

الثقافة العربية بين الوحدة والتعدد

في حوار المشرق والمغرب

إشراف أ.د. محمد محمد سيد خليل

حرره وقدم له أ.د. عفت محمد الشرقاوي

إعداد

- | | |
|------------------------|-----------------------------|
| أ.د. مليكة الزاهدي | أ.د. محمد يحيى فرج |
| د. منى السيد حافظ | د. حنان سالم |
| أ.د. نورية الرومي | د. عصام عبد الله |
| أ.د. سامية عبد الرحمن | د. عبد الناصر حسن محمد |
| أ.د. عبد الجواد السقاط | أ.د. شيرين عبد النعيم حسنين |
| أ.د. محمد يونس | د. أحمد إبراهيم هندي |
| د. طارق سعد شلبي | د. الطايح الخداوي |
| د. إبراهيم رشاد | أ.د. عفت محمد الشرقاوي |
- أ.د. محمد مجدي الجزيري

obeikandi.com

مجموعة أبحاث

الثقافة العربية بين الوحدة والتعدد / مجموعة أبحاث

ط1- القاهرة: دار العلوم للنشر والتوزيع، 2007.

256 ص، 24 سم .

تدمك 6-144-380-977

1 - الإدارة - تطوير

أ - العنوان

رقم الإيداع: 2007/55801

الناشر



دار العلوم للنشر والتوزيع - القاهرة

هاتف : (202)5761400 فاكس : (202)5799907

البريد الإلكتروني :

daralaloom@hotmail.com daralaloom2002@yahoo.com

obeikandi.com

مَهَيِّدٌ

الثقافة العربية بين الوحدة والتعدد في حوار المشرق والمغرب

أقامت كلية الآداب بجامعة عين شمس ، في إطار اتفاقية التعاون بينها وبين كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية - جامعة الحسن الثاني بالمغرب الشقيق ، ندوتها الدورية التي يسهم في نشاطها عدد من أساتذة الجامعتين والجامعات العربية في مصر والوطن العربي .

وقد سبق للكلية أن أقامت ندوتين علميتين في هذا الصدد أولاهما بعنوان : " التجربة الصوفية بين الفن والفلسفة " سنة 2000م ، والثانية بعنوان : " جدلية الذات والآخر في الثقافة العربية " سنة 2002م ، وقد تم نشر بحثيهما في مجلدين وذلك بالإضافة إلى الإسهام العلمي لعدد من أساتذة الكلية في ثلاث ندوات مناظرة أقيمت بالتناوب بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية - جامعة الحسن الثاني ، وتم نشر أعمالها .

وموضوع الندوة الثالثة : التي عقدت يومي الثلاثاء والأربعاء 26 ، 27 إبريل سنة 2005م : " الثقافة العربية بين الوحدة والتعدد في حوار المشرق والمغرب " . وهو موضوع تم طرحه للبحث وفتح مجال المناقشة في جوانبه المختلفة تزكية لروح التواصل الثقافي بين العرب ، وسعيا إلى تعميق وسائل تحقيق هذا التواصل ، وزيادة التعريف بالأطراف الثقافية العربية في بيئاتها المحلية ، وألوانها الوطنية الخاصة ، واكتشاف وجوه الارتباط بينها وبين الثقافة القومية العامة ، مع اكتشاف معوقات هذا التواصل المعرفي أينما وجد بين الشعوب العربية ، والحرص على المواجهة الواقعية لأسباب بعض الحساسيات

التي يشعر بها بعض المثقفين في بعض البلاد العربية تجاه النشاط الثقافي في مناطق أخرى من العالم العربي .

لقد عبر بعض هؤلاء المثقفين - في دول المغرب مثلاً - عن الشعور بخلل التوازن في الاهتمام بتراث المشرق والمغرب ، وهو خلل أدى في نظرهم إلى خلل في التواصل من أجل البناء الثقافي المشترك . وفي رأي آخرين من مثقفي الجزيرة العربية واليمن ودول الخليج أن تراثهم الثقافي لم يكن أكثر حظاً من ثقافة المغاربة في هذا الصدد ، فهو لم يحظ باهتمام كاف من أوساط النشر والتأليف والصحافة في عواصم الشرق الأوسط التي استأثرت بهذا الاهتمام في القاهرة ودمشق وبيروت . ومنهم من يعتقد أن ثقافتهم - على الرغم من أنها ثقافة مشرقية - قد بقيت في حكم الإغفال ، أو عدم الإلمام على الأقل لدى أكثر الأوساط الثقافية البيروتية والقاهرية التي يصفها د . محمد جابر الأنصاري على لسانهم بأنها " المشغلة بنفسها ، وبأضوائها ، ونجومها وبتوجهاتها الأوروبية وسفرائها الغربية وبتأنقها العصري ، ومسلكتها المتفرنج شبة الأرستقراطي " . إن سعى العرب الحديث من أجل التعاون الاقتصادي وإنشاء السوق العربية المشتركة يجب أن ينطلق أولاً من الاعتراف بدور الثقافة في تحقيق الوفاق العربي ، فهذا السعي الثقافي هو الذي يمهد ويوازي ويعين على ذلك . إن السوق الثقافية المشتركة هي التي تضع تراث العرب جميعاً بين أيديهم ، وتقوى روابط التعارف بين مثقفي العرب على أسس معرفية رصينة ، وتجعل من الثقافة العربية تعبيراً عن البنية العميقة للوعي الاجتماعي المشترك . وهذا هو المحرك التاريخي الأصلي لآليات التنفيذ الواقعي القادر على مواجهة العصر ، بحيث تصبح الأطياف الثقافية المختلفة والنغمات المتباينة فيها معزوفة مركبة متناسقة لها فاعليتها الصاعدة في حركة التاريخ ومؤدية في النهاية إلى تعميق التوحيد الإستراتيجي العربي الذي تتطلع إليه الشعوب العربية .

وقد قدمت الندوة عددا من المحاور المقترحة هي :

المحور الأول : آفاق التواصل في الثقافة العربية .

المحور الثاني : آفاق فكرية في موضوع الثقافة العربية .

المحور الثالث : قضايا لغوية في موضوع الثقافة العربية .

المحور الرابع : في مفهوم الثقافة والمثقفين .

وبين يدي القاري الجهود العلمية التي قدمها الأساتذة المشاركون في هذه الندوة ، وتمت مناقشتها واقتراح التوصيات المناسبة بناء على ذلك .

ويسر اللجنة المنظمة للندوة في وحدة الدراسات الإنسانية والمستقبلات أن تعبر لإدارة الكلية ممثلة في عميدها أ. د. محمد عبد اللطيف هريدي وأساتذتها وإداريها عن شكرها العميق لتشجيعها وتأييدها في مواصلة جهودها الثقافية من أجل خدمة المجتمع في مصر والعالم العربي ، كما يسرها أن تشكر ضيوفها من أساتذة جامعة الحسن الثاني - من كلية الآداب بالمحمدية - على حضورهم ومشاركتهم في موضوع يهم مثقفي الوطن العربي كله : الثقافة العربية بين الوحدة والتعدد في حوار المشرق والمغرب .

أ.د. عفت الشراقوي

مقرر الندوة

obeikandi.com

الباب الأول

من آفاق التواصل في الثقافة العربية

الفصل الأول: الرحلة الحجازية أداة التواصل الثقافي

الفصل الثاني: الحاجة إلى منهج مشترك في تأسيس الحوار بين المشرق والمغرب

الفصل الثالث: حول مفهوم الثقافة والمثقفين

الفصل الرابع: أزمة الثقافة العربية في ظل العولمة

الفصل الخامس: الشعر الكويتي نموذجاً للتواصل

obeikandi.com

الفصل الأول

الرحلة الحجازية أداة التواصل الثقافي

أ.د / مليكة الزاهدي^(*)

تقديم

اشتهر المغاربة بالسفر والترحال منذ القدم وقد لعب الموقع الجغرافي للمغرب دوراً حاسماً في تكريس هذه الشهرة، نظراً لبعده عن الحجاز والشرق من جهة، وقربه من أوروبا من جهة ثانية.

ولم يكتف هؤلاء الرحّالون بالسفر فحسب بل حرص بعضهم على تدوين تجاربهم. وهكذا احتلّ "أدب الرحلة" مكانة هامة في الأدب المغربي بعدما اغتنت الخزائن المغربية بقدر وافر من الرحلات التي تنوّعت أهدافها ومواضيعها والحافز لكتابتها، وقد صنّفها المهتمون إلى رحلات سياحية، وصوفية، وسفارية، وعلمية، وحجازية... الخ. وقد تكون الرحلة الواحدة جامعة لعدة أغراض.

هذا التنوع في المضمون جعل أدب الرحلة منفتحاً على باقي العلوم الإنسانية وفي كثير من الأحيان يصبح جزءاً منها كالجغرافيا^(١) والتاريخ. لقد أثبت البحث التاريخي في المغرب، أن "الرحلة" بمختلف أصنافها أصبحت مصدراً أساسياً يساهم في مقارنة بعض القضايا التي قد لا تحيط بها كتب التاريخ الصرفة، كالبحث في قضية التواصل الحضاري بين الشعوب والاحتكاك بين مختلف الثقافات من جهة، أو التفاعل والتكامل داخل الثقافة الواحدة. وهي القضية التي يطرحها اليوم، هذا اللقاء العلمي.

(*) أستاذ التاريخ الحديث - جامعة الحسن الثاني - كلية الآداب - المحمدية - المغرب.

(١) عبد الرحمن حميدة، أعلام الجغرافيين العرب، منشورات دار الفكر، دمشق، طبعة أولى، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤ م. اعتمد المؤلف في كتابه على مجموعة من الرحلات المغربية كرحلة العبدري (ص ٤٩٦)، ورحلة ابن بطوطة (ص ٥٦٤)، ورحلة أبي سالم العياشي (ص ٦٤٧).

فغالباً ما ساعدتنا كتب " الرحلة السفارية " ^(٢) ، وخاصة تلك التي قصد مؤلفوها أوروبا المسيحية ، في استجلاء مظاهر الحضارة الغربية كما احتك بها ونقلها المغربي المسلم خلال العصور الحديثة ^(٣) .

غير أن أشهر وأقدم رحلات المغاربة هي تلك التي شدّوا فيها الرحال إلى الحجاز لأداء فريضة الحج ، والتي غالباً ما اقترنت بطلب العلم أو بأغراض سفارية بالنسبة لمن كانوا من رجال المخزن . فأصبحت الرحلة الحجازية أداة معبّرة عن التفاعل الحاصل بين المغرب والمشرق ، ليس فقط الديني ، بل الاجتماعي ، والسياسي ، والثقافي . . .

- قراءة حول الرحلات الحجازية المغربية خلال العصر الحديث:

اتسع نطاق الصلات المتبادلة بين المغرب والمشرق منذ أن أصبح المغرب جزءاً من دار الإسلام ، عبر تفعيل المغاربة لفريضة الحج وما يصحب ذلك عادة من زيارة قبر الرسول ﷺ والأماكن المقدسة التي لها اعتبار خاص عند المسلم . وهكذا استقطب هذا الهدف الديني أغلب الرحلات حتى ساد العرف لدى المغاربة بأن الرحلة إلى الشرق تعني الحج في الأساس ^(٤) . فقد أفادنا الاصطخري ^(٥) الذي عاش في القرن الرابع الهجري (١٠ م) في كتابه مسالك الممالك بأن حجاج المغرب الأقصى يبدؤون رحلتهم في المحرم فيقضون قرابة السنة في طريقهم إلى الديار المقدسة . هذا السفر الطويل غالباً ما جعلهم يعبرون كل البلدان

(٢) تتوفر في الخزنة المغربية عدة رحلات سفارية ، قضى مؤلفوها فترات متباينة ، لقضاء أغراض سفاية ، في أوروبا . فجاءت هذه النصوص معبرة عن الانطباعات والتأثيرات التي خلّفتها الحضارة الغربية في عقل ووجدان هؤلاء المغاربة الذين هم في آخر المطاف جزء من الحضارة العربية الإسلامية . ونذكر منها :

§ ناصر الدين على القوم الكافرين ، لأحمد بن قاسم الحجري ، سفير سعدي إلى فرنسا وهولندا ، ألفها عام ١٦٣٧ م ، تحقيق محمد رزوق ، الدار البيضاء ، ١٩٨٧ .

§ رحلة الوزير إلى فكّك الأسير ، لعبد الوهاب الغساني ، سفير المولى إسماعيل العلوي لدى كارلوس II ملك إسبانيا ، نشرها ألفريد البستاني ، طنجة ، ١٩٤٠ .

§ نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد ، لأحمد المهدي الغزال ، سفير سيدي محمد بن عبد الله إلى إسبانيا عام ١٧٦٦ م ، تقديم وتحقيق ، إسماعيل الغربي ، بيروت ، ١٩٨٠ .

§ البدر السافر لهداية المسافر إلى فكّك الأساري من يد العدو الكافر ، لمحمد بن عثمان المكتاسي ، سفير محمد بن عبد الله إلى مالطة ونابولي عام ١٧٨١ م ، دراسة وتحقيق مليكة الزاهدي ، ١٩٩٥ (ستصدر قريباً) .

(٣) عبد المجيد قدوري ، سفراء مغاربة في أوروبا ، منشورات كلية الآداب ، الرباط ، ١٩٩٥ .

سعيد بن سعيد العلوي ، أوروبا في مرآة الرحلة ، منشورات كلية الآداب ، الرباط ، ١٩٩٥ .

(٤) الحسن الشاهدي ، أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني ، منشورات عكاظ ، الرباط ، ١٩٩٠ ، ج ١ ، ص ٦٩ .

(٥) هو أبو إسحاق إبراهيم محمد الفارسي الاصطخري (ت ٣٤٠ هـ / ٩٥١ م) قضى قسطاً كبيراً من حياته في ارتياد العالم الإسلامي ، وخاصة أقطار آسيا حتى بلغ إلى سواحل المحيط الهندي . عبد الرحمن حميدة ، أعلام الجغرافيين العرب ، ص ١٩٩ .

الواقعة شرق المغرب بدءاً بالجزائر، فتونس، وطرابلس، ومصر، والشام، والحجاز حسب السبل المتعارف عليها لدى ركب الحجاج.

غير أن أقدم الرحلات الحجازية المعروفة ارتبطت بالعصر المريني^(٦) كرحلة العبدري^(٧)، ورحلة ابن بطوطة^(٨) التي حظيت بشهرة وانتشار كبيرين، ورحلة ابن رشيد^(٩). فقد خرج هؤلاء الرجال، ليس فقط لأداء فريضة الحج، ولكن لطلب العلم فانطبقت عليهم قولة الدكتور معن زيادة الذي يرى بأن طالب العلم "يملك القدرة على تنشيط الحوار بين الثقافات وتمكين الشعوب من الاستفادة بعضها من بعض"^(١٠)، فأصبحت بفضلهم "الرحلة الحجازية" المغربية أداة تنعكس فيها ومن خلالها المميزات الفكرية والثقافية لعصرهم.

لقد كانت الثقافة المغربية خلال العصور الوسطى تدور في فلك الأندلس التي كانت بمثابة الأستاذ بالنسبة للمغرب لأنها احتضنت الثقافة العربية الإسلامية قبله^(١١)، فاستقطبت إليها طلاب العلم من المشرق وكان المغرب آنذاك طريقاً إلى الأندلس. ولقد اعترف العلامة عبد الله كئون، وهو من أشد المدافعين عن الثقافة المغربية، بهذا التفاوت الثقافي الذي حدث بين المغرب والأندلس خلال العصور الوسطى، وعلل ذلك بالعوائق الكثيرة التي حالت دون السير المضطرد للآداب العربية بالمغرب^(١٢)، وكان في مقدمتها، تلك الأحداث

(٦) لا تتوفر في الغرب الإسلامي كله إلا على رحلتين مدوّنتين ترجعان لما قبل العهد المريني وهما رحلة ابن العربي ورحلة ابن جبير. وهذا لا يعني عدم سفر المغاربة إلى الشرق، بل فقط لأن معظمهم لم يهتم أو لم يأس في نفسه الجراة الأدبية لتدوين رحلته.

(٧) هو أبو عبد الله العبدري، متحدر من أسرة قرشية نزلت بإقليم حاحا من المغرب، سافر لأداء فريضة الحج عام ٦٨٨ هـ كهدف أساسي مقرون بطلب العلم الذي بدأه من تلمسان والقيروان وطرابلس الغرب ثم الإسكندرية. وقد اهتم بوصف الظروف التي تحيط بركب الحجاج المغاربة. فألف رحلته المعروفة باسم الرحلة المغربية، قدم لها وحققها العلامة محمد الفاسي، ونشرت ضمن منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، الرباط، ١٩٦٨.

(٨) هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله الطنجي الشهير بابن بطوطة (٧٠٣ - ٧٧٩ هـ / ١٣٠٤ - ١٣٧٧ م) صاحب الرحلة المشهورة أيضاً، تحفة النظّار في غرائب الأمصار، شرحها وكتب هوامشها طلال حرب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(٩) ابن رشيد الفهري السبتي، ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيبة إلى الحرمين مكة وطيبة، الجزء الخامس الخاص بالحرمين الشريفين مصر والإسكندرية، تقديم وتحقيق الدكتور محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م.

(١٠) معن زيادة، الرحلات العربية والرحالين، مجلة الفكر العربي، يونيو، العدد ٥١، السنة ٩، ١٩٨٨، المقدمة، ص. ٥.

(١١) محمد زنيبر، التبادل الثقافي بين المغرب والأندلس، مجلة كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط، العدد ١٦، ١٩٩١ م، ص. ٩.

