِّعةِ مِن فمِهِ المفتوحِ،
نأْخذُها بصمتٍ،
لكنَّهُ فِي الواقعِ منبوذٌ،
وبعيدٌ أَكثرَ عَن حدِّ فهمِنا.

◆ عالمٌ مليءٌ بالنُّجومِ
المسلسلاتُ الدِّراميَّةُ
عَن أُناسٍ حقيقيِّينَ وأَحداثٍ حقيقيَّةٍ
كلَّ يومٍ
مِن كلِّ ركنٍ مِن أَركانِ الأَرضِ
قتالٌ بشراسةٍ
مِن أَجلِ
لقطةٍ
هوليوديَّةٍ.

◆ بعدَ المذبحةِ
السَّاحةُ العامَّةُ مبعثرةٌ
بآثارِ الانفعالاتِ العاصفةِ.

❊ ❊ ❊

القبَّعاتُ الَّتِي تُلقَى عاليًا تداسُ علَى الأَرضِ،
والأَحذيةُ رقصتْ بسرعةٍ لدرجةِ أَنَّ أَقدامَها لمْ تستطعْ مواكبةَ ذلكَ.
يمسكُ الذِّئبُ البيِّئُ يدَ فتاةٍ صغيرةٍ بإِحكامٍ
بينَما يدُها الأُخرى الَّتِي تمسكُ بخيطِ البالونِ
تقطفُ الآنَ
عندَ أَمعاءِ أَبيها،
ولَا تزالُ مقلُ العيونِ ساكنةً تومضُ معَ الأَلعابِ
النَّاريَّةِ ليلةَ أَمسِ،
ويتدفَّقُ الدَّمُ مِن أَفواهٍ مفتوحةٍ مثلَ أُغنيةٍ
عاطفيَّةٍ ،

❊ ❊ ❊

والرِّسالةُ الصَّاخبةُ مِن مهرجانٍ بعيدٍ
لمْ يعدْ بإِمكانِها إِثارةَ أَيِّ قلبٍ لينبضَ مرَّةً أُخرى.

◆ قمرُ الدَّمِ
اتَّضحَ أَنَّ القمرَ يُشبِهنا تمامًا؛
لحمٌ ودمٌ.
كلُّهم أَتوا مِن رحمِ الأُمِّ
المليءِ بالأَلمِ
والمتعةِ.

❊ ❊ ❊

مَا يجعلُه مختلفًا
ذلكَ الَّذي كلَّ بضعِ سِنينَ
يعودُ إِلى رحمِ الأُمِّ الكونيَّةِ
ليولدَ مِن جديدٍ.

❊ ❊ ❊

بعدَ معموديَّةِ الدَّمِ،
وبعدَ مليارَاتِ السِّنينِ،
هوَ مشرقٌ
كأَنَّهُ جديدٌ.

◆ السَّمكةُ والشَّاعرُ
السَّمكةُ
الَّتِي قفزتْ منَ الماءِ
قاومتْ
وعادتْ إِلى الماءِ

❊ ❊ ❊

قالتْ لِـ

❊ ❊ ❊

لشَّاعرِ
الَّذي قفزَ فِي الماءِ
وقاومَ
لكنَّه فشلَ فِي العودةِ

❊ ❊ ❊

عالمُكَ حقًّا غيرَ صالحٍ للعيشِ

◆ محمّد علي [كلاي]

نفخةٌ قويّةٌ
هزَّتِ الأرضَ كلَّها بعنفٍ مرّةً أُخرى.
.
ألا يُعاني مِن مرضِ الشَّللِ الرَّعاشِ؟
كيفَ يمكنهُ أنْ يعودَ إلى الحلبةِ؟

❊ ❊ ❊

كانَ الرَّجلُ محتضرًا
يُلقِي كلَّ ثقلهِ
فِي الصّراعِ البشريِّ والظُّلمِ الاجتماعيّ

❊ ❊ ❊

بلكماتِهِ الأخيرةِ.

◆ الرّياحُ والحبُّ

الرّياحُ غيرُ مرئيّةٍ،
ومَع ذلكَ يمكنُ للمرءِ أنْ يَرى مكانَ وجودِها بوضوحٍ ؛
فِي غيومٍ أثيريّةٌ،
وفِي ارتجافِ الأزهارِ والعشبِ،
وفِي ارتدادِ فروعِ الأشجارِ،
وفِي طقطقةِ النّوافذِ،
أو فِي تدحرجِ لافتاتٍ فِي الشّوارعِ.

❊ ❊ ❊

الحبُّ غيرُ مرئيٍّ أيضًا،
ومَع ذلكَ يمكنُ للمرءِ أن يجدَهُ
فِي مواءِ هُريرةٍ،
وفِي اهتزازِ ذيلِ كلبٍ صغيرٍ،
وفِي ضحكاتِ الأطفالِ المبهجةِ،
وفِي تحيّةٍ حارّةٍ مِن أحدِ الجيرانِ،
أو فِي لمحةٍ ودّيّةٍ لشخصٍ غريبٍ،
وفوقَ كلِّ شيءٍ
فِي قلبِ عاشقٍ ينبضُ.

◆ تمثالُ فيتيرانز الفيتناميّ

كتلةٌ منَ الرُّخامِ،
وستّةٌ وعشرونَ حرفًا منَ الأبجديّةِ،
نَقشتْ كثيرًا منَ الأسماءِ الشّابّةِ
فِي التّاريخِ.

❊ ❊ ❊

أتجوّلُ وحيدًا
وسطَ المقبرةِ الجماعيّةِ.
وجدتْ امرأةٌ عجوزٌ أخيرًا
طفلَها الوحيدَ،
وبعينَيْها المغمضتَيْنِ بإحكامٍ
تشعرُ أصابعُها المرتجفةُ الآنَ
بالجرحِ المميتِ
علَى جبهتهِ الباردةِ.

◆ جدار ترامب

بُنِيَ علَى حدودِ قلوبِنا،
وسوفَ يكبرُ جدارُ القرنِ الواحدِ والعشرينِ
راسمًا استخلاصَ الغذاءِ مِن كلِّ الزّوايا المظلمةِ
فِي الطّبيعةِ البشريّةِ
ليصبحَ سورَ الصّينِ العظيمِ لأمريكا.

❊ ❊ ❊

أمسكْ بهِ!
هلْ تحاولُ الدُّخولَ
أوِ الخروجَ؟

◆ التِّمثالُ فِي الحديقةِ العامّةِ

يقفُ هكذَا
(يسمُّونَهُ الخلودَ)
بابتسامةٍ مجمَّدةٍ وأنواطٍ ثقيلةٍ
أكثرَ همجيّةً
مِن حالةِ الاستلقاءِ
مَع وردةٍ حمراءَ علَى صَدري.

❊ ❊ ❊

فجرًا، استيقظَ حبيبانِ عندَ قدَمِي،
وبدأَا يتلوانُ الأكاذيبَ الجميلةَ المحفورةَ
بينَ القبلاتِ والضّحكاتِ.
كانَ ألَمٌ حادٌّ فِي صَدري ؛
فِي المكانِ ذاتهِ الّذي ضربَهُ شعاعُ الضّوءِ الأوّل،
وفِي المكانِ ذاتهِ الّذي قامُوا فيهِ بتثبيتِ الوردةِ الحَمراء.

◆ انعكاساتٌ

أمامَ المرآةِ
صرّرتُ أسناني وألصقتُها علَيْها،
ولِساني فِي الظِّلّ،
صرَّ الظِّلُّ علَى أسنانِهِ،
والتصقَ لسانُهُ علَى وجهِي.

❊ ❊ ❊

فِي الشّارعِ المزدحمِ
حدّقتُ فِي أحدِ المارّةِ
الّذي داسَ قَدمي،
وفورًا حدّقَ إلى الوراءِ.

❊ ❊ ❊

فِي ليلةٍ هادئةٍ
غمزتُ النُّجومَ،
فأومضَتِ النُّجومِ فِي وجهِي.

❊ ❊ ❊

فِي الحقلِ النّديِّ
أومأتُ برأسِي بشكلٍ طفيفٍ
لزهرةٍ زرقاءَ صغيرةٍ،
والزّهرةُ الزّرقاءُ الصّغيرةُ
أومأتْ برأسِها ردًّا.

❊ ❊ ❊

استيقظتُ مبكّرًا هذَا الصّباحَ
بمزاجٍ لطيفٍ،
وصفّرتُ لطائرٍ صغيرٍ خارجَ نافذتِي،
فصفّرَ الطّائرُ الصّغيرُ بسعادةٍ ردًّا.

❊ ❊ ❊

فِي هذهِ اللّحظةِ أُفكّرُ
بالفتاةِ الصّغيرةِ المجهولةِ
فِي حُلمِي الجميلِ ليلةَ أمس،
لكنّي لَا أستطيعُ أنْ أتذكّرَ
مَن كانَ أوّلَ مَن ابتسمَ ؛
هيَ أمْ أنا.

◆ قراءةٌ

عندَ فتحِ الكتابِ
تقودُ الكلماتُ الطّريقَ،
وتتبعُها الجملُ،
كلُّ شيءٍ يَختفي فِي ومضةٍ.

❊ ❊ ❊

العنوانُ هوَ الأكثرُ بَيعًا فقطْ،
والاسمُ المثيرُ
للمؤلّفِ
يبقَى ؛
يَا لهُ مِن كتابٍ عظيمٍ!

أقارب الزوج

ترجمة: دعاء حسن داوّد

العراق

للكاتبة توني ستار

أحبت جويس زوجها جي حُبًا جمًّا ولكنّها في الوقت ذاته كانت تُعاني من حماتها التي لم تُبادلها ذلك القدر من الحُب فمنذ أولِ لقاءٍ لهما، نظرت أم جي (هيلين) بازدراء لجويس وقالت: كرفرود!!! ما المعني بكرفرود؟ دعيني أبحث في قاموس الأسماء لأتقصّى من أنتِ ومن أي سلالةٍ تنحدرين؟. ذُهلت جويس بمعاملة حماتها لها والذي زاد ذهولها أكثر أن زوجها جي لم يُحرك ساكنًا واكتفى بالجلوس فقط ولم ينطق ببنت شفة. مضتْ سنةٌ على زواج جويس وجي ولم يحضر أيٌّ من والدي جي (هيلين، هانك) حتى بعد مُضي مدة على زواجهما، أعترف جي منذ بدء الأمر إن والدته صعبة المراس، متطلبة، وليس لديها أي نية لحضور حفل الزفاف. كان موقف الوالدين بالنسبة لجويس من أكثر المواقف المؤلمة التي علقت بذاكرتها، لذلك كانت تخطط بهدوء لعمل لقاء مع عائلته، كان هانك (الأب) رجلاً مسالمًا، لذلك لم تكن تخشى تجاهه شيئًا ولكن مسألة هيلين كانت دومًا تشغل تفكيرها.

كان عيد الشكر على الأبواب، لذلك فكرت جويس أنها ربما ستكون فكرة جيدةً أن تدعو عائلة جي للعشاء، رآها جي فكرةً حسنة، لكن في ذات الوقت كان يخشى من ردةِ فعل والدته، فهذه هي المرةّ الأولى التي تدخل بها منزلهم. وزع جوي بطاقات الدعوة، حينها كان يوم الاثنين أي قبل أسبوعين من عيد الشكر، أدار جوي قرص الهاتف، فكان المجيب هو والد جي، "مرحبًا"

- أبي، إنه أنا، جي، هل بإمكاني التحدث معك للحظات؟؟

- بالتأكيد بني، تعلم إنه بإمكانك الاتصال في أي وقت تشاء، ما الأخبار؟

- أبي، أني مدرك تمامًا إنه منذ فترة لم يكلم أو يزر بعضنا بعضًا، أعتذر لذلك، لكنني وجويس أحببنا دعوتك أنت وأمي لحضور عشاء عيد الشكر، أنا مدرك إن جويس وأمي منذ بادئ الأمر لم تتأقلما بشكل جيد مع بعضهما وبالتالي أصبحت جويس قلقة من تواجدها حولها، برغم ذلك فكلانا يشعر إنه لابد من اعطائهما فرصة أخرى، فهل تعتقد أن أمي ستاتي وتألو جهدًا لتحسن علاقتها مع زوجتي؟؟

- حسنا، آمل ذلك، دعني أحدثها عن ذلك وأعود إليك لاحقًا.

- رائع، شكرًا أبي

مرت عدة أيام وخلالها أتصل والد جي وقال بأنهم سوف يلبون دعوة العشاء. كانت أقل الساعة تلك التي تفصلهم عن ذلك اليوم العظيم وقد أنهت جويس بإتقان جميع مهامها في المطبخ وكل شيء أصبح جاهزًا، فالمائدة مُعدّة، الطعام مطبوخ، والمنزل يتلألأ من شدة النظافة. في تلك الأثناء رن جرس الباب، تحرك جي لفتحه...

-أبي... أمي، من الجيد رؤيتكما، تفضلا بالدخول، دخل كلاهما المنزل، تناول جي معطف والده وتوجهوا جميعهم إلى غرفة الاستقبال، هنا دخلت جويس وبلهفة نادت؛ أمي...أبي، سُعِدت جدًا لمجيئكما، العشاء جاهز..، ردت والدة جي "منزل جميل لكنه فوضوي". حاولت جويس أن تتغاضى انتقادها، وعلى أثر ذلك ذهبت إلى المطبخ مباشرة، أستسمح جي أهله وذهب خلفها للمطبخ وقال "عزيزتي، أعلم إنك مستاءة، ولكن لنتريث قليلاً ونرى كيف ستسير الأمور"، وقتها تشكلت قطرات من الدموع في عينيّ جويس وكانت على وشك البكاء لكنها في ذات الوقت حاولت ألا تولي الأمر تلك الأهمية. في غضون ذلك، دخل والد جي وقال "أرجوكِ، سامحي هيلين، فقد علِمتْ قبل بضعة أيام أنها مصابة بالسرطان وهي الآن مرتبكة ومستاءة للغاية". كانت علامات الحيرة والرأفة تملأ وجه جويس ولم تتفوه بأي كلمة، جي أردف قائلاً: "نأسف جدًا لذلك أبي!! أرجوك أخبرنا لو احتجتم لأي مساعدة فنحن سنكون طوع أمركم". "شكرًا لك بني وشكرًا لكِ جويس على دعوتكما لنا" ثم تركهم ورجع إلى الطاولة. بينما كان الطعام يقدم والكل جالس قالت هيلين "حسنًا جويس، يبدو مظهر الطعام جيدًا لكن دعينا ننظر كيف سيكون مذاقه" وبثغر باسم لجويس ودموع متشكلة في مقدمة محجريها قالت بصوت واهن "نعتذر لذلك فقد أستغرق الأمر منا الكثير، نشكركم لدعوتنا".

كان عيد الشكر ذلك جديرًا بأن لا يُنسى، توفيت هيلين بعد شهرين ولكن قبل وفاتها همست لزوجها قائلة "أبلغهما اعتذاري لعاملتي اياهما بتلك الطريقة وأخبرهما أني أحبهما وأرجو أن يعفوا عني"، أبان تلك الكلمات الأخيرة التي نطقتها، حلقت روح هيلين بسلام وكسى النور جسدها بالكامل كما لو أن شفاءً تامًا قد اعتراها.

مغزى القصة: أنبذ الحقد والكراهية والنظرة السطحية وأبذل قُصارى جهدِك لإظهار حبك للآخرين، فالحياةٌ قصيرةٌ جدًا ومليئةٌ بالمواقف فعِشها بحكمة وكما يجب أن تُعاش.

المصدر:

http:/www.christianityoasis.com/PurityPublications/5042/CollectionOfShortStories.htm#In-Laws

من الأسطورة إلى العقل

ترجمة: محمد نجيب فرطميسي

المغرب

هي فكرة على قدر كبير من الدقة والعمق، قال بها الفيلسوف الألماني هيجل، لم ينتبه إليها إلا القليل من القراء، مفادها أن الفكر العقلاني (يفكر هنا هيجل في الفلسفة) علمنة لدين سابق عليه: يتعلق الأمر في حالة المثالية الألمانية بعلمنة الإصلاح البروتستانتي ويهم في حالة العقلانية الإغريقية الثقافة الأسطورية!. كما ذهب أيضًا جان ـ بيير فرنان J-P Vernant إلى أن العقلانية القديمة (الإغريقية)، "تنقل بكيفية علمانية وعلى مستوى الفكر المجرد، نسق التمثل الذي بلوره الدين. هكذا تستعيد كسمولوجيات الفلاسفة وتطيل أمد أساطير أصل الكون ... لا يتعلق الأمر بتماثل مبهم وغامض. إذ تتطابق البنيات، إلى حد كبير بين فلسفة أنكسماندر وأصل الآلهة للشاعر هزيود."

تمت هذه الثورة ـ دائمًا حسب فيرنان ـ في إطار الاستمرارية على ثلاثة مستويات: أولاً، عوض الكلام، كما هو الشأن في الميثولوجيا، بلغة القرابة ـ "زيوس هو ابن كرونوس، وهذا الأخير ابن أورانوس" ألخ ـ ستعبر الفيزياء عن نفسها بمصطلحات السببية والتفسير: يتسبب هذا العنصر في ذاك العنصر، وتسفر هذه الظواهر عن هذه النتائج وهكذا دواليك. لن يتكلم، فيما بعد، الفيزيائيون عن جيا Gaîa أورانوس أو بونتوس، بل عن الأرض والسماء والماء: ستخلي الآلهة المكان للعناصر الطبيعية. لا تعيق، مع ذلك، هذه القطيعة مع الأسطورة، الاستمرارية:

ورث كوسموس الفلاسفة السمات الأساسية (الانسجام والدقة والجمال .... الخ) للتصورات الأسطورية القديمة عن الكون.

وزع زيوس، عندما انتصر على العمالقة في الحرب، العالمَ على الآلهة الذين ساندوه، مانحا إياهم ما يستحقونه. وهكذا يكون قد وضع بفعله هذا أسس كون منسجم وعادل، تبقى على مساعديه مهمة السهر عليه وحمايته. ستظهر أخيرًا شخصية العالِم، مختلفة تمامًا عن شخصية الكاهن: لا يستمد العالِم سلطته من أسرار يمتلكها، بل من حقائق يذيعها ويشيعها، ليست ألغازًا، بل حججًا عقلية.

ينبغي توسيع نطاق تمفصلات هذا الانتقال من الميتوس إلى اللوغوس، من الأسطورة إلى العقل. وينبغي أيضًا التأكيد على أن العلوم الرياضية وعلم الفلك والفيزياء أو البيولوجيا، لم تكن في المرحلة اليونانية منفصلة، كما هي عليه اليوم، عن الفلسفات الكبرى. لنكتفي هنا بتقديم أفضل تعبير عن هذا التحول الكبير، مستلهمين أوديسة الشاعر هوميروس.

ملامح النسيان

خاض أوليس، ملك إيثاكيا، لعشر سنوات حربًا ضروسًا واجه فيها الإغريق أهل طروادة. بدأ كل شيء بالنسبة إليه، بنزاع مسلح، وكان المغزى من سفره، الذي هو في نفس الحين معنى الحياة، هو العثور على الانسجام المفقود، هو هذه المنطقة من الكون التي غادرها مكرها. كان أوليس، عندما وضعت الحرب أوزارها بفضل خدعة حصان طروادة، يفكر في شيء واحد، العودة إلى إيثاكيا واستعادة عالمه وقصره ومعانقة زوجته بينلوب وابنه تيليماك. لكن هذه العودة لم تكن من السهولة بمكان، بل استغرقت عشر سنوات، بعد حرب دامت هي الأخرى عشر سنوات. لماذا هذه العودة طويلة بهذا الشكل؟ لأن أوليس، أثناء إحدى حلقات هذه الحكاية، فقأ عين السيكلوب الوحيدة. والحال أن هذه الشخصية هو أحد أبناء الاله الجبار بوسيدون: إله البحر والماء.

تقتضي القاعدة أن يثأر الأب لابنه. سيخلق بوسيدون على طول طريق عودة أوليس عوائق محفوفة بالمخاطر. لم تكن هذه العوائق محض صدفة، بل تم اختيارها بعناية فائقة. ترتبط في جميع الحالات بالنسيان، يتعلق الأمر بالنسبة لبوسيدون بجعل أوليس ينسى الغرض من سفره الذي يذهب من الحرب إلى السلم، من الفوضى إلى الانسجام، من "مكان لا ينتمي إليه" إلى "مسكنه". يعمل الإله كل ما في وسعه لكي يفقد ملك إيثاكيا ذاكرته، لكي يوقف مسعاه ويضع حدًا للوعي بمعنى وجوده، وفي نفس الآن بهويته بوصفه كائنًا فان. تجسدت تلك العوائق في نشيد حوريات البحر والساحرة تسيرس وحبات زهرة اللوتس التي تفقد الذكرة والنوم العميق الذي انتاب البطل في غفلة منه وهو على مقربة من جزيرته، إذ اهتزت ريح عاتية ألقت به في لج البحر: كل هذه الأحداث والعوائق هي ملامح النسيان.

يحضر بين كل هذه العوائق، عائق يعبر خير تعبير عن الدلالة الفلسفية لهذه الحكاية المؤسسة، يحمل اسمًا جميلاً: كاليبسو. تعمل الإلهة الفاتنة، كما ذكر هوميروس، كل ما بوسعها لينسى أوليس موطنه. قاوم البطل، رغم كل هذه الإغراءات ورغم سحر الجزيرة وفتنة كاليبسو، ولم يوقف مسعاه في العودة إلى "مكانه الطبيعي"، مكانه في نظام الكون، إذ لم يكف عن البكاء كل مساء وهو يتأمل المحيط. قرر زيوس، بطلب من الإلهة أثينا، أنه آن أوان عودة أوليس. أرسل رسوله هيرمس لكي يحرره من سجن الحورية كاليبسو ويغادر الجزيرة. عرضت الفاتنة كاليبسو على معشوقها، ليبقى إلى جانبها، أجمل هدية يمكن تقديمها لإنسان: الخلود والشباب الدائم. رفض أوليس، خلافًا لكل التوقعات، الصفقة. يمكن أن نقرأ في هذا الرفض أعمق رسالة ستأخذها الفلسفة الإغريقية في الاعتبار، لا بكيفية أسطورية أدبية، بل بكيفية مفهومية، وبمعنى إغريقي، بكيفية "علمية": ليست غاية الوجود الإنساني، كما تدعي الأديان، الفوز بالخلاص الأبدي وبلوغ الخلود، الحال أن حياة فانية كريمة أفضل بكثير من حياة أبدية تافهة. الهدف من الفلسفة هو تحديد الحياة الكريمة من دون آلهة ولا عقيدة، والقبول بتناهي الإنسانية. جوهر الفلسفة هو البحث عن مذهب للخلاص من دون آلهة، روحانية علمانية تفترض قبل كل شيء القبول بوضعية التناهي. يتعلق الأمر بعنصرين سيشكلان تعريف الحياة التي يدركها الحكيم عندما يتخلص من الحياة اليومية ليلج الحياة الفلسفية. إنه ذاك الذي سينتصر، ما استطاع لذلك سبيلاً، عند القبول بتناهي الإنسانية، على الخوف من الموت. وهو أيضًا ذاك الذي يفلح في أن يعيش الحاضر، ويتصالح مع ما هو موجود، مع ذاته ومع الآخرين ومع العالم.

جان ـ بيير فرنان

عليه، لكي يدرك هذا المقام، أن يعرف العالم، ويسخر العلوم العقلانية لتشكيل صورة مكتملة ما أمكن عن نظام الكون، حيث يعثر كل واحد، شأن أوليس، على مكانه الذي يليق به. يعيش الإنسان العادي في سراب الماضي والمستقبل، إذ من فرط تجاهله للحاضر، يفوت على نفسه الاستمتاع بالحياة. هذا فعلاً هو أفضل إرث فلسفي للأوديسة: ما دام أوليس في حرب أوفي سفر، فإنه يعيش باستمرار في الماضي أو في المستقبل. إنه في حالة حنين الى الماضي أو في ترج للمستقبل، لا في عشق إيثاكيا. يتعلق الأمر ب Amor fati كما قال نيتشه، حب القدر، حب ما يوجد هنا، هذا القدر المحتوم. هذه أول رسالة فلسفية للمرحلة الإغريقية، اتضحت معالمها، عند نهاية الأوديسة، وكانت عودة أوليس إلى موطنه أفضل تعبير عنها.

المصدر:

Luc Ferry: «Du mythe à la raison»
In Le Point Hors-série
Penser avec les Grecs
Oct – Nov 2021 p 36- 37

آراء جورج أورويل الفلسفية[1]

ترجمة : حسام جاسم

بغداد

مارك ساتا[2]

كان جورج أورويل (1903-1950) كاتبًا في أوائل القرن العشرين اشتهر بمؤلف مزرعة الحيوان (Animal Farm) ورواية (1984). كما كتب أيضًا مقالات وروايات وكتبًا غير خيالية.

على الرغم من عدم تدريبه كفيلسوف، إلا أن كتابات أورويل تتضمن العديد من الادعاءات الفلسفية. إن رؤاه الفلسفية ذات صلة بكل من القضايا الاجتماعية الملحة والتطورات الأخيرة في الفلسفة. يناقش هذا المقال بعض آرائه الفلسفية في الفلسفة السياسية والإبستمولوجيا (epistemology) وفلسفة اللغة.

1. السيرة الذاتية:

وُلد أورويل في مستعمرة الهند، حيث عمل والده الإنجليزي في الخدمة المدنية البريطانية، ونشأ في إنجلترا كجزء من الطبقة الوسطى. بعد الانتهاء من المدرسة، عمل لمدة خمس سنوات مع الشرطة الإمبراطورية في بورما (ميانمار الآن). خلال هذا الوقت، أصبح أورويل مناهضًا للإمبريالية.

بعد استقالته من الشرطة الإمبراطورية، عاد أورويل إلى إنجلترا ليصبح كاتبًا. غالبًا ما عكست كتاباته تجاربه الشخصية، والتي تضمنت العيش بين الفقراء في باريس ولندن، والبحث عن ظروف العمل في شمال إنجلترا، والقتال كجندي متطوع في الحرب الأهلية الإسبانية، وإنشاء دعاية الحرب العالمية الثانية لشركة الإذاعة البريطانية.[3]

نشر أورويل مزرعة الحيوان عام 1945. وقد حققت نجاحًا تجاريًا في الولايات المتحدة والمملكة المتحدة.

ورواية 1984، التي نُشرت في عام 1949، حققت نجاحًا أكبر. توفي أورويل بمرض السل بعد أقل من عام من نشر رواية 1984.[4]

2. الفلسفة السياسية:

ركزت كتابات أورويل المبكرة على موضوعي الفقر والإمبريالية (imperialism)[5] .

وادعى أن الطبقة العليا والمتوسطة عادة ما يسيئون فهم سبب عيش الناس في فقر وكيف يبدو العيش في فقر.[6] جادل أورويل بأن الفقراء ليسوا فقراء بسبب الطابع الأخلاقي الأدنى، ولكن بسبب الأنظمة الاجتماعية والسياسية المختلة التي خلقت عدم المساواة الجائرة.[7]

جاء أورويل ليكره الإمبريالية.[8] حيث كان رأيه بأن كلا من المضطهدين (المظلومين) والمُضْطَهِدين (الظالمين) كانوا غير أحرار في ظل الإمبريالية: المضطهدين لأن الغزاة الإمبرياليين الأجانب اخضعوهم للظلم؛[9] والظالمين لأنهم تعرضوا لضغوط للتصرف ظلمًا من أجل مواكبة المظاهر. كما واجه هؤلاء الظالمون ضغوطًا اجتماعية لفرض رقابة على أنفسهم من خلال عدم انتقاد البنية السياسية الإمبريالية التي تفيد مجموعتهم الاجتماعية.[10]

ركزت كتابات أورويل اللاحقة على موضوعات الاشتراكية (socialism) والشمولية (totalitarianism)[11]، من بين أمور أخرى.

لقد رفض الرأسمالية لصالح الاشتراكية.[12] بالنسبة لأورويل، كانت الحكومة الاشتراكية هي الحكومة التي تم فيها تأميم الصناعات الرئيسية، وكان عدم المساواة في الدخل محدودًا، وكان التعليم الجيد متاحًا للجميع، بغض النظر عن الطبقة الاجتماعية.[13] الأهم من ذلك، ميز أورويل الاشتراكية عن الماركسية (Marxism)[14] والشيوعية السوفيتية.[15] لقد لاحظ كيف تم أحيانًا الخلط غير الدقيق بين هذه المسائل والاشتراكية.[16] غالبًا ما حدد أورويل أنه كان اشتراكيًا ديمقراطيًا، ملتزمًا بمجتمع اشتراكي يحافظ على حرية الناس واستقلاليتهم.[17]

كان أورويل يعارض بشدة الشمولية. واعتبر الشمولية نوعًا محددًا من الديكتاتورية لم يكن موجودًا قبل القرن العشرين.

بالنسبة لأورويل، اتسمت الشمولية برغبة لا حدود لها في السيطرة الكاملة والقوة من أجل السلطة.[18]

رأى أورويل أن هذه الرغبة في السلطة والسيطرة لا تتوافق مع نظام قانوني عادل ينطبق على الجميع وبالتالي يحد حتى من سلطة الحاكم[19]. لكن الشموليين لن يتسامحوا مع القيود المفروضة على سلطتهم. اعتبر أورويل كلا من ألمانيا النازية والشيوعية السوفيتية دولتين شموليتين[20].

3. الإبستمولوجيا[21] (epistemology):

بالنسبة لأورويل، كان للحكم الشمولي عواقب إبستمولوجية. لأن الحكام الشموليين بحاجة إلى السيطرة الكاملة، حيث لا يمكنهم تحمل الحقائق التي تتعارض مع أهدافهم.

نتيجة لذلك، سيقول الشموليون كل ما هو ضروري للاحتفاظ بالسلطة وسيسعون إلى إقناع الناس بالتخلي عن مفهوم الحقيقة الموضوعية[22] استخدم أورويل الخصم الأساسي في رواية 1984، أوبراين (O'Brien)[23]، لنمذجة كيف تقود الرغبة الشمولية في السيطرة الشمولية إلى محاولة تقويض الحقيقة.[24]

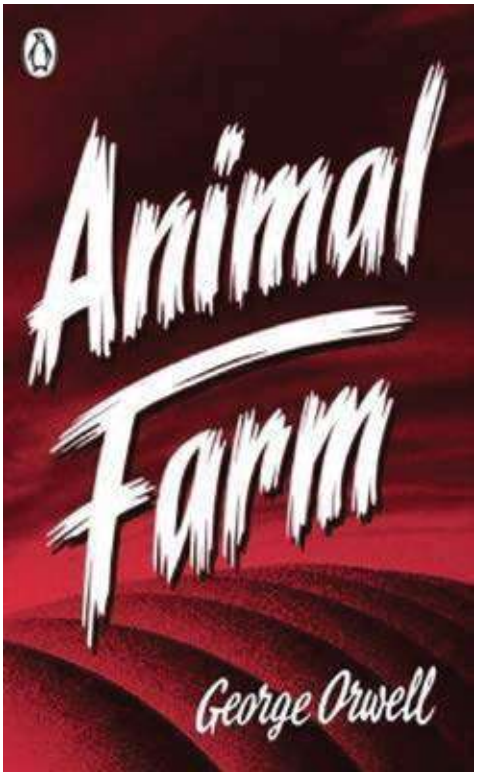
لم تكن الشمولية هي التهديد السياسي الوحيد للحقيقة الذي كان أورويل قلقًا بشأنه. كما اعتبر أورويل ما أسماه (القومية) (nationalism)[25] تهديدًا للحقيقة وتشكيل معتقدات مبررة.

استخدم أورويل (القومية) كمصطلح تقني للإشارة إلى ممارسة جعل التقدم لأمة أو وحدة سياسية أخرى شاغلًا مركزيًا للفرد.[26] القوميون مخلصون بشدة لفريقهم السياسي ويميلون إلى النظر إلى كل شيء (من منظور المكانة التنافسية).[27] وصف أورويل للقومية مشابه للعديد من الأوصاف المعاصرة لليسار واليمين السياسيين اليوم في الولايات المتحدة والعديد من الدول الأوروبية.[28]

القومية، بالنسبة لأورويل، تأتي في أشكال إيجابية وسلبية. يركز القومي الإيجابي على تعزيز الفريق السياسي الخاص بالفرد. بينما تركز القومية السلبية على تشويه سمعة الفريق السياسي الذي يعارضه الفرد.

تكمن الأهمية المعرفية للقومية في تفسير أورويل في أن مثل هذا الولاء السياسي يقود القوميين إلى تشويه أدلتهم، غالبًا دون وعي، من أجل الاحتفاظ بالاعتقاد بأن فريقهم السياسي متفوق حتى عندما تتعارض الحقائق بأغلبية ساحقة مع مثل هذا الرأي.[29]

يمكن التعبير عن رؤى أورويل بالمصطلحات الحديثة كإثبات للرأي القائل بأن الحزبية السياسية تؤدي إلى التحيز المعرفي والعكس صحيح.[30]



4. اللغة والأدب:

يعتقد أورويل أن تطور السياسة والفكر واللغة كلها مترابطة.[31]

نظرًا لأن اللغة تؤثر على أفكارنا وسياستنا، يعتقد أورويل أنه من المهم الكتابة بشكل جيد. رغبة أورويل في تجنب الكتابة السيئة ليست الرغبة في الدفاع عن (اللغة الإنجليزية القياسية) أو القواعد النحوية الصارمة. بدلاً من ذلك، فإن الهدف الرئيسي لأورويل هو أن يطمح مستخدمو اللغة إلى (السماح للمعنى باختيار

الكلمة، وليس العكس).[32]

على سبيل المثال، يعتقد أورويل أننا نميل إلى اختيار الاستعارات التي تتبادر إلى الذهن أولاً ولكن هذه الاستعارات غالبًا ما تشوه أفكارنا بطرق غير منتجة. هذا ما دفع أورويل إلى العمل على تطوير فن الكتابة السياسية.[33]

يعتقد أورويل، إلى حد ما، أن كل الكتابات سياسية وأن الفن كله هو دعاية (بروباغندا) (propaganda)[34] لأن كل الكتابات تنقل رسالة سياسية، حتى لو كانت هذه الرسالة مجرد دعم للوضع الراهن. ونتيجة لذلك، نظر أورويل إلى الأدب كسلاح محتمل ضد الشمولية.

5. الخاتمة:

بدأت الإبستمولوجيا السياسية والفلسفة السياسية للغة في الظهور مؤخرًا كمجالات فرعية متميزة في الفلسفة الأكاديمية.[35] بهذه الطريقة، كانت رؤى أورويل حول العلاقة بين السياسة والفكر واللغة سابقة لعصرها وتستحق الدراسة الفلسفية.

هوامش الترجمة:

1. يمكن مراجعة النص الاصلي الذي تمت الترجمة منه
Mark Satta .(17 DECEMBER 2021) George Orwell's
Philosophical Views. 1000-word philosophy. website:
https://1000wordphilosophy.com/202117/12//george-orwell/
2. مارك ساتا /أستاذ مساعد للفلسفة في جامعة وين ستيت في ديترويت، ميشيغان. حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة بوردو ودكتوراه في الحقوق من كلية الحقوق بجامعة هارفارد. بعض اهتماماته الفلسفية تشمل نظرية المعرفة، وفلسفة اللغة، والفلسفة الاجتماعية والسياسية، وفلسفة القانون.
MarkSatta.com
3. انظر، على سبيل المثال:
Orwell 19331961/, Orwell 19371958/, and Orwell 19381952/
4. تمت كتابة العديد من السير الذاتية عن أورويل، بما في ذلك
Crick 1980, Sheldon 1991, and Taylor 2003.
5. الإمبريالية (imperialism)/ سياسة الدولة أو الممارسة أو الدعوة إلى بسط السلطة والهيمنة، خاصة عن طريق الاستحواذ المباشر على الأراضي أو عن طريق السيطرة السياسية والاقتصادية على مناطق أخرى. نظرًا لأنها تنطوي دائمًا على استخدام القوة، سواء كانت عسكرية أو اقتصادية أو شكلًا أكثر دقة، فقد اعتبرت الإمبريالية في كثير من الأحيان بغيضة أخلاقياً، وكثيراً ما يتم استخدام المصطلح في الدعاية الدولية لإدانة وتشويه سمعة السياسة الخارجية للخصم.
اما في العصر الحديث أصبحت السيطرة غير المباشرة، وخاصة المالية، هي الشكل المفضل للإمبريالية.
يمكن تصنيف الحجج حول أسباب الإمبريالية في شكلها الحديث إلى أربع مجموعات رئيسية. تحتوي المجموعة الأولى على حجج اقتصادية / وصف لينين الإمبريالية بأنها أعلى مراحل الرأسمالية اي انها مرحلة الاحتكار في تاريخ تطور الرأسمالية ومن سماتها:
1. تركز الانتاج ورأس المال إلى الدرجة التي تؤدي إلى قيام الاحتكارات الضخمة التي تسيطر على الحياة الاقتصادية.
2. امتزاج رأس المال المصرفي برأس المال الصناعي مما يترتب علية ظهور قله من رجال المال تتحكم في نواحي النشاط الاقتصادي.
3. قيام الاحتكارات الدولية التي تقتسم العالم، مصادر ثرواته واسواقه فيما بينها.
المجموعة الثانية من الحجج تتعلق بطبيعة البشر والجماعات البشرية، مثل الدولة. شخصيات مختلفة مثل مكيافيلي وفرانسيس بيكون، على أسس مختلفة، توصلوا إلى استنتاجات مماثلة والتي ايدها ادولف هتلر وموسوليني، وإن لم يكن لأسباب فكرية. الإمبريالية بالنسبة لهم جزء من النضال الطبيعي من أجل البقاء. أولئك الذين يتمتعون بصفات فائقة مقدر لهم أن يحكموا كل الآخرين.
المجموعة الثالثة من الحجج لها علاقة بالاستراتيجية والأمن. ويقول مؤيدو هذا الرأي إن الدول مدعوة إلى الحصول على القواعد والمواد الاستراتيجية والدول الحاجزة والحدود "الطبيعية" والسيطرة على خطوط الاتصال لأسباب أمنية أو لمنع الدول الأخرى من الحصول

عليها. أولئك الذين ينكرون قيمة الإمبريالية لهذه الأغراض يشيرون إلى أن الأمن لا يتحقق بذلك. من المرجح أن يؤدي توسيع سيطرة الدولة على الأراضي والشعوب الواقعة خارج حدودها إلى حدوث احتكاك وصراع، ومن ثم انعدام الأمن، لأن مناطق الأمان ومناطق نفوذ الدول المتنافسة لا بد أن تتداخل عاجلاً أم آجلاً. ترتبط الحجة الأمنية بالحجة القائلة بأن الأمم هي حتما إمبريالية في بحثها الطبيعي عن السلطة والمكانة.

المجموعة الرابعة من الحجج مبنية على أسس أخلاقية.

لمعرفة المزيد راجع،

Bruce, S., & Yearley, S. (Eds.). (2006). The Sage dictionary of sociology. Sage. P 146.

وكذلك راجع،

Turner, B. S. (2006). The Cambridge dictionary of sociology. P 280- 281

6.انظر على سبيل المثال:

Orwell 1931, Orwell 1933/1961.

7. انظر:

Orwell 19331961/, Orwell 19371958/.

8. راجع، Orwell 1937/1958, ch. 9.

9. راجع، Orwell 1937/1958, ch. 9.

10. انظر، Orwell 1937, Orwell 1936/1958, ch. 9.

11. الشمولية (totalitarianism)/ هي شكل من أشكال الحكم ونظام سياسي يحظر جميع أحزاب المعارضة، ويحظر المعارضة الفردية والجماعية للدولة، ويمارس درجة عالية للغاية من السيطرة والتنظيم على الحياة العامة والخاصة. يعتبر أكثر أشكال الاستبداد تطرفًا. في الدول الشمولية، غالبًا ما يحتفظ بالسلطة السياسية من قبل المستبدين، مثل الطغاة المطلقين، الذين يستخدمون حملات شاملة يتم فيها بث الدعاية من خلال وسائل الإعلام التي تسيطر عليها الدولة من أجل السيطرة على المواطنين. اكتسب المفهوم تأثيرًا بارزًا في الخطاب السياسي الغربي خلال الحرب الباردة.

أمثلة على الشمولية هي ألمانيا هتلر، روسيا ستالين وعراق صدام حسين.

قام كل من ف. ويليام إنغدال، وشيلدون وولين، وسلافوي جيجيك، بربط الشمولية بالرأسمالية والليبرالية، واستخدموا مفاهيم مثل الشمولية

المعكوسة، والرأسمالية الشمولية، والديمقراطية الشمولية.

في كتاب بعنوان الديمقراطية والشمولية (1968)، حدد المحلل الفرنسي ريموند آرون خمسة معايير لنظام يعتبر شموليًا:

• دولة الحزب الواحد حيث يحتكر حزب واحد كل النشاط السياسي.

• إيديولوجية الدولة التي يؤيدها الحزب الحاكم والتي تُمنح مكانة السلطة الوحيدة.

• احتكار الدولة للمعلومات التي تسيطر على وسائل الإعلام لنشر الحقيقة الرسمية.

• اقتصاد تسيطر عليه الدولة مع كيانات اقتصادية رئيسية تحت سيطرة الدولة.

• الإرهاب الأيديولوجي الذي يحول الأعمال الاقتصادية أو المهنية إلى جرائم. يتعرض المخالفون للملاحقة والاضطهاد الأيديولوجي.

لمعرفة المزيد حول الشمولية يرجى مراجعة

• Scruton, R. (2007). The Palgrave Macmillan dictionary of political thought. Basingstoke [England: Palgrave Macmillan. P 695696-.

• Turner, B. S. (2006). The Cambridge dictionary of sociology. P 633

12.انظر:

Orwell 19371958/, Orwell 1941, Orwell 1946a.

13. راجع، Orwell 1941. وللحصول على مقدمة عن الاشتراكية، انظر:

Defining Capitalism and Socialism and Arguments for Capitalism and Socialism by Thomas Metcalf.

14. الماركسية (Marxism)/

يشير مصطلح الماركسية إلى تلك المدارس الفكرية في مجالات علم الاجتماع والسياسة والاقتصاد والفلسفة، التي تستمد توجهها من الأعمال التي قدمها كارل ماركس وفريدريك إنجلز وتشترك هذه الأعمال في اتجاهاتها نحو تحليل المجتمع تحليلاً يعطي النشاط الاقتصادي الأولوية على غيرة من الاعتبارات. فالمجتمعات في الماركسية إنما تقوم على أساس الاستغلال الذي تمارسه الطبقة المسيطرة على الطبقات الخاضعة لها. لذلك يتعين تحليل التغير التاريخي في ضوء التطورات التي تقع داخل القاعدة الاقتصادية والتي تتجلى في صورة الصراع الطبقي والثورة.

وتظل الماركسية (بوصفها فلسفة سياسية) ملتزمة بتحقيق المجتمع المتحرر من الاستغلال (أي مجتمع الشيوعية)، ويتم ذلك من خلال تحرير طبقة البروليتاريا وهي الطبقة الخاضعة داخل النظام الرأسمالي. أضف إلى ذلك أن أحد الخلافات الرئيسية، خاصة في المراحل المبكرة من الماركسية كانت تدور حول المدى او الدرجة التي عندها تكون ثورة البروليتاريا حدثاً محتوماً يتعين أن تقوم به قوى التغير التاريخي أم أنه يتوجب على الأحزاب السياسية الماركسية التعجيل بالقيام بهذه الثورة.

لمعرفة المزيد راجع، أندرو إدجار وبيتر سيدجويك. (2014). موسوعة النظرية الثقافية. ترجمة هناء الجوهري. المركز القومي للترجمة. ص 576.

15. للحصول على مقدمة للماركسية، انظر:

Karl Marx's Conception of Alienation by Dan Lowe.

16. راجع، Orwell 1937/1958.

17. انظر، على سبيل المثال، Orwell 1946a.

18. للحصول على عينة من كتابات أورويل المناهضة للشمولية، انظر، Orwell 1943, 1946a, 1946b, 1946c, 1946d.

19. انظر، على سبيل المثال، Orwell 1941، حيث يكتب أورويل عن «الفكرة الشمولية القائلة بأنه لا يوجد شيء اسمه القانون، هناك سلطة فقط».

20. انظر، Orwell 1944.

21. الإبستمولوجيا(epistemology)/ مصطلح فلسفي يعني نظرية المعرفة، تهتم بتحليل ما هو مقصود بمصطلح المعرفة نفسه وبالأسئلة التي تبحث عن:

1. ما الذي يمكننا أن نقول عنه إننا نعرفه (أي حدود المعرفة).

2. ثبات المعرفة وما هي مقومات مبرر او مسوغ تصديق اعتقاد معين، ومن ثم اعتبار هذا الاعتقاد معرفة.

ثمة طائفة واسعة تصدرت لمعالجة هذه القضايا: فقد كان أفلاطون يرى أن قدراتنا العقلية من الخواص الأصلية لعقولنا، وأنها تمثل المصدر الوحيد للمعرفة.

اما أصحاب النزعة الإمبيريقية فهم على النقيض من ذلك يرون أن الفهم الإنساني ومن ثم المعرفة إنما تتحصل عن طريق الخبرة الحسية وحدها.

وخلافاً لأصحاب النزعة الامبيريقية، ذهب كانط إلى وجود شروط ضرورية للمعرفة لا يمكن اختزالها في الخبرة وحدها. لهذا طرح كانط تصورًا عن الشروط البدهية أو القبلية اللازمة لا مكان تحصيل الخبرة.

ومن بين وجهات النظر الأخرى التي تتعلق بالمعرفة تلك الرؤى التي طرحها نيتشة، فالمعرفة عند نيتشة ليست شيئًا يمكننا تحليلة على الوجه الصحيح في غياب الاعتبارات الخاصة بعلاقات القوة. ويرجع نيتشة السبب في ذلك الى ان ما نعتبره معرفة إنما هو في الحقيقة تعبير عن مجمل الدوافع والمصالح.

لمعرفة المزيد راجع، أندرو إدجار وبيتر سيدجويك. (2014). موسوعة النظرية الثقافية. ترجمة هناء الجوهري. المركز القومي للترجمة. ص 672.

وكذلك يمكن مراجعة مدخل موسوعة ستانفورد للفلسفة حول الإبستمولوجيا على الرابط التالي:

https://plato.stanford.edu/entries/epistemology/

22. راجع، Orwell 1943.

23. أوبراين (O'Brien)/ هو شخصية خيالية وخصم رئيسي في رواية جورج أورويل (1984). يشعر بطل الرواية وينستون سميث، الذي يعيش في مجتمع بائس يحكمه الحزب، بانجذاب غريب إلى عضو الحزب الداخلي أوبراين. لم يكشف أورويل أبدًا عن الاسم الأول لأوبراين. يشير الاسم إلى أن أوبراين من أصل أيرلندي، ولكن لم يظهر أبدًا أن لهذه الخلفية أي أهمية.

يمثل أوبراين الحزب وكل ما فيه من تناقضات ووحشية. يعمل إلى حد كبير على جلب القارئ إلى الغرف الداخلية للحزب حتى يمكن الكشف عن آلياته. بدون أوبراين، سيكون الحزب غامضًا للقارئ مثل وينستون وجوليا.

بينما يتم وصف ونستون كفرد، رجل صغير في مجتمع كبير، أوبراين أكبر من الحياة ويظل كذلك طوال الرواية. هذا التأثير ناتج جزئيًا عن غموضه وجزئيًا لأن الرواية تتوقف على أفعال أوبراين "الانقلابية"؛ إذا تم منحه مزيدًا من الوقت على صفحة الرواية، لكان من الممكن الكشف عن طبيعته الحقيقية في وقت قريب جدًا.

أوبراين ليس فقط مزدوجًا بطبيعته، ولكن يبدو أيضًا أنه قادر على توظيف التفكير المزدوج جيدًا. سواء كان يؤمن حقًا بالمفاهيم المتناقضة في نفس الوقت أم لا، فهو مصمم على تعليم ونستون القيام بذلك. لا يوجد دليل يدعم فكرة أن أوبراين يؤمن حقًا بالمفاهيم التي يفرضها على ونستون.

يوضح هذا البيان وعيًا قد يكون خطرًا على عضو في الحزب الخارجي، لذلك من الممكن أن يشارك أوبراين نفس الوعي مثل ونستون، ولكن بسبب مكانته في الحزب، ليس لديه سبب يدعو إلى تغيير المجتمع. إنه ليس الشخص الذي يتعرض للتعذيب، على الرغم من أن ونستون يعتقد أن "إعادة التأهيل" حدثت له أيضًا. غالبًا ما يُنظر إلى أوبراين على أنه شخصية الأب وصديق ونستون. يحاول أوبراين، من خلال التعذيب، أن يجعل ونستون (مثاليًا) من أجل (إنقاذه). إذا اعتنق ونستون ببساطة عقيدة الحزب، فسيكون (نظيفًا).

فالحزب يريد تنقية كل فكر، معتقدًا أن الفكر الضال لديه القدرة على إفساد الحزب.

لا تختلف شخصية أوبراين كثيرًا عن العديد من القادة المعاصرين في القرن العشرين. على سبيل المثال، استخدم هتلر وستالين هذا النوع من التعذيب للحفاظ على سلطتهما وفعلا ذلك باسم (النقاء). يمثل أوبراين هؤلاء القادة وغيرهم ممن يستخدمون القسوة والتعذيب كوسيلة أساسية للسيطرة.

24. انظر، Orwell 1949.

25. القومية (nationalism)/ تقدم القومية نفسها ليس كمجرد ظاهرة سياسية فحسب وإنما كمسألة من مسائل الهوية الثقافية كذلك، فإن اي تصور عن الأمة التي يشير لها هذا المصطلح يجب أن يدخل في حسابة المعايير الإثنية والتاريخية واللغوية لهذه الأمة فضلاً عن الاهتمام بالمفاهيم والأفكار السياسية كمفهوم الشرعية والبيروقراطية ووجود حدود واضحة معترف بها. فالمفكرين لا يزالون منقسمين بصفة خاصة بشأن تقدير الأهمية النسبية للأبعاد السياسية والثقافية للقومية فتعريف إرنست جلنر للقومية بوصفها مبدأ سياسي وهو التعريف الذي يؤمن بضرورة أن تتطابق كل من الوحدة السياسية والوحدة القومية يمثل نموذجًا للموقف الفكري الذي يؤيد البعد السياسي للقومية. من ناحية أخرى يرى من يسمون أنصار المذهب الفطري، والذين يمثلهم عالم الانثروبولوجيا كليفورد جيرتز، ان القومية إنما تنبثق من أنماط التنظيم الاجتماعي المتغلغلة في أعماق سائر النفوس البشرية لأي سلالة أو جماعة إثنية. وعلى النقيض من ذلك، يذهب إيريك هوبسباوم وإيلي قدوري إلى أن القومية ليست سوى اختراع ابتدعته جماعات الصفوة الاجتماعية لم يفلح في تفسير ما خلقته الأمم من كيانات ذات طبيعة عرضية لا تخضع لنظام ثابت، وعمدت تلك الصفوات إلى ابتداع تقاليد مستحدثة أخذت تشكل ميراثًا ثقافيًا سطحيًا غير حقيقي.

لمعرفة المزيد حول يرجى مراجعة مدخل القومية في موسوعة ستانفورد للفلسفة على الرابط التالي:

https://plato.stanford.edu/entries/nationalism/

26. راجع، Orwell 1945.

27. راجع، Orwell 1945.

28. انظر، على سبيل المثال،

Rini 2017 and Abramowitz and Webster 2018.

29. راجع، Orwell 1945.

30. للحصول على معرفة معاصرة حول الحزبية السياسية والتحيز المعرفي، انظر، على سبيل المثال،

Rini 2017, Abramowitz and Webster 2018, and Finkel et al 2020.

31.أشهر كتابات أورويل التي تتناول الترابط بين السياسة واللغة والفكر هي مقالته "السياسة واللغة الإنجليزية" (Orwell 1946c) والكثير من الحوار وكتابات الشخصيات المختلفة في رواية 1984.

32. راجع، Orwell 1946c.

33. راجع، Orwell 1946a.

34. انظر،

Orwell 1946a, 1946b, 1946d, and 1940.

بالنسبة للعمل الأخير في الإبستمولوجيا السياسية، انظر.35 Bernecker, Flowerree, and Grundmann 2021, Edenberg and Hannon 2021, and Hannon and de Ridder 2021.

للاطلاع على العمل الأخير في الفلسفة الاجتماعية والسياسية للغة، انظر، Khoo and Sterken 2021.

أدب الأقليات في الصين

ترجمة: دينا البرديني

كندا

بقلم: Sabina Knight

أستاذ الأدب الصيني والأدب المقارن في Smith College بالولايات المتحدة الأمريكية

تشكل "الأقليات" الخمس والخمسون في الصين، المعترف بها رسميًا، أقل من 9 في المائة من جمهورية الصين الشعبية. ومع ذلك، فإن عددهم يزيد عن 130 مليونًا، ويستحق أدبهم الدراسة بسبب أهميته السياسية الملحة وقوته الغنائية والفلسفية. يتحدث الأدب متعدد الأعراق عن الكثير من المواقف الصينية تجاه الأقليات، بالإضافة إلى الفهم التاريخي لهذه الشعوب، بحثهم عن الجذور، وتوقهم إلى البقاء الثقافي.

ما الذي يجعل الصين متماسكة؟

كيف مكّن الأدب إمبراطورية الصين المتطورة؟ نحن نرى كلمة "الصين" كرمز للثقافة، عوضًا عن مجرد نظام سياسي يتسم بالديمومة. ربما كانت المرونة اللانهائية التي تتمتع بها تلك الثقافة هي العنصر الأساسي المانح للشرعية السياسية. ما الذي يجعل الثقافة الصينية بهذه المرونة؟ على مدى ثلاثة آلاف عام تمكنت التقاليد الادبية القوية من الجمع بين حضارات متنوعة بل ومتنافسة في بعض الأحيان.

كانت اللغة المكتوبة بمثابة همزة الوصل التي ربطت الشعب الصيني بالماضي الثقافي المشترك. على مدار تاريخ المنطقة، تغير ما يمكن اعتباره "صينيًا"، ومع ذلك، حتى مع تطور الحروف الصينية عبر الزمن، مازال بإمكان علماء الجيولوجيا قراءة النقوش المحفورة على أصداف السلاحف وعظام أكتاف الغنم، والتي يعود تاريخها إلى أسرة شانج/ Shang Dynasty 1600-1046 ق.م. يعتمد تحديد هوية الشعب الصيني على تلك اللغة المكتوبة.

كما سهلت اللغة المكتوبة التواصل عبر اللهجات المنطوقة على تباينها، بما في ذلك تلك الخاصة بالأقليات العرقية. بالنسبة للجماعات العرقية التي تملك لغاتها الخاصة، بدءًا من المغول والمانشو[2] الذين غزوا العالم وحكموه يوم ما، ووصولاً إلى التبتيين والأويغور[3] المعاصرين، فلطالما جلبت الكتابة باللغة الصينية القبول والمكانة. كان المقابل هو حدوث عملية "مقايضة متجانسة".

كما كانت الكتابة الأدبية أيضًا أساسًا للحكم، وخاصة في الصين أكثر من أي مكان آخر. إذ كان لزامًا على العلماء، ليتسنى لهم دخول الخدمة المدنية، إتقان الأعمال الفلسفية الكاملة والتكوين الشعري. كانت تلك النصوص بمثابة صوت الضمير، ويرجع الفضل في ذلك الى وجود تقليد طويل من المسئولين العلماء الذين احتجوا على الحكام. يواصل الحزب الشيوعي الصيني الاعتراف بالقوة السياسية للكتابة، والأدب على وجه الخصوص، من خلال الهيئة الرسمية للكُتّاب في جمهورية الصين الشعبية -جمعية الكُتّاب الصينيين (CWA).

من الذي يمكن اعتباره صينيًا؟

خلال الحرب الأهلية من عام 1946 إلى عام 1949، تبنت الحكومة الشيوعية الصينية النموذج السوفيتي باستخدامها مصطلح "القوميات" للإشارة إلى الجماعات العرقية داخل الإمبراطورية. كان الصينيون الإثنيون قد تصوروا أنفسهم في وقت سابق من منظور نموذج المركز والأطراف. تلك الفكرة الجديدة الخاصة بـ"القوميات" وضعت الأمم، الأعراق والثقافات الداخلية ضمن تصنيفات اتسمت بالتمييز داخل الخطاب الرسمي، مهد ذلك التمييز الطريق لإنشاء "مناطق الحكم الذاتي" في منغوليا الداخلية (1947)، وشينجيانغ (1955)، وغوانغشي (1958)، ونينغشيا (1958)، والتبت (1965).

لا ينبغي أن تؤخذ التسمية التي أطلقتها الصين على تلك المناطق بأنها "ذاتية الحكم" على ظاهرها. فتلك المناطق دائمًا ما كانت تحت هيمنة بكين، تعد سلطتهم في الحكم الذاتي أقل من الحقوق المتواضعة الممنوحة للسكان الأصليين في محميات الولايات المتحدة الأمريكية أو السكان الأوائل في كندا. في الصين، كان تمييز تلك الثقافات يعني أن إدماجها داخل جمهورية الصين الشعبية يستلزم نشوب المعارك حول الاستقلال والهوية، أطلق عليها البعض حروبًا أهلية.

تشكل "الأقليات" الخمس والخمسون المعترف بها رسميًا في الصين أقل من 9 بالمائة من جمهورية الصين الشعبية. ومع ذلك، يبلغ عددهم أكثر من 130 مليون نسمة وتشكل أراضيهم، ذات الكثافة السكانية المنخفضة، أكثر من 45 في المائة من مساحة البلاد. في قائمة رابطة الكتاب الصينيين التي تضم أكثر من 12000 عضو، هناك أكثر من 1500 عضو صنفوا أنفسهم من الأقليات العرقية. يمثل العديد من هؤلاء الكُتّاب الجيل الأول من المؤلفين - ضمن مجموعتهم - الذين نشرت أعمال لهم. منذ عام 1976، أصدرت المطابع الصينية مئات الروايات لكُتّاب من الأقليات حول موضوعات عرقية. بالإضافة إلى ذلك، تنشر ما لا يقل عن ثمانين مجلة أدبية (حوالي نصفها باللغات العرقية) قصائد وقصص ومقالات لكتاب من الأقليات. تتمتع جميع هذه المجموعات العرقية بتقاليد شفهية طويلة، وتعد ثقافاتهم من التميز الكافي الذي يؤهل لاعتبارالصين نظام حكم متعدد الجنسيات، أقرب شبهًا بالاتحاد الأوروبي عنه بدولة واحدة.

الرواية والبقاء

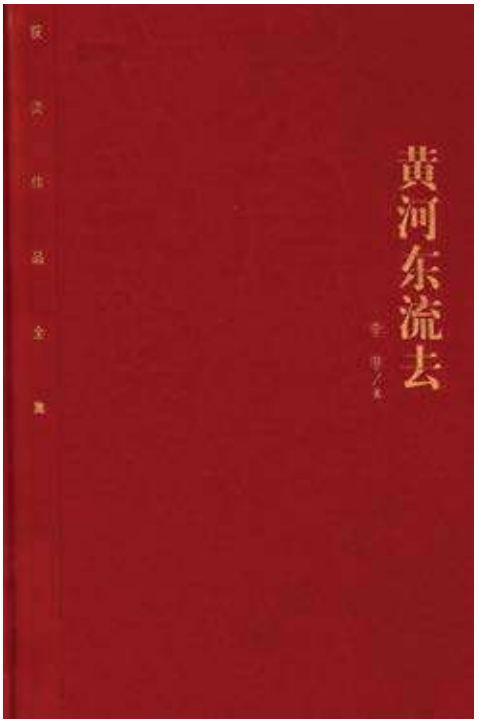
بسبب ديناميكيتها ونزوعها إلى التحدي، تمكنت الرواية التي تبدعها الأقليات العرقية في الصين من تقديم أصواتًا واضحة وسط ضجيج القومية الصينية والخطاب الحزبي. فهي، بسبب طابعها الغنائي الغني بمشاعر الحنين والنوستالجيا، توثق التعددية الثقافية داخل حدود الصين المتغيرة عبر التاريخ. وبذلك، تقوّض الرواية متعددة الأعراق فكرة "الثقافة الصينية الموحدة". كما أنها تتحدث كثيرًا عن المواقف الصينية إزاء الأقليات، فضلاً عن الوفاقات التاريخية لهذه الشعوب، بحثهم عن الجذور وتوقهم إلى البقاء الثقافي.

هل ينبغي اعتبار هؤلاء الكُتّاب كتّابًا صينيين؟ تعتبر الإشارة إليهم كـ"أقلية صينية" أقرب إلى تسمية الكُتّاب من المستعمرات الفرنسية السابقة، كالجزائر وجوادلوب[4] وحتى فييتنام، "كتّاب أقلية فرنسية". ومع ذلك، فإن رابطة الكتاب الصينيين لا تكتفي بدعم المؤلفين العرقيين، بل تستأثر بهم ايضًا، سواء داخل او خارج أوطانهم الأصلية.

توثيق التاريخ المكبوت

توثّق العديد من روايات الكتّاب الإثنيين التاريخية التاريخ المكبوت، وتستعيد التقاليد المهددة بالانقراض وترثى ما حدث من إدماج ثقافي. لاو شي/ Lao She - على الرغم من اشتهاره بأعماله عن المضطهدين في بكين، إلا أنه يرسم صورة يملأها الحنين إلى نشأته في المانشو في روايته الذاتية غير المكتملة "تحت الراية الحمراء" (1961-1962). على الرغم من ظروف عائلته الشاقة، يقدم لاو شي رؤية جديدة وبراقة لعادات تشينغ مانشو. أدى إسباغ الرواية طابع المثالية على حياة ما قبل الثورة إلى إرجاء نشرها إلى عام 1979، أي بعد 13 عامًا من انتحار لاو شي خلال الثورة الثقافية.

يركز بعض الكتاب، مثل المؤلف التبتي يشي تينزن/ Yeshi Tenzin على فترات ما قبل ثورة 1949. في حكيها عن التبت في فترة الثلاثينيات والأربعينيات، تصوّر رواية يشي "المُتحَدون 1981/ The Defiant Ones التناقضات الطبقية المريرة والنفاق المنتشر في المؤسسات البوذية. على الرغم من احتمالية تقديم المؤلف لتلك الرواية كدفاع عقب اضطهاده السياسي، إلا أنها تعبر عن



غلاف رواية (النهر الأصفر يتدفق شرقًا)

تعاطف مع القيم الإقليمية والتقاليد الشعبية. في نفس الوقت، بالكاد ما تخفف تلك المقالات الريفية القصيرة من حدة نقد الرواية للممارسات العدائية التبتية.

تعتبر مقاومة الأجانب، وخاصة الغزو الياباني، موضوعًا شائعًا، كما هو الحال في ثلاثية الكاتب المنشوري Zhu Chunyu الميلودرامية 1989 Bloody Bodhi. تصور رواية Zhu حياة أحد الخارجين عن القانون الوطنيين في منشوريا بعد حادثة موكدين[5] عام 1931 وما تلاها من استعمار اليابان. تحكي رواية "النهر الأصفر يتدفق شرقًا / Yellow River Flows East"، الحائزة على جائزة ماو دون/ Mao Dun الأدبية للكاتب المغولي لي تشون/ Li Zhun، عن مرونة لاجئي الريف خلال الغزو الياباني المروّع من عام 1938 إلى عام 1945. أما الكاتبة Huo Da، فتؤرخ القهر البريطاني لهونغ كونغ في روايتها الرئوية "رَتق سماء مكسورة/ Patching a Broken Sky 1997.

كما تعد الروايات التاريخية عن فترة ما بعد 1949، والتي تركز بشكل مماثل على الذاكرة الجمعية، أقل انتشارًا وأكثر إثارة للجدل. ببسالة، كرّس عالم التبت جامبيان جيامكو/ Jambian Gyamco عشرين عامًا لكتابة روايته "Galsang Meido". ترمز زهرة الحظ في العنوان إلى الحب بين زوجين شابين، مجندين في جيش التحرير الشعبي (PLA). ويقدم العمل وصفًا للخوض البطولي لقوات جيش التحرير الشعبي لنهر جينشا واحتلال لاسا[6] لاحقًا في أكتوبر 1950.

على الرغم من تعبيرها عن التفاؤل والعمل

المشترك، إلا أن أعمال القوميين التبتيين والأويغور غالبًا ما تعبر عن التوق إلى تقرير المصير. حتى أن بعضها يطلق دعوات خفية للعودة إلى الاستقلال. تنقّل موطن الأويغور في شينجيانغ ما بين داخل وخارج سيطرة الصين منذ العام 60 قبل الميلاد. المنطقة التي تسمى الآن شينجيانغ أو "الحدود الجديدة"، كانت لقرون مضت تسمى بـ"المنطقة الغربية" ولاحقًا "تركستان الشرقية"، وهي دولة مستقلة -بشكل متقطع- منذ عام 1931 وحتى ضمها من قِبل جمهورية الصين الشعبية عام 1949. في ذروة قوتها في القرن الثامن، ضمت الإمبراطورية التبتية جزء كبير مما يُعرف الآن بغرب الصين وشمال الهند وآسيا الوسطى وصولاً إلى شرق كازاخستان. اليوم - وبشكل فعلي- يمكن اعتبار كل من شينجيانغ والتبت مستعمرتين.

ليس من المستغرب أن الترجمات الصينية لأعمال الأويغور غالبًا ما تخفف صدى مقاومة هذه الأعمال للهيمنة الصينية. تلك الرقابة التحريرية غيرت من عناوين بعض أعمال كاتب الأويغور عبدالرحيم أوتكور/ Abdurehim Ötkür 1923 -1995. سُجن أوتكور -الذي اشتهر كشاعر- من عام 1949 حتى أواخر السبعينيات، ومع ذلك، فهو يصف بشجاعة المقاومة الوطنية الأويغورية أثناء تمرد هامي[7] (1931-1934) في رواياته آثار أرض الصحوة/ Traces The Awakening 1985 Land الجزء الأول (1988)، أرض الصحوة/ The Awakening Land، الجزء الثاني (1994). فُسرت روايات أوتكور ليس فقط على أنها شهادات إعزاز واحترام لأبطال الأويغور الثقافيين وتراث الأويغور وقيمه، بل على أنها دعم مقنّع للقومية الأويغورية. الكلمة الأولى في العنوان الأصلي تعني "كانت تلك صحوة" في تلميح لا يخلو من موارية إلى ازدهار قومية الأويغور في الثمانينيات. لتجنب الرقابة، كان لا بد من تقديم العنوان عند ترجمته إلى اللغة الصينية بصيغة الماضي التام، ليصبح The Awakened Land. يمكن أن تُلمّح كلمة "The Awakened" بهذا الشكل إلى أن صحوة الأويغور في عشرينيات وثلاثينيات القرن الماضي كانت جزءًا من صحوة صينية عامة.

البحث عن الجذور

في منتصف الثمانينيات، أي بعد مرور ما يقرب من عقد من الزمان على الخراب الذي خلفته ثورة ماو[8] الثقافية، قام العديد من كتاب الأقليات، بالبحث والتحقيق في العادات التقليدية فيما أصبح يُعرف بأدب "البحث عن الجذور". كانت الحركة مستوحاة من رواية أليكس هالي/ Alex Haley الأكثر مبيعًا في عام 1976 "الجذور: ملحمة عائلة أمريكية/ Roots: The Saga of an American Family " والمسلسل التلفزيوني الضخم الذي نتج عن تلك الرواية. (ظهرت الترجمة الصينية للكتاب عام 1979).

رواية (أنهار الشمال)

على سبيل المثال، اكتسب المؤلف Zhang Chengzhi مكانة بارزة بسبب روايته "أنهار الشمال/ Rivers of the North 1984" إلى جانب أعمال أخرى عن شعب "الهويزو"[9] في شمال غرب الصين. كما جمع أيضًا بين المذكرات الخيالية والشعر والتاريخ في روايته التاريخية الأكثر مبيعًا "تاريخ الروح/ History of the Soul" 1991، والتي يدمج فيها اعتناقه للإسلام مع 172 عامًا من تاريخ الصوفية الجهرية. تستمر الرواية في خطها الغنائي المميّز لكافة أعمال تشانغ حتى أثناء سردها تفاصيل قمع حركتهم على يد جيوش تشينغ. بكل ما تحويه من تعاطف مع الفلاحين ورعاة الغنم، نجد أن الرواية تبحث عن كل من روح الراوي وروح الأمة.

مثل Zhang - الذي تحول من أحد أفراد الحرس الأحمر[10]، إلى كاتب يبحث عن الجذور، ثم إلى ناقد للمادية الصينية المتزايدة - نجد في العديد من كتاب الأقليات وجوهًا متعددة. في الوقت الذي يعرض فيه بعض الكتاب ثقافاتهم بصفتها أوجه غريبة وغير مألوفة للثقافة الصينية، نجد أن الأغلبية تقوم بتصوير تقاليدها فيما يشبه الاحتجاج الهادئ ضد هيمنة الهان[11] وتحول البلاد نحو المادية. التوترات السياسية تظهر بقوة، وإن كانت في بعض الأحيان بشكل غير مباشر. عالقون بين الاهتمامات الروحية والعلمانية، وبين القيم التقليدية والحديثة، نجد أن الأغلبية تعبر عن توقها إلى الاستقلالية. لكن معظمهم أيضًا يكافحون ضد ما تفرضه عليهم محاولات الإدماج من تنازلات وخيبات أمل.

أما عن فترة تحول السوق، فنجد أن معظم الروايات تعرض وجهات نظرمحنّكة حول التنمية الحضرية، كما هو الحال في رواية القرية الثملة/ Drunken Village للكاتب Sun Jianzhong والمنشورة عام (1986). وبالمثل، يروي الكاتب Lan Huaichang في روايته "نهر بونو / Buno River" قصة صعود ونهاية امرأة شابة كرائدة أعمال. أما رواية "جنازة مسلم/ Muslim Funeral" للكاتبة Huo Da الحائزة على جائزة ماو دون/ Mao Don والمنشورة في (1988)، فتؤرخ لثلاثة أجيال من نحاتي اليشم[12] في بكين. تمجد الرواية العمل الجاد والحراك الاقتصادي المتصاعد كنوع من الرد المضاد على التوصيم السلبي الذي يتعرض له الهويزو على يد الهان، ولكنها أيضًا تُقر بالثمن الباهظ للغيرة والهوية المزيفة.

بينما يبحر كُتّاب الأقليات في الهويات المختلفة والتأثيرات الكوزموبوليتانية، غالبًا ما تعمل الواقعية السحرية (أو العجائبية)[13] على تسليط الضوء على الأعمال الدرامية الوجودية التي تتجاوز السياسة والاقتصاد المحليين. يبدع الكاتب نصف-التبتي توشي داوا/ Toshi Dawa- بلغة منشأه الماندرين الصينية، قصصًا واقعية وواقعية سحرية مستوحاة من التقاليد التبتية لسرد القصص. من ألغاز الوقت في قصته القصيرة "التبت: الأرواح معقودة على حبل جلدي 1985/ Tibet: Souls Knotted on a Leather إلى الصراعات بين البراجماتيين التقدميين والتقليديين الروحيين في تحفته "شامبالا المضطرب/ Turbulent Shambala 1993"، يزيل تاشي داوا أوهام الخلود لمواجهة قوى التحديث.

توق للبقاء الثقافي

يكمن خلف البحث عن الجذور توق عميق للبقاء الثقافي. تهيمن تلك الموضوعات المتشابكة على مقتطفات أدبية حديثة باللغة الإنجليزية مثل "حكايات التبت: دفن السماء، عجلات الصلاة، وخيول الرياح/ Tales of Tibet: Sky Burials, Prayer Wheels, and Wind Horses 2001 و"شياطين قديمة، آلهة جديدة: واحد وعشرون قصة قصيرة من التبت/ Old Demons, New Deities: Twenty-One Short Stories from Tibet 2017، سواء كانت مكتوبة باللغة التبتية أو الصينية أو الإنجليزية، تحكي تلك القصص عن المعتقدات والممارسات البوذية التبتية، في بعض الأحيان بأسلوب انتقادي مكثف. يتضمن مجلد عام 2017 قصصًا للشاعرة Woeser، المخرج Pema Tseden، المدون الناشط Tenzin

Dorjee، وTsering Döndrup، مؤلف "الراهب الوسيم وقصص أخرى The Handsome/2019 Monk and Other Stories".

بالنسبة إلى الأويغور والتبتيين، غالبًا ما يتم إسقاط حس القهر والنفي على عناصر من العالم الطبيعي. تبرز البيئة الرعوية بشكل خاص في أعمال الكاتبات الرائدات. نجد أن الروائية يانجدون/ Yangdon 1963 - 2017، التي تعتبر أول روائية من التبت، تراقب عظمة الطبيعة ونقاء الثقافة التبتية وآلامها في عملها الرائع "إله بلا جنس/ God Without Gender 1994".

وُلد Geyang في التبت عام 1972 ولكنه تلقى تعليمه في نانجينغ وبكين، تجمع كتاباته (المكتوبة باللغة الصينية) بين التأثيرات البوذية والواقعية الصينية الجديدة. في الحكاية السينمائية "راهبة عجوز تروي قصتها An Old Nun Tells Her Story /1999. يمثل إجلال الراوية للطبيعة أساسًا لحكمتها البوذية. بعد أن أرسلتها عائلتها الميسورة إلى أحد الأديرة في سن الثامنة، تعالج الراهبة البوذية الشابة أزمة اغتصاب إحدى صديقاتها بشجاعة. يتم استدعائها بعد ذلك إلى المنزل من أجل زواج مرتب، ومن ثم تقع في نهاية المطاف في حب زوجها الذي دام زواجها منه عشر سنوات، ثم تعود لاحقًا كأرملة إلى الدير لمشاركة قصص شبابها مع زميلاتها الراهبات.

نال ألاي/ Alai، وهو شاعر من منطقة سيتشوان ذات الأغلبية التبتية وأحد أشهر كتاب الأقليات في الصين، جائزة ماو دون/ Mao Dun الأدبية عن روايته الغنائية الأولى "فيما يهدأ الغبار As the Dust Settles /1988". وفيها يؤرخ البطل الراوي تضاؤل نظام الزعيم الإقطاعي. إذ ينهار اقتصاد الحبوب الذي كان دائمًا هو مورد الرزق الأساسي، وذلك بسبب قيام سوق الأفيون بتحويل زهرة الخشاخاش إلى سلعة أساسية عبر نظام زراعة المحصول الموّحد. حينما تحل المجاعة، تجد عائلة الراوي نفسها في مكانة مميزة بسبب فطنته وإصراره على مواصلة تقليد زراعة الحبوب.

يكشف خيال الأقليات عن آبار مدفونة منذ زمن طويل من الحنين والاستياء والقوة والأمل. تشتهر تلك القصص والروايات بإضافتها خيوط متعددة الثقافات إلى نسيج الازدهار الصيني، وغالبًا ما تدحض إدعاءات الوحدة والشمولية لما يسمى بشعوب الأقليات. مع وجود عدد قليل جدًا من الأعمال المتاحة باللغة الإنجليزية، نجد أنفسنا بحاجة إلى المزيد من الترجمات نظرًا لجودة تلك الأعمال وأهميتها السياسية الملحة. تستحق تلك الروايات جمهورًا عريضًا من القرّاء، ليس فقط في جميع أنحاء الإمبراطورية الصينية ومناطقها الغربية الشاسعة، ولكن على مستوى العالم.

الهوامش:

1 - رابط الموضوع الأصلي بمجلة World Literature Today

https://www.worldliteraturetoday.org/2022/january/chinas-minority-fiction-sabina-knight

2 - المانشو هم أقلية عرقية في الصين، وهو اسم الشعب الذي تستمد منشوريا اسمها منه. يُطلق عليهم أحيانًا اسم «المانشو ذوو اللون الأحمر» في إشارة إلى زركشة قبعات المانشو التقليدية. أسس المانشو وحكموا كلًا من سلالتي جين اللاحقة (1616 – 1636) وكينغ (1636 – 1912)، الذين ينحدرون من شعب جورشن المؤسس لسلالة جين في الصين (1115 – 1234).. يشكل المانشو الفرع الأكبر من شعب تانغوسيك ويتوزعون في جميع أنحاء الصين، مشكلين رابع أكبر مجموعة عرقية في البلاد.

3 - الأويغور هم عبارة عن أقلية عرقية تركية تنتمي عرقيًا وثقافيًا إلى المنطقة العامة لوسط وشرق آسيا. يُعرف الأويغور على أنهم مواطنون في منطقة شينجيانغ الأويغورية ذاتية الحكم في جمهورية الصين الشعبية. تُعتبر هذه الأقلية واحدة من بين 55 أقلية عرقية معترف بها رسميًا في الصين.

4 - جزر غوادلوب :هي منطقة فرنسية جزرية توجد ضمن مجموعة جزر ليوارد الواقعة في جزر الأنتيل الصغرى والتي تمتد على شكل قوس من المحيط الأطلنطي والبحر الكاريبي ويتحدث سكانها اللغة الفرنسية. بما أنها جزء من فرنسا، فغوادلوب هي جزء من الاتحاد الأوروبي؛ ومن ثم فعملتها هي اليورو، لكنها لا تخضع لاتفاقية شينجن. عاصمة تلك الجزر هي باس-تير.

5 - حادثة موكدين المعروفة أيضًا في اليابان باسم الحادثة المنشورية وفي الصين باسم حادثة 18 سبتمبر وهي حادثة خطط لها الجيش الياباني كذريعة لغزو الجزء الشمالي من الصين المعروف بمنشوريا عام 1931.

6 - لاسا هي العاصمة التقليدية للتبت وعاصمة منطقة التبت المتمتعه بالحكم الذاتي من جمهورية الصين الشعبية. تقع لاسا عند سفح جبل جيفيل

7 - هو تمرد الأويغور من عام 1931 إلى عام 1934 للإطاحة بحاكم شينجيانغ في ذلك الوقت.

