

وزارة الثقافة
الهيئة العامة السورية للكتاب

من قضايا الثقافة



الدكتور وهب رومية

أفاق
ثقافية





الهيئة العامة السنورية للثقافة

أهلاً ثقافتنا

رئيس مجلس الإدارة
الدكتورة لبانة مشوح
وزيرة الثقافة

المشرف العام والمدير المسؤول
د. وضاح الخطيب
المدير العام للهيئة العامة السورية للكتاب

رئيس التحرير

د. نهاد جرد

الهيئة العامة
السورية للكتاب

الدكتور وهب رومية



الهيئة العامة
السورية للكتاب

منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب

وزارة الثقافة - دمشق ٢٠١٣م

آفاق ثقافية
العدد (١١٨)
شباط ٢٠١٣م

من قضايا الثقافة / وهب رومية . - دمشق: الهيئة العامة
السورية للكتاب، ٢٠١٣م. - ٣٤٤ ص؛ ٢٠ سم.

(آفاق ثقافية؛ ١١٨)

١- ٣٠٦،٤ روم م ٢- ٠٨١ روم م
٣- العنوان ٤- رومية ٥- السلسلة

مكتبة الأسد

مدخل تاريخي

لم أزل أذكر ذلك المساء البهّي الذي غمرتني فيه موجة من حنين رومانسي عتيق وأنا أدخل «قرطبة» حساء التاريخ العربي، فكأنني عاشق مدنف يتسلّل إلى مخدع حبيبته في غفلة من عيون الوشاة والرقباء. كان المساء بليلاً بلا مطر، وكانت الرياح هاجعة يقظى، وكنت مفتوناً بجلال تاريخ صنعته الذكريات، وأسطورة نهوض قومي رومانسي ليس بالبعيد. ولم أكن أدري على التحقيق أنا مخمور نشوان بقاء «قرطبة»، أم بعناق أسطورتها الحالمة؟ لم أنم يوماً كما ينام الخليّ، ولم أأرق كما يأرق الشجيّ، فطفقت أتأمل الشرفات، وأجوب الشوارع القرية، وأستاف روائح الأهل والأحباب، فكأنني كنت في سفر بعيد، فأنا أتفقد كل ما يقع عليه البصر، وكل ما تحسّه الجوارح خشية أن يكون غيرّه الزمن. لقد نفضت عن روحي مشاعر الغربية، وتحررت من ربة الأسفار، ولذت بحضن «قرطبة» كما يلوذ مهزوم بحضن حبيبته الحساء. ولم تزد تلك الأيام

القصيرة التي قضيتها في الأندلس هذه المشاعر والأحاسيس إلا عمقاً وثراء. كنت أهدق في وجوه الناس فأرى فيها وجوه كثير من الأصدقاء والمعارف والأقرباء، وأكاد أخطبهم أو أسميهم، وكنت أهدق في أبواب الشرفات فترسم أمامي شرفات مدينة اللاذقية في النصف الثاني من القرن المنصرم، وحين سافرت من قرطبة إلى غرناطة كانت غابات الزيتون على امتداد البصر تحف بجانب الطريق فترد عليّ غواير شوق قديم، وتبعث في نفسي حنيناً جارفاً إلى طفولتي وشطر من شبابي يوم كنت أنتقل بين غابات الزيتون أقرأ ديواناً من الشعر أو رواية أو فصولاً من كتاب. عجباً كيف تتعدد رحمة الدهر على أوقات متباعدة أشد التباعد زماناً ومكاناً !!

كان ذلك كله في شهر تشرين الأول /أكتوبر سنة ٢٠٠٤م إبّان انعقاد الدورة التاسعة «دورة ابن زيدون» لمؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري. وتمثل هذه الدورة انعطافاً تاريخياً حاسماً في تاريخ هذه المؤسسة، فقد كانت الدورات التي سبقتها دورات أدبية صرفاً تعنى بالشعر وقضاياها، ثم لا تجاوز الثقافة الأدبية إلى أية قضية ثقافية أخرى. ولم يكن هذا الانعطاف أو التحول انصرافاً عن الشعر وشؤونه، فقد ظلّ للشعر حضوره القوي في هذه الدورة والدورات التي تلتها،

ولكن قضايا أخرى أخذت تتراحم الشعر ابتداء من هذه الدورة، هي قضايا الثقافة والسياسة، فانتزعت منه كثيراً من امتيازات الملك، ولكنها أبقت له الكرسي والتاج والصولجان. ومنذ هذه الدورة صارت الدورات تعقد برعاية الشعر، ولكن الثقافة وهموم العصر تستأثر بجدول الأعمال، وتترك للشعر نصيباً من هذا الجدول شتان بينه وبين نصيبه القديم ! ومنذ هذه الدورة أخذت الندوة الثقافية تتبوأ مركزاً رفيعاً تبدأ الدورات أعمالها بها، وتتأخر الندوة الأدبية لتكون « ندوة مصاحبة »، أكاد أقول «هامشية» لولا استمرار المؤسسة في تكريم الشعراء والنقاد، ومنحهم الجوائز.

لم يكن هذا التغير أو التحول أمراً طارئاً، ولم يكن مصادفة، بل كان تحوُّلاً في الصميم أو في التصوُّر والنهج، وكان استجابة لظروف تاريخية عربيّة وإسلامية وعالمية. ولم يكن هذا التحول - في نظري - خطأً أو انحرافاً عن الصواب، بل كان الصواب عينه وقد داخله قدر من الإسراف على الشعر لا يبلغ حدّ الظلم، وإن بلغ حدّ العتاب.

لقد كان القرن الماضي عصر الإيديولوجيا بامتياز، وفي كل إيديولوجيا - كما يعلمنا التاريخ والفلسفة - مقدار من الأوهام، ولكنهما يعلماننا أيضاً أن الإيديولوجيا ليست أوهاماً كلّها. ولقد

بقي لنا من إيديولوجيات القرن الماضي والقرن الذي سبقه أفكار ومفاهيم تكاد تضارع العلم التجريبي في صلابتها، وفي مقدمة تلك الأفكار والمفاهيم مفهوم الانتماء والوطن والهوية والأمة والذات القومية على الرغم من كثرة الاختلافات حول هذه المفاهيم، وتباين الاجتهادات في أمرها بسبب الاختلافات في الرؤى الثقافية والسياسية والمصالح العامة حيناً والشخصية أحياناً. وليس من حق «مؤسسة جائزة البابطين»، ولا من مصلحتها أن تصمّ آذانها عن ضوضاء العصر وأحداثه وشؤونه وناسه بحجة تخصصها بأمر الشعر، وانقطاعها إليه، وانصرافها عن سواه. وهل في الدنيا نشاط اجتماعي أدخل في نهر الحياة المقدّس، وأبلغ تعبيراً عن قضايا الإنسان وأحلامه ومخاوفه وأشواقه من الشعر؟! وإذا لم تزد هذه المؤسسة في انعطافها إلى الشؤون الثقافية والسياسية على أن تكون جمعت بين ضربين بارزين من ضروب التعبير عن «قضايا الإنسان» هما: التعبير التصوّري الذهني المجرد كما يتجلّى في قضايا الثقافة والسياسة، والتعبير الإبداعي التخيلي كما يتجلّى في الشعر.

حين جُرح الذئب في وكره في ١١ أيلول /سبتمبر عام ٢٠٠١م قامت الدنيا ولم تقعد بعد!! لقد خرج المارد من قمقمه، وسيطر جنون القوة وغطرستها على الموقف، وأعلن الرئيس

الأمريكي «جورج بوش الابن» تصنيفه العجيب للبشر دولاً وأفراداً ومنظمات وأحزاباً: من ليس معنا فهو ضدتنا !! وهذه هي المرة الأولى في التاريخ التي يصنّف فيها البشر رسمياً هذا التصنيف القسري الغريب. وإذا كان الأصوليون الإسلاميون المتطرّفون قسموا العالم فسطاطين. فسطاط الكفر، وفسطاط الإيمان، فإن الأصوليين المسيحيين المتطرّفين متمثّلين في المحافظين الجدد في البيت الأبيض قسموا العالم فسطاطين أيضاً: فسطاط الإرهاب، وفسطاط الحرب على الإرهاب. أو قسموه محورين: محور الشر ومحور الخير!! هكذا بنّت السياسات الأمريكية المتعاقبة التطرف الإسلامي حجراً حجراً بيديها، وبمساعدة بعض أصدقائها في المنطقة إبان الحرب الباردة لإنهاك المعسكر السوفييتي. وحين انتهت الحرب الباردة لم تعد في حاجة إليه، فانقلبت عليه، وصار المجاهدون العرب في أفغانستان (العرب الأفغان) متطرّفين إرهابيين !! ولم يجد العالم مناصاً من الانصياع للتهديد، فتقاطرت الدول تعلن تأييدها لسيد البيت الأبيض، وعداوتها للإرهاب، ولكل من لا يعاديه. وحقاً إن الإرهاب يستحق الإدانة والمحاربة، ولكن لا بد قبل إدانته وحربه من تعريفه. بيّد أن سيّد البيت الأبيض اكتفى بتعريفه تعريفاً ملتبساً، ثم لم يلبث أن أغمضه بتجلياته!!

ومنذ ذلك الوقت تتابعت أحداث تاريخية جسام جرّت الولايات على منطقة الشرق الأوسط - ما عدا إسرائيل - ، فقتل مئات الآلاف، وجرح أضعاف هذا الرقم، وشرد الملايين، ودُمّرت حضارات عريقة عراقة التاريخ بل أعرق منه. ولم تنطفئ شهوة الانتقام باحتلال أفغانستان، واحتلال العراق وتدمير مفهوم الدولة والوطن فيه، فلوّح بتهديد دول عربية وإسلامية وحصارها وعزلها كسورية وإيران. ولولا المقاومة العراقية الباسلة لحاول جنود المارينز دخول دمشق وطهران، ولاشرأبت أعناق قادتهم إلى دول أخرى. إنه ليس انتقاماً ردّاً على حادث بعينه، بل هو تنفيذ لتصور المحافظين الجدد للعالم بقوة الآلة العسكرية الأمريكية الجهنميّة .

لقد أدرك القائمون على «مؤسسة جائزة عبد العزيز البابطين للإبداع الشعري» هذا الواقع السياسي المضطرب اضطراباً شديداً، وأدركوا أن العلاقة المضطربة بين الحضارات هي بين «الغرب» و«الإسلام» تحديداً وفقط، وقد تداخلت عناصرها وتعدّدت فغدت مشكلة سياسية وأمنيّة تهدّد الأمن والسلم العالميين كما لاحظ بحق الأستاذ «عمرو موسى» أمين الجامعة العربية. وأدركوا أيضاً أننا أمام نهج جامح في التفكير، وصناعة القرار السياسي، وأن الأحداث التاريخية الجسيمة التي وقعت

لا تمثل النتائج الأخيرة لهذا النهج، بل تمثل مقدماته الأولى. وانتَهت إلى أسماعهم قوَّة تصوُّرات أصحاب هذا النهج المستقبلية متمثلة في «الفوضى الخلاقة»، وبناء «شرق أوسط جديد»، وضرورة اختراق مفهوم السيادة الوطنية لفرض التصرُّور الأمريكي في مجال حقوق الإنسان، وديمقراطية المنطقة، وإعلاء شأن الأقليات عرقية ودينية وطائفية ودعمها مما يُنذر بتمزق الدولة القطرية التي أنتجتها معاهدة سايكس بيكو (١٩١٦م). ودهمهم شبح «العولمة» التي تهدد بتقويض الثقافات الوطنية بكل مستوياتها من الثقافة المكتوبة إلى الثقافة الشفهية مروراً بالقيم والعادات والتقاليد والذوق، وأدركوا أن «تتميط» الذوق والثقافة لا يعني سوى أمر واحد هو تحطيم مفهومي «الانتماء» و«الهوية». ولم يكن هذا الإدراك كله رجماً بالغيب أو حدساً قوياً بأمر تُلح من وراء وراء، بل كان إدراكاً لسياسة أمريكية معلنة لا يداخلها الرياء!! ولأول مرة في التاريخ يعبر الاستعمار عن أفكاره وتصوراته تعبيراً مباشراً لا غموض فيه ولا التواء، ويفرضها على أصدقائه في المنطقة دون مراعاة لأوضاعهم السياسية، وغير عابئ بما يسببه ذلك من انقسامات وطنية وقومية في المنطقة، ومن إحراج لحكام يتمتعون تاريخياً بقدر مقبول من الاحترام .

إنه يحاول أن يعيد صياغة التاريخ والمفاهيم على وفق تصورات الخاصة، وأن يفرض بناء المستقبل على وفق هذه التصورات مستنداً في ذلك كله إلى قوة عسكرية عملاقة وجهنمية، وإلى قوة نظرية تمثّلت في عدد من المفاهيم حول اكتمال بناء الإنسان كما يتجلّى في «الإنسان الأمريكي المعاصر» الذي بلغ ذروة هذا الاكتمال، وحول «الليبرالية» التي غدت أسلوب الحياة الأوحـد بعد سقوط التجربة الاشتراكية، وما على هذه القوة العملاقة سوى «تعميم» هذه الليبرالية، وهذا الإنسان الأمريكي المعاصر في قيمه وذوقه وثقافته وعاداته وتقاليدـه في السلوك والمأكـل والمشرب والملبس والتصورات والأحلام .

إنها «العولمة» أو - بتعبير أدق - «الأمركة» التي تكاد تقضي على مفهوم السيادة الوطنية للدول، فتقلّص مفهوم هذه السيادة حتى توشك أن تجعل منها حكماً ذاتياً لا أكثر، وتجعل من أسواق هذه الدول أسواقاً تابعة للسوق العالمية، وتحظر على حكام هذه الدول أن يتدخلوا لحماية اقتصادات دولهم. وهكذا «تُعَمَّم» الأمركة على مستوى السياسة والثقافة والذوق والقيم والاقتصاد. وفي جوف هذا الطوفان الأمريكي يغدو مفهوم الانتماء، وحسّ الهوية أثراً بعد عين!!

ولكن من زعم أو كفل لهذا «التسونامي» الأمريكي أن التاريخ يمكن أن يُصنع على هذه الكيفية التي يتصورها ؟ ومن زعم أو ضمن لهذه الإمبريالية، التي لم تكن في يوم ما على امتداد تاريخها متوحشة كما هي اليوم، أن الشعوب تنقاد أدلّ من القطيع ؟!

لا بدّ من مقاومة هذا الثور «التفكيكي» الهائج. ولهذه المقاومة ضروب شتى رأى بعضها في جنوب لبنان والعراق وأفغانستان وغزّة. وستبتكر الشعوب بعقرياتها طرقاً أخرى لمقاومته .

في هذا المناخ الدولي والعربي والإسلامي كان التحول في أهداف «مؤسسة جائزة البابطين..» واهتماماتها استجابة لشروط تاريخية موضوعية، وحماية للثقافة العربية، وصياناً للهوية والانتماء، بل مشاركة في الدفاع عن الذات العربية في وجودها التاريخي، وفي استمرار هذا الوجود. وقد رأت هذه المؤسسة أن أفضل سبيل لتحقيق هذه الأهداف هي سبيل الاحتكام إلى « الثقافة والحوار » لا سبيل «السياسة والقوة»، لأن الثقافة تهتم بالعنصر الإنساني، وتؤمن بالاختلاف والتمايز بين البشر. ولا نقصد بالعنصر الإنساني ما هو عام مشترك، بل ما هو خاص وذاتي، فالبشر متشابهون ومختلفون في آن، وتجاهل وحدة

البشرية خطأ جسيم، ولكن التغاضي عن الاختلافات والفروق خطأ جسيم أيضاً، وإفقارٌ للجنس البشري. وأما السياسة فهي علم السيطرة، سيطرة أمة على أخرى، أو طبقة على أخرى، أو حزب على آخر ... لا بدّ في السياسة من التمييز بين غالب ومغلوب^(١). الإنسان في السياسة «عالم الاستراتيجية» مصمم على الفوز، وفي «الثقافة» مصمم على إزالة العقبات من أمام التطور التاريخي^(٢).

وتأسيساً على رؤية القائمين على «مؤسسة جائزة البابطين..» عقدت المؤسسة حتى الوقت الراهن ثلاث دورات كانت فيها «ندوة الثقافة والحوار» هي الندوة الأساس، وكانت «الندوة الأدبية» هي الندوة المصاحبة على ما أسلفنا. هذه الدورات هي دورة «ابن زيدون» في قرطبة /إسبانيا عام ٢٠٠٤م، ودورة «شوقي ولامارتين» في باريس عام ٢٠٠٦م، ودورة «معجم البابطين لشعراء القرنين التاسع عشر والعشرين» في الكويت عام ٢٠٠٨م.

لقد كان اختيار «قرطبة» مكاناً لانعقاد دورة «ابن زيدون» عام ٢٠٠٤م - وهي الدورة الأولى التي تتعقد خارج الوطن

(١) دورة ابن زيدون ج/١. ص: ٣٦٨ و ٣٦٩.

(٢) دورة شوقي ولامارتين ج/١. ص: ٤٥٦.

العربي - اختياراً موفقاً جداً لا لأن ابن زيدون شاعر قرطبة الأشهر فحسب، بل لما ترمز له قرطبة بخاصة والأندلس بعامة من روح التعايش بين أتباع الديانات السماوية الثلاث (الإسلام والمسيحية واليهودية). وأمثلاً ورغبة في «جلاء الصورة الحضارية والفكرية والثقافية الصحيحة للعرب والمسلمين بعد الصورة الشائنة التي رسمتها بعض الجهات المعادية لهم في أعقاب الحادي عشر من سبتمبر من العام ٢٠٠١م. ومن منطلق العلاقات التاريخية الطويلة بين العرب وإسبانيا والبرتغال (شبه الجزيرة الإيبيرية)»^(١).

ومما يدل دلالة قاطعة على أن اختيار قرطبة مكاناً لانعقاد هذه الدورة كان مدروساً بعناية فائقة، ما جاء في كلمة الافتتاح التي ألقاها رئيس المؤسسة الأستاذ عبد العزيز سعود البابطين، فقد تحدّث عن أهمية التعايش بين الأديان الذي جسّدته الأندلس قروناً طويلة متعاقبة. قال: «وقد اخترنا هذه المدينة لتكون مسرحاً لهذا اللقاء لأنها كانت خلال ستة قرون بوتقة للتعايش الإنساني، فرغم أن الطابع العام للأندلس كان عربياً مسلماً، ولكن تحت هذه العباءة الفضفاضة تسكنت شعوب من ثلاث قارات، وتجاوزت الديانات السماوية الثلاث، وتراصفت لغات

(١) سنوات من العطاء الثقافي (مؤسسة البابطين). ص: ٤٧ .

متباينة. وقد شارك هذا الطيف بكل ألوانه في بناء حضارة باهرة ظلت خلال قرون محور جذب وتثوير في عموم أوروبا، واستطاع هذا الطيف أن يرتقي بقرطبة من مدينة صغيرة متوارية إلى أن أصبحت أعظم وأزهى مدينة في العصر الوسيط..... وكان وراء استمرار هذا التعايش خصلة سامية هي خصلة التسامح، التسامح الذي ينبع من الاعتراف بالآخر المختلف، والانفتاح عليه، والتفاعل معه كان مطمحن أن نتحرر من التحيزات السياسية والمذهبية التي تمزق النسيج الاجتماعي تطلّعنا إلى أن نمذّ الجسور مع ثقافات نسجت معنا خيوط الماضي، فأقمنا ملتقى الشيرازي في طهران عام ٢٠٠٠م لنجدّد الصلة بالثقافة الفارسية، وها نحن نختر قرطبة عاصمة الأندلس مقراً لدورة ابن زيدون لكي نعيد التلاحم مع الثقافة الاسبانية. ونحن نؤمن بأن الثقافة المنعزلة هي ثقافة متكلسة، وأن الانفتاح على تجليات الموهبة لدى الآخر هو الذي يجدّد الثقافة، ويرتقي بها في مدارج الإبداع إن إيماننا المشترك هو الاعتراف بأن التنوع والاختلاف ضرورة لا غنى عنها لازدهار البشرية وسعادتها»^(١).

ألا ترى أن هذه الكلمة تصحّ أن تكون وثيقة ومنهاج عمل لهذه الدورة وعدد من الدورات التي ستأتي بعدها ؟ وهل ترى

(١) دورة ابن زيدون ج/١. ص: ٢٣ .

كيف فرضت الأحداث العالمية المعاصرة حضورها التاريخي الكثيف على هذه الكلمة ؟ فنحن نسمع الحديث عن التعايش بين الأديان وبين أبناء القارات المختلفة. ونحن نسمع الحديث عما حققه التفاهم والتعاون بين هؤلاء جميعهم من الارتقاء والازدهار. ونحن نسمع الحديث عن فضيلة «التسامح» وما تعنيه من الاعتراف بالآخر والتفاعل معه. ونحن نسمع أيضاً الحديث عن الثقافة المعزولة والثقافة المتجددة عبر الحوار. ونحن نسمع الحديث عن الإيمان بالتنوع والاختلاف بين البشر بوصفهما شرطاً ضرورياً لازدهار البشرية. أليست هذه الأفكار والمفاهيم كلها من معدن واحد ؟ ثم أليست رداً ثقافياً على سياسة القوة وإلغاء الآخر ؛ سياسة الإرهاب الفكري والعسكري ؟

ولم تغب رمزية «قرطبة» للتعايش بين الأجناس والأديان عن وزيرة الثقافة الإسبانية التي رأت فيها «رمزاً للتعايش بين الشرق والغرب»^(١) أهلها لاحتضان هذه الدورة. وقال رئيس جامعة قرطبة: «إن الثقافة والمعايشة بين الحضارات قد شكّلت هويّة قرطبة وخصوصيتها»^(٢). وقال عمدة قرطبة: «قرطبة التي كانت تحتضن الأديان والثقافات المختلفة تسعى معكم أن تكون مثلاً للتعايش»^(٣).

(١) سنوات من العطاء. ص: ٤٩ .

(٢) دورة ابن زيدون ج/١. ص: ١٩ .

(٣) المرجع السابق ج/١. ص: ١٧ .

وإذاً لقد كان اختيار مدينة «قرطبة» مكاناً لانعقاد الدورة التاسعة (دورة ابن زيدون) اختياراً مدروساً ثقافياً وسياسياً. وكان اختياراً تاريخياً موقفاً لأنه يستجيب لحاجات الواقع التاريخي المعاصر للعرب والمسلمين، فما فتئت الدوائر المعادية منذ أحداث أيلول / سبتمبر ٢٠٠١م. تشن الحملات الظالمة على الإسلام والعروبة. وبلغت هذه الحملات ذروتها قبيل انعقاد هذه الدورة، ولم يسلم حتى النبي «محمد» صلى الله عليه وسلم من هذه الحملات المفترية المشحونة بالكراهية. فكان هذا الاختيار بدلالاته الرمزية، وبما يصرّح به من الرغبة في الحوار والتفاهم، وبما يؤمى إليه من ضرورة مراجعة الذات لذاتها، وعدم الانقياد لحملة الكراهية الجامحة ضد المسلمين والعرب، خير استجابة لمتطلبات المرحلة التاريخية الراهنة عربياً وإسلامياً. ولقد أدرك الآخر (الإسباني هنا) دلالة الاختيار، وتقبله قبولاً حسناً، بل تبناه .

وحقاً كانت الأندلس بعامة لا قرطبة وحدها من وجهة النظر التاريخية رمزاً لتعايش الأجناس وأتباع الأديان السماوية على نحو ما يذكر المؤرخون العرب، وعلى نحو ما يذكر المستشرقون النصاري. وحسبي أن أذكر هنا «هنري بيرس» في كتابه : «الشعر الأندلسي في عصر الطوائف». يقول: «ولم يقطع

المولّون [المسلمون من أصول إسبانية] كل صلاتهم مع رفاقهم القدّامى في الدين، والذين ظلّوا على مسيحيتهم، وعلى النقيض كل الدلائل تشير إلى أن الجانبين واصلوا التعامل والعيش كما كانوا يفعلون في الماضي وهذه الحياة المشتركة تسمح لنا أن نفهم على نحو أفضل تسامح المسلمين الإسبان إزاء الجماعات المسيحية الإسبانية. وفي الحق لا يوجد في أي مكان آخر شعب منهزم عومل بمثل هذا الإكرام في تنفيذ الاتفاقيات الخاصة بالتسليم، وفي تطبيق الشريعة الإسلامية المتصلة بالذميين. وكان هناك إسبانيون في كل مكان: حول الأمير حيث الإسبانيات زوجات شرعيات أو عشيقات، وكرقيق أو موال، وفي الجيش جنوداً مرتزقة، وفي بعض الحالات كانوا قوّاداً^(١).

ويستقيض «هنري بيرس» في الحديث عن اليهود في الأندلس بعامة ولاسيّما في قرطبة وغرناطة، فقد كانوا - كما يقول - «منذ اليوم الأول للفتح مساعدين مهمين للعرب والبربر»^(٢)، ويشير إلى المكانة العالية التي تمتعوا بها في بلاط الأمراء الحاكمين، وإلى الحماية التي كانوا يبسطونها على

(١) هنري بيرس: الشعر في عصر الطوائف. ص: ١٤٧ ترجمة د. الطاهر مكي .

(٢) المرجع السابق. ص: ٢٣٩.

إخوانهم في الدين^(١). ويُردف قائلاً «ونحن نعرف أن الجماعات اليهودية في إسبانيا بعامة، وفي قرطبة بخاصة، تدين بمكانتها إلى حسداي بن شيروط [يهودي]، وكان طبيباً ودبلوماسياً، وجعل منه عبد الرحمن الناصر وزيره، وسفيره، وأمينه على بيت المال»^(٢). ويكمل «كانت توجد جالية يهودية كبيرة في كل المدن الكبرى ولا بد أن الجالية اليهودية في إشبيلية كانت هامة جداً ... وبلا شك كانت مملكة غرناطة المقاطعة المفضلة لدى اليهود في القرن الحادي عشر ... وظل اثنان من الوزراء اليهود هما: صمويل بن النغريلة وابنه يوسف من بعده، يوجّهان سياسة بني زيري»^(٣).

وكذا القول في الصقالبة وسواهم. وحقاً كانت تقع أحياناً منازعات بين الأجناس، أو بين أتباع الديانات، ولكن النسق العام كان نسق التعايش والتفاهم والاشتراك في الحكم حتى على أعلى المستويات، فبعض البربر كانوا ملوكاً في أكثر من مدينة، وبعض اليهود أصبحوا وزراء، فقصدتهم الشعراء ومدحوهم.

(١) المرجع السابق. الصفحة نفسها .

(٢) المرجع السابق. ص: ٢٣٩ وما بعدها .

(٣) المرجع السابق. ص: ٢٤٠ .

وإذا، مرة أخرى، كان اختيار قرطبة اختياراً سياسياً وثقافياً
نكياً. وقد واكب هذا الاختيار خبرة تنظيمية تتم على وعي ثقافي
وسياسي عالٍ، فقد دعي إلى هذه الدورة النقاد والشعراء كالعادة،
ودعي إليها - ربما قبلهم - حشد كبير من رجال الأديان
السماوية، ومن المفكرين الدينيين والعلمانيين على حد سواء.
وكان لابد لهذا الحشد من أن يأخذ موقعه الذي أعد له، وأن
ينهض بدوره الذي خطّط له.

كانت الأمور تجري بهدوء يوشك أن يكون صمتاً على الرغم
من الضجيج الذي واكب افتتاح الدورة، وأحس المرء كأن ثمة
انقلاباً مدبراً يوشك أن يقع. ولم يلبث أن وقع بصمت، فتقدمت
الندوة الثقافية على الندوة الأدبية، واستغرقت أيام الدورة كلها
ماعدا اليوم الأخير الذي تتازعته الندوتان، فبعض موضوعاته من
صميم الندوة الثقافية وإن تجلّت في مظهر أدبي. وكان لابد للنقاد
والشعراء المهتمين بالشأن العام وقضايا الأمة أن يلتفتوا حولهم
جغرافياً وتاريخياً ليدركوا سرّ هذا التحول في طبيعة الدورات
التي تعقدها مؤسسة البابطين. وعلى أية حال لقد كانت استراتيجية
المؤسسة الثقافية أهم وأجلّ من الشعور الفردي بالتلمل والتذمر
والإحساس بما يشبه التهميش أو الإقصاء. ولم ينبع هذا الشعور
من قصور أهل الأدب أو عدم قدرتهم على المشاركة في الندوة

الثقافية، فإن كثيرين منهم، وأكاد أسميهم، قادرون على الخوض في قضايا الثقافة العامة اقتدارهم على الخوض في شؤون الأدب. ولكن الشعور العام الذي هيمن على الدورة كان مشحوناً بالتركيز على عدد من الرموز الدينية والثقافية. ولم يكن من اللباقة - في رأي كثيرين - خلخلة هذا التركيز.

كان برنامج الندوة الثقافية «ندوة الحضارة العربية الإسلامية والغرب» سياسياً وثقافياً بامتياز، وكان الباحثون مختارين بعناية فائقة ولا سيما في محور «الأديان السماوية»، ومحور «صورة الآخر». ولست أدري إلى أي مدى عبّر الباحثون عن حقائق نفوسهم في أبحاثهم وأحاديثهم؟ وأذكر أنني كنت أعرف أحدهم عن بعد منذ زمن بعيد، وفي جلسة جانبية ضممتنا اندفع يتحدث عن ضرورة التسامي فوق كل مفاهيم الانتماء القومي والديني والقبلي والجغرافي و.... ووجوب أن تكون التنشئة مبنية على «الانتماء الإنساني» وحده. وعبثاً حاولنا كبح جماح إنسانيته الهادرة. وأذكر أنني قلت له: قد يكون ما تفضلت بالدعوة إليه أمراً منطقياً يستحق التقدير لو أن الشعوب الأخرى ترى ما رأيت. ولكن هل من الصواب في رأيك أن ينشأ الإنسان العربي بعيداً عن انتمائه الوطني والقومي والديني، فلا تربطه بأمة ووطنه ودينه أية رابطة، وهي أمة مغلوبة على أمرها ومظلومة

ومستعمرة، وينشأ الإسرائيلي أو اليهودي مرتبطاً بانتمائه إلى «الصهيونية»، ويتعصبه لها؟ ولكن صاحبنا خرج إلى المغالطات والعبث الفكري، وبدا لي أن حوارنا هو حوار «الطرشان» بلا زيادة ولا نقصان.

كنت أستمع إلى الباحثين وهم يدعون بحرارة وصدق إلى ضرورة «الحوار» مع الآخر، وإلى ضرورة التفاهم والتعايش السلمي. وكنت أسائل نفسي: هل نحن الذين نرفض حوار الآخر؟ أم هم الذين يرفضون حوارنا؟ وما جدوى أن نؤمن بالحوار، وندعو إليه بحرارة وصدق في الوقت الذي يبلغ فيه الصلف والخطورة بالآخر مبلغاً يصدّه عن حوارنا، ويريه نفسه في مرآة محدّبة، ويريه الآخر (نحن) في مرآة مقعّرة إذا جاز أن أستعير هاتين الصورتين، وهما عنوانا كتابين للدكتور عبد العزيز حمودة؟

إن الحوار هو منطق الأنداد، ومنطق الاحترام المتبادل. إنه تثبيت إرادة وصلابة موقف ما لم يُردّ الإنسان إلى صواب بأدلة وبراهين، وليس تماوتاً وتضاغراً وتقريباً بالرأي والموقف لنيل مباركة الآخر ورضاه. وأنا أظن ظناً يقيناً - على الرغم من كل ما سمعت وقرأت ورأيت - أن إيمان الآخر بأننا أنداد له إيمان مدخول - وإن حاول إيداء غير ذلك -، ولا سيّما الآخر الأمريكي،

وأنه غير مستعد لحوارنا، ولكنه مصرّ على إملاء تصوّراته علينا، ولا اعتراض لديه على أن نسَمّي هذا الإملاء حواراً.

وأنا أعرف أن ما أقوله هو مجرد وصف لواقع تاريخي راهن ينقصه التحليل - وإن كان لا ينقص صاحبه -، ولكنني أعرف أيضاً أن التاريخ الإنساني لا يعرف السكون والثبات، فهو في صيرورة مستمرة. هكذا تعلّمنا التاريخ، وهكذا تعلّمنا الفلسفة. وحسبك بالتاريخ والفلسفة معلّمين. ولذا فإنّ الأهم والأوجه هو أن نتساءل: كيف نفرّض احترامنا على الآخر؟ وكيف نجبره على اعتبارنا أنداداً له؟ كيف نقنعه أن مصالحه الاستراتيجية في حاجة ماسّة لنا، وأنا غير مستعدين لتأمين هذه

المصالح إذا لم يغيّر موقفه المتغطرّس المتعالي منا؟ إن هذه الأسئلة لا تعني إلغاء الحوار، بل تعني أن نوَفّر لهذا الحوار شروطاً موضوعية تجعله حواراً خصباً مثمراً.

إن هذا الموقف الأمريكي والأوربي الراهن ليس موقفاً طارئاً مستجداً، بل هو امتداد وتطور لمواقف قديمة. فلم تكن العلاقة بين العرب والغرب الأوربي والأمريكي، أو بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية علاقة تفاهم واحترام وحوار في أية مرحلة تاريخية بعد قيام الثورة الصناعية في أوروبا. ولو التفتّ إلى ماضٍ أبعد لرأيت هذه العلاقة بصورتها

الراهنة منذ الحروب الصليبية التي امتدّت من القرن الحادي عشر إلى القرن الرابع عشر للميلاد لقد اجتاحت حركة الاستعمار الغربي القديم في القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين معظم البلاد العربية من المحيط الأطلسي غرباً إلى الخليج العربي شرقاً، فقد استعمرت فرنسا الجزائر منذ وقت مبكر من القرن التاسع عشر (١٨٣٢م)، واستعمرت بريطانيا مصر والسودان (١٨٨٢م)، واستعمرت إيطاليا ليبيا، واستعمرت فرنسا تونس والمغرب، ووزّعت اتفاقية سايكس بيكو بعد الحرب العالمية الأولى (١٩١٦م) مناطق النفوذ في المشرق العربي بين الدول الاستعمارية. وبلغ التآمر الاستعماري ذروته بوعد بلفور (١٩١٧م) ثم بإعلان قيام دولة إسرائيل في فلسطين عام ١٩٤٨م، وتهجير قسم كبير من الفلسطينيين إلى خارج أرضهم التاريخية .

وباختصار: إن السياسة الاستعمارية الغربية عبثت بالجغرافيا السياسية في المشرق العربي، ورسمت حدود الدول القطرية على النحو الذي أرادته. وقد عمّت ببلائها معظم الأقطار العربية. ومنذ ظهر «النفط» في نهاية العشرينيات وبداية الثلاثينيات من القرن العشرين لم تكفّ عن تطويق منابعه ومحاولة السيطرة عليه بوسائل شتى، حتى سيطرت عليه سيطرة شبه مباشرة في العقود القليلة المنصرمة .

وقد خاضت الأقطار العربية حروب الاستقلال، ودفعت ضريبته باهظة من دماء شعوبها وأقواتها، وبسبب الاستعمار وحروب التحرير تأخر تقدّم هذه الأقطار، وتأخرت مسيرة التنمية فيها. وتوالى عليها الحروب في أثناء الحرب الباردة (١٩٤٨، ١٩٥٦، ١٩٦٧) التي شنتها عليها إسرائيل بالتحالف مع قوى الاستعمار. ولم تقف القوى الاستعمارية في أي يوم من التاريخ الحديث من القضايا العربية ولا سيّما «قضية فلسطين» ثم قضية «الأراضي العربية المحتلة» عام ١٩٦٧م موقفاً يتسم بالنزاهة والعدل والموضوعية. وحين تحول الاستعمار القديم إلى استعمار جديد بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية استحكم الخلاف وسوء الفهم بين معظم العرب وهذا الاستعمار الذي أسرف في انحيازه إلى «إسرائيل» حتى جعلها جزءاً عضوياً من بنيته يدافع عنه كما يدافع عن كينونته وذاته. وأنا لا أريد من ذلك أن ألتمس العذر للعرب في تخلفهم، فلقد بدأت النهضة العربية في القرن التاسع عشر قبل النهضة اليابانية بنصف قرن، فأين نحن اليوم من اليابان؟ وبدأت قبل النهضة الصينية بقرن كامل، وكانت الصين تحت الاحتلال كالعرب وتحت حكام طغاة، فأين نحن اليوم من الصين ؟

وزدادت الولايات المتحدة الأمريكية بعد انهيار الاتحاد السوفيتي أو سياسة القطبين غطرسة و صلفاً وتوحشاً، فغدت

القطب الأُوحد في العالم، تترعّمه، وتملي إرادتها عليه، وتصنّفه على وفق تصوّراتها ومصالحها. ولم تكن في يوم مضى، ولا هي اليوم مؤهّلة أخلاقياً لقيادة هذا العالم المضطرب. ومن غير الحصافة السياسية أن نسرف في التناوُل بالقيادة الأمريكية الجديدة إذا لم نغيّر نحن من مناهجنا وتصوراتنا في التعامل معها .

هذا هو الواقع التاريخي الحديث لعلاقة الحضارة العربية الإسلامية بالحضارة الغربية في طورها: الطور الأوربي، والطور الأمريكي. إنه سياق تاريخي طويل مثقل بالظلم والعدوان، وعدم الاحترام، ومحاولة النفي والمحو، أو التهميش والإقصاء على أقل تقدير.

ومن العسير على المرء أن يعتقد أن هذا السياق كان نابعاً من سوء فهم الآخر لنا ولقضايانا. أو من عدم قدرتنا على طرح هذه القضايا طرحاً واضحاً دقيقاً. والأقرب إلى العقل أن تكون المشكلة في الطرفين معاً؛ في ثقافة الآخر المستعمر، وفي تصوراتهِ للشعوب الأخرى وللمفاهيم الكبرى في الحياة. وفينا نحن، في الملابس التاريخية التي تحف بطرح قضايانا، وهي ملابس شديدة التعقيد تبدأ بالحرص على رضا الآخر ولو بأي ثمن، وتنتهي بالحرص على النظام الذي يمثّله المسؤول العربي. ويستند هذا الحرص على تراث ضخم من التخلّف، والاستبداد، وغياب الديمقراطية، وكثير من حقوق الإنسان .

هكذا ظلت القضايا العربية - وستبقى إذا لم تتغير أحوال العرب أولاً - رهينة أمرين: أولهما ثقافة متعالية مغرورة تدعمها قوى عسكرية واقتصادية وتكنولوجية عملاقة، وتحثها رغبة في التميز والاستعلاء، وشهوة جبارة إلى مزيد من المصالح لا تعرف الشبع أو الارتواء. وثانيهما: أنظمة عربية غير ديمقراطية عاجزة عن حوار الآخر حوار الأنداد خوفاً على امتيازاتها وكراسي حكمها.

* * *

لقد حاولت في الصحف الماضية أن أقدم تصوراً أولياً للمهاد التاريخي والسياسي والثقافي الذي تحولت فيه دورات «مؤسسة جائزة البابطين للإبداع الشعري» من الاقتصار على الشعر وقضاياها إلى الاهتمام بالإنسان العربي وقضاياها. وحاولت - أيضاً - أن أقدم تصوراً تاريخياً مقتضياً، بل شديد الاقتضاب، للعلاقة بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية. وحاولت - مرة ثالثة - أن أثير عدداً من القضايا الكبرى التي تتصل بهذه العلاقة اتصالاً وثيقاً. ولعلي بما حاولت أن أكون قد فتحت أمام القارئ الباب، ونصبت له الصوى في الطريق ليتابع هذه الندوات الثقافية الخصبة التي عقدتها المؤسسة في قرطبة وباريس والكويت (من ٢٠٠٤ - ٢٠٠٨م). وفي محاولة أخرى خدمة للقارئ، ولمنهجية العلم سأصنف القضايا الثقافية التي ناقشتها هذه الدورات - وهي قضايا متداخلة تداخلاً

شديداً - دونما التفات إلى تعاقب الدورات تاريخياً، ودونما اهتمام بعرض أوراق الباحثين عرضاً تتفصل فيه كل ورقة عن أخواتها. وهدفى من ذلك هو تحرير هذه القضايا من فيض من الاستطرادات، ومن فيوض من التكرار. فما أكثر ما تعاقب الباحثون على الفكرة الواحدة، لا لأنهم مولعون بالتكرار، بل لأن بحث كل منهم مستقل عن البحوث الأخرى، وهذه الفكرة ضرورية لبنائه بناء منهجياً سديداً. وقل مثل ذلك أو قريباً منه في الاستطرادات .

ولقد رأيت بعد طول تأمل ونظر أن أصنّف هذه القضايا في أربعة محاور هي:

المحور الأول: الأنا والآخر

المحور الثاني: العولمة والعرب .

المحور الثالث: العولمة والثقافة .

المحور الرابع: الحوار بين الواقع والضرورة.

وقد يكون من النوافل النصّ على أن كل محور من هذه المحاور يشتمل على عدد من القضايا الكبرى التي تتقارب دون أن تتوحد أو تتماهى، وتتباعدون دون أن تتدابروا أو تتنافى.

* * *



الهيئة العامة
السنورية للكتاب



الباب الأول



قضايا الثقافة العامة

الهيئة العامة
السنورية للكتاب



الهيئة العامة
السنورية للكتاب

الفصل الأول

قضايا الثقافة العامة

في دورات مؤسسة البابطين

المحور الأول: «الأنا والآخر»

في عالم معقد تتداخل فيه المصالح وتتصارع، وتختلط فيه الأجناس حيناً وتتمايز أحياناً، وتتحالف فيه الدول آنأً وتتحارب آونة، ويشهد تكتلات اقتصادية عملاقة، وتكتلات سياسية ضخمة، وثورة تكنولوجية مذهلة... عالم غدا قرية كونية من حيث التقارب المكاني، ومجرة شاسعة الأبعاد من حيث تضارب المصالح والرؤى الثقافية والسياسية، وما ينجم عنها من حروب ودمار بشري وعمراني ينتشر في أرجاء واسعة من المعمورة حتى كأنَّ نهاية الحرب الباردة كانت إيذاناً بإشعال الحروب واضطهاد الأمم. وكنا نظن أنها ستكون فاتحة لعصر تترك فيه الخلافات الإقليمية الضيقة رهناً لتفاعلاتها الذاتية !

في عصر تدفع فيه النفس الإنسانية ضريبة روحية باهظة ثمن تقدمه الماديّ المذهل، وتدفع فيه شعوب الدول النامية ضريبة باهظة من إنسانيتها وحرّيتها وكرامتها واقتصادها عصر الغيلان البشرية والتكنولوجية في عصر كهذا ماذا ينبغي على الشعوب - ولاسيما الضعيفة - أن تفعل؟ وكيف يجدر بها، بل يجب عليها، أن تفكّر؟

إن أول ما يجب عليها أن تفعله - من وجهة نظري - هو أن تكتشف «ذاتها» عبر هذا الركام التاريخي الهائل، وفي وسط هذه الضوضاء العالمية التي تصمّ الآذان. وحين تكتشف هذه الذات تستطيع أن تضع لها استراتيجية تصونها وتتميّها وتطوّرها. وتستطيع في الوقت عينه أن تحدد «الآخر»، وتحدّد طبيعة علاقتها به سلباً أو إيجاباً على وفق تحديداتها له، لأن هذا «الآخر» ليس واحداً، بل هو «متعدّد» تاريخياً وجغرافياً.

وتأسيساً على ما تقدّم جعلت محور «الأنا والآخر» أول المحاور. وكان أول ما ينبغي تحديده مفهوماً هو «الأنا» و«الآخر». نعرّف الأنا بأنه ذاك الأنا الذي تقوم بينه وبين أنا آخر علاقة ما: حب، كره، مصلحة، عاطفة، مهنة، عدا، شك، إيذاء، ونعرّف الآخر بأنه من اتخذنا تجاهه موقفاً ما^(١). وقد

(١) أحمد برقراوي. الأنا ص: ٥٩ .

عالجت الندوات الثقافية التي ذكرناها سابقاً هذين المفهومين معالجة خصبة وعميقة. وأحب أن أسجل ملاحظة مهمة جداً تتصل بمفهوم «الأنا». لقد غابت النزعة القطرية أو الإقليمية غياباً مطلقاً، فلم نسمع أحداً من الباحثين أو المعقبين يتحدث عن «الأنا» من منطلق قطري أو إقليمي، فكأن هول ما نحن فيه أيقظ اللاوعي في النفوس، وخلص الوعي مما شابه من الزيف، فإذا الكل يبحث عن «انتماء» يمنحه وعياً بالقوة، ويحرره من إحساسه بالعجز. وهكذا تحدّد هذا المفهوم بمفهومين آخرين هما «العروبة» و«الإسلام» منفصلين حيناً ومجتمعين حيناً آخر.

يتساءل د. محمد الرميحي - بعد أن يعلن إنسانيته الصوفية، أو صوفيته الإنسانية منقّصاً شخصياً المتصوّف الكبير «محيي الدين بن عربي» - : من نحن ؟ ومن الآخر «هل نحن هنا هم (المسلمون)، وهم حوالي مليار ومئتي مليون نسمة يشكّل العرب ١٥% منهم فقط؟»^(١)، ولا يلبث أن يشكك في هذا التحديد لأن المسلمين «ليسوا جسماً واحداً بل هم كيان تعدّدي مختلف ومتصارع، وينظر إليهم بتعدديتهم وصراعهم ذلك، فيقول هنري كيسنجر: في العقود الثلاثة الأخيرة اندلعت حروب بين الدول الإسلامية أكثر عدداً ودموية من تلك التي اندلعت مع إسرائيل والعالم الإسلامي»^(٢). ويتساءل : «وفي

(١) دورة ابن زيدون ج/١. ص: ٤١ .

(٢) المرجع السابق ج.١ ص ٤٢ .

أي عصر نتحدث عن المسلمين ؟ هل هم المعاصرون اليوم، أم هم الأجداد في التاريخ الغابر؟»^(١).

وينتهي إلى تحديد المفهوم «لذا وتحديداً فإنني أعني في هذه الورقة [البحث] بـ«نحن» العرب المعاصرين»^(٢). وحين يحاول تحديد «الآخر» يرى أن الغرب «ليس واحداً لا في المكان ولا في الزمان، فهو متعدّد في كلا البعدين»^(٣). وينتهي إلى تحديده «بالغرب الأوروبي والأمريكي المعاصر، المنتشابه ثقافياً، من مجتمعات صناعية حديثة»^(٤). ويعلّل د. الرميحي تحديده «لأننا» بـ«العرب المعاصرين» بقوله: «فإن أكبر وأوسع نقد يوجّه من الغرب اليوم هو للعرب أولاً، وإن جاءت كلمة الإسلام، فهي تستخدم في المنظومة النقدية المعاصرة لتعني العرب أكثر مما تعني الأتراك أو الإندونيسيين»^(٥) لأسباب كثيرة، فالبلاد العربية هي مهد الإسلام، وتأثير العرب في الثقافة الإسلامية أهم من تأثير أي شعب آخر، والعرب هم حاضنو المقدسات الإسلامية^(٦).

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) المرجع السابق، ص: ٤٣ .

(٣) المرجع السابق، ص: ٤٢ .

(٤) المرجع السابق، ص: ٤٣ .

(٥) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

(٦) المرجع السابق، ص: ٤٤ .

ويرى د. حازم الببلاوي ضرورة الأخذ بمفاهيم متحركة إذا أردنا تحديد «الأنا» و«الآخر» لأن العالم الإسلامي كان أقرب إلى الوحدة والتجانس في القرون الأولى التي شهدت قيام علاقات بين أوروبا والمسلمين، ولكنه عرف تمايزاً كبيراً خلال القرن الأخير. وأما أوروبا فقد سارت نحو التجانس والاتحاد في النصف الأخير من القرن العشرين (الثورة الصناعية، العولمة، إزالة الفوارق الاقتصادية). وإذا ففي الحديث التاريخي عن الماضي يكون الحديث أقرب إلى «الجغرافيا»: الدولة الإسلامية /أوروبا، الشرق/ الغرب .

وفي الحديث عن الحاضر الراهن يكون الحديث أقرب إلى «الاقتصاد»: دول متقدمة / نامية، العالم الصناعي / الوطن العربي. وهكذا نجد أن مفهوم الحضارة العربية الإسلامية (الأنا / نحن) يضيق كلما اتجهنا نحو التاريخ المعاصر حتى يكاد ينحصر في الوطن العربي (العرب)، وأن مفهوم الغرب (الآخر) يتسع كلما اتجهنا نحو الحاضر حتى يكاد يتسع «للعالم الصناعي المتقدم» (أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية واليابان)^(١).

ويشير د. الرميحي إشارة خاطفة إلى موضوع مهم في دراسات «الأدب المقارن» هو «صورة الآخر»، ولكنه لا

(١) المرجع السابق، ص: ٣٢٤ و ٣٢٥ .

يتحدث عن هذه الصورة في آداب الطرفين (نحن والآخر)، بل يكتفي بالنص على «نمذجة» كل طرف لشخصية الطرف الآخر دون تعليل^(١). وينص صراحة على قصور التصور الغربي القديم للعرب وتناقضه وسليبيته، ويعرض أمثلة من هذا التصور، فمعظم الكتابات الأوروبية تصوّر العرب والأتراك شخصيات شريرة ومضحكة في وقت واحد. وينقل رأي «إدوارد سعيد» في تحامل أوروبا على الإسلام منذ ظهوره، وليس أدل على ذلك ممّا فعله «دانتي» في «الكوميديا الإلهية» بالنبي «محمد» صلى الله عليه وسلم، فقد وضعه مع الشيطان في آخر حلقة من حلقات جهنّم. ثم يستعرض أطرافاً من هذا التصور يظهر فيها العقل الغربي غير منطقي، يخاف السلطة، ويستمرئ الكذب. ويظهر العرب - فيما كتبه غلوب باشا (القائد البريطاني) - قوماً يدركون بألم تخلفهم وضعفهم، ويتميّزون بالحساسية وسرعة الغضب والتحدي العنيف إذا عوملوا بازدراء، وأحياناً يغرقون في اليأس والاستخفاف بالذات، وهم جميعهم قلّما يحسّون بالواجب أو الخدمة العامة، فهم ينزلون بسهولة في نزوات محاباة الأقارب والخدع والمحسوبية، ولكن لا يعترفون بذلك. ويتوقف على صورة العرب الفلسطينيين كما رسمها «ستيوارت

(١) المرجع السابق، ص: ٤٤ و ٤٥ .

بيرمن» عام ١٩٢٦ - وهو أستاذ في كلية التدريب العربية في القدس -، فهم «ليسوا عرباً، بل مشرقيون يتكلمون العربية ... وهم أكثر ميلاً للغرب منهم إلى الشرق لا يملكون أدنى فكرة عما تعنيه قوميتهم. ويوجد ثلاث خصائص لدى سكان المدن الفلسطينية: الكراهية للأجانب وخاصة الغربيين، الفساد والاستعداد لنيل الرشوة، التآمر على بعضهم البعض». ويرجع مرة أخرى إلى «غلوب باشا» فيعرض رأيه في المصريين : «الميزة الحقيقية لدى المصري هي التبجح والتباهي ... وبشكل عام هو غير فعّال في العمل، كلامه الكبير لا ينتج عنه...^(١). وليست صورة العرب المعاصرين - كما يستعرضها د. الرميحي - أفضل من صورتهم السابقة كما تظهر في الإعلانات ورسوم الكاريكاتير الغربية، فهم جهلاء متخلّفون يحتقرون المرأة، ويخافون عليها خوفاً مرَضِياً^(٢).

إن هذه الصور القديمة والمعاصرة للعرب التي وقف عليها د. الرميحي لا يكفي أن نتهمها بالتناقض، بل لا بد من تحليلها. إن صورة الآخر - كما يعلّمنا الأدب المقارن - لا تستمدّ من حقائق موضوعية، بل تستمدّ من صورة ثابتة لهذا الآخر في

(١) المرجع السابق، ص: ٤٧ - ٥٠.

(٢) المرجع السابق، ص: ٥١ و ٥٢.

نفس الشعب، ومن ثقافة هذا الشعب. وإذاً هي صورة مركوزة في الوجدان الشعبي تغذيها ثقافة لا يمكن وصفها بالموضوعية أو الإنصاف. وتدل هذه الصورة على نشوء ثقافي واضح. ولا يختلف حكمنا على هذه الصورة النمطية الثابتة أية كانت الثقافة التي تنتجها. لقد عُقد بالأمس القريب مؤتمر في جامعة دمشق تحت عنوان «صورة العرب والمسلمين في الآداب العالمية». ولقد بدت هذه الصورة في معظم الأبحاث نمطية قاتمة. ولولا خشيتي أن أدخل في هذا البحث ما ليس منه لاستعرضت بعض هذه البحوث.

ولقد تحدّث د. المنعم سعيد عن هذه الصور النمطية وعلاقتها بنفسية الشعوب وثقافتها. قال: «ومن هنا فإن أهم المشوّهات للصورة الخاصة بالحقائق يوجد ما يسمى بالصور النمطية Stereotypes التي تكونها دول وشعوب عن الدول والشعوب الأخرى». ثم ذكر مجموعة من الصور النمطية السلبية كوّنّها العرب عن الغرب ولاسيّما الولايات المتحدة الأمريكية، وهي ستة أنماط ذائعة في الصحافة والإعلام العربي عامة:

١ - نمط راعي البقر.

٢ - نمط الاستعماري.

٣ - نمط الصليبي.

٤ - نمط المتآمر.

٥ - نمط الأداة بيد إسرائيل أو العميل لها.

٦ - نمط الرأسمالي المتوحش.

وذكر أيضاً الصور النمطية للعرب عند الأمريكيان، فرآها ستة أنماط أيضاً هي:

١ - نمط البدوي الغادر المنحل.

٢ - نمط الراقصة الشرقية في انحلالها وتعهرها.

٣ - نمط رجل البازار في مساومته وخداعه.

٤ - نمط البليونير (بعد ظهور النفط) ببذخه وسفهه.

٥ - نمط الإرهابي.

٦ - نمط المتخلف.

ومما يدلّ على أن هذه الصور النمطية لا تستمدّ من حقائق التاريخ، بل من نفسية الشعب وثقافته الموروثة التي تتغذى باستمرار بما يجانسها قول د. عبد المنعم: « والحقيقة أن كثيراً من هذه الأنماط أو مثيلاتها كان شائعاً في الفكر الأمريكي - على سبيل المثال - حتى قبل إنشاء دولة إسرائيل حيث كانت الصورة العربية تتصف بالخيانة وعدم الكفاءة والجبن والتعطش للدماء»^(١).

(١) دورة شوقي ولامارتين: ج/١. ص: ٤٨٠ - ٤٨٨ .

ومما لا ريب فيه أن ثمة أسباباً كثيرة ومتنوعة تساعد على تكوين الصور النمطية واستمرارها (سوء الفهم، وقائع تاريخية، وسائل الإعلام، مصالح مختلفة ...). وأضيف إلى هذه الأسباب سبباً آخر يتجلى في اهتمام المتلقين بأسطورة الشخصية أكثر من اهتمامهم بسيرتها الحقيقية. ويمكننا ببسر الاتساع بهذا الرأي اتساعاً منطقياً، فنزعم أن اهتمام شعب ما بأسطورة شعب آخر أكثر من اهتمامه بحقيقة هذا الشعب^(١).

ولكن هذا كله لا يعني أنني أريد أن أزعم مكابراً أن الوطن العربي بخير، فذلك زعم بعيد لا يساعد الواقع عليه. بل يعني أن العلاقة بين العرب والغرب علاقة إشكالية. ومن العسير على المرء أن يصدق أن العنف اللحظة التاريخية التي تأخذ بخناق الجميع هو سبب هذه العلاقة المضطربة اضطراباً شديداً، وأعسر من ذلك أن نصدق أن المصالح لا علاقة لها بهذه العلاقة الإشكالية - على نحو ما يرى د. الرميحي^(٢). وكيف نفسر حرب تحرير الكويت، وحرب احتلال العراق - لا تحريره كما يرى بعضهم - إذا لم نفسرهما بالمصالح الأمريكية؟ وهل كانت الولايات المتحدة الأمريكية ستجيش العالم لتحرير الكويت لو لم

(١) روبرت هولب: نظرية التلقي. ترجمة د. عز الدين إسماعيل. ص: ٧٩ و ٨٠.

(٢) دورة ابن زيدون ج/١. ص: ٤٦ .

تكن الكويت بلداً نفطياً ؟ وهل كانت ستحتل العراق - على الرغم من عدم الموافقة الدولية - لو لم يكن العراق بلداً نفطياً، ولو لم يكن لإسرائيل مصلحة في تمزيق الوطن العراقي؟ لقد هدأت العاصفة، وغداً لزماً على المنقذين العرب أن يفكروا تفكيراً هادئاً بعيداً عن عنف اللحظة التاريخية.

وإذا كانت الولايات المتحدة تشنّ حروباً أخلاقية لتطهير العالم من الطغاة المستبدين، ومن أصحاب الفكر المتجمّد فلم لا تتصحّ أصدقاؤها بالتخلّي عن القمع والاستبداد، أو تجبرهم على ذلك؟ وإذا كانت تبحث عن العدالة الدولية فلماذا لا تحلّ مشكلة الصراع العربي الإسرائيلي ؟ وهل ثمة أحد يريد أن يقنعا أن الغرب - ولاسيما الولايات المتحدة الأمريكية - لا يعرف حقيقة هذا الصراع ؟ أو لا يعرف ما فعلته إسرائيل في قانا وجنين وغزة وسواها ؟ إذا كان ثمة من يدّعي ذلك فإننا نقول له ما قال المتنبي :

وليس يصحّ في الأفهام شيء إذا احتاج النهار إلى دليل
وإذا كانت أمريكا تتناصر إسرائيل في ابتزاز ألمانيا بسبب المحرقة اليهودية، بل في ابتزاز العالم، فلم لا تتناصر الفلسطينيون - وما حلّ بهم أسوأ مما حلّ باليهود - لحلّ قضيتهم، ولا ابتزاز بريطانيا التي كانت السبب الأول في نكبتهم ؟

وأنا أظن ظناً يقيناً أن مفكراً رصيناً وأستاذاً مرموقاً كالدكتور الرميحي يعرف هذه الأمور وغيرها، ويعرف أن المقاومة المشروعة غير الإرهاب، وأن المقاومين شهداء لا انتحاريون. ولكن عنف اللحظة التاريخية - بتعبيره الدقيق - لم يكن يسمح بالتأمل الهادئ الرصين .

ويتحدث د. باسكال بونيفاس عن تصوّر الغرب للعرب قائلاً: «وهكذا نجد أن الرؤية والتقييم للعالم العربي والصورة النمطية العربية موجودان في المجتمع الأوروبي حتى لو على مستويات اللاوعي الجماعي وإذا كانت الرؤى الأوروبية تحكم على أن العالم العربي غير قادر على تطبيق إصلاح فعال للدخول في الحداثة، فإن تلك المحدودية تصل إلى الأنا العربية وتعمل بطريقة عكسية محبطة ذات نتائج لا يمكن التكهّن بها»^(١). ولا يلبث أن يتحدث بلسان «طارق البشري»، فيشير إلى أن الحركة الاستعمارية ما تزال قائمة، وإلى رفض الغرب للآخرين انطلاقاً من المسيحية ثم العلمانية، ودائماً من خلال صلف السيطرة التكنولوجية والعلمية، وإلى ازدرائه لأية حركة إسلامية أو شرقية^(٢).

(١) دورة شوقي ولامارتين. ج/١ ص: ٢٠٤ .

(٢) دورة شوقي ولامارتين. ج/١ ص: ٢١٢ .

ويحدّد الشيخ محمد علي تسخيري «الأنا» و«الآخر» من منظور ديني، فهما: الإسلام والغرب، أو العالم الإسلامي والعالم الغربي. ويفرّق تفرقة واضحة بين الإسلام والمسلمين، وبين المسيحية والمسيحيين، يقول: «إن هناك خلطاً واضحاً بين الإسلام كم منظومة قيم، والمسلمين كأمة تعتنق الإسلام، فلا يمكن مثلاً اعتبار تصرف حاكم معين منطلقاً من الثقافة الإسلامية حتماً.... كما أن السلوك الغربي لا يعني بالضرورة رضا مسيحياً عنه»^(١). ولا تثريب على الشيخ فيما ذهب إليه، فليس من المعقول أن يُحكم على الإسلام بممارسة مجموعة من المتطرفين، أو على الكنيسة بممارسات محاكم التفتيش أو بممارسات النازية. ويرى الكثير من «نقاط الاشتراك بين الإسلام والغرب يمكنهما أن يتفاهما عليها دون التنازل عن القيم من أمثال (حقوق الإنسان والديمقراطية والسلام، والحرب ضد الإرهاب، ومقاومة العنصرية ...)» أما المساحات المشتركة بين الإسلام والمسيحية ففيها اتساع ملحوظ، فهناك تراث قيمي مشترك لا يقدر بثمن»^(٢). وينعطف إلى الحديث عن الماضي، فيرى أن

(١) دورة ابن زيدون. ج/١ ص: ٩٧ و ٩٨ .

(٢) المرجع السابق. ج/١. ص: ٩٨ و ٩٩ .

الحضارتين (الإسلامية والغربية) تبادلنا الأدوار في المسيرة والتأثير، ويستعرض أحداثاً تاريخية كثيرة من الماضي والحاضر، وينتهي إلى القول: «وهكذا كانت الأيام تتداول، ولا ريب أن في هذا التداول الخير والشر والتلاحق الفكري، والظلم والنهب والسلب، ومن ثم الحق والعداء المستمر حتى يومنا هذا»^(١).

ويرصد الشيخ التسخيري موقف المحللين الغربيين من العالم الإسلامي، فيراهم فريقين، «الأول: من يرون أن مجال التصالح بين الغرب والإسلام مغلق ونفقه مظلم، لأن السر يكمن في أن الإسلام نفسه يرفض الغرب قيمياً، ولا يسمح مطلقاً بالتعايش أو ما يسمونه بالانسجام مع الحداثة والتغريب»^(٢). وهؤلاء هم المستشرقون الجدد، أو فلاسفة اليأس الحضاري .

و«الثاني: يرى إمكان التعايش نتيجة حيوية الإسلام، وقدرة التجربة الإسلامية على التغيّر والتكيف»^(٣). ويعقب على هذين الفريقين قائلاً: «وإذا كنت أنعى على الأولين بعدهم عن فهم طبيعة الإسلام المرنة، وفهم حقيقة الصراع الطويل بين العالم

(١) المرجع السابق ج/١. ص: ١٠٢ .

(٢) المرجع السابق ج/١. ص: ٩٦ .

(٣) المرجع السابق ج/١. الصفحة نفسها .

الإسلامي والعالم الغربي بكل ما فيه من مدّ وجزر، فإني أنكر على أتباع الاتجاه التوافقي الغربي اعتبارهم قيم الحضارة الغربية هي الأصل، ومدى قدرة الإسلام على الانسجام معها هو المعيار في حيوية الإسلام»^(١).

لقد سدّد الشيخ ورمى فأصاب. إننا من جديد أمام «المركزية الغربية» التي يرى أصحابها أن العالم يجب أن يُقاس بها. وفي هذه النظرة من الاستعلاء والغطرسة والغرور ما يعدل الصفع أو الجلد. وينكر الشيخ التسخيري على الغرب سعيه إلى تهميش العالم الإسلامي. ولا يلبث الشيخ أن ينحو بالموضوع منحى دينياً نظرياً، فيتحدث عن نظرة الغرب إلى المسلمين، ونظرة المسلمين إلى الغرب على صعيد العقيدة والحضارة والسياسة. ويوشك هذا الحديث أن ينقطع عن دنيا الواقع إلى دنيا الأفكار . والحديث عن «الأديان السماوية» هو حديث عن «الأنا والآخر». ولا معنى لمصطلح الحوار بين الأديان، فالأديان لا تتحاور، ولكن معتققيها هم الذين يتحاورون. ومن هنا كان أهل الديانات يمثلون «الأنا والآخر» من وجهة نظر كثير من المؤمنين بها .