(١٢) كتب عبد الله كئون يقول "لقد سارت العربية في المغرب، أول الأمر، بسير الإسلام مترسمة خطاه، متبعة آثاره، إنها لو كانت بقيت من ذلك الوقت تنمو وتثمر لكانت الآداب العربية قد أتت أكلها من ذلك الوقت. ولكن عوائق كثيرة حالت دون سيرها المطرد". النبوغ المغربي، بيروت، ١٩٧٥، ص. ٤.

السياسية التي شغلت الدولة المرابطية مع بداية حروب الاسترداد بالأندلس، وكان الشأن ذاته بالنسبة للدولة الموحدية، فانعكست هذه الظروف على الثقافة المغربية شكلاً ومضموناً وتوجّهاً^(١٣).

لكن دور الأندلس الثقافي ما فتى يترجع بسبب ما كانت تتخبط فيه من جراء الدفاع عن وجودها أمام هجمة الاسترداد التي قادها الغرب المسيحي بلا هوادة. وهكذا برز دور المغرب ابتداء من القرن الثامن الهجري، الرابع عشر الميلادي - على الأقل - وخاصة إبان الحقبة الأولى من عمر الدولة المرينية عندما انتعشت الحياة الثقافية وشهد هذا العصر حركة وتجوّلاً، ونشاطاً فكرياً حتى لم يعرف العلماء استقراراً بمكان معين، بل جابوا الأقطار وقصدوا المراكز الثقافية التي تغص بالعلماء وساد الاقتناع بأن الرحلة كما يذكر ابن خلدون "لا بد منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ، ومباشرة الرجال"^(١٤)، وهذا ما جعلها تكاد تكون شرطاً من شروط التحصيل، وقتها أصبحت الرحلة الحجازية تتجاوز الهدف الديني المعلن عنه، إلى طلب العلم. فاستفاد الحجاج وطلاب العلم المغاربة من الازدهار السياسي النسبي الذي تحقق مع السلاطين المرينيين^(١٥) الأوائل كتأمين السبل وإصلاحها، مع إشراف الملوك أنفسهم على تنظيم ركب الحجاج المغربي من خلال تهيمى لوازمه والتكفل بحمايته حتى يصل إلى مصر حيث يتكفل أهل مصر بحمايته وتيسير سفره إلى الحجاز^(١٦). في خضم هذه الظروف تنقل المغاربة المهتمون بربط السند العلمي إما مشافهة أو إجازة أو دراسة بعلماء المشرق ومنهم:

(١٣) هذا لا يعني أن هذا العهد لم يشهد نهضة فكرية، لكنها لا تقاس بما كانت تعرفه الأندلس، لقد كانت كل دولة تنهج سياسة فكرية أساسها تقريب العلماء وتشجيع إنتاجاتهم، وجلب الكتب النادرة، فقد رحل المغاربة بأعداد كثيرة في العهد الموحدى إلى المشرق لأهداف دينية، وعلمية، وسياحية وتجارية ومنهم من رجع ومنهم من استقرّ ودرّس العلم للمشاركة، كالعالم أبي بكر بن علي بن ياسر الأنصاري الذي استقر بمصر حتى مات بها عام ٥٧٥ هـ. وهو صاحب كتاب "المغرب في أخبار محاسن أهل المغرب". عز الدين أحمد موسى، دراسات في تاريخ المغرب الإسلامي، دار الشروق، بيروت، طبعة أولى، ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣ م، ص. ٤٢.

(١٤) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت، طبعة رابعة، ١٩٨١، ص. ٥٤١.

(١٥) اهتم العلامة المرحوم محمد المنوني بذكر الدور الذي لعبه العديد من أعلام دكالة في بداية العصر المريني في تنشيط الصلات الثقافية بين المغرب والمشرق، وذكر منهم جماعة أبي محمد صالح دفين أسفي، كان شيخاً لطريقة يدعو الداخلين إليها بأداء شعيرة الحج ولا يعذر تركها بالعجز والفقر. فأدت هذه الدعوة إلى نشاط حركة الحج، بل إن بعض مريديه أقاموا بالشام ومصر والحجاز. وكان لهم اتصال بالعديد من أشياخ المغرب. ومنهم أبو القاسم سحنون، الدكالي، الذي توفي بالإسكندرية عام ٦٩٥ هـ/ ١٢٩٦ م، وكان مفتياً ومقراً بها. ومن بين الأسر العلمية التي ربطت المغرب بالمشرق في هذا العهد ذكر أسرة النقاش الدكالي التي استقرت بالقاهرة، وأسرة عبد المؤمن الدكالي التي استقرت بمكة المكرمة.

محمد المنوني، دور أعلام دكالة في ربط الصلات الثقافية بين المغرب وجهات من العالم الإسلامي، مجلة دعوة الحق، عدد ٢٥١، ذو الحجة، ١٤٠٥ هـ/ غشت ١٩٨٥ م، ص. ٢٨-٢٩.

(١٦) كتب الأديب خليل الصفدي عن الناصر ابن قلاوون صاحب مصر جواباً إلى السلطان أبي الحسن المريني سنة ٧٤٥ هـ، يؤكد فيها التزام مصر بتعهداتها تجاه الحجاج المغاربة ومما جاء فيها: "وإذا وصل وفدكم الحاج، وأنار له بوجه إقبالنا عليهم ليلهم الداج، كانوا مقيمين تحت ظل إكرامنا، وشمول إسعافنا لهم وإنعامنا وإذا كان أوان الرحيل إلى الحج فسحنا لهم الطريق، وسهلنا لهم الرفيق... وإذا عادوا عاملناهم بكل جميل ينسبهم مشقة ذلك الدرب ونحيل إليهم أن لا مسافة لمسافر بين الشرق والغرب". أحمد المقرئ، نفح الطيب، ج ٤، ص. ٣٩٨.

- ابن رشيد ورحلته (ملء العيبة) نموذجاً.

هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن رشيد الفهري السبتي، ولد سنة ٦٧٥ هـ، وكانت مدينة سبته وقتذاك تشهد ازدهاراً علمياً برعاية رؤسائها بنو العزفي^(١٧). بدأ تحصيله العلمي من سبته على يد علماء كثيرين سبتيين ووافدين^(١٨)، فحصل مختلف علوم عصره كعلم القراءات والتفسير والحديث، والنحو والأدب، ولم يكتف بما أخذه من العلم بسبته وفاس، فكانت الرحلة وسيلة لتحقيق غاياته، فرحل في البداية إلى غرناطة وأقام بها خطيباً معظماً مقبولاً يقرئ بها فنوناً من العلم^(١٩)، فاتخذها وطناً جديداً لم يغادرها إلا عام ٧٠٨ هـ^(٢٠). فاجتذبت شهرته العلمية مرة أخرى إلى المغرب حيث عاد للخطبة والصلاة في الجامع العتيق بمراكش ثم انتقل إلى فاس وقضى بها بقية حياته حتى توفي عام ٧٢١ هـ.

بلغ ابن رشيد مكانة علمية في بلاده جعلت ابن الخطيب يثني على منهجه وسعة علمه بقوله: "كان واسع الأسمعية، علي الإسناد، صحيح النقل، أصيل الضبط، تام العناية بصناعة الحديث قيماً عليها بصيراً بها محققاً فيها ذاكراً فيها للرجال"^(٢١). ولم تتوقف سيرته عند طلب العلم فقد شغل مناصب التدريس، والإمامة، والخطابة، والقضاء. وجاءت تأليفه، التي بلغت سبعة عشر مؤلفاً، لتؤكد سعة علمه، فقد كانت كلها في العلوم الإسلامية والأدبية نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

- تقييد في كتاب سيبويه.

- تلخيص القوانين في النحو.

- حكم الاستعارة.

- إفادة النصيح في التعريف بسند الجامع الصحيح للبخاري.

- المحاكمة بين البخاري ومسلم.

إلا أن أشهر مؤلفاته هي رحلته المسماة "ملء العيبة بما جُمع بطول الغيبة في الوجهة الوجهية إلى الحرمين مكة وطيبة" - والعيبة وعاء من خوص أو آدم يكون فيه المتاع -.

(١٧) بنو العزفي هم حكام سبته وقد كانوا يتبعون للدولة المرينية في بداياتها تبعية اسمية.

(١٨) الحسن الشاهدي، أدب الرحلة بالمغرب، ج ١، ص: ١٤٣.

(١٩) لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة بأخبار غرناطة، ج ٣، ص: ١٣٧.

(٢٠) هذه السنة هي سنة مقتل رفيقه في رحلته وولي نعمته الأديب ذو الوزارتين ابن الحكيم اللخمي الرندي.

(٢١) لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٣، ص: ١٣٥.

كتبها في عدة أسفار وقع الاختلاف حول عددها، وإننا في هذا العرض اعتمدنا الجزء الخامس الذي ضمّنه ابن رشيد أخبار تنقلاته وإقامته في الحرمين الشريفين ومصر والإسكندرية^(٢٢).

لقد تجاوزت هذه الرحلة مجرد إمتاع القارئ بوصف الأماكن والناس والعادات إلى الإفادة العلمية البحتة، وجاءت دليلاً على مكانة مؤلفها العلمية حتى أنها باتت منذ تأليفها مصدراً متداولاً بين العلماء المعاصرين لابن رشيد كابن شبرين وابن الخطيب وغيرهم.

واليوم نعتد هذه الرحلة التي يتجلى في مضمونها ذلك التكامل المعرفي الذي حصل بين المغرب والمشرق، بفضل رجال في كفاءة ابن رشيد. وبما أن المجال لا يتسع للحديث عن جل محتوياتها اكتفينا بهذه القراءة المتواضعة في إقامته في مصر وما صاحبها من فائدة علمية.

- ابن رشيد في مصر

انطلقت رحلة ابن رشيد إلى الحجاز عام ٦٨٣ هـ من مدينة ألمرية بالأندلس^(٢٣)، وقد مرّ بتونس، ثم الشام، والحجاز، ومصر، والإسكندرية. دامت رحلته ثلاثة سنوات قضى منها حوالي أربعة أشهر بالحجاز وما بقي قضاء متنقلاً ومقيماً في أشهر المراكز العلمية بمصر ودمشق، وتونس خاصة التي أمضى بها حوالي خمسة عشر شهراً. وبما أن طلب العلم هو الأولوية الثانية بعد فريضة الحج لم يضيّع ابن رشيد خلال رحلة الذهاب والإياب، أية فرصة دون السؤال عن أهل العلم في كل بلد حلّ به، وغالباً ما عبّر عن أسفه إذا مرّ من بلد ولم يجد به ضالته^(٢٤).

وصل ابن رشيد إلى مصر في الثالث من صفر عام ٦٨٥ هـ، وأثنى على الحفاوة التي استقبل بها المصريون الرّكب الحجازي المغربي، ولعلّ أهم ما لفت انتباهنا كيف أن ابن رشيد لم يقس حفاوة الضيافة بحسن الإقامة والطعام كما نجد لدى بعض الرّحّالين، ولكنه

(٢٢) تقديم وتحقيق الشيخ الدكتور محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م.

(٢٣) عادة ما يسلك حجاج الأندلس طريقين مختلفين أحدهما من ألمرية إلى تونس، والآخر من ألمرية إلى مرسى هنين قرب تلمسان. إلا أن ضياع الجزء الأول من رحلة ابن رشيد جعل المتتبع لمسارها لا يجزم أي الطريقين سلكها. باستثناء بعض الإشارات لدى المقرئ والتي تفيد أن ابن رشيد التقى بعض رجال العلم بتلمسان. الحسن الشاهدي، مرجع سابق، ج ١، ص ١٥٥ نقلاً عن المقرئ. نفح الطيب، ج ٥، ص ٢٧٤.

(٢٤) عندما حلّ بمدينة بصرى في الشام، تأسف لأنه لم يلق أحداً من أهل العلم.

قاسها بالفائدة العلمية عندما تحدث عن الشيخ أبو العزّ عزّ الدين الحرّاني، الذي كان مكلفاً بلقاء الحجاج، فقال: "فلما استقر به المجلس وسأل عن أحوالنا، وشكر الله وحّمده على بلوغ آمالنا، بذرّه صاحبنا أبو عبد الله بن عاصم، فقال: يا مولانا أما تضيّف أصحابنا. فقال: نعم. فقال صاحبنا: الآن بإسماعهم بعض مسموعاتك. فأنعم بذلك. وهذا شأن القوم. حصراً على الاستفادة والاستفادة"^(٢٥)، بعد هذا اللقاء كشف ابن رشيد لقاءاته بشيوخ وأدباء مصر، رغم أن إقامته بها، لم تتعدّ الشهر ونصف الشهر، التقى خلالها حوالي ثلاثة وأربعين عالماً في كل من القاهرة والإسكندرية مفرقة بين الجزأين الثاني والخامس، أخذ عنهم جميعاً فذكر أسانيدهم وفتاويهم وأشعارهم وكتبهم، فحصل من بعضهم على إجازات، وتردد على الدروس والمجالس العلمية في المدارس والمساجد، ويوت المشايخ، بل حتى في الحمّامات كما ذكر وهو يتحدث عن نصير الحمّاني المنيّاوي والذي وصفه قائلاً: "الأديب البارع العذب المنازع الغريب الأمر، قصدته في حمّامه ليلاً. حملنا إليه صاحبنا المحدث المسند المقيد أبو عبد الله بن عاصم الرندي، نزيل مصر، فألمى علينا جملة من كلامه وقد استحضر جماعة من خدامه بمصاييح في أيديهم"^(٢٦). ومما لا شك فيه أن ابن رشيد الذي وصفه معاصروه بعالم المغرب الحافظ قد استفاد وأفاد وهو بالمشرق فابن الخطيب، ترجم للعديد من أعلام المغرب والأندلس وتونس والشرق اللذين عدّهم من تلامذة ابن رشيد.

جدول يلخص بعض اللقاءات العلمية لابن رشيد في القاهرة والإسكندرية

الصفحة والجزء / ٥	مجال التواصل العلمي	اسم الشيخ
ص ٢٨٥ / ج ٥	سمع عليه جزءاً من آمالي القاضي أبي عبد الله الحسين بن هارون الضبي وكتاب الجامع للبخاري من باب صوم يوم عرفة.	أبو العزّ عزّ الدين الحرّاني
ص ٢٩٩ / ج ٥	إمام محدث أخذ عنه الحديث المسلسل بالأولية (الراحمون يرحمهم الرحمن، ارحموا أهل الأرض يرحمكم من في الأرض).	جمال الدين ابن الظاهري

(٢٥) ابن رشيد، ملء العيبة، ج ٥، ص. ٢٨٥ - ٢٨٦.

(٢٦) ابن رشيد، نفسه، ج ٥، ص. ٣٦٤.

قطب الدين القسطلاني	يصفه بالإمام المحدث الصوفي سمع عنه في الحديث المسلسل بالأولية: أطعمني وسقاني . الخ . وسمع عليه صحيح البخاري ، وصحيح مسلم ، وسنن أبي داود ، وجامع الترمذي ، والسنن الصغرى . الخ .	ص ٣٠٥ / ج ٥
الشيخ أبو صادق ابن الرشيد العطار	لقيه عند العودة من الحج ، ويصفه بالمحدث المسند الصدوق . سمع عليه جميع الأربعين حديثاً المروية بالأسانيد المصرية ، بالمدرسة الفاضلية بزقاق القناديل من مصر المحروسة .	ص ٣١٦ / ج ٥
أبو الفتح ابن دقيق العيد	يصفه بمفتي المسلمين ، شرف العلماء ، يذكر أنه أجازته غير مرة جميع ما سمعه عنه ، وما صنفه وذكر أن من أهم مؤلفات هذا العالم : الاقتراح في بيان الاصطلاح كتاب في أصول علم التحديث والرواية .	ص ٣٢٥ - ص ٣٢٧ / ج ٥
صواب الصلاحي	سمع عليه كتاب التوكّل لابن أبي الدنيا . وأجازته .	ص ٣٣١ / ج ٥
علم الدين العراقي	يصفه بالإمام العلامة الحافظ البليغ المفسّر ، إمام أئمة البيان . وذكر من أهم مؤلفاته في علم البيان على كتاب الكشف للزنجشيري في مجلدين .	ص ٣٣٥ / ج ٥
الشريف شرف الدين الكرعي	نعته بالإمام المفتي ، لقيه بالمدرسة الطبرسية ، مدرسة بالأزهر أنشأها علاء الدين طبرس . يدرس بها الفقه للشافعية . قرأ عليه شرحه لعقيدة المهدي بن تومرت مؤسس الدولة الموحدية . كما ذكر أنه باحثه في تحقيق الكسب . والذي يعني تجديد المؤثر في فعل العبد . وهو أمرٌ اختلف فيه المتكلمون . فذهب الجبرية إلى القول بأن المؤثر في فعل العبد هي قدرة الله تعالى . ولا قدرة للعبد أصلاً . وقال الأشعري أن المؤثر هو الله ولكن للعبد كسباً في الفعل ، وهكذا .	ص ٣٤٣ / ج ٥
الشيخ زين الدين بن الجمّيزي السكّان	لقيه بمجانوته وأجاز له لفظاً .	ص ٣٥٣ / ج ٥
الجمال المغربي	يصفه بالأديب الفاضل ، كتب عنه بعض رسائله .	ص ٣٥٥ / ج ٥
وجيه الدين أبو محمد بن خير	لقيه بالإسكندرية وسمع عليه وأجازته الجزء الخامس والسادس من أحاديث الخلعي .	ص ٣٨١ / ج ٥
شرف الدين بن الصّواف	سمع عليه وأجازته في الجزء العاشر من الخلعيات .	ص ٣٨٩ / ج ٥

أبي الحسن التّجاني (اللقاء الثاني بالإسكندرية)	ورد على الإسكندرية من تونس وأقام بها، وأصبح من العدول الموثقين بها. أجاز له في التاريخ.	ص ٣٩٥ / ج ٥
ابن الجابي البرّاز	أنشده بعض الأشعار	ص ٤٠٣ / ج ٥

يوضح هذا الجدول كيف كان ابن رشيد حريصاً في ذهابه وإيابه عبر مصر، على لقاء علمائها وأدبائها، وتجديد اللقاء بهم، فلم يترك فضاء خاصاً بالعلم إلا قصده فكانت مناظراته العلمية كلها من سماع، وإجازات، ونقولات تدور في فلك العلوم الشرعية والأدبية مما يدفعنا إلى ختم هذا العرض بمجموعة من الملاحظات التي تنطبق، مع بعض الاختلافات، على مجموعة من الرحلات الحجازية المغربية، حتى تلك التي كتبت بعده بقرون.