8 - الثورة الثقافية هي فترة من القلاقل مرت بها الصين. في 16 مايو 1966، دشن الزعيم الصيني ماو تسي تونغ ثورة البروليتاريا الثقافية الكبرى. حذر ماوتسي تونغ آنذاك من أن من أسماهم بممثلي البورجوازية قد اخترقوا الحزب الشيوعي، وأنه سيعمل على اجتثاثهم. وكان إعلانًا مزّق المجتمع الصيني. دعا الرئيس ماو الشباب بعد الإعلان عن ثورته الثقافية أن يقوموا بالانقلاب على الزعامة الشيوعية في البلاد. واستجاب لدعوته ألوف الشباب الذين عُرفوا فيما بعد باسم الحرس الأحمر. وغرقت الصين في الفوضى وجرى تخريب جانب كبير من تراث الصين الثقافي. وبنهاية عام 1968 كانت الثورة الثقافية قد جعلت الصين على شفا حرب أهلية.

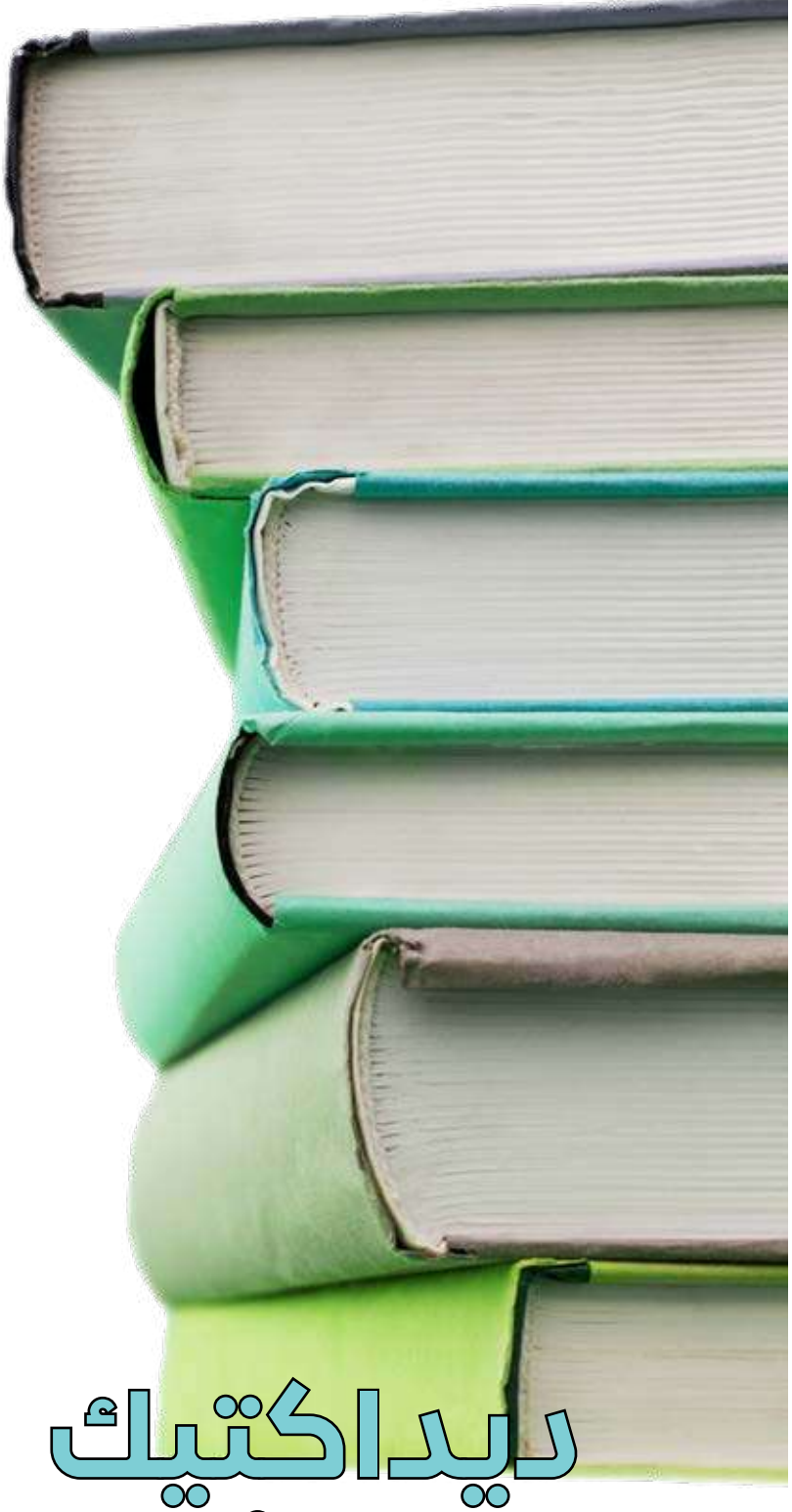
9 - الهويزو: مجموعة عرقية دينية من شرق آسيا تتكون في الغالب من معتنقين الإسلام الناطقين بالصينية والذين يتم توزيعهم في جميع أنحاء الصين، ومعظمهم في المقاطعات الشمالية الغربية من البلاد وفي منطقة Zhongyuan.

10 - الحرس الأحمر: خلال الثورة الثقافية في الصين - التي وقعت بين عامي 1966 و1976 - قام ماو تسي تونغ بتعبئة مجموعات من الشباب المكرسين الذين أطلقوا على أنفسهم اسم "الحرس الأحمر" لتنفيذ برنامجه الجديد. سعى ماو إلى إنفاذ العقيدة الشيوعية وتخليص الأمة من "الأربعة الكبار" المزعومين - العادات القديمة والثقافة القديمة والعادات القديمة والأفكار القديمة.

11 - الهان: هم مجموعة إثنية شرق آسيوية وأمة أصلية في الصين العظمى. تاريخيًا، يعتبروا سكانًا أصليين لمنطقة حوض النهر الأصفر في الصين الحديثة. يشكلون أكبر مجموعة إثنية في العالم، إذ يشكلون نحو 18% من سكان العالم ويتكونون من مجموعات فرعية مختلفة تتحدث أنواعًا متميزة من اللغة الصينية. يتركز معظم شعب الهان الصينيون المقدر عددهم بـ1.4 مليار في جمهورية الصين الشعبية و يشكلون نحو 92% من إجمالي السكان.

12 - ليشم هو نوع من الأحجار الكريمة.

13 - الواقعية السحرية أو العجائبية تقنية أدبية ظهرت في كثير من الأعمال الروائية والقصصية في الأدب الألماني منذ مطلع الخمسينيات، وأدب أمريكا اللاتينية بعد ذلك، ثم وجدت طريقها إلى بعض الأعمال في آداب اللغات الأخرى. وتقوم هذه الواقعية على أساس مزج عناصر متقابلة في سياق العمل الأدبي، على أن تكون متعارضة مع قوانين الواقع التجريبي فتختلط الأوهام والمحاولات والتصورات الغريبة بسياق السرد، الذي يظل محتفظا بنبرة حيادية موضوعية كتلك التي تميز التقرير الواقعي.



ديداكتيك اللغات الأجنبية

لسانيات المتون والمعالجة الآلية للغات

ترجمة: نبيل موميد

أستاذ مُبَرِّز في اللغة العربية، مركز أقسام تحضير شهادة التقني العالي، أكادير، المملكة المغربية

بقلم: د. سيلفيان غرانجي (Sylviane Granger)(1)

عرفت اللسانيات منذ نشأتها على يد "سوسير" تطورات هامة مست مجالات عدة وأفرزت نتائج واعدة، لاسيما بعد استفادتها من الإمكانات التكنولوجية الحديثة، والبرانم الحاسوبية في تطوير نظرتنا إلى اللغات الطبيعية.

في هذا الإطار، تروم الباحثة "سيلفيان غرانجي" من خلال مداخلتها هذه أن تبرز كيف تم الانتقال بكل من لسانيات المتون، والمعالجة الآلية للغات من دراسة اللغات الأم، إلى توظيف آلياتهما وأدواتهما ومنهجياتهما في دراسة اللغات الأجنبية. وقد قدمت الباحثة وصفًا لمشروعين اثنين ينكبان على دراسة كل من اللغة الإنجليزية واللغة الفرنسية باعتبارهما لغتين أجنبيتين؛ وذلك في أفق السعي نحو تطوير أدوات بيداغوجية ـ تعليمية ملائمة للتغلب على الصعوبات التي يواجهها متعلمو اللغات الأجنبية، مركزة على مبادئ عدة على رأسها ضرورة تعدد اختصاصات المشتغلين في هذا المجال (لسانيون، وحاسوبيون، وديداكتيكيون).

يُذكر أنه على الرغم من أن "غرانجي" ألقت محاضرتها هذه[2] في مستهل سنة 2000، إلا أن الموضوع لم يفقد راهنيته عربيًا بعد؛ وذلك بالنظر إلى جدته، وقلة المهتمين بهذا المجال في اللسانيات، وكذا نُدرة الدراسات حوله.

نص الترجمة:

1. لسانيات المتون والمعالجة الآلية للغات: Linguistique de corpus et traitement) (automatique des langues

على امتداد النصف الثاني من القرن العشرين، شهدت اللسانيات الحاسوبية تطورات هامة، وأفضت إلى إحراز تقدم ملموس في مجالات شديدة التنوع من قبيل: التعرف على الكلام، والتدقيق الهجائي، والترجمة، والبحث الوثائقي. ويشكل تطبيق هذه الأبحاث في مجال ديداكتيك اللغات الأجنبية تطورًا حديثًا للغاية؛ لذلك إذا كان من السابق لأوانه وضع حصيلة بمنجزات هذا المجال، فإنه من المفيد إنجاز جرد للأدوات والمنهجيات المعتمدة، واستشراف نتائجها المتوقعة.

يمكن أن نُقسّم الأبحاث الخاصة بهذا المجال إلى قسمين اثنين: أبحاث تشتغل من داخل لسانيات المتون، وأبحاث تعتمد المعالجة الآلية للغات.

أما بالنسبة إلى لسانيات المتون، فهي لسانيات تستحضر بشكل نسقي متونًا إلكترونية "تنطلق من "معطيات" مجمعة من أجل تطوير القواميس والأنحاء الوصفية، وكذلك اختبار بعض الفرضيات، ومواجهة نموذج مفترض بالإنجازات الفعلية (...). إن توظيف متن يتصف بكبر حجمه، وبتوظيف الحواشي والهوامش، وبتنوعه، مع حضور أدوات اكتشاف قوية، يُمكّن بشكل أكثر دقة من ملاحظة الظواهر وإعادة النظر في بعض مسلمات اللسانيات". (ب. هابيرت وآخرون، 1997)

توجد متون متعددة ومتنوعة للُّغات الأم (تنويعات جغرافية، وأسلوبية، وديناكرونية)، خاصة بالنسبة إلى الإنجليزية. بيد أن متون اللغة البينية (تسمى أيضًا "متون المتعلمين") لا تزال حديثة وغير معروفة على نطاق واسع. تتضمن هذه المتون إنتاجات شفهية أو كتابية لمتعلمي لغة أجنبية أو ثانية، وتكمن الأهمية الأساسية لهذه المعطيات بالنسبة إلى الأبحاث حول اكتساب اللغات الأجنبية، في أنها تقدم قاعدة معطيات تجريبية أكثر قوة من تلك التي نحصل عليها من المعطيات الاستبطانية. إن أهمية متن كبير تتمثّل في أنه "يساعد على تحديد الأشياء الأساسية في اللغة، والأشياء الأقل أهمية" (بلانش ـ بينفينيست، 1996)؛ ذلك أن المقارنة بين إنتاجات باللغة الأم وأخرى تعتبر هذه اللغة أجنبية بالنسبة إلى متعلميها، ستتيح ـ بغض النظر عن الأخطاء الشكلية ـ الإحاطة بالاختلافات في درجة تردد بعض الكلمات والتراكيب والتعابير التي تميز إنتاجات المتحولات الصوتية [المتغيرات الربطية] (Allophones) . فمن الممكن حاليًا قياس اللغة البينية، وتحديد العناصر اللسانية الأقل توظيفًا، وتلك المستعملة بشكل مبالغ فيه، بل وحتى العناصر المستبعدة نهائيًا.

أما بخصوص المعالجة الآلية للغات، فهي تروم معالجة المعطيات اللسانية، المُعبَّر عنها داخل لغة طبيعية، بشكل آلي. وتستلزم هذه المعالجة صياغة ثلاثة أنواع من الأدوات والمنهجيات الآلية: لسانية، وصورية، ومعلومياتية (دولافوس، 1999). ومن بين برانم التحليل اللساني نذكر برنامَيْ الوسم المورفوتركيبي، والإعراب الآلي؛ بحيث يُعتبران بمثابة القاعدة الأساس لأغلب التطبيقات في مجال المعالجة الآلية للغات (الترجمة الآلية، ومعالجة الكلام، إلخ).

وعلى غرار لسانيات المتون، تختص أدوات المعالجة الآلية للغات بتحليل اللغات الأم، لكن أبحاثًا مستجدة تتوخى تكييف هذه الأدوات مع لغة المتعلمين من أجل وضع توصيفات مدققة لمتونهم. ومن ثَمَّ، ستُمكن هذه الأبحاث من صياغة أدوات تحليل آلي للغة البينية؛ الشيء الذي سيُسهِم في تطوير برانم التدقيق الهجائي بشكل يتلاءم وخصوصيات لغة المتعلمين.

يروم المحوران المواليان وصف مشروعين ينصبان حول متون المتعلمين: الأول تم الانتهاء منه، وهو يتغيا جمع متن للإنجليزية باعتبارها لغة أجنبية وتحليله؛ والثاني يتعلق بالفرنسية بوصفها لغة أجنبية، ويركز على تطوير برنام لتدريس اللغات بمساعدة الحاسوب (ELAO)؛ وهو في مراحله الأولى.

2. متن الإنجليزية باعتبارها لغة أجنبية: (Corpus d’anglais langue étrangère)

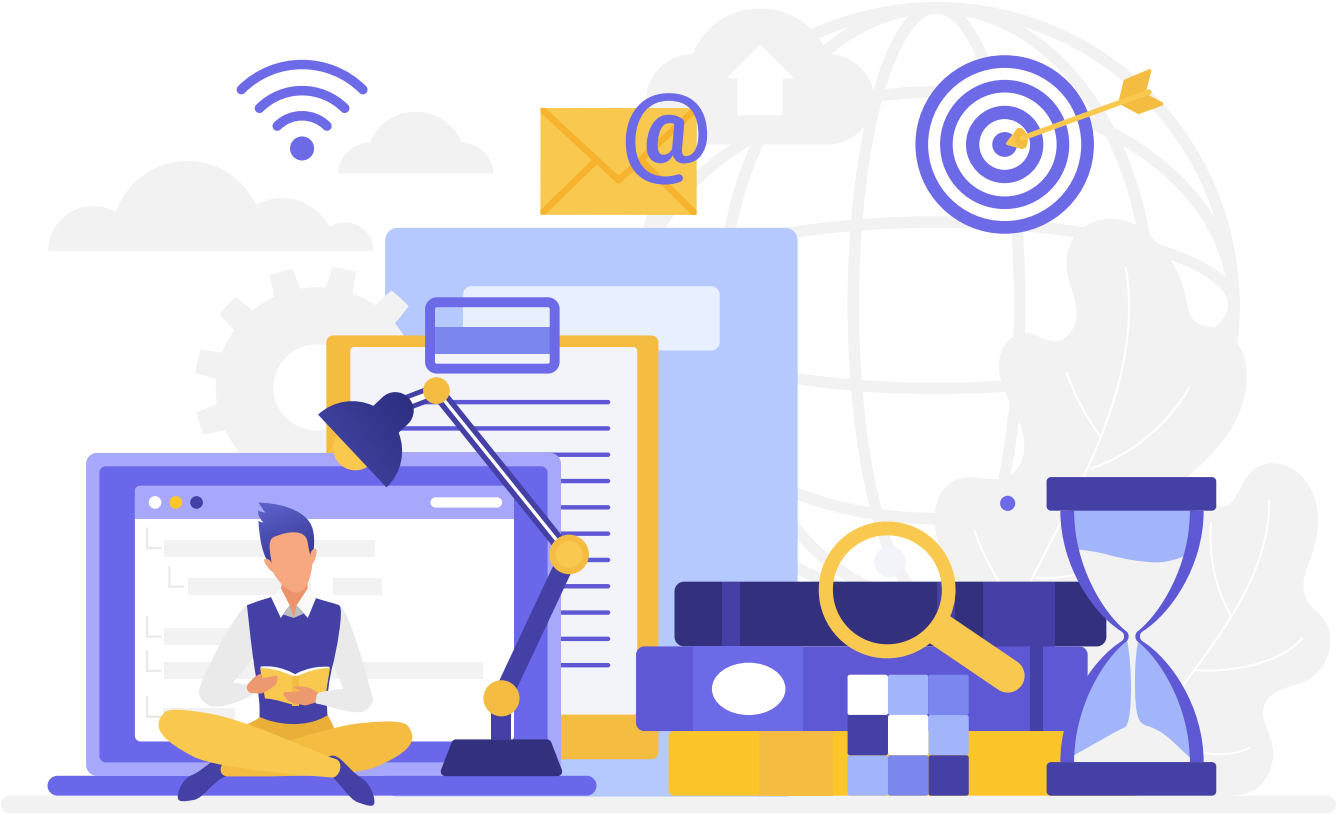
بالتعاون مع عدد من الجامعات الأجنبية، تم جمع متن للإنجليزية بوصفها لغة أجنبية في لوفانLouvain (المتن الدولي لمتعلمي الإنجليزيةInternational Corpus of Learner English). وهو يتضمن كتابات "مرقمة" لمتعلمين من مستوى متقدم [للإنجليزية]، ينتمون إلى أربع عشرة لغة أُما (الفرنسية، والألمانية، والهولندية، والإسبانية، والسويدية، والفنلندية، والبولونية، والتشيكية، والبلغارية، والروسية، والإيطالية، واليابانية، والصينية، واللتوانية). في المرحلة الراهنة، يتضمن هذا المتن مليوني كلمة؛ أي ما يمثل حوالي أربعة آلاف (4000) نص مختلف. كل نص من هذه النصوص يُصاحَب بسلسلة من المتغيرات الواصفة للمتعلم (السن، والجنس، واللغة الأم، إلخ)، وللمهمة المطلوبة منه (هل طُلِب منه إنجاز امتحان أم لا؟ الزمن محدد أم لا؟ توظيف المراجع؟ إلخ). وبفضل هذه المتغيرات، بإمكان الباحث أن ينجز أبحاثًا انتقائية في قاعدة المعطيات؛ بحيث يمكن له ـ على سبيل المثال ـ المقارنة بين نصوص الإناث ونصوص الذكور، أو بين نصوص كتبها فرانكوفونيون ونصوص كتبها ناطقون بالإسبانية، إلخ. حاليًا، هناك متن آخر في طور الإنجاز بلوفان (قاعدة المعطيات الدولية للوفان للناطقين بالإنجليزية باعتبارها لغة بَيْنِيَّة Louvain International Database of Spoken English Interlanguge) يتضمن الإنتاجات الشفهية للإنجليزية بوصفها لغة أجنبية[3].

وتتمثل ميزة التوفر على إنتاجات المتعلمين مخزّنة بشكل إلكتروني في إمكان إخضاعها لكل أدوات المعالجة الآلية للغة التي تم إنجازها لدراسة متن اللغة الأم.

إن الأبحاث الأكثر بساطة هي تلك التي تعتمد على لغة بينية "خام" أو "عارية"؛ أي غُفل من أية ملاحظات لسانية، وعلى مُعالج للمتلازمات السياقية(Concordancier) يتيح استخلاص مجمل تواردات (Occurrences) كلمة أو مركبات ما من متن معين، وتقديمها داخل سياقها. ولكن، تجدر الإشارة إلى أن البرانم الحديثة لا تكتفي فقط بتكوين التوافقات بل إنها توفر أيضًا لوائح الترددات، والكلمات المفاتيح، والتضامات (Collocats)، والمتواليات المعجمية المتواترة.

وفي دراسة حول الروابط المنطقية (غرانجي وتايسون، 1996)، تمكّنا من المقارنة بين استعمال الروابط في متن الإنجليزية باعتبارها لغة أجنبية لمتعلمين فرانكوفونيين، وبين استعمالها في متن الإنجليزية بوصفها لغة أُمًّا. وقد أتاحت هذه المقارنة الكشف عن اختلافات كبيرة في استعمال الروابط المنطقية: مبالغة بعض المتعلمين في توظيف بعض الروابط أو التقليل منها، وأخطاء دلالية أو أسلوبية (السّجل اللغوي) أو تركيبية (موضعة الروابط). وهكذا، تُقدّم هذه التوصيفات الدقيقة معلومات ثمينة من أجل إعداد وسيلة بيداغوجية تتلاءم وصعوبات فئة المتعلمين المعنيين بالأمر.

مما سبق تتأكد أهمية المتون الغُفل، غير أن أهميتها تتضاعف عندما تُغنى بملاحظات



لسانية من قبيل: المقولات النحوية، والبنيات التركيبية، والمعنى، إلخ. وهكذا، يُمكّن مفيِّئ [مُصنِّف] (Catégoriseur) مورفوتركيبي آليا من إعطاء وسم لكل كلمة من كلمات المتن يحدد مقولتها النحوية. وترتبط أهمية هذا النوع من الملاحظات بمدى غنى المُفيّئ على مستوى الوسوم: فبعض المفيّئات الآلية لا تستعمل إلا ثلاثين (30) وسمًا، بينما بعضها الآخر يعتمد ثلاثمائة (300) وسم أو أكثر. وبالنسبة إلى البرنام المعتمد لوسم متن (ICLE) [المتن الدولي لمتعلمي الإنجليزيةInternational Corpus of Learner English]، فهو يتضمن مئتين وخمسين (250) وسمًا[4]؛ وهو ما يمكن ـ من الآن فصاعدًا ـ من إنجاز أبحاث دقيقة للغاية. وفي بحث حول الوسم (فعل مساعد (ماض)) (AUX (PASS)) تمكنت من استخلاص تواردات الأفعال المبنية للمجهول في متن الإنجليزية بوصفها لغة أجنبية، بالنسبة إلى أربع (04) لغات أم مختلفة (الفرنسية، والسويدية، والفنلندية)، وأيضًا من خلال متنين ظابطين للإنجليزية باعتبارها لغة أمًّا (غرانجي، 1997). أبانت هذه الدراسة استعمالاً متواضعًا للمبني للمجهول في إنتاجات الفئات الثلاث للمتعلمين ؛ وهذا يبرز توجههم العام؛ إذ اختاروا عدم توظيف البنيات [المُحوَّلة]. ومن بين أهم إيجابيات قاعدة معطيات (المتن الدولي لمتعلمي الإنجليزيةInternational Corpus of Learner English) أنها تُمكّن من التمييز بين خصائص اللغة البينية المشتركة بين مجموعة من المتعلمين، بل بالنسبة إلى جميع المتعلمين، وبين تلك الخاصة بمجموعة محددة؛ بحيث تكون في الغالب نتيجة لتحويل من اللغة الأم. لهذا، من المناسب أن نشير إلى أنه إن أردنا التأكيد أن خِصِّيصة اللغة البينية هي من نوع اللغات الوسيطة، فمن الضروري ـ أيضًا ـ التوفر على متن مزدوج اللغة، يتضمن اللغة الثانية (الإنجليزية مثلاً) واللغة الأم للمتعلمين (الفرنسية مثلاً). في كل أعمالنا، يتساوق متن المتعلمين والمتن مزدوج اللغة في إطار نموذج تقابلي مندمج ("النموذج التقابلي المندمج"، غرانجي، 1996، ص47).

تبين هذه الأمثلة أن متون اللغة الثانية أو الأجنبية تشكل أداة ناجعة لتحسين معرفتنا باللغة البينية للمتعلمين، وبالتالي إنتاج أدوات بيداغوجية ملائمة أكثر للصعوبات التي يواجهونها.

وتبرز أهمية أخرى لمتون اللغة الثانية/الأجنبية، تتمثل في إمكان توظيفها بوصفها معدات بيداغوجية في إطار الأنشطة البيداغوجية من نوع "اليقظة اللغوية" أو "التوعية"؛ لكننا لن نُفصّل في هذه المسألة في هذا المقام. يتعلق الأمر في الحقيقة بتكييف منهجيات التعلّم المُوجَّه بالمعطيات [أو البيانات] (Data-Driven learning) بمعطيات اللغة البينية؛ فعوض أن نكشف للمتعلمين قواعد اشتغال اللغة، نضع بين أيديهم نصوصًا من متن اللغة الأم (عادة على شكل توافقات)، في أفق مقارنتها بإنتاجاتهم الخاصة، ثم نواكبهم حتى يكتشفوا بأنفسهم السمات المميزة للغتهم البينية؛ وذلك على الخصوص بفضل مقارنة النصوص المشابهة التي أنتجها متكلون باللغة الأم (غرانجي وتربيل 1998، وسيدلهوفر 1998).

3. تدريس اللغات بمساعدة الحاسوب: مشروع النص الحر: (Enseignement des langues assisté par ordinateur: le projet Free Text)

إن الاستغلال المنهجي لمتون اللغات الأجنبية/الثانية يفترض توصيفات هامة ومُدقَّقة في مجال المعالجة الآلية للغات، من شأنها أن تساعد على تكييف أدوات هذه المعالجة مع خصوصيات لغة بينية معينة. وإذا حصل وتم إدماج هذه الأدوات في برنام خاصة بتدريس اللغات بمساعدة الحاسوب (ELAO)، فسنحصل على برنام أكثر ذكاء من تلك الموجودة حاليًا في الأسواق (هامل وشولز، 1999). وبالفعل، لا تزال البرانم ـ إلى حدود اللحظة ـ تعتمد بشكل أساسي تقنيات الاختيارات المتعددة؛ ومن ثَمَّ لا يمكن للمتعلم أن ينتج نصوصًا حرة. وعلى العكس من هذا، سيتمتع المتعلم بفضل برنامج يتضمن مُحَلِّلا/مُدقِّقًا تركيبيا مُكيَّفًا مع لغة بينية معينة بنوع من الحرية في الكتابة؛ وهذا هو حجر الزاوية في المشروع الأوروبي: "النص الحر"[5] (Free Text)، الذي يستهدف

إعداد برنامج لتعلُّم الفرنسية يتضمن أدوات للمعالجة الآلية للغات.

إن الاتحاد [من أجل إنجاز هذا المشروع] يعكس بشكل واضح أهمية تعدد التخصصات وضرورته في تفعيل مشروع من هذا الطراز. وهكذا، قام مختبر تحليل اللغة وتكنولوجياتها (Laboratoire d'Analyse et de Technologie du Langage) التابع لجامعة جنيف بتعديل أدواته الخاصة بالمعالجة الآلية للغات (ويهرلي، 1992)؛ وذلك بالاعتماد على تحليلات متون للفرنسية بوصفها لغة أجنبية، حصل عليها من مركز لسانيات متون الإنجليزية (Center for English Corpus Linguistics) التابع لجامعة لوفان. كما أن مركز اللسانيات الحاسوبية (Center for Computational Linguistics) التابع لجامعة مانشيستر للعلوم والتكنولوجيا (UMIST) سيضع تصورا للبرنام مع إدماج أدوات المعالجة الآلية للغات. في حين، ستضطلع الشركة الفرنسية سوفتيسيمو (Softissimo) بإنتاج هذا البرنام وتسويقه.

تركز مرحلة تحليل المتن على جمع متن كبير للفرنسية باعتبارها لغة أجنبية[6]، سيُعتمد عليه لصياغة نمذجة للأخطاء، ونظام معياري لِوَسْمِها؛ الشيء الذي سيساعد على وضع الملاحظات اللسانية الضرورية لهذا المتن. من أجل هذا، سيتم تكييف كل من نظام وسم الأخطاء الخاص بجامعة لوفان لتحليل متون الإنجليزية لغة أجنبية (أنظر دانيو وآخرون، 1998)، وكذا البرنام المُيَسِّر لإدخال سمات الأخطاء داخل المتن، مع المشروع أعلاه. وبمجرد وضع الملاحظات في المتون، يكفي استعمال مُعالج للمتلازمات السياقية من أجل استخلاص مجمل تواردات فئة معينة من الأخطاء، ثم عرضها في سياقها. وتشكل مدونات الأخطاء في سياقها قاعدة تجريبية متينة لإدماج أداة لتشخيص الأخطاء في البرنام.

4. خاتمة:

لا تزال الأبحاث المعتمدة على استغلال متون المتعلمين تخطو خطواتها الأولى. ولكن، رغم هذه المرحلة التمهيدية، فإن النتائج واعدة. وفي جميع الحالات، من الثابت في هذا المجال أن الكلمة السحرية هي تعدد الاختصاصات (La Pluridisciplinarité). فمن أجل الوصول إلى منهجيات وأدوات بيداغوجية ناجعة، من اللازب أن يشترك في إنجاز هذا النوع من الأبحاث لسانيون، وخبراء حاسوب، وديداكتيكيون.

هوامش وتعليقات:

(1) أستاذة اللغة الإنجليزية واللسانيات بالجامعة الكاثوليكية للوفان، مهتمة بلسانيات المتون والمعالجة الآلية للغات. لها العديد من الإنتاجات العلمية، أغلبها بالموقع الإلكتروني: (http:/www.uclouvain.be/sylviane.granger)

(2) هذه ترجمة لمداخلة سيلفيان غرانجي Sylviane Granger:
Didactique des Langues Etrangères, Linguistique de Corpus et Traitement Automatique des) (Langues
Questions d'épistémologie en didactique du) "قضايا إبستيمولوجية في ديداكتيك اللغة الفرنسية" (francais)
انعقدت بمدينة بواتي Poitiers بين 20 و22 يناير سنة 2000.
• ملاحظتان:
- جميع الهوامش من وضع الكاتبة باستثناء الهامشين: 1، و2؛
- الكلمات والعبارات الواردة في متن الترجمة بين معقوفين [...] هي إضافات من المترجم زيادة في الإبانة والتوضيح.

(3) من أجل وصف دقيق لهذه المتون، انظر: (غرانجي، 1998).

(4) TOSCA-ICLE tagger-lemmatizer from the University of Nijmegen TOSCA research group (contact tosca@let.kun.nl)

(4) الفرنسية في سياقها: نسق يعتمد على وسائط عالية مطورة للتعايم بمساعدة الحاسوب؛ بحيث يتضمَّن أدوات مستقاة من المعالجة العصبية اللسانية من أجل معالجة النصوص الأصيلة، وكذا تمارين تعبير حرة. (هامش بالإنجليزية في الأصل المترجم)

(5) وُضعت المعالم الأولى لهذا المتن المسمى: French Interlanguage Database) FRIDA)؛ قاعدة معطيات الفرنسية بوصفها لغة بينية؛ حيث أصبح مُتاحا بعد أن تمت عملية رقمنة 100000 كلمة انطلاقًا من نصوص مُرقَّمة حرَّرها متعلمون إنجليز.

مصادر البحث:

أولاً: مصادر الباحثة:

1. Blanche-Benveniste, C. 1996. De l'utilité du corpus linguistique. Numéro spécial: 'Corpus: de leur constitution à leur exploitation'. Revue Française de Linguistique Appliquée Vol. 1- 2, 25- 42.
2. Dagneaux E., S. Denness & S. Granger. 1998. Computer-aided Error Analysis. System. An International Journal of Educational Technology and Applied Linguistics 26(2), 163- 174.
3. Delafosse L. 1999. Glossaire de Linguistique Computationnelle. (www.citeweb.net/delafoss/Glossaire/Tal.htm)
4. Granger S. 1996. From CA to CIA and back: An integrated approach to computerized bilingual and learner corpora. Dans K. Aijmer, B. Altenberg & M. Johansson (eds.) Languages in Contrast. Lund Studies in English 88. Lund University Press: Lund, 37- 51.
5. Granger S. 1997. Automated retrieval of passives from native and learner corpora: precision and recall. Journal of English Linguistics 25(4), 365- 374.
6. Granger S. ed. 1998. Learner English on Computer. Addison Wesley Longman, London & New York.
7. Granger S. & C. Tribble. 1998. Learner corpus data in the foreign language classroom: form-focused instruction and data-driven learning. Dans S. Granger ed: 199209-.
8. Granger S. & S. Tyson. 1996. Connector usage in the English essay writing of native and non-native EFL speakers of English. World Englishes 15(1), 17- 27.
9. Habert B., A. Nazarenko & A. Salem. 1997. Les linguistiques de corpus. Armand Colin: Paris.
10. Hamel M.-J. & M. Schulze. 1999. NLP Tools in CALL. Numéro spécial de ReCALL, mai-juin 1999.
11. Johns T. 1994. From printout to handout: grammar and vocabulary teaching in the context of data-driven learning. Dans T. Odlin (ed.) Perspectives on Pedagogical Grammar. Cambridge University Press: Cambridge, 293- 317.
12. Seidlhofer B. 1998. Pedagogy and learner corpora: working with learning-driven data. Communication présentée lors du colloque Computer Learner Corpora, Second Language Acquisition and Foreign Language Teaching, Chinese University of Hong Kong, 1416- December 1998.
13. Wehrli E. 1992. The IPS System. Dans C. Boitet (Ed.) Proceedings of the 10th conference on Computational Linguistics COLING-92. GETA, Grenoble, 870874-.

ثانيا: مصادر المترجم:

ملاحظتان:
• اعتمدنا في ترجمة هذه المداخلة على مجموعة من القواميس اللغوية (أحادية اللغة وثنائيتها) والاصطلاحية (اللسانية)، وعدد من المصادر اللسانية بغرض تعريب أنجع للمصطلحات شديدة التخصص ــ والجدة أيضًا ــ ولتجنب أي غموض أو لَبس قد يقع فيه القارئ؛
• بخصوص القواميس اللغوية، تم الاعتماد أساسا على كل من لسان العرب والمعجم الوسيط بالنسبة إلى اللغة العربية، وعلى Petit Rebert بخصوص اللغة الفرنسية، وعلى المنهل والقاموس فيما يتعلق بالتقابلات الفرنسية - العربية.

1. القواميس الاصطلاحية:
• بالعربية:
أ - د. بسام بركة، معجم اللسانية، منشورات جرّوس - برس، طرابلس - لبنان، ط: 01، يناير 1985.
ب - ماري نوال غاري بريول، المصطلحات المفاتيح في اللسانيات، تر: عبدالقادر فهيم الشيباني، ط: 01، سيدي بلعباس، الجزائر، 2007.
• بالفرنسية:
Jean Dubois avec Mathée Giacomo, Louis Guespin, Christiane Marcellesi, Jean-Baptiste Marcellesi, Jean-Pierre Mevel, Dictionnaire de Linguistique, Librairie LAROUSSE, Paris, 1973.

2. كتب اللسانيات:
أ - د. الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، الدار العربية للعلوم ناشرون - لبنان/ دار محمد علي للنشر - تونس/ منشورات الاختلاف - الجزائر، ط: 01، 2010.

بقلم توماس كنيش
الأستاذ المشارك في الدراسات الألمانية
بجامعة براون.

ما سر تعلق الألمان بأدب الجريمة؟

إن أدب الجريمة أكثر من مجرد وسيلة ترفيه شعبية، فالتركيز على الجهويات والمناطق من جهة والمقاربة التحليلية العميقة تجاه القضايا السياسية والهياكل المجتمعية التي تقوم عليها الجريمة من جهة أخرى يجعل هذا النوع من الأدب أشبه بمجهر لتفاصيل الحياة الحديثة في ألمانيا.

دفعت إعادة توحيد ألمانيا في عام 1990 مواطني البلاد إلى نقاش عام واسع النطاق حول الماضي المضطرب، وبعد مرور 30 عامًا، تشهد البلاد طفرة في روايات الجريمة باللغة الألمانية ويتناول كثير منها الأحداث الرئيسة في القرن الـ20 مثل الحرب العالمية الأولى، وانهيار الإمبراطوريتين الألمانية والنمساوية المجرية، وجمهورية فايمار، والكساد العظيم، والاشتراكية القومية، والحرب العالمية الثانية، واحتلال الحلفاء، وتقسيم ألمانيا وغير ذلك.

وإلى جانب تلك الأحداث التاريخية الملهمة، وفّرت قدرة الدولة الحديثة على اضطهاد المواطنين المعارضين، ومراقبة أفعال الأفراد أو الجماعات المعارضة، ورد فعل الحكومة المفرط في بعض الأحيان مادة غنية لقلم كاتب الجريمة التاريخية، حسب مقال مشترك للناقدتين مارينا صوفيا وكات هول في موقع محبي أدب الجريمة (crime fiction lover).

حدث في برلين

أحد أبرز الأمثلة على ذلك من الأدب الألماني هو سلسلة "حدث ذلك في برلين"، حيث تدفع تحقيقات مفتش شرطة برلين هيرمان كابي إلى تتبع التاريخ الألماني قبل وقت قصير من انهيار الإمبراطورية الألمانية وحتى حقبة الحرب الباردة، وتقدم السلسلة قصة ملحمية متعددة الأجزاء تتضمن تحقيقا مفصلا في التاريخ الألماني في

القرن الـ20، مع برلين المركز الرمزي للأحداث.

العديد من كتابات أدب الجريمة الألماني تدرس أيضًا الإرث التاريخي الصعب لألمانيا، وتركز على الماضي النازي وأسئلة الذنب الفردي أو الجماعي، ويعدّ تردد أجواء ما بعد الحرب في معالجة الماضي موضوع رواية الأديبة أندريا ماريا شينكل التي نقلت قضية قتل حقيقية من عشرينيات القرن الماضي إلى مجتمع ريفي في الخمسينيات من القرن الماضي، حيث تقتل عائلة بأكملها بفأس، ويتعين على القرّاء التدقيق في الأصوات والتفسيرات المختلفة لاتخاذ قراراتهم بشأن ما حدث.

الاستثناء الملحوظ للتركيز المهيمن على التاريخ الداخلي في أدب الجريمة الألماني هو المؤلف برنارد جومان، مع سلسلة رواياته التي تدور أحداثها في ناميبيا المعاصرة وتستكشف الآثار الطويلة المدى للاستعمار الألماني، وتناقش إحداها تداعيات سياسات الإصلاح الزراعي الأخيرة للحكومة الناميبية، التي ترمي إلى إعادة الأراضي الزراعية التي حصل عليها المستوطنون الألمان خلال الحكم الاستعماري إلى المجتمعات السوداء.

أدب الجريمة الألماني

ويعرف الألمان بهوسهم بأدب الجريمة لدرجة أنهم يستخدمون كلمة "كريمي" -وهو اختصار لرواية الجريمة أو فيلم الجريمة- كلاحقة لوصف أي شيء مشوّق، مثل مباراة كرة قدم أو مسابقة شطرنج أو حتى الانتخابات.

وفي التقرير الذي نشرته مجلة "فورين بوليسي" (Foreign policy) الأمريكية، قال الكاتب توماس نيش إن أكثر من 3 آلاف رواية جديدة من هذا النوع يُنشر سنويًا، إلى جانب الإنتاج الغزير للمسلسلات والمسرحيات المملوءة بالغموض والقتل والمهرجانات التي تحتفي بأدب الجريمة.

لطالما كان الألمان من كبار المعجبين بقصص الجريمة، ولكن هذا النوع من الروايات لم يظهر إلا في ستينيات القرن الماضي، ولم تشتهر القصص البوليسية الأنغلو-أمريكية، التي تظهر مآثر شخصيات بارزة مثل شيرلوك هولمز، في ألمانيا إلا في بداية القرن الـ20. وبعد الحرب العالمية الثانية، سيطرت الأعمال المترجمة الأميركية والبريطانية على سوق أدب الجريمة في ألمانيا.

في ستينيات القرن الماضي وسبعينياته، مثّل ظهور "رواية الجريمة الألمانية الجديدة"، أو "رواية الجريمة الاجتماعية" بداية عصر الإنتاج المحلي. كانت حقبة الستينيات تفيض بالنظريات السياسية اليسارية الشائعة بين الطلاب والكتّاب والمثقفين الألمان، الذين طالما تمردوا ضد أسلافهم النازيين.

وإلى جانب أدب "الهارد-بويلد" الذي ظهر في الثلاثينيات والأربعينيات ويقوم على بطل هو المحقق الذي يحارب عنف الجريمة المنظمة في سياق نظام قانوني فاسد، وفضلاً عن الفلسفة الماركسية وأعمال الكاتب البلجيكي جورج سيمنون وأعمال الثنائي السويدي سجوال وواهلو، أظهرت رواية الجريمة الاجتماعية ألمانيا الغربية مجتمعا تحكمه النخب السياسية والاقتصادية الفاسدة حيث يجبر المواطن العادي على اتباع السلوك الإجرامي لتحقيق غاياته.

الجريمة الاجتماعية

مع نشر مزيد من أعمال الجريمة الاجتماعية، تمكن المؤلفون الناطقون بالألمانية من الاستحواذ على جزء من سوق أدب الجريمة فباعوا أعمالهم لشبكات الراديو والتلفزيون والسينما، وتحسن دخل الألمان الذين باتوا قادرين على شراء الكتب والذهاب إلى السينما. ولعل أشهر المسلسلات التي ظهرت في ذلك الوقت مسلسل "تاتأورت (مسرح الجريمة) الذي أنتجت منه أكثر من ألف حلقة منذ عام 1970.

يعدّ مسلسل "تاتأورت" ظاهرة في حد ذاته، فقبل ظهور التلفزيون الخاص والإنترنت، كانت شوارع المدن والقرى في ألمانيا تخلو تمامًا من المارّة بعد الثامنة ليلاً لأن الجميع كانوا يتحلّقون أمام التلفزيون لمشاهدة أحدث حلقة من المسلسل الذي أنتج بشراكة ألمانية نمساوية سويسرية.

إن أدب الجريمة أكثر من مجرد وسيلة ترفيه شعبية، فالتركيز على الجهويات والمناطق من جهة والمقاربة التحليلية العميقة تجاه القضايا السياسية والهياكل المجتمعية التي تقوم عليها الجريمة من جهة أخرى يجعل هذا النوع من الأدب أشبه بمجهر لتفاصيل الحياة الحديثة في ألمانيا. ولعل ذلك ما أكده الأكاديمي يوخن فوغت بقوله "إذا كنت تريد أن تفهم ألمانيا، عليك أن تشاهد مسلسل تاتأورت".

مثّل هذا العمل التلفزيوني (تاتأورت) بداية تجربة ترمي إلى التصدي لهيمنة الإنتاجات الأميركية على السوق وإنجاح الإنتاجات المحلية.

في هذا الصدد، كلفت "الهيئة العامة للبث الإذاعي في جمهورية ألمانيا الاتحادية" الشركات التابعة لها بإنشاء سلسلة إطارها المكاني مدن ومناطق مختلفة، مع التركيز على المناظر الطبيعية الفريدة والهندسة المعمارية واللهجة والعقلية والخصائص الاقتصادية، وكانت مدة كل حلقة 90 دقيقة من دون فواصل تجارية، ليوفر ذلك وقتا كافيا لتطوير حبكة قصصية معقدة في بيئات مميزة أثارت دهشة الجمهور.

تحولات أدب الجريمة

خلال سبعينيات القرن الماضي، كانت الجريمة نابعة من دوافع تقليدية مثل الحب أو الكراهية أو الجشع أو الرغبة في الحفاظ على السمعة. ولكن هذه الدوافع تغيرت في الثمانينيات عندما أصبحت السلسلة مهتمة بتصوير مجموعة متنوعة من الأوساط الاجتماعية والثقافات الفرعية، وذلك يعكس التجزئة الاقتصادية والثقافية التي بدأت تؤثر في ألمانيا.

بعد إعادة توحيد ألمانيا في عام 1990، توسعت السلسلة إلى ألمانيا الشرقية وتطرقت إلى التوترات والتحديات والفرص الإجرامية التي جلبها الاندماج بين شرق البلاد وغربها. كما أصبحت الجريمة المنظمة، والإرهاب اليساري واليميني، والتفاوتات الاجتماعية، وآثار العولمة والرقمنة، والهجرة الجماعية، والقضايا البيئية، والمشهد السياسي المتغير خلفية لقصص الجريمة في ألمانيا.

أدّت سلسلة تاتأورت دورًا حاسمًا في منح أدب الجريمة في ألمانيا الشرعية التي يستحقها، ولا يزال هذا النوع من الروايات يحظى بشعبية كبيرة، وقد تطور تطورًا هائلاً كمًّا ونوعًا منذ الستينيات، كما مثلت سلسلة تاتأورت أرضية تدريب للكتّاب والمخرجين والمنتجين لصقل مهاراتهم وتجربة الصيغ والتقنيات الجديدة.

المصدر: foreignpolicy

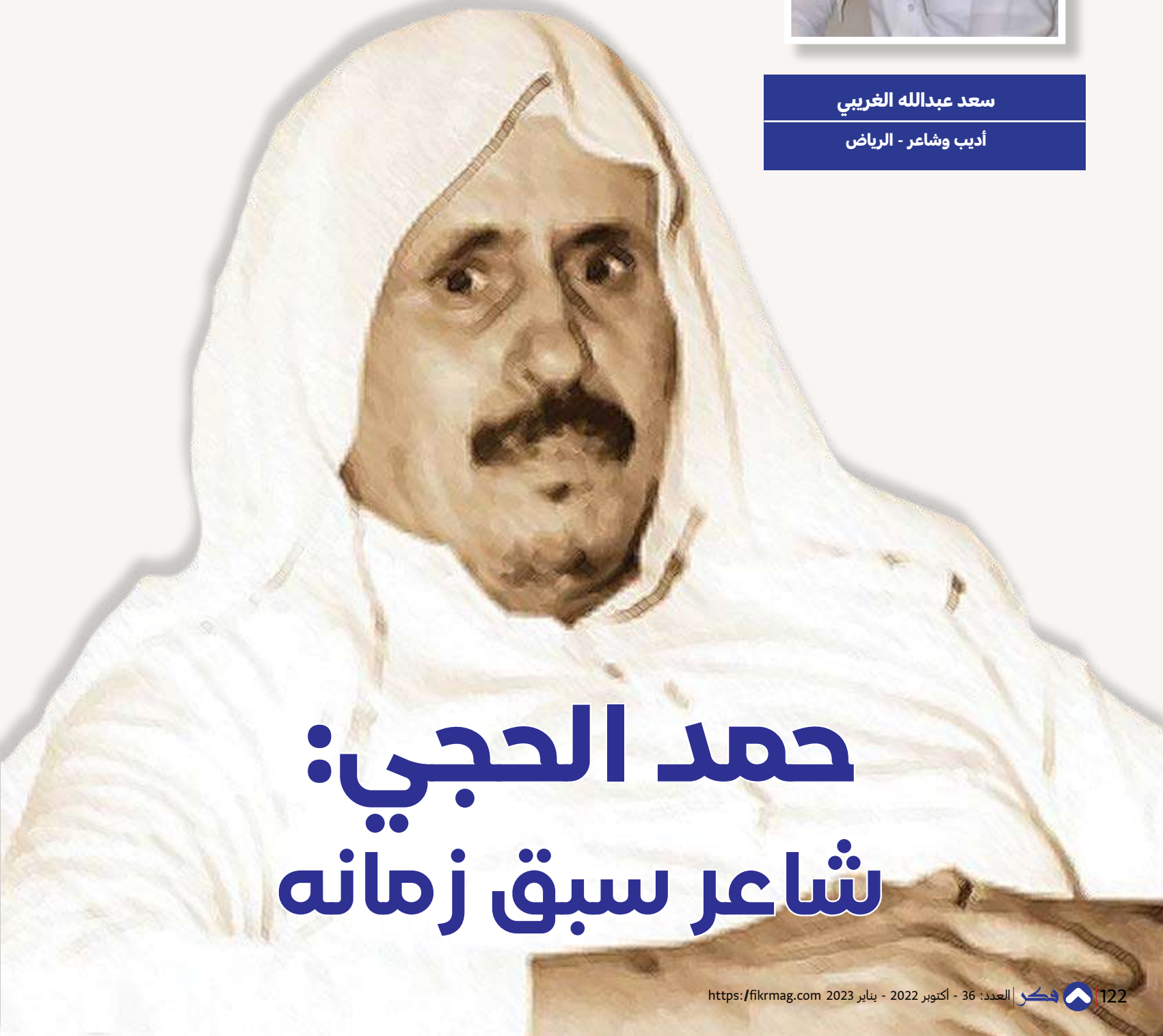
سعد عبدالله الغريبي
أديب وشاعر - الرياض

عرفت حمد الحجي من خلال كتاب الأديب عبدالله بن إدريس (شعراء نجد المعاصرون) وعلق في ذاكرتي بيته الموغل في التشاؤم:

إن تغنّتْ حمامة مِلْتُ عنها
ثم أرهفتُ مسمعي للغرابِ

هذا التشاؤم الذي لم أعرف له نظيرا سوى عند ابن الرومي وأبي العلاء المعري.

وقرأت بعد ذلك بسنوات ديوانه (عذاب السنين) الذي جمعه محمد بن أحمد الشدي بعد وفاة الحجي في عام 1989/1409 والذي أعادت طباعته وزارة الإعلام سنة 2019.



حمد الحجي: شاعر سبق زمانه

وقرأت الكثير بعد ذلك وبخاصة المقالات التأبينية في سنة وفاته وما تلاها من دراسات ومقالات كان آخرها رسالة ماجستير - للدكتور حاليًا - خالد الدخيل التي حولها إلى كتاب بعنوان (حمد الحجي شاعر الآلام) ونشر طبعته الثانية نادي الرياض الأدبي بالتعاون مع المركز الثقافي العربي عام 2017. وصدر بعد ذلك كتاب لعبد الله الضويحي بعنوان: (حمد الحجي الشاعر والإنسان) سنة 2019.

والحقُّ أن الدكتور الدخيل قد ألف مرجعًا لكل من أراد التعرف على حياة حمد الحجي وشعره، واستدرك ما فات سابقيه من دارسين، وبذل جهده في إجراء مقابلات مع أقارب وزملاء لحمد الحجي. ويمتاز كتابه عما سبقه بأنه دراسة أكاديمية منهجية درس فيها شخصيته وتتبع صدى ذلك في شعره كما درس شعره دراسة فنية.

فمعظم الذين كتبوا عن حمد الحجي - رحمه الله - أخذوا يتناقلون معلومات كالمُسَلَّمات؛ منها أنه نشأ يتيمًا فقيرًا، فقد أمه وهو في التاسعة وفقد أخوين له في تلك الفترة ثم فقد أباه بعد ذلك، وأن أباه لم يتزوج بعد وفاة والدته مباشرة لضيق ذات يده، ولذا انتقل الصبي للإقامة لدى شقيقته الكبرى وزوجها. ويجعلون هذه العوامل سببًا مباشرًا في إصابته بمرض الفصام الذي أصابه وهو في المرحلة الأخيرة من دراسته الجامعية.

الذين قرؤوا عن فترة الستينيات الهجرية؛ التي عاش فيها حمد طفولته - إن لم يدركوها - يعرفون أن الناس كلهم كانوا في ضنك من العيش، وأنهم جميعًا عانوا من الأمراض وندرة المستشفيات والعقاقير واللقاحات مما جعل الوفيات أمرًا مألوفًا، ولذا فمن النادر أن تجد أسرة لم يصبها اليتم في أكثر من ولد أو في أب أو أم. وبعض الذين عاشوا مع والديهم لم يكونوا أسعد حظًا من الأيتام، بل إن هناك فقراء ألحقوا أولادهم بدور الأيتام حين افتتاحها لتكفيهم مؤونتهم.

وفي ذلك يقول د. حمد الزيد: "ولم يكن الفقر وقتها ظاهرة فردية.. بل كان ظاهرة اجتماعية يغرق فيها معظم الناس.. ولذلك فإن الفقر - في رأيي - لم يكن السبب الأساسي في تعاسة الشاعر: حمد بن سعد الحجي كما يرى بعض من كتبوا عنه"(1).

ولنتأمل حال حمد في طفولته مقارنة بغيره:

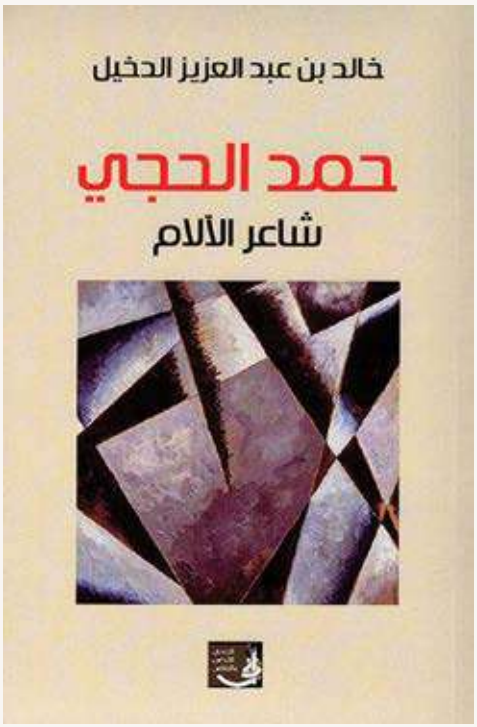
قالوا: إن والده كان فقيرًا؛ حتى إن دكانه الذي يبيع فيه المواد الغذائية لم يكن يغطي مصروفات أسرته. وأقول: إن هناك من مجايليه من لم يكن لآبائهم دكان أصلاً!

وقالوا إن أباه قد تأخر في الزواج بعد وفاة زوجه (أم حمد) لضيق ذات يده، ولذا عاش الطفل تحت رعاية أخته الكبرى وزوجها. وأقول: هل كان ليجد أحنى من شقيقته الكبرى بعد وفاة أمه؟ أليس هذا أفضل من معيشته تحت سلطة زوجة أب؟

وقد بالغ بعضهم في وصفه بالعبقرية واستشهد على ذلك بتفوقه الدراسي بدليل حصوله على ترتيب (الثاني) في المدرسة و(التاسع) على مستوى المملكة في الشهادة الابتدائية.. وكذا نبوغه الشعري المبكر منذ أن التحق دارسًا بالمعهد العلمي. وعدَّ هذ النبوغ في التحصيل الدراسي ونظم الشعر سببين آخرين في إصابته بالمرض النفسي.

لا أقلل من تفوقه الدراسي، لكني لا أعده دليلاً على ذكاء، لأن المواد الدراسية لم تكن سوى مقررات نظرية يكون التفوق فيها حليف من أوتي القدرة على الاستظهار لا الذكاء. ثم لا ننسى أنه درس في الكتّاب قبل التحاقه بالمدرسة الابتدائية وذلك ما جعل حصيلته اللغوية أوفر حظًا من أقرانه. أما نبوغه الشعري المبكر فتكفي نظرة سريعة على أشعاره في تلك الفترة لندرك أنه لم يكن سوى نظم لا يزيد في مستواه عن بدايات أي شاعر، أما الشعر الرصين فلم يتمكن منه إلا بعد التحاقه بالجامعة وتوسع قراءاته المختلفة واحتكاكه بزملائه ومشاركاته في المجالس الأدبية التي تعقد في الكلية وخارجها. وقد بلغت قصائده ذروتها الإبداعية بعد تعرضه لألوان المعاناة النفسية.

إن المتأمل في مرحلة طفولة حمد الحجي يجدها طفولة عادية كما أورد ذلك د. خالد الدخيل في كتابه آنف الذكر (حمد الحجي شاعر الآلام) إذ يقول: "وأما تفاعله مع أفراد المجتمع فقد كان يلهو مع أترابه في بلده الصغير مرات، إذ يؤكد زميله الشيخ إبراهيم الناصر بأنه وزملاءه كانوا يعيشون حياة صافية، ولم يُلحظ على حمد الحجي الانطواء فترة طفولته فكانوا يخرجون كثيرًا



أما نبوغه الشعري المبكر فتكفي نظرة سريعة على أشعاره في تلك الفترة لندرك أنه لم يكن سوى نظم لا يزيد في مستواه عن بدايات أي شاعر، أما الشعر الرصين فلم يتمكن منه إلا بعد التحاقه بالجامعة وتوسع قراءاته المختلفة واحتكاكه بزملائه ومشاركاته في المجالس الأدبية التي تعقد في الكلية وخارجها. وقد بلغت قصائده ذروتها الإبداعية بعد تعرضه لألوان المعاناة النفسية.

لممارسة رياضة السباحة في أماكن تجمع المياه بعد الأمطار ويأنس الشاعر (يعني حمدًا) بهذه الرياضة"(2).

وحتى في الجامعة كان الرجل طبعيًا يشارك في المحاورات والمجالس الأدبية "ومن المشاركات الفعالة تلك اللقاءات التي تجمعه بزملائه في الفسح حيث يجتمع زملاء الدراسة في فناء المعهد والكلية ويتبادلون الآراء وتحصل بينهم النقاشات في بعض الموضوعات وعلى رأسها الموضوعات الأدبية، وكان حمد الحجي من أهم

أعضاء هذه الاجتماعات لما يملكه من موهبة إلقاء القصائد، ولما يتميز به من معلومات أفادها من قراءاته المتواصلة"(3). وما حبه لنجد ومن بها من أهل وخلان وتذكره لها وهو في مغاني لبنان إلا دليل على أنه كان شديد التعلق بوطنه وأهله، وهذا سلوك الأسوياء:

أراني غريبَ الدار بالشام مُبعدا

أعاني عذاباتي وأشربُها وحدي

أراقبُ إخوان الصفاء وما الذي

تبدّى لهم من راغد العيش من بعدي

فآهٍ لقلبي كم يعيثُ به الأسى

على نأيِ إخواني وبعدِ ذوي وُدّي

أرى غربةَ الأحرار مثلي فجيعةً

فما الليثُ مأسورا وما السيفُ في الغمد(4)؟

بل إن شعره ينبض بتفاعله مع مجتمعه ومع وطنه الصغير والكبير واهتمامه بقضايا الأمة، وليس أدل على ذلك من قصيدتيه في إنشاء مطابع الرياض وجامعة الملك سعود باعتبارهما دليلاً على الرقي الذي ينشده لبلاده، وقصائده التي يحث فيها الشباب على التنافس في تحصيل

العلم لكونه أحد أسباب التقدم، وقصائده في الوحدة العربية وفي قضيتي فلسطين والجزائر.

لقد عاش الحجي فترتي الطفولة ومقتبل الشباب عيشة سوية، ولم تظهر عليه علامات المرض حتى أصابه وهو في الرابعة والعشرين من عمره طالبًا في كلية اللغة العربية، مما يعني عدم تحميل ظروف النشأة الأولى أسباب مرضه.

حتى في أواخر عمره في دار الرعاية الاجتماعية بالرياض لم يكن حمد فاقدًا للذاكرة، أو عاجزًا أو غير مدرك لواقعه، فقد كان يحفظ بعض قصائد المتنبي وشيئًا من شعره وقد أثنى على محمد بن حسين وعلى عبد الله بن خميس رحمهما الله لأنهما كتبا عنه وعن تجربته الشعرية.

والذي أميل إليه أن لدى الحجي حساسية مفرطة ورؤية مثالية وفي ذهنه صورة نموذجية لما يجب أن يكون عليه المجتمع، ولمّا بدأ يُظهر لأقرانه ولداته هذه الرؤى والتطلعات أخذ فريق لم ترقه هذه التطلعات بازدرائه والسخرية منه. ولأنه كان مفرط الحساسية ولم تكن لديه القدرة على مجابهة هؤلاء فضَّل الانسحاب من المجتمع الذي يرى أفراده:

بينَ نذْلٍ وخائنٍ وعدوٍّ

وحسودٍ وصاحبٍ ذي كذابِ(5)

وعندها بدأ يعيش غربة روحية قاتلة لم يلبث أن صرح بها:

وطنَ الحب أنت معبدُ نجوا

ي وإن عشتُ منك في تجريحِ

أنا لم أشْكُ عنك غربة جسمي

إنما قد شكوتُ غربة روحي(6)

لا أظنه يبعد كثيرًا في معاناته عن أبي القاسم الشابي وفهد العسكر - كما أشار إلى ذلك الأستاذ عبدالله الحميد في كتابه شعراء من الجزيرة العربية(7) (ج1 ص149) - لكن الفارق هو أن مجتمع حمد تناقل أنه مصاب بمرض نفسي، وبدأ المقربون منه يبحثون له عن علاج. وأعتقد أن التشخيص الخاطئ والعلاج البدائي وتردده على المصحات داخل المملكة وخارجها والتي كان آخرها مستشفى الأمراض النفسية بالطائف - الذي كان يعرف عند العامة بـ (مستشفى المجانين) - كل هذه العوامل المتلاحقة كانت سببًا مباشرًا في تردي حالته.

وأوافق الدكتور خالد الدخيل إلى أن الحجي قد عرف الحب وعاش تجربة جميلة لكنها لم تكتمل ولم يكتب لها النجاح. لكنني أرى أن هذا الحب كان عنيفًا مما سبب له صدمة عاطفية فاقمت من حالته، وقد تكون حالته هي السبب في حدوث هذه الصدمة؛ فالمتأمل في بعض قصائده يجد شكوى مرة من بعد الحبيب فيتمنى قربه ليبدل خوفه أمنا:

ألا يا ليت من أهوى قريبٌ

يخففُ وطءَ آلامي وحزني

ويغمرني بفيض النور منه

ويبدلني رؤى خوفي بأمن

ويجعلُ وحشتي أُنسا وبِرًّا

ويتركُني أنام بملء جفني(8)

بل بلغ به اليأس من لقاء الحبيب مداه، فقرر أن ينفض منه يديه ليعود بشرًا سويًا:

يئستُ من الغرام فلا وصالٌ

أُرجّيه، ولا أملٌ لديَّا

صبرتُ فحين لم يُجدِ اصطباري

نفضتُ من الهوى كلتا يديا

وإن مات الهوى في عمق صدري

أعودُ بموته بشرا سويا(9)

وليس البعد المكاني ما يعاني منه شاعرنا؛ بل هناك تجاهل الحبيب وذلك أنكى:

أمْ لأنَّ الحبيب قد بات لا ير

عى ذماما لحرمتي وائتماني

فغدا الهمُّ لازما لفؤادي

وغدا الشوقُ آخذا بعناني

أيْ وربي فذاك مبعثُ شكوا

يَ أعاني من حرّها ما أعاني(10)

ويبدو أن القضاء والقدر قد منعاه من الاقتران

بالحبيبة فهو يقول عن نفسه:

كم ودَّ لو كان مقرونا بصاحبةٍ

وهل ينامُ قريرُ العين منفردُ

لكنه عاجـزٌ عن نيـل مأربه

ومالَه في تدابير القضاء يد(11)

ولا أريد أن أحمل الشاعر مسؤولية كل ما جرى على لسانه وهو الذي برَّأه جلّ وعلا بقوله (وأنهم يقولون ما لا يفعلون) لكني لاحظت عشقه للطائف ولحي قروى خاصة، وما أظن هذا العشق للمكان بقدر ما هو لساكن المكان.. يقول في مطلع قصيدته (الحسن في الطائف):

الحسنُ في الطائف ألوانُهُ

كثيرةٌ في عين من ينظرُ

لكنما الحسن الذي شاقني

وبات عقلي منه لا يبصر

مُجسَّمٌ في غادةٍ حلـوةٍ

تمشي الهوينى طرفها يسحر(12)

ويقول في ختام قصيدة أخرى:

سكنَّا بقروى والحبيـبُ جوارنا

فللـه مغنًى قد سـكناه فـي قـروى

شربنا به كأس الصبابة والهوى

وحمَّلني - يا ويحه - أعظـم البلـوى

وكنت أظن الوجد شيئا ميسرا

فأمسى بروحي عاصف الوجد قد ألوى(13)

ولا تحسبن الفقر هو ما منعه من الزواج، فكيف يصطاف الفقير في الطائف أو لبنان، ومن ذا الذي كانت السياحة تشكل أحد بنود مصروفاته ذلك الوقت؟ وهو إن اشتكى من الفقر فلأنه حرمه من العودة للبنان مرة أخرى فهي بلد الأمراء والأثرياء:

إني أموت على مصيفٍ في ربى

لبنان لا راعَ الزمانُ رباهُ

لكننـي خالـي الوفـاض ومثلُـهُ

بلدٌ جديـبٌ للفقيـر متاه

مـا حلَّـهُ إلا أميـرٌ .. أو أخـو

مال ومثلي قد يُعار رداه(14)

ولعلنا نلحظ أمرًا آخر قد يفتح المجال لتفسير بعض سلوكيات الحجي، وقد أشار إليه الدكتور الدخيل(15) وهو الخوف من الموت الذي اختطف مبكرًا والديه وأخويه، وقيَّد تصرفاته فيما بعد، فجعله لا يلتذ بمنظر جميل لأنه يعرف أن بعده زوالاً، ولا يستمتع بصحبة الأصدقاء لأنه يتذكر الموت الذي سيفرقهم:

إن نظرتُ الجمال غضا طريا

يتجلى في المنظر الخلابِ

لاح لي أسود المصير كمسو

د الليالـي مكشـر الأنياب

فرأيت الجمال يُطوى بأكفا

ن ويبلى ممزق الأسـلاب

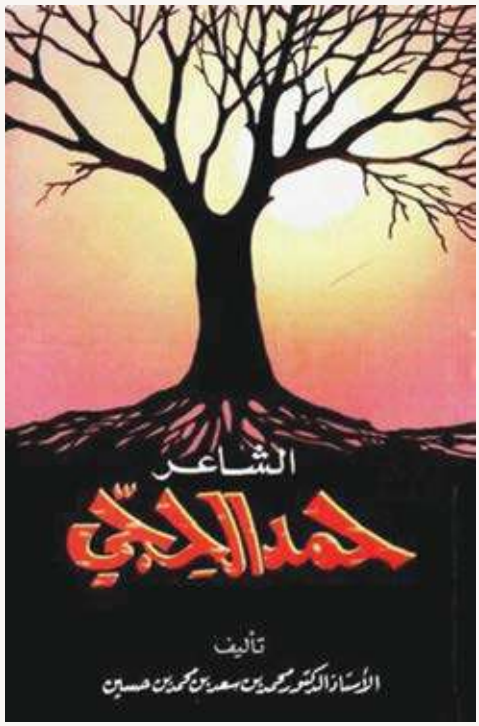
وإذا ما الحيـاة قلبي يومـــا

فـرَّحـتْـهُ بـزورة الأحـبـاب

أيقنتْ نفسي الفراق طويلا

ورأيت الوصال مثل السراب(16)

ولعل الخوف من الموت هو ما منعه من الزواج، فقد خشي أن يلقى حتفه ويترك ذرية ضعافًا من بعده، أو تلقى زوجه حتفها فيعيش أطفاله أيتامًا كما عاش، أو يموتون صغارًا كما حدث لطفل صغير حضر جنازته ورثاه ببضعة أبيات(17)..



الإحالات:

(1) د. حمـد زيـد الزيـد: صحيفـة الجزيـرة العـدد: 14007 في 1432/2/3 الموافـق 2011/2/3.

(2) د. خالـد بـن عبـد العزيـز الدخيـل: حمد الحجي شاعر الآلام - نـادي الريـاض الأدبي والمركـز الثقافي العربي ط2 2017/1438 ص66-67

(3) الدخيل: ص71 من مقابلة مع محمد الطيار.

(4) ديـوان عـذاب السـنين جمـع محمـد بـن أحمـد الشـدي - دار الوطـن للنـشر والإعـلام بالريـاض. ط1 1989/1409: ص63-64

(5) عذاب السنين: 33

(6) عذاب السنين: 74

(7) عبدالله الحميـد: شـعراء مـن الجزيـرة العربيـة - دار طويـق للنـشر والتوزيـع ط2 1426 ج1/149

(8) عذاب السنين: 38

(9) عذاب السنين: 43

(10) عذاب السنين: 117

(11) عذاب السنين: 83

(12) عذاب السنين: 80

(13) عذاب السنين: 96

(14) عذاب السنين: 100

(15) الدخيل: 222 وما بعدها

(16) عذاب السنين: 31

(17) عذاب السنين: 17

"إذا كان الانشغال بالاهتمامات
الميتافيزيقية مرضًا، فأنا مريض جدًا"

كازانتزكي

الميتافيزيقا في إبداع نيكوس كزنتزاكي

شوقي بدر يوسف

ناقد من الأسكندرية

يمثل الروائي اليوناني نيكوس كزنتزاكي أيقونة مهمة لها تميزها وحضورها الطاغي في السرد اليوناني الحديث، ولا شك أنه بإبداعاته، وعبقريته الخلاقة يعتبر علامة مهمة في تاريخ الأدب الإنساني ليس في اليونان وحدها ولكن في العالم كله، وهو يمثل حلقة ضمن سلسلة متصلة من أدباء اليونان العظام - شعراء وروائيين - تمتد جذورهم عبر قرن من الزمان، وهي مرحلة النهضة اليونانية أو صحوة اليونان في العصر الحديث، حين شرعت اليونان عن طريق أبناءها المخلصين في كافة المجالات في البحث عن ماضيها وتراثها وحاضرها ومستقبلها لتصل بينهم جميعًا في وشائج وروابط قوية تمتد أصولها وجذورها إلى أعماق تاريخ اليونان في الحضارة الهيلينية القديمة وما بعدها، وفي مجال الأدب برز عدد من كتابها العظام كان أبرزهم شاعر الإسكندرية اليوناني العظيم قنسطنطين كفافيس، والروائيين نيقوس نيقوليدس، وكوستاس جاراداس، وأندونى ساراماكي، وإيفانجلوس أفيروف، وإيليا فونتيزي، ، وبيرسا كوموستي، وذيمتريس ذيمتريتس، ذيمتريس س ستيفاناكيس، ويمثل كزنتزاكي وسط هذه النخبة من مجايليه علامة متميزة لها ألقها وتوهجها في ساحة السرد اليوناني والعالمي المعاصر.

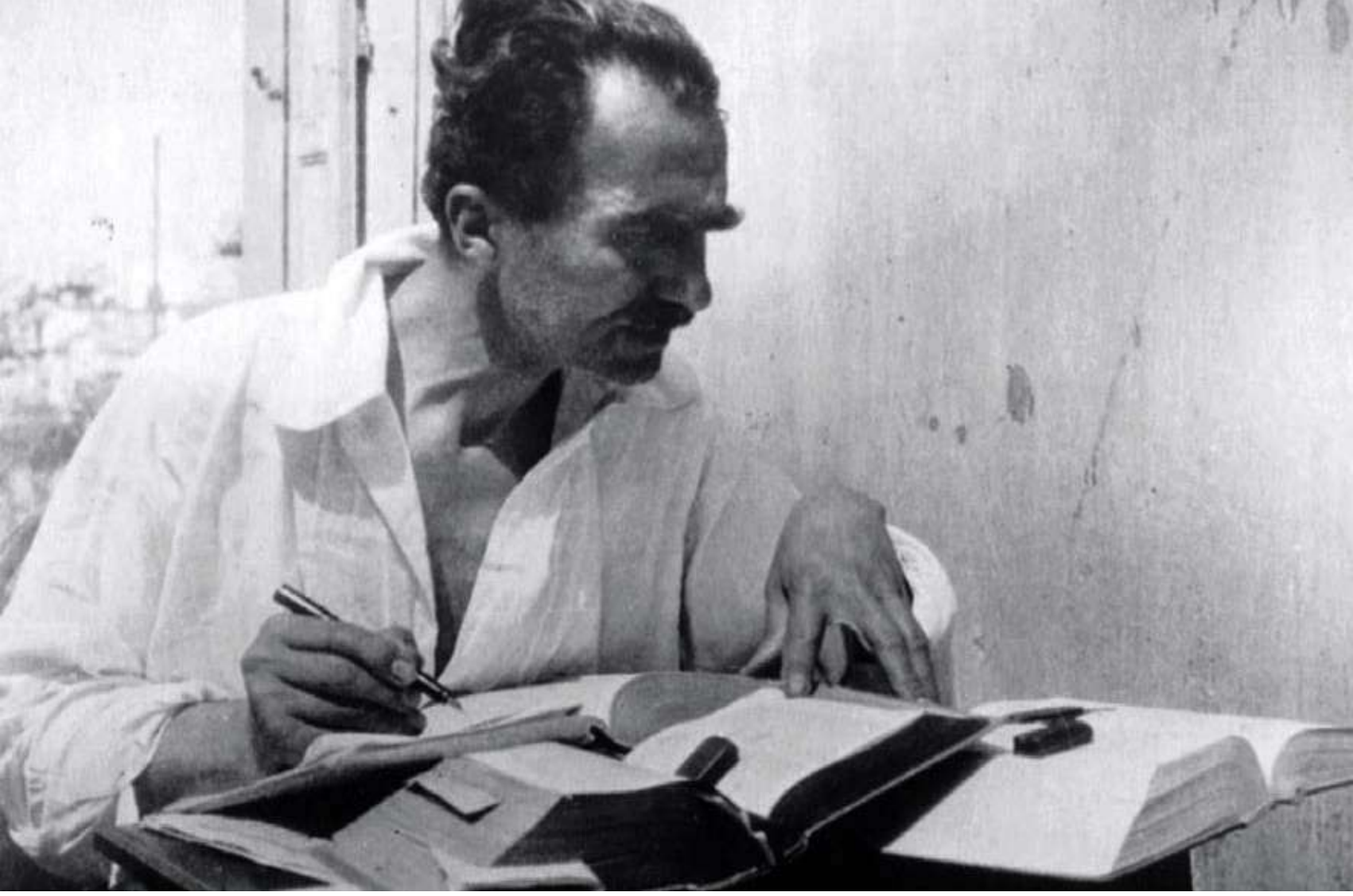
ولد نيكوس كزنتزاكي في بلدة إراكليون بجزيرة كريت في الثامن عشر من نوفمبر عام 1883 وقد خيمت على طفولته ظلال حركة التمرد الدموية من أهل جزيرته للتحرر من ربقة المستعمر التركي آنئذ. تلقى دروسه الأولى في مدرسة الراهبات الفرنسية، ثم درس القانون في جامعة أثينا عام 1906، وفي عام 1907 سافر إلى باريس لاستكمال دراساته العليا، وهناك قرأ أعمال فريدريك نيتشة الفلسفية وتأثر بأفكاره وأشعاره تأثرًا عميقًا، قبل أن ينكب على عالم بوذا وتعاليمه الشرقية، وسرعان ما تتلمذ على يد الفيلسوف الفرنسي "هنري برجسون" وتأثر كثيرًا بتعاليمه وفلسفته. وحصل على درجة الدكتوراه الفلسفة عام 1909 من جامعة باريس عن رسالة بعنوان "أثر فريدريك نيتشه على القانون والحضارة"، وعندما عاد من باريس دخل في حالة من العزلة، إذ عاش لمدة عامين في دير منعزل للرهبان في جبل "آتوس" الذي تردد ذكره في رواياته ومسرحياته وأشعاره.

فرض كزنتزاكي نفسه على المشهد السردي في العالم من خلال أعماله الروائية والأدبية التي لاقت نجاحًا كبيرًا. حيث صدر له "تصوف منقذو الألهة"، الثعبان والزنبقة"، "النفوس المحطمة"، "الحرية أو الموت"، "فقير أسيزي" "الأخوة الأعداء"، "زوربا اليوناني"، "الإغواء الأخير للمسيح"، "المسيح يصلب من جديد" "القبطان ميشيل"، وسيرته الذاتية "تقرير إلى جريكو" وهي رسالة ذاتية إلى جده الرسام اليوناني المعروف "آل جريكو". كما صدرت له عدة مسرحيات أهمها "مآساة ميليسا"، و"تيتيوس". كما قام بترجمة الكوميديا الآلهية لدانتى (شعرًا)، وفاوست لجوته (شعرًا)، و(هكذا تكلم زرادشت) لنيتشه إلى اللغة اليونانية.

تحولت روايتي "زوربا" و"الإغواء الأخير للمسيح" إلى فيلمين أخرج الأول المخرج مايكل كاكويانيس المولود في مصر، ووضع موسيقاه الموسيقار اليوناني ميكيس ثيودوراكيس الذي ألف عام 1988 باليه بعنوان "ألكسيس زوربا" مستلهما نفس الشخصية الروائية في هذا العمل الأوبرالي الموسيقي. وقد قام ببطولة فيلم "زوربا" أنتوني كوين وإيرين باباس وآلابيتس.

كما كتبت عنه زوجته إيلينى كتابًا بعنوان "المنشق" تحدثت فيه عن حياتها مع كزنتزاكى، بحلوها ومرها، من خلال رسائله ومذكراته وبعض نصوصه غير المنشورة، يبين هذا الكتاب حياته على خلاف الكثير من كبار الكتاب، ويكشف عن كفاح رجل لم يتزحزح عن مواقفه برغم كل المصائب والآلام التي حلت به، لكنه يتضمن أيضًا قصة حب فريدة، يمكن أن تشكل وحدها زاوية أخرى لقراءة الكتاب، وقد يكون بطلاها نيكوس كزنتزاكى الطيب الشرس أو هو زوربا الشخصية الملتبسة العائشة حقيقتها، وإيليني المرأة التي ذاقت الأمرين بسبب عناده في ملاحقة مثله الأعلى في الحياة. إنها قصة حب وتحد وتعطش جارف للحياة والخلود والإبداع، وتشير إيليني في كتابها أن كازنتزاكى دائمًا ما كان يقول لها: سوف أموت، وكتب كثيرة لا تزال في داخلي، إنه نيكوس كازنتزاكي أو زوربا اليوناني بطيبته وشراسته وخيره وشره وحياته وموته، ومنجزه الإبداعي الخالد.

منح كزنتزاكي جائزة لينين في مدينة فيينا في الثامن والعشرين من يونيو عام 1957، ورشح إلى جائزة نوبل عام 1956 ولكنه لم يحصل عليها بفارق صوت واحد، وحصل عليها ألبير كامو عام 1957 "والذى قال في خطبته التي نال عنها الجائزة: إن كزنتزاكي يستحق شرف نيل الجائزة أكثر مني مئة مرة". رحل كزنتزاكي في السادس والعشرين من أكتوبر عام 1957 في ألمانيا ونقل جثمانه إلى أثينا،



لكن الكنيسة الأرثوذكسية منعت تشييع جنازته ودفنه هناك، فنقل إلى مسقط رأسه في بلدة "أراكليون" بجزيرة كريت حيث دفن وكتب على شاهد ضريحه هذه العبارة المأخوذة من قصص التراث الهندي": لا أمل في شيء، لا أخشى شيئًا، أنا حر".