(١) المرجع السابق ج/١. ص: ٩٧ .

يعنون د. محمد سليم العوا بحثه بـ«المسلمون وأهل الكتاب...»، وهو - كما يبدو - عنوان يوازي «الأنا والآخر»، فكأنه مستلهم منه، أو منسوج على منواله نسقاً واقتضاء .
إنني أقرأ للدكتور العوا أحياناً، وأستمع إليه أحياناً، وكلما استمعت إليه أو قرأت له ازددت إعجاباً بنزاهته الأخلاقية، وإنصافه، وعلمه الغزير، وبطلاقة لسانه، وبراعته في الجدل واستنباط الحجة، والمقايضة وأمور أخرى شتى .

وهو في هذا البحث يأخذك برفق حميم في دروب ألفتها، فيكاد ينعقد الوهم في نفسك أنك لن تنظر منه إلا بهذه الرقعة الطيبة. فإذا استهواك وعقدت النية على الإصغاء إليه كشف لك عن أمور لا عهد لك بها فيما تألف على طول الألفة وتقلب النظر.

يبدأ د. العوا بحثه من نقطة الاختلاف «المسلمون وأهل الكتاب»، فنتوهم أننا أمام «الأنا والآخر». ومنذ بداية البحث يحدّد الأساس الذي سيقم عليه البناء: «يقوم بناء هذه الورقة على أصل مقبول لدى المؤمنين بالإسلام كافة هو أن النص القرآني يمثل المرجع الأساسي والمصدر الأول للأحكام والقيم والأخلاق الإسلامية جميعاً»^(١). فهل يسع مسلماً بعدد أن ينازعه

(١) المرجع السابق ج/١. ص: ١٩١ .

في مرجعيته ؟ ثم يحدّد أهدافه ومقاصده من هذا البحث تحديداً صارماً دقيقاً، يقول :«والهدف الذي ترنو إليه هذه الدراسة هو محاولة تأصيل النظرة الإسلامية إلى العلاقة بين المسلمين وأهل الكتاب تأصيلاً يمكن، في ديار الإسلام، من العيش المشترك بين أولئك وهؤلاء .

ففي الحالة الأولى يستهدف ذلك التأصيل تيسير «العيش الواحد» الذي يعني المشاركة في الحياة داخل الوطن، وحمل همومه والسعي في تخليصه منها، والإسهام في تقدّمه ونمائه والرضا بما يحقّقه أبناءه له من نجاحات في أي مجال

وهذا العيش الواحد يعني - في ما يعنيه - أن الصديق صديق لأهل الوطن كافة المسلمين وغير المسلمين، وأن العدو عدو لهم أجمعين. وأن الخيرات في الوطن حق للجميع، بقدر ما تشمل المعاناة أهله بلا استثناء .

وفي الحالة الثانية، حالة العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، وهم ينتمون إلى حضارات شتى وبلاد تعيش ثقافات متنوعة، فإن ذلك التأصيل يكون متجهاً إلى إنشاء مفهوم «العيش المشترك» وترسيخه. والعيش المشترك يعني قبول الطرفين بفكرة اتساع الدنيا وفضل الله ونعمه فيها لخلق الله كافة. وأن التعاون على استثمار خيراتها وإعمارها هو الغاية الجامعة

للناس أجمعين دون تمييز بينهم في ذلك بسبب الدين أو المذهب أو الطائفة داخل الدين»^(١).

ولتحقيق هذه المقاصد يبدأ بتقرير مفهوم «الأخوة الإنسانية»، ومفهوم «العيش الواحد في الوطن الواحد، بين المختلفين ديناً، وفي الأرض كلها». ولو كان الناس لا يتعايشون إلا إذا اتفقوا في الدين لما استطاعوا عمارة الأرض وتبادل المنافع، مستعيناً في تقرير هذه الحقائق بقوله تعالى «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم»^(٢).

ثم يناقش قضية تكفير أتباع دين لأتباع دين آخر، فيقول: «ففضية الكفر والإيمان - هي قضية أخروية - لا يترتب عليها عداوة ولا إباحة دم ولا مال ولا عرض»^(٣).

ويستغرب موقف بعض المتعصبين على أهل الكتاب، فلقد أباح القرآن للمسلمين أكل طعامهم، ودعوتهم إلى طعام المسلمين، وأباح للمسلمين الزواج من نسائهم، «والطعام والشراب لا يطيب مع البغضاء والشحناء. والمصاهرة والنسب

(١) المرجع السابق ج/١. ص: ١٩٢ و ١٩٣ .

(٢) المرجع السابق ج/١. ص: ١٩٤ و ١٩٥ .

(٣) المرجع السابق ج/١. ص: ١٩٩ .

يولدان مودة ومحبة فطرية من حُرْمِها حُرْمُ الكثير من الخير. فكيف يبيح القرآن ذلك كله ويمنع مقتضاه؟ وكيف يبيح ما يؤدي إلى المودة والمحبة الفطرية ويأمر بغض من هم أهلها في وقت واحد، كما يقول بعض أهل التعصب المذموم؟^(١).

ويمضي على هذا النسق في معالجة العلاقة بين المسلمين وأهل الكتاب معتمداً على القرآن، فيرى أن الأصل فيها هو البرّ والمودة وحسن الصلة، وأن انقسام العالم دارين: دار إسلام ودار حرب هو مفهوم اجتهادي ارتبطت نشأته بوضع تاريخي بعينه، وليس من الضروري استمراره، وأن العالم كله اليوم دار عهد وموادة. ولكنه ينص صراحة على أن التطبيع مع إسرائيل من الموالاة المحرمة بنصوص القرآن لأن الصهيونية تحتل الأرض العربية، وتقتل الفلسطينيين، وتشردهم بإخراجهم من ديارهم بغير حق، أما اليهود غير المحتلين وغير المساندين للمحتلين فلا نعاديهم، ولا نمتنع عن التعامل معهم إذا دعت إليه ظروف الحياة^(٢).

هكذا استمرّ د. العوا يعلّل وينقّح التصوّر العامي لعلاقة المسلمين بأهل الكتاب حتى غدا هؤلاء جزءاً لا يتجزأ من مفهوم «الأنا» سياسياً واجتماعياً ووطنياً. وغدا «الآخر» محصوراً بالأعداء الذين يتربّصون بنا بغض النظر عن دينهم أو جنسهم أو أرضهم .

(١) المرجع السابق ج/١. الصفحة نفسها .

(٢) المرجع السابق ج/١. ص: ٢٠٠ .

ويُفهمُ من البحث الذي كتبه د. ميلاد حنا أن مفهومه للأنا وللآخر مفهوم ديني، فهو يشير إلى الصراع التاريخي بين المسيحية واليهودية، ثم بين المسيحية والإسلام، ثم إلى الصراع بين أتباع المذاهب أو الفرق داخل الدين الواحد. ويتحدث عن الكراهية بين الغرب والإسلام»^(١)، وظهور الحرب ضد الإرهاب الذي غدا لأول مرة في التاريخ صفة لدين بعينه هو «الإسلام»^(٢). ويقدم د. ميلاد حلاً لأزمة الأنا والآخر متمثلاً في نظرية سمّاها «قبول الآخر»، وأرساها على أسس بدهية فالناس ولدوا لأنهم ولدوا دون قرار منهم، ولم يختار أحد نوعه (ذكر أو أنثى)، أو وطنه، أو لون بشرته، أو دينه، أو اسمه فالناس متساوون في الأصل «والتعالي والتفاخر وصولاً إلى الكراهية، وربما الاقتتال لا تستند إلى حقائق وقناعات، ولكنها «تصورات» تغرسها التربية في المنزل من خلال الأسرة ثم المدرسة ثم المجتمع ككل بما فيه وسائل الإعلام»^(٣).

إن الأسس التي يبني عليها د. ميلاد نظريته تشكّل لدى البشر مفهوم «الانتماء»، ومن العسير بل المستحيل أن يكون هذا

(١) المرجع السابق ج/١. ص: ٢٦٤ .

(٢) المرجع السابق ج/١. ص: ٢٦٦ .

(٣) المرجع السابق ج/١. ص: ٢٧٤ .

المفهوم «محايداً»، أو «طارئاً» على حياة الإنسان، بل هو مركز في عمق الوجود الإنساني، ينشأ عليه المرء، ويصونه وينميّه، ويدفع ضربيته باهظة من قوت يومه ونفسه وعقله وروحه. ولا يكفي للتقليل من شأنه أن نقول إننا لم نختره بإرادتنا، فكأنه أهون من ثوب على صاحبه. إننا نؤمن بنظرية «قبول الآخر» إيماناً مطلقاً انطلاقاً من «انتمائنا» لا من التنازل عن هذا «الانتماء». ويسوق د. ميلاد أمثلة للمعايشة بين المسلمين والأقباط في مصر (أي بين الأنا والآخر). ويقترح لتمكين هذه المعايشة عدداً من الاقتراحات. ولا بد للمرء - على الرغم من هذه المعايشة - أن يشير إلى الصورة النمطية السائدة لدى كل طرف عن الطرف الآخر. وهي صورة موروثية ومغروسة في الثقافة الشعبية. وإذا لم تقم الثقافة المعاصرة بوظيفتها في تصحيح الصورة النمطية فإن هذه الصورة ستزداد ثباتاً بمرور الزمن .

ويحدّد د. جمعة شيخه «الآخر» وعلاقتنا به بقوله: «إننا نهاب الآخر لعلمه ولتقنيّاته، ونخافه لقوته وخطرسته، وهو يحتقرنا لغفلتنا، وغفلتنا آتية من جهلنا، ويكرهنا لإيماننا، وإيماننا من عدالة قضيتنا، ويحقد علينا ... لماذا لا يحبنا ولا يصبر علينا ؟ لأننا سوق له، لهذا الآخر، ولأن نفطنا كذلك يغيره.

وهذا الآخر هو الغرب بما فيه من مسيحية، وبما فيه من يهودية»^(١). وقيم د. عبد الله حمادي موازنة بين موقفنا من الآخر، وموقف هذا الآخر الغربي منّا ومن غيرنا، يقول: «نحن في القرن الحادي والعشرين وأرانا ندفع الجزية، وصاغرين أيضاً، لأن كل ريعنا النفطي تقبضونه [موجهاً كلامه إلى صديق أمريكي]، وزدتم على ذلك تُحكّمون في رقابنا السيف دخلناها [الأندلس] سنة (٧١٠) وخرجنا منها سنة (١٤٩٢)، لم نلغ فيها لغة، ولم ننتهك فيها حرمة امرأة، ولم نغتصب فيها حقاً، حتى هذا المسجد الكبير الجامع بناه عبد الرحمن بعد أن اشترى أرضه، واسترضى المسيحيين فلو كنا انتحاريين عدائيين للبشرية لكان في وسعنا ونحن الأقوى في هذه الأرض أن نقوم بإلغاء الدين مثلما ألغاه الإسبان في أمريكا اللاتينية كاملة. حتى إن أمريكا أصبح يطلق عليها «أمريكا اللاتينية»، وألحقت باللاتينية رغم بقاء الإسبان فيها نصف الوقت الذي بقيناه [يريد في الأندلس]، ورغم أنهم لم يمتلكوا القوة المعرفية والفكرية التي كنا نمتلكها»^(٢).

(١) المرجع السابق ج/١. ص: ٣٠٩.

(٢) المرجع السابق ج/١. ص: ٣١٤.

المحور الثاني: «العولمة والعرب»

دخل مصطلح «العولمة» إلى الثقافة العربية في العقد الأخير من القرن الماضي، وتعددت ترجمات هذا المصطلح Globalisation، ولكن ترجمته الأشهر هي «العولمة». ولقد لاحظ د. عز الدين إسماعيل أن ثمة ارتباكاً عربياً وعالمياً في مفهومي «الثقافة» و«العولمة»، وبين «العولمة» و«العالمية»، ودعا إلى ضرورة تحديد المفاهيم^(١).

لقد كثرت تعريفات «العولمة»، وإن كانت أقلّ عدداً من تعريفات «الثقافة». يقول د. أمين المشاقبة: «العولمة ظاهرة معقدة ومركبة وذات أبعاد اقتصادية وسياسية واجتماعية وثقافية وتكنولوجية أنتجت جملة من الظروف والمتغيرات الدولية، وتؤثر على حياة الأفراد والمجتمعات والدول» ثم يضيف: «والعولمة تعني إضفاء الطابع الكوني أو العالمي على النشاطات والفعاليات الإنسانية..... وتهدف إلى ربط التطور التكنولوجي والاقتصادي وما ينجم عنهما لبناء حضارة كونية قوامها توحيد الثقافة والفنون والنظم الاجتماعية، وتأسيس حضارة جديدة لصالح المركز العالمي الذي ينتج التكنولوجيا ويقود ظاهرة

(١) المرجع السابق ج/٢. ص: ١٠٤ .

العولمة. ويتضمن المفهوم الاتجاهات والمناهج والقيم، وعلى المجتمعات أن تتبناها وتتكيف معها، وأن تدرك نتائجها وانعكاساتها، فالظاهرة تعني دمج وتوحيد العالم وتتميطه ضمن إطار كوني التوجه بالجوانب المختلفة المكوّنة والمؤثرة على واقع المجتمعات، وخصوصاً ما يتعلّق بالثقافة والمعلومات والتكنولوجيا. ويظهر وجود جهة ما تحاول الهيمنة والسيطرة على العالم وتوجيهه اقتصادياً وثقافياً. ونتيجة لذلك فقد تعددت أنواع العولمة فمنها العولمة الاقتصادية والعولمة الثقافية والعولمة السياسية إلى غيرها من أنواع^(١). وقد ارتضينا هذا التعريف - على طوله - لمحاولته الإحاطة بهذه الظاهرة المعقّدة والمركّبة - على حدّ وصف الباحث نفسه -. وأحب أن أضيف احترازاً من النقص ما قالته الأستاذة هدى الدخيل: «فالعولمة الاقتصادية عموماً، والعولمة الثقافية على وجه الخصوص تمثل جملة من المخاطر التي تهدد بطمس واندثار العادات والثقافات المحليّة والتعدد الثقافي لمصلحة ثقافة السوق والمجتمع الاستهلاكي»^(٢).

(١) دورة شوقي ولامارتين ج/١. ص: ٧٣ و ٧٤ .

(٢) دورة معجم البابطين. ص: ٧ .

وسأرجئ الحديث عن «العولمة الثقافية» إلى محور آخر، وأقصره هنا على «العولمة الاقتصادية والسياسية». إن «الليبرالية الجديدة» بشقيها: الاقتصادي (نظام السوق)، والسياسي (النظام الديمقراطي) هي حاضنة «العولمة» وأمها وأبوها .

تميّز الأستاذة هدى الدخيل بين طورين من أطوار العولمة، فترى «أن البوادر الأولى للعولمة، كعملية اقتصادية قديمة قدم التاريخ، وكان تجلّيها الأول في سيطرة أسرة (هان) في الصين على طريق الحرير...» ثم تتابع هذا الطور حتى نهاية القرن السابع عشر حين «تحوّلت العولمة إلى ظاهرة اقتصادية مؤسّسة، مع إنشاء شركة الهند الألمانية، أول شركة متعددة الجنسية تُدخل مفهوم الأسهم في التجارة العالمية الذي يعدّ أحد المفاهيم المحركة للعولمة الاقتصادية». وتستمرّ في متابعة هذا الطور حتى مرحلة «الكساد العظيم» في العشرينيّات والثلاثينيات من القرن العشرين، ثم ظهور نظام الحماية الكينزي (نسبة إلى عالم الاقتصاد البريطاني جون مينارد كينيز) الذي مثّل نهاية هذا الطور. ويبدأ الطور الثاني بمؤتمر (بريتون وودز Bretton Woods) الذي نشأ عنه تأسيس البنك الدولي وصندوق النقد الدولي^(١).

(١) المرجع السابق. ص: ٧ و ٨.

إن المرحلة الأولى هي مرحلة «العالمية»، والمرحلة الثانية هي مرحلة «العولمة». ولقد كان د. عز الدين إسماعيل على حق حين أشار إلى ضرورة تحرير المفاهيم والمصطلحات، وإلى التداخل بين العالمية والعولمة كما ذكرنا منذ قليل.

وتميّز الباحثة بين المرحلتين بقولها: «ويظل أحد الفروق بين هاتين المرحلتين من العولمة هو أن الأولى كانت عالمية التوجه، بمعنى أنها كانت تُعنى بالتكامل الاقتصادي والاتفاقيات والمعاهدات الاقتصادية بين الدول، وبفتح أسواق عالمية. في حين تسعى الثانية نحو خلق سوق عالمية حرّة، يُججّم فيها - بل وحتى يُلغى - دور الدولة في تنظيم وتخطيط العملية الاقتصادية. وقد كان الفكر الليبرالي الجديد، كما تأسس على يد (فردريك فون هايك Hayek) في مدرسة شيكاغو الاقتصادية، هو الآلة المحركة لهذا التحول»^(١).

وإذاً العولمة - كما قدّمت - ظهرت بعد مؤتمر بريتون المذكور سابقاً. ثم كانت الانطلاقة الحقيقية الأولى لليبرالية الجديدة مع تولي «مارغريت تاتشر» رئاسة وزراء بريطانيا، وإعلانها مشروعها الاقتصادي الاجتماعي الذي يركّز على الحد

(١) المرجع السابق. ص: ٨ .

من دور الدولة المفسد في تنظيم النشاط الاقتصادي وتخطيطه، وعلى ضغط الإنفاق العام أمام «الخصخصة» الكاملة لكل الخدمات الرئيسية العامة في الدولة. وقد تبنى الرئيس الأمريكي «ريغان» هذه النظرية، فأقرّ عدداً من السياسات التي حررت الاقتصاد الأمريكي من تحكم الدولة، وخفضت الضرائب عن أصحاب المؤسسات التجارية^(١). وهكذا انطلقت العولمة «فعلياً» الصعيد الاقتصادي شهد العالم نشوء أسواق تجارية ومالية وصناعية عالمية بناء على حرية التبادل التجاري والمالي التي عززتها اتفاقيات دولية مثل الجات وغيرها. وعلى الصعيد السياسي شهد العالم نشأة منظمات دولية تنظم العلاقات بين الحكومات، وتضمن الحقوق في مواجهة العولمة الاقتصادية والاجتماعية، مثل منظمة التجارة العالمية، والبنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، ومحكمة العدل الدولية، والمحكمة الجنائية الدولية.... وعلى المستوى التقني حدثت تطورات هائلة على صعيد البنى التحتية لتقنيات الاتصال الدولي، والدفق الهائل للمعلومات بين كل أرجاء العالم باستخدام تقنيات مثل الإنترنت وأقمار الاتصالات والكيبلات البحرية والتلفونات المحمولة

(١) المرجع السابق. ص: ٨ و ٩ .

وغيرها. وعلى المستوى الاجتماعي نلاحظ حركة التنقل والهجرة الكبرى للأيدي العاملة من كل مكان في العالم إلى كل أرجاء العالم، وازدياد حركة السياحة العالمية، وانتشار السلع الاستهلاكية المحلية في دول مختلفة من العالم، بالإضافة إلى انتشار صرعات الأزياء والطعام وما شابه ذلك»^(١).

ويتحدث د. حازم الببلاوي عن «العولمة»، وهو يوافق ما ذهبت إليه الأستاذة هدى الدخيل، ويضيف إلى ما قالتها أموراً مهمة، ويخالفها في حرية حركة البشر. يقول: «وبشكل عام فإن صناعة أو تكنولوجيا المعلومات (Information Technology) تقوم على تضافر ثلاثة ميادين صناعية وهي: الإلكترونيات الصفرية (Micro-Electronics)، والاتصالات (Communication) والحاسبات الأليكترونية (Computers). على الرغم أن الأمر لم يتوقف عند ثورة المعلومات والاتصالات، فقد صاحبها، أو لحقها، ثورة أخرى في البيولوجيا والهندسة الوراثية»^(٢) (٥٥). ثم يضيف: « وهكذا نرى التطور الجديد في ثورة المعلومات قد ساعد على ظهور اتجاه نحو «العولمة». وفي هذه العولمة نجد أن السلع والخدمات والأموال والمعلومات تتمتع بحرية حركة

(١) المرجع السابق. ص: ٩ .

(٢) دورة ابن زيدون ج/١. ص: ٣٣٠ .

كبيرة، في حين أن العقبات أمام حركة الأفراد وخاصة من دول العالم الثالث قد أصبحت أكثر صعوبة وتقييداً .

وتظهر العولمة في تحويل الصناعة إلى صناعة عالمية أو عابرة للجنسيات. فالصناعة الحديثة لا تتميز بإمكانياتها التكنولوجية والتسويقية العالمية فقط، وإنما باتجاهها العالمي في مراحلها كافة. فالصناعة الحديثة عالمية بطبيعتها سواء في توجيهها نحو السوق العالمية في نشاطها الإنتاجي أو اعتمادها المتزايد على مستخدمات الإنتاج من مختلف أجزاء العالم»^(١).

ويضيف :«وقد صاحب هذا التطور في طبيعة الصناعة الحديثة واتجاهها إلى العالمية أن ظهر دور متميز لعدد من الوحدات الإنتاجية العملاقة - ما يطلق عليه عادة اسم الشركات المتعددة الجنسيات - والتي تتحكم في تكنولوجيا مختلف الصناعات، وتباشر سياسات واستراتيجيات صناعية عالمية تجاوز الحدود السياسية. وتقوم هذه الشركات بوضع استراتيجيات عالمية تتضمن توزيع عمليات الإنتاج على مستوى العالم بحثاً عن المزايا المالية أو الفنية، وتضع خطوطها التسويقية على هذا

(١) المرجع السابق ج/١. ص: ٣٣١ .

المستوى، كما تحصل على التمويل اللازم لها على مستوى عالمي أيضاً»^(١).

ويتحدث د. الببلاوي عن نتيجة ضخمة ومرعبة من نتائج العولمة تكاد تكون مناقضة لطبيعة الحياة الإنسانية ونواميسها، بل هي كذلك حقاً، وأعني بذلك «مولد المواطن العالمي» ذي المواصفات الواحدة. وفي هذا الأمر - أو النتيجة - إفقار شديد للجنس البشري، واعتداء صارخ على الطبيعة الإنسانية، وفرض رؤية عبثية على التاريخ، لأن التنوع والاختلاف والتناقض بين بني البشر هي الحقائق الأولى للكينونة البشرية. وما قولك في فلسفة تناقض منطق التاريخ ونواميس الحياة معاً؟! يقول:

«بل إن اتجاهات العالمية تفرض نفسها على مختلف نواحي الصناعة الحديثة سواء من حيث الاتجاه المتعاضم نحو توحيد وتنميط المواصفات العالمية أو المقاييس الفنية. ونلاحظ الاتجاه ذاته فيما يتعلق باتجاهات الأذواق بحيث إننا نكاد نلمح «مولد المواطن العالمي». فأشكال ووسائل الإعلام العالمية أصبحت في كل بيت عن طريق صحن الأقمار الصناعية والإنترنت. وساعدت بالتالي على توحيد أو تنميط الاهتمامات. كذلك فإن

(١) المرجع السابق. ص: ٣٣١ وما بعدها .

النظم القانونية للمعاملات لم تعد دائماً نظماً وطنية، فقد ظهر نوع من القواعد العالمية لتنظيم العديد من المجالات في البيوع الدولية، الاستشارات، العقود الدولية، كما زاد الالتجاء إلى قواعد التحكيم الدولي في العديد من المعاملات، وهكذا بدأ يظهر نوع من قانون المعاملات الدولي لتنظيم عدد من الأنشطة»^(١).

إن تشابه البشر حقيقة لا نزاع فيها، ولكن تنوعهم واختلافهم وتناقضهم حقائق موصولة بالكينونة الإنسانية منذ بزوغها، ولذا فإن تجاهل هذه الحقائق، أو الإصرار على إلغائها هو العبث بأمر لا يصح العبث بها، وهو رؤية ضريرة للتاريخ الإنساني ماضياً وحاضراً ومستقبلاً. إن جنون القوة قادر على خلق عالم من الأوهام، ولكنه عاجز عن تحويل هذه الأوهام، ولو اكتسبت صلابة الواقع، إلى واقع تاريخي اجتماعي حي. إن أشواق النفس الإنسانية أعقد وأخصب مما يظن الكثيرون. ولأمر ما تحدثت الفلاسفة وعلماء النفس عن «الشوق إلى الأفضل». يقولون سقط عصر الإيديولوجيات الكبرى، وعصر الحتمية التاريخية. وأنا أسأل: ماذا تكون هذه العولمة إن لم تكن إيديولوجيا فيها من الأوهام أضعاف ما فيها من العلم؟ ثم أليست

(١) المرجع السابق. ص: ٣٣٢ .

نظرية «نهاية التاريخ» - كما سئرى - ضرباً من الحتمية التاريخية أيضاً؟! ويعرّف د. أمين مشاقبة العولمة الاقتصادية بقوله: «وتعني التحول نحو اقتصاد السوق، وتقليص دور الدولة في النشاطات الاقتصادية (الخصخصة)، وإزالة الحواجز والحدود أمام رأس المال، وتحرير التجارة الدولية وإعطاء دور المؤسسات المالية الدولية مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي لرعاية هذا التوجه، وتعزيز التحول العالمي بهذا الاتجاه من خلال المساعدات والمنح والقروض والشروط المفروضة ووصفات التصحيح الاقتصادي. ومن مظاهرها نشاطات التجارة الإلكترونية والطابع العولمي للنشاطات المالية والاستثمار الأجنبي المباشر»^(١).

إن ما تسعى إليه العولمة اقتصادياً هو تحويل العالم إلى سوق عملاقة بمواصفات محدّدة يزداد فيها الشمال غنى، ويزداد الجنوب فقراً. ويتحول فيها الإنسان نفسه إلى «سلعة»، بل يتحول كل شيء إلى سلعة حتى الأفكار والمبادئ والقيم. تتحدث الأستاذة هدى الدخيل عن هذا الأمر قائلة: «والليبرالية الجديدة

(١) دورة شوقي ولامارتين. ج/١، ص: ٧٤ .

أيضاً لا تكتفي بأن تكون هناك سوق، بل ترى أنه يجب ألا يكون هناك ما هو ليس سوقاً!! وتري أن الأفراد موجودون من أجل السوق وليس العكس. ووفق هذا المنطق يكون كل شيء قابلاً للتسليع، بما في ذلك الإنسان. لذا من الواجب أخلاقياً على كل فرد أن يوجه حياته على نحو يوفر له أقصى قدر ممكن من المنفعة في سوق العمل، بما في ذلك اختيار الأصدقاء والهوايات والشركاء، بل وحتى تحسين مظهره الخارجي (عن طرق العمليات التجميلية). باختصار أن يتعامل مع نفسه كسلعة يجب تسويقها لدى أصحاب الأعمال وفي ضوء هذا المنطق فإن هذه الإيديولوجيا نفسها، إذا أُريد لها أن تتجح في تحقيق غرضها من إنشاء السوق العالمية، يجب عليها - هي أيضاً - أن تسوّق نفسها كسلعة برّاقة جذّابة ومرغوبة على أوسع نطاق ممكن، وفي كل أرجاء العالم»^(١). لقد عُرف علم الاقتصاد في القرن التاسع عشر باسم «العلم الكئيب»^(٢)، لارتباطه الشديد بأرض الواقع وقبوده. وأحب أن أضيف إلى صفة «الكآبة» صفة أخرى

(١) دورة معجم البابطين. ص: ١٣ .

(٢) دورة ابن زيدون. ج/١. ص: ٣٢٣ .

هي «التلوّث»، لأنه - على الرغم من أهميته الهائلة - يلوّث الحياة الإنسانية بالمطامع والشرور، ويجفّف غضارتها بأرقامه، ويبعث في أوصالها الرعب بتبؤاته. إنه يريد أن يقنّنا بأنه العلم الوحيد الذي ينبغي أن تُحسب به الأمور أو تُراز !! وبأنه الميزان العدل الذي لا يزن إلا ما يستحق - من وجهة نظره - أن يوزن. ولذا فهو لا يقيم وزناً إلا لمفهوم «السلعة»، وما يتصل بها من مفهوم السوق وآلياتها وثقافتها. قد تقول: هذا تصوّر شعري للحياة يحاول أن يغمرها بالأحاسيس والعواطف، فلا يزيد على أن يموّها، فالحياة - في النهاية - لا بدّ أن تخضع للغة الأرقام لا للغة العواطف. وأقول حقاً إن الاقتصاد بعد أساسي من أبعاد الحياة، ولكنه لا يمكن أن يكون كل أبعادها، أو أن يختزلها فيه وحده، فما يزال للمشاعر والأحاسيس والأشواق شأن جليل في الحياة الإنسانية. ولذا من المستحيل على العولمة أن تستطيع خلق الإنسان ذي البعد الواحد، الإنسان السلعة الذي تقدّر ثمنه آليات السوق الاقتصادية. إن الحياة مفعمة برائحة الإنسان الفوّاحة بالأريج لا برائحة الدرهم والدينار المكتنّزة برائحة القتل والتآمر والمطامع والشره .

ولكن ما تقدّم لا يستطيع أن يدحض أننا في عالم متداخل في علاقاته الاقتصادية تداخلاً شديداً «بحيث لم يعد من الممكن دولة تريد المشاركة في العصر، والأخذ بأسبابه أن تتعزل عما يجري فيه»^(١) بعبارة د. الببلاوي. ولقد تركت العولمة آثاراً ضخمة في الدول النامية خاصة على نحو ما يظهر في قول د. أمين مشاقبة: « في ظل النظام العالمي الجديد يتم الاعتماد على الاقتصاد والمعرفة كعنصر أساسي، ويمتاز هذا النظام بتداخل اقتصاديات المراكز التي فقدت استقلالها الذاتي، وأصبحت جزءاً من بنية اقتصادية عالمية مندمجة. ودخول الدول النامية (الأطراف) مرحلة التصنيع دفع بدول المركز (الدول المتقدمة) للسيطرة على الدول النامية بصورة أعمق وأكثر وضوحاً من خلال وسائل السيطرة والتحكم المباشر في الأسواق والتكنولوجيا والاستثمارات. وأصبح دور الدولة في العالم النامي هو كيفية التكيف مع المعطيات الجديدة للعولمة كجزء من النظام العالمي الجديد. فالتكيف أصبح مفروضاً من المؤسسات الدولية وخصوصاً صندوق النقد الدولي. وبشكل عام فقد انسحبت الدولة

(١) المرجع السابق. ج/١. ص: ٣٣٣.

من مسؤولياتها الاقتصادية والاجتماعية مما أدى لوضع الأولوية لخدمة الدين الخارجي، والانفتاح والتوسع في استيراد السلع الأجنبية وتصدير الأموال، وبالتالي تصفية دور الدولة الوطنية»^(١). ويرى د. البيلوي أن الاقتصاد العربي يظهر «في إطار العلاقات الدولية كوضع متناقض، فهو اقتصاد بالغ الاندماج في الاقتصاد العالمي من حيث تزويده بمصادر الطاقة، ولكنه بالغ الانزواء والانغلاق فيما يتعلق بالترابط الإنتاجي والتكنولوجي للاقتصاد العالمي.... مجرد ملحق هامشي»^(٢). وأن الحديث عن «اقتصاد عربي» هو من قبيل المجاز أو الأمانى^(٣). ويتساءل: هل سيواجه العرب العولمة «بنوع من التكامل الاقتصادي أم أن هذا التكامل أو ما عرف باسم التكامل الاقتصادي العربي قد أصبح سلعة قديمة»؟^(٤). ثم يشير إلى مجموعة من المطالب يقتضيها اقتصاد السوق من العرب إذا أرادوا الانضمام إليها، وعلى رأسها الإصلاح السياسي والقانوني والقضائي^(٥).

(١) دورة شوقي ولما رتين ج/١. ص: ٦٩ وما بعدها .

(٢) دورة ابن زيدون ج/١. ص: ٣٤٩ .

(٣) المرجع السابق. ج/١. ص: ٣٤٦ .

(٤) المرجع السابق. ج/١. ص: ٣٧٥ .

(٥) المرجع السابق. ج/١. ص: ٣٩١ .

وأما «العولمة السياسية» فتعالج عدة موضوعات «منها ما يتعلق بالدولة القومية: واقعها ومستقبلها في ظلّ العولمة، وما هي مبررات وجودها، ويتبع ذلك مفهوم السيادة الوطنية للدولة. وأصبح هناك اتجاه عالمي تقوم الدولة بمقتضاه بالتخلي عن جانب من قوّتها لصالح كيانات سياسية إقليمية ودولية، فقد أنشأت القوى الاقتصادية الدولة القومية حين كانت تمثل مصلحتها، وأنشأت الحدود السياسية، وهذه القوى نفسها هي التي تسعى حالياً لبناء سوق عالمي، وتجاوز الحدود القومية .

وتركّز العولمة السياسية على نشر مفاهيم الديمقراطية الليبرالية، وإنهاء السلطويات والأنظمة الشمولية، وتبني القيم الديمقراطية مثل التعددية السياسية، وحكم القانون، والحريات العامة، وحقوق الإنسان، وحماية الأقليات، والتدخل الدولي الإنساني، واستخدام الشرعية الدولية للقيام بالأعمال المتعلقة بالتدخل»^(١). وقد ذكرنا سابقاً أن العولمة تحاصر الدولة الوطنية وتحدّ من سلطاتها، فلا تسمح لها بالتدخل لحماية اقتصادها الوطني أو لضمان العدالة الاجتماعية، وتراقب الإدارة السياسية وما يتصل بها من تداول للسلطة، ومحاربة للفساد السياسي والقضائي. وقد غدا الحديث عن الحكم الصالح الرشيد أو الفاسد

(١) دورة شوقي ولامارتين. ج/١. ص: ٧٥.

من تراث العولمة، وانتشر معه الحديث عن ضرورة بناء مؤسسات المجتمع المدني القادرة على الانغماس في مجالات الحياة المختلفة وقضايا الشأن العام بشكل مستقل عن السلطة السياسية للدولة. وفرضت على الدول النامية من خلال القروض والمساعدات سياسة اقتصادية محدّدة تتصل بترشيد الإنفاق العام، وخدمة الدين الخارجي، وفرض الوصفات العلاجية، وما يجري هذا المجرى.

يتحدث د. علي أومليل عن مشكلة الدولة في عالم العولمة، يقول: «يقال إن العولمة تهدد سيادة الدولة الوطنية.... فالدول الراسخة أقدر على مواجهة تحديات العولمة خاصة حين تدخل في تكتلات اقتصادية ضخمة وهناك دول العالم النامي والتي ليست داخلة في تكتلات قوية وحسب، وإنما أيضاً بعضها أصبح مهدّداً بالتفكيك. ذلك أن الوجه الآخر للعولمة هو إحياء الهويّات الصغيرة، الطائفية والثقافية والإثنية. فأمام فشل الدولة الوطنية في تحقيق اندماج بالتنمية وتعزيز رباط المواطنة والمشاركة، وأمام عجزها عن الاستجابة لتحديات المتغيّرات الكبرى التي عرفت العقود الأخيرة في مجال الاقتصاد وتكنولوجيا المعلومات وانتهاء عالم القطبين المتنافسين أمام هذا كله أصبحت كثير من الدول القطرية في العالم النامي ضعيفة تجاه الخارج والداخل معاً، فهي عاجزة أمام التحولات

الدولية، وهي عاجزة عن كبت مطالب الكيانات الخاصة التي أصبحت تقدّم هويتها الخاصة على ولائها للدولة»^(١).

ويدافع د. أومليل عن دور الدولة في الدول النامية دفاعاً مجيداً، وهو - على حرارته التي تنشي بعاطفة متدفقة - دفاع موضوعي رصين. يقول :

«إن دور الدولة الوطنية ما زال مطلوباً في الدول النامية، فانحلالها يعني تصارع كياناتها الخاصة (وهل الحل هو تكوين دولة على رأس كل خصوصية طائفية أو عرقية أو ثقافية؟). ودورها مطلوب في مجتمعات هشّة في حاجة إلى دعم الخدمات العامة من صحة وتعليم وأمن وتجهيزات أساسية. ثم إن الانطلاق الاقتصادي في البلدان النامية يحتاج إلى دور الدولة في تشييد البنية الأساسية اللازمة للاستثمارات (طرق، موانئ، مطارات، شبكة الاتصالات، إضافة إلى إصلاح النظام الإداري والقضائي والجبايي والاستثمار في رأس المال البشري). ثم إن للدولة دوراً أخلاقياً بالحرص على المصلحة العامة، وسيادة القانون، وتأمين الحريات الشخصية والعامة، وبهذا تخلق رباطاً صلباً ومقنعاً للانتماء والمواطنة»^(٢). ويكمل قائلاً: «إن الموقف

(١) دورة ابن زيدون. ج/٢. ص: ١٤١

(٢) المرجع السابق. الصفحة نفسها .

الصحيح والجدي ليس هو التراجع عن مستوى الدولة الوطنية إلى كيانات مشتقة باسم الخصوصية والهوية، وليس القفز فوقها بالتطلع إلى دولة الخلافة أو الدولة القومية العربية الكبرى، بل تعزيز الدولة الوطنية ككيان تعاقدى جامع بين الأطراف المكونة لها. وهذا هو المنطق الصحيح لتكوين كتل عربي في عصر التكتلات، ويمكن أن يصبح اتحاداً لكن يتفاوض عليه ديمقراطياً^(١).

ولا أظن أن أحداً اليوم يريد أن يحقق الوحدة العربية على طريقة «بسمارك» أو «غاريبا لدي»، ولكننا نريد قدراً مقبولاً من التضامن العربي في مواجهة العولمة وإسرائيل، ولا يشكل هذا التضامن مساً بالدولة الوطنية (القطرية)، بل تعزيزاً لها، وصيانة لها من التبعية والشعور بالدونية .

ومما يتصل بالعولمة السياسية - كما مرّ بنا منذ قليل - قضية «الأقليات» في البلاد المختلفة. فالعولمة تسعى سعياً حثيثاً إلى استحياء الهويات الصغيرة حتى تلك التي تكاد تندثر. وهي هويات مختلفة شتى: دينية، وعرقية، وثقافية، وطائفية، وما شئت من تفرعات !! وقد يبدو شيء من التناقض في سلوك أصحاب العولمة وتصوّراتهم، فهم من جهة يريدون أن يجعلوا العالم كله

(١) المرجع السابق. ص: ١٤٢.

سوقاً واحدة، وهم من جهة أخرى يريدون تمزيق الوحدات السياسية في هذا العالم وصولاً إلى جمهوريات «الكانتونات»، وبعبارة أخرى: إلى جمهوريات الأرزقة والحارات !! ولكن هذا التناقض ما يلبث أن يتلاشى حين نعرف أن اختراق الكيانات الصغيرة الهشة والمصطنعة غالباً أيسر من اختراق الكيانات الكبرى، وأن ترويضها ودمجها في السوق العالمية أهون ألف مرة من ترويض الكيانات الكبرى .

وقد عنيت دورة ابن زيدون، ودورة شوقي ولامارتين بقضية «الأقليات». ولكن الباحث المدقق يستطيع أن يسجل ثلاث ملاحظات على هذه العناية :

الملاحظة الأولى: قسمة الحديث مناصفة بين الأقليات في التاريخ الغابر، والأقليات في التاريخ المعاصر .

الملاحظة الثانية: التناقض المنهجي في الحديث عن الأقليات المعاصرة .

الملاحظة الثالثة: غياب الحديث عن الأقليات الفلسطينية في دول الشتات .

لقد ذهب الحديث عن الأقليات في الأندلس بنصف الحديث عن الأقليات عامة، فكأنما أريد به الاستقواء بالتاريخ للدفاع عن الحضارة العربية الإسلامية، كما أريد به أن تكون الأندلس قدوة

للتاريخ المعاصر. ولقد تحدّث الباحثون عن مكوّنات المجتمع الأندلسي العرقية والدينية (عرب، إسبان، بربر، نصارى، يهود، مسلمون)، وعن تكوّن شخصية أندلسية متميزة من أعراق وأديان وثقافات مختلفة أبرز ما يميّزها التسامح، وعن التنوع والتعايش بين هؤلاء المتشابهين والمختلفين في آن. وقد تحدّثنا - سابقاً - عن هذه الأمور جميعاً، فلا يصحّ أن نعيد القول فيها كرّة أخرى. ومن العجيب الغريب ألاّ يشير أحد من المتحدّثين ولو إشارة خاطفة إلى «محاكم التفتيش» الكاثوليكية، وما فعلته بالموريسكيين (العرب، والإسبان المسلمون) في أعقاب سقوط غرناطة بأيدي الإسبان. وأنا أشير إلى هذه المحاكم لا رغبة في نقض صورة التعايش التي قدّمها السادة الباحثون، بل رغبة في نقض الأوهام حول تاريخ خالٍ من الصراع، وتذكيراً بأن الاختلاف والتناقض من طبيعة الكينونة الإنسانية. ما كان أصدق المتنبي العظيم حين قال :

كلّما أنبت الزمان قنّاة ركب المرء في القنّاة سنانا

وفي القرآن الكريم نص صريح على هذه الحقيقة، والحكمة الإلهية منها : «ولولا دفعُ اللهِ الناسَ بعضهم ببعضٍ لَهَدَمْتُ صوامعُ وبيعُ وصلواتٌ ومساجدُ يُذكرُ فيها اسم الله كثيراً ..».

وفي الحديث عن «الأقليات» في التاريخ المعاصر تتناقض منهجي. فحين يتحدث الغرب الأمريكي والأوروبي عن الأقليات العربية أو المسلمة يتحدث عن ضرورة «الاندماج» في المجتمعات الغربية. وحين يتحدث عن الأقليات - بأنواعها المختلفة- في البلاد العربية يتحدث عن حقوقها الإنسانية والقومية والدينية والثقافية و.... !!

وقد يقول قائل: إنك لا تميّز بين أقليات من أبناء البلاد الأصليين، وأقليات طارئة على مجتمعات مضيفة. وهذا قول مردود عليه لا يثبت لتهافتة أمام أية حجة من حجج شتى. أليس هذا التفريق انقلاباً على مفاهيم الحضارة الغربية نفسها ؟ أليس انتهاكاً لمفهوم «حقوق الإنسان»؟! ثم أين حقوق الهنود الحمر المعاصرة والتاريخية؟ ولماذا لا يطبق هذا القول على الفلسطينيين والإسرائيليين في أرض فلسطين التاريخية كلّها ؟ ولماذا توصف بعض التنظيمات بالإرهابية أو الانفصالية أو المتمرّدة، وتوصف تنظيمات مماثلة لها بالمدافعة عن حقوقها وهويّتها ؟!

إن مفهوم «الاندماج» لا يقلّ عن كونه «ذوباناً»، وإن مفهوم الهويّات الصغيرة لا يقلّ عن كونه تمزيقاً للوطن، وتبيدياً لوحده الوطنيه والسياسية والجغرافية. وأنا أعتقد أن مفهوم «المواطنة» الموحدّ يصحّ أن يكون قاعدة سليمة راسخة لبناء الدولة الحديثة دون أيّ مساس بإنسانية الإنسان، أو بوحدة

الوطن. وليس هذا المفهوم شيئاً ناجزاً، أو سلعة جاهزة تستورد من الخارج، ولكنه بناء قانوني معقد تشترك في بنائه القوى الاجتماعية المختلفة. باختصار هو «مفهوم حقوقي» يعبر عن القوى الحية في المجتمع. وليس ثمة أي تعارض بين هذا المفهوم ومفاهيم أشمل كمفهوم الأمة أو الدين .

هل رأيت كيف تكون الظاهرة الواحدة في منطق «العولمة» تدميراً للدولة الوطنية حيناً، وتدميراً لحقوق الإنسان حيناً آخر؟ والذي يحكم على هذه الظاهرة هو الجغرافيا السياسية والحضارية. نحن من جديد أمام معضلة العلاقة بين «الأننا والآخر». فهذا الآخر الغربي هو الذي يحدّد الظاهرة، ويصفها، ويحكم عليها من وجهة نظره. وما علينا إلا التسليم والطاعة !!

يلقي د. عبد الوهاب الأفندي نظرة تاريخية على الوجود الإسلامي في أوروبا منذ القرن الرابع عشر (البوسنة وألبانيا)، ويتابعه بعد الحرب العالمية الثانية حين تدفقت إليها أمواج من العمالة غير الماهرة من المستعمرات السابقة. وقد تميّز هؤلاء المهاجرون أول الأمر حسب دولهم (جزائريون، مغربيون، هنود...)، ولكن الأحداث التاريخية المتلاحقة (حرب ١٩٦٧، حرب لبنان ٧٨ و ٨٢، الثورة الإسلامية في إيران: ٧٩، الغزو السوفييتي لأفغانستان: ٧٩، الانتفاضة الفلسطينية: ٨٧ - ٩٣، حرب العراق: ٩١ و ٢٠٠٣، استمرار الأزمة الجزائرية منذ

٩٢، الحرب في البوسنة: ٩١ - ٩٥) أيقظت الوعي الإسلامي في نفوس هؤلاء المهاجرين وعمقته، وشكّلت «توجّهاً أوروبياً» نحوه، وهكذا تميّز المهاجرون المسلمون من بقية المهاجرين، وظهرت «هويّة إسلامية» جديدة في كثير من الدول الأوروبية^(١).

ويتحدث د. دانيال نيومان عن الموضوع نفسه (الأقليات العربية المسلمة في أوروبا)، فيشير إلى أن المهاجرين العرب والمسلمين إلى أوروبا شكّلوا «أقليات» منذ الربع الأخير من القرن المنصرم. ثم يتحدّث عن الأحداث التاريخية التي استعرضها د. الأفندي، وآثارها في نفوس المهاجرين المسلمين. ويضيف إلى هذه الأحداث ظهور كتابات مشحونة بالحق والكراهية (صموئيل هنتجتون ...) ضد الحضارة العربية الإسلامية^(٢). ويتفق الباحثان (الأفندي ونيومان) على أن ظهور الأقليات المسلمة في أوروبا شكل «عنصر تهديد» بعبارة د. الأفندي^(٣)، وأدّى إلى تنامي «الخوف» من كل ما هو «أجنبي»، وتنامي حركة العداء له، بدلالة عبارة د. نيومان الذي يضيف إلى ما سبق الدور البارز الذي كان «للعامل الاقتصادي» في إشعال الفتنة ولاسيما في الاتحاد الأوروبي، وبين الساسة

(١) المرجع السابق. ص: ٢٥٧ - ٢٠٩ .

(٢) المرجع السابق. ص: ٣٤١ .

(٣) المرجع السابق. ص: ٢٥٧ .

اليمنيين المتطرفين في الدانمرك والنمسا وبلجيكا. وأدّى ذلك كله إلى تشديد «الرقابة على المسلمين»^(١)، وعلو موجة الكراهية لهم، والانحياز ضدهم (منع الطالبات من ارتداء الحجاب في فرنسا)^(٢). وهكذا «فُسّر بروز المنارات في أكسفورد على أنه الكابوس الدائم»^(٣)، بعبارة د. الأفندي .

ويقرّر د. نيومان أن الأقليات الإسلامية - على الرغم من ثقلها السياسي والاجتماعي في معظم الدول الأوروبية - لا يتمتع أفرادها بحقوقهم السياسية كأهل البلاد الأصليين^(٤).

وأما د. الأفندي فيرى أن المسلمين في الغرب يمكن أن يكونوا جسراً بين العالمين، ولكن فكرة الجسر لا تبدو مفيدة إذا لم تكن الأطراف مهتمة بالبحث عن حل للمشكلة، وراغبة في الوصول إلى «التفاهم». وفي هذه الحال فإنهم سيظلون مهمشين في مهاجرهم^(٥).

(١) المرجع السابق. ص: ٣٤١ .

(٢) المرجع السابق. ج/٢. ص: ٣٤٢ .

(٣) المرجع السابق. ج/٢. ص: ٢٥٧ .

(٤) المرجع السابق. ج/٢. ص: ٣٤٢ .

(٥) المرجع السابق. ج/٢. ص: ٢٥٩ .

المحور الثالث: «العولمة والثقافة»

نريد أن نمضي على نسق واحد في بناء هذا البحث، ولذا لا بدّ من تعريف الثقافة كما عرفنا من قبل «الأنا والآخر» و«العولمة».

يدور مفهوم «الثقافة» لغوياً حول «الحذق والإصلاح». «الثَّقَافُ حديدَةٌ تكون مع القَوَّاس والرَّمَّاح يقوم بها الشيء المعوجَّ»، وقيل إنها خشبة قوية تسوّى بها الرماح والقسي. ولذا قيل للرمح «المثَقَّف» على ما هو شائع في شعرنا القديم. و«ثَقَف الشيء: حَذَقَه»^(١) وقد تطور هذا المفهوم تطوراً هائلاً حتى غدا تعريفه تعريفاً جامعاً مانعاً - بتعبير أهل المنطق - أمراً لا يخلو من المشقة والمعاناة. لقد كثرت تعريفات «الثقافة» كثرة مفرطة فأرربت على خمسين تعريفاً. ولا نودّ أن نستعرض هذه التعريفات. وحسبنا أن نقول إن الثقافة مكونة من ثلاثة أبنية هي: البناء العلمي، والبناء الفكري، والبناء الفني. ومن الواضح أن كل واحد من هذه الأبنية يضمّ أموراً كثيرة جداً. هذا هو - في ظنّي - التعريف العلمي للثقافة .

(١) لسان العرب مادة «ثَقَف» .

وأول ما نوّد تقريره هو أن الثقافة وما تفرزه من قيم ليست نتائج خصائص عرقية ثابتة، بل هي حصيلة تطور تاريخي، ونتيجة ممارسات ومؤسسات تساعد «في ظروف معينة على شيوع قيم محدّدة، ويمكن أن تؤدّي - في ظروف وأوقات أخرى - إلى ظهور قيم أخرى»^(١) كما لاحظ بحق د. حازم الببلاوي .

وإذاً نحن نوّد أن ننفي نفياً قاطعاً الزعم بأن التطرف هو المعدن الوحيد الذي اشتقت منه الثقافة العربية الإسلامية. وإن كنا لا ننفي وجود متطرفين عرب ومتطرفين مسلمين على نحو ما يوجد متطرفون قوميون ودينيّون من أبناء الأمم والديانات الأخرى، دون أن يعني ذلك أن التطرف نزعة مركوزة في طبائع تلك الأمم، أو في طبائع معتنقي تلك الديانات جميعهم .

يناقش د. راشد المبارك العلاقة بين الثقافة والتطرف، فيرى أن «التطرف خبز عالمي»، فليس «ينفرد بالتطرف شعب دون سواه، ولا طائفة من البشر دون غيرها، ولا أتباع دين بعينه، أو معتقو مذهب سياسي أو اجتماعي واحد. ولم تعرف دفاثر التاريخ ثقافة واحدة خلت من أفراد زرعوا فيها ما يوقظ الصراع أو يشعله بسبب تطرفهم. وجد التطرف في كل الشعوب، ومورس من قبل أفراد وجماعات من أتباع كل الديانات والمذاهب على اختلاف

(١) دورة ابن زيدون ج. ١/ ص: ٣٨٨ .

أطرافها»^(١). ثم يشرع في استعراض تاريخي واسع ومركّز للتطرف والمتطرفين. فيؤكد بهذا الاستعراض ما قرّره منذ قليل حول عالمية التطرف. ولا يلبث أن يتساءل عن الصلة بين الثقافة والتطرف، ويرى أن في تاريخ المسلمين كغيرهم أمثلة من التسامح والاعتدال والتطرف لا بسبب ثقافتهم بل بسبب من طبيعة البشر^(٢). ويذكر أن التطرف الإسلامي وقع بين المسلمين أنفسهم أكثر مما وقع خارج دائرة الإسلام^(٣). وأن المتطرفين المعاصرين يعطلون العقل والفهم، ويقبلون على مواقف الماضي واحتضانها، بعبارة: «إنه الاستجداء بخطأ الماضي واستعادته لكي يسيطر على الحاضر، ويكيّفه»^(٤).

وتأسيساً على ما سبق نودّ أن نقرّر حقيقة تاريخية اجتماعية، فإذا كان التطرف موجوداً في كل المجتمعات على اختلاف الأعراق والثقافات والأديان والزمان، فإن «الإرهاب» - وهو الابن البكر للتطرف - موجود في هذه المجتمعات على اختلاف تكويناتها وأزمانها، وليس صناعة عربية أو عربية إسلامية كما

(١) المرجع السابق. ج/٢. ص: ١١ .

(٢) المرجع السابق. ج/٢. ص: ١٩ .

(٣) المرجع السابق. ج/٢. ص: ٣١ وما بعدها .

(٤) المرجع السابق. ج/٢. ص: ٣٣ .

تود سياسة «بوش الابن» والنافخون في أبواقها أن يقنعوا العالم. إنها واحدة من أكاذيب التاريخ الكبرى. وحين تكبر الكذبة يغدو تصحيحها شائكاً وصعباً. لقد حاولت الإدارة الأمريكية المذكورة إعطاء الإرهاب صفة عرقية ودينية، وفرضت بإرهاب الدولة رؤيتها على العالم، وقدمت تعريفاً للإرهاب إن لم يكن ملتبساً التباساً شديداً نظرياً، فإن أمثلته التي حددتها في الواقع التاريخي جعلته تعريفاً مبهماً، وإلا فكيف تكون مقاومة شعب لمستعمره إرهاباً، ويكون إرهاب دولة لشعب أعزل دفاعاً مشروعاً عن النفس؟! وماذا يجدي أن تكون «المقاومة» حقاً مشروعاً متعارفاً عليه دولياً إذا كانت الإدارة الأمريكية تسميها «إرهاباً»؟! بل ماذا يجدي أن يستكر العالم - إذا جرؤ على ذلك - «إرهاب الدولة» لأنه خروج على الشرعية الدولية إذا كانت الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل تمارسانه، وتزعمان أنه للدفاع عن النفس، أو لتحرير الشعوب من حكمها الطغاة؟! ولم تُجدِ كل الدعوات التي نادى بضرورة وضع تعريف جامع مانع للإرهاب، والتفريق بينه وبين المقاومة، لا لأن المفهومين غامضان غموضاً شديداً، بل لأن مواقف الغرب الحضاري ومصالحه - وعلى رأسه الولايات المتحدة الأمريكية - تحول

دون وضع هذا التعريف، ودون توضيح الفروق بين المفهومين. يقول د. أمين مشاقبة: «فالتفريق بين المفهومين أمر قانوني وواجب متعارف عليه في الشرعية الدولية. ويبدو أن غياب تعريف محدد ومتفق عليه دولياً لمفهوم الإرهاب يشكل أحد العوائق الأساسية التي تحول دون اتخاذ إجراءات دولية فاعلة لمكافحة الإرهاب. وقد أدى ذلك إلى أن يفسر كل طرف هذا المفهوم حسب فكره ورؤيته ومصالحه، ووفق أجندة أو ظروف أمنية معينة. ومن هنا أصبح الخلط واضحاً بين مفهومي حق المقاومة والإرهاب، فأصبح ما تنتظر إليه بعض الدول أنه «إرهابي» يعتبر مقاتلاً ومدافعاً من أجل الحرية والاستقلال في نظر دول ومنظمات أخرى. الأمر الذي أدى إلى تناقضات كبيرة في السياسات، وتزييف الحقائق»^(١).

الأصولية والتطرف والإرهاب ظواهر لا عرق لها ولا دين ولا وطن. إنها ظواهر عالمية. وأية محاولة لإعطائها صفة عرقية أو دينية هي تضليل فاجر لتحقيق مآرب سياسية واقتصادية. إنهم يريدون تلوين الدين والتاريخ، وزعزعة اليقين والانتماء، وإشاعة الوهن في الروح .

(١) دورة شوقي ولامارتين. ج/١. ص: ٥٠ .

ولست أدري كيف يمكن أن تكون الأصولية الإسلامية أسوأ من أصولية اليمين الجديد في أمريكا ؟ وكيف يكون التطرف الإسلامي أسوأ من محاكم التفتيش ؟ وكيف يمكن أن يكون الذين قاموا بأحداث أيلول / سبتمبر أسوأ من هتلر ؟ وليقل لنا من يرى غير ما نرى - بعبارة د. راشد المبارك - : «من قام بتفجير عيادة الإجهاض في (دروير) ؟ إنه يعرف ونحن نعرف أنه ليس عربياً ولا مسلماً. ومن قام بتفجير المبنى الاتحادي في (أوكلاهوما) ؟ إنه ليس عربياً ولا مسلماً. وليقل لنا من قام بتفجير مقر مؤتمر العمال البريطاني في (برايتون) في عهد حكومة السيدة «تاتشر» ؟ إنه يعرف ونحن نعرف أنه ليس عربياً ولا مسلماً. وليقل لنا من قام باغتيال المهاتما «غاندي» ؟ إنه يعرف ونحن نعرف أنه ليس عربياً ولا مسلماً. وليقل لنا من قام بقتل «أنديرا غاندي» ؟ إنه يعرف ونحن نعرف أنه ليس عربياً ولا مسلماً. وليقل لنا من أطلق غاز الأنفاق في اليابان ؟ إنه ليس عربياً ولا مسلماً. ومن قام باغتيال رئيس وزراء إسرائيل ؟ إنه ليس عربياً ولا مسلماً. ومن قام بقتل (الكونت برنادوت) ؟ إنه ليس عربياً ولا مسلماً .

إذاً كما قلت إن التطرف خبز عالمي، وإنه من الظلم أن نتحدث عنه عند المسلمين، وننسى ما يصنعه الآخرون»^(١).

ولو شاء المرء أن يمضي في التعداد والأسئلة لتعذر عليه الإحصاء، فإذا ضمّ إلى هذه الأسئلة أسئلة عن إرهاب الدولة في فلسطين ولبنان والعراق وغيرها من أنحاء العالم كاد يذهب به الظن إلى أن الذي يدافع عن نفسه هو الغرب وإسرائيل لا العرب. ولكن حرصنا على الموضوعية لا يسمح بأن تذهب بنا الظنون والأهواء مذاهب يأبأها العقل، وينكرها التاريخ. والحقيقة أن ممارسة أمريكا «إرهاب الدولة» ليس أمراً نبتدعه، ولكنه - بعبارة د. راشد المبارك - «ظاهرة سالت بها الأقلام، وفاضت بها مصادر الإعلام في داخل الولايات المتحدة نفسها»^(٢).

ولم يقتصر حديث الباحثين عن الإرهاب على واقعه التاريخي، بل تحدثوا عنه حديثاً نظرياً مستقيضاً، تحدثوا عن علاقته بالكرهية والتطرف والأصولية، وتحدثوا عن أسبابه، ومنابعه، وسبل مواجهته^(٣).

(١) المرجع السابق. ج/١. ص: ٩٥ وما بعدها.

(٢) دورة ابن زيدون. ج/٢. ص: ١٣.

(٣) دورة شوقي ولامارتين. ج/١. ص: ٤٧ - ٦٠.

وانظر أيضاً دورة ابن زيدون، ج/٢. ص: ٩ - ١٩. وص: ٦٩ - ٧١.

ولكن ما تقدّم كله لا ينفي أن الثقافة أحياناً تكون مسؤولة عن تغذية كراهية الآخر في النفس، وعن تغذية التطرف، وما قد تقود إليه الكراهية والتطرف من الإرهاب أو التشجيع عليه. ولكن ذلك ليس وفقاً على ثقافة بعينها، بل هو شائع في الثقافات المختلفة، ومرهون بظروف تاريخية واجتماعية محدّدة. ومرة أخرى أسأل: هل يجدي هذا الكلام إذا كان الغرب يرفضه؟! وإذا كان «العرب» يرون أن الإرهاب عرض لظاهرة جذرية ترجع إلى الصراع العربي الإسرائيلي، وممارسات الغرب غير العادلة، فإن هذا التصرّو يلهب غضب «العرب» لأنه - في رأيه - يشكّل تبريراً لقتل الأبرياء، ويرى أن الإرهاب نتيجة لبيئة سياسية استبدادية طاغية استخدمت «إسرائيل» لتبرير استمرارها في الحكم، ولذلك فالإصلاح والديمقراطية وتغيير المجتمعات ضرورة سياسية وإستراتيجية^(١). ويرفض الغرب مفهوم «الخصوصية» (لكل بلد خصوصية)، ويرى أن النموذج الغربي قابل للتكرار من خلال الهندسة السياسية للمجتمعات والثقافات (التغيير في وسائل الإعلام، التدخل في الممارسات الثقافية، التدخل في مناهج التعليم وطرقه ...). باختصار:

(١) دورة شوقي ولامارتين. ج/١. ص: ٤٥٨ .

بعولمة الثقافة. وهو مستمرّ في فرض هذه العولمة بالغزو المسلح، وبالضغوط السياسية، وبشروط ربط المعونات والتجارة والتكنولوجيا بعمليات التغيير الداخلية على نحو ما يرى د. عبد المنعم سعيد^(١).

فماذا تعني العولمة الثقافية ؟ يقول د. أمين مشاقبة: « تستند العولمة الثقافية لنشر قيم ومبادئ الثقافة الغربية، وبالذات النموذج الثقافي الأمريكي، وجعله نموذجاً كونياً يتم تبنيه وتقليده »

فالغاية هي توحيد الثقافة العالمية بتنميطها على حساب الثقافات الفرعية والمحلية^(٢). ويرى د. عبد الحميد الفهري أن العولمة لا يمكنها أن تحقق أهدافها إلاّ بالقضاء على الثقافات الخصوصية، وذلك بتنميط الذوق عالمياً في الفنون واللباس وشكل السكن باسم المعاصرة والتحديث. ويرى أن هذه العولمة نظام لا منطقي ولا عقلاني لأنه يقوم على نفي الآخر، وهذا النفي ينافي قانون قيام الإنسانية على التواصل والتنوع^(٣).

(١) المرجع السابق. ج/١. ص: ٤٦٠ .

(٢) المرجع السابق. ج/١. ص: ٧٥ .

(٣) المرجع السابق. ج/١. ص: ٤٢٤ .

ويوضح د. أمين مشاقبة آثار العولمة على الهوية الثقافية، ففي مجال اللغة سيطرت اللغة الإنجليزية على الأنشطة الإنسانية فغدت لغة التواصل الدولية، وزاد عدد الناطقين بها زيادة ضخمة «دفعت باللغات الحيّة أن تقف موقف الدفاع عن خصوصيتها وعمقها الحضاري»^(١).

«وتقوم العولمة بالتأثير على أنماط عيش المجتمعات، أو ما يُسمّى «قناة الثقافة الشعبية»، ويؤكد ذلك سلوك الشركات الكبرى مثل «ماكدونالدز» وهي المثال الأبرز في هذا المجال.... وتمثل هذه الشركة مظهراً من مظاهر الثقافة الشعبية، والتي تمثل الطريق الأمريكية في الحياة والسلوك اليومي الأمريكي الذي تمّ نشره في أرجاء العالم. وبذا تتم عملية التغير الاجتماعية في نمط الحياة من خلال التأثير على القيم والعادات، وبالداية الفاعلة والموجهة إلى الأجيال الشابة. وهناك العديد من الشركات الأمريكية اتبعت نفس الأسلوب..... ومنها غير الأطعمة مثل الأدوية والملابس والموسيقا والأفلام والكتب والبرامج التلفزيونية.... وهذا ما هو مطلوب من العولمة: تشكيل ثقافة عالمية واحدة، ونمط تفكير واحد»^(٢).

(١) المرجع السابق. ج/١. ص: ٧٧ .

(٢) المرجع السابق. ج/١. الصفحة نفسها وما بعدها .

ويضيف: «والجانب الثقافي الآخر الذي يشكل خطورة على الهوية الثقافية هو ما يدعى ثقافة ما بعد المكتوب أو ثقافة الصورة التي تعتبر خطاباً متكاملًا يتجاوز اللغة ويساهم في تشكيل الإدراك والوعي ومن خلال الصورة يتم تزييف الحقائق والوعي وتحويل الثقافة إلى مادة استهلاكية»^(١). وتلعب العولمة «دوراً في زعزعة القيم الدينية، وخلق قيم جديدة تتواكب مع التوجهات الثقافية للعولمة»^(٢).

ويتحدث د. مشاقبة عن هدفين ضخمين للعولمة، أولهما «خلق حالة من التقبل لنمط الثقافة الغربية وخاصة الأمريكية، ونشر مبادئها ومفاهيمها في إطار المجتمعات العربية من أجل تذويب الثقافة في إطار الثقافة العولمية، ومن ثم فرض التبعية عليها، وإحاقها بركب ثقافتهم»^(٣).

وثانيهما - وهو الهدف الأسمى، بتعبيره - «هو تفكيك المنطقة سياسياً وجغرافياً وإعادة تركيبها على الطريقة الأمريكية..... ولا ننسى بأن هناك هدفاً آخر يتمثل بتغلغل واختراق إسرائيل لكيانات المنطقة إضافة إلى السيطرة الكلية على

(١) المرجع السابق. ج/١. ص: ٧٨ .

(٢) المرجع السابق. ج/١. ص: ٧٩ .

(٣) المرجع السابق. ج/١. الصفحة نفسها .

السلعة الأهم وهي النفط»^(١). وتحدث الأستاذة هدى الدخيل عن خصائص ثقافة العولمة، فتري أنها يجب أن تكون «ثقافة ذات مفردات بسيطة ومحيدة تخاطب الإنسان مباشرة من خلال حواسه، ومن خلال نزوعه الطبيعي نحو كل ما هو ممتع ومسلّ، فكان التركيز على الترويج لثقافة شعبية عالمية عبر التلفزيون والسينما والموسيقا والمجلات المتنوّعة سمّتها الأولى الإمتاع والترفيه»^(٢). وتري أن العالم قد دخل «عصر العولمة الثقافية عبر الثقافة الاستهلاكية»^(٣).

ويرى د. علي أومليل أنّ «العولمة تمثل تحدياً للثقافات المحلية والوطنية والقومية. إنّ عولمة الثقافة هي من أقوى مظاهر العولمة المتمثلة في: جماهيرية المنتج الثقافي المتجاوز القيود والحدود، وتتميط هذا المنتج، وإنتاجه وتسويقه عبر شبكات تتحكم فيها شركات عابرة للحدود»^(٤). ويكمل قائلاً: «لقد حولت العولمة الثقافة إلى بضاعة منمّطة تستهدف أعداداً هائلة من مستهلكين على مستوى العالم، وهي منمّطة لضرورة الإنتاج الجماهيري

(١) المرجع السابق. ج/١. ص: ٨٠.

(٢) دورة معجم البابطين. ص: ١٣.

(٣) المرجع السابق. ص: ١٤.

(٤) دورة ابن زيدون. ج/٢. ص: ١٤٢.

الواسع، وهي تقدّم على أنها ثقافة عالمية لا وطن خاصاً بها على الرغم من طابعها الغربي أو المتغرب^(١).

وقد لاحظ د. هشام مصباح أن «العولمة في الحقيقة هي الأكثر جذباً للدول الصغيرة والأقل مساهمة في الثقافة العالمية، والأكثر رغبة في الاندماج في العالم، فقائمة الدول العشر الأكثر عولمة في العالم تضمّ كلاً من سنغافورة، وهونغ كونغ، وسويسرا، وإيرلندا، والدانمرك، والولايات المتحدة، وكندا، والأردن، وأستونيا. وتجد أن سبعة من هذه الدول يقل السكان بها عن «٨» مليون نسمة، كما أن رقعتها الجغرافية أقل بكثير من مليون كم مربع»^(٢).

ويلقي د. الحسان بوقنطار نظرة على تاريخ الهيمنة الثقافية، يقول: «لقد بدأت معالم الهيمنة الثقافية الشاملة مع نهاية الحرب العالمية الثانية في سياق مواجهة النفوذ الشيوعي وملء الفراغ للحيلولة دون سقوط أوروبا في أحضان النفوذ الشيوعي .

لقد حددت إحدى الباحثات الأمريكيات^(٣) بوضوح الأدوات والوسائل التي استخدمتها المخابرات الأمريكية، قالت: لقد قامت مؤسسة التجسس الأمريكية - دون أن يردعها، أو يكتشفها أحد،

(١) المرجع السابق. ج/٢. ص: ١٤٣ .

(٢) دورة معجم البابطين. ص: ٦٤ .

(٣) هي الباحثة فرانسيس سوندرز، واسم كتابها: من دفع أجر العازف؟

لأكثر من عشرين عاماً - بإدارة واجهة ثقافية متطورة جيدة التمويل في الغرب، ومن أجل الغرب باسم حرية التعبير. بعد أن اعتبرت الحرب الباردة معركة حول العقول، جمعت المؤسسة ترسانة ضخمة من الأسلحة الثقافية: من الصحف والكتب والمؤتمرات وحلقات النقاش والمعارض الفنية والحفلات الموسيقية والجوائز»^(١).

ولقد استفاد د. عبد العزيز حمودة في الحديث عن المخابرات الأمريكية (CIA) وإنشائها «رابطة حرية الثقافة»، والدور الضخم الذي قامت به هذه الرابطة في العالم العربي خاصة (مجلة حوار القاهرة، ومجلة شعر البيروتية، ونشاطات كثيرة أخرى)^(٢). ولا نود أن نمضي مع د. حمودة لئلا نخرج عن نطاق هذا البحث الذي وقفناه على دورات مؤسسة البابطين للإبداع الشعري .

ولا يرى د. بوقنطار فرقاً بين العولمة والهيمنة الأمريكية، فكلاهما مرادفة للأخرى. ويمضي في تتبع مظاهر هذه الهيمنة، فيرصدها في ثلاثة ميادين «يرتبط الأول بالهيمنة اللغوية،

(١) دورة معجم البابطين. ص: ١٠١ .

(٢) عبد العزيز حمودة: المرايا المقعّرة. ص: ٧٦ - ٨٥ .

ويتعلق الثاني بالصناعات الثقافية، في حين يتمثل الثالث في ما يعرف بالثورة الرقمية»^(١).

إن اللغة - كما يرى - من الروافد الأساسية للهيمنة والنفوذ، «وتبين الممارسة التاريخية أنه كلما كانت الدولة مهيمنة سياسياً واقتصادياً كانت لغتها تحتلّ موقعاً متميّزاً. وتظهر الممارسة المعاصرة صحة هذا التوجه، فالإنجليزية تستفيد من نفوذ الولايات المتحدة.... فهي لغة العمل في أهم المنتديات الدولية وفي عالم المال والأعمال»^(٢). و«تتموقع اللغة الإنجليزية في نظام عالمي تلعب فيه دوراً مطابقاً لدور الدولار الأمريكي في النظام النقدي»^(٣). ولا ترجع هيمنة اللغة الإنجليزية إلى خصائص ثانوية فيها، بل ترجع أولاً وبدرجة كبيرة إلى عوامل خارجة عنها، «إنّ النجاح الحالي للغة الإنجليزية هو نتاج للتوسع الاستعماري للإمبراطورية البريطانية، وللهيمنة التكنولوجية الحالية للولايات المتحدة. ولو أن «هتلر» انتصر في الحرب ألم يكن من الممكن أن نفترض أن الإنسانية برمتها

(١) دورة معجم البابطين. ص: ١٠٢ .

(٢) المرجع السابق. الصفحة نفسها .

(٣) المرجع السابق. الصفحة نفسها .

كانت ستتکلم الألمانية بطلاقة؟»^(١). وينقل د. بوقنطار رأي «دافيد كريستال» الذي يقول: «تستحق لغة ما درجة لغة عالمية لسبب رئيسي هو القوة السياسية لأولئك الذين يتحدثون بها. لماذا قبل ألفي سنة كانت اليونانية هي لغة التواصل في الشرق الأوسط؟ أكيد ليس بسبب ثقافة أفلاطون وأرسطو، ولكن بفضل جيوش الإسكندر. ولماذا انتشرت اللاتينية في وقت ما في أوروبا؟! اسألوا طوابير الإمبراطورية الرومانية. إن تاريخ اللغة الدولية يُقرأ على ضوء انتصارات جنودها أو مكتشفها. واللغة الإنجليزية لا تمثل استثناء لهذه القاعدة»^(٢).

ويعقب د. بوقنطار قائلاً: «لذلك فإن الهيمنة اللغوية للإنجليزية ليست إلا نتاجاً لعوامل النفوذ التي راكمتها الولايات المتحدة في المجال العسكري»^(٣). ويضيف «إضافة إلى هذا المجال فإن مكانة اللغة الإنجليزية مرتبطة بالدور المتميز للولايات المتحدة في ما يتعلق بالإنتاج والإبداع التكنولوجي»^(٤).

(١) المرجع السابق. ص: ١٠٤ .

(٢) المرجع السابق. الصفحة نفسها .

(٣) المرجع السابق. الصفحة نفسها .

(٤) المرجع السابق. ص: ١٠٥ .

ونستطيع أن نضيف إلى ما تقدّم أن اللغة العربية كانت لغة عالمية، وكانت لغة العلم والثقافة قروناً متلاحقة في مناطق شاسعة جداً من العالم. وقد بدأت تتراجع بتراجع العرب وتقهرهم. وأن هيمنة اللغة تؤدي إلى غزو ثقافي لما لها من مرجعيات ودلالات ثقافية. وتحدّث د. بوقنطار عن الهيمنة من خلال الصناعات الثقافية، وهي الصناعات التي تركز على الملكية الثقافية (الصحافة، الكتاب، المجلات، السينما، الأشرطة الغنائية، وسائل الاتصال السمعي البصري)، ورأى أنها أحد المصادر الأساسية للدخل القومي في الولايات المتحدة، ولذلك فإن سياسة الولايات المتحدة تتجه إلى المحافظة على هذه الهيمنة في الأسواق العالمية^(١). كما تحدّث عن الهيمنة من خلال التكنولوجيات الجديدة، فقال: «تنامت الهيمنة الثقافية الأمريكية بفعل ما عرف بالثورة الرقمية»، وأضاف: «تبدو الهيمنة الأمريكية واضحة. وتجسد ثورة الإنترنت الهيمنة التكنولوجية واللغوية والثقافية للولايات المتحدة»^(٢).

كتب د. حسين مؤنس في كتابه «الحضارة». «والثقافة تفهم على أنها طريقة الشعب في الحياة بكل ما تضمه حياة الشعب من تفاصيل تتصل بالطعام والشراب والمسكن والأثاث والفرش

(١) المرجع السابق. ص: ١٠٦ - ١٠٨ .

(٢) المرجع السابق. ص: ١٠٩ وما بعدها .

والأقاصيص والأمثال والحكم وتنظيم الأسرة، وعلاقة أفرادها بعضهم ببعض أو علاقتهم بالمجموع أسرة واحدة لها كيانها، وعلاقة المجموع بها متمثلاً في جماعة ذات نظام اجتماعي وتكوين فكري خاص بها»^(١). ثم قال: «فإذا كانت الثقافة هي أسلوب الشعب في الحياة فهي إذاً هذا الشعب نفسه بكل خصائصه المميزة أو التي يشترك فيها مع غيره من الشعوب»^(٢).

وبشير د. مؤنس إلى أن أجمل مسرحية كتبها الكاتب المسرحي الفرنسي «جان أنوى» هي مسرحيته «مسافر بلا قناع». وهي تدور حول إنسان أضاع ثقافته، فأضاع شخصيته تبعاً لذلك»^(٣).

هل أخطئ بعد هذا إذا قلت: إن ثقافتنا غير قابلة للمساومة؟ إنها نحن بكل خصائصنا، وهي التي تدافع عن إنسانيتنا ومبادئنا وتصوراتنا وقيمنا. ولا ضير في أن نخوض من أجلها صراعاً مستمراً إذا احتاج الأمر.

شدّ ما أرقني هذا التناقض الفاجع بين نظرة العرب إلى أنفسهم، ونظرة الآخر الغربي إليهم!! هم ينظرون - واقعياً -

(١) حسين مؤنس. الحضارة. الطبعة الثانية. ص: ٣٨٥.

(٢) المرجع السابق ص: ٣٨٦.

(٣) المرجع السابق. ص: ٢٨٤.

إلى أنفسهم بوصفهم كيانات قطرية متميزة ومتناحرة في كثير من الأحيان. والغرب ينظر إليهم بوصفهم ينتمون إلى حضارة واحدة هي الحضارة العربية الإسلامية .

ولا جدوى هنا من التفريق بين نظرة الزعماء ونظرة الجماهير، فأنا أتحدث عن واقع تاريخي محدّد لا جدوى فيه من توزيع المسؤوليات إلّا إذا كنا قادرين على المحاسبة. وهذا أمر مشكوك فيه .

ولا أحد ينكر اليوم أن العرب يقاتلون قتالاً تراجعياً - أليس الأدق أن أقول: إنهم مستسلمون يسلمون حصونهم التاريخية حصناً بعد آخر؟ - . ولا أحد ينكر أن «الثقافة» هي آخر هذه القلاع الحصينة التي توشك أن تقع سبيّة بأيدي الغزاة. فما العمل؟

يجيب على هذا السؤال د. عبد الرزاق قسوم بقوله: «إن موقف الثقافة العربية يؤهلها بكل موضوعية لأن تتسم بالندية الحضارية. ولكن ما هو كائن يطبعها على العكس من ذلك بطابع التبعية والغتائية. فكيف نعلل هذه الهوة السحيقة بين ما هو كائن، وما يجب أن يكون؟»^(١). ويكمل قائلاً: «وتبدأ هذه الغتائية

(١) دورة معجم البابطين. ص: ١٤٧ .

أو الاتباعية أو التخلف بخواء الأمة بعد إفراغها من مكوناتها الصحيحة كإثبات الذات، ووجود الهوية، وإبراز معالم الشخصية الثقافية من لغة وقيم ومعتقد. وهذا ما ينطبق على واقع أمتنا العربية التي هانت على نفسها فهانت على الناس. وكان ذلك منذراً بفقدانها لكل ندية حضارية»^(١). وإثبات الذات، ووجود الهوية، وإبراز الشخصية الثقافية أمور متشاجرة يعزّ فصل أحدها عن الآخر. ولقد كان خطاب النهضة العربية مؤرقاً باكتشاف هذه الذات، وإثباتها وإبراز هويتها وثقافتها^(٢). فكأننا اليوم نستدير من جديد إلى الوراء قرناً من الزمان !!

يرى د. قسوم أن «إثبات الوجود عربياً على الصعيد العالمي يبدأ بإثبات وجود الذات العربية داخل صعيدها السياسي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي. وما لم تحصن الذات العربية بوعيتها بذاتها في مختلف أبعادها الحضارية: لغوياً وعقدياً ووطنياً، فلا يمكن توقع نجاح أية محاولة للوجود عالمياً..... فأنى يستقيم الظلّ والعود أعوج؟»^(٣) ويدعو إلى ضرورة ترتيب القضايا حسب الأولويات:

(١) المرجع السابق. ص: ١٥٥ .

(٢) وهب رومية. الشعر والناقد. ص: ٧-٩.

(٣) دورة معجم البابطين. ص: ١٥٠ .

أ- التوفيق بين الانتماء الوطني، والانتماء القومي، والانتماء الحضاري الإسلامي.

ب- ضبط العلاقة وتحديد ما بين الوطن الدولة، والوطن العربي الكبير، ودائرة الأمة الإسلامية .

ج- إثبات «الأنا» العربي كهوية حضارية في مواجهة «الآخر / الغرب» .

د - توضيح مفهوم «العلمانية» كإيديولوجيا سياسية، ومفهوم الدين كعقيدة دينية وسياسية^(١).

ثم يقول: «إن الوعي الوطني يعلمنا أن الوحدة - سواء أكانت عائلية أم مجتمعية أم وطنية، إنما يصنعها التنوع»^(٢). ويدعو - لتحقيق هذه الأهداف - إلى العناية «بالمنظومة التربوية كحاضنة للقيم، وكصانعة للوعي والفهم. والمنظومة السياسية كضامنة للعدل، ومجسدة لحقوق الإنسان. والمنظومة الثقافية كقيمة على المجتمع في تعاون أجزائه، والحفاظ على وحدته، وتماسكه، وبالتالي قوته»^(٣).

(١) المرجع السابق. ص: ١٥٠ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق. ص: ١٥٣ .

(٣) المرجع السابق. ص: ١٥٤ .

وقد يسأل سائل: لمَ هذا الجزع المستطير على الثقافة العربية الإسلامية؟! وهل ثمة أسباب موضوعية لهذا الخوف؟ وهل تخاف الأمم الأخرى على ثقافتها مثلنا؟

لو لم يكن من سبب للخوف على الثقافة من التغريب والتهميش أو الإقصاء إلا ما قلناه عن أهمية الثقافة ووظائفها لكفى. وقد يكون في بيان موقف الغرب من ثقافتنا ما يجعل هذا الخوف مشروعاً بل واجباً وطنياً ودينياً. يقول د. علي أولملي :

«لم يكن الغرب يهتم بثقافتنا ما عدا اختصاصيهم وهواتهم من مستشرقين وأنتروبولوجيين، إما للمتعة الذهنية أو الفنية، أو بحثاً عن الغرابة، أو خدمة للإدارة الاستعمارية التي سخرت هذه المعرفة لإحكام السيطرة علينا..... فقد نشأ مستشرقون جدد يهتمون بشؤون العرب اليوم..... هؤلاء المستشرقون الجدد مطلوبون جداً من وسائل الإعلام، ويقدمون خبرتهم إلى وزارات الخارجية والدفاع وإلى الجهات الأمنية والمخابراتية في الغرب»^(١). ويضيف :

«لديهم خوف شائع من الإسلام لاقتناعهم بأنه ينتج الإرهابيين، واستهجان ثقافته لقناعتهم بأنها تربي على الخمول والقدرية، وتمتهن

(١) دورة ابن زيدون. ج/٢. ص: ١٣٥ .

المرأة، وتلقن كراهية الأجنبي، والغربي على وجه الخصوص. تختزل إذن الحضارة العربية الإسلامية بغناها وتعدد روافدها إلى دين متطرف يربّي على الكراهية، وينتج الإرهاب»^(١).

إذا كان هذا هو موقف «الآخر» - الغرب وعلى رأسه الولايات المتحدة - من ثقافتنا فماذا ننتظر منه أن يفعل بهذه الثقافة ؟ ألا يحق لنا أن نشكّك في نيّاته نحوها ؟ ثم ألا يجب علينا أن نصونها ونطوّرها وننميّها ؟

وليس العرب بدعاً بين الشعوب، أو استثناء منها في خوفهم على ثقافتهم، فالأوروبيون أنفسهم يقفون موقف الشاكي المستنكر من الثقافة الأمريكية التي تغطي عليهم شيئاً فشيئاً، فتغير من عاداتهم وتقاليدهم، وتؤثر تأثيراً خطيراً في شخصياتهم. «وإذا كانت أوروبا تخشى على ثقافتها من الثقافة الأمريكية، فنحن أولى بهذا الخوف، وأولى بالاهتمام بالمحافظة على ثقافتنا وشخصيتها وقيمنا»^(٢) بعبارة د. حسين مؤنس .

لقد استماتت الإدارة الأمريكية في الترويج لخطابها الثقافي، والتبشير به، فالثقافة - وفقاً للتصور الأمريكي - سلعة تخضع

(١) المرجع السابق. ج/٢. ص: ١٣٥ وما بعدها .

(٢) حسين مؤنس. الحضارة. ص: ٣٩٢ .

كباقي السلع لقوانين السوق، وهي بضاعة منمّطة تستهدف أعداداً هائلة من المستهلكين، وتتحكم في تسويقها شركات عابرة للحدود كما وضّحناه من قبل.

وفي مواجهة هذه العولمة الثقافية، «وخوفاً من سيادة الثقافة الوحيدة بفعل الاكتساح الذي تمارسه المنتجات الثقافية الأمريكية، بل أكثر من ذلك دفاعاً عن المصالح الثقافية. فقد ارتفعت أصوات تدعو إلى ضرورة المحافظة على خصوصيات المنتج الثقافي. وقد أفضت إلى تبنيّ اليونسكو Unesco للمعاهدة الدولية حول تنوّع التغيرات الثقافية، وذلك في شهر أكتوبر ٢٠٠٥م، وهي التي أصبحت نافذة بعد أن تم التصديق عليها»^(١) كما يقول د. أبو قنطار.

ولم يكن الصراع حول هذه القضية بين الولايات المتحدة والعرب، بل كان بينها وبين أوروبا (وخصوصاً فرنسا). وقد بدأ منذ وقت مبكر، وتبلورت معالمه في الاتفاق الذي أبرم بين الولايات المتحدة وفرنسا والمعروف باتفاقيات «بلوم بايرنس»^(٢).

والحق أن التفكير في التنوع الثقافي بدأ تحت راية اليونسكو، وتولّد هذا التفكير في خضمّ الحديث عن التنمية في العالم، فقد كان

(١) دورة معجم البابطين. ص: ١١٢ .

(٢) المرجع السابق. ص: ١١٤ .

سائداً أن التحديث يتماهى مع التغريب، ولا مناص للدول المستقلة حديثاً من المرور بالمراحل التي مرت بها الدول المتقدمة، فالتحديث لا يمكن أن يكون من المركز نحو المحيط^(١).

وظهرت مسألة التنوع الثقافي (الاستثناء الثقافي سابقاً) في صدارة مفاوضات منظمة «الغات» ١٩٨٦-١٩٩٤، فقد أثارت «محاولة توسيع قواعد التجارة لتشمل منتجات ذات طبيعة ثقافية نقاشاً حاداً بين الولايات المتحدة وأوروبا التي تقودها فرنسا علاوة على كندا. وأثارت تساؤلاً مركزياً حول مبررات قبول أوروبا للضغوط الأمريكية الرامية إلى إخضاع إبداعات ذات خصوصية جمالية وروحية لمنطق السوق، أي لباقي المنتجات التجارية. وكما قال الرئيس الفرنسي آنذاك «فرانسوا ميتران»: إن إبداعات الروح لا يمكن أن تتحول إلى مجرد بضائع. يعني هذا الموقف أن هذه المجالات المتعلقة بالثقافة ينبغي أن تبقى مستثناة، ولا تدرج ضمن المفاوضات المتعلقة بتحرير الخدمات. ويعني هذا الموقف أن من حق الدول اتخاذ الإجراءات التي تسمح لها بحماية ما يتعلّق بخصائصها الثقافية.

إن هذا الموقف، كما لاحظنا، يضع تصورين في المواجهة: التصور الأمريكي الذي يدافع عن مصالح الصناعات الثقافية،

(١) المرجع السابق. ص: ١١٣ .

وخاصة ما يتعلق بالسينما والترفيه. والموقف الأوروبي، وخاصة الفرنسي، الذي يعتبر أن هذه الصناعات ليست محايدة، بل إنها تمرّر قيماً وأفكاراً، وبالتالي لا يمكن أن تبقى فقط خاضعة لمنطق السوق. لكن أكثر من ذلك، فإن هناك خوفاً من اكتساح المنتجات الثقافية الأمريكية للأسواق الأوروبية بكل ما ينتج عن ذلك من أضرار تصيب مصالح المنتجين والمبدعين والوسائط الأوروبية. ومن ثم فإن هذا الموقف وجد صدًى واسعاً في أوساط المنتجين والسينمائيين الأوروبيين خاصة بعدما أقدمت أغلب الدول الأوروبية على إدخال المجالات الثقافية ضمن السياسات العمومية للدولة. فسياسية الاستثناء - والتي ستصبح فيما بعد سياسة التنوع الثقافي - تعني من بين مكوناتها أن الثقافة بما فيها من خصوصيات ترتبط بالهوية، وبشخصية الدولة، ينبغي أن تُحمى من قبضة السوق، وأن تدخل ضمن مجال ما يسمّى بدولة الرعاية الثقافية»^(١).

إن مناهضة العولمة الثقافية - على أهميتها - لا ينبغي أن تمنحنا الاطمئنان والإحساس أن ثقافتنا بخير، فهذا إحساس مخادع، وذلك اطمئنان كاذب. نحن، شئنا أم أبينا، نعيش في عالم تدهمه العولمة بوجوهها المختلفة، ولذا «ينبغي أن ننظر

(١) المرجع السابق. ص: ١١٤ وما بعدها .

إلى ثقافتنا نفسها. والسؤال: كيف نفرض اعتراف الآخر بها؟ ذلك أن اعتداد الثقافة بذاتها وبقيمتها ليس وحده كافياً للاعتراف لها بذلك. فهل لثقافتنا قيمة تبادلية في سوق الثقافات؟ إن وضعها الحالي ليس كذلك. ولكي تكون لا بد من شرطين: الأول أن تسندها قوة اقتصادية وسياسية، وهو شرط غير متوفر الآن. والثاني أن تكون ثقافة حديثة. والحداثة لا تعني بالضرورة التغريب، بل أن تكون ثقافة معاصرة، تُصاغ بمنطق العصر، وأن تتخذ موقع النديّة قياساً إلى الثقافات المعاصرة المتقدمة حتى يكون الحوار والتفاعل معها ممكنين»^(١) بتعبير د. علي أومليل.

ويرى د. حازم الببلاوي أن «الصراع من أجل فرض المصالح أو العقائد من ناحية ومقاومتها من ناحية أخرى هو قضية مستمرة، وليست معركة واحدة فاصلة، فهناك دائماً أقوياء يحاولون فرض مصالحهم وعقائدهم، وستظل هناك دائماً مقاومة ومعارضة لهم ولن نصل أبداً إلى (يوتوبيا) يحل فيها العدل والحرية الكاملان، وإن كان حظنا منهما يمكن أن يزيد باستمرار»^(٢).

(١) دورة ابن زيدون. ج/٢. ص: ١٣٦.

(٢) المرجع السابق. ج/١. ص: ٣٧٢.

إنّ الصراع - كما يرى د. حازم، وهي رؤية صائبة - هو قانون الحياة وناموسها الخالد. وإن الثقافة كانت على امتداد العصر الحديث ساحة من ساحات المواجهة الحاسمة، وإن اختلطت بأمور وقضايا أخرى. لقد كانت في قلب الصراع بين المعسكر الاشتراكي والمعسكر الرأسمالي. وهي الآن في قلب الصراع الدائر بين الولايات المتحدة والقاعدة، وإن كان ذلك لا ينفي اختلاط الثقافة بالمصالح السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وحين كتب «فرنسيس فوكوياما» نظريته حول «نهاية التاريخ» كان يعبر عن هزيمة الثقافة الماركسية اللينينية، وانتصار الثقافة الليبرالية بشقيها الاقتصادي والسياسي. وكان يبشّر العالم بعولمة اقتصادية وثقافية، فالليبرالية - برأيه - هي النظام النهائي للمجتمعات، والإنسان الأمريكي هو - في ما وصل إليه - صورة الإنسان الكامل، ولذلك يجب تعميمه !! لقد نسي «فوكوياما» أن عصر الحتميات التاريخية قد أفل، وأن ما يقوله هو حتمية تاريخية، وهو نظرية تتحكم في مسار التاريخ وتصادره. إنها نظرة سكونية إلى التاريخ، والتاريخ صيرورة دائمة.

وحين كتب «صموئيل هنتجتون» مقاله الأشهر حول «صراع الحضارات» كانت «الثقافة» في قلب هذا الصراع. وكانت حقائق

التاريخ فيه. وحين أصدر كتابه عن الموضوع نفسه عام ١٩٩٧م أضاف إلى جانب العنوان القديم «صراع الحضارات» عبارة: «إقامة نظام عالمي جديد». وبذلك خفف من حدة غلوائه في حتمية الصراع مشيراً إلى ضرورة إقامة نظام عالمي لتجنب هذا الصراع^(١). كما يقول د. الببلاوي.

لقد جاءت نظرية «صراع الحضارات» ردّاً على نظرية «نهاية التاريخ» خلافاً للشائع على نحو ما يوضح تفصيلاً د. عبد المنعم سعيد، فقد رفضت فكرة انتهاء الجدل في التاريخ بانتصار الرأسمالية وطرحت جدلاً آخر يقوم على العلاقة والتناقض بين الحضارات، ورفضت فكرة هيمنة حضارة واحدة على العالم، أو إعطاء الغرب المنتصر مكان الجوهر في النظام العالمي إلى الأبد .

ورأت هذه النظرية أن صراعات المستقبل ستكون على الخطوط الفاصلة بين الحضارات لأسباب كثيرة^(٢). ويوجّه د. سعيد انتقادات جوهرية إلى هذه النظرية محاولاً تقويض أساسها الفلسفي. يقول: «فخلال الأسابيع التي تلت أحداث الحادي عشر من

(١) المرجع السابق. ج/١. ص: ٣٦٥ .

(٢) دورة شوقي ولامارتين ج/١. ص: ٤٦٣ وما بعدها .

سبتمبر كانت الصيحة أن العرب والمسلمين لن يتركوا أفغانستان تقف وحدها في المعركة، وأن عملية الاستقطاب الحضاري ستأخذ مداها بين المسلمين والغرب. ولكن ذلك لم يحدث..... فقد تصرفت باكستان كدولة قومية من الدرجة الأولى.

وبناء على ذلك وقفت إلى جانب الولايات المتحدة كما لم تقف دولة أخرى في العالم. إلا أن أبلغ المشاهد المناقضة لنظرية «صراع الحضارات» جاء من داخل أفغانستان نفسها. ولم تكن القضية أن الأفغان أنفسهم من داخل الحضارة الإسلامية كانوا يتعاركون مع بعضهم [كذا!] حتى قبل بدء الأحداث، وإنما كيف سارت الوقائع بعد المشهد الافتتاحي. فالحقيقة هي أن التحالف الشمالي، وكثرته من المجاهدين، لم تقبل بفكرة الصراع الحضاري، ومن ثم تكوين جبهة مع طالبان. وجرى بدلاً من ذلك جبهة مع الولايات المتحدة ومن معها من الغرب. ولم يكن في ذلك جديد فقد كانت العداءات داخل الحضارات نفسها طوال التسعينيات، سواء كانت الإسلامية في الخليج، أو المسيحية في البلقان وإيرلندا في أوربا، هي الأكثر ظهوراً على الصراع بين الحضارات. وقد تكررت القصة نفسها بحذافيرها بعد الغزو الأمريكي للعراق»^(١). ويضيف: «وهكذا فإن الوقائع التاريخية

(١) المرجع السابق. ج/١. ص: ٤٦٦ وما بعدها .

تقول إن الصراعات داخل الحضارات والثقافات ربما كانت أقوى وأكبر من الصراع فيما بينها»^(١).

ويرمي عن القوس نفسها د. حازم الببلاوي، يقول: «ولكن الحروب بين دول وجماعات داخل الحضارة الواحدة لا تقل عدداً أو خطورة عن الحروب بين الحضارات، بل لعلها تزيد. ويكفي أن نستحضر تاريخ أوروبا - والمفروض أنها تنتمي إلى حضارة واحدة - فهو تاريخ حروب وصراعات لم تنقطع في أية فترة على مدار التاريخ القديم والحديث»^(٢)، ويمضي في استعراض هذه الحروب: بين أثينا وأسبرطة، الحروب الدينية، حروب نابليون. ثلاث حروب عالمية اسماً وأوربية حقيقة. ثم يستعرض الحروب داخل الحضارة العربية الإسلامية: الأمويون والهاشميون، العباسيون والعلويون، الفاطميون والعباسيون، السنة والشيعية، العثمانيون والمماليك، العراق وإيران... وينتهي إلى النتيجة التي انتهى إليها بعده د. عبد المنعم سعيد. يقول: «وبذلك فإن التاريخ لا يساعد في دعم فكرة صراع الحضارات. الصراع موجود دائماً بين الحضارات كما هو موجود داخل

(١) المرجع السابق. ج/١. ص: ٤٦٩ .

(٢) دورة ابن زيدون ج/١. ص: ٣٧١ .

الحضارة نفسها»^(١). وكما ساق أمثلة للصراع داخل الحضارة الواحدة ساق أمثلة للصراع بين الحضارات: الإغريق والفرس، العرب والمسلمون ضد الفرس، العرب والمسلمون ضد الروم، الحروب الصليبية، الإسبان والهنود الحمر سكان أمريكا الأصليون^(٢).

ويرى أن الاستغلال والتعصب هما أساس الصراع بين الحضارات، أو داخل الحضارة الواحدة. ولا فرق في ذلك بين أن يكونا حقيقة أو تصوّراً لأنهما - في الحالتين - يصنعان صورة الآخر والوعي به^(٣).

وحقاً استطاع الباحثون زعزعة هذه النظرية من أركانها بانتقاداتهم المنهجية، ولكنهم - في ظنيّ - لم يستطيعوا تقويضها. لقد وجّه إليها كلا الباحثين سهاماً مصمية أثخنّتها حتى أدمتها، ولكنها لم تقوّضها وتجعلها أثراً بعد عين. وقد لاحظ د. سعيد نفسه ذلك حين قال: «وربما لم يكن ابن لادن يحتاج كثيراً إلى صموئيل هنتجتون ونظريته ومقولاته الفكرية لكي يروج

(١) المرجع السابق. ج/١. الصفحة نفسها.

(٢) المرجع السابق. ج/١. الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق. ج/١. ص: ٣٧٢.

لصراع الحضارات، فقد كان وراءه تراث عربي وإسلامي طويل حول هذه النظرية القابلة للنقاش والبرهنة والتحقق وتحويلها إلى حالة من المقولات المقدسة التي يستعذب أتباعها الموت في سبيلها»^(١). لنقل بعبارة مرنة: لقد فقدت مشروعيتها كنظرية قادرة على تفسير التاريخ، وغدت أقرب إلى أن تكون تفسيرات منهجية لكثير من وقائع التاريخ القديم والحديث. ومن قال: إن التاريخ يمكن أن يفسر كله بمقولة واحدة ؟ لقد أخفقت كل المحاولات التي ادّعت لنفسها القدرة على ذلك، من تفسيره بالعقل وحده إلى تفسيره بالدين أو بالصراع الطبقي أو الحضاري أو القومي أو.... ما من نظرية إلا ولها استثناءات كثيرة تحرمها أن تكون نظرية شاملة. إننا نتحدث عن «الإنسان» ذي الأبعاد الكثيرة الذي يستعصي على التفسير ببعد واحد. ولقد كان أبو العلاء المعري يعبر عن هذه الحقيقة حين قال:

والذي حارت البرية فيه حيوانٌ مُستحدثٌ من جماد

* * *

(١) دورة شوقي ولامارتين ج/١. ص: ٤٦٥ .

المحور الرابع: «الحوار بين الواقع والضرورة»

ماذا نقصد بالحوار؟ وما الأدوات التي يقوم بها؟ وما الشروط التي تجعل منه إجراء ثقافياً نافعاً؟ بعبارة أخرى: إننا نريد أن نخضع هذا المفهوم للفحص والتحليل لنعرف ماهيته وضروراته وإشكالاته وعوائقه ومقاصده .

ثمة تعاريف كثيرة للحوار تختلف باختلاف مناهج التفكير. ولكننا سنرتضي هذا التعريف الذي دوتّه د. عبد الله الجسمي: «عملية الحوار تعني تبادل الأفكار والمعلومات بين فردين أو أكثر حول موضوعات معينة، والهدف منها بالنهاية هو الوصول إلى قناعات مشتركة إن أمكن للموضوعات التي تمّ التحوار بشأنها. والحوار وسيلة للتواصل بين الأفراد والجماعات»^(١). وإذا ليس الحوار غاية في ذاته على نحو ما نرى هذه الأيام. ولذلك أسبابه، وأول تلك الأسباب الإحساس بالعجز، والقنوط من امتلاك القدرة. بل هو وسيلة للفهم وتبادل وجهات النظر رغبة في الوصول إلى التوافق حول قيم وموضوعات مشتركة. إنه «طريقة جديدة في التفكير»^(٢) تفرض على المحاور أن يخرج عن نمط التفكير في

(١) درة معجم البابطين. ص: ٢٢٩ .

(٢) المرجع السابق. ج/١. ص: ٢٣٢ .

ثقافته، ويأخذ بالحسبان نمط التفكير في ثقافة الآخر الذي يحاوره إذا كان من ثقافة أخرى (الحوار بين الثقافات).

ويحدثنا د. الجسمي عن أبرز أدوات الحوار، يقول: «فالمنهج أداة هامة للحوار إذ يمكن من خلاله أن تطرح الأفكار والمفاهيم للنقاش بطريقة منهجية. وتكمن أهمية ذلك في ما يلي :

أ- يتميز المنهج بطرح الأفكار والآراء بصورة متسقة تخلو من المتناقضات، فالمنهج أداة تنظيم لكيفية طرح الأفكار بصورة متسلسلة تترتب من خلالها الأفكار من حيث الأهمية والتحليل .

ب- يعتبر المنهج أداة للربط بين الأفكار وتسلسلها المنطقي، بمعنى وجود مفاهيم وقيم وأفكار متعددة تخص ثقافة ما لا بد أن تنتظم وترتبط مع بعضها البعض بصورة منطقية من أجل تقديمها بصورة متمثلة..... وفي حال غياب المنهجية عن الحوار سيتسم بالعشوائية وعدم الاتساق والتركيز، والانتقال من فكرة إلى أخرى من دون نتيجة.

ج- من أبرز ميزات المنهج أنه يجعل من المعرفة مسألة مستقلة عن الإنسان. فالمناهج المستخدمة في الوصول إلى المعرفة أو النقاش أو التحليل لها كيانها الخاص وأسسها المنطقية التي تبنى عليها. ويمكن لأي شخص استخدامها..... وهذه المسألة هامة في حوار الثقافات لأن

الثقافات المختلفة تقوم أغلبيتها على معايير قيمية ومفاهيم ذاتية. وفي حال تحقق قدر كبير من الموضوعية في الحوار سيتم الوصول إلى نتائج مشتركة يمكن أن تؤدي إلى نجاح الحوار، وتحقيق الأهداف المرجوة منه»^(١).

ويضيف د. الجسمي أداة ثانية للحوار هي «التحليل المنطقي»، وتبرز أهميته «في القدرة على الإقناع، وإيجاد التبريرات المنطقية لما يدّعيه المتحاورون..... وتبرز الأهمية القصوى للمنطق في عملية الحوار بأن معظم القضايا المتعلقة بالثقافة ليست مادية بل فكرية وذاتية.

والفكر وتعبيراته اللغوية تقوم على المنطق لذا يكون الإقناع المنطقي المستند على حجج منطقية هو الوسيلة المثلى لإيجاد أرضية مشتركة بين المتحاورين، وتحقيق فهم مشترك بينهم في القضايا التي تشكل محوراً للحوار»^(٢).

وإذاً إن استخدام المنهج والاعتماد على المنطق أداتان نظريتان مجردتان تحققان قدراً من الموضوعية، وتقللان من نسبة الذاتية في الحوار.

(١) المرجع السابق. ج/١. ص: ٢٢٩ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق. ج/١. ص: ٢٣١ .

وقد تحدّث الباحثون عن شروط الحوار حديثاً مستقيماً، فتحدّث الشيخ علي تسخيري عن تحديد الموضوع، والموضوعية، والانطلاق من المبادئ المتفق عليها، والابتعاد عن تأثير العقل الجمعي، واحترام الرأي الآخر، والدقة في التعبير واختيار الألفاظ^(١).

وتحدّث د. علي أومليل عن ضرورة التكافؤ بين الثقافات المتحاورّة، قال: «إن الحوار ليس مجرد مناظرة بين الثقافات في الأفكار والعقائد، بل هو تفاعل بينها. وهذا لا يتأتّى إلا إذا كانت ثقافتنا قادرة على حوار الآخر كتقافة تفرض حضورها وجواها بالنسبة إليه»^(٢). كما تحدّث عن ضرورة قيام الحوار على «قيم مشتركة»، وعن ضرورة استعداد كل طرف للانفتاح على الآخر. يقول: «فلا جدوى من الحوار إذا ما تمسك كل طرف بخصوصيته المطلقة. وإنما يكون الحوار منتجاً حين تتوافق أطرافه على قيم مشتركة والحوار الحقيقي، أي التفاعل أخذاً وعطاءً بين الثقافات، لا يكون ممكناً إذا كان كل طرف ثقافي ينغلق على ذاته باسم خصوصية مكتفية بذاتها»^(٣). ويتحدّث د. عصام البشير عن

(١) دورة ابن زيدون ج/١. ص: ٩١ - ٩٤ .

(٢) دورة ابن زيدون. ج/٢. ص: ١٤٣ .

(٣) دورة ابن زيدون. ج/٢. ص: ١٣٦ .

مجموعة من شروط الحوار أكثرها مستمد من القرآن الكريم كما رأيناها عند الشيخ التسخيري، وكما هي عند د. محمد سليم العوا، كالإيمان بوحدة الأصل الإنساني، وبكرامة الإنسان بغض النظر عن كل شيء ما عدا إنسانيته، وكالمجادلة بالحسنى، والإيمان بالتنوع والتعددية الثقافية، والاعتراف المتبادل، والاحترام المتبادل، ووحدة المعايير في القضايا الدولية^(١).

وتحدث د. ستيفان فيلد عن ضرورة الحوار بين المختلفين شريطة البعد عن التعصب الأعمى لدين أو حضارة^(٢). وحدّد د. الجسمي ثلاثة شروط لحوار الثقافات هي:

أ - شمولية الحوار.

ب - فهم الآخر.

ج - تصور الحقيقة.

ورأى أن غياب الشمولية سيحوّل الحوار إلى حوار جزئي حول قضايا محدودة، ولن يخلق فهماً شاملاً لطبيعة الثقافات التي يتحاور أصحابها. وأن على كل طرف أن يفهم ثقافة الطرف الآخر، وأن تُحدّد الأفكار السائدة في ثقافة كل طرف، وطريقة تفكيره. ولا بد من افتتاح المتحاورين أن الحقيقة ليست حكرًا

(١) دورة ابن زيدون. ج/١. ص: ١٨١ - ١٨٣ .

(٢) دورة ابن زيدون. ج/٢. ص: ١٩٣ .

على أحد، وأن حقائق الأمور الثقافية نسبية (الموقف من المرأة مثلاً).

إن الحقيقة - كما يقول - كالزئبق كلما أراد الإنسان أن يقبض عليه انزلق من يده^(١). واشترط د. أمين مشاقبة لنجاح الحوار ألاّ «تسيطر أو تمحو ثقافة حضارية ثقافة حضارية أخرى، فالمنهج المستند إلى الحوار العقلاني والموضوعي والقائم على احترام الغير وقبول الآخر هو المطلوب بدلاً من السير وراء الصراعات، ومحاولات إقصاء الآخر وإلغائه»^(٢). وكرّر باسكال بونيفاس الحديث عن ضرورة احترام الآخر ومعتقداته، وضرورة معرفته.....

ولست أريد أن أقتصى آراء الباحثين واحداً واحداً خشية التكرار الذي أخشى أن أكون قد وقعت في بعضه. فهم - على اختلاف بحوثهم ومناهجهم - يردون هذه المياه نفسها، ويصدرون عنها، فكأنك تسمع ركيزة بنائية تتكرر في معظم البحوث.

إن هذه الآراء كلّها تعبّر عن ضرورة الحوار بين الثقافات، فما الأسباب التي تجعل من «الحوار» ضرورة ملحة جعلت منه

(١) دورة معجم البابطين. ص: ٢٣٣ - ٢٣٧ .

(٢) دورة شوقي ولامارتين. ج/١. ص: ٨٠ .

قضية العصر التي أراحت سواها من القضايا من الواجهة ؟ هل يستطيع الحوار أن يكمل النواقص، ويعالج الإخفاقات في إدارة العلاقات الدولية المتعددة الأطراف على نحو ما يتساءل د. جوزيف مايلا؟^(١) .

ويرى د. ستيفان فيلد أن حل النزاعات المسيطرة على العالم هي أهم أسباب الحوار لعله يستطيع أن يكون بديلاً للحروب والحصار والقهر. لقد انقسم العالم إلى نزعتين متعارضتين، الأولى تحاول خلق عالم بدون حدود مكانية مجازاً (عالم واحد). والثانية نزعة محافظة تحاول خلق عالم مختلف في ظروفه الثقافية والعقدية والاقتصادية والاجتماعية و..... والحوار هو أفضل حل لإزالة التناقض بين النزعتين^(٢).

وكرر الباحثون الحديث عن سبب آخر من أسباب الحوار هو «ضرورة فهم كل طرف للطرف الآخر» لأن سوء الفهم المتبادل هو المسؤول إلى حد ما عن العلاقة المأزومة بين العرب والغرب. ويتحدث د. عبد الله الجسمي عن أربعة أسباب للحوار لا تخلو من التداخل والتكرار، وخلاصة ما يذهب إليه هو أن نهاية الحرب

(١) دورة معجم البابطين. ص: ٩٤ .

(٢) دورة ابن زيدون. ج/٢. ص: ١٩٣ .

الباردة قد أسفرت عن تراجع الأيديولوجيا، وغياب الفلسفات الشمولية، وقيام حركة إحياء واسعة للثقافات المحلية الدينية والقومية، وبروز ظاهرة العولمة وثقافتها الاستهلاكية. ولذا لابد من الحوار بين الثقافة الاستهلاكية والثقافات المحلية. ولابد منه أيضاً داخل دائرة الثقافات الوطنية نفسها^(١).

وثمة عوامل موضوعية تساعد على الحوار بين الحضارات كالمشكلات العالمية المشتركة: تلوث البيئة، الانفجار السكاني، تناقص الموارد الطبيعية، الإرهاب، وكانتشار الأنظمة الديمقراطية، وكثرة الحركات المنادية بها على نحو ما يذكر د. الجسمي^(٢). ويضيف عاملين آخرين هما: الواقعية في التفكير وعالمية الحضارة الغربية. وهذان العاملان - من وجهة نظري - هما عقبتان ضخمتان أمام الحوار، وينضاف إليهما عقبات أخرى أهمها: تسييس الحوار، ومحاولة ثقافة ما الهيمنة على الثقافات الأخرى على نحو ما تحاول ثقافة العولمة - وهي ثقافة الحضارة الغربية - إلغاء الثقافات الوطنية والقومية، أو تهميشها - على أقل تقدير - وجعلها تابعة لها تدور في فلكها. ومن العقبات أيضاً انغلاق الثقافة على نفسها والتعصب لذاتها^(٣).

(١) دورة معجم البابطين. ص: ٢١٧ - ٢٢٢ .

(٢) المرجع السابق. ص: ٢٢٧ وما بعدها .

(٣) المرجع السابق. ص: ٢٢٥ وما بعدها .

ولا أدري كيف استقام للدكتور الجسمي أن الغرب - وعلى رأسه الولايات المتحدة - يفكر تفكيراً واقعياً بعيداً عن الإحساس بالتفوق أو التفكير فيه؟! وأي تفكير واقعي سليم بعيد عن نرجسية التفوق والغرور والصلف هذا الذي يحدّد للعالم اختياراته: إما أن تكون معنا، وإما أن تكون ضدنا؟ ألا يعبر هذا النمط من التفكير عن الإحساس بأن «الذات» هي مركز الكون، وبها تقاس مواقف الأمم والدول والديانات والثقافات كلها؟! وأي تفكير واقعي عقلائي هذا الذي يغالط العالم، ويمعن في مغالطته، وينظر إليه بازدراء شنيع؟. ولم تسلم من هذه النظرة المتعالية المتغترسة أوروبا نفسها. إنها القارة العجوز في رأي إدارة بوش الابن. وهي - في رأي روبرت كاغان - ليست سوى تابع تافه الشأن، «فهي تكتفي بغسل الصحون بعدما تقوم الولايات المتحدة، القوة العالمية الوحيدة، بفعل الأساس، أي إعداد الطعام»^(١).

أما موقف الولايات المتحدة من العرب فتعبّر عنه تعبيراً قوياً القصة التي رواها د. هشام مصباح في بحثه. قال: «فبعد أن شاهد الرئيس الأمريكي جورج بوش فيلماً يصورّ العالم قد دُمّر، وانطلقت منه سفينة فضاء تحمل الباقيين، وتنطلق إلى المستقبل،

(١) المرجع السابق. ص: ١٠١، وانظر الهامش (٣) في الصفحة نفسها.

علّق أحد المصاحبين للرئيس بأن السفينة تخلو من العرب، فردّ الرئيس مازحاً بأن هذا هو المستقبل !!

ويضيف د. مصباح مؤكداً الازدراء الأمريكي للعرب: وفي الموسوعة التي أصدرها «مارتين جانون» بعنوان «فهم الثقافات العالمية» تمّ رصد (٣٢) ثقافة في العالم، ولم تذكر الموسوعة سوى البادية في المملكة العربية السعودية عند الحديث عن الثقافة العربية^(١).

وذكر د. صالح جواد طعمة ما يلي: «سمعت الرئيس الجزائري الأسبق أحمد بن بلاً يحاضر في جامعة إنديانا، سمعته يقول: إن ما يُسمّى بالحوار بين الشمال والجنوب ليس بحوار، إنما هو مونولوج الشمال يتحدث إلى نفسه»^(٢).

إن هذا الموقف الغربي من العرب يجعل الحوار شائكاً وعسيراً، بل يحول دون إمكانية قيامه .

وقد لاحظ «فريد هاليدي» التحامل الغربي على العرب والمسلمين، وعلّله، ورأى استحالة الحوار تحت وطأة هذا التحامل، ودعا إلى التخفيف من حدّته، وفرض عقوبات قانونية على هذا

(١) المرجع السابق. ص: ٧٠ .

(٢) دورة شوقي ولامارتين. ج/١. ص: ٢٨٣ .

النوع من الفكر المناهض للبشرية، وحذر من الوقوع في شرك أولئك الذين يتخذون من الخرافات والأساطير حجةً لشن هجمات شرسة مشحونة بالكرهية على العرب والمسلمين^(١).

وقد ضاق د. هشام مصباح ذرعاً بهذه الغطرسة والكرهية، وبهذه المبالغة التي يبديها العرب في الدعوة إلى الحوار في الوقت الذي يصمّ الغرب كلنا أذنيه عن سماعها. يقول: «.....». وجد العرب أنفسهم في مواجهة الاتهام ومظنة الاصطدام، وصاروا كأنهم مدفوعون لنزال لم يُدعوا إليه، ولن يستفيدوا منه، فجاء ردّ الفعل العربي مبالغاً في الدعوة إلى الحوار والانفتاح والتعايش وقبول الآخر دفعاً لاتهام يصدّقه الكثير، ولا يملك أحد دليلاً عليه^(٢).

ومن يتأمل الواقع العربي كما تعبّر عنه مؤتمرات القمة العربية البائسة في مواقفها ممّا سُمّي «مبادرة السلام العربية»، ومن دعواتها المتلاحقة لإسرائيل إلى الحوار يدرك الهوان الذي صار إليه العرب، والعجز الذي فرض سلطانه عليهم، والقنوط من أنفسهم، والجزع من الآخر حتى كأنما عناهم الفرزدق بقوله:

(١) دورة ابن زيدون ج/١. ص: ١٥٩.

(٢) دورة معجم البابطين. ص: ٧٢.

ضربتُ عليك العنكبوتُ ببيتها وقضى عليك به الكتابُ المنزل

وأنا أعتقد أن العرب يحاولون خداع أنفسهم لا خداع العالم لأن العالم يعرف أن عجزهم هو سبب الدعوة إلى الحوار. أو هكذا يعتقد على الأقل. إنهم يخادعون أنفسهم ويستمرئون هذه المخادعة، ويحتطبون لها الذرائع والأسباب من أودية العقل، وجبال الحكمة، وحزون المصلحة العامة، وغابات المنطق الدولي المعاصر !!

لقد صدق المتنبى العظيم - ومتى لم يكن صادقاً في حديثه عن النفس البشرية؟! - حين قال :

كل حِلْمٍ أتى بغير اقتدارِ حَبَّةٌ لاجئٍ إليها النَّامُ

لم تغب هذه الحقيقة عن الباحثين، ولكنهم آثروا أن يعبروا عنها تعبيرات تومئ أكثر مما تصرّح. أو لنقل عبّروا عنها بلأزم معناها، فدعا د. مصباح إلى ضرورة تحقيق التقدم والتميّز في مواجهة الآخر قبل حوارهِ. وهل يكون التميّز والتقدم بغير الخروج من حالة العجز والخوف والقنوط؟ يقول: «إن التقدم والتميز الحضاريين هما الأساس في مواجهة الآخر والتأثير عليه، فانتصار أي أمة أو انهزامها يرجع في الأساس إلى العوامل والأسباب الداخلية»، وما العوامل الخارجية إلا متممة ومكملة للداخلية، أو ما

كان يطلق عليه «مالك بن نبي» «القابلية للاستعمار»، ويرى أنه العامل الأكبر في هزيمة المسلمين في العصر الحديث»^(١).

ودعا د. علي أومليل إلى أن تكسب الثقافة العربية رهان التحديث، وتحظى بقيمة تبادلية في سوق الثقافات المتقدمة لتكون قادرة على حوار الآخر. ورأى ذلك مرهوناً بأن تسندها قوة اقتصادية وسياسية وقاعدة اجتماعية داخلية في الحداثة^(٢). وهل يمكن تحقيق ما اشترطه د. أومليل إذا لم يخرج العرب من حالة العجز والخوف والقنوط؟!

وكلام د. مصباح، ود. أومليل لا يدين الواقع العربي فحسب، بل يعدّ جزءاً من الجواب أيضاً عن سؤال: ما العمل؟

لقد اتضحت المفاهيم والمواقف، فما العمل؟ هل يجدي أن نستمرّ في تسوّل اعتراف الآخر بنا؟ إن الخط الفاصل بين الشفقة والاحتقار دقيق جداً، بل لعله أدق من الشعرة. ومن قال إن الشفقة أقلّ إيلاًماً للنفس من الاحتقار؟ ألا توقظ الشفقة الكبرياء في النفس كالازدراء تماماً إذا كانت النفس عزيزة؟ (أيها المشفقون، لا تلمسوا الجرح بصدري فتوقظوا كبريائي:

(١) المرجع السابق. ص: ٧٥.

(٢) دورة ابن زيدون ج/٢. ص: ١٤٣.

نديم محمد). أما إذا لم تكن عزيزة فأهونُ بها (من يمت يسهل الهوانُ عليه ما لجرح بميتٍ إيلام: المتنبي)

ويتساءل الشيخ التسخيري: هل يريدون أن يتنازل الإسلام عن قيمه ليرضى الآخرون؟. وأنا أسأل: هل من الحصافة أن تكون غيرك ليرضى الآخر عنك؟! ولكن ليس من الحصافة أيضاً أن تتصرّف وتفكر كأنك وحدك في هذا العالم. أنت في حاجة إلى الآخرين، فليكن الآخرون في حاجة إليك، وإذا هدّدك الآخرون فلتكن قادراً على تهديدهم. هكذا يعتدل الميزان. إذا لم يشعر الغرب بأهميتنا الاقتصادية والثقافية والسياسية فلن يعترف بنا، ولن يرضى أن يحاورنا محاورة الأنداد. وإذا لا بدّ من بناء «الذات» أولاً بناء معاصراً، ولا بدّ من تحصينها. وأقصد بذلك الذات الفردية والذات الاجتماعية، والذات الوطنية والذات القومية. ولن يكون هذا البناء إلاّ بعمليات إصلاح واسعة وعميقة على مختلف الأصعدة. أريد أن ننتمي إلى هذا العصر بلا ذوبان أو استلاب كما يليق بأمة عريقة أن تفعل. هذا ما نريده حقاً، ولكن كيف ينبغي أن نتعامل مع حقائق التاريخ الراهنة؟ إننا في واقع عربي مأزوم لا تحتل أزماته الانتظار. ينتهي د. محمد الرميحي في بحثه عن «صورة الآخر» إلى القول: «سيبقى إذاً الخلاف الغربي العربي تارة ساخناً وخشناً وتارة ليّناً. إلا أن

الطرفين يحتاجان إلى وضع أجندة اقتصادية سياسية وثقافية مشتركة يشارك فيها الجميع لتحقيق المصالح المشتركة، وهي كثيرة. والطرفان أول ما يحتاجان له هو فهم الآخر كما هو دون تضخيم أو تهوين»^(١). ولو كان الغرب يرضى أن نعقد معه هذا الاتفاق بالشروط التي يذكرها د. الرميحي لما كان بيننا وبينه مشكلة، أو لكان الحوار - على الأقل - ميسوراً بيننا وبينه، ولما كانت لديه الصورة الثابتة لنا، أو «النمذجة» التي تحدثنا عنها سابقاً، والتي تحدث عنها د. الرميحي نفسه^(٢). ويرى د. أنطوان زحلائن أن بمقدور العالم اليوم التحرر من حالة الحقد، والعداء الموروث، والمشكلات المستعصية بين الغرب والعالم العربي بالحوار، والمفاوضات على قاعدة المصالح المشتركة، وتغليب مبدأ التسامح والتفاهم والتعايش السلمي^(٣).

وحقاً لو قبل الغرب بكل هذه الأمور لأمكن إصلاح العلاقة المأزومة بين الطرفين. ولكن لماذا يقبل وهو يفرض سيطرته على «النفط» في المنطقة العربية، ويحقق مصالحه دون أن يعني نفسه مشقة مرضاة الآخر؟ ألسنا نزداد تماوتاً وتضاغراً

(١) دورة ابن زيدون ج/١. ص: ٧٢.

(٢) دورة ابن زيدون ج/١. ص: ٤٥.

(٣) المرجع السابق. ج/١. ص: ٤٨٩ وما بعدها.

أمامه، ونزداد استرضاء وتبعية له كلما أسرف في ازدرائنا والاستهانة بنا؟ لقد خاطب «عبد الله البردوني» أحد الحكام العرب في يوم مضى قائلاً:

أجل يا سيّد الأذنا بـ إنّ خير أذنبك
ومسؤولون في صنعا وفرّاشون في بابك

كان هذا في يوم مضى، فهل غيرَ كرُّ الأيام والليالي ما كان؟! وينظر د. حازم الببلاوي إلى العلاقة المأزومة بين العرب والغرب نظرة منهجية شمولية لا تقتصر على الحديث عن طرف واحد، بل تحاول تحديد شخصية كل طرف لتكون اقدر على تكيف العلاقة بينهما. إن العقل الغربي - في رأي د. الببلاوي - شديد التوجس «من خطر التقهقر والأفول وربما يكون المثال الواضح على ذلك هو كتاب «شبنجلر» عن «أفول الغرب» بل لعلنا نذكر أن مؤلّف «جيبون» عن «سقوط وأفول الإمبراطورية الرومانية» كان استجابة لنفس الهاجس. وبالمثل فإن كتابات «توينبي» عن «دراسة في التاريخ» كان مبعثها التساؤل عمّا إذا كانت حضارة الغرب محكوماً عليها - شأنها في ذلك شأن ما سبقها من حضارات - بالزوال والأفول. والأمثلة على ذلك كثيرة..... وقد يرجع هذا الإحساس

بالتوجس والخطر من الغرب إلى التاريخ الأوروبي، حيث كانت أوروبا ممراً لغزوات مستمرة منذ أكثر من ألف عام. فمن الجنوب، بدءاً من القرن الثامن الميلادي، جاءهم العرب والمسلمون في غزوات كاسحة لإيبيريا وجنوب فرنسا وإيطاليا. واستمرّ تهديدهم من العثمانيين حتى منتصف القرن السابع عشر. ومن الشمال جاءتهم في القرن العاشر هجمات الفايكنج وما أحدثته من دمار. وأخيراً من الشرق ومن الأعراس في وسط آسيا جاءت الغزوات الآسيوية من القبائل الهنغارية والمغول فاجتاحت شرق أوروبا ووسطها. وهكذا غلب على الأوروبيين الإحساس بتعرضهم المستمر للخطر من الغير، ومن ثم الحاجة إلى تميّزهم واختلافهم عن الآخرين. وأخيراً نجحوا في فرض سيطرتهم على حضارات كانت تهدد وجودهم في الماضي. ومن هنا كانت ظاهرة القلق والتوجس من زوال هذه الذاتية والتميّز، وبطبيعة الحال الخوف من فقد هذه السيطرة أيضاً^(١). وإذاً ليس غريباً - وهذه حالهم - أن يتعاضد في نفوسهم الخوف من ظاهرة الإسلام السياسي أو الراديكالي (إسلام فوبيا).

(١) المرجع السابق. ج/١. ص: ٣٦٦.

ثم يتحدث عن المغلوبين - وهم هنا العرب - فيؤكد أن مسؤوليتهم «تعدل أو تجاوز مسؤولية المعتدين عليهم. ولعلنا نذكر ما قاله مالك بن نبي عن المسؤولية الجزئية للمستعمرات عن حظها، لأنها إلى حد بعيد دول قابلة للاستعمار أو مستدعية له. فمن النادر أن تكون الضحية بريئة تماماً عن مصيرها، في أغلب الأحيان تكون الضحية شريكاً متواطئاً مع جلادها، وبوجه خاص فإن بعض ما يعرفه عدد من الدول الضعيفة من أنواع الاستبداد والاستغلال والفساد يساعد على تشويه صورها، وتبرير المواقف العدائية تجاهها»^(١).

إن اضطهاد طرف لآخر لا يتوقف على واحد منهما فحسب، بل لا بد أن تكون المسؤولية مشتركة بين الطرفين ولو بنسبة متفاوتة جداً. إننا نمكّن عدونا منا بسلوكنا وتصرفاتنا، وحين نقنعه بجدارتنا بالاحترام نفرض هذا الاحترام عليه. ويسوق د. اليبلاوي شاهداً على ذلك، يقول: «فرغم أن الولايات المتحدة قد هزمت اليابان في الحرب العالمية الثانية - وهي من حضارة مختلفة تماماً - كما استخدمت ضدها القنابل الذرية، فإنها قد أقامت معها ما يشبه الشراكة السياسية والاقتصادية بعد الحرب،

(١) المرجع السابق. ج/١. ص: ٣٧٢ وما بعدها .

لأنها أدركت أن قيمة اليابان كشريك تفوق مرّات ومرّات قيمة اليابان كتابع أو عميل»^(١).

هل ثمة رؤية أدق وأعمق وأشمل من هذه الرؤية ؟ وهل من غرابة بعدئذ أن يقول :«ومن هنا فإن الإصلاح السياسي والاقتصادي [وكان قد وضّح هذا الإصلاح باستفاضة] هو على قائمة أولويات المنطقة في مواجهتها لمشاكلها، وهو أيضاً السبيل لدخول العصر والتصالح مع العالم»^(٢).

ويعلّل د.عبد المنعم سعيد استمرار هذه الحالة من التناقض الثقافي والخوف المتبادل بين الغرب والعرب، واستمرار الصور النمطية لدى كل منهما عن الآخر بالأسباب التالية :

١ - عدم معرفة الغرب بالدين الإسلامي.

٢ - وقائع التاريخ: الحروب الصليبية، وصول العثمانيين إلى أسوار فيينا وسوء معاملتهم لأهل شرق أوروبا، ثورة المسلمين في الهند على بريطانيا، الثورات العربية التحررية، قضية إسرائيل والصهيونية.

٣ - وسائل الإعلام.

(١) المرجع السابق. ج/١. ص: ٣٧٣ .

(٢) المرجع السابق. ج/١. ص: ٣٩٧ .

٤ - واقع البلاد العربية السياسي والاقتصادي والاجتماعي .

٥ - تخلف بعض القوى العربية والإسلامية وتشويهها لصورة العرب والمسلمين: طالبان والجماعات المسلحة في الجزائر .

