الفصل الثانى
الإطار النظرى للدراسة

«إن مهمة إسرائيل مستقبلاً هى حماية قيم الغرب فى وجه الصحوة الإسلامية»

«حاييم هرتزوج»

رئيس إسرائيل السابق

obeikandl.com

obeikandl.com

أولاً
التربية السياسية
Political Education

التربية السياسية بمعنى التربية عن طريق السياسة، فهى التى تُعد المواطنين لممارسة الشئون العامة فى ميدان الحياة عن طريق الوعى والمشاركة، وعن طريق إعدادهم لتحمل المسئولية وتمكينهم من القيام بواجباتهم، والاستمساك بحقوقهم، وتتطلب التربية السياسية فى العصر الحديث تربية المواطنين جميعًا على النحو الذى يجعلهم يتفهمون بوعى الأيديولوجية السياسية التى ينتمون إليها، وحتى يدافعوا عنها، وحتى يحققوا عن طريقها ما ينشدونه لأنفسهم ولأمتهم وللإنسانية من تقدم وسلام(١).

وإن كانت هناك علاقة بين التربية السياسية والسياسة، فإن «قدرى حفنى» يضيف علاقة جديدة - وهو يربط بين التنشئة السياسية (التربية السياسية) والسياسة أيضًا - هى علم النفس، ليصبح لدينا مثلث، أضلاعه الثلاثة هى: التربية السياسية، السياسة، علم النفس، «ولقد ألفنا فى علم النفس تعبير التنشئة الاجتماعية، فإذا ما أدخلنا تعبير السياسة فى الموضوع، كان الأمر مثيرًا لبعض الريب، فالسياسة بالنسبة للمشتغلين بعلم النفس تُعد من المحاذير الثلاثة الشهيرة: الجنس، والدين، والسياسة، وإذا كنا نتحدث عن التنشئة السياسية للأطفال فإنه ينبغى أن نكون على حذر، وأن نعرف أولاً ماذا نعنى بتعبير السياسة، فللسياسة تعريفاتها العديدة منذ «أرسطو» الذى عرف السياسة بأنها البحث عن الحياة الخيرة للمجتمع أو الجماعة المحلية، وفى علم النفس نربط بين القيم السياسية كنسق من أنساق القيم، وبينها وبين القدرة والرغبة فى السيطرة»(٢).

وتزداد العلاقة وضوحًا بين كل من التربية (التنشئة) والسياسة، وعلم النفس إذا علمنا أن «قدرى حفنى» يُعرف السياسة بأنها «علم إدارة الصراع».

---

(١) كمال السيد درويش ، عواطف أبو العلا، وآخرون - التربية السياسية للشباب - منشأة المعارف - الإسكندرية - ١٩٧٣م - ص٩.

(٢) قدرى حفنى - محاضرة عن التنشئة السياسية للطفل المصرى - مجلة دراسات نفسية - بدون تاريخ النشر.

ويجدر بالذكر أن هناك بعض الدارسين الذين يستخدمون كلاً من مصطلح «التربية السياسية» و«التنشئة السياسية» بمعنى واحد، ربما لأن أهداف كل منهما تتداخل وتتشابك معًا، وإن كان هناك من يفضل استخدام مصطلح دون آخر، تبعًا للمجال العلمى الذى ينتمى إليه كل باحث، فالباحثون فى مجال العلوم السياسية يتناولون موضوع «التربية السياسية» تحت اسم «التنشئة السياسية Political Socialization» وكذلك يفعل الباحثون فى مجال الاجتماع السياسى، إذ يُعتبر موضوع التنشئة السياسية موضوعًا أساسيًا من موضوعات علم الاجتماع السياسى[1] بينما يشيع مصطلح التربية السياسية بين التربويين، ولعله يكون من الأفضل أن نستعرض أولاً بعض التعريفات لكلا المصطلحين:

التنشئة السياسية Political Socialization:

هى التلقين الرسمى وغير الرسمى، المُخطط وغير المُخطط للقيم والمعارف السياسية، وذلك فى كل مرحلة من مراحل الحياة[2].

ويتضح لنا من هذا التعريف ما يلى:

١- أن عملية التنشئة السياسية هى عملية تلقين رسمى للقيم والمعارف السياسية حين تقوم بها الدولة ممثلة فى مؤسساتها التربوية والإعلامية والاجتماعية.. إلخ بما يخدم أهداف الدولة.

٢- أنها عملية تلقين غير رسمى، عندما تقوم بها مؤسسات خاصة بعيدًا عن تخطيط الدولة، وهذه المؤسسات قد تكون الأسرة، والمدرسة (المدارس الخاصة التى لا تشرف عليها الدولة)، والأدب... إلخ.

٣- وأنها فى كلتا الحالتين الرسمية وغير الرسمية (المُخَطَّطَة وغير المُخَطَّطَة) عملية تبدأ منذ الطفولة وتستمر طوال الحياة.

وهناك من يرى أن «التنشئة السياسية» هى: «إحدى العمليات الاجتماعية التى عن طريقها يتحصل الأفراد على المعلومات والقيم والاتجاهات التى تتعلق أو ترتبط بالنسق السياسى لمجتمعهم، وهى عملية تبدأ فى غالبية المجتمعات فى سن مبكرة، حيث يبدأ الأطفال فى تكوين عالمهم السياسى فى هذه السن المبكرة بوساطة ارتباطهم وترديدهم لبعض الشعارات السياسية

---

(١) إسماعيل على سعد - المجتمع والسياسة - «دراسات نظرية وتطبيقية» - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية - ١٩٨٣م - ط٢ - ص٣٠٩

(٢) Fred Greenstein "Political Socialization", in International Encyclopedia of the Social Sciences, 1968, Vol. 14, P.551.

التى يسمعونها أو التى قد يرون رسوماتها مثل صور الزعماء والسياسيين أو أعلام بلادهم، وهكذا[1].

ومن التعريف السابق نستخلص ما يلى:

١- أنه يؤكد على ما للتقليد والقدوة من أهمية بالنسبة لعملية التنشئة السياسية.

٢- أن عملية التنشئة السياسية تبدأ منذ المراحل الأولى من عمر الأفراد.

٣- أنه يضيف المعلومات والاتجاهات إلى القيم التى تعمل التنشئة السياسية على غرسها فى نفوس الأطفال، وسوف نناقش بعد قليل الفرق بين كل من القيم والاتجاهات.

وهناك تعريف آخر للتنشئة السياسية: هى العملية التى تنتقل من خلالها القيم والمعتقدات والعواطف المكونة للثقافة السياسية بنجاح للأجيال وتبدأ فى مرحلة مبكرة من العمر، وتستمر خلال الحياة، وتُعد الأسرة والمدرسة والكنيسة وجماعات العمل والأحزاب السياسية وكالات لحدوث هذه العملية[2].

ومن هذا التعريف يتبين لنا ما يلى:

أ- ينفرد هذا التعريف من بين التعريفات التى أوردتها هذه الدراسة بالتأكيد على القيم والمعتقدات والعواطف كمكونات للثقافة السياسية والتى تعمل التنشئة السياسية على نقلها عبر الأجيال.

ب- أنه يشترط النجاح فى انتقالها عبر الأجيال أيضًا.

جـ- أن التنشئة السياسية تنتقل عبر الأجيال بواسطة مؤسسات رسمية وغير رسمية مثل: الأسرة، والمدرسة، والكنيسة، والأحزاب السياسية، وجماعات العمل.

د- أن هذه الدراسة اعتمدت على هذا التعريف إلى حد كبير وهى تضع تعريفها الإجرائى الذى سوف نورده فى مكانه.

التربية السياسية Political Education:

يُعرفها «جود» Good بأنها: تنمية وعى الناشئين بمشكلات الحكم والقدرة على المشاركة فى الحياة السياسية وتنمية ذلك بالوسائل المختلفة كالمناقشات غير الرسمية والمحاضرات والمشاركة فى النشاط السياسى[3].

---

(١) إسماعيل على سعد - المجتمع والسياسة - دراسات نظرية وتطبيقية - م س ذ - ص٢٤١، ٢٤٢.

(٢) Eric Rome, Modern Politics - An introduction to behavior and inst- itutions (London: Routledg, and Kegan Paul, 1964) P.18

(٣) Good, C.V: dictionary of Education, third edition (New York: Mc Grow hill, 1973) P.428

ويتضح لنا من التعريف السابق ما يلى:

أ- أنه يفترض وجود مناخ ديمقراطى يسمح بمناقشة ما يتعرض له الحكم من مشكلات.

ب- أنه يؤكد على إيجابية الأفراد التى تبدو من خلال حرصهم على المناقشة فى الندوات والمشاركة فى الأنشطة السياسية، بعكس تعريفات أخرى تناولت الأفراد كمتلقين سلبيين للتنشئة السياسية كما سبق[1].

ويُعرف «إدجار فور» التربية السياسية بأنها: إعداد الناشئة للتفكير الحر حول ماهية السلطة ومقوماتها، وحول العوامل المؤثرة فى المؤسسات أو المؤثرة فى المجتمع، وكذلك إعدادهم لفهم بنيات العالم الذى سوف يعيشون فيه ولأداء المسئوليات الحقيقية فى الحياة لكى لا تبقى أعينهم مُغمضة ولكى لا يستغلق عليهم فهم ألغاز هذا العالم، وألا يعمد المسئولون إلى تكوين نسخة واحدة من المواطنين المُطيعين للأوامر[2].

ومن التعريف السابق يتضح لنا ما يلى:

أ- أن هذا التعريف يهتم بالمستقبل من خلال حرصه على إعداد الناشئين لفهم ما يعتمل فى العالم - ككل - من متغيرات.. فهو تعريف مستقبلى إن صح التعبير.

ب- أنه يهتم بإعداد الناشئين لكى ينظروا إلى العالم بوصفه مترابط الأجزاء، ومن ثم يستوجب التعامل معه من خلال نظرة شاملة غير أحادية.

جـ- يتضح من التعريف خبرة «إدجار فور» فيما يبدو بالأنظمة السياسية السائدة فى العالم الثالث، ولعل هذا هو السبب الذى جعل تعريفه يكاد يأخذ شكل التوصية فى عبارته: «ألا يعمد المسئولون إلى تكوين نسخة واحدة من المواطنين المُطيعين للأوامر».

وهناك من يعرف التربية السياسية بأنها: هى العملية التى يُمارسها المجتمع، أفرادًا أو حزبًا أو دولة، سواء فى إطار نظام سياسى مقبول أو فى إطار نظام سياسى مرفوض، وذلك بهدف إكساب القيم والمبادئ والاتجاهات التى يؤمن بها المُربى، والمتصلة بالحياة السياسية وقضاياها الرئيسية، كالهوية والانتماء والولاء والقيادة والمشاركة والحريات والواجبات، وذلك عن طريق مختلف الوسائل والطرق والمؤسسات التربوية والتثقيفية المتاحة، سعيًا وراء الأهداف التى يرسمها الإطار الفكرى الذى ينطلق منه المربى[3].

---

(١) لا نقصد أن هذا هو ما يفرق بين التنشئة السياسية، والتربية السياسية.

(٢) إدجار فور - تعلم لتكون - ترجمة حنفى بن عيسى - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر - ١٩٧٦م - ط٢ - ص٢١٥

(٣) على حسن القريشى - دراسة تحليلية لمقومات التربية السياسية فى ضوء القرآن والسنة - رسالة دكتوراة (غير منشورة) جامعة عين شمس - كلية التربية - ١٩٨٦م - ص٢٦.

ومن التعريف السابق يتضح ما يلى:

أ- أن هذا التعريف يؤكد على وجوب أن تنهض التربية السياسية بواجبها «إكساب القيم والمبادئ.. إلخ» سواء كان النظام السياسى مقبولاً أو مرفوضًا.

ب- ولعل هذا هو السبب الذى جعله يفتح لها العديد من الطرق والوسائل لكى تنفذ منها إلى تحقيق غايتها ولكنه يعود فيحتاط لنفسه، أو لعله لا يريد أن يشقُق على التربية السياسية، فيذكر كلمة «المتاحة».

جـ- أنه يجعل الاتجاهات مثلها مثل القيم، يمكن إكسابها للأفراد عن طريق التربية السياسية[1].

د- أنه لم يذكر المراحل العمرية التى تستهدفها التربية السياسية.

هـ- ركز التعريف على الواجبات بُغية أن يتحمل كل فرد مسئولياته تجاه وطنه وتجاه الآخرين، ولم يذكر شيئًا عن الحقوق كما كنا نتوقع - لكثرة اقتران الحقوق بالواجبات عند التحدث عن إحداها - وهو هنا يتفق مع «عباس محمود العقاد» الذى يذكر فى فصل «الحقوق والواجبات» ما يلى:

إنه إذا كثرت المطالبة بالحقوق قل العمل بالواجب، لأن البلد الذى يعمل فيه كل إنسان واجبه لا يضيع فيه حق من الحقوق ولا تدعو فيه الحاجة إلى المطالبة بها أو الشعور بنقصها[2]، ويضيف أيضًا:

إن الشعوب المُقصرة فى واجباتها تستريح إلى من ينفخ لها فى بوق الحقوق ويسكُت أمامها عن ذكر الواجبات، ومن هنا يكثر فيها الدجالون الذين يجمعون الثروات بالألوف (أصبحت الآن بالملايين!) ويقومون ويقعدون بالرثاء لخصاصة الفقراء ويكثر فيها الدجالون الذين ينهون عن الخمر والشهوات وهم غارقون فى الخمر والشهوات، ويكثر فيها الدجالون الذين يرفعون الصوت بإنصاف هؤلاء والعطف على هؤلاء وهم لا يخسرون كثيرًا ولا قليلاً بذلك العطف ولا بذلك الإنصاف[3].

وهناك من يطلق على «التربية السياسية» مصطلح التطبيع السياسى أو «التسييس»، وسنكتفى بذكر التعريف التالى لأنه ينطبق عليهما معًا.

---

(١) انظر تعريف إسماعيل على سعد السابق ذكره. (نقصد أنه هو أيضاً ذكر الاتجاهات مع القيم التى يمكن إكسابها).

(٢)، (٣) عباس محمود العقاد - على الأثير - دار المعارف - القاهرة - ١٩٨٥م - ص٢١٠، ٢١٥، ٢١٦.

التطبيع السياسى Political Socialization :

هو العملية التى يتعلم من خلالها الفرد أنماط السلوك السياسى السائد فى مجتمعه وهى عملية تهدف إلى حفظ المؤسسات والتقاليد السياسية القائمة، [1] وبمعنى آخر فإن دور التطبيع السياسى هو الحفاظ على الوضع السياسى ونظامه السائد، ولهذا، فمن المنطقى أن يوجه التطبيع كل اهتمامه إلى الاتجاهات وأنماط السلوك الخاصة بالشرعية السياسية وسلوكيات الانتخابات والاتجاه الإيجابى نحو السلطة[2] وما نحو ذلك من أنشطة تساعد على استقرار الوضع السياسى فى المجتمع.

وواضح أن هذا التعريف كما ينطق بذلك عنوانه «التطبيع السياسى» يتناول التربية السياسية بوصفها عاملاً يساعد على التطبيع السياسى للأفراد ويهتم بوجود التفاهم حول السلطة من أجل الحفاظ على الاستقرار السياسى القائم.

ويتبين لنا من كل التعريفات السابقة ما يلى:

أ- أن التربية السياسية فى جوهرها هى غرس القيم والاتجاهات والمعتقدات فى نفوس الصغار لنقلها عبر الأجيال، وأنها عملية تبدأ فى مرحلة مبكرة من العمر وتستمر طوال حياة الفرد.

ب- أنها عملية تحدث داخل إطار الثقافة السياسية للمجتمع، إذ تستمد قيمها من قيمه بطبيعة الحال.

وترتيبًا على ما سبق، نظرت هذه الدراسة إلى التربية السياسية بوصفها منظومة من القيم، وقبل الحديث عن هذه القيم وأهميتها، يجدر بنا أولاً التعرض إلى التعريف بكل من مصطلحى الثقافة السياسية، والاتجاهات اللذين ظهرا لنا ضمن بعض تعريفات التربية السياسية التى أوردناها منذ قليل:

الثقافة السياسية Political culture :

هى أحد أفرع الثقافة العامة للمجتمع وتتأثر بالنظام الثقافى العام على الرغم مما تتمتع به من استقلال[3].

---

(1) Kenneth P.langton: Political Socialization N.y. axford university press, London, 1969, P.4

(2) I bid, P.5

(3) Peter Merkl, Modern Comparative Politics New York, Holt, Rimehart and Winston, inc 1970, P149

أما لوسيان باى Lucian pye عالم السياسة الأمريكى المعاصر فيعرفها بأنها: مجموع الاتجاهات والمعتقدات والعواطف التى تعطى شكلاً ومعنى ونظامًا للعملية السياسية، وأنها مجموعة القواعد السياسية والاجتماعية الثابتة والمستقرة التى تحكم تصرفات أعضاء النظام السياسى[1].