- استنتاجات عامة

هذا المسار العلمي الذي سلكه ابن رشيد إبان رحلته الحجازية والذي بدأ في المغرب ثم الأندلس وبلغ ذروته في المشرق، كان أمراً طبيعياً ومشروعاً حتى بالنسبة لمن كان في عداد العلماء ببلادهم. فالشرق عندهم هو منبع كل فضيلة ومنه شع قبس العلوم والمعرفة، ولهذا كانت الرحلة إلى الحجاز تنتهي السفر على حد تعبير ابن خلدون، دون الدخول في مزايدات الأفضلية العلمية بين غرب العالم الإسلامي وشرقه.

إن الرحلة الحجازية المغربية خلال العصر الحديث، تعكس بعض خصوصيات الثقافة المغربية، والمشرقية في آن واحد. فقد اتضح أنه، كلما تعلق الأمر بالعلوم الشرعية، فإن المنهج يبقى واحداً والمضمون أيضاً. فقد اعتمد معظم الرحالة على منهج الرواية الذي يعتمد على نقل العلوم والاهتمام بصحة متنها وسندها. فكان شيوخ العلم الديني لا يحصلون مكانتهم إلا بربط علومهم بسند عال. فأبو سالم العياشي^(٢٧)، الرحالة المغربي الشهير، خلال القرن السابع عشر كتب يقول: "لولا الإسناد لقال من شاء ما شاء"، فقد كثرت الأسانيد وتمرزت العلوم كلها حول العلوم الشرعية. وإن دل هذا على شيء، فإنما يدل على الدور الذي لعبه الدين الإسلامي في تشكيل الثقافة الإسلامية التي انبثقت عن القرآن والسنة (الحديث خاصة)، ثم تطورت العلوم الأخرى التي تتعلق بهما كعلم القراءات والتفسير بالنسبة للقرآن، وعلم الحديث بالنسبة للسنة وعلم الفقه الذي تأسس

(٢٧) هو أبو سالم عبد الله بن محمد بن يوسف العياشي (ت ١٠٩٠ هـ / ١٦٧٩ م)، فقيه، صوفي، شاعر، ناثر، رحالة مشهور، صاحب الرحلة المعروفة: ماء الموائد، وضع فهارسها محمد حجي، الرباط، ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م (جزءان).

استجابة لتطور المجتمعات الإسلامية وحاجتها لاستنباط الأحكام، ثم تواجدها بالعلوم الأدبية وخاصة علم اللغة نظراً لارتباطه الوثيق بالعلوم الشرعية. فقلماً يتم الحديث في هذه الرحلات عن العلوم العقلية^(٢٨)، وكان العلم العقلي الوحيد الذي يرد في بعضها هو علم الفلك الذي استمر في مجال الاهتمام بسبب الخدمات التي كان يسديها في أداء الشعائر الدينية، كتحديد القبلة وأوقات الصلاة ورؤية الهلال.

- استمرت الرحلة الحجازية، حتى بعد عصر ابن رشيد، في ربط المغرب بالشرق، إلا أنها كانت تتأثر بتقلبات الأحوال السياسية، فبعد وفاة السلطان المريني أبي عنان عام ٧٥٩ هـ / ١٣٥٧ م^(٢٩)، أصيبت علاقات المغرب والشرق بنوع من الفتور بسبب الفتن والاضطرابات التي ابتلي بها الغرب الإسلامي عامة، والتي أثرت على أمن السبل وما كان يصاحبها من مخاطر تصبح معطلة لفريضة الحج في نظر بعض الفقهاء^(٣٠). فقد أشار ابن خلدون بقدر من التأسف إلى انطفاء النشاط الفكري والعودة لنمط الحياة التي يغلب عليها طابع الانتماءات الفئوية والصراعات على السلطة. ولم تكن الحياة في الشرق العربي أفضل حالاً من غربيه. ومع حلول القرن التاسع هـ (١٥ م) تعرض المغرب لهجمة الاحتلال الإيري لسواحل المتوسطية والأطلسية، فأصبحت فتاوى علماء المغرب تقول بأفضلية الجهاد على الحج، وأقدم بعض طالبي العلم على تأجيل الرحلة الحجية والعلمية، وتفرغوا للجهاد في الثغور المحتلة. وقد سجل المؤرخ محمد حجي انعكاس هذا العامل على الحياة الفكرية بالمغرب بقوله: "انتقل المغرب من نشاط القرن الثامن (١٤ م) عصر ابن البناء المراكشي، وابن رشيد السبتي، وابن أبي زرع الفاسي، وابن بطوطة الطنجي، مباشرة إلى خمول القرن التاسع (١٥ م) حيث لا نجد أي اسم لامع لأديب أو مؤرخ أو رحالة أو حتى مؤلف تراجم"^(٣١).

لكن المغرب استطاع أن يتجاوز أزمة هذا القرن، بعدما تأسست الدولة السعدية فاستعادت مراكش، معظم القرن العاشر (١٦ م) نشاطها العلمي في عهد السلطان أحمد

(٢٨) هذه الملاحظة لا تعني غياب العلوم العقلية، لقد ظلت في تواجد مستمر إلى جانب العلوم الشرعية ضمن نسق واحد في الثقافة الإسلامية. وظل حملة كل صنف من العلوم يجتهدون في إظهار ذواتهم بوصفهم حملة العلم الحق والمكانة الأسمى في الثقافة الإسلامية.

(٢٩) إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ، ج ٢، ص. ٤٨.

(٣٠) العبدري، الرحلة المغربية، ص. ٣٣.

(٣١) محمد حجي، الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، منشورات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٦، ج ١، ص. ١٧٧.

المنصور الذهبي (١٥٧٨ - ١٦٠٣ م)، فتكاثر العلماء وطلبة العلم، وكثر التأليف في علوم شتى، وامتألت خزائنه بنفائس الكتب معظمها كتبها نسّاخون هواة ومحترفون في مراكش، والقاهرة، ومكة، والمدينة والقسطنطينية. ونشطت من جديد الصلات الثقافية بين المغرب والمشرق^(٣٢)، ومن المغاربة الذين ذاع صيتهم في بلاد الشام العالم الحسن بن قاسم الدرعي الذي خرج حاجاً عام ١٠٠٤ هـ / ١٥٩٦ م، واستقر به المقام ببادية الشام فأحبّه أهلها وأقبلوا على علمه. وعندما أنشد يوماً:

فلا ذاق من صاب التغرب من بكى على مغربي ضاع بين مشاركة

أجابه العالم نجم الدين الغزي مؤلف كتاب الكواكب السائرة معاتباً "ما ضعت بين المشاركة بل شاع ذكرك وذاع شرك وسما قدرك"؛ وبالمقابل استقطبت مساجد مراكش وتارودانت (المحمدية) علماء من المشرق معبرين عن مساندتهم المعنوية لهذه الدولة التي ازدهرت في المغرب الأقصى مستقلة عن النفوذ التركي الذي أثر في أهم مراكز الثقافة العربية بالمشرق عندما جعل القسطنطينية داراً للخلافة الإسلامية. وبعد وفاة أحمد المنصور الذهبي انغمس المغرب من جديد في الاضطرابات السياسية وعاد الاحتلال الأجنبي إلى سواحله، فتقوى رد الفعل الديني الشعبي مثلاً في التصوف، واختلف دور العلماء بين منخرط في الحياة السياسية كأشياخ الزاوية الدلائية، وأشياخ زاوية إليغ بسوس، وبين زاهد في الدنيا. فخرج بعضهم بحثاً عن العلم وانتهى بهم الأمر في الحجاز حيث يجدون العزاء والتسلية، وهو ما يفسر عودة تدوين الرحلة الحجازية بقوة خلال هذا القرن والقرن الذي يليه (١١ - ١٢ هـ / ١٧ - ١٨ م)، ومنها رحلة أحمد بن ناصر الدرعي^(٣٣)، ورحلة عبد المجيد الزبادي المنالي^(٣٤)، لكن أشهرها هي رحلة أبو سالم العياشي المعروفة بماء الموائد يقول عنها صاحبها "قصدي إن شاء الله من كتابة هذه الرحلة أن تكون ديوان علم لا كتاب سمر وفكاهة وإن وجد الأمران فيها معاً فذلك أدعى لنشاط الناظر فيها سيما إذا كان صاحب تلوين وأما صاحب التمكين، فلكل شيء عنده موقع ونفع لا يوجد في غيره"، وقد جاءت هذه الرحلة موسوعية تحتوي على تراجم عدد كبير من علماء المشرق خاصة. ولعلّ أهم ما يميزها تلك الصبغة الصوفية التي جعلت أفعال وأقوال مؤلفها تدل على نهجه

(٣٢) كتب عبد الله كنون يقول "كان رجال البلاط السعدي يذهبون بانتظام إلى المشرق وفي رواحله صناديق مملوءة ذهباً ليعودوا بها مملوءة كتباً". النبوغ المغربي، ص ٨٠ - ٨١.

(٣٣) أنظر جدول الرحلات.

(٣٤) أنظر جدول الرحلات.

الصوفي الشاذلي . وذلك مجال آخر من مجالات التكامل المعرفي بين المغرب والمشرق ، لن يتسع له العرض .

وفي الختام نسجل أن الرحلة الحجازية المغربية ، استمرت وإلى وقت متأخر ، في تحقيق التفاعل بين ما يجري في الساحة الثقافية بالمشرق من جهة وبين ما هو حاصل في المغرب ، وحتى في الأندلس بالنسبة للحقب التاريخي المتقدمة . إلا أن هذه النماذج التي عرضناها لا تعكس بالضرورة كل جوانب الحياة الفكرية ، بل بعضاً منها وخاصة كل ما له صلة بالثقافة الدينية ، لأسباب أهمها : أن " الرحلة " تحددت أهدافها منذ الانطلاقة لأداء فريضة الحج ، فتنغمس ذات المؤلف في التنقيب عن كل ما من شأنه تعميق الثقافة الدينية لديه ، وكأنها جزء من شعائر الحج . وتبقى هذه المتون أيضاً ، تعبيراً صادقاً عن مؤلفيها فهي تعكس ما هم قادرون عليه من نقل وتحليل ومناظرة ، فالرحلة بالأساس سيرة ذاتية .

جدول بعض الرحلات الحجازية المغربية

الرحالة	نوع الرحلة	عنوان الرحلة	تاريخ الوفاة
ابن رشيد السبتي	حجازية	ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيية مكة وطيبة	ت ٧٢١ هـ
العبدري	حجازية	تعرف بالرحلة المغربية . قام بها عام ٦٨٨ هـ قصد أداء الحج وطلب العلم	؟
ابن بطوطة	حجازية سياحية علمية	تحفة النظار في غرائب الأمصار	ت ٧٧٥ هـ
أبو سالم العياشي	حجازية	ماء الموائد أو الرحلة العياشية رحلة موسوعية في علم الشريعة والتصوف ومناسك الحج	ت ١٠٩٠ هـ / ١٦٨٢ م
أحمد محمد الهشتوني	حجازية	هداية الملك إلى بيت الله الحرام والوقوف بالمشاعر العظام	؟
أحمد بن ناصر الدرعي	حجازية	كتبها بعد حجته الرابعة وتعرف بالرحلة الناصرية	ت ١١٢٩ هـ / ١٧١٧ م
عبد المجيد الزبادي المنالي	حجازية صوفية	بلوغ المرام إلى بيت الله الحرام	ت ١١٦٣ هـ / ١٧٥٠ م
محمد بن عثمان المكناسي	حجازية سفارية	إحراز المعلّى والرقيب في حج بيت الله الحرام وزيارة القدس الشريف والخليل والتبرك بقبر الحبيب	ت ١٢١٣ هـ / ١٧٩٩ م
أبو القاسم الزياني	حجازية سفارية سياحية	الترجمة الكبرى في أخبار المعمور برّاً وبحراً	ت ١٢٤٩ هـ / ١٨٣٣ م

obeikandi.com

الفصل الثاني

الحاجة إلى منهج مشترك

في تأسيس الحوار بين المشرق والمغرب

أ.د / محمد يحيى فرج^(*)

تمهيد: أصول الثقافة العربية في المشرق والمغرب

(١) في المشرق العربي:

(أ) الكندي : ولد في البصرة ، حوالي سنة ٧٩٦ م (١٨٠ هجرية) ، ولقب بفيلسوف العرب . وكتب عددا هائلا من الرسائل في مختلف فروع علوم الأوائل : الفلسفة ، علم النفس ، الطب ، الهندسة ، الفلك ، الموسيقى ، التنجيم ، الجدل الديني ، السياسة . . . الخ ، يقول عبد الرحمن بدوي : (كان الكندي أول فيلسوف عربي ، بل أول فيلسوف مسلم على وجه العموم . وهو أول من أثري الثقافة العربية حين مزج بين الفكر اليوناني والفكر الديني الإسلامي . وكان واسع الثقافة ، حيث شملت معرفته كل علوم الأوائل ، ولا نكاد نجد بين رجال النهضة في أوروبا من يضاهيه في اتساع المعرفة والتحصيل الفلسفي والعلمي) " الموسوعة ج ٢ " .

(ب) الفارابي : وهو ثاني فيلسوف ، ذي شان في الفلسفة والثقافة الإسلامية . لقب بالمعلم الثاني (بعد أرسطو) . ولد الفارابي عام ٨٤٠ (٢٢٥ هجرية) ، وقد ارتحل في سن مبكر إلى بغداد ، ومنها إلى حلب ، ثم إلى دمشق ، ومنها إلى مصر عام ٣٣٧ هجرية (وهي السنة التي كانت فيها حكومة دمشق تتبع سلطان مصر) . ثم عاد إلى دمشق حيث توفي فيها عام ٣٣٩ هجرية . يقول عبد الرحمن بدوي : (بفضل الفارابي توطدت أركان الفكر والثقافة في العالم الإسلامي ، وقد أثري الثقافة الإسلامية بالمزج بين الأفلاطونية والافلوطينية

(*) أستاذ دكتور رئيس قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة عين شمس .

من ناحية ، والفلسفة الأرسطية والمثالية من ناحية أخرى . . .) " الموسوعة ج ٢ " .

(ج) ابن سينا : ولد عام ٩٨ (٣٧٠ هجرية) بقرية افشنة ، ثم ارتحل إلى بخاري . ثم إلى أصفهان . وقد انتشرت حوله الأساطير : فهو رمز الحكمة عند الشرقيين ، وأمير الأطباء عند الغربيين ، وفي الفولكلور التركي صورة خيالية عن ساحر عجيب الأطوار . . . ويمكن تصنيف أعماله إلى منطقية ونفسية وفلسفية وإلهية وسياسة وأخلاق وتصوف . . . الخ . يقول عبد الرحمن بدوي : (لقد أثري ابن سينا الثقافة الإسلامية بالمزج بين فلسفة أرسطو وبعض أجزاء فلسفة أفلاطون ، لكن السائد في مذهبته هو الفلسفة المثالية . وقد استطاع في موسوعته الفلسفية الكبرى (الشفاء) أن يقدم أوفى دائرة معارف فلسفية عرفتها العصور الوسطى في الغرب . " الموسوعة ج ١ " .

(د) الغزالي : ولد عام ١٠٥٩ م (٤٥٠ هجرية) بمدينة طوس . ولقب بحجة الإسلام . ارتحل إلى بغداد ليدرس بها ، ثم سلك طريق الزهد والانقطاع ، ثم رحل إلى دمشق وأقام بها مدة قصيرة ، ثم إلى بيت المقدس والخليل . حيث قام بتصنيف كتاب الإحياء . ثم جاء مصر وقصد (الإسكندرية) ، ومنها إلى المغرب ، ثم أخيراً إلى مسقط رأسه . يقول عبد الرحمن بدوي : (كان الغزالي مفكراً ومتكلماً وفقهياً وصوفياً ، وكانت لديه القدرة على إقامة الحجة بشكل منقطع النظير . وليس بصحيح مطلقاً ما يذهب إليه البعض من أن هجومه على الفلاسفة والفلسفة عموماً كان له أثر في صرف المسلمين عن الفلسفة ، وآية ذلك أن جميع فلاسفة الأندلس إنما عاشوا وازد هروا بعده ، كما أن الفلسفة الإسلامية في المشرق قد تابعت مسيرتها القوية الخصبة دون أن تعبأ بما قاله الغزالي) " الموسوعة ج ٢ " . وقد خصص الغزالي للرد على الفلاسفة أهم كتبه في الفلسفة وهو " تهافت الفلاسفة " - سواء فلاسفة اليونان القدماء ، أو الفلاسفة المسلمين مثل ابن سينا والفارابي . .