كان كزنتزاكي مغرمًا ومنشغلاً دائمًا بالميتافزيقا سلبًا وإيجابًا خاصة بعد أن قرأ نيتشه وتأثر ببرجسون، وتأثر كثيرًا بالبوذية، وآثر أن يبتعد بعض الشيء عن العالم ويعتزل خاصة بعد عودته من دراسته من باريس، هو يبحث في كل أعماله عن الأسئلة الأبدية لما وراء الطبيعة خاصة منطقة ما بين الحياة والموت، وكان غرامه بالرحلات الطويلة يفوق الوصف، وقد شكلت هذه الرحلات جزءًا كبيرًا من حياته وإبداعاته، حيث قام كزنتزاكي بسلسلة من الرحلات الوثائقية زار خلالها أنجلترا وأسبانيا وروسيا ومصر والصين واليابان وفلسطين وغيرها، وقد ظهرت انطباعاته عنها في عدد من المقالات المهمة. فضلاً عن توجهاته الفكرية الذاتية، وعمله في اليونسكو، وتوليه منصبًا وزاريًا في بلاده، فإنه كان يفضل أن يكون هو الإنسان في كل شيء، وأن يفعل أشياء ينفرد هو بها، ولا يشاركه فيها أحد، لذا كان يقول: "قلت لنفسي: سوف أذل رغبات الجسد، وأقلصها قدر المستطاع، فإذا أردت النوم، أسهر، وإذا أردت الجلوس، أظل واقفًا بل وأتسلق الجبل، وإذا أحسست بالبرد أخلع ثيابي وأمشي على البلاط، وعندما أهزم هذا الجسد، ألتفت إلى الروح وأقسمها هي الأخرى إلى معسكرين، أسمى وأدنى، إنساني وإلهي، سوف أقاتل الأهواء والرغبات خاصة الذهنية الصغيرة".[1] من هذا المنطلق كان كازنتزاكي يتفرد في أعماله الإبداعية ويتطرق فيها إلى أشكال وفروع عدة كتب الرواية والقصة القصيرة والمسرحية والملحمة الشعرية وترجم العديد من الكتب خاصة المتصل منها بفروع الفلسفة وكانت أعماله الإبداعية جميعها وكأنها أواني مستطرقة متصلة من أسفل ولكنها تتشكل من أعلى في أشكال إبداعية مختلفة كيفما يريد ويرغب وتحمل جميعها في محتواها رؤيته الحياتية الإنسانية والفلسفية الإبداعية التي اجتراها منذ نشأته وتعليمه وتأثره بمن سبقوه من الكتّاب والفلاسفة العظام.

ألكسيس زوربا 1947 بين النص والرؤية

في رواية "ألكسيس زوربا" يجد القارئ مزيجًا من الصوفية العالية والواقع المتدني، والحياة كما هي على سطح صفيح ساخن في بساطتها وانثربولوجيتها المعتادة. فالقارئ يكاد يستنشق رائحة تلك الجزيرة الكريتية الغارقة في البحر والصاعدة إلى السماء، والتي لا تزال فيها العادات والتقاليد القديمة قائمة، والصراع ضد الأتراك محفورًا ومتجذرًا في الذاكرة، والشعب في فقره وكرامة حياته اليومية يبدو متوحشًا ومتمدنًا في آن واحد. الراوي في الرواية فيلسوف يعشق التأمل ويدرس الفكرة البوذية، تركه خير صديق له ليقوم برحلة خطرة وتواعدا على أنه "إذا وجد أحدهما نفسه في الخطر، فكر بالآخر تفكيرًا عميقًا جدًا حتى يشعره بمكان وجوده". ويغادر الراوي أثينا بدوره ويحاول أن يمارس عملاً ما، فيستأجر على الشاطئ الكريتي منجمًا مهجورًا يحاول أن يستغله، فيلتقي صدفة بشخص ستيني غريب يدعى "ألكسيس زوربا" فيأخذه مديرًا لمشروعه الجديد المتمثل في المنجم المهجور.

كان كزنتزاكي قد ألتقى صديقه جورج زوربا منذ خمس وعشرين سنة مضت، وعاش معه، ليس في كريت حيث أجرى فيها كازنتزاكي أحداث روايته، بل في باستروفا بأقليم مانيس، وكان ذلك عام 1917 حيث اشتركا معًا في صفقة منجم الفحم المهجور، كما ألتقاه مرة ثانية عام

1919 في إرسالية إعادة المهاجرين اليونانيين من القوقاز، وقد استحضر كازنتزاكي ذكريات تجربته السابقة في "مانيس" مع زوربا إلى كريت، وعاد يحيا صورة الحياة الأخرى النابعة من أعماقه في محيط جزيرته الحبيبة كريت.

وبعد خمسة وعشرين عامًا، يسجل كزنتزاكي في مقدمته لرواية "أليكسي زوربا" أن بأمكانه الآن أن يذكر من الذين تركوا بصماتهم العميقة على روحه، هم ثلاثة أو أربعة "هوميروس" الشاعر الأغريقي مؤلف الألياذة والأوديسا، والفيلسوف الفرنسي "هنري برجسون"، والفيلسوف الألماني "فريدريك نيتشة"، ثم صديقه "جورج زوربا"، الذى استلهم من صداقتهما وحياتهما رائعته "زوربا اليوناني" وليس من الصعب على القارئ أن يتبين في أعمال كازنتزاكى بصمات كل من هوميروس وبرجسون ونيتشة، أما صديقه زوربا فلو لم يحدثنا كازنتزاكى عنه، وعن تأثيراته العميقة عليه لما أمكننا أن نتبين بصماته على منجز الإبداعى وحياته الخاصة. وبالرغم من كل هذه السنين فلم ينطفئ في قلبه الاعتراف بتأثير هذا الرجل عليه. بل هو يمعن في الاعتراف بها، مقررًا أن تأثير هذا الأخير لا يقل عن تأثير أولئك الأعلام الثلاثة الكبار إن لم يزد. ولئن كان لم يتنبه إلى تأثير زوربا عليه أول الأمر، إلا أنه راح يتذكره فيما بعد، ولم يعد بوسعه سوى أن يعترف بفضله عليه من وجوه عدة. وكان الاسم الحقيقى لزوربا هو "جورج زوربا" فغيره كزنتزاكى في الرواية إلى "إلكسيس"، وقد اختار كزنتزاكي هذا الرجل عامل منجم الفحم ليكون بطلاً لروايته التي أصبحت بصمة كبيرة في السرد اليوناني والعالمي لما لها من تأملات روحية وفلسفية، ولأنه كان الوحيد القادر على انتشاله من متاهات الميتافزيقية والأخلاقية وقراءاته الفلسفية التي كان مترديًا فيها، وعلى تلقينه كيف يلتصق بالحياة ولا يهاب الموت.

وتعتبر شخصية زوربا في رأي من أعظم الشخصيات الروائية، والسر في ذلك بساطتها وعمق تصويرها تصويرًا إنسانيًا حقيقيًا، ما جعلها تمثل الإنسان في أسمى معاني الإنسانية أينما وجد وأينما حل، ما هو إلا نموذج للبهجة الحقيقية والإنسانية المفرطة، نموذج للبدائى والحيوانى معًا، الهمجى والقديس، المحتضر كما هو الحال، والطاقة المتفجرة بالضحك والفكاهة والحياة والرقص والذكاء وحب العمل. والرواية في حد ذاتها تعتبر فتنة جمالية وفكرية رائعة ما جعل السينما تستثمرها في فيلم من أنجح ما قدمته هوليوود من إخراج مايك كاكويانيس، جسد فيه الممثل الأمريكى أنطونى كوين شخصية "زوربا" كما وضع موسيقى الفيلم باقتدار الموسيقى اليوناني ميكيس تيدودوراكيس حيث قدم تصورًا للموسيقى الشعبية اليونانية بجمالياتها الخاصة والتي عزفها زوربا على آلة السنتوري.

وقد جسد كازنتزاكي ميتافيزيقية الشخصية من خلال فلسفة حياتية خاصة تظهر من خلال العلاقة التي قامت بينه وبين رئيس عمله عبر أحاديثه المفعمة بالدهشة التي يظل يطرحها كلما شرب كأسا من النبيذ أو صادف امرأة أو تذوق طعاما شهيا، وكأنه يفعل ذلك لأول مرة. كانت الحياة بالنسبة له هى الحياة بفطرتها، كان يصنع عالمه بنفسه كما يريد وكما يحب، عالم فريد متداخل مع عوالم الآخرين. يحكى زوربا لصديقه المثقف الشاب تعاملاته مع الحياة، هو يحكيها بخيرها وشرها، في صراحة وبساطة شديدة، كما لو كان يشرب كوبا من الماء. هذا هو زوربا الشخصية المحورية في الرواية والذي استدعاها كازنتزاكي من الزمن الجميل الذي عاشه مع الشخصية المفعمة بالحرية والحياة، هو لا يقيم وزنًا لأي شيء، ولا يحسب حسابًا لأحد. وإنما يحيا الحياة كما يحلو له أن يحياها، مثلما يحياها الرجل البدائي الذي يلتصق بها قلبًا وقالبًا، لذا كانت ممارسات الشخصية في الرواية كثيرًا ما تتحول إلى بعد ميتافيزيقي يحلو للراوي الشاب المثقف أن يغترف منه التجربة والرؤية والحياة غير المألوفة في هذا الوقت، ومن ثم كان كثيرًا ما يطلب من زوربا أن يحكى له عن الحياة كما يحياها هذا الـ"زوربا" ويقول له دائمًا: أحك يا زوربا.

ويحكى زوربا فيقول: أنى لى أن أذكر كل شيء، ذات مرة في شبابي انتابتني نزوة، فرحت آخذ من كل امرأة أرقد معها خصلة شعر. كنت أحمل مقصًا صغيرًا جيبى، أينما ذهبت، فأنت لا تعرف ماذا في انتظارك. رحت أجمع خصلات الشعر، سوداء، شقراء، كستنائية، بل وحتى خصلات وخطها المشيب، رحت أجمع وأجمع، وملأت بما جمعت وسادة مضيت أضعها تحت رأسي وأنام عليها في الشتاء، أما في الصيف فقد كانت هذه الوسادة تلهب بشرتي، على أنني بعد وقت قصير تقززت منها، فقد أخذت الخصلات بداخلها تفوح برائحتها، فأحرقتها، سئمت، اعتقدت أول الأمر أن عددهن لن يكون كبيرًا، ولكنني وجدت أنه لا حصر لهن، وألقيت بالمقص جانبًا.

> وتعتبر شخصية زوربا في رأي من أعظم الشخصيات الروائية، والسر في ذلك بساطتها وعمق تصويرها تصويرًا إنسانيًا حقيقيًا، ما جعلها تمثل الإنسان في أسمى معاني الإنسانية أينما وجد وأينما حل، ما هو إلا نموذج للبهجة الحقيقية والإنسانية المفرطة، نموذج للبدائى والحيوانى معًا، الهمجى والقديس، المحتضر كما هو الحال، والطاقة المتفجرة بالضحك والفكاهة والحياة والرقص والذكاء وحب العمل.

"الأخوة الأعداء" بين النص والواقع 1954

تقوم هذه الرواية على أحداث فتنة داخلية عاشتها قرية كاستللوس اليونانية خلال الحرب الأهلية أواخر الأربعينيات من القرن التاسع عشر. بين المتمردون الأنصار من جهة والجنود الوطنيون من جهة أخرى، أبناء بلد واحد وقرية واحد، لا يميزهم سوى بيريهات الرأس بلونيها الأسود أو الأحمر، أبناء بلد واحد تتسع بينهم دوائر الحقد والموت والكراهية فتمتلئ القلوب بالآلام والأحزان والضغينة وتطفح العيون بدموع الانتظار ولوعة الشوق والحنين، منتجة الكثير والكثير من المذابح والمجازر والمعارك الطاحنة والسبي للنساء والسلب للأموال والاغتصاب لكل شيء. وتتسع دائرة الحرب وتطحن في رحاها أكثر ما تطحن، الفقراء، والبؤساء، والمقهورين. وتحاول الكنيسة أن تقوم بواجبها تجاه هذا الغليان الذي تعيشه مأساة هذه القرية اليونانية خلال هذه الحرب فيقول الراهب الشاب نيكوديم للقسيس العجوز الأب ياناروس في ثورته على الواقع المتردي في القرية: "المسيح لا يرضى حاجتي بالحالة التي جعلوه عليها.. بملابس الذهب والقصور التي يقيمون فيها الحفلات في المساء مع سادة هذه الدنيا، أنا أتحرق شوقًا إلى مسيح حافي القدمين، جائع مقهور، شبيه بهذا الذي لقيه الحواريون على طريق عمواس.. فرسالة المسيح هانت، وانمحت آثاره المقدسة من الأرض. نحن لا نتبع اليوم إلا آثار المنافقين ذوي اللحى. الآثار التي تركتها في الوحل حوافر الشيطان. لقد قلبوا كلمات المسيح فجعلوها: "طوبى للقساة بالروح لأن لهم ملكوت الأرض. طوبى للمتكبرين لأنهم يرثون الأرض، طوبى للجياع والعطاشى

إلى الظلم، طوبى لمن لا يرحمون. طوبى لمن لهم قلب دنس، طوبى لصانعي الحروب". هؤلاء هم الذين يسمونهم اليوم مسيحيين".[2] لقد كانت القضية التي تحتل مركز الاهتمام في كل مؤلفات كازنتزاكي، هي الفلسفة الميتافيزيقية التي تأثر بها من خلال دراسته لبرجسون ونيتشة هو يريد لهذه الروح الإنسانية أن تتوافق مع الواقع في كل ممارساتها وأفعالها، لذا كانت نظرته إلى الدين نظرة واقعية لا افتعال فيها لذا كان يعوّل على هذه التيمة في روايته فيقول: "أن الدين في حقيقته ثورة، والأنبياء في حياتهم على الأرض بين البشر ثوار وقادة، جاؤوا ليحققوا الحياة الكريمة للناس في هذه الدنيا، لا ليدفعهم إلى التخلي عنها، ورجال الدين في أعمال كازانتزاكي ينقسمون عادة إلى نوعين: "ثوار فقراء يرفعون راية الثورة مع راية الدين، ومرتزقة يستخدمون الدين لتحقيق أطماعهم الشخصية، يستخدمونه وسيلة لانتزاع فتاة الخبز من أفواه الجوعى، وحماية سلطان الظلم. وهو ما جسده في روايته الكبرى "المسيح يصلب مرة أخرى" حيث كان هناك رجلان يقفان في كل أحداث الرواية وجهًا لوجه، مفهومان للدين، القسيس الفقير الثائر الأب "فوتيس"، والقسيس الثرى المنافق الأب "جريجوريس". الأول يقود المسيحيين المخلصين من أجل العدالة الاجتماعية وتوزيع الثروة على أهالي ليكوفريسي والمتمردين ضد الحكم العثماني، والثاني يقود أغنياء القرية ليحمي أملاكهم ويحمي سيطرة الأغا التركي، الأول جائع حافي القدمين شجاع، والثاني متخم البطل يرفل في الحرير، مخادع يفعل أي شيء لإرضاء الأغا، ولا يتورع عن أن يصحب له عذراء شابة يطلبها غلامه المدلل".[3]

"الإغواء الأخير للمسيح" بين الروح والجسد 1955

يقول كازنتزاكي حول كتابته رواية "الإغواء الأخير للمسيح: "لم أتبع مسار رحلة المسيح المخضبة بالدم إلى صيحة الرعب الهائلة التي هزت الكون ساعة صلبه. لم أعش حياته من جديد ولا آلامه بمثل تلك الكثافة، وذاك التعب والحب، كما حدث خلال الأيام والليالي التي كتبت فيها هذه الرواية "الإغواء الأخير للمسيح" ولعلني وأنا أقر بهذا الاعتراف يكون الجنس البشري بآماله ومشاعره العظيمة قد تأثر تأثرًا شديدًا حتى أن عينيّ قد امتلأتا بالدموع، وقلبي بالشجن، ولم أكن قد شعرت بدم المسيح يسقط قطرة قطرة في قلبي بمثل هذا القدر من الألم والشجن. فلكي يرتقي المسيح إلى الصليب، قمة التضحية مر خلال تلك المراحل المضنية التي يمر بها كل من يصارع الحياة. هذا الجانب من طبيعة المسيح والذي كان إنسانيًا بعمق يساعدنا على فهمه وحبه وعلى اتباع درب آلامه وكأنها آلامنا، ولو لم يكن في داخله هذا العنصر الإنساني الدافئ لما تمكن من أن يصبح رمزًا نموذجيًا لحياتنا. لذا كان الإغواء الأخير للمسيح في رؤية كازنتزاكي هي نوع من الاستشعار بالحياة من جانب الألم، هى نوع من قهر الفتنة، وقهر الإغواءات الأخيرة لدى الإنسان كلما هم الشيطان بأن يضعه على أول طريق الغواية"[4]

وكأن الصليب في تلك الآونة في انتظار قدوم المسيح إليه، ويهوذا الواقف بالباب ينظر في تشف وفرح لهذه المأساة التي نسج نسيجها مع الشيطان، وكانت الحياة قبله قابلة للكشف عن الغواية والسير في طريقها، ولكن الإغواء الأخير جاء مخيبًا للآمال عند أصحاب هذا المذهب البشري الخادع. الصليب كان في انتظاره، لكن المسيح عرج عن هذا الإغواء، وابتعد عنه وأمام عينيه كشفت روح الشر نفسها، في لمح البصر انتشرت الرؤى الخادعة للحياة السعيدة الوادعة، وبدا للمسيح أنه سلك سبيل البشر الممهد السهل، تزوج وأنجب الأطفال، وأحبه الناس واحترموه، كان هذا المشهد بمثابة الإغواء الأخير الذي جاء كلمع البرق ولمح البصر ليعكر صفو اللحظات الأخيرة من حياة المخلص. لكن المسيح هز رأسه بعنف على الفور، وفتح عينيه، ورأى الرفض قائمًا أمام عينيه، لا.. لا، لم يكن خائنًا. المجد للرب! ولا كان أبدًا، لقد أنجز المهمة التي وكلها الله إليه، إنه لم يتخذ له زوجة، ولم يعش حياة سعيدة هادئة مثل بقية البشر، لقد وصل إلى ذروة التضحية، وها هو مستمر على الصليب. ينتظر النهاية. أغمض عينيه راضيًا، ومن ثم تعالت صرخة انتصار عظيمة: لقد أنجز المهمة على خير ما يرام. وبكلمات أخرى وأخيرة: لقد أديت واجبي، وها قد صلبت ولم أستسلم للغواية.

في هذه الكلمات التي عبرت عن موقف السيد المسيح بعد غوايته بالإغراء والغواية الأخيرة. وهي جزء من مقدمة الرواية، يقول كازنتزاكي: لقد كتبت هذا الكتاب لأنني أردت أن أقدم نموذجًا ساميًا للإنسان المقاوم، أردت أن أبين له أن عليه أن لا يخشى الألم، أو الغواية أو الموت، لأن الثلاثة يمكن قهرهم، وأن الثلاثة قد قهروا فعلاً. لقد عانى المسيح الألم، ومنذ لك الحين تقدّس الألم، وجاهدت الغواية حتى آخر لحظة لتضلله، ولكنها هزمت، مات المسيح على الصليب، وفي تلك اللحظة تلاشى الموت إلى الأبد.

أصبحت كل عقبة ظهرت أثناء رحلته علامة على الطريق، وفرصة لإحراز مزيد من النصر، أمامنا الآن نموذج، نموذج يضئ دربنا بتألقه ويلهمنا القوة. ويستطرد كازنتزاكي ويقول: هذا الكتاب ليس سيرة حياة، إنه اعتراف كل إنسان يكافح، وأنا بنشري أياه أكون قد أديت واجبى، واجب إنسان كافح كثيرًا، وذاق الأمرّين في حياته، وانطوى على آمال كثيرة، أنا واثق من أن كل إنسان حر يقرأ هذا الكتاب المترع بالحب، سوف يحب، أكثر من أى وقت مضى".[5]

"المسيح يصلب من جديد" بين الخير والشر

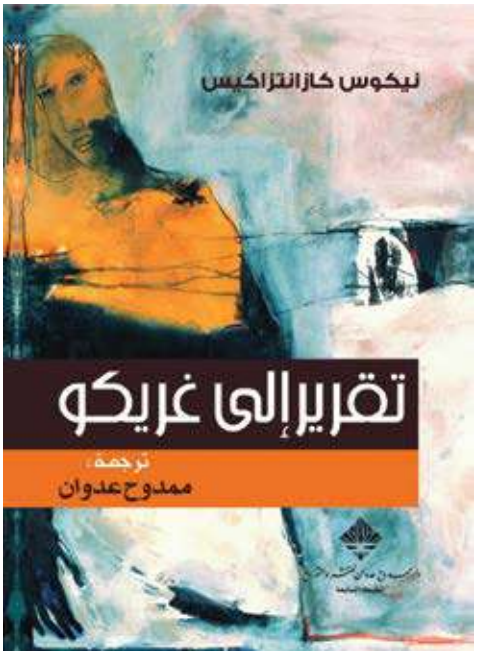
تقوم أحداث رواية "المسيح يصلب من جديد" في قرية من قرى اليونان التي ما زالت خاضعة تحت حكم الإقطاع التركي، وفيها يرتأى الأب جريجوريس كاهن القرية، أن يمثل مشهد آلام السيد المسيح قبل عيد الفصح، ويعطي لكل دوره في هذا التشخيص الاحتفالي، فينال الفتى الراعي مانوليس دور المسيح، ونياكوس وميشليش وكوتانديس أدوار الرسل المفضلين، وبانئيوتيس دور يهوذا الخائن، وبينما القرية مهتمة بهذه الاحتفالية الموسمية، إذا بسكان مشردين قد لجأوا إليهم مع كاهنهم الأب فوتيس بعد أن نجوا من مجزرة تركية، آملين بأن ينالوا من سكان القرية عطفًا إنسانيًا في موقفهم المأزوم، لكن الأب جريجوريس رفضهم، ألّب عليهم أهل القرية بحجة أنهم مصابون بالكوليرا، فهربوا إلى الجبال المجاورة، بيد أنهم لاقوا من بعض أهل القرية عطفًا ومودة لاسيما من مانوليس ورفاقه الرسل المفضلي، وذات يوم بينما كانت القرية في آمنها وحياتها الطبيعية، إذا بغلام الآغا التركي المسمى بيوسوفاكي وجد مقتولاً في قصر الآغا. فيحتدم غضب الآغا ويلقى القبض على أعيان القرية ويعلن أنه سيشنقهم جميعًا إن لم يظهر القاتل ويعلن عن نفسه. وفي هذه الأثناء يتقدم الفتى كانوليوس ليقدم نفسه ضحية عن أهل القرية، وعندما أوشك الآغا أن يشنقه إذا بالجريمة تكتشف، وإذا بمرتكبها من داخل قصر الإقطاعي نفسه. وتسير الأحداث بعد ذلك على وتيرة

المؤمرات والتضحيات، ويلقي كازنتزاكي الضوء فيها على صراعات الإنسان ضد أخيه الإنسان، ويقول كازنتزاكي على لسان "ياناكوس" هكذا يكون الإنسان.. كائن حي يتكلم ويعترض ويسائل، فعلى هذا النحو يحقق الإنسان ذاته أو يمنحها الوجود الحق، إننا نفرض ذواتنا على الحياة، أو هكذا ينبغي أن يكون الإنسان، وهكذا كان القسيس فوتيس داخل النص، هو نموذج الإنسان ومسيرته الإنسانية على طريق الحياة. معانا وجلد وتحرر وحب وعمل، وفي ذلك يقول القسيس فوتيس: "الحياة يا إلهي عبء ثقيل، ولولاك لأمسك كل منا بيد الآخر، رجالاً ونساء، وذهبنا لنلقي بأنفسنا في هوة سحيقة ليس لها من قرار لنتخلص من الحياة، ولكنك موجود، فأنت الفرحة والعزاء".[6] من هنا نجد أن ميتافيزيقا الروح وواقع الجسد هما المحوران اللذان اشتغل عليهما كزانتزاكي في معظم أعماله الروائية، تحرر الروح من البطون المتخمة، ومحاولة الجسد أن يتحلى بما تمنحه إليه الروح الشفافة الموحية بالحب والطهر والجمال.

تقرير إلى جريكو بين الرواية والسيرة 1961

في هذا الكتاب الروائي السيّري "تقرير إلى جريكو" وكان الأخير في إبداع كازنتزاكي، ويعتبر بمثابة رسالة وداع من كازنتزاكي لهذا العالم، وكانت زوجته هيليني تعرف هواجس الإنسان في نفس زوجها، وتخشى عليه من مشاعر الشعور بقرب النهاية. لذا فعندما طلب منها نيقوس قراءة ما كتبه في هذا الكتاب، وكان متلهفًا على معرفة مشاعرها الذاتية تجاه سيرته الذاتية التي كانت هي إحدى أطرافها، وعندما قرأت أيليني السطور الأولى من الافتتاحية شعرت وكأن رائحة الموت تملأ هذه السطور وتلونها بالسواد، فلم تتمالك نفسها وسرعان ما أجهشت في البكاء، مثل هذا الكتاب الذى نشر بعد رحيله بأربع سنوات مثّل في مسيرة كازنتزاكي حالة من الوجد والدهشة لأفكاره، ومشاعره الفياضة تجاه ما كان يكتب ويبدع، وكان انعكاسًا أخيرًا لإبداعاته التي كتبها أثناء حياته، كان يريد فيه أن يتحرر من الموت الذى كان يقترب منه في ذلك الوقت، فكل شيء في هذه السيرة الشجية كان يلتفت فيها إلى الوراء ليرى حصيلة حياته بزخمها الكبير وتجاربها الحياتية والإبداعية والإنسانية، والتحولات التي طرأت عليها، والأماكن التي عاش فيها، كان يحاول أن يمنح الديمومة لكل ما هو عابر، ويطرح حوارًا مع الذات والإله والطبيعة، كانت روح الحياة في تقريره اليومي إلى جريكو هو استحضار روح الحياة اليومية التي اعتاد رؤيتها دون توقف، والتي كان يقدسها وكأنه يزيح غبارها عن كتبه ويمنحنا من خلالها الإثارة والمتعة السردية الخالصة والكاشفة، هو دائمًا يردد فيها عما هو ميتافيزيقي في إبداعاته ومشاعره الروحية وهو ما بدا واضحًا عبر تقريره هذا إلى جريكو وفيه يقول: إن موتاك لم يعودوا يقبعون في التراب، إنما صاروا طيورًا وأشجارًا وهواء، إنك تجلس بينهم وتستطعم لحمهم، وتستنشق أنفاسهم، لقد صاروا أفكارًا وأحاسيس يحددون مشيئتك وسلوكك وأفكارك. إذا كان هذا الكتاب بمثابة رحلة فكرية فلسفية قام بها كازنتزاكي، وجملة اعتراضية يقول فيها: إن روحي كلها صرخة، وأعمالي جميعها تعقيب على هذه الصرخة. ويضيف: طوال حياتي كانت هناك كلمة تعذبني وتجددني، هى كلمة الصعود، وسأقدم هذا الصعود، وأنا أمزج الخيال بالواقع، مع أثار الخطى الحمراء التي خلفتها ورائي وأنا أصعد".[7] كما تضيف زوجته هيليني عن تجربته في كتابة هذه السيرة الميتافيزيقية: "ذات مرة قال له أحد المناضلين لكازنتزاكى لا تحكم على من أفعالى. أحكم علىّ من الغاية الخفية التي تسعى إليها أفعالي!" وتقول هيليني: "هكذا يجب أن نحكم على كازنتزاكي، أي من خلال ذلك الذي كان يريد أن يدركه. ثلاثة وثلاثون عامًا إلى جواره، لا أذكر أننى شعرت بالخجل مرة لفعل بدر عنه. كان شريفا، لا أوزار تثقل ضميره، بريئًا مترفقًا بالآخرين، ولم تكن تخشن معاملته إلا مع نفسه. كان يعتزل الحياة. ويلوذ بالوحدة، لأنه كان يشعر بأن المهمة التي أخذها على عاتقه كبيرة وساعات العمر محدودة، كان يقول: تنتابني الرغبة في أن أفعل ما يقوله برجسون - فيلسوفه المفضل - أن أنزل على قارعة الطريق، وأمد يدى إلى المارة مستجديًا ليعطنى كل منهم ربع ساعة من وقته إحسانًا".[8]

كانت حياة كازنتزاكى ملحمة تمثل الصراع في مختلف أشكاله، صراعًا بين روحه وجسده، بين قلمه وما يزدحم به عقله من رؤى وأفكار وآراء متحررة، وكان كازنتزاكي قد صور حياته النفسية والفكرية في كتابه "خطاب إلى الجريكو" ثم كان آخر ما نشره مقالة نشرت بعد وفاته - عام 1959 - بأمريكا في كتاب عنوانه "الإيمان" مع مقالات لكتاب آخرين - جاء بها: كان منبع تعاستي منذ مطلع حياتي، هو الصراع الذى كان ينشب في نفسى بين روحي وجسدي، وفي يأس ذهبت إلى جبل "آتوس" وترهبت في صومعته عدة أشهر، ودربت جسدي على الحرمان والجوع والعطش.. وفي ذات ليلة رأيت الخيط الأحمر الذي تخلف وراء محارب يصعد إلى الجبل - آثار أقدام حمراء خارجة من الحياة إلى الروح.. وعرفت واجبي وهو أن أسير وراء هذا المحارب المكافح. وأصبحت حرًا ولم أغيّر الدنيا، لكنني غيرت النظرة التي أتطلع بها إلى الناس".[9] كان هذا هو نيكوس كازنتزاكى حفيد الجريكو وأسطورة اليونان الحديثة، الذى كان القلق الميتازيفيزيقى ديدنه، وغذاء روحه في كل مراحل حياته القلقة الزاهرة.



الإحالات

1- كازنتزاكيس بقلم زوجته، حسب الله يحيى، ج الصباح، بغداد، ع 3048، 27 فبراير 2014

2- رواية "الإخوة الأعداء" رواية نيكوس كازنتزاكي، ترجمة إسماعيل المهدوى، مطبعة الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1967، ص1

3- المصدر السابق ص 2

4- رواية الإغواء الأخير للمسيح، نيكوس كازنتزاكيس، ترجمة أسامة منزلجى، منشورات دار المدى للثقافة والنشر، بغداد، ط 2، 1995 ص 16

5- المصدر السابق ص 18

6 - "المسيح يصلب من جديد" رواية نيكوس كازانتزاكى، ترجمة شوقى جلال، دار المستقبل العربى للنشر والتوزيع، القاهرة، 1982ص 8

7 - كازنتزاكي في تقريره إلى غريكو، كاظم حسونى، ج المستقبل العراقى، ع 128، 10 أكتوبر 2011

8 - أرملة كازندزاكي تتحدث عن تجربته، د. نعيم عطية، م الدوحة، ديسمبر 1976

9 - نيقوس كازنتزاكي قصصه ورواياته، نقولا يوسف، م القصة، القاهرة، ع 16، أبريل 1965 ص138

سعيد الكفراوي.. حالة متفردة في السرد الروائي

د. محمد خليل محمود

جمهورية مصر العربية/القاهرة

برحيل الكاتب والقاص "سعيد الكفراوي، في الرابع عشر من نوفمبر الماضي، فقدت الساحة الثقافية في مصر، والعالم العربي شخصية رائدة.. رائدة في عطائها، ورائدة في حكمتها.. ورائدة في أعمالها الروائية والأدبية والفكرية بصفة عامة. كان يعشق البساطة، وهو أديب ومفكر كبير، وهو من أنصار التجديد اللغوي وخلق أسلوب جديد هو الأسلوب العملي في الأدب والحياة.

شكل الريف والقرية أهم تجليات أعماله، فكل ما كان يسعى إليه هو محاولة تأمل التجربة الإنسانية والإبداعية، وكيف تتم تحويلها إلى قصص، والتعرف على تلك المنطقة الغامضة من الخيال القروي المصري بكل تجلياته في الحكي والمأثورات، وإقامة علاقة فنية مع أهل القرى وأساطيرهم وحكاياتهم . وتم ترجمة الكثير من أعماله القصصية إلى الانجليزية والفرنسية والتركية والسويدية والدنمركية.

رحلته مع الكتابة:

وُلد "سعيد الكفراوي" في 1939م بقرية كفر حجازي التابعة لمركز المحلة الكبرى بمحافظة الغربية بجمهورية مصر العربية.

وقد خطط سعيد الكفراوي خطط لحياته منذ فجر شبابه، فقد كان اهتمامه منذ أيام طفولته موجها للأدب.. ولم يفكر في شيء إلا أن يكون أديبًا، وحتى وحينما تولى الوظائف، عاش فيها أديبًا، فقد كتب حوالي اثنتي عشرة مجموعة قصصية. وقضية سعيد الكفراوي مع الزمن.. ومع الوظيفة.. ومع القلم قضية شائقة تصور صورًا من التحدي لطفل وجد لشخصيته السبيل للتفتح والامتداد رغم الاستبعاد والظلم والخطوب. وبدأ كتابة القصة القصيرة منذ فترة

الستينيات من القرن العشرين ليصبح أحد أعلامها ورائدًا من ألمع روادها. وكان قد بدأ الكتابة في عدد من المجلات مثل: "المجلة"، و"القصة"، و"الآداب" البيروتية، و"الأقلام" العراقية، وذلك منذ أواخر الستينيات من القرن العشرين.

ويُعدّ سعيد الكفراوي كاتبًا دقيقًا لا يكتب قصصه في عجالة، ولكنه متأن في عمله، ونجد قصصه تؤهله للوقوف إلى جوار القصص العالمية، كما أنه يختار الموضوعات المميزة والتي تعد علامة من علامات التجديد في مجال القصة القصيرة.

بدأ كتابة القصة القصيرة منذ فترة الستينيات من القرن العشرين، ليصبح أحد أعلامها. وينتمي سعيد الكفراوي لجيل الذين سعوا لإنتاج كتابة تعبر عن هامش القرية والمدينة أمثال: (خيري شلبي، محمد مستجاب، يحيى الطاهر عبد الله، أمل دنقل، محمد البساطي، إبراهيم أصلان، صنع الله إبراهيم، ...وغيرهم) إنهم كانوا مثل وثبة مضادة ضد الثابت.

كان سعيد الكفراوي ضمن حلقات الكتابة التي تكونت في قصر ثقافة المحلة الكبرى بمحافظة الغربية، ومن أفرادها جابر عصفور، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد الصالح، والمنسي قنديل، وجابر النبي الحلو، وفريد أبو سعده وصنع الله إبراهيم، كما أنه كان من المشاركين في ندوة نجيب محفوظ الأسبوعية بمقهى ريش (1968-1974م).

وفي أخريات أيام حياته قصر نشاطه على الكتابة والتأليف.. استكمل كتابة مجموعاته القصصية: أولاها "مدينة الموت الجميل" وآخرها "مختارات قصصية" وترجمت بعض مجموعاته إلى الإنجليزية والفرنسية والألمانية والدانمركية والعبرية.

رائد في السرد:

ويُعدّ "سعيد الكفراوي" رائدًا وعلمًا من الأعلام الذين حفروا اسمًا كبيرًا في السرد الروائي، وأجادوا فن كتابة القصة القصيرة في مصر والوطن العربي، كان ملمًا بأطوار الحياة والممات معًا، عرفهما في أصغر الدقائق وخبرهما في أعمق التفاصيل، فمنذ فجر شبابه تحدى النوازع البشرية في مكانها، ومن ملاصقته وخبرته للحياة الاجتماعية صاحب الإنسان في تقلباته ونكساته وطموحاته فجعلته محور كتاباته ومعقد تأليفه ومن هنا جاءت روايته "مدينة الموت الجميل".

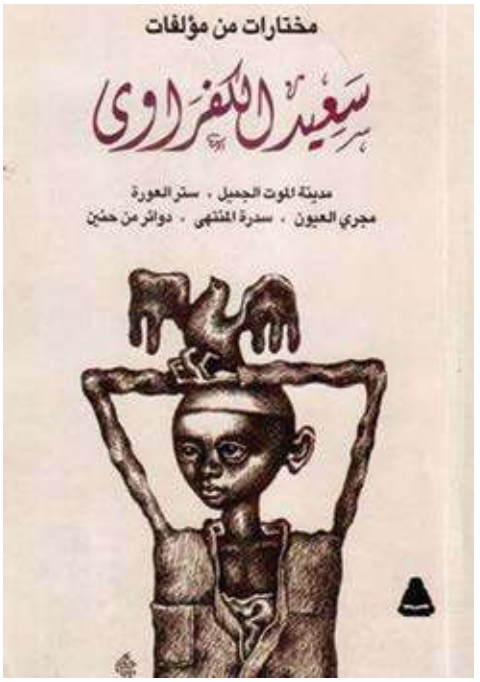
وكما أن لكل قاص تجربته الخاصة التي تنتج عنها آراؤه، فقد أثرت كل من القرية والمدينة في الكتابة القصصية عنده. وكل ما سعى إليه هو محاولة تأمل تلك التجربة الإنسانية والإبداعية، وكيف تم تحويلها إلى قصص، والتعرف على تلك المنطقة الغامضة من الخيال القروي المصري بكل تجلياته في الحكي والمأثور وإرث الطفولة، وإقامة علاقات فنية مع أهل الهامش من أهل القرى وأساطيرهم وحكاياتهم وإحساسهم تجاه الزمن ومعرفتهم بأنماط السلوك والدوافع ونظرتهم إلى قهر السادة، فعلاقة القرية علاقة وثيقة وقوية، وهي المصدر الأساسي والحيز الأكبر في كتاباته إلى جانب كتابته عن المدينة، والتي تعد مادة مكملة لمشروع الكتابة عن القرية.

وقد اعتبر سعيد الكفراوي أداة من أدوات التعبير الإنساني، فمنذ وجود الإنسان وجد هذا العنصر، فهو حاضر في اللغة المكتوبة، وفي اللغة الشفوية، وفي لغة الإشارات والرسم والتاريخ وفي كل ما نقرؤه ونسمعه سواء كان كلامًا عاديًا أو فنيًا، فهو بذلك عام ومتنوع، ومنه انحدرت الأجناس الأدبية المعروفة قديمًا وحديثًا، كالأساطير والخرافات والقصص والروايات، ولكل إنسان في الحياة طريقة في الحكي، ومن ثم كان الرصيد المتراكم من السرد عبر التاريخ يعد بالملايين، فمنها ما هو مدون ومنه ما تناقلناه عبر المشافهة، ومنه ما ضاع لعدم تدوينه والمحافظة عليه.

ويرى بعض النقاد أن هناك ثلاث تيمات تدور حولها قصص "سعيد الكفراوي": الطفولة والموت والوحدة، كما تتسم كتاباته بالتفاعل بين الأضداد: الريف والمدينة (وإن كانت الحدود الحضارية بينهما قد أخذت تتهاوى في بعض قصصه الأخيرة) والشعري والحيادي في الأسلوب، والرصدي في الرؤية، ومواجهة الموت والانغماس في الحياة.

ومما مَيّز سعيد الكفراوي في كل ما كتب، أنه أحب الإنسان في كل عصر، لأنه رمز للمضي وللإصرار والحلم أيضًا.. رَمَزَ "سعيد الكفراوي" لعصر الإنسان ماضيًا وحاضرًا ومستقبلاً.. رسم آلام الكثيرين وطموحاتهم وترفعاتهم وزيفهم بعين عليا، ترى وتتحدث عما تراه... ولا شك أن الأجيال المتابعة لأعماله الفكرية ولنمو تطور مجتمعاتنا العربية سترى نفسها في نتاجات "سعيد الكفراوي" بأوضح مما تعرف نفسها، وهذا نتيجة الرؤى الواضحة لـ"سعيد الكفراوي" فقد خبر الحياة، وأغوارها لأنه كان ينظر بـ"عين عليا" نظرة إلى الحي المتحرك.

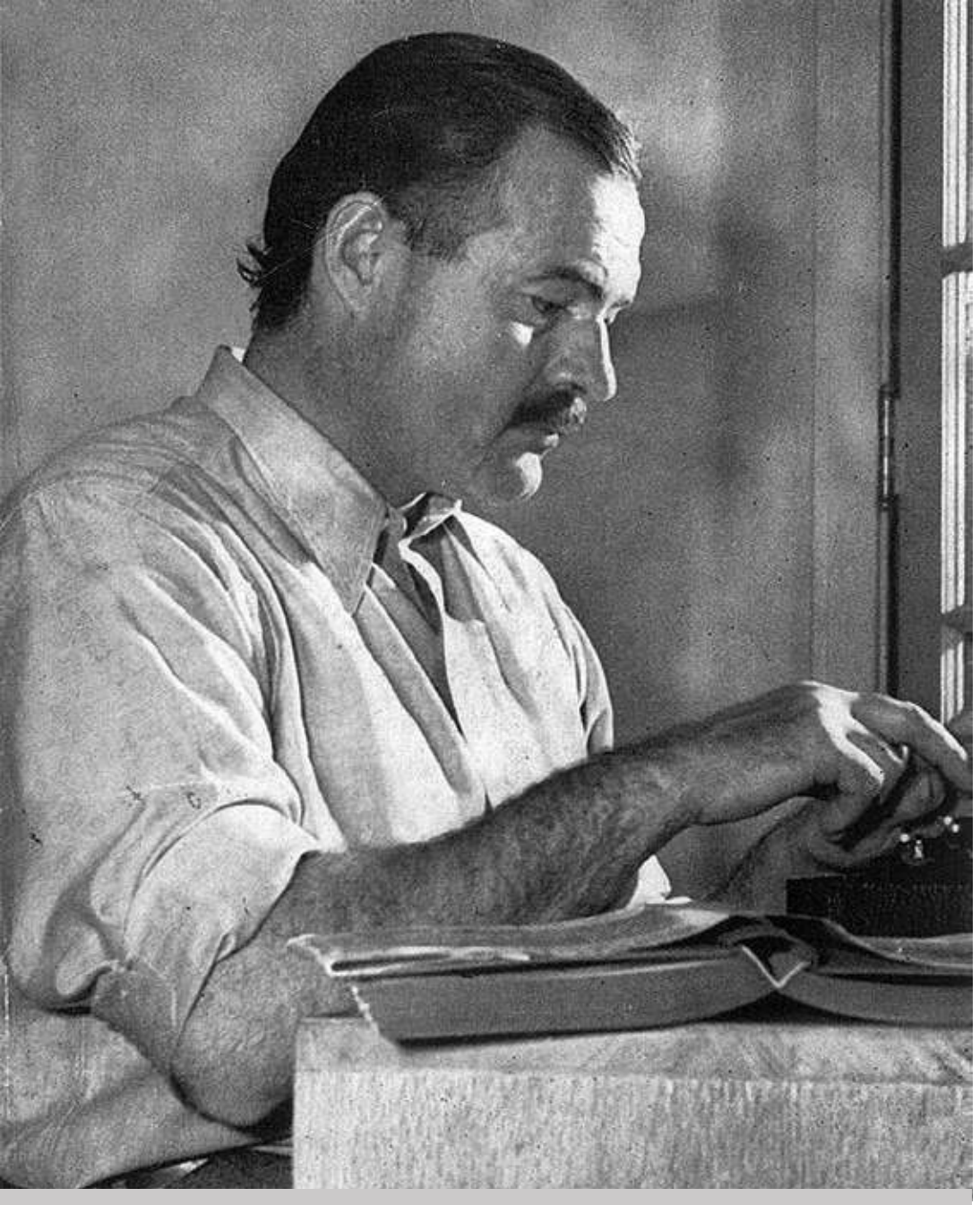
ومن الملاحظ أن "سعيد الكفراوي" كان يقيم -دومًا- عالمه القصصي على الحدوتة أو الحكاية، التي يقوم الكاتب بسردها، فقصصه غنية دومًا بذلك القوام الذي يلقى بها في جانب



القصص التقليدية، لكن ربما ما ساعد قصص "سعيد الكفراوي" على تجاوز تلك التقليدية، هو الرؤية الفنية للكاتب، والتي لا يليها الكاتب اهتمامًا يتساوى مع اهتمامه بالحكاية وتفاصيلها الدقيقة، مع استرسال في الوصف للمكان والزمان، وهو ما عنى "سعيد الكفراوي" دومًا بإيضاحه في قصصه المختلفة. كما اهتم "سعيد الكفراوي" -رغم اعتنائه بتفاصيل الحدوتة في القصة- بنوع من التجديد في البناء، وهو ما جعله يستخدم أسلوب المونتاج السينمائي في بعض القصص، أو كما يقوم به كاتب السيناريو مستفيدًا بذلك في كيفية بناء الفيلم، مؤكدًا بذلك على العلاقة بين الفنون المختلفة، وكيفية استفادة فن من فن آخر.

كانت كتابات "سعيد الكفراوي" صورة لتجربة سياسية واجتماعية وإنسانية، استحقت الوقوف عندها، وقد نجح في إبداع نصوصه التي تطابقت فيها مكونات الخطاب مع المغزى والمقصد الذي سعى إلى إيصاله للقارئ، فهو من الكتاب الذين لهم طابع خاص في الكتابة التي استطاع فيها الاقتراب من واقع الناس وحياتهم وأفكارهم وطبيعة حياتهم عن قرب.

لقد أضاف "سعيد الكفراوي" للكتابة في القصة القصيرة، اكتشاف تلك المناطق الغامضة المأسورة بالحلم وأثبت الماضي باعتباره أصدق الأزمنة حيث يذهب الحاضر والمستقبل إليه، ومن خلال هذا الزمن المتداخل يعبر عن أهل القرى أولئك الذين يعضهم الحنين مرة للموت، ومرة للحياة.



إرنست هيمنغواي وحياة الشجاعة والتجارب والألم

رقية نبيل عبيد
الرياض

إرنست هيمنغواي لهو أشهر كاتب للقصص الأمريكي، الكاتب الذي حاز على جائزة نوبل وأبهر نقاد العالم بأدبه ونفخ في القصص روحًا جديدة كانت قد وئدت من قبله وخاض ثلاثة حروب جرح فيها كلها وتزوج أربع مرات وعشق ألف مرة، الكاتب الذي ترك لنا "لمن تقرع الأجراس"، "وداعًا للسلاح"، "العجوز والبحر"، "ثم تشرق الشمس" وغيرها.

ومن يقرأ وداعًا للسلاح يدرك بغير جهد على الفور أن المتحدث في القصة لهو إرنست هيمنغواي نفسه، وكل ما زدت تعمقًا في أحداثها شعرتُ أنه لا بُعد حقيقي لهذه القصة، وكأنك لا تدري إلى أين سيصل بك كاتبها، فالهدف الذي من المفترض أن البطل يسعى خلفه وينتظره القارئ وإياه سوية يكاد يكون غير موجود!

وهناك شيء آخر وهي المشاعر أو العواطف الناضبة من بين الصفحات، فالبطل مهزوزة رؤاه محبوسة عواطفه، نعلم أنه يكره الحرب لأنها تزهق أرواح الملايين لكنه يؤيدها بغير حماس لها، هي فقط ضرورة وهي فقط موجودة وواقعة وتدور رحاها الآن لهذا من غير المجدي الحديث عن تأييدها من عدمه، وهذا ما يحدث عادة لأي نتاج مبكر للكاتب حيث يكون ببساطة عنه هو وعن شيء رآه وأحسه بنفسه وعن بيئة عاش فيها لزمن أو لوقت محدود من زمنه لأن قريحته تكون في أول مشوارها لم تزل ولا تسعفه بهذا الخيال الخصب الذي نراه يتشكل على مهل فيه ويأتي لاحقًا متدفقًا ليبهرنا بعمل فريد رائع، وهكذا ولدت رواياته الخالدتان لمن تقرع الأجراس والعجوز والبحر ومئات القصص القصيرة التي صنفت كأعظم الأعمال القصصية على الإطلاق وصنعت له سمعة أدبية ذائعة الصيت لا تضاهى.

في حين أن وداعًا للسلاح هي الرواية الأولى التي تلقى رواجًا كبيرًا للكاتب الأمريكي الشهير إرنست هيمنغواي، ويحكي فيها على لسان بطله أحداث اشتراكه في قيادة عربة الإسعاف إبان الحرب العالمية الأولى، وقد كان بعد صبيًا لم يتجاوز الثامنة عشر من عمره، ويقع الصبي

فريدريك هنري بطل الرواية في غرام الممرضة الإيطالية الشقراء الجميلة كاثرين بيركلي كما قد وقع هيمنغواي نفسه في حب الممرضة أغنيس فون أثناء تشافيه من إصابة شديدة ألمت به إثر انفجار قنبلة بجواره، وشكلت قصة حبهما فيما بعد أولى زيجاته الأربع، ولا عجب حينما تجد أجواء الحرب وقصف المدافع وأزيز الرصاص ووصف ساحات المعركة ورتب قادة للجيش والحوارات الدائرة بين أفرادها والبيوت التي سكنها الضباط دقيقًا إلى أبعد حد، فهيمنغواي كاتب بارع وهو هنا ما كان يكتب إلا ما عاشه وواقعه بعينه، وتبقى الطبيعة الساحرة جزءًا أساسيًا في قصصه مبينة مدى تأثره بها وبتعاقب فصولها.

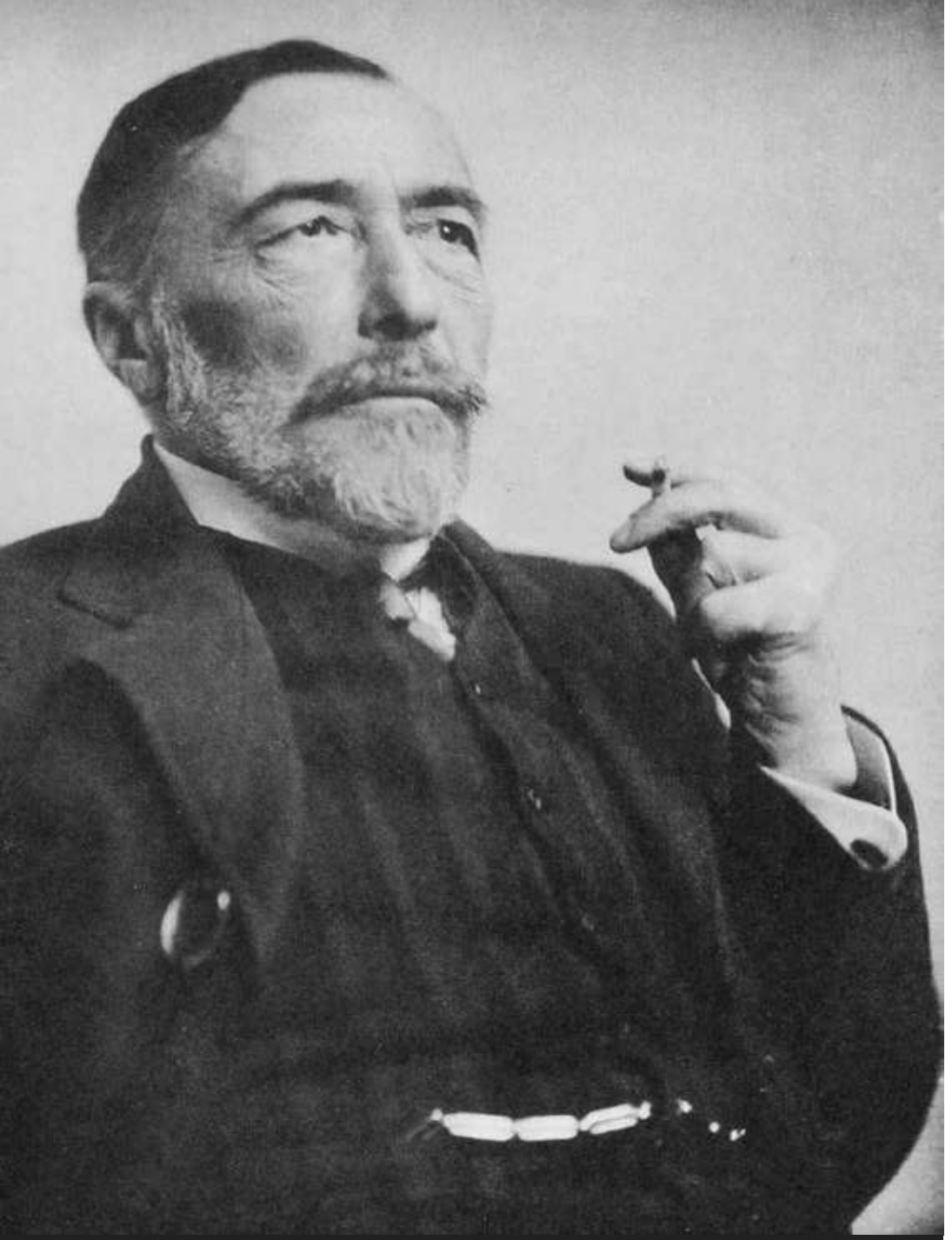
حينما قرأتُ روايته الأروع لمن تقرع الأجراس شعرت أن هيمنجواي هنا خلق من بطله وروبرت جوردان رجل أحلامه، الرجل الذي أراد من كل قلبه أن يكونه لا ما هو عليه بالفعل، إن شجاعة روبرت لا مثيل لها وأخلاقه لا تشوبها شائبة وتضحياته حاضرة دائمًا في مقدمة أولوياته وهدفه واضح محدد وفائدته لمن يقاتل لأجلهم عظيمة، على النقيض تمامًا من فريدريك بطل وداعًا للسلاح حيث كان يخوض الحرب على غير رغبة في اشتراك حقيقي في معمعتها وأذاها، وكتب هيمنجواي فيما بعد عن الحادثة التي أصيب بها أنه ظنّ لسذاجته وحداثة سنه أن الموت لن يطاله في الحرب وأنه يأخذ غيره دونه، حتى دوى الانفجار بجانبه ووجد ثمانية وعشرين شظية في ساقيه، كما أن روبرت عانى مما عانى منه هيمنجواي وهو الأب المُنتحر، لكن روبرت ظل في رفض دائم لفكرة الانتحار ومبغض لها ولوالده الذي نعته بالجبان في غير مرة ورفض حتى أن يطلق على المرأة التي أنجبته باسم "أمي" لكنه أحب جده الذي كان قد خاض الحرب الأهلية الأمريكية من قبله كما يخوض هو الحرب الأهلية الإسبانية المشتعلة آنذاك، وحتى عندما هُشمت فخذه تحت الحصان الصريع رفض روبرت اقتراح من زميله بأن يطلق عليه النار ليريحه قبل أن يرحلوا عنه ويتركوه هدفًا لقوافل العدو التي ستمر به بعد قليل، وفضل أن يمكث منتظرًا يصغي إلى أصوات الغابة لآخر مرة وبندقيته فيّ وضع الاستعداد ليقتل من العدو ما استطاع تاركًا مهمة رحيله عن هذا العالم بين أيديهم.

لكن هيمنغواي لم يستطع أن يرحل بنفس ثبات وشهامة وشجاعة روبرت ومات منتحرًا هو الآخر كما رحل بذات الميتة أبوه الذي لطالما احتقره لأجلها من قبله، والغريب أنه برغم الاختلاف التام بين حياتيهما إلا أن الظروف التي ألمت بهما قبيل وفاتهما كانت متشابهة إلى حد كبير، وسواء كان سبب تفضيلهما للانتحار كطريقة سريعة لمغادرة الحياة يعود إلى المرض الذي اكتُشف أن كليهما وكلا شقيقي هيمنغواي واللذين انتحرا أيضًا مصابون به أم بسبب تدهور صحة هيمنجواي النفسية والجسدية إلى حد فظيع وقتها فإن النتيجة كانت دومًا في حالتهم نتيجة حزينة ومؤسفة للغاية.

غير أن هيمنجواي الشاب والرجل خلال حياته امتلك شجاعة خلاقة ونادرة وشارك في الحربين العالميتين إلى جانب الحرب الإسبانية الأهلية كقائد لعربات الإسعاف ومراسلًا على خط النار في المرتين الأخيرتين وكان يعد متطوعًا فريدًا حيث يقترب من الطلق الناري والقنابل ويشارك الجنود الاختباء في خنادقهم وقلمه حاضرًا يصف بدقة وبراعة عمليات الإنزال والتقدم والتقهقر والدماء والأشلاء التي تتطاير في كل مكان، لهذا جاءت صورة الحرب في كل رواياته فظيعة التأثير وواقعية وحية بطريقة أكاد أجدها مفزعة! وقد تعرض هيمنغواي لسلسلة طويلة من الحوادث التي كانت تلم به متلاحقة تترا، وجرب تقريبًا كل أنواع الآلام الناتجة عن الشظايا والكسور والنزيف وصدمات الرأس والرضوض فضلًا عن الأمراض التي اعتل بها جسده، واختبر شتى أنواع العلاج كان آخرها ثلاث جلسات للعلاج بالصدمة الكهربائية، كل ذلك وغيره قاد إلى صباح مشرق في الثاني من يوليو عام 1961 حيث أمسك إرنست هيمنغواي ببندقيته المفضلة للصيد وأطلق النار منها على نفسه متعمدًا في بهو المدخل الأمامي لمنزله.

حين تقرأ في قصة حياته التي ترجمت إلى عشرات الكتب من السير الذاتية تتخيل أن هذا الرجل خلال الواحد والستين عامًا التي عاشها قد اختزل عدة حيوات في عمر واحد وذاق تجارب عديدة متنوعة قد لا يعرف ذو السبعين أو الثمانين عامًا عنها أي شيء، وكأنه كان يحاول أن يلتهم أكبر قدر ممكن من الجدة والحداثة ودرجات الاندهاش وصنوف الكوارث من الحياة، قبل أن يقرر باختياره أنه قد اكتفى منها وأنها لا تستحق أن تُعاش.

شارك في الحربين العالميتين إلى جانب الحرب الإسبانية الأهلية كقائد لعربات الإسعاف ومراسلًا على خط النار في المرتين الأخيرتين وكان يعد متطوعًا فريدًا حيث يقترب من الطلق الناري والقنابل ويشارك الجنود الاختباء في خنادقهم وقلمه حاضرًا يصف بدقة وبراعة عمليات الإنزال والتقدم والتقهقر والدماء والأشلاء التي تتطاير في كل مكان، لهذا جاءت صورة الحرب في كل رواياته فظيعة التأثير وواقعية وحية



جوزيف كونراد
الروائي الإنسان

المحرر الثقافي

مجلة فكر الثقافية

جوزيف كونراد Joseph Conrad، روائي وكاتب قصة قصيرة، وهو أحد أعظم الروائيين الناطقين باللغة الإنجليزية. بولندي المولد إنجليزي الجنسية، يُعَدُّ واحداً من أكبر الكتّاب المحدثين. استكشف في أعماله أغوار الضعف والاضطراب الأخلاقي الكامنين في النفس البشرية، وصوَّر الخطر الكامن في مظاهر الطبيعة من بحار وعواصف وأدغال، وكفاح الإنسان في مواجهتها، فضلاً عن اهتمامه بقضايا التفرقة العنصرية والاستعمار.

ولد كونراد في بيرديشيف Berdichiv (التي كانت آنذاك تابعة لبولونيا (بولندا)، لكنها باتت اليوم من مدن أُكرانيا)، واسمه الأصلي جوزيف تيودور كونراد نالتش كورجنيوفسكي Józef Teodor Konrad Nalecz Korzeniowski. كانت أمه إيوا من عائلة ثرية نبيلة، وكان أبوه شاعراً ومترجماً، وقد قرأ كونراد الفتى مع أبيه ترجمات بولندية وفرنسية للروايات الإنجليزية.

كان والد كونراد أبولو ناليتش كورزينيوسكي، شاعر ووطني بولندي متحمس، أحد منظمي اللجنة التي استمرت في عام 1863 لتوجيه التمرد البولندي ضد الحكم الروسي. اعتقل في أواخر عام 1861 ونُفي مع عائلته إلى فولوغدا في شمال روسيا، وفي أثناء هذه الرحلة أصيب كونراد بذات الرئة، وسارع المناخ القاسي بوفاة والدته بسبب مرض السل عام 1865. ثم لحق بها والده في عام 1869.

عاش كونراد في كنف خاله تاديوس بوبروفسكي الذي عُنيَ بتعليمه، ومساعدته ماليًا. أرسل كونراد إلى المدرسة في كراكوف ثم إلى سويسرا، لكن الصبي كان يشعر بالملل من المدرسة وكان يتوق للذهاب إلى البحر.. كان تلميذًا شكسًا ومتمردًا، وتمكّن من إقناع خاله بالسماح له بالعمل في البحر، وفي عام 1874 غادر كونراد إلى مرسيليا بنية الذهاب إلى البحر، حيث أمضى بضع سنوات أتقن خلالها اللغة الفرنسية وعَمَل البحّارة، والتحق بالبحرية التجارية الفرنسية بحارًا متدربًا، فقام بثلاث

رحلات إلى جزر الهند الغربية، كما كوّن في أثناء إقامته في فرنسا علاقات شتّى، وتعرف من خلال أصدقائه «البوهيميين» على الدراما والأوبرا والمسرح، وتمتنت صلاته بالعمّال الذين التقاهم على متن السفن، فكونت تجاربه معهم خلفية ذلك الوصف الحيّ الذي اشتهرت به رواياته.

الحياة في البحر

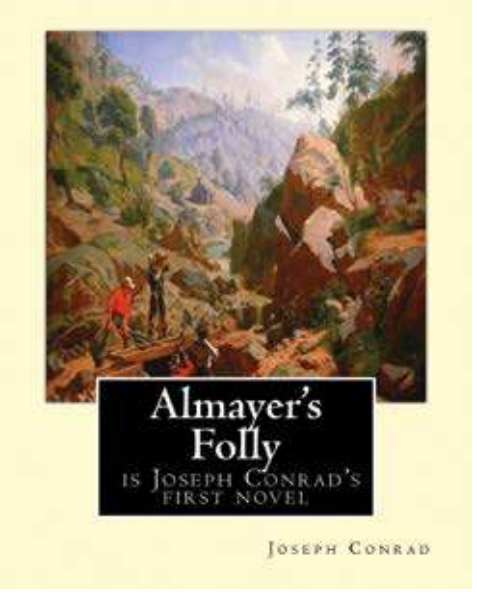
منحه خاله بوبروفسكي بدلًا قدره 2000 فرنك سنويًا وجعله على اتصال بتاجر يُدعى ديلستانج Delestang، أبحر كونراد في سفنه في خدمة التجار الفرنسية. كانت رحلته الأولى مسافرًا من مونت بلانك إلى مارتينيك. في رحلته التالية أبحر كمتدرب. في يوليو 1876 أبحر مرة أخرى إلى جزر الهند الغربية، وفي هذه الرحلة، يبدو أن كونراد قد شارك في بعض الأعمال غير القانونية، ربما تهريب السلاح، وأنه أبحر على طول ساحل فنزويلا، التي كانت ذكرياتها تجد مكانًا في رواية (نوسترومو). كان أول رفيق له للسفينة كورسيكي يُدعى دومينيك سيرفوني، نموذجاً لبطل تلك الرواية وكان يلعب دوراً رائعاً في حياة كونراد وعمله.

أصبح كونراد متورطًا بشدة في الديون عند عودته إلى مرسيليا ويبدو أنه حاول الانتحار دون جدوى. بصفته بحارًا في البحرية التجارية الفرنسية، كان عرضة للتجنيد الإجباري عندما بلغ سن الرشد، لذلك بعد تعافيه وقع في أبريل 1878 بصفته عاملاً على متن سفينة شحن بريطانية متجهة إلى القسطنطينية مع شحنة من الفحم. بعد رحلة العودة، رست سفينته به في لوستفيت Lowestoft بإنجلترا في يونيو 1878. كان ذلك أول هبوط إنجليزي لكونراد، ولم يتكلم سوى بضع كلمات من اللغة التي كان سيصبح سيداً معروفًا بها ثم بقي كونراد في إنجلترا

عمل كونراد في صفوف البحرية التجارية البريطانية على مدى ستة عشر عامًا، وترقى هناك من بحار عادي إلى رئيس للبحارة. مُنح الجنسية البريطانية عام 1886، وأطلق على نفسه اسم جوزيف كونراد. وفّرت له تجربته قبطاناً لمركب بخاري نهري في الكونغو مادة روايته «قلب الظلام» Heart of Darkness 1902، كما أبحر إلى أنحاء كثيرة من العالم، بما في ذلك أستراليا، وموانئ المحيط الهندي، وبورنيو، والملايو، وجزر المحيط الهادئ، وأمريكا الجنوبية، إلى أن انتهت حياته البحرية في عام 1894. بدأ كونراد الكتابة في أثناء رحلاته، فقرّر وهب نفسه للأدب بعد أن استقر في إنجلترا وهو في السادسة والثلاثين. وترك وراءه ثلاث عشرة رواية وثمان وعشرين قصة ومجلدات من الرسائل والمذكرات، على الرغم من أن الكتابة، بالنسبة إليه، كانت مثقلةً بالألم والمصاعب - فهو لم يكتب سوى بالإنجليزية، لغته الثالثة التي تعلمها على كبر بعد البولندية والفرنسية - فضلاً عمّا لازمه طويلاً من الفاقة والمرض والشعور الحاد بالعزلة.

مهنة الكتابة: الأعمال البارزة

من أعمال كونراد الأولى روايته «حماقة ألماير» Almayer's Folly، التي أمضى خمس سنوات في العمل عليها قبل أن تُنشَر عام 1895، وهي تصوّر ألمانيًا مشرّدًا يتخبّط في أنهار بورنيو وغاباتها، ويبدأ فيها كونراد استخدام أسلوب التكرار في مؤلفاته، حيث يكون الراوي غالبًا رئيس بحارة متقاعد، رأى بعض النقاد أنه يمثّل الأنا البديل alter ego لكونراد ويسبغ على أعماله صفة السيرة الذاتية. أما «زنجي السفينة نرجس» The Nigger of the Narcissus 1897، فهي قصة معقدة عن عاصفة تهب عند رأس الرجاء الصالح وعن بحّار أسود يلفّه الإبهام والغموض. وتُعد رواية «اللورد جيم» Lord Jim 1900 من أبرز أعماله وأشهرها، وفيها يستكشف



غلاف رواية «حماقة ألماير»

غلاف رواية (قلب الظلام)

أثر أسلوب كونراد في السرد القوي واستخدام مناهض للأبطال كشخصيات رئيسية على مجموعة واسعة من الكتاب العظماء في القرن العشرين، من ويليام فولكنر إلى جورج أورويل وغابرييل جارسيا ماركيز، ومهد الطريق لتطوير الخيال الحداثي.

مفهوم الشرف الشخصي من خلال أفعال وعواطف رجل يقضي حياته في محاولة للتكفير عن فعل جبان كان قد اقترفه وهو ضابط شاب عند تحطّم إحدى السفن.

في عام 1889، كانت دولة الكونغو الحرة تبلغ من العمر أربع سنوات ككيان سياسي وكانت معروفة بالفعل باعتبارها مجالاً للاستغلال الإمبريالي. اتخذ حلم طفولته شكلاً إيجابياً في طموحه لقيادة باخرة في نهر الكونغو. ما رآه وفعله وشعر به في الكونغو تم تسجيله إلى حد كبير في روايته «قلب الظلام»، أشهر قصصه وأجملها وأكثرها إبهامًا، وعنوانها لا يشير فقط إلى قلب إفريقيا والقارة المظلمة، بل يشير

صورة جوزيف كونراد على سطح السفينة (توسكانيا)، يقف بين النحات مويرهيد بون، وشقيقه، القبطان بون، قائد السفينة، في رحلة إلى الولايات المتحدة

أيضاً إلى قلب الشر - كل ما هو فاسد وعدمي وخبيث - وربما قلب الإنسان. القصة أساسية في عمل كونراد ورؤيته، ومن الصعب عدم التفكير في تجربته في الكونغو على أنها مؤلمة. لقد عانى من صدمة نفسية وروحية وحتى ميتافيزيقية في الكونغو، كما تضررت صحته الجسدية؛ طوال حياته، كان يعاني من الحمى المتكررة والنقرس.

وتعد روايته «قلب الظلام» التي أثارت خيال مخرجين سينمائيين ونقّاد بارزين، مثل فرانسيس فورد كوبولا الذي بنى على أساسها فيلمه الشهير عن الحرب الفيتنامية «القيامة الآن» Apocalypse Now 1979، فتستكشف خفايا النفس البشرية؛ فبطل الرواية مارلو Marlow يبدأ رحلة طويلة في نهر إفريقي كبير للوصول إلى قلب القارة حيث يقيم ويعمل كُرتز Kurtz ويسيطر على السكان المحليين بوسائل بربرية. وتسبر رواية «نوسترومو» Nostromo 1904 أغوار الهشاشة والفساد لدى الإنسان، فضلاً عن اشتمالها على واحد من أشد الرموز إيحاءً لدى كونراد، ألا وهو منجم الفضة، حيث تقود شهوة المغامرة والمجد الإيطالي نوسترومو إلى الهلاك، ويضيع بموته سر الفضة إلى الأبد.

أقام كونراد في الكونغو لمدة أربعة أشهر، وعاد إلى إنجلترا في يناير 1891. قام بعدة رحلات أخرى، ولكن بحلول عام 1894، عندما توفي خاله تاديوس بوبروفسكي، وانتهت حياته البحرية. في ربيع عام 1894 أرسل كونراد رواية «حماقة ألماير» إلى الناشر اللندني فيشر أونوين، ونُشر الكتاب في أبريل 1895. وبصفته مؤلف هذه الرواية، اتخذ كونراد الاسم الذي يُعرف به: لقد تعلم من تجربة طويلة أن اسم كورزينيوسكي Korzeniowski كان صعبًا على الشفاه البريطانية.

من مؤلفات كونراد الأخرى: «الورثة» The Inheritors 1901، و«الشباب» Youth 1902، و«مرآة البحر» The Mirror of the Sea 1906، و«العميل السري» The Secret Agent 1907 وهي الرواية التي كان ألفرد هتشكوك قد بنى عليها فيلمه «عمل تخريبي» Sabotage 1936، و«تحت أنظار غربية» Under Western Eyes 1911، و«الإنقاذ» The Rescue 1920.

كتب ما يعتبر الآن أفضل رواياته - «اللورد جيم» 1900، «نوسترومو» 1904، وآخرها ثلاث روايات من المؤامرات السياسية والرومانسية - أن وضعه المالي أصبح آمناً نسبياً. حصل على معاش تقاعدي قدره 100 جنيه استرليني، وبدأ جامع الأعمال الأمريكي جون كوين في

شراء مخطوطاته - مقابل أسعار تبدو منخفضة بشكل مثير للسخرية. حصلت روايته على فرصة نجاح في نيويورك هيرالد في عام 1912، وروايته النصر، التي نُشرت عام 1915، لم تكن أقل نجاحاً. على الرغم من إعاقته بسبب الروماتيزم، استمر كونراد في الكتابة من سنوات حياته المتبقية.

الحياة الشخصية

عانى جوزيف كونراد من مجموعة من الأمراض الجسدية، معظمها بسبب التعرض لها خلال السنوات التي قضاها في البحر. عانى من النقرس ونوبات الملاريا المتكررة. كما عانى أحيانًا من الاكتئاب.

في عام 1895 تزوج كونراد من جيسي جورج البالغة من العمر 22 عامًا وأنجب منها ولدان. بعد ذلك أقام بشكل رئيسي في الركن الجنوبي الشرقي من إنجلترا.

تشكل مؤلفات كونراد جسرًا يصل بين التقليد الأدبي لدى كتّاب مثل ديكنز ودستويفسكي وبين مدارس الكتابة الحداثية الناشئة. وإذا ما نُظر إلى مؤلفاته من منظور خلفيته البولندية واختياره اللاحق للإنجليزية وسيلةً للتعبير، فإنها تشكّل مأثرة أدبية مدهشة من حيث قيمتها الأدبية والنفسية الرفيعة. ومع كون البحر والسفن موضوع كونراد الأثير، لكنهما والظواهر الطبيعية كافة لا تشكّل جوهر أعماله الذي يتجلى في استكناه القوى الغامضة التي تقف خلف الشجاعة والخوف، خلف الخير والشر، وخلف الكائنات التي تعيش ضروباً من العزلة بفعل قوىً خارجية لا تكاد تزيّن لها الوصول إلى شيء من الراحة حتى تلقي بها في مهاوي اضطراب عميق.

موضوع كونراد مألوف لدى عدد لا يحصى من الكتاب السابقين، لا سيما فلوبير، الذي قاسى في «مدام بوفاري» و«التعليم العاطفي» الهوة بين الحقيقة والخيال.

كان المؤلف والناشر الإنجليزي إيدوارد جارنيت من أكبر الداعمين لمستقبل كونراد الأدبي، وقد أعجبه نص كونراد الأول (حماقة ألماير) ولكنه كان محتاراً ما إذا كانت لغته الإنجليزية جيدة كفاية للنشر أو لا. استشار جارنر زوجته كونستانس جارنيت وقد قالت إن أجنبية كونراد كانت شيئاً إيجابياً في سرد الرواية.

رفض كونراد لقب النبالة الذي عُرِض عليه في عام 1924، كما رفض من قبل درجات الشرف التي قُدِّمَت له من خمس جامعات.

في 3 أغسطس 1924 توفي في منزله في بلدة بشوبزبورن Bishopsbourne في مقاطعة كنت Kent الإنجليزية إثر نوبة قلبية ودفن مع زوجته جيسي في كانتربري بإنجلترا، بعد أن ترك أثره البالغ في القصّ الحديث، إذ يُعدّ واحدًا من أوائل الحداثيين الذين كتبوا باللغة الإنجليزية. وكانت أعماله قد حظيت باعتراف أبرز معاصريه.

تأثير جوزيف كونراد

كان تأثير كونراد على الروائيين اللاحقين عميقًا بسبب إبداعاته التقنية البارعة وبسبب الرؤية الإنسانية التي تم التعبير عنها من خلالها. إنه الروائي الإنسان في المواقف القصوى. يعتمد، بشكل ملحوظ، من بين أمور أخرى، على فكرة الإخلاص. بالنسبة لكونراد، الإخلاص هو الحاجز الذي يقيمه الإنسان ضد العدم، ضد الفساد، ضد الشر الذي يدور حوله، ولكن ماذا يحدث عندما تنتهي الأمانة، ويتكسر الحاجز، ويعترف الشر الذي بداخله بالشر؟ هذا هو موضوع كونراد في أعظم حالاته.

ميراث

بعد وفاة جوزيف كونراد بفترة وجيزة، ركز العديد من النقاد على قدرته على إنشاء قصص تضيء أماكن غريبة وإضفاء الطابع الإنساني على الأحداث الدنيئة. ركز التحليل اللاحق على عناصر أعمق في خياله. غالباً ما يفحص الفساد الذي يكمن تحت سطح الشخصيات الرائعة. يركز كونراد على الإخلاص كموضوع أساسي. يمكنه إنقاذ الروح وإحداث دمار رهيب عند خرقه.

أثر أسلوب كونراد في السرد القوي واستخدام مناهض للأبطال كشخصيات رئيسية على مجموعة واسعة من الكتاب العظماء في القرن العشرين، من ويليام فولكنر إلى جورج أورويل وغابرييل جارسيا ماركيز، ومهد الطريق لتطوير الخيال الحداثي.

جوزيف كونراد ، المؤلف الشهير لقصص ومغامرات البحر ، يظهر على سفينة في 5 يناير 1923 المتجهة إلى نيويورك

طه حسين والبحث الحفري

أ.د. نادية هناوي

ناقدة من العراق - كلية التربية - قسم اللغة العربية - الجامعة المستنصرية

لا عجب أن يختلف مؤرخو الآداب العربية المحدثون في توجهاتهم تبعًا لتباين طرائقهم في تدوين تاريخ الأدب وما يعتمدونه من نظريات واتجاهات تحدد لهم وجهات نظرهم إزاء ما نقله إلينا المؤرخون الأقدمون من وقائع وأخبار. وبما يجعل أعمالهم تنقسم إلى شكلين من أشكال دراسة التاريخ الأدبي:

الأول/إخباري فيه التاريخ هو الماضي الذي أرشف بدقة ووثق بصدق، ولذا نقل المؤرخون عن القدماء من دون تثبت أو تدقيق في مدى اختلاط الخبر المروي بالمخيلة، مرتكنين إلى تصديق كل ما جاء في تواريخهم من أقاصيص وأخبار وحكايات غير معنيين بالتدقيق في الأسباب الحقيقية التي تحكمت في حدوث الوقائع أو تفسيرها. ومثال هذا الشكل من الدراسة ما نجده في تواريخ جورجي زيدان والزيات والرافعي وغيرهم.

الثاني/نقدي تشكيكي يحتكم إلى إعمال العقل، استنادًا إلى الفلسفة الديكارتية ومنهج لانسون خاصة والمدرسة الفرنسية عامة لما لهذه المدرسة من أثر في امتلاك النظرية المعاصرة في فهم التاريخ. وليس المقصود بالمدرسة الفرنسية مدرسة الحوليات ومنهجها القديم في دراسة التاريخ؛ وإنما مدرسة جاك لوغوف التي بدأت في العام 1924 وفيها اعتمد لوغوف منهجًا جديدًا في الدراسة التاريخية سماه

(التاريخ الجديد) الذي أثار صحوة علمية كبيرة في فرنسا، اعترض عليها أصحاب الحوليات.. ومع ذلك بلّور لوغوف أطر هذا التاريخ ورسّخ مسائله وحدد تفرعاته ثم أكمل تلامذته المشوار فكان لكل واحد منهم تاريخه المبتكر.

ولا خلاف أن يمثل طه حسين هذا الشكل من أشكال دراسة تاريخ الأدب ليكون من المتأثرين بكشوفات المدرسة الفرنسية متفاعلاً مع تلك الصحوة، وهو بلا شك ذو صلة وثقى بالفكر الفرنسي منذ دراسته في السوربون بدايات القرن الماضي، مؤكدا أن التماس العلم أنما يكون عند الإفرنج وما انتهوا إليه من نتائج حين درسوا تاريخ الشرق وآدابه ولغاته المختلفة إلى أن "يتاح لنا نحن أن ننهض على أقدامنا ونطير بأجنحتنا ونسترد ما غلبنا عليه هؤلاء الناس من علومنا وآدابنا وتاريخنا"[1]

والغريب في هذا الصدد أنّ بعض الباحثين اللاحقين في دراسة التاريخ الادبي كانوا مع معرفتهم بما كان أصحاب مدرسة التاريخ الجديد يعتمدونه في أبحاثهم التاريخية، نجدهم يحجمون في كتاباتهم عن تحديد من هم هؤلاء الناس؟ وماذا كانوا يقصدون؟ وما حقيقة العمل بروح جماعية أو فردية؟

بيد أن طه حسين فطن لأهمية التاريخ في كتابه "في الأدب الجاهلي" الذي صدر مطلع القرن العشرين وفيه دلل على أن مناهج البحث وطرائق التحقيق في دراسة الأدب وتاريخه متخلفة وقديمة قياسًا بمستوى المناهج التي كان الغربيون يعتمدونها في دراسة تاريخ الآداب وتحقيقها.

ولم يكن توجه طه حسين إلى مراجعة تاريخنا الأدبي والتشكيك فيه بحثًا عن المنتحل والموضوع مجرد خاطرة طارئة ولا فكرة عابرة؛ بل هو علم قائم بذاته ومنهجية لها أسسها التي - وإن كان بعض تلك الأسس ماثلة في حقب سابقة - وطدّها هذا العبقري الفاتح الجريء الذي استطاع أن يبلورها ويصوغها ليطلقها من عقالها ثورة تفتح الأبواب مشرعة للتنقيح والتشذيب وإعادة النظر والإنتاج، سعيًا وراء الحقيقة وكشفا عن مكامن خامدة في إرثنا الأدبي والتاريخي وإعمالاً لشرط الوعي العلمي والنظر العقلاني فيما حققه المحدثون من هذا التراث أيضًا وبحثًا عن الصحيح في كتب تاريخ الأدب العربي وتخليصا لهذا التاريخ من أدرانه وخزعبلات ما نقله مؤرخو الأدب الأقدمون عن كبار شعراء العربية وناثريها.

وتقوم منهجية طه حسين في غربلة تاريخ الأدب العربي وتنقيحه على أساس حفري فيه تاريخ الأدب ليس بعلم حديث فنطمئن إلى صحته ولا

ولم يكن توجه طه حسين إلى مراجعة تاريخنا الأدبي والتشكيك فيه بحثًا عن المنتحل والموضوع مجرد خاطرة طارئة ولا فكرة عابرة؛ بل هو علم قائم بذاته ومنهجية لها أسسها التي - وإن كان بعض تلك الأسس ماثلة في حقب سابقة - وطدّها هذا العبقري الفاتح الجريء الذي استطاع أن يبلورها ويصوغها ليطلقها من عقالها ثورة تفتح الأبواب مشرعة للتنقيح والتشذيب وإعادة النظر والإنتاج

هو بالفن فنستبعد صدقيته؛ وإنما هو "وسط بين العلم الخالص والأدب الخالص: فيه موضوعية العلم وذاتية الأدب"( ) ومن المنطقي أن يتغير بتغير الأزمنة والأمكنة والجماعات. أما الباحث في تاريخ الأدب فإنه حر في مساءلة النصوص أو الأخبار أو الوقائع والأحداث تشكيكًا في صحة نسبتها إلى أصحابها وعصورهم وصولًا إلى صحتها أو نفيها.

ولم يسم طه حسين توجهه الحفري في دراسة تاريخ الأدب بالنظرية أو الأطروحة ربما لأن القاعدة الفكرية متحققة في ضوء الفلسفة العقلية الديكارتية. لذا سمى توجهه بـ(المنهج الفلسفي) في قوله: "أريد أن اصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت"[2] أي على نية الممارسة المنهجية وليس التأسيس لفكر نظري. وفي كلا الحالين يكون طه حسين مناصرا الرؤية الحديثة في التشكيك بعمل المؤرخين القدماء غير مطمئن إلى ما قالوه..

ونرى أن هذا المنهج الفلسفي ليس سوى توظيف مبكر للفهم الجينالوجي في البحث الأدبي الذي يقوم على الحفر في السياقات والتنقيب في الأبنية الداخلية والأنساق الخفية، بحثًا عن صحيح التاريخ ومزيفه. وهذا التوظيف هو بمثابة تأسيس لعلم جديد نسميه (علم البحث الحفري) فطه حسين أول باحث جينالوجي عربي أوصلته حفرياته إلى مسائل جد مهمة وخطيرة، لا بالمعنى الفلسفي الذي اعتمده فوكو في اريكولوجيا دراسة تاريخ المعرفة والجنسانية والسجون والجنون؛ وإنما بالمعنى الذهني لدينامية الحفر ومتعلقاته المعرفية والمفاهيمية. وفي مقدمتها التشكيك والتفكيك والتعليل والاستنباط والاستقراء والاختلاف والاحتجاج والدحض وغيرها.

وأول أساس حفره طه حسين في علمنة البحث المعرفي هو التجرد من الأهواء والعواطف وتحكيم العقل منطلقًا من مسألتين: الأولى رؤية أكاديمية تربط حركة الأدب بمدارسه، والثانية رؤية فلسفية تستلهم المعطى الديكارتي للعقل (اللوغوس) متأثرًا بمنحى سينيوبوس في التاريخ.

ومن الأسس أيضًا الصلة الوطيدة التي تربط الأدب بالتاريخ حيث الأول مندس في الثاني اندساسًا منطقيًا ليس فيه تعجب أو اندهاش. وكثيرًا ما أكد طه حسين أن "تاريخ الأدب لا يستطيع أن يعتمد على مناهج البحث العلمي الخالص وحدها؛ وإنما هو مضطر معها إلى الذوق، هذه الملكة الشخصية الفردية التي يجتهد العالم في أن يتحلل منها. فتاريخ الأدب إذن أدب في نفسه من جهة لأنه يتأثر بما يتأثر به مأثور الكلام من الذوق"[3].

وبهذا الرأي الحفري المتقدم علميًا وزمانيًا يضع طه حسين مصداقية التاريخ بوصفه مدونة كبرى مقدسة لا يطالها الخلل والزلل في موضع الاتهام والتشكيك، مؤكدًا بشكل غير مباشر أن التاريخ عبارة عن سرود قصصية، فيها يلغى التعارض بين المنهج الذوقي والمنهج العلمي فتكون أدبية النصوص خاضعة لقانون الاحتمال الأرسطي الذي به يصبح الخبر المروي محتملاً وليس حقيقيًا. ومن ثم يغدو الذي لا يشكك في صدقية التاريخ الأدبي هو واحد من اثنين: أما مخدوع أو مشعوذ، ملقيًا باللوم على إتباع المنهجية القديمة الذين لا يقرون بأهمية التجديد المنهجي في دراسة تاريخ الأدب العربي.

ومن أسس البحث الحفري في دراسة الأدب وجهة النظر المنطقية التي ترى أن الأدب متصل بطبيعته اتصالاً شديدًا بأنحاء الحياة المختلفة سواء منها ما يمس العقل ومنها ما يمس الشعور وما يمس حاجاتنا المادية، وأن عقد المقارنات والموازنات سيدلنا على مواطن تأثير الشعر والنثر بالنحو والأخبار والأنساب ورواية اللغة وحكايات الشعراء.

وليس الأدب في نفسه هو ما حفر فيه طه حسين حسب وإنما تاريخ هذا الأدب أيضًا أي الفهم العلمي للتاريخ وليس التأريخ فالأول يعني الوصف أي وصف الآداب وصفًا علميًا بينما الثاني يعني الزمان الفيزيقي. بمعنى أن من يبحث في تأريخية مادة ما هو ليس كمن يبحث في تاريخيتها، لأنه سيكون مقيدًا بقانون الزمان وهو ما ينطبق على جميع أنواع الكتابات المعرفية ما عدا الكتابات الإبداعية على اختلافها كونها خارج مواضعات الزمان والمكان.

وإذا كان التاريخ يعني الوصف الذي هو منهج علمي في دراسة تاريخ الأدب؛ فان من يصف شيئًا لا وجود له هو أما كاذب أو صاحب خيال كما يقول طه حسين.

وليست مهمة المؤرخ الوصّاف سهلة ولا يسيرة نظرًا لاحتياجه إلى مسائل كثيرة. وأول مسألة يحتاجها هي حرية الرأي التي هي ضرورية للفن والعلم والفلسفة وللحياة العقلية بالعموم وبها يمكن لجهود العلماء أن تثمر تواريخ في الآداب منقحة ومغربلة إلى درجة كبيرة.

وما عدا ذلك هو كذب وتلفيق وجهل وهو ما وقع فيه كثير من الذين كتبوا تاريخ الأدب العربي. وعنهم يقول طه حسين: "إنهم يكذبون ويتخيلون؛ يكذبون حين يصفون لك حياة بغداد.. لأنهم لم يبحثوا عنها ولم يلتمسوها في مصادرها وإنما قرأوا صحفًا في الأغاني وغير الأغاني فقلدوها وأسرفوا في التقليد.. يكذبون حين يرسلون لك هذه الأحكام التي يتناولون بها الكتاب والشعراء لأنهم لم يقرأوا الكتاب ولا الشعراء "[4]

ويحتاج المؤرخ الوصّاف أيضًا إلى الإفادة من طائفة من العلوم الصرفة إلى جانب احتياجه إلى شخصية قوية لها من الذوق الأدبي حظ وفير، به يتمكن من أن يستكشف النصوص ويحققها ويفسرها ويعدها للدرس والفهم. لذا يتعجب طه حسين من أولئك الذين يتهالكون على تاريخ الأدب ويتنافسون ويستبقون إلى وضع الكتب في موضوعاته العامة والخاصة من دون فهم وتفكر[5].

ولا غرابة في أنّ يبدأ طه حسين مشروعه بتاريخ الأدب الجاهلي، ولو كُتب لهذا المشروع أن يستمر لشمل عصور تاريخ الأدب العربي اللاحقة، غير أن المشروع لم يكتمل للأسف، لا لأن الوقت لم يتح لطه حسين أن يكمله أو لأن المواجهة كانت عنيفة من قبل المراكز المحافظة الرافضة لمنهجه حسب؛ بل لأن دارسي تاريخ الأدب العربي توانوا عن إكماله، أما شعورًا منهم بالاكتفاء بما جاء به طه حسين عن تاريخ الأدب الجاهلي أو لأنهم تصوروا أن المنهج خاص بطه حسين وحده.

ونرى أن هذا الاحتمال الأخير أوجب من الاحتمال الأول لأسباب متعددة، منها هيمنة الرؤية الأحادية وشيوع الروح الفردانية على نقدنا العربي مع ضعف الوعي بأهمية العمل النقدي الجماعي وعدم إدراك لفاعليته وما قد يسفر عن هذه الفاعلية من كشوفات ومحصلات جعلت النقد الغربي يسخّر في سبيلها مختلف الطاقات وشتى الوسائل المادية والرمزية.

واهتمام طه حسين بالأدب الجاهلي نابع من وعيه الحقيقي بأهمية الحفر في أساسات هذا الأدب، ناظرًا إليه بالطريقة التي بها ينظر المؤرخ إلى ما قبل التاريخ، متخذًا من التساؤل والتشكيك وسائل تعين في الكشف والتصحيح. ومن ذلك تساؤله: أ هناك شعر جاهلي؟

وكثيرًا ما يتخذ طه حسين من دراسة السياقات وسيلة حفرية تُمكن من النظر علميًا في النصوص الشعرية بمعنى أن قراءة بيت شعر لا تدلل على ماهيته إلا بمعرفة سياقه فقول أبي نواس:

فقل لمن يدعي في العلم فلسفة

حفظت شيئًا وغابت عنك أشياء

"إذا لم تعرف أنه يريد النظّام فإذا عرفت أنه يريد النظّام فأنت في حاجة إلى أن تعرف من النظام. ولمَ عرض به أبو نواس؟ فسترى أن النظّام كان من المعتزلة الذين يقولون إن صاحب الكبيرة مخلد في النار وإذ كان شرب الخمر كبيرة فصاحبها مخلد في النار وإذن فأنت في فلسفة النظام وأنت متعمق في فلسفة المعتزلة وأنت مضطر إلى ذلك اضطرارا مضطر إلى تدرس التوحيد واختلاف أهل السنة والمعتزلة فيه لتفهم خمرية من خمريات أبي نواس" ص27

والعمق والدقة في دراسة النص وسياقه هي أساس آخر من أساسات علم البحث الحفري فضلاً عن الحذق في البحث عن الأسباب والدوافع والأغراض التي تحمل المؤرخين القدماء على انتحال الأشعار ووضعها وصناعتها.

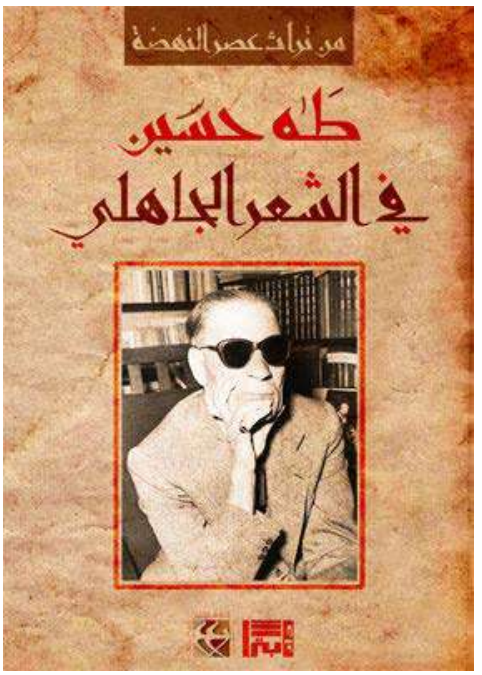
ولقد علل طه حسين كثيرًا من الظواهر التي سادت تاريخ الأدب الجاهلي ولا تلائم طبيعة الأشياء كظاهرة السخف والتكلف في ما نقله الرواة الملفقون والنظامون من أخبار عن المعمرين والكهان وأيام العرب وشعراء تبع وحمير. ومنها أيضا ظاهرة القصص التي فيها يوغل الراوي في الخيال كي يدعّم الشعر الذي يصنعه مثبتا للمتلقين مصداقيته.

ومن أهم نتائج الحفر المعرفي ما توصل إليه طه حسين من أن الاستشهاد ينبغي أن يكون بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله وليس العكس. وأن انتحال ابن هشام الشعر جعل سيرته تحوي دواوين من الشعر المصنع تصنيعاً أيام بني أمية وبني العباس.

وأن كثرة التصنيع الشعري أوهمت القدماء والمحدثين أن الأمة العربية كلها شاعرة "وعذر أولئك وهؤلاء أن لديهم كثرة فاحشة من الشعر تضاف إلى ناس منهم المعروف ومنهم غير المعروف .. فأي شيء أيسر من أن يعتقدوا أن العربي شاعر بفطرته وأنه يكفي أن يكون الرجل عربيا ليقول الشعر متى شاء وكيف شاء"[7] وهذا اعتقاد ما زال ساري المفعول إلى الآن عند كثير من الباحثين في الأدب الجاهلي للأسف.

والمدهش أن هذا الحفر المعرفي في الأسباب والنتائج لم يخل من تهكم لاذع، فيه يسخر طه حسين من أولئك المؤرخين المدلسين الذين يضعون تواريخهم تحت تصرف السياسة رغبة في إرضاء السلطة السياسية. ومن تهكماته الساخرة قوله:" أليس المؤرخون جميعا إن كانوا خليقين بهذا الاسم يؤثرون أن يبيعوا الفول أو الكراث على أن يكونوا أدوات في أيدي السلطة يفسدون لها العلم والأخلاق"[8]

ومن إشاراته النقد حفرية توضيحه المهم لصلة الأدب بالسياسة، وأنها ليست دوما علاقة طردية رقيًا وانحطاطًا، وكذلك تحذيره من خطورة البحث السطحي في الشعر والشعراء "لأنه قاصر ولأنه



عقيم ولأنه مرغب في الكسل مثبط للهمم حاث على الخمول ولأنه سبب انحطاط الحياة الادبية حقًا"[9]

ومن أفكاره النقد حفرية أيضا ما وجده من أنَّ النثر متأخر وحديث العهد بالقياس إلى الشعر، لأنه ملكة تحتاج إلى العقل ولا تشيع إلا مع الكتابة. ومثّل بالبيئات المحلية الجاهلة التي تنظم الشعر في العامية ولكنها لا تعرف النثر في هذه اللغة إلا حين تأخذ بحظ من التعليم. ونعتقد أنه يعني النثر الفني وليس النثر بوصفه ظاهرة شفاهية وفيه تروى القصص والأمثال والحكايات الخرافية كممارسات اجتماعية لا يخلو منها أي مجتمع بشري. وطه حسين نفسه وجد أنَّ النثر عند العرب في الجاهلية غير ممكن الاهتداء إليه بحكم عدم تدوينه، سوى شذرات حواها الشعر المدون.

ومن الأمثلة التطبيقية على الحفر المعرفي مثاله عن دراسة شعر أبي نواس فقال: "أريد أن أدرس شعر أبي نواس فأنا مضطر أول الأمر إلى أن ابحث عن هذا الشعر - ولهذا البحث المنظم قواعده وأصوله - فاذا وجدت هذا الشعر فانا مضطر إلى أن اقراه وأحقق نصوصه وأقارن مقارنة علمية دقيقة بين النسخ التي تملى عليه فإذا استخلصت من هذه النسخ المختلفة والنصوص المتباينة نصًا انتهى إليه بحثي واختياري فأنا مضطر إلى أن اقرأ هذا النص قراءة الباحث المنقب الذي يريد أن يفهم ويفسر ويحلل ويستخلص ما في هذا الشعر من خصائص لغوية أو نحوية أو بيانية فإذا أنا فرغت من هذا كله فاستكشفت النص وحققته وفسرته واستخلصت خصائصه ومميزاته مستعينًا في هذا كله بهذه العلوم المختلفة التي يجمعها لفظ غربي لا اعرف ترجمته إلى العربية"[10]

ومن استشرافاته التي فيها وضع للباحثين ما يشبه الإستراتيجية الحفرية التي بإمكانهم مواصلة الحفر فيها من بعده مستقبلاً ومن تلك الاستراتيجيات:

1) أن دراسة التاريخ بثقة واطمئنان إنما تبتدئ بالقرآن فهو الأرض الثابتة التي لا تضطرب ولا تزول[11].

2) أن ندوّن اللغة العربية وأن نضع معاجم تاريخية تبين لنا تطور الكلمات في دلالتها على المعاني المختلفة. ولا يخفى ما في هذا من فهم متقدم بالنحو التوليدي.

3) أن نعرف شخصيات الكتّاب والشعراء.

4) أن ندوّن التاريخ السياسي والعلمي العربي وتاريخ المذاهب والآراء.

5) أن نعرف آداب الأمم الإسلامية التي تكلمت العربية.

وإذا كان علماء العربية مؤخرًا قد انتهوا من كتابة المعجم التاريخي للغة العربية ؛ فإن أشواطًا من الحفر ما زالت تنتظرهم ليضعوا تواريخ ذهنية أخرى في فقه اللغة والسياسة والعلم والمذاهب ناهيك عن تاريخ شخصي للشعراء والأدباء والكتّاب القدماء وكثير منهم ما يزال مجهولاً.

وإذا كان طه حسين قد رأى أن "الوقت لم يؤن بعد لوضع تاريخ أدبي صحيح يتناول آدابنا العربية بالبحث العلمي والفني ذلك لأن هذه الجهود المتفرقة لم تبذل بعد ولأن هذه العلوم المختلفة لم تعرف على وجهها العلمي الصحيح عندنا بعد"[12] فإننا نرى أن أوان هذا العلم (علم البحث الحفري) قد حان في دراسة تاريخ الأدب العربي.

ليس لأن دارسي تاريخ الأدب العربي ما زالوا يتمسكون بالرؤى المنهجية التقليدية التي عافتها المناهج الحداثية وما بعد الحداثية الغربية ؛ إنما هي ضرورات المواكبة والابتكار في التعامل مع التاريخ بوصفه فلسفة وسرديات صغرى يمتد فيها الماضي إلى الحاضر والمستقبل.. فما أحوجنا إلى (علم البحث الحفري) نبتكر فيه ونفيد منه في تنقيح أخبار الأقدمين والتعمق غوصًا وراء حقيقتها.

وأني لأوجه دعوة إلى المهتمين بأن يكون (علم البحث الحفري) مُعينًا في دراسة تاريخ أدبنا العربي لنعرف المدوّن منه وما لم يدون. والقاعدة في هذا العلم هي الحرية في التجرد من أية أهواء أو أغراض أو اديولوجيات.. راجية أن تصل الدعوة لمن تعنيه.. وأملي بأن تتم الاستجابة لها كبير.

وإذا كان علماء العربية مؤخرًا قد انتهوا من كتابة المعجم التاريخي للغة العربية ؛ فإن أشواطًا من الحفر ما زالت تنتظرهم ليضعوا تواريخ ذهنية أخرى في فقه اللغة والسياسة والعلم والمذاهب ناهيك عن تاريخ شخصي للشعراء والأدباء والكتّاب القدماء وكثير منهم ما يزال مجهولاً.

الإحالات

(1) الأدب الجاهلي، طه حسين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط3، 1933، ص11.

(2) المصدر السابق، ص29

(3) المصدر السابق، ص65

(4) المصدر السابق، ص29

(5) المصدر السابق، ص52

(6) ينظر: المصدر السابق، ص50

(7) المصدر السابق، ص158.157

(8) المصدر السابق، ص56

(9) المصدر السابق، ص38

(10) المصدر السابق، ص47

(11) ينظر: المصدر السابق، ص355

(12) المصدر السابق، ص51

العتبات النَّصِّيَّة لكتاب: "أُنْسُ المَسْجُونِ وَرَاحَةُ المَحْزُونِ، لصَفِيّ الدِّين الحَلَبِيّ"

مشاعل عمر بن جحلان

باحثة دكتوراه

جامعة الملك عبد العزيز- جدة

(2-1) التعريف بالكتاب:

كتاب "أُنس المسجون وراحة المحزون" من كتب القرن السَّادس الهجريّ، تأليف صِفيّ الدين أبي الفتح عيسى بن البحتري الحَلَبيّ، وهو أديب مغمور، لا تُعرف له سنة وفاة، غير أنَّ المصادر تُثبت أنَّه كان حيًّا عام (625هـ). ويأتي هذا الكتاب باعتباره "أول كتاب يُفرد في عنوانه (السجن) ويجعل منه علامة يتوقف عندها"[1] فهو كتابٌ فريدٌ في موضوعه، يُصنَّف من كتب الأدب العامَّة، مُخصصٌ للمسجونين، وأحوالهم، ويقع في تسعة فصول، كلُّ فصلٍ يحوي شِعرًا، ونثرًا، وأخبارًا أدبيَّةً، وقد بلغ مجموع النُّصوص في الفصول التِّسعة كلّها ستمائة وستة وأربعون نصًّا.

وأصل مخطوطة الكتاب محفوظة في المتحف البريطاني برقم (19534)، في إحدى وسبعين ورقة، بخط النَّسخ مع الشَّكل والتَّنقيط، وقد تمّ نسخها في السادس والعشرين من ربيع الأول سنة (889هـ) على يد أويس بن خليل بن علي المحمدي الأوبراتي. ثم كانت النُّسخة الثَّانية منها -والمُعتمدة في هذه الدِّراسة- على يد محمد أديب الجادر، بإشراف مطبعة دار صادر ببيروت، عام (1997)، وتقع هذه النسخة في مئتين وثلاث وتسعين صفحة، مبدوءة بمقدمة التحقيق، ثم التَّعريف بالكاتب، وهو تعريف يتقصَّى بجهد أي دلائل على حياة الأديب من خلال تتبع الإشارات الزَّمانيَّة والأشخاص المذكورين في محتوى الكتاب، ثم تعريف بالكتاب، ومكانته، وتقسيماته، يليه وصف للمخطوطة الأصليَّة، مع إرفاق ثلاث صُور من تلك المخطوطة (سيتم دراستها بالتفصيل فيما بعد)، وهي:

- صُورة صفحة العنوان،
- وصُورة الصَّفحة الأولى من المخطوطة،
- وصُورة الصَّفحة الأخيرة من المخطوطة،

يلي ذلك الكتاب مُحققًا كاملًا؛ ابتداء من مقدمة مؤلفة حتى تتابع سرد فصوله.

(2-2) الجانب التطبيقي:

موضوع الكتاب وعنوانه:

يرتبط موضوع الكتاب ارتباطًا وثيقًا بفكرة الحِجاج، فإدخال السّجين إلى السّجن يقتضي جمع الأدلة والبراهين، وعرض المُحاججات المنطقيّة لإثبات جُرمه، وفي الوقت نفسه، يستوجب حال السّجين الردّ بالمُحاججة المنطقيّة لإثبات براءته، أو تخفيف حُكمه في حال كان مذنبًا، وهذان الطرفان النّقيضان يُمثّلان الخِطاب الحِجاجيّ في أشمل صُوره وأدقّها.

من ناحيةٍ أخرى، فإنّ حال السّجين يستدعي مُحاكمة اجتماعيّة على النطاق الأخلاقيّ الأيديولوجيّ، فهو إضافة إلى عقوبة السجن يُعاني من عقوبة النبذ الاجتماعيّ؛ الأمر الذي يقتضي منه التّبرير ومحاولة إصلاح صُورته الاجتماعيّة.

وعلى الصّعيد النّفسيّ للسجين، فإنّ حياة السّجن الصّعبة والقاسية تجعله في حالةٍ من تأنيب الضّمير والشُّعور بالذنب، ومراجعة الذّات، فتنشأ صراعاتٌ داخليّةٌ في نفس السّجين قد تأتي بصُور الحِجاج بين الأنا الحقيقيّة والأنا العليا (الضّمير) المتعلقان بالفرد ذاته.

من هنا يُمكن القول بأن موضوع السّجن وأحواله يعتمد بشكلٍ قويٍّ ومُباشر على الحِجاج، ويتكون بين أطراف مختلفة، كلّها سلبية، حيث إن السّجن هو مكان سلب الحُرّيّة، وتقييد مناشط الحياة، والحرمان من لقاء الأحبة، والمُعاقبة بالانفراد بعيدًا عن البشر؛ الأمر الذي يقتضي إضعاف السّجين، وتهميشه، وكسر حدّة الشر بداخله، وتركه لمعاتبة النفس ومراجعتها، وكلّ هذه الأجواء مشحونة بالحزن، مشحوذة بمُرّ الصبر، في حين تأتي عتبة عنوان الكتاب موازنة بين نقيضين:

وتكمن براعة العنوان في التّقابل بين البُعدين المكانيّ والنّفسيّ، فالسّجن المكانيّ يقتضي الحزن النّفسيّ، والعنوان هنا يُشكّل مفارقة صادمة، إذ يُودِع في السّجن ما يفتقره وهو الأنس، والراحة، والاستئناس والألفة تكون بالصُحبة، ومنها كلمة الإنسان وهو الذي يأنس بين أهله وأحبته كيلا يشعر بالوحشة والغربة، والراحة هي طمأنينة النفس وخلُّوها من الهم والحزن، وهي هنا مرتبطة بالمحزون.

جاء تركيب العنوان بواسطة الثنائيات الضّدية (أنس/ محزون)، و(راحة/ مسجون)، بالإضافة إلى الربط بين الثنائيتين بأداة العطف الواو التي تفيد المشاركة بين المعطوفين في الحُكم بتلازم مُطردٍ دون ترتيب أو تعقيب؛ وهذا التناقض الصريح في العنوان هو موطن الإثارة ولفت الانتباه لدى المُتلقي، إذ يأتي السّياق بخلاف المفروض، فيثير دهشته، ويسترعي انتباهه.

الصفحة الأولى لعنوان المخطوطة:

تأتي صفحة عنوان المخطوطة الأصليّة على شكل مُثلثٍ مقلوبٍ أشبه ما يكون بشكل (الإعصار)، يبدأ في السطرين الأوليين بأربع كلمات مُمتدة الخط، ثم يتقلص امتداد الخط حتى آخر نقطة في الشّكل وهي تحوي كلمة "مثواه".[2]

هذا الشّكل يحمل دلالةً رمزيّةً قائمةً على حُجّة شبه منطقيّة، وهي أن المصائب غالبًا تبدأ كبيرة، ثم ما تلبث أن تصغر، وكذا مصيبة السّجن تكون في بدايتها صدمةً كبيرةً تشبه شكل الإعصار الذي يعصف بحياة المرء ويهلكه، لكنه في آخر المطاف ينتهي.

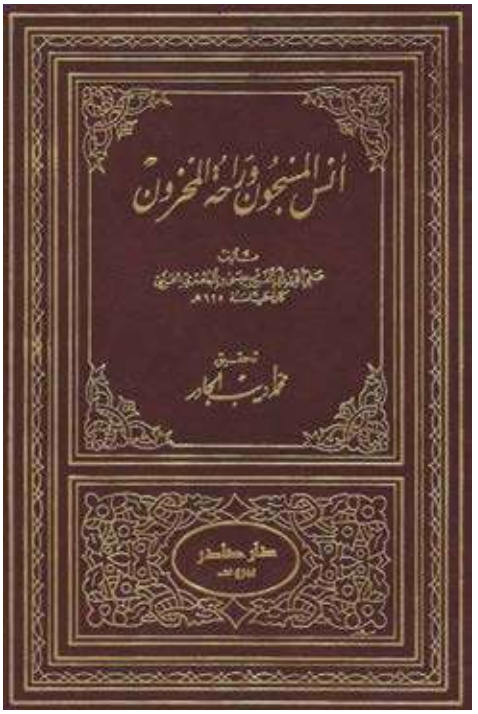
وفي قوله: "جعل الجنة مثواه"، وجعل كلمة "مثواه" في آخر العنوان منفردة دلالة مكانية مقابلة ومناقضة للمكان في السطر الأول من العنوان "المسجون"، ومقابلة أيضًا في الزمان، فالسّجن دنيويّ، والدعاء بالمثوى في الجنان أخرويّ، وهو محاولة تسلية للنفس، وتعزيتها على مُصاب دنيويّ.

الصفحة الأخيرة من المخطوطة:

تأتي الصّفحة الأخيرة من المخطوطة على هيئة يدٍ مرفوعة بالدعاء والابتهال إلى الله تعالى، وكأنها تُمثّل ختام الكلام عند المسلمين في أثناء الخطابة، وفي الوقت ذاته تُمثّل وسيلة النّجاة والخلاص للسجين، وتوجهه إلى التّعلق بالله تعالى وملازمة الدعاء.[3]

وبالنّظر إلى محتوى هذه الخاتمة، فهي تتكلم عن تقلّب أحوال الدنيا، والظُّلم، ويدور فيها الحوار بين عبدالملك الليثي (ت: 100هـ) وعبدالملك بن مروان (ت: 86هـ) في أثناء مقتل مصعب بن الزبير (ت: 72هـ)، وتبرز الدلالات المكانية ممثّلة في "البهو، والسرير"، وتكرار الحال ممثّلًا بتعاقب تكرار قطع الرؤوس وإحضارها إلى ذات المكان (ابتداء برأس الحسين بن علي رضي الله عنه، ثم رأس عبيدالله بن زياد، ثم رأس المختار، وأخيرًا رأس مصعب بن الزبير)، وتأتي نتيجة الحوار بخروج الخليفة مسرعًا من البهو، والأمر بهدمه من ساعته.

هذه القصة تمثّل مُحاججة مُقنعة وقوية، تستميل المُتلقي وتُعجّل باستجابته وتفاعله عن طريق استدعاء شخصيّات تاريخيّة مُتعاقبة، وربط أحوال تلك الشّخصيات بالمكان، بالإضافة إلى ختام القِصّة بالإقرار بوحدانية الله، والحوقلة، وأن مرجع الجميع إليه. ثم تلا ذلك شاهد شعريٌّ



يُؤكد على سرعة تقلبات الأيام وتداولها، مع تحديد دلالات زمانية ممثلة في النّهاية والبداية: (يوم السبت: نهاية الأسبوع)، و(يوم الأحد: بداية الأسبوع)، وهي مُدّة لا تحوي فارقًا زمنيًّا كبيرًا، فالسبت يعقبه أحد، والسبت دلالة النهاية، وجاء الحدث فيه سعيدًا، يعقبه مباشرة الأحد دلالة البداية، وهو هنا مقام ابتلاء، وذلك في قوله:

"إنْ عَرّسَتْ فِي السّبْتِ مُقْبِلَة
فَـطَـلَاقُهَا فِي لَيْلَةِ الأَحَـدِ"

ومجيء هذه الأفكار في هيئة يد مرفوعة بالدعاء دلالة على أن الدعاء هو سلوى المُصاب من تبدّل أحوال الزمان، وهو طريق الخلاص والنجاة.

الخطاب المقدماتي:[4]

جاء الخِطاب المقدماتي من مُؤلّف الكتاب مبدوءً -على عادة العرب- بالبسملة، ثم الصّلاة على النبي محمد صلى الله عليه وسلم، يليها التّحميدات والثّناء على الله، وعادة الحمد يكون أولًا على نعم الله، لكنه هنا جاء حمدًا على ابتلاء الله، إشارة إلى ما في الابتلاء من نعم، مع الاعتراف بعظيم النعم السابقة فيما قبل الابتلاء؛ لئلا يكون منكرًا لفضل الله متى مسّه ضُرّ، إذ يقول: "ومجلي النقم ومزيلها بالصبر والدعاء، الذي جعل النقم قصاصًا وجزاءً، ولم يجعل نقمة إلا بعد نعمة ذهل صاحبها عن أداء واجب الشكر، وغفل عن إقامة وظائف الحمد والذكر"[5]، فسياق الحمد هنا ملائمٌ لحال السجن الذي يكون عقابًا بعد دِعة، وهو عقوبة وجزاء لصاحبه على ذنب اقترفه.

يُعلل فيما بعد بقيمة (نعمة السجن) عاطفًا بفاء العطف باستطراد طويل على ما سبق سرده بقوله: "فأسعد النعم طوالع، وأعذبها مشارع، وأكرمها مناقب، وأحمدها عواقب نعمة وقعت بعد محنة، وعطية حصلت بعد رزية، خلص صاحبها خلوص الإبريز، وصعد من مطرح الذل إلى محطّ العزيز، وعرف وجوب شكر باريه، ولزم حمد خالقه ومنشيه"،[6] وهذا المقطع تحديدًا زاخم بالأساليب الحِجاجية المتنوعة.

حيث يبدأ هذا المقطع بتعريف يثير الذهن ويحفزه لمعرفة ما هي أسعد النعم، بدأه برابط فاء العطف المتراخية التي تقتضي ترتيب وتسلسل هذه الفكرة عقب فكرة الحمد الأولى، فهو أولًا يحمد الله على ابتلاء السجن، وهذه فكرة مغايرة للواقع المعلوم بأن السجن ضنك ومصيبة، ثم يصِفُ ما في هذا الابتلاء من عظيم النعم، في سلسلة من الجمل قصيرة المقاطع، متلاحقة السجعات، معطوفة بالواو، وكأنّه يقلب الصُّورة من سلب إلى إيجاب، ويُمنّي النفس بعظيم الجزاء وبشائر الفرج.

كما يبرز في هذا المقطع توظيف مفردات تحمل إيحاءات وثيقة الصلة بموضوع السجن، حيث تجترّ معها شخصية دينية هي شخصية يوسف عليه السّلام، بدلالة كلمتي: "العزيز، والإبريز" في قوله: "خلص صاحبها خلوص الإبريز، وصعد من مطرح الذُّل إلى محطّ العزيز"، والإبريز هو الذهب الخالص النَّقي، والعزيز لقب ليوسف عليه السلام، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا دَخَلُواْ عَلَيۡهِ قَالُواْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهۡلَنَا ٱلضُّرُّ وَجِئۡنَا بِبِضَٰعَةٖ مُّزۡجَىٰةٖ فَأَوۡفِ لَنَا ٱلۡكَيۡلَ وَتَصَدَّقۡ عَلَيۡنَآۖ إِنَّ ٱللَّهَ يَجۡزِي ٱلۡمُتَصَدِّقِينَ﴾.[7] إن الاستشهاد هنا باجترار قصة يوسف عليه السلام الذي ابتلاه الله بالسجن، ثم أصبح عزيز مصر، واستخلف على خزائن الأرض، حجة تحقق الدعم لفكرة ما في السجن من نِعم، ولفت ذهن المتلقي لهذه القصة وأحوالها سلوة ووعد وتعزية لنفسه.

يبقى التساؤل هنا عمّن هو المتلقي، أيُقصد به القارئ الخارجي للنّص؟ أم هو حوار بين الكاتب وذاته، لاسيما أنه في المقطع التالي أفصح عن ابتلائه بمحنة السجن؟ فيكون المتلقي بذلك ضمنيًا، وربما هو كل من ابتُلي بذات المحنة، وهذا الرأي الأخير هو ما يراه محقق الكتاب محمد الجادر، إذ يقول: "وهذه المقدمة لا تشير إلى الزمان ولا إلى المكان، وإنما هي شاملة عامة تخبرنا عن دواعي تأليف الكتاب أكثر مما تشير إلى شخص صاحبها"[8].

يتحدّث المؤلف فيما بعد عن سبب تأليفه لهذا الكتاب، فيقول: "ولمّا امتحنت بالمحن، وصرفت إلى صروف الزمن، واعتقل مخدومي الذي رضعت من لبون نعمه، ونشأت في حمى إحسانه وكرمه، وأصبت بوفاة الوالد والأخ، وحصلت بعدهما وبعد ذهاب المال في كفّة الحدثان والفخ.

بالمال طوزًا وبالأهلين آونة ما أضيع المرء بعد الأهل والمال"[9].

إنه يستعرض البراهين على شدّة محنته، ابتداء بالكل إلى الجزء، من قوله: "المحن، وصروف الزمن"، ثم يتدرج في استعراضها في ترتيب منطقي، على النمط التالي:

أولًا: اعتقال مخدومه الذي نشأ في كنفه، وتربى على عطائه.

ثانيًا: الإصابة بفقد الوالد والأخ، وفقد الوالد دلالته اليتم وفيه من الكسرة الحظّ الكبير، ثم فقد الأخ وهو العضد والسند.

ثالثًا: الخسارة المادية.

ثم يجمل بعد الإفصاح فيقول: "وتواترت عليّ محن تُشيب الوليد، وتخلق ريعان كل جديد"، هذا التنوع في الأسلوب ما بين الإجمال تارة والإفصاح والبسط تارة أخرى، ثم الختام بالإجمال تارة ثالثة؛ يحفِّز الذهن على استقبال الفكرة، ثم الإقناع بها بالدلائل المنطقية، ثم تثبيتها في الذهن.

ومن الروابط الحجاجية التي تعين على تثبيت فكرته في هذا المقطع، استخدام كلمة: "ولمّا"، وكثرة العطف بحرف (الواو)، وتكرار السجعات الصّوتيّة اللافتة للأذن، والاستشهاد ببيت شعريّ في تضامين عرضه، بالإضافة إلى استخدام بعض التّراكيب البلاغيّة الدارجة واللافتة، كقوله: "تشيب الوليد"، و"شرخ الشباب"، و"سويداء القلب".

بعد كلّ ما سبق من استعراض لمحنة السجن وما فيها من مكرمة ونعمة، إلى جانب استعراض للخسائر الأخرى التي أصابت المؤلف وما فيها من عظم بلية نكبة، يصل في نهاية هذا البسط إلى قوله: "وأصبح السجن لي ربع أنس، والأشجان راحة قلب وقوت نفس"[10]، وهذه العبارة تحديدًا هي الحاملة لفكرة الكتاب كاملًا، الصفحة الأولى كلّها في المقدمة هي تمهيد وتبرير ومحاجة لفكرة هذه العبارة، فهو يوجّه العقل إلى ما في مصيبة السجن من نِعم، ويوضح كيف أن مصيبة السجن أهون من غيرها من المصائب، فحين يعظم البلاء وتسجن الروح في الهموم يصبح السجن المكاني أُنسًا لكل من فقد أُنسه وأقرب أهله إليه.

ينتقل المؤلف فيما بعد إلى عرض نهجه في العمل بقوله: "رأيت أن أجمع تذكرة تكون لي في حال النعم مذكرة بالشكر، وفي حال النقم باعثة على العزاء والصبر، ووسمتها بـ"أنس المسجون وراحة المحزون" وجعلتها تسعة فصول، ومن الله أستمد العصمة والتأييد، وإليه أرغب في حسن المزيد"[11].

من المُلاحظ في أسماء الفصول أن الفصل الرابع من بين كل الفصول التسعة هو الذي جاء في ذكر السجن، ونصّ عنوانه: "في السجن والتعويق، ومن خرج إلى سعة من ضيق"، ويرى المحقق الجادر أن عنوان الكتاب "أنس المسجون وراحة المحزون" جاء من باب تسمية الكل باسم الجزء المشتق من هذا الباب الرابع، وكون مدار الكتاب عليه [12].

بقية الفصول هي تسلسل فكري بترتيب منطقي لأفكار المؤلف، يستهلها في الفصل الأول بعنوان: (في الشكر واستدامة النعم، وصرفه المحن والنقم) فبالشكر تدوم النعم، وتنزاح النقم. وإن شاءت الأقدار وأُصيب المرء؛ فما له إلا الفصل الثاني، وهو بعنوان: (في الصبر والرضا، والتسليم والعزا). وممّا يساعد المرء على الصَّبر والتَّصبر استحضار النَّجاة من أعظمِ المصائبِ الدُّنيويّة التي أشار لها في الفصل الثالث بعنوان: (في الموت وانقطاع الأسباب بين الأهلين والأصحاب). ثم يلتفت في الفصل الرابع (محور الكتاب) إلى مصيبة السجن وما فيها من ضيق بعد سعة، ويسترسل في الفصل الخامس بأشدِّ ما في السجن من حقيقة تتضح للسجين، وهي: (في نفاق الأصحاب والإخوان، وتغيّرهم مع تغير الزمان). كلّ ذلك يحمل المرء إلى الفصل السادس الذي عنوانه: (في القناعة والياس، والزهادة فيما بأيدي الناس). ويوجه في الفصل السابع إلى كيفية التَّعامل الراقية مع الناس بعنوان: (في مكارم الأخلاق والكرم، ومحاسن المناقب والشيم). ويستطرد في الفصل الثامن إلى أعلى درجات الأخلاق بعنوان: (في التقوى والأمانة، وقمع الهوى، والديانة). ويختتم في الفصل التاسع بعنوان: (في ذم الدنيا والزهادة فيها، وتقلب أحوالها بأهاليها، وما قيل من تنبيه ووعظ، بأحسن إشارة وأفصح لفظ).

يتفرد الفصلان الثالث والرابع بكونهما أطول الفصول، وكثرة الشواهد فيهما، ولعلّ محاولة عزاء النفس وتصبيرها على محنة السجن، ومحاولة إقناعها بصغر هذه المحنة مقابل محن أخرى، مع ما يعانيه السَّجين مع مُكابدة نفسيَّة تستدعي كثرة ذكر القصص لتسليته؛ كل تلك الأسباب جعلت الفصل الثالث (في الموت وانقطاع الأسباب بين الأهلين والأصحاب) هو الأطول مساحة من بين كل فصول الكتاب. ثم إن الفصل الرابع هو أساس الكتاب ومادته العظمى؛ الأمر الذي أعطاه مساحة كبيرة في الكتاب، وإن

كان يصغر مساحة عن الفصل الثالث، وهو ما أراد المؤلف تأكيده وإقراره في نفس المتلقي بوسائل عدّة.

الخاتمة:

تنظر هذه الدّراسة في عتبات كتاب "أُنس المسجون وراحة المحزون"، نظير اختصاصه بأنّه أول كتابٍ يُفرد في عنوانه موضوع السّجن، ويتناول أحواله، وهو موضوع وثيق الارتباط بالحِجاج، إذ يستلزم حال السّجين توظيف أسلوب المحاججة في كل أحواله، لغرض الدفاع عن نفسه أو تبرئة ساحته، أو تخفيف الحكم عليه، سواء أمام نفسه، أو أمام الآخرين.

من هُنا تجيء الدّراسة مُتتبعة أساليب الحجاج في عتبات الكتاب بدءًا بالعنوان، وصفحة الكتاب الأولى، يليه قراءة عناوين فصوله، ثم خطابه المقدماتي، ختامًا بالصفحة الأخيرة من الكتاب.

ويقوم كتاب "أنس المسجون وراحة المحزون" على قلب فكرة السجن من سلب إلى إيجاب، بجعله المكان المُستأنس الذي يبثُّ الراحة في نفس السجين، وهذه فكرةٌ مُناقضةٌ لما هو معروف عن حال السجن من الضّنك والحزن، وقد استعان الكاتب للتدليل على صحة فكرته بقرائن حجاجية عديدة.

وعند النّظر إلى صورتا المخطوطة (صورة العنوان، وصورة الخاتمة)؛ فقد وُجِد أنها تحمل الكثير من الإشارات الرمزية المرتبطة بأحوال السجن، بالإضافة إلى محتواهما الكتابي الذي يُعضِد تفسير تلك الدلالات الرّمزيّة.

أمّا بالنسبة إلى الخطاب المقدماتي في الكتاب؛ فإن الأسلوب فيه يتناوب ما بين الإجمال والإفصاح، وتكثُر فيه الروابط الحِجاجية، خاصّة واو العطف، وهو الأكثر ورودًا في النّص، وكذا فاء العطف، بالإضافة إلى استخدام أدوات أخرى: "لمّا، وكما قلت"، وكذلك فقد اعتمد المؤلف على بعض الإجراءات والأساليب الأدبيّة والبلاغيّة لتعزيز تواصله مع المُتلقي، وتحقيق التّأثير والاستمالة، وتبرزُ منها: الاستدعاءات للشّخصية الدّينية (يوسف عليه السلام) وقصة سجنه ثم جعله عزيز مصر، وكذا بعض الألفاظ الموحية، والتراكيب الملفتة، والتّأثيرات الصّوتيّة المُتمثلة في ظاهرة السجع؛ الأمر الذي يشحن الكلام بطاقةٍ كبيرةٍ، ويُعزز الاتصال بين المُتلقي والمُرسِل.

صورة (1) صفحة عنوان مخطوطة كتاب: "أنس المسجون وراحة المحزون، للحلبي"

صورة (2) الصفحة الأخيرة من مخطوطة كتاب: "أنس المسجون وراحة المحزون، للحلبي"

صورة (3) الصفحة الأولى من الخطاب المقدماتي لكتاب: "أنس المسجون وراحة المحزون، للحلبي"

صورة (4) الصفحة الثانية من الخطاب المقدماتي لكتاب: "أنس المسجون وراحة المحزون، للحلبي"

الهوامش:

(1) صفي الدين أبو الفتح عيسى البحتري الحلبي، أنس المسجون وراحة المحزون، تحقيق: محمد أديب الجادر، (بيروت: دار صادر، 1997) 18.
(2) يُوصى بالنظر إلى الملاحق، صورة رقم (1).
(3) يوصى بالنظر إلى الملاحق، صورة رقم (2).
(4) يُوصى بالنظر إلى الملاحق، صورة رقم (3)، وصورة رقم (4)، لقراءة نصّ الخطاب المقدماتي كاملًا.
(5) صفي الدين الحلبي، مرجع سابق، 29.
(6) المرجع السابق.
(7) سورة يوسف: 88.
(8) صفي الدين الحلبي، مرجع سابق، 13.
(9) السابق، 29.
(10) صفي الدين الحلبي، المرجع السابق، 30.
(11) السابق، 30.
(12) صفي الدين الحلبي، مرجع سابق، 19.

روايات الحرم الجامعي (2_3)

د. أشرف زيدان

جامعة بور سعيد/كلية الآداب/مصر

تم نشر الجزء الأول في العدد 35

1.6. أنواع روايات الحرم الجامعي في القرن 19.

يمكننا تقسيم روايات القرن التاسع عشر الأكاديمية إلي أنواع متنوعة. فروايات المشاغبين (rowdyism) تصور الطالب بوصفه مهرجًا مبذرًا معاديًا للسلطات الجامعية لزملائه المجتهدين، وخير مثال لهذا التقليد هو الفصول الأربعة لرواية ثاكري (بنديننس) التي تصور الحياة في جامعتي أوكسبردج، وقد دخلت بعض موضوعات روايات المشاغبين إلي الروايات الجامعية في القرن العشرين، وقد صُوِّروا على النحو التالي: جامعيون فقراء مخادعون، ومراسم استقبال الطلاب الجدد، والصداقة بين كل الأطفال الذكور، والفلسفة التي تنادي بأن سلوك الأطفال المشين أو الطفولي هو السلوك الطبيعي للفتيان أو الشباب ويجب ألا يسبب الدهشة عند حدوثه (الموضة على سبيل المثال) ، كما تنادي بالتسامح مع الحياة الصاخبة، وتنظر إلي النساء باحتقار.

وقد شهد النظام الجامعي سلسلة من الاصلاحات ما بين عامي 1825م و1875م بخصوص: المناهج الدراسية والامتحانات وتعيين المدرسين ورؤساء الكليات وقبول الطلاب، وبما أن دور الرواية الجامعية يتضمن وصف الواقع؛ فإنها تعكس هذه التغيرات، ومن ثم بدأت تصور الأنشطة الأكاديمية تصويرًا واقعيًا، مثل: الامتحانات والجوائز الأدبية وحلقات المناظرات... وهلم جرا، وفي الروايات الأولى لا نجد تركيزًا على الامتحانات والسعي للحصول على المنح؛ لأن الغالبية العظمى من الطلاب كانوا من طبقات غنية، وكل الوظائف كانت متاحة أمامهم؛ ومن ثم ما كانوا في حاجة ملحة إلي نتائج الامتحانات، وتضمن نظام قبول الطلاب الجديد أو المعدل وصول نوع جديد من الطلاب الجادين الذين لعبوا دور البطولة في هذه الروايات؛ ومن ثم كانوا يستاؤون من نظرائهم المشاغبون، وفي بعض الروايات يستطيع هؤلاء المشاغبين إفساد البطل، ولكنه يحقق آماله وأهدافه العلمية والحيوية في النهاية: ومن ذلك رواية توماس هيوجز (توم براون في أوكسفورد/ 1861): تتبع القصة شخصية (توم براون) إلى كلية سانت أمبروز الخيالية في أكسفورد، وتقدم انطباعًا حيًا عن الحياة الجامعية في منتصف القرن التاسع عشر.

ومع حلول 1870م وجدت الجامعة نفسها محور أسئلة ونقاش التربويين والمثقفين بخصوص وظيفة الجامعة، ومن هذه الحوارات والمناقشات: ما فائدة وجدوى التعليم الجامعي؟ وما أهدافه،؟ وأيهما أفضل التعليم: الليبرالي أم العلمي المفيد؟ فالعلماء وعلى رأسهم توماس هكسلي، والفلاسفة التجريبيون (هيربرت سبنسر) مارسوا ضغوطًا من أجل التعليم العلمي والعملي، وفي المقابل نجد أن المتخصصين في العلوم الإنسانية مثل كاردينال نيومان وماثيو أرنولد يعطون أولوية للتعليم الليبرالي؛ لأنه يغذي الروح، وجعل الهدف من التعليم الجامعي تنقية عقلية الطالب وتهذيبه بدلًا

من حشوه بالمعرفة العملية؛ ففي كتابه (فكرة الجامعة /1873م) يعبر نيومان عن حاجة المجتمع إلى التعليم الليبرالي؛ لأنه يقدم للمجتمع الإنسان النبيل، وليس المسيحي أو الكاثوليكي، إنه من الأفضل أن تمتلك فكرًا مهذبًا، وذوقًا مُرهفًا، وعقلًا منصفًا نزيهًا غيرَ متحيز، وسلوكًا نبيلًا دمثًا، هذه هي الصفات التي تشبه مبادئ المعرفة، والتي يجب أن تكون أهدافًا للجامعة (ص 3).

فبالنسبة إلى المتخصصين في العلوم الإنسانية يجب أن تقدم الجامعة للطلاب البيئة المناسبة للبحث المستنير النزيه الباحث عن الحقيقة في كل مجالات المعرفة، ويصر نيومان أنه يمكن خلق هذه البيئة فقط داخل المجتمع الجامعي؛ لأن الاختلاط الحر لمجموعة من الشباب المتحمس كريم النفس المتعاطف الملتزم سريع الملاحظة يفضي إلى الكمال الفكري أكثر من حضور المحاضرات أو الدراسات المكثفة. وقد أصبحت نظرية (القيمة المجتمعية للحياة الجامعية) أحد موضوعات روايات أوكسبردج في فترة (ما قبل 1945م)، وقد دافعت عنها(إيفلن وو) وانتقدها(فيليب لركن) في فترة ما قبل عام 1945م. وتعكس روايات أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين الجامعية هذا الاتجاه الجديد ذا النزعة الرومانسية، الذي يمكن تلخيصه بـ«عقيدة أوكسفورد»، وتمجد هذه الأعمال الشجاعة الفكرية للبحث النزيه عن المعرفة، ولم يمنع هذا حصول البطل على الجوائز الأدبية والمراكز الأكاديمية الأولى التي يفوز بها، ويصاحبها غالبًا التفوق الاجتماعي المتأنق الذي ميز الشباب المشاكسين في الروايات الأولى، وقد تعرضت هذه الأعمال للنقد من قبل ماكس بيربوم (Max Beerbohm).

ومن مميزات الروايات الرومانسية الأخرى تقديم أساتذة متميزين، وما زالت هذه الروايات تروى من منظور الطلاب، ولكن تظهر شخصية المدرسين باحترام وتعاطف إذا كانت هناك ضرورة لذلك، ويكمن أحد الاختلافات البارزة بين الرواية الجامعية الحديثة وأسلافها في أن الأخيرة لم تقدم شيئًا عن مشكلات أو طموحات الأساتذة؛ لأنها كتبت من منظور الطلاب الذين لم يمتهنوا فرصة التدريس، فهم خريجون يسجلون انطباعاتهم الشبابية الخاصة فقط، وفي فترة ما بعد (1945م) انتقل المنظور السردي من الطلاب إلى المدرسين؛ لأن العديد من الروائيين كانوا من أعضاء هيئة التدريس.

وفي بداية القرن العشرين تخصصت الرواية الأكاديمية في حياة الذكور الجامعية في أوكسفورد وكيمبردج، ولم تغيب الرومانسية في هذه الأعمال؛ بل تظهر عندما يكون البطل في إجازة، أو عندما تصل أخت أحد الزملاء للمشاركة في مسابقة (سباق القوارب). إنها رواية تكتب من منظور الطلاب، وتخصص لتمجيد القيم المجتمعية للزملاء الذكور وإمكانية تشكيل وتهذيب شخصية الطلاب.

1.7. رواية الحرم الجامعي البريطاني

نُشرت في إنجلترا أكثر من ستين رواية تتناول موضوعات تتعلق بالجامعة في القرن العشرين، ومن أهم الكتاب: فورستر، وولف، ماكنزي، إيفيلين وو، آنجوس ويلسون، سنو، وليام كوبر، كنجسلي إيمس، مالكلوم برادبري، ديفيد لودج، وآخرون.

1.7.1. رواية فورستر (أطول رحلة)

في عام 1907م - على سبيل المثال- نشر فورستر روايته الثانية (أطول رحلة) بعد عشر سنوات من ذهابه إلي كمبردج وتمثل الرواية عقيدة كيمبردج، هذا الكتاب مهدى إلى أصدقائه الخريجين، ومقسم إلي ثلاثة أجزاء؛ يطلق على الأول (كيمبردج)، وتعد الرواية قصة جامعية؛ لأنها ترصد الصدام بين بطل الرواية ريكي إليوت (خريج كيمبردج ويمثل مبادئها الملهمة)، والمواقف العدائية لزوجته (آجنس) وأخيها (هيربرت بيمبروك)، وأخيرًا صديقه الفيلسوف (ستيورات آنسل).

تبدأ الرواية بتابلوه للحياة الجامعية في أوكسفورد أو كيمبردج في مطلع القرن العشرين يناقش مجموعة من الشباب في بعض القضايا الفلسفية (قضية وجود الأشياء) في غرفة ريكي، تنفجر آجنس في هذا المشهد المريح؛ لأنها تشعر بالغربة والعدائية وسط هذا الجمع الذكوري بسبب تجاهلها من الجميع الذين لا يعترفون بوجودها، وعندما سمعوا وقع أقدامها، همس الجميع في اهتياج "سيدات"، وبدأ أصدقاء ريكي في الفرار كما يفر الفأر من القط، يراها آنسل - مثل كل النساء- مصدرًا للتهديد والخطر، وخضوع الأنثى للضروريات البيولوجية يجعلها تتناقض بضراوة مع تأملات ونزاهة وحضارة الفلاسفة الشباب، لقد قرأت في الكتب - ولا أستطيع أن أخذل الكتب- أن الرجال والنساء يرغبون أشياءً مختلفة؛ فالرجال يحبون الجنس والعاهرات، وتحب النساء رجلًا واحدًا، وعندما تحصل عليه ينتهي عملها، إنها رسول الطبيعة، ولقد لبت دعوة الطبيعة. وفي المقابل لا يهتم الرجل بالطبيعة إطلاقًا؛ لأنه يهتم بآلاف الأشياء، وكلما كان متحضرًا اهتم بمئات الأشياء الأخرى، وليس يطلب زوجة وأطفالا فقط بل يطلب أصدقاء وحرية روحانية أيضًا.

إن إشارات آنسل للكتب في خطاباته توضح أحد الموضوعات الأكاديمية التي تثيرها الرواية وهي البحث عن الحقيقة من خلال التعلم، وأن يكون غرض المنح الدراسية هو المنحة نفسها، ويستدعي فورستر طموح آنسل في السطور التالية: "جلس آنسل في صومعته المفضلة - حجرة القراءة في المتحف البريطاني - حيث يجد السلام، هناك يعلم أن حياته ليست حقيرة. إنه لجدير بالذكر أن تشيب وتتعفر قدماك بحثًا عن الحقيقة مع أن الحصول عليها متعذر: كل ما نفعله إعادة عرض الأسئلة والقضايا التي ناقشناها من قبل منذ بدء العالم، إن الفشل ينتظره، ولكن ليس خيبة الأمل، ما هو جدير بالذكر عند قراءة الكتب وتأليف كتاب أو اثنين والتي يقرأها القليل من الناس ولكن لا أحد يُظَهِّر شيئًا. إن صوت آنسل، عبر الرواية لهو الصوت الرسمي للرؤية الواضحة والأمانة المتصلبة، وإنه ليخلص ريكي من تعلقه بالروحانيات المتوسطة لحياته الزوجية.

وفي نهاية الجزء المعنون بـ(كيمبردج) إن انتماء ريكي من هذه الجامعة إحساس مقنع بالقيم يوضع تحت الاختبار عندما يضطر أن يختار بين الاعتراف والصمت بخصوص الأخ غير الشقيق وغير الشرعي؛ فتحت تأثير آجنس المغرور البورجوازي الوضيع يسقط في الاختبار، ويظل صامتًا مع أنه ما زال يحتج بوهن عن واجبه تجاه الحقيقة. من هذه النقطة فصاعدا يقول فورستر: إنه يتدهور[...] ظلّ حيّ الضمير مهذّبا، ولكن الجانب الروحاني أو الديني اتجه إلى الهاوية، ويتم إصلاح انحلاله الروحي في النهاية من قِبَل آنسل الذي يمثل شخصية كيمبردج في الرواية بالرغم من موته وهو يجر أخاه غير الشقيق من تحت عجلات القطار وهو سكران، ومع ذلك لم ينظر إلى الوفاة بوصفها حدثًا مأساويًا؛ لأن ريكي في هذا الموقف يؤدي واجبه تجاه الآخرين، وهذا ما غرسته الجامعة في نفسه.

1.7.2. قصة حب في أكسفورد (1911)

كما لاحظنا سابقًا: إن مبدأ جعل ذكرياتِ الكاتب جامعةً أوكسبردج رومانسية للغاية قد سخر منه ماكس بيربوم (خريج أوكسفورد) سخرية لاذعة في 1911م في رائعته الخيالية: (زوليكا دوبسون أو قصة حب في أوكسفورد)، وتحكي القصة التأثير الرهيب لفتاة مغامرة - وهي حفيدة رئيس كلية جودس- على شباب جامعة أوكسفورد، وعلى رأسهم دوق مقاطعة دورست إذ أغرقوا أنفسهم تعبيرًا عن عشقهم لها في نهر إيزيس بعد أن شاهدوا فوز قارب كليتهم على كلية مجدولين، واعتادت زوليكا على هذا التقدير مع أنه لم يكن على نطاق واسع؛ فالنبلاء الروس والأمراء الألمان تقدموا لخطبتها، وقبل أن تغادر مدريد نُصب على شرفها قتال الثور، وقتل خمسة عشر ثورًا بالضربة القاضية، ومات آلْفارِز (مصارع الثيران) في الحلبة واسمها على شفتيه وقد حاول أن يقتل الثور الأخير دون أن يبعد عينيه عن السيدة

الإلهية.

وهذا الكتاب - بالطبع، يسمى "فنتازيا"، ويُعد من أشهر أعماله الكاريكاتورية المشهورة، وقد نالت محاكاته الساخرة من كل موضوعات العقيدة الأوكسفوردية، كسخريته من البطل الأرستقراطي "دوق دورست" الإنسان الأمثل لأوكسفورد الذي فاز بكل الجوائز الأدبية؛ فقد حصل على "المرتبة الأولى" في العلوم الإنسانية، والمراكز الأولى في الرياضة، وكان يرسم بالألوان المائية، ويعزف البيانو مثل المحترفين، ويتحدث كل اللغات الحديثة بطلاقة، ويرتدي ملابسه بأناقة بالغة، ويؤمن بأفكار أرنولد المتعلقة بالصحة الجسدية؛ فقد تم تصوير حياته في أوكسفورد بشكل مبهج وحيوي، وتم تسجيل آمال الدوق العليا والدنيا.

وهناك جزء كبير من المتعة على حساب طالب رودس الأمريكي، هذه الاختلافات تبين تمثيل المعرفة على جانبي المحيط، وقد نال اهتمامًا ونجاحًا واسعين على يد كُتاب الرواية الجامعية في النصف الثاني من القرن العشرين، وبحلول 1911م كان على حساب الخريجات من النساء؛ لذا يلاحظ بيربوم أن الهندسة المعمارية تُمثل بشكل أساسي معيار الجمال في جامعة أوكسفورد؛ فالمكان لم يعد من جنس واحد حيث توجد عذارى سومرفيل وقاعة السيدة مارغريت، ولكن جمال التعلم وشهوته لم ينصهرا بعد. إن زولييكا جميلة ولكنها - مثل آجنس في رواية فورستر- ذات طبيعة روحانية متوسطة وغير أمينة ومبتذلة وليس لديها القدرة على التحمل: "لا أعرف شيئًا عن الموسيقى، ولكنني أعرف ما أريده."، ومع ذلك هناك شيء مميز لهذه الرواية بالرغم من كل هذه المحاكاة الساخرة الكوميدية، ويكمن هذا التميز في الحنين العاطفي العبقري لجامعة أوكسفورد يعبر عنه المؤلف بطريقة درامية في الفصل الثاني عشر؛ حيث تتغلب عليه نزعة إحياء الذكريات، وكأن لسان حاله يقول:

زَمَنٌ تَوَلَّى مِنْ رَبِيعِ حَيَاتِنَا

فِي ظِلِّهِ مَا أَجْمَلَ الأَوْقَاتِ

لذا يقدم في كتاب "مهدى لدحض رؤية أوكسفورد" احترامًا مؤثرًا للغاية لروح وشخصية المكان، من ذلك قوله: "لا يوجد في إنجلترا شيء يضاهي جامعة أوكسفورد، إن كلمة أوكسفورد سواء مكتوبة أو منطوقة تشحنني بسحر أخّاذ. يتعدد الرواة في الرواية. تبدأ الرواية بسرد الأحداث مستخدمة (ضمير الغائب) الخاص بشخصية زولييكا، ثم ينتقل السرد إلى شخصية الدوق، وفي منتصف الرواية يصبح السرد بـ(ضمير المتكلم) إذ يدعي السارد أن الوحى يأتيه من قبل آلهة اليونان (وخاصة كليو)، حيث يمده زيوس بكل أنواع السرد، وهذا يسمح للسارد أن يرى أشباحًا لزوار أوكسفورد التاريخيين (وهم حاضرون ولكن لا يراهم الجمهور) وهو بهذا يجعل في الرواية حدثًا خارقًا لنواميس الطبيعة.

1.7.3. رواية كومبتون ماكنزي (شارع مشؤوم/ 1913- 1904)

نشر ماكنزي روايته " شارع مشؤوم" في مجلدين، وتعد من أكثر كتبه شهرة، ويشبه فيها بطل الرواية (مايكل فاين) - ريكي (بطل رواية فورستر) - إذ يكتسب معظم خبراته التكوينية من أوكسفورد، ومن خلال تعاملاته اليومية مع أصحابه الشباب ذوى الخلفيات والأمزجة والمواهب المختلفة؛ ففي غرفهم يناقشون السياسة والأخلاق والأدب، ويساهم كلّ على حدة في جو من التفكير العلمي الذي يحفزهم كل واحد على حده، وقد تكرر هذا الموضوع في روايات أوكسبردج ليؤكد السمات البدنية، والمكاسب العلقية، والطموحات المختلفة لأصحاب البطل، ومن هذه الروايات سلسلة (الغرباء والأخوة) للكاتب سنو، ورواية ستيورات الخماسية (خريج من صاري)، ويُمَكّن طولُ هذه الروايات الكتابَ (والقراء أيضًا) من تتبع تطور أعضاء المجموعة في حياة ما بعد الجامعة.

وكما هو الحال مع شخصية (ريكي) في كيمبردج يشعر (مايكل فين) بحيوية أوكسفورد بوصفها قوة مؤثرة في تطور شخصيته وروحه الخاصة التي تَعِدُه لخدمة الآخرين؛ لذا يقول: "أنا إيجابي لدرجة أني أرى الأفضل في أوكسفورد هو الأفضل في بريطانيا العظمى، وأن أفضل ما في إنجلترا هو الأفضل للعالم؛ لذا أحن إلي تحقيق القيم التي نحترمها - نحن الخريجين - في العالم أجمع، وأعتقد أن كل مشكلة في الحياة يمكن حلها من خلال سمو الروح التي تجاوزتنا هنا.

يعتقد (مايكل فين) أن مساعدة الآخرين تفرض عليه افتداء وإصلاح امرأة ساقطة كان على علاقة معها في الماضي؛ لذا يسبب له هذا الهدف الوهم وخيبة الأمل كما هو الحال في رواية (أطول رحلة)، حيث يشعر مجددًا بالدونية الروحانية لكثير من النساء واغترابهن عن المثل والقيم المغروسة في شباب أوكسبردج، ولكنها خيبة الأمل هذه يتحملها أيضًا بجلد وثبات استوحاه من أكسفورد.

ربما تشير المشاهد التي يرى فيها القراء نيكي وفين وأصدقاءهما يناقشون المشاكل الفلسفية إلى البدايات الأولى لمجموعة (بلومزبيري)؛ حيث يجتمع ليتون ستراتشي، وفورستر، وليونارد وولف، وكليف بيل، وآخرون في غرفة "جي. إي. مور" في كيمبردج لمناقشة بعض القضايا مثل الوجود الذاتي أو الموضوعي للأشياء، أو المبادئ، بحرية تامة تضاف إليها احترام تام للحقيقة.

1.7.4. غرفة يعقوب

ليس مدهشًا أن تجد صدًى وانعكاسًا للحياة والقيم العليا في كيمبردج في رواية فيرجينيا وولف (غرفة يعقوب/1922)؛ فكوينتن بيل -ابن أخت وولف وكاتب سيرتها الذاتية- يخبرنا بأنه بعد وفاة أخيها (ثوبي) المفزع والمبكر حاولت مرارًا وتكرارًا أن تقنع زملاءه في جامعة كيمبردج أن يمدوها بالتفاصيل الخاصة بحياته الفكرية هناك، إنها ترى أنه فضول وحب استطلاع ممتع ومرير بخصوص المجتمع الذكوري المترفع في كيمبردج، وقد خصص الفصل الثالث من الرواية للحياة الجامعية في عام (1906م)، وتعد هذه الرواية رواية انطباعية، وهي محاولتها الأولى للتجريب الروائي، ويبدو تعبير بيل: " فضول ممتع ومرير" مناسبًا؛ لأن النغمة في هذا الفصل تبدو أكثر سخرية من باقي الرواية؛ فهي - على سبيل المثال - تجعل مشاعر يعقوب وهو في الجامعة معادية للنساء؛ حيث يشعر أن زوجات الأساتذة القبيحات كالخطايا، واللاتي يحضرن بعض الطقوس الدينية في كنيسة كلية الملك يبدون - كما يشعر- شاردات الذهن؛ لذا يجب أن يمنعن من دخول هذا المكان كما يمنع الكلاب، ويؤكد أيضًا أن أنشطتهن الاجتماعية وعلاقاتهن بطلاب أزواجهن أو زملائهم وحشية دموية.

إن المشاهد الانطباعية الهزلية للحياة في كيمبردج تصور ليس فقط الطلاب، بل أعضاء هيئة التدريس أيضًا، وإن إعجابها المتردد بالقيم الأخلاقية لكيمبردج لا يظهر بوضوح في أي مكان كما هو الحال في صورها الساخرة عن الأساتذة غير المتزوجين الذين يلاحظهم يعقوب وهم يعبرون المبنى بعد العشاء، وإذا نظرنا إليهم من الخارج؛ فإن هؤلاء الرجال مليئون بالعيوب التي تجعلهم يرون الإنسانية فريسة لهم؛ فـ(هاكستبول العجوز) مخمور وضيع للغاية، و(ستوبوز) أعرج وثرثار، و(كوان) راضٍ عن نفسه، ولكن تقول وولف: "ففي حالة اشتعال أي ضوء فوق كيمبريدج يجب أن يكون من غرف مثل غرفهم؛ هنا يشتعل الأدب اليوناني، وهنا العلم، والفلسفة في الطابق الأرضي".

وبالرغم من استيائها فقد رأت أن عليها الاعتراف بأن رأس (هاكستيبول العجوز) يحتوي على أفكار أكثر من كل الرؤوس الأخرى المجتمعة في عربة قطار تحت الأرض، ومن يستمعون إلى أحاديث (ستبوز) في أيامهم الجامعية، سيتذكرونها ويستغرقون في الاسترخاء، ويتأملونها ثانية فينعشون ذاكرتهم مرة ثانية، وعندما يرتل (كوان) اللاتينية تبدو اللغة كما

لو كانت خمرًا على شفتيه، حتى ولو عاد (فيرجيل) مرة أخرى للحياة فلن يستمع في أي مكان إلى ما يشبه ذلك، إن عبارة "ليس في أي مكان آخر" مهمة فكيمبردج ترث شيئًا فريدًا لهؤلاء المحظوظين لدرجة أنهم ترددوا على مناطقها المتفرقة؛ فهي تذكر - مثلًا - أحد طلاب المنحة الإقليميين الذي حاول - في حياته اللاحقة - أن يَحُطَّ من شأن أمسيات ستوبوز العجوز التي تبدو كلها صبيانية عبثية [...] لا، ليس كلها، سوف يرسل ولده هناك، سيدخر كل قرش ليرسله هناك، وتحاول وولف أن تثبت هنا أن أسطورة أوكسبردج قوية حتي عند الذين لا يرتاحون لهما، وذلك بسبب الأساتذة الساحرين، و(غرفة يعقوب) تعكس بإعجاب غموض مشاعرها تجاه كيمبردج فهي تشعر بالاستياء بسبب استحواذ الذكور عليها ذلك الاستحواذ الذي تم نقده ببراعة في رواية (غرفة خاصة بك) ، وفي الوقت نفسه تشعر بالإعجاب والاحترام لما تمثله من انجازات فكرية.

وتعد (غرفة يعقوب) رواية مثيرة للذكريات. وفي أواخر العشرينيات بدأت روايات أكسفوردية تحمل قدرا أكبر من الحنين بسبب التغيرات التي حدثت في أكسفورد في فترة ما بعد الحرب، خاصة مع وصول كبار السن ممن كانوا يخدمون في الجيش، وعدد كبير ممن حصلوا على المنح، وزيادة عدد الطلاب إلى حدّ جعل من المستحيل أن يعيشوا جميعًا في الكليات، وأخيرًا بسبب انهيار القيم التقليدية لمجتمع التعليم في أوكسفورد، وقد نُشرت روايتان في (1921م)، الأولى: للكاتب جيرالد هوبكنز (مدينة في المقدمة)، والثانية: لبيفرلي نيكولز (تلاقيط)، تؤكدان خيبة أمل البطلين في أكسفورد التي تختلف الآن تمامًا عما هو في رواية (شارع مشؤوم)؛ حيث يشعر الطلاب - خاصة الحاصلين على منح - أن حصولهم على الدرجة العلمية يمكنهم من الحصول على وظيفة؛ لذا أولوا أهمية قصوى لحضور المحاضرات أكثر من التأملات والحوارات والندوات الفلسفية والفكرية الخاصة بوجود الأشياء وفلسفة الحياة.

1.7.5. الرواية البوليسية

منذ ثلاثينيات القرن العشرين فصاعدًا ظهر نوع أدبي جديد يعالج موضوعات تتعلق بـ أوكسبردج، ويتخذ جامعتي أوكسبردج مسرحًا لأحداثه: الرواية البوليسية، وكان المؤلف (غالبًا) أستاذًا من كيمبردج أو أكسفورد، ويتم سرد الأحداث من قبل الأساتذة وليس الطلاب. وتجد القصة البوليسية مجالاً في الوسط الأكاديمي؛ نظرًا لأن جماعات المشبوهين التي يتطلبها هذا النوع، أمر طبيعي في مثل هذا السياق، كما أن الحياة الجماعية التي قد تكون خانقة في الجامعة الأقدم تمنح المؤلف مادة خصبة لمؤلفاته، إذ يجد مجموعة من الشخصيات الذكية وربما غريبة الأطوار، وقد يكون كل منهم معرضًا لارتكاب الجريمة -غالبًا تكون القتل.

إن التدريب الأكاديمي فرصة ثمينة لكتاب القصة البوليسية، والعلاقة وثيقة بين البحث الأدبي والتاريخي والاستجواب الشرطي؛ فإن معظم الرسائل الأكاديمية تهتم بتفسير عدد من الوقائع أو الوثائق والبحث عما فيها من دلالات، وهذا في الواقع شبيه بما تفعله الرواية البوليسية؛ فإن نتائجها تعتمد على اكتشاف الجريمة عن طريق تفسير المعلومات (الأدلة).

لقد نُشرت أكثر من ثلاثين رواية ما بين 1933م و1965م، تدور أحداثها في جامعة إنجليزية؛ ثلاث عشرة منها في أوكسفورد، وسبع في كيمبردج، والباقي في أماكن متفرقة ما بين دبلن، وادنبرا، ولندن؛ وفي كثير من الأحيان يجري التحقيق من قبل أستاذ جامعي، ويكون المتهم أستاذ آخر أو بواب داخل الجامعة.

لبعض هذه الروايات عناوين متميزة، منها: (أستاذ بين الأموات)، (قتل في كيمبردج)، و(قتل بواسطة الرياضيات)، ورواية جون سيسل ماسترمان (مأساة أكسفورد) تسير على نفس المنوال: يقتل شخص، وغالبًا ما يكون مدرسًا فظًّا غير محبوب، ويقوم أحد الأساتذة الزائرين بحل لغز الجريمة، وقد استلهم (سنو) و(ستيورات) هذه التيمة في أعمالهما لاحقًا، وتؤكد هذه الروايات باستمرار الكثير من الحب والحنين الرسمي لذكريات جامعة أوكسفورد وجمالها وهندستها المعمارية.

وقد قدمت (دوروثي سِيرز) بعد عامين اتجاهًا جديدًا للرواية الجامعية البوليسية عندما وضعت روايتها التاسعة (ليلة المهرجان) في كلية البنات في أوكسفورد، ولا يتعامل الكتاب فقط مع جرائم القتل، ولكن يلقي الضوء على مظاهر التخريب والتهديد في أثناء مهرجان أوكسفورد للخريجين، وقد كشفت (هاريت فين)، كاتبة الرواية البوليسية، شخصية المجرمين وخطيبها العميل السري الارستقراطي (لورد بيتر ويمزي) الذي يعد حقيقة إعادة تجسيد للسوبرمان الأوكسفوردي الرومانسي (دوق دورست)؛ فهو يتسم بالذكاء، والشجاعة، وممارسة الرياضة، وروح الشباب، وعشق النبيذ الأحمر، والكتب؛ وبما أن (هاريت فين) لم تعد إلى كليتها منذ فترة طويلة فإن سيرز لديها كثير من الفرص الشرعية لتسجل مظاهر الحياة الأكاديمية.

إن الرواية - في مجملها - أكاديمية: الشخصيات الرئيسة أكاديميون، وهناك الكثير من الإشارات لهيئة التدريس النمطيين في أوكسفورد، والأنشطة الطلابية مثل: تسلق برج مجدلين قبل شروق الشمس في عيد العمال، وتناول الخمر والبسكويت في غرفة وردون، ويتحدث الكتاب بتقدير وإعزاز عميقين عن المنحة الدراسية والحياة الفكرية، فكل فصل يتضمن اقتباسًا ينم عن جلال المعرفة كعنوان، ويتصدر الكتاب اقتباس من (جون دن) يؤكد أن: "الجامعة جنة أنهار المعرفة، فمن هناك تنساب الفنون والعلوم." وبصرف النظر عن مزايا الرواية أو عيوبها فإنها تقدم صورة حية لكليات البنات أكثر مما فعلته رواية فيرجينيا وولف (غرفة خاصة بك).

وقد نشر الكاتب (جي. آي. إم. ستيورات) رواية (وفاة في مسكن الرئيس) عام (1935م)، ويطلق عليها أيضًا (سبعة مشتبهون في أمريكا)، وهي تعد أول رواية أكاديمية بوليسية بواسطة كاتب أثرى الوسط الأكاديمي بالعديد من الروايات الأخرى سواء بوليسية أو غيرها، وقد تلقي ستيورات تعليمه في أوكسفورد، وعمل مدرسًا هناك من عام 1948م إلى سن التقاعد، وكل كتب ستيورات عن أوكسفورد تعكس عاطفة جياشة وإعجابًا بالجو الفكري والبيئة الجغرافية لهذه الجامعة التي التحق بها سابقًا. تم استدعاء المفتش (أبلبي) إلى كلية سانت أنتوني حين قُتل رئيس الجامعة (بطلق ناري) في مسكنه، وكثرت الفضائح والاشاعات، عندما اتضح أن الشبهة تقتصر على زملائه السبعة الذين يسكنون قريبًا منه، وقوّى الاشتباه أن أماكن الإقامة معزولة (تشبة الكمبوند)، وهم وحدهم الذين لديهم مفاتيح، وقد حاول المحقق حل ألغاز الجريمة عن طريق القرائن الزائفة، والحيل المتنوعة. والرواية مكتوبة بسلاسة، مع لمسة بارعة في النهاية.

المصادر:

1 - Thomas Hughes's Tom Brown at Oxford
2 - John Henry Newman's The Idea of a University
3 - Fast Set (later called "outrageous in J. I. M. Stewart's novels).

د. سعيد أصيل*

المغرب

سلطة الشعر ووظائفه في التراث العربي: قراءة في سيرة الأفضلية

على سبيل التقديم:

ظل الشعر لمدة طويلة ذلك الكلام الأرقى والأسمى الذي لا يمكن أن يرتاده إلا ذوو المواهب العظيمة المتفتقة، الملهمين المستحمين في "وادي عبقر" أو الواردين منه، السائرين في طريق مقمر مع الغيلان التي تصاحبهم أو نماذج الأخلاء من الجن الذين ينعمون عليهم بتصيد جميل الكلام وجليله، في حين ظل النثر ذلك البسيط المنثور البارد الممتطي صهوة التقرير؛ المنفلت من أغلال العلو والسمو، والمنحدر، وقد حطه السيل مِن عَلِ، قَصر عن ذِروة الشعر "الشامخة والقلة العالية، فصار بذلك بذلة لكافة الناطقين من الخاصة و العامة والنساء و الصبيان"[1] وأخذ يمشي على الأرض ببطء كالزواحف، متواضعًا، مطأطئ الرأس، منكسر القامة، حاني الهامة؛ عوض أن يحلق نحو المجهول المتسامي في اللامحدود أو في الأفق الشامخ.

1 - الشعر مركز الكون و"ديوان" العرب:

ظل العرب ينظرون إلى الشعر باعتباره مركز الكون كله؛ مركز الزمان والمكان، بل حتى كتب التفسير التي تشتغل على القرآن الكريم لا تخلو، ولا يمكن أن تخلو، من الشواهد الشعرية وإلا عُدَّ التفسير غير مبني على أساس أو أصل صحيح. هذا الأساس/ الأصل ظل دومًا هو الشعر: الوعاء الذي حفظ اللغة، ومن لا يحفظ الأشعار الكثيرة و يعرف معانيها ودلالاتها اللغوية والفيلولوجية والبيانية لا يمكنه، ولا يسمح له، بخوض غمار النقد، ناهيك عن تفسير القرآن؛ حتى أن ابن قتيبة يصرح - قبل الخوض في ذكر الشعراء وتصنيفهم - أن قَصْدَه من وراء تأليف كتابه "الشعر والشعراء" هو: "الكتابة عن جل أهل الأدب والذين يقع الاحتجاج بأشعارهم في

الغريب وفي النحو وفي كتاب الله عز و جل وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم"[2]، فالكتابة عن الشعر والشعراء ليس الهدف منها التعريف بالشعراء وشعرهم وخصائص هذا الشعر ومكوناته، فهو هدف خارجي غير أدبي، إذ يتم العمل النقدي والتأريخي/التصنيفي قصد ذكر من يُحتج بشعرهم في مجال النحو واللغة والتفسير والحديث... ومن ثمّ ظلت الثقافة العربية "ثقافة شعرية" بامتياز. إن هذا الشعر "ذاكرة، بل ومستقبل العربي الذي حصر العالم كله في دائرته.

كان نبوغ شاعر في القبيلة بمثابة حدث غير عادي؛ يستحق أن يقام بمناسبته عرس تُنصب فيه الأطعمة وترقص النساء وتغنين، بل وتأتي القبائل مهنئة في وفود وجموع وفيرة تشارك في العرس. أمّا عريس هذه الليلة/الشاعر فكيف سيكون حاله؟!.. لك أن تتخيل وتأخذ مكانه وتنعم حالمًا ولا حرج !...

ولنا أن نتساءل: لماذا كل هذا الزهو وكل هذه المباهج وهذا الاحتفاء؟.. إنه الشاعر؛ رمز الولادة الجديدة .. رمز الشموخ الجديد والمتجدد. إنه أبعد من مجرد حدث شعري أدبي، بل هو حدث سياسي وانتصار "عسكري" من نوع آخر خاص.

إنه ولادة لذاكرة هذه القبيلة واستمرار لأجيالها و"أخبارها" وتمجيد لانتصاراتها .. إنه وحده -إذا كان نابغة جهبذًا - يشكل جيشًا عرمرمًا بصيغة المفرد، بل هو أعظم أحيانًا من الجيش الذي قد ينكسر في معركة ما أو تخبو جذوته، لكن هذا الشاعر لا يخبو ضوؤه ولا ينضب معين نبراسه المتوقد دومًا؛ وإنما يمتد إلى ما بعد الموت المادي له ولأفراد قبيلته التي أودعت بفضله "أشعارها من الأوصاف والتشبيهات والحِكَم ما أحاطت به معرفتُها وأدركه عيانُها ومرت به تجاربها(...) إلى ما في طبائعها وأنفسها من محمود الأخلاق ومذمومها، في رخائها وشدتها وخوفها وصحتها وسقمها والحالات المتصرفة في خلقها من حال الطفولة إلى حال الهرم ومن حال الحياة إلى حال الموت "[3] ، ومن هنا أصبح الشاعر الحامي للأعراض والداب عن الأحساب، المخلد للمآثر، والمشيد للذكر[4]، بل إن الشعر عند العرب غدا "ديوان علومهم وأخبارهم وشاهد صوابهم وخطئهم، و أصلاً يرجعون إليه في الكثير من علومهم وحكمهم"[5]... فالعرب لم يظفروا بعلم أو بفن آخر غير الشعر يقيّدون به أوابدهم ويشيدون به أوتاد خيامهم ورحلاتهم وذاكرتهم؛ لاسيما وأنهم كانوا أميين لا يعرفون الكتابة ولا القراءة. إن الشعر، إذن، هو أساس هويتهم ورمز بقائهم ودوام ذكرهم حتى يستمروا وتستمر معهم الحياة في سلسلة ذهبية تسيّجها العَنْعَنَة الشعرية التي ينقلها الشاعر والرواة، وتنتقل من قبيلة إلى قبيلة في فضاء الصحراء المكبّلة لهم والمكبّلة بهم .

من هنا كان الاعتناء بالشعر أشد وأقوى؛ تجاوز القبيلة وأفرادها، فيما بعد، إلى النقاد الذين لم يدّخروا جهدا للاستمرار في تحمل مشعل الرفع والسمو بالشعر على حساب النثر؛ وحمله إلى أعلى مقام وأرفع مكان، مما يُبَيِّن تجذُّره في ذاكرتها وهويتها وفؤادها .

هكذا أجمع الجميع على تفوق الشعر على ما سواه ، كما أجمعوا على سلطته وتمكن نفوذه، فكان "المواطنَ الحق في حقل الثقافة العربية، والنثرُ بمنزلة الدخيل لم يرزق المواطنة الحقة وظل جزءًا تابعًا في أحسن الأحوال للبلاغة والبيان في علاقة سِمَتها الإبهام، خُلْوًا من التخصيص والتحديد"[6].

2 - في مبادئ سلطة الشعر ووظائفه:

يعدد أبو هلال العسكري في كتاب "الصناعتين: الكتابة والشعر" مبادئ هذه السلطة وهذا النفوذ اللذين جعلاه ينفرد عن النثر ويسمو عليه. ويمكننا حصرها في جملة من الخصائص أو الوظائف التالية:

2 -1 وظيفة تاريخية واجتماعية : إذ "لا تعرف أنساب العرب وتواريخها وأيامها ووقائعها إلا من جملة أشعارها، فالشعر ديوان العرب وخزانة حكمتها ومستنبط آدابها ومستودع علومها "[7].

هكذا يتحول الشعر إلى "وثيقة" تاريخية إخبارية تُوثّق أخبار القبيلة أو الممدوح أو المرثي ومميزاتهم وصفاتهم ومنجزاتهم. ولا بد لكل متطلع لمعرفة ماضي وتاريخ "الأمم" السابقة والقبائل المندثرة الدارسة أن يعود إليه ليجد فيه ضالته ويظفر منه ببغيته. ومن ثم قام الشعر بدور كبير في الحفاظ على الذاكرة الجماعية للقبيلة؛ إذ أنه يَفْضُل غيره بـ"طول بقائه على أفواه الرواة وامتداد الزمان الطويل وذلك لارتباط بعض أجزائه ببعض. وهذه خاصة في كل لغة، وعند كل أمة، وطول مدة الشيء أشرف فضائله"[8]. فهو إذن يأخذ أفضليته، هنا، من استمراره على ألسنة الرواة و انتقاله عبر الزمان، ومن ثم استمرار ذكر مآثر القبيلة وأحوالها ورجالاتها وحكمها وأمثالها وانتصاراتها عبر التاريخ، بل إنه "ليس يؤثر في الأعراض والأنساب تأثير الشعر في الحمد والذم شيء من الكلام، فكم من شريف وضع، وكم من دنيء رفع ، وهذه فضيلة غير معروفة في الرسائل والخطب"[9]. لقد كان الشعر سلاحا فتاكا حاسما في رفع البعض ووضع البعض الآخر مما لا يفله غيره سواء كان نثرا أم سواه.

ويسرد الجاحظ في كتابيْ: "الحيوان" و"البيان والتبيين" قصصًا كثيرة لأقوام وضعهم بيت، أو أبيات من الشعر جعلتهم سُبَّةً لدى العرب، حيث "كان بيت واحد يربطه الشاعر في قوم لهم النباهة والعدد والفعال، مثل نَمير، يصير أهله إلى ما صارت إليه نَمير وغير نَمير، فما ظنك بالظَّليم وبِمَناف وبالحَبِطات[*] ،

وقد بلغ مضرة جرير عليهم حيث قال:

فَغُضَّ الطرْفَ إنكَ منْ نمَير

فَلاَ كَعْباً بَلَغْتَ وَلا كلاَبَا

(...) ولأمر ما بكت العرب بالدموع الغزار من وقع الهجاء[10]، ولذلك أيضًا كان "يبلغ من خوفهم من الهجاء ومن شدة السبِّ عليهم وتخوُّفُهُم أن يبقى ذكر ذلك في الأعقاب، ويُسَبَّبُه الأحياء والأموات، إنهم إذا أسَرُوا الشاعر أخذوا عليه المواثيق، وربما شدوا لسانه بِتَسْعَةٍ كما فعلوا بعبد يَغُوثَ المُحَارِبي حين أسرته بنو تَيْمٍ يوم الكُلاَب."[11]

كما أن الشعر يفضل أيضًا الرسائل والخطب، وكافة الفنون النثرية، بأنه "ليس شيء يقوم مقامه في المجالس الحافلة، والمشاهد الجامعة؛ إذا قام به منشد على رؤوس الأشهاد؛ ولا يفوز أحد من مؤلفي الكلام بما يفوز به صاحبه من العطايا الجزيلة والعوارف السنية، ولا يهتز ملك ولا رئيس لشيء من الكلام كما يهتز له، ويرتاح للاستماع إليه، ويرتاح لاستماعه؛ وهذه فضيلة أخرى لا يلحقه فيها شيء من الكلام"[12]. هكذا ينتقل الشعر إلى المجالس والمحافل الخاصة والعامة ليَفْضُل غيره/النثر؛ بل وتعطى العطايا الجزيلة والجوائز الكبيرة للشاعر أكثر من غيره، بل إن الملوك والوزراء والحكام والولاة والأسياد لا يتأثرون ولا يهتزون إلا عند استماع لمدح شاعر أو ثنائه أو تَقَوُّلِه شعرًا لا نثرًا ...فيقربونه ويغدقون عليه العطايا و المنح، وبذلك كانت "للشعراء حلبة، وليس للبلغاء حلبة، وإذا تتبعت جوائز الشعراء التي وصلت إليهم من الخلفاء وولاة العهود والأمراء والولاة في مقاماتهم المؤرخة، ومجالسهم الفاخرة، وأنديتهم المشهورة، وجدتها خارجة عن الحصر، بعيدة من الإحصاء، وإذا تتبعت هذه الحال لأصحاب النثر لا تجد شيئًا من ذلك، والناس يقولون: ما أكمل هذا البليغ لو قَرَضَ الشعر؟ ولا يقولون ما أشعر هذا الشاعر لو قدر على النثر؟ وهذا لِغِنَى الناظم عن الناثر، وفقر الناثر إلى الناظم"[13].

إن هذا الأمر - وإن كانت تشهد به كتب الأدب والأخبار والنقد ولا يمكن إنكاره - لا يجب أن ينفي أهمية النثر ومكانة بعض الخطباء والوعاظ والحكماء في تحريك المستمعين بشتى أصنافهم ووظائفهم، بل إننا سنرى كيف سمت مكانة الخطباء في العصر الأموي للحاجة الماسة لهم نظرًا للأسباب السياسية المعروفة؛ ثم بعد تطور المجتمع العربي في العصر العباسي حيث ستصبح المجالس مملوءة بالكتاب أكثر من الشعراء، وسينافسونهم فيها؛ بل ويحظون بالتقدير أكثر فأكثر؛ ولنا أمثلة عديدة في الخطب والحكم والمواعظ والمقامات والرسائل، وسينتقل الحديث عن الأنساب والمآثر وتخليدها إلى النثر أكثر من الشعر، بل إن كتب التراث ستخلد لنا ما حظي

به كثير من أساطين النثر من الحفاوة والمكانة، كما سنرى فيما بعد.

2 - 2 وظيفة معرفية - دينية: ذلك أن "الشواهد تنزع من الشعر، ولولاه لم يكن على ما يلتبس من ألفاظ القرآن الكريم وأخبار الرسول صلى الله عليه وسلم شاهد"[14]. وهذا دور كبير قام به الشعر عند المفسرين من الصحابة رضي الله عنهم وعند فطاحل المفسرين و العلماء المسلمين، مروراً ببداية تكون علم التفسير وعلوم القرآن والحديث بصفة عامة، وهو أمر له دلالته وأهميته الكبيرتان؛ إذ نزل القرآن "بلغة العرب؛ ومن لا يعرف اللغة العربية جيدًا ويعلم شواردها ويحفظ أشعارها فمن الصعب عليه أن يخوض في هذه البحار العميقة؛ يقول ابن عباس رضي الله عنه: "إذا قرأتم شيئًا في القرآن أو كتاب الله فلم تعرفوه، فاطلبوه في أشعار العرب، فإن الشعر ديوان العرب"[15]، بل إنه سيؤدي وظيفة معرفية عامة، حيث سيحدِّد وَضعُه "ضمن تفكير من طبيعة إبستمولوجية. لقد اعتبر الإنتاج الشعري الذي جمعه اللغويون متنًا على درجة كبرى من التمثيلية ينبغي استخدامه لصياغة المعارف اللغوية، واعتبر الشعر ممارسة قادرة على إضفاء الشرعية على الاستعمال الذي تُرادُ بلورته، وهو استعمال لغة عربية موحدة"[16]. وسيتم إجماع العلماء بمختلف تخصصاتهم على أغلب الشعر المجموع لتُمنَح له سلطة ثقافية كبيرة؛ ستصبح فيما بعد سلطة دينية بشكل أو بآخر، وهذا ما يؤكده ابن سلام الجمحي حين يقول: "وقد اختلف العلماء بعدُ في بعض الشعر كما اختلفت في سائر الأشياء، فأما ما اتفقوا عليه فليس لأحد أن يخرج منه"[17]. وهكذا كان مبدأ الإجماع حول مَثَل لغوي/ شعري معين يحظى بنفس الأهمية التي يحظى بها الإجماع حول قضية من قضايا الدين، إن لم يفقها أحيانًا، نظرًا لحاجة النص الديني إلى اللغة حتى يُفهَم ويُستنبَط منه الحكم الشرعي على أساس صحيح بعيد عن الخطأ والزلل، ولعل ذلك كان من أهم العوامل التي أعادت للشعر دوره ومكانته بل إنه ليحرم على كل من لا يدرك مكامن الشعر ويحفظ جلّه أن يدخل غمار التفسير مهما بلغ من العلم والمعارف، ولذلك ألفينا الجرجاني -حين دافع عن الشعر- دافع عنه لهذا الأساس الديني المتعلق بالقرآن لأن فهم بلاغة هذا الأخير و إعجازَه مرتكز على فهم الشعر -كما أوضحنا -وأن "الجهة التي قامت الحجة بالقرآن وظهرت، وبانت وبهرت، هي أن كان على حد من الفصاحة تقصُر عنه قوى البشر ومنتهيا إلى غاية لا يطمح إليها بالفكر، وكان محالاً أن يَعرف كونَهُ كذلك إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب وعنوان الأدب، والذي لا يشك أنه كان ميدان القوم إذا تجاروا في الفصاحة والبيان وتنازعوا فيهما قصب الرهان، ثم بحث عن العلل التي كان بها التباين في الفضل وزاد بعض الشعر على بعض كان الصادُّ عن ذلك صادًا عن أن تعرف حجة الله تعالى كان مثله مثل من يتصدى للناس، فيمنعهم من أن يحفظوا كتاب الله عز وجل ويقوموا به ويتلـوه ويقرؤوه."[18]

2 - 3 - وظيفة تعليمية - تأديبية: لأن "حاجة الكاتب والخطيب وكلّ متأدب بلغة العرب أو ناظر في علومها إليه (أي الشعر) ماسة، وفاقته إلى روايته شديدة "، كما أن "من أفضل فضائل الشعر أن ألفاظ اللغة إنما يؤخذ جزلها وفصيحها وفحلها وغريبها من الشعر، ومن لم يكن راوية لأشعار العرب تبين النقص في صناعته"[19] .

من هنا يغدو الشعر ذخيرة اللغة ومكمن معرفتها للمتأدبين الذين يصبون لتعلمها وللتمكن من ملكة البيان والفصاحة التي لن تتأتى إلا بواسطة الشعر، بل إن معرفة غريب الكلام والألفاظ و"فحلها" وشاردها لا يؤخذ إلا من الشعر.. وهذه ميزة كان صاحبها يتفاخر بها على أقرانه من الشعراء وجُمّاع ألفاظ لغة العرب؛ الذين يجوبون القبائل ويرتحلون بينها بحثًا واقتناصًا لـ"صيد " ثمين من هذا الغريب الذي يزهو صاحبه، ويتفاخر على من هو أقل منه بمعرفته، كما كان يفعل الأصمعي وأبو عمرو بن العلاء وغيرهما ... لذلك كان "من فضل الشعر أن الشواهد لا توجد إلا فيه، والحجج لا تؤخذ إلا منه، أعني أن العلماء والحكماء والفقهاء والنحويين واللغويين يقولون: "قال الشاعر"؛ و"هذا كثير في الشعر"، و"الشعر قد أتى به" فعلى هذا؛ الشاعر هو صاحب الحجة، والشعر هو الحجة"[20]. ولهذه الوظيفة التعليمية والأدبية أيضًا كان الخلفاء والولاة - وكذا سائر الذين يرغبون في تعليم وتأديب أبنائهم -يدفعون هؤلاء الأبناء للمؤدبين ويوصونهم بتعليمهم الشعر والترسُّل مباشرة بعد القرآن ويخلطون معه "في تعليمهم للولدان رواية الشعر في الغالب "ثم يردفون ذلك بالخط" إلى أن يخرج الولد من عمر البلوغ إلى عمر الشيبة وقد شدا بعض الشيء في العربية والشعر، والبصر بهما، وبرز في الخط والكتاب، وتعلق بأذيال العلم على الجملة"[21]، بل "لقد ذهب القاضي أبو بكر بن العربي في كتاب رحلته إلى طريقة غريبة في وجه التعليم ، وأعاد في ذلك وأبدأ، وقدم تعليم العربية والشعر على سائر العلوم، كما هو مذهب أهل الأندلس، قال : "لأن الشعر ديوان العرب"، وأكد أن "تقديم وتعليم العربية في التعليم ضرورة"[22]. وهكذا نجد عبدالملك بن مروان، وهو يدفع ولده إلى المؤدب يوصيه قائلاً: "وعلمهم الشعر يَمْجدوا وينجدوا"[23] بل إن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه يكتب إلى عامله أبي موسى الأشعري: "مر من قبلك بتعلم الشعر، فإنه يدل على معالي الأخلاق، وصواب الرأي ومعرفة الأنساب"[24]، وهذا أقصى ما يطمح إليه المتعلم في ذلك الزمان.

عود على بدء:

هكذا شكلت سلطة الشعر حاجزًا كبيرًا حال دون اهتمام العرب بالنثر، وتم اعتبار هذا الأخير أقل مرتبة وأحط درجة من الشعر، بل ذهبوا مذاهب شتى في تفضيل الشعر على النثر وإبراز مواطن تفوقه وعليائه وسموه، ولم يفلح النثر في أخذ مكانته إلا بعد عقود طويلة نتيجة تطورات سياسية واجتماعية وثقافية دفعت به نحو الواجهة، وقدمت له فرصة إثبات وجوده وإبراز ذاته... وهو الأمر الذي يحتاج إلى وقفة قادمة، نتمنى أن يجود به مستقبل الكلام.

الهوامش:

* أستاذ التعليم العالي مؤهل، دكتوراه في الأدب العربي.
أستاذ بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين (تكوين الأساتذة والأطر التربوية)، الدار البيضاء/ المغرب.

(1)- أبو حيان التوحيدي: "الإمتاع و المؤانسة"- صححه وضبطه وشرح غريبه: أحمد أمين وأحمد الزين - منشورات المكتبة العصرية ـ صيدا - لبنان (ب.ت) -الجزء : 2 - ص : 136.

(2)- ابن قتيبة الدينوري : "الشعر و الشعراء"- حققه و ضبط نصه: د.مفيد قميحة - راجعه وضبط نصه: نعيم زرزور- دار الكتب العلمية- بيروت- الطبعة الثانية:1405هـ/1985م -ص:17.

(3)- ابن طباطبا العلوي: "عيار الشعر" - شرح و تحقيق:عباس عبد الساتر - دار الكتب العلمية - بيروت . لبنان . الطبعة الأولى: 1402هـ/1982م - ص16 -17.

(4)-ابن رشيد القيرواني: العمدة في محاسن الشعر و آدابه و نقده - تحقيق وتعليق: محمد محيي الدين عبدالحميد - دار الرشاد الحديثة - الدار البيضاء - (ب.ت) -ج: 1 - ص : 65

(5)-ابن خلدون (عبد الرحمن) : المقدمة - تحقيق : خليل شحادة - دار الفكر -بيروت/لبنان - الطبعة الأولى : 1419هـ /1998 م- ص : 588 .

(6)-البشير المجدوب: "حول مفهوم النثر الفني عند العرب" - الدار العربية للكتاب - تونس -الطبعة الأولى :1982

(7)-أبو هلال العسكري: "كتاب الصناعتين : الكتابة والشعر" - تحقيق: محمد علي البجاوي و محمد أبو الفضل إبراهيم - منشورات المكتبة العصرية - صيدا - بيروت - الطبعة الأولى 1406هـ/1986م - ص:138

(8) - نفسه - ص : 137

(9) - المرجع السابق - ص : 137

(*) - أسماء لقبائل وضعها وحط منها هجاء بعض الشعراء، فأصبح المنتمي إليها يخجل ويخفي نسبه ويستحيي أن يعرف به .

(10) - الجاحظ (أبو عمرو بن بحر): "الحيوان" - تحقيق وشرح: عبدالسلام محمد هارون . دار الجيل - بيروت (لبنان) - الطبعة الأولى : 1416هـ / 1996م - الجزء 1 . ص: 364

(11) - الجاحظ: "البيان والتبيين" - تحقيق : د.درويش جويدي - المكتبة العصرية - صيدا/لبنان - الطبعة1: 1429هـ / 1999م - الجزء3 - ص : 364

(12) - العسكري: (م.س) - ص: 137

(13) - التوحيدي: (م.س) - الجزء 2 - ص: 137

(14) - العسكري: (م.س) - ص: 138

(15) - ابن رشيق: (م.س) - الجزء 1 - ص: 30

(16) - جمال الدين بن الشيخ: "الشعرية العربية" - ترجمة : مبارك حنون و محمد الولي ومحمد أوزاغ - دار توبقال للنشر - الدار البيضاء - الطبعة 1 : 1996 - ص: 7

(17) -ابن سلام الجمحي: "طبقات فحول الشعراء"- تحقيق: محمود محمد شاكر- مطبعة المدني-
القاهرة - (بدون تاريخ)- الجزء 1 - ص: 4

(18)-عبدالقاهر الجرجاني:"دلائل الإعجاز"- شرحه وعلق عليه ووضع فهارسه: د.محمد التنجي - دار الكتاب العربي -بيروت - الطبعة الأولى:1415هـ/1995م - ص:25.

(19)-العسكري: (م.س) - ص : 138

(20)-التوحيدي: (م.س) - ص : 126

(21) - ابن خلدون: (م.س) - ص: 556

(22) - نفسه - ص: 558

(23) - قدامة بن جعفر: "نقد النثر" - تحقيق: عبدالحميد العبادي - دار الكتب العلمية - بيروت 1980-م - ص: 81

(24) - ابن رشيق: (م.س) - الجزء 1- ص: 38

تموجات

شعر: محمد عبدربه جعفر

جازان

في جنة الدنيا بعثتِ كزهرة
تحنو على صدر الحياة وتهجعُ

يا قطعة "الكاكاو".. ذوبي واسألي
قلبًا بأحلام السنين يرصعُ

قولي لها ما الشمس إلا بسمةُ
لشفاهها والبدر فيها يسطعُ

قولي... فشكواها التي بعثت بها
ما زلتُ من أصدائها أتوجعُ

تلك الحياةُ أيا حبيبة مرةٌ
حينًا نضاحكها وحي نجزعُ

نمشي نسابق كل حلمٍ عابرٍ
وإلى فراديس الهوى نتطلعُ

و إذا رمانا من نحب خديعة
نحيا قلوباً في الهوى لا تَخدعُ

ما الحب إلا رعشة لقلوبنا
نخبو على أغصانها أو نسطعُ

و الحب ما أقساه في أرواحنا
حينًا يفرقنا و حينًا يجمعُ

وحوادث الدنيا تموج فكلما
قمنا نواجهها بحزم تصفعُ

مالت علي بشهقة من عينها
فعلمت أن الشعر ما لا يسمعُ

وفتحت نافذة الحنان فربما
سُحبُ الهوى عن بهو قَلبكِ تُقشعُ

كوني بذي الدنيا جمالَ عيونها
فلربما عنها الغشاوة ترفعُ

الثورة الجزائرية في الشعر العربي بين الأيديولوجيا والشعرية

إبراهيم مشارة

كاتب جزائري

1 - شعراء العراق

من الثابت أن الثورة الجزائرية الكبرى (1962/1954) من أكبر وأشرس الثورات التحررية في القرن العشرين، شغلت كل الأحرار في العالم وساندها ودعمها بالمال والسلاح والتظاهر والموقف السياسي وبالكتابة والسينما والرسم كثير جدًا من أعلام القرن وكثير جدًا من الشعوب المحبة للحرية الرافضة للاستغلال والهيمنة، وهي بالفعل معركة الإنسان من أجل الحرية والكرامة تحت سماء الوطن وشمسه. وليس بخاف على أحد جرائم الاستعمار وتجاوزاته الكبيرة في حق الإنسان الذي وصمه بكل نقيصة ولفق لخداع العالم رسالة التمدين والتحضير لشعوب العالم الثالث البربرية والهمجية فهي رسالة الأبيض نحو الآخر المختلف لونًا وعرقًا وانطلت تلك الخدعة على بعض المثقفين فبرروا الاستعمار وزكوه حتى أن فكتور هوجو لما سأل جنرالاً فرنسيًا عما يحدث في الجزائر رد الجنرال بأن الجيش الفرنسي يسعى لنشر رسالة الحضارة وصدق هوجو الفرية.

ما تعرضت له الجزائر (1962/1830) يختلف كثيرًا وجذريًا عما تعرضت له البلاد العربية فالاستعمار ليس هو الانتداب ولا الحماية إنه استعمار استيطاني يقصي المواطنين الذين يسميهم المستعمر بالأهالي أو السكان الأصليين من ممارسة حقوقهم المشروعة في أرضهم فيغتصب حقوقهم ويرجعهم عبيدًا وسخرة للسادة الجدد ملاك الأراضي ويمعن فيهم تنكيلاً وتعذيبًا وتقتيلاً وسجنًا ونفيًا حتى يكون القهر والرعب هو هاجس الإنسان فيلوذ بالصمت والرضا ولقد أفاض المناضل المارتنيكي فرانز فانون في عمله الكبير "معذبو الأرض" في تحليل الشخصية المستلبة والمقهورة والمطموسة الملامح .

ثورة كبرى اندلعت بعد مخاض عسير سبقتها مقاومة شرسة للاحتلال وهو يدنس أرض الوطن في 1830 وثورات شعبية متعاقبة أثبتت للمستعمر أن فكرة تحضير وتمدين الشعب البربري لا تنطلي إلا

على المنتفعين من عملائه، غير أن قوة المستعمر وهمجيته أخمدت هذه الثورات ولجأ المستعمر إلى فصل الجزائر عن محيطها الطبيعي العربي والإسلامي بخطاب تضليلي كالادعاء أن الجزائريين هم أحفاد الأوروبيين وأن الجزائر أوروبية منذ التاريخ الغابر، وهكذا مضى المستعمر في محاربة مقومات الشخصية الوطنية بتحريم وتجريم تعليم العربية وتحويل المساجد إلى كنائس والإمعان في التبشير وتزوير التاريخ والإمعان في نشر الأمية وتكريس الفقر والمرض حتى تخور جميع القوى ويستسلم الشعب إلى جلاده.

وتولت الحركة الوطنية إبراز مقومات الشخصية الوطنية وحقوق الشعب ومطالبه بعد تجاذبات عديدة وانكشاف فرية الإدماج والمساواة مع المستوطنين ليصل النضال السياسي إلى تفجير الثورة الكبرى والعارمة في 1954.

ثورة ألقى بها القادة إلى الشارع فاحتضنها الشعب كما قال الشهيد العربي بن مهيدي الذي كان شديد الإعجاب بالمناضل المكسيكي زاباتا وهكذا كانت هذه الثورة مثار تأييد العالم ووقوف الشعوب مع النضال الجزائري، ثورة خطط لها القادة ونفذها الشعب وكان الفيلسوف الفرنسي ساتر وهو أحد المؤيدين للكفاح الجزائري قد وصف المناضل الكونغولي باتريس لومبا بالثائر دون ثورة وهو وصف يظهر الشرخ بين عمل النخبة والقاعدة وهو ما تفادته ثورة الجزائر التي كانت ثورة الشعب برمته قادة ومواطنين أنهت بعد تضحيات جسام ليلاً استعماريًا طويلاً قهر أعتى قوة في الحلف الأطلسي.

تعاطف الشعراء العرب مع هذه الثورة وساندوها من منطلق قومي وعقيدي ومن منطلق إنساني وتوالت النصوص الشعرية المتفاوتة القيمة دلاليًا وبنائيًا في فضح الاستعمار والإشادة بكفاح الشعب وصبره وشجاعته وتحميس الثوار لمزيد من الشراسة والفعل الثوري وكانت هذه القصائد من الكثرة بحيث تؤلف ديوانًا كبيرًا يمكن تسميته" ديوان الثورة الجزائرية"يحصي مئات القصائد في الشعر العمودي وشعر التفعيلة بل إن الثورة الجزائرية وجد فيها الشعراء ذريعة إلى الدعوة إلى الشعر الحديث وتجديد القصيدة العربية فما دامت الثورة حدثًا جديدًا واستثنائيًا وفعلاً خلاقًا في التاريخ لا بد أن ترصده قصيدة حديثة بكرًا واستثنائية في الإبداع وفي زمنية الشعر وفرادة الصورة والإيقاع أوليس الشعر صنو الحياة ؟ أو ليست الحياة حركة وانطلاقًا؟ أو ليس الإبداع كذلك حركة وتجديدًا ورفضًا للمنوال والنمطي والتقليد؟ فلم لا يمضي الشعراء في الدعوة إلى الجديد ومواكبة الأفعال الخلاقة في التاريخ العربي وتجديد وجه القصيدة وخلاياها بدل حقن الهيكل بمعان ثورية مؤيدة للكفاح.

ولعل شعراء العراق كانوا من الكثرة في تأييد النضال الجزائري وفي إنتاج عدد لا بأس به من القصائد بحيث يؤلف إبداعهم لوحده ديوانًا فخمًا وقصائد شعراء العراق تمتاز بشعرية كبيرة بأفقها الفني الجمالي ومنزعها الإنساني وباستعانتها بالرمز واستلهامها التراث العربي والإسلامي والأسطورة مما يكسب هذه النصوص مرونة وفاعلية وجمالية لا مطعن فيها تتخلص من آصار المباشرة والانفعالية والحماسية إلى أفق الإنسان والقيم وما هو جوهري في الخلق الفني وفي الفعل الإنساني كذلك.

إن "جميلة" الرمز والتي حولها الشعراء إلى أسطورة تخلصت من اللحم والدم ولبست إكسير البقاء والتجريد بانضامها في الفعل الثوري المجرد بالصبر والتضحية وقد أسرت هذه المرأة الرمز لب الشعراء بنضالها وصمودها والعرب عامة لأسباب أهمها وضع المرأة الذي وضعها فيه التاريخ الذكوري من آلة للإمتاع والإنجاب لتستعيد مكانتها الحقيقية في التاريخ وتغدو مقاومة، ومنها فضح همجية الاستعمار الذي يدعي تمجيد الأنوثة والإعلاء من شأنها إذا به يعذب ويسجن أنثى، ومنها تلاحم النضال ووجود المرأة والرجل كليهما في خندق واحد وهكذا تتجلى الرسالة الإنسانية والحضارية لفعل إنساني واحد للرجل والمرأة فالحرية غايتهما معًا والمصير واحد كذلك.

هاهو الشاعر العراقي شفيق الكمالي (1984/1929) يتخلص من أيديولوجيته لصالح الجوهري في الفن والفعل الإنساني، شفيق المتحمس للبعث برعونة حتى ينتج نصًا في جميلة متزنًا يحيل على التاريخ وينطلق في أفق شعري رحب يتسم بالمرونة والتجريد:

هي لن تموت فخولة
لما تزل
تلوح في العتمة
ياقوتة خضراء بسامة
فجدتي تحكي لنا عنها
عن سيفها الذي تهابه الرقاب
وزندها الأسمر
وكيف كانت بالعصا تشتت الكفار
وأنقذت ضرار
لكن جدتي لا تسمع الأخبار
لم تدر أن خولة
عادت إلى الوجود بزندها الأسمر
لكنهم يدعونها جميلة
تعيش في قلب الثرى الأحمر
حمامة سجينة
ما أروع السجينة
ما أروع الصمود من جميلة

وهذا النص تحديدًا عبر إيقاعه الداخلي وموسيقاه الخارجية ينفتح على شعرية كبيرة ويستلهم في ذات الوقت التاريخ الإسلامي وتأتي الألفاظ لنفتح على حقول دلالية تمزج الغابر بالراهن ليتصل التاريخ ويغدو واحدًا، تاريخ الفتح والمقاومة والشهادة ويتحيز للجنوب في صراعه ضد الشمال الغاصب فالسمرة لها دلالة على الجنوب في دلالة مضادة لخطاب الأبيض المستعمر أو حضارة البشرة البيضاء.

وهكذا تتماهى خولة مع جميلة فالبطلة تستنسل ذاتها في تواصل فريد فهي الياقوتة الخضراء النادرة التي تحيا في ثرى مضمخ بدم الشهادة وتصمد إلى النهاية.

وفي نفس السياق يواصل الشاعر الكبير عبد الوهاب البياتي (1999/1926) شاعر المنافي وشاعر الإنسان وشاعر الفعل الخارق والنص الخارق المديد الذي لا يركع ولا يتكسب، يواصل هذا الشاعر اندغامه في النضال الجزائري ومتابعته عن كثب لأحداث الثورة وإنتاج نصوص إنسانية في المقام الأول وشعرية كبيرة في تخليد وتأييد كفاح الإنسان ضد الطغيان أوليس هو الشاعر الإنساني الذي تغنى بثورية لوركا وإنسانية أراغون وأشاد بهما. وقد أفاد البياتي كثيرًا من مطالعته للنصوص الصوفية لكبار متصوفة الإسلام خاصة ابن عربي وأفاده ذلك في تخليص الشعر من آصار المباشرة والانفعالية والتهويل وخلص إلى جوهر الشعر.

كتب الشاعر نص "الموت في الظهيرة " في تمجيد نضال الشهيد العربي بن مهيدي وعبر العتبة الأولى وهي العنوان الذي يحيل على معنى اشتداد الحر وارتفاع الشمس إلى السمت ثم بدء انحدارها للمغيب فقد اشتد حر النضال وأزفت ساعة المستعمر ورحيله عن أرض الجزائر:

قمر أحمر في نافذة السجن
وحمامات وقرآن وطفل
سورة النصر وفل
من حقول النور من أفق جديد
قطفته يد قديس شهيد
ولدته في ليالي بعثها شمس الجزائر

ومن غير شك أن البطل العربي بن مهيدي الذي لاقى صنوفًا من التنكيل وألوانًا من التعذيب وتجرع غصصًا وآلامًا قد تجرد من شرطه الإنساني وقيود الزمان والمكان وانقلب أسطورة في الفداء والصبر والتضحية وأصبحت ابتسامته في وجه جلاديه شفرات تقطع أوردتهم وتسخر من جبروتهم الذي يلاقي شعبًا أعزل بسيطًا.

يتفاعل البياتي مع هذه التجربة الإنسانية ويقتنص اللحظة الشعرية باحترافية بعيدًا عن المباشرة ويقبض على ما هو جوهري وخالد في حياة الإنسان ورسالة المقاومة في تكريس وضع أفضل للإنسان بعيدًا عن الاستعباد والعسف فالقمر أحمر وللحمرة دلالة الثورة والحركة فهذا اللون كما هو لون العشق هو لون التضحية والعشق واحد عشق الوطن والمرأة فهما يهبان الحياة ومن أجلهما تهون التضحيات وللحمامة والقرآن دلالات تحرك الوجدان وترسل

المعنى مكثفًا وهذه هي قيمة الترميز والاستعانة بالأساطير والتراث الشعبي لأنها تقول ما تقوله مجلدات برمتها في جمل مكثفة مركزة شديدة الإيحاء فالحمامة ببياضها رمز للوداعة والتسامح وعدم الأذية وهي صفة العربي عامة والجزائري خاصة هنا، والقرآن يحيل على الشهادة والحياة التي يبتغيها الشهيد، الحياة الباقية الخالدة في الفردوس ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾، وسورة النصر تحيل على اليقين بالنصر حين تطلع مواكب النور وتشرق شمس الجزائر وهنا يتخلص الشاعر من المباشرة فعبر عن الاستقلال بموكب النور وعن الحرية بالشمس. وأكسب النص إنسانية وشعرية وجمالية في ذات الوقت والبياتي في هذا فريد في المضمار الشعري.

ولا تتخلف الشاعرة العراقية نازك الملائكة (2007/1923) عن الركب المشيد بهذه الثورة، هذه الشاعرة التي ركبت موجة الجديد وكانت عرابه واتخذت من الحزن وشاحا ومن صبر النخيل نسغا شربته فاكتسبت أشعارها رواء ونقاء، هذه الشاعرة البديعة تفاعلت مع الثيمة المفضلة للشعراء في وقتها "جميلة" فهي تقول لها:

جميلة تبكين خلف المسافات خلف البلاد

وترخين شعرك، كفك، دمعك فوق الوساد

أتبكين أنت؟ أتبكين جميلة؟

أما منحوك اللحون السخيات والأغنيات؟

ولا شك أن الحزن يلف المرء بشيء من السكينة لذا تبتعد نازك الملائكة عن المباشرة والتهويل وتحلق في أفق شعري مدركة تماما جوهر الشعر وكنه الإبداع إلا أنها هنا اتسمت بسيماء السذاجة فبكاء جميلة لا يتناسب مع الموقف الإنساني المتسم بالصبر والثبات والسخرية من الجلاد ألم تغدو ابتسامة العربي بن مهيدي ثيمة لكثير من الشعراء والفنانين؟ فهنا أضرت بالبطلة فالبكاء رمز للخوف وليس رمزًا للثبات والقوة ولعل كون الملائكة في ذلك الوقت في بواكيرها الشعرية انحدرت هذا المنحدر في هذا النص الذي يتفوق عليه نص البياتي في العربي بن مهيدي كثيرًا.

والسياب (1964/1926) لا يمكن أن يغيب عن هذا المشهد الشعري الحافل بالتضحية والبطولة وهو الشاعر الذي تغنى بالبعث وبتموز وأدونيس، السياب اليساري المتطرف أولاً والقومي مختتمًا المبشر بميلاد جديد وغد عربي أفضل تشرق فيه الشمس على الجميع وتتحقق النهضة المنشودة وينتهي الإقطاع والاستعباد ويتخلص من الرجعية، شاعر المرأة والحب والحرمان وشاعر الأوطان الجريحة والقيم المستباحة كالحرية والعدالة والكرامة وشاعر التفاؤل كذلك تغنى بثورة الجزائر ورأى فيها مواكب النور وبشارة بغد عربي أفضل فقهر الاستعمار الفرنسي هو قهر للإمبريالية برمتها ووأد لها يتخذ في نص "رسالة من المقبرة" كرمز للموت والتفسخ والانحلال ومن كلمات محددة توحي بالتعفن والموت: الدود، الرمل الذي لا يفصح إلا عن الإقفار والريح العقيم والضريح الذي يحيل على الانتهاء والركود والسكون ومن هذه الألفاظ المفتوحة على أفق دلالي ليس فيه غير الموت والفناء والانتهاء إلى أفق جديد قوامه البعث والميلاد والحياة الجديدة التي يكرسها الشعب الجزائري بنضاله ومن ثمة توهب الحياة لجميع الأقطار العربية لأن الموت واحد بهمجية المستعمر:

من قاع قبري أصيح

حتى تئن القبور

من رجع صوتي وهو رمل وريح

من عالم في حفرتي يستريح

والدود نخار بها في ضريح

من عالم في قبري أصيح

لا تيأسوا من مولد أو نشور

وواضح الانفعالية عند السياب وحماسته الثورية التي تجلت في لوذه بقافية الحاء وما تحمله من شجن وتكراره للفظة الصياح، وتعلقه الشديد بلعب دور النبي أو العراف الذي يأتي بالبشارة.

ولم يشذ الجواهري (1997/1899) شاعر الرفض والإباء عن رفاقه شعراء العراق فهو كذلك ملتزم بقضايا الأمة العربية وقضايا المظلومين حيثما كانوا وفي كل زمان وهذا هو الشاعر الحقيقي إنه شاعر الموقف وشاعر الإنسان وهو ذاته ظلم ونفي ومات منفيا وهكذا تماهت حياته مع رسالته الشعرية كأنهما اللحمة والسدا.

في نص بليغ كلاسيكي فخم يهيب بالكفاح الجزائري مقتبسًا عن المتنبي وثبته وقوته وانطلاقته:

ردي يا نفس حياض الردى واتركي

حياض خوف الردى للشاء والنعـم

يقول الجواهري:

ردي علقم الموت لا تجزعي

ولا ترهبي جمرة المصـرع

فما سعرت جمرات الكفـاح

لغير خليق بهـــا أروع

دعي شفرات سيوف الطغاة

تطبق منك على المقطـع

فأنشودة الموت وقعـــت

على غير أوردة قـطـــع

ولا شك أن قافية العين وما فيها من حدة وجلبة وفزع واختيار المتقارب بتفعيلة (فعولن) المتكررة كموج البحر في سرعة وخفة تحدث في نفس المتلقي انفعالاً وتهز وجدانه ثم الألفاظ التي يتخيرها الجواهري من رصيده الفخم والشاسع حتى لكأنك تقرأ أبا تمام أو المتنبي بل الفرزدق وجرير.

تغلب العاطفة هنا الشاعر فينطلق معها ويشده الانفعال فتأتي لغته انفعالية كذلك والمباشرة ظاهرة هنا ولكنها لا تقدح في شاعرية الشاعر وأصالته كذلك.

2 - شعراء سوريا

وشعراء سوريا هم أيضًا يشكلون ديوانًا شعريًا لوحدهم في الإشادة بالثورة الجزائرية وفي تمجيد صناعها سواء أكانوا شعراء عموديين أم تفعيليين وواحد منهم قومي المنزع اتخذ من ثورة الجزائر رسالته الشعرية والحياتية معًا ولاغرو فالقومية لا تفرق بين الأوطان العربية وحيثما ينتفض شعب عربي يكون الشاعر القومي في نفس الخندق ولو بالكلمة والرسالة الفنية ولقد أحس الشاعر سليمان العيسى (2013/1921) بقصوره في مواكبة الحدث الثوري وكأن الكلمة لا تكفي فاعتذر للجزائر عن ذلك:

ألف عذر يا ساحة المجد يا

أرضي التي لم أضمها يا جزائر

بيديك المصير فاقتلعي ا لليـ

ـل وصوغيه دافق النور بـــاهر

وفي شعر سليمان العيسى شعرية لا تخفى واستلهام للتاريخ العربي والإسلامي وهدوء واتزان عاطفي وصور فنية مبتكرة وصدق في التجربة الشعرية فهو الشاعر الملتزم بغير ضوضاء أو اتخاذ الموقف ذريعة إلى الوجاهة والذيوع وحتى زوجته السيدة ملكة أبيض اندغمت معه في النضال مع الجزائر فهي مترجمة الروائي الجزائري مالك حداد إلى العربية وهو الروائي الذي كتب بالفرنسية ليقول للفرنسيين بأنه ليس فرنسيًا وأعلن أن الفرنسية هي منفاه وهكذا يتحد الزوجان في الهم العربي من خلال القضية الجزائرية وقد كان الزوجان يستضيفان حداد في بيتهما بدمشق.

ويأتي في طليعة شعراء سوريا المساندين للكفاح الجزائري والمتحمسين له الشاعر الكبير نزار قباني (1998/1923) شاعر الانطلاق والحب وشاعر المرأة كما يلقب هذا الشاعر الجريء الذي هزّ الخيمة العربية واقتلعها على العرب من أوتادها وألقى بها في الهواء حين تجرأ على مناقشة معنى الرجولة والحياء والأنوثة وأمعن في الحديث عن المتعة بشبقية وفي رسم خارطة الجسد الأنثوي وتضاريسه واتكأ على معجم شعري حديث لا يهمل الحواس الخمس وهي تقتنص الجسد النسائي وتمعن في تصويره والتشهي بالحديث عن متع المرأة وحميمياتها، هذا الشاعر الذي نعى على الحكام فيما بعد بغيهم وركونهم إلى الدعة ومساندة الغرب الظالم حفاظا على كراسيهم منذ "هوامش على دفتر النكسة" إلى أن تساءل في شيء أقرب إلى اليأس "متى يعلنون موت العرب"؟ يتخذ هو كذلك من جميلة ثيمة شعرية فقد غدت المرأة مضمارًا شعريًا لكل جواد مقوال يقول نزار:

الاسم جميلة بوحيرد

رقم الزنزانة تسعون

في السجن الحربي بوهران

والعمر اثنان وعشرون

عينان كقنديلي معبد

والشعر العربي الأسود
كالصيف
كشلال الأحزان
تاريخ ترويه بلادي
يحفظه بعدي أولادي
تاريخ امرأة من وطني
جلدت مقصلة الجلاد
امرأة دوخت الشمسا
جرحت أبعاد الأبعاد
ثائرة من جبال الأطلس
يذكرها الليلك والأطلس
يذكرها زهر الكباد
ما أصغر جان دارك فرنسا
في جانب جان دارك بلادي!

فالعينان والشعر الأسود الغجري الذي يسافر في الدنيا كما تغنى بنعومته وسواده نزار عاد هنا رمزا للعربية السمراء المناضلة والتاريخ تتناسل أمجاده وبطولاته ولا يفل الحديد إلا الحديد وما أصغر جان دارك فرنسا بالقياس إلى جان دارك الجزائر، فالشاعر يعلن انتسابه من خلال النسبة إلى الجزائر" بلادي" وهو المنزع القومي الذي صدرت عنه النصوص العربية في غالبيتها المشيدة بهذه الثورة العظيمة.

3 - شعراء مصر

وفي مصر مهد التجديد في الشعر والنثر على السوية ومهد الحركة النقدية الخصبة التي دشنتها جماعة الديوان وأبولو، مصر عبدالناصر والقومية العربية ومناصرة حركات التحرر، وعلى أراضي الكنانة استمر النضال السياسي للقيادات الجزائرية ومن إذاعة "صوت العرب" كانت الملايين تنتظر بيانات الثوار وأخبار المعارك بصوت المذيع الجهوري الذي يجعل الفرائص ترتعد لفخامة الصوت وروعة التقديم المندغم مع تفاصيل الحدث الثوري، شعراء كثر كتبوا نصوصًا عن ثورة الجزائر لا يعدهم حصر ولا يأتي على ذكرهم جميعًا قلم لكثرتهم ومن الشعراء العموديين محمود غنيم (1972/1902) الذي كتب نصوصًا كثيرة عن هذه الثورة من منطلق ديني وقومي معًا وكأن الشعراء المحافظين على عمود الشعر لم يرتضوا إلا الاندغام في الهم القومي ومساندة الثورات والتحرر كي لا يتهموا بالرجعية والانفصال عن الواقع وكان رواد الشعر الحديث يأخذون عليهم التقليد والمحافظة والانفصال عن الحياة الراهنة بزخمها وتناقضاتها ويومياتها يقول محمود غنيم:

جبل الجزائر أنت يـا أوراس جبال المجازر
هل فيك شبر لم يحظ به دم من جرح ثائـر؟
مثل لعمري أنت لـلـ حرية الحمراء سائـر

وهو يحيل علي بيت شهير لشوقي:

وللحرية الحمراء باب بكل يد مضرجة يـدق

ومحمود غنيم بالرغم من كلاسيكيته إلا أنه اقترب في لغة شعرية سهلة واضحة بعيدة عن الفخامة والرصانة والمتانة التي نجدها عند الشعراء المحافظين وثيمته المفضلة هي الأوراس وهو كذلك ثيمة مفضلة لبعض الشعراء فهو رمز انطلاقة الثورة وهو معقل الثوار والمتمردين إنه المكان الذي يؤويهم ويخفيهم ويحميهم وهو الباذخ الذي يطاول أعنان السماء بغارب كما وصفه ابن خفاجة الأندلسي إنه ملجأ الأواب المتبتل والثائر المتمرد فلا عجب أن يغدو الأوراس ثيمة شعرية مفضلة كما كانت جميلة الإنسان والأنثى والثائرة وهذا التنوع في الثيمات الشعرية يضفي على ديوان الثورة الجزائرية التنوع والتجدد والخصب ولا يسير على منوال الرتابة والاجترار والنمطية والتآكل بفعل الزمن. ومثل محمود غنيم أبدع كثير من شعراء مصر نصوصا في نصرة الثورة والإشادة ببطولات وتضحيات الشعب لا تختلف كثيرا عن نصوص محمود غنيم.

غير أن أهم شعراء مصر الذين كتبوا نصوصًا للثورة الجزائرية هو أحمد عبدالمعطي حجازي (-1935) وهو كشعراء مصر وسوريا الذين ركبوا موجة الجديد وتحمسوا له وأنتجوا نصوصًا في ضوئه وتصدوا لهجمات المحافظين واندغموا في الهم العربي وآصار الواقع وخلصوا الشعر من دواوين الحكام وليالي المناسبات وتبعية القصيد لبيت المال في استمرار فاضح لظاهرة التكسب التي مارسها بلا حياء كثير من الشعراء في العصر الحديث، يتخلص حجازي من المباشرة والتهويل والانفعالية وينطلق في أفق الترميز والتجريد ومواكبة الإنساني والجوهري مستلهمًا التاريخ والتراث العربي الإسلامي وثقافة اليسار والنضال الإنسانية وهو ما يعطي لنصوصه جمالية خاصة وتلقيا استثنائيًا:

يا زمنا راح
أنذا أبكيك ولكني
أشهد ميلادك في أوارس
فاشتدي أيتها الريح العربية
دوري في نار الحرية

فالنوستالجيا للزمن الأخضر زمن الفتح والنصر والبناء الحضاري كما كان في قرطبة وبغداد قد تبعث على الانكسار والهوان بهذا الواقع الهزيل ولكن الميلاد في الأوراس وهو أيضا ثيمة مفضلة لحجازي يبعث على التفاؤل واليقين بالانتصار الحتمي وتأتي رمزانية الريح التي لا تبقي ولا تذر وهي ريح أسطورية اتخذها القرآن الكريم وسيلة لقطع دابر الكفار والعصاة مرة هي الريح العقيم ومرة أخرى هي الريح الصرصر العاتية فالريح والإعصار كلمان شعريتان بامتياز عوض الألفاظ المباشرة.

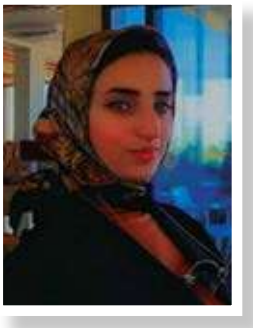
وفي المحصلة كانت ثورة الجزائر العظيمة ثيمة مفضلة لكثير من الشعراء العرب سواء من كتب على نمط القصيدة القديمة أم الحديثة لاعتبارات إنسانية وقومية ودينية ووجد فيها شعراء القصيدة الحديثة مضمارًا شعريًا للمنافسة والتجديد وحداثة المعنى ومواكبة المتطور والراهن والانتصار للإنسان الكادح والمسحوق وتخليص الشعر من القصور أو المناسبات والتكسب الفاضح وعبر الثورة الجزائرية أمعن الشعراء المحدثون في ممارسة التجديد في القصيدة من حيث البنية والمضمون وفي استلهام التاريخ والتراث القومي والشعبي والترميز والاستعانة بالأسطورة والانفتاح على الثقافة الإنسانية العالمية ورموز الكفاح العالمي وتحضر بقوة ثيمات معينة كجميلة والأوراس مما يدعو إلى القول بثقة كبيرة إن الثورة الجزائرية لوحدها تشكل ديوانا فخمًا في الشعر العربي الحديث.

وإن وجد في بعض الأشعار بعض الهفوات في ذكر أسماء الأماكن أو هفوات في التاريخ والثقافة المغاربية عامة فذلك راجع لنقص المعلومة والعزلة التي وضع فيها الاستعمار الشمال الأفريقي بله إن النبذ له تاريخ في الثقافة العربية منذ وصمت بلاد المغرب العربي بأنها "كم الثوب" و"ذيل الطائر" ومنذ أن انتقد الصاحب ابن عباد كتاب العقد الفريد لاتخاذه شعر المشارقة مرجعية وهي عقدة استحكمت عند إخواننا المشارقة وأفاض في الحديث عنها عبدالمالك مرتاض في مؤلفة "العقدة المشرقية المغربية" وكتب فيها المفكر البحريني محمد جابر الأنصاري، لكن عزلة الجزائر مع الاستعمار الفرنسي لا مثيل لها فانقطعت أخبارها عن المشارقة ثم الرقابة الاستعمارية المفروضة وهذا ما يفسر بعض الخلل في بعض الأشعار ناهيك عن بساطة وسائل الإعلام في ذلك الوقت بالقياس إلى الثورة التقنية في الإعلام والاتصال التي نحياها اليوم.

ولقد كانت الأيديولوجيا معينًا لبعض الشعراء خاصة من القوميين أو اليساريين ولا يعيبهم ذلك مادام المرء يحتاج إلى عقيدة وأرضية يستمد منها قناعاته وأفعاله ومواقفه الفكرية والنفسية وبهذه العقيدة يسترخص المرء كل شيء في سبيل المبدأ ومنه يستمد الشاعر الصور والمواقف والمعاني ولكن بالنسبة لبعض الشعراء كانت الأيديولوجيا ضارة بإنتاجهم الشعري فسقطوا في فخ المباشرة والخطابية والتهويل وكان شعرهم في الثورة الجزائرية أقل قيمة من شعر البياتي مثلاً حيث يحس المرء بالمنزع الإنساني واندغام العبارة والصورة الشعرية والإيقاع فيما هو جوهري وإنساني ومتجرد عن قيود الزمان والمكان محلقًا في أفق الشعرية والإنسانية بصفة عامة.

ولبعض الشعراء ممن لم يعد يذكرهم التاريخ لم تكن الأيديولوجيا إلا قناعًا سرعان ما سقط على القناع كما يقول دوريش فموج الزمن يأتي على هذه الذريرات ويطمسها إلى الأبد فلم تكن الأيديولوجيا إلا مطية للذيوع وركوب الموجة مادامت الثورة حديث الشعر والنثر معا وحديث الساعة وهذا الإنتاج هو أضال من أن يتحدث عنه كاتب أو ناقد.

تجليات التخييل في الشعر العباسي (شعر المعري نموذجًا)



نجلاء الحداد

أستاذة باحثة - تطوان - المغرب

ملخص البحث:

يرتبط التخييل ارتباطًا مباشرًا بالإبداع، ذلك أنه يتمحور بالأساس حور ابتكار صور ذهنية مستحدثة تثير مشاعر المتلقي، إذ أنها تجعله يندهش لقدرة المبدع - سواء أكان شاعرًا أم ساردًا- على الجمع بين عناصر قد تبدو متنافرةً ومتباعدةً كل البعد، الشيء الذي يجعله يتفاعل مع النص الإبداعي ويقبل على قراءته وتأويله بشغف ليحاول الوصول إلى مغزى المبدع ومقصده. ولا تقتصر هذه الصور الذهنية على الأساليب البلاغية بل تتعداها إلى الوزن واللفظ والمعنى وغيرها من أسس التخييل الذي تختلف خصوصيته من شاعر لآخر ففي الوقت الذي يميل شاعر ما إلى سمة البساطة في المعنى قد يوثر شاعر آخر الألغاز والغموض ليفتح أفق تلقي شعره ويجعله يقبل قراءات مختلفة كالشاعر أبي العلاء المعري الذي يتميز شعره بجملة من العناصر التخييلية الخاصة بتجربته الشعرية -إلى جانب غموض المعنى- وقد استهدفت هذه الدراسة، في هذا الصدد، الوقوف على مفهوم التخييل وتجلياته في شعر المعري.

تقديم:

لا يختلف اثنان في كون التخييل ثمرة من الثمار التي جنتها الثقافة العربية بفضل انفتاحها على التراث اليوناني الأرسطي، إلا أنه لا يمكن إنكار المجهود الذي قام به الفلاسفة المسلمون والبلاغيون في تطوير هذا المفهوم بعد انتباههم لمزاياه الشعرية التي تمكن الشعراء والأدباء من خرق حاجز اللغة المألوفة والتلاعب بخصائصها الصوتية والدلالية والتركيبية وتسخير قدراتهم الذهنية الخلاقة لتقديم صور مبتكرة مثيرة للمتلقي. وقد يجعلنا التخييل نتساءل عن مدى وعي الشعراء بهذا المفهوم وضبطهم لأسسه كالشعراء العباسيين على سبيل المثال، الذين اطلعوا على الثقافة اليونانية وتأثروا بها وبفلاسفتها. وللإجابة عن ذلك لا بد من دراسة مفهوم التخييل وخصائصه عند شاعر من هؤلاء الشعراء وهذا ما نقصده من خلال هذه الدراسة التي تهدف بالأساس إلى دراسة مفهوم التخييل ومقوماته في خطاب المعري الشعري.

أولا: مفهوم التخييل

لغة:

ارتبطت مادة (خيل) بالظن، يقول ابن منظور "خال الشيء خيلاً وخيلةً وخيّلا وخيلانًا ومخيّلةً وخيلولةً: ظنه...والخيال والخيالة هي ما تشبه لك في اليقظة والحلم من صورة وجمعه أخيلة... وفي المثل ما يسمع يخل أي يظن... وتخيّل الشيء له تشبه وتخيل له أنه كذا تشبه يقال تخيلته فتخيل لي، كما تقول تصورته فتصور لي". وقد وردت هذه الكلمة بالمعنى نفسه في القرآن الكريم، فارتبطت بالظن والوهم في الآية 64 من سورة طه في قوله تعالى[2]: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾.

التخييل: النشأة والتطور

لا يمكن فصل مصطلح "التخييل" عن المجال النفسي - السيكولوجي المرتبط به، فحينما نعود لأصل المفهوم كما تبلور في الفكر الأرسطي نجد أنه يرتبط بـ"الأثر النفسي"[3] الذي تحدثه كل أنواع الشعر المختلفة من ملاحم وملهاة ومأساة... ويشكل هذا الأثر الفيصل الذي يفصل بين هذه الأنواع، فأثر المأساة على سبيل المثال هو التطهير...وقد شهد المفهوم تطورًا ملحوظًا على يد الفلاسفة المسلمين إذ لم يكتف هؤلاء بنقل ما أنتجته الفلسفة الأرسطية، بل عملوا على تطويره منطلقين من رؤى جديدة ارتبطت بثقافتهم العربية الشعرية - الجمالية وهذا ما جعل كلمة التخييل ترد في مستويين دلاليين

اثنين[4]، إذ وردت في المستوى الأول بمعاني لغوية ونفسية وتداخلت مع الكلمات المماثلة والمقاربة لها اشتقاقيًا، ثم وردت في المستوى الثاني بمعاني دقيقة وواضحة تنم عن بداية تشكل مضمونها الاصطلاحي وتحولها من ثمة إلى أداة إجرائية لمقاربة قضايا الشعر وظواهره الإبداعية، ذلك أن الفلاسفة المسلمين نظروا إلى الشعر من زاوية إبداعه فاعتبروه نشاطًا إبداعيًا يقوم بالأساس على المتخيلة والتي قصدوا بها "إحدى قوى النفس الحيوانية المدركة، وقد حظيت كقوى نفسانية دون غيرها من القوى باهتمام علم النفس عندهم فحددوا ترتيبها ومكانها بالنسبة للقوى الإنسانية الأخرى بناءً على الدور المعرفي الأخلاقي الذي تقوم به، وترتب على تقييمهم للدور الذي تقوم به تقييمهم للشعر نفسه - بوصفه نشاطًا تخييليًا وتخيليًا- على المستويين المعرفي والأخلاقي"[5]، كما توصلوا إلى أن المخيلة تكون في بدايتها في الحس الظاهر ثم في الحس المشترك ومكانها هو الدماغ "ورتبوا كلاً منها وفقًا لتقييمهم للدور الذي تقوم في عملية الإدراك وما بعده عن الحس وقربه من التجريد (باستثناء) الفارابي الذي يجعل مكان هذه القوى أحيانًا في القلب، وأحيانًا في الدماغ"[6]...

اهتم البلاغيون بدورهم بدراسة مفهوم التخييل وخاصة عبد القاهر الجرجاني الذي ربط التخييل بالإبداع خلال حديثه عن المعنى إذ قسمه إلى قسمين اثنين عقلي وهو "المعاني الصحيحة التي تجري مجرى الأدلة التي يستنبطها العقلاء والفوائد التي يثيرها الحكماء"[7] وتخييلي يقوم على ابتكار صورة جديدة مخادعة، ويعرفه الجرجاني بقوله: "القسم التخييلي هو الذي لا يمكن أن يقال إنه صدق (...) ويأتي على درجات، فمنه ما يجيء مصنوعًا استعين عليه بالرفق والحذق حتى أعطي شبها من الحق وغشي رونقًا من الصدق..."[8].

ميز الجرجاني في المعنى بين ثنائية العقل/التخييل، وقد كان على وعي تام بقدرات الشاعر على الخلق والابتكار المتمظهرين في جمالية الصور البلاغية المحدثة من تشبيه وحسن تعليل واستعارة... إن الشعر - حسب الجرجاني- إبداع فني يتسم صاحبه بقدرات ذهنية تجعله يبتكر صورًا حسيةً جماليةً مستمدةً من الواقع تثير مشاعر المتلقي فيعجب بها لاندهاشه من طريقة تأليف الشاعر بين المعاني المادية المشتركة والصور الحسية الخداعة القائمة على الجمع بين المتنافرات، ليصل الجرجاني إلى أن التخييل مجرد وهم كاذب. أما القرطاجني فيعتبر التخييل اللبنة الأساس للشعر فـ "الشعر -عنده- إثارة تخييلية لانفعالات المتلقي يقصد بها دفعه إلى اتخاذ وقفة سلوكية خاصة تؤدي إلى فعل شيء أو طلبه أو اعتقاده، وهذه الإثارة تحدث فعلها لدى المتلقي فيما يسميه علم النفس القديم "قوى الإدراك الباطن"... بفضل الصور أو المخيلات التي يطالعها أو يسمعها في القصيدة"[9]. ويقوم التخييل الشعري على جانبين، الصورة المخيلة المبتكرة التي ينتجها خيال الشاعر، والانفعال الحسي المحدث في المتلقي، فللصورة الشعرية تأثير حسي خالص، ويرجع جابر عصفور ربط القرطاجني الصورة بالنفس إلى تأثره بالطرح الأرسطي "وجلي أن مفهوم حازم للتخييل الشعري يستند إلى أساس سيكولوجي واضح له جدوره الأصيلة في علم النفس الأرسطي"[10].

إن أساس الشعر عند القرطاجني هو التخييل والمحاكاة[11]، وهو ويميز بينهما معتبرًا أن دور المحاكاة ينحصر في النص، فهو تعبير نصي عن العالم الواقعي بكل ما يحمله من مواقف وأفعال... بينما يتجاوز التخييل النص إلى المتلقي مستهدفًا إثارته، وقد منح القرطاجني أهمية كبرى لردود فعل المتلقي تجاه الأقاويل الشعرية وما تتضمنه من تخييل فـ "فتنة النص لا تتحقق إلا من خلال منشئه ومتلقيه، ومن تم لا تدرك قيمة الخطاب الشعري ولا فضائل التخييل ما لم توضع على محك التلقي"[12].

يعتبر حازم أن التخييل ينبني على أربعة أسس وهي "المعنى والأسلوب واللفظ والوزن"[13] وترتبط هذه العناصر عبر ثلاثة قواعد وهي التناسب والتجسيد والتعجيب[14]، ويتمثل التناسب في القدرة على تنظيم الصورة الذهنية وإفراغها في قالب لفظي مناسب لها، أما التجسيد فيتجلى في التعبير عن الأفكار المجردة بصور حسية مجسدة ومثال ذلك تجسيد[15] "الشاعر القديم أبو ذويب الهذلي جسد المنية في صورة وحش كاسر لا يرحم قال:

وإذا المنية أنشبت أظفارها

ألفيت كل تميمة لا تنفع"

والمقصود بالتعجيب الغرابة المتمثلة في قدرة الشاعر على ابتكار صورة عجيبة لم يسبق للسامع تمثلها من قبل.

لا يقتصر التخييل إذن على الصور البلاغية فقط وإنما يتأسس على عناصر أخرى كالوزن والمعنى واللفظ، فالقرطاجني يرى أنه يتجسد بوضوح في المعاني والتي يقسمها[16] إلى مشتركة متداولة بين الناس أجمعين، وخاصة ينفرد به الشاعر وأفضلها هي التي تؤثر في المتلقي لأن النفس تتعلق بها كثيرًا "كالذكريات للعهود الحميدة المتصرمة التي تجد النفوس تلتذ بتخيلها وتذكرها، وتتألم من تقضيها وانصرامها"[17]، والأسلوب والنظم بدورهما يميزان بين الشعراء، إذ أن لكل واحد منهم أسلوبه الخاص وطريقته المنفردة في النظم، وأبرز عنصر مميز للقصيدة بالإضافة إلى التشبيه المبتكر الغرابة والتي اعتنى بها حازم أشد العناية إذ اعتبرها من محسنات الشعر، من هنا كانت الغرابة عنصر من العناصر الأساسية التي تحدث الانفعال في المتلقي.

ثانيًا: تجليات التخييل ومقوماته عند أبي العلاء المعري:

ينبني التخييل - حسب المعري- على لبنتي الكذب والإيهام، ويتجلى ذلك في قوله في خطبة ديوانه الأول "سقط الزند"[18] "الشعر للخلد، مثل الصورة لليد، يمثل الصانع ما لا حقيقة له ويقول الخاطر ما لو طولب به لأنكره، ومطلق في حكم النظم دعوى الجبان أنه [19]شجيع ولبس العزهاة ثياب الزير، وتحلّى العاجز بحلية الشهم الزميع"، لكن مبدأ التمويه والتضليل لا يمنع التخييل من احتلال مكانة حاسمة في عملية الإبداع الشعري، فهو الحَكم الذي يفاضل بين الشعراء لأنه يشكل جزء لا يتجزأ في تركيب كل من الطبع والصنعة فلاختبار الموهبة الشعرية لا بد من الاحتكام إليه، ولممارسة الشاعرية يجب الانطلاق منه. وقد خضع أبو العلاء نفسه لهذا الاختبار في مرحلته الفنية الأولى، ويتمظهر لنا ذلك بوضوح في قوله "ولم أطرق مسامع الرؤساء بالنشيد، ولا مدحت طالبًا الثواب، وإنما كان ذلك على معنى الرياضة وامتحان السوس"[20]، وقوله:

"لا يوهمُنّك إنّ الشعر لي خُلقٌ

وإنّني بالقوافي دائم الأنس"[21]

يقوم التخييل - من منظور أبي العلاء- إذن على جملة من الخصائص، فهو يتجلى في الطبع؛ ذلك أن الشاعر يملك إحساسًا مرهفًا وقدرات فنية خلاّقة خاصة به تجعله يبدع في نظم الأشعار وقد عبّر المعري عن ذلك من خلال هيكل ديوانه الذي لا يتكون من القصائد الطوال فقط، بل من مقطوعات ونتف، فالقريحة الشعرية يمكن أن تجود بأبيات كثيرة تترجم معاناة الشاعر وألمه، كما أنها يمكن أن تقتصر على ثلاثة أبيات تجمل فرحته فالطبع لا يستقر على حالة واحدة لتأثره بما يمر بخاطر الإنسان من أفكار، وما يختلج قلبه من مشاعر، وما يعيشه من أحداث وتقلبات، يقول المعري:

"فصرّفني وغيّرني زمان سيعقبني بحذف وإدغام"[22]

كما أنّ التخييل يستدعي ابتكار صور مجازية لا تتطابق مع الواقع لدور التمويه في التأثير في مشاعر المتلقي، والذي يحصل بفعل مخيلة الشاعر الذهنية، إذ تسعفه في التعبير عن أفكاره وتصويرها تصويرًا حسيًا. وقد استدعى أبو العلاء هذه المخيلة في جملة من المواضع التي تنم عن قدرته على التلاعب باللغة وتسخيرها لخدمة أغراضه كقوله:

"حلب، للولي جنة عدن هي للغادرين، نار سعير"[23]

تبرز قدرات المعري اللغوية هنا في تصويره لحلب، فقد جعلها في صدر البيت جنة عدن بهدف التأثير في ذهن المتلقي الذي سينخدع ويتخيلها في صورة فردوس مليء بالبساتين المخضرة والجداول العذبة والفواكه المتنوعة، كيف لا وهي جنة الخلد الدائمة النعم، غير أنه بمجرد انتقالنا لعجز البيت نجده يقدم حلب نفسها في أبشع الصور -في حالة الغدر- فهي نار ملتهبة تحرق كل شيء دون رحمة ولا شفقة، ويحضر التمويه أيضًا في قوله:

"وأعظم حادث فرس كريم

يكون مليكه رجلاً شحيحا"[24]

ففي الوهلة الأولى نجده يصف الفرس بأفضل الصفات وأروعها، وهنا يتخيل المتلقي مباشرة صورة الفارس الذي سيكون لا محالة بطل مغوار، شجاع، ينعم بأفضل الأخلاق وأكرمها. غير أننا حينما نتابع قراءتنا للبيت، ينهضنا المعري من سبات تمويهه بقوله إن مليكه فارس حقير يتصف بأكثر الرذائل بشاعة وقبحا فهو شحيح، بخيل، معرض عن الإنفاق. وقد اتسع أفق التخييل لأبعد مدى حينما بالغ في وصف حدة بصر الإبل لدرجة أنه جعلها تبصر النّار قبل إضرامها في الظلام الذي تنعدم خلال حلوله رؤية كل شيء حتى وري الزناد:

"وكـن يرين نـار الــزند فيه

فلم يبصرن، إذ ورت الزّناد"[25]

وفي وصفه لخيله الذي يمتد ظله لدرجة أنه يقيه من حرّ الهاجرة:

"ولقد أظـل تظلني وصحابتي

والشمس مثل الأخزر المتشاوس"[26]

يجعل التخييل لغة المعري الشعرية خلاقة، متحررة، تنزاح عن قوانين المنطق العقلي المحدود، لتتمسك بحبال الخيال اللامتناهية.

يحتل الإيقاع بدوره مكانةً مهمةً في التخييل العلائي، وذلك لوعي الشاعر بدوره في التأثير في المتلقي، سواء الإيقاع الداخلي أو الخارجي، فقد كان حريصًا على استدعاء التكرار والجناس والترصيع وغيرها من المحسنات البديعية لكونها تنال استحسان المتلقي وتثير مشاعره وتهيمن على أحاسيسه، وتجعله يذعن لما يطرح عليه من قضايا وأفكار بكل يسر... ومن ذلك مثلاً التوازن الصوتي الذي ارتأى المعري أن على الشاعر الاهتمام به وذلك من خلال الحرص على عدم اجتماع ساكنين في كلماته لتأثير ذلك على نفسية المتلقي، ودليل ذلك قوله في رسالة الصاهل والشاحج: [27]"...وقد علمت أن صوتك له نوعان: الحمحمة والشحيح، وكلاهما لا مسلك له في الموزونات لأن الكلمة إذا اجتمع فيها ساكنان يتوسطانها لم يمكن أن تنظم في حشو البيت العربي إلا في موضع واحد، كقوله:

فرمنا القصاص وكان التّقاص

فزضا وحتْما على المسلمينا

وليس ذلك بمعروف ولكنه شاذ مرفوض، وما شذ من كل الأسماء فإنه لا ينكسر به القياس"، كما اهتم كذلك بالقافية وعمل على تنوعيها وأشاد بتفننه فيها لدوها الحاسم في التمييز بين الشعراء:

" تساورُ فحل الشعر، أو ليث غابه

سفاهًا، وأنت الناقة العشراء[28]

أتمشي القوافي تحت غير لوائنا

ونحن، على قولها، أمراء؟"

ألح المعري على ضرورة الخبرة بعلم القافية وبحروفها كحرف الروي لقوله: "وأما دعواك نظام الشعر، فخلة لا تفتقد معها زلة: إذا جاء الروي فضح الغوي"[29]، فضلًا عن اهتمامه بالأوزان القوية المتينة وحثه على ضرورة استدعائها خلال عملية النظم كالطويل الذي جعله أعظم البحور وأهمها حينما قرنه بالمديد:

"فإن الطويل نجيب القريض

أخوه المديد ولم ينجَبِ"

وحينما قرن بينه وبين عزيز الدولة في قوله: "... وللسيد عزيز الدولة -أعز الله نصره- فضل على غيره من الملوك مثل فضل الطويل على المنهوك، لا بل أعظم وأكثر إذ كان الطويل إنما غاية عديته ثمانية وأربعون حرفا، والمنهوك أطول ما يكون أربعة عشر حرفا وأقصر ما يكون عشرة أحرف".

نصل إلى أن عملية التخييل -حسب أبي العلاء- تقوم على ثلاثة أعمدة وهي:

الطبع، فالشعر غريزة مرتبطة بالطبع الإنساني، وهو لا ترتبط بفئة دون أخرى أو بأمة دون غيرها، إذ يمكن أن "يقوله الصبي أو المرأة أو الشيخ والعجوز الفانية، وهو في غرائز الأمم كلّها حتى إنه يحكم على أنه لا يمتنع أن يخطر الكلام الموزون لمن لم يسمع شعرًا قط". إن الإبداع الشعري فطرة جُبل عليها الإنسان.

الصنعة وتتحقق من خلال الدربة الطويلة والتجربة المكرّرة المرتبطة بـ "العلم بالكلام والجدل والنظر في الفقه وأحكام الشعر اللطيفة التي لعله ما ادّعى معرفتها جاهلي ولا إسلامي من أهل النظم"... وبالتالي فصناعة التخييل توجب إتقان كل العلوم اللغوية من بلاغة ونقد وعروض وصرف ونحو.. وكذا غنى ثقافة الشاعر العامة.

التمويه وخداع المتلقي بصدق ما يعرض عليه من صور وأفكار حتى وإن كانت غير مطابقة للواقع، ولعل الكذب أهم خاصية من خصائص التخييل الشعري في نظر المعري، فلو لم يكن الأمر كذلك لمّا اتخذه معيارًا للحكم على جودة أشعار ديوان اللزوميات "... ولا أزعمها كالسّمط المتخذ وأرجو أن لا تحسب من السّميط".

خاتمة:

نخلص إلى ارتباط التخييل – من منظور أبي العلاء- بثلاثة عناصر وهي الموهبة على اعتبار أن الإبداع الشعري فطرة جبل الإنسان عليها واختص الله بها فئةً دون غيرها... والصنعة التي تعمل على صقل الموهبة الشعرية وتنشيطها وهي تتطلب -حسب المعري- الإلمام بعلوم اللغة من صرف وبلاغة وعروض ونحو... وكذا التبحر في مختلف المجالات الثقافية من فقه وفلسفة وعلم كلام وغيرها، وتسعف هذه المعارف الشاعر في انتقاء الصورة والأسلوب وغيرها من القوانين الشعرية المناسبة لغرض القصيدة وأهدافها المختلفة، ويشكل العنصر الثالث أهم هذه العناصر وهو يتمثل في القدرة على الكذب والتمويه والخداع وذلك من خلال جعل المتلقي يصدق ما يعرض عليه من صور وأفكار حتى وإن كانت غير متطابقة مع الواقع. من هنا نصل إلى وعي الشاعر أبي العلاء المعري بمفهوم التخييل ومقوماته ونجاحه في المزج بين ما خلفته الفلسفة الأرسطية بهذا الخصوص وبين مجهود الفلاسفة والبلاغيين المسلمين.

الهوامش:

1 - ابن منظور، لسان العرب، المجلد11، مادة (خيل)، ص: 226-227.

2 - جلال الدين المحلي وجلال الدين السيوطي، تفسير الجلالين (بهامش القرآن الكريم) دار صبح، بيروت، ص 253.

3 - أرسطو، فن الشعر، مصدر سابق، ص3.

4 - يوسف إدريس، التخييل والشعر (حفريات في الفلسفة العربية الإسلامية) منشورات ضفاف، دار الأمان، الرباط، ط1 2012م، ص 158.

5 - ألفت محمد كمال عبد العزيز، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين (من الكندي حتى ابن رشد) الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984 م، ص 15.

6 - "المرجع نفسه" ص 21.

7 - عبدالقاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تح محمد الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت، ط3، 2001م، ص 199.

8 - "المصدر نفسه" ص 196.

9 - جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي البلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، ط3 1992م، ص 298.

10 - "المرجع نفسه" ص 299.

11 - حازم القرطاجني "مرجع سابق" ص 21.

12 - حسين العوري، الخطاب الشعري ووظائف التخييل عند القرطاجني، مجلة حوليات الجامعة التونسية، كلية الآداب والفنون والإنسانيات، منوبة العدد 57، 2012 م، ص 225.

13 - القرطاجني "مرجع سابق"" ص 21.

14 - "المرجع نفسه" ص 222.

15 - "المرجع نفسه" ص 222.

16 - القرطاجني "مرجع سابق" ص 21.

17 - "المرجع نفسه" ص 21.

18 - الخلد: البال، الخاطر: القلب، العزهاة: الذي لا يحب النساء، الزير: الذي يكثر من زيادة النساء، الشهم: الحديد الفؤاد، الزميع: المقدام المعري، ديوان سقط الزند، دار صادر، بيروت، 1957م، ص6

19 - امتحان السوس: الطبيعة، المصدر نفسه والصفحة نفسها.

20 - لا يوهمنك: لا يوهمك الناس، ديوان سقط الزند، تحقيق التبريزي والبطليوسي والخوارزمي، تقديم لجنة بإشراف طه حسين، مركز تحقيق التراث، الهيئة المصرية العامة للكتاب،ط 1987م، ج2، ص 711.

21 - المعري، ديوان "سقط الزند"، "مصدر سابق" ص 41.

22 - " المصدر نفسه" ص 72.

23 - "المصدر نفسه" ص 75.

24 - المعري، "سقط الزند"، "مصدر سابق"، ص: 83.

25 - "المصدر نفسه" ص 191.

26 - أبو العلاء المعري، رسالة الصاهل والشاحج، تحقيق عائشة عبد الرحمان، بنت الشاطئ، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1984م، ص 162.

27 - المعري، "ديوان سقط الزند" "مصدر سابق" ص 189.

28 - أبو العلاء المعري "رسالة الصاهل والشاحج"، "المصدر نفسه"، ص 156.

29 - المعري، "اللزوميات "مصدر سابق" ج1 ص 208.

30 - أبو العلاء المعري "رسالة الصاهل والشاحج"، "مصدر سابق"، ص 517.

31 - "المصدر نفسه"، ص 194.

32 - نفسه والصفحة نفسها.

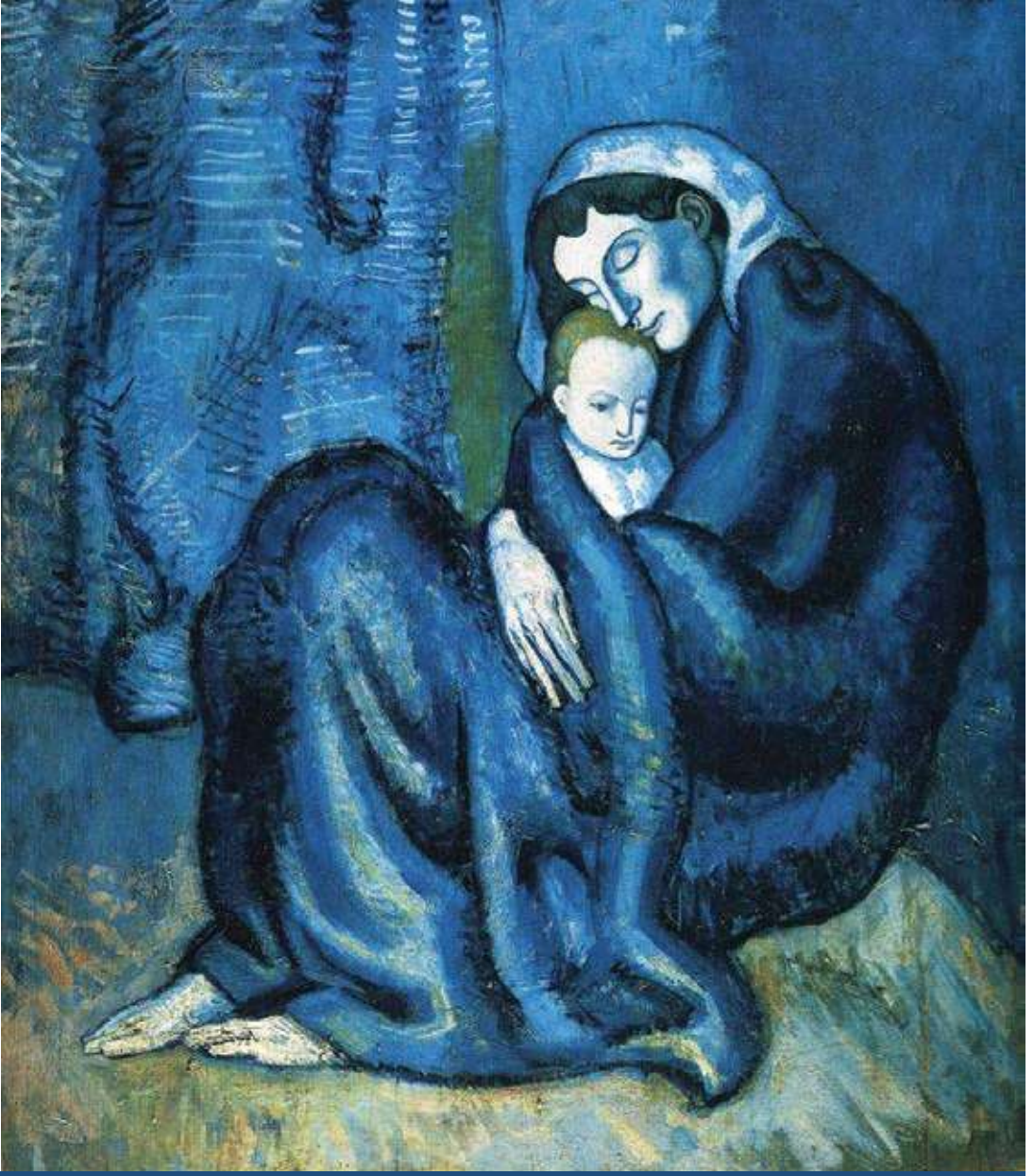
33 - السميط: الآخر المبني بعضه فوق بعض، المعري، "اللزوميات"مصدر سابق" ص 19.

السِّرُّ يَفضَحُهُ الأريج!

شعر: فهد أبو حميد

الرياض

وَ تَبدو كأنَّ الرَّيبَ حَدَّقَ صَوبَها
وَحَيًّا .. فَلَمْ تَأمَنْهُ عَيناً وَ لا ضِمْنَا
تَلُوحُ وَ لَكِنْ دُونَها ألْفُ جُملَةٍ
يُبَعثِرُها فَرْطُ الغَرامِ .. وَ لا مَعْنَى!
فَأوْحَى بِهَا للكَونِ كِفْلٌ تَضَلَّعَتْ
بِهِ حِينَ كانَ الرِّيُّ مِنْ كَوثَرٍ أغنى
وَ قِيلَ لَنَا كانَتْ خَوَاطِرَ ناسِكٍ
أنابَ فَلَمْ يُسْرِجْ إلى نَزوَةٍ مَتْنَا
فَحَلَّتْ كَمَا سَاغَ النَّبِيذُ لِغُصَّةٍ
(ضَرُورَةَ دَهْرٍ)... لا تُعَادُ لِمُسْتَثْنَى!
وَ تَسمُو فَلاَ مِعراجَ إلاَّ بَصيرَةً
تَعِي أوْجَهَا كَشْفاً عَنِ الحَيِّزِ الأسْنَى
وَ تَخْفَى فَلاَ يَخْفَى قَمِيصٌ مِنَ الرُّؤَى
وَبَحْرٌ خَلِيلِيٌّ وَ إيماءَةٌ حُسْنَى
وَبَوحٌ تَسَنَّى للخَيَالِ وَ صَبْوَةٌ
عَوَانٌ وَأخْرَى تَسْتَقِي صَيِّباً أذْنَى
وَ بُنٌّ إذا حَيَّيْتَ رَدَّ كَأنَّهُ
حَوَارِيُّ قِدِّيسٍ يَتوقُ لَهُ حِضْنَا
أتَسْألُ عَنْ صَنعَاء ؟! سَلْ عَبْقَرِيَّةً
بَكَتْ في جِنَانِ الغَيبِ فَاسْتَشْرَفَتْ فَنَّا
فَصَنعَاءُ مِيقاتُ الرِّباطِ لِعَبْرَةٍ
عَلى رَمْسِ ذاتِ الخالِ إذْ نَقْرَعُ السِّنَّا
وَ يَمْضي إلى صَنعَاءَ قَومٌ وَيَنْثَنِي
فِئَامٌ وَفي الحَالَين لَمْ تَتَّخِذْ خِدْنَا
وَ بَلقيسُ تَسْتَدْعي وَصيفاتِها الأُلَى
تَسَرَّبْنَ مِنْ أشْهَى سَدِيمِيَّةٍ مَتْنَى
فَجِئْنَا وَللمَعْمُودِ نَظْرَةُ وَامِقٍ
وَمِشْيَةُ مُرْتَابٍ تَمِيدُ بِهِ حُزْنَا
أتَسْألُ عَنْ صَنْعَاءَ؟! مَسْراكَ وَ السُّهَا
وَ يَلْحَنُ قَومٌ في الخَوَاتِيمِ (لَو أنَّا)!
لِصَنعاءَ رَوحٌ في الضَّميرِ وَ زِئبَقٌ
عَلَى اللَّفظِ تَأبى ذِمَّةُ الدَّهرِ أنْ يَفنَى
وَ تَشْرُدُ مِنْ قَيدِ اليَقينِ فَيَنْبَرِي
لَهَا الطَّالِعُ الشَّفَّافُ!... يُحرِزُها ظَنَّا
وَ تَقْطَعُ آذِيَّ (التَّلاشي) وَ حَولَها
قَصيدٌ تَنَزَّى مِنْ مَفاتِنِها (وَزْنَا)
وَ لا تَرْعَوِي صَنعاءُ! تَفْصِدُ لَيْلَها
فَتَنْسابُ شَكواها لِفِنجانِها بُنَّا
سَلامٌ عَلَيها في الحِسَانِ فَإنَّها
سَلِيلَةُ حَتْفٍ لَمْ تُخَاتِلْ بِهِ جَفْنَا



حسن الحضري

عضو اتحاد كتاب مصر

الأم في شعر الصعاليك

احتلّت الأم مكانة خاصة في الشعر العربي؛ فهي مصدرٌ للفخر، ورمزٌ للعطاء، وكان أبناء القبيلة الواحدة -بل والأسرة الواحدة- بعد أن تساووا في الأب الواحد؛ كان يفخر بعضهم على بعض بأمه ومحتدها وشرف نسبها؛ ومن ذلك قول ذي الأصبع العدواني [ت: 22ق.هـ] يفخر على ابن عمه، فيعتز بأن أمه ليست براعية[1]:

عَنِّي إليكَ فما أُمِّي براعيةٍ

تَرعى المَخاضَ وما رأيِي بمَغبونِ

و«إنما خصَّ رِعْيَة المخاض لأنها أشد من رِعْية غيرها، فلا يُمتهَن فيها إلا مَن حقر ولم يُبالَ به»[2].

وقال الشنفرى [70ق.هـ] مفتخرًا[3]:

أليس أبي خيرَ الأواسِ وغيرِها

وأمِّي ابنةَ الخَيْرينِ لو تعلمينَها

فذكر أمه في فخره، ولم يكتفِ بذكر أبيه.

وقال الشنفرى أيضًا في مطلع لاميَّته[4]:

أقيموا بني أمِّي صدورَ مَطِيِّكم

فإنِّي إلَى قومٍ سواكم لَأَمْيَلُ

«وأضاف الأبناء إلى الأم؛ لأنها أشد شفقة، كما قيل في قوله تعالى حكاية عن هارون: (يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي) [طه: 94]»[5].

وقال تأبَّط شرًّا [ت: 80ق.هـ] مفتخرًا بقوَّته[6]:

ما ولدَتْ أمِّي مِن القوم عاجزًا

ولا كان ريشي مِن ذُنابَى ولا لَغْبِ

فهو يذكر أمه في فخره، نافيًا عنها أن تكون وَلَدت عاجزًا أو إمَّعةً أو أحمق، والبيت به خرم؛

وهو حذف أول الوتد المجموع في أول البيت.

وقد ظهرت الأم في شعر الصعاليك بصورة فريدة، وإن كانت في الأصل مستوحاة من ثقافة البيئة العربية بصفة عامة، إلا أنَّ لها في شعر الصعاليك أبعادًا أكثر عمقًا ودلالة وتنوُّعًا منها في شعر غيرهم، ويتضح ذلك من خلال عرض هذه الأبيات للشنفرى متحدثًا عن صديقه تأبَّط شرًّا[7]:

وأُمُّ عِيالٍ قَدْ شَهِدتُ تَقُوتُهُمْ
إذا أطعمَتْهم أوتَحَتْ وأَقَلَّتِ
تَخافُ علينا العَيْلَ إنْ هي أكثرَتْ
ونحنُ جِياعٌ أيَّ آلٍ تَأَلَّتِ
مُصَعلكةٍ لا يَقْصُرُ السّترِ دُونَها
ولا تُزْتَجَى للبَيتِ إنْ لم تُبَيِّتِ
لها وَفْضةٌ فيها ثلاثونَ سَيْحَفًا
إذا آنَسَتْ أُولَى العَدِيِّ اقْشَعَرَّتِ
وتأْتي العَدِيَّ بارِزًا نِصْفُ ساقِها
تَجُولُ كَعَيْرِ العانةِ المُتَلَفِّتِ
إذَا فَزِعوا طارَتْ بأَبيضَ صارِمٍ
ورامَتْ بِما فِي جَفْرِها ثُمَّ سَلَّتِ
حُسامٍ كلَوْنِ المِلْحِ صافٍ حديدُه
جُرازٍ كأَقطاعِ الغَديرِ المُنَعَّتِ
تَرَاها كأذْنابِ الحَسِيلِ صَوادرًا
وقَدْ نَهِلَتْ مِنَ الدِّماءِ وعَلَّتِ

وقوله (أوتَحَتْ) أي: أقلَّتْ عطاءهم، وقوله (أيَّ آلٍ تألَّت) أي: أيَّ جَهدٍ جهدتْ؛ والوفضة هي الجعبة، والسيجف هو النَّصل العريض، وجفرها: جعبتها التي فيها سهامها، والجُراز هو القاطع الحادُّ؛ والحَسِيل: أولاد البقر.. كما في «لسان العرب».

قال في «شرح الحماسة»: «وقد سمَّى الشنفرى تأبَّط شرًّا بأمِّ عيالٍ؛ لِما كان يجمع من أمر أصحابه ويتكفَّل به لهم ويدبره»[8].

والأم هنا لها طبيعة خاصة؛ فهي تجمع بين حنان الأم ورغبتها في تلبية احتياجات أولادها، وبين حكمة الأب الذي يعطيهم بحسب ما يكفيهم مما هو متاح لديه بالفعل؛ خوفًا من دفعِه إليهم مرة واحدة مع قلَّته؛ حتى لا يحتاجوا فلا يجدوا بعد وقت قصير.. وفي خضمِّ ذلك لا تنسى هذه الأم واجباتها الأخرى في الدفاع عن أولادها ضد الأعداء، وخوض الحروب والمعارك من أجلهم، بسيفها الحادِّ الصارم، ورماحها العريضة القاتلة، فهي الأم والأب معًا في آنٍ واحد، ولا شك أن الأم تستطيع أحيانًا القيام بدور الأب، في حين ندرة وجود الأب الذي يستطيع القيام بدور الأم، ولذلك عبَّر الشنفرى في وصفه تأبَّط شرًّا بالصورة التي تناسب حال الصعاليك في تشرُّدِهم وحاجتهم إلى الأم التي تجمع شتاتهم وتؤويهم إليها.

كما أن هذا الوصف من الشنفرى لرفيقه تأبط شرًّا، وتشبيهه إياه بأم العيال؛ يرسم صورة حقيقية لما كان يفعله الصعاليك فيما بينهم، ومن ذلك ما ذكره عروة بن الورد [ت: 30ق.هـ] عن نفسه مفتخرًا[9]:

إنِّي امرؤٌ عافِي إنائي شِـرْكَـةٌ
وأنتَ امرؤٌ عافِي إنائكَ واحدُ
أتَهزأُ منِّي أنْ سَمِنتَ وقَـدْ تَرَى
بجِسمِيَ مَسَّ الحقِّ، والحقُّ جاهدُ
أقسِّمُ جسمي في جسومٍ كثيرةٍ
وأحسو قراحَ الماءِ والماءُ باردُ

قال ابن السِّكِّيت [ت: 244هـ]: «والحق الذي ذكره صلة الرحم وإعطاء السائل وذوي القربى، فمَن فعَل ذلك جهَده»[10]، والبيت الأول به خرم، وقد سبق توضيح معناه.

وأبيات عروة تذكِّرنا بحديث عائشة -رضي الله عنها- حيث «قالت: جاءتني مسكينةٌ تحمل ابنتين لها، فأطعمتُها ثلاثَ تمراتٍ، فأعطتْ كلَّ واحدةٍ منهما تمرة، ورفعتْ إلى فيها تمرةً لتأكلَها، فاستطعمتْها ابنتاها، فشقَّتِ التَّمرةَ التي كانت تريدُ أن تأكلَها بينهما، فأعجبني شأنُها، فذكرتُ الذي صنعتْ لرسولِ اللهِ -صلَّى الله عليه وسلَّم- فقال: إنَّ اللهَ قد أوجَبَ لها بها الجنَّةَ، أو أعتقَها بها مِنَ النَّارِ»[11].

فعروة مع صعاليكه كهذه الأم مع ابنتيها، فهو يقسِّم جسمه في جسومهم، ويحرم نفسه الطعام والشراب من أجلهم؛ ويؤكد معنى (الأمومة) في أبيات أخرى، يوضح فيها أنه لا يفعل ذلك من أجل مقابلٍ ينتظره منهم؛ وإنما هو الواجب؛ يقول مخاطبًا صعاليكه[12]:

فإنِّي وإيَّاكم كذِي الأمِّ أرهنَتْ
له ماءَ عينَيْها تُقَدِّي وتَحمِلُ
فلمَّا ترجَّتْ نَفْعَه وشبابَه
أتَتْ دُونَها أخرى جديدٌ تَكَحَّلُ
فباتَتْ لِحَدِّ المِزفَقَيْنِ كليهما
تُوَخِّوحُ مِمَّا نابَها وتُوَلْوِلُ
تَخَيَّرُ مِن أمرينِ ليسا بِغِبْطةٍ
هو الثُّكْلُ إلا أنها قد تَجَمَّلُ

وفي هذه الأبيات يرسم عروة صورة صادقة لعطاء الأم التي لا تنتظر مقابلًا من أولادها؛ فهي تُفني عمرها في تربيتهم والقيام بأمورهم، وحين يكبرون ويصبحون قادرين على العطاء وعلى القيام بشؤون غيرهم؛ يذهب كلٌّ منهم إلى فتاة يتزوجها ويبني معها بيتًا جديدًا، تاركًا أمه التي هي صاحبة الفضل عليه، فتصبح حينئذ كأنها ثكلى غير أنَّ ولدها حيٌّ يُرزق.

الهوامش:

(1) البيت من البسيط، من قصيدة له في «المفضليات» للمفضل الضبي (ص 160)، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر- عبد السلام محمد هارون، طبعة: دار المعارف- القاهرة، الطبعة السادسة.

(2) «سمط اللآلي في شرح أمالي القالي» لأبي عبيد البكري (1/ 571)، تحقيق: عبد العزيز الميمني، طبعة: دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان.

(3) البيت من الطويل، في ديوانه (ص 78)، تحقيق: د. إميل بديع يعقوب، طبعة: دار الكتاب العربي- بيروت، الطبعة الثانية 1417هـ- 1996م.

(4) البيت من الطويل في المصدر السابق (ص 58).

(5) «خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب» للبغدادي (3/ 341)، تحقيق وشرح: عبدالسلام محمد هارون، طبعة: مكتبة الخانجي- القاهرة، الطبعة الرابعة 1418هـ- 1997م.

(6) البيت من الطويل، في «الجيم» لأبي عمرو الشيباني (3/ 211)، تحقيق: إبراهيم الأبياري، راجعه: محمد خلف أحمد، طبعة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية- القاهرة، 1394هـ- 1974م.

(7) الأبيات من الطويل، في ديوانه (ص 35- 36).

(8) «شرح ديوان الحماسة» للمرزوقي (ص 537)، تحقيق: غريد الشيخ، وضع فهارسه العامة: إبراهيم شمس الدين، طبعة: دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 1424هـ- 2003م.

(9) الأبيات من الطويل، في ديوانه (ص 138- 141)، شرح: يعقوب بن السِّكِّيت، عني بتصحيحه: الشيخ ابن أبي شنب، طبعة: جول كربونل- الجزائر.

(10) المصدر السابق (ص 140).

(11) خرجه مسلم في صحيحه (4/ 2027/ 2630)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة: دار إحياء التراث العربي- بيروت.

(12) الأبيات من الطويل، في ديوانه بشرح ابن السِّكِّيت (ص 117- 118).

البلاغة والإفهام

د. رشيد سكري

جامعة ابن طفيل- القنيطرة - المغرب

في كثير من الأحيان، كنت أقرأ كتبًا عن البلاغة العربية، ودائمًا كانت تتزاحم في ذهني أسئلة من قبيل: هل علم البلاغة ضروري للإقناع؟ أم يقف هذا العلم شامخًا، فقط، عند مشارف الإفهام؟ وفي مستوى آخر، هل كل ما يفهم يكون خاضعا لنسق بلاغي؟ أم هو مجرد تخييل المعاني؟ ماذا نعني إذا قلنا إننا فهمنا كذا وكذا؟

الإفهام هو وضوح وتجل ضد الإبهام والغموض، ديدنه رفع اللبس عن مقام الحال، فالنهضة الإسلامية قامت على سحق المشككين في الرسالة النبوية، حيث اعتبرت المعجزات إحدى الخيارات الصعبة، التي دافع بها الأنبياء والرسل عن الوحي الإلهي، وواجهوا بها عتو الكافرين والملحدين. فالإفهام، في هذا المستوى، رسالة بلاغية يتوخى منها نُصرة الدين الجديد على يد المكلفين بالتبليغ، كما هو الحال بالنسبة لموسى عليه السلام، عندما تحولت عصاه، التي يهش بها على الغنم، إلى أفعى تلقفت ما صنعوا من إفك. أو عندما خرج الماء الزلال من بين أصابع المصطفى الأمين، ليروي ظمأ قومه، ويطهرهم للصلاة. إن الإفهام لا يتعلق، دائمًا، بالدوال اللغوية، أو ربط الدال بالمدلول أو حتى تخييل المعنى، وإنما هو مرتبط بالحجة المنطقية التي تقطع الشك باليقين، وتمد جسور الإفهام بهدف الإقناع واستمالة الجاحد والمنكر أو التشكيك في قناعاته، عن طريق قطع روابط التفكير لديه. فالمعجزة، على سبيل المثال، حجة منطقية، بلاغتها إفهام المشككين بمضمون الرسالة،

التي جاء بها النبي، فتوظيف حدود العقل يبطل النقل؛ لأن قصة موسى وعصاه، تمت بحضور الفرعون وحاشيته.

عند ذكر البلاغة يتبادر إلى ذهننا الحجاج، بما هو منطق سيكولوجي يتغيى تنظيم الكلام والقول، بل هو مبحث بلاغي نعيشه في السر والعلن. فالمنطق الحجاجي، حسب عميد البلاغيين المغاربة محمد العمري، له امتدادات معرفية تصل إلى تخوم الإحساس بدفء البديع والمحسنات البديعية، التي تخيط الوجود الإنساني ككل. فمن بين الأشياء، التي أرقت العمري الالتباس الحاصل بين البلاغة والحجاج. فهذان المبحثان ينحدران معًا من أصول لسانية ومنطقية، يقضيان بالانسجام في القول والكلام الحجاجي. ولأن الظاهرة البلاغية تتخلص من شوائبها باستمرار، فإن الحاجة الماسة لرسم حدود للتعاريف، أصبحت مطلبًا رئيسًا لمعرفة الامتدادات بين أهم بنياتها التعبيرية.

فما البلاغة إذن؟ وما الحجاج؟

إن البلاغة، في مفهومها العام، تدلنا على الخطابة، من حيث إنها مفهوم أرسطي يكشف عن خبايا التواصل الجيد، وقد يأتي النسق الحواري مجسدًا لمفاهيمَ تحوم حولها من زاوية المعنى والمبنى؛ كالفن والصناعة والدُّربة والإجادة... وغيرها، التي تدور في فلك معرفي يتصيد حسن الخطابة والإلقاء. وفي هذا الباب يتسنى للخطباء أن يرحلوا خببا إلى ميدان الشعر، فتُكتم في جوفه أسرار الخطابة، وإن تعلقت - أي الأسرار - بالصوت وطريقة اللباس والإنشاد أيضًا، بما هي طقوس ترافق جنون الكلام والقول. فالإنشاد، في هذا المستوى، حسب أدونيس، مجرد امتلاك السمع الخاص في الجذب والتأثير. فالخطابة تقضي بالكينونة البلاغية من زاوية التواصل، الذي يهدف إليه الأدبُ كرسالة إنسانية. وفي هذا الإطار يأتي الحجاج بمفهوم الخطاب البلاغي، خصوصًا عندما يُستعمل الكلام البليغ وصفًا للكلام. إن اختيار الصفات الحسنة، التي لها وقع على السامع بهدف إقناعه أو استمالته، تندرج ضمن إطار الخطابة التداولية العليمة بأحوال السامع، ومدى تمكنه من الخبر ومقتضياته، فالخطيب الجيد هو الذي يلقي الخبر وفق الحال والأحوال، بما هو اقتصاد في الجهد والعمل، حسب المقام التداولي. وعلى مرّ عصور الأدب العربي الفصيح، وفي تاريخه العريق، الذي انكتبت فيه الغنائية والإنشاد الشعري، كان حضور السمع والإفصاح عن الطرب من أهم الركائز، التي وطدت بها البلاغة أسسها في الوجدان العربي، ومن الطبيعي أيضًا أن تحفل الطبيعة بالاختلاف على مستوى إيقاع الأصوات، بما هو إنشاد تتشكل منه سمفونية الوجود. وفي هذا التباين والتشاكل الخاص في أصوات طبيعية، أو بالأحرى أصوات الطبيعة المتمثلة في غنائية الطيور والحيوانات وجريان المياه في الوديان، وصفير الرياح في الفلاة والفيافي، وكل ما له علاقة بالكينونة، هي بمثابة لغة طبيعية فصيحة وبليغة، حسب الرومانسيين الجدد، الذين ينتصرون للتميز وإبراز الذات في الإبداع. هذا الإسقاط العفوي جاء نتيجة الصلة العضوية بين الإنسان والطبيعة، ومن هنا نفهم أن الخطابة طورت من بنائها المتميز لتكون مصدرًا لعلوم تهتم بالإنسان في أبعاده المعرفية والثقافية والرمزية والسيميائية.

بهذا المنعطف تتداخل الخطابة بالبلاغة، ويصبحان معًا تيارين معرفيين كبيرين يغذيان الوصل الثقافي بين قديم التراث العربي وحديثه؛ لينفصلا في ما بعد إلى تيارات فكرية كبرى، تهتم بالبديع الشعري والنثري على حد سواء. فمع جماعة «مو» و«ليج» في بلجيكا كانت الانطلاقة الفعلية للبلاغة العامة، ومن ثم إلى الشعرية اللسانية البنيوية مع المنظر رومان جاكوبسون، الذي أحدث زلزالاً حقيقيًا في التلقي البلاغي والخطابي.

إن ما يفيدنا في البلاغة، هو تلك القوة الخطابية التي يستمدها التواصل اللساني عبر عصور المعرفة العربية بالخصوص؛ لأن التكوين الجيولوجي للثقافة العربية، حسب أدونيس، مرت عبر الشفهي قبل أن تؤسس منطقها في الكتابة، لذا يحتل الحجاج مكانة أسنى في الإقناع وقوة الاستمالة. فضلاً عن أن التراث العربي الديني كان حافلاً بتيارات فكرية تُعنى بالشأن العقائدي، ويأتي تيار «المعتزلة» الذي ينتصر إلى العقلانية، في قلة هذه التيارات إلى جانب «الأشاعرة» في التاريخ الإسلامي. وفي هذا ما يوضح الدور الذي تلعبه الحجة البلاغية في حياة الناس، بهدف الإقناع ورجحان الرأي وتغليبه.

إن الحجة البلاغية تنشغل بعالم المنطق، أو بعوالم مستمدة شرعيتها من أحداث تاريخية تشرعن النسق الحجاجي، بما هو حسب أوليفي روبول، كل ما يتعارض والبرهنة، وتذهب إلى تخوم مقارعة الحجة بالحجة. فالمنطق الحجاجي أساس بلاغي يستشرف به المتحاج ضفافًا أثيلة من ألفاظ مستحدثة تغني الرصيد اللساني، ومن ثم فاللغة البلاغية الجديدة، حسب محمد العمري، تسير في توافق مع اللغة الحجاجية وفق منطق تداولي لساني.

إننا، إذن، إزاء منتظم من الكلام والقول، الذي يؤشر لتواصل مرغوب فيه، بدءًا بالمعرفة البيانية، واستحداثًا لصور بنائية تأخذ مسافة مثلى بين ما هو منطقي وما هو لساني. فالمنطق سيشرعن لنا العبور الآمن إلى عوالم الحجاج، ذات النسق المركب بين السبب والمسبب، بينما اللساني يستشرف عوالم البديع وجميع المحسنات البلاغية، التي نستميل بها السامع. ورغبة في تداولية المعرفة حسب الكرونولوجية التاريخية، نجد أن ما يعرف تجنيًا بعصر الانحطاط دوّنت فيه أسماء أعطت الشيء الكثير لإمبراطورية الإقناع البلاغي، والائتلاف بين استعمالات الألفاظ ومعانيها، ويأتي عالم الاجتماع ابن خلدون في طليعتهم إلى جانب التفتزاني وآرائه البلاغية.

إن ما يفيدنا في البلاغة، هو تلك القوة الخطابية التي يستمدها التواصل اللساني عبر عصور المعرفة العربية بالخصوص؛ لأن التكوين الجيولوجي للثقافة العربية، حسب أدونيس، مرت عبر الشفهي قبل أن تؤسس منطقها في الكتابة، لذا يحتل الحجاج مكانة أسنى في الإقناع وقوة الاستمالة.

* اللوحة للفنان: سلطان الجريس
SultanAlJurais

الفكـر الجغرافي والأدب

حميد اردیف بن عیسى

المغرب

كثيرًا ما اهتم الأدباء والشعراء بالمكان واقتنصوا فيه لحظات ومشاهد مغرية للقراء ومسيطرة على الذائقة، فكانت إلهامًا لهم ووحي ينسج من خيالاتهم ويسيطر على كتاباتهم وإشعارهم، ولعلي أجد في قراءتي هذه المتواضعة انفتاحًا وتداخلاً بين الفكر الجغرافي والإنتاجات الأدبية في شتى العصور والفنون، وفي أبهى تجليتها تتدفق معان كثيرة أحاول رصدها لاستجلاء الحقيقة وتبيان الأشياء.

ليس من الضروري أن يكتب الجغرافي وصفًا عن المجال وعن الفضاء بنفس النهم الذي يكتب به الروائي أو القصصي، ولكن المتتبع يرى أن لكليهما هوس بوصف المكان، فأحيانًا بنبرة الأدب يتجاوز الكاتب أسطر الإخبار والسرد إلى البناء الذي تتولد عنه معرفة بكيفية تنظيم المجال...

والجغرافية الكلاسيكية (الوصفية) لم تكن موضوعاتها لغاية الوصف فحسب، بل كانت أحيانًا تراكيب لصور بلاغية تضم في مكنوناتها تعبيرًا استطيقيًا يضيء جنباتها، كأنها تلتصق بالسرد الأدبي أكثر منه بالنص الجغرافي.

الجغرافيا في المشهد الأدبي

في اعتقادي فجنس الرواية يعتبر شكلاً تعبيريًا جغرافيًا بامتياز، وذلك لحضور المجال بشكل مكثف، ناهيك عن وجود خلفيات ومواقع وسيادة منطق الصراع، وحدود وآفاق وتعدد الرؤى ووجهات النظر، وقد تناول أغلب الروائيين في كتاباتهم سواء في الغرب أو الشرق فضاء المدينة وما طرأ عليها من تحولات وديناميات وطرق العيش والقيم المجتمعية والعادات السائدة، بغية معالجة ظواهرها وتناول إشكالاتها المختلفة؛ لذلك فوصف المشهد الحضري

يعبر كذلك عن معتقدات ذلك المجتمع وتعقد الحياة به، وفي مقابل دلك تعتبر الكتابات حول المشاهد الريفية كانت تعتبر ثورة حول التغيير الاجتماعي وفي معظمها كانت تحاول نبد الأفكار التي أتت بها سياسة التصنيع وتهميش العالم القروي والليبرالية الاقتصادية، إذن كانت هده الكتابات في صلبها تعبير عن جغرافيا أخلاقية لحياة وسلوك اجتماعيين.

فعند الأديب نجيب محفوظ نجد حضورًا للمدينة المصرية بكل حمولتها الثقافية والسياسية، ترصد معيش المجتمع المصري في حقبة معينة دون إهمال وصف البنى والعمران والطقوس والشخوص عن كثب، وقد تميزت جل أعماله سواءً قصصًا أو روايات بمنطق الوصف في بعده المكاني ومن أهم هده الروايات "أولاد حارتنا" التي فازت بجائزة نوبل للآداب سنة 1988، وقد أدرك المتخصصون الجغرافيون في الجغرافيا البشرية على وجه الخصوص ضرورة الرجوع إلى الوصف الأدبي الروائي لدراسة الإحساس بالمكان في لحظة إثارة الذكريات وهو ما أطلق عليه رسم الأماكن بالكلمات.

في البؤساء للكاتب "فيكتور هيكو" التي اختار لها مدينة باريس كفضاء للحكي، تتشكل أزقة الفقراء المهمشين من مشهد جغرافي مظلم لمدينة سيئة كمتاهة تندر بالشؤم، محاولة منه للتعبير الرمزي عن الرفض ونقد الأوضاع السائدة إبان ما قبل الثورة الفرنسية.

ولا نقتصر على الروايات فقط، فبعض الكتاب المرموقين الدين اهتموا بالأماكن هم شعراء، اتخذوا من الوصف للمكان أغراضًا جديدة للشعر المعاصر فأمير الشعراء أحمد شوقي حينما زار مدينة زحلة اللبنانية، افتتن بتنظيمها وموقعها المجاور لوادي العرايش، وجمال أبنيتها، وتنظيم المقاهي والمطاعم بها والطرقات والزوار والأهالي فنظم قائلاً:

يا جارة الوادي طربت وعادني
ما يشبه الأحلام من ذكراك
مثلث في الذكرى هواك وفي الكرى
والذكريات صدى السنين الحاك
لم أدر ما طيب العناق على الهوى
حتى ترفق ساعدي فطواك

في الحاجة إلى فكر جغرافي متجدد

تأثر الفلاسفة القدامى وكذلك رواد الجغرافيا بنظريات عديدة لتفسير الظواهر الطبيعية والبشرية اللتان هما موضوع حقل الجغرافيا، كنظرية النشوء والارتقاء لداروين، فاستقوا منها مفاهيم أربعة: مفهوم التغير عبر الزمن، مفهوم التنظيم، مفهوم الصراع والانتقاء، ومفهوم العشوائية؛ ومن ثم حدث طفرة نوعية في علم دراسة أشكال الأرض، وظهر بوسم "الجيومورفولوجيا" وفي هدا السياق-أي التطور- أخد الجغرافيون يركزون على العلاقات التي تربط الإنسان بالبيئة سعيًا منهم إلى استنباط القواعد العامة التي تحكم تطور الأجناس وتوجهه، فانتقلت الجغرافيا من العامة إلى الجغرافيا الإقليمية.

هده النظرية لم تكن جديرة بتقديم تفسيرات مقنعة، حيث ظهرت اتجاهات فلسفية أخرى مفسرة للعلاقات بين الإنسان وبيئته، فذهب "راتزل" إلى فكرة الانتشار الثقافي، التي تفسر انتقال الظواهر الإنسانية والهجرات السكانية حين عبر عنها في كتاب "الجغرافيا السياسية" سنة 1897، فكان لا بد لتطور الإنسان في بيئته شروط ثلاثة وهي: المكان أو الحيز الجغرافي الذي يقطنه، ثم المنطقة التي هي مجال تفسحه، والحدود الطبيعية التي يسعى الإنسان دائما نحو تجاوزها ما لم يقابل بمنافسة.

لكن في بداية القرن العشرين استدار عنها الفلاسفة والمفكرون، ولم تعد محط اهتمام كبير؛ هدا العزوف الذي فسره بعض المختصين إلى الإشباع الحاصل في غائية دراسة المادة، فبعد تراجع الاستكشافات والحركات الامبريالية لم تعد هناك الحاجة للمعلومات الدقيقة الطبيعية والبشرية حول الأمصار والأقطار، مما سبب فتورًا في الفكر الجغرافي والثقافة الجغرافية بشكل عام.

الجغرافيا، مزيج من الفن والأدب

ما هو المكان في الصورة الفنية الأدبية؟

المقصود بالمكان هو المكان الأليف، هو الملهم للشعور والشاحذ للذاكرة، والمشكل للخيال والدي يعود بنا إلى مرحلة الطفولة، وهو كما قال أحد الأدباء: المكان الذي تمارس فيه أحلام اليقظة!

كيف يمكن لهدا المكان أو البيت اللامتناهي في الكبر أن يسيطر على القارئ ويتقاسم أحاسيسه معه، حتى دون أن يكون قد زاره أو عرفه من قبل؟

الصورة الشعرية هو تداخل بين الحدث النفسي والجوهري، فالأمر هنا يتطلب انسجامًا كافيًا للذات مع الموضوع لذلك نرى أكثر الوصافين للأمكنة دقةً ورصانة في المتن

> وقد تناول أغلب الروائيين في كتاباتهم سواء في الغرب أو الشرق فضاء المدينة وما طرأ عليها من تحولات وديناميات وطرق العيش والقيم المجتمعية والعادات السائدة، بغية معالجة ظواهرها وتناول إشكالاتها المختلفة؛ لذلك فوصف المشهد الحضري يعبر كذلك عن معتقدات ذلك المجتمع وتعقد الحياة به، وفي مقابل دلك تعتبر الكتابات حول المشاهد الريفية كانت تعتبر ثورة حول التغيير الاجتماعي

الشعري هم المعاصرون لتقلبات المكان في فترات ما من مرحلة طفولتهم؛ والعلاقة بين الصورة الشعرية والنمط البدئي "archétype"

لها هي ليست بالضرورة علاقة محاكاة، بقدر ماهي بحث مستمر عن تبريرها في الواقع المحسوس.

دعونا نقف عن مقولة أحد أشهر المهندسين المعماريين الفرنسيين "بروسط" الذي خطط معظم مدن المغرب كالدار البيضاء والرباط وقد جاءت في كتابه "البحث عن الزمن الضائع": "عن الزهور التي ترسمها (الستير) أنها -أي الزهور- فصيلة جديدة أغنى بها الرسام عائلة الزهور وكأنه عالم بستنة ماهر" فنجد أن الإبداع الفني هو جزء من خيال لا يقف عن حدود الممكن والمتجسد في الواقع، بل يتجاوزه إلى خلق أشياء جديدة وكأنه يهب لها الحياة من جديد.

من هنا يمكن الحسم قولاً إن المكان يحمل جسدًا وروحًا في آن واحد، قبل أن يتحرك الإنسان في اتجاه الواقع متحررًا من سلطة الأنا، وهو في نفس الوقت شيء يعجز فيه الزمان عن تسريع الذاكرة، وهو كل شيء جميل تشير إليه التضاريس والطرقات والحقول.

الهوامش

- مجلة عالم المعرفة العدد:96 "الجغرافيا الثقافية" منشورات بيروت.
- غاستون باشلار "جماليات المكان" الطبعة الثانية ترجمة "غالب هلسا" منشورات المؤسسة الجامعة للنشر والدراسات 1984.
- الجغرافيا القول فيها والقول عنها لمحمد بلفقيه، النشر العربي الأفريقي.

أوروبا صانعة التحول في العالم

د. عز الدين عناية

أستاذ تونسي بجامعة روما - إيطاليا

يتمحور كتاب "أوروبا صانعة التحول في العالم" حول المسألة الاقتصادية، وتحديدًا حول الريادة الأوروبية في هذا المجال الحيوي والحاسم في التطور الحضاري. حيث تحاول أستاذة التاريخ الاقتصادي الإيطالية فيرا زامانيي تفسير تلك الريادة من خلال تتبّع التطورات الحاصلة في هذه القارة على مستوى تنامي القوة الاقتصادية، ومن ثَمّ تسرّب تلك التحولات التنموية وانتشارها في كافة أرجاء العالم. ومقارنة تلك الريادة بما حصل من محاولات مماثلة في حضارات أخرى، لم يسعفها الحظ في تحقيق انتشار واسع أو بسط هيمنة فعلية، وكذلك لم تكن مغرية حتى تُقلَّد أو تُحتَذى خارج مجالها الذي تشكّلت فيه. إذ ثمة تساؤل مطروح في الأوساط العلمية ألا وهو لماذا حصلت الثورة الصناعية في أوروبا دون غيرها من الفضاءات، مثل آسيا أو إفريقيا، برغم وجود حضارات عريقة وغنية حازت تقدّمًا تقنيًا وعسكريًا في زمانها؟ فيرا زامانيي في إجابتها عن هذا السؤال تدعم أطروحتها حول ريادة أوروبا بإبراز محورية التطور الحاصل على مستوى المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية، ولا سيما على مستوى القيم التي تمثّل الدافع المتين المتواري لتلك التحولات. حيث تضافَر التقدّم في أوروبا مع اقتراب من تحقيق مطلب العدالة الاجتماعية (الحقوق) وترسيخ مبدأ المساواة الاقتصادية (الرفاه الاجتماعي).

تخصص المؤلفة الفصول الأربعة الأولى من كتابها إلى القوى الاقتصادية التي عرفها تاريخ البشرية، من خلال مقارنات بينها تحدد على ضوئها

عوامل القوة والضعف فيها، وعوامل الانحصار والانتشار التي ميزتها. تنطلق فيرا زامانيي في دعم أطروحتها من خلال رصد مظاهر التطور الاقتصادي في العالم، منطلقةً من مراحل متقدّمة في التاريخ، تعود إلى تسعة آلاف سنة قبل الميلاد، لتبلغ إلى حين تفجر الثورة الصناعية في العصر الحديث وانعكاساتها على كافة أرجاء المعمورة. فلا ريب أن الحضارات الشرقية بأنواعها، السومرية والآشورية والبابلية والمصرية والقرطاجية والهندية والصينة، وحتى حضارات أمريكا الجنوبية قد شهدت تشكل نواتات ثورات حضارية، مثّلت فرادة وقوة ضاربة في عصرها، كشأن ابتكار مفهوم الدولة الحاصل في أوروك (الوركاء العراقية) الذي أخرج البشرية من مجتمع اللادولة إلى مجتمع الدولة، ولكن تلك التطورات على أهميتها وريادتها حينها، لم تشهد في حيزها ميزة التراكم وخاصية التواتر وكذلك لم تتسم بطابع عالمي، حيث لم تسرِ عدواها كما حصل مع التجربة الأخيرة الأوروبية. مذكّرة أن الأرض كانت عامرة بالثروات الطبيعية التي بقيت جامدة أو دفينة إلى حين بلوغ الغزاة الأجانب. وتورد الكاتبة في الشأن حالة أمريكا الشمالية، حيث وُجدت فيها مجتمعات شبه مترحلة ومنغلقة على ذاتها، وذلك إلى حدود أواخر القرن السادس عشر، ولم يحصل تطورها سوى بحلول الأوروبيين.

وبحسب الكاتبة يتمثّل المحدد الرئيسي الاستراتيجي في تطور مختلف المجتمعات في الرؤى الفلسفية الدينية للعالم، وفي التنظيم الاجتماعي المتولّد عنه، المدعوم بسائر المؤسسات السياسية والتنظيمات الاجتماعية. وفي تحديدها لمعايير التطور تلك، تسعى زامانيي للمقارنة بين المؤسسات الاقتصادية الفلاحية المتقدمة في أوروبا والصين والفضاءات الإسلامية، مستثنية الهند من ذلك بتعلّة غياب تحقيق مكتسبات بارزة في الشأن. فمُثلّث الصين وأوروبا والبلاد الإسلامية، وِفق زامانيي، هو الفضاء المتميز على البسيطة الذي اختزن ابتكارات زراعية مركّبة، وتنظيمات اجتماعية راقية، ونُظم سياسية صلبة، دفعت بالبشرية للخروج من طور اقتصادي إلى طور آخر وأهّلتها للوقوف على عتبة التحول الحديث، وهو ما اقتنصت أوروبا خلاصته ودفعت به إلى مشارف الكونية مع المرحلة الحديثة. وللإلمام بالعوامل الأساسية للتباين تقارن الكاتبة بين الأبعاد الرئيسية للمجتمعات الثلاثة: نظام الحكم السياسي، وسير نظام العدالة، ونظم الجباية والضريبة. وبحسب الكاتبة تميزت أوروبا في هذه المقارنة بمحددات أربعة أساسية: المفهوم المسيحي للكائن البشري، بوصفه القيمة الوحيدة المطلقة؛ والعلاقة الأفقية الرابطة بين الأشخاص المتأتية من القيم المسيحية؛ والإشادة بالعقل كسبيل ذهني؛ وفي النهاية الفصل بين السلطات وما انجر عنه من تمييز بين المجالين الديني والسياسي. مُقرّة الكاتبة أن الحضارتين الصينية والإسلامية قد شهدتا ما يماثل تلك التطورات، لكنها لم تتحول إلى نمط اجتماعي يغري بالاتباع لدى أمم أخرى لاحتذائه والنسج على منواله، وهو ما جعل تلك التجارب، على تقدمها، تنكفئ على ذاتها وفق تفسير فيرا زامانيي.

بعد تلك المقارنات على مستوى عالمي، تركز زمانيي في الفصلين الخامس والسادس اهتماماتها في تحليل خاصيات المدينة الأوروبية منذ القرن الحادي عشر، ودور الاكتشافات الجغرافية في تطور نشاط التجارة العالمية. حيث شهدت أوروبا أسرع حركة تصنيع، وكانت أوّل قارة تشهد انتشار النقل عبر السكك الحديدية نتاج حركة التصنيع المبكّرة. كما كانت القارة التي شهدت أرقى أشكال التنظيم الاجتماعي، وفي الراهن الحالي الأقرب إلى نظام المساواة وحماية الشرائح الضعيفة والتطور الاقتصادي. لتنتهي بالحديث عن التبرعم الصناعي الأول في بريطانيا، والمتأتي جراء توفر نظام سياسي مؤسساتي يشجع على التجديد، وما رافقه من تشريع قانوني يملي ضريبة على الأغنياء بقصد إعادة توزيعها عند الحاجة على المتضررين، ويقدّم سلسلة من الضمانات في حال التعرض إلى العوز والحاجة والإفلاس. فمفهوم ضمان حق الرفاه قد نشأ مع سنّ "قوانين الفقراء" (Poor laws) (سنة 1601) التي هدفت لتقديم العون للمحتاجين عند الضرورة، وهي من الضمانات الاجتماعية التي أقرتها الدولة لتحمي بها شرائح واسعة من الانهيار، وتدفع بها للانطلاق مجددًا في عملية النشاط الاجتماعي والإنتاج، ومن ثمة استئناف المساهمة في الدورة الاقتصادية. فضلاً عن سياسات أخرى أقرتها الدولة، تشجع على الابتكار التقني والمبادرة الحرة، ناهيك عن اتخاذ تدابير حوّلت العمل المنزلي وأخرجته من إطاره الضيق الأُسري إلى العمل الحرفي ومن ثمّة نحو المصانع الكبرى، وهو ما ترافق بتطور الآليات البخارية التي بدأ معها الاستغلال للثروات في باطن الأرض. مُبرِزة ضمن ذلك التحليل دور الدولة الحاسم في توجيه العملية الاقتصادية ورسم الخطط التنموية، حيث بقدر ما كانت المبادرات فردية جاءت مدفوعة أيضًا بتشجيع الدولة ورعايتها. وبرغم أن زامانيي تركز في تلك الريادة البريطانية على التحولات الاقتصادية الحديثة، نجدها توسّع من نطاق رؤيتها لتشمل الفضاء الأوروبي متتبّعة بوادر التطور في كل من بلجيكا وألمانيا وإمبراطورية هابسبورغ وروسيا وإيطاليا وإسبانيا، مبرزة مختلف سياقات التطور فيها، لكنها تذهب

معلومات الكتاب

- الكتاب: أوروبا صانعة التحول في العالم
- المؤلف:فيرا زاماني
- الناشر: إيل مولينو (مدينة بولونيا-إيطاليا)
  سنة النشر: 2020.
- اللغة: الإيطالية.
- عدد الصفحات: 344 صفحة.

إلى كونها مجرّد تقليد لما حصل في بريطانيا. وهي تجارب وإن حققت تقدّما لا بأس به فإنها لم تتهيّأ لها العوامل الحاضنة التي توفرت في بريطانيا، ولا سيما في تزاوج الإرادة السياسية مع مختلف العناصر الأخرى الضرورية من مؤسسات وابتكارات.

وعلى مدى ثلاثة فصول، السابع والثامن والتاسع، تنحو فيرا زاماني لتناول تراجع الريادة الإنجليزية وتحوّلِ النهوض الاقتصادي باتجاه فضاءات جديدة داخل أوروبا وخارجها. حيث تحاول المؤلفة فهْمَ التطور الاقتصادي المنبعث خارج أوروبا أولاً، لا سيما في أمريكا واليابان. فالتطور الاقتصادي في أمريكا يعود بالأساس إلى عوامل وفرة الثروات الطبيعية، وقلّة عدد السكان، واتساع الرقعة الجغرافية. وبالتالي من الطبيعي أن يؤدي توفر هذه العناصر إلى نمو اقتصادي متسارع، وهو ما اختلف جذريًا مع واقع الحالة اليابانية التي ينعم فيها البلد بثروات محدودة وكثرة في عدد السكان، الأمر الذي أملى على السياسات الاقتصادية أن تنحو باتجاه مخططات تنموية مغايرة، تتلخص في إصلاح المؤسسات والإشراف عليها من فوق، ناهيك عما تمّ تدشينه من تعاون وثيق بين المؤسسات الخاصة وتكامل في أشغالها.

ثم تتناول المؤلفة بالتحليل تطور المالية الدولية بين نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث بدأ نظام المديونية والإقراض والمعاملات البنكية يشهد ترسخًا على مستوى موسع. مدرِجةً ضمن ذلك المحور حديثًا عن مرحلة الاستعمار الغربي، ولتصل إلى خلاصة مفادها أن المنتفعين بعائدات الاستعمار ليست الدول المستعمِرة، بل أصحاب المشاريع وملاك المؤسسات ومختلف المستثمرين. فقد كانت شعوب تلك البلدان ترزح تحت ضغط ارتفاع الضرائب وسياسات التقشّف في الداخل، في وقت كانت فيه مغانم الاستعمار تتكدس لدى بعض الخواص على حساب عامة الناس، من خلال توظيف قوة الدولة وسطوتها لصالحهم، مستغلين بذلك حتى أبناء وطنهم.

لينتهي التحليل في الفصول التالية، من العاشر إلى الرابع عشر، إلى الحديث عن أمركة أوروبا على مستوى اقتصادي، خصوصًا بُعيد الحرب العالمية الثانية. فقد ساهمت أمريكا في دفع عجلة التنمية في أوروبا المنهارة بعد الحرب من خلال ضخّ ما يعادل 850 مليار دولار في تلك الاقتصادات المتضررة جراء ويلات الحرب. وهي المرة الأولى في التاريخ التي يساهم فيها المنتصر في مدّ يد العون للمنهزم. وهكذا تطور الدخل القومي في البلدان المهزومة والمتضررة من الحرب بشكل فوري ومتصاعد. فمن العام 1948 إلى 1952 شهد الدخل القومي في ألمانيا تطورًا بـ 61 في المئة، وفي النمسا بـ 44 في المئة، وفي إيطاليا بـ 31 بالمئة، وفي فرنسا بـ 27 بالمئة، في حين شهد النمو في الولايات المتحدة 14 بالمئة. يركّز الكتاب كذلك على "العقود الثلاثة الذهبية" التي عرفها الاقتصاد الأوروبي بين سنوات 1945 و1973. وهي الفترة التي شهدت تقلصًا للفجوة الاجتماعية بين سائر المواطنين وازديادًا ملحوظًا لمستوى الرفاه ولنسب الاستهلاك، حتى أن بلدانًا أوروبية شهدت قفزة خارقة في تلك الفترة أخرجتها من طور متردّ إلى طور متقدم. وحالة إيطاليا التي كانت خزانًا لتصدير المهاجرين واليد العاملة وعنوانًا للتفاوت المزري بين الشمال والجنوب، تحولت في ظرف وجيز إلى بلد متطور، استطاع أن يغدوَ من بين أقوى الاقتصادات في العالم. لكن التحول البارز في أوروبا وهو ما بدأ يطلّ مع مطلع سبعينيات القرن الماضي، وِفق زاماني، مع التوجه نحو العولمة، أو ما تطلق عليه بالثورة الصناعية الثالثة. لتصل الكاتبة إلى الحديث عن فكرة الاتحاد الأوروبي، التي باتت مطروحة كحلّ للوقاية الاقتصادية بغرض الوصول إلى خلق قوة أوروبية نافذة على مستوى عالمي.

تخصص الكاتبة الفصلين الخامس عشر والسادس عشر من مؤلفها للحديث عن التطورات الاقتصادية الحاصلة في آسيا، في كوريا واليابان والصين وماليزيا والمتمحورة حول تدخل الدولة القوي في رسم السياسات الاقتصادية، مع توظيف استثمار كثيف في المجال الصناعي وتشجيع للمؤسسات المحلية وعرقلة للمؤسسات الخارجية. ثم تعرّج على تناول السياسة الليبرالية الجديدة المتبناة في الاتحاد السوفياتي إبان فترة بوريس يلتسين وما خلفته من دمار اقتصادي. ثمة مرجعية ثرية للكتاب في تتبّع تحولات القوة الاقتصادية في أوروبا وفي أرجاء العالم. مع استعانة للكاتبة بالعديد من الجداول ضمن مؤلفها لتوضيح التطورات بشكل تلخيصي وميسر على القارئ.

وفي الفصل السابع عشر والأخير من الكتاب تتناول الكاتبة صعود الليبرالية الجديدة بوصفها شكلاً من أشكال التجدد في النظام الرأسمالي، مع ما خلفته من أزمات على مستوى البنوك وهو ما جرّ منذ العام 2007 إلى أزمة قوية في الأوساط الأوروبية وإلى تراجع قيمة اليورو، ما فرض على تلك الدول الدخول في سياسات تقشف خلّفت تراجعًا في الاستهلاك. لكن ذلك الوضع لم يتوقف عند ذلك الحد بل أفرز تشككًا في مستقبل المجموعة الأوروبية، دفع بعض البلدان للتهديد بالخروج من تلك الرابطة أو التلويح بالتخلي عن عملة اليورو.

نلحظ رؤية حاسمة لدى فيرا زماني تخترق كتابها، كون التطور هو حتمي في أوروبا دون غيرها بموجب توفر عناصر حضارية محورية في الشأن. يبرز من تلك العناصر أساسًا الإرث المسيحي و"القيم المسيحية" ولا ندري أين كان ذلك المخزون الروحي، طيلة قرون التردي والفوضى، قبل حصول النهضة الأوروبية؟ فزعم الفصل بين المجالين الديني والدنيوي، ما كان منبعه لاهوتيًا، والكنيسة لم تتخل عن ذلك التحكم بالمجالين سوى مع حصول ما يشبه الثورة في المجتمعات الأوروبية، لا سيما مع البروتستانتية والتنوير، بعد أن طُردت الكنيسة من المجال السياسي.

كما أن التحليل للتطورات الاقتصادية المنقوصة في الفضاءات الأخرى يُعرَض بشكل مبتور أحيانا، ولا تتعرض الكاتبة إلى الدور التعطيلي لأوروبا لتلك الفضاءات. صحيح أن أوروبا قد غيرت العالم، ولكن تغييرها جاء مفروضًا غصبًا في العديد من البلدان، بعد تدمير البنى الحضارية في الفضاءات المستعمَرة، ولذلك ارتفعت أصوات بعد رحيل الاستعمار تنادي بالعودة إلى الذات وتصفية بقايا التبعية، وهي عمليات ليست هينة في ظل خلق عقلية بديلة متسرّبة في التعليم والاجتماع والاقتصاد، بلغت في بعض البلدان حدّ تغيير اللسان وحرف الكتابة.

نبذة عن المؤلفة: فيرا زماني أستاذة جامعية تدرّس التاريخ الاقتصادي في جامعة بولونيا الإيطالية. سبق لها أن نشرت في دار نشر إيل مولينو سلسلة من المؤلفات: "التصنيع والتفاوت بين الجهات في إيطاليا" (1981)، و"من الأطراف إلى المركز" (1990)، و"الثورة الصناعية وسياسة الاندماج الأوروبية" (1990).

نهر الآلهة: عبقرية وشجاعة وخيانة في البحث عن منبع النيل

يقطع النيل جغرافيا هائلة لـ11 دولة تشترك معًا في أطول نهر بالعالم، وللنيل رافدان رئيسيان يلتقيان في الخرطوم، هما النيل الأبيض (الأطول) الذي ينبع من منطقة البحيرات الكبرى بوسط أفريقيا، والنيل الأزرق (الأقصر ولكن الأكبر في كمية الماء) الذي ينبع من بحيرة تانا في إثيوبيا، ومع ذلك فإن العثور على المصدر تطلب أكثر من مجرد السير على طول حافة النهر قبل الدخول في وحل مستنقعات غير سالكة.

وطوال آلاف السنين، تعاقب المستكشفون على اكتشاف "متاهة" النيل الهائلة، وبينهم المؤرخ الإغريقي هيرودوت (القرن الخامس قبل الميلاد) الذي أخطأ تحديد منابع النيل، والفراعنة والرومان الذين أرسلوا بعثات لاستكشاف المنابع، وحتى الجغرافيين العرب الذين كتبوا عن النيل كثيرا، ومنهم محمد الإدريسي الذي حدد المنابع ببحيرة كبرى في الجنوب، وكذلك المؤرخ تقي الدين المقريزي والرياضي الخوارزمي وعبد الله البكري والقزويني وغيرهم.

وفي العصور الحديثة كانت القارة السمراء ضحية الاستعمار الأوروبي، وأثار اكتشاف وترجمة حجر رشيد موجة من الاهتمام بمصر القديمة، وفي الوقت نفسه، أرسلت القوى الأوروبية موجات من الاستكشافات تهدف إلى رسم خريطة لأركان العالم المجهولة وتوسيع إمبراطورياتهم الاستعمارية.

رحلات الجمعية الملكية

في عام 1856، كان البريطانيون يوسعون إمبراطوريتهم، وكانت قارة أفريقيا (باستثناء السواحل) غير معروفة وغير مستكشفة.

كانت الجمعية الجغرافية الملكية مهتمة بالأمر، وبدأت في تمويل العديد من البعثات لفتح "القارة المظلمة"، ووقعت إحدى البعثات في يد قطاع الطرق قبل أن تبدأ، بينما تمكنت الرحلة الاستكشافية الثانية بعد سلسلة من الوفيات الوشيكة واستنفاد الإمدادات من الوصول إلى بحيرة تنجانيقا فقط.

في حين وصلت بعثة ثالثة إلى بحيرة فيكتوريا لكنها لم تتمكن من استخدام القوارب لاستكشاف الأنهار التي تتدفق داخل البحيرة أو خارجها، لذلك عادت بلا دليل قاطع.

وفي كتابها الصادر حديثًا "نهر الآلهة: عبقرية وشجاعة وخيانة في البحث عن منبع النيل" تتناول المؤلفة كانديس ميلارد، قصة إرسال ضابطين بريطانيين في جيش شركة الهند الشرقية البريطانية -هما ريتشارد بيرتون وجون هانينغ سبيك- من قبل الجمعية الملكية لاستكشاف النيل، واشتهر المستكشف والمستشرق بيرتون بالفعل برحلته إلى مكة التي تنكر فيها في زي زعيم عربي، وعرف كذلك بترجمته لحكايات ألف ليلة وليلة، وكان أرستقراطيًا شابًا وضابطًا في الجيش.

منذ البداية اختلف الرجلان كثيرًا، لكنهما تحملا مصاعب هائلة وإخفاقات عديدة في عمق القارة السمراء، وأصبح بيرتون مريضًا جدًا، لكن سبيك -الذي لم تكن له خبرة سابقة بالاستكشاف وكان يتحدث الإنجليزية فقط بخلاف بيرتون الذي تحدث عددًا كبيرًا من اللغات- واصل الرحلة مدعيًا أنه وجد منبع النيل في بحيرة كبيرة أطلق عليها اسم بحيرة فيكتوريا، وعندما عادوا إلى إنجلترا، سارع سبيك إلى نسبة الفضل لنفسه مستهينا ببيرتون، وعارض بيرتون ادعائه، وأطلق سبيك رحلة استكشافية ثانية إلى أفريقيا لإثبات اعتقاده.

وأصبح الاثنان عدوين لدودين، وانحاز الجمهور إلى بيرتون مما أثار حسد سبيك، وفي اليوم السابق لمناظرتهما المفترضة أطلق سبيك النار على نفسه.

ومع ذلك، تقول المؤلفة، كان هناك رجل ثالث في كلتا البعثتين، اسمه محجوب في حكايات الإمبراطورية ومآثرها، عمل مرشدًا ومترجمًا ومفاوضًا للبعثات الاستكشافية، وهو سيدي مبارك بومباي، الذي تم استعباده وشحنه من قريته في شرق أفريقيا إلى الهند، وعندما مات الرجل الذي اشتراه، شق طريقه إلى جيش السلطان المحلي، وسافر في النهاية إلى أفريقيا حيث استخدم براعته اللغوية وشجاعته لكسب لقمة العيش كدليل، والتقى ببيرتون وسبيك في زنجبار.

ويقول الكتاب إنه من دون مواهب بومباي الفريدة، كان من الصعب أن يقترب أي من المستكشفين من منابع النيل، أو ربما حتى البقاء على قيد الحياة.

وبين الكاتب أنه مع ذلك كله، فقد قام الثلاثة باكتشافات؛ حيث تبين أن المسطح المائي الكبير في قلب القارة عبارة عن 3 بحيرات رئيسية منفصلة، واستطاعت الرحلة أن ترى اثنتين منها.

لقد وصل بيرتون وسبيك معًا إلى تلك البحيرة التي كان الأوروبيون يسمونها تنجانيقا، لكن سبيك فقط هو الذي رأى البحيرة الأخرى "نيانزا" -التي أسماها بحيرة فيكتوريا- حيث كان بيرتون عاجزًا بسبب المرض وأضعف من أن يكمل الطريق.

وبطبيعة الحال، شعر بيرتون أن البحيرة التي رآها هي المصدر المحتمل لنهر النيل، في حين كان سبيك مقتنعًا بأن المصدر الحقيقي يجب أن يكون البحيرة التي لم يرها منافسه، ورغم أن الرجل الأصغر سنا -سبيك- ستثبت صحة وجهة نظره في النهاية، كان هذا الخلاف الأساسي كفيلاً أن يجعل حياة المستكشفين بعد ذلك صعبة.

ورغم أن الكتاب الجديد لم يغفل دور العبودية وتجارة الرقيق في جهود الاكتشاف وحاول تقليل المركزية الأوروبية للقصة عبر التركيز على قصة سيدي مبارك مومباي، فإنه لم يتعرض لجهود الاستكشاف القديمة التي سبقت رحلة المستكشفين الإنجليز.

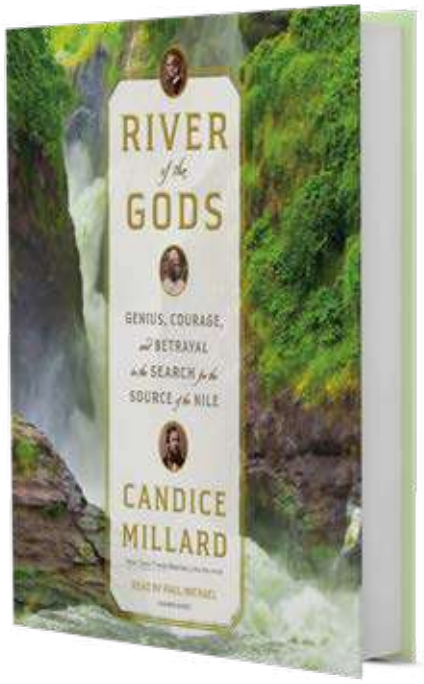
فقد عرف سكان الحبشة والمصريون والنوبيون والسودانيون القدماء الكثير عن منابع النيل منذ زمن طويل، وترك رحالة عرب وجغرافيون نصوصًا مهمة لا غنى عنها عن منابع النهر الكبير.

معلومات الكتاب

- الكتاب: "نهر الآلهة: عبقرية وشجاعة وخيانة في البحث عن منبع النيل
- "المؤلف: كانديس ميلارد
- الناشر: Doubleday
- تاريخ النشر: 17 مايو 2022
- اللغة: الإنجليزية
- عدد الصفحات: 368 صفحة.

المحرر الثقافي

مجلة فكر الثقافية



العيش مع موتانا: حكايات وأقاصيص

د. عبدالرحمن إكيدر

أستاذ باحث في النقد الأدبي والبلاغة - جامعة الحسن الثاني الدار البيضاء

"لقد وقفت مرارًا مع أناس يحتضرون صحبة عائلاتهم، وتحدثت لمرات عديدة أثناء مراسم الجنائز، ثم استمعت إلى تأبين الأبناء والبنات ممن ملأ الحزن قلوبهم، واستمعت إلى الآباء المنكوبين، والأزواج المحطمين، والأصدقاء المدمرين".

بهذا المقطع تفتح دلفين هورفيلور Delphine Horvilleur كتابها الأخير المعنون بـ(العيش مع موتانا) Vivre avec nos morts الصادر سنة 2021 عن دار النشر غراسي (Grasset). والمؤلفة فرنسية تعمل حاليًا أستاذة لفقه اللغة ومترجمة وروائية ورئيسة تحرير مجلة تنوى Tenoua، كما تعتبر واعظة ومرشدة روحية، وواحدة من ثلاث حاخامات في فرنسا. وهذا التراكم والتعدد يجعلها امرأة استثنائية، ويجعل أعمالها تحظى جميعها باهتمام كبير. فمنذ سنة 2008 اشتهرت هورفيلور بحديثها الواضح، والتزامها التقدمي، وتطرقها للمشاكل المختلفة التي تواجهها حالة الإنسان. نالت مجموعة من الجوائز التقديرية أبرزها؛ وسام جوقة الشرف، وسام الاستحقاق الوطني، ووسام الآداب والفنون، وقد ألّفت ما يقرب من اثني عشر كتابًا تتمحور في مجملها حول الفلسفة والدراسات اللاهوتية.

تحدثنا دلفين هورفيلور في كتابها (العيش مع موتانا) عن موضوع مؤلم وصعب للغاية، موضوع نتجنبه في أغلب الأحيان. وتخبرنا عن إحدى عشرة قصة، أحيانًا تكون مجهولة الهوية والشخصيات وأحيانًا أخرى مشهورة ومتداولة، تسرد لنا من خلالها كيف ترافق المحتضر وأحباءه في تلك اللحظات الأخيرة والعصيبة، وفي سعيهم للتفاهم ثم تجاوز حالة الفقد. تقول هورفيلور: "أن تكون

حاخامًا يعني أن تعيش مع الموت؛ موت الآخرين، موتك. ولكن قبل كل شيء، تحويل هذا الموت إلى درس في الحياة لأولئك الذين لا يزالون أحياءً بيننا؛ لمعرفة كيفية سرد ما قيل ألف مرة، ولكن لإعطاء أولئك الذين يسمعون القصة لأول مرة مفاتيح جديدة لفهم مفاتيحهم الخاصة، هذه هي وظيفتي ... أقف مع الرجال والنساء في لحظات محورية من حياتهم ممن يحتاجون إلى تلك القصص".

تحاول المؤلفة من خلال هذه القصص تركيب ثلاثة عناصر منسوجة بإحكام: القصة والتأمل والاعتراف، وهي طريقة لإعطاء معنى لهذا الموت معتمدةً في ذلك على عدد من النصوص المقدسة، ولكن أيضًا من خلال استحضار جرح حميم أو تذكر حادثة في سيرتنا الذاتية أيقظت فينا جانبًا من الذاكرة المدفونة. إنها تروي تجارب مختلفة رافقت خلالها العائلات التي طلبت منها إقامة جنازة، وبين لقاء الفقيد وتكريم الموتى، تشرح أيضًا أهمية قصص التقليد التي تعكس مسارات حياة المتوفى المختلفة، وتسمح لنا بإلقاء نظرة جديدة على وجودهم، لخلق حوار بين الأحياء والأموات، وإقامة الروابط بينهم، وتذكيرنا بأن ما اختفى يمكن أن يسمح لنا بالمضي قُدمًا، مؤكدة غير ما مرة على أن موتانا يرافقوننا في حياتنا في كل مكان، وبالتالي فإن مكانهم لا ينحصر في المقبرة كما نعتقد جميعًا. تقول في هذا الصدد: "إن هذه القصص المقدسة تفتح ممرًا بين الأحياء والأموات، يتمثل دور الراوي هنا في الوقوف عند الباب للتأكد من بقائه مفتوحًا والسماح للجميع بالتصالح مع موتاهم".

تركز الحكايات والمشاهد التي ترويها المؤلفة على العديد من لحظات لقائها بأقرباء الموتى، تقول في أحد المقاطع: "في ذلك اليوم، أخبرتُ رجلاً بما كانت عليه والدته سارة في لحظاتها الأخيرة، ولم أتمكن من إضافة أي شيء، لكن يبدو الأمر كما لو أن قصة أخرى قد قُدمت أمامنا. مشى ابن سارة إلى التابوت وقام بملامسة الخشب، بكى لفترة طويلة، عندها قال لي: (يا لها من حياة!)". وتسرد لنا المؤلفة قصة أخرى لامرأة نازحة تعيش في المخيمات فقدت للتو ابنها الوحيد، تتذكر دلفين أفعال هذه الأم بدقة، وكل الإيماءات الليتورجية، وكل الكلمات المهدئة. مشيرةً إلى أنها تضطر إلى إبقاء كل هذه المشاعر بعيدة، لأن تأثيرها على الفقيد قد يكون مدمرًا، إذ لا يجب على الحاخام أن يكون في حالة تعاطف تام مع من يدعمه على وجه التحديد. يجب أن يظل الحاخام صامدًا أثناء الدفن، يجب عليه ألا يتسبب في المزيد من آلام من يرافقهم.

تصف لنا كذلك في قصة أخرى وبلغة مفعمة بالأحاسيس حمل نعش صديق قائلة: "في فوضى العالم المنهار، وفي تلك اللحظة، بدا لي أننا كنا جميعًا نحمل بعضنا البعض، مشينا خطوات، شاهدنا روحه وهي تصعد، هذا مصيره المحتوم، هذا مصيرنا الذي لا مفر منه". (وهنا تستحضر المؤلفة الصورة التي تشير، في أعيننا، إلى التسلسل النهائي الساحق لفيلم الأضواء الثلاثة Der Müde Tod، الذي أنتج سنة 1921 لمخرجه فريتز لانغ Fritz Lang، حيث يحكي الفيلم عن الغريب القادم إلى القرية (ملك الموت) ليفتك بروح شخص ما، مما سيدفع حبيبته إلى الجنون، وسيجعلها في أحلامها تذهب إلى العالم الآخر، ويستقبلها الغريب في ذلك العالم حيث تأخذ الأرواح فيه شكل شموع مضيئة تنطفئ عندما ينتهي وقتها على الأرض، فيعطيها فرصة انقاذ ثلاث شمعات من الانطفاء، ولكنها ستفشل في ذلك، لأن الموت يعتبر ضرورة حتمية.

كما تسرد لنا جنازات أخرى شديدة الصعوبة، مثل "جنازة الأخ الأكبر، حيث جعل هذا الحدث المفجع الأخ الأصغر يسأل بإصرار عن مكان أخيه، قائلا: ولكن، أين هو؟ أفي الأرض أم في السماء؟ يحاول أن يعرف، لأنه يريد أن يتتبعه بعينيه؛ حوار مثير للشفقة (...) يكرر السؤال: لا أفهم، هل سيكون في الأرض أم في السماء؟ أنا بحاجة لمعرفة مكانه للبحث عنه. هنا يحين دوري للتدخل ولأخبره أنه في الأسفل وفي الفوق، في المكانين معًا". هذا هو المعنى الذي تقدمه هورفيلور أثناء مواراة جثامين الموتى الثرى، إنهم تحت الأرض وفي الأعلى، هم هنا وفي أماكن أخرى، روحهم خالدة، تتواصل معنا دائما، وتأتي المرثية لتسمح لروح الإنسان بالتسامي فوق الألم الشخصي الذي ينتابه، ومشاركة الآخرين أحاسيسه، وبالتالي التواصل معهم ومكافحة العزلة. تقول المؤلفة: "هناك تعريف للحياة يعجبني كثيرًا، وهو تعريف عالم الأحياء هنري أتلان Henri Atlan: (الحياة هي مجموعة الوظائف القادرة على استخدام الموت). فطوال حياتنا، يجب أن يقوم الموت بعمله، فالخلايا تموت مثلما نتحدث أنا وأنت، هذا هو الشرط لبقائنا. تجبرنا الأزمة التي نمر بها على استعادة الوعي بشيء كان دائمًا صحيحًا: أردنا حبس الموت في عنابر المستشفيات، في دور الرعاية، دون شهود وبدون ألم، نريد إبعاده عنا، وهذا يعد خطأ فادحًا. يجب أن نتعلم كيف نفكر فيه بشكل مختلف، لندرك كيف يتعايش مع قوى الحياة بداخلنا".

يعرض كتاب (العيش مع موتانا) تجربة دلفين هورفيلور في مرافقة الموتى ومواساة الأهل والأحباء. ولكن، عند الفحص الدقيق، فإن هذا العمل يعد سردًا أدبيًا رائعًا بقصصه وأسلوبه واقتباساته وقوة لغته من خلال إحدى عشرة قصة قصيرة عن الحداد، يختلط فيها القدر والاحتفال والفلسفة والتجربة الشخصية لحاخام فريد من نوعه. يحفل كتاب هورفيلور بالذكاء والعاطفة والاستماع الكامل، يثريه سعة اطلاع مؤلفته بالثقافة الدينية والأدبية والسينمائية والفلسفية. وهكذا يمكن اعتبار (العيش مع موتانا) قصيدة للحياة تستكشف علاقتنا بالحدود وأهمية الكلمات، تكمن أهم تحدياته في مساعدتنا على العيش وتقبل الموت والفقد، ومحاولة استخلاص درس للتأمل من أجل حياتنا، تقول هورفيلور: "لكي نعيش، يجب أن نتعلم من جديد كيف نتحاور مع الموت"، وإذا لم نتمكن من التفكير في هذه الوفيات وفي أولئك الذين فقدناهم، فإننا نسلط الضوء على شكل من أشكال الإفلاس الأخلاقي في مجتمعنا.

معلومات الكتاب

- الكتاب: العيش مع موتانا
- المؤلف: دلفين هورفيلور
- الناشر:دار غراسي للنشر
- سنة النشر: 3 مارس 2021.
- اللغة: الفرنسية
- عدد الصفحات: 234 صفحة.

رواية "لم يُصَلِّ عليهم أحد": إعادة بناء حلب سرديًّا

د. عبد القادر الدحمني[1]

روائي وباحث في السرديات (المغرب)

تعد رواية "لم يصلّ عليهم أحد" للسوري خالد خليفة معمارًا إبداعيًا يوشك أن يقترح نفسه ملحمةً سورية وإنسانية بديعة، بما شيّدته من أبنية شكلية مركّبة، وما اجترحته من أفضية جمالية منحوتة بعناية، قدّمت نفسها مرآة لما يعتمل اليوم في الهوية من تمزقات وتداعيات، من خلال الاستناد إلى التاريخ، وقراءته إبداعيا دون الارتهان لسياقاته الخاصة، أو السقوط في أولياته الضاغطة. ومن هنا جاء جاءت محاولتنا الاقتراب من هذا العمل الإبداعي، في محاولة لاستجلاء بعض مظاهر قوته، وأسرار تميّزه، والاشتباك مع بعض قضاياه الجمالية والشكلية والموضوعاتية، والوقوف على خصوصية الرؤية التي شكلت الإطار المرجعي لبناء الرواية في علاقتها بسؤال الوعي بالكتابة، معرّجين على بعض أسس بناء الرواية وخصوصيات عمرانها، وصولاً إلى محاورة بعض الرهانات التي طرحتها.

1 - تصعيد البواعث وفلسفة النوازع:

تتكون رواية "لم يُصَلِّ عليهم أحد" من عشرة فصول، تحمل أغلب عناوينها بصمة تصعيد الفاجعة: (الطوفان- الآثام- قبر وسط حقول الكرز - الطريق الشاق- الجوع- عالم يتداعى..)، وللإمساك بطرف الخيط في اللعبة السردية لهذه الرواية يجب البحث عن البواعث الكُبرى للسلوك البشري الذي طبع شخوص الرواية، سواء في بعده الفردي (الحب- الانتقام- الشهوة- التملّك- الخوف..)، أو في بعده الجماعي (الكوارث الطبيعية: الفيضانات، الزلازل والبراكين، الجفاف...- الحروب والمجازر- المجاعات الكبرى الناتجة عن النهب والتهجير..).

وقد ذهب خالد خليفة بتلك البواعث إلى أقصاها في سلم تصعيدي بلا حدود، جَعَلَ النفوس البشرية تصل أقصى عُلوّها وغُلُوّها وتسلّطها، أو تنهار حتى

تصل إلى حضيض الضعف والذل والهوان، هكذا يتم تصعيد باعث الشهوة والملذات إلى أقصاه، ليتجاوز مجرد نزوع إلى الملذات أو الرغبات العابرة، ليصبح فلسفة قائمة بذاتها تمجّد اللذة ولا ترى العالم إلا من خلالها، من خلال قصة بناء حنا كريكوس وزكريا البيازيدي لقلعة اللذة التي صمّمها لهما المهندس عازار إستنبولي بمواصفات جنونية بالغة التطرف في الخيال المشرع، بعد أن صمم بداخلها منصة للمنتحرين الخاسرين في القمار بعد ليالي اللذة والنساء والخمور، وخصص مرافق لصنع عملة نقدية فضية خاصة بقلعة اللذة تمجّدها أثرا من مآثر المجد في أقصى جنوح اللهو والانتشاء، إنه استدعاء دنيوي للجنّة، وتطاول بشري يطمح بشكل ضمني إلى تعجيل النعيم بالشروط "الطينية" الممكنة.

كما تم تصعيد باعث التملّك ليصير حبًّا جنونيًا للسيطرة والتولّه بالسلطة، وهو ما تجلّى في عائلة الخضر الزاحفة على أراضي الغير بالقوة، كما تجلّى هذا الأمر في الضابط التركي حكمت ضاشوالي في محاولة تطويعه لعائشة المفتي والزواج بها ضدا على أبيها وحبيبها، والسعي إلى قتلها انتقامًا من هروبها مع عشيقها فيما بعد. وقد امتدّ حبّ السلطة أيضًا ليلبس لبوسًا دينيًا واضحًا هذه المرة، سواء مع شخصية الداعية أمينة، عمّة زكريا وسعاد البيازيدي، أو مع شخصية شيخها أبي الهدى الصيّادي، وهما الشخصيتان اللذان كانا في خدمة السلطة العثمانية القائمة، ولا يخفيان طموحهما السياسي، وحبّهما للرئاسة والزعامة وكثرة الأتباع والأمر المطاع، وهو ما جعلهما يتملّقان للسلطة بقمع المخالفين وتكفيرهم، والسعي إلى فرض تصوراتهم بالإكراه والعنف. كما تجلّى حب التسلّط أيضًا في الراهبة ماريانا التي سعت إلى صناعة "قدّيس" تتبوأ بفضله مكانة مرموقة تتجاوز بها عقدة الإهمال والفقر الماضية، وتبسط سيطرتها على شؤون الكنيسة الجديدة وتطمح في المزيد من النفوذ والسلطة، وما يرافق هذا المسار الطويل من انتهازية وتذلّل وخنوع، في مقابل القسوة والهيمنة والتوحّش بعد التمكّن والسيطرة.

وقد حدث نفس الأمر مع باعث الحب، بوصفه محرّكًا قويًا في الأحداث داخل الرواية، إذ تم تصعيد فعاليته ليقلب الأحداث ويشكل عنصر انعطاف حاد للمسارات السردية لدى العديد من شخوص الرواية، ولعل شخصية صالح العزيزي أبلغ مثال على هذا التحول الدرامي المثير، يقول السارد على لسان بطل الرواية حنا كريكوس: "فكّرتُ في صالح العزيزي، ولحاقه بحكمت ضاشوالي وقتله، حكايته لم تتركني، كنت معجبًا بشغفه، لقد انتقم لنا، أفكّر بقوّة الحب حين تحوّل الكائن من خادم إلى شاعر جوّال زاهد، ثمّ إلى واشٍ، ثمّ إلى قاتل، ثم إلى منتحِر، ثم إلى إمام العاشقين"[2].

ولعلّ الأمر نفسه انتهجه الكاتب مع باعث الخوف، إذ تم تصعيده إلى درجة تجعله موضوع تأمل فلسفي، ومأزق وجودي، بجعله يخالط الوعي والرؤية، بل يصير مرضًا وفوبيًا عميقة كما حدث لإحدى الزوجات اليهوديات، إذ صارت ترتعب من الفقر والجوع، وتعيش اضطرابا فظيعا في علاقتها بالطعام والمال، بسبب نجاتها من تجربة مرعبة مع المجاعة التي ضربت حلب.

2 - ملحمة الرواية وسلطة المُفتَتَح:

تبدأ رواية "لم يُصَلّ عليهم أحد" بداية ملحمية واضحة تنبئ منذ الجملة الأولى أننا بإزاء أحداث جسام، وتراجيديا كبرى في الانتظار: "كانت قرية حوش حنّا صامتة تمامًا حين هبّت العاصفة، وحدث الطوفان العظيم"[3]، ويحوز المُفتتح الروائي قيمة كبرى في أغلب السرديات التي انتزعت الاعتراف بتميّزها وكونيّتها، ولذلك، تعد من الركائز الأساسية في جذب اهتمام القارئ وإثارة تساؤلاته، واستمالة فضوله، والزجّ به في لعبة التخييل المحبوكة.

لقد عمل خالد خليفة على افتتاح روايته بحدث الطوفان العظيم، لأن أثره مفصلي في تبدل خط سير الحبكة، نتيجة الأثر البالغ الذي تركه في نفوس من عاشوا لحظته المرعبة، فنجوا بأعجوبة أو فقدوا أحبتهم وأقاربهم، وعلى رأسهم حنّا كريكوس الذي فقد زوجته جوزفين وابنه كابرييل.

وإذا كانت الرواية تبدأ بحدث الطوفان الذي ضرب قرية حوش حنا التي كان البطلان الرئيسيان حنا كريكوس وزكريا البيازيدي يقيمان فيها، بسرد استرجاعي يحاول أن يبث بعض تفاصيل المأساة، وما سكن أفئدة الناجين من شجون وأحزان وما أصاب نفوسهم من تصدّع وانكسار، وقيمهم من تداعٍ وانهيار، وما علق في أذهانهم من صور أليمة ومشاهد فجائعية، فإن الخط الزمني سرعان ما يتعرّج راجعا القهقرى، في استرجاع أعمق في التاريخ، حين يتذكّر زكريا قصة زواجه بشاها، ويسترجع حنا قصة زواجه بجوزفين، وقصة بناء قلعة اللذة في حوش حنا، واستقدام "شمس الصباح" لتصبح سيدة القلعة ومدبّرتها المحنّكة، وهكذا داخل كل استرجاع نجد استرجاعا آخر، في دوائر زمنية متداخلة، تصل إلى حدود الطفولة البعيدة، إلى مشهد سحل أب حنّا كريكوس في شوارع حلب، على هامش مجزرة ماردين سنة 1876، حيث تمت تصفية عائلته بكاملها من طرف العثمانيين، على إثر انتقام سببته قضية شرف، لينجو حنّا وحيدا ويهرّبه أحمد البيازيدي والد زكريا ليربّيه مع أبنائه المسلمين، في صورة تسامح وتضامن وتعايش شكلت على الدوام حبل الأمل الذي ظل قائمًا رغم كل الصدامات العنيفة وصراعات الإلغاء المتبادل التي كانت تتحول إلى مجازر ومخططات تهجير وإبادة.

لقد حاولت الرواية أن تؤطّر ما حدث في حلب منذ نهاية القرن الثامن عشر، إلى حدود منتصف القرن العشرين، وهو ما تغطيه أحداثها واسترجاعاتها المختلفة، كما تفصح عنه التواريخ التي ذيّلت الفصول، باعتبارها أوراقا خلّفها جنيد خليفة، أحد شخوص الرواية، مضافا إليها تأملات واعترافات حنا كريكوس بعد أن أصبح راهبًا وأسس ديرًا مسيحيًا في قريته حوش حنا، على أنقاض كنيسة أثرية قديمة عثر عليها في نوبة يقين جعلته يحفر تصديقًا لرؤية، واستئناسًا بنبوءة راهب كان يثق في دراساته العميقة وقوة إيمانه (ابراهيم الحوراني)، وهي التواريخ التي تم ذكرها مرفوقة بأمكنة الكتابة في العناوين الفرعية لفصول الرواية كالآتي: (ماردين - حلب 1881/ حلب 1903/ حوش حنّا - حلب - كانون الثاني 1907/ حلب - دير زهر الرمان - 1908/ دير زهر الرمان - 1923/ حلب - دير زهر الرمان - 1948/ حلب - 1951/ دير زهر الرمان - حوش حنا - 1951).

معلومات الكتاب

- الكتاب: "لم يصل عليهم أحد"
- المؤلف: خالد خليفة
- الناشر: هاشيت أنطوان
- سنة النشر: 25 أبريل 2019
- اللغة: العربية
- عدد الصفحات: 424 صفحة.

لقد شكّل الطوفان رمزا لمنعطف شامل، انطلق مع بكونه كارثة طبيعية عادية لم تجرف البيوت وأهلها والزرائب وحيواناتها، والأغراس وثمارها، فحسب، ولكنها جرفت معها ماضي أشخاص، بدا وكأن الطوفان غسل أدرانهم، وجدّد وعيهم بأنفسهم، وأنار لهم دروبًا جديدة، وغيّر وجهات قلوبهم ومسارات حيواتهم، ومن ذلك ما طال حياة حنا كريكوس من تغيّر وأحواله من تبدّل، ولذلك فقد "رُوِيتْ سيرتُهُ كرجل مولع بالقمار والنساء، وتحوُّلِه بعد الطوفان العظيم إلى قدّيس، والقصص التي ألّفها أعداؤه قبل سنوات عن تهتُّكِه وجدت رواةً مَهَرَة يعيدون تركيبها باستخدام خيالهم، لتصبح قصصًا توحي بحقارة ماضي الذي عاقبه الربّ بالطّوفان، لكنّه منحه الرؤيا ليخرج من الخطيئة الكبرى إلى القداسة"[4].

إن الطوفان مفهوم مفصلي فيما وقع للشخوص من تغيّرات داخلية ومنعطفات فكرية ونفسية واجتماعية، ورغم حضور رمزيته الدينية بوصفه عقابًا إلهيا صرفًا كما ذهب إلى ذلك العديد من الناس في الرواية، فإنه يبقى تمظهرًا ماديًا ذا أبعاد فوق بشرية قاهرة، يسهم في خلخلة المنظومات القيمية والأنساق الفكرية السابقة، ولذلك فقد زعزع ثقة حنّا في الأشياء، وجدد نظرته إلى الحياة، "شعر حنّا بأن الطوفان لم يغرق زوجته وابنه فقط، لكنّه أغرق ماضيه المتهتّك، الصاخب، حياته الكاملة، انبثقت في داخله رغبة قديمة في حياة جديدة"[5].

ويمكن الحديث من هذه الزاوية عن دور الكوارث الطبيعية في تطوّر الحبكة: الطوفان، الزلزال، كما يمكن ربط هذه الوقائع بوصفها أحداثًا كبرى، بالحروب والمذابح، والمجاعات التي تليها.

وإذا كان الكاتب قد عمل على تصعيد البواعث، و"مَلْحَمَةِ" الأحداث انطلاقا من المُفْتَتَح الروائي، فإنه ظل وفيًّا لهذا التوجّه وهو يختم الرواية كذلك، إذ جاءت "قَفْلَتِها" موشومة بهذا البعد الدرامي التصعيدي، الذي يتجاوز مجرّد الرغبة في التأزيم والنزوع نحو الأجواء التراجيدية، إلى ما يشبه شرعنة تلك التراجيديا والتعامل معها بوصفها مصائر طبيعية، بل مرجوّة أحيانا، وهو ما يفيد نوعا من جمالية التأزيم، الذي يروم نوعا من المصالحة مع الانهيار والفجيعة، وتجميل الموت، بجعله ملاذا يحمل طابع الخلاص والحل الوجودي، على الأقل نكاية في الخوف والانتظار القاتل لزمن حضوره، ولذلك انتهت الرواية بطابع ملحمي، تجسّد في مشهد اختفاء الراهب كريكوس حنّا، وقدوم آلاف الناس "ينزلون من الباصات والسيارات التي ملأت المكان، ويتّجهون نحو ضفّة النهر، كأنّ مدينة ما انبثقت من جديد، عشرات الشباب يغوصون في المياه الباردة يبحثون عن حنّا الذي اختفى في الأعماق التي سار إليها قبل الفجر بقليل، كان القمر مكتملاً يسطع على صفحة النهر الهادئ، لم يتمهّل طويلاً، غاص في أعماق النهر، هناك كان ابنه كابرييل وجوزفين وابن زكريا والخوري وخطيب إيفون وأبوه صاحب المطحنة وباقي الغرقى ينهضون من موتهم مرحين، اصطحبوه من يده إلى ملكوتهم حيث الحياة هناك طريّة والأسماك لا تموت"[6].

3 - مادّة الرواية وعمرانها:

من الواضح أن خبرة خالد خليفة السينمائية، بوصفه كاتب سيناريو متمرّس، انعكست بوضوح على كتابة الرواية، بحيث برزت تقنية الكتابة بالمشاهد والصور والاستعانة ببعض التقنيات السينمائية في عرض الأحداث، كتوظيف المونتاج، وتوضيب المشاهد في استعادات متكررة للمشهد نفسه بتفاصيل أوسع وإضاءات مختلفة في كل استرجاع، كما حضر النَّفَس الدرامي بقوة في خلق التشويق وتصعيد المأساة بنَفَس وجودي تراجيدي: انقلاب حنا من رجل متهتّك إلى قدّيس زاهد لم يعد يغريه التملّك والتطاول في البنيان، وكذا التحوّل العجائبي لشخصية صالح البيازيدي بسبب حبه الجارف لعائشة المفتي، إلى "إمام للعاشقين" قبل انتحاره، ثم الصيغة الغرائبية التي انتهت بها الرواية بانتحار حنا وفقدانه على ضفاف نهر الفرات، في مشهد يذكّرنا بتيار الواقعية السحرية التي عرفتها رواية أمريكا اللاتينية، حيث تتحوّل الفجيعة إلى شيء مألوف، ويتجاوز التصعيد حدود العقل وضوابط العالم المادي.

ولعلّ المراس اللغوي والذائقة الشعرية للروائي جعلت أسلوب الرواية أكثر جاذبية، وأسرع إلى الوجدان وأيسر تلقيًا، بتجنّبه الإيغال في المجازات والاستعارات، واعتماده الجمل السردية القصيرة، واللغة الرشيقة الخالية من ثقل المحسنات البلاغية وكثرة الرموز والإيحاءات.

غير أنّ ما أعطى الرواية بعدًا إنسانيًا واسعًا، هو ذلك التكثيف الذي ميّز بعض عباراتها، وهي تحاول تلخيص ما حدث، أو صياغة حِكَم ومقولات، توظّف السياق وتتعالى عليه في نفس الآن، بإنتاجها خطابًا تجريديًا يستخلص الحكمة، وينزح بالكتابة نحو التشذير: "لن تشعر بقوة الضعف إلا حين تهوي إلى الحضيض"[7]، "الطفولة تبتعد لكنّها لا تغادرنا"[8]، "كل الناس لديهم فائض خيال يجب استثماره في صناعة الجمال"[9].

إنّ سعي الرواية إلى رصد مطامع الإمبراطوريات والأجناس المختلفة في حلب (الأتراك، الإنجليز، الإيطاليون، الفرنسيون)، لم يكن إلا تأطيرًا سياقيًا، لزمن وقوع أحداث الرواية، وهو سياق رصد مجمل التحوّلات الكبرى والمخاضات المختلفة التي وصل صداها إلى حلب، واعتملت في بناها الفكرية والسياسية والدينية بشكل واضح، ومن ذلك، الصراع بين الانفتاح والمحافظة، وبين النزوعات الماضوية وبين حركات التحرر من الأنساق القديمة، وهو ما هدّد التماسك الاجتماعي، وترك تصدّعات غائرة في المجتمع كما في البنيات الفكرية والثقافية للتيارات والأعراق والطوائف المتصارعة، كما فكّك المهاد النفسي والاجتماعي لذلك التعايش الإنساني النموذجي الذي ساد في أغلب فترات التاريخ الحلبي.

وإذا كانت الرواية قد زرعت فتيل المتناقضات داخل شخوصها، وصعّدت نوازع الحب والشهوة والانتقام ورغبة التملّك إلى أقصاها، فإنها في المقابل، وضعت جسورا، واقترحت نوافذ وأبوابا للإغاثة، ظلّت دوما مشرعة للخروج من حدّية التناقض التقابلي، إلى سعة الاختلاف التكاملي، من زاوية الحب حين يطأ الأعراف والحواجز الاجتماعية والدينية، كما من زاوية الموت الذي يتساوى أمامه الجميع (الزلزال، الطوفان، المجاعة، الأوبئة)، وهو ما يمكننا بسطه كالآتي:

- الحب جسر لترسيخ التعايش والتماسك الاجتماعي:

يمكن اعتبار الحب من أهم الجسور التي ظلّت قائمة للتواصل والتعايش في الرواية بين مختلف الطوائف والأعراق والأديان، إذ نجد أن حنّا المسيحي أحبّ سعادًا المسلمة، رغم أن حبّه لها كان ضحية أخوة قبلية استطاع حنّا أن يقدّمها على حبّه، لأنه تربّى في بيتهم، وكان دومًا يعتبرها أختًا له، أما عائشة المفتي المسلمة فقد أغرمت بوليم ميشيل عيسى المسيحي، وكانت مستعدة لفعل أي شيء في سبيل الفوز به والعيش معه، وهو ما كانت نهايته مأساوية بقتلهما معًا أثناء هروبهما، لكنّ قبرهما الذي حفره زكريا في ضيعة حنا كريكوس ظل شاهدًا على تلك اللُّحمة الإنسانية الجامعة التي تتخطّى كل المعيقات، وقد صوّر لنا السارد تلك العلاقة الغرامية المعقّدة التي ربطت مريم الأرمينية بوليم المصوّر العاشق، حين يكتفي العاشقان بأمور رمزية تغنيهما عن كل ما ينتظره العشاق من بعضهم البعض، حيث يتسامى الحب ليصير عذريًا تجريديًا، يستعيض عن الوجود المادي للمحبوب، بمجرّد أثر أو طيف أو رسائل أو حتى مناديل وصور، يتم تجميعها كأوراق حياة ونبضات عشق.

ورغم حضور الجسد بشكل واضح في تسريد الحب، إلا أن الحضور الشبقي الإيروتيكي كان ضئيلاً، رغم الحديث عن الليالي الحمراء وكثرة بنات الليل، إذ يكفي الإشارة إلى ترك "شمس الصباح" بكرا لسنوات عديدة، والاكتفاء منها بضمّة حنان أمومي، للدلالة على ما تريد قوله الرواية، من أن هناك ما هو أبعد من تلك اللذة الجسدية السريعة، وأن الأبقى

هي المشاعر، والأدْوَم هو الحب حين يصير رمزا، وسلطة مقاومة لِلأْواء الحياة، وعنف الظروف، وتبدّل الأحوال، وحده الحبُّ سلاحٌ لا يخذلُ صاحبَه.

- الدين المعتدل السمح بساط المحبة الجامعة:

لقد قام الدين العميق والمعتدل بأدوار حاسمة في التأسيس لقاعدة صلبة استندت إليها فكرة التعايش، ذلك أن الدين الحق منبع للحكمة والاتزان إن وجد فقهًا راشدًا، وقلوبًا كبيرة تخلّصت من النوازع النفسية الضيّقة، واسْتَعْلَتْ على المطامع الدنيوية وحب السلطة، ويمكن الحديث عن شخصية أحمد البيازيدي نموذجًا، حيث أخذ صبيًا مسيحيًا صغيرًا ورباه مع أبنائه المسلمين دون أن يفرض عليه الإسلام، بل إنه حافظ على ثروته وسعى إلى تجميعها وتنميتها وحمياتها حتى يكبر الولد، الذي صار هو الراهب حنا كريكوس بطل الرواية، كما لعب الراهب إبراهيم الحوارني دورًا كبيرًا في ترشيد الفكر اللاهوتي، وربطه بالجدوى على الأرض، من خلال توجيهه لحنا كريكوس وبعده عن التجاذبات السياسية وعملية شراء الولاءات التي كانت تطال الرموز الدينية.

ومن صور التعايش اللامعة أيضًا، ذلك التضامن بين الأصدقاء الخمسة على اختلاف أديانهم وطوائفهم، تجمعهم الهوية الحلبية والإنسانية، تضمُّهُم طفولة متحابّة في مروج حلب وضيعاتها، وضفاف نهر الفرات وأشجاره المتنوعة، ومن تلك الصور صداقة حنّا وزكريا التي لم تغيّرها الأحداث ولا أثّرت فيها الأحوال، وذلك التبادل العجيب لأدوار التربية والاحتضان والرعاية، بين المسلمين والمسيحيين، إذ استضافت الكنيسة أطفالاً مسلمين وأرمن ورتّبتهم تمامًا كما فعل أحمد البيازيدي مع حنّا المسلم، هكذا يسرد لنا الروائي مشهدًا عجيبا لأطفال يدرسون أديان بلادهم بدون مواقف مسبقة أو تمثلات إلغائية معيقة: "بعد خمس سنوات كان وليم وعائشة يقرآن القرآن ببساطة كأي نص، يحفظان سوَرًا كاملة من القرآن والإنجيل"[10]، ومن صور ذلك التعايش التي تبقى راسخة في ذهن قارئ الرواية، صداقة الخادمتين، مارغو المسيحية وأم الخير المسلمة، تلك الصداقة الراقية التي جعلت إحداهما خادمة للأخرى وممرضة لها في أواخر حياتها، بل تقرأ لها من كتابها المقدس إن عجزت هي عن ذلك، كما أن من صور ذلك التعايش الحضاري الفريد فتح حنا الدير للصلاة على أموات المسلمين والسماح بدفنهم في حوزته، وأختم بصورة إنسانية بليغة عن هذا التعايش، وهي تصوّر لحظات وداع سعاد المسلمة لصديقها اليهودي الذي توفّي: "جلست في الصالون تنتظر إتمام خروج جثمانه لتسير وراءه، شعرت بغربة وسط المشيّعين، كان أبناء ديفيد وسارة يتحرّكون بسرعة، رتّبوا مراسم الدفن. شعرت بأنّها كائن زائد في المكان، خرجت من المنزل، انتظرت الجنازة في شرفة منزل سارة القريب، كانت مصمّمة على أن تلوّح لتابوته حين يخرج، لقد فقدت قطعة من روحها"[11].

- الموت فوق الدين والإيديولوجيا:

إن من أخطر اللحظات التي يبرز فيها البعد الإنساني، وتختفي خلالها الأحقاد الإيديولوجة ويتم التخلي عن التمترس الديني، لحظات مداهمة الموت الجماعي وحلول الخطر العام، ومن ذلك، الكوارث الطبيعية التي ضربت حلب مثلاً، وهو ما أظهر المعدن الأصيل للمطران باسيلوس، الذي كان رجلاً خنوعًا وماكرًا وحريصًا على النفود، لكنّ حلول المجاعة أبرز أرومتَهُ الطّيبة، إذ قام "بعمل عظيم، فتح مستودعات الكنيسة، باع الأيقونات الثمينة، ورهن بعضها، ليطعم أهل مدينته، أفلست الكنيسة ولم يبق لديها ما تبيعه، تركها المطران وذهب في جولة ليشجّع أتباعه الأغنياء على فتح مخازنهم أمام الفقراء"[12].

ففي زمن يعمّ فيه الموت جوعًا، وتنتشر الأوبئة والسرقة والشحاذة، يتحلّل فيه كل شيء وينهار، يبدو الفناء أقرب إلى التحقق نتيجة ارتفاع أعداد الموتى وغياب سبل الإنقاذ والعلاج والتدخل، ف"ها هو الموت يسير بقدمين حافيتين، يدبّ على الأرض قربي ويحصد آلاف الأرواح، يتسرّب من شقوق الأبواب، لا أحد يوقف طوفانه، تطوّعت مجموعات بشريّة لدفن الجثث المتروكة في الشوارع والبيوت المهجورة، لكنّهم لم يستطيعوا إكمال مهامّهم. من يستطيع دفن مدينة ميّتة؟"[13]، ولذلك استقدم حنّا كريكوس ما استطاع من الأطفال لينهبوا أثاث بيته من أجل بيعه وإنقاذ أنفسهم من الموت جوعًا، أولئك الأطفال الذين صوّرهم بشكل مؤلم قائلاً: "اعترضت طريقنا مجموعة كبيرة من الأطفال يبكون معًا كأنهم أوركسترا تعزف لحنا حزينًا، أمهاتهم قربهم، يمدّون أيديهنّ لمارّة لا يكترثون"[14].

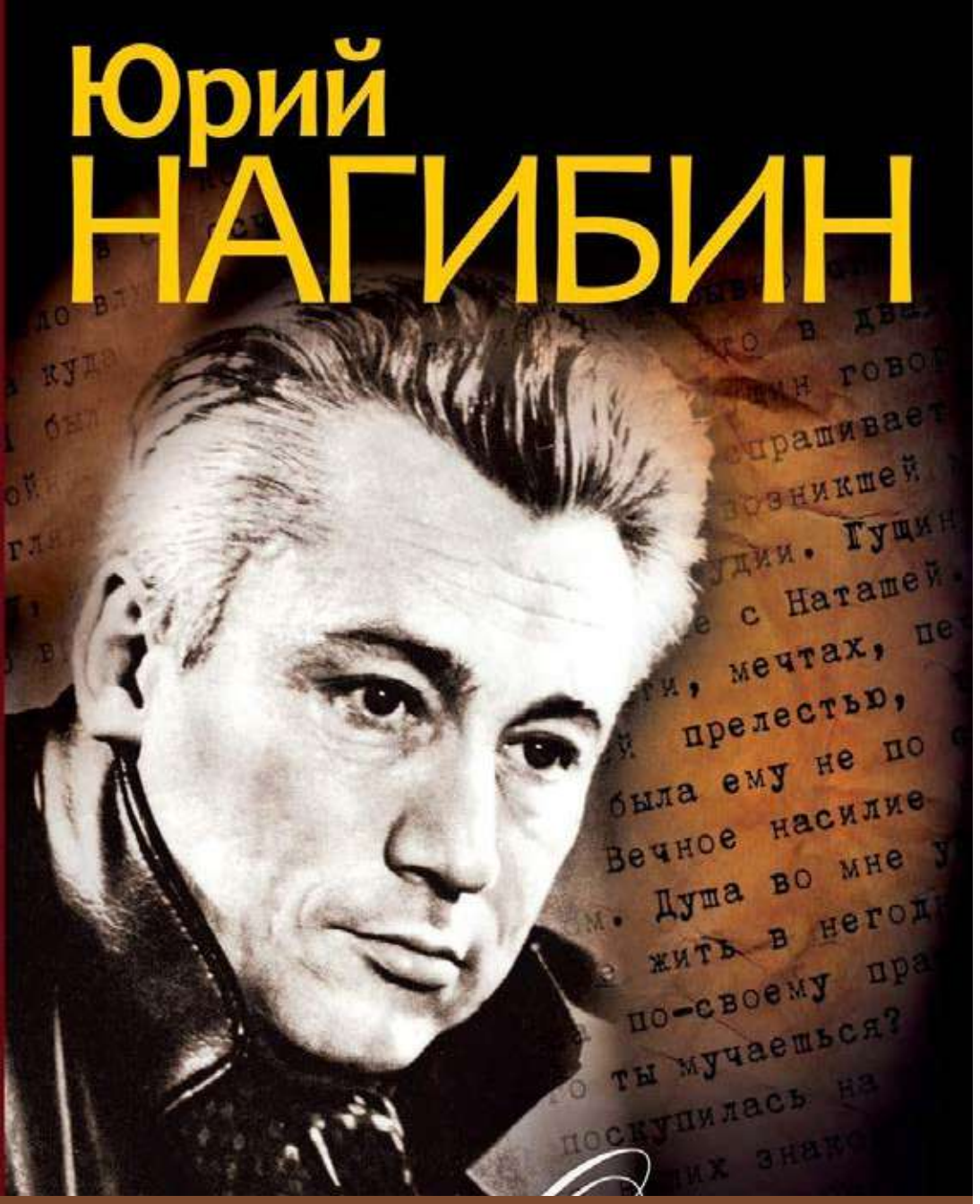
على سبيل الختم

لقد عمل خالد خليفة على بناء صرح روائي متماسك، بناه بلغة متينة رشيقة، لغة شفيفة أقرب إلى القلب، بجملها القاصرة كجرعات شراب محبوب، تخلّصت من الزوائد والأثقال، ولم تحرص على كثرة المساحيق والألوان، وهو ما أنتج عمران روائي مفعم بالجمال، ومحكم المفاصل والمنعطفات والجسور والدروب، بوعي زمني حاد، وإحكام للعبة الضمائر، وتجذير لأسئلة الشخوص الخاصة وعوالمهم النفسية المختلفة. كما اتسمت الرواية بجمالية عبقرية وهي تشرع الباب لتشغيل فعالية التخييل والذهاب به إلى أقصاه، في محاولة لاستبطان ما يعيشه الإنسان من تمزّقات، وما يعذّبه من تناقضات ويطمح إليه من رهانات، وهي الفعالية التي أطّرها بتوظيف براغماتي وسلس للمعرفة التاريخية، وأفرغ فيها بعمق أسئلته المعاصرة، دون أن يشتطّ في تحميل التاريخ ما لا يطيقه، مكتفيا بسبر أغوار المناطق المعتمة من تاريخ حلب، في سبيل إضاءة ليلها المعاصر، بحثا عن مشاعل أمل يمكن استلهام زيتها من تاريخ التعايش والقيم الإنسانية الجامعة، بعد تشريح مفاصل ذلك التاريخ وتعريض عفوناته للتهوية، وعلاجها بإبراز الحقائق المغيّبة والوقوف على ما جرى، بنيّة الشفاء مما جرى.

إنها رواية الحب والحيرة والألم: الحب الحلبي الضارب في عمق التاريخ، والحيرة الوجودية التي أنتجت الفن والثقافة والكتب والكثير من الحكايات، والألم، ذلك الوجع المتسرّب في شرايين التاريخ الحلبي، المفسد لمذاق الحياة، والمسمّم للهواء، عندما تتضخم أورامه، وتنعشه النفوس الخالية من الحب.

الهوامش والإحالات

1 - روائي وباحث في السرديات (المغرب).
2 - خليفة، خالد، لم يصلّ عليهم أحد، رواية، نوفل، دمغة الناشر هاشيت أنطوان للنشر، بيروت، لبنان، ص: 2019، ص: 212.
3 - نفسه، ص: 5.
4 - خليفة، خالد، لم يصلّ عليهم أحد، ص: 190.
5 - نفسه، ص: 14.
6 - خليفة، خالد، لم يصلّ عليهم أحد، ص: 344.
7 - خليفة، خالد، لم يصلّ عليهم أحد، ص: 14.
8 - نفسه، ص: 223.
9 - نفسه، ص: 331.
10 - خليفة، خالد، لم يصلّ عليهم أحد، ص: 225.
11 - خليفة، خالد، لم يصلّ عليهم أحد، ص: 331.
12 - نفسه، ص: 220.
13 - نفسه، ص: 218.
14 - نفسه، ص: 217.



ترنيمة الجمال والعاطفة المحرمة في رواية «حماتي الذهبية» للروسي يوري نجيبين

جودت هوشيار

موسكو

يوري نجيبين (1920-1994) واحد من أنبغ الكتّاب الروس في العهد السوفييتي، روائي وقصصي ذو موهبة كبيرة، وقدرة متميزة على العمل الدؤوب المتواصل، يجد الكلمات المطلوبة بسهولة ويرتبها سريعًا على نحو شائق وجميل، كما لو كانت قوة عليا تحرك يده. وهذا ليس بالأمر العادي بالنسبة إلى معظم الكتّاب الآخرين.

في السنوات العشر الأخيرة من حياته، كتب أعمالاً سردية ذات قوة اعترافية غير مسبوقة، أهلته لشغل مكانة مرموقة في الأدب الروسي على قدم المساواة مع كبار الكتّاب الكلاسيكيين. ومن هذه الأعمال «الظلام في نهاية النفق» «انهض وانطلق» «حماتي الذهبية». أصدر خلال حياته الإبداعية أكثر من مئة كتاب في الرواية والقصة وأدب الرحلات. حصل على جائزة «الأسد الذهبي» الإيطالية في الأدب. وكتب سيناريوهات أكثر من أربعين فيلمًا سوفييتيًا ناجحًا. منها سيناريو فيلم «المدير» الذي شهد إقبالاً منقطع النظير في منتصف الستينيات. كنت يومها طالبًا في موسكو وشاهدت الفيلم أكثر من مرة. وفي كل مرة كان عليك الوقوف في طابور طويل لاقتناء تذكرة الدخول. ومن أعماله المتميزة أيضًا، سيناريو فيلم «ديرسو أوزالا» – وهو إنتاج سوفييتي ـ ياباني مشترك حصل على جائزة الأوسكار عام 1976.

رواية «حماتي الذهبية» من أفضل أعماله، وهي في الواقع ترنيمة للجمال والعاطفة المشبوبة المحرمة: «يا إلهي، كيف خلقت امرأة بشكل مثالي، بلد رائع لا يمكن اكتشافه مرة واحدة وإلى الأبد، والعمر كله لا يكفي لفهمه». كان بطل الرواية منغمسًا في حب حماته، لدرجة أنه عند سرد هذه الرواية، لا يستطيع أن يتذكر، ما إذا كانت أحداث الرواية قد وقعت قبل الحرب أم بعدها.

نادرًا ما نصادف في الروايات مثل هذه الرغبة العارمة الملتهبة الموصوفة بقوة.. ومع ذلك، لا توجد في النص نغمة خاطئة واحدة، ولا ابتذال،

أو بهارات وتوابل تشويقية رخيصة، كما هي الحال في معظم الروايات الإيروتيكية الأخرى - شغف ذكوري قوي لا يقاوم يلقي ظلاله على العقل. يقول بطل الرواية: «عندما رأيتها للمرة الأولى وصافحت يدها البضة الدافئة، بالكاد استطعت الاستمرار في الوقوف على قدمي. كنت أرتجف والأرض تنزلق تحتي. في بعض الأحيان يبدو لي أنني عانيت في هذه اللحظة كل العذاب والشوق والمتاعب، وكل الرعب الرائع الذي ستجلبه هذه المرأة إلى حياتي». «كان سوء حظي يتمثل في حقيقة أنني كنت على مقربة خطيرة من تيانا أليكسييفنا، في فساتينها الشمسية الخفيفة، والبلوزات الشفافة بلا أكمام، والتنانير القصيرة، عارية الذراعين والساقين، وقد أثارتني بشدة، دون أن أرغب في ذلك على الإطلاق. لا أستطيع أن أقول إنني أحببتها في ذلك الوقت، لقد كان شعورًا حيوانيًا، شعورًا غير واع ولم يكن، حتى، شعورًا، بل شغفًا، ذلك الشغف الذي لا يرحم.. شهوة مجنونة تقتل تماما غريزة الحماية في أي كائن ذكوري يتنفس».

«إن القول إنها فاتنة القوام، وممتلئة، كما تليق بالجمال الروسي، وإن لديها شعرًا ذهبيًا، وعينين رماديتين - زرقاوين، وأنفًا جميلاً متجهًا لأعلى قليلاً، وفما قرمزيًا، يعني عدم قول أي شيء عن مظهرها الرائع. وبشكل عام، من المستحيل وصف جمال الأنثى.. كان ليف تولستوي يعرف هذا جيدا، وفاز على تورغينيف ودروجينين في منافسة لوصف جمال المرأة. لجأ دروجينين إلى الوصف الساذج المباشر للأعضاء: الفم والأنف والجبهة والرقبة والكتفين، إلخ. حاول تورجينيف خلق صورة للجمال دون اللجوء إلى التفاصيل. في حين اكتفى تولستوي بجملة هوميروسية واحدة: «عندما دخلت إيلينا، نهض جميع الشيوخ وقوفًا».

يبدأ السرد بضمير المتكلم، ثم يتحول إلى ضمير الغائب. وهذا يربك القارئ قليلاً. لكن الراوي يستدرك قائلاً، إنه يكتب بعد فترة طويلة، ومن الصعب عليه بالفعل أن ينظر إلى نفسه الآن على أنه ذلك الشاب الذي كان قبل عقود، لذا يستعمل ضمير الغائب.

حبكة الرواية

في عام 1944، تزوج صحافي شاب ابنة مدير مشروع استراتيجي مهم، وهو فاسيلي كيريلوفيتش زفياغينتسيف، كان زفياغينتسيف مقربًا من ستالين، وتعيش عائلته في بحبوبة وتنعم بخيرات الكرملين، قصر باذخ، وضيعة واسعة جميلة، وامتيازات كثيرة أخرى. كانت حاشية ستالين تتلقى خلال سنوات الحرب سلعًا أمريكية متنوعة بينها الملابس والأغذية، فتقوم تيانا اليكسييفنا ببيع حصة زوجها في السوق السوداء. يعيش المدير علانية مع زوجته وعشيقته في آن واحد، ودون تردد يذهب إلى عشيقته في منزل مجاور. ابنته (زوجة البطل) لديها طفل من زوجها الأول، الذي طرده المدير من المنزل لأنه نام مع حماته. تعبت تيانا أليكسييفنا من ازدواجية زوجها، فأخذت تغري صهرها الثاني. الشعب يخسر يوميًا الآلاف من أبنائه في جبهات القتال، ويقاسي ضنك العيش، والطبقة الحاكمة تغرق في الملذات والسكر والعربدة. المدير لا ينام مع زوجته، لذلك فهي تنام مع أصهارها. وتبين أن أخلاق رجال حاشية ستالين - ومنهم زفياغينتسيف غريبة للغاية، بل صادمة حتى بالنسبة إلى مواطن سليل عائلة مثقفة ونبيلة مثل الراوي. يقول نجيبين في يومياته: «نشأنا وترعرعنا في بيئة اصطناعية، ممزقة بين الحقيقة الصامتة في المنزل، والأكاذيب الصاخبة في المدرسة، و(الكومسومول). رغم أنني تمكنت من تجنب الانتماء إلى هذه المنظمة، لكنني مع ذلك كنت مشبعًا بروحها المدمرة. كان الواقع خارج المنزل والعائلة يتطلب أكاذيب مستمرة. ما يؤدي إلى إيقاف التكوين الطبيعي ونمو الشخصية. الرجل الحر يكتسب كرامة شخصية في وقت مبكر، والعبد يظل غير ناضج حتى الشيخوخة..».

كشف الكاتب عن عفونة الطبقة السوفييتية الحاكمة. الرواية تستند إلى أحداث حقيقية - كان نجيبين متزوجًا من ابنة مدير مصانع ليخاتشوف المقرب من ستالين، لكنه غيّر أسماء شخصيات روايته إلى أسماء وهمية.

نهاية القصة حزينة: امتلاك جسد المرأة، لا يعني امتلاك قلبها. وزفياغينتسيف نفسه ليس في أي حال من الأحوال بسيطًا غير مؤذ، لكنه رجل حديدي وقائد قدير بالفطرة. وأحس البطل بما كان يحدث في روح حماته، فتراجع مدركًا أن النضال من أجل قلب السيدة غير متكافئ وغير منطقي بشكل عام ومهين له. تراجع، لكنه لم ينس أبدا حماته الذهبية. فصلهما القدر، رغم أنهما كانا متشابهين. كلاهما كان محاصرًا بالهواجس: هو - في شغفه بها - وهي في حبها الأعمى لغيره. المشاعر القوية دون المعاملة بالمثل تذهب سدى.

«حماتي الذهبية» صادمة لأولئك الذين يحنون إلى العهد السوفييتي الشمولي. الرواية كتبت بلغة جميلة ودقيقة، والسرد رائع، اعتراف بلا رتوش عن عذاب العيش في فضاء عفن. الآن، بعد ما يقرب من ثلاثة عقود على وفاة الكاتب، من الواضح أن أعماله الروائية في فترة البريسترويكا وما بعد الاتحاد السوفييتي، عكست بصراحة متناهية ليس فقط دراما حياته حسب، بل عبر أيضًا عن ملامح العصر الذي كان شاهدًا عليه ومشاركًا فيه.

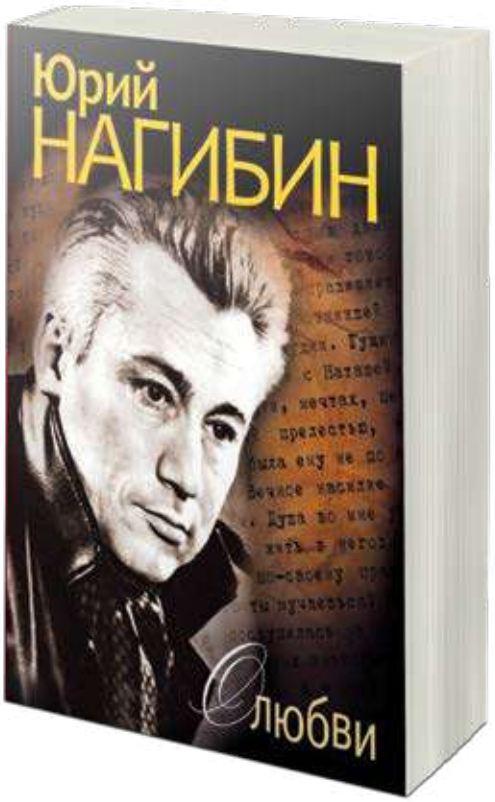
هنري ميلر ويوري نجيبين

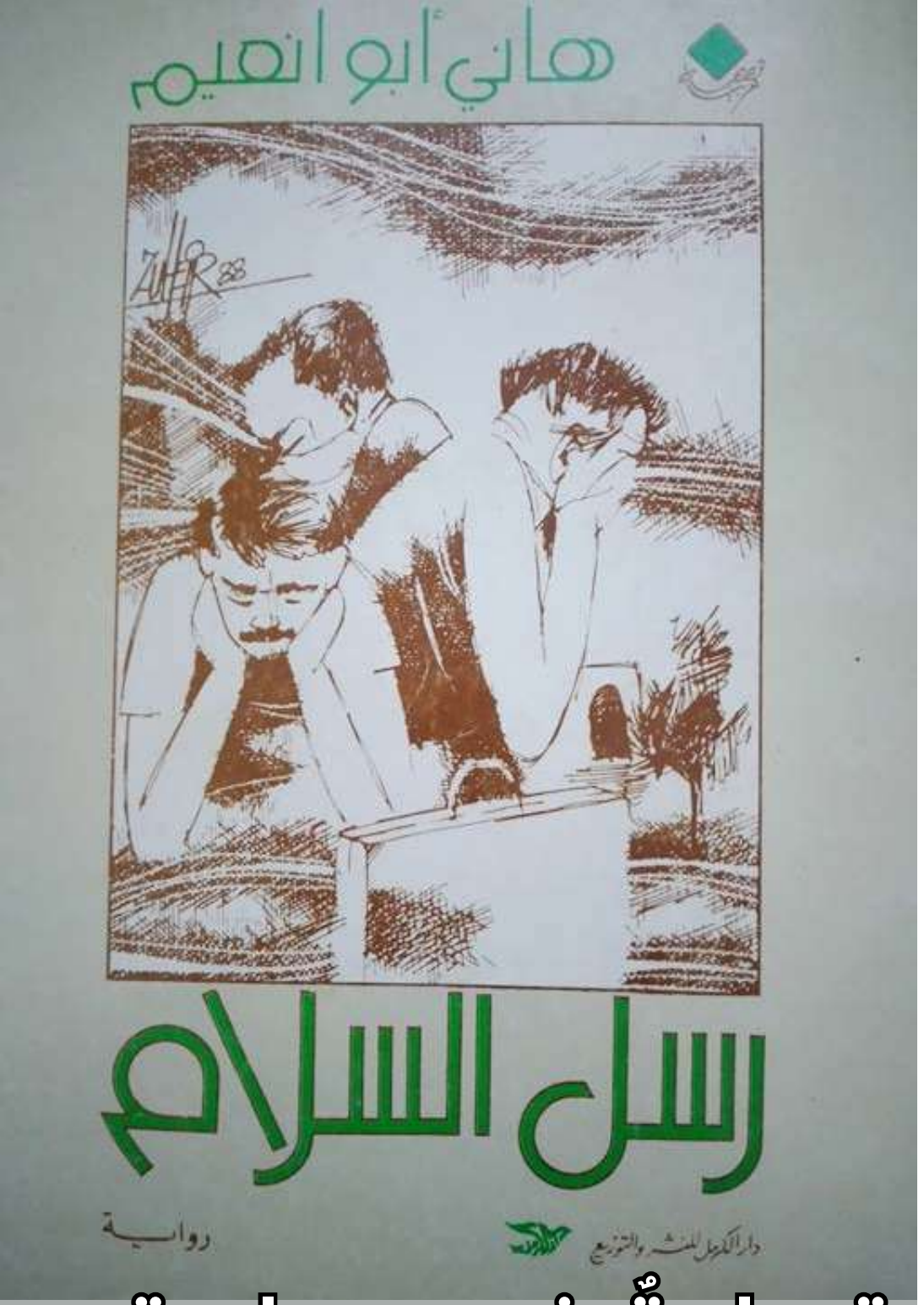
سخر نجيبين في إحدى رسائله من مزاعم بعض النقاد الذين أطلقوا عليه اسم هنري ميلر الروسي، يقول نجيبين. لم يقرأ الروس رواية «مدار السرطان» إلا بعد نصف قرن من صدورها في الغرب. ولم يكن أي كاتب روسي معروف قد اطلع عليها، لذا لم يؤثر في الكتاب الروس من الأجيال الأكبر سنًا بالطريقة السحرية والمغرية نفسها التي أثرت في الكتاب الأمريكيين في الثلاثينيات، بالإضافة إلى ذلك، فإن «مدار السرطان» مثل «عيد متنقل» لهمنغواي، هي في المقام الأول مديح لباريس، ولا يشغل مديح الحب فيها سوى المرتبة الثانية أو الثالثة».

لم تكن «حماتي الذهبية» تقليدًا لـ«مدار السرطان» فقد بدأ هنري ميلر رحلته في الأدب بهذه الرواية، في حين أنهى نجيبين رحلته بأشياء مماثلة. رواية «حماتي الذهبية» هي أولاً وقبل كل شيء ترنيمة الحب القوي. وتعود أصولها الأدبية إلى أساطير الحب اليونانية حول العواطف المحرمة والمميتة.

معلومات الكتاب

- الكتاب: حماتي الذهبية
- المؤلف: يوري نجيبين
- الناشر: T8 Russian Titles
- سنة النشر: 25 يونيو 2019
- اللغة: الروسية
- عدد الصفحات: 562 صفحة





قراءةٌ في روايةِ "رسلِ السّلامِ" لهاني أبو انعيم من منظورِ المذهبِ الواقعيّ

د. أحمد البزور

باحث وناقد مستقل - الأردن

يُعدُّ هاني أمين أبو انعيم واحدًا من الأدباءِ الأردنيينَ، وُلِدَ سنةَ ألفٍ وتسعمائة وإحدى وخمسين، في جنينَ، واحدة من محافظاتِ فلسطين المحتلّة، اشتغلَ أبو انعيم على الكتابةِ الأدبيّةِ، لا سيّما الرّوائيّة والقصصيّة. الرّواية: رسل السّلام 1988م، وإشطيّو 1990، وواحة اليقين 2015. أمّا القصّة: ذبيحة 2003م، وأرواح شاحبة، 2015م(1).

الواقعيّة Realisme

الواقعيّة كمذهبٍ أدبيّ، ظَهَرَ في النّصفِ الثّانيّ من القرنِ التّاسعِ عشر، انطلاقًا من صراعِ الإنسانِ مع الواقعِ وكشفِ حقيقتهِ، وكردّ فعلٍ على الرّومانسيّة الموغلة في الخيالِ، والأدب الواقعيّ فيما يراه محمّد مندور هو الذي يقوم على ملاحظةِ الواقعِ وتسجيله، لا على صورِ الخيالِ وتهاويله، كما تسعى إلى تصويرِ الواقعِ، وكشفِ أسرارهِ، وإظهارِ خفاياه وتفسيره"[1]، من هنا، فإنّ هذه المقالة محاولة لتأطيرِ رؤيةِ المذهبِ الواقعيّ في روايةِ رسلِ السّلامِ للكاتبِ الأردنيّ هاني أبو انعيم. يحسن هنا الإشارة إلى أنّي بعد فراغي من قراءةِ الرّوايةِ وجدتُ مقالاً لمحمود النّوايسة بالعنوانِ: الأجيال تهزم مراحل الضّعف والتّطبيع، وفيها يرى أنّ هاني أبو انعيم "يدخل مجالاً خطيرًا وهامًا من مجالات الأدب التي تعالج قضيّة الصّراع العربيّ الصّهيوني[2].

رواية رسل السّلام

صَدَرَتْ الرّوايةُ سنةَ ألفٍ وتسعمائةِ وثمانٍ وثمانينَ عن دارِ الكرملِ، موزّعةً على مئةٍ وسبعَ عشرةَ صفحةً في خطٍّ صغيرِ الحجمِ.

جَاءَ العنوانُ فضفاضًا رغمَ ما يحتويه التّركيبُ الإضافيّ من دلالةٍ مباشرةٍ، تاركًا مسافةً من التّخيّلِ للقارئِ، لنتساءلَ عن طبيعةِ عملِ هؤلاء الرّسلِ، بحيث تركَ الكاتبُ العنوانَ مفتوحًا على عدّةِ

احتمالات، وبذلك، حقق عنصري التّشويق والإثارة، مع إشراكِ القارئ في عمليّةِ التّخيّل.

ومما يجدرُ ملاحظته بأنّ صورةَ غلافِ الرّوايةِ كمؤشرٍ سيميائيّ بصري، تضمّنَ على ثلاثةِ رجالٍ، مما يجعلُ رواية رسل السّلام تعلنُ منذُ البدايةِ عن شخصيّاتها الأساسيّة. يروي الكاتبُ في روايةِ رسلِ السّلام حكايةَ ثلاثةِ طلابٍ جامعيين، متباينِ الاتّجاهات والأفكار والمواقف: فهمي، وعامر، وحسنين. وفقًا لهذا، نستنتج بأنّ الغلافَ يتناسب مع الشّخصيّاتِ محورِ الرّوايةِ ومدارِ الحديث عنها.

تدورُ الرّوايةُ حول طلاب أوائل في بلادهم، مبتعوثون ليمثّلوا الجانب العربيّ في تطبيعِ العلاقاتِ الثّقافيّةِ مع الكيانِ الصّهيوني. بعد أنْ أدارتْ الحربُ ظهرها، باتَ على الجميعِ في نظرِ سارِدِ الرّوايةِ قطفُ ثمارِ السّلامِ اليانعة. عاشوا جميعهم في شقّةٍ، لم يستطع عامر وفهمي العيش، فبقي حسنين وحده. راحيل في الرّوايةِ شخصيّة يهوديّة تمثل معادلاً للكيانِ الصّهيوني، ودورها الإشراف على شؤونِ الطّلبةِ، وهي تمثّل حلقة اتّصالٍ بينهم وبين الجانب الثقافيّ، إضافةً إلى ذلك، تعرضُ خدماتها وتعمل على رعايةِ المبتعثين العرب، إلى جانبِ إعطائهم التّعليمات من المستضيفينَ في لجنةِ التّطبيع.

أدمنَ عامر زيارة العرب في المخيمات والقرى والمدن، وجاهر نزوعه القومي والوطنيّ. وحسنين شخصيّة واضحة في الرّواية من البدايةِ، ذلك من خلالِ ملاحقة راحيل، ومحاولة الاستئثار بها، راغبًا بها، وكثيرًا ما كان يرافقها ويقضي وقتًا طويلاً معها، لا يملّ من مطاردتها مبررًا سعيه وراءها، وقد وصل الأمر به أن يطلب الزّواج منها فارضة عليه إغراءها وهي متمنّعة. على العكسِ تمامًا ما يظهر في شخصيّةِ عامر وفهمي في رفضهما دعوتها والاقتراب والجلوس معها، فهما لا يميلان إليها. وهذا ما جعل عامر يتساءل عمّا يريد حسنين منها، وفي يقينه أنّها لن ترفضَ لهُ طلبًا كونه أقرب الثلاثة إليها.

وحسنين يؤمن بالسّلام، ولا يرى في المظاهرات، والإضرابات، والهتافات سبيلاً لتحقيقِ النّصرِ وإسقاط الاحتلال، وكثيرًا ما كان يتهكّم على الطّلبةِ كونهم مثقفين؛ لأنّهم يواجهون الاحتلال بالحجارة. فحلّ المشاكل في رأيه لا يكون بالشتم، وإحراق الدّواليب، وقذف الحجارة، لهذا، وقفَ الطلابُ موقفًا معاديًا منهُ. وعلى ذلك، أصبحَ وجوده إلى جانب راحيل وأصدقائها أكثر أمانًا.

تغدو شخصيّة حسنين من منطوقِ الرّوايةِ شخصيّة إسقاطيّة، مسلوبة الإرادة، ضعيفة، وهشّة أكثر انهزامًا واستسلامًا، فقد تمكّن الكيان الصّهيونيّ ممثلاً براحيل وصديقها شلومو من السّيطرةِ عليه، فصار طوع يديهما، مقدمًا لهما الكثير من التّنازلات لتحقيق رغباته المكبوتة ولقاء المستقبل الزّاهر. نجحَ حسنين في تحقيقِ الهدفِ الذي قَدِمَ من أجلِهِ، وهو فتحُ الأبوابِ على مصارعها لتصبّ فيها أشعةُ السّلامِ.

عامر شخصيّة دفاعيّة، وثائرة، ورافضة، ومتحررة في الرّوايةِ، انضمّ إلى مجموعةٍ من الطّلابِ الثّائرين والنّاقمين على الاحتلالِ الصّهيوني، أُبعدَ بسببِ نشاطاته في الجامعةِ ومشاركة الطلاب في المظاهرات، والدّعوة إلى الإضراب، إلى جانب ذلك اتّهامه بخطفِ جندي.

يُمرر كاتب الرّواية بواسطةِ السّارد العليم من خلالِ الشّخصيّات ظاهرةَ التّطبيعِ الثقافيّ السياسي مع الكيانِ الصّهيونيّ، وموقفهم من الصّراعِ الصّهيونيّ الفلسطينيّ، ويقدّمها ليصل بالقارئ إلى فَهْمِ التّطبيعِ معللًا ومفسرًا، وقد استخدمَ لغة بسيطة، بعيدة عن البلاغةِ بمعناها المعقّد والقديم.

عامر: طالبٌ في كليّةِ الهندسة، فُصل من الجامعةِ؛ لمشاركته في مسيرةٍ بذكرى فلسطينيّة تضامنًا مع الموجودين في الأرضِ المحتلّة. والجدير بالملاحظة مع الانتباه أنّ آباء الطّلاب الثلاثة شاركوا في حرب حزيران.

فهمي: مثّل في بدايةِ الرّواية كشخصيّة غامضة، لا رأي له، منزوٍ ومنطوٍ، منعزل، ومرتبك، حائر، ومتردد، وحيادي نوعًا ما. أحبّ طالبة ناشطة في الجامعةِ، تحضّ الطلبة على التّظاهرِ والإضراب، وتبيّن في نهايةِ الرّوايةِ أنّه أكثر ذكاءً، ووعيًا، وتحررًا، رافضًا كلّ محاولاتِ راحيل لإغرائه، واستدراجه، واستثارته. عَزَمَ على المغادرةِ قبل انتهاءِ السّنة الدّراسيّة، ولم يرَ في بقائِهِ أيّة جدوى، سوى شعوره بفرضِ المحتلِ على حياته، واكتشفَ أنّ هذا البلد لم يزره عربيّ غيرهم.

والخلاصة التي توصّلنا إليها بأنّ رواية رسل السلام رواية رمزيّة، تجسّد واقعَ الشّعبِ العربيّ المنقسم على نفسه بعد هزيمة حزيران، كما تمثّل الرّوايةُ إسقاطًا على واقعِ التّشتت، والتفرق، والتّمزّق العربيّ. حرص المستضيف المتمثل بلجنةِ التطبيعِ على أن يكونَ لكلّ واحدٍ غرفة مخصصة؛ كونهم يحبّون الاستقلاليّة في كلّ شيء. وبفنّية عالية، جعلَ الكاتبُ من الشّخصيّات تتحدّث عن نفسِها بنفسِها بحرّية، تاركًا لها مساحة كبيرة في التّعبيرِ دون انحياز وتدّخل. رواية تتحدّث عن الجذورِ التّاريخيّة الفلسطينيّة، والوطن، والأرض، والثورة والمقاومة، وبطش الاحتلال الصّهيوني وتعريته.

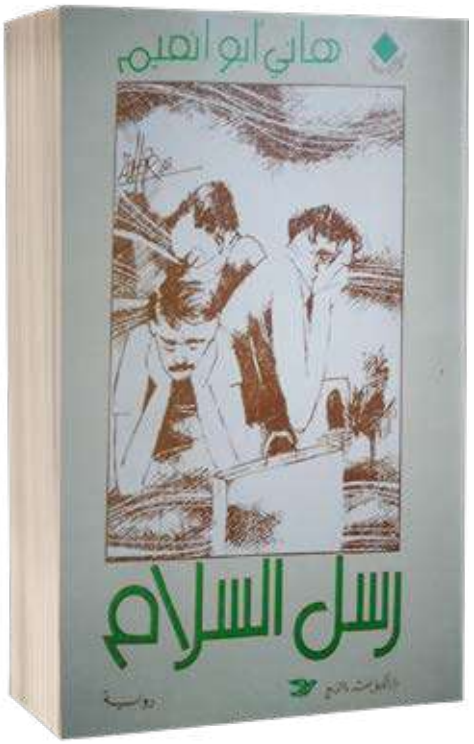
كسر أفق التّوقع

يستخدمُ الكاتبُ عنصري المفاجأة والإدهاش كتقنيّة فنّية في نهايةِ الرّوايةِ، ما يمكن أن نسمّيه نقديًا بكسرِ أفق التّوقع. ما إن طلبت لجنة التّطبيع من حسنين أن يعمل جاسوسًا على مصرَ ومحاربة أعداء السّلام حتى باتت هواجس القلق تطارده وتحاصره. وبعد رجوع حسنين إلى بلدهِ مصر ليأخذ مزيدًا من الوقتِ في التّفكيرِ، عادَ مرّةً ثانية إلى الكيانِ الصّهيوني على غير ما كان بحقيبة متفجّرات ليضع حدًا للسّلام. وبالمجملِ، أبدعَ الكاتبُ هاني أبو انعيم في تشكيلِ الشّخصيّة بعامّة وحسنين بخاصّة؛ ذلك من خلال ظهورها في نهايةِ الرّوايةِ على هيئةٍ غيرِ المتوقّع.

من خلالِ حوارِ الشّخصيّاتِ، يتضحُ للقارئ بما لا يدع مجالاً للشّك بيئاتهم، حيثُ إنّ لهجاتهم مصريّة، وعمومًا، فإنّ روايةَ رسلِ السّلام ليست منقطعة عن الواقعِ ولا مفصولة عن سياقه لا سيّما السّياسيّ بحيث تجسّد الرّواية نبوءة متحققة وصادقة. وفي نهايةِ القراءةِ نجمل الملاحظات التّالية: حصرُ الكاتبِ الشّخصيّات بعدد قليلٍ جدًّا، بحيث لا تتجاوز شخصيّات الرّواية على خمسِ شخصيّات، كما لا تخلو الرّواية من أخطاء مطبعيّة إملائيّة ولغويّة[4].

معلومات الكتاب

- الكتاب: "رسل السّلام"
- المؤلف: هاني أمين أبو انعيم
- الناشر: دار الكرمل
- سنة النشر: 1988
- عدد الصفحات: 117 صفحة



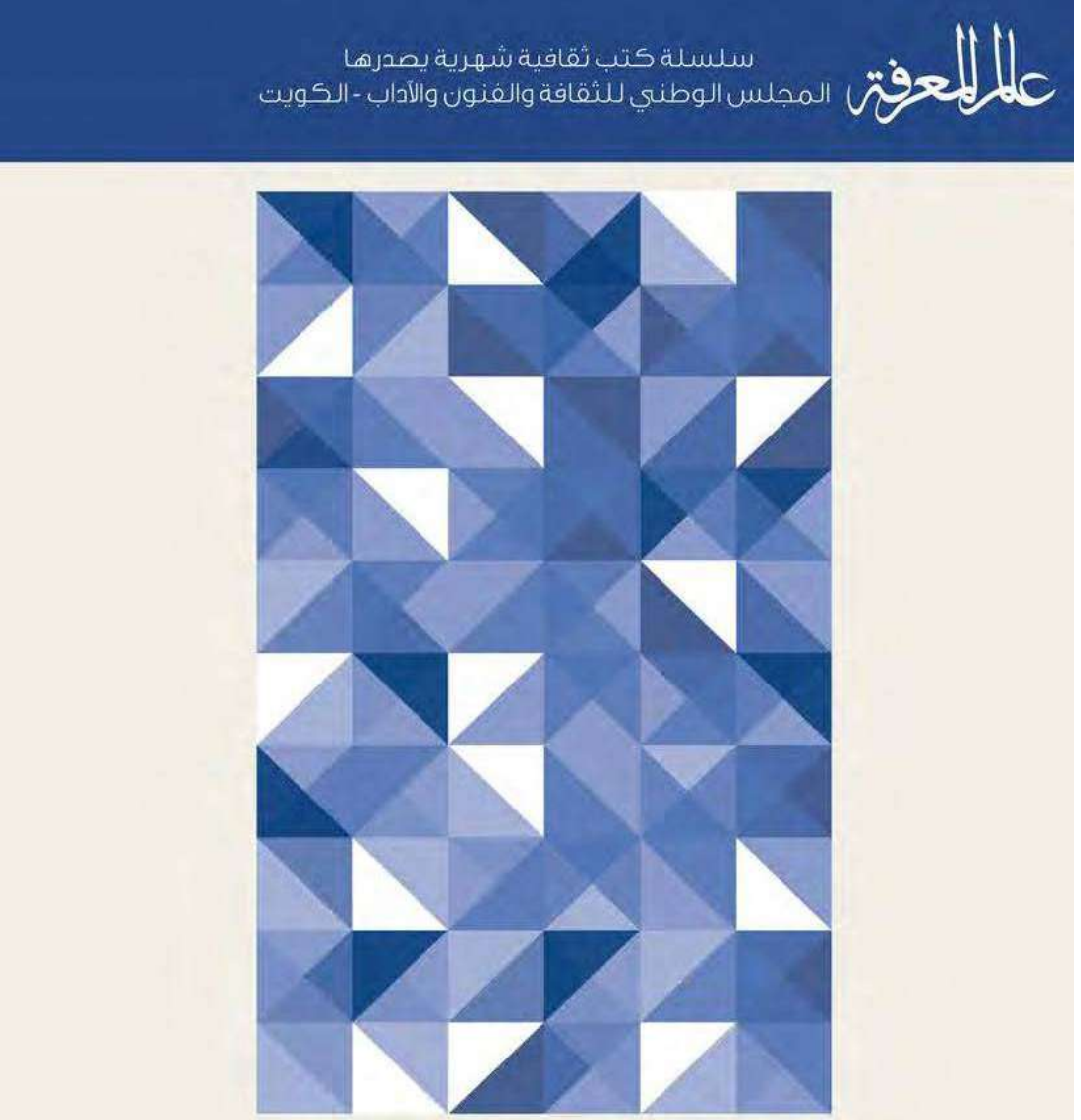
المصادر والمراجع

(1) الأدب ومذاهبه: محمد مندور، دار نهضة مصر، القاهرة، ص 82 ـ 85.

(2) الأجيال تهزم مراحل الضّعف والتّطبيع: محمود النوايسة، مجلة أفكار، منشورات وزارة الثقافة الأردنيّة، 1993.

(3) انظر، معجم الأدباء الأردنيين في العصر الحديث: منشورات وزارة الثقافة الأردنيّة، ط1 ـ 2014م، ص 319.

(4) رسل السّلام: هاني أبو انعيم، ط1 ـ 1988م، دار الكرمل للنّشر والتّوزيع، عمّان.



تغير العقل.. كيف تترك التقنيات الرقمية بصماتها على أدمغتنا

حسان العوض

طبيب وكاتب سوري مقيم في السعودية

أطلقت المؤلفة سوزان غرينفيلد، وهي عالمة أعصاب بريطانية، على كتابها اسم "تغير العقل" لأنها تفترض وجود أوجه شبه مماثلة لتغير المناخ؛ فكلاهما عالمي ومثير للجدل وغير مسبوق ومتعدد الأوجه. فعالم الإنترنت الافتراضي الذي يميز القرن الحادي والعشرين، ليس له مثيل في تاريخ البشرية، ولم يكن بالإمكان تصوره حتى قبل بضعة عقود، كما يبدو أكثر مباشرة وأهمية من نظيره الواقعي.

صدر كتاب "تغير العقل/ كيف تترك التقنيات الرقمية بصماتها على أدمغتنا" بترجمة عربية لإيهاب عبدالرحيم علي، عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت، العام 2017.

يمكن النظر إلى الأجهزة الرقمية على أنها أحدث حلقة في سلسلة الابتكارات التي كانت مثيرة ومزعجة في البداية، قبل أن تدخل في النهاية في الحياة، ولكن يوجد بين التقنيات السابقة ونظيرتها الرقمية فرق كمي، وهو مقدار الوقت الذي تحتكر فيه الشاشة اهتمامنا النشط والحصري، كما أن ثمة فرقًا آخر هو التحول من التكنولوجيا بصفتها وسيلة إلى كونها غاية في حد ذاتها.

إن مفهوم "تغير العقل" نموذج "بارادايم" وليس فرضية منفردة ومحددة يمكن اختبارها تدريجيًا في ظل تجارب مقيدة، ولكنه يعمل على تجميع الخيوط من الاتجاهات المجتمعية الظاهرة وآراء الخبراء المهنيين، فضلاً عن مجموعة واسعة من النتائج العلمية المباشرة وغير المباشرة في مختلف التخصصات.

الدماغ والعقل

العصبونات هي الوحدات الأساسية للدماغ. وخلال السنوات الأولى من الحياة، يمتلك الدماغ

فرصًا سانحة، تتميز بنمو متدفق في الاتصالات بين العصبونات، لكنه يستمر طوال الحياة وحتى سن الشيخوخة.

إن وجود بيئة ثرية ومحفزة ومعززة يؤدي إلى مجموعة كاملة من التغيرات الجسدية في الدماغ، وجميعها إيجابية: زيادة حجم أجسام العصبونات، زيادة الوزن الكلي للدماغ، وزيادة سمك القشرة المخية... حتى عندما يبدو المصير بخلاف ذلك محددًا بصرامة من قبل الجينات.

يتمثل تعريف العلوم العصبية للعقل في شخصنة الدماغ البشري من خلال ارتباطيته العصبونية الدينامية، المدفوعة بدورها من قبل خبرات الفرد الفريدة من نوعها. مع نمو الطفل، سيتميز تطور عقله بهذا الحوار المتزايد القوة والمتبادل بين الدماغ والعالم الخارجي.

تمثل القشرة أمام الجبهية 33% من الدماغ البشري البالغ، تكون منخفضة النشاط عند الأطفال والمراهقين، وكذلك في ثلاث أنشطة مختلفة هي الإفراط في تناول الطعام والقمار والفصام، حيث يكون التركيز متوافقًا مع صورة العيش من أجل اللحظة.

الشبكات الاجتماعية

يبدو أنها تعزز حلقة بيوكيميائية مفرغة، حيث تضمن القوى البيولوجية التطورية أن يشعر البشر بالرضا عندما يكافحون الشعور بالوحدة عن طريق تبادل المعلومات الشخصية مع الآخرين، ويحدث ذلك بوساطة إفراز الدوبامين في الدماغ، والدوبامين يساهم في مشاعر السرور ويرتبط بيقظة متزايدة. فشبكات التواصل الاجتماعي توفر إشباعًا فوريًا، وإثارة استباقية، وتقدم قطعاً صغيرة من المعلومات متواضعة بما يكفي لئلا تكون مرضية تمامًا.

إن ثقافة التواصل الاجتماعي قد تؤهل المستخدمين لامتلاك عقلية نرجسية، وهذا بدوره يفرض تدني احترام الذات. كما إنها توفر منصة غير مسبوقة للمقارنة الاجتماعية والحسد، وهذا يؤدي إلى تقليل معدلات الرضا عن الحياة. ومن المحتم أن تتشكل هوية الجيل القادم في سياق ثقافة افتراضية متغلغلة ومتغيرة باستمرار. والهوية كما تقترح المؤلفة تنطوي على تفاعل العقل المرتب بعناية والفريد من نوعه مع عدد كبير من السياقات الخارجية اللحظية على مر الزمن.

إن قضاء كثير من الوقت على الشبكات الاجتماعية يؤدي إلى انخفاض القدرة على التواصل الحقيقي وجهًا لوجه مما يقلل من القدرة على التعاطف مع الآخرين، وبناء علاقات عميقة ذات مغزى، كما قد يزيد من احتمال ظهور سلوكيات شبيهة بالتوحد، علمًا أن الأشخاص الذين لديهم ميل نحو إظهار سمات التوحد، ولا سيما النساء، أكثر عرضة للإدمان على الإنترنت، وقد جرى استغلال ألفة الأفراد المصابين بالتوحد للشاشة لأغراض علاجية.

يحدث التنمر عندما يستخدم للتهديد أو التحرش أو المضايقة أو الإحراج، والمتنمرون عبر الإنترنت يشعرون بقدر أقل من الندم لعدم وجود اتصال مباشر بين المتنمر والضحية، وغالبًا ما يحدث ضمن حشد افتراضي مما يسمح بتخفيف المسؤولية وتشتيتها.

ألعاب الفيديو

توفر ما يروق للأفراد من جميع الأعمار والخلفيات، وهو أمر نادر الحدوث في الألعاب التقليدية على أرض الواقع. توجد ألعاب الفيديو منذ أكثر من نصف قرن، لكنها في العقدين الماضيين أصبحت تجارب تشاركية عبر الإنترنت، مع آلاف من اللاعبين الآخرين المتفاعلين في الوقت نفسه. إن ممارسة ألعاب الفيديو تؤدي بصورة مباشرة إلى إفراز الدوبامين، الناقل العصبي المرتبط بالاستثارة والمكافأة والإدمان. تمثل الألعاب العنيفة 50% أو أكثر من إجمالي مبيعات ألعاب الفيديو.

يبدو أن هناك صلة واضحة بين ممارسة الألعاب والانتباه عمومًا، وعلى الرغم من أنه يمكن تحسين الانتباه البصري الانتقائي المركز، فمن الممكن أن يتم ذلك على حساب النوع المستدام والبالغ الأهمية من الانتباه الطويل المدى، وهو النوع اللازم للتفكير ولفهم شيء ما بصورة متعمقة.. ومن الممكن أن تعزى أي علاقة بين الاستخدام المفرط للإنترنت واضطراب نقص الانتباه وفرط الحركة ADHD إلى حالة إدمانية وليس إلى النشاط ذاته، وقد تمثل ممارسة ألعاب الفيديو على الإنترنت وسيلة للتطبيب الذاتي في الأطفال المصابين بهذا الاضطراب.

قد لا تسبب ألعاب الفيديو العنيفة سلوكاً عنيفاً متطرفًا يرقى إلى المستوى الجنائي، إلا أنها تعزز العدوان المنخفض المستوى خاصة عند اللاعبين الذين يتقمصون شخصيات هذه الألعاب؛ حيث لا تكون للأفعال عواقب يتعذر عكسها مما يقلل من ضبط النفس السوي ويزيد من التهور.

تصفح الإنترنت

يمكن لأي محرك بحث أن يعمل كمصدر خارجي لتذكر الحقائق الموضوعية، ولكن المشكلة المحتملة تكمن في تآكل الخط الفاصل بين هذه الحقائق وتلك التي لا تكون من قبيل المعرفة العامة، وإنما تحتاج دائمًا إلى البحث عنها. وهكذا انتقلنا من صياغة الأسئلة العميقة والمثيرة للاهتمام إلى التعرج والتمايل عبر الأجوبة. وإن سهولة البحث على أحد محركات البحث لا تعمل فقط على إستراتيجيات الذاكرة، بل عمليات تفكيرنا ذاتها.

معلومات الكتاب

- الكتاب: "تغير العقل.. كيف تترك التقنيات الرقمية بصماتها على أدمغتنا"
- المؤلف: سوزان غرينفيلد
- المترجم: إيهاب عبد الرحيم علي
- الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت
- سنة النشر: 2017
- عدد الصفحات: 392 صفحة

أهم الأعمال الأدبية عن العبودية

المحرر الثقافي
مجلة فكر الثقافية

عانى السود أو كما أطلق عليهم "العبيد" من قبل، معاناة كبيرة خلال العصور الوسطى، وبداية العصر الحديث، خاصة في الدول الأوروبية، وأثناء الحرب الأهلية الأمريكية، ولم يحصلوا على حقوقهم إلا منذ عقود.

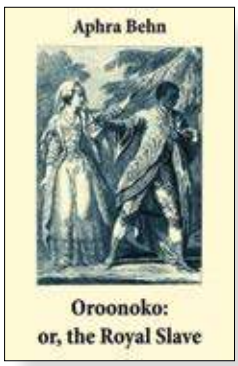
وتحدثت العديد من الروايات عن معاناة واضطهاد أصحاب البشرة السمراء سواء في أمريكا أو الأفارقة الذين ذاقوا مرّ العبودية بسبب لونهم من أصحاب البشرة البيضاء أو الأوربيين.

1- أرونوكو Oroonoko 1688 أفرا بين

أرونوكو هو عمل نثري قصير من تأليف أفرا بين (1640-1689)، ونشر في عام 1688، وتروي قصة حب بين البطل، وهو عبد أسود في سورينام في ستينيات القرن السابع عشر، وكذلك تجارب المؤلفة في المستعمرة الجديدة في أمريكا الجنوبية.

عملت أفرا بين لدى الملك تشارلز الثاني كجاسوسة خلال بداية الحرب الهولندية الثانية، وانتهي بها الأمر معدمة عندما عادت إلى إنجلترا، وقضت بعض الوقت في سجن المدينين، لأن الملك تشارلز لم يدفع لها كما يجب، أو ربما لم يدفع لها على الإطلاق. فالتفتت إلى الكتابة للبقاء على قيد الحياة، وحققت نجاحًا ملحوظًا. وكتبت بعض الأشعار التي بيع منها الكثير، وعرضت لها عدد من المسرحيات التي أشهرتها في حياتها. ولم يتفوق عليها في عدد المسرحيات المعروضة وقتها إلا جون درايدن.

نشر الكتاب قبل أقل من سنة على وفاتها، وتوصف أرونوكو أحيانًا باعتبارها إحدى أقدم الروايات الإنجليزية. وقد ازداد الاهتمام بها منذ سبعينيات القرن العشرين، ويجادل النقاد بأن بين هي أم جميع الكاتبات البريطانيات، وأن أرونوكو هو نص بالغ الأهمية في تاريخ الرواية.

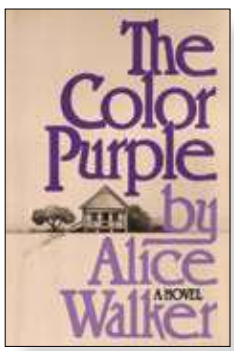


أرونوكو

2 - اللون الأرجواني The color Purple 1982 أليس والكر

رواية للكاتبة والشاعرة والناشطة الأمريكية أليس والكر. صدرت الرواية عام 1982، وهي حاصلة على جائزة بوليتزر الأدبية عام 1983، وجائزة الكتاب الوطني. تحكي الرواية حياة النساء السود في جنوب الولايات المتحدة في الثلاثينيات من القرن العشرين، وتشير إلى الاعتداءات الجنسية والعلاقات العرقية.

أثارت الرواية جدلاً بسبب المحتوى العنيف، وما أطلق عليه بالفاضح، وخضعت للرقابة في فترات عدة، ومنعت في الولايات المتحدة من التداول، كما ظهرت في المرتبة 17 لقائمة أكثر 100 كتاب تعرضوا للتحدي من 2000-2009 والتي أعدتها جمعية المكتبات الأمريكية.



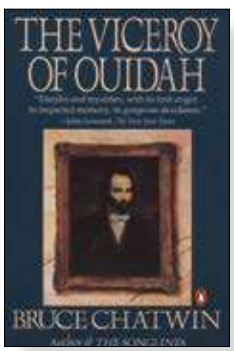
اللون الأرجواني

3 - والي أويدا The Viceroy of Ouida 1980 بروس تشاتوين

هي رواية للكاتب البريطاني بروس تشاتوين، نشرتها مؤسسة جوناثان كيب للنشر عام 1980.

تصور رواية تشاتوين حياة تاجر عبيد خيالي اسمه فرانسيسكو مانويل دا سيلفا، والذي يرمز بشكل واضح إلى البرازيلي الكاثوليكي فرانسيسكو فيليكس دا سوسا. أصبح قويًا في أويدا الموجوة فيما يعرف بساحل العبيد في غرب أفريقيا وهي حاليًا في بنين وتوغو وأجزاء من منطقة الفولتا في غانا.

وقد أسر تشاتوين أثناء أحداث العنف التي صاحبت الانقلاب العسكري في داهومي (بنين الحالية)، حيث تقع أويدا حين إجراءه بحوثه عن الكتاب.



والي أويدا

4 - يوم جديد New Day 1949 فيكتور ستافورد ريد

هي رواية للكاتب الجامايكي فيكتور ستافورد ريد. وكانت أول رواياته.

وتتناول التاريخ السياسي لجامايكا مرويًا على لسان شخصية اسمها كامبل، وتبدأ الرواية بطفولته في زمن تمرد خليج مورانت في عام 1865، والذي يصبح مسنًا في الفصول الأخيرة من الرواية.

وربما تكون تلك المرة الأولى التي يتم فيها استخدام اللهجة العامية الجامايكية كلغة للسرد.

استخدم ريد لهجة جامايكا كنقطة انطلاق لإنشاء متغير أدبي مميز ولتحقيق عمق أكبر في اللغة الإنجليزية.

كان دافع ريد لكتابة روايته «يوم جديد» هو السخط من أسلوب قيادة كل من جورج وليام غوردون وبول بوغل تمرد خليج مورانت عام 1865 كما صور في الصحافة الأجنبية.

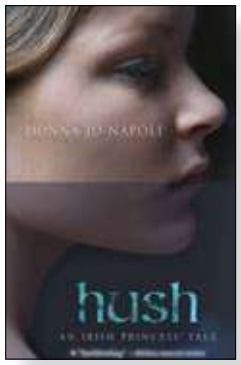
يوم جديد

5 - الصمت: قصة أميرة أيرلندية Hush: An Irish Princess 'Tale 2007 دونا جو نابولي

هي رواية كتبها دونا جو نابولي. يصور الكتاب عالم تجارة الرقيق حوالي عام 900 في أيرلندا.

ملكوركا البالغة من العمر خمسة عشر عامًا هي الابنة الكبرى لملك إيرلندي. كأميرة، عاشت ملكوركا حياة الرفاهية التي أصبحت ممكنة من خلال العمل بالسخرة. ومع ذلك، أصيب شقيقها الأصغر في أحد المعارك، المقدر أن يكون ملكًا، على يد رجال نورسي في دبلن، مما أجبر ملكوركا وشقيقتها بريجيد على الاختباء لحماية نفسيهما من اقتراب المعركة.

أثناء الفرار من مملكتهم، تم القبض على ملكوركا وبريجيد من قبل تجار الرقيق. بينما تهرب بريجيد على الفور، وبرفضها التحدث إلى آسريها، تكتسب ملكوركا القوة والرفاهية من خلال صمتها، ومع ذلك تم بيعها على أنها محظية لورد أيسلندي ثري يدعى هوسكولد.



الصمـت: قصـة أميـرة أيرلنديـة

6 - اسمي ليس أنجليكا My Name Is Not Angelica 1989 سكوت أوديل

هي رواية للكبار الصغار صدرت عام 1989 كتبها سكوت أوديل. تدور أحداث هذا الخيال التاريخي خلال تمرد العبيد عام 1733 في جزيرة سانت جون، التي كانت مستعمرة في الدنمارك آنذاك.

يحكي الكتاب قصة العبودية في جزر الهند الغربية الدنماركية من خلال عيون ريشا، التي أعادت أسيادها الجدد تسميتها بـ "أنجليكا". بعد أن تعرضت للخيانة من قبل قبيلة منافسة وشُحنت إلى منطقة البحر الكاريبي، اشترت عائلة جوست فان بروك الهولندية رايشا ومخطوبتها كونجي وصديقتها دوندو. كانت الظروف في الجزيرة بالنسبة للعبيد قاسية. لقد عانوا من الجوع والجفاف والعمل القسري والعقوبات القاسية. في عام 1733 هرب جزء من العبيد إلى جزيرة ماري حيث خططوا لثورة واسعة النطاق استمرت حتى منتصف عام 1734.

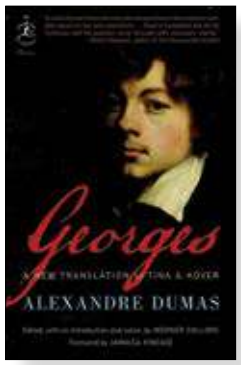
كانت هذه آخر رواية كتبها سكوت أوديل، كاتب روائي تاريخي للأطفال حائز على جوائز. تم نشرها بعد وفاته عن عمر يناهز 91 عامًا عام 1989.

اسمي ليس أنجليكا

7 - جورج Georges 1843 ألكسندر دوماس

جورج هي رواية من تأليف ألكسندر دوماس، تدور أحداثها في جزيرة (موريشيوس)، من عام 1810 إلى عام 1824. هذه الرواية ذات أهمية علمية خاصة لأن دوما أعاد استخدام العديد من أفكارها وأدوات الحبكة في وقت لاحق في "كونت مونت كريستو" ولأن العرق والعنصرية هي قلب الرواية، وهو موضوع نادرًا ما كتب عنه دومًا، على الرغم من أصله الأفريقي. نُشر جورج لأول مرة عام 1843. أعيد نشرها باللغة الإنجليزية.

تم نشر ترجمة جديدة بقلم تينا كوفر، وحررها فيرنر سولورز ومع مقدمة من جامايكا كينكيد، من قبل راندوم هاوس في مايو 2007.



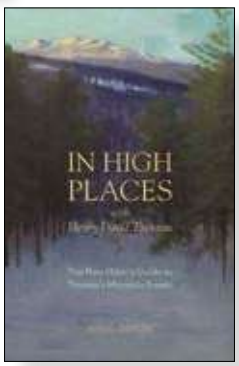
جورج

8 - في الأماكن المرتفعة In High Places 2005 هاري ترتليدوف

في الأماكن المرتفعة هي رواية تاريخية من تأليف هاري ترتليدوف. وتدور أحداثها في عالم بديل حيث كان الموت الأسود (الطاعون الأسود) أكثر ضراوة، مما أسفر عن مقتل 80 في المائة من سكان أوروبا، ثم أعاد المسلمون إعمار القارة لاحقًا.

يقع الجزء الأخير من الكتاب في عالم بديل آخر، حيث تم إحباط الإمبراطورية الرومانية في مرحلة مبكرة وحيث تنقسم إسبانيا بين المستعمرات القرطاجية على الشواطئ وقبائل الباسك في الداخل.

يركز الكتاب على العلاقات بين المسيحيين والمسلمين، وكذلك العبيد والسادة، في مجتمع القرون الوسطى من خلال عيون أنيت، وهي مسافرة عبر الزمن تبلغ من العمر 18 عامًا من أواخر القرن الحادي والعشرين، وتتظاهر بأنها ابنة تاجر مسلم. ومن ثم أسرها وبيعها كجارية.



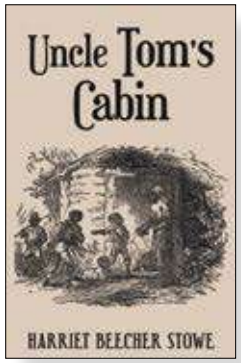
في الأماكن المرتفعة

9 - كوخ العم توم Uncle Tom's Cabin 1852 هيريت بيتشر ستو

روايةٌ للكاتبة الأمريكية هيريت بيتشر ستو، تدور حول مكافحة العبودية، وطرح معاناة الأمريكيين الأفارقة. نُشرت الرواية في عام 1852. ويُقال إنها ساعدت في وضع الأساس لـ«الحرب الأهليّة الأمريكيّة».

ستو، هي معلمة مولودة في كونيتيكت - في مدرسة هارتفورد للإناث ومناصرة نشطة لحركة «التحرير من العبودية»، وظهرت شخصية العم توم، وهو عبد أسود طالت معاناته من العبودية وتدور حولها قصص الشخصيات الأخرى في إطار رواية عاطفية تُصور واقع معاناة العبيد في حين تؤكد أيضًا أن الحُبّ يمكنه التغلب على أي تجربة مُدمرة مثل عبودية البشر.

كانت رواية كوخ العم توم الأكثر مبيعًا في القرن التاسع عشر، وهي الأكثر مبيعًا لذلك القرن، ويعود سبب شهرة الرواية وانتشارها إلى أنها تحاكي صميم الواقع الذي عمّ الولايات المتحدة في القرن التاسع عشر والذي كان محوره الاستقرار والاستعباد والمتاجرة بالعبيد.



كوخ العم توم

المحرر الثقافي
مجلة فكر الثقافية

هل تكون «الزراعات الدماغية» مستقبل التفكير البشري؟

منذ قرابة العامين، بعث دينيس ديغراي رسالةً نصيةً غريبةً إلى صديقه. ويَذكر أنه جاء فيها الآتي: «أنت تمسك بيدك أول رسالة نصية في التاريخ أُرسِلت من أعصاب عقل شخصٍ إلى الهاتف المحمول لشخص آخر. لقد دخلت التاريخ لتوّك».

وكان ديغراي البالغ من العمر 66 عامًا مصابًا بشللٍ من ترقوته حتى أخمص قدميه من جراء سقطته المشؤومة منذ أكثر من عقدٍ مضى. واستطاع بعث الرسالة لأنه في عام 2016 كان يملك مربَّعين صغيرين من السيليكون ذوَي أقطابٍ كهربيةٍ معدنيةٍ مزروعةٍ جراحيًا داخل القشرة الحركية بدماغه، وهي الجزء من المخّ الذي يتحكم في الحركة. وتسجِّل هذه الأقطاب النشاط الساري في أعصابه لترجمتها إلى حركة خارجية. وعن طريق تصوُّر تحريك عصا تحكُّمٍ بيده، يستطيع تحريك سهمٍ على شاشةٍ إلكترونيةٍ لاختيار الحروف. وبقوة عقله اشترى كذلك منتجاتٍ من على أمازون وحرَّك ذراعاً آليةً لرصّ بعض الكتل فوق بعضها، كما تقول صحيفة الغارديان البريطانية.

«مصفوفات يوتا»

زُرعت هذه الأجهزة المعروفة باسم «مصفوفات يوتا» لدى ديغراي لأنه مشاركٌ في برنامج BrainGate، وهي جهود بحثية طويلة الأمد لعدة مؤسسات في الولايات المتحدة بهدف تطوير تقنية عصبية جديدة واختبارها من أجل استعادة وسائل التواصل والحركية والاستقلال لدى الأشخاص سليمي العقل فاقدي الاتصال بأجسادهم بسبب الشلل أو فقدان الأطراف أو الأمراض التنكسية في الجهاز العصبي.

لكن مع أن «مصفوفات يوتا» قد أثبتت القدرة على إجراء عمليات زرعٍ في المخ، فما زالت التقنية في مهدها. خضع ديغراي لجراحة مخ مفتوح لأجل تركيب مصفوفاته. وليس النظام لاسلكيًا، بل يبرز مقبسٌ من جمجمته تنقل عبره الأسلاك الإشارة إلى الحاسبات لأجل فك رموزها بخوارزميات تعلم الآلة. وعدد المهام الممكن تنفيذها وجودتها محدودان لأن النظام لا يسجِّل إلا النشاط الساري

في ما يتراوح بين بضع عشراتٍ ومئتي عصبٍ من ضمن ما يقدَّر بـ88 مليار عصب في المخ (يسجِّل كل قطبٍ مما بين عصبٍ واحدٍ وأربعة أعصابٍ).

ومن المستبعد أن تدوم إلى الأبد. إذ يتكوَّن نسيجٌ ندبيٌّ بالتدريج على الأقطاب، وهو استجابة المخ إلى الضرر الناتج عن إدخال الجهاز، مما يؤدي إلى تراجع متزايد في جودة الإشارة. وحين تنتهي الجلسات البحثية، التي يخضع لها ديغراي مرتين أسبوعياً مسكنه في بالو ألتو بولاية كاليفورنيا، ستُفصل المنظومات وبهذا تتوقف القوى التخاطرية لديه.

تقدم كبير

لم يخضع سوى ما يقرب من 25 شخصًا لزراعة «مصفوفات يوتا» على مستوى العالم. وقد أُحرز تقدم كبير، وفقاً لتصريحات لي هوتشبيرغ، طبيب الأعصاب بمستشفى ماساتشوستس العام وأستاذ الهندسة بجامعة براون الذي يشارك في إدارة برنامج BrainGate، لكن «لا يوجد حتى الآن نظامٌ يمكن للمرضى استخدامه على مدار الساعة ويوفِّر على نحو موثوق تحكمًا كاملاً وسريعًا وبديهيًا بالحاسوب عن طريق المخ».

ربما هناك وسيلة للمساعدة في ذلك. فقد أدت زيادة المواهب التقنية في وادي السيليكون خلال السنوات الأخيرة إلى تنشيط مجال واجهات الدماغ الحاسوبية أو الآلات الدماغية. وبمساعدة BrainGate وجهودٍ أخرى، يسعى كبار روَّاد الأعمال والشركات العملاقة والناشئة إلى تطوير جيل جديد من المعدات التجارية التي لا يمكنها في النهاية فقط مساعدة ديغراي والآخرين في إعاقاتهم الجسدية فحسب، بل يمكن أيضًا للأشخاص الأصحاء استخدامها. وبينما تسعى بعض الشركات مثل فيسبوك نحو نسخٍ غير جراحية، يجري كذلك العمل على أنظمة زرع عصبية لاسلكية.

في يوليو/تموز الفائت، قدَّم إيلون ماسك، المعروف بأنه الرئيس التنفيذي لشركة السيارات الكهربائية تسلا، تفاصيل عن نظام لاسلكي قابل للزرع تصنعه شركته Neuralink. وكشف ماسك عن أنه تجري بالفعل دراسة آثاره على القرود، ويطمحون في بدء التجارب البشرية قبل نهاية عام 2020. حتى يومنا هذا، تلقَّت Neuralink تمويلاتٍ بقيمة 158 مليون دولار كانت 100 مليون منها من ماسك.

كيف يتم زراعة الغرسات العصبية؟

مع أن الغرسة التي يجري تطويرها ما زالت بحجم إحدى «مصفوفات يوتا» الموضوعة في مخ ديغراي، فلها عدد أكبر بكثيرٍ من الأقطاب الكهربائية، مما يعني قدرتها على تسجيل نشاط كميةٍ أكبر من الأعصاب. وبينما تحتوي «مصفوفة يوتا» -الممكن إدخال أربع أو خمس منها بحد أقصى- على 100 قطب، تقول Neuralink إن نسختها سوف تحتوي ما يقرب من ألف. وترى الشركة أن من الممكن وضع ما يصل إلى 10 منها. وسيتولَّى روبوت عملية «درز» خيوط رفيعة للغاية من مادة البوليمر المتوافقة حيويًا مزوَّدةٍ بالأقطاب بالدماغ من أجل تجنُّب قطع الأوعية الدقيقة، الأمر الذي تأمل Neuralink أن يساعد في مسألة التندُّب، وبهذا يزيد من دوام الجهاز.

وقال ماسك في عرضه التقديمي: «هدفنا هو التسجيل من نبض الأعصاب وتحفيزه بطريقةٍ أوسع نطاقًا بكثيرٍ من أي طريقة سابقة، وآمنة وسليمة بما يكفي لكيلا تُعتبر جراحةً كبرى»، مضيفًا أن العملية ستكون أشبه بجراحة تصحيح النظر بالليزر عن كونها جراحةً دماغيةً. وأوضح ماسك أن ثمة دواعٍ طبيةً لتطوير الجهاز، لكنه قلق أيضاً من التهديد الذي يمثِّله الذكاء الاصطناعي ويؤمن بقدرة هذا الأمر على مواكبته.

هناك كذلك شركات ناشئة منافسة أصغر حجماً. إذ تركِّز شركة Paradromics، مثلها مثل Nerualink، على صنع أقطاب أكثر وأصغر بكثير ولكنها تهدف إلى رفع كثافة المسابير الموضوعة على غرستها العصبية. من ناحية الشكل، سيبدو جهازهم أشبه بمصفوفة يوتا -قاعدة من إبر ذات أقطاب معدنية- ولن تكون هناك جراحة روبوتية. إذ صرَّح مؤسس الشركة ورئيسها التنفيذية مات أنغل قائلاً: «نريد الوصول إلى السوق في أقرب وقت ممكن»، مضيفًا أنهم يطمحون في بدء التجارب السريرية في أوائل العشرينيات المقبلة. وقد جمعت الشركة تمويلات تصل إلى نحو 25 مليون دولار حتى الآن، بما في ذلك مبالغ كبيرة من وكالة بحوث Darpa التابعة لوزارة الدفاع الأمريكية (البنتاغون)، التي زاد اهتمامها بواجهات الدماغ الحاسوبية بعد إدراكها حاجة الأطراف الصناعية المتطورة التي تصنعها للجنود المصابين العائدين من الخارج إلى التحكُّم الدماغي.

تجارب واعدة في أستراليا

على صعيدٍ آخر، تتخذ شركة Synchron الموجودة في أستراليا ووادي السيليكون نهجًا مختلفًا. فقد كشفت الشركة، التي تلقت تمويلات بقيمة 21 مليون دولار حتى الآن، منها جزءٌ من وكالة Darpa، الأسبوع الماضي عن بدء أولى التجارب السريرية لجهازها Stentrode في أستراليا، أي قبل كلٍّ من Neuralink وdromics.

ويتلافى الجهاز جراحات المخ المفتوح والتندُّب لأنه يُدخل باستخدام دعامةٍ من خلال وريدٍ في مؤخرة العنق. وفور تركيبها بجوار القشرة الحركية، تتمدَّد الدعامة لتثبيت 16 قطباً معدنياً داخل جدران الأوعية الدموية التي يمكن من خلالها تسجيل النشاط العصبي. وقد خضع مريضٌ واحدٌ في التجربة حتى الآن إلى عملية الزرع، وهو مصابٌ بالشلل إثر مرض عصبي حركي، ومن المقرَّر أن يليه أربعة آخرون.

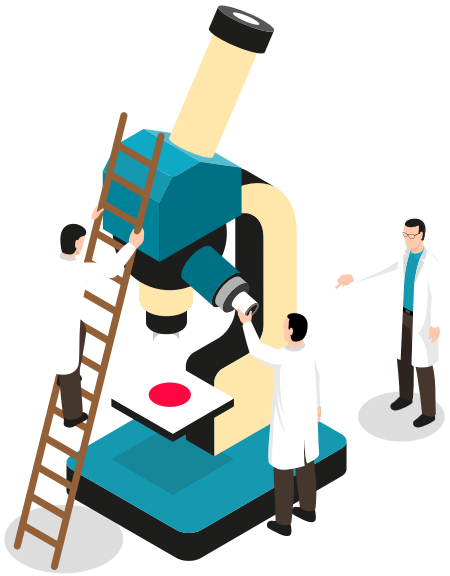
وستُدرس سلامة الجهاز إلى جانب جودة سماح النظام بالتحكم الدماغي بالحاسوب لأجل الكتابة والمراسلة. وبينما لا يمكنها إلا قراءة النشاط الإجمالي لمجموعةٍ من الأعصاب، التي قد تصل إلى نحو ألفٍ، فهناك ما يكفي من البيانات لتصميم نظامٍ نافعٍ للمرضى، فضلاً عن أن قلة التفاصيل الدقيقة بالإشارة يزيد من استقرارها وقوَّتها، بحسب كلام مؤسِّس الشركة ورئيسها التنفيذي توم أوكسلي.

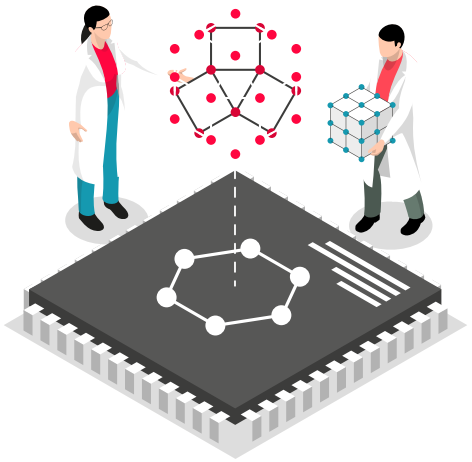
تحديات كبيرة ما زالت في الطريق

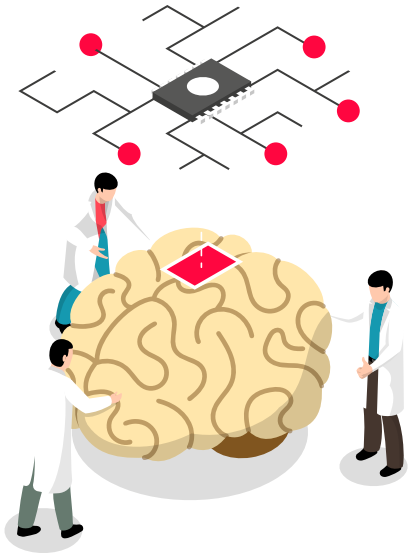
في أثناء ذلك، ما زالت Neuralink و Paradromics تواجهان تحدياتٍ في طريقهما. وما زلنا سنرى إن كان يمكن معالجة التندُّب باستخدام أقطاب كهربية متناهية الصغر. وهناك أيضًا مشكلة ذوبان الأقطاب وتآكلها بفعل الجسم، وهي مشكلةٌ تتفاقم كلما صغر حجمها. فما زالت مدَّة استمرار مسابير Neuralink البوليمر الجديدة مجهولة.

تقول سينثيا تشيستك، باحثة الواجهات العصبية بجامعة ميشيغان: «لن ينبهر أحدٌ كثيرًا بالشركات الناشئة حتى يمر على وجودها سنوات. «مصفوفة يوتا» بها مشكلات كثيرة، لكن موجودة منذ سنوات». وغير ذلك، حتى إن استطعنا تسجيل جميع هذه الإشارات العصبية الإضافية، فهل يمكننا فك رموزها؟ يقول تاكاشي كوزاي، وهو مهندس الطب الحيوي بجامعة بيتسبرغ الذي درس التقنيات القابلة للزرع: «نجهل كلياً كيفية عمل المخ»، مضيفًا: «محاولة فك رموز تلك المعلومات وإنتاج شيءٍ مفيدٍ بالفعل هي مشكلة هائلة». وتتفق سينثيا معه على أننا نحتاج إلى تعميق فهمنا لكيفية إجراء الحسابات بالأعصاب، لكن «كل خوارزمية موجودة» سيتحسن أداؤها على نحوٍ مفاجئٍ بإضافة بضع مئاتٍ من الأعصاب.

ولا يتوقع أيٌّ من الشركات الثلاث وجود تطبيقاتٍ غير طبيةٍ على المدى القصير، لكنها ترى أن تقنية الزرع قد تتفرَّع تدريجيًا إلى عامة الناس حين يدركون مدى ثوريَّتها.







وربما أوضح التطبيقات هو الكتابة بالتحكم الدماغي. يتصوَّر أوكسلي سيناريو يفقد فيه الأشخاص الذين نشؤوا على المراسلة النصية والكتابة الإلكترونية، والذين يعتمدون كليًا على أصابعهم لتنفيذ ذلك، قدرتهم على فعل ذلك مع تقدُّمهم في السن. ومن إحباطهم من عجزهم عن الحفاظ على سرعتهم، قد يتحرون طرقاً أخرى للمحافظة على قدراتهم التكنولوجية. وستحدث في النهاية نقطةٌ فارقةٌ حين يرى الناس واجهات الدماغ الحاسوبية تعمل أفضل من الجسم البشري. ويواصل أوكسلي قائلاً: «إذا صارت التقنية آمنةً، فمن السهل استخدامها وتوفِّر لك تحكمًا فائقًا بالتكنولوجيا، وسيكون هناك أشخاص مستعدون لإنفاق أموالهم عليها».

ما الاستخدامات الأخرى للغرسات العصبية؟

أما عن الاستخدامات الأخرى، فلا أحد يتحدث بوضوح. أوامر دماغية للسماعات الخارجية الذكية؟ قيادة السيارات بالتحكم الدماغي؟ تواصل دماغي؟ تحسين الذاكرة والإدراك؟

إذا نجحت التقنية خارج المجال الطبي، فقد نرى أول ظهورٍ لها في المجال العسكري، وفقاً للدكتورة هانا ماسلين، نائبة مدير مركز يوهيرو للأخلاقيات العملية التابع لجامعة أوكسفورد. على سبيل المثال، قد تتيح التواصل الصامت بين الجنود أو تسمح بتفعيل المعدات من خلال التفكير في أوامر معينة. وتضيف أنه من الصعب تصوُّر اختيار معظم الناس الخضوع لتدخل جراحي من أجل استخداماتٍ ترفيهيةٍ أو استخداماتٍ تهدف إلى زيادة الراحة.

لكن في لقاءٍ عن التقنية العصبية أُقيم حديثاً في سان فرانسيسكو بين ما يقرب من 25 باحثًا، عبَّر جوناثان توميم عن رأيه بأنها خطوةٌ تاليةٌ منطقيةٌ. إذ قال الرجل الذي يصف بنفسه بأنه عالم أعصاب ومهندس ورائد أعمال ومناصر لحماية البيئة، والذي يصنع معدَّاته الخاصة للارتجاع العصبي: «نستخدم بالفعل أجهزةً -هواتفنا الذكية- التي تفرغ جزءًا كبيرًا من معرفتنا وتحسِّن ذاكرتنا. ليس هذا سوى ارتقاءٍ بالتواصل بين العقل البشري وهذه الأجهزة إلى مستوىً أعلى».

يستخدم دينيس ديجراي غرسات مجموعة يوتا لمعالجة المؤشر على شاشة الكمبيوتر.

مخاوف حول خصوصية البيانات

وقد خلص تقريرٌ أصدره الجمعية الملكية البريطانية هذا الشهر عن الموضوع إلى أنه ينبغي لعامة الناس أن يكون لهم صوتٌ مسموعٌ في تحديد كيفية استخدام تقنية الواجهات العصبية وتنظيمها في السنوات القادمة. وواحدٌ من المخاوف هو خصوصية البيانات، مع أن هانا ماسلين تقول إنه يمكن مخاطبة هذا التخوُّف بحقيقة أن واجهات الدماغ الحاسوبية مع أنها قد يُروَّج لكونها قادرةً على «قراءة العقول» و«فك رموز الأفكار»، وهو الأمر الذي يثير المخاوف من فضحها لأعمق أسرارنا، فهي تسجِّل من مناطق صغيرة للغاية من المخ معظمها مرتبطٌ بالحركة، وتتطلب جهدًا ذهنيًا من المستخدم لكي تعمل. وتضيف: «المخاوف الخلقية بشأن الخصوصية... لا تنطبق بهذه الصورة الكاملة».

مع ذلك، ما زالت هناك تساؤلات باقية. من يملك بيانات من الدماغ وفيما تُستخدم؟ وتقول هانا إن «قرصنة العقول»، أي إمكانية استيلاء طرف خارجي على النظام وتعديله بطرقٍ لم يوافق عليها صاحب العقل، لها أسسٌ قويةٌ على أرض الواقع خارج الخيال العلمي؛ فقد اختُرقت من قبل منظِّمات دقات القلب. فيما يتساءل مات أنغل من Paradromics عن إلى أي مدىً يمكن استخدام بيانات واجهات الدماغ الحاسوبية باعتبارها أدلةً في المحاكم، لإدانة شخصٍ ما -على سبيل المثال- مثلما يمكن استخدام المذكرات أو

الحاسبات الشخصية التابعة له.

إلى جانب ذلك، تنشأ مشكلات أخلاقية بشأن التحكُّم والاستقلالية. إذا أساءت الغرسة الدماغية فهم نيّتك، فإلى أي مدىً تتحمَّل أنت بصفتك مستخدم الجهاز مسؤولية ما «قيل» أو فُعل؟ وكيف نضمن ألا تقتصر التقنية في حال تحقيقها منافع كبيرة على الأغنياء وحدهم؟

ما زال أمام المجتمع سنواتٌ للتأمل في هذه التساؤلات. إذ يعتبر كثيرون سعي Neuralink إلى بدء أول تجربة سريرية بشرية بنهاية العام المقبل مطمحاً غير واقعي، بالنظر إلى الجوانب التي لا تزال غير مثبتة. لكن يتوقع كثيرٌ من الخبراء أن تكون التقنية متاحةً لذوي الإعاقات أو القصور في غضون 5 إلى 10 سنوات. أما بالنسبة إلى الاستخدام غير الطبي، فالإطار الزمني أكبر: ربما 20 عامًا. من وجهة نظر لي هوتشبيرغ، يجب أن يكون التركيز منصبًا على مساعدة أكثر من يحتاجون إليها. ويقول ديغراي عن جهاز Neuralink: «لو أمكنني لزرعت واحداً هذه الظهيرة».

هل من بديل لعمليات الزرع؟

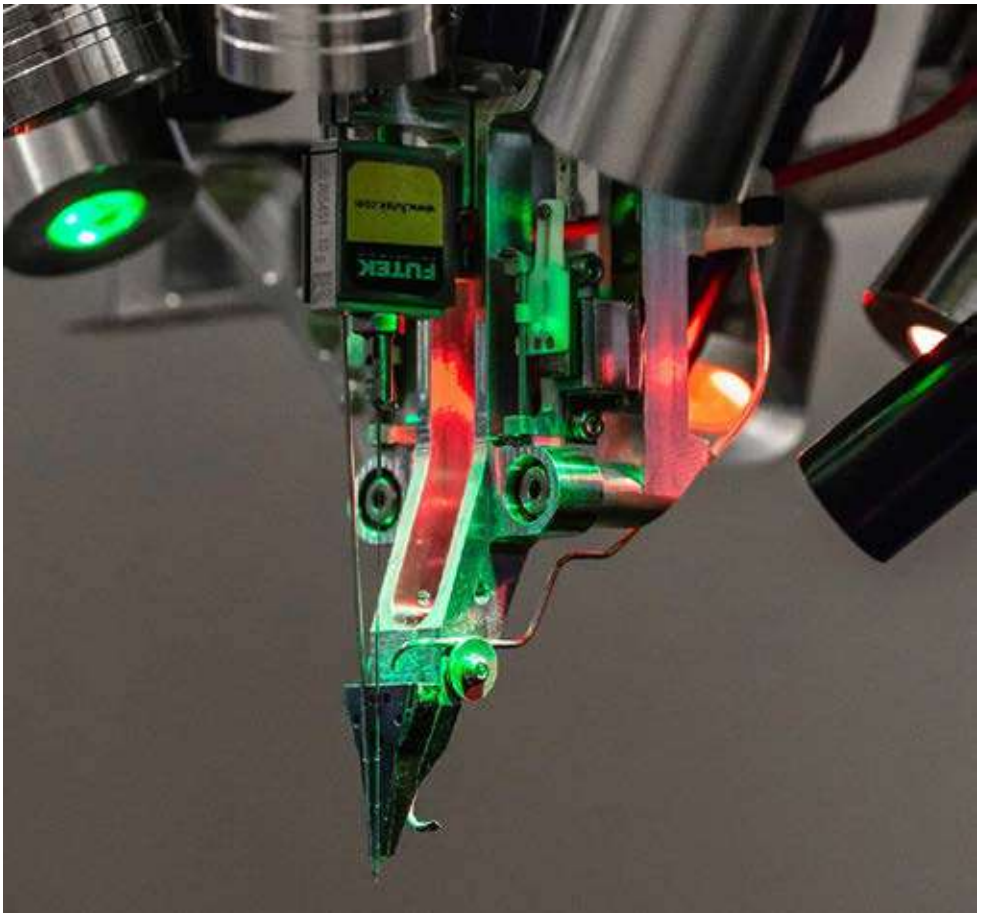
قد يبدو جذابًا وجود واجهة حاسوب دماغية ملبوسة لا تتضمن إجراء جراحة دماغية ويمكن خلعها عند الحاجة. لكن الجمجمة تكتم قراءات إشارات الأعصاب. تقول سينثيا تشيستك من جامعة ميشيغان إن «الإمكانيات الفيزيائية (لصنع جهاز غير جراحي) شديدة الصعوبة».

لكن قليلاً من الشركات يحاول رغم ذلك. إذ أعلنت فيسبوك عام 2017 أنها تريد صنع جهاز ملبوس يسمح بالكتابة من الدماغ بسرعة 100 كلمة في الدقيقة (بالمقارنة، تسعى Neuralink إلى 40 كلمة في الدقيقة، وهو متوسط سرعة الكتابة العادية تقريبًا، بينما حقق برنامج BrainGate الذي يستخدم غرسات مصفوفة يوتا 8 كلمات في الدقيقة، دون التنبؤ بالكلمة التالية).

وفي يوليو/تموز المنصرم، عرض باحثون بجامعة كاليفورنيا مموَّلون من شبكة التواصل الاجتماعية للمرة الأولى فكاً لرموز مجموعة صغيرة من كلمات وعبارات كاملة منطوقة من النشاط الدماغي بالتزامن مع ظهورها في المخ، إلا أن هذا قد نُفِّذ باستخدام ما تسمَّى بأقطاب تخطيط كهربية قشر الدماغ موضوعةٍ على سطح المخ بواسطة الجراحة. فيما تواصل الشركة العمل على طريقة لتحقيق الأمر ذاته دون أجهزة تتطلب جراحة وتستكشف إمكانية قياس الأنماط المتغيرة في أكسدة الدم، تستخدم الأعصاب الأكسجين عند نشاطها، بالأشعة تحت الحمراء القريبة.

وتحاول أيضًا حل تلك المعضلة شركة Kernel الناشئة بلوس أنجلوس، التي أسسها رائد الأعمال براين جونسون الذي كسب الملايين من بيع شركة مدفوعات الهواتف المحمولة Braintee إلى PayPal. وقد بدأت Kernel، التي استثمر جونسون بها 100 مليون دولار، باعتبارها شركةً للزراعات العصبية، لكنها بعد ذلك انتقلت إلى الملبوسات لأن طريق الأجهزة التي تتطلب جراحة بدا طويلاً جدًا، بحسب جونسون. ويوجد وسائل كثيرة غير جراحية لاستشعار نشاط المخ وتحفيزه (وبالتأكيد تشكّل أساس صناعة تقنية عصبية استهلاكية كبيرة). لكن جونسون يشير إلى أن أيًا منها لا تضاهي توصيلها بواجهةٍ من الجيل القادم. يلزم ابتكار طرق جديدة، وهو يؤمن بأن Kernel قد وجدت طريقةً فاتت الآخرين. ويقول: «سنكون جاهزين للكشف عن المزيد في 2020».

لكن بافتراض القدرة على تجاوز التحديات التقنية، فما زال يمكن للعوامل الاجتماعية أن تشكل حاجزًا، من وجهة نظر آنا ويكسلر، التي تدرس التوابع الأخلاقية والقانونية والاجتماعية للتقنية العصبية الناشئة بجامعة بنسلفانيا. فلم تفشل Google Glass لأنها لم تكن تعمل، بل لأن الناس لم يريدوا ارتداء حاسوب وجهي. فهل سيثق أحد بفيسبوك بما يكفي لاستخدام جهازهم في حال نجحوا في تطوير واحد؟



روبوت يشبه آلة الخياطة يدخل أقطاب كهربائية في الدماغ، قيد التطوير من قبل Neuralink.

المصدر: theguardian

https://www.theguardian.com/science/2019/sep/22/brain-computer-interface-implants-neuralink-braingate-elon-musk

المحرر الثقافي
مجلة فكر الثقافية

ما لا تعرفه عن اللون

تكتسب المجموعات غير المتوقعة والعرضية رواجًا في تصميم المنسوجات.

يستكشف دومينيك لوتينز "مفردات جديدة" للون.

جميعًا مسّتنا الألوان بطرق مختلفة - يميل كل منا إلى تفضيل بعضها على ألوان أخرى، ربما لأنها تثير ردود أفعال عاطفية أو ذكريات.

نتفاعل مع اللون بشكل عميق وذاتي، ومن الصعب تفسير سبب إعجابنا بتدرج لون معين. لكنها أيضًا تروق لنا بشكل جماعي، وهذا هو السبب في أن اتجاهات الألوان في الموضة والمنزل حيث لها تأثير قوي علينا.

بعض اتجاهات الألوان متوارثة عن الأجيال، ويبدو أنها مستوحاة من فنانين معينين أو حركات تصميم.

في السنوات الأخيرة أطلق على اللون الأكثر سخونة بـ"اللون الوردي الألفي" - الذي شوهد في عدد لا يحصى في الفنادق والمطاعم الرائعة - على الرغم من أن هذا الاتجاه بدأ أخيرًا في التراجع.

دورات اتجاهات اللون

كانت هناك فترات تم فيها استبعاد اللون (اللون الوردي) من منازلنا وخزائن ملابسنا، كما كان الحال في التسعينيات من القرن الماضي. لكن لسنوات عديدة، أعاد اللون تأكيد نفسه في منازلنا، على الرغم من صعوبة معرفة السبب. الألوان الطبيعية، ولا سيما جميع تباديل اللون الأخضر، تحظى الآن بشعبية - ربما انعكاس لاهتمامنا بالاستدامة. غالبًا ما يُشار إلى اللون الأخضر على أنه اللون المفضل للجميع بعد اللون الأزرق. لكن ما الذي أدى إلى إعادة اكتشاف الألوان الزاهية؟ في عالم الموضة، ربما كان افتتاننا بفستان السجادة الحمراء، مع ارتداء المستمعين لأزياء لافتة للنظر، قد أضفى على الألوان البراقة طابعًا جديدًا. أو ربما كان فيلم ويس أندرسون الناجح "فندق جراند بودابست" قد أطلق العنان للافتنان بالألوان المشبعة؟

كانت اتجاهات الألوان في السابق أمرًا مفروغًا منه مع يقين من الحديد الزهر. في الموضة، ساعدت هذه في تحديد التقسيم الصارم للسنة إلى فصول ربع سنوية - الربيع والصيف والخريف والشتاء.

في مجالات أخرى، مثل التصميم الجرافيكي وتصميم المنتجات والأدوات المنزلية، وتعد Color of the Year مؤسسة سنوية تحتضنها العديد من الشركات، ولطالما ارتبطت بـ Pantone، وهي شركة طباعة تأسست في نيويورك في الخمسينيات من القرن الماضي، وتشتهر بنظام Pantone Matching System (PMS)، وهو نظام موحد لإعادة إنتاج الألوان يسمح للمصنعين في مواقع مختلفة بالإشارة إلى مجموعة الألوان المرقمة

لضمان تتطابق الألوان تمامًا.

تم إطلاقه في عام 2000، ويستند لون العام الذي يجسد روح العصر على أبحاث التنبؤ بالاتجاهات التي أجراها معهد Pantone Color Institute. اختياره لعام 2020 هو "Classic Blue"، وهو لون هادئ للغاية يوصف بأنه "المفضل عالميًا".

تشمل أنظمة تدوين الألوان الأوروبية NCS السويدية، والتي تزود المصممين والمصنعين وتجار التجزئة والعملاء بمطابقة ألوان دقيقة، وشركة RAL الألمانية المستخدمة في طلاء المسحوق والبلاستيك.

لكن اليوم، يفضل العديد من مصممي الألوان والمصممين الناجحين العمل خارج هذه الأنظمة الصارمة، متبعين ذوقهم الخاص في اللون أو تحدي توحيد اللون الذي تستخدمه الصناعة على نطاق واسع، والتي كما يقولون، تحدد وتفقر لوحة الألوان التي نراها من حولنا في كل يوم.

الحياة

المصممة الهولندية هيلا جونجيريوس، على سبيل المثال، تختبر باستمرار الألوان، وتعرض ثمار بحثها في معرض Breathing Color في متحف التصميم بلندن في عام 2017.

قالت: "أهدف إلى إنشاء مفردات لونية جديدة ... كرد فعل على صناعة الألوان المسطحة المعولمة". طورت جونجيريوس التي تتخذ من برلين مقرًا لها الألوان لشركة الأثاث Vitra، وصنعت منتجات لمعرضها والتي قدمت الألوان بطرق جديدة، وسلط الضوء على قابليتها للتغيير. واحدة من هؤلاء، لها Color Catcher، تتكون من أوراق من الورق الملون المطوي؛ أدت الظلال والانعكاسات التي تضرب مستوياتها المختلفة إلى اكتساب كل واحدة نغمة فردية. كانت فكرة أخرى عبارة عن صياغة من 16 لونًا من اللون الأسود تم إنشاؤها دون اللجوء إلى الكربون. "بدلاً من ذلك، استخدمت أصباغًا مصنوعة يدويًا بما في ذلك اللون الأخضر الفاقع، والأخضر الكوبالت، والأصفر الطبيعي، والأحمر الياقوتي والأرجواني"، كما تقول. "إذا استبدلت الصناعة الكربون بصبغة سوداء أخرى، فسيكون لها تأثير ثوري على المشهد البصري لدينا.

وتتابع قائلة: "توفر أنظمة ألوان RAL وPantone وNCS الشاملة ملايين الألوان المصنفة والمنظمة والمصنفة بالنسبة لنا". "كأداة، يمكن أن يكون هذا مفيدًا للمصممين والمهندسين المعماريين ولكن كيف يمكننا أن نتعامل بشكل وثيق مع اللون وتأثيره الذاتي في هذا السيناريو؟"

في الواقع، نشأت صناعة التنبؤ بالألوان في الأصل من الاحتياجات العملية، وفقًا لجوستين فوكس، المؤسس المشارك مع Carolina Calzada Oliveira من شركة Calzada Fox الاستشارية في لندن. "نحن نطور الألوان لعملائنا بما يتجاوز التوقعات والجماليات - لقد تم تصميمها في الاعتبار مع وضع الوظائف، سواء كان ذلك الوعي بالعلامة التجارية أو الاستدامة أو بناء المجتمع."

تؤمن هيلا جونجيريوس بقوة الألوان "الحميمة" و"الذاتية" التي تظهر في الصورة بتصميم Vlinder لـ Vitra

تطور شركة الاستشارات كالزادا فوكس الألوان مع مراعاة الوظائف

تأثر الثنائي التصميم والاس سيويل بهندسة وألوان باوهاوس المميزة

يقول فوكس: "كان كارلين من أوائل المتنبئين بالألوان، وقد تأسست في باريس عام 1947". "بعد الحرب العالمية الثانية، حيث انقطع الأمريكيون عن فرنسا ولم يتمكنوا من الحصول على معلومات حول الاتجاهات من صالات العرض في باريس. لذلك اجتمع بعض تجار التجزئة وبدأوا في إنشاء تنبؤات ملونة للولايات المتحدة وبلدان أخرى. ليس هناك شك في أن أنظمة الألوان لها قيمة عملية. النظرية هي أن الشركات البعيدة مثل شنغهاي ولندن يمكنها التأكد من اختيار نفس الظل المحدد. ولكن عندما يختار أمثال Pantone وشركة WSGN للتنبؤ بالاتجاهات، التي لديها نظام ألوان خاص بها Coloro، ألوانها للعام، فإنها لا تخلق لونًا جديدًا، يمكنهم التقاطه من أرشيف الألوان الموجود لديهم. لديهم أيضًا الكثير من المعلومات حول أذواق المستهلكين للأشخاص، ويعتمدون على ذلك في اختياراتهم للألوان. بشكل أساسي.

يقول كالزادا أوليفيرا: "هناك قلق متزايد بشأن الاستدامة وهو رؤية تغيير كبير في صناعة التنبؤ بالألوان". "لقد لاحظنا أن مصممي الأزياء والمنتجات يحاكون بشكل متزايد صناعة السيارات - ويتوقعون الألوان قبل خمس أو عشر سنوات بدلاً من الألوان سريعة الزوال من عامين إلى خمسة أعوام مقبلة. يشتري عدد متزايد من المستهلكين ملابس أقل - على سبيل المثال، شراء قطعة من مجموعة ملصقات مفضلة، ثم بناء خزانة ملابس تدريجيًا عن طريق شراء قطع انتقائية من المجموعات اللاحقة ".

تم تعيين لوحات الألوان التقليدية الثابتة لتصبح أقل شيوعًا، حيث يقوم المصممون بتجربة المزيد من عمليات التصنيع والمواد العضوية، مثل الأصباغ البكتيرية. ولكن، كما يلاحظ ليندسي هانسون، مصمم المنسوجات في لندن، فإن امتصاص هذه المواد على مستوى الكتلة لا يكاد يذكر: "الأصباغ البكتيرية آخذة في الظهور. إنها رائعة لأنها تستخدم القليل جدًا من الماء ولا تحتوي على مواد كيميائية. تنوي بعض الشركات تسويقها. لكن هذا يمثل تحديًا لأن الصناعة والمستهلكين يفضلون الملابس ذات الألوان المعقولة. لا يمكن استخدام الأصباغ الطبيعية لإنتاج الملابس على نطاق واسع. والألوان الأكثر شيوعًا التي شاهدتها تنتجها البكتيريا هي الأزرق والنيلي والأرجواني والوردي وأحمر ولكن ليس الأخضر، البرتقالي، الأصفر، الأسود، البني والرمادي. ومع مرور الوقت تتلاشى الأصباغ الطبيعية أيضًا، لذلك تنتهي بها الأمر في نطاق الباستيل. وهذا يضع قيودًا على المصممين."

يعتقد العديد من المصممين أن الألوان تأتي بمفردها فقط عند مقارنتها بالآخرين - نقيض مفهوم لون العام، والذي يركز على لون واحد على حدة. يوضح أحد مشاريع Calzada Fox هذا - في العام الماضي، ساعدت شركة Craig & Rose للطلاء ومقرها إدنبرة على تطوير مجموعة طلاء جديدة تم عرضها خلال مهرجان لندن للتصميم في شكل تركيب غامر يتألف من لوحات مطلية بظلال مختلفة شكلت سلسلة من المساحات. مترابطة بصريًا بواسطة فتحات مقطوعة في الألواح. لتجنب أي ترتيب هرمي للألوان، أبرز التثبيت كيفية تفاعل الألوان.

بين الألوان

تم اعتماد نهج طبقات مماثل من قبل خبير الألوان الإيطالي جوليو ريدولفو، الذي عمل لسنوات عديدة في شركة أقمشة التنجيد الدنماركية Kvadrat كما نصح أيضًا Vitra وعلامة الأثاث الإيطالية Moroso بشأن اللون. في الواقع، في مجال المنسوجات المنسوجة، غالبًا ما يختبر المصممون الألوان بحرية.

شركة Kvadrat هي إحدى الشركات التي تحرث ثلمها الخاص على واجهة الألوان: "نحن لا نزور المعارض التجارية أو نلاحظ الاتجاهات، ويرجع ذلك جزئيًا إلى أن إنتاجنا بطيء جدًا. في المتوسط، ننتج ثمانية أقمشة تنجيد سنويًا، على الرغم من أن بعضها يعيد تلوين الأقمشة القديمة"، كما يقول Stine Find Osther من Kvadrat. "نحن محظوظون لأننا نعمل مع أشخاص مبدعين، بما في ذلك المصممين الخارجيين، الذين لديهم أفكارهم الخاصة. "اشتهرت Kvadrat، التي تأسست في عام 1968، في الأصل بنسيج تنجيد من الصوف والفسكوز ذو اللونين من Hallingdal من Nanna Ditzel، والذي تمزج بجرأة بين اللون الوردي الزنجي والأخضر والأحمر مع الأصفر.

كتاب جديد، تجسيد اللون: رحلات مع جوليو ريدولفو، من تأليف كاتبة التصميم والمنسقة جين ويذرز، يستكشف عملية عمله، والتي تأثرت بشكل أساسي بالمناظر الطبيعية الغنية والمتغيرة ببراعة في

كتبت المؤلفة جين ويذرز في كتابها عن إلهام الألوان والعمليات

فريولي في شمال إيطاليا حيث ينتمي، وأيضًا بواسطة الفن والسينما. إنه معجب بصانعي الأفلام بيير باولو باسوليني وديريك جارمان وطبقات الألوان في أعمال الفنانين جي إم دبليو تورنر وبول كلي، والتي يقول إنها تخلق "حيوية". بينما تهيمن عين ريدولفو على الكتاب، فإن هذا يروي أيضًا معالم في تاريخ نظرية الألوان. وهي تتراوح من إثبات إسحاق نيوتن أن شعاعًا من الضوء يخترق المنشور ينفصل إلى سبعة ألوان إلى اكتشاف الكيميائي الفرنسي ميشيل أوجين شيفرول أن كيفية إدراك اللون يتأثر بالألوان الأخرى المحيطة به.

كتب ويذرز في الكتاب: "بينما يسعى التصنيع الصناعي جاهدًا لتحقيق الاستقرار والتوحيد، يقدم ريدولفو قابلية تغيير دقيقة وما يصفه بألوان" وسط ". وتضيف: "لا يستخدم جوليو الألوان بمعزل عن غيرها". "إنه دائمًا جزء من السرد - كيف يرتبط بالسياق الثقافي والطبيعة... من حيث المادة نفسها، يستخدم جوليو خيوطًا مختلفة لتكوين لون النسيج، مما يمنحه ثراءً غير عادي."

عند نسج الأقمشة، يتم تثبيت خيوط السداة الطولية ثابتة متوترة على إطار أو نول بينما يتم سحب اللحمة المستعرضة من خلالها وإدخالها فوق الالتواء وتحته.

أحد أقمشة Ridolfo المميزة لـ Kvadrat هو Remix، والذي يأتي في 72 لونًا مصنوع عن طريق أخذ خيطين من خيوط الصوف المخلوطة، يحتوي كل منهما على ما يصل إلى ثلاثة ألوان مختلطة بنسب مختلفة، مما يخلق تظليلًا غير منتظم ببراعة. عند رؤيتها من بعيد، تبدو ألوان الأقمشة أحادية اللون، لكنها تكشف عن تباين الألوان في الصورة المقربة. نقطة البداية لتصميمات ريدولفو هي لوحات المزاج بألوان غنية مثل القرمزي، ماء النيل والصدأ، والتي تخلق مجموعة من أي شيء من الأغصان والأحجار والزهور المجففة، إلى البطاقات البريدية، وحوامل القماش، والشرائط، وحتى فرش الأسنان. يقول Find Osther:

"بينما كانت ألوان Nanna Ditzel محددة، فإن Giulio تتغير باستمرار". "هناك ألياف ملونة مختلفة في السداة واللحمة، والتي تخلق ألوانًا متداخلة."

بالنسبة إلى الثنائي والاس سيويل لتصميم المنسوجات المنسوجة ومقره المملكة المتحدة، يفتح التفاعل بين السداة واللحمة الباب للإبداع ومجموعات الألوان غير المتوقعة. لقد تأثروا بشدة بالفنان يوهانس إيتن، الذي درس في باوهاوس، وهم معروفون بتصميماتهم الهندسية للأغطية والوسائد والبطانيات والسجاد مع مجموعات ألوان مدهشة.

لقد صنعوا نسيج موكيت للمقاعد المنجدة في قطارات لندن ترانسبورت، بما في ذلك تصميم معقد لخط إليزابيث (كروسريل). يجمع هذا اللون الأرجواني الغامق مع البيج والأبيض وظلالين من الرمادي، بالإضافة إلى لمسات من الأحمر والأزرق والبني والأزرق المائي، وكلها تشير إلى خطوط الأنبوب وخطوط DLR التي يتقاطع معها الخط الجديد. تقول إيما سيويل، المؤسس المشارك: "حتى الآن، تضمنت جميع الموكيتات ذات الخطوط الأنبوبية أربعة ألوان فقط، لكن سُمح لنا بثني القواعد وتضمين المزيد". "كيف نجمع بين الألوان هو مزيج من القرار والصدفة. من الواضح أننا نقرر لون الالتواء ولكن عندما يتم تحديد ألوان اللحمة ووضعها عبر ألوان الالتواء، فهناك قدر معقول من الاحتمال. لا يمكننا التنبؤ بكيفية ظهور الالتواء واللحمة معًا لأننا نستخدم العديد من الألوان لكليهما".

عند سؤالها عن رأيها في التنبؤ بالألوان، أجابت سيويل: "أنا مهتمة بها فقط على المستوى المحيطي. لها مكان في التشجيع على مناقشة اللون، لكن من المحبط مدى اعتماد الصناعات الإبداعية عليها. إنه يسحق الاستقلالية الإبداعية للمصممين الأفراد حيث يتم تشجيعهم على اتباع الاتجاهات، وليس اتخاذ قراراتهم الخاصة".

بالنظر إلى المستقبل، تتحدى التقنيات الناشئة التي يدرسها هانسون وآخرون النهج التوجيهي والاختزال للون الذي أقرته صناعة المنسوجات السائدة - وتقترح نموذجًا أكثر استدامة للاستهلاك في عالم الموضة. أثناء دراستها في سنترال سانت مارتينز، بدأت هانسون مشروعها البحثي المستمر، المواد الرقمية. يستخدم هذا التكنولوجيا الرقمية جنبًا إلى جنب مع المواد ثنائية الأبعاد مثل الجرافين المرن والقوي للغاية والأوبال الاصطناعي الذي يحاكي البلورات الضوئية (البلورات الطبيعية الموجودة في الحشرات، مثل أجنحة الفراشات والنباتات).

تفترض الأوبال غير المصطبغة لونًا معينًا عندما يضربها الضوء - وهي ظاهرة تسمى اللون البنيوي. يقترح بحثها أنه يمكن دمج الأوبال والجرافين لإنشاء شبكة طاقة مخفية داخل الملابس. يمكن لمرتديها بعد ذلك تغيير ألوانها وأنماطها بطرق لا نهائية، عبر تطبيق على هواتفهم الذكية. يقول هانسون: "إن القدرة على تغيير الألوان والأنماط من هذا القبيل يمكن أن توفر بديلاً للصبغة الاصطناعية وتقليل حجم الملابس الجديدة التي ينتجها المصنعون ويملكها المستهلكون".

فنان النسيج المنسوج ومستشار الألوان في ساسكس، بطليموس مان، الذي ابتكر مؤخرًا أعمالًا فنية لمطعم Tate Modern في لندن، متناقض بنفس القدر بشأن أنظمة الألوان الموحدة وتقليد لون العام. يقول مان، الذي يتبنى ألوانًا ثانوية جريئة ولكنها متطورة، مثل الأخضر والوردي والبنفسجي والفيروزي في عملها: "أعتقد أنه يمكن أن يساعد المصممين والشركات على التنقل من خلال خيارات الألوان، ويساعدنا نظام بانتون على توصيل الألوان عالميًا". وأضاف "لكن أنا لست حريصًا على اختيار لون واحد. وبقدر ما أشعر بالقلق، لا يوجد شيء اسمه تركيبة ألوان سيئة".

المصدر: culture bbc

التصوير الفوتوغرافي والتشكيل الحروفي: جوليان بروتون نموذجًا

د. شكري عزيز

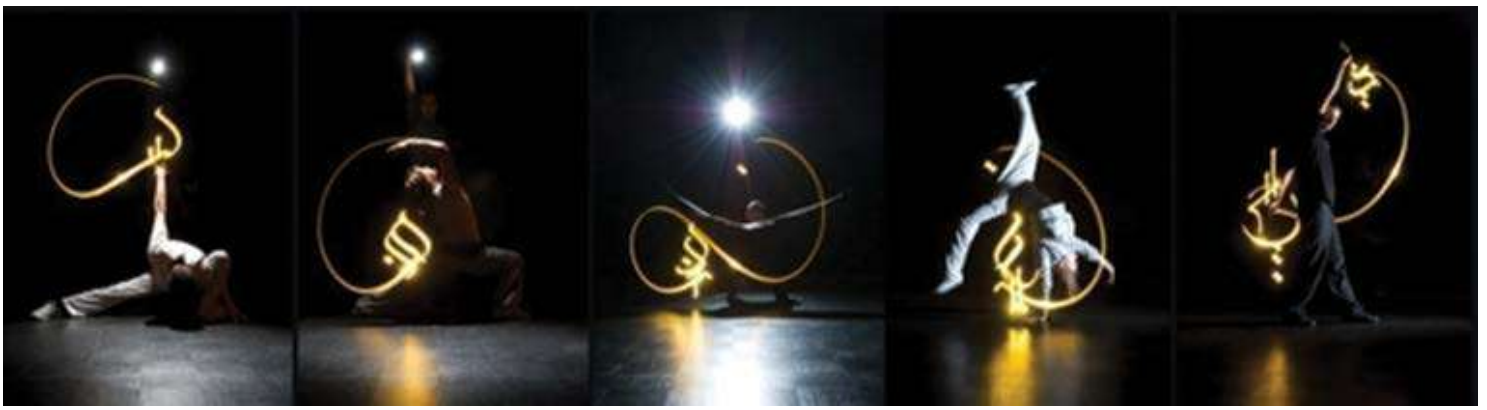
تونس

يعتبر الحرف العربي نسق تكويني جمالي متموضع في مدلوله وشكله، وإن هذه الصيغة في البروز بين التعيين في المعنى والدلالة وبين الظهور الشكلي، إنما تعد من مقومات تطور وتنوع أشكال الكتابة للحرف العربي في حد ذاته، والتي يمكن إرجاعها إلى البحث عن مكنون جماليات الحرف ورمزيته، وأغراضه، كما من تأثير ثقافة أو ثقافات على منهج تطور الحرف فتتوسع دائرة حضوره ليأخذ خصوصية المكان والزمان.

فإن تنوع الخطوط، كالخط الديواني، النسخي، القيرواني، الكوفي ... الخ، من الدلائل عن ثراء الثقافة العربية الإسلامية، لتتنوع التشكيلات الحروفية عبر انغماس الفنان في مدلول الحرف في حد ذاته كبنية وكشكل، ومنه إلى التوليد في معناه الشامل. وهو ما يمكن التعبير عنه بولادة وظهور الحروفية العربية من آلية كتابة الحرف وتعبيراته إلى تعبيرية التشكيل بالحرف، وهو ما جعل من هذا الأخير رمزًا تشكيليًا اختلفت مقارباته وتعييناته بحسب مقاربة وتعبيرية الفنان في حد ذاته، ليتأكد بروز وتموقع الحرف العربي في البناء الحروفي كفن من الفنون الإسلامية.

يعتبر تعدد إشكالات بحث الفنان العربي والمسلم في توظيف بنية الحرف في العمل الفني سواء في مجال التصوير أو النحت، من المقومات التي يمنحها امتزاج بنية الحرف في حد ذاته بنوع من الروحانية والتي تقبل بمستويات ومقاربات مختلفة حسب توجه كل فنان.

إن هذه التمضهرات الروحانية في الخط شكلاً وممارسة، يمكن أن تعطي صفة اللامتناهي في التجربة الحروفية بحيث "تصبح كل مظاهر الفن الإسلامي هي تعبير عن اللانهائي كقيمة جمالية في الفن وقيمة من القيم الكونية الكبرى وتصبح كل



مظاهر الجمال في الفن الإسلامي في كل الخامات والأشكال وعلى كل المنتجات هي تذكير بنفس المعنى القيمي نحو الوعي باللانهاية"[1]. فبنفس السياق تحمل الحروفية كتيار فني، إلى الموازنة الكمية والنوعية، لتنفتح على طرائق ووسائط فنية معاصرة يمكن لها أن تسهم في تطوير التجربة الحروفية وتنفتح بدورها على جدليات جمالية وفلسفية تعطي لها مجالاً أوسع للقراءة والتقبل فالفهم والتأويل.

إن تبدل آليات التعبير بالحرف ضمن منهج الانفتاح على وسائط فنية معاصرة، يمكن أن تمنحه بعدًا رمزيًا جديدًا وتخرجه من إطاره الضيق والمعهود، ليفتح سجال متجدد عبر تضمين مفاهيم تشكيلية تكسبه صفة التجدد والانفتاح.

في هذا الإطار وفي التعبير عن تبدل الآليات والطرائق في علاقتها بالحروفية ضمن إطارها الفني والتشكيلي، إنما هو كقراءة لخصوصية الجذب في الحروفية بين التقوقع في نفس الإشكالات والطروحات التشكيلية سواء من ناحية المضمون أو الممارسة وبين محاولات التخلص من الأطر الكلاسيكية والتزويقية والبحث عن التجديد والخلق والإبداع في معناه العميق، كبحث عن التفرد وبسط خصوصية الممارسة الفنية في نواحيها الفكرية والتعبيرية.

إن محاولة تقفي بواطن التعبير والإبداع في التجربة الحروفية عبر تغير آليات التشكيل، تتوجه إلى تحديد أهمية تدخل وحضور الوسائط الفنية وخاصة منها التكنولوجية أو الرقمية كوسائط معاصرة، ومدى منحها للفنان من رؤى تشكيلية وتعبيرية جديدة، يمكن أن تحمّل بدلالات ومعاني تحطّم حدود الأطر المادية المعهودة للأثر الفني. من هذا الإطار يمكن استحضار تجربة المصور الفوتوغرافي الفرنسي، "جوليان بريتون"[2]، الذي اعتمد في تجربته الحروفية على تقنية التصوير الفوتوغرافي، واعتمد الحرف العربي في تكوينات وتركيبات حروفية عبر عنصر الحركة وتسجيلها بالضوء. هذه التجربة التي يمكن أن تتفرع في قراءتها إلى عنصرين، عنصر يهتم بدراسة الأبعاد التقنية في عملية التشكيل الحروفي

(صورة رقم:1) جوليان بريتون: الوسائط المعتمدة التشكيل في الفضاء

(صورة رقم: 3) التواشج بين التشكيلات الحروفية والفضاء المفتوح

بما في ذلك الوسائط المعتمدة، وعنصر يهتم بالمفاهيم والطرح التشكيلي الذي يمكن أن ينعكس في هذه التجربة لقيامها وانفتاحها على جملة من المفاهيم منها الأدائية، وجدلية البناء والتشكيل عبر الحركة ومشهدية الظهور والمعاينة البصرية، ومنها إلى انفتاح القراءة على المكان وفي الزمان.

إن تجربة جوليان بريتون، وفي اعتماده مبدأ التشكيل الحروفي في الفضاء المفتوح، عبر عنصر الحركة، والذي يعد كتجربة أدائية زمنية، إنما تتفعل وتبرز تكويناتها ونتائجها من خلال عنصر تسجيل الكتابة في شكلها وبنيتها الحركية عبر آلية التصوير الفوتوغرافي، وهو يعد تسجيل لقيمة ضوئية متحركة ومتنقلة في الفضاء لترسم أبعادها وملامحها وشكلها بالضوء كوسيط وبعدسة آلة التصوير الفوتوغرافي كتسجيل وإبراز لنتاج هذه الحركة داخل الفضاء.

إن هذا التعامل مع رمزية الحضور الضوئي والحركي داخل الفضاء، إنما هو كمسار بنائي تتأسس عبره تشكلات اللامرئي من خلال التسجيل اللحضوي للفعل عبر التصوير الفوتوغرافي "إذ تسجل ما تمت رؤيته فالصورة الفوتوغرافية تسند دائما بطبيعتها أصلا إلى ما لم تتم رؤيته، إنها تعزل فترة زمنية مأخوذة في ديمومتها وتحافظ عليها"[3].

فهذه التجربة الأدائية الحروفية، والتي تتنصل من المحمل المادي ومن الأدوات المعهودة في الممارسة التشكيلية كالريشة والأصباغ وغيرها من الأدوات والمواد، إنما تطرح جدالاً تشكيليًا وجماليًا جديد، ليصبح الفضاء في أبعاده الفيزيائية هو محمل الأثر الفني، ولتصبح الحركة ضمن أدائية الفنان هي مكون ومنتج للأثر برقابة ومتابعة ذهنية وعقلية تحدد أبعاد الحرف وتراكبه ضمن قراءة محسوسة من الداخل نحو الخارج (صورة رقم: 1).

وإن تدخل عنصر التصوير الفوتوغرافي، كمستقطب ضوئي، يمكن اعتباره المحمل الثاني للأثر الفني وكعنصر تسجيل وباث للتجربة في نتاجها التركيبي الحروفي، وبها تبرز ملامح وهيأة المسار الحركي داخل الفضاء. ومن هذا الإطار تبرز قيمة الموائمة والسجال بين التكوينات الحروفية والفضاء الذي ترتسم فيه، كخطاب وتفاعل ثنائي مباشر، يثير في نفس الوقت تفصيلات المكان ومكوناته وكذلك في تموضع التكوينات الحروفية عليه بتأسيس خطاب بصري محمول بتقنية التصوير الفوتوغرافي وتسجيلات حدوثية الفعل الإنشائي (صورة رقم: 2).

تشكيلات حروفية

إن التركيبات الحروفية الضوئية التي أنشأها جوليان بروتون قد اتخذت من الحرف العربي وخصوصياته محور نشوء هيأتها ومن انسيابية حركة الجسد داخل الفضاء تأثيث لأبعاد الأثر الفني، ليكون محملاً بأبعاد زمانية مكانية، فيستحوذ عليها الحرف ويتشكل بها بصريا، فيكون بذلك تضمين لقسم من أقسام الجمال المحسوس كما أورده أبو حامد الغزالي في قوله: "الجمال المرئي في المدركات المنظورة، ويستتبعه للذة بصرية من خلال العين والنظر" . وهو ما يمكن التعبير عنه بالجدال الذي تمنحه هذه الممارسة بين المقاربة الحسية للتكوينات الحروفية بما هي تكوينات حركية إيحائية في أولها وغير مادية وملموسة كتشبيه بحركات الإشارة، وبين بروزها العيني الذي تحققه المعاينة التقنية لمسار الإنشاء والتجربة الفردية، من خلال تقنية التصوير الفوتوغرافي والتي تسجل هذا التحديد لمسار التجربة.

إن هذا التمشي في الممارسة الحروفية لجوليان، محور عملية يتأسس من مفهوم الصورة في عمومها كحمل لعدة دلائل ومنفتحة على التأويل الجامع للمتناقضات، لما يمكن أن تتصف به صوره المنتجة بانفتاح على مفهوم الحرف، الشكل، المادة والفضاء، كمحاور للتشكيل عبر خلق جدال بينهم، لتبرز ملامحها في الشكل العام للأثر الفني المنتج، "فالشكل هو الصياغة الأساسية للجسم

(صورة رقم: 4)

(صورة رقم: 5)

والمادة، بينهما الهيئة هي المفهوم العام للشكل يمثل نفسه ولا يمكن لأي عمل فني أن يبرز ما لم تكن ملامح وتفاصيل تشريحية قائمة للشكل، فالشكل واسطة نقل أو اتصال" .

إن تجربة جوليان بروتون وإن كانت في ظاهرها ممارسة تقنية ضوئية لتركيبات حروفية عربية ممزوجة بعضها بحروف غربية كنوع من الهجانة بين الثقافات واللغات لتصبح في رمزيتها كلغة كونية، إلا أنها ممارسة محملة بالمعاني والدلالات الفكرية والفلسفية والجمالية والتي يمكن أن تقرئ خلف هذه التعيينات الظاهرية والبصرية لميلاد الأثر الفني وخصوصًا في التعبير عن الحروفية والاشتغال عليها باليات وطرح مفهومي جديد يجاوز حدود الاشتغال على الحرف كتجريد أو غيره من المفاهيم الأخرى المعتمدة في العملية البنائية للعمل الحروفي. حيث أن هذا الظهور أو التشكل للعمل الحروفي في تجربة بروتون يمكن اعتباره نسقًا تكويني حركي عبر تعبيرات الجسد من خلال الرقص، وهو ما يمكن وصفه بالنشوء من الداخل إلى الخارج وتأسيس لخطاب رمزي دلالي في الفضاء (صورة عدد 3، 4، 5).

من خلال أدائية جسد بروتون، تتوسع دائرة القراءة والمعاينة لهذا النشاط الحركي في رمزية وشكل بروزه إلى معاينة آثار التصاهر مع إمكانات وخصوصية المكان، فيضحى الأثر الحروفي البصري والغير ملموس عنصرًا متفاعلاً مع مادية المكان في الزمان، وليتشكل بخصوصية الفضاء المفتوح كحامل للأثر الحروفي، وهو ما يحيل إلى التعبير عن منهج ودلائل التأثيث في الفضاء عينه، والذي يمزج بين المرئي الملموس واللامرئي المحسوس فيصيرا كلاهما مرئيًا محسوسًا متجسدًا وظاهرًا في الصورة حيث "تملك الصورة الكثير من الجاذبية، وذلك بانغراسها في المتخيل الرمزي والاجتماعي للكائن، فهي قد تكون علامة ودليلا، غير أنها علامة ودليل يحملان في مظهر دلالتهما في مظهرهما، حتى وهي تستحضر الغائب وتعاضده، لذا، فإذا كانت اللغة قادرة على صياغة المرئي واستحضار اللامرئي مفهوميًا، فإن قدرة الصورة تكمن بالأساس في تحويل المرئي واللامرئي إلى كيان محسوس"

هذه الصور المنتجة للتجربة والممارسة الفنية، تحمل أبعاد المكان والزمان، وتحول اللامرئي مرئيًا. فالحركة ونتاجها كأثر غير ملموس ماديا، ليصبح مرئيًا محسوسًا عبر تسجيل حركة الضوء في الفضاء بالصورة، فيضحى اللامرئي مرئيًا واقعًا، هذا ما يحيل التعبير على قيمة الصورة وإمكاناتها الدلالية، كما من قدرتها على استيعاب المكان والزمان بما يتخللهما من عناصر بنيوية هي أساس العمل ومحور العملية التشكيلية. وكما جاء في قول د. مخلوف حميد: "قوة الصورة لا تكمن في تنوع تشكيلها اللغوي، وإنما في تعدد مستويات دلالتها، لقدرتها الفائقة على تجسيد وتمثيل (المرئي-الواقعي) و(الخيالي)، أي تجسيد الوهم والغياب" . إنه المجال الذي تلعب فيه الصورة دورها المحوري في تضمين المعنى والدلالة في مفهومها الشامل، ولتكون أداة كشف للواقع ومواطن بروزه وتشكله كما من ظهوره فيما يقابله من عجز أو حدود للعين من تعيين لهذا الأخير.

الهوامش:

1 - أنصار محمد عوض الله الرفاعي، الأصول الجمالية والفلسفية للفن الإسلامي، جامعة حلوان، كلية التربية والفنون، 2002، ص231

2 - جوليان بريتون هو مصور فوتوغرافي فرنسي وخطاط بعنصر الضوء.

4 - John Philippe Breuille, L’art du XX siècle, dictionnaire de peinture et de sculpture, p 20

5 - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، جـ4، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، بدون تاريخ، ص 316

6 - عبو فرج، علم عناصر الفن، الجزء الأول، دار دلفين للنشر، ميلانو' ايطاليا، طبعة1، 1982، ص 198

7 - د. مخلوف حميد، مجتمع الصورة بين ثقافة الفراغ وفراغ الثقافة، الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، تونس، 2009، ص 39.

8 - المرجع السابق، ص 30.

- د. مخلوق حميد، مجتمع الصورة بين ثقافة الفراغ وفراغ الثقافة، الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، تونس، 2009

- عبو فرج، علم عناصر الفن، الجزء الأول، دار دلفين للنشر، ميلانو' ايطاليا، طبعة1، 1982

- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، جـ4، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، بدون تاريخ

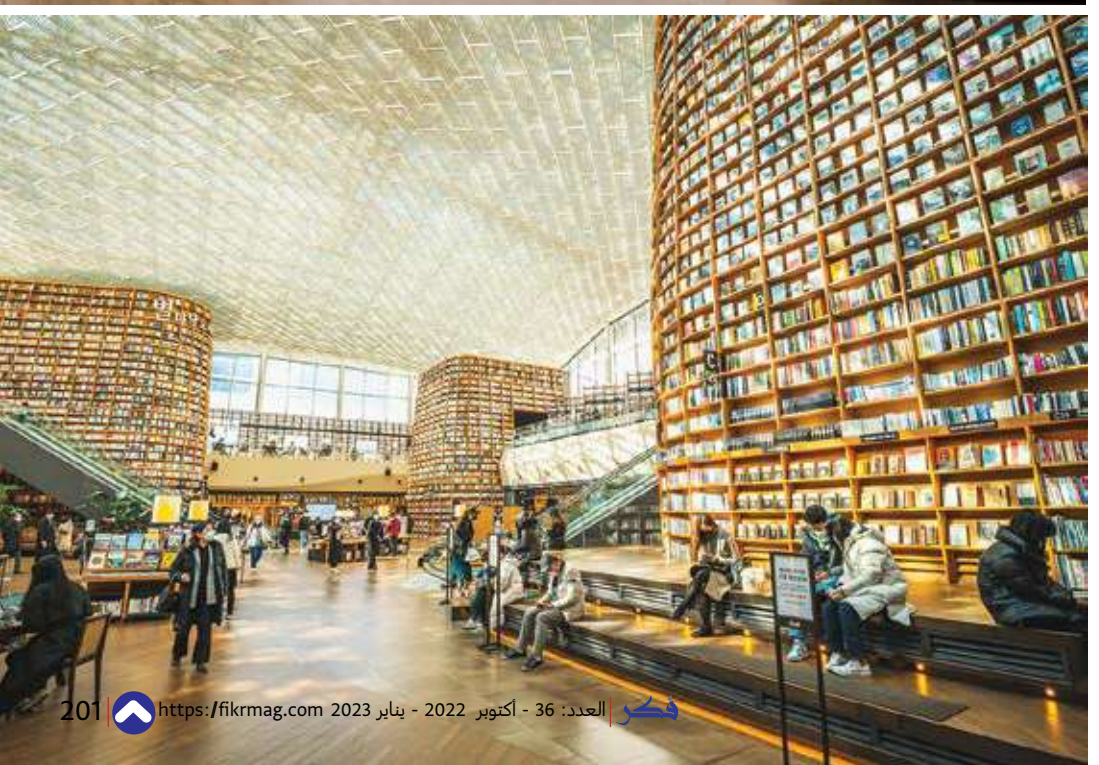
- أنصار محمد عوض الله الرفاعي، الأصول الجمالية والفلسفية للفن الإسلامي، جامعة حلوان، كلية التربية والفنون، 2002

- John Philippe Breuille, L’art du XX siècle, dictionnaire de peinture et de sculpture

مكتبة ستارفيلد الجاذبية الدائمة

المحرر الثقافي

مجلة فكر الثقافية



إذا كنت تفكر في تخطي منطقة جانجنام وزيارة قرية بوكتشون التاريخية، فكر مرة أخرى في تجربة جانجنام الحديثة والمبتكرة مثل مكتبة ستارفيلد وهندستها المعمارية ستأسر أنفاسك.

افتتحت مكتبة ستارفيلد في 31 مايو 2017 في سيول، وتعد نقطة جذب للقراءة. تم إنشاؤها في متجر Coex Mall متعددة الأقسام. وهي مختلفة تمامًا عن المكتبة التقليدية ومحل بيع الكتب للقراءة الهادئة. صنفت كأجمل مكتبة في العالم بحسب مجلة "العلم والحياة" الفرنسية تعد هذه المكتبة معلمًا ثقافيًا لا يضاهيها مكتبة في العالم.

تبلغ المساحة الإجمالية للمكتبة 2,800 متر مربع (حوالي 850 مترًا مربعًا)، وهي مدعومة بثلاثة أرفف كتب يصل ارتفاعها إلى 13 مترًا، تكملها إطارات كبيرة من الصلب الأبيض وستائر زجاجية لإضفاء الضوء، ولكنها ناعمة جدًا. وليس مبهرًا، بالإضافة إلى النجوم المعلقة في السماء، تخلق إضاءة القمر جوًا فضائيًا ناعمًا ومريحًا، مما يسمح للناس بالانغماس في عالم القراءة والاسترخاء.

تتوفر مكاتب متنوعة ومنافذ كمبيوتر محمول وطاولات وكراسي مستقلة للقراءة في الموقع. تحاول المساحة المفتوحة كسر الإعداد التقليدي لمكتبة منفصلة. إنها ليست وظيفة قراءة فحسب، بل إنها أيضًا وظيفة ترفيهية واجتماعية، لذا يمكنك الالتقاء مع الأصدقاء هنا، اجتمع لمناقشة أو المشاركة في أنشطة المكتبة معًا لإضافة أشياء جديدة إلى الحياة.

يوجد في المكتبة 70,000 كتاب و600 مجلة، تتراوح من العلوم الإنسانية، والاقتصاد، وموطن مجموعة متنوعة من الكتب العملية، وما إلى ذلك، وموضوعات المجلات متنوعة، وحتى الكتب الإلكترونية التي يمكن عرضها على iPad. وهذا أيضًا جانب مهم من بناء مكتبة السماء المرصعة بالنجوم والفكرة هي كسر عربة القراءة الورقية التقليدية للمكتبة، واتجاه الاختلاف في مجال كتب المجموعة.

وتقام هنا أحداث ثقافية من حين لآخر، بما في ذلك محاضرات المشاهير، ومشاركة المؤلفين، وعروض الشعر، والحفلات الموسيقية، والمعارض الثقافية الثابتة المتنوعة، والتي يمكن أن تساعد المركز التجاري بالفعل في جمع المزيد من الجماهير.

لقراءة موضوعات جميع الأعداد السابقة .. إضغط هنا

لتصفح الأعداد السابقة .. إضغط هنا

لتسجيل تعليقك في سجل الزوار .. إضغط هنا

فكر 29
الأدب في زمن الأوبئة
كيف ألهمت الأوبئة الشعراء العرب؟
إشكاليات الفكر والرؤى في شعرية الحداثة
إدريس جفاع.. شاعر ذهب الجمال بعقله
كتابة تاريخ الأدب
فكر 30
ما بعد الحداثة.. التمرد على مفهوم الحداثة
أدب ما بعد الحداثة
الإشكالية الهوية في الخطاب الحداثي العربي
رواية الكندية وتطورها
أمل دنقل .. شاعر الرفض الأول
فكر 31
لصوص الكتب.. "لبرجوازية الصغيرة"
حسن القرشي .. بوح الحجاز الحزين
فكر 32
القراءة الجديدة .. المعايير المتغيرة للخيال في العصر الرقمي
القراءة في العصر الرقمي
جماليات السؤال في شعر المتنبي
جان بول سارتر والوجودية العربية. الصدمة والقطيعة
هانز بالوشيك وبروليتاريا برلين
محمد الماغوط: الفرح ليس مهنتي...
الكاتب العربي ووهم العالمية
فكر 33
أحمد بشكلي .. سيرة ومسيرة
فكر 34
أدب الرسائل وثقافة البوح
إبراهيم ناجي.. شاعر الرومانسية
فكر 35
الرواية بين الأدب والسياسة
عرار .. شاعر المهمشين
الرواية العربية وإشكالية المدينة والريف
فكر 36
60 سنوات من الفكر والثقافة والأدب
الإسلام في أدب فولتير
حمد الحجي: شاعر سبق زمانه
كيف سيكون مصير مكتبتك الخاصة؟
المكتبات الخاصة.. كنوز من المعرفة

فكر

Fikr Cultural Magazine مجلة فكر الثقافية

https://fikrmag.com

@fikrmag

fikrmagazine