ويعرفها «سيدنى فربا Sidney Verba » أستاذ العلوم السياسية بالولايات المتحدة الأمريكية بأنها المعتقدات والرموز التعبيرية والقيم التى تحدد الموقف الذى يحدث الفعل السياسى فى إطاره[2].

وينظر «إريك روم Eric Rome» أستاذ العلوم السياسية البريطانى إلى الثقافة السياسية بوصفها القيم والمعتقدات والاتجاهات العاطفية للأفراد تجاه ما هو كائن فى العالم السياسى[3].

ويؤكد «ميشيل كارتس Michae curtis» على نسبية الثقافة السياسية لأى مجتمع، لأنها لا تعرف ثباتًا مطلقًا ولكنها تتعرض للتغير حتى ولو كان بطيئًا، وقد يحدث هذا التغير نتيجة لما يلى:

أ- الجهود الحكومية المُخططة التى تعمل على تلقين المواطنين قيمًا جديدة.

ب- المتغيرات الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية التى يشهدها المجتمع[4].

الثقافة العامة :

وما دُمنا قد علمنا الآن أن الثقافة السياسية هى أحد أفرع الثقافة العامة، فالأجدر بنا أن نتعرض أيضًا لتعريف الثقافة، ونرجئ قليلاً الحديث عن الاتجاه.

ففى تقديمه لكتابه «الثقافة والمجتمع»، يقول «رايموند وليامز» إن لفظة الثقافة هى إحدى خمسة ألفاظ (الألفاظ الأربعة الأخرى هى: الصناعة، الديمقراطية، الطبقة، الفن) بدأ استخدامها لأول مرة فى اللغة الإنجليزية فى أواخر القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر، وإن معانيها قد تغيرت تبعًا لما حدث من تغير شامل فى طرائق «تفكيرنا» المميزة

(1) Lucian Pye: Political culture, in International Encyclopedia of social Sciences, 1968, Vol. 12, P.218

(2) Sidney Verba: Comparatine Political Culture, in Lucian Pye and Sidney Verba (eds): Political culture and political Development (New jersey Princeton university press, 1965) P.513

(3) Eric - Rome, Modern Politics: An Introduction to Behavior and Institutions, London Routledge & Regan Paul, 1969, P.12.

(4) Michael Curtis, Comparative Government and Politcs, New York Harper and Row Publishers, 1968, PP.25-26

التى تتصل بحياتنا العامة - أى فيما يختص «بمؤسساتنا» الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وتبعًا للتغيرات التاريخية الكبرى.

وينتقل «وليامز» مع الثقافة راصدًا تغير معناها من أنها كانت تعنى اتجاه النمو الطبيعى، ثم أصبح معناها يدل على عملية التدريب الإنسانى، أى تهذيب شىء ما فى العادة، ثم تغير معناه فى القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، فأصبحت تعنى على التوالى:

أولاً: حالة أو عادة عقلية عامة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بفكرة الكمال الإنسانى.

ثانيًا: الحالة العامة للتطور الفكرى فى مجتمع بأسره.

ثالثًا: الكيان العام للفنون.

رابعًا: وفى أواخر القرن الثامن عشر أصبحت تعنى طريقة شاملة للحياة، مادية، عقلية، وروحية. ويقول «وليامز» إن الثقافة كانت تعنى فى كثير من الأحيان العداء أو الحيرة[1].

ويوجه «تالكوت بارسونس Talcott parasons» انتباهنا إلى عدم وجود تعريف محدد ومتفق عليه للثقافة، لا فى الكتابات الأنثروبولوجية، ولا فى السوسيولوجية، غير أن عدم الاتفاق بين الدارسين حول تعريفها لم يَحُل دون وجود بعض نقاط الالتقاء، فمن جهة نجد أن الثقافة تضم - فيما تضم - بعض القيم والاتجاهات والأنماط السلوكية التى يكتسبها الأفراد باعتبارهم أعضاء فى مجتمع ما، ومن جهة أخرى لا يعنى القول بوجود ثقافة عامة للمجتمع أن كل العناصر الثقافية بالنسبة للأفراد متماثلة، وذلك لأنه يبقى دائمًا هامش من الاختلاف الثقافى بين هؤلاء الأفراد بفعل عوامل معينة مثل: العِرق والإقليم والمهنة والمستوى الاقتصادى[2].

وهناك نقطة التقاء ثالثة تتمثل فى أن الثقافة ليست شيئًا فطريًا يولد مع الفرد ولكنها مكتسبة - بالإضافة إلى أن ثقافة المجتمع تتأثر بأوضاعه الطبيعية وما يسوده من أنظمة اقتصادية واجتماعية وسياسية، وبالمثل تتأثر هذه الأنظمة بدورها بثقافة المجتمع، فإما أن تساعد على استمراره أو تساعد على تغييره[3].

ويذكر «هادى نعمان الهيتى» أن الثقافة تشتمل على أنماط السلوك التى يكتسبها الإنسان مشاركًا فيها أعضاء مجتمعه أو هى كل ما يتعلمه الإنسان ويتصرف على أساسه مشاركًا

---

(١) رايموند وليامز - الثقافة والمجتمع (١٧٨٠ - ١٩٥٠) الهيئة المصرية العامة للكتاب - الألف كتاب «الثانى» - العدد الخامس - ١٩٨٦م - ص٧ - ١١

(٢) Talcoot parsons, the Social System, London, the free press of Glencoe, 1964, P.15

(٣) Ralph linton, the Cultual Back ground of personaliy, London, Routledge and Regan Paul, Ltd., 1968, PP.21-25

الآخرين فيه، إذ إنها نمط للسلوك الإنسانى يتبعه أعضاء المجتمع، إضافة إلى كونها نمطًا من الأفكار والقيم التى تدعم ذلك السلوك، حيث إن كل عنصر من عناصر الثقافة يتضمن سلوكًا، ويقول «الهيتى» إن الثقافة لها بعدان هما:

أ- بُعد معنوى: يتمثل فى كل ما هو قيمى أو فكرى.

ب- بُعد مادى: ويتمثل فى جميع الأشياء المادية التى يستخدمها أو يصنعها أعضاء المجتمع، كالمبانى والأدوات والألبسة ووسائل المواصلات.. إلخ[1].

وما دمنا قد تعرضنا للحديث عن ثقافة المجتمع فلا يجب أن يفوتنا الحديث عن ثقافة الأطفال، خاصة وأنها تشكل لُب الموضوع الرئيسى لهذه الدراسة، فضلاً عما يظهر فى ثقافة الأطفال من ملامح لثقافة المجتمع (فالمجتمع الذى يولى أهمية كبيرة لقيمة معينة فإنها تظهر فى العادة فى ثقافة الأطفال)[2].

هذا على الرغم من أن ثقافة الأطفال هى إحدى الثقافات الفرعية فى المجتمع التى تنفرد بمجموعة من الخصائص والسمات العامة، فهى ليست مجرد تبسيط ولا تصغير للثقافة العامة للمجتمع، وإنما هى ذات خصوصية فى كل عناصرها[3].

وهذا يعنى أن ثقافة الأطفال على الرغم من كونها جزءًا من ثقافة المجتمع إلا أنها تختلف عنها، ويرجع ذلك إلى:

أولاً: أن كل مجتمع يعمل على نقل ثقافته إلى الأطفال، لكن الأطفال فى كل جيل لا يمتصون غير جوانب محددة من ثقافة مجتمعهم، بالإضافة إلى أنهم يحورون فيها ويضيفون إليها، بمعنى أن الأطفال يمتصون الثقافة بطرقهم الخاصة.

ثانيًا: أن المجتمع لا يستطيع أن يسيطر على المضمون الثقافى الذى يلتقطه الأطفال، حيث إن الأطفال يمتصون كثيرًا من المعانى بشكل غير مقصود من قبل الكبار.

- ولعل هذا ما يفسر السبب الذى يجعل ثقافة الأطفال فى كل جيل تختلف - إلى حد ما - عن ثقافة الأطفال فى الجيل السابق، وهو ما يفسر الشكوى الدائمة التى تصدر عن الآباء فى كل جيل من أحوال أطفالهم، فلقد عُثر على ورقة بردى تعود إلى أيام الفراعنة كتب عليها أحد الآباء متحسرًا:

---

(١) هادى نعمان الهيتى - ثقافة الأطفال - عالم المعرفة - المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب - الكويت - العدد (١٢٣) مارس ١٩٨٨م - ص٢٥، ٢٦

(٢) المرجع السابق - ص٢١

(٣) المرجع السابق - نفس المكان.

«آه.. لقد فسد هذا الزمان.. إن أولادنا لم يعودوا كما كنا أنقياء.. إن كل واحد منهم يريد أن يؤلف كتابًا»[1].

تعريف الاتجاه :

وبعد هذه الإطلالة العاجلة على ثقافة الأطفال، مرورًا بالثقافة السياسية العامة للمجتمع، نعود إلى الاتجاهات وتعريفها لما لها من صلة بالقيم، قبل الحديث عما تنطوى عليه القيم من أهمية.

فالاتجاه كما يعرفه «سعد عبدالرحمن» هو: «تركيب عقلى عصبى أحدثته الخبرة الحادة المتكررة، ويتميز هذا التركيب بالثبات والاستقرار النسبى»، وبمعنى آخر فهو «حالة عقلية نفسية لها خصائص ومقومات تميزها عن الحالات العقلية والنفسية الأخرى التي يتناولها الفرد فى حياته وتفاعله مع الآخرين - وهذه الحالة تدفع بالفرد إلى أن ينحو إلى أو ينحو عن مواقف وعناصر البيئة الخارجية»[2]. وفى معرض شرحه لهذا التعريف يقول سعد عبدالرحمن: إن هذه الحالة العقلية النفسية أو الاتجاه النفسى الإطار المُسبق الذى يستخدمه الفرد فى إصدار أحكامه وتقييمه بالنسبة لما يتعامل معه من مواقف، فهى حالة (مع) أو (ضد) ويمكن أن نلاحظ ذلك فى اقتراب وحب شعب لشعب آخر، أو كراهية جماعة لجماعة أخرى، والتعصب ضدها[3]. ويتكون الاتجاه النفسى عند الفرد ويتطور من خلال التفاعل المتبادل بين هذا الفرد وبيئته بكل ما فيها من خصائص ومقومات، وتكوين الاتجاه النفسى بغض النظر عن كونه سالبًا أو موجبًا، إنما هو دليل على نشاط الفرد وتفاعله مع البيئة[4].

ويؤكد «سعد عبدالرحمن» على مسئولية التطبيع الاجتماعى أو التعليم الاجتماعى أو التنشئة الاجتماعية فى تكوين الاتجاهات وتنميتها وتأكيدها أو محوها وإزالتها أو تغييرها، وقد يتكون الاتجاه عن طريق التلقين.. أى عن طريق نقل الخبرة بصورة غير مباشرة إلى الفرد كأن تحكى الأم لأبنائها عن شعب بعينه أو جماعة بعينها حيث يتكون لدى هؤلاء الأطفال نوع خاص من الاتجاه نحو هذا الشعب وتلك الجماعة، ومع قصص الأم يعيش الأطفال بلا شك خبرة انفعالية حادة، سواء كانت سارة مثل قصص الشاطر حسن، أو كانت غير سارة مثل قصص شعوب آكلى

---

(١) ص٣٣، ٣٤.

(٢) ، (٣) سعد عبدالرحمن - القياس النفسى - مكتبة الفلاح - الكويت - ١٩٨٢ - ص٤٣٤.

(٤) المرجع السابق - ص٤٣٩، انظر نفس الصفحة والصفحات التى بعدها للتعرف على المراحل التى يمر بها تكوين الاتجاه النفسى.

لحم البشر[1]. ويستشهد بصورة يرويها «سيمبسو وينجر» للاستدلال منها على أن طبيعة العلاقات السائدة بين أفراد المجتمع أو بين جماعتين - مثلاً - تكون أيضًا مسئولة عن تكوين الاتجاهات النفسية، فلقد كان اليهود أغنياء يسيطرون على المقدرات الاقتصادية لبعض المجتمعات الأوربية، وكانت الوظيفة الرئيسية لليهودى فى أى مجتمع من هذه المجتمعات هى وظيفة المُرابى، وعندما تكونت مجتمعات المدنية فى القرنين العاشر والحادى عشر وأصبحت الحاجة مُلحة فى طلب رأس المال، سواء للتجارة أو للإنشاء والتعيمر، نشط اليهود فى عمليات الإقراض والربا - منتهزين فرصة تحريم الكنيسة للربا على الرعايا المسيحيين - فتمكن اليهود من أن يتحكموا فى المجتمع الأوربى اقتصاديًا، سواء بمنع الإقراض أو برفع سعر الفائدة، وهنا تكونت الاتجاهات المضادة لهم من قبل المجتمعات الأخرى[2].

هذا عن الاتجاه وكيفية تكوينه، فماذا عن العلاقة بينه وبين القيمة؟

العلاقة بين الاتجاه والقيمة :

فى الفصل التاسع «نحو نظرية أخرى لتفسير سلوك الإنسان» من كتابه «السلوك الإنسانى» يوضح «سعد عبدالرحمن» هذه العلاقة كعلاقة جدلية فيما بينهما، فقد تكون القيمة هى محط الاهتمام الأول بالنسبة للفرد، فيأخذ الاتجاه المرتبة الثانية، وعندما يصبح الاتجاه هو محط اهتمام الفرد الأول تنزل القيمة إلى المرتبة الثانية، وهكذا[3].

وقبل الحديث عن أهمية القيم، يجدر بنا أن نوضح أن هذه الدراسة سوف تركز فى تعريفها للقيم على نحو ما عرفها به «سعد عبدالرحمن»، وبناء عليه فليس ثمة ضرورة لذكر العديد من تعريفاتها، إذ يرى أنها مجموعة من الديناميات التى توجه سلوك الفرد فى حياته اليومية، وهى تمثل الوحدات المعيارية فى الضمير الاجتماعى للفرد الذى يستخدمه فى الحكم على الأحداث والأشياء، مادية كانت أو معنوية[4].

وهى بهذا المعنى تكون:

أ- تنظيمًا خاصًا للخبرة الناتجة والمتكونة عند الفرد فى أثناء تفاعله مع عناصر بيئته فى مواقف الاختيار والمفاضلة[5].

---

(١) سعد عبدالرحمن - السلوك الإنسانى - تحليل وقياس المتغيرات - مكتبة القاهرة الحديثة - القاهرة - ص٥٢٤

(٢) المرجع السابق - ص٥٢٥

(٣) المرجع السابق - ص٥٩٩-٦١٢

(٤) ، (٥) المرجع السابق - ص٥١٠

ب- مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بسلوك الفرد فى كل مواقف حياته، إذ تكمن خلف هذا السلوك، وتوجهه لتعطيه المعنى والنوعية[1].

ويترتب على هذين المعنيين ما يلى:

أن مجموعة القيم السائدة فى جماعة من الجماعات تمثل دائمًا نوعًا ثابتًا من الضغوط الاجتماعية التى تؤثر على سلوك الإنسان تأثيرًا مباشرًا، وتعليل ذلك أن معظم القيم فى جميع المجتمعات الإنسانية مشتقة من المواقف أو المصادر ذات القدسية الخاصة، مثل الأديان والعقائد وتراث الآباء والأجداد، ولذلك نجد أن مثل هذه الضغوط الاجتماعية التى تمثلها القيم ذات عمق وأثر كبير فى حياة الأفراد[2].

أهمية القيم :

وربما كان التعريف السابق للقيم هو أفضل مدخل للحديث عن أهميتها البالغة، وربما كان الأجدر بنا أن نتحدث أولاً عن نشأة القيم فيقول «برستد»: إن المصريين القدماء قد عرفوا نظامًا خلقيًا عبروا عنه بكلمة «ماعت» التى يريدون بها الحق والاستقامة والعدل والصدق، وكان هذا النظام الخلقى عندهم هو القوى المسيطرة، خاصة عندما نضيف إليه الضمير، وهكذا نجد أن المصريين القدماء هم المكتشفون الأوائل للأخلاق[3].

وهكذا يؤكد لنا «برستد» أن النظام الأخلاقى والمُثل الاجتماعية كانت عند المصريين القدماء أقدم بكثير من التوراة، ذلك لأن «التقدم الحضارى فى الممالك التى تحيط بفلسطين كان أقدم بعدة آلاف من السنين من التقدم العبرى، ولقد أصبح الآن من الواضح، الجلى أن التقدم الاجتماعى والخلقى الناضج الذى أحرزه البشر فى وادى النيل الذى يُعد أقدم من التقدم العبرى بثلاثة آلاف سنة، قد ساهم مساهمة فعلية فى تكوين الأدب العبرى الذى نسميه نحن «التوراة»، وعلى ذلك فإن إرثنا الخُلقى مشتق من ماض إنسانى واسع المدى أقدم بدرجة عظيمة من ماضى العبرانيين، وإن هذا الإرث لم ينحدر إلينا من العبرانيين، بل جاء عن طريقهم.