(٢) في المغرب العربي :

يمثل الثقافة والفلسفة العربية في المغرب العربي أربعة من كبار المفكرين وهم : ابن باجة وابن طفيل ، وابن رشد وابن خلدون . وسوف نقتصر هنا على المفكرين الآخرين :

(أ) ابن رشد : ولد في مدينة (قرطبة) عام ١١٢٦ م (٥٢٠ هجرية) ، ثم ارتحل مراكش عام ١١٥٣ م حتى صار قاضياً مشهوراً . يقول عبد الرحمن بدوي : (ظفر ابن رشد

في العصر الوسيط ، واوائل العصر الحديث بشهرة لم يحظ بمثلها أي فيلسوف إسلامي آخر . وقد كان القديس توما الاكويني (١٢٢٥) اكبر خصم وفي الوقت نفسه اكبر مستفيد من ابن رشد ومؤلفاته وشروحه . بينما كان رو جر سيكون شديد الإعجاب بابن رشد وفلسفته . وقد ظلت مؤلفاته وشروحه تحظى بعناية وافرة لدى المشتغلين بالفلسفة في أوروبا في النصف الثاني من القرن الثالث عشر ، حتى اصبح " سيد العلماء " في بادوفا ، كما قال عنة سافونا عام ١٤٤٠ (انه ملك العبقريّة الإلهية التي شرحت جميع مؤلفات أرسطو) ومن أهم أعماله كتاب " تهافت التهافت " ردا على كتاب الغزالي " تهافت الفلاسفة " الموسوعة ج ١ .

(ب) ابن خلدون : ولد في تونس عام ١٣٣٢م (٧٣٢ هجرية) ، وتوفي في القاهرة عام ١٤٠٦م (٨٠٨ هجرية) وهو فيلسوف وعالم اجتماع وسياسي . يقول جميل صليبا في كتابه (تاريخ الفلسفة العربية) : (إن آراء ابن خلدون عن علم التاريخ وعلم العمران البشري - أي الاجتماع ، لا يدخله في عداد مؤسسي فلسفة التاريخ فحسب ، بل في عداد مؤسسي علم الاجتماع وعلم الانثروبولوجيا الحضاري . وقد لفت الأنظار بمقدمته عن علم العمران عند الغالبية العظمى من علماء أوروبا ، ولم تتحقق آماله إلا على أيدي التوربين) .

تهقيب : علاقة المشرق بالمغرب :

يتبين لنا مما سبق أن المشرق كان اسبق من المغرب إلى مضمار الحضارة والثقافة . لذلك كانت الوفود تزحف من المغرب إلى مناهل الثقافة في بغداد ودمشق والحجاز لكي تغترف من العلم الإسلامي في منابعه ، كما ازدهرت مراكز استنساخ الكتب من المشرق ، وكان اهتمام أهل المغرب في بادي الأمر بالرياضيات والعلم الطبيعي والطب ودراسة الشعر والتاريخ والجغرافيا (أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام) .

علاقة المغرب بالفكر الأوروبي :

كما أشرنا ، كان لآراء ابن رشد تأثير كبير على محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة اليهود والمسيحيين في الغرب المسيحي ، وقد تأثر بآرائه توما الاكويني ، ونشأت رشديه لاتينية تتعصب لآراء الشارح الكبير وتهيج منهجه . ولا شك أن محاولة (اسبينوزا) في التوفيق بين الفلسفة والدين (ومقالة في اللاهوت والسياسة) إنما ترجع في جملتها إلى مجهود ابن رشد وأثرة في هذا الميدان .

وما نود التركيز عليه - بعد هذا العرض - هو أن مفكرى المشرق والمغرب كانوا على

وعى بأهمية المنهجيات في الفلسفة والثقافة العربية ، وتأصيل الحوار فيما بينهما على هذا الأساس ، وهو الأمر الذي لفت نظر المفكرين الغربيين في العصر الوسيط ، مما حدا بفلاسفة أوروبا إلى تأصيل الحوار مع العرب المسلمين ، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر .

الثقافة العربية : من الأصالة إلى المعاصرة

(١) نقل المنهجيات الغربية والواقع العربي :

إن قضية البحث عن منهج هي القضية الأولى في كل العلوم الدقيقة والعلوم الإنسانية ، إذ ترتبط نتائج كل علم بالمنهجية المتبعة . ولذا نستطيع أن نؤكد أنه - في العصر الحديث - ليس من علم دون منهجية تشكل الخلفية التي بنى عليها . وإذا كان الأمر كذلك ، جاز لنا أن نقول بأن الفراغ العلمي والتخبط الفكري - بعد عصور السلف في المشرق أو المغرب - ولا سيما في الوقت الراهن كما يعيشها واقعنا الثقافي العربي ، تظهرهما بوضوح سداجة المنهجية التبريرية التي نعاني منها .

ونحن ندعو من خلال هذه الندوة إلى ضرورة الاهتمام بوضع منهجية مشتركة للحوار الثقافي العربي بين المشرق والمغرب ، في ضوء التحدي الحضاري الذي تطرحه إشكالية المنهج ، والسبيل إلى تخطي هذا الواقع الأليم نحو آفاق الخلق والإبداع غير المحدودة . على الأقل أن نكون خير خلف لخير سلف .

إذا ما حاولنا الكشف عن طبيعة المنهجيات ، كما طورها الفكر الغربي ، يمكننا حينئذ أن نبين " المأزق " الذي ينطوي عليه نقل هذه المنهجيات لتطبيقها على واقع ثقافي مختلف للواقع الذي نمت وترعرعت فيه .

(أ) إن ارتباط كل منهجية بحقبة معينة ، وفي مجتمع معين ، بعني نسبيتها وفقدانها للشمولية والتعميم ، وبالتالي فإن نقلها وزرعها في غير أرضها ، بشكل آلي ، يصبغان عليها في البداية هالة من الجدة ، غير أن الافتتان بها لا يلبث أن يذبل ويتلاشى مخلفا الفراغ . فقد حاول المفكرون العرب - عموما في العصر الحديث نقل وجودية هيدجر ، ثم وجودية سارتر ، وكذلك جرت محاولات لنقل الوضعية الجديدة ، وهي تمثل مرحلة متقدمة من الابستمولوجيا . ولم تستطع هذه المنهجيات أن تتأصل وتنمو لأن الخلفية التي كانت وراء ظهورها في الغرب لم تكن قائمة في أرض العرب . والغريب أن هناك الآن محاولات لتطبيق اركيولوجيا ميشيل فوكو على واقع الثقافة العربية : فهل سيكون حظها أوفر من حظ غيرها

من المنهجيات ؟

(ب) إن عدم براءة أي منهج وارتباطه الأيديولوجي يعني أننا حين ننقل منهجا معينا إلى واقع مغاير للواقع الذي نما فيه ، فأنا نتجاهل كل الخلفيات الثقافية الاجتماعية التي تحكمتم في وجوده ، وقد يقودنا هذا حتما إلى أخطاء فادحة في أي حكم نحاول أن نطلقه على واقعنا العربي الثقافي .

(ج) إن نقل مفاهيم معينة ذات دلالة محددة في إطار محدد ، إلى واقع مختلف قد يؤدي إلى وجود بلبلية أو فوضى منهجية لا يمكن أن تقود إلا إلى الكثير من الغموض والإبهام ، وهو بالقطع ما نجم عنه سوء التفاهم - وحدة أم تعدد - في الحوار بين المشرق والمغرب .

تعقيب : إن هذه المنهجيات - رغم نواقصها في الثقافة العربية الراهنة - إلا إنها تشكل الطريق غير المباشر نحو المزيد من الحرية . إنها طريق التحرر الملىء بالأخطاء والعثرات ، لكنه طريق الخلاص الطويل الذي يمتد إلى الأفاق غير المحدودة للخلق والإبداع والتجديد . فكل منهجية تشكل محاولة جديدة لفهم الذات ، أو بالأحرى لتوسيع أفق هذا الفهم . فهل ساعد ذلك على مرونة الحوار - في الثقافة العربية - بين المشرق والمغرب ؟

حاجة الحوار / الثقافة العربية (بين المشرق والمغرب) إلى منهج مشترك :

ضرورة تفرضا العولمة والتحول الفكري العالمي :

إن رفض المنهجيات الغربية - في ضوء العولمة والتحول الفكري العالمي - قد يعنى الانغلاق على الذات العربية ، وخنق ديناميكية الحياة الثقافية . بينما الانفتاح على الغير - أو انفتاح الأنا العربي على الآخر العربي - والتفاعل الحضاري معه ، ومعرفة الذات أو الأنا بتوسيط الآخر ، قد تكون مكونا أساسيا لكل عطاء جديد . . .

ونعلنها صراحة من خلال هذه الندوة إننا - نحن المفكرين والمثقفين العرب - في حاجة ماسة إلى توحيد مناهجنا الفكرية ، لضمان موضوعية الحوار ، وتقليل مساحة الاختلاف ، وبعبارة أخرى " إن وحدة الثقافة بين المشرق والمغرب " تعد شرطا أساسيا للمساهمة الفعالة في حضارة الإنسان العربي المعاصر . غير أن مثل هذا الأمر يجب أن تسبقه معرفة جيدة لطبيعة المرحلة الاجتماعية والسياسية التي نمر بها .

أخيرا : هذه دعوة للباحثين عن " واقع ثقافي أفضل " - ثقافة واحدة أو متعددة - في

الحوار العربي بين المشرق والمغرب : أقول فيها " إن تغيير الواقع الثقافي العربي الراهن ، وتحليله من حالة الركود الفكري الذي يعيشه ، وباختصار إن مل الفراغ العلمي الذي يدور فيه هذا الواقع ، ليس بالأمنيات ، أو تفوق طرف في الحوار ، أو الكشف عن الفراغ أو الاغتراب الذي يعاني منه هذا الواقع ، ولا يكفي أن نقول بأننا لسنا ضد العلم أو التجديد ، بل من المهم أن نبدأ بإنتاجه ، لا أن نكتفي باستهلاكه كما يصلنا ، وإلا أصبحنا أسري منهجية واحدة ساذجة ، أو منهجية التغني والتفاخر بكل ما يمت لتراثنا بصلة ، أو منهجية جمع أكبر عدد ممكن من الأدلة على فساد حضارة (الأخر) .

والواقع أن مثل هذه المنهجية هو قد تسمى من قريب أو من بعيد للحوار العربي ، بل للثقافة العربية . إذ تقيم بيننا وبين ماضينا ستارا كثيفا يجعلنا نخشى التطلع إليه بعين الموضوعية ، وتجعل بيننا وبين المستقبل سحبا تحجب كل رؤية لأفق ثقافتنا !

أخيراً إن لم ننتبه إلى التحديدات التي تفرضها علينا التحولات الثقافية العالمية في ضوء العولمة أو ما بعد الحداثة ، أو نهاية التاريخ ، أو نهاية الميتافيزيقا الخ فقد نصل من خلال مثل هذا الحوار : إلى ثقافة عربية بلا مركز !

الفصل الثالث

حول مفهوم الثقافة والمثقفين

رؤية تحليلية

د / منى السيد حانف عبد الرحمن^(*)

مقدمة

لاشك أننا نعيش عصرًا يشوبه الكثير من المغالطة الفكرية والمخالطة في المفاهيم، والمفارقة في المعاني. الأمر الذي يستوجب منا الدقة والتحديد وخاصة في مجال البحوث الاجتماعية. وفي هذا الإطار يؤكد البعض؛ أن البحث العلمي يحتاج إلى درجة كبيرة من الدقة والتحديد، كما أن البحث الاجتماعي، إلى جانب ذلك، يستمد أغلب مفاهيمه من لغة الحياة العلمية. (عبد الباسط حسن في ١٩٨٢، ص ١٨٢)

ويعتبر تحليل مفهوم الثقافة والمثقفين من وجهة النظر السوسيولوجية ليس بالأمر اليسير على الإطلاق نظراً لتعدد التعريفات واختلافها من ناحية واختلاف الباحثين من جهة أخرى، واختلاف التوجهات الأيديولوجية من ناحية ثالثة، واختلاف الاتجاهات النظرية في مجال علم الاجتماع من ناحية رابعة، واختلاف السياق الاقتصادي الاجتماعي السياسي الثقافي من ناحية خامسة، واختلاف البعد المكاني الجغرافي من ناحية سادسة، واختلاف البعد الزمني من ناحية سابعة.

ورغم صعوبة المهمة، إلا أننا نسعى جاهدين في مجادلة اجتهادية نحو عملية الطرح والفهم والتحليل لمفهومين محوريين في المجال السوسيولوجي ألا وهما الثقافة والمثقفين.

(*) أستاذ علم الاجتماع المساعد - قسم الاجتماع - كلية الآداب - جامعة عين شمس.

إشكالية تحديد المفهوم وصياغة التعريف:

مما لا شك فيه أننا في مجتمعاتنا العربية بصفة عامة ومجتمعنا المصري بصفة خاصة نقع أسرى لعملية تحديد المفاهيم وتعريف المصطلحات .

إذ إن هناك خلط بين هذين المفهومين بين كل من العامة والخاصة من ناحية ، ليس ذلك فحسب ، بل أن هناك أيضاً اختلاف في المعنى بين رجل الشارع والمتخصص من ناحية أخرى ، فضلاً عن أن هناك اختلافاً واضحاً بين كل من المتخصصين وبعضهم البعض من جهة وبين العامة وبعضهم البعض من جهة أخرى حول إشكالية المفهوم والتعريف من جهة ثالثة .

ومن ثمَّ يجدر بنا في هذا المقام أن نحدث قدراً من فض الاشتباك في هذه الإشكالية الخاصة بتحديد المفهوم وصياغة التعريف الخاص بكل من مفهومي الثقافة والمثقفين .

حول مفهوم الثقافة والمثقفين

هناك خلط واختلاف بين كل من مفهوم الثقافة والمثقفين سواء بين العامة وهذا أمر مقبول ، وبين الخاصة وهذا أمر يصعب قبوله .

فالثقافة كمفهوم من وجهة نظر العامة تعني الحداقة والفطنة والفهولة وكثرة المعلومات والمعرفة .

في حين تعني الثقافة من وجهة نظر الخاصة أعني المتخصصين الذين ينقسمون إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : يرى أن الثقافة تعني الجانب المعنوي الذي يشتمل على العادات والتقاليد والأعراف وما إلى ذلك .

أما القسم الثاني : فيؤكد أن الثقافة في معناها تتضمن الجانبين (المادي والمعنوي) بكل ما فيهما من تكنولوجيا وآلات وأدوات . . . الخ ، فضلاً عن العادات والتقاليد والقيم . . . إلى غير ذلك .

والقسم الثالث : يستخدم مفهوم الثقافة Culture بوصفها مرادفاً لمفهوم الحضارة Civilization .

ويعتبر ألفريد فيبر A. Weber من أبرز هؤلاء الذين قدموا تفرقة واضحة في هذا الإطار إذ استخدم مفهوم الحضارة بهدف الإشارة إلى المعرفة العلمية ومدى سيطرتها على الموارد الطبيعية؛ على حين يظهر استخدام مصطلح الثقافة في النتاج الفني والديني والفلسفي للمجتمع.

وفي موضع آخر أكد ألفريد فيبر؛ أن الثقافة المادية قابلة للانتقال والتواصل بينما تظل الثقافة غير المادية محتفظة بطابعها لأنها غير قابلة للتواصل.

(الطاهر ليبب: ١٩٧٨، ص ٣٢)

أما اصطلاح المثقفين من وجهة نظر رجل الشارع فهو يعني العارفين ببواطن الأمور والمتعلمين... إلى آخره. وفي هذا خطأ في التعريف وخلط في المعنى بينما يعرف المتخصصون مفهوم المثقفين بأنه يعني هؤلاء الذين لديهم قدر من الوعي وعلى درجة معينة من الوعي والإدراك والفهم لحقائق الأمور في مجالات عديدة. وهذا ما لا يمكن قبوله بشكل مطلق.

وحقيقة هناك خلط كبير بين المثقف والمتعلم ولكننا نؤكد في هذا الإطار ليس كل ما هو متعلم مثقف، وليس كل ما هو مثقف متعلم.

الثقافة والمثقفين على الخريطة السوسولوجية

ولا شك أن هناك اختلافاً واضحاً في موقف الاتجاهات النظرية السوسولوجية من الثقافة والمثقفين ومن ثم يمكن طرح موقف عنها وذلك على النحو التالي:

(١) موقف الاتجاه الوظيفي من قضيتي الثقافة والمثقفين:

يؤكد الوظيفيون أن الثقافة هي عبارة عن كائن اجتماعي يشبه الكائن العضوي، كما أنها تتكون من مجموعة من المناشط والاتجاهات والمواقف التي يلعب كل منها دوراً محدداً لتحقيق أهداف معينة. وهذه المناشط والاتجاهات والمواقف تنتظم في شكل نظم اجتماعية كالأسر والهيئات المختلفة الأخرى.

كما يشير الوظيفيون - في إطار رؤيتهم النظرية - إلى أن المثقفين هم هؤلاء الفاعلون في النسق الاجتماعي وأن لكل منهم دوراً محدداً لتحقيق الهدف العام.

(٢) رؤية الاتجاه الماركسي لكل من الثقافة والمثقفين:

تنظر الماركسية إلى الثقافة بوصفها بناءً يتكون من مجموعتين أساسيتين:

المجموعة الأولى: تشكل البناء التحتي الذي يتحكم في تفاعل أبنية النسق مع بعضها البعض.

والمجموعة الثانية: تتكون من البناء الفوقي الذي يشتمل على الوعي والثقافة والقيم المعنوية. (Antonina Klosawsa, ١٩٧٠, PP. ٥٢٠)

ومن ثم فإن المجموعة الثانية - من وجهة نظر الماركسية - تخضع للمجموعة الأولى. ويضيف الماركسيون - في إطار توجههم الأيديولوجي - إلى أن المثقفين هم هؤلاء الذين يقع على عاتقهم مسؤولية الثورة والتغيير.