٦ - عدم تذكير العرب للغرب بأفضالهم عليه في مقاومة الشيوعية ومهاجمتها في كل مكان، وفي استمرار سعر البترول رخيصاً طوال الحرب الباردة، وأثر ذلك في تحقيق الانتعاش الغربي بعد الدمار الذي أحدثته الحرب^(١). ويتوقع أن تتحسن صورة العرب في الغرب بمقدار التعامل مع هذه الأسباب الستة. بيد أنه يرى أن الطرفين مسؤولان معاً عن الخروج من هذه الحالة المشككة، وإن اختلفت نسبة المسؤولية بينهما. يقول: «ولكن الأصل في الموضوع هو حال المجتمعات العربية ذاتها، وقدرتها على الإصلاح السياسي والاقتصادي. وكلما حدث النمو في البلدان العربية وتطور الأداء الديمقراطي حتى في عدد قليل من الدول، وتقدّمت أحوال المرأة، وتم نزع الشرعية عن التطرف والتعصب، فإن الصورة العربية سوف تتحسن بلا شك، وتجد القضايا العربية نظرة أكثر حياداً في التعامل مع جوهرها. ولا شك أنه على الجانب الآخر فإن مواقف أمريكية وغربية أكثر

(١) دورة شوقي ولامارتين ج/١. ص: ٤٨٩ وما بعدها .

عدالة من القضايا العربية، وأقلّ صلافة تجاه القضايا العالمية عامّة يمكنها تحسين الصورة الغربية والأمريكية في الشارع العربي»^(١).

ويضيف د. عبد المنعم إلى ما سبق ضرورة تصحيح المفاهيم لدى كل طرف عن الطرف الآخر، ووضع هذه المفاهيم في إطار الحضارة الخاصة بها، إذ يكاد يكون خطأ منهجياً صريحاً أن نحكم على العرب وفق قيم الحضارة الغربية ومعاييرها، أو نحكم على الغرب وفق قيم الحضارة العربية الإسلامية ومعاييرها. كما ينبغي الوصول إلى اتفاق حول ظاهرة الإرهاب وأسبابها وطبيعتها. ولا بد بعد هذا كله من تطوير مؤسسات بحثية تقوم بترجمة هذه المفاهيم إلى واقع على غرار معهد العالم العربي في باريس، والجامعة الأمريكية في القاهرة وببيروت^(٢).

هل يمكن أن تحلّ لغة الحوار محل لغة الصراع، فينعمَ البشر كافة بعالم خالٍ من الصراع والحروب؟ تلك أمنية قصيّة أو مستحيلة لا تساعد عليها فلسفة التاريخ ولا طبائع البشر.

(١) المرجع السابق ج/١. ص: ٤٩٠ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق ج/١. ص: ٤٩١ وما بعدها .

والأقرب إلى المنطق أن نعمل ما بوسعنا للتخفيف من حدّة الصراع، وتقليص أبعاده وجغرافيته، وتقليله سواء أكان هذا الصراع بين الحضارات المختلفة أم بين أطراف مختلفة داخل الحضارة الواحدة. ولعلّ هذا أقصى ما كان يصبو إليه رئيس الجمهورية الإيرانية الإسلامية سابقاً «محمد خاتمي» حين دعا بإخلاص وقوة وصبر إلى «حوار الحضارات» بدلاً من «صراع الحضارات». وكلنا نعرف كيف قابلت الإمبريالية الثقافية هذه الدعوة .

إن للطبيعة قوانينها، وللتاريخ منطق، ولكن للنفس الإنسانية أشواقها وأحلامها، ولذا ستظل الدعوة إلى «الحوار» مطلباً إنسانياً نبيلاً يجدر بالمناضلين من أجل عالم أكثر إنسانية ألاّ يتوقّفوا عن الدعوة إليه، وألاّ يتوبوا عن الإبحار بحثاً عن جزيرة الحلم الضائعة بين أمواج المصالح والعقائد العالية المتلاطمة.

الهيئة العامة
السنورية للكتاب

* * *



الهيئة العامة
السنورية للكتاب

الفصل الثاني

أثر اللغة والثقافة في المكوّن العربي

- «إن شخصاً لا يعرف سوى الأشياء يكون مجرداً من الأفكار، فلا توجد الأفكار إلّا في اللغة».
- «إن الفكرة الفلسفية هي نمط تعبير متميّز» (هايدجر).

في ضوء هاتين المقولتين أستطيع أن أقرّر أن الحديث عن اللغة لا يستقيم ولا يكتمل إلّا بالحديث عن قضايا غير لغوية، قضايا شمولية تتصل بالإنسان وأشواقه وهمومه وشروطه التاريخية. وتأسيساً على ما تقدّم، ورغبة في بناء هذا البحث بناءً منطقياً متماسكاً، سأدير حديثي حول ثلاثة محاور كبرى هي :

١ - اللغة والفكر.

٢ - اللغة والثقافة.

٣ - اللغة والهوية.

أولاً - اللغة والفكر:

لا بدّ من تحديد مفهوم « اللغة » كما نقصده أو نعنيه في هذا البحث إذا كنّا نروم تحديد أفكارنا، وتحديد مقاصد الكلام أو الخطاب. ولا بد من هذا التحديد أيضاً دفعاً لما قد يقع في وهم معترض من الاستهانة بحرمة المفاهيم، وعدم توقيرها. وكان فرديناند دوسوسير (١٨٥٧ - ١٩١٣ م) « أول من ميّز بين «اللغة» و«الكلام» تمييزاً علمياً دقيقاً، ورفعهما إلى مرتبة اصطلاحين لغويين. فـ«اللغة» هي نظام متعارف عليه من الرموز التي يتفاهم بها الناس. أما «القول» فهو صورة اللغة المتحقّقة في الواقع في استعمال فرد معين، في حالة معيّنة، وهذا الاستعمال يطابق النظام العام (اللغة) في صفاته الأساسية، ولكنه يختلف في تفصيلاته من فرد إلى فرد، ومن حالة إلى حالة (نطق الحروف، المعجم اللغوي، بناء الجمل والربط بينها...)»^(١) «وأضيف بعد دوسوسير (وبخاصة من قبل اللساني الفرنسي «غوستاف غيوم» طرف ثالث هو «الخطاب»، والخطاب هو المجموع اللامتناهي للفيّظات الممكنة التي يمثّل الحديث [القول]

(١) شكري عياد: مدخل إلى علم الأسلوب، ص ٢٨.

فرعاً منجزاً منها، فيكون اللسان [اللغة] إذًا النظام الكفيل بتوليد «الخطاب»^(١).

إنّ ما نقصده بـ «اللغة» في هذا البحث - مجارة للمفهوم الشائع الدائر على أفواه الناس - هو الأقوال أو الأحداث الكلامية أو الخطاب .

لقد اندثرت النظرة الفلسفية الثنائية القديمة إلى اللغة، وغدت من تاريخ العلم بعدما تبين خطؤها، ولم يعد منهجاً علمياً سديداً الحديث عن وجود الأفكار أولاً، ثم البحث لها عن ألفاظ تتناسبها نضعها فيها. وليست العلاقة بين اللغة والفكر علاقة خارجية، فأفكارنا تولد في اللغة، ولا وجود للفكر خارج اللغة، وعندما نفقّش عن كلمة فإننا نفعل ذلك من خلال كلمات أخرى. والتعبير هو وحده الدليل على وجود الفكرة، ومن المستحيل الحديث عن نموّ الأفكار وتطوّرها بمعزل عن اللغة^(٢).

وإذا كانت علاقة اللغة بالفكر على نحو ما تقدّم، وكانت اللغة نظاماً اجتماعياً ينتمي إلى الواقع كان معنى ذلك أنه لا وجود للغة خارج المجتمع، فاللغة والحياة الاجتماعية أمران مترابطان^(٣).

(١) روبير مارتان: مدخل لفهم اللسانيات، ص ٦٥ و ٦٦.

(٢) اللغة والفكر: ص ١٤٠-١٤٦.

(٣) المرجع السابق: ص ١٥١.

ولهذا تخضع فلسفة اللغة لأسئلة تتعلق بما هو غير لغوي، ولكنه لا ينفصل عن اللغة، أسئلة تتعلق بالواقع والفكر والثقافة عامة^(١). وينبني على ارتباط اللغة بالمجتمع أمور من أبرزها علاقة اللغة بالتاريخ، وتاريخ أي مجتمع لا ينفصل عن تاريخ لغته، فالحياة الاجتماعية تقتضي وجود لغة مشتركة، وتحفظ هذه اللغة بآثار هذا التاريخ المشترك، فالتاريخ الاجتماعي وتاريخ اللغة مترابطان ترابطاً وثيقاً. ولذا كانت اللغة - ولاسيما إذ كانت لغة عريقة كاللغة العربية - تختزن سياقاً تاريخياً اجتماعياً تظهر فيه ظهوراً قوياً آثار هذا التاريخ الذي تنتمي إليه. وهذا هو المجال الذي تعنى به «اللسانيات التاريخية». إن كلمات وجملاً يعسر إحصاؤها لا يمكن أن تفهم إلا في سياقها التاريخي، وأية دلالة يمكن أن تستفاد مثلاً من كلمة مثقف في قول عنتره متحدثاً عن خصمه:

جادت له كفي بعاجل طعنة بمثقف صدق الكعوب مقوم

أو من كلمة «مثقفات» في قول الآخر:

يا سميراء قربي اليوم درعي ليس بيني وبين قيس عتاب

ليس إلا القواضب البيض تقضي بيننا والمثقفات الصلاب

(١) روبير مارتان: مدخل لفهم اللسانيات، ص ١١٤.

أومن كلمة « مصلّين » في قول الثالث :
إن تُبتَدَرُ غايَةً يوماً لمكرمةً تلقَ السوابق منا والمصلّينا
والحديث قياس في مئات الكلمات والعبارات الأخرى. ويمكن
أن نضيف إلى ذلك كله مئات الأمثال والكنيات العربية، فأَي
معنى يمكن أن يستفاد بمعزل عن السياق التاريخي من قولنا:
رماه بثالثة الأثافي، عاد بخفي حنين، فلان كثير الرماد، أمر
لا ناقة فيه لي ولا بعير، ما هكذا تورد يا سعد الإبل، ندمت
ندامة الكُسعي، قضية ولا أبا حسن لها

وإذا كان تاريخ اللغة الداخلي يبحث في تطورها وأبنيتها
ومكوناتها الصوتية، والمعجمية، والصرفية، والتركيبية فإن
تاريخها الخارجي يبحث في المكانة التي تتبوّؤها في مجتمعها،
ومدى تقدير أهلها لها: هل يشعرون بأن لهم تراثاً مشتركاً؟ هل
يرغبون في التحوّل عنها إلى لغة أخرى^(١)؟ وكيفي - كي
نعرف مكانة اللغة العربية بين أهلها - أن نتذكر شخصية أستاذ
اللغة العربية، وما يحقّق بها من السخرية والتهكم والاستخفاف
الذي يخالطه الازدراء في عدد من المسرحيات والأفلام
القديمة، أو أن نتذكر العبث باللغة العربية وازدراءها والسخرية
منها في مسرحية «مدرسة المشاغبين» وغيرها .

(١) المرجع السابق، ص ١٤٨ وما بعدها.

بل يكفي لمعرفة ما أصاب اللغة العربية من هوان على أيدي
أبنائها أن نستمع إلى كثير من هؤلاء الأبناء في الوطن العربي
الكبير - ولاسيما في منطقة الخليج العربي - وهم يحرصون
حرصاً لا يضاهيه حرص على إدخال الألفاظ والعبارات
الإنجليزية في درج كلامهم حتى ولو لم يكونوا متقنين
للإنجليزية أو ملمين بها!! فإذا أرادوا أن يعبروا عن أهون
الأمور وأبسطها بالعربية عاسرتهم، واستعصت عليهم، فانقلبوا
دونها إلى العامية الممزوجة بالإنجليزية!! ولا يكاد يقف هذا
الهوان عند حدّ، فإذا كنت في شك مما أقول فاستمع إلى كثير
من الفضائيات العربية والإذاعات العربية، وقرأ أسماء المحالّ
التجارية، والمطاعم، والفنادق، بل - وهذا هو الأدهى والأمرّ -
استمع إلى أساتذة الجامعات وهم يلقون محاضراتهم، أو يناقشون
الرسائل العلمية في الكليات الجامعية قاطبة، تدرك أن الكفر
شُعْبٌ شتى، وأن الكفر بهذه اللغة إحدى هذه الشعب.

إن علينا جميعاً أن نتذكّر - ونحن نتحدث عن اللغة - أنّ أية
لغة في الأرض ترتقي وتنتشر وتتطور بارتقاء أهلها وتطورهم
وقوتهم، وتتحدّ وتراجع بانحطاط أهلها وضعفهم وضمور
دورهم الحضاري، ولا علاقة لتطور اللغة أو ضمورها -
ولا سيّما إذا كانت لغة عريقة كالعربية - بخصائصها الذاتية

المائلة فيها، وإن كانت هذه الخصائص قادرة على حمايتها شطراً من الدهر أو أشطراً .

إن دفاتر التاريخ تعلّما أن تاريخ اللغة يقرأ في ضوء انتصارات جنودها ومكتشفيها^(١)، فقد كانت اليونانية لغة التواصل في الشرق الأوسط زماناً بسبب جيوش الإسكندر، وكانت اللاتينية لغة التواصل في أوروبا زماناً بسبب المسيحية وجيوش الإمبراطورية الرومانية، وكانت العربية لغة العلم والحضارة والثقافة قرونًا متلاحقة في أصقاع واسعة من العالم بسبب جيوش الفتوح الإسلامية. وتهيمن اللغة الإنجليزية على العالم بسبب التوسع الاستعماري البريطاني، والجيوش الأمريكية التكنولوجية الجرّارة .

ولو انتصر «هتلر» في الحرب العالمية الثانية لسادت الألمانية في أرجاء شاسعة من العالم^(٢).

وتعلّما دفاتر التاريخ أيضاً أن «تجارب الأمم، التي لم تكن للغاتها التجربة التاريخية التي مرّت بها اللغة العربية تؤكد أهمية اللغة ونمائها باستخدامها في شؤون الحياة جميعها» «يوغسلافيا،

(١) الحسان بوقنطار: ندوة «دورة معجم البابطين»، ص ١٠٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٢-١٠٤.

تركيا، رومانيا، بلغاريا،.....»^(١) فاللغة تحيا بالاستعمال لا في بطون الكتب وحدها. ولا يمكن أن يظل هذا الاستعمال مرهوناً بالتعبير عن الأفكار القديمة لأن ذلك يعرّض أهل اللغة للتفكير بلغة هذه الأفكار التي تخطأها الزمن، ولا يحقق لهذه اللغة النمو والارتقاء، ولذا لا بد للغة من أن تعاصر تاريخها، وتفتح عليه، وتعبر عنه، وبقدر ما يتكوّن الفكر باللغة تتكوّن اللغة بالفكر^(٢).

إن تسمية أشياء الكون ومفردات الحياة الاجتماعية والمخترعات من أيسر شؤون اللغة وأقربها مطلباً. وبغير هذه التسمية لا وجود لهذه الأشياء، فالكلمة هي التي تمنح الشيء وجوده المستقرّ في اللغة، لأن اللغة هي «بيت الوجود» بعبارة هيلدن^(٣). ولكن التعبير عن المشاعر والأحاسيس والانفعالات الدقيقة، وقول الأفكار الجديدة، والمفاهيم الفلسفية المعقّدة من أعوص شؤون اللغة وأشدّها معاصرة ومعاصرة، ولذلك كثرت شكوى الشعراء من الكلمات التي تسكنها أصوات الآخرين، فكأن هذه الكلمات لا تستطيع أن تعبر إلا عن العام المشترك، وهم يطلبون التعبير عن خصوصية المشاعر

(١) عمار بوحوش: لغتنا العربية جزء من هويتنا.

(٢) اللغة والفكر، ص ١٤٧.

(٣) صفاء عبد السلام جعفر: أنطولوجيا اللغة عند هايدجر، ص ٣٥.

والأحاسيس والانفعالات، وأنّى يكون لهم ذلك إلا بلغة عنراء لم يلوّثها صوت من قبل؟ وعلى نحو ما عاسرت اللغة هؤلاء الشعراء عاصت المفكرين المجدّدين فجاءت لغتهم متعثّرة أرهقها الترويض وكثرة الحِران على نحو ما يسجّله الباحثون على لغة أرسطو وكانت وديكارت واسبينوزا.....

وإذا كان «التبليغ» أهم وظائف اللغة، فإن المخادعة أو التضليل من وظائفها أيضاً، فاللغة الدبلوماسية لا تقول الحقيقة بقدر ما تسترها وتُغمضها، وأطياف دلالة الكلمة وبناء الجملة يجعلان الدلالة تتأرجح بين النقيضين كقول امرأة لمعاوية: «أقرّ الله عينك.....»، فهل أرادت حبورها أم أرادت جمودها وعورَها؟ وكقول أحد الشعراء في خيَاط أعور :

خا ط لي عمرو كساء ليت عينيه سواء

فهل أراد الدعاء له أم أراد الدعاء عليه ؟
وإذاً فالعلاقة بين اللغة والتصور الفكري هي كالعلاقة بين الأعصاب والجسد، ولا سبيل إلى تفكيكها إلا بتعطيلهما معاً. إننا نعيش في اللغة ونألفها، ولكن هذه الألفة تمدّ ظلّها العريض علينا فلا نكاد ننتبه إلى علاقتنا بهذه اللغة التي نعيش فيها^(١).

(١) المرجع السابق، ص ٢٠.

ثانياً - اللغة والثقافة:

ذكر مؤلفو كتاب «نظرية الثقافة» عدداً من تعريفات الثقافة تنتمي إلى مراحل تاريخية متباينة، ونصّوا على أن تعريفات الثقافة لا حصر لها^(١). ولكنهم ميّزوا بين ثلاثة مصطلحات ثقافية هي: التحيزات الثقافية، والعلاقات الاجتماعية، وأنماط الحياة. فالتحيز الثقافي يشير إلى القيم والعادات المشتركة. والعلاقات الاجتماعية تُعرّف بأنها أنماط العلاقات الشخصية بين الأفراد. ونمط الحياة هو هذه التركيبة الحيّة من العلاقات الاجتماعية والتحيز الثقافي^(٢).

ورأى الدكتور حسين مؤنس أن «الثقافة هي ثمرة كل نشاط إنساني محليّ نابع من البيئة ومعبر عنها أو مواصل لتقاليد في هذا الميدان أو ذاك، فالشعر.....»^(٣) وأضاف قائلاً: «إن ثقافة الأمة هي عملها غير الواعي الذي تتوارثه أجيالها، وتسير به في شؤون حياتها، أي هي طريققتها في الحياة..... تدخل في ذلك اللغة، وإقامة نظام البيوت، وأنواع المأكّل، وطرق تحضيرها،

(١) مجموعة من الكتاب: نظرية الثقافة، ص ٣١.

(٢) المرجع السابق، ص ٣١.

(٣) حسين مؤنس: الحضارة، ص ٣٧.

وطرق تناولها، والملابس، والفرش، والثياب وأشكالها، والأمثال والحكايات الشعبية وتَصَوُّرُ أهلها للنديا، وموقفهم من الحياة، وطرق سيرهم فيها..... باختصار ممارستهم للحياة بشتى الطرق، وما يختفي وراء هذه الممارسة من علم متوارث»^(١).

ويتفق الباحثون على أن الثقافة «تساعد على التمييز بين فرد وآخر، وبين جماعة وأخرى، وبين مجتمع وآخر»^(٢).

ونفهم مما تقدّم أنّ في الثقافة عنصرين بارزين هما: اللغة والتاريخ. ومن العسير «تصور مجتمع لا يأبه بتاريخه..... فالذاكرة الاجتماعية، وتجربة الماضي، والتأصل في التاريخ ضرورية للوعي الذي يمكن أن يكون للمجتمع بذاته. ويسهم التاريخ على نطاق واسع في تأسيس تناسق هذا الوعي، وهو وحده الذي يُنشئ الشعور بالهوية، ولا يمكن فصل الثقافة ذاتها عن التاريخ..... إن تاريخ المجتمع وثقافته وعقلياته لا تتفصل عن تاريخ لسانه»^(٣). وأما اللغة فهي ابنة المجتمع والتاريخ معاً، إنها ذاكرة الأمة، والثقافة هي مخزون هذه الذاكرة. وإذا ثمة علاقة عضوية بين اللغة والثقافة. وهل يمكننا الحديث عن ثقافة

(١) المرجع السابق، ص ٣٧٦.

(٢) نظرية الثقافة، ص ٨، والحضارة، ص ٣٨٠.

(٣) روبير مارتان، ص ١٤٢.

بلا لغة، أو عن لغة لا ثقافة لأهلها؟ ليس ثمة شعب بلا ثقافة، ولكن قد يتعرّض الشعب لغزو ثقافي فتتفكك ثقافة الشعب الأضعف حضارياً، وتلاشى، ويفقد الشعب شخصيته، ويصبح بالفعل بغير ثقافة أصيلة أو بثقافة هجينة كما حدث للهنود الحمر^(١). «والغالب أنّ الثقافة تطوّر نفسها ما دام الشعب قوياً متماسكاً واعياً لذاته»^(٢) أما الثقافة التي يجهلها أبناؤها فهي ثقافة مأزومة. ولا سبيل إلى التحرر من هذه الأزمة التي نحيها إلاّ بمعرفة أبناء الأمة لثقافتهم، وشعورهم بالانتماء إليها، وتصميمهم على حمايتها وتطويرها.

وقد يبدو أمراً مهماً في مجتمع كالمجتمع العربي المعاصر أن نقيد القول بعض التقيد في شأن الثقافة لئلا نتورط في إطلاق أحكام «القيمة». ونصوغ هذا التقيد صياغة استفهامية، فنسأل: هل يظل الأفراد الذين يتبنون موقفاً مغايراً لثقافتهم منتمين إلى هذه الثقافة؟ والجواب - في تقديري - مرهون بطبيعة هذا الموقف المغاير أو المواقف المغايرة. فإذا كان هذا الموقف يتعلق بقضية عرضية أو هامشية كان قبوله ممكناً، أما إذا جاوز هذا الموقف القضايا الهامشية إلى انتهاج نمط ثقافي مختلف كان

(١) حسين مؤنس/ م. سابق ص ٣٨٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٩٤.

هذا النهج مرفوضاً، وأصبح انتماء صاحبه الثقافي موضع ارتياب لا يفسّره إلا أحد أمرين: أولهما جهل الثقافة التي ينتمي إليها، وثانيهما خيانة هذه الثقافة. فأنا أفهم عدم الانسجام في شخصية «السي سيد» في ثلاثية نجيب محفوظ، وأفهم كيف تتناقض تصرفاته، فهو رجل صارم وقور حريص على القيم الاجتماعية في متجره وفي منزله وبين الناس. وهو رجل ماجن خليع متبدّل نافض يديه كليهما من القيم حين يكون في «العوامة». أفهم هذا التناقض وأقبله لأنه عرضي وهامشي، ولأن «المعتقدات المتناقضة قد تتعايش في سلام مدة من الزمن إذا كانت تتعلق بمجالات مختلفة في الحياة»^(١).

«وهذا التقسيم للذات أداة مهمة يتغلّب بها الأفراد على سياقاتهم الاجتماعية المتعددة»^(٢). ولكني لا أستطيع أن أفهم أو أن أقبل كيف يصرّ أصوليون، تقطر الأصولية من لحاهم كما تسيل من أشداقهم، من أساتذة ومسؤولين، على أن تكون اللغة الإنجليزية هي لغة البحث العلمي ولغة التدريس في التعليم العالي؟ بل إنّ عدداً من مقرّرات اللغة العربية نفسها أصبحت تدرّس باللغة الإنجليزية في بعض الجامعات العربية!! أمران لا ثالث لهما:

(١) نظرية الثقافة، ص ٤١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٤١٩.

جهل ثقافة الأمة وعدم الإيمان بها، أو خيانة هذه الثقافة. إنَّ لغة البحث العلمي، أو لغة التدريس ليست قضية لغوية كما قد يقع في الوهم، ولكنها قضية ثقافية وسياسية من الدرجة الأولى. وعودة بهذا الحديث إلى أصوله أطرح السؤال التالي: ما موقع الثقافة العربية في عصرنا الحالي؟ وما مصيرها مستقبلاً؟

لقد انحسر دور الثقافة العربية في العالم، وهي تواصل انحسارها في المجتمعات العربية نفسها، «فالبحث العلمي يتسم بالركود وضعف الأبحاث وقِلَّتْها، أما في الميادين الأدبية والفنية فإن الكتب الصادرة في البلدان العربية لا تتجاوز ٠,٨% من الإنتاج العالمي، وهي نسبة تضاهي ربع إنتاج دولة مثل تركيا..... وإن عدد ما يترجم إلى العربية سنوياً لا يتجاوز خمس ما يترجم إلى اليونانية. بل إنَّ جملة ما ترجم إلى العربية بين ملفات ومراجع أجنبية منذ عصر المأمون إلى اليوم يوازي ما يترجم إلى الإسبانية في عام واحد»^(١) على ما يقول محمد الشرفي. وفي تصنيف الجامعات تتراجع الجامعات العربية تراجعاً مذهلاً يكاد يكون النص عليه جلدًا للذات. والصورة النمطية للإنسان العربي في الثقافة الغربية هي صورته كاريكاتورية مشوّهة، فهو

(١) محمد الشرفي: ندوة شوقي ولامارتين «مؤسسة جائزة البابطين»، ج ١، ص ٢٦٢ وما بعدها.

بدوي غازٍ منحل متكالب على النساء، أو فيه مقادير من سمات الراقصة الشرقية كالانحلال والإغراء والعهر، أو هو رجل البازار الذي لا يعرف سوى المساومة المموجة والخداع، وقد أضاف النفط إلى هذه الصورة نمط «البليونير» الذي لا يعرف غير البذخ والسفه والنساء والقمار. وأضافت أحداث الحادي عشر من أيلول نمط «الإرهابي». وهو على كل حال «متخلف» صلف جشع^(١).

ومن الملاحظ أن للأنماط الثلاثة الأولى صفات إيجابية في الواقع التاريخي، ولكن الرؤية الغربية تحذف تلك الصفات، وتركز على المثالب. وأنا أعلم أن الصور النمطية لشعب من الشعوب لا تُستمدُّ من حقيقة هذا الشعب، ومن واقعه التاريخي، بل تُستمدُّ من صورة هذا الشعب كما تكونت في نفسية الشعب الآخر وفي ثقافته. وهي صور تعبّر - من منظور الأدب المقارن - عن تشوّهات في ثقافة الآخر. وعلى الرغم من ذلك فإن العرب مسؤولون إلى حدّ ما عن هذه الصورة، ومسؤولون إلى حد بعيد عن عدم تصحيحها.

لقد حوَّصر العرب وثقافتهم بعد أحداث الحادي عشر من أيلول، فلا تكاد تُلَفِّظ كلمة «إرهابي» إلا مشفوعة بكلمة عربي أو

(١) عبد المنعم سعيد: المرجع السابق، ج ١، ص ٤٨٦ وما بعدها.

مسلم، ولم ينقذ العرب وثقافتهم استجادهم بكل رموز التسامح في تاريخهم، ولا دعوتهم المستمينة إلى «الحوار، والانفتاح، والتعايش». لقد أصدرت أمريكا بحقهم عقوبة الإلغاء أو التلاشي، وشرعت تنفذها منذ لحظة صدور الحكم. ويذكر الدكتور هشام مصباح أن الرئيس الأمريكي جورج بوش بعد أن شاهد فيلماً يصور العالم قد دُمّر، وانطلقت منه سفينة فضاء تحمل الباقين، وتنتقل إلى المستقبل، علّق أحد المصاحبين للرئيس بأن السفينة تخلو من العرب، فردّ الرئيس مازحاً بأن هذا هو المستقبل! ^(١).

فهل ستتحقق نبوءة «بوش» السوداء ؟ وما دور الثقافة في دحضها أو تحقيقها ؟ علينا أن نتذكر في هذا السياق أنّ العوامل الخارجية وحدها لا تستطيع مهما تعاضمت أن تلغي أمة ما، فانتصار الأمة أو هزيمتها أمران مرهونان بعواملها الذاتية الداخلية أولاً، وقدرتها على تحدي هذه العوامل الخارجية أو استجابتها لها على وفق ما انتهى إليه «ارنولد توينبي» في نظرية «التحدي والاستجابة».

ونحن «لا نتصور - كما قال الدكتور عبد العزيز حمودة - أن تختار ثقافة ما، عن طوعية وبكامل إرادتها، في لحظة انكسار عابرة أن تتنازل بالكامل عن هويتها» ^(٢).

(١) هشام مصباح: دورة معجم البابطين، ص ٧٠.

(٢) عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة، ص ٩٩.

لقد بدأت المخابرات الأمريكية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية تجمع ترسانة ضخمة من الأسلحة الثقافية: كتب، مجلات، مؤتمرات... لفرض هيمنتها الثقافية، وأسندت هذه المهمة إلى «رابطة حرية الثقافة» التي كان يمولها مشروع «مارشال»، وافتتحت هذه الرابطة فروعاً لها في عدد كبير من بلدان العالم، ومنها القاهرة التي صدرت فيها مجلة «حوار»، وبيروت التي صدرت فيها مجلة «شعر».

وحين انتهت الحرب الباردة وضع «فرنسيس فوكوياما» نظريته حول «نهاية التاريخ» التي تعبر عن الصلف والخطورة الغربيين، والتي ترى أن النموذج الغربي قد وصل إلى منتهاه واكتماله، وما على أبناء الثقافات القومية الأخرى إلا تبني ذلك النموذج صاغرين^(١). وبذلك فتح الدنيا أمام «تسونامي» العولمة. ثم جاءت نظرية «صموئيل هنتغتون» «صراع الحضارات» ١٩٩٣م لتؤكد أن المستقبل لن يتحدد من خلال اختلاف النظم الاجتماعية كما كان الحال إبان الحرب الباردة، بل سيتحدد من خلال ما يدور بين الحضارات من صراعات دينية وثقافية^(٢)، وعلى الرغم من أن الوقائع التاريخية تثبت أن الصراعات داخل

(١) المرجع السابق، ص ٨٥.

(٢) مجموعة كتاب، فخ العولمة، ص ٦٥.

الحضارات والثقافات نفسها لم تكن أقل أو أضعف من الصراع فيما بينها: [التحالف الشمالي - وأكثره من المجاهدين - تحالف مع أمريكا ومن معها ضد طالبان، وكذلك الأمر في غزو العراق...]. فإن نظرية هنتغتون ما تزال تملأ عقول الناس وأفئدتهم على جانبي الصراع: الغرب/ العرب والمسلمون.

إنّ قدر العرب أن يعيشوا هذه الشروط التاريخية القاسية، فكيف يستطيعون الحفاظ على ثقافتهم، ومن ثمّ صيانة «هويتهم» في هذا العالم الصاخب الذي تحاول أن تعيد «العولمة» بناء هندسته على وفق ما تراه؟

وليست العولمة تدفقات اقتصادية ومالية لا غير، ولكنها ظاهرة مركبة معقدة ذات أبعاد شتى: اقتصادية وسياسية وثقافية واجتماعية. إنها تعني دمج العالم وتوحيده وتمييطه اقتصادياً وسياسياً وثقافياً، فعلى المستوى السياسي تحاول عولمة الدولة الوطنية، فتتدخل في مفهوم السيادة الوطنية لفرض التصور الأمريكي في مجال حقوق الإنسان، وإعلاء شأن الأقليات العرقية والدينية والطائفية مما يؤدي إلى تفكك الدولة القطرية. وهي تجبر هذه الدولة على التخلي عن كثير من وظائفها بطرق شتى، بالحروب والحصار والعقوبات وشروط المعونات وغيرها. فهل تستطيع الدولة المعولمة أن تنهض بالتزاماتها الوطنية ومنها

حماية الثقافة؟ وليس يخفى ما في الخطاب الأمريكي من تناقض داخلي، ففي الوقت الذي يستحيي فيه الهويات الصغيرة وشبه المندثرة، ويطالب بحقوقها، يُطالبُ هذه الأقليات في أمريكا وأوروبا بالاندماج، وينعى عليها عدم قدرتها على التكيف مع مجتمعاتها الجديدة والاندماج فيها!!^(١).

وأما العولمة الثقافية فتعني نشر قيم الثقافة الأمريكية ومبادئها وتعميم هذه القيم والمبادئ، كما تعني تنميط الثقافات الوطنية لتكون نسخة من الثقافة المركزية لا على سبيل التكافؤ والندية بل على معنى الإلحاق والتبعية. وحين تقوم العولمة بتقويض الثقافات الوطنية في مستوياتها كافة من الثقافة المكتوبة إلى الثقافة الشفهية مروراً بالفنون والآداب والقيم والعادات والتقاليد والذوق فإنها لا تقوّض مفهوم الثقافة، وتتمطّ الذوق فحسب، بل هي تحطّم مفهومي «الانتماء والهوية».

إن تعميم الإنسان الأمريكي، بقوة العولمة الجهنمية، بقيمه وذوقه وثقافته وعاداته وتقاليده في السلوك والمأكل والمشرب والملبس والتصورات والأحلام وغير ذلك ليس إمبريالية ثقافية فحسب، وليس طمساً للثقافات الوطنية والتعدد الثقافي فحسب، بل هو أيضاً اعتداء على الطبيعة الإنسانية، وإفقار للجنس البشري.

(١) عبد المنعم سعيد، مرجع سابق، ص ٤٦٩.

«إن تشابه البشر حقيقة، ولكن تنوعهم واختلافهم وتناقضهم حقائق موصولة بالكينونة الإنسانية منذ بزوغها، وإن تجاهل هذه الحقائق هو عبث وفرض رؤية ضريبة على التاريخ الإنساني»^(١).
أليس من حق العرب وواجبهم أن يستطيعوا جزءاً من هذه الرؤية المظلمة العمياء للتاريخ الإنساني ومستقبله؟ بل أليس من حق الأمم جميعاً، ولاسيما العريقة منها، أن تستطيع جزءاً، وأن تعلن العصيان والتمرد؟

لقد تبنت «اليونسكو» عام ٢٠٠١م «الإعلان العالمي حول التعددية الثقافية»، ورأت أن التنوع الثقافي تراث مشترك للإنسانية، وطالبت بتعزيزه، وتهيئة الظروف لازدهار الثقافات وتفاعلها، وبحق الدول في حماية ثقافتها الوطنية. ووقف الأوروبيون أنفسهم يتذمرون من طغيان الثقافة الأمريكية عليهم شيئاً فشيئاً. فشنَّ وزير الثقافة الفرنسية الأسبق «جاك لانغ» على الاستعمار الثقافي الأمريكي وقبحه، ورأى أنه لم يبق على أمريكا إلا أن توزع الخبز على العالم أيضاً^(٢). ووقف الرئيس «ميتران» يعلن أن إبداعات الروح لا يمكن أن تتحول إلى مجرد

(١) الحضارة، ص

(٢) فخ العولمة، ص ٨٣.

بضائع كما تريد العولمة، ورأى الأوروبيون عامة - ولا سيما الفرنسيون - أنَّ الصناعات الثقافية الأمريكية (التلفزة، الراديو، الكتب، الصحف، الأشرطة، السينما...) صناعات غير محايدة، لأنها تحمل قيماً وأفكاراً، ولذا لا بد من مواجهة فيضانها. وأقدمت أغلب الدول على إدخال المجالات الثقافية ضمن السياسات العمومية للدولة. لقد دخل العالم عصر العولمة الثقافية عبر الثقافة الاستهلاكية، ولذا لا مناص من مواجهة هذه الثقافة. لقد كانت الثقافة ولمّا تزل ساحة من ساحات المواجهة وإن اختلطت بأمور أخرى، (الاشتراكية/ الرأسمالية، أمريكا/ القاعدة..).

وإذا كانت أوروبا تخشى على ثقافتها من العولمة «فنحن أولى بهذا الخوف، وأولى بالاهتمام بالمحافظة على ثقافتنا وشخصيتها وقيمها» كما يقول د. حسين مؤنس^(١). إنَّ الثقافة هي آخر القلاع الحصينة التي توشك أن تقع سبيّة بأيدي الغزاة. لقد أدار الكاتب المسرحي الفرنسي «جان أنوي» مسرحيته «مسافر بلا متاع» على إنسان أضاع ثقافته فأضاع بسبب ذلك شخصيته! فكأنه مسافر ضائع لا يحمل ثقافة، ولا هوية، ولا ما يعتدّ به في دنيا الناس^(٢).

(١) الحضارة، ص ٣٨٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٨٤.

إنَّ اللغة - بلا جدال - هي أهمّ مقوّم من مقوّمات الثقافة، ولذا كانت من أبرز مجالات الهيمنة الأمريكية. ولهذا السبب أصدر الرئيس جورج بوش الأب عام ١٩٩١م قراراً يقضي بأن تكون اللغة الإنجليزية مادة استراتيجية أولى قبل الرياضيات والفيزياء. وغدت بذلك اللغة الإنجليزية في عالم الثقافة توازي الدولار في عالم الاقتصاد. وحقاً قد تكون الإمبريالية اللغوية أكثر نعومة من الإمبريالية الاقتصادية، ولكنها مدمرة مثلها.

إنَّ اللغة هي أهم وسائل الانتشار أو الغزو الثقافي المقصودين أو غير المقصودين. «ومنذ بداية الاستعمار تحوّل الانتشار الثقافي إلى عملية فرض فكري متفرع من الغزو السياسي وملازم له. فأمّا في البلاد التي لم يكن لأهلها لغات مكتوبة فقد سهل الأمر وأصبحت الإسبانية والإنجليزية والبرتغالية والفرنسية لغات الحضارة في معظم البلاد التي فتحتها. ومع الغزو اللغوي سارت عملية غزو فكري، فأخذ أهل هذه البلاد [المستعمرة] الآراء الفرنسية والأدب الفرنسي إلى جانب اللغة... وقد بذل الإنجليز جهداً كبيراً في إحلال اللغة الإنجليزية محل اللغة الهندية ولغات شبه الجزيرة الهندية الأخرى، ووفقوا في ذلك إلى حدّ كبير.. ومع اللغة دخلت الأفكار والآراء والتقاليد والعادات الإنجليزية بلاد

الهند، فتشبه الناس هناك بالإنجليز في كل شيء حتى في شرب الشاي على الطريقة الإنجليزية وفي الساعة الخامسة نفسها»^(١).

وقد وفتت الفرنسية في القرنين ١٨ و ١٩ إلى غزو ميادين واسعة من الحضارة الإنسانية. ويكفي أن نذكر سياسة التوسع اللغوي التي مارستها فرنسا في المغرب العربي الذي تعدّه منطقة نفوذ لغوي وثقافي لها، وكيف حاولت «فرنسة» الجزائر بالقضاء على اللغة العربية، وإحلال اللغة الفرنسية محلّها.

«وأبرز مثل للغزو الثقافي الفكري - كما يقول د. حسين مؤنس - هو ما حدث عند قيام الإسلام وخروج العرب من جزيرتهم لنشره في نواحي الأرض... فانتشر الإسلام، وانتشرت اللغة العربية معه، فغلبت على غيرها من اللغات، وأصبحت لغة الناس في العراق والشام ومصر والمغرب والأندلس. وقرب نهاية العصر الأموي كادت اللغة العربية تقضي على كل اللغات التي كان الناس يتكلمونها في إيران. ومع الإسلام واللغة العربية أخذت الشعوب التي استعربت تقاليد العرب وأخلاقهم وعاداتهم وأمثالهم وأساليب تفكيرهم، فأصبحوا مسلمين وعرباً في الوقت نفسه. إنّ ثقافات هذه البلاد كلها - وكانت عريقة وأصيلة - تلاشت مع لغاتها أمام الإسلام والعربية»^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ٦٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٢ وما بعدها.

ومن الواضح أن الصراع اللغوي لا يمكن أن يكون غزواً لغوياً فقط لأن اللغات ألفاظ وعبارات، والألفاظ والعبارات تحمل الأفكار والآراء والعقائد، وهذا هو الميدان الأوسع للصراع الثقافي^(١).

إن اللغة تعكس تصوّرنا للأشياء، ولا تقدّم الأشياء كما هي، وحين نستخدم هذه اللغة فإننا لا نستخدمها عارية من هذا التصوّر بل مفعمة به. وأكبر دليل على ذلك التسميات، فالتسميات غير محايدة، بل هي تكشف عن تصورات مستخدميه لهذه التسميات، ويكفي أن أذكر أمثلة لذلك، فلم تسمّ الدول الغازية غزوها «احتلالاً» بل سمّته «استعماراً» تضليلاً ومخادعة لأن دلالة الاستعمار دلالة إيجابية «واستعمرناهم في الأرض» كما جاء في التنزيل الحكيم. وقل مثل ذلك في هذه التسميات التي تدل كل اثنتين منها على الأمر نفسه مع اختلاف شديد في تصوّره والموقف منه: الشهيد/ القتيل، الفدائي/ الانتحاري، مواطنون/ رعيّة، عمال/ أجراء، شغلّالة/ خادمة، نائر/ خارج على القانون، قوى الاستكبار/ القوى العظمى، الإصلاح الزراعي/ مصادرة أراضي الإقطاعيين، ترشيد الاستهلاك/ ارتفاع الأسعار..

(١) المرجع السابق، ص ٦٢.

ولم تسمّ أمريكا غزو العراق احتلالاً، بل سمّته تحريراً، ولكنها اضطرت في النهاية إلى الاعتراف بأنه احتلال. والحديث قياس. وإذا ليست اللغة أداة محايدة كباقي الأدوات، ولكنها تصورات في هيئة رموز منحازة ثقافياً في كثير من شؤون الحياة لأنها ذات مرجعيات ثقافية. وهي تكشف عن تصورات أبنائها للكون والحياة، وعن مواقفهم مما يتحدثون عنه. ولهذا تحرص الأمم الحية على لغاتها القومية، وتنزلها أعلى المراتب. وأذكر مما قرأت أن صحفياً سأل «ستالين» هل ستغيّر الثورة اللغة الروسية؟ فأجابه بصراحة تكاد تكون إنكاراً: كيف نغيّر لغة «بوشكن»؟ إن اللغة ستبقى بأنظمتها كما هي، ولكنها ستكتسب ألفاظاً كثيرة جديدة لتعبر عن الثورة وفكرها وأعمالها.

فإذا فهم ما تقدم من الكلام عن اللغة فهماً ملتوياً، دفع بصاحبه إلى طرح السؤال التالي:

هل يعني ما قدمت أن نكفّ عن تعلم اللغات الأجنبية؟ فإني أجيبه: هذا سؤال فاسد. فمن غير المعقول أن يدعو داع إلى التقوقع والانزوال والاختباء في شرنقة التاريخ في عالم معاصر تفتتح فيه الثقافات واللغات بعضها على بعض. ثمة فرق شاسع وعميق بين تعلم اللغات الأجنبية والاعتراب فيها، فتعلمها مطلب

وطني وحيوي جداً، والاعتراب فيها أمر مرزول يكاد يكون
تقريباً بمفهوم «الانتماء».

ثالثاً - اللغة والهوية:

أود أن أمضي على نسق منهجي واحد، فأعرّف مفهوم
«الهوية» كما عرّفت «مفهوم اللغة» و«مفهوم الثقافة» من قبل،
وأن أوطئ لهذا التعريف بملاحظة أراها جديرة بالاهتمام. فأنا لا
أعرف هوية نقيّة في التاريخ، ولا أمة نقيّة، ولا ثقافة نقيّة، ولا
تاريخاً نقيّاً صنعه شعب واحد ينحدر من صلب واحد. ولكني
أعرف كما يعرف الناس أن هنالك هويات وثقافات وتواريخ
يُنسب كل منها إلى أمة بعينها. ولا أحد يجادل في وجود أمة
ألمانية أو فرنسية أو يابانية أو كورية أو صينية أو... ولا أحد
استنكر على ألمانيا أنها حققت وحدتها القومية بالأمس القريب،
أو استنكر على دول الاتحاد السوفيتي أنها انقسمت بعد انهياره
على أسس قومية... ولا أظن أن أحداً سيستغرب إذا اتحدت
الكوريتان على أساس قومي، أو إذا عادت «تايوان» إلى
أحضان الصين على الأساس نفسه... ولا يشكك أحد في هوية
إسبانيا لما دخل في نسيجها من العناصر العربية، ولا في هوية
غيرها من الأمم لوجود أقليات فيها من أعراق غريبة عنها.

ولست أظن أن الأمة العربية بدع أو استثناء في التاريخ لا يجوز أن تنطبق عليها نوااميسه.

لقد وُجِّه إلى «مفهوم الهوية العربية» نقد شديد، فأنهم بأنه مفهوم لا تاريخي، وأن فيه مقداراً من الصوفية أو الرومانسية، ومقادير من التعصب العرقي، وغمط الأقليات حقوقها التاريخية. وأنا لا أستعمل مصطلح الأقليات بوصفه حكم قيمة، بل أستخدمه وصفاً لواقع تاريخي موضوعي. هل يعني هذا النقد أن علينا أن نبحث عن هوية أخرى لا تعرف غير التغير المستمر؟ وإذا كانت كذلك فكيف نتميز بها من الآخرين؟ وماذا نفعل باللغة العربية، أليست مكوناً ثابتاً من مكونات هذه الهوية؟ وماذا نفعل بالثقافة المشتركة التي أنجزتها الأمة عبر ممارساتها التاريخية على امتداد القرون؟ بل ماذا نفعل بالعرب أنفسهم وما يجنونه بين ضلوعهم من الأشواق والأحلام؟

لعلّ الدكتور عزمي بشارة لم يكن يترجم عن نفسه وحدها، بل عن نفوس كل المؤمنين بالانتماء إلى العروبة حين قال: «فكل هوية هي هوية مصنوعة ومتشكلة»^(١)، وأضاف: «والواقع أنه لم توجد

(١) عزمي بشارة: القومية الرومانسية في مقابل الواقعية الطائفية، ضمن كتاب مؤتمر تجديد الفكر القومي)، ص ٣١.

قومية في الشرق أو الغرب إلا وافترضت وحدة متخيلة؟ [وحدة هوية، ووحدة أمة] أسقطتها على ماضٍ غابر»^(١). ثم أضاف: «والتخلي عن القومية العربية القائمة في وجدان الناس وثقافتهم ومتخيلهم واهتماماتهم كانتماء عربي واهتمام بالشأن العربي هو تخلٍ عن طاقة وحدوية علمانية حديثة من الدرجة الأولى»^(٢).

وتأسيساً على ما سبق أرى أن «الهوية العربية» حاجة تاريخية ملحة بقدر ما هي واقع تاريخي موضوعي، وإن تنكّر لها بعض أبنائها. إنها كلّ مركب من مجموعة ضخمة من العناصر المتحركة بحكم علاقتها بالتاريخ على تفاوت في هذه الحركة. بعبارة أخرى: إنها «الثقافة» العربية بالمعنى الواسع الشامل الذي استفضنا في الحديث عنه في الصحف الماضية. ولا يعزّز هذه الهوية/ الثقافة أمرٌ كما يعزّزها الشعور بالانتماء إليها، وصيانتها، وتطويرها. وإنّ النظرة إلى هذه الهوية الثقافية على أنها ثابتة لا تتغير هي رؤية سكونية للتاريخ، أي هي رؤية لا تاريخية. وكيف يصدق في عقل عاقل أن اللغة العربية لم تتغير منذ العصر الجاهلي أو صدر الإسلام؟ وأن الفكر العربي لم يتغير منذ ذلك الزمن، وأنّ أنماط السلوك المادية والمعنوية لم

(١) المرجع السابق، ص ٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣١.

تزل كما كانت منذ قرون، وأن الأدب والفنون عامة لم يلحق بها
تغير، ولم تمسّها نار الإبداع التي لا تعرف غير التجدد والتفرد؟
بل كيف يصدق في عقل عاقل أن رؤية العرب للكون ونواميسه،
وللحياة وأحداثها، وللشعر ومنظومات قيمهم وارتباطها بحاجاتهم
لم تزل كما كانت منذ قرون طويلة خلت؟^(١).

إن هذا البعد التاريخي «للهوية العربية» يجعلها مفتحة على
ثقافات العصر وقيمه وروحه، ولذا فهي ترى في ثقافات
الأقليات على اختلافها مصدر خصب ونماء لها، وتعاملها
بصفقتها أنساقاً فرعية تحيا ضمن نسق رئيس، وتتبادل معها
التأثر والتأثير. بعبارة واحدة: إنها تؤمن بالتنوع داخل الوحدة،
وتراها مصدر ثراء لا عامل تقويض وهدم.

وقد يحق لنا أن نتساءل بعد هذا كله: إذا لم تكن هذه «الهوية
العربية» جامعة لنا فما البديل إذا؟ لقد ورثنا من القرنين
الماضيين أفكاراً عظيمة لا تجوز الاستهانة بها كالوطن
والانتماء والهوية والأمة والذات القومية..

حين تتحلل الأمة إلى عواملها الأولية كالقبلية والأسرية
والدينية والطائفية والعشائرية والإقليمية والجهوية يغدو واجباً

(١) وهب رومية: الشعر والناقد، ص ٧.

أخلاقياً على المتقنين قبل غيرهم أن يسألوا: ما العمل؟ إن القفز فوق هذه الشظايا أو الأشلاء بذريعة العقلانية التي تضع كل شيء موضع النقد والمساءلة ما عدا قضايا الأمة والوطن هو ضرب من الاستعلاء والزهو والصلف المقيت. وإن الاستسلام لهذا الواقع بذريعة الواقعية هو العجز والهوان وإن تقنعا بقناع الحكمة السوداء. وإن هذين الموقفين موقفان زائفان يعبران عن رؤية سكونية للتاريخ لا تليق بإنسان متقف. هل ما نحن فيه من التشرذم والتناحر والتخلف هو قدرٌ لا فكاك منه؟ هل الإنسان العربي هو «سيزيف» العصر الذي عاقبته الآلهة بالشقاء الأبدى؟ أم ما نحن فيه هو نتاج ظروف تاريخية قاسية؟ كلنا يعلم أن ما تصنعه الظروف والممارسات التاريخية قابل للتغيير. هذه حقيقة كانت تملأ نفوس الرواد في عصر النهضة، ولذلك لم يكن خطاب ذلك العصر مؤرقاً بشأن كما كان مؤرقاً باكتشاف «الذات» والبحث عنها عبر ركام تاريخي هائل. «وعلى الرغم من تنوع الاستجابات الإيديولوجية للاحتكاك الحضاري بالغرب، فقد كان البحث عن «الذات» أو «الهوية» أنبل مقاصد ذلك الخطاب، لأنه يحاول استرداد شخصية الأمة من يد الضياع والبلبلة والاضطراب. وحقاً لم يكن التطور التاريخي والاجتماعي نسفاً واحداً في الأقطار العربية لأسباب شتى، ولم

تكن ماهية «الهوية» واحدة للأسباب عينها». ولكن المفهوم العربي للهوية كان بارزاً في استجابات المتقنين الشوام الأوائل «ناصر اليازجي، بطرس البستاني، أحمد فارس الشدياق»، ثم في الجمعيات السياسية في الهلال الخصيب. كما كان متضمناً على نحو ما في مفهوم الهوية ذات المرجعية الدينية «محمد عبده، الكواكبي، الشيخ طاهر الجزائري».

لقد كانت معركة التنوير في أوائل عصر النهضة معركة اغتراب ثقافي واجتماعي. وكانت قضية «الهوية» في صميمها، وكانت مرجعيتها العربية مباشرة حيناً وغير مباشرة حيناً آخر، وحولها التقت أسئلة التراث والمعاصرة، وأسئلة الشعر والنقد. وغدت «معيّاراً» لتحديد المواقف والحكم عليها. وإلاّ فما أسباب هذه العودة إلى التراث وتحقيقه ونشره؟ وما أسباب هذه العناية الفائقة باللغة العربية التي شارك فيها مسيحيو لبنان مشاركة ضخمة؟ ولماذا أثار كتاب د. طه حسين «في الشعر الجاهلي» هذه الموجة العالية من الرفض والاستنكار، وهذا الفيض من الردود العلمية الخصبة، وهي كلها تمتح من العربية وفنها الخالد «الشعر»؟ وما أسباب ظهور حركة الإحياء الشعري الضخمة في أرجاء واسعة من الوطن العربي التي امتدت قرناً ونصف القرن على أقل تقدير، والتي ارتبطت بها أسماء أعظم شعراء

ذلك الزمن كالبارودي وحافظ وشوقي والزهاوي والجواهري
وخليل مردم وبدوي الجبل وآخرين كثيرين على نحو ما هو
فاش في الناس، ودائر على ألسنتهم؟
كلُّ الأمم العريقة بدأت نهضاتها بالاستدارة إلى التراث
وبعثه، ثم نقده والانطلاق منه، وهذا هو ما يفعله العرب منذ
مطلع عصر النهضة.

لقد سقط عصر الحتميات التاريخية والإيديولوجيات الكبرى،
وعلى الرغم من ذلك فإن كثيرين من العرب من أنصار العولمة
ينظرون إليها على أنها أم الحقائق الكبرى، وليس أمامنا سوى
انتظارها، فكأنها أحد نوااميس الطبيعة الخالدة!! ألم يخطر ببالهم
أن العولمة - كأية إيديولوجية كبرى - فيها كثير من الوهم،
وأنَّ عصر هذه الإيديولوجيات والحتميات التاريخية قد أفل إلى
غير رجوع؟!

إنَّ الثقافة العربية هي الملجأ أو الحصن الأخير للدفاع عن
الهوية، وها هي ذي توشك أن تقع سبيّة بأيدي الغزاة. وإنَّ
التخلي عن هذه الثقافة أو الهوية يفضي إلى ضياع محتوم، وإلى
تعدد القيم، وتنامي الشعور باللاجدوى وتفاقمه. ولذا لابد من
الشعور بالانتماء إلى هذه الهوية، وإلى وضع استراتيجية ثقافية
تصونها من العبث، وتطورها وتتميّها.

إنَّ «العروبة» ليست اشتراكية أو رأسمالية، وليست يسارية أو أصولية، إنها أرومة ننتمي إليها. وهي ليست أرومة عرقية بالمعنى الشوفيني، بل هي أرومة حضارية لها سندٌ تاريخي عريق.

وتعدُّ اللغة العربية من أهمِّ مكونات الثقافة أو الهوية العربية، فهي توحّد الانتماء الاجتماعي وتعزّزه، وتحفظ ذاكرة الأمة الثقافية والروحية، وتقوّي الشعور بعراقة العرب ووحدتهم التاريخية، وتعمّق الوعي بهذا الشعور، وتخلق بحكم سلطتها على التفكير تصورات متجانسة للكون والحياة ونواميسها وناسها ومنظومات القيم فيها، ولما بعد الحياة، وتسهم إسهاماً قوياً في توحيد مشاعرهم العاطفية والدينية، كما تخلق وعياً متجانساً بين أهلها. وتفتح ثقافتهم على ثقافات العالم إلى غير ذلك من الوظائف الحيوية.

وكل ذلك يحتاج إلى بسطٍ وتفصيل. وحسبي أن أذكر ببعض ما قلت في الصحف الماضية حول الترابط العضوي بين اللغة وتاريخ المجتمع وثقافته وعقله. وأن أسوق أمثلة مقتضبة أو أشير إليها.

من منا ينكر أن الأدب شعراً ونثراً، ولاسيما الشعر، قد كافح كفاحاً نبيلاً دامياً في سبيل التحرر من الاستعمار، وتثبيت الهوية العربية من عبد الحميد بن باديس في الجزائر إلى سليمان

العيسى في سورية ومحمود درويش في فلسطين؟ ومن منا ينكر أن هؤلاء الشعراء المناضلين قد صاغوا وجدان أجيال متلاحقة على حب العروبة والعرب؟ إنَّ ما كتب من شعر ونثر حول القضايا القومية، وما كتب حوله من نقد يملأ المكتبات، وإنَّ ما كتب حول قضية فلسطين وحدها يعزّ على الحصر. ولم تعرف الحياة العربية المعاصرة حدثاً قومياً واحداً في السلم والحرب إلا اقترن به الأدب من نواكشوط إلى الخليج العربي. ولسائل أن يسأل: ماذا كان سيكون موقف الأجيال التي لم تشهد هذه الأحداث القومية من هذه الأحداث لو لم يخلدها هذا الأدب بتصويرها وتصوير أصدائها القوية في وجدان العرب ونفوسهم؟ وماذا كان سيبقى من التاريخ العربي المشترك لو أن كل قطر عربي قرأ هذا التاريخ بلغة غير اللغة العربية؟ هل كانت هذه اللغات ستترك انطباعات وتصورات متقاربة وعميقة في النفوس كما هي الحال اليوم؟

وأبين من هذا وأظهر اختلاف أثر القرآن الكريم في النفوس، فهل تترك ترجماته المختلفة أثراً يعزّز العنصر العروبي وبمكّنه في النفوس كما تفعل قراءته بلغته التي تنزل بها؟ وهل كنّا سنشعر بهذا الاتصال التاريخي بين حاضرنّا وماضينا لو أننا قرأنا الشعر العربي القديم مترجماً، أو الشعر العربي المعاصر

بلغة أخرى؟ أما كان السياق التاريخي المفعم بالرصيد العاطفي الانفعالي وبالتصورات سينتفي ويتبدد؟ وهل كنا سنحس أنّ جذورنا العربية موغلة في القدم؟ إن اللغة العربية تضفي على أبنائها شعوراً تاريخياً يتسم بالانسجام وربما الوحدة لأنها لغة مفعمة بآثار التاريخ.

أليست معركة التعريب الباسلة التي تخوضها الجزائر أنصع شاهد على أثر اللغة في تعزيز الانتماء العربي؟ ما أكثر ما شكّا شاعر الجزائر الكبير «مالك حداد» إلى صديقه «آراغون» سجنه في اللغة الفرنسية! وإنّ المعارك الثقافية التي دارت وما زالت تدور حول الفصحى والعامية لدليل آخر من قائمة أدلة لا تنتهي على أثر اللغة العربية في حماية العنصر العروبي. وإنّ تجربة الجمهورية العربية السورية الرائدة في اتخاذ اللغة العربية لغة للبحث العلمي والتعليم العالي جديرة بالتقدير لأنّ النهوض باللغة العربية ليس قضية لغوية، بل هو قضية ثقافية سياسية، وما من تبعية لغوية إلا جلبت معها تبعية ثقافية. وكل تبعية ثقافية هي جزء من تبعية سياسية واقتصادية لأن «التبعية» حالة حضارية شاملة لا تقتصر على وجه من وجوه الحياة دون آخر. وحين يغشى اللغة ضعف أو تراجع في انتشارها فهذا دليل على ضعف يغشى الثقافة نفسها، ويهدد الهوية.

وماذا سيبقى منّا ومن عروبتنا لو اتخذنا لساناً آخر غير
لساننا العربي؟ ألن نكون كمن باع روحه للشيطان؟

وبعد: فهل من الحصافة في شيء أن نخرج من ذاتنا العربية
كما تخرج الأفاعي من جلودها، وتتركها في العراق ليرضى
الآخرون عنا؟ وماذا ينفع المرء إذا خسر نفسه وريح العالم؟

* * *



الهيئة العامة
السنورية للكتاب



الباب الثاني

قضايا الثقافة الأدبية

الهيئة العامة
السنورية للكتاب



الهيئة العامة
السنورية للكتاب



الفصل الأول

قضايا الثقافة الأدبية

في دورات مؤسسة البابطين

حتى كتابة هذه السطور تكون «مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري» قد عقدت تسع دورات ما عدا الملتقيات والاحتفاليات التي تجد أخبارها مفصلة في ما كتبه د. كاظم جهاد. ست منها موقوفة للحديث عن الشعر وقضاياها (دورة البارودي، دورة الشابي، دورة العدوانى، دورة الأخلط الصغير، دورة أبي فراس الحمدانى، دورة علي بن المقرب العيونى). واثنان منها تشاطرها الحديث عن أشعار الشعراء، وقضايا الثقافة العامة الراهنة (دورة ابن زيدون، دورة شوقي ولامارتين). وتنازعت الدورة الأخيرة قضايا الثقافة العامة، وقضايا شعرية، وقضايا معجمية (دورة معجم البابطين).

لقد تنامى تصوّر المؤسسة للعمل الثقافي كما أسلفت، فإذا كان هم الدورات الست الأولى تشجيع الثقافة الأدبية، وحفظ ميراثها العظيم، وخدمته بإعادة قراءته قراءات معاصرة تنتفع بعلم العصر، وتجاوز ما قيل عنه سابقاً، فإن الدورات الثلاث الأخيرة تضم إلى قضايا الثقافة الأدبية قضايا الثقافة العامة. ولكنها في الدورات كلها تجمع قوافل الشعراء والنقاد وعشاق الكلمة ليتعارفوا ويتحاوروا ويتفاعلوا، وفي ذلك ما فيه من استنهاض الأمة، وتعزيز مكانة الشعر في الثقافة العربية. وقد كان الهدف حلماً عزيزاً ومؤرقاً من أحلام راعي المؤسسة. يقول: «كان إيجاد مؤسسة تعنتي بالشعر العربي حلماً من أعزّ أحلامي، وأكثرها إلحاحاً منذ أن أدركت القيمة الكبرى للشعر في بناء الأمة ماضياً وحاضراً ومستقبلاً.....»

لم يكن إنشاء المؤسسة ترفاً ثقافياً، ولا استعراضاً للإمكانات المادية، أو إصراراً على تحقيق حلم. بل كان عزمًا على تأكيد دور الشعر في حياة الأمة

لقد جالت في نفسي تساؤلات عديدة عن كثير من الحقائق الثابتة. فإذا كانت بريطانيا تقهر بشاعرها العظيم «شكسبير»، وفرنسا بشاعريها «بودلير، وهوغو»، وروسيا تعتزّ بشاعرها «بوشكين»، وإسبانيا بشاعرها «لوركا»، وباكستان تعتبر «محمد

إقبال» من أكبر مؤسسيها والمبشرين بإنشائها من خلال شعره، وإيران تنبئه على الدنيا بـ «عمر الخيام، وحافظ، وسعدي الشيرازي»، أفلا يحق لأمة العرب أن تفخر بسلسلة ذهبية من شعرائها العظام منذ امرئ القيس وزهير والنابعة وليد مروراً بالبحثري والمنتبي والمعري وحتى أحمد شوقي والشابي والأخطل الصغير والسيّاب؟ وهي سلسلة لم تنقطع منذ أكثر من خمسة عشر قرناً، والعرب لديهم أكبر عدد من الشعراء بلا مرء .

ألا يحق للعربي المعاصر أن ينسلخ قليلاً من أحزانه وانكساراته، فيفخر مع عنبرة وعمرو بن كلثوم ؟ ولماذا يكون إبداع المنتبي - مالى الدنيا وشاغل الناس - ، وفلسفة المعري، وغزل العذريين وابن أبي ربيعة، ومعلقات الجاهليين، محصورة في عالم الأكاديميين والباحثين وبعض العشاق والمهتمين فقط؟^(١).

أرأيت حتماً يخامر صاحبه، فيكون له من قوة الإيمان، ومن عزم الإرادة والتصميم ما لهذا الحلم إلا عند الحالمين الكبار من المصلحين والمبدعين وأصحاب الرسالات؟ إن تنشيط ذاكرة الأمة، وتجديد إحساسها بتراثها ليس موقفاً أدبياً فحسب، لكنه

(١) سنوات من العطاء. ص: ٣ .

موقف ثقافي قومي أيضاً. وهل ثمة أمة بلا رموز ؟ حتى الأمم الحديثة خلقت رموزاً لها، ولو كانت من الأمس القريب .
وقبل أن نتحدث عن القضايا الأدبية في هذه الدورات نودّ أن نبدي عدداً من الملاحظات على أسماء هذه الدورات، وبرامجها الأدبية. ولعل أبرزها :

١ - اختيار أبرز الشعراء في بيئاتهم في القديم والحديث. وهل ثمة شاعر أبرز من البارودي وشوقي في مصر؟ أو من الشابي في تونس؟ أو من الأخطل الصغير في لبنان؟ وهكذا....

٢ - مراعاة التوزع الجغرافي: مصر، لبنان، تونس، سورية،

٣ - مراعاة التوزع التاريخي: العصر العباسي، عصر النهضة، العصر الحديث .

٤ - الانحياز لشعراء القصيدة العمودية - بالمفهوم الشائع حالياً لا بمفهوم عمود الشعر المعروف -، فمعظم شعراء الدورات من أصحاب هذه القصيدة.

٥ - الاهتمام بالقصيدة المعاصرة، فالندوات الأدبية المصاحبة تكاد تكون وفقاً على الحديث عن هذه القصيدة وقضاياها.

٦ - الاهتمام بالقضايا العربية في الشعر (قضية فلسطين، الانتفاضة، قضية الهوية والانتماء) .

٧ - كثرة النقد والباحثين، واختلاف مواقفهم ومناهجهم النقدية. وفي هذا الأمر ما فيه من الرغبة في حوار المتشابهين والمختلفين والمتناقضين حواراً مباشراً لعلّه يقضي على مفهوم «الشللية واقتسام الغنائم»، ويرشّح لظهور مذاهب نقدية رصينة.

لقد سال حبر كثير في هذه الدورات - هل ما تزال هذه الكناية صالحة للاستعمال في زمن الحاسوب ؟!-، وتفاطرت أقوال كثيرة فيها حتى أربى عدد الصفحات الأدبية على ستة آلاف صفحة !! ولقد اختلطت مناهج، وتمایزت مناهج على نحو ما اختلطت قضايا، وتمایزت أخرى. وماذا نتوقع أن نسمع في سوق أدبية دورية تتعقد كل عامين منذ عام ١٩٩٢ م. ويُدعى إليها الشعراء والنقاد ومحبو الشعر من كل صوب ؟

هل من سبيل أمامنا سوى التصنيف ثم الاختيار؟ ولكن التصنيف نفسه مطلب عسيرٌ مُعاصِر. وتظهر هذه المعاصرة والمعاصرة في تحديد «الأسس» التي نقيم عليها هذا التصنيف. هل سنأخذ المناهج النقدية أساساً له؟ أم سنأخذ لغة النقد أساساً؟ أم سنأخذ من اتجاهات القصائد أساساً، فنحدث عن القصيدة الرومانسية والكلاسيكية والحرّة و....؟ أم سنأخذ من الإيقاع أساساً؟ ومن يدري، فعمل كثيرين ما يزالون يريدون أن نجعل من المضامين (قومية، دينية، اجتماعية...) أساساً ؟ تستطيع

دون افتعال - نظراً لضخامة المادة - أن تفكر في أسس كثيرة أخرى للتصنيف. أمام هذا الفيض من التصنيفات التي يمتلك كل منها أهلية منهجية، وأمام ضيق الزمن أو حصاره، وأمام مقتضيات بحث أوراقه موقوفة العدد، رأيت أن أستلهم فكرة منظمي هذه الدورات حين جعلوا في كل دورة ندوتين: الندوة الأساس، والندوة المصاحبة. أما الندوة الأساس فتدور حول شعر الشاعر الذي تحمل الدورة اسمه، وأما الندوة المصاحبة فتدور حول قضايا شتى أبرزها: قضايا دائرة الإبداع، والقضايا العربية في الشعر. وسأكتفي بهاتين القضيتين لأنهما مبعوثتان في الدورات كلها. وثمة قضايا لا تقل أهمية كـ: بنية المضمون، وبنية الشكل في شعر أكثر من شاعر. وكقضايا الدراسات المعجمية، وقضية الاستشراق، وقضية الأدب المقارن وسوى ذلك كثير .

* * *

قضايا دائرة الإبداع :

هي ثلاث قضايا: قضية الإبداع، قضية المبدع، قضية المتلقي. ومن الواضح أن قضية الإبداع هي أرحب هذه القضايا، وأكثرها تشعباً. ولذا سأختار موضوعاً واحداً من هذه القضية

هو «القصيدة العربية المعاصرة». وهو موضوع - كما سنرى - رحب وشائك، ولعلّه أهم موضوعات هذه القضية.

«القصيدة العربية المعاصرة»

آ - مفهوم «المعاصرة»:

لا بدّ قبل الشروع في الحديث عن القصيدة العربية المعاصرة من تحديد مفهوم «المعاصرة»، فهو مفهوم رجراج كالزئبق لا تكاد تقبض عليه حتى ينزلق من يدك. بل إنّ مفهوم «القصيدة» لا يخلو من مشاكسة واضطراب. وإذا كان كثيرون ينكرون أن تكون «قصيدة النثر» قصيدة حقاً، فإن آخرين ينكرون هذا الإنكار إنكاراً جمّاً. ولكن الخلاف حول هذا المفهوم أضيق من الخلاف في سابقه.

تحدّث الأستاذ رجاء النقاش عن صعوبة تحديد مفهوم المعاصرة، فقال: «فهناك صعوبة تتمثل في التحديد التاريخي للقصيدة العربية المعاصرة، فالقصيدة العربية ظلت خلال ما يزيد على خمسة قرون متصلة وهي في حالة جمود وركود وخضوع كامل لتقليد النماذج القديمة.....»

ثم تفجرت القصيدة العربية بالتجديد والتغير والحيوية منذ ظهور «البارودي» في أواخر القرن الماضي. ولم تتوقف موجات التجديد المتعاقبة منذ ذلك التاريخ إلى الآن، والقصيدة العربية المعاصرة بهذا المعنى يمتدّ عمرها - بموجاتها المختلفة - إلى أكثر من مئة سنة^(١). وعلى الرغم من إيمانه بهذا التحديد اضطرّ مراعاة لطبيعة البحث «إلى استبعاد هذا الإطار التاريخي الممتد الواسع، رغم أهميته البالغة في تحديد شخصية القصيدة العربية المعاصرة»، ثم قال: «واخترت أن يكون الإطار التاريخي للبحث هو الفترة الممتدة من ١٩٣٢ إلى الآن، أي ١٩٩٢. وقد اخترت نقطة البداية، وهي سنة ١٩٣٢، اختياراً يقوم على الاجتهاد لأسباب»^(٢). ثم يذكر هذه الأسباب، وأبرزها «أنه في هذا العام توفي رائدان من رواد الشعر العربي المعاصر وهما شوقي وحافظ، وبذلك انطوت صفحة جيل من الشعراء العرب المعاصرين»^(٣). ومن ناحية ثانية فقد ظهرت سنة ١٩٣٢ «أول مجلة للشعر العربي في أدبنا كله..... وذلك عندما أصدر الشاعر والناقد الدكتور أحمد زكي أبو شادي مجلة

(١) دورة البارودي. ص: ٣٥٤ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق. ص: ٣٥٥ .

(٣) المرجع السابق. الصفحة نفسها .

«أبولو» في ذلك العام..... ويمكننا أن نقول - التماساً للدقة - إنها قامت على «نظرة متكاملة» لا «نظرية متكاملة»^(١). «فكأنما كانت مجلة أبولو وداعاً لعصر شعري راحل، وشهادة ميلاد لعصر شعري حافل بالتجديد»^(٢). ولم «تكن ذات طابع إقليمي مصري، بل كانت ذات طابع عام»^(٣). ولكن الأستاذ محيي الدين صبحي يصرّ على أن «المعاصرة» بدأت منذ أواخر القرن التاسع وبداية القرن العشرين مع شوقي وحافظ وجبران والمهجريين عامة^(٤). أمّا د. نعيم اليافي فيتأخّر بمفهوم المعاصرة زمنياً، فشعراء المعاصرة في بحثه هم السياب وصلاح عبد الصبور وخليل حاوي وأدونيس ونزار قباني ومحمود درويش وأمل دنقل ومحمد عفيفي مطر وفايز خضور ومجايلوهم^(٥). إنَّ معظمهم - وإن كتب بعضهم القصيدة العمودية - من شعراء التفعيلة. فكأن القصيدة المعاصرة بدأت مع شعر التفعيلة .

(١) المرجع السابق. ص: ٣٥٥ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق. ص: ٣٥٧ .

(٣) المرجع السابق. الصفحة نفسها .

(٤) المرجع السابق. ص: ٣٧٩ - ٣٨٢ .

(٥) المرجع السابق. ص: ٥٤٨ .

ولقد أدرك د. اليافي أن هذا المفهوم مراوغ، وأنا أظنه مراوغاً مراوغة مزدوجة، فهو مراوغ بين الفن والتاريخ، وهو مراوغ في التاريخ نفسه. قال: «مصطلح المعاصرة، مصطلح التحديث، مصطلح الصورة، كل هذه المصطلحات - في الواقع - بحاجة إلى أن نمعن النظر فيها لعلنا نتفق.... أما أن يكون الاختلاف فيها كما حدث في الندوة من أولها إلى آخرها. اختلافات جوهرية، فمرة تستعمل المعاصرة بمعنى الزمان من نهاية الباردي، من نهاية القرن التاسع عشر.... ومرة تستعمل الحداثة بمعنى الاتصال بالتراث أو بمعنى القطيعة عن التراث»^(١).

ولا يرى د. محمد عبد المطلب فرقاً بين «المعاصرة» و«الحداثة»، ففي بحثه «أدوات الخطاب الشعري المعاصر» لا يلتفت إلى الوراثة بل يجعل همه الحديث عن شعر «الحداثة»، وحاجته إلى حداثة نقدية توازيه^(٢). وهكذا تغيب أسماء شعراء كبار كثيرين، وتبرز أسماء شعراء النصف الثاني من القرن العشرين، ومن بينها أسماء شعراء قصيدة النثر .

(١) المرجع السابق ص: ٦١٨ وما بعدها .

(٢) دورة الشابي. ص: ٦٠٥ .

ويتحدث د. سعد البازعي عن الالتباس في هذا المفهوم، يقول: «أما إذا جئنا إلى مفهوم المعاصرة فسندخل في التباس اصطلاحي معروف لأنه من الناحية اللغوية يمكن اعتبار كل ما كتب في عصرنا معاصراً لمن يعيش في ذلك العصر. وإذا أخذنا بهذا المفهوم اتضحت لنا صعوبة الإحاطة بالشعر المعاصر لكثرة الأعمال المندرجة تحت مسمّاه وشتاتها. لذا كان من الضروري حصر دلالة العبارة حصراً يستمدّ شرعيته من قناعات نقدية هي عندي تلك التي تجعل المعاصرة سمة لتلك القصائد التي كتبت بروية وتقنيات فنية لم تكن شائعة في عصور سابقة، أي بوصف المعاصرة سمة من سمات العصر الذي نعيشه بمتغيراته وثوابته معاً، أي بوصفها رديفاً للحدث بما هي مؤشر على مجموعة من القيم الفنية والفكرية والاجتماعية التي تعبر عما ترى فئة من الشعراء والمحيط الثقافي الذي ينتسبون إليه أنه الأنسب للعصر المعاش»^(١).

لا يرى د. البازعي إذاً فرقاً - أي فرق - بين المعاصرة والحدث، فهما مصطلحان لمفهوم واحد. ولكن من زعم لنفسه أو لغيره أن مفهوم «الحدث» موضع اتفاق وتحديد؟! ألم ير أدونيس أن السيّاب ظل على الحدود الفاصلة بين العالم القديم والعالم

(١) دورة العدوانى. ص: ٧٢٥ وما بعدها .

الجديد؟! وأذكر أن شاعراً حدثياً مرموقاً سألتني مستكراً - وأنا أذكر كتاب د. شكري عياد «أزمة الشعر المعاصر» - أهذا هو الشعر المعاصر؟ وليس هذا السؤال في حقيقته سوى تعبير ملتوٍ عن حصر الشعر المعاصر أو الحدائي في «قصيدة النثر».

وتحدّث د. علي عشري زايد عن مفهوم المعاصرة قائلاً: «على الرغم من مضي حقبة طويلة على شيوع هذا المصطلح في حقل الدراسات النقدية لم يتحدد له مدلول اتفاقي إلى الآن، فدلالته الزمنية شديدة المرونة تتسع أحياناً لتمتد على مساحة زمنية تتجاوز القرن منذ بداية عصر النهضة على يد البارودي في أواخر القرن الماضي (يريد القرن التاسع عشر) إلى الآن. وتضييق أخرى فلا تتجاوز المدى الزمني لآخر أجيال مبدعينا. ما بين هذين الطرفين تتنوع مدلولات المصطلح وتضطرب»^(١). وبعد أن يقرر حقيقة اضطراب هذا المصطلح يحدّد مفهومه الخاص له، يقول: «وسيستخدم البحث هذا المصطلح للدلالة على الفترة الزمنية الممتدة من بداية النصف الثاني لهذا القرن [العشرين] إلى الآن»^(٢). ثم يعلل هذا التحديد بحدثين سياسيين، أولهما حرب فلسطين، وقيام

(١) المرجع السابق. ص: ٥٩٧ .

(٢) المرجع السابق. ص: ٥٩٨ .

الدولة الصهيونية، وتشريد الشعب الفلسطيني. وثانيهما قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ م في مصر بكل ما تركته من آثار بعيدة الغور في الواقع العربي .

وبحدث فني ضخم واكب هذين الحدثين السياسيين هو «نشأة حركة الشعر الحر في العراق.... التي لم تلبث أن انتشرت في شتى أقطار الوطن العربي»^(١).

لا أظن أننا في حاجة إلى مزيد من الاستقصاء والتدقيق لتقرير ما بدأنا به من اضطراب مفهوم «المعاصرة» اضطراباً شديداً. وقد ظل هذا الاضطراب يجتاف هذا المفهوم على امتداد دورات المؤسسة كلها!! وهو في الكتب الدائرة بين الناس لا يقلّ التباساً واضطراباً .

ومن الواضح أن الاختلاف حول مفهوم «المعاصرة» سيؤلّد مجموعة ضخمة من الاختلافات تجعل العمل النقدي محكوماً بمرجعياته الذاتية لا بمرجعيات عامة متفق عليها. ولذا فإن البحوث التي تدور حول القصيدة المعاصرة في الندوات المختلفة تبدو كأنها تدور حول عدد من الموضوعات لا حول موضع واحد. إنها تعاني خللاً منهجياً كان لا بد من معالجته، ولكن

(١) المرجع السابق. الصفحة نفسها .

شيئاً من ذلك لم يحدث!! ولقد عبّر د. محمد فتوح عن ضيقه وتبرّمه بهذا الخل، قال: «مسألة المعاصرة طرحت في بحوث هذه الندوة، مرة على أنها ترادف مفهوم الإحياء، ومرة على أنها ترادف نصف القرن الأخير، ومرة تتسع عن نصف قرن لتشمل عمر أبا ريشة الذي بدأ إنتاجه قبل هذه الفترة، ثم ضاقت حتى كادت تختنق حينما تفضّلت (يخاطب د. البازعي) فجعلتها مرادفة للحادثة، وبذلك استبعدت قطاعاً عريضاً من القصيدة العربية المعاصرة»^(١). وأنا أكمل كلام د. فتوح فأقول: بل طرحت في معظم دورات البابطين بصورة مباشرة حيناً وغير مباشرة حيناً آخر على نحو ما سنرى حين نتحدث عن مضمونها، ومرجعيتها، وأدواتها، وحضور القصيدة الجاهلية فيها، وسوى ذلك من قضاياها .

وعلى الرغم من الحديث الذي لا يكاد ينقطع عن وحدة الشكل والمضمون نرى كثيراً من البحوث المتعلقة بالقصيدة العربية المعاصرة تمزّق هذه الوحدة، فتتحدث بحوث عن المضمون، وتتناول بحوث أخرى أدوات الخطاب الشعري أي الشكل. لقد ثار غبار النقد حول هذه القضية وعلا حتى انعقد سحابة كثيفاً، وهاهو ذا ينحلّ على مهل ذرّاتٍ متناثرة في الفضاء البعيد.

(١) المرجع السابق. ص: ٧٦٥ وما بعدها .

سيقولون، لو حاجتهم: إنها مقتضيات الدراسة القائمة على التحليل والتركيب . فإذا قلت لهم: وجدت تحليلاً، ولم أجد تركيباً. قالوا: إنه القصور في البحوث نفسها !! من وجهة نظري الشخصية: كل نقد ينطلق من داخل النص أولاً، وقد يستعين بالخارج، فيضيء النص، ويكشف عن التجربة الإنسانية التي يعبر عنها، أو يجسدها، وعن رؤية صاحب النص، ورؤية الناقد، هو نقد مشروع .

ب - تطور مضمون القصيدة العربية المعاصرة :

دار بحث الأستاذ رجاء النقاش حول «تطور المضمون في القصيدة العربية المعاصرة»، وعقب على هذا البحث الأستاذ محيي الدين صبحي ببحث آخر. ولم يكد الأستاذ النقاش يفرغ من تحديد مفهوم المعاصرة كما قدّمنا حتى انصرف إلى معالجة مفهوم آخر لا يخلو من المراوغة هو مفهوم «المضمون». وما فعله الأستاذ النقاش هو عمل منهجي سديد، فلا بدّ من ضبط الأسس المنهجية التي ينهض عليها البحث. قال :«لنجد أننا أمام صعوبة أخرى في عنوان البحث نفسه. والصعوبة هنا تتركز في كلمة «المضمون»، فهي كلمة واضحة في ظاهرها، ولكنها في الحقيقة شديدة التعقيد ولكنني سأقف أمام نقطتين أساسيتين

هنا، وأحاول أن أعالجهما بكثير من التركيز حتى لا تتعطل حركة البحث، وننتهي في الأخير إلى نتائج تبتعد بنا عن جوهره. والنقطة الأولى هي أن هناك فرقاً بين «الموضوع» و«المضمون»، فالموضوع هو عنوان القصيدة والإطار العام الذي تدور فيه. أما المضمون فهو النسيج الأساسي الذي تتكون منه «بنية» القصيدة نفسها. فإذا قلنا عن قصيدة ما إن موضوعها هو «الحب» مثلاً، فإن المضمون يكون هو «الكيفية» التي عالج بها الشاعر «موضوعه»: هل عالجه واقعياً أو رومانسياً أو رمزياً أو صوفياً أو^(١).

والنقطة الثانية هي «قضية العلاقة بين الشكل والمضمون». وقد أريق مداد نقدي كثير في نصف القرن الأخير للتأكيد على أن هناك علاقة عضوية بين الشكل والمضمون، وأنه لا يمكن الفصل بينهما..... ولكننا مضطرون إلى استبعاد الحديث عن الشكل، مع شدة الاقتناع بالنظرة النقدية الحديثة..... وما هذا الاستبعاد إلا لضرورة استكمال هذا البحث^(٢). ثم يتحدث الأستاذ النقاش عن أسباب تغير المضمون، فيشرح منها ثلاثة. يظهر السبب الأول في الفروق الضخمة بين ثقافة

(١) دورة البارودي ص: ٣٥٨ .

(٢) المرجع السابق. الصفحة نفسها .

الشاعر العربي القديم والشاعر العربي المعاصر الذي «أنشأ نفسه أو أنشأت له ظروف النهضة خريطة شعرية أخرى ممتدة بامتداد أقطار العالم كله»^(١)، لقد «اختلفت تماماً التربة الشعرية التي نشأت فيها القصيدة العربية المعاصرة، مما فرض عليها تغييراً جوهرياً في كثير من عناصرها، وعلى رأسها مضمون القصيدة»^(٢). ويظهر السبب الثاني في تغير وظيفة الشاعر العربي المعاصر، وتغير موقفه «فارتباطه الأساسي ليس بالحاكم، ولا بالطبقة السائدة، بل بالجمهور الواسع المتعلم المثقف»^(٣). ويتجلى السبب الثالث في تغير المفهوم العام للثقافة الذي دخلته «عناصر لم يكن معترفاً بها في ثقافتنا القديمة، أو لم تكن موجودة أصلاً في هذه الثقافة، ومن هذه العناصر ما نسميه بالثقافة الشعبية ونموذجها «ألف ليلة وليلة» وملاحم «عنتر» و«الهلالية» و«سيف بن ذي يزن» وغيرها. ومن نماذجها أيضاً الشعر الشعبي المكتوب بالعامية»^(٤).

(١) المرجع السابق. ص: ٣٥٩ .

(٢) المرجع السابق. ص: ٣٦٠ .

(٣) المرجع السابق. ص: ٣٦١ .

(٤) المرجع السابق. الصفحة نفسها .

فإذا فرغ من التأسيس والتعليل كما يليق بباحث رصين أن يفعل تساءل: «ماذا حققت القصيدة العربية المعاصرة من مظاهر التطور في المضمون؟ وأدرك من لحظته أن الجواب «واسع ومتشعب»، فقال: «وقد بذلت جهداً كبيراً لمحاولة حصر مظاهر شاملة لمعظم عناصر التطور»^(١). وقبل أن يشرع في الحديث عن هذه المظاهر دون ملاحظة علمية دقيقة، فقال: «فعناصر التطور في مضمون القصيدة العربية المعاصرة لا يمكن أن يكون لها أهمية في ذاتها، بل في استخدامها الشعري الجيد، وبدون هذا الاستخدام الجيد فإن هذه العناصر لا تحمل سوى قيمة نظرية تجريدية، ولا تستطيع بدون موهبة حقيقية أن ترفع قيمة الشعر أو تميّزه عن الشعر القديم»^(٢). ثم شرع في حديث مستفيض عن هذه العناصر. وليس من مقاصد هذا البحث الدخول في تفاصيل هذه العناصر أو مناقشتها، فذلك أمر يطول. ولذا سأكتفي باستعراضها مشفوعة بإضاءات خاطفة تشع من داخلها.

١ - التراث الشعبي: يكاد يكون هذا العنصر عنصراً مشتركاً عند جميع الشعراء الكبار، ولاسيما في شعر مدرسة «الشعر

(١) المرجع السابق. ص: ٣٦٢ .

(٢) المرجع السابق. الصفحة نفسها .

الحر» أو «الشعر الجديد»، فنحن نجد في هذا الشعر شخصية السندباد وشخصية شهرزاد وغيرهما من شخصيات «ألف ليلة وليلة» على نحو ما نرى في قصيدة «الملك لك» لصالح عبد الصبور. كما نجد شخصيات من التغريبة الهلالية في قصيدته «شنق زهران». ولعل أبرز الذين وظّفوا هذا التراث وأبرعهم هو «أمل دنقل». ولقد أحب الناس أشعاره التي أفادت من هذا التراث إفادة واسعة، وتأثروا بها، ورووها، فكتبت لها السيرورة كأننا لمّا نزل في عصر الشفاهية. وأهم قصائده في هذا المجال قصيدة «البكاء بين يدي زرقاء اليمامة»، وقصيدة «لا تصالح» «التي كتبها اعتراضاً على محاولات الصلح مع إسرائيل، وأقام بناءها على أساس قصة «الزير سالم» الشعبية المعروفة، وقد كان لهذه القصيدة صداها القوي الواسع، وتأثيرها الكبير على النفس العربية، وكانت من أهم الأسباب وراء شهرة الشاعر، ومحبة جمهور الشعر العربي الحديث له « بعبارة الأستاذ النقاش.

٢ - الحياة اليومية، وهي العنصر الذي كان يسميه محمد مندور «فئات الحياة». ولقد ظهرت الدعوة إلى شعر الحياة اليومية في شعر «خليل مطران» أولاً. وقد وقف العقاد ديوانه

«عابر سبيل» للتعبير عن هذه الحياة اليومية. ولقد طارت في الآفاق شهرة قصيدة «الحن» لصلاح عبد الصبور التي شرب فيها شايًا، ورتق نعله في الطريق. ولم يزد بها النقد القاسي الذي انصب عليها إلا شهرة وذيوهاً. واستمدت «نازك الملائكة» من تفاصيل الحياة اليومية في قصيدتها «مرّ القطار». وقد برزت في شعر الحياة اليومية «شخصية الإنسان العادي» على نحو ما نرى في قصيدة «تحت الأمطار» لمحمد الفيتوري، وفيها تصوير للحظة شعرية إنسانية عميقة في حياة سائق «عربة خيول».

٣- الأساطير الشرقية والغربية، ومن هذه الأساطير أساطير فرعونية وآشورية وبابلية وفينيقية وغربية كسيزيف وفاوست وبروميثيوس .

٤- القصة الدينية، وقد تحرّر الشعراء في توظيفها من القيود الدينية كقصيدة السياب «المسيح بعد الصلب». وقد تعدّدت مصادر هذه القصة، فاستمدتها الشعراء من التراث الديني الإسلامي والمسيحي واليهودي.

٥- فقدان لفظ الجلالة «الله» كثيراً من قداسته. لقد استخدمه بعض الشعراء استخداماً خشناً غير مقبول.

- ٦ - التراث العربي والإنساني وشخصياته الواقعية مثل الحسين والمتنبي وعمر الخيام والأشعري .
- ٧ - الروح الاعترافية، فالشاعر يعترف بضعفه وخطاياه، ويعرضها دون تحفظ .
- ٨ - الجرأة في التعبير عن الجنس، وأهم شاعرين في هذا المضمار هما: إلياس أبو شبكة ونزار قباني .
- ٩ - الإفادة من نهضة المرأة العربية، فقد تبع تلك النهضة الصراحة في التعبير الشعري عند الشاعرات العربيات الموهوبات، فهن يعبرن عن مشاعر المرأة دون موارد أو تزوير .
- ١٠ - التأثير بالفنون الحديثة مثل القصة والمسرح والفنون التشكيلية، ولذا كثرت في القصيدة العربية المعاصرة ألوان من التعبير لم تكن مألوفة في القصيدة القديمة مثل التعبير القصصي واستخدام الحوار، وظاهرة تعدد الأصوات في القصيدة الواحدة.
- ١١ - المضمون الفلسفي القائم على التأمل في قضايا الإنسان والحياة على نحو ما نرى في قصيدة «الطلاس» لإيليا أبي ماضي، وقصيدة «ترجمة شيطان» للعقاد، ولقد دافع العقاد في هذه القصيدة عن الشيطان حتى كاد يبرِّئه من كل ذنب.

١٢ - النزعة الوطنية والقومية والإنسانية^(١).

ولست أودّ التعقيب على هذه العناصر واحداً واحداً. فهل كان الأستاذ النقاش يرى أن هذه العناصر استفاضت في القصيدة العربية المعاصرة واستبحرت بعد أن كانت في القصيدة العربية القديمة ينابيع وغدراناً وجداول ضيقة المجرى تنتثر هنا وهناك؟؟ أم كان يتوهم أنها طريفة لا عهد للقصيدة العربية بها من قبل؟ الحق أن القصيدة العربية قد عرفت معظم هذه العناصر عبر عصورها المتلاحقة، فقد وظّف الشعراء الجاهليون بعض الأساطير، وظهرت النزعة الشعبية (تصوير الحياة الشعبية) لدى الكثيرين من الشعراء في العصر العباسي وعصور الدول المتتابعة، وقد عرف الشعراء الجاهليون الحوار في شعر امرئ القيس والأعشى، واستفاض في شعر عمر بن أبي ربيعة وغيره، وقد جاهر الخلعاء والمجان في العصر العباسي وعلى رأسهم أبو نواس بالتعبير عن مشاعرهم وأفكارهم دون حرج. وقد ظهرت نزعة التأمل والشك في شعر المعري، وظهرت النزعة العربية في شعر المتنبي.... وهذا غيض من فيض كما يقول المثل العربي .

(١) المرجع السابق. ص: ٣٦٢ - ٣٧٥ .

ولم يكتف الأستاذ محيي الدين صبحي بما قاله الأستاذ النقاش، فأضاف إليه أن التغيير الجذري في مضمون القصيدة العربية المعاصرة جاء من مدرسة المهجر الشمالي «فجاء جبران وجعل ذاته موضوعاً للقصيدة ومضموناً لها في آن»^(١). وأدخل شفيق المعلوف من المهجر الجنوبي المخيف والمقرّر إلى الشعر العربي كما في قصيدته «عبر». وأمد إلياس أبو شبكة المضمون بعناصر رومانسية مذهشة، وخاصة في ديوانه «أفاعي الفردوس» الذي استخدم فيه الأساطير التوراتية والشعر القصصي والصور المقرّزة المخيفة. وشق سعيد عقل برميته للمضمون درباً جديداً. وأغنى بدوي الجبل المضمون بنزعتة الصوفية^(٢). واستقاض في الحديث عن خليل حاوي والشعر الصوفي وغيره..... وختم تعقيبه - وهو بحث أكثر منه تعقيباً - بقوله: «لقد سار الشعر خلال مئة سنة مسيرة طويلة متعرجة ومتشعبة اغتنت فيها مضموناته..... كما تمكن من احتواء مضمونات ثقافات متعددة، لكنه لم يفارق هويته البتة، بل عمّقها وأغناها، حاملاً إلى الشخصية القومية أبعاداً حديثة غرست الهوية العربية كمكون أساسي في الثقافة المعاصرة»^(٣).

(١) المرجع السابق. ص: ٣٨٦ .

(٢) المرجع السابق. ص: ٣٨٠ - ٣٨٤ .

(١) المرجع السابق. ص: ٣٩٥ .

لقد كان الاختلاف في مفهوم «المعاصرة» أحد الأسباب في إضافة ما أضافه الأستاذ صبحي، فقد صرّح أنه يتحدث عن مئة عام من عمر القصيدة العربية المعاصرة في الوقت الذي يتحدث فيه الأستاذ النقاش عن ستين عاماً من عمر هذه القصيدة. وكيف سيتحدث هذا الباحث عن «جبران» إذا كان جبران قد قبض إلى ربه ١٩٣١ م، أي قبل المدة التي حدّدها النقاش للقصيدة العربية المعاصرة ؟

ج - أدوات القصيدة العربية المعاصرة ؟

وأدار د. محمد عبد المطلب بحثه حول «أدوات الخطاب الشعري المعاصر». وسبق أن ذكرنا أن مفهوم «المعاصرة» عنده يطابق مفهوم «الحدائث»، ولذلك قصر بحثه على شعراء الحدائث. وكان حريّاً بالدكتور عبد المطلب أن يحدّد مفهوم «الأدوات»، ولكنه أثر أن يتركنا نستخلص هذا المفهوم من البحث .

لقد افتتح بحثه بالحديث عن المناهج والمبدع في استقاضة ملحوظة، ثم تحدّث عن «الشعرية»، وفتّش لها عن نسب في الثقافة العربية، فقال: «لكن الإنصاف يقتضينا القول بأن هناك مصطلحاً تراثياً يؤدي مهمته بدقة هو مصطلح «النظم» الذي وصل به عبد القاهر الجرجاني إلى قمة النضج عندما ربطه

بمنطقتين محدّتين هما: منطقة المعجم، ومنطقة النحو. أو بمعنى محدث: منطقة الاختيار، ومنطقة التوزيع. وهما العمليتان الأساسيتان في إنتاج الصياغة الأدبية عموماً، والشعرية على وجه الخصوص»^(١). وأخرج من مفهوم الشعرية «الأطر الدلالية الموسّعة كالفخر والهجاء الغزل أو غيرها من الأطر المحفوظة قديماً، أو الأطر الموسّعة حديثاً كالإطار السياسي والاجتماعي أو التاريخي .

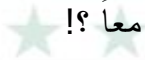
وبالمثل - أيضاً - يجب أن نخرج من الشعرية مجموعة التقاليد والأعراف والقيم الخلقية لأن في إدخالها قيداً على الإبداع والمبدعين من ناحية، وتعتيماً لرؤية العالم من ناحية أخرى. وبإخراج هذين تخلص الشعرية للبنية الداخلية بكل خطوطها التي تذهب طولاً وعرضاً وعمقاً ، وتشكّل ما يشبه قطعة النسيج - على حد قول عبد القاهر الجرجاني-»^(٢).

وقد نستطيع أن نفهم من هذا الكلام أن «الشعرية» تعني «البنية الداخلية». ولكنها لا تعني الأدوات، لأن البنية هي الأدوات في حالة تركيب. ومن المعروف أن خصائص أي

(١) دورة الشابي. ص: ٦١٣ .

(٢) المرجع السابق ص: ٦١٣ وما بعدها .

مركّب تختلف عن مجموع خصائص العناصر المكوّنة له. وإذا كان الأجدر بعنوان البحث أن يكون «بنية الخطاب الشعري المعاصر».

وتأسيساً على ما تقدّم لا نرى غرابة في شروع الباحث في الحديث عن ظواهر الشعرية الحداثيّة كالعناية بالتوجهات الإشراقية التي تعمل على الخلاص من الجسدية وصولاً إلى النفسانية. ولكنه لا يلبث أن يعدّ هذه الإشراقية «أداة شعرية لإدراك العالم إدراكاً باطنياً»^(١). ألا يدفعنا هذا إلى التساؤل عن ماهية هذه الإشراقية: أهى أداة بناء، أم تجربة ذاتية، أم هي كلتاهما معاً؟! 

ولا يلبث الباحث أن يتحدث عن ظاهرة حداثيّة أخرى يسميها «أداة» أيضاً. يقول «ويلاحظ في شعرية الحداثة أن حضور المعنى الأول أو الثاني يتكئ على ظواهر حداثيّة منها «انفتاح الحلم» الذي أصبح من أكثر أدوات الشعرية استعمالاً بعيداً عن الحلم الرومانسي»^(٢).

ويضيف: «ومع انفتاح الحلم تفتّح الذاكرة وهي ذاكرة لا تعرف حدود المحرمات والمباحات، ولا تعرف قيود الزمان

(١) المرجع السابق. ص: ٦١٥.

(١) المرجع السابق. ص: ٦١٦.

والمكان، فهي تجوس خلالهما في حرية مطلقة شبيهة بحرية الحلم، وإن كانت أقرب منه للواقع، وأقرب للعالم»^(١).

وانفتاح الحلم، وانفتاح الذاكرة تقنيتان شعريتان شائعتان حقاً، فهل يتطابق مفهوم الأداة ومفهوم التقنية؟ ويزيدنا الباحث إرباكاً حين يضيف إلى هذه الأدوات «التجريب» و«الغموض»^(٢).

فكيف يكون التجريب أداة وهو يعني استخدام اللغة بكيفية خاصة تشوّش الدلالة؟! وكيف يكون الغموض أداة وهو ناتج عن استخدام اللغة بكيفية خاصة؟! أو كما يقول نفسه: «هذا التجريب قد ملأ الخطاب الحدائي بالعتمة»^(٣) أي بالغموض، فكيف تكون العلة والنتيجة من معدن واحد؟ وكيف تكون كلتاها أداة شعرية؟! أكاد أظن ظناً يقيناً أن د. عبد المطلب كان يتحدث عن الظاهرة الشعرية الحدائية، ولم يكن يخص أدوات الشعر وحدها بالحديث. وقد قال في هذه الظواهر كلاماً طيباً، ولكنه وقف من بعضها موقفاً متعاطفاً معها، وكان ينبغي أن يستريب بها إن لم ينكرها إنكاراً شديداً. فما كان من بعض المعقبين إلا أن استرابوا، فسأله د. سالم عباس عن نص رديء سقيم استشهد به، ثم قال:

(١) المرجع السابق. ص: ٦١٧.

(٢) المرجع السابق. ص: ٦٢٠ - ٦٣٠.

(٣) المرجع السابق. ص: ٦٢٤.

«وإذا كان التجريب كذلك فقد انتفتت المعايير والحدود هذا الانتفاء المطلق، وبذلك تنتفي أية مرجعية نقدية نحكم بها على هذا التجريب. وإذا صحّ ذلك كله كان من حق أي إنسان أن يهذي أو يهلوس، وينشر هذه الهلوسة على زعم أنها من الشعر الحدائي، أو أنه شاعر حدائي، وليس من حق أحد أن ينكر عليه ذلك، ومن حق الناس أيضاً أن يسيئوا الظن بالشعر»^(١). وقد دفع هذا التعقيب د. عبد القادر القط إلى المطالبة بقراءة هذا النص، وحين سمعه مشفوعاً بشرحه من د. عبد المطلب قال: «شكراً لهذه الترجمة البارعة في تصرفها»^(٢). ولقد أسرف د. عبد المطلب في دماثته المعهودة حتى غدت طريّة كاليم. وليس من حق أحد أن يلومه على ما فطره الله عليه .

فإذا ترك الباحث الظواهر الشعرية، وشرع يتحدث عن «اللغة» - بوصفها أداة من أدوات الخطاب الشعري - وكيفية استخدام شعراء الحداثة لها، وقف على أمور كثيرة في هذا التوظيف تستحق التقدير حقاً. وسأكتفي ببعض ما قاله عن المفردات، قال: «إن شعراء الحداثة يعطون المفردات أهمية

(١) المرجع السابق. ص: ٦٦٢ .

(٢) المرجع السابق. ص: ٦٦٤ .

بالغة، لأنها أخذت حقوقاً لم تكن لها في الدرس النقدي القديم أو الحديث، ولأنها كانت رهينة السياق- أو بالمصطلح البلاغي (الحال والمقام) – لكن الذي طرأ على الخطاب الشعري من تحولات أتاح لها أن تستولي على مهمة إنتاج المعنى، واستقلالها بالدققة الشعرية دلاليًا^(١). وأضاف: «الملاحظ في شعر الحداثة حدة التعارض الإفرادي بالصعود إلى (المهجور) أحياناً، والنزول إلى (المتداول) أحياناً أخرى»^(٢).

ثم تحدث عن المستوى التركيبي، وقال فيه قولاً طيباً^(٣). وأشار إلى «استعارة الخطاب الشعري لبعض وسائل التعبير من فنون قولية مجاورة كاستعارة «الحوار» من المسرح كما يتم استعارة ما يسمى بـ «المونولوج» أو «الحوار الداخلي». أو من فنون غير قولية كاستعارة التصوير البطيء أو السريع، أو بعض ما في الموننتاج من قطع ووصل»^(٤).

ترى ألا يمكن إعادة بناء هذا البحث دون إهدار أي جزء منه، ليكون موافقاً للعنوان؟ ما أيسر ذلك! فليست هذه الظواهر الشعرية سوى نتائج لاستخدام أدوات الخطاب .

(١) المرجع السابق. ص: ٦٣٩ .

(٢) المرجع السابق. ص: ٦٤٠ .

(٣) المرجع السابق. ص: ٦٤١ – ٦٤٣ .

(٤) المرجع السابق. ص: ٦٤٤ وما بعدها .

وكتب د. نعيم اليافي بحثاً مستفيضاً حول «الصورة في القصيدة العربية المعاصرة» - أليست الصورة ركيزة من أهم ركائز الشعر؟ أريد أن أقول: أليست أداة مركبة من أدواته؟ إذا نحن ما نزال نتحدث عن أدوات الخطاب الشعري المعاصر -، فحدّد مفهوم المعاصرة تحديداً زمنياً، وتحديداً فنياً، ووقف عند شعراء النصف الثاني من القرن المنصرم على نحو ما مرّ بنا سابقاً. ثم حدّد مفهوم الصورة بقوله: «إن الصورة تعني لديّ كل تركيب لغوي ذي علاقات تقوم على المشابهة أو المجاورة أو المعاييرة «الانزياح»، أو فجوة التوتر»^(١). ووضّح ذلك؛ فذكر الأشكال البلاغية القديمة، والأشكال الفنية الحديثة كالرمز والأسطورة والتراسل... «وضروب التقديم الحسي أو العياني للأفكار نعوتاً وصفات»^(٢). ثم حدد منهجه في الدراسة بما سمّاه «المنهج التكاملي»^(٣). ورأى أن أمامه طريقتين لدراسة الصورة: الطريقة التكوينية، والطريقة الدلالية. وأثر اتباع الطريقة الثانية لأسباب رآها^(٤). ورأى أن دراسة الصورة الحقّة

(١) دورة أبي فراس. ص: ٥٤٠ .

(٢) المرجع السابق. الصفحة نفسها .

(٣) المرجع السابق. ص: ٥٤٣ .

(٤) المرجع السابق. الصفحة نفسها .

لا تكون إلاّ من خلال النسق (علاقة الصورة بمكونات النسق)، ونصّ على أن للمتلقّي دوراً غير منكور في إعادة إنتاج الخطاب الشعري وتقديمه للآخرين. ولكنه لم يسرف في إعلان شأن هذا الدور كما فعل بعض غلاة نظرية التلقّي^(١).

وبعد أن فرغ من هذه المقدمات المنهجية التي استغرقت صفحات كثيرة متلاحقة اختار تسعة نماذج من قصائد جيل الرواد والجيل الذي تلاه، قال: «تحقق هذه النماذج أربعة أهداف قصدنا إليها. أولها أنها تضم ثلاثة أنماط من القصائد المعاصرة: القصيدة الغنائية والقصيدة الدرامية والقصيدة المتكاملة. وثانيها أنه تغطي مساحة لا بأس بها من أقطار الوطن العربي. وثالثها أنها تعكس تطوراً أو درجاً سارت عليه القصيدة المعاصرة حين خرجت من معطف الوضوح المبين حتى غامت وتلفّعت بمسوح الغموض والإغماض. ورابعها أنها في معظمها تعبّر عن «رؤيا» ماعدا قصيدة «نزار»، فهي تعبّر عن موقف»^(٢).

ولم يلبث أن استبعد من بحثه «الرمز، والأسطورة، والصور التجسدية أو البلاستيكية كما سماها» لأسباب فصل القول فيها^(٣).

(١) المرجع السابق. ص: ٥٤٤ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق. ص: ٥٤٨.

(٣) المرجع السابق. ص: ٥٦٤.

وشرع يدرس خصائص الصورة (الحسية، التكثيف، الحدّة أو الابتكار)، ووظائفها (الكشف، الخلق، الجمالية أو الشعرية) من خلال النماذج التي ذكرها^(١). ووقف من جديد يدرس أربعة أنماط للصورة (صور المفارقة، الصور المتراسلة، الصور الإشارية «التناص»، صور المثنويات اللغوية)^(٢). وانتهى به البحث إلى الحديث عن مرجعيّات الصورة التي سمّاها أنساقاً (النسق الاجتماعي، النسق النفسي، النسق الإيقاعي، النسق اللغوي)^(٣). وعلى الرغم من أهمية هذا البحث، وقيّمته العلمية العالية بلا ريب، فإن قارئه لابدّ أن يشعر بالإرهاق من كثرة المصطلحات وتداخلها وتفرّعاتها، كل ذلك ونحن لا نتحدث إلّا عن تسع قصائد، بل عن أبعاض منها، فكيف لو كنّا نتحدث عن تسعة شعراء؟!

ويشعر قارئ هذا البحث أنه لم يُقدّ كثيراً من التحديدات المنهجية السديدة التي بدأ بها، فنحن - على التمثيل لا الحصر - لم نجد حديثاً عن الأسطورة والرمز، ولم نجد حديثاً عن الصورة

(١) المرجع السابق. ص: ٥٥٩ - ٥٦٣ .

(١) المرجع السابق. ص: ٥٦٤ - ٥٦٨ .

(٢) المرجع السابق. ص: ٥٦٨ - ٥٨٠ .

البلاغية، فما الذي بقي من الصورة إذا ؟ ولقد لاحظت د. سلمى الخضراء الجيوسي بحق أن د. اليافي قد أغفل أمراً جوهرياً حين أغفل الحديث عن الصورة البلاغية، أي حين أغفل الحديث عن المدخل التكويني للصورة، قالت: «إنَّ لكلِّ باحث أن يختار طريقته، إلا أنه في مجال البحث في الصورة في الشعر العربي المعاصر يصبح بحث الطريقة التكوينية ركناً جوهرياً في الدراسة، لأن إحدى الطرق التكوينية لعبت دوراً كبيراً جداً في مسار الشعر العربي الحديث، بحيث لا نستطيع أن نتغاضى عنه في بحث مهم كهذا، فهو أخطر ما حصل للصورة منذ أبي تمام، ويشكّل الركن الأول من أركان التغير الجذري الذي حصل للشعر العربي في الزمن المعاصر، ولثقافة الشاعر العربي، لمحاولته السيطرة على أدواته، لجراته على التجريب الراديكالي، وعلى الانطلاق في عالم الاختراع العجيب، لمغامرته خارج كل قانون شعري يعرفه»^(١). وقد أشارت د. الجيوسي إلى أن أهم دعائم المغامرة الصورية عند أونيس «هو ما حدث للطريقة التكوينية في صورته، فقد خضعت العلاقة بين طرفي الصورة أو حديها لتغيير جذري بسبب التباعد والغربة.....»^(٢).

(١) المرجع السابق. ص: ٥٩٨ وما بعدها .

(١) المرجع السابق. ص: ٥٩٩ .

وأودّ أن أضيف إلى ما قالته د. الجيوسي أنّ المدخل التكويني للصورة هو الأساس الذي نهضت عليه الخصومة بين مدرسة الطبع ومدرسة التصنيع، أو - بتعبير أدق - بين أصحاب نظرية عمود الشعر والخارجين عليها. ولم ينكر الآمدي وأصحابه على أبي تمام أمراً كما أنكروا عليه استعاراته الغريبة القصيّة. والناظر في شعر أبي تمام يرى - كما لاحظ د. إحسان عباس بحق - أنّ فيه كثيراً من عناصر عمود الشعر، ولكنه يفارقه مفارقة شديدة في غموض الاستعارة وغرابتها وبعدها، أي في المدخل التكويني. وإذا كانت هذه القضية قد شغلت تاريخ النقد العربي على هذا النحو، فليس من الصواب العلمي مجافاتها وإهمالها.

وأشارت د. الجيوسي إلى ملاحظة أخرى جديرة بالاهتمام والتسجيل - والحقيقة أنّ تعقيبها كله من طراز علمي رفيع -، قالت: «إن ما أستشفّه من بحث الدكتور اليافي هو أنه ينظر إلى تطور الصورة في الشعر العربي جميعه على أنه تطور تصاعدي إلى الأحسن والأرقى»^(١)، ثم ردتّ هذا الوهم. والحقيقة أنّ د. اليافي لا ينفرد بهذه النظرة، بل هي تكاد تكون شائعة في أوساط الشعراء والنقاد ولاسيما شعراء الحداثة

(١) المرجع السابق. ص: ٦٠٤.

ونقادها. وأنا أظن أن هذا الخطأ يرجع إلى تصوّرهم لمفهوم «التطور» في الفن عامة، فقد فهمه الكثيرون منهم على نحو ما يفهمه أهل «العلوم» كالطب والفيزياء و.... وهنا مكن الخطأ . إنني أظن أن من حق النقاد وواجبهم أن يراجعوا كثيراً من المفاهيم النقدية التي رافقت شعر الحداثة قبل أن تغدو طوفاناً يبتلع الحركة النقدية نفسها.

د - علاقة القصيدة المعاصرة بالفنون الأخرى:

يحاول الأستاذ بول شاؤول الكشف عن طبيعة العلاقة القائمة بين القصيدة العربية المعاصرة والفنون السمعية والبصرية منطلقاً من أن «الفنون والآداب تلتقي في «شعريتها» العامة، إلا أنها تختلف من حيث أن كلاً منها يشكّل بنيته الخاصة، وعالمه الخاص المغلق، وأسراره الخاصة، وتقنياته الخاصة، كأنما هناك تنازع دائم بين هذه البنى، وصراع لا يكلّ بين عناصرها كبنى تدافع عن ذواتها، وكذلك عن بنى تحاول امتصاص واستيعاب العناصر الشعرية المبتوثة في الطبيعة، وفي الفنون والتعبير الأخرى. من هنا يمكن الكلام على تأثيرات متبادلة بين القصيدة وبين الفنون الأخرى»^(١).

(١) دورة البارودي. ص: ٤١٨ .

وفي ضوء ما تقدم يصوغ سؤاله الأهم: «هل تمكنت القصيدة العربية الحديثة، عبر علاقتها بالفنون الأخرى، أن تمتص عناصر تلك الفنون، أي أن تحوّلها (بما فيها من شعريّة) إلى مادة أوليّة تستخدمها في بنيتها؟ أي هل استطاعت أن تحطّمها كبنى مستقلّة، وتجعلها نسيجاً في لغتها الشعرية الخاصة؟ أم إنّ العلاقة كانت على خلل، فأحدثت شروخاً في بنية القصيدة، فانتصرت بذلك الثنائية [يريد القصيدة والفن الذي استعارت بعض عناصره] التي إن لم تُلغ تهدد وحدة القصيدة، وكلية تأثيرها، وكثافتها، وخصوصيتها أيضاً..... بسؤال آخر: هل بقيت الفنون التي أشرنا إليها عناصر خارجية أدّت القصيدة في جوهرها، أم أنها صارت من عناصرها العضوية؟»^(١).

لقد تبين بجلاء مفهوم الباحث للقصيدة. إنه يبحث عن «القصيدة الصافية» - إذا جاز هذا التعبير - التي تصهر أي عنصرٍ فني قادم إليها من فنٍّ آخر قوليّ أو غير قوليّ، وتجعله جزءاً من نسيجها العضوي. أما إذا ظلّ هذا العنصر يشير إلى أصله (الرسم أو الموسيقى أو النحت أو) فإن ذلك يعني أن القصيدة لم تستطع صهره، وبذلك يحدث صراع بين بنيتها

(١) المرجع السابق. ص: ٤١٩ .

الخاصة وبنية مرجع العنصر الوافد، ويؤدي ذلك إلى خلخلة بناء القصيدة، وزعزعة تماسكها، وتصدّعها، وتشتيت كثافتها وتأثيرها وخصوصيتها.

عن أي مورد نقدي يصدر الأستاذ شأوول في موقفه هذا؟ إنه يصدر - تحديداً - عن حادثة قصيدة النثر كما نظّرت لها «سوزان برنار»، أي ألا تكون للقصيدة أهداف خارج ذاتها، وألا تخدم عناصرها إلا ذاتها. ولست أدري كيف استقام له ولغيره أن الموسيقى مثلاً ليست جزءاً عضوياً من البنية الشعرية؟ أو أن التصوير عنصر غريب عنها؟ أو أن رسالة الشعر / أو وظيفته تدمر بنيته وتحيلها أبعاضاً لا تكاد تتساند؟ إن من الثابت أن الفن نشأ نشأة نفعيّة جماليّة في فجر الإنسانية، ثم انقسمت الفنون بعدئذٍ قسمين: الفنون الجميلة، والفنون التطبيقية دون أن تعرى الأولى من النفع، ودون أن تعرى الثانية من الجمال. لقد كانت الوظيفة - ولما تزل، وستبقى - تسري في عروق الفن كما يسري الجمال نفسه في هذه العروق.

وإذا لم تنشأ الفنون متميزة كما نراها اليوم أول ما نشأت. بل نشأت متواشجة في رحم واحدة، ثم انفصلت أو تمايزت. وإذا لا أساس لهذا الحديث النظري المتماسك ظاهرياً. إنه مبني على أوهام ميتافيزيقية.

وحين شرع الأستاذ شأوول يفصل الحديث عن العلاقة بين القصيدة والموسيقا استدار إلى التاريخ العربي يستعرض علاقة الشعر بالموسيقا في الجاهلية، والعصر الأموي، والعصر العباسي، وتوقف عند الموشحات الأندلسية، فأجال فيها النظر متأملاً، ثم صار إلى الشعراء الإحيائيين، والرومانتيكيين، والرواد، ورأى أن معظمهم لم يتمكن «من الإفلات من الشفوي بما يعني ذلك من رواسب غنائية، وخطابية، وبلاغية، ووزنية، وتوازيات، وجناسات، وتراكيب تذكر بتراكيب الغناء بقي هناك تنازع قوي بين ذاكرتهم التاريخية «المنغمة»، وبين طموحاتهم في «كتابة قصيدة تُقرأ بصمت في كتاب»^(١). وينتهي إلى القول: «فلا التقليديون أمثال شوقي.... ولا الحداثيون والمخضرمون أمثال السياب والبياتي ونازك الملائكة، وحتى أدونيس تمكنوا من كتابة قصيدة مكتوبة، قصيدة لا تلقى، ولا تسعى إلى تطريب (بالمفهوم الإيقاعي البلاغي المعهود). والدليل أن كل هؤلاء يشاركون في أمسيات شعرية، وفي مهرجانات يلقون فيها قصائدهم. والإلقاء هو تجاوز المكتوب إلى الشفوي أي إلى الصوت أي إلى التتغيم، أي إلى تبني عناصر خارجية

(١) المرجع السابق. ص: ٤٢٢ .

على القصيدة (الصوت، المنبر، الجسد، الحركات) أي إلى العودة إلى الأصول الماضوية عندما كانت القصيدة امتداداً لحضور الشاعر، وامتداداً للقبيلة

كل هذا يعني أنّ القصيدة العربية الحديثة «مع كثير من شعرائها بقيت أواصرها متينة بالغناء، وبالأغنية، وكذلك بالآلة الموسيقية»^(١).

ولا أكاد أدري على التحقيق ما الذي يبقى من القصيدة إذا كانت ستتخلص من الوظيفة والدلالة، ومن الطابع الغنائي، والملاح الخطابية الإنشائية، ومن المجاز بأنواعه، ومن الموسيقى، ومن التوازيات بضروبها المختلفة، ومن التجنيس، ومن كل ما ألفته الأذن العربية من فنون تركيب القول؟!!!

إذا كنا وصفنا أصحاب عمود الشعر من النقاد بالتزمّت والرجعية والمحافظة الشديدة لأنهم تدخلوا في صميم العملية الإبداعية، وأرادوا تقييدها، والحجر على الشعراء أن يخرجوا في كيفية بناء استعاراتهم على مألوف السنن الشعري. فبماذا نصف ما يدعو إليه الأستاذ شأؤول؟ إنه يريد أن يخرج الشعر من الشعرية ليكون شعراً حقاً!! فإذا جئت إلى هذه القصيدة التي

(١) المرجع السابق. ص: ٤٢٣ .

يصبو إليها عزّ عليك - بل استحال - أن تجد لها دلالة، لأنها - في أحسن أحوالها - تحيلك باستمرار إلى دلالة مرجأة !! بل هي لا تحيلك إلا إلى نفسها. إنها - كلغة بعض كبار الحداثيين - مفتونة بنفسها، لا بشيء آخر، ولا من أجل أمر آخر !!

وفي هذا المدار نفسه يدور الأستاذ شأوول وهو يتحدث عن علاقة القصيدة بالفنون السمعية. يتساءل: إلى أي مدى يمكن أن نحول لغة الكلام إلى فضاءات تشكيلية ؟ ومن جديد يستدير إلى التراث الشعري العربي القديم والحديث، فيرى أن بعض الشعراء «تمكن من خلق إحياء بالصورة، الصورة المحولة، القائمة على المجاز»^(١). ألم يأخذ الباحث منذ قليل على الشعراء الرواد أنهم لم يستطيعوا التحرر من الرواسب «البلاغية» ؟ وماذا تكون الصورة المجازية إن لم تكن بلاغة ؟ أليس المجاز اللغوي من صميم البلاغة العربية ؟!

وينتهي الباحث إلى أنّ الشاعر العربي «كان عنده إحساس بالصورة كجزء أساسي من اللعبة الشعرية»^(٢). ترى ألم يكن عند هذا الشاعر إحساس بالموسيقا يضارع إحساسه بالصورة

(١) المرجع السابق. ص: ٤٢٩ .

(٢) المرجع السابق. الصفحة نفسها .

ويمائله، أي بوصفها جزءاً أساسياً من اللعبة الشعرية؟ فلماذا نقبل الإحساس الأول، وننكر الإحساس الثاني، وكلا الإحساسين من معدن واحد؟ ويمضي الباحث في استعراض علاقة الشعر باللوحه (أبيات شعرية ترافق اللوحه، تزيين الدواوين الشعرية وأغلفتها باللوحات والرسوم)، فيرى أن هذه التزيينات التشكيلية تبسّط دلالات القصيدة أو تشوّهها أو تطمسها أحياناً. ويسترعي النظر في هذا الكلام أمران: أولهما حديث الباحث عن دلالات القصيدة. وهل ثمة دلالات محددة أو شبه محدّدة لهذه القصيدة؟ وما مرجعية هذه الدلالات: أهى مرجعية خارجية؟ هذا مستحيل لأن هذه القصيدة لا تشير إلا إلى ذاتها. أهى مرجعية داخلية؟ إذاً أهى مرجعية ذاتية من العسير تحويل دلالتها إلى معرفة موضوعية.

وثانيهما: حديثه عن علاقة اللوحه بالشعر لا عن علاقتها بصفتها عنصراً داخلياً في النسيج الشعري. وأنا أظن أن ما أغفله الباحث (اللوحه عنصر في النسيج الشعري) هو موضوع البحث ولّبه.

ثم لا يلبث أن يتحدّث عن توظيف الشعر في الفن التشكيلي، والأولى به أن يحدّثنا عن توظيف الفن التشكيلي في القصيدة العربية المعاصرة. ويزداد ابتعاداً عن موضوعه حين يربط

إنجاز القصيدة البصرية بالعرب خلافاً لمن ربطه بالغرب. يقول: «والعرب مارسوه، وبشكل أكثر «تركيباً» وأكثر «لعباً» و«تلاعباً» منذ القرن السابع الهجري، وربما قبل ذلك»^(١). ويسوق الأدلة على هذه المعرفة، فيذكر «المخلّع أو التفصيل»، و«المشجر»، و«القوائد الدائرية»، و«المثلثة»، و«المربّعة»، و«الخاتمية». إنه حديث عن الشعر في عصور الانحطاط لا عن القصيدة العربية المعاصرة. ثم ما هذه الحداثة الانحطاطية ؟ إن هذه الضروب التي ساقها شواهد على القصيدة البصرية هي التعبير الأكمل عن «العقم» الذي أصيب به الشعر العربي في تلك العصور .

ولا يسوق الباحث ما ساقه ليجعله أساساً يبني عليه، بل لينقضه «فإن هذه القصيدة لم تكن أكثر من لعب وعبث». ولعل هذا ما دفع د. معجب الزهراني الذي عقّب على البحث إلى القول: «من هنا ينطرح التساؤل الجوهري حول جدية مقارنة لا تتقدّم إلّا لتلغي فرضياتها النظرية والمنهجية»^(٢).

(١) المرجع السابق. ص: ٤٣٤ .

(٢) المرجع السابق. ص: ٤٧١ .

هـ - مرجعيات القصيدة العربية المعاصرة :

حاول الباحثون استقصاء مرجعيات هذه القصيدة في «المشرق العربي: د. فايز الداية»، وفي «الخليج والجزيرة العربية: د. سعد البازعي»، وفي «مصر والسودان: د. علي عشري زايد»، وفي «المغرب العربي: د. محمد لطفي اليوسفي». ونستطيع أن نضيف إلى هذه البحوث، دون أن نقترف خطأ منهجياً، بحث د. محمد الهادي الطرابلسي: «مصادر الخطاب الشعري المعاصر».

وقد خلت هذه البحوث جميعها، خلافاً لما توهم به عنواناتها، من الحديث عن مرجعيات هذه القصيدة في «اليمن» وفي «العراق» !! ولم يكد بحث د. اليوسفي يلتفت إلا إلى «تونس»، فغاب الحديث أو كاد عن الجزائر، والمملكة المغربية، وليبيا، وموريتانيا. وفي هذه الأقطار شعر معاصر غزير، ولاسيما في العراق، وموريتانيا، واليمن .

وتأسيساً على ما تقدّم لا نستطيع أن نتحدث - باطمئنان - حديثاً علمياً موثقاً به عن هذه المرجعيات بوصفها جامعة مانعة، بل نتحدث عنها بوصفها معالم أو صوى في الدروب التي تسلكها قوافل الشعر العربي المعاصر .

ولعل النهج الأقوم في الحديث عن هذه المرجعيات أن نميّز أولاً بين المرجعيات العامة المشتركة، والمرجعيات الخاصة بكل من هذه الأصقاع التي تناولتها البحوث. فإذا فرغنا من هذا التمييز خصصنا المرجعيات المشتركة ببعض الحديث، والمرجعيات الخاصة ببعضه الآخر .

نقصد بالمرجعيات العامة المشتركة المرجعيات التي يتردد الحديث عنها في كل هذه البحوث، أو في معظمها. ونقصد بالمرجعيات الخاصة تلك التي لا يتردد الحديث عنها إلا في بحث واحد أو بحثين اثنين. بيد أن ثمة عيباً منهجياً في هذه القسمة الوصفية يهدّد قيمتها العلمية والوثوق بها. ومنشأ هذا العيب هو غياب الأسس المشتركة التي قامت عليها الأبحاث، وعدم تحديد مفهوم المرجعية تحديداً متفقاً عليه بين الباحثين. لقد تُرك لكل باحث أن يستقصي هذه المرجعيات منطلقاً من تصوّراته واهتماماته وميوله الخاصة، ولم تُحدّد له مجموعة ضخمة من المرجعيّات ليجتهد فيها.

ولذا فمن يدرى على التحقيق مدى غياب مرجعيات بأعيانها أو مدى حضورها في كل قطر عربي، أو مجموعة أقطار، ما دام كل باحث مشدوداً إلى تصوّراته وميوله ونوازعه التي تقوده إلى مرجعيات دون أخرى. وإلا فكيف يصحّ في العقل أن تغيب

المرجعية الدينية من شعر الجزيرة العربية ؟ أو أن تغيب
المرجعية الاشتراكية من شعر المشرق العربي ؟ أو أن تغيب
المرجعية الصوفية من شعر الأقطار العربية كلها ما عدا
السودان ؟ أو أن تغيب المرجعية القومية من أشعار أكثر
الأقطار العربية ؟! والحديث قياس.

ومهما يكن من تشاجر الآراء في هذه القضية، فإن الحديث
عنها يجب أن يُقَيّد بملاحظتين، تتصل أولاهما بدراسة هذه
المرجعية، وتتعلق الثانية بتوظيفها فنياً. إن «دراسة مرجعية
القصيدة لا تساعدنا فحسب على معرفة المصادر الفكرية
والروحية والفنية التي يمتح منها الشاعر، وإنما تساعدنا في
الوقت ذاته على تفسير إقبال المتلقي على خطاب شعري معين
أو انصرافه عنه. فبمقدار صدور الشاعر عن الهموم المشتركة
بينه وبين المتلقي من ناحية، وتبنيّه في تشكيله لرؤيته الشعرية
لأدوات ووسائل تشكيل فنية لا تتنافر مع الذوق الفني للمتلقي من
ناحية أخرى يكون مدى قبول المتلقي أو رفضه لخطاب هذا
الشاعر، ودون أن يعني ذلك تنكّر الشاعر لما ينبغي أن يكون
عليه الإبداع الشعري من تفرّد وخصوصية»^(١). وهذا يعني أن

(١) دورة العدوانى. ص: ٦٠١ وما بعدها .

المرجعية نفسها مهمة، ولكن الأهم - وهذه هي الملاحظة الثانية - هو توظيف هذه المرجعية توظيفاً فنياً راقياً، «والشعراء إنما يتميزون بتوظيف المصادر لا بتنويع المصادر، أو التشبع بها، والتضلع فيها. ولا يتسنى التوظيف، ولا تنفع الثقافة أو سعة الاطلاع ما لم تتأكد لدى الشاعر الموهبة، ووضوح الرؤية»^(١).

* المرجعيات العامة المشتركة:

نستطيع أن نميز من هذه المرجعيات التي ذكرها الباحثون الذين ذكرنا أسماءهم منذ قليل مرجعية عامة واحدة لا غير هي «التراث الشعري». وغابت مرجعيات أخرى دون ريب بسبب غياب الأسس المشتركة التي قامت عليها الأبحاث، وعدم تحديد مفهوم «المرجعية» تحديداً متفقاً عليه كما قدمت .

هل يمكن أن يبدع الشاعر خارج تراث أمته ؟ هذا سؤال مشروع أنفقت فيه أوقات طويلة، وسال في مناقشته مداد كثير. ولقد كان لمقالة ت. س. إليوت «التراث والموهبة الذاتية» تأثير ضخم في الشعراء الرواد. وتتلخص هذه المقالة بـ «أن أفضل ما في عمل الشاعر وأكثر أجزاء هذا العمل أصالة هي تلك التي يثبت فيها أجداده الموتى خلودهم. وأنه ليس لشاعر أو فنان في

(١) دورة الشبابي. ص: ٥٩٥.

أي مجال من مجالات الفنون قيمته الكاملة بنفسه، وإنما تترتب قيمته على أساس علاقته بالسلف من الشعراء والفنانين. وأن الحاضر ينبغي أن يغيّر الماضي بمقدار ما يوجه الماضي الحاضر. ففي ضوء هذه الفكرة عكف هؤلاء الرواد على موروثهم الشعري يحاورونه ويطورونه بما اشتاروه من جني الآداب الغربية الحديثة عن طريق التفاعل المثمر، والتمثل الواعي للماضي والحاضر، للموروث والمكتسب كليهما^(١). وإذاً لا غرابة في أن يكون «التراث الشعري العربي» أهم مرجعيات القصيدة الشعرية المعاصرة، وأوسعها انتشاراً في هذه القصيدة على اختلاف الأمصار العربية، وتفاوتها في التطور التاريخي الاجتماعي.

يحدّد د. سعد البازعي للقصيدة العربية المعاصرة ثلاث مرجعيات تقوم على أسس أدبية ثقافية. «المرجعيات الأولى مرجعية يمتزج فيها التفعيلي بالعمودي، ويمكن أن تسمّى مرجعية تفعيلية / عمودية، أو هي كتابية / شفوية»^(٢). وفي هذه المرجعية «نجد قصائد تستعيد التراث الأدبي والثقافي عموماً، ويصعب تناولها دون إحاطة بذلك التراث. وبالإضافة إلى

(١) دورة العدوانى: ص: ٦٥٥.

(٢) المرجع السابق. ص: ٧٢٦.

مزاوجة الشكل التفعيلي بالعمودي، ففي قصائد هذه المرجعية تهيمن لغة شعرية رفيعة، بالمفهوم التقليدي للرفعة اللغوية»^(١).
ويزيد د. البازعي الأمر بياناً، فيقول: «وقد لاحظت أنه في القصائد المنتمية إلى المرجعية التفعيلية / العمودية يحدث التداخل مع التراث العربي / الإسلامي على مستويين: مستوى أسلوبى / شكلي يتضمن استعادة لصيغ تعبيرية وإيقاعية. ومستوى موضوعي/ثيمي يشمل إشارات وإحالات مختلفة»^(٢).
فعلى «المستوى الأسلوبى / الشكلي يحدث التداخل بين بعض القصائد والموروث بأنماط متباينة منها توظيف الشاعر للشكل العمودي أو التناظري ضمن قصيدته التفعيلية، ومنها استحضاره لنصوص شعرية من التراث على نحو ربما أمكن اعتباره لوناً متطوراً من ألوان ما كان يعرف بالمعارضة الشعرية»^(٣).
ويشرع الباحث بعدئذ في دراسة نصوص تمثل هذين النمطين، فيختار لـ«عارف الخاجة» أكثر من قصيدة. ولكنه لا يجد لاستعادة الموروث العمودي سبباً فنياً، ويتساءل «فلم يعود الشاعر ليستعيد هذه المرجعية في قصائد مختلفة؟». وينتهي إلى

(١) المرجع السابق. ص: ٧٢٦ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق. ص: ٧٢٨ .

(٣) المرجع السابق. ص: ٧٢٩ .

القول: « فمع الحرص على التجديد كان لا بد من التمسك ببعض سمات الموروث القريب خاصة في وجه التهم الكثيرة والحادة التي توجهها بيئة محافظة لشعراء التجديد بأنهم غير منتمين لموروثهم وحين ننظر للمسألة من هذه الناحية فإننا نضع أيدينا على مبرر اجتماعي /ثقافي للتدخل الشكلي في غياب مبررات فنية»^(١).

وأنا أعتقد أن القضية أعمق وأهم من درء التهم عن النفس كما ظن د. البازعي. إننا نتحدث عن ظاهرة فنية لدى جيل من شعراء الخمسينيات، والظواهر الفنية كالظواهر الاجتماعية عامة لا تفسر إلا في ضوء التطور التاريخي الاجتماعي. وحين ننظر إلى هذا الجيل الذي ينتمي إليه «الخاجة» نرى بوضوح أنه ينتمي إلى مرحلة اجتماعية انتقالية. لقد ظهر النفط، فعصف بالحياة القديمة يحاول تقويضها، وشرع يؤسس لحياة جديدة مغايرة. وهكذا تخلخلت منظومة القيم دون أن تتوارى، ونشأت قيم جديدة لم تستقر بعد. إنها ملامح المراحل الانتقالية في التاريخ الإنساني. وفي هذه المراحل تتعايش الأنماط الاجتماعية، ويكاد يكون أمراً محتوماً أن تتعايش القصيدة العمودية وقصيدة التفعيلة، أو أن تتداخل لدى «الخاجة» ومجايليه.

(١) المرجع السابق. ص: ٧٣٠.

ويعلن د. فايز الداية - في ردّه - أنه لم يبحث مرجعية القصيدة المعاصرة: «أنا لم أتناول مرجعية الشعر عند هؤلاء الشعراء الثلاثة، لا. أنا اخترت زاوية مفهوم الشعر عندهم دائرة الشعر عندما وقف الشاعر وتحدث عن الشعر، ما مرجعيته ؟ أما مرجعية الشعر فهو كل الشعر»^(١). ولكنه في بحثه عن مرجعية مفهوم الشعر لدى: عمر أبو ريشة، وفدوى طوقان، وخليل حاوي، أبرز مكانة «التراث الشعري» في هذه المرجعية، قال: «ظهرت في دائرة أبي ريشة المرجعية التراثية بعودته إلى المتنبي والمعري»^(٢). وأضاف: «وقد أثر أبو ريشة أن يفرد مواقع لأبي الطيب بعنفوانه وعروبته وأصاله عبقرية الشعرية، ولأبي العلاء لتطلعه وكشفه أو محاولة استطلاع لغز الحياة، ولتصديّه ودفاعه عن فكره وآرائه»^(٣). ويتحدث د. علي عشري زايد عن هذه المرجعية «التراث الشعري»، يقول: «البنية الفنية للقصيدة العربية المعاصرة في مصر والسودان ثمرة مباشرة للتفاعل الخلاق والمستمرّ بين تراثات القصيدة

(١) المرجع السابق. ص: ٦٨٧ .

(٢) المرجع السابق. ص: ٥٨٨ .

(٣) المرجع السابق. ص: ٥٨٩ .

العربية الفنية وبين الإنجازات الفنية الحديثة في مجال القصيدة الغربية والفنون الغربية عموماً»^(١)، ويضيف: «فقد ظلت كل محاولات التجديد في بنية القصيدة المعاصرة الفنية في كلٍّ من مصر والسودان تقوم على أساس من هذا التفاعل والحوار الإيجابي بين الحاضر والماضي، بين المعاصر والموروث»^(٢). ويتعقّب د. علي عشري حركة التجديد في موسيقا القصيدة المعاصرة التي بدأت في العراق، وعرفت بحركة «الشعر الحر»، ويرى أنها خرجت من رحم موسيقا القصيدة التراثية.

وقد بدأ التجديد في هذا الجانب على استحياء، وفي إطار الشكل الموسيقي الموروث للقصيدة العربية. وتمثّلت الحرية في الشكل الحر بعدم التزام عدد محدد من التفعيلات في كل بيت، وعدم التزام رويٍّ واحد أو متعدد مع التزام نسق معين لهذا التعدد في إطار القصيدة الواحدة .

وقد بدأت المحاولة من خلال البحور التي تتألف بنيتها الإيقاعية من تكرار تفعيلة واحدة كالرجز، والمتدارك، والكامل، والرمل إلخ، وكانت القصيدة كلها تكتب من وزن واحد .

(١) المرجع السابق. ص: ٦٥٤ .

(٢) المرجع السابق. ص: ٦٥٥ .

ثم تطوّر الأمر إلى الجمع بين أكثر من وزن في القصيدة، ثم إلى الجمع بين الشكل الحر والشكل الموروث في القصيدة الواحدة»^(١). ويضيف: «كما حاول الشعراء معالجة الكتابة من الأوزان الخليلية المركبة التي تتألف بنيتها الموسيقية من أكثر من تفعيلية. وقد بدأت المحاولات في إطار الأوزان التي تتألف وحدة الإيقاع فيها من تفعيلتين تتكرران كالطويل «فعلن مفاعيلن» والبسيط «مستفعلن فاعلن»، ثم امتدّت إلى الأوزان التي تتألف وحدة إيقاعها من ثلاث تفعيلات، أو بعبارة أدق: من تفعيلتين إحداها مكررة مثل الخفيف، وهو وزن عصيّ يجد الشعراء صعوبة في تطويعه للشكل الحر. وقصارى ما كانوا يصلون إليه هو المراوحة بين الشطرة - ثلاث تفعيلات - والبيت الكامل - ست تفعيلات»^(٢).

ويجب ألاّ نهوّن من شأن هذه المرجعية الموسيقية التي يتحدث عنها د. علي عشري، فقد بدا للناس أول ظهور حركة الشعر الجديد أن هذا الشعر نبت غريب في التربة الشعرية العربية، وأنه انقلاب على تقاليد الشعرية العربية، بل أوشك أن

(١) المرجع السابق. ص: ٦٥٦ .

(٢) المرجع السابق. ص: ٦٥٧ .

يكون هرطقة لا بد من مقاومتها. أما الآن فقد استقرّ في الأذهان أو كاد أن حركة الشعر الجديد ذات نسب عريق في الشعرية العربية .

ويتحدّث د. محمد لطفي اليوسفي عن هذه المرجعية الشعرية التراثية بلغة حداثة مفتونة بنفسها، ولكنها واضحة الدلالة. يقول: «فالنص كيان تاريخي، وهو لا يستمدّ إبداعه إلا من جهة كونه كياناً تاريخياً. إنه يفتح مجراه مأخوذاً بقديمه وماضيه منشداً إلى ذاكرة ما تأسس قبله من نصوص. وفي لحظة الكتابة يرد ذلك القديم، ويحضر الماضي، وتطرح الذاكرة مخزونها، فيصبح النص مهتداً بالتلاشي في ما ليس منه. وهو لا يتمكن من افتتاح مجراه الخاص إلا إذا حقق الانقطاع عن مراجعه وقديمه، وانتشل نفسه مما علق بالذاكرة من مسالك الإبداع ودروبه التي افتتحتها في ما مضى نصوصاً أخرى. لكن إبداعية النص مشروطة أيضاً بتحقيق التواصل مع ذلك القديم وتلك الدروب والمراجع، لا للحلول فيها واتباعها، بل لمفارقتها والتغاير معها بعد صهرها في محارقه، لأن التغاير مشروط بالتواصل معها والانقطاع عنها في الآن نفسه»^(١).

(١) المرجع السابق. ص: ٦٩٣ .

لغة حدائثة طازجة تنتاثر فيها مفردات التاريخ والإبداع والذاكرة والوصل والفصل والانقطاع والتلاشي والمفارقة والتغاير بل والصهر والمحارق !! وهي لغة - على جمالها وإسرافها - يلتفّ بعضها على بعض حتى يكاد يخنقه. باختصار إنَّ الفكرة التي يدور حولها هذا النص الطويل لا تحتاج إلى كل هذا البذخ والتبذير اللغويين .

ويخرج د. اليوسفي بعد هذا التنظير إلى الواقع التاريخي، فيقول: «لقد كانت القصيدة التي عاصرت قصيدة الشابي بالمغرب العربي إحيائية تقتفي أثر القديم، وتسير على خطوه.... وفي حين تواصلت أسئلة الحدائثة الشعرية بالمشرق العربي، عادت القدامة في المغرب العربي لتتأثر لنفسها مما أحدثه الشابي من تصدّعات، وابتدأه من أسئلة. انتصرت القصيدة الإحيائية التي حاصرت الشابي. والناظر في بنية النصوص التي شغلت المدى الممتد من موت الشابي (الثلاثينيات) إلى نهاية الستينيات تقريباً يدرك أنها إنما تمثل معابر منها تسلمت القدامة، ومحت أسئلة الراهن الثقافي»^(١). ويكمل قائلاً: «اكتفت [القدامة] بالممارسة الشعرية التي تكرر النمط الإحيائي وتواصله. فلقد كانت البنية الثقافية بالغرب العربي بنية متقادمة قائمة على

(١) المرجع السابق. ص: ٦٩٩ وما بعدها .

وهمين: وهم الهوية، وهم التطابق»^(١). وهكذا «عادت الكتابة إلى الفرضية القديمة، وتشكّلت وفق متطلباتها مدحاً وهجاء، وههنا تنتزل جملة من التجارب (يذكر أسماء عشرين شاعراً). تشترك هذه التجارب في كونها تنهض منشغلة بالشعر العربي القديم، تنشد إعادة إنتاجه، وإدراجه في الذات»^(٢).

ولا يكتفي د. اليوسفي بما تقدّم، بل ينص صراحة على علاقة النص الحداثي بالشعر القديم، وهذا هو جوهر التناقض بين النظرية والتطبيق. يقول: «وأعتبر أن أعتى مأزق في خطاب الحداثة إنما هو المناداة بالقطع، وهدم القديم وتجاوزه. لذلك صرنا نلمس في هذا الخطاب نفسه تعارضاً خطيراً بين مقررات النظرية التي كتبها الشعراء وعلى رأسهم (أدونيس)، والنص الشعري الإبداعي، في حين كان الشاعر يدعو إلى القطع مع قديمه كان النص الإبداعي الحقيقي يقيم علاقات سرّية ليلية مع قديمه، ويستدعي قديمه، ويقتدي به. ولذلك إن الشعر - في رأيي - الذي ادّعى الأصالة هو الذي خذل القديم العربي، والشعر الذي أعلن القطع هو الذي خدم القديم العربي»^(٣).

(١) المرجع السابق. ص: ٧٠٠ .

(٢) المرجع السابق. ص: ٧٠٠ وما بعدها .

(٣) المرجع السابق. ص: ٧٨٧ .

ويستحق حديث د. علي عشري زايد عن التراث عامة لا التراث الشعري منفرداً وقفة متأنية لولا أننا نخشى التكرار، لأننا سنتحدث عن هذا التراث العام في تضاعيف الحديث عن مرجعية الهم القومي .

* المرجعيات الخاصة :

على الرغم من شيوع «الأساطير» في الشعر العربي منذ حركة الشعر الحرّ - ولا سيما في المشرق العربي - فإننا لا نجد التفاتة إليها لدى ثلاثة من هؤلاء الباحثين. وهي تظهر على استحياء شديد في بحث د. الداية لأسباب ذكرها كما قدّمنا. وتظهر ظهوراً نظرياً قوياً في بحث د. الطرابلسي، ولكنه لا يقرن هذا الحديث النظري بحديث تطبيقي، فكأنه أقسم ألا يقترب من الواقع الشعري على امتداد بحثه إلا إيماء من وراء وراء !!
يقرر د. الطرابلسي أهمية استلهام الأسطورة في الشعر العربي الحديث، ويرى أن الخطاب النقدي كان مسؤولاً عن كثرتها في هذا الشعر. يقول: «إنَّ الأساطير من أهم مصادر الإلهام في الشعر العربي الحديث، لم يستلهمها كثير من رواده إلا في طور متأخر من أطوار تجاربهم الشعرية. وبقيت إلى الآن غائبة في تجارب كثيرين غيرهم، ولكنها ظاهرة ما فتئت تقوى من جيل إلى آخر

لأنَّ الخطاب النقدي الحديث - وقد ارتكز قسط كبير منه على تجربة السيَّاب الشعرية - هو الذي حفز الهمم إلى الأساطير، وبعث الحنين إلى أشعار بعض أعلام الشعر قبل السيَّاب كالمازني والعقاد و.....

فلعل الأسطورة في العهد الحديث ظاهرة نقدية غالبية على الخطاب النقدي أكثر من كونها ظاهرة إبداعية غالبية على الخطاب الشعري»^(١).

ثم يدافع عن وجود أساطير عربية، يقول: «لقد ولَّى عهد القول بأن ليس للعرب أساطير، وأن ليس لهم «خيال اختراعي». وقد بيَّن ذلك الباحث محمد عجينة في أطروحته الجامعة عن أساطير العرب في الجاهلية»^(٢).

ويتحدث د. فايز الداية، ود. سعد البازعي عن «الموروث الشعبي» بصفته مرجعية لهذه القصيدة، ولا نجد له ذكراً لدى الباحثين الآخرين .

يشير د. الداية إلى المرجعية الشعبية لدى فدوى طوقان متمثلة بالأغنية و«الأوف» والناي. ولدى خليل حاوي متمثلة

(١) دورة الشابي. ص: ٥٨٢ .

(٢) المرجع السابق. ص: ٥٨٣ .

بـ«البصّارة»^(١). ولكنه لا يفصل في هذه المرجعية ولا يتقصّها
لأنه - كما قلنا مراراً - لم يجعل ذلك من مقاصد بحثه.

ولكن د. البازعي يستفيض في الحديث عن هذه المرجعية،
ويعدّها إحدى المرجعيّات الثلاث التي أقام عليها بحثه. يقول:
«لعلّ هذه المرجعية من أكثر المرجعيّات تمييزاً للشعر في
منطقة الخليج والجزيرة ... ذلك أنّها مرجعية تحيل على
الفولكلور أو الموروث الشعبي بأشكاله كافة. أي على ما هو
متجذّر في ذوات الجميع، ويتوقع أن يكون له حضور واعٍ ولا
واعٍ في تلك الذوات وما تنتج»^(٢). ثم يميّز «نوعين من أنواع
استدعاء الموروث الشعبي في الشعر التفعيلي: النوع الأول هو
كتابة الشعر الشعبي من قبل شعراء عرفوا ببروزهم في كتابة
الشعر التفعيلي الفصيح. والثاني هو استدعاء مقاطع من الشعر
الشعبي أو الثقافة الشعبية في الشعر التفعيلي الفصيح نفسه.
وتأتي أهمية النوع الأول من أنّها تلقي الضوء على الازدواجية
الثقافية واللهجية الحادة في المنطقة أما النوع الثاني وهو
استدعاء الشعر والثقافة الشعبية فواضحة أهميته من حيث هو

(١) دورة العدوانى. ص: ٥٩١ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق. ص: ٧٣٥ .

يبرز التواشج العميق في ثقافة المنطقة بين المستويين الفصح والشعبي»^(١).

ونحن لن نهتم - خلافاً للدكتور البازعي - بالشعر الشعبي الذي لا يختلط بالقصيدة العربية المعاصرة المكتوبة بالفصحى، لأننا نعدّه خارج دائرة هذه القصيدة لأسباب ليس هنا موطن التفصيل فيها. ولذا سنركّز اهتمامنا على النوع الثاني - كما سمّاه - أي «استدعاء الشعر والثقافة الشعبية» في القصيدة المعاصرة. وهو النوع الأكثر انتشاراً، ويمثله سعد الحميدين وعلى الدميني ومحمد الشبيثي وعبد الله الصيخان من السعودية، وسعدية مفرّح وسليمان الفليح من الكويت، وعلي الشرقاوي من البحرين .

ويخصّ د. البازعي سعد الحميدين، وسعدية مفرّح بالحديث، فيقول : « الأول اهتم بالموروث الشعبي في بدايات إنتاجه الذي لعب دوراً ريادياً في مطلع التجربة التحديثية في الشعر السعودي أما سعدية مفرّح فنجد في مجموعتها الأولى بشكل خاص حضوراً واضحاً للموروث الشعبي البدوي»^(٢).

(١) المرجع السابق. ص: ٧٣٥ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق. ص: ٧٣٩ .

ويرى د. البازعي أن «الحميدين» قد جربَ أشكالاً مختلفة للتناص مع الشعر الشعبي، واستعادته كمرجعية تؤدي أدواراً مختلفة، تستعيد الهوية حيناً (ق: دبّاس)، وترسم صورة ماضٍ مؤلم حيناً آخر»^(١). كما يرى أن «استعادة الهوية هو الحافز الرئيس وراء المرجعية الشعبية في مجموعة سعدية مفرح (آخر الحالمين كان)، ففي ثلاث من القصائد الرئيسة في المجموعة يبدو الموروث البدوي مصدراً للانتماء، وخلفية تتناقص في ظلها إشكالات الحياة المعاصرة»^(٢). و«في قصيدة: (اعترافات امرأة بدوية) يحضر الموروث البدوي مرة أخرى، ولكنه يجيء هذه المرة كقوة مضادة لزيغ الحضارة المعاصرة وقواها المدمرة للهوية البدوية الأصيلة»^(٣).

تُرى ألم يتساءل د. البازعي عن السرّ الكامن وراء إحساس «سعدية مفرح» بزيغ الحضارة المعاصرة؟ أو عن السرّ الكامن خلف هذا الحنين إلى البداوة؟ إنّ حضارة النفط هي التي اعتدت على إنسانية سعدية مفرح، وحاولت العبث بها حين أنكرت عليها انتماءها الوطني، فهي - في نظر القانون - ليست

(١) المرجع السابق. ص: ٧٤١.

(٢) المرجع السابق. ص: ٧٤٢.

(٣) المرجع السابق. ص: ٧٤٣.

كويتية، ولا عراقية ولا سورية ولا إنها «بدون جنسية»، أو «بدون» حسب العبارة الشائعة في الكويت. فهل كانت ستكون كذلك لولا حضارة النفط؟! ثم أليس الحنين إلى البداوة إدانة للواقع، ومحاولة لإنكاره وتخطيته، واحتفاء بالذاكرة الجمعية والوعي واللاوعي الجمعيين؟! هل إذا منحت سعدية مفرح الجنسية الكويتية ستبرأ جراحاتها النفسية، فتتغير رؤيتها للحياة، وموقفها من الحضارة؟ أم إنَّ جرحها الغائر سيظل مفتوح الشفة، ولن تستطيع التخلص من آلام الذاكرة؟!

وينفرد د. علي عشري بالحديث عن ثلاث مرجعيات للشعر في مصر والسودان هي: المرجعية القومية، والمرجعية الاجتماعية، والمرجعية الروحية والفكرية. وأنا لا أصدق أن الشعر في الأقطار العربية الأخرى قد تحرر من هذه المرجعيات جميعها. بل أنا أعرف كما يعرف غيري أن هذه المرجعيات ماثلة مثولاً قوياً متفاوتاً في هذا الشعر. ولقد علّلت أسباب هذا الغياب سابقاً، فلا ضرورة لتكرار ذلك .

يتحدث د. علي عشري عن المرجعية القومية قائلاً: «يعدّ الهمّ القومي من أبرز المكونات لبنية القصيدة العربية المعاصرة في مصر والسودان على تفاوت في درجة الانشغال بهذا الهمّ من ناحية، وفي طابعه الفكري والفني من ناحية أخرى. فمن

حيث الطابع كان الانتماء العربي في نتاج الشاعر المصري أكثر وضوحاً على حين غلب الانتماء الإفريقي على القصيدة العربية في السودان أما الهم الإفريقي فلم يشغل به الشاعر المصري نفسه»^(١). ويستأنف د. علي علي عشري قائلاً: «على أن ملامح هذه الصورة قد تغيّرت كثيراً في الستينيات، وخاصة بعد مأساة ١٩٦٧م حيث شغل الهم العربي الشاعر المصري والشاعر السوداني على السواء»^(٢).

لقد انشغل «محمد الفيتوري» زمناً بالهم الإفريقي، وحملت دواوينه الثلاثة الأولى عناوين إفريقية، «وابتداء من ديوان الشاعر الرابع (الثورة والبطل والمشنقة) بدأت الملامح الإفريقية تتلاشى تماماً من وجه الهم القومي للشاعر لتحلّ هذا الوجه الملامح العربية»^(٣).

ولقد كان «أحمد عبد المعطي حجازي» منذ ديوانه الأول (مدينة بلا قلب) مؤرّقاً بالهموم العربية، ومشغولاً بالقضايا العربية الكبرى. وقد التفت د. علي عشري إلى ذلك وسجّله^(٤).

(١) المرجع السابق. ص: ٦٠٢ .

(٢) المرجع السابق. ص: ٦٠٣ .

(٣) المرجع السابق. ص: ٦١١ .

(٤) المرجع السابق. ص: ٦٠٣ .

وقد تضاعف الانشغال بالهم العربي لدى الشعراء المصريين والسودانيين بعد مأساة ١٩٦٧، وبلغ ذروته عند الشاعر المصري أمل دنقل الذي تكاد دواوينه كلها - باستثناء ديوانه الثالث (مقتل القمر) الذي جمع فيه شعره الوجداني الذي كتبه في مرحلة الصبا - تكون نشيداً متّصلاً في التعبير عن الهم العربي الأكبر المتمثل في الصراع العربي الإسرائيلي، والإخفاقات العربية المتوالية في حلبة هذا الصراع»^(١).

«وقد كانت أول قصيدة تقدّم الشاعر إلى القارئ العربي باعتباره شاعر الهمّ العربي الأول قصيدة (البكاء بين يدي زرقاء اليمامة) التي كتبها الشاعر غداة هزيمة ١٩٦٧، والتي استدعى فيها بعض الروافد التراثية وبخاصة شخصية زرقاء اليمامة»^(٢). وكان ديوانه الأخير «أقوال جديدة عن حرب البسوس» نشيداً مؤلفاً من شهادات مجموعة من شخصيات حرب البسوس، «وقد وظّف الشاعر في هذه الشهادات شخصيات حرب البسوس وأحداثها للتعبير عن موقفه من قضية الصراع العربي الإسرائيلي، ورفضه لأية حلول استسلامية لهذا الصراع تقوم على أساس المساومة على دماء الشهداء بجزء من الأرض»^(٣).

(١) المرجع السابق. ص: ٦٠٤ .

(٢) المرجع السابق. ص: ٦٠٦ .

(٣) المرجع السابق. ص: ٦٠٤ .

ويكمل د. علي عشري حديثه عن هذه الشهادات قائلاً: «ولكن عمر الشاعر القصير لم يتسع لإنجاز أكثر من شهادتين فقط من هذه الشهادات التي كان يخطّط لإنجازها، وهما شهادتا كليب وابنته اليمامة، وهما الشهادتان اللتان نشرتا بعد موت الشاعر في ديوانه (أقوال جديدة عن حرب البسوس). والشهادتان كلتاهما تقومان على رفض الصلح»^(١).

لكن هذا الشاعر كان على موعد مع الجماهير العربية، يحدثها عن همومها بوسائل فنية ذات رصيد عاطفي ضخم في وجدانها، وهكذا وجد شعره «أوسع استجابة لدى جماهير المتلقين لا لمجرد أنه تبنّى أكثر همومهم إلحاحاً، وجعلها همّة الأساسي. ولكن لأنه توسّل أيضاً إلى توصيل رؤيته إلى المتلقي بأشدّ الوسائل لصوقاً بوجدان هذا المتلقي، وقدرة على التأثير فيه، ودون أن تفقد القصيدة شيئاً من خصوصيتها وتحليقها في أرفع آفاق التجاوز والتجريب الواعي المسؤول، ومردّ كل هذا إلى وحدة المرجعية - على المستويين الفكري والفني معاً - بين الشاعر والمتلقي»^(٢).

وقد سجّل د. علي عشري ملاحظة جديرة بالتقدير، كتب: «ولا شك أن ظاهرة التناسب الطردي بين الانشغال بالهمّ العربي

(١) المرجع السابق. ص: ٦٠٤ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق. ص: ٦٠٧ .

والارتداد إلى الموروث العربي ظاهرة جذيرة بالتأمل. فنحن نجد أن أكثر شعرائنا اتكاءً على الموروث العربي وعودة إليه في تشكيل بنية خطابه الشعري هو في الوقت ذاته أكثرهم انشغالاً بالهم العربي وانغماساً فيه، وهو الشاعر «أمل دنقل» الذي يمكننا أن نقول بدون تجاوز إنه نذر شعره كله للهم العربي، واتكأؤه على هذا الموروث العربي يطالعنا حتى من عناوين دواوينه»^(١).

ولم تكن عودة «أمل» إلى هذا التراث، وتوظيفه فنياً مصادفة أو ملاحقة لدرجة شائعة، بل كانت عودة واعية على المستويين الفكري والفني معاً. وقد عبّر عن هذا الوعي في أكثر من حديث معه. ففي حديث له مع جمال الغيطاني يقول: «كل التراث المصري القديم أصبح مجرد معابد وهياكل قائمة في الصحراء لا تحمل انعكاساً وجدانياً حقيقياً على مشاعر الناس سألت نفسي عن جدوى الاهتمام بتراث لا يعيش إلا في دائرة العقل؟ إذن يمكننا القول إن التراث الحقيقي الذي يعيش في وجدان الناس هو التراث العربي الذي يأخذ أحياناً شكل التراث الإسلامي»^(٢). وفي حديثه إلى نبيل سليمان عام ١٩٧٧م قال:

(١) المرجع السابق. ص: ٦١٥.

(٢) المرجع السابق. ص: ٦١٦.

«إن الهدف الرئيس من العودة إلى التراث ليس هدفاً فنياً فحسب، وإنما هو في جوهره إيقاظ الشعور بالانتماء إلى الأمة، إيقاظ الشعور بأصالة الحضارة أنا أعتقد أنّ العودة إلى التراث هي جزء هام من تثوير القصيدة العربية العودة إلى التراث لا يجوز أن تعني السكن فيه»^(١).

حقاً لقد كان هذا الشاعر الكبير مسكوناً بهموم أمته العربية، لا تعرف روحه الانكسار، ولا يتوب عن الشوق والحنين إلى زمن عربي أصيل أجمل وأبهى.

ويرى د. علي عشري زايد أن «المرجعية الاجتماعية» ليست وقفاً على شعراء مصر والسودان «فموقف الشاعر من قضايا مجتمعه وهمومه يعدّ بعداً أساسياً من أبعاد الرؤية الشعرية لدى الشعراء العرب عموماً منذ بداية عصر النهضة» كما يقول^(٢).

ويرصد من تيارات هذه المرجعية تيار «الواقعية الاشتراكية». «وكان شعراء السودان - في مرحلة البداية - أوضح تأثراً من شعراء مصر في هذا المجال [تأثير الواقعية الاشتراكية]. وقد

(١) المرجع السابق. ص: ٦١٧ .

(٢) المرجع السابق. ص: ٦٢٢ .

تجلى هذا التأثير أوضح ما يكون في ديوان (قصائد من السودان) للشاعرين جيلي عبد الرحمن، وتاج السرّ الحسن، حيث انشغل الشاعران في هذا الديوان بتبني الموضوعات التي دأب الأدب الماركسي على الانشغال بها، من تصوير حياة البسطاء من العمال والفلاحين وجشع الطبقات العليا المستغلة مع التغمي بالغد المشرق المنتظر»^(١). ويكمل قائلاً: «وقد ظلّ الشاعران في دواوينهما التالية أصدق معبرين عن المرجعية الواقعية الاشتراكية للبعد الاجتماعي في رؤية الشاعر السوداني المعاصر، وإن كانت رؤيتهما في الدواوين التالية قد أصبحت أكثر شفافية وإنسانية وبعداً عن المباشرة والتقريبية، وخاصة لدى الشاعر جيلي عبد الرحمن»^(٢).

وقد لاحظ د. علي عشري أن تأثير الواقعية الاشتراكية كان أوضح في نتاج الشعراء السودانيين منه في «شعر المصريين الذين سبقوهم إلى التأثير بالواقعية الاشتراكية كما نرى لدى الشاعر الكبير عبد الرحمن الشرقاوي»^(٣). «وقد كان البعد الاجتماعي في شعر الشرقاوي يمتزج دائماً بالبعد السياسي،

(١) المرجع السابق. ص: ٦٢٣ .

(٢) المرجع السابق. ص: ٦٢٦ .

(٣) المرجع السابق. ص: ٦٢٩ .

وكان يغلب على خطابه الشعري مهاجمة الامبريالية الأمريكية...»^(١). «على أننا نجد الرؤية الاجتماعية أكثر تبلوراً وتحدداً لدى بعض الشعراء المنتمين إلى الواقعية الاشتراكية في مصر أمثال محمود أمين العالم ومحمد مهران السيد ونجيب سرور حيث يكثر في شعر هؤلاء الحديث عن الطبقات المسحوقة وكفاحها، وعن الطبقات الاجتماعية وضرورة إزالة الفوارق بينها»^(٢). ويرصد الباحث من تيارات هذه المرجعية التيار الإسلامي الذي صدر عنه الشاعر الكبير «محمود حسن إسماعيل». وقد كان لهذا الشاعر منذ وقت مبكر رؤية اجتماعية واضحة، وكانت هذه الرؤية ترتد - في بعض مكوناتها - إلى طبيعة التكوين الديني والريفي لفكر الشاعر ووجدانه. ولذلك نجد البعد الاجتماعي في قصائده كثيراً ما يمتزج بالبعد الديني امتزاجاً فنياً بارعاً»^(٣). وفي السودان صوت شعري قوي يوازي صوت محمود حسن إسماعيل ويضارعه، هو صوت الشاعر «محمد المهدي المجذوب» الذي «هضم التراث، وملك ناصيته،

(١) المرجع السابق. الصفحة نفسها .

(٢) المرجع السابق. ص: ٦٣١ .

(٣) المرجع السابق. ص: ٦٣٨ .

واستوعب الإرث الصوفي وتجسد فيه المكان السوداني
والإنسان السوداني بكل تفاصيلهما»^(١).

ويحدّد د. علي عشري مفهوم المرجعية الروحية والفكرية،
فهي لا تعني انشغال الشاعر فكراً أو وجدانياً بقضايا معيّنة،
وإنما تعني «أن تكون هذه القضايا والهموم التي ينشغل بها
الشاعر ويعانيها ذات طبيعة روحية أو فكرية، يعني أن تكون
مادة رؤيته الشعرية وموضوع تأمله الشعري من نبع فكري أو
روحي. وقد أخذ هذا البعد في معظم النتاج الشعري المعاصر
في مصر والسودان طابعاً دينياً إسلامياً تجسّد غالباً في تجلّيات
صوفية لدى عدد من كبار الشعراء في البلدين»^(٢). ويذكر من
هؤلاء الشعراء «محمود حسن إسماعيل» في دواوينه الأخيرة
خاصة^(٣).

ويتحدّث عن النزعة الروحية في السودان حديثاً يلفت النظر،
فنحس أننا أمام سمة مميّزة لا نرى لها مثيلاً في أرجاء الوطن
العربي الكبير. يقول: «وللنزعة الروحية في السودان تراث
صوفي عريق وثرى يترك تأثيره العميق في التكوين الوجداني

(١) المرجع السابق. ص: ٦٤٠ .

(٢) المرجع السابق. ص: ٦٤٢ وما بعدها .

(٣) المرجع السابق. ص: ٦٤٣ .

والفكري للشاعر السوداني وللإنسان السوداني عموماً. الظاهرة الصوفية شديدة التغلغل في شتى مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية في السودان. وكل المؤسسات الفكرية والسياسية والاجتماعية المؤثرة في تاريخ السودان نشأت في حوض الصوفية خاصة وأن الرموز الصوفية السودانية كانت في الوقت ذاته رموزاً سياسية واجتماعية وفكرية»^(١). ويتوقف عند شاعرين من السودان هما «أحمد التجاني» في قصيدته «أقوال متناثرة في حضرة الإمام محمد أحمد المهدي»، و«محمد عبد الحي» في قصيدتيه «معلقة الإشارات»، و«مطالع للجمال: العنقاء، الحمامة، الملاك»، وهما قصيدتان معقدتان تركيباً ودلالة»^(٢).

ويلتفت مرة أخرى إلى مصر، فيرى أن «بعض رواد التجديد في مجال القصيدة العربية المعاصرة في مصر أخذت علاقتهم بالتجربة الصوفية طابعاً فنياً أكثر منه وجدانياً أو روحياً، يتجلى هذا الطابع في معظم الأحيان في مقابلة المعاناة الشعرية بالمعاناة الصوفية»^(٣). ويرى أن البعد الصوفي ظل «يداعب

(١) المرجع السابق. ص: ٦٤٥ .

(٢) المرجع السابق. ص: ٦٤٥ - ٦٤٧ .

(٣) المرجع السابق. ص: ٦٤٨ .

وجدان عبد الصبور على امتداد رحلته الشعرية»^(١). ولم يجد في شعر عبد الصبور تأثيراً واضحاً لروافد الثقافات الأجنبية^(٢).

وينفرد د. سعد البازعي بالحديث عن «المرجعية النثرية» للقصيدة العربية المعاصرة. فيرى أن «قصيدة النثر» «مفهوماً وتقنية كتابية جاءت في أساسها من الغرب، وتحديدًا من فرنسا، وأنها ظلت طوال تاريخ تناميها، أي منذ الخمسينيات، تتغذى على موارد أوروبية وغربية عموماً»^(٣). إنها المثاقفة إذاً، ولكن قيمة هذه المثاقفة مرهونة بشروط موضوعية لدى الطرف المستقبل. وقد رأى د. البازعي أن هذه الشروط قد توافرت، فالنقت «الممارسة العربية لهذا اللون من التأليف الشعري مع العناصر الثقافية الأجنبية على مستوى الرؤية لكثير من الأمور، ومستوى الصياغة الإبداعية لتلك الرؤية»^(٤). ويذكر سببين لهذا اللقاء هما: التجربة المدنية في الحياة العربية المعاصرة، واضطرار الشعراء لمواجهة المشكلات الناجمة عن هذه التجربة. و«ما تتأثر به الأنواع الأدبية في صيرورتها من ظروف ضعف وقوة»^(٥).

(١) المرجع السابق. ص: ٦٤٩ .

(٢) المرجع السابق. ص: ٦٥٢ - ٦٥٤ .

(٣) المرجع السابق. ص: ٧٤٤ .

(٤) المرجع السابق. الصفحة نفسها .

(٥) المرجع السابق. ص: ٧٤٤ وما بعدها .

وأنا أقدر حقاً «تجربة المدينة» في حياة بعض الشعراء. ألم
يسمّ أحمد عبد المعطي حجازي ديوانه الأول «مدينة بلا قلب» ؟
ولكن عن أية مدينة يتحدث ؟ وعن أية حياة مدينية؟ ألم تزل
الحياة العربية في كثير من الأقطار العربي بعيدة عن مفهوم
الحياة المدنية الحق؟ وكيف يمكن أن نصدّق أن العرب يحيون
حياة مدنيّة معاصرة وهم بعيدون عن روح العصر ؟ وهل ما
يعصف بهم من العواصف القبلية والدينية والطائفية والمذهبية
والجهوية.... دليل على تمتلهم لروح العصر ؟ وإذا استثنينا
بعض العواصم العربية الكبرى كالقاهرة هل تختلف حياة المدن
العربية - في حقيقتها - عن حياة الأرياف أو البوادي المحيطة
بها اختلافاً جوهرياً ؟ هذا حديث يطول سمعنا نظيره حين علت
الموجة الرومانسية في الشعر العربي المعاصر.

ويمضي د. البازعي في حديثه عن قصيدة النثر كما نظرت
لها «سوزان برنار»، ويرى أن «هذا المهاد النظري غير المعلن
غالباً كان وراء ظهور مجاميع شعرية في مختلف دول منطقة
الجزيرة والخليج لشعراء أثبتوا حضوراً متزايداً وجديراً
بالاحترام»^(١). ثم يذكر عدداً من شعراء هذه القصيدة كقاسم
حداد وفوزية السندي من البحرين، وسيف الرحبي وناصر
(١) المرجع السابق. ص: ٧٤٥ ما بعدها .

وفوزية السندي من البحرين، وسيف الرحبي وناصر العلوي من عُمان، وعبد العزيز جاسم وميسون صقر ونجوم الغانم من الإمارات، ومحمد عبيد الحربي من السعودية.... وبحلّ مقاطع من قصائد بعضهم. وينتهي إلى القول: «إننا إزاء مواجهة بين الشعراء وإرث لا من الأقوام والثقافة فحسب، بل ومن الموضوعات الشعرية التي طالما تكررت وجنّبت أولئك الشعراء معرفة واقعهم»^(١).

إن الحديث عن «قصيدة النثر» هو حديث عن جنس أدبي عابر للأجناس المألوفة. وهو حديث شائك نظراً لانعدام المعايير الفنية القابلة للقياس التي نروز بها هذه القصيدة. فكيف نقيس قياساً شبه علمي مفاهيم التوهج والكثافة المجازية والإيجاز والرهافة اللغوية؟!

* * *

ومما يتصل بالحديث عن مرجعيّات القصيدة العربية المعاصرة ما كتبه د. وهب رومية عن «استحضار القصيدة الجاهلية» في هذه القصيدة. وقد بدأ بحثه بتحديد مهاده النظري، فتحدث عن أزمة الإبداع لدى الشعراء، وعن سلطان الذاكرة

(١) المرجع السابق ص: ٧٤٩ .

عليهم. ثم انتقل إلى الحديث عن اتصال النقد العربي القديم
بالتقافة وظهور قضية «السراقات»، واتصال النقد العربي
الحديث بالنقد الأجنبي وظهور قضية «التناص». ووقف وقفة
خاطفة يوازن بين المفهومين: «السراقات» و«التناص»^(١).

وأشار إلى صعوبة معرفة التناص في الشعر، ثم قال: «فإن
الأصعب والأهم هو «دراسة» هذا التناص، وبيان وظائفه الفنية
ودلالاته. وبهذه «الدراسة» يتصل التناص بنظرية «التلقي»،
فكل قراءة للنص هي «حوار» وهي «خطاب في الوقت نفسه
... ولكن ذلك لا يعني بحال تجاهل الوجود الموضوعي للنص
أو العبث به، وتعزيز دكتاتورية القارئ أو شططه، ولذا لا بد
من النظر إلى العملية التأويلية بشكل نسبي، وذلك أن النص
والقارئ كليهما يعملان على إنتاج المعنى، فالمعنى مرهون
بالنشاط العلاماتي للنص، والنشاط الاستجابي للقارئ»^(٢).

وفي ضوء هذا التأسيس النظري شرع ينظر في عشرات
القصائد المعاصرة مبيّناً تناصّها مع القصيدة الجاهلية: تارة مع
الأطلال، وأخرى مع النظرة السحرية للمرأة، وثالثة مع المراثية،

(١) دورة معجم البابطين ص: ٦٢١ - ٦٢٤ .

(٢) المرجع السابق. ص: ٦٢٤ وما بعدها .

ورابعة مع الهجائية، وخامسة مع أجواء القصيدة الجاهلية. ولم تكن معرفة مواطن التناص سهلة قريبة التناول، فقد تخلع الأطلال عبايتها البدوية التقليدية، وتتكرّر في هيئة سوق قديمة، وتغيّر كثيراً من ملامحها وقسماتها حتى تكاد تخفى^(١). وقد تكون الأطلال أطلالاً حضريّة مستمدّة من دنيا الثقافة والفكر^(٢). وقد يستلهم الشاعر روح التراث الطللي لا نصّه كما فعل «فاروق شوشه» في قصيدته «النيل»^(٣). وقل مثل ذلك في التناص مع الهجاء والرتاء وسواهما. ويكفي أن أحيل القارئ على قصيدة «المهرج» لأحمد سويلم وتناصها مع الهجاء الجاهلي^(٤)، وقصيدة رثاء لصباح التميمي وتناصها مع الرثاء الجاهلي^(٥)، لعلنا نعيد النظر في مفهوم «القطيعة» عن التراث التي أعلنها كثير من الحداثيين .

* * *

(١) المرجع السابق. ص: ٦٣١ - ٦٣٥ .

(٢) المرجع السابق. ص: ٦٣٨ - ٦٤٠ .

(٣) المرجع السابق. ص: ٦٤٠ - ٦٤٤ .

(٤) المرجع السابق. ص: ٦٩٣ - ٦٩٥ .

(٥) المرجع السابق. ص: ٦٨٣ - ٦٨٥ .

و - أزمة القصيدة المعاصرة بين المبدع والمتلقي :

لا يكاد يختلف الشعراء والنقاد ومؤرخو الشعر حول «أزمة الخطاب الشعري المعاصر» إذا أردنا بهذا الخطاب خطاب «الحدثاثة الشعرية» بما فيها «قصيدة النثر». وهي - قبل كل شيء كما يرون - «أزمة تواصل أو فهم»، وقد تصل أحياناً إلى «القطيعة» بين هذا الشعر والمتلقين. وعلينا أن نميز بين هؤلاء المتلقين، فمنهم القارئ المتخصص (النقاد ومؤرخ الأدب)، ومنهم القارئ العادي. إنهم جميعاً يُقرّون بوجود هذه الأزمة، ولكنهم يختلفون بعدئذ في أسبابها، وفي سبل معالجتها. يقول د. حسين الواد: «غير أن الشعر الحديث قد رافقته في نشأته أزمة مع القارئ تجسّمت في سوء من التفاهم عميق ازداد بانتشار هذا الشعر اتساعاً حتى أصبح إلى القطيعة أقرب منه إلى أي شيء آخر. ذلك أن ردة فعل السواد الأعظم من القراء على الشعر الحديث قد اتسمت، أول ما اتسمت، بالإعراض عنه والانزعاج منه حتى إن المتقبل كثيراً ما كان يضيق بهذا الكلام الذي يذاع على أنه شعر حتى إذا نظرت فيه الأفهام اللطيفة لم تجد، مع طول خبرتها بأسرار الكلام الجميل، إلى النفاذ إلى جماليته سبيلاً. بل إن سوء التفاهم قد ازداد في التعقيد تعقيداً عندما جعل حملة عرش الشعر الحديث، بعبارة مبالاة إلى النخوة والاستفزاز،

من أسرار دعائم الحداثة في الشعر تلك الظواهر نفسها التي يضيق بها القراء، ويبدون منها استيحاشاً. وإذا العلاقة بين مبدع الشعر الحديث ومتلقيه تبلغ من التوتر والقلق شأواً بعيداً^(١).

ويرى د. صلاح فضل أن الشعر «يشهد فورة إنتاجية نادرة توحى بأنه يمرّ في أحد عصوره الذهبية الحقيقية، بينما يعاني من إشكالية فعلية في التلقي»^(٢). ويشير إلى عبارات متداولة في الأوساط الثقافية العربية للتعبير عن هذه الإشكالية كـ«أزمة الشعر» أو «مأزق الحداثة» بل «موت الشعر» أحياناً .

فإذا نظرنا إلى المشهد النقدي المعاصر خارج دورات مؤسسة البابطين رأينا مصطلحات: الأزمة، والغموض، وعدم القدرة على التوصيل، والإيهام، والتغريب، والإغراب، والقطيعة، وسوى ذلك من مصطلحات تدل على الظاهرة عينها. و«كان من نتائج سوء التفاهم بين القارئ والشعر الحديث أن ظل كل منهما في مواقعه لا تمتد بينهما إلاّ جسور الريبة وسوء الظن والاتهام».

وأما أسباب هذه الظاهرة فمختلف فيها اختلافاً شاسعاً. فأكثر الباحثين متفقون على أن هذه الأسباب كامنة في تصوّرات

(١) دورة العدوانى. ص : ٧٠١ .

(٢) المرجع السابق . ص : ٦٧٣ .

المبدعين، وطبيعة الإبداع. وأقلّهم يرون الأسباب كامنة في جمهور المتلقين .

تحدث د. سلمى الخضراء الجيوسي عن مغامرة التجريب، وما أفضت إليه من مغامرة صورية ولغوية وتركيبية في القصيدة المعاصرة. تقول: «ومعرفتنا بالدور الذي لعبته المغامرة الصورية عند أدونيس تقودنا إلى فهم ما حصل للشعر منذ السبعينيات، لأنها هي الفترة التي دخل الشعر فيها في أزمة عنيفة بسبب المغامرة الصورية بالذات، عندما انخرط عشرات الشعراء في مهمة التجريب البعيد في الصورة، وشغفوا بهذه المغامرة، وافتتوا باختراع مئات الصور التي باعدت بين طرفي التشبيه مابعدة كانت أحياناً متهافئة...»^(١). ثم تكمّل: «إلا أن تأكيد الكتابات عن الحداثة في مطلع السبعينيات على الإبداع والتفرد ورفض التقاليد والأعراف الشعرية ساعدت الشعراء الشبان في السبعينيات على أن يستجمعوا ثقتهم بقدراتهم وإمكاناتهم، وقوّت نفوسهم وأمدّتها بالشجاعة بشكل لم يسبق له مثيل. كانت الغرابة الإبداعية عند أدونيس، وتعمّقه الفني، وربط كل هذا بفكرة الحداثة هي التي شكّلت جاذبية لا تقاوم لجيل السبعينيات

(١) دورة البارودي. ص : ٦٠٠ .

المهم هو أن شعراء السبعينيات انكبوا على التجريب، وراحوا يغيّرون بعنف التركيب اللغوي في القصيدة، ويضيفون قاموساً جديداً كدّوا في اختراعه، إلّا أن العنصر الذي أعطاهم أكبر حافز على التجريب كان عنصر الصورة

وقد وجد الشعراء أنفسهم مندفعين كمن مسّهم السحر في تلك المغامرة الصوريّة، يفتنّون في اختراع عشرات الصور التي تباعد بين طرفي الصورة، فيكدّسونها في الشعر تكديساً مفزعاً أحياناً وهم يستهدفون الغرابة والجدة والتعقيد^(١).

وتضيف د. الجبوسي إلى ما تقدّم سبباً هو «الصراع بين الغاية والأسلوب»، تقول: «زاد في تعقيد الوضع الشعري ما حدث من قيام المقاومة الفلسطينية بعد النكسة.... واندفع الشعراء في نفس هذه الفترة التجريبية الراديكالية في التقنيات، اندفعوا يساندون الحركة السياسية، فحدث أن تزواج النقيضان ذلك الزواج غير الطبيعي. إذ كيف يجمع في فترة واحدة بين انشداد الشعراء إلى التجريب الجمالي واندفاعهم إلى مخاطبة التآزم السياسي والعمل البطولي ؟ وكيف يمثل الشعر كل هذا التناقض؟..... كان ذلك الصراع بين الغاية والأسلوب

(١) المرجع السابق . الصفحة نفسها .

أعظم من أن تتغلب عليه أكثر المواهب..... ولكن النتيجة كانت أن القانون الأساسي في الفن هو الاقتصاد كثيراً ما أهمل. إذ راح الشاعر يعمل في سباق مع نفسه ومع الآخرين، فيزحم قصيدته بالصورة تلو الصورة، وغالباً ما تكون صورته بلا علاقة الواحدة بالأخرى. وإذ أظهر الشعراء جرأة بالغة على تقنيات الشعر، عكسوا في الوقت نفسه تخففاً من المسؤولية، فأغلب تلك الصور فاقدة للمنطق الداخلي. وأصبحت القصائد مليئة بالحشو والإبهام، حتى كثر الاحتجاج على هذا الانهماك بالاختراع الصوري، وكثر التشاؤم على مستقبل الشعر العربي. وأذكر أن محمود درويش في أحد أعداد مجلة «الكرمل» كتب يقول: أنقذونا من هذا الشعر. ويتساءل: هل هذه التمارين العجيبة التي تتفرّ الناس هي بالفعل مثال على الشعر؟ ثم يضيف أن تجريدات هذا الشعر قد كثرت إلى درجة أنها أصبحت ظاهرة غير شعرية، يفترس الإنتاج الطفيلي هذا كل جوهرها. ويصف درويش هذا الإنتاج وصفاً دقيقاً عندما يقول بأنه أصبح متشابهاً حتى إن الإنسان لم يعد يفرّق بينه»^(١).

لقد أسرفنا في النقل عن د. الجيوسي لأن حديثها يكاد يستوفي جلّ ما يمكن أن يقال عن أسباب أزمة التواصل بين

(١) المرجع السابق. ص: ٦٠١.

الشعر الحدائي والمتلقين. لقد رصدت أبرز الأسباب، وحددت المعالم.

لقد تحدثت د. الجبوسي عن «الإيغال في التجريب»، والإسراف فيه. التجريب في الصورة، والمعجم، والتركيب، تحت تأثير «أدونيس» الذي تأثر بالسرياليين والرمزيين والمتصوفة. لقد بسط أدونيس - بموهبته الكبيرة، وثقافته الواسعة - ظلّه على الكثيرين من شعراء الحداثة، فتردّدت أصداً صوته قويّة في أشعارهم. وسرت بين النقاد والشعراء مهممات تتهم شعر الحداثة بالنمطية والتكرار. ولعل محمود درويش كان يشير إلى هاتين الصفتين تحديداً حين ضاق ذرعاً بهذا الشعر، فوصفه بالتشابه حتى إن الإنسان لم يعد قادراً على التفريق بين قصيدة وأخرى منه، بل بين شعر شاعر وشعر شاعر آخر !! ولعلّ المآل الذي صار إليه كثير من شعر الحداثة بتأثير أدونيس هو أحد الأسباب التي دفعت بعضهم إلى الحديث - بغير حق ولا إنصاف - عن «جناية» أدونيس على الشعر العربي. ولا أدري كيف يحقّ لأحد أن يحمل شاعراً موهوباً وزر تأثيره في الشعراء الآخرين؟ ولماذا لم يبسط أدونيس ظلّه على محمود درويش وصلاح عبد الصبور وأحمد عبد المعطي حجازي وأمل دنقل ونزار قباني وشعراء كثيرين آخرين؟ إن

أصحاب المواهب الضعيفة لا يقوون على العيش إلا تحت ظلال الآخرين. وبناء على ذلك لا أعتقد أن أدونيس جنى على أحد موهوب حقاً .

ومما يلفت النظر في كلام محمود درويش وصفه هذا الشعر بأنه «تمارين عجيبة تتفرّ الناس». فهل من حق أحد بعد هذا أن يلوم الناس / المتلقين إذا نفروا من هذا الشعر، وساء ظنهم به، فقاطعه ؟

وتحدّث د. محمد عبد المطلب عن التجريب، وما آل إليه من الغموض. قال : «ولا شك أن التجريب بكل تجاوراته قد ساعد على انغلاق الخطاب على ذاته، فهو لا يقدّم إلّا نفسه»^(١). لقد قوَّض التجريب مفهوم المرجعية، وأحلّ محلّها نوعاً من الحدس، وهكذا دخل المعنى في دائرة التأجيل المستمر، وأصبح المتلقي في حالة تأهّب وانتظار «لأن التجريبيين يكادون يقطعون صلتهم بالمعنى، حيث أزاحوه جانباً، وتفرّغوا لشكلية مرهقة لا تعرف السكون أو الهدوء، وهذه الشكلية تعمل بضراوة على كسر الحاجز بين ما يُسمّى بالشعر وما يُسمّى بالنثر كنوع من تحدي الموروث القديم والجديد. أي إن تخريب المعنى قد صاحبه

(١) دورة الشابي . ص : ٦٢١ .

تخريب للشكل فراراً من كل الركائز التراثية فالشعرية تحولت - تجريبياً - إلى نوع من الكتابة التي تستهدف ذاتها»^(١).
أين موقع المتلقي في شعرية مشغولة بذاتها وحدها ؟ وكيف يمكن فهم شعر قوّض كل مرجعية مألوفة على المستويين الشكلي والدلالي ؟

ويذكر د. عبد المطلب عدة أسباب مشتقة من النص الشعري وتشكيله اللغوي أدّت إلى غموضه وإيهامه. منها: امتلاء النص الحداثي بالعمّة الكثيفة التي لا تجدي معها أية إضاءة خارجية، والاعتراب اللغوي والحضاري بالخروج من دائرة المألوف وغياب المرجعية، والإكثار من الاتكاء على الرموز العرفانية والأسطورية، وامتداد هذا النص إلى الواقع واللاواقع، والمكان واللامكان، والزمان واللازمان وكلها مناطق تستعصي على المتلقي. ومنها التوقف المفاجئ قبل اكتمال الدفقة الشعرية كأنما يخشون هذا الاكتمال بوصفه إشارة توضيحية، وكثرة الضمائر مع غياب العائد، وتعدد الوظائف النحوية للدال الواحد، وظواهر الفراغات الطباعية والتنسيق الهندسي للدوال^(٢). هل نستغرب

(١) المرجع السابق . ص: ٦٢٢ .

(٢) المرجع السابق . ص : ٦٢٤ - ٦٣٠ .

بعدئذ تسأول د.حسين الواد :«كيف نقرأ هذا الشعر ؟ وهل تقوم قراءته على ما كانت تقوم عليه قراءة الأشعار الأخرى ؟ ثم أي المقاييس تعتمد قراءة هذا الشعر في تبين نصوصه الجيدة من التي لا جودة فيها؟»^(١). ويكمل: «إن الشعر الحديث إذن بحكم عدم توفر المعنى والموضوع فيه، وعدم اضطلاع بالتعبير عن الفكرة أو الرأي، وعدم قيامه على التصوير والوصف، وعدم استخدامه مقومات الجمال التي ألف القارئ من الشعراء أن يستخدموها في الكلام الفني، إنما تستدعي قراءته انصرافاً عن هذه المقاييس التي تستند إليها قراءة الشعر القديم»^(٢).

إن هذه القراءة التي يرمي إليها د. الواد هي بالضبط ما نادى به أنصار الشعر الجديد حين دعوا إلى إنشاء جمالية نقدية جديدة تلائم هذا الشعر. فالحادثة الشعرية تقتضي تأسيس حادثة نقدية توازيها فيما يرون بغير قليل من الاستعلاء والتنفج !!

وتتخذ القضية لدى د. الواد طابعاً مزدوجاً حاداً، فليست تقتصر على كيفية القراءة: كيف نقرأ هذا الشعر - كما مرّ بنا -؟،

(١) المرجع السابق. ص: ٧١٠ .

(٢) المرجع السابق. ص: ٧١١ .

بل تجاوز ذلك إلى: ماذا نقرأ ؟ يقول في استفهام إنكاري ساخر: «لكن ماذا سيقراً القارئ والشعر الحديث لا تتوفر فيه أسباب الكلام الفني على النحو الذي ألف المتلقون طيلة عهود من البحث والتنظير أسستها البلاغة القديمة والحديثة ومصنفات النقد بأصناف من المفاهيم والقواعد والعادات ؟ ثم ماذا سيقراً القارئ في شعر يكثر فيه الغموض، وينهض على الإشارة بل على ما يشبه الجنون في تركيب عناصره، ويخصّ أولاً وقبل كل شيء ذات مبدعه في حميم علاقتها بالموجودات ؟ بل ماذا سيقراً القارئ من الشعر الحديث إذا كانت القصيدة الحديثة حركة وإثارة ووجوداً ورؤياً وكشفاً وخلقاً وفتحاً واكتشافاً لما لا يُعرف ولا يُسمّى ؟

في الإجابة على هذه الأسئلة التي كثيراً ما تخامر القارئ ذهب دعاة الشعر الحديث إلى أن فعل الإبداع ينتقل من الشاعر إلى المتلقي»^(١).

فإذا انتقلنا من القصيدة الحداثيّة إلى متلقيها لم نكن أحسن حالاً، ولا أكثر اتفاقاً من قبل. فجمهور القراء (المتلقون العاديون) تقطعت بهم السبل، وأوصدت أمامهم الأبواب دون

(١) المرجع السابق . ص : ٧١٢

الوصول إلى هذه القلعة / القصيدة، فهم بين يائس منكفى على يأسه، وحائر متبرم بحيرته، وزاهد فيه لا يرى له بعد زهادته مطلباً، ومنكر يتلمظ إنكاره كأن له عند أصحابها وتراً.

وأما نقاد الشعر فأغلبهم لا يكاد ينقاد لهم النظر في هذه القصيدة، فهم يخوضون مرحلة تجريب نقدي توازي مرحلة التجريب الإبداعي، ويغلب عليها غياب المعايير النقدية المستقرة، أو استيراد منظومة نقدية دون مساءلتها عن مدى ملاءمتها لهذه القصيدة. وهكذا سال مداد نقدي كثير يعظم من شأن هذه القصيدة دون أن يزيدنا وعياً بها، وكثرت فيه الجداول والدوائر والرموز والخطوط التي لا يكاد يدرك دلالتها «إلا من رمزها وخططها»^(١) بعبارة د. محمد عبد المطلب .

وقد استوقف هذا التجريب أو التغريب النقدي د. محمد لطفي اليوسفي، فقال: «أعتقد أن مسألة التعامل مع النص الشعري العربي الحديث تتم في أغلب الأحيان في خطاب الحداثة - على الأقل لدى نقاد الحداثة - تتم باستنساخ مقولات أو قوانين وقع استلالها بالنظر في نص غربي بالأساس، ويتم بشكل ما تطبيقها عنوة وقهراً واستبداداً على نص عربي، فيوهم النقد - في هذه الحالة - بأنه يكشف في حين أنه يحجب في الحقيقة

(١) المرجع السابق . ص : ٦٠٤ .

وفي ديوان الشعر العربي ثمة نصوص في غاية الوهن
وكثيراً ما يتردّى خطاب الحادثة، إذ إنه أيضاً واقع في دائرة
السحر، في تقخيمها^(١). وينتهي إلى القول: «على خطاب
الحادثة أيضاً أن يشرع في مسائلة نفسه لصياغة أسئلة جديدة
مستلّة هذه المرّة من صميم الثقافة العربية حتى تفي هذه الأسئلة
بمتطلبات هذه الثقافة»^(٢).

فإذا أضفنا إلى ما تقدّم تسليط سيف الحادثة على النقاد،
واتهامهم بعدم الحادثة إذا لم يكيلوا المدح لهذا الشعر الحداثي
وأصحابه، أدركنا أن تلقّي هذا الشعر لا يقلّ بلبلة واضطراباً عن
إنشائه أو كتابته.

وتساءل د. الواد: هل يمكن «أن نتحدث عن تأثير للخطاب
الشعري الحديث في المتلقي؟ فأى أثر سيوقعه في القارئ شعر
يرفض أن يتحدث عن العالم ليتحدث العالم، ويزورّ عن كل
سياق خارج نفسه لينغلق على ذاته منكفئاً على المرجع فيه
ويزهد في جلّ ما كان ينهض عليه الكلام الفني ابتداء بالمعاني
وانتهاء بعطف القلوب على القيم بعد المرور بضروب من

(١) المرجع السابق. ص: ٧٣٤ .

(٢) المرجع السابق. ص: ٧٣٥ .

الصياغة والإخراج مشهورة بغرابتها في تجويد الكلام، والبلوغ به منتهى الروعة والجلال ؟ ثم أي أثر لهذا الشعر في القارئ، والقارئ العادي على الأقل، ينصرف عنه انصرافاً في حيرة منه وغربة عن الأسباب الداعية إليه، ذلك أن الشعر الحديث قد صحبته علاقة متأزمة جداً مع الغالبية الغالبة من القراء.

وإذا كان القراء العاديون قد قابلوا الشعر الحديث بالاستيحاش منه فإن أكثر الدعاة تحمساً للقصائد المحدثّة سرعان ما ضاقوا ذرعاً بأن يضيق القراء بها ذرعاً فنحوا عليهم باللائمة، واتهموهم بأصناف كثيرة من التهم^(١).

من هم قراء هذا الشعر ونقّاده إذا ؟ ذكرنا منذ قليل موقف النقاد منه، ولكن د. الواد يخص الشعراء أنفسهم بالحديث، يقول: «غير أن عزوف القارئ العادي عن الشعر الحديث قد فتح المجال للشعراء، فقرأ بعضهم أعمال بعض في محاولة جادة منهم لفكّ طوق الصدّ عن القصائد الحديثة»^(٢). ولكنه لاحظ «أن البون بين النظرية والممارسة شاسع عندهم فعلاً. فبقدر ما كان المجهود التّظييري، وهو يبشّر بالحدثاة، ميالاً إلى التماسك

(١) المرجع السابق. ص: ٧١٥ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق. ص: ٧١٧ .

والإقناع، لأن الطريق إليه كانت ممهّدة والآراء جاهزة، كانت الممارسة النقدية باهتة المعالم متى لم تترد إلى الانطباعية الساذجة أو تأخذ بالإسقاط الواضح .

بل إن أبرز ما يسيطر على هذه القراءات إنما يتمثل في التحول إلى التنظير الخالص، فيظلّ النص المقروء مناسبة لاستعراض الآراء المسوّغة للحادثة. وهذا لا تكاد تخلو منه قراءة مما يغني عن إقامة البرهان عليه»^(١).

إذا كان كثير من خصوم قصيدة الحادثة (ولاسيّما قصيدة النثر) يرون ما رأى د. الواد وأضرابه، فإن دعاء هذه القصيدة والمتحمسين لها، ولنقد الحادثة، يرون رأياً مغايراً. إنهم يقرّون بوجود الأزمة حقاً، ولكنهم لا يحملون الإبداع أو المبدعين وزرها، بل يحملون المتلقين هذا الوزر، ويصفون لهم العلاج. ونستطيع أن نسوق شواهد كثيرة على ما نقول من آراء الشعراء كأدونيس وغيره. ولكنني أحسب أن الأفضل هو الاستشهاد بآراء النقاد ما دام الحديث عن تلقي هذه القصيدة .

يتحدّث د. صلاح فضل عن «سوء فهم الخطاب الشعري المعاصر». يقول: «وتبدأ الإشكالية الحقيقية للقراءة عندما يتضح

(١) المرجع السابق. ص: ٧١٧ وما بعدها .

أن بعض الأجناس الأدبية المكثفة خاصة الشعر، لا تعتمد على
توظيف شفرة واحدة للمرسل، يتم تلقيها بشكل موحد، بل غالباً
ما تنبعث منه شفرات متعددة في الإرسال ومعقدة في التلقي، مما
يدفع «سوء الفهم» إلى درجة عالية من الفعالية....»^(١). وبغض
النظر عما يعنيه سوء الفهم لدى د. فضل، وما يترتب عليه، فإنه
يقرّ بحقيقة تعبر عن علاقة هذا الشعر بالمتلقي، أعني: «أزمة
التواصل / التفاهم/...». ويشير د. فضل إلى حقيقة أخرى هي
تعدد مستويات المتلقين واختلافها. ولكنه لا يلبث أن يصنّفهم
تصنيفاً ثقافياً يجاوز مفهوم «التصنيف» إلى مفهوم «القيمة».
يقول: «نجد تقارباً واضحاً بين أصحاب الثقافة التقليدية مثلاً في
مختلف الأقطار العربية يضاهيه تقارب آخر بين أنصار الثقافات
المنفتحة على العالم على اختلاف النزعات والتوجهات المعرفية
والإقليمية»^(٢). كأن د. فضل يريد أن يقنعنا أن الموقف من
الشعر الحداثي تعبير عن موقف ثقافي، فأصحاب الثقافة المنفتحة
على العالم يرون في هذا الشعر الحداثي ذروة فنية سامقة،
وأصحاب الثقافة التقليدية يزورّون عنه، ويخاصمون خصومة

(١) المرجع السابق. ص: ٦٧٨.

(٢) المرجع السابق. ص: ٦٨٧.

شديدة. ولذلك قلنا إن هذا التصنيف يحمل «حكم قيمة». وليست القضية كما صورّها د. فضل، فما أكثر المخاصمين لهذا الشعر من ذوي الثقافة المفتوحة، وما أكثر المناصرين له من ذوي الثقافة التقليدية ! وقد كان الأجدد بباحث مرموق كالدكتور فضل أن يقيّد القول، أو يرجئ الحكم حتى تتوافر لديه دراسات إحصائية ميدانية علمية تدور حول هؤلاء المتلقين العرب .

ولا يلبث د. فضل أن يخرج من الإيماء أو الإشارة إلى التصريح، فيتحدث عن «احتياجات المتلقي» ليتمكن من مواكبة هذا الشعر، وتذوقه، والتواصل معه. يقول: «وقد اخترت من بين الاحتياجات الماثلة في أفق التلقي أكثرها إلحاحاً بالنسبة للقارئ العربي، ومساساً بطبيعة تجربته الشعرية، وهي ثلاث: الحاجة إلى الفهم، والعدل مع التراث، وحتمية إعادة التأهيل والكفاءة»^(١). وإذا كان موقفه من الحاجتين الأوليين واضحاً ومقبولاً وربما مستحسنًا، فإن حديثه عن الحاجة الثالثة - وهو في ذلك يتابع أدونيس - أثار استغراباً عميقاً في نفوس سامعيه، كأنما وقع كلامه منها موقع الابتسام !!

يقول د. منصور الحازمي تعقيباً على «حتمية إعادة التأهيل والكفاءة»: «وهذه محنة جديدة تضاف إلى محننا الكثيرة في هذا

(١) المرجع السابق. ص: ٦٩٠ .

العصر، وأظن أنه من الصعوبة بمكان فتح (معسكرات للتدريب والتأهيل) في كافة أقطار الوطن العربي من أجل فهم القصيدة الجديدة وتذوقها، لأن ذلك يكلف مبالغ طائلة، ويقسر الناس على ابتلاع شيء لا يحبونه، ويصرفهم عن معاركهم الحقيقية مع التنمية والتخلف والغزو الأجنبي. ومن المؤكد إن إعادة التأهيل هذه لا ينبغي أن توجه إلى عامة القراء فحسب، بل ينبغي أن تشمل أيضاً مدرسي الأدب والبلاغة ولكن لماذا لا نعيد تأهيل المبدعين بدلاً من إعادة تأهيل القراء والمتلقين ؟ فإذا استثنينا القلة من هؤلاء المبدعين وجدنا أن معظمهم يحتاج إلى إعادة تأهيل في النحو والصرف والعروض والإملاء. وأخشى أن يكون النقاد الحداثيون قد شغلوا بالتنظير والتفسير والسملجة عن اكتشاف الداء الحقيقي لأزمة الشعر المعاصر. أخشى أن يكونوا ساعدوا على تخريب الشعر من حيث لا يعلمون أو يعلمون»^(١).

ردّ حاسم يصدر عن نظرة شمولية متوازنة ذات نفحة وطنية قومية صادقة .

ويتساءل الأستاذ الطيب صالح معلقاً على القضية نفسها، ومشيراً من طرف خفي إلى التصنيف الذي ذكره د. فضل.

(١) المرجع السابق. ص: ٧٢٥ وما بعدها .

يقول: «السؤال هو: لماذا يضيع المتلقي وقته ؟ خصوصاً المتلقي مثلنا. نحن لسنا جهلاء، فنحن نقرأ الشعر الإنجليزي وبعض الفرنسيين وهكذا، فنحن لسنا جهلاء، فإذا أتعبني هذا الشعر، فلماذا أضيع وقتي فيه ؟.....»

مشكلتنا دائماً نأخذ لعب الآخرين مأخذ الجد، وننفق فيه وقتاً، بعد ذلك هؤلاء الإخوان قد يتركونه ويتركوننا، كما يقول الإنجليزي، نمسك الطفل، والطفل أهله تركوه. هذا الهوس بالحدث أيضاً عندنا في هذا العصر، أنا لا أعرف عند الإنجليزي هوساً بوجود أن يعمل تجديد في الشعر وليس كل واحد له المؤهلات لأن يكون مجدداً لمجرد أنه يكسر النحو والصرف»^(١).

هذا هو واقع القصيدة الحديثة، وهذا هو الحوار الدائر حولها. وليست القضية مبارزة بين فريقين تنتهي بانتصار أحدهما وهزيمة الآخر. ولكنها قضية شعرية اشترك في تكوينها - ككل الظواهر الاجتماعية - أجيال من الشعراء، دفعتهم إلى ذلك أسباب موضوعية لا تتصل بذواتهم فحسب، بل تتصل أيضاً بالظروف التاريخية الاجتماعية التي نشؤوا فيها. وليس يكفي فيها تبنيها دون مسائلة، ولا رفضها دون حوار. وهي ككل

(١) المرجع السابق. ص: ٧٢٧ .

الظواهر ينبغي أن تدرس في ذاتها، وضمن علاقتها بالظواهر الاجتماعية الأخرى. ولعل هذه الدراسة تميّز الشعر الأصيل في هذه الظاهرة - وهو كثير بلا ريب - من اللا شعر الذي يحاول الانتساب إليها - وهو أكثر من سابقه بلا ريب أيضاً - . إن من المؤلف في تاريخ الشعرية العربية أن يجتمع الشعراء والشعاريير والمتشوعرون وأشباههم في كل ظاهرة شعرية عرفها هذا الشعر على امتداد تاريخه العريق. فلا غرابة أن يجتمع هؤلاء جميعهم وأخلاق أخرى قريبة منهم تحت مظلة الحداثة الشعرية المعاصرة .

* * *

«القضايا العربية»:

إن العناية الفائقة بالشعر العربي، قديمه حديثه، جمعاً ونقداً ونشراً هي قضية عربية كبرى لأن هذا الشعر يعبر عن وحدة الأمة العربية على اختلاف الأزمان والأحوال والأمصار. ويعبر عن وجدانها وهمومها وآلامها وأفراحها وأشواقها، ويكشف عن نظرتها - أو نظراتها - إلى الكون ونواميسه، والحياة وأحداثها وناسها وأشياءها، وعن مواقفها من ذلك كله. لقد كان الشعر ديوان العرب بحق، وما يزال - على الرغم من كل ما قيل، وما يمكن أن يقال - ديوان العرب بحق أيضاً. وقل لي - إذا لم يكن

الأمر كذلك - ما سرّ هذه السيول الجارفة مما تعارفنا على تسميته بالشعر القومي، والشعر الوطني، والشعر الاجتماعي، وشعر الطبقات الشعبية، وشعر الزهد والتصوف، وشعر المجون واللهو، وشعر الغزل والفخر والهجاء والحكمة وسوى ذلك؟! لقد نظر العرب - والمسلمون عامة - إلى الشعر بوصفه نشاطاً اجتماعياً ذا خصائص نوعيّة تميّزه عن الأنشطة الأخرى. ولم تزل هذه النظرة مركوزة في طبائعهم ووجدانهم ينافحون عنها منافحة باسلة ضدّ أولئك الذين يريدون أن يقوّضوها. إن الذين يريدون أن يجرّدوا الشعر من فاعليته الاجتماعية تحت شعار البحث عن «الشعر الصافي أو القصيدة الصافية» لم يجدوا قلوباً صاغية إليهم، ولا استطاعوا تحقيق قطيعة ذوقية ومعرفية مع التراث الشعري وإن أعلنوا ذلك. بل إن الأصوات القويّة الموهوبة حقاً في حركة الحداثة الشعرية تسري روح التراث في عروقتها، أقرّت بذلك أم أنكرته، لا فرق .

وفي ضوء ما تقدّم تكون أولى القضايا العربية وأهمّها في الدورات التي عقدتها «مؤسسة جائزة البابطين للإبداع الشعري» هي قضية «الشعر العربي». لقد كانت هذه القضية على امتداد تاريخ هذه المؤسسة قضيتها الأولى. ويكفي أن نذكر أن آلاف الصفحات قد سوّدت في دراسة هذا الشعر وقضاياها في رحاب

هذه المؤسسة. أما ما نشرت منه من دواوين مفردة ومختارات ومعاجم فله حديث آخر ليس هنا موطنه .

* * *

أما القضايا العربية التي التزمها هذا الشعر وناجح عنها فكثيرة جداً، وقد ظهرت كلّها في هذه الدراسات المستفيضة التي ذكرتها منذ قليل. وسأختير منها قضيتين هما: القضية القومية، وقضية فلسطين على ما بينهما من تداخل ملحوظ .

آ - القضية القومية :

تتمثل «القضية القومية» في البحث عن «الهوية»، وفي مواكبة الشعر للأحداث التاريخية العربية الكبرى، ومنها - كما هو واضح - أحداث فلسطين. ولكننا آثرنا أن نفردها ونخصّها بالحديث لأنها في نظر معظم العرب - ولا أقول: كل العرب - تمثل حالة خاصة متميزة من القضية القومية.

وقف د. محمد حورّ بحثه على الحديث عن «الهوية العربية» وظهورها في الشعر. ولم يكتف بتتبع ظهورها في الشعر منذ عصر النهضة، بل حاول تأصيل القضية، والكشف عن الجذور التاريخية للهوية، فجال جولة تاريخية ضخمة بدأت باكتشاف الهوية في العصر الجاهلي، والعصور اللاحقة (صدر الإسلام،

العصر الأموي، العصور العباسية، عصور الدول المتتابعة ...)

ممهداً بذلك للحديث عن هذه الهوية في القرنين التاسع عشر والعشرين. وهو يبدأ بحثه بتحديد أسئلته التي يدور حولها البحث، وهي ثلاثة أسئلة: إلى أي مدى كانت الهوية العربية مرتكزاً لوحدة الأهداف والمصير المشترك في هذين القرنين ؟ وما مدى انعكاس ذلك على القضايا التي واجهتها الأمة ؟ وما دور الشعر في الدعوة إلى المحافظة على الهوية العربية؟^(١) وقد رأى أن الجواب أقرب إلى النفي في القرن التاسع عشر، وأقرب إلى الإيجاب في القرن العشرين^(٢). وعلل ما ذهب إليه تعليلاً سياسياً وحضارياً، فالعرب في القرن التاسع عشر كان بعضهم تحت سيطرة الدولة العثمانية، وكان بعضهم الآخر تحت الاستعمار الأوروبي. ولكنهم - على الرغم من ذلك، وبسببه أيضاً - بدؤوا يستشعرون وجودهم نتيجة احتكاكهم بالغرب، وبسبب ذيوع وسائل الثقافة والمعرفة من طباعة وترجمة وصحافة ...، وبسبب ظهور عدد من الأعلام المصلحين. وقد عبّر د. عبد العزيز الدوري عن هذا الواقع - كما يقول د. حور

(١) دورة معجم البابطين. ص: ٤١٥ .

(٢) المرجع السابق. الصفحة نفسها .

- «حين رأى أن الكتابات العربية في هذا القرن حملت الملامح المشتركة في الحديث عن الهوية العربية، كالإشادة بالأمجاد العربية، والتأكيد على اللغة العربية بوصفها رابطة مشتركة، ولكنها لم تجد التعبير الواضح عن هذه الهوية»^(١). وقد مضى الباحث يستعرض الشعر العربي في هذا القرن، وينصّ على ظهور هذه الهوية في أشعار الشعراء (الشيخ حسن العطار، وإسماعيل الخشاب، وعبد الله النديم، ومحمود سامي البارودي في مصر، والأمير عبد القادر الجزائري في الجزائر، وعبد الغني الجميل، وجميل صدقي الزهاوي في العراق، وإبراهيم اليازجي في الشام). وقد لاحظ أن الإحساس بالهوية العربية والاعتزاز بها كانا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أقوى منهما في النصف الأول من ذلك القرن^(٢). وعُلّل ظهور قوة الإحساس بـ«الهوية العربية» في شعر القرن العشرين تعليلاً سياسياً وثقافياً أيضاً، فقد انتهت الحرب العالمية الأولى بهزيمة منكرة للدولة العثمانية، فزالت دولة الخلافة الإسلامية، ووقعت معظم الأقطار العربية بأيدي الاستعمار البريطاني

(١) المرجع السابق. ص: ٤١٥ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق. ص: ٤٢٩ - ٤٤٤ .

والفرنسي والإيطالي، وتبعثر الوطن العربي بل تمزّق شرّ ممزّق، وصدر وعد بلفور فزاد الأمر سوءاً. وقد دفعت هذه الأوضاع السياسية العرب إلى التفكير في مواجهة الاحتلال الأوروبي، والتفكير في تحقيق الذات بكيان مستقل له شخصيته المستقلة. وسرعان ما تجسّد هذا التفكير في ثورات متعاقبة قادها زعماء مستثيرون، فكانت الثورة العربية الكبرى في الحجاز عام ١٩١٦م، وثورة ١٩١٩ في مصر، وثورة ١٩٢٠م في العراق، و«كانت هذه هي البداية الحقيقية لانعكاس الهوية العربية في الشعر، وهي بداية نمت بقوة واطراد طوال القرن العشرين»^(١). وقد رأى د. حورّ أن الهوية العربية قد تجسّدت في الموقف من: اللغة العربية، والوحدة العربية، وفلسطين، ونكبة دمشق، وثورة الجزائر، والعدوان الثلاثي، وحرب حزيران، ومأساة بيروت. وشرع يسوق الشواهد الشعرية من مختلف الأقطار العربية على هذه المواقف من هذه القضايا، وازدحمت الصحف بالأسماء والأشعار حتى يكاد يشعر المرء أن الشعراء في هذا القرن لم يكن يؤرّقهم إلاّ الهم القومي، وهو شعور صادق. لقد كان القرن العشرون قرن القومية العربية قبل كل شيء، ولا سيّما النصف

(١) المرجع السابق. ص: ٤٤٦ .

الثاني منه. ودعك ممن انقلب على ماضيه القريب أو البعيد
أو عليهما جميعاً، فأنا لا أعرف متقفاً مرموقاً أو شاعراً كبيراً لم
يكن الهمّ القومي يؤرّقه في ذلك الزمن النبيل. لقد قامت قيامة
الشعر في الوطن العربي الكبير، وارتفع أذان واحد في مدينة
الشعر يردّد:

بلاد العرب أوطاني من الشام لبغدان
ومن نجدٍ إلى يمنٍ إلى مصر فتطوان

ومن المهجر يجيبه صوت الشاعر القروي :

سلام على كفر يوحد بيننا وأهلاً وسهلاً بعده بجنهم

وباختصار - كما يقول د. حور - كان «القرن العشرون هو
قرن «الأزمات» عند العرب، وبقدر ما تعددت الأزمات واشتدت
كان التمسك بالهوية هو الملجأ والملاذ، وهو المنقذ منها»^(١). لقد
«واكب الشعر العربي - في القرن العشرين خاصة - قضايا
الأمّة وأزماتها، وكان خير معبر عنها، ومجسّد لهويتها»^(٢).
وكتب الأستاذ محيي الدين صبحي بحثاً وقفه على «القصيدة
القومية في بلاد الشام، ما بين الحربين». وأحبّ أن يؤصل مفهوم

(١) المرجع السابق. ص: ٥٤٥ .

(٢) المرجع السابق. الصفحة نفسها .

الشعر الوطني (والقومي)، فردّه إلى شعر «الحماسة» في الجاهلية، ورأى أن الشعر الوطني لدى كثير من الشعراء بدأ أول أمره حافلاً بالفخر الشخصي، وبرواسب أخرى من شعر الحماسة، وما زال يتطور حتى تميّز منه. ثم رصد بعض ملامحه، ونشأته التاريخية، قال: «على أن غياب البطولة الفردية، وحلول البطولة الجماعية حيث تتصدّى الجماهير الغفل للمحتل فتصدّه وتدميه دون أن تعباً بالآلام والنضحيات الباهظة التي تقدّمها، يمكن تقصّي ظهوراته الأولى بوضوح في الثورات الجامعة التي اجتاحت أقطار الوطن العربي من مغربه إلى مشرقه في مطلع العشرينيات من القرن العشرين في مصر ١٩١٩، وفي العراق ١٩٢٠، ثم فلسطين، كما في سورية ١٩٢٠ و١٩٢٥. ففي هذه اللحظات التاريخية البطولية تمّ تحوّل الحماسة إلى شعر وطني، وحدثت طفرة قلبت هذا النوع الأدبي وحدثته حتى صار قادراً على استيعاب نضالنا، والتعبير عن ضمائرنا، وحمل رؤيا عن تطلّعات الأمة العربية إلى التحرر والوحدة وإنشاء دولة متقدّمة»^(١).

وحّد الأستاذ صبحي الهدف من بحثه تحديداً صارماً، فقال: «والقارئ المتبصّر لهذا البحث يجد أن الباحث قد ضرب صفحاً عن النواحي الجمالية في الأشعار المختارة، فقد كان همّه النقاط

(١) دورة الأخطل الصغير. ص: ٣٨٠ .

المقطوعات التي تسجل ردود الفعل المباشرة على التقلبات السياسية العنيفة التي تلاعبت بمصائر بلاد الشام ما بين الحربين لأننا في معرض تسجيل تاريخي لمواقف قومية يظهر فيها الاتساق والتتابع في الإصرار على موقف واحد: وحدة بلاد الشام وعروبتها واستقلالها»^(١).

وإذاً لقد قصر الباحث همّه على الربط بين الأحداث السياسية وما قيل فيها من شعر دون النظر في جماليات هذا الشعر. وقد نفذ ما صمّمه تنفيذاً دقيقاً، فراح يستعرض الأحداث السياسية الكبرى حدثاً حدثاً، ويشفعها بنماذج من الأشعار التي قيلت فيها حتى لكان الشعر غداً وثيقة تاريخية أو كاد لولا بعض الملاحظات المتفرقة كقوله: «ولابدّ من الإشارة إلى أن هؤلاء الشعراء القوميين في مطلع القرن العشرين كانوا يمثلون النخبة المثقفة والفاعلة في المجتمع العربي إلى جانب الضباط والسياسيين الثوريين»^(٢). لكن الأستاذ صبحي لم يلبث أن قدّم تحليلاً علمياً لـ «تطور الفكر العربي في الثلاثينيات، وأثره على الشعر»، فقد التقى - كما يقول - «العلمانيون مع اليساريين على التوفيق بين الإسلام والعصر، فكتب ميشيل عفلق: إن

(١) المرجع السابق. ص: ٣٨٠ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق. ص: ٣٩٥ .

الإيمان يجب أن يسبق كل معرفة، ويهزأ بأي تعريف»^(١).
واقترن «الإحياء الديني الانبعاثي بالحركة الرومانتية التي
سيطرت على الأدب العربي في العقد الثالث دون مزاحمة
تقريباً. وقد ظلت الرومانتية العربية وفيّة للرومانتية الأم التي
ظهرت في القرن الثامن عشر ضد العقلانية والمناهج العلمية،
وارتبطت بالإحياء الديني والبعث القومي، وما لبثت أن طبعت
حركة إحياء الثقافة بطابعها الشعوري المثالي»^(٢)، ثم أكمل «وفي
ظلّ هذا النزوع الرومانسي والإحياء الديني تلاشت القصائد
القومية، وظهرت قصائد تتساق مع الجو الفكري السائد»^(٣).

ولكن هذا التوقف - وليس التلاشي كما يقول الباحث الفاضل
- لم يدم طويلاً، فسرعان ما عاد الشعراء إلى مواكبة الأحداث
السياسية، وجعلها مادة لأشعارهم على نحو ما نرى في أشعار
بدر الدين الحامد، وأشعار بدوي الجبل في رثاء المناضلين
كإبراهيم هنانو وسعد الله الجابري، وشعر عمر أبي ريشة في
ذكرى جلاء المستعمر الفرنسي عن سورية وغيرهم.

* * *

(١) المرجع السابق. ص: ٤٢٢ .

(٢) المرجع السابق. الصفحة نفسها .

(٣) المرجع السابق. ص: ٤٢٣ .

ب - القضية الفلسطينية :

المسجد الأقصى أجنتَ تزوره

أم جئت من قبل الضياع تودّعه؟

«عبد الرحيم محمود يخاطب سعود بن

عبد العزيز»

«لقد كان القرن الماضي قرن التحرر الوطني من الاستعمار، وبزوغ الفكرة القومية. ولم يعرف ذلك القرن على امتداده قضية شغلت الضمير العربي وأرقته، ورهنت السياسات القطرية بها، ولاسيما في المشرق العربي، كقضية «فلسطين». وعلى الرغم من اختلاط هذه القضية بقضية الجولان وسيناء بعد نكسة ١٩٦٧م فإنها لم تفقد شيئاً من الاهتمام بها، بل ظلت لبّ الصراع العربي وجوهره وعنوانه. ولم تستطع معاهدة «كامب ديفيد» بكل ملابساتها التاريخية وعواقبها أن تجرّد هذه القضية من بعديها القومي والديني، فظلت حيّة في نفوس العرب جميعاً. ولم يستطع اجتياح لبنان عام ١٩٨٢، وإخراج «منظمة التحرير الفلسطينية» منه أن يغيّر من موقف العرب منها»^(١). ويضيف د. وهب رومية متسائلاً: «ألم يكتب شعر في القضية الفلسطينية

(١) دورة علي بن مقرب العيوني. ص: ٥٦٨.

أكثر مما كتب في أية قضية أخرى من قضايا العالم؟ ما الذي فعله الشعر؟ لم يحرز نصراً، ولا دفع العرب لإحراز النصر. لم يهدم الأنظمة العربية، ولا دفع الجماهير للقضاء عليها». «قد يكون أوقد نار الحماسة في النفوس، وقد يكون أيقظ الإحساس بالانتماء القومي والديني، وقد.... ولكن الشعر وحده لا يحرر أرضاً، ولا يردّ عدواناً عنصرياً أثماً. إن قضية فلسطين في حاجة إلى مقاتلين سياسيين يؤازرهم من ورائهم عمق عربي وإسلامي مؤازرة صادقة أكثر من حاجتها إلى شعراء وتجار سياسة»^(١). وليس يخفى ما في هذا الكلام من نبرة ساخطة على الواقع، ومن إحساس عميق بمرارة العجز عن تغييره والنهوض به.

في ضوء هذه الإشارات المنهجية وغيرها شرع د. رومية ينظر في «ديوان محمد الدرة» بوصفه ممثلاً لشعر الانتفاضة الثانية (انتفاضة الأقصى ٢٨ / ٩ / ٢٠٠٨م) «أخذاً في الحسبان أن الانتفاضة حالة موضوعية في الواقع التاريخي، ولكنها في الشعر أو في مستوى التخيل تمتزج بذاتية الشاعر، فتفارق موضوعيتها التاريخية بعض المفارقة لتكشف عن أمر جديد هو رؤية الشاعر»^(٢).

(١) المرجع السابق. ص: ٥٦٩ .

(٢) المرجع السابق. ص: ٥٧٠ .

ولقد حرص الباحث حرصاً شديداً على الكشف عن رؤى الشعراء ومواقفهم «قراءة أربعمئة شاعر خلدوا هذه الانتفاضة من خلال الطفل محمد الدرة»، ولكنه أثر أن يقيم دراسته على أساس فني. قال: «وقد تكون دراسة هذه القصائد دراسة مضمونية تحليلية تكشف عن رؤى الشعراء المختلفة (الرؤية الدينية، الرؤية الوطنية، الرؤية القومية....) مطلباً قريب المنال، ولكنني راغب عن هذا المطلب، وإن لم أكن زاهداً فيه.....» .

لقد سهرت بأبواب هذه القوافي - بتعبير شاعر قديم - أروزها زمناً رأيت بعده أن أقيم هذه الدراسة على أساس فني، فجعلتها في محاور ثلاثة، هي:

١ - شعر الرسالة .

٢ - الشعر بين الرسالة والفن.

٣ - الإبداع الشعري /الرؤية الفنية»^(١).

ومضى الباحث بعدئذٍ يدرس هذه القصائد وفق هذه المحاور موضحاً مفهومه لكل محور توضيحاً دقيقاً. فشعر الرسالة «ذو نسب عريق في الشعر العربي ترجع أصوله إلى شاعر القبيلة

(١) المرجع السابق. ص: ٥٧١ .

في العصر الجاهلي، وتتمو هذه الأصول مع شعراء الأحزاب السياسية....»^(١) ، و«لقد كانت فكرة رسالة الشعر أو وظيفته فكرة جليلة على امتداد تاريخ هذا الشعر، ولست أرتاب لحظة في ضرورة استمرارها، وإن كنت أتمنى أن تؤازرها فنية عالية»^(٢). والشعر بين الرسالة والفن هو الشعر الذي يوائم «بين رسالة الشعر وفنيته، فكأنهم (أصحاب هذا الشعر) يريدون أن ينهضوا بوظيفة الشاعر القديم، وظيفة الحكيم والفنان معاً»^(٣). وأصحاب الإبداع الشعري «حرصوا حرصاً واضحاً على إهدار الدلالة القديمة، وخلق دلالات جديدة أو شبه جديدة ما استطاعوا، فاحتقلوا بالدوال احتقال الساحر بأدوات سحره....»^(٤). إن رؤيتهم للعالم «لا تقدّمه كما هو، بل تعيد صياغته وترتيب أشيائه وأحداثه ومخلوقاتة حسب عمقها وشمولها ونفاذها»^(٥). ولقد حرص الباحث في دراسته التطبيقية لعشرات القصائد على إبراز أمرين هما: رؤية الشاعر، وكيفية التعبير عنها. وانتهى

(١) المرجع السابق. ص: ٥٧٢ .

(٢) المرجع السابق. الصفحة نفسها .

(٣) المرجع السابق. ص: ٦٠٣ .

(٤) المرجع السابق. ص: ٦٣١ .

(٥) المرجع السابق. الصفحة نفسها .

إلى القول :«وقد تباينت رؤى هؤلاء الشعراء بعض التباين، فغلبت الرؤية الدينية على كثير منهم، وظهرت الرؤية القومية لدى كثيرين أيضاً... ولكن هاتين الرؤيتين لم تتعارضا قط إلا في قصيدة واحدة ! ولا ريب في أن هذه الظاهرة تدل على تطور ونضج في الرؤية السياسية، وتبشر بإمكانية الحوار بين المشروعين القومي والديني بعد قتال دام بينهما استمرّ عقوداً طويلة .

وقد أجمع الشعراء على أمرين، أولهما: رفض السلام الذليل الذي تلوح نذره في الأفق، والإصرار على القتال سبيلاً إلى النصر. وثانيهما: حملة شعواء عاصفة كتنين الصحراء على السلطة العربية، وزوبعة تثور حيناً وتهدأ أكثر الأحيان ضدّ الجماهير التي تذرّت بالخنوع، واستمرأت طعم الهوان، فتخلّت - مكرهة أو شبه مكرهة - عن دورها التاريخي في تقرير مصير الأمة»^(١).

إذا كان بحث «شعر الانتفاضة الفلسطينية، ديوان الشهيد محمد الدرة نموذجاً» يمثل - في معظمه - رؤية العرب غير الفلسطينيين للانتفاضة، ويمثل - في أقلّه - رؤية الفلسطينيين

(١) المرجع السابق. ص: ٦٨٢ .

لها. كما يمثّل مرحلة متأخرة من عمر القضية الفلسطينية، فإن بحث «القصيدة النضالية عند إبراهيم طوقان» للدكتور فيصل درّاج يمثّل الرؤية الفلسطينية الصرف لهذه القضية في مرحلة مبكرة من عمرها. وإضافة إلى هذين البحثين الموقوفين على القضية الفلسطينية ثمة أبحاث أخرى كثيرة تحدّثت عن هذه القضية في تضاعيف حديثها عن القضايا القومية المختلفة، فخصّتها ببعض الحديث لا كله. ومن هذه البحوث بحث «الشعر والهويّة» للدكتور إبراهيم حورّ، وبحث «القصيدة القومية في بلاد الشام - ما بين الحربين -» للأستاذ محيي الدين صبحي. وقد تحدّثنا عن البحثين كليهما في معرض الحديث عن القضايا القومية. وإذا كان الوضع الفلسطيني المأساوي فرض على القصيدة الفلسطينية مواضيعها - كما لاحظ بحق د. درّاج -، فإن موضوع هذه القصيدة فرض على الباحث منهج التحليل المضموني دون أن يقيّد رؤيته النقدية تقييداً صارماً. وأنا أعتقد أن تحليل المضمون في الشعر يحتاج إلى باحث مثقّف تتجاوز ثقافته حدود الثقافة الأدبية المتعارف عليها، وإلاّ انقلب هذا التحليل إلى درس مدرسي بسيط تختزل فيه الأفكار، وتبسّط إلى حدّ الابتذال. ولقد كان من حسن حظ هذه القصيدة وصاحبها أن يعالجها باحث مثقّف ومتمرّس هو د. درّاج .

يبدأ البحث بالحديث عن العلاقة بين الشعر والقضية، يقول: «ومع أن الثقافة العربية الفلسطينية أنتجت الرواية والقصة القصيرة والدراسة الأدبية الممتازة، ظلّ الشعر قولاً مهيمناً، وبقيت القصيدة التعبير الأشهر عن الحال الفلسطيني. فهذا الشعر، الذي انتسب إليه عبد الرحيم محمود وأبو سلمى ومطلق عبد الخالق وصولاً إلى محمود درويش وعز الدين المناصرة ومريد البرغوثي، وإبراهيم نصر الله وغيرهم، كان تأريخاً حياً للوقائع الوطنية منذ «الثلاثاء الحمراء» إلى «أحمد الزعتر»، وخطاباً سياسياً عاصفاً يؤكد معنى فلسطين ويفضح نقائضها، ودعوة أخلاقية مفرداتها الكرامة ورجم الخنوع، بقدر ما كان هويّة وطنية ثقافية، تتركن إلى الموروث الثقافي العربي وتتحصن به وهي تواجه غزواً صهيونياً هو امتداد للاستعمار الغربي الحديث وتتويج له»^(١).

ثم يتحدث عن العلاقة بين هذا الشعر والوقائع التاريخية قائلاً: «ذلك أن الظلم الصهيوني كان، ولا يزال، يحدّد المواضيع الكبرى التي على الشاعر الفلسطيني أن يتعامل معها. فمجزرة دير ياسين، كما مجازر دير قاسم والطنطورة وغزة وغيرها لا

(١) المرجع السابق. ص: ٥٠٥ .

يمكن تصورهما بدون البنادق الصهيونية، والخروج الكبير في عام ١٩٤٨ و..... هذا الوضع المأساوي فرض على القصيدة الفلسطينية مواضيعها..... كما لو كان البوح الفلسطيني لا يستقيم ولا يعتدل إلا إذا لازمته ظلال صهيونية لا تنتهي.

صدر عن موضوع القصيدة الفلسطينية جمالها، وجاء منه حزنها الأكيد أيضاً: صدر جمالها عن الرسالة الأخلاقية - الوطنية التي لازمتها، وجاء حزنها عن حريتها المقيدة التي تحدد القول الوطني، وتضع فيه تفاؤلاً ضرورياً. ولعل هذه المفارقة، وطرفاها الجمال والحزن معاً، هي التي ربطت بين الشعر الفلسطيني والسياسة..... ومنعت عنه ذلك الحلم الغريب القائل بـ(الشعر الخالص)^(١).

ثم ينتقل إلى الحديث عن «إبراهيم طوقان»، فيقف على نشأته في مدينة وطنية محافظة هي مدينة نابلس التي عرفت لكفاحها بلقب «جبل النار»، ثم التحاقه بالجامعة الأمريكية في بيروت، وتحرّره من الوعي الريفي، واكتسابه ثقافة حديثة امتزجت بحساسية الشاعر المرفهة. ولكن هذا الشاعر ظلّ - كما يقول د. درّاج - «وفياً لصورة الشاعر العربي المتوارثة، إذ الشاعر

(١) المرجع السابق. ص: ٥٠٦ .

صوت قومه، وإذ الصوت الشعري المفرد تعبير عن صوت جماعي أوكل إلى الشاعر الحديث باسمه والتعبير عن همومه وقضاياهم»^(١). وقد عاش طوقان بوادر الثورة العربية وأفولها، ووصول السيطرة الاستعمارية إلى فلسطين، ووعد بلفور، وانفلات المشروع الصهيوني تحت إشراف السلطة الإنجليزية، وبعون كثيف منها. وكان على هذا الظلم المنتاج أن يقيم عروة وثقى بين الشعر والسياسة»^(٢). ونجم من ذلك أمران هما: تورط إبراهيم بقضايا الوطن، والقصيدة السياسية الوطنية. ويميز الباحث بين «المتورط» و«الملتزم» تمييزاً دقيقاً لطيفاً، فإذا «كان الأديب الملتزم يدور دورته بين الحزب والتحزب ونصرة جماعة ومجابهة جماعة أخرى، فإن الشاعر المتورط يتوجّه إلى ما هو فوق الحزب والجماعة، أي إلى الوطن ولعلّ هذا الوضع، الذي يلقّن الشاعر مواضيع قصائده، هو ما يصل بين الشاعر المتورط والمؤرّخ»^(٣).

فإذا فرغ د. درّاج من إقرار هذه المقدمات العلمية حول المهاد التاريخي الاجتماعي للشعر الفلسطيني عامة ولشعر

(١) المرجع السابق. ص: ٥٠٧.

(٢) المرجع السابق. ص: ٥٠٩.

(٣) المرجع السابق. ص: ٥١٠.

إبراهيم طوقان خاصة، شرع في الحديث المستفيض عن القصيدة في شعر هذا الشاعر. ونستطيع أن نحدّد بإيجاز ملامح هذه القصيدة وخصائصها دون أن نتقيّد بالعناوين الفرعية التي دوّنها الباحث. ولعلّ أهم هذه الملامح والخصائص هي :

١ - قصيدة تبدأ من الوطن لا من الواقع. إنها تتشبّث بالوطن على الرغم من كل الجراح والآلام والانكسارات في الواقع في زمن مفتوح على الاحتمال....^(١).

٢ - قصيدة مرتبكة «يمتزج فيها ما يرضى عنه الشعر، وما لا يقبل به الشعر تماماً، لأن الشعر الفلسطيني مسكون بما هو خارج القصيدة، قبل أن ينشغل بعلاقاتها الداخلية»^(٢).

٣ - قصيدة انتقالية يتعايش فيها القديم والحديث، وتكثر فيها الخطابة، ويدوِّي في أرجائها الهتاف والصراخ^(٣).

وهي على مستوى المضمون :

١ - قصيدة سياسية نقدية شاملة جعلت الوطن حاضراً في مواضيعها كلها، وجعلت السياسة نقداً بانياً، فتحوّلت

(١) المرجع السابق. ص: ٥٢١ .

(٢) المرجع السابق. الصفحة نفسها .

(٣) المرجع السابق. ص: ٥٤٣ وما بعدها .

القصيدة بدورها إلى فعل نقدي بناء، فعل تحويلي وتوحيدي معاً^(١).

٢ - قصيدة وطنية يشكّل الوطن (الأرض) والإنسان الفلسطيني الجديد (الإنسان حامل القيم النبيلة)، والشهداء، عناصر متواترة فيها^(٢).

٣ - قصيدة مملوءة بالنقد والتحريض والإنذار^(٣).

٤ - قصيدة تنتمي إلى موروث شعر «الحماسة» العربي، فهي تستنهض الهمم، وتذكر بالموروث، وتفيض بالمشاعر والأحاسيس العربية والإسلامية^(٤).

٥ - قصيدة موقف وقضية، فهي تتأفح عن قضية بعينها من زوايا مختلفة، وتعبر عن موقف واضح لا يتزعزع من هذه القضية. ويكشف هذا الموقف عن صحة الرؤية وعمقها حين يربط بين أعداء الوطن من الداخل (السماسرة، والزعامات السياسية الفاسدة، وباعة الأرض،....) وأعداء الوطن من الخارج (الصهاينة والاستعمار). بعبارة الباحث:

(١) المرجع السابق. ص: ٥٢٤ .

(٢) المرجع السابق. ص: ٥١٠ - ٥٢٠ .

(٣) المرجع السابق. ص: ٥٢٦ - ٥٣٠ .

(٤) المرجع السابق. ص: ٥٣٥ .

«كأن السياسة الفاسدة، كما التزعم المريض، هي وجه آخر للصهيونية، إن لم تكن «صهيونية محلية» ناطقة باللغة العربية، لأن برهان العروبة الحقيقية يفصح عن ذاته في محاربة الصهيونية، لا في تدمير الشروط الواجب تحققها من أجل حماية فلسطين»^(١).

هل تساءل د. درّاج في نفسه: كيف سيكون الأمر لو عمّمنا هذا الحكم على العرب جميعهم، ولم نقصره على الفلسطينيين؟ أما أنا فلا أرتاب لحظة في أنه صدر عن هذا السؤال وهو يتحدث عن الصهيونية المحليّة. لقد رميت فأقصدت، ولكن :

من يهن يسهل الهوان عليه ما لجرح بميتٍ إيلامٌ

وبعد؛

فقد كان «لمؤسسة جائزة البابطين» شرف طرح قضايا الثقافة العامة، وقضايا الثقافة الأدبية، وشرف إقامة الدورات المتلاحقة لمناقشة هذه القضايا الحيويّة في عالمنا المعاصر. ولم يكن من مقاصد هذه المؤسسة أن تملي رأياً أو تصدر آخر، بل كان همّها أن تهَيئ الأسباب اللازمة «للحوار» حول هذه القضايا، وأن ترعى هذا الحوار لعلّها تشيع روحه في الثقافة

(١) المرجع السابق. ص: ٥٣٧ .

العربية المعاصرة. فإن ظفرت بما كانت ترجوه فما أحسن ما
ظفرت به ! وإن تكن الأخرى - ولا أظنّ - فما كان أصدق أبا
تمام وأحسن قوله :

لأمرٍ عليهم أن تتمّ صدوره وليس عليهم أن تتمّ عواقبه

* * *



الهيئة العامة
السنورية للكتاب

الفصل الثاني

نحو رؤية نقدية عربية معاصرة

«ملاحظات، واقتراحات»

في هذا العنوان من الاحتراس ما يكفي. فصاحبه لا يزعم أنه يقدم نظرية عربية نقدية مكتملة، ولا يدّعي أنه يملك رؤية نقدية عربية معاصرة تستوفي أسسها المعرفية، وإجراءاتها التطبيقية. ولكنه يقدم مجموعة من الملاحظات منبثقة من قراءة المشهد النقدي الراهن قراءة تحليلية، ويصوغ مجموعة من الأسئلة القادرة على تحديد القضايا والمشكلات تحديداً دقيقاً. ولقد كانت صياغة الأسئلة ولا تزال وستبقى مرحلة من أهم مراحل العلم. لأن الفكر يكمن في السؤال وليس في الجواب، ولذا فإن هذه الأسئلة هي الأسئلة المفاتيح. وإن صياغة سؤال ما صياغة دقيقة تعني تحديد المشكلة تحديداً دقيقاً. ولن تكتمل هذه الصياغة الدقيقة إلا إذا توافر لها شرطان هما: المعرفة العلمية، والخيال.

إن معرفة المشكلة تعني القدرة على تحليلها وتفسيرها، وإن «الخيال» الخصب الخلاق يعني التحرر من النظرة السكونية إلى التاريخ، والانطلاق من أسر الواقع نحو آفاق مستقبلية أرحب وأغنى وأبهى. إن شعلة الشوق إلى وجود أفضل ما تزال تفتن وردة القلب كما كانت تفتنها منذ آلاف السنين.

وتأسيساً على ما تقدّم تحدّد هذه الورقة فرضها العلمي الذي تحاول اختباره بما يثور حوله من حوار يضيئه وينقّحه ويمنحه صيغته العلمية الدقيقة. هذا الفرض العلمي هو: هل يمكن - في عصر العولمة - بناء رؤية نقدية عربية؟ أم إن هذا الفرض ضرب من الأوهام يلبس لبوس العلم؟

أولاً- فرضية البحث العلمية: عروبة النقد بين الحلم والوهم.

إن الثقافة بطبيعتها غير محايدة، فأين يقع النقد منها؟ وهل يصدق عليه ما يصدق عليها من الأحكام؟ تتحدّد الثقافة علمياً بثلاثة مستويات هي: المستوى العلمي، والمستوى الفكري، والمستوى الفني. يضم المستوى الأول العلوم الصرف كالفيزياء والرياضيات والكيمياء والطب والفلك وما شاكلها. ويضم المستوى الثاني الأفكار الفلسفية والدينية والنظم التربوية والحقوقية والعادات والتقاليد وما شابهها. ويضم المستوى الثالث

الشعر والرسم والمسرح والغناء والرقص والنحت والرواية والقصة القصيرة وما جرى هذا المجرى. ولكن هذه المستويات ليست متميزة دائماً على هذا النحو المدرسي، فقد تتداخل الحدود، وقد تنتمي الظاهرة إلى أكثر من مستوى واحد. ففن العمارة مثلاً قد يكون فناً عابراً للحدود، فالمساجد والكنائس تُبنى على وفق العلوم الهندسية، ولكنها تُزَيَّن بالنقوش والرسوم، وتعبّر عن الروح الدينية لأتباع هذه الديانة أو تلك. وعلى الرغم من صفة «التشابه» البارزة بروزاً قوياً في «العمارة» المعاصرة، فإنها مطبوعة في كثير من الأحيان بالطابع القومية للشعوب، وربما بالطابع البيئية أيضاً. وكفي أن نلقي نظرة عجل على صور البيوت في البلاد العربية واليابان وإنجلترا وما كان يعرف بالأندلس في إسبانيا لنكتشف الآثار القومية والدينية والبيئية فيها .

بيد أننا لا نستطيع أن نتحدث عن هذه الطابع أو الآثار في العلوم الصرف كالفيزياء والرياضيات والكيمياء والذرة وما يماثلها. وما من عاقل يتحدث عن فيزياء عربية أو كيمياء فرنسية، أو رياضيات روسية أو مسيحية أو إسلامية أو بوذية وهكذا.... إن ثمة فرقاً جوهرياً بين هذه العلوم ومظاهر الثقافة الأخرى كالفنون والآداب والفلسفة ومنظومة القيم المجتمعية

والعادات والتقاليد وسوى ذلك كثير. ويعلمنا التاريخ أن الشعوب ولاسيما العريقة طبعت كل الفلسفات الكبرى التي وفدت إليها بطواعها القومية وموروثها الثقافي. وحسبنا أن نذكر على التمثيل لا الحصر ثلاثاً من هذه الفلسفات. المسيحية، والإسلامية، والاشتراكية. فليست المسيحية في أمريكا وأستراليا كالمسيحية في الشرق العربي. وليس الإسلام في الصين وأذربيجان وتركمانستان والفلبين وغيرها كالإسلام في البلاد العربية.

وأنا لا أتحدث عن الجوانب العقديّة في الدين، أو عن بعض الشعائر، بل أتحدث عن الدين بوصفه منهج حياة تحكمه منظومة قيم. بل نحن نستطيع أن نتحدث - دون أن نثير حساسية أحد - عن فروق واضحة بين المسلمين في البلاد العربية نفسها. ولم تكن التجربة الاشتراكية في الصين، أو في يوغسلافيا السابقة، أو في بعض البلاد العربية كالتجربة الاشتراكية في الاتحاد السوفييتي السابق. وليست الأصوليات - على ما بينها من تشابه - واحدة في العالم، أو واحدة في الدين الواحد على نحو ما رأى روجيه غارودي في كتابه عن هذه الأصوليات. إن الطوابع القومية للشعوب، وموروثها الثقافي، ودرجة تطورها التاريخي الاجتماعي عوامل ذات تأثير قوي في استقبال الثقافة الوافدة، وكيفية التكيف معها. وقد عبّر محمد غنيمي هلال عن هذه

الفكرة تعبيراً أدبياً، فقال: «إن الأفكار كال بذور التي تُستنبتُ في بيئات متنوعة، فتنوّع طعومها وألوانها تبعاً لما يطرأ عليها من ألوان التلقيح والغذاء^(١). وأنا لا أعرف أمة عريقة واحدة - على ما أصابها من الكوارث والنكبات، وعلى ما عصفت بها الأحداث التاريخية - تنكّرت لماضيها وانتمائها، وأعلنت قطيعتها لهما، وخرجت من جلودها دفعة واحدة كما تخرج الأفاعي من جلودها، وتخلّفها وراءها في العراق. ولعلّ ألمانيا خير مثال على ما تفعله الشعوب الحية العريقة، لقد تدمّرت مرتين في حربين عالميتين خلال نصف قرن، فازدادت تشبثاً بالجذور، ونهضت من رمادها كأنها طائر الفينيق. وقل مثل ذلك في اليابان وغيرها. إن الأستاذية والحداثة لا تتحققان بجلد الذات، والتتكّر للجذور، وإشاعة اليأس الضرير في الأمة. بل تتحققان في قراءة الواقع الراهن قراءة علمية صحيحة، لا لفهمه فحسب، بل لتغييره أيضاً. ولقد صدق ماركس حين قال: أن للفلسفة أن تكفّ عن تفسير العالم، وأن تبدأ بتغييره.

وإذاً، ليس من حق أحد أن يدعونا - مهما تكن الأسباب - إلى التكرّر لانتمائنا وتاريخنا، أو أن يفرض علينا انتماء جديداً،

(١) محمد غنيمي هلال: دراسات ونماذج في مذاهب الشعر ونقده (ص: ٥٦).

ويؤسس لنا تاريخاً جديداً. إن هذه الدعوة - إذا أحسننا الظن بها - تعبر عن رؤية سكونية للتاريخ، وعن نفاد الصبر. فإذا لم نحسن الظن قلنا: إنها دعوة غير نزيهة وغير أخلاقية. إن الإنسان أسير وعيه، وعلى الذين ينتدبون أنفسهم لقضايا الشأن العام أن يرتقوا بالوعي والثقافة لا أن يزيّفوها. إن الثقافة هي حصن الأمة وقلعتها الأخيرة، ولكن الثقافة - كما قلت - ليست محايدة، ولذا ينبغي أن تُبنى على وفق استراتيجية قومية، وإلا فإن حسّ الهويّة سينهار، وسندخل في «فوضى التعدّد»، وسيتحول التنوع والاختلاف إلى عاملين هدامين يسهمان في تحليل الأمة إلى عواملها الأولية من قبلية وطائفية ومذهبية وإقليمية وسواها. والنقد جزء عضوي من الثقافة، ونسق من أنساقها، وإذاً ينبغي أن يُبنى على أساس من الاستراتيجية الثقافية لئلا يتحول إلى عبث وضرب من التمرينات الثقافية يلهو بها المتبارون بعيداً عن روح الثقافة، ومفهومها، ووظيفتها الاجتماعية. وليس النقد واحداً من العلوم الصرف التي لا تتأثر بالطوائف القومية بل هو شديد التأثير بها على نحو ما لاحظ كثيرون، ومنهم رينيه ويلك الذي لاحظ عمق الخصائص الوطنية في النقد واستحالة تخطّيها، كما لاحظ أن كل أمة على انفراد... تحافظ على تقاليدها الخاصة في النقد الأدبي^(١).

(١) رينيه ويليك: مفاهيم نقدية. ترجمة د. محمد عصفور. (ص: ٥٤) سلسلة عالم المعرفة ١٩٨٧م.

ولقد حسم د. شكري عياد هذه القضية في نفسه، فقال في مقدمة كتابه «دائرة الإبداع» ! «كنت مصمماً على أن أكتب كتاباً عربياً لقارئ عربي، وأن يكون هذا الكتاب كتابي، وأن يكون هذا القارئ مثقفاً عربياً يألف تراثه، ويعيش حاضره، ويتطلع إلى آفاق جديدة للمستقبل»^(١).

وهذا الكتاب الذي يتحدث عنه د. عياد هو - بلا جدال - كتاب أفاد من الفلسفة المعاصرة، ومن الدراسات الإنسانية، ومن كتب النقد الأجنبي. كتاب أفاد من الآخر، فتمثل ما أفاده، وطبعه بطابع عربي صرف. ولذا جاء كتاباً عربياً يعبر عن شخصية صاحبه العربية، ويُقدّم إلى قارئ عربي مثقف. وإذا جاز أن نقرأ المضمّر أو المسكوت عنه في كلام د. عياد - وهو جائز - عرفنا رأيه الواضح في كثير من كتب النقد النظري الدائرة بأيدينا، ولا نسب لها في الثقافة العربية سوى ما يكون من ظاهر اللفظ .

ولم يكن د. عياد بدعاً فيما فعل، فقد شاركه إحساسه كثيرون - كما سنرى -، ولكنه كان أقواهم إحساساً بما يدور في المشهد النقدي العربي المعاصر، وكان أقدرهم على ترجمة إحساسه

(١) شكري عياد: دائرة الإبداع (ص:٧).

ترجمة علمية، فكتب مجموعة من كتب التنظير النقدي، ومجموعة من الدراسات النقدية التطبيقية، فكأنه كان بهذه المزوجة يمتحن آراءه ويقررها لتكون شاهداً له، فلعله يستطيع بعدئذ - وهو الذي أرمضته قضايا الثقافة العربية - أن ينام ملء جفونه .

والذي أحب أن أنتهي إليه هو أن التيارات النقدية الوافدة إلينا فيها خير كثير إذا أحسنا تدبرها، والانتفاع بها، وأن النقد العربي مؤهل لامتناس هذا الخير وتطويره دون أن يفقد تقاليده وطابعه القومية. وليس هذا مرهوناً بالحركة الذاتية للنقد، بل هو مرهون بمواقف النقاد العرب.

ثانياً: المشهد النقدي الراهن :

ارتبط مفهوم «الهوية» بخطاب عصر النهضة ارتباطاً وثيقاً، وكان هذا الخطاب مؤرقاً باكتشاف «الذات» عبر ركام تاريخي هائل. وأدرك الكثيرون أن «الذات» لا تدرك هويتها إلا بمواجهة الآخر وحواره، وأن من العبث أن يكف المرء عن أن يكون «ذاته» ليصبح «الآخر»، وأن تجديد الفكر لا يكون بشطط الاستعارة من الآخر، أو الانحياز له، بل يكون من داخل الثقافة التي ينتمي إليها هذا الفكر^(١).

(١) للتفصيل في هذه القضايا انظر: وهب رومية: الشعر والناقد (ص: ٧-٩).

لقد بدأت رياح التغيير تهبّ على الأدب ونقده منذ عشرينيات القرن الماضي متمثلة بالحركة الرومانسية ومدرسة «الديوان» في مصر، وبـ«الغربال» لميخائيل نعيمة الذي استقبله «العقاد» بحبور وابتهاج غامرين. وتوالى بعدئذ صدور المجلّات، فأصدر سلامة موسى «المجلة الجديدة» عام ١٩٢٧، ثم أصدر جورج حنين بالفرنسية مجلّة سمّاها «حصّة الرمل»، ثم صدرت «البشير» و«الفصول»، ومنذ الخمسينيات اشتدّ هبوب رياح التغيير بوصول «النقد الإيدلوجي» بتسمياته المختلفة إلى البلاد العربية. وكانت التربة اللبنانية هي الأكثر مناسبة لنمو «حادثة» عربية بعبارة شكري عياد، فظهرت مجلّة «الآداب» البيروتية حاملة لواء الشعر الحر، ولواء الوجودية. ولم يلبث هذا الهبوب أن تحول إلى عصف شديد بظهور مجلة «شعر» البيروتية التي أصدرها يوسف الخال مقتفياً آثار «أيزرا باوند» عام ١٩٥٧^(١). ومجلة «حوار» القاهرية في أوائل الستينيات التي اضطرت إلى التوقف بعد افتضاح أمرها. ولم تكد سبعينيات القرن العشرين تطلّ حتى تحول العصف الشديد إلى إعصار نقدي عنيف تدفقت سيوله، فملأت أرجاء الأرض العربية متمثلة بمذاهب النقد

(١) للتفصيل في هذه القضايا انظر: شكري عياد: المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين .

الحداثي، ومذاهب ما بعد الحداثة (بنيوية، بنيوية توليدية، أسلوبية، تفكيكية، سيميائية، نظرية التلقي، النقد الثقافي). وشعر الأدباء ونقاد الأدب ومحّبوه بصدمة ثقافية قوية، وشرع المتحمسون لهذه المذاهب يطبقونها «على نصوص من الأدب العربي بدءاً بامرئ القيس وانتهاء بأحدث المحدثين. وظهرت مجلة «فصول» في القاهرة عندما كان هذا النشاط في عنفوانه (١٩٨٠م)، ففتحت صدرها له. وقرأ الناس نقداً لا يشبه ما عرفوه، أو ظنوا أنهم عرفوه، فاختلطت الأمور عليهم، وساء ظنهم بالأدب الجاد، فنزلوا عنه راضين إلى ثلّة من المثقفين. وكانت الجامعة - طلاباً وأساتذة - تشعر بالضياع بين «منهج» قديم لم يتأصل، ومنهج حديث - أو يُظنُّ أنه حديث - لم يُغربل»^(١) بتعبير د. عياد.

وكانت هزيمة ١٩٦٧م زلزالاً أصاب الشخصية العربية في الصميم، فكاد يقوّضها. وظلت أثارها قوية في النفوس على امتداد القرن المنصرم. ولم تزل نتائجها تتفاقم يوماً بعد يوم. ولم تستطع حرب ١٩٧٣م لأسباب شتى أن تلام الجراح، وتجبر الصدوع والانكسارات، أو أن تغسل أحزان القلب.

(١) شكري عياد: دائرة الإبداع (ص: ٦) .

لم تكن هزيمة (١٩٦٧) هزيمة أنظمة وجيوش فحسب، بل كانت أيضاً هزيمة أيديولوجيا قومية تقدمية يحتضنها وجدان عربي مفعم باليقين. لقد سقط البطل التراجيدي سقطته المدمرة، فكيف يمكن النهوض؟ في أعقاب ذلك نشأ مزاج عربي حاد مبطن بالمرارة ومسكون بالفجيعة، وساد الإحساس بالإحباط والعقم واللاجدوى. ولقد عبّر «أونيس» عن هذا المزاج وهذا الإحساس تعبيراً دقيقاً حين قال: «إن اليأس البصير خير من الأمل الأعمى!» إن هذا الواقع السياسي الفاجع المملوء بالكوابيس كان الحاضن التاريخي لمذاهب الحداثة وما بعدها، وعلى نحو ما حار الناس واضطربوا بين «يقين» قديم تقوّض و«أحلام» تنزّيًا بزيّ الأوهام أو أوهام تنزّيًا بزيّ الأحلام، حار أساتذة الجامعات وطلابها بين منهج قديم لم يتأصل (بل قل يكاد يتقوّض أمام المذاهب الوافدة، ومنهج جديد - أو يظن أنه جديد - لم يغربل (بل قل: منهج لم يبُلّه الباحثون، فساورتهم الشكوك في أمره، وفي جدّته الحقّة) كما لاحظ د. عياد. ما الذي تغيّر الآن؟ لقد استطار الشرّ، وازدادت الأمور تعقيداً وسوءاً في جحيم العولمة الأمريكية التي تحاول القضاء على الثقافات الوطنية للشعوب، لتجعل من هذه الشعوب هوامش تاريخية تدور في فلك القطب الأمريكي المتعاضم. باختصار: نحن في أزمة

شاملة مستحكمة تلف وجوه حياتنا جميعاً: أزمة في السياسة، وأزمة في الاقتصاد، وأزمة في الثقافة...، بتعبير أدق: نحن اليوم نعاني من «أزمة انتماء». حتى المتحمسون للانتماء العربي يتحدثون عنه جمجمة، فكأنهم يخشون تقطيب الحواجب، ومطّ الشفاه، والازورار، ومدّ الألسنة، فكأنهم يتحدثون عن شيء من مخلفات الماضي البعيد الذي تجاوزه الزمن! هل حقاً تصدق فكرة «الفوات التاريخي» على العرب؟ هل حقاً إنّ الشعوب التي لم تستطع بناء قومياتها في الماضي لن تستطيع بناءها أبداً؟ وإذا كان ذلك صحيحاً - وهو في ظني غير صحيح - فهل تستطيع الدولة القطرية أن تؤسس لنفسها انتماء خاصاً وثقافة خاصة، وأن تصمد في وجه أعاصير العولمة الغاشمة؟

أنا من الذين يجمعون في الحديث عن العروبة أيضاً، فأنا لا أطالب اليوم بدولة عربية واحدة، ولكنني أطالب باستراتيجية ثقافية قومية لأنني أعتقد أن انهيار الثقافة إيذان بانهايار الأمة، وانهيار حس «الهويّة»، والدخول في مرحلة «فوضى تعدد القيم».

إنّ إحدى مشكلاتنا الكبرى تتمثل في كوننا مجتمعات متخلفة قديمة في عالم متقدّم حديث كما لاحظ بحق يوسف الخال. ولا مخرج لنا مما نحن فيه إلاّ بالثقافة شريطة أن تبنى على وفق

استراتيجية وطنية قومية. إن الثقافة العربية اليوم ثقافة مأزوقة لأنها تفتقد نقطة الارتكاز، أي تفتقد تحديد «الانتماء» الذي تستند إليه، وتستضيء به. وليست أزمة الحركة النقدية سوى صورة من صور الأزمة الثقافية. وهي بالتحديد قسمان: أزمة نقاد، وأزمة نقد .

آ - أزمة النقاد :

لم تكن استجابات النقاد - كما هو متوقع - للمذاهب النقدية الوافدة استجابات متجانسة، فقد تعصب لها فريق، وخاصمها - على حذر وخوف - فريق آخر، ووقف فريق ثالث يحاول أن يكيّف الوافد الجديد مع ما ثقفه من تراثه القريب والبعيد، أو يحاول أن يتكيّف معه، في زمن متسارع الخطأ لا يسمح للنفس بالتكيّف أو التكيف على مهل. لقد كان لغط الزحام، وبريق الشهرة، ومحاولة السبق والتميّز، وتوزيع الاتهامات، أموراً لا يضارعها أيّ أمر آخر. فكأننا في موقع لاقتسام الغنائم، وكل ما تناله يد القوي - بأية وسيلة كانت - يصبح حقاً مشروعاً ! وأنا لا أنكر أن هذه الضوضاء التي تصمّ الآذان قد هدأت بعض الهدوء في السنوات القليلة المنصرمة. ولكن أزمة النقاد لم تهدأ، ولعلّ أبرز مظاهرها ما يلي:

١ - الموقف من التراث :

ليس التراث كلاً واحداً أصم، ولكنه متعدّدٌ وحيٌّ في نفوس أبنائه. والتراث لا يتغيّر، ولكن مواقفنا هي التي تتغير. «ولكي تكون عصرياً لا بدّ أن تحدّد موقفك من التراث، كما أنك لا تستطيع أن تفسّر نوعية موقفك من التراث إلا من خلال فهمك لمغزى هذا التراث بالنسبة لظروف الحياة الراهنة^(١)، «ولا بد من الانفصال عن الأشياء، واتخاذ «بعد» معين منها حتى تتاح الرؤية الواضحة، والحكم السليم»^(٢). إن إعلان «القطيعة» عن التراث كإعلان «الانقطاع» إليه، كلاهما موقف يفتقر إلى العلمية والصواب. القطيعة تجعل من الناقد ابناً لقيطاً مجهول النسب، والانقطاع يجعل من الناقد عقيماً، وليست إعادة إنتاج التراث كما هو سوى ضرب من العقم وإن تزيّياً بزيّ الإنجاب. وثمة موقف ثالث هو موقف الاتصال والانفصال المتزامنين، وهو الموقف الصحيح .

ولا غموض ولا التباس في الموقفين الأولين، فأولهما ينظر إلى التراث نظرة ازدراء واحتقار، ويراه عائفاً دون التحديث،

(١) عز الدين إسماعيل: الشعر العربي المعاصر (قضاياها وظواهره الفنية والمعنوية) (ص: ٩).

(٢) المرجع السابق (ص: ٧).

ولذا يدعو إلى نبذه والقطيعة عنه. وثانيهما ينظر إلى التراث نظرة تقدير وإجلال، ويراه شبه مقدّس لا يجوز العبث به، ولذا يدعو إلى الاعتكاف في محرابه، والانقطاع إليه ؟. وأصحاب كلا الموقفين يعبرون عن أنفسهم بصراحة وقوة. ولكن الغموض والالتباس يكتنفان الموقف الثالث لأن القضية ليست قضية لفظية ينطق بها صاحبها ويمضي، ولكنها قضية موقف ورؤية وممارسة. وكثيراً ما عبّر النقاد عن هذه القضية تعبيراً أدبياً لا يخلو من غموض، ولعل أشهر هذه التعبيرات الصيغة الأندونيسية، صيغة الأب والابن الذي يقتل أباه ويتجاوزهم. وهي صيغة إذا أخذت بدلالاتها الظاهرة لا تتمّ على احترام كبير للأب، بل هي أقرب إلى العقوق منها إلى أية دلالة أخرى. ولكن أدونيس قلماً يقصد الدلالة الحرفية لإنشائه النقدي، بل قلماً نستطيع اقتناص هذه الدلالة في هذا الإنشاء. إن لغته الحدائية التي تموج بالحيوية تظل مستعصية على تحديد الدلالة أو المقاصد. وإذا كان أدونيس بموهبته وثقافته ولغته الحدائية يقتل هذا الأب مراراً، ويحييه مراراً على نحو ما يظهر ذلك جلياً في كتابه «الثابت والمتحول». ويبيّن بوضوح أن التراث ليس نسقاً واحداً، بل هو أنساق كثيرة متغايرة، وأن لكل منا تراثه الخاص ضمن التراث، فإن كثيرين غيره يكتفون بالموقف اللفظي، فإذا

نظرت في دراساتهم النقدية لم تجد لهذا التراث أثراً فيها. وإذا
فإن كثيراً من نقادنا منقطعون عن التراث النقدي ممارسة، وإن
بعضهم متفوقون داخل شرنقتهم التراثية، وإن بعضهم الآخر
يحاول ما استطاع خلق مزيج متجانس من تراثه النقدي ومن
النقد الوافد.

٢ - الموقف من الآخر الأجنبي:

هذا الموقف هو - في حقيقته - الوجه الآخر للموقف
السابق، وهو فرع من قضية كبرى هي «قضية العلاقة بين
الثقافتين العربية والغربية»^(١) ومناقشاتنا حولها تعكس موقفاً
تاريخياً من ثقافة الغرب^(٢). وتعود أصول هذا الموقف إلى
مرحلة «الاستقلال» التي أنجزتها الثورات الوطنية في أرجاء
الوطن العربي المختلفة. لقد وجد العرب أنفسهم في موقف
ملتبس ينطوي على شيء من التناقض الظاهري، فهم يريدون
استكمال تحررهم من المستعمر، والارتقاء بمجتمعاتهم وأوطانهم
بالعلم والمعرفة، والعلم والمعرفة لدى هذا المستعمر الذي
يرفضونه، ويريدون استكمال تحررهم منه، ولذا انطوى موقفهم

(١) انظر شكري عياد: المذاهب الأدبية والنقدية (ص: ١٧).

(٢) المرجع السابق. المقالة الثالثة .

على مفارقة قاسية^(١). وحددت هذه المفارقة المواقف، فلاذ بعضهم بالتاريخ العربي يبعثه، ويعقد عليه الآمال، ولا يرى في الغرب إلا الشرّ المستطير. ورأى بعضهم أن الماضي قد فقد شرعيته التاريخية، ولا منجى لنا إلا بالانتماء إلى العصر، والأخذ بأسباب البقاء فيه ولو على حساب تدمير الماضي الذي فقد شرعيته على ما يرون^(٢). وإذا كان التراث العربي نتاج سياق تاريخي اجتماعي مغاير لحياتنا المعاصرة - كما يقولون، وهو قول حق وصواب -، ولا يمكن بعثه واستحيائه كاملاً، فإن الإنصاف يقتضي أن نتذكر أن تراث الآخر الأجنبي هو نتاج سياق تاريخي اجتماعي مغاير لحياتنا العربية المعاصرة أيضاً، وأن نقف من هذا التراث الموقف المنهجي نفسه الذي وقفناه من تراثنا، فلا نقبله كله، ولا نرفضه كله. ورأى آخرون أن الانعزال عن العالم المعاصر خطأ فادح يشبه الانتحار أيضاً، ولذلك دعوا إلى المزوجة بين الحرص على الجذور، والحرص على علوم العصر ومعارفه، وعرف هذا الاتجاه بين الباحثين باسم «الأصالة والمعاصرة». إن هويتنا ليست إلا مزيجاً من

(١) لمزيد من التفصيل، انظر وهب رومية: شعرنا القديم والنقد الجديد .

(٢) انظر ما نقله شكري عياد في «المذاهب الأدبية...» عن إلياس خوري ص: ١٢، وهو مثال لهذا الموقف.

رؤيتنا لأنفسنا، ومن رؤية الآخر لنا، ولذا يجب حوار هذا الآخر الشبيه بنا والمختلف عنا في آن. ويصدق هذا الموقف العام على الموقف النقدي. وإذا كان الموقفان السابقان (الموقف السلفي، والموقف الحداثي) واضحين بغض النظر عن صحة كل منهما أو شرعيته، فإن الموقف الثالث (الأصالة والمعاصرة) ليس واضحاً لأنه في طور الإنجاز والتحقق، وفيه - ككل المشاريع التاريخية الكبرى - اجتهادات ووجهات نظر كثيرة. ولا تخطئ العين ما في المشهد النقدي العربي الراهن من تبعية وانبهار بالآخر الأجنبي، ومن استخفاف بالتراث النقدي، وازورار عنه يكاد يبلغ حدّ الازدراء. كما لا تخطئ العين المحاولات الدؤوب التي يحاولها أنصار الأصالة والمعاصرة أملاً ورغبة في بناء رؤية نقدية عربية معاصرة.

٣ - غموض الموقف الثقافي للناقد:

ترتبط هذه القضية ارتباطاً وثيقاً بمفهوم «الثقافة» ووظيفتها في المجتمع، وبعلاقة النقد بالثقافة. وإذا لم يحدّد الناقد موقفه من مفهوم «الثقافة» ومن مفهوم «النقد» فلن يستطيع تأدية وظيفته على النحو المرجوّ منه، وسيكشف عن غياب «مرجعيته» الواضحة، وعن تعدّدّها. وسيؤدي هذا الغياب وهذا التعدد إلى

«فوضى» الحركة النقدية وانعدام نزاهتها، وإلى تراكم كميّ للجهود النقدية دون أن يتحوّل هذا التراكم إلى «كيف»^(١). وبعبارة أخرى لن يؤدي هذا التراكم إلى نشوء «مدارس» نقدية. وهنا يصبح التجمع قائماً على أساس اقتسام الغنائم، بمنطق العصابات، وتصبح الشكوى من «الشلل»، أو التنازع فيما بينها، أمراً حتمياً بهذا المنطق نفسه»^(٢). وفي هذا المناخ ستقوى النزعة الفردية، ويتحول النقد إلى ضرب من الاستعراض الثقافي وظيفته «بهر القارئ»، وإشاعة الفوضى في الوعي الجماعي نظراً لتأثير هذا النقد ذي المرجعيّات المتباينة فيه. لقد شهدت العقود الأخيرة ازدهار السوق الثقافية بكتب النقد النظري والتطبيقي. وتكفيك نظرة واحدة إلى هذه الكتب وأصحابها لتكتشف كيف ينتقل عدد من مؤلفيها من منهج نقدي إلى ثان إلى ثالث إلى رابع، وهم يدافعون عن كل مذهب يتحدثون عنه بحماسة وقوة دون أن يلحظوا أنهم بذلك ينتقلون من موقع ثقافي إلى آخر يغيّره حيناً، ويناقضه حيناً آخر. لقد تحدّث «لينين» عن هذا الضرب من المثقفين، ووصفهم بالرخاوة والانتهازية،

(١) انظر حسن فتح الباب: سمات الحداثة في الشعر العربي المعاصر (ص: ٢٢١).

(٢) شكري عياد: المذاهب الأدبية والنقدية (ص: ٥٢).

فكأن كلاً منهم صاحب «سوبر ماركت» يبيع كل شيء مقابل الربح أو الشهرة. وقد يكون في هذا الحكم قسوة جارحة. إن معارفهم الواسعة محلّ تقدير، ولكن كيفية توظيفها أمر مشكوك في جدارته بالتقدير والاحترام. وقد ظهر ردّاً على هؤلاء مفهوم «المتقف العضوي» .

٤ - الانفصام بين الموقف النقدي والموقف الاجتماعي :

«من الواضح أنه لا يمكن الحديث عن النظرية الأدبية بمعزلٍ عن الصراعات السياسية والإيديولوجية التي كانت حتى الآن المظهر البارز للقرن العشرين»^(١). ولا يمكن الحديث عن الموقف الاجتماعي، ولاسيّما الموقف من السلطة، بمعزل عن السياسة. إن هذا الموقف في جوهره موقف سياسي إما بصورة مباشرة، وإما بصورة غير مباشرة. وهو في كلتا الحالتين يعبر عن موقف مناهض للسلطة، أو عن موقف مؤيد لها تأييداً صريحاً معلناً، أو تأييداً مضمراً كما نرى في موقف المحايدون الذين يعززون سلطة الواقع الراهن بحيادهم. كل المواقف - في التحليل الأخير - مواقف ثقافية سياسية. وقد يهولك ما تسمع وما

(١) عبد العزيز حمودة: الخروج من التثنية (ص: ٣٣٨). والرأي لنيوتن كما يذكر المؤلف .

تقرأ وما ترى من ثورة كثير من النقاد على السلطة السياسية، فلا صلاح يُرجى - في رأيهم - قبل تدمير بنية السلطة السياسية، وتقويضها، واجتثاثها من الجذور. ولا بدّ لك من أن تصغي باحترام وإعجاب إلى مشروعهم الثقافي التنويري. إن شعلة الرفض تتوقد بين جوانحهم (حاملاً قنديل رفضي: شعار لا يعبر عن صاحبه وحده، بل يعبر عن مجموعة كبيرة من هؤلاء النقاد). ولكن هولك يشتدّ ويبلغ مبلغ الجزع المشوب بالاستتكار حين تراهم يتحينون الفرص للظفر بما تجود عليهم هذه السلطة التي يقيمون عليها النكير. وأنا أعرف أن بعضهم - وهم قليل - يحاول قدر استطاعته المزاجية بين خدمة السلطة ووفائه لتصوره الثقافي. ولكنني أعلم أيضاً أن بعضهم الآخر تستبدّ بهم نشوة الظفر به، ولا يستطيعون التحرر من هذه النشوة وملابساتها حتى بعد تركهم مناصبهم. وكل واحد منهم يرى فساد الأنظمة السياسية كلها ما عدا النظام الذي ينتمي إليه !! وكل واحد منهم يحدثك حين تضمك معه جلسة الأصدقاء عن فساد «النظام» الذي يتبوأ منصبه فيه، ويرضع ثدييه ليل نهار !! إنهم - كما قلت في غير هذا الموطن - يريدون أن يجمعوا امتيازات السلطة وشرف المعارضة في آن. أليس من العسير أن نصف هذا الموقف بما ينطوي عليه من المخادعة بالنزاهة الأخلاقية ؟!

٥ - تحوّل النقاد الحداثيين إلى «نخبة» :

لقد تحوّل النقاد الحداثيون إلى «نخبة»، وكان حق أنفسهم وحق المجتمع عليهم أن يكونوا «طلّعة» بالمفهوم العلمي الدقيق لهذين المصطلحين: النخبة والطلّعة. وبدلاً من قراءة الواقع التاريخي الاجتماعي قراءة تحليلية علميّة تمكّنهم من تجديد الفكر العربي النقدي من داخله (لأن تجديد فكر أمة من الأمم لا يمكن أن يكون من خارجه، فإذا حدث لم يكن تجديداً، بل كان استلاباً وتبعية وتغريباً)، قفزوا فوق هذا الواقع، وشرعوا يشرّون بمشروعهم الثقافي التنويري المستمد من الغرب دون أن يكون له جذور أو نسب في الواقع العربي، تستبدّ بهم النزعة الفردية المتعاطمة، وما يلبسها من نظرات الاستعلاء والاستخفاف بمنجزات العقل العربي التاريخية، والانبهار بإنجازات العقل الغربي. وكان من العسير بل المستحيل أن تجد دعوتهم استجابة مرضية من مجتمع ذي تاريخ عريق، وثقافة عريقة، يتشبث بجذوره وثقافته، مجتمع صاغ وجدانه وبقينه تراث ثقافي عريق باذخ، وتجارب نضالية مريرة خاضها ضد مستعمر عنصري غاشم رحل عن بلاده بالأمس القريب بعد أن زرع في قلب وطنه دولة عنصرية إرهابية، لا تعرف شهوتها المتوحشة إلى العدوان حدّاً، تحت بصر هذا الاستعمار الغاشم

القديم، وبصر حليفه الاستعمار الجديد، وبتأييدهما ورعايتهما اللامحدودة .

إن موقف المجتمع العربي من الغرب خصمه اللدود، وعراقه هذا المجتمع، واعتزازه بهذه العريقة، أمور شكّلت حاضناً تاريخياً غير ملائم للمشروع الحداثي المستعار من الغرب بما رافقه من نظرات الاستعلاء والاستخفاف. وإذاً لقد تضافرت أمور موضوعية تاريخية وذاتية للتشكيك في نزاهة هذا المشروع، وفي ملائحته للمجتمع العربي. وعلى الرغم ممّا كتب له من الشبوع، ومما قدّمه من معارف نقدية غزيرة انتفع الجميع بها، فإن المجتمع العربي ما يزال ينظر إليه نظرة تنقصها المودة والترحيب .

ولقد أريق حبر كثير في الحديث عن هذه النخبة ومشروعها. ومنذ منتصف القرن الماضي تحدّث العقاد عن «الهوية الواقية» التي هي ألزم للعالم العربي من أي وقت مضى، وحذر من الدعوات العالمية التي هي «خليقة أن تجور على كيان القومية، وأن تؤول بها إلى فناء كفناء المغلوب في الغالب»^(١). وحذر محمد مندور من نقل الفكر الغربي والانفصال عن الواقع^(٢).

(١) نقلاً عن شكري عياد المذاهب الأدبية والنقدية (ص: ١١) .

(٢) نقلاً عن عبد العزيز حمودة: المرايا المقعّرة (ص: ٤٢).

وكتب آخرون كثيرون من المهتمين بشؤون الأدب والنقد، ومن المهتمين بشؤون الثقافة عامة متحدثين عن التغريب والاستلاب وشطط الاستعارة من الآخر. وفي عام ١٩٩٣م تحدّث د. عياد حديثاً مستفيضاً عن الحداثة والحداثيين العرب، فوصف الحداثة بأنها «ثورة النخبة». وتحدّث عن صفات هذه النخبة قائلاً «وقد تختلف صفات هذه النخبة في بلد عربي عن آخر، ولكنها تشترك في شيء واحد على الأقل، وهو أنها تشعر شعوراً حاداً بسقوط الحلم العربي، وعجزها المطلق عن الحركة الفاعلة»^(١). ألم أقل منذ قليل: إن هذه النخبة لم تقرأ الواقع قراءة علمية صحيحة، فقفزت فوقه، بدلاً من أن تلتحم بحركة الواقع وتقود جماهيره ؟ لقد أصبحت الحداثة مخرجاً من حالة الضياع التي أعقبت هزيمة ١٩٦٧م. يقول د. عياد «وهكذا أنزلت بهم هزيمة ١٩٦٧ وهم يشعرون بأنهم مخدوعون وممتهنون ومسؤولون أيضاً. وهذه أحوال ثلاثة قد يكون واحد منها داعياً إلى الثورة أو التمرد، ولكنها مجتمعة لا تنتج إلاّ حالة من العدمية المقترنة بالسلبية واللامبالاة». ثم يكمل «كان هذا المناخ المرضي الكئيب تربة صالحة لانتعاش الحداثة التي لن تصبح مقصورة على فئة صغيرة من الأدباء والفنانين الذين يعيشون بأجسامهم في مصر،

(١) شكري عياد: المذاهب الأدبية والنقدية (ص: ٧١) .

ويعيشون بعقولهم ومشاعرهم في أوروبا أو يتوهمون ذلك...
(١). ويقرر د. عياد في موطن آخر أن الحداثي العربي بارز ومميز في بيئته العربية، ولكنه في كثير من الأحيان غير مفهوم، وأنه في الثقافة الغربية غير مفهوم أيضاً لأنه يحطم قيوداً لا يشعرون بها، ويهاجم محرّمات لم تعد عندهم محرّمات^(٢). إن هذه السمات التي يتحدث عنها شكري عياد (العجز المطلق عن الفعل، والعدمية المقترنة بالسلبية واللامبالاة، والعقل المبهور، والمشاعر المغترية المسلوقة، وانقطاع صلة التفاهم بين الحداثي ومجتمعه) هي التي جعلته يقرر أن ما يفعله الحداثيون العرب هو نقل حرفي للحداثة الغربية، وليس صياغة عربية لها. وأن الحداثة العربية انطوت على شيء من خداع النفس^(٣). إنها - باختصار - ثقافة نخبة معزولة لا ثقافة طليعة ملتزمة بالحركة التاريخية لمجتمعها.

وقد وقف عبد العزيز حمودة ثلاثيته (المرآيا المحدبة، المرآيا المقعّرة، الخروج من التيه) على نقد الحداثة العربية والحداثيين العرب، فهو لا يكاد يلتفت عنهم حتى يستدير إليهم من جديد،

(١) المرجع السابق (ص: ٤٥) .

(٢) المرجع السابق (ص: ١٨) .

(٣) المرجع السابق (ص: ٦٨ و ٦٩) .

تسعه في ذلك ثقافة واسعة، وشهوة جبارة إلى الجدل، وصبر عليه لا يعرف النقاد، وإرادة قوية مصممة على نفي الشرعية التاريخية عنهم وعن حداثتهم. وقد يكون من العبث والمستحيل بأن أن نعيد هنا آراء د. حمودة، ولكن ذلك لا يحول دون الإشارة إلى حديثه عن ثقافة «الشرخ» التي نجمت من غياب المشروع الثقافي العربي (ما سمّيته: استراتيجية ثقافية قومية). وإلى حديثه عن تحول الحداثيين العرب إلى «نخبة» تحالفت مع النخبة السياسية الحاكمة (ألسنا أمام مفارقة درامية قاسية ؟ هذا هو المضحك المبكي حقاً الذي أشرت إليه في الحديث عن الانفصام بين الموقف النقدي والموقف الاجتماعي). يقول: «وهكذا وجدت «نخبة» الحداثيين العرب نفسها في تحالف مبكر مع «النخبة» السياسية الحاكمة، أي أنها بدأت معزولة عن الجماهير. وإذا كنا نتحدث عن جماهير ترى النخبان: الحداثية والسياسية، أنها غير مؤهلة لإحداث التغييرات الأساسية في البنى والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية بسبب أمية متفشية فإن عزلة النخبتين في مرحلة أو أخرى تصبح أمراً حتمياً: إذ سرعان ما يتحوّل الأفراد باتخاذ قرارات التغيير بالنسبة للنخبة السياسية إلى ديكتاتورية سياسية قاهرة في الوقت الذي يتحوّل

فيه دور الريادة في الفكر الإبداعي والنقدي الحداثي إلى عملية ابتعاد مستمرة عن الجماهير التي جاءت تلك النخبة لقيادتها وتغييرها في المقام الأول. معنى ذلك أن الحداثة العربية جاءت إلى الوجود معزولة منذ اليوم الأول»^(١). ومما يؤكد نخبوية هؤلاء الحداثيين، وعزلتهم عن الجماهير ضيق صدورهم «بكل أنواع الاختلاف، ومسارعتهم إلى اتهام كل من يحاول تقديم رؤية مختلفة تغني الحوار، وربما تصحح المسار، بالجهل والتخلف والأصولية بديلاً عن الرجعية»^(٢). لقد صنع الحداثيون العرب شرنقتهم بأيديهم، فتنزلوا عن دورهم التاريخي في الالتحام بالجماهير وقيادتها لإحداث التغيير «دور الطليعة»، واكتفوا بالشهرة ناسين أن «الشهرة» لا تصلح أن تكون معياراً للحكم على أخلاقية العمل، ووفائه بحاجات الأمة.

ب - أزمة النقد :

إن أزمة النقد هي - بالبداية - تجليات لأزمة النقاد، وهي الوجه الآخر لها. وتتجلى هذه الأزمة في ما يلي:

(١) عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة (ص: ٩٠) .

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

١ - مرجعيّاته:

تلخص عبارة شكري عياد التي مرّت بنا حالة «الضياع» التي يمر بها النقد العربي الراهن، الضياع بين «منهج قديم لم يتأصل، ومنهج حديث - أو يظن أنه حديث - لم يغربل». لقد سوّيت مناهج نقدية كثيرة على عجل، وهي مناهج لم يبُلّها الناس من قبل، ولم يجدوا وقتاً كافياً لتكييفها، ودمجها في نسيج الثقافة العربية والنقد العربي. فكأن هذه المناهج دين إمّا أن تعتنقه وتدخل فيه دفعة واحدة، وإمّا أن تتكره وتخرج منه دفعة واحدة! لقد شهدت العقود الأخيرة موجة من النقد التطبيقي، ودار هذا النقد حول الأدب العربي شعراً ونثراً في عصوره المختلفة. ولعلي لا أجاوز الواقع إذا قلت إنّ كثيراً من هذا النقد مؤسس على مرجعيات نقدية غربية صرف لا أثر للثقافة العربية فيها سواء أكانت نقداً أم بلاغة أم نحواً أم صرفاً أم عروضاً. ولم يتوقف أحد ليسائل هذا المنهج أو ذاك عن مدى كفايته في إنارة النص، والكشف عن ثرائه. أو ليتساءل عن مدى ملاءمته للنص المدروس، أو عن مدى التشابه والاختلاف بين السياقات التاريخية الاجتماعية للثقافة التي نشأ فيها وهذه التي وفد إليها، وهكذا «بالغ النقاد الجدد في تأكيد «الأدبية» فعزلوا العمل الأدبي عن جميع المؤثرات، وجردوا الظاهرة الأدبية، وفصلوها عن

«القيم» التي هي الأصل في وجودها ما عدا القيم الجمالية ... وزعموا أن هذه القيم لا تتغير^(١). وإذا كانت معرفة «الأب» غير ضرورية في المجتمع الغربي، فلم لا تكون هذه المعرفة غير ضرورية في النقد؟ وهكذا أعلنوا «موت المؤلف». ولم يلبثوا أن عزلوا الظاهرة الأدبية عن الظواهر الاجتماعية المواكبة لها، فكأنها نبت شيطاني لا علاقة له بما يحتضنه أو يواكبه ويجاوره. وجردوا اللغة من سياقها التاريخي الاجتماعي، وهو سياق بالغ الثراء في ثقافة عريقة كالثقافة العربية. ولم يلبثوا أن قتلوا النص كما قتلوا المؤلف، ففقد النص وجوده الموضوعي وتلاشى بعد أن تحول كل دال فيه إلى مدلول يتحول بدوره إلى دال فمدلول فدال فأمسوا في غابة من تيه الدوال، ولم يعد للنص وجود موضوعي صلب أو دلالة مؤكدة أو مظنونة، وسيطرت فكرة «إرجاء المعنى» على كثير من الدراسات. وصار الحديث عن ملء فراغات النص - وما أكثرها !! - حديثاً لا يزمه زمام، واتخذ صيغة الاستعلاء الثقافي، فاستعيرت له لغة الفلسفة لتكون لائقة به، وهكذا استفاض الحديث عن الوجود بالقوة والوجود بالفعل. واستفاض

(١) شكري عياد: دائرة الإبداع (ص: ٢٩).

الحديث عن قراءة «البياض» في الصفحة الشعرية، ناسين أو متناسين أن البياض في اللوحة عنصر تشكيلي في الرسم، وأنه ليس كذلك في الشعر. وخفقوا بأجنحتهم يطاردون دلالة «التحيز المكاني» وكيفية الكتابة الشعرية بين مائلة ومستقيمة ورأسية وشبه مائلة. ومن العجب العجائب أن دراسات أُقيمت على قراءة هذا التحيز وحده دون أن تتحدث كلمة واحدة عن منطوق النص. وإنه لمن المفارقات حقاً أن تُهدر دلالات الألفاظ والتراكيب، وأن يُبحث عن دلالات طريقة الكتابة أو التنضيد !!

إنّ هذه الأمثلة غيض من فيض يعرفه كل متتبع لحركة نقد الحداثة، فلا ضرورة للتتبع والاستقصاء. وزاد الطين بلةً، أو الحشف سوء كيلة - كما كان القدماء يقولون - معرفةً واهية بالشعر القديم، وتاريخه، وطرائق شعرائه في تصوّر المعاني، فحلّ الارتجال والظن والاستخفاف محل التدقيق واليقين والعلم. وأذكر أن جهة علمية رصينة حولت إليّ مخطوطة نقدية لتقويمها فهالني ما رأيت في قسمها التطبيقي من أخطاء فادحة في قراءة الشعر وكتابته وضبطه وتوجيه رواياته، ومن عجز شديد عن فهم دلالاته القريبية الظاهرة، ومن قصور في فهم تصوّر الشعراء القدماء للمعاني، ومن غموض تاريخ الشعر غموضاً شديداً في ذهن المؤلف .

وإذاً، لقد غاب الموقف النقدي من مرجعيات هذا النقد، وعبر هذا الغياب عن استسلام علمي كامل، فعَلَتْ موجة التغريب والاستلاب على الرغم من كل الدعوات التي حذرت من نقل الفكر الغربي والانفصال عن الواقع، ومن فرض المذاهب الأدبية والنقدية فرضاً على الواقع لأن هذه المذاهب ينبغي أن تكون «استجابة للحاجات الفكرية والاجتماعية معاً» بعبارة محمد غنيمي هلال^(١).

ولقد أدّى الاستسلام العلمي لهذه النظريات إلى العبث - في كثير من الأحيان - «بوظيفة النقد» التي تتحدد - في حدودها الدنيا - بإضاءة النص، وسبر أغواره، والكشف عن ثرائه، وجلاء الإحساس الذي صدرت عنه القصيدة، والواقع الذي حاولت أن تلتفتنا إليه ... و«الشعر والنقد كلاهما نابع من الحياة، وكلاهما حافز لتغيير الحياة ... بل هما أكمل تعبير عن إنسانيته (إنسانية الإنسان) لأن الصفة التي انفرد بها الإنسان عن سائر مخلوقات الله هي إرادة التغيير والقدرة عليه»^(٢). وكثير من هذا النقد يحجب النص، ويغيّب الإحساس الذي صدرت عنه القصيدة، وينفي قدرته على أن يكون حافزاً لتغيير الحياة.

(١) محمد غنيمي هلال: دراسات ونماذج في مذاهب الشعر ونقده (ص: ٦٢).

(٢) شكري عياد: أزمة الشعر المعاصر (ص: ٥) .

وحسبك أن تقرأ كتاباً قائماً برأسه يقع في مئات الصفحات، يدور حول قراءة تفكيكية لإحدى القصائد المعاصرة، وأن تقرأ كتاباً آخر ضربياً له يدور حول قراءة بنيوية لقصيدة معاصرة أخرى، لتكتشف أن كلا من الدراستين قد حجبت القصيدة المدروسة بطريقتها الخاصة، فأنت تخرج من كليهما تَقَلَّبَ يدك متسائلاً: ما التجربة الإنسانية التي تعبر عنها القصيدة ؟ وهل أنا الآن أعمق وعياً ومعرفة بالقصيدة مني قبل قراءة هذا النقد ؟ وماذا يجديك أن تقرأ بحثاً طويلاً عن «التحيز المكاني» في قصيدة ما دون أن يحدثك الناقد عن شيء - أي شيء - له علاقة بعالمها الشعوري واللغوي والجمالي؟ أهى أزمة مناهج؟ أم أزمة تطبيق؟ أم أزمة مناهج وتطبيق معاً؟

وأنا لا أزعم أن كل النقد الحداثي على هذه الشاكلة، فهذا زعم يأباه الإنصاف والواقع. ولكنني أزعم أن كثيراً من العبث قد دخل هذا النقد، وأن وظيفة هذا النقد قد انحرفت عن سبيلها القاصدة انحرافاً شديداً.

٢ - طرقه، وأنماطه اللغوية:

نعني بالطريقة كيفية دراسة النص، وليس من اليسير أن نحدّد الطرق التي يسلكها النقد العربي المعاصر في هذه الدراسة، ولا من اليسير تصنيفها. ولا يكفي أن نقول: إن هذه الكيفية تتكوّن

من عمليتي تحليل وتركيب متعاقبتين. أو أن نقول: إن هذه الكيفية إما أن تقرأ النص من الداخل بوصفه نصاً مكتملاً مستقلاً مغلقاً، وإما أن تقرأه قراءة تفتحه على الخارج، وترفض استقلاليته. لأن قولنا الأول قول عام يحدّد مراحل هذه الكيفية دون أن يوضحها توضيحاً يكشف الفروق بين كيفيات متعددة للتحليل، وأخرى متعدّدة للتركيب. ولأن قولنا الثاني هو تعبير عن موقفنا من «مفهوم النص»، وليس توضيحاً لكيفية دراسته. بيد أننا نستطيع – بمقدار مقبول من الاطمئنان - أن نتحدّث عن ثلاث طرق بارزة يسلكها هذا النقد هي الطرق التي حدّدها د. شكري عياد بعد أن ضمّنها عدداً من الطرق التي تحدّث عنها د. محمد عبد المطلب^(١)، وهذه الطرق هي: الطريقة التكنيكية، والطريقة الانطباعية، والطريقة الخلاقة^(٢).

١ - **الطريقة التكنيكية:** تهتم هذه الطريقة بنقد الصنعة الفنية على نحو مما نرى في النقد العربي القديم، وفي النقد البنيوي الشكلائي، وفي ما يسميه محمد عبد المطلب القراءة الجمالية التي تتكئ على البنى التركيبية، ومدى تخلصها من الطابع العام، والارتقاء إلى الأدبية. والنقد البلاغي العربي يكاد يكون كله نقداً

(١) محمد عبد المطلب: قراءات أسلوبية في الشعر الحديث (ص: ١٣-١٥).

(٢) شكري عياد: دائرة الإبداع. ص: ٦٥.

جمالياً. ولعلنا لا نبالغ إذا ضمنا إلى هذه الطريقة القراءة التأويلية لأن الارتقاء بالألفاظ المعجمية إلى مستوى الرمز أمر يدخل في صميم الصنعة الفنية .

٢- **الطريقة الانطباعية:** وهي الطريقة المتبعة في كثير مما يكتب من نقد في الصحف السيّارة، وطريقة معظم الناس في القراءة. وفيها يكون النص مجرد مثير جمالي مما يقطع بفسادها.

٣- **الطريقة الخالقة:** وهي كما يحددها د/عياد تعني «أن الناقد، بفضل تمرسه بالتجربة الإبداعية، يدخل في قلب العمل، ويشارك المنشئ في جميع خطواته بخبرة تضاهي خبرته أو تفوقها، ومن ثم يمكنه أن يقارب الدقة في فهم العمل على جميع مستوياته، وتذوقه بحكم ما في العمل نفسه من إمكانيات التدّوق، والحكم عليه تبعاً لذلك»^(١). ومن الملاحظ أن هذه الطرق تتفاوت تفاوتاً كبيراً في قيمتها، وفي التكوين الثقافي المؤهل لكل منها .

وتحتاج لغة هذا النقد - على اختلاف طرقه ومناهجه - إلى وقفة متأنية تتأملها من جهتين هما: كيفية القيام بوظيفتها، ومستوياتها الأدائية. ففي الجهة الأولى حدث انحراف شديد في

(١) المرجع السابق (ص: ٦٥ وما بعدها) .

كيفية تأدية المعنى (النهوض بالوظيفة) عمّا ألفناه على امتداد تاريخ الثقافة العربية. لقد درج النقاد حتى الأمس القريب على التعبير باللغة عن آرائهم في النصوص التي يعالجونها، فإذا نحن اليوم أمام لغة أخرى لا عهد للنقد الأدبي بها، هي لغة الأرقام، والأسهم الرأسية والأفقية، والدوائر، والرسوم البيانية في محاولة مستمينة لإضفاء الصفة العلمية على هذا النقد، أو للإيهام بها. وأنا لا أنكر أن بعض هذه الجداول والرسوم - وهو بعض يسير جداً - مفيد، ولكنني أزعّم أن الكثرة الكاثرة منها عاقرٌ لا تقوى على حمل دلالة، أو إيجاب ما يشبه الدلالة، أو يتصل بها بنسب! بل إنها لا تقوى على أن تكون أظاراً - وهي التي تحنو وتعطف على أولاد غيرها - تقدّم للنصوص المدروسة فائدة أو للنقد نفسه نفعاً. وما أكثر ما يقف القارئ أمامها حائراً يحاول استنطاقها فتستعجم!! لقد غدت بدعة فاشية يزيّن بها الباحثون ما يكتبونه، وكأن البدع لا تكون ضلالة إلا في الدين! وما معنى أن يكتب باحث كتاباً تعدّ صفحاته بالمئين - على ما في كلمة الكتابة هنا من تجاوز ومخادعة - فلا تظفر اللغة الشارحة منه بأكثر من عشرات الصفحات منجّمة في مواطن شتى، وتستأثر الأسهم والرسوم والخطوط و.... بسائر الكتاب؟! وأنا أسأل: ألا تستطيع اللغة التعبير عن دلالات هذه الرسوم

والخطوط، إن كان لها دلالات حقاً ؟ أم إنّ اللغة العربية أمست عجوزاً أبلاها الدهر، فانعقد لسانها، فهي لا تتكلّم إلاّ إشارة أو إيماءً ؟! ولم تقتصر هذه البدعة الشكلية على الكتب، بل اجتاحت الأبحاث النقدية ذات الأوراق الموقوفة العدد، فلا تكاد تقرأ بحثاً في النقد التطبيقي لا يحاول أن يوهّمك بعلميّته بهذه «الدرجة» الفاتئة. ومرة أخرى أقول: أنا لا أنكر أهمية «الإحصاء» إذا أحسن الانتفاع به، بل أدعو إليه، وأراه شرطاً علمياً لازماً في بعض أنحاء العمل النقدي. ولكن «الإحصاء» أمر، وما نراه من خطوط ورسوم ودوائر وأسهم وسواها أمر آخر. وقد تساءل أحمد درويش: «ألا يمكن اللجوء في لغة النقد الأدبي إلى طريقة تأخذ من العلم الصرامة والدقة والحيدة وطرح الفروض ومناقشتها ... والاستعانة بما يقدمه العلم من وسائل مختلفة في قياس الظواهر، لكنها في نفس الوقت تحاول أن تقترب من مناخ النص الذي تدور في أفقه، وأن تقرّب المتلقي ... من العمل الفني»^(١).

واقتراب لغة النقد من مناخ النص ينقلنا إلى الجهة الثانية (مستويات لغة النقد الأدائية)، فقد شاع بين الدارسين أن لغة النقد

(١) أحمد درويش: في النقد التحليلي للقصيدة المعاصرة (ص: ١٠).

ينبغي أن تكون لغة علمية لئلا تلفت القارئ إلى نفسها، فتشغله عن مقاصدها، وعن النص المنقود. وعلمية لغة النقد قضية فيها نظر، لا لأننا ننكر هذه العلمية، بل لأننا نريد جلاء المقصود بها دفعا لما حاق بهذه اللغة - تحت مظلة العلمية- من الغثاثة والركاكة والهوان. والذي أفهمه من هذه العلمية هو أن تكون مقاصد لغة النقد دقيقة واضحة. فإذا تحقق لها هذا الشرط كان من حق الناقد بل من واجبه أن يرتقي بهذه اللغة، وأن يثبت فيها من موهبته وروحه ما يميزها من لغة التخاطب اليومية، ومن لغة العلوم الصرف. إنه يتحدث عن قيم جمالية وفكرية، وعن أشواق النفس ومخاوفها، وعن تجارب إنسانية معقدة ملتبسة. وأنى للغة التخاطب اليومية أو لغة العلوم الصرف أن تنهض للتعبير عن الجمال والمشاعر والأحاسيس والأشواق؟ ومن ذا الذي يزعم أن اللغة لا تتأثر بموضوعها؟ أليست تلقي السياسة والاقتصاد والطب والفلسفة والرياضيات ظلالها على اللغة التي تتحدث عنها؟ وإذا كان الأمر كذلك - وهو كذلك حقا - فلم لا يلقي النص الإبداعي ظلاله على لغة النقد؟! وعلى الرغم مما حُبرَ من صحف حول كون «النقد» علما يبحث عن «أحكام عامة»، وينتهي إلى «تقييم» الأعمال الأدبية، أو فناً يبحث عن «أحكام جزئية»، وينتهي إلى «تفسير» هذه الأعمال، فإن الممارسات النقدية ما تزال تتأرجح بين

هذين الرأيين. ولقد أوشك أن يستقر - أو استقرّ حقاً - أن النقد يقع موقعاً وسطاً بين العلم والفن، أو هو علم ذو نسب عريق في الفن. ولعلّ هذا هو السبب في إعلاء أهمية «الذوق» الذي هو حصيلّة «الخبرة» والذي يقع موقعاً وسطاً بين الذاتية والموضوعية. ولعلّه أيضاً سبب الحرص على ذاتية الناقد، وهو حرص عبّر عنه محمد غنيمي هلال، وكثيرون غيره، بقوله «بناء النقد على أساس علمي موضوعي لا يقضي على ذاتية الناقد، ولا يتحكم في أصالته، ولكنه يدعم هذه الذاتية وهذه الأصالة في النقد والأدب»^(١). وإذا قد يكون لازماً أن نحرّر مفهوم «علمية» لغة النقد ممّا اعتراها من سوء الفهم والتواء، وممّا قاناها من ركاقة وضعف وابتذال. ويستطيع الناظر في لغة النقد العربي المعاصر تمييز ثلاثة أنماط بارزة فيها:

١ - نمط نثري بارد جاف يدل على فتور الحس اللغوي وصلادته وبيوسته، ويقذف بقارئه بعيداً عن ضفاف الفن ودنيا الجمال، فإذا صبر عليه لم يجد فيه سوى الضعف والركاقة والفهاهة، وما قد يصاحبها من تداخل والتواء وتقطّع للجمل، ومن أخطاء نحوية ولغوية فادحة تزيده

(١) محمد غنيمي هلال: دراسات ونماذج. (ص: التقديم).

سماجة وابتدالاً، فكأن اللغة لم تُخلق إلا لتعاسر أصحابه، وتتعاصى عليهم على ما بينهم من اختلافات .

٢- نمط حدائي خلّاب يفيض بالحيوية والرشاقة، ويتخفّف من أدوات الربط، ويجنح إلى مباغطة القارئ بتلاحق جملة القصيرة الغضة التي تقع خارج أفق التوقع بتركيبها الحدائي الذي يمنحها طابع العذرية أو البكارة مما يقربّه من معدن الشعر الكريم. ولكن هذا النمط يلابسه الغموض، وتتهمر منه ظلال دلالية كثيفة تكاد تستعصي على اليقين. بعبارة واحدة: إن قدرته على القيام بوظيفة «التبليغ» أو الإفهام» محدودة بل ضعيفة. ومن يدري ؟ فلعل أصحابه لم يريدوا منه سوى ما نشكو منه. ولا تعني حدائية هذا النمط أنه أسلوب الحدائين عامة، بل هو - عند التحقيق - أسلوب عددٍ يسيرٍ جداً منهم .

٣- نمط عصري جديد له طراوة اليمّ وتدقّقه، تتغلغل في ثناياه روح بلاغة جديدة، ورصانة إرث إبداعى عريق. يحرص على كيفية «التبليغ» حرصه على «التبليغ» نفسه. ويتفاوت أصحاب هذا النمط تفاوتاً ملحوظاً على نحو ما يكون عادة من تفاوت بين أفراد المذهب الواحد أو المدرسة الواحدة .

ثالثاً - النص النقدي من «التنظير» إلى «التفكك، والاستغلاق»:

يلاحظ المتابع لحركة النقد العربي الراهنة كثرة التنظير النقدي كثرة مفردة قياساً إلى النقد التطبيقي. ويكاد يكون هذا التنظير كله ذا مرجعية غريبة. ويتخذ مظهرين، أولهما: تنظير نقدي صرف يتحدث - في كتب كاملة - عن منهج نقدي واحد، أو عن مناهج متعدّدة. ويختلط في هذا التنظير التأليف بالترجمة اختلاطاً شديداً حتى يعزّ على القارئ التمييز بينهما، فلا يكاد يدري هل هذا الذي يقرؤه ترجمة مستعجلة مشوشة أم هو تأليف مضطرب لم تنتهياً له الأسباب على نحو علمي سديد ؟. ولقد عبّر د. مصطفى ناصف عن هذا الموقف الملتبس تعبيراً دقيقاً بطريقته الساخرة المعهودة حين رأى أحد الأصدقاء يتأبط كتيباً إنجليزياً، فسأله: يا فلان، أهذا هو الكتاب الذي ستؤلفه ؟! ويتجلى المظهر الثاني في مقدمات البحوث التطبيقية، فهي - في كثير من الأحيان - مقدمات نظرية باذخة، يليها قسم تطبيقي تقليدي هزيل لا يكاد يمت بسبب إلى المدخل النظري الجليل، حتى يصحّ - دون مبالغة - أن تفصل أحدهما عن الآخر، فلا تنقص قيمة أيّ منهما أو تزيد!! ولست أدري لم تكتب هذه المقدمات الفخمة إذا لم تكن ستوظّف في دراسة النص المدروس؟ إن النتيجة المنطقية لهذا الضرب من التأليف هي «تفكك» النص

النقدي، و«خذلان» القارئ الذي يشعر بمفارقة قاسية، فلا يدري كيف يضمّ أحد هذين الشئيتين المتفارقين إلى الآخر ؟

ولقد شكّا كثير من النقاد من «استغلاق» النص النقدي التطبيقي بسبب غموضه حيناً، وتراكم المصطلحات حيناً، وكثرة الأسهم والدوائر والرسوم والخطوط بين متعرج وغير متعرج حيناً ثالثاً، والتهويم بعيداً عن بنية النص اللغوية لأسباب شتى حيناً رابعاً، ورطانة لغوية كئيبة حيناً خامساً، وسوى ذلك من الأسباب. وهكذا «قرأ الناس نقداً لا يشبه ما عرفوه، أو ما ظنوا أنهم عرفوه، فاختلفت عليهم الأمور، وساء ظنهم بالأدب الجاد» على نحو ما مرّ بنا سابقاً. ولقد شابّت هذا النقد «فوضى» المعايير التي تسوّى على عجل، وقناه قدر من عدم النزاهة وعدم الموضوعية، فساء ظن الناس بالنقد على نحو ما ساء ظنهم بالأدب. ولقد عبّر عن هذا الظن السيئ تعبيراً صريحاً الشاعر حسن فتح الباب، قال: «لقد اختلط الحابل بالنابل نتيجة غيبة الحركة النقدية، أو انعدام موضوعيتها ونزاهتها، وأصبح هنالك كم متراكم بلا كيف، وتحققت القاعدة الاقتصادية التي تقول إن العملة الرديئة تطرد الجيدة من السوق. وقد زادت كثير من وسائل الإعلام الطين بلة». وعلّل ذلك بقوله: «بعد أن رحل فرسان النقد الأصلاء وعلى رأسهم الدكتور محمد مندور،

وتخلّى عن الساحة بعدهم من كان يرجى أن يستكمل الشوط الذي قطعوه في تقويم الناشئة، وتقييم الإنتاج»^(١). وفي الأمس القريب جداً كنت استمع إلى الأستاذ «خيري شلبي» الروائي المعروف في مقابلة تلفزيونية على «قناة المحور»، وحين سئل عن النقد أجاب: ليس عندنا نقاد، ولكن عندنا أساتذة في الجامعات يدرّسون النقد. النقد بصفته حواراً مثمراً بين الناقد والنص غير موجود. هذا ما كان يفعله مندور والعقاد وآخرون، أما الآن فليس لدينا نقد ولا نقاد. ولا ريب أن في هذا الرأي قدراً ملحوظاً من القسوة، وعدم الإنصاف. فنحن حين نتحدث عن ضعف النقد التطبيقي وتفكّكه واستغلاقه لا نقصد إلى «التعميم»، بل نقصد إلى أن قدراً غير يسير من هذا النقد هو كذلك. ولا نريد أن ننفي صفة «الناقد» عن كل المشتغلين بالنقد، ولكننا نريد أن نلفت النظر بقوة إلى ما حاق بالنقد والنقاد من سوء الظن. والذي لا ريب فيه أن في رأي الأستاذ «شلبي» من الشعور بالمرارة والحزن بمقدار ما فيه من القسوة بل أكثر، ولكنه - على هذا وذاك - يكاد يكون أخذاً بمجامع الصدر، وهزاً عنيفاً للإفاقة من سبات نقدي يظنه الكثيرون يقظة تبهر العيون!!

(١) حسن فتح الباب: سمات الحداثة في الشعر العربي المعاصر (ص:

رابعاً: خريطة النقد التطبيقي المعاصر:

لا يملك الناظر إلى خريطة نقد الشعر العربي المعاصر أن يجنب نفسه وطأة شعور قوي بعدم الإنصاف. فكثير من هذا النقد - في الجامعات وخارجها - موقوف على الشعر في مصر، وبعضه موقوف على الشعر في لبنان وسورية والعراق وفلسطين، وأما الشعر في سائر الأقطار العربية فليس له من هذا النقد سوى النزر اليسير، فكأنه ضيف شرف في نادي الشعر العربي!! وكأننا أمام المركز والمحيط والهامش! وقد يكون لهذا الواقع أسباب موضوعية، وشبه موضوعية، فقد أثبت النقاد المصريون في القرن المنصرم جدارتهم وريادتهم النقدية، وكانت الجامعات المصرية منهلاً ثراً للراغبين في استكمال دراساتهم، كما كانت الحركة الثقافية المصرية مفعمة بالحيوية، ورافق ذلك كله مدّ عربي قومي بزعامة مصر الناصرية. وتهاياً لدول المحيط بعض الأسباب كازدهار الحرية بضروبها المختلفة الثقافية والسياسية والتجارية في لبنان، وتعاضم المد القومي مواكباً بنهضة ثقافية في سورية والعراق، وأما فلسطين فقد صاغت الوجدان العربي في تلك المرحلة، وكانت منه في الصميم. وبدا لأسباب شتى كأن الخمول يجرّ أذياله على بقية الأقطار العربية، فقد تأخر بعضها في الحصول على الاستقلال،

و غالب الطابع المحافظ على بعضها الآخر، وكان ضعف الصلات الثقافية بين هذه الأقطار من أهم هذه الأسباب .

ولكن التطور الاجتماعي لم يلبث أن خفق بجناحيه في هذه الأقطار جميعها، وكان حرياً به أن يلفت إليها الأنظار، كما كان حرياً بالنقد أن يلتفتوا إلى الإبداع الأدبي حيث كان. بيد أن التفاتاتهم كانت أضعف من أن تعيد رسم خريطة النقد، فظلت كما هي عليه إلا قليلاً على الرغم من غزارة الشعر وتدفقه سيولاً في العراق والشام وموريتانيا والأقطار الأخرى. ولو حاولت أن تبحث عن دراسات للشعر في المغرب العربي الكبير وفي سلطنة عمان واليمن وبعض دول الخليج العربي والسودان لأعياك البحث دون أن تجد ما يليق بشعر هذه الأقطار من الدراسات الجامعية وغير الجامعية. وكنا - أنا ومجموعة من الأصدقاء - قد أثرنا هذه القضية منذ ثمانينيات القرن المنصرم، وكتبت في مطلع التسعينيات من ذلك القرن محذراً من اختلال موازين النقد بسبب الجغرافيا، ومن جناية الأقطار الصغيرة على مبدعيها^(١). وكان أن كتب عام (١٩٨٧) الشاعر عبد العزيز

(١) انظر: وهب رومية: شعرنا القديم والنقد الجديد (الحديث عن قصة الجمانة البحرية).

المقالح كتابه «تلاقي الأطراف»^(١) الذي وقفه على الحديث عن الإبداع شعراً ونثراً في الجناح الغربي من الأرض العربية، وأهداه إلى كاتب هذه السطور، وهكذا تلاقت الجزيرة العربية والشام والمغرب العربي، وهذا اللقاء هو سرّ تسمية الكتاب. لقد كشف عبد العزيز بهذا الكتاب عن إحساسه العميق بالخلل الكبير في خريطة نقد الشعر المعاصر، فأحب أن يلفت أنظار النقاد إلى ذلك، ويحضّهم على إصلاحه، ليكتمل المشهد الشعري العربي المعاصر. لقد كان الشعر العربي منذ كان أعرق رموز حضارتنا، والمعبر عن روح الأمة وذاتها، وهو «الذي ربط حياة هذه الأمة الفنية في نسق واحد، فصار بذلك المكوّن لوجدانها، والمّلون لنظرتها للحياة والكون والكائنات»^(٢). ويبدو أن الشعراء أعمق إحساساً بأزمة النقد المعاصر من النقاد، وأقوى إيماناً بوحدة الخطاب الشعري العربي المعاصر. وآية ذلك ما نراه من حرص هؤلاء الشعراء على إعادة رسم خريطة النقد العربي بعيداً عن مفهومات المركز والمحيط والهامش. وإذا

(١) عبد العزيز المقالح: تلاقي الأطراف. دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت (١٩٨٧).

(٢) عفت الشرقاوي: دروس ونصوص في قضايا الأدب الجاهلي (ص: ١١).

كان المقال قد عبّر عن شعوره بعدم إنصاف الحركة النقدية العربية المعاصرة، وانتدب نفسه ليرأب بعض الصدوع، فإنّ هذا الأمر قد أرمض شاعراً آخر هو حسن فتح الباب الذي أصدر في النصف الثاني من تسعينيات القرن الماضي كتابه «سمات الحداثة في الشعر العربي المعاصر» الذي استفتحه بالحديث عن هذا الشعور بعدم الإنصاف، إهمالاً أو غفلة: لا فرق، وبالخلل في خريطة النقد، قال متحدّثاً عن النقد التطبيقي: «فإن هذه الدراسات لم تولّ وجهها شطر الشعر في المغرب العربي إلا في النادر القليل الذي لا يقاس عليه، الأمر الذي أدّى إلى أن يجأّر شعراء الساحة الغربية من العالم العربي بالشكوى مما اعتبروه تجاهلاً وغمطاً لحقوقهم، وتقريباً بين المشرق والمغرب». وأدى هذا الإهمال، أو هذه الغفلة «إلى افتقاد النظرة الشاملة للخريطة الشعرية في الوطن العربي، فسقطت بعض حلقات الإبداع الشعري المعاصر». ولم يلبث أن أعلن انتداب نفسه لهذا الذي أرمضه، قال: «وجاء هذا الكتاب محاولة لسد ذلك الفراغ، واستكمال جوانب النقص المشار إليها»^(١). وحقاً بدأ الاهتمام بالشعر العربي المعاصر في الأقطار المهمة نقدياً، فعقدت

(١) حسن فتح الباب : سمات الحداثة في الشعر العربي المعاصر (ص:٧).

مؤسسة الباطين إحدى دوراتها حول شعر «الشابي»، وبدأت الجامعات العربية توجّه طلاب الدراسات العليا إلى دراسة هذا الشعر. ولكن خريطة النقد ما تزال في حاجة إلى كثير من التصحيح والتعديل.

ثالثاً - اقتراحات :

يجب أن أسجّل ابتداءً أننا هنا أمام اختيارات مواقف لا اختيارات أفكار، وإن تكن الأفكار متضمنة في المواقف، بل أساساً لها .

وأحسب أن من حق «العلم» علينا ألا ننخدع بحيوية الحركة النقدية المعاصرة وشيوعها، وأن نقرّ بأنها موضع تساؤلات واستفسارات كثيرة، بل موضع اتهامات مضمرة حيناً، وصريحة أحياناً. وليست تجدي المكابرة وإنكار هذه التساؤلات والاتهامات، فإن المكابرة مطيّة الأهواء، وإن الأهواء أم الخطأ وأبوه. ولا يكفي أن يظن ظان أنه حين سينتهي من كلامه سيهتف الجميع: لقد جفّت الأقلام، ورُفعت الصحف .

لا بدّ إذاً من الانفصال عن الحركة النقدية، وتأمّلها من بعد إذا أردنا لرؤيتنا أن تكون واضحة سليمة. أما إذا ظللنا ننظر إليها ونحن غارقون في جزئياتها ودقائقها فإن نظرتنا ستكون

انعكاساً لتصوراتنا الذاتية، أو ستكون في أحسن الأحوال نظرة
ينقصها الشمول والدقة والوضوح .

بيد أن تأمل هذه الحركة من بعد لا يُفضي إلى ردود حاسمة
على تلك التساؤلات، بل يمكننا من رؤية المشكلة. فإذا أحسنا
صياغة الأسئلة المتصلة بها نكون قد حددناها، وشرعنا بالسير
في طريق الحلّ. وينبغي أن تراعي هذه الأسئلة تفاوت القضايا
التي تدور حولها من حيث «الأهمية»، فالنظر إلى القضايا
الصغيرة والكبيرة على أنها ذات أهمية واحدة وحجم واحد دليل
اختلال النظر .

وفي ضوء ما سبق صغت مجموعة من الأسئلة / القضايا
تشكّل - في ظني - حاضناً خصباً لحوار هادئ جاد، وتحدّد
الإطار الذي ينبغي أن تدور داخله جهودنا النقدية إذا أردنا أن
تكون هذه الجهود خادمة للثقافة العربية . ولقد اكتفيت بإثارة
رؤوس القضايا ممسكاً عن الجواب، ثم ختمت بعدد من
التوصيات .

١ - أسئلة حول تحديد المواقف من المفاهيم :

أ- من نحن ؟ لا بد من تحديد انتمائنا، نحن عرب أم نحن
سوريون ومصريون ويمنيون الخ.

ب - مفهوم الثقافة: ما مفهومها؟ وما طبيعتها؟ وما وظائفها في المجتمع؟ وهل يمكن بناء ثقافة عربية لها خصوصيتها في زمن العولمة؟

ج - مفهوم النقد: هل النقد علم أم فن؟ أم يقع موقعاً متوسطاً بين العلم والفن؟ ما علاقته بالثقافة؟ هل هو جزء عضوي منها يؤدي وظيفته النوعية بانسجام وتكامل مع وظائف الثقافة المجتمعية؟ أم هو نشاط خاص لا علاقة له بالقيم الوطنية والقومية؟

د - مفهوم الشعر: هل هو بنية لغوية معرفية جمالية معاً؟ أم إن العنصر المعرفي هامشي فيه؟ أي هل محمولاته الاجتماعية والسياسية والروحية والثقافية والعاطفية جزء جوهري منه أم لا؟ باختصار: هل طبيعة الشعر (كيفية القول) هي وحدها المهمة، وأما رسالته (مضمون القول) فلا قيمة لها؟ وهل الظاهرة الشعرية معزولة لا علاقة لها بالظواهر الاجتماعية المواكبة لها، أم إنها ذات علاقة وثيقة بها؟

هـ - مفهوم التراث: ما موقفنا منه؟ هل هو موقف القطيعة، أم موقف التقديس والاحتماء به، والانقطاع إليه وحده؟ أم هو موقف الاتصال والانفصال المتزامنين؟ هل يمكننا قراءة هذا التراث بمفهومه الخاص (النقدي والبلاغي واللغوي

والنحوي والعروضي) قراءة علمية تحليلية تستبقي عناصره
الحية القابلة للنماء والتطور، وتتفي العناصر الميتة التي غدت
من تاريخ العلم ؟ هل ما يزال شعار الأصالة والمعاصرة
مشروعاً تاريخياً صالحاً لصيانة الأمة وتطويرها ؟

و - مفهوم الآخر الأجنبي الشبيه بنا والمختلف عنا في آن :

إن موقفنا من الآخر الأجنبي هو الوجه الآخر لموقفنا من
التراث. وإذا كان الآخر الأوروبي قد قام بحركة استعمارية
غاشمة شاملة في الماضي فإن الثورات الوطنية استطاعت أن
تهزمه، وتتجز الاستقلال السياسي. ولم يكن ذلك الآخر على
فضاعته بربرياً وهمجياً ومتوحشاً ومتعطشاً للدماء كالآخر
الأمريكي المعاصر الذي رفع شعار «العولمة» - أو الأمركة -
معتقداً أن الإنسان قد اكتمل تطوره في النموذج الأمريكي،
وفرض على العرب خاصة أن يحدّدوا موقفهم، فإما أن يكونوا
معه، أي أن يكونوا خدماً لسياسته وذيولاً لآرائه، وإما أن يكونوا
ضدّه، وعليهم - حينئذ - يقع وزر اختيارهم !! هكذا يوصد
الآخر الأمريكي أبواب الحوار في وجوهنا، ويحاول القضاء على
الثقافات الوطنية، ويجعل من الساسة دمي يحركها جهازاً
بأصابعه كيف يشاء ! إن كمية الرياء في السياسة الأمريكية قد

تناقشت حتى أوشكت أن تتلاشى، فهي تعلن ما تريد دون التواء ولا مراوغة .

والذي أريد أن أنتهي إليه هو أن علاقتنا بالآخر الأجنبي في هذا القرن هي أعقد وأصعب وأخطر وأشد التباساً مما كانت عليه حتى أواخر القرن المنصرم. فكيف يمكننا أن نصوغ هذه العلاقة صياغة مختلفة عن كلتا الصياغتين - صياغة الإلحاق أو صياغة التدمير - اللتين يحاول الاستعمار الأمريكي فرضهما علينا ؟ هل تستطيع الثقافة العربية - وهي القلعة الأخيرة التي يمكنها أن تعصمنا من الانهيار والذوبان - إذا بنيت على وفق استراتيجية قومية أن تكون درعاً واقية لنا، فتكشف عبر الركام التاريخي عن حقيقة «الذات» العربية، وتؤكدّها، وتعزّز الانتماء إليها؟ إن على الشعوب - إذا أرادت أن تظلّ حيّة - أن تواجه شروطها التاريخية بجسارة واقتدار. وحينئذ سيكون النصر حليفها دون ريب. هذا هو الدرس الذي تعلّمناه من التاريخ .

ز - مفهوم «العلامة اللغوية»:

إن الحديث عن « العلامة اللغوية » هو حديث عن «سلطة النص»، وعن «اللغة»، وعن قصدية المؤلّف. ما موقفنا من هذه العلامة ؟ هل هي «علامة» تنتج دلالة تتحول إلى دال يتحول

بدوره إلى مدلول فدالّ في حركة تناسلية لا تقف عند حدّ، وهو ما يعبر عنه نقدياً بـ «الإرجاء المستمرّ للمعنى أو الدلالة». وفي هذه الحال ستتلاشى سلطة النص، ويفقد وجوده الموضوعي، ويتحول إلى غابة أو تيه من الدوالّ، وستفقد اللغة وظيفتها الأم، وكثيراً من وظائفها الأخرى، وسيغيب سياقها التاريخي الاجتماعي الذي تحمله. أم إنّنا سنقبل بتعدد دلالة «العلامة اللغوية» بشروط تعصمها من الانهيار والتلاشي ؟ وما هذه الشروط ؟ بعبارة أخرى: هل سنقبل فتح «النص» على قراءات متعددة، ولكنها ليست لا نهائية ؟ وما شروط هذه القراءات ؟

٢ - وأختم هذا الحديث بثلاث توصيات :

آ- ضرورة الاهتمام بالدراسات الأدبية المقارنة، ، وهي دعوة قديمة جديدة، لأن هذا الاهتمام يحقق أمرين جديرين بالتحقيق هما: الكشف عن أصالة الروح القومية في صلتها بالروح الإنسانية العامة في ماضيها وحاضرها. وتفسير الفروق بين شعرنا القديم وشعرنا المعاصر الذي اتصل بالآداب العالمية على نحو ما لاحظ بحق محمد غنيمي هلال^(١).

(١) محمد غنيمي هلال: دراسات ونماذج (ص: ٧).

ب - ضرورة الاهتمام بلغة النقد المعاصر، والارتقاء بها لتقترب من مناخ النص الإبداعي شرط المحافظة على علميتها المحددة بالدقة والوضوح. ومن غير المعقول أن تكون لغة النصوص النقدية باردة غثة ركيكة، ومثقلة بالأخطاء اللغوية والنحوية أحياناً .

ح - ضرورة الاهتمام بالشعر العربي المعاصر على اختلاف أقطار الوطن العربي اهتماماً عادلاً منصفاً للكشف عن وحدة هذا الخطاب على الرغم من تنوّعاته، ولرفع الضير الذي حاق بكثير من الشعراء، ولتعزيز الثقة بنزاهة النقد والنقاد.

الهيئة العامة
السورية للكتاب

الفهرست

الصفحة

مدخل تاريخي ٥

الباب الأول : قضايا الثقافة العامة

الفصل الأول:

قضايا الثقافة العامة في دورات مؤسسة البابطين ... ٣٣

المحور الأول: الأنا والآخر ٣٣

المحور الثاني: العولمة والعرب ٥٥

المحور الثالث: العولمة والثقافة ٧٩

المحور الرابع: الحوار بين الواقع والضرورة ١١٢

الفصل الثاني:

أثر اللغة والثقافة في المكوّن العربي ١٣٥

أولاً : اللغة والفكر ١٣٦

ثانياً : اللغة والثقافة ١٤٤

ثالثاً : اللغة والهوية ١٦٠

الباب الثاني : قضايا الثقافة الأدبية

الفصل الأول:

- قضايا الثقافة الأدبية في دورات مؤسسة البابطين .. ١٧٣
- ١ قضايا دائرة الإبداع ١٧٨
- ٢ آ - القصيدة العربية المعاصرة..... ١٧٩
- ٣ ب- تطور مضمون القصيدة العربية المعاصرة ١٨٧
- ٤ ج- أدوات القصيدة ١٩٦
- ٥ د - علاقة القصيدة المعاصرة بالفنون الأخرى ٢٠٧
- ٦ هـ- المرجعيات العامة المشتركة ٢١٨
- ٧ د - المرجعيات الخاصة ٢٢٨
- ٨ أ القضايا العربية..... ٢٦٦
- ٩ آ - القضية القومية..... ٢٦٨
- ١٠ ب - القضية الفلسطينية..... ٢٧٩

الفصل الثاني:

نحو رؤية نقدية عربية معاصرة

- ١ «ملاحظات، واقتراحات» ٢٨٩

الدكتور وهب رومية

- أستاذ في جامعة دمشق.
- دكتوراه في الآداب من جامعة القاهرة بمرتبة الشرف الأولى مع التوصية بطبع الرسالة وتبادلها مع الجامعات.
- عميد كلية الآداب بجامعة دمشق سابقاً.

• كتب أخرى للمؤلف:

- الرحلة في القصيدة الجاهلية، ط ٣ مؤسسة الرسالة بيروت.
- قصيدة المدح حتى نهاية العصر الأموي بين الأصول والإحياء والتجديد، وزارة الثقافة السورية.
- بنية القصيدة العربية حتى نهاية العصر الأموي، دار سعد الدين دمشق.
- شعرنا القديم والنقد الجديد، سلسلة عالم المعرفة.
- الشعر والناقد، سلسلة عالم المعرفة (حاز هذا الكتاب من مؤسسة الكويت للتقدم العلمي جائزة أفضل كتاب في «الآداب والفنون والعلوم الإنسانية» في معرض الكتاب الثاني والثلاثين في الكويت).
- ١ مجموعة مقالات في الأدب القديم والمعاصر منشورة في الدوريات العربية المختلفة.

الطبعة الأولى / ٢٠١٣م

عدد الطبع ٦٠٠ نسخة

آفاق ثقافية

من هذا الكتاب

لقد حوَّصر العرب وثقافتهم بعد أحداث الحادي عشر من أيلول، فلا تكاد تلفظ كلمة «إرهابي» إلا مشفوعة بكلمة عربي أو مسلم، ولم ينقذ العرب وثقافتهم استنجادهم بكل رموز التسامح في تاريخهم، ولا دعوتهم المستميتة إلى «الحوار، والانفتاح، والتعايش». لقد أصدرت أمريكا بحقهم عقوبة الإلغاء أو التلاشي، وشرعت تنفذها منذ لحظة صدور الحكم. ويذكر الدكتور هشام مصباح أن الرئيس الأمريكي جورج بوش بعد أن شاهد فيلماً يصور العالم قد دُمِّر، وانطلقت منه سفينة فضاء تحمل الباقين، وتنطلق إلى المستقبل، علّق أحد المصاحبين للرئيس بأن السفينة تخلو من العرب، فردَّ الرئيس مازحاً بأن هذا هو المستقبل!.

فهل ستتحقق نبوءة «بوش» السوداء؟ وما دور الثقافة في دحضها أو تحقّقها؟ علينا أن نتذكر في هذا السياق أنَّ العوامل الخارجية وحدها لا تستطيع مهما تعاظمت أن تلغي أمة ما، فانتصار الأمة أو هزيمتها أمران مرهونان بعواملها الذاتية الداخلية أولاً، وقدرتها على تحدي هذه العوامل الخارجية أو استجابتها لها على وفق ما انتهى إليه «ارنولد توينبي» في نظرية «التحدي والاستجابة».



www.syrbook.gov.sy
E-mail: syrbook.dg@gmail.com
هاتف: ٢٣٢١١٦٤
مطابع الهيئة العامة السورية للكتاب - ٢٠١٣ م

السعر (٥٠) ل.س