والواقع أن نهوض الإنسان إلى المثل الاجتماعية قد حدث قبل أن يبدأ ما يسميه رجال اللاهوت بعصر الوحى بزمن طويل وأن هذا النهوض نتيجة للخبرة الاجتماعية التى مارسها

---

(١) المرجع السابق - ص٥١٠

(٢) المرجع السابق - ص٥١٠- نفس المكان

(٣) جيمس هنرى بريستد - فجر الضمير - ترجمة سليم حسن - سلسلة الألف كتاب - مكتبة مصر - القاهرة - العدد (١٠٨) - ١٩٥٦م - ص٤٢٤ - ٤٢٥

الإنسان نفسه ولم يزج من الخارج[1].

ولعل مما يبين أهمية القيمة هو ارتباطها فى كل عصر من العصور بما يسوده من نظم اقتصادية وسياسية واجتماعية، ففى الإمبراطورية الرومانية - على سبيل المثال - سادت قيمة اللذة وحب الشهوات حتى يقال إن أهل الصفوة منهم كانوا بعد أن يملئوا بطونهم بأشهى الأطعمة يعمدون إلي إخراجها من أفواههم - قبل هضمها - حتى تتسنى لهم الفرصة لالتهام ومضغ الأطعمة مرة أخرى لما يجدونه فى التهامها من متعة ولذة.

ومن الطريف أن يذهب البعض إلى القول بأن سيادة هذه القيمة - بالإضافة إلى عوامل أخرى بالطبع - هى التى أدت إلى إضعاف تلك الإمبراطورية وتفكيك أوصالها!

فإذا ذهبنا إلى عرب الجاهلية، لوجدناهم يُعلون من شأن بعض القيم مثل الشجاعة، والمروءة، والكرم (حام الطائى يُعد مثلاً للأخيرة منها) واشتهر عنهم أن الفرد منهم إذا جاء خصمه يريد قتاله ووجده نائمًا فإنه لا يغدر به وإنما يوقظه حتى يستطيع أن يدافع عن نفسه.

فإذا جئنا إلى الإسلام وحاولنا استقصاء أهم القيم التى استعان بها فى فتوحاته، ولا نقصد منظومة القيم التى يحفل بها الدين الإسلامى مثل العدالة، المساواة، بغض النظر عن الجنس أو العرق (لا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى) والأمانة.... إلخ، فتلك لا تعمل إلا بعد الانتهاء من الفتح واستقرار المسلمين فى البلدان التى فتحوها، لوجدناها قيمتين اثنتين هما: التقشف، وعدم التعلق بالحياة الذى يظهر فى حرص المسلمين على نيل الشهادة، وكلتاهما تندرجان تحت قيمة واحدة هى «قوة العقيدة» التى يرى «مونتجمرى» أنه لولاها لما استطاع المسلمون أن يحرزوا النصر على الإمبراطورية الرومانية التى تفوقهم عتادًا وعُدة ومهارة قتالية[2].

وكان المسلمون الأوائل يحرصون على أن يتيحوا الفرصة لأهل البلاد التى يفتحونها لكى يستطلعوا بأنفسهم ما يأتى به دينهم الإسلامى من قيم عزيزة، حتى يسهل لهم الفتح من ناحية، وتدب الطمأنينة فى نفوس أهل البلدان التى يغزونها من ناحية أخرى.

ففى بداية الفتح الإسلامى لمصر حاصر المسلمون حصن «بابليون»، ثم اقتحموه، وعندئذ دب الخوف في نفوس «المقوقس» زعيم القبط ورجاله، فأرسل المقوقس إلى عمرو بن العاص بعض رُسله ليدعوه إلى الصلح، فلما جاء الرُسل إلى عمرو استبقاهم عنده يومين وليلتين، حتى خاف «المقوقس» أن يكونوا قد قُتلوا وقال لأصحابه: أرأيتم أنهم يستحلون فى دينهم حبس الرُسل

---

(١) المرجع السابق - ص١٣.

(٢) مونتجمرى - الحرب عبر التاريخ - ترجمة فتحى عبدالله النمر - الأنجلو المصرية - القاهرة - ص١٨٨- ١٩٨. وقد صدقت المخابرات الحربية على نشر هذا الكتاب عام ١٩٧١م.

وقتلهم؟ ولكن عمرو كان قد حجز الرُسل عنده لكى يروا بأنفسهم حال المسلمين، وما هم عليه من قوة وإيمان.

وعاد رُسل المقوقس إليه، فلما سألهم عن حال العرب (المسلمين) قالوا:

«رأينا قومًا الموت أحب إلى أحدهم من الحياة والتواضع أحب إليهم من الرفق، ليس لأحدهم فى الدنيا رغبة ولا نهمة، وإنما جلوسهم على التراب وأكلهم على ركبهم وأميرهم كواحد منهم ما يُعرف رفيعهم من وضيعهم ولا السيد من العبد، وإذا حضرت الصلاة لم يتخلف عنها منهم أحد، يغسلون أطرافهم بالماء، ويخشعون فى صلاتهم»[1].

فإذا تأملنا ما قاله الرُسل للمقوقس لوجدناه عبارة عن قيم مرصوصة بجانب بعضها البعض، فكل جملة تحمل قيمة، تبين ما كان يتحلى به المسلمون الأوائل، ولعلنا لاحظنا أن من بينها قيمتى التقشف، وحب الشهادة والجهاد وعدم التعلق بالحياة.

يخصص «زكى نجيب محمود» فصلاً من كتابه «وجهة نظر» يتحدث فيه عن أهمية القيم تحت عنوان «أزمة القيم فى عصر الانطلاق»، يقول فيه إن المجتمع المصرى ما يزال يعانى من عدم التقدير لقيمتين مهمتين هما:

* **قيمة الزمن.**
* **والتفاوت الطبقى بين العاملين.**

وكلتاهما تخلفتا فى المجتمع منذ المرحلة التى كان يسوده فيها اقتصاد الزراعة أو مرحلة العُرف والتقليد، فبالنسبة للقيمة الأولى «قيمة الزمن» لم يكن مهمًا أن يجىء الرى للزرع مبكرًا ساعتين أو متأخرًا ساعتين، فلن يؤثر ذلك كثيرًا على نموه، ويستشهد الكاتب بمقولة قرأها للورد كرومر فى كتابه «مصر الحديثة» حيث يقول إنه على يقين من أن مصر لن تتحول فى أى يوم من الأيام بلدًا صناعيًا. لسبب عجيب هو أن الصناعة ترتكز فى أساسها على دقة التوقيت، على حين أن المصريين تنقصهم هذه الدقة!!

وعن القيمة الثانية «التفاوت الطبقى بين المواطنين» فيذكر الكاتب أنها تخلفت عن مرحلة العرف والتقليد، لأن الزراعة بطبيعتها كانت تتطلب عندئذ: صاحب أرض يسود، وجماعة من الفلاحين يفلحون له الأرض ويُسادون، وليس من المعقول عندئذ أن يتساوى فى العُرف سيد ومسود، فللسيد معاملة، وللمسود معاملة أخرى دون أن يحس السيد أو المسود شذوذًا فى هذا التفاوت.

---

(١) محمد عبدالغنى حسن - المعاهدات والمهادنات فى تاريخ العرب - المكتبة الثقافية - الدارالمصرية للتأليف والترجمة العدد (١٦٠) - يوليو ١٩٦٦م. للاستزادة انظر ص٣٦، ٣٧، ٣٨، ١١٥، ١١٦، ١١٧.

ويقول الكاتب: ونحن فى مرحلة الانطلاق مازلنا نعانى من ازدواج القيم، فنحن مشدودون اليوم من قديم وجديد، نعمل بأجسادنا على نحو، ونفكر بعقولنا، ونحس بقلوبنا على نحو آخر، كمن يعزف على القيثارة لحنًا لكنه يغنى لحنًا آخر.

وهكذا نجد فى مجتمعنا قيم العُرف والتقليد بجانب القيم التى تقتضيها حياة العلم والصناعة، فى الأولى تكون الأولوية لمن يملك، وفيها تواكل واستسلام للقدر، وفى الثانية تكون فيها الأولوية لمن يعمل على من لا يعمل، وفيها الاعتداد بحرية وإرادة الإنسان والتسليم بنتائج العلم، فى الأولى تغليب للوجدان على منطق العقل وفى الثانية تغليب للعقل على مشاعر الوجدان، فى الأولى شخصية ضائعة هضيمة لمن يلتهمها، وفى الثانية تثبيت للشخصية واعتزاز بها فى غير صلف أعمى، فى الأولى قبول للواقع كما يقع لأنه من صنع القدر، وفى الثانية تغيير للواقع عما وقع لأنه من صنع أيدينا.

وإزاء هذا الازدواج فى القيم يدعو زكى نجيب محمود إلى ضرورة أن نستشعر الأزمة ونخلقها خلقًا لكى نكشف الغطاء عما فى أنفسنا من ازدواج فى القيم ولن يتأتى ذلك إلا إذا أحدثنا ثورة فى القيم كما أحدثناها فى الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، ويلقى بعبء هذه الثورة على رجال الفكر والأدب، ويدعوهم إلى وجوب الاتفاق فيما بينهم حول تصور واضح للقيم الجديدة، يعملون معًا على نشرها فيما يكتبون من قصص أو مسرحيات أو قصائد شعرية[1].

ويرى أحمد بهاء الدين أن القيم تنطوى على أهمية كبرى - رغم أها تبدو للبعض نوعًا من الترفيه الشكلى، لأنها ليست أشياء مادية - لأن الواقع يدل على أن الحاجة إليها صارت ماسة بل ومتفاقمة، وهو يعطى أهمية خاصة لثلاثة قيم يرى أنها لو تحققت لتغلبت الأمة العربية على ما يواجهها من تحديات داخلية تفوق فى خطورتها التحديات الخارجية، ذلك لأن هذه التحديات الداخلية هى تحديات فينا وفى نفوسنا ومجتمعاتنا (فإننى أعتقد أنه لو استقامت أمور الأمة العربية الداخلية وحياتها مع نفسها لتغير الموقف تمامًا بالنسبة لكل شىء وحتى التحديات الخارجية سوف يتغير وضعها وسوف تسهل مواجهتها إلى حد بعيد).

أما هذه القيم الثلاث فهى:

١- **الديمقراطية** وحرية الرأى.

٢- **العقلانية:** ولا يعنى ذلك إلغاء العاطفة، فالعاطفة فى حياة الشعوب أمر أساسى، فحب الوطن عاطفة وحب العدل عاطفة، إنما علينا أن نقيم فكرنا وتصرفاتنا وسياستنا كلها على

---

(١) زكى نجيب محمود - وجهة نظر - الأنجلو المصرية - القاهرة - ١٩٦٧م - ص٢٢٤ - ٢٢٣

القلب والعقل معًا.

٣- **الشرعية:** وهى ما تجعل الحكم يستحوذ على إقناع الشعب بأحقية السلطة وجدارتها، لأن هذا الاقتناع هو جوهر الشرعية ومغزاها، ويظل الحكم فى حاجة إلى الشرعية حتى لو أحاط نفسه بكل أشكال السطوة والرهبة والنفوذ وحتى لو أحاط نفسه بعشرات الدساتير والقوانين[١].

أما عباس محمود العقاد، فإنه يُعلى من شأن قيمتى الإرادة والحرية، ويرى أن عبدالرحمن الكواكبى كان مُحقًا عندما اختصهما بالتمجيد والتقديس، واستدل العقاد من هذا الاختصاص على مقدرة الكواكبى على إدراك مساوئ الاستبداد وفطنته مواطن ضرره ومواطن علاجه، فلا الشجاعة ولا الكرم ولا العفة ولا المروءة تصور الخُلق المطلوب فى مناضلة الاستبداد كما تصوره الإرادة والحرية، ولابد أن تقترنا معًا لتمام الأهبة فى ثورة الأمة على المستبد[٢].

القيم والتنمية :

وعن حاجة التنمية للقيم يقول «جوليه» فى الفصل السابع «نظام للدعم الدولى لتلبية الحاجات الأساسية» والمنشور ضمن برنامج الأمم المتحدة للبيئة: إن خطط التنمية التى يصنعها قادة العالم الثالث تحتاج إلى قدر كبير من التكامل يجمع بين قادة متحمسين لخدمة الشعب، وبين شعب راغب فى التضحية وفى تأييد الإستراتيجية التى صاغتها قيادته، وهذا التكامل يقوم على الاتفاق على القيم التى يتعين أن تلهم السياسة الاجتماعية قيمًا مثل: العدالة، الاعتراف بالاختلافات الإقليمية، والأهمية البالغة لمشاركة الأغلبية فى كل مراحل النمو...إلخ.

وهذه القيم بدورها ينبغى أن تُترجم إلى إستراتيجيات تنمية متماسكة تجسدها، فمثلاً لو أن أمة أعلنت عن عزمها تحقيق الاعتماد على الذات، فربما تعين عليها أن تقبل إجراءات تقشفية معينة نظرًا لأن العديد من المساعدات والقروض الخارجية لن تصبح متاحة إلا بكثير من الشروط المقيدة، وبالتالى فإن الرغبة فى العيش من دون هذه الموارد المقيدة هى مطلب أساسى من متطلبات الاعتماد على الذات، وينبغى أن تؤدى القيم الأساسية المختارة وإستراتيجيات التغيير المتبقية فى النهاية إلى معايير متسقة لحل المشكلات فى مختلف الميادين[٣].

---

(١) أحمد بهاء الدين - شرعية السلطة فى العالم العربى - مجلة العربى - وزارة الإعلام - الكويت - العدد ٢٤٢ - يناير ١٩٧٩م - ص٦ - ١٣

(٢) عباس محمود العقاد - عبدالرحمن الكواكبى - دار نهضة مصر - القاهرة - ١٩٨٦م - ص١٨٠.

(٣) جوليه - نظام للدعم الدولى لتلبية الحاجات الأساسية: حاجات الإنسان الأساسية فى الوطن العربى - برنامج الأمم المتحدة للبيئة - ترجمة عبدالسلام رضوان - عالم المعرفة - المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب - الكويت - العدد (١٥٠) يونيو ١٩٩١م - ٤١٩ - ٤٢٦.

القيم والتكنولوجيا :

ويقول «جوليه» إن القول بأن هناك رابطة حيوية تربط بين القيم وإستراتيجيات التنمية، هو قول غير كاف، فالرابطة ينبغى أن تتسع لتشمل صياغة المعايير الخاصة بالسياسة والتكنولوجيا، ذلك أن فن صناعة السياسات، ومنها السياسة التكنولوجية يرتبط بإستراتيجيات التنمية وبالقيم التى يرغب المجتمع فى دعمها ليساعده على الدخول فى العالم الحديث، وقد لخص «ماوتسى تونج» هذه الرابطة على النحو:

* القيم توجه السياسة.
* والسياسة توجه الاقتصاد.
* والاقتصاد يوجه التقنية.

وذلك لأن قيمًا مثل المساواة الاجتماعية وكرامة العمل اليدوى، والاعتماد على الذات، والتضامن المعنوى حول شعار «خدمة الشعب» هى فى موقع القلب من مهمة بناء «وعى ثورى»[1]، لكن هذه القيم يتعين أن تترجم إلى إستراتيجيات للتنمية، وبالتالى فقد ضمت المصانع العمال غير المهرة من أجل تعزيز المشاركة الجماهيرية فى صنع القرارات المتعلقة بالإنتاج، وبدلاً من استيراد قطع غيار مكلفة من الخارج ترتجل مواد متوفرة محلية وتعطى الأولوية لتوفير فرص العمل على زيادة الكفاية الإنتاجية إلى الحد الأقصى، وهكذا ببساطة يتم إقامة صلة حيوية بين القيم المستهدفة، والإستراتيجية المتبعة والتكنولوجيات المنتقاة[2].

القيم والنظام العالمى الجديد:

ومما يوضح أهمية القيم أن ما أصبح يُسمى بالنظام العالمى الجديد لم يجد أفضل من بعضها لكى يرتكز عليه فى توجهاته وفى إيضاح طبيعة العصر الذى نعيش فيه، فيقول «محمد سيد أحمد» فى كلمته التى ألقاها بقاعة محاضرات مجلس المدينة تلبية للدعوة التى وجهتها له «جمعية أكسفورد للشرق الأوسط» إن الغرب يصف النظام الدولى الجديد بأنه نظام يقوم فى الأساس على «منظومة قيم» هى الديمقراطية، وحقوق الإنسان، واقتصاد السوق، ولكن العرب يشعرون بأن هذا «النظام» إنما يقوم فى الأساس على «مجموعة مصالح» هى مصالح الدول العظمى وأن نسبة النظام إلى «منظومة قيم» ما هى إلا غطاء لتحقيق أوسع حشد عالمى ممكن

(١) من المؤسف أن يشعر المرء بأن هذا القول يُعد الآن نغمة نشازًا فيما أصبح يُعرف الآن بالنظام العالمى الجديد - الباحثة.

(٢) جوليه - حاجات الإنسان الأساسية فى الوطن العربى - م.س.ذ - ص٤١٩ - ٤٦٢.

ضد أطراف يلاحقها الغرب باعتبارها - حسب تصوره - مناهضة لمصالحه، ومما يؤكد ذلك قول رئيس إسرائيل «حاييم هرتزوج» مؤخرًا: «إن مهمة إسرائيل مستقبلاً هى حماية قيم الغرب فى وجه الصحوة الإسلامية».

وكأنما «هرتزوج» يعبّد بقوله هذا الطريق لصيغة، مستحدثة للحروب الصليبية على مشارف ألفية جديدة يتصدى فيها الغرب المسيحى - اليهودى للشرق الإسلامى[1]!

ويبين الجنرال «جالوا» خبير الإستراتيجية الفرنسى القيم التى يستند عليها النظام العالمى الجديد فيقول:

إن القوى الكبرى أصبحت هى التى تمثل الحق والأخلاق، وإن هذه القيم التى تمثلها هى قيم دولية يتعين على بقية دول العالم أن تلتزم بها، على أن يُعاقب من يخرج عليها - وضرب بالعراق مثلاً على ذلك - ويستطرد «جالوا» قائلاً:

إن هذاالمنطق يجعل الولايات المتحدة الأمريكية ورأس الجسر المتقدم لها فى الشرق الأوسط وهى إسرائيل تخلط بين مصالحها الخاصة وبين القانون الدولى.

وخلاصة هذا أن الأقوى هو الذى يقرر ما هو الحق، وما هو القانون، ويفرضه، على الباقين[2]

هذا وتستدعى هذه القيم - التى ينطلق منها هذا النظام العالمى الجديد - إلى الذاكرة ما كان يرفضه «نيتشه» من إرجاع القيم أو المعايير إلى الله[3]!

ونكتفى بهذا القدر الذى يبين ما تنطوى عليه القيم من أهمية، فنذكر تعريف الباحثة للتربية السياسية، والذى سوف تعتمد عليه هذه الدراسة:

«التربية السياسية هى التلقين الرسمى وغير الرسمى، المخطط وغير المخطط للقيم والمعتقدات المكونة للثقافة السياسية، وتهدف إلى مواجهة التحديات التى يواجهها المجتمع، سواء كانت داخلية أو خارجية، ويبدأ هذا التلقين فى مرحلة مبكرة من الطفولة، ويستمر طوال الحياة».

---

(١) محمد سيد أحمد - حول مستقبل الإسلام السياسى - جريدة الأهرام - العدد (٣٨٥٣٠) - ١٩٩٢م ص٩- ط٢

(٢) الجنرال «جالوا» خبير الشئون الإستراتيجية الفرنسي: تطور العالم الثالث غير مرغوب فيه إذا كان يضر بمصالح الأغنياء - حوار أجراه معه شريف الشوباشى - صفحة تحقيقات خارجية - جريدة الأهرام - العدد (٣٨٥١٣) - ص٥ - ط٢

(٣) توفيق الطويل - فلسفة الأخلاق «نشأتها وتطورها» - دار النهضة العربية - القاهرة - بدون تاريخ نشر - ص٢٣١

ثانيًا
الأدب والنظم السياسية

«اتخذ من شرطى شارعك صديقًا لك ولا تجعلنه يثور عليك، وأعطه من طرائف بيتك.. حينما يكون منها فى بيتك (فى أيام العيد). ولا تتغاض عنه وقت صلاته، بل قل له: «المديح لك».

(من وصايا الأب الفرعونى «أنى» لابنه)

«اعتنق الحرفة التى يحترفها الحكام، وإن أدوات كتابتك تغدق عليك السرور والثراء، ويكون قلبك فرحًا كل يوم. فافعلن لذلك» [1]

(من وصايا أب فرعونى لابنه)

الأدب والسياسة (*)

نشأة الأدب:

لعل من الأفضل - قبل الدخول لمعرفة ما بين الأدب والسياسة من علاقة - التعرض أولاً لمعرفة نشأة الأدب، فمن المؤكد أنه لم تخل حياة الإنسان من أدب فى أى مرحلة من مراحلها، وأصبح معروفًا لدينا الآن عن الإنسان الهمجى الذى عاش قبل التاريخ عاريًا فى الغابات أنه هو الذى وضع أساس الشعر حينما كان يتسلق الأشجار ويصيح (را، را، را، بو، بو، بو) فلقد أخذت هذه الصيحات الأولى تُصاغ فى أناشيد قبل أن يبتكر الإنسان ألفاظ اللغة للتعبير عن أفكاره[2].

كذلك عرف أسلافنا الأولون الأدب قبل أن يعرفوا الكتابة، فالأفكار - وهى أحد عناصر الأدب - والحكايات اليومية التى كانت تُروى وهم يستدفئون حول النار عما كان يحدث طوال النهار من صيد أو حرب.... إلخ.

---

(١) سليم حسن - الأدب المصرى القديم أو أدب الفراعنة - أخبار اليوم - العدد (٢) - ١٥ ديسمبر ١٩٩٠م - ص٣٧٦.

(*) هذه مجرد أمثلة أو ملاحظات لما بين الأدب والسياسة من علاقة، ولا تزعم الدراسة أنها تغطى هذه المسألة تغطية كاملة، فهى ليست سوى محاولة للحفر عند جذور هذه العلاقة وحسب.

(٢) أحمد أمين - زكى نجيب محمود - قصة الأدب فى العالم - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٥٥م - ص١٠- ج١.

فلابد أنهم كانوا يضمنون هذه الحكايات الحكمة، وأسس الأدب، بل والأخلاق، والقانون، والدين[1].

فالأرجح أن يكون أسلافنا قد فكروا وعبروا قبل الكتابة والتدوين[2]، ومن ثم قد يزدهر الأدب من قوم لا يكتبون، وكلنا يعلم كم ظل الأدب العربى يرويه اللسان ولا يكتبه القلم[3].

وغنى عن البيان أن الأدب الذى كان يرويه اللسان العربى إنما يُقصد به الشعر لسرعة حفظه - وبهذا نكون قد توصلنا إلى المُسلمة التالية وهى أن الشعر كان أول مراحل الأدب، فلما هدأت العاطفة الحادة، وزاد التفكير المنظم عبر عنهما الإنسان بالنثر الفنى، ولسنا بالطبع نعنى بهذا أن الإنسان بدأ يتكلم شعرًا، بل هو بدأ يتكلم نثرًا غير فنى، ولكنه لما أراد أن يعبر عن عواطفه بطريقة فنية، عبر عنها شعرًا ثم نثرًا فنيًا[4].

وبهذا يكون من تحصيل الحاصل القول بأن الأدب قد وجد قبل نزول الأديان، وعلى أقل تقدير قبل نزول الأديان السماوية[5].

وقد يكون مفيدًا أن نذكر هنا أن أقدم مجموعة من الأدب القديم الذى وصل إلينا هى مجموعة «متون الأهرام» حسب رأى «برستد» الذى يؤكد أن العبرانيين قد تأثروا بما فى هذه المتون من «أناشيد دينية» فأخذوا عنها «التركيب الشعرى والشعر المقفى» ونقلوه بعد ذلك بألفى سنة إلى أدبهم وهو التركيب الذى يُعرف فى «المزامير» باسم «توازن الأعضاء» وهو «شعر مقفى موزون، وظاهر فيه التوازن من كلماته ومعانيه»[6]. ويرجع استعمال هذا التركيب إلى الألف الرابعة ق.م، وعلى ذلك يُعد وجوده فى هذه «المتون» أقدم من وجوده فى أية بقعة أخرى من العالم بمراحل بعيدة، والواقع أنه أقدم صورة أدبية بين جميع أنواع الأدب[7].

ويلفت العالم الأثرى «سليم حسن» نظرنا إلى أن الأدب المصرى القديم لم يكن مقصورًا على النقوش الدينية، ولكنه يتعدى ذلك إلى المؤلفات الأدبية البحتة، وأن المصرى القديم كان يقدر الأدب ويتذوقه فى وقت كان الإغريق وغيرهم من الأمم القديمة يهيمون على وجوههم ويتخبطون فى ظلام الجهل[8].

وإذا كانت كتابات «هومر» هى أول وأرقى ما عُرف عن أدب الإغريق، ولا يُعلم شىء عن هذا الأدب قبل ذلك - أى عن الأدب الإغريقى - فإن الأدب المصرى القديم معلوم تاريخه من يوم أن

---

(١)، (٢)، (٣)، (٤)، (٥) المرجع السابق - ص٩، ١٠

(٦) سليم حسن - الأدب المصرى القديم أو أدب الفراعنة - م.س.ذ - ١٩٩٠ - ص٢١ - ٣٥

(٧) جيمس هنرى بريستد - فجر الضمير - ترجمة سليم حسن - م.س.ذ - ص٨٨

(٨) المسألة ليست مسألة أقدمية، ولكننا نورد هذا الرأى كحقيقة علمية فقط - الباحثة.

نشأ وحبا، إلى أن درج ونما ووصل إلى نهايته[1].

ويعقد «سليم حسن» مقارنة بين الآداب القديمة (المصرى، البابلى، العبرى) مبينًا موقع كل منهم بالنسبة للآخر ونستخلص من هذه المقارنة ما يلى:

١- أن الأدب المصرى والبابلى كانا على نفس القوة، وحفل كل منهما بتنوع الأغراض من: شعر غنائى، قصة، أقصوصة... إلخ.

٢- أن الأدب العبرى تخلف فى ظهوره عن الأدب المصرى بحوالى عشرة قرون، إلا أنه وصل إلى درجة جعلته فى مرتبة واحدة مع أحسن ما أخرجته مصر وبابل، ولكنه لم يستطع التفوق عليهما.

٣- أن مصر أنتجت أدبًا بحتًا (أدب من أجل الأدب) لا يرمى إلى شهوة سياسية أو تأييد دينى أو نفع تجارى، وإنما يرمى إلى غذاء الروح وإشباع النفس، وعرفت مصر هذا الأدب منذ ٢٠٠٠ سنة ق.م.

٤- أن مصر كان لها أدب قومى، وأن هذا الأدب هو وليد حيويتها، ولم تأخذه عن غيرها، أو تتأثر فيه بغيرها، وأن هذا الأدب المصرى قد غذى الأدب العبرى، والأدب الإغريقى فشبّا ولعبا دورهما فى الحياة، إذ إننا نشك فى مقدرة الأدب اليونانى والأدب العبرى على بلوغ المرتبة التى وصل إليها كل منهما إذا لم يتخذا من الأدب المصرى عونًا على النمو والارتقاء بطريقة ما نزال نجهلها[2].

ومما يدل على تأثر الأدب العبرى بالأدب المصرى هو أن الأدب العبرى يذكرنا دائمًا بنوع من الكتابات المصرية القديمة، ويتضح ذلك فى المزامير، وأناشيد الأنشاد فى الأدب الحكيم عند العبرانيين[3]. كما نرى تأثيرًا غير مباشر للغة المصرية إذا دققنا البحث فى أساليب العبرانيين وطرائق تعبيرهم[4].

٥- ومما ساعد على تقدم الأدب فى مصر هو أن المصريين القدماء اخترعوا لغتهم القديمة، وهى تتكون من أربعة وعشرين حرفًا ساكنًا، هى التى انتهت فيما بعد إلى أرض كنعان - كذلك اختراع المصرى القديم الأقلام «من القصب الذى يبرون أطرافه» والمداد الأسود ذا اللون الثابت،

---

(١) سليم حسن - الأدب المصرى القديم - م.س.ذ - ص١١

(٢) المرجع السابق - ص١١ - ١٧

(٣) يعقد «سليم حسن» مقارنة يثبت من خلالها اعتماد سفر الأمثال وحكم سليمان على تعاليم «أمنموبى». انظر: ص٢٨٣ - ٢٩٣، وهو نفس ما يذهب إليه «برستد» فى فجر الضمير.

(٤) سليم حسن - الأدب المصرى القديم - م.س.ذ - ص٣٦، ٣٧

كذلك اخترعوا الورق الناعم من نبات البردى[1].

تعريف الأدب :

هناك تعريفات كثيرة للأدب نكتفى منها بما يلى:

يقول «فلينو»: إن العرب فى الجاهلية عرفوا كلمة أدب واستعملوها على التعاقب بمعان ثلاثة:

* استعملوها أولاً فى معنى الطريقة المحمودة، والعادة الحسنة.
* استعملوها ثانيًا فى الأخلاق الكريمة، والشمائل الموروثة.
* ثم توسعوا فيها ثالثًا فأطلقوها على تهذيب النفس وتعليم المرء ما أُثر من المحامد والمعارف.

ويلحظ من هذا التعريف أن العرب يربطون بين الأدب والأخلاق ربطًا محكمًا، وقبل أن يدلى «أحمد حسن الزيات» بتعريفه للأدب يحرص على أن يؤكد لنا أنه تعريف اجتهادى، ومن ثم يقول:

إن كلمة أدب تعنى الإنسان فى لغة الشومريين الذين عمروا جنوب العراق فى فجر التاريخ، وعندما نزحت بعض القبائل السامية من الجزيرة العربية وغزت أرضهم انتقلت هذه الكلمة الشومرية إلى العربية ثم تحولت إلى «آدم»، ومن ثم انقلبت «الميم» إلى «باء»، و(قلب الباء من الميم دارج)[2].

فتأمل ما يحمله هذا التعريف من ربط بين الأدب والإنسان، بيد أن هناك من يتوسع فى تعريفه للأدب غير رابط بينه وبين الأخلاق، ولا بينه وبين الإنسان، ومن ذلك، التعريف الذى ينقله لنا «كارل بروكلمان» عن «أغسطس بوك A. bockh» الذى يرى أن لفظ الأدب يمكن إطلاقه بأوسع معانيه على كل ما صاغه الإنسان فى قالب لغوى ليوصله إلى الذاكرة - ويقول «كارل بروكلمان» إن «أغسطس بوك» بهذا التعريف إنما يجعل النقوش الباقية لشعب من الشعوب داخلة فى دائرة أدبه[3].

تعريف السلطة السياسية:

ما دمنا قد تعرضنا لبعض تعريفات الأدب فمن الضرورى أن نتعرض لبعض تعريفات السلطة

---

(١) المرجع السابق - نفس المكان.

(٢) أحمد حسن الزيات - فى أصول الأدب - محاضرات ومقالات فى الأدب العربى - لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٣٥ - ص٨٢٧ - ج١ - ط١

(٣) كارل بروكلمان - ترجمة عبدالحليم النجار - تاريخ الأدب العربى - دار المعارف - ص٣-ج١

السياسية، فالسلطة هى أحد عناصر ثلاثة لازمة لوجود الدولة: (السلطة، شعب يقطن إقليمًا معينًا بصفة دائمة)[1]، ومهمة السلطة هى إخضاع جميع أفراد الجماعة، والإشراف على شئون الإقليم، وتعتبر السلطة السياسية من أهم العناصر فى تكوين الدولة، إذ بغيرها لا يمكن أن توجد دولة، ولا يمكن أيضًا نشوء أى نظام سياسى، ولقد كانت السلطة السياسية فى الماضى تمتزج بأشخاص الحكام وتنقضى وتزول بزوالهم، وقد تغير هذا الوضع حديثًا حيث أصبحت السلطة السياسية ملكًا للدولة وليس للحكام، وأصبح الحكام مجرد ممثلين للسلطة، وممارسين لها باسم الدولة، ولا يشترط أن يكون نشوء السلطة السياسية برضاء الشعب، إذ يستوى الأمر أن يكون نشوؤها برضاه، أو عدم رضاه، مادامت السلطة قادرة فى الحالتين على إجبار الأفراد على احترام إرادتها والالتزام بأوامرها ونواهيها.

ولكن هناك رأى فى الفقه يشترط رضا الشعب عن السلطة كشرط لقيام الدولة بالمعنى الحديث، ولكن هذا الرأى تدارك نفسه وقال إنه يقصد أن تستند السلطة على القوة (المادية الواقعية) فى الداخل، فإن ظهرت قوة أخرى أقوى منها، أو منافسة لها، على الإقليم ذاته انهارت الدولة وعمت الفوضى[2].

ولكن الرأى الراجح يذهب إلى أنه إذا حدث وقامت السلطة فى بادئ الأمر على القوة المادية وحدها، فإن هذه السلطة التى قامت على القهر، يمكن أن تتطور بمرور الزمن إلى سلطة قائمة على رضاء المحكومين نتيجة لقيام الحكام ببذل أكبر جهد فى سبيل تحقيق المنافع والمصالح لأفراد الشعب، وتحقيق التضامن الاجتماعى بينهم، ومن ثم يتحول أساس سلطة الحاكم من القوة إلى الرضا، ويسود التعاون بينه وبين شعبه القائم على الإرادة الحرة المستقلة لأفراد الشعب، ومن ثم تصير السلطة حينئذ سلطة مشروعة وقانونية[3]، وتباشر السلطة السياسية عملها داخل الدولة بواسطة سلطات عامة ثلاث، تطبيقًا لمبدأ الفصل بين السلطة التشريعية، والتنفيذية، والقضائية[4].

---

(١) يرى ياسين الحافظ أن «الدولة» فى عموم الوطن العربى تقع فى مرتبة ما دون الدولة أو ما قبلها إذا ما قورنت بالدولة العصرية، فهى إما فئوية (عائلة، عشيرة.... إلخ) وإما «ثيوقراطية» وهاتان الحالتان تفسران طابعها الاستبدادى. انظر:

ياسين الحافظ - دولة ما دون الدولة - أزمة الفكر السياسى العربى - مجلة الوحدة - المجلس القومى للثقافة العربية - المغرب - العدد (٤٦/٤٧) - عدد مزدوج - يوليو/ أغسطس ١٩٨٨ - ص٢٠٩

(٢) عمرو فؤاد بركات - النظم السياسية - بدون ذكر لدار النشر - ١٩٨٩م - ص١٨، ١٩.

(٣) المرجع السابق - ص٥٧، ٥٨

(٤) المرجع السابق - ص١٩

وترى النظريات الديمقراطية أن سيادة الدولة، وكذلك أصل السلطة ومصدرها هو الشعب «فأساس السلطات السياسية هو الإرادة الحرة التى تحكمها، فسلطة الحاكم لا تكون بالتالى مشروعة، إلا إذا استندت إلى الإرادة الحرة للشعب الذى يحكمه»[١].

تعريف النظام السياسى :

يعرف عالم الاجتماع «وايزمان Wiseman» النظام السياسى بأنه: «مجموعة متشابكة من الناس يربطهم معًا نموذج سلوكى معين»[٢].

ويذهب «ماكس وبير Max, Weber» فى تعريفه للنظام إلى أنه «هو ذلك النظام الذى يستخدم السلطة الفعلية فى تنفيذ أوامره داخل المنطقة التى يبسط عليها نفوذه»[٣].

ويقول «هارولد لاسويل Lasswell, Harold» «إن السياسى لا يتخذ صفته السياسية إلا إذا قام باستخدام القوة»[٤].

وهناك عدة تعريفات للنظام السياسى، منها:

إن «ديفيد إيستين David Esten» يعرف النظام السياسى بأنه عبارة عن مجموعة من الظواهر التى تتجمع لكى تكون فى النهاية نظامًا، وهذا النظام هو جزء من النظام الاجتماعى، ولكننا نعزله عنه بهدف البحث والتحليل، والشواهد تدل على أنه ليس بالضرورة أن كل الأنشطة ترتبط بالنشاط السياسى، وإنما جزء منها فقط هوالذى يرتبط به، وعلى هذا فإن النظام السياسى يشتمل على الأنشطة أو العناصر التى تتعلق بالحكم وتنظيماته أو تتعلق بالجماعات السياسية أو تتعلق بالسلوك السياسى، بيد أن هناك أيضًا بعض الأنشطة الاجتماعية أو العناصر الاجتماعية التى يمكن أن تتخذ صبغة سياسية وبذلك يمكن اعتبارها جزءًا من النظام السياسى[١].

الأدب والسياسة:

يخصص «نبيل راغب» الفصل التاسع عشر من كتابه «التفسير العلمى للأدب» للحديث عن

---

(١) المرجع السابق – ص٤٠

(٢) Wiseman, H, Political Systems, Riutledge and Kegan Paul, London, 1966, P.101

(٣) Weber, Max, The theory of Social and Economic Organization, Trans by A.M. Hemderson and Talcott Oxford, Unibersty Press, New York, 1957, P.154

(٤) Lasswell, Harold, Power and Socity, Yale University Press New flavor 1950, P.xiv

(٥) Easton, Dabid, The Politicial System, Alfred, A. Knopf, New York, 1960, PP.96-97

الأدب وعلم السياسة فيقول: ارتبط الأدب الإنسانى بالسياسة منذ أقدم العصور وقبل أن تصبح السياسة علمًا له أصوله ومعاييره وقواعده [1] فإذا أخذنا ملحمتى «الإلياذة» و«الأوديسا» للشاعر الإغريقى «هوميروس» على سبيل المثال سنجد أن الصراع بين الزعماء السياسيين قد شكل العمود الفقرى لهذا الشعر الملحمى، فلم يكن هناك فارق بين الزعماء السياسيين والقادة العسكريين فى تلك الأزمنة.

لذلك كانت الحروب التى تضمنتها ملحمتا «هوميروس» بمثابة الصراع السياسى على أرض الإغريق فى أوضح صوره التاريخية، وينطبق الوضع نفسه على الشعر العربى منذ عصور الجاهلية، فكان الشاعر نفسه - فى كثير من الأحيان - بمثابة المفكر السياسى للقبيلة، فهو الذى يوجهها بقصائده، وخاصة تلك التى تدور حول الحرب والكرامة والكبرياء وأغراض الحماسة الأخرى[2].

نلحظ مما سبق أن «نبيل راغب» فى مستهل حديثه عن الأدب والسياسة يشير إلى بيئتين قديمتين (الإغريقية - العربية) ويرى أن كلاً منهما تمثل ميدانًا للعلاقة بين الأدب والسياسة منذ القدم، وسوف تنطلق هذه الدراسة فى حديثها عن العلاقة بين الأدب والسياسة من هاتين البيئتين أيضًا.

أمثلة للعلاقة بين الأدب والسلطة فى عدة بيئات مختلفة: (الأدب اللاتينى)

أول ما نلاحظه عند محاولة تتبع نشأة هذا الأدب، هو اختفاء هذا الأدب! فلقد كان المتوقع أن يلعب هذا الأدب دورًا كبيرًا فى تأسيس الدولة الرومانية، ولكن الرومان - فيما يبدو - أوجدوا لأنفسهم قيمًا عملية وحربية جعلتهم يستغنون بها عن الأدب ! ويحدثنا «أحمد عثمان» عن ظاهرة اختفاء الأدب اللاتينى وقت تأسيس روما فيقول: «كانت الفترة الممتدة ما بين ٧٥٣ق.م - التاريخ التقريبى والأسطورى لتأسيس روما على يد «روموولوس وريموس» - وعام ٢٤٠ق.م فترة قحط أدبى، وفنى شامل فى إيطاليا، و على الرغم من أن أصبح هذه الفترة نفسها - حوالى خمسة قرون - هى التى شهدت فتوحات متوالية انتهت بأن البحر المتوسط بحيرة رومانية، ومن ثم تأسست الإمبراطورية الرومانية المترامية الأطراف، لكن أن يبقى شعب من الشعوب خمسمائة عام من تاريخه بلا أدب أمر غير مقبول، لذلك شرع الدارسون المتخصصون فى البحث عن

---

(١) أصبحت السياسة علماً على يد «ماكيافيللى» (١٤٦٩ - ١٥٢٨) انظر:
نبيل راغب - التفسير العلمى للأدب - المركز الثقافى الجامعى ١٩٨٠م - ص١٦٠

(٢) المرجع السابق - ص١٥٩

تفسير لهذه الظاهرة، ففسرها «بارثولد جورج» بأن إيطاليا استغنت عن الأدب بالملاحم الشعبية التى تتناقلها الأجيال شفويًا من قديم العصور، ولكن هذا التفسير لم يصمد طويلاً، إذ لو كان هناك تراث شعرى شفوى لصمد لعوامل النسيان عبر الزمن.

ومن ثم ظهر تفسير آخر يقول إن الرومان الأوائل كانوا يميلون إلى الناحية العملية من الحياة على حساب الأدب والفن والخيال، وإنهم تميزوا بالصرامة والرزانة والخشونة وكان كل اهتمامهم منصرفًا إلى ميدان الحرب والضرب، ولم تكن حرفة الشعر عندهم شرفًا، وكانوا يطلقون على من يهتم بالشعر اسم الصعلوك[1].

فهل هذا يعنى أن المجتمعات وهى فى مراحل التأسيس تكون فى غير حاجة للأدب والفن؟ وأن حاجتها إليهما تبدأ فى الظهور بعد أن يستتب الاستقرار وتنتهى من التوسع؟

ولكن بعد أن تطور الأدب اللاتينى إثر اتصاله بالأدب الإغريقى حدث أن تعرضت روما لأيام شدة عندما غزا «هانيبال» إيطاليا عام ٢٠٧ق.م[2] فكلفت الدولة أديبها «أندرونيكوس» - الذى ترجم «أوديسا هوميروس» الإغريقية - لكى ينظم نشيدًا احتفاليًا تؤديه جوقة من العذارى فى موكب يسير فى الطرقات بهدف درء الفأل السيئ، والخطر الداهم، وعندما تم ذلك بالفعل وانزاح الخطر، تم الاعتراف الرسمى من قبل الدولة بجماعة الأدباء والممثلين، وبحقهم فى التجمع، وكان مركزهم الرئيسى فى معبد ربة الحكمة والعقل «منيرفا» فوق تل «الأفيتنوس»، أحد تلال روما السبعة[3].

وأغلب الظن أن روما قد لاحظت تدهورًا ما قد لحق بقيمها العلمية والحربية والتى كانت تعتمد عليها فى قوتها، وفى الإنيادة نرى تدهور هذه القيم الحربية والعملية بالفعل ونشوء القيم المادية ومحاولة كسب المال بكافة الطرق المشروعة وغير المشروعة، فلم تجد أفضل من الأدب يُحيى لها ما استنام من قيم ومن ثم أُجبرت على الاعتراف الرسمى به على النحو المتقدم.

فإذا ذهبنا عبر الزمن إلى عام ١٤ ق.م، وهو العام الذى شهد حادث اغتيال «يوليوس

---

(١) أحمد عثمان - الأدب اللاتينى ودوره الحضارى - عالم المعرفة - المجلس الوطنى للثقافة والفنون والأدب - الكويت - العدد (١٤١) سبتمبر ١٩٨٩م - ص١٣، ١٤

(٢) حدث ذلك التنافس بين روما وقرطاجنة على جزيرة صقلية لأهميتها الإستراتيجية كنقطة وثوب لإخضاع حوض البحر المتوسط كله، فاستمر النزاع بين روما وقرطاجنة لمدة مائة عام واستطاع هانيبال قائد قرطاجنة أن يجعل روما تصل إلى حافة الهاوية.

للاستزادة، انظر: فرجيليوس - ترجمة كمال ممدوح حمدان وآخرون - الإنيادة - الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٧١م - ص١٤، ١٥

(٣) المرجع السابق - ص١٨

قيصر»[1] بخناجر المتآمرين عليه، وما أعقب ذلك من حروب أهلية، وهروب «بروتس» إلى أثينا، فالتقى هناك الشاعر «هوراس» فوضع السياسى يده فى يد الشاعر من أجل تعبئة الجنود وتنظيمها بُغية الانقضاض على الأعداء من جديد، ولكن اندحر هؤلاء الثوار على يد «أكتافيوس» فانتحر «بروتس» وفر «هوراس» ولم ينهزم الثوار وحدهم فى هذه المعركة، وإنما انهزمت الفضيلة، وانهزم الحق فتسلمته القوة[2]، وعاد «هوراس» - «ذليلاً قصيص الجناحين» - كما قال عن نفسه[3].

واتصل «هوراس» بالوزير «مايكيناس» ملتمسًا حمايته، ورغم الصداقة التى انعقدت بينهما إلا أن هذه العلاقة ظلت شكلية يشوبها الإحساس بالفارق الاجتماعى بين مكانة الرجلين، وظلت العلاقة بينهما هى علاقة التابع والمتبوع، فكان «هوراس» يخرج مع الوزير فى رحلاته وكان الوزير يُلزم نفسه بالهيبة، فكان يلزم الصمت دائمًا، وإن كان لا يجد بأسًا فى بعض الأحيان أن يُشرك شاعره فى بعض التوافه مثل: كم الساعة الآن؟ أو: لقد بدأ هذا الصباح البارد يقرص الآذان، ومن الطريف أن الناس كانت تحسد «هوراس» وتظنه - لعلاقته بالوزير - على علم ببواطن أمور الدولة. فكانوا يسألونه عنها، وكان يجيب: «لا شىء وصل إلى علمى مطلقًا»، فيقولون: «لأنت تمكر بنا»، فيجيب يائسًا: «ألا فلتقنينى الآلهة إن كنت أدرى عن الأمر شيئًا».. «وفيما أنا أقسم أن لا علم لى بشىء من هذا، تراهم يعجبون منى حاسبين أنى مخلوق ذو طاقة خارقة على الكتمان»[4]!

ويذهب «عاطف أحمد فؤاد» إلى أن هناك علاقة حوارية وجدلية بين الفكر أو أى نسق معرفى وبين معطيات الواقع (النظم السياسية، والاجتماعية والاقتصادية.... إلخ)[5] وأن التحليل التاريخى هو الذى يقودنا إلى تأكيد تلك العلاقة الجدلية بين الطرح الفكرى من ناحية، والقوى الاجتماعية والسياسية من ناحية أخرى[6].

ويتضح تأثير السياسة على الفكر بوجه عام فيما يمكن أن نسميه «بالقهر الأيديولوجى» الذى تمارسه القوى السياسية على الإبداع الفكرى أو العلمى، ومن حيث الممارسة يتقاسم ظاهرة

---

(١) هوراس - فن الشعر - ترجمة لويس عوض - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٨٨م - ص١٠، ١١ - ط٣

(٢) المرجع السابق - ص١٥ (وهكذا دائمًا، إن لم يتسلم الحق القوة، تسلمته هى! الباحثة).

(٣) المرجع السابق - ص١٤

(٤) المرجع السابق - ص١٨

(٥)، (٦) عاطف أحمد فؤاد - الحرية والفكر السياسى المعاصر - دراسات تحليلية فى علم الاجتماع السياسى - دار الكتاب للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة - ١٩٨٨ - ص٢١، ٢٢ - ط٢

«القهر الأيدلوجى» - تاريخيًا رجال السياسة، ورجال الدين، وإن كان رجال السياسة هم الأشد تعنتًا والأكثر ضراوة من حيث تقييد الحرية الفكرية، ومناهضة أى فكر يتناقض مع أيديولوجيتهم السائدة أو على أقل تقدير توجيه الفكر والمفكرين إلى ما يدعم طاقم القيم السياسية التى تتبناها السلطة الحاكمة أو إلى ما لا يتعارض مع هذه القيم[1].

ويذهب عاطف أحمد فؤاد إلى أن مواقف المفكرين إزاء ظاهرة «القهر الأيديولوجى - Ideo Logical Corcion» تتخذ أربعة أنماط:

* النمط المساير أو المُهادن.
* النمط المقاوم أو المتمرد.
* النمط المنسحب.
* النمط المتردد.

والنمطان: المساير والمقاوم، هما أكثر النماذج الفكرية شيوعًا عبر تاريخ الفكر فى علاقته بالسياسة، أما النمطان (المنسحب والمتردد)، فيرتبطان بالحقب الزمنية، فقد يظهران فى حقبة دون أخرى. أما النمط المتردد فإنه يتسم بالتردد والحيرة «حيث يتلون بلون طبيعة كل حقبة، ويتشح برداء كل سلطة، فهو إلى النفاق أقرب[2].

والنمط المنسحب هو من أكثر المفكرين حساسية لعملية القهر السياسى ومن أكثرهم شعورًا بتعاظم أيديولوجيته الخاصة، فيؤثر الانسحاب: إما عن عدم اقتناع بعدم جدوى المقاومة، كنتيجة لوطأة القهرة الأيديولوجى السلطوى، وإما عن إدراك واع بقيمة طرحه، فيخشى تعرضه للهوان، فيظل فكره حبيس ذاته، ومن ثم يؤثر الانسحاب[3]، وهذا الانسحاب وإن كان يتسم بالسلبية، إلا أنه أقل هوانًا من صاحبه مؤثر المهادنة[4].

تُرى إلى أى نمط ينتمى «هوراس»؟

وإلى أى نمط سينتمى أغلب الشعراء العرب فى الجاهلية، والذين سوف نتعرض لهم بعد قليل؟

يقول لويس عوض: «إن هذا كله يعطى المتأمل صورة دقيقة عن مكانة الأدب والأدباء فى حضارة الرومان بالقياس إلى مكانة السياسة والسياسيين، وإنه ليذكر بمقام مداحى العرب عند ممدوحيهم لا أكثر ولا أقل، وإن رجال الدولة فى القرن الأول قبل الميلاد قد بدوا فى أعين رعاياهم أنصاف آلهة أو يزيد»!

---

(١)، (٢) المرجع السابق - ص٢٤، ٢٣

(٣)، (٤) المرجع السابق - ص٢٤، ٢٥

الأدب العربى فى العصر الجاهلى:

فإذا تركنا الأدب اللاتينى، واتجهنا إلى الأدب العربى فى العصر الجاهلى، لوجدنا هناك السيادة للشعر دون النثر، وعلى الرغم من أن العرب كان لهم نثر فنى (منمق اللفظ) إلا أنه كان أقل شأنًا من شعرهم، لأن الشعر وليد الخيال، والنثر وليد العقل، والأمة فى بادئ أمرها خيالها أكبر من عقلها، أضف إلى ذلك أن النثر يتطلب الكتابة [1]، وترتيب الأفكار وتحديد المعانى، والعرب فى الجاهلية كانوا أمة أمية قل فيها القارئ والكاتب.

ولم يكن الشعر فى حياة العرب سوى صورة صادقة لحياتهم الاجتماعية والعقلية، ومن ثم قالوا: «إن الشعر ديوان العرب، سجلوا فيه حروبهم وأخبارهم وعاداتهم وعقليتهم، ودون فيه الشاعر ما رأى وما شعر، ومزج فيه الحياة التى حوله بمشاعره»[2].

وأقدم شعر وصل إلينا كان أيام حرب «البسوس» أو قبل ذلك بقليل، أى أنه لا يعدو مائة وثلاثين سنة قبل الهجرة[3] وظل الشعر طوال هذه الفترة يلعب دور المكرس لما كان يسود المجتمع القبلى - وقتذاك - من قيم، وكان الأولى به أن يقاومها، فلقد قنع الشاعر الجاهلى بدوره كضرورة من ضرورات القبيلة «يعلن مناقبها ويرد بشعره كيد أعدائها ويحمسها فى الحرب»[4].

ومن خلال المديح أو الهجاء، أخذ الشعراء - بالحق أو بالباطل - يغذون الأحقاد وينفخون فى نيران الثأر بين القبائل، وتسأل عن الدم المسفوك بينهم، تجده دمًا عربيًا فى جميع الأحوال! وتبحث عن العدو: تجده عربيًا أيضًا!

وإن أنت حاولت أن تبحث عن المثل الأعلى عند هذا الشاعر أو ذاك، ما عثرت أبدًا على شىء من هذا القبيل! بل ستجد أن الشعراء العرب فى هذا العصر لم يلزموا أنفسهم بأية مبادئ، وعلى العكس من ذلك، نجد أن الشاعر العربى كان «يشيد بالخامل فيرفعه، ويُثلب الرفيع فيضعه، ويسير قوله فيكون له الأثر البعيد، لذلك كان الناس يتسابقون إلى إكرام الشعراء اتقاء لذمهم أو رغبة فى مدحهم»[5].

ودعك مما يشيع فى شعرهم من تمجيد لقيم الشجاعة، والمروءة.. إلخ، فكلها كانت قيمًا تدل

---

(١) يقول «كارل بروكلمان» إن نصارى الحيرة وخاصة قبائل (العباد) منهم هم أول من كتب الخط العربى - م.س.ذ، ويقول مؤلفو كتاب «تاريخ الأدب العربى» إن أهل الحيرة هم الذين علموا قريشاً الكتابة فى صدر الإسلام - م.س.ذ - ص١٢٧.

(٢)، (٣)، (٤) أحمد أمين وآخرون - تاريخ الأدب العربى - وزارة المعارف العمومية - القاهرة - ١٩٤١م - ص١٤٤، ١٣٨، ١٣٩ على التوالى.

(٥) المرجع السابق - ص١٤٠، ١٣١.

على الحُمق لأنها لم تكن موجهة فى الأساس إلا من الأخ لأخيه، وكان يستخدمها الشاعر فى تغذية العصبية المحلية، وهى تأجيج عاطفة الثأر بين القبائل العربية!! فلقد كانت أوضح عاطفة لدى العرب هى «الانتقام والأخذ بالثأر، ويُجن جنونه، ويقلق مضجعه إذا أُعتدى عليه حتى يأخذ بثأره أو يموت»[1].

ولم يقتصر دور الشعراء العرب على الإسهام فى إهدار الدم العربى بين القبائل العربية فقط، وإنما تعداه إلى إهدار هذا الدم بين إمبراطوريتى الفرس والروم، وحاولوا استغلال الظروف السياسية لمنفعتهم الخاصة بحصولهم على الأموال والعطايا من ممدوحيهم!

فنحن نعرف أن فى الجاهلية كانت توجد إمارة «المناذرة»، وكانت هذه فى الحيرة على مشارف العراق وكانت تخضع خضوعًا أدبيًا وسياسيًا لإمبراطورية الفرس، وكانت توجد على الناحية الأخرى إمارة «الغساسنة» وكانت توجد فى ربوع الشام وتخضع خضوعًا أدبيًا وسياسيًا لإمبراطورية الروم، وكان الفرس والروم يستخدمان المناذرة والغساسنة نفس الاستخدام الذى تستخدمه إسرائيل لما يُسمى «جيش جنوب لبنان» أى أن الروم والفرس كانتا تستخدمان العرب كحائط صد عندما تنشب الحروب بينهما! «ولما كانت الدولتان الكبيرتان الفارسية والرومية على خلاف دائم، وحروب شبه موصولة، فقد اتخذت كل منهما - بكل أسف - من حليفتها العربية درعًا يحميها أو سلاحًا تهاجم به، وكان الضحايا فى كلتا الحالتين من أبناء العرب، وكانت الدماء التى تسيل دماء عربية خالصة[2]!

وحاول الشعراء العرب الاستفادة من هذه الظروف السياسية بدلاً من مقاومتها، فقدم بعضهم على هذه الإمارة أو تلك يمدحون ويأخذون العطايا، بل إنهم كانوا يترددون على المناذرة في «الحيرة» تارة، وعلى الغساسنة تارة أخرى[3]، ومنهم من كان يتردد سنة على النعمان بالحيرة، وسنة على الحارث بن أبى شمر الغسانى بالشام، مثلما كان يفعل الشاعر «أبو قيس بن رفاعة»، فحدث أن قال له «الحارث» وهو عنده ذات يوم:

«يا ابن رفاعة، بلغنى عنك أنك تفضل النعمان علىّ، فقال «أبو قيس»:

وكيف أفضله عليك أبيت اللعن، فوالله لقفاك أحسن من وجهه، ولأمك أشرف من أبيه، ولأبوك أشرف من جميع قومه، ولشمالك أجود من يمينه، ولحرمانك أجود من نداه، ولقليلك أنفع من كثيره، ولشمالك أغزر من غديره، ولكرسيك أرفع من سريره، ولجدولك أعمر من بحوره، وليومك أفضل من شهوره»[4].

---

(١) المرجع السابق - ص١٤٠، ١٣١

(٢)، (٣)، (٤) مصطفى الشكعة - الأدب فى موكب الحضارة الإسلامية - الأنجلو المصرية - ١٩٦٨م - ص١٦، ٢٠.

ومن الغريب أنه كان بين هؤلاءالشعراء من كان من أشرف قومه مثل «النابغة الذبيانى» الذى نبغ فى الشعر وقاله دفعة واحدة وهو رجل قد أحكمته التجارب[1]!

لكن دواعى الإنصاف تجعلنا لا نغفل أن هناك بين الشعراء من تمرد على هذا الواقع الاجتماعى والسياسى، فلقد قصد «طرفة» ملك الحيرة «عمرو بن هند» فأكرم وفادته، وجعله فى حماية أخيه «قابوس» الذى كان مرشحًا للملك بعده، وكان «قابوس» شابًا محبًا للهو ويخرج للصيد، فكان «طرفة» يخرج معه إذا خرج وبناديه إذا شرب ولكنه وقد نشأ حرًا طليقًا فإنه سرعان ما مل هذا النوع من الحياة، ومل أن يخرج معه تابعًا ويقف ببابه حتى يؤذن له، فانطلق لسانه فى هجاء «عمرو بن هند» وأخيه «قابوس» ، فبلغ ذلك «عمدًا»، فكتم الأمر وبعث «طرفة» إلى عامله بالبحرين وأعطاه صحيفة فيها الأمر بقتله موهمًا إياه أنه كتب إليه بجائزة، فقتله عامل البحرين ولم يتجاوز السادسة والعشرين من عمره[2].

قُتل «طرفة» لأنه تمرد على الدور الذى يجعله يخرج مع الأمير مثلما كان يخرج «كلب الصيد»، ومل دور التابع للسلطة!

وقُتل «طرفة» لأنه لم يكن قد سمع بعد بتعريف «هرولد لاسويل» للنظام السياسى بأنه: أصحاب النفوذ أو ذلك النفوذ الذى يقوم على أساس مفهوم القوة التى تتضمن الجزاء المتوقع[3]!

وهناك شاعر آخر هو «زهير بن أبى سلمى» الذى أدرك الكثير من حقائق الحياة، وتغنى للسلام بين قبيلتى «عبس» و«ذبيان» وأعجب برجلين عظيمين من رؤساء قبيلة «ذبيان» هما «هرم بن سنان» و«الحارث بن عوف» لسعيهما إلى نشر السلام فيما بين القبيلتين المذكورتين.

وجملة ما قد يكون قد أسهم به الشعر العربى فى الجاهلية هو:

إذكاء روح القبيلة والعصبية المحلية بين العرب، وما ترتب على ذلك من تجزئة العقل العربى، وهو ما قد نجد أثره باقيًا فينا حتى اليوم، وأولى بنا إزاء هذا الشعر، ألا ندرسه فى المدارس، أو نصطنع له عدوًا آخر غير العرب، حتى تختفى صورة التطاحن العربى، والدم المسفوك بين أعين أبنائنا.

وقد تعترض الحل الثانى عقبات علمية وأخلاقية، فلا يبقى ممكنًا أمامنا غير الحل الأول، وهو حل لا يقتصر على الشعر الجاهلى فقط، وإنما يتعداه إلى كثير من تراثنا الذى يستوجب منا تناوله بالتعديل أو الهدم، وهو ما سوف ينعكس إيجابًا على العقل العربى وطرائق تفكيره.

---

(١) أحمد أمين - تاريخ الأدب العربى - م س ذ - ص١٧٧

(٢) المرجع السابق - ١٥٨

(3) Lasswell, Harold, Power and Society, Yals University, Press, New Hoven, 1950, P.xiv.

وفى كتابه «ساعات بين الكتب» يرصد عباس محمود العقاد وهو يقارن بين الشعر العربى والشعر الإنجليزى ظاهرة الفردية، ويقول إنها هى الغالبة على شعر العرب، لأن العواطف التى فى الشعر العربى هى عواطف ساذجة، وبسيطة، ويندر أن تجد فيها أثرًا للعواطف المنوعة المتشابكة التى تتولد من قدم الحضارة وألفة التعاون[1]. ويقول: لقد لجأ الشعراء فى كل أمة إلى الأمراء وأخذوا من جاههم ونوالهم، ولكن هناك فرق بين أن يقف المادح والممدوح، كفرد أمام فرد، فلا يكون أمام المادح إلا الثناء والتملق للممدوح، وبين أن يقف شاعر الأمة أمام أمير الأمة حيث يكون رضا الأمير فى افتخار الشاعر بأمته وفى جعله من الأمير عنوانًا لهذا الفخار[2].

الأدب العربى فى عصر البعثة:

وقد يكون من المفيد عند نهاية الحديث عن الشعر الجاهلى أن نذكر أن أغلب الشعراء قد أحجموا عن قول الشعر فى عصر البعثة، ليس لأن الشعر قد توارى خجلاً كما يقول «مصطفى الشكعة»: و«أثر رأى الشعراء الانزواء حياءً أمام دوى الدعوة الجديدة، وحيال سلاسة أسلوب كتابها العزيز، حتى إن شاعرًا فحلاً مثل لبيد أقلع عن الشعر تمامًا بعد أن أسلم بسبب احتفاله بالقرآن الكريم»[3].

وترى هذه الدراسة أن السبب قد يكون:

أ- أن مبادئ الدعوة كانت تدعو إلى الإخاء والمحبة - وهى الدعوة التي جاءت للناس كافة - والتعاون والمساواة بين البشر، وكلها مبادئ تتناقض مع الأغراض التى كان يدور حولها الشعر الجاهلى، ويجد فيها غذاءه ومصلحته الشخصية.

ب- أن القرآن جاء كدستور وكمنهاج يتميز بوحدة الفكر، ومعه منظومة من القيم التى تنظم حياة المسلمين أولاً، وتهيئ لهم فرصة التفرغ لتأسيس دولتهم الإسلامية، ومن ثم الانطلاق في ربوع الأرض ثانيًا، وطبيعى أن تختلف القيم التى يحتاجها المجتمع وهو يؤسس دولته عن تلك التى كان يمجدها الشعر فى الجاهلية، ومن هنا أيضًا هاجم القرآن الشعراء.

---

(١) يذكر «لويس عوض» فى كتابه «فقه اللغة العربية» أن العرب أمة حديثة نسبياً بالنسبة لغيرها من الأمم، فلم يظهر العرب «كجنس من أجناس الشرق الأوسط ولم يرد لهم ذكر فى تاريخ المنطقة إلا فى الألف الأولى قبل الميلاد وكذلك يقول إن: «اللغة العربية طور من أطوار السامية، ومن الثابت أن المصرية القديمة أثرت فى الساميات وفى غيرها» انظر: على الألفى - قراءة فى «مقدمة فى فقه اللغة العربية» - أدب ونقد - حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى - العدد (٦٢) - أكتوبر ١٩٩٠م - ص٦٥ - ٧٥.

(٢) عباس محمود العقاد - ساعات بين الكتب - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٢٨م - ص٣٤٦، ٣٤٧ - ج١ - ط٢.

(٣) مصطفى الشكعة - الأدب فى موكب الحضارة الإسلامية - م.س.ذ - ٥٨.

ويشبه موقف الإسلام موقف أفلاطون من الفنون، إذ إنه - على عكس ما هو شائع عنه - لم يستبعد من جمهوريته الفاضلة إلا الزائف منها، وبخاصة الشعر التافه الذى يفسد النفوس ولا يفيد فى إعداد الشباب أو تثقيف الأمة[1].

فالإسلام لم يهاجم الشعر على إطلاقه، بدليل إبقاء الرسول (صلى الله عليه وسلم) على «حسان بن ثابت» و«كعب بن مالك» و«عبدالله بن رواحة» كمدافعين عن الدعوة[2].

موقف الأدب العربى من الفتنة الكبرى:

بعد انقضاء عصر النبوة أُتيحت الفرصة للشعراء لكى يعيدوا نفس الدور السيئ بعد الفتنة الكبرى، ففى خضم السياسة الإسلامية التى أفرزت لنا ثلاث أحزاب[3]:

* حزب يؤيد «عليًا».
* وحزب يؤيد «معاوية».
* والحزب المنشق على «على» (الخوارج).

وأصبح لكل حزب شعراؤه، يصورون شجاعته وعقيدته القوية، ويتولون الدفاع عن أحقيته فى الولاية من دون الآخرين.

فساهم الشعراء مرة أخرى فى تجزئة عقل الأمة، وتغذية الروح القبلية.

والأغلب أن جذور ما تعانيه الأمة العربية الآن من أزمة فى فكرها السياسى، إنما يعود - حسب رأى الدراسة - إلى هذه الفترة أيضًا وما شهدته من مناخ فكرى وسياسى.

وأكثر من هذا، نجد أن الشعر العربى لعب الدور الأول فى تغيير السياسة الإسلامية حين جعل الخلافة ملكية وراثية.

فعندما أراد «معاوية» أن يولى الخلافة لابنه «يزيد» من بعده، لم يجد من يعينه على ذلك أفضل من الشعر، فلجأ إلى الشاعر «مسكين الدرامى»، وأوعز إليه أن ينشده قصيدة يقترح فيها ولاية العهد ليزيد وأن يعمد الشاعر إلى اختيار مناسبة إنشادها فى وقت حضور بعض أعيان بنى أمية[4]، ففعل «مسكين» وأنشد قصيدته وفيها:

إذا المنبر الغربى خلاء ربه ... فإن أمير المؤمنين «يزيدُ»

---

(١) محمد صقر خفاجة - النقد الأدبى عند اليونان: من هوميروس إلى أفلاطون - الأنجلو - القاهرة - ١٩٨١م - ص٨٢

(٢) مصطفى الشكعة - الأدب فى موكب الحضارة الإسلامية - م.س.ذ - ٥٨

(٣) وتعتمد هذه الدراسة هنا على المرجع السابق وبتصرف من ص٧٣ - ١٢٤

(٤) سعيد بن العاص، مروان بن الحكم ، عبدالله بن عامر.. وكان كل منهم يطمع أن يكون أميراً للمؤمنين.

وبعد أن انتهى من إنشاد قصيدته قال له معاوية: ننظر فيما قلت «يا مسكين»، ونستخير الله!!

وأصبح الأمر بعد ذلك سُنة تُحتذى! فما أن يريد خليفة أخذ ولاية العهد لابنه حتى يكون الشعر خادمًا مطيعًا يلعب دوره فى خدمة ولباقة! حدث هذا مع عبدالملك بن مروان، الذى خلع أخاه وأخذ البيعة لابنه الوليد، وحدث مع سليمان بن عبدالملك، حين أراد أن يأخذ البيعة لابنه أيوب!.

وكان من نتيجة هذا الدور «الخدمى» الذى قام به الشعر فى خدمة بنى أمية وتوطيد سلطتهم أن أحس الشعراء بمدى احتياج هذه السلطة لهم، فراح واحد منهم - ولابد أن غيره قد فعل مثله - وهو «الأخطل» يتدلل على بنى أمية إلى درجة أنه كان يدخل على الخليفة حين يمدحه ثملاً مترنحًا تتناثر قطرات الخمر من لحيته، يشق الصفوف وقد تدلى الصليب من عنقه، ولما كان بنو أمية يعتبرون الشعر الجيد وسيلة لتثبيت ملكهم، وإذاعة فضلهم، فقد عمدوا إلى التغاضى عن سفه بعض الشعراء، وسفه الأخطل.

وكذلك لعب الشعر العربى دوره فى إشعال المعارك الحزبية، وباعد بين أصحابها، وأجج نيران العداوة بينهم، وليس من شك فى أن أكثر هذا الشعر الذى قيل رغم جودته لم يكن صادرًا دائمًا عن إيمان قائله بحزبه وتفانيه فى سبيله، فالذى لا مراء فيه أن شعراء الخوارج وعددًا كبيرًا من شعراء الشيعة كانوا ينشدون شعرهم عن إيمان صادق وعقيدة أصلية فى نفوسهم، ولكننا نجد فى نفس الوقت بعض شعراء بنى أمية الذين قالوا شعرهم السياسى تقليدًا أو استشادًا أو رغبة فى صلة أو تحاشيًا لأذى أو اضطهاد.

والمحصلة النهائية، هى عجز الأدب والثقافة العربية عن النهوض بدورها إزاء الأمة التى تجتاز منعطفًا خطيرًا.

بل ويلعب الأدب الدور الأكبر كحليف للسلطة مدشنًا نظامًا ملكيًا، ووراثيًا كان من أول مهامه أن أدار ظهره للديمقراطية (الشورى) يوم جعل الولاية على الأمة وراثية، ولقد كان «كارل بروكلمان» على حق عندما قال:

لم يؤثر الإسلام تأثيرًا عميقًا فى شعراء العرب كما يريد النقاد أن يقنعونا بذلك، فقد سلك شعراء العصر الأموى دون مبالاة مسالك أسلافهم الجاهليين[1].

وعند هذا الحد تكتفى الدراسة بالحديث عن العلاقة بين الأدب والسلطة فى هذين

(١) كارل بروكلمان - م س ذ - ص٣٦

العصرين (الجاهلى، الأموى) تأسيسًا على أنه قد تم فى هذين العصرين - وبخاصة فى العصر الأموى - تحديد الأطر العامة التى تحكم هذه العلاقة، وتحديد شكل السلطة فى العالم العربى لعدة عصور تلت.

وننتقل الآن لمعرفة بدايات هذه العلاقة فى بعض دول أمريكا والاتحاد السوفيتى (سابقًا):

يقول «فتحى أبو العينين» إن الدراسة السوسيولوجية للنظم المعرفية والفنية، كالأدب والموسيقى، والعلاقة بين الأدب والمجتمع، هى ميدان جديد نسبيًا، ومازال فى طور النشأة، ويرجع ذلك إلى اهتمام علماء الاجتماع المبكر بظواهر مثل السياسة، والاقتصاد، والأسرة، والجريمة، وتدريسها فى الأقسام الأكاديمية المتخصصة كفروع لعلم الاجتماع.

أما الدراسة السوسيولوجية للأدب فقد وصلت متأخرة إلى الساحة السوسيولوجية، ومازال المتخصصون فيه يطورون من نماذجهم الفكرية وطرقهم البحثية، وهذا الحال يصدق مع الجامعات المصرية والأوربية[1].

ولقد تتبع عالم الاجتماع الفرنسى «روبير إسكاربيت Rober Escarbet» دراسة إنتاج الأدب وعلاقته بالموقف الاجتماعى للكاتب المبدع، واهتم خاصة بمسائل مثل نظام الرعاية Patron-age، أو العلاقة بين الكاتب والراعى Patron على مر التاريخ.

وقد يكون الراعى الذى يحمى الكاتب ويعوله شخصًا أو جهة معينة، وتدل الشواهد التاريخية على أن العلاقة بين الكُتاب ومن يرعونهم كانت دائمًا علاقة بغيضة، ويشوبها نوع من الالتواء الأخلاقى، وكان نظام الرعاية السائد فى العصور الوسطى يتمثل فى القصور الملكية التى كانت تضم كتابًا وفنانين يحظون برعاية البلاط الملكى، واستمر هذا النظام حتى القرن الثامن عشر، حين أخذت الأرستقراطية تشجع وترعى الكتاب والفنانين[2].

غير أنه مع نشأة الطباعة الرخيصة، وظهور الطبقة الوسطى (الجمهور القارئ لأعمال الكتاب) طرأت تحولات أساسية إذ بعد أن كان الكاتب معتمدًا على من يرعاه أدبيًا أو ماديًا، أصبح رجلاً ذا مهنة وهى مهنة الكتابة، ونتيجة لدمقرطة الثقافة Democratization of Cul-ture أى شيوعها بين فئات متعددة من أفراد الشعب بالتدريج ظهر نوع أدبى جديد ارتبط فى نشأته بهذه التحولات الاجتماعية وهو الرواية التى تعد وبحق الجنس الأدبى المرتبط بالطبقة الوسطى، ومن هنا يمكن النظر إلي صعود الطبقة الوسطى، فى المجتمعات الأوربية بوصفه

---

(١)، (٢) فتحى أبو العينين - نصوص مختارة من علم اجتماع الأدب - سعيد رأفت - القاهرة - ١٩٨٧م.

إيذانًا بظهور الثقافة الجماهيرية[1]، ودخول الأدب إلى ميدان التجارة[2]، ثم ظهرت قضية مهمة هى اغتراب الكاتب عن مجتمعه، وقد عبر عنها «مانهايم» فى كتابه «الأيديولوجيا واليوتوبيا Ideology And Utopia» ويعترف «مانهايم» بأنه أخذ هذه الفكرة عن «ألفريد فيبر»، وفحوى هذه الفكرة هى أن المثقفين فى العصر الحديث لم يعودوا مرتبطين بجماعة أو طبقة أو أيديولوجية بعينها[3]، وأصبح الكتاب مضطرين إلى الاعتماد على مصدر آخر غير الراعى وتمثل هذا المصدر فى دخل الكاتب مما يبيعه من مؤلفاته[4]، وهكذا دخل الأدب إلى ميدان التجارة[5].

وبعد عام ١٨٤٨م، وهو عام الثورات الذى هز أوربا بالصراع - بوصفه النقطة الفاصلة بين عهدين - بدأ عصر الشك والارتياب، فبدلاً من توحد الكاتب مع طبقته الوسطى وتعبيره عن قيمها كما كان يحدث قبل عام ١٨٤٨، اتجه الأدباء على العكس من ذلك، إلى الاعتماد فى أعمالهم على الحالة النفسية الذاتية (التعبير عن النفس بدلاً من التعبير عن الطبقة.. الباحثة) إذ حصلت الطبقة الوسطى فى أوربا الغربية على قوتها السياسية فى المجتمع وتحولت بهذا إلى طبقة مستغلة تقف ضد التغيير الاجتماعى، وتُكرس الوضع الراهن، وتسعى إلى الحفاظ على القيم السائدة فى المجتمع.

ومن هنا أصبح الكاتب المبدع الذى يسعى إلى التغيير وينشده «مُشكِلاً» Problematic حيث يتحول بوظيفته النقدية إلى مُهاجم لنفس الطبقة التى غالبًا ما يرجع أصله إليها، ويحصل على دخله منها (فهى التى تقرأ وتشترى إنتاجه) ومن ثم يجد الكاتب نفسه فى موقف يتسم بالصراع، وهو الموقف الذى يزيد من حدة اغتراب الكاتب[6]!

الأدب فى الاتحاد السوفيتى (سابقًا):

يتصف الأدب فى الاتحاد السوفيتى بظاهرتين هما:

١- نزول الأدباء والمفكرين إلى الشعب والالتحام به من أجل تغييره ودفعه إلى التغيير، أى أن الأدباء الروس لم يكتفوا بالاتصال بالشعب عبر الأدب فقط، وإنما سعوا إلى الاتصال المباشر به

---

(١) يقول لويس عوض إن كلمة «الماسز» الإنجليزية أى الجماهير لم يشع استخدامها إلا عام ١٨٣٧م. انظر: لويس عوض - فى الأدب الإنجليزى الحديث - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٨م - ص٩ - ط٢.

(٢)، (٣) فتحى أبو العينين - م س ذ - ص٥٤ - ٥٦.

(٤) شاع فى مصر أن الكاتب الكبير عباس محمود العقاد كان هو الوحيد بين الكتاب الذى استطاع أن يعيش من حصيلة بيع إنتاجه الأدبى.

(٥) فتحى أبو العينين - م س ذ - ص٥٨، ٥٩.

(٦) المرجع السابق - نفس المكان.

وقيادته نحو أهدافهم المنشودة بالقول والفعل معًا، وأصبحت عبارة «اذهبوا إلى الشعب» تحظى باستجابة حماسية من جانب المثقفين.

٢- الاستجابة شبه الفورية لآراء وأفكار الأدباء، ليس من جانب المثقفين فقط، وإنما من جانب بقية الطبقات الأخرى بما فيها (الطبقة الوسطى والطبقة الأرستقراطية) حتى أصبحت عبارة «خدمة الشعب» هي المكملة للعبارة الأولى، وأصبحت ذات سحر خاص على شفاه النبلاء والأرستقراطيين.

وحاصل جمع هاتين الظاهرتين هو: أن الشعب يسير أينما أشار له أدباؤه ومفكروه، وليس معنى هذا أن الاستجابة التى أبداها الشعب الروسى كانت تتم بشكل ميكانيكى، وإنما المعنى أنه كان هناك حوار بين الأديب والمتلقى، وأن آراء الأديب كانت صدى لما يعتمل فى نفوس الشعب، كما كانت تعبيرًا صادقًا عما يجيش فى النفوس وكان من الطبيعى - والحالة هذه - أن توفرت لدى الجميع فرصة «المشاركة السياسية» وإرادة التغيير للوضع القائم.

ففى كتاب «لمحات من الأدب الروسى» يقول مؤلفه «ماهر نسيم»: إنه فى عام ١٨٦١م تم تحرير الفلاحين من رق الإقطاع الزراعى ولكن بقيت الضرائب الباهظة، ورفض القيصر وضع دستور جديد فشعر المثقفون بانهيار أحلامهم فى الإصلاح السياسى، وتسلطت الآراء الاشتراكية الوافدة من أوربا على أخيلة طلاب الجامعة، والمفكرين، والفلاحين، ورجال الدين، وكان من أبرز هؤلاء «لافروف» و«باكوفين» فكتب الأول سلسلة من المقالات الصحفية عام ١٨٦٨م تم جمعها بعد سنة فى كتاب تحت عنوان «الخطايا التاريخية» فكان بشيرًا بمولد عهد جديد يهتم بالشعبية وبمشاكلها الاجتماعية ، وكان نجاح هذا الكتاب يكمن فى مناداته بأن الفضل فى إنتاج الثقافة يعود إلى الملايين الكادحة الذين يتيحون بعملهم الشاق الفرصة للمثقفين لكى يتوفروا على البحث والاطلاع وكان يقول: إننا مدينون للشعب بما نتمتع به من ثقافة وفن، ومن تشييد صروح العلم والأدب، ومع ذلك فإن دخول هذه الصروح مُحرم على هذا الشعب.

وكان «لافروف» يؤمن بأن الثورة الاشتراكية لن تقوم إلا على أكتاف الطبقة العاملة، لذلك فمن الضرورى إيقاظ ضمائرهم قبل دفعهم إلى الثورة، وأن هذه هى مهمة المثقفين، لذلك توجه لهم بندائه الشهير «اذهبوا إلى الشعب» وانشروا الحقيقة بين الفلاحين والعمال.

وسرعان ما آمن تلاميذ «لافروف» بما يطرحه من آراء فراحوا يعملون على تنوير الشعب عن طريق التعليم العام.

أما «باكوفين» فكان أحد مؤسسى نظرية الفوضوية العالمية وأسهم فى الثورة الأوربية عام

١٨٤٨م، ولم يكن مؤمنًا بالقيم ولا بالمؤسسات الديمقراطية، ولم يعترف إلا بوجود قوتين متعارضتين هما:

* الدولة بسيطرتها وظلمها.
* الثورة بما فيها من حرية وتحرير كامل للفرد.

وكان يقول: «شهوة الهدم شهوة إنشائية».

لكنه نادى أيضًا: «اذهبوا إلى الشعب ولكن لا تثقوا فى طريقة «لافروف» القائمة على أساس الرعاية البطيئة».

ومهما يكن من أمر النزاع بين «لافروف» و«باكوفين»، فإن الاثنين اتفقا على دفع عملية «الشعبية» إلى الأمام، وسرعان ما وجدت هذه النزعة هوى فى نفوس المثقفين الروس حتى أصبحت «إنجيلاً» للغالبية العظمى منهم، وآمنت بها الطبقات المختلفة، وأدار بعض الأرستقراطيين والنبلاء ظهورهم للطبقة التى ينتمون إليها، لا بدافع الشفقة على الطبقة الفقيرة، وإنما بدافع الشعور بالإثم. وهذه حسب رأى «ماهر نسيم» ظاهرة ملموسة بوضوح فى الاتجاه نحو الشعبية، فمعظم المصلحين الاجتماعيين ابتداءً من «بستل» حتى «ليوتولستوى»، ومعظم الثوار ابتداء من «باكوفين» وحتى «لينين» انحدروا من طبقات أرستقراطية، ثم لم يلبثوا أن استولت عليهم رغبة جارفة فى «التفكير الاجتماعى» المصحوب برغبة صادقة فى «حياة نظيفة».

وهكذا سرعان ما أتت التصورات النظرية بنتائج عملية، وأصبحت هوسًا يسيطر على عقول كثير من ذوى المراكز المهمة فى الدولة، فالأمير «بطرس كرونيكن» الذى كان حق أسرته فى العرش يفوق حق أسرة «رومانوف» اشتغل نقاشًا فى ضواحى العاصمة. و«صوفى بريتوسكايا» ابنة الحاكم العسكرى لمدينة «سان بطرسبرج» اشتغلت عاملة فى أحد مصانع الجبن، وآلاف غير هؤلاء ذهبوا ليعيشوا فى القرى المنبوذة!

وفى عام ١٨٩٥م، وعندما أخذ الروس يبحثون عن دين اجتماعى جديد، يقدم لهم الناقد الأدبى «ميخائيلوفسكى» إيمانًا جديدًا منه، مزيجًا من الفكر والعاطفة والرغبة فى العمل، فعلمت مقالاته الناس كيف يعيشون، وكيف يفكرون. ويؤكد «ماهر نسيم» أن تمجيد العمل هو اتجاه واضح فى الأدب الروسى.

ولا نستطيع أن ننهى الحديث عن هذا الأدب قبل الإشارة إلى بعض الأدباء الروس الذين كانوا ينظرون إلى الظلم الواقع على مجتمعهم كإهانة شخصية لهم!! ومثال ذلك الكاتب

«سيتسكى»، فلقد قال عنه الناقد «فيمانيلوفسكى»: «إن حساسيته، وأعصابه الضعيفة جعلته سريع التأثر بوخزات الضمير، فقد كان يعذبه «ضميره الاجتماعى» لأنه رأى فى الظلم والفاقة وسوء الإدارة إهانات شخصية له»[1]!

العلاقة بين الأديب والطبقة التى ينتمى إليها:

فى الوطن العربى قد لا يجد الكاتب نفسه فى مواجهة الطبقة الوسطى التى قد يكون منتميًا إليها - مثلما حدث فى أوربا - إذ قد يجد نفسه فى أغلب الأحوال فى مواجهة مزدوجة مع الطبقة الوسطى، والسلطة (الراعى) التى تنتمى بدورها فى أغلب البلدان العربية لنفس هذه الطبقة، وهنا قد يرى كما يقول الباحث والكاتب السورى «ميشيل كيلو» طبقته الوسطى البائسة وقد انتشرت فوق الرقعة الاجتماعية بكاملها والتهمت المجتمع، إن واحدة من أكبر مصائب العالم العربى تكمن فى أن الطبقة الوسطى العربية لم تكن ثورية فى وقت من الأوقات ولم تمتلك أى برنامج تغييرى حقيقى، بل قصرت تطلعاتها وفاعليتها على الوصول إلى قمة السلطة، مقابل إحداث أقل قدر ممكن من التغيير الفكرى والاجتماعى والسياسى، أى مع إبقاء المجتمع فى حالة سكون، ومن أجل الإبقاء على هذه الحالة أخذت الطبقة الوسطى تدفع المجتمع العربى إلى خارج حقل السياسة العملية (النضال) والقطرية (المعرفة السياسية) ثم شرعت تطارده أكثر فأكثر إلى أن أصبح هو عدوها الرئيسى بالقول والفعل، وهكذا فإن الطبقة التى جاءت لتقلب العالم قد قلبته بالفعل، ولكن على رأس أمتها وجماهيرها، وليس على رأس أعدائها. وبعد أن أنجزت الطبقة الوسطى مهمة دفع الجماهير إلى خارج ساحة السياسة، نراها تندب حظها، لأن الشعب سلبى لا يفهم نواياها ولا يتعارض معها بسبب رجعيته وتدينه... إلخ، فهى حديثة وهو تقليدى، وهى برنامجية وهو من العالم الثالث، وهى طليعية وهو متخلف جاهل سعيد بوضع الكسل والفقر والمرض!