(٣) تصور الفكر النقدي لفهمي الثقافة والمثقفين:

يزعم الفكر النقدي في تعريفه للثقافة بأنها تلعب دوراً مستقلاً في المجتمع، وأن القول بالحمية الاقتصادية - من وجهة نظر الفكر النقدي - فيه نوع من السذاجة، ومن ثم ترفض النظرية النقدية مناقشة علاقة البناء الفوقي بالبناء التحتي.

(زولتان تار: ١٩٩٢، ص ٥٨)

أما مفهوم المثقفين - في ضوء الفكر النقدي - فهم هؤلاء القادرون على إثارة الوعي. فضلاً عن كونهم يقومون بدور الفاعل في عملية التغيير.

(٤) الثقافة والمثقفين في بوتقة التفاعلية الرمزية:

يرى التفاعليون الرمزيون؛ أن الثقافة هي مجموعة من السلوكيات المتعلمة والمتركمة التي نشأت وتطورت عبر أجيال عديدة من خلال تعلم الإنسان ترميز الأشياء.

(والف بيلز وهاري هويجر: ١٩٧٦، ص ١٣٥)

كما يؤكد التفاعليون الرمزيون من خلال رؤيتهم التحليلية؛ أن المثقفين هم الذين يحدثون قدراً من التراكم السلوكي في إطار من المعايير الاجتماعية. ومن ثم فهم يمارسون التأثير المتبادل على سلوك بعضهم البعض، وتوقعاتهم عن البعض، وعن بعض المواقف

من آفاق التواصل في الثقافة العربية

والسلوكيات والرغبات والمشاعر والاتجاهات والاستجابات والأفكار من خلال اللغة والرموز والإشارات .

(عاطف غيث : ١٩٩٣ ، ص ٢٥٣)

(٥) نظرية التبعية وعلاقتها باصطلاح الثقافة والمثقفين:

تنظر التبعية للثقافة على أنها نتاج لكل ما يحدث في أي مجتمع في علاقته بمنظومة الثقافة العالمية ، معنى هذا أن هناك علاقة وثيقة الصلة - من منظور التبعية - بين كل ما هو محلي وبين ما هو عالمي - بعبارة أكثر تحديداً؛ أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال ؛ تفسير العوامل الداخلية بمعزل أو بدون العودة إلى العوامل الخارجية .

(جلال أمين : ١٩٨١ ، ص ١١١ ، ١١٢)

ويؤكد أصحاب نظرية التبعية ؛ أن المثقفين هم هؤلاء الذين يلعبون دوراً فاعلاً في توجيه سلوكيات الأفراد في المجتمع ، فضلاً عن مسئوليتهم الكبرى في تنظيم عملية التفاعل الاجتماعي داخل مختلف المواقف الاجتماعية .

(٦) الثقافة والمثقفون على مسرح العولمة:

يرى منظري العولمة أن الثقافة هي نتاج للكون وكل ما يحدث فيه من تغير وتطور وثورة تكنولوجية ومعلوماتية على اعتبار أن الكون بمثابة أسطوانة دائرية تحيط بالعالم وبالبشر ككل .

وتنظر العولمة للمثقفين بوصفهم هؤلاء الفئة التي يقع على عاتقها مسئولية تذويب العموميات والخصوصيات مقابل طرح البدائل لاستيعاب الحاضر والرغبة في الاستمرار لتطوير المستقبل .

خاتمة:

لاشك أن الطرح المقدم في هذه الورقة عالج مفهومين أساسيين في المجال السوسيولوجي هما : الثقافة والمثقفين ، وإذا كان هذا الطرح قد تناول تحليل هذين المفهومين بشكل شمولي Macro واتضح ذلك جلباً من خلال كل من التحليل البنائي الوظيفي والتحليل الماركسي فإن هناك بعض الاتجاهات النظرية في مجال علم الاجتماع التي عاجلت الثقافة والمثقفين بشكل جزئي Micro كالتفاعلية الرمزية . إضافة على أنه إذا كانت هناك بعض الاتجاهات النظرية التي تنظر إلى كل الثقافة والمثقفين باعتبارهما انعكاساً للظروف

الاقتصادية الواقعية كالماركسية مثلاً، فإن هناك بعض الاتجاهات النظرية التي تمنح الثقافة دوراً مستقلاً في قيادة المجتمع من خلال فئة المثقفين كالبنائية الوظيفية والاتجاه النقدي في علم الاجتماع.

(منى حافظ: ٢٠٠٤، ص ١٨٥)

الفصل الرابع

أزمة الثقافة العربية في ظل العولمة

رؤية سوسيولوجية للتحديات وآليات المواجهة

د / هنان سالم^(*)

مقدمة

يشير مصطلح الثقافة إلي نمط التفكير وأسلوب الحياة ، ومن ثم فإن الثقافة نسبية تختلف باختلاف المجتمعات وباختلاف المراحل التاريخية .

وقد شهد العالم مع مطلع القرن الواحد والعشرين تطورات هائلة وغير مسبوقة في كافة المجالات ، ولا سيما المجالات العلمية والتكنولوجية إلي الدرجة التي جعلت العالم يطلق عليها مسمى الثورة التكنولوجية .

وقد لعبت هذه الثورة الجديدة دوراً واضحاً في تغيير العالم المعاصر على كافة المستويات سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وأيضاً ثقافياً ، فضلاً عن تغيير الكثير من قيم ومقولات الماضي ، وفرضت قيماً ومعايير جديدة .

والسؤال هل أثرت هذه الثورة بنفس الدرجة على كل دول العالم ؟

وإذا كانت هذه الثورة العلمية والتكنولوجية قد فرضت قيماً ومعايير جديدة ، أو تحاول فرض قيم ومعايير جديدة ، هل تعكس هذه القيم والمعايير ثقافة عالمية توفر العدل والمساواة، واحترام حقوق الإنسان لكل دول العالم ، أم إنها تعكس قيماً ثقافية لعناصر القوى المسيطرة على العالم اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً ؟

والإجابة لا تحتاج إلي تفكير ، لأن المشاهدات الواقعية تشير إلي مظاهر الغزو الثقافي الغربي ، ولا سيما النموذج الثقافي الأمريكي تحت مسمى العولمة .

وهذا لا يلغي وجود نماذج أخرى ربما تكون أقل ظهوراً ولكنها موجودة ، وقد تتمكن

(*) أستاذ مساعد علم الاجتماع - كلية الآداب - جامعة عين شمس .

في وقت لاحق من الظهور والسيادة بصورة أكبر وأوضح ، وهذا يتوقف على ما لديها من أشياء ومعطيات يمكن أن تقدمها للعالم .

و تجدر الإشارة إلي أن خطورة النموذج الثقافي الأمريكي على دول العالم بصفة عامة والعالم العربي بصفة خاصة ، لا تكمن في فرض قيم ومعايير مغايرة للقيم والثقافة العربية ، بل تكمن في تغيير أنساق القيم العربية السائدة ، والتراث سواء الحضاري أو الديني ، والذي يُعد من وجهة النظر الأمريكية أداة لتكريس التخلف ومعبراً لاستخدام العنف .

و هذا ما يجعلنا نشير بل ونؤكد أن العقل العربي في ظل هذه الأوضاع العالمية الجديدة يواجه تحديات كثيرة . ولاشك أن أخطر المعارك وأصعبها ليست هي المعارك التي تستخدم فيها الآلة العسكرية المدمرة ، مهما كانت درجة الدمار التي تخلفها هذه المعارك ، إن أخطر المعارك هي ما تدور في عقول البشر ، وتستهدف القيم والوجدان .

وإذا جرت هذه المعركة ، وتم تبديل أو حتى إضعاف الأفكار والمبادئ والمفاهيم الراسخة نستطيع القول بأن النصر قد اكتمل لعناصر القوى المهيمنة .

ولكن من يريد الحفاظ على هويته يجب أن يحافظ أولاً على قدرته على مواجهة التحديات ، وقدرته على التفاعل وليس الخضوع ، وهذا لن يتأتى إلا بتطوير العقل البشري وصقله بالمعرفة التي تتيح لنا فرصة المحافظة على الموروث النافع ، وتنقية الوافد من الثقافات واختيار ما يلاءمنا .

وإذا كانت الأمة العربية تعيش أزمة ثقافية في ظل التحولات العالمية واختلال ميزان القوى الدولي ومن ثم اختلاف المصالح والأهداف ، فيجب أن ندرك أن هذه الأزمة لها عوامل خارجية وعوامل داخلية ، وهذه العوامل تشكل في مجملها تحديات يجب التصدي لها .

و من هنا تحاول هذه الورقة البحثية رصد أبعاد أزمة الثقافة العربية من خلال مناقشة مجموعة من المحاور الرئيسية تتمثل في الآتي :

أولاً : المقصود بأزمة الثقافة العربية .

ثانياً : العوامل الخارجية لأزمة الثقافة العربية (التحديات الخارجية) .

ثالثاً : العوامل الداخلية لأزمة الثقافة العربية (التحديات الداخلية) .

رابعاً : آليات مواجهة أزمة الثقافة العربية على المستويين الخارجي والداخلي .

أولاً: المفهوم بأزمة الثقافة العربية:

قبل أن نبدأ الحديث عن أزمة الثقافة العربية ومظاهرها في ظل العولمة، لابد من الإشارة إلى معنى الثقافة بصفة عامة وخصائصها .

تعرف الثقافة بأنها " طريقة الحياة وطريقة التفكير ، ومن ثم فهي منتج اجتماعي واقتصادي وفكري ، يتم التوصل إليه بالجهد المقصود " .

(عبد العزيز حمودة، ١٩٩٣ : ٢٤ ، فتحي عبد الفتاح، ٢٠٠٣ : ١٧ ، ت.س. البوت، ٢٠٠١ : ٣٠)

ومن أهم خصائص الثقافة:

- النسبية: تختلف الثقافة باختلاف المجتمعات وباختلاف المراحل التاريخية .
- التنوع: يوجد في المجتمع الواحد تنوع في الثقافات أو ما يطلق عليه الثقافة الفرعية وهي تعكس قدراً من التمييز والخصوصية .
- التغيير: يطرأ على عناصر الثقافة بعض التغيير بفضل التطور والتقدم العلمي والتكنولوجي .
- الانتقال: يمكن لعناصر الثقافة أن تنتقل من إقليم إلى إقليم داخل المجتمع الواحد كما تنتقل كذلك من مجتمع إلى آخر .
- وثقافة الفرد في أي مجتمع من المجتمعات لا تنفصل عن ثقافة الطبقة التي ينتمي إليها ، وثقافة الطبقة لا تنفصل عن ثقافة هذا المجتمع في فترة تاريخية معينة .
- ولأن العالم يشهد من حولنا تغيرات عميقة أثرت بصورة واضحة على خصوصية المجتمعات في مختلف المجالات وخاصة في المجال الثقافي ، فلم تعد هناك ثقافة منعزلة عن باقي الثقافات الأخرى ، بل يشهد العالم من حولنا تنوع الثقافات وتداخلها مع بعضها البعض عبر مراحل تاريخية طويلة وليس الآن .
- وفي تصوري أن تفاعل الثقافات يُعد أمراً هاماً وضرورياً ، بل ويجب تفعيله ولكن بشروط من أهمها :

- ١ . أن تنطوي الثقافات المتفاعلة على درجة من التقارب تؤدي إلى الفهم .
- ٢ . أن يكون الاختلاف في الثقافات وسيلة للفت الانتباه إلى مضامين الثقافات المختلفة ومميزاتها .

- ٣ . أن يكون لكل ثقافة مزية خاصة تثير الإعجاب لدى الثقافات الأخرى .
- وقد كانت ثقافة الأمة العربية ومنجزاتها المادية وتراثها الفكري والأدبي مصدراً لكل الحضارات الغربية التي نقلت عنا الكثير ، إلى أن أصبحنا نحن الناقلين أو المستهلكين للثقافة

الغربية وكانت هذه بداية أزمتنا الثقافية . وفي هذا الإطار يقول " سامي خشبة " إن منجزات ومنتجات العالم العربي قد كانت من المكونات الرئيسية للغرب ، منذ بدايات القرون الوسطى حتى بدايات العصر الحديث ، باكتشافاتنا العلمية وإضافات مناهجنا الفكرية ، ونظمنا الإدارية ونماذج سلوكياتنا وآدابنا في عصور ازدهارنا ، ثم عن طريق اقتصادنا من خلال التجارة والتحكم في مصادر سلعها ومراكزها وطرقها .

ومن العقلانية والموضوعية أن نتبصر بدخول الفعاليات الغربية المناظرة في تكويننا منذ اكتشافنا علومهم ومناهجهم في البحث والتفكير ، وتكنولوجيااتهم ونظمهم ، ومنذ دخلت اقتصادياتنا في إطار المنظومة الاقتصادية الغربية التي شملت وانظمت العالم كله إنتاجاً وتوزيعاً واستهلاكاً ، ثم منذ اشتباكنا الضروري مع المنظومة المعلوماتية - المعرفية السياسية العالمية التي أقامها الغرب " . (سامي خشبة ، ٢٠٠٤ : ٩)

وعند هذا المستوى قد لا نجد أي مشكلة أو أزمة ، فقد نقل الغرب عنا نحن العرب في فترة تاريخية معينة فنوننا وآدابنا وعلومنا ، ونحن اليوم ننقل عنهم كل ذلك .

فما هو وجه الخطورة إذن الذي يشير إلي أبعاد أزمة ثقافية تعيشها الأمة العربية؟

إن الإجابة عن هذا التساؤل تقودنا إلي ضرورة أن نتبصر بحقيقة أساسية وهي " إن دخول الغرب في تكويننا الحديث كان في وقت واحد ذات تأثيرات متضاربة على أكثر من مستوى وفي أكثر من اتجاه ، وعبر أكثر من جيل أو عصر وأكثر من وسيلة أو أسلوب : بالحرب والتجارة وبالتسلل المالي وبالكشوف العلمية والمعرفية ، إضافة إلي تأثيره بالثقافة في صورة معارف ومعلومات ، أو في صورة وسائل نشر وتوصيل بأكثر من لغة وبأكثر من منهج ولأكثر من هدف " . (سامي خشبة ، ٢٠٠٤ : ١٠)

الأمر الذي يجعلنا لا نتحدث عن علاقات تفاعل متبادل ، بل علاقات تأثير أحادية الجانب ، وهناك فرق شاسع بين الحالتين .

فعلاقات التأثير تعني أن هناك طرفاً قوياً وطرفاً آخر ضعيفاً ، وفي إطار حديثنا عن الثقافة فإن الأمة ذات الثقافة الأضعف قد تخضع في ظل ظروف معينة لتأثير ثقافة من الثقافات السائدة في فترة تاريخية معينة فتتأثر بها ولكنها لا تؤثر فيها .

أما علاقات التفاعل فتعني عملية التأثير والتأثر المتبادلين بين طرفين أو أكثر ، وقد لا تكون قوة العناصر المتفاعلة متساوية في موقف التفاعل ، ومن ثم فإن التأثير سوف يختلف ، بحيث يبدو واضحاً تأثير الطرف الأقوى ، ولكن هذا التأثير يتوقف دوره عند مستوى لفت الانتباه ، ولا يصل لدرجة الاستقطاب التام ، وهذا يتوقف على رغبة الطرف الآخر في

المقاومة ورفض الامتثال للطرف الأقوى ، فضلاً عن دوام الرغبة في المحافظة على الخصائص المميزة(*) لهذا الطرف .

و الوضع العربي الراهن للأسف الشديد يعيش حالة علاقات التأثير الأحادي والتي أدت إلي خلق أزمة الثقافة العربية والتي تتمثل في المحاولات الخارجية المنظمة التي تستهدف النيل من قوة وتماسك الأمة العربية ، ومحاولات تفتيت أو اصر الصلة بين الدول العربية وبعضها البعض ونشر العداء فيما بينها ، فضلاً عن محاولات تغيير أنساق القيم السائدة والتراث الحضاري والديني والاستهانة بالمقدسات الدينية ودور العبادة .

ثانياً: العوامل الخارجية لأزمة الثقافة العربية (التحديات الخارجية)

تواجه الأمة العربية مجموعة من التحديات الخارجية تشكل في تفاعلها عوامل أساسية لأزمة الثقافة العربية وتتمثل فيما يأتي :

١ . هيمنة النموذج الثقافي الأمريكي

٢ . شيوع فكر الاستهلاك عالمياً

٣ . محاولات اختراق العقل العربي

و فيما يلي سوف نشير لكل عامل من هذه العوامل بشيء من التفصيل :

١- هيمنة النموذج الثقافي الأمريكي :

واجهت الثقافة العربية مع نهاية القرن العشرين واستقبال القرن الواحد والعشرين تحديات كثيرة ، من أهمها الغزو الثقافي الغربي ، ومحاولات فرض نموذج قيمي وثقافي معين ، هو النموذج الأمريكي وخاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ .

"لقد غيرت أحداث الحادي عشر من سبتمبر العالم كما فعل انهيار سور برلين العظيم ، إلا أن أحداث سبتمبر أدت إلي ظهور العديد من التساؤلات حول الإدارة العالمية للعلاقات المختلفة بين المجتمعات ، والثقافات المتنوعة "

(Jean Tardif, ٢٠٠٢: ١٢[٤٨])

وقد برزت الثقافة الأمريكية التي غيرت الكثير من سمات الدول والشعوب والتي باتت تحمل العديد من سمات الثقافة الأمريكية التي تم تصديرها إلي العالم على نطاق لم يسبق له مثيل ، وتظهر الثقافة الأمريكية تقريباً في كل شيء بداية من المباني الإدارية العالية

(*) تُعد اللغة من أهم العناصر الثقافية والمحافظة عليها تعد شكلاً من أشكال المقاومة والصمود ، وقد استطاعت الشخصية المصرية عبر مراحل تاريخية مختلفة أن تحافظ على لغتها العربية لغة رسمية وأساسية للبلاد ، بالرغم من فترات الاستعمار الطويلة التي تعرضت لها ، وتعاقب العديد من الثقافات ذات التأثير القوي عليها مثل الثقافة الفرنسية والثقافة الإنجليزية .

Tall office buildings والموسيقى ، الأفلام ، وسائل الإتصال ، اللغة ، الأدب ، الرياضة ، الوجبات السريعة ، فضلاً عن الأفكار الأمريكية التي تنتشر بقوة spreading inexorably .

والملاحظ أن عملية نقل الثقافة الآن تختلف عن الماضي في إنها لم تعد أمراً عسيراً ، وخاصة في ظل تكنولوجيا اليوم التي تنقل الأفكار والثقافة في أي مكان وأي زاوية صغيرة في العالم .

لقد أصبحت الثقافة الأمريكية بفضل الانتشار السريع والتواصل ثقافة مهيمنة وذات تأثير واضح في العالم كله ، إلى الدرجة التي تجعل المواطن الأمريكي حينما يسافر إلى أي دولة من دول العالم لا يشعر بأي شكل من أشكال الغربة أو الحنين homesick للوطن . (See: Phuongly , ٢٠٠٤ : ١٢٢٠ & Mark Rico , ٢٠٠٤ : ١٢٢٦)

وقد أدرك الأمريكيان أنه لكي يتم تسويق منتجات الثقافة الأمريكية من خلال العالم لابد من تحويلها إلى رغبات وأحلام . وتعد هذه المنتجات الثقافية من أدوات القوة والسيطرة الأمريكية على العالم ، بل وتفوق في بعض الأحيان الخطب السياسية للقيادات الأمريكية التي تعلن عن رغبتها الصريحة في وجود مركزية للقيم الثقافية ، والتي هي بالطبع قيم وثقافة أمريكية ، ولذلك فإن الخطر الأعظم الذي يواجهه العالم بعد أحداث ١١ سبتمبر ليس القوة العسكرية الأمريكية فحسب بل ما يحدث في المجال الثقافي .

(Jean . T, ٢٠٠٢: ٤٨)

وأمام هذه الهيمنة للثقافة الأمريكية يجب أن تطور المجتمعات لنفسها طرقاً متنوعة لضمان التبادل المتوازن بين المجتمعات والثقافات في ظل ظروف العالم المتغير .

٢- شيوع فكر الاستهلاك عالمياً:

تعلن ثقافة فكر الاستهلاك حرفياً أن معنى الحياة يوجد في الأشياء التي نملكها ، وبذلك "فإن نستهلك" يعنى أننا أحياء تماماً ، ولكي نبقى أحياء يجب أن نستهلك باستمرار .

(ليسلي سكليز ، ٢٠٠٤ : ٢٢٠)

ولاشك أن لهذا الفكر الاستهلاكي علاقة بطبيعة النظام العالمي الجديد ، وهذا ما أشار إليه "سكليز" بقوله "إن هدف النشاط الاقتصادي للأعضاء العاديين للنظام الرأسمالي العالمي هو توفير موارد الاستهلاك ، وهدف النشاط السياسي هو التأكيد على أن شروط الاستهلاك محافظ عليها" . (ليسلي سكليز ، ٢٠٠٤ : ٢٢٠)

وإنه الآن أمر عادي أن يصنف المجتمع المعاصر شرقاً وغرباً ، شمالاً وجنوباً ، فقيراً أو غنياً على أنه مجتمع استهلاكي . وعلى ما يبدو أنه ليس هناك شيء واحد محصن ضد التحول إلى سلعة أو التحول إلى تجارة ، وضد أن يشترى ويباع . (سكلير ، ٢٠٠٤ : ٢٤٦)

والجدير بالذكر أن الثقافة الأمريكية قد لعبت دوراً واضحاً في شيوع هذا الفكر الاستهلاكي^(*) في كل أنحاء العالم المتقدم والنامي ، وأصبح ترويج القيم الاستهلاكية هدفاً تسعى أمريكا إلى تحقيقه ، واستخدمت لتحقيق هذا الهدف كافة الوسائل .

ولأننا أمام نقلة نوعية في الإستراتيجية الأمريكية على كافة المستويات ، وخاصة على المستويين العسكري والثقافي ، فنجدها مثلما تحاول إضفاء المشروعية على الصراع العسكري وحروبها بصفة خاصة ، ومحاوله تفسير تلك الحروب برغبتها في مقاومة الإرهاب ونشر الديمقراطية وحماية حقوق الإنسان ، نجدها تروج للاستهلاك تحت دعوى المدنية ، ومواكبة التطور العالمي .

و على الكل أن يندمج في هذه المنظومة لأن الدول التي ترفض الاندماج تهمش ، وهذه هي الأسباب المعلنة ، ولكن لم يعد يخفي على أحد اليوم أن الأسباب الحقيقية هي حماية المصالح الأمريكية ، وضمان بسط هميتها المطلقة على العالم ولكن تحت مسمى " العولة " .

وفي هذا الإطار يقول " فتحي عبدالفتاح " : " تعمل الولايات المتحدة وشركاؤها من دول الشمال الغربي على توجيه الأجهزة الاقتصادية العالمية لخدمة مصالحها (البنك الدولي - صندوق التنمية - مؤسسة التجارة العالمية) وكاتب أمريكي مثل توماس فريد مان لا يرى في العولة سوى سيادة الخط الأمريكي ، والثقافة الأمريكية ممثلة في موسيقى البوب ومحال الهامبورجر والتيك أوي ومادونا ومايكل جاكسون ، إلى درجة إنه في كتابه الأخير (شجرة الزيتون وسيارة ليزكس) عن العولة والقطيع الإلكتروني يقسم العالم إلى نوعين ... عالم يستهلك الهامبورجر ويفتح محال ماكدونالدز ويسمع موسيقى البوب ويشرب الكوكا كولا ، وهذا هو العالم السعيد القادر على المشاركة مع القطيع الإلكتروني . . وعالم يرفض كل ذلك تحت دعوى الهوية والاستقلال وتعبيرات عفا عليها الزمن ، وهؤلاء هم

(*) يعد التسوق ثاني أهم نشاط لوقت الفراغ في الولايات المتحدة الأمريكية (بعد متابعة التلفزيون) والكثير مما يعرض في التلفزيون يروج للتسوق على كل حال ، وأصبح التسوق الأسلوب المهيمن على الحياة العامة المعاصرة . (سكلير ، ٢٠٠٤ : ٢٤٨) .

من قال عنهم أنهم متخلفون عن الركب ومحكوم عليهم بانزواء في ركن التاريخ ، أو ما أطلق عليه بالدول المارقة أو المتمرتدة **Rouge state** .

ولا يجب أن نخدعنا الكلمات ، فما يقوله فريد مان هو بوضوح استغلال للعولمة الكونية في خدمة المصالح الأمريكية تحت عباءة الثقافة والحضارة . لذا وجب علينا أن نفرق بين العولمة بمعناها الإيجابي في تداخل وترابط المصالح والمنافع بين شعوب الكون وتأكيد قيم العدالة والمساواة والديمقراطية وحقوق الإنسان بغض النظر عن العرق والجنس واللون ، وبين العولمة بتطبيقاتها الأمريكية " . (فتحي عبدالفتاح ، ٢٠٠٣ : ٧١-٧٠)

ويبقى سؤال هل كل ما تعلنه الإدارة الأمريكية على العالم يجب أن يصدق ؟ والإجابة لا بل يجب أن يفند ويتم تحليله ، وهذا يتطلب عقلية واعية وإرادة على المقاومة واختيار الأصلح مما يتم ترويجه من قيم ومبادئ وأفكار ٠٠٠٠ وغير ذلك على العالم .

٢- محاولات اختراق العقل العربي :

تعد محاولات اختراق العقل العربي وإعادة تشكيله بما يتفق والمصالح الخارجية وخاصة الإسرائيلية - الأمريكية من أهم التحديات الخارجية التي تواجه أمتنا العربية ، وتشكل عاملاً أساسياً من عوامل أزمة الثقافة العربية .

ومن مظاهر اختراق العقل العربي ما يشير إليه "مصطفى نبيل" بقوله "يروج المستعربون داخل إسرائيل وفي كثير من الأوساط الغربية ادعاءات أن التراث العربي يدعو إلى استخدام العنف ، ويدللون على ذلك بآيات من القرآن الكريم تدعو للجهاد بعد أن يخرجوها من سياقها . ولم يقتصر الأمر على عدد من الأبحاث أو المقالات ، بل تحولت إلى سياسات وخطط وبرامج لتحقيق هذا الهدف وتنقية التراث مما يرويه خطراً ، وشاهدنا عمليات رصد خطب تلقى في المساجد في صلاة الجمعة ، وتحليل مضمونها ، وحصر التعليم الديني في البلاد الإسلامية وإبداء الرغبة في ضرورة تقليصه ، وبيدون خشيتهم من أن يصبح طلبة المعاهد الدينية مثل "طالبان" في أفغانستان التي قامت على طلبة المعاهد الدينية ، وتتناول الصحف الغربية العديد من الأبحاث حول برامج تعليم التاريخ واللغة والدين ويقترحون الخطط البديلة من أجل تنقيتها مما يحرض على العنف " .

(مصطفى نبيل، ٢٠٠٣ : ٢٠)

ويقول أيضاً : " وتنتهج السياسة الأمريكية في المنطقة العربية والإسلامية سياسة تطويع

العديد من القوى الإقليمية والمحلية حتى تتواءم مع سياساتها وتتوافق مع المصالح والأهداف الأمريكية ، كما تظل تعمل على التأثير على طريقة تعامل دول المنطقة مع التيارات الدينية كما تعمل على تقييد المناهج الدينية في مؤسساتها التعليمية " .

(مصطفى نبيل ، ٢١)

والجدير بالذكر أن محاولات الإدارة الأمريكية في اختراق العقول الإنسانية وإعادة تشكيلها بما يتوافق مع مصالحها وأهدافها ، فضلاً عن طمس معالم الهوية الوطنية ليست بالأحداث الجديدة ، أو عمليات طورتهما خصيصاً في صراعهما المعلن وغير المعلن مع العرب ، فالتاريخ الأمريكي ينطوي على محاولات عديدة في هذا الشأن ، لعل أبرزها ما أحدثته أمريكا في اليابان بعد الحرب العالمية الثانية .

" فلم تكتف الولايات المتحدة بالدمار المادي الشامل الذي لحق باليابان عقب إلقاءها القنبلة الذرية في هيروشيما وناجازاكي وإنما استهدفت العقول والوجدان حتى يكتمل النصر . وكان لابد من القضاء على سر قوة اليابان وعلى روح اليابان التي دفعت الجندي الياباني إلي أن يقاتل بضراوة وعناد ، وهو على استعداد ليدفع حياته دفاعاً عن وطنه ويفضل الموت على قبول الهزيمة ، فلابد من القضاء على مجموعة القيم والمفاهيم التي جعلت اليابان تملك تلك القوة العسكرية الأسطورية .

وفور وصول "ماك آرثر" القائد العسكري الأمريكي إلي اليابان شرع في تشكيل لجنة من الخبراء والمتخصصين تبحث سر قوة اليابان ، وكيف يمكن نزع هذه القوة وكيف يمكن تفكيكها . وتغيير كل شيء قلوب اليابانيين وعقولهم وحتى أرواحهم وتصور أنه حقق بالفعل النجاح المنشود عندما أدخل موائد البلياردو وحفلات الرقص ولعبة البولينج وفرق الجاز " .

(مصطفى نبيل ، ٢٧ : ٢٠٠٣)

وفي تصوري أن قوة الآلة العسكرية المدمرة لا تقف عاجزة إلا أمام آلة تدمير العقول ، لأن الأولى محددة بزمان ومكان وربما مكن حصر عدد الضحايا والمصابين من جراء استخدامها . أما آلة تدمير العقول فمن الصعب إدراك مداها وآثارها ، وهنا تكمن الخطورة ، فضلاً عن تنوع المصادر التي يمكن الاعتماد عليها في هذه الحرب التي إن جاز لي استخدام هذا التعبير - أسميها (حرب العقول) ومن أهم هذه المصادر التقدم التكنولوجي والإنجازات العلمية وثورة المعلومات ٠٠٠٠ وغير ذلك .

لقد أصبحت الثورة العلمية والتكنولوجية عاملاً مهماً إن لم يكن الأهم في إعادة صياغة وتشكيل العالم المعاصر على كافة المستويات ، وخاصة صياغة وتشكيل العقل البشري . الأمر الذي جعل البعض يتساءل هل هذه الثورة نقمة أو نعمة ، والحقيقة إنها سلاح ذو حدين . ولكن إذا كانت هناك دولة تمتلك الكثير من آليات التطور العلمي والتكنولوجي أليس من المنطقي في زمن المصالح والغاية التي تبرر الوسيلة أن توجه هذا التطور الهائل لخدمة أهدافها ومصالحها ؟

إن هذا ما يبحث بالفعل الآن ويبدو ذلك واضحاً في الممارسات الأمريكية وخاصة خلال السنوات القليلة الماضية التي أعقبت أحداث سبتمبر ٢٠٠١م ، كما يقول بعض الباحثين :

" وبدلاً من أن تتمتع البشرية بالإنجازات الكبيرة للتقدم التقني الذي حققته أمريكا أظهرت أمريكا وجهها القبيح المتمثل في تساقط القنابل وإطلاق الصواريخ . ووضعت القيود على حركة المراسلين العسكريين خلال الحرب ضد الإرهاب ، واختفت الشفافية ، ولا يمكن أن يرى المواطن سوى ما تريده الإدارة أن يراه ، واختفى حق المتهم في محاكمة عادلة ، واختل حق الملكية المصان عندما صودرت الأموال دون حكم قضائي ، وتراجعت حرية السوق عندما وضعت القيود على حركة الأموال واختفى الحق المقرر في الحصول على المعلومات .

و لم تتمكن ثورة المعلومات بكل ما أنجزته من أن توفر المعلومات والحقائق لمن يطلبها ، وعقب توارى الحرية اختفت الخصوصية وأصبح من حق الإدارة التنصت على محادثات الأفراد ومراقبة رسائلهم بلا أمر قضائي . وأصرت السياسة الأمريكية على معاملة أسرى الحرب خارج اتفاقيات جنيف ونقلتهم إلى قاعدة عسكرية أمريكية " جوانتانامو " متجاوزة سيادة دولة كوبا " . (مصطفى نبيل ، ٢٠٠٣ : ٢٧٤)

ومن أجل تغيير المفاهيم الراسخة في العقل والوجدان العربي وغير الغربي لعبت ثقافة الميديا في عام ٢٠٠٣ وكما يشير " سامي خشبة " دوراً خطيراً في تحويل جميع القضايا الإنسانية : السياسية والاجتماعية ، والمنجزات المعرفية والعلمية وتوابعها التقنية إلى قضايا ومنجزات دينية أو عرقية إثنية أو دينية عرقية في وقت واحد ، وهكذا جرى في الميديا العولمية تعميق وتأصيل معرفي يعتمد على تزوير علمي شديد المهارة لكي تتحول القضية الفلسطينية مثلاً إلى صراع بين اليهود والإسلام ، وهذا التحويل لجوهر الصراع العربي الإسرائيلي من

كونه صراعاً بين ظاهرة وحركة استعمارية - عرقية وبين حركة وطنية لشعب المستعمرة تحويله إلى صراع ديني عرقي ٠٠٠ يؤدي إلى تبرير قيام إسرائيل نفسها كدولة دينية عرقية تقوم على ادعاءات لا دليل عليها من العلم . (سامي خشبة ، ٢٠٠٤ : ١٧٤-١٧٥)

لقد أصبحت صورة العربي في الإعلام الغربي صورة مشوهة تحمل صفات العنف والجهل وهذه الصورة ليست وليدة الأعوام أو العقود القليلة الماضية ، وإنما ترد إلى النصف الثاني من القرن العشرين ، ولكن تم ترسيخها في العقول والإعلام الغربي خلال الفترة القليلة الماضية ، وعلى وجه التحديد بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١ .

فقد صار العربي والمسلم تحديداً رمزاً للدم والإرهاب والدمار ، وهذه افتراءات ومبالغات لا أساس لها من الصحة ، وتعكس ذلك الحرب الشرسة التي يعلنها اليهود وخاصة في أمريكا على الإسلام والمسلمين باعتبار الإسلام العقبة أمام طموحاتهم بعد إنهيار الاتحاد السوفيتي .

وتتم هذه التجاوزات وتلك الاتهامات على مسمع ومرأى من العالم أجمع ، والمعارض لهذه الافتراءات يقف مكتوف الأيدي (عدا بعض المحاولات) وحالة العجز هذه لا ترد إلى غطرسة القوة الأمريكية فحسب ، بل ترد أيضاً إلى حالة الضعف والتفكك الداخلي الذي أصاب العديد من الدول العربية .

وفي تصوري أنه لا يستطيع أحد أن يقول إن هناك دولة عربية ترضى أن تصاب دولة عربية شقيقة بأذى . ولكن التاريخ لن يرحم هذه الأمة من تسجيل لمواقف تشير إلى تأمر دولة عربية أو عدة دول ضد دولة أخرى ، ولأن أحداث الحاضر لا تدخل التاريخ إلا بعد فترة زمنية ، فربما لا نقرأ نحن ذلك الآن ، بالرغم من إدراكنا له ، ولكن سوف تقرؤه الأجيال القادمة . (لم تكن أمريكا قادرة على غزو العراق ما لم تكن لها قواعد عسكرية في كل من الكويت وقطر ، فضلاً عن العلاقات المشبوهة بين أمريكا وبعض الأطراف العربية ، قد لا نستطيع أن نحدد شكلها ومداه أو يكون لدينا دليل مادي ملموس عليها ، وإنما نجني ثمارها في ضعف ووهن الأمة العربية وانشطارها من الداخل) .

وهذا يقودنا إلى ضرورة التعرف على العوامل الداخلية لأزمة الثقافة العربية والتي تشكل تحديات يجب تجاوزها بأسرع ما يمكن لكي نواكب التطورات الخارجية واسعة النطاق ، والتي لا تعطي أدنى اعتبار للضعيف والعاجز ٠٠٠٠ وغير ذلك .

ثالثاً: العوامل الداخلية لأزمة الثقافة العربية (التحديات الداخلية)

يشهد تاريخ الأمة العربية اهتمامها الدائم بالبحث عن الأسباب الخارجية لأزماتها ومشاكلها مع تجاهل الأسباب الداخلية كالفرقة والمنازعات وتبادل الاتهامات ، مما أدى إلى حالة الضعف والعجز التي صرنا عليها ونظهر بها أمام العالم ، ولا يستفيد منها سوى القوى الدولية الرامية إلى الهيمنة وإحكام قبضتها على العالم .

وإذا كنا نطالب بعهد جديد على المستوى الدولي يسوده التفاهم والحوار بين الحضارات بعيداً عن أشكال التزمت ، وكافة أنواع الصراع ، فلا بد من مراجعة الذات أولاً بفكر جديد ومنهج علمي كي يتسنى لنا تدعيم جوانب القوة في ثقافتنا وعلاج جوانب الخلل والضعف .

وقبل أن نشير إلى عوامل أزمة الثقافة العربية أو مجموعة التحديات الداخلية أود الإشارة سريعاً لنتائج أحد التقارير الهامة التي أعتقد أنها لا تنفصل عن العوامل الداخلية لأزمة الثقافة بل تكملها وتتفاعل معها .

أشارت نتائج تقرير " التنمية الإنسانية العربية " وهو ثمرة تعاون بين برنامج الأمم المتحدة للتنمية وبرنامج التنمية الإقليمي والجهات المختصة في جامعة الدول العربية ، وشارك فيه عدد من المفكرين والعلماء والمتخصصين المصريين والعرب الذين عكفوا على ذلك العمل الكبير منذ يناير ٢٠٠١ وعلى مدى ١٨ شهراً إلى مجموعة من الحقائق :

- أولاً : إن مجموع الإنتاج الكلي للدول العربية (٢٢ دولة) ٢٨٠ مليون إنسان وصل إلى ٥٣١ مليار دولار بما في ذلك البترول ، بينما وصل الناتج الأسباني في العام نفسه ٥٩٥ مليار دولار أي أن أسبانيا وحدها (٤٠ مليون نسمة) تنتج أكثر من العالم العربي كله وتزيد حوالي ٦٤ مليار دولار .

- ثانياً : وصل عدد العاطلين عن العمل في العالم العربي ومن هم في سن الإنتاج ٣٠ مليون شخص أي بنسبة تزيد على ١٥٪ وهي من أعلى النسب في العالم .

- ثالثاً : انخفضت إنتاجية الإنسان العربي على مدى الأربعين عاماً الماضية (١٩٦٠-٢٠٠٠) بمعدل سنوي يقدر بـ ٠.٢٪ بينما كانت الإنتاجية تزيد في مناطق أخرى في العالم ، حتى إن معدل التنمية الكورية الذي كان أقل من مثيله العربي في السبعينات أصبح الآن ضعف الإنتاجية العربية .

- رابعاً : نسبة استثمار طاقات المرأة العربية ومساهماتها السياسية والاجتماعية هي الأقل

في العالم كله ٣٥٪ في مقابل ١٦٪ في إفريقيا السوداء وأوروبا ٤٠٪ ، ومازلنا رغم ذلك نناقش قضايا الحجاب والنقاب وتحريم عمل المرأة وتجريمها كشيطانة عليها التستر والاختفاء عن العين .

- خامساً : الإنفاق على الأبحاث والدراسات العلمية في العالم العربي هو الأقل في العالم ١٤٪ في مقابل متوسط عالمي ٣٪ كما أن الإنفاق على الصحة ٣٧٪ بينما معدل الإنفاق العالمي ١١٪ .

- سادساً : هناك أعلى نسبة أمية في العالم العربي يمثلون ٦٥ مليون بنسبة ٣٥٪ للرجال و ٥٠٪ للنساء ، كما أن العالم العربي هو الأقل في استخدام أجهزة الاتصال والمعلومات الحديثة (الكمبيوتر والإنترنت) .

- سابعاً : إن الشعوب العربية هي الأقل في العالم كله تمتعاً بالحريات الأساسية وتحتل مراتب متأخرة في قضايا مثل الحقوق المدنية والحقوق السياسية وفي الإعلام المستقل .
(فتحي عبدالفتاح ، ٢٠٠٣ : ١٦٥-١٧٠)

وإضافة إلى نتائج هذا التقرير توجد مجموعة من العوامل الداخلية تشكل تحدياً أساسياً أمام المحافظة على ثقافتنا العربية على المستويين الداخلي والخارجي وهي :

١ . الفجوة بين المثقفين والجماهير

٢ . تراجع سلوك القراءة

٣ . غياب المنهج العلمي في حياتنا

٤ . ضعف وسائل الإعلام وغياب الشفافية

وفيما يلي سوف نناقش كل عامل من هذه العوامل بشيء من التفصيل :

(١) الفجوة بين المثقفين والجماهير :

" إن البحث الاجتماعي عن الثقافة في مجتمع حر يجب أن يبدأ بحياة أولئك الذين يخلقون الثقافة ، أي المثقفين ومكانهم في المجتمع ككل " (اليوت ، ٢٠٠١ : ٥٢) لأن أصوات الأدباء والفنانين تشكل مرآة عاكسة لما يحدث في المجتمع ، كما إنهم يشكلون وسائط جيدة لنقل الأفكار داخل المجتمع وخارجه .

(Gabrielle Banks, ٢٠٠٣ : ١٢٣٩)

ويسبق المثقف زمنه ويمهد الطريق للمستقبل ، وهذا يعني أن مستقبلنا يتوقف على قدراتنا على تطوير حياتنا كي نتوافق مع ما استجد على العالم من تغيرات حتى لا نتعرض لخطر عدم مسايرتنا للعصر . (مصطفى نبيل ، ٢٠٠٣ : ٣٧)

والسؤال هل يتيح المجتمع العربي للمثقف الفرصة لكي يقوم بأداء الدور المتوقع منه ؟ والإجابة " لا " لأن التوتر الذي تشهده الأمة العربية ينعكس على عقل ووعي المثقف العربي الذي أصبح يعيش أزمة هو الآخر .

" ولا يمكن فصل أزمة الثقافة عن أزمة المثقفين ، فكلاهما وجهها عملة واحدة وأزمة الثقافة ترتبط بوضع المثقف في المجتمع ومدى نجاح المجتمع في استيعاب جهده مفكريه .

ولم يعد الكاتب أو الفنان قادراً على إشباع مطالب الحياة من فنه أو إنتاجه ، والأزمة في أحد جوانبها أزمة اقتصادية ، وعندما لا يحقق الدخل الحد الأدنى إذا أعطى جهده كله لفنه وفكره ، وخاصة ونحن أمام ارتفاع كلفة العمل الثقافي وعجز الفرد العادي عن تحمل أعبائه فكيف يتأتى لمن تثقله مطالب الحياة أن يفكر وأن يبدع ؟ إنه يصبح أسيراً لإشباع احتياجاته ، ويبعد عن محراب فكره وإبداعه ، وكثيراً ما تؤدي هذه الحالة إلي تجنب تناول أمهات المسائل والانشغال بالرائج من الأمور مهما كانت أهميته ، ويغلب على أعماله مملأة الرأي العام بصرف النظر عن علاقته بما يكتب ، ويندر في ظل هذه الظروف وجود الكاتب الذي يرى في إنتاجه رسالة مقدسة عليه أن يؤديها متحدياً ظروفه الاقتصادية " .

(مصطفى نبيل ، ٢٠٠٣ : ٤١)

" ومن جانب آخر يعاني المثقفون في معظم البلاد النامية من دورهم الهامشي ، مما يثير لديهم صور السخط والكبت والشعور بالإحباط عندما لا يستفيد المجتمع من ثقافتهم وخبرتهم ، ولا يجعلهم جزءاً عضواً من نسيجه ، لذا يحكم على النظام الاجتماعي بمدى قدرته على الاستفادة من المثقفين والخبراء ومدى نجاحه في جعلهم جزءاً حيواً منه . كما يحكم على أي مجتمع بحجم مؤسسات البحث والتفكير الفاعلة داخله التي يتمكن من خلالها المثقفون من المساهمة بالحلول المدروسة للعديد من المشاكل على أن يتجاوب المجتمع مع هذه الحلول " .

(مصطفى نبيل ، ٢٠٠٣ : ٤٢)

وهكذا يتضح لنا أن ظروف المجتمع هي التي تقف عقبة أمام أداء المثقف لدوره مما

يؤدي إلي وجود فجوة بين المثقفين والجماهير ، من خلال قصر فهم أفكار المثقفين على بعضهم البعض ، والبعد عن الواقع وتجاهل مفرداته ، وأحياناً إدراك الواقع ولكن بصورة مجتزئة بعيدة عن الرؤية الشاملة التي تضم تفاصيل الواقع ، وللأسف الشديد أحياناً يتم تزيف هذا الواقع .

(٢) تراجع سلوك القراءة:

تواجه الأمة العربية ظاهرة سلبية نبعت من الداخل وأثرت على مستوى الثقافة بصفة عامة ، وهي تراجع سلوك القراءة لدى العديد وخاصة قطاع الشباب من الجيل الحديث ، والذي ثبتت لديه فكرة خاطئة مؤداها أن القراءة سلوك قديم تقليدي ، تضعف أهميته أمام شاشات التلفزيون وأجهزة الكمبيوتر ٠٠٠٠ وغير ذلك من وسائل الاتصال الحديث .

وهناك تفسير آخر لتراجع سلوك القراءة وبصفة خاصة عند المصريين، يتمثل في ارتفاع ثمن الكتاب المرتبط بارتفاع تكلفة الكتاب من ورق ومعدات طباعة وأصبح ارتفاع أسعار الكتب عقبة رئيسية أمام مستهلكي الثقافة .

ويعمق تراجع سلوك القراءة الفجوة بين الدول المتخلفة والدول المتقدمة ، تلك الدول الأخيرة التي مازالت تحرص على تأصيل ثقافة القراءة ، واحترام الكتاب وتوفيره بالرغم من الثورة التكنولوجية الهائلة التي تشهدها تلك الدول .

ويشير "مصطفى نبيل" إلي أن أحد أبعاد أزمة نقص القراءة ترد إلي غياب الكتاب الجيد ، فمعظم الكتب التي تصدر هذه الأيام ، إما اجترار الكلام السابق ، أو عبارة عن تجميع مقالات متفرقة ، أو محاضرات سبق إلقاؤها ، والقليل النادر هو الذي عكف عليه صاحبه يجمع مادته ، ولديه رسالة يسعى إلي تقديمها للقارئ ولا يوجد نقد يلاحقهم ، ومعايير تردعهم ويستمررون في تسويد الصفحات إما استغلالاً لنفوذهم أو فلو سهم .
(مصطفى نبيل ، ٢٠٠٣ : ٣١١)

وفي الوقت الذي نشهد فيه تراجع سلوك القراءة فيما يتعلق بالكتب العلمية والمؤلفات الأدبية ، نلاحظ إقبال العديد من الشباب على الكتب الخاصة بالكمبيوتر والجنس والخرافات والرجيم ، وقد ساهم في شيوع تلك الأنماط من القراءة وجود مواقع الإنترنت التي خصصت لهذه الموضوعات على وجه التحديد ، ويزيد عدد المترددين عليها بصفة مستمرة لاحتوائها على عناصر الجذب والانبهار .

(٣) غياب المنهج العلمي من حياتنا :

من عوامل أزمة الثقافة العربية غياب المنهج العلمي في رصد وتناول مشكلاتنا الاجتماعية بصفة عامة ، بالرغم من أننا في أشد الحاجة ونحن في القرن الواحد والعشرين إلي تبني المنهج العلمي كأداة أساسية للوصول لحلول لقضايانا ومشكلاتنا ، وخاصة القضايا والمشكلات التي مازالت محل جدل ونقاش ، وأحياناً صراع بين مقدي الحلول من المتخصصين ، مما يؤدي إلي اتساع نطاق الخصومات والانقسامات الفكرية ، والتحول عن القضايا الأساسية ، والتركيز على الصراع وتصفية الخلافات بصورة غير شريفة تتفق مع مناخ الخصومة في بعض الأحيان مثل اللجوء للوقعة والتشويه وأحياناً العنف .

إننا مطالبون بتوحيد صفوفنا العلمية والفكرية وأن نتحلى بقدر كبير من الموضوعية حتى لا ندع مجالاً للانطباعات والأهواء الشخصية في مناقشة المشكلات والقضايا الرئيسية كي يتسنى لنا توحيد صفوف أعضاء الجبهة الداخلية من أجل مواجهة التحديات الخارجية ، والصمود أمام المنافسة العالمية ، لأنه لا قيمة لأي إنجازات داخلية ما لم تكن لديها القدرة على المنافسة خارجياً .

وفي هذا الإطار يقول " عبد المنعم سعيد " : " لقد أصبحت إنجازات الأمم تقاس بمدى ما تقدمه للاقتصاد العالمي من سلع وخدمات ولها القدرة على كسب المنافسة في الأسواق ، إننا أمام معايير مختلفة للإنجاز عما كان الأمر سائداً في السابق - فلم تعد القضية وجود زيادة في الكهرباء مهما كان قدرها ، ولكن القضية هي كيف تستخدم الكهرباء وفي أي نوعية من الصناعات القادرة على المنافسة ، كما أن الموضوع ليس زيادة عدد التلاميذ في المدارس وإنما ما هي نوعية الخريج الذي ينتجه النظام التعليمي كله ، وهل المحاسب المصري أفضل حالاً من المحاسب التركي أو الهندي مثلاً الذي يقوم حالياً بعمل الحسابات للشركات الدولية متعددة النشاط والجنسية من موقعه في الهند ، وعلى شاشة حاسبه الآلي ، كما أن المسألة ليست في عدد المعاهد والمراكز التي تضع عليها لافتة التكنولوجيا المتقدمة ، وإنما ماذا تقدمه وتضيفه حقاً ليس فقط للصناعات في بلادنا وإنما لصناعات العالم أجمع " .

(عبد المنعم سعيد ، ٢٠٠٤ : ٣٩٢)

وهكذا فإن موقعنا في العالم الجديد لا يرتبط بالتطورات الكمية في أي مجال من

المجالات ، وإنما يرتبط بالتطورات الكيفية ، التي تتحقق بالاعتماد على أسس ومسلمات المنهج العلمي ، التي تعتمد عليها كل الدول الرامية إلى التطور والتقدم والدخول في حلقة المنافسة العالمية .

(٤) ضعف وسائل الإعلام وغياب الشفافية :

يلعب الإعلام العربي دوراً واضحاً في التلاعب بالعقول ، والبعد عن التحليل الموضوعي للقضايا والمشكلات الداخلية ، وكثيراً ما تخرج التحليلات الإعلامية جوفاء وتحمل في كثير من الأحيان انطباعات شخصية أو تعكس رؤى وأفكار النظام السياسي ، مما يؤدي إلى تشويه الحقائق وتزييف الوعي بالبعد عن الأفكار الجادة التي تعكس حقيقة الواقع .

وينطوي خطابنا الإعلامي على المبالغة والصوت العالي منذ منتصف القرن العشرين وحتى وقتنا الراهن ، وقد أخطأنا ونخطئ دائماً حينما كنا ومازلنا نتحدث عن شعارات زائفة ومكاسب وهمية وفقاً لمعايير الجودة العالمية في كل شيء .

وبغياب الشفافية عن إعلامنا العربي وعدم القدرة على المنافسة بنفس الأسلوب تركنا الفرصة للإعلام الغربي يصورنا كيف يشاء . واليوم ونحن نتحدث عن صورتنا كعرب في الإعلام الغربي يجب ألا نغفل التاريخ ، بل من المنطقي أن نضع أيدينا على سلباتنا وأخطائنا التي ساهمت في رسم صورتنا المشوهة عند الآخرين وجعلت مجرد ذكر اسم العربي والعربي المسلم على وجه التحديد يعني الإرهابي والمتطرف والعدواني ٠٠٠ وغير ذلك .

ومما لا شك فيه أننا ساهمنا في رسم هذه الصورة بغياب إعلامنا القوي الواعي الحر الذي نستطيع أن نقدم من خلاله أنفسنا بالطريقة الصحيحة وبصورة منطقية يقبلها الآخر ويتعاطف معها ، كما فعل اليهود ، فبعد أن كانت شخصية اليهودي تعني المرابي والجشع ، وهذا ما عبر عنه حتى شكسبير في رائعته الشهيرة " تاجر البندقية " حينما عرض شخصية " شايлок " إلا أن هذه الصورة لم يعد لها وجود ، لقد تغيرت بفضل الإعلام القوي المؤثر ، والأكثر من ذلك أن شخصية اليهودي تشير الآن إلى المواطن المغلوب على أمره المشرّد والمضطهد والذي يبحث عن وطن آمن ينسى فيه ذكريات الهول كوست وعذابات اليهود الماضية ومن ثم فلا بد من قيام دولة إسرائيل وحمايتها .

ألم نستطع حتى الآن أن ندرك الفرق بين إعلامنا العاجز وإعلام الآخر الذي جعل من

اليهود شهداء ؟

رابعاً: آليات مواجهة أزمة الثقافة العربية :

تؤثر العولمة على كافة جوانب الحياة إلا أن البعض مثل "Jeremy Seabrook" يرى أن العولمة هي إعلان الحرب A Declaration of war على كل الثقافات ، وفي الحروب الثقافية لا يوجد استثناء لأفراد أو مجتمعات .

(Jeremy Seabrook , ٢٠٠٤ : ١٢٢)

ونحن نواجه الآن تدفق غير منظم لتنوع ثقافي عالمي ، ومن الصعب أن نواجه هذا التدفق الثقافي بالأساليب التقليدية ، وخاصة أن هناك وسائل اتصال تكنولوجية حديثة تجاوزت المسافات الجغرافية والاجتماعية .

ويجب أن تكون الشعوب قادرة على مواجهة هذه التحديات ، كما لا يجب إغفال فقر التوقعات الصحيحة للأحداث الجارية على المستوى العالمي لأن هذا يشكل خطأ كبيراً ، ويجب تحديداً إمكانية التعامل مع هذا التنوع العالمي .

(See: Golding and Harris , ١٩٩٧: ٧ & Murdock, ١٩٩٤: ٣٤).....

وفي مجتمعاتنا العربية على وجه التحديد يجب أن ندرك أن مواجهة أزمة الثقافة لا تنفصل عن مواجهة الأزمات الأخرى السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، لأن تقدم الثقافة يجب أن يشمل الجانبين المادي والمعنوي .

ونحن في أشد الحاجة لصياغة نموذج ثقافي جديد يبعد تماماً عن ثقافة الاستسلام ليرتفع بنا إلى ثقافة المواجهة ، وهي الثقافة التي تجعل الفرد ينظر إلى المستقبل ولا ينظر تحت قدميه ، يفكر من أجل الغد وليس من أجل اللحظة الراهنة ، ويشعر أنه كجزء ذاتي لا قيمة له ولا فائدة بعيداً عن الكل العام .

وإذا كنا نحاول إحياء الثقافة المحلية لأن في ذلك استمرارها فهذا لن يتأتى بالتمسك بالقديم وحده ومحاولة فرضه في ظروف حديثة متغيرة ، بل يتأتى بانتقاء عناصر ثقافية من الجذور ومحاولة ربطها وتفعيلها بالواقع الجديد ، وتمكين الثقافة العربية من الاختلاط بحرية مع الثقافات الأخرى المغايرة مع بقائها متميزة .

وهذا يقودنا إلى ضرورة أن نبني تفكيرنا على أساس من المنطق والعقلانية لا على العاطفة والانفعال . (لأن العاطفة والانفعال هما دائماً حالتان عارضتان) .

ومن هنا تطرح هذه الورقة البحثية مجموعة من الآليات لمواجهة أزمة الثقافة العربية على النحو الآتي :

١ . تطبيق الديمقراطية .

٢ . تطوير العقل العربي .

٣ . غرس الروح العلمية .

٤ . تطوير الإعلام .

(١) تطبيق الديمقراطية:

" الديمقراطية ليست وصفة سحرية ، تحل المشكلات وتتخطى العقبات تلقائياً ، بل هي رحلة طويلة شاقة . فلا تكتمل الديمقراطية مع الأمية ، ولا ديمقراطية بدون مؤسسات مستقلة ، ولا ديمقراطية بدون نظام تعليمي يسلم أبناء المجتمع بالقدرة على اقتسام الثروة والسلطة ، ويجعل المنافسة عادلة بين أبناء المجتمع الواحد .

وما قيمة الديمقراطية التي لا تزود الشعب بقسط وافر من الثقافة العامة ، ولا تسلمه بالوعي والقدرة على التمييز في شئون بلاده . وأهم ما تقدمه الديمقراطية إمكان بناء المجتمع على أساس المساواة والفرص المتكافئة ، وعلى أساس الحوار الحر ، فحرية الرأي وفتح الباب لتعدد الفكر الحر هو المخرج وهو صمام الأمان " . (مصطفى نبيل ، ٢٠٠٣ : ١٤٨-١٤٩)

وتجدر الإشارة إلى أن اختلال الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية داخلياً لا يقود إلى حدة التفاوتات الطبقيّة فحسب وما يمكن أن ينتج عن ذلك من مشكلات اجتماعية ، بل يقود إلى التفاوتات الثقافية أيضاً ، مما يؤدي إلى غياب الإنفاق على شيء عام نظراً لاختلاف المصالح والأهداف ، وأهم من ذلك طبيعة الاحتياجات بكل طبقة .

الأمر الذي يؤدي إلى ظهور ثقافات فرعية متنوعة ليست متجانسة فحسب ، بل قد تكون متصارعة مما يؤدي إلى حدوث اضطرابات داخلية تضعف من قدرة المجتمع على الاستقرار داخلياً وعلى المقاومة الخارجية .

إن الأفراد الذين يعيشون على هامش المجتمع بسبب أميتهم وفقرهم واحتلالهم أدنى درجات السلم الاجتماعي لا يمكن أن نتوقع منهم القيام بدور في بناء المجتمع وتنميته ، أو أنهم يتعاملون عن طيب خاطر مع المجتمع ببذل الجهد والمثابرة والعمل الجاد ، لأنهم يشعرون أن نفس هذا المجتمع قد حرّمهم من حقهم في الحياة بمستوى آدمي في الوقت الذي

ينعم فيه آخرون بكل متع الحياة ومظاهر الترف .

ومن هنا تأتي أهمية طرح الديمقراطية كآلية هامة لتحقيق التوازن والسلام والأمن الداخلي على كافة المستويات ، بهدف الوصول للتوازن الخارجي على كافة المستويات أيضاً .

(٢) تطوير العقل العربي:

لكي يكون لنا مكان ودور في العالم الجديد لابد من إعادة صياغة وتشكيل بنية العقل العربي بالعلم والمعرفة بما يتلاءم ومتغيرات العصر الحديث .

ويجب التحرر من صور التفكير النمطية التي تمجد الذات دائماً ، وتلقي باللوم والتبعات على الآخر ، وإذا كان العالم أصبح مفتوحاً أمام الجميع ، والبقاء سوف يكون للأصلح علمياً وفكرياً فلا بد من توافر شروط التفاعل الجيد ، ولا أقول المنافسة لأننا لم نصل بعد لهذه الدرجة ، (ولكن من الممكن الوصول إليها) ولا بد أن نضمن أولاً شروط التفاعل ، وهذا يتطلب منا بقدر محاولات التمسك بثقافتنا وتراثنا في عصر الثقافات المركبة والمصالح أن نحاول تنقية تراثنا من القوالب الفكرية الجامدة ، لأن العالم من حولنا يسير وفقاً لآليات الاستبعاد والانتقاء وليس التراجع والانسحاب .

وفي هذا الإطار يجب أن ندرك أن أمريكا بالرغم من هيمنتها الواضحة على العالم اقتصادياً وعسكرياً وثقافياً ، وبالرغم أيضاً من عدائها السافر والمعلن للعرب والمسلمين إلا إنها ليست وحدها هي العدو أو المارد ، الذي خرج ليفتك بالعرب ، ويشوه من خلال إعلامه صورة العرب ، لأن هناك دولاً عربية وقنوات عربية تشوه صورة العرب . وإذا كنا نحن نطالب أمريكا بالعدالة وألا تكون متحيزة لجانب قطاع بعينه (إسرائيل) على حساب قطاع آخر (العرب) ، فيجب أن نحقق نحن العدالة مع أنفسنا ، بإخراج عقولنا من سجن الأساطير والوهم الذي يستصعب عمليات البحث والتحليل التي تقودنا إلى نقد ذاتنا ، ونركز سريعاً إلى المبررات الجاهزة دون أعمال عقل ، والتي غالباً ما تعبر عن ضعف وعدم قدرة على مواجهة الآخر بنفس سلاحه ، وليس الخداع والقوة العسكرية وحدهما أسباب الفوز ، فالمنطق والعقل لهما دور أساسي إن لم يكن في النصر المباشر ، فعلى الأقل يحدثان نوعاً من التغيير الذي قد يكون بداية حقيقية للنصر فيما بعد .

وهذا ما تدركه الكثير من الدول الأجنبية ، وتسعى إلى تسليح نفسها بالعلم والمعرفة والاستفادة منهما في تحقيق إنجازات كيفية قادرة على المنافسة والصمود أمام التحديات

(٣) غرس الروح العلمية:

يجب تدعيم الروح العلمية في مجتمعاتنا العربية لأنها تؤدي دوراً أساسياً في التقدم على كافة المستويات ، والمحافظة على الثقافة القومية من التهميش أمام الثقافات الوافدة . إن أي مجتمع متقدم اقتصادياً لابد وأن يكون متقدماً علمياً وثقافياً لأن التقدم له وجهان مادي ومعنوي ، ويتمثل الأول في المنجزات الحضارية أما الثاني فيتمثل في النهضة الفكرية والثقافية .

ونحن في المجتمعات العربية بصفة عامة ومجتمعنا المصري بصفة خاصة في أشد الحاجة إلي احترام التعليم ، وإدراك أهميته في تطوير المجتمع وبناء الحضارة أكثر من اهتمامنا بارتفاع متوسط التعليم وزيادة الأعداد الكمية من المتعلمين .

وهذا يتطلب منا إعادة النظر فيما تقدمه مؤسسات الإنتاج الثقافي الفنية والأدبية والفكرية والعلمية وبصفة خاصة المؤسسات التعليمية ، لأن نظم التعليم في بلادنا تقود إلي كراهية الكتاب ، الذي يتخلص منه الفرد بعد انتهاء الامتحان مباشرة ، فضلاً عن الاعتماد على الملخصات والمذكرات وخاصة في المرحلة الجامعية . وهذا يفسر لنا ارتفاع نسبة الأمية والتسرب من التعليم وخاصة في المراحل الأولى (التعليم الأساسي) فضلاً عن الأمية الثقافية لعدد غير قليل من طلاب الجامعة .

إن غرس الروح العلمية هو السبيل لاحترام الكتاب الذي يُعد أساس الثقافة وكما يشير "مصطفى نبيل" فالكتاب هو المحرك للارتقاء على المستوى الشخصي والمستوى العام فيزيد معرفة القارئ بالعصر الذي يعيش فيه ، وهو خزانة الذاكرة الوطنية والحافظ للهوية ، وقدرة المواطن على القراءة والكتابة هي ضمان تحقيق النهضة كما أن القراءة هي الأداة من أجل التعلم الذاتي . (مصطفى نبيل ، ٢٠٠٣ : ٣١٢)

إن تطوير العقلية العربية من خلال تطوير مناهج التعليم ، وتقدم البحث العلمي هو السبيل الوحيد للمحافظة على ثقافتنا القائمة ، وصياغة نموذج ثقافي عربي موحد قادر على درء المخاطر الخارجية ، ومواجهة التحديات على كافة المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية .

(٤) تطوير الإعلام:

تغيرت وسائط الاتصال في ظل العولمة ، ولم تعد الأنماط التقليدية **old patterns** المعروفة ذات تأثير ملحوظ ، حتى الوسائط التي تملكها الدولة وتخضع لسيطرتها ، لأن العولمة طورت أساليب وأشكال جديدة للاتصال وللتأثير ارتبطت بالتقدم السريع والملاحظ على مستوى العالم . (Mcchesney, ٢٠٠١: ١ [٤])

ومن هنا يجب إعادة النظر في أداء وسائل الإعلام العربية وضبط ما يقدم من خلالها وخاصة ما يعرض على شاشات التلفزيون الذي يحظى بأكبر نسبة مشاهدة في مصر والوطن العربي حيث ارتفاع نسب الأمية ، وانتشار البطالة ووقت الفراغ ، الأمر الذي يجعل من هذا الجهاز وسيلة أساسية لنشر الثقافة .

ولكن هنا تكمن مشكلة تتمثل في جوهر ما يتم عرضه من عناصر الثقافة المحلية وكيفية عرضه ، لأن كثيراً ما تقدم عناصر الثقافة المحلية بصورة باهتة وتفتقد لعناصر الجذب والانبهار وخاصة فيما يتعلق بالكتب والتراث والنواحي العلمية المختلفة ، في الوقت الذي تقدم فيه عناصر الثقافة الخارجية بصورة باهرة وجذابة ، مما يقود إلى المقارنة بين المحلي والوافد التي غالباً ما تنتهي لصالح عناصر الثقافة الغربية والتي تلقى قبولاً واسعاً وخاصة لدى قطاع الشباب والمراهقين .

ويقودنا هذا إلى ضرورة التأكيد على أهمية تطوير الميديا الوطنية لكي تساهم في بناء العقل العربي بصورة صحيحة من ناحية ، ومواجهة الغزو الفكري والثقافي غير المرغوب فيه من ناحية أخرى . والتطوير يعني الاهتمام بتوصيل المعرفة الصادقة والموضوعية المتعلقة بكافة المشاكل والظواهر في عالمنا العربي والعالم الخارجي ، وإطلاق العنان لحرية الرأي والتعبير .

ينتهي هذا البحث إلى مجموعة من النتائج هي :

١ . ضرورة الاهتمام بتطوير بنية العقل العربي ، والأخذ بآليات التقدم وأسبابه ، والتأكيد على أهمية العمل الجاد والإنجاز الكيفي المنافس للإنجازات العالمية على كافة المستويات .

٢ . التأكيد على أهمية الإصلاح بالديمقراطية وترسيخ آليات التفاعل الإيجابي بين القمة والقاعدة داخلياً في كل مجتمعاتنا العربية .

٣ . صياغة نموذج ثقافي عربي مشترك يعكس طموحاتنا وأهدافنا ويضعنا في نفس الوقت في مصاف الدول المتقدمة .

٤ . التفاعل مع الثقافات الخارجية من منطلق المشاركة والندية لأن الثقافة الإنسانية برغم تنوعها إلا أن جوهرها واحد وهو المحافظة على إنسانية الإنسان وكرامته .

٥ . يجب أن نعي حقيقة ما يجب أن نفعله في هذه المرحلة التاريخية الحاسمة ومن هنا ينبغي مراجعة الذات ونقدها قبل توجيه النقد للآخرين .

وفي النهاية ينبغي التأكيد على أنه لا مجال للخوف من التداخل الثقافي ما دامت قد توفرت لدينا أسباب الصمود والمقاومة ، والثقافة الغربية ليست كلها شر ، حتى الثقافة الأمريكية ذاتها فهي ليست كلها موسيقى البوب والروك أند رول والبيتلز والأكلات السريعة ، وليس كل الكتاب توماس فريدمان ، فهناك آرثر ميللر وأيضاً همنجواي ، وهما من أشد المعارضين لثقافة السوق ولنمط الاستغلال والهيمنة .

إن الثقافة الإنسانية التي تدافع عن إنسانية الإنسان لا تعرف التفرقة العنصرية أو الدينية والدليل على ذلك أن من يطلع على إبداعات المفكرين من شتى الدول والثقافات أمثال : تشيكوف الروسي ، وآرثر ميللر الأمريكي ، وطاغور الهندي ، وساراموجا البرتغالي ، وحنّا مينا السوري ، وعبدالرحمن منيف السعودي ، ونجيب محفوظ وعباس العقاد وطه حسين ٠٠٠ من المصريين يدرك أن جوهر الثقافة واحد رغم تنوعها فالثقافة الإنسانية

العادلة لا دين لها ولا وطن وإذا كانت لها دين ووطن فهي تتجاوز كل شيء لتلتقي على هدف واحد هو حرية الإنسان وكرامته والدفاع عن حقوقه في أي بقعة من بقاع العالم .

المراجع العربية:

١. ت. س. إليوت ، ترجمة وتقديم شكري عياد (٢٠٠٣): ملاحظات نحو تعريف الثقافة ، الهيئة العامة للكتاب .
٢. سامي خشبة ، (٢٠٠٤) : نقد الثقافة ، الهيئة العامة للكتاب .
٣. عبدالعزيز حمودة ، (١٩٩٣) : الحلم الأمريكي ، دار سعاد الصباح ط (١) .
٤. عبد المنعم سعيد ، (٢٠٠٤) : مصر دولة متقدمة ، الهيئة العامة للكتاب .
٥. فتحي عبدالفتاح ، (٢٠٠٣) : الثقافة والعولمة ، الهيئة العامة للكتاب .
٦. ليسلي سكليز ، تحرير تيمونز روبيرتس ، ترجمة سمير الشيشكلي ، (٢٠٠٤): الحركات الاجتماعية والرأسمالية العالمية في : من الحداثة إلي العولمة ، الجزء الثاني ، عالم المعرفة .
٧. مصطفى نبيل ، (٢٠٠٣) : شيء من الفكر ، الهيئة العامة للكتاب .

المراجع الأجنبية:

- 1-Gabrielle Banks, (2003) : Culture – Trafficking for the 21st century . www.globalpolicy.org .
- 2-Golding, p. & Harris, p.(eds),(1997) :Beyond Cultural imperialism : Globalization, communication & the New international order .sage : London.
- 3-Jean Tradif, (2002) : The Hidden Dimensions of Globalization : What is at stake Geoculturally . www.globalpolicy.org .
- 4-Jeremy seabