التنوع المجتمعي في بلاد الشام

أدهم مسعود القاق، باحث سوري، مدير مركز ليفانت، الإسكندرية

إنّ تغيرات ديموغرافية كثيرة حصلت نتيجة الاتصال عن طريق الحروب أو التجارة أو المثاقفة أو المصاهرة بين شعوب وأقوام وأديان بلاد الشام، وكما قال كرد علي: "يتعذر الآن الحكم على أجيال العرب التي نزلت الشام لما طرأ على القطر من ضروب البلاء كالوباء والجدب والزلازل، والظلم والجلاء"[1] ولكن لم يمنع هذا من أن بعض الطوائف "احتفظت بأنسابها العربية، ولم يدخلها دم جديد كسكان الشوف ووادي التيم وجبل حوران وجبال الكلبية"[2] ويلمّح كرد علي هنا، إلى الدروز المحتفظين بأنسابهم العربية، لاسيما أنهم لا يتزاوجون إلّا من داخل طائفتهم.

إزاء هذا التنوّع الجغرافي والتاريخي والديني والإثني، فقد قسمت بلاد الشام في عهد المماليك إلى ستة أقسام إدارية، سميت بالنيابات، وهي: دمشق وحلب وحماه وطرابلس وصفد والكرك، وكانت نيابة دمشق وحلب قد نشأتا بداية، عقب انتصار المماليك على التتار في عين جالوت عام ٦٥٩هـ / ١٢٦٠م، حيث توحدت الشام ومصر من جديد على أيديهم. كما أنّ نيابة دمشق كانت الأكبر إذ ضمّت دمشق وصيدا وبيروت وبعلبك والبقاع.

ومما لاشكّ فيه أنّ هذا التنوّع شكّل أرضية مناسبة لتمايزات بين أطياف مجتمع بلاد الشام، وأورث عداوات وصراعات بين الفرق المتنوعة، ولعلّ فشل الأغلبية السنيّة من إحداث عملية تذويب في سياق دولة ترعى مصالح كلّ مواطنيها، أو إقامة نظام مجتمعيّ تعددي، تتعايش فيه الأقليات مع الأغلبية، تحت راية نظام تشاركيّ، أدّى إلى نزوع الأقليات للانفصال، وكثيرًا من الأحيان أدّى إلى صراعات دموية، كما أنّ هذا الفشل التاريخيّ، والعجز في الاندماج أو التعددية أدّى إلى الإستقلال الثقافي والسياسي أحيانًا، وقد عبّرت هذه الأقليات، لاسيما الطائفية، عن استقلال كياناتها وسط الجماعة، بنصوص ورسائل وأشعار مكتوبة، لا تزال منتشرة في صفوفهم، ومتداولة بين أفراد طوائفهم حتى هذه الأيام، ولا يزال الكثيرون منهم مقتنعين بمضامينها العرفانية المستمدة من القروسطية، التي تحمل مزيدًا من الكراهيّة اتجاه الآخرين، وتشكّل هذه المخطوطات مع كثير من فتاوى أئمة أهل السنّة عبر التاريخ، أساسًا من أسس انتشار الجماعات التكفيرية لدى أهل الدين الإسلامي، وهي صنوٌ سلوك ومفاهيم عرفانية لدى طوائف الشيعة، على الرغم من الفروق الجوهرية بين مفهومي الدين، والطائفة.

هذه المخطوطات والفتاوى لاتزال فاعلة في مجتمعنا، وبالتالي تشكّل جزءًا من تراثنا الذي يحتاج إلى القراءة الجديدة، ويبدو أن الدراسات السابقة كانت تتسم بالتضليل أحيانًا، وهم كتّاب أبناء الطوائف والجماعات ذاتهم، أو بالتلفيق وهم الحداثيون الذين يخفون حقائق موجودة في كتب الطوائف الإسلامية، ومتداولة لدى أهل التقية، على الأغلب، أو بالسلفيين الذين لايتمكنون من الأخذ بأسباب التحضّر

المعاصر، فيلجأون إلى السلف ليطبقوا فقههم وقواعدهم العتيقة على واقع مختلف ومتجدد.

متى وكيف تكون نصوص التراث فاعلة؟

اللجوء للتاريخ دعوة لصياغة وعيّ جديد من موقع التجاوز لمعوّقات يتضمنها تراثنا في وجه حركة التقدم والحرية، دعوة إلى حواره حتّى تتمكن الأمة

أن تنتقل معه إلى المساهمة في صناعة الحضارة الكونية، دعوة لتخليصه من أيدي أهل التيارات السلفية*، التكفيرية منها والطائفية، (مذاهب الإسلاميين، ومن يقلّد عصبيتهم المذهبية من أهل السنّة)، الذين يسيئون للتراث وللأمة ولجماهيرها التي كادت أن تصير من أشباه للبشر، بعد أن بدت، وكأنها خارجة من التاريخ، دعوة متجددة بدأت منذ بدايات حركة النهضة العربية في مطلع القرن التاسع عشر، ولاتزال تطرح ذات الأسئلة حتى اللحظات الراهنة للعمل وفق منهجية تاريخية لمشروع تحديثي، يربط الحداثة ومابعدها وفعل العولمة المعاصر، مع الهوية المجتمعية الراهنة والخصوصية التاريخية التي مرّت بها منطقتنا العربية. فالفكر العلمي يوجب علينا: "ألّا ننظر إلى التاريخ، وكأنّه تكرار مستمرّ لبعض نماذج السلوك المشتقة من نظام من المعتقدات لا يتبدل"[29]، لأنّ الحقيقة تتكوّن داخل التاريخ وتتبدل تبعاً للضرورات الموضوعية لعملية التغيير و: "هذه الحقيقة ليست موضوعاً لازمنياً ومتعالياً، بل هي معاشة في سيل الصيرورة، وتتعدّل إلى ما لانهاية له عن طريق معاشات أخرى، إذن تختص بجميع الأزمنة وآخذة بالتحقق"[30] وهذا يقتضي من الباحث أن يهملَ النقلَ، ويعتمدَ العقلَ بصفته الملكة التي توجّه النشاط الفكري عموماً باتجاه تمامه وكماله، وبالأخصّ عندما يغدو التراث معيوشاً حياتيًا في أطر النظم الاجتماعية والثقافية.

القراءة العلمية للتراث

إنّ النصوص القديمة المقدّسة وغير المقدّسة، وكلّ تبعات الماضي ومظاهره المترسّخة بيننا وفينا، لايمكن لها أن تكون فاعلة في الحاضر إلّا إذا تمّت قراءتها على ضوء نتائج العلم المعاصر ومعطيات الواقع الاجتماعي الراهن ومتطلباته؛ لأنّ: "الوعيّ بالتراث دون وعيّ بالدور التاريخي من شأنه أن ينتهي بهذا التراث إلى الجمود"[31] كما أنّ قراءة التراث لاتستقيم إلّا إذا تمّ إخضاعها لنتائج التقدم الراهن في كل فروع العلم والمعرفة والأدب، خاصة أنّه هو المحدّد الأساس لثقافتنا، والمكوّن للقيم والأخلاق السائدة، وقد ذكر عبد الله عروي: "أنّ قسماً ضئيلاً جداً من معلوماتنا حول الماضي خاضع إلى التوثيق، وأمّا القسم الأكبر فهو دائماً وباستمرار يفرّغ في تصوّر عام، ويمثّل جانباً من ثقافتنا الوطنية"[32] وبالتالي ينعكس في مجمل حياتنا العملية المعيشة. إنّ القراءة والتفسير والنقد في الوجهة الصحيحة لمحتويات

التراث هو الذي يمنح الجوانب المضيئة منه أوالنصوص الإبداعية فيه طاقة عظيمة للمساهمة في خلق حركة ثقافية تلعب دوراً تأسيسيّاً معرفياً وجمالياً فاعلاً بالتاريخ ضمن منظومة الحضارة الإنسانية، وبنفس الوقت يقصي الجوانب المعتمة منه عن فعاليتها السلبية الراهنة.

ثورات الربيع العربي الإسلامي بارقة أمل لتجاوز الجهل

إذا بقيت أحوالنا رهينة للعقول المتخلفة والجاهلة بالتعامل مع التراث ومع معضلات الحاضر، فإننا سائرون نحو الاضمحلال، ونكون من الذين تساءل جاك دريدا عنهم: "...أولئك الذين لم يعودوا هنا او أولئك الذين ما زالوا غير حاضرين وغير احياء، فأيّ معنى يكون في طرح السؤال، أين؟ وأين غداً؟ وإلى أين؟"[33] وإذا كان التفاؤل مشروعاً لهذه الأمة في انطلاق ثورات الربيع العربي الإسلامي منذ نهايات عام ٢٠١٠م مع شباب أدركوا قيمة التصدي للجهل والفساد و القهر، إلّا أن حجم العداء الخارجي لهذه الأمة، بالتواطؤ مع ممثلي تيارات الفكر السياسي القديم في السلطة السياسية وخارجها، وبتمكين الأقليات الطائفية والإثنية من حكم البلاد والعباد، وبالتشجيع على انتشار الحركات الظلامية التكفيرية بطرقٍ شتّى، حال دون استكمال انتصار هذه الثورات التي لازالت شعلتها تتأجج كرمز لاستشراف مستقبل يضع الأمة على درب التقدم الحضاري، حيث يستحيل الواقع نصّاً إبداعياً، نصّاً يحوّل الواقع من خلال: "الوعي التاريخي الذي لا يحصل إلّا في عهود التقدم والازدهار"[34] لأن التاريخ تجربة معرفية، تسير عبر رحلة تاريخية مستمرة، وتؤول إلى الحاضر المعبّر عن جوانب معتمة في تاريخنا، هذا التاريخ الذي يحتاج إلى النقد: "الذي لا يكون تاريخياً حقاً إلّا إذا انتهى بالتحريك، ببثّ الحياة في الشواهد المستنطقة"[35] عبر قراءات نقدية للنصوص وللواقع، يشارك فيها المتلقون بعملية الخلق وباختراعهم للأسماء وباجتراحهم للدلالات وبكشفهم للمحجوبات والمحرّمات بغية تغيير خرائط الفهم السائدة ضمن الواقع الحاضر قسيم النصّ الذي: "أصبح موضوع القراءة، بقدر ما يعامل(هذا الواقع) كنصّ، ويقرأ بصفته مثقلاً بالمعاني أو محمّلاً بالدلالات، مما يجعله محتاجاً إلى من يتدبر معناه بالتفسير والتأويل"[36] وهذا هو المأمول بقراءة التراث في زمن ثورات الربيع العربي الراهنة.

والحقّ أنّ هذه الثورات تضاعف الأسئلة أمام الجادين من مثقفي الأمة، كما أنها تقصي أكداس المتثاقفين المتسمين بالأمية الثقافية، الذين أساءوا لشباب وصبايا ثورات الربيع العربي، وأضعفوا فعالياتهم أمام قوى السلطات وأنظمة الحكم، ووجهها الآخر المتمثل بمعظم أحزاب وتيارات الفكر السياسي العربي.

للمؤتمر:
الاستشراق (دور الغرب بإدامة التخلّف والقهر)

أدوار الاستشراق في تكوين الفكر السياسيّ السلفي والحداثوي
(قراءة المخطوطات أنموذجًا)

أدهم مسعود القاق، ناقد سوري، دكتوراه بالدراسات الأدبية واللغوية، مدير مركز ليفانت للدراسات الثقافيّة والنشر، الإسكندرية Adhamalkak68@gmail.com
٠١٠١٨٠٨١٥٩٠

حصلت تغيرات ديموغرافية كثيرة نتيجة الاتصال عن طريق الحروب أو التجارة أو المثاقفة أو المصاهرة بين شعوب وأقوام وأديان بلاد الشام ومع شعوب أخرى داخل الإقليم وخارجه، وكما قال كرد علي منذ أوائل القرن العشرين: "يتعذر الآن الحكم على أجيال العرب التي نزلت الشام لما طرأ على القطر من ضروب البلاء كالوباء والجدب والزلازل، والظلم والجلاء"[١]، وقصد بذلك اختلاط الشعوب بالنسب وبالثقافة.

ومما لا شكّ فيه أنّ هذا التنوّع شكّل أرضية مناسبة لتمايزات بين أطياف مجتمع بلاد الشام، وأورث عداوات وصراعات بين الفرق المتنوعة، ولعلّ فشل الأغلبية السنيّة من إحداث عملية تذويب في سياق دولة ترعى مصالح كلّ مواطنيها، أو إقامة نظام مجتمعيّ تعددي، تتعايش فيه الأقليات مع الأغلبية تحت راية نظام تشاركيّ، أدّى إلى نزوع الأقليّات للانفصال، وكثيرًا من الأحيان أدّى إلى صراعات دمويّة، كما أنّ هذا الفشل التاريخيّ، والعجز في الاندماج أو التعددية، أدّى إلى الاستقلال الثقافي والسياسي أحيانًا، وقد عبّرت هذه الأقليات، لا سيما الطائفية، عن استقلال كياناتها وسط الجماعة، بنصوص ورسائل وأشعار مكتوبة، لا تزال منتشرةً في بيئاتهم المجتمعيّة، ومتداولة بين أفراد طوائفهم حتى هذه الأيام، ولا يزال الكثيرون منهم مقتنعين بمضامينها العرفانية المستمدة من أزمنة قروسطية، حاملين معها مزيدًا من الكراهيّة اتجاه الآخرين. كما تشكّل هذه المخطوطات مع كثير من فتاوى أئمة أهل السنّة عبر التاريخ، أساسًا من أسس انتشار الجماعات التكفيريّة لدى أهل الدين الإسلامي، وهي صنوٌ

[١] - محمد كرد علي، خطط الشام (مكتبة النوري: دمشق، ط٣، ١٩٨٣) ج١، ص٤٠ وما بعدها

سلوك ومفاهيم عرفانية لدى طوائف الشيعة، على الرغم من الفروق الجوهرية بين مفهومي الدين، والطائفة.

هذه المخطوطات والفتاوى لا تزال فاعلة في مجتمعنا، وبالتالي تشكّل جزءًا من تاريخنا وتراثنا الذي يحتاج إلى القراءة الجديدة.

قد يجد المتابع أو الباحث كثيرًا من الدراسات السابقة التي اهتمّت بالتراث والمخطوطات، التي يعود بعضًا منها إلى مرحلة الاستعمار الغربي الذي فرض على بلدان الشرق وشعوبها، ولعلّها كانت مرتكزة على العلوم التي تنامت لدى الغرب الرأسمالي ومناهجه الحداثيّة، ولكن سيجد أنّها مفعمةٌ برؤى استشراقية نابعة من منظومة الفكر الاستعماري، حيث يتقدّم فيها فعل السياسة والمنفعة الماديّة على كلّ شيء، إضافة إلى ظهور دراسات تتسم بالتضليل أحيانًا، وهم كتّاب أبناء الطوائف والجماعات النحننية، أو بالتلفيق وهم الحداثيون الذين يخفون حقائق موجودة في كتب الطوائف الإسلامية المتداولة لدى أهل التقية، على الأغلب، أو بالسلفيين الذين لا يتمكنون من الأخذ بأسباب التحضّر المعاصر، فيلجؤون إلى السلف ليطبقوا فقههم وقواعدهم العتيقة على واقع مختلف ومتجدد.

يعيش العرب اليوم مرحلة انتقاليّة حاسمة، قوامها صراعٌ سياسيّ له طابع ثقافيّ، يسعى أطراف الصراع فيها إلى رسم خريطة سياسية جديدة للمنطقة وتفعيلها، ومن سمات هذه المرحلة: الفوضى والدمار والموت والتهجير، وفي أتُون هذا الصراع تتصارع ثلاث قوى داخلية من أجل الفوز بقيادة المرحلة الجديدة، سلطات الأنظمة القديمة المدعومة من الولايات المتحدة الأمريكية لترسيخ ركائز الدولة السايكسبيكوية، والجماعات التكفيرية التي تحرّكها أجهزة مخابرات أمريكية ودولية وإقليمية، وفي كلتا الحالتين بهدف إحباط وإطفاء جذوة القوة الثالثة المتمثّلة بشباب ثورة الربيع العربي التي لا تزال كامنة أمام عبثية الصراع بين أنظمة حكم فاسدة وجماعات تكفيرية قياداتها مأجورة؛ أمّا تيارات الفكر السياسي العربي التقليديّة، فتندثر ويلتحق المنضوين تحت ألويتها سابقًا إلى إحدى قوى الصراع المجتمعي والسياسي الثلاث المذكورة آنفًا. إنّ الصراعات التي تتأجّج نيرانها في البلدان العربية من علائم نهاية مرحلة نكوص الحداثة العربيّة التي بدأت مسارها الفعليّ منذ ٥ يونيه / حزيران ١٩٦٧م من تاريخ الأمة وبداية مرحلة جديدة.

ما الحلّ؟ وماذا يتوجّب على شباب جيل الألفية الجديد الذي سعى نحو التغيير وصنع ثورة الربيع العربي أن يقدّمه؟ لا حلول إلّا بقراءة التراث من جديد، وفهم طبيعة التداخل والجدل بين الماضي والحاضر، والداخل والخارج؛ والمقصود، راهنًا، بالخارج هو المركز الإمبريالي الأميركي الذي تتنامى حروبه وأفعاله وآثاره على أرضية الفلسفة الذرائعيّة، والتأكيد على التمايز بين الهويات الثقافيّة والصراع بين الحضارات. إنّ إعادة قراءة العلاقة مع الآخر على أساس من أنّ الهويّات الثقافيّة لا تتشكّل نقيّة، ولا تثبت سماتها بالتوارث، هو مرتكز من مرتكزات المقاومة الثقافيّة، فأصول أيّة ثقافة حاضرةٌ في ثقافات سابقة، وكلّ هويّة جمعيّة هجينة أو خلاسيّة، وتشكّلها ناتج عن تعديلات متكررة في مناحي سيرورتها الزمنيّة، إنّ كان على صعيد التفاعلات الداخليّة أو الاتصالات الخارجية مع ثقافات أخرى؛ وهذا يتنافى مع مزاعم حركة الاستشراق التي أسهمت بتأسيس الفكر الإنساني الحديث، ومنه الحداثي والأصولي العربي على السواء، فأفرزت فكرًا عربيًّا متماهيًّا مع الغرب لدى الحداثيين، أو رفضًا لمقولاتهم والانزواء داخل قبور السلف يجترون أفكارًا ميّتة، كما نرى لدى السلفيين والطائفيين.

وبظل هاتين القوتين اللتين تمكنتا من حكم البلاد والعباد ظلّ المسلمون والعرب يزدادون هامشية وتبعية للغير، مما سمح بتراكم الأزمات والمعضلات والهزائم. وإذا كانت حياة المسلمين والعرب البائسة من نتاج تخلّف البنية المجتمعيّة الداخليّة المترابطة مع تاريخ القهر والجهل الذي يستدعونه لتأكيد هويّة ماضوية، فإنّ المستعمرين الغربيين الذين مارسوا سياسة التمييز والتعالي والعداء وازدراء ثقافة الشعوب المسلمة والمستعمَرة في الشرق، وأرسوا استراتيجيات التسلّط مع تبجّحهم بمزايا التحضر والنظم الديمقراطية، أسهموا بترسيخ ثبات هذه المجتمعات وتخلّفها ولجوئها إلى الماضي.

متى وكيف تكون نصوص التراث فاعلة؟

اللجوء للتاريخ دعوة لصياغة وعيّ جديد من موقع التجاوز لمعوّقات يتضمنها تراثنا في وجه حركة التقدم والحريّة، دعوة إلى حواره حتّى تتمكن الأمة من الانتقال نحو الإسهام في صناعة الحضارة الكونية، دعوة لتخليصه من أيدي أهل التيارات السلفية، التكفيرية منها والطائفية، (مذاهب الإسلاميين، ومن يقلّد عصبيتهم المذهبية من أهل السنّة)، الذين يسيئون

للتراث وللأمة ولجماهيرها التي كادت أن تصير من أشباه للبشر، بعد أن بدت، وكأنها خارجة من التاريخ؛ دعوة متجددة بدأت منذ بدايات حركة النهضة العربية في مطلع القرن التاسع عشر، ولا تزال تطرح ذات الأسئلة حتى اللحظات الراهنة للعمل وفق منهجية تاريخية لمشروع تحديثي، يربط الحداثة وما بعدها وفعل العولمة المعاصر ومناهضيها من أهل المقاومة الثقافيّة، مع الهوية المجتمعية الراهنة والخصوصيّة التاريخيّة التي مرّت بها منطقتنا العربية، فالفكر العلميّ يوجب علينا: "ألّا ننظر إلى التاريخ، وكأنّه تكرار مستمرّ لبعض نماذج السلوك المشتقة من نظام من المعتقدات لا يتبدل"، لأنّ الحقيقة تتكوّن داخل التاريخ وتتبدل تبعًا للضرورات الموضوعيّة لعملية التغيير؛ و: "هذه الحقيقة ليست موضوعًا لا زمنيًّا ومتعاليًّا، بل هي معاشة في سيل الصيرورة، وتتعدّل إلى ما لا نهاية له عن طريق معاشات أخرى، إذن تختص بجميع الأزمنة وآخذة بالتحقق" وهذا ما يقتضيه البحث العلمي الجادّ، بأن يهملَ النقلَ، ويعتمدَ العقلَ بصفته الملكة التي توجّه النشاط الفكري عمومًا باتجاه تمامه وكماله، وبالأخصّ عندما يغدو التراث معيوشًا حياتيًّا في أطر النظم الاجتماعية والثقافيّة السائدة.

القراءة العلمية للتراث

إنّ النصوص القديمة المقدّسة وغير المقدّسة، وكلّ تبعات الماضي ومظاهره المترسّخة بيننا وفينا، لا يمكن لها أن تكون فاعلة في الحاضر إلّا إذا تمّت قراءتها على أضواء المناهج الحديثة ومعطيات الواقع الاجتماعي الراهن ومتطلباته؛ لأنّ: "الوعيّ بالتراث دون وعيّ بالدور التاريخي من شأنه أن ينتهي بهذا التراث إلى الجمود"[٢] خاصة أنّه هو المحدّد الأساس لثقافتنا، والمكوّن للقيم والأخلاق السائدة. وقراءة التراث لا تستقيم إلّا إذا تمّ إخضاعُها لنتائج التقدم الراهن في كل فروع العلم والمعرفة والأدب، على أن نشتغل وفقًا لسيرورة هويتنا الثقافيّة الزمنية وصيرورتها راهنًا، وقد ذكر عبد الله عروي: "إنّ قسمًا ضئيلًا جدًّا من معلوماتنا حول الماضي خاضع إلى التوثيق، وأمّا القسم الأكبر فهو دائمًا وباستمرار يفرّغ في تصوّر عام، ويمثّل جانبًا من ثقافتنا الوطنية"[٣] وبالتالي ينعكس على مجمل حياتنا العملية المعيشة. إنّ القراءة والتفسير والنقد في الوجهة الصحيحة لمحتويات التراث هو الذي يمنح الجوانب المضيئة منه، أو النصوص الإبداعية فيه، طاقة عظيمة للمساهمة في خلق حركة ثقافية مندمجة مع معاناة المجتمع، التي لا

[٢] - عزالدين اسماعيل، توظيف التراث (مجلة فصول: القاهرة، مجلد١، عدد١، أكتوبر، ١٩٨٠م) ص٥٢
[٣] - عبد الله عروي، مفهوم التاريخ، ج١، مرجع سابق، ص٢٣

بـدّ أن تلعـب دورًا تأسيسـيًّا معرفيًّـا وجماليًّـا فاعلًـا بالتـاريخ ضـمن منظومـة الحضارة الإنسانية، وبنفس الوقت يقصي الجوانب المعتمة منه عن فعالياتها السلبية الراهنة.

إذا بقيت أحوالنا رهينة للعقول المتخلفة والجاهلة بالتعامل مع التراث ومع معضلات الحاضر، فإننا سائرون نحو الاضمحلال، ونكون من الذين تساءل جاك دريدا عنهم: "...أولئك الذين لم يعودوا هنا، أو أولئك الذين ما زالوا غير حاضرين وغير أحياء، فأيّ معنى يكون في طرح السؤال، أين؟ وأين غدًا؟ وإلى أين؟"[٤]

وإذا كـان التفـاؤل مشـروعًا لشـعوب هـذه الأمـة فـي هـذه المرحلـة الانتقالية التي بدأت منذ نهايات عام ٢٠١٠م مع شباب أدركوا قيمة التصدي للجهل والفساد و القهر والطائفيّة، إلّا أنّ حجم العداء الخارجي لهذه الأمة، بـالتواطؤ مـع ممثلـي تيـارات الفكـر السياسـي القـديم فـي السـلطة السياسـية وخارجهـا، وبتمكـين الأقليـات الطائفيـة والإثنيـة مـن حكـم البـلاد والعبـاد، وبالتشجيع على انتشار الحركات الظلامية التكفيرية بطرقٍ شتّى، حال دون استكمال درب التغيير، الذي لا تزال شعلته تتأجّج كرمز لاستشراف مستقبل يضع الأمة على درب التقدّم الحضاري، حيث يستحيل الواقع نصًّا إبداعيًّا، نصٌّ يحوّل الواقع من خلال: "الوعي التاريخي الذي لا يحصل إلّا في عهود التقدّم والازدهار"[٥] فالتّاريخ تجربـة معرفيّـة، تسـير عبـر رحلـة تاريخيّـة مستمرة، وتؤول إلى الحاضر الدالّ والمعبّر عن جوانب معتمة في تاريخنا المحتاج إلى النقد: "الذي لا يكون تاريخيًّا حقًّا إلّا إذا انتهى بالتحريك، ببثّ الحيـاة فـي الشـواهد المسـتنطقة"، عبـر قـراءات نقديـة للنصـوص وللواقـع، يشـارك فيهـا المتلقـون بعمليـة الخلـق وبـاختراعهم للأسـماء وبـاجتراحهم للدلالات وبكشفهم للمحجوبات والمحرّمات بغية تغيير خرائط الفهم السائدة ضمن الواقع الحاضر قسيم النصّ الذي: "أصبح موضوع القراءة، بقدر ما يعامل، هذا الواقع، كنصّ، ويُقرَأ بصفته مثقلًا بالمعاني أو محمّلًا بالدلالات، ممـا يجعلـه محتاجًـا إلـى مـن يتـدبّر معنـاه بالتفسـير والتأويـل"[٦]، وهـذا هـو المأمول بقراءة التراث في زمن التحوّلات العربية الراهنة.

لـم يشـتغل العـرب بنـاء علـى أضـواء نتـائج العلـوم الحديثـة ومناهجهـا العلمية الدقيقة بدراسة تراثهم وقراءته قراءة عصرية، ولم يتمكنوا من توليد

[٤] - جاك دريدا، أطياف ماركس، ترجمة، منذر عيّاشي (مركز الإنماء الحضاري: حلب، ط٢، ٢٠٠٦م) ص١٨

[٥] - عبد الله عروي، مفهوم التاريخ، ج١ (المركز الثقافي العربي: بيروت، ط٣، ١٩٩٧) ص٢٩

[٦] - علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك (المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت، ط١، ٢٠٠٥م) ص١٩

تصورات ذهنيّة بعد إخضاع ماضيهم التاريخي وهويتهم الثقافيّة لمقتضيات الراهن، بل اعتمدوا على ما توصّل إليه الغربيون، فأخذوا تصوراتهم ونتائجهم التي توصلوا إليها في حركة الاستشراق التي صيغت ضمن بيئة الحضارة الأوروبية وبلغاتهم التي أخضعوها للتطور مسقطين مفهوم القداسة الثابت، ولكن بما يخدم أهداف السلطة السياسية لديهم. إنّ خلل حركة الاستشراق وتداعياتها لدى الشرق بالتعامل مع تجليّات الحضارة الإسلاميّة باختصارها إلى انتقاء معالم منها فقط ورسمها بمفردات الحلال والحرام الساذجة، لا يوصل إلّا إلى **العمى الثقافي** عن الأسئلة الإثرائيّة، ثمّ يغلق باب **التعدديّة الثقافيّة** الذي يقرّ بالاختلاف وسط الائتلاف، كما يحجب فعل **المثاقفة** مع الشعوب المعاصرة.

استحضرت حركة الاستشراق التراث الإسلامي وصاغته وفقًا لمنظومة الاستعمار المعرفية، فتلقّفه الحداثويون والسلفيون على السواء، وفهموا ذاتهم التاريخية وفقًا لنتائج بحوثهم عن الشرق؛ وقد ارتكزت، تلك الحركة، في سرديات مفكريها على التمييز بين الغرب العقلاني والشرق الذي منحته خصوصيات ثقافية أبقته داخل قوقعته مجترًّا هويته الثقافية التقليدية، أو متماهيًّا مع فكر الغرب ومجترًّا لمقولات مفكريه، لا سيّما المستشرقين، من دون تفاعلهم مع حياة المجتمع والانتباه لحركة التاريخ، وبالتالي من دون تأثير يذكر بالبيئة المجتمعيّة التي يعيشون في كنفها. وهذا يستدعي إعادة قراءة ودراسة وتقويم ما اشتغلت عليه حركة الاستشراق، ليكون مرتكزًا من مرتكزات المقاومة الثقافيّة، وصولًا إلى طريق حداثيّة عربيّة إسلاميّة جديدة تحمل مقومات الهويّة التراثيّة الثقافيّة المتفاعلة إيجابيًّا مع التقدّم الحضاريّ والحداثة الكونيّة والمواطنة العالميّة ونتائج العلم المعاصر.

إذا كان الحداثيون عدميين وواهمين بمعرفتهم مناهج الغرب، فإن السلفيين هم الأكثر جهلًا بالتراث وبطاقات الحضارة العربية الإسلامية الكامنة، ولعلّ هذين الاتجاهين اللذين تصديّا لما يسمّى النهضة العربية والإسلاميّة، وأفرزا تيارات فكرية سياسية إسلامية وقومية واشتراكية أعلنوا الفشل الذريع الذي تداعت فعالياته إلى حالة نكوص لمحاولات النهضة والتحديث في بلادنا، مما أدّى إلى إحداث فجوات في سيرورة التاريخ تطلب من جيل الألفية الجديدة مواجهتها وسدّها بتفاعلهم الإيجابي مع مشكلات مجتمعهم، وباستلهامهم لتراثهم المفعم بطاقات التجديد عندما أخضعوه إلى معطيات تكنولوجيا الثورة الرقميّة والعلوم المعاصرة، وليس

لمقولات دينية قروسطية أبعدت العرب والمسلمين عن العقلانية والتجديد والعصرنة.

أسئلة كثيرة تتوالد مع متغيرات داخلية تعالقًا مع العوامل الخارجية، ومنها: دور حركة الاستشراق في ترسيخ واقع التخلّف؟ دور الغرب بإقامة حاجز بين الغرب والشرق؟ والعيوب النسقية المبثوثة في المخطوطات القديمة؟ وإذا كانت رسالة الإسلام نبأً عظيمًا، فما هو النبأ العظيم في الواقع الحاضر؟ هل هي الحداثة وما بعدها والوعي العربي الجديد بضرورة تحضّر الهوية الثقافية وانفتاح شباب الأمة نحو منجزات الثورات العملية والتكنولوجية؟ ما هي ملامح الهوية الجديدة؟ وما الجديد بسلوك ساحات حراك عام ٢٠١١ الاجتماعي الذي كانت المرأة فاعلة فيه؟ كيف يتمّ قبول الآخر، والانسجام مع التعدّد الثقافيّ في الداخل، وتفعيل المثاقفة مع شعوب أخرى؟ وما هي السبل المناسبة لإقامة نظام ديمقراطي يحقق المساواة والعدالة والحرية والكرامة، بعدما فشلت تيارات الفكر السياسية العربية السابقة بإقامته؟

إنّ الإجابات عن هذه الأسئلة تستدعي البدء بصياغة فكر سياسيّ جديد مستمدٍّ من فعاليات جيل الألفية الرقمي، وهذا يتطلب قراءة ثقافية للعيوب النسقية مثل (تصنيع الطاغية وكراهية الآخر والأنانية والكذب المرتكز على مبدأ التقية واحتكار الحقيقة والجهل والأسطرة والعادات الباليّة...) وغيرها المفعمة في مخطوطات وفتاوى ونصوص سلفية وحداثوية مستجدة لا تزال قيمها حيّة وفاعلة في اكثرية أوساط مكوّنات المجتمع والدولة، تشجّع على سلوك القتل والتهجير والتشبيح والتغييب... قراءة ثقافيّة تقوم على فهم وتفسير معالجة تمسّك الأقليات بهوياتها الثقافيّة المؤجّجة لحروب أهلية (سوريا واليمن والعراق...)، وللحروب الخارجية (أفغانستان والعراق،...) التي عدّها الغرب بقيادة الولايات المتحدة حربًا حضارية وثقافية أيضًا وامتدادًا للحروب الصليبية بمواجهة الإسلام التاريخي، إذ أخذت الحروب الخارجيّة مسارات خطيرة ارتباطًا بمحاولات إخماد ثورة الربيع العربي، وقد تمكّنت، بالفعل، من تغيير مسارها إلى حروب أهلية حاليًّا. لا مناص للشباب العربي من تفكيك النصوص التراثية الفاعلة وكشف عيوبها المؤديّة إلى هذه الحرب التي تُغذّى من دوائر الفساد العالمي التي تستعين معرفيًّا بتمظهرات حركة الاستشراق التي مرّت بمراحل عديدة.

إنّ معظم الدراسات السابقة التي عالجت التراث الثقافي، أهملت ربط مضامين المخطوطات التراثيّة بالواقع التاريخيّ والمجتمعيّ والسياسيّ المتجدّد والمتضمن تغيّرًا للتجربة الحياتيّة، ولتجربة الكتابة بحدّ ذاتها التي تقتضي تغيّرًا في قراءات مستجدة بالضرورة أيضًا. ومن الممكن القول: إنّ الدراسات السابقة كادت أن تنحصر بتوجّهات أربعة يطغى عليها جميعًا السرد التاريخي نقلًا عن المؤرخين، والنزعة الأيديولوجية العاجزة عن فهم أحداث التاريخ وتفسيرها تعالقًا مع مقتضيات الواقع الراهن لحظة وصولها إلى القرّاء المستقبلين، بل إنّ كثيرًا من هذه الدراسات تتضمن أفكارًا تزيد نار الطائفيّة اشتعالًا، إن كان بقصد أو بدون قصد، وإن كانت الدراسات عن الطوائف وعن التراث الديني بأكمله قد اشتركت بسمات واحدة مارست التضليل والتجهيل والتعصّب والعدائية لدى كل الفئات، فقد خصّص الباحث تقديم لمحات عن مؤلّفات تخصّ طائفة الدروز في بلاد الشام لتسهيل توضيح تلك التوجّهات، وهي:

١): **كتابات المستشرقين**: خصّص بيجيه ده سان بيير الأقليات الطائفيّة في لبنان بكتابه الذي أصدره سنة ١٧٩٢ لتعريف الفرنسيين بطبيعة الحياة الاجتماعيّة والتجارية لدى طائفة الدروز خاصّة، ثم كتب سلڤستر دي ساسي الفرنسيّ (١٧٥٨ – ١٨٣٨) كتابه (عرض لديانة الدروز) الصادر في باريس عام ١٨٣٨، وهو: "عرض شامل لمذهب الدروز، وكانت رسائل الدروز قد صار من السهل الحصول عليها بعد حملة ابراهيم باشا على لبنان وسوريا عام١٨٣١م"[٧] ونشر فيه رسائل درزية عديدة، وجاء كتابه ضمن سياق حركة الاستشراق التي فهمت الشرق: "باعتباره شيئًا لا بدّ من استعادته واسترجاعه..."[٨] ثمّ ذكر محمد كامل حسين رحلة الشاعر الفرنسي لامارتين إلى لبنان الذي وصف الأقليات طائفيًّا، ومنهم الدروز. كما نسبهم الفرنسيون للقائد الصليبي دي دروكس، وعدّهم الإنكليز من سلالة جنود الملك ريتشارد، و"هذه العقليات الاستعمارية تريد قلب الحقائق التاريخية في سبيل تحقيق مطامع الاستعمار"[٩] وآخرون من المستشرقين ومنهم أوجست مولر الذي نشر كتابه عن الدروز عام ١٨٨٥م، وجولدتسيهر الذي تناول موضوع الدروز لغايات سياسية وإيديولوجية ارتبطت مع تطلعات الدول الرأسماليّة المتعلّقة بالسيطرة على بلاد الشام ضمن سياق سيطرة بريطانيا وفرنسا حتى نهاية

[٧] - عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين (دار العلم للملايين: بيروت، ط٣، ١٩٩٣) ص ٢٤٤
[٨] - الاستشراق، إدوارد سعيد، ترجمة: محمد عناني (رؤية للنشر: القاهرة، ط١، ٢٠٠٦) ص ٢٢١
[٩] - محمد كامل حسين، طائفة الدروز (دار المعارف بمصر: القاهرة، ١٩٦٢) ص٩

الحرب العالمية الثانية على الشرق، ثمّ سيطرة الولايات المتحدة عليه، وقد: "تجلّى فيه التفوق النسبيّ لقوة الغرب (بريطانيا أو فرنسا أو أمريكا) الذي أخرج ذاك الكمّ الضخم من النصوص التي أقول إنها استشراقية"[١٠] كما عبّر إدوارد سعيد مفترضًا، أنّ هذه السرديّات الاستشراقيّة، صورّت الشرق صورًا خيالية خدمت المشاغل السياسية الكبرى التي اشتغلت عليها وشكّلتها امبراطوريات الغرب الإمبريالي.

٢): **التوجّه الذرائعي:** يمثّل هذا التوجّهَ كتّابٌ طائفيّون أضحى همّهم التقصّي عن ذرائع ومبررات مستمدّة من محتويات نصوص طوائفهم ومخطوطاتها بشكل اعتباطيّ لتفسير أحداثٍ في الحاضر، ومثالهم قراءة كتّاب دروز لرسائل الحكمة الدرزية، إذ ينقلون أقوال فلاسفة مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو أو ابن سينا و...إلخ لم توظّف في المخطوطات بشكل منضبط، وتتسم بعدم مصداقية النقل عن أولاء الفلاسفة أو سواهم، فيحاول أولئك الكتّاب إضفاء صبغات فلسفية على رسائل الحكمة، أمثال: مرسل نصر وسعيد الصغير وسليمان علم الدين وصالح زهر الدين الذي كتب: "إنّ كتب العقيدة الدرزية تمثّل في معظم جوانبها عصارة الفلسفة اليونانية القديمة، التي يعتزّ بها العلم.."[١١] أو منهم من يقدّم دعاوى معتمدة على بعض عبارات إسلامية الطابع، أو آيات قرآنية يجدها القارىء على شكل غير متسق في محتويات مخطوطاتهم للتقرّب من المحيط المجتمعي من أهل السنّة، ثمّ يعدّون طائفتهم خير من تمسك بالقرآن والسنّة، مثل: جميل أبو ترابي وسامي مكارم الذي ردّ على الكاتب الدرزي عبد الله النجار، ثمّ دفع الأخير روحه مقابل أفكاره الجريئة، وقد نقل عبد المنعم النمر عن مكارم: إنّ الدروز يعتبرون أنفسهم في طليعة المسلمين الحقيقيين الأولين، ويقولون: "إنّ مذهبهم منحصر في القرآن وعدم الخروج عليه"[١٢]. كما تتضمن مؤلّفات هذا التوجّه تقرّبًا من أهل التأويل أمام مذاهب الشيعة، أو مسايرةً للمسيحيين أو اليهود مستشهدين ببعض عبارات من كتبهم متضمنة في كتب الدروز الدينية من دون أدلّة واضحة على ما يتقوّلون به، ويشترك معهم كتّاب من طوائف الشيعة الأخرى في هذا التوجّه، وبذلك أصبح هؤلاء الكتّاب خير مثال لتمثلهم مبدأ التقية على طريقة الطوائف الشيعية، والاستتار بالمألوف عند أهله المتّبع عند الدروز.

---

[١٠] - الاستشراق، ترجمة عناني، مرجع سابق، ص٤٧

[١١] - صالح زهر الدين، تاريخ المسلمين الموحدين الدروز (المركز العربي للأبحاث والتوثيق: بيروت: ط٢، ١٩٩٤) ص٥٧

[١٢] - عبد المنعم النمر، الشيعة المهدي الدروز (دار الحرية: القاهرة، ط٢، ١٩٨٨) ص٢٥٣، نقلًا عن كتاب أضواء على مسلك التوحيد لسامي مكارم

٣): **التوجّه السلفي:** وهو اتجاه يستمد ممثلوه مشروعيتَهم مما يستقونه من السلف، كفتاوى ابن تيمية وتلامذته الذين أفتوا بفتاوى غريبة تصل لحد قتل المخالفين لرأيهم ونهبهم واستئصالهم، وإن كان لبعض هذه الفتاوى ما يبررها زمن صدورها تاريخيًّا، لا سيّما فكر ابن تيمية الذي أخضع تفكيره لمنهج واضح مستمدّ من فقه أهل السنّة والضرورات التاريخية، فإنّ الوهابيين وسلفيي الواقع الراهن يسيئون إليها عندما يوظّفون ما جاء فيها حرفيًّا لمصلحة سياساتهم المنحرفة عن الصواب، ومن الأمثلة أحمد بن عبد العزيز الحصني ومحمد أحمد الخطيب الذي وصل إلى نتائج مستفزّة مفادها: "هدف حمزة بن علي وأذنابه هو هدم الإسلام وتحطيم المسلمين، ليرووا حقدهم الدفين ضده، حين استطاع الإسلام بوضوحه وصفائه أن يهدم أركان مجد أجدادهم في فارس وغيرها من بلاد الله"[١٣]؛ حتّى أضحى هذا الفكر الظلامي عبئًا ثقيلًا على الإسلام ذاته، وأنموذجًا سيئًا لفرق الموت التي تقاتل على أرضية التكفير والتخوين والإجرام مستخفة بدماء شباب العرب والمسلمين خاصة في بلاد الشام والعراق، وذلك بدفعهم للمزيد من التعصب الديني الأعمى خروجًا عن رحابة الدين وتماثلاً مع التعصّب الطائفي والإثني والعشائري الأقلوي الذي يزداد شراسةً منذ حوالي نصف قرن انقضى، وفي كتاب آخر يذكر مؤلّفه أنّه يقدم كتابه للعالم الإسلامي، وللذين: "انخدعوا بشعار أن لا فرق بين الطوائف الإسلامية، وأن طائفة الدروز مسلمة، ولها تاريخ طويل في مقاومة المستعمر الفرنسي في الشام..."[١٤] مكذّبًا التاريخ القريب، إن كان بقصد أو دون قصد، بتضليلٍ لا مثيل له. إنّ ممثلي هذا الاتجاه الآن كتّابٌ يحملون عقل الطائفة المنغلقة على ذاتها ويجترّون أفكارًا لم تعد صالحة لهذا الزمان، إنّهم أصحاب دعوات تدميرية وقيادات داعشية وعموم التنظيمات التكفيرية التي يوظّف أئمتها وقادتها أكثر أدبيات التراث الإسلامي ظلاميّة وبشاعة، لاستصدار فتاوى توجّه صراعاتهم القاتلة المرتبطة بالجهل والموت لكلّ المغايرين لهم بالهويّة الثقافيّة، وربما أن تكون توجهاتهم ترتبط بقوى مخابراتيّة خارجيّة.

٤): **التوجّهات التلفيقية:** ويمثل هذه التوجّهاتِ الكتابُ المنضوون تحت لواء تيارات الفكر السياسي العربي الحداثوي الدينيّ أو القومي أو الاشتراكي أو الليبرالي، وهؤلاء يقومون بعملية تلفيق لما جاء في المصادر

---

[١٣] - محمد أحمد الخطيب، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي (مكتبة الأقصى: عمان، الأردن ط١، ١٩٨٤) ص٢٣٨

[١٤] - أحمد بن عبد العزيز الحصين، الدروز، مسلمون أم كفار (مكتبة الإيمان: القاهرة، ط١، ٢٠١١) من المقدمة ص٥

التاريخيـة والنصـوص الدينيـة، ويقومـون بفعـلٍ ذرائعـيّ تبريـريٍّ لتسـويغ ادعاءاتهم لعدم إثارة القضايا التي تسيء للتعايش المشترك، بحسب زعمهم، وإبقاء دعوات أهل المذاهب الباطنية طيّ الكتمان في منجمعاتهم المنغلقة على نفسها، لا سيّما دعوات كتبهم ورسائلهم البائـة روح الكراهية والأحقاد لأهل السنّة، حفاظًا على السلم الأهلي حسب زعم أصحاب تلك الأفكار الحداثوية. ويبدو أنّ أولئك الكتّاب اختاروا طرقًا سهلة، من دون أن يجهدوا أنفسهم بالتمحيص في الجذور وتحليل مكوناتها الثقافيّة وتأويلها للكشف عن العيوب النسقية، والتوقّف أمام ما يسيء لحاضر الناس والعمل على تجاوز ما يمكن أن يكون أحد الأسباب الجوهريّة للعداء بين الفرق المتصارعة وتقاتلها حاضرًا، تمهيدًا لمحاربتها وتكوين أنساق ثقافية أكثر إنسانيّة. فجاءت مؤلفاتهم بعيدة عن الروح العلمية والمصداقية، ومنفصلة عن الواقع، متماهيّة مع تجربة الغرب الفكرية.

إنّ تلك التوجّهات للدراسات السابقة لم تخرج عن أساليب الاستشراق بصفتها أسلوبًا للهيمنة على الشرق، التي نمت في ظلال منظومة فكرية سياسية في مرحلة الاستعمار الغربي التاريخية، فأعادوا بناء مفاهيم وتصورات عن الشرق ضمن سياق فعاليات النهضة الأوروبيّة ونتاج فلسفة الأنوار العقليّة وأفكار الحداثة الغربيّة ونتائج العلوم الحديثة متنوّعة الاختصاصات، إذ مُنحوا سلطة التحكّم بمصائر شعوب الأطراف بصفتهم مركز التحضّر، ومنهم الشرق، فصنّعوا تاريخه في ظلّ هيمنتهم، ومنحوه صفات وأسماء وفقًا للمنظومة المعرفيّة والسلوكيّة الناتجة عن استعمارهم واحتلالهم للشرق، مما أفقد هذه الشعوب القدرة على إنجاز نهضة وتحديث موازٍ لنهضة الغرب وحداثتهم، اللتين قامتا على محاكاة القدماء وقراءة التاريخ على ضوء متطلبات الواقع المعيش اعتمادًا على العلوم الحديثة وفصل الدين عن الدنيا.

المتابع لواقع مؤسسات السلطة الثقافية يلحظ ثلاث سمات التصقت بنتاجها وبسلوك القائمين عليها، وهي: العدمية والأميّة الثقافية والانحطاط الخلقي، وقد اندلعت الثورة كاستحقاق تاريخي بمواجهة تلك السمات التي المولّدة للتسلّط والفساد والقهر والطائفية والتكفير لدى أنظمة حكم شمولية ورثت السلطة عن الاستعمار، فاستمرّت بفعل ترابطها مع دوائر فساد ما بعد كولونياليّة، ولعلّ ترابط الأنظمة الشمولية التي تقودها مافيات فاسدة تفسّر جانبًا من دفاع النظام الروسي عن النظام السوري الذي أباح قتل شعبه وتشريده وتدمير ممتلكاته، وفتح أبواب سوريا نحو المجهول.

أسئلة كثيرة تتوالد مع متغيرات داخلية تعالقًا مع العوامل الخارجية، ومعالم مرحلة تاريخية مفصلية غدت واضحة للعيان، وبالتالي، أليس صار المطلوب من أصحاب الفكر الحر والأصيل والعلمي قراءة وتوضيح العيوب النسقية (تصنيع الطاغية وكراهية الآخر والأنانية والكذب المرتكز على مبدأ التقية...) المفعمة في مخطوطات حيّة، تشجّع على القتل والتهجير والتشبيح والتغييب...؟ ألا يتطلب استكشاف معالم هذه الأسئلة في التراث، أصداؤها الإيجابيّة، عيوبها المعيقة لعملية التحضّر؟

لعلّ تمسك الأقليات بهوياتهم الثقافيّة وإرثهم من مخطوطات سخيفة، يفسّر استدعاء فكر الأسلاف من قوى تكفيرية، استغلّتها دوائر حربيّة في الولايات المتحدة الأمريكية والغرب لإشعال حروب الألفيّة الثالثة على أساس ثقافيّ (أفغانستان والعراق،...) تزامنًا مع محاولاتهم لإخماد روح الثورة التي تحيا في نفوس شباب جيل الألفيّة، إذ تمكّنت من تغيير مسار ثورتهم إلى حروب أهلية مقيتة.

ولعلّ الاشتغال على كشف طبيعة هذا الصراع العبثي وتبيان أسبابه يحتاج إلى منهجية نقديّة ترتكز على الدراسات الثقافيّة متداخلةُ الاختصاصات، المتسمة بعدم حياديّة باحثيها اتجاه المظالم والتهميش، والتي تؤكّد على ضرورة انغماس المشتغلين في حقولها بقضايا البشر ومشاكلهم، لأنّها تفترض أنّ الثقافة هي التي تشكّل الواقع المجتمعيّ، ومن الممكن أن تكون مداخل البحوث الرئيسيّة المقترحة للكشف عن العيوب النسقيّة والتأسيس لأنساق ثقافيّة جديدة أكثر إنسانية تتعلق بـ:

- حركة الاستشراق بمراحلها المتعددة، ابتداء من صياغة شخصية الشرق الثقافية وفقًا لما أملته عليهم مصالح دولهم السياسية والاقتصادية في القرن التاسع عشر، ووصولًا إلى تصنيع أنظمة تحقق لهم مصالحهم ،كما وضح في هزيمة حزيران / يونيه ١٩٦٧، وفي الحرب الأمريكية على أفغانستان والعراق، والآن، عبثية إحياء أنظمة حكم موالية لهم تحوّلت إلى جيف.

- دور الغرب السياسي وتمكينه للأقليات ودعمه للأنظمة الشمولية الفاسدة، والدور الأمريكي بإقامة التنظيمات الظلامية التكفيرية منذ أواخر سبعينيات القرن الماضي.

- الهويات الثقافية التي تكونت ارتكازًا على مخطوطات تراثية مشكوك بصحة نسبها، وكشف العيوب النسقية في أدبيات التراث المتداولة

في بلادنا، ومعالجة آثارها الخطيرة على الحرب الدائرة التي تؤجّجها الولايات المتحدة دافعة روسيا وإسرائيل لخوض الحرب بالوكالة عنها.

- التنظير لبناء فكر عربيّ سياسيّ جديد تساوقًا مع التغيّرات التي تنبئ عن مرحلة تاريخية جديد.

- استقراء ودراسة دور الشباب والنساء الفاعل في الحراك السلمي لثورة الربيع العربي، واستنباط أساليب لإشراكهك ببناء الدولة العربية المدنية التي تحمل الروح الإسلاميّة، والمرتكزة على نتائج الثورات العلميّة، لا سيما ثورة التكنولوجيا الرقميّة.

***

من أبواب المقاومة الثقافيّة كشف العيوب النسقيّة في أدبيات التراث وسردياته لمعرفة مراحل تكوّن الهويات الثقافية وقراءة مضامينها، على أضواء علم المخطوطات (الكوديكولوجيا) المعاصر، الذي يضمن تحقيقًا مناسبًا للنصوص التراثية استعدادًا لإقامة الحوار معها، فما هو هذا العلم؟

علم المخطوطات وتحقيق التراث

علم المخطوطات

يتضمن فعل المحافظة على التراث الثقافي جانبًا روحيًّا، يتعلّق بالمنتج الثقافي للأمّة المكوّن لهويّة ثقافيّة مائزة بلغاتها ومعتقداتها وأفكار مفكريها في حقب متواليّة، وجانبًا ماديًّا مكوّنًا مما خلّفه السابقون من مبانٍ وأدوات وأوعية احتوت نتاجها الثقافي كالكتب المخطوطة، وتشترك الشعوب بامتلاكها تراثًا يمثّل العامل الحاسم بمكوّنها الثقافيّ، إذ إنّ: "تراكم الخبرات يكوّن الحضارة، وتراكم المعلومات يكوّن الذاكرة، وهذه الذاكرة بدورها هي التي تمكّننا من فهم العالم"[١٥] وإذا كانت الشفاهة هي التي حفظت تجارب الشعوب بذاكراتها، فإنّ التدوين حلّ مكانها مع بدء استخدام البشر للكتابة، فدوّنوا أفعالهم وفنونهم وحروبهم، فتراكم الكثير في ذاكرة العالم مكتوبًا على مواد متعدّدة، ولعلّ الورق هي المادة الأوفر استخدامًا، حيث كتبوا حكاياتهم وأخبارهم وعلومهم على الورق بمواد صبغيّة كالحبر، وورّثوا لأحفادهم تجاربهم مكتوبة على شكل كتب مخطوطة.

[١٥] - جمال عليان، الحفاظ على التراث (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة: الكويت، العدد 322، ديسمبر 2005) ص75

ظهر اصطلاح المخطوط مع ظهور المطبعة[١٦] التي أنتجت كتبًا مطبوعةً في القرن الرابع عشر الميلادي، فأطلقوا مصطلح الكتاب المخطوط مقابل الكتاب المطبوع؛ وقابله بالتركيّة (آل يازفة) ثمّ احتاج الأمر إلى تحقيق المخطوط من أجل طباعته.

وكان العرب يطلقون على الكتاب في القرن الهجري الأول الرقيم، الزبور المصحف، السفر، الرسالة، الكرّاسة، الجلد، الجزء، المجلدة، الكناش، الكناشة، الدفتر. وفي عصر التدوين أطلقوا على الكتاب: الديوان، المدوّن، التأليف، المؤلّف، التصنيف المصنّف. وفي القرن الرابع الهجري أطلق تسميات مثل كتاب الأصول، الكتاب الأمهّات، الكتب الأساسيّة[١٧]. كما ورد في تاج العروس للزبيدي (ت ١٢٠ هـ): كتاب مخطوط أي: مكتوب فيه. وفي بلاغة الزمخشري (ت٥٣٨هـ): خطّ الكتاب يخطّه، كتاب مخطوط، ثم استخدم لفظ الكتاب المخطوط بمقابل المطبوع بعد اختراع الطباعة، وقد استخدم المغاربة **نسخة قلميّة** بمقابل المخطوط. وذكر أنّ: "المخطوط العربي هو أطول مخطوطات العالم عمرًا"[١٨]، ويقصد بالمخطوط العربي الإسلامي؛ كلّ ما كتب باللغة العربية، أو اللغات التي استعارت حرف القرآن العربي، وقد تتبعها جوفروا روبير G. Roper ووجدها ١٢٩ لغة.

دخلت كلمة **الكوديكولوجيا** المعجم الفرنسي عام ١٩٥٩م وهي منحوتة من لفظين باللاتينية: Codex بمعنى كتاب، وLogos بمعنى علم؛ وهناك تركيز على اهتمام هذا العلم بمظاهر الصناعة الأوليّة للمخطوط بوصفها تنتج الوعاء للنص، وقد حدّد عبد الستار الحلوجي ست ركائز لعلم المخطوطات ومحاورها هي: **تاريخ المخطوط، وكيانه المادي** المتعلّق بصناعته، إذ يتمّ دراسة المواد والأدوات والخطوط والزخارف والجلود، وقد أطلقوا عليه علم الكوديكولوجيا، **وتقييم المخطوطات** وفقًا للمعايير والتقاليد، ويدرَّس فيه التملكات والسماعات والإجازات، **الحفظ والصيانة**

---

[١٦] - المطبعة: انتقلت الطباعة بالقوالب الخشبية من الصين لبلاد المسلمين بعد حوالي ثلاثة قرون من ظهور الإسلام، ومن المطابع أيضًا الحجرية التي تطورت باستخدام الحجر الجيري المعدني في بافاريا عام 1796، وظهرت في أوروبا الحروف البارزة والمتحركة التي تطبع فوق الورق والنسيج والمعادن، وتشكّلت أسس الطباعة الحديثة على يد الألماني جوهانز جوتنبرج Johannes Gutenberg عام 1436م. وكان أول ظهور للطباعة الحديثة لدى العرب في لبنان عام 1610على يد الموارنة.

[١٧] - أحمد شوقي بنبين، ما المخطوط (مجلة دعوة الحقّ: بيروت، العدد337، سنة 45، عدد 61، مايو يونيو 2004)

[١٨] - عبد الستار الحلوجي، نحو علم مخطوطات عربي (دار القاهرة: القاهرة، ط1، 2004) ص12

وأساليب التعقيم والترميم والتصوير، **الفهرسة** والضبط البيبلوغرافي، **التحقيق والنشر**؛ ولكنّ الطوبي يتهم الحلوجي بالخلط بين قضايا مختلفة تخصّ المخطوط العربي: "لأنّه أدخل في العلم الواحد علومًا متعدّدة، دون مراعاة شفافيّة الموضوع ووحدة المنهج؛ فهو من جهة يتحدث عن علم المخطوطات، ولكنّه يضمّن هذا العلم علومًا أخرى مثل تاريخ المخطوطات وعلم المخطوطات والصيانة والتعقيم والترميم والفهرسة والبيبلوغرافيا والتحقيق والنشر"[١٩] ويصل الطوبي إلى نتيجة مفادها أنّ علم المخطوطات يتعلّق بالمادة أو الوعاء؛ ولأنّه علم، أي يتسم بسمات العلمية، فهو يقتضي افتراض الفرضيات وصياغة القوانين ومن ثم وضع نظرية، وعدّد الطوبي الجوانب المادية التي يعنى بها علم المخطوطات وهي: "مكوّنات الورق أو المواد المكتوب بها، والطيّ وصناعة الكراريس، والترتيب المتعلّق بالصناعة، وتركيب الصفحات، والخزم، والتسطير، والنمنمة، والزخرفة، والتذهيب، والتجليد، ويعنى أيضًا بالنّساخة أي ببداية النص ونهايته وحرده، والوقف، والإجازة، والقراءة، وقيود التملّك، والبيع والشراء والأدعية والعبارات الشاردة والفوائد وقيود الصيانة والاستهلالات وعنوانات الأبواب والفصول والترقيم والحكّ والمحو والطمس والإحالة والتشطيب وما إلى ذلك"[٢٠] وبذلك يكون قد أخرج من علم المخطوطات الفهرسة والتاريخ والتحقيق والترميم وعلم الخطوط.

فائدة علم المخطوطات أنّه: "يساعد على إزالة الغموض عن أعمال الكاتب أو النسّاخ التي تطوّرت عبر الزمن، والتي بإمكانها أن تمكننا من اكتساب خبرة من خلال النماذج المدروسة"[٢١]، وفي دراسة تعود إلى عام ١٩٩٤ ذكر بنبين: "إنّ معظم الدراسات الحديثة لم تهتمّ بالمخطوط العربي وفق القواعد الحديثة لعلم المخطوطات"[٢٢] كما ذكر أن الكوديكولوجيين الغربيين اهتموا بالمخطوط الأوروبي وفق القواعد الحديثة لعلم المخطوطات، فعالجوا الكشّافات، وفهرسوا فهارس المخطوطات وفقًا لبعديها التاريخي والمكاني وبالأدلة البيبلوغرافية، ووقفوا على مجموعات المكتبات والمجمّعين والنسّاخ ومصادر المخطوطات ووصفوها، واهتموا بخوارج النصّ فيها، كما أنّه افترض أيضًا انفتاح علم المخطوطات نحو

[١٩] - مصطفى الطوبي، المخطوط العربي بين الصناعة الماديّة وعلم المخطوطات ((مجلة معهد المخطوطات العربية: القاهرة، مج 55، ج1، مايو 2011) ص15

[٢٠] - الطوبي، مجلة معهد المخطوطات، م. س، ص20

[٢١] - مليكة بختي، التسطير وإخراج الصفحة، ترجمة: مراد تدغوت (مجلة معهد المخطوطات العربية: القاهرة، مج 55، ج1، مايو 2011) ص54

[٢٢] - احمد شوقي بنبين، المخطوط العربي وعلم المخطوطات (مجلة الاجتهاد: بيروت، مج6، ع25، 1994) ص193

التحقيق العلمي والفهرسة ونقد النصوص والتاريخ، محذرًا من انصهار هذه المجالات فيه.

عُرّف علم المخطوطات[٢٣]: "عند القدماء كل ما يتعلق بالمخطوطات من كتابة وصناعة وتجارة وترميم وما إلى ذلك. وحديثًا: دراسة المخطوط كقطعة ماديّة مع العناية بكلّ ما يحيط بالمتن من حواشي وتعليقات ووقفيات واستطرادات وإجازات، وما ماثل ذلك"[٢٤] أمّا التحقيق فهو: "إخراج نصّ معيّن في شكل أقرب ما يكون إلى الصورة التي تركها مؤلّفه اعتمادًا على المقارنة بين النسخ التي بقيت من الكتاب"[٢٥] ولعلّ أول من استخدم هذا المصطلح هو أحمد زكي باشا الذي حقق الأنساب والأصنام لابن الكلبي.

وذُكر أنّ: "الكتاب مخطوط يرجع عمره إلى آلاف السنين منذ عرف الإنسان الكتابة في الألف السادسة قبل الميلاد وحتى اختراع الكتابة"[٢٦] وقد ذكر الكتاب بالقرآن الكريم: {وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطّه بيمينك، إذًا لارتاب المبطلون}[٢٧] ومما قيل فيه: "المخطوط كتاب، والكتب لا توجد في أمة من الأمم إلّا إذا تحققت لها عناصر ثلاثة، وهي: مواد يكتب عليها وأدوات يكتب بها، أناس يعرفون الكتابة، وتراث فكري يحرص الناس على تدوينه وتداوله"[٢٨]، وأضاف الحلوجي وجود كتابة وكتّاب"[٢٩] ولعلّ المخطوطات ركن أساسيّ من تراث الأمّة الذي قال عنه أحمد عبد الباسط: "لا ينبغي أن نصدّر تراث الأمس بفكر الأمس، بل بفكر اليوم"[٣٠] لأنّ التراث موضوعٌ استراتيجي لا يجوز التفريط به، فهو مفعمٌ بالقضايا المعاصرة؛ لذلك كانت نداءات اليونسكو والمواثيق الدوليّة حريصة على التحفيز للحفاظ على تراث الأمم.

ومن المعلوم أنّ المخطوط العربي كتب على البرديات والرقوق والورق، واستخدمت الرقوق أكثر مما استخدمت البرديات، ومن المحقّق أن المصاحف التي بعث بها عثمان بن عفّان إلى الأمصار كانت مكتوبة على

---

[٢٣] - يطلق عليه بالغرب علم الكوديكولوجيا، وهو مصطلح حديث وضعه ألفونس دان.

[٢٤] - احمد شوقي بنبين ومصطفى طوبي (معجم مصطلحات المخطوط العربي (الخزانة الحسنيّة: الرباط، ط٢، ٢٠٠٤) ص٢١٣

[٢٥] - معجم مصطلحات المخطوط العربي، م. س، ص٦١

[٢٦] - شعبان خليفة، المواد غير المطبوعة في المكتبات (دار الثقافة العلميّة: الإسكندريّة، ط1، 2003م) ص5

[٢٧] - العنكبوت: آية 47

[٢٨] - بوقروبة حكيمة، المستشرقون ودورهم في تحقيق المخطوطات العربية، مؤتمر2 (جامعة الجلفة: الجزائر، مج5، 2013) ص82

[٢٩] - عبد الستار الحلوجي، م. س، ص23

[٣٠] - اسماعيل رفعت، اتحاد الآثاريين العرب (اليوم السابع: القاهرة، 4ديسمبر 2017)

الرق، ثم وجد الورق الذي كان أصلح لعمل الكتب على هيئة دفاتر وكراريس، التي تسهّل زيادة حجمها وتسهل الإشارة إلى أين بقيّ منها.

ومن الجدير بالذكر أنّ صناعة الورق بدأت عند العرب في سمرقند عام ١٣٣هـ / ٧٥١م، بعدما تمّ أسر عشرين ألفًا، من بينهم صينيون يجيدون صناعة الورق، كما تطورت أدوات الكتابة من مداد وأقلام ومحابر، وانتظمت مهنة الورّاقين والنسّاخين وفق أعراف وأحكام متطورة، فزاد نسخّ المخطوطات كثيرًا. ويقدّر، الآن، عدد النسخ المخطوطة الإسلاميّة بين ٣ مليون و٥ مليون مخطوطًا[٣١]، منها أكثر من ٢٥٠ ألف مجلّد في تركيا، أكثريتها باللغة العربيّة، لكنّ الاهتمام برقمنة وتصنيف وحفظ وتحقيق المخطوطات الإسلاميّة لايزال ضعيفًا نسبيًّا، كما أنّ كثيرًا من أعمال تحقيق التراث والدراسات العربيّة السابقة المتعلقة به، تحتاج إلى إعادة نظر من ناحية قراءاتها النقديّة التي لم تُخضَع لمنهجية علميّة، إضافة إلى إخضاع ما تحقّق من مخطوطات للقراءة المنتجة وفقًا لمقتضيات الدراسات الثقافيّة المعاصرة التي تقودنا على درب المقاومة الثقافية.

وأخطر ما انتهجه المحقّقون العرب نقلهم لمحتويات المخطوطات واعتبار موضوعاتها ومضامينها حلًّا مخلّصًا لما حلّ بالأمّة من مشكلات، بينما منهجية علم المخطوطات تقتضي اعتبارَ المخطوط وعاءً يُدرس لذاته، وبالتالي لا بدّ من دراسة آليات النسخ، وطرق نقل المخطوط، وأنواع الخطوط المستخدمة بالكتابة، ونوعية الورق، وتترك قراءة مضامين المخطوطات ودراستها وإقامة الجدل معها من قبل نقّاد الدراسات الثقافيّة ومراكز الدراسات والفكر التي تعتمد أفرقة عمل ممأسسة ومتكاملة باختصاصاتها.

بدأ اهتمام الغرب الرأسمالي بالمخطوطات العربية منذ نشر يعقوب جوليوس (متوفى ١٦٦٧م) لاميّة العجم ومقامة للحريري وقصيدة لأبي علاء المعري، ثم أعقبه إدوارد بوتوك بتحقيق آخر عام ١٦٦١م في إنجلترا، وكانت قد بدأت حركة الاستشراق بالانتشار عن طريق الرحلات والبعثات التبشيرية والعلمية الموجّهة للشرق، ثمّ نشر رايسكه معلقة طرفة بن العبد عام ١٧٤٢م، وترجمت أشعار المتنبي إلى الألمانية عام ١٧٦٥م، ثمّ ترجم فريتاج قصيدة تأبّط شرًّا عام ١٨١٤م، ونشر كتاب في العروض العربي عام ١٨٣٠م، وترجم روكرت حماسة أبي تمّام عام ١٨٤٦م إلى الفرنسية، وفي عام ١٨٩٠م أصدر آربو تنوت كتابًا بالإنجليزية عن الأدباء

---

[٣١] - أحمد شوقي بنين، ما المخطوط، م.س. ص15
بالمقابل هناك 55 ألف مخطوط إغريقي، وحوالي 350 ألف مخطوط لاتيني حسب الفهرس الدولي الموحّد للمخطوطات.

العرب، إلى أن كان فهرس المخطوطات العربيّة لآلورد، ثمّ تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان، وكتاب بحوث في علوم اللغة العربيّة. وذكِر أنّ القرآن الكريم: "ترجم عدة ترجمات، وكانت الترجمة الأولى في القرن الثاني عشر، وقد مهّد المستشرقون لترجمات القرآن بمقدمات، ووضعوا فيها تصوراتهم عن الإسلام، (وكان الكثير منها خاطئا). ترجم القرآن إلى الألمانية 14 ترجمة، والإنجليزية 11 ترجمة، والإيطالية 11 ترجمة، والفرنسية 9 ترجمات، والإسبانية ٩ ترجمات، واللاتينية ٧ ترجمات، والهولندية ٦ ترجمات"[٣٢]. ومن الأمثلة الأخرى **كتاب وصف مصر** الذي بلغ ٢٣ مجلدًا ضخمًا نشر بين ١٨٠٩ و ١٨٢٨م، ومن الجدير بالذكر أنّ عدد مؤلفات المستشرقين عن الشرق حتى عام ١٩٥٥ بلغ حوالي ٦٠ ألف مؤلف، وتُرجم إلى اللغة الفرنسيّة ٢٢٦٦ مخطوطة حتى سنة ١٩٥٩م، وعقد مؤتمر المستشرقين التاسع والعشرين في باريس عام ١٩٧٣، أعلنوا فيه عن موت الاستشراق وحلول العلوم الإنسانيّة المعنيّة بالشرق بديلًا له، وصدر أكثر من ٣٠٠ مجلة متنوعة خاصة بالاستشراق، عدا عن عشرات المعاجم والمتاحف والمؤسسات والجمعيات المختصة بالاستشراق[٣٣]؛ وقد ذُكر أن المستشرقين اعتادوا نسخ المخطوطات الأصليّة على هيئتها التي وجدت بها شكلًا وخطًّا وموادًّا، و: "لم يكونوا، غالبًا، يذكرون عن ذلك الأصل المطبوع الذي نقلوا عنه، وعندما وجدت تلك النسخ في دور الكتب تمّ اعتمادها وتحقيقها"[٣٤] كما ذكر فرحات مجموعة من الشواهد التي تثبت نسخ المستشرقين لمخطوطات عربيّة مثل كتاب العصا لأسامة بن منقذ (توفيّ ٥٨٤هـ) الذي حققه عبد السلام هارون، وكتاب فحولة الشعراء عن الأصمعي الذي حققه المستشرق تشارلز توري، والذي نسخه محمد أبو العينين عطية دون إشارة لأصل تلك النسخة، ثمّ كانت النسخة واحدة من النسخ التي اعتمدت للتحقيق. وذكر كتاب فصل المقال لابن رشد (٥٩٥هـ) الذي حققه حوراني ثمّ اكتشف أنها نسخة حديثة للمستشرق مللر، وذُكر ديوان عروة بن الورد الذي أخرجه المستشرق ت. نولدكه عام ١٨٦٣م الذي تغاير مع نسخة محفوظة في دار الكتب والوثائق المصريّة، وما تلك

---

[٣٢] - بوقروبة حكيمة، المستشرقون ودورهم في تحقيق المخطوطات العربية، مؤتمر2 (جامعة الجلفة: الجزائر، مج5، 2013) ص96

[٣٣] - المرجع: إدوارد سعيد، الاستشراق، م. س، ص157، وحسام الدين الألوسي، حول العقل والعقلانية العربية (دار القدس: عمان، الأردن، ط1، 2005) ص ص148، 153

[٣٤] - محمد صالح فرحات، م. س، ص249

النسخة سوى: "نسخة منقولة من طبعة نولدكه؛ لذا لا يمكن أن تعدّ من الأصول"[٣٥] وفي سياق دور الغرب الاستشراقي ذكر إدوارد سعيد أن حركة الاستشراق لم تكن بريئة في تقديم تاريخنا الذي نقّبوا فيه بالشكل الذي خدم مصالح حكامِهم السياسية والثقافية والاقتصادية ومطامع دولهم وتطلعاتهم للسيطرة على الشرق، فأضافوا ما أضافوه، وحذفوا ما حذفوه، وفسّروا النصّ وفق ما أملته السياسة عليهم داخل منظومة معرفيّة محكومة لفكر وسلوك مستعمرين طامعين. واتسعت حركة الاستشراق في القرن العشرين فحققوا كثيرًا من الدواوين والمختارات، وفي أوائل الخمسينيات بدأ بلاشير بتأليف تاريخ الأدب العربي، وعلى الرغم من ذلك فـ: "إنّ البحوث الحديثة في الدراسات العربيّة لم تصل إلى رؤية واضحة في موضوع المصادر، لذا فليس ثمّة نتيجة واضحة مركّزة، وعلينا أن نعتمد في أكثر الحالات على نتائج البحوث الأقدم التي لم تؤخذ حقّ أخذها، أو طغى عليها النسيان"[٣٦]. ومن الجدير بالذكر أن حركة الاستشراق الأوروبي التي اتبع الفاعلون بسردياتها: "أسلوبًا من الفكر قائمًا على تميّز وجودي ومعرفي بين الشرق والغرب، اعتمدته الدراسات الأكاديمية الغربية في إعادة تشكيل الشرق وصياغته، في عملية الإنشاء الخطابي، في إطار علاقة القوّة والغلبة في مرحلة ما بعد عصر التنوير"[٣٧] وبلغت تلك الحركة من التوسّع أمداء واسعة قبل أن يدخل العرب عصر العلم.

بخصوص تاريخ علم المخطوطات العربية ذُكِر أنّ يعقوب آدلر أول من وضع فهرسًا للمخطوطات القرآنية المصوّرة في النصف الثاني من القرن الثاني عشر الهجري / القرن الثامن عشر الميلادي ، وصدر كاملًا عام ١٩٧٦م في لندن بأول مهرجان للمخطوطات العربية في العالم.

كما انعقدت ندوة أيام علم الخطوط القديمة وعلم المخطوطات في المشرق العربي باستانبول عام ١٩٦٨م برعاية مكتبة باريس الوطنيّة ومعهد الدراسات الأناضوليّة، وتنظيم: فرانسوا ديروش، الذي أشرف، فيما بعد، على كتاب المدخل إلى علم الكتاب المخطوط بالحرف العربي عام ٢٠٠٠م.

---

[٣٥] - محمد صالح فرحات، م. س، ص253

[٣٦] - فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي (جامعة الإمام محمد بن سعود: السعودية، 1991) ص49

[٣٧] - إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة، كمال أبو ديب (مؤسسة الأبحاث العربية: بيروت، ط٢، ١٩٨٤م) ص١١٠

ولعلّ العمل على بناء قاعدة بيانات للمخطوطات العربية وتصنيفها بحسب الحقب التاريخية والأماكن الجغرافيّة التي ظهرت فيها، هو خطوة لازمة للإحاطة بتقاليد المخطوطات العربيّة. وهذا يستدعي:

أولًا): معرفة الفارسيّة والتركيّة لفهم تقاليد المخطوط العربي والمكتوب بالحرف العربي، نظرًا لكثرة النسّاخين الناطقين بهما.

ثانيًا): معرفة تقاليد المخطوطات اليونانية واللاتينية والعبريّة لاشتراك تقاليد المخطوط العربي بالكثير منها.

ثالثًا): المعرفة الشاملة بفقه اللغة العربية (Philology)، وقد ذكر أحمد عبد الباسط أنّ: "الاهتمام باللغة العربية من أهمّ الوسائل التي تعين على فهم النصّ فهمًا دقيقًا، ومن ثمّ وجدنا علماء الأصول اشترطوا في المجتهد اتقان علوم اللغة العربية ونحوها"[٣٨]، وأيضًا معرفة النقوش والمراسلات الدبلوماسيّة والوثائق وكتابة الرسائل وعلم البرديات، والمعرفة بتاريخ الفنّ.