ورغم أن الطبقة الوسطى هى التى عرفت الشعب - قبل وصولها إلى الحكم - على بعض أفكار الثورة الفرنسية فترجمت له روسو وفولتير... إلخ، لكنها عرفته خلال سنوات قليلة من حكمها على نماذج شخصية أين منها هتلر، وموسولينى، وسالازار... إلخ.

فإلى متى تستمر أغنية الشيطان الراهنة، وقد فقد المغنى كلماته وصوته وجمهوره ولم يبق بين يديه من كمان سوى العصا الرفيعة التى حولها إلى هراوة ثقيلة تسلخ جلود المتفرجين من

---

(١) لمزيد من التفاصيل انظر: ماهر نسيم - لمحات من الأدب الروسى - دار المعارف - القاهرة - ١٩٥٨م - سلسلة (اقرأ) - العدد ٨٢١.

أبناء الشعب والأمة[1]؟!

هذا هو المأزق الأول الذى قد يواجهه الكاتب فى بلدان العالم الثالث.

ولعل المأزق الثانى (شعور الكاتب العربى بالغربة) لا يتولد من حيرته بين إرضاء الطبقة الوسطى - القارئة له - من جهة، ومقاومة قيمها السائدة من جهة أخرى، وما يتبع ذلك من خشية الأدباء لانصراف جمهور القراء عنهم، بقدر ما ينتج هذا الشعور عن غياب دور المتلقى الذى يتفاعل مع ما يقرؤه. والسبب ببساطة هو أن معظم أفراد هذه الطبقة لا يقرءون قراءة منتظمة جادة (متعلمين أو أميين بالطبع).

أضف إلى ذلك أن أغلب الكتاب فى العالم العربى يمتهنون مهنة أخرى يتعيشون منها، ولا يعتمدون فى دخلهم على ما يكتبون وهم بذلك يكونون أكثر تحررًا من القيود التى يمكن أن يفرضها عليهم جمهور القراء.

يقول «غالى شكرى» إن كلا من «جان بول سارتر»، والمفكر الإيطالى «جرامشى» قد شكلا الإطار المرجعى للمثقفين العرب فى تحديد مَنْ يكون المثقف، وماذا تكون السلطة[2]؟

فالمثقف عند «سارتر» هو «الشاهد على المجتمعات الممزقة التى تنتجه، لأنه يستبطن تمزقها بالذات، وهو بالتالى ناتج تاريخى وبهذا المعنى لا يسع أى مجتمع أن يتذمر ويتشكى من مثقفيه دون أن يضع نفسه فى قفص الاتهام، لأن مثقفى هذا المجتمع ما هم إلا من صنعه ونتاجه».

ويضع «سارتر» برنامجًا لدور المثقف، ومن بنوده:

العمل ضد الأيديولوجية السائدة فى صفوف الطبقات الشعبية، وأن يقف المثقف ضد كل سلطة بما فى ذلك السلطة السياسية المتمثلة فى الأحزاب الجماهيرية أو المتمثلة فى جهاز الطبقة العاملة[3].

ويقول «غالى شكرى» إن عقل «سارتر» بهذا يكون قد جنح إلى «التطرف» و«الفوضوية» وهذا ما جعل تعريفه يلقى قناعة لدى قطاع واسع من المثقفين العرب فى أواخر الستينيات لأنهم:

«قادة التنمية المهزومة - فرسان الأحلام القتيلة - أصحاب السلطة أحيانًا».

إذ أن صدمة الستينيات فى حياة المثقف العربى كانت أكثر استجابة للمثقف السارترى «لا لكل تنظيم - لا لكل سلطة»[4].

أما المفكر «جرامشى» فبدأ بإنكار التفرقة الحادة بين «اليدوى» و«الذهنى»، فالعمل اليدوى لا

---

(١) ميشيل كيلو - حول أزمة فكر الطبقة الوسطى السياسى - مجلة الوحدة - ص٥٩ - ٦٧.

(٢) غالى شكرى - المثقفون والسلطة فى مصر - أخبار اليوم - القاهرة - ١٩٩٠م - ص٩- ج١.

(٣)، (٤) غالى شكرى - المثقفون والسلطة فى مصر - أخبار اليوم - ١٩٩٠ - ص٩، ٢١ - ٢٤ على التوالى - ج١

يخلو من الفكر، والعمل الذهنى لا يخلو من اليدوى، كذلك فإن المثقف ليس مجرد أحد عناصر البنية القومية، وإنما يجب البحث عنه فى مجمل العلاقات الاجتماعية ومنها علاقات الإنتاج، وعلى هذا فإن المثقفين فى رأى «جرامشى» هم:

١- «منظمو الوظيفة الاقتصادية للطبقة التى يرتبطون بها عضويًا». وهذه تقوم بها الشريحة التكنوقراطية السياسية.

٢- «حَمَلَة وظيفة الهيمنة التى تمارسها الطبقة السائدة في المجتمع المدنى». وهذه يقوم بها العاملون فى مجالات النشر، والإعلام، والسينما، والأحزاب.

٣- «منظمو الإكراه الذى تمارسه الطبقة السائدة على سائر الطبقات بواسطة الدولة»، وهذه يقوم بها الوزراء والأجهزة السياسية والعسكرية.

ويقول «جرامشى» إن المثقفين لا يجسدون دورهم العضوى بالطبقة إلا عن طريق تنظيمها السياسى وهو «الحزب» ويطلق «جرامشى» على الحزب مصطلح: «المثقف الجماعى».

ويؤكد «جرامشى» على ارتباط المثقف بالطبقة الاجتماعية بشرط ألا يحد هذا الارتباط بالاستقلالية النسبية له حيال هذه الطبقة[١].

ونحن نرى وجوب أن يُعلى المثقف من المصلحة العامة لأمته فوق مصلحة الطبقة التى ينتمى إليها، ذلك أن ارتباط المثقف بطبقته قد يجعله يدعو إلى الحفاظ على الوضع القائم، وينبذ التغيير، والوقوف إلى جانب ما تمارسه السلطة من قمع عندما يكون هناك تحالف بين هذه السلطة والطبقة التى ينتمى إليها. فلقد كان «لطفى السيد» مرتبطًا بالطبقة الإقطاعية ارتباطًا دائمًا بسبب نشأته فى بيئة إقطاعية[٢] مما جعله لا يتحرك إلا فى إطار مصالحه الأساسية، حيث اشترك فى حكومة محمد محمود عام ١٩٢٨م، وهى التى كانت تسمى بحكومة اليد الحديدية لشدة ضغطها على الشعب، وإرهابها للجماهير، كما اشترك فى وزارة صدقى عام ١٩٤٦م، وهى الوزارة التى حاربها الشعب ووقف ضدها بعنف[٣].

وبسبب هذا الانتماء لطبقة الإقطاع، هاجم لطفى السيد الزعيم أحمد عرابى بعنف لأنه اتخذ موقفًا عدائيًا صريحًا لأسرة محمد على.

كما كان - لارتباطه بطبقته - على استعداد تام لمهادنة الإنجليز والقصر والتعاون معهما[٤]!

وترتيبًا على ذلك فإن المثقف «لن يكون مثقفًا عضويًا إذا ارتبط بالطبقة الاجتماعية المحلية

---

(١) المرجع السابق - ص٢١ - ٢٤

(٢) رجاء النقاش - أدباء معاصرون - دار الهلال - القاهرة (بدون تاريخ نشر) - ص٢١، ٢٢

(٣)، (٤) المرجع السابق - نفس المكان.

وحدها، وإنما هو لابد أن يرتبط بالأمة ارتباطًا عضويًا لا ينفصم عن ارتباطه الطبقى»[١].

نستخلص مما سبق أن هناك علاقة جدلية بين الأدب والسلطة السياسية، وهذه العلاقة قد تكون علاقة توحد أو علاقة تعارض، أو علاقة حوار، إلا أنه وبرغم هذه العلاقة الواضحة إلى الدرجة التى أصبح معها الكلام عن تمهيد الأدب للثورة الفرنسية مثلاً من قبيل التكرار، بل ويذكر التاريخ أن رواية «كوخ العم توم» للروائية الأمريكية «هاريت بيتشر» والتى نشرتها مسلسلة لأول مرة فى عام ١٨٥١م هى التى أشعلت شرارة الحرب الأهلية الأمريكية، عندما أثبتت لأهل الشمال أن الرق نظام يتنافى مع أبسط المبادئ الإنسانية، وبهذا تركت هذه الرواية أثرًا كبيرًا فى الفكر الإنسانى فى النصف الثانى من القرن الماضى وتركت بصمات واضحة على السياسة فى عصرها، لهذا قال الرئيس الأمريكى «إبراهام لنكولن» لهذه الأديبة عندما استقبلها فى البيت الأبيض: «أهلاً بالسيدة الصغيرة التى أشعلت الحرب الكبيرة»[٢].

إلا أن هناك بعض الآراءالتى ترفض مثل هذه العلاقة، فعلى سبيل المثال يقول «فيصل دراج» تحت فصل بعنوان «الأدب والسياسة علاقة تلاق أم علاقة اغتصاب؟»: إن كلمات مثل «الأدب الثورى» و«الأدب المناضل» و«الأدب الملتزم» هى شعارات أدخلها الصراع الأيديولوجى إلى حقل الأدب، فاستقرت رغم زيفها لتنفى أدبية الأدب واستقلاله الذاتى[٣].

وهذا الحرص من جانب الكاتب على استقلالية الأدب هو الذى يدفعه إلى نفى العلاقة بين الأدب والسياسة، فالسياسى يعرف المساومة والبرجماتية ويهتم بعملية الربح والخسارة، والأديب ليس كذلك، وإذا كان الأديب ينشد الحقيقة الكلية فإن السياسى ينشد الحقيقة الجزئية حين يناور ويبرر، ويفترق السياسى عن الأديب ويصطدم به حين يعمد إلى خلق أدب رسمى يدور فى فلكه، وحين يصنع قارئ مشوه فى فضاء الحركة الأدبية المشوهة[٤].

ويقول «فيصل دراج» - وهو لا يزال حريصًا على استقلالية الأدب - إن السياسى يحاول فرض أدب معين (كسيح بالضرورة) باسم السياسة، ولأنه يحاول أن يجعل الأدب ملحقًا ذلولاً للسياسة يقبل بما هو قائم ويعمل على تأييده، يُثبت الحاضر، وينسى المستقبل، يمجد السكون ويحارب الحركة، يكره النقد ويدعو للصمت.. مع أن الأدب يقوم على نقد ما هو قائم، يبشر بالمستقبل ويدعو إلى الحركة والتحريك والثورة[٥].

---

(١) غالى شكرى - المثقفون والسلطة فى مصر - م س ذ - ص٢٦.

(٢) نبيل راغب - التفسير العلمى للأدب - م س ذ - ص١٦٠.

(٣)، (٤)، (٥) فيصل دراج - الأدب والسياسة، علاقة تلاق أم علاقة اغتصاب؟ حوار فى علاقات الثقافة والسياسة - دائرة الإعلام والثقافة - م ت ف - ١٩٨٤ - ص١٣٧ - ١٤٨، ١٤١ - ١٣٨ على التوالى.

ومن الواضح أن الكاتب هنا ينظر نظرة دونية إلى السلطة بالنسبة إلى الأدب، مع أن كلاً من الأدب والسلطة هو نتاج المجتمع، ونتاج ثقافة واحدة، حالات غير قليلة سجلت فيها السلطة أنها أكثر وعيًا وأكثر تقدمية من الأدب والفكر، ولا نعرف ما إذا كان مثل هذا القول يدل على شك صاحبه وعدم ثقته الكاملة فى السلطة أم فى الأدب والأدباء(*).

وربما كان السبب الذى جعل الكاتب يرفض العلاقة بين الأدب والسياسة هو خشيته من أن تتحول هذه العلاقة إلى علاقة احتواء وليست علاقة تعارض وتصادم، ويبدو أن هناك سببًا آخر هو حرص الكاتب على خلود الأدب إذ يقول فى فصل آخر بعنوان «حول السياسة فى الأدب»: إذا كان الأدب لا يقول - فيما يقول - إلا القول السياسى المحدد والمباشر، ألا يعنى ذلك أن قيمة الأدب مرهونة بظروف المشكلة والأوضاع السياسية وزمانها؟ ألا يعنى هذا أيضًا انتهاء مهمة الأدب مع وصول تعقيدات المشكلة التى انطلق منها الأدب إلى نهايتها وحلولها(١)؟

فهو يخشى أن يرتبط الأدب بإحدى القضايا السياسية فينتهى دوره عندما تنتهى هذه القضية. وهى نظرة (أنانية) تُعلى خلود الكاتب وبقاءه عبر العصور على مصالح وطنه - هذا إن كُتب له البقاء بعيدًا عنها!

ويقول «حنا مينا» و«نجاح العطار» فى معرض حديثهما عن ضرورة إيجاد «أدب الحرب»:

إن بعض الأدباء يخشى أن ينتهى مفعول الأدب المكتوب حول الحرب بانتهاء هذه الحرب، وهى الذريعة نفسها التى يوردونها قديمًا وحديثًا حول أدب المناسبات، ونحن نتساءل: لماذا لم تنته قصيدة أبى تمام فى عمورية بانتهاء فتح عمورية؟ ولماذا لم تنته قصائد المتنبى فى حروب سيف الدولة بانتهاء هذه الحروب؟ لأن فتح عمورية، وحروب سيف الدولة كانت لهما إضافة فى التاريخ، كما كانت لهذه القصائد إضافة فى الأدب(٢).

إن الأدب الذى يُكتب خارج الأحداث الكبيرة لا يُخلد، لأنه يكون غير صادق ومن الضرورى أن يتجه الأدب لمعاصريه، أما التوجه إلى الناس الذين لن نراهم أبدًا فإنه يجعلنا نخسر معاصرينا

(*) قد يكون من الطريف أن نذكر هنا أن السيدة «جيهان السادات» حرم الرئيس السابق «أنور السادات» كانت قد أرسلت «باقة زهور» للأديب «يوسف إدريس» وهو مريض فى المستشفى، فكتب مقالة عن ذلك فى جريدة الأهرام، فأرسل الشاعر «نجيب سرور» إليه رسالة يقول له: كيف تحتفى عبقرية فذة ببأقة زهور، وتكتب مقالاً فى الشكر والحمد ثمناً لهذه الباقة «ويبدو أن غريزة لعينة باطنة، كالأمراض المستوطنة فى أعماق النفس المصرية هى ذلك الضعف الذى يكاد يكون أنثوياً إزاء السلطة من قريب أو بعيد». انظر: نجيب سرور - وثائق - رسالة إلى يوسف إدريس - أدب ونقد - العدد (٣٤) - ديسمبر ١٩٨٧ - ص١١٧ - ١٣٠.

(١) المرجع السابق - ص١٥٩.

(٢) حنا مينا، نجاح العطار - أدب الحرب - دار الآداب - بيروت - ١٩٧٩ - ص١٢، ١٦

ومن يأتون بعدنا، ومن لا يكون شيئًا فى عصره لا يكون شيئًا فى العصور التى تليه، وفى النهاية فإن الأديب فنان يمتاز بالحساسية والوعى، ومن غير المعقول أن يكون فى حالة انفصام عن الحياة فى المجتمع الذى يعيش فيه كما أنه من غير المعقول أن يعيش فى مجتمع الاستبداد ولا يوظف أدبه فى الثورة، وأن يكون الوطن محاصرًا وينشغل هو بالغناء الذاتى بعيدًا عن المشكلات الأساسية القائمة[1]!

كذلك نرى أن رفض بعض الكتاب لمبدأ (الالتزام) - وهو غير الإلزام - الذى ينبع من ضمائرهم وحدهم، إنما يكون أيضًا بسبب علمهم أن هذا المبدأ سوف يكشف عجزهم عن مواكبة قضايا أمتهم، وسيكشف عجزهم عن تنويع أدواتهم واختيار ما يتناسب مع إيقاع الأحداث.

ولقد سُئل يوسف إدريس عن السبب فى تحوله إلى كتابة المقال بدلاً من القصة، فأجاب:

«عندما يكون عقل أمتى فى خطر فلتذهب جميع الأشكال الفنية القصصية والروائية والمسرحية إلى الجحيم، إن الكتابة ليست هزلاً.. الكتابة عمل خطير، إنها العقل والوجدان والروح تنسكب على الورق، وقد أدرك أعداؤنا هذا من زمن طويل، وتمكنوا من هزيمتنا فنيًا وفكريًا، وسهل عليهم بعد ذلك أن يهزمونا عسكريًا، الهزيمة كانت إنسانية أولاً، لأن الإنسان هو الذى يقاتل وليس سلاحه، الجزء المقاتل فى الإنسان هو إرادته، والكلمة الصادقة هى إرادة الإنسان[2].

(١) المرجع السابق - ص١٦ - ١٩

(٢) شكرى محمد عياد - من القصة إلى المقالة - أدب ونقد - م س ذ - ص١٧ - ٢٤.