

An abstract black and white artwork featuring a dense, textured background of dark and light gray tones. Overlaid on this background are several large, irregular, light-colored shapes that resemble stylized, organic forms or perhaps a map of a region. The overall effect is one of depth and complexity, with the light shapes standing out against the darker, more textured background.

محمد الصمادي / الأردن

40 سم X 58 سم

فنون رقمية

2010

المصمدي

A F

يمكن تصفح المجلة
على موقع الوزارة
www.culture.gov.jo
رقم الايداع لدى دائرة
المكتبة الوطنية
١٠٩٠ (٢٠١٠) د /

المراسلات
باسم مدير التحرير
العنوان البريدي
الاردن - عمان
ص.ب : ٦١٤٠
الرمز البريدي
١١١١٨ - عمان
e-mail
afkar@culture.gov.jo

للتشريفي المجلة

- ترسل الموضوعات مطبوعة على الإميل
أو مخزنة على CD أو ديسك.

- ألا تكون المادة منشورة من قبل، حيث
ستمتمتع المجلة عن التعامل مع أي كاتب
يثبت أنه أرسل للمجلة مادة منشورة في أية
مطبوعة.

- هيئة التحرير هي الجهة المحكّمة والمخوّلة
بالموافقة على النشر أو الاعتذار دون
ذكر الأسباب.

- يرسل الكاتب اسمه الثلاثي واسم الشهرة
الذي يعرف به (إن كان له إسم شهرة)
وعنوانه البريدي ونبذة عن سيرته
الذاتية، وصورة شخصية (للمرة الأولى
فقط).

- لا تعاد النصوص لأصحابها سواء نشرت أم
لم تنشر.

- يرفق مع الترجمات صورة من النص الأصلي
المترجم عنه.

- ترتيب المواد يخضع لاعتبارات فنية
فقط.

K A



◀ الغلاف الأخير
40 سم X 52 سم
فنون رقمية
2010



◀ الغلاف الأول
32 سم X 40 سم
رسم رصاص + فنون رقمية
1987

afkar

صدر العدد الأول من مجلة
أفكار في حزيران عام ١٩٦٦

رئيس التحرير
أ.د. أحمد ماضي

مدير التحرير
أ. زياد أبو لبن

هيئة التحرير
أ.د. إبراهيم السعافين
د. حسين جمعة
أ. زليخة أبوريشة

سكرتير التحرير
أ. فتحي الضمور

الإشراف الفني
يوسف الصرايرة

الإخراج والتصميم
عبادة الفحماوي

وحدة التصميم الفني

وزارة الثقافة



◀ محمد مصطفى الصمادي: من مواليد عمان عام ١٩٦٥،
حصل على بكالوريوس من جامعة اليرموك
عام ١٩٨٧، وماجستير من الجامعة الوطنية عام
١٩٩٤، ودبلوم عالي من الجامعة الإسلامية
العالمية في ماليزيا عام ٢٠٠٠، عمل معيداً في
جامعة اليرموك، وباحثاً ومبرمجاً في جامعة
آل البيت، ومدرساً في جامعة بوترا في ماليزيا،
وجامعة فيلادلفيا، وجامعة الطائف في السعودية،
وجامعة اليرموك، وجامعة عمان الأهلية / شارك
في عدّة دورات تدريبية، وهو عضو في عدّة لجان، وله
أبحاث منشورة في مجالات متخصصة. ومن اهتماماته
التصوير والفنون الرقمية، والتعليم الإلكتروني
والوسائط المتعددة.

المحتويات

4	هيئة التحرير	الإفئامية،
		دراسات،
8	د. إبراهيم خليل	- اللسانيات بين النظرية والتطبيق
20	يوسف يوسف	- حول التجانس والانفصال والمثاقفة المثالية
		مقالات،
28	د. إبراهيم حسين خليل	- مقدمة في اللغة وفلسفة الحقيقة (٢)
34	إسماعيل أبو البندورة	- رؤى الجماهير ومستقبل البشرية: نحو خطاب ثقافي فكري جديد
		إبداعات،
42	زُلَيْخَة أُوْرِيْشَة	- بعض صفات الكائن - شعر
46	د. محمود الشلبي	- مُفْـارَـقَـة - شعر
47	إيهاب الشلبي	- أيها الليل .. غادر عيوني - شعر
51	محمد ثلجي	- قصب الملح - شعر
56	فتحى الضمور	- حنتش بنتش - قصة
		آداب أممية،
59	أمل العلي	- حياتي مع الموجة - قصة: أوكتابو باث
63	د. باسم الزعبي	- مستقبلية - قصة: غينريخ بالويان
		موارد العدد،
67	محمد جميل خضر	- الشاعر طلال حيدر - حاوره:
		منايا،
71	عبدالله رضوان	- عندما "تشيخ الذئب" واختراق التابو السائد
78	عبدالكريم الناعم	- قراءة في قصيدة "أوراق الموريكي" لحمد سعيد
87	د. سناء الشعلان	- "الأغنية الشعبية الفلسطينية" لحسين سليم العطاري
90	يوسف حمدان	- قراءة في "أدب الأطفال في العصر الحديث"
		تراث،
94	د. هاييل الدهيسات	- جذور الحضارة الأردنية القديمة: مكتشفات أثرية وثقافية
99		ملق العدد، المفكر العربي الدكتور نصر حامد أبو زيد
100	د. علي مبروك	- النص بين إستيمولوجيا التحرر وإيديولوجيا التسلط قراءة في عمل أبي زيد
110	محمد زاهد جول	- استراتيجيات القراءة وآليات التأويل عند نصر حامد أبو زيد
119	د. موسى برهومة	- التأويل عند نصر حامد أبو زيد: المواجهة المستمرة مع المعاني
125	د. زهير توفيق	- إشكالية النهضة في فكر نصر حامد أبو زيد
130	د. عمر حسن القيام	- نصر حامد أبو زيد قراءة في "مفهوم النص"
141	مجدي ممدوح	- التأويل عند نصر حامد أبو زيد: المنطلقات - الحدود - الغايات
147	د. إبتهاال يونس	- نصر حامد أبو زيد: المفكر والإنسان والمواطن
149		إصدارات حديثة،



8



66



87



98



◀ الوثيقة وتعمير النص

عالم عاصف ينبض بسيل جارف من المعلومات، ويتدفق بأحدث ما صنعت الثورة العلمية/التقنية من معطيات وأحلام وأمنيات خلقت واقعاً افتراضياً عجيباً ومثيراً، أفضى إلى ازدياد مجالات المعرفة وتشعب بناها وأساليبها، وإلى اتساع آفاق اهتمامات الإنسان، وطرح إشكاليات جديدة ومسائل شائكة ومهمّات متعاضدة وأسئلة متوفرة أمام الإنسانية جمعاء، يحتاج النظر فيها ومعاينتها إلى معارف جمّة تتسق والحقائق المستجدة. هذه المعارف المتراكمة لا تُؤتي ثمارها إلا مع انسجام الوعي المتحفّز في العثور على ما هو مجهول وخفي، وبعيد عن الأنظار المتعجلة، وحلّ الألغاز التي يطرحها الواقع الدينامي المتحرك.

في ظلّ المستجدات المعرفية الزاخرة وتأثيرات وتأثر الثورة العلمية الكاسحة، التي لم تقتصر وظيفتها على طابع نشاط الإنسان وتنظيمه وإدارته، وإنّما تجاوزت ذلك إلى المشهد الداخلي للإنسان الفرد، وسبرت بنية الشخصية وكيانها، وتقرّرت جبلة الفرد ونخلت سجايها، ونحتت سمات مشتركة عامة بين الإنسان العامل والإنسان المفكّر.. أضحى من الزكّانة مسامرة مجرى التاريخ وهبات الزمن، الذي يتطلع فيه البشر إلى استغوار المعرفة ودقة المعلومة، بحيث تتجلّى الحقائق ناصعة مقنعة تتقطّر من حميمها معاناة قاسية أو ابتسامة هزليّة ذات مغزى، وذلك خلاصة لقهر الواقعة المنسيّة أو المجهولة المثيرة للعقل والخيال معاً.. الباعثة على التأمل الحزين حيناً، والمتفائل حيناً آخر.

حرص كبار الأدباء منذ فجر التاريخ على الإحاطة بالعالم المحيط بهم، والإلمام بآلياته وإوالياته بما يتسق والمعرفة العلمية، ويقنع المتلقي بمدى مصداقية آثارهم، وكانوا يبحثون عن دقة المعلومة وصحة الوثيقة، وبينون كثيراً من أعمالهم على ذلك، حتى كاد الطابع الخيالي لهذه الأعمال يبدو باهتاً أمام سر الحضور الحي للمعلومات الدقيقة. الوثيقة كانت وما تزال مصدراً مهماً وأساسياً في خدمة المؤلف في تدشين أعماله بصدق وواقعية، وكمحفز مباشر للمزاج الإبداعي، الذي يسعى إلى العثور على مرجع لتخيلاته وإلهاماته بعيداً عن التجربة الشخصية ومكابدتها، وهذا بدوره يدفع المؤلف إلى القيام بجهد تمهيدي إضافي وصارم وقاسٍ عليه للحصول على معلومات تعزز من نشاط الشخصية الأدبية، وتثري الإدراك المباشر، وتسعف خيال المتلقي، وتضعه على أرضية صحية صلبة، ومنطلق راسخ ومتين.

استدراج حقائق الحياة واستنبات الوقائع الحية واستشراف المستندات الوثائقية يشعل المغزى المأمول، ويؤدي الوظيفة الفاعلة المفضية إلى تحويل المادة الخام إلى قيمة معرفية جمالية/ أخلاقية مؤثرة تشحن الخيال وتستبد بالنفوس.. يعتمد هذا الأمر على مدى استعداد الكاتب وموهبته وقدرته التخيلية الفعلية على جعل هذه المادة حالة من حالات الصدق الفني النموذجي.

الاشتغال على أدب الوثيقة ليس مهمة سهلة، فلكي يتحوّل السند إلى صورة فنية يحتاج إلى عزله من بيئته العفوية الأولى، ولصقه في المكان الجديد المناسب في تشكيلة مغايرة وإخضاعه لهدف آخر أو لوظيفة أخرى ليصبح قوة متماسكة مستحدثة.. أي إخراج من سجنه القديم إلى آفاق أرحب وأوسع، وإتاحة الفرصة أمامه في سياق جديد ليتنامى ويحوز على قناعة أكبر ووجود حي وصلب قادر على بلوغ المغزى الخاص والهدف التام من جلبيه واستحضاره، وتسويغه بالإضافة الضرورية اللازمة لإشغال فتيل ألقه وتوجهه، ومسايرة طرائق السرد الفنية.

الوثيقة عمل بيني يسعف المؤلف في التصدي للمظهر الخارجي للأدب والتغلب على خفوته وضعفه، ويمنحه مزيداً من المتانة والقوة عن طريق منهجة المعلومات وتنظيمها، واستقراء استنتاجات دقيقة منطقياً منها، حيث يخضع نقل الحقائق الموثقة في الوثيقة للترتيب الفني الصارم المؤدي إلى اكتشاف البنية الداخلية والدرامية الخفية. لكن هذا يحتاج إلى ترابط الحقائق المطروحة وبناء علائق وشبكات اتصال بينها لتتكاتف وتتصادم، وتتلور من الشذرات المعرفية المتنوعة وحدة جديدة تعبّر عن مدى تضافر هذه الروابط الحادثة على استدعاء الإحساس بالرضى عن تلبية المهمات المرجوة، وإثراء نهم المعاناة الجمالية للقارئ، وإيقاظ انتباهه لما فيها من تأملات فلسفية تاريخية.

أدب الوثيقة يقرب القارئ من المعرفة العلمية، كما أنه يؤنس هذه المعرفة ويخضعها للمعايير الجمالية والأخلاقية، ويظهر تعالقاتها المجتمعية، ويبحث عن أجوبة للتساؤلات المرتبطة بشخصية الإنسان، وحدود آماله وأحلامه ونوازعه وإمكانياته، ويرتقي بالتفكير إلى مستويات عليا، ومع أنه يكاد يخلو من الاختلاق إلا أنه يطور أدواته بحيث تبدو أبعد من الخيال، الذي يستثير مجال المعاناة الجمالية، وينحو إلى التعبير عن نمط معرفي يمكن وصفه بأنه تواصل درامي مع الواقع، ومعاناة عميقة له.

تدقق الحقائق الفعلية وتأجيج روح الوثيقة يقرب الإنسان من المعرفة العميقة، ويكشف ما يتخفى خلفها من مأس وأوجاع، ويقدم الأدلة الدامغة على عذابات الناس وهمومهم. ونحن في الساحة العربية عامة والأردنية/ال فلسطينية خاصة أحوج ما نكون إلى أدب الوثيقة، لا سيما بعد شيوع الانترنت والمشاهد التلفزيونية المعبرة، وذلك على درب فضح الجرائم الصهيونية التي ترتكبها العصابات الإجرامية الفادرة في فلسطين بحق شعبها وأرضه وعرضه. وسائل الاتصال الحديثة فتحت النوافذ ومحت المسافات، وأضحى تجسيد الحقائق والوقائع عن بعد، ونقل الصوت والصورة متاحاً للانغماس في الحضور رغم الغياب فيزيائياً. وهذه الصورة تفرض على الكاتب الملتزم بقضايا أمته أن يقوم بتسريد الحقائق والمستندات التي يرى ضرورة اصطفاؤها وتذكرها وحفظها للأجيال القادمة، للتعرف على مدى الآلام والمصائب والمكابدات التي يتعرض لها الشعب الفلسطيني على أيدي جلاوزة الصهاينة؛ فهذه الوقائع ليست عابرة أو استثنائية، إنها معاناة يومية.. ومأساة قاسية في مداها وشموليتها.. إنها شهادات وأدلة فعلية على ما يقترفه العدو الصهيوني من جرائم أقسى من الكوميديا وأعمق من المأساة.. إن وراءها دوافع داخلية نفسية مزنة بالاستعلاء والحقد والكراهية للإنسانية كافة، ونابعة من تصور أسطوري مختلف لا يخضع للإدراك أو المنطق السليم.

ترتكب هذه الجرائم البشعة بحق شعب عظيم صابر ابن حضارة عظيمة راسخة تعرف ما معنى الكرامة والشرف، وسر الحكمة والعدالة، ودروب الحق والتسامح، ومعايير الأخلاق والجمال الحقيقية. هذا الشعب، على الرغم من الكوارث المحيطة به، فقد تدرب على العناد والصلابة والدفاع عن كل ما هو إنساني في الإنسان.

هيئة التمرير ◀

◀ دراسات:

- اللسانيات بين النظرية والتطبيق

- حول التجانس والانفصال والمثاقفة المثالية

اللسانيات بين النظرية والتطبيق

◀ د. إبراهيم خليل

تمدنا اللسانيات التطبيقية بالأفكار الضرورية، والجيدة، عن طبيعة الكلام. لهذا كان أكثر اهتمامها منصباً على اكتساب الكلام، ليس لدى الطفل حسب، بل لدى اليافعين، والراشدين البالغين، من بعده. بما في ذلك اكتساب اللغة الثانية، سواء أكان هذا الاكتساب فطرياً، عفوياً، تلقائياً عن طريق المحاكاة، والتعزيز، والكفاية الكامنة في العقل، أم عن طريق التعلم الذاتي، وغير الذاتي.



شومسكي

فمن مجالات اللسانيات التطبيقية: إعداد البحوث، وإجراء التجارب لمعرفة القدرة التي يتمتع بها الناس، دون غيرهم من الكائنات الحية، طيراً، أو حيواناً، في النطق،

نسمع من حين لآخر من يتحدث عن اللسانيات، ومن يتحدث عن اللسانيات التطبيقية. وثمّ كتبٌ صُنفت، ونُشرت بهذا الاسم الأخير، منها: «دراسات في اللسانيات التطبيقية» لأحمد حساني، ومنها «دروس في اللسانيات التطبيقية» لصالح بلعيد، ومنها «علم اللغة التطبيقي» لمحمد فتّيح، وقراءات في علم اللغة التطبيقي لعلي أحمد شعبان، وعلم اللغة التطبيقي لعبده الراجحي، وغيرها.. مما لا يتسع المجال هنا لضبطه، وحصره. وثمة مساق يُدرّس في بعض الجامعات باسم «اللسانيات التطبيقية»، فما هي اللسانيات التطبيقية؟ وما مجالاتها؟ وما هي علاقتها باللسانيات النظرية؟

في كتابه «محاضرات في الألسنية العامة» يعرف دو سوسير Saussure اللسان تعريفاً دقيقاً مختصراً مفزقاً بينه وبين الكلام، قائلاً: هو اللغة بعد أن يحذف منها الكلام (١). وإذا تأملنا هذا التعريف، استخلصنا منه ما يمكن أن نفرّق به بين اللسانيات العامة والتطبيقية؛ فالأولى تهتمُّ باللسان، وهو اللغة محذوفاً منها الكلام، والثانية تعنى بالكلام وحده. بمعنى أن اللسانيات غير التطبيقية تمدنا بأفكار جديدة عن طبيعة اللغة - اللسان، فيما

أكبر بكثير من حجمها لدى الأطفال من بني الناس، وتمثل بسبب ذلك عائقاً ثابتاً في مجرى النفس (٥).

أما اكتساب الطفل للكلام، في بواكيره، فذو سرعة استثنائية جداً تفوق المتوقع.

ومثلما ذكرنا، من قبل، عزا السلوكيون هذه القدرة إلى الاستجابة الغريزية لمنبه خارجي، في حين رد تشومسكي ذلك للعقل الإنساني الذي ينمو بنمو المخ، والمعارف، والخبرة. فالطفل قبل بلوغ السادسة من عمره يكتسب النطق بالأصوات اللغوية، وبالكلمات، وبتركيب العبارة، ويكتسب علاوة على ذلك بعض العادات التي تصاحب الكلام، أي أن الكلام في رأيه نشاط إنساني، كلي، تسهم فيه قوى نفسية، وأخرى جسمية، وعقلية، وليس محاكاة للأبوين، أو تقليداً حسب (٦). وهو اكتساب يتحقق مرحلة تلو الأخرى؛ ففي البداية يطلق الطفل أصواتاً كالصراخ، تسترعي انتباه من يحيطون به، فيجد في اهتمامهم تعزيزاً يدفعه لتكرار المزيد عند الضرورة. وهذه الأصوات تؤدي في الواقع إلى ترويض أعضاء النطق لدى الطفل حديث الولادة، كالحلق، والحنجرة، والوترين، والحنك الرخو، واللسان (٧). وتلي هذه المرحلة مرحلة ثانية يكتسب فيها جديداً، هو المناغاة. وهي تكرير أصوات معينة بقصد اللهو، واللعب، وهذا التكرير يختلف عن الصراخ من حيث أنه إرادي أولاً، ومنغم ثانياً، ويخلو من التوتر، والنشيج. وفي ذلك تطور مهم، لأنه يؤدي إلى تحكم الطفل بأعضاء النطق، تمهيداً للانتقال إلى مرحلة يكتسب فيها القدرة على النطق بالأصوات اللغوية، وهي مرحلة أكثر تعقيداً، ولذا قيل في المرحلتين السابقتين: «ما قبل اللغة» وفيما يلي ذلك «مرحلة اللغة» (٨).

والتكلم، وإنتاج الكلام، تحقيقاً لأهداف التواصل الإنساني. فقد عارض تشومسكي Chomsky السلوكيين، نابذاً آراء كل من واطسون Watson وسكينر وبلومفيلد Bloomfield التي لا ترى في الكلام، والتلفظ به، سوى سلوك غريزي ناتج عن الاستجابة لمؤثر خارجي، يتعرض له المتكلم، فيما يتعرض له من مؤثرات في محيطه الاجتماعي، وفضائه النفسي (٢). فالكلام، على وفق تأكيدهم، لو كان استجابة غريزية، سلوكية، لمؤثر خارجي، لوجب أن يكون الطير، والحيوان، كالإنسان من حيث النطق، والتكلم، والتواصل بوساطة الكلام، وهذا غير دقيق (٣).

فالطفل يولد في رأيه مهياً لاكتساب النطق، والقدرة على الكلام، وامتلاك الكفاية اللازمة، والضرورية، التي تمكنه من مواصلة الأداء، مبتكراً من العبارات ما يعبر به عن مراده، مستوعباً الجديد من الجمل، مدرّكاً، لما لم يسمعه من قبل. وهذا شيء ينفرد به الإنسان عن سائر الخلق، والحيوان، في حدود ما هو ثابت، ومعروف. فقد أجرى كولج Kollog تجربة على أنثى الشمبانزي سنة ١٩٣١ موازناً بين اكتسابها للنطق، والتلفظ، واكتساب طفل (ديفد) تجاوز عمره الأشهر الثمانية بقليل. وبعد سنة من التدريب تمكن الطفل من اكتساب النطق بالأصوات، والكلمات، وأداء بعض العبارات، وفهم بعض ما يسمع من جمل، أما الشمبانزي، فلم تستطع التفوه بكلمة واحدة، وإن كانت التجربة أثبتت أن بمقدورها فهم نحو ٧٠ كلمة (٤).

وفي تجربة أخرى أجراها هايز Hayes على أنثى أخرى من الشمبانزي لمدة أطول (ثلاث سنوات) استطاعت بعد التدريب النطق بثلاث كلمات فقط. وقد عزا صعوبة النطق لدى الشمبانزي - مقارنة بالأطفال من البشر - إلى اختلاف عضوي في حجم اللهاة، فهي لدى الشمبانزي

يحتاج إلى ما يُمَيِّز كل نوع منها باسم مختلف (١١). عبارة أدق، ينشغل الطفل - بادئ ذي بدء - بأرشفة الأسماء في ذهنه قبل أن يفكر بالتعبير عن حدث ما، وقبل أن يفكر بسرِّ خبر، أو حكاية، تتضمن أفعالاً، وأدوات. فهذه، في رأي بياجيه، مرحلة أكثر تقدماً لما يميزها من اكتساب تركيبية: أي: إدراك العلاقات الإسنادية بين الألفاظ، وهذا شيء لا يظهر بوضوح إلا في السنة الثالثة من العمر، وما يليها، إذ يبدأ الطفل باكتساب مجموعة من القواعد النحوية العامة المحدودة، عددياً، لكنها تمكنه من تأليف العبارات التي تعبر عما يُريده، فيستطيع أن يقول مثلاً جاء بابا، وبابا جاء، فكلٌّ من العبارتين تمثل قاعدة تترسّخ في الذهن، وتتوطد، مع التكرار، وكثرة الاستعمال، وما يلاقيه من استجابة من المُستمعين، ومن حوافز للاستمرار في بناء العبارة المفيدة.

اضطرابات الكلام : speech defects

والحق أن معدّل ما يكتسبه الطفل من كفاية كلامية متفاوت فيهِ من طفل لآخر، مع أن الأطفال يولدون مهيين بدرجة واحدة، فمن أين تأتي هذه الفروق؟

يعزو بعض الباحثين هذه الفروق، وذاك التفاوت، لعيوب عضوية، أو تشوهات خلقية، واضطرابات في السمع، والنطق، أو لعوامل وراثية تؤدي إلى تأخر الأداء عند طفل، وتقدّمه عند آخر. ولهذا لا بد من تتبع هذه الحالات التي لا تتسجم مع التوجه العام، وفي هذا الشأن لا بد من التذكير بأن تطور جراحة الدماغ، والأعصاب، ألقى بمزيد من الضوء على ما يُعرف باضطرابات الكلام، وأمراض النطق.

ومما لا جدال فيه، ولا ريب، أن نطق الأصوات مرحلة معقدة، وهي الأكثر طولاً من المرحلتين السابقتين، ففيها يتقن الطفل نطق بعض السواكن consonants بعد إتقانه الصوائت vowels في المناغاة. فهو يتقن الميم، والباء، قبل غيرهما، وعلة ذلك أن الشفتين تتمتعان في هذا الطور ببعض المرونة التي تمكن الطفل من حبس النفس بهما حبساً تاماً عند النطق. فقد ساعدته الرضاعة، واستعمالهما المتكرر، على أداء هذا الإغلاق لمجرى النفس. بعد ذلك يتمكن من أداء الأصوات اللثوية الأسنانية: كالدال، والتاء، وقد يجمع بين الأصوات فيما يسمى المرحلة المقطعية، وهي من رواسب المناغاة، فيلفظ مثلاً: بابا، وماما، ودادا، وتاتا، وسواءً أطلت هذه الحال، أم قصرت، فلا بد أن ينتقل الطفل بعدها للمرحلة اللفظية، وهي التي يستطيع فيها النطق بكلمة واحدة، وهذه اللفظة تحمل في بعض الأحيان معنى الجملة، أو شبه الجملة، فقد يلفظ كلمة (كرة) وهو يريد: أعطني الكرة. وبابا، وهو يقصد: جاء بابا (٩).

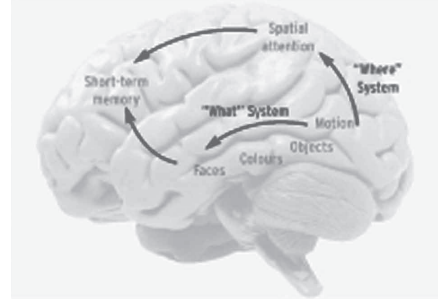
وقد دلت الدراسات التطبيقية على أن الأطفال يتقنون نطق الأسماء أولاً، ثم الأفعال، أما الحروف التي تربط عادة بين الأسماء والأفعال، أو بين الأسماء والأسماء، مثل حروف الجرّ، والعطف، والتعليل، والنفي، وما شاكلها، فأخر ما يكتسبه الطفل، وهذا يُذكرنا بما كان قد ذهب إليه جان بياجيه Piaget في تفسيره ظاهرة الاكتساب اللغوي (١٠)، فمعرفة الطفل - في رأيه - بالأشياء، تسبق معرفته بالأسماء التي تدل عليها، فهو عندما يعرف الكلب يطلق عليه لفظ (هو) محاكاةً لصوت النباح، ومن هنا تنشأ العلاقة بين اللفظ (هو) والكلب، ومع مرور الزمن يتعرّف الطفل على أنواع من الكلاب، وأنها ليست نوعاً واحداً، ولهذا

والحبسة مثلما تكون نطقية، وسمعية، وكلية، قد تكون
نسيانية أيضًا، وكتابية، والحبسة قد تعرض للمصاب على
هيئة قصور في القراءة.

وصفوة القول، وزبدة الحديث، أن الحبسة اضطرابٌ
يخلُّ بالتواصل اللساني دون أن يؤدي إلى عجز خطير.
تضاف إليها اضطرابات أخرى: كاللثغة، والجلجة،
واللعثمة، وزلات اللسان (١٥)، وكلُّ له خطره على الكفاية
اللغوية، من أجل ذلك كان لا بدّ - والحديث عن اللسانيات
التطبيقية - من البحث عن طرق للعلاج، فكانت الجمعيات
اللغوية، والمختبرات، التي تعنى بتقويم السمع، وتقويم
النطق، وصعوبات الكتابة، والقراءة، والحدّ من آفات
اللسان (١٦).

اللاكتساب عن طريق التفالم :

من المعروف أن الإنسان لا يتوقّف اكتسابه للسان عند
حدٍّ معين من العمر، مثلما هو الشأن في مسائل أخرى.
ففي كلّ كلام يسمعه، أو يقرؤه، أو ينطقه، ويُصغى إلى
أثره لدى الآخر، ما يُساعد على نموّ كفايته اللغوية،
وصقلها، وإغنائها بما هو ضروريٌّ، وغير ضروري. ولذا
فإنّ الطفل ما إن يبلغ السادسة من عمره حتى يجد نفسه
أمام مرحلة جديدة؛ فاللغة، التي اكتسبها، والكلام الذي
أتقنه، وتحدّث به طوال ما مضى، مختلفٌ بعض الاختلاف
عن هذا الذي يجده في المدرسة، وهو اللغة المكتوبة. واللغة
المكتوبة أكثر دقة، وأكثر تنقيحًا من المحكيّة، وبكلمة أوفر
دلالة: لغة فصيحة، لا دارجة، فالأمر - إذا - لا يمكن أن
يُترك للتصرف العفويّ، والاكتساب الفطريّ، الذي عرفناه
في السابق.



فقد شرح بروكا Broca، وهو طبيبٌ ألماني، في دراسة
إكلينيكية أجراها على مجموعة من الأشخاص أسباب ما
يسمى بالحبسة aphasia، مؤكّدًا أن سبب هذه الحبسة
راجع لتهدك، أو تلف، يصيب قشرة الجزء الخاص من المخّ
في الفص الجبهي الأيسر الذي يحتوي على خلايا مهمّتها
تحريك أعضاء النطق، والتحكم بها تحكمًا شديدًا، وهو
الذي عرف فيما بعد باسم هذا الطبيب (١٢). والحبسة
لا تصيب الأطفال وحدهم، ولكنها قد تصيب اليافعين،
وبالغين، الراشدين، مثلما تصيب الكبار، وحتى الشيوخ.
ففي هذه الحال تُخفّق الخلايا المتحكممة بجهاز الصوت
في أداء مهمّتها في الوقت، والسرعة المناسبين، مما يشعر
معه المصاب بقصوره عن الأداء، والتلفّظ، فيبدو للآخرين
كما لو أنه يقتلع الكلمات من جوفه اقتلاعًا (١٣). وهذا
شيءٌ قد يعرض لأكثر من جزء في الدماغ، مسببًا الحبسة
السمعية، وهي الانفصام التام بين البروكا التي ذكرنا،
وبين الفص الأيمن الذي تنتشر فيه خلايا مهمّتها تحويل
الأصوات المسموعة إلى مدلولات، وارتباطات دلالية (ال
فيرنكه) wernick وتهيئ السامع للتفاعل مع المسموع،
فيردّ مجيبًا، أو يعلق، أو يلتزم الصمت (١٤).

وفي هذه الحال يسمع المصاب الأصوات، والكلمات،
ولكنه لا يستطيع فهم ما يسمع، وهذا ما يعرف مجازًا
بالعمى السمعى.

أحسن الأحوال، فعمدوا، بسبب ذلك، إلى إكراه المتعلمين على حفظ قائمة طويلة من القواعد النحوية، والصرفية، التي تجيز، أو لا تجيز، هذا القول، أو ذاك، ظناً منهم أن هذه الطريقة هي الأقرب لتحقيق الغاية المنشودة، والعتور على الضالة المفقودة. فكانوا يحسبون أن إعطاء المتعلم مادة اللغة جرعة واحدة يمكنه من تحقيق الغاية، والوصول إلى البراعة اللغوية في وقت قصير. وما دروا أن ذلك هو السبب في إخفاق المتعلمين، وجفائهم للدّرس اللغوي.

فبانثفاع اللسانيات التطبيقية بنظريات التعلم، وبإصغائها لما يقوله تربيون ذوو تميز، وخبرة، وضعت أسلوباً جديداً في اختيار المادة، ووضع المقرّر، متبعة التخطيط اللغوي، واعتماد الفريق، عوضاً عن الجهد الفردي في التأليف، ومراعاة التطور العمرى، والعقلي، للدارس، والزمن المخصّص للدّرس، والتدرّج من « العام إلى الخاص » ومن « اليسير إلى الصعب » ومن « البسيط إلى المركب » مع توخي السلاسة، والسهولة، وتواتر العناصر المستخدمة في المادة، وحسن التقديم، والعرض. وذلك كله يجعل المادة اللغوية التعليمية درساً ممتعاً، جديراً بأن يحقق مرّماه، ويؤدّي إلى الحق الذي يتغيّاه، لا سيما إذا توافرت في المدرّس شروط الكفاية اللغوية، والاطلاع على النظريات اللسانية الجديدة، والخبرة المتواصلة في التعليم، والرغبة في توظيف تلك الخبرة في التطبيق، توظيفاً يقوم على دمج المستويات اللسانية بعضها ببعض (١٨). ففي عرض المدرّس للمادة لا بد من التأكيد على وضوح الأداء النطقي، وتوضيح العلامات اللفظية، التي تتكون منها المادة، وإبراز العلاقة بين العلامة وما تحيل إليه عن طريق السياق، والواقع المحسوس (المعنى) مع التنبيه على نوع الصيغة؛ اسماً أو فعلاً، ونوع الفعل، ونمط التركيب، من حيث الاسمي والفعلي، والخوالب التي

لهذا وضعت اللسانيات التطبيقية عدداً من الطرائق التي ينبغي أن تتبّع في تنمية مهارات الطفل، مُتوخية تحقيق التفاعل الإيجابي بين المتعلم والمادة التعليمية، وبالنظر لطبيعة اللغة، التي وصفناها لنا اللسانيات العامة، والنظرية، لا بدّ من اكتساب المتعلم مهارات أربعاً، هي (١٧):

١. الاستماع
٢. التحدّث
٣. القراءة
٤. الكتابة



وفي هذه المهارات تتداخل مستويات اللسان، من صوتية، ومعجمية، وتركيبية نحوية، وصرفية، وهذا التداخل يضمن لعملية التدريس الطابع الكلي، والشمولي. ففي أثناء تعلم القراءة يجري التركيز على النطق الصحيح، والفهم، وإدراك مواقع الكلم من السياق، ومن التركيب النحوي، والتنغيم الدال على المعاني المصاحبة للكلام: من تعجب، أو استفهام، أو اندهاش، أو إخبار، أو نفي. والطريقة الكلية نابعة - أساساً - من إدراك اللسانيات النظرية لطبيعة اللسان، تلك الطبيعة التي كان قديماً المدرّسين - في الغالب - يجهلون، أو يتجاهلون في

الاكتساب، وإغنائها. فقد استعانت النظرية اللسانية بالتلفزيون التعليمي في عرض أفكارها بالصوت والصورة، وذلك لأن التلفزيون التعليمي يستطيع أن يقدم شرحاً لمُشاهدِه باستخدام الصُّور المرافقة للكلام، ويُريه عملية النطق، والأعضاء وهي تعمل، من حَنَجرَةٍ، وَوَتَرَيْنِ صوتيَّين، ويريه أيضاً كيف تجري عملية الاستماع، مثلما يستطيع الشارح عن طريق التلفزيون التعليمي عرض الأفلام المتحرّكة، مَوْضَحًا ما يَجْري في الدماغ في أثناء الكلام، والاستماع. والواقعُ أنَّ التلفزيونَ التعليمي لا حدودَ لمنافعه في التدريس اللغويّ إنَّ أحسن فيه العرضُ، والإعدادُ، والتطبيقُ.

وقد أضافت اللسانيات التطبيقية حلقة الدرس المختبر اللغوي الذي يتجاوز التلفزيون التعليمي (٢١)؛ إذ يسهم هذا المختبر في وضع الحلول لمشكلات الاستماع، والترديد، والنطق المُبين عن الفروق الصوتية الدقيقة بين المتشابه، أو المتقارب، من الأصوات، والفهم السريع، والإجابة المباشرة عن الأسئلة التي يستثيرها الدرس. والمُختبر التعليمي اللغويّ في أبسط صوره منَصَّات منفصلة بعضُها عن بعض بحائِط زجاجي، وعلى كل واحدة منها جهاز تسجيل، وسماعتان. وتتصل الأجهزة جميعاً بجهاز مركزيّ يتحكّم به المدرّس، أو مشرف المختبر. وعندما يستمع المتعلم للمادة المسجلة يتعرّف على النطق السليم، وعلى طُرُق الأداء الصحيحة، لا سيما إذا كانت اللغة التي تدرّس هي لغة المتعلم الثانية، وقد يُطلب منه بُعِيد توقّف قصير ترديد ما سمع، ويقوم المدرّس بتصحيح الترديد ليَقِفَ المتعلم على أخطائه (٢٢).

وقدّ يجمع المختبر اللغويّ بين الترديد والكتابة، والإجابة عن أسئلة قصيرة يجري تصحيحها، وتعريف الدارس بأخطائه (٢٣).

شدّت عن القاعدة. وفي الوقت ذاته الإلحاحُ على تنمية كفاية المتعلم الإملائية، ومواجهة الأخطاء الشائعة، وصقل الكفاية التصحيحية لدى الدارس (١٩).

على أن تشجيع المتعلم على التفاعل الحميم، المباشر، مع المادة، لا يكفي، فلا بد من التمرينات التي تساعده في تعلمه الذاتي. وهذه التمرينات فيما ترى اللسانيات التطبيقية يجب أن تتطرق لمستويات اللسان دون اللجوء إلى الأسئلة التعجيزية، الوعرة. وقد دلّت التطبيقات الناجحة على أن التمرين المناسب يتصف بالحد الأقصى مما يأتي:

الوضوح، وتجنّب اللبس، والتنظيم ببيان الرئيسي من الفرعي، وأن يركز التمرين على قضية واحدة؛ لأن تعدد المطلوبات يورث التشتت، والنسيان. وأما عن تنوع التمارين، فيجب أن تتضمن استبدالاً مفرداً بمفرد، ومتعددٍ بمتعدد، وأن يفسح التمرين الباب أمام الدارس للإفادة من خبراته السابقة، لا سيما في المراحل المتقدمة من الدراسة (٢٠).



وأياً ما كان الأمر، فلا بُدّ من الاستعانة بالوسائل السمعية، والبصرية، في تدريس اللغة، لتوثيق عملية

مؤلف المحكم (٤٥٨هـ) وحواشي بن بري على معجم «
النهاية في غريب الحديث والأثر» لابن الأثير (٦٠٩هـ)
(٢٥).

وترى اللسانيات التطبيقية في صناعة المعجم عملاً
يضيق عن القيام به فرد، ولا بد من فريق يحدد أعضاؤه
مسبقاً تحديداً يضمن توافر عدد من المتخصصين،
يقررون أي نوع من المعجمات يريدون. فالمعجم إما أن يكون
عاماً، يُعنى بمفردات اللغة، وما يتصل بها، كافة، وهذا لا
بد من أن يكون كبيراً. والوقت الذي يتطلبه إنجازة كبير
بلا ريب. وإما أن يكون معجماً مختصاً يخاطب فئة من
المنتفعين مشتملاً على فئة محددة من ألفاظ اللغة على
وجه من وجوه الاصطلاح. وإما أن يكون مختصراً. وقد
يكون معيارياً، أو وصفيًا، يكتفي بإيراد المادة من غير أن
يُدقق في مدى حظها من الأصالة، أو ما يلوح عليها من أثر
الدخيل، أو المعرب، أو الأعجمي. وثمة نوع آخر من المعاجم
يقتضي تنوعاً في التخصص، وهو المعجم الثنائي اللغة،
أو ذو اللغات المتعددة. ويقوم التخطيط على ركائز عدة،
أوضحها د. أحمد مختار عمر في كتابه «صناعة المعجم
الحديث» كحساب الكلفة، والتنظيم، والإجراء، ومراحل
الإعداد، والتنفيذ، والإخراج، مع الاستعانة بخبير في إدارة
الزمن، وبأثنين مساعدين يقومون بالعمليات الهامشية،
ومنهما: جمع الأمثلة، والشواهد، وتحقيق النصوص،
وتخريج الآيات، والأحاديث، والآيات الشعرية، والتعريف
بأسماء الأعلام، والأماكن (٢٦).

وهذا كله لا يمثل، بلا ريب، إلا جانباً من العمل، هو
التخطيط الذي يليه الجمع. والجمع يتطلب الاطلاع
على كتابات ونصوص تُستخرج منها المادة التي لا بد من
الاتفاق على طريقة موحدة لترتيبها، وتبويبها، في مداخل

والمختبرات اللغوية متعددة المرافق، ومن مزايا بعضها
توافر أشرطة يختار المتعلم منها ما يريد، ويقوم بمتابعة
الدرس في المختبر وحده، مما يثبت لديه عامل الثقة
بالنفس، ويرفع من وتيرة التعلم الذاتي عنده.

وأخيراً أضيف إلى المختبر اللغوي ما يُعرف بالمختبر
الحاسوبي (٢٤). وهو الذي يُقدم فيه الحاسوب، بوساطة
برنامج معد سابقاً، مادة تعليمية، وتمارين، يجيب عنها
الدارسون فيما يقوم البرنامج نفسه بتصحيح الإجابات
تصحيحاً تلقائياً، وتقديم الإجابة الصحيحة عن الأسئلة
التي أخطأ الدارسون في الإجابة عنها، ويحدد لكل طالب
الدرجة التي يستحق. وإلى هذه المختبرات أضيفت خدمات
الإنترنت، وهي أكثر نفعاً - إذا أحسن استخدامها - من أي
شيء آخر، ولكن ما يعيب هذا النوع من المختبر خلوه من
المدرس المشرف.

التفطير اللغوي :

أحد المجالات الرئيسة التي تهتم بها اللسانيات
التطبيقية صناعة المعاجم، سالكة في سبيل ذلك طرقاً
عمادها التخطيط اللغوي السليم، بدلاً من الجهد العفوي،
والفردى، الذي يخضع في الغالب للتقديرات الشخصية
بعيداً عن روح المنهج العلمي.

فقد كان القدماء يعتمدون في تأليف المعجم على
الجهد الشخصي، عاماً كان، أو غير عام، ولم يؤثر عن
أحدهم الاستعانة بجهد الآخرين، إلا ما كان من ابن
منظور (٧١١هـ) الذي لمح في مقدمة اللسان لاعتماده
على خمسة ممن سبقوه، في مقدمتهم الأزهرى صاحب
التهذيب (٣٧٠هـ)، وابن دريد (٣٢١هـ) مؤلف الجمهرة،
والجوهري (٣٩٨هـ) مؤلف كتاب الصحاح، وابن سيدة

بالترجمة التي هي ميدان مهم، فقد غدت في هذا العصر نشاطاً ضرورياً، وحيوياً، لا غنى عنه، سواءً في مجالات العلوم، أو الأدب، أو الثقافة، أو الإعلام، أو المؤتمرات. جرّاء ذلك استحدثت نظريات في الترجمة، غايتها تهيئة التدريب، والتعليم، المناسبين للمترجمين، كي يتمكنوا من التنقّل عبر اللغات، وتحقيق الحدّ الأقصى من المطابقة الدلالية بين الأصل الذي تجري ترجمته، والنصّ الجديد المترجم. وبسبب ذلك أولت اللسانيات - مثلما ذكرنا سابقاً - إشكالية التقابلات اللغوية عنايتها القصوى، فيما أصبح معروفاً باسم علم اللغة التقابلي (٢٨) *contrastive linguistics* وفي هذا المقام يسلط الضوء على ما بين اللغتين من وجوه الاختلاف، أو الاتفاق، كاستعمال حروف الجرّ في العربية والإنجليزية، والقاعدة المختلفة للإضافة في الإنجليزية، وهي تقديم المضاف إليه على المضاف، وكذلك النعت على المنعوت. والاختلاف في أسلوبيّ الاستفهام في اللغتين (٢٩). والبون الشاسع بينهما في الاستعمال المجازي للألفاظ. ولتحقيق ذلك أحدثت برامج أكاديمية للترجمة يقضي فيها الطالب المتمكّن من اللغة الثانية، أصلاً، سنتين، أو أربعاً، ينتهي خلالها بالدرجة الجامعية الأولى في الترجمة. وفي أثناء الدراسة يتلقّى الدارسون تدريباً عملياً في الترجمة، ويجتازون اختبارات تُبنى على أساس المقرّر التعليمي. وبعيد السنة الثانية يختار الدارس مجالاً من مجالات الترجمة ليتخصص فيه، فقد يفضل الترجمة التقنية، أو الأدبية، أو الفورية الشفوية، أو التحريرية، أو الآلية، إلخ (٣٠).

ففي غمرة ما نراه من ثورة معرفية، وإعلامية، يشهدها عصرنا الراهن، باتت الترجمة من أكثر الموضوعات التطبيقية دقةً، وحساسية، لا سيما بعيد إدخال الحاسوب في عمليات الترجمة، والتدريب.

تيسّر على مستعمل المعجم استخراج الكلمة، والكشف عن معناها، أو ما يتعلق بها، في وقت قصير، وبأقل قدر من الجهد. وأكثر المسائل حرجاً، ودقةً، في المعجم، هي تحديد المعاني، والتعريفات، التي لا مندوحة لنا فيها من الرجوع إلى السياق، والإفادة من نظريات علم الدلالة، أحد مجالات اللسانيات النظرية، ولا سيما نظرية « الحقول الدلالية » *semantic fields* لتوضيح الفروق بين المعنى المركزي للكلمة والمعاني الثانوية، أو الهامشية الأخرى. والتنبيه على العلاقة بين المفردة وغيرها من ألفاظ يجري تداولها في موضوع مشترك، معيّن، فتكون بذلك كالأسرة التي لا تفتقر في الأعمّ، والأرجح، لوشائج القربى. فالظبي، والرثم، والشادن، والظلي، والغزال، كلها تدلّ على معنى واحد تقريباً، لكنّ بينها فروقاً يجب أن توضّح بما لا يدع مجالاً للخلط، أو اللبس. فالرثم مثلاً ذو لون أحمر، وبطنه أبيض، والشادن صغير بلا قرنين، والظبي صغير بقرنين، ولونه أحمر، وبطنه غير أبيض، والغزال أكبر من الثلاثة الأخرى (٣١). وتبعاً لذلك لا يتصوّر الفروق من المعجم وإنجازه في وقت قصير، وربما احتاج الأمر لتمديد المهلة التي منحت، أو تمنح للفريق. ومثل هذا المعجم يحتاج إلى مؤسسة ذات صبغة أكاديمية تشرف عليه إشرافاً، وتتابع العمل فيه إلى أن يظهر مطبوعاً منشوراً، ومن ذلك، على سبيل المثال، المجمع اللغوي، أو أي أكاديمية متخصصة بتدريس اللغات. فإخراج معجم كهذا من المسائل الشائكة التي تتطلب صبراً، ورعاية موصولة، تؤمن لهذا المخطط الدعم المادي، والمعنوي، والفني.

الترجمة :

ولا ريب في أن المعجم ثنائي اللغة (إنجليزي-عربي) مثلاً، أو العكس، ذو صلة بموضوع هو التقابلات بين اللغات، والثنائية اللغوية، ومن أجل ذلك تعنى اللسانيات التطبيقية

تمليل الخطاب، تليل النص :

من الجوانب التي اختلف فيها اللسانيون علاقة البحث اللساني بما فوق الجملة، فالفريق المعني باللسانيات العامة يضيق ذرعاً بالمنحى الذي يتجه إليه آخرون، داعين لدراسة المستويات اللسانية في الخطاب، والنص، بما في ذلك المستوى النحوي، الذي بوساطته يتحوّل الملفوظ إلى خطاب، أو إلى نص، بصرف النظر عن الفروق النوعية بين الاثنين. وقد قرّعت أسماعنا مصطلحات، مثل: علم النص، ونحو النص text grammar وقواعد النص، وعلم لغة النص text Linguistics ولسانيات النص، التي اتخذ منها محمد الخطابي عنواناً لكتابه في هذا الموضوع، مضيفاً إليه عنواناً فرعياً هو "مدخل إلى انسجام الخطاب" ١٩٩١ (٣١).

ومما لا جدال فيه، ولا ريب، أنّ البحث في تحليل النص، وإذا شئنا توسعة المجال، وتجاوز النص إلى الخطاب، بحث يَضَعُنا وجهاً لوجه أمام إشكال تطبيقي. فليس ثمة ما هو أكثر تنوعاً من الخطابات، وأكثر تعدّداً من أنواع النصوص، والسؤال الذي يُثار في العادة، هو: ما الذي يجعل هذا الكلام المُقتَضِب، أو المُفَصَّل، المُسَهَّب، خطاباً أو نصاً؟ وهو سؤال يقع الجواب عنه في صميم الدرس التطبيقي، لا النظري (٣٢). وقد أرقت هذه المسألة رقية حسن وهالدي Halliday والهولندي فان ديك Van Dijk وكلاً من بيوغراند ودرسلر مؤلفي كتاب "مدخل إلى علم لغة النص" وكلاً من براون Brown ويول Yule صاحبي كتاب "تحليل الخطاب" Discourse Analysis ومما يبرهن على سلامة تصوّرنا، وصحة تقديرنا، لما ينطوي عليه هذا المجال من صلة متينة، ووشائج قوية، باللسانيات التطبيقية، أنّ تحليل الخطاب - شأنه شأن المجالات

التطبيقية الأخرى- يستعين على أداء مهمته بأدوات يقترضها من العلوم الأخرى، وفي مقدمتها اللسانيات النظرية، أو العامة، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، والذكاء الاصطناعي، وعلم النفس الإدراكي (٣٣)، وذلك يتطلب مراعاة الآتي:

في أي خطاب، وأي نص، لا بد من الاطمئنان لوجود كل من المتكلم والمتلقي أو الكاتب والقارئ، ولكل منهم أثره الجلي في عملية التخاطب، والتراسل، والعلاقة القائمة بين هذه الأطراف هي التي تعرف بالسياق التواصل، وهذا بطبيعة الحال أحد الأمور التي - أساساً - تحوّل اللسانيات من النظرية إلى التطبيق.

فمتعلم اللغة - سواء أكانت لغته الأم، أم كانت لغة ثانية- لا يستطيع التعامل مع الخطابات، أو النصوص، في معزل عن القواعد التي تؤدي إلى الانسجام تارة، وإلى التماسك، والاتساق النصي تارة أخرى. ومن يدرس النصوص، لا بدّ من أن يلفت النظر، من حين لآخر، لما بين الجمل التي تتألف منها الفقرة، وما بين الفقرات التي يتألف منها النص، من علائق قد تكون نحوية، أو دلالية (قُضُوءة) أو زمانية (نسبة لاتساق الأفعال من ماضٍ إلى مضارع إلخ..). وأخرى مكانية، كالإطار الذي يجمع عناصر متعددة في مشهد درامي، أو سردي قصصي، أو وصفي (٣٤). أو إدماحية تتكئ على ترابط سببي causal كالارتباط الذي نشأ بين حدثين في قول كاتب القصة القصيرة: «ذهب لاري إلى المطعم. سمك السلمون المقلّي كان لذيذاً جداً..» (٣٥) وهذا ما تنبه إليه بعض اللسانيين، فحدّدوا، كل على وفق المنظور التطبيقي الذي يطلّ منه على الموضوع، عدداً من العلائق التي تؤكّد اعتماد التطبيق على علم اللسان النظري، ونستطيع تصنيفها في مجموعات أربع:

تذكره، ولا يتعثر فهمه لذلك الخطاب بانقطاع، أو فجوة، أو تناقض، أو تضارب في الدلالات والمعاني. علاوة على ذلك يستطيع توظيف هذه المعرفة في تسويق ما يكتبه هو نفسه من نصوص، وما يصدر عنه من خطابات.

وهذا بلا أدنى شك يلتقي مع الهدف العام للسانيات التطبيقية، وهو وضع الكفاية المعرفية باللسان موضع التطبيق، إذ الغاية لا تقتصر على معرفة النظرية اللغوية بحدودها التي تمثلها الصوتيات، والصرفيات، والمعجميات، والنحويات، حسب، بل تشمل أيضاً، فضلاً عن ذلك كله، وضع المعرفة اللسانية موضع التطبيق، وتوظيفها في تقوية كفاية المتعلم في قراءة النصوص، وإنتاج الخطاب.

الخلاصة:

نستخلص مما سبق بعض ما يجمع، أو يفرق، بين اللسانيات العامة (علم اللغة النظري) واللسانيات التطبيقية (علم اللغة التطبيقي) وأول ذلك أن اللسانيات التطبيقية تقوم على وضع المعرفة باللسان في خدمة التدريس، والبحث، والتخطيط اللغوي، وإعداد المقرر التعليمي، وتصنيف المعجم.

وعلم اللسان النظري يحلّ عملية الاكتساب، وأمّا التطبيقي فيحاول الكشف عما هو فعلي في الممارسة، ويحاول وضع الحلول للمشكلات العالقة. فالعلمان متكاملان، متعاونان، والعلاقة بينهما علاقة تأثير وتأثير، أخذ وعطاء. زيادة على ذلك يحاول علم اللسان التطبيقي إيجاد الحلول لمشكلات التعلم اللغوي، والترجمة، والثنائية اللغوية، وتحليل النصوص، وبسبب ذلك كثيراً ما يلجأ لتغيير الخطط، والطرق، حرصاً على مسايرة ما يجد على صعيدي الزمان، والمكان.

١- نحوية: كالأحالة بالضمير، أو التعريف، أو اسم الإشارة، أو بالعطف، وأدوات المقارنة، والحذف، والاستبدال.

٢- دلالية: كالإجمال بعد التفصيل، أو العكس، وكذلك التخصيص بعد التعميم، أو العكس، والتغريض، أو التبشير.

٣- معجمية: كالتكرار، والتناسب، ورد العجز على الصدر، أو العكس، فيما يعرف بالتسليم، والتضام cohesion والمطابقة في الجنس، والعدد، والزمن.

٤- تداولية: ويدخل فيها موضوع السياق. ونعني به - ها هنا - سياق المقام، أو الحال context of situation وليس السياق اللغوي، فخواص السياق المقامي كامنة في الخطاب، كموقف السامع، أو المتكلم، أو الكاتب، أو القارئ، ونوايا كل منهم، فضلاً عن المعرفة الخلفية بالإطار الذي جرى فيه الخطاب (٣٦).

٥- بلاغية، أو أسلوبية: وتتضمن الترابط الاستعاري (٣٧).

ومما يضيفي على هذا النوع من الدراسة اللسانية صفة التطبيق ما فيه من ضوء يراق على العلاقات المتشابكة بين الوحدات الفرعية والبنى الصغرى، التي يتألف منها كل خطاب، وينسج منها كل نص، وكل إعلان تجاري، وتحقيق. وما فيه من ضوء يسلط على اتساق هذه البنيات في بنية واحدة، واقترانها، بحيث تقضي إلى مقول كلي ذي انسجام ووحد. وهذا من شأنه أن يطلع المتعلم الذي يتعلم لغة ثانية، والمترجم (٣٨)، على تشابك الخيوط التي ينسج منها الكلام المتصل الرامي لتبليغ المتلقي رسالة ذات مضمون، ومحتوى، يستطيع أن يستوعبه في الوقت الذي تتطلبه قراءة النص، أو الاستماع للخطاب، ويستطيع

الهوامش :

١٩- صالح بلعيد: دروس في اللسانيات التطبيقية، هومه للنشر، الجزائر، ط٥، ٢٠٠٩ ص ١٤٤-١٥٧ .

٢٠- أحمد حساني، المرجع السابق، ص ١٥١-١٤٧ .

٢١- علي القاسمي: مختبر اللغة، دار القلم للطباعة والنشر، دون مكان، ط١، ١٩٧٠، ص ٢٩-٣٥ .

٢٢- علي القاسمي، مختبر اللغة، ص ٤٣ .

٢٣- علي القاسمي، مختبر اللغة ص ٤٥. وانظر= محمود السيد، اللغة تدريسا واكتسابا، مرجع سابق ص ٧٤ .

٢٤- محمود السيد، المرجع السابق ص ٧٨ .

٢٥- عبد السميع أحمد: المعجم العربي دراسة تحليلية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٩٧٩، ص ١٠٥-١٠٦. وللمزيد انظر= حسين نصار: المعجم العربي نشأته وتطوره، مكتبة مصر، القاهرة، ط٢، ١٩٦٨، ٥٤٤-٥٤٥ .

٢٦- أحمد مختار عمر: صناعة المعجم الحديث، عالم الكتب، القاهرة، ط٢، ١٩٨٨ ص ٦٥-٨٦ .

٢٧- أحمد مختار عمر: علم الدلالة، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٩٨٨، ص ١١٠-١١٢، وانظر= منقور عبد الجليل: علم الدلالة، مرجع سابق ص ٧٦، وأحمد عزوز: أصول تراثية لنظرية الحقول الدلالية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط١، ٢٠٠٢، ص ٧٣ .

٢٨- أحمد سليمان ياقوت: علم اللغة التقابلي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط١، ١٩٨٩ ص ١٧٥ .

٢٩- انظر للمزيد= أسماء المومني: الاستهزام بين العربية والإنجليزية، دار الكندي، إربد (الأردن) ط١، ٢٠٠٧، ص ٤٨-٥٠. وانظر= ميشال زكريا: بحوث ألسنية عربية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٢، ص ١٦١ .

٣٠- محمد شاهين: نظريات الترجمة، دار الثقافة، عمان، ط١، ١٩٩٨ ص ٦١-٨٣، وللاستزادة راجع= أسعد مظفر حكيم، علم الترجمة النظري، طلاس للنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ١٩٨٩، ص ٦٧ .

٣١- محمد الخطابي: لسانيات النص- مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، بيروت، والدار البيضاء، ط١، ١٩٩١، وانظر للمزيد= إبراهيم خليل: استقبال النظرية- مثل من نحو النص، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، مج ٢٧، ع ١٠٥، شتاء ٢٠٠٩، ص ١١٢ .

٣٢- الأزهر زناد: نسج النص، بحث فيما يكون به الملفوظ نصا، المركز الثقافي العربي، بيروت، والدار البيضاء، ط١، ١٩٩٣ ص ١٤-١٧ .

٣٣- محمد الخطابي: لسانيات النص، ص ٣٢. وقد أفاض فان ديك في الحديث عن هذا في: علم النص- مدخل متعدد الاختصاصات، ترجمة سعيد حسن بحيري، دار القاهرة للكتاب، ط١، ٢٠٠١ .

٣٤- Van Dijk. Text and Context. Longman. 1st ed. 1977، p98-99، وللاستزادة انظر= إبراهيم خليل: الأسلوبية ونظرية النص، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٧ ص ١٤٣ .

١- فردناند دو سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ترجمة يوسف غازي ومجيد النصر، جونية للنشر، لبنان، ط١، ١٩٨٤ ص ٢٥. وللمقابلة انظر= ترجمة عبد القادر قنيني للكتاب، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٨ ص ٣٦

٢- إبراهيم خليل: مدخل إلى علم اللغة، دار المسيرة، عمان، ط١، ٢٠١٠ ص ١٠٠-١٠١. وانظر= Loyns. John. Chomsky. Fontana Press. 3th ed. 1991، pp29-38

٣- Ibid. p٣٨ وللمزيد انظر= منقور عبد الجليل: علم الدلالة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط١، ٢٠٠١ ص ٥٥، و ص ٩٧ .

- أحمد حساني: دراسات في اللسانيات التطبيقية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط١، ٢٠٠٠ ص ٨١ .

٥- أحمد حساني، السابق، ص ٨٢ وانظر= رامون راسك: أساسيات اللغة، ترجمة رانيا يوسف، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط١، ٢٠٠٢ ص ٢٧ وانظر= إبراهيم خليل: مدخل إلى علم اللغة، مرجع سابق ص ١٤٨ .

٦- إبراهيم خليل: في اللسانيات ونحو النص، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠٠٧، ص ٣٦-٣٧ .

٧- أحمد حساني: دراسات في اللسانيات التطبيقية، مرجع سابق، ص ١٠٤ .

٨- محمود أحمد السيد: اللغة تدريسا واكتسابا، دار الفیصل، الرياض، ط١، ١٩٨٨، ص ٢٠ .

٩- أحمد حساني، المرجع السابق، ص ١١٠-١١٥ .

١٠- جوديث غرين: التفكير واللغة، ترجمة عبد الرحمن العبدان، عالم الكتب، الرياض، ط١، ١٩٨٩ ص ١١٢ .

١١- جوديث غرين، المرجع السابق، ص ١١٢ .

١٢- جورج يول: معرفة اللغة، ترجمة محمود عبد الحافظ، دار الوفاء للنشر، الإسكندرية، ط١، بلا تاريخ، ص ١٧٥ وانظر= كرسيتين تميل، المخ البشري، ترجمة عاطف أحمد، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ط١، ٢٠٠١، ص ٩١-٩٧ .

١٣- جورج يول، المرجع السابق، وانظر= بول شوشار: اللغة والتفكير، ترجمة متري شماس، دار المنشورات العربية، بيروت، بلا تاريخ، ص ٩٩-١٠١ .

١٤- جورج يول، المرجع السابق ص ١٧٥ .

١٥- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (٢٥٥هـ) البيان والتبيين، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط١، ١٩٨٨، ٢٧/٢، وجمعة سيد يوسف: سيكولوجية اللغة والمرض العقلي، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ط١، ١٩٩٠ ص ١٧٣-١٧٧ .

١٦- دانيال ر. بون وآخرون: الصوت وعلاج الصوت، ترجمة جهاد حمدان وباسر الناطور، عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية، عمان، ط١، ٢٠٠٨ ص ١٧-٢٦ .

١٧- محمود أحمد السيد، اللغة تدريسا واكتسابا، مرجع سابق، ص ١٧٧-١٩٥ .

١٨- أحمد حساني: دراسات في اللسانيات التطبيقية، مرجع سابق، ص ١٤١ .

١٦- جورج يول: معرفة اللغة، ترجمة محمود عبد الحافظ، دار الوفاء للنشر، الإسكندرية، ط١، بلا تاريخ.

١٧- جوديث غرين: التفكير واللغة، ترجمة عبد الرحمن العبدان، عالم الكتب، الرياض، ط١، ١٩٨٩.

١٨- حسين نصار: المعجم العربي نشأته وتطوره، مكتبة مصر، القاهرة، ط٢، ١٩٦٨.

١٩- دانيال ر. بون وآخرون: الصوت وعلاج الصوت، ترجمة جهاد حمدان وياسر الناطور، عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية، عمان، ط١، ٢٠٠٨.

٢٠- رامون رسك: أساسيات اللغة، ترجمة رانيا يوسف، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط١، ٢٠٠٢.

٢١- صالح بلعيد: دروس في اللسانيات التطبيقية، دار هومو للنشر، الجزائر، ط٥، ٢٠٠٩.

٢٢- عبد السميع أحمد: المعجم العربي دراسة تحليلية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٣، ١٩٧٩.

- علي القاسمي: مختبر اللغة، دار القلم للطباعة والنشر، دون مكان، ط١، ١٩٧٠.

٢٤- فان ديك: علم النص - مدخل متعدد الاختصاصات، ترجمة سعيد حسن البجيرري، دار القاهرة للكتاب، مصر، ط١، ٢٠٠١.

٢٥- فردناند دو سوسير: محاضرات في الأسس العامة، ترجمة يوسف غازي ومجيد النصر، دار النعمان للثقافة، جونية - لبنان، ط١، ١٩٨٤.

٢٦- فريد عوض حيدر: فصول في علم الدلالة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥.

٢٧- كريستين تمبل: المخ البشري، ترجمة عاطف أحمد، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ط١، ٢٠٠٢.

٢٨- كريستينا شافينير: دور تحليل الخطاب في الترجمة وتدريب المترجم، ترجمة محيي الدين حميدي، النشر العلمي بجامعة الملك سعود، الرياض، ط١، ٢٠٠٧.

٢٩- محمد الخطابي: لسانيات النص - مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط١، ١٩٩١.

٣٠- محمد شاهين: نظريات الترجمة، مكتبة دار الثقافة، عمان، ط١، ١٩٩٨.

٣١- محمود أحمد السيد: اللغة تدريسا واكتسابا، دار الفيصل، الرياض، ط١، ١٩٨٨.

٣٢- منقور عبد الجليل: علم الدلالة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط١، ٢٠٠١.

المراجع الإنجليزية:

٣٣- Beaugrand and Dresler. An Introduction to Text Linguistics. London. 6th ed. 1992

٣٤- Loyns. Chomsky. Fontana Press. 3th ed. 1991

٣٥- Van Dijk. Text and Context. Longman. 1st ed. 1977

٣٥- محمد الخطابي: لسانيات النص، ص ٨٤-٨٦.

٣٦- لمعرفة ما نعلمه بسياق الحال، أو المقام، انظر = فريد عوض: نظرية سياق الحال في الدرس الدلالي، فصل من كتابه فصول في علم الدلالة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥، ص ١١٩-١٨٢.

٣٧- السابق ص ٢١١ وانظر للمزيد = Beaugrand and Dresler. An Introduction to Text Linguistics. London. 6th ed. 1992. p16-19

٣٨- كريستينا شافينير: دور تحليل الخطاب في الترجمة وتدريب المترجم، ترجمة محيي الدين الحميدي، النشر العلمي بجامعة الملك سعود، الرياض، ط١، ٢٠٠٧، ص ١٥٧.

المراجع العربية والمترجمة :

١- إبراهيم خليل: الأسلوبية ونظرية النص، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٧.

٢- إبراهيم خليل: في اللسانيات ونحو النص، دار المسيرة، عمان، ط١، ٢٠٠٧.

٣- نفسه: استقبال النظرية مثل من نحو النص، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، مج ٢٧، ع ١٠٥ شتاء ٢٠٠٩.

٤- نفسه: مدخل إلى علم اللغة، دار المسيرة، عمان، ط١، ٢٠١٠.

٥- أحمد حساني: دراسات في اللسانيات التطبيقية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط١، ٢٠٠٠.

٦- أحمد سليمان ياقوت: علم اللغة التقابلي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط١، ١٩٨٩.

٧- أحمد عزوز: أصول تراثية لنظرية الحقول الدلالية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط١، ٢٠٠٤.

٨- أحمد مختار عمر: علم الدلالة، عالم الكتب الحديث، بيروت، ط٢، ١٩٨٨.

٩- نفسه: صناعة المعجم الحديث، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٩٨٨.

١٠- الأزهر زناد: نسيج النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط١، ١٩٩٣.

١١- أسعد مظفر الحكيم: علم الترجمة النظري، طلاس للنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ١٩٨٩.

١٢- أسماء المومني: الاستفهام بين العربية والإنجليزية، دار الكندي، إربد (الأردن) ط١، ٢٠٠٧.

١٣- بول شوشار: اللغة والفكر، ترجمة متري شماس، دار المنشورات العربية، بيروت، ط١، بلا تاريخ.

١٤- الجاحظ: البيان والتبيين، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط١، ١٩٨٨.

١٥- جمعة محمد يوسف: سيكولوجية اللغة والمرض العقلي، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ط١، ١٩٩٠.

حول التجانس والانفصال والمثاقفة المثالية

◀ يوسف يوسف

نفسه. ونحن عندما نتأمل الكثير من الحالات لا يسعنا غير القول على سبيل التقريب، بأن طه حسين الذي يحمل لقب (عميد الأدب العربي)، لم يكن في مقدوره بلوغ المنزلة التي وصل إليها بمنأى عما تعلمه من الثقافة الفرنسية، ومن المنهج الديكارتي، ومن كل من الثقافة اليونانية وعلم الحقوق الروماني. أي أن مجموع المعارف التي اكتسبها طه حسين من الغرب، هي التي مهدت له الطريق لبلوغ المجد الذي بلغه، رضي بهذا القول أعداؤه أم لم يرضوا (٤).

وفي بحثه عن الطريق التي تبتعد بنا عن التيه الذي نجد أنفسنا كعرب فيه، يكتشف عبد العزيز حموده بأن نقلنا الكامل عن الحداثة الغربية، بعد أن كنا قد خلطنا بين التحديث والحداثة، كان التمهيد - شئنا

الاعتراف بذلك أم لم نشأ - للتبعية الثقافية للغرب، وهي التبعية التي يرفضها أغلب المثقفين العرب، باستثناء أولئك الذين يمكن أن يقبلوا بها ولا يرفضون العبودية للآخر (٥).

نحن نذكر هذا لنقول بأنه إذا كان لنا الحق في قبول أو رفض الأطروحات الوافدة من الغرب، فإنه من حق الآخرين ممن يعيشون معنا، قبول الأطروحات القادمة إليهم أو رفضها، سواء ذهبنا إليهم أو جاءتهم من أي طرف آخر. إننا أيضاً في الوقت الذي نرفض فيه الخلط بين الحداثة والتحديث، وكذلك عدم تحديد المعنى الحقيقي

في بحثه عن الأزمة التي يعاني منها العرب في العصر الحديث، يرى شكري عياد بأنها تتمثل بازدواجية الولاء، وهي ازدواجية التي يقصد منها وضع قدم هنا في الشرق، والأخرى هناك في الغرب (١). وغير بعيد عن هذا الفهم، تحدث محمد شاهين عما أطلق عليها "فتنة المنتصر" التي تجعل المهزوم ينجذب إلى المنتصر وينفر منه في آن واحد (٢).

على أنه ينبغي أن لا يفهم من هذا وجود رغبة عندنا في تسويق القول بوجود ولو القليل من الامكانية عند الإنسان: فرداً كان أو جماعة، تمكنه من الاكتفاء بذاته، وتنفي حاجته إلى الآخرين. ولربما يكون من الجنون الاعتقاد بنقاء الذات، وانعدام وجود تأثيرات خارجية عليها. إن الذات البشرية "الأنا" تموت حية، وتجف واقفة، كالشجيرة في الصحراء، شبه حية.. شبه ميتة.. لا روح فيها بدون أوكسجين "غيرها" من الأشجار، ودون هبوب الرياح لنشر "بذور اللقاح" سرّ دوام الطبيعة بوجود "الآخر" الذي لا معنى للحياة بدونه ولا طعم للسعادة خارج دائرة الحياة بغير وجوده (٣). صحيح أنه ثمة بين العرب من يظن بأن ما يأتي إليهم من الغرب ليس خيراً كله، ولكن في مقابل مثل هذا الاعتقاد المنطقي هناك من يرى بأن ما يأتي ليس شراً كله. وفي معنى آخر فإنه ليس من المعقول الاعتقاد بإمكانية عيش العرب في معزل عن الغرب، الذي لا بد أن يتأثروا به، ويؤثروا فيه في الوقت

ننظر إليه على وفق ثنائية الرغبة والخوف من الفضيحة.

عندما جاء الطهطاوي وظهرت معه أفكاره التنويرية، كان قد وضع جانباً مختلف المعايير الدينية والقومية والوطنية، التي يمكن أن تكون عائقاً أمام التواصل مع الآخرين. وهو قد فعل ذلك لإيمانه بأن العقل هو الآخر كوني النزعة، كمثّل الحضارة، وإن الله أعطى البشر على مختلف ألوانهم وأديانهم وجنسياتهم حظوظاً متساوية من العقل ولم يفضل أحداً على أحد. وواقع الأمر فإن الثقافات الانسانية جميعها بدون استثناء تتحاور وتتكامل وتتبادل المعارف، وإن هذا إنما يقع على سبيل التلاقح والتثاقف معاً.

لقد ظهرت الأزمة التي نتحدث عنها عندما لم يقيم المفكر العربي المأزوم أصلاً، بتأمل أزمتيه الداخلية، وتأمل تخلفه وتخلّف مجتمعه بشكل أدق، إلا بعد أن جاءه الآخر الغربي محتلاً (٧)، وإن ظهرت لهذا الغربي كما يقول محمد شاهين صورتان متناقضتان: الأولى تمثل صورة العدو الذي دخل بجنوده في ساحة الأزهر ولم يقيم (برفع البلاء وكسر القاف) وزناً لحرية المصريين، والثانية المغايرة تماماً، وهي التي تكونت بعد الاكتشاف بأن نابليون قد جاء ومعه المطبعة التي تؤرخ لمرحلة جديدة من حياة مصر (٨).

ومعنى هذا فإن الحديث عن إنسان يمكنه العيش والاكتفاء بذاته، ما هو إلا محض افتراء واختلاق كبيرين. ذلك أن الآخر حقيقة موجودة في داخل كل واحد منا، ومن الخطأ الاعتقاد بأنه ثمة ذات في هذا الكوكب هي حصيلة أنيتها الخالصة، وإنما هو المنطق الصحيح، تتسرب في ذات كل منا ذوات أخرى، من كل لون واتجاه (٩). لكن من أجل أن يطور الواحد منا ذاته كفرد أولاً، وكمجموعة

لمصطلحات المثاقفة والتلاقح والثقافي والتثقيف بالقوة، والخلط بين الكتابة بلغة الآخر ولغة الأنا (٦)، فإننا نمنح مثل هذا الحق لهؤلاء الذين نقصدهم، كرداً كانوا أو بربراً أو سواهم. إنها وفي صريح العبارة أزمة التبعية للآخر من أوصلتنا إلى الحالة التي ما نزال نعاني منها منذ عقود عديدة، تتلاحق فيها السنوات ولا نجد الحل المناسب لها، وأوصلتنا بالتالي إلى مثل هذا التصور الذي يصبح من حق المفكر الكردي فيه مثلاً، التشبث به دفاعاً عن (أناه) هو الآخر. ولربما لا يجهل معظمنا مفهومات (الفرانكفونية) و(التأنجلز) و(التأمرك) وسواها من المفهومات، التي تبين بأن تعدد الولاءات والأمكنة، التي توضع فيها الأقدام لا يمكن أن تأتي بالخير للثقافات والشعوب، التي لا تحافظ على شخصياتها الوطنية. لقد قال رشيد بوجدره الروائي الجزائري المشهور حكمة بالغة الأهمية مفادها: إن الاستلاب إنما يعني الكتابة بلغة الآخر، وإن الحالة السوية في حياة البشر، إنما يمكن تحقيقها من خلال الكتابة بلغة الأنا.

إننا في الكلام حول الحادثة مثلاً، لا ننكر رغبتنا في رؤية انعكاساتها في حياتنا كعرب، ولكن الحادثة التي نتوخى منها أن تهزّ هذا الجمود الذي نحن فيها، وتضع في الوقت نفسه حداً للتخلف الذي نرتع فيه، إنما يجب أن تكون حداثتنا نحن كما يقول عبد العزيز حموده، وليست نسخة باهتة ومشوهة عن الحادثة الغربية (٧). هذه واحدة من المسائل الهامة، وعلينا أن نعي بشكل جيد، أن طريقتنا في التفكير، ينبغي أن نحرر فيها أنفسنا من الاعتقاد بأن ملوكنا ورؤساءنا آلهة. ذلك لأن اعتقاداً من هذا القبيل، هو الذي يكرس رغبتنا في البحث المتواصل عن أوثان نعبد ونقترب منها، أشخاصاً كانت هذه الأوثان أو أفكاراً، أو على غرار ما يجري في تعاملنا مع الغرب، الذي

تتمثل بوجود اختلاف كبير وحقيقي بين كل من الحادثتين الأمريكية والأوروبية، مع ما يحتمه هذا الاختلاف من وجوب احترام الذات والدفاع عنها، والثانية تتمثل بتركيبة الثقافة الأمريكية التي يعمل العقل الأمريكي في ضوءها، من أجل المحافظة على ذات حرة موحدة وتلقائية وشبه ديكارتية بأي ثمن (١١).

إن الشعوب التي تعتبر زعماءها آلهة، وحدها دون سواها تنفي قيمة الذات ولا تعلي شأنها، بل وقد تلغي وجودها تماماً، لصالح آخرين، وبما يتعارض مع منطق الوجود وسيرورة الحياة. وهذه هي نقطة الضعف التي علينا الاعتراف بوجودها، بدل الحديث كما جرت العادة حول ما نسميها (همجية الغزو الخارجي). صحيح أنه ثمة قوة سياسية هائلة تدفع إلينا من الخارج، ومعها أيضاً ثمة ما لا يمكن التقليل من شأنها في اندفاعها كقوة عسكرية ضاغطة وقاهرة ربما، إلا أن كل مستعمرة من المستعمرات أينما كانت وفي أي الأزمنة تظهر، ما هي في المحصلة النهائية إلا نتاج جدلية وترتيب خاصين بها، داخلين إن شئنا الدقة. إننا هنا في صدد الإشارة إلى مجموعة العوامل التي من شأنها الكشف عن استعداد الذات للخضوع للآخر، وإلى ما أطلق عليه المفكر الإسلامي مالك بن نبي استعداد العرب لأن يستعمروا (برفع الباء وفتح التاء والميم).

في الحديث حول التنوع الثقافي والمثاقفة، أو حول المثاقفة والاستلاب، يمكن التذكير باليوتوبيا، من حيث هي واقع آخر أفضل من الواقع الذي يعيش فيه صاحب هذه اليوتوبيا والحالم بها. واليوتوبيا في مفهوم آخر، لغة أخرى ومجتمع آخر، وهي كذلك عالم آخر يبرز في الخيال، وقد أظهرها إلى الوجود المعجمي توماس مور (١٢)، الذي أراد التعبير من خلالها عن مكان غير موجود. وقد احتفظت منذ ذلك التاريخ على ما أراده منها: التبصر في الواقع والعمل على تغييره نحو ما هو أجمل وأفضل.

بشرية ثانياً، وتحقق لكل منا اليوتوبيا التي يؤسسها عادة في مخياله، علينا: كل واحد منا على انفراد أو مجتمعين أن نكتب بلغاتنا وليس بلغات غيرنا. وهذا الفهم هو ما جعل عز الدين المناصرة يميز بين نوعين من الأدب: الأدب المكتوب بالفرنسية، والآخر الفرانكفوني الذي هو أدب اندماجي في الروح الفرنسية.

يقول عالم الاجتماع الفرنسي الشهير غوستاف لوبون بأن كل شعب يحمل في كيانه العقلي نوااميس مآله في الوجود. وهذه النوااميس هي التي تمكن الشعوب من البقاء كمجموعات لها خصوصياتها، وتحدد طرق تواصلها مع بعضها. وبما يقترب من هذا نقرأ لحاتم بن عثمان قوله: إن الحديث عن (الأنا) و(الآخر)، يطرح بخلفية الفصل بين عالمين: عالم لي وعالم له. بين كثرتين: جنس أنا منه وأجناس منها الآخر، حتى وإن شاركني الهموم والطموح والأحلام والآلام ذاتها، وكأن مجرد احتمال التواصل إلى الأبد قد استحال، فهي عند البعض القطيعة التي تنفي الحوار والنقاش (١٠).

وإذا كان حديث غوستاف لوبون يدفعنا إلى البحث عن عناصر القوة الكامنة في ذواتنا، فإن ازدواجية الولاء عند الحادثيين العرب كما يراها شكري عياد، هي التي أنتجت عملية الانشطار الدائمة عند هؤلاء الحادثيين الذين لم يستطيعوا رؤية ذواتهم رؤية دقيقة، ولم يتمكنوا حتى من اكتشاف عناصر القوة الكامنة في مجتمعاتهم التي يتشكل منها بحسب لوبون قانون المآل في الوجود. إننا وهذه هي الطامة الكبرى، نلث في الغالب وراء شعارات جاءت إلينا من دنيا الأيديولوجيا ومن الرغبة في تسييس كل شيء، في حين أننا لم يعر الواحد منا ذاته أدنى اهتمام. وحتى أولئك الذين لا يخفون نزوعهم إلى تمثيل النموذج الأمريكي، أو الحداثة الأمريكية، فإنهم يصرفون أنظارهم عن مسألتين هامتين تفيدان الباحثين عن ذواتهم وقواها الكامنة: الأولى

بين البشر، يقابله الانفصال، والأمثلة إلى هذا التصور كثيرة. فاليهود وهم أصحاب ديانة واحدة، لماذا أصبحت لهم ولاءات ومفاهيم مختلفة، أو هي قد تتضارب أحياناً؟ ومثلهم أيضاً: لماذا انقسم المسيحيون وهم الآخرون أصحاب ديانة واحدة في الأصل إلى بروتستانت وكاثوليك وأرثوذكس..؟ وعلى غرار هذا نسأل: لماذا المسلمون وهم كمثّل سابقهم أصحاب ديانة واحدة ونبي واحد أصبحوا سنة وشيعة وإباضية وزيدية وغيرها من الفرق يناصبون بعضهم العداء ولا يرسون عند اتفاق يوقف حمامات الدم، التي لا تتوقف منذ أزمنة بعيدة؟ وشبيه ما حدث للمسلمين في معركتي صفين والجمل، ما يزال قائماً في الغرب بين مذاهب الدين المسيحي ذاته. لماذا (الفلمنج) وهم أصحاب قومية واحدة، ولغة واحدة، اختاروا الانقسام إلى مجموعتين إحداهما في بلجيكا والأخرى في هولندا؟ هل صحيح إنه الاختلاف الديني، والقسمان مسيحيان. ومثلهم أيضاً: ماذا عن الصرب والكروات وهم أصحاب لغة واحدة وديانة واحدة، لماذا العداء بينهم وتلك الحرب التي لا تكاد تتوقف؟

لقد تشظت الدولة الإسلامية الواحدة فأصبحت دولاً. والعرب وهم في غالبيتهم أصحاب ديانة واحدة، لماذا أصبحوا دولاً؟ هل إنها المؤامرة كما يقول السياسيون والمؤرخون حقاً أم إنها الرغبة بالانفصال يحملونها في أعماقهم؟ وقبل هذا أو بعده: لماذا حدد الغرب سلطة الكنيسة في مساحة ضيقة أطلق عليها تسمية الفاتيكان، وجردّها من أي تأثير حقيقي عليه وعلى سياساته؟ أي لماذا هذا الغرب المسيحي هو الآخر أصبح دولاً؟ فهذه دولة إنجليزية، وتلك فرنسية، وأخرى غيرهما إيطالية، وهكذا إلى ما يفصح عنه القاموس السياسي من أسماء الدول: دول ظاهرها الاتفاق، والسوق الأوروبية المشتركة، وحلف الأطلسي، وسوى ذلك من المسميات، وباطنها خلافات

ما سبق من الحديث حول الذات والآخر، وضرورة التفاعل بينهما وعدم الاصطدام والتصارع، يحيلنا إلى ثنائية التجانس والانفصال، وارتباطها بضرورة الحياة البشرية. وإلى هذه الثنائية من أجل التقريب

فما إن بشر أفلاطون بجمهوريته الفاضلة، وهي مثال للتجانس الذي نتصوره بين البشر، سرعان ما اكتشف القريبون منه آنذاك، أن الخارجين على هذه الجمهورية ذات الصفات الجذبية المدهشة، يفوق عددهم عدد الدعاة إليها والراغبين بها. أي أنه ثمة دعوة ضمنية للانفصال عما كنا نتصوره في البدء تجانساً. وعندما توغل الاسكندر المقدوني في الشرق زاحفاً بجيوشه آلاف الأميال، كان يحمل في أعماقه رغبة قوية في السيطرة أو في توحيد العالم دينياً على الأقل، لكنه هو الآخر سرعان ما اكتشف أنه ليس في مقدوره تحقيق ذلك. وقبل هذا وذاك، وقع ما يؤكد أن الناس أجناس وأصول ومشارب وبيئات متباينة، وأنهم ليسوا جميعهم على منوال واحد، بل ولا يمكنهم أن يكونوا كذلك، فالأساس في الخليقة "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة" (١٢) و"ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك آيات للعالمين" (١٣). وحتى عندما شق محمد بن القاسم الثقفي القائد الإسلامي الطريق واتجه نحو بلاد السند والهند، ومثله طارق بن زياد لكن إلى بلاد إسبانيا، فإن تحويل العالم إلى ملة الإسلام لم يكتمل تماماً وقد بقيت المليارات من البشر على أديانها. وفي الحروب الصليبية لاحقاً، فإن ريتشارد قلب الأسد، لم يستطع تحقيق آماله بتحويل المسلمين إلى مسيحيين إن كان عنده ثمة أمل من هذا النوع يحمله في أعماقه. كما أنه لم يستطع أن يحتفظ حتى بالجغرافيا التي ظل يحلم بها باعتبارها أرضاً مقدسة عند أصحاب الصليب ويريد انتزاعها من أيادي المسلمين. إنه السعي لخلق التجانس

بذكرين وأنثيين نعرف من بينهم قابيل وهابيل. وإذا أبصر في الذكرين جسده، وفي الأنثيين شكل حواء، فرح بالتجانس الذي رآه يكبر، وحدث لاحقاً ما يؤكد بديهية الانفصال.. فهذا قابيل يقتل أخاه هابيل، وهو يستسلم لثقافة أفرزتها أحاسيس بأئسة وطموح لا قبل لطفولة وعيه باستيعابه. إن تلك الثقافة في نظر آدم - الأب، كانت ذات طابع دنيوي شهواني ولا علاقة لها باليوتوبيا، التي كان يحلم بها ويطوِّع حواء هي الأخرى لتحلم بها. ثقافة قابيل تلك حملته إلى ليوثا أخته فأراد التجانس معها هي الأخرى كمثل ما فعل أبوه مع أمه حواء، فكان الانفصال عن أبيه وأمّه بعد أن قتل أخاه أيضاً، وهكذا صارت الحال تتكرر، ولد ذكر من ظهر رجل، وبنت أنثى من ظهر رجل آخر، يتجانسان، ولكنهما سرعان ما ينفصلان عن بيتيهما الأولين، ويؤسسان بيتاً جديداً.

لقد أراد الأب آدم ولاعتبارات سلطوية تمنحه إياها الشريعة وسنة الحياة تنظيم أسرته، وصياغتها ثقافياً على وفق ما سبقت الإشارة إليه - نمو التجانس والعيش في الجنة ثانية. بيد أن الابن قابيل لم يذعن لخطاب الأب، فانتصرت في أعماقه الرغبة التي تتاجج محترمة أولاً لعدم قبول قربانه، وثانياً لطمعه في توأم أخيه - أنثاه الموعودة من آدم، فقتل أخاه، في بادرة تعتبر الأولى في تاريخ الإنسان الراغب بالانفصال عن المركز. فهل نفهم من هذا أن السعي إلى التجانس يقابله باستمرار سعي نحو الانفصال؟

لقد جاء فرويد عالم النفس الشهير وحسم الأمر عندما تحدث عن موقع اللاوعي في حياة الإنسان، واعتبر ذلك اللاوعي المحرك الأساسي لكل الأفعال التي يقوم بها هذا الإنسان: الظاهر منها والمستتر على حدّ سواء. لذا وعلى سبيل المثال، فإن الغرب الذي كان يرى في الدين سبباً للحروب الأهلية التي حصدت من أرواح أبنائه مئات

حادة وعميقة، شأنهم في ذلك كمثل شأن العرب، فهذه ثقافة فرنسية، وتلك إسبانية، وغيرهما يونانية، تماماً وعلى غرار ما يقال حول وجود ثقافات عراقية ومصرية وسورية.. إلخ، من ثقافات مساحة المستتر فيها أكثر من مساحة المعلن شئنا الاعتراف بذلك أم لم نشأ. قد يقول قائل هنا: إن اتفاقية سايكس - بيكوهي التي فرضت على العرب الانقسام، ولكن الصدق الذي يتمتع صاحبه بالجرأة في مهاجمة الزيف والدوغمائية الكاذبة، يجب أن لا يغيب (برفع الياء الأولى وتشديد الثانية) الرغبة بالانفصال، وما دعوة وزير العدل الفرنسي على سبيل المثال لتطهير اللغة الفرنسية من تأثيرات اللغة الانجليزية، إلا دليل على صحة ما نذهب إليه، من القول بأن البشر يميلون باستمرار إلى رفض القوة القاهرة، التي تحاول تدمير حقيقتهم من حيث أنه لا بدّ من وجود ذوات وليس مجرد ذات واحدة على البشر جميعهم الاندغام فيها.

في البدء كان التجانس، ثم تبعه الانفصال. لقد كان آدم متجانساً مع نفسه - ذكوره غير المكتشفة. وعندما حاول التجانس - الالتحام كرجل مع أنثاه حواء التي خلقها الله خصيصاً له، تبع ذلك الطرد من الجنة - اليوتوبيا اللاحقة التي سيبقى بنو الانسان يبحثون عنها، باعتبارها المكان الأفضل للبقاء على التجانس ورفض الانفصال. صحيح أن الطرد من الجنة كان ثمناً باهظاً في مقابل الخطيئة التي لا شأن للثنتين: آدم وحواء بها، إلا أن آدم واصل السعي من أجل المحافظة على تجانسه مع حواء - الجسد المشتبه، ربما لأنها أصبحت ملاذه الوحيد للخلاص من عذابه. لقد حرّضت الخطيئة آدم على البكاء والاستغفار وعلى الصلاة ومحاولة التقرب من الله، فاكشف أن ثقافة الأرض قد نزعته منه الكثير من مبررات سعادته، فصار المعراج إلى الجنة سبيله إلى التجانس المأمول. لكن ما الذي حدث؟ لقد رزق آدم

إننا إذا ما افترضنا بأن كل هذه اللافتات سوف تحقق أهدافها، وأن العالم سوف يتحول بالفعل إلى قرية صغيرة، كما تتوخى العولمة في أطروحاتها التي تبشر فيها بخطاب ثقافي واحد سوف تكون له الغلبة، فإن معنى ذلك أننا أمام حروب جديدة، غايتها السعي إلى الانفصال بعد التجانس، حتى لو كان قد وجد طريقه إلى الحياة بقوة القاهرة. وهنا نكرر السؤال: ألم يغادر العرب الأندلس بعد عيشهم فيها قروناً عديدة أسسوا خلالها دولة وحضارة؟ والصليبيون هم الآخرون: ألم يطردوا (برفع الياء) من الأراضي العربية بعد أن دانت لهم سنوات طويلة وبالطريقة ذاتها، التي طرد فيها العرب من الأندلس وسواها من البلدان، التي وصلوها لنشر ديانتهم الجديدة - الإسلام؟ والعثمانيون الذين حكمت امبراطوريتهم مئات السنين وعاشت دهرًا طويلاً، كيف كانت نتيجة وجودهم كقوة سياسية وعسكرية وثقافية ضاغطة؟ وأولئك الفرنسيون الذين عملوا على فرنسا الجزائر، ماذا بشأنهم؟

إن الاعتقاد بإمكانية التجانس، يخالف ما نشأ عليه الإنسان منذ بداية الخليقة. فهل إنه السباق بين العلم ممثلاً بما تسمى ثورة الاتصالات، وبين الكارثة ممثلة بمختلف محاولات استلاب لا وعي الآخر، وتحويله إلى رديف كاربوني لأصل وافد عليه بقوة العلم في هذه المرة. ولربما يجوز أن نسأل من زاوية أخرى: هل إنه السباق الذي تحدث عنه ويلز وهو يرى أن العالم يندفع باتجاه الهاوية؟

ربما لا تروق الأمثلة السابقة للبعض بحكم أن فعل الانفصال فيها، إنما يقع باعتباره نوعاً من رد الفعل على محاولات فرض التجانس بالقوة، كمثّل ما يجري في تعامل العرب مع غيرهم من الأثنيات، التي تعيش معهم في الحيز الجغرافي ذاته، إلا أن الإشارة إلى واقع التكون الأسري أينما

الآلاف، سرعان ما وجد في قول فرويد ما يخدم غايته، فوظفه بشكل ماهر وشيطاني، بحيث جعل موضوعه كالحروب الصليبية مما يدرسه في مناهجه الدراسية. أي إنه وفي ضوء ما يفهمه من قول فرويد، بدأ يزرع في وجدان الناشئة سبباً لكرهية العرب والمسلمين، من خلال ما سوف يغرسه في لا وعيهم.

يعطينا كل ما سبق مدخلاً للحديث حول الحروب في شقيها المعلن والمستتر وثقافتها التي قدمت التوطئات إليها. فالنظام الإعلامي الدولي الجديد على سبيل التقريب مثلاً، ونظرية التدفق الحر للمعلومات، وفكرة تحويل العالم إلى قرية صغيرة لا تغيب عنها أية صغيرة أو كبيرة مما يحدث في مختلف أرجاء العالم، جميعها لافتات براقة لتحقيق أهداف تخلو في محصلاتها الأخيرة من النبل والأخلاق. صحيح أنه من المهم أن يكون الإنسان على معرفة بالمحيط الذي حوله، وأن يعرف على الأقل ما يدور فيه، ليأخذ منه ويعطيه، على وفق ما نفهمه من مفهوم الثقافة وأبجدياتها وشروطها التي تنفي عنها صفة استلاب حق الآخر، إلا أن هذه الثقافة من المنظور الغربي، بقيت كما هي، تجري في اتجاه واحد غرب - شرق، وبقيت فيها من رغبات السوء، أكثر مما فيها من أهداف الخير، خصوصاً وأنها تحدث في الغالب من طرف واحد يأبى الأخذ من الطرف الآخر، الذي يتعامل معه بنوع من الاستعلاء المقيت. وكيف لا نقول بانعدام النبل في مثل هذه اللافتات، وعلماء الغرب ومفكروهم أنفسهم وقبل غيرهم يدركون أن الدين الواحد قد أصبح أدياناً، والقومية الواحدة صارت مجموعات متناحرة، والدولة الواحدة صارت دولاً، والوطن الواحد صار هو الآخر أوطاناً، فهل من المعقول التفكير بعقلية القائلين بإمكانية الاستنساخ الجيني، ونقل الثقافات من بيئات وأمكنة إلى أخرى لوضع حد نهائي لكل أشكال الصراع وبضمنه الثقافي، الذي يأبى السيطرة عليه بمختلف أشكالها؟

الهوامش :

- ١- أنظر: عبد العزيز حموده، المايا المحدبة، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٢٢ الكويت ١٩٩٨، ص ٢٢.
- ٢- د. محمد شاهين، الأنا والآخر، المجلة الثقافية، ع ٧٥، الجامعة الأردنية، عمان ٢٠٠٩.
- ٣- حاتم بن عثمان / العولة والثقافة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٩، ص ١٢٥.
- ٤- د. محمد شاهين، المرجع السابق.
- ٥- أنظر: د. عبد العزيز حموده، الخروج من التيه، سلسلة عالم المعرفة، ع: ٢٩٨، ٢٠٠٣، ص ٩.
- ٦- يقول الدكتور عز الدين المناصرة: الفرانكفونية روح وموقف ولغة، ومما يؤكد ذلك أننا نجد كتاباً فرانكفونيين لا يعرفون كلمة فرنسية واحدة، ونجد متأمرين لا يعرفون كلمة إنجليزية واحدة. فاللغة ليست وحدها العامل المقرر، ولهذا انفصل بين نوعين: أدب مكتوب بالفرنسية وأدب فرانكفوني، أي أدب اندماجي في الروح الفرنسية. أدب فرنسي، وأدب مكتوب بالفرنسية ولكنه عربي الموقف (مقدمة في نظرية المقارنة، دار الكرمل، عمان ١٩٨٨، ص ٨٣).
- ٧- أنظر: د. عبد العزيز حموده، المايا المحدبة، سلسلة عالم المعرفة، ٢٢٢، الكويت ١٩٩٨، ص ١١.
- ٨- للمزيد أنظر د. شاهين، المرجع نفسه.
- ٩- د. شاهين، نفسه.
- ١٠- غالب حسن الشانندر، الآخر في القرآن، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، وزارة الثقافة، ٢٠٠٥، ص ٢٨.
- ١١- حاتم بن عثمان، المرجع السابق، ص ١٢٦.
- ١٢- للمزيد أنظر: باربرا ويتمر، الأنماط الثقافية للعنف، ترجمة د. ممدوح يوسف عمران، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٢٧، ٢٠٠٧، ص ٩١.
- ١٣- أنظر د. عبد العزيز حموده، المايا المحدبة، ص ٧٣.
- ١٤- سورة المائدة، الآية ٨٤.
- ١٥- سورة الروم، الآية ٢٢.
- ١٦- للمزيد أنظر، كلود ليفي شتراوس، الأسطورة والمعنى، ترجمة د. شاكور عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية، بغداد ١٩٨٦.

كان، وفي أي زمان ومكان، يفي بالغرض لتبرير ما نذهب إليه، وللحكم بصحة هذا الاستنتاج. فالبنية الاجتماعية التي تبدأ بالأب والأم، هي بنية منسجمة مع ذاتها وفيها، سرعان ما تنمو بالتنازل الذي يحدث، ولكنها سرعان ما تتحول أيضاً إلى عدد من الأبنية الأخرى، فإذا الأسرة الواحدة تصبح أسراً، وهكذا الحال في ظهور المجتمعات، التي بدورها يمكن أن تتشظى على ذات المنوال، الذي تتشظى فيه الأسرة بزواج أبنائها وبناتها وتأسيسهم بيوتاً جديدة. وهكذا فإنه إذا كان لا بد من الانفصال في الأمثلة الأولى، فإنه ضروري للحياة في مثل حال الأسرة منذ بدء الحياة.

إن ما يهدد البشر اليوم، وبحسب كلود ليفي شتراوس في كتابه ذائع الصيت (الأسطورة والمعنى) (١٤). هو ما تمكن تسميته بالاتصال الزائد بين الناس، الذي يتمثل بالنزعة السائدة بينهم في مختلف أماكن وجودهم في هذا العالم، لمعرفة كل ما يحدث في كل الأجزاء الأخرى منه. قد يثير مثل هذا الرأي استغراب ودهشة البعض، إلا أن التوقف أمام ما يحدث من منظور دلالي، يؤكد صواب قول شتراوس حول خشيته من هذا الاتصال الذي تلهث البشرية وراءه. وإذا كنا ننظر إلى التاريخ من حيث أن السابقين قد أنتجوا تاريخهم الخاص بهم، وأنه علينا بالتالي أن ننتج نحن الآخرون تاريخنا الخاص بنا، فإنه من المنطق القول بأنه على الواحد منا أن يكون ذاته هو، وليس أي ذات أخرى، وأنه على المجتمعات أن تكون هي أنفسها بشكل حقيقي، وأن تنتج أشياءها الخاصة وتاريخها، لا أن تقوم باجترار إنتاجات الآخرين، وهذا لن يتم إلا إذا اقتنع هذا المجتمع وذاك، هذا القوم أو سواه، بأصالتهم التي لها ثقافتها، ومن هنا فهمنا للمثاقفة بمعناها الصحيح.

◀ مـقـالـات

- مقدمة في اللغة وفلسفة الحقيقة (٣)

- رؤى الجماهير ومستقبل البشرية: نحو خطاب ثقافي فكري جديد

مقدمة في: اللغة وفلسفة الحقيقة (٣)

التفضيل ومركزية الإنسان

◀ د. إبراهيم حسين خليل

والسؤال الآن: هل تستطيع تكذيب السمكة؟! وتضحك أقوالها فيما صرحت به حول كثرة الماء على سطح الأرض قياساً باليابسة، وتفسرها لهذه الحقيقة بأن الأسماك هي محط الاهتمام الكوني لعظم المساحة التي تغطيها المياه؟

ويمكن لفيل مُحَنِّك أن يلقي خطبة هو الآخر، ويقول: «لقد فضل الله تعالى الفيلة على غيرها من المخلوقات، فقد خلقنا ضخام الحجم كي نخاف من الحيوانات الأخرى، وتولي الأدبار عندما تشاهدنا، وكلكم يعلم ذلك، ويراه بعينه، وقد ميزنا الله عنها بأن جعل لنا خراطيم جميلة وطويلة، نستغلها في رعاية صغارنا فضلاً عن أشياء كثيرة نستغلها فيها كحماية أنفسنا، وحمل العصي وضرب الآخرين بها، هذا عدا استخدامهما في التهام الطعام طبعاً، ولا تتسوا الأنبياء البيضاء الثمينة، فلا يمتلكها غيرنا في العالم... أيها القوم...».

ويمكن لأسد حكيم أن يلقي خطبة، ويقول بالمنطق نفسه ما يلي: «الحمد لله الذي جعلنا ملوكاً للغابات، لقد سخر لنا كل ما في الغابة، الحيوانات الأخرى كلها ملكنا، نستطيع أن نسرح ونمرح في الغابة بكل اطمئنان وبلا خوف

تقف سمكة ذكية في وسط ماء البحر وتلقي خطبة في مجموعة كبيرة من الأسماك، وتقول: «لقد فضلنا الله تعالى على باقي المخلوقات، انظروا إلى أشكالنا وألواننا ما أجملها! هل يمتلك أحد من المخلوقات الأخرى الغريبة التي نسمع عنها خارج الماء مثلاً؟! لقد أثبتت مجموعة كبيرة من الأسماك المشتغلة بالأبحاث العلمية وبما لا يدع مجالاً للشك أن الله خلق لنا الأرض لعنايته بنا، وجعل أكثر من ثلثها ماءً، كي نسرح ونمرح بها، في حين وحسب الأبحاث العلمية التي نشرت مؤخراً أن نسبة اليابسة لا تتجاوز ٢٨٪ من مساحة الأرض، والباقي من هذه المساحة عبارة عن ماء وهو بيئتنا نحن الأسماك. أما اليابسة فهي ضيقة، وقد حمانا الله من شر المخلوقات التي تعيش عليها، وجعلها غير قادرة على مزاحمتنا في الماء؛ لأنها لا تستطيع التنفس مثلنا فيه، لقد قرأت عن مشكلتهم الأخيرة كثيراً، وهي ما يسمونه بالانفجار السكاني، حيث يعانون من قلة الغذاء والماء، في حين نحن في مأمن من ذلك؛ لأن العناية الربانية محيطتنا بنا من كل جانب، هذه حقائق علمية وليست أوهام أيها القوم...».

الكوارث إلا أنها محظوظة جداً؛ لأنها في نظره أخطأت القصد لحكمة ما، لا لأنها شريرة بطبعها، فقلة الأمطار «غضب رباني»، فالطبيعة في حد ذاتها موجّهة ومأمورة، ولا تفعل أي شيء بشكل عشوائي، لذلك ستبقى بريئة في نظر الإنسان من تهمة سوء نواياها تجاهه، على أنها في كل الأحوال -كما يعتقد- مخلوقة لخدمته في الأصل، وهي في إحسانها له أو إساءتها ستبقى رهينة هذا القيد، ولكن هل نستطيع أن نقول إن هذا القيد «حقيقة» أم هو مجرد افتراض اخترعته «أنانية» الإنسان وفكره كمجموعة لا كفرد في المحيط الكوني، باعتباره مخلوقاً متميزاً عن غيره في الطبيعة، وأن الكون بما فيه، والأرض وما عليها -بشكل خاص- مجهزة لتقديم خدمات مجانية للإنسان؟

قبل الاسترسال في الموضوع أطرح على نفسي هذا السؤال: هل يجوز أن أدون هذه المشاهد الخيالية عن خطبة السمكة والفيل والأسد لأنها افتراضات؟ هل سيكون كلامي الذي ينبني على هذا المشاهد منطقياً؟ أم سيكون افتراضياً لأنه مؤسس على افتراضات؟

في الحقيقة: نعم، هذه افتراضات مبدئية؛ لأننا لا نعرف سمكة تتسم بالذكاء وتتكلم بلغة الإنسان وتخطب في بني جنسها، ولا فيلاً مُحَنَكاً، ولا أسداً حكيماً، وعليه فكل ما يقوم من أحكام على هذه المشاهد مغلوطة مئة بالمئة، ولكن؛ إن كان ذلك مخالفاً للمنطق السليم، فهو ليس مخالفاً للمنطق الأعوج القار في عقلية الإنسان. والسبب هو الآتي:

هناك علاقة حميمة بين العواطف واللغة، فالإنسان جعل من نفسه محطاً للاهتمام الكوني، وذلك لشعوره المؤسس على مفهوم: «المنافسة-التفضيل».

من أحد، حتى المخلوق الذي يدعي كذباً بأنه الأذكى، فإنه يهرب عندما يرانا، برّبكم قولوا لي كيف يكون هذا الجبان ذكياً؟... لأقص عليكم هذه القصة: عندما وقعت في الأسر أخذني الإنسان إلى حديقة الحيوان، كي يأتي آخرون ويشاهدونني في القفص، ولكن لشدة غباء هذا المخلوق نسي يوماً باب القفص مفتوحاً، وتمكنت من الهرب، ولكن كنت أتمنى أن تشاهدوا منظر الناس وهم يتراخضون خوفاً مني بهلع شديد، وقد أعلنت شرطة المدينة استنفارها لأجلي، وأخذوا يبحثون عني بطريقة محمومة خوفاً على صغارهم لعلمهم أن الأسد هو الأقوى، فقد فضلنا الله على غيرنا....».

ويمكن لعصفور أن يستعمل المنطق نفسه في خطبة، كذلك تستطيع بطة أن تدعي أنها المفضلة على غيرها من المخلوقات، وتستطيع الزرافة أن تقنع بنات جنسها بذلك، والنملة أيضاً. فضلاً عن خطباء العفاريات والمفوهين من الجن، وهو المنطق ذاته الذي يستعمله الإنسان عندما يبحث عن مكانه من المخلوقات الأخرى.

فالمجموعات البشرية تشعر بأنها محط اهتمام كوني، وينظر الإنسان إلى الكون على أنه مخلوق من أجله، وأن الظواهر الطبيعية تقدّم خدمات جليلة له، مع أنها تخطئ الهدف أحياناً فتزداد هذه الخدمات عن الحد المطلوب، فتزيد كمية الأمطار مثلاً لتسبب سيولاً تجرف منازل المجموعة، أو قد تقل عن الحد الأدنى، فيموت المحصول الزراعي، ويحل الجفاف، وتنشب الحرائق، على أن الإنسان لا يفقد الأمل في أن هذه الظواهر سوف تقوم بتعويضه عن الخسائر في العام المقبل. وهي ولو أساءت وسببت

من هذا الباب تدخل اللغة لصناعة منطق مقلوب، والغريب أنه مقبول على أية حال. فالاستعمال اللغوي لاسم التفضيل في مثل هذه السياقات يفترض مبدئياً أن الإنسان هو الطرف الأول في «منافسة» على حيازة الطبيعة وملكيته، والطرف الثاني هو الأقرب على الإنسان من حيث توفر شروط محددة في هذا المنافس: عنصر «الحياة» و«الحركة» و«الحسية» فيه، فيخرج الجن من المنافسة لأنه غير محسوس فـ«جوهره مختلف لأنه مخلوق من نار»، ويخرج الشجر منها لأنه غير متحرك، فلم يبق -عملياً- إلا الحيوان، وهو الذي تتوفر فيه الشروط كلها ليكون نداءً للإنسان.

ففي حال مناقشة قضايا الوجود، فسيدخل موضوع المنافسة عبر استعمال أسماء التفضيل، وعلى الفور سنقوم بإدخال شريكنا في المنافسة بشكل تلقائي؛ لأن اسم التفضيل كالمقص تماماً، فهو غير مفيد لغوياً إلا بوجود طرفين، وسنفوز نحن بني البشر في المباراة التي قرّضت علينا إصدار حكم عبر اسم التفضيل، فهو في حد ذاته حكم قطعي يأتي في صيغة خبرية: [(الإنسان) أفضل من (الحيوان)]. وانتهى الموضوع]، وتشكلت جراء استعماله قضية تدخلنا أيضاً في الحديث عن سلوك الإنسان جنباً إلى جنب مع سلوك الحيوان. ولشدة قربته منا كندّ عنيد فإننا كثيراً ما نتخذ من أشكال الحيوانات وصفاتها رموزاً لنا أو أسماء، فإنك تجد مثلاً شخصاً عاقلاً اسمه أسد أو أسيد (بالتصغير)، وآخر اسمه نمر، وثالث اسمه صقر، ورابع اسمه ذيب... ونستثمر صفات حيوانية في وصف الآدميين فنقول: زيدٌ أسد، و(س) حمار.... و(ص) حاد

ونحن إذ لا نقبل بحال من الأحوال مقارنة أنفسنا بالحيوانات إلا أن عواطفنا تجاه أنفسنا تشعرنا بأننا «الأفضل»، والسؤال: نحن أفضل من من؟ من هو الذي يدخل معنا في المنافسة التي حُسمت نتيجتها بتفوقنا نحن بني البشر؟ وإذا كنا نرفض الدخول في منافسة علنية إلا أننا ندخلها في قرارة أنفسنا، بل يقوم خطباؤنا بمقارنة البشر بالحيوانات بشكل ضمنى نوعاً ما، أو صريح أحياناً، فعندما يقول القائل: إننا نمتاز عن «غيرنا» بالعقل والهيئة الحسنة، نستطيع أن نوجه سؤالاً يقول: نحن نمتاز بالعقل عن من؟ وهيئتنا الحسنة هي أفضل من هيئة من؟

معلوم من اللغة أن اسم التفضيل يأتي بين طرفين كي يعرب عن وجود أقوى لصفة ما في أحد الطرفين منها في الآخر، وقد يخرج عن بابه في بعض الاستعمالات اللغوية، فلا يكون للتفضيل، ولكن في الحالة التي نبحثها هنا يأتي على بابه أي للتفضيل بشكل قطعي. عندما يدعو أحد الخطباء الناس إلى التحلي بالنظافة مثلاً ويجعلها جزءاً من الإيمان، يبادر إلى عرض مشهد يتضمن التفضيل، فيقول: «أيها الناس إن النظافة من الإيمان، فلا تكونوا كالخراف في الحظيرة، حيث تلقي بقذارتها في بيتها وتنام جنباً إلى جنب مع هذه القذارة». فعقد مقارنة بين سلوك الحيوان وما يجب أن يكون عليه سلوك الإنسان؛ لأنه الأفضل فعليه أن لا يشبه الحيوان، ثم إنه -ضمنياً- يدخل الإنسان في مقارنة بالحيوانات مرة أخرى فيجعل الإيمان خاص ببني الإنسان؛ لأنه مفضل على غيره، فالحيوانات لا تعرف الإيمان ولم تنزل لها رسالات سماوية تدعوها له لأنها بالطبع غير عاقلة.

كانت النتيجة محسومة مسبقاً فلا داعي للمنافسة أصلاً. ويصبح البحث في نقاط تميّز الإنسان عن غيره من رفقاءه في الطبيعة مجرد مضيق للوقت لا غير. فالمنطق المقلوب هنا هو: كيف يجوز أن نقول إن الإنسان أفضل من غيره إذا كنا نؤمن أصلاً أن هناك إلهاً خلقنا بشكل خاص وبث فينا نَفْس الحياة، وجعلنا عقلاء. ولكن يصبح هذا المنطق سليماً إذا أقررنا بأن الإنسان مجرد نوع حي كغيره من أنواع الأحياء، وتحكمه الطبيعة وظواهرها وقوانينها تماماً كما تحكم غيره من الكائنات الحية، أي إن الطبيعة ليست واعية بأفضليته فيها، ولا تقصد تقديم خدمات للإنسانية.

فإن هناك فرقاً - يجب إدراكه جيداً - في الاستعمال اللغوي بين العبارتين التاليتين:

- إن الله جعل لنا عقولاً.

- إن الله ميّزنا عن غيرنا بالعقول.

العبارة الأولى تدل على أن العقل عضو خلقه في الإنسان لغرض ما، بينما تدل العبارة الثانية على أن الفارق الوحيد بين الإنسان وغيره هو وجود العقل في الإنسان، وخلق باقي الحيوانات منه مع تشابه الإنسان والحيوان في كل التفاصيل الأخرى، فصارت وظيفة العقل محصورة في تمييزنا عن الحيوانات فقط وترسيخ قيمة التفضيل. فإذا كان الأمر كذلك فإننا نستطيع تعداد أعضاء موجودة في الحيوانات وليست موجودة في الإنسان، وعليه فإننا إذا تفضّلنا عن غيرنا بالعقل، فإن غيرنا تفضّل علينا بأشياء أخرى وهي الأعضاء التي وردت على لسان السمكة والفيل والأسد.

البصر كالصقر، و(ع) ماكر كالثعلب.... و(هـ) رشيق كالغزال... وكلمة مثل «الفروسية» تعني أن الإنسان الموصوف بها يمتاز بخلق جيد، فالكلمة ذات دلالة تربط الإنسان بالفرس، ولغة الشعر والأدب مملوءة بمثل هذه الاستعمالات، التي ترسخ القربى بين الكائنات بطريقة فنية.

إننا مع غيرنا من الكائنات الحية سجناء الطبيعة لأنها مقفلة علينا جميعاً، فإذا أردنا تشبيه شيء بشيء من حيث توفر صفة في المشبه به ونريد نسبتها للمشبه فمن أين نأتي بها؟ إننا نجد لها في الحيوان، كالشجاعة والقوة في الأسد، والرشاقة في الغزال وسعة العيون في البقر الوحشي، فنشبهه الآدمي بالحيوان لأننا نريد استعارة هذه الصفة من الحيوان، ولا نريد منه أكثر من ذلك. وقس عليه باقي الاستعمالات في لغة الأدب المضللة.

سأعود إلى الخطب المتخيلة السابقة التي جاءت على أسنة الحيوانات، وهي منطق بشري محض، كلها كان يدور حول موضوع «المنافسة-التفضيل»، وكلُّ كان يدعي أنه أفضل من غيره، وكنت أسجل هذا التفضيل على أسنة تلك الحيوانات بشكل مقصود، معزز ومبرهن بأدلة حسية ارتكزت عليها حجج الحيوانات في ادعاء تفضيلها على غيرها من المخلوقات، لقد قصدت من ذلك أنه لو كان للحيوانات وعي بأنفسها لاستطاعت نسبة الأفضلية لنفسها كما يفعل الإنسان، في حين لم يجبر أحد الإنسان على إقحام نفسه في منافسة مع الحيوانات، لكنه يفعل ذلك قاصداً تذكير بني جنسه بمركزيته في الطبيعة عن طريق الخطابة الوعظية، ويحسم النتيجة لصالحه، فإن

يمتاز بها خلافاً للأنانية غير الواعية عند الحيوان. واسم التفضيل هنا هو الورقة الراحبة التي يشهرها الإنسان في وجه الحيوان في لعبة المفاضلة.

ينطوي اسم التفضيل على مفاهيم خطيرة، ففي حال إقامته بين الإنسان من جهة والحيوان من جهة أخرى، فإن ذلك يعني موافقة مذهب البيولوجيين التطوريين، حيث يذهبون إلى توكيد العبارة الثانية التي سبق ذكرها: «إن الله ميزنا عن غيرنا بالعقول»، مع وضع كلمة «الطبيعة» مكان لفظ الجلالة، وبقاء كل شيء على ما هو عليه من المعنى الذي تفيده العبارة، أي إن معنى «العقل» الإنساني هو وعي الذات والقدرة على التفكير في المجردات، وهي الميزة الوحيدة للإنسان كنوع يعيش في الطبيعة، دع عنك موضوع الجن فهو غير محسوس، في المقابل تمتاز عنه أنواع أخرى بأشياء لا يمتلكها نوع الإنسان، بمعنى إنه فاضل ومفضل في الوقت نفسه، وهذه القاعدة تنطبق -بيولوجياً- على كل الأنواع التي تعيش على الأرض مع دخول النبات ضمن لعبة المنافسة، فالمباراة -بيولوجياً- ليست محسومة النتيجة كما هو قار في ذهن الإنسان نتيجة شعوره بالأنانية، واقتناعه بأفكار ومذاهب اخترعها جرّاء التطور الإبداعي في دماغه. هنا يصبح لاسم التفضيل معنى بعيد يترتب عليه تحويل في مسار التفكير بشكل جذري في «التميز» بالمفاضلة لا يعني أن الإنسان هو الأفضل في كل النواحي، والمنافسة بالتفضيل بين نوع وآخر لا تكون مفتوحة على جوانب الحياة كلها، بل يجب تحديدها في البيولوجيا بشكل دقيق جداً، كأن نقول إن الإنسان أفضل من القرد، من حيث القدرة على السير في الأراضي السهلة

فإذا كانت المسألة وجود أعضاء حسية وغياب أخرى فلا شك أن الصقر أفضل منا من حيث الرؤية البصرية، والأسد أفضل منا من حيث القوة البدنية أيضاً.

وإذا كان معنى «العقل» هو الوعي والقدرة على التفكير، فإن للحيوانات وعياً فطرياً في الطبيعة خاصاً بها، كافياً لإبقائها على قيد الحياة، وضامناً لتناسلها بشكل فطري أيضاً وهي لا تطلب أكثر من ذلك. فهي تحتال لفرائسها، وتحتال أيضاً للتمويه على مفترسيها، ولها طقوس للتناسل تعيها الحيوانات جيداً. و«العقل» بهذا المعنى ليس ميزة للإنسان فقط، فإن فصائل الجن؛ الطيبين منهم والشريرين، واعية وعاقلة، فقد سمعت القرآن ووعته وعرفت بلاغته، فإذا قلنا: «إن الله ميزنا عن غيرنا بالعقل». فالعبارة خاطئة؛ لأننا لا نستطيع أن نحكم على من يقول: «...إنا سمعنا قرآنا عجبا * يهدي إلى الرشد فأما به ولن نشرك بربنا أحدا *» [الجن: ١-٢] بأنه غير عاقل.

إن الاستعمال اللغوي لأسماء التفضيل، حيث يكون الطرفان هما الإنسان والحيوان ينطوي على مفهوم يغفل عنه كثير من الناس، إنه يجعل الإنسان -ضمنياً- نوعاً من أنواع الحيوان. تماماً كما تقوم بالمقارنة بين الحمار والحصان، كي تفضّل في النهاية أحدهما على الآخر. ولكن في حالة المفاضلة بين الإنسان والحيوان، فإن الإنسان هو الذي سيصدر الحكم النهائي، وقد أصدره وارتاح، وهو -في الوقت نفسه- راعي المباراة الرسمي، لأنه هو الواعي بالمفاضلة، ثم إنه هو الذي اخترع اسم التفضيل وجعله جزءاً من لغته، ثم جعله جزءاً من ثقافة الأنانية الواعية التي

على أن هناك تفسيرات متباينة تحاول تحديد هذه الأقلية التي تفضل الإنسان، فقد قيل هم الملائكة، على أية حال تستطيع مراجعة تفاسير القرآن الكثيرة المتوفرة على الإنترنت بشكل يسير جداً لمعرفة أقوال المفسرين في الموضوع، فهي ليست محط اهتمامنا هنا. خلاصة الكلام أن الأضلولة اللغوية في موضوع المفاضلة تقع في استخدام اسم التفضيل بشكلين؛ الأول: شمول الأطراف، حيث يقع تفضيل كل نوع الإنسان على كل الموجودات، وهذا التعميم في حد ذاته خاطئ، ودليله آية الإسراء، والناحية الثانية: غياب الحيثية، فالمفاضلة التي تعقد على شكل منافسة على الاستحواذ على الطبيعة بل على الكون كله تقع من خطبائنا بين الإنسان من ناحية، والوجود كله من الناحية الثانية، وليس هناك حيثية محددة تقام المفاضلة فيها، ولا أعتقد أن هذا تصرفاً حكيماً أو تفكيراً مستقيماً.



بسبب وجود فروق في بنية الهيكل العظمي، والقرد أفضل من الإنسان من حيث القدرة على تسلق الأشجار بسبب وجود فروق في بنية الهيكل العظمي أيضاً، والصقر أفضل من الإنسان في حاسة البصر، والإنسان أفضل من الفيل من حيث السرعة في الحركة، وهكذا.. أفضل.. وأفضل.. وأفضل إلى ما لا نهاية، ولكن لا بد من وجود حيثية دقيقة لإقامة المفاضلة.

من حيث المرجعية الدينية للمفاضلة فهي في القرآن محددة الحيثية، وهي بذلك تقوم على أساس سليم لا عشوائي كما يتردد في الأدبيات الاجتماعية الخطائية، فقد حدد القرآن الكريم المفاضلة بين إنسان وآخر من حيثية دقيقة، كما هو معمول به في البيولوجيا، وذلك ظاهر في قوله تعالى: «إن أكرمكم عند الله أتقاكم» [الحجرات: ١٢]، فالمفاضلة تقع في «التكريم»، وحيثيتها «التقوى»، تماماً كما يجوز لنا عقلياً وبشكل سليم أن نقول مثلاً: إن زيداً أفضل من عمرو في قيادة السيارة، والمنطق الأعوج يتحقق إذا قلنا: إن زيداً أفضل من عمرو، هكذا بلا تحديد لحيثية المفاضلة.

وفي آية أخرى وهي قوله تعالى: «ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً» [الإسراء: ٧٠] نلاحظ أن التفضيل هنا لم يكن شاملاً للطرف الآخر، حيث قال تعالى: «كثير ممن خلقنا» ولم يقل عز وجل: على كل ما خلقنا، والسبب -فيما أحسب- أنه لم يذكر حيثية محددة فبقي الطرف الآخر مفتوحاً على احتمالات أخرى، لأن الكلام يتضمن أقلية لم تدخل في منافسة التفضيل.

رؤى الجماهير ومستقبل البشرية: نحو خطاب ثقافي فكري جديد

◀ إسماعيل أبو البندوره

الخصوصيات حواراً حضارياً اتفاقياً ووفقاً، لا يسعى إلى فرض الهيمنة والاستعلاء والمركزية من أي نوع وتحت أية دوافع ومبررات.

إنه خطاب حوار الشعوب والحضارات المتمسكة بخيارها الإنساني المتعالي، لا خطاب الافتراض وصراع الحضارات ونهاية التاريخ. لا بل أنه خطاب التاريخ الجديد المتسارع، الذي لابد أن يتأسس على حقائق إنسانية - معرفية متقدمة، ولا يقوم بأي حال على أرضية العقد التاريخية، والنفي والإقصاء أو المركزية الأوربية - الأمريكية، التي لا ترى الآخر إلا تابعاً وموضوعاً للاختبار، ولا ترى الحقيقة إلا داخل أسوار وسيارات هذه الحضارة المتمركزة، والمغتبطة بظفراويتها، وانتصارها الملتبس، وسعيها إلى الاستقطاب والاحتواء والهيمنة.

٢- تمتلك الجماهير على امتداد العالم ثقافات الخصوصية وهوياتها الثقافية، وهي تجد نفسها دائماً ذات إمكانات ومقومات ورأسمال رمزي تستطيع أن تستظهره، وتتقدم به لمحاورة العالم.

إنها من الناحية التاريخية لا تجد نفسها في حالة فراغ تاريخي ووجودي، حتى وإن وجدت نفسها مقهورة، ومبتورة عن سياقات الحضارة والعصر، ولذلك تراها

رؤى الجماهير تتصارع راهناً مع خطاب العولة، الذي تحول على أيدي قوى الهيمنة إلى أداة للطغيان، والهيمنة الثقافية، ومحو الآخر، وخصوصاً العالم الثالث الجنوبي.

ومما لا شك فيه أن أصحاب خطاب الهيمنة يملكون الأداة المادية الهائلة، والميديولوجيا لتسويق وتسويغ معطيات خطابهم، لكنهم على أرض الواقع يفتقدون إلى الفضاء والأداة المعنوية والرمزية، التي تؤهلهم لتبئية وتوطين هذا الخطاب، في مجتمعات العالم الأخرى المغايرة. ذلك أن مثل هذا الخطاب، وكما يتبين من مجمل معطياته، هو في حقيقته خطاب إفناء ومحو واستتباع وانسياق وإلحاق، وهو يفتقد في جوهره إلى المعنى الإنساني، والإطار الأخلاقي، الذي يجعله خطاباً للبشرية، ومن أجلها.

ولذلك فإن الشعوب، التي أصبحت تعي أخطار واكراهات وعماءات هذا الخطاب، كانت ولا تزال تبحث عن رؤى جديدة، ومدارات للتحرر من أثقاله، وتريد العودة إلى المبادئ، التي تأسست عليها، وعلى أرضيتها أفكار العدالة والمساواة والتكافؤ، وفكرة البيت الإنساني المشترك، بمعانيها السامية، بصيغ جديدة، ومن خلال خطاب جديد يجتمع فيه ما هو عالمي مع ما هو قومي محلي وإقليمي، وتتلاقح فيه الأفكار، وتتجاوز

٢- إنها ثقافة الجماهير المؤسسة على قيم الحرية والإنسانية، إزاء ثقافة الاستعمار المؤسسة على الهيمنة، والاستتباع، وانتهاك حرية الشعوب، ومصادرة قرارها.

ولذلك هي في حقيقتها تعبير معرفي عن رؤية تاريخية، وليست موقفاً سياسياً مرحلياً أو عابراً يمكن أن يزول ويتلاشى. إنها ثقافة ملازمة لحياة الشعوب وتاريخها، وتعبيراً عنها ومفصحة عن نزعاتها، ولذلك تراها لا تموت، ولا تتقلص وتبدو عصية على المحو والانمحاء.

ذلك أنها تحيا في عقل الشعوب منذ ابتداء وجودها، وهي جزء لا يتجزأ من تكوينها العقلي، ومفاهيمها الاجتماعية والسياسية، وهي ثقافة تحيا بهذا الاعتقاد الراسخ إنها ليست ثقافة طارئة، أو ضد تاريخية، أو معادية للحرية، أو أن لها نزعات واحتمالات في الهيمنة على الآخر، وتقويض أسس حياته وحرية.

وهذا ما يعطيها مشروعيتها التاريخية، ويزيد في دعائها، وإتباعها، ومناصريها، وفيها ما يجذب الشعوب، ويعطيها الأمل في الحياة، والبقاء والاستمرار التاريخي.

وهي ثقافة ضد الهيمنة بكل ألوانها وتجلياتها، كما إنها ضد قيم ثقافة الهيمنة، مهما بلغت هذه القيم، ووصلت في فرض عماءاتها واستساغتها في بعض أطراف العالم، وبهذه المثابة هي ثقافة تريد أن تستبدل الهيمنة بالحوار الحضاري، وتسعى إلى تسويد قيم إنسانية جديدة، يرتكن إليها العالم في إنشاء علاقات جديدة، تقوم على مبادئ العدل والمساواة والتكافؤ وارتقاء الإنسان.

وهي ثقافة رفض ومقاومة لثقافة الاستعمار، والإخضاع ذلك أن لها مسعى في وقف هذه الموجة الضارية من الرؤى الاستعمارية الجديدة، والمشاريع المرافقة لها، لا بل إنها تسعى إلى إفراغ هذه الرؤى من محتواها اللاعقلاني واللاإنساني بالمقاومة، والمزيد من التصدي.

تتقدم بأشكال مختلفة من الرؤى والإشارات والمبادرات الدالة على وجودها، ولا تزال تبحث في كافة المجالات والأطر الإقليمية والعالمية، عن منافذ واختراقات تستطيع من خلالها أن تطل برأسها، وتقول قولها ورأيها في مسائل الحياة والوجود، والعلاقات بين البشر والدول.

إنها الطاقة الفكرية والروحية، التي لا ولم تنضب ولم تتبدد تحت مطرقة الانحرافات العولمية، ولم تتمكن قوى الهيمنة من إفراغها ومحوها وتبديدها وإخراجها من حلبة الوجود العالمي ومدارات التداول.

ولذلك تراها تطل الآن "وإيمان أعمق في أطروحتها ونزوعها" على كافة مناحي، وظاهرات وتظاهرات الحوار العالمي، وأصبحت تحقق وجوداً وحضوراً لافتاً في المنتديات العالمية، وخصوصاً بعد أن أمعن الغرب الأمريكي - الأوروبي في تسويد بربرية جديدة مستحدثة، وإبادة ثقافية أصبحت تقلب الأسس والمرتكزات والعلاقات الإنسانية، وتريد أن تسود نمطاً ونموذجاً اخضاعياً، يجعل الشعوب مادة وموضوعاً للتاريخ لا ذاتاً له.

لم تصمت الجماهير، ولم تستكن، وقاومت بالحيلة حيناً، وبالتجابه أحياناً أخرى، حتى وإن وهنت قواها، وتراجعت تدخلاتها، ومبادراتها، وازدادت الضغوط عليها، واشتدت محاولات إخراجها من التاريخ. وبقيت على قولها وقناعتها وإيمانها التاريخي، بأن الحرية سوف تنتصر يوماً، حتى وإن طال الزمن. ورسخت في وعي العالم، أن نضالها من أجل الحرية، وبقائها في مضمار الحرية، ومطلقها "حتى وإن كان حتماً"، هو أفضل من رضوخها واستتباعها وانسحاقها وإلحاقها بمتطلبات الهيمنة المغفطة كذباً وزيفاً بقشرة العولة المؤمركة الواهية.

٥- الرؤى الجماهيرية ترتبط بالمستقبل، وتسعى لبلوغ مستقبل أكثر وضوحاً، وتكافؤاً، وأقل هيمنة، وتسلطية، ولذلك فإنها تركز على رؤى ومنظورات إنسانية حضارية، تراها أرضية وفضاء مقبولا للتناقض والتلاقح والحوار بين الحضارات والشعوب.

إنها لا تخضع لأكراهات العولة السلبية، ولا ترى نهاية التاريخ، وسدرة المنتهى في هذه الواحدة، والوحدانية القطبية، وإنما هي ترى التاريخ فضاء مفتوحاً، لكل ما هو تكاملي إنساني، وأقدر على ارتقاء الإنسان، وبلوغه غاياته في الحياة الوداعة، والسلمية القائمة على التعايش، والتبادل، والانسجام.

إنها رؤى جماهيرية تشكل في جوهرها وحقيقتها مشروعا للمستقبل، أكثر مما هي أقنومات، وأصناماً ثابتة، لا ترى إلا بعين واحدة، ويقتصر وجودها على ثباتها وتكلسها وتمسكها بموقعها، ولذلك فهي تمد أنظارها إلى عالم ما بعد امبريالي، وطغياني، وترى البشرية باتساعها، ونوازع الخير فيها، وانطوائها على احتمالات مضادة، لكل ما تسطره وتشعره وتقضيه قوى الهيمنة والإكراه في العالم.

والتمسك بالمستقبل، والتطلع إليه بالنسبة لمنطوق الرؤى الجماهيرية، ليس حلماً ورغبة ورؤية رومانسية، وإنما هو توجه وخيار تاريخي وإنساني مستقر في العقل، ويراد له أن يبقى تطلعا راسخا في الحياة البشرية، لأن التخلي عن الحلم بمستقبل نوعي مغاير، يفقد هذه الرؤى معناها، ويثبط عملية بحثها عن المعاني في الحياة البشرية.

إنها الإنسانية المضادة والموازية، التي تريد أن تهزم الادعاء بالإنسانية، أو قولبتها من خلال طمسها، والذي طرحه، وتروج لمفاهيمه السلبية قوى الشر والهيمنة.

٤- تحتمي ثقافة الجماهير والرؤى الطالعة منها، بخصوصياتها ومكونات ورموز حضارتها، وانطواء ثقافتها وحضاراتها على تراث هائل، من المعطيات والمنظورات الحضارية، بمواجهة عملية الطمس، والتهميش، والهيمنة الثقافية، التي تريد أن تؤسس للحوارات، والانشغالات المعرفية الكونية، وإن تشغلها بقضايا تبدو أحيانا في غاياتها، ومضامينها عملية استلاب، واستحواذ على الأفكار الكونية، وتدوير لها، لكي لا تكون هناك ثقافات تحاورها، أو تضع قضاياها، وأسئلتها القومية في مواجهتها.

إنه تلاعب بالعقول من خلال التحكم بها، وضبط تفكيراتها، وتحديد حصرها، ووضع عناوين مركزية إكراهية، لأي حوار يدور في العقول العالمية.

ويلتقي في ذلك ما تفرضه قوى الهيمنة، من ثقافة الصورة الحسية، التي تدهش العقل، ولا تعطيه الفرصة للتأمل، وأخذ العبر وتحقيق الادراكات المعقولة والمقبولة والمطلوبة، وهذا العالم المصور قصدياً، هو محاولة لإحباط العقل، وتحطيمه، وإجباره على التخلي عن اشتغالاته بأن يكون مصدراً للتفكير وتكوين الادراكات.

ثقافة الصورة "المقدمة من قوى الهيمنة" تقوم على الاختزال، وتعطيل العقل، وتحاول من خلال الإفصاح المباشر أن "تلجم العوام عن علم الكلام"، كما كان يقول أجدادنا.

إنه غزو للثقافة، والعقل يريد حصره في مساحات ثقافية مضبوطة، وموجهة امبريالياً مركزياً، وهو تعطيل لأدوات المعرفة، والأجهزة المفاهيمية السائدة، كما إنها تهيمش للثقافات الأخرى، التي لم تصل في أطوار تطورها إلى هذه المرحلة من التكيف مع ثورة المعلوماتية بصورتها الضاغطة والقهرية.

والجواب نجده دائماً في عملية البحث الدائبة، التي تقوم بها الدول "الضحية" لظواهر الهيمنة الجديدة، والمتولدة في الأفق العالمي. ذلك أنها ترى آثار الهيمنة الثقافية "والإبادة الثقافية" أشد وأقوى تأثيراً عليها، من الهيمنة السياسية، فالهيمنة الثقافية تريد تحطيم العقل المفكر، قبل تحطيم الأرض، التي يقف عليها الإنسان وعقله.

وهكذا يبقى هذا العقل المراد تحطيمه وإخراجه من التاريخ، والتداول الإنساني ينافح عن وجوده، ويصر على ثوابته، وقيّماته الثقافية، والتاريخية، وعناصر استمراره، وهو لا يملك سوى هذا النمط من الخيارات، التي أصبحت تتحول إلى ضرورات واحتياجات إنسانية ووجودية.

وعلى هدي هذه التحديات نشأ وينشأ خيار البحث عن خطاب جديد، يقوم على نفي الهيمنة والاستعداد لمواجهة، وبناء أفكار إنسانية جديدة، وإثارة الحوار حولها، وتأسيس حقول جديدة لفكرة الحوار، والتعايش بين الأفكار، والشعوب، والعودة إلى المبادئ الكبرى، التي تحكم العلاقات بين الشعوب والدول، وتشكل مرجعية لها. إنها عملية جديدة لبناء المرجعيات، وليس تفكيكها، كما تفعل قوى الهيمنة في المرحلة الراهنة.

إن نمط هذا الخطاب ونسقه، هو نزوعه للأنسنة في الدرجة الأولى، ورغبته في الحوار والتسامح، والتعايش السلمي، وهو يمثل إعادة قراءة لتاريخ الأفكار والعلاقات، وقراءة نقدية جديدة، لإعادة بناء ما يجب أن يكون. ولذلك فهو في صميمه أنساني النزعة والمنطلق، سلمي الوسيلة، نبيل الغايات، ولذلك يبقى فضائه مفتوحاً، ودعواته متداولة، ومشروعة، واستقطابية في عصر التفكيك والإقصاء والتهميش والإلغاء.

٦- الرؤى الجماهيرية تؤسس خطابها ووعيتها بالعودة إلى المبادئ والأفكار الكبرى، مثل الحرية والتحرر وحقوق الإنسان والتسامح والعدالة والمساواة والتكافؤ. وبالعودة للمبادئ، تعيد الرؤى الجماهيرية إنتاج معاني جديدة لهذه الأفكار والمفاهيم، وتقدمها بديلاً عن أفكار الهيمنة والاستعلاء والمركزية، لا بل إنها بإبداع معانيها الجديدة تقدمها خياراً ممكناً ومفترضاً، لتبديل العلاقات بين الشعوب والدول، وبذلك تفتح أفقاً جديداً لحضور الشعوب في التاريخ، بطريقة متجددة، قادرة على ردم الهوة بين الشمال والجنوب، وفي كل أرجاء المعمورة.

إنها رؤى جماهيرية، تريد أن تواجه التفكيك الكارثي، الذي تقوم به قوى الهيمنة بإعادة تركيب وبناء الحياة والعلاقات بين الشعوب، على أسس ومبادئ جديدة، يتقدم فيها الإنسان وتطلعاته ومعاييره على غيره من العناصر والاعتبارات، ويحول دون تفتيت القوميات والشعوب، وتذيرها في محاولة لاحتوائها امبريالياً، وتمكين قوى الهيمنة من وضع اليد عليها.

والعودة إلى المبادئ الكبرى لا تعني ابتداء نظم علاقات جديدة، تجب كل ما قبلها، وتلغي نضالات، ومحاولات الشعوب الدائبة، من أجل الحرية، وإنما هي عملية تجديد واستعادة واستحضار، وتقديم ما هو إنساني، على ما هو طارئ ومتحول، وإبعاد شبح صراع البشر والحضارات، باستنباط ما هو مشترك، وقادر على احتواء تطلعات الشعوب بكافة مناباتها وأصولها وخصوصياتها، ودمجها في إطار اتصالي تبادلي وتكاملي واحد.

٧- هل يلوح في ظل هذه العماءات، والاكراهات، والفوضى غير الخلاقة، التي نشأت في العقود الأخيرة من تاريخ البشرية، انبثاق خطاب ثقافي فكري جديد؟

٩- الخصوصيات القومية، تطرح تنوعاً إيجابياً وتفسح عن هويات، ولا تعيق عمليات التكامل والاندغام والاندماج العالمي، وهي في حال وعيها وإدراكها حضارياً وإنسانياً تصبح مجرد خطوط للتمييز في اللوحة الكونية الكبرى، ولا تشكل قلاعاً "وجيتوات" للانغلاق أو متاريس للنزاع والاقتتال، إلا إذا تحولت في لحظات تاريخية معينة، أو بفعل عناصر طارئة وإكراهية إلى هويات قاتلة تسعى لإفناء الآخر واستئصاله.

والخصوصيات القومية تقدم تعريفات مرجعية للشعوب والأمم، وتطالب الآخرين بمثل هذه التعريفات، حتى ينسبط أمام الأمم تاريخ واضح، فيه كل العناصر المطلوبة للنديّة الحضارية والتاريخية، ولا تتناول أو تعتدي أو تستعلي فيه، أما على حساب أخرى، أو تقدم مزاعم وأوهام حول هويات استثنائية متعالية ومستعالية. وبهذا ينشأ في الأفق مناخاً مناسباً لرؤية الآخر وصورته، على حقيقتها وليس صورته المتوهمة، والمتخيلة، ويكون ذلك مساحة، ومجالاً مفتوحاً لتفاهات كونية من نمط مختلف، لا يكون فيها اللون الأسود والأبيض والأصفر علامات نفور وتباعد، بل يكون ذلك في سياق الفهم التاريخي للخصوصيات القومية، ودلالاتها الإنسانية، وإمكانية التقائها، وحوارها الجديد المختلف، والقائم على المساواة.

١٠- إنه إذن خطاب الهوية القومية الإنسانية المنفتحة على الآخر والمتحررة من العقد التاريخية بمواجهة خطاب (العولة المتأمرك)، الذي يريد أن يتجاوز الهوية ويمحو الخصوصيات وينتهك سيادة الدول بحجج ومزاعم موهومة، وبأن العالم أصبح في هذه اللحظة إطاراً مفتوحاً بلا قيود أو حدود أو هويات، ومشروعاً لكل التجارب الثقافية والسياسية ولكل محاولات الانتهاك، والفك والتركيب واختبارات وتفاعلات التفكيكية المتوحشة.

إنه خطاب نفي الهيمنة ونقيضها، الذي تكونه دول الأطراف، وتبحث من خلاله عن انعتاقها وحريتها.

٨- يشكل فكر الهيمنة "المعبر عنه راهناً بالعمولة السالبة، المرتبطة بالأمركة، ومشروعها واستراتيجياتها الكونية"، قطعاً وانقطاعاً في سياقات الفكر الثقافي العالمي، وتضاداً مع، ونفياً للرؤى الجماهيرية الناقية للحرية، ويحمل في ثباته تهديداً لمستقبل البشرية، لأنه يطمس ثقافة الآخر، ويحول الفكر والثقافة إلى أدوات افتراضية، والحاكية، بدل أن تكون أدوات في خدمة الحضارة والحوار الحضاري.

ولذلك فإن الصراع والخصومة بين فكر وثقافة الهيمنة وثقافة ورؤى الجماهير، تأخذ إبعادها الكونية، وتصبح إشكالية عالمية، وموطن خلاف واختلاف عميقين، ولا تصبح صراعاً لحظياً بين أمتين أو حضارتين وحسب، وإنما تعتبر قضية تهم كل شعوب الأرض، وتشكل عنواناً، ومضموناً لصراعها، من أجل الحرية والتحرر والانعتاق من ربقة القيود والسياسات، التي يقيمها فكر الهيمنة، ويجعل الشعوب الفقيرة والمحرومة حبيسة لها، ولاستحقاقاتها واكراهاتها، ووقوداً وموضوعاً لها.

وعليه فإن الخطاب الجديد، الذي تتطوي عليه، وتنادي به الشعوب المقهورة، يتأسس ابتداء على مضمون وجوهر إنساني وتحرري، وفيه نويات انتهاض واستنهاض، ضد قوى الهيمنة والاستكبار، وفيه أطروحات ورؤى ذات طبيعة إنسانية تكاملية وتواصلية، وفيه اعتراف بالآخر، وخصوصيته القومية والثقافية والحضارية، وفيه أيضاً انفتاح على أفق جديد، وتعبيرات ودلالات جديدة، كما أنه ينطوي على قراءة جديدة مغايرة، تجعل من العالم "ورشة حوار" من أجل تجاوز إشكاليات الحاضر، وبناء المستقبل، على أرضيات إنسانية جديدة، تعادي الهيمنة والعنف وإرهاب الدولة، الذي أصبح يمارس على نطاق واسع.

فالثقافات والحضارات لا تتصارع كما توهم دعاة الصراع إلا في حالة إفلاسها وانحلالها وانحطاطها، أو عندما تحولها قوى الهيمنة إلى أدوات في الصراع. وهي تأتلف وتختلف دائماً في دائرة إنسانية وعقلانية مترابطة، لتعود ثانية للالتلاف والتوالف والتلاقي، ولكنها لا تتوزع إلى معسكرات متنافرة متناقضة ومتصارعة إلا بفعل فاعل، كما هو الأمر عندما شرعت القوة العالمية الكبرى "أمريكا بمعاداة دين وثقافته وهو الدين الإسلامي ووصمه بالإرهاب، ووزعت العالم بناء على ذلك إلى من هو معهم ومن هو ضدهم، واستحدثت صراعاً وهمياً، ومزعوماً بين الأديان والحضارات تحت عنوان مهيج: لماذا يكرهوننا؟

هذا النمط من النزعات المتسارعة والمتطرفة، هو الذي يعطل و يوقف الحوار الحضاري، ويؤثر على مضامينه ومجرياته، وهو يضع عصيه بشكل اعتباطي وضابط في دوايب أي اقتراب ومقاربة عقلانية لمسائل الحوار والتسامح والانفتاح، ويعطل أي جهد في هذا المجال.

ومن هنا تأتي الحاجة إلى خطاب الحوار والتسامح، الذي يتضمنه الخطاب الثقافي الجديد المرتجى ذلك أنه يفتح آفاقاً جديدة للحوار الحضاري، ويبشر بمستقبل جديد للبشرية ينقلها من عتمة الهيمنة وعماءاتها إلى أنوار الحرية وفضاءاتها المفتوحة، ويعطيها الأمل بمستقبل يكون الإنسان وإنسانيته، وقيمه النبيلة، بعداً جوهرياً من أبعاده.

١٢- إنها رؤى جماهيرية تبدو صغيرة، ومثالية في أطروحاتها وتصوراتها، وتتكثف في مدار عولي كبير يعج بالفوضى والاغتراب والاستلاب والاضطراب الفكري والثقافي، لكنها تحمل معاني سامية وعميقة ورغبة إنسانية صادقة وحارة في تحويل العالم إلى مجال لارتقاء الإنسان وتطوره وتفاعل الشعوب والتقاءها، وهي رؤى تستمد نسغها

إن هذه الإطلالة التدخلية لخطاب الهوية القومية المؤنسن، والمحمل بكل الدعوات للحوار على أرضية خطاب جديد للحرية والتحرر والعدل والمساواة والتكافؤ، وهذه الجملة الاعتراضية العنصرية على ما تقوم به قوى الهيمنة، هي الإضافة النوعية والمبادرة الجديدة التي يريد الخطاب الثقافي لدول الجنوب أن يدخلها في سياقات الحوار الثقافي العالمي الراهن، ويجعلها نسقا من أنساقه.

ولذلك يسعى هذا الخطاب بمحاولات متفرقة ومجتمعه، وبكل دلالاته ومعطياته وحمولاته أن يعبر عن حضوره في الإطارات والملتقيات العالمية المختلفة، ويسعى إلى استقطاب اكثريات على نطاق العالم، لتعزيز هذا الخيار وتحويله إلى خيار عالمي، ذلك أنه بدون مثل هذه المبادرات، سوف يبقى العالم كما يبدو في اللحظة الراهنة فريسة العدوان والانتهاك والتوحش والهيمنة .

ويبدو مثل هذا الخطاب ضرورة ثقافية تدخلية أكبر وأهم وأعمق من المبادرة العابرة، لأن فيه معاني التحول والانتقال بشعوب الجنوب من أن يكونوا موضوعاً للتاريخ إلى ذوات وصناع له، وفيه أبعاد وعلامات الصحة والنهضة والاحتجاج والاعتراض، وفيه أخيراً ما يجنب الشعوب الصراع والافتتال، وتدمير روح وحياة الإنسان إذ انه يعطي فرصة للهدنة والتأمل والقلق الايجابي الحافز على التغيير.

١١ - إنه خطاب متعدد الأوجه والدلالات والمعاني يمكن أن يتأسس عليه، ويبدأ منه الحوار الحضاري المنشود بأبعاده الإنسانية الجديدة، وهو بهذه المعاني النقيض والنفي للصراع الحضاري، الذي رجّت له قوى الهيمنة في لحظة الفراغ والاندحاش التاريخي والسياسي والثقافي، الذي تبدى بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، وسقوط الشيوعية.

النهضة والاستنهاض فيها، ولم يغادر خيال جماهيرها، لكن تمزقات واختلالات سببها داخلي وخارجي شطرت الأمة ومزقت قواها النهضة، وأسست حكومات ودول فاشلة وخائبة، قدمت سلطتها على أوطانها، وربطت ذاتها بدوائر التبعية، ووقفت ضد ذاتها وتاريخها، وحولته إلى تاريخ عصبية وقبائل، وأبقت الأمة في حالة تبعية واستتباع، وحالت دون اجترح آفاق جديدة للعمل القومي العربي المشترك. مع أن ذلك كله لم يحل بين الأمة وحركة واشتغال جماهيرها والتطلع إلى تاريخها ومستقبلها، فقد بقي مشروع النهضة المجهض مشروع الأمة في أصعب وأدق أحوالها، حتى وإن بدا أنه ضمر وغاب لحظياً. وبقيت الأمة في مدارات يقظتها وصحوها، الذي تعبر عنه في أحيان تاريخية وسياسية مختلفة، لكن تمزقها الراهن يحول بينها وبين إنتاج خطاب ومشروع ثقافي استنهاضي جديد، ذلك أن مثل هذا المشروع يقتضي أرضيات من التوحد، والتفاهم السياسي وسياسات ثقافية وحدوية نهضوية ترتقي إلى مستوى التحدي، وتشكل الاستجابة التاريخية المطلوبة، ويتطلب رؤية إستراتيجية ترى الأمة بشمولها، ولا ترى الأقطار والقطريات بحدودها وحكوماتها، وعندما تتقدم هذه الرؤية الجماهيرية إلى ساحة الخيال والواقع السياسي القومي العربي، عندها يصبح من تحصيل الحاصل البحث عن سبل جديدة للحوار والتأسيس الثقافي والسياسي والتغيير بمستوياته المختلفة.

إنه الخطاب الذي نرنو إليه ونراه عصياً وراء الأبواب.. وعلينا أن نراه سهلاً ومتاحاً عندما نستظهره بفتح الأبواب!!

من رأسمال رمزي إنساني كبير انطوت عليه البشرية، وكونته في سياقاتها التاريخية المديدة، وفيه كل احتمالات التعميم والعمومية والشمول والشمولية، ذلك إنها تأتي استكمالاً واستئنافاً لجهود إنسانية كبيرة بذلت من أجل هذه الغاية، ولخصت فيها الشعوب نزعاتها وأشواقها الإنسانية التحررية.

إنه خطاب الأمل والحرية الذي بدأت ترفعه الشعوب بمواجهة خطاب الإحباط واليأس والقهر والهدر، الذي تطرحه وتروج له دوائر الهيمنة، وهو الخطاب الذي بدأ يتحول من فكرة إلى ضرورة وخيار، ولذلك فهو الآن يشق طريقه بقوة ويصل إلى كل أرجاء الأرض محملاً بقوته الأخلاقية والإنسانية، وهو باندفاعاته يفتح نافذة للبشرية، لكي ترى ذاتها التاريخية بمنظورات وصور جديدة، ويدفعها للنهوض بوجه سلبات العولة، والهيمنة وتداعياتها اللاإنسانية واللااخلاقية.

١٢- هل تملك الأمة العربية في المرحلة الراهنة تقديم رؤية قومية وخطاب جديد في مواجهة الرؤى الإقليمية والعالمية؟

١٤- هل تملك الأمة تعريفات مرجعية وإستراتيجية للصراع الدائر من حولنا، وهل تجد الأمة ذاتها قادرة على إنتاج خطاب تلاقي فيه، وتحاور الرؤى والخطابات المهيمنة وأخطارها الآنية والقادمة؟

والجواب ”بعيداً عن المزاعم والأوهام والأفكار الرغبية والظفراوية”، إن الأمة تفتقد إلى البوصلة واليقينات في لحظتها الراهنة، ولكنها لا تفتقد إلى التاريخ بوجهه وإيحاءاته وتتوق إلى الإمساك به في كل منعطف وتحول، فالتاريخ الحافز والنابض بالتحدي، والسؤال وقف ولا يزال يقف دافعاً ومهيجاً ومحركاً لفكرة

◀ إبداعات:

- بعضُ صفاتِ الكائنِ - شعر
- مُفارقة - شعر
- أيها الليل .. غادر عيوني - شعر
- قصب الملح - شعر
- حنتش بنتش - قصة

بعض صفات الكائن

◀ زُلَيْخَةُ أبوريشة

متن 1

على وَهَجِ الأولد سبايز كان تبرعمَ جورِي يشبه
لونَ الولَه، وخرمش فوق جدار القلب، إلى حيثُ
تمادت أغصانُ البحر، وعريش وبرُ الفجر.

متن 2

على عبقِ القادم كالنيروزِ بخفي حُلم، والمتلطي
بالغيم وبالتشبيب، المتشح بأبهة اللورد، ودلّ المحظي
بآلاءِ الخاصة، والمستسلم للحسن كما لو كان أبوللو،
والمختلي، مع ذلك، عن جمر التشبيه، وماء الصورة،
والمترزه مختالاً - يا للجرأة - في ملكوت الشعر!!!

هامش 1

[ألحقُّ بأنّا لم ننبينَ آئندَ بعضَ صفاتِ الكائن،
فهو بليغٌ جداً، وضليعٌ جداً في التمثيل، وفي استخدامِ
براقعِ شتى حسبَ الموقف. أمّا نحنُ فكنا أتينا من بيتِ
فناءِ النفسِ وإعجازِ التسليم، ويستأنِ قناديلِ الصدقِ
مع الحقِّ أو الخلقِ، ومن (زاوية) المذهولينِ المسلوينِ
العقلِ، الممنوعينِ عن البوحِ، السارينِ لبيلِ نحوِ المحبوبِ
المتخفي، حتى إذا ما لاحَ وراءَ حجابٍ وتجلّى، صاحَ
مريدو اللوعة: إنّا كنّا نظرنا في العُطفين، فسامحنا.

متن 3

وكنا نحنُ صغيراتِ الحضرة نُنشدُ ما تورقُ منه
شجيراتُ الوجد، فنهتفُ من أعماقِ شجانا: يا قطرَ ندى
الأرواحِ العطشى... إُدفعِ عنا هذا السيلُ.]

هو ذا سربُ ضلالاتِ داهمِ حقلي، إذ عقلي
يتشمسُ أفكاراً أولى عن فقهِ التنويرِ وفقهِ التنويرِ،
وكيفَ يكونُ الشّي على نارِ العشقِ، وكيفَ السيرُ
على كسرِ زجاجِ الشوقِ، بلا أمِ تُذكرُ، إذ حقلي بعدُ
فظيمٌ..... غرّ.

هامش 2

[ما الحيلة؟ والأستاذُ المشوقُ كسرُ الدّيرِ،
المتمرّسُ في قدحِ عقيقِ العينينِ، وفي فتحِ مغاليقِ الإسنادِ
ونونِ النسوةِ، قد اختارَ ملءَ فراغِ القلبِ فتاةَ السّنةِ
الأولى في السّمتِ الصوفيِّ الرومانسيِّ، ليخبرَ في صُحبةِ
غُضِّ صباها حبّاً عذريّاً بطعمِ مختلفٍ (مع أنه ضدّ الحبِّ
العذريِّ)، إذ يُجري - وحده طبعاً - بعضاً من تمريناتِ
خريفِ العمرِ، ونزواتِ الكهلِ.]

سريرته عن هذا القدر من ال.... أوليس علينا أن نهتف
- والحال كذا :-]

ما أروع أروع ذاك الجهل!!!!

متن 6

ما الضير إذن؟؟؟

والسيد.... علامة جس الموضوع، ومس الليلك،
والحر في البار في قنص فراشات ربيع العمر،
وفارس فرسان القبض على أعضاء مؤامرة الإفساد
لذاثقة الجمهور العربي... رئيس أساقفة القاموس
المعتمد الأوحيد للخير وللشر.

متن 7

هذا السيد.... الفارق في البورصة أو فاكهة
الموسم، يتصدر دوماً - إلى ما قلنا - صحف
التقوى، ومجالس أمن لحماية حق الأمة في تعزيز (2)
الفكر الناشز

متن 4

فإذن، كان الأستاذ الفحل، المكلوم الرثة بعشق
النرجس والكرسي معاً، وخبير الألفاظ الآيلة إلى
المحو أو المتحف، شرطي مثالب إعلان حقوق البشر،
وكاهن: إصدع بالأمر!!!

متن 5

هو، فيما قيل، كبير المجان الموصوفين بكتب
الجاحظ، ونجي رعاة الهيكل والأدوار العليا للهرم،
المذكور بأسفار النسويات، المندوب عن السلطات
لفض (1) المعتصمات بباب المعنى، من أجل بيان
عن إطلاق سراح سجينات الإشراق، المتهمات
بترويع الموسيقى والوزن، وحشد التأييد لحق الشعب
الشعري بتحديث بناءة التحتية والفوقية، حتى لو أدى
ذلك نحو تخوم النشر.

حاشية 3

[هذا غيظ من فيض مما قيل لنا فيما بعد، وبعض منه
الله هو الأعلم، بعض منه عرفنا بالتدرج، وكنا نجهل أن
الكامل والفاتن والمُلهَم والمرجو الهابط في برشوت الطهر
على هيئة رب معصوم معبود..... يمكن أن تتكشف

(1) الفض المقصود بعيداً جداً عن ذلك المعنى به الكائن، من حيث الآليات وأيضاً من حيث الأدوات.

(2) والتعزيز بلغة الفقه قديماً، لا القانون العصري، عقاب يتخير الحاكم والوالي مما لم ينزل نص فيه: كحبس الناشط ضد القمع بيتر مهجورة. ولترك حتى يئس، فيموت على وجه
الصدفة لا القصد! أو جلد النسوة في السودان على تدخين النرجيلة أو لبس الجينز، أو شرشحة المرأة لما تتجرأ أن تأخذ دور الذكر في سوق المركبة، وشرشحة ولي الأمر معاً!! فكل ما
مضى من التعزيز...

(3) أرجو أن لا أفهم خطأ، فانا لا أقصد شتماً إذ أحترم الناس جميعاً. لكن دور الزط ببناء الدولة والفكر عمومًا معدوم تقريباً (مع العلم بأن لهم إسهاماً في الموسيقى؛ فلننظر ما قدم
جيبسي كنغ). وإلى ذلك، فهم أقرب منا - أقصد أهل المدن - إلى الأطلال. وتلك هي النكتة، أن أجمع في الجملة شخصين، واحداً في قمة الهرم..... وواحداً في قعره
العميق. فقط من أجل متعة المقارنة.

هامش 4

[عفواً!! النَّيِّرُ، بالنَّسْبَةِ لِلثَّوَارِ]

لذا، يتقلدُ أوسمةً لبكاءِ الأطلالِ على عزفِ
ربابةٍ زُطِّيٍّ (3)، أو شتمِ الحاضرِ

هامش 5

[هو يقصدُ بالحاضرِ:

1. أهلَ الفكرِ النَّيِّرِ والعصريِّ كطه حسين.

2. ومن كسرِ الفرضِ التوقيفيِّ (4)

بأن يتبعَ الأبناءُ الآباءَ، كمثلِ جهابذةِ النهضة: عبد
الرازقِ أو موسى، أو حتى من جاءَ حديثاً "كالمُدعو"
عليٍّ (5)

3. أو من عارضَ أن أحافيرَ الماضي هي الحلُّ !!!
[مثلي مثلاً]

ولذا يتقلدُ ألقابَ: الفاتكِ بالنِّصْبِ العبثيِّ،
وحارسِ مزرعةِ الأخلاقِ (!)، وجنديِّ الإخلاصِ
الأعمى، وموجِّهِ فِرَقِ التحذيرِ على ميدانِ التفسيرِ
الرابعِ (٦)..... فيما أنَّ السيّدَ ليس سوى بلورِ نهارٍ
قطبيٍّ هَرَّتْ حجَّتُه من زعقةٍ طيرٍ.

هامش 6

[المشكلةُ بأنَّ منذُ شبَّنا عن طوقِ، بتنا نبصرُ أبعدَ من
عينينِ تنوسانِ بلطفِ صيادٍ، أو كفٍّ يودعُ فيها بعضاً من
أزمته. وأنا حينَ فتحنا صندوقَ الشَّخصِ رأينا ما لا قبلَ
لنا.... ولذا كانَ لزاماً أن نصحو من فردوسِ مفاهيمِ الحبِّ
الأوَّلِ والأبدِيِّ، وأن ننحازَ إلى حلمِ شكَّاكٍ يقظِ فَعَالٍ ثوريٍّ
يقطعُ مع ماضيه، ويشبهُ ما نحنُ عليه الآن. ولكنَّا في الأثناءِ،
ونحنُ نفكِّكُ (كود) الشَّخصِ سقطنا في جُبٍّ أو أحبولةٍ
محتصٍّ مرموقٍ كليِّ القدرةِ ثانٍ، قدَّمَ عرضاً كافكاوياً (ما
المُعري في العرضِ الكافكاوي؟)..... لكن هذا موضوعُ
آخرٍ، حيثُ الهولُ يغذُّ السيرَ إلى الهولِ.]

(4) التوقيفُ هو القولُ بأنَّ اللهَ هو الموجدُ والفاعلُ في هذا الأمرِ وذلكَ الشَّأنِ. كمثلِ القولِ بأنَّ العربيَّةَ - كالقرآنِ تماماً - توقيفيَّان !! أي ليسا من صنعِ الإنسانِ. فإذا صدَّقنا أنَّ القرآنَ كذلك... فكيفَ تكونُ العربيَّةُ جاهزةً من عندِ الخالقِ؟ وإذا كانَ صحيحاً أنه من علَمِ آدمَ كلَّ الأسماءِ... وتلكَ هي العربيَّةُ.. فلمَ السنسكريتيَّةُ ليست من عندِ الله؟؟؟ أليس الخلقُ جميعاً إخوة؟ والأبُّ آدمٌ؟؟ لا أفهمُ.

(5) علي عبد الرزاق من جرَّو على القولِ بأنَّ الإسلامَ بريءٌ من نُظُمِ الحكمِ، وحوكَمَ. وسلامةُ موسى آمنَ بالعقلِ فقط، وأعلنَ في وقتٍ جدِّ مبكَّرٍ، موتَ الله. ولذا أعلنَ إلحادَه. ولم يتنازلَ من أجلِ سلامته في مجتمعٍ يفتكُ بالأخضرِ واليابسِ. **مجتمعٌ قد طوبى الحقيقة.** وأما عليُّ فهو الشاعرُ والمُحدِّثُ أدونيس، الخصمُ المرُّ الشَّخصيُّ لذلك الكائنِ. إذ مشروعُ الأوَّلِ يهدمُ مشروعَ الثاني القائمَ بالحفظِ وبالتخوينِ.. الأوَّلُ يقترحُ أبداً وينادي بالحريةِ، يحترِّمُ الآخرَ، والثاني يشرِّطُ أن نحشُرَ في قبو التاريخِ، أي الماضي، ويناھضُ كالأستعمارِ التجديدَ. ويرضى أن نحكمَ بالظلمِ.

(6) الدوائرُ الرابعُ حيثُ رئاسةُ وزراءِ الأردنِّ. وأما التفسيرُ فذلكَ الحِكْمُ على كهنوتِ التفسيرِ، وضبطُ النَّصِّ على رأيِ الطاغوتِ المتكلمِ باسمِ الدينِ. وعلاقة ما بينَ الكائنِ والدوائرِ الرَّابِعِ والتفسيرِ فأتاركها للقراءِ الفطنَةِ (لا تظنُّوا أنني أخطأتُ، فانا أؤنثُ الجموعَ).

متن 7

وعلى ذلك، والعمرُ تقطَع في التصديق وفي
التكذيب، وفي التجريب وفي الخيالات، تحرَّكت
أردُّ البابَ لأمنع أن تفتك بي، في صومعتي، رائحة
الأولدسبايز (لا أنكرُ ضعفي تجاه العطر المذكور)،
مضمخةً بكلام المحمولين على أكتاف شقاء الناس،
المحكومين بغُرم التاريخ، المذمومين لأسباب شتى،
المدوحين برسم الموت أو التقديس، المخلوعين من
الأرواح كنبت شيطاني ضار، وكالمشمولين بعفوقلوب
حمقى تشبه قلبي.

هامش 7

[والحقُّ بأنَّا ظللنا فيما بعدُ طويلاً، وإلى عهد جدِّ
قريب، نبحثُ للمحبوبِ مقاييسَ إله هبط - وما زال
الطلُّ على جفنيه - من الأولب، فصادفنا، ثم علقنا،
ووجدنا، وهما (7) في فلوات نبحثُ فيها عن يشبه
وجه فتانا المعجز، أو عما يُفضي نحو شقيق الروح.
...ولكن يبدو أنَّ المعشوقَ الأولبيَّ تماماً طينِّي أرضيَّ
محض. ولذا حاولنا أن نتسامح مع ما يتساقط من صندوق
الشخص علينا... ومع الوقت وجدنا - دون دخول في
التفصيل - بأنَّ اليأسَ المطلقَ وجهتنا !!!]

متن 8

لم يبقَ سوايَ إذن - فيما يبدو - كي أذعنَ
للطوفانِ الآخر... أن أخطو من فوق الجثمان، وأردمَ
هذا الفصلَ السيِّء من ذاكرتي، خلفي فوراً...

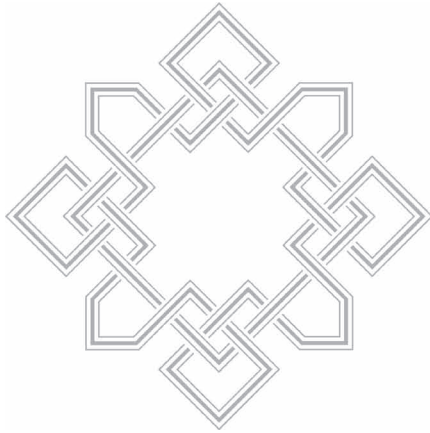
إني أرغبُ فعلاً أن أشرعَ في فصلٍ استجلاءٍ
الحكمة....

.....

هيا افتحوا الأبواب.....

21. 3. 2011

عمان



(7) أما الملوقة... فلحظة أن لدغت أفعى الحبِّ فؤادَ العاشق. تلك هي المرتبة الأولى.

وأما الوجد (وجد يجد و جداً ووجداناً) فسماءٌ عليا (أعني الرتبةُ أعلى)، ترشقنا إذاك نيازك... وتهددنا نيران..

وأما الهيام: ... فذهولٌ عطشٌ يُلجئُ للبحثِ عن المحبوبِ وماءِ المحبوبِ، بأيِّ الأثمان...

مُفارقة

◀ د. محمود الشلبي

يُصَفِّقُ مَوْجُهُ لِلْبَحْرِ
قَبْلَ لِقَائِهِ بِمَصْبِهِ
مَعْشُوشَبِ الْخَطَوَاتِ
سَارَ مُغْرِدًا
* * * *
قَابَلَتْهَا بِالصَّمْتِ
عِنْدَ تَزَاوُجِ الْكَلِمَاتِ،
أَثَرْتُ الْوَقُوفَ
إِلَى جَوَارِ النَّبْعِ..
فَانْعَكَسَتْ عَلَى مِرَاثِهِ صُورِي
انْتَبَهْتُ..
وَرَحْتُ أَرْكُضُ فِي الصَّدَى.

وَدَّعْتُهَا بِالضَّوْءِ..
يَخْرُجُ مِنْ لِسَانِ قَصِيدَةٍ خَرَسَاءَ
قَاصِيَةِ الْمَدَى
عَقَدْتُ عَلَى غُصْنِ الصَّبَابَةِ
فِي الضُّحَى تَفَاحَهَا...
وَبَكَتْ نَدَى.
فَتَمَازَجَ الضَّوْءُ النَحِيلُ وَظِلُّهَا
فِي حَنْطَةِ الْوَجْهِ الْخَجُولِ..
وَقَدْ غَدَا...
قَمْرًا تَجَوَّلَ فِي غَيُومِ الْقَلْبِ..
غَابَ إِذَا بَدَا.
هِيَ غَادَةُ الْيَوْمِ الْمُشَاكِسِ..
مَثَلُ نَهْرٍ مُسْتَفِيدٍ مِنْ غَزَارَتِهِ..

أيّها الليل .. غادر عيوني

◀ إيهاب الشلبي

من جهاتي التي لا تُعدُّ وتُحصى

وموجاً عتياً يلاطمُ قلبي

فألهمتُ في مهرجانٍ من القهرِ

مثل سؤالٍ غريقٍ

* * * *

أيّها الليل

غادر عيوني

فقد آن لي أن أرى جسدي

وهو يشرق

من مغرب الشمس

ينهضُ من ناره النورُ

سوف أمضي أنا الآنَ

أو.. ربما بعد حين

سوف أمضي شفيفاً كما الضوء

أو ناصعاً مثل جرحي

على أيِّ حالٍ سأمضي

إلى جنّة المتعبين

فيا أيّها العابرون معي

حلّة الصمتِ

لو أنّكم تدركون فقط

أن بحرّاً من الحزن

يعصف بي

حتى يعمّ المدى

ثمّ يبتهجّ الياسمين لأجلي

في لحظةٍ باسمه

* * * *

أيّها العابرون معي

حلقة الصمت

لو أنكم تدركون فقط

أنّ عصفاً من اليأس

يقذفني

في أتون شراييني الموقدة

لا لأنّي فقدتُ

ضياء النوارس في مُقلتيّ

وغام المدى في عيوني

وأطبقّ كالحرير فوق جفوني

وصادر من رثنيّ الهوى

واستعان بجمر الزفير

ليكوي شهيقِي

لا لأنّ خطاي عصتني

إذ احتجّت يوماً

أغذّ المسيرَ لألحق بي

في الطريق الطويل

إلى غدٍ يومي

لا لأنّ الحروف التي

كنتُ ربّيتها

كالورود بحضني

وأسقيتها من رحيقي

ثمّ أطعمتها

من بياض دفاتر روعي

نأت عن يدي

واختفت في غيوم حريقي

لا لهذا فحسبٌ ولكن..

* * * *

أيها الليل

خذ كل ما فيك من ظلمةٍ

.. وارتحل

خذ كل تلك النجوم

التي لا تُرى

خذ مسافة ما شئت من أرقى

خذ كثيراً من الجوع

خذ حصّة الوقت من عرقي

خذ نياشينك الوهم.. والأوسمة

* * * *

أيها العابرون معي

حلقة الصمت

لو أنكم تدركون فقط

أنّ ردحاً من الغم يفتك بي

لأنّ التواءات في الصخر

تُدمي طموحي

وتسرق أحلام عمري

لا لأنني نسيت ملامح وجهي

التي أطفأتها المرايا

لا لأنني أضعت الرسائل

تلك التي أومأتها العيون

وتلك الأيادي التي لوحت لي

بأشواقها

أو أشارت

إلى زهرة برعمت في الندى

أو إلى نجمةٍ

أينعت في الفضاء الرشيق

لا لهذا فحسب ولكن..

* * * *

أيها الليل

خذ خوف أمي .. وحزن أبي

خذ بعض أمنيتي

حين أرجعُ من يومي المستباح

على الأرصفة

خذ من القهر شوطاً طويلاً

.. طويلاً .. طويلاً

وغادر سكوني

إلى حيثُ لا عاصمة

* * * *

لا لكل الذي قلته

- أيُّها المبصرون طريقي- فحسبُ

ولكن أريد لعمّة هذا الدجى

أن تشفّ قليلاً

فأنفذُ منها إلى ساحة البوح

أغسلُ روعي بشمس التفاصيل

أبتلُّ بالدفء

بين شعاعين أو بعض لون

أريد لها أن تخفّ قليلاً

لأفرد في الريح صوتي جلياً

وأهدي لكم

- أيُّها العابرون معي

حلقة الموت-

كلُّ بريقي

* * * *

أيُّها الليل غادر فمي

والهواء الذي حول رأسي

وأرضي ومائي

وصحني.. وكأسي

ودع لي دمي

كي أضيء به شمعة في الطريق

أرى حلمي قادماً من بعيد

أرى حلمي قادماً من بعيد

وفي قبضة الحلم صرختي الحاسمة

قَصَبُ الْمَلْحِ

◀ محمد ثلجي

غيرَ مَكْتَرَبٍ بالمعاني الأليفةِ حينَ تُمَرُّ الطيورُ

ولا بتعقُبِ سِرْبِ الكلامِ المشاعِ

وحينَ يُلحُّ عليَّ الشعورُ

أديرُ له وَجَهَ توريةٍ

تتملّصُ مِنْ شَرَكِهَا الكلماتُ

وأهْرُبُ نَحْوَ الخيالِ المُجسّدِ في امرأةٍ

لا تَمَلُّ اندفاعي

بماذا سَأَرَزَقُ هذا الصباحُ!!

بنافذةٍ لا تُطَلُّ على قَمَرٍ

أمْ بَخْصَلَةٍ ضَوْءٍ مُدْرَبَةٍ

تتفرّجُ في اللانهايةِ حولي!!

بماذا سَيَرَزَقُ هذا التوجُّسُ والحيرةُ!!

باللازوردِ!!

بغيمِ الحنينِ المُجفَّفِ!!

والفجواتِ الكبيرةِ بيني وبينِي!!

لكمَّ كانَ ينحَلُّ وجهي أمامَ المرايا ونزَفِ العرقِ

سَلَخَ الليلُ روحي وأبناءً هذا الذُبُولِ

وَضَعَفِي اسْتِمَالِ خيالاً مِنَ المُسْتَحِيلِ

على طَرَطقاتِ الورقِ

وبعينينِ جاحِظتينِ أَجُولُ على مَدِّ سَهْمِ الحَقِيقَةِ

لا أَحَدٌ في الفراغِ سِواي!!

ظلامٌ بَلِيدٌ ، وثَمَّةٌ عَطْبٌ يُسَمَّى - أَرْقٌ

ابْتَلَعْتُ الْجَحِيمَ كَأَيِّ فَقِيرٍ

وَرَحْتُ أَكَابِدُ وَحْدِي الْحَيَاةَ

أَفْرُقُ ضَعْفِي عَلَى الْبُسْطَاءِ

و “خَمَارَةٌ” لَا تُتِيحُ الْوُقُوفَ طَوِيلًا

لَمَنْ عَنَفَتْهُ دِمَاهُ

أَصِيحُ بِأَعْلَى ذِرَاعِي

أَنَا غَيْرُ مُكْتَرِثٍ بِالثَّوَابِ وَالتُّرَاهُتِ عَنِ الْمَوْتِ شَرْقًا

بِحُكْمِ الْمَسَافَةِ حِينَ يَمُوتُ رَجَاءٌ وَيَغْفُو إِلَهُ

أَنَا الْفَوْضَوِيُّ الْقَوِيُّ وَهَذِي قِلَاعِي

أَهْ يَا خَدَرَ الْغُرَبَاءِ الَّذِينَ تَوَلَّوْا

حَقِيقَةُ هَذَا التَّمَلُّصِ مِنْ وَاجِبِ الْمَوْتِ

مِنْ أَجْلِ يَوْمٍ وَشَهْرٍ وَعَامٍ

أَهْ ضَعُفُكُمْ الْآنَ يَرْوِي الْحَكَايَاتِ عَنْ

وَطَنٍ يَتَمَلَّلُ بَيْنَ ظِلَالِ الْوَسَادَةِ لَيْلًا

وَبَيْنَ الْمَسَامِ

عَنْ سَنَا الْكَرَمِ وَابْتِزَالِ الْمَشْعِ “كَابِرِيلُ”

عَنِ الْيَاسَمِينَ يُفِضُ بَكَارَةَ رَمَلِ الْخَرِيفِ

وَسَطْوَةَ رِيحِ الشِّتَاءِ الطَّوِيلِ

كُلُّ سَوْسَنَةٍ تَسْتَرِيحُ عَلَى صَدْرِ شَتْلَةٍ تَيْنِ

وَقَبْرَةٍ تَسْتَعْدُّ لِكَسْرِ رَتَابَةِ عَصْفِ بَنْقَرِ الظَّلَامِ

أَهْ يَا وَجَعَ الْغُرَبَاءِ وَأَهْ

مِنْ الْحُبِّ حِينَ يَمُوتُ الْكَلَامُ

قَصَبُ مَالِحٍ وَضَبَابُ

ثَابِتَانِ هُمَا... وَأَنَا..

بَيْنَ هَذَا وَذَلِكَ عَلَى حَيْزِي أْتَمَدُّ

مُتَّفِقًا مَعَ رَوَايَ وَحَدْسِ الْضَرُورَةِ

مَنْسَجَمًا وَحَرِيًّا كَثُوبِ عَذَابِ

لَا أَفْرُقُ بَيْنَ صَدِيقٍ غَرِيبِ

وَبَيْنَ غَرِيبٍ صَدِيقِ

طُرُقُ فَوْقَ خَارِطَةِ تَتَلَوَّى

وَخَارِطَةُ لَخِيَامٍ وَطَرِيقِ

ثَابِتَانِ هُمَا... وَأَنَا..

بَيْنَ هَذَا وَذَلِكَ أَضَعْتُ شِرَاعِي

بورترية المحطة الأخيرة.

كانت عيناه ترافقان عن كذب، وثمة أمواج مضطربة على طول المسافة المتشعبة قليلاً بالسواد الداكن، غير أن كل ذلك التمازج والتضارب داخل الحافلة المسرعة لم يمنعه من التفكير بالطريقة الأمثل للتخلص من حياته وعلى الفور.

الجزء الأهم هو ذلك الغباش الواضح وانعدام السيطرة على وظائف جسده الملتصقة بالمقعد، أثار كل ذلك في نفسه التشاؤم وأقعت إذ ذاك في باطن العقل فكرة ما.. بعد لحظات.. تجلت أمامه مباشرة ممزوجة بعدة أشكال وربما ألوان مموهة وحادة لأبعد حد. الفكرة الأولى هو أن يرمي جسده من أعلى بناية يلتقطها من فوره، من المستحيل النجاة بعد هذا السقوط ومن العبث أن لا يكون الموت سريعاً كما يريد. الأهم دون ألم أو إحساس بالألم.. أخرج علبة السجائر، أشعل لفافة وبدأ بالتهامها بين شفثيه كذئب جائع.

أخذ يدقق النظر في البنايات على جهتي الطريق بينما تسير الحافلة داخل الزحمة ببطء ممل، أشبه بالبطء الذي اعتري ذهنه حين تذكر حادثة أخبره عنها صديق. كانت قريبة جداً رغم أنه لم يفطن لها منذ زمن.. ربما من أجل هذا تعقد الأفكار نفسها وتتطرق الحواس الخائفة بلا وعي لأشياء قديمة مختزنة أسفل الذاكرة.. ما حصل كان مخيفاً ومحيراً في آن، قيل له أن ذلك الشاب سقط عن الطابق العاشر وارتطم جسده المتهووي على أرض ترابية لكنها صلبة. نقل الشاب فوراً إلى المشفى رغم هول المنظر واستحالة أنه ما زال حياً. لم يعلن عن وفاة الشاب. وظل

هناك يصارع الموت في غيبوبة استمرت أربعة أشهر.. بعدها أفاق على كسور نالت كل جسده المنهك، وعاد بعد سنتين من العلاج لممارسة حياته الطبيعية.. يقال بأن هذا الشاب وصف لأحدهم ما حصل وكان مما قال أن ماهية الألم الذي شعر به أثناء وعند سقوطه أشبه بالموت على فترات.. وبارود مشتعل مشى في عروقه ومع دمه قبل أن يغمر عليه. لحظة السقوط هي أصعب ما في الأمر.. كأن أحدهم قذف بصخرة على رأسك معها تشعر لخمس ثوان بأن قنبلة موقوتة انفجرت للتو.

أعرض عن فكرة أن يرمي جسده من أعلى، وتأوه هنيهة ثم أشعل لفافة ثانية رغم استياء عجوز راحت تلوح بيدها مرسله نحوه سهاماً من نظرات حانقة حادة - لم يكثرث - ما يمر به أخطر مما يعنيه إثارة حفيظة أحدهم تجاهه..

نأى بنفسه بعيداً وراح يتجول بعينين باهتتين داخل السواد على مرمى بصره.

- صورة مغلقة تماماً- سقف يخترقه حبل غليظ ثم جسد يتدلى من الحبل ورأس ينحني للأمام.

تتفس الصعداء.. واستعد للنزول من الحافلة لشراء الحبل.. لم يكن من السهل التوقف رغم طلبه ذلك من السائق، وضربه على النافذة بشكل متتال استرعى انتباه الركاب نحوه، حتى أن أحدهم وجه إليه ملاحظة بضرورة الانتظار لحين الوصول للمكان المخصص. انفجر غاضباً في وجه الرجل صاحب الاقتراح مقترحاً بدوره عليه الصمت وعدم التدخل فيما لا يعنيه.. انتهت المعركة سريعاً عندما اقترب منه رجل طاعن في السن، ربت على كتفه وطلب منه

سوية أظفارهما في جسد مقعد تماماً وحركة بالكاد تجسّ بضعة أمتار. فكر من جديد كيف سينهي حياته، بلا أية مضاعفات أو شعور بالألم.. فماهية الألم الجائل في دواخله يجعله يستشعر تلك الحقيقة الغائبة.

أزاح جسده مستقيماً وجال بنظره بين الركاب.. بعضهم مسترخ تماماً كأنه يفكر في عناق حار مع زوجته.. وآخر يبدو عليه التوتر فهمّ بقضم أصابعه، بينما شاب في مقبل العمر يحاول التلصص بحذر نحو صدر فتاة جلست بجانبه وقد هاله الزغب النامي أسفل عنقها. أخذ بذلك كله للحظة، غير أنه استعاد ظلامه وطفق يبحث عن وسيلة ناجعة تنهي له كل ما فيه من حزن وعجز..

توقفت الحافلة . نزلت منها الفتاة ثم تبعها الشاب.. غابا وسط الممرات الضيقة.. أدخل لقلبه هذا التصرف بعض الحيرة !! هل تستحق الحياة منا المحاولة!! سأل نفسه هذا السؤال ثم أسرع يبحث عن إجابة في اللحظة التي تحركت فيها الحافلة بضعة أمتار.. انتبه إذ ذاك لصوت العجلات تمخر الإسفلت، أراد النزول ورمي نفسه تحتها.. أعجبته الفكرة.. ثم ما لبث أن راعه هول المنظر. كيف يكون حاله لو لم يمّت في حينها!! كم من الساعات ستمر على جسده وهو تحت الإطارات وثمة من يحاول تحرير قطع العظم المسحوقة أمام عينيه!! أخافته الفكرة، فخفتت إرادته. وقل عزمه . ثم ترك لنفسه فرصة أن تسرح قليلاً مع فسحة الظلام بين أعمدة النور المتباعدة.

أرعى الليل سدوله وما زالت جلبة المحرك تتكفل بالصمت الجاثم على الطريق.. وكل ما عليه الآن فعله هو البحث عن وسيلة أخيرة. نعم أخيرة.. لقد أخذ على

الهدوء مع ابتسامة ضئيلة استجمعها على شفثيه كانت كفيلة بارتخائه كلياً على المقعد المخصص له.

انتظر دقيقة كاملة ريثما يهدأ.. لم يكن جاهزاً تماماً لإعادة التفكير مجدداً بنفس الفكرة.. انحسر بنفسه في زاوية مظلمة وذات الأخيلة والألوان الممزوجة بالسواد.. كانت الحافلة شبه مسرعة وتدور حول نفسها على مفترق الطريق، ثم ابتعدت قليلاً عن المحال التجارية وبدأت بالخروج للشارع الفرعي. حيث الأبنية السكنية المترامية بعيداً والفراغات الترابية الشاسعة بينها.

عزز ذلك من إصراره على الانتحار في هذا اليوم.. لماذا يبقى على جسدٍ واهنٍ ضعيفٍ بينما الروح القوية الدافعة تغط في موت عميق. تناسلت الأفكار في حيز ضيق من العبث مرور بصيص أمل فيه، هي ذاتها الصور الداكنة والمتتابعة. كيف انتهت حياته كلياً بفقدانه كل شيء في لحظة. اللحظة التي تبنّاها للخروج من تهكمات الأهل وازدراء الأقارب وتأفف الزوجة المستمر!!

أرسل نظره من خلال النافذة المشرعة للأبنية المواجهة له.. كانت تمر سريعاً كأنها تلوح له بيدين اسمنيتين، رغبة بتوديعه عما قريب، وثمة عناق بدا واضحة لحمامتين تتأرجحان على ظهر أحد الأعمدة. عناق كأنه يفرض نفسه في حلقة سوداوية تسحّ حزناً وكتباً لا شبيه لهما. تذكر أشياء كثيرة رغم عزوف النفس عن ذلك، ما أنجزه رغم قلة الحظ وتفاوت الإمكانيات.. عاد من شروده مجدداً عندما تهاوت دمعتان من عينيه البنيتين.. كانتا كفيلتين بتقصي مواطن الضعف والهزيمة في قلبه. هبط الليل سريعاً، فاتفق الظلام الخارجي مع ظلام القلب لينشبا

سمعت ما خلته أنت همساً وكان صوتك يعلو ويعلو دون أن
تعي ذلك!!

نعم هالني الأمر وأظنك تحتاج ليدٍ ما تمتد إليك.. لا
شك أنك ضعيف وبحاجة ماسة للمساعدة.

خذ هذا المال فهو زائد عن حاجتي. سدّ به جوع أطفالك
وادفع لصاحب الشقة، والباقي افتح به مشروعاً يضمن لك
حياة كريمة وانسى أمر الوظيفة فإنها مبتورة.

لم ينبس ببنت شفة، ظل محديقاً نحو المسن الذي
اختفى ظله شيئاً فشيئاً كأنه ضباب يتلاشى.. في حين كان
السائق وبعض الركاب ينظرون إليه نظرات ملؤها الشفقة
والحيرة.. نزل من الحافلة وابتسامة ضئيلة تأتي وتذهب،
فليس ما يصدقه أبداً.. ما هي إلا لحظات من نزوله حتى
اختطفته عجالات الحافلة القادمة من الجهة المقابلة وقد
أعلن عن وفاته في اللحظة.



نفسه عهداً أن لا يعود.. لن يستطيع مواجهة تلك النظرات
الساخطة.. الإحساس بالفشل وما يعنيه ذلك له ولن
حوله.. هنالك ينتظره صاحب البيت وأمر من المحكمة
بطرده من الشقة.. وأربعة أفواه جائعة.. وزوجة تتن ولا
تكف عن اللوم.. وأب وأم لا يكثران سوى بترديد نفس
الكلمة.. ”فاشل، هامل“ يا الهي ما كل هذا الذي ينتظرني
عند النزول من هذا الباب!! هل سأتحمل كل ذلك وأواجهه
بشجاعة كما قال لي بعضهم!! أية شجاعة هذه التي لا
يصافحها ظل الأمل ولو من قريب!! أية حياة تنتظر من
فقد عمله جرّاء خطأ اقترفه في عوز وإثر فاقة!! أليس ثمة
من يسامح على هذا الكوكب!! هل نزع الرحمة من قلوب
البشر!!

نعم سرقت.. واعترفت بذلك ونلت عقابي وانتهى
الأمر.. ندمت كثيراً ودفعت الثمن أكثر.. سلبت حريتي
على طول خمس سنوات، وتركت أقاسي مرارة السجن
وفظاعته، شعرت بالحرج وتكسرت مراراً أمام تعنيف
الآخرين.. سقطت على نفسي كثيراً، وأنا أهرب من
نظرات من لم يعيروني يوماً أي اهتمام.. أين كان كل هؤلاء
الساخطين عندما طلبت منهم بعض المال!! كلهم أشاحوا
بوجوههم البغيضة بعيداً..

مرت نصف الساعة قبل أن ينخذه الرجل المسن وقد
صار بجانبه.. نظر نحوه في اللحظة التي تدافعت الدموع
على خده. قال:

لقد شعرت بخطب ما في هذا الجسد الخائر، في
اللحظة التي أردت فيها النزول عنوة من الحافلة.. شعرت
بأن ثمة شيء غريب تكفل في هذا الشرود والانقباض.. لقد

(قصة)

حِنتش بنتش

◀ فتحي الضمور

ذلك، أن أظهر انشغالي عن سماع ما اختلفوا فيه، اختلقت أكثر من موضوع، لكن محاولات كلها باءت بالفشل، أمام أعينهم التي رمتني بالجبن والخوف.

اختفت الشمس، وحلّ الظلام، ومع إصرارهم تهيأت كل الظروف لأن أقوم بتجسيد الحكاية الشعبية على مقبرة المخيم. فكان يجب علي أن أمسك بيدي عظمة أي كائن حي، وأدخل المقبرة في الظلام، عند قبر يحدده الأطفال، ويكون على الأغلب في منتصفها، ثم أدق العظمة على ذلك القبر، وأقول بعدها: ”حِنتش بنتش واللي بلحق بنتش“، كان علي أن أفعل ذلك وأنا أعلم أن صاحب هذه الحكاية عندما فعلها، كان يدق العظمة في ثوبه على القبر، لأنه كان يتلفّت يمينا وشمالاً، وعندما انتهى حاول الهرب فعلقّت العظمة بثوبه، فظن أن الميت أمسك به.

كم أحسست بأن الزعامة صعبة، كم شعرت بالخوف، حاولت أن أتصل من هذه الصفة، لأنها تلاشت أمام خوفي. فكرت كثيراً، قلت في نفسي: ”لو أنني انسحبت سأفقد هويتي أمامهم، وإن فعلت سأفقد عقلي من الخوف“. ولكنني كنت ”مكره أخاك لا بطل“.

كان ذلك في شتاء الثورات العربية، ولم أكن أعرف إلى الآن سرّ حبي وشغفي بالشتاء، الذي يشعرني بالدفع أكثر من شمس حزيران.

كان ذلك عندما استقرّ بي المقام في بيت أعاد لي ذكريات طفولتي الجميلة، تلك الطفولة التي دامت لأكثر من سبع سنين في بيت جدّي المطل على مقبرة ”مخيم إربد“ التي كانت تحتضن الأموات والأحياء معاً؛ الأموات الذين نجهل أحوالهم وما آلوا إليه، والأحياء الذين كان يأتي أغلبهم ليشرب الخمر ليلاً على شاهد قبر، ربما صاحبه في الجنة، ويأتي البعض الآخر ليقرا الفاتحة على شاهد قبر ربما صاحبه في النار. وكثيراً ما كانت مكاناً لتصفية الحسابات.

لم أكن قد تجاوزت السابعة من عمري، عندما تزعمت مجموعة من الأطفال في ذلك الحيّ الحيّ. فمنذ نعومة أظفاري وأنا أحب القيادة والزعامة، التي تتلاشى عند ألقه الأسباب. شعرت بذلك عندما قال أحد الأطفال الخبيثين: ”ليس لنا سوى (حموده) ليقوم بهذه المهمة“. قال آخر يريد إظهار وده ومولاته لي خوفاً: ”لماذا لا تذهب أنت؟“. دبّ الخلاف بين الأطفال، وحاولت أثناء

- رحمه الله.

- آمين.

- أراك منذ زمن بعيد تأتي إلى هذا القبر.

- إنه ابني.

صافحته بحرارة وقبلت رأسه، ذهبْتُ ولم أكنْ أرغب
في معرفة أي شيءٍ آخر. بكيتُ كثيراً على أبنائي، ولم أكنْ
أعرف لماذا؟

وفي مساء اليوم التالي قرّرتُ أنْ أذهب إلى ذلك
القبر الذي كان يزوره ذلك الرجل، وبوده لو ينام جانبه،
لأقول بعد أن أدق عظمة عليه: ”جنتش بنتش واللي بلحق
بنتش“.

ذهبْتُ وقد بلغت الأربعين، وقفت على قبره، رميت
العظمة من يدي، وقلتها، ولم أشعر بنفسي إلا وقد خرجت
مسرعاً من الفزع والخوف. رجعتُ إلى البيت، رأيت أبنائي
يغطون في نوم عميق، فاحتضنتهم، حتّى استيقظتُ على
ضحكاتهم صباحاً، نظرت إلى أعينهم وكأنّها الحياة.



ذهبْتُ بخطى تبدو أمامهم جريئة وشجاعة، ولكنّها
كانت أثقل من سلسلة جبال همالايا. حتّى وصلتُ قبر ”أبو
علي“ المدفون في منتصف المقبرة، وكان يُعرف - رحمه
الله - بقبح منظره وقسوة قلبه. تناولتُ حجراً كبيراً،
وبدأتُ أدق العظمة التي أمسكها بيدي اليسرى على قبره،
وبعدما انتهيت من ذلك، قلت: ”جنتش بنتش واللي بلحق
بنتش“. فتسمرتُ مكاني، وشعرتُ برؤوس شعري، كرؤوس
الإبر تلسع جسدي كله، ثم خُيل ”إليّ أنّه نهض من مثواه
يريدُ الإمساك بي. فوليتُ هارباً، كأني ومضة برق، وكانت
ضحكات الأطفال بحجم خوفي وجبني.

تذكّرتُ كلّ ذلك عندما فتحت نافذة بيتي المستأجر
الجديد، البيت العاشر الذي أرحل إليه، لأرى بجواره
مقبرة صغيرة، تبدو وكأنّها عائلية، ورأيت رجلاً ثلاثينياً
يبكي على قبر ليس بقديم. كان يبكي بكاءً مرّاً، وكأنّه لم
يسمع أبداً ”جنتش بنتش“.

استيقظتُ مبكراً، ومن جديد فتحت النافذة المطلّة
على المقبرة، فرأيت الرجل ذاته. دام ذلك المشهد لأكثر
من شهرين، أراه يجيء صباحاً عند ذلك القبر، ويرحل
قبل غروب الشمس عنه. أثار هذا الرجل فضولي، فأنا
أعرف أنّ الميّت مهما كُبرت أهميته ومكانته تصغر أحزان
فأقديه عليه بعد أيام قليلة، حتّى يصبح في خبر كان، هذا
إن لم يكن ذلك بعد الانتهاء من دفنه.

كنتُ أراقبه كثيراً، حتّى دفعتني الوردة البيضاء التي
وضعها على ذلك القبر إلى انتظاره قبل أن يرحل.

◀ آداب أجنبية:

- حياتي مع الموجة - قصة : أوكتابيوباث
- مستقبلية - قصة : غينريخ بالويان

(قصة)

حياتي مع الموجة

قصة : أوكتابيو باث

◀ ترجمتها عن الإسبانية : أمل العلي

وصلت إلى المحطة مبكرًا ساعة عن موعد انطلاق القطار، جلست في مقعدي، وحينما لم يكن أحد ينظر إلينا، أفرغت خزان الماء الخاص بالمسافرين ثم - بحرص - صببت صديقتي في الخزان.

وقع الحادث الأول حينما أعلن أطفال الزوجين الجالسين بجواري بصخب عن عطشهم. اعترضت سبيلهم ووعدتهم بمرطبات وبمشروبات الليمونادا، وكادوا يقبلون لولا أن مسافرة أخرى عطشى أقبلت. رغبت في دعوتها أيضًا ولكن نظرة رفيقها منعتني. تناولت المرأة كوبًا ورقياً، ودنت من الخزان وفتحت الصنبور، وحالما امتلأ الكوب إلى المنتصف قفزت بين السيدة وصديقتي، نظرت إليّ المرأة بدهشة، وحينما اعتذرت، عاد أحد الأطفال ليفتح الخزان فأقفله بعنف. ورفعت السيدة الكوب إلى شفتيها:

- أم، الماء مالح.

ردد الطفل ما قالت، ونهض بعض المسافرين ونادى الزوج على المحصل:

- هذا الشخص وضع ملحًا في الماء.

نادى المحصل على المفتش:

حينما تركت ذلك البحر، تقدمت موجة على الأخريات، كانت مرهفة رشيقة، ورغم صرخات الأخريات اللواتي أمسكن بثوبها الطليفي، إلا أنها تعلقت بذراعي ومضت معي متواثبة. لم أرغب في أن أقول لها شيئًا فلم أكن لأحتمل إشعارها بالخجل أمام رفيقاتها، بالإضافة إلى أن النظرات الحانقة التي كانت تنطلق من الموجات الكبريات شلت حركتي.

حينما وصلنا إلى القرية أوضحت لها أن الأمر مستحيل، وأن الحياة في المدينة لم تكن الحياة، التي يمكن أن تدور بخيال موجة لم تترك البحر قط. نظرت إلي جادة: «لا، لقد قرّر قرارك، لا يمكنك التراجع». حاولت معها تارة بالرفق، وتارة بالقسوة، ثم بالسخرية. بكت، صرخت، لاطفت، توعدت، وكان علي أن أعتذر. وفي اليوم التالي بدأت معاناتي، كيف نركب القطار دون أن يرانا المحصل والمسافرون والشرطة؟ من المؤكد أن القوانين لا تذكر شيئًا يتعلق بنقل الأمواج عبر قطارات السكك الحديدية، لكن هذا التحفظ نفسه كان دليلاً على الصرامة التي سيقابل بها تصرفنا. وبعد تفكير طويل

- كيف عدت؟

- الأمر في غاية البساطة: في القطار؛ أحدهم بعدما تأكد بأنني لست إلا ماء مالحاً صبني في الخزان. كانت رحلة شاقة؛ سرعان ما تحولت إلى بخار أبيض، وسقطت مطراً ندياً على الماكينة، نقص وزني كثيراً وفقدت قطرات كثيرة.

غير حضورها حياتي، المنزل ذو الممرات المعتمة وقطع الأثاث المتربة امتلاً بالهواء، والشمس، والصخب، والظلال الخضراء والزرقاء، بالذبذبات والأصداء السعيدة والمتعددة. إلى أي مدى تستطيع موجة أن تجعل من الجدار شاطئاً، ومن الصدر صخرة، ومن مقدمة الرأس مرسى حتى تكللها جميعاً بالزبد؛ حتى الزوايا المهجورة؛ الزوايا المليئة بالتربة والبقايا مستها يداها الرقيقتان، كل شيء بدأ بيتسم، كل مكان أضاءت نواجذه. كانت الشمس تدخل الغرف العتيقة مسرورة وتبقى لساعات في منزلي متجاهلة المنازل الأخرى والحي والمدينة والبلد. وفي بعض الليالي راقبتها النجوم المتطفلة تتسلل خارجة من منزلي في وقت متأخر. كان الحب لعبة، إبداع أبدي، تحول كل شيء إلى شاطئ ورمل وسرير بشراف منعشة دائماً. إن عانقتها كانت تنتصب رشيقة بشكل لا يمكن تصديقه مثل ساق حور أسود مبلل، ويزهر قوامها المائي جبلاً من ريش أبيض، أزهر ريشه من الابتسامات التي وقعت على رأسي ثم تراجعت بعد أن غطتني بالبياض، أو كانت تمتد أمامي لا متناهية كالأفق، حتى أصبحت أنا أيضاً أفقاً وصمتاً. كانت تلفني مهملئة ومنسابة مثل موسيقى أو شفاة مكتنزة، حضورها كان ذهاباً وإياباً من المداعبات والصخب، والقبل.

- أنت إذن من وضع مواد في الماء؟

المفتش نادى على الشرطي المناوب:

- إذن... فأنت الذي يضع السم في الماء؟

الشرطي المناوب نادى على القائد:

- أنت المسمم إذن؟

استدعى القائد ثلاثة من رجال الشرطة، أخذوني إلى عربة منعزلة بين نظرات المسافرين وهمساتهم. في المحطة الأولى انتزعوني وجروني إلى السجن، ومرت عدة أيام دون يكلمني أحد إلا خلال التحقيقات الطويلة، وحينما كنت أقصّ حكايتي لم يصدقني أحد، ولا حتى السجّان الذي هزّ رأسه قائلاً: "القضية خطيرة، خطيرة حقاً. ألم تكن ترغب في تسميم الأطفال؟". وذات مساء أحضروني أمام الوكيل العام: «إن حالتك صعبة» هكذا كان يكرر "سأرسلك إلى قاضي الجنايات". هكذا مضى عام وأخيراً حكموا علي، ولما لم يكن ثمة ضحايا فقد كانت عقوبتي يسيرة؛ إذ بعد وقت قصير جاء يوم الحرية.

استدعاني مدير السجن:

- حسناً. أنت الآن حر. لقد كنت محظوظاً. لأنه لم تقع مصائب، لكن لا تفعلها ثانية لأنك في المرة القادمة ستدفع الثمن غالياً. ونظر إلي بالنظرة الجدية ذاتها التي رمقني بها كل من رأياني.

وبعد ظهر اليوم ذاته، ركبت القطار، وبعد ساعات من السفر المتعب وصلت إلى مكسيكو، أخذت سيارة أجرة وتوجهت إلى البيت، وحينما اقتربت من باب شقتي سمعت ضحكات وأغنيات، وأحسست بألم في صدري، كصفعة موجة مفاجئة عندما تخبطنا بالصدر؛ فقد كانت صديقتي هناك تغني وتضحك كما هي الحال دائماً.

أثاث البيت، وتتلطف بعبارات نابية، تغطيني بالإهانات وبزبد رمادي اللون مائل إلى الخضرة، كانت تبصق وتبكي وتُقسِم وتتنبأ. كانت مشدودة إلى القمر والنجوم، لتأثير الضوء الآتي من عوالم أخرى، تغير مزاجها وشكلها بصورة تبدولي رائعة، ولكنه كان قاتلاً كالتيار.

بدأت تشكو عزلتها فملأت البيت محارات وقواقع ومراكب شراعية صغيرة كانت تغرقها في أيام غضبها مع تلك المراكب الأخرى التي تبتثق من جبهتي معبأة بالصور، وتغرق في إعصاراتها الغاضبة أو المرحية. كم من الكنوز الصغيرة ضاعت في ذلك الوقت! لكن مراكبي وغناء المحارات الصامت لم يكن يكفيها. كان عليّ أن أضع في البيت مجموعة من الأسماك وأعترف أنني شعرت بالفيرة وأنا أشاهدها تسبح في صديقتي، تعانق صدرها، وتنام بين ساقها، وتزين شعرها بومضات من الألوان.

كانت بعض تلك الأسماك كريهة وشرسة بوجه خاص، نمور صغيرة جاءت من مزرعة أسماك لها عيون كبيرة ومتفحصة، وأفواه حادة متعطشة للدماء، لست أدري أي ضلال جعل صديقتي سعيدة باللهو معها، وهي تبدي بلا خجل شواهد حب فضلت تجاهلها. كانت تمضي ساعات طويلة مقتصرة على اللهو مع هذه الكائنات المزعجة، حتى جاء يوم لم أعد أحتمل الأمر أكثر من ذلك. فتحت الباب على مصرعيه وانطلقت وراءها، هربت من يدي برشاقة الأشباح وخفتها، بينما أخذت الموجة تضحك وتدفعني حتى وقعت وأحسست أنني أغرق، وعندما وصلت إلى لحظة الموت الحرجة، وضعتني على الشاطئ وبدأت تقبلني وهي تتمم بكلمات لا أفهمها، أحسست بالتعب الشديد والخزي، وجعلني التصاقها بي وقتئذٍ أغمض عيني، لأن

كنت ألج ماءها وأنغمر فيه جزئياً وفي طرفة عين أجد نفسي فوقها، في أعلى قمة النشوة، معلقاً بشكل غامض، لأسقط فيما بعد كحجر، وأشعر بنفسي أودع برفق كريشة على الأرض الجافة. لا شيء يقارن بالنوم متأرجحاً في تلك المياه؛ أن أستيقظ بضربات ألف من الأهداب السعيدة الرقيقة، بألف قطرة تهاجمني، ثم تتسحب ضاحكة، لكنني لم أستطع الوصول أبداً إلى جوهر وجودها، لم ألمس أبداً عرى الألم وتمرد الموت، ربما لم يكن ذلك موجوداً في الأمواج، ذلك المكان الذي يجعل من المرأة إنسانة ذات حس، ذلك الزر الكهربائي الذي يتشابك فيه كل شيء ويرتعش ويعتدل حتى يغيب عن الوعي. كانت حساسيتها تمتد متماوجة كما يحدث للمرأة، لكنها لم تكن تموجات متمركزة بل منتشرة، تمتد في كل مرة أبعد حتى تلامس كواكب أخرى. أن تحبها معناه أن تتمدد في اتصالات نائية، أن تهتز مع نجوم بعيدة لا نرتاب منها. لم يكن لها عمق، ليست إلا فراغاً كفراغ العاصفة يمتصني ويخنقني.

كنا نتبادل الأسرار والهمسات والضحكات ممددين جنباً إلى جنب، وكانت هي تتكلم وتهوي على صدري وتنتشر هنالك كنمو الهمهمات، كانت تغني في أذني كمحارة، أصبحت متواضعة وشفافة، تتعلق بقدمي مثل حيوان صغير، ومثل مياه هادئة، فقد كانت شديدة الصفاء حتى أنني كنت أستطيع أن أقرأ كل أفكارها. في بعض الليالي كانت تغطي ومضات فسفورية بشرتها، وكان يتحول عناقلي لها حينئذٍ إلى معانقة قطعة من الليل موشومة بالنار. لكنها كانت تصير حالكة ومُرمّة أيضاً. وفي أحيان مفاجئة كانت تجار وتتاوه، وتتولى، وكانت أنا أنها توقظ الجيران، وعندما تسمع رياح البحر كانت تخدش باب البيت أو تهذي بصوت عالٍ على السطوح. كانت الأيام الغائمة تغيظها، فتحطم

مشحونة بالكهرباء وتملاً كل ما تلمسه بالكربون فيمتلاً بالحامض. غدت ذراعاها العذبتان حبلاً خشنة تخنقني، وصار جسدها اللين والمائل إلى الاخضرار سوطاً لا يرحم، يجلدني ويجلدني ويجلدني. هربت، وضحكت الأسماك المرعبة ضحكات ضارية.

بعيداً في الجبال، ما بين أشجار الصنوبر العالية، والحفريات تنفست الهواء الرقيق البارد، وأحسست بالحرية، وبعد مرور شهر عُدت، وقد وصلت إلى قرار، كان البرد شديداً حتى أنني وجدت فوق رخام المدفأة قرب رماد النار تمثالاً من الثلج، لم يثر مشاعري جمالها المقيت، وضعتها في كيس كبير من الكتان، وخرجت إلى الشارع وهي نائمة على كتفي، وفي أحد مطاعم الضواحي بعثها لنادل من أصدقائي، فبدأ فوراً يكسرها قطعاً صغيرة، ويضعها بحرص في الدلاء التي تُبرد فيها الزجاجات.

■ أكتايو باث: كاتب وشاعر مكسيكي ولد في ٢١ مارس ١٩١٤ في مدينة مكسيكو. حصل على جائزة نوبل في الأدب لسنة ١٩٩٠ ليكون بذلك أول شاعر وأديب مكسيكي يفوز بهذه الجائزة. عرف بمعارضته الشديدة للفاشية، وعمل كدبلوماسي لبلاده في عدة دول. تشعب نشاطه في عدة مجالات، فإلى جانب كونه شاعراً فقد كتب أيضاً العديد من الدراسات النقدية والتاريخية والمقالات السياسية. ونشرت له خمسة دواوين شعرية صدر أولها سنة ١٩٤٩ وآخرها سنة ١٩٨٧. توفي في ١٩ أبريل ١٩٩٨

المصدر:

<http://www4.loscuentos.net/cuentos/other/11/17/144/>

صوتها كان عذباً وهي تحدثني عن لذة الموت غرقاً، وعندما أفقت بدأت أخافها.. أكرهها.

كنت قد أهملت شؤوني، وعندئذٍ قررت أن أزور الأصدقاء وأجدد علاقاتي القديمة الحميمة، وقابلت صديقة قديمة فأخبرتها بعد أن وعدتني بحفظ سري بقصتي مع الموجة. لا شيء يحرك امرأة كما تحركها فكرة انقاذ رجل. جربت منقذتي كل فنونها ولكن ماذا تستطيع المرأة ملكة الأرواح والأجساد المحدودة العدد أمام صديقتي المتغيرة دائماً والمتواصلة مع ذاتها في كل تغيراتها المستمرة؟

أتى الشتاء، وغدت السماء داكنة، وهبط الضباب على المدينة، وتساقط الرذاذ الثلجي، أخذت صديقتي تصرخ كل ليلة، وفي النهار كانت تنزل هادئة وحزينة وهي تتمتم مقطعاً واحداً كعجوز تتذمر في ركن ما. غدت باردة، جعلني النوم معها أرتعش برداً طوال الليل حتى أشعر بالتجمد، وتدرجياً سرى التجمد إلى الدم والعظام والأفكار، أصبحت عميقة لا منفذ إليها ومكفهرة، أصبحت أخرج باستمرار وفي كل مرة كنت أغيب مدة أطول، أما هي فكانت في زاويتها تصرخ عالياً، كانت تقضم الجدران وتهدم الأسوار بأسنانها الحادة ولسانها الذي يشبه المبرد.

كانت تمضي الليالي مسهدة وهي توجه اللوم إلي، عانت من الكوابيس، وكانت تهذي مع الشمس ومع الشيطان الحارقة، كان يعاودها كابوس عن القطب والتحول إلى كتلة ثلجية ضخمة تسبح تحت سماء سوداء في ليال طويلة كالشهور. كانت تصب عليّ شتائمها ولعناتها وهي تضحك، ملأت البيت بالتهقعات والأشباح، أخذت تنادي شياطين الأعماق؛ الشياطين العمياء والسريعة والقاسية. كانت

(قصة)

مستقبلية

قصة : غينريخ بالويان

◀ ترجمها عن الروسية : د. باسم الزعبي

وبعد أن سوّى جلسته على الصوفة بشكل مريح أكثر، قرّر الإفطار. فتح الشاشة لمشاهدة قائمة الطعام. ظهر شريط مكتوب فوق النشرة الإخبارية بقائمة متنوعة من الطعام، مصنفة في مجموعات. وبعد أن تشاور مع شهيته، وبعد تفكير غير طويل، اختار جريمي المجموعة المناسبة مع قائمة الطعام التي تحتويها. وعمل ذات الشيء لاختيار الشراب المناسب والحلويات. أكثر ما تطلب تفكيراً لديه هو فكرة: هل يطلب كمية مضاعفة من الوجبة، أم عليه أن يطلب وجبة أخرى إضافية؟ على أي حال - الطعام أحد أهم متع الحياة، هنا يوجد ما يستحق التفكير.. السعر لا يحمل أهمية - هل عبث هو يكسب المال؟

كان عليه انتظار الفطور سبع دقائق، قرّر جريمي خلالها أن يطالع بريده الإلكتروني. أجرى أمراً، وراح يشاهد رسائله على الشاشة. لم يكن هناك شيء غير الدعايات. لم تكن هناك تقارير حسابية أو مقترحات في العمل. وهذا يعني أنه لا يحتاج إلى تحضيرات إضافية لاجتماع اليوم. أنهى جريمي تصفح البريد، ثم فتح على فيلم حول الطبيعة الحية. مريح جداً مشاهدة فيلم ممتع بعد الإفطار.

استيقظ جريمي، تمطى في الفراش، تحسس يديه لوحة المفاتيح (الريموت كنترول) القريبة منه، فتح عينيه، اختار الزر اللازم، وشغل التلفاز لمشاهدة أخبار الصباح. استيقظت الشاشة العظيمة على الجدار، وبدأ المذيع الحاسوبي الجذاب نشرته بصوته الجميل.

اختار جريمي من لوحة المفاتيح زرّاً آخر، فراح السرير أسفله يتحرك في مكانه متحولاً إلى صوفة، بعد ذلك قربت المنافخ الجاهزة المخدمات الضرورية، مكونة الوضعية المناسبة للجسم على الصوفة، المخزنة في ذاكرة الكمبيوتر.

تمطى جريمي مرة أخرى مستمتعاً، مهياً نفسه لتألف نشط مع الصباح. قال بارتياح: ”إن هذا السرير مريح جداً، ومهما قلت، فإن القديم كان أسوأ منه بكثير، تراني لم أنفق النقود عبثاً“.

كان ذلك السرير آخر الصرعات في السوق، وأفضلها. لا يرغب الشخص بمغادرته على الإطلاق. وكانت له وظيفة أخرى، إنها ليست من قبيل المساج، أو غسل الشراشف الآلي.

آخر موضة.. كانوا ذاتهم مرؤوسو جيريمي وبعض ممثلي الشركات المتعاونة.

نوقش موضوع بيع المنتجات الجاهزة. أبدى الجميع استعدادهم الكامل للإنتاج. رئيس قسم الاختبارات أعلن عن الانتهاء من التجربة وبأن النتائج كانت إيجابية، مستعرضاً جداول ورسومات. طالب المتعاونون الواحد تلو الآخر بالبدء بالإنتاج. أعلن أحد المديرين - الشركاء:

- أنتم تعلمون، أن كل شيء جاهز لدينا، والمسألة عندكم. متى تريديون البدء بالإنتاج الواسع؟ فقط عليكم أن توقفوا الجميع، فلدينا قدرات، النفقات..

دخل جيريمي في الحديث أخيراً.

- إنني أفهمك جيداً، مشاكلك مفهومة من قبل الجميع.. إلا أننا لا يمكننا البدء بالإنتاج قبل تسوية أمور السعر مع الزبائن الرئيسيين. تجري الآن حملة دعائية، الجميع يفكرون بعرضنا، وبمجرد أن يوافقوا على سعرنا، فإننا سوف نبدأ الإنتاج..

- اسمعني، إنني لا أعلمك كيف عليك أن تعمل منظومتك الآلية، لذلك عليك أن لا تعلمني كيف أبيع. لقد تحدثت مع تشميرس ثلاث مرات، إنه ليس غبي، إنه يعرف جيداً بماذا تتميز بضاعتنا عن أي بضاعة أخرى، إنه يعرف كل شيء، وهو مقبل على أسعارنا. إنه لا يستطيع أن يهرب منا.

- لكننا بحاجة إلى النقود اليوم! لقد حجزنا المواد..

تحدث جيريمي بسرعة منهياً الاجتماع:

صدرت إشارة صوتية، وظهرت على الشاشة ومضات إعلانية تشير إلى أن الإفطار جاهز. أصدر جيريمي أمره بأن يقدم الإفطار. انفتحت بوابة في الجدار المجاور للسريـر وخرج منها رف يحتوي طاولة لخدمة الفطور. كان جيريمي مسروراً من الفطور: كل شيء كان لذيذاً وقد سخّن بقدر مناسب. لقد أنهى وجبته المزدوجة بكل سرور. بالمناسبة، إنه لم يشك يوماً من انعدام الشهية.. مسح فمه ويديه بمناديل ورقة معقمة، وأمر بإبعاد الطاولة مع الفطور. وسرعان ما اختفت الآنية الفارغة وكل ما تبقى في الجدار.

حان وقت العمل بعد الفطور. أدار جيريمي لوحة التوجيه إلى النظام اللازم. هنا ارتفع مسند الصوفة إلى أعلى حدّ واشتغلت كاميرا الفيديو. ظهرت في زاوية الشاشة صورته. عندها كبرها وراح ينظر إلى نفسه ناقداً. رغم أنه كان عارياً (كان يرتاح في تلك الوظيفة)، إلا أنه كان على الشاشة بكامل أناقته مرتدياً البدلة وربطة العنق. الوجه فقط ظهر من دون تغيير. عليه اليوم أن يظهر بشكل لائق: لقد كلفه الرئيس بإدارة الاجتماع.

بعد أن تأمل مظهره، لم يجد شيئاً استثنائياً فيه، كما هي العادة دائماً - مع خديه الواسعين اللذين نبتت عليهما لحية لم تحلق منذ زمن طويل. لقد ظهر بشكل عام كالمتعاد، ليس بأسوأ من الآخرين. صغّر جيريمي صورته مجدداً، فذهبت تلقائياً إلى الزاوية. أجرى اتصاليين مع مرؤوسيه، استمع إلى تقاريرهم وكان جاهزاً لعقد الاجتماع.

عندما حان الوقت المحدد للاجتماع، شغل جيريمي نظام رابط المؤتمرات محيياً جميع الحضور على شاشته. كان الجميع منتقيين ببدلات حاسوبية متشابهة، وفق

شعر باما، في تلك اللحظة، بأن أحدهم يريد التواصل معه. كان ذاك صديقه جاك. نقل له ذاك رسالة مفادها أنه يريد دعوته إلى ساحة اللعب، للعب مع الأصدقاء من القسم الآخر.

ردّ عليه باما بأنه سيكون هناك فوراً. حلّق في الجو متجهاً إلى ساحة اللعب.



- اسمعني! إذا كنت بحاجة إلى النقود بصورة ملحة، فهذه مشكلتك. هل وقعت عقداً؟ ماذا مكتوب هناك؟ هل نحن مدينون لك عن المراحل التي مرت؟ نحن غير مدينين لك بسنت واحد، نحن ننفذ العقد. أما متى نبدأ الإنتاج فلستم من يقرر هذا كما هو معروف لكم. انتهى، هنا أنني. كما وأرجو أن لا نعود إلى هذه المسألة. وكل شيء ناقشناه في هذا الاجتماع يعتبر منتهياً.

لم يستطع جيريمي الهدوء. "كم من الوقت يمكن الحديث مع هؤلاء قليلي الفهم! مشكلته مع النقود.. وهي مشكلتي أيضاً! إنه يفكر كما لو أنه لا توجد لدي مشاكل!" قرّر مع نفسه "إيه، كفاني، لقد عملت كثيراً" ثم فتح الصوفة بشكل مريح أكثر. لقد اشتغل نظام العمل اليومي، وراح وقت الراحة.

نقل جيريمي أصبعه على الأزرار، شاهد آخر تسلياته ثم أقبل على آخر لعبة لديه باسم "love paradise - VI" نعم، هذا بالتحديد ما أريده. فتيات الكمبيوتر - إنهن لسن نساءنا المكتنزات شحماً.. "فتح جيريمي اللعبة.

* * * * *

عندما راجع باما قصته، صعرّ خده لا إرادياً.

شيء فضولي، طبعاً، أن نعرف ماذا كان يعتقد الناس في بداية القرن الحادي والعشرين بخصوص زمننا هذا. كانت تصوراتهم تبدو مخيفة. ماذا يمكنك أن تفعل - في ذلك الزمن كان الناس يؤمنون فقط بقدرة النقود، وبما نستطيع أن نشتره بها: حواسيب، وما شابه... إنهم لم يكونوا يؤمنون بإمكانيات الروح التي يمتلكونها. ليس مستغرباً، كيف كانوا يتصورون حياة المستقبل..



◀ موار الفحب:

- الشاعر طلال حيدر

أفكار تحاور الشاعر طلال حيدر

شاعر لبناني يرى في حركة المجتمع فرس رهان

حيدر: دخلت بالمحكية الزمن المنفلت من حدود المكان

◀ حاوره: محمد جميل خضر

”وحدن“، ”ركوة عرب“، ”بغيبتك نزل الشتي قومي اطلعي عالبال“، ”شجر البن“ وغيرها، منجزات شعرية حققها حيدر وغناها الكبار من طراز فيروز ومارسيل خليفة وغيرهما، إلا أن منجز حيدر الأهم، كان الانتقال بالمحكية من العصر الرومانسي المسطح، إلى الشعر بأفائه المطلقة والمنفتحة على العالم بأبعاد إنسانية كانت قبله حكراً على الشعر الكلاسيكي العربي الفصيح. يقول حول ذلك ”أمنت منذ الوهلة الأولى أن ليس هناك من شعر مغلق في مكان ما، إنما هناك حركة شعر في العالم تبتدئ منذ كتب الحرف، ولذلك أقول في أحلى قصائدي ”أبل اللغة ما تنكتب كان الحرف بردان“.

حيدر يحتاج على حصر الشعر المحكي ببعد ومفهوم شعوبي، كتصنيفه بشعر محكي لبناني وآخر أردني وثالث سوري وما إلى ذلك. ويصر على أن الشعر المحكي غير مرتبط بلهجة محلية، بل هو معبر عن اللغة العربية الكلاسيكية (الفصحى) وقد طرأت عليها عوامل بيئية وثقافية عديدة، مثل التسكين السرياني. ويرى في سياق متواصل أن بنية ذلك الشعر تُطعم بمختلف التيارات

مثل طفل ناضج في زوايا المكان، يحمل شاعر المحكية اللبناني طلال حيدر بعلبكه بين جوانحه من بيت لبيت، ورغم عتبه الطفولي المحب أحياناً عليها، وبأنه كما يقول في حوار أجرته معه مجلة ”أفكار“، لم يبق له منها إلا ”الآه والآخ“، إلا أن حب بعلبك ظل على مدى مسيرة حيدر الطويلة والمليئة بالإنجازات، رفيقة شعره وأشواقه وذاكرة الطفل والصبي والفتى والشاب والرجل المحصن بالقريحة المستحيلة، وهي المدينة الجنوبية التي لم يعرفها كثير من العرب إلا من خلال شعر حيدر وتغزله فيها وحواره المفعم بالندى معها.

حيدر المولود خارج حدود الزمان والجغرافيا الضيقة للمكان، يمثل إشراقة الجيل اللبناني الثالث في شعر المحكية، بعد مرحلة رشيد نخلة الذي انتقل من الزجل إلى الشعر الزجلي، مروراً بسعيد عقل الذي كان بحسب حيدر، أول من أطلق على الكتابة باللغة المحكية تسمية الشعر، وصولاً إلى ميشيل طراد الذي قدم عقل لديوانه الأول ”جلنار“.

التنوع في اللهجات المحكية العربية، بحسب حيدر أمر طبيعي ومتوقع، وهو هنا يقسم أقانيم حركة اللغة العربية إلى ثلاثة: واحد يمثل المغرب العربي، وثان متعلق بالخليج العربي، وإقنيم ثالث خاص ببلاد الشام. ويرى أن المغرب العربي هو حديث القدوم إلى العربية بعد زمن طويل من سيطرة اللغة الفرنسية على ثقافته، مما أدى إلى تأثير اللهجات البنيوية المغاربية باللغة الفرنسية وتراكيبها لفظاً وإبداعاً، مثل تأثرهم بطريقة تقسيم بيت الشعر في القصيدة الفرنسية، وبطريقة الوزن، واختلاط المفردات الفرنسية بالسينتاكس المغاربي، وهو ما يؤكد حيدر أنه في طريقه للزوال بفضل حركات الإبداع المغاربية الساعية للعودة إلى أفقها العربي واختراق الحواجز المعيقة لهذا التوجه، والتي ظلت موضوعة أمامهم مئات السنين.

حيدر يأخذ على الوعي المحكي الخليجي تأثره بالشعر النبطي وبقائه أسير مفرداته وأجوائه. وهو يعرف النبطية بأنها مزيج بين العربية واللهجات البدوية التي كانت سائدة في قريش قبل مجئ القرآن، ويبين أن سلطة قريش الاقتصادية وصلت إلى سوق عكاظ، فمحت منه اللهجات البائدة الأخرى التي بقي منها في الشعر النبطي رواسب كثيرة. وفي هذا السياق يرى حيدر أن الشاعر الإماراتي محمد السويدي هو المرتكز الذي نبداً منه الانتقال من النبطي والشعبي إلى الشعر الحقيقي باللغة المحكية "صحيح أن محمد بن لعبون أتى منذ قرابة ١٤٠ عاماً بإبداعات شعرية مذهلة، ولكنها بقيت ضائعة غالباً في خضم اللغة النبطية التي تحتاج إلى قاموس قبلي لإدراكها".

باستثناء العراق الذي بقي شعره المحكي مطعماً بامتداده الصحراوي لجهة الخليج "ويستثنى من ذلك شعر مظفر النواب بعد ديوانه "الريل وحمد"، فإن شعر

اللغوية والثقافية التي تفاعلت معها بلاد الشام ابتداء من العهد العثماني، مروراً بالاستعمار الفرنسي والإنجليزي (العراق نموذجاً)، وهو برأيه تعبير عن الأشكال المتداولة على اللسان، فبحسب ابن الأثير أن ما بقي على اللسان هو الأبلغ. وفي الوقت الذي يرى فيه الوعي الشعبي اللغة المحكية بديلاً عن اللغة الفصحى، فإن حيدر يعدّها رديفاً للغة الأم، وبالتالي فإن حركة المحكية هي حركة مجتمعية لا يستطيع شاعر أن يحدد مستقبلها، بل على العكس من ذلك، فإن حركة الإبداع المجتمعي هي التي تقرر مستقبل اللغة. يقول حيدر في هذا السياق "ما تقدم يضعنا نحن الذين نكتب الشعر باللغة المحكية في رهان مصيري حاسم، فإن لم تستطع الحركة المجتمعية أن تتطور وتتواصل بردم الهوة بين الكلام العامي وبين اللغة الأم، فإن كل شعرنا سيصبح هباء منثوراً وينذر للزوال".

حيدر يرى أن لنزار قباني فضلاً كبيراً على الشعر العربي لأنه من "أخرج اللغة الفصحى (مع بقائها فصحى) من سجن المفهوم الأزهري (مصطفى لطفي المنفلوطي ومصطفى صدقي الرافعي وغيرهما نماذجاً) إلى اللغة التي تطورت مع حركة الحياة، لأن اللغة كائن اجتماعي إن جُمِدَ جَمِدَ الفكر معه وجمدت الحياة كذلك". خصوصية تطور اللغات وتناغمها مع الإيقاع العام للحياة التي تعبر عنها، سمة موجودة في مختلف لغات العالم باستثناء لغتنا العربية، كما يخلص حيدر بأسف شديد لأن غياب هذه الصفة عن لغتنا العربية أدى إلى تأخر حركة تطور الإنسان العربي عصوراً طويلة "خشية ما ظنه مقدساً وهو مباح ومتاح".

لم أر شعباً في التاريخ صادق الموت كما يفعل هذا الشعب العظيم، وأتبع جوابه بتلك الأبيات: ”زمن البكي جايي عا كل البيوت/ افتحي يا أدس أبوابك أوليلوفوت“.

حيدر يستعرض مراحل كتابته الشعرية، رافضاً تسمية ما كتبه بالفصحى بهذا الاسم ”كتبت بالفصحى مع إنني أرفض تسميته فصحي، فهي سميت فصحي لأنها كانت تفصح عن ذلك الزمان بلغة ذلك الزمان. وكتبت أيضاً بالفرنسية، ثم عدت إلى اللغة التي تمنحني المسافة بيني وبينها، لغة الحلم، فعندما أدمنت الحلم كنت أتكلم بالمحكية عن ذاتي بلحظة صدق مطلق. وقبلي كانوا يخافون منها لظنهم أنها لا تغوص في أعماق الإنسان، إنما تفتح العين على المشهد المرئي، وكنت عكسهم متيقناً أن هاجس اللغة المحكية أبعد من منطقة العين، وأنها قادرة بمفردها وخياراتها وآفاقها على حمل الإنسان وهمومه وخوافيه، ولهذا أتيت إليها، ودخلت بها الزمن الشعري المنفلت من حدود المكان“.

* وبعليك؟

- ”لا تسألني عن بعليك، فقد بقي لي منها الآه والآخ؛ آه على الزمن اللبناني البعلبكي، وآخ من الآن الهجين“.

* والمكان؟

- ”كنت صغيراً لم أتجاوز الخامسة من عمري، وفي ليلة من ليالي الشتاء، وكان القمر بديراً، رأيته ينعكس على بركة وحل أمام بيتنا فأدركت أنك تستطيع أن ترى السماء كلها من خلال حفنة ماء“.

بلاد الشام المحكي، كما يذهب حيدر، يحمل سمات متقاربة لغة ولهجة ”وتبقى حركة الإبداع اللبناني لأسباب لا مجال لذكرها الآن، هي تاريخياً في طليعة شعر المحكية العربي“.

وعن علاقة المحكية بالعالمية، يقول حيدر ”بقدر ما يكون الشعر محلياً بقدر ما يكون عالمياً، شريطة أن يكون قادراً بسماته وعمقه وجمالياته أن ينفذ من هذا التراب الروحي المحلي إلى أفقه العالمي، ولهذا فإن بعض دواويني تحتفي بالرموز الوثنية الريفية البسيطة، ولكن ليس بهدف التعبير عن رومانسية المكان والزمان، ولكن لتنفذ إلى صورة لا ترى بالعين بل ترسم أفق الروح الإنسانية ”قاسوا الوقت بالرمح/ طلع الليل أطول بفرق الصباح، والوقت ما عنده وقت ينظر حدا“، وهو ما يراه فراقاً حاسماً عن ”شلع الزنبق“ عند ميشال طراد، وعن ”يارا الجداهلها شقر“ عند سعيد عقل.

حيدر مواصلاً مداخلته التاريخية تلك، يستشهد بقصة حدثت معه قائلًا ”سألني ابني وكان يريد كتابة الشعر قبل أن أدفعه ليكون طبيباً: ماذا أكتب؟ فأجبتة قائلًا أرني ما لا يُرى“.

حيدر رفض تأكيد أو نفي قصة أغنية ”وحدن يبيقوا مثل شجر البيلسان“ التي غنتها له فيروز، وقيل إنها متعلقة بمشاهدته وهو يشرب قهوته عند مشارف غابة على أطراف بعليك، أربعة فدائيين فلسطينيين يقطعون الغابة لتنفيذ عملية لم يعودوا منها مطلقاً، وجاء جوابه حول القصة بما يلي ”كلكم تسألونني أصدقائي والناس في الطريق، والمتقفون، يسألونني هذا السؤال. لا تفتحوا الجرح مرة ثانية، دعونا ندخل الآن إلى الإنسان الفلسطيني لأنني

◀ متابعات:

- عندما "تشيخ الذئاب" واختراق التابو السائد
- قراءة في قصيدة "أوراق الموريسكي" لحמיד سعيد
- "الأغنية الشعبية الفلسطينية" لحسين سليم العطاري
- قراءة في "أدب الأطفال في العصر الحديث"

« عندما تشيخ الذئاب » واختراق التابو السائد

◀ عبدالله رضوان

ولعل نموذج الرواية العربية الذي يمكن اعتباره مثالاً في استخدام استراتيجية وجهة النظر في بناء الرواية، إنما يتمثل في رواية "البحث عن وليد مسعود" للروائي الفلسطيني جبرا ابراهيم جبرا، ذلك أن السائد هو اختلاط أساليب تقديم السرد في العمل الروائي الواحد، مع سيطرة استراتيجية الراوي العليم على معظم التجارب الروائية العربية سواء عبر استخدام ضمير الغائب، وهو الأكثر ملاءمة في تقديم الرواية، أو عبر ضمير المتكلم، وهو الذي بات سائداً في عديد من الروايات العربية الحديثة، وبخاصة الروايات النسوية منها، مع ما يحمله ذلك من خطورة لتداخل الذاتي مع الموضوعي، والتورط في إنشائية النص وفائض اللغة، على حساب السرد وتوظيفه جمالياً.

تعتمد رواية جمال ناجي "عندما تشيخ الذئاب" إستراتيجية وجهات النظر في مجمل بنيتها السردية، إذ تقوم الشخصيات بالتناوب بتقديم الشخصيات الأخرى وبخاصة الرئيسية منها، وكذلك تقديم الأحداث، وفق متوالية تعتمد مبدأ التجاور والتكرار، وعبر ضمير المتكلم في الغالب، الشخصية الوحيدة الرئيسية التي لا تشارك في تقديم وجهة نظرها هي شخصية "عزمي الوجيه" وهو



قليلة هي الأعمال الروائية التي تعتمد استراتيجية سردية واحدة في مجمل بنيتها، بل وتندر أكثر تلك الروايات التي تعتمد أسلوب (وجهة النظر)، إذ تقدم كل شخصية الشخصيات وبخاصة الرئيسية منها، وكذلك تقدم الأحداث من وجهة نظر الشخصية التي تختار عادة من شخصيات الرواية الرئيسية في الغالب، ويجري ذلك بالتناوب وحسب تكرارات يختارها الروائي حسب حاجته الفنية وحسب خبرته الروائية.

بسيط ومباشر، بلغة سردية واصفة منسجمة مع ثيمها ووعي شخوصها، ومحافظة على جمالياتها السردية، دون افتعال، ودون شعرنة مدعاة، بل نلتقي بسرد مباشر خلاف مع استخدام الحوار عنصراً مسانداً للسرد الوصفي، يقول حكاية مشوقة، ويبنى شخصيات متعددة، كل منها يمتلك خصوصياته التي تميزه عن غيره.

في تصنيف الشكل الروائي:

يمكن القول بثقة أننا أمام رواية شخصيات تتناوب الدور الرئيسي أو المركزي، فيها ثلاث شخصيات على رأسها الشيخ عبد الحميد الجنزير صانع الأحداث ومحركها، و أنموذج المزج بين مواقع النفوذ الرئيسية في دول العالمين الإسلامي والعربي ممثلة بـ:

السلطة الدينية.

القوة الاقتصادية.

بالتالي النفوذ السياسي.

بل وصناعة الأحداث والشخصيات، مع بقائه أنموذجاً للفساد:

فساد رجل الدين عبر الدجل والشعوذة واستغلال الدين لغايات وأهداف شخصية.

وفساد رجل الاقتصاد عبر الاختلاس وتوظيف المال ا لسياسي.

وفساد رجل السياسة عبر استخدام النفوذ لخدمة أغراض شخصية.

الشخصية الرابطة بين مختلف الشخصيات التي تقوم بفعل الروي، هذا الغياب لشخصية "عزمي" عن فعل الروي يبدو منسجماً مع بنية الرواية، وذلك لاتساع حضور هذه الشخصية في الرواية باعتبارها شخصية رئيسية، تشبك في علاقاتها مع باقي شخصيات الرواية، مقارباً في حضوره شخصية الرواية المركزية الشيخ عبد الحميد الجنزير.

وهكذا تقوم ست شخصيات في الرواية بتقديم مجمل بنيتها وفق التكرارات الآتية، حسب أهمية وموقع هذه الشخصيات في الرواية:

* سندس: وتشغل وجهات نظرها في الرواية اثني عشر تكراراً أو قسماً.

x جبران: والذي يشغل في الرواية أحد عشر تكراراً أو قسماً.

* الشيخ عبد الحميد الجنزير: وقد شغل عشرة تكرارات.

* رباح الوجيه، وبكر الطایل: وقد شغل كل منهما سبعة تكرارات.

* وأخيرا العقيد رشيد حميدات: وقد جاء في قسم واحد فقط.

أي أننا نتحدث عن ثمانية وأربعين تكراراً أو قسماً تمثل مجمل بنية الرواية تعتمد في مجملها أسلوباً متشابهاً، تقدم من خلاله الشخصية رأيها وتصورها وقناعاتها في إحدى أو في مجموعة من شخصيات الرواية أو أحداثها. بعيداً عن أية تقنيات سردية حديثة، فلا تداعي، ولا تقطيعاً سينمائياً، ولا تقديماً وتأخيراً، ولا تناصاً، وإنما سرد

ملفص المكايه.

من قاع مدينة عمان، ومن أحد أفقر أحياءها الشعبية في شرق المدينة في "جبل الجوفة" تبدأ تفاصيل الحكاية في حي شعبي تعيش أسرة كاتب الاستدعاءات "رباح

الوجيه" وزوجته "جلیلة" والفتى "عزمي" وبجوارهما أسرة اشد فقراً يعمل أولادها في الخليج ولا يهتمون باسرتهم في عمان، الأب سكير، والأم دائمة الشكوى، والابنة "سندس" أقرب الى الفتنة المتحركة، بجسد أخاذ، وقوة شخصية لا يضاهيها إلا الفتى "عزمي".

تفشل زيجة سندس لإصرار والدها بأن إطلاق النار من والد عريسها صبري ليلة

الدخلة، وفي بيت العروس إنما جاء تحدياً وإعلاناً للقهر والقوة من جانب أسرة العريس، فيلغى العرس وتطلق سندس قبل الزواج فتحقد على والدها وعلى كل ما يحيط بها.

في الجوار ينشأ الفتى "عزمي" مدلاً من والدته "جلیلة" التي تدعي أن جنياً يركب على كتفيها، فيتم إحضار الشيخ المهيب "عبد الحميد الجنزير" لطرد الجن، ليتبين لاحقاً أن زوجها غير قادر على الإنجاب وأن أبوة عزمي غير معروفة.

تتوالى الأحداث بعد ذلك وتموت "جلیلة" ويلتحق عزمي بجماعة الشيخ الجنزير ويتزوج "رباح" من سندس التي تذهب إلى الشيخ للمداواة لغايات "الحبل" بناء على نصيحة أمها، فيستبيح جسدها بيديه بحثاً عن منطقة الوجد، ويتعلق الشيخ بسندس، الشيخ الذي يحل كل شيء إلا الزنا، أما التعرف على أجساد النساء تحت

أما الشخصية الثانية الرئيسية فهي شخصية "عزمي" الوجيه"، أحد تلاميذ الشيخ الجنزير الرئيسين، وشريكه الاقتصادي، وذراعه في الاختلاس، ومنافسه في محبة النساء ومتابعتهن.

أما الشخصية الثالثة الرئيسية في الرواية، فهي شخصية "سندس"، الفتاة ثم المرأة الفاتنة، رمز وأنموذج الشهوة الطافحة، المرأة التي تعي فتنة الجسد وتتشهى اللذة ولو في سفاح الأقارب.

هذا لا يعني التقليل من أدوار شخصيات (رباح الوجيه، جبران، بكر الطایل) فهذه الشخصيات الثلاث لها دور رئيسي في الرواية يمتد إلى نهاياتها، بالإضافة إلى مجموعة كبيرة من الشخصيات الثانوية التي وظفت لخدمة الأحداث ولإبراز الشخصيات الرئيسية، أي أن الشخصيات الفرعية أو الثانوية من مثل (جلیلة ورابعة وأم سندس وعتاب وفاتن أبوريشة واتباع الشيخ وأم رامي وأبو رامي.... الخ). كلها شخصيات قامت بأدوارها في العمل، وجاءت جزءاً رئيساً وخادماً للأحداث وللشخصيات الرئيسية.

اي اننا نتحدث هنا عن رواية شخصيات، وان لم يجي ذلك على حساب الحدث الرئيسي للرواية، ولا على حساب الأحداث الفرعية، بل أننا نجد تناغماً بين الأدوار المختلفة وبين الأحداث، وهو ما عمل على تقديم رواية مشوقة جريئة في أطروحاتها- سواء اتفقنا أو اختلفنا معها-، واضحة في خطابها الرئيسي والفرعي معاً.

الذي سيقومان به معاً، يقف بجوار عزمي ويدافع عنه، ولا يسمح بالضغط عليه، لتبدأ مسيرة مشتركة بين الشيخ وتلميذه، فيذهبان في رحلة الى لندن لجمع التبرعات من المسلمين هناك لإقامة مركز إسلامي، وبعد انتهاء عملية الجمع يقوم الشيخ وأمام تلميذه بتقسيم المال إلى قسمين، واحد يضعه في حقيبته الخاصة، والثاني يعطيه لعزمي لغايات إنشاء المركز، هنا بدأ اللعب على المكشوف، وبدأ الشيخ بإنشاء مشاريعه وشركاته بالتعاون مع عزمي ومع أحد رموز المعارضة وهو جبران خال عزمي، ومع غيره من ذوي النفوذ، كما يشتري الشيخ الجنزير مزرعة خاصة به في "العدسية" قرب عمان، ويخصصها للقاء أصحاب النفوذ، لتصبح ملتقى لأصحاب المراكز وتبادل المصالح، في لقاءات دورية يرتبها الشيخ الجنزير بحضور تلميذه النجيب "عزمي".

يزداد نفوذ الشيخ المالي والسياسي، بحيث أصبح جزءاً من بنية السلطة، وممن يرشح أسماء للوزارات عند تشكيلها، وهكذا ينجح في إدخال أحد رموز المعارضة السياسية ليكون أحد وزرائها، وهو "جبران" صاحب الفكر الماركسي.

بعد أن ارتبطت مصالحه الاقتصادية ببنية الدولة وأصحاب النفوذ فيها، فأصبح بالتالي جزءاً من اللعبة القائمة على تبادل المصالح والخدمات، وهنا تبرز الإشارة واضحة في إدانة التحولات الجديدة في بنية السلطة، وتقدم دور رأس المال السياسي في السيطرة عليها وتوجيهها، شريطة الحفاظ على سمعة خارجية مظهرية طيبة، بغض النظر عن سلوكيات الخفاء، فالهمم هو ما يعرفه الجمهور، وليس ما يحدث في الواقع اليومي.

الملاءات بأصابعه فهو أمر حلال، ويكتمل المشهد بلجوء الزوج رباح للشيخ الجنزير لإعطائه شراباً مقوياً ليقوم بواجبه الزوجي الليلي مع "سندس".

"سندس نار، مخلوقة للفراش، ولا تكتفي بمرة واحدة كل ليلة، كانت تريد أكثر، وتظل تلكزني وتتحرش بي وتمد يدها الى عانتي وما تحتها وما فوقها".

(الرواية، ص ٤٧)

وسندس أصبحت مثل الأرض العطشى، فتتطلع إلى الفتى ابن جليلة، لكن عزمي صاحب الميول الدينية وتلميذ الشيخ الجنزير لا يستجيب فتحاول من جديد:

"أبوك لم يعد ينفعني، وسمحت لشباح شلحتي بالانزلاق عن كتفي.. اقترب مني وصفعني على مؤخرتي.. فضحكت.. صفعني ثانية.. ورأيت في عينيه عذاباً وتردداً".

(الرواية، ص ٥٥)

لكن هذه المحاولات لم تنجح، فترك عزمي المنزل بعد أن استأجر بيتاً في اللوييدة بدعم من خاله جبران.

تتعمق العلاقة بين عزمي والجنزير كماً وكيفاً، فيعلمه أسرار الإقناع، وكيفية جمع التبرعات، ويعين عزمي مديراً للمركز الثقافى الخاص بالجنزير وسط احتجاج زملاء عزمي وبخاصة بكر الطاليل. يبدأ عزمي بجمع التبرعات للمركز وللمعوزين بموافقة الجنزير وتوجيهه، فيجمع (١٣٠) ألف دينار، ويبقيها معه بحجة استكمال ضبط معايير المحاسبة في المركز، تحتج اللجنة المشرفة ويشكك بكر بسلوك عزمي وبأمانته، لكن الشيخ الجنزير الذي يعرف قدرات تلميذه، ويعرف ويخطط للدور المشترك

- كسر التابو السياسي: إذ تقوم هذه الرواية ولأول مرة في نص روائي بتعرية السلطة التنفيذية الأردنية، وإدانتها بنية وممارسات باستثناءات قليلة جاءت منحازة إلى من يشارك من المعارضة ممثلاً بـ "جبران"، الذي حاول جاهداً أن يعمل بجدية وموضوعية مع عدم استغلال نفوذه باستثناء تعيين أخو زوجته رئيساً لديوان إحدى المؤسسات الخاصة. لكنه أوقف علاقته مع الشيخ الجنزير خوفاً من استغلاله لتحقيق مصالحه، وحين كشفت تجاوزات ابن شقيقته "عزمي" فإنه أصر على الاستقالة مع محاولة رئيس الوزراء ثنيه عن موقفه. وهنا يبرز انحياز الرواية/ الروائي للوزراء القادمين من صفوف المعارضة باعتبارهم نموذجاً إيجابياً للسلطة التنفيذية، أما غير ذلك فإننا نجد الآتي:

- إدانة آلية تشكيل الحكومات واختيار الوزراء عبر تحالف مراكز القوى، والتي تخضع أساساً لعلاقات المصالح المتبادلة، ورغبات أصحاب النفوذ، وتوصيات النافذين، يقول "جبران":

"كان مفهوم السلطة غائماً في ذهني... ثمة إرباكات وأخطاء وتجاوزات كثيرة من بينها توظيف الأقارب والمعارف، والمحابة، وتمرير بعض العطاءات الحكومية والاعفاءات وإبرام الصفقات وغير ذلك".

(الرواية، ص ٢١٠)

- السماح لأصحاب راس المال السياسي المتحالف مع القيادات الدينية الفاعلة بالتدخل وتزكية عدد من الوزراء عند تشكيل الحكومة، مما أتاح لنموذج مثل "الجنزير" أن يصنع وزراء لتلبية رغبات ومصالح الشركاء.

وبقدر نمو نفوذ الشيخ الجنزير يحدث نمو مواز لصنيعته "عزمي الوجيه"، فينشئ مجموعة شركات ومشاريع وعطاءات، تتوزع أرباحها بين الشركاء، لكن عزمي يخل بالتوازن، ويتمرد على شيخه في مسألتين:

* تعلقه بـ "سندس" وممارسة سفاح المحارم معها بشكل دوري ووفق خطط واتفاقات بينه وبينها، وما تبع ذلك من ضرورات الزوج والشقة الجديدة في موقع راق، سندس التي تعلق بها الشيخ الجنزير، ولكنها ترفضه حتى بعد وفاة زوجها وطلب الشيخ تدخل عزمي لإقناعها بالزواج من الشيخ، لكن عزمي ينتصر لسندس في حرية قرارها، وأن كان أوقف علاقته المحرمة معها بعد أن علم برغبة الشيخ الزواج منها. لكن ذلك لم يعفه من تحميل الشيخ له مسؤولية رفضها الزواج منه.

* طمع عزمي، ومتاجرته بالتهريب مع شركاء نافذين دون علم الشيخ، وعند اكتشاف ذلك يتخلى عنه الشيخ، بل ويعطي أحد أعوانه (بكر الطایل) إشارة الموافقة على اغتياله، لكن المحاولة لم تنجح، بل أن الشرطة فشلت في إلقاء القبض عليه، لكنه خرج من المشهد ولم يعد له حضور فاختنى عن الأنظار.

وهكذا يقفل الحدث الروائي على اختفاء عزمي وعودة سندس إلى أمها، وتوبة الشيخ وذهابه إلى الحج، وانسحاب "جبران" من الوزارة بعد فضيحة ابن أخته عزمي.

ثيمات النص:

تعتبر رواية "عندما تشيخ الذئب" من الروايات الجريئة في خطابها، ذلك أنها تقدم ثيمة مركزية، وأخرى ثانوية، مع مجموعة إنارات ذات طبيعة اجتماعية ومدني، وذلك وفق الآتي:

- فساد سياسي، والمتمثل بقبول الشيخ لشروط اللعبة السياسية واستخدام النفوذ، الذي يحققه رأس المال السياسي بخاصة في الوصول إلى السلطة، وزرع ممثلين للمصالح فيها، والشيخ نفسه يمارس هذا العمل ويبرع فيه، وكذلك تبرز المهارة الانتهازية معظمة عند صنيعته (عزمي).

- فساد سلوكي، فالشيخ يقبل ويبرر سرقة أموال التبرعات والهبات التي تقدم إلى لفقراء وللأيتام، ومن ثم توظيفها كأملأك خاصة واستثمارها، أما صنعة الشيخ فيتجاوز ذلك إلى التهريب.

إضافة إلى الفساد الجنسي عبر عمل الشيخ بالطب الشعبي، والمداواة بالأعشاب، والسماح لنفسه بالتواصل باليد مع مختلف مناطق جسد المرأة:

”طلب مني أن أستدير، ففعلت، صار وجهي إلى الجدار، دس يده تحت عباوتي وصار يتحسس ظهري.. بينما سرى في عمودي الفقري تيار دايء ممتع.“
(الرواية، ص ٧٩)

وفي موقع آخر: ”عادت أصابعه تضغط ما بين فقرات ظهري الوسطى والسفلى، فقرة فقرة... كان يقرب وجهه من رقبتني فيلفحها بأنفاسه الحارة.“
(الرواية، ص ٨٠)

وهذا بالطبع لغايات المداواة من أجل (الحبل).

نحن إذن أمام نموذج فني لرجل الدين باعتباره المسؤول المباشر عن تراجع الأحوال السياسية والاقتصادية والسلوكية. هذا النموذج الذي تصفه سندس قائلة:

- تورط عدد من أصحاب القرار في التغطية على عدد من أخطاء شركائهم حتى

ولو تطلب ذلك إفشال قرارات قضائية يفترض أن تكون نافذة، ومثال ذلك تهريب ”عزمي“ وعدم السماح باعتقاله، لأن اعتقاله سيكشف عدداً من أصحاب القرار المتنفذين، وبخاصة أن منهم عدداً من شركاء عزمي في مجموعة من الشركات والمشاريع.

- اختراق التابو الديني: هذا الاختراق لا يتعلق بمعتقدات دينية، فهذا ليس من ثيمات هذه الرواية، وإنما تمت عملية الاختراق من خلال تقديم نموذج لرجل الدين الإسلامي (الشيخ عبدالحميد الجنزير)، الذي يقبل ويحلل كل شيء تقريباً باستثناء الزنا الإجرائي المباشر. ولكن وحتى هذا الزنا يبدو مباحاً إلى درجته القصوى

ممثلاً بسفاح المحارم عند تلميذه وتابعه المدلل (عزمي الوجيه).

ولما كان الأنموذج الفني معبراً عن طبقة/ فئة ما فإن الجنزير في الرواية هو الأنموذج السلبي لرجل الدين، أما عزمي الوجيه فهو النموذج الأكثر سلبية لتلميذ رجل الدين، وكأن رواية (عندما تشيخ الذئب) تحمل رجال الدين الإسلامي في الأردن مسؤولية كل الفساد الذي تقدمه الرواية وفق الآتي:

- فساد اقتصادي، غلاء أسعار وفقر مدقع في قاع المدينة (سكان جبل القلعة) نموذجاً، وغنى وبطروسهرات ليلية في الملاهي، وشراء استهلاكي غير مبرر في المناطق الراقية الجديدة في عمان.

”ضعي كفيك على الحائط، وضعتهما.. فوقف ورائي، أمسك ما بين كتفي وصار يدلكهما بيديه القويتين وأنا أتأوه متعة وألماً، فجأة سمعت هديره الرجولي، وأحسست بعاصفة تجتاحني من الخلف، حملني بين ذراعيه القويتين إلى غرفة نومه.... أنهكني على مدى خمس ساعات، خمس ساعات من المتعة المجنونة... ظل يقلبني ويحملني ويلقي بي على ظهري، ثم بطني ويهيمن بجسده القوي على كل بقعة من جسدي وجوارحي وروحي وعقلي، يضغطني فيسري في جسدي مثل وتد صلب لا ينثني، وكانت آهاتي وضحكاتي تزيده توثباً.... استحممت للمرة السابعة“.

(الرواية، ص ١٠١، ١٠٠)

ويتكرر مثل هذا الاعتراف في الصفحات ١٢٨، ١٢٧، والمفارقة هنا، أن الرجل الذي يقوم بهذا الفعل لا نعرف عن موقفه أو استجاباته شيئاً إلا ما تقوله ”سندس“، وكأنه غائب عن المشهد، علماً بأنه صانعه الحقيقي.

* جمال ناجي، عندما تشيخ الذئاب، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بدعم من وزارة الثقافة الأردنية، ٢٠١٠.



”وجدت نفسي أمام رجل متوسط الطول، غير نحيل ولا سمين، حنطي الوجه، حليق الشاربين، ذي أنف معقوف وعينين مكحلتين لماعتين، تفوح منه رائحة عطرية.. يرتدي ثوباً عربياً من دون قبة... عيناه المكحلتان بثنا في روحي وجسدي أحاسيس مبهمة، فهما ليستا مجرد عينين بشريتين... إنما هما مجهريتان تكادان تعريانني من ملابسي، وتدعوانني إلى الملمة نفسي قبل انكشاف أمامه“.

(الرواية، ص ٧٨، ٧٧)

والشيخ الجنزير بعد أن يفرض حضوره الديني في منطقته، ويوزع أتباعه في سبعة جوامع، وينشيء عدداً من المراكز مستفيداً من فروق الكلفة وقيمة التبرعات لصالحه، فإنه ينتقل إلى الاستثمار المالي، ثم السياسي في متوالية تغذي قوة حضوره المجتمعي أولاً بأول.

اختراق التابو الجنسي:

أحداث الروائي في (عندما تشيخ الذئاب) اختراقات متقنة بنائياً ودلالياً للتابو السائد، فبالإضافة إلى اختراق التابو السياسي فقد نجحت الرواية في تحقيق اختراق للتابو الجنسي، في مجموعة مشاهد جريئة وغير مسبوقة في الرواية الأردنية، وذلك بلسان (سندس) زوجة الأب في علاقتها مع ابن زوجها (أو على الأقل هذا ما قالت الرواية في معظم صفحاتها، مع التشكيك بهذه الأبوة لاحقاً) لنقرأ النص التالي أنموذجاً على المشاهد الجنسية لسفاح المحارم بين (عزمي الوجيه) وزوجة والده (سندس) في الرواية:

قراءة في قصيدة «أوراق الموريسكي» لحميد سعيد

◀ عبد الكريم الناعم

المفتاح الأول هو العنوان، لاسيما وأنه لا بد من وجود مَنْ يجهل معنى «الموريسكي»، والموريسكيون هم أهل الأندلس من العرب والمسلمين، الذين شكّلوا آخر فوج من تلك البقية، التي كانت ثمالة تلك القرون الذهبية في بلاد الأندلس، والذين (أُخرجوا) من ديارهم، لأنهم رفضوا أن يتنصّروا بالقوّة، فتركوا تلك الجنّة، وهاجروا باتجاه بلاد المغرب، حاملين جراحهم، وذاكراتهم، وآلامهم، ولئن كان التاريخ قد أعلمنا أنهم خرجوا ولم يعودوا إليها، فإنّ الشاعر الموجود في النص، والذي يتحرّك على مساحة واسعة من آفاق الدّاخل والخارج، في عملية تماه مقصودة، لم يعب، لا من قريب ولا بعيد، أنّ خروجه، ومَنْ معه، ومَنْ كان مثله، من (العراق) يُشبه ذلك الخروج إلّا من باب مغادرة الجنّة، التي كان فيها، لأنّ حركة النصّ، وتناميها، وإحياءاته... الحركة الملحوظة في السطح عبر الإيقاعية التي فيه، ومن خلال التّفنية، وفي الختام... هذه الحركة بكلّ ما فيها من إشراق وشحوب، وتعدّد للمعاني، وإحالات واقعية مرفوعة إلى مستوى الرمز... كلّها متمسكة بالعودة، وبافتتاح زمن جديد، وهو ما سنبيّنه من خلال قراءتنا.

المفتاح الثاني هو الرّقم (سبعة)، والذي كان له حضوره الموحى، وليس مهماً أن يكون الشاعر قد تنبّه له، فبسطه عن قصد، أو أنّه تسلّل من تلك الأعماق البعيدة الغور في الإنسان، فالقصيدة مؤلّفة من سبعة مقاطع، يفصل بين



الشاعر العربي العراقي المعروف «حميد سعيد» غني عن التعريف، على مستوى رقعة هذا الوطن الكبير، ولست من المؤمنين ذلك الإيمان الكبير بـ«موت المؤلّف»، إذ لولاه ولولا ذلك الحريق الذي شبّ في داخله لما قطفنا هذه الثمرة، ولن أحلّه محلّ النصّ، ولكنني سأذهب إلى النصّ على ضوء تلك القناديل التي أوقدها في تلك البقاع، ثمّة عدد من المفاتيح في هذه القصيدة، وسأبدأ بمفاتيح ابتدائيين في هذه القصيدة، ومن ثمّ أذهب إلى رحاباتها.

ليس لي لغة/ أستطيع بها وصف ما كان/ أو ما أشاهده ..
حين أغدو وحيداً/

مذ تركت القرنفل.. مكتئباً/ صرتُ شيخاً../ وما عدتُ
أفتح نافذة يدخل النّوم منها/ إلى حيث كنت أقيم.. ولا
حلم.. يتخطى الفضاء النّحاسي../ ينزل بيّتي../ وما
أتخيل من زمن نثرته الثّواني.. على صفحات كتابي.

وحين يفتح المقطع الثاني يبدأ بالقول:

لم أعد أتذكر ما كان بين الحديقة والبيت../ من ألفة/

فهو يفقد اللغة، التي بها يستطيع وصف ما كان، لأنّ
الذي كان أعلى من أي وصف في حرقه المجريات، والنتائج
، ولسوف نرى فيما بعد أنّ (اللغة) ليست لغة فحسب، بل
هي أوسع من ذلك، وبفقدانها لا يستطيع أن يصف ما
يتداعى إلى حضرته حين يغدو وحيداً، كما افتقد الشباب،
فقد صار شيخاً، إنّها شيخوخة الفجاءة، التي تصيب
الشاعر المتأبّي على الوصول إليها... فاجأته الشيخوخة
منذ أن ترك القرنفل مكتئباً، كما افتقد نافذة يدخل النّوم
منها، فيحمله إلى حيث كان يُقيم، وافتقد الحلم الذي
يتجاوز في حالته التعويضية ذلك الفضاء النّحاسي، لا حلم
ينزل بيته، روحه، وما يتخيله من زمن نثرته الثّواني على
صفحات كتابه، كما افتقد التّذكر، الذي هو ملاذ في بعض
الأسفار الداخليّة، (لم أعد أتذكر ما كان بين الحديقة
والبيت../ من ألفة)، وهذه ذروة في الفقدان، عدم القدرة
على تذكّر ما كان بين البيت والحديقة من ألفة، بما تعنيه
مفردة البيت من دلالة، وحميميّة، وبما للحديقة من امتداد
أخضر، ومن لدانة، ومن عشبيّة، وبما فيها من ظلال
طبيعيّة ونفسيّة تقي من الهاجرة... هذا العالم الحميم،
اللّدن، الأخضر حين يفرّ من الذاكرة، أو حين لا تستطيع

المقطع والمقطع نقاط مزدوجة، هذا (التّسبيح)، وأقولها
صادقاً، يبدو أنّه قد تسلّل إليّ، دون أن أدري، فحين أردت
وضع عناوين لمقاطع القصيدة، لأبين من خلالها ما فيها
من حمولات.. دون قصد، كانت العناوين سبعة، وحين
نظرت إلى تاريخ كتابة القصيدة، وهو العام ٢٠١٠، وجدت
أنّه العام السّابع في احتلال العراق، فهل كان لسحريّة هذا
الرقم، ولسرّانيته، ولقوّة حضوره، ولقداسته لدى الأمم
والشعوب، والفرق الدّينيّة.. ذلك الحضور الخفيّ، بظلاله
الصوفيّة، العرفانيّة، الإشاريّة، والرّمزيّة، والتي وجدتُ
في الشعر مجلى لظهورها، لأنّ الشعر من مناطق الرّوح،
لاسيما وأنّ بين الصّوفيّة والشعر توأمة الشفافيّة، والنّزوع
إلى النّوائي، وإلى ما يقع في مناطق الحدوس العالية
الصّافيّة... هل كان له شيء من هذا؟! ربّما، أبدأ الآن
من المقاطع السّبعة التي وضعتها:

١- الفقد

الذين لا يعرفون لذع حرقه الفقد، لا يعرفون جنة
الحضور، بما فيها من أمن، واطمئنان، الفقد الغياب،
والموت أو ما يشبهه، أو ما هو أكثر فاجعيّة، والفقْد
الاحتراق الدّاخلي، الأليم، هذا حين يكون من نفتقده،
قد نجد في الآخرين بعض عزاء لفقدّه، فإذا كان المفقود
(وطناً)، وأحلاماً، وآمالاً، فتلك حرقه ذلك الموريسيكي
الخارج، المُخرَج من الدّنيا، إلّا من ذلك السّعير، الذي
ينت في الأعماق، ولسوف نلاحظ، ونحن نتابع السّفر في
هذه القصيدة، أنّ الشّاعر لم يذكر كلمة (وطن)، ولا حتى
اسم (العراق)، غير أنّ كلّ تفصييلة في ذلك النّص، وكلّ
العناوين، على تعدّدها، كانت تصبّ في (دجلة) القصيدة،
وفي الخارج المتماهي مع الدّاخِل، وفي الشعر تنتمي تلك
الحدود. يقول في المقطع الأوّل:

الجنة، التي صارت ركاباً بعد تلك الحرب الظالمة... من خلال ذلك يردّ على ذلك التدمير بإحياء الذاكرة، التي لا تنسى، والتي تستحضر كل تفاصيل البناء، في عملية رفض للخراب الذي أصاب العراق، بعد تلك الهجمة الصهيونية-أمريكية، والأمة التي لا ذاكرة لها، ولا تنخل الوضيء لتختص بالانتماء إليه، هي أمة ترتع في خراب... يتذكر... (لوحة شاكر حسن آل سعيد)، هذه اللوحة لم يعد يتذكر ألوانها، وأنى للألوان الأصيل المهداة على طبق المحبة أن تبقى، في زمن يلاحق فيه كل أصيل، ينسى ألوانها رغم المعاشية، والمساكنة، والخصوصية، بينهما وقد امتدت على مدى سنوات، أما مفردة (الصالة المغربية) فإنها تحمل الكثير من الإحياءات النفسية، الجمالية، بما لها من ظلال سحر الحضور المكاني، والتوق، والتواصل، وأصالة الفرش، وتجاورات الألوان، و(العزف) على حفر الأخشاب... (المغرب) الذي كان وجهة الموريسكيين الوحيدة، زمن الاقتلاع... (المغرب) الذي هو آخر حد من جهة الغرب للوطن المحمول، قضية، وحلم، (المغرب) الذي له من الخصوصيات في حياة الشاعر ما ستدعيه بقوة للمثول...

ثم لوحة أخرى هي لوحة الفجر الداخلين في الأخضر، هذه اللوحة التي ربّما كانت مقيمة في الصالة، اندفعت للحضور، ربّما لأنّ ما في (الفجرية) من استخلاصات شعرية يجعل ذكر (الفجر) يستدعي النغم، والآلات المميزة، والعزف الذي له هويته الفجرية، كما يستدعي ذلك الرّحيل، وامتداد الدروب، والانطلاق الحرّ، الذي يناسب أمزجة التّصورات الشعرية، ولصاحب هذه القصيدة مجموعة شعرية بعنوان: «ديوان الأغاني الفجرية»، وكلّ هذا يوحي بما لـ (الفجر) من فرادة الحضور لإيحائي، الشعري...

استحضاره، فذلك يعني أنّ حجم ما حدث قد كان ممّا لا يُطاق، ولا يُعقل، في تدميره، وفيما خلفه من نتائج ومآلات، لقد كانوا في أريافنا، قديماً، إذا أرادوا التعبير عمّا يحمله إنسان من مكابدات الفقد، يقولون (فاقد)، وما كان هذا مقتصرأ على الإنسان وحده، فمثل هذا الفقد كان يصيب الطيور وغيرها، حين تفقد أليفها، فيبدو عليها الانكسار، والحزن، والإعراض، فيقولون أيضاً: «فاقد»، فكيف بمن كان فقده بحجم العراق، العراق التاريخ، والجغرافيا، والماضي، وقسماً غير هيّن من المستقبل؟! إنه فقد ذلك الموريسكي.

٢ - نفي التذكر

ونفي التذكر هنا هو أشبه ما يكون بنفي النفي الذي يعني الإيجاب، فهو حين يقول: «لم أعد أتذكر» يُخبر عن حجم الفاجعة، وعمقها، ولكنّه في بقية الذاكرة... المسرود الشعري، يكاد يقول لنا العكس... يقول إنّ كل هذا لم يمسح من أمداء الذاكرة، من الوجدان، من الانتماء... هذه الجزئيات المنتزعة من ذلك الكلّ الحميم، الرؤوم. يبدأ حميد سعيد المقطع الثاني بـ:

لم أعد أتذكر ما كان بين الحديقة والبيت... من ألفه، /
لم أعد أتذكر ألوان لوحة آل سعيد في الصالة المغربية /
أو الفجر الداخلين في الأخضر... في غرفة الضيوف /
كنت احتفظت في درج مكتبي .. بقصائد مخطوطة..
للحُصيري / أين هي الآن؟ / هل غادرت سُنن الشعراء ..
موانئها الضيقة؟ / لم أعد أتذكر.. أي القصائد تلحق بي
وتُشاركني الليل.. وأي القصائد.. تهجرني في المساء.

فهو من خلال نفي التذكر المتضمن معنى حضور الذاكرة اليقظة، التي لا تغفل عن دقائق الجزئيات في

« كانت الرِّيحُ.. تدعو المياه في آخر الليل إلى جَنَّة وارفَه /
فَتُفَارِقُ شَطَأَها.. تُفَارِقُنِي.. وأظَلُّ قَريباً من العاصِفَه /
هنا في هذا الجوّ المُشْبَع بالندّاءة: (المياه - الجَنَّة الوارفة -
الشيطان) يصبح الجوّ مهيئاً لغنائية شعريّة تبدّت في
القافية «الوارفَه - العاصِفَه» ، علماً أنّ القوافي تكاد تغيب
في هذه القصيدة لأسباب بنائية، أو نفسية، سنتعرّض لها
، بيد أنّ هذه الجَنَّة لم تكن لتأخذ خارج منطقة الوعي
بالمجريات، فقد كان، حتى في ذلك الليل الموصوف سابقاً،
يظلّ (قريباً من العاصِفَه) التي كانت تلوح في الأفق، أو في
التوقُّع، ويتابع عمليّة (التذكّر) :/ في انتظار.. ما لم أكنْ
أتذكّره / كُنْتُ أَصْغِي إلى ما يُقال له.... / لم أعد أتذكّر..
ماذا يُقال له /

هو ينتظر ما لم يكن يتذكّره، هل يُنتظرُ ما لا نتذكّره؟
أي انتظار عجيب هذا!!

الجملة توحى أنّه لم يكن ينتظر ما يقع خارج الذاكرة...،
ثمّ يُصْغِي إلى ما يُقال له، وهو الآن لم يعد يتذكّر ماذا يُقال
له، هذا الفقدان للذاكرة لا يكون إلّا ناتج صدمة بحجم
ذلك النسيان، أو بحجم أن يُسدّل ستار ما.. فيحجب كلّ
ما عداه، وبحجم لا نستطيع فيه تمييز ما إذا كان هذا
الأمر قد حدث، أم أنّه لم يحدث... هذا لا يكون إلّا في
الأحداث البالغة الجسامّة، وبعد نقلة قريبة يقول:

/أحاولُ أن أتذكّرَ ما كان في البيت.. من كُتُب ولقى
وتماثيل... من صُور وخُطوط.. ومن شجر يوم كانت
النَّخْلَة الباليّة.. تَسْتَبْدِلُ الرُّطْبَ الجَنِّي.. بضحكة جارتها
الصّاخبة /

ينجح هنا في التذكّر ولكن عبر زجاج النسيان في
(أحاولُ)، والمحاولة لا تعني اليقين، أو النّجاح بالضرورة،

ثمّة تلك القصائد (المخطوطة) للشاعر العراقي
«الحصيري»، والذي لا نعرف عنه شيئاً، بيد أنّ ثمّة
تعرفاً جديداً حنوياً يحدث بيننا وبينه من خلال مفردة
(مخطوطة)، ففي زمن الكمبيوتر، والمعلوماتية،
والفضائيات ثمّة شاعر يحتفظ بتلك القصائد المخطوطة،
وما كان ليفعل لولا قيمتها، إضافة إلى أنّ مفردة
(مخطوطة) تأخذنا بشكل ما إلى زمن الكتابة بالقلم
القصب، إلى رائحة الينابيع الأولى، وما أظنّ أنّنا نستطيع
العبور دون التوقّف عند ذكر (دُرَج المكتبة) بما للمفردتين
من دفء جَوَانِيّ، ومن أنس رُوحِيّ يتخذ هيئة المكان. ثمّة
صورة أخرى بالغة الخوف، والأسى، هي سؤاله: «هل
غادرت سفنُ الشعراء موانئها الصّيقة»؟، وفيها، بشكل ما،
يتماهى خروج (الشعراء) من الفردوس الذي كانوا فيه،
في كلّ من الأندلس والعراق، أمّا مفردة (الصّيقة) التي
جاءت صفةً للموانئ، فالذي نعرفه أنّ الموانئ لا تضيق،
ولكنّ الذي يضيق هو الوقت حين يكون على حدّ أن تحيا،
أو يصل إليك من لا يعرف غير الحقد والتّشفي والانتقام
الخسيس. الموانيء لا تضيق وإنّما الذي يضيق هو أخلاق
الرّجال، وربّما حركة الازدحام على القوارب/ الدّروب،
كيلا تُعطى للحاقد فرصة أن ينفث كلّ ما عنده من أحقاد،
وانتقام الحاقد بالغ المرار..

هذه العلامات الفارقة مثلها في الدّاخل مثل القصائد
التي كانت تلحق بالشاعر.. القصائد هي التي كانت تلحق
به، ولم يكن هو الذي يبحث عن قطاف ما في بستانها،
في غمرة التذكّر، الذي يأخذ، بشكل ما، اسم النسيان لا
فعله، من خلال تكرار ما يوحي بعدم التذكّر، بينما المراد
جمع تلك التّفصيلات الحميميّة... من خلالها، تأتي حالة
التذكّر عبر الفعل (كان) فيقول:

من ضرورات الجسد لا تكون إلا حين تتحوّل المنامات إلى كوابيس مرهقة، فنوم الأحلام مليء بالناس الذين لا نعرف كيف يجيئون، وكيف يروحون، ونشاهدهم، وتظلّ أحاسيسنا في يقظة كاملة، فما حاجة من يسعى إلى الوحدة والإنفراد إلى أمثال هؤلاء الناس، الذين قد لا يحملون لنا إلا ما يزيدنا رهقاً على رهق؟!!

٤- القتل

القصيدة بكاملها تحمل ريح (العراق) دون أن تذكره، و(الوطن) دون أن تسميه، وهي محتشدة بعلامات ما هو قائم فيه... دون أن تقول ذلك مباشرة، وذلك هو أحد فنون القول الشعري العالية القيمة، ونحن نعرف جميعاً حجم القتل الذي لم يتوقّف ساعة واحدة منذ احتلال العراق، وحجم المجازر التي ارتكبت، وترتكب بحقه، وحميد سعيد ينقل إلينا هذا بحساسية شاعر كبير، فهو يعرف كيف يأخذنا إلى المأساة بكل ما خلفته، وتركته من مشاعر قد تستعصي على الوصف، ولذا فهو يختار من التعبير ما ينسجم مع التّصوّر الفني لهذه القصيدة، فهو كما ورد في بداية المقطع الثالث يقول:

/ سأحاول أن لا أرى أحداً / وأقيمُ بعيداً عن النّوم..
كي لا أرى حلماً في منامي / وأحاول.. أن لا أرى صفحات
الوفيات.. في صحف الصّباح.. كي لا أضيف إلى مُعجم
الراحلين.. أسماء أخرى / وأنسى ضجيج المدينة.. كي لا
تضيع القصيدة.. /

هذه العزلة الاختيارية، ربّما ليقيم توازناته الخاصّة، وربّما بتجرّع ما فيها من مرارات وألم مفرداً... فلا يريد أن يُسرّ عدوّ، أو يُساء صديق، وهو (سيحاول) وهذه (السّين) تشي بأنّه قد ينجح وقد لا،... (سيحاول) أن لا

ومع هذه الشّدّة بقي في الذاكرة الملمح العام ربّما: «الكتب: المعرفة... اللّقى: إرث الأرض التي تتزيّن بما كان لها من حضارة... التّماثيل: التي لا تكون إلا في البيوت الواسعة المُنعمّة... الصّور بذكرياتها، وبأهلها الذي لا يغادرون الإطار... الخطوط التي تستحضر كلّ جماليّات الخطّ العربي، بتنويعاته، وبألق جماليّاته التّشكيلية»، وتبدو الذاكرة في أوج صفائها مع الشجر الذي كان موجوداً، يوم كانت النّخلة البابلية تستبدل الرّطب الجنّي بضحكة جارتها الصّاخبة، فأَيّ أنس هذا؟ وأيّة حميميّة؟، وأيّ رهف لطيف أنيس في تلك المقايضة الحنونة: رطب مقابل ضحكة تلك الجارة الصّاخبة، تُرى أيّهما كان أكثر حلاوة، الرّطب أم تلك الضّحكة؟، كلاهما جنّي، وكلاهما دفء معرّش، بما في هذا الصخب من دلالة على ما في الحياة من فرح ومرح، ومن أنوثة وارفة بين النخلة والجارة.

إنّ ذكر ضحكة الجارة الصّاخبة توحى بالعديد من المعاني الدافئة الصّادرة من مناطق التّوق، والتّخيل، وإثارة الأمداء.

٣- الوحدة والإنفراد

في مثل حالة الموريسكي الجديد، قد يتناسب مع الموقف ككلّ، بمعطياته، وبما تناسّل منه، أن تكون (الوحدة والإنفراد) أحد الخيارات الممكنة، أو المؤقّته، لأنّ من يحملون في داخلهم ما حمله النّص من شحنات عالية قد لا يلائمها إلا الوحدة والإنفراد، حتى ولو كان الخيار أنيّاً، لأنّ من يحمل في داخله تلك النّواتج، وفي مقدّماتها النّزوح عن جنّة الوطن... قد يكون الأولى به أن ينتحي، ولذا فهو يقولها صريحة: / سأحاول أن لا أرى أحداً /، ليس هذا فحسب بل وسوف يُقيم «بعيداً عن النّوم».. كي لا يرى حلماً في منامه، وحالة رفض النّوم الذي هو ضرورة

ولذا، من المؤكّد، كما يشي النصّ، أنّه ستصادفه الكثير من المقابر، أو أنّه سيمرّ بالكثير منها، لأنّ العراق الذي لم يذكره، والذي كان الحاضر الحاضر في القصيدة، قد تحوّل إلى مجموعات من المقابر.

/كلّما مررتُ بمقبرة.. عادني.. ما يُعيدُ إليّ الشّجى/
مَنْ سَأَلَ عنها.. وَمَنْ ذا الذي سوف يسألُ عني؟/
أَتوقّفُ عند القبور القصيّة.. أبحثُ عن بعض شاهدة..
علني أكملُ ما تآكلُ منها/ وأقرأ ما غابَ عني/

مفردة (كلّما) توحى بتكرار المرور بالمقابر، والمرور بها يبعث الشّجى، «فذاك كلّ قبرٌ مالك»... ولذا يتساءل مَنْ سيسأل عنها؟ ثمّ يتذكّر أنّه ربّما ليس أحسن حالاً منها، فمن ذا الذي سوف يسأل عنه؟ لا أحد يسأل عن أحد، شيء يُشبه أهوال يوم القيامة الوارد وصفها في القرآن الكريم «يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ»، ولا يجد ما يوازي نقلَ شبيهه بالحالة إلّا التوقّف عند «القبور القصيّة»، لا القبور القريبة، أو العاديّة، وقد جاءت مفردة (القصيّة) لتوحى بما يُشبه النّبذ، وهو يبحث عن (بعض شاهدة)، وليست شاهدة، بل بعض شاهدة، فما من شاهدة قبر بقيت سالمة في العراق، يبحث، علّه يُكمل ما تآكل منها، ويقرأ ما غاب عنه من الكتابة، إنّّه (الاستذكار)، وفي الاستذكار ثمة شحذ للذاكرة كي تسترجع بعض حضورها، وحين تستعيد الذاكرة وعيها ثمة ما قد يولد...

وهو لا يتوقّف عند ذلك المعنى، بل يضيف إليه:/
أجمّع.. من صفحات مغيّبة ما يُعيدُ إلى الموت ما كان من
عفة / ويُعيدُ إلى المقبره/ سَمَتَهَا.. حيثُ تجتمعُ العائلة/

لقد عرفتُ بعض مدننا العربيّة التي تعرّضت للإبادة
من رثاها، فثمة من رثى القيروان، ومن رثى بغداد،

يرى صحف الوفيات في صحف الصّباح لكي لا يُضيف إلى
معجم الرّاحلين أسماء أخرى، ولك أن تتصوّر أنّ الرّاحلين
قد بلغت أسماؤهم ما هو بحجم مُعجم، ولك أن تتوقّف عند
رُشَح مفردة (المُعجم)، بما فيها من عُجمة، وبما فيها من
احتشاد، وهو يريد أن ينسى «ضجيج المدينة»، الضجيج
وليس صخب الحياة، فهو لا يريد أن (تضيع) القصيدة،
يخشى عليها أن تضيع في تلك الأمداء التي ذكرها.

ه - تَبَدُّلُ الْبِلَادِ

لقد رأى حميد سعيد في هذه القصيدة ربّما ما لم يره
غيره، ف رؤية الشاعر بحجم مشاعره، وباتّساع آفاقه غير
المتناهية.:

«رأيتُ ما يُشبهُ البلاد التي تخيلتُ.. لم أتخيّل بلاداً»

الجملتان في الظاهر، على درجة كبيرة من التناقض،
«تخيلتُ ولم أتخيّل»، وشاعر حميد سعيد يصرّ على ألاّ
يكون ثمة حرف زائد، فكيف بالتناقض؟

في المعنى الحقيقي القارّ في العمق، ليس ثمة (تخيّل)
بالرغم من تكرار فعل التخيّل مرّتين، وبمدى متقارب،
فهو رأى ما يُشبه البلاد التي تخيلها، والبلاد التي تخيلها
ليست بلاداً متخيّلة، بل هي بلاد حقيقية، وكأنّه في التعبير
الثاني استدرك ما قاله فقال: «لم أتخيّل بلاداً»، فبلد
بحجم العراق، وبما كان يعدّ به، وبما يذخر به.. ليس بلداً
متخيّلاً، وإلاّ ما الذي جعل الهجمة الأمروصهيونيّة بقدر
ذلك الجحيم، وبشراسة ذلك الحقد الذي تأسس على
خطّة (التدمير)، تدمير الدولة والمجتمع معاً، (التدمير)
وليس الاحتلال فحسب.

في سياق التبدّل يصبح المرور بالموتى، لا بالأحياء، أمراً
عاديّاً ومقبولاً، وخاصّة حين تتحوّل البلاد إلى (مقبرة)،

بل تحوّل عند البعض إلى نمط، يتوهم من يأتيه أنّه أتى الشعر من أبوابه النادرة، غير أنّ الشاعرية تعرف كيف تُفصح عن قدراتها، فقد أثار تساؤله كيف استطاع المصوّر أن يتحاشى الشذى، وكيف استطاع أن يغيب عنه الغناء؟ فلم يظهره في الصورة، فالشذى الذي يحمله، والذي عرف عبقه في ذلك الشارع له من الحضور ما لبقية مفردات الشارع الأخرى، ذات الأبعاد المقيسة، وللغناء مثل ماله، فكيف تحاشاهما المصوّر؟

تُرى هل وراء اختيار مفردة (تحاشى) قصديّة مُستبطنة، توحى بأنّ المصوّر لم يعد يستطيع تصوير الأشياء كما هي، بل كما يُراد منه؟

وبكثير من الهدوء الحنون يتساءل عن غياب البيوت التي تتدثر بالنخل والتين، ولقد اختار من أشجار العراق شجرتين عريقتين، النخل والتين، وهما شجرتان مذكورتان في القرآن الكريم ولهما حضورهما الشعبي الباذخ على امتداد العراق والوطن العربي... وللتعبير عن حالة الحزن العميق كانت القفلة بقافية الياء والنون اللتين توحيان في لفظهما بما يشبه الأنين العميق الخافت، وحين طوى الملحق الأدبي طوى شارع القرنفل، هكذا تصبح أغلى الذكريات، وأكثرها حميميّة، ولصاقة بالروح، في وقت ما، وزمن ما...، تُطوى بطي صفحة ملحق أدبي!!

وفي سياق (التبدّل) هذا، يقول:

/ما عادت المدينة تُشغله بنداات باعتهـا.. وصورة بنت المعيدي.. أو ما يُقال عن خطفها.. في ليالي الدّواوين/ ما عادت المدينة...

المقطع السابق يثير تساؤلاً هو كيف لا ينشغل بنداات الباعة في الأسواق من يمرّ بها؟ هذا يحدث في حالة واحدة

والبصرة، بعد نكبات مهولة، وما أظنّ أنّ مرثية تفوق هذه الأسطر القليلة، فهو يجمع (من صفحات مغيبة)، - تُرى هل كان يعني بذلك تلك الرثائيات، وربّما كان يغيب بعضها، يحفظه غيباً، أم أنّ الصفحات (مغيبّة) من الغياب، وهي قارّة في الذاكرة، -؟.. يجمع منها ما يُعيد إلى الموت ما كان من (عفة)، أي أن يكون الموت موتاً كما عرفناه، لا ذلك الموت العاهر... ويعيد للمقبرة سمّتها المضيع، حيث تجتمع العائلة هناك، فقد صار الممكن الوحيد المعقول هو أن تجتمع العائلة تحت التراب، فهو المكان الوحيد الذي لا تحاسب على الاجتماع فيه، والمقبرة بذلك حلّت محلّ ديوان آل سعيد حيث كانت تجتمع العائلة من قبل، و«الدّواوين» لمن لا يعرفها هي الأماكن التي يجتمع فيها العراقيون في كلّ يوم.

ويتابع حركته الحياتيّة، البنائيّة في تلك القصيدة، فيلتقط الجزئيات المناسبة للوصول إلى بناء المعنى المنشود، مازجاً بين المفردات اليومية، واقتطاف الصورة الشعرية، أو حراك الحداثيّة الشعريّة، فيقول:

/في ملحق الجريدة الأدبي.. فاجأه شارع القرنفل.. فارتاب ممّا رأى.. وتساءل.. كيف استطاع المصوّر أن يتحاشى الشذى.. ويُغيب عنه الغناء؟

وتساءل.. هل هذه الحجارة بعضُ المسناة.. ثمّ تساءل.. أين البيوت التي تتدثر.. بالنخل والتين؟/ هذا مساءً حزين/ ثمّ طوى ما تذكّر من شارع القرنفل حين طوى ملحق الجريدة الأدبي/

شارع القرنفل الذي يشكّل أحد أمكنة الذاكرة في هذا النصّ، فاجأه في ملحق الجريدة الأدبي، واستخدام المفردات اليومية في الشعر العربي المعاصر أمر معروف،

إليها.. ستفهمني وتشاركني في المتون/ ربّما.. ستراقبني، حيثُ أبدو كما ظنّ بي شُرطيّ الحدود.. مُلتبساً/ ربّما.. تفتحُ البابَ لي.. فأراها.. يُرحّبُ بي.. ماؤها وبساتينها وقراها.

(ربّما) هذه المفردة تكاد تكون ضابط إيقاع الجمل في هذا المقطع، فقد تكرّرت أربع مرّات، بعدد الجهات الأربع، وفي (التربيع) يُستحضر الشكل المربع أمتن الأشكال الهندسيّة، ربّما هنا ليست بنت الشكّ بل هي ثمرة اليقين المؤجّل، أو القادم لا بدّ، «ربّما ستكون لي لغة»، اللّغة الإفصاح، الجهر، رفض الصمت، لأنّ في الصمت بعضاً من الموت، اللّغة البيان، اللّغة الهويّة، اللّغة المقترنة بالتفكير اللذين يكشفان عن الكينونة، بحسب قول الفيلسوف الألماني هايدغر، اللّغة التي يتشكّل العالم بها، والتي (هي العالم)، «لأنّ الواقع هو اللّغة، بحسب قول بيرمان»^١ هذه اللّغة لا علاقة لها بـ(ربّما)، بل (ربّما) هنا عائدة إلى أنّه ربما يستطيع وصف ما (سيكون)، وصف ما ستؤول إليه الخواتيم، والوصف صعب جداً، فكلّ شيء ذوى، الحداثيّ، والماء والضّحك الأبيض، - (توقّف قليلاً عند صفة «الأبيض» لتتلّسّ كم فيها من الحساسيّة الشعريّة)، وحين تجفّ هذه العوالم، يصيب الجفاف كلّ متعلّقاتها، لاسيّما وأنّ (الظنون) وحدها هي الباقية، و(ربّما) يجد (المعجم المغيّب)، إذن ثمة معجم ولكنّه (مغيّب) وليس غائباً، بل (مغيّب) بفعل فاعل، وحين يستعيده سوف تشاركه (هي) فهم المَن لا فهم الحواشي الملحقة، والتي ليست من النصّ أصلاً، و(ربّما) ستُرافقه حيث يبدو ملتبساً، كما ظنّ به شُرطيّ الحدود في اللحظة التي كان يغادر فيها حدود الجنة التي أخرجوه منها، (ربّما) تفتح له الباب فيراها، ويرحّب به ماؤها وبساتينها وقراها، إنّها تراثيل ابتداء زمن جديد منتظر.

هي اختفاء النداءات، فلا يوجد منادون على بضاعتهم، وهكذا تختفي النداءات إلّا من الذاكرة، وهذا مؤشر خطير على التبدّل، وهو تبدّل في مسرح الخارج، يرافقه تبدّل في الدّاخل هو عدم انشغاله بصورة ابنة المعيديّ، سواء في ذلك صورتها، (صورة امرأة جميلة لرسم أجنبيّ مجهول، اقترنت برواية شعبيّة، كونها من «معدان» العراق، وخطفها رجل إنكليزيّ، ورحل بها إلى بلاده) كما جاء في الهامش... سواء صورتها تلك، أو غيابه عن نداءات الباعة، كلتا الصورتين اختفت، على الرّغم ممّا شغلته حكاية ابنة المعيديّ من حيّز في ليالي «الدّواوين»، لعلّه من المهمّ أن لا نفعل عن خطف الإنكليزي لابنة المعيديّ، ببعديه الحداثيّ، والرّمزي، وكمن يجد نفسه أمام ما لا يستطيع الكلام بلوغه يقول: «ما عادت المدينة....»، ويُغلّق باب المقطع الخامس، فالصمت الأليم وحده هو الذي يليق بذلك المقام.

٦ - اللّغة الأمل

يبدأ المقطع الختاميّ في هذه المرنّية المشحونة بالألم، دون كلمة توجّع، الحافلة بما يملأ النّفس بالحنين، والأسف، والأنين، دون مفردة توجّع، كان المشهد برمته سيّد البوح، العراق، بمأساته العميقة سيّد الحضور، شيء ما من داخل يشبه هدوء الأنهار العميقة التي لا تتوافق حقيقة حضورها الظاهري مع ما هي عليه، إنّ ألم الرّجال الصّبورين، غير اليائسين، الذين، ربّما يحزنهم أنّهم قد لا يشهدون عودة ولادة العراق الجديد، على الرّغم من يقينهم بأنّها ولادة قادمة.. يبدأ هذا المقطع:

«ربّما ستكون لي لغة.. أستطيع بها وصف ما سيكون/ كلّ شيء ذوى.. الحداثيّ والماء والضّحك الأبيض.. لم يبق إلّا الظنون/ ربّما.. أجد المعجم المغيّب.. حتّى إذا ما كتبتُ

٧ - خُطْفَة فَنِيَّة

أخيراً هذه الخطفة الفنيّة، واخترتُ لها اسم (خُطْفَة) لأنّ في النّصّ من الجوانب الفنيّة ما يحتمل الكثير من القول، ولكنني أكتفي بهذه (الخُطْفَة) التي تعني القلّة، والسّرعة معاً، إنّ من يدقّق في النّصّ يقرأ، فيما يقرأ الملامح الفنيّة التّالية:

- اللّغة الهادئة المظهر، والتي تحمل في داخلها الكثير من الحرائق، فهي هادئة مشحونة، حتى لتكاد تشبه غابات نخيل العراق في مظهرها العام، والتي تتطوي على العميق الواسع من المعاني، والمشاعر، والحنين، والخصوصيّة.

- عبر السّرد الشعري الذي حمله النّصّ، كلّ شيء كان مُشعّراً، عبر التدقّق، وعبر الانسياب الهادئ الذي يشبه الغناء الهادئ الحزين في العراق.

لم يتكئ النّصّ على اصطلياد الصورة الشعريّة، بل كان همّه إيصال الشّحنة، عبر المفردة، والجملة، والحدث الموجود، أو الموحى به، وعبر الإحالات الوجدانيّة، وهذا في زمن تحوّلت فيه الصورة إلى نمط، وهمّ عند صاحبه... وقد توهم من توهم أنّ الصورة المبتكرة، المركّبة، قد ترفعه إلى سدّة الشعر، وذلك شأن العجزة، والذين يحبّون.

إنّ خلق نصّ شعري جميل، ممتع، جاذب، مع القليل من الصور التي تعتمد الغرابة هو عمل صعب، ويحتاج إلى شحنت ووجدانيّة عالية، وإلى خلق مناخات، وأطر، وإيماءات، وإيحاءات، و(شاعريّة)، ولا أقول (شعريّة)، عالية لتحمل المتلقّي إلى بهائها.

- يُلاحظ في هذا النّصّ أن حميد سعيد لم يضع فيه فاصلة واحدة، لا بين الجُمْل، ولا بين المقاطع التي

اقترحتها، ربّما للدلالة على وحدة النّصّ المقروء، الذي لا يحتاج إلى وصلة، فهو متّصل اتّصال المشاعر، والجوى، والحرقة، والانتماء، والحنين، وكان يعتمد على وضع النّقاط، بين المفردات، وبين العناوين التي اقترحناها، تسهيلاً، وكشفاً.

- يُلاحظ غياب القوافي، عدا ما جاء في منتصف العنوان الثالث: (وارفَه- العاصفَه)، وهذه تحتاج إلى حساسيّة شعريّة عالية، لأنّ القوافي، حين يُحسن الشاعر استخدامها فنّياً، وتعبيراً، قد تكون زينة في أصل النّصّ دون أن تكون مقحمة عليه، وكتابة قصيدة لها امتيازها، كشاعرها، دون قوافٍ يحتاج لمهارة شعريّة عالية، ولعلّني وجدت في ذلك ما يعبر عن حيث الشكل والمحتوى، عن تلك الأعماق للموريسكي/ العراقي في مواجهة أقدار فاجأته، ولم تقاها، ولكنّها كانت فوق ما يُتخيّل، كما أن طبيعة السّرد الشعري التي اختارها الشاعر ربّما تطلّبت مثل هذه العمارة، وتلك الهندسة المنتقاة، وقد يكون دليلي على ذلك أنّه في المقطع الأخير، بدء من (ربّما ستكون لي لغة...) إلى نهاية القصيدة، وعلى مدى أحد عشر سطرًا شعريًا قد وردت لديه ثلاث قوافٍ متتالية) ما سيكون- الظنون- المتون) وجاءت الواو والنون الساكنة لتوحي بشيء من ارتياح بعد عناء كبير، وتنفس مديد بعد جهد، وبعد اجتياز مسافات مرهقة، وكان الختام بقافيتين متتاليتين (أراها- قراها)، فجاءت الهاء الممدودة حاملة ذلك التّعبير عن إطلاق آخر نفس في تلك المسافات، بعد جري طويل، وعن اتّساع ورحابة الآفاق القادمة.

١- المريا المحدّبة، د. عبد العزيز حمّودة، ص ٢٥٧، إصدار عالم المعرفة، إبريل/ نيسان ١٩٩٨.

«الأغنية الشعبية الفلسطينية»

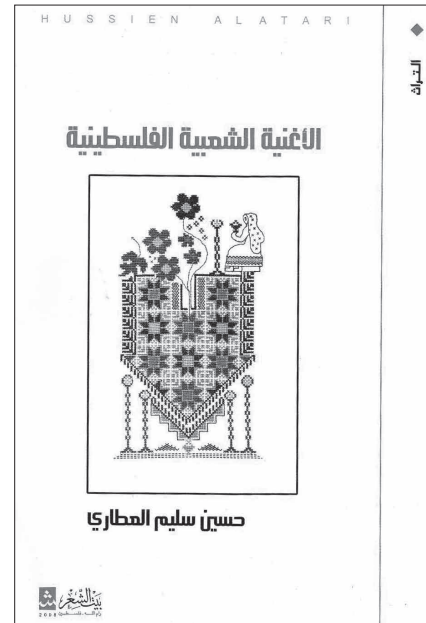
لحسين سليم العطاري

◀ د. سناء الشعلان

طريق الرواية الشعبية معبرة عن وجدان المجتمع. ويتوقف ملياً عند تفصيل قصده بالشعرية، ثم يعرج بعد ذلك على نشأة الأغنية الشعبية في المجتمع الفلسطيني.

ويصنّف المؤلف الأغاني الشعبية وفق الجنس والعمر والموضوع والأهداف والشكل الفني والتسمية، فضلاً عن الإشارة إلى أهميتها ووظائفها من أهمها: وظيفة الانتماء، ووظيفة التأكيد على بعض القيم ومحاولة نشدها، ووظيفة نفسية عاطفية، ووظيفة نقدية تربوية. ضارباً الكثير من الأمثال الغنائية على ذلك، في معرض حديثه عن الوظائف ومجالات بروزها في المجتمع الفلسطيني.

ويقسم المؤلف الكتاب بعد هذه التمهيد إلى عناوين رئيسية تطوي تحتها الأغاني وفق موضوعها، ويبدأ عناوينه بـ “أغاني الحجاج”، الذي يتناول أولاً أغاني “الحنين والتحنين”، وهي تلك الأغاني الشعبية، التي تحضّ المسلم على الحجّ، وتدعو إليه، واصفة بإسهاب تمثيلي كل حركاته وسكناته وأفعاله ورحلته ورحيله وطريق السفر وطرق التعبّ ومشايق الفراق ووسائل الانتقال وسبل المعيشة في الرحلة ومدتها، ومناسك الحجّ واصفة المشاعر



عن بيت الشعر في رام الله في العام ٢٠٠٨ صدر كتاب: “الأغنية الشعبية الفلسطينية” لحسين سليم العطاري، في واقع ٣٢٥ صفحة. يخزنه في أنّ الأغنية الشعبية الفلسطينية، هي مقطوعة شعرية شعبية مغناة، مجهولة الأصل، شائعة في المجتمع الفلسطيني، ويشترك في نظمها وأدائها عدد كبير من أبناء الشعب، وتتناقلها الأجيال عن

إلى بيته، حيث يحتشد الأهل والأقارب والجيران للتسليم عليه، ولأخذ نصيبهم من الهدايا.

أمّا أغاني ”الطهور“، فلها خصوصيتها التي ترافق الأفراح، والطهور هو حفل ختان الصّبية عند المسلمين، وغالباً ما يكون ذلك في سنّ متأخرة فوق العاشرة. وتعامل هذه المناسبة بتقدير شعبي كبير، واهتمام أسري واضح، يرافقه شراء الملابس الجديدة للمطهر، وذبح الذّبائح، وتوزيع الطّعام، والسّكاكر، والهدايا، والمال على الحاضرين، وإقامة ليالي إنشاد وغناء.

والأغاني الشّعبيّة كذلك ترافق التّضرّع لله، ففي حالة ”الاستسقاء“ هناك الأغاني التي تدعو الله، وتستسقيه، وترجوه إنزال المطر، وترافق هذه الأغاني سلوكيات كثيرة كحمل الجاروشة واصطحاب النّساء والأطفال والدّواب إلى صلاة الاستسقاء.

ويتوقّف المؤلّف طويلاً عند أغاني ”العقد والبناء“، التي تصوّر مراحل تحضير مواد البناء، وحضر الأساسات، واختيار مكان الحضر ثم الشّروع في البناء، الذي يستغرق وقتاً طويلاً، يكون الغناء من أهم محفّزاته، والدّاعي لمشاركة الأهل والجيران فيه. وقد تتطرّق الأغاني إلى مواضع الفخر والمدح وذم الأعداء.

وهذا الحسّ الجماعي الذي يدفع العاملين إلى المزيد من العمل وإلى السرعة في الإنجاز، يظهر كذلك في أغاني ”العمل والإنتاج الزراعي“، التي تكرّس أهم نشاط في الحياة الاجتماعية الشّعبيّة، وهو نشاط الزراعة العماد الأساس في حياة المزارعين.

الرّوحية التي تحتوي هذه الفريضة، والأماكن المقدّسة في البيت الحرام والمدينة المنورة، بما في ذلك من حثّ على زيارة قبر الرسول صلى الله عليه وسلّم ومديحه، والتشفّع به أمام الله، والاستزادة من العبادات والأنفال، فضلاً عن نقل مشاعر الأهل، الذين ينتظرون عودة الحجّاج بالهدايا والبخور وماء زمزم والحناء وعود النّد والخواتم.

وتحت عنوان: ”العودة من الحجّ“ يرصد المؤلّف الأغاني، التي كان يُستقبل بها الحجّاج بعد غياب كان يدوم لأكثر من ستة أشهر، بما في ذلك من طقوس ترحيب وفرحة وسعادة ووصف للهدايا ولوائم الاستقبال واستبشار بالمغفرة والبركة.

أمّا أغاني ”شفاء المريض“ فهي حكر فقط على كلّ مريض اضطر إلى النّزول في المستشفى، وإجراء عملية جراحية أو للعلاج والنّقاهاة، ثم عاد إلى بيته سالماً معافى ممّا ألمّ به، عندها ترصد الأغاني الشّعبيّة الفرحة بعودته برفقة هدايا السّكر أو الحلو، التي يحملها العائدون له معهم.

في حين أنّ أغاني ”النّجاح في الامتحان“ تعبّر عن الفرح بالحصول على شهادة رسميّة رفيعة مثل: المترك والتوجيهي والبيكالوريوس، وتكون ضمن حفلات كبيرة لاسيما في القرى، كما تكون فرصة دعائيّة للتعريف بالذّكور الناجحين، والبحث عن أزواج مناسبين للإناث النّاجحات.

وهذه الفرحة تشبه فرحة ”عودة المسافر“، الذي يقابل بالأغاني والزّغاريد واللوائم وليالي السّمر الطويلة، وعادة ما ترافق وصوله مباشرة إلى الوطن، حتى وصوله

وفي المقابل تحتلّ أغاني ”العرس/ الزّواج“ جزءاً كبيراً من الكتاب، وتغنّي النّساء في هذه المناسبة ألواناً متعدّدة، تقال في مواقف كثيرة ابتداءً من النّية في زفاف أحد الشّبان، وحتى صبيحة اليوم التالي لليلة الدّخلة، حيثُ تقام الصّباحيّة، وتليها أيام تحدّد لتلقّي التهنئة. وفي كلّ موقف من مواقف العرس، تغنّي النّساء بعض الألوان من الغناء، سواء أكان ذلك في بيت العريس أم في ساحة التعليلة (السّهرة) أم عند زيانة العريس (الحلاقة) أم حمّامه أم الرّفة أم الصّمدة أم الدّخلة. وكذلك الحال عند العروس.

وتحت هذا النّوع من الغناء الشّعبي، يفرد المؤلّف عناوين بعينها لموضوعاته ومواقفته ومناسباته، يعقدها تحت العناوين التالية: أغاني الخطبة، وأغاني أسبوع الرّفاف، أغاني التّعاليل، وهي سهرات ما قبل حفل الزّواج، وأغاني سهرة العروس وليلة الحنّاء، وأغاني يوم الرّفاف، وأغاني حلاقة العريس، وهي المسمّاة (الرّيانة)، وأغاني رّفة العريس، وأغاني الفاردة أو الفرّادة، وهي تعني عملية إحضار العروس من بيت والدها إلى بيت زوجها، وقد جرت العادة أن تتمّ هذه العملية عن طريق مجموعة من أهالي العريس رجالاً ونساء، وأغاني النّقوط، وهو المال الذي يقدّم من الأهل والجيران والأصدقاء للعروسين، هدية بمناسبة زواجهما. وبهذه الأغاني السّعيدة البهيجة يختم المؤلّف كتابه.

وتظهر الأغاني الشّعبيّة كلّ مراحل الفلاحة، كما تظهر التّعب الذي يعانيه في حرفته، وتتوقّف الأغاني كثيراً عند التعشيب والحصاد وقطاف الزّيتون.

أمّا أغاني ”الأطفال“ المسمّاة ”التّهاليل“ فهي أغاني متنوعة وكثيرة، تنقل إلينا مشاعر الأمهات وعنايتهنّ بأبنائهنّ، كما تنقل أمنياتهنّ بأن يكبر الأبناء، ويتزوّجوا ويسعدوا بحياتهم، ويكونوا عوناً لهم وللآباء في الحياة. وكثيراً ما تسرد الأغاني قصص الأبطال والقصص الخرافيّة، التي تعطي العظة للأطفال، كما تذكّي روح المتعة والخيال عندهم.

و”الرّغويّة“ هي من أهمّ أغاني الأطفال المشهورة في التّراث الفلسطينيّ، وهي الأغنية، التي تغنّيها الأمهات للأطفال لمداعبة الأطفال، وملاعبتهم عند الاستيقاظ من النّوم أو عند الاستحمام؛ لصرف انتباهه عن البكاء، وكثيراً ما تكون عن قصص الرّجال الأبطال، الذين يدافعون عن الأرض، ويحمون العرض.

والأغاني الشّعبيّة قد تكون أداة من أدوات الحزن، لاسيما الحزن على الأموات، وهذا بارز في ”البكائيات“، التي تُقال في حالة وفاة الأقرباء والأهل، و”النّذب“ هو من أشهر أنواع البكائيات، وهو نوع من الشّعير الشّعبي، الذي تقوله النّساء واقفات وهنّ في حلقة النّوح، يتحرّكن بشكل دائري يضربن كفّاً على كفّ، والمرأة الأقرب من الميت تقف في وسط الحلقة تتحرّك بشكل هستيريّ، وتلطم خديّها، وتضرب صدرها. كما هناك ”النّواح“، وهو نوع من الشّعير الشّعبيّ تردده النّسوة على القبر أو في البيت وهنّ جالسات.

قراءة في "أدب الأطفال في العصر الحديث"

◀ يوسف حمدان

(١)

يتضمن هذا الكتاب مقدمة لمؤلفته د. زينب بيره جكلي، يليها تعريف تاريخي بأدب الأطفال، وقد وصفته مؤلفته بأنه لغة دعوة إلى مآدبة طعام معنوي، يراد به تهذيب (المدعو) وهو الطفل، لينشأ تنشئة سليمة، بما ينال من العلم والمعرفة والتربية الحميدة التي يحتاجها، ويحتاجها المجتمع الذي يعيش فيه.. متناسباً مع سنّه وقدراته العقلية.. وقد جاء الكتاب في بابين، الباب الأول تتحدث المؤلفة فيه عن أهداف أدب الأطفال وسماته ووسائل نقله، في الفصل الأول، يأتي الهدف الذي نكتب للطفل من أجله، فيكون ما نكتبه توجيهاً وتقويماً لسلوكه، وبناءً لشخصيته الاجتماعية.. فيكتسب الصفات الملائمة، والتي يرتقي بها ويؤثر في مجتمعه.. والبيئة المحيطة به، مميّزاً الخير من الشر.. ويساعده في فهم ذلك ما يتربى عليه اجتماعياً وعقائدياً... وما يتعلمه من لغة ومعرفة وتذوق للفن والجمال والترفيه البريء.. وهي مرحلة تتدخل فيها النصوص التعليمية والارشادية والمواعظ، التي يتقبلها الطفل، ويسعى إلى الأخذ بها... وغالباً ما تكون مواعظ

دينية من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية.. ويضاف إلى ذلك الحكايات والقصص والأشعار، التي يتخللها عنصر التشويق.. ويكون الهدف الأسمى منها حماية الطفل من الأضرار النفسية والجسدية والمفاسد.

وتناولت المؤلفة في الفصل الثاني سمات أدب الأطفال في مراحل أعمارهم، وقسمتها إلى ثلاث مراحل: ما قبل المدرسة، والثانية ما بين دخول المدرسة إلى السنة التاسعة، والثالثة، وهي المرحلة المتأخرة إلى سن الخامسة عشرة.. وفي الأولى ينزع فيها الطفل إلى التقليد، والمحاولة الجادة إلى لمس كل شيء، والتعرف على ما تراه عيناه، وما تلمسه يده، وما تدفعه إلى بقية حواسه.. وهي مرحلة يحتاج فيها الطفل إلى الرعاية والاهتمام والمساعدة.. وفي المرحلتين الآخرين يتم تطوير العمل والنصوص التربوية والأدوات.. والاعتماد عليها، والتدرج معها إلى المرحلة الأعلى.. حيث يتم ملاحظة تطور سلوك وعقل الطفل بمقدار ما اكتسبه.

أما الفصل الثالث، فيتحدث عن الوسيط الناقل لأدب الأطفال سمعياً وبصرياً ومقروءاً، سواء من خلال المناهج أو المجلات والجرائد والكتب الثقافية، وما في ذلك كله

أما الفصل الثالث فهو عن فنّ الشعر للأطفال، الذي يعتمد على الإيقاع الموسيقي، الذي يثير اهتمام الطفل ويساعده على حفظه والاستمتاع بإلقائه، وقراءته، وفهم أهدافه المتعددة، وهي دينية ووطنية واجتماعية وتربوية وتنقيفية أدبية وعلمية، ويبيّن الكتاب للأطفال متى وكيف بدأ رواد الشعر والقصة كتابة هذا اللون من أدب الأطفال، واستعرض بعض النماذج في الوطن العربي، وأشار إلى الاهتمامات الجادة، التي أبدأها كثيرون من شعراء العرب، حتى أصبح لدى أطفالنا ديوانهم الشعري...، المتنوع والخاص، ومن الشعراء الذين كان لهم حضور محمد عثمان جلال وأحمد شوقي وإبراهيم العرب، وهناك كثيرون من رواد القصة والشعر والمسرح تم التنويه بهم في الوطن العربي، وانتهى الكتاب بالفصل الرابع من الباب الثاني، بتناوله فن المقالة وفن الخاطرة وفن المواعظ والأدعية، وهي مجتمعة من فنون النثر وقد يكتبها الشعراء، أيضاً، والمقالة فيها تحفيز للطفل لانطلاقه التعبيري في أكثر من موضوع: في الأدب والعلم، والسياسة والرحلات، وأنواع أخرى قد يبتكرها، ويهتم بها.

أما الخاطرة: فهي تعتمد على مضمون عاطفي في الغالب، وتكون قصيرة، وسريعة، وفنّ الخاطرة منتشر ومحبّب، يلبي الحاجة النفسية للأطفال خاصة في المرحلة العمرية المتوسطة والمتأخرة، ويجدون فيها خصوصية معبرة.

أما ما جاء عن أدب المواعظ والأدعية، فقد جاءت التسمية، ليكون أقرب إلى عقولهم، كما يقول الكتاب،

من تنوع في المضمون، والشكل.. مع ضرورة الانتباه إلى ما ينفع وما يضر... خاصة في ما يتعلق بالوسائل المرعبة أو المفسدة والضارة بالصحة.. حيث يشير الكتاب إلى المسرح الهادف، والنصوص الشعرية، والقصصية، وغير ذلك من أدوات الاتصال المتعددة..

(٢)

الباب الثاني من الكتاب فيه أربعة فصول عن فنّ المسرحية وفنّ القصة وفنّ القصيدة الشعرية أو الحكاية، وفن المقالة وهي بمجملها «الفنون الأدبية للأطفال».. في الفصل الأول عن مسرح الطفل، وهو إما أن يُقدّم بنصوص شعرية، أو بنصوص نثرية بمضامين إنسانية متعددة الشكل والأسلوب، ويتوقف مدى نجاحه على قدرة النصّ على تحقيق الهدف المرجو منه... وللمسرح تأثير على الطفل، وهو شديد الجذب لاهتمامه، معتمداً على الصوت والحركة واللون والصورة، وهي ذات صدى عند الطفل نظراً لنزوعه إلى التقليد، وإلى التفاعل مع ما يثيره فيها.. وتقدم عروضه حسب المراحل العمرية الثلاث..

في الفصل الثاني يتناول الكتاب فن قصة الأطفال، ولهذا الفن قبول لدى الأطفال كما للمسرح، لوجود عنصر التشويق.. والتسلية، والعبرة، وللقصة أسلوب فني في بنائها وطريقة سردها، وتتضمن الحدث الذي يشدّ إليه الطفل، ويتعاش مع حتى الوصول إلى غايته.. والأحداث تتعدّد كأن تكون قديمة وتاريخية وعلمية وثقافية وشعبية..

ولا بدّ من الإشارة إلى النماذج القصصية والشعرية، التي أوردتها المؤلفة في الكتاب واستعانت بها كدلائل، بأشكالها وأغراضها المختلفة، مقدّمة بذلك كلّ دراسة فائضة نظرية وتطبيقية أثرت بها كتابها.



ويسمى أيضاً بأدب الحكمة، وينهل أفكاره من القرآن الكريم والأحاديث الشريفة، وأقوال الحكماء والعلماء، وهو منتشر بين الناس الكبار منهم والصغار، يقرأونه في أيّ وقت وفي الصباح والمساء، والليل والنهار، ويتأثرون به تأثيراً كبيراً، مشفوعاً بالخشوع وحبّ الخالق والتطلع إلى رحمته بهم.

واختتمت المؤلفة كتابها هذا بحمد الله العليّ، الذي أعانها على تأليفه، والصلاة على نبيّه الهادي الرحيم، الذي علّمنا الرفق بالأطفال، والذي من سيرته نهلت، وبها استرشدت، فحفظتها على الاهتمام بالمعطيات، وتوصّلها إلى تعريف موجز لأدب الأطفال، الذي تكاثرت تعريفاته وطالت، كونه فناً جديداً «لم تستقرّ مصطلحاته بعد وإن تداولها الكثيرون».

وبيّنت في الخاتمة أثر هذه الآداب في لغة وتراكيب الأطفال ومفرداتهم، سواء كان ذلك سلباً أو إيجاباً. فأشارت إلى المسرح المدرسي وأهميته كوسيط ناقل، وإلى المسرح الغنائي «الأوبريت»، ومسرح «العرائس»، بالإضافة إلى الشريط السينمائي الطفولي، وشبكات المعلومات مع تبيان الأثر على هذا الأدب الموجه للأطفال، واعتبرت التلفاز والاذاعة من الوسائط المهمّة والمؤثرة، خاصة ما يتعلق بالاذاعة المدرسية، وبيّنت أنّ جذور مسرح الأطفال في الأدب العربي، تمثّل عند الشاعر ابن النقيب الدمشقي في العهد العثماني، أما الرسوم المتحركة فلم تكن معروفة آنذاك، وللشعر زيادة في ذلك العصر.

◀ تراث:

- جذور الحضارة الأردنية القديمة:
مكتشفات أثرية وثقافية

جذور الحضارة الأردنية القديمة: مكتشفات أثرية وثقافية

◀ د. هائل الدهيسات

طالباً في جامعة دمشق/ قسم التاريخ، حيث كلفني الدكتور سلطان محيسن لكتابة بحث عن أهم الاكتشافات الأثرية التي تمت على أرض الأردن، والتي جعلت منه موطناً لأقدم مراكز الاستيطان الحضري في المنطقة.

ففي دراسة لجاك كوفان عن القرى الأولى في بلاد الشام نجد أن تجمعات بشرية كانت قد سكنت أكواخاً دائرية الشكل يعود بناؤها إلى العصر الحجري الوسيط (الميزوليتي)، الذي يقدر زمنياً فيما بين ١٥٠٠٠ - ٨٥٠٠ قبل الميلاد.

ويقول سلطان محيسن في كتابه عصور ما قبل التاريخ، لقد اكتشفت البيوت الكبارية الأولى نسبة إلى مغارة الكبارا على الضفة الشرقية لبحيرة طبرية في موقع عين جيف، الذي وجد فيه أقدم بناء معروف في بلاد الشام. ومع أن سكان قرى الصيادين الأوائل صنعوا ولأول مرة النصيلات المطروقة في أحد جوانبها القصيرة والقليل من الأدوات الهندسية على شكل مثلث أو شبه منحرف والأدوات الزراعية البازلتية كالأجران والرحى. وعلى الرغم من كل هذه التجديدات لا يمكننا التحدث عن تغيير كبير في نمط حياتهم إذ لا زال الصيد والالتقاط مصدر رزقهم الأول. فجمعوا حبوب القمح والشعير واصطادوا الغزلان والثيران البرية.



إن أهمية معرفة جذور التراث في عصور ما قبل التاريخ يعكس لنا مدى المستوى الحضاري للإنسان القديم، وقد حظي شرقي الأردن بهذا الإرث مما تؤكد عليه الشواهد الأثرية على أرض الأردن في تلك الحقبة، حيث بداية استقرار الجنس البشري الذي استطاع أن يشق طريقة، لإثبات وجوده وحفظ نوعه، من خلال قدرته على التفاعل مع بيئته وذلك لخدمة حاجاته المادية والروحية والدينية، حينما بدأت تظهر الابتكارات بمعناها المبسط، من خلال الدلائل التي تؤكد قدرة إنسان ما قبل التاريخ على التكيف مع وسطه وتسخير له لصالحه.

لقد قادني اطلاعي على أهمية المواقع الأثرية لعصور ما قبل التاريخ لمنطقة شرقي الأردن في عام ١٩٩٢ عندما كنت

ففي كتاب آثار الأردن للبريطاني لانكستر هاردنج الذي أنفق معظم حياته في التنقيب على أرض الأردن يصف لنا بعض إنجازات الإنسان في عين غزال من أواني خزفية متمثلة بالجرار والأطباق تجسد معالم الحياة اليومية في تلك القرية، التي احتوت أيضاً على قطع لأدوات فخارية بسيطة، تعود إلى العصر الحجري الحديث النيوليتي تلك الأواني التي تزامنت مع اكتشاف صناعة الفخار -نحو ٥٠٠٠ قبل الميلاد- تلك الصناعة التي يعدها الدارسون أعظم إنجازات العصر النيوليتي.

يقول الدكتور كفاي في كتابه عن طبيعة سكان القرى الأردنية خلال العصر النيوليتي، لا بد من دراسة مخلفاتهم من عمارة وفنون وعادات الدفن، حيث أحدث اكتشاف التماثيل الإنسانية في موقع عين غزال أهمية عالمية لتفردا بأنها كانت المجموعة الأولى الأقدم في العالم، حيث عكست مدى مهارت صانعيها الذين عاشوا على أرض الأردن قبل أكثر من ثمانية آلاف وخمسمائة عام.

ويشير الدكتور زيادين في دراسته أعلاه إلى أن تماثيل عين غزال صنعت من الصلصال المزوج بمسحوق كلسي مخلوط من الجص، وتم تشكيل التماثيل على حصى حيث اكتشف عام ١٩٨٢ اثنان وعشرون تمثالاً بعضها على شكل إنسان يقف على قدميه، والبعض الآخر على شكل إنسان نصفي، ويضاف إلى هذه التماثيل جماجم مطلية بالجص استبدلت فيها العيون بأصداف بحرية، وهي ربما تعبر عن معتقدات دينية.

ويتجسد الإرث الحضاري الأردني القديم أيضاً بمستوطنة تليلات الغسول التي تعود إلى الألف الخامسة قبل الميلاد، وهي تسمية قديمة ربما نسبة إلى نبتة الغسول المعروفة بالمنطقة، حيث كان يستخرج منها مادة للتطيف.

وهكذا تعد التجمعات البشرية على الضفة الشرقية لبحيرة طبرية البداية الأولى لظهور قرى الصيادين، وبالتالي فهي مرحلة انتقالية وتحول في حياة الإنسان الميزوليتي من سكنى المواقع المكشوفة إلى سكنى القرى التي انتشرت خلال الألف التاسع قبل الميلاد.

في حين يعتبر الباحث Finlayson والدكتور زيدان كفاي، فينان ذات البيوت الدائرية الشكل التي تم الكشف عنها في وادي الفينان في جنوب الأردن القرية الأقدم على أرض الأردن، والتي أرخت للفترة الواقعة بين ١٠٠٠٠-٩٦٠٠ عام من الآن.

ومن دراسة أخرى بعنوان عمان الكبرى تاريخها وحضارتها للدكتور فوزي زيادين مستنداً إلى كفاي والباحث Kenyon مشيراً إلى أنه تم التنقيب والكشف عن مخيمات بشرية استخدمها الإنسان لفترة وجيزة، كموقع صبرا والبيضا في منطقة البتراء وفي بسطة على طريق معان - وادي موسى وغيرها. إلا أن أهم المواقع النيوليتية قرية عين غزال التي يحيلها Tuubb.K إلى الألف الثامن قبل الميلاد عندما تم الكشف عنها على أثر شق طريق الآوتوستراد بين عمان والزرقاء عام ١٩٧٤ عند المدخل الشمالي الشرقي لعمان حيث بدأ التنقيب في الموقع عام ١٩٨٢ بالتعاون مع جامعة أيرزونا الأمريكية.

إن الاكتشافات الأثرية التي تمت على أرض الأردن خلال القرن المنصرم ومطلع هذا القرن جعلت منه موطناً لأقدم مراكز الاستيطان والاستقرار الحضري حيث يعتبر كل من kirkbride وكفاي إن موقع عين غزال يشكل البداية الفعلية للقرية الأردنية، حيث طرأ تقدم ملحوظ على الأحوال المعيشية وتنوعاً في المباني السكنية على ضفتي نهر الزرقاء الشرقية والغربية على نحو ألفي عام ما بين ٧٢٥٠ - ٤٥٠٠ قبل الميلاد.

ومدته الزمنية نحو ٨٥٠٠ - ٤٥٠٠ قبل الميلاد، والحلقة الأولى من ثقافة العصر الحجري النحاسي ومدته الزمنية نحو ٤٥٠٠ - ٣٢٠٠ قبل الميلاد، كما هو محدد زمنياً في كتاب فن الأردن لمؤلفه بنكوفسكي.

ويقول الدكتور سلطان محيسن صاحب كتاب عصور ما قبل التاريخ عن حضارة تليلات الغسول أنه منذ نهاية الألف الخامس وخلال الألف الرابع قبل الميلاد ساد تجانس حضاري كبير بين كل مناطق بلاد الشام، وخير شاهد على الثقافة الغسولية والتي اشتهرت بفنونها الجميلة وآثارها العاجية والنحاسية ويعتقد أنها أول من عرفت الدولاب البطيء الذي استخدمته في صناعة الفخار.

وفي رأي لانكستر هاردنج يبدو أن الغسوليين هم بقايا فلاحية عصر النيوليت الذين أصبحت معرفتهم أكثر رقياً من غيرهم في العصر الحجري النحاسي الذي يعد نموذجاً واضحاً على الاستقرار، لأن الإنسان الأردني بدأ باستخدام النحاس في هذا العصر، وتمكن أيضاً من صناعة السلاسل والحصر، في حين تزينت النساء الأردنيات بقلائد من الأصداق وودق الوشم.

تقتصر حضارة الأردن في مرحلة ما قبل ظهور الكتابة التصويرية أكثر من غيرها من دول المنطقة إلى نصوص مدونة تعبر عن تراثها في حين يعد ظهور آلهة ومعابد وعبادات سائدة في منطقة شرقي الأردن أمر يعطي إمكانية لدراسة المشهد الثقافي والديني من خلال البحوث المنجزة ذات الطابع الحفري والكشوفات المستقبلية لتشكيل لوحة حضارية أردنية تعطي صورة معبرة عن تلك الحقبة الزمنية.

وتبين دراسة في الأساطير الأردنية القديمة للدكتور خزعل الماجدي أن الاختلاط الكنعاني العموري مع السكان

ولرسم ملامح الهوية الثقافية، وفهم الواقع الروحي والديني لحياة الإنسان الأردني القديم، لا بدّ من دراسة المعطيات الأثرية واستنطاقها من خلال تطبيق مناهج دراسة متقدمة تساعد على إجلاء حقيقة حقبتها الزمنية غير المدونة والبحث في التاريخ الحضاري للإنسان وعن أصله ومصيره لأننا نوافقون لمعرفته.

تشكل ثقافة مستوطنة تليلات الغسول محاولة الإنسان الأردني للتعبير عن الحياة وقيمتها ومعانيها في تأريخ تطور البشرية.. لذا فإن أبرز ما يجده الباحث للتراث الروحي والثقافي والديني للحضارة الأردنية خاصة هو إيغالها في القدم، وتتابعها وتناغمها مع التراث الروحي والحضاري لمنطقة بلاد الشام التي هي جزء منه سواء من ناحية طرق التعبير الإنساني في تصوير معالم نهاية عصور ما قبل التاريخ، أم من ناحية الموضوع/ المحتوى غير المدون.

رسمت التنقيبات الأثرية الحديثة ملامح للتراث الروحي والثقافي للحضارة الأردنية في نهاية عصور ما قبل التاريخ من خلال مستوطنة تليلات الغسول التي اكتشفت عام ١٩٢٨، كموقع أثري، يتألف من مجموعة من التلال الصغيرة الواقعة إلى الشمال الشرقي من البحر الميت في وادي الأردن، حيث أجريت فيه تنقيبات بين أعوام ١٩٢٩- ١٩٣٨، أشرف عليها المعهد البابوي التوراتي بمدينة روما، واستكمل الباحث نورث الأعمال عام ١٩٦٠، ثم تابع هنسي الحفريات بين أعوام ١٩٦٧-١٩٧٨، باسم المدرسة البريطانية للآثار في القدس، وقد استأنفت جامعة سيدني الحفريات في الموقع ذاته منذ عام ١٩٩٤، بإشراف الباحث بورك، بهدف الحصول على المزيد من النتائج عن هذا الموقع المهم، وربطها بنتائج التنقيبات السابقة.

ففي كتاب عصور ما قبل التاريخ تشكل الثقافة الغسولية الحلقة الأخيرة من العصر الحجري الحديث النيوليتي

على سومر في منتصف الألف الرابع قبل الميلاد، فالرمز المسماري Dinger يدل على الآلهة ويرسم بأشعة ثمانية. وكما هو معروف أن النجمة الثمانية لها ارتباط بالآلهة السومرية عشتارولاسيما في شكلها ذي المربعين المتقاطعين، وبالتالي تشكل نجمة الغسول حلقة وصل بين عشتار (آلهة الحب والجمال والخصوبة) الأم المجسدة بتمثال خصبى وبين شكلها الرمزي الكوكبي.

يخبرنا صاحب مثولوجيا الأردن القديم المستند على دراسات متخصصة عن محاولات الترميز عند الإنسان من خلال البواكير الأولى لنجمة الغسول لينتقل إلى مراحل تجريدية لاحقة كفكرة الإله والكتابة التصويرية، في حين تنتمي جدارية الموكب للثقافة الغسولية في العصر النحاسي الحجري، وتمثل موكباً مكوناً من ثلاثة أشخاص مقنعين يمسكون بأدوات ويمارسون طقوس دينية، فهي إما للتضحية أو كهنة يتقدمون لأداء شعائهم أو ربما صيادون بأسلحة.

وأخيراً، فإن الاكتشافات الأثرية التي تمت على أرض الأردن أكدت على أنه موطناً لأقدم مراكز الاستيطان الحضري في المنطقة. وفي هذا السياق جاء اكتشاف مخيمات ومستوطنات وقرى قديمة مثل فينان في جنوب الأردن وعين غزال والبيضا في منطقة البتراء، التي تشرف على وادي الغراب وتليلات الغسول وعراق الدب بشمالي الأردن وباب الذراع في الكرك والغوير في وادي عربة ووادي شعيب في السلط والبسطة في معان وعين الجمام على الشارع الرئيسي الذي يربط مدينتي معان والعقبة والبعجة بالقرب من البتراء وجاوة بالقرب من المفرق وغيرها من المعالم، الأمر الذي يجعل للأردن القديم تاريخاً عريقاً غنياً ومتصلاً على امتداد آلاف السنين وبالتالي يعزز الهوية الثقافية الوطنية الأردنية ويجسدها في حياتنا الحاضرة.

المحليين في شرقي الأردن من غسوليين ويرموكيين مهد الطريق لظهور حياة سياسية وحضارية وثقافية أردنية لاحقة تمثلت في الممالك الأردنية الثلاثة أدوم ومؤاب وعمون.

ونقرأ رأي لانكستر هاردنج وما قدمته التنقيبات من وصف للموقع، ففي عام ٢٥٠٠ قبل الميلاد كانت هناك قرية متوسطة - لم تكن محصنة تحصيناً قوياً ربما كانت البلاد آمنة - ذات منازل بنيت من الآجر المجفف بفعل حرارة الشمس فوق أساس الحجر، وبعضها الآخر بني من الآجر الترابي، أما السقوف فكانت من الخشب وأعواد القصب والطين، كما طليت جدران المنازل بالكلس ودهنت بألوان فاتحة مع رسوم تمثل الإنسان والنجوم وأشكال هندسية، وعُرفت تليلات الغسول بعبادات دفن خاصة، إذ وضعت جثث الأطفال، داخل جرار فخارية أو بشكل قرفصائي داخل حفرة في إحدى زوايا المنزل.

ففي انسكلوبيديا الأرض المقدسة وغيرها من الدراسات نجد من بين الرسوم الجدارية التي اكتشفت في مستوطنة تليلات الغسول بين عامي ١٩٢٩ - ١٩٣٢ م، نجمة الغسول والنقش الهندسي ونقش النمر والقطعة المتعرجة والرسم الجداري المسمى بالموكب، وتمثل نجمة الغسول واحدة من أندر اللوحات الجدارية، والتي تعبر عن حضارة أواخر عصر ظهور الزراعة النيوليتي الذي نضجت فيه الأفكار الروحية والدينية الأمر الذي يعد نموذجاً واضحاً لاستغلال الإنسان النيوليتي للمكان والزمان.

ويفسر الدكتور خزعل الماجدي ما تعكسه لنا لوحة نجمة الغسول من اهتمام مبكر عند الغسوليين بالنجمة الثمانية الأشعة أو بالشمس ذات الأشعة الثمانية، وهي ثلاث نجومات ثمانية واحدة بداخل الأخرى تتمثل بنجمة واحدة كبرى، وربما يعكس اهتماماً مبكراً بالكواكب وعبادتها... أو دلت



أفكار ملف العدد:

◀ المفكر العربي د. نصر حامد أبو زيد

◀◀ إعداد: هيئة التحرير

◀ - النص بين إبستمولوجيا التحرر وإيديولوجيا التسلط قراءة في عمل أبي زيد

- استراتيجيات القراءة وآليات التأويل عند نصر حامد أبوزيد

- التأويل عند نصر حامد أبوزيد: المواجهة المستمرة مع المعاني

- إشكالية النهضة في فكر نصر حامد أبوزيد

- نصر حامد أبوزيد قراءة في "مفهوم النص"

- التأويل عند نصر حامد أبوزيد: المنطلقات - الحدود - الغايات

- نصر حامد أبوزيد: المفكر والإنسان والمواطن

الدكتور نصر حامد أبو زيد

من مؤلفاته:

- ١- فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير للطباعة والنشر- دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٢.
- ٢- النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط١، ١٩٩٥.
- ٣- القول المفيد في قضية أبو زيد، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ١٩٩٦.
- ٤- التكفير في زمن التكفير: ضد الجهل والزيغ والخرافة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ١٩٩٨.
- ٥- الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط٤، ١٩٩٨.
- ٦- مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط٤، ١٩٩٨.
- ٧- الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط١، ٢٠٠٠.
- ٨- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط٦، ٢٠٠١.
- ٩- هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢.
- ١٠- نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط١، ٢٠٠٧.
- ١١- الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط١، ٢٠٠٧.
- ١٢- دوائر الخوف في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ٢٠٠٨.

ولد نصر حامد أبو زيد في إحدى قرى طنطا بمصر، في ١٠ يوليو ١٩٤٣، وهو أكاديمي وباحث متخصص في الدراسات الإسلامية، ومتخصص في فقه اللغة العربية والعلوم الإنسانية، وقد توفي في ٥ يوليو ٢٠١٠.

عمل في الهيئة المصرية العامة للاتصالات السلكية واللاسلكية ما بين عام ١٩٦١ وعام ١٩٧٢، وعين معيداً في قسم اللغة العربية وآدابها في جامعة القاهرة عام ١٩٧٢، ثم مدرساً في القسم نفسه عام ١٩٧٦، وحصل على منحة من الجامعة الأمريكية في القاهرة للدراسة في مؤسسة فورد ما بين عام ١٩٧٦ وعام ١٩٧٧، وعاد مدرساً بكلية الآداب في جامعة القاهرة عام ١٩٨٢، ثم انتقل للعمل في جامعة القاهرة في الخرطوم عام ١٩٨٣، وعاد أستاذاً مساعداً إلى جامعة القاهرة حتى عام ١٩٨٧، وأستاذاً عام ١٩٩٥. عمل خلال هذه الفترة أستاذاً زائراً في جامعة أوساكا في اليابان، وفي جامعة ليدن في هولندا.

حصل على جائزة عبد العزيز الأهواني للعلوم الإنسانية من جامعة القاهرة عام ١٩٨٢، ووسام الاستحقاق الثقافي من رئيس جمهورية تونس عام ١٩٩٣، وميدالية «حرية العبادة» من مؤسسة إيلانور وتيودور روزفلت عام ٢٠٠٢.

قدّم أبحاثه للحصول على درجة أستاذ في جامعة القاهرة، وتألّفت اللجنة من عدد من الأساتذة ومن بينهم الدكتور عبد الصبور شاهين، وحدثت القضية المعروفة، والتي انتهت بتهمة الكفر، كما جاء في تقرير اللجنة، فترك نصر حامد أبو زيد مصر، وغادرها للمنفى.

النص بين إبستمولوجيا التحرر وإيديولوجيا التسلط

قراءة في عمل أبي زيد

◀ د. علي مبروك

فإن المجادلة تنشأ حول ما إذا كان القرآن هو الأصل في سيادة تلك "النصية" على بناء تلك الحضارة، أم أنه قد جرى تحويل القرآن نفسه إلى "نص" ليتسنى تأييد نزعة نصية تتسيد الثقافة التي تنزل فيها أصلاً. وبعبارة أخرى: هل يكون القرآن هو الأصل في نصية الحضارة، أم أنه هو الضحية الأكبر لتلك النصية؟ ولعل الأهمية القصوى لذلك السؤال تتأتى من قران الاتباعية والنصية؛ وعلى النحو الذي يجعل القرآن هو أصل "الاتباعية" التي يعاني المسلمون من تبعاتها الثقيلة حتى الآن، في حال ثبوت أنه الأصل في "النصية"، وليس ضحيتها.

وهنا يلزم التنويه بأنه إذا كانت "الاتباعية" تفترض، أولاً، حضور أصل أول؛ وأعنى من حيث لا إتباع إلا لأصل مسبق (يكون سلطة)، فإنه يلزم التنويه بأن حضور الأصل لا يستلزم، آلياً، انبثاق (أو غلبة) الاتباعية بالضرورة. بل الأصل قد يحضر من غير أن تقترب به الاتباعية أبداً، وأما الاتباعية فإنها لا تحضر أبداً من غير أصل؛ وإلى حد إمكان افتراض أنها قد تضع بنفسها الأصل (وكسلطة بالذات)، إن لم تجده قائماً. فالحق أن الأصل



تبلغ مركزية "النص" في بناء الحضارة العربية الإسلامية حد إمكان نسبتها إليه؛ وعلى نحو ما يُقال من "إن الحضارة المصرية القديمة هي حضارة ما بعد الموت، وأن الحضارة اليونانية هي حضارة "العقل"، أما الحضارة العربية الإسلامية، فهي حضارة النص" ١. وإذا كان أحداً لا يقدر على المجادلة في إمكان تلك النسبة،

إن ذلك يعنى أن الثقافة، التي تسيّدت في الإسلام، لم تصبح اتباعية لأن نصاً (هو القرآن) قد فرض نفسه داخلها كأصل يلزم إتباعه، بقدر ما إن هذا النص نفسه، قد جرى وضعه كأصل (للاتّباع وليس الإبداع) داخل هذه الثقافة- وبما ينطوي عليه هذا الوضع من إهدار الممكنات الكامنة لذلك النص- وذلك بفضل ما تنطوي عليه تلك الثقافة أصلاً، من اتباعية كامنة؛ تضرب بجذورها الأعمق في أشكال وجود، وأنساق ثقافة، سابقة- في تشكيلها- على انبثاق وظهور هذا النص ذاته. وفي كلمة واحدة، فإن القرآن هو ضحية الاتباعية، وليس أصلها.

وللمفارقة، فإن هذا الوضع للقرآن كنص داخل الثقافة- وهو الأمر الذي وإن تبلور متأخراً، إلا أن مقدماته تقوم كاملة في بنية الثقافة- قد مضى ضداً على ما أراده القرآن لنفسه. فعلى تعدد وتنوّع تسميات القرآن لنفسه (كالذكر والبيان والتنزيل والفرقان والكتاب والهدى والبلاغ)، فإنه لم يطلق على نفسه تسمية النص أبداً. ولعل موازنة بين تلك التسميات تكشف عن أن القرآن قد أراد لنفسه أن يكون كتاباً، لا نصاً. إذ فيما لم ترد- مطلقاً- كلمة "نص" في أي التنزيل للدلالة على القرآن أو على غيره (من الكتب الأسبق)، فإن كلمة "الكتاب" قد وردت في تلك الآيات لما يقترب- أو يكاد- من الثلاثمائة مرة تقريباً، للإشارة إلى القرآن نفسه^٢ وإلى غيره من صور الوحي التي تنزلت على الأنبياء السابقين^٣، أو للإشارة إلى أصحاب الأديان السابقة من "أهل الكتاب"^٤، وللدلالة أيضاً على الكتاب الحاوي للمعرفة الإلهية الأكمل والأشمل؛ أو اللوح المحفوظ^٥.

وهنا يلزم التنويه بأن تقديم القرآن لنفسه ككتاب، وليس كنص، يرتبط بحقيقة أن النص- بحسب تعريفه-

لا يضع نفسه كأصل؛ هو سلطة يلزم إتباعها والانصياع لها، بقدر ما يجرى فرضه، على هذا النحو، بتأثير فاعلية تتموضع خارجه؛ وهى فاعلية تنتمي إلى الثقافة بمعناها الأنثروبولوجي الواسع والأقدم، وليس إلى مجرد شكلها المكتوب المحدود والأقرب. وإذ يحيل ذلك إلى أن الاتباعية لا تكون، هكذا، نتاجاً للأصل بمجرده، بل نتاج كيفية في مقاربتة، وطريقة في التعامل معه، فإنه يمكن المصير من ذلك إلى أنها تتحدد، كممارسة ثقافية، بكيفية في اشتغال الوعي على نحو ما؛ ولكنها سرعان ما تستعيد المبادرة فتحدد عمل الوعي، بمثل ما كان هو المحدد لها. وبالرغم من أن هذه الكيفية في اشتغال الوعي، التي تؤطر الاتباعية وتحددها، إنما تجد ما يؤسسها داخل بنية ثقافية أعمق، لها شروطها الموضوعية المجاوزة لما هو فردي، فإنها- أي هذه البنية وما يرتبط بها من طرائق في اشتغال الوعي- لا تتجلى إلا من خلال عمل الأفراد؛ وخصوصاً أولئك الذين يكونون الأقدر من غيرهم على التعبير الأجل عنهما في أكثر صورها شمولاً وتماسكاً. وإذ تكون نصوص هؤلاء الأفراد هي النصوص التأسيسية في ثقافة ما، فإن هذه التأسيسية لا تتأتى من كون هذه النصوص تختزل البنية الكامنة في الثقافة، وتجليها في أكثر صورها شمولاً وكليةً فحسب، بل ومن كونها تصوغ هذه البنية وتعيد إنتاجها ضمن فضاءات جديدة لم تعرفها من قبل. ومن هنا تأسيسية نص كل من الشافعي والأشعري؛ وأعنى من حيث ينطويان على ما يمكن اعتباره صوغاً وإعادة إنتاج للبنية الكامنة في الثقافة، بالمعنى الأنثروبولوجي البدوي الأقدم، ضمن فضاء الثقافة المكتوبة في الإسلام. وبالطبع فإن ذلك يؤوّل إلى أن الثقافة المكتوبة، وأعني بالذات تلك التي سادت في الإسلام، لم تقلت من قبضة التوجيه الحاسم للثقافة بالمعنى الأنثروبولوجي الواسع؛ والتي تضرب بجذورها الأعمق فيما يسبق الإسلام ويتعداه.

ولعله يتفق مع تقديم القرآن لنفسه، ككتاب للفهم، وليس كنص للاستظهار والحفظ، حملته القاسية على أصحاب الأديان السابقة لأنهم جعلوا كتبهم موضوعاً لمجرد الحفظ والاستظهار فحسب. ففي تفسيره لآية: ”مثل الذين حُمِلوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً“ - الجمعة ٥- أورد ابن كثير ما يلي: ”يقول تعالى ذاماً لليهود الذين أعطوا التوراة وحملوها للعمل بها، ثم لم يعملوا مثلهم في ذلك كمثل الحمار يحمل أسفاراً؛ أي كمثل الحمار إذا حمل كتباً لا يدري ما فيها، فهو يحملها حملاً حسيّاً، ولا يدري ما عليه، وكذلك هؤلاء في حملهم الكتاب الذي أوتوه، حملوه لفظاً، ولم يفهموه ولا عملوا بمقتضاه، بل أولوه وحرفوه وبدّلوه، فهم أسوأ حالاً من الحمير، لأن الحمار لا فهم له، وهؤلاء لهم فهم لم يستعملوها“^٨. وبالطبع فإن الحمل الغالب على مسلمي هذا الزمان للقرآن هو من نوع الحمل الحسي؛ على نحو لا يختلفون فيه مع اليهود الذين نعى عليهم القرآن حملهم الحسي للتوراة^٩. والحق أن كتاباً ينعي على المؤمنين بالكتب السابقة حملهم الحسي لهذه الكتب؛ أي حمل الحفظ والترديد فقط، لا يمكن أن يقبل من المؤمنين به أن يكتفوا بمجرد الحمل الحسي له. بل إن إدانته للحمل الحسي إنما تحيل إلى توجيهه إلى نوع آخر من الحمل؛ هو ”الحمل المعنوي“ الذي يستحيل معه القرآن من محمول على الظهر - كظهر على الحمار - إلى محمول في العقل؛ وعلى النحو الذي يصبح معه ساحة لإنتاج المعنى.

ولعل دلالة الحضور الكثيف للفظه ”الكتاب“ في القرآن يرتبط بالقصد إلى نقل المخاطبين (وهم عرب الجاهلية)

هو الواضح البين الذي لا يحتاج إلى تفسير، والذي لا يمكن بالتالي أن يكون موضوعاً لقراءة، بل لمجرد الترديد والاستظهار، وذلك على العكس تماماً من ”الكتاب“ الذي لا يمكن بحسب طبيعته إلا أن يكون موضوعاً للقراءة، وليس التكرار. وبالطبع فإن صعوبة أن يكون القرآن نصاً تتأتى من استحالة تصويره من قبيل الظاهر الذي لا يحتاج إلى قراءة وتفسير. فضلاً عن ما ينطوي عليه ذلك من تصور القرآن نصاً مغلقاً وفي غاية الفقر الدلالي، فإنه يتعارض مع ما أورده الأصوليون أنفسهم من أن ”النصوص - في القرآن - عزيزة نادرة“. وهنا ينبثق السؤال: كيف تكون النصوص عزيزة، وإلى حد الندرة، في القرآن - وإلى حد ما يُقال من أن جزءاً من آية واحدة فقط من آياته هي التي تحتل، لوضوحها وظهور دلالتها، أن تكون نصاً^٦ - بينما يُصار إلى أن القرآن بأسره يعد نصاً^٥.

والغريب حقاً أن يكون القدماء أيضاً ”لم يشيروا إلى القرآن والحديث باسم النصوص، كما نفعل في اللغة المعاصرة، بل كانوا في العادة يستخدمون دوالاً أخرى كالكتاب والتتزيل والقرآن للدلالة على النص القرآني، وكانوا يستخدمون دوالاً مثل الحديث أو الآثار أو السنة للإشارة إلى نصوص الحديث، وكانوا يشيرون إليهما معاً باسم الوحي أو النقل. وكانوا حين يشيرون إلى ”النص“، فإنما كانوا يعنون به جزءاً ضئيلاً من الوحي؛ أو بعبارة أخرى ما لا يحتمل أدنى قدر من تعدد المعنى بحكم بنائه اللغوي“^٧. ولعله يمكن، هكذا، ترجيح القول بأن التكريس الكامل للتعاطي مع القرآن قد أعلن عن نفسه، بلا موارد، مع إطلالة عصور الانحطاط والتقليد المتأخرة التي توقفت فيها عملية القراءة وإنتاج الجديد، ولم يعد ثمة إلا محض الاستظهار والترديد.

لم تزل تهيمن للآن، وذلك ابتداءً مما تقوم به من صرف حكم الجزء النادر في القرآن (أعنى الآية الواحدة أو حتى بعضها) على الكل الشامل (الذي هو القرآن بأسره). فإذا النص عند الأصوليين هو ما ”أتى الكتاب على غاية البيان فيه، فلم يُحْتَجَّ مع التنزيل فيه إلى غيره“ ١٢ أو ما يكون ”مُسْتَفْنَى فيه بالتنزيل عن التأويل“، والذي هو من قبيل العزيز النادر؛ حيث ”النصوص عزيزة“ ١٣ وإلى حد المصير إلى أنه ”ما ثم نص يُرجع إليه لا يتطرق إليه الاحتمال“ ١٤، فإن سحب حكم النص/الجزء (الذي أتى فيه الكتاب على غاية البيان، فلا يتطرق إليه احتمال) على القرآن/الكل، كان لابد أن ينتهي إلى نتائج بالغة الخطر، لا على صعيد العقل فقط، بل وعلى صعيد القرآن نفسه. فإنه إذا كان الأصوليون قد صاروا- ابتداءً من المعنى الذي تواضعوا عليه للنص من جهة، ومن إقرارهم بندرته في القرآن من جهة أخرى، إلى صوغ قاعدة أنه: ”لا اجتهد فيما فيه نص“ - ومن دون أن يؤثر ذلك على فاعلية الاجتهاد الذي كان له أن يشتغل على ما ليس بنص في القرآن وهو الأكثر، فإن الأمر سوف يختلف تماماً مع تحويل القرآن بأسره- بحسب الحاصل الآن- إلى ”نص“. سوف يتم إدخال تحويل بسيط- لعله غير ملحوظ، ولكنه فارق تماماً- على القاعدة الأصولية ”لا اجتهد مع ما فيه نص“، لتصبح ”لا اجتهد مع نص“؛ وعلى النحو الذي انغلقت معه الساحات التي تشغل عليها فاعلية الاجتهاد على نحو كامل. وإذا كان لابد أن يتأدى ذلك إلى إصابة العقل بالتآكل والضمور، فإنه كان لابد أن يدخل بالقرآن إلى دوائر الانغلاق والجمود؛ وأعنى من خلال تعجيزه عن التفتح عن ممكناته الكامنة التي تعطيه حياته الحقة،

إلى المرحلة الكتابية؛ وبما يعنيه ذلك- على نحو جلي وصريح- من أن القرآن ينطوي، في جوهره، على السعي إلى نقل عرب الجاهلية- الذين لم يعرفوا إلا نمطاً من الثقافة الشفاهية بما يصاحبها من آليات تفكير لا تسمح بأي تطور- إلى وضع حضاري أرقى. إذ الحق أن ما يرتبط بالكتابية من آليات تفكير وطرائق في إنتاج المعرفة تقوم على التعقل، والملاحظة والنظر والاستنتاج المتبصر ١٥ إنما تحيل إلى وضع أرقى بكثير من ما يرتبط بالشفاهية- التي كان عليها العرب- وما يصاحبها من آليات وطرائق في إنتاج المعرفة تعتمد على مجرد الحفظ والنقل. وبالطبع فإنه إذا كانت آليات الحفظ والنقل الملازمة للشفاهية لا تسمح إلا بنوع من التقليد والاتباعية التي انتقدها القرآن بشدة ١٦؛ ابتداءً من إعاقته لقدرة البشر على تقبل هدي السماء، فإن آليات التفكير والتعقل التي تلازم الكتابية تنطوي على فتح الباب أمام ثقافة الكشف والإبداع؛ وعلى النحو الذي يسمح بنقل الواقع إلى حالة أكثر رقياً. والحق أن هذا السعي القرآني إلى ترسيخ الكتابية- بما تمثله من حالة وجود أرقى- إنما يتفق مع التطورات التي كانت تجري في المجتمع المكي الذي كان يعيش سيروية تحول إلى مجتمع تجاري في حاجة إلى التعاقدات المكتوبة. ولسوء الحظ فإن ما يغلب على الوعي الراهن للمسلمين من تقليد واتباعية، وابتعاد عن التعقل والتدبر، يكشف عن نوع من الارتداد إلى ما يكاد أن يكون الإسلام قد تنزل لتجاوزه.

ولعل إشكالية مقارنة القرآن كنص، لا تقف فقط عند حقيقة تعارضها مع تقديم القرآن لنفسه ككتاب على الخصوص، ولا في أن القدماء لم يشيروا إليه كنص، بل إنها تتجاوز- وهو الأخطر- إلى ما تمارسه من مخادعة وتخليط، وبكل ما ترتب على ذلك من تثبيت بنيات ذهنية

يضع نفسه في مقام الله مُحاسِباً لنصر ومتوعداً بالعذاب الأليم جزاءاً وفاقاً على ما نطق به من أن القرآن محض "منتج ثقافي" من تأليف البشر، وعلى ما قيل أنها دعوته للتححرر من النصوص.

وضمن هذا السياق، فإن أبو زيد لم يكن موضوعاً لمجرد سوء الفهم، بل كان - وهو الأسوأ - هدفاً لسوء النية؛ الذي تمثل في التلاعب بمفردات نصه، على النحو الذي يسمح للخصم بتثبيت دعواه. وهكذا فإنه إذا جاز أن ثمة مفهوم ينتظم عمل "أبو زيد" كله، فإنه يمكن القول بأنه مفهوم "التحرر من سلطة النصوص"؛ الذي استحال، بكيد خصومه وخبثهم، إلى مبدأ "التحرر من النصوص"؛ الذي لا يحتمله نصه؛ ناهيك عن أن ينطق به. ولعله يلزم البدء من بيان التناقض الكامل بين الصيغتين؛ وأعنى من حيث أنه فيما تحيل الصيغة الأولى إلى التنكر لعلاقة ما مع النص، يحضر فيها كسلطة، فإن الصيغة الثانية تنطوي على التنكر للنص بذاته. وإذن فإنه السعي إلى التفكير في علاقة أخرى مع النص، لا كسلطة لا تسمح إلا بترديده وتكراره، بل كنقطة ابتداء للوعي ينطلق منها مستوعباً ومتجاوزاً إلى ما بعدها؛ وبكيفية تسمح للنص ذاته بأن يتكشف عن إمكاناته المضمرّة التي يستفيد منها حياته الحقّة، والتي لا يمكن أن يسمح لها التكرار بالانكشاف والظهور. ولعل ذلك يعنى أن التحرر، هنا، لا يكون، فحسب، للوعي من سلطة النص، بل ويكون للنص أيضاً؛ وأعنى من حيث يسمح لممكناته الكامنة بالافتتاح. وهكذا يبدو وكأن الأمر، في جوهره، لا ينطوي على ما هو أكثر من السعي إلى الانتقال بالنص من علاقة تكرره، إلى علاقة تحرره.

عبر جعله قادراً على التجاوب مع حاجات زمان لا يكف عن التطور. ولسوء الحظ، فإن قاعدة "لا اجتهد مع نص" قد تحولت إلى أحد الآليات التي تشتغل بها الثقافة على العموم؛ وأعنى من دون التمييز بين النص الإلهي المصدر (كالقرآن)، وبين سائر النصوص الأخرى التي استقر الأمر على تلقيها بطريقة ترديدية لا مجال فيها للمساءلة والحوار^{١٥}. وغني عن البيان أن قاعدة تبني، هكذا، على تعطيل الاجتهاد في مواجهة النص (وبالكيفية التي تطور معها مدلول هذا "المصطلح" من الآية، إلى القرآن بأسره، ثم إلى سائر النصوص إنسانية المصدر) قد ارتبطت، على نحو صميمي، مع تكريس آلية مقارنة النص - أي نص - كسلطة واجبة الخضوع والإتباع.

ولعل ذلك كله لم يكن غائباً عن وعي أبي زيد. وحين يُضاف إليه وعيه بعجز المفاهيم التي بلورها الأصوليون (فقهاء ومتكلمون) من قبيل المُحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، والعام والخاص عن استيعاب المشكلات التي تترتب على مقارنة القرآن كنص، فإن في ذلك كله تفسيراً لما يتبدى من أنه قد راح، على مدى الأعوام الأخيرة، يتحرر من مقارنة القرآن كنص، ليبدأ في مقارنته كخطاب. وبالرغم من هذا التحول، الذي يحتاج إلى درس أعمق، فإن المحمولات السلبية التي جرى إلصاقها بمقارنته للقرآن كنص، قد ظلت تطارده حتى إلى ما بعده موته الإسيان؛ وذلك بحسب ما أظهرته كتابات قطاع عريض من الجمهور الذي أتاحت له الحداثة أن يدخل إلى ساحات الكتابة الإلكترونية المفتوحة؛ وهي الكتابة التي تكشف عن أزمة هذا الجمهور - بل وحتى عن غيابه - بأكثر مما تكشف عن حضوره الفاعل. هذا الجمهور الذي راح

ضد النص، بحسب ما راح يلح خصومه؛ الذين لا يمكن تفسير معركتهم ضده، إلا بحسبانها معركة الإيديولوجيا- التي فضحها- ضده. وبالرغم مما يبدو، هكذا، وكأنها معركة "الحقيقة" في مواجهة "الإيديولوجيا"، فإن أبو زيد قد ظل يوصم طوال الوقت- وللمفارقة- بأنه إنما يصدر عن إيديولوجيا مغرضة، فيما لا يعرف خصومه إلا الحقيقة خالصة، يصدرون عنها. وهكذا تبدو الوصاية، في حقيقتها، ذات طبيعة إيديولوجية، وفقط فإنها تأخذ من الدين/النص/التراث قناعاً لها. وعلى أي الأحوال، فإن الوعي بالطبيعة الإيديولوجية الكامنة لمفهوم "سلطة النص"؛ التي حارب أبو زيد من أجل فضحها بلا هوادة، يبقى في حاجة إلى إكتناه الحدود المعرفية للمفهوم ذاته.

وهنا فإنه إذا كان قد بدا أن النسق المهيمن داخل التراث إنما يضع نفسه مع النص في هوية واحدة، فإن الكشف عن طبيعة هذا التماهي بوصفه مجرد علاقة مع النص (حيث الهوية هي علاقة لاشك)، في مواجهة علاقات أخرى قائمة أو ممكنة معه، إنما يؤول إلى التنزل بالنسق المهيمن، من فرضيته المضمرة- التي يصنع بها سلطته- "النسق هو النص"، إلى فرضية "النسق هو غير النص، وهو- كغيره- في علاقة معه"؛ وبما يعنيه ذلك من انتزاع ما يؤسس به سلطته. وإذا يبدو، هكذا، أن ثمة إمكانية لعلاقتين مع النص؛ إحداها هي علاقة "الهوية"، والأخرى هي علاقة "المغايرة"، فإنه يبقى أن الأولى هي الأقرب بما لا يُقاس بالثانية. فإذا لا تتج علاقة الهوية، إلا أن الشيء هو نفسه، فإن علاقة المغايرة إنما تسمح للشيء بأن يكون ذاته وغيره في آن معاً. وإذا لا تسمح العلاقة الأولى للشيء إلا بأن ينفتح على مجرد ذاته؛ وبما

وهكذا يبدو الأمر، في جوهره، لا صراعاً حول النصوص (قبولاً أو رفضاً لها)، بل حول طبيعة ونمط العلاقة معها (استهلاكاً وتكراراً أو إبداعاً وحواراً). ولعل ذلك يتأكد حين يدرك المرء أن أحد أهم أدوات النسق المهيمن- الذي اتضح أنه الأصل في كل ضروب الوصاية السائدة- في بناء سلطته، قد تمثلت في المخيلة بتماهيه مع النص المقدس انطولوجياً؛ وعلى نحو يخفى فيه سلطته الخاصة وراء سلطة النص؛ فإن ذلك يعني أن ما يُشار إليه من "سلطة النص" هو، في جوهره، قناع لسلطة أخرى تختفي وراءها؛ هي سلطة النسق المهيمن. فالحق أن النص لا سلطة له إلا بمقدار ما يُراد منه أن يغطى على سلطة تقوم خارجه، تسعى إلى تثبيت نفسها بفضل ما لهذا النص من الحصانة والقداسة. ومن هنا تلك الاستبدادية التي ينطوي عليها مفهوم "سلطة النص"؛ وأعنى من حيث يجعل "النص" - بما يفترض أن ينطوي عليه من السعي لتحرير الإنسان فعلاً ووعياً، مجرد قناع لسلطة مستبدة. وهكذا تتبدى، وعلى نحو زاعق، الطبيعة الإيديولوجية الخالصة لمفهوم "سلطة النص"؛ الأمر الذي يعني، وللمفارقة، أن رافضيه والداعين إلى التحرر من سطوته، هم الأكثر حرصاً على "النص"، من غيرهم الذين كانوا، من دون أن يدركوا، ممسوكين إلى إيديولوجيا عاتية. وليس من شك في أن ما انتهى إليه أبو زيد من ضرورة "التحرر من سلطة النصوص" إنما يرتبط بما يسكن المفهوم من حمولة إيديولوجية متخفية؛ وأعنى من حيث أدرك فيه قناعاً "لكل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا". ضد هذه الأشباح الإيديولوجية المنفلتة من سيطرة الوعي، كان أبو زيد يحارب معركته، وليس أبداً

أية إحالة إلى أي سياقات خارجها. وليس من شك في أن هذا الإهدار للسياقات غير اللغوية، لا يمكن أن ينتج- مهما كان ثراء اللغة وغناها- إلا الدلالة الأوفر والأجذب؛ لأنه إذ يمنع تفاعل النص مع العالم خارجه، لا يملك إلا أن يكرره؛ وبما يعنيه هذا التكرار من إهدار فاعلية النص. وهكذا تتكشف الحدود الإيديولوجية والمعرفية لمفهوم "سلطة النص" الذي ينبنى طبقاً لعلاقة بالنص، يضع فيها النسق المهيمن نفسه في هوية معه. وهنا يتجلى الجانب الآخر لمعركة أبو زيد؛ التي لم تكن- والحال كذلك- ضد أشباح الإيديولوجيا المنفلتة فحسب، بل وضد الإفقار المعرفي الكامل للنص، الذي لابد أن تنتهي إليه أي إيديولوجيا تعمل على نحو خفي ومنفلت.

وإذ يعتقد الكثيرون أن اجتهاد أبو زيد مقطوع الصلة بالكليّة عن تراث الإسلام الزاخر، فإنه يلزم التأكيد على أنه إذا كان جوهر عمل نصر واجتهاده يقوم، في العمق، على كيفية في تأسيس العلاقة مع النصوص؛ لا بما هي علاقة سلطة، بل بما هي علاقة حوار، فإن هذا التصور، الذي يقوم عليه اجتهاد الرجل، إنما يضرب بجذوره في قلب اللحظة الأكثر مركزية التي تحدت فيها مصائر الإسلام بأسره؛ وأعنى بها لحظة الفتنة. وفقط فإن هذا التصور قد راح يتعرض لعمليات إقصاء وإزاحة انتهت، ليس فقط إلى إخراجها من ساحة الإسلام، بل وإلى اعتبار حامله خارجاً عن الدين والملة.

فعندما اتجه الصحابي الجليل "عمار بن ياسر"- إبان وقعة صفين- بخطابه إلى بني أمية قائلاً: "نحن ضربناكم على تنزيله، واليوم نضربكم على تأويله"، فإنه

يعنيه ذلك من انغلاقه عليها في الحقيقة، فإن علاقة المغايرة تسمح للشيء بأن يفتح على غيره، فيوسّعه ويتسع به في الوقت نفسه؛ وأعنى من حيث يسمح له هذا الانفتاح على الغير من أن يتكشف عن إمكاناته المحايثة لوجوده، والتي ما كان لها أن تتكشف وتظهر في الوجود إلا عبر هذا الانفتاح على الغير. ومن حسن الحظ أن علاقة المغايرة تلك، هي ما يبدو وكأن الله، نفسه، إنما يفعل بحسبها، وذلك طبقاً للحديث القدسي؛ الذي يشير إلى دور الخلق (الذين هم "غير" ذاته)، في إظهار إمكانات ذاته، التي يبدو- بحسب تصريحه- أنها كانت مخفية عنه هو نفسه. ولعل ذلك يعني ضرورة أن تكون "المغايرة"، هي- وليست الهوية- أساس العلاقة مع النص؛ وأعنى من حيث تسمح له- كالله- بالتكشف عن إمكاناته، التي يتحقق حضوره الفعّال في العالم من خلال ظهورها، في شكل إنتاج متجدد للدلالة.

إن ذلك يعني أن علاقة الهوية لا تؤول، فحسب، إلى إفقار "النص"، وذلك من حيث تهدر إمكاناته على الإنتاج المتجدد للدلالة، بل وتكاد تنتهي به إلى الجمود والاضمحلال؛ وأعنى من حيث لا تسمح لممكناته بالتحقق والظهور. وهكذا فإنه من الطبيعي أن يعجز النسق المهيمن داخل التراث- إذ يضع نفسه في علاقة هوية مع النص- عن أن يعرف النص حقاً، ناهيك عن أن يفجر دلالاته الكامنة. بل إنه، وفقط، لا يستطيع إلا أن يكرره، ومن دون أن يتجاوز، في هذا التكرار، دلالاته السطحية الفقيرة؛ وذلك من حيث يرى في النص عالماً من المعاني، مستقلاً وقائماً بنفسه، الأمر الذي يتأدى إلى أن إنتاجه للدلالة يكون مرتبطاً فقط بمجرد أبنيته اللغوية، ومن دون

كان يكشف عن وعي لافِت بحقيقة أن الصراع الذي تفجّر في تلك الواقعة الأسيفة- التي لعبت الدور الأبرز في توجيه ما جرى في الإسلام على صعيد السياسة والثقافة- هو صراعٌ على التأويل، في الجوهر. وإذا كان سؤال التأويل هو، على نحو ما، سؤالٌ عن الكيفية التي تتأسس بها العلائق مع النصوص، فإن ذلك يعني أن ما جرى آنذاك كان، في أحد وجوهه، صراعاً على كيفية تأسيس العلاقة مع النص (الذي هو القرآن بالطبع).

وللمفارقة فإن التأمل في مواقف الفريقين المتقاتلين في صفين، يكشف عن كيفيتين متباينتين في تأسيس العلاقة مع النص/القرآن. فإنه إذا كانت واقعة رفع المصاحف على أسنة الرماح تمثل استدعاءً صريحاً للنص ليلعب دوراً في الصراع السياسي المحتدم، فإن ما تنطوي عليه تلك الواقعة من دلالة القران والربط بين المصحف والرمح أو السيف، يكشف عن تصور "بني أمية" للعلاقة مع النص بما هو قوة هيمنة وإخضاع، وهي العلاقة التي تحققوا من أن تكريسها هو أكثر نجاعة من السيف نفسه؛ وذلك من حيث ما تأدت إليه من إيقاف حرب لم يفلح السيف وحده في وضع حد لها. وهكذا فإن النص، ومع بني أمية بالذات، كان لابد أن يتحول إلى سلطة، أو- بالأحرى- إلى قناع لسلطة تحتجب خلفه وتمارس تحت رايته أقصى ضروب التسلط والقمع. فإنه إذا كان السيف هو أداة بناء السلطة وحراستها، فإن ما حدث من تعليق النص/القرآن عليه، سوف يجعل منه (أي القرآن) محض امتدادٍ للسيف في تثبيت نفس السلطة وحراستها. وبالطبع فإنه حين يصبح دور النص هو حراسة السلطة، فإن تلك السلطة

سوف تكون هي الأحرص- حماية لنفسها- على تحويله، هو نفسه، إلى سلطة؛ وبما يعنيه ذلك من التعالي به عن إمكانية أن يكون موضوعاً للقراءة والسؤال، حيث ستصبح مساءلة النص مساءلة لسلطة السياسة التي تحتجب خلفه. وهكذا فإنه يتم- ضمن هذا السياق- إلغاء التمييز بين "سلطة السياسة" وبين "سلطة النص"؛ وعلى النحو الذي جعل معاوية يعتبر ما قضى به من توريث سلطته لابنه يزيد، بمثابة القضاء النازل من الله؛ والذي لا راد له أبداً. وليس من شك في أن تحوّل النص إلى سلطة لابد أن يدخل به إلى دائرة التكرار والجمود، وذلك لاستحالة التعاطي معه، بما هو سلطة، على نحو يسمح بتفجير دلالاته الكامنة الخصبة. وفقط سيصبح النص "أيقونة" يتبرك بها الناس ويتمسحون بها ويتمتمون بمفرداتها، ولكنه سيفقد كل حياته وديناميته.

وإذا كانت تلك الكيفية في العلاقة مع النصوص هي التي تحققت لها الهيمنة والسيادة كاملة في الإسلام، فإن ما صار إليه الإمام علي- في تعليقه على ما قام به بنو أمية من رفع المصاحف على أسنة الرماح- من "إن القرآن كتاب مسطور بين دفتين، لا ينطق بلسان، وإنما ينطق عنه الرجال"، إنما يكشف عن كيفية أخرى في تأسيس العلاقة مع النصوص؛ تبني على الإقرار بدور بالغ المركزية للإنسان في إنتاج دلالة النص، وبما يترتب على ذلك من ضرورة تصور النص، لا بما هو قوة إخضاع وإجبار، بل بما هو ساحة للتفاعل والسؤال والحوار. ولعل ذلك ينبني على حقيقة أنه إذا كان الإنسان يدخل (وعياً وواقعاً) في تركيب وحي التنزيل (وهو ما يُستفاد، من جهة، من تعدد وتباين

بإنكاره لضرب من العلاقة معه؛ فإنه لا يمكن، بالمثل، القول بإنكار نصر أبو زيد للنصوص، بل الأمر يتعلق أيضاً بإنكاره لضرب من العلاقة معها تكون فيها "سلطة" لا سبيل بإزائها إلا للترديد والتكرار، وليست "نقطة بدء وساحة حوار" ينطلق منها الإنسان وعليها، إلى بناء وعي مطابق بعالمه، وذلك عبر التفاعل والسؤال. وللمفارقة فإن تصور النص كسلطة لا يؤول فقط إلى إهدار الوعي الذي لن يكون مسموحاً له، بإزاء تلك السلطة، إلا أن يكرر ويردد، بل وينتهي إلى الإفكار المعرفي الكامل للنص نفسه؛ وذلك من حيث يستحيل عبر التردد والتكرار الكشف عن كل ما يكتنزه من إمكانات خلافة هي أساس حياته الحقّة. وإذن فإنه التباين بين موقفين من النص؛ أحدهما يجعله قوة إبداع، والآخر يجعل منه قوة إخضاع، أو هو التباين، في العمق، بين ابستمولوجيا تبغي "التحرر"، وبين إيديولوجيا تكريس "التسلط". وإذن فإنها الإيديولوجيا، وهي ترتدي عمامة الدين وتسرق قداسته، لتحرص "سلطة" أدركت- منذ البدء- ضرورة التلاعب بالدين من أجل إنقاذ بؤسها؛ ولو كان ذلك عبر تحويل تلك الإيديولوجيا إلى أن تكون "ديناً" يتعبد به الناس ربههم على مدى تاريخ طويل. وإذا كان فضح تلك الإيديولوجيا بمثابة تحرير للدين في العمق، فإنه لن يكون غريباً أن تجعل تلك الإيديولوجيا من الساعي لتحرير الدين من براثنها، كافراً به. لكنه يبقى أن هذا التكفير هو انتقام "الإيديولوجيا"، وليس "الدين" أبداً.

وبالطبع فإن أبي زيد قد انحاز- ودفع ثمناً باهظاً لهذا الانحياز- للموقف التحريري لكل من الدين والنص معاً،

لحظات هذا التنزيل بحسب حاجات الواقع ومستوى تطور الوعي، كما يُستفاد، من جهة أخرى، من حقيقة أن القرآن نفسه قد ظل يتنزل وحيّاً على مدى يقترب من ربع القرن متجاوباً مع أسئلة الوعي والواقع)، فإنه يستحيل تصور هذا الإنساني معزولاً عن فعل التأويل.

وهنا تحديداً تضرب طريقة نصر في مقارنة النص- لا كسلطة، بل كساحة للحوار والسؤال- بجذورها العميقة. إنه يتواصل، مُسلحاً بكل ما تم إنتاجه على مدى القرون من أدوات ورؤى منهجية ومعرفية، مع ما يمكن القول أنها طريقة الإمام علي في مقارنة النصوص. وغني عن البيان أنه إذا كانت الهزيمة السياسية للإمام علي قد انتهت إلى الإقصاء والتهميش الكامل لطريقته، فإن أي سعى لاستعادتها من ركام المهْمَش والمسكوت عنه كان لابد أن يجد نفسه، لا في مواجهة سلطة السياسة فقط، بل وفي مواجهة سلطة السائد والمستقر؛ وهي الأعنف والأعتى.

وإذا كان الباب قد انفتح واسعاً مع هزيمة الإمام علي وإقصاء طريقته، أمام بني أمية لتثبيت طريقتهم في تأسيس العلاقة مع النصوص بما هي علاقة سلطة وإخضاع- وذلك كجزء من سعيهم إلى تحصين سلطتهم وحراستها- فإنهم قد راحوا يراوغون معتبرين التكرار لطريقتهم تلك، بمثابة نوع من الإنكار للنص نفسه. ولقد كانت تلك المراوغة- وتظل للآن- هي السلاح الذي جرى الانتقام به من نصر أبو زيد؛ حيث جرى التعامل مع دعوته للتحرر من "سلطة" النصوص، باعتبارها دعوة للتحرر من النصوص. وبالطبع فإنه إذا كان لا يمكن لأحد، البتة، أن يقول بإنكار الإمام علي للنص، حيث الأمر يتعلق فقط

٦ - "فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعت، تلك عشرة كاملة". البقرة ١٩٦.

٧ - نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني (سينا للنشر) القاهرة، ط٢، ١٩٩٤، ص ١٢١-١٢٢.

٨ - ابن كثير: تفسير القرآن العظيم (مكتبة عيسى البابي الحلبي) القاهرة، دون تاريخ، ج٤، ص ٣٦٤.

٩ - فالحق أن موجة التدنّي الراهن التي تكتسح بلدان العالم الإسلامي لا تعرف إلا محض استيفاء الجانب الحسي للتدين من إطالة اللحى وتقصير الثياب وتغطية الوجوه. وبالمطبع فإن ذلك يرتبط بكون الحمل الحسي هو حملٌ أيسر بكثير من الحمل المعنوي للقرآن وللدين على العموم. وإذا كانت حسية الوعي تحيل إلى كونه لم يجاوز مرحلة الطفولة بعد، فإن الحمل الحسي الراهن للقرآن وللدين الغالب على المجتمعات الإسلامية على العموم، إنما يحيل إلى أن الوعي الغالب في تلك المجتمعات قد ارتد إلى ما يشبه حالة طفولة الإنسانية.

١٠ - "قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق" العنكبوت ٢٠، "قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين" الأنعام ١١، "أو لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم" الروم ٩، "فانظروا كيف كان عاقبة الذين من قبل" الروم ٤٢، "كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون" البقرة ٢١٩، "إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون" الرعد ٢، أنظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون" الأنعام ٦٥، "قد بينا لكم الآيات لعلكم تعقلون" الحديد ١٧، "إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون" الأنفال ٢٢، "إن في ذلك لآية لقوم يعقلون" النحل ٦٧.

١١ - "قالوا أجنثنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا" يونس ٧٨، "قالوا بل نتبع ما عليه آباءنا" لقمان ٢١، "إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون" الزخرف ٢٢.

١٢ - الشافعي: الرسالة، تحقيق محمد سيد كيلاني (مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر)، القاهرة، ط٢، ١٩٨٣، ص ٢٢.

١٣ - محمود محمود الغراب (جمع وتأليف): الفقه عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي (مكتبة نضر) القاهرة، ط٢، ١٩٩٣، ص ٥٨.

١٤ - ابن عربي: الفتوحات المكية (دار صادر) بيروت، دون تاريخ، ج ١، ص ١٨٩.

١٥ - وضمن هذا السياق فإنه إذا كانت قراءة للكيفية التي تتعامل بها نصوص وأقوال رموزها (وخصوصاً من الدعاة الجدد) وكأنها قرآناً يتم حفظه وترديده، تكشف عن الحضور المهيمن لقاعدة "لا اجتهاد مع نص"، فإن قراءة تتجاوز سطح الكيفية التي تعاملت بها- ولم تزل- النخبة العربية المفكرة مع النص "الحديث" (بألوانه الليبرالية والماركسية والعلمانية وحتى المابعد حداثة) يكشف عن حضور ذات القاعدة.

وراح يسعى في سبيل بلورة إطار مؤسسي يستوعب اجتهاده المعرفي ويقوم عليه؛ وهو الإطار الذي بدأ يتفتح في الفضاء الإندونيسي من خلال المعهد الدولي للدراسات القرآنية الذي كان محط اهتمام عديد من الشخصيات المؤثرة في عالم الإسلام كان على رأسهم الرئيس الإندونيسي الراحل عبد الرحمن واحد وغيره من الذين يدركون أزمة المجتمعات الإسلامية مع نفسها ومع غيرها، ويؤمنون بقدرة الإسلام على الإسهام الفاعل في إغناء عالمنا الراهن.

الهوامش:

١ - نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص؛ دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣، ص ١١.

٢ - "ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين" البقرة ٢. "نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل" آل عمران ٢. "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب" آل عمران ٧.

٣ - "وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان" البقرة ٥٣. "وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة" آل عمران ٨١. "فإن كذبوك فقد كُذِّبَ رسل من قبلك جاءوا بالبينات والزبر والكتاب المنير" آل عمران ١٨٤.

٤ - "يأهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل" آل عمران ٧١. "ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يرده إليك" آل عمران ٧١. "من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون كتاب الله" آل عمران ١١٣.

٥ - "ما فرطنا في الكتاب من شيء" الأنعام ٢٨. "ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين" الأنعام ٥٩. "والطور وكتاب مسطور" الطور ٢. "إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون" الواقعة ٧٨.

استراتيجيات القراءة وآليات التأويل عند نصر حامد أبو زيد

◀ محمد زاهد جول

٢- ضرورة معالجة النص الإسلامي، داخل التقليد الكتابي الذي ينتمي إليه، أي التقليد اليهودي - المسيحي، مما يعني عملياً إخضاع هذا النص لمناهج النقد والتأويل التي طبقت على العهدين القديم والجديد، لغرضين مترابطين اثنين هما:

١- من جهة تبيان تاريخيته، والكشف عن حدود مجاله المرجعي.

٢- ومن جهة أخرى كسر قداسته، وتقويض بنيته الوثوقيّة، لفسح المجال أمام القيم الإنسانية التحديثيّة التي هي شرط الانتماء للعصر، والاندماج في المنظومة الكونيّة.

٣- تطبيق مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة، وفلسفات التأويل الجديدة على هذا النص، من حيث هو خطاب لغويّ يستجيب فيما وراء طابعه المقدّس الذي يقرّ به المؤمنون لآليات التفكيك والقراءة التي طبقت على مختلف النصوص، بما فيها النصوص ذات الميثيّة - (ميثولوجية: "أسطورية") -، حسب العبارة الأثيرية لدى محمد أركون (١).

تقع المساهمة النقدية للمفكر المصري الراحل نصر حامد أبو زيد في متن الأسئلة الملحة للأمة المتعلقة بهجوم النهضة والإصلاح والهويّة، وقد برزت هذه الأسئلة بصورة لافتة، عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، حيث هيمنت مطالب التجديد الديني الإسلامي من خلال ضرورة إعادة النظر وطلب الاجتهاد وإنجاز جملة من المراجعات في المجال الثقافي للإسلام ومنظوماته القيمية، فقد كشفت هذه الأحداث عن حجم القطيعة بين المسلمين والغرب، ولا يخفى على أحد أن هذه الأحداث استدعت جملة من الكتابات العدوانيّة التي ذهبت إلى الربط بين جوهر الإسلام والعنف والإقصاء، واعتبرت الدين الإسلامي غير مؤهل ولا قادر على التأقلم مع روح وقيم العصر، ولا سبيل للتواصل معه، ومع ذلك فقد ظهرت أطروحات إصلاحية عديدة تطالب بضرورة إحداث إصلاح عميق للمنظومة الإسلامية.

ويمكن تصنيف المقاربات الإصلاحية المتعلقة بالنص قراءة وتأويلاً إلى ثلاثة منطلقات منهجية:

١- الإصلاح من داخل المرجعية الإسلامية، باستثمار مقاصد النص ومساحة الاجتهاد الواسعة فيه، من خلال تجديد أدوات وآليات قراءته وتأويله.

بسبب قصور استراتيجياتها الإصلاحية، وأدواتها وآلياتها المنتجة للخطاب التي جعلت من الغرب نموذجاً إرشادياً لأي عملية إصلاح عربي إسلامي وفق مفهوم القطيعة مع التراث والالتحاق بواقع الحداثة الغربي.

إن القراءة المحدثة التي يتبنّاها أنصار القطيعة مع التراث، والتجديد من خارج المنظومة الدينية الإسلامية، لا يختلف كثيراً عن جملة القراءات الاستشراقية ويعتبر خطاب القطيعة وتشريح العقل المفتاح الأساسي للقراءات التأويلية للتراث الإسلامي فبحسب إدريس هاني «لا وجود لقراءة جديدة حول التراث لا تقترب أكثر أو أقل من هذا المفهوم، أو تستوظفه في سياق، وسواء أكانت المشاريع المهمة بالتراث تنتمي للمقاربة الأيديولوجية أو المقاربة المعرفية الخالصة، فإن مفهوم القطيعة يحضر بشكل لافت للنظر» (٣).

يختزل أبو زيد الواقع الثقافي العربي بتيارين أساسيين أحدهما «ديني» والآخر «تنويري»، ويحدد موقعه على الطرف النقيض من الخطاب الديني الذي يصفه بالفرق في النزعة الغيبية والاستغراق في الخرافة والأسطورة، أما هو فيعيد نفسه امتداد لما يطلق عليه «التيار التنويري» الذي يضم رموزاً أمثال: طه حسين، وأمين الخولي، ومحمد أحمد خلف الله، وهو تيار أهم ما يميزه - حسب أبو زيد - قراءته للنصوص الدينية طبقاً لآليات العقل الإنساني التاريخي (٤).

ويعتبر أبو زيد أحد أنصار فكر القطيعة، وهو مفتون في تقليده لمناهجه بما ينال في روح الحداثة فبحسب طه عبد الرحمن فـ«إننا نجد بين أيدينا قراءات للقرآن ينسبها أصحابها إلى الحداثة، لكنّها ليست تطبيقاً مباشراً لروح

ونحن بدورنا نؤمن بضرورة الإصلاح والتجديد، وننقّق مع دُعاة المنهج الأول، وذلك لأنّ هذه المطالبة تستند إلى منهج في القراءة والتأويل، يستند إلى نظام من القيم، يخضع للدين داخل النموذج المعرفي الإسلامي.

وهذه الاستجابة تقوم على منهج تجديدي يستند إلى مقارنة راسخة في التجربة التاريخية الإسلامية؛ فقد واجه المجتمع الإسلامي الحديث تحديات جمة خلال القرنين الأخيرين تجسّدت بالمفارقة الصارخة بين واقع المسلمين، وما لحق ذلك من تخلف وتدهور، وبين الواقع الغربي الذي عرف نهضة علمية في جميع المجالات، بلغت أوجها في القرن العشرين، ولقد كانت ردود الفعل من قبل العالم الإسلامي إزاء التحديات، في بدايتها تتسم بتجاوب يطبعه الجمود والانعزالية، وذلك للحد من زحف الآخر.

ولكن هذا الرد نظراً لسلبية لم يقو على المواجهة، إذ سرعان ما تمّ تجاوزه بأن تيار الغزو كان عارماً ورياحه كانت عاتية (٥).

وفي هذا السياق ظهرت قراءات تجديدية في قراءة النص وفي تأويله إبان عصر النهضة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين على يد علماء وشيوخ أمثال: محمد إقبال، وجمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، وغيرهم.

وامتد هذا التوجه الإصلاحي إلى يومنا هذا، وعلى الرغم من بعض التخفظات على القراءة الإصلاحية التأويلية التوفيقية إلا أنّنا نختلف مع التوجهات المطالبة بالإصلاح والتجديد بحسب المقاربة الثانية والثالثة؛ وذلك

وهكذا نشأت فلسفات التاريخ التي أقامت أنساقاً نظريةً مكتملةً للتعبير عن هذا المشروع، الذي يؤسس لفضاء الحداثة الذي يقوم على أربعة محددات:

١- العقلانية التي ترى في الذات مصدر المعرفة، باعتبار أن الوعي يتمثل بالوجود، ويصدر الأحكام العقلية حوله، كما تجد العقلانية في الطموح العلمي نموذجاً، باعتبارها عقلانية تهدف إلى تأكيد «سيطرة الإنسان على الطبيعة». كما تجد في التقنية رؤية للوجود.

٢- التاريخية: أي أن الحداثة قامت على معقوليّة التحول، وأفضت إلى تصور حركي للمجتمع، يحدد مراحل نموه وتطوره، وهو نمو يخضع لمعيار التقدم ويبشر به كسلاح أيديولوجي.

٣- الحرية: كأرضية تُعين شرعية السلطة، وتؤكد حق الإنسان في تقرير شؤونه المدنية دون إكراه أو قيد، كما توفر المقولة ذاتها محددات الممارسة الاقتصادية، وتشكل أيضاً منطلقاً للتعبئة الأيديولوجية.

٤- العلمانية: أي فصل السلطة السياسية عن المؤسسة الدينية، وفتح الباب أمام نزع القدسية عن النصوص المقدسة، وفي المقابل ذلك الانطلاق من «الإنسان» كمفهوم مرجعي للممارسة النظرية والسلوك الأخلاقي والسياسي (٦).

وإذا كانت القراءة التأويلية للنصوص التراثية الإسلامية في عصر النهضة قامت على مبادئ العقلانية النقدية والحرية والعلمانية؛ فإنّ القراءات المحدثة قامت على مفهوم التقدم الذي ساد عصر النهضة الأوروبي،

الحداثة، وإنما تقليداً لتطبيق سابق، وهو التطبيق الغربي المتمثل في «واقع الحداثة»، ومعلوم أن هذا التطبيق أراد له أهله أن يبقى قاطعاً صلته بأسباب الماضي وأثاره لما طبع في ذاكرتهم من أشكال التخلف التي عانوها في القرون الوسطى، حتى أنهم أصبحوا يفرون من كل ماضٍ، ولو كان ماضيهم القريب فرارهم من موتهم رغم أن هذه الحال لا تنطبق على ذاكرة المسلمين، لأنّ هذه القرون كانت تشهد على تحضرهم، ولو أنهم انحدروا بعدها، فقد أبى بعض الدارسين إلا أن يبنوا على أن الأمة المسلمة ينبغي أن تحذو في علاقتها بتراثها وتاريخها حذو الغرب في علاقته بتراثه وتاريخه، فجاءوا بقراءات للقرآن تقطع صلتها بالتقاسير السابقة، طامعين في أن يفتحوا عهداً تفسيرياً جديداً، ولئن سلّمنا بأن هذه القراءات تتضمن عناصر من الابتكار، فلا نسلم بأن هذا الابتكار إبداع حقيقي، لأنّ من شأن الإبداع الحقيقي أن يكون موصولاً، وهذا إبداع مفصول، إذ قطع صلتها بتراثه، تقليداً للغير، لا اجتهداً من الذات، وكلّ إبداع هذا وصفه لا يكون إلا بدعة (٥).

لا يخفى على أحد بأن فكرة «القطيعة» مع الماضي أسست لتصور جديد للتاريخ الإنساني في الواقع الغربي قامت على مفهوم «التقدم» كإطار معياري للتحول الاجتماعي، والوعي بمقتضيات اللحظة الراهنة في مقابل ماضٍ يتوجب الانفصال عنه، وفي اتجاه مستقبلٍ يجب تحقيقه، ويكشف هذا التصور للتاريخ البشري عن مسار العقل الإنساني الذي يتبع خطاً يضمن له التحول من عوائق «الخرافة» و «الأسطورة» و «الاستبداد» نحو «العقل» و «العلم» و «الحرية».

التطبيقي، أي النشاط الأدواتي الذي يصبح عندئذ مرجع المعقولة ومعياري الشرعية النظرية.

٢- ثورة التحليل النفسي: الذي بين أن الوعي «عرض من الأعراض»... ومكان مفعولات المعاني، أي أن بنية الذات بنية معقدة تتفاعل فيها المستويات الرمزية والواقعية والخيالية.

٤- الثورة البنيوية: التي أرست عقلانية نسقية، ترفض مقولات الوعي، وتنسف التاريخية التطورية، كما تفتح على الجوانب المهمشة في البحوث الاجتماعية، وعلى المجتمعات التي اعتبرت «متوحشة» أو «بدائية» هادمة بذلك سلم التفاضلية التي يقوم عليها التصور التنويري لتقدم التاريخ.

٥- الثورة التاريخية: كما تبلورت لدى «نيتشه» و«فوكو» فالجينالوجيا الانتشوية ترفض «منطق التعريف والماهية»، كما ترفض «المفهوم كحضور ومثول» باعتباره هو «المكان الذي تفعل فيه الفوارق، والمفهوم هو المجال الدلالي الذي يكتف نموًا تاريخيًا كاملاً»، فليس الدليل «حضورًا للمعاني، وإنما هو المكان التفاضلي الذي تؤثر فيه مختلف التأويلات - إنه المجال الذي لا تكون فيه الكلمة إلا تكتيفاً لعدة تأويلات» (٧).

وهكذا دشّن نيتشه النقد الجذري لمشروع التنوير ذاته، ولأسس الحداثة المفهومية، معلناً نقد «إرادة الحقيقة» التي قامت عليها الحداثة ك«إرادة سلطة» مبيّناً ضرورة إقامة تاريخ للمفاهيم ذاتها لهدم معقولة «الوعي والتطابق»، وتركيز ممارسة جديدة للفلسفة تتأسس على الاختلاف،

وأضافت إليه جملة التحولات المعرفية التي طالت مجمل العلوم والفنون بحيث أصبحت كل قراءة تدعي الحداثة تتصل بالثورات المعرفية الخمس التي لخصها عبد السلام بنعبد العالي، وهي:

١- الثورة اللغوية: وهي تصور جديد للعلاقة يفتح الأفق أمام ممارسة تأويلية جديدة؛ فاللغة لم تعد تحيل إلى ذات متكلمة واعية، بل إن الدرس اللساني الأساسي هو تبيان أن اللغة نسق اختلافي تربطه علاقات اقتران ضرورية.

٢- الثورة الاستيمولوجية: التي أحلت فلسفة التصور محلّ فلسفات الوعي؛ فلقد قامت الاستيمولوجيا المعاصرة على أنقاض التصور الأدواتي للمعرفة الذي يختزلها في حدود إنجازات العلوم.

لقد بيّنت أبحاث «باشلار» أن القانون العلمي ليس اكتشافاً لواقع مباشر أو ضبطاً لشفافية الوجود، بل الواقع العلمي واقع مبنّي، هو نتاج ممارسة جهوية، وبالتالي فإن الحقيقة العلمية حقيقة جهوية تقريبية، لها ميدان قيمتها المفهومي - التجريبي، ومن ثم أصبحت الموضوعية العلمية محدودة بحدود بناء الموضوع العلمي.

كما عمل «كارل بوبر» على فضح سلطة الحقيقة في المؤسسة العلمية التي تدعي المعرفة اليقينية، وتتخذ طابع النسق المغلق، بينما القوانين العلمية تتميز بـ «قابليتها للدحض»، لا قابلية التحقق كما تتوهم الوضعية، بل إن معيار الممارسة العلمية هو «النجاعة» وليس ادعاء الحقيقة.

أما هابرماس فيبين أن العلم والتقنية ليسا سوى أيديولوجيا الحداثة التي تعطى الأولوية للتصرف

الأساسية والهامة داخل الثقافة العربية الإسلامية، وفي هذا السياق ينتقد أبو زيد متابعاً الجابري وأركون القراءة السلفية التراثية التي أغفلت مفهوم النص واكتفت بترديد وتكرار أقوال القدامى دون إضافة أي جديد (٩).

ينطلق أبو زيد في قراءته للنص القرآني من رؤية تشبعت وفُتت بتقليد واقع الحداثة الغربي، وذلك باعتبار الحداثة الغربية مشروعاً كونياً مكتملاً ينتظر التحقق شرقاً، ومن المعلوم أن التطبيق الغربي للحداثة انبنى على قطع الصلة بالماضي، نتيجة لما طُبِع في ذاكرتهم من صنوف التخلف التي عانوا منها في القرون الوسطى.

وعلى الرغم من أن هذه الحال لا تنطبق على ذاكرة المسلمين؛ لأن هذه القرون شهدت حضارتهم، إلا أن بعض الدارسين كأبو زيد يصرون على أن الأمة المسلمة ينبغي أن تحذو في علاقتها بتراثها وتاريخها حذو الغرب في علاقتها بتراثه وتاريخه.

إذ يطمح أبو زيد من خلال قراءته للقرآن أن يقطع الصلة بالتفسير السابقة، طمعاً في تدشين عهدٍ تفسيري جديد، مع أن هذه القراءة لا تتطوي على إبداع حقيقي موصول، فقطع الصلة بالتراث وتقليد الغير لا اجتهد فيه من الذات، وكل إبداع هذا وصفه ينطبق عليه وصف البدعة.

ويسعى أبو زيد من خلال قراءته الحداثيّة أن يحقق قطيعة معرفيّة مع القراءات التراثية بشقيها التأسيسي والتجديدي، ومن المعروف أن هذه القراءات تمتاز بكونها تفاسير قرآنية تعمل على وضع الأسس النظرية للإيمان،

وهو المفهوم المركزي الذي يقوم عليه ما يدعي اليوم بخطاب «ما بعد الحداثة».

أما فوكو فقد أقام دعائم جديدة للمقاربة التاريخية تهدم التاريخانية التثويرية ومحتواها الاتصالي، إذ «التاريخ المتصل هو الرديف الملازم للدور التأسيسي للذات، فهو الذي يضمن لها أن تستعيد كل ما ضاع منها. ويؤكد أن الزمان لا يفرق بين الأشياء إلا لكي يعيد إليها وحدتها، وما يعد بأن كل هذه الأمور التي أزاحها الاختلاف، في مقدور الذات في صورة الوعي التاريخي أن تتملكها لتبسط عليها هيمنتها، وتجد فيها ما يمكن أن نسميه مقرها» (٨).

إن جوهر القراءة التأويلية المحدثّة تنبني على الانتقاد بدل الاعتقاد حيث ظهرت محاولات عدة لقراءة بعض الآيات القرآنية والنصوص التراثية بحسب المعطى الانتقادي الحداثي، وتعتبر قراءة نصر حامد أبو زيد امتداداً لتيار محمد أركون ومدرسته من التوانسة ممثلة بعبد الرحمن الشرفي وغيره في تونس، ويوسف صديق.

ولعل القراءة التأويلية التي توصل إليها نصر حامد أبو زيد هي الأكثر تطرفاً وغلواً في استخدامها المناهج الحداثيّة الغربيّة، وقد بدأ أبو زيد في طرح آليات القراءة والتأويل في كتابه «مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن» الذي أصدره عام ١٩٨٧ م، وهو يعتمد منهجاً لسانياً تأويلياً باعتبار القرآن نصاً لغوياً، والحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة نص، والنص القرآني يمثل في هذه الحضارة نصاً مركزياً.. ويخلص إلى أنه إذا كان النص هو عنوان هذه الحضارة؛ فإن التأويل هو الوجه الآخر لفهم النص ومحاورته، وبالتالي سيكون التأويل بجانب النص هو الآلية

ومن هذه العمليات المنهجية المماثلة بين القرآن والنبي عيسى ﷺ فيحسب هذه القراءة الحداثيّة المقلّدة؛ فكما أن كلمة الله جُسّدت في عيسى بن مريم، فكذلك كلامٌ تجسّد في القرآن، وبناء عليه فعلى المسلمين الذين ينفون عن المسيح الطّبيعة الإلهيّة، ويثبتون له الطّبيعة الإنسانيّة، وجب عليهم أن ينفوا عن القرآن الطّبيعة الإلهيّة، ويثبتوا له هو الآخر الطّبيعة البشريّة. كما يؤكّد على ذلك أبو زيد في كتابه «نقد الخطاب الديني» بقوله: «والمقارنة بين القرآن والسيد المسيح من حيث طبيعة "نزل" الأول وطبيعة "ميلاد" الثاني تكشف عن وجوه التشابه بين البنية الدّينية لكل منهما داخل البناء العقائدي للإسلام نفسه، ولعلنا لا نكون مغالين إذا قلنا أنهما ليستا بنيتين، بل بنية واحدة رغم اختلاف العناصر المكوّنة لكل منهما، ف"القرآن كلام الله" وكذلك عيسى ﷺ "رسول الله وكلمته" (١٠).

إن تطبيق هذه العمليات المنهجية التّأنيسيّة عند أبو زيد تؤدّي إلى جعل القرآن نصّاً لغويّاً مثله مثل أي نصّ بشريّ، وتترتب على مثل هذه المماثلة اللغوية: أنّ النصّ القرآني هو مجرد نصّ تم إنتاجه بحسب مقتضيات والظروف الثقافيّة التي تنتمي إليها لغته، ولا يمكن بالتّالي أن يفهم أو يُفسّر إلّا بالعودة إلى المجال الثّقافي الخاص، فبحسب أبو زيد «إن النصوص الدّينية ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغويّة، بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافيّة محدّدة ثم إنتاجها طبقاً لقوانين تلك الثّقافة التي تعدّ اللغة نظامها الدّلالي المركزي» (١١).

وبهذا ينزل النصّ القرآني من رتبة التّعلق بالمطلق إلى رتبة التّعلق بالنّسبي، ومن هذه النّتائج المترتبة على

وتسعى إلى تقوية أسبابه العمليّة، بمعنى أنها قراءاتٌ اعتقاديّة، أما القراءات الحداثيّة المزعومة فهي انتقاديّة؛ لأنها لا تريد أن تحصل على اعتقاد في الآيات القرآنيّة، وإنما تريد أن تمارس نقدها على هذه الآيات.

اتبع أبو زيد في تحقيق مشروعه النّقدي على استراتيجيات أو خطط انتقاديّة متعدّدة، تتكون من ثلاثة أركان وهي: الهدف النّقدي الذي تتوخّاه، والآلية التّسقيّة التي توصل إلى الهدف، والعمليات المنهجية.

أما بخصوص الهدف الذي تسعى إليه قراءة أبو زيد فهو رفع العائق الاعتقادي من خلال التّوسل بخطة الأنسنة بهدف رفع عائق القدسيّة الذي يتمثّل في الاعتقاد (أن القرآن كلامٌ مقدّس)، ويظهر ذلك جليّاً لدى أبو زيد من خلال الاعتماد على آليّة تنسيقية تعمل على نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهيّ إلى الوضع البشري من خلال حذف عبارات التّعظيم مثل: القرآن الكريم أو القرآن العزيز، أو القرآن الحكيم، أو الآية الكريمة، واستبدالها بمصطلحات جديدة مكان المتداولة؛ كاستعمال مصطلح الظّاهرة القرآنية بدلاً من مصطلح نزول القرآن، والمدونة الكبرى والنص مكان القرآن الكريم، ومصطلح العبارة مكان الآية، والتّسوية في الاستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني، والتّفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي، كالتّفريق بين الوحي والتّزويل، والوحي والمصحف، والقرآن والمصحف، وكذلك بين القرآن الشّفوي والقرآن المكتوب، أو بين الوحي في اللّوح المحفوظ والوحي في اللسان العربيّ.

لا تختلف ولا يمتنع تنزيلها على النص القرآني وخصوصاً «اللسانيات»، و«السيمانيات»، و«التاريخ»، و«الاجتماع» و«علم الإناسة»، و«علم النفس»، و«التحليل النفسي».

ولا يتورّع عن استخدام جميع النظريات النقدية والفلسفية المستحدثة من دون اكتراث لمآلات هذه النظريات، ولا يتجاوز بعضها لبعض ولا بأقول بعضها، وأهمها: اتجاهان؛ تحليل الخطاب والاتجاهات الجديدة في النقد الأدبي المتمثلة في البنيويّات والتأويليات والحفريات والتفكيكيّات، وإطلاق سلطة العقل من دون اعتبار لحدودها وآفاقها ونتائجها، وقد أدى الاجتهاد المقلد في تطبيق العمليّات المنهجية التعقيلية إلى جعل القرآن نصاً دينياً مثله مثل أي نص ديني آخر، توحيداً كان أم وثنيّاً، وترتب على هذه المماثلة تغييراً لمفهوم الوحي واستبداله بمفهوم تأويلي يسوّغه العقل، فيجري التعامل مع الأخبار على أساس أنها أساطير، والعبادات على أساس أنها طقوس جامدة.

ويفضي هذا التأويل العقلي للوحي بحمله على معنى الموهبة الإنسانية والمماثلة بين النبوة والعبقرية، ومن ثم حصر مفهومه في الجانب الأخلاقي والمعنوي، ويترتب عليه عدم أفضلية القرآن على التوراة والإنجيل حتى فيما يتعلّق بالحفظ من التبديل.

في هذا السياق يقول أبو زيد: «إن كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حقّ واحد منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة، لأنّه حين يزعم ذلك يحكم على نفسه على أنه خطاب زائف» (١٣).

خطة الأنسنة: أن يصير النص القرآني نصّاً إجمالياً وإشكالياً يفتح على احتمالات متعددة، ويقتبس تأويلات غير متناهية، وفصل النص القرآني عن مصدره المتعالي وربطه كلياً بالقارئ الإنساني، وبهذا يصبح النص القرآني غير مكتمل، ولا يبعد احتمال وجود نقص فيه يتمثل في حذف كلام منسوب إلى المصدر الإلهي عند التدوين أو عند وضع المصاحف، ولا يرفع احتمال وجود زيادة قد تخدم مصلحة فئة بحيث تقوي مركزها أو تشرّع سلطتها.

أما بخصوص الخطة الثانية التي يعتمد عليها أبو زيد في قراءته فهي خطة العقلنة، والتي تهدف إلى رفع عائق الغيبية الذي يتمثل في الاعتقاد أن القرآن وحيّ ورد من عالم الغيب، والآلية المتبعة في إزالة هذا العائق هي التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة، ويتم التعامل بواسطة عمليّات منهجية تستند إلى نقد علوم القرآن؛ فأبو زيد يعتقد أن هذه العلوم التي اختص بها علماء المسلمين تشكل وسائل معرفية متحجرة تصرفنا عن الرجوع إلى النص القرآني، وتحول دون قراءة تأخذ بأسباب النظر العقلي كما أكد على ذلك مراراً في كتابه: «مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن» (١٢).

كما توسّل أبو زيد بمناهج مقررّة في علوم الأديان تستخدم في تحليل ونقد التوراة والإنجيل، ونقلها إلى مجال الدّراسات القرآنية باعتبارها واحدة، كعلم مقارنة الأديان وتاريخها وتاريخ التفسير واللاهوت، وكذلك بالمناهج المقرّرة في علوم الإنسان والمجتمع، لأن مقتضياته البحثية

وبالنتيجة فإنَّ النصَّ القرآن يعانى من عدم الاتساق المنطقي، من حيث سوره وآياته وموضوعاته وترتيبه، ومتناقضٌ ويخلو من الاتساق التاريخي يؤدي إلى اختلافات في مساق الأحداث، كما أن النصَّ القرآني بحسب هذه القراءة الحدائث المقلدة تطغى عليه الاستعارات والمجازات بدلاً من الأدلة والبراهين، ولهذا فإنَّ العقل الذي يبنى عليه هذا النصَّ هو أقرب إلى العقل القصصي الأسطوري منه إلى العقل الاستدلالي المنطقي، وبهذا فإنَّ كل ما يصادم العقل في النصَّ القرآني من قضايا أو أخبار لا يعدو كونه شواهد تاريخية على طورٍ من أطوار الوعي الإنساني تم تجاوزه، فبحسب أبو زيد «السحر والحسد والجن والشياطين مفردات في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محدّدة من تطور الوعي الإنساني» (١٤).

وعلى صعيد خطة الأرخنة التي تستهدف رفع عائق الحكمية الذي يتمثل في الاعتقاد أن القرآن جاء بأحكام ثابتة وأزلية، فإن الآلية التنسيقية التي يتوسل بها لإزالة هذا العائق هي وصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها وبسياقاتها المختلفة، حيث يقول أبو زيد: «نكتفي هنا بالتوقف عند مستويات السياق المشتركة والعامة جداً مثل السياق الثقافي الاجتماعي، والسياق الخارجي (سياق التخاطب)، والسياق الداخلي (علاقات الأجزاء)، والسياق اللغوي (تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل)، وأخيراً سياق القراءة، أو سياق التأويل» (١٥).

ويتمُّ هذا الوصل بواسطة عمليات منهجية خاصة كتوظيف المسائل التاريخية المسلم بها في تفسير القرآن كأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه،

والمكي والمدني، ومسألة التنجيم، حيث قام أبو زيد بتحميل هذه المسائل بتقرير البنية التاريخية الجدلية للآيات القرآنية لاكتساب شرعية ممارسة النقد التاريخي للآيات، متجاوزاً حدود التفسير والفقه، وإضفاء النسبية على آيات الأحكام، وبهذا لا يمكن أن تحمّل هذه الآيات معانٍ مستقرّة ولا مطلقة، ولا تقتصر صفة التاريخية على آيات العبادات والاعتقادات، لأنَّ القرآن كما يؤكّد أبو زيد تابع لمستوى المعرفة للعصر الذي نزلت فيه، ولأولئك الذين توجّه إليهم الخطاب، ولمّا كان وعيهم دون مرتبة الوعي النقدي لزم أن تكون بعض هذه التصورات ذات صبغة أسطورية.

ولا يخفى على أحد أن تطبيق هذه العمليات المنهجية التاريخية تؤدي إلى جعل القرآن عبارة عن نصّ تاريخي مثله مثل أي نصّ تاريخي آخر، ويترتب على ذلك نتائج خطيرة مثل:

١- إبطال المسلمة القائلة بأن القرآن فيه بيان كل شيء.

٢- لا يتضمّن النصّ القرآني تمام التشريع.

٣- إن آيات الأحكام تصبح بمنزلة توجيهات لا إلزام معها، واعتبارها توصيات نمطية لا تحمل صبغة القوانين التنظيمية.

٤- ينحصر القرآن في الأخلاقيات الباطنية في صورة نصائح وإرشادات موجهة بالأساس إلى ضمائر المسلمين وسرائرهم ليس أكثر.

الهوامش.

- ١- المرجع السابق، ص ١٠٤-١٠٥.
- ٢- حميد سمير: الهيرمنيوطيقا والنص القرآني: نقض وتجريح، دار البيارق، عمان، ص ٣.
- ٣- إدريس هاني: خرائط أيديولوجية ممزقة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص ١٧٢.
- ٤- د. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٢، ص ٨.
- ٥- طه عبد الرحمن: روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص ١٧٥-١٧٦.
- ٦- السيد ولد أباه: أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر: إشكالية نقد العقل نموذجاً، ضمن «الثقافة والمثقف في الوطن العربي» مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص ١٩٨.
- ٧- عبد السلام بنعبد العالي: الميتافيزيقا: العلم والأيدولوجيا، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١، ص ١٣٤.
- ٨- ميشيل فوكو: حفریات (= أركيولوجيا) المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ١٩٨٦، ص ١٢.
- ٩- د. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص: دراسة في عوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص ١١.
- ١٠- نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مكتبة مديولي، القاهرة، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٠، ص ٢٠٤-٢٠٥.
- ١١- المرجع السابق، ص ٢٠٣.
- ١٢- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص ١٢-١٧.
- ١٣- نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت - دار البيضاء، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٣، ص ٨.
- ١٤- نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص ٢١٢.
- ١٥- نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مرجع سابق، ص ٩٦.
- ١٦- طه عبد الرحمن: روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٨٨-١٩٠.

ومن هنا فإنّ الدّعوة إلى تحديث الدّين عند أبو زيد تعني الانسجام مع فلسفة الحداثة الغربيّة، ولا يخفى على من شغلته أمانة العلم والتّكليف أن هذه القراءة التي يمارسها أبو زيد على التّراث الإسلاميّ وأساسه النّص القرآني لا تعدو كونها تطبيقات فجّة لواقع الحداثة الغربيّ تتسم بالتقليد والانفصال، ولا تتمتع بالاجتهاد والاتّصال، وهي نتيجة طبيعيّة تتسق منطقياً مع المبادئ الضّابطة للواقع الحداثيّ الغربيّ، الذي يستند إلى مسلمّات:

- وجوب الاشتغال بالإنسان، وترك الاشتغال بالإله من أجل التّصدي للوصاية الرّوحيّة الكنسيّة.
- وجوب التّوسل بالعقل، وترك التّوسل بالوحي، من أجل التّصدي للوصاية الثقافيّة للكنيسة.
- وجوب التّعلّق بالدُّنيا وترك التّعلّق بالآخرة، من أجل التّصدي للوصاية السّياسية الكنسيّة.

ولا يخفى ما في هذه الإسقاطات من عيوب منهجيّة كفقد القدرة على النّقد، وضعف استعمال الآليات المنقولة، والإصرار على الآليات المتجاوزة، وتهويل النّتائج المتوسّل إليها، وقلب الحقائق الخاصّة بالقرآن الكريم، وتعميم الشّك على كلّ مستويات النّص القرآني كما بيّن ذلك أستاذنا المفكر المغربيّ الإسلاميّ الأستاذ طه عبد الرحمن (١٦).

التأويل عند نصر حامد أبو زيد: المواجهة المستمرة مع المعاني

◀ د. موسى برهومة

وبالكلمة الإلهية اندغم الوحي بالتاريخ من خلال رسالة النبي، الذي أقام جسراً بين الإلهي والبشري، عبر الخطاب القرآني الذي أضحى حدثاً فريداً في حياة البشرية، كما منح اللغة العربية التي تنزل بها امتيازاً، وخلع عليها قداسة، وحفظها من النسيان والذوبان والتلاشي.

لقد أضحى القرآن أساس الإسلام وروحه، وهو الأثر الإلهي الذي نزل به الوحي إلى النبي الإنسان، الذي نقله بدوره إلى البشر. واستغرقت عملية انكشاف الوحي على النبي وتلقي الرسالة الإلهية بضعة وعشرين عاماً، شهدت انتشار الإسلام، وتشكل الدولة، وامتداد نفوذها وسلطانها.

وإن يك لكل نبي من الأنبياء معجزة، روى من جاء بعدهم أنهم تميزوا بها، فإن المعجزة الكبرى للنبي محمد هي القرآن، لذا راح الفقهاء والأدباء والبلاغيون والمتكلمون، كالقاضي عبد الجبار المعتزلي، وعبد القاهر الجرجاني، وابن جني، وأبي هلال العسكري، والجاحظ، والرماني، وابن رشيق، وابن المعتز يجتهدون في الكشف عن دلائل الإعجاز في القرآن، وذهبوا، في تبيان ذلك، مذاهب شتى، كان من بينها «القول بالصرفة»، أي أن الإرادة الإلهية تدخلت فمنعت الإتيان بشيء من مثل القرآن.



عندما وصف نصر حامد أبو زيد الحضارة العربية الإسلامية بأنها «حضارة نص»، كان يدرك أهمية الخطاب الإلهي في حياة المسلمين، وكان يعرف ما الذي تعنيه الكلمة؛ كلمة الله التي دخلت مجال البشر واستقرت فيه، فأصبحت المحور الذي تدور في فلكه حركيتهم، ونزوعهم - الذي لم ينقطع - من أجل كشف الغلالات الكثيفة عن تلك الكلمة / الكلام، بغية فهمه، والوقوف على معانيه، وتأمل بيانه الذي لا يماثله أي بيان لغوي آخر.

والتشبيه التي هي وجه من وجوه ثنائية المحكم والمتشابه، والعقل والشرعية، واختلف المعتزلة مع الأشاعرة في تأويل آيات الصفات الواردة في القرآن، وتركز الخلاف، بصفة خاصة، حول تأويل خلق الأفعال وحرية الإنسان.

ولئن كان العقل هو مرجعية المعتزلة للاستدلال المعرفي، وفق مقتضيات المنطق، فقد كان الحدس هو سبيل المتصوفة للبحث عن المعنى الديني، حيث كشف (أبو زيد) عن محاولات المتصوفة، وممثلهم الأبرز ابن عربي، لحيازة المعنى الديني في جوانبه الوجودية والمعرفية التي تتعدى النظرة الروحية للانفصال عن الواقع والسباحة في الكون.

وكما قدم المفسرون الأوائل نظرتهم البعيدة عن النزعة التركيبية للخطاب القرآني، فعل المعتزلة الأمر ذاته بمستوى تأويلي متقدم شاركهم فيه الأشاعرة، ثم جاء المتصوفة واقترحوا تأويلاً للخطاب يقوم على «رمزنة» الوجود، تحقيقاً للمعنى الإيماني الأقصى الثاوي في النص الديني، واستنباط الأبعاد الإشارية والدلالات الكامنة فيه.

إذن، كان (أبو زيد) في مواجهة مستمرة مع المعاني التي يقترحها مؤولو الخطاب القرآني، ومن بعدهم مؤولو الخطاب الديني. وتجلت هذه المواجهة حينما انتقل (أبو زيد) إلى مركز «الإشكال» الديني، وتصدى لتأويل الخطاب القرآني بأدوات لا تقطع الصلة بفتوحات التأويل المجازي المعتزلي، والرمزي التصوفي، والبرهاني الفلسفي، فراح يبني على تلك التصورات المنهجية ويعضدها بأخرى مستقاة من المنهجيات الحديثة، من أجل بلورة مفاهيم تأويلية تنظر إلى الخطاب القرآني بصفة خاصة، والديني بصفة عامة من زاوية معاصرة تغني دائرة الإيمان وتعززها.

و«القول بالصرفة» كان أحد تجليات العقل المعتزلي الذي توسل بالتأويل العقلي من أجل الرد على الطاعنين بطبيعة القرآن ومصدره الإلهي، حيث ينهض هذا القول على أن المعجزة ليست في القرآن ذاته، بل في صرف أو «تعجيز» العرب، بتدخل من الله، عن الإتيان بمثل هذا الخطاب.

ولم يصمد طويلاً «القول بالصرفة»، بعدما جاء عبد القاهر الجرجاني بنظرية «النظم» التي كشف فيها عن أن إعجاز القرآن كامن في أنه نص لغوي أدبي بامتياز، وأنه استثمر قوانين اللغة والبلاغة في أقصى مستوياتها، وعلى نحو غير مسبوق. ومع ذلك، فقد راح بعض النقاد، من بينهم إحسان عباس، يبدون عدم اقتناعهم بالتسويغ المنطقي الذي قدمه الجرجاني في نظرية «النظم» (١).

وجاء، بعد المعتزلة، متصوفة ومتكلمون وفقهاء وفلاسفة واصلوا النظر في الخطاب القرآني، الذي هو خطاب مركزي شغل، وما يزال، الفضاء الإسلامي والكوني، وشرع المدى واسعاً أمام أفهام البشر، على مر التاريخ، من أجل قراءته على نحو متجدد، والنهل من طاقته الدلالية الخصبة، من دون الإخلال بماهيته الإيمانية، أو التشكيك في العقائد والأصول.

في غمرة هذا السياق الطويل والمتشعب، مضى (أبو زيد) يتتبع تحولات المعنى في الفضاء الإسلامي، حيث أطل على مأزق التأويل الذي وقع فيه المفسرون الأوائل للقرآن، وهو مأزق ارتدى، فيما بعد، لبوساً كلامياً على يد المعتزلة الذين خاضوا مواجهة، مع أنصار التيار الحر في التأويل، من أجل الحفاظ على الطابع الإيماني للقرآن، متوسلين بالتأويل المجازي لكل ما يتناقض مع النص القرآني. وقد أفضت المواجهة تلك إلى بروز ثنائية الظاهر والباطن في النظر إلى الخطاب القرآني، فضلاً عن ثنائية التنزيه

المخاطبين بالنص، وينتظم المستقبل الأول للنص وهو الرسول، والثقافة التي تتجسد في اللغة». (٤)

يبد أن كون الخطاب القرآني منتجاً ثقافياً في البداية، لا يعني أنه لم يتحول إلى منتج ثقافي، نظراً لعلاقة التفاعل الجدلي بين الخطاب والواقع. وهاتان المرحلتان لا تتطويان على إجحاف للمصدر المتعالي للخطاب الإلهي الذي دخل عبر النبي «حيز اللغة البشرية»، كما يقول المفكر الإيراني محمد مجتهد الشبستري، وبالتالي أضحي من الممكن فهم الخطاب القرآني من خلال المعايير الموجودة لفهم البشر. (٥)

ولا يخرج (أبو زيد) عن دائرة الحجاج الإيماني في تدعيم أسس أطروحته التي يتصدى فيها لتحديد مفهوم الخطاب القرآني، إذ يرى أنه ما دام أن القرآن يقول في (الآية ٤ من سورة إبراهيم) «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه»، فمعنى ذلك أن «لغة القرآن الكريم تستمد مرجعيتها من اللسان العربي بصفة عامة، ومن إطاره التداولي التاريخي في جزيرة العرب قبل الإسلام بصفة خاصة» (٦)، وبالتالي فإن انتشار نطاق الدعوة الإسلامية، التي عمادها القرآن، اقتضى أن تكتسب لغة الخطاب القرآني، بما هي في الأغلب لغة إجمالية، معاني جديدة أحدثت تحولات دلالية في بنية اللغة الأم.

إن الكشف عن مفهوم النص في مشروع (أبو زيد) التأويلي يعد أمراً مركزياً تقتضيه التحولات اللغوية أو البنيوية التي طرأت ليس فقط على النص أو الخطاب القرآني، وإنما على التأويلات المتعسفة التي جعلت فهمي هويدي يقر بأن «القرآن محبوس فعلاً في قفص حديدي يحيط به رجال غلاظ شداد، وأن المعتمد منه فقط هو بعض الصفحات، بل بعض الكلمات التي توظف وتطوع لخدمة أوضاع قائمة، وأكثرها علينا وليس لنا» (٧).

وكان (أبو زيد) يدرك أن المواجهة مع الخطابات الدينية تقتضي، حتى تحقق أهدافها المعرفية، أن يتم تأويل تلك الخطابات في سياق تشكلاتها التاريخية والاجتماعية، لذا راح يتصور الخطاب القرآني على أنه «منتج ثقافي»، بمعنى أنه تشكل في الواقع والثقافة. (٢)

ويحاذر (أبو زيد)، الذي يقترح منهجاً تأويلياً علمياً في النظر إلى الخطاب القرآني، المس بالطبيعة الإيمانية لمصدر الخطاب، إذ يؤكد أن «الإيمان بالمصدر الإلهي للنص، ومن ثمّ لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة، أمرٌ لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها». (٣)

إن وضع الخطاب القرآني في السياق التاريخي للفعالية الاجتماعية والبشرية التي يتوجه إليها، يستدعي مسبقاً الإقرار بأن مستقبل الخطاب الحق في فهمه في ضوء المعطيات الثقافية والتاريخية للحظة انبثاق الوحي وتنزله. فאלله، حينما أوحى للنبي بالقرآن، اختار النظام اللغوي الخاص لتحقيق هذا الغرض، «ذلك أن اللغة أهم أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه. وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع، ولا يمكن من ثمّ أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع أيضاً، طالما أنه نص داخل إطار النظام اللغوي للثقافة».

ويحرص (أبو زيد) ألا ينشأ تعارض منطقي بين ألوهية النص، وواقعية محتواه، وانتمائه إلى أفق الفهم البشري، إذ إن القرآن يصف نفسه بأنه رسالة، وبالتالي فإن الرسالة «تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة، أو نظام لغوي. ولما كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضوعاً للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخل الواقع والثقافة، الواقع الذي ينتظم حركة البشر

وما دعوة (أبو زيد) إلى «أسنة» الخطاب الديني، إلا خطوة نحو تحرير هذا الخطاب من التفسيرات التعسفية والرؤى الأسطورية التي رانت عليه، مما أدى إلى نشوء الممارسات الغيبية، والتأويلات التي تخدم السلطات السياسية، وتقدم للاستبداد والجهل مبررات بقائهما واستمرارهما وتغولهما. لذا فإن (أبو زيد) يقرّ بأن «البحث في تاريخ القرآن، ورصد التحولات التي مرّ بها من خلال مرحلة التقعيد، وما بعدها من خلال مسألة القراءات، يعتبر من المناطق المحرّمة في فكرنا الديني السائد. لكن لا بد مما ليس منه بد، إثباتاً لأن التناول العلمي للقرآن وتاريخه لا يهدد عقيدتنا بقدر ما يمنح هذه العقيدة صلابة اليقين الراسخ الأسس. إنما الذي يهدد عقيدتنا حقاً هذا الجنوح المزري إلى التقليد، وتصور أن الإسلام من الضعف والهزال، وأن إيمان الناس على درجة من الإعياء والتهافت، بحيث لا يصمدان لإجراءات البحث العلمي، ولا يستقيمان على هدى العقل وبصيرته» (١١).

والقراءة «العلمية» للخطاب القرآني تتم في ضوء الامتثال لقواعد العقل التي صاغ ملامحها المعتزلة الذين اعتبروا أن العقل هبة من الله، كما أعلى الفلاسفة المسلمون، وبخاصة ابن رشد، من شأن النظر العقلي في حال وقع تعارض مع الشريعة، لأن النص الديني، بحسب محمد عابد الجابري، «لم يُشَد بشيء آخر إشارته بالعقل، وذلك إلى درجة يمكن القول معها إن القرآن يدعو إلى دين العقل، أعني إلى الدين الذي يقوم فيه الاعتقاد على أساس استعمال العقل، انطلاقاً من الاعتقاد في وجود الله إلى ما يرتبط بذلك من عقائد وشرائع. والحق أن ما يميز الإسلام، رسولاً وكتابة، من غيره من الديانات هو خلوه من ثقل الأسرار التي تجعل المعرفة بالدين تقع خارج تناول العقل» (١٢).

ويصدر هويدي عن وقائع ذات صلة بتأويل الخطاب القرآني، وفق أغراض منفعية آنية عابرة يحددها، في الغالب، أركان السلطة السياسية، وهو أمر ليس مقتصراً على فترة زمنية محددة، فقد رفع الأمويون القرآن على رؤوس الأسنة في صراعهم مع الخليفة الراشدي الرابع، وفعل الأمر ذاته بعض الخلفاء العباسيين في مسألة خلق القرآن، حينما وظفوا خطاب المعتزلة من أجل التنكيل بخصومهم السياسيين، وما يزال التوظيف الإيديولوجي للقرآن مستمراً حتى الآن.

هذا الاشتجار حول المعنى القرآني عائدٌ إلى أن النص الديني ما يزال يحتل مركز الدائرة في الثقافة العربية الإسلامية، وبالتالي، فإن الكشف عن مفهوم النص يعد «كشفاً عن آليات إنتاج المعرفة، بما أن النص الديني صار المولّد لكل - أو لمعظم - أنماط النصوص التي تختزنها الذاكرة/ الثقافة» (٨).

إن الأطروحة المركزية في منهج التأويل عند (أبو زيد) تنهد، في بعض وجوهها، إلى إعادة حركة الوحي إلى سياقها الأول، أي حركة الوحي النازلة من الله إلى الإنسان، والتي تعني الكشف والإفصاح والبيان، حيث تحولت هذه الحركة «في الفكر الديني المتأخر إلى حركة صعود من جانب الإنسان سعياً إلى الله ذاته»، فتعطلت بذلك حركة الوحي التي كانت تستهدف، في بدايتها، الإنسان بما هو عضو في جماعة، ومن ثمّ تستهدف إعادة بناء الواقع لتحقيق مصلحة الإنسان وإشباع حاجاته المادية والروحية (٩).

فالرؤية الحقيقية للدين تنبثق، وفق المفكر الإيراني محمد مجتهد شبستري، «من آلام البشر وحاجاتهم، ومن التجارب الدينية للإنسان المحتاج والحائر ليحقق له الغنى، والشفاء، والسير في خط الرسالة والاستقامة» (١٠).

يقول (أبو زيد) إن «القرآن نفسه يتحدث عن الوحي بوصفه اتصالاً غير لغوي، وهذا ما حلله كثير من الباحثين دون أن يتجاوزوا الخط الأحمر المفروض على القراءات التراثية لقوله تعالى [في الآية ٥١ من سورة الشورى] (وما كان ليشتر أن يكلمه إلا وحيًا، أو من وراء حجاب، أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء)» (١٥).

وتقسّم القراءات التراثية لهذه الآية الطرق التي يتواصل الله من خلالها مع البشر إلى ثلاث، الأولى هي الإلهام، كما في كلام الله لأم موسى، والثانية هي كلام الله مع موسى من وراء حجاب: الجبل أو النار، والثالثة هي نمط الوحي في الإسلام، عن طريق الرسول الوسيط (جبريل) إلى النبي محمد. وترى القراءة التراثية أن «التواصل بين جبريل ومحمد كان تواصلًا لغويًا، أي أن جبريل تحدث إلى محمد بالعربية، وهو تفسير تتأبى عليه الآية التي تنص على أن الرسول (يُوحى) إلى البشر بما يشاء الله، ومعنى ذلك أن الاتصال بين جبريل ومحمد كان اتصالاً غير لغوي، كان بالوحي، أي الإلهام» (١٦).

وتعزز هذه القراءة، وفق (أبو زيد)، المرويات الكثيرة التي تُنسب إلى الرسول، والتي يحكي فيها أن الوحي كان يأتيه أحياناً مثل «صلصلة الجرس»، وأحياناً مثل «طنين النحل»، وبالتالي «لا يمكن أن يكون هذا الوصف دالاً على تواصل لغوي بالمعنى المعتاد» (١٧).

ويتساءل (أبو زيد) كذلك عن معنى نزول القرآن منجماً، وعدم نزوله دفعة واحدة، ولماذا حينما جُمع القرآن في مصحف لم يُرتب حسب زمان النزول، وما الحكمة من ترتيبه الحالي، وهل هو ترتيب إلهي «توقيفي»، أم ترتيب بشري «توقيفي»؟ (١٨)

ورغم أن (أبو زيد) يحاول أن يُدرج هذه الأسئلة وسواها، في إطار ما يسميه محمد أركون «اللامفكر

وثمة من جعل العقل المصدر الأول من مصادر التشريع، بخلاف موقف الغزالي. لأن «دلالة العقل على الأحكام الشرعية، والتجارب الإنسانية التي يعيشها المسلمون في هذا العصر بأزماته وتحدياته، تحتم أن يكون العقل هو المصدر الأول من مصادر التشريع، من أجل تشجيع الأمة على الاجتهاد، وحتى لا يحجب النص بين العقل والواقع فيضيع الواقع في سوء فهم النص لغة أو تنزيلاً أو نسخاً» (١٣).

لقد مضى (أبو زيد) يضع العقل في التاريخ لا خارجة، فقارب معنى الوحي، وساءل مفهوم كون القرآن مقدساً، أو متعالياً على التاريخ، وتساءل عن معنى المقدس، ومعنى التاريخ، وما علاقة الوعي بالتاريخ، معتبراً أن هذه الأسئلة الضرورية لم تناقش، ولم تخضع لآليات الفحص المنهجي.

ويتقاطع (أبو زيد) مع حسن حنفي في فهم الوحي وتأويله، وفي أن تحقق الوحي لا يكون إلا في التاريخ، لأن الكلمة في التاريخ. وفي ضوء ذلك فإن «الوحي قصدٌ من الله إلى الإنسان، يتوجه إليه بالخطاب، ويتحول إلى تجربة مثالية في أقوال النبي، وتجربة جماعية في إجماع الأمة، وتجربة فردية في اجتهاد الشخص، ثم يتم فهمه باللغة الإنسانية التي من خلالها يُفهم الكلام، ثم يتم تحقيقه كمقاصد إنسانية» (١٤)

وفي صلب الأسئلة التي يقدمها (أبو زيد) لإنطاق الصمت المحيط بالخطابات والنصوص الدينية: ما معنى كلام الله؟ وهو لا يسعى إلى إجابة من نمط تاريخ الإسلام الأول، وإن كان كلام الله قديماً أزلياً، أم محدثاً مخلوقاً، بل إنه يضع السؤال في سياق الدرس العلمي والفهم الموضوعي لطبيعة الوحي وكيفية، وما إذا كان تواصلًا باللغة، أم تواصلًا بالإيحاء والإلهام.

الخطابات الدينية الرئيسية، وهو يقدم رؤية في التأويل تتوافق مع الحداثة العقلانية، بعدما أصاب العطب الرؤية التأويلية التقليدية.

المراجع:

- ١- إحسان عباس، تاريخ النقد العربي عند العرب، (ط ٢)، بيروت: دار الثقافة، ١٩٨١، ص ٤٢١
- ٢- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، (ط ٦)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، (٢٠٠٦)، ص ٢٤
- ٣- المرجع السابق، ص ٢٤
- ٤- المرجع السابق، ص ٢٤
- ٥- محمد مجتهد الشبستري، قراءة بشرية للدين، ترجمة: أحمد القبانجي، بغداد، بيروت: دار الجمل، (٢٠٠٩)، ص ١٩٩
- ٦- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، (ط ٥)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، (٢٠٠٦)، ص ٢١٤
- ٧- فهمي هويدي، القرآن والسلطان، (ط ٢)، طرابلس: منشورات جمعية الدعوة الإسلامية، ص ٢٠
- ٨- النص، السلطة، الحقيقة، ص ١٤٩
- ٩- مفهوم النص، ص ٢٤٥
- ١٠- قراءة بشرية للدين، ص ٩٦
- ١١- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، (ط ٢)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، (٢٠٠٥)، ص ٢٥٧
- ١٢- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم (ج ١)، (ط ٢)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، (٢٠٠٧)، ص ٤٢٩
- ١٣- حسن حنفي، من النص إلى الواقع، بيروت: دار المدار الإسلامي، (ج ١)، (٢٠٠٥)، ص ٣٠
- ١٤- حسن حنفي، من النص إلى الواقع، بيروت: دار المدار الإسلامي، (ج ٢)، (٢٠٠٥)، ص ١٢٤
- ١٥- نصر حامد أبو زيد، وآخرون: غزاليون ورشديون: مناظرات في تجديد الخطاب الديني، إعداد وتقديم: حلمي سالم، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان (سلسلة قضايا الإصلاح ٨)، (٢٠٠٦)، ص ١١٦
- ١٦- المرجع السابق، ص ١١٧
- ١٧- المرجع السابق، ص ١١٧
- ١٨- المرجع السابق، ص ١١٨
- ١٩- المرجع السابق، ص ١١٨
- ٢٠- أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، (ط ٢)، ترجمة: سعيد بنكراد، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، (٢٠٠٤)، ص ٢٠
- ٢١- مفهوم النص، ص ٢٩٦

فيه»، إلا هذه الأسئلة طرحت كثيراً، وبخاصة في كتب المستشرقين ودراساتهم. لكنّ (أبو زيد) يرى أن الإجابة عن هذه التساؤلات، «لن تلغي القرآن، ولن تهدم الدين، ولن تزعزع اليقين، بل ستفتح لنا مجالاً للفهم يرى تجلي الإلهي في البشري، وانكشاف كلمة الله على لسان الإنسان. والتحقيق التاريخي سيمكننا من استعادة السياق الغائب، فندرك فحوى كلام الله ودلالته، ونميز بين (التاريخي) و(الأزلي)» (١٩).

ويتبع (أبو زيد) في أسئلته خطى فلاسفة التأويل المعاصرين الذين يرون أن المعرفة العميقة هي تلك التي توجد تحت السطح، وبالتالي، فإن «الحقيقة ستكون هي ما لم يُقَل، أو هي ما قيل بطريقة غامضة، ويجب أن تفهم في ما هو أبعد من ظاهر النص» (٢٠).

أسئلة (أبو زيد)، التي تهدف إلى فهم الخطاب الإلهي بالدرجة الأساسية كمقدمة لفهم الخطابات الدينية الأخرى، وفي طليعتها السُّنة النبوية الصحيحة، لا تبرح دائرة الإيمان، بل إن الإيمان هو محركها الأساسي، لكنه ليس إيمان أولئك الذين تعاملوا، وما يزالون، مع الخطاب القرآني بوصفه أيقونة، مشياً على الدرب التي عبدها أبو حامد الغزالي، حينما حوّل الخطاب القرآني إلى «شفرة خاصة لا يستطيع مقاربة فك رموزها إلا الصوفي العارف المتحقق، ونتيجة لذلك لم يبق للإنسان العادي- المسلم العامي- إلا أن يقنع بالتلاوة وفهم المستوى الظاهر من دلالة النص، وهو المستوى النقلي أو ما عرف بالتفسير بالمأثور» (٢١).

إن التأويل عند (أبو زيد) يرمي إلى إصلاح الفكر الديني في مختلف حقوله وتعبيراته، وتعميق أمداء الخطاب القرآني وإفساح المجال أمام تعددية القراءات، ودغمها في أفق الفهم الحداثي، بعيداً عن التصورات غير الدقيقة التي لا تميز بين جوانب الحقيقة والمجاز في

إشكالية النهضة في فكر نصر حامد أبو زيد

◀ د. زهير توفيق

الثنائيات بشكل عام، فوجدها في اختزال التراث بالدين الإسلامي وعزل باقي مكوناته (التراث) لعدم فائدتها، ثم اختزل هذا الإسلام في المذهب الأشعري، هذا من جهة التراث والهوية، أما من جهة الجانب الآخر؛ أي من الغرب المحدد للطرف الآخر من الثنائية فتم الاختصار على جانب واحد من مكونات الغرب، رغم ازدواجيته في التقدم والعدوان وهي الازدواجية التي أربكت المفكر النهضةوي منذ البداية، فتم التعامل مع الغرب بتبني أحد جوانبه وعزل الجانب الآخر، فهو إما غرب التقدم والحرية عند الليبرالي، أو هو غرب الاستعمار والعدوان عند السلفي، ولم يعد يؤخذ الغرب بكليته لتصبح الثنائية في تركيبها الجديد:

أما (التراث/ الإسلام الأشعري) من جهة، أو (غرب الحرية / غرب العدوان) من جهة أخرى. أما مرجعية هذا التأسيس وبدايته فتم على يد الفقهاء الذين دمجوا الأحاديث النبوية أو السنة في المنظومة الدينية، وجعلوها المصدر التشريعي الثاني بعد القرآن الكريم، بغض النظر عن طبيعة تلك السنة والأحاديث، واستقر هذا الانجاز الفقهي في عصر تدوين الثقافة العربية وتقنين علومها الدينية واللغوية.

في سياق دراساته التأويلية للنصوص الحديثة والتراثية، وكشف طبيعة السلطات والمرجعيات المتحكمة في الخطابات الفكرية والدينية، وجد المفكر الراحل أبو زيد نفسه وجها لوجه أمام استحقاق جدلي يحتاج للفهم والتحليل كمفتاح لتفسير ما يتعلق به من خطابات أخرى، واقصد بذلك مواجهة خطاب النهضة العربية منذ القرن التاسع عشر وحتى الآن، فانبرى لقراءته وتحليله وتحديد مكوناته وأبعاده في الحاضر والمستقبل، وتفسير أسباب فشله في تحقيق ما عد به بالنهضة والتقدم.

فبعد فشل وانهيار المشروع النهضةوي الكبير في القرن التاسع عشر مشروع محمد علي باشا والمشروع الناصري في القرن العشرين الذي فقد مصداقيته وانهار بهزيمة حزيران ١٩٦٧،

قرأ أبو زيد خطاب النهضة العربية بالتلازم مع التراث قراءة تاريخية تحليلية، وانطلق من الثنائية الضدية بالتراث والمعاصرة، واعتبرها وحدة التحليل الأساسية في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

وفرض عليه منهجه التاريخي العودة إلى الماضي أولاً، والبحث عن الجذور التاريخية المؤسسة للثنائية الضدية أو

والحادثة، والمراوحة في التلفيق علامة على فشله في إنتاج مركب إبداعي حقيقي من الحادثة الغربية والتراث.

رصد المفكر الراحل نصر حامد أبو زيد سلسلة التراجعات والتلفيقات التي دشنها الشافعي في علم أصول الفقه، وانتقل بها أبو موسى الأشعري خطوة جديدة إلى الوراء بالخروج من الاعتزال بفكرة الكسب والانحياز إلى الجبرية، ومع الإمام الغزالي نصل إلى قمة التناقض والتلفيق والهجوم على العقل والفلسفة بتوظيف قلمه ولسانه مدافعا عن السلطة السلجوقية ضد الإسماعيلية والفلاسفة، مقابل سكوته المطلق عن الخطر الصليبي الذي داهم البلاد والعباد. هذا ولم تجد نفعاً محاولات ابن رشد وفلسفته التي اعتبرها أبو زيد آخر حصون العقلانية في رد الاعتبار إلى الفلسفة، فهاجرت الفلسفة الرشدية إلى أوروبا بعد أن تعرضت إلى الاضطهاد في موطنها، وهناك في الغرب بدأت مغامرة العقل الأوروبي من النهضة إلى التنوير.

وسحب (النقل) رصيد العقلانية من العلوم الدينية التي اعتمدت الرأي كالمذهب الحنفي بعد أبي حنيفة على يد تلاميذه، وانصياح الجميع لسلطة التقليد الذي هيمن على الثقافة العربية والفكر العربي منذ القرن الرابع الهجري وحتى اليوم. والدليل على ذلك كما يقول د. نصر هو جفاف مصادر الإبداع الثقافي على جميع الأصعدة، أو تحول الإنتاج الجديد إلى مجرد إضافة كمية من الشروحات والحواشي على المتون والنصوص الأصلية المؤسسة للمذاهب والاتجاهات الفكرية، واستقر التقليد كإطار مرجعي للعقل العربي بسبب استمرار الركود الاجتماعي والسياسي، وتراجع الحضارة العربية عن مكتسباتها وفقدانها ديناميكيته في التقدم والنمو. أما

ومع بداية الاتصال والتواصل مع الغرب اكتشف العرب والمسلمون الآخر نقيض الذات، فتحول الإسلام من دين إلى هوية تمثلت أهميتها في توحيد المسلمين والدفاع عنهم ضد الاستلاب والعدوان الغربي. وما دام الفضاء العام للوعي الذاتي والهوية هو الدين، فقد تم تماهي الغرب بالمسيحية، وأصبح التناقض بين الشرق والغرب تناقضاً بين المسيحية والإسلام.

أما التناقض في فكر النهضة بين الماضي والحاضر كما يتصوره مفكرنا الراحل، فهو تناقض ضمني بين النص والعقل سياسياً وفكرياً ودينياً، وفي حالة انتصار الحاضر، فهذا يعني انتصار العقل وقدرته على صياغة خيارات الإنسان العربي بالنهضة بدون أي مرجعيات خارجية، أما إذا انتصر الماضي فهذا يعني انتصار النصية وقدرة الماضي على السيطرة وتوجيه الحاضر، وفي العودة إلى التاريخ الحي يتعين هذا الصراع بين أهل الرأي وأهل الحديث الذي انتهى بانتصار أهل الحديث. وتأسيس سلطة النصوص كمرجعية للعقل، ويعتقد المفكر الراحل نصر أبو زيد أن الإمام الشافعي كان المؤسس الحقيقي لسلطة النصوص والنزعة التوفيقية في العقل العربي الإسلامي، واستمر الوضع كذلك حتى عصر النهضة العربية الحديثة بتياراتها المختلفة السلفية والليبرالية، وقد سبق للمفكر العربي محمد عابد الجابري التوصل إلى نفس النتيجة في سياق نقده للعقل العربي.

ومن التوفيق بين المتناقضات، انتقل المفكر الراحل من التحليل إلى إطلاق الأحكام، ومن خطاب الشافعي إلى عصر النهضة الذي حمل وما زال تبعات التوفيق الفاشل الذي قاده إلى التلفيق والانحياز بشكل أو بآخر إلى العناصر التراثية؛ أي إلى الارتداد إلى الماضي ضد العقل

الإصلاح سطحيًا واعتبره أبو زيد تلويحاً وليس تجديدًا يتعلق بإعادة إنتاج القديم بحلة جديدة، ولهذا ظل التراث وحده هو الإطار المرجعي للنهضة العربية وخطابها في التعامل والرد على الحداثة الغربية وقياس مدى فائدتها ومضارها للعرب والمسلمين في سياق عملية الانتقاء والاستعارة على أساس أو بمعيار النفعية، بمفهومها البراغماتي الانتهازي للحقيقة، والنتيجة المتوقعة كما يقول أبو زيد هي إنتاج وعي زائف؛ أي الوعي المفارق للواقع، وهي المسلمة التي بدأ بها سابقاً المفكر عبدالله العروي في توصيفه للفكر العربي كأيديولوجيا بمعناها الماركسي كوعي كاذب غير مطابق للواقع.

وبعد ذلك ينتقل د. نصر من التجريد إلى التعيين بطرح الأمثلة الحية والدالة على التوفيق الفاشل في خطاب النهضة العربية قديماً وحديثاً، من رفاعه الطهطاوي رائد النهضة والتنوير، وحتى حسن حنفي. وفي معرض نقده لهذا التيار التنويري ضم الليبرالي والإصلاحي الإسلامي في خانة واحدة، من الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده إلى لطفي السيد وطه حسين وزكي نجيب محمود وغيرهم، ولا ادري ما الحكمة أو المعيار الذي اعتمدته الكاتب لتوحيد هؤلاء في تيار واحد رغم تباين مرجعياتهم واتجاهاتهم النهضة.

أما الشيخ رفاعه الطهطاوي فلم يكتشف برأي أبي زيد إلا التصالح مع الغرب بعيداً عن التعارض الذي لم يظهر للمفكر النهضة إلا بعد صعود الاستعمار، فكيف يمكن التوفيق بين أوروبا الاستعمار والتقدم في نفس الوقت؟!

واجهت هذه المعضلة الشيخ جمال الدين الأفغاني أبرز ممثلي التوفيقية، ولا ادري أيضاً ما هو معيار الكاتب لتصنيف رائد السلفية ممثلاً للتيار التوفيقي والوسطية.

في عصر النهضة العربية فتعزز التقليد بتعقد العلاقة مع الغرب الذي قدم نفسه بطريقة ملتبسة، فهو غرب التقدم والاستعمار معاً، وكان على المفكر النهضة فك هذا التلازم وتوظيفه، ففكر السلفي باختزال الغرب بالعدوان للانفصال عنه والعودة إلى التراث. وفكر الليبرالي باختزاله بالتقدم لتسويغ الاستعارة هذا ثانياً، أما السبب الثالث المفسر لهيمنة التقليد، فهو تراجع مبدأ الشورى في الحكم وتماهي الدولة بالقبيلة وحتى العشيرة التي خاضت صراعاتها السياسي النخبوي الأول والمؤسس للصراعات الأخرى ضد البيوت والعشائر قديماً للسيطرة على الدولة بعيداً عن الشعب أو السواد الأعظم من المواطنين.

أما السلفية قديماً وحديثاً، فقد جعلت الإسلام معياراً لكل شيء، فهو التفسير الوحيد للتقدم الغربي من خلال تطبيق قيم الإسلام بعيداً عن الإسلام كدين، ومقابل ذلك فُسر التأخر من السلفيين والتنويريين بغياب قيم الإسلام عند المسلمين؛ أي هي القيم التي هاجرت موطنها إلى الغرب.

ووفر استمرار التقليد اليوم للأنظمة السياسية تبرير سلطتها واستمرارها بالشرعية التاريخية بدلاً عن الشرعية الدستورية التي تفتقدها.

ولم تتوقف الأمور عند هذا الحد، فقد أدى إخفاق الخطاب النهضة في مقاربة التراث كما يقول د. أبو زيد إلى ظهور سلفية جديدة لم تقرأ التراث في ذاته، أو في وحدته الكلية، بل قرأته بعيون الحاضر، ووظفته بطريقة انتهازية وأيديولوجية لدعم هذا الاتجاه أو ذاك.

ولهذا فتقييم د. أبو زيد لحركات ومشاريع التجديد كان تقييماً سلبياً، ولم يكن تجديدًا بنويًا وحقيقياً، وبقي

في إحداث تحول نوعي في حياتنا العربية، وبقيت قيم التنوير قيمة فكرية مجردة بعيدا عن الواقع والممارسة، وبرز دليل على هذا الإخفاق كما يقول د. أبو زيد فهو فشل القراءات العصرية للتراث الديني الذي بقي سليما خارج دائرة الوعي والتحليل والنقد العلمي، وتم التعامل معه في حدود التبشير والمسكوت عنه في خطاب النهضة العربية خوفاً من ردود الفعل العنيفة من السلفيين. وفي معالجته لطرق الخروج من الأزمة كما يتصورها زكي نجيب محمود والتيار التنويري بشكل عام من خلال تجاوز الثنائية الضدية الأصالة والمعاصرة فتعود برأي نصر أبو زيد أن زكي نجيب محمود لم يأت بجديد، فقد فهم زكي نجيب محمود أن أهم روافع الحداثة والتقدم الغربي هو العلم، وهو مجرد إضافة خارجية لجوهر الحضارة الغربية. وما دام كذلك فلا مانع من إضافته (استعارته) لبناء النهضة العربية، ودمجه في خطابها الجديد بدون التأثير في جوهرها العام^{١٩}.

إلا أن زكي نجيب محمود الذي سكت عن التراث الديني، ورفع من دائرة النقد وادخله دائرة الشعور والوجدان للحفاظ على خصوصيته وتعالیه خلق ثنائية جديدة من حيث يدري ولا يدري قوامها (التراث أو الثقافة) و(العلم الغربي)، وبذلك أعاد خطاب النهضة العربية إلى المربع الأول مربع التلفيق.

أما عن هذا التوفيق وسر فشله وسقوطه في التلفيق فتفسيره عند نصر حامد أبو زيد احتفاظ كل طرف من أطراف الثنائية الضدية بتمايزه واستقلالته عن الطرف الآخر؛ أي عدم الدخول في تفاعل حقيقي ينتج مركبا جديدا يتجاوز الطرفين. أما السبب فهو انشغال الخطاب التوفيقي بالتوسط أو إيجاد حل وسطي للمشاكل

ومن الأفغاني ينتقل المفكر الراحل واقصد إلى صديق وتلميذ الأفغاني الشيخ محمد عبده الأقل حدة وراдикаلية من أستاذه، فيشير كاتبنا إلى أن الشيخ محمد عبده رآح بين الاعتزال والاشاعرة، وبقي التلفيق والازدواجية عنوان فكره الإصلاح، وفكر تلاميذه من الجيل التالي لمفكري النهضة العربية الذي جنحوا إلى التراث والتقليد على حساب العقل والحداثة، وفسر أبو زيد فشل طه حسين في تركيب منهج إبداعي جديد بفشل أستاذه محمد عبده، فلم يستطع طه حسين على سبيل المثال كما يقول الكاتب التوفيق بين منهج الشك الديكارتي ومنهج ابن سلام الجمحي التراثي في قراءة الشعر الجاهلي، وبالتالي فقد كانت محصلة جهوده النقدية التلفيق وليس أي شيء آخر^{٢٠}!

ومن طه حسين ينتقل أبو زيد إلى تشخيص ونقد جهود زكي نجيب محمود التنويرية، ويعتبره أبرز المفكرين التوفيقيين في الفكر العربي المعاصر، ولكنه في الواقع أبرز نموذج للتلفيق، ولم يستطع الخروج من الثنائية الضدية بتركيب إبداعي، والأدهى من ذلك أن زكي نجيب محمود وتياره التنويري وجد نفسه نقيضاً لتيارين في نفس الوقت: الليبرالية الغربية التي استمد منها مرجعياته ومعاييرها من جهة، والتيار السلفي من جهة أخرى، بحكم انتمائه للإسلام كهوية في التحليل الأخير.

أما أدوات النهضة عند هذا التيار بشكل عام، وعند زكي نجيب محمود بوجه خاص، فهي الحرية ونزعة التطور الحتمي، وقد عانى د. زكي نجيب محمود من غياب الحرية ما عاناه بهجوم السلفيين والتحريض عليه.

أما جوهر أزمة التنوير في البلدان العربية فتعود برأيه (د. زكي) إلى غياب الوعي لعلمي وفشل الخطاب التنويري

الانتشار والاستمرار مثل الفكر الاعتزالي، فقد استغل من السلطة العباسية التي جعلته عقيدتها في زمن المأمون والوفاق وفرغته من مضمونه الشعبي بفعل الضغط السياسي لحمل الناس بالقوة على الاعتزال، مما ولد ردة فعل سلفية قضت في النهاية على الاعتزال وأدت إلى انقلاب السلطة عليه.

إن أهم روافع النهوض والتحرر من السياسي وهيمنته على الفكر والثقافة تكمن في تعميم الديمقراطية الشاملة وإشاعة روح العلم في حياتنا وكسر احتكار النخب السياسية للسلطة وتحويل مشروع النهوض والحكم إلى مشروع مجتمعي شامل يفسح المجال للجماهير للمشاركة والتغيير على اعتبار أن مشروع النهوض هو مشروعها بالأساس.

إن أخطر ما يُحذر منه د. نصر حامد أبو زيد هو إعادة إنتاج السلفية من جديد، أن سلفية تدعي التنوير والإصلاح وتمتد جذورها ومرجعياتها إلى الطهطاوي وعبد وطه حسين والمعتزلة وابن رشد، تبقى في جوهرها سلفية مفارقة للعقل والتنوير الحقيقي.

ملاحظة :

اعتمدنا في هذه القراءة على نص الكاتب: "التراث بين التوجيه الأيديولوجي والقراءة العلمية" الوارد في كتابه "النص، السلطة، الحقيقة"، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.

والمتناقضات التي لا وجود لها، بالإضافة إلى انشغاله فهو بالبحث عن علة أولي للأشياء، وهي صيغة وفكرة تخلت عنها الفلسفة المعاصرة.

ورغم كل هذه الملابس والتلفيق في خطاب النهضة التنويري إلا أن أبا زيد لا ينسى فضائل الخطاب التنويري في الفكر العربي المعاصر، من حيث التركيز على الأسئلة والعقل التساؤلي بعيداً عن العقل الامتثالي المدعن للحقائق الوجودية بدون نقد أو تمحيص. والإلحاح على أهمية بضرورة وضوح الأفكار كشرط أولي لفهمها، وهي الفكرة التي طرحها سابقا الوضعية المنطقية بوضوح الألفاظ ومطابقتها للواقع وعزل الألفاظ الميتافيزيقية التي ليس لها معادل موضوعي؛ أي ليس لها معنى. إلا أن زكي نجيب محمود برأي كاتبنا هدر قيمة هذا الشرط في دراسة للتراث عندما استثنى الجانب الديني منه، وتراجع عن طروحاته الجريئة بنقد الميتافيزيقيا، والتزم الصمت والفضيلة الأخيرة عند هذا التيار هي النظرة الديناميكية للماضي وفرز المعقول عن اللامعقول من تراثنا الحي.

وأخيرا خلص د. أبو زيد إلى أن مشروع النهضة العربية ما زال مشروعاً تلفيقياً بامتياز، بسبب تبعية الفكر والثقافة للسياسة، وهي التبعية التي جعلت خطابه النهضوي قديماً وحديثاً عرضة للانحراف والاستغلال والنفعية التي ميزت المشروع السياسي/ الفكري منذ الصراع الأول بين النخب القرشية والأنصار حول اختيار خليفة للمسلمين بعد وفاة الرسول بعيداً عن رأي ومشورة سواد المسلمين. ولتحرير مشروع النهضة من سماته التلفيقية لا بد من تحرير الفكر والثقافة من هيمنة السياسي الذي استغل مشروع العقل والتغيير لمصلحته الآنية المباشرة، وحتى المشاريع التنويرية الكبرى التي كانت تمتلك في ذاتها القدرة على

نصر حامد أبو زيد

قراءة في "مفهوم النص"

◀ د. عمر حسن القيام

مهمةٌ صعبة. إنّه ناقدٌ مشارك في السجالِ الحادِّ الدائر داخل بنية الثقافة العربية المعاصرة حول أطر المعرفة وآليات التفكير في القضايا الملحة على المستوى المعرفي والاجتماعي. وسلاحه المعرفي والمنهجي الذي يواجه به قضايا الفكرية هو "التأويلية" "الهرمنيوطيقا"^١.

وربما كان نصر حامد أبو زيد من أوائل النقاد العرب الذين أسهموا بتقديم الفكر التأويلي إلى الثقافة العربية حين نشر دراسته المطوّلة «الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص»^٢ وهي دراسة تستعير إطارها التاريخي ومفاهيمها النقدية من الثقافة الغربية، مع إشارات عابرة إلى تجليات الفكر التأويلي في الثقافة العربية الإسلامية، حيث أجرى مسحاً شاملاً لتجليات هذا المنهج في الثقافة الغربية ابتداءً من شليرماخر (ت ١٨٢٤م) وانتهاءً بـ «بول ريكور» (ت ٢٠٠٦م) مروراً بأعلامها الكبار مع عرض مُسَهَّبٍ لأهم الأفكار التي أسهم بها أعلام التأويلية في الفكر الغربي الحديث، مكتفياً «بالعرض والشرح دون النقد والتطوير»^٣.

كانت هذه الدراسة بمثابة العُدة النظرية الأولى التي تسلّح بها نصر حامد أبو زيد لتطوير مقارباته من قضايا التراث في مسار التأويل على وجه الخصوص^٤.

ربما كان نصر حامد أبو زيد من أكثر النقاد اهتماماً بقضايا النصّ القرآني. وتشهد مسيرته العلمية على انخراطه الكامل في هذه القضايا التي جلبت له غير قليل من المتاعب على المستويين: العلمي والشخصي. لقد كانت أطروحته الأولى التي اقترح بها عالم المعرفة الأكاديمية بعنوان "الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة" وصدرت عام ١٩٨٢م، ثم توالى دراساته وأبحاثه في هذا المجال على نحوٍ غزير وإشكالي مُتعمّق. ومن أهم الدراسات التي صدرت له في هذا السياق: "فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي"، و"مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن"، و"الخطاب والتأويل"، و"النص، السلطة، الحقيقة"، و"إشكاليات القراءة وآليات التأويل"، و"الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية"، فضلاً عن غير واحد من البحوث الإضافية التي تعالج مشكلات التفسير يأتي في طليعتها: "القراءة الأدبية للقرآن: إشكالياتها قديماً وحديثاً"، و"مأزق المقاربة الأدبية للقرآن" باللغة الإنجليزية.

إنّ هذا التراث الغزير المتنوّع الذي يتأسّس ابتداءً على وعي إشكالي بقضايا النصّ القرآني يجعل من دراسته

حين ترجم حسن حنفي عام ١٩٧١م كتاب «رسالة في اللاهوت والسياسة» للفيلسوف اليهودي باروخ اسبينوزا (ت ١٦٧٧م) افتتحه بالإهداء التالي: «إلى مَنْ ينظرون إلى الكتب المقدسة نظرة علمية» وصدره بمقدمة طويلة نُيِّفت على مئة صفحة، وكان ممَّا أثاره في تلك المقدمة الدعوة إلى نقد الكتب المقدسة في ضوء النقد التاريخي الذي عدّه حسن حنفي من أهمِّ مكاسب الحضارة الأوروبية»^{١٠}. ولم يتحرَّج حسن حنفي من إدراج القرآن ضمن الكتب المقدسة التي ينبغي إخضاعها لمناهج النقد التاريخي، ويدعو إلى ذلك صراحةً بقوله: «يفالي البعض وأكثرهم من اللاهوتيين المحافظين ويدَّعون أنَّ الله قد حفظ كتابه من التغيير والتبديل، وأنَّ العناية الإلهية هي الحافظة للنصوص، ومن ثمَّ فلا داعي هناك لتطبيق قواعد المنهج التاريخي على النصوص الدينية، وإقامة نقد تاريخي للكتب المقدسة {إنَّا نحن نزلنا الذكر وإنَّا له لحافظون} وهي نظرية لاهوتية صرفة، تهرب من النقد، وتلجأ للسلطة الإلهية... وقد يكون معنى الآية هو حفظ المعنى، وحفظ تطبيق المعنى في الواقع، لا حفظ النصِّ الحرفيِّ المدوَّن، فذلك ما يعتريه التغيير والتحريف والتبديل، وهو ما يتَّهم به القرآن أهل الكتاب، ويؤيِّده النقد التاريخي للكتب المقدسة»^{١١}.

وحين نشر نصر حامد أبو زيد كتابه «مفهوم النص» عام ١٩٩٠م تلقاه حسن حنفي بدراسة طويلة جداً افتتحها بقوله: «عندما يقرأ الباحث موضوعاً خارجياً مستقلاً عنه، ومحايداً أمامه فإنه يشاهد ويقارن، ويصف ويحلل. أمَّا عندما يقرأ موضوعاً داخلياً هو جزء منه فإنه يحلُّ نفسه، ويصف تجاربه، ويعبر عن مواقفه، وقراءتي لمفهوم النص» من النوع الثاني. فالموضوع وصاحبه، والكتاب ومؤلفه كلاهما من مكونات النفس، وجزء

وعلى الرغم من وضوح النزعة التأويلية في دراساته إلا أنه حريص على تقديم نفسه على المستوى النقدي امتداداً لمدرسة الشيخ أمين الخولي التي سبق الحديث عنها، وامتداداً للعقلانية العربية الحديثة التي حمل لواءها أحمد لطفي السيد وطه حسين وفرح أنطون وزكي نجيب محمود في طائفة من رجال الفكر والثقافة الذين يُنظر إليهم على أنَّهم القادة الحقيقيون لمسيرة التنوير العربي الحديث^٦.

أشار حسن حنفي إلى التحوُّلات الجذرية في الموقف الفكري لنصر حامد أبو زيد؛ فقد كان في بداياته منتمياً ليسار الإسلاميين إلى جنب حسن حنفي، ثم تحوَّل إلى اليسار العلماني الذي عدّه حنفي خصيماً للفكر الديني وليس أحد تياراته^٧. ولعل في هذا تفسيراً للقب «الكادر الماركسي الواعد» الذي أطلقه محمد عمارة على نصر حامد أبو زيد في معرض الحديث عن منهجيته التحليلية المستفادة من الفكر الماركسي في قراءة النصِّ القرآني^٨.

لقد تناثرت آراء نصر حامد أبو زيد حول «النصِّ القرآني» وآليات قراءته - قراءة تواكب روح العصر وتفيد من معطيات المعرفة الحديثة - في غير واحد من كتبه ومقالاته بيد أنَّ الكتاب الأهمَّ في سياق تطوُّره الفكري هو «مفهوم النص»، دراسة في علوم القرآن^٩ وفيه جماع الدلالة على طبيعة تفكيره النقديِّ حول الطبيعة النصِّية للقرآن الكريم. وهو الكتاب الذي أثار حفيظة كثيرين بسبب آرائه الجريئة حول طبيعة النصِّ القرآني، لكنه ظفر أيضاً بتحليلات نقدية كتبها نقاد يقفون على الأرضية الفكرية التي يقف عليها نصر حامد أبو زيد يأتي في طليعتهم حسن حنفي، وجابر عصفور وعلي حرب.

من النصّ القرآني. ومن هنا نفهم الاعتراض الذي قدّمه علي حرب على عنوان الكتاب «مفهوم النصّ» وكونه غير دالّ على فحواه، فالأولى به «أن يُسمّى هذا الكتاب «نقد النصّ» إذ هو يتناول فيه القرآن وعلومه تناولاً تحليلياً نقدياً»^{١٧}. ثم أشار إلى الجراة النقدية التي اتّسم بها «مفهوم النصّ» حين طرح مفهوماً جديداً للنصّ القرآني بوصفه «منتجاً ثقافياً أنتجه واقع بشري تاريخي»^{١٨} مهمّداً بذلك منظور نقدي يقرأ القرآن في إطار تاريخيته وسياقه الاجتماعي على الرغم من الاعتراف بالبعد الإعجازي لهذا النصّ الفريد.

لم يقدم نصر حامد أبو زيد تعريفاً نقدياً للنصّ كما تبلور في سياق علم النصّ، (جوليا كريستيفا، بول ريكور على سبيل المثال) واكتفى بالإشارة إلى الناقد الروسي يوري لوتمان الذي «اتخذ منظوراً أكثر شمولاً حين أدرج مفهوم النصّ في تصوّراته الكلية عن الفن»^{١٩} وهو المنظور المناسب للمنهج الذي سيطبقه نصر حامد أبو زيد في دراسة النصّ القرآني بوصفه نصّاً أدبياً تبلورت بنيته في سياق ثقافي واجتماعي محدّد. ومن هنا «فإنّ تغاير المناهج واختلاف التوجهات في درس النصوص الأدبية ليس في جوهره إلّا اختلافاً في تحديد ماهية «النصّ» وخصائصه ووظائفه. وليس مفهوم النصّ مفهوماً أساسياً في الدراسات الأدبية فحسب، بل صار مفهوماً أساسياً في العلوم الإنسانية، في الثقافة بشكل عام»^{٢٠}.

وقد توقف جابر عصفور عند هذه النقطة وقدّم تفسيراً مغايراً لها «فالكتاب لا يُقدّم مفهوماً للنصّ إلّا على سبيل التضمّن أو اللزوم، أو على مستوى الغياب وليس الحضور إذا استخدمنا الرطان البنيوي الذي يدور حوله المدخل اللغوي للكتاب. أعني -والكلام لجابر عصفور- أنّ ما ينطوي عليه الكتاب أو يشير إليه من إطار مرجعيّ،

من تاريخها»^{١٢}. فإذا تمّ التأسيس لهذه العلاقة المتينة بين هذين الدارسين المتخصّصين في نظرية التأويل والدراسات القرآنية أمكننا أن نلمس الأثر القويّ لحسن حنفي في تشكيل الرؤية العلمية لدى نصر حامد أبو زيد الذي تجاوز بدراساته المتواصلة الآفاق التأويلية لأستاذه على المستوى الكميّ على أقلّ تقدير^{١٣}.

ربما كانت هذه المقدمة ضرورية لفهم الخلفية الثقافية للتمهيد الطويل الذي صدّر به نصر حامد أبو زيد كتابه «مفهوم القرآن» بعنوان «الخطاب الديني والمنهج العلمي» حيث تمّ استرجاع الأصداء العميقة المنبعثة من عمل حسن حنفي على رسالة اسبينوزا على الرغم من التطوّرات الجوهرية في موقف نصر حامد أبو زيد في هذه المرحلة من حياته، وانعطافه بالنقد على حسن حنفي واتهامه إيّاه «بالتوفيقية والوسطية والسلفية والبرجماتية والإيديولوجية والتلوين»^{١٤}.

«حيث لا وجود لنصّ، لا وجود أبداً، لفكر ولا لموضوع دراسة»^{١٥}. ربما كانت هذه المقولة الرصينة للناقد الروسي ميخائيل باختين مدخلاً مناسباً لفهم الارتباط العميق الذي دشّنه نصر حامد أبو زيد بين «النصّ القرآني» و«الحضارة الإسلامية». فالقرآن «نصّ لغوي يمكن أن نصّفه بأنّه يُمثّل في تاريخ الثقافة العربية نصّاً محورياً. وليس من قبيل التبسيط أن نصّف الحضارة العربية الإسلامية بأنّها حضارة «النصّ»... وإذا صحّ لنا أن نخترّل الحضارة في بُعد واحد من أبعادها لصحّ لنا أن نقول: إنّ الحضارة المصرية القديمة هي حضارة «ما بعد الموت»، وأنّ الحضارة اليونانية هي حضارة «العقل»، أمّا الحضارة العربية الإسلامية فهي حضارة «النصّ»^{١٦}.

إنّ هذه العبارة «حضارة النصّ» التي توحى بالحميمية والتبجيل قد لا تعكس في نظر بعض الدارسين موقفاً إيجابياً

القول بأن «القرآن يُمثِّلُ كلمة الله الخالدة، وإن التمييز بين الثابت والآني لكلمة الله لم يُعدَّ موجوداً في الفكر الإسلامي الحديث. وبالتالي فإن هذا يجعل المنهج الأدبي هشاً تسهل إدانته، بل ويغدو من الأسهل استثارة عامة الناس ضد الباحثين، فمن السهل إقناع الناس بأن المنهج الأدبي لا يُمثِّلُ تهديداً فحسب، وإنما يلحق ضرراً بالغاً بالهيئة القرآن الكريم»^{٢٥}.

وفي سياق الدفاع عن سلامة المنهج الأدبي يؤكد نصر حامد أبو زيد أنه «ليس هناك شك في أن المنهج الأدبي لا يسعى بأي شكل من الأشكال إلى إلحاق أي ضرر بالهيئة القرآن الكريم أو أن يشكك في طبيعته المقدسة. ذلك بأن النصوص الدينية وإن كانت إلهية وصادرة عن الله فإنها تتحدّد تاريخياً وتصاغ ثقافياً وكرسالة أوحى بها الله إلى الإنسان من خلال الرسول محمد -الذي هو رسول وإنسان في الوقت نفسه- فإن القرآن يشتمل على مرسل (Sender) ومُتلَق (Receiver) عبر شيفرة (Code) نظام لغوي، ولما كان يتعدّد في حالة القرآن أن يكون المرسل هدفاً للدراسة العلمية، غداً من الطبيعي أن يجري التحليل العلمي للنص القرآني عبر واقعه وثقافته السياقية»^{٢٦}.

إن هذا التصوّر سيُفَضِّي إلى القول بأن النصّ القرآني منتج ثقافي. وهنا ينشأ السؤال التالي: كيف يمكن لمفهوم القرآن كمنتج ثقافي أن يَنسَجَمَ مع مشروعيته الشاملة؟ إن هذا السؤال -بحسب نصر حامد أبو زيد- سيأخذنا إلى الجانب الآخر من المُقْتَرَب الأدبي، والذي يتجاهله مناهضوه عن عمدٍ دوماً. هذا الجانب هو (الإعجاز) الذي أكّد عليه بقوة طه حسين، الخولي، خلف الله وأنصارهم. إن كون النصّ مُنتِجاً ثقافياً لا يُمثِّلُ سوى جانب واحد منه، أي الجانب الذي يتصلُّ بظهوره كنصٍّ... فالكلام عن القرآن كرسالة يطرح حقيقة أنه على الرغم من أن

يحدّد معنى للنص أو مفهوماً له، يتمّ استنتاجه برّد علاقات النصّ الحاضرة في الكتاب على موازياتها الغائبة عنه... إذ ليس لدينا شيء ملموس مباشر، نشير إليه على أنه مفهوم للنصّ في مجمل الكتاب، لا من منظور الفكر المخالف للكتاب بكل أشكاله، ولا من منظور الكتاب بكل أبوابه»^{٢١}. وينبغي الإشارة هنا إلى حرص نصر حامد أبو زيد على تقديم نفسه امتداداً نقدياً لمدرسة الشيخ أمين الخولي في أكثر كتاباته، وفي «مفهوم النص» يعود إلى تأكيد هذا الانتماء بكل وضوح تام. فالبحث في «مفهوم النص» ليس في حقيقته إلا بحثاً عن ماهية «القرآن» وطبيعته بوصفه نصاً لغوياً. وهو بحث يتناول القرآن من حيث هو «كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبي الخالد»^{٢٢}

وواضح هنا استعادة صوت أمين الخولي ذلك المكافح الذي بذل جهوداً صادقة وحثيثة في سبيل تطوير المقترَب الأدبي للقرآن، وهو المقترَب الكفيل بتحقيق وعي علمي بالنصّ القرآني من خلال «إعادة ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية بعد أن انفصلت عنها في الوعي الحديث والمعاصر نتيجة لعوامل كثيرة أدّت إلى الفصل بين محتوى التراث وبين مناهج الدرس العلمي»^{٢٣}. وتأكيداً لهذه التصورات المنهجية يؤكد نصر حامد أبو زيد أن «دراسة «النص» من حيث كونه نصاً لغوياً، أي من حيث بناؤه وتركيبه ودلالاته وعلاقته بالنصوص الأخرى في ثقافة معيّنة، دراسة لا انتماء لها إلا لمجال «الدراسات الأدبية» في الوعي المعاصر»^{٢٤}.

لقد دافع نصر حامد أبو زيد عن المقترَب الأدبي في دراسته المطولة «مأزق المقاربة الأدبية في القرآن». وكشف عن السبب الجوهرية الذي أفضى إلى تضيق الخناق على هذه المقاربة وعدم توفر أي دعم ديني لها. إن السبب في هذه المآلات التي آل إليها هذا المقترَب النقدي هو هيمنة

إذا ما استعاد الفكر الإسلامي اليوم هذه الفكرة فإنّه عندئذ سوف يمتلك الوسائل الكفيلة بمواجهة المشاكل التي تتّثال على الفكر المعاصر من كلّ حدبٍ وصوبٍ بمصداقية أكبر وابتكارية أقوى وأعظم»^{٣٠}. علّق نصر حامد أبو زيد على ذلك بقوله: «يبدو أن فكرة «خلق القرآن» دون غيرها من أفكار المعتزلة هي التي تستأثر بانتباه محمد أركون لاتصالها بمشروعه حول إعادة مَوْضَعَةِ الوحي في التاريخ، لذلك يراها نقطة بداية صالحة يجب استعادتها من أجل تنشيط الفكر الإسلامي. ثم نقل قول أركون السابق متابعاً التعليق عليه قائلاً: هنا يقع أركون في شراك القراءة الانتقائية النفعية التي كثيراً ما ينعى على الخطاب الديني الوقوع فيها. إنّهُ ينتزع الفكرة من سياقها في المنظومة الاعتزالية الثيولوجية، ويُضفي عليها دلالة من عنده»^{٣١}.

لقد تأسّس هذا الموقف الانتقادي بسبب شحوب الحضور الاعتزالي في كتابات أركون. وهو موقفٌ غير نقديّ في جوهره، فإن فكرة «خلق القرآن» هي الفكرة الوحيدة التي يمكن اصطفاؤها من فكر المعتزلة في سبيل إضفاء الطابع الزمني على النصّ القرآني وخلع فكرة القداسة عن لغته بحسب الموقف الانتقادي للنصّ القرآني، وهو قدّر مشترك بين أركون وأبو زيد. وما عدا ذلك من القضايا الفكرية التي يمكن إفادتها من فكر المعتزلة كالعَدَل الاجتماعي - مثلاً - ليست مما يدخل في نطاق الدراسة الأدبية للقرآن. ويبدو لي أنّ كلا الباحثين (أركون ونصر حامد أبو زيد) يمارسُ عملية انتقائية للتراث، أنّهما يُعيدان إنتاج موقف المثقف الأيديولوجي الذي لا «يهمُّه من التراث حقيقته التاريخية، بل قابليته للتوظيف في الصراع الأيديولوجي التي هي بالضرورة قابلية جزئية»^{٣٢}. فكما كان التراث حقلاً للصراع، فهكذا ينبغي أن يُؤخَذ.

النصّ القرآني ظهر من خلال النظام اللغويّ العربيّ، فإنّه ظلّ يحمل خصائص ينفرد بها. وكنصّ فريد يوظف القرآن آليات ترميز لغوية خاصة. بهدف إيصال الرسالة الخاصّة به، وحظيت هذه الخصائص الفريدة باعتراف العرب بل وأثارت إعجاب حتى بعض أولئك الذين حاربوا رسالته. ومن خلال هذه الخصائص الفريدة والتحدّي الذي طرحه على العرب... يظهر مفهوم الإعجاز المطلق للقرآن»^{٢٧}.

أمّا السؤال الخطير الذي ختم به نصر حامد أبو زيد دراسته السابقة فقد تَمَّت صياغته على النحو التالي: ما الذي يُعيقُ تطوُّر فكر إسلاميٍّ دينيٍّ حديثٍ يدعمُ توظيف المُقْتَرَب الأدبي في التعامل مع القرآن؟ وكانت الإجابة صريحة في الدعوة إلى تبني قول المعتزلة في خلق القرآن، فقد انتقد نصر حامد أبو زيد التحوُّلات التي طرأت على موقف محمد عبده فيما يتعلّق بطبيعة القرآن حين تبني في الطبعة الأولى من كتابه «رسالة التوحيد» مفهوم المعتزلة عن القرآن على أنّه مخلوق، «ولكنّه تراجع عن ذلك في الطبعة الثانية ليتبنى وجهة نظر الأشاعرة»^{٢٨}. وكان نصر حامد أبو زيد قد نوّه بموقف المعتزلة الذين «كانوا يُبدون حماسة عالية نحو إرساء علاقة متينة دينياً ما بين كلام الله - أي القرآن - واللغة الإنسانية. ولذلك نجدهم كانوا يتمسّكون بمفهوم العُرفِ الإنسانيّ في مواجهة مفهوم الإلهام الإلهي»^{٢٩}.

لقد تناقض نصر حامد أبو زيد مع نفسه في هذه النقطة تحديداً؛ فحين تبني محمد أركون هذه الفكرة: «فكرة إعادة القول بخلق القرآن» كما تبلورت لدى المعتزلة بقوله: «عندما دافع مفكرو المعتزلة عن مفهوم خلق القرآن كانوا قد أحسّوا بالحاجة إلى دمج كلام الله في نسيج التاريخ،

فإذا تمَّ تحديدُ الموقعِ الفكري لنصر حامد أبو زيد، وكونه تطويراً لموقف المعتزلة العقلاني من النصِّ، وامتداداً لدراسة الشيخ أمين الخولي في تطوير المقرب الأدبي على المستوى الاجرائي فقط، تمَّ الانتقال -وقبل الحديث عن مكونات المنهج- إلى الإطار العام الذي سيتحرَّك من خلاله نصر حامد أبو زيد، وهو ما سمَّاه «الوعي العلمي بالتراث» من «حيث الأصول التي كوَّنته والعوامل التي ساهمت في حركته وتطوُّره حتى وصل إلينا»^{٢٧} منطلقاً من تصوُّر حيوي للتراث خلاصته أن التراث هو «مجموعة التفسير التي يُعطِيها كلُّ جيل بناءً على متطلباته»^{٢٨} لتكون «مدونة التراث» في الوعي المعاصر «دعامة من دعائم وجودنا، وأثراً فاعلاً في مكونات وعينا الراهن... فالتراث -في النهاية- ملكٌ لنا-، تركه لنا أسلافنا لا ليكون قيداً على حُرِّيَّتنا وعلى حركتنا، بل لتمثُّله ونُعيد فهمه وتفسيره وتقويمه من منطلقات همومنا الراهنة»^{٢٩}.

إنَّ المنهج الذي اختاره نصر حامد أبو زيد في دراسة «مفهوم النصِّ» والكشف عن آليات تشكُّله في الثقافة، هو منهج التحليل اللغوي. فالعلاقة بين النصِّ والثقافة علاقة جدلية مُعقَّدة، ومن أجل الكشف عن بعض جوانب هذه العلاقة بينهما «تعتمد هذه الدراسة بصفة أساسية المدخل اللغوي»^{٤٠}، لكن المدخل اللغوي لا يتحرَّك في فراغ، فهناك -بحسب جابر عصفور- إطار نموذج منهجي ثلاثي الأبعاد «ترتبط زاويته الأولى بعلم اللغة المعاصر بإنجازاته التي تصل بين البنيوية والأسلوبية والسميوطيقا، وترتبط زاويته الثانية بزواية القراءة المعاصرة في علاقاتها التي تصل -في مجال الهرمنيوطيقا- ما بين تفسير النصِّ الأدبي والنصِّ الديني والنصِّ الثقافي بوجه عام في شبكة علائقية من المفاهيم التي تربط بين القارئ والمقروء في فعل القراءة. أما الزاوية الثالثة والأخيرة فترتبط بمجموعة

لا شك أن للفكر الاعتزالي حضوراً شديداً الألق في المشروع الفكري لنصر حامد أبو زيد. وربما كان لبداياته الفكرية أثرٌ حاسمٌ في هذه الوجهة. وهناك غير واحد من الدارسين الذين يؤكِّدون هذه الحقيقة. وربما كانت دراسة جابر عصفور «مفهوم النصِّ والاعتزال المعاصر» من أعمق الدراسات التي تناولت منهجية نصر أبو زيد في قراءة التراث وتوظيف النسق الاعتزالي في تطوير الوعي المعاصر بالتراث من خلال فكرة «التوسُّط العقلي» بين الاعتقاد والمنهج التي هيمنت على «مفهوم النصِّ» وعملت على «إقامة اتصالٍ مواز، معرفياً، بين الأسس المتدايرة للمناهج التي يمكن أن تُعين -في مجموعها- على قراءة النصِّ، على نحو يصل ما بين القديم الاعتزالي والجديد الحديث والمعاصر، في شبكة من علاقات المجاورة التي تعمل في خدمة النصِّ بمعانيه الخاصة والعامة»^{٣٣}.

لقد تتبَّع جابر عصفور بدقة منهجية ملحوظة تجليات الفكر الاعتزالي في «مفهوم النصِّ»، وقَدَّمَ تفسيراً نقدياً لها خلَّص منه إلى أنَّ المعتزلة قديماً لم يجدوا «تناقضاً بين نزعتهم العقلانية ومنطلقاتهم الدينية. فكان المتكلم المعتزلي هو الذي يُحسن من كلام الدين تصديقاً وزناً الذي يُحسنه من كلام الفلسفة تأمُّلاً... والدارس المعاصر في «مفهوم النصِّ» أشبه بالمعتزلي في جمعه بين ما يُحسنه من كلام الدين تصديقاً وما يُحسنه من علوم عصره أو حكمته تأمُّلاً، بل إنَّ هذا الدارس معتزلي معاصر بالحقيقة لا بالمجاز»^{٣٤}. وعلى الرغم من الإشارة إلى انحياز «مفهوم النصِّ» انحيازاً واضحاً إلى المعتزلة ووضعهم في «بنية تراثُ تكشف عن «رجعية» النسق السُّنِّي^{٣٥}، إلا أن هذه الإشارة لم تتطوَّ على أيِّ بُعدٍ نقديٍّ على مستوى المنهج، لا بل إن جابر عصفور يرى في هذا الانحياز «إعلاءً للعقل على النقل، وللإبداع على الاتباع»^{٣٦}.

تقتضي، بادئ ذي بدء، سياقاً تحيل عليه،...، سياقاً قابلاً لأن يُدرّكه المرسل إليه... وتقتضي الرسالة أخيراً اتصالاً، أي قناة فيزيقية، وربطاً نفسياً بين المرسل والمرسل إليه، اتصالاً يسمح لهما بإقامة التواصل والحفاظ عليه»^{٤٦}.

وتوضيحاً لهذه العلاقة بين الوظيفة العامة «للعلامات» ووظيفتها الاتصالية من خلال النظام اللغوي البنيوي وعلاقة ذلك بالسياق والثقافة يقول نصر حامد أبو زيد: «لكنّ للغة وظيفة أخرى إلى جانب وظيفتها العامة السابقة. تلك هي وظيفتها الاتصالية التي تفرض علاقة بين متكلّم ومخاطب وبين مرسل ومستقبل. وإذا كانت الوظيفة الإعلامية الاتصالية للغة لا تنفصل عن طبيعتها الرمزية فإن وظيفة النصّ في الثقافة - وهي وظيفة إعلامية بوصف النصّ رسالة - لا تنفصل كذلك عن النظام اللغوي الذي ينتمي إليه، ومن ثمّ لا ينفصل عن مجال الثقافة والواقع»^{٤٧}.

إنّ الوصول إلى فهم علمي للنصّ القرآني ينبغي أن يتأسّس على الحقائق التالية: «إنّ القرآن يصف نفسه بأنه رسالة، والرسالة تمثّل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شيفرة أو نظام لغوي. ولما كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضعاً للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النصّ القرآني مدخل الواقع والثقافة. الواقع الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنصّ وينتظم المستقبل الأوّل للنصّ وهو الرسول، والثقافة التي تتجسّد في اللغة... ومن تحليل هذه الحقائق نصل إلى فهم علمي لظاهرة النص»^{٤٨}.

في هذه اللحظة من البحث يصل صاحب «مفهوم النص» إلى الفكرة التي أثارت عليه كثيراً من اللغط والاحتجاج والنقمة حين ذهب إلى القول «بأن النصّ

من المفاهيم الاجتماعية التي تُضفي بُعداً وظيفياً على الجوانب الإجرائية للزاويتين السابقتين للمنهج، بالمعنى الذي يصل النصّ بالواقع ويؤكد الجدّل بينهما»^{٤٩}.

يتأسّس المنظور اللغوي في هذه الدراسة على نظام العلامات. وهو نظام يعيد تقديم العالم بشكل رمزي، وهو ما يسمّيه إميل بنفست التمثيل، بمعنى «أن اللغة تحل محلّ شيء آخر، أن تستدعي هذا الشيء باعتبارها بديلاً عنه»^{٤٢}. وعلى الرغم من الحذر الملحوظ الذي أبداه فرديناند دي سوسير إزاء علم العلامات (الدلائل) إلا أنه كان متفائلاً بظهور علم «يدرس حياة الدلائل في صلب الحياة الاجتماعية لأن اللغة نظام من الدلائل (العلامات) يُعبّر عمّا للإنسان من أفكار»^{٤٣}. وهذا يعني -بحسب بنفست- أنّ الأنظمة الفرعية داخل المجتمع تُفسّر من خلال اللغة... كما أنّ المجتمع نفسه يُفسّر من خلال اللغة^{٤٤}، ثمّ يوضّح نشوء علاقة التفسير من خلال نظام العلاقات على النحو التالي: «تكمن ميزة اللغة الكبرى في أنها تشتمل دلالة العلامة المفردة ودلالة القول في آن واحد. ومن هنا تستمد قدرتها الفائقة على خلق مستوى ثان من القول يُمكن من صياغة كلام دالّ حول الدلالة نفسها. ونجد في هذه الملكة الميتا لغوية أصل علاقة التفسير التي تجعل اللغة قادرة على استيعاب الأنظمة الأخرى»^{٤٥}.

إلى جانب هذه الوظيفة التفسيرية للغة بوصفها نظاماً من العلامات، هناك وظيفة اتصالية بين المرسل والمستقبل. وقد اعتمد صاحب «مفهوم النص» على النموذج اللغوي البنيوي كما تمّ تأسيسه على يد رومان جاكبسون على وجه الخصوص. لقد قدّم جاكبسون صورة مختصرة عن العوامل المكوّنة لكلّ سيرة لسانية ولكلّ فعل تواصل لفظي على النحو التالي: «إنّ المرسل يوجه رسالة إلى المرسل إليه، ولكي تكون الرسالة فاعلة، فإنها

النقطة يستعير نصر حامد أبو زيد بعض المصطلحات الماركسية في التفريق بين قراءته والقراءات الأخرى. ففي حين تعطى الأولوية في هذه القراءات لقائل النص (الله عز وجل) ثم لمستقبله (النبي P) ثم يلي ذلك الحديث عن الواقع تحت عنوان "أسباب النزول" و"الناسخ والمنسوخ" وهو ما يسميه نصر حامد أبو زيد بالديالكتيك الهابط، فإن قراءة "مفهوم النص" تطبق مفهوم "الديالكتيك الصاعد"، ابتداءً من الواقع "يبدأ من الحسي والعيني صعوداً، يبدأ من الحقائق والبداهات ليصل إلى المجهول ويكشف عما هو خفي" ٥٤، مؤكداً أن المنهج الأول يعتمد على التأمل، ويكون عرضةً للانغماس في الأقاويل الخطائية، وبذلك يتحوّل الخطاب العلمي من خلال هذا المنهج عن مهمته الحقيقية ليؤدي مهمة أخرى هي مهمة الوعظ والإرشاد ٥٥.

لا يشعر صاحب «مفهوم النص» بأدنى ملل وهو يؤكد فكرة أن النص أداة اتصال يقوم بوظيفة إعلامية، وأنه لا يمكن فهم طبيعة الرسالة التي يتضمنها النص إلا بتحليل معطياته اللغوية في ضوء الواقع الذي تشكل النص من خلاله. والقول بأن كل نص رسالة يؤكد أن القرآن والحديث النبوي نصوص يمكن أن تطبق عليها مناهج تحليل النصوص ٥٦.

ثمّة نقطة أخرى أثارها نصر حامد أبو زيد في معرض الحديث عن منهجه اللغوي في تحليل النص القرآني هي: من أين تتبع مصداقية النص القرآني في سياق التحليل اللغوي الثقافي؟ هل هي نابعة من دليل خارجي أم من دليل داخلي؟ لقد تبلور هذا السؤال في السياق التقليدي للثقافة العربية، وانتهى النقاش هناك إلى أن المعجزة الكبرى هي «النص» ذاته، وهو ما اشتملت عليه نظرية الإعجاز في

منتج ثقافي يكون في هذه الحال قضية بديهية لا تحتاج لإثبات ٥٩. ويوضح نصر حامد أبو زيد هذه الفكرة بقوله: «إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي. والمقصود بذلك أنه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً» ٥٠. ثم يبدّد الشبهة التي يمكن أن تقال في هذا السياق وهي: أن هذا التصوّر الثقافى للنص سيؤدي إلى قطع النص عن مصدره الإلهي. فيوضح ذلك قائلاً: «إن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص... أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها» ٥١.

وإمعاناً في توضيح هذه الأفكار وتبديد ما قد يلحق بها من سوء الفهم يقول نصر حامد أبو زيد: «إن الله سبحانه وتعالى حين أوحى للرسول P بالقرآن اختار النظام اللغوي الخاص بالمستقبل الأول. وليس اختيار اللغة اختياراً لوعاء فارغ... ذلك أن اللغة أهم أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه. وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع ولا يمكن أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع أيضاً طالما أنه نص داخل إطار النظام اللغوي للثقافة. إن ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه، ولا تنفي من ثم انتماءه للبشر» ٥٢.

في هذا السياق يفرّق نصر حامد أبو زيد بين مرحلتين تاريخيتين من سيرورة النص القرآني. فالقول «بأن النص منتج يمثل بالنسبة للقرآن مرحلة التكوّن والاكتمال، وهي مرحلة صار بعدها النص منتجاً للثقافة، بمعنى أنه صار هو النص المهيمن المسيطر الذي تقاس عليه النصوص الأخرى وتحدّد به مشروعيتها» ٥٣.

إن الحديث عن علاقة النص بالواقع والثقافة ودورهما في تشكيله يشكّل العلامة الفارقة بين منهج «مفهوم النص» وغيره من المناهج التي تدرس هذه القضايا. وعند هذه

مصدر هذ الاعتراضِ وكونه صادراً عن أصحاب الفكر التأملّي المثالي، ليكون الجوابُ على النحو التالي: «إذا كان أصحابُ هذا المنهج يتفقون معنا في أنّ الله سبحانه وتعالى ليس موضوعاً للتحليل أو الدرس، وإذا كانوا يتفقون معنا كذلك في أنّه سبحانه شاء أن يكونَ كلامه إلى البشر بُلغتهم، أي من خلالِ نظامهم الثقافيّ المركزيّ، فإنّ المتاح الوحيدُ أمام الدرسِ العلميّ هو درسُ «الكلام» الإلهيّ من خلال تحليلِ معطياته في إطار النظام الثقافيّ الذي تجلّى من خلاله، ولذلك يكون منهج التحليل اللغويّ هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة، وفهم الإسلام من ثم» ٦١.

إنّ هذه الصرامة المنهجية الجافّة التي سلكها نصر حامد أبو زيد للحديث عن أدبيّة النصّ القرآنيّ وكونه نصّاً لغويّاً في الأساس قد عبّر عنها أدونيس بأسلوبٍ شعريّ أخاذٍ يفيضُ بالرواء الأدبيّ الدالّ على ثراء إحساسه باللغة القرآنية المتجسّدة في هذا النصّ الإلهيّ الفريد. فالنصّ القرآني -بحسب أدونيس- «يجيب عن أسئلة الوجود والأخلاق والمصير. وهو يجيب عن ذلك بشكلٍ جماليّ-فنيّ، ولهذا يمكن وصفه بأنّه نصّ لغويّ- أعني لا بدّ لفهمه من فهم لغته أولاً. وهذه اللغة ليست مُجرّد مفردات وتراكيب، وإنّما تحمل رؤياً معيّنة للإنسان، والحياة، والكون -أصلاً وغيباً ومآلاً» ٦٢.

أما استجابة الإنسان العربيّ فقد سمّاها أدونيس «دهشة». ونصّ على أنها كانت دهشة لغوية. «فقد افتتنوا بلغته جمالاً وفناً. وكانت هذه اللغة المفتاح المباشر الذي فتح الأبواب لدخول عالم النصّ القرآني، والإيمان بدين الإسلام. ولهذا لا يمكن الفصل، على أيّ مستوى، بين الإسلام واللغة. ويمكن القول إنّ المسلمين الأوائل الذين

جوهرها الأساسي. أما في السياق الحديث «سياق الواقع والثقافة» فإنّ مصداقية النصّ في منهج تحليل النصوص لا تتبع من دليل خارجي، بل تتبع من تقبّل الثقافة للنصّ واحتفائها به... فما ترفضه الثقافة وتنفية لا يقع في دائرة النصوص، وما تتلقاه الثقافة بوصفه نصّاً دالّاً فهو كذلك» ٥٧.

وبخصوص النصّ القرآني، فإنّ هذا النصّ الفريد لم يكد «يكتمل حتى أصبح جزءاً أصيلاً فاعلاً في الثقافة التي ينتمي إليها. ولم تكد تمرّ عليه سنوات قليلة حتى صار هو النصّ المهيمن والمسيطر في الثقافة، ثم تجاوز إطار ثقافته ليكون مؤثراً في ثقافات أخرى» ٥٨. ولأول مرّة تُطرح مصداقية النصّ القرآني من خلال هذا المنظور، وهو منظور إشكالي ينطوي على مخاطر ثقافية ودينية، فالهيمنة الثقافية ليست معياراً علمياً متفقاً عليه، إنّ نتيجة صادرة عن مقدمات يحملها النصّ في بنيته الأساسية. إنّ الهيمنة الثقافية لا تحصل للنصّ إلّا بعد أن يخترق القلب الإنساني ويكثر عدد المؤمنين به، والإيمان به مؤسّس على طاقته الإعجازية التي هي المعيار الأوحد لصدقه، وبها وقع التحدي، ومن هنا نفهم خطورة ما ذهب إليه نصر حامد أبو زيد من قوله: «إنّ مصداقية هذا النصّ -القرآن- لا تتبع من كثرة عدد المؤمنين به، كما أنّ قلة عددهم لا تقلل من مصداقيته. إنّ وجود النصّ في الثقافة أخطر من وجوده في عواطف المعتقدين والمؤمنين» ٥٩.

إنّ آخر فكرة جوهرية في قضية المنهج العلميّ المقترح لقراءة النصّ القرآني هي الفكرة المتعلقة بالاعتراض التالي الذي لا يخلو من الاتهام: «كيف يمكن تطبيق منهج تحليل النصوص على نصّ إلهي؟» ٦٠. وفي سياق الإجابة على هذا التساؤل يحدّد نصر حامد أبو زيد

صار إليها التنوير العربي وكيف أنه انزوى في دوائر ضيقة من الحياة الثقافية. انظر: «النصوص الدينية بين التاريخ والواقع»، د.نصر حامد أبو زيد، قضايا وشهادات، الحداثة (١)، العدد (٢)، ١٩٩٠، ص٢٨٦. وكذا دراسته: زكي نجيب محمود، رمز التنوير، في كتابه «الخطاب والتأويل»، ص٦٧.

٧- علوم التأويل بين الخاصة والعامة، مجلة القاهرة، ص٢٥.

٨- التفسير الماركسي للإسلام، د.محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٩٦، ص٨-٧.

٩- صدرت طبعته الأولى عام ١٩٩٠م عن المركز الثقافي العربي، بيروت.

١٠- رسالة في اللاهوت والسياسة، اسبينوزا، ترجمة وتقديم د.حسن حنفي، دار الطليعة، بيروت، ط٣، ١٩٩٤، ص١٨.

١١- المرجع السابق، ص٢٢. قلت: القول بدعوى التحريف والتبديل في القرآن الكريم قولٌ زائف، وهو اتهامٌ قديمٌ لم يثبت على النقد والتمحيص. وقد تصدَّى لإبطال ذلك الإمام الباقلاني في كتابه «الانتصار للقرآن» حيث استأصل جميع الشبهات التي ثارت حول هذا الموضوع. وهو الكتاب الذي عملت على نشره وتحقيقه، وصدر في مجلدين كبيرين عن مؤسسة الرسالة في بيروت عام ٢٠٠٣م.

١٢- قراءة مفهوم النص لنصر حامد أبو زيد، حسن حنفي، مجلة فصول، المجلد التاسع، العددان (٤+٣)، ١٩٩١م، ص٢٧٧.

١٣- انظر: هوامش على دفتر التنوير، جابر عصفور، دار سعاد الصباح، ط١، ١٩٩٤م، ص٥٧. حيث أشار إلى العلاقة القوية بين حسن حنفي ونصر حامد أبو زيد على المستوى الفكري، مؤكداً تفوق الأخير من حيث الانضباط المنهجي في مفهوم النص على الرغم من الدين الذي يدين به لأستاذه.

١٤- علوم التأويل بين الخاصة والعامة، مجلة القاهرة، ص١٠.

١٥- مسألة النص، ميخائيل باختين، ترجمة محمد علي مقلد، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد (٣٦)، ١٩٨٥، ص٣٩.

١٦- مفهوم النص، دراسات في علوم القرآن، د.نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٠م، ص٩.

١٧- نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٤، ٢٠٠٥، ص٢٠٠.

١٨- المرجع السابق، ص٢٠٠.

١٩- بلاغة الخطاب وعلم النص، د.صلاح فضل، عالم المعرفة، الكويت، العدد (١٦٤)، ١٩٩٢، ص٢٣٢.

٢٠- مفهوم النص، ص١٩.

٢١- هوامش على دفتر التنوير، ص٧٢-٧٣.

شكّلوا النواة الصلبة الأولى للدعوة إلى الإسلام. آمنوا به أولاً بوصفه نصّاً بيانياً امتلكهم: آمنوا به، لا لأنه كشف عن أسرار الكون والإنسان، أو قدّم لهم نظاماً جديداً للحياة، بل لأنهم رأوا فيه كتابةً لا عهد لهم بما يُشبهها. باللغة تغيّر كيانه من داخل، وباللغة تغيرت حياتهم. تماهوا معه، لغةً وتعبيراً، فصار هو نفسه وجودهم، كأنّ اللغة هنا هي الإنسان، لا بوصفها أداة تصل بينه وبين العالم، بل بوصفها ماهيةً له»٦٣.

الهوامش:

١- يعترض الناقد الجزائري عبد الملك مرتاض على استعمال هذا المصطلح «الهرمينوطيقا» في الثقافة العربية ويرى فيه أحد مظاهر الفجاجة على المستوى الصوتي، وأحد مظاهر التبعية على المستوى الفكري، ويؤكد أننا «لا نقبل بهذه الترجمة الهجينة الثقيلة ما دام العرب عرفوا هذا المفهوم وتعاملوا معه تحت مصطلح التأويل، فلم يبقَ إذن إلّا أن نستعمل «التأويلية» مقابلاً للمصطلح الغربي القديم. انظر: التأويلية بين المقدس والمدنس، د.عبد الملك مرتاض، مجلة عالم الفكر، المجلد (٢٩)، العدد (١)، ٢٠٠٠م، ص٢٦٣.

٢- نُشرت في مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الثالث، ١٩٨١، ص١٤١-١٥٩. ثم أعاد نشرها في كتابه: آليات القراءة وإشكاليات التأويل، ص١٣-٤٩.

٣- علوم التأويل بين الخاصة والعامة، حسن حنفي، مجلة القاهرة، الأعداد (١٧٣-١٧٥)، ١٩٩٧، ص١١.

٤- يدعو بعض الدارسين إلى التّركيز في تطبيق قواعد التأويلية على القرآن الكريم «لاختلافه عن سواه من الكتب الدينية وغير الدينية اختلافين أساسيين: الأول: أن جميع ألفاظ وعبارات القرآن باعتماد المسلمين على الأقل من إنشاء وقول الله تعالى، وهذا ما لم يزعم لأي كتاب غيره على الإطلاق. الثاني: أن الترتيب الحالي لمحتويات القرآن لا يُمثّل ترتيب التنزيل وتسلسله التاريخي». انظر: العقلانية والمعنوية، مقاربات في فلسفة الدين، مصطفى ملكيان، ترجمة عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٥، ص٥٧٨-٥٧٩.

٥- The Dilemma of the literary Approach to the Qura'n, page: 33

٦- ثمة حسرة ونبرة أسف واضحتان في كلام نصر حامد أبو زيد على المآلات التي

- ٤٤- سيميولوجيا اللغة، مجلة فصول، ص٥٩.
- ٤٥- سيميولوجيا اللغة، مجلة فصول، ص٦٢.
- ٤٦- قضايا الشعرية، رومان جاكسون، ترجمة محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٨، ص٢٧. وانظر: نظرية اللغة الأدبية، خوسيه ماريا ايفانوكس، ترجمة د. حامد أبو أحمد، مكتبة غريب، القاهرة، ط١٩٩٢، ص٥١.
- ٤٧- مفهوم النص، ص٢٥.
- ٤٨- المصدر السابق، ص٢٤.
- ٤٩- المصدر السابق، ص٢٤.
- ٥٠- المصدر السابق، ص٢٢.
- ٥١- مفهوم النص، ص٢٤.
- ٥٢- المصدر السابق، ص٢٤. وانظر: النص، السلطة، الحقيقة، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٧، ص٩٢، حيث عاد إلى تأكيد هذه الحقيقة التي سينطلق منها لدراسة النص القرآني.
- ٥٣- مفهوم النص، ص٢٤.
- ٥٤- المصدر السابق، ص٢٦.
- ٥٥- المصدر السابق، ص٢٦.
- ٥٦- مفهوم النص، ص٢٦.
- ٥٧- مفهوم النص، ص٢٧.
- ٥٨- المصدر السابق، ص٢٧.
- ٥٩- المصدر السابق، ص٢٨.
- ٦٠- مفهوم النص، ص٢٧.
- ٦١- المصدر السابق، ص٢٧. (٣) المصدر السابق، ص٢٧.
- ٦٢- النص القرآني وآفاق الكتابة، أدونيس، دار الآداب، بيروت، ط١، ١٩٩٣، ص٢٠.
- ٦٣- النص القرآني وآفاق الكتابة، ص٢١-٢٢.

- ٢٢- مفهوم النص، ص١٠.
- ٢٣- مفهوم النص، ص١٨. وانظر: هوامش على دفتر التنوير، ص٦٠، حيث أكد جابر عصفور أن دراسات أمين الخولي على وجه الخصوص هي إحدى المقدمات المنطقية الأساسية لمنهج «مفهوم النص» الذي لا بد من وصله بأصوله التي يشير إليها على سبيل التضمن أو اللزوم.
- ٢٤- مفهوم النص، ص١٨.
- ٢٥- The Dilemma of the literary Approach to the Qura'n, page: 34.
- ٢٦- Ibid. page: 35.
- ٢٧- Ibid, page: 38.
- ٢٨- Ibid. page: 40.
- ٢٩- Ibid. page: 12.
- ٣٠- الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص٨٢.
- ٣١- الخطاب والتأويل، ص١١٢-١١٣، هامش (٩).
- ٣٢- مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، جورج طرايبيشي، دار الساقى، بيروت، ط١، ١٩٩٣، ص١٢.
- ٣٣- هوامش على دفتر التنوير، ص٥٦.
- ٣٤- هوامش على دفتر التنوير، ص٥٣-٥٤.
- ٣٥- المصدر السابق، ص٧٦.
- ٣٦- المصدر السابق، ص٥٢.
- ٣٧- مفهوم النص، ص١٧.
- ٣٨- مفهوم النص، ص١٦.
- ٣٩- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص٥١.
- ٤٠- مفهوم النص، ص٢٥.
- ٤١- هوامش على دفتر التنوير، ص٦٤-٦٥.
- ٤٢- سيميولوجيا اللغة، إميل بنفست، ترجمة سيزا قاسم، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الثالث، ١٩٨١، ص٥٨.
- ٤٣- دروس في الأسنوية العامة، فرديناند دي سوسير، تعريب صالح الفرماوي وزميله، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ط١، ١٩٨٥، ص٣٧.

التأويل عند نصر حامد أبو زيد المنطلقات - الحدود - الغايات

◀ مجدي ممدوح

الإخوان المسلمون في بداية مشروعه الفكري قبل أن ينقلب عليهم، ونلاحظ أن الكثير من المفكرين الذين نقدوا الفكر الديني لم يواجهوا المصير نفسه الفاجع، الذي آل إليه أبو زيد، لأن هؤلاء المفكرين نقدوا هذا الفكر من الخارج، وفق آليات فحص مختلفة، مثال على ذلك محمود أمين العالم، فلقد كان نقده للفكر الديني نقداً جذرياً، ولكنه كان يستخدم المفاهيم والنقود الماركسية، ولم يعمد إلى نقد الفكر الديني بمفاهيم وآليات الخطاب الديني نفسه؛ لأنه لا يعترف بها أصلاً، ويبدو أن أبو زيد (ويا للمفارقة) مفكر ديني تم شن الحرب عليه من قبل أصحاب الكار الواحد، ونحن نعلم أن المنافسة والحرب بين أصحاب ألكار الواحد هي الأشد ضراوة بين كل الحروب.

الحقيقة أنني لا أبتغي من خلال هذه المقالة أن أقدم إحاطة كاملة بتقنيات التأويل، التي اشتغل عليها أبو زيد، فهذا أمر دونه خطر القتاد، وتحتاج هذه المهمة إلى مؤلف كامل، ولكنني سأحاول أن أثبت بعض الدعاوي، التي أوردتها وتقديم رؤية لهذا المفكر ربما تتعارض مع الكثير مما كتب عنه، والأهم عندي بالطبع هو إثبات دعاوي أنه لم يخرج من إطار الخطاب الديني،

من الطبيعي أن نتخذ من موضوعة التأويل مدخلاً مناسباً للولوج إلى فكر أبو زيد، لأن الرجل قد اقترن اسمه بالتأويل، حتى بات نتاجه الفكري في هذا الحقل، من أهم الإضافات المعاصرة إلى التراث التأويلي العربي، والتراث التأويلي قديم قدم النصوص سواء في تراثنا العربي أو في التراث الغربي، وتتلخص فكرة التأويل في تقديم العون للنصوص المأزومة، من أجل تجديد خطابها وإعطائها زخماً راهناً ومعاصرة، كانت فقدتها بسبب اختلاف ظروف الحياة الاجتماعية والثقافية والمادية بين الزمن الذي تنزل فيه النص، والزمن الراهن الذي يعيش فيه مؤول النص. والتأويل في الأعم الأغلب ينطلق ويدور في فلك النص الأصلي، وسوف نرى أن خطاب أبو زيد لم يكن استثناء، فهو خطاب من داخل الخطاب الديني وليس من خارجه، وهذا ربما يفسر بوضوح إقدام المؤسسة الدينية على ملاحقته وتكفيره، في إجراءات تصعيدية غاية في العنف والحزم، أثارت استنكار واستهجان كافة المراجع الثقافية والمجتمعية، وتكمن خطورة الخطاب الذي جاء به أبو زيد، كونه خطاب من داخل المؤسسة الدينية، خطاب العالم بكل خفايا وأسرار النصوص الدينية المؤسسة (بكسر السين)، والرجل معروف بانتمائه إلى جماعة

والتأويل عند الشيخ الأكبر متفاوت الجودة، فنجد في الأغلب تأويلاً موقفاً ينسجم مع الدلالة اللغوية للنصوص، ويتناغم مع شبكة النصوص القرآنية ذات الصلة، والنصوص الأخرى من الأحاديث النبوية الداعمة، وأحياناً أخرى نجده تأويلاً متعسفاً يلجأ إلى تعذيب النصوص، لكي يجعلها تنطق بما ليس فيها خدمة لمذهبه الفلسفي، الذي هو مذهب وحدة الوجود، فهو مثلاً يؤول النص القرآني "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق" على الوجه التالي: يقول أن كلمة الحق تعني الله ولا تعني الحقيقة هنا، ووفق هذا المنظور فإن الحق (الله) موجود في الآفاق (العالم بظواهره) ومتجلي أيضاً في الإنسان (وفي أنفسهم)، وهذا ما يقوله مذهب وحدة الوجود بشكل دقيق، بالطبع هناك الكثير من التأويلات السلسلة والموفقة كهذا التأويل، ولكن في المقابل فإننا نجد شطحات تأويلية عند ابن عربي فيها من التعسف الشيء الكثير، حيث يتناول مثلاً النصوص الخاصة بالنبي أيوب، ويؤولها تأويلاً رمزياً مفرغاً إياها من أي بعد حسي حياتي يومي، حيث يذهب إلى أن الشيطان الذي مس أيوب هو البعد عن الله، ويرجع مفردة الشيطان إلى أصلها الثلاثي- شطن أي ابتعد، ثم يؤول كل المحن التي أصابت أيوب بأسلوب رمزي لا يمت بصلة إلى ظاهر الكلام، فمأساته وفواجهه كله روحية نفسية وليست مادية، إلى أن ينهي تأويله بـ (قلنا اقترب) لتنتهي مأساة أيوب بالاقتراب من الله بعد أن شطن، وابتعد ليجد أمامه مغتسلاً بارداً، وهو الراحة والسلام الروحي منهيماً مأساته التي لم تكن سوى الهجر الإلهي، الذي لا يعدله عذاب، فالآلام كلها آلام وتباريح الشوق للذات الإلهية، وهنا نلاحظ أن "أبو زيد" ورث هذا النزوع عن ابن عربي، فتحرر أو كاد من سلطة النص، لكي يبيث دعاويه المتعلقة بوحدة الوجود، وهناك

أبو زيد لا يختلف كثيراً عن طه حسين، فهو- وإن استخدم آليات نقدية مختلفة عن طه حسين، إلا أنه يلتقي معه في المنطلقات والغايات، ويصرح أبو زيد في أكثر من مناسبة أن طه حسين كان الفدائي الأول في هذا المضمار، وهو التأكيد على تاريخية النص، طه حسين استخدم الشك الديكارتي في نقد النصوص، بينما وظف أبو زيد الهيرمونيطيقا والألسنية والبنوية وتحليل الخطاب ونظريات القراءة والتلقي.

لا أود الزعم أن "أبو زيد" كان متديناً أو صاحب نزوع لاهوتي، ولكني اعتقد جازماً أنه كان منغمساً في الخطاب الديني بشكله الصوفي، لاعتبارات تأملية جمالية لم يستطع الفكك منها حتى رحيله، والسبب الأساسي لذلك أنه وقع في شرك ابن عربي بعد انجازه أطروحة الماجستير، التي خصصها لبحث قضية المجاز عند المعتزلة، وحضور ابن عربي طاغي في أغلب أعمال "أبو زيد" وخاصة المتأخرة منها، وهو يشترك مع ابن عربي في معلم أساسي، وهو الانفلات الكامل من سلطة النص الأصلي، والمحمول التاريخي المتزامن معه، والنص عند الرجلين لا يعدو كونه مناسبة لقول ما يريده مؤول النص، وإذا كان ابن عربي ينطلق من قناعته التامة بأنه خاتم الأولياء، ويقف على نفس الأرضية التي وقف عليها خاتم النبيين، ويجيز لنفسه صلاحيات شبه مطلقة في تأويل النص، مع كل ما يترتب عليه من نتائج أخلاقية وتشريعية ومعرفية ووجودية، فإن "أبو زيد" لم يقدم المبررات الكافية لمشروعية جهده التأويلي، وأغلب الظن أنه نسي ذلك في غمرة تماهيه، وتقمصه لشخصية الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي، فالشيخ له تأثير ساحر في النفوس والعقول، وهو ذو مخيلة جامحة وعقل فلسفي متشبع بعقيدة وحدة الوجود وفلسفة الفيض المنبثقة منها.

ولم يفد أبو زيد في هذه المسألة من تيارات نقدية حديثة كالبنوية، التي قدمت مقاربات ممتازة في تقرير الموصفات، التي يجب أن تتوفر في خطاب لكي يتحول إلى نص، وهذه القضية قضيه شائكة للفكر القديم والمعاصر، هناك جدل خفي بين الخطاب والنص في أي نتاج لغوي، هناك نص في الخطاب وهناك خطاب في النص، ويمكن التأكيد أن النص هو عبارة عن خطاب تم الاعتراف به من قبل مجموعة كبيرة من الناس تم تكريسه وتبنيه، لاحتوائه على موصفات لغوية، هي بالأغلب بلاغية يستمد سلطته منها، فالبلاغة كانت ولا تزال تمارس هيمنتها على النفوس، والعقول وفق آلية لا يزل يبتها الغموض، ولم يتم لغاية الآن كشف تمظهراتها بالكامل رغم كل الجهود التي قدمتها المدارس النقدية الحديثة.

يبدو أن كلامنا المسهب حول تأثر "أبوزيد" بابن عربي قد أوحى أن الرجل لم يعرف سوى مذهب ابن عربي في التأويل، هذا بالطبع ليس دقيقاً، فلا يمكن لأي باحث أن يغفل عن التراث التأويلي، الذي خلفه المعتزلة والذي يعد الأهم والأنضج في هذا المجال، والمعتزلة انخرطوا في وقت مبكر في جهد تأويلي بالغ النضج، حين قدموا مقاربات ممتازة لكافة القضايا الخلافية، التي ظهرت على الساحة الفكرية الإسلامية، وقد خصص أبوزيد مؤلفاً كاملاً حول التأويل المعتزلي ناعماً إياه بالتأويل العقلي، وهذا التأويل يختلف في منطلقاته وأهدافه والياتة عن التأويل الصوفي المغرق في الذاتية، الذي مارسه ابن عربي، ويدلل الجهد المعتزلي على حقيقة أن التأويل هو في الأساس محاولة لإنقاذ النصوص المأزومة، فلقد تعرضت بعض النصوص القرآنية إلى اختبار صعب مع دخول بعض التيارات الفكرية المتمرسه بالجدال العقلي كالملاحدة وأتباع المانوية، ومن

مسألة أخرى لقضية التأويل لم ينتبه إليها أبوزيد، وهو يتممص ابن عربي، وهي أن ابن عربي كان عالماً لغوياً لا يشق له غبار باعتراف كل الدارسين، وهذه الميزة لم تتوفر لـ "أبوزيد"، مما يجعله غير قادر على مجارة ابن عربي في عبقريته التأويلية، إن العتاد اللغوي والخيال الجامح والعقل الفلسفي (الفيضي)، والروح الصوفية التي امتاز بها ابن عربي لم تتوفر في غيره، مما جعله فريد عصره وفريد كل العصور في الحقل الذي اشتغل عليه، ولم يكن ابن عربي ينقصه شيء سوى افتقاره الواضح للشاعرية، فصاحبنا لم يكن شاعراً، والدارس لأشعاره يدرك على الفور فقر موهبته الشعرية، ولو استطاع أن يجمع الشعر إلى كل مناقبه السابقة لاستطاع أن يتسيد الثقافة العربية بلا منازع، مثل غوته عند الألمان أو شكسبير عند الانكليز.

وفي قضية فرز النصوص من غيرها لم يقدم أبو زيد مقاربات حديثة في تقرير أيها يستحق أن نطلق عليه مسمى النص وأيها لا يستحقه، فهو يرجع بهذا الخصوص إلى الإمام السيوطي للحكم على هذه القضية، ويتبنى رأي السيوطي في تقسيمه المعروف للنصوص إلى واضح وظاهر ومجمل ومؤول، وربما يكون أبوزيد لا يعترف بأي نصوص على وجه الدقة، سوى بالنص القرآني بشكل مطلق، ونص الحديث النبوي بدرجة أقل، وهو في هذه المسألة يتبع ابن عربي أيضاً، فأبن عربي بوصفه خاتم الأولياء لا يعترف سوى بالنصوص القرآنية كمرجع مطلق، لأنه يقف وخاتم الأنبياء على نفس الأرضية (أرضيه الولاية)، ويحق له ما يحق لخاتم الأنبياء من فهم جديد للنص، وابن عربي كما لاحظناه يتعامل مع الحديث النبوي بشكل انتقائي للغاية، ويأخذ منه ما يدعم مذهبه في وحدة الوجود.

نبوية، والأهم من ذلك أن نشاطهم التأويلي ينسجم ويتناغم مع مذهبهم في العدل والتوحيد، بالإضافة إلى ذلك حارب المعتزلة كافة التيارات الجبرية التي ظهرت في عصر بني أمية، وقدموا في هذا السياق تراثاً توفر على أعلى درجات العقلانية، وفق معايير فلسفية لا زالت تتمتع بشروط الصلاحية لغاية اليوم، فلقد بحثوا في مسألة انتهاء الآجال، ومسألة خلق الأفعال، وانتهوا إلى أن الإنسان هو خالق أفعاله ويتحمل مسؤوليتها ويحاسب عليها، واستشهدوا بالآية: “ويخلقون أفكاً” للدلالة على أن الإنسان يمكن أن يسمى خالقاً على وجه من الوجوه، والآية: “تبارك الله أحسن الخالقين” للدلالة على جواز وجود خالقين غير الله، ولكن الله أحسنهم، كل ذلك لكي يضعوا الفرد أمام مسؤولياته الأخلاقية، وعدم نسبة الأعمال المنكرة إلى الإرادة الإلهية بدعوى أن العبد لا حيلة له أمام الإرادة الإلهية، التي قررت كل شيء سلفاً منذ الأزل، وذهبوا أن هذه الدعوى تتنافى مع العدل الإلهي، فكيف يحاسب الله على أفعال قررها هو وليس للعبد يد فيها.

وقد بذل أبو زيد جهداً استثنائياً في بحوثه حول التأويل المعتزلي، ورجع إلى مؤلفات المعتزلة الأصلية، وليس المؤلفات التي كتبت عنهم، واستعان بشكل أساسي بمؤلفات القاضي عبد الجبار الذي، وضع كل الأسس والمبادئ الاعتزالية بشكلها الناجز، والذي استطاع النهوض مرة ثانية في ظل الدولة البويهية بعد الكبوّة الأولى

المقاربات المعتزلية، كان لها دون شك دور أساسي في بناء مذهب “أبو زيد” في التأويل، ولكن بالطبع هناك عيب أساسي في الجهد التأويلي المعتزلي، كونه يركز بشكل مطلق على تأويل الكلمة المفردة، ولم يستطع المعتزلة

النصوص التي شكلت تحدياً للمسلمين نذكر هنا كافة النصوص التي تفيد التشبيه والتجسيم، فهناك نصوص صريحة تفيد إن لله عيناً أو يداً أو أصبعاً أو أنه جلس على العرش أو استوي استواء مكانياً، ولقد حسم المعتزلة هذا الأمر بشكل صارم ونهائي لصالح الطابع التنزيهي للذات الإلهية، نافين عنها أي صفة جسمية أو مكانية، واستنجدوا بالمعتزلة بالتراث الشعري والبلاغي العربي قديمه وحديثه، لكي يوفرُوا غطاءً لكل الدعاوي التي أقاموها، وقد برع المعتزلة في استخدام تقنيات المجاز بغية نفي التجسيم عن الله، فعلى صعيد الاستواء المكاني على العرش قرر المعتزلة بشكل قاطع أن الاستواء لا يعني سوى الهيمنة، وأوردوا أدلة بلاغية تثبت أن العرب استخدمت مفردة الاستواء للدلالة على الهيمنة، ويوردون بيت الشعر التالي:

استوى بشر على العراق من غير سيف أو دم مهوراق

وأفادوا أيضاً أن العين لا تعني سوى الرعاية، وأن اليد لا تعني سوى القوة والبطش، كما أن مفردة الإصبع الواردة في بعض الأحاديث النبوية الصحيحة لا تعني سوى التدخل في الأمر، حيث نجد أن العرب تصف الرجل المتنفذ المتدخل بالأمور بقولها: في كل أمر له إصبع.

وقد أورد أبو زيد في مؤلفه الخاص عن المعتزلة العديد من تقنيات المجاز، التي استخدمها المعتزلة بنجاح ممتدحاً هذه التقنيات ناعماً إياها بالتأويل العقلي، ومواصفات التأويل العقلي تتلخص بالتقيد بالدلالة اللغوية للمفردة مع مراعاة التطور الدلالي، الذي أصابها خلال فترة التداول من ثقافة إلى أخرى، كما أن التأويل المعتزلي امتاز بالشمولية، فكل التأويلات التي ساقوها تنسجم مع شبكة النصوص التي ترتبط بها سواء كانت قرآنية أو أحاديث

خارج معايير التاريخية، يقول أبو زيد أن النص القرآني هو نص الهي مطلق قبل التنزيل، ولكنه في اللحظة التي تنزل بها على النبي تحول من فضاء المطلق إلى فضاء المتعين، ودخل فضاء التاريخ، وأصبح نصاً إنسانياً، وأصبح بعهدة التأويل لا التنزيل، وهكذا يتحرك النص من فهم إلى فهم ابتداء بفهم النبي، الذي يمثل الحركة الأولى في فهم النص، ولكنها ليست الأخيرة، بل أنه يتابع حركته من خلال تفاعله مع العقل البشري، وهكذا يصبح النص منتجاً ثقافياً تجري عليه كل عمليات وآليات الفحص، التي تجري على أي خطاب بشري، وهذه المسألة تشكل ركناً أساسياً من أركان مذهب أبو زيد في التأويل، وهو يصرح بكل وضوح ومباشرة أن الأصل في مقارنة النص القرآني، هو التأويل وليس التفسير محاججاً أن كلمة التفسير لم ترد في القرآن سوى مرة واحدة، بينما تكررت مفردة التأويل أكثر من عشر مرات.

وسواء أخذنا بالاعتبار التأويل الذي مارسه العرب على النصوص القرآنية والأحاديث النبوية أو الهيرمونيوطيقا، التي مارسها الفكر الغربي على نصوص العهد القديم والجديد، فإنها جميعاً تخضع لنفس المبدأ، وهو محاولة إنقاذ نص مأزوم أو منهار، والمؤولون على صنفين، الصنف الأول يؤمن بمرجعية النص وصحته المطلقة، ولكنهم ينزعون نزوعاً نقدياً في تعاملهم مع النص، ويلجئون إلى تقنيات التأويل من أجل إعطاء النص زخماً جديداً وفهماً أكثر معاصرة، وأرى أن التأويل المسيحي كان يصب في هذا الاتجاه، كما لاحظناه عند شلير ماخر أهم أقطاب التأويل الحديث، حتى سبينوزا الذي نقد العهد القديم نقداً لاذعاً في مؤلفه "رسالة في اللاهوت والسياسة"، كان يعتقد جازماً بوجود صدق مطلق خلف النصوص، حيث

أن يتجاوزوا ذلك إلى التأويل النصي الذي ظل مغيباً، ونلاحظ أن ابن عربي قد برع في التأويل النصي إلى أبعد حد، وهنا يكمن إعجاب أبو زيد بابن عربي.

ومن اللافت للنظر أن أطروحة أبو زيد في المجستير كانت عن المعتزلة تحت عنوان "الاتجاه العقلي في التفسير - دراسة في قضية المجاز القرآني عند المعتزلة"، وهي محطته الأولى والمبكرة في موضوع التأويل، ثم يعود أبو زيد ليقدّم أطروحة الدكتوراه عن التأويل أيضاً، ولكن هذه المرة عن ابن عربي، ومن المؤكد أن تصورات ورؤى أبو زيد لم تكتمل، وتتحول إلى مذهب تأويلي إلا بعد استيعابه مؤلفات الشيخ الأكبر، وخاصة فصوص الحكم، والفتوحات المكية، والتي احتوت على تأويلات نصية متنوعة التقنيات، ومتفاوتة من حيث النجاح، كما أنه أفاد بشكل كبير من تفسير القرآن الذي وضعه الشيخ الأكبر في مؤلف ضخّم، مع وجود شك وجدل حول نسبة بعض الفصول المتأخرة للشيخ الأكبر، حيث أفاد الكثير من الباحثين أن هذه الفصول ربما تكون من وضع تلميذ (أو تلاميذ) ابن عربي بعد وفاته، ومن المرجح أن يكون توفي قبل انجاز تفسيره الكبير، وأنا شخصياً أؤيد هذا الرأي، حيث لمست ضعفاً وتعسفاً في التفاسير والتأويلات، وتعسفاً في إنطاق النصوص، ومع أنها تتفق وأسلوب ابن عربي في التأويل إلا أنها لا ترتقي إلى جودة تأويلاته، ذات الخيال الجامح وسعة الأفق والإبداع السردي الذي تميز به.

المبررات العقلية التي يسوقها أبو زيد لتوفير غطاء معرفي لهذه التأويلي تعتبر مبررات مستوفية لشروط العقلانية المعاصرة، وأهمها حقيقة تاريخية النص، واستطاع في وقت مبكر أن يحل المشكلة المتمثلة بحقيقة أن النص القرآني، هو نص مطلق منزل من الله، وبالتالي هو

يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون أمنا به كل من عند ربنا“، وقد دأب المفسرون على وضع فاصلة بعد مفردة الله للدلالة أن الله وحده من يعلم تأويل الكتاب، ويخطئ (بتشديد الطاء) ابن رشد هذا التفسير، والتأويل عند ابن رشد يمتاز بالتعددية، حيث يعتمد كل مستوى أو فهم إلى وضع تأويل خاص به للنص، وهذا مشروع عنده، ويجب على كافة التأويلات أن تتعايش دون أن يقصي أحدها الآخر، والقول عندي أن ابن رشد لم يكن معنياً بالتأويل من جهة تقديم العون للنصوص، والتوفيق بين العقل والنقل، كما يوحي عنوان مؤلفه“ (فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال“، حيث ينتهي للقول بأن مجال الشريعة لا يتقاطع مع مجال الحكمة، لأن لكل منهما منطقة اشتغال خاصة به، ويصرح ابن رشد بكل وضوح إن قضية ما ربما تكون صادقة من وجهة نظر الشريعة، وكاذبة من وجهة نظر الحكمة أو العكس، دون أن نكون مطالبين بالتوفيق بينهما من خلال التأويل أو غيره، ولذا فإن ابن رشد لم يقدم مذهباً في التأويل، لأنه لم ينخرط في أي جهد تأويلي،

ويصل أبو زيد إلى بلورة رأي مؤداه أن الثقافة العربية في مجملها هي ثقافة نصوص، وهو مصيب في ذلك إلى حد كبير، وربما يكون هذا المعلم هو المعلم الأساسي للثقافة العربية، وإذا كانت ساعة الحضارة العربية قد بدأت أولى دقائقها بنصوص إعجازي تراكت على مدى ثلاث وعشرين سنة، فإن الأمر لم يتغير كثيراً بعد ذلك، حيث وجد العقل العربي مهمة دائمة ومستمرة، وهي إنتاج المزيد من النصوص بالاستناد إلى نصوص سابقة عليها.

نلاحظ أنه يحاول تفسير النص التوراتي ”يا شمس قفي على جبعون“، الذي يوثق لحادثة توقف الشمس وإطالة النهار على يد النبي يوشع من منطلق فيزيائي بحث، حيث يقول أن وجود بلورات جليدية في الأجواء عكست أضواء السماء على الأرض، هو السبب الذي حدا بالنبي للاعتقاد بأن النهار قد طال وأن الشمس تأخرت عن موعد مغيبها المعتاد، فهو يصادق على أقوال النبي يوشع مع اعتقاده كمفكر عقلاني ديكارتي أن لا شيء يمكن أن يخرق قوانين الطبيعة، ولكنه هنا وجد مخرجاً تأويلياً للنبي مستخدماً نظرية ديكارت في الانكسار الضوئي

وأرى أن مفكراً أبو زيد ينتمي إلى هذا الصنف من المؤلفين، أما الصنف الثاني فإنه يتعامل مع النص من منطلق برجماتي بحث، ويعتمد هذا الصنف وهم المصلحون إلى توظيف النص المكرس، من أجل بث واثبات دعاوي جديدة ومعاصرة والالتكاء على سلطة النص، من أجل حشد التأييد لهذه الدعاوي الجديدة والأفكار والرؤى، فالنص كما نعلم يمتلك قوة في النفاذ إلى النفوس والعقول لا يتوجب علينا إنكارها، وهي قوة بسيطة ومباشرة وفعالة، بينما يحتاج البرهان العقلي إلى آليات معقدة لا تتوفر عند أغلب المتلقين، وعندما يكون الهدف هو تحقيق غاية سياسية أو اجتماعية محددة، فإن الوسيلة ليست مهمة، ومن الواضح أن الالتجاء للنص بما يمتلكه من سلطة وفعالية هو أسرع وأكفأ من البرهان الفلسفي.

ويفرد أبو زيد لابن رشد أحد فصول كتابه: ”الخطاب والتأويل“، و يورد رأي ابن رشد حول أحقية العلماء في التأويل حسب الآية، حيث يعتمد ابن رشد إلى القول أن كلمة الراسخون في العلم معطوفة على كلمة الله في الآية: ”ولا

نصر حامد أبو زيد: المفكر و الانسان و المواطن

◀ د. ابتهاج يونس

العريضة والضحكة الطفولية، والترحيب الصادق النابع من القلب، وفوق كل هذا البساطة والتواضع الشديد. كل من يعرفه عن قرب يدرك هذه السمات، وخصوصاً التواضع. وكثيراً ما اقتبس شعر صلاح عبد الصبور مردداً أنه رجل من غمار الموالى. لم يمل نصر من تكرار أنه ليس صاحب مشروع أو مؤسس مدرسة، بل باحث مجتهد ينتمي إلى مدرسة موجودة بالفعل، منذ بدء الحضارة الإسلامية، وما هو إلا امتداد لها. كما سيكون هناك امتداد من بعده تمنى أن يكون أفضل منه. يعود ذلك إلى إيمانه الشديد بالمستقبل القائم على أكتاف شباب الأجيال القادمة. فأسعد لحظات حياته، حين يرى أحد تلاميذه يتفوق، قائلاً إن هذا التلميذ يقف على اكتافه هو، فتكون رؤيته أفضل.

على مستوى الفكر والحياة يمكن القول إن هناك ثلاثة أسماء رموز شكلت فكرة وجدانه: ابن رشد وابن عربي وعبد القاهر الجرجاني. أسماء رموز بمعنى أنها لا تشير إلى نفسها فقط، بل إلى التيارات التي أسستها وتولدت عنها. فابن رشد يرمز إلى التيار العقلاني بدءاً من المعتزلة ووصولاً إلى الإمام محمد عبده. وابن عربي يرمز إلى التصوف من فلسفة وشعر وعبد القاهر الجرجاني يرمز إلى النهج البلاغي وصولاً إلى أمين الخولي ومحمد أحمد خلف الله. أي النهج الفلسفي العقلاني والنهج البلاغي والنهج الصوفي، التي تجلت في أعماله كما في حياته ومواقفه. سيركز الكثير من الباحثين على إثر هؤلاء

قد يظن البعض أنه من السهل على الحديث عن نصر حامد أبو زيد، لكنه في الواقع أمر أبعد ما يكون عن ذلك، فتصر بالنسبة لي هو الزميل والصدیق قبل أن يكون الحبيب والزوج، بالإضافة إلى كونه رفيق وشريك الهموم العامة المشتركة، التي تتخطى العلاقة الشخصية. ربما يعود تعدد أوجه علاقتنا إلى شخصية نصر المتميزة، فعند الاقتراب من نصر حامد أبو زيد لا يمكن الفصل بين المفكر والباحث الأكاديمي من جهة، والإنسان من جهة أخرى، والمواطن المصري العربي من جهة ثالثة. لعل هذا المزيج الرائع بين المفكر والإنسان والمواطن، هو ما جعل منه شخصية فريدة جمعت بين رجاجة العقل ورحابة القلب.

كان اللقاء بيننا بطريقة لا تخلو من رمزية عالية: في المؤتمر الذي عقدته كلية الآداب بجامعة القاهرة، بمناسبة مئوية عميد الأدب العربي الدكتور طه حسين، حيث شاركت عدة أقسام من الكلية منها قسم اللغة العربية، الذي ينتمي هو إليه وقسم اللغة الفرنسية الذي أنتمي أنا إليه. قدم نصر مداخلة أبهرتني علي المستوى الفكري والبحثي، كما أبهرت الكثيرين. كنت أعرف الزميل نص أبو زيد من قسم اللغة العربية، لكن بفضل هذه المداخلة التي تميزت بالجديد، فضلاً عن العمق والجدية تعرفت على المفكر والباحث. أثارت هذه المداخلة اهتمامي، فقررت الاقتراب منه، لكي أطلب نسخة منها، فاكشفت الإنسان الذي سرعان ما أصبح أفضل وأقرب الأصدقاء: الوجه البشوش والابتسامة

مختلف فكرياً. من أهم الأمثلة على ذلك دفاع نصر أبو زيد عن حق الإخوان المسلمين في تكوين حزب سياسي في مصر، وحق حركة حماس في الحكم بما أنها وصلت إليه من خلال انتخابات حرة نزيهة معبرة عن إرادة الشعب، انطلاقاً من مبدأ الديمقراطية الحقيقية. أذكر هنا واقعة حدثت معه في تونس، منذ عدة سنوات، عندما أخبروه أنهم منعوا كتب سيد قطب، وربما لم يفهموا لماذا استشاط غضباً رافضاً منع أي فكر من التواجد على الساحة. يمكننا القول إذا أن مصداقية المفكر المواطن لديه تقوم على مبدأ الحرية، ومبدأ التصدي للفساد، فهو صاحب العبارة الشهيرة: الفساد أصبح مؤسسة يجب علينا تفكيكها.

فيما يخص نصر أبو زيد المواطن العربي، والذي يعيش في أوروبا على وجه الخصوص، ألتمز الدفاع ومناصرة القضية الفلسطينية وحق المقاومة في فلسطين ولبنان، ودفع الثمن عندما حرم من كرسى استاذية دائم في جامعة ليدن، بسبب إدانته لممارسات وعدوان الجيش الإسرائيلي في غزة. كما حرم من الحصول على تمويل لأحد مشاريعه البحثية، بسبب دفاعه عن المقاومة إبان العدوان الإسرائيلي الأخير على لبنان ووقوفه إلى جانبها. يمكننا إذن القول أن هناك ثلاثة مبادئ أساسية ارتكزت عليها أفكار و أفعال نصر أبو زيد كمفكر وكإنسان وكمواطن وهي: العلم والحرية والحب. هذا الرجل الهادئ الطباع الدمث الخلق كان ينفجر كالبركان أمام الجهل والإدعاء، وأمام القهر والظلم والاستبداد، وأمام جفاف وتحجر المشاعر الإنسانية والسخرية من تلك المشاعر بإسم العقلانية.

في النهاية حاولت في عجالة أن أعطي نبذة بسيطة عن هذه الشخصية الاستثنائية الفذة، عن نصر حامد أبو زيد المفكر، و الباحث الأكاديمي المرتبط بالإنسان، وبالمواطن من قبل الزميلة والصديقة والزوجة والحبوبة...

الأسماء الرموز على أعمال نصر الفكرية والبحثية، لكنني سأتوقف هنا عند أهم ما أخذه نصر أبو زيد من النهج الصوفي، وجعله منهجاً لحياته إلا وهو دين الحب، فجعل من تلك الأبيات الشعرية لمحي الدين بن عربي شعاره في الحياة:

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه

فالحب ديني وإيماني

حتى أن الفنان الراحل بهجت عثمان قام بنقش تلك الابيات وأهداها لنا، ولا تزال في غرفتنا حتى الآن. دين الحب عند نصر يعنى الحب بمعناه الشامل كأساس لكل فعل بشري: حب العمل حتى نتقنه، حب الحياة حتى نغيرها إلى الأفضل، وأيضا حب التضحية، حتى لا نقع في فخ المرارة والشفقة على الذات. لكن أهم ما نتج عن دين الحب لدى نصر، هو التسامح وقبول الآخر دون أفكار مسبقة أو رفض مبدئي لما نجهله. من المهم التأكيد هنا على التكامل بين المفكر والإنسان واستحالة فصلهما، وذلك من خلال تطابق الأقوال مع الأفعال: فكل الأفكار التي طرحها نصر أبو زيد في كتاباته وفي محاضراته ومداخلاته طبقتها في حياته وسلوكه. أفضل مثال على ذلك هو احترامه للمرأة ودفاعه عن حقوقها. لم يكن ذلك مجرد أقوال تلقى في مؤتمرات أو تكتب في كتب، بل كان سلوكه اليومي تجاه المرأة والقائم على الندية، وليس دونيتها وأظن أنني خير شاهد على ذلك.

نجد أيضاً تطابق الأقوال مع الأفعال عند نصر أبو زيد المواطن المصري العربي، الذي لم ينفصل يوماً عن قضايا وهموم وطنه وأمتة. أولى سمات المفكر المواطن هو حريته واستقلاله عن الأنظمة والحكومات، كلبنة أساسية في مصداقيته. تلك المصداقية التي تكمن أيضاً في الدفاع عن وجود الآخر، وحريته في التعبير حتى لو كان هذا الآخر

مثل نرد يندب حظه - شعر

تأليف: بن يونس ماجن

الناشر: دارى نينوى- دمشق ٢٠١١

صدرت للشاعر المغربي بن يونس ماجن مجموعة شعرية جديدة بعنوان: "مثل نرد يندب حظه" عن دار نينوى في دمشق لعام ٢٠١١، تضم المجموعة ٢٥ قصيدة نثرية، وتقع في ١١٠ صفحات من القطع المتوسط، وجاءت المجموعة في عشرة نصوص شعرية. وتعدّ هذه المجموعة العاشرة من بين الدواوين الشعرية التي أصدرها طوال تجربته الشعرية، التي بدأها بديوانه الأول "أناشيد للضباب"، وله ثلاث مجموعات باللغة الفرنسية.

ونقرأ على غلاف المجموعة مقطعاً اختاره الناشر من قصيدة "مثل نرد يندب حظه" التي تحمل المجموعة عنواناً لها:

"..مثل نرد يندب حظه

أذوب في حسابات الآخرين

وسأطلق ذئابي الوفية

ترود نعاجهم على طاولة الرهان

ثم أدور على رحي طائشة

وأسأل أهل النزوات

في أي واد تهيمون

وأية ليلى تعشقون.."



رقصة العنكبوت - رواية

تأليف: مصطفى لغتيري

الناشر: دار الناي- دمشق ٢٠١١

صدر للكاتب المغربي مصطفى لغتيري رواية بعنوان: "رقصة العنكبوت"، عن دار الناي في دمشق لعام ٢٠١١، وهي رواية المكان، فعنوانها مستوحى من الفصل الكابوسي/الكافكاوي، فالعنكبوت التي يراها السارد في حلمه تتضخم فوق اللوحة، فيخيّل للقارئ أن السارد يحمل كاميرا، وهو يصف أزقة شوارع الدار البيضاء، مقاهيها وحدائقها العمومية، وبنفس الأسلوب المشهدي يرصد رحلته من الدار البيضاء في اتجاه سيدي بوزيد، وقد تُعتبر أول نوفيللا مغربية تحتفي بالمكان، بعيداً عن الرؤية السياحية أو الفلكلورية، ولا غرو أن تحتفي "رقصة العنكبوت" بالمكان، لأن يوسف - الشخصية الرئيسة في الرواية - عاطل عن العمل، وعبر هذا "التسكع" متوسلاً سرداً خطياً، تكسر تراتبية محكيات استرجاعية أو حلمية/كابوسية.

تشكل "رقصة العنكبوت" رافداً جديداً إلى التجربة الروائية لدى مصطفى لغتيري، وإضافة نوعية للمكتبة المغربية والعربية، إنها رواية تحتاج إلى أكثر من قراءة، حتى يمكن أن تسبر أغوارها، وتملاً بياضاتها، ولو كتبت بأسلوب سهل ممتنع.

سين - حوارات

تأليف: سعدية مفرح

الناشر: الدار العربية للعلوم العربية ناشرون - بيروت

٢٠١١

صدر للشاعرة سعدية مفرح كتاب حوارات بعنوان "سين"، ويتضمن أسئلة كثيرة طرحها جمهور منتديات أدبية على الإنترنت مع الشاعرة، وهو بذلك يخرج عن النطاق التقليدي للحوارات الصحفية المتعارف عليها.

الكتاب الصادر عن "الدار العربية للعلوم العربية ناشرون" في بيروت، جاءت فكرته من حوار طويل أجراه مع الشاعرة منتدى أدبي اسمه: "مدينة على هذب طفل" ومنتدى: "شظايا أدبية".

وتقول الشاعرة في مقدمة كتابها عن هذه التجربة: "هذا الكتاب هو إجابة بعد إجابة على أسئلة نبشت من قاع روعي الكثير مما تراكم فيه، وساعدتني على مواصلة رحلتي القديمة والمستمرة في سبيل اكتشاف في لذاتي. وتطلب الأمر مني أن أجلس كل يوم، لعدة ساعات وعلى مدى أكثر من شهر، أمام شاشة الحاسوب لأجيب بشكل كتابي مباشر على الأسئلة التي كان يضعها أعضاء المنتدى تباعاً. لقد وفرت لي تلك التجربة قوة إضافية في مجابهة وهني الشخصي أمام جبروت السؤال وسطوته.. ولم يكن أمامي سوى التصدي لها بمحاولات دؤوب في نحت ما اعتبره إجابات محتملة، ولا إجابة نهائية على أي سؤال وجدت نفسي أقف أمامه في يوم ما. حيث تبقى الأسئلة مفتوحة وبالتالي يظل كل الكلام الممكن مجرد احتمال للإجابات المنتظرة".



المستهدف - قصص

تأليف: جمال ناجي

الناشر: دار فضاءات للنشر والتوزيع، بدعم من أمانة

عمان الكبرى ٢٠١١

صدرت المجموعة القصصية للناقص والروائي الأردني جمال ناجي، بعنوان: "المستهدف"، عن دار فضاءات بعمان وبدعم من أمانة عمان الكبرى لعام ٢٠١١، تضم هذه المجموعة ١٤ قصة قصيرة، تتناول التفاصيل الخفية لمجتمع المدينة، حيث تعيش شخصيات القصص حالات من التركيز الفردي في مكابراته ونزوعه إلى الحرية، التي تصوغ حياة الإنسان ورغباته وميوله الدفينة دهشة المفارقات الغريبة. وتشكل هذه المجموعة تحديثاً آخر على التقنية القصصية التي أنتجها جمال ناجي في مجموعاته السابقة، ومن قصص هذه المجموعة: المستهدف والحلاق وساعة جدي وتكبير والصديق الذي صار وصديقي الأحمر ولهات وغيرها.