إضافة إلى الاتكاء على علوم عديدة للإحاطة بعلم المخطوطات، ومنها:

- علم العلامات المائية (رموزها وشعاراتها)
- علم التعميّة (القيود والنقوش بالحروف الهجائيّة السريّة)
- علم الأنساب وتاريخ الجماعات البشريّة وأنسابها
- معرفة ومقارنة الخطوط التي طبعت بالمطابع الحجريّة وسواها

وواضحٌ مما سبق، ضرورة الولوج في ميادين علم المخطوطات ومستلزماته من خلال عمل مؤسّسي علميّ شامل لكلّ التخصّصات المذكورة آنفًا.

ومن الجدير بالذكر، أنّه، قبل الدخول باستئناف عمل تحقيق التراث والغوص بعلم المخطوطات، لا بدّ من الحفاظ عليه من عمليات السطو والنهب، إذ يقول الدكتور شعبان خليفة أستاذ المكتبات المعروف: إنّ ما نملكه من مخطوطات في حالة نقصان دائم، فالأطماع كبيرة، وما لدينا من كنوز المخطوطات مهدّد بالضياع سواء بالسرقة أو التهريب، وقال إنّ سرقة المخطوطات بدأت تظهر في فترة السبعينيات، وفي عام ١٩٩٣ قام الدكتور السيد النشار بعمل حصر بيبلوغرافي لعدد المخطوطات الموجودة

[٣٨] - أحمد عبد الباسط، من قضايا أصول النحو (الوعي الإسلامي: الكويت، الإصدار 81، 2014) ص18

بدار الكتب، وأثبت أن عددها ٤٧ ألفًا فقط من جملة ٧٧ ألف مخطوط أي أن الفارق ٣٠ ألف مخطوط ضاعت خلال ٢٥ عام"[٣٩] وليس أمام الباحث المعني بالتراث ومجادلته وتفعيله سوى أن يتحسّر على ما نحن فيه من واقع يتّسم بالعدميّة والأميّة الثقافيّة والانحطاط الخلقي، فالقيّمون على حاضر الأمّة وماضيها هم ذاتهم القيّمون على أدوات القهر والاستبداد والفساد، هم يمنعون أيّة جهود على دروب المعرفة ويعرقلون قراءة التراث قراءة علميّة تسهم بالتحاق الأمّة بقطار التقدّم الحضاري الكوني.

ومن دون الدخول بتفاصيل الإهمال الحاصل بحقّ التراث والاعتداء عليه، فلا يمكن العمل على إشادة علم مخطوطات مرتكز على عمليات التوثيق والتسجيل والتصنيف والتصوير والحفظ الرقمي (الرقمنة)[٤٠] من دون الإرادة الوطنيّة التي تعدّ استعدادًا للدخول بعملية واسعة للحفاظ على المخطوطات التي تندثر على أيدي القيمين على إدارته والموكلين بالمحافظة عليه تواطؤًا مع لصوص التراث، وإن كانت بعض دول الخليج[٤١] قد بدأت تهتمّ بالتراث، فإنّها لا تزال ضمن الحيّز القطري والاهتمام الفردي الذي يشتّت الجهود، ولم ترتق إلى عقل مؤسسي جمعي كبير يأخذ بعين الاعتبار كلّ العرب والمسلمين المعنيين بهذا التراث، ليصار إلى بناء بنك للمعلومات وقاعدة بيانات لمشروعات الرقمنة لإتاحتها على شبكة الإنترنت، ترتبط بشبكة معلومات عربية لاستخدامها وتجنّب تكرارها من قبل جهات أخرى. كما لا بدّ أن يكون: "هدف الحفاظ على التراث هو الحفاظ على المادة الأصلية في المصدر الثقافي بكلّ ما تحتوي تلك المادة من قيم ثقافيّة"[٤٢]، ولا يزال العرب في طور متخلّف بعلم التاريخ الهادف إلى الحفاظ على التراث، ومنه المخطوطات، إذ ذُكِر أنّه: "في هذه المرحلة لا يمكن أن يحافَظ على شيء لا نعرفه معرفة كاملة من حيث خصائصه وقيمه وأهميته"[٤٣] ونحن الآن، بأحوال تدعو للتحسّر، إذ لا يزال جلّ ما نعرفه عن تراثنا وذاتنا وسمات أمتنا الثقافيّة مستمدًّا من تصورات حركة الاستشراق

---

[٣٩] - وليد رمضان، سرقة مخطوطات تاريخية مصرية نادرة (الأهرام: القاهرة، نوفمبر ٢٠١٦، العدد ٤٧٨٧٦، سنة ١٤١)

[٤٠] - الرقمنة Digitization: الانتقال بتحويل البيانات من النظام التناظري إلى النظام الرقمي، أي تحويل المواد المطبوعة كالنصوص الورقيّة والصور أو المخزّنة على الميكرو فيلم أو الميكروفيتش إلى نصوص إلكترونيّة وتخزينها، مما يخضعها لعوامل الدقة والسرعة والوضوح والصدق.

[٤١] - بدأت السعودية بمشروع رقمنة المخطوطات لديها منذ عام ٢٠٠٥م باستخدام الطرق والوسائل التكنولوجيّة، وذلك على المستويين الحكومي والفردي.

راجع: خولة الشويعر، مشروعات رقمنة المخطوطات في السعودية (مجلة معهد المخطوطات العربيّة: القاهرة، المجلد ٥٨، الجزء الثاني، نوفمبر / تشرين٢ ٢٠١٤) ص١٧٩

[٤٢] - جمال عليان، مرجع سابق، ص١٢٨

[٤٣] - المرجع نفسه، ص١٤٣

المشوبة بأطماعهم وبآثار الصراعات التاريخية بين غرب المتوسط وشرقه؛ وبناء عليه فاتباع منهجية تاريخيّة في علم المخطوطات ترتكز على تنظيم المخطوطات التراثيّة وفهرستها وتحليل مكوّناتها ودراسة مضامينها ومجادلتها ضرورة حيويّة، وهذا يقتضي توجّه علم المخطوطات العربي الناشئ إلى: "استعارة مناهج وموضوعات بحثيّة جديدة، أكثر تطورًا، من تلك التي تمّ ابتكارها وتطبيقها على المخطوطات اللاتينية واليونانية والعبرية"[٤٤] لتفتح الأبواب نحو بحوث المقارنة والإثراء على دروب المثاقفة التي أضحت سمة لازمة للتفاعل الحضاري. كما لا بدّ من: "الانطلاق من قاعدة نقديّة في معالجة مسائل تحقيق النّصوص التراثيّة، وهذه سمة جيّدة في المجمل؛ ذلك أنّ الأدبيّات السابقة في علم تحقيق النصّوص التراثيّة ونقدها، وقع منها بحكم ريادتها مجموعة من الأمور تستوجب المعالجة النقديّة عند التعامل معها، والنقل منها."[٤٥] ومن الضروري قبل البدء بتحقيق المخطوط، قيام الباحث المحقّق بدراسة النص كوديكولوجيًّا توضّح فيه مقاصد مؤلّفه من عمله على ضوء علم المخطوطات، وأن يكون مدركًا أهمية، بل ضرورة تأصيل هذا العلم وتجنيسه سعيًّا على درب إنشاء تصور معرفيّ كوديكولوجي ذاتيّ التكوين وفقًا للمناهج العلمية المعاصرة، وبناء عليه فمطلوب منه أن يقدّم دراسة وافيّة وصفيّة عن الكيان المادي للمخطوط، يوضّح فيه عمليات صناعة المخطوط والإجراءات التي رافقت إنتاجه والأدوات التي استخدمت وطبيعة مواد إنتاج المخطوط.

يعدّ الاشتغال في علم المخطوطات بمنهجية علميّة معاصرة مقدّمة ضرورية لباحثي الدراسات الثقافية الذين يهتمون بالنقد الثقافي والاجتماعي والحضاري للكشف عن فعاليات السرديات التراثيّة والمخطوطات والنصوص وأنساقها الثقافيّة المتغلغلة ببنية المجتمع المحدّدة لقيمه وثقافته وسلوك أبنائه، ابتداءً من عصر تأليفه وصولًا إلى اللحظة الراهنة المفعمة بأفكار المخطوطات والفتاوى العتيقة وقيمها.

---

[٤٤] - مليكة بختي، م. س، ص75

[٤٥] - صوت من الحجاز، خالد فهمي (مجلة معهد المخطوطات العربية: القاهرة، مج ٦٠، الجزء الأول، مايو / أيار ٢٠١٦) ص ١٦

تحقيق المخطوطات

التحقيق: لغةً، أحققتَ الأمر إحقاقًا إذا أحكمته وصحّحته. وإثبات الحقّ من خلال جمع المعلومات وفهم العلاقات التي تربطها ببعضها، والإحكام لتداعياتها، والتصحيح لأبنيتها، والتيقّن من صحة وقائعها.

اصطلاحًا: التثبّت والفهم والتحكّم والتصحيح والتأكّد والتيقّن معانٍ لها صلة بمفهوم التحقيق الاصطلاحي.

أمّا المخطوط فهو: مفهوم يتعلق بالخطّ، وهو المكتوب بالقلم، وكاتب يخطّ: يكتب بيده. والكتاب المخطوط هو نصّ مكتوب بالقلم يدويًّا.

والكتاب المخطوط المحقّق هو الذي تمّ التحقق من عنوانه، واسم مؤلفه، ونسبته المؤكّدة إليه، وتمّ التأكّد من النصّ الحقيقي الذي أراده المؤلّف من خلال إرجاعه إلى شكله الأصلي.

يختار المحققُ الكتابَ المخطوطَ لتحقيقه بناء على معيارين:

- أولهما: قيمة النصّ التاريخيّة والعلميّة، وتتحدّد بالكشف عن موضوعه ومقاصد تأليفه وسيرة

مؤلّفه وشهرته وأهميّة الحقبة التاريخية التي ظهر فيها النصّ، وتصنيفاته إن كان أصلًا أم مختصرًا.

- ثانيهما: التأكّد من عدم نشره محققًا تحقيقًا علميًّا وافيًّا[٤٦]؛ وهذا يستدعي من المحقق،

إن كان، فردًا أو مؤسّسة، أن يعمّق معرفته بأصول التخصّص ومتابعة الكتب المحقّقة وفهارس المخطوطات ومتابعة الدوريات المتخصّصة بها ومجالات البحوث المتخصصة كالمكتبات والجامعات ومراكز البحوث والفكر ودور النشر والمواقع الإكترونية المتخصّصة...إلخ.

ويبدأ التحقيق بجمع نسخ المخطوط، ويتبع هذه الخطوة: "قراءة المخطوطات ومقارنة النسخ وتوليفها، وما هذا إلّا مرحلة ابتدائيّة من مراحل التحقيق، تأتي بعدها مرحلة دراسة الرسم الإملائي..."[٤٧] ويتمّ ذلك بعد إجراء المقابلة أو المعارضة وتعني: "مراجعة النصّ على الأصل الذي

---

[٤٦] - صوت من الحجاز، خالد فهمي (مجلة معهد المخطوطات العربية: القاهرة، مج٦٠، ج الأول، مايو ٢٠١٦) ص١٤ و ١٥

[٤٧] - عادل سالم العبد الجادر، إشكاليّة التعامل مع النسخة الفريدة عند تحقيق المخطوطات التاريخيّة (عالم الفكر: الكويت، العدد3، المجلد36، يناير – مارس 2008) ص68

نُقل منه"[٤٨] بمعنى آخر: "إعداد نصّ صحيح من خلال مقارنة النصّ المنسوخ بالنسخة الأصل (النموذج)"[٤٩] وبعد أن تتحدّد الاختلافات الناجمة عن الفروق، تبدأ عملية التقييم.

ولعلّ تقييم المخطوط يتطلب المعرفة بموضوعه، وبمكانة المؤلّف، وأصالة المادة العلمية، وتاريخ النسخ، وفضاء المخطوط الجغرافي، والظروف التي كُتب بها وانتماء المؤلّف الديني والإثني، ونوعية الأحبار والورق أو الرقوق أو البرديات والرسومات والزخارف المستخدمة، ويستكمل التقييم بعد التحقّق من اكتمال النسخة، ومن صِحَّة متنها، وذلك بعدما يشتغِل المحقّق على إظهار صورة المتن والهوامش والحواشي التي تركها مؤلّفه عليها وإكمال السقط فيه، ثمّ يتمّ نسخه بشكل دقيق، وصولًا إلى تحقيقه وفقًا لما أراده مؤلّفه.

إن الوصول إلى غاية التحقيق يستلزم من المحقق أو الكوديكولوجي أن يولي مشكلة إثبات الفروق بين النسخ العناية اللازمة وعدم إهمالها؛ وتستمدّ هذه المشكلة مكانتها من: "كونها دليلًا على تحسين عمليات كثيرة؛ إذ هي ترتبط بقضيّة النسخ والمقابلة والتخريج وعرض مادة الكتاب المراد تحقيقه، مشغلة التحقيق، على مصادره التي استقى منها معلوماته، وعلى النجاح في تمثّل أسلوب مؤلّفه، وما يلازمه من خصائص تشكّل شخصيته الأسلوبيّة"[٥٠]. ولعلّ الاختلافات بين نسخ النصّ الواحد الخطّيّة هي التي تضع المحقّق أمام مشكلة يعمل على حلّها من خلال تحديد الفروق بين نسخ المخطوط الواحد وإقامة المقارنة بينها، ويحتاج هذا العمل إلى تحقيق ابتدائيّ يقوم على اختيار الأقرب منها للصواب بعد عملية النسخ، ثمّ العمل على تصويبها وتكملة نواقصها وشرح المبهم منها والتعليق على ملابساتها.

إنّ التحقيق الابتدائي[٥١] أساسٌ في سلم تحقيق النصوص، فهو يحدّد نواقص النسخ والزيادات بها ومعالم التصحيف والتحريف والتبديل

---

[٤٨] - عبد الستار الحلوجي، نحو علم مخطوطات عربي (دار القاهرة: القاهرة، ط1، 2004) ص85

[٤٩] - آدم جاسك، المرجع في علم المخطوط العربي، ترجمة: مراد تدعوت (معهد المخطوطات العربيّة: القاهرة، ط1، 2016) ص388

[٥٠] - خالد فهمي، أنشودة الهامش (مجلة معهد المخطوطات العربية: القاهرة، مج58، ج2، نوفمبر 2014) ص223

[٥١] - التحقيق الابتدائي: مصطلح يطلق على المرحلة الأولى في تحقيق النصوص القديمة من جميع النسخ المختلفة للمؤلف المخطوط، ومعرفة تاريخها، ومقابلتها بعضها ببعض، وذكر الاختلافات بينها، واختيار الأقرب منها للصواب، حتّى يكون أساسًا للتحقيق النهائي، وهو التصويب والتكملة والتعليق، ويرجع الفضل في التفرقة بيم مرحلتي التحقيق إلى العالم الألماني كارل لجمان (1793 – 1851) الذي ابتدع هذا الأسلوب في تحقيقات العهد

بالمواضع والأخطاء اللغوية والأسلوبية والنحوية والإملائيّة، وتخليص النسخ من الصدوع والتشققات والطمس.

انتقلت عملية مقابلة النصوص إلى العلوم العربيّة الإسلاميّة من تقاليد المخطوط اليوناني السرياني، ومورست على النصوص العربية بين العلماء العرب منذ القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي، على ما ذكر آدم جاسك، ومن: "أقدم حالات المقابلة التي كانت عن طريق القراءة ما جاء في كتاب المصاحف لابن أبي داود السِّجِستاني (توفي ٣١٦ه / ٩٣٨م)[٥٢] ثمّ ذكر جاسك أنّ مقابلة النصوص كانت شرطًا في حصول الطالب شهادة الرواية.

كانت حركة الاستشراق سبّاقة بالاهتمام بالمخطوطات العربيّة في العصر الحديث، وعلى الرغم من أنّ هذا العلم اندرج ضمن المنظومة الفكريّة التي حكمت التطلعات الاستعماريّة المشبعة بروح التعالي على الآخر المرتبط بالشرق الذي مثّل بالنسبة إليهم آخرًا عدوًّا تاريخيًّا، وبروح التميّز التي اكتسبوها من السبق العلمي الذي تحقّق لديهم في عصر النهضة والعصر الحديث، فإنّ المستشرقين وعوا أهميّة تطبيق المناهج العلميّة بجلّ دراساتهم، ومنها ما تعلّق بتحقيق التراث الإسلامي، إذ أولوا المسائل المتعلقة بمشكلة الفروق بين النسخ عناية منهجيّة في تقاليدهم، ولعلّ كارل لخمان (متوفى ١٨٥١) أول من ذكر التحقيق الابتدائي، وعدّ اختيار النسخة الأقرب للصواب بعد المقارنة والاستدلال ركيزة من ركائز التحقيق. ثم تحدّث جوتهلف برجشتراسر (متوفى ١٩٣٢) عن فروق إبرازات[٥٣] النسخ في كتابه (أصول نقد النصوص ونشر الكتب) ثمّ ظهر كتاب بول ماس (متوفى ١٩٥٠) (نقد النصّ) عام ١٩٢٧ الذي هدف به إخراج النص إلى أقرب ما يكون إلى الأصل، إلى أن أصدر ريجيه بلاشير وجان سوفاجيه كتاب (قواعد المخطوطات العربية وترجمتها) في خمسينيات القرن الماضي، وقد عالجا فروق النسخ إثباتًا وإهمالًا، وأضافا إلى مسائل المقابلة وإثبات الفروق بين النسخ أخطاء الناسخ الفرديّة مثل السقط سهوًا والتصحيف والإملاء وغيرها، وأخطاء المؤلّف وإهماله، أو الخلل في

الجديد من الكتاب المقدس. مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب (مكتبة لبنان، ناشرون: بيروت، ١٩٩٥) ص89

[٥٢] - آدم جاسك، م. س، ص388

[٥٣] - الإبرازة: مصطلح تراثي ويعني: المرات التي يظهر ا.و يبرز فيها الكتاب، وتطابق الإبرازة في زماننا الطبعة، بنين وطوبي، معجم مصطلحات المخطوط العربي، ص22

المفردات والتراكيب أو الأوزان والعروض، ثمّ أشارا إلى الزيادات بين نسخة وأخرى.

وعلى الرغم من تقصير البحث العلمي العربي في خلق بيئة إسلامية مستمدة من التراث وتحيا بمقتضيات العلوم المعاصرة ومناهجها، فقد ذكر خالد فهمي جهود مركز البحوث الإسلاميّة بإستنابول (إيسام) بوضع أسس تحقيق المتون، وهو دليل إرشادي لتبيان: تقدير الفروق الناتجة بين النسخ بالزيادة والنقصان، باستثناء النسخ المصحّحة في إحدى النسخ، والتفريق بين الاختلافات والفروق الناجمة عن تقدير الحواشي[٥٤]، وقد تكون جهود إيسام تتويجٌ للتقاليد العربية الإسلاميّة في موضوع الإثبات والإهمال للفروق بين النسخ. كما يُذكَر في سياق الجهود العربية المتواضعة محمد مندور الذي كتب مقالًا بعنوان (حول أصول النشر العلمي) في كتابه (في الميزان الجديد) عالج فيه الفروق بين نسخ المخطوطات، وركّز على ضرورة إثباتها في الحواشي من دون إثقال الحاشية بإيراد ما لا ضرورة لها، وأشار إلى أهمية اتباع المحقق مبدأ التخمينات لتحديد الفروق؛ ثمّ أشار عبد الرحمن المعلّمي اليماني إلى فروق النسخ في كتابه (أصول التصحيح العلمي) عام ١٩٥٢، وأورد أهمية ذكر الاختلافات في الحاشيّة بين النسخ لمخطوط واحد، وحذّر من إهمال معالجتها. ثم جاء عبد السلام هارون عام ١٩٥٤ الذي أشار إلى أهمية ترجيح الروايات الأكثر صحّة، وتصحيح الأخطاء والتنبيه للزيادات والنقصان، وركّز على ذكر الخلل في الحاشيّة. وصلاح الدين المنجد عام ١٩٥٥ أشار إلى اختلافات النسخ وتطرق إلى إثبات الخطأ والتصحيف والتحريف والزيادة والروايات التي تبدّل المعنى والتعليقات على هوامش المخطوط في حاشيّة الكتاب المخطوط المحقّق. ومنذ مطلع الثمانينيات كتب حسن الشافعي عن ضرورة اتخاذ المحقّق قرارًا علميًّا بشأن ما يثبته في المتن، ويذكر الأخطاء والخلل في الحاشيّة. وعبد الهادي الفضلي الذي ارتأى أن تعالج الفروق بين النسخ بمقدمة الكتاب المحقَّق. وعبد المجيد دياب في كتابه (تحقيق التراث العربي، منهجه وتطوره) الذي عدّ إيراد كلّ الأخطاء من العبث الذي يضيّع متن النصّ المحقّق. ثمّ أضاف رمضان عبد التواب عام ١٩٨٦ في كتابه (مناهج تحقيق النصوص) بين القدامى والمحدثين ضرورة تحصيل قواعد تحقيق النصّ، وتثبيت ما يفسد المعنى بدليل واضح دون نقص أو زيادة، والإشارة إلى ما يقع في حيّز التخمينات والظنون، ممّا لم يقم دليل على صحتها في الحاشيّة.

[٥٤] - خالد فهمي، م. س، ص229

أمّا الصادق عبد الرحمن الغرباني كتب في كتابه (تحقيق نصوص التراث في القديم والحديث) ضرورة إثبات ما له قيمة في النصّ وإهمال تثبيت ما يعلم بداهة من الاختلافات. ثم أصدر مهدي فضل الله ويحيى الجبوري وعبد الله عسيلان وإياد خالد الطباع كتبًا عن تحقيق النصوص والمخطوطات وتطرقوا إلى الفروق بين النسخ وعدّوها من عناصر منهج تحقيق المخطوطات الأساسيّة ولكنهم لم يقدّموا جديدًا عما قدمه من سبقوهم الذين لم يخرجوا أصلًا عن مقتضيات علم تحقيق النصوص الذي نشأ وترعرع في الغرب الرأسمالي أصلًا.

وبناء على ما سبق، فإنّ الدراسات والكتب العربيّة التي ذُكرت آنفًا لم تخرج عن التقاليد الاستشراقية في مسائل التحقيق، فمعظمها افتقدت لمنهجية دالّة على درب تحديد الفروق بين النسخ وفق استراتيجية كوديكولوجية علميّة عربيّة، إذ لا يجد المتابع لهذه الكتب اختلافات بينها منهجيًّا ومعرفيًّا سوى من تباينها بترتيب موقع فصل أو فقرة الفروق بين النسخ من البحث، مع افتقادها لمعايير حاسمة لإثبات الفروق بين النسخ أو إهمالها، وغياب الوضوح بالشواهد من الكتب المخطوطة والمحقّقة العربية، كما يلاحظ عند المستشرقين الذين حدّدوا الفروق بين النسخ ارتكازًا على وظائفها في سياق النصّ.

وفي مسألة الفروق بين النسخ لابدّ للمحقّق من وصف كافة النسخ التي اعتمدها بتحقيق المخطوط وتسجيل سماتها، وإهمال الفروق التي لا قيمة لإقامة النصّ بنية وموضوعًا، ليذكر كلّ ذلك في المقدمة.

أخيرًا وليس آخرًا، لا بدّ أن يكون للإرث الاستعماري دور في شيوع المخطوطات والفتاوى العتيقة المتداولة بين فرق الولاءات الأولية، التي لا تزال تحتفظ بها، ولا تزال فاعلة وموجهّة لقيم وسلوك أبنائها حتّى هذه الأيام، ومن الممكن افتراض أنّ مضامينها تمثّل أحد أسباب استمرار الأحقاد بين الطوائف على أساس انتمائهم لهويات ثقافيّة فرعيّة، والأساس بتأجيج نار الحرب الأهلية في بلادنا.

ولعّل أن تكون بعض المخطوطات القديمة قد نسخها المهتمين بالشرق من المستشرقين وعملائهم، فأضافوا إليها، وحذفوا منها، بما يتوافق مع سياسة دولهم، كما تجد اشتغالهم على تقعيد اللهجات العامية محاربةً للغة العربية الفصيحة، ثمّ تجد تساوق سياسات دولهم العملية مع سرديات الاستشراق عندما مكّنوا الأقليات الطائفية والإثنية في الجيش والدولة، حتّى

اغتصبوا سلطة نظام الحكم عنوة، واستفردوا بالحكم واضطهدوا الأكثرية، وهمّشوا دورهم، متناسين أنّهم أصحاب البلاد والمدافعين على مقومات وجودها ماضيًّا وحاضرًا. ثمّ ظهرت الولايات المتحدة بصفتها مركز النظام الدولي المعاصر، فورثت عن بريطانيا وفرنسا هيمنتهما، ولعلّ أدوارها في الانقلابات العسكرية لإفشال كل محاولات دمقرطة مجتمعات البلدان النامية بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، ثمّ بتكوين التيارات التكفيرية منذ نهاية سبعينيات القرن الماضي، وحروبها الشرسة التي شنّتها على أفغانستان والعراق، ومحاولة سياسيها نشر الفوضى الخلّاقة، وبثّ الروح بأنظمة تهاوت أمام التغيّرات التي قادها شباب جيل الألفيّة الرقمي، لعلّ أدوارها غير المخفيّة عن أحد شواهد على مساعي نظام الحكم فيها لإضعاف الإسلام وإبقاء شعوب البلدان المتخلّفة على ما هم عليه من تخلّف وقهر وفقر، وإطفاء شعلة ثورة الربيع العربي.

وبالنتيجة: اهتمّ الغرب بالشرق طمعًا بثرواته ورغبة بالسيطرة على أسواقه هادفًا إلى التوسع والنهب، وكانت حركة الاستشراق قد أعادت تشكيل الشرق وصاغته في إطار علاقة الغلبة في مرحلة الاستعمار الأوروبي، وأسبغت على الإسلام الروحاني صفة الثبات، وزعمت باختلافه عن الغرب العقلاني، وقد واجه المسلمون هذه الحركة باتجاه سلفيّ دعا إلى إسلام شعبيّ مسيّس يتّسم بالدروشة، ويرفض فكرة وحدة التاريخ البشري؛ وبالمقابل تماهى اتجاه حداثوي محلّي مع دعاوى الغرب، وتساوق فكر أصحابه مع فكر الاستشراق؛ تمخّض عن ذلك دروبٌ مغايرة لمقتضيات الحداثة الأوروبية، منها الإسلام السياسي والتكفيري القروسطي، وأخرى تيارات فكر سياسي (الإسلامي والقومي والقومي الاشتراكي والليبرالي والشيوعي) مرتبطة بالغرب.

ولكن، هل يأخذ هذا الوضع الخطير صفة الأبديّة، لقد أجاب جيل الألفية الرقمي، شباب ثورة الربيع العربي، منذ عام ٢٠١١ بأنّهم لن يسمحوا لأحد أن يبقيهم خارج فعل التحضّر الإنساني، فهم التفتوا إلى التاريخ، ووجدوه متعطّشًا لاحتضانهم والسير معهم نحو التحرر والتحديث والتحضّر، بمواجهة فئوية الأنظمة وطائفيتها واستبدادها وقتلها وتفتيتها لوطن عصيٍّ على الاندثار، وبتجاوز الفكر الأصولي الإسلامي الذي أنتج جماعات تكفيريّة تعيث في الأرض فسادًا وقتلًا؛ إنّ جيل الألفيّة الثالثة الرقمي متمسكٌ بهويته الإسلاميّة الثقافية التي لا تعرف التعصب، ولا تسمح بالجهل، وتحارب القهر، وتحيا داخل بيئة التعدّد الثقافي، وتنفتح على الثقافات الأخرى، وتعدّ التاريخ الإنساني موّحدًا في وصوله إلى مجد الإنسان الراهن.

وتقبلوا بفائق الشكر والاحترام

أدهم مسعود القاق

الإسكندرية في ٢٥ / ١/ ٢٠١٨م

مقدمة في علم المخطوطات

د. أدهم مسعود القاق، مركز ليفانت، ٤٤ ش سوتير، ٠١٠١٨٠٨١٥٩٠، adhamalkak68@gmail.com

يتضمن فعل المحافظة على التراث الثقافي جانبًا روحيًا، يتعلّق بالمنتج الثقافي للأمّة المكوّن لهويّة ثقافيّة مائزة بلغاتها ومعتقداتها وأفكار مفكريها في حقب متواليّة، وجانبًا ماديًا مكوّنًا مما خلّفه السابقون من مبانٍ وأدوات وأوعية احتوت نتاجها الثقافي كالكتب المخطوطة. ولا شكّ أنّ المثاقفة بين الشعوب والتنوّع الثقافي داخل المجتمعات الإنسانية من سمات التحضّر على مدى تاريخ البشر؛ وبهذا المعنى يعدّ التراث مصدرًا تربويًا وتثقيفيًا، إذ إنّ: "تراكم الخبرات يكوّن الحضارة، وتراكم المعلومات يكوّن الذاكرة، وهذه الذاكرة بدورها هي التي تمكننا من فهم العالم"[١]. وإذا كانت الشفاهة هي التي حفظت تجارب الشعوب بذاكراتها، فإنّ التدوين حلّ مكانها مع بدء استخدام البشر للكتابة، فدوّنوا أفعالهم وفنونهم وحروبهم، فتراكم الكثير في ذاكرة العالم مكتوبًا على مواد متعدّدة، ولعلّ الورق هي المادة الأوفر استخدامًا، حيث كتبوا بأيديهم بمواد صبغيّة كالحبر حكاياتهم وأخبارهم وعلومهم على الورق وورّثوا لأحفادهم تجاربهم مكتوبة على شكل كتب مخطوطة، ولمّا كان البشر يهتمّون بماضيهم لتداخله مع حاضرهم، استلزم منهم وجود علم المخطوطات الذي لا يزال يتطور مع تطور علوم البشر.

يتضمن علم المخطوطات، الكوديكولوجيا، Codicology كلّ ما يتعلق بالشروط التاريخية والمرتكزات الماديّة التي أنتجت الكتب المخطوطة بنسخها المتعدّدة؛ وبناء عليه فهو علم آثار الكتاب الذي يهتمّ بالحِرَف التقليديّة لصناعته، ويدرس المواد المستخدمة في كتابته، وينفتح على علم الخطوط القديمة Palaeography، مثل: مكوّنات المخطوط، الأحبار، أنواع الخطّ العربيّ، والمختصرات وعلامات التصويب والحواشي وخوارج النصّ[٢] وتواريخ تطورها والتأريخ وبيانات التملّك،... وينفتح، أيضًا، نحو تاريخ نقل النصوص وتاريخ منتجيها ونسّاخها وخزائنها وجامعيها.

وظهر اصطلاح المخطوط مع ظهور المطبعة[٣] التي أنتجت كتبًا مطبوعةً في القرن الرابع عشر الميلادي، فأطلقوا مصطلح الكتاب المخطوط مقابل الكتاب المطبوع؛ وقابله بالتركيّة (آل يازفة) ثمّ احتاج الأمر إلى تحقيق المخطوط من أجل طباعته.

سمّى العرب الكتاب في القرن الهجري الأول بـ الرقيم، الزبور المصحف، السفر، الرسالة، الكرّاسة، الجلد، الجزء، المجلدة، الكناش، الكناشة، الدفتر. وفي عصر التدوين أطلقوا على الكتاب: الديوان، المدوّن، التأليف، المؤلّف، التصنيف المصنّف. وفي القرن الرابع الهجري أطلق تسميات مثل كتاب الأصول، الكتاب

---

[١] - جمال عليان، الحفاظ على التراث (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة: الكويت، العدد ٣٢٢، ديسمبر ٢٠٠٥) ص٧٥

[٢] - خوارج النصّ: البيانات التي تساعد على تاريخ المخطوط من مثل التجليد والكتابة والورق والرق والتذهيب والتمليك والوقف والتوقيعات والتصحيحات. عن بنبين وطوبي، معجم مصطلحات المخطوط العربي (الخزانة الحسنيّة: الرباط، ط٢، ٢٠٠٤) ص١٣٤

[٣] - المطبعة: انتقلت الطباعة بالقوالب الخشبية من الصين لبلاد المسلمين بعد حوالي ثلاثة قرون من ظهور الإسلام، ومن المطابع أيضًا الحجرية التي تطورت باستخدام الحجر الجيري المعدني في بافاريا عام ١٧٩٦، وظهرت في أوروبا الحروف البارزة والمتحركة التي تطبع فوق الورق والنسيج والمعادن، وتشكّلت أسس الطباعة الحديثة على يد الألماني جوهانز جوتنبرج Johannes Gutenberg عام ١٤٣٦م. وكان أول ظهور للطباعة الحديثة لدى العرب في لبنان عام ١٦١٠على يد الموارنة.

الأمهّات، الكتب الأساسيّة[٤]. كما ورد في تاج العروس للزبيدي (ت ١٢٠هـ): كتاب مخطوط أي: مكتوب فيه. وفي بلاغة الزمخشري (ت٥٣٨هـ): خطّ الكتاب يخطّه، كتاب مخطوط، ثم استخدم لفظ الكتاب المخطوط بمقابل المطبوع بعد اختراع الطباعة، وقد استخدم المغاربة نسخة قلميّة بمقابل المخطوط. وذكر أنّ: "المخطوط العربي هو أطول مخطوطات العالم عمرًا"[٥]، ويقصد بالمخطوط العربي الإسلامي؛ كلّ ما كتب باللغة العربية، أو اللغات التي استعارت حرف القرآن العربي، وقد تتبعها جوفروا روبير G. Roper ووجدها ١٢٩ لغة، ومن أنواع المخطوطات العربية، المخطوط الهجين الذي كتب على عدة مواد، والخزائني المزخرف الجميل، والدعي الذي لم يصحّح على مؤلفه أو لم ينسخه ناسخ معروف، والأصلي الذي خطّه المؤلّف بيده، والعلمي سماته واضحة، والنادر لا يوجد منه سوى بضعة نسخ في العالم، والفريد يوجد منه نسخة واحدة في العالم.

دخلت كلمة الكوديكولوجيا المعجم الفرنسي عام ١٩٥٩م وهي منحوتة من لفظين باللاتينية: Codex بمعنى كتاب، وLogos بمعنى علم؛ وهناك تركيز على اهتمام هذا العلم بمظاهر الصناعة الأوليّة للمخطوط بوصفها تنتج الوعاء للنص، وقد حدّد الحلوجي ست ركائز لعلم المخطوطات، ومحاوره هي: **تاريخ المخطوط، وكيانه المادي** المتعلّق بصناعة المخطوط، إذ يتمّ دراسة المواد والأدوات والخطوط والزخارف والجلود، وقد أطلقوا عليه علم الكوديكولوجيا، **وتقييم المخطوطات** وفقًا للمعايير والتقاليد ويدرس فيه التملكات والسماعات والإجازات، **الحفظ والصيانة** وأساليب التعقيم والترميم والتصوير، **الفهرسة** والضبط البيبلوغرافي، **التحقيق** والنشر؛ ولكنّ الطوبي يتهم الحلوجي بالخلط بين قضايا مختلفة تخصّ المخطوط العربي: "لأنّه أدخل في العلم الواحد علومًا متعدّدة، دون مراعاة شفافيّة الموضوع ووحدة المنهج؛ فهو من جهة يتحدث عن علم المخطوطات، ولكنّه يضمّن هذا العلم علومًا أخرى من مثل تاريخ المخطوطات وعلم المخطوطات والصيانة والتعقيم والترميم والفهرسة والبيبلوغرافيا والتحقيق والنشر"[٦] ويعود الطوبي للإقرار باشتراك المفاهيم السابقة بمصطلحي الحفر بمعنى التنقيب والنقش والنبش والمعالجة الباحثة عن الجذور، ومصطلح العلم الذي يستقلّ بقوانين ومبادئ متماسكة ومتعالقة مع منهج دقيق، ويصل إلى نتيجة مفادها أنّ علم المخطوطات يتعلّق بالمادة أو الوعاء ولأنّه علم، أي يتسم بسمات العلمية، فهو يقتضي افتراض الفرضيات وصياغة القوانين ومن ثم وضع نظرية، وقد عدّد الجوانب المادية التي يعنى بها علم المخطوطات وهي: "مكونات الورق أو المواد المكتوب فيها، والطيّ وصناعة الكراريس، والترتيب المتعلق بالصناعة، وتركيب الصفحات، والخزم، والتسطير، والنمنمة، والزخرفة، والتذهيب، والتجليد، ويعنى أيضًا بالنِّساخة أي ببداية النص ونهايته وحرده، والوقف، والإجازة، والقراءة، وقيود التملّك، والبيع والشراء والأدعية والعبارات الشاردة والفوائد وقيود الصيانة والاستهلالات وعنوانات الأبواب والفصول والترقيم والحكّ والمحو والطمس والإحالة والتشطيب وما إلى ذلك"[٧] وبذلك يكون قد أخرج من علم المخطوطات الفهرسة والتاريخ والتحقيق والترميم وعلم الخطوط.

---

[٤] - أحمد شوقي بنبين، ما المخطوط (مجلة دعوة الحقّ: بيروت، العدد٣٣٧، سنة ٤٥، عدد ٦١، مايو يونيو ٢٠٠٤)

[٥] - عبد الستار الحلوجي، نحو علم مخطوطات عربي (دار القاهرة: القاهرة، ط١، ٢٠٠٤) ص١٢

[٦] - مصطفى الطوبي، المخطوط العربي بين الصناعة الماديّة وعلم المخطوطات ((مجلة معهد المخطوطات العربية: القاهرة، مج ٥٥، ج١، مايو ٢٠١١) ص١٥

[٧] - الطوبي، مجلة معهد المخطوطات، م. س، ص٢٠

إنّ فائدة دراسة المخطوطات: "تساعد على إزالة الغموض عن أعمال الكاتب أو النسّاخ التي تطوّرت عبر الزمن، والتي بإمكانها أن تمكننا من اكتساب خبرة من خلال النماذج المدروسة"[٨]، وفي دراسة تعود إلى عام ١٩٩٤م ذكر بنبين: "إنّ معظم الدراسات الحديثة لم تهتمّ بالمخطوط العربي وفق القواعد الحديثة لعلم المخطوطات"[٩] كما ذكر أن الكوديكولوجيين الغربيين اهتموا بالمخطوط الأوروبي وفق القواعد الحديثة لعلم المخطوطات، فعالجوا الكشّافات وفهرسوا فهارس المخطوطات وفقًا لبعديها التاريخي والمكاني وبالأدلة الببيلوغرافية، ووقفوا على مجموعات المكتبات والمجمّعين والنسّاخ ومصادر المخطوطات ووصفوها، واهتموا بخوارج النصّ فيها، وبذلك يتفق بنبين مع الحلوجي ويخرج فهمه عن تعريفات الطوبي لعلم المخطوطات، الذي افترض أيضًا انفتاحه نحو التحقيق العلمي والفهرسة ونقد النصوص والتاريخ، محذرًا من انصهار هذه المجالات في علم المخطوطات.

عرّف علم المخطوطات[١٠]: "عند القدماء كل ما يتعلق بالمخطوطات من كتابة وصناعة وتجارة وترميم وما إلى ذلك. وحديثًا: دراسة المخطوط كقطعة ماديّة مع العناية بكلّ ما يحيط بالمتن من حواشي وتعليقات ووقفيات واستطرادات وإجازات، وما ماثل ذلك"[١١] أما التحقيق فهو: "إخراج نصّ معيّن في شكل أقرب ما يكون إلى الصورة التي تركها مؤلّفه اعتمادًا على المقارنة بين النسخ التي بقيت من الكتاب"[١٢] ولعلّ أول من استخدم هذا المصطلح هو أحمد زكي باشا الذي حقق الأنساب والأصنام لابن الكلبي.

و: "الكتاب مخطوطًا يرجع عمره إلى آلاف السنين منذ عرف الإنسان الكتابة في الألف السادسة قبل الميلاد وحتى اختراع الكتابة"[١٣] وقد ذكر الكتاب بالقرآن الكريم: {وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطّه بيمينك، إذًا لارتاب المبطلون}[١٤] ومما قيل فيه: "المخطوط كتاب، والكتب لا توجد في أمة من الأمم إلّا إذا تحققت لها عناصر ثلاثة، وهي: مواد يكتب عليها وأدوات يكتب بها، أناس يعرفون الكتابة، وتراث فكري يحرص الناس على تدوينه وتداوله"[١٥]، وأضاف الحلوجي وجود كتابة وكتّاب"[١٦] ولعلّ المخطوطات ركن أساسيّ من تراث الأمّة الذي قال عنه أحمد عبد الباسط: "لا ينبغي أن نصدّر تراث الأمس بفكر الأمس، بل بفكر اليوم"[١٧]لأنّ التراث موضوعٌ استراتيجي لا يجوز التفريط به، لأنّه مفعمٌ بالقضايا المعاصرة؛ لذلك كانت نداءات اليونسكو والمواثيق الدوليّة حريصة على التحفيز للحفاظ على تراث الأمم. والمخطوطات أحد حوامل تراث الأمة الأهمّ، وقد عُرّفت بأنّها كيان ماديّ يتكوّن من: "مواد يكتب عليها، ومواد يكتب بها، وأداة تستخدم في الكتابة، وخطٌ يختار للكتابة، وأسلوب معيّن للكتابة، ثمّ الوان مختلفة من الفن يمكن أن تضاف إليه، وأخيرًا أسلوب معيّن للتجليد والفنون، وهذه عناصر المخطوط"[١٨]، من المعلوم أنّ المخطوط العربي كتب على البرديات والرقوق والورق، واستخدمت الرقوق أكثر مما استخدمت البرديات، ومن المحقّق أن المصاحف التي بعث بها عثمان بن عفّان إلى الأمصار كانت مكتوبة على الرق،

---

[٨] - مليكة بختي، التسطير وإخراج الصفحة، ترجمة: مراد تدغوت (مجلة معهد المخطوطات العربية: القاهرة، مج ٥٥، ج١، مايو ٢٠١١) ص٥٤

[٩] - احمد شوقي بنبين، المخطوط العربي وعلم المخطوطات (مجلة الاجتهاد: بيروت، مج٦، ع٢٥، ١٩٩٤) ص١٩٣

[١٠] - يطلق عليه بالغرب الكوديكولوجيا، وهو مصطلح حديث وضعه ألفونس دان.

[١١] - احمد شوقي بنبين ومصطفى طوبي (معجم مصطلحات المخطوط العربي (الخزانة الحسنيّة: الرباط، ط٢، ٢٠٠٤) ص٢١٣

[١٢] - معجم مصطلحات المخطوط العربي، م. س، ص٦١

[١٣] - شعبان خليفة، المواد غير المطبوعة في المكتبات (دار الثقافة العلميّة: الإسكندريّة، ط١، ٢٠٠٣م) ص٥

[١٤] - العنكبوت: آية ٤٧

[١٥] - بوقروبة حكيمة، المستشرقون ودورهم في تحقيق المخطوطات العربية، مؤتمر٢ (جامعة الجلفة: الجزائر، مج٥، ٢٠١٣) ص٨٢

[١٦] - عبد الستار الحلوجي، م. س، ص٢٣

[١٧] - اسماعيل رفعت، اتحاد الآثاريين العرب (اليوم السابع: القاهرة، ٤ديسمبر ٢٠١٧)

[١٨] - المرجع نفسه، ص٥٩

ثم وجد الورق الذي كان أصلح لعمل الكتب على هيئة دفاتر وكراريس، التي تسهّل زيادة حجمها وتسهل الإشارة إلى أين بقي منها.

ومن الجدير بالذكر أنّ صناعة الورق بدأت عند العرب في سمرقند عام ١٣٣هـ / ٧٥١م، بعدما تمّ أسر عشرين ألفًا، من بينهم صينيون يجيدون صناعة الورق، كما تطورت أدوات الكتابة من مداد وأقلام ومحابر، وانتظمت مهنة الورّاقين والنسّاخين وفق أعراف وأحكام متطورة، فزاد نسخ المخطوطات كثيرًا. ويقدّر، الآن، عدد النسخ المخطوطة الإسلامية بين ٣ مليون و٥ مليون مخطوطًا[١٩]، منها أكثر من ٢٥٠ ألف مجلّد في تركيا، أكثريتها باللغة العربيّة، لكنّ الاهتمام برقمنة وتصنيف وحفظ وتحقيق المخطوطات الإسلاميّة ضعيف نسبيًا، كما أنّ كثيرًا من الدراسات العربيّة السابقة تحتاج إلى إعادة نظر من ناحية قراءاتها النقديّة التي لم تُخضَع لمنهجية علميّة، إضافة إلى إخضاع ما تحقّق من مخطوطات لمقتضيات الدراسات الثقافيّة.

وأخطر ما انتهجه المحقّقون العرب هو نقلهم لمحتويات المخطوطات الفكرية، بينما منهجية علم المخطوطات تقتضي اعتبارَ المخطوط وعاءً يُدرس لذاته، وبالتالي لا بدّ من دراسة آليات النسخ، وطرق نقل المخطوط، وأنواع الخطوط المستخدمة بالكتابة، ونوعية الورق، وتترك قراءة مضامين المخطوطات ودراستها وإقامة الجدل معها من قبل نقّاد الدراسات الثقافيّة.

إنّ اهتمام الغرب الرأسمالي بالمخطوطات العربية بدأ منذ نشر يعقوب جوليوس (متوفى ١٦٦٧م) لاميّة العجم ومقامة للحريري وقصيدة لأبي علاء المعري، ثم أعقبه إدوارد بوتوك بتحقيق آخر عام ١٦٦١م في إنجلترا، وكانت قد بدأت حركة الاستشراق بالانتشار عن طريق الرحلات والبعثات التبشيرية والعلمية الموجّهة للشرق، ثمّ نشر رايسكه معلقة طرفة بن العبد عام ١٧٤٢، وترجمت أشعار المتنبي إلى الألمانية عام ١٧٦٥م، ثمّ ترجم فريتاج قصيدة تأبّط شرًا عام ١٨١٤م، ونشر كتاب في العروض العربي عام ١٨٣٠م، وترجم روكرت حماسة أبي تمّام عام ١٨٤٦م إلى الفرنسية، وفي عام ١٨٩٠م أصدر آربو تنوت كتابًا بالإنجليزية عن الأدباء العرب، إلى أن كان فهرس المخطوطات العربيّة لآلورد، ثمّ تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان، وكتاب بحوث في علوم اللغة العربيّة، ثمّ اتسعت حركة الاستشراق في القرن العشرين فحققوا كثيرًا من الدواوين والمختارات، وفي أوائل الخمسينيات بدأ بلاشير بتأليف تاريخ الأدب العربي، وعلى الرغم من ذلك فـ: "إنّ البحوث الحديثة في الدراسات العربيّة لم تصل إلى رؤية واضحة في موضوع المصادر، لذا فليس ثمّة نتيجة واضحة مركّزة، وعلينا أن نعتمد في أكثر الحالات على نتائج البحوث الأقدم التي لم تؤخذ حقّ أخذها، أو طغى عليها النسيان"[٢٠] ومن الجدير بالذكر أن حركة الاستشراق الأوروبي التي اتبع الفاعلون بها: "أسلوبًا من الفكر قائمًا على تميّز وجودي ومعرفي بين الشرق والغرب، اعتمدته الدراسات الأكاديمية الغربية في إعادة تشكيل الشرق وصياغته، في عملية الإنشاء الخطابي، في إطار علاقة القوّة والغلبة في مرحلة ما بعد عصر التنوير"[٢١] وبلغت تلك الحركة من التوسّع أمداء واسعة قبل أن يدخل العرب عصر العلم، وقد ذكر: "ترجم القرآن الكريم عدة ترجمات، وكانت الترجمة الأولى في القرن الثاني عشر، ومهد المستشرقون لترجماتهم بمقدمات، ووضعوا فيها تصوراتهم عن الإسلام، (وكان الكثير منها خاطئا)، فترجم إلى الألمانية **14** ترجمة، والإنجليزية **11** ترجمة، والإيطالية **11** ترجمة، والفرنسية 9 ترجمات، والإسبانية 9 ترجمات واللاتينية 7 ترجمات، والهولندية 6 ترجمات"[٢٢]. ومن الأمثلة **كتاب وصف مصر** بلغ ٢٣مجلدًا ضخمًا نشر بين ١٨٠٩ و ١٨٢٨م، ووصل عدد مؤلفات المستشرقين عن الشرق حتى عام ١٩٥٥ حوالي ٦٠ ألف مؤلّف، وتُرجم إلى اللغة الفرنسيّة ٢٢٦٦ مخطوطة حتى سنة

---

[١٩] - أحمد شوقي بنين، ما المخطوط، م.س. ص١٥

بالمقابل هناك ٥٥ ألف مخطوط إغريقي، وحوالي ٣٥٠ ألف مخطوط لاتيني حسب الفهرس الدولي الموحّد للمخطوطات.

[٢٠] - فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي (جامعة الإمام محمد بن سعود: السعودية، ١٩٩١) ص٤٩

[٢١] - إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة، كمال أبو ديب (مؤسسة الأبحاث العربية: بيروت، ط٢، ١٩٨٤م) ص١١٠

[٢٢] - بوقروبة حكيمة، المستشرقون ودورهم في تحقيق المخطوطات العربية، مؤتمر٢ (جامعة الجلفة: الجزائر، مج٥، ٢٠١٣) ص٩٦

١٩٥٩م، وعقد مؤتمر المستشرقين التاسع والعشرين في باريس عام ١٩٧٣، وأعلنوا فيه عن موت الاستشراق وحلول العلوم الإنسانيّة المعنيّة بالشرق بديلًا له، وصدر أكثر من ثلاثمئة مجلة متنوعة خاصة بالاستشراق، عدا عن عشرات المعاجم والمتاحف والمؤسسات والجمعيات المختصة بالاستشراق[٢٣]؛ ومن الجدير بالذكر أن المستشرقين اعتادوا نسخ المخطوطات الأصليّة على هيئتها التي وجدت بها شكلًا وخطًّا وموادًّا، و: "لم يكونوا، غالبًا، يذكرون عن ذلك الأصل المطبوع الذي نقلوا عنه، وعندما وجدت تلك النسخ في دور الكتب تمّ اعتمادها وتحقيقها"[٢٤] وقد ذكر فرحات مجموعة من الشواهد التي تثبت نسخ المستشرقين لمخطوطات عربية مثل كتاب العصا لأسامة بن منقذ (توفي ٥٨٤هـ) الذي حققه عبد السلام هارون، وكتاب فحولة الشعراء عن الأصمعي الذي حققه المستشرق تشارلز توري، ونسخه محمد أبو العينين عطية دون إشارة لأصل تلك النسخة ثمّ كانت النسخة من النسخ التي اعتمدت للتحقيق. وذكر كتاب فصل المقال لابن رشد (٥٩٥هـ) الذي حققه حوراني ثمّ اكتشف أنها نسخة حديثة للمستشرق مللر. كما ذكر ديوان عروة بن الورد الذي أخرجه المستشرق ت. نولدكه عام ١٨٦٣م الذي تغاير مع نسخة محفوظة في دار الكتب والوثائق المصريّة، وما تلك النسخة سوى: "نسخة منقولة من طبعة نولدكه؛ لذا لا يمكن أن تعدّ من الأصول"[٢٥] وأضاف إدوارد سعيد أن حركة الاستشراق لم تكن بريئة في تقديم تاريخنا الذي نقّبوا فيه، بالشكل الذي يخدم مصالح حكامهم السياسية والثقافية والاقتصادية ومطامع دولهم وتطلعاتهم للسيطرة على الشرق، فأضافوا ما أضافوه، وحذفوا، وفسّروا النصّ وفق ما أملته السياسة عليهم داخل منظومة معرفيّة محكومة لفكر وسلوك مستعمرين طامعين.

بخصوص تاريخ المخطوطات العربية ذُكِر أنّ يعقوب آدلر أول من وضع فهرسًا للمخطوطات القرآنية المصوّرة في النصف الثاني من القرن الثاني عشر الهجري / القرن الثامن عشر الميلادي ، وصدر كاملًا عام ١٩٧٦م في لندن بأول مهرجان للمخطوطات العربية في العالم.

كما انعقدت ندوة أيام علم الخطوط القديمة وعلم المخطوطات في المشرق العربي في استانبول عام ١٩٦٨م برعاية مكتبة باريس الوطنيّة ومعهد الدراسات الأناضوليّة، وتنظيم: فرانسوا ديروش، الذي أشرف، فيما بعد، على كتاب المدخل إلى علم الكتاب المخطوط بالحرف العربي عام ٢٠٠٠م.

ثم ظهر كتاب آدم جاسك تقليد المخطوط العربي وملحقه، الذي ترجمه إلى العربية محمود زكي عام ٢٠٠٨م. وضمّنه بكتابه المرجع في علم المخطوط العربي (Arabic Manuscripts) الذي صدر عام ٢٠٠٩م وترجمه مراد تدغوت عام ٢٠١٦م.

ولعلّ العمل على بناء قاعدة بيانات للمخطوطات العربية وتصنيفها بحسب الحقب التاريخية والأماكن الجغرافيّة التي ظهرت فيها، هو خطوة لازمة للإحاطة بتقاليد المخطوطات العربيّة. وهذا يستدعي:

أولًا): معرفة الفارسيّة والتركيّة لفهم تقاليد المخطوط العربي والمكتوب بالحرف العربي، نظرًا لكثرة النسّاخين الناطقين بهما.

---

[٢٣] - المرجع: إدوارد سعيد، م. س، ص١٥٧، وحسام الدين الألوسي، حول العقل والعقلانية العربية (دار القدس: عمان، الأردن، ط١، ٢٠٠٥) ص ص١٤٨، ١٥٣

[٢٤] - محمد صالح فرحات، م. س، ص٢٤٩

[٢٥] - محمد صالح فرحات، م. س، ص٢٥٣

ثانيًا): معرفة تقاليد المخطوطات اليونانية واللاتينية والعبريّة لاشتراك تقاليد المخطوط العربي بالكثير منها. وقد ذكر جاسك ثلاثة مراجع رصدت ملامح المثاقفة بين تقاليد تلك المخطوطات والمخطوطات العربيّة، وهيَ:

- علم الآثار في تجليد الكتب في القرون الوسطى لـ: ج. إ. سزيرماي (J.A. Szirmai) عام ١٩٩٩م
- قراءة مخطوط القرون الوسطى: ملاحظات ووصف لـ: بول جاهين (Paul Gehin) عام ٢٠٠٥م
- الكتابة بوصفها عملًا يدويًا: تاريخ الكتابة اليدويّة في ثقافة البحر الأبيض المتوسط والغرب لـ: كوليت سيرات (Collette Sirat) عام ٢٠٠٦م

ثالثًا): المعرفة الشاملة بفقه اللغة العربية (Philology)، وقد ذكر أحمد عبد الباسط أنّ: "الاهتمام باللغة العربية من أهمّ الوسائل التي تعين على فهم النصّ فهمًا دقيقًا، ومن ثمّ وجدنا علماء الأصول اشترطوا في المجتهد اتقان علوم اللغة العربية ونحوها"[٢٦]، وأيضًا معرفة النقوش والمراسلات الدبلوماسيّة والوثائق وكتابة الرسائل وعلم البرديات، والمعرفة بتاريخ الفنّ.

إضافة إلى الاتكاء على علوم عديدة للإحاطة بعلم المخطوطات، ومنها:

- علم العلامات المائية (رموزها وشعاراتها)
- علم التعميّة (القيود والنقوش بالحروف الهجائيّة السريّة)
- علم الأنساب وتاريخ الجماعات البشريّة وأنسابها
- معرفة ومقارنة الخطوط التي طبعت بالمطابع الحجريّة وسواها بدءًا من القرن ١٣هـ / ١٩م

ومن الجدير بالذكر، قبل الدخول باستئناف تحقيق التراث لا بدّ من الحفاظ عليه من عمليات السطو والنهب، إذ يقول الدكتور شعبان خليفة أستاذ المكتبات المعروف: ما نملكه من مخطوطات في حالة نقصان دائم، فالأطماع كبيرة، وما لدينا من كنوز المخطوطات مهدد بالضياع سواء بالسرقة أو التهريب، وأن سرقة المخطوطات بدأت تظهر في فترة السبعينيات، وفي عام ١٩٩٣ قام الدكتور السيد النشار بعمل حصر ببلوغرافي لعدد المخطوطات الموجودة بدار الكتب وأثبت أن عددها ٤٧ ألفا فقط من جملة ٧٧ ألف مخطوط أي أن الفارق ٣٠ ألف مخطوط ضاعت خلال خمسة وعشرين عام"[٢٧] وليس أمام الباحث المعني باالتراث ومجادلته وتفعيله سوى أن يتحسّر على ما نحن فيه من واقع يتّسم بالعدميّة والأميّة الثقافيّة والانحطاط الخلقي، فالقيّمون على حاضر الأمّة وماضيها هم ذاتهم القيّمون على أدوات القهر والاستبداد والفساد، هم يمنعون أيّة جهود على دروب المعرفة والحرص على قراءة التراث قراءة علميّة تسهم بالتحاق الأمّة بقطار التقدّم الحضاري الكوني.

[٢٦] - أحمد عبد الباسط، من قضايا أصول النحو (الوعي الإسلامي: الكويت، الإصدار ٨١، ٢٠١٤) ص١٨

[٢٧] - وليد رمضان، سرقة مخطوطات تاريخية مصرية نادرة (الأهرام: القاهرة، نوفمبر ٢٠١٦، العدد ٤٧٨٧٦، سنة ١٤١)

ومن دون الدخول بتفاصيل الإهمال الحاصل بحقّ التراث والاعتداء عليه، فلا يمكن العمل على إشادة علم مخطوطات مرتكز على عمليات التوثيق والتسجيل والتصنيف والتصوير والحفظ الرقمي (الرقمنة)[٢٨] من دون الإرادة الوطنيّة التي تعدّ استعداداً للدخول بعملية واسعة للحفاظ على المخطوطات التي تندثر على أيدي القيمين على إدارته والموكلين بالمحافظة عليه تواطؤًا مع لصوص التراث، وإن كانت بعض دول الخليج[٢٩] قد بدأت تهتمّ بالتراث، فإنّها لا تزال ضمن الحيّز القطري والاهتمام الفردي الذي يشتّت الجهود، ولم ترتق إلى عقل مؤسسي جمعي كبير يأخذ بعين الاعتبار كل العرب والمسلمين المعنيين بهذا التراث، ليصار إلى بناء بنك للمعلومات وقاعدة بيانات لمشروعات الرقمنة لإتاحتها على شبكة الإنترنت ترتبط بشبكة معلومات عربية لاستخدامها وتجنّب تكرارها بجهات أخرى.

كما لا بدّ أن يكون: "هدف الحفاظ على التراث هو الحفاظ على المادة الأصلية في المصدر الثقافي بكلّ ما تحتوي تلك المادة من قيم ثقافيّة"[٣٠]، ولا يزال العرب في طور متخلّف بعلم التاريخ الهادف إلى الحفاظ على التراث، ومنه المخطوطات، إذ ذُكِر أنّه: "في هذه المرحلة لا يمكن أن يحافَظ على شيء لا نعرفه معرفة كاملة من حيث خصائصه وقيمه وأهميته"[٣١] ونحن الآن، ما نعرفه عن تراثنا وذاتنا وسمات أمتنا الثقافيّة مستمدّ من تصورات حركة الاستشراق حولنا المشوبة بأطماعهم وبآثار الصراعات التاريخية بين غرب المتوسط وشرقه، وبناء عليه فاتباع منهجية تاريخيّة في علم المخطوطات ترتكز على تنظيم المخطوطات وفهرستها وتحليل مكوّناتها ودراسة مضامينها ومجادلتها ضرورة حيويّة، وهذا يقتضي توجّه علم المخطوطات العربي الناشئ إلى: "استعارة مناهج وموضوعات بحثيّة جديدة، أكثر تطوراً، من تلك التي تمّ ابتكارها وتطبيقها على المخطوطات اللاتينية واليونانية والعبرية"[٣٢] وهذا يفتح الأبواب للمقارنة والإثراء على دروب المثاقفة التي أضحت سمة لازمة للتفاعل الحضاري. كما لا بدّ من: "الانطلاق من قاعدة نقديّة في معالجة مسائل تحقيق النّصوص التراثيّة، وهذه سمة جيّدة في المجمل؛ ذلك أنّ الأدبيّات السابقة في علم تحقيق النصّوص التراثيّة ونقدها، وقع منها بحكم ريادتها مجموعة من الأمور تستوجب المعالجة النقديّة عند التعامل معها، والنقل منها."[٣٣] ومن الضروري قبل البدء بتحقيق المخطوط، قيام الباحث المحقّق بدراسة النص كوديكولوجيّا توضّح فيه مقاصده من عمله على ضوء علم المخطوطات، وأن يكون مدركًا أهمية، بل ضرورة تأصيل هذا العلم وتجنيسه سعيًا على درب إنشاء تصور معرفيّ كوديكولوجي ذاتيّ التكوين وفقًا للمناهج العلمية المعاصرة، وبناء عليه فمطلوب منه أن يقدّم دراسة وافيّة وصفيّة عن الكيان المادي للمخطوط، يوضّح به عمليات صناعة المخطوط والإجراءات التي رافقت إنتاجه والأدوات التي استخدمت بإنتاجه ومواده.

---

[٢٨] - الرقمنة DIGITIZATION: الانتقال بتحويل البيانات من النظام التناظري إلى النظام الرقمي، أي تحويل المواد المطبوعة كالنصوص الورقيّة والصور أو المخزّنة على الميكرو فيلم أو الميكروفيتش إلى نصوص إلكترونيّة وتخزينها، مما يخضعها لعوامل الدقة والسرعة والوضوح والصدق.

[٢٩] - بدأت السعودية بمشروع رقمنة المخطوطات لديها منذ عام ٢٠٠٥م باستخدام الطرق والوسائل التكنولوجيّة، وذلك على المستويين الحكومي والفردي.
راجع: خولة الشويعر، مشروعات رقمنة المخطوطات في السعودية (مجلة معهد المخطوطات العربيّة: القاهرة، المجلد ٥٨، الجزء الثاني، نوفمبر / تشرين٢ ٢٠١٤) ص١٧٩

[٣٠] - جمال عليان، مرجع سابق، ص١٢٨

[٣١] - المرجع نفسه، ص١٤٣

[٣٢] - مليكة بختي، م. س، ص٧٥

[٣٣] - صوت من الحجاز، خالد فهمي (مجلة معهد المخطوطات العربية: القاهرة، مج ٦٠، الجزء الأول، مايو / أيار ٢٠١٦) ص ١٦

هذا العمل يعدّ مقدّمة ضرورية لباحثي الدراسات الثقافية الذين يهتمون بالنقد الثقافي للنصوص من حيث فعاليات أنساقها الثقافيّة المتغلغلة ببنية المجتمع الذي ينتمي إليه المخطوط تاريخيًا وصولًا للحظة الراهنة المفعمة بفكر المخطوط.

إنّ علم المخطوطات يعالج جملةً من القضايا التي تتعلق بدراسة المخطوطات القديمة والنصوص للوقوف على حقائقها وأطوار مكوناتها الماديّة والفنيّة، ومن الممكن إجمالها بـ:

١): المواد الصنعيّة للمخطوطات

يتعلق بحث تقنيات المواد الكيميائية بأساليب تنقيتها والتجارب العمليّة والأجهزة المستخدمة وخطوات صنعها وخواصّها. وإذا كانت الخيمياء والسحر والتنجيم من سمات العصور الوسطى، إلّا أنّ كتبَ الصناعات واضحة للمتابع، ومنها ما اختصّ بتصنيع الحبر، أو المداد والمقصود به: "الحبر المستعمل للكتابة، وهو مادة أساسية في عمل النسّاخ والورّاقين والعلماء وغيرهم ممن شاركوا في نسخ العلوم والمعارف"[٣٤] ومن كتب التصنيع التراثيّة: رسالة (زينة الكُتبة)[٣٥] لأبي بكر الرازي (متوفى ٣١١هـ / ٩٢٣م) التي تناولت في ستّ ورقات صناعة الأحبار وحيل الكتابة ووصفات لإزالتها وحفظها، ومن الكتب التراثية التي عالجت صناعة الحبر كتاب (عمدة الكتّاب وعدّة ذوي الألباب) للمعز بن باديس (توفي ٤٥٤هـ) و(في قلع الآثار عن الثياب) للكندي (توفي ٢٦٠هـ / ٨٧٣م) و(الرسالة العذراء للشيباني توفي (٢٩٨هـ)، إضافة إلى كتاب (الخواص الكبير) لجابر بن حيان (توفي ٢٠٠هـ / ٨١٥م) وكتاب (المخترع في فنون من الصنع) ليوسف الرسولي (توفي ٦٩٤هـ / ١٢٩٤م) وقد فصّل الرسولي بـ: "كيفية استعمال المواد ووضّح ذلك وشرحه، وحدّد كمياتها النسبيّة، ومعالجتها عند وضعها على الملابس وغيرها،... ثمّ فصّل عن صناعة الأحبار فجاء الفصل الثاني من الكتاب (في عمل أجناس المداد وعكل الأحبار السود والأحبار الملونة)، قدّم فيه ٢٤ وصفة لأنواع من المداد والحبر"[٣٦] ثمّ الفصل الثالث عن تلوين الصباغات، والرابع في الكتابة بالذهب والفضة وغسل اللازورد، والخامس في وضع الأسرار في الكتب. وكتاب (عيون الحقائق وإيضاح الطرائق) لأبي القاسم العراقي (توفي حوالي ٧٠٠هـ / ١٣٠٠م). كما ذكر قاري في بحثه المشار إليه كتب: زهر البساتين في علم المشّائين للزرخوني (متوفى ٨٠٨هـ / ١٤٠٥م) والنجوم الشارقات لمحمد الحسني المتوفى أواخر القرن العاشر الهجري، وقطف الأزهار لأحمد المغربي، وجواهر الفنون والصنائع لمحمد الهرمسي، وقد ذكر قاري أنّ: "معظم نُسخ الكتب السابق ذكرها لم يطبع بعد، ويحتاج إلى من يعمد إصداره محققًا"[٣٧] ومن الأهميّة بمكان أن يُجرى التحليل الكيماوي لمكونات الصحائف ومواد الكتابة حيث هو الضامن لتحديد مكوناتها وتاريخ نسخها، ومعرفة طبيعة المواد، إذ منها ما هو نباتي مثل لفائف البردي، ومنها حيواني مثل جلود الحيوانات، كما على الكوديكولوجي أن يعرف طرائق صقلها والتمييز بينها ومراحل تحويلها إلى رقّ صالح للكتابة عليه. أمّا بالنسبة إلى الورق فهي مادة مصنوعة من ألياف النباتات أو الخِرَق، واختلفت صناعته في العالم الإسلامي الواسع، وقد صدّر إلى أوروبا في القرن٦ هـ / ١٢م من فاس وخاتيقا في إسبانيا على ما ذكره الإدريسي، كما أنّ صحائف الورق لوّنت بالأحمر والأصفر

---

[٣٤] - عابد سليمان المشوَخي، الحبر والمداد في التراث العربي (مجلة معهد المخطوطات العربية: القاهرة، مج ٥٥، ج١، مايو ٢٠١١) ص١١٢

[٣٥] - محمود محمد زَكي، قدم بحثًا عنها في المؤتمر السنوي الثلاثين لتاريخ العلوم عند العرب الذي عُقد بجامعة حلب، سوريا، عام ٢٠١٠م.

[٣٦] - لطف الله قاري، الحبر والمداد في كتب الصناعات الشاملة (مجلة معهد المخطوطات العربية: القاهرة، مج ٥٥، ج١، مايو ٢٠١١) ص٩٠

[٣٧] - المرجع نفسه، ص١٠٤

والأخضر والأزرق منذ القرن الثالث للهجرة، وقد ساعد تنوّع ألوان المداد والحبر النسّاخ في: "استخدام كلّ لون لتحقيق أهداف معيّنة كالتفريق بين النصّ الأصلي، أو إبراز أسماء الكتب ومؤلفيها وعنوانات الأبواب والفصول، بالإضافة إلى رسم خطوط التنبيه في النصّ"[٣٨] كما ذكر الطوبي طريقة القولبة في تصنيع الورق، وذكر تنوّع مواد صناعة الورق بمرور الزمن التي: "بدأت بالحريروانتهت بمواد رخيصة مثل قشور النباتات ونفايات القطن وشباك الصيد الباليّة"[٣٩]، ويؤكّد على ضرورة التحليل المختبري لتحديد مكوناته، وزمن صناعته، ويشير الطوبي إلى وجود: "ثغرة في التعقّب الأثري لأوعية المعرفة في تراثنا العربي والإسلامي"[٤٠] التي لا بدّ من تجاوزها للتمكّن من تعقّب ماديّة المخطوط العربي.

٢): دراسة الملازم وطريقة الطيّ للوصول إليها

لم تذكر هذه المهنة في الكتب العربيّة المعالجة للكتاب وصيرورته، ولكنّ الطوبي فصّل في طرق الطيّ وصناعة الملازم، وشرح طرق تحضيرها بناء على ما كتبه الغربيون، وقسّمها إلى طريقة الطي بقطع الربّع، والطيّ بقطع بالثُّمن، ومن الجدير بالذكر أنّ الرقّ لدى العرب بقيَ مستخدمًا حتّى القرن الثامن الهجري / الرابع عشر ميلادي، ومهنة طيّ الصفحات وصنع الملازم ارتبطت باستخدام الورق الذي تزامن استخدامه مع الرقوق إلى أنّ حلّ الورق محلّ الرقوق.

٣): علامات الخزم وأنماطه وترتيب الصفحات

يدرس فيه كيفية تقطيع فرخات الكتاب المكوّنة للملازم وتهيئتها للمباشرة بعمليات القطع والنسخ والترقيم، ومن علامات الخزم المدوّرة أو المثلّثة اوعلى شكل خطٍّ صغير مستقيم، وهذه العلامات تشير إلى أصل الكتاب وزمن صناعته. أمّا أنماط الغرز فهي ثقوبٌ للتجليد، وأخرى لتصنيع الملازم.

٤): علاقة إخراج الصفحة بالتسطير

يعدّ التسطير جزءًا من الكيان المادي المستقلّ للمخطوط، وقد عرف العرب المسطرة واستعملوها بتسطير كتبهم، وعرفوا البركار، و: "التسطير هو مجموع الخطوط الأفقيّة والعمودية التي تساعد النّاسخ أو المزخرف على إنجاز نصّه أو زخرفته"[٤١] ويتمّ التسطير بمنقاش خاصّ أو بالنقطة الجافة التي تنجّز بالمنحت من دون استخدام الحبر. وتتبع تطور الجانب المادي للمخطوط يقتضي البحث بالتسطير الذي يعين على تركيب الصفحات وتناسقها خلال ترتيب جمالي، ويعدّ بمثابة قانون تخضع الصفحة بموجبه للتنسيق وتكوّن عالمًا صغيرًا"[٤٢]، ولاحظت مليكة بختي أن لتسطيرالمخطوطات نظامين، أولهما: بسيط بإقامة خطين عموديين أو طوليين لضبط النصّ، عرضه وطوله، المتضمنان الكتابة؛ وثانيهما: التسطير المركّب: ويتمّ بإقامة مقاطع متواليّة في وجه الصفحة مرتكزة على عمود مركزي أو عمودين، ويكتب الناسخ تبعًا لاحتياجات النصّ على وجه الصفحة أو على ظهرها. وقد ذكر القدماء مساحة البياض

---

[٣٨] - عابد سليمان المشوَخي، م. س، ١٦١

[٣٩] - الطوبي، مجلة مَعهد المخطوطات، م. س، ص٢٧

[٤٠] - المرجع نفسه، ص٢٨

[٤١] - المرجع نفسه، ص٣٤

[٤٢] - مليكة بلخي، م.س، ص٥٩

بالصفحة، ومساحة الحاشيّة، وهذا يشير إلى تنظيم الورقة وإخراج النصّ، وذلك بالمخطوطات الرفيعة المستوى، أما معظم مخطوطاتهم فكان يسودها العشوائية في ترتيب صفحاتها، إضافة إلى: "بتر في أطراف هوامش الصفحات الرئيسية"[٤٣]، ولكن منذ القرن ٩هـ / ١٥م، حلّ الورق محلّ الرّق وأصبح التسطير بالمسطرة اكثر انتظامًا.

وفي معرض ترتيب الصفحات وتركيبها لا بدّ للكوديكولوجي من الانفتاح على الزخرفات واختلاف الحروف وبدايات الصفحات ونهاياتها، وصولًا إلى الفهارس والملاحق المبوّبة، والكشف عن تناسق النصّ، عنواناته وهوامشه وأدراجه وزخارفه وتناغم عناصره هندسيًا.

٥): التسفير أو التجليد

المتعلق بطيّ الملازم وربطها وتكوينها كتابًا يغلّف بجلدة غلاف، وتحديد نوع الرشوم على وجه الغلاف وظهره، وكيفية تصنيع اللسان وشدّ الملازم في المكبسوخياطة الملازم وتصنيع البرشمان والتغرية وغير ذلك من بحث عن المكونات الأساسيّة لحرفة التجليد وعصرها ومكان إنجازها.

٦): مكوّنات الزخارف

وتتعلق بمعطيات الزخرفة والتصوير والتزيين، وقد قسموا هذه الفنون تعاقبيًا: " فنتحدث أولًا عن الصور والرسوم التوضيحيّة، ثمّ الحليات والزخارف الجماليّة، فالتذهيب"[٤٤]، ولعلّ صناعة التذهيب تساعد الكوديكولوجي منهجيًا على تعقّب المواد وسرّ تصنيعها، وربطها بالعناصر الماديّة الأخرى.

٧): أنساق المخطوط بصفته وعاء للكتابة

ويعالج فيه تغيرات تقنيّة طارئة على المخطوط كطي الصحائف وتركيب الدفف وكبس قفا المخطوط والحزم وغيرها، ثمّ يتمّ دراسة التهميش ونظام الوقفيات والترقيم وتدخلات المصححين والقراءات والتملّكات وحرود المتن وغير ذلك من عتبات تستحق الدراسة لمعرفة المخطوط كوعاء يتضمن نصًا. ومما يغيّر من طبيعة المخطوطات تعرّضها للكائنات الحيّة الدقيقة، مثل عفن الفطريات التي تنمو في بيئة الرطوبة، أثبتت التجارب العلمية نجاح مقاومتها بأشعة جاما المكوّنة من موجات كهرومغناطيسية لها قوة اختراق عالية تمرّر بين المخطوطات فتعقمها وتوقف نشاط الفطريات، لقد: "أثبتت فعالية أشعة جاما في علاج الكتب والوثائق وأية أوراق تعرضت للتلف بالعفن"[٤٥] كما أنّ هذه الأشعة وفّرت بيئة صحيّة للموظّفين داخل المكتبات وبيوت الأرشفة. كما صار بالإمكان تحديد فترة صنع وتاريخ المواد القديمة بطرق علمية معاصرة، ليس آخرها استخدام الكربون ١٤ المشعّ بدقة نسبيّة.

---

[٤٣] - مليكة بختي، م. س، ص٧٠

[٤٤] - الطوبي، مجلة معهد المخطوطات، م. س، ص٤١

[٤٥] - مانويلا دي سيلفا، استخدام أشعة جاما، ضد فطريات المخطوطات، ترجمة: أميرة سعد عزب (مجلة معهد المخطوطات العربية: القاهرة، المجلد ٦٠، الجزء الأول، مايو ٢٠١٦) ص٢٥٢

٨): النِّساخة والمخطوطات

تتنوّع الخطوط القديمة وتعدّ علمًا قائمًا بحدّ ذاته، ولكن ما يعني الكوديكولوجي هو الأدوات المستخدمة في أثناء الكتابة، ومادة الكتابة وحجمها، وجلسة الناسخ وحركاته والمعلومات المثبتة على المخطوط عن التاريخ وعن أحوال النساخة، والتزيين والزخرفة والعنوانات الملوّنة وحروف الابتداء والتجليد، والتمييز بين النساخة الفرديّة والجماعيّة.

ويختلف علم الخطوط القديمة الذي يهتم بماديّة الخطوط ونوعيتها وطريقة كتابتها ومعدل الحروف في السطر وعدد الكلمات عن النِّساخة في علم المخطوطات الذي يهتمّ بالهامشي وليس بالمتن ومن ذلك: "بدايات النصوص ونهاياتها والعنوانات وحرود المتن والوقفيات والترقيمات والسماعات والإجازات والقراءات والأدعيّة"[٤٦]ويضاف إليها الاهتمام بتمزقات الورق أو الرق والتحدبات والثقوب والحشرات والشطب والكشط والإحالات، وقد كتب ابن البواب (توفي ٤٢٣هـ)، وابن باديس (توفي ٤٥٤هـ)، بالخطوط والأقلام، وأيضًا كتب ابن مقلة (توفي ٣٢٦هـ) رسالة في علم الخط والقلم. كما أنّ الوقف يتبع للنساخة وتكون مسجّلة على ظهور المخطوطة المستدعية دراسة تاريخية، وكذلك من ملحقات النساخة خوارج الكتاب، ومنها الإجازة المعنية بتوثيق النسخة المخطوطة وقراءتها على مؤلّفها أو غيره، وتعني الإجازات دراسة طالب العلم لدى عالم مشهود له بالعلم ثمّ يجيز له إجازات نسخ او رواية أو قراءة وغيرها، أو إجازات سماعات وتعني: "أن يُقرأ الكتاب أو جزء منه على عدد من السامعين تسجّل أسماؤهم في نهاية القدر المسموع"[٤٧] ، إضافة إلى التمليكات المتضمنة اسم مالك المخطوطة وتاريخ التمليك ومكانه، ومنها يستنتج مدى انتشار الكتاب زمانيًا ومكان انتشاره ونوعيّة تملكه ورحلة الكتاب، وكلّ الإشارات المتعلّقة بالنساخ كالتنجيم والطب والفقه لمعرفة تاريخ الثقافة للعصر الذي ظهرت به المخطوطة.

٩): علامات الترقيم

وضع الخليل علامات الإعراب الأساسيّة وهي الكسرة والضمة والفتحة، ثمّ أضاف إليها السكون والشدّة والمدّة وعلامة الصلة والهمزة، وكانت شكل من أشكال إزالة العجمة والغموض بالمعاني، ثمّ بدأت علامات الخطوطات تتطور لدى علم النساخة العربيّة. ومنها التعقيبة ويقصد بها؛ تكرار أوائل الكلمات في أول ملزمة جديدة في أسفل آخر صفحة من الملزمة السابقة، وفي المخطوط العربي وجود لتعقيبات عامة تشمل كل صفحات المخطوط، وجزئية تكون في بعض أجزائه، ومنها الإشارة للشطب والإزالة، ومنها علامات الإضافات على هامشي الصفحة، ومنها الدوائر بنهاية الفقرة، ومنها الألوان التي تعبّر عن عنوانات أو لتحديد مرجع معيّن.

ومن الجدير بالذكر: "من المشكلات التي تعاني منها المخطوطات العربيّة تشتتها بين مختلف أنواع المكتبات، ومشكلة ما يعتريها من إهمال لصيانتها أو حفظها أو معالجة آفاتها والتقصير بفهرستها في أمكنة تواجدها في دور الكتب العربية ومكتباتها وجوامعها وجامعاتها...، وأيضًا، عدم وجود تخصّصات

[٤٦] - الطوبي، مجلة معهد المخطوطات، م. س، ص٤٥

[٤٧] - الحلوجي، م. س، ص٨٦

أكاديمية عن المخطوط العربي"[٤٨] إذ لا يزال علم المخطوطات (الكوديكولوجيا) خارج نطاق اهتمامات الباحثين والمؤسسات البحثية العربية المختصة. ومن المفارقات في هذا الزمن أنّ المكتبيين العرب لا يزالون معتمدين على عملين رائدين هما: معجم المؤلّفين لعمر رضا كحّالة، ومعجم الأعلام لخير الدين الزركلي.

أخيراً وليس آخراً، لا يكتفي الكوديكولجي بتحقيق المخطوط ونشره، بل لا بدّ أن يتابع الدراسات المتعلّقة بمضمونه بهدف مجادلته، والوصول إلى الأنساق الثقافيّة التي انتشرت ببيئاته التي ظهر فيها، ومنها بيئة الواقع الراهن الذي لا يزال أهله يعدّون الحلول لدى الأسلاف الصالحين. "إنّ الباحث ليرتاب فعلًا في الكتاب إذا ارتاب في مقدرة محقّقه على قراءة النصوص وتحليلها، أو كسله في الرجوع إلى المراجع الضروريّة في شرح الكلمات والمعاني التي تحتاج إلى توضيح وبيان، فيضيع العمل الأصلي من جرّاء إهمال وعدم اكتراث مدّعي التحقيق هذا"[٤٩] فمن تلك المخطوطات ما يثير العصبيّة والطائفية والتكفير وكراهية الآخر وتصنيع الطغاة وتأليه الإمام أو الحاكم، تشجع على انتشار الخُرافات والميتا تاريخ وعلى محاربة العلوم المعاصرة، فلابدّ للدارس من كشف النقاب عن العيوب النسقيّة التي خلّفها مخطوطات محدّدة.

النسخ والمقابلة وإثبات الفروق

تحقيق المخطوطات

التحقيق: لغةً، أحققتَ الأمر إحقاقًا إذا أحكمته وصحّحته. وإثبات الحقّ من خلال جمع المعلومات وفهم العلاقات التي تربطها ببعضها، والإحكام لتداعياتها، والتصحيح لأبنيتها، والتيقّن من صحة وقائعها.

اصطلاحًا: التثبّت والفهم والتحكّم والتصحيح والتأكّد والتيقّن معانٍ لها صلة بمفهوم التحقيق الاصطلاحي.

أمّا المخطوط: مفهوم يتعلق بالخطّ، وهو المكتوب بالقلم، وكاتب يخطّ: يكتب بيده. والكتاب المخطوط هو نصّ مكتوب بالقلم يدويّا.

والكتاب المخطوط المحقّق هو الذي تمّ التحقق من عنوانه، واسم مؤلفه، ونسبته المؤكّدة إليه، وتمّ التأكّد من النصّ الحقيقي الذي أراده المؤلّف من خلال إرجاعه إلى شكله الأصلي.

يختار المحقق الكتاب المخطوط لتحقيقه بناء على معيارين:

- أولهما: قيمة النص التاريخية والعلميّة، وتتحدّد بالكشف عن موضوعه ومقاصد تأليفه وسيرة مؤلّفه وشهرته وأهميّة الحقبة التاريخية التي ظهر فيها النصّ، وتصنيفاته إن كان أصلًا أم مختصراً.
- ثانيهما: التأكّد من عدم نشره محقّقًا تحقيقًا علميّا وافيّا[٥٠]؛ وهذا يستدعي من المحقق أن يعمّق معرفته بأصول التخصّص ومتابعة الكتب المحقّقة وفهارس المخطوطات ومتابعة الدوريات

[٤٨] - عبد الستار الحلوجي، المخطوطات والتراث العربي (الدار المصرية اللبنانيّة (القاهرة، ط١، ٢٠٠٢) ص٤٧

[٤٩] - عادل سالم العبد الجادر، م. س، ص٧٧

[٥٠] - صوت من الحجاز، خالد فهمي (مجلة معهد المخطوطات العربية: القاهرة، مج٦٠، ج الأول، مايو ٢٠١٦) ص١٤ و ١٥

المتخصصة بها ومجالات البحوث المتخصصة كالمكتبات والجامعات ومراكز البحوث والفكر ودور النشر والمواقع الإكترونية المتخصّصة، ...إلخ.

ويبدأ التحقيق بجمع نسخ المخطوط، ثمّ: "قراءة المخطوطات ومقارنة النسخ وتوليفها، وما هذا إلّا مرحلة ابتدائيّة من مراحل التحقيق، تأتي بعدها مرحلة دراسة الرسم الإملائي..."[٥١] ويتمّ ذلك بعد إجراء المقابلة أو المعارضة وتعني: "مراجعة النصّ على الأصل الذي نُقل منه"[٥٢] بمعنى آخر: "إعداد نصّ صحيح من خلال مقارنة النصّ المنسوخ بالنسخة الأصل (النموذج)"[٥٣] وبعد أن تتحدد الاختلافات الناجمة عن الفروق، تبدأ عملية التقييم.

ولعلّ تقييم المخطوط يتطلب المعرفة بموضوعه، وبمكانة المؤلّف، وأصالة المادة العلمية، وتاريخ النسخ ومكانه. ويستكمل التقييم عند التحقّق من اكتمال النسخة، وصِحّة متنها وسلامته من الأخطاء، وذلك بعدما يُشتغَل على إظهار صورة المتن والهوامش والحواشي التي تركها مؤلّفه عليها وإكمال السقط فيه، ويحتاج هذا العمل معرفة بتاريخ كتابة المؤلّف لكتابه المخطوط ومكانه الجغرافي والظروف التي كُتب بها وانتمائه الديني والإثني، ونوعية الأحبار والورق أو الرقوق أو البرديات، والرسومات والزخارف المستخدمة، ثمّ يتمّ نسخه بشكل دقيق، وصولًا إلى تحقيقه وفقًا لما أراده مؤلّفه.

إن الوصول إلى غاية التحقيق يستلزم من المحقق أو الكوديكولوجي أن يولي مشكلة إثبات الفروق بين النسخ العناية اللازمة وعدم إهمالها؛ وتستمدّ هذه المشكلة مكانتها من: "كونها دليلًا على تحسين عمليات كثيرة؛ إذ هي ترتبط بقضيّة النسخ والمقابلة والتخريج وعرض مادة الكتاب المراد تحقيقه، مشغلة التحقيق، على مصادره التي استقى منها معلوماته، وعلى النجاح في تمثّل أسلوب مؤلّفه، وما يلازمه من خصائص تشكّل شخصيته الأسلوبيّة"[٥٤]. ولعلّ الاختلافات بين نسخ النصّ الواحد الخطّيّة هي التي تضع المحقّق أمام مشكلة يعمل على حلّها من خلال تحديد الفروق بين نسخ المخطوط الواحد وإقامة المقارنة بينها، ويحتاج هذا العمل إلى تحقيق ابتدائيّ يقوم على اختيار الأقرب منها للصواب بعد عملية النسخ، ثمّ العمل على تصويبها وتكملة نواقصها وشرح المبهم منها والتعليق على ملابساتها.

إن التحقيق الابتدائي[٥٥] أساسٌ في سلم تحقيق النصوص، فهو يحدّد نواقص النسخ والزيادات بها ومعالم التصحيف والتحريف والتبديل بالمواضع والأخطاء اللغوية والأسلوبية والنحوية والإملائيّة، وتخليص النسخ من الصدوع والتشققات والطمس.

---

[٥١] - عادل سالم العبد الجادر، إشكاليّة التعامل مع النسخة الفريدة عند تحقيق المخطوطات التاريخيّة (عالم الفكر: الكويت، العدد٣، المجلد٣٦، يناير – مارس ٢٠٠٨) ص٦٨

[٥٢] - عبد الستار الحلوجي، نحو علم مخطوطات عربي (دار القاهرة: القاهرة، ط١، ٢٠٠٤) ص٨٥

[٥٣] - آدم جاسك، المرجع في علم المخطوط العربي، ترجمة: مراد تدعوت (معهد المخطوطات العربيّة: القاهرة، ط١، ٢٠١٦) ص٣٨٨

[٥٤] - خالد فهمي، أنشودة الهامش (مجلة معهد المخطوطات العربية: القاهرة، مج٥٨، ج٢، نوفمبر ٢٠١٤) ص٢٢٣

[٥٥] - التحقيق الابتدائي: مصطلح يطلق على المرحلة الأولى في تحقيق النصوص القديمة من جميع النسخ المختلفة للمؤلّف المخطوط، ومعرفة تاريخها، ومقابلتها بعضها ببعض، وذكر ا لاختلافات بينها، واختيار الأقرب منها للصواب، حتّى يكون أساسًا للتحقيق النهائي، وهو التصويب والتكملة والتعليق، ويرجع الفضل في التفرقة بيم مرحلتي التحقيق إلى العالم الألماني كارل لجمان (١٧٩٣ – ١٨٥١) الذي ابتدع هذا الأسلوب في تحقيقات العهد الجديد من الكتاب المقدس. مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب ( ) ص٨٩

انتقلت عملية مقابلة النصوص إلى العلوم الإسلاميّة من تقاليد المخطوط اليوناني السرياني، ومورست على النصوص العربية بين العلماء العرب منذ القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي، على ما ذكر آدم جاسك، ومن: "أقدم حالات المقابلة التي كانت عن طريق القراءة ما جاء في كتاب المصاحف لابن أبي داود السِّجِستاني (توفي ٣١٦هـ / ٩٣٨م)[٥٦] ثمّ ذكر جاسك أنّ مقابلة النصوص كانت شرطًا في حصول الطالب شهادة الرواية.

كانت حركة الاستشراق سبّاقة بالاهتمام بالمخطوطات العربيّة في العصر الحديث، وقد وعى المستشرقون مشكلة الفروق بين النسخ، وأولوها عناية في تقاليدهم، ولعلّ كارل لَخمان (متوفى ١٨٥١) أول من ذكر التحقيق الابتدائي، وعدّ اختيار النسخة الأقرب للصواب بعد المقارنة والاستدلال ركيزة من ركائز التحقيق. ثم تحدّث جوتهلف برجشتراسر (متوفى ١٩٣٢) عن فروق إبرازات[٥٧] النسخ في كتابه (أصول نقد النصوص ونشر الكتب). ثمّ ظهر كتاب بول ماس (متوفى ١٩٥٠) (نقد النصّ) عام ١٩٢٧ الذي هدف به إلى إخراج النص إلى أقرب ما يكون إلى الأصل، إلى أن أصدر ريجيه بلاشير وجان سوفاجيه كتاب (قواعد المخطوطات العربية وترجمتها) في خمسينيات القرن الماضي، وقد عالجا فروق النسخ إثباتًا وإهمالًا، أضافا إلى مسائل المقابلة وإثبات الفروق بين النسخ أخطاء الناسخ الفرديّة مثل السقط سهوًا والتصحيف والإملاء وغيرها، و أخطاء المؤلّف وإهماله، أو الخلل في المفردات والتراكيب أو الأوزان والعروض، ثمّ أشارا إلى الزيادات بيتن نسخة وأخرى.

وقد ذكر خالد فهمي جهود مركز البحوث الإسلاميّة بإستنابول (إيسام) بوضع أسس تحقيق المتون، وهو دليل إرشادي لتبيان: تقدير الفروق الناتجة بين النسخ بالزيادة والنقصان، باستثناء النسخ المصحّحة في إحدى النسخ، والتفريق بين الاختلافات والفروق الناجمة عن تقدير الحواشي[٥٨]، وقد تكون جهود إيسام تتويجٌ للتقاليد العربية الإسلاميّة في موضوع الإثبات والإهمال للفروق بين النسخ، إذ منذ ١٩٤٤ كتب محمد مندور مقالًا بعنوان (حول أصول النشر العلمي) في كتابه (في الميزان الجديد) عالج فيه الفروق بين نسخ المخطوطات، وركّز على ضرورة إثباتها في الحواشي من دون إثقال الحاشية بإيراد ما لا ضرورة لها، وأشار إلى أهمية اتباع المحقق مبدأ التخمينات لتحديد الفروق. كما أشار عبد الرحمن المعلّمي اليماني إلى فروق النسخ في كتابه (أصول التصحيح العلمي) عام ١٩٥٢، وأورد أهمية ذكر الاختلافات في الحاشيّة بين النسخ لمخطوط واحد، وحذّر من إهمال معالجتها. ثم جاء عبد السلام هارون عام ١٩٥٤ الذي أشار إلى أهمية ترجيح الروايات الأكثر صحّة، وتصحيح الأخطاء والتنبيه للزيادات والنقصان، وركّز على ذكر الخلل في الحاشيّة. وصلاح الدين المنجد عام ١٩٥٥ أشار إلى اختلافات النسخ وتطرق إلى إثبات الخطأ والتصحيف والتحريف والزيادة والروايات التي تبدّل المعنى والتعليقات على هوامش المخطوط في حاشيّة الكتاب المخطوط المحقّق. ومنذ مطلع الثمانينيات كتب حسن الشافعي عن ضرورة اتخاذ المحقّق قرارًا علميًا بشأن ما يثبته في المتن، ويذكر الأخطاء والخلل في الحاشيّة. وعبد الهادي الفضلي الذي ارتأى أن تعالج الفروق بين النسخ بمقدمة الكتاب المحقَّق. وعبد المجيد دياب في كتابه

---

[٥٦] - آدم جاسك، م. س، ص٣٨٨

[٥٧] - الإبرازة: مصطلح تراثي ويعني: المرات التي يظهر ا.و يبرز فيها الكتاب، وتطابق الإبرازة في زماننا الطبعة، بنين وطوبي، معجم مصطلحات المخطوط العربي، ص٢٢

[٥٨] - خالد فهمي، م. س، ص٢٢٩

تحقيق التراث العربي، منهجه وتطوره، الذي عدّ إيراد كلّ الأخطاء من العبث الذي يضيّع متن النصّ المحقّق. ثمّ أضاف رمضان عبد التواب عام ١٩٨٦ في متابه مناهج تحقيق النصوص بيم القدامى والمحدثين ضرورة تحصيل قواعد تحقيق النصّ، وتثبيت ما يفسد المعنى بدليل واضح دون نقص أو زيادة، والإشارة إلى ما يقع في حيّز التخمينات والظنون مالم يقم دليل على صحتها في الحاشيّة. أمّا الصادق عبد الرحمن الغرباني كتب في كتابه تحقيق نصوص التراث في القديم والحديث ضرورة إثبات ما له قيمة في النصّ وإهمال تثبيت ما يعلم بداهة من الاختلافات. ثم أصدر مهدي فضل الله ويحيى الجبوري وعبد الله عسيلان وإياد خالد الطباع كتبًا عن تحقيق النصوص والمخطوطات وتطرقوا إلى الفروق بين النسخ وعدّوها من عناصر منهج تحقيق المخطوطات الأسايّة ولكنهم لم يقدّموا جديدًا عما قدمه من سبقوهم.

إن الدراسات والكتب التي ذُكرت آنفًا لم تخرج عن التقاليد الاستشراقية في مسائل التحقيق، فمعظمها افتقدت لمنهجية دالّة على درب تحديد الفروق بين النسخ وفق استراتيجية كوديكولوجية علميّة عربيّة، إذ لا يجد المتابع لهذه الكتب اختلافات بينها منهجيًا ومعرفيًا سوى من تباينها بترتيب موقع فصل أو فقرة الفروق بين النسخ من البحث، مع افتقادها لمعايير حاسمة لإثبات الفروق بين النسخ أو إهمالها، وغياب الوضوح بالشواهد من الكتب المخطوطة والمحقّقة العربية، كما يلاحظ عند المستشرقين الذين حدّدوا الفروق بين النسخ ارتكازًا على وظائفها في سياق النصّ.

وفي مسألة الفروق بين النسخ لابدّ للمحقّق من وصف كافة النسخ التي اعتمدها بتحقيق المخطوط وتسجيل سماتها، وإهمال الفروق التي لا قيمة لإقامة النصّ بنية وموضوعًا، ليذكر كلّ ذلك بالمقدمة.

مسائل في تحقيق المخطوطات

المقابلة أو المعارضة بين النسخ

معنى المقابلة: قابل الشيء بالشيء مقابلة: عارضه، ومقابلة الكتاب بآخر: مقارنة بينهما. وعارض الكتاب بالكتاب أي جعل أحدهما بمواجهة الآخر بهدف مقارنتهما.

واصطلاحًا: مقابلة الناسخ نسخته وهي **الفرع**، أو ما نقله بأصل شيخه وهي **الأصل**، وإصلاح ما يوجد من فروق أو تصحيف أو تحريف أو زيادة أو نقصان، ومن الممكن المقابلة على نسخة الأصل ونسخ فرعيّة عديدة للوصول إلى نسخّة محقّقة موثوقة. على أن يرقّم المحقّق النسخ، أو يدلّ عليها بحروف، وأن يذكر مصدر كلّ نسخة.

وعندما تبدأ المقابلة بين النسخ يتوجّب على المحقّق أن يقوم بتحديد النسخة الأصل (الأم)، ويقوم بإثبات الفروق بينها وبين النسخ الثانويّة الأخرى، ويثبت الفروق بالقسم المخصّص لتدوين الفروق في صفحة التحقيق. وهناك ثلاثة أساليب اتبعها المحققون العرب بحسب تنظيم الصفحات، فمنهم من قسّم الصفحة إلى متن وقسم لملاحظات المحقق حول الفروق بين نسخ المخطوط ، وحاشية التخريجات والتعليقات. وآخرون يضعون ملاحظات المحقق في المتن، ثمّ تثبت في حواشي النسخة المحقّقة، ويصحح المتن، أو يثبت الخطأ في المتن ويصحّح بالحاشية. أمّا الأخطاء المكرورة مثل الهمزات أو حروف العطف أو علاملت الترقيم أو غيرها فتذكر بمقدمة كتاب النصّ المحقّق.

معالجة السقط بتصويبه

يكون السقط بالمفردات أو العبارات أو الأسطر وذلك لأسباب تتعلق بالسهو أو انشغال القلب أو تشابه الحروف والكلمات أو سبق النظر، وقد يكون لأسباب ماديّة بسبب الرطوبة أو التآكل أو الطمس أو الخروم لأسباب مجهولة، ويعالج السقط بتداركه وإكمال الناسخ والإشارة لمصدر تصويباته في الحاشية، ومن الجائز أن يثبت الخطأ ما بين قوسين معقوفين مع الإشارة لرمز النسخة الذي ورد الخطأ فيها، ويقوم بالتصويب في الحاشيّة. أمّا إذا اشتركت كلّ النسخ بالسقط، فمن حقّ المحقّق الاجتهاد بالرجوع لمصادر أخرى تتصل بالمخطوط، أو انتقاء بديلٍ للسقط بما يقتضيه سياق النص مبنىً ومعنىً، إن كان السقط حرفًا أو كلمة أو جملة أو عبارة، وتكرارًا، مع التنبيه والإشارة في الحاشيّة. ومن الممكن إذا عجز المحقّق عن إيجاد بديل للسقط أن يضع نقاطًا بحسب حجم السقط ويضع حولها قوسين معقوفين، ويشير لعدم قدرته الوصول لقناعة راسخة حول السقط.

قد يكون خطّ المخطوط غير واضح، فاللبس بالنقط وبالإعجام، أو وجود قواعد بالكتابة في أثناء كتابة المخطوط لم تعد مألوفة بزمن التحقيق. أو أحيانًا يلاقي المحقّق صعوبات نتيجة كثرة التحريف والتصحيف الذي وقع فيهما كاتبه. أو نتيجة رداءة المخطوط للبلى والتآكل الذي أصابه، أو لانطماس بعض كلماته، أو اندثار بعضها نتيجة سوء التجليد. ومن الصعوبات أيضًا فقدان موضوع المخطوط أهميته أو غرابته عن علوم العصر الذي يجري فيه التحقيق. أو غرابة لغة المخطوط وأساليبه الخطابية والتعبيرية واستخدام ألفاظ غريبة.

ومن الحلول لمواجهة هذه الصعوبات:

بداية أن يكون المحقّق على دراية بعلم المخطوطات الذي يهتمّ بالجوانب المادية للمخطوط، وأن ينظر إليه كوعاء قبل أن يبدأ بعملية كشف محتواه. وأن يتحلى بالأمانة العلميّة وبامتلاكه رغبة الدخول بمغامرة المعرفة والعلم. وأن يجمع المحقق أكبر عدد ممكن من نسخ الكتاب الذي يحققه، ويقوم بمقابلة بعضها البعض مقابلة دقيقة. وأن يكرّر قراءتها ليألف خطّها وأسلوب لغتها وكتابتها. وأن لايهمل العودة للمصادر والمراجع الموصولة بالمخطوط المعالج. وأن يخضع تفكيره للشكّ وصولًا ليقين غير ملتبس. وأن يعي المحقّق السمات التي تسم العصر الذي ظهر به المخطوط اوّل مرة. وأن يكون من الذين اعتادوا التؤدة والصبر بعملهم، وأن يكون على دراية بأدوات التحقيق ووسائله وأساليبه.

كما على المحقّق أن يتحرّى نسخة أو نصًا محقّقًا لنص المؤلّف، وأن يثبت أخطاءه وهناته مع الإشارة إليها

إزالة التصحيف والتحريف وتصويبهما

الإشارة إلى موطن التصحيف والتحريف وتصحيحه، وذكر طريقة التصويب؛ فمنها ما يكون الناسخ قد أدركه وثبّته على الهوامش، ومنها ما يرجع لتصويبات المحقق بعودته إلى نسخ أخرى، أو مصادر تناولت المخطوط وأوردت تصويبات تتعلق بالتصحيف والتحريف، أو ماشابه ذلك.

تصويب الأخطاء اللغويّة

التحرّي عن الأخطاء الإملائيّة والنحويّة والأسلوبيّة، مع تحرّي المحقّق لطبيعة هذه الأخطاء التي تكون قد ظهرت نتيجة كثرة وجوه الإعراب والمعاني واللهجات العربية وتشعّبها مكانيًا وزمانيًا، وعندما

يتحقّق من الخطأ يصوّبه، ويشير إلى طبيعة الخطأ في الحاشيّة، أو يتركه ويضعه بين قوسين معقوفين، ويشير إلى الصواب في الحاشيّة. وكذلك الأمر بآيات القرآن الكريم وبالأحاديث النبوية الشريفة، لا بدّ أن يذكر بالحاشيّة طبيعة الأخطاء، وأن يثبت الآيات أو الأحاديث الصحيحة اعتمادًا على القرآن ومصادر الفقه الإسلامي وعلوم الحديث. وعندما يقع اللبس، فعلى المحقّق أن يختار من الخيارات الأصحّ من وجهة نظره الّتي تفضي إلى حُسن فهمه وفقًا لما أراده مؤلّف المخطوط.

التعامل مع الزيادة في النسخ أو المحذوف منها

يُشار الى مواقعها بالنسخ التي ورد فيها زيادة أو نقصان، ويثبّت ما جاء في النسخة الأمّ، والتأكّد إن كانت مقصودة من النسّاخ أو حدث التغيير عفوًا، إلّا إذا كانت أحدهما ضرورية لإقامة المعنى في النصّ، فعلى المحقق إلحاق الزيادة بالمتن وحصرها بين قوسين معقوفتين، والإشارة عنه بالحاشيّة أو العكس. أما النقص فينطبق عليه ما ذكر آنفًا عن السقط. أمّا إذا وردت الزيادة من قبل النسّاخ فيعود أمر ذكرها خارج المتن بناء على تقدير المحقّق وما يراه مناسبًا.

ومن النقص الذي لا يحتاج إلى إشارة وتصويب مثل: علي أبي طالب، فإضافة بن لا تحتاج إلى تنبيه في الحاشية، أو بني الإسلام خمس، فإضافة على لا يحتاج إلى تنبيه، قد يكتفى بوضع قوسين معقوفتين حول الحذف الذي أضيف، أو بدونهما.

التكرار في النصوص

قد يكون المكرر مثبتًا أو مشطوبًا عليه في متن النص، فواجب المحقّق أن يزيله وينبّه عليه في الحاشية بكلمة مكرر.

تقديم باب على باب بين النسخ أو تأخير أو اختلاف برواية

لابدّ للمحقّق من إصلاح الخلل الواقع، و مقاربة الأسباب التي أدّت إلى هذا التأخير أو التقديم أو الاختلاف بين نسخة وأخرى، لا سيّما مع النسخة الأمّ. والانتباه إن كان الناسخ بالأصل استدرك الخلل، وأشار إليه في هوامش صفحة المتن، عندئذ يشير المحقّق لما شهد عليه، ويصوّب الخلل، أو يكمل السقط.

تخريج النصوص

ينبغي على المحقق أن يعتني بتخريج الشواهد والإحالات الواردة في النص ، ويعزوها إلى مصادرها الأصلية ، ويشمل

تخريج الشواهد التي استشهد بها المؤلّف، ومنها:

- **آيات القرآن الكريمة**: يذكر المحقق اسم السورة ويضع نقطتين، ثم رقم الآية، إن كان في المتن أو بالحاشية، ويستحسن إثبات القراءة المعتمدة؛ وتوضيح فيما إذا كانت من القراءات الشاذة في الحاشية. ولابدّ للمحقق أن يرجع إلى وكتب التفسيركتفسير أبي حيّان أو القرطبي، وكتب القراءات السبع او العشر ثم الأربع عشرة وكتب القراءات
- **أحاديث النبي والآثار**: يذكر رقم الحديث أو الأثر، ثم الجزء، والصفحة، مع ترجمة للكتاب المرجع والكتب المبوبة ، وبيان درجة صحتها أو ضعفها أو...إلخ وذكر علّة الحديث ارتكازًا ارتكازًا على الأئمة والمفسرين، ومطلوب من المحقّق أن يراجع الكتب المصنفة في الحديث كالصحاح والسنن والمسانيد، مثل الموطأ ومسند الإمام أحمد، ومعاجم الطبراني، ونصب الراية

للحاف الزيلعي، وسنن الدارمي والدار قطني وتلخيص ابن حجر وإرواء الغليل للشيخ الألباني وغيرها.

- **الأمثال والأقوال المأثورة:** لا مانع من الإضاءة على المثل الدراج في الحاشية، ويتوجب على المحقق الرجوع إلى: جمهرة الأمثال لأبي هلال العسكري ومجمع الأمثال للميداني، ويقدّم مختصراً عن قصصها. أو تصويب.
- **أقوال الصحابة والتابعين والأئمة** التي ترد في المخطوط، وإحالتها إلى مصادرها، وهذا يحتاج إلى تقصي المحقق، لا سيما إذا كان صاحب القول غير مذكور
- **الأشعار والأرجاز والشواهد:** يذكر صاحب الأبيات الشعرية، ويحيلها إلى مصادرها في دواوين الشعراء المعتمدة، وليتم تثبيت ما اشتغله المحقق في الحاشية بما فيها إذا اجتهد باسم الشاعر أو الرواية، أو إذا أكمل المحقق شطر بيت أو عجزه.
- **الأعلام والبلدان والقبائل والطوائف:** يعرّف المحقق بالمغمورين منهم، ويترجم للذي يعين في الإضاءة على مضمون النصّ، ولا يثقل الحواشي بالمشهورين منهم، وكذلك الأمر بالنسبة للأماكن أو الطوائف، ولابد من العودة إلى الموسوعات والمعاجم، ويجب أن يقارب ما بين المصطلحات القديمة والمعاصرة، فمقياس الفرسخ لم يعد مستخدماً فيعرف بدلالة المتر مثلًا.
- **المصطلحات وغريب الألفاظ** : إن كانت المصطلحات قديمة أو معاصرة، لابدّ من إزالة الإبهام بها، والتعريف بها اهتماداً على مراجع معتمدة كمعاجم اللغة، والدراسات الحديثة للمقاربة بينها وبين التراثي من المصطلحات. وأيضًا شرح المفردات الغريبة عن الحاضر في الحاشيّة.

التعريف بالنصوص المقتبسة من الكتب الدينية بالعودة إلى مصادرها، وتصويب ما هو محتاج إلى تصويب، وتثبيت الاقتباسات على مصادرها، والعتماد على اجتهاد المحقق فيما لو كانت المعلومات مبهمة في المخطوط، ولإشارة لما قام به في الحاشيّة.

هوامش المخطوط

وهي كثيرة في المخطوطات، لا بدّ للمحقّق من إيلائها أهمية بمقدار أهمية متون المخطوط، وشرح ما يتوصّل إليه في الحاشيّة.

- التعليق على محتويات المخطوط: فذكر التصويبات أو الترجيحات أو الاجتهادات أوالتعريفات في الحاشية بمثابة التعليق الذي يجب أن يتحلى بالإنصاف، وأن تكون مؤيّدة بالبراهين والحجج، وسلوك المحقق بباب التعليق هو من صلب عمله الذي يفيد القارئ ويحلّيه له ويقرّبه إليه. ولكن عليه أن يكون حذراً من حشد المعارف التي تثقل الحاشيات أو التي تبتعد عن موضوعات المخطوط.

- المقدمة

على المحقق أن يقوم بالتحقق من التمليكات والإجازات والسماعات وتقديم دراسة عنها في مقدمة كتابه المحقّق، ويختصر بالأعلام الذين على صلة بهذه المهام. ولعل الكتابة عن النص يستلزم: "عرض محتوياته، وجديده. ومدى تأثّره بغيره وتأثيره. ومنهج النصّ الذي يتعلّق بملامحه وطريقته في عرض مادته وتبويبها

وتعامله مع الشواهد وتوثيقها وعَزوها وتعامله مع مصادره وأنواعها"[٥٩] إضافة إلى معالجة عنوان المخطوط ومقدمته وترتيب فصوله، ومقاصده.

فوائد فروق النسخ ووظائفها

لا يمكن أن تنتمي النسخ التي تخضع للمقارنة مع النسخة الأم أو الأصل إلى عصر واحد أو مكان واحد، لذلك كلّ نسخة لا بدّ ان تأخذ طابع عصرها وموطن ناسخها وثقافته، ولذلك فإثبات الفروق أو إهمالها يفيد بفهم تطور الكتابة العربية تبعًا للعصور المتعاقبة بأمكنة متعدّدة، مثل إثبات بعض الحروف أو إهمال رسمها، وتفيد معجميًا بالدلالات التي دخلت على الألفاظ والمترادفات التي بقيت حيّة والتي اندثرت من الاسخدام، كما تفيد بمعرفة وظائف اللهجات العربية المتعدّدة، ودخول ألفاظ وأساليب غير عربية إلى اللغة العربية. كما تتبع التصحيف والتحريف تبعًا للعصور التي نسخ بها المخطوط، ثمّ معرفة أدوار النسّاخ الذين كانوا يذعنون للساسة بتحريف المعاني أو تأليف نصوص ونسبها إلى أئمة معروفين، ولا يُعفى من دراسة الفروق بين النسخ أدوار المستشرقين الذين كانوا يعبّرون عن منظومة فكرية سياسية تعبر عن روح هيمنة الغربيين، في إخفاء أو التشجيع على انتشار مخطوطات مدسوسة لتسهيل هيمنة دولهم على الشرق.

إن إثبات الفروق يعين على تكوين منهج علميَ عربيّ متين لعلم المخطوطات ومنه تحقيق النصوص التراثيّة.

وقد ذكر خالد فهمي بعض النتائج المترتبة عن معالجة الفروق بين النسخ وما يثبت منها وما يهمل، وقال بـ: "استعراض أدبيات التقليد الاستشراقي والعربي بمسألة الفروق بين النسخ وأثبت تأثّر العرب بنمجز المستشرقين، وغياب المعايير الحاكمة عند مناقشة هذه المسألة"[٦٠] كما أن الفروق بين النسخ يعين في تأدية وظائف منها العلمية ومنها الإجرائية، وتفتح باب تحرر عقل المحقّق الذي يجب أن يحمل عقلًا شكّاكًا يخمّن من خلاله الصواب والخطأ، وإرادة شجاعة تدخل غمار المغامرة بالبحث عن ما أصاب تراث المخطوطات من فساد على أيدي المستشرقين ومن والاهم.

وبالنتيجة فإنّ تحقيق النصوص هو معالجتها عبر إجراء المحقّق عمليات للوصول بها إلى أقرب ما أراده مؤلّفها، ابتداء من معالجة النقص والزيادات والتكرار، وإقامة النصّ بتخليصه من أخطاء التصحيف والتحريف واللحن، وإثبات النصّ بتصنيف الفروق وتفضيل الإثبات أو الإهمال والتنبّه للإملاء وتوضيح الاختصارات والرموز وتفقير النصّ ووضع علامات الترقيم الحديثة، ويتمّ كلّ ذلك بمقارنة النسخة الأم بنسخ أخرى، أمّا إذا اعترض درب المحقّق مشكلات تتعلق بنقول المؤلّف عن غيره من المتقدّمين عليه، أو نقول عنه فلا بدّ من ترميم النصّ بالعودة إلى تلك المصادر الخارجيّة لـ: "تجميع ما تفرّق من النصّ، أو إتمام النقص فيه، أو إصلاح الخلل، بالرجوع إلى مصادر أخرى غير المخطوطات المستعملة بالتحقيق"[٦١]وإذا كانت معالجة النصّ وإقامته وإثباته وترميمه تتمّ بالعودة لمصادر ماديّة، فإنّ تقويم النصّ وإصلاحه يتمّان بجهود واقتراحات واجتهادات المحقّق، إذ يعالج الزيادة والنقص والتكرار والخطأ واللحن ويقوّ

---

[٥٩] - خالد فهمي، م. س، ص١٩

[٦٠] -خالد فهمي، م. س، ص٢٤٥

[٦١] - محمود المصري، تحرير مصطلح تحرير النصّ (مجلة معهد المخطوطات العربيّة: القاهرة، المجلد ٦١، الجزء الأول، مايو / أيار ٢٠١٧) ص١٣٩

النصّ وفق مبدأ الشكّ والتخمين شرط أن يضع تقويمه بين قوسين معقوفين في متن النصّ مع الإشارة إلى ذلك بالمقدمة ومن دون إثقال الحاشيّة بها. وبذلك فإنّ تحقيق النصّ يمرّ بثلاث مراحل رئيسة وهي: مقارنة النسخ مع النسخة الأمّ، وإصلاح النصّ وإقامته، وتقويمه وضبطه إعرابيّا وإملائيّا وتفقيراً وترقيماً.

جيل الألفيّة الرقمي الأكثر معرفة وثوريّة

د. أدهم مسعود القاق، مدير مركز ليفانت للدراسات الثقافية، الإسكندرية

السبت، ٢ يناير / كانون الثاني، ٢٠١٨

تعدّ التكنولوجيا الرقمية البيئة الخصبة التي دفعت إلى هيمنة عمليات الأتمتة Automation محرّرة البشر من الأعمال الروتينية والاستبداد الإداري ووسيلتهم لإنشاء معارف متنوّعة واختزان المعلومات ومعالجتها والتحكّم فيها على المستوى العالمي"[١] حتّى أضحت للمجتمعات المعلوماتية سمات مختلفة، تبدّت ملامحها بانفجار المعرفة المؤدّي إلى ازدياد الإنتاج المعرفي وتشتته، كما صار الاستحواذ على المعلومات وتوظيفها ونشرها وحفظها من التلف من مهام المؤسسات الرقمية، ومن نتائج هذه الثورة الواضحة ازدياد قدرات التفكير الابتكاري لدى الأجيال التي عاشت وسط تكنولوجيا التواصل الرقمي، واكتساب حديثي العمر المكوّنين لجيل الرقميّ مهارات متعددة الاتجاهات، وثمّة من أطلق مسمّى جيل الألفية Millennials على مواليد ما بين عام ١٩٨٠ إلى عام ٢٠٠٠م، وهو الجيل الذي أتيح لأبنائه أن يبنوا شخصياتهم في أحضان البيئة الرقميّة، فأضحوا الأكثر معرفة بالإنترنت والموبايلات وتقنيات التواصل.

ويلاحظ أنّ أفراد هذا الجيل يتحادثون ويتابعون شاشات هواتفهم الذكيّة، وقد يكونون متابعين لشاشة التلفاز، ويتناولون طعامهم، ويرسلون رسائل من هواتفهم ،ويسمعون الموسيقا بذات الوقت: "وقد أطلق الباحثون على هؤلاء تسمية الجيل متعدد المهام أي الجيل الذي يستطيع إنجاز أكثر من مهمة في آن واحد"[٢] وهذا مختلف عن الجيل السابق الذي يعتد أبناؤه بالقيام بعمل واحد بروية وبطء دلالةً على رزانة التفكير، بينما الجيل الرقمي يعدّ ذلك كسلًا وخمولًا. كما أنّ هذا الجيل يمقت الانتظار والصبر، فهو سريع بعمليات الاستحواذ على خيارات عديدة من أجل الوصول لأهدافه التي يسعى نحوها مستجيبًا لمقتضياتها بتسارع محقّقًا سبقًا بكل المجالات التي يعمل بها؛ جيل خاضع لديكتاتورية السرعة والتسارع، لا يمتلك وقتًا للتساؤل عما يجب عليه فعله، بل يمتلك حواسًا لاستخدامها لحظة إدراكه لأيّة فكرة من دون إعمال عقله؛ إنّ هذا الجيل أقال إرادته أمام نتائج الثورات العلمية والرقمية المعاصرة، لا وقت لديه لتحديد موقفه والتفكّر بما تعود عليه من منافع أو أضرار، لا بدّ له من القبول بها كما وصلته، والبدء بإنجاز كلّ أعماله على ضوء اللحظة الراهنة، فإذا ترك نفسه ليحدّد سلبياتها أو إيجابياتها أو مدى تطابقها مع قيم المجتمع السائدة تكون فعاليتها انتهت، وبدأت فعاليات كشف جديد أو ثورة رقمية أو تقنية جديدة بالظهور بديلًا عن الحاضر الذي يتحوّل إلى ماضٍ ثقيل على حياتهم المعاصرة.

واثبت الجيل الرقمي أنّه الأكثر وعيًّا بحقوقه الاجتماعيّة والاقتصاديّة، هذا ما أثبتته أحداث وول ستريت حيث ..... وثورات الربيع العربي التي كان جلّ القائمين بها شباب مدعومون من النساء، ولأنّهم يعون حقوقهم بذكاء مستجدّ مع معطيات ثورة التكنولوجيا الرقميّة، فإنّهم يهملون الأيديولوجيا التي تلزم معتنقيها بالتعصّب والانتصار لمشايعيهم ثقافيًّا تبعًا للهويات الحاكمة على الحياة، ويميلون بسلوكهم إلى المرونة بالعلاقات مع الآخرين، مما ولّد عندهم رغبةً نحو تشييد الأسرة وخلق أجواء المحبة بصفتها إحدى تجليات الذات الفاعلة التي تروم تغيير قيم المجتمع وثقافته التي عرفها الجيل السابق لهم، وهذا ما يبرّر اهتمام هذا الجيل بالآداب الإنسانية وقراءتها من جديد تعالقًا مع العلوم الاجتماعيّة، إضافة إلى التكنولوجيا التطبيقية.

لقد تغيّرت اهتمامات الجيل الرقمي، وأفراده: "لا يعرفون سوى المدينة، والفلاحة تراجعت في عصرهم، حيث ما انفكّ عدد الفلاحين يتناقص من سنة إلى أخرى، منذ أزيد من

[١]- رمزي أحمد عبد الحي، نحو مجتمع إلكتروني (مكتبة زهراء الشرق: القاهرة، ط١، ٢٠٠٦) ص١٣

[٢] - نصر الدين العياضي، مساورات الكلمات (دار الثقافة، كتاب الرافد: الشارقة، سبتمبر ٢٠١٧) ص١٤

قرن، والريف أصبح لديهم مرادفًا للنزهة"[٣] ولا شكّ أنّ الألفاظ والتراكيب المواكبة للتكنولوجيا الرقميّة وثقافتها التي يستخدمها هذا الجيل تختلف عما سبقها، فهذا الجيل يعجز بالضرورة عن التعبير بلغة رومانسية أو التحدّث عن الحراثة والبذار والبيادر، تغايرًا مع أفراد الجيل السابق وعصره الذي يحمل مفاهيم خاصّة به، فهؤلاء يحملون الأميّة التقنيّة والثقافية المعاصرة. كما أنّ كثيرًا من أبناء الجيل الرقمي عاشوا في بيئات اجتماعيّة غير التي ولدوا بها أو غير بيئات أهلهم مما فرض عليهم تعريفًا جديدًا للهوية الثقافيّة التي تحمل صفات الهجنة والميل نحو التسامح اللغوي والتلاقح الثقافي والتوجّهات الإنسانيّة. كما أنّ الاستحواذ على المعلومات وامتلاك الخبرات أضحى أكثر يسرًا، والخيال أكثر اتساعًا، حتّى طاقات الجيل الرقمي اللغوية اتسع مداها لكثرة المفردات والمصطلحات والتراكيب التي تستحدث لمواكبة حركة العلوم والفنون المتجددة، إضافة إلى ميل أفراد هذا الجيل للاقتصاد اللغويّ، وليس لديه مشكلات مع الاقتراض اللغوي من اللغات الأخرى، أواستحداث لغة خاصّة بهم. كلّ ذلك مكّنه من توظيف الكثير من الأدوات المعرفيّة والتقنيات الفنية بما لم يسبقه عليها أحدٌ، وبالتالي شرع بابتكار أجناس إبداعيّة جديدة وصناعة أدبيّة مغايرة. إضافة إلى تمكّن أفراد الجيل الرقمي أن يكونوا اكثر مرونة من الأجيال السابقة، وذلك بقدرته على تغيير اتجاه تفكيره إلى وجهة أخرى.

تُرى كيف يرى الجيل الرقمي اليوم السلطة الأمريكية في أربعينيات القرن الماضي عندما رفضت تصديق عقد بين شركة فورد للسيارات مع شركة إلكترونيات لتجهيز السيارات بأجهزة راديو بسبب إعاقتها لتركيز السائقين في أثناء القيادة؟ قطعًا يصفها بالمتخلّفة عن فهمهم لأحوالهم وسط هذه التقنيات التي طورت السيارات وأجهزة تفوق الراديو وظيفيًّا وجماليًّا وتمتّعًا مئات المرّات.

يختلف جيل الشباب الرقمي باهتماماتهم، ومما ورد في احصائيات أمريكية أو أوروبية، أنّ: " ٥٥% من الجيل الشاب الرقمي يرى عدم أهميّة الزواج وإنجاب الأطفال، ويختلف تفكير أبناء جيل ١٩٧٥م، فـ ٨ من أصل ١٠ أشخاص كانوا متزوجين عند بلوغهم ٣٠ عامًا، أما أبناء الجيل الرقمي فـ ٨ من أصل ١٠ أشخاص يتزوجون في الـ ٤٠ من عمرهم"[٤] ومن مظاهر سماته الجديدة تغيّر مفهومه للزوجة، فلم يعد يعني الزوجين الإنجاب بمقدار ما يعنيهما الاشتراك بفعل اجتماعيّ يحقق شروط إنسانيتهما، كما أنّ استطلاع رأيّ لطلاب دون الـ ٣٠ عامًا كشف أنّ ٦١% منهم لا يدعمون النظام الرأسمالي، وفضّلوا تدخّل الحكومة بتنظيم الاقتصاد وتنميته وتأمين مستلزمات المعيشة الأساسيّة.

من السمات التي يتسم بها الجيل الرقمي هو انشغاله بهموم معاصرة وإيجاد حلول سريعة لها يحقق من خلالها فعالية في مجتمعه، لا من موقع مسايرة الأخلاق التي تحكمه وثقافته السائدة، بل بمواجهته والعمل على تغييره، وذلك باستنباط مفاهيم وأفكار وقيم تتناسب مع المتغيرات المتسارعة، وهذا استدعى منهم بناء أشكال تنظيمية معاصرة، من أندية اجتماعية قليلة العدد تدخل في مضمار الفعل المجتمعي لحظة تشكّلها، ومن الوارد إيراد تنظيمات الثورة السورية التي تسامت على الطائفة والقبيلة والعائلة والحزب، وفرضت شكلًا تنظيميا جديدًا وأطلقوا عليها اسم (تنسيقيات) وانتشرت في كلّ أنحاء المجتمع السوري. ومن الملاحظ توجّه الجيل الرقمي نحو العلم وميولهم بقضاء معظم أوقاتهم في جامعاتهم ومكتباتها، ومراقبة شباب تجمع الكليات بجامعة الإسكندرية وتوجّههم نحو مكتبة الإسكندرية المجاورة يثبت ذلك الاستنتاج، إذ تبلغ نسبة الشباب من زوار المكتبة البالغ بضعة ملايين سنويًّا أكثر من ٩٠%، والمفارقة أنّ إناث الشباب يشكلن أكثر من ٨٠% من روّاد المكتبة الشباب، ولعلّ هذه النسب تعكس اهتمام أفراد الجيل الرقمي بتعليم انفسهم ذاتيًّا، وتشير إلى آثار ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١ الفائقة على توجّهات جيل الشباب الرقمي. وإذا تمّ متابعة وسائط التواصل الاجتماعي في النشر

---

[٣] - نصر الدين العياضي، م. س، ص٢٦

[٤] - WILLIAM H. FREY, DIVERSITY DEFINES THE MILLENNIAL GENERATION, BROOKINGS, JUNE 28,2016,ACCESSED NOVEMBER 2, 2017, IN: HTTP: //GOO.GL/EHFUIJ

والمشاركات والتفاعلات والتعليقات والإعجابات... يتبيّن اهتمام الشباب بالقضايا المؤثّرة على حياتهم، الاجتماعية والاقتصادية، لاسيما السياسية، وانعكس هذا الواقع الافتراضي على الواقع الفعلي، فقد ازدادت الاحتجاجات واكتسبت صفات كالجرأة والتحدّي والذكاء بطرح القضايا، والشموليّة التي تنحو نحو العالميّة، بما يشكّل قاعدة لبناء مقاومة ثقافيّة لقيم المجتمع البطريركي وتوجّهات النظام العولمي الذي يستمدّ فكره وأخلاقه من النظرة الدونيّة إلى الآخر، والذي يرتكز على بناء الأمجاد الذاتية عبر تحطيم الآخر، ولعلّ طرح الجيل الرقمي على صفحات التواصل الاجتماعي و مجموعاته ما يدلّ على أنشطة تكسر قيم المألوف، ومن الأمثلة على ذلك إذاعة شمس راد التونسية وهي أول إذاعة تطرح قضية المثليين على العلن منذ عام ٢٠١٤ والتي تطور عملها بظل جمعية موجودين التي أقامت أول مهرجان للأفلام المثلية الكويرية في الشرق الأوسط في ١٥ /١ / ٢٠١٨ في تونس، كما لابدّ من التنويه عن حملة الـ ١٠٤ السورية التي تدافع عن حقوق المثليين.

لقد فرض جيل الألفية الرقمي نفسه على المجتمع الدولي، مما جعل الحكومة الأمريكية تدعم دور الشباب الدولي: "من خلال تعيين مراقب شاب لدى الأمم المتحدة كلّ عام لتعزيز المشاركة في الشئون العالميّة، منذ عام ٢٠١٢م حيث يتمّ اختياره من قبل وزارة الخارجيّة ورابطة الأمم المتحدة بالولايات المتحدة، وتعدّ منيرة خليف، من اصل صومالي، سادس شخص يشغل هذه المنصب، وهي طالبة بعامها الدراسي الثالث في جامعة هارفارد"[٥] كما نجد الولايات المتحدة تقوم برعاية الشباب وإرشادهم من خلال منظمات المجتمع المدني مثل منظمة BBBC، التي تشرك مع غيرها من جمعيات أهلية 2.5 مليون شاب في علاقات التوجيه الرسمي إنجاز برامج التنيوة الشبابية، إضافة إلى تخصيص اعتمادات ماليّة ضخمة لتمويل البحوث الشبابية وبرامج تحديات الشباب، وغيرها.

إنّ الدول المتحضّرة شرعت بمعالجة تلك الفجوات بين الأجيال التي تخلق واقعًا سياسيًّا جديدًا وانقسامات في المجتمع لم تكن موجودة في الأجيال السابقة لجيل الألفية الرقمي.

[٥] - إنجي مهدي، جيل الألفيّة.. دراسة للمجتمع الأمريكي (السياسة الدولية: القاهرة، العدد ٢١١، السنة ٥٤، يناير ٢٠١٨) ص٩٧

تحديات العولمة اللغوية بين أنصار العربية الفصيحة ودعاة اللهجات العاميّة

أدهم مسعود القاق، دكتوراه بالدراسات الثقافية، مركز ليفانت، الإسكندرية

Adhamalkak68@gmail.com

تطورت لغاتُ البشر عبر تاريخ الشعوب وتوسّعت مفاهيمُها، فشملت أنساقًا تحقّق تواصلًا بين كافة أفراد الجماعات والأقوام البشريّة، ونجدها باللغة الطبيعية ولغة الحواسيب والرياضيات، إضافة إلى تخطّيها النطقَ أو الكتابة بمختلف الأجناس الأدبية والفنية والفكرية، حتّى أضحت تمثّل كلّ أشكال التعبير عن الذات والموضوع بالقول أو النصّ أو الإشارة والرمز والحركة أو الرسم...إلخ، وغدت من المكونات الأساسية للهوية الثقافية للجماعات البشريّة المنفتحة لاحتمالات خلق عوالم غير متشابهة، وبالتالي التمكّن من إنتاج أنساق ثقافية سيميائية لا متناهية من أشكال التعبير عن الفكر والعواطف والسلوك.

ولعلّ حركة العولمة التي توضّحت معالمها منذ تسعينيات القرن الماضي، كشفت عن عدم تماثل هذا الكون نتيجة البون الشاسع بين المركز والأطراف الهامشيّة، إذ: "يتميّز المركز بوجود لغات معياريّة وأكثر تطورًا وتنظيمًا وإحكامًا على المستوى البنيوي من لغات هامشيّة"[١]؛ مما أضعف طاقاتها، وقلّل من شأن ثراء التعدّديّة الثقافيّة وأجهز على بعض الخصوصيات الهوياتيّة، مما انعكس سلبًا على التنوّع اللغوي على الصعيد العالمي، فمثلًا تضاءلت اللغات التي اكتسبت صفة الأمان، لتبلغ الآن حوالي ٥% من لغات العالم (٦٠٠ لغة حسب ديفيد كريستال) كما قدّر عدد اللغات على سطح البسيطة بحوالي ستة آلاف لغة، سينقرض نصفُها في نهاية القرن الحادي والعشرين، إضافة إلى أنّه لم يعد هناك إمكان لظهور لغة جديدة تخصّ البشر.

إنّ مفهوم اللغة فى الواقع الراهن جزءٌ من أنساق العلامات التى يتوالد عنها دلالات متغايرة كضرورة لتغيرات الظروف التاريخية التى تتزايد تزايدًا مطردًا فى المجتمعات الإنسانية، والتي تخلق عوالم ممكنة واحتمالات قادرة بدورها على خلق نصوص متباينة فيما بينها تحقّق التواصل، ويعبَّر بها عن عواطف وأفكار وسلوك البشر. وقد ميّز دي سوسيير (١٨٥٧- ١٩١٣م) وهو عالم لغة سويسري معروف، بين **اللغة** كنسق يخضع لقواعد ومعايير تتغير مع كلّ تعبير إبداعى يحمل قيمًا جماليّة وفكريّة جديدة، و**الكلام** المستخدم فى الحياة اليومية لتوضيح احتياجات السامعين؛ وانطلاقًا من رؤى دي سوسيير الجديدة نشأ علم الأسلوب الحديث الذي تطور على أيدي علماء في اللسانيات كالهولندي فان ديك الذي أضاف: أنّ اللغة ليست بنية فحسب، بل هي وسيلة للتواصل، وتشومسكي الذي عدّها ملكة مطبوعة في دماغ الإنسان على شكل جينات وراثيّة، وغيرهم كثيرون إذ غيّروا من فهم البشر للّغة بحيث لم تَعُدْ أداة بيد الكاتب لينقل فكره وعواطفه وموضوعه، بل صارت تحمل فعلّها فى داخلها، فكوّنت بذلك إدراكها الخاص بها وصار ينظر إليها

[١] - عبد الله بريمي، الكون السيميائي وتمثيل الثقافي (مجلة فصول: القاهرة، مج ٣/٢٥، ع ٩٩، ربيع ٢٠١٧) ص٥٧

على أنّها: "أداة نفسها فى إبداع فكرة الكاتب كما أنها خالقةٌ لموضوعها ومبدعة له، وإن هذا ليجعلنا نرى فيها ما لم نكن بأعيننا الخاصة نراه، فاللغة هى عين الانسان إلى الوجود، وهى أيضًا طريقته فى تركيب هذا الوجود"[٢] وعبر معاشرة الكائن للغة وتطور مفهومها على أيدي البنيويين وما بعدهم الذين أولوا النص أولوية مطلقة على حساب المؤلف وتاريخه والظروف التاريخية المحيطة به، وسّعوا دائرة مفاعيل النصوص ولغتها لتشمل مختلف مظاهر الثقافة وأنشطة الحياة اليومية ابتداء من السينما مرورًا بالمصارعة والطهى والموضة وأثاث المنزل وحتى ألعاب الأطفال إلخ...

اللغة والهُوية الثقافيّة

يتضمن مفهوم الهُوية الجنس وسمات طبعيّة فيزيولوجيّة، وأخرى مكتسبة ولكنها قاربت درجة الطبعيّة كالعادات والتقاليد والأعراف والدين واللغة، وفي الحديث الشريف: "كلّ مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه"[٣] وتتنامى الهوية الثقافيّة حتّى تميّز الناس عن بعضهم، وباشتراك الفرد مع جماعة مميّزة بهوية ثقافيّة موحّدة يشعر بذوبان شخصيته وتكبيل حريته الفرديّة، ومع انعدام شعور الفرد بهويته نتيجة عوامل داخلية أو خارجية يدخل بأزمة الانتماء والوعي بمحيطه التي تؤدي إلى الضياع والدخول بأزمة وجودية، و: "الهوية والتاريخ يتحّدان ليؤكّد أنّ كلّ لغة تمثّل تفسيرًا فريدًا لأيّ وجود بشريّ"[٤]. وغالبًا ما يحصل التغيّر في سمات الهوية نتيجة تطور البشرية، فالقوانين والفنون واللباس وكلّ ما هو قابلٌ للتغير والتبدّل يتطور استجابة لضرورات موضوعيّة، أمّا السمات التي وصلت لدرجة الطبعية كاللغة والدين فيصعب تغييرها إلّا في حالات نادرة، تتعلق بقيام ثورة تحمل بنية مجتمعيّة مختلفة عن السابق، تقطع مع القديم، وتستخلص فكرها النظري الخاص بها الذي يحتاج إلى لغة لها مفاهيمها الجديدة، فـ: "اللغة والفكر هما انعكاس للواقع الثقافي الاجتماعي النفسي"[٥] وحاضر المجتمع الأبوي الذي نعيشه يرفض أي تغيير في الفكر واللغة، ولا يرضى إلا بما هو موروث.

ولا تبنى الهوية الثقافيّة إلّا من خلال مساعي الإنسان لبناء علاقات مع الغير تودّدًا وتحالفًا أو صراعًا وعداوة، ووجود هويات متباينة تمكّن الذات من وعيّها

---

[٢] - بيير جيرو، الأسلوبية، ترجمة، منذر عياشي (مركز الإنماء الحضاري: سوريا، ط٢، ١٩٩٤) ص٦.

[٣] - حديث صحيح، رواه البيهقي والطبراني في المعجم الكبير، وأخرجه الإمام مسلم ، مجلة البحوث الإسلامية، ج٤٠، رقم ١٠٦، دار الفتوى، السعودية
http://www.alifta.net/fatawa/fatawadetails.aspx?view=page&pageid=5503&pageno=16&bookid=2&languagename

[٤] - ديفيد كريستال، موت اللغة، ترجمة: فهد بن مسعد اللهيبي (كتاب رقمي على شبكة الإنترنت، من دون معلومات عن النشر) ص٨٣

[٥] - هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي (مركز دراسات الوحدة العربيّة: بيروت، ط١، ١٩٩١) ص١٧

لوجودها ومصيرها، وتتمّ العلاقات بين البشر عن طريق اللغة أساسًا، التي انبنت وتطورت من خلال تشييد جسور بين البشر ليعيشوا في بيئة مجتمعيّة تخضع لقانون وحدة وصراع الأضداد، ثمّ تحايلت اللغة لقبول البشر لبعضهم البعض الآخر، وحثّهم للعيش المشترك وإدارة أو تخفيف حدّة الصراعات فيما بينهم؛ ومن هنا أضحت اللغةُ وسيلةً للتنافس والتعاطف والتواصل السلوكي والعاطفي والكلامي بين الذات والآخر، وعبرها يتعرّف الناس على بعضهم ويُمَتِّنُونَ العلاقاتِ فيما بينهم، أو يقوّضونها، وقد اعتبر دي سوسيير اللغة كائنًا اجتماعيًّا بامتياز، وعدّها نتاج القوى الاجتماعيّة، بل، مؤسسة اجتماعيّة، وذكر العشيري بهذا الصدد: "إنّ طبيعة اللغة الاجتماعية جزء من خصائصها الداخلية"[٦]؛ وبالفعل فالفرد الذي وجد نفسه منذ ولادته في حضن اللغة لا خيار له سوى الخضوع لأنماطها اللغوية المحكمة في مبانيها ومعانيها، التي تفرض نظامًا على مستعمليها موضوعيًّا، وليس تعاقدًا قابلًا للتغيير، وهذا ما يجعل التعديلُ في اللغة الموروثة صعبًا وغير مستحب، ولكنّه ليس مستحيلًا، فالارتباط باللغة والشعور بالحفاظ عليها ومنعها من التدهور هو المعيار العقلي لعملية القبول بتغيير أسس استخدامها، المتعلق أصلًا بالتغيير الاجتماعي الذي يفترض تغييرًا فكريًّا الذي لا يصحّ ويستقيم إلّا بتغييرٍ في اللغة، منهجًا وأسلوبًا، إذ: "يرتبط الانعتاق الفكري ارتباطًا عضويًّا بالتحرّر اللغوي"[٧] القادر على خلخلة الفكر المهيمن، كما في المفاهيم والمصطلحات، لإقامة أسس وعيّ جديد.

لم تُخلَق اللغةُ دفعةً واحدة، ولم يكن لجميع البشر لغةٌ مشتركة وكلامٌ واحد على ما ذُكر في العهد القديم، بحيث جعل النّاسَ يفكّرون ببناء مدينةٍ وبرجٍ رأسُهُ في السماء ليوحّدَهم، مما أغضب الربُّ فقال: "ها هم شعبٌ واحد، ولهم جميعًا لغةٌ واحدةٌ،... فلننزل ونبلبل هناك لغتَهم حتّى لا يفهمَ بعضُهم لغة بعض، فشتتهم الربّ من هناك على وجه الأرض كلّها، فكفّوا عن بناء المدينة، ولهذا سميت بابل، لأنّ الربّ هناك بلبل لغة الناس جميعًا..."[٨] بل تكوّنت اللغات وتطورت ضمن سيرورات تاريخية تدريجيًّا نتيجة عوامل جغرافية واجتماعيّة وثقافية وسياسية واقتصاديّة، وتعدّدت تبعًا لتنوع ثقافات الشعوب والجماعات، وتطورت تلقائيًّا مع تغيّر شروط حياة كلّ أمّة أو شعب كبر أم صغر، حتّى أصبحت العلاقاتُ الاجتماعية مستحيلة الوجود خارج اللغة التي يحكمها نظامٌ لغويٌّ من الألفاظ والعبارات والمعاني والدلالات المعبّرة عن العمل والسلوك والأفكار والعواطف، والتي تعكس اللاوعيَّ الجمعيّ المختزن في تجربة الجماعة، مما أفسح المجالَ لتنامي تراكمات ثقافية في قوالب لغوية يُعبَّر من خلالها عن عقائد المجتمع وقوانين الحياة التشريعيّة وأنماط المعيشة، وقد ذكر العشيري أنّ: "اللغة أخطر رابطة تاريخية تربط بين الأجيال

[٦] - محمد نافع العشيري، مفهوم اللغة ومفهوم الهوية ومظاهر التفاعل (عالم الفكر: الكويت، ع ٤، مج ٤٣، ابريل، يونيو، ٢٠١٥) ص٢٣٢

[٧] - هشام شرابي، م. س، ص١٨

[٨] -الكتاب المقدس، العهد القديم (جمعية الكتاب المقدّس في الشرق الأوسط: الإصدار الثاني، ط٤، ١٩٩٥) سفر التكوين،١١: ٥ - ٨

المختلفة من الشعب الواحد رباطًا يجعل وحدة هذه الأجيال حقيقة ملموسة على الرغم من اختلاف العصور"[٩] بل من الممكن القول أنّ تاريخ البشرية ابتدأ عند بداية التدوين بالأبجديات التي صوّرت اللغة ونقلتها من الشفاهة إلى التدوين. وذكر أحمد أبو زيد أن: "اللغة ليست مجرد أصوات أو ألفاظ منطوقة أو كلمات مكتوبة، وإنما هي كيان متكامل من الفكر والوجدان والتراث والتاريخ والقيم الدينية والأخلاقية، كما أنّها أداة اتصال وتواصل، ..."[١٠]وبمعنى آخر فاللغة هنا تحمل أنساقًا متعلقة بالتواصل البشري وإنتاج الفكر، وبنفس الوقت تعتبر بوتقة حافظة للتجربة الجماعية الثقافية الإبداعية للجماعة، ولا يتجسّد الفكر الذي يحدّد علاقة البشر مع الوجود إلّا باللغة، وبذلك فلا يمكن الفصل بينها وبين الفكر.

إذن، تتطور اللغة بصفتها كائنٌ حيٌّ، لها قوامها المتعلق باللغة الفصحى التي تحمل مفاهيمها الجديدة في كلّ اللغات، وإلى جانبها لهجاتٌ متباينة تظهر نتيجة اختلاف ظروف حياة الجماعات، و: "كلما زاد عدد أفراد الجماعة اللغوية، زاد احتمالُ ظهور التباين اللغوي بينهم، وقد يأخذ هذا التباينُ شكل لهجات ضمن إطار اللغة الجامعة كما في لهجات اللغة العربية"[١١] المتكوّنة إلى جانب الفصيحة، واللهجة هي: "استعمال خاصّ للغة في بيئة معيّنة"[١٢] وهي تحمل بعض الصفات اللغويّة والخصائص الميسّرة لاتصال أفراد تلك البيئة مع بعضهم، وبهذا فاللهجات العاميّة هي لغة الحديث اليومي التي لا تخضع لقوانين تضبطها وتحكم عبارتها، فتسهّل لغة التخاطب، وتقتصد بالمفردات والعبارات، وتوصل الأفكار بسهولة أكبر فيما لو قدّمت بالفصيحة.

ويتسع مفهوم اللغة ليضمّ الفصيحة واللهجات العاميّة، فاللغة الفصيحة تتسم بالمركزية، وتكون أكثر تطورًا وتنظيمًا في أبنيتها، بمقابل اللهجات وهي: "لغات جزئية تحتل الهامش، على الرغم من أنها قادرة على إنتاج أكوان دلالية وترويجها بكلّ قيمها ومستوياتها"[١٣] ضمن سياق دمج خطاباتها الدالة على الهوية الثقافية لجماعة محدّدة. وقد ذكر ابراهيم أنيس بأنّ: "اللغة تشتمل على عدّة لهجات، وتشترك في العادات الكلامية التي تجعلها مستقلّة عن غيرها من اللغات"[١٤]. وبذلك فقد أصبحت اللغة بكلّ صنوفها الصوتية والحركية والإيمائية، الفصيحة والعاميّة، لدى كل الشعوب محدِّدة لمعالم وجودها، وقد أجمل عبد الله الغذامى علاقة الانسان بلغته، حين اعتبر أن البشر كائنات لغوية تتكوّن من النصوص، والنص برأيه معنى، وليس حامل معنى، وأنّه جسدُ حيٌّ يحمل فى طياته المعاني، وهو ليس مجرد نقالة عفش، عفش المعانى، بل هو المعانى التى تتلبس البشر وينبنون على هديها وفق آفاق توجهاتها[١٥]، هذا ما نقرأه عند بارت أيضًا، فاللغة بالنسبة له: "ليست زادًا من المواد بقدر ما هى أفق"[١٦] ولأنّ النصّ جسد حيّ فهو دالّ وذو معنى بالضرورة،

---

[٩] - محمد نافع العشيري، م. س، ص٢٣٩

[١٠] - أحمد أبو زيد، هوية الثقافة العربية (الهيئة العامة لقصور الثقافة: القاهرة، ٢٠٠٤) ص٣٨٥

[١١] - المرجع نفسه، ٢٤١

[١٢] - أحمد تيمور باشا، لهجات العرب (الهيئة العامة المصرية للكتاب: القاهرة، ١٩٧٣) ص٧

[١٣] - عبد الله بريمي، م.س، ص٥٧

[١٤]- ابراهيم انيس، في اللهجات العربية (الأنجلو المصرية: القاهرة، ط٤، ١٩٧٣) ص١٦

[١٥] - عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير (المركز الثقافي العربي: المغرب وبيروت، ط٦، ٢٠٠٦) ص ٤٨.

[١٦] - رولان بارت، الدرجة الصفر للكتابة، ترجمة محمد برادة (دار العين: القاهرة، ط١، ٢٠٠٩) ص ١٨.

وأيضًا له رائحة ولون كالجسد تمامًا، ويمثّل مادة للحبّ والكراهيّة، وبهذه المعاني فاللغة: "وسيلة من وسائل تنمية الشخصية الفرديّة والجماعيّة على حدّ سواء، وتنمية العلاقات مع الآخرين، والإحالة على الأصل الطبقي والعرقي والديني والجغرافي، كما أنها السبب المباشر في الانتحار والبؤس أو الاندماج والرقي الاجتماعيين، وإحدى الوسائل الحاسمة في ترسيخ الانتماء والعصبية للوطن والأمة والتراث والحضارة"[١٧] وفي هذا السياق يصل الغذامى لنتيجة مفادها أن: "النص يقرؤنا ويعيد صياغتنا مثلما فعلت (وامعتصماه) بالمعتصم، إذ أعادت صياغته وغيّرته من مترف إلى محرّر مجاهد، لقد حرّره نصّ (وامعتصماه) من نفسه ومن دعته"[١٨]؛ بهذه المعاني فاللغة تؤسّس لواقع التجربة البشرية، فتكون مرآةً للثقافة وليست وسيلة لها أو أداة تواصل فقط، فهي توظّف البشر لتجعل منهم كائنات لغويّة. ويشير رولان بارت إلى أن اللغة هى: "مجموعة من التعليمات والعادات المشتركة بين كلّ الكتّاب فى فترة ما"[١٩] والكتاب المنتج وسط تلك المنظومة المعرفيّة التي تناولها بارت هو الذي يقرأنا، ويعيد صياغتنا وليس نحن الذين نقرأه ونحدّد مقاصده. وتجارب البشرية مع اللغة غير منتهية، ابتدأت بالأساطير والخيالات والمجازات الشعرية والسير والحكايات الشعبية والآثار الإبداعيّة والنظم المعرفيّة والتصوّرات المجرّدة ولن تنتهي بالتراكيب المفهوميّة،...إلخ، ويحقّ للإنسان أن يعتدّ بتجاربه مع اللغة بصفتها قراءات متعدّدة منتجة لمعطيات جديدة في بيئات زمانيّة ومكانيّة متباينة.
وأشار رولان بارت إلى أنّ: "كلّ إنسان هو سجينُ لغتِهِ: فخارج طبقته، أولُ كلمة يتلفظ بها تعلن عنه، وتُموضعُه تمامًا وتُعرِّف به مقرونًا بمجموع تاريخه، إن الإنسان تقدّمُه لغتُه وتسلّمُه للآخرين"[٢٠]، واللغة الأمّ التي يخلق بحضنها الإنسان هي اللهجة العاميّة التي يتحدث بها أبواه، ثمّ يتعلّم الفصيحة بصفتها أصل اللهجات المتعددة التي تختزن تاريخ الأمة وثقافتها المفعمة بالطاقات المعرفية والجمالية المتراكمة عبر الأجيال المعاقبة، وقد تتعرّض اللغات كالثقافات للتجديد، ولكنها لا تنقرض ولا تزول كالتغيّرات الحاصلة بالعالم التقني أو البيولوجي، فالثقافة المعبّر عنها باللغة يطرأ عليها تحولات مستمرّة، ولكنّ لا تقبع بالمتاحف نتيجة بطلان فعاليتها. ومن الممكن أن يتعلّم الإنسان لغة ثانية أو أكثر، ويكتسب بها مهارات متنوعة، ولكن تبقى لغته الأمّ هي الأساس بتكوّن شخصيته الاجتماعيّة والثقافيّة التي تدعَّم وتثقّف باللغة الأصليّة الفصيحة.

وقد تقترب لغة من اللغات إلى درجة الكمال من حيث تماسكها ووضوح تراكيبها وغنى ألفاظها، كما حدث مع اللغة العربية الفصيحة التي تمثّل بنية واحدة أساسها النحو العربي المؤسس من أجل تفسير القرآن الكريم وفهمه، واستقرت اللغة العربية طيلة قرون عديدة معبّرة عن منظومة معرفيّة واحدة أنتجت مزيدًا من

---

[١٧] - محمد نافع العشيري، م. س، ص٢٤٣
[١٨] - عبد الله غذامي، م. س، ص٦٨.
[١٩] - رولان بارت، م. س ص ١٨
[٢٠] - رولان بارت، م. س ص ١١٣

المنجزات الحضارية العربية الإسلاميّة التي أسهمت في تكوين الحضارة الكونية، فكانت لغة الثقافة والعلوم التي طبعت الحضارة الإنسانية بطابعها العقلانيّ طيلة القرون الوسطى، وإذا كانت قواعد النحو العربية تبدو مستغلقةً على التعديل أو التطوير أو وضع قواعد تجديدية فلأنّ ذلك التغيير ينعكس ويطال قواعد الفقه والتفسير والأدب والنقد ومجمل الثقافة العربية، المهيمن عليها من قبل الأصوليين الذين يعارضون أي تغيير في اللغة والفكر، على الرغم من التغيّر الواضح الذي حصل طيلة الأزمنة التاريخية السابقة للغة المعبّرة عن الوجود المتجدد. وبالمقابل نجد هشام الشرابي يتّهم اللغة العربية الفصحى بعدم قدرتها على التعبير العلمي واستيعاب المعرفة العلميّة وبالتالي: "تحمي سلطتها بالقبول الكلّي أو الرفض الكلّي، وتخشى التفاعل والحوار وتحتمي بالفكر الديني المنغلق على نفسه"[٢١]ويتناسى أنّه يكتب بذات اللغة التي ينكر عليها طاقاتها الكامنة التي تحتاج إلى بيئة زمانية ومكانية تحمل ملامح ثورة فكرية جديدة يقوم بها مبدعيها، وقد ذكر الجابري أنّ: "الاهتمام بالجانب اللغوي في الثقافة العربية هو من ركائز نقد العقل العربي وفهم هذه الثقافة..."[٢٢] وبالتالي سنجد كيف لفظت الثقافة العربية الدعوات التي طالت العربية الفصحى لأنّها حاولت فصلها عن بنيتها النحوية المتماسكة التي تواصل فعلها حتى اليوم، كون ماضي العرب مندمج مع حاضرهم، مما استدعى من النهضويين التأكيد على الهوية الثقافية، ولكن من دون أن يعملوا، حتى هذه الأيام، على تدشين وبناء هوية جديدة تتفاعل مع التحضر الانساني وترتكز على ممارسة المعرفة في ميادينه الجديدة المتعلقة بالعلم والثورات العلمية، سوى من بعض التغييرات المستجيبة لسيرورة التاريخ المتجددة.

عدّت الحضارة العربية الإسلامية الثانية بعد اليونانية القديمة اللتين غيّرتا وجه التاريخ، والتي أسست لنهوض الغرب وبناء حضارته المعاصرة التي غيّرت وجه التاريخ من جديد. وقد سعت الحضارات الثلاث الإغريقية والعربية والأوروبية إلى تحقيق الحرية والمساواة والعدالة بين البشر، وتوجّهت نحو المثاقفة أو الإفادة من ثقافات الغير والانفتاح عليها، والتشجيع على التعدد الثقافي، وبقيت اللغة الوسيلة الطاغية في عملية صهر ثقافات الشعوب من خلال هيمنة لغة الحضارة الغالبة، فكانت الإغربقية (اليونانية القديمة) ثم اللاتينية، عندما هيمن الإغريق ثم الرومان على العالم القديم، وهذا ما نجد صداه في التجربة الإسلامية التي تساوى بلال الحبشي وسلمان الفارسي وصهيب الرومي، والتي برهنت على عالمية الرسالة المحمدية التي اعتمدت اللغة العربية وسيلة لنشر الثقافة، ثمّ تجسّدت النزعة الإنسانية لدى من انضوى تحت لواء الإسلام، ثمّ هيمنت الفرنسية منذ القرن السابع عشر من خلال نتاج الإبداعيين في حقول الأدب، وبعدها الإنجليزية مع صعود الحضارة الأوروبية الحديثة، ومع هيمنة الولايات المتحدة غدت الإنجليزية هي اللغة العالمية إذ يتحدث بها الآن أكثر من ربع البشرية.

---

[٢١] - هشام الشرابي، م.س، ص٢٢

[٢٢] - محمد عابد الجابري، إضاءات وشهادات (مواقف: المغرب، الكتاب ١٥، مايو ٢٠٠٣) ص١٠٩

ومع التقدّم الحضاري المذهل وتهديم الحدود وتوحيد الأنشطة الاجتماعية والاقتصاديّة والثقافية وإهمال الهويّات الثقافيّة، لا سيّما الدينيّة، ظهر مصطلح العولمة الذي اصطبغ العالم من خلال فعالياتها بصبغة واحدة مع التباين الشديد حسب درجات تطور الشعوب، ومعروف أنّ الغلبة في عالم اليوم للولايات المتحدة الأمريكية على كافة الأصعدة العسكرية والتكنولوجية والاقتصادية والاجتماعية، وبالتالي فالعولمة استحالت إلى أمركة في محاولة للسيطرة على العالم، ومن أهم تجلياتها العولمة اللغوية، والتي عرّفت بـ: "عزل الحدود المكانية بين لغات العالم وحصر مهمة اللغة في حدود التوصّل والتواصل"[٢٣] وبذلك ظهر سلوك التسامح اللغوي الذي يجعل المرء يتحدث مع الآخر بلغته حتى لو كان يعرف ذاك الآخر لغة المرء المعني، وتحوّل الأمر إلى المفاخرة بالحديث بلغة الغالبين (الإنجليزية أو الفرنسية) الذي أدّى إلى خمول استخدام العربية وضعف استكشاف معالمها الجمالية لدى النخب المثقفة، إنّ العيب ليس بسلوك التسامح اللغوي بل بمستخدميه تماهيًّا مع لغات أخرى، مع إهمالهم للعربية التي تعدّ كلاسيكية مستمرة، بمعنى أن تطورها لا يمكن أن يكون إلّا من داخل بنيتها المتماسكة، وقد أصاب الفصحى المعاصرة تطورًا منذ جهود الأدباء واللغويين مطلع القرن العشرين، استجابة لسنّة الحياة التي تقتضي تجدّدًا باللغة وبمعانيها التي لا تنفذ، بل تجدّدها وتوالدها مع كلّ تغيّرٍ حضاريّ جديد، وقد تمّت الاستعانةُ بالألفاظ الأجنبية لنقل معاني المصطلحات عندما تعثّر إيجاد ألفاظٍ معبّرة عنها، وهذا ما يطلق عليه بالاقتراض اللغوي الذي يُعْتَرَضُ على العمل به بدعوى قدرة العربية على مواكبة المستجدات العصرية من دون أن تخالط اللغات الأخرى، وهذا من أوهام السلفيين الأكثر جهلًا بتراث الأمّة الذين يعمون بصيرتهم عن نجاح العربية ماضيًّا، في العصر العبّاسي، بالتفاعل مع اللغات الأخرى وتحوّلها إلى عالمية؛ وبناء على ذلك فلا أحد يمكنه أن يعترض على الاقتراض اللغوي أو ضرورة تعلم اللغات الأجنبية واستخدامها، خاصّة أمام اللغة العربية الفصيحة المحصّنة بطاقاتها الإبداعيّة التي لا تنضب، ولا يستطيع أحدٌ أن يفقدها خصوصياتها وجمالياتها، ولا أن ينتزع قدراتها في الإسهام بصياغة حضارة كونية جديدة تحمل معاني إنسانية أكثر نبلًا مما هي عليه راهنًا. وإذا كان الأصوليون يخشون على قدسية العربية الفصيحة وطهرها بمخالطة اللغات الأجنبيّة فإنّ هشام شرابي يتساءل: "هل يمكن الدخول في الحداثة بواسطة لغة غير حديثة"؟[٢٤] ثمّ يصف الصراع الخفيّ العنيف بين حركة النقد العلمانيذة في الوطن العربي، "صراع بين فكر يرمي إلى تجاوز اللغة التقليديّة ونظامها، ولغة ترمي إلى لجم هذا الفكر وتقييده ضمن حدودها الذوقية والأخلاقيّة والمعرفيّة، وهو الصراع ضد لغة تأبى النقد وتصرّ على مدلولاتها الغامضة فيتجسّد في هذا التوتر الداخلي الذي يميّز الفكر العلماني الناقد، فكر يفكّر بلغة أجنبيّة ويكتب بلغة عربية فصحى"[٢٥]، ولكنّ شرابي يغمض عينيه عن حصيلة التواصل الثقافي والعلمي بين

[٢٣] - بدماصي أحمد أوما أوني، اللغة العربية المعاصرة في ضوء تحدّيات العولمة اللغوية (العربية والترجمة: بيروت، ع ٢٣، أيلول، سبتمبر، ٢٠١٥) ص١٧٩

[٢٤] – هشام شرابي، م.س، ص٨٥

[٢٥] - المرجع نفسه، ص٨٦

العرب والحضارة الغربية منذ بداية القرن التاسع عشر، ويهمل ملامح نهضة لغوية عربية تمّ من خلالها استحداث كلمات جديدة وفقًا لقوانين التطور الدلالي بتوسيع معاني الكلام بالتعميم أو بالتخصيص أو بالانتقالات الدلالية المتعلقة بالمجاز والاستعارة و...إلخ.

سمات العربية الفصيحة

تقوم العربية الفصيحة على الإعراب وعلى صحة التراكيب النحوية وسلامة الأبنية الصرفية والأداء الصوتي، وأساليبها ومعانيها ومفرداتها قابلة للتطور، والعربية لها بنيتها التي تميّزها عن اللغات الأخرى، فإذا كانت القراءة في اللغات الأجنبية وسيلة للفهم فقد أكّد الجابري أنّ: "العربية تختلف وتعاكس اللغات الأخرى فالفهم هو وسيلة للقراءة السليمة وبالتالي فالنحو العربي لا يعلمنا كيف نتكلم فحسب، بل يعلّمنا كيف نفكّر أيضًا"[٢٦] على عكس اللهجات العاميّة التي تهمل الإعراب وترتبط بمستوى الكلام المعبّر عن الاحتياجات الحياتية، والتي لا يمكن أن تنتج ثقافة أو فكرًا يؤسّس لفعل تغيير مجتمعيّ شامل.

ومن عوامل قوة الفصيحة أنّها لغة القرآن الكريم، فإقصاؤها عن فعالياتها المجتمعية هو إقصاء للدين الإسلامي، وهذا مستحيل لأنّه المكوّن الرئيسي للهوية الثقافية العربية، المُعبَّر عنها بملايين المخطوطات التاريخية باللغة العربية التي يستحيل تحقيقيها ونشرها خارج بيئتها اللغوية باستحداث قواعد جديدة أو حروف مغايرة أو استبدال اللهجات بالفصيحة على ما دعا إليه بعض المستشرقين ومن والاهم من العرب الغربويين، كما أنّ اللغة العربية الفصيحة تحمل تراث العالم الإسلامي برمته، وهي لغة من صنع العرب، ولم يستعيروها، كما هو حال اللغة التركية التي سهل على أبنائها هجران حروفها العربية مستعيرين الحروف اللاتينية؛ من الممكن التغيير في المناهج المتبعة والمفاهيم والمصطلحات واستنباط المرادفات المعجميّة التي تجعل العربية مواكبة للتحضّر الراهن، ولمنجزات الحضارة الإنسانية، ولكن من الاستحالة إقصاءها.

عند نهوض الفكر القومي في بدايات القرن العشرين صار للفصحى مكانة راقية، وسادت على صعيد الأجناس الأدبية الراقية، باستثناء بعض الإبداعات الشبابية وغالبًا الساخرة، كالغناء والتمثيل والزجل، وفيما بعد على مواقع التواصل الاجتماعي، بينما لا يزال كتّاب النصوص الإبداعية والعلمية والفكرية يستخدمون الفصيحة التي بقيت لغة العلوم والآداب الرفيعة في كلّ أرجاء الوطن العربي.

إنّ وجوب الانتصار للعربية الفصيحة ليست رغبات ذاتيّة بل استجابة لحركة التاريخ التي تستمدّ قوتها من العناصر الطبعية للهوية الثقافية العربيّة المحميّةٌ بقضايا اللغة والدين والأهواء والأصالة، وقد باءت بالفشل آراء بعض الحداثيين وتنظيراتهم وتطبيقاتهم التي نزعت للحطّ من قدر اللغة العربية بدعوتهم للهجات العاميّة التي رمزت للجهل والأمية حتّى القرن التاسع عشر نتيجة تراجع دور الفصحى زمن الخلافة العثمانيّة، وقد ذكر الجابري عن سلامة موسى الذي: "رفض

[٢٦] - محمد عابد الجابري، مواقف، م. س، ص٦٦

التراث العربي وبشّر بالفكر الأوروبي الأنواري فكانت النتيجة عدم قدرته على التجديد ليس بالفكر العربي فحسب، بل لم يتجدد هو نفسه طيلة حياته"[٢٧] لأنّ الأيديولوجيا التي حكمت فكره عدمية ومستوردة فدعا للتجديد من خارج بنية اللغة، وهذا لا يعني نجاح السلفيين باستنهاض الفكر العربي المحكومين بماضوية قاتلة، والذين لم يتمكّنوا من الخروج من قواقع تراثيّة منغلقين داخلها، فـ: "صلاح اللغة يكون فعّالًا أكثر بدعم الوسط الثقافي أو الحاضنة الاجتماعية التي وجدت فيها اللغة، مما يحفّز الناس على استخدامها، وتعزيز الثقافة ككل شرط أساسيّ لتعزيز نموّ اللغة"[٢٨]، وواضح من وجهة نظر كريستال أهميّة معالجة قضايا اللغة على مقتضيات الواقع المعيش. ومن الذين عاينوا المخاطر المحدقة بالعربية سليمان أسو الذي عدّ: "الأمية والعاميّة والعجمية من أخطر الممشكلات التي تواجه اللسان العربي الفصيح اليوم وأمس وغدًا"[٢٩] ولكن لا يمكن معالجة هذه الأخطار خارج مقاومة ثقافيّة داخل ثورة مجتمعيّة تكشف عن العيوب النسقية وتؤسس لأنساق ثقافيّة جديدة تعتمد العربية الفصيحة الجديدة للتعبير عنها.

تجديد البلاغة العربية بمواجهة دعاة اللهجات وإشاعة اللغات الأجنبية

لقد تخلّفت البلاغة العربية عن ركب التقدّم العلميّ المذهل الذي انتشر لدى الغرب فى نهضته وحداثته وتنويره ومعاصرته، : "لأنّها كانت غير قادرة على تجديد نفسها منذ بداية القرن الثامن عشر ممّا أدى إلى سقوطها بالتدريج"[٣٠] ولكن هل نسقطها من حساباتنا بالمرة ونستمدّ معارفنا الجمالية والفكرية من تجارب الأغيار؟ يبدو أنه لا إمكانية تاريخية للقطيعة معها، وإنما كما يقول محمد عبد المطلب فى هذا المقام: "إنّ كثيرًا من مباحث هذه البلاغة قد اتصل بشكل مباشر بالأسلوب وتركيبه فى المعانى والبيان والبديع، حيث نجد فى المعانى دراسة وافية للمقام والحال مع ربطهما بالصياغة الأدبية، كما نجد فى البيان توافقًا مع دروس علم اللغة فى مباحث الدلالة، ونجد فى البديع تحرّكًا على مستويات مختلفة صوتية ودلالية لها أهميتها فى الصيغة الأدبية"[٣١] وهذا يشجّع اللغة العربية على فتح آفاق جديدة على كلّ التوجّهات المعاصرة فى المناهج والنظريات النقدية الأسلوبية المنتشرة على الصعيد الكوني، آفاق تتعلق بقدرة الثقافة العربية على اقتحام ميدان الفكر الإنسانى، ويتوافق ذلك مع وجهة نظر شكرى عياد الداعي لانطلاق الدراسات اللغوية والأدبية العربية الحديثة من البلاغة ذاتها وإنما: "بلا تواضع زائف، وبلا غرور مصطنع أيضاً"[٣٢] بل بإعطاء البلاغة العربية حقها الذى تستأهله وبفهمها وبقراءتها على ضوء راهننا المعيش، وعلى أضواء المناهج الأسلوبية والبنيوية والتفكيكية والسيميائية وجماليات

---

[٢٧] - المرجع نفسه، ص١٠٦

[٢٨] - ديفيد كريستال، م. س، ص٢٠١

[٢٩] - سليمان يوسف بن خاطر أسو، أخطار العامية والأمية والعجمية على الفصيحة في الجامعات العربية (بحث رقمي على شبكة الإنترنت، من دون معلومات عن النشر) ص٥٤، تمّ الاطلاع عليه في ٨/ ٨/ ٢٠١٧

[٣٠] - محمد مفتاح، التلقي والتأويل (المركز الثقافي العربي: بيروت، ط١، ١٩٩٤) ص ٢٠٨

[٣١] - ابراهيم السامرائي، معجميات (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر: بيروت، ط١، ١٩٩١) ص ٢٧٦

[٣٢] - الحبيب النصراوي، م.س، ص ٢٢٤

التلقى المعاصرة الخ... لقد اعتبر عياد أن علم الأسلوب الحديث هو الجسر الرابط بين الأدب الذي يستخدم لغة الشعور بالجمال، وعلم اللغة التي يضبط بالنحو والمعاجم، ويدعو إلى فهم صحيح للبلاغة العربية التي: "أجمع مؤرخو العلم على أنها تمثل حالة من الجمود والتحجّر، أي بالضبط حالة ذلك الجسم المسجى الذي أتيح له أن يعمر حتى عصرنا هذا"[٣٣] وقصد عياد هنا كتاب مفتاح العلوم للسكاكي (٥٥٤ – ٦٢٦ هجري) وتلخيصاته وشروحها، والإيضاح للخطيب القزويني المبني على أحكام معيارية للحكم على المنتج الشعري، والذي برأي عياد، ما يزال مهيمنًا على أقسام اللغة العربية في الجامعات العربية: "فلئن كانت جذوة الحياة قد خمدت حقًا في هذا الجسد المسجى، إنه لأكرم لنا وله أن نعلن موته، ونواري سوءته في التراب"[٣٤]. ولا تستقيم الآراء والجهود الفرديّة في خلق مقاومة ثقافية بالاتكاء على إعمال اللغة كسلاح في أيدي اللغويين والبلاغيين، فواقع لغتنا اليوم يحتاج إلى جهود متضافرة لمؤسسات علميّة متخصّصة بهدف الوصول إلى نتائج معرفيّة رصينة، كما لا بدّ من إشراك المواطنين بحوار مجتمعي ووطني شامل وذلك لتخفيف أعباء الإكراهات الأيديولوجية والسياسيّة، ومن اعتماد المناهج الحديثة الوصفية أو التاريخية أو المقارنة لتصنيف اللغة إلى مستوياتها العديدة المستمدة من العلاقة بين الماضي والحاضر أو بين التجارب الثقافية العالمية ماضيًّا وحاضرًا، أو بين طاقات العامية والفصيحة، أو بين تجارب الأمس القريب في المشرق العربي وتجارب المغاربة والخليج الجديدة، على أن يكون فهم اللغة وتفسيرها وتأويلها لكلّ ما تتضمنه من طاقات على أضواء ما تـؤول إليه المناهج المعاصرة التى نشأت لدى الغرب فى العصور الحديثة، والتى اعتبرت أن الإنسان ليس خالقًا للغة، بل هو مخلوق لها، وطالما ظلّ العرب بعيدين عن العلم المعاصر فدعاة تقنين اللهجات العامية وإشاعة اللغات الأجنبية مستمرّون بمحاربة اللغة العربية الفصيحة الركن الأساس من أركان هوية العرب الثقافيّة.

لقد أضحى البحث في اللغة مرتبطًا بدراسة الكائن المتحوّل بها، وإزاء هذا التحوّل تستعصي اللغة على التقنين والتقعيد كما هى الحال مع البلاغة العربية القديمة التي لا تزال مهيمنة على جامعاتنا وثقافتنا. والحقّ أن لا درب للنهوض بلغتنا إلاّ من خلال الوقوف على الدراسات الحديثة المتعلقة بكلّ النظريات والمناهج الجديدة التى ولدت فى رحم الحداثة وما بعدها، وكانت نتاجًا لتقدّم العلوم التي آلت إلى انتصار الثورات العلمية المعاصرة. من هنا يأتي دور المثاقفة مع مفاهيم حديثة ومعاصرة وعلمية لفهم تراثنا ولغتنا وإخضاعهما لمقتضيات الحداثة وانفتاحها على المابعديات، فليس أمام لغتنا العربية طريق آخر حتّى تتخلّص من جمود البلاغة العربية ومن القوانين والتوصيات التى تسلطت على المبدعين فأغلقت عليهم أبواب الخلق والابتكار إلّا الإقرار بالمثاقفة.

---

[٣٣] - شكري محمد عياد، اتجاهات البحث الأسلوبي (دار العلوم: السعودية، ط١، ١٩٨٥) ص٩

[٣٤] - محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية (الهيئة المصرية العامة للكتاب: ط١ ١٩٨٥) ص٧

اللهجات العربية بين البلاغة القديمة والحداثة

حتّى يتمكّن العرب من إدارة وعقلنة الدراسات المتعلقة باللهجات العامية وتحديد الصلات مع اللغات الأجنبية فهم بحاجة للبحث في تراثهم اللغوي، وعيونهم مفتوحة على ثقافة العصر الراهن، وبالأخصّ على تطور لغات الأمم الحية، بحيث يصلون لمعرفة علومهم اللغوية والبلاغية بلا مبالغة، عليهم أن ينتقدوا ما احتوته علوم البلاغة العربية بلا مواربة، وأن يعيشوا معها بلا تقوقع أو جحود، لأنّ أكثر اللغويين والنقّاد العرب لا يزالون يقومون بتشويه النصّ وفق أمثولة بروكست كما ذكر جميل حمداوي: "لازال الدرس اللغوي والأدبي العربي يسقط في التجريب والتمرين والاستنساخ الأعمى والتقليد، وتشويه النص على غرار سرير بروكست الذي يقتطع من الجثة أعضاء لتتناسب مع قياس سريره"[٣٥] وبهذا فالحرص على اللغة العربية الفصيحة ومواجهة دعوات اللهجات العامية التي حاولت إسقاط أهم مقومات قوة الأمة ووجودها، اللغة العربية، يستدعي ويتطلب من حركة النقد العربية، في حال وجودها، أن تنحو سبل المعاصرة التي لا تهمل الدراسات السابقة، ولكنها تجدد علومها وموضوعاتها وأدواتها في كل لحظة وأن: "يقوم انحيازنا إلى شئ جديد أو متفرد لأنه في أغلب الظن سيقوم بدور كبير في تشكيل أفقنا الخاص يفوق كثيرًا دور الفكر أو التوقعات التي عرفتها الحقب الماضية"[٣٦]، تلك الحقب التي درست اللهجات التي كانت تنتشر في البيئة العربية العربية الإسلامية كالكسائي الذي كتب كتاب ما تلحن به العوام، وابن السكّيت الذي كتب إصلاح المنطق وابن قتيبة في أدب الكاتب ثمّ الزبيدي الأندلسي في كتاب لحن العوام منذ عام ٣٧٩هـ، وابن مكّي الصقلي في تثقيف اللسان عام ٥٠١هـ، والحريري في درّة الغواص في أوهام الخواص، والجواليقي وابن هشام اللخمي، وابن الجوزي، وابن الحنبلي عام ٩٧١هـ، ويوسف الغزي عام ١٠١٩هـ، والبكري، وكتاب همع اللوامع للإمام جلال الدين السيوطي الذي تناول فيه اللهجات وأثرها، وغيرهم... ويلاحظ أنّ تلك الدراسات اهتمّت بتصحيح اللهجات العاميّة، ولم يعتنوا بتدوينها لذلك كانت دراستهم للعامية فرعًا من دراستهم للفصحى، وقد اهتمّوا باستخدام الناس للهجات العامية في أحاديثهم اليومية أكثر من استخدامهم للفصحى، ولاحظوا أنّهم يتحدثون في المجتمع الواحد لهجات شتى... وجاءت اللهجات كما قيدتها كتب التراث اللغوي في تسميات مثل الكشكشة، والعنعنة، والفحفحة، والثلثلة، والتضجع، والعجعجة... ولم تقترن نظرة علماء العربية إلى اللهجات بالشكّ والتخوّف بل اقترنت بالاستنكار وعدم الرضا، ولهذا صنفوا اللهجات في أدنى مراتب الفصاحة، ولم يخرجوها من منظومة اللغة، إنما عندما وصفوها قالوا عنها: المذمومة والقبيحة والرديئة والمرغوب عنها...إلخ. وعلى الرغم من أن العامية لا تعتمد على قواعد ثابتة، ومنها كثير مشتق من لغات الأعاجم، فإن المشتغلين بالدراسات اللغوية يؤكدون أن اللهجات العامية حافظت على ثروة هائلة من الألفاظ الفصيحة المهملة

[٣٥] - شكري محمد عياد، م. س، ص٢٠

[٣٦] - شكري محمد عياد، م. س، ص ٢١٤

عند الكتاب والأدباء والمصطلحات العربية الصحيحة التي استنبطت أيام ازدهار المدنية ولم يضمّها معجم ولا سجّلها أحد من علماء اللغة إلا في القليل النادر.

أمّا ما اشتغل عليه المستشرقون في دراساتهم للعاميّة فمختلفٌ إذ قصدوا التأسيس والتأصيل للهجات العاميّة، وقد أورد محمود مكي مثالًا وهو تحقيق همفري ديفز وترجمة نصّ كتاب هزّ القحوف بشرح قصيدة أبي شادوف، ليوسف الشربيني (١٥٩١ – ١٦٨٨) وعدّه مثالًا للاستشراق الذي اهتمّ باللهجات العامية في الوطن العربي، والكتاب عكس واقع الريف المصري في القرن السابع عشر وقد صدر الجزء الأول عام ٢٠٠٥، وقد جاء الجزء الأخير منه: "عبارة عن دراسة لغوية جمع فيه محقق الكتاب ومترجمه حوالي ستة آلاف كلمة عربية اعتبرها عاميّة في سياقها، وقد صدر عام ٢٠١٣"[٣٧] أمّا أبو شادوف فهو رمز الفلاح المصري ويحكي الكتاب عن حياة المصريين أثناء الحكم العثماني وقد ذكر مكّي أنّ الكاتب: "يعزو سوء أخلاقهم إلى كثرة مخالطتهم للبهائم"[٣٨] وقد سمّى محقّق كتاب أبي شادوف الكلمات التي اعتبرها عامية بالعربية المصرية، وهو: "مصطلح يثير في نفسي الريبة أكثر مما يثير من الارتياح"[٣٩] على ما ذكر محمود مكّي، وهذا الكتاب هو حلقة من سلسلة بحوث حركة الاستشراق سيتمّ تناولها في معرض هذا البحث.

يتعلق التجديد في اللغة بتغيير أسلوب التفكير الذي يفضي إلى تقديم رؤية جديدة للعالم، ويزيد من قدرات التواصل، ويكتسب المزيد من المعارف العلمية والتقنية والحضارية سنّة من سنن الحياة، ولذلك نجد كيف تموت ألفاظ وتنبعث أخرى، وكيف تتغير ملامح الإبداع بحسب تطور المجتمعات ورغبات من تملكهم لغتهم بغية صياغة حياتهم وأفكارهم وسلوكهم على ضوء مواكبتهم لتطور لغتهم، وشاهدنا في ذلك ظهور ألفاظ بدلالات جديدة مع ظهور الإسلام كالصوم والصلاة والزكاة والجهاد والحج وبقية الألفاظ الإسلامية، وأيضًا الجديد في الصياغات اللغوية إن كان في صدر الإسلام، أو بتأثر اللغة بالاتصال الثقافي والعلمي مع حضارات أخرى، كما حصل في العصر العباسي في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، حيث استحدثت كلمات أو تغيّرت مدلولات كلمات في كثير من الأحيان، كالورد وأصله جلب الماء، ثم استعمل لإتيان كل شيء. أو الحج وهو المقصد، ثم خصّص بالفريضة الدينية. والكفر ومعناه الستر، وخص بإنكار الدين، و: "يقتضي التطور اللغوي قدرة اللغة على المطاوعة والتكيّف مع الحراك اللهجي المستمرّ الذي يمكن أن يطمس هويتها ما لم تكن بنيتها قادرة على مواكبة هذا الحراك منها احتواء الدلالات الجديدة للألفاظ، والترادف في استعمال الألفاظ في بيئات متعددة والاشتقاق الذي يؤدّي إلى ظهور ألفاظٍ جديدة"[٤٠] نحن نحتاج أن نستلهم أساليب القدماء في الحفاظ على اللغة الفصحى ونصنع تجربتنا من دون أن ننقل تجاربهم حرفيًا، ندخل في جدل حقيقي بين اللهجات العامية التي يجب أن تكون جسرًا من جملة جسور

[٣٧] - محمود مكي، سقطات المستشرق همفري ديفز في تحقيق كتاب هزّ القحوف بشرح قصيدة أبي شادوف (العربية والترجمة: بيروت، ع ٢٣، أيلول، سبتمبر، ٢٠١٥) ص١٦٠

[٣٨] - محمود مكي، م. س، ص١٦١

[٣٩] - المصدر نفسه، ص١٦٦

[٤٠] - أحمد محمد عيد، م. س، ص ١٥٨

العبور نحو لغة فصيحة متطورة وملبيّة لمقتضيات العصر الذي نعيش فيه. لابد أن يُكشف عن الطاقات التجديديّة في جسد اللغة العربية المستمدّة من هويتها الثقافية التي تميّزها، والأهمّ الاندماج مع الفعل الحضاري المتجدّد، ونحن نرى أنّه ظهر بالفعل، منذ أواسط القرن التاسع عشر وحتى الآن، في أبنية العربية أنماطًا وصيغًا توليديّة إن كان على صعيد الألفاظ أو التراكيب في كلّ مجالات الكتابة الأدبية والعلمية والاجتماعية. ولكن من دون أن تنجح دعوات إلغاء الفصيحة لمصلحة اللهجات المحلّية، لأن لكلّ منهما ميادين متباينة، ووظائف تؤديانها، ووجود اللهجات إلى جانب الفصيحة ظاهرة لغوية اجتماعيّة تشمل كلّ اللغات على اختلاف العصور والبيئات، وبناء عليه يتخلّق أنماط لغوية متعددة، وفي اللغة العربية نتيجة تقدّم التواصل والاتصال والتخطيط اللغوي منذ خمسينيات القرن المنصرم وتطوير مناهج تعليم اللغة العربية واتساع دوائر الاستيعاب اللغوي والمهارات الاتصالية للمتعلمين

حركة الاستشراق والعولمة اللغوية

ارتبط التطور الحضاري بوجود مركز وأطراف، فالمركز يتقدّم على الأطراف بمعارفه كمًّا ونوعًا، ويهيمن بثقافته على الأطراف بلغته، كما يقوم بمحاربة اللغات الطرفية الأخرى ويضعفها أو يحاول إقصاءَها بأساليب كثيرة.

وبالنسبة للعربية فلا تزال دعاوى إحلال اللهجات تشكّل ضاغطًا على الفصيحة، إضافة إلى مزاحمة اللغات الأجنبية للعربية، لا سيما الإنجليزية في محاولة لإنجاز العولمة اللغويّة، ولاتزال اللغة العربية تترنح أمام المواجهة والمقاومة الثقافيّة، ويقول الحبيب النصراوى إنّ: "العربية لا تستخدم إلا جزءًا محدّدًا من مكوناتها رغم أنها تحتاج فى مواجهة المستحدثات الغربية كلّ طاقاتها التوليدية للتعبير عن الجديد من ناحية، ولتجنب الوقوع فى اقتراض الأبنية وهو أخطر أنواع الاقتراض على بقاء اللغة"[٤١] ومعروف أن طاقات العربية التوليدية برزت زمن النهوض العربي الإسلامي، واتسمت حينئذٍ بالعالميّة.

أما الآن فالمركز العالمي يتمثّل بالولايات المتحدة الأمريكية التي تسيطر على ربع الاقتصادي العالمي، وانتشرت لغتها الإنجليزية وأصبح ربع العالم يتكلم بها أيضًا، وقد بدأت الولايات المتحدة بفرض سياسة العولمة منذ تسعينيات القرن الماضي، ثمّ استحالت إلى أمركة في محاولة لتسيطر على العالم أجمع، ومن أهم تجلياتها **العولمة اللغوية**، وهي: "عزل الحدود المكانية بين لغات العالم وحصر مهمة اللغة في حدود التواصل"[٤٢] وبناء على ذلك ظهر سلوك **التسامح اللغوي** الذي يجعل المرء يتحدث مع الآخر بلغته حتى لو كان يعرف ذاك الآخر لغة المرء المعني. كما تمّت الاستعانةُ بالألفاظ الأجنبية لنقل معاني المصطلحات عندما يتعثّر

---

[٤١] - الحبيب النصراوي، قاموس العربية من مقاييس الفصاحة الى ضغوط الحداثة (عالم الكتب الحديث: الأردن، ط١، ٢٠١١) ص٥٤

[٤٢] - بدماصي أحمد أوما أوني، اللغة العربية المعاصرة في ضوء تحدّيات العولمة اللغوية (العربية والترجمة: بيروت، ع ٢٣، أيلول، سبتمبر، ٢٠١٥) ص١٧٩

إيجاد ألفاظٍ معبّرة عنها، وهذا ما يطلق عليه **بالاقتراض اللغوي**،الذي كثُر في زمن نجاح الثورات العلميّة المتواتر التي فرضته موضوعيًّا على اللغة العربية.

ولابدّ من ذكر كيفية تغير ملامح الإبداع، بحسب تطور المجتمعات ورغبات من تملكهم لغتهم وتصيغ حياتهم وأفكارهم وسلوكهم، والشاهد على ذلك ظهور ألفاظ بدلالات جديدة مع ظهور الإسلام كالصوم والصلاة والزكاة والجهاد والحج وبقية الألفاظ الإسلامية وصياغاتها التي تأثرت بالاتصال الثقافي والعلمي مع حضارات أخرى، لاسيما في العصر العباسي، إذ استحدثت كلماتٌ كالورد وأصله جلب الماء، ثم استعمل لإتيان كل شيء. أو الحج وهو المقصد، ثم خصّص بالفريضة الدينية، والكفر ومعناه الستر، وخص بإنكار الدين.

وتعدّ اللغة العربية حاضرًا من أكثر لغات العالم انتشارًا إذ يتحدث بها حوالي ٤٣٠ مليون نسمة، وهي من أكثر لغات العالم ثراء لغويًّا، ومن أقدم اللغات الحيّة في التاريخ، إذ تعود أقدم وثيقة ذكر فيها اسم العرب إلى عام ٨٥٣ ق.م، زمن الملك الآشوري سلمنصر، ومع انتصار الإسلام وانتشاره سمت مكانة العربية وأضحت لغة الثقافة والعلوم والآداب لقرون عديدة فأثرت باللغات التي اتصل بها المسلمون العرب وتأثرت بها، والحقّ أنه لا خوف على اضمحلال العربية، فاستبعادها أو إقصائها عن فعالياتها المجتمعية هو إقصاء للدين الإسلامي وهذا مستحيل لأنّه المكوّن الرئيسي للهوية الثقافية العربية، كما أنّ العربية اليوم إحدى ست لغات معتمدة في كتابة وثائق الأمم المتحدة إلى جانب الإنكليزية والفرنسية والروسية والصينية والإسبانية، وهي لغة التعليم في المدارس والجامعات العربية، ولغة وسائط الإعلام والمؤتمرات، وتدرس لغة ثانية في الدول الإسلامية، ولغة أجنبية في كثير من دول العالم الأخرى.

ولا بدّ أن نذكر أنّ: "هناك ترابطًا بين اللهجات العربية الحديثة والقديمة، وهناك قضايا مشتركة في العاميات المنتشرة في الوطن العربي يعزّز ارتباطها بالفصحى "[٤٣] وقد دافع عبد الله العروي عن فكرة القرابة بين الفصيحة والعاميات ولكنه قال بوجود مسافة بينهما، فـ: "تدوين العامية هو إخراجها من قواعد الشفوي إلى قواعد الكتابة، كما أكّد على تعايش الشفوي والمكتوب"[٤٤] وبحسب العروي فإن انتشار العامية وتوظيفها تجزئ الوطن، وتدفع للانعزال والابتعاد عن تاريخ الأمة العربية وتراثها المكتوب، بينما الفصحى برأيه هي عامل توحيد بين العرب.

ووجود اللهجات إلى جانب الفصيحة ظاهرة لغوية اجتماعيّة تشمل كلّ اللغات على اختلاف العصور والبيئات، وبناء عليه يتخلّق أنماط لغويّة متعدّدة، وفي اللغة العربية منذ أواسط القرن التاسع عشر وحتى الآن ونتيجة تقدّم التواصل والاتصال والتخطيط اللغوي وتطوير مناهج تعليم اللغة العربية واتساع دوائر الاستيعاب اللغوي والمهارات الاتصالية للمتعلمين ظهر في أبنية العربية أنماطًا

[٤٣] - عبد الرؤوف خربوش، م. س، ص١٧٨

[٤٤] - محمد عي حنشي، م. س، ص١٣٧

وصيغًا توليديّة إن كان على صعيد الألفاظ أو التراكيب في كلّ مجالات الكتابة الأدبية والعلمية والاجتماعية.

حتّى أضحى للعربية مستوياتٌ أربعة وهي:

لغة القرآن الكريم، ولغة القراءة والدراسة والكتابة، وهما مستويان يلتزمان بالإعراب. مستوى لغة المثقفين الفصيحة من دون التزام بالإعراب، اللهجات العامية المستخدمة في الأسواق والبيوت الفاقدة لكلّ مقومات الإعراب.

بعض ملامح الصراع بين العربية ولهجاتها

أخذ الصراع بين اللغة العربية الفصيحة ولهجاتها العاميّة منحىً جديدًا منذ بدايات حركة الاستشراق ودعوات الغرب الرأسمالي الصاعد لاتخاذ اللهجات العامية وسيلة تعبير عن الأدب في البلدان العربية؛ وقد أنشئت هيئات كثيرة لتحقيق غايات المستشرقين، ولعلّ أولها مدرسة نابولي للدروس الشرقية بإيطاليا عام ١٧٢٧، وتبعها مدرسة القناصل في فيينا عام ١٧٥٤، ثم مدرسة باريس للغات الشرقية الحيّة ١٧٥٩، وفي عام ١٨١٤ أنشئت مدرسة لازاروف في روسيا، ثم في برلين والمجر عام ١٨٩١ وفي لندن افتتحوا فرعًا لتدريس العاميّة، ودرس فيه حبيب أنطون، وبعد تكليف أحمد فارس شدياق بالتدريس كتب كتابه "أصول العربية المحكية عام ١٨٥٦ باللغة الإنكليزية، وترافق مع ذاك النشاط الاستشراقي ظهور دعوات من قبل كتّاب عرب لإشاعة اللهجات المحلّية وإقصاء الفصحى، ومنهم حسن المصري الذي ألّف كتابًا في العاميّة المصريّة سنة ١٨٦٩، ثمّ تبعه ميخائيل الصباغ ومحمد عباد الطنطاوي وأحمد معربس الشامي، وكان من أوائل من دعا إلى التحول من العربية الفصحى إلى العامية المستشرق الألماني ولهلم سميث بيتا، الذي كان مديرًا لدار الكتب المصرية خلال الثلث الأخير من القرن التاسع عشر الميلادي[٤٥] الذي ألّف كتاب (قواعد العربية العامية في مصر منذ عام ١٨٨٠ بالألمانية. بعد ذلك يجد المتابع دعوات كارك فولرس عام ١٨٩٠ للحط من قدر الفصيحة، ثمّ كيف نشرت الأزجال المصرية والأغاني الشعبية على يد ماسبيرو عام ١٩٠٠، كما أنّ هناك دعوات استشراقيّة لاستبدال العاميّة بالفصحى في بلاد الشام ومنها: "دراسة ماكس لوهر التي عنيت بلهجات القدس والشام ومصر، وليتمان من هولندا منذ عام ١٩٠٥، وصدر أطلس اللهجات السورية والفلسطينية عام ١٩١٥، ودراسات قام بها هاريل الأمريكي عام ١٩٥٧ و١٩٦٣ عن العامية المغربية، وكانتينو وماتسو ومايسن وهوداس الفرنسي وجورج كمضاير وج هِس وفيشر..."[٤٦]
وهناك من درس لهجات الجزيرة العربية ومنهم: هرجرونيه الذي أصدر دراسته منذ عام ١٨٤٨، وكاناكس كتب عن لهجة ظفار عام ١٩٠٨ ولاندنبرج الذي درس لهجات حضرموت قي أوائل القرن العشرين، وسي الإيطالي الذي درس لهجات عدن وحضرموت عام ١٩٣٧، وكتاب ت. م. جونستون، دراسات في لهجات

[٤٥] - http://www.alukah.net/literaturelanguage/0/25/، الألوكة، تاريخ الاطلاع ٣/٨/ ٢٠١٧

[٤٦] - عبد الرؤوف خريوش، اللهجات الفلسطينية (دار أسامة: الأردن، عمان، ط١، ٢٠٠٤) ص٦

شرقي الجزيرة العربية عام ١٩٧٣ الصادر في لندن"[٤٧]، إنّ دعوات الاستشراق تنسجم مع تطلعات منظومة الاستعمار المعرفية والسياسية التي دفعت باتجاه إضعاف الشرق لمصلحة الغرب الاستعماري، وقد ذكر أحمد أبو زيد: "إن أهداف سياسة فرنسا استئصال شأفة الثقافة العربية الإسلامية وعزل الجزائر عن الوطن العربي، وكذلك سياسة الإنكليز في جنوب السودان مع التركيز على القبلية الزنجية والعربية"[٤٨]، وقد استجاب كثيرٌ من الحداثويين العرب لدعاوى حركة الاستشراق، فقد صدرت خمس وعشرين مجلة عامية في الثلث الأول من القرن العشرين منها المسامير عام ١٩١٠ والسيف ١٩١١ والكشكول ١٩٢١ وأبو قردان ١٩٢٤ وأبو شادوف عام ١٩٢٦ وغيرها، وانحط مستوى اللغة إذ صار يكتب في تلك المجلات من العامّة محدودي الثقافة.

ثمّ يُذكر كتاب ترويح النفوس ومضحك العبوس لحسن دالاتي، ومعجم تيمور في الألفاظ العاميّة لأحمد تيمور، ثمّ محمد فريد أبو حديد الذي وصف الفصحى بالجمود، وقال أن اللغة العاميّة كوّنت لنفسها قواعدها النحوية والصرفية، أما محمود تيمور فقد كتب أقاصيصه الأولى منذ عام ١٩٢٧ بالعاميّة ولكنّه أعاد كتابتها بالفصحى والتزم بها في أربعينيات القرن الماضي، ويعدّ يعقوب صنّوع (أبو نظّارة) مؤسس المسرح المصري بالعامية منذ عام ١٨٧٠ ثم تبعه محمد عثمان جلال (١٨٣٨ – ١٨٩٨) ومحمد تيمور (١٨٩٢ – ١٩٢١) ثم جاء ابراهيم رمزي وأنطون يزبك، ثمّ كتب توفيق الحكيم مسرحية الزمار، ثمّ اتهم دعاة العامية اللغة الفصيحة بالصعوبة في حروفها وبعدم قدرتها على مسايرة الحضارة الحديثة، واشتغل الكثير منهم على تيسير النحو كحفني ناصيف وعلي الجارم ومصطفى أمين وابراهيم مصطفى، ومنهم من طالب بتغيير النحو العربي ومما طرح:

١- تسكين أواخر الكلمات
٢- إيثار اللهجة العاميّة واستخدامها كما هي
٣- حذف قواعد معينة في النحو كالممنوع من الصرف وجعل العدد من جنس المعدود ونصب نائب الفاعل وإلغاء صيغ جموع التكسير ونصب المنادى دومًا.

واقترح أحمد لطفي السيد إلغاء الحركات منذ عام ١٨٩٩ وعلي الجارم دعا عام ١٩٤٤ إلى استعمال تشكيل جديد، ودعا عبد العزيز فهمي لاستبدال الحروف اللاتينية بالحروف العربية، تيمنًا بولهلم سميث (بيتا) المذكور آنفًا. حتّى رفاعة رافع الطهطاوي كان من دعاة ضبط العامية المصرية، وقد ذكر خالد زيادة: "اكتشف الطهطاوي تاريخ الاسلام من خلال سلفستر دو ساسي، كما اكتشف خير الدين التونسي عظمة الحضارة الإسلام من خلال تاريخ سيديو"[٤٩] ثمّ يجد

[٤٧] - أحمد محمد عبيد، لهجات الإمارات (دائرة الثقافة والإعلام: الشارقة، ط١، ٢٠٠٦) ص١٣ وما بعدها
[٤٨] - أحمد أبو زيد، م. س، ص ٣٩٠
[٣٨] - خالد زيادة، لم يعد لأوروبا ما تقدّمه للعرب (الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة، ٢٠١٥) ص٢٤

المتابع كيف حارب سعيد عقل الفصيحة وصمم أبجدية عقل اللاتينية للغة اللبنانية. ومن أمثلة العامية ما كتبه يعقوب صنّوع في مجلته الساخرة (أبو نظّارة) عام ١٨٧٨:

يا محلا لانجليزيه / أم عين زرقا وشعر أصفر، شفتها مبارح يا سيادي / ما كانش حولها إنجليز، فقلت لها: ماي ليدي / جيف مي أ كيس أيف يو بليز؟

ثم انتشرت أزجال بيرم التونسي ومسرحياته الهزليّة، كما دعا للعامية محمد رضا الشبيبي من العراق.

وإن كان من الكتاب من عارض الدعوات للعامية مثل ابراهيم مصطفى الرافعي الذي ردّ على ولكولكس وكشف عن ميزات عظيمة في الفصحى، وخليل اليازجي الذي هاجم دعاة العاميّة واتهمهم بأنهم يضيعون أتعاب المتقدمين ويهدمون تصانيف الفصيحة المحكمة، وغيرهم...، فإن دعاة العاميّة باسم الإصلاح والتجديد والتحديث دعوا إلى تمصير اللغة العربية وإلى عدم هجر مألوف الأسماء الأجنبية، وسخروا من الأسماء كالسيّارة والدراجة،... وطالبوا بالاكتفاء بالأسماء الأجنبية، وقد: "استطاع سلامة موسى أن ينال من الفصحى باسم التجديد في الأدب وأن ينال من الأدب العربي القديم باسم الوطن والمدنية والإنسانية"[٥٠]، ثمّ كتب عام ١٩٥٦ كتابه (الأدب للشعب) دعا فيه إلى إيجاد حرف كبير عند ابتداء الجمل وإلغاء التصغير،... ومن الذين دافعوا عن الفصحى عمر فروخ الذي قال: "... فاللغة علاوة على كونها أداة التفاهم، فهي جامع موحد للقومية بأوسع معانيها وسياج للأمة وصلة بين ماضيها وحاضرها، وطريق مستقبلها وعنوان ثقافتها، فإذا كانت الأمة قديمة اللحمة في التاريخ، واضحة النسب في المجد، كانت أحرص على ماضي لغتها، لأنها لا تريد أن تفرط بشيء من تاريخها، فإن الأمة إذا بدأت تنسى تاريخها سهل على الحوادث أن توزعها بين الأمم المختلفة الطامعة بها، أو الطاغية عليها من كل جانب"[٥١]، كما استدعى النهضويون العرب المسيحيون السوريون مثل ناصيف اليازجي وبطرس البستاني وابنه سليم التراث اللغوي والأدبي العربيين وأحيوا الفصحى بمواجهة اللهجات العامية، وانتشرت أفكارهم في الصحافة مثل صحيفة مصر لأديب إسحاق والأهرام لسليم وبشارة تقلا ومرآة الشرق لسليم عنحوري. ثم لحق بهم المسلمون بمن فيهم دعاة العامية مثل رفاعة الطهطاوي، إضافة إلى حسين المرصفي ومحمود سامي الباروي ثم أحمد شوقي، والحضور المميّز لجمال الدين الأفغاني ثم محمد عبده وفي المغرب العربي خير الدين التونسي، والكواكبي في الشام وصولًا إلى الليبراليين كفرح أنطون وشبلي شميل، وبعد الحرب العالمية الأولى كان طه حسين وجماعة الديوان وأبوللو؛ ونهوض الشرق اللغوي والأدبي وبعث المشاعر القومية العربية وتكرّست العربية الفصيحة في الحياة الإدارية والتشريعات القانونية والسياسية.

---

٥٠ - نفوسة سعيد، مرجع سابق، ص١٥٦

٥١ - عمر فروخ، القومية والفصحى (دار العلم للملايين: بيروت،١٩٦١، ط١، ص٩٧.

ومن الذين يذكروا في تقدير العربية الألماني يوهان فك إذ ذكر: "لقد قامت الفصحى في جميع البلدان العربية والإسلامية رمزًا لغويًّا لوحدة العالم الإسلامي في الثقافة والمدنية، وبرهنت على جبروت التراث العربي الخالد والأقوى من كل محاولات زحزحة العربية عن مقامها المسيطر، وإذا صدقت البوادر ولم تخطئ الدلائل، فستحتفظ العربية في هذا المقام العتيد من حيث هي لغة المدينة الإسلامية لأجل غير معلوم"[٥٢]، وقد ورد لدى أنور الجندي أنَّ المستشرق ميليه أكّد فشل جهود حركة الامستشراق[٥٣] والمبشّرين المسيحيين بإشاعة الرؤى الأوروبية أو المسيحية في أوساط المسلمين بسبب تمسّكهم بلغتهم العربية الفصيحة، ثمّ أورد رأي بروكلمان عن فضل القرآن على اللغة العربية. ثمّ يجد المتابع إدوارد سعيد الذي قدّم نظرية جديدة لفهم حركة الاستشراق التي نظرت للإسلام كنصوصٍ، وليس بشرًا، وهذا يرتبط بنظرة الاستشراق الدونيّة للشرق، ولا يُعفى الحداثيون العرب من تلك النظرة إذ: "إن الشرق الحديث يساهم في صبغ نفسه بصبغة الشرق الاستشراقية"[٥٤] التي تعيد صياغة الشرق وفق مصالح الدول المستعمِرة على الرغم أنّ الثقافات مهجّنة ومتعددة العناصر على ما ذكره إدوارد سعيد، الذي عرّف الاستشراق بـ: "أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين الشرق والغرب"[٥٥] وعلى الرغم من امتلاك الغرب وسائل هيمنة متقدّمة إلّا أنّه لم يستطع أن يحسم الصراع مع الشرق العربي الإسلامي على المستوى الثقافي والفكري والسياسي، ولم يكن أمام مفكريه سوى إحلال العاميات التي تتسم بالعشوائية بهدف قنونتها وفقًا لتوجهاتهم التي قضت بإعادة بناء الشرق العربي الإسلامي، بعد أن يميتوا صروح بنيانه الثقافي وعماده اللغة العربية الفصيحة[٥٦] المتحدّرة من أسرة اللغات الساميّة التي عدّوها متحجّرة وساكنة، وعدّوا اللغات الهندية الأوروبية توليدية في جوهرها.

ظلّت العربيةُ الفصيحة من أولى دعائم قوة العرب وأحد أسباب نهوضهم وقوتهم وتحرّرهم، وقد قاومت دعوات إضعافها على أيدي شعراء عظام منذ أوائل القرن العشرين، و: "ليس من شكّ في أنّ للشعر دورًا متميّزًا في تجديد اللغة

---

[٥٢] - يوهان فك، دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، ترجمة عبد الحليم النجار (مكتبة الخانجي: القاهرة) ص١٩٥

[٥٣] - بلغ عدد الكتب التي ألفت عن الشرق الأدنى ٦٠ ألف كتاب مابين ١٨٠٠ – ١٩٥٠، وترجم المستشرقون للغة الفرنسية فقط ٢٢٦٦ مخطوط حتى سنة ١٩٥٩، وصدر أكثر من ٣٠٠ مجلة خاصّة بالاستشراق، ثمّ أعلن عن موت الاستشراق في مؤتمر باريس للمستشرقين عام ١٩٧٣ واستبدلوه بالعلوم الإنسانيّة المعنيّة بالشرق بعد مؤتمر الاستشراق الأول في باريس أيضًا عام ١٨٧٣. للمزيد: إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب (مؤسسة الأبحاث العربيّة: بيروت، ط١، ١٩٨١)

[٥٤] - إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة: محمد عناني(رؤية للنشر: القاهرة، ط١، ٢٠٠٦) ص٤٩٣

[٥٥] - إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة: كمال أبو ديب (مؤسسة الأبحاث العربيّة: بيروت، ط١، ١٩٨١) ص٤٤

[٥٦] -إدوارد سعيد، كمال أبو ديب م.س، ص٢١٢

العربية، وأنّ جانبًا مهمًّا من التجديد اللغوي يقع على عاتق الشعراء، لأنّ اللغة تتوسّع وتتطور بفضل عطائهم، واستخدامهم الصور المجازيّة والأدوات التعبيرية الأخرى"[٥٧] وها هو ذا حافظ ابراهيم يدافع عن العربية منذ عام ١٩٠٣ بقصيدته المشهورة:

وسِعتُ كتابَ الله لفظًا وغايةً وما ضقت عن آيٍّ به وعظاتِ
فكيف أضيق اليوم عن وصف آلةٍ وتنسيق أسماء المخترعات
أنا البحر في أحشائه الدرّ كامنٌ فهل سألوا الغوّاص عن صدفاتي؟
أيطربُكم مِنْ جانب الغرب ناعبٌ ينادي بوأدي في ربيع حياتي؟
أرى كلَّ يومٍ بالجرائد مزلقًا من القبر يدنيني بغير أناة

تجدّد الدعوات إلى العاميّة في العصر الحاضر

في دراسة عن تحولات اللغة الدارجة في الإمارات العربية لعلي الشرهان أوضح فيها كثيرًا من التغيرات اللغوية التي حصلت وأثرت على ما اعتاد السكّان المحلّيون عليه في حديثهم، واستنتج"... ينبغي أن تولى اللغةُ الوطنيّة اهتمامًا أكبر في مجتمع متعدد اللغات"[٥٨]، ودعوته شكل جديد من أجل إقصاء العربية لمصلحة لهجات آخذة بالتكوّن وسط تعددية مجتمعيّة جديدة.
أحمد أبو زيد، هوية الثقافة العربية (الهيئة العامة لقصور الثقافة: القاهرة، ٢٠٠٤)

تقرير ابن زاغو الجزائري ، طالب بفرنسة التعليم؟ نت؟ وتجربة موريتانيا نت – و كتاب باربور ٣٨٨ شمال غرب أفريقيا – المغرب، عن عدد المدارس والطلاب قبل الاحتلال الفرنسي بالجزائر، نت -

وفي المغرب العربي نظمت مؤسسة زاكورة عام ٢٠١٠ ندوة دولية، وبناء على نتائجها عرض نور الدين عيوش منظّمها ورقة بعنوان (العاميّة، لغة المستقبل)، تبناها المعهد الملكي للدراسات الاستراتيجية في المغرب من خلال ندوة **سياسة التنوع وكيفية تفعيل مقتضيات الدستور الجديد** في تموز، يوليو ٢٠١٢، داعيًّا إلى ضرورة (احترام التنوّع الثقافي واللغوي)، وإلى تحويل الفصيحة إلى عاميّة لتلائم مقتضيات العصر، ولتسهم في التطور الديمقراطي والتقدم المجتمعيّ في المجتمع المغربي، وذكر أن العاميّة تجعل المجتمع أكثر تماسكًا والهوية الوطنية أكثر رسوخًا، ثمّ عزى سبب تأخّر المجتمع المغربي عن التحضّر الكوني إلى التمسك بالفصيحة.

[٥٧] - أحمد محمد قدور، مقدمة لدراسة التطور الدلالي في العربية الفصحى في العصر الحديث (عالم الفكر: الكويت، مج١٦، ع٤، مارس ١٩٨٦) ص٣٦
[٥٨] - علي عبد العزيز الشرهان، تحولات اللغة الدارجة (اتحاد كتاب وأدباء الإمارات: الشارقة، ط١، ١٩٩٠) ص٩٥

تُرى ما مدى صحة اختزال الصراع الثقافي بين الفصيحة والعاميّة في مؤسسة زاكورة؟ وماذا يخفي عيّوش وراء إظهار صعوبة تعلّم الطفل اللغة العربية الفصيحة كلغة أخرى غير اللغة الأمّ؟ ولماذا لم يطرح اللغة الفرنسية كلغة يصعب تعلّمها بصفتها بعيدة عن اللغة العاميّة الأم؟ ولماذا يتعامى عن انتشار الفصيحة بوسائل الإعلام والفضائيات وفي المدارس والجامعات؟ إن لم يكن حبًّا وانتصارًا لها، فبمنطق قانون العرض والطلب، إذ إنّ أسواق الفصيحة أوسع بكثير من أسواق رواج العامية.

عدّت ندوة زاكورة العاميّة لغة التواصل للمغاربة القادرة على تواصلهم مع الثقافات المتحضّرة، واعتبرت الصراع مع العربية الفصحى هو صراع مع الفكر السلفي الماضوي، وبالتالي أوصت وطالبت الدولة بتوحيد وتقعيد العاميات في المغرب لتسود بصفتها لغةٌ مغربية أمّ محفورة في ذاكرة المغربي وجدانيًّا ومعرفيًّا، وبالتالي لابدّ أن تدرّسَ في المدارس، وتكونَ لغة الإعلام من أجل أن تنمو شخصية المغربي انسجامًا مع لغته الأم.

ثمّ صبّت ندوة زاكورة جام غضبها على اللغة العربية الفصيحة التي يتعلمها الأطفال المغاربة كلغة غير اللهجة التي قضوا طفولتهم في حضنها، وبذات الوقت أهملت تعلّمهم الفرنسية كلغة ثانية، وعدتها ضرورة لتسهم بالانفتاح على الثقافات المتحضّرة، وبذلك تكون كشفت عن المخفي لدى القيمين عليها والمتعلق بالدفاع عن الفرنكوفونية.

بالغ القيّمون على ندوة زاكورة بالفروق بين الفصيحة والعامية، وتناسوا أنّ ما يجمعهما أكبر بكثير مما يفرّق بينهما، ثم أنّ الفاسي الفهري تحدّى جماعة زاكورة وعيوش بنشر: "مثل هذه السجالات في مجلة علميّة متخصصة، لأنّها لا تقوم على استدلال علمي متين، وتتكئ على سلطتها الإعلامية وليس المعرفية"[٥٩].

كما صدر كتاب كرستن بروستاد عن قواعد اللهجات العربية الحديثة بالإنجليزية عام ٢٠٠٠ وترجم إلى العربية عام ٢٠٠٣ وذكرت فيه أنّ العالم العربي لا يحدث به اتصالًا لغويًّا تبعًا للهجات المختلفة بسبب الحدود المغلقة والتوجّهات السلبية ولكن بعد موت أصوات القومية العربية كساطع الحصري وعبد الناصر أصبحت التقنية الحديثة مؤهلة لأن تلتفّ على تلك الحدود"[٦٠]، وقد حددت الكاتبة من جملة أهدافها لمؤلفها: تقديم وصف لنحو العاميات العربية، حتّى لا يحتاج اللغويّون بعد اليوم للاعتماد على كتب قواعد الفصحى العربية، ثم ذكرت أنّها تودّ تقديم وصفٍ لتراكيب العاميّات العربية قد يساعدهم على تحصيل سرعة وكفاءة في اللغة وكذلك يمكنهم من الانتقال من لهجة لأخرى، ثمّ عدّدت كثيرًا ممن أسهموا بدراسة اللهجات العربية ومنهم كويل عن قواعد العامية السورية عام ١٩٦٤،

---

[٥٩] - محمد علي الحنشي، م. س، ص١٢٥

[٦٠] - كرستن بروستاد، قواعد اللهجات العربية الحديثة، ترجمة: محمد الشرقاوي (المجلس الأعلى للثقافة: القاهرة، ط١، ٢٠٠٣) ص٣٢١

وكوبيت عن العامية المغربية عام ١٩٩٣، وميتشل عن العامية المصرية عام ١٩٥٦، فيغالي عن اللهجة اللبنانية، وهولز عن لهجات الخليج عام ١٩٩٠ وإنجهام عن لهجة نجد عام ١٩٩٤.

لمحات من محاولات تعريب علوم الطب الحديثة

أنشئت أول كلية طب في مصر زمن محمد علي عام ١٨٢٧واستمر تعليم الطب فيها باللغة العربية نحو ٦٠ سنة، وتمّ تأليف ٥٣ كتابًا باللغة العربية في الطب، وبعد تمكّن الاستعمار البريطاني من احتلال مصر حوّل التدريس من العربية إلى الإنكليزية في عام ١٨٨٢.

وفي عام ١٨٦٦ تأسست الجامعة الأمريكية ببيروت، ودرست الطب باللغة العربية، وفي عام

١٨٨٣ تبعتها مدرسة الطب اليسوعية، ثم تحولتا إلى الإنجليزية والفرنسية.

وفي عام ١٩١٩ تأسس معهد الطب العربي بدمشق ودرّس العلوم الطبيّة باللغة العربية، وفي عام ١٩٢٤ تمّ صدور المجلة الطبية العربية، وقدّمت كثيرًا من البحوث والدراسات الطبيّة باللغة العربية.

وفي العام ١٩٣٥ عقدت الجمعية الطبية المصرية مؤتمرها الثامن في دمشق، وحضرة سدنة معهد الطب العربي بدمشق أمثال عبد الفتاح الحكيم ورضا سعيد وعبد الواحد الوكيل، ... وعلى هامش المؤتمر، تمكّن منيف العائدي من اقناع المصريين بالاعتراف بالشهادة التي يمنحها معهد الطب العربي في دمشق لطلابه، بعد أن تقدّم طلاب المعهد لامتحانات أثبتوا نجاح تجربة تعريب العلوم الطبية في دمشق، فتم اعتراف مصر بشهادة المعهد عام ١٩٣٥ وتبعها السودان عام ١٩٣٦[٦١]، وبقيت التجربة قائمة في الجامعات السورية حتى أيامنا الراهنة، على الرغم من تراجعها منذ أواخر سبعينيات القرن العشرين نتيجة ضعف الإرادة السياسية لدى الحكّام، وإقصاء كثيرًا من أصحاب تجربة التعريب عن مواقع المسؤولية في جامعة دمشق، كما أنّ المكتبة العربية الطبية أضحت عاجزة عن استيعاب التطور الهائل والسريع في العلوم الطبية، ومن الجدير با ذكر أنّ المرجع الطبي الموحد المعرّب لم يخضع لتطوير أو تجديد منذ عام ١٩٨٧ حيث صدرت الطبعة الثالثة منه باللغات العربية والانجليزية والفرنسية. وعلى الرغم لجوء طلاب الطب إلى المراجع الأجنبية لمواكبة التقدم بالعلوم الطبية، فإنّ المحلس الصحي الأمريكي أجرى في تسعينيات القرن العشرين دراسة عن طلاب طب سوريين درسوا الطب باللغة العربية فأجاب ٨٥ % منهم عن إمكانية نجاح تجربة التعريب للعلوم الطبية.

---

[٦١] - http://syria-news.com/readnews.php?sysec=155486، سيريانيوز، نقلًا عن مجلة المناهج، دمشق، تموز ١٩٣٥

وفي عام ١٩٩٦ كان يوجد في العالم العربي نحو ٩٠ كلية طب منها (٧٨) كلية تدرس باللغة الإنجليزية وست كليات تدرس باللغة الفرنسية و٥ كليات تدرس باللغة العربية وكلية واحدة تدرس باللغة الإيطالية. وبهذا فتكون تجربة تعريب العلوم الطبية قد فشلت على الرغم من أن جميع دساتير الدول العربية تنص على أن اللغة العربية هي اللغة الرسمية، وأن قوانين تنظيم الجامعات في جميع الدول العربية تنص على أن لغة التعليم هي اللغة العربية، وأن الاستثناءات التي تسمح بالتعليم بغير العربية لم يعد لها ما يبررها.

سياسة التعريب من خلال الحلول المقترحة مع وقف التنفيذ

يواجه المتابع لغة الإعلام وأخطاء الخطباء من المسؤولين المثيرة للسخرية في بياناتهم وتصريحاتهم وخطبهم، إضافة إلى معاناة العربية من جهل المدرسين بالأصول التربوية والتحدّث بلغة تحترم قواعد اللغة العربية، ثم التقصير في تطوير وتجديد اللغة وإثرائها حتى تلاحق التغيرات السريعة التي يمر بها العالم في مختلف المجالات، وقد أرجع أحمد أبو زيد أسباب تخلف العربية إلى:

١- عدم الاهتمام باختيار النصوص في مناهج التلاميذ
٢- الإغراق بتفاصيل قواعد العربية غير اللازمة
٣ – عدم كتابة التراث العربي بأسلوب مبسط ومشوّق
٤ عدم التشجيع لعى القراءة والكتابة الإبداعية

٥ – عدم تمسك وسائل الإعلام باللغة العربية السليمة الواضحة

إضافة إلى عدم التزام مجامع اللغة العربية القائمة على التعريب، وعدم وجود سياسة للنشر على مستوى واسع، وترجمتهم للممطلحات تكون بعيدة عن الذوق العربي العام، مثلا الشطيرة بدلا من الساندويتش، أو الرائي بدلا من التلفزيون ، أو... وعدم الاهتمام بالترجمة لأبحاث علمية وغيرها وعدم وضع سياسة إعلامية لنشر الثقافة العلمية بمصطلحاتها الدقيقة حتى تستقر"[٦٢] ثمّ ذكر سليمان أسو أنّ مواجهة الأخطار المحدقة بالعربية تحتاج إلى جهود جماعية ورسمية وشعبية، واستغلال وسائل الإعلام الجديدة، والتنظير للمواجهة الحقّة، والاستفادة من المواقع الشبكية والفضائيات والضغط الشعبي على المسؤولين في الجامعات والحكومات للحفاظ على العربية[٦٣] وهذه التوصيات لا تخرج عن الشعارات والسياسات المعلن عنها من قبل مؤسسات أنظمة الحكم العربية بما يخص الحفاظ على اللغة العربية الفصيحة في مؤتمرات عربية رسمية يذكر منها:

[٦٢] - أحمد أبوزيد، م. س، ص٣٩٣
[٦٣] - سليمان يوسف بن خاطر أسو، م.س، ص٥٩

ندوة تعريب التعليم الطبي والصحي التي عقدت في دمشق عام ١٩٨٨م والتي شارك فيها ثلاثة عشر وزيرًا وأربعون من عمداء كليات الطب في العالم العربي، وقررت أن يكون عقد التسعينيات هو **عقد التعريب الطبي**، وهذه التوصية لم تصدر من فراغ وإنما هي تعبير عن قناعة راسخة بأن تعريب التعليم الطبي هو الأصلح للأمة العربية على ما جاء في وثائق الندوة. وفي نفس السياق انعقد المؤتمر الإقليمي لتعريب الطب الذي عقدته منظمة الصحة العالمية في القاهرة عام ١٩٩٩م الذي شارك فيه ستة وثلاثون من عمداء كليات الطب وأساتذة العلوم في الوطن العربي، واتفق المؤتمرون على أن يبدأ بتطبيق التعليم الطبي باللغة العربية على الفور في البلاد العربية، وقد جاء في قرارات المؤتمر: "يؤكد المؤتمر أن تعليم العلوم الصحية باللغة الأم عمل ثقافي وحضاري وعلمي يضمن حسن الاستيعاب ويسر العملية التعليمية مما يؤدي إلى تحسن أداء الخدمات الصحية ورفع المستوى الصحي بوجه عام، ويسجل المؤتمر بكلّ اعتزاز تلك الصحوة النشيطة لحركة تعريب الطب الصحي والطبي التي سادت العالم العربي في السنوات الأخيرة"، وانتهى المؤتمر إلى أن "تعريب التعليم الصحي والطبي هدف التزمت به مختلف المنظمات والمجالس والهيئات المختصة ودعت إلى تحقيقه في كل كليات الطب بحلول سنة ألفين". وفي تقرير لجامعة أسيوط بجمهورية مصر العربية ما نصّه: "يتميز التدريس بالعربية للطالب العربي بأن نقل الأفكار يتم بطريقة مباشرة سلسة دون حاجة لترجمة داخلية تعوق التلقي المباشر واللغة الأم تلقي بظلالها على المعاني فتكسبها ثراء واتساعًا وتلخصها بنفس المتلقي وذوقه فتترك لديه أثرًا باقيًّا، وقد لاحظنا أن اللغة التلقائية تجعل الطالب أكثر ثقة بما يقول وأكثر تعبيراً عن مشكلاته وجرأة على المناقشة والحوار". كما أيدت القمة العربية المنعقدة في دمشق عام ٢٠٠٨م توجه التدريس بالعربية وأيده مؤتمر القمة المنعقد في الدوحة عام ٢٠٠٩م، وإنفاذًا لذلك أعلنت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم أنها أطلقت مشروع تعريب التعليم في الوطن العربي وذلك في إطار تنفيذ مشروع النهوض باللغة العربية لدخول مجتمع المعرفة الذي اعتمدته قمتا دمشق والدوحة. ثمّ أصدر مجلس وزراء الصحة العرب، واتحاد الأطباء العرب، ومؤتمر وزراء التعليم العديد من القرارات الداعية إلى التعريب منها:

المؤتمر الثالث لوزراء الصحة العرب المنعقد في القاهرة عام ١٩٧٤ المتضمن استعمال اللغة العربية في التعليم الطبي.

وفي الدورة العادية الثانية لمجلس وزراء الصحة العرب المنعقدة في مدينة طرابلس، بالجماهيرية العربية الليبية، خلال المدة من ٢٠ إلى ٢٤ شباط /فبراير 1977 طلب المجلس من الدول الأعضاء تسديد حصصها في الميزانية الخاصة ببرنامج استعمال اللغة العربية، بمنظمة الصحة العالمية، والتي تقدر باثنين ونصف مليون دولار، وأوصى منظمة الصحة العالمية بتعزيز أعمال الترجمة إلى اللغة العربية.

وفي الدورة العادية الثالثة لمجلس وزراء الصحة العرب، التي عقدت في الكويت، في شباط /فبراير عام ١٩٧٨، تقرر تشكيل لجنة من ممثلي كليات الطب، لوضع ورقة عمل بشأن ترجمة بعض الكتب الطبية إلى اللغة العربية، دعما لتعريب التعليم الطبي.

وفي آذار/مارس١٩٨٧، تقرر في اجتماع مجلس وزراء الصحة العرب في الخرطوم، تعريب تدريس العلوم الطبية.

وفي كانون الثاني /يناير١٩٨٨ ،عقد مؤتمر اتحاد الأطباء العرب في القاهرة، فأكد تأييد، قرارات مجلس وزراء الصحة العرب، وأصدر توصيته العمل على تعليم الطب اللغة العربية

وفي كانون الأول/ديسمبر١٩٨٨ ،عقدت في دمشق، ندوة ٥ إلى ١٩٨٨/١٢/٧، ندوة تعريب التعليم الطبي والصحي في الوطن العربي.

ثم تجد قرار المؤتمر الطبي الرابع والعشرين لاتحاد الأطباء العرب حول تعريب التعليم الطبي المنعقد بالقاهرة، جمهورية مصر العربية، ١٩-٢٢ / ١/ ١٩٨٨ واتخذ قرارًا حول تعريب التعليم الطبي.

قام المكتب الإقليمي لشرق المتوسط بعقد مؤتمر إقليمي لتعريب التعليم الطبي في البلدان العربية في القاهرة من١٧ إلى٢٠ حزيران / يونيو١٩٩٠.وقد حضر المؤتمر ستة وثلاثون من السادة عمداء وأساتذة العلوم الصحية والطبية في العالم العربي ومن ممثلي المؤسسات والهيئات العربية المعنية باستعمال اللغة العربية في التعليم الصحي والطبي .

يؤيد قرار مجلس وزراء الصحة العرب في دورته المنعقدة في الخرطوم ١٤-١٩٨٧/٣/١٦ ، الداعي إلى تعريب تدريس العلوم الطبية: يقرر اعتبار عام ١٩٨٨ عام بدء التعريب في جميع كليات الطب والعلوم الصحية في الوطن العربي،...

إنّ الإرادة السياسية هي الأساس بمواجهة الأخطار التي تواجهها اللغة العربية، وعشرات قرارات التعريب التي اتخذت بفعاليات ونشاطات كثيرة ليست مستحيلة التطبيق، ففي العالم تجارب نجحت في الحفاظ على لغاتها، فمثلًا تقوم اليابان على ترجمة نتاج الفكر العلمي الغربي إلى اليابانية دون أن تضحي بلغتها الوطنية رمز وحدتها وهويتها وقوتها وأمكن لها بذلك مسايرة علوم العصر بل التفوق عليها[٦٤]، وأيضًا تمكنت السويد وبولندا وفيتنام من إخضاع النتاج الحضاري العالمي للغاتهم، وطلابهم يدرسون العلوم بلغاتهم وليس باللغة الإنجليزية أو غيرها.

إنّ الاهتمام بالأدب الرفيع، ورعاية المواهب الشابة وتأهيلهم بما تقتضيه متطلبات الحضارة الكونيّة المعاصرة من أهم ما تقوم به المؤسسات الثقافية الأهلية

[٦٤] - أحمد أبوزيد، م.س، ص٣٩٢

ومنظمات المجتمع المدني، ومؤسسات الدولة فيما لو تخلّصت من مظاهر الفساد والاستبداد والطائفية، ولعلّ سعيد عقل الشاعر الذي دعا لأبجدية فينيقية وحاول أن يحارب اللغة العربية الفصيحة هو الأكثر انتصارًا لها في قصائده المشهورة التي غنّتها فيروز، مثل:

شامُ يا ذا السيفُ لم يَغِبِ .... يا كلامَ المـــجد في الكُتُبِ

قبلكِ التّـــاريخُ في ظلمةٍ .... بعدَكِ استولى على الشُّهبِ

لي ربيعٌ فيـــــكِ خبّأتهُ .... مِلءَ دُنيا قلبيَ التّـــــعبِ

يومَ عيناها بِساطُ السَّـما .... والرِّماحُ السـودُ في الهُدُبِ

أنا صوتي مِنكَ يا بردى .... مثلما نبعُكَ مِن سُـــــحُبي

أو:

غنّيت مكّة أهلُها الصيدَ .... والعيد يملأُ أضلعي عيدا

يا قارئ القرآن صلّ له .... أهلي هناك وطيّب البيدا

إن سعيد عقل شاعرٌ موهوب متمكّن من لغته العربية أحياها بشعره المنفتح على الثقافات الإنسانية على عكس السلفيين الذي أماتوا الفصيحة في نتاجهم الذي ارتبط باستدعاء أساليبها القديمة، وانغلاقهم على ما خطّه الأسلاف في زمن مغاير وبيئة مغايرة على ما نحن نعيش في أكنافه.

أخيرًا وليس آخرًا، إنّ الأمل معقود على جيل الشباب الذي شارك في أحداث ثورة الربيع العربي الذي أثبت إصراره على التمسك بهويته الثقافية وبالتالي لغته، وانفتاحه على ثقافات الشعوب الأخرى وقبوله بالمثاقفة والتعدد الثقافي، وقدرته على استثمار وتوظيف منجزات الثورات العلمية لا سيما في مجالات التواصل والاتصالات والثورة الرقمية، الأمل معقود أن يؤسس جيل الشباب هذا حركة وعيّ جديدة تنفتح على التاريخ ولا تدير ظهرها له، تستجيب لمتطلبات التحضّر الإنساني راهنًا ولا تقع في توهمات التكفيريين الذي يعيشون في قبورهم العقلية.

١- عبد الله بريمي، الكون السيميائي وتمثيل الثقافي (مجلة فصول: القاهرة، مج ٣/٢٥، ع ٩٩، ربيع ٢٠١٧)

مفهوم النقد الثقافي

د. أدهم مسعود القاق، دكتوراه بالدراسات الثقافية، مركز ليفانت، الإسكندرية

Adhamalkak68@gmail.com

- **الثقافة التي تحيا في حضن اللغة**
- **العولمة والدراسات الثقافية والمابعديات**
- **الدراسات الثقافية والتغيير المجتمعي**
- **النقد الأدبي والنقد الثقافي**

مفهوم النقد الثقافي

- الثقافة التي تحيا في حضن اللغة
- العولمة والدراسات الثقافية والمابعديات
- الدراسات الثقافية والتغيير المجتمعي
- النقد الأدبي والنقد الثقافي
- الهويّة وصلة النقد الثقافي بالزمان والمكان
- النقد الثقافي وتداخل الماضي والحاضر
- النقد الثقافي والنصوص الفاعلة حاضرًا
- المثاقفة والتعددية الثقافية
- الأنساق الثقافية المتغلغلة في الحاضر
- العيوب النسقيّة المجتمعيّة ومقاومتها الثقافيّة
- الواقع والنص والمتلقي في النقد الثقافي
- قراءة النقد الثقافي للنصوص
- النقد الثقافي والنصوص الدينية والطائفيّة
- منهج النقد التاريخي والنقد الثقافي كشّافان لفهم الحاضر ومجادلة التراث
- الناقد الثقافي بمواجهة السلفيّة والعدميّة والاستشراق
- النقد الثقافي وجدلية التجديد والأصالة
- اللاعقلانية والسقوط بالأوهام الدينيّة
- النقد الثقافي والكفاح على درب بناء حداثة عربية جديدة
- التجديد والثقافة واللغة العربية

الهويّة وصلة النقد الثقافي بالزمان والمكان

- **النقد الثقافي وتداخل الماضي والحاضر**
- **النقد الثقافي والنصوص الفاعلة حاضرًا**
- **المثاقفة والتعددية الثقافية**
- **الأنساق الثقافية المتغلغلة في الحاضر**
- **العيوب النسقيّة المجتمعيّة ومقاومتها الثقافيّة**
- **الواقع والنص والمتلقي في النقد الثقافي**
- **قراءة النقد الثقافي للنصوص**
- **النقد الثقافي والنصوص الدينية والطائفيّة**
- **منهج النقد التاريخي والنقد الثقافي كشّافان لفهم الحاضر ومجادلة التراث**
- **الناقد الثقافي بمواجهة السلفيّة والعدميّة والاستشراق**
- **النقد الثقافي وجدلية التجديد والأصالة**
- **اللاعقلانية والسقوط بالأوهام الدينيّة**
- **النقد الثقافي والكفاح على درب بناء حداثة عربية جديدة**
- **التجديد والثقافة واللغة العربية**

مفهوم النقد الثقافي

◆ الثقافة التي تحيا في حضن اللغة

تكوّنت الحضارة Civilization الإنسانية بصفتها الجانب المتقدّم من الثقافة نتيجة صراع الإنسان من أجل البقاء مترافقًا مع طموحه نحو التوسّع بمعرفته للوجود. والثقافة هي: "مخططات عقلية وتاريخية المنشأ تنتظم في عقول الأفراد لكي توجّه عقول وسلوكيات هؤلاء الأفراد نحو التفاعل الاجتماعي في الحياة الاجتماعية"[١] وعلى الرغم أنّ هذا التعريف للثقافة ينضوي تحت لواء نظرية المعرفة التي رافقت فعاليات حركة الحداثة، ولاعلاقة له باستراتيجية القراءة المعاصرة التي رافقت توجّهات الما بعديات، إلاّ أنّه يشير إلى ضرورة انضباط سلوك البشر لإنجاح عمليّة التواصل الاجتماعيّ من جهة، ومن جهةٍ أخرى حتّى يتمكّنوا من السيطرة على الطبيعة وعلى مشاعرهم البدائية.

ويتجسّد الفعل الحضاري عن طريق اللغة ورموزها المتمثلة بالكلام والأزياء والعادات والفنون والحركة والطعام والجسد... إلخ، المفضية إلى حالة وعيّ مجتمعيّ، وقد ذكر سعيد الوكيل بهذا الصدد: "هناك علاقة جدليّة بين اللغة والوعي لا تتوقف، وتمارس دورها طوال حياة اللغة والناس"[٢] فباللغة يتواصل الناس ثقافيًّا للمحافظة على حياتهم ولتنمية معارفهم، كما أنّ: "اللغة مشبعة ومتشرِّبة لأفكار ولسلوكيات ولأحكام متوارثة من الماضي"[٣] المفعم بالحاضر، وبالتالي فاللغة هي التي تجعل الثقافة أداة للتفاعل بين البشر، وهيّ الضابطة لسلوكهم والكابحة لرغباتهم وطاقاتهم المدمّرة، إضافةً إلى أنها أداة غير محايدة، كونها وعاء الثقافة التي تميّز الجماعات والأمم وتدفعهم نحو التنافس والصراع في ميادين المجتمع الفعليّة الخاضعة لقواعد ضابطة لأفعال البشر.

والإنسان غير مخيّر في اختيار لغته، إذ ليس بمقدور الأطفال المولودين تجنّب تبنّي لغة أبويهم، بل الناس يولدون في حضن اللغة التي يتكلمها الوالدان وأفراد الأسرة التي يعيش المولود في كنفها.

ومن اللغة تبدأ الثقافة وتدوم بها، واللغة تشتغل بالفنون والآداب والعلوم والمعارف، وهي مرجعيات الثقافة التي عُرِّفت، بناء على ما صدر عن مؤتمر عالمي خاص بالثقافة عام ١٩٨٢م في المكسيك، إعلان مكسيكو للثقافة، أنّها: "جميع السمات الروحية، والمادية، والفكرية، والعاطفية التي تميز مجتمعًا بعينه، أو فئة اجتماعية بعينها، وتشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة، كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات والثقافة، وهي التي تمنح الإنسان قدرته على التفكير في ذاته، وتجعل منه كائنًا، يتميّز بالإنسانية المتمثلة بالعقلانية والقدرة على النقد والالتزام الأخلاقي، وعن طريقها يُهتدى إلى القيم ويُمارس الاختيار، وهي وسيلة الإنسان للتعبير عن نفسه، والتعرّف على ذاتِه كمشروع غير مكتمل، وإعادة نظر في

[١] - نادية محمود مصطفى، إشراف، مداخل التحليل الثقافي (جامعة القاهرة: القاهرة، ٢٠١١) ص٣٤

[٢] - سعيد الوكيل، الجسد في الرواية العربية المعاصرة (الهيئة العامة لقصور الثقافة: القاهرة، ط١، ٢٠٠٤) ص٣٢

[٣] - تزيفتان تودوروف، تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، مرجع سابق، ص ٧٣

إنجازاته، والبحث عن مدلولات جديدة، وإبداع أعمال يتفوق فيها على نفسه"[٤]، وليست الثقافة كلًّا موحّدًا، بل ثقافات متعدّدة تتجلى على شكل أنساق علامات دالّة على كلّ منها، وكل نسق يولّد ويؤوّل نسقًا ثقافيًّا آخر، ولكلّ ثقافة بنيتها المرتكزة على اللغة بحيث تنتج أنموذجها الخاص الضامن لوجودها وسيرورتها المرتكزة على الذاكرة الثقافية والمخيال الشعبي المعبّران عن امتداد الثقافة واستمراريتها بوجهين: ديمومة إنتاج النصوص الدالّة على الوعي الجمعي وذاكرة الأمّة، واستمرارية السنن والشفرات التي تعكس قدرة الثقافة على توليد منظومات ذاتية التنظيم تقوم اللغة بنمذجتها وتنظيم علاقات الجماعة، وتحفّز على الاستحواذ على المعرفة الأصلح، وبالتالي تقصي اللغة نصوصًا وتؤسّس لمأسسة نصوص أخرى.

ويتمّ تناول ودراسة الثقافة من نواحي عديدة، فمن الناحية الاجتماعيّة يتمّ توصيف مؤسسات المجتمع ووظائفه وتتبع طرق تنظيمها، ومن الناحية الاقتصاديّة عبر وصف الآثار التي يتركها الاستثمار والتسويق على الإنتاج الثقافي، ومن الناحية الثقافية تهتمّ الثقافة بالممارسات والخطابات والنصوص وعلاقتها مع ما هو غير ثقافي، وتُعرّف الأنماط السلوكيّة المكوّنة في سياقات الأبنية الثقافية في المجتمع، وتدرس العلاقات المتموضعة والمعيّنة زمانيًّا ومكانيًّا الناتجة عن تعالق حياة الأفراد مع المؤسسات الاجتماعيّة السائدة.

- **العولمة والدراسات الثقافية والما بعديات**

مع ازدياد أشكال الهيمنة الجماعيّة المختلفة على الفرد زاد الاهتمام بالآثار التي تتركها النصوص الثقافية على البشر التي تتمظهر على شكل أنماط سلوكيّة في بنية المجتمع التي تطال الفكر والعاطفة، ولعلّ الهدف هو تحرير الفرد من طغيان المجتمع ومؤسساته، وهذا يقتضي التوسّع بمفهوم النقد ليتجاوز أجناس الأدب الراقي (شعر ومسرح ورواية وقصة) ليتضمن النقد الاجتماعي والحضاري، وقد ذكر أحمد أبو زيد: "يكاد يكون هناك انقطاع، إن لم تكن قطيعة كاملة بين النظريات والمناهج حتّى سبعينيات القرن الماضي، وبين ما يحدث الآن، (في العقدين الأخيرين من القرن العشرين)"[٥] ولعلّ أبا زيد قصد تجاوز الدراسات الثقافية لمفاهيم النقد الأدبي الذي ليس بإمكانه مواجهة المتغيرات المتسارعة بظلّ مفاهيم العولمة، فحلّ محلّه النقد الثقافي.

وقد كانت البداية مع تأسيس مركز الدراسات الثقافيّة المعاصرة Birmingham school of culture في جامعة بيرمنجهام بإنجلترا عام ١٩٦٤م، الذي اهتم روّاده بالدراسات الثقافية بصفتها: "تخصّص معرفيّ أو أكاديمي ومنهج تحليل للثقافة من منظور اجتماعي – سياسي أكثر مما هو جمالي"[٦] ويقوم هذا التخصّص على التحليل الثقافي النقدي الملتزم وغير المحايد إزاء الظلم الواقع على المهمّشين والمنعزلين والمنبوذين، وعلى الاحتفاء بالتجارب الثقافيّة من خلال تحليل دعاماتها في البنى الاجتماعيّة، طامحًا أن يندمج أكثر وأكثر بالواقع المجتمعيّ المعيش والحياة اليومية، وقد عدّت الدراسات الثقافيّة غير موحّدة، وليست

---

[٤]- عن موقع https://thlal.wordpress.com الإلكتروني، تاريخ ١ – ١٠ – ٢٠١٠، تمّ الاطلاع عليه في ٩ – ٤ – ٢٠١٥ ، أيضًا: خضر محجز، إميل حبيبي، الوهم والحقيقة، دراسة في النقد الثقافي (شركة قدمس: دمشق، ط١، ٢٠٠٦م) ص٢٤

[٥] - فوكو وهابرماس وبيرجر وماري دوجلاس، التحليل الثقافي، ترجمة فاروق مصطفى وآخرون (المركز القومي للترجمة: القاهرة، العدد ١٢١٨، ط١، ٢٠٠٨) ص٧ من مقدمة الكتاب لأحمد أبو زيد

[٦] - سايمون ديورنغ، الدراسات الثقافيّة، ترجمة: ممدوح عمران (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة: الكويت، العدد، ٤٢٥، يونيو، ٢٠١٥) تصدير المترجم، ص٩

موضوعاتها متساوقة، بل تكوّنت من: "عناصر متنوّعة من الماركسية، والنزعات التاريخانيّة الجديدة، والتوجّهات النسويّة والأنثربولوجيا والدراسات الجندرية واهتمت بالسياسات العامة والثقافات الشعبية ودراسات تخصّ وقاقع البشر المعيش"[٧] تنامى الاهتمام بالدراسات الثقافية منذ تسعينيات القرن المنصرم لأسباب تتعلق بظواهر سياسية مستجدّة وهي:

- انتشار مفاهيم العولمة وتزايد مفاعيلها، التي يحلو للبعض من تسميتها أمركة[٨] نظرًا لدور الولايات المتحدة الأمريكية بنشر أنظمة ثقافيّة متعدّدة مثل حقوق الإنسان والحوكمة الرشيدة والمساواة النوعية وتمكين الأقليّات والمرأة، كما صاحب شيوع سياسة العولمة تنميط ثقافة الزي والوجبات السريعة والموسيقا الزاعقة من خلال تقديم العون المالي والتقني والمعرفي لجمعيات مدنية أو منظمات ثقافية في بلدان العالم تخدم سياساتها تحت ستار مؤسسات المجتمع المدني.

- تنامي تيارات الإسلام السياسي وتحوّل بعضها إلى مسلّحة عنفيّة بالتوازي مع سلوك الطوائف الدينية المنغلقة على هويتها، وتفجير الثقافات الفرعية والنكوص باتجاه الولاءات الأولية[٩] على حساب الانتماء للدولة والمجتمع، وبالتالي الاستهانة بمفهوم الوطن والمواطنة.
- الحرب على الإرهاب ومنع انتشار أسلحة الدمار الشامل بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م، مما أدّى إلى شيوع **الإسلام فوبيا** وثقافة الرعب، وبالمقابل تنامي ثقافة الكراهية والعداء للولايات المتحدة الأمريكية التي لا يتوانى قادتها عن محاولات الهيمنة على العالم اقتصاديًّا وعسكريًّا وثقافيًّا باتباعهم سياسات براغماتية غير أخلاقيّة منها: نشر الفوضى الخلّاقة في المجتمعات المتشظيّة كبلاد الشام والعراق.

اندمجت الدراسات الثقافيّة بالتيارات الما بعدية وما بعدها، التي تشترك مع الحداثة بمفاهيم قيميّة تجلّت في العقلانيّة والديمقراطية والعلمانية والتسامح وتحقيق الذات الفاعلة والفردانيّة، وعلى الإيمان بالتعددية الثقافيّة وضرورة تفعيلها؛ وزادت على الحداثة الاهتمام بالاحتياجات الروحية للإنسان التي أهملها العلم الحديث بظلّ مفاهيم حداثية تسبّبت بالانكسار المعرفي المتمثّل بعجز العلوم عن الإيفاء بوعود القائمين عليها لإحداث نتائج دراماتيكية على المستوى الإنساني، مما خلق تناقضًا بين الممكنات العلمية، وما حققته العلوم الحديثة واقعًا لمصلحة

---

[7] - WILFRED L. GUERIN ET AL. A HANDBOOK OF CRITICAL APPROACHES TO LITERATURE, 4TH EDITION (OXFORD UNIVERSITY PRESS, OXFORD, 1999) P. 248

[٨] - استقرأ جورج طرابيشي الأدبيات السائدة في الساحة الثقافيّة العربية حول **العولمة** التي اعتبرتها مؤامرة أمريكية، وذكر عددًا من الكتاب، منهم من عدّها فعل اغتصاب ثقافيّ وعدوان رمزي على سائر الثقافات، ومنهم من نحا إلى المرادفة بين العولمة وإمبريالية المطلق، وآخر اعتبرها الاسم الحركي للأمركة، ومنهم من كتب لا عولمة بل أمركة، وأرجع هذه الآراء لتبني المثقف العربي لمنطق المؤامرة التي ترتقي إلى مستوى الرؤيا الكارثيّة، وينتقدهم جميعًا لأنّهم يمثلون بالنتيجة أصوليات داعية إلى القطيعة مع الحضارة الحديثة في خدمة الاستراتيجيات الانغلاقيّة.
جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردّة (دار الساقي: بيروت، ط١، ٢٠٠٠) من ص١٦٨ حتى ص ١٧٥

[٩] - **الولاءات أو الانتماءات الأولية**: يقصد بها الجماعات التي يحمل أفرادها خصائص واضحة، ويشعرون بالتمايز والاختلاف عن باقي المكونات الاجتماعية، وترتبط في واقعنا بالقبيلة والطائفة والعشيرة والتجمعات التي تحمل سماتها، ومنها الأحزاب الحداثوية، وتزداد هذه الولاءات قوة كلما ضعفت قبضة الدولة وتراجعت هيبتها وقدرتها على تطبيق القانون، ومن ثم يكون الولاء الأولي على حساب الانتماء للدولة، بحيث يتقوض مفهوم المواطنة وأسسها، الأمر الذي يطرح فرصًا أكبر للعنف الناتج عن ازدياد قوة انتماء الفرد لهذه الولاءات المعبرة عن ما قبل بناء الدولة بالمعنى الحديث لمفهوم الدولة، القادرة وحدها منح الوطن أبعادًا إنسانية جديدة والمواطن معان تتعلق بممارسته الحقوق والواجبات اتجاه نفسه واتجاه المجتمع الطامح للحرية والمساواة والعدالة والكرامة والمواطنة الحقّة.
مي مجيب، الاستبعاد البنيوي (مجلة السياسة الدولية: ملحق اتجاهات نظرية، مؤسسة الأهرام، ع193، يوليو2013) ص9. وما بعدها

البشر، إذ أعلت مؤسساتها من شأن القوّة العسكرية، تواطؤًا مع الساسة وأصحاب رءوس الأموال التجارية، الذين برّروا المفاهيم والنماذج المعيّارية، ونشروا قيم الاستهلاك ، فأطالوا عمر الأنظمة الشمولية القهرية في البلدان الناميّة، مرتكزين على السياسات الغوغائية التي تتملّق الشعب لتهييجه عن طريق وسائل الإعلام المعاصرة، التي تدهش وتؤثّر وتسهّل الارتباط بالصور وتذكّرها، وتفضّل الإغراء على حساب الحجاج والمجادلة.

ومن الممكن القول إنّ الدراسات الثقافيّة المعاصرة المتلاقية مع المابعديات، قدّمت وسائل ناجعة على دروب المقاومة الثقافية المناهضة للنزعات غير الإنسانية المتعلّقة بتغوّل الساسة على الصعيد الكوني، وقد قال نيكولاس رزبرج بهذا الصدد: "إنّ ما يمنح إبداع ما بعد الحداثة شدّته التحويليّة المميّزة وهويته الخاصّة، هو بالضبط نتاج تأثير التكنولوجيات المعاصرة والفنون الشعبيّة المستخدمة لنظم الاتصالات الحديثة، والاشتغال على التقاليد الثقافيّة والاجتماعيّة الموروثة"[١٠] لقد تنبّهت الدراسات الثقافية ومن ورائها الما بعديات للأخطار المحدقة بالبشر، وحذرت من عواقب وخيمة للبشرية، إذا ما عاندت المؤسسات الثقافيّة والإعلامية القائمة بالوقوف عند مفاهيم حداثية أمست متخلّفة عن ركب حركة تطور المجتمعات قياسًا لنتائج الثورات العلمية المعاصرة؛ إذ تشير الدراسات الثقافية إلى خطورة ابتعاد الحداثة عن التجربة الروحانيّة، مما جعل روّاد الما بعديات متنبّهين ومهتمّين بالحدْس والعواطف والتأمّل والولع الروحي والسحر والوجدان الديني، إضافة إلى كلّ ما يتعلق بالأدب الشعبي والفولوكلور ملتقين مع اهتمامات الدراسات الثقافيّة المعنيّة بفهم وتأويل الثقافة الشعبيّة وكلّ ما يساهم بتشكيل الواقع حاضرًا، ليس بالإنكفاء نحو بنية النصوص الداخليّة بعيدًا عن فضائها الخارجي الأرحب، بل بانفتاحهاعلى المنظومات الخارجيّة وإطلاق روح الجدل بين تلك النصوص وبيئة متلقيها.

وبشكل أعم تدرس الدراسات الثقافية الثقافة، ليس بصفتها أدبًا راقيًا، بل من زاوية إسهام كلّ من المرسل والمتلقي والبنية المجتمعية والمستوى الزمكانيّ والتاريخ الثقافي في إنتاج الثقافة الفاعلة بالواقع المعيش، إن كانت راقية أو شعبية أو دينية، واقعية أو أسطورية، مقروءة أو مرئيّة أو مسموعة، نطقًا أو إيماء أو صمتًا،... إلخ، ونظرًا للترابط بين الدرسات الثقافيّة والنقد الثقافي فقد حلّ محلّ النقد الأدبي المختص بالأدب الراقي.

◆ الدراسات الثقافية والتغيير المجتمعيّ

من جملة أهداف الدراسات الثقافيّة استقراء الممارسات الثقافيّة وعلاقتها بالسلطة وبالثقافات الفرعيّة، وتحليل السياقات السياسية والاجتماعية المتساوقة مع الثقافة والمتفاعلة معها، كما تربط جهودها بمشروع سياسي أكبر وأكثر تقدميّة، إذ إنّها توفّق بين معرفة الواقع والأشكال الموضوعية للمعرفة، وبذلك فهي تلتزم بـ: "تقويم المجتمع الحديث وتَتَبَنّي خطًّا راديكاليًّا (تغييريًّا) في العمل السياسي"[١١] وبناء عليه، فهي تقوم على كشف عيوب النصوص المضلّلة لوعي البشر وسلوكهم وتعريّة علامات الذكوريّة فيها، كما تفضح قيمها التي تمجّد الذات، وتنكر وجود الآخر، إضافة إلى أنّها تدعو إلى التمرّد على العمى الثقافيّ[١٢] الملازم للنقد

---

[١٠] - نيكولاس رزبرج، توجهات ما بعد الحداثة، ترجمة: ناجي رشوان (المجلس الأعلى للثقافة: القاهرة، ط١، ٢٠٠٢) ص٢٠٦

[١١] - راجع: عبد الفتاح العقيلي، النقد الثقافي (مكتبة الزهراء: القاهرة، ط١، ٢٠٠٩) ص٩٧

[١٢] - العمى الثقافي: سمة أطلقها الغذامي على نسقيّة الاستقبال التي تحجب عيوب الخطاب الذي يظلّ يستهلكها، ومن ثمّ يعيد إنتاجها من دون وعيّ منه.

الأدبي المتّسمة به ثقافة النسق المذعنة لمفاهيم وتصورات تغلغلت بالنصوص، وترسّخت في الفكر منذ أزمنة ماضيّة، وهي تعبّر عن نزعات النحننية، والتباهي بالأنا المتعاظمة، وسلوك الهيمنة التسلّطية، والتماهي مع الذكوريّة التي تحقّر الأنوثة وتضطهدها، وتعتدّ بشعرية الثقافة التي تجرّد اللغة من دورها الاجتماعيّ الفاعل باتجاه التغيير، إضافة إلى أنّ تلك المفاهيم تولّد ثقافة النسق لتزيّيف الخطاب باتجاه تصنيع الطاغية وتأليه الحاكم، فـ: "الأدبي هو الخطاب الذي قررته المؤسسة الثقافيّة حسب ما توارثته من مواصفات بلاغيّة وجماليّة قديمة وحديثة"[١٣] حيث: "لا مكان للمعارضة أو مخالفة الرأيّ، والآخر دائمًا قيمة ملغيّة"[١٤]، أمّا النقد الثقافي بصفته أحد تجليات الدراسات الثقافيّة وأداة من أدواتها، فيركّز على تحليل السياسة والفكر والآثار والممارسات الخطابيّة للغة والنصوص في سياقها الاجتماعيّ، مغايرًا لفهم طرق وتوجّهات النقد الأدبي الذي يهتمّ بالجوانب الفنيّة والجمالية للنصوص كالمجاز والاستعارات والصور الفنيّة وتحليلها من موقع المتعالي على شروط الواقع والمنطق، مما أفضى بالأمر إلى انهدام بنيان المذاهب والمدارس الفنيّة والأدبيّة المتماسك، وترافق ذلك مع نزوع الفرد للتخلّص من هيمنة الجماعة الحاملة لهوية ثقافية والمعبَّر عنها بفكر أيديولوجي، مما آل إلى تلاشي القوالب الذهنية والقيمية التي فرضتها الحركات المغيّرة لدروب التاريخ استجابة لأيديولوجيا شاملة، ثمّ أفسح المجال لتلاشي التخوم بين الأجناس الأدبية إلى أن: "أصبح التبادل في التقنيات الفنية والجمالية يتمّ من حقل أدبي إلى حقل آخر مجاور ليغدو من مقتنياته، أو جزءًا من نسيجه وآلياته"[١٥]، إضافة إلى وقوف الدراسات الثقافية على مسافة واحدة من كل الفعاليات المؤثّرة بتكوين حالات وعيّ بهدف امتلاك البشر لمصيرهم، ومن هنا، لا يمكن استبعاد النقد الثقافي من نظرية الأدب والأجناس الأدبيّة الراقيّة، بل هو من صميمها، إذ يقوم على العلاقات الجدليّة بين ما هو اجتماعي وما هو أدبي، وهذا يعني عدم القدرة على مواضعة مفهوم النقد الثقافي وعدم ثباته، بل يشي بتحوّلاته، ولن يكون ذلك ليس كشفًا، فالنقد مفهوم ملتبس ومتغيّر، والثقافة تحمل كثيرًا من الوجوه الخلافيّة بتعريفها، لدرجة أحصوا أكثر من ألف تعريف لها.

وبناء على ما سبق فالنقد الثقافي يقوم على تحويل النصوص إلى موضوع نقاش متناولًا الأنساق الثقافيّة التي تخلّفها في المجتمع، إذ يتفاعل فيه المرسل والرسالة مع الاستجابة والتلقي، ولا يكتفي بالنصوص المكتوبة، بل يعدّ كل حيثيات الواقع نصًّا ثقافيًّا معنيًّا بالحياة البشرية المعيشة التي تتأثر بالطبقات الاجتماعية والإثنيات والسياسة والأيديولوجيا والطوائف الدينية وغيرها؛ وهذا ما يفسّر كيف تتعايش الثقافة مع الواقع الاجتماعيّ، فـ: "الدراسات الثقافيّة ملتزمة بتفحّص مجال معتقدات مجتمع ما ومؤسساته وممارساته التوصيليّة، بما في ذلك الفنوان برمّتها"[١٦] وتحاول أن تنظّم الحياة البشرية المعيشة بين الناس، وتوجّه الصراعات داخلها.

إنّ الثقافة بهذا المعنى هي: "منظومة معتقدات وممارسات لمجموعة من البشر تتفهم وتبني وتنظّم من خلالها حياتها الفرديّة والجماعيّة"[١٧] والتي تعمل وتشرف على: "طرق العيش

---

[١٣] - عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافيّة العربية (المركز الثقافي العربي: بيروت، ط١، ٢٠٠٠) ص٥٧

[١٤] - عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، مرجع سابق، ص١٩٦

[١٥] - محمود الضبع، الرواية العربية الجديدة (المجلس الأعلى للثقافة: القاهرة، ٢٠١٠) ص٢١٩

[١٦] - عبد النبي اصطيف، ما النقد الثقافي؟ ولماذا؟ (مجلة فصول: القاهرة، مج ٣/٢٥، ع ٩٩، ربيع ٢٠١٧) ص٢٥

[١٧] - بيخو باريخ، إعادة النظر في التعددية الثقافية، ترجمة: مجاب الإمام (الهيئة العامة السورية للكتاب: دمشق، ٢٠٠٧) ص ٢٥٦

والتفكير الجماعيّين وعلى أشكال وأساليب تنظيم الوقت والفضاء، الشيء الذي يتضمن اللغة، الدين، البنى الأسرية، طرق بناء المنازل، الأدوات، طرق تناول الطعام، وارتداء الملابس"[١٨] ساعيّة إلى توجيه سلوك الناس باتجاهات أكثر رحمة وتسامحًا وإنسانيّة ارتباطًا بالزمان والمكان والفضاء المعرفي والسلوك العملي.

- **النقد الأدبي والنقد الثقافي**

حتّى تكون الثقافة فاعلةً ومنتجة في حياة البشر، لا بدّ للمثقفين العضويين من خلخلة الهويات المجتمعيّة وتفكيك التراتبيات، إضافة إلى إزالة الحدود بين الأدب والتاريخ والجغرافيا في أثناء قراءتهم للواقع، إذ: "لا يمكن للنص أبدًا أن يكون معزولًا، فهو يستمدّ معناه من العلاقات المباشرة مع نصوص أخرى خارجة عنه (نص الثقافة ونصّ التاريخ)، والثقافة في مجموعها يمكن النظر إليها، باعتبارها، نصًّا مركبًا يتفرّع بشكل هرميّ إلى نصوص داخل نصوص ويتداخل بعضها مع الآخر بصورة متشابكة"[١٩]وعلى هذا الأساس لا يمكن فهم النصّ إلّا إذا ربطه القارئ بتعالقاته مع نصوص قبله، وحواراته التي تقوم بين عناصر النصّ الداخلية والسياقية، ومع ما هو خارج عنه، وهذا يقتضي إعادة النظر بالنقد الأدبي الذي اهتمّ بالنصوص الإبداعيّة من جهة تقنياتها الفنيّة وجمالياتها، وأهمل موقعها في الفضاء السيميائي الذي يجعلها منتظمة داخل أنساق ثقافية ومعبّرة عن أفعال تواصلية، وبالتالي يكون قد أهمل فعاليات خطابها عند تلقياتها في واقع محدّد، على ما تمّ ذكره آنفًا، مما جعل الغذامي يعلن: "بما أنّ النقد الأدبي غير مؤهّل لكشف الخلل الثقافي فقد كانت دعوتي بإعلان موت النقد الأدبي، وإحلال النقد الثقافي مكانه"[٢٠]، وبالفعل فالنقد الثقافيّ كونه نشاط Activity أو ممارسة Practice في حقول الدراسات الثقافيّة فقد مكّنها وجعلها: "تنشب أسنانها في الأوهام النقديّة التي تدّعي أنّ النصّ مستقلّ ومكتفٍ بذاته، وتعتبر المعاني مصنوعة، يجري تدعيمها ونشرها في المواد والأنسجة الاجتماعيّة، وتعدّ الآثار الصنعيّة أو الأعمال الفنيّة هي ببساطة مجرد عقدٍ ونقاطِ التقاء تتوالد منها المعاني والشفرات الرمزيّة"[٢١]؛ ومن هنا فميدان الدراسات الثقافيّة الرئيس هو في العلاقات المتشابكة بين الحياة اليومية المعيشة، والممارسات والسياقات الماديّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسية والجغرافية والتاريخية المتشكّلة عبر ثقافة راسخة مستمدّة من سيرورة تاريخ الجماعات البشرية المتجسدة سلوكًا حياتيًّا نتيجة الأفعال التواصلية، وأهمّها النصوص التي لا بدّ من وجود أنساق أو عيوب ثقافية في خطاباتها وأبنيتها؛ ولكن، هل القول إن الدراسات الثقافية حلّت محلّ الأدبية والنقديّة في الدراسات ذات الحقول المعرفيّة المتنوعة؟ أو القول عن حلول النقدّالثقافي محلّ النقد الأدبي في معالجة النصوص من خلال صيرورتها التاريخية وتعالقها مع بعضها وآثارها الثقافية في المجتمع، وبالتالي لا بدّ من إقالته؟ هناك من أكّد على إيجابية الجواب، ونعى النقد الأدبي متناسيًّا أن طبيعة النصوص وخطاباتها وتقنياتها هي التي تقود القارئ إلى منهجية قراءته، وبالتالي لايمكن إحلال نقد مكان الآخر، فالتداخل حاصل ضمن دوائر تتسع مع طبيعة النقد الموجّه للنصوص أو التاريخ أو الحاضر الواقع، فدائرة النقد

---

[١٨] - تزيفتان تودوروف، تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، مرجع سابق، ص72

[١٩] - عبد الله بريمي، الكون السيميائي وتمثيل الثقافي (مجلة فصول: القاهرة، مج ٣/٢٥، ع ٩٩، ربيع ٢٠١٧) ص٥٤

[٢٠] - عبد الله الغذامي: مصدر سابق، ص٨

[٢١] - رونان ماكدونالد، موت الناقد، ترجمة: فخري كريم (دار العين والمركز القومي للترجمة: القاهرة، ع ٢٢٢٦، ط١، ٢٠١٤) ص١٣٧

الحضاري تتضمن النقد الاجتماعي ثم الثقافي الذي يغلّف النقد الأدبي، ويتقاطع مع الجميع النقد التاريخي. أمّا على ساحة النقد العربي، فمن النقّاد من عدّه غير مكتمل، لأنّ: "جميع مشكلات النقد الثقافي في الغرب انتقلت إلى المشهد النقدي العربي، ولكن دون وعيّ كافٍ بأيّة أسس معرفيّة؛ أي أننا أخذنا المصطلحات دون أن نتبيّن الأرضيّة التي انطلقت منها"[٢٢]، كما ذكر سعيد يقطين: "إنّ النقد الثقافي مجاله واسع وغير مقيّد، تتداخل فيه الاختصاصات والمعارف لأنه ليس اختصاصًا دقيقًا ولا محدّدًا"[٢٣]، وأضاف أنّ النقاد العرب تناولوه من مواقع متباينة، من دون اتفاق على مصطلحاته، وبالتالي يعتريه الفوضى وعدم الدقّة، ولعلّ يقطين بتوصيفه هذا يقوم بالهروب من استحقاقات النقد الثقافي الذي غيّر مناحي الفهم لطبيعة الثقافة ولدورها، متجاوزًا التوجهات البنيوية والتفكيكية التي سادت ساحة النقد العربي في ثمانينيات القرن الماضي، وهو من وجوههم البارزة. ولكن ليس يقطين وحيدًا، بل هناك من انتقد تطويع دعاة النقد الثقافي للمناهج النقدية الغربية، وبذلك يكونون قد وقعوا بـ: "نسقية جديدة قابعة في أعماقنا منذ اكتسحنا وأغرانا فكر الآخر الغربي ومنهجه في معالجة مشكلاته"[٢٤] فجاءت الحداثة العربية مشوّهة نتيجة تماهي الحداثويين العرب مع فكر الغربيين وإخضاع فهم تاريخ المسلمين وثقافتهم تعسفيًّا لفهم الغرب بحسب مناهجهم، وأوردوا في هذا السياق علاقة الغذامي بالتراث النقدي العربي التي تنمّ عن تعالٍ، وتنكّر لنقد الثقافة الذي سبقه إليها أدونيس وإدوارد سعيد وآركون والجابري وغيرهم.

اهتمّ النقد الأدبي والمؤسسات النقدية الأدبية بالنصوص الإبداعيّة بوصفها تتضمن قيمًا فنيّة وجماليّة، وصنّف الاجناس الأدبية من مسرح وشعر وقصة ورواية وسيرة من الفنون والأدب الرفيع أي الثقافة الراقيّة High culture، وأطلقوا على هذه النتاجات مسمّى الأدب الذاتي المختلف عن الأدب الشعبي المهمل من النقد الأدبي على الرغم من احتوائه على الخطابات الأكثر فاعليّة في المجتمع مثل النصوص الشعبيّة والدينية والأغاني والأهازيج والأمثال الشعبيّة والسحر والطقوس والحكايات الخرافيّة والفولكلور، إضافة إلى إهمال النقد الأدبي للدراما التلفازيّة والإعلانات وهتافات المتظاهرين والخطابات الشبيهة بها، التي لا تُحسب في حسابه.

ولعلّ مفهوم المقاومة الثقافية الذي أسهم النقاد العرب بفعالياتها كإدوارد سعيد[٢٥] وكمال أبو ديب وإرهاصاتها المبكّرة مع هشام شرابي وأدونيس والعروي وأركون ونصر أبوزيد وغيرهم، هي من تداعيات الدراسات الثقافيّة التي نشطت بمواجهة العولمة.

---

[٢٢] - عبد النبي اصطيف، م. س، ص١٦

[٢٣] - سعيد يقطين، النقد العربي، www.al.akhbar.com، صحيفة الأخبار: بيروت، ٣-٩-٢٠١٦، تمّ الاطلاع عليه في ٣ ــ ٩ - ٢٠١٦

[٢٤] - فخري كريم، آفاق النظرية البنيوية المعاصرة، وفيه حسن ناظم، النسقيّة العربية واللفظية العربية في الحداثة الشعريّة (المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت، ٢٠٠٧) ص١٠١

[٢٥] - يعدّ كتاب إدوارد سعيد الاستشراق ORIENTALISM الذي صدر عام ١٩٧٩ الوثيقة المؤسسة للفكر ما بعد الكولونيالي، وفي الوقت الذي لم يكتب فيه سعيد الكتاب وفي ذهنه فكرة العولمة، وكتبه قبل الحقبة الأخيرة من العولمة، فإنّ له تضمينات قوية بالنسبة للتفكير المعاصر تخصّ الدراسات الثقافية بمواجهة العولمة، وقد عدّ سعيد الاستشراق مجموعة من أفكار تتميز بالتحيزات والجهل ونقص المعرفة والمقولبات والآراء المعيّرة والمتخيلات، ووصل لنتيجة: إنّ الاستشراق عكسَ قوة الغرب، وليس له سوى أدنى علاقة بوقائع الحياة في الشرق. راجع: جورج ريتزر، العولمة، نص أساس، ترجمة: السيّد إمام (المركز القومي للترجمة: القاهرة، ع ٢٣٠٨، ط١، ٢٠١٥) ص ١٠٤٢ــ ١٠٤٤

وإذا كانت ثقافة النخبة قد حرمت جمهور المتلقين من الإفادة والتمتّع بالإنتاج الثقافي نتيجة إهمالها للثقافة العمومية والأدب الشعبي[٢٦] فقد: "جاء النقد الثقافي كثورة للمهمّشين والعاديين لأن يجدوا مكانًا في ساحة الثقافة المتزايدة الأثمار"[٢٧] وهو لا يعترف بأي شيء مقدّس، بل يُخضِع كلَّ شيءٍ للنقد والقراءة والتفكيك والتأويل بما فيه الثقافة الشعبيّة Folk culture أي غير الرفيعة Low culture، و:"يتناول بالنقد والتحليل المفاهيم التقليدية والخطابات الثقافيّة بأنواعها المتعددة، كما يركّز على قضايا تتجاوز الشكلانيّة الضيّقة لتشرف على الفضاء الثقافي الواسع"[٢٨] ومن هنا فإنّ: "الدراسات الثقافية تلغي في العادة الفروق التي تميّز عملية الخلق والإبداع عن أشكال الممارسة الاجتماعيّة الأخرى، وتلك التي تميّز بين الثقافة كصناعة والثقافة كفعل، بين الإنتاج والاستهلاك"[٢٩] وعلى هذا الأساس فالنقّاد الثقافيون لا يسمحون بسجن الفنون في متاحف البلاغة والنقد الأدبي، ولا يسمحون بقراءة النصوص خارجًا عن سياقها المجتمعي وعن تموضعها التاريخي؛ لأنّ ذلك يؤدّي بالنهاية إلى عجز الثقافة في تأديّة وظائفها المنوطة بها لإنجاز وعيّ سياسي جديد، يساعد على امتلاك البشر لمصائرهم المهدّدة على الدوام. وبناء على ذلك فقد ذكر محمود الضبع أنّ: "الثقافة، الآن، يعاد تشكيلها، ليس بفصل حقولها المعرفيّة، وإنما بتجاورها وتشابكها وتأكيد العلاقات البينية بينها"[٣٠] وبذلك، فالنقد الثقافي لا يؤطَّر في تصنيفات الكتابات الإبداعيّة سواء كانت خطابًا أو ظاهرة، لأنّه يتناول النصوص وأنظمة خطاباتها أو الظاهرات كليًّا أو تشريحيًّا أو تفكيكيًّا، إضافة إلى استكشافه لتأثير الثقافة الشعبيّة غير المكتوبة كونه يعنى: "بنقد أنساق السلوك والمعاني التي تشكّل الكائنات الإنسانيّة، وتحيا داخلها، دون أن تشعر بهذا التأثير في غالب الأحيان"[٣١]، وبيت القصيد في النقد الثقافي توظيفه لمناهج التحليل المعرفيّة بهدف تفسير وتأويل النصوص وتحليل فعاليات المؤسسات الاجتماعيّة ونقدها بصفتها منتجة لأنماط معيارية، تحدّد خطى ودروب المتلقين

---

[٢٦] - **الأدب الشعبي** هو النابع من اللاشعور الجمعي واللاوعي عند الشعوب، ونشاطه كبير للغاية، وعنه تصدر الأفعال والسلوك والتعبيرات التي لا يمكن إدراك مغزاها إلّا إذا بحثنا عن جذورها النفسيّة في اللاوعي، وكشفنا عن الاهتمامات الروحية التي دفعتها إلى الظهور. وغالبًا ما يكون وراء شيوع الأدب الشعبي فرد خلّاق يعيش حياة شعبية صرفًا، وسرعان ما يلقى نشاطه الإبداعي هوى بين أفراد الشعب جميعه، إذ تعكس فيه روحه وتجاربه ومشكلاته. ويحوّل الأدب الشعبي الفوضى إلى نظام لأن العقلية المفسرة لمظاهر الكون الغامضة توظّف اللغة بصفتها خالقة للمعاني ومفسّرة للظواهر، شرط أن تستقبله الجماعة وتردّده فور وصوله لها، وتعامله كأنّه ميراث قديم للشعب. وقد يحتاج إتمام الإبداع الشعبي إلى عهود كثيرة، ويمرّ بمراحل متعاقبة، إذ لا يبقى كما شاع عن طريق فردٍ، بل يشارك في عملية الإبداع أكثر من فرد لأنها تعبّر عن مراحل تاريخية متعدّدة يتجدد إبداع النصّ من جديد عبر تعاقب الأجيال، فيزداد النصّ الشعبيّ غنى وتنوعًا، وعندما يستقبلها الشعب تصبح على الفور تراثًا شعبيًا. كم أنّ مفهوم الشعب يتعلق بجماعة يربط بينها اهتمامات نفسية مشتركة تعبّر عن نفسها بطريقة ما، وبذلك فالإنسان الشعبيّ يعيش في إطار من العلاقات المنظّمة بينه وبين آخرين مع الأشياء المرئية من حوله وغير المرئية. هذا النظام ينعكس بدوره على حياة الفرد الاجتماعيّة فيترتب عليها التوافق والاصطلاح على مجموعة من القيم والأعراف، ويعدّ من يتعدّاها خارجًا على عرف الجماعة، بل يصبح أشبه بمن يتعدى على الشيء المحرّم، ومن هنا تبرز أهمية رواية الأدب الشعبي في حياة الجماعة الذي تحمل إمكانيات لغوية وتصويرية ودلالية ورمزية، فتسهم من خلالها بوحدة الجماعة وتماسكها ونظامها المتعارف عليه.
راجع: نبيلة ابراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي (مكتبة غريب: القاهرة، ط٣، ١٩٨١) من المقدمة

[٢٧]- أرثر إيزابرجر، النقد الثقافي، ترجمة: وفاء ابرهيم ورمضان بسطاويسي (المجلس الأعلى للثقافة: القاهرة، ٢٠٠٣) ص١٦

[٢٨] - عبد الفتاح العقيلي، النقد الثقافي، مرجع سابق، ص١٧٦

[٢٩] - رونان ماكدونالد، مرجع سابق، ص١٤٤

[٣٠] - محمود الضبع، الرواية...، مرجع سابق، ص٨

[٣١] - خضر محجز: مرجع سابق، ص٣١

المجتمعيّة معرفة وسلوكًا وقيمًا وذائقة، مما يحوّلها إلى عيوب نسقيّة مضمرة، تؤدّي إلى وقوع البشر فريسة صراعات الهويات الفرعيّة، نتيجة انغلاقهم على تطرفهم وعدوانيتهم؛ فينقسم المجتمع إلى شراذم بسبب تلك القولبة والتقوقع، ولا ينجو من أهوال تلك الأحوال إلّا الذوات الفاعلة القادرة على إخماد فعالية تلك الأنساق المعيوبة، من خلال تفعيل الانفتاح نحو الآخر والتصالح معه ومع ذاتها قبل كلّ شيء، الذات المتطبعة بطابع الاندماج والمؤمنة بالتواصل والراغبة بالتجدّد والسلام والمساواة.

◆ الهوية وصلة النقد الثقافي بالزمان والمكان

يسفر حاضر مجتمع بلاد الشام عن أحوال تخبّط وصراعات عبثية، وهذه الأحوال هي نتيجة تراكم العيوب المجتمعيّة الأبوية المتوارثة، وأخطرها الطائفيّة والتكفير والفساد والقهر السلطوي، ويتطلب تجاوز هذه الأحوال، العمل على تفعيل الذات الفاعلة المرتكز على: "فهم القاعدة الروحية والعقليّة التي ينطلق منها الوعيّ العربي الراهن، ويتأسّس عليها، بما فيه من وعيّ نظري وفلسفي ومن وعيّ فردي وشعبيّ، فهذا الوعي الذاتي هو بداية كلّ وعيّ ومبدأ كلّ ممارسة"[٣٢] بهدف فهم الواقع الموضوعي وتأويله وتفسير حركته، كما هو حقيقة من غير إخفاء وتغطية للموجّهات المتخلّفة السلطوية والتكفيرية لحركة الناس فيه، التي تزيد العداوات والأحقاد بين الناس، وبالتالي الشروع بتجاوز العيوب النسقيّة الحاضرة في الثقافة المهيمنة.

إنّ قطب الرحى في عملية التغيير هو الاستحواذ على القدرة المدنيّة[٣٣]، التي تفضي إلى الشروع بتفعيل عقولنا وتجديدها ضمن أطر مؤسسات مجتمعيّة حديثة ركيزتها فردانية الذات الفاعلة، سواء أكانت تلك الذات وعيًّا قبليًّا أم تفاعلًا بعديًّا، فهي التي تصوغ معتقدات، وتوجّه سلوكيّات الأفراد داخل السياقات الاجتماعيّة، الأفراد المخوّلون بقياد المجتمع لتشييد هوية ثقافية تحمل روح الأمة، وتنفتح على العالم، رافضةً الانغلاق في قبور الماضي، ومناهضة لطغيان الدولة والمجتمع على الأفراد، وقد ذكر كريستيان تيليغا: "هناك رابط حميم بين إنشاء الهويات والفعل الاجتماعي"[٣٤] فالهويّات لا تنشأ خارج سياقاتها المجتمعيّة، بل هي: "بمثابة الانصهار الكلّي لمقومات الوجود، كاللغة والدين والتاريخ والمجتمع والميثولوجيا التي تعطي للإنسان هيئته النهائيّة في شكل قولبة ذاتيّة، تتمرأى كصنيع حاضر وتتمظهر كوجود ثقافيّ بأفعال ملموسة وتصرّفات تتسم بالفردانيّة، لكنّها تتعالق متواصلة مع الآخر"[٣٥] ولكن، لا بدّ أن تحمل سمات تتعلق بالكفاح والمغامرة والعلميّة والمقاومة الثقافية التي لا تظهر إلّا مع أفراد متحررين من أوهام الولاءات الأوليّة أو الأيديولوجيّة، ومدركين لشرور الانتماء الهوياتي المفروض عليهم بحسب ولادتهم.

من المؤكّد أنّ تداعيات مسألة الطائفيّة في بلاد الشام مدمّرة، وهي حقيقة واقعة، وكما ذكرنا آنفًا فهي لم تنشأ من قراغ، بل نتيجة أعباء الماضي الذي شهد صراعات دينيّة ومجتمعيّة عبثيّة أساسها التعصّب الأقلويّ، فقد كان المكوّن الرئيسي لأجهزة الدول المتعاقبة على بلاد

---

[٣٢] - برهان غليون، اغتيال العقل (دار التنوير: بيروت، بدون تاريخ) ص٤٠

[٣٣] - **القدرة المدنيّة** لدى الفرد هي مجموع الميول والمهارات التي تجعله مقبلاً على العمل النشيط مع مواطنيه لحلّ مشكلات المجتمع.

[٣٤] - كريستيان تيليغا، علم النفس السياسي، ترجمة أسامة الغزولي (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة: الكويت، العدد ٤٣٦، مايو ٢٠١٦) ص١٢٥

[٣٥] - نادية هناوي سعدون، الهوية بين التقويض والكبح (فصول: القاهرة، مج٣/٢٥، ع٩٩، ربيع ٢٠١٧) ص٩٣

الشام وسلطاتها السياسية حتّى سقوط السلطنة العثمانيّة عام ١٩١٦م من أهل السنّة، وحكمت تلك السلطات وفق الأحكام الفقهية وتفسيراتها المستمدة من السياسة الشرعيّة[٣٦] أو الأحكام السلطانيّة المرتكزة على شيوع الشريعة الإسلامية في كل شئون الحياة، ومنها اشتراط تنصيب الإمام أو الحاكم بشروط أهمّها: "إسلامه وبلوغه وذكوريته،...إلخ، ليضمن عدم الفصل بين السياسة والدين لأنّ: الدين يشمل كلّ شيء، وسياسة الرعيّة جزء من الدين"[٣٧] ولا يخفى على القارىء تعارض مفهوم الحكم وفقًا للسياسة الشرعيّة الإسلاميّة مع مقتضيات الحداثة الأوروبية التي بدأ تأسيسها منذ عام ١٦٤٨م بعد اتفاقية ويستفاليا التي وقّعت بعد حرب الثلاثين سنة، والتي فرض الاستعمار الغربي الحكم بموجبها بعد تمكّنه من احتلال هذه البلاد، فأنظمة الحكم التي تستمدّ أحكامها وقوانينها من الدين لا تحقّق المساواة والعدالة والحريّة وفصل الدين عن الدولة، تلك الأهداف التي انتصرت الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م وبقية الثورات البورجوازية لها؛ إذن، تمّ حصر الحاكم بأهل الإسلام السنّة وبشرط ذكوريته، فأقصيت بذلك بقية مكونات المجتمع عن الفعالية السياسية بمن فيهم الأقليات الفرعيّة، كما ترسّخ قهر وإضعاف المرأة، والحدّ من طاقاتها الضرورية واللازمة في عملية التغيير المجتمعي، وبالتالي أغفلت تلك الدول التي تحمل سلطاتها سلوك الأزمنة القروسطية المساواة والعدالة الاجتماعيّة والحرية وفقًا للمفاهيم الحداثية وما بعدها. ولمّا كانت الدراسات الثقافيّة توجب على الباحثين بمجالاتها تناول كل الممارسات الثقافيّة دون الفصل بين النخبة والثقافة الشعبيّة، وتلتزم بالتمحيص بكل مجالات المعتقدات المجتمعيّة ومؤسساته وممارساته التوصيليّة فإنّ الغوص بأعماق الصراعات العبثيّة في سوريا والعراق وغيرهما ضرورة والتزام من البحث، لابدّ من تفكيك آليات عمل وفكر الطوائف والتكفيريين، ولا يخفى على أحد أنّ كثيرًا من دعاة الفكر الإسلامي أكّدوا على تعارض الانتماء للدين والانتماء للقومية بنفس الآن، ورفضوا التحديث والعلمانية في إدارة شؤون الحكم، ومنهم من رفض نتائج العلم الحديث، مما يوجب على النقاد الثقافيين مهامًا صعبة لمعالجة العقل الاجتماعي Social Reason.

إنّ ما تشهده سوريا والعراق وبقية البلدان العربية هو الأخطر في تاريخ هذه الشعوب، ويتطلب تجاوز هذه المحنة قبل كلّ شيء، الترفّع عن الولاءات الأوليّة الطائفية والدينية والإثنيّة والقبلية والحزبية والعشائرية لمصلحة الفردانيّة الحرّة المسؤولة بظلّ قوانين ومؤسسات دولة مدنيّة ديمقراطية، والبحث عن آليات تضع الناس على سكّة الوطن والمواطنة والدولة الحديثة، التي تستمدّ مشروعيتها من التعدّدية والإقرار بالاختلاف وتحديث المؤسسات، والقبول بكلّ نتائج الثورات العلمية والتفاعل مع القوى والتوجّهات التي تحكم منظمات المجتمع المدنيّ في الدول المتحضّرة في مواجهة الثقافات المهيمنة والعابرة للحدود، ولا بدّ من استقراء وتأويل التاريخ الثقافي لهذه الشعوب الذي صنع حاضرها على درب معرفة ضرورات الواقع الراهن واستشراف المستقبل.

ولعلّ دراسة النصوص الدينية القديمة المهيمنة والموجّهة لثقافة فئات مجتمعية وسلوك أبنائها صراحة، من دون موارية، ومعالجة آثارها من الدروب الضرورية لتجاوز مقولات

---

[٣٦]- **السياسة الشرعية**: قيادة الأمة وتدبير أمورها وشئونها بما شرّعه الله تعالى من الأحكام وبيّنه من الشرع في كتابه الكريم، وسنّة نبيه واجتهاد العلماء في ضوئهما. موسوعة التشريع الإسلامي، إشراف: محمود حمدي زقزوق (المجلس الأعلى للشئون الإسلاميّة: القاهرة، ط٢، ٢٠٠٩) ص٣٥٩

[٣٧] - موسوعة التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص٣٦١

الماضي الفاعلة في صراعات أهلية عبثية مميتة، ويعدّ هذا العمل من صلب الدراسات الثقافيّة التي: "صارت تأخذ النصّ من حيث ما يتحقق فيه وما يتكشّف عنه من أنظمة ثقافية"[٣٨] وهي تحتاج إلى قارىء عارف وجيّد ليتمكن من تجريد آثارها السلبيّة الفاعلة في مضامينه، والتنقيب عن عيوبها النمطيّة التي سرت في بنية المجتمع، وشوّهت علاقات الناس بين بعضهم، وهذا ما يُناط بـ: "النقد الثقافي الذي يتأسس دائمًا على منظور ما"[٣٩] إذ عندما تهيمن النصوص بخطاباتها وتتسلّط على المتلقين، يُدرَك المنظور Perpective الذي تتأسس عليه عملية النقد الذي يستقرئ ويفهم ويفسّر ويأوّل ويقوّم مقولات النصوص وتأثيراتها على الفرد والمؤسسات الثقافيّة والمجتمع، ولابدّ حينئذٍ، من استكشاف دروب مقاومة ثقافيّة أساسها التفكير بالآخر واحترامه والإيمان بالتمرّد والانفتاح، بغية تعديل الفعل الاجتماعي والثقافي والسياسي المهيمن ودفعه نحو وجهات مجتمعيّة خيّرة أخرى.

إنّ الولوج بالنقد الثقافي كمنهج لهذه الدراسة يتطلب اللجوء للتاريخ، وهذا اللجوء هو دعوة لصياغة **وعيٍّ جديد، New Consciousness** من موقع تمايز الهوية الثقافيّة وتجاوزها للمعوّقات التي يتضمنها التراث بوجه حركة التقدم والحرية التي تكفل تفعيل الذات الفاعلة، استجابة لما تتطلبه الدراسات الثقافيّة المعنيّة بكيفية تأثير الماضي على الثقافة المعاصرة من خلال استكشاف واستقراء النصوص وتأثيراتها التي تتوالد في أبنية المنجمعات على شكل أنظمة خطاب مجسّدة في سلوك البشر، وذلك بهدف الكشف عن ماضٍ أوصلنا لحيّز الوجود الراهن بكلّ ما فيه من مآس؛ ولكن الذي لا بدّ منه وجوب التمحيص فيه لإيجاد أجنّة في أحشائه قابلة للتحديث لتتحوّل فعالية ممكنة في الواقع الراهن، فـ: "النصّ والتاريخ منسوجان ومدمجان معًا كجزء من عمليّة واحدة"[٤٠]. واللجوء للتاريخ أيضًا دعوة إلى حواره وإقامة الجدل معه، بل محاكمة ما يسئ منه للحاضر المعيش، ليغدو كلّ خطاب قابلًا للتغيّر، وليتحوّل التاريخ إلى نصّ قابل للتجدّد، تبعًا للمتغيرات المتسارعة التي جعلت الفكر المعاصر المابعدي: "يأبه لفلسفة نيتشة الذي آمن باللاعقل وإغراءات الجنون والفيلسوف المجنون"[٤١] كما انتشرت معارضة فلسفة ديكارت العقليّة التي تنتصر إلى الأنوية من دون الآخر إذ استُبدلت عبارة (أنا أفكر، إذن أنا موجود) بـ (أنا والآخر نفكر ببعضنا البعض)، وبهذا الصدد يتساءل فوكو: "ألا يشكّل التحريم بشكل مسبق مرتكزًا للعقل الديكارتي الذي مقت الجنون واستهجنه؟ ألا يشكّل اللاعقل في ثقافتنا موضوعًا للمعرفة؟"[٤٢] التي تحوّل: "الامتلاك إلى انفلات والانتماء إلى تحرّر والصيرورة الوجودية إلى هاويّة لانهائيّة"[٤٣] تماهيًا مع الآخر المتعاضد وصولًا لتطابق الذات الفاعلة مع حقيقة الآخرين حاضرًا، الحقيقة التي تمتهن التاريخ الذي: "يحملنا ويحددنا والذي يتخذ شكل الحرب أكثر منه شكل اللغة، ويعتمد على علاقات السلطة لا علاقات المعنى"[٤٤]؛ إنّ عناية الذات بالتاريخ المفعم بالحاضر تنبع من رفضها للنزعات النرجسيّة، وتوجّهها لتهتمّ بالآخرين

---

[٣٨]- الغذامي، النقد الثقافي، مرجع سابق، ص١٧

[٣٩] - أرثر إيزابرجر، النقد الثقافي، مرجع سابق، ص٣٨

[٤٠]- الغذامي، النقد الثقافي، مرجع سابق، ص18

[٤١] - نادية هناوي سعدون، مرجع سابق، ص١٠١

[٤٢] - ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة: سعيد بنكراد (المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء، ٢٠٠٦) ص١٢٧

[٤٣] - نادية هناوي سعدون، مرجع سابق، ص١٠٢

[٤٤] - جون راكمان، عن الطبيعة الإنسانيّة مع ميشيل فوكو ونعوم تشومسكي، ترجمة: أمير زكي (دار التنوير: القاهرة، ٢٠١٥) ص١٧٩

وتمفصل علاقاتها بالعالم متخطيّة مظاهر العنف والكراهية والفظاظة مع الآخر، وبذلك ليست الهويةُ صورةً أو اسمًا أو عنوانًا بحسب الولادة، بل تتكوّن في سياق تفرّدها وتمرّدها، لتمثّل ملامح على دروب الحرية والكرامة والمساواة، دروب الثورة الدائمة التي يتسنّى لأبناء الأمم وشعوبها أن يسهموا في صناعة التحضّر الكونيّ من خلالها، شرط أن يغادروا الندب واللطم على الماضي، وهذا ما يدفعنا للنضال من أجل أن: "نأخذ من الحضارة، ولا نؤخذ بها، ونحيي التراث، ولا نحيا به"[٤٥] إنّها دعوة لتخليص التاريخ من أيدي أهل التيارات السلفية التكفيرية وهياكل طائفية نحننية، يسيئون للتراث وللأمة ولجماهيرها، الأمّة التي كادت أن يتحوّل أبناؤها إلى أشباه للبشر، بعد أن وصفت كأنها خارجة من التاريخ، وقد ذكر هشام شرابي: "إنّ مجابهة التيار الديني الأصوليّ مجابهة صريحة وكليّة جزءًا لا يتجزأ من مهمة الحركة النقديّة الحديثة"[٤٦]، وعندئذ يكون اللجوء للتاريخ دعوة متجددة للولوج بعملية التقدّم والتحرر، وهذا ما سعى إليه رواد النهضة العربية منذ أكثر من مئتي سنة وحتى اللحظات الراهنة مبتغين الحصول على منهجية ثقافيّة تاريخية تيسّر الشروع بمشروع نهضويّ تحديثي، يؤمن بالتعددية الثقافية الكونيّة وبالمثاقفة، ويربط بين الهوية المجتمعية الآنيّة والخصوصية التاريخية التي مرّت بها منطقتنا العربية، دعوة لتجريد الواقع الاجتماعي من العيوب الثقافيّة الموروثة التي لا تنسجم مع تطلعات البشر نحو التقدّم والحرية والعدالة والمساواة.

◆ تداخل الماضي والحاضر، التاريخ والنقد الثقافي

لأنّ الماضي هو مكوّن الحاضر، فإنّ استكناه التاريخ ووعيّ حركته ضرورةٌ لفهم صيرورة الواقع الاجتماعي وتفسير ظواهره، وهذا ما يتطلبه النقد الثقافي الفاعل بالحاضر تعالقًا مع التاريخ الثقافي القادم من الماضي، الذي يستدعي قراءة دؤوبة لمعرفة آليات عمله وتأويلها وكشف المستور في منظومات الواقع المجتمعيّة لتجاوز الآثار السلبيّة المتغلغلة في أبنية المنجمعات الراهنة، بدلًا من الخضوع لقيمها المهترئة وأنماطها الثقافيّة المتخلّفة، والاستسلام للأفكار العتيقة المعبّرة عنها، ولا يستطيع النهوض بهذا الدور إلاّ المتحررين من طغيان الأوهام الجمعيّة، والمؤمنين بملاقاة فعل التاريخ الحتمي، لأنّ: "الحرّ هو من يقبل بأنّ يملك تاريخًا ليس من صنعه، وهو المعني بالالتفات إلى ماضيه وجهًا لوجه ليستطيع أن يتلمّس درب المستقبل لأنّ قمع الماضي يجعله يعود للانتقام منك"[٤٧]، وهذا يتطلب من المثقفين الانكباب والتوجّه نحو التاريخ، وليس إنكاره أو قمعه، ليضمنوا شحذ العقل بغية استيعاب صيرورة حركته وفعاليته راهنًا، وليس النظر إليه كآخر كما دعت إليه التاريخانيّة[٤٨] سابقًا، ثمّ لا بدّ من التحفيز لامتلاك

---

[٤٥] - برهان غليون، مرجع سابق، ص٣٤٤

[٤٦] - هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين (مركز دراسات الوحدة: بيروت، ١٩٩٠) ص١٧

[٤٧]- تيري إيغلتون، كيف نقرأ الأدب، ترجمة: محمد درويش (الدار العربية للعلوم، ناشرون: بيروت، ط1، 2013م) ص205

[٤٨] - **التاريخانيّة Historicism** تنظر إلى التاريخ كآخر، أي عدم فهم الماضي وفقًا لشروطه، بل وفقًا لشروط الحاضر، وهذا هو الجانب الخلفي للتقدميّة التي تجعل التفكير في الماضي آخر ومتلاشيًا، فيتمّ حفظه تذكاريًّا. ومن وجهة نظر التاريخانيّون لا أهميّة لربط الهوية الوطنية مع الثقافة الموروثة بإحكام، بالرغم من استمرار الماضي بالحاضر وفعاليته المنجزة لوظيفة التاريخ بصفته أساس للهويّات على مستويات متعدّدة. وقد تطورت التاريخانيّة بمفاهيمها، وأضحى النقاد يطلقون عليها منهج الجماليات الثقافية الذي يعدّ التاريخ نصًّا قابلًا للتجدّد، بمعنى البحث عن ماضٍ قابلٍ للاستخدام في الحاضر، وعن يقين متجدد عن إنتاج الذات الباحثة حاضرًا.
راجع: سايمون ديورنغ، الدراسات الثقافيّة: مرجع سابق، من ص٩٤ حتى ٩٨

وسائل هدم أبنية الواقع الحاضر المجتمعية المتصدّعة، التي استحالت شرورًا وفسادًا، مُشيّئةً[٤٩] الفرد مطيحة بمحاولات التحديث ومشروعه التنويري، بهدف تشييد المستقبل بذات وسائل الهدم والشروع بإنشاء مجتمع منفتح ودولة حديثة ومواطن حرّ ومسؤول.

ومن نافل القول أنّه لا يمكن الوصول إلى وعيّ التاريخ بغية تجاوز قيم الماضي وأفكاره المشوّهة للحاضر باتجاه مستقبل أفضل إلاّ بالتمكّن من رفض الاستسلام لمقولاته التي صيغت في عصور سابقة، والمتجسّدة على شكل وعيّ جمعي وسلوك قطيع سادومازوشي مع إقصاء تطلعات الذات الفاعلة. ويزداد الجهل بالتاريخ في المجتمعات ذات الإحساس القوي بالوحدة والتماثل والجذور وانصهار الفرد بالمجموع، إذ تكون الذكريات وأساطير الماضي مصدر قوة كبير لها، لا سيما في سياقات النوستالجيا[٥٠] من جهة، ومن جهة أخرى، غلبة الآخر بصفته مستعمِرًا إذ يحاول إلغاء وجود الشعوب المستعمَرَة ، كما هو واقع الحال مع مجتمعنا الإسلاميّ المنغلق على نفسه، والذي يواجه عدوانًا سافرًا على شكل صدمات مستمرّة، وقد ذكر ديورنغ: "إنّ مشكلة الصدمات التي تتلقاها جماعة من الناس تؤدّي بها إلى الإفراط في تأكيد وحدتها وتجربتها المشتركة، لمنح التجربة الماضيّة أيضًا تأثيرًا زائدًا في الوقائع الحاضرة"[٥١] المهيمنة Hegmony حتّى أيامنا الراهنة على الوجود الاجتماعيّ، والمحتاجة للكشف عن فعالية أنماطها الإيجابيّة والسلبيّة في الواقع المعيش واتخاذ موقف منها على ضوء معطيات اللحظات الآنيّة ومتطلباتها المؤسّسة للمستقبل، وقد ذكر هشام شرابي بهذا الصدد: "إنّ الشرط الأساسي لأيّ مشروع نقديّ يرمي إلى مجابهة واقعنا الراهن مجابهة جديّة، أي مجابهته كما هو، وليس كما يتصوره المأخوذون بالغرب، يكون بتحديد الإشكالات الحقيقية المنبثقة من الواقع الراهن عينه، ومعالجتها بالأساليب والمقاربات التي يفرضها هذا الواقع"[٥٢] وهذا ما يدعو إليه النقد المعاصر(الثقافي والاجتماعي والحضاري)، إذ يتناول التاريخ من مواطن فعاليته في الواقع الراهن، ويكشف عن حقائقه بما فيها الخفيّة، ويقرأ التداخل والجدل بين الداخل والخارج الذي يتنامى دوره بشكل ملحوظ؛ إنّه يرمي إلى استئصال الأبويّة البطريركية في المجتمع، وإحلال سلوك الذات الفاعلة التي تضمن للبشر أن يتحكّموا في الرغبات والمتعات المتوفقة مع تطلعات الآخرين، تساوقًا مع إضعاف سلطة الأنانيّة وهيمنتها على السلوك، بغية التوجّه نحو مستقبل مختلف يقرره أبناؤه، وليس المتسلطون أو الفاسدون المنتفعون من ديمومة مآسيه، فـ: "التاريخ يحقق نفسه من خلال الشعوب والجماهير لا من خلال المفكّرين أو المثقفين أو القادة"[٥٣] على ما ذكره شرابي، وحركة الشعوب والجماهير ترتبط بحركة التاريخ التي لا يمكن إلّا أن تكون صاعدة نحو التحرّر والتقدّم.

---

[٤٩] - **التشيؤ:** تحوّل حاجات الإنسان الروحية إلى أشياء، واستلاب حريته، واغترابه عن ذاته لتحكّم التكنولوجيا في فكره وعواطفه وسلوكه، ويقول هابرماس: العالم المشيء هو المجرّد من إنسانيته.
للمزيد راجع: رشيد الحاج صالح، مرجع سابق، ص٥٨

[٥٠] - **نوستالجيا Nostalgia**: الحنين الغامض لماضٍ انقضى، والتأسّف على انقضائه.

[٥١] - سايمون ديورنغ، الدراسات الثقافية، مرجع سابق، ص١٠٦

[٥٢] - هشام شرابي، النقد الحضاري، مرجع سابق، ص٢٦

[٥٣] - المرجع نفسه، ص٩

◆ النقد الثقافي والنصوص الفاعلة حاضرًا

الدراسات الثقافيّة بشكل عام: "غير حياديّة في توجّهاتها ولا تدّعي الموضوعيّة العلميّة، بمعنى أنّها تتخذ موقفًا سياسيًّا ونقديًّا بخصوص ما تلاحظه من مظالم وأضرار خاصّة تجاه الضعفاء والمهمّشين. وهيّ ملتزمة من حيث أنّها تعزّز التجارب الثقافيّة وتحتفي بها، ومن خلال تحليل دعائمها الاجتماعيّة، وكذلك تعدّ الثقافة جزءًا من الحياة اليوميّة. باختصار، الالتزام، هنا، يعني محاولة الانغماس في العالم وقضاياه"[٥٤] كما أنّها تحارب من يشتغل بصناعة التراث والذاكرة الثقافيّة بهدف حرف الانتباه عن الصعوبات الاجتماعيّة والجور الاقتصادي، وتحارب أيضًا السلوك الديني والطائفيّ لا بمقولات لا هوتيّة، بل بالنقد الثقافي الذي يرتكز على العقل التحليلي البعيد عن الأوهام والمرتكز على استقراء وتجاوز الحاضر البائس، وهذا ما يسوّغ لهذه الدراسة إخضاعها مخطوط شرح ميثاق ولي الزمان وقراءته على ضوء مقتضيات النقد الثقافي، فما يزال شيوخ الدروز في بلاد الشام يقدّسون هذا المخطوط على الرغم مما يتضمن من أنظمة خطابيّة وعيوب نسقيّة سافرة أو كامنة في حناياه متواطئةً مع أنساق قديمة كبكتيريا تنتهك الجسد وسط الأحقاد الطائفية والتشجيع على العدوانية والفتنة؛ إنّ احترام النصوص يقضي تغيير أسلوب قراءتها الموروثة والمتداولة التي تجعل متلقيها مردّدًا لألفاظها ومجترًّا لأفكارها القروسطية الأسطوريّة والخُرافيّة التي تمليها سلطة عليا من الشيوخ، تقرّر لرعاياها مضامين النص ومشروعيتها وصلاحيتها.

حتّى نبدأ بالتغيير لا بدّ من تحوّل المتلقي إلى متفكّر ومتفهّم ومتأوّل للنص الذي يتلقاه، لا بدّ من عملية نقد فكري لهذه النصوص، ولكلّ المنظومات والأبنية التقليديّة القائمة، لإعانة الناس على فهم النصوص وتأويلها وتقويم مضامينها والتغيير بنقض عيوبها المتلبسة البيئة، بغية إخراجهم من أنفاق الموت الماضوية، لا بدّ من إعانة الناس لإقامة البنى الفكرية والاجتماعيّة والجماليّة البديلة، وهذا ما تأمله هذه الدراسة من الإسهام بكشف مضامين وتفسير دلالات المخطوط النسقيّة وتأويلها كخطوة على درب مقاومة الخلل البنيوي والعيوب الموجّهة لأفكار وقيم وسلوك أبناء المكونات المجتمعية النحننية الدينية أوالقبلية أوالطائفية أوالتكفيرية أو التجمعات العقائدية وأشباهها من أحزاب حداثوية تقود الأوطان على دروب الموت.

تكسر **الدراسات الثقافيّة** مركزية النصوص وآثارها الاجتماعيّة التي يظنّ أنها من إنتاجها، وتكشف عن الأنظمة الثقافيّة المتحقّقة في تلك النصوص والمهيمنة على مستهلكيها من المتلقّين، وترتكز على **النقد الثقافي** إضافةً إلى النقد المؤسّساتي، عندما تتولى المؤسسة قولبة وضبط أساليب القراءة السائدة، وتوجّه نحو اعتماد نماذج معياريّة، وترتكز أيضًا على **التحليل الثقافي** الذي يفكّك ويحلّل العقائد والأخلاق واللغات والإيديولوجيا والإعلام،... إلخ، بحيث: "تعيد بناء الحداثة، وما بعد الحداثة، والديمقراطية، ودور المثقف، والصراعات الاجتماعيّة، وعلاقة الفرد بالمجتمع، ..."[٥٥]، كما يتفهم النقد الثقافيّ مفهوم الثقافة بصفتها بناء قائمًا بذاته له قواعده الخاصّة وأنماطه المستقلّة التي تميّزها عن قواعد الاقتصاد والمجال الفلسفي التأمّلي والاجتماعي،... إلخ وأنماطها، ويعدّها تنظيمًا جمعيًّا للفكر والقيم والجمال والفضائل، وهي لا تتعلق بالعرق، بل مكتسبة وغير متوارثة في الجينات.

---

[٥٤] - سايمون ديورنغ، مرجع سابق، ص١٢

[٥٥]- رشيد الحاج صالح، مرجع سابق، ص45

وإذا كانت فعالية الثقافات المنغلقة تتهاوى حضاريًّا فإنّ الثقافة الإنسانيّة المشتركة تتقدم بمعدلات متسارعة، على الرغم من تعرّضها لبعض الانتكاسات نتيجة هيمنة الرأسمال المتوحّش على الدول المركزيّة في العالم، الذي يقاوَم ثقافيًّا بأشكال عديدة، وضمن هذا السياق ذكر آدم كوبر أن الدراسات الثقافيّة كانت على الدوام: "مسعىً أكاديميًّا وحركة سياسية في آن واحد، فيندمج النقد الثقافي والسياسي في الدراسات الخاصّة بالسينما والتلفزيون والرياضة، ويتحدى النشطاءُ المعنيّون بالطبقة والعرق والجنوسة والدعاية السياسية القمعيّة للإعلام، وفي أوروبا، على أقلّ تقدير، فمن المسلّم به أنّ القائمين على الدراسات الثقافيّة هم من اليساريين، وإن جميع الافتراضات الأساس لها هي ماركسيّة"[٥٦] ويوضّح كوبر أنّ النقد الثقافي يهتمّ بالنصّ المقروء جماهيريًّا، وبالمستهلك المتلقي للنصّ، ويتمُّ الكشف عن آثار النصوص بعد تتبع الدلالات النسقيّة الصريحة والمضمرة المتساوقة مع الخطاب وتأويلها في السلوك الاجتماعي، وبهذا فـ: "بمقدور النقد الثقافي أن يشمل: نظرية الأدب، وعلم الجمال، والنقد، والتفكير الفلسفي، وتحليل الوسائط، والنقد الثقافي الشعبي، وتفسير نظريات ومجالات: علم العلامات، نظرية التحليل النفسي، والنظرية الماركسية والأنثروبولوجية، ودراسات الاتصال ووسائل الإعلام، والوسائل الأخرى التي تميّز المجتمع والثقافة وتميّز المعاصرة"[٥٧] كالاهتمام بالفولكلور والفنون الشعبية أو البروليتارية أوالرياضة، كما يهتمّ أيضًا، بالذكريات اللاشعوريّة التي تحمل آثارًا من الماضي وبتحليل الطرق التي يجري فيها ترحيل الماضي نحو الحاضر دون دراية، والتي تتمظهر على شكل عادات اجتماعيّة متأصّلة، وهذا سايمون ديورنغ يتساءل من جديد: "أحيانًا تبدو التشكيلات القديمة كأنّها تعود فجأة إلى الظهور، وبغرابة ينبض الماضي حياة، أليس جنون الارتياب المعاصر ضد الإسلام Anti-Islamic Paranoia عبارة عن تكرار غريب لتحيّز مسيحي قروسطي Medieval، وهو تحيّز بدا فيما مضى مهملًا، ولذلك السبب متخمًا بذكريات لا إراديّة؟"[٥٨]، تمامًا كما هو ظاهر على سطح الأحداث المأساوية في سوريا والعراق فتفجّر المكوّنات النحننية والطائفية التي تكّونت في الماضي والمحمّلة بالمآسي والأحقاد الطائفية، نتيجة الخلل النسقي في تكوّن الذات العربية التي تنماز باحتكار فريق الحقيقة دون الآخرين، وتضخم الذات الأنوية، وتحقير، بل إلغاء الآخر ومصادرة حقوقه بما فيها حقّ الحياة، إنّ هذا الخلل النسقي دفع بالإنسان العربي والأخلاق والممتلكات إلى الهاويّة، وأحال الأوطان إلى دمار وجحيم.

إنّ فهم وتفسير ما يحدث من مآس في البلدان العربية هو من صلب الدراسات الثقافيّة فـ: "أعلام النقد الثقافي وممارسيه لا يؤكّدون على إبداع المؤلّفين، وغالبًا ما يتجاهلون الصنعة الفنيّة والأسلوب الفنّي والتقنيات اللغويّة والأسلوبيّة، أو يجعلون ذلك كله في مرحلة تاليّة، أو يجعلون ذلك كله في خدمة العلاقة الجدليّة بين (النص- المجتمع - الثقافة)، من أجل وضع نصّ في مساره السوسيوتاريخي والثقافي"[٥٩]، وبذلك فالنقد الثقافي يتضمن خصائص تتعلق باهتمام المشتغلين به بالخلفيات التاريخية والاجتماعيّة للنصوص، وعقد روابط بينها وبين مساقاتها

[٥٦] - آدم كوبر، الثقافة التفسير الأنثروبولوجي، ترجمة: تراجي فتحي (المجلس الوطني الأعلى للثقافة والفنون والآداب: الكويت، عدد: ٣٤٩، مارس، ٢٠٠٨) ص٢٤٩

[٥٧]- عزالدين المناصرة، النقد الثقافي المقارن (دار مجدلاوي: عمان، ط١، ٢٠٠٥) ص٢٣٢ نقلاً عن كتاب النقد الثقافي لآرثر إيزابرغر.

[٥٨] - سايمون ديورنغ، مرجع سابق، ص٩٣

[٥٩]- عبد الفتاح العقيلي، النقد الثقافي، مرجع سابق، ص١٧٨

الثقافيّة الأخرى تأثرًا وتأثيرًا، ولا يحصرون فاعليته ضمن مؤسسة جماليّة النصّ وفقًا لمقتضيات النقد الأدبي، بل يركّزون على أنظمة خطاب النصوص وفعالياتها المتغلغلة بأبنية المجتمع.

◆ المثاقفة والتعددية الثقافية

لا تتشكّل الهويات الثقافيّة نقيّة، ولا تثبت سماتها بالتوارث، فأصول أيّة ثقافة حاضرةً في ثقافات سابقة، أو متفاعلة مع ثقافات تقع على تخومها زمنيًّا أو مكانيًّا، ولعلّ وحدة الكون السيميائي التي تأخذ بعين الاعتبار وجود مركز وأطراف، تعين على وجود أنساق داخليّة تحمل سمات الخارجيّة، لا سيّما سمات المركز، مما سمح بإدخال مصطلح الهجنة الثقافيّة على الرغم من خصوصيات الفضاء الداخلي لكل ثقافة تحمل نمطًا معيّنًا يميّزها: "غير أنّ التمييز الحقيقي هو الذي ينبع من الكليّات الثقافيّة البشريّة"[٦٠] ومنذ عام ١٩٢٦ أكّد طه حسين أنّ: "القرآن يحدثنا بأنّ العرب كانوا على اتصال بمن حولهم من الأمم، بل كانوا على اتصال قويّ قسمهم أحزابًا وفرقهم شيعًا...فلم يكونوا منعزلين، ولم يكونوا بنجوة عن تأثير الفرس والروم والحبش والهند وغيرهم من الأمم لهم،... وإذا كانوا أصحاب علم ودين، وأصحاب ثروة وقوّة وبأس وأصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامّة متأثرّة بها مؤثرة فيها، فما أخلقهم أن يكونوا أمّة متحضّرة راقية لا أمّة جاهلة همجيّة"[٦١]، وما ذكره طه حسين يتطابق مع العلم الحديث إذ أثبت أنّ كلّ هويّة جمعيّة هجينة أو خلاسيّة، وتشكّلها على ما هيّ عليه ناتج عن تعديلات متكررة في مناحي سيرورتها، إنّ كان على صعيد التفاعلات الداخليّة أو الاتصالات الخارجية مع ثقافات أخرى فـ: "قبل أن تؤثر الثقافة الأوروبية في ثقافات االعالم الأخرى، فإنّها تشرَّبت تأثيرات الثقافة المصرية، ثقافة بلاد ما بين النهرين، الثقافة الفارسية والهندية والصينيّة وهلم جرًّا..."[٦٢] وإن بدت ثقافة ما مختلفة عن غيرها من الهويات العائدة بجذورها إلى اختلاف سابق عن وجودها الراهن، لكنها: "تبقى هي دومًا الجسر الذي يربط بين الأفراد وهوياتهم الجمعيّة"[٦٣] ومن الممكن أن نقول أنّ المثاقفة هي أهم وسلية في صياغة علاقات البشر مع بعضهم البعض، وبالتالي فالعرب مدعوون للمساهمة بالتقدّم الحضاري الراهن، ولكن لا يصحّ ذلك إلاّ بإقرارهم بفعل المثاقفة مع الأمم والحضارات الأخرى، بعد أن يمارسوا النقد التاريخي والثقافي لمكونات الحضارة العربية الإسلاميّة التي لا تزال فاعلة في الواقع الراهن، وبهذا فـ: "ما أحوجنا إذًا لقراءة نصّنا العربي بوعيّ حضاريّ ينطلق من هويتنا العربية الثقافيّة دون الانفصال عن الثقافات العالميّة والإقليميّة على حدّ سواء"[٦٤] والمثاقفة هي قرين التعددية الثقافيّة التي لا تستقيم إلّا بشيوع عقيدة الاختلاف بصفتها تحمل قيمًا ثقافية متغيّرة أيضًا، ولا ريب من وجوب سيادتهما في العلاقات المجتمعيّة، إذ أضحيتا ضرورة حياتيّة، فـ: "الثقافة تيارات متعدّدة واجتهادات مختلفة لكلّ منها موقفها، وهو موقف يختلف من مجتمع لمجتمع، ومن عصر لعصر"[٦٥] ولكن، لا بدّ، أن تحتكم أفعال الثقافة المتباينة إلى نتائج العلم، وأن تذعن لقيم

---

[٦٠] - عبد الله بريمي، م. س، ص٦٣

[٦١] - طه حسين، في الشعر الجاهلي، مرجع سابق، ص٢١ - ٢٣

[٦٢] - تزيفتان تودوروف، تاملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، مرجع سابق، ص76

[٦٣] - آدم كوبر: مرجع سابق، ص٢٦١

[٦٤] - محمود الضبع، طه حسين، قراءة ثقافية (كتاب الهلال: القاهرة، ٢٠١٤) ص١١

[٦٥] - أحمد عبد المعطي حجازي، من ثقافة السلطة إلى سلطة الثقافة (الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة: القاهرة، ٢٠١٥) ص٨

الديمقراطية التي تكفل المساواة والحرية والعدالة، بعيدًا عن مظاهر الخلْف والقهر والجهل التي تلغي إنسانية الإنسان، والتي تتمظهر بثقافة وسلوك الطائفية والعشائرية الموروثة عن عهود الظلم والظلامية القروسطية، وبناء على ذلك، فعلى الرغم مما تتضمنه التعدّدية الثقافيّة من معانٍ تتعلق ببناء مؤسسات مجتمعيّة حديثة، فإنّها تحمل المزيد من المخاطر عندما توظّف في حروب ثقافيّة أساسها الولاءات القبلية أو الدينية القدرية، أو الإثنيّة المتعلقة غالبًا بالجماعات الفرعيّة أو المهاجرة التي يقاوم أفرادها الثقافة العامّة التي يعيشون في أكنافها، ويعدّونها من المخاطر التي تهدّد ثقافتهم النحننية المستمدّة من الإرث التقليدي المتحد.

◆ الأنساق الثقافية المتغلغلة في المجتمع حاضرًا

تسود أنسقة النصوص القديمة المقدسة وغير المقدسة، وتترسخ قيم وأفكار الماضي في وعينا وبيننا وحوالينا، وتسهم ببناء ثقافتنا وهويتنا، بالاشتراك مع كلّ مجالات الفكر البشري التي تخترق حياتنا استطراديًّا باتجاه التغيّر، حيث: "لامحلّ للزعم بأنّ اللاحق ينسخ السابق أو أن الجديد ينفصل انفصالًا تامًّا عن القديم ويمحو كلّ أثر له"[٦٦] وحتّى تكون نصوص التراث فاعلة بالمعنى الإيجابيّ في الواقع الراهن، يتوجّب قراءتها على ضوء معطيات الواقع الاجتماعي ومتطلباته الراهنة والمتغيّرة بالضرورة والمتداخلة مع مفاهيم ماضوية معيقة لعملية التغيير لمسارات الأنسقة الثقافيّة المتغلغلة في المجتمع التي يتمّ اكتسابها من حركة التطور الإنساني؛ لأنّ: "الوعيّ بالتراث دون وعيّ بدوره التاريخي من شأنه أن ينتهي بهذا التراث إلى الجمود"[٦٧]، وهذا يقود إلى ضرورة السعيّ لمعرفة الكيفيات التي سمحت بدخول آثار الماضي وتصوراته إلى الواقع الثقافي المعاصر، بمعنى آخر: لا يعنى التحليل الثقافي كثيرًا بكيفية تكوّن الجماعات الطائفيّة في الماضي إلّا بالمقدار الذي يكشف عن الطرق التي تجعل من السلوك والعقل الطائفي فاعلاً في الثقافة الشعبيّة في الوقت الراهن، ولا تستقيم قراءة التراث بهدف تفعيله إلّا إذا تمّ إخضاعه للنقد الثقافي والاجتماعي والحضاري الذي يعدّ ركيزة الدراسات الثقافية المعاصرة، خاصة: "إنّ قسمًا ضئيلاً جدًّا من معلوماتنا حول الماضي خاضع إلى التوثيق، وأمّا القسم الأكبر فهو دائمًا وباستمرار يفرّغ في تصوّر عام، ويمثّل جانبًا من ثقافتنا الوطنية"[٦٨] ويظهر سلوكًا يحمل دلالات نسقيّة تكوّنت عبر الزمن تدريجيًّا، إلى أن أصبحت عناصر قارّة وفاعلة وكامنة في أعماق الخطابات، التي يصعب رصدها، فتبقى متحكّمة بسلوكنا وتفكيرنا بشكل مستقلّ عن التغيّرات الشكليّة التي تطال المجتمع، وبالتالي تنعكس في مجمل حياتنا العملية المعيشة.

وإذا كانت الدلالات البلاغيّة الجماليّة الصريحة منها والمجازية المضمرة في النصوص، قد هيمنت على الثقافة بصفتها أحد إفرازات النسق الجمالي، فإنّ الدلالة النسقية التي يعبّر عنها بالجملة الثقافيّة المتولّدة عن الفعل النسقي في المضمر الدلالي للوظيفة النسقيّة في اللغة هي التي تشكّل الأنساق الثقافيّة المضمرة، ومهمّة الدراسات الثقافية المعنيّة بالحاضر هي تتبع هذه الأنساق ورفع الأغطيّة عنها، لتحديد بقايا وآثار التاريخ الثقافي المعني بالماضي والمتغلغلة بالواقع حاضرًا.

---

[٦٦] - جيرالد برنس، المصطلح السردي، ترجمة: عابد خزندار (المجلس الأعلى للثقافة: القاهرة، ٢٠٠٣) من مقدمة محمد بريري، ص٧

[٦٧]- عزالدين اسماعيل، توظيف التراث (مجلة فصول: القاهرة، مجلد١، عدد١، أكتوبر، ١٩٨٠م) ص٥٢

[٦٨]- عبد الله عروي، مفهوم التاريخ، ج١، مرجع سابق، ص٢٣

في كلّ نصّ نسقان أحدهما علني، والآخر مضمر، يعملان معًا وفي وقت واحد، وإذا كان العلني يحتاج إلى مواجهة مباشرة يكون الجانب السياسي فاعلًا بمحاربته، فإنّ إدراك المضمر أكثر تعقيدًا وتغييره أكثر صعوبة، ويحتاج أمر إدراكه وتفسيره إلى اللجوء لنتائج العلم المتجدد وإلى الثقافة المعاصرة، وقد ذكر الغذامي: "ولاشكّ أن البحث عن علل الخطاب يتطلب منهجًا قادرًا على تشريح النصوص واستخراج الأنسقة المضمرة ورصد حركتها"[٦٩] و هذا ما هو مطلوب من الباحث: تتبع الدلالات النسقية العلنية الصريحة والمضمرة الضمنية في سياق الخطاب النصّي، بمعنى آخر يتتبع النصّ المقروء جماهيريًّا، أي المستهلك معرفيًّا وسلوكيًّا نتيجة تغلغله في حياة البشر، مؤديًّا وظائف نسقيّة قيمية وجمالية، وهدف القارئ المعاصر أن يكون مثقفًا عضويًّا، يدخل بمغامرة المعرفة والحرية، ويدفع مقاومة البشر للعيوب والعلاقات والتشريع الأقلوي المهيمنة على أفكارهم والموجّهة لأفعالهم، وبعد كشف القارئ عن المضمر وتفسير دلالاته النسقيّة وتأويلها، تبدأ عملية استزراع أنماط جديدة ترتكز على حالة وعيّ متجدّد، ليتمكّن الناس من السير على دروب ثقافية، وتأسيس وعيّ بالمصير ونزوعهم نحو التغيير، تلبية لمتطلبات الحاضر واستشرافًا للمستقبل.

◆ العيوب النسقيّة المجتمعيّة ومقاومتها الثقافيّة

تتكئ الدراسات الثقافيّة على **التحليل الثقافي Culture Analysis** الذي يعرّف الفئات أو الجماعات المتأثرة بالأنساق الثقافيّة، ويوضّح العلاقات القائمة فيما بينها، ويكشف عن هويات الجماعات المستهدفة والأنماط السلوكيّة السائدة في حياتها، ويستقرىء النتائج والآثار المتوقعة عليها والمستهدفة من قبل الناقد الثقافي، الذي يقوم بدوره بقراءة فاحصة للنصوص المقترنة بالواقع، لاستعادة القيم الثقافيّة التي امتصّتها النصوص بداخلها، ورسّختها في السياق المجتمعيّ عبر التاريخ، لـ: "أنّ النصّ هو مفتاح الدخول إلى التاريخ الثقافي والاجتماعي للعصر الذي أنتج فيه النصّ في غيبة الشواهد المادية"[٧٠] وبالتالي فالكشف عن العيوب الاجتماعيّة والثقافيّة السائدة في المجتمع التي تمثّل صدى لمحتويات التراث، والتي تتسم: "باللاعقلانية، حيث يتسلل للثقافة سادة من الأشباح الثقافيّة يحتلّون الفضاء الخياليّ والمجازي للأمّة ويصنعون نماذجنا العليا، دون أن ندرك زيفها واهتراءها"[٧١] هو بداية الدرب لتلمّس مواطن الخلل المجتمعيّ والتاريخي لتجاوزه عبر مقاومة ثقافية تهدف إلى تغيير مناحي تلك الأنماط والأنساق، استعدادًا لخلق حركة ثقافية تلعب دورًا تأسيسيًّا معرفيًّا وجماليًّا فاعلاً في التاريخ ضمن سياقات المنظومة العالميّة Internationalism في الحضارة الإنسانية، تمامًا كما جسّد شباب ثورة الربيع العربي أفكارهم على شكل ممارسات جديدة في شوارع وساحات وبلدات وميادين مدنهم، فالتسامح والتعاون وسيادة روح المساواة بين الجنسين وبين الدينيين والعلمانيين والمسلمين والمسيحيين، وابتداع أساليب المقاومة السلمية في الأشهر الأولى لانطلاقة هذه الثورات التي أثبتت انتماءهم إلى أرقى مظاهر التحضّر الإنساني، هي نماذج للأنساق الثقافيّة الجديدة المتوجّب سيادتها في المجتمع، كما أنّها الملهم لهذه الدراسة التي غايتها تتبع مواطن الخلل المتسرّبة من بؤس الماضي في سياقات المجتمع التي أسهمت بتشويه نقاء هذه الثورات لمصلحة

---

[٦٩] - عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، مرجع سابق، ص٨٤

[٧٠] - حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن (الدار العربية للعلوم، ناشرون، ودار الاختلاف: بيروت، الجزائر، ط١، ٢٠٠٧) ص١٣

[٧١] - عبد الله الغذامي، النقد الثقافي: مرجع سابق، ص١١٧

الاستبداد والفساد والطائفيّة والتكفيرية، وبهذا الصدد استنتج كريستيان تيليغا إنّ: "الثوار في ميدان التحرير بمصر، والمحتلّون في وول ستريت هم هويّات جمعيّة مفعَّلة، أصبحت موضوعًا لجدل وتعليق في المجتمع والميديا. وهم يبيّنون كيف يتأتّى للأفراد أن يعبّروا عن الفاعليّة والطاقات الأساسيّة والنضال من أجل التحوّل الاجتماعيّ ويسيطروا عليها، وتتخلّق الهويّات الجمعيّة السياسيّة ويجري تأكيدها باشتراك المرء بأفعالٍ سياسيّة وبأدائه لها، وبإظهار المرء مواقف لفظيّة وثقافيّة وسياسيّة مرتبطة بذلك"[٧٢] وبالنتيجة فإنّ النقد والتحليل الثقافي يكشف الجوانب المعتمة من التراث المبثوثة في الحياة الآنيّة المعيشة، ويحاربها لإضعاف فعاليتها السلبية التي تتبدى على شكل سرديات مضلّلة متحكّمة في فكر وسلوك وعواطف الأفراد والمنجمعات داخل المجتمع، التي تحرف مسار تقدم الشعوب، بل تدفعها إلى النكوص، كما ظهر على سطح أحداث ثورة الربيع العربي، لا سيما السورية.

◆ الواقع والنص والمتلقي في النقد الثقافي

تنطلق الدراسات الثقافيّة من أفكار عديدة ومفاهيم متنوعة، كونها تفترض أنّ النقد المجتمعيّ نشاطٌ، وليس مجالًا معرفيًّا قائمًا بذاته، وهو: "لا يدور حول الفنّ والأدب فحسب، وإنما حول دور الثقافة في نظام الأشياء بين الجوانب الجمالية والأنثربولوجية، بوصفه دورًا يتنامى في أهميته"[٧٣] باعتبار الثقافة: "مكوّن معرفيّ شموليّ يرصد حراك الإنسان وفاعليته في إبداعاته وإنجازاته بتخطيطات ذكيّة ودوافع عقليّة ومواقف فكريّة ونوازع شعوريّة متنوّعة ومعقّدة، تصدر عنها وتقاس بها جميع اهتمامات الإنسان وعلاقاته وإنجازاته المادية والمعنوية"[٧٤] وذلك ضمن حضور وعيّ شامل لا يكتفي باستلهام التاريخ، بل يقرأه كونه مجالًا من مجالات استنباط الأحكام القادرة على الترجيح والاختيار، وهذا ما يجعله مبتعدًا عن نقل أخبار الماضي أو التحقيق الحيادي لوقائع تاريخية في محتوياته، فالتمحيص والغوص في أخبار التاريخ وأحداثه الموصولة إلى البنيّة الثقافيّة للمجتمع راهنًا، يقود إلى القول: "إنّ المَخْرَج الوحيد هو التجاوز، لا بمعنى تخطّي مدرسة أو مقولة بعينها، ولكن بمعنى القفز فوق ممارسة محدّدة في نقل الأخبار، ممارسة دامت قرونًا وقرونًا ولا تزال إلى يومنا هذا.."[٧٥] تلك الممارسة التي أدّت إلى شيوع الواحدية الثقافيّة المؤدّية إلى التوهم بنقاء الهويّة الثقافيّة لجماعة محدّدة بعينها، التي دحضها العلم، وأثبت حقيقة التداخل الثقافيّ بين الحضارات التي أخذت عن بعضها البعض وتشكّلت من واقع حركيتها، لا من واحديتها أو ثباتها، وهذا ما أكّده ليفي شترواس عندما ذكر: "تنوّع الثقافات الإنسانيّة يجب ألاّ يتمّ إدراكه على نحو ساكن"[٧٦] وعلى هذا الأساس، فالتاريخ لا يُفهم بتوصيف أحداثه الماضية سكونيًّا، بل من خلال الجدل القائم بين الحضارات المتعاقبة، وبين الماضي والحاضر الذي يُفتَرض اشتغال الباحث على تتبع المثالب والعيوب البادية في فكر الحاضر وسلوك ناسه المستدعاة من الماضي، لأنّ إهمال فعل التاريخ يعمي البصيرة عن الحاضر، فـ: "التاريخ قد يصبر على قوم في هزائمهم، وقد يمدّ يده لمن يتخلف عن الركب، أمّا الذي لا يتسامح التاريخ فيه أبدًا، فهو أن يدير القومُ ظهورَهم له ويمضوا متباعدين

---

[٧٢] - كريستيان تيليغا، علم النفس السياسي: مرجع سابق، ص١٢٩

[٧٣]- حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن (الدار العربية للعلوم: بيروت، ط١، ٢٠٠٧م) ص١٥

[٧٤]- عبد القادر الرفاعي، تحوّلات التقد الثقافي (دار جرير: الأردن، عمان، ط1، 2007م) ص15

[٧٥]- عبد الله العروي، ج١، مرجع سابق، ص٤١

[٧٦]- ليفي شتراوس، العرق والتاريخ، ترجمة: سليم حداد (المؤسسة الجامعية: بيروت، ط1، 1988) ص11

عنه، وذلك تحديدًا هو ما يفعله العرب"[٧٧] وحتى لا يبقى الماضي جاثمًا بصورة سلبية على حاضرنا، فعلينا أن نُقبل على تاريخنا بذهنية نقديّة حديثة، وأن نواكب حراك هذه اللحظات التاريخية، التي تستدعي قراءة ثقافيّة للتراث والمخطوطات والنصوص القديمة بالارتكاز على النقد الثقافي القاضي أيضًا بضرورة قيام الجدل والحوار مع التاريخ، بهدف استنباط نتائج تستدعي أسبابًا تتعلق بالحياة المعيشة والمستقبل.

تبدو أهميّة هذه القراءة أو الدراسة وسط الإهمال بالمعطيات الثقافية وتسخيفها من خلال وسائط الإعلام والاتصال، التي غيّبت وعي النّاس بالسياسة والأخبار والدين، وأضعفت إمكانياتهم المعرفيّة التي تسمح بوعيّ التاريخ والمصير، لا سيما التلفاز الذي: "عمل على ازدياد أعداد المواطنين الذين يجدون صعوبة كبيرة في القراءة حتّى في قراءة النّصوص البسيطة. ففي هذه الأماكن طغت الإعلانات وصناعة الصور على اللغة، حتّى ازدادت صعوبة التفريق بين الإبداع والانتحال"[٧٨] لقد وعت الدراسات الثقافيّة هذه التحوّلات وأولتها أهميّة متزايدة لتخليص برامجها من أدران السخافة واستثمار طاقاتها لتفعيل كلّ صنوف الثقافة الشعبيّة التي تحمل في أجنّتها بذور التحضّر.

إنّ هذه المرحلة المصيرية من حياة شعوبنا تتطلب التخلّي عن الذهنية العتيقة، ذهنية التقديس الساذج لكل ما يتعلّق بالسلف الصالح والتقبّل الأعمى للماضي، بصفته هويّة ثقافيّة جمعيّة منتمية إلى أرض ولغة وتاريخ فحسب، وإحلال فكر وسلوك الارتياب والشكّ عندما: "يتحقق مفهوم الهويّة من خلال التساوي والتفاعل والإدراك للآخر والتوافق معه بإيجابيّة، مدركة وواعيّة لمنظومة القيم، عارفة كيف تتعاطى مع متطلبات العصر بلا تسليم ومن دون شروخ ولا وهن"[٧٩] فالمثاقفة وتعالق الذات مع الآخر ووحدة مصير البشر هو الدافع الحقيقيّ للبحث والتنقيب في التاريخ، ماضيًّا وحاضرًا ومستقبلًا، وهذا يتطلب من النقاد الثقافيين والمثقفين العضويين: "أن يحقّقوا دور الخلق المستقلّ في مضمار القراءات النقدية، وأن يعدّوا وظيفتهم فعاليّات تتمثّل مقاصدها الأساسية في توطيد أركان المعرفة وتعاظم الخطاب النقديّ وانعتاقه إلى الحريّة النسبيّة"[٨٠] وبالتالي لا بدّ لهم من ترك مسافة أمان مع واقع متخلّف، ومن استقلاليّة فكرهم النقدي عن المؤسسات المجتمعيّة، ليكون فكرهم عونًا لهؤلاء الشباب الثائرين في معرفة دروب حريتهم.

وإذا كان لا بدّ من تفعيل أُسس إيماننا الديني، فيجب أن ننحو على درب العلم والواقع، وهذا يقضي اشتغال الناقد أو الباحث أو المثقّف المؤمن على فصل إيمانه عن بحثه العلميّ بهدف التخلّص من الأوهام والتضليل والأسطرة لأنّ: "الاتجاه الفكري الحديث يميل لنزع الطابع الديني والسحري عن العالم"[٨١] والتعاطي مع الواقع علميًّا لا توهّمًّا، وذلك من خلال القراءة المنتجة له كنصّ، يفهم معناه ويفسّر بقدر ما تُقرأ وقائعه كعلامات ورسائل تبليغية،

---

[٧٧]- فوزي منصور، خروج العرب من التاريخ، ترجمة: ظريف عبد الله، كمال السيّد (مكتبة مدبولي: القاهرة، ط١، ١٩٩٣) ص٧

[٧٨] - عبد القادر الرفاعي، مرجع سابق، ص٣١

[٧٩] - نادية هناوي سعدون، مرجع سابق، ص١٠٥

[٨٠] - إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ترجمة: عبد الكريم محفوض (اتحاد الكتاب العرب: دمشق، دون تاريخ) ص١٨٨

[٨١]- علي حرب، مرجع سابق، ص٢١

فالقراءة الخصبة تنتج حقائقها وتولّد معانيها، وهذا لا يعني أنّها تصادر قراءات مغايرة لها، لأنّها لا تحتكر حقائق، بل تفتح آفاقًا لقراءات مختلفة ومغايرة.

◆ قراءة النقد الثقافي للنصوص

إنّ نقطة الإنطلاق في قراءة[٨٢] أي نصّ في النقد الأدبي تقوم على أساس تفهمه كرسالة تبليغية تقتضي وجود مرسل ومرسل إليه وقنوات توصيل ومرجعيات، ويعبّر عن الرسالة بلغة على شكل خطاب، ثمّ العمل على تأويل قراءة محتواه، وقد ذكر كرونزهوي عن النقد الأدبي أنّه: "طريقة الاشتغال على النصوص بتبيان بنيتها الداخلية والوصفية ووظيفتها المعيارية والمعرفية، والبحث عن حقائق مضمرة في النصوص لاعتبارات تاريخية وإيديولوجية"[٨٣]، ثمّ طوّر النقد الثقافي مفهوم قراءات النقد الأدبيّة، وأضاف مرتكزًا جديدًا لتتبع أنماط النصوص الثقافية في البيئة المجتمعيّة، وعدّ رسالة أيّ نصّ قديم أو حديث ترتبط بوصولها إلى جمهور من أجل التأثير في فكره وسلوكه وعواطفه، ولهذا فدور النقد الثقافي هو الاشتغال على النصّ بمقدار الآثار المترتبة على تلقياته، وبذلك فهو يلتقي مع مناهج وأساليب الهرمنيوطيقا التي تركّز في البحث عن المعنى الأصلي، وصولًا إلى البحث عن أثر النصّ بصفتها: "نظريّة عمليات الفهم في علاقتها بتأويل النصوص"[٨٤] وهذا يدفع إلى القراءة الآخذة بالانزياح نحو أفق التاريخ الحيوي والفاعل، والذي يراود النصّ على التغيّر وهجرة فراغ الثبات والجمود الذي يُدفع به إلى المتاحف أو المقابر، بدلًا من فاعليته التاريخية نحو التغيير المجتمعي المرتجى.

وينظر النقد الثقافي إلى التاريخ بشكل مغاير لنظرة النقد الأدبي، الذي يعدّ: "فكرة الماضي والحاضر بوصفهما مدارين مغتربين مغلقين على بعضهما"[٨٥] وقد عدّها كرونزهوي فكرة مضلّلة، لأنّ الحاضر مفتوح على الماضي ومشروط بالتاريخ، بمعنى أنّ الحاضر يمثّل تراثًا يتضمن الماضي، ولكن على القارئ أو الناقد أن يرى الواقع بعيون الراهن وتطلعات المستقبل، ويتطلب هذا **قارئًا مثاليًّا Ideal** مدركًا لمصيره وساعيًّا على درب تحقيق الذات الفاعلة المنتمي إليها بمواجهة هيمنة وطغيان مؤسسات المجتمع، كما يتمكّن أيضًا من تذوق جماليات النص، ليس وفقًا لتقولات القدماء ونصوصهم وأحكامهم العتيقة، التي قد تكون صالحة لحياتهم في زمن صدورها، بل من وحي الحياة الحاضرة، فمن حقّ كلّ عصر أن يعيد فهم وتفسير وتأويل الماضي من جديد ليرسم دروب المستقبل.

إنّ النصّ لا يكتمل إلّا إذا استقبله **قارىء Reader** أو جموع من المتلقّين، لتبدأ عملية التفاعل مع مقولاته المحمّلة على موضوعاته، لأنّ: "القارىء ليس منعزلًا في الفضاء الاجتماعي، فهو بواسطة التجربة التي توفرها له القراءة، يساهم في سيرورة تواصل تتدخل

---

[٨٢] - **القراءة Reading**: هي عملية تفكيك للكتابة المكوَّنة من علامات في نصّ لغوي أو بصري أو سمعي، وقد تغيّر مفهوم القراءة الخاضع لمطابقة النص لمعايير نقدية سابقة له إلى عملية الكشف عن مكونات العمل الإبداعي وتفسيره أو تأويله وربط العلامات بمنظومات دلالية تشكل المحاور الأساسية للمعنى.
علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك (المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت، ط١، ٢٠٠٥) للمزيد راجع مقدمة الكتاب

[٨٣]- ديفيد كرونزهوي، الهرمينوطيقا والتاريخ، ترجمة، خالدة حامد (الهيئة المصرية العامة للكتاب: مجلة فصول، القاهرة، ع٥٩، ربيع ٢٠٠٢م) ص١٩٤

[٨٤]- إلياس قويسم، مفهوم الهرمينوطيقا، موقع مسلم أونلاين، ١٦-٣-٢٠١٢م. تم الاطلاع عليه في ٣٠- ٣- ٢٠١٧

[٨٥]- ديفيد كرونزهوي، مرجع سابق، ص١٩٧

ضمنها تخييلات الفنّ فعليًّا في تكوّن السلوك الاجتماعي ومحفزاته"[٨٦]، وبعد تلقيات النص تُرصَد آثاره في المتلقين وبردّات أفعالهم، وبانعكاسها على أفكارهم وعواطفهم وسلوكهم، وقياس درجات تأثرهم بمقولاته وتأثيرهم بإعادة بنائه، ودراسة كيفية تأويلهم لهذا النص، ثمّ التحقق من فعاليته سلوكيًّا ومعرفيًّا عند راهنية تلقيه سلبًا أو إيجابًا، وبالتالي إقصاء ومحاربة الأنماط الثقافيّة التي تترك الآثار السلبيّة، وتكييف الإيجابيات منها وتطويرها بما يساعد في معرفة المصير، وذلك من خلال دراسة آفاق بين الذات الطامحة للمعرفة والتاريخ الثقافي مع الواقع الموضوعي المعيش، حتّى يرتبط النقد بالثقافة الفاعلة.

أضاف النقد الثقافي بعدًا آخرًا لوظائف اللغة الست بحسب النقد الأدبي التي صنفت بـ: الذاتية أو الوجدانية المتعلقة بالمرسل، والإخبارية النفعية التي تعود إلى المتلقي، والوظيفة المرجعيّة التي تركّز على السياق، والتنبيهية التي يستدلّ عليها من أدوات وقنوات التوصيل، والمعجميّة المستدلّ عليها بالشفرات المستبطنة في مقولات الرسالة، والجماليّة الناتجة عن شاعرية الخطاب في الرسالة، أمّا البعد السابع الذي أضافه النقد الثقافيّ فيتمّ التركيز فيه على العناصر النسقيّة المضمرة في الخطاب ويستدلّ عليها من خلال أداء المؤسسات المجتمعيّة أو السلوكيات الفرديّة العقليّة والذوقيّة والأخلاقيّة في المجتمع، وبهذا الجانب تلاقى النقد الثقافي مع دعاة جماليات التلقي الذين ارتأوا أنّه: "لا بدّ من إعادة كتابة تاريخ الأدب اعتمادًا على رصد ردود قراءات وأذواق المتلقين الجمالية"[٨٧]، وتلاقى أيضًا مع دعاة نقد استجابة القارىء Reader response crititicism الذين افترضوا أيضًا، بأنّ التأويل التفسيري يختلف من سياق تاريخي إلى سياق تاريخي آخر، كما عدّوا تناول النصّ: "من داخل سياقه السياسي من ناحية، وداخل سياق القارىء أو الناقد من ناحية ثانية"[٨٨] الذي يفضي إلى ارتهان الإبداع وتاريخه للعلائق الحوارية المتكوّنة بين التاريخ الثقافي والثقافة السائدة، بما فيه النصوص والتلقيات التي تنتج بدورها حياة تستجيب لأسئلة الحاضر، وهذا هو الأساس الذي انبنى عليه النقد الثقافي كمنهج ملازم للدراسات الثقافيّة، فلم يستكن للهيمنة البلاغيّة الجماليّة، بل تحوّل معتدًّا بالجملة الثقافية، وليس النحويّة أو الأدبيّة، قاصدًا الكشف عن الدلالات النسقيّة المتولّدة عن الفعل النسقي في المضمر الدلالي للوظيفة النسقية في اللغة[٨٩]. ويخضع استقراء وفهم الواقع وتأويله لذات آليات قراءة النصوص وتأويلها، وفي الحالتين يُعاد إنتاج الواقع أو النصّ وفقًا لرؤى معاصرة، وبما يلبي متطلبات الحاضر، وهو ما تدعو إليه الدراسات الثقافيّة، التي تعتبر أولى مهام القارىء أو الناقد المعاصر هو الاعتناء بالنصّ والواقع واستقراؤهما جدليًّا، بما يلبي مقتضيات حاضر التلقيات أو الفاعليات الحاصلة، ولا يكتفي النقد الثقافي بالنصوص الأدبية، بل يرصد كيفية آثار الأدب الشعبي والتلفاز، وكل ما يشكّل الواقع على القرّاء أوالجمهور أوالمتلقين وتأثّرها بهم، مما يغني الثقافة ويثري فعالياتها، وبهذا الصدد ذكر صلاح فضل أنّ: "وظيفة النقد المعاصر تثقيفية وتنويرية، لأنّ دينامية التطور ترتكز على تشغيل الموقف النقدي بأقصى طاقاته في مجالات السياسة والاجتماع والثقافة، وقد خرج النقد من دائرة الفروض الإيديولوجية

---

[٨٦]- هانس روبرت ياوس، جمالية التلقي، ترجمة، رشيد بنحدّو (المجلس الأعلى للثقافة: المشروع القومي للترجمة، ط١، ٢٠٠٤م) ص١٣٤

[٨٧]- جميل حمداوي، مناهج النقد العربي الحديث والمعاصر (مكتبة المعارف: الرباط، ط١، ٢٠١٠م) ص٣٠

[٨٨]- حفناوي بعلي، مرجع سابق، ص٤٧

[٨٩] - راجع: عبد الله محمد الغذامي، النقد الثقافي: مرجع سابق، من ص٦٠ حتى ص٧٦

في نظرياته وإجراءاته، ليتساوق مع منظومة العلوم الإنسانية"[٩٠] كما أن الناقد: "لا يستطيع أن ينفصل بدعوى موضوعية زائفة عن سياقه السياسي"[٩١]، بل هناك علاقة متينة بين الناقد والفعل السياسي وعلم السياسة Politics كونه حجر الأساس للأبنيّة المعرفيّة والجماليّة. إنّ هذا الاحتفاء بتواصل الجمهور مع النصّ والأدب الشعبيّ لا يعني الخلط بين النصّ والواقع، أو الحطّ من قيمة النصوص الفنيّة والإبداعيّة التي تحاكي الوجود بغية خلق رؤى جمالية لصياغته على صورة أجمل مما هو عليها، فالفنون لا تحتاج إلى براهين خارجية لإثبات طاقاتها الإبداعية، بل يتطلب تناولها الكشف عن الطاقات المندمجة داخل أبنيتها، فـ: "القراءة النقديّة المثمرة تخضع النصّ للسبر والرصد أو التشريح والتفكيك، لاستكشاف أبعاده أو لتعريّة مسبقاته أو لفضح ألاعيبه أو لتفكيك بنيته وآلياته.."[٩٢] وأكّد النقد الثقافي أيضًا على أهمية وضرورة تحديد الدروب التي اختطتها النصوص، وجسدتها على شكل أنساق ثقافيّة فاعلة بالوجود الاجتماعيّ، الذي لا تتحقق فعاليته إلاّ من خلال الطاقات الكامنة في بنيتها التي تتفجّر سلوكًا وقيمًا اجتماعية وجماليّة جديدة.

◆ النقد الثقافي والنصوص الدينية والطائفيّة

عندما تتناول الدراسات الثقافيّة الوظائف النسقيّة المتغلغلة في البنيّة المجتمعيّة كأساس للنقد الثقافيّ المعني بالنصوص والأدب الشعبي، لا يدخل في حقول أبحاثها نصوص منعزلة عن صيرورة الواقع المجتمعيّ التي لاتترك آثارًا سلوكيّة على تلقياتها، وتاليًا لايكون لها دورٌ فاعلٌ في التاريخ لحظة تلقياتها، لأنّ أيّ نصّ معزول يبقى مهملًا إنْ: "لم تمسسه يد القارىء حتّى يتسنى له أن يدخل مجال البحث، فنحن لا نلتقي إلاّ بالنصيّ المؤوّل الذي باشره الباحث بالقراءة"[٩٣] وهذا ليس حكمًا نهائيًّا فقد يكون لذاك النص أثرٌ سابق في الماضي، وهو ما يتوجّب تأكيده من خلال تتبع تأثيراته التي تركها هذا النص في السياق التاريخي والمجتمعيّ، ومن الممكن الأخذ بعين الاعتبار إمكانية أثره في المستقبل أيضًا.

وتُميّز الدراسات الثقافيّة خطابات النصوص التي تخلق قيمٍ إيجابيّة جديدة عن التي تسئ لعلاقات الناس، وبالأخصّ تلك النصوص الدينيّة القادمة من زمن ماضٍ أثبتت حياة الناس خطورتها عليهم وعلى سلمهم الأهلي والعيش المشترك فيما بينهم، لا سيما عندما يقرأها أهلُ الحاضر بعقل الماضي وفقًا لقيم قديمة، لم تعدْ صالحة للحياة السويّة بالنظر لما تحمله من تقوّلاتٍ جاهلة وسرديات مضلّلة، وتزامنًا مع ممارسة سلوك عدوانيّ ومجرم، وهذا ما يقوم به أبناء الجماعات النحننية الفرعيّة ومنها الطوائف الدينيّة في بلاد الشام، ومن في حكمها كداعش وجماعات التكفير الظلاميّة، الذين لا يزال الكثير من أبنائها خاضعين لنصوص بالية بحقّ المختلفين معهم بالعقيدة أو الرأي، وهو ما ترصده الدراسات الثقافيّة، وتقاومه، لإنّها تولي الأهميّة لا للأفكار المجرّدة المتضمنة في تلك النصوص، بل للآثار التي تتركها على حاضر البشر وبكيفية فعل هذه الأفكار في أبنية منجمعيّة في المجتمع ينتمي أفرادها بوعيهم وسلوكهم إلى تلك القيم التي كانت قائمة في أزمنة ماضية.

---

[٩٠]- صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر (الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة، ١٩٩٧م) ص١٠

[٩١]- حفناوي بعلي، مرجع سابق، ص٤٩

[٩٢]- علي حرب، مرجع سابق، ص٥٨

[٩٣]- صلاح فضل، مرجع سابق، ص122

ولعلّ قراءة شرح ميثاق وليّ الزمان وفقًا لمتقتضيات منهج النقد الثقافيّ سيكشف لنا عيوبًا سلوكيّة ونسقيّة مهيمنة على منجمعات طائفيّة محكومة لنصوص قديمة مفعمة بكلّ أشكال الكراهية والأحقاد والكذب والتكفير والأنانيّة وإلغاء الآخر، التي تتوالد على شكل خيانات وجرائم وموت في الحرب الأهليّة في سوريا الآن، إذ إنّ القيم والمفاهيم الدينية والطائفيّة لا تزال مهيمنة على معظم أطراف المجتمع، وهي تسوّق كمستهلك ثقافيّ عن طريق استخدام رجال الدين، الطريق الذي: "يزودنا بنظم للسلطة وبمعايير للطقوس الدينيّة من تلك التي تخلص بشكل منتظم إلى فرض الخنوع أو إلى اكتساب الأشياع، وهذا الأمر بدوره يفضي إلى عواطف جماعيّة منظّمة من ذوات النتائج المشؤومة فكريًّا واجتماعيّا في أغلب الأحيان"[٩٤] ووظيفة النقد الثقافي وأهميته تتعلقان بنقد المستهلك الثقافي، أي بالآثار المترتبة عن الثقافة، وليس بنقد الثقافة بحدّ ذاتها، بمعنى: أنّ وظيفته تعنى بالبشر وبأحوال تفاعلهم مع الخطاب عند حصول استقبال له سلبًا أو إيجابًا ملتقيًّا مع مقتضيات جماليات التلقي، ولكنه لا يعنى كثيرًا بالنصوص وبأبنيتها الداخليّة، فهو ينصرف أساسًا إلى: "الاهتمام بالمتلقي، وبالظروف الاجتماعية التي تمّ فيها التلقي"[٩٥]، وصولًا لتمكينه من القراءة التأويليّة بصفته فردًا حرًّا، تلك القراءة التي: "تحرّر النصّ من رؤيّة عصره، ومن سطوة شهرته، حين يصبح ملكًا للقارىء الذي ينتقل من دور القارىء المستهلك إلى دور القارىء المنتج، ويصبح النصّ الجديد هو نصّ القارىء"[٩٦]، وبالتالي يخطو خطوة على درب التحرر من طغيان الجماعة التي تحكمه تحت راية نصوص ماضوية ملزمة.

يختلف أثر الخطابات والنصوص من متلق لآخر، ويمكن توضيح هذا الاختلاف عند تصنيف بعض نماذج المتلقين للخطاب الديني، كمثال توضيحيّ، فالزاهد يؤمن بالنصّ تحت وطأة الخوف من العقاب، والمدّعي الثقافة يفهم النصّ بحرفيته، أو بحسب ما يمليه عليه أئمته، والواعظ يستثمر النصّ والدين كتجارة رابحة، والأصولي يجسّد فكر النص سلوكًا إرهابيًّا وتكفيرًا لكلّ من يخالفه الرأي، والعالِم يستثمر علاقته بالنص إنتاجًا معرفيًّا في حقل أبحاثه، وهكذا... فكلّ نصّ يثير في ذهن المتلقي ما لا يثيره في ذهن الآخر، ومن هنا تأتي وظيفة القراءة الثقافية التي تقوم على فهم النصّوص وتفسيرها وتحليلها، بما يعين المتلقين على كشف مقاصدها ومقاصد القيّمين عليها أو معرفة أحوال مؤلفيها وظروف إنتاجها، ليترك المجالات مفتوحة لجموع المتلقين من أجل إعادة إنتاج تلك النصوص، وفق ما تمليه ضرورات الحاضر، وقد ذكر علي حرب في هذا الصدد: " إنّ إنتاج المعنى هو إنشاء خطاب جديد حول الخطاب الأصلي، يغدو هو نفسه ثابتًا من الثوابت لإنتاج معان جديدة"[٩٧] وكما تمّت الإشارة إليه فمن الممكن أن نورد أمثلة للخطاب الديني بصفته يعبّر عن مكنوناته بأدوات لغوية تاريخية، على أيدي بشر عاشوا في أزمنة سالفة ومن هذه النصوص: رسائل الطوائف الاسلامية الشيعية (علويون ودروز واسماعيليون وشيعة) في سوريا ولبنان وفلسطين والأردن والعراق، حيث اعتاد معتنقوها إخفاء ما يتداولونه من رسائل أو نصوص أو أشعار إمعانًا بمبدأ **التقية**[٩٨] الذي

---

[٩٤] - إدوارد سعيد، العالم والنصّ والناقد، ترجمة: عبد الكريم محفوض (اتحاد الكتاب العرب: دمشق، بلا تاريخ نشر) ص٣٥٢

[٩٥]- روبرت هولب، نظرية التلقي، ترجمة، عزالدين اسماعيل (المكتبة الأكاديمية: القاهرة، ط١، ٢٠٠٠م) ص١٤

[٩٦] - محمد عزام، اتجاهات التأويل النقدي (الهيئة العامة السورية للكتاب: دمشق، ٢٠٠٨) ص٢٤٨

[٩٧]- علي حرب، مرجع سابق، ص١٠٣

[٩٨] - **التقية:** الحذر من إظهار ما في النفس من معتقد وغيره للغير، حسب ماورد عند:
ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج١٢،(دار الريان: القاهرة، ط١، ١٩٨٧) ص٣٢٩

تنامى في سياق صراعات تاريخية مميتة انتصارًا لسلطات الحكم وتأكيدًا لغلبة الأكثرية، أودت بحياة البشر بناء على هوياتهم الثقافيّة وانتماءاتهم المذهبية التي ولدوا فيها، وقد انعكست هذه الصراعات ومآسيها عن وعلى نصوص دينية أو فتاوى أو رسائل مفعمة بروح العداء للآخر والمغالاة بحماية المكوّن النحنني الأولي.

سادت الهيمنة وعلاقات الغلبة التي يقوم عليها النظام الاجتماعي في بلاد الشام، وقد ذكر في معجم المصطلحات الأدبية أنّ آليات القهر تفضي إلى: "تحوّل أفراد المجتمع إلى كائنات مستسلمة تتقاسم معلومًا واحدًا ومجموعة من الممارسات والمرجعيات، فتحاول الدراسات الثقافية الإضاءة على أماكن الهيمنة أولاً، ومن ثمّ على الممارسات المناهضة التي تهدف إلى قلبها بإعادة تسجيل علامات سلطة ذاتيّة"[٩٩] ومن هنا يتوجّب على المثقف العضوي وباحث النقد الثقافي تفكيك تلك النصوص والفتاوى وتحليل مضامينها، والكشف عن أنساقها التي لا تزال فاعلة في تلك المنجمعات، وهو ما يمثّل ضرورةً لتجاوز مآسي الحاضر.

◆ منهجا النقد التاريخي والنقد الثقافي كشّافان للتغيير في مكونات التراث

إنّ أحد مفاتيح الحلول للولوج في دروب المقاومة الثقافيّة هو إقامة الجدل مع التراث بعد تجديد طرق التعامل مع مكوناته من خلال قراءته من جديد على ضوء مقتضيات نتائج الثورات العلمية الجديدة والدراسات الثقافيّة، حيث لا تزال فعالية مكوناته ونصوصه وآثارها منتشرة على نطاق واسع في الحاضر سلبًا أو إيجابًا، وإذا كان القدماء اشتغلوا على حفظ هذا التراث من الضياع، فوصل إلينا على ماهو عليه الآن، فيتوجب علينا قبل البدء بالتحليل الثقافي لنصوصه أن نفترض بأنّ ما وصلنا منه قد تعرّض للتشويه والتغيير نتيجة أحداث تتعلق بالصراعات الاجتماعية والسياسية التي تخدم بالنتيجة مصالح فئة صاعدة، حاولت أن تقولب الفكر والثقافة بحسب خدمتهما لمصالحها، وهذا سنّة من سنن الحياة التي تقوم على الصراع والتدافع، لذلك لابدّ للباحثين من تحقيق مخطوطات التراث ونصوصه تحقيقًا علميًّا وفق منهج النقد التاريخي ومقتضيات علم المخطوطات (الكوديكولوجيا) لإثبات نسبتها وإزالة التشويهات التي لحقت بها، والتي: "تستند إلى ثلاث عمليات كبرى هي: النقد الخارجي (للمخطوطة) والنقد الداخلي لها والمقارنة بين الشواهد"[١٠٠] وفي كلّ الأحوال، فعند تطبيق مقتضيات النقد الثقافي على التراث ينبغي الانطلاق من كشف وتحليل أنماط السلوك الفاعلة حاضرًا، وهذا يحتاج إلى تضافر النقد الثقافي مع منهج النقد التاريخي القاضي بالعودة إلى الجذور وإلى سيرورة تشكّل الملامح الثقافيّة في النصوص أو المخطوطات، والتعرّف على الأحداث السياسية والقوى المجتمعيّة التي أسهمت بتكوّنها؛ وقد حدّد الغذامي مهمة النقد الثقافي بـ: "أن نحرّك أدوات النقد باتجاه فعل الكشف عن الأنساق وتعريّة الخطابات المؤسساتيّة والتعرّف على أساليبها في ترسيخ هيمنتها وفرض شروطها على الذائقة الحضاريّة للأمّة"[١٠١] فالنصوص والوثائق التي وصلتنا تعدّ أحد المفاتيح للولوج في التاريخ الثقافي للعصر الذي كتبت فيه ولوقائعه، والتعرّف على كيفيّة فعاليتها الاجتماعيّة حتّى استحالت عيوبًا سلوكيّة فاعلة حاضرًا.

---

[٩٩] - بول آرون ودينيس سان وآلان فيالا، معجم المصطلحات الأدبية، ترجمة محمد حمود (المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر: بيروت، ط١، ٢٠١٢) ص498

[١٠٠] - أبجي محمد، النقد التاريخي (مجلة عالم الفكر: الكويت، العدد 169، يوليو- سبتمبر 2016) ص31

[١٠١] - الغذامي، النقد الثقافي: مرجع سابق، ص١٥

اليوم، مطلوب من الناقد الثقافي الجاد أو النوعي أو العضوي، أكثر من أيّ وقت مضى، موقفٌ فاعلٌ مدققٌ في محتويات هذا التراث، والكشف عما هو دخيل، إن كان بمعنى المثاقفة إيجابيًّا، أو بالمعنى السياسي الذي فُرض نتيجة الصراعات الطائفية والسياسية طمعًا بالسلطة، لاسيما العسكرية منها، أو بمعنى النقد الحضاري بصفته يقرأ التراث نتيجة الصراعات مع الفرس والسلاجقة والترك والديلم والعثمانيين بمواجهة تعصّب العرب القومي وإحيائهم للعصبية القبليّة الجاهليّة التي أدت إلى تجميد حركة التفاعل بين النصّ والواقع في التاريخ الإسلامي، ومن جهةٍ أخرى، لا بدّ من إعمال النقد الحضاري والتدقيق فيما توصلت إليه حركة **الاستشراق Orientalism** الأوروبية، التي عرّفها صادق جلال العظم بأنّها: "اهتمام أوروبا بالشرق ضمن سياق تاريخيّ ارتبط بحركة توسع أوروبا البرجوازية الحديثة خارج نطاق حدودها التقليدية توسّعًا متسارعًا منتظمًا شموليًّا على حساب بقيّة أجزاء العالم، بواسطة إخضاعها ونهبها واستغلالها"[١٠٢] كما ذكر إدوارد سعيد: أنّ المستشرقين اتّبعوا في دراساتهم الاستشراقيّة: "أسلوبًا من الفكر قائمًا على تميّز وجودي ومعرفي بين الشرق والغرب، اعتمدته الدراسات الأكاديمية الغربية في إعادة تشكيل الشرق وصياغته من خلال عملية الإنشاء الخطابي، في إطار علاقة القوّة والغلبة في مرحلة ما بعد عصر التنوير"[١٠٣] ويؤكّد إدوارد سعيد أنّها لم تكن بريئة في تقديم تاريخنا الذي نقّبوا فيه بالشكل الذي يخدم مصالح دولهم وتطلعات ساستها للسيطرة على الشرق، وقد تطرق الباحث للكثير من الشواهد التي تربطهاعلاقات بموضوع هذه الدراسة الخاصّ بطائفة الدروز، تبعًا لمكونات منهج الفكر التاريخي المتضمن: "استحضار أبعاد التاريخ الممثلة بالزمن، وبالمجال، وبالمجتمع"[١٠٤] ومنها كتاب بيجيه ده سان بيير الذي حدّد هدف كتابه حسب قوله: "حين آليت على نفسي أن أنير القرّاء ببعض المعلومات عن شعب تهمّ الفرنسيين معرفته دون شكّ، كانت أمنيتي أن أرضي رغبة الوطن، وأحقّق آمال المسؤولين"[١٠٥] ثمّ يؤكّد أنّه يعالج في كتابه: "مختلف نواحي تجارتهم (للدروز) كي أظهر أهميتها بالنسبة لفرنسة"[١٠٦]، وفي ذات السياق، عندما حاصر الجيش الفرنسي عكّا في ١٧٩٩/٣/٢٠، فمن مخيمه أرسل نابليون كتابًا للأمير بشير الشهابي يتضمن تفكيره بشكل مبكّر بتفتيت الأمة ذاكرًا: "... إن رغبتي المخلصة هي أن أقيم للدروز استقلالهم، وأعطيهم مدينة بيروت ذات المرفأ كمركز تجاري لهم"[١٠٧] وقد ذُيِّل بتوقيع الامبراطور نابليون بونابرت؛ ثمّ نرى أن الأمير بشير الشهابي لم يردّ عليه برسالة، بل بـ: "قوّة من الخيّالة الدروز لنجدة الجيش الفرنسي، بينما كان يحاول إخضاع عكّا، التي كانت تقاتل تحت إمرة الأمير أحمد باشا الجزار وكان ذلك في آذار سنة ١٧٩٩"[١٠٨]، ولم يعد خافيًّا على أحد اهتمام الغرب المتزايد منذ عصر النهضة الأوروبي بالحياة الشرقيّة والعربية المحلّية، وتوريث الحكم لأقليّات استجاب الحكّام

---

[١٠٢]- صادق جلال العظم، ذهنية التحريم (مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكيّة: قبرص، ط٢، ١٩٩٤م) ص١٤

[١٠٣]- إدوارد سعيد، الاستشراق المعرفة السلطة الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب (مؤسسة الأبحاث العربية: بيروت، ط٢، ١٩٨٤م) ص١١٠

[١٠٤] - أبجي محمد، مرجع سابق، ص٣٧

[١٠٥]- بيجيه ده سان بيير، ١٧٩٢م، الدولة الدرزية، ترجمة حافظ أبو مصلح، ١٩٦٧م (المكتبة الحديثة: بيروت، ط١، ١٩٨٣م) ص٢٧

[١٠٦]- بيجيه ده سان بيير، مرجع سابق، ص٢٨

[١٠٧]- BOURON, Capitaine N. Les Druzes, Histoire du Liban et de la Montagne Houranaise, Paris, 1930; Trad. angl. Par MASSY, 1952, p. 51-52.

[١٠٨]- Ibid., p. 52-53

المحلّيين منهم لإرادة ذاك الغرب السياسية والاقتصاديّة المتصاعدة، كما أنّ إسهامه بتكوّن الولاءات الأولية على حساب بناء دولة حديثة توّحد الشعب في بوتقة الوطن الحرّ بظلّ سلطة مسؤولة ترعى المواطنة الحقّة واضحًا للقاصي والداني.

◆ الناقد الثقافي بمواجهة السلفيّة والعدميّة والاستشراق

إنّ الناقد الثقافي لا يكتفي بالقراءة النقديّة لأبنية النصوص القديمة، بل يلجأ إلى الفكر التاريخي ممحّصًا بفضاءاتها المولودة في كنفها زمكانيًّا ارتباطًا بالبيئة المجتمعيّة، ويسلّط الأضواء على الظروف التي رافقت نشأتها، حتى جعلت مضامينها متحقّقِة سلوكًا ونمط حياة لأبناء المنجمعات المعنيّة بتلك النصوص من كلّ أطياف المجتمع المتنوّع دينيًّا وإثنيًّا، وهذا ما ينطبق على موضوع هذه الدراسة المعنيّة بمخطوط شرح ميثاق وليّ الزمان الذي يتلقفه شيوخ الطائفة الدرزية والمتعصبين لدرزيتهم، ويعدّونه مرشد عمل لحياتهم المعيشة من دون بصيرة لآثاره، التي قد تكون مدمّرة في أحيان كثيرة.

أخذت هذه الدراسة على عاتقها الكشف عن المضار النسقية المتضمنة في صفحات هذا المخطوط ارتكازًا على فكر المقاومة الثقافيّة التي ترفض الوقوع في العدميّة والانحطاط الأخلاقي، وتوظّف: "تقنيات مقاومة، كونها تناقض القانون والبنية النظاميين، ويظهر عملها، كما جميع النتاج الثقافي المدروس، رغبة بالهدم"[١٠٩] وذلك إسهامًا في بلورة وعيّ عربيّ جديد يخلّص الواقع العربي من العدمية والتماهي مع تجارب الغير بقصد أو من دون قصد، إذ علينا: "أن نكفّ عن اللهاث وراء كلّ بدعة تفد إلينا من الغرب، وأن نعوّل، بدلًا من ذلك، على نظرية عربية نستلهمها من تراثنا ونهتدي بها في تعاملنا مع الأدب"[١١٠] ومع كلّ صنوف الثقافة، وذلك اعتمادًا على علمٍ يستلهم أدواته وفكره ومفاهيمه من مكونات النقد الثقافي والفكر التاريخي، ويكوّن منهجًا يقوم على القراءة والشرح والفهم والتفكيك والتحليل والتأويل الثقافي - التاريخي لكلّ الأدب الشعبي والنصوص والمخطوطات تعالقًا مع التراث الذي أنتج حاضرًا مأساويًّا، ويتضمن الوصول إلى نتائج فعّالة مع هذا المنهج تفعيل الحوار والمثاقفة مع التجارب الثقافية العالمية، والإقرار بنتائج الثورات العلمية المعاصرة التي تتوالى يومًا بعد يوم، أينما وجدت.

ما يزال العالم الإسلامي، ومن ضمنه العرب، يشكّل تابعًا فكريًّا وسياسيًّا وثقافيًّا للمراكز الإمبريالية، ومن أهمّ أسباب هذه التبعية التقصير بمعالجة التاريخ الثقافي للأمة والتراث الشعبيّ مرشد الفكر والسلوك عند السواد الأعظم من أبناء الشعب العربي، ويبدو أنّ فعل المقاومة الثقافيّة الإسلاميّة الجادّة لم تتبلور ملامحه بعد، لعدم تبلور منهج علمي تراثي يرعى حركة وعي سياسي تُخضِع مكونات هذا التراث الضخم لمقتضى نتائج العلوم المعاصرة والدراسات الثقافيّة، التي لا بدّ أن ينبثق من فعالياتها حركات مقاومة ثقافيّة فاعلة لمواجهة العدميّة الثقافية والسلفية والغربنة.

وضمن هذا السياق الذي يتعلّق بحركة وعي عربية نقدية تاريخية جديدة أورد العظم نموذجين عربيين سلفيين لمواجهة **حركة الاستشراق** التي أسهمت في الاستلاب الثقافي، وقال: إن كليهما قاصر، الأنموذج الأول: الاستشراق المعكوس بتأكيد الأصالة والبداءة واللغة المعجزة التي تقدّم رسالة إلهية، والأنموذج الثاني: الديني السلفي المتجدد الذي تبلور في ثمانينيات القرن

---

[١٠٩] - بول آرون ودينيس سان وآلان فيالا، معجم المصطلحات الأدبية، ترجمة محمد حمود (المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر: بيروت، ط١، ٢٠١٢) ص٤٩٨

[١١٠] - المصطلح السردي، من مقدمة محمد بريري، مرجع سابق، ص٦

الماضي تحت تأثير الثورة الإيرانية، وقد طرح ممثلوه العودة إلى الأصالة الإسلاميّة المتجلّية بالإسلام الشعبي المسيس[١١١]، وقد أطلق على هؤلاء النموذجين بالإسلامنيين (حسب العظم) الذين: "يستعيدون بصورة حرفيّة التصوّر الاستشراقي للكلّ الإسلامي المتماسك دومًا عبر العصور وخلال العصور التاريخية المختلفة"[١١٢] ليعطوا هذا الكلّ الإسلامي سمة الفضائل الكبرى متضادين مع رؤى المستشرقين التي تسبغ على الإسلام الروحاني صفة الثبات وتزعم باختلافه عن الغرب العقلاني بازدراء واستخفاف واضحين، ووصل العظم إلى نتيجة مفادها: "إن فكرة الأنساق كما يطرحها الإسلامانيون تعني موت وحدة التاريخ البشري وموت التقدّم التراكميّ للإنسانيّة وموت إسهام جميع الشعوب والثقافات في صنع تاريخ هذا الإنسان وبناء حضاراته وتدميرها أيضًا"[١١٣] لذلك لا بدّ من وجوب التنبّه من أخطار المتأسلمين (الإسلامنيين) الذين لا يدركون التاريخ الثقافي لأمتهم، هذا من جهة، ومن جهة اخرى التنبّه للكيفية التي عالج بها معظم المستشرقين التراث الإسلامي، مفسّرين النصّوص وفق ما أملته السياسة عليهم كمستعمرين وطامعين، والتأكيد على النظر إلى الآخرين كأغيار مختلفين عن تحضّرهم، وقد ذكر مطاع الصفدي بهذا الصدد: "إنّ طرد المختلف جعل المشروع الثقافي الغربي أسير حداثة وحيدة الجانب ووحيدة الاتجاه، وتسير وحدها في عالم مجهول واضعةً على عينيها ما يحجب عنها أطراف طريقها"[١١٤] وتمخّض عن ذلك دروبٌ أخرى مغايرة بالفعل للحداثة الأوروبية، ومنها الإسلام السياسي والتكفيري القروسطي، بما يستدعي الأمر إعادة دراسة ما اشتغلت عليه حركة الاستشراق ليكون مرتكزًا من مرتكزات المقاومة الثقافيّة لدعاويها، وإعادة إنتاج مؤلفاتهم الكثيرة[١١٥]، وقد ذكر سعيد بهذا الصدد: "لا بدّ من القيام بدراسات من البدائل المعاصرة للاستشراق، أو التساؤل عن كيفية دراسة الثقافات والشعوب الأخرى من منظور تحرري أو برئ من القمع والتلاعب"[١١٦] توقًا ووصولاً إلى طريق حداثيّة عربيّة إسلاميّة جديدة تحمل مقومات الهويّة الثقافيّة المتفاعلة إيجابيًّا مع التقدّم الحضاريّ والحداثة الكونيّة والمواطنة العالميّة ونتائج العلم المعاصر.

◆ النقد الثقافي وجدلية التجديد والأصالة

إنّ الهدف من الأحكام الشرعية والإجراءات السياسية التي توجّه نشاط وسلوك الجماعات التكفيرية من أهل السنّة، ولدى الطوائف الإسلامية ذات المنشأ الشيعي هو حماية مكوّن كلّ منها المنجمعي النحنني من تأثير الآخر المختلف، حيث تحسبه عدوًّا يستأهل الإلغاء أو الموت، كما يترسّخ لدى أفرادها مشاعر الفخر والاعتزاز بقيم وأخلاق قطيع الانتماء الأولي، مهما كانت هذه القيم منحطّة وغير إنسانية مرجّحين طائفيتهم البغيضة على الانتماء للوطن،

---

[١١١]- صادق جلال العظم، مرجع سابق، ص42

[١١٢]- المرجع نفسه، ص47

[١١٣]- المرجع نفسه، ص48

[١١٤] - مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي (مركز الإنماء القومي: بيروت، ١٩٩٠) ص٢٠٥

[١١٥] - مثلًا بلغ **كتاب وصف مصر** ٢٣ مجلدًا ضخمًا نشر بين ١٨٠٩ و ١٨٢٨م، وبلغ عدد مؤلفات المستشرقين حتى عام ١٩٥٥ حوالي ٦٠ ألف، وتُرجم إلى اللغة الفرنسيّة ٢٢٦٦ مخطوطة حتى سنة ١٩٥٩م، وعقد مؤتمر المستشرقين التاسع والعشرين في باريس عام ١٩٧٣، وأعلنوا فيه عن موت الاستشراق، وحلول العلوم الإنسانيّة المعنيّة بالشرق بديلًا له، وصدر اكثر من ثلاثمائة مجلة متنوعة خاصة بالاستشراق، عدا عن عشرات المعاجم والمتاحف والمؤسسات والجمعيات المختصة بالاستشراق.

المرجع: إدوارد سعيد وعناني، مرجع سابق، منها ص١٥٧، وحسام الدين الألوسي، حول العقل والعقلانية العربية (دار القدس: عمان، الأردن، ط١، ٢٠٠٥) ص ص١٤٨، ١٥٣

[١١٦] - إدوارد سعيد وعناني، مرجع سابق، ص٧٤

وغير قابلين بأهمية وضرورة بناء الدولة الحديثة وسيادة أحكامها وقوانينها على الجميع. إنّ مكوناتهم المنجمعية التي يعيشون داخلها ويتحدثون عن أهميتها والمستحضرة من كهوف الماضي لا وجود لها إلاّ في عقولهم الخاوية، وفي قواقعهم التي يعيشون فيها منفصلين عن مشكلات وإشكاليات أهلهم وعن الواقع الاسلامي المعيش بمآسيه وعن حاضر وأسباب التقدم الانساني لدى الغرب، والأخطر أنهم منفصلون عن تراث الأمة وتاريخها الذي يبدو أنّهم لا يفقهون من ماهيته وحيثياته سوى القشور المعتمدة على النقل السهل لنصوص وقصص ورسائل الأولين المقدّسة لديهم والمتداولة في أوساطهم، وتصبح حكايات الماضي وشروطها هي التي تحكم علاقاتهم بعضهم مع البعض ومع الآخر، من دون استخدام عقولهم التي منحها الله لهم بغية السؤال والجدل لحل المشكلات السائدة والمتفاقمة.

وعلى النقيض من آليات التفكير هذه، لدى هؤلاء الفئات التي تفهم الماضي وفقًا لشروطه؛ فإنّ المنهج الذي سيتبع في هذه الدراسة يتوافق مع النقد الثقافي والفكر التاريخي اللذين تستند إليهما الدراسات الثقافيّة باعتبارها: "ممارسة نقديّة ذات زخم سياسي"[١١٧] بمعنى أنّها تهتمّ بالتاريخ بالمقدار الذي تدخل آثاره في الثقافة المعاصرة التي تنبض بالماضي. وإذا كانت الحياة المعاصرة مشبعة بالماضي فإنّ **الدراسات الثقافيّة** تعدّ علاقتنا به كونه آخر ومتلاشٍ، لأنّ شروط تحقّقه قد اندثرت في سيرورة مجتمعات تتغيّر باستمرار موضوعيًّا، وتخلق شروطًا متجددة للمعاصرة، التي تدفعنا إلى الانتباه للطرق الجديدة المغيّرة للعالم بالمعنى الثقافي، والمقصي لكلّ انتماء يعيق تكوّن الذات الفاعلة، بما فيه هيمنة الوطن والوطنية أو الأمة، إذ عُدّت الأمّة تشكيلًا متبقيًّا من ماضٍ ولّى، وكذلك ستكون عليه الدولة.

إنّ الصراع الميهيمن على وجود بلداننا ليس ثقافيًّا فحسب على ما تمّ ذكره، بل سياسيًّا، بمعنى أنّه لا يحمل أعباء الماضي الدينية والقبلية والأبوية وكل الولاءات النحننية إلاّ لدوافع سياسيّة ترتبط بجماعات مرتبطة بأجندات خارجيّة وببؤر فساد محلّي ودوليّ، وتوظّف هذه الجماعات قدرتها على طغيان قيمها القروسطية المتخلّفة وهيمنتهاعلى فعاليات الفرد المنصهر في ثقافتها، وبالتالي تحجب الإمكانيّة في تكوين الذات الفاعلة المعاصرة التي تحمل بذور وعيّ إنسانيّ معاصر ويستشرف المستقبل. وبناء على ذلك: فإن الجماعات المتقاتلة لا تخرج عن مكونات السلطة الطائفية وقطيع التنظيمات التكفيريّة، وهم يتقاتلون قتالاً مجنونًا، أهداف المتصارعين فيه تندرج في عمليات الفساد والقهر والجريمة، موظّفين النزعات القبلية والدينية والإثنية المنتشرة في بنية المجتمع لغاياتهم السياسيّة الدنيئة، ومن هنا لا بدّ من المقاومة الثقافيّة المتوخاة حتّى نشرع في طريق التحضّر الإنساني، ومن ثمّ بناء فعل سياسيّ يقوم على قيم المحبة والمساواة والحرية استعدادًا لتشييد نظام ديمقراطيّ عصريّ.

من جملة ما يُعنى به النقد الثقافي التراث، إلى جانب نزوعه نحو التحديث والتجديد اللذين لا يلغيان التراث، بل يرى النقاد الثقافيون أنّه لا يمكن التحديث والتجديد والتغيير في المجتمع إلّا بالارتكاز عليه وعلى التأصيل وعلى استنبات الصالح منه للحياة؛ ولكن ليس بالإذعان لما يتضمنه الماضي، بل من موقع مجادلته ونزع اللاعقلاني عنه، لا سيما المتعارض مع منطق العصر وقيمه، كما لا بدّ من تخطّي كلّ ما يتعارض مع جوهر وأسس الحضارة

[١١٧] - سايمون ديورنغ، مرجع سابق، ص٧٤

العربية الاسلامية ذات المنحى الإنساني المبنية أصلًا على التواصل والتفاعل والانفتاح على الآخر.

كما يتطلب النقد الثقافي التحقيق والكشف عن علوم البرهان التجريبية الإسلاميّة التي يقدّم معظمها العقل على النقل في عصورها الزاهيّة، لتقديمها مواد خام أمام الباحثين في الدراسات الثقافيّة من أجل استقرائها وتأويلها، بما يتوافق مع العلوم المعاصرة، حتّى يتشكّل وعيّ علميّ جديد، عبر إخضاع النتائج لمقتضيات نظام معرفيّ علميّ متكامل على أضواء النتائج العلميّة المعاصرة، ومن ضمن هذا النظام المعرفي: فهم وتفسير وتأويل القرآن الكريم على أنّه: (حمّال أوجه، ثمّ حمله على أحسن الأوجه)[١١٨]. إنّ الخلل بالتعامل مع تجليات الحضارة الإسلاميّة باختصارها إلى رسم معالم منها بمفردات الحلال والحرام الساذجة لا يوصل إلاّ إلى **العمى الثقافي** الذي يُفقِد البحث الأسئلة الإثرائيّة، ويغلق باب **التعددية الثقافية** الذي يقرّ بالاختلاف وسط الائتلاف، ويحجب فعل **المثاقفة** مع الشعوب المعاصرة الضروري والمهم لنا كعرب، فعل المثاقفة الذي مورس في فترة من فترات التاريخ الإسلامي، عندما تمّ تبادل القيم والتجارب وكافة صنوف الثقافة وأشكالها واندمجت مع بعضها في القرون الثاني والثالث والرابع للهجرة تحت راية الإسلام، عندما كانت بغداد عاصمة كوسومبوليتية للخلافة العباسية فأنتجت علومًا تجريبيّة، إضافة **للبيان العربي** الذي لا يمكن أن يضاهي غناه وتنوع أساليبه أية حضارة إنسانية، سوى الحضارة الغربية المعاصرة التي حدّدت أسسًا جديدة لسبل الحداثة وما بعدها على كل الأصعدة، بما فيها علوم اللغة وفقهها وأساليب الخطاب الكلامي وعلوم البيان والبلاغة والنقد الجمالي والثقافي.

◆ اللاعقلانية والسقوط بالأوهام الدينيّة والخُرافات

إنّ ما شكّل تصوّرًا جديدًا، وراكم مخزونًا هائلاً على الصعيد المعرفي والسياسي والجمالي، في عهود الإسلام المؤسّسة، لم يكن بمواجهة أحوال التخلّف في شبه الجزيرة العربية فحسب، بل كان حركة تاريخية حررت شعوب المنطقة من جهلها ومن مستعمريها الذين احتلّوها قبل الإسلام بحوالي ألف عام؛ تحرّرت هذه الشعوب وتوحّدت تحت راية الإسلام، وتشكّلت الحضارة العربية الإسلاميّة عبر مئات السنين، وتطورت مجتمعاتها من داخل منظوماتها الاجتماعية والمعرفيّة والإجرائية والمجردة استجابة للفكر الإسلامي، ولكن من من دون أن ينشأ في هذه المجتمعات ثورة شبيهة بعهد الإسلام الأول.

ويبدو أن التاريخ عاد ليسائل العرب عن حاضرهم المسخ من جديد، فتعدّدت الإجابات منذ عصر اليقظة العربية في أوائل القرن ١٩، وحتّى نهاية العشريّة الأولى من القرن ٢١ إلى أن ثبت عقم تلك الإجابات، وأدّى ذاك الوضع إلى ولوج العرب بحالة نكوص لحداثتهم إثر هزيمة عام ١٩٦٧، كان من أخطر معالم ذاك النكوص فساد الأنظمة وقهرها لشعوبها وإفقارها وتجهليها، وعدميّة مثقفيها وسلفيّة آخرين منهم، فتصدّى شباب ثورة الربيع العربي للإجابة، من جديد، في أواخر عام ٢٠١٠ منتظرين ارتدادات إجابتهم الواعدة بالتغيير المطلوب.

---

[١١٨] - لما بعث علي رضي الله عنه عبدالله بن عباس للاحتجاج على الخوارج قال الله: "لا تخاصمهم بالقرآن، فإنّ القرآن حمّال أوجه، ذو وجوه، تقول ويقولون، ولكن حاججهم بالسنة" السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ج١، ص٤١٠

وعلى الرغم من تكاثر الإجابات راهنًا من الداخل والخارج، من السلفية والحداثوية، من الطائفيّة والتحزّب الأيديولوجي، من الأعراق والتعصّب القومي مما أسهم بتحويل البلاد لساحة حرب أهلية مدمّرة؛ فإنّه من قلب هذا الحطام هناك مجموعات شبابيّة تحاول أن تتصدى لمساءلة التاريخ وتقوم باستقراء الواقع واستنباط المفاهيم والولوج في أفعال ثورية، تبشّر بحالة وعيّ جديد ومستقبل واعد، رغمًا عن: "العصر القديم الذي لا يسلّم زمامه إلى عصر جديد قادم من دون مقاومة، فأبطال العصر الجديد متمردون على مفاهيم وتصورات قام عليها العصر القديم التي جعلوها كحقائق مألوفة للناس بحكم الزمن والعادة وأخرجوها من دائرة النقاش"[١١٩]؛ إنّ السؤال الذي يعنينا في هذه الدراسة مستمدّ من روح هؤلاء الشباب، وهو عمّا تسرّب من التاريخ الثقافي العربي الإسلامي إلى تاريخ العرب الحديث من العادات والتقاليد الأكثر تخلّفًا، مما وضع الأمة في المرتبة الأدنى على السلّم الحضاري، حيث اللاعقلانية هي السائدة في علاقات الناس مع بعضهم، والتي كادت أن تودي بمستقبل الأمة برمته، على ما أسلفنا، نتيجة إخضاع الحاضر لمفاهيم ماضوية من دون بحث عن الفاعلية التاريخية الراهنة، على خلاف ما جرى لدى الغرب في بناء حداثتهم، فقد ذُكر إنّ: "ما ميّز الثقافة الأوروبية، سقوط تصورات العالم الدينية التي سادت في السابق، وهو ما أدّى إلى تهرّب الآلهة من عالمنا"[١٢٠] مما أفسح المجال لتسيّد قوانين العلم ومناهج البحث ومفاهيم الحداثة وتجلياتها وتبعاتها التي تعدّ مشروعًا مفتوحًا، غير مكتمل؛ هذا المشروع الحداثي التجديدي الذي ما يزال بانتظار من ينفتح على مقوماته ليكسب الحضارة الإنسانية ثقافة إسلامية الطابع تجديديّة المناهج، وتحمل في طيّاتها معالم وروح هوية العرب الثقافية المنفتحة على العالم؛ إنّ حجم مآسينا اليوم يدفع للاستنتاج أنّه بغير دروب العلم والمعرفة والتجديد لا يمكن تجاوز أحوال البؤس والتخلف والقهر، التي تتسم بها مجتمعاتنا.

◆ النقد الثقافي والمقاومة على درب بناء حداثة عربية جديدة

إن ما يجري في المنطقة العربيّة وفي سوريا بشكل خاصّ هو فقدان الشعور بالانتماء المشترك للدولة القطريّة الذي تمّ الاعتياد عليه، بعدما فرضه الغرب الاستعماري إثر انتهاء الحرب العالمية الأولى بناء على مقومات الدولة الحديثة التي بدأ الغرب رسم ملامحها منذ أواسط القرن السابع عشر الميلادي عقب حروب أوروبا الدينيّة التي دامت ثلاثين عامًا؛ لقد بدأ تصدّع هذه الهويّة الثقافيّة التي تنامت خلال حوالي قرن من الزمن، ولكن ليس لمصلحة هوية تاريخية تتعلق بالعروبة أو بالإسلام اللذين طبعا هذه الأمة بثقافة محدّدة، بل لمصلحة هويّات فرعيّة ثانويّة تؤكّد **الولاءات الأوليّة** المتخلّفة عن مفهوم الدولة الحديثة، وهذا ما يتوافق مع سياسة الفوضى الخلّاقة التي تكرّسها الولايات المتحدة في بلادنا، والتي لن تفضي إلاّ إلى العزلة وتقوقع الثقافات و**المنجمعات** التي وصفها تودوروف بأنّها: "سواء أُفرضت من الخارج أم تمّت المطالبة بها من طرف هذه الثقافات، تبقى أكثر قربًا من البربريّة، بينما الاعتراف المتبادل بين هذه الثقافات هو خطوة نحو الحضارة"[١٢١] وما تشهده سوريا، الآن، أبشع من بربرية، إنّه صراع متوحّش بكل ما في الكلمة من معنى، يستحضرون أكثر أساليب الموت بشاعة ويستخدمونها بصراعهم العبثيّ، يمنعون الشعب الدخول بعالم التحضّر، ويصرّون أن يبقوا عنوانًا للجريمة والموت البشريّ، يمنعون الشعب من حياة آدميّة، وإذا لم تتوقّف هذه الحرب،

---

[١١٩] - جاسم سلطان، التراث وإشكالياته الكبرى (الشبكة العربية للأبحاث والنشر: بيروت، ط١، ٢٠١٥) ص٢٢

[١٢٠]- مجدي عبد الحافظ، يوجين هابرماس، الردّ على خصوم الحداثة (نشر مجلة إبداع: ع١٥، صيف ٢٠١٠م) ص٤٠

[١٢١] - تزيفتان تودوروف، تأملات، مرجع سابق، ص٨٣

وتتمّ الاعتذارات والتسامح بين الجماعات المتقاتلة والاعتراف بتنوّع الثقافات، مع احترام الأقليات للثقافة المركزية التي وصمت المنطقة بتوجّهاتها عبر التاريخ، لن يُقدّر لتشييد كيان دولة مدنيّة ديمقراطيّة حديثة تضمن السلم الأهلي والعيش المشترك والائتلاف بوجود الاختلاف.

تُرى، ما الذي يمكن قوله الآن في سوريا حيث تزهق الأرواح وتدمّر الممتلكات ويهجّر الناس تحت رايات سلطة فاسدة أو طوائف وجماعات تكفيريّة مستهدفين جذوة الثورة السوريّة التي طمح شبابها باستقلال الفرد عن كلّ سلطة، والحصول على الحرية والكرامة؟ تُرى أتنعدم وسائل النجاة من سياسات الموت؟

إنّ الأحداث الراهنة أثبتت أنّ المكوّنات الدينية الطائفيّة والأنماط الثقافيّة التي تنبثق من سردياتها وأدبياتها الماضية هي من أهم العوامل بتأجيج نيران الأحقاد والكراهية التي تؤدّي للهدم والتهجير والموت، وهذا يقود إلى سؤال هذه الدراسة عن تلك العيوب القابعة في النصوص الدينية أو الطائفيّة الطاغيّة بثقافتها على عقول الفرق المتقاتلة وعلى سلوكهم الإجراميّ؛ أليس تحقيق هذه النصوص وتتبع تطور تغيّرات أنساقها الثقافيّة النافذة في بنيات الطوائف وكل القوى التي سارت على شاكلتها خطوة على دروب معرفة هذا الواقع المؤلم؟

يعدّ استقراءُ شرح ميثاق ولي الزمان، الذي يشكّل أنموذجًا لهيمنة أوهام الفكر الخُرافي على طوائف إسلامية، القديمة منها والمستحدثة، خطوةً على دروب الكشف عن الخلل في تركيبة تلك الطوائف ومخطوطاتها، التي تسهم بتوجيه سلوك وسياسات هذه الحرب المجنونة في سوريا، ولا بدّ من خطوات أخرى تعقب هذه الدراسة- للكشف عن كلّ هذا الرجس والشيطنة المتغلغلين في تقولّات كلّ الكتب الدينية الأخرى لدى كّل الفرق والطوائف الدينية. هذه الخطوات هي التي تشكّل تمهيدًا لمقاومة ثقافية لهذا الكمّ المخيف من القهر والتخلّف والفساد والتدخل الخارجي والاحتلال، المقاومة التي تستمدّ وجودها وفعالياتها من بلورة هوية ثقافية تاريخية، مرتكزة على فهم الحاضر وفقًا لمنهجية النقد التاريخي التي تساعد على الكشف عن مخاطر حقيقية قابعة في سياقات المجتمع، والسعيّ على درب تغيير مساراتها باتجاهات ثقافيّة جديدة تتناغم مع إيجابيات الهوية الثقافية المحلّية ومع فضاءات الحداثة وما بعدها المتّسمة بلانهائية المعرفة وبانفتاحها على كلّ أطياف المجتمع، بل الانفتاح نحو النظم القيميّة السائدة لحظة استقراء الواقع المجتمعي في السياق التاريخي، بغية امتلاك القدرة على تجاوز هذه النظم التي أضحت مدمّرة للبشر، وقد قال إدوارد سعيد عن هذا النقد: "يجب أن يكون مشجّعًا للحياة ومعارضًا، بحكم تكوينه، لأيّ شكل من أشكال الطغيان والهيمنة والظلم"[١٢٢]، وهذا بالضبط ما تنوي الدراسة القيام به؛ توظيف الفكر التاريخي والنقد الثقافي والحضاري والمجتمعي بهدف الاستحواذ على أدوات مؤسّسة لتكوين منهج موجّه لمقاومة ثقافيّة، يرتكز على درب حداثيّة معاصرة جديدة تحمل روح هويّة المنطقة، متجاوزة الرؤى السلفيّة التي تعيش في الماضي، والرؤى الحداثوية التي عدّها مطاع الصفدي على: "عكس التراثي الميراثي الذي يجعل مرجعه وجذوره فيما بعد أي (الحداثوي)، لا فيما قبل أي (الميراثي). وبذلك ينجو الحداثوي بفرده، بحاله..."[١٢٣]، نحن بحاجة إلى درب حداثية جديدة تفهم الحداثة على أنها: "ليست حبيسة الجمهور الغني، وليست طبقيّة، تعزل طبقة وتعتبرها جمهورها مقابل سواها، الحداثة لها شكل

[١٢٢] - إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، مرجع سابق، ص٣٥

[١٢٣] - مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي، مرجع سابق، ص٢٥٧

الوباء أحيانًا، يخترق كلّ الأبواب والجدران، ويسوح ملء خلايا المجتمع، ويُبْذِر جراثيم الاعتراض على كلّ ما هو معهود حيثما ظهر ونتأ. كما أنّ الحداثة لا تلقّن من فوق المنابر، ولا تعلَّم من قبل أيّة جهة أو سلطة، لكنها تنبت كالكمأة في قلب الصحراء دون باذر..."[١٢٤]، إنّنا بحاجة لعقول حداثية وما بعد حداثية، تمكّننا من استقراء هذا الواقع المأساوي لاجتراح الحلول المناسبة للبدء بتفكيك المعضلات المزمنة التي أدّت إلى حاضرنا المأساوي، لا بدّ من إعمال العقل الجديد لإيجاد آليات توقف حرب الموت الطائفيّة في سوريا، هذه الحرب التي أدّت تداعياتها إلى التدخل السافر والضخم من قبل قوى إقليميّة ودوليّة على أرضيّة تشجيع العقل والسلوك الطوائفي للتوسّع بعمليات القتل، لا بدّ من إعادة التفكير بأحداث الماضي المستدعاة من قبل المتقاتلين ليزيدوا شحذ سواطير وبراميل وصواريخ الموت.

إنّ الشرط الأولّي لفهم ما يحدث وتفسيره هو القبول بمعطيات العلم، حتّى لو تعارضت مع مفاهيم موجودة في النصوص الدينية المقدّسة، التي يتوجب إخضاعها إلى نقد يؤول بها إلى تكوين "علاقة بين النصّ والمتلقي مثل: العلاقة ما بين السؤال والإجابة، بين المشكلة وحلّها"[١٢٥]، فالمآسي التي نعيشها كبيرة، والإقدام بشجاعة لنقد تراثنا وما يحصل على الأرض هو من ضرورات حق الحياة الذي ينتزع عن هذا الشعب الجريح في كلّ لحظة من لحظات الصراع الطائفيّ الدامي الذي يمتدّ ويتّسع فعله حتّى تخطّى مكان الصراع الجغرافيّة.

◆ التجديد والثقافة واللغة العربية

تقتضي المقاومة الثقافية أيضًا اتباع المناهج Methods الحديثة في اللغة، التي تشكّل بالنهاية وعاء لحضارة الأمة ووسيلة حوارها مع الحضارات الأخرى، وأداة توارث ثقافتها Transmission of culture على شكل كلام، فاللغة حاملة لكلّ الأفكار المؤسِّسة لصياغات ودلالات ومعان جديدة مواكبة لعملية تغيير الواقع المجتمعي، وهذا ما لم يدركه المثقفون العرب الذين عجزوا عن تفجير طاقات هذه اللغة باستيعابها للمنجزات الحضارية في كلّ الميادين عن طريق التعريب مثلًا، لتكون عونًا للناس في تجاوز واقعهم المتخلّف، وها هو ذا علي حرب يحكم على هؤلاء المتثاقفين بأنهم: "أسوأ النماذج التي أنتجتها المجتمعات العربية من حيث ممارسة الحرية والائتمان على الحقيقة"[١٢٦] والذين باتوا هم المشكلة، لأنهم ما يزالون يتناولون نصوص التراث من مواقع سلفيّة أو تلفيقية أو ذرائعيّة، ثمّ يطرحون أفكارًا سلفية أو أقلوية أو حداثوية مشوَّهة ومضلّلة، إلى أن وصلنا لحالة الانهيارات التي تشهدها الأمة والدولة والمجتمع، والتي طالت طموح شباب الأمّة في واقعنا الراهن.

إن واقع الأمة ووالدولة والمجتمع يحتاج إلى وعيّ جديد وفكر سياسي جديد، يحتاج إلى لغويين متفاعلين مع بيئتهم المجتمعيّة، وتكمن مهامهم في استثارة اللغة العربية لتتمكن من: "تسليط الأضواء على التباين بين التناقضات المحبوكة في الوجود الشكليّ للنصّ وتعرية تلك التناقضات أو تفكيكها"[١٢٧] عندئذ يستأنف شباب الأمّة تشييد حركة **وعيّ Consciousness** تؤسس لحالة ثقافيّة جديدة تخلق **مثقفًاعضويًّا Organic intellectuall** ينحاز لعملية تغيير واقع فاسد عدميّ مجرم، ينقد سلوك الفاعلين في الحراك المجتمعيّ، ويستقرئ أحوال

---

[١٢٤] - المرجع نفسه، ص٢٥٨

[١٢٥]- عبد الناصر حسن محمد، نظرية التلقي بين ياوس وإيزر (دار النهضة العربية: القاهرة، ٢٠٠٢م) ص١٢

[١٢٦]- على حرب، مرجع سابق، ص 62

[١٢٧] - إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، مرجع سابق، ص105

الاستعصاءات في تنظيمه، شرط ألا تتحوّل جهوده إلى مواعظ أخلاقيّة خاوية، كما هو حاضر المتثاقفين الذين لا يحلو لهم العيش إلاّ في أحضان مسارات السياسة الانتهازية لدى اليسار واليمين على حدّ سواء.

ثمّ لا بدّ للنقّاد اللغويين من عدم إهمال فعالية البشر التي تتمّ ضمن: "جماعات إنسانيّة تعيش وتتحرك داخل اللغة، وداخل فضاءات تواصلية تحتضن الأشكال المتعدّدة للاختلاف، كما تستقبل الأساليب المتنوّعة للتعبير عن التفاهم والتوافق"[١٢٨] كما لا بدّ أن تكون اللغة المستخدمة او الموظّفة متجددة بوصفها السلاح الأمضى في عملية بناء **المعنى Gramma** و**الدلالة Semantics**، إذ تكمن قوة الذات الجماعيّة ورسوخها وحيويتها وثرائها في لغة يصطفيها النقد والقراءة، فـ: "النشاط النقدي لا ينطوي على تفسير بقدر ما ينطوي على عمل إبداعيّ"[١٢٩]، وبناء عليه ففي كلّ واقع جديد لغة وقراءة وتفسير جديد للنصوص، لأنّ: "اللغة ليست درعًا فحسب، بل طاقة جماعية فاعلة في العملية التاريخية والتحوّل الاجتماعي"[١٣٠] يُكشَف عبر استقرائها للنصوص عن طاقات روحية للأجيال المتعاقبة، كما أنها تكشف عن النصوص المغلقة المعيقة لحركة التاريخ بغية تجاوز آثارها المدمّرة.

ويزداد فعل النصوص التراثية انغلاقًا عندما يهمل المعالجون لها فعلها الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والسياسي المعيش، وعندما يعدّون التراث والماضي واللغة معطيات نهائيّة لا يجوز لأحد المساس بنماذجها، ولذلك: "يشعر العربي أنّ وجوده يتوقف على استمرار الرموز الماضوية ومنظوماتها، وهو يسلك إزاء من يهدّدها، شكًّا أو رفضًا، مسلكًا عنفيًا"[١٣١] وبالمقابل نجد عربيًّا آخر يهزأ من لغته وتراثه ويتباهى بعدميته، ويسخّف العربي الآخر، وبهذا فإنّ تيارات الفكر السياسي العربي المتنوعة والمتعارضة فيما بينها، كانت تستمدّ فكرها ومعارفها من دربين متناقضين أولهما:

١- من تقديس النصّ القديم وفكر الأقدمين بهدف رفض الحداثة وهؤلاء هم السلفيون، الذين وإن يقرّون باستخدام المنجزات الحضارية المعاصرة، فإنهم يرفضون العقل الحداثي وما بعد الحداثي الذي يبدع هذه المنجزات، متناسين أنّ "الإسلام هو في أصله ثورة على القديم الفاسد، وجبٌّ للماضي القبيح، وقطع كلّ العلائق مع غير الحقائق"[١٣٢] وبالتالي يرفض هؤلاء السلفيون مبدأ الشكّ والولوج بالتجريب والبحث بروح المغامرة الكفيلة بالوصول إلى درب التحضّر ، وكما أنهم، أي السلفيّون يصرّون على أسلمة المعرفة التي عارضهم فيها عزيز العظمة عندما فهم المعرفة مجمعًا للتصورات العقلانيّة في الواقع العربي الراهن"[١٣٣] التي لا تسمح بانغلاق الأمم على تواريخها.

٢- من استعارة مفاهيم جاهزة من حضارة الغرب للدفاع عنها، وبهذا يقول أدونيس: "لا بد من الكشف عن أسباب هذه القطيعة المأساوية العميقة التي تجعل من رفض الذات شرطًا

---

[١٢٨]- نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل (أفريقيا الشرق: المغرب ولبنان، ط2، 1998م) ص255

[١٢٩]- روبرت هولب، مرجع سابق، ص٢٢

[١٣٠]- رضوى عاشور، الحداثة الممكنة (دار الشروق: القاهرة، ط٢، ٢٠١٢م) ص١٣٠

[١٣١]- ادونيس، الثابت والمتحول، ج1 (دار العودة: بيروت، ط1، 1974م، ج1) ص28

[١٣٢]- شكيب أرسلان، لماذا تأخّر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟ (دار الكتاب المصري: القاهرة، 2012م، الطبعة الاولى عام 1930م) ص90

[١٣٣]- عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب (دار الطليعة: بيروت، ط١، ١٩٩٦م) ص٥٠

لقبول الحضارة أو توطينه، ومن إنكار هذه الحضارة شرطاً لتأكيد الذات"[١٣٤] وبذلك يرى: "إذا كان التغيّر يفترض هدمًا للبنية القديمة التقليدية، فإنّ هذا الهدم لا يجوز أن يكون بآلة من خارج التراث العربي، وإنما يجب أن يكون بآلة من داخله، إنّ هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته"[١٣٥] لأنّ: "النظرة الاستشراقية للذات ترى في الاعتراف بانحطاط الأنا وتخلّفها شرطًا أساسيًا من شروط حداثة تعتبرها علاجًا روحيًّا وعقليًّا، ثمّ السعيّ للتحرر والنهوض عبر حداثة هي ركيزة من ركائز الهيمنة الكولونيالية"[١٣٦]، وبذلك فلا يمكن أن يبدأ العرب بالتمحور حول المستقبل، إلّا إذا بدأوا بتفكيك تراثهم ومجادلته بلغةٍ جديدة تستوعب منجزات التحضّر، متخطين الماضي المعشعش في العقول والسلوك، كموت جاثم على حاضر مأساوي يتحوّل إلى جثة تزكم رائحتها أنوف البشر بانتظار من يواريها تحت الثرى أو يخزّنها في المتاحف انتصارًا لروح التجديد والثورة.

وبالنتيجة، لا مناص من أن تتشكّل **النخبة The elite** المستنيرة في المجتمع والدولة وعموم الأمة، لتؤدي وظيفتها الفكرية والأخلاقية والتحديثية المنوطة بها، والتي تشكّل المرجعية الأساسية للأفكار والسلوكيات السائدة، هذه النخبة التي يُنتظر منها ممارسة دور طليعيّ لضبط القيم والممارسات الاجتماعية، وتسعى لتطويرها وتجديدها داخل أطر عقلانية وعملية متماسكة في إطار نقديّ يرتكز على مقاومة ثقافية تستمدّ طاقاتها من مكونات منهج النقد التاريخي تعالقًا مع الدراسات الثقافيّة، التي تتيح للذات الفاعلة بالظهور من أجل إعادة إنتاج النصوص الفاعلة ارتكازًا على: "المساهمة في بناء مرجعيات للنصّ عبر تمثّله للمعنى"[١٣٧] وعبر فهم جديد للغة العربية التي تحمل مخزونًا هائلًا من الطاقات الدلالية والإمكانات التعبيرية والأساليب التخييلية. ويتطلب الأمر أن تؤمن هذه النخبة (الذوات الفاعلة) بالاختلاف والانفتاح، وتقرّ بالمغايرة وتعدّد المنظورات والاختيارات، وتتفاعل مع الوقائع الجديدة استنادًا إلى رؤى متنوعة تقرّ بأهمية النقد والحوار والتواصل والتفاعل بين كل أطياف المجتمع، وتؤمن بالمثاقفة والتعدد الثقافي والانفتاح نحو التيارات الإنسانية في المجتمعات المتحضرة.

الآن، يتوجب على المثقف العضوي السعي إلى إدراك الإمكانات التاريخية الكامنة في رحم المجتمع، وأن يلتزم بمهام تتعلق بـ: "صوغ بدائل للوضع القائم، وهذه بالطبع ليست وظيفة مثقف واحد، بل يحتاج الأمر إلى فعل مؤسّسي ومراكز فكر وأبحاث، تسهم بالإجابة عن الأسئلة المتعلقة بالعدالة الاجتماعية وتحديات الفقر والتنمية، وبصياغة قواعد المؤسسات الديمقراطية ومبادئها، بما فيها الحقوق السياسية والحريات، وتلك التي تتناول قضايا السيادة الوطنية والتواصل العربي"[١٣٨]، إن حجم المهام لكبير جدًا، لاسيما لحظة ارتدادت فعل ثورة الربيع العربي المغيّرة لتركيبة وبنية الدولة والمجتمع، وهذا يقتضي تغيير أسلوبنا في التفكير الذي: "لن يتمَّ إلّا إذا تجاوزنا منهج القراءة الاسمية الجامدة الدافعة نحو الثبات، نحو القراءة الفعلية الآخذة بالانزياح باتجاه أفق التاريخ الحيوي، الذي يراود النصّ على التغيّر وهجرة الثبات من حيث

[١٣٤]- أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، (دار العودة: بيروت، ط1، 1974) ص33
[١٣٥]- أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، مرجع سابق، ص34
[١٣٦]- رضوى عاشور، الحداثة الممكنة، مرجع سابق، ص10
[١٣٧]- عبد الناصر حسن محمد، مرجع سابق، ص٤١
[١٣٨]- عزمي بشارة، مرجع سابق، ص135

كونه دافعًا إلى المتحف التاريخي، بدل الفاعلية التاريخية"[١٣٩] لا بدّ لنا من المحاولات المستمرّة في معالجة النصوص والكشف عن بواعثها **الذاتية والموضوعية Subject and object** بلغة إبداعيّة، بغيّة الجدل والحوار معها، بل محاكمتها لنحسن مناهضتها بالمقدار الذي تسيء لحاضرنا، حينئذ فقط، نكون قد ابتدأنا بخلق هويتنا التي تمثّل فكرًا مغايرًا وحياة متجددة.

وليس من السهولة التخلّص من الأنماط السائدة، فعندما يهيمن النسق الثقافي على جموع منجمع ما، فإنّ: "الثقافة الشخصيّة الذاتيّة لا تملك القدرة على إلغاء مفعول النسق لأنّه مضمر من جهة، ومتمكّن ومنغرس منذ القديم من جهة أخرى، وكشفه يحتاج إلى جهد نقدي متواصل ومكثف"[١٤٠] هذا الجهد النقدي لكل صنوف الأدب والمعرفة والفولكلور والإعلام والتواصل وكل ما يؤثر على حياة الناس راهنًا بغية تخليص الناس على ما اعتادوا العيش بموجباته اللاإنسانية، والتأسيس لحياة أكثر إنسانية.

وصف رونان ماكدونالد الدراسات الثقافيّة بالحقل الأكاديمي العملاق العابر للتخصّصات[١٤١] وعدّ النقد الثقافي من أهم ما تعنى به هذه الدراسات، كونه يتابع الأنساق الثقافيّة في بنية المجتمع الناتجة عن الآثار التي تخلّفها النصوص في الواقع المجتمعي، هذا الواقع الذي: "تأخذه من حيث ما يتحقّق فيه، وما يتكشّف عنه من أنظمة ثقافية، إنّ غاية الدراسات الثقافيّة هي الأنظمة الذاتيّة في فعلها الاجتماعيّ في أيّ تموضعٍ كان، وتركّز على أهميّة الثقافة كونها تعين على تشكيل وتنميط التاريخ"[١٤٢]، ومن هنا فاهتمامها بتداخل الفعل الثقافي مع الواقع المعيش من صلب اهتماماتها.

ولا ينفرد المخطوط، موضوع الدراسة، أو طائفة الدروز بغلبة استدعائهم للكتب الصفراء من الماضي بغية تفسير الواقع ومعالجة مشاكله وتوجيه قيم وأفكار وسلوك الناس، بل لكلّ طائفة دينية في مجتمع بلاد الشام هويتها المميّزة ونصوصها الدينيةٌ التي ينتظم أفراد كلّ منها ضمن عيوبها النسقية ومفاهيمها، وتكوّن هذه الطوائف هياكل ورؤىً متشابهة، فيما بينها بالشكل، وبنفس الوقت متصارعة حتّى الموت حول الهوية الثقافيّة الموهومة، التي تجعلها تشكّل فيما بينها **مجالاً**[١٤٣] **معرفيًّا** محدّدًا ومقيّدًا بأصول متشابهة، ومتصلًا بحاضر هذا الطوائف من خلال المدافعين عن مؤسساتها المجتمعيّة. كما يتشبّه بعقلية وسلوك هذه الطوائف جماعات الظلاميين من التكفيريين، فيظهرون كطوائف دينية منعزلة خارج التاريخ، مجترّة أنظمتها السائدة؛ هذه الطوائف والجماعات التكفيريّة تمتلك أوهامًا توجّه صراعاتهم العامودية المميتة مع الآخرين، وما انفكّت عيوب المجتمع تزداد فعاليّة، إلى أن انتقلت إلى الأحزاب السياسوية فتحوّلت إلى فئات نحننية أيضًا، فامتنع التقدّم والتحرر، واستعصى على العرب التحديث أمام

---

[١٣٩]- عن الإنترنت، موقع مسلم أونلاين، ١٦-٣-٢٠١٢م، تم الاطلاع عليه في ٢-٤-٢٠١٥

[١٤٠] - عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، مرجع سابق، ص٨٢

[١٤١] - رونان ماكدونالد، مرجع سابق، ص١٢٦

[١٤٢] - عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، مرجع سابق، ص١٧

[١٤٣] - **المجال Discourse** مصطلح يعيّن الكيفية التي تنتظم بها الجمل اللغوية لتكوّن نصًّا بعينه، وعندما تتضام النصوص بعضها مع بعض وتنتظم في علاقات تكوّن مجالًا، وبناء على ذلك فالمجال هنا هو مجموعة النصوص والتفسيرات والرسائل الدينية التي تتبع للطوائف الإسلاميّة الشيعيّة التي تشكل حقلًا معرفيًّا يتعلق بأنماط ثقافيّة مستمدّة من سيرورة هذه الطوائف المتقاربة بكيفية نشوئها، والمتشابهة بصيرورة كلّ طائفة التي آلت إليه كما هي عليه الآن.
المرجع: محمد بريري، الأسلوبيّة والتقاليد الشعريّة (عين للدراسات: القاهرة، ط١، ١٩٩٥) ص ص٢٥، ٢٦

صخور تنغلق أمام عقول الناس القابعة في مقابر وكهوف الماضي والأيديولوجيا، مما جعل الغذامي يتساءل: "ما جدوى التحديث إذا ما رفض المجتمع وعامة الناس هذا المشروع، واقتصرت الحداثة على نخبوية اصطناعيّة"[١٤٤]؛ إن محاولة هذه الدراسة تقوم على كشف أنظمة علامات التسلّط الأيديولوجي والهيمنة المستندة للانتماء الديني أو الطبقي أو العرقي أو الجنوسي.

ولإنّ قضية الثقافة خطيرة جدّا ومعالجة قضاياها معقّدة كثيرًا، والواقع المأساوي الراهن يثبت فشل كل محاولات العرب الحداثية السابقة، فإنّ الاعتماد على قوى شبابيّة جديدة من أجيال التكنولوجيا الرقميّة ضرورة، فواقعنا الحاضر ليس كما قال احمد عبد المعطي حجازي: "وقضية الثقافة على الرغم من خطورتها ليست شديدة التعقيد، لأننا نملك الوسائل والأدوات والطرق التي نستطيع بها أن نشخّص أمراضنا الثقافيّة وأن نعالج أنفسنا وأن نجتاز الخطر، ونصل إلى برّ الأمان. لدينا تاريخ حافل بالتجارب والأحداث والأعمال يحتاج لأن نعرفه ونتبع مساراته ونستخلص قوانينه ونحوّله إلى مرجع وذخر، ولدينا مثقفون ومفكّرون، ولدينا وزارة للثقافة وهيئات ومؤسسات ومطابع...إلخ"[١٤٥] إنّ الذي يعتبره حجازي حلولًا هو أساس المشكلات، والهيئات التي ذكرها مزرعة للفساد والأمراض الثقافيّة، ومسارات الحكّام التي طغت على الدولة والمجتمع التي يفاخر بها، هيّ أمّ البلايا وموطن الخطر.

[١٤٤] - عبد الله الغذامي، ما بعد الأدونيسية (الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة، مجلة فصول، مج١٦، ع١، صيف ١٩٩٧) ص٩

[١٤٥] - أحمد عبد المعطي حجازي، من ثقافة السلطة إلى سلطة الثقافة (الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة: القاهرة، ٢٠١٥) ص٩٧

المراجع

١- فخري كريم، آفاق النظرية البنيوية المعاصرة، وفيه حسن ناظم، النسقيّة العربية واللفظية العربية في الحداثة الشعريّة (المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت، ٢٠٠٧)

المترجمة

١- جورج ريتزر، العولمة، نص أساس، ترجمة: السيّد إمام (المركز القومي للترجمة: القاهرة، ع ٢٣٠٨، ط١، ٢٠١٥)

٢- ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة: سعيد بنكراد (المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء، ٢٠٠٦)

٣- جون راكمان، عن الطبيعة الإنسانيّة. مع ميشيل فوكو ونعوم تشومسكي، ترجمة: أمير زكي (دار التنوير: القاهرة، ٢٠١٥)

باللغة الإنجليزية

1- Wilfred L. Guerin et al. A Handbook of Critical Approaches to Literature, 4th Edition (Oxford University Press, Oxford, 1999)

مجلات:

١- عبد النبي اصطيف، ما النقد الثقافي؟ ولماذا؟ (مجلة فصول: القاهرة، مج ٣/٢٥، ع ٩٩، ربيع ٢٠١٧)

٢- عبد الله بريمي، الكون السيميائي وتمثيل الثقافي (مجلة فصول: القاهرة، مج ٣/٢٥، ع ٩٩، ربيع ٢٠١٧)

٣- نادية هناوي سعدون، الهوية بين التقويض والكبح (فصول: القاهرة، مج٣/٢٥، ع٩٩، ربيع ٢٠١٧)

ملامح الأزمة الحضارية

ومعضلات التراث العربي الإسلامي في بلاد الشام

أدهم مسعود القاق، دكتوراه بالدراسات الثقافية، مركز ليفانت، الإسكندرية

Adhamalkak68@gmail.com

الجذور، التنوّع الإثني والديني في بلاد الشام

منذ حضارات الشرق القديمة لعبت تضاريس بلاد الشام دوراً هامّاً في تقسيمها إلى ممالك متعددة، لوجود جبال وهضاب عالية في جميع أنحائها، تحجز سهولها ومنخفضاتها، ولما فيها من أنهار أهمها: الفرات والعاصي والأردن، عدا عن بادية الشام التي تقسم هذه البلاد إلى قسمين رئيسيين، إضافة إلى ساحلها على البحر المتوسط المشرف على ساحله جبال وسهول ساحلية، والذي فيه الكثير من الثغور البحرية، ويحدّ بلاد الشام البحر المتوسط غرباً، والبادية شرقاً، وآسيا الصغرى (تركيا) أي حدّ الروم شمالاً، ومصر جنوباً.

تعدد اللغات، ومكانة العرب وسط التنوّع الثقافي في العهود الإسلاميّة:

تعاقب على سكن بلاد الشام الكثير من الشعوب منذ فجر التاريخ الإنساني، ولعلّ الكشوفات الأثرية تثبت ذلك، باكتشافها لمواقع وآباد أثرية، دالّة على انتشار لغات عديدة بين قاطني هذه البلاد، تومىء إلى الثراء والغنى الثقافي فيها منذ فجر التاريخ الإنساني.

تفاهمت، وتحدّثت، وكتبت شعوب وأهالي بلاد الشام باللغات البابلية والكلدانية القديمة والكنعانية، قبل الإسلام بزمن طويل، ثمّ استخدموا اللغة الحثيّة في القرن الرابع عشر قبل الميلاد، وانتشرت اللغة السريانية منذ القرن الثاني الميلادي، وقبلها كانت العبرانية والفينيقية، وعلى زمن السلوقيين استعملوا الآرامية الممزوجة بالفينيقية، واليونانية، وهي اللغة الرسمية في عهد الروم والرومان، ثمّ انتشرت اللغة الآرامية العربية، وهي اللغة التي تكلم بها العرب قبل الإسلام، الغسانيون منهم، والتنوخيون والنبطيون والسبأيون وغيرهم[1]، ثمّ انتشرت اللغة العربية بعد الإسلام، نتيجة التبلور القومي والتحوّل الديني، ولعبت عوامل تاريخية متضافرة في التمهيد لطغيانهما في مجتمع بلاد الشام، انطلاقًا من دمشق، وفي مقدمة هذه العوامل القرابة

اللغوية نتيجة القرابة السلالية بين شعوب وقبائل العرب التي عمّرت المنطقة منذ فجر التاريخ، وموقع بلاد الشام وتضاريسها، وفعالية العرب تاريخياً فيها (الهلال

الخصيب)، على الرغم من سقوط سيادتهم الوطنية عنها قبل زمن النبوّة بقرون، وتعرضهم للقهر والمعاناة نتيجة الاضطهاد الديني الذي مارسه كلٌّ من الرومان والفرس عليهم.

لاشكّ أنّ جملة من المؤثّرات العقائدية الإسلامية دفعت نحو التبلّور القومي في بلاد الشام، ومن هذه المؤثرات: توجّه الخطاب القرآني لكلّ النّاس باللغة العربية، واتساع الحاجة لتعلمها بغية فهم وتفسير القرآن الكريم، فازداد الاهتمام بهذه اللغة وتقعيدها، وزادت فعالية المتكلمين بها في معمعان الصراع الوليد لاكتساب أنصار جدد، أو لإفحام الخصوم.

كما أنّ موقف الإسلام الودّي من أهل الكتاب، لاسيما نظرته للسيد المسيح، والتغيّر الكيفي الذي لمسه عرب الجزيرة في واقعهم بحلول الدين الجديد، وعوامل اجتماعية وثقافية واقتصادية أخرى مثّلت لهم الدافعة لوحدة الآلام والآمال المشتركة، وأسهمت في تحقيق تبلّور قومي بظلّ التحوّل الديني، ومن هذه العوامل: نزوح العرب عن الجزيرة العربية والاستقرار خارجها، وقيام الدولة الأموية ونقل العاصمة إلى دمشق عاصمة بلاد الشام، واتساع دوائر التجارة العربية التي لها جذور عند العرب قبل الإسلام، وبناء على ذلك: "نقلت الدواوين زمن عبد الملك من اليونانية إلى العربية، ونازعت العربية اللغة السريانية قبلها على صورة مدهشة، وتغلبت العربية لغناها وسلاستها وضبط قواعدها وشدة احتياج الناس إليها في مصالحهم"[2]، ثمّ يلاحظ عدم ترسّخ اللغتين اليونانية واللاتينية في بلاد الشام، قبل الإسلام، كما ترسّخت السريانية ثمّ العربية، لأنّ اليونان والرومان كانوا فيها مستعمرين، ولم يكونوا من أهلها كما كان السريان والعرب، وبذلك فمنذ فجر الإسلام بعهد النبوة، والخلفاء الراشدين، والخلافة الأموية، ظهر التنوع المجتمعي والثقافي، وبدا التنافس، لاالصراع، هو المظهر السائد وسط وحدة صيغت بظلّ الإسلام، المركز فيها كانت دمشق، واتسعت رقعة هذه الوحدة بظلّ خلفاء العصر العباسي الأول، وبهذا يقول عوني فرسخ: "..وليس دقيقاً ما يذهب إليه البعض من تشبيه المجتمع العربي باللوحة الفسيفسائية، التي تضمّ خليطاً من الألوان العرقية والدينية والمذهبية، ذلك لأنّ عوامل الوحدة بين عناصر هذا المجتمع أكثر عدداً وأشدّ عمقاً من مظاهر الفرقة البادية على السطح، والتي يسلّط عليها ذلك البعض

٣

الأضواء عن سابق قصد وتصميم"[3]. غاية القول أنّ جميع شعوب وقبائل وأديان بلاد الشام كان لها الدور الأغلب في تكوين وعي الشعور القومي العربي بظلّ الدين الإسلامي الجديد ذي التوّجه التاريخي، الذي بدأ بالتبلّور منذ استتباب نظام الحكم لمعاوية بن أبي سفيان، بمواجهة الوجّه الشيعيّ الصراطي، ودامت هذه المرحلة حتّى نهاية العصر العباسي الأوّل. ومن الجدير بالذكر، حينذاك، إنّ مظاهر التنافس بين الشعوب والقبائل التي طفت على السطح، ترافق معها صراعات اجتماعيّة عميقة

اتسمت بطابعها الأفقي في المجتمع الوليد وبذلك ذكر عوني فرسخ أنّ: "الثابت تاريخياً لاالموالي ولا أهل الذمّة قاموا بأيّ حركة تمرّد باعتبارهم جماعات متميّزة بأصولها الجنسية أو عقائدها الدينية، ولقد كانت حركات التمرّد فلاحيّة في غالبيتها وبقيادة عرب مسلمين في معظم الحالات"[4]، بمعنى آخر، كانت الصراعات تنشأ وتتقدم وتنتهي وسط وحدة الوسط الاجتماعي المتجانس والمنصهر في بوتقة الدين الجديد، والوحدة السياسية التي لازمت تطابق سيادة السلطة مع هيمنة الدين الإسلامي على الدولة والمجتمع، ولم يكن هناك صراعات عامودية عبثية بين فئات إثنية أو قبلية أو طائفية، على الرغم من استمرار مظاهر الفخر بالقبيلة والنسب العشائري، والحفاظ على بنيان القبيلة كونها شكّلت مرتكزًا أساسيًّا في وحدة وتماسك المجتمع.

لمحات عن دور الحركات الشعوبية، وصلتها بفرق الشيعة

بعد أن انصبغت الحضارة الإسلامية الوليدة، بصبغة عربية، وطغت ثقافة العرب، لاسيما لغتهم، على الحياة الاجتماعية والثقافية بالرغم من التنوع الذي طرأ على مرّ عهود هذه الحضارة، الذي استتبع بتبادل بمواقع السلطة السياسية، قهراً على الأغلب، بين العرب والفرس والترك والديلم والمغول والتتار وإلخ...، وتمّ، فيما بعد، توظيف التاريخ إيديولوجيًا بتسفيه اللغة العربية وثقافة الأمة عبر بروز النزعات الشعوبية والانفصالية التي هدفت إلى تدمير الإسلام وزعزعة أركان بنيانه، ثمّ، وفي خضم الصراعات بين الشعوب الإسلامية في سيرورة الحضارة العربية الإسلامية وتطورها، انتشرت لغات من لهم الغلبة السياسية، فكان للفارسية نصيب في بلاد العراق، وللتركية انتشار في بلاد الشام، لاسيما الحدود الشمالية منها.

والملاحظ أنّ العرب احتفظوا بتوجهات الدين الإسلامي التاريخية التي بدأها معاوية وفقاً لمبادىء أهل السنّة أو الجماعة، وأبناء طوائف الشيعة العديدة استُغلّوا من قوى غير عربية، لا سيما الفرس، الذين انتشرت في بلادهم فرق الشيعة، وغلبت على النسيج الاجتماعيّ عندهم، مواءمة بين أفكار الشيعة الصراطية وحنين الفرس لدياناتهم القديمة المليئة بالطلاسم والسحر، ومن هنا نجد ضعف تأثير أهل الشيعة لدى العرب، المتمسكين برأي الجماعة التاريخي، والملاحظ حتى هذه الأيام ندرة التشيّع لدى العرب وكثرته في إيران، إلّا أنّهم تواجدوا على شكل طوائف قليلة العدد والفعالية، كالنصيرية والاسماعيلية والدروز وروافض الشيعة في العراق وبلاد الشام، ومرجعيتهم أئمة، جلّهم فرس، كتبوا رسائل أو كتبًا مبتعدين فيها عن عقائد الإسلام وأركانه، قانعين بمفاهيم مستمدة غالبًا من ثقافة الفرس القديمة كالزرادشتية والمانوية المحتوية على الكثير من السحر والطلاسم والخرافات، متجاورين في سكناهم، مع الأقليات الدينية كالمسيحيين واليهود، إضافة إلى الإثنيات الطامحة لبناء كيانات تتوافق مع جذورها التي كانت عليها قبل الإسلام كالأكراد والسريان والتركمان.

وزاد الفرقة والأحقاد بين هذه الأطياف المجتمعية في بلاد الشام سياسة الدول الاستعمارية الغربية منذ نهاية القرن الثامن عشر، وكان لهذه السياسة الدور الأشرس في زرع الفتن، ونشر سياسة التفرقة، وتشجيع الأقليات ودعمهم في الهيمنة والسيطرة على مقدرات الأكثرية، بتمكينهم من سلطة نظم الحكم، موظّفًا الأدبيات الطائفية والأقلوية المنغلقة على ذواتها، مخترقًا مكوناتها وبالأخصّ رموزها الدينية، وشيوخها كما أسلفنا.

القبائل في بلاد الشام

إنّ العصبية القبلية معروفة لدى العرب قبل الإسلام، وقد وسمت حياتهم المجتمعية الداخلية المحكومة للقيم القبلية والعشائرية، وللتوافقات والتحالفات والصراعات فيما بينهم. واستمرّت بعد انتصار الإسلام في حياتهم الجديدة، وإن كانت بأقنعة وأثواب جديدة، والشاهد على ذلك استمرار فخر انتماء الفرد بالقيسية أو اليمنية، واستمرار التنافس فيما بين أبنائهما، ولكن ضمن صيرورة وتشكّل الحضارة العربية الإسلامية، ومن الأمثلة الدولة الحمدانية* فالحمدانيون بطن من تغلب من عرب الشمال، كانوا في حلب، وقد كثر التشيع في عهدهم في شمال بلاد الشام، ومؤسس الدولة الحمدانية هو سيف الدولة بن حمدان(٣٣٣هـ / ٩٤٤م)، الذي أسهم بقوة بإقامة الدولة ذات التوجّه الشيعي، ولكنها تمكنت من جمع شمل قبائل عربية

من القيسية واليمنية في الشام، وقاومت بهم العصبيات التركية والفارسية، بمعزل عن التعصب للشيعة أو سواهم، و: "قاتل سيف الدولة بن حمدان الروم وصدّهم عن بلاد الشام وحمى الثغور حتّى بلغت غزواته للروم أربعين غزوة"[5]، ولاشكّ أنّ ماحصل في تلك الحقبة كان مؤشّراً على محاولات قبائل عرب الشام في الوحدة ضد العدو الخارجي، وربما كان تأسيس دولة لهم في شمال الشام، قد نقلت حياة القبائل الشامية إلى تجربة مهمّة في تاريخها، تمظهرت عندما تولّى نور الدين بن زنكي حكم الشام عام ٥٤٩هـ / ١١٥٤م، وفي عهد صلاح الدين الأيوبي، فكان للقبائل دوراً عظيماً في محاربة الصليبيين، لاسيما أبناء ربيعة الذين استبسلوا في قتالهم ضد صليبي الساحل السوري في عام ٥٨٥هـ / ١١٩٢م. كما كان لقبائل الشام دورًا حربيًا مميزًا في العصر المملوكي، في مواجهة المغول من الشرق، وأهم معاركهم كانت عين جالوت(٦٤٨هـ / ١٢٥٠م)، ومعاركهم ضد الحملات الصليبية من الغرب.

انقسم العرب في بلاد الشام إلى حضر وبدو، والحضر هم أهالي المدن والقرى الشامية الذين عملوا بالزراعة والصناعة والتجارة، والبدو أهل البادية، واشتغلوا بالرعي والتجارة، ولكن كلا الفريقين يتحدرون من العشائر والقبائل العربية، التي انتشرت في بلاد الشام، ومنهم: آل ربيعة من عرب الجنوب القحطانية، الذين شاركوا في حروب الصليبيين أيام صلاح الدين، ومنهم نشأ آل الفضل، وبنو طيء، وبنو كلب، في دمشق العاصمة وسط الشام، وآل علي، وآل زبيد في غوطة

دمشق، وبنو خالد في حماه، وبنو كلاب في حلب، وفي جنوب الشام بنو جذام بن عدي، وعرب ثعلبة وجرم وآل مرّا في الجولان، وقد نالت هذه القبائل مكانة عالية لدى سلاطين المماليك، وذكر القلقشندي صوراً كثيرة من تكريم أمراء الشام عند نزولهم في الديار المصرية لدى السلطان المملوكي[6]، مثل تولية شرف الدين عيسى بن مهنا على سلمية بشمال الشام[7]. ويذكر محمود السيد أنّ: "العصبية القبلية عند مجيء المماليك، كانت نموذجًا رائعًا لاتحاد قبائل عرب الشام ونجاحها في الإطلاع بدورها الحربي والحضاري في بلاد الشام، ودليلًا على ما أصاب تلك القبائل العربية من تغيير، وما شهدته من الأخذ بأسباب التحوّل والإستجابة لعناصر

التغيّر المستحدثة في بلاد الشام في عصر سلاطين المماليك."[8]، وقد كان سلاطين المماليك في مصر يكافئون أمراء القبائل الشامية الشجعان والمخلصين باستصدار مراسيم سلطانية، تعترف بسلطة هؤلاء الأمراء على قبائلهم، مثلما جرى مع الفضل بن عيسى عندما وليّ على آل فضل عام ٧١٢هـ / ١٣١٢م، أو تولية جماز ابن محمد بتوليته على آل عليّ في عهد محمد بن قلاوون، ومن الجدير بالذكر أنّ جيش بلاد الشام نظّم منذ الفتح العربي على انتساب المقاتلين له من قبيلة واحدة على شكل كتائب أو جيش قوامه أربعة آلاف فرد، كما كان حضور آل مرا إلى بلاد الشام لمواجهة التتار: "فشرع السلطان في عرض العساكر فكانوا، زهاء أربعة آلاف فارس، شاكين في السلاح على الخيول المسومة"[9]، وذكر: في عام ٦٨٠هـ / ١٢٨١م في عهد السلطان قلاوون الذي أصدر أوامره بالتعبئة، فجمع الجنود من سائر البلاد، و"اجتمعت قبائل العرب من آل عيسى بن مهنا وآل فضل وآل مرّا، ومن عربان الشام، وكانوا ميمنة الجيش، وفي الميسرة التركمان وجنود حمص الأكراد"[10]، وتمّ للمسلمين النصر في حمص، ثمّ تم لهم الانتصار عام ٧٠٢هـ / ١٣٠٢م على التتار في مرج راهط شرقي الغوطة، إلى أن تمّ تغلب التتار على المسلمين عام ٨٠٢هـ / ١٣٩٩م في بغداد ثم دخلوا دمشق وسيطر تيمور عليها في رجب من عام ٨٠٣هـ / ١٤٠١م فنهبوها وقتلوا الرضع والنساء والشيوخ ثم رحلوا عنها في شعبان عام ٨٠٣هـ / إبريل ١٤٠١م.

ويذكر لأهالي الشام دفاعهم عن بلادهم بمواجهة الصليبيين ففي عام ٧٦٩هـ / ١٣٦٧م تمكنوا من ردّ الفرنج عن طرابلس بعد أن سيطروا عليها، حيث أقبل الأهالي بأسلحتهم وهزموا الفرنج هزيمة ساحقة.

كما اشتغل العرب من أبناء القبائل مثل جذام في الأردن والجولان، وزبيد في غوطة دمشق بأعمال الحراسة للطرق والقوافل وحفظ الأطراف[11]، وقد أفتى ابن تيمية بجواز تحصيل العرب مبالغ من المال من القوافل المارة بالصحراء، مقابل حمايتها من اللصوص[12]. ومن القبائل العربية في الشام من شارك في معارك خارج أرض الشام، ومثالهم: "بني بحتر أمراء الغرب وهم بنو تنوخ عرب الجنوب الذين

كانت لهم بطولات في أشهر المعارك الحربية ضد التتار"[13]، " كما شارك بنو بحتر في الحملات الحربية البحرية لغزو قبرص في عهد الأشرف برسباي في عام ٨٢٨هـ / ١٤٢٥م"[14]. وبشكل عام يتكون سكان الشام من عرب الجنوب، ومن نسل عرب الشمال، من القبائل العربية التي هاجرت إلى الشام طلباً للرزق.

لمحات عن الإثنيات والطوائف في بلاد الشام

أغلبية أهل الشام سنّة على مذهب مالك، وقد كانوا قريبين من مذهب **الأوزاعي** (توفيّ، ١٥٧هـ/ ٧٥٤م) الذي نشأ في البقاع وعاش في بيروت، وهو: "الإمام الأكبر للمدرسة الشامية القديمة في الشريعة"[15]، ويمتد المركز البشري لبلاد الشام من مدينة حلب شمالًا، مرورًا بإدلب وحماه وحمص وسطًا، إلى دمشق وامتدادها نحو بيروت غربًا، والقدس جنوبًا، ومن المعروف اتصافهم بالوسطية والاعتدال، ويغلب عليهم أصولية إسلامية تحمل في طياتها تمدّنًا دمشقيًّا مميزًا، تاريخيًّا هم أصحاب الملك والسلطة، كما يسيطرون على التجارة والصناعة، وقد تمكنوا من امتصاص الاصطراعات نتيجة التنوع الديني والطائفي والإثني في بلاد الشام. ومن الشعوب التي استوطنت بلاد الشام:

الأرمن: شعب آري، يعود وجودهم في أرمينيا التاريخية شرق نهر الفرات إلى الألف الثالث ق.م، اعتنقت أرمينيا المسيحية عام ٤٠٦م، واحتلها الفرس في القرن الخامس الميلادي، وعند فتح المسلمين لبلادهم، تزايد عددهم، ثم تحالفوا مع الأمويين لمواجهة الخطر البيزنطي، وقد تعايشوا مع المسلمين، إلى أن استولى العثمانيون على بلادهم، فبدأوا بالهجرة ، فاستوطن قسم منهم في بلاد الشام.

التركمان: أحد الشعوب التركية، لديهم جذور مشتركة مع السلاجقة، وصلوا إلى بلاد الشام سنة ١٠٥م / ٧٢٣م وحموا ثغورها من هجمات الإفرنج، وقد برز منهم شجرة الدرّ، وقطز، والظاهر بيبرس ونور الدين زنكي، وقد ذكر أنهم: "أعظم الشعوب التي اشتهرت بالشجاعة والفروسية"[16]، وكان منهم وزراء لدى سلاطين المماليك، وقد عهد إليهم إمارة وإدارة جبل كسروان بعد اجتياحها من قبل الجيش المملوكي، وطرده للمارقين من الشيعة والنصيرية والدروز والموارنة عام ٧٠٥هـ.

الأكراد: وهم من الشعوب الهندو أوروبية الذين سكنوا جبال كردستان منذ عام ٦٥٠ ق.م، وغالبيتهم أهل بادية وخشونة، يتصفون بالشجاعة والنجدة. ثمّ سكن قسم منهم في شمال حلب، وفي الجهات الساحلية من لبنان، و: "كان لهم كيانهم اللغوي

الجنسي، ويطمحون منذ وجودهم في قيام كيان خاصّ لهم"[17]، كما شارك الأكراد في الدفاع عن الشام ضد التتار، والصليبيين من قبلهم، وكان لهم دورٌ في ثورة جان بردي الغزالي، نائب الشام على العثمانيين، في عام ٩٢٦هـ/ ١٥٢٠م ولكن الأتراك أحبطوا محاولته الوصول إلى مصر لتولّي عرش السلطنة فيها.

ومن العصبيات العنصرية (الإثنيات) الأخرى **الأتراك والسريان** والبشناق، واليزيدية.

ومن الطوائف المسيحية:

الجراجمة والمردة أو **الموارنة**: طائفة دينيّة اعتنقت المسيحية في قرونها الأولى، تعرضوا لاضطهادات من قبل الطوائف المسيحية، وبدأوا هجراتهم نحو جبل لبنان أثناء الحروب الفارسيّة البيزنطية، وقد أسسوا كنيسة خاصة بهم منذ أوائل القرن الثامن الميلادي، وكان هواهم من جهة الدين، مع الصليبيين، حتّى أنّ فرنسا هي التي عملت على قيام إمارة لبنانية مستقلّة عن سوريا عام ١٢٧٨هـ/ ١٨٦١م.

والروم الأرثوذكس: وهم مسيحيو الشرق، انضموا منذ عام ٤٥١م في كنيسة بيزنطة، والتبعوا طقوسها، استخدموا اللغة السريانية في طقوسهم، ثم اليونانية، واماكن تواجدهم مدن انطاكية والقدس وبيروت ودمشق وطرابلس واللاذقية.

وقد: "شكّل الجراجمة مع الروم عصابات اخذت تعيث فساداً في المناطق الجبلية ما بين **اللكام*** و**فلسطين**، مما اضطر معاوية ابن أبي سفيان إلى مصالحة بيزنطة، ودفع الجزية إليها"[18] وحين استتب الأمر له: "قمع تمرد الجراجمة وأسكن **الزطّ***[19] ثمّ ذكر كرد علي: "هاجرت مئات من الأسر المسيحية في القرن الرابع عشر وبعده من حوران وما إليها إلى لبنان، واعتصمت في معاقله ولاسيما بعد الفتح العثماني"[20]، وإلى الآن لازالت الأقليات تقطن هذه البقاع من بلاد الشام.

السريان: اسم أطلقه المصريون القدماء على اهل سوريا، ثم أطلق على من اعتنقوا المسيحية في بلاد الشام، وقد سكنوا جبل لبنان، وأظهروا العداء للمماليك، أمّا الذين كانوا في الشام والمدن الشامية الأخرى فاتسموا بالموادعة والتعاون مع المماليك.

وبعض **الأقليات المسيحية** من بقايا الصليبيين منهم، **الروم الكاثوليك والبروتستانت**، والإنجيليون، وهم موزعون في أنحاء لبنان وسوريا وفلسطين.

ومن الطوائف المسيحية أيضًا في بلاد الشام أيضًا: الكلدان واللاتين والآشوريين.

اليهود: عاشوا في القدس وحلب وبيروت ودمشق، ومن رؤساء اليهود في مصر والشام في العصر المملوكي، ابن موفق بن شمويل، الطبيب المعروف منذ عهد قلاوون عام ٦٨٤هـ / ١٢٨٥م، وقد: "اشتغل اليهود بتجارة الرقيق التي يرجع إليها استقرار جاليات يهودية كبيرة في سكسونيا"[21] أيام دولة المماليك، وهكذا أضحى للمماليك الذين تمّ شرائهم شأناً عظيماً وصاروا الأداة الحربية الوحيدة لدى سلاطين المماليك.

ومن مذاهب الإسلاميين الطائفية:

الشيعة: في العراق بشكل رئيسيّ، ثمّ في لبنان، ويشكلون أقلية في سوريا، ويقطنون في دمشق وبعض القرى في الشمال، ويقال لهم متاولة وروافض، ويميل هواهم السياسي لإيران الفارسية، وهم من الداعمين للسلطة السورية من موقع قربهم طائفيّاً مع العلويين "النصيرية".

الاسماعيلية: نسبة لاسماعيل بن جعفر الصادق، الاسماعيلية المنتشرة في أماكن عديدة من الشام، ومنهم الحشاشون الذين احتلوا حصون جبلة في الشام، ثمّ يذكر لهم نجاحهم في إقامة الدولة الفاطمية في المغرب ومصر، وقد ذكر محمود الحويري: "أخذ نشاط الباطنية الهدّام يمتدّ إلى بلاد الشام منذ بداية القرن الثاني عشر"[22].

النصيرية: سكنوا شرق جبال لبنان حتّى سهل حماه وحمص وحلب، وشمالاً حتّى أنطاكية وامتدوا حتّى حدود الأناضول، مؤسسها الفقيه الشيعي محمد بن نصير،

ويبدو أنهم كانوا على خلاف مع أئمة الدروز، إذ نجد من ضمن رسائل حمزة بن علي إمام الدروز إبان حكم الحاكم بأمر الله، رسالة تحت عنوان" الرسالة النصيرية" وفيها اتهامات للنصيريين باتباعهم تعاليم منافية للأخلاق، وفيها شتائم لعلي بن أبي طالب، ومن الجدير بالذكر أن النصيريين غيّروا اسمهم بـ" العلويين" في القرن العشرين.

الدروز: طائفة إسلامية بدأت بالظهور زمن الحاكم بأمر الله الفاطمي في مصر، يؤمن المنتمون إليها بألوهية الحاكم، ويسقطون عن انفسهم أركان الإسلام الخمسة، ويدينون لكتب خاصّة بهم تحتوي على تناقضات في المفاهيم، وأوهام مستمدة من سحر وطلاسم الديانات الفارسية غالباً، والدروز "مبعثرون في أماكن مختلفة في بلاد الشام، وخاصة جبال لبنان وحوران في جنوب دمشق، وعملهم الأصلي الزراعة وإقتناء الأراضي"[23] ويتصف الدروز بصفات تميزوا بها هيّ: "الولاء للجماعة وحبّ الحرية والاستقلال والصبر على تحمّل المكاره والشدائد"[24]

مما يجعلهم أقرب ليكونوا قبيلة كبيرة من أن يكونوا دينًا أو مذهبًا طائفيّا، و: "شارك الدروز في الدفاع عن بلاد الشام"[25] كما انضم قبائل عربية مثل التنوخيين إلى الدروز"[26]

التنوع المجتمعي والتغيرات الحاصلة في الأنساب

إنّ تغيرات ديموغرافية كثيرة حصلت نتيجة الاتصال عن طريق الحروب أو التجارة أو المثاقفة أو المصاهرة بين شعوب وأقوام وأديان المنطقة، وكما قال كرد علي: "يتعذر الآن الحكم على أجيال العرب التي نزلت الشام لما طرأ على القطر من ضروب البلاء كالوباء والجدب والزلازل، والظلم والجلاء"[27] ولكن لم يمنع هذا من أن بعض الطوائف" احتفظت بأنسابها العربية، ولم يدخلها دم جديد كسكان الشوف ووادي التيم وجبل حوران وجبال الكلبية"[28] ويلمّح كرد علي هنا، إلى الدروز المحتفظين بأنسابهم العربية، لاسيما أنهم لايتزاوجون إلّا من داخل طائفتهم.

إزاء هذا التنوّع الجغرافي والتاريخي والديني والإثني فقد قسمت بلاد الشام في عهد المماليك إلى ستة أقسام إدارية، سميت بالنيابات، وهي: دمشق وحلب وحماه وطرابلس وصفد والكرك، وكانت نيابة دمشق وحلب قد نشأتا بداية، عقب انتصار المماليك على التتار في عين جالوت عام ٦٥٩هـ / ١٢٦٠م، حيث توحدت الشام ومصر من جديد على أيديهم. كما أنّ نيابة دمشق كانت الأكبر إذ ضمّت دمشق وصيدا وبيروت وبعلبك والبقاع.

ومما لاشكّ فيه أنّ هذا التنوّع شكّل أرضية مناسبة لتمايزات بين أطياف مجتمع بلاد الشام، وأورث عداوات وصراعات بين الفرق المتنوعة، ولعلّ فشل الأغلبية السنيّة من إحداث عملية تذويب في سياق دولة ترعى مصالح كلّ مواطنيها، أو إقامة نظام مجتمعيّ تعددي، تتعايش فيه الأقليات مع الأغلبية، تحت راية نظام تشاركيّ، أدّى إلى نزوع الأقليات للانفصال، وكثيرًا من الأحيان أدّى إلى صراعات دموية، كما أنّ هذا الفشل التاريخيّ، والعجز في الاندماج أو التعددية أدّى إلى الإستقلال الثقافي والسياسي أحيانًا، وقد عبّرت هذه الأقليات، لاسيما الطائفية، عن استقلال كياناتها وسط الجماعة، بنصوص ورسائل وأشعار مكتوبة، لاتزال منتشرة في صفوفهم، ومتداولة بين أفراد طوائفهم حتى هذه الأيام، ولايزال الكثيرون منهم مقتنعون بمضامينها العرفانية، والعدائية بالنسبة للآخرين، وتشكّل هذه المخطوطات مع كثير من فتاوى أئمة أهل السنّة عبر التاريخ، أساسًا من أسس انتشار الجماعات التكفيرية لدى أهل الدين الإسلامي، وهي صنوٌ سلوك ومفاهيم عرفانية لدى طوائف الشيعة، على الرغم من الفروق الجوهرية بين مفهومي الدين، و الطائفة.

هذه المخطوطات والفتاوى لاتزال فاعلة في مجتمعنا، وبالتالي تشكّل جزءًا من تراثنا الذي يحتاج إلى القراءة الجديدة، ويبدو أن الدراسات السابقة كانت تتسم بالتضليل أحيانًا، وهم كتّاب أبناء الطوائف والجماعات ذاتهم، أو بالتلفيق وهم الحداثيون الذين يخفون حقائق موجودة في كتب الطوائف الإسلامية، ومتداولة لدى أهل التقية، على الأغلب، أو بالسلفيين الذين لايتمكنون من الأخذ بأسباب التحضّر المعاصر، فيلجأون إلى السلف ليطبقوا فقههم وقواعدهم العتيقة على واقع مختلف ومتجدد.

متى وكيف تكون نصوص التراث فاعلة؟

اللجوء للتاريخ دعوة لصياغة وعيّ جديد من موقع التجاوز لمعوّقات يتضمنها تراثنا في وجه حركة التقدم والحرية، دعوة إلى حواره حتّى تتمكن الأمة

أن تنتقل معه إلى المساهمة في صناعة الحضارة الكونية، دعوة لتخليصه من أيدي أهل التيارات السلفية*، التكفيرية منها والطائفية، (مذاهب الإسلاميين، ومن يقلّد عصبيتهم المذهبية من أهل السنّة)، الذين يسيئون للتراث وللأمة ولجماهيرها التي كادت أن تصير من أشباه للبشر، بعد أن بدت، وكأنها خارجة من التاريخ، دعوة متجددة بدأت منذ بدايات حركة النهضة العربية في مطلع القرن التاسع عشر، ولاتزال تطرح ذات الأسئلة حتى اللحظات الراهنة للعمل وفق منهجية تاريخية لمشروع تحديثي، يربط الحداثة ومابعدها وفعل العولمة المعاصر، مع الهوية المجتمعية الراهنة والخصوصية التاريخية التي مرّت بها منطقتنا العربية. فالفكر العلمي يوجب علينا: "ألّا ننظر إلى التاريخ، وكأنّه تكرار مستمرّ لبعض نماذج السلوك المشتقة من نظام من المعتقدات لا يتبدل"[29]، لأنّ الحقيقة تتكوّن داخل التاريخ وتتبدل تبعاً للضرورات الموضوعية لعملية التغيير و: "هذه الحقيقة ليست موضوعاً لازمنياً ومتعالياً، بل هي معاشة في سيل الصيرورة، وتتعدّل إلى ما لانهاية له عن طريق معاشات أخرى، إذن تختص بجميع الأزمنة وآخذة بالتحقق"[30] وهذا يقتضي من الباحث أن يهملَ النقلَ، ويعتمدَ العقلَ بصفته الملكة التي توجّه النشاط الفكري عموماً باتجاه تمامه وكماله، وبالأخصّ عندما يغدو التراث معيوشاً حياتيًا في أطر النظم الاجتماعية والثقافية.

القراءة العلمية للتراث

إنّ النصوص القديمة المقدّسة وغير المقدّسة، وكلّ تبعات الماضي ومظاهره المترسّخة بيننا وفينا، لايمكن لها أن تكون فاعلة في الحاضر إلّا إذا تمّت قراءتها على ضوء نتائج العلم المعاصر ومعطيات الواقع الاجتماعي الراهن ومتطلباته؛ لأنّ: "الوعيّ بالتراث دون وعيّ بالدور التاريخي من شأنه أن ينتهي بهذا التراث إلى الجمود"[31] كما أنّ قراءة التراث لاتستقيم إلّا إذا تمّ إخضاعها لنتائج التقدم الراهن في

كل فروع العلم والمعرفة والأدب، خاصة أنّه هو المحدّد الأساس لثقافتنا، والمكوّن للقيم والأخلاق السائدة، وقد ذكر عبد الله عروي: "أنّ قسماً ضئيلاً جداً من معلوماتنا حول الماضي خاضع إلى التوثيق، وأمّا القسم الأكبر فهو دائماً وباستمرار يفرّغ في تصوّر عام، ويمثّل جانباً من ثقافتنا الوطنية"[32] وبالتالي ينعكس في مجمل حياتنا العملية المعيشة. إنّ القراءة والتفسير والنقد في الوجهة الصحيحة لمحتويات

التراث هو الذي يمنح الجوانب المضيئة منه أوالنصوص الإبداعية فيه طاقة عظيمة للمساهمة في خلق حركة ثقافية تلعب دوراً تأسيسيّاً معرفياً وجمالياً فاعلاً بالتاريخ ضمن منظومة الحضارة الإنسانية، وبنفس الوقت يقصي الجوانب المعتمة منه عن فعاليتها السلبية الراهنة.

ثورات الربيع العربي الإسلامي بارقة أمل لتجاوز الجهل

إذا بقيت أحوالنا رهينة للعقول المتخلفة والجاهلة بالتعامل مع التراث ومع معضلات الحاضر، فإننا سائرون نحو الاضمحلال، ونكون من الذين تساءل جاك دريدا عنهم: "...أولئك الذين لم يعودوا هنا او أولئك الذين ما زالوا غير حاضرين وغير احياء، فأيّ معنى يكون في طرح السؤال، أين؟ وأين غداً؟ وإلى أين؟"[33] وإذا كان التفاؤل مشروعاً لهذه الأمة في انطلاق ثورات الربيع العربي الإسلامي منذ نهايات عام ٢٠١٠م مع شباب أدركوا قيمة التصدي للجهل والفساد و القهر، إلّا أن حجم العداء الخارجي لهذه الأمة، بالتواطؤ مع ممثلي تيارات الفكر السياسي القديم في السلطة السياسية وخارجها، وبتمكين الأقليات الطائفية والإثنية من حكم البلاد والعباد، وبالتشجيع على انتشار الحركات الظلامية التكفيرية بطرقٍ شتّى، حال دون استكمال انتصار هذه الثورات التي لازالت شعلتها تتأجج كرمز لاستشراف مستقبل يضع الأمة على درب التقدم الحضاري، حيث يستحيل الواقع نصّاً إبداعياً، نصّاً يحوّل الواقع من خلال: "الوعي التاريخي الذي لا يحصل إلّا في عهود التقدم والازدهار"[34] لأن التاريخ تجربة معرفية، تسير عبر رحلة تاريخية مستمرة، وتؤول إلى الحاضر المعبّر عن جوانب معتمة في تاريخنا، هذا التاريخ الذي يحتاج إلى النقد: "الذي لا يكون تاريخياً حقاً إلّا إذا انتهى بالتحريك، ببثّ الحياة في الشواهد المستنطقة"[35] عبر قراءات نقدية للنصوص وللواقع، يشارك فيها المتلقون بعملية الخلق وباختراعهم للأسماء وباجتراحهم للدلالات وبكشفهم للمحجوبات والمحرّمات بغية تغيير خرائط الفهم السائدة ضمن الواقع الحاضر قسيم النصّ الذي: "أصبح موضوع القراءة، بقدر ما يعامل(هذا الواقع) كنصّ، ويقرأ بصفته مثقلاً بالمعاني أو محمّلاً بالدلالات، مما يجعله محتاجاً إلى من يتدبر معناه بالتفسير والتأويل"[36] وهذا هو المأمول بقراءة التراث في زمن ثورات الربيع العربي الراهنة.

والحقّ أنّ هذه الثورات تضاعف الأسئلة أمام الجادين من مثقفي الأمة، كما أنها تقصي أكداس المتثاقفين المتسمين بالأمية الثقافية، الذين أساءوا لشباب وصبايا ثورات الربيع العربي، وأضعفوا فعالياتهم أمام قوى السلطات وأنظمة الحكم، ووجهها الآخر المتمثل بمعظم أحزاب وتيارات الفكر السياسي العربي.

قراءة التراث على ضوء مرتكزات نظرية النقد الثقافي

إنّ هذه الدراسة ترتكز على نظرية النقد الثقافي المستندة على أفكار ومفاهيم ثقافية تعتمد على وجود مجتمع، الذي بدوره لايقوم ويبقى إلّا بالثقافة الملازمة لبني البشر، والمؤكّدة على الصفة الإنسانية للجنس البشري.

ومن مرتكزات هذه النظرية عدّ النقد الثقافي نشاطٌ، وليس مجالاً معرفياً قائماً بذاته، وبالتالي فالتعرّف على الحياة الاجتماعية للناس من صلب اهتماماتها، وموضوعها: "لايدور حول الفنّ والأدب فحسب، وإنما حول دور الثقافة في نظام الأشياء بين الجوانب الجمالية والأنثربولوجية، بوصفه دوراً يتنامى في أهميته"[37] ضمن حضور وعيّ شامل يقرأ التاريخ كونه مجالاً لاستنباط الأحكام القادرة على الترجيح والإختيار، وليس مجرد نقل أخباره وأحكامه التي صدرت في الماضي في بيئة مجتمعية مغايرة لما نعيشه راهنًا، أو تحقيق حيادي لمحتوياته، إنّ: "المخرج الوحيد هو التجاوز، لا بمعنى تخطّي مدرسة، أو مقولة بعينها، ولكن بمعنى القفز فوق ممارسة محدّدة في نقل الأخبار، ممارسة دامت قرونًا وقرونًا ولا تزال إلى يومنا هذا.."[38]، فالتاريخ هو الماضي والحاضر، وبسيرورته تتحدد رؤى المستقبل، وهذا يعني أن ننبش في جذور بيئتنا التراثية المؤسّسة لما تنطوي عليه معضلات واقعنا ومشاكله، لنحدّد ملامح المستقبل، فـ: "التاريخ قد يصبر على قوم في هزائمهم، وقد يمدّ يده لمن يتخلف عن الركب، أمّا الذي لا يتسامح التاريخ فيه أبداً، فهو أن يدير القوم ظهورهم له ويمضوا متباعدين عنه، وذلك تحديداً هو ما يفعله العرب"[39]، إن كان، مايفعله العرب، عن طريق التيار السلفي في تناولهم للتاريخ، أو التضليلي، أو التلفيقي الذين ينتهون جمعيًا إلى انفصالهم عن الواقع الراهن، وجهلهم بدور التاريخ ورحلته المتعثرة. وحتى لا يبقى الماضي جاثماً بصورة سلبية على حاضرنا فعلينا أن نقبل على تاريخنا، بإخفاقاته ومساوئه ونجاحاته، لا كي ننقلها للتغني بها أو قدحها بالذمّ، بل للتنقيب فيها لمعرفة جذور مكونات واقعنا

الراهن، ولابدّ أيضًا أن نواكب حراك هذه اللحظات التاريخية على الصعيد المحلي والإقليميّ والعالميّ التي تستدعي قراءة نقدية لتاريخ العرب الحديث والمعاصر.

علم الهيرمونطيقا وتحقيق النصوص

تعدّ دراسة الوثائق والمخطوطات العتبة الأهمّ من عتبات البحث في التراث من أجل استنباط نتائج تستدعي أسباباً تتعلق بالحياة المعيشة وبالمستقبل، لاسيما بعد أن أكسبتها ثورة المعلومات (الشبكة العنكبوتية مثالًا) أهمية متزايدة، وهذا لايعني أن ننقلها ونحن ساجدون لها قدسية، أو تحقيقًا من دون إخضاعها للفهم والتفسير والتأويل وفق مقتضيات علم الهيرمونوطيقا الذي يقود الباحث لمحاكمتها ومعرفة أضرارها أو فوائدها، فـ: "الاتجاه الفكري الحديث يميل لنزع الطابع الديني والسحري عن العالم"[40]وبالتالي فالتعاطي في معالجة الوثائق مقترن بمقتضيات الواقع الحاضر الذي يعدّ نتاج تراث يستدلّ على جانب منه من الوثائق، ومن جانب آخر من خلال القراءة المنتجة له كنصّ له معناه بقدر ما تقرأ وقائعه كعلامات ورسائل تبليغية، فالقراءة الخصبة تنتج حقائقها وتولّد معانيها، ولا تصادر قراءات مغايرة، ولا تحتكر حقائق، بل تفتح آفاقاً لقراءات مختلفة ومغايرة.

إنّ نقطة الإنطلاق في قراءة أيّ نصّ تقوم على أساس تفهمه كرسالة تبليغية تقتضي وجود مرسل ومرسل إليه وقنوات توصيل ومرجعيات ثمّ العمل على تأويله، على اعتبار أنّ التأويل هنا، "طريقة الاشتغال على النصوص بتبيان بنيتها الداخلية والوصفية ووظيفتها المعيارية والمعرفية، والبحث عن حقائق مضمرة في النصوص لاعتبارات تاريخية وإيديولوجية"[41] وتتوخى رسالة أيّ نصّ قديم أو حديث الوصول إلى جمهور من أجل التأثيرعلى فكره وسلوكه وعواطفه، من خلال مقولات محمّلة على موضوعات النصّ، وبهذا فـ: "إنّ مناهج وأساليب الهرمونوطيقا تركّز في البحث عن المعنى الأصلي إلى البحث عن أثر النصّ"[42]وهذا يدفع الباحث إلى القراءة الآخذة بالانزياح نحو أفق التاريخ الحيوي، الذي يراود النصّ على التغيّر وهجرة فراغ الثبات من حيث كونه دافعاً إلى المتحف أو المقابر، بدلاً من الفاعلية التاريخية للنصوص المتولدّة عن الآثار التي تسم فيها راهن تلقياتها سلبًا او إيجابًا على الجمهور، إذ إنّ: "فكرة الماضي والحاضر

بوصفهما مدارين مغتربين مغلقين على بعضهما تعدّ فكرة مضلّلة"[43] لأنّ الحاضر مشروط بالتاريخ، قدر ما هو الحاضر يمثّل تراثاً يتضمن الماضي، لذلك فمن حقّ كلّ عصر أن يعيد تفسير الماضي ليرسم درب المستقبل..

موقع نظرية جماليات التلقي في قراءة النصوص

إنّ النصّ لايكتمل إلّا إذا استقبله جموع من المتلقين، لتبدأ عملية فهم وتفسير له، وتفاعل مع المقولات المتوخى إيصالها عبره والمحمّلة في موضوعاته، لأنّ: "القارىء ليس منعزلاً في الفضاء الاجتماعي، فهو، بواسطة التجربة التي توفرها له القراءة، يساهم في سيرورة تواصل تتدخل ضمنها تخييلات الفنّ فعلياً في تكوّن السلوك الاجتماعي ومحفزاته"[44]. وبعد تلقيات النص يبدأ التعامل مع آثاره التي تركها على المتلقين ومع ردّات أفعالهم، لرصد انعكاسها على أفكارهم وعواطفهم وسلوكهم، وفهم درجة تأثرهم بمقولاته وتأثيرهم به، ودراسة كيفية تأويلهم لهذا النصّ، ثمّ التحقّق من فعاليته سلوكيًّا ومعرفيًّا وجماليًّا بعد تلقياته، وتتمّ معرفة فعاليته هذه، من خلال دراسة آفاق التلقي المضمرة أساساً في ثنايا النص، والحاضرة لدى المتلقين الخاضعين لعلاقة جدلية بين الذات الطامحة للمعرفة والواقع الموضوعي المعيش، وبناءّ على هذه الرؤيّة فـ: "لابدّ من إعادة تاريخ الأدب اعتماداً على رصد ردود قراءات واذواق المتلقين الجمالية"[45] كما دعا إليه رواد نظريّة جماليات التلقي لأنهم افترضوا أنّ التأويل التفسيري يختلف من سياق تاريخي إلى سياق تاريخي آخر، وتناول النصّ: "يكون من داخل سياقه السياسي من ناحية، وداخل سياق القارىء أو الناقد من ناحية ثانية"[46] الذي يفضي إلى ارتهان الإبداع وتاريخه للعلائق الحوارية بين النصّ والمتلقيّ وسط بيئته التي تلقى فيها النصّ زمكانيًّا وفقاً لجدل منتج، باتجاه آفاق المستقبل.

إن أولى مهام الناقد المعاصر هو تفاعله مع القرّاء والجمهور والمتلقين، من خلال فهمه للجدل بين النصوص والواقع الراهن، لأنّ الإعتناء بالنصّ واستقرائه، ثمّ مجادلته بما يلبي مقتضيات راهن تلقياته، هو الذي يغني الثقافة ويثري فعالياتها، و:"وظيفة النقد المعاصر تثقيفية وتنويرية، لأنّ دينامية التطور ترتكز على تشغيل الموقف النقدي بأقصى طاقاته في مجالات السياسة والاجتماع والثقافة، وقد خرج

النقد من دائرة الفروض الإيديولوجية في نظرياته وإجراءاته، ليتساوق مع منظومة العلوم الإنسانية"[47] وأيضاً: "لا يستطيع الناقد أن ينفصل بدعوى موضوعية زائفة عن سياقه السياسي"[48]، كما أنّ هذا الاحتفاء وتواصل الجمهور مع النصّ لايحتاج إلى براهين خارجية لإثبات طاقاته الإبداعية، بل يحتاج إلى كشف هذه الطاقات المتغلغلة في داخل بنيته، فـ: "القراءة النقدية المثمرة تُخضِع النصَّ للسبر والرصد أو التشريح والتفكيك، لاستكشاف أبعاده أو لتعرية مسبقاته أو لفضح ألاعيبه أو لتفكيك بنيته وآلياته.."[49] وتتحقق من فعاليته الايجابية لخلق قيم اجتماعية وجمالية جديدة لمتلقين حاملين في ذواتهم بذور مؤسّسة لحركة وعي جديد مرتكزة على توقهم للحرية والتقدم والكرامة.

آثار النصوص، بين النقد الثقافي وجماليات التلقي

والنقد الثقافي يرفض أيّ نصّ لايكون له دورٌ فاعلٌ في التاريخ لحظة تلقيه، ولذلك فـ: "الجهد الهيرمونطيقي يهدف إلى تملك المعنى، بحيث يشتمّ في كلّ وثيقة صوتاً مختزلاً في الصمت، سيكون عليه أن يخرجه إلى الحياة"[50] لأنّ أيّ نصّ "لم تمسسه يد القارىء لا يدخل مجال البحث، فنحن لا نلتقي إلاّ بالنصّ المؤوّل الذي باشره الباحث بالقراءة"[51] وقد تُسقط الثقافة من اعتباراتها النصوص الجامدة والمتخلفة عن الواقع المتجدد بالضرورة دومًا، المسيئة لعلاقات الناس فيما بينهم، وبالأخص النصوص القادمة من زمن ماضٍ أثبتت حياة الناس خطورتها عليهم وعلى سلمهم الأهلي والعيش المشترك فيما بينهم، لاسيما إذا قرأها أهل الحاضر بعقل الماضي ووفقاً لقيم عتيقة لم تعد صالحة للحياة البشريّة السويّة، استجابة لم تحمله من مقولات متخلّفة، وتزامنًا مع ممارسة سلوك عدوانيّ ومجرم بحقّ المختلفين معهم بالعقيدة أو الرأي. إنّ وظيفة النقد الثقافي تتعلق بنقد المستهلك الثقافي، وليس في نقد الثقافة، والنقد وفقًا لنظرية جماليات التلقي يعنى بالمتلقين، وبأحوال تفاعلهم مع خطاب النصّ، وبذلك فالنقد المعاصر: "انصرف للإهتمام أساساً إلى المتلقي، وإلى الظروف الاجتماعية التي تمّ فيها التلقي"[52] ويختلف أثر النصّ، لاسيما الإسلاميّ، من متلق لآخر، ومن الممكن أن نميّز نماذج متنوعة للخطاب الإسلامي بشكل عام، فالزاهد يؤمن بالنص تحت وطأة الخوف من العقاب،

والمتثاقف يفهم النصّ بحرفيته أو بحسب مايمليه عليه أئمته أو شيوخه، والواعظ يستثمر النصّ والدين كتجارة رابحة، والتكفيري يجسّد فكر النص سلوكاً إرهابياً وتكفيراً لكل من يخالفه الرأي، والعالِم المتنوّر يستثمر علاقته بالنص إنتاجاً معرفياً في حقل أبحاثه، وهكذا... فكلّ نصّ يثير في ذهن المتلقي مالا يثيره في ذهن الآخر، وبالمجمل فإن تفسير النصّ يعين المتلقي في كشف مقاصد مؤلفه فقط، أمّا: "إنتاج المعنى فهو إنشاء خطاب جديد حول الخطاب الأصلي، يغدو هو نفسه ثابتاً من الثوابت لإنتاج معان جديدة"[53].

خطاب النصوص العرفانيّة التدميريّ، (نماذج تطبيقية):

من الممكن أن نأخذ مثالاً للخطاب الديني الذي يعبّر عن مكنوناته بأدوات لغوية تاريخية، **رسائل وكتب الطوائف الاسلامية الشيعية (علويون ودروز واسماعيليون وشيعة)** في سوريا ولبنان وفلسطين والأردن والعراق، وقد اعتاد معتنقو هذه المذاهب إخفاء مايتداولونه من رسائل ونصوص أو أشعار تنفيذاً لمبدأ **التقية*** المتبّع لديهم، منذ بدايات تكوّنهم الذي لايخلو من شبهات تتعلق بظروف نشأة هذه المذاهب المختلفة، ومن تعاون شيوخها وأئمتها مع الغزاة وتسهيل عملية

سيطرتهم على الأراضي المتواجدين فيها. إنّ فهم كيفية نشأة هذه الطوائف وسيرورة تطورها، وتسليط الضوء على دور حركة الاستشراق المرافقة للإستعمار الغربي لبلادنا التي مكّنتهم من نظام الحكم، تحتاج إلى دراسة علمية مستقلة عن موضوع هذا البحث، للوقوف على أسباب استمرار فعلها التدميريّ المتزايد على صعيد المجتمع والوطن بظلّ تبعية أبنائها لشيوخ جهلة متعطشون للقتل والإنتقام من الآخرين المغايرين لهم بالإنتماء الديني، بناء على سياسات وصراعات دينية مضى على انقضاء بعضها أكثر من ألف عام من جهة، ومن جهة أخرى التزامًا بعلاقاتهم مع قوى خارجية تلعب دورًا في ارتقائهم على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والسياسي.

ومن الترّهات المنسوبة لأئمة هذه الطوائف رسائل حمزة بن علي الزوزني على سبيل المثال، ومنها قوله، **بغيبة** الحاكم، وبفقده، واختفائه، وبأنّه لم يمت ولم يُقتل، بل أراد امتحان دعاته والمنتمين إلى دعوته، فارتفع عنهم إلى السماء، وسيعود يوماً ليملأ الأرض عدلاً وقسطاً، ويدين البشر كافّة،...وصولًا لتأليهه،

١٩

وللحقّ: إن الكثير مما ورد ذكره عن الحاكم بأمر الله الفاطمي، في رسائل الحكمة الدرزية غريبة عن روح الإسلام وأركانه، وحتّى عن أركان الإيمان، عدا أنها تتضمن شتائم للمغايرين لهم بالانتماء، ومن الأمثلة: **الرسالة الدامغة للفاسق**، "الرد على النصيري، لعنه المولى في كلّ كور ودور"، يرد حمزة بن علي على كتاب الحقائق وكشف المحجوب الذي ألّفه أحد النصيرية* "الكافرين بمولانا الحاكم جلّ ذكره، الطالب الشهوات البهيمية، وبرازه الطبيعية، ودينه دين النصيرية الدنية، فعليه وعليهم لعنة مولانا سبحانه، ولعنة الخنازير العابدين لإبليس وحزبه... "[54] وفي رسالة أخرى وهي **رسالة التنزيه** يذكرون الشافعي وأبي حنيفة ومالك وسفيان الثوري..." فهؤلاء الخمسة أئمة لمن يطيعهم ويتبعهم، وولي عهد المسلمين كبيرهم وإمامهم الأعظم، لأنه بمنزلة الناطق محمد بن عبد الله، فقاتلوهم بقلوبكم وتبرأوا مما يعتقدونه في مولانا البار العلّام العليّ الأعلى حاكم الحكّام سبحانه وتعالى عما يصفون... ولهؤلاء الخمسة الجسمانية الموجودة الظاهرة الشرعية لإقامة دعوة التلحيد خمسة روحانية موجودة لإقامة دعوة التوحيد..."[55].

كما يمكن أن نأخذ، في هذا المضمار، شواهد لا تقلّ آثارها التدميرية على واقع الأمة الراهن عن كتب مذاهب الإسلاميين الشيعية، وهي **نصوص وفتاوى وتفسيرات أئمة من أهل السنّة**، أفتوا بها نتيجة ظروف تاريخية تتعلق بالصراعات على السلطة، وكان أخطرها فتوى أحمد بن حنبل التي أخذها عن سابقيه الأشعري والطحاوي وابن أبي العز والثوري والمديني، القاضية بعدم الخروج على السلطة حتى على من غلب الناس بالسيف، والتي أخذ بها القاضي عيّاض، ثمّ ابن تيمية الذي

حذّر من الخروج على السلطان، وعدّ الثائر على الظلم جاهلًا: "... فإن مات هذا الخارج مات ميتة جاهلية. لايحلّ قتال السلطان أو الخروج عليه لأحد من الناس..."[56] ، كما أفتى تحت ضغط الحروب مع قوى خارجية، أوبظلّ تسلّط الحكّام وفسادهم، ومنهم سلاطين المماليك، كما حصل مع ابن تيمية الذي عاش في كنفهم، فكانت فتاويه مكفّرة لكلّ من خالفه الرأي، بل شجّع وشارك محرضًا ومقاتلًا على رأس جيش دولة المماليك الذي جاس أرضًا إسلامية في كسروان من جبال لبنان فحرق المزروعات وقطع الأشجار وسدّ المغارات والكهوف بالصخور، وخنق فيها نساء وأطفالًا، كانوا قد هربوا من الموت، وذلك عام ٧٠٤هـ، بعد حملتين سابقتين

قام بهما الجيش المملوكي بعد انتصاره على التتار، للقضاء على الشيعة والنصيرية والدروز والموارنة وكل الروافض، وقد حاول ابن تيمية تبرير فعله الإجراميّ بإطلاق أحكام تبريرية مثل: "هم الذين بغوا وخرجوا عن الإمام وأخافوا السبل وعارضوا المارين بهم من الجيش بكلّ سوء"[57]وهاهو يعمّم من غير أدلة كافية: "...لا يقرّون بصلاة، ولا صيام، ولا حج، ولا عمرة، ولا يحرمون الميتة، والدم، ولحم الخنزير، ولا يؤمنون بالجنة والنار من جنس الاسماعيلية والنصيرية والحاكمية والباطنية، وهم كفار أكفر من اليهود والنصارى بإجماع المسلمين"[58] ثم جرت المجزرة بحقّ أبناء جلدته مساهمًا في فعلها التدميري، وعلى أثرها أرسل ابن تيمية رسالة إلى السلطان المملوكي الملك الناصر، ذكر فيها ما أنعم الله على السلطان وعلى أهل الإسلام بسبب فتوح جبل كسروان...معترفًا بمساهمته في القتل والتشريد واستباحة النساء وخنق الأطفال، ومن الجدير بالذكر أنّ **ابن تيميه** ذاته من أفتى بـ: " .. تختتن المرأة، وختانها أن تقطع الجلدة التي كعرف الديك..وهو يعرف أنّ: "المقصود من ختان المرأة تعديل شهوتها"[59]وأيضًا قال: بإباحة وطء الوثنيات بملك اليمين"[60] والحقّ أنه لايمكننا اعتبار فتاوى ابن تيمية قضية راهنة تستوجب المحاكمة، إلّا بالمقدار الذي يستعيد التكفيريون فتاويه ويحاولون إخضاع الواقع الراهن لأحكامها، كونها هي المحدّد لمستقبل موعود بالنسبة إليهم، حتّى غدت فتاويه، بين أيديهم، دافعة لإثارة الفتنة والتفرقة والقتل وتعميم الجهل هذه الأيام، إذ أنهم يستندون لفتاويه غير المسؤولة برسم سياساتهم وفكرهم ضد المخالفين لهم بالرأي.

إنّ السلفيين يفتون منذ العصر الإسلامي الأول وحتى اليوم بموجب انتماء البشر لولادتهم، وليس بحسب هوياتهم الشخصية التي سعوا لبنائها بكفاحهم أمام مشقات الحياة، وأضحى هؤلاء السلفيين صنوّ الطائفيين الباطنيين العرفانيين الذي لا يعرفون قراءة النصوص والرسائل والفتاوى إلّا على نحوٍّ أصوليّ أو وعظي أو ببلاهة ثقافية أو وفقًا لأهواء ومصالح أمراء حرب نُصّبوا على رأس جماعات متقاتلة من كلّ الطوائف، كبيرها وصغيرها، جديدها وقديمها، ومما لاشكّ فيه أنّ شكل

تفاعلهم من نصوص قديمة، هو السبب الرئيس بالمجصّلة التدميريّة لأمتنا ومجتمعنا وشعبنا المقهور، إنّهم أمراء حرب يستمدون قناعاتهم من مرجعيات عفى

عليها الزمن، وينفذون سياسات قوى خارجية بقصد أو بدون قصد من كلّ أطياف المجتمع الشامي.

رحابة الدين الإسلاميّ وانغلاق الطائفة المذهبية:

والأخطر بالأمر أنّه على الرغم من الفرق الشاسع بين آفاق الدين الرحبة قياساً بانغلاق الطائفة، فقد حوّل التكفيريون الجهلة فكرة الدين الإسلامي المفتوح نحو تعدّد مذاهبه، وتنوّع مناهجه التي توجب إفساح المجال للإجتهاد أمام شباب تمكّنوا من مجاراة التقدم العلمي الكوني، على ما دلّت عليه مشاركتهم في ثورات الربيع العربي الإسلامي في أشهرها الأولى بغية تجديد المجتمع ونشر روح المحبة والتسامح والغفران، لقد حوّل هؤلاء الجهلة الدين إلى مجرد أقليات* نحننية منغلقة على ذواتها في قواقعها، شأنها شأن كلّ الطوائف الإسلامية المُشار إليها في هذا البحث، التي ترجّح الولاءات الأولية على الإنتماء للأمة أو الوطن، على الرغم من كثرة الآيات القرآنية التي تفتح الآفاق للاختلاف وسط وحدة الأمّة، ومنها على سبيل المثال: "ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين"[61] و: "إن ربّك هو يفصل بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون"[62] و: " فذكّر إنما أنت مذكر، لست عليهم بمسيطر"[63] و: " ولا تكونوا من المشركين، الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً كلّ حزب بما لديهم فرحون"[64] وكثير غيرها في القرآن وفي سنّة الرسول الأعظم، وفي الجوانب المضيئة والكثيرة من تاريخ الحضارة العربية الإسلامية.

نحن، الآن، أمام مشهد طائفي لدى الأغلبية الساحقة من أبناء مجتمعنا، من الأكثرية والأقليات، بكل مايحمله هذا المشهد من تخلّف وقهر وإجرام تحقيقًا لمصالح فئات فاسدة في السلطة وخارجها، تدفع بنار الفتنة نحو الاستمرار، متوهمة أنّها ستستمرّ بتسلطها الإجرامي، حتّى أحالت مجتمعنا إلى تصدّعات عامودية لاتنتج إلّا العبثية والموت المجّاني، على أرض وطن مستباح.

وامام هذا المشهد المأساويّ، تترسّخ أكثر فأكثر مناحي الثبات وسيادة روح التماوت في الحياة العربية، بعيدًا عن الصراع الأفقي بين الخير والشرّ بالعموم، الدافع بالمجتمعات نحو الثورة والتغيير، هذا المشهد الذي أدّى إلى: "...انطفاء التوهّج الجدلي داخل المجتمع، وسيطرة الواحدية الاتباعية حيث ابتدأ الانحلال من

داخل البنية مما كان مقدمة طبيعية للإنحطاط"[65] الناتج أصلًا عن فقر التجربة السياسية الإسلامية المتوارثة المعيقة لنضوج وعي الناس بمصائرهم المتعلقة بالحرية والعدل والمساواة والكرامة.

إنّ الرسائل والفتاوى التي يتخذها أرباب النماذج الطائفية التكفيرية الجديدة منهاج عمل لهم، ليدفعوا بالأمة للعيش داخل كهوف عقولهم الصدئة المظلمة وتوهماتهم، تودي بالشعب إلى الضلال وإلى تقاتل المسلمين مع أهل الطوائف الشيعية بمثل أدوات شيوخهم وأساليبهم المتخلفة، والمستمدة من كتبهم الصفراء كما أسلفنا، بعيدًا عن روح الدين الإسلاميّ، حيث الاعتبارات الفئوية الطائفية المنغلقة خارج سياق الجماعة تشكّل عنوانًا لسلوك المنتمي إلى كياناتها الطائفية القديمة منها، والجديدة ممثلة بالتكفيريين الذين يتنامون بشكل جنونيّ، بعيداً عن طموحات الأمة. هذه الكيانات التي تلتصق بمصالح غرباء ومحتلين، كما أسلفنا، وتنجذب بسهولة إلى خارج حدود وطنها انتصاراً للولاء الطائفي أو التكفيريّ المعيق لأية حركة تقدم اجتماعي، والمهدّد للعيش المشترك والسلم الأهلي والوحدة الوطنية.

وتستوي الجماعات السنية التكفيرية المنتشرة حاليًّا، بتعصبها الأعمى لأفكار ميتة، مع الجماعات الطائفية الشيعية الذين يكفّرون المغايرين لمعتقداتهم حسب مرجعياتهم الدينية، حيث أنّ: "التشيّع الذي لا يعترف إلّا بعليّ كخليفة حقيقي، مسقطاً الخلفاء الآخرين في الرفض والإنكار"[66] أو أيّ إمام منتظر آخر، هو أحد مرتكزات عقائدهم، التي يبنون أحكامهم عليها، من خلال تابعية البشر لأئمتهم. وهكذا فالموقف السلفيّ الطائفي التكفيريّ المتطرف للمغالين من الفئات الإسلامية، ديناً وطوائف، آل إلى بلاهة لا تنتج إلا الفتن والعداوات والاستئصال والجرائم والموت.

وكان من نتيجة هذه الذهنية المتخلفة صدور فتاوى غير إنسانية غريبة عن مستجدات التحضّر الإنساني الراهن، ومنها: تحريم الغناء والموسيقا والتلفاز والسينما إضافة إلى حرمان المرأة من حقوقها وفقًا لشرعة حقوق الإنسان غير المتعارضة مع مواقف الدين الإسلامي من حقوق البشر في دنياهم، والأسوأ مانسمعه عن فتاوى الارتداد والتكفير والذبح والجلد، والكثير من الشواهد التي تثبت جهلهم بالتراث وبجوهر الدين الإسلامي السمح، وبخروجهم عن شرطهم الإنساني، مما يكشف عن عقولهم الصدأة، وعواطفهم المهترأة، وضمائرهم الميتة.

إنّ ما تشهده سوريا والعراق الآن، وقبلهما الحرب الأهلية اللبنانية، والعلاقات المشبوهة لعرب الهيب وبعض فصائل الشيعة(الدروز مثالًا) مع العدوّ الإسرائيليّ في فلسطين، يثبت أن الفتنة لا تزال فاعلةً في حاضر الوعي الإسلامي وممارسات أبناء الشعب الموحد بآلامه وآماله وتاريخه المشترك (بعجره وبجره)،

وتوجّه علاقات الناس مع بعضهم البعض في المجتمع، كما كانت معلماً كريهًا بارزًا في ماضي الأمّة تماماً، وذلك لـ: "أنّ الإدعاء بامتلاك مفتاح الحقيقة الدينية أو احتكار المشروعية الإسلامية، قد عمل على تلغيم المجتمعات العربية منذ القدم حتّى اليوم، بقدر ما أنتج علماء كفّروا بعضهم لبعضهم الآخر، او استبعدوا بعضهم البعض، تحت شعار الفرقة الناجية أو العقيدة الصحيحة أو الصراط المستقيم، وما زالت هذه العقلية الأحادية الديكتاتورية المتزمتة والمنغلقة، تعمل على تفجير المجتمعات العربية الحديثة وتمزيق لحمتها"[67].

نكوص ملامح حداثية عربية إسلاميّة

يقتضي تجاوز المحن والفتن السائدة بحثاً عميقاً عن آليات فعلها، وعن مكوناتها الأساسية، وذلك بالتنقيب عن منابعها في التراث، والكشف عن وثائقه التي لازالت منتشرة بين أبناء الطوائف الذين يكفّرون بعضهم البعض الآخر بناء على مضامينها، والتي تؤدي إلى صراعات مميتة، تؤجّجها استدعاءات أهل التكفير لفكر سلفيّ لم يعد صالحًا لحاضرنا الراهن، وبهذه الحالة فـ: "الخصام مع التراث مبرر كي يعاد التفكير بمكوناته، حيث أنّ الفكر مطوّق بالماضي"[68] وهذا الخصام يقضي بضرورة تعرية وتفكيك النصوص والعقائد والفتاوى التي لاتزال فاعلة بتوليدها أنماطًا من التفكير والسلوك تدعو للإقصاء والعداء والتكفير والموت، كما يروم الخصام مع التراث استحداث رؤى جديدة لعلاقتنا بالوجود ماضيًا وحاضرًا، ومما لابدّ منه بهذه الحالة: "أن نرمي من وراءنا زمن القبائل وزمن الحروب الطائفية وزمن الهويات القاتلة من أجل بناء شيء مشترك، يتعلق بهوية جديدة تمنحنا الشعور بالإنتماء إلى المغامرة البشرية"[69]، وهذا ما وعته نخبة من التجديديين العرب منذ القرن التاسع عشر ومنهم جمال الدين الأفغاني الذي كتب منذ عام ١٨٧٩م: " يا أبناء الشرق، أفلا تعلمون أن سلطة الغربيين وسيادتهم عليكم، إنما

كانت بارتفاع درجتهم في العلوم والمعارف وانحطاطكم فيها"[70] ومن منظور العلم والمعرفة فالإنسان حرّ في خصامه ومحاكمته للتراث، كي يعيد التفكير في حيثياته بما يجيب عن أسئلة ومتطلبات الحاضر، وهاهو الأفغاني، الذي طرح أسئلة لاتزال مشروعيتها قائمة حتّى أيامنا هذه، في خطبة بقاعة زيزينيا في الإسكندرية المنشورة في جريدة مصر بعنوان (حكيم الشرق) في عدد مايو عام ١٨٧٩م قال: "...إذا نظرنا إلى الكثير من الذين اتبعوا شرائع الشارعين من زرادشت وحتّى محمد (صلعم)، فإنما نراهم قد استعملوا تلك الشرائع للشقاق والنفاق، واتخذوها وسائط لإضرام الفتن ووسائل لإلقاء الإحن، وما مثل هؤلاء إلّا كمثل رجل قلّد السيف لقتل الأعداء فاستعمله في قتل الأحباء، فبئس ما كانوا يفعلون"[71] وبذات الخطبة تطرق لقضية المرأة وخاطبهم: "إن كان فيكم العلم مقصوراً على الرجال، ومادامت النساء محرومات من الحقوق وغير عالمات بالواجبات، فلا صفاء في

الذهن، ولا سلامة في الدرب"[72] ثمّ في العام ١٩٢٦م صدر كتاب طه حسين الإشكالي، (في الشعر الجاهلي) الذي زعزع فيه النموذج السلطوي الأبوي في ميدان الأدب وأكّد على أنّه: "... يجب ألاّ نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء إلاّ مناهج البحث العلمي الصحيح، ذلك أنّا إذا لم ننس قوميتنا وديننا وما يتصل بهما فسنضطر إلى المحاباة وإرضاء العواطف، وسنغلّ عقولنا بما يلائم هذه القومية وهذا الدين، وهل فعل القدماء غير هذا؟ وهل أفسد علم القدماء شئ غير هذا؟"[73] وهو الذي قال أيضاً: "لانرضى إلا أن نكون لنا عقول نفهم بها ونستعين بها على النقد والتمحيص في غير تحكم ولا طغيان، وهذه العقول تضطرنا، كما اضطرت غيرنا من قبل، إلى ان ننظر إلى القدماء كما ننظر إلى المحدثين دون أن ننسى الظروف التي تحيط بأولئك وهؤلاء"[74] ولكن نصر حامد أبو زيد يرى أنّه على الرغم من أهمية ما اشتغل به هؤلاء الروّاد إلّا إنّ: "صيحاتهم وتنبيهاتهم ذهبت أدراج الرياح، لأنّ ثمة قوى في الواقع الثقافي والاجتماعي لا تريد تحقيق الوعي العلمي بالتراث، وهي توجهات تحافظ على الأوضاع الاجتماعية المتردية وتساندها "[75]، والأخطر أن تيار العلمانية وحركات المجتمع المدني الذي حاول تلمّس دربه في واقع الأمة استحال إلى تيار هشّ وهامشي وضعيف الفاعلية، وأضحت أفكار ممثليه مصدر العجز والفساد

والقهر والجهل، والمثل البليغ والفاضح على ذلك ما يقدمه الحداثيون المستخدمون عدّة قديمة متقادمة صدئة في مواجهة المتغيرات، وهاهو علي حرب يوصّف ما وصل إليه هؤلاء الحداثيون، العلمانيون: "بقدر ما يديرون القضايا والأفكار بطريقة من سماتها، بل من آفاقها، على أنّها أصولية، تراجعية، مقلوبة، أحادية، دغمائية، صنمية، طوباوية، نخبوية، استبدادية.. يتعاطون مع العناوين والشعارات بعقلية الأصل الخرافي او الديكور التقدمي"[76] وبالتالي نحن نعيش في مرحلة نكوص الحداثة العربية، نكوص يعيدنا إلى الخلف بالوقت الذي يرفع مدعو الحداثة شعارات التقدّم تضليلًا وانتهازية، وهذه مفارقة الحداثيين الفاضحة.

تمكين الغرب للأقليات في المجتمع وسلطة الدولة

إنّ العرب يزدادون هامشية وتبعية للغير، في زمن النكوص هذا، مما يسمح بتراكم الأزمات، وهذا ما ساعد، ويساعد المستعمرون الغربيون على ترسيخ وجودهم في أوطاننا بأشكال عديدة، وليست إسرائيل هي آخر مطافهم، فاعتمادهم على البنية المجتمعية المتهتكة مكنّهم من تحقيق مآربهم، وقد عَبَروا من خلال هشاشة هذه المجتمعات فمكّنوا الأقليات الطائفية، ومكونات الانتماءات الأولية من السلطة السياسية في المجتمع والدولة، ودعموا وجودها بمواجهة غالبية الشعب، الذي عاش بظل حالة من الإهمال والإقصاء والتهميش، ومن الأمثلة على سياستهم هذه: استقطابهم لأبناء الأقليات في الجيش فقد: "حرصت فرنسا على تجنيد أعداد كبيرة من جبل العلويين وجبل الدروز، وجبل لبنان، حتّى أضحى غالبية الجيش من

الفلاحين والعلويين والدروز والاسماعيلية والموارنة والأكراد والشراكشة"[77]، وبالطبع ليس صدفة أن يكون قادة الانقلابات العسكرية في سورية خلال الفترة، ١٩٤٩حتى ١٩٥٤م من ضباط الأقليات الذين جندتهم سلطة الانتداب الفرنسية، في الجيش، قبل مغادرتها سورية، ثمّ بعد هزيمة ١٩٦٧م، مع المسار العملي لنكوص ملامح حداثية عربية، وهيمنة الولايات المتحدة وإسرائيل على المنطقة قاموا بتمكين وإفساد ضباط الأقليات في سلطة الحكم، ثمّ الإبقاء على طائفة واحدة في حكم سوريا، عبّرت عن سيطرتها بعد انقلاب حافظ الأسد في ١٦ تشرين الثاني عام ١٩٧٠م، "وقد بلغت نسبة الضباط العلويين في الجيش السوري نحو ٨٠ بالمائة، في أوائل سبعينيات القرن الماضي، وفي سرايا الدفاع كنموذج لميليشيات طائفية بلغت حوالي ٩٠ بالمائة"[78]، كما رسّخ بشار الأسد الابن إبان حكمه منذ وفاة والده عام ٢٠٠٠م البنية الطائفية للمؤسسات الأمنية والعسكرية، ولكنه: "تميّز باعتماده على

صلة القرابة المباشرة أكثر من والده، كما أنّه سعى ليهيمن أقاربه على الإقتصاد السوري"[79]. ولا شكّ أنّ أصحاب القرار في الولايات المتحدة، حفاظًا على مصالحهم، أدركوا أهمية امتطاء صهوة نزوع الأقليات الطائفية نحو التصادم مع المحيط السنّي الذي لاقوا اضطهادًا منه على أيدي السلطات القهرية، السياسية منها والدينية، كما حدث أيام السلاطين المماليك، كما أسلفنا، فقد عاشوا وسط السنّة الغالب بانعزالية أدّت لحالة أقرب إلى الانفصال، وذلك نتيجة للتراجع عن عصر

الانفتاح والمثاقفة والإجتهاد والإبداع عما كانت عليه الأحوال التي أفرزت علاقة الأقليات مع الجماعة السائدة في عصور الإسلام الأولى أساسها القبول بالتعددية، وتعايش الأقليات مع الأغلبية بسلام، حتى من الممكن أن نجد حالات تذويب في بوتقة الحضارة العربية الإسلامية في زمن نهوضها، والمثال الأوضح كما أسلفنا هو الذي طرأ في العصور الإسلامية المتأخرة أيام المماليك.

لاتزال سياسة الولايات المتحدة تستثمر ظاهرة الأقليات في فرض هيمنتها على بلادنا، ولاشكّ أنّها تستمرّ بذات أساليب الغرب الاستعماري منذ نهايات القرن الثامن عشر، وسياسة الدول الأوروبية في بثّ الفتن شاهد على وعيّ قادتها بهذه المشكلة، وبالتالي أدركت ضرورة تسخير هذه الظاهرة لترسيخ هيمنتها، ومنها: استقبال طلاب الأقليات في مدارس الإرساليات التبشيرية القادمة من دول أوروربية، وأيضاً استقبال العمال من الأقليات في المعامل التي أنشأوها، وإقصاء عمالة أهل السنّة منها، وفي مجال التعليم وفي: "عام ١٩٣٨م كان ٣١بالمائة من طلاب كافة أطياف المجتمع السوري، يتلقون تعليمهم بالمدارس السورية، مقابل ٥٨بالمائة يتلقون تعليمهم في مدارس الإرساليات التي كان معظم طلابها من أبناء الأقليات"[80]، ومن المعلوم أنّ سياسة الاستعمار الفرنسي (١٩٢٠ – ١٩٤٦م) أسست لإبقاء السوريين بحالة من الضعف والعجز، عندما دفعت باتجاه التقسيم الطائفي لبلاد الشام منذ عام

١٩٢٠م إلى: **دولة لبنان الكبير، ودولة حلب، ودولة العلويين، ودولة جبل الدروز، ودولة دمشق، وأعطوا إقليم الجزيرة حكماً مستقلاً، ثمّ اقتطعوا الإسكندرون** ومنحوه للأتراك سنة ١٩٣٩م.

مع تمكّن الأقلويين من السلطة السياسية وهيمنتهم على السلطات الدينية، وتبنيهم سياسة الفساد والإفساد والقهر والإفقار لجموع الشعب، واعتمادهم على دعم قوى خارجية أضحى: مانسميه الوطن، آخذ في أن يتحوّل إلى ثكنة عسكرية، أو دسكرة طائفية، أو مخيم قبلي،...كما عبّر أدونيس، "ولايزال الصراع في المجتمعات العربية نوعاً من حرب أهلية متواصلة، صراع تآكل وتفكّك وتفتت، صراعاً تفخر بعض أطرافه بقتل بعضها بعضاً"[81]، إضافة إلى انغلاق عقول الأكثرية الساحقة من ابناء الشعب في ظلامية الماضي، حتى غدت: "وجوهنا لا تتجه إلّا إلى قبلة الماضي، كأنّ المستقبل داء، أو كأنّه الجحيم، وكأنّ العرب أطفال لا يعرفون أن يناموا إلّا في أسرّة الذاكرة، ولا سعادة لهم إلّا في الرضاع من ثديّ

الماضي"[82] والغلبة والسيطرة لقوى القهر والتخلف على تراثنا، مما جعل من ثقافتنا العربية الحاضرة: "ثقافة الاجترار والقبول والتكيّف، تثبّت الماضي والتقليد والمؤسسات والأنظمة وتنفي الإنسان والحرية"[83] فكانت النتيجة: هشاشة حياتنا الاجتماعية، وتماوت فعاليتنا على الصعيد الوطني والكوني، وهذا ماتنبه إليه زبغنيو بريجنسكي، مستشار الأمن القومي إبان تولي جيمي كارتر الرئاسة في الولايات

المتحدة، منذ أواسط سبعينيات القرن الماضي، حيث دعا إلى تفكيك النظام السياسي الإقليمي العربي، وإعادة تشكيله على أسس طائفية وعرقية، متفاخرًا بأنّ: "التكنولوجيا الأميركية ستسمح باستخدام أسلحة غير مرئية، والتي لا يعرفها إلاّ القليل، وأضاف: نحن نمتلك وسائل للتأثير على الطقس فيمكن إحداث أعاصير أو جفاف، ونؤثّر بذلك على أعدائنا للقبول بشروطنا"[84] ولكن الذي اتضح أنّ الأعاصير الأمريكية حلّت علينا من مواقع مغايرة لما ذكره بريجنسكي، من مواقع رتبتها دوائر ومؤسسات ومراكز دراسات إمبريالية بغية ديمومة هيمنة، قوى القهر والجهل والظلامية والطائفية والقبلية في السلطة وخارجها، على الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي، في الوقت الذي لم يشهد تاريخنا العربي الإسلامي نهضة أو تنويراً أو حداثة متكاملة، ولم يحظ بثورة تغيّر واقع الحال منذ ظهور الرسول العربي الأكرم محمد بن عبدالله، واكتمال النص القرآني الكريم وحتى الآن*.

محاكمة نصوص التراث ومعالجة الدخيل عليها

إننا أمام مأزق يتأرجح بين الفيروسات الدينية القاتلة، ومضاداته العلاجية الحداثية الفاشلة المنتهية صلاحيتها منذ زمن، حيث يتمّ قفز مدّعيها فوق المتغيرات، وينفون تشكّل عوالم وقوى وأفكارجديدة، في واقع يحتاج لفتح أسئلة وإشكاليات وخيارات وصيغ جديدة، والسعيّ لوضع حلول للمشكلات، والإجابة عن الأسئلة المتجددة. والانطلاق من اتخاذ موقف من التراث وتجديد طرق التعامل معه قد يكون أحد مفاتيح الحلول، لأنّ فعاليته في الحاضر سلباً أو إيجاباً تتوقف على قراءته من جديد، وإذا كان القدماء قد حفظوا هذا التراث من الضياع، فوصل إلينا على ماهو عليه، من مخطوطات وكتب ورسائل ونصوص تتضمن مفاهيم لازالت توجّه الفكر والسلوك، فحريّ بنا أن نتفحصه، ونسبر الذاكرة الشعبية الجمعية، ونجادله للكشف عن كلّ ما يحمله من أسباب الكراهية والأحقاد، التي تؤدي إلى ممارسات تتضمن كثيراً من الإجرام والإرهاب، ولن نتمكن من هجر هذا الواقع المتماوت قبل الاشتغال على الولوج في التاريخ الثقافي والاجتماعي للعصر الذي كتبت فيه هذه

النصوص، وللمراحل التاريخية التي كانت هذه النصوص مهيمنة وفاعلة فيها، وموجّهة للعلاقات الاجتماعية، ومحدّدة لطبيعة الصراعات والحروب، ولدور الآخرين في تشويهه خدمة لمصالحهم.

المطلوب، من الجادّين على درب الخلاص، موقفٌ فاعلٌ مدققٌ في محتويات هذا التراث، والكشف عما هو دخيل ومدسوس فيه نتيجة غلبة الحركات الشعوبية، لاسيما العسكرية منها، مثل الفرس والسلاجقة والترك والديلم والعثمانيين،

هذه الغلبة التي أدت إلى تجميد حركة التفاعل بين النصّ والواقع، بل أضحى تفسير الواقع، قسرًا، على ضوء محتوى النصوص المعبّرة عن زمان ومكان مغايرين لراهنية تلقيها هو السائد، بدلًا من أن يكون الواقع الجديد ملهمًا لإنتاج أو إبداع نصّ جديد استجابة لأسئلة متجددة، هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى ضرورة التدقيق فيما توصلت إليه حركة الاستشراق الأوروبي التي اتبع الفاعلون بها: "أسلوباً من الفكر قائماً على تميّز وجودي ومعرفي بين الشرق والغرب، اعتمدته الدراسات الأكاديمية الغربية في إعادة تشكيل الشرق وصياغته، في عملية الإنشاء الخطابي، في إطار علاقة القوّة والغلبة في مرحلة ما بعد عصر التنوير"[85] وأضاف إدوارد سعيد أنها لم تكن بريئة في تقديم تاريخنا الذي نقّبوا فيه بالشكل الذي يخدم مصالح حكامهم ودولهم وتطلعاتهم للسيطرة على الشرق، فأضافوا ما أضافوه وحذفوا وفسّروا النصّ وفق ما أملته السياسة عليهم كمستعمرين وطامعين.

التنوّع المجتمعي في بلاد الشام، والمأساة السوريّة

إن تاريخ بلاد الشام يحمل الكثير من التنوّع نتيجة جغرافيته من جهة، وكثرة الشعوب القادمة إليه، التي حكمت شعوبه وفق أهواء متبانية ومتنوعة من جهة أخرى، وكما أسلفنا نجد أطيافاً من المسيحيين المتنوعين بطوائفهم، واليهود، ونجد الأكراد والأرمن والشراكس والسريان والأتراك وبقايا من الفرس، كما أنّ هذا التنوع طال المسلمين فبرزت طوائف شيعية، استقلّت ثقافيًّا نتيجة العجز في الاندماج أو التعددية، بل تحوّلت لتتصادم مع الأكثرية المسلمة السنيّة التي طغى قادتها وشيوخها في عصور غابرة، فلحق هؤلاء الأقليات شيئًا من الاضطهاد، فأوغلوا في تكييس أنفسهم، وتكفير الآخرين، وطالما نحن على ما نحن عليه

فالتقوقع على التكوينات المماثلة للطوائف الإسلاميّة مستمرّ، ولن تكون جماعات التكفير التي تطفو على سطح الأحداث في بلاد الشام والعراق هي آخر المطاف.

تشير الأحوال الراهنة في سوريا إلى ازدياد نار الاحتراب الأهلي، وملامح العجز والتماوت تكشفها الأحكام الشرعية والتوجهات السياسية التي تسود الاتجاهات التكفيرية لدى أهل السنّة، ولدى شيوخ مذاهب الإسلاميين ذات المنشأ الشيعي، الذين أضحت همومهم حماية الولاءات الإجتماعية، والسياسية المنغلقة حول قوقعة انعزالية حوفًا من تعديات الآخرين، والمرسّخ من ترجيح الانتماءات الأولية للجماعات النحننية على الإنتماء للوطن، وتزداد هذه المكونات المجتمعية انغلاقًا على ذواتها، كلما تذكّروا الماضي وحملوا أوزاره، وارتعبوا من تبعاته التي لا وجود لها إلّا في عقولهم الخاوية، وفي قواقعهم التي يعيشون فيها منفصلين عن الحاضر الاسلامي بمآسيه، وعن أسباب التقدم الانساني لدى العالم المتحضّر، والأخطر أنهم منفصلون عن التراث العربي الاسلامي ذاته، الذي يبدو أنّهم لا يفقهون من ماهيته وحيثياته سوى القشور المعتمدة على النقل السهل لنصوص وقصص الأولين، من دون استخدام عقولهم، التي منحها الله لهم، بغية السؤال والجدل لحل المشكلات السائدة.

التحديث والتجديد لا يلغيان التراث، بل لا يمكن البدء بفعل التغيير في أبنية مجتمعاتنا، إلّا بالارتكاز على التراث والأصالة، ولكن من موقع مجادلته، ونزع اللاعقلاني عنه، وتخطّي كل ما يتعارض مع جوهر وأسس الحضارة العربية الاسلامية ذاتها، المبنية على فهم وتأويل وتفسير القرآن الكريم على أنّه (حمّال أوجه، ثمّ حملوه على أحسن الأوجه)، والقبول بالتعددية على ماكانت عليه عهود النبوة والخلفاء الرشدين والدولة الأموية والدور الأول من العصر العباسي، وعلى المثاقفة مع الشعوب الأخرى التي تبادلت القيم والثقافة فيما بينها، واندمجت مع بعضها في القرنين الثالث والرابع للهجرة تحت راية الإسلام، فأنتجت علوماً في البرهان والعرفان، إضافة للبيان العربي الذي لا يمكن أن يضاهي غناه وتنوع أساليبه أية

حضارة إنسانية، سوى الحضارة الغربية المعاصرة التي تمخضّت، فأنتجت أساليب معرفية متنوعة وأسسًا جديدة للجمال، أدخلتها في طور الحداثة وما بعدها على كلّ الأصعدة، بما فيها مفهوم اللغة والخطاب الكلامي والبيان، ومن

المعلوم أنّ: "ما ميّز الثقافة الأوروبية، سقوط تصورات العالم الدينية التي سادت في السابق، وهو ما أدّى إلى تهرّب الآلهة من عالمنا"[86] مما أفسح المجال لتسيّد العقل

ومفاهيم حداثيّة تعدّ مشروعاً مفتوحاً، غير مكتمل، وآلت بهم ظروفهم إلى انتصار الثورات العلمية المعاصرة التي ينبغي، لشباب ثورات الربيع العربي الإسلامي، ولمن يروم تجاوز البؤس والتخلف والقهر، التي أدّت إلى مأساة السوريين، أن يمرّ عبرها، وفهم حيثياتها، ليتمكن من الدخول في معترك الحياة المعاصرة والمساهمة في بناء الحضارة الإنسانية.

يشكّل مايحدث في سوريا هذه الأيام هدمًا شاملًا للمجتمع وتفكيكًا لمفهوم الوطن، والحقّ أنّ التنوّع الإثني والطائفي يزيد الأحداث مأساوية، والأكثر خطرًا تحوّل سلطة النظام لفئة تعبّر عن أقلية تستدعي قوى خارجية بمواجهة فئات داخلية مماثلة لها، كما أوصلت السلطة السورية مواطني الدولة إلى هذه الحالة من الفشل الذريع، التي تنبىء بالسقوط نحو هاوية التماوت تشريدًا وتهجيرًا واعتقالًا وتدميرًا وقتلًا، والحاجة في البحث عن أجوبة وحلول يستلزم، قبل كل شيء، موقفًا من التراث، ومن تبعاته القاتلة على مجريات الأحداث المأساوية الراهنة، ولا يمكن أن يكون البحث بالأدوات القديمة صالحًا، ولايمكن ان تكون تيارات الفكر السياسي العربي التي أُثبت فشلها الذريع في تناولها للقضايا والمشكلات العربية، بشكل نهائيّ، منذ نهايات عام ٢٠١٠م بيئة صالحةً للتعاطي مع الأحداث الجارية ومع التراث، بل لابدّ لجيل الشباب الذي يكتوي بفعل أحداث هذا الزمان، أن يبادروا لإنقاذ ما يمكن إنقاذه، والشروع من جديد في صياغة رؤى فكرية وسياسية تتجاوز محتوى التراث التدميريّ، وتكرّس آثاره الإيجابية، إن وجدت، لاجتراح الحلول الممكنة لمشكلات الحاضرالسوداوية، على أن تكون رؤاهم مرتهنة للتفاعل المتزايد مع أدوات البحث العلمي المعاصر، وأساليبه ومناهجه وآخر ماتوصّلت إليه الثورات العلمية من نتائج واستنتاجات. ولابدّ لهؤلاء الشباب الذين لمسنا في مواجهاتهم لقوى الشرّ والاستبداد والطائفية في عام ٢٠١١م تجاوزًا لمألوف السياسات الفاشلة، وسلوكًا شاهدًا على أنهم بوارق الآمال المتبقيّة للأمة، أن يستوعبوا مفاهيم الحداثة وما بعدها التي اطلقت من عدّ الذات الإنسانية الحرّة غاية وقيمة تقديسية، وعدّ الفرد الحرّ اللبنة الأساسية في بناء مجتمع إنسانيّ متطوّر، وهذا لم ولن يتم إلّا عبر إقامة نظم ديمقراطية تضمن

الحرية والمساواة والعدالة والكرامة والمشاركة السياسية واحترام حقوق الانسان التي تمنح البشر طاقات للسير على درب التقدم

٣١

وتحقيق شروطهم الإنسانيّة وانتقالهم من حالة القطيع الذي لايفكر ولايختار ولايعارض، إلى الذات الفاعلة التي تستند على تطبيق مبدأ المواطنة، وتساوي الجميع أمام القانون المستمد من دستور استُمِّد من قبول الشعب لمقتضياته، وعلى عملية فصل السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية والإعلامية، وقبل كلّ شيء فصل السلطة الدينيّة المعنيّة بدور العبادة والمجتمع من دون تدخلها في الدولة والسياسة، والأخذ بعين الاعتبار أنّ الذات الفاعلة لايمكن أن ترتقي بفعلها إلّا وسط انتشار وتبلور مؤسسات المجتمع المدني الذي يضعف الانتماءات الأولية، الطائفية منها والإثنية والقبلية، لمصلحة المواطنة الحقّة في وطن حرّ يضمن حق المغايرة والاختلاف والتعدّد منعاً لإنكار الحقيقة أو احتكارها.

كما لابدّ أن يعي الشباب العربي المكلوم بأنّ الحداثة تقضي بلانهائية المعرفة، بل بالانفتاح نحو تجاوز النظم المعرفية السائدة لحظة استقراء الواقع المجتمعي، بهدف اجتراح الحلول لمعضلاته المزمنة، وهذا مشروط بالقبول والإذعان لنتائج الثورات العلمية التي تنتصر في كلّ وقت، حتى لو تعارضت مع مفاهيم موجودة في التراث أو في كتب وقصص الأولين ونصوصهم، لأنّ توخّي الصحيح يستند لسيادة العقل من دون النقل الساذج، حتّى تصبح: "العلاقة بين النصّ والمتلقي مثل: العلاقة مابين السؤال والإجابة، بين المشكلة وحلّها"[87]؛ ونجاح هذه العلاقة يقضي بإخضاع اللغة وخطابها وفلسفتها، بصفتها وعاء لثقافة الأمّة على شكل نصوص إبداعية وثقافيّة تحمل صياغات ومعان جديدة، للعقل وللمناهج العلمية المعاصرة، وهذا لن ينجح إلّا إذا واكبه عملية تغيير شاملة في الحياة الاجتماعية والسياسية، في أخلاق المجتمع السائدة، وفي عاداته، وفي المفاهيم التي تحكمه، وهذا ما لم يدركه مثقفو الأمة المنتمون لتيارات الفكر السابقة، والساقطة أمام انتصار الحرية والثورة في ذوات هؤلاء الشباب البواسل، المثقفون العرب الذين باتوا هم المشكلة، لأنهم يطرحون أفكاراً حداثية مشوّهة ومضلّلة، حتى وصلنا لحالة الإنهيارات التي شهدتها بلداننا والتي لم يكن من حلول لها سوى ثورات شباب الربيع العربي الإسلامي في واقعنا الراهن. وحتى يكون التراث منتجاً وفاعلاً في الراهن المعيش، لابدّ من قراءة محتوياته كنصوص فاعلة، سلباً أو إيجاباً، بأثناء تلقياتها المتعددة، والمرتبطة بأزمنة وأمكنة متنوعة، ولا تستوي قراءته إلّا باللغة المتجددة بوصفها السلاح الأمضى، إذ تكمن قوة الذات الجماعية ورسوخها وحيويتها وثراؤها في لغة يصطفيها النقد والقراءة، بأساليب مستحدثة فـ: "النشاط

٣٢

النقدي لاينطوي على تفسير بقدر ما ينطوي على عمل إبداعيّ"[88]، ففي كلّ واقع جديد لغة وقراءة وفهم وتفسير للنصوص، وبالتالي تأويل جديد لها، لأنّ: "اللغة ليست درعاً فحسب بل طاقة جماعية فاعلة في العملية التاريخية والتحوّل الاجتماعي"[89] يُكشف عبر استقرائها للنصوص، عن طاقات روحية تجديدية للأجيال المتعاقبة، كما أنها تكشف عن مثالب النصوص المغلقة، التي تعيق حركة التاريخ، ويزداد فعل النصوص التراثية انغلاقاً عندما يهمل القرّاء والمعالجون لمحتوياتها آثارها المترتبة في الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والسياسي المعيش لحظة تلقياتها، وتزداد انغلاقًا عندما يعتبرون الماضي معطى نهائياً لايجوز لأحد المساس بنموذجه، ولذلك: "يشعر العربي أنّ وجوده يتوقف على استمرار الرموز الماضوية ومنظوماتها، وهو يسلك إزاء من يهددها شكّاً او رفضاً، مسلكاً عنفياً"[90].

نمطان فاشلان من تيارات الفكر السياسي العربي

إنّ المتتبع لتاريخ تيارات الفكر السياسي العربي الحديثة المتنوعة، والمتعارضة فيما بينها، يجد أن معظم ممثلي ورموز هذه التيارات بحثت ولا زالت تبحث عن مبررات نظرية لأبحاثها، وما تنطوي عليه من أفكار وحلول ومواقف لمشكلات راهنة وتستمد فكرها وأدواتها في البحث إما:

- من تقديس النصّ القديم وفكر الأقدمين بهدف رفض الحداثة، وهؤلاء هم السلفيون، الذين وإن يقرّون باستخدام المنجزات الحضارية المعاصرة، لكنهم يرفضون العقل الحداثي وما بعد الحداثي الذي يبدع هذه المنجزات، وبالتالي يرفضون مبدأ الشكّ والتجريب والبحث والمغامرة..، أو:

- من استعارة مفاهيم جاهزة مطبّقة في المجتمعات الغربية والدفاع عنها كما لو أنّها مفاهيمهم، وهذا مافعله العلمانيون، وبهذا يقول أدونيس: "لابد من الكشف عن أسباب هذه القطيعة المأساوية العميقة التي تجعل من رفض الذات شرطاً لقبول الحضارة أو توطينها، ومن إنكار هذه الحضارة شرطاً لتأكيد الذات"[91]وبذلك يرى: "إذا كان التغيّر يفترض هدماً للبنية القديمة التقليدية، فإنّ هذا الهدم لا يجوز أن يكون بآلة من خارج التراث العربي، وإنما يجب أن يكون بآلة من داخله، إنّ هدم الأصل

يجب أن يمارس بالأصل ذاته"[92] وليس وفقًا للتغريب والإستشراق لأنّ: "النظرة الاستشراقية للذات ترى في الاعتراف بانحطاط الأنا وتخلّفها شرطاً أساسياً من شروط حداثة تعتبرها علاجاً روحياً وعقلياً، ثمّ السعي للتحرر والنهوض عبر حداثة هي ركيزة من ركائز الهيمنة الكولونيالية"[93]، عندما يعي شبابنا حقائق تتجاوز الذات، وترفع ناصية العلم سبيلًا للثورة، يبدأ العرب بالتمحور حول المستقبل، متخطّين الماضي المعشّش في العقول والسلوك والعواطف، كما لو أنّ هذا الماضي

موت جاثم على حاضر مأساوي يتحوّل، في كلّ لحظة، إلى جثّة هامدة تزكم رائحتها أنوف البشر، بانتظار من يواريها تحت الثرى، أو يخزّنها في المتاحف، انتصاراً لروح التجديد والثورة الكامنة في تلافيف مجتمعاتنا.

اعتماد فقه الواقع، وفتح باب الإجتهاد أمام شباب الأمة ضرورة ملّحة

إنّ الخروج من أحوال التماوت التي تعيشها شعوبنا في بلاد الشام، يقتضي اجتراح حلول تقوم على النظر للاجتهاد بصفته مصدراً من مصادر الفقه الإسلامي، بل المستوجب فقهاً جديداً، يحدّد أصول التعامل بين مكونات المجتمع المتعدّدة، ويعتمد أساساً فقه الواقع الجديد، متجاوزًا فقه النصّ، ومتميّزًا بالوسطية والاعتدال، ومراعيًّا الحاضر المعيش زماناً ومكاناً وأعرافاً اجتماعية، آخذاً بعين الاعتبار القوانين الوضعية، والمجتمعات المتشكّلة حديثًا، ومدركًا لنتائج الثورات العلمية المعاصرة والمتلاحقة، وأيضًا، أن تأخذ مصادر التشريع الجديد بالإعتبار: قانون العلاقات الدولية، والاتفاقيات الحديثة الموقّعة بين الدول، والفقه المقارن، والعلوم الإنسانية واللغوية إضافة إلى القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة، وبقية مصادر الفقه الإسلامي بروح علمية معاصرة، مع التأكيد على تجاوز الفقه الموروث، والإقرار بضرورة تغيير الفتاوى، قديمها وحديثها، إذا تغيّرت موجباتها.

إنّ إحياء فقه اجتهاديّ إبداعيّ جديد، يساهم في ضمان تنظيم العلاقات بين الأقليات والاكثرية، ويحدد التعامل بين الأنا والآخر، ويرتكز على التعامل الإنساني القائم على الإقرار بالأخطاء المرتكبة، المتطلبة الغفران والتسامح والمحبة والتعاون بين أفراد وجماعات الوطن، هو من أهمّ مرتكزات تخطّي هذا الواقع المأساوي الذي تعيشه سوريا، والولوج في عالم التحضّر الإنساني ضرورة للسلم الأهلي والعيش المشترك.

أخيراً وليس آخراً، لا مناص من أن تتشكّل النخبة المستنيرة في المجتمع والدولة وعموم الأمة، لتؤدي وظيفتها الفكرية والأخلاقية والتحديثية المنوطة بها، والتي تشكّل مرجعية أساسية للأفكار والسلوكيات السائدة، هذه النخبة التي لابدّ أن تمارس دوراً طليعياً في ضبط القيم والممارسات الاجتماعية، وتسعى لتطويرها وتجديدها داخل أطر عقلانية وعملية متماسكة في إطار نقديّ، تكفل للمتلقين والجمهور: "المساهمة في بناء مرجعيات للنصّ عبر تمثّله للمعنى"[94] كما يتوجب على هذه النخبة أن تؤمن بالاختلاف، وتقرّ بالمغايرة وتعدد المنظورات والاختيارات، وتتفاعل مع الوقائع الجديدة استناداً إلى رؤى متنوعة تقوم على النقد والتواصل والتفاعل، وهذا: "لن يتم إلّا إذا تجاوزنا منهج القراءة الاسمية الجامدة الدافعة نحو الثبات، نحو القراءة الفعلية الآخذة بالانزياح باتجاه أفق التاريخ الحيوي، الذي يراود النصّ على التغيّر وهجرة الثبات من حيث كونه دافعاً إلى المتحف التاريخي، بدل الفاعلية التاريخية"[95] ولابدّ لهذه النخبة من عمل جاد، ومحاولات

لفهم النصوص التراثية ،والكشف عن بواعثها الذاتية والموضوعية، بغية الحوار معها، ومحاكمتها على ضوء حاضر الأمة، وآفاق مستقبلها، حتّى تتمكن هذه النخبة أن تحسن مناهضة هذا التراث بالمقدار التي يسيء لحاضر الأمة، وأن تدفع بالنافع منه نحو تفعيله في المجتمع بغية تحديثه، حينئذ، تكون الشعوب الإسلامية قد ابتدأت بخلق هويات متمايزة وفق الإنتماء القومي لكلّ منها، لتخوض غمار فكر مغاير وحياة متجددة.

هوامش:

* **السلفية:** السلفي في المعجم اللغوي: من يرجع في الأحكام الشرعية إلى الكتاب والسنّة، ويهدر ما سواهما. ولكن مصطلح السلفية يتضمن كلّ من يستدعي نصوصًا من الزمن الماضي لمعالجة الواقع الحاضر، نتيجة جهله وتعثره بفهم استحقاقاته، وعدم قدرته مجاراة أساليب العلوم المعاصرة، والنتائج المتجددة للثورات العلمية، ورفضه العلني أو الضمنيّ لنتائجها المتعارضة مع قناعاته المستمدة من الماضي، ويدخل ضمن هذا التعريف ليس اهل الكتاب والسنّة فحسب، بل اليهود و المسيحيون المتعصبون لكتبهم الدينية، والطوائف الإسلامية المتمسكة بخرافات وطلاسم مستمدة من المانوية الفارسية، والحداثيون، لاسيما الماركسيون الذين يرجعون لنصوص ماركس وتجربة لينين وستالين وماو تسي تونغ في تفسير ظواهر التاريخ، ومعضلات الواقع. ويشترك السلفيون فيما بينهم بفعاليتهم السلبية وبإعاقة حركة التقدم التاريخية، وبإضعاف طاقة الشباب والنساء التي ظهرت إبان ثورات الربيع العربي الإسلامي.

* **التقية:** إظهار ما يرضي الآخر شكلاً وظاهريًّا، وبنفس الوقت الالتزام بمفاهيم مستمدّة من صفحات الكتب الصفراء، المعبّرة عن الأحقاد والكراهية للآخر، لاسيما لأهل السنّة، التي تُغذى من تعليمات ووصايا وأفكار أئمتهم وأوليائهم وشيوخهم الذين غالباً ما افتقدوا للحدّ الأدنى من المعرفة والحكمة،

* **الأقليات، Minorities:** الأقلية: هي مجموعة متميّزة ثقافيًّا او إثنيًّا أو عرقيًّا تعيش ضمن مجتمع أكبر، وتحمل هذه المجموعة في داخلها شبكة من الآثار السياسية والاجتماعية، مما يجعل منها مختلفة عن الأغلبية. وقد أفردت الجمعية العامّة للأمم المتحدة في كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٢م إعلانًا خاصًّا بشأن الأقليات، يتعلق بحماية وجودها، والحفاظ على هويّاتها القومية أو الإثنية، والثقافية والدينية واللغويّة، وبتهيئة الظروف الكفيلة بتعزيز هذه الهويّات.

عن الموسوعة البريطانية الجديدة: The New Encyclopaedia Britannica vol.8 15th edition 1994, P. 169

* كثيراً من المحللين والمفكرين يبشّرون بظهور ملامح وعي جديد بين صفوف شباب ثورات الربيع العربي الإسلامي المترجم بسلوكيات تتسم بالجموح الثوري الذي لم ولن تتمكن أية قوة من وقف تقدمهم على درب التغيير الجذري لأمة تتماوت بظل أنظمة حكم سياسية فاسدة ومجرمة.

أدهم مسعود القاق، باحث سوري، جامعة الإسكندرية،

٢٩-٤-٢٠١٥م

[1] - راجع: محمد كرد علي، خطط الشام (مكتبة النوري: دمشق، ط٣، ١٩٨٣م) ج١، ص٤١ وماقبلها وبعدها

[2] - ، محمد كرد علي، خطط الشام ج١، م. س، ص٤١

[3] - عوني فرسخ، الأقليات في التاريخ العربي (رياض الريّس للنشر: لندن وبيروت، ط١، ١٩٩٤م) ص٥٢

[4] - عوني فرسخ، م.س، ص٦٣

[5] - محمود السيد، العرب في أخطر المعارك الحربية في تاريخ العالم (منشأة المفكرين: اسكندرية، ١٩٩٥م) ص١١٣

[6] - القلقشندي، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب(دار الكتاب المصري: القاهرة، ط٣، ١٩٩١م)ص٢٠٧ وماقبلها وبعدها

[7] - الحافظ ابن كثير، البداية والنهاية، مجلد ٧، ج١٣ (دار الفكر العربي: القاهرة ، بدون تاريخ)ص٢٢١

[8] - محمود السيد، العرب في أخطر المعارك الحربية في تاريخ العالم (منشأة المفكرين: اسكندرية، ١٩٩٥م) ص ١١٩

[9] - تقي الدين المقريزي، كتاب السلوك، ج١، ق٣،(دار الكتب والثائق القومية بالقاهرة، ط٣، ٢٠٠٦م) ص٦٩٠

[10] - محمود السيد، م.س، ص ١٤٦

[11] - القلقشندي، م.س، ص٢٦٩

[12] - ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، (المطبعة العامرة الشرقية: القاهرة، ١٣٣٢هـ) ص٢٧٢

[13]- صالح بن يحيى، تاريخ بيروت، تحقيق الأب لويس شيخو اليسوعي(المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين: بيروت، ١٨٩٨م) ص٩٢

[14] - محمود السيد، م.س، ص١٥٣

[15] - ابراهيم خورشيد، دائرة المعارف الإسلامية، مجلد ٥، ص٢٠٦

[16] - محمد كرد علي، خطط الشام، م.س، ج١، ص

[17] - محمود السيد، م.س، ص٦٧

[18] - عوني فرسخ، م.س، ص٦١

[19] - راجع عن الزط، عوني فرسخ، م.س، ص٦٢

[20] - محمد كرد علي، خطط الشام، ج١، م.س،ص٣٢

[21] - أحمد مختار العبادي، قيام دولة المماليك الأولى في مصر والشام(دار النهضة العربية: بيروت، ١٩٨٦م) ص١١

[22] - محمود محمد الحويري، الأوضاع الحضارية في بلاد الشام في القرنين الثاني عشر والثالث عشر من المسيلاد(دار المعارف: القاهرة، ١٩٧٩م) ص٣٤

[23] - محمود السيد، م.س ج١،، ص٨٤

[24] - ----------، ج١، ص٨٦

[25] - محمد كرد علي، خطط الشام، ج٢، م.س، ص١٤

[26] - فيليب حتّي، تاريخ لبنان، ص٣٢٠

[27] - محمد كرد علي، خطط الشام، ج١، م.س، ص٢٩

[28] - ----------، م.س، ص٣٤

[29] - ألبرت حوراني، الإسلام في الفكر الأوروبي (الأهلية: بيروت،١٩٩٤م) ص١٢٦

[30] - جان فرنسوا ليوتار، الظاهراتية، ترجمة، خليل الجر (المنشورات العربية: باريس، جونية، لبنان) ص٨٧

[31] - عزالدين اسماعيل، توظيف التراث (مجلة فصول: القاهرة، مجلد١، ع١، أكتوبر، ١٩٨٠م

[32] - عبد الله عروي، مفهوم التاريخ، ج١(المركز الثقافي العربي: بيروت، ط٣، ١١٩٧م) ص٢٣

[33] - جاك دريدا، أطياف ماركس، ترجمة، منذر عيّاشي (مركز الإنماء الحضاري: حلب، سوريا، ط٢، ٢٠٠٦م) ص١٨

[34] - عبد الله عروي، مفهوم التاريخ، ج١م.س، ص٢٩

[35] - ----------، م.س، ص٩٣

[36] - علي حرب، ما بعد التفكيك (المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت، ط١، ٢٠٠٥م) ص١٩

[37] - حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن،(الدار العربية للعلوم-ناشرون: بيروت، ط١، ٢٠٠٧م)ص١٥

[38] - عبد الله العروي، ج١، م.س، ص٤١

[39] - فوزي منصور، خروج العرب من التاريخ، ترجمة، ظريف عبد الله وكمال السيّد (مكتبة مدبولي: القاهرة، ط١، ١٩٩٣م) ص٧

[40] - علي حرب، م.س، ص٢١

[41] - ديفيد كرونزهوي، الهرمينوطيقا والتاريخ، ترجمة، خالدة حامد (الهيئة المصرية العامة للكتاب: مجلة فصول، القاهرة، ع٥٩، ربيع ٢٠٠٢م)ص١٩٤

[42] - الهرمينوطيقا التأويلية، موقع مسلم أونلاين، ١٦-٣-٢٠١٢م.

[43] - ديفيد كرونزهوي، م.س، ص١٩٧

[44] - هانس روبرت ياوس، جمالية التلقي، ترجمة، رشيد بنحدّو (المجلس الأعلى للثقافة: المشروع القومي للترجمة، ط١، ٢٠٠٤م) ص١٣٤

[45] - جميل حمداوي، مناهج النقد العربي الحديث والمعاصر(مكتبة المعارف: الرباط، ط١، ٢٠١٠م) ص٣٠

[46] - حفناوي بعلي، م.س، ص٤٧

[47] - صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر(الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة، ١٩٩٧م) ص١٠

[48] - حفناوي بعلي، م.س، ص٤٩

[49] - علي حرب، م.س، ص٥٨

[50] - مجدي عبد الحافظ، هابرماس، الرد على خصوم الحداثة (إبداع: القاهرة، العدد١٥، صيف ٢٠١٠) ص٧٠

[51] - صلاح فضل، م.س، ص١٢٢

[52] - روبرت هولب، نظرية التلقي، ترجمة، عزالدين اسماعيل (المكتبة الأكاديمية: القاهرة، ط١، ٢٠٠٠م)ص١٤

[53] - علي حرب، م.س، ص١٠٣

[54] - الرسالة الدامغة، كراسة درزية، من صفحة ٣ حتى ١٥، مكتبة تشستري بيتي، إيرلندا، ١٥١ ورقة تاريخ النسخ ١٢٢٩هـ، ١٨١٤م، وهذه الرسائل وعددها ١١٤ رسالة لاتزال متداولة ولا تزال تنسخ باليد كما نسخها أسلافهم في العهود القديمة.

[55] - رسالة التنزيه، حمزة ابن علي، م.س، من صفحة ٢٤ حتى٣٤

[56] - محمد بن عبد الهادي المقدسي، تحقيق: محمد السيد الجلنيد(المجلس العلى للشئون الإسلامية: القاهرة، ٢٠١٤م)ص٢٣٦

[57] - محمد بن عبد الهادي المقدسي، تحقيق: محمد السيد الجلنيد(المجلس العلى للشئون الإسلامية: القاهرة، ٢٠١٤م)ص٢٢٥

[58] - محمد بن عبد الهادي المقدسي، م.س، ص٢٣٧

[59] - عزيز العظمة، ابن تيمية(رياض الريّس للكتب والنشر: بيروت، ط١، شباط/فبراير، ٢٠٠٠م)ص٢٠٣

[60] - محمد بن عبد الهادي المقدسي، م.س، ص٣٤٥

[61] - القرآن الكريم: هود: ١١٨

[62] - القرآن الكريم: السجدة: ٢٥

[63] - ----------: الغاشية: ٢١، ٢٢

[64] - ----------: الروم: ٣١، ٣٢

[65] - أدونيس، الثابت والمتحول، ج١، (دار العودة: بيروت، ط١، ١٩٧٤)ص٢٧

[66] - هشام جعيط، الفتنة، ترجمة، خليل أحمد خليل (دار الطليعة: بيروت، الطبعة باللغة الفرنسية، باريس، عام ١٩٨٩م) ص٦

[67] - علي حرب، م.س، ص٢٥٨

[68] - ديفيد كرونز، النظرية الهرمينوطيقة والتاريخ، ترجمة، خالد حامد(مجلة فصول: القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ع٥٩، ربيع٢٠٠٢م)ص١٧٧

[69] - أمين معلوف، الهويات القاتلة، ترجمة نهلة بيضون(دار الجندي: دمشق، ط١، ١٩٩٩م) ص٢٢٧ و٢٢٨

[70] - علي شلش، جمال الدين الأفغاني (رياض الريّس للنشر: لندن، ١٩٨٧م) ص٧٤

[71] - علي شلش، جمال الدين الأفغاني، م.س، ص٧٩

[72] - ----------، م.س، ص٨١

[73] - طه حسن، في الشعر الجاهلي (دار الكتب المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٢٦)ص١٢٨

[74] - طه حسن، م.س، ص١٢٧

[75] - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (المركز الثقافي العربي: بيروت والدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٤)ص٥

[76] - علي حرب، م.س، ص٢٧٠

[77] - جوردون تورين، الجيش والسياسة في سوريا، ترجمة، محمود فلاحة (دار بيروت، لبنان، بيروت، ١٩٦٩م) ص٥٢

[78] - نيقولاس فان دام، الصراع على السلطة في سوريا (مكتبة مدبولي: القاهرة) ص٥٣ وص١٧٠

[79] - فلاينت ليفريت، وراثة سوريا (الدار العربية للعلوم: بيروت، ٢٠٠٥م) ص١٦٨ و١٦٩

[80] - ستيفن لوفتريغ، سورية ولبنان تحت الانتداب الفرنسي، تعريب، بيار عقل (دار الحقيقة: بيروت، ١٩٧٨م) ص٣٦١

[81] - أدونيس، فاتحة لنهايات القرن (دار النهار للنشر: بيروت، ط٢، ١٩٩٨م) ص١١ و١٢

[82] - أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، م.س، ص١٣

[83] - ----------، م.س، ص١٣٠

[84] - زبغنيو بريجنسكي، رقعة الشطرنج الكبرى، السيطرة الأمريكية وما يترتب عليها جيواستراتيجياً، (مركز الدراسات العسكرية، بيروت، ط٢، ١٩٩٧م) ص٦٤

[85] - إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة، كمال أبو ديب(مؤسسة الأبحاث العربية: بيروت، ط٢، ١٩٨٤م)ص١١٠

[86] - مجدي عبد الحافظ، يوجين هابرماس، الردّ على خصوم الحداثة (نشر مجلة إبداع: ع١٥، صيف ٢٠١٠م) ص٤٠

[87] - عبد الناصر حسن محمد، نظرية التلقي بين ياوس وإيزر (دار النهضة العربية: القاهرة، ٢٠٠٢م) ص١٢

[88] - روبرت هولب، م.س، ص٢٢

[89] - رضوى عاشور، الحداثة الممكنة (دار الشروق: القاهرة، ط٢، ٢٠١٢م) ص١٣٠

[90] - ادونيس، الثابت والمتحول (دار العودة: بيروت، ط١، ١٩٧٤م، ج١) ص٢٨

[91] - أدونيس، الثابت والمتحول، ج١، (دار العودة: بيروت، ط١، ١٩٧٤) ص٣٣

[92]- أدونيس، الثابت والمتحول، ج١، م.س، ص٣٤

[93] - رضوى عاشور، الحداثة الممكنة،(دار الشروق: القاهرة، ط٢، ٢٠١٢م) ص١٠

[94] - عبد الناصر حسن محمد، م.س، ص٤١

[95] - عن الإنترنت: موقع مسلم أونلاين، ١٦-٣-٢٠١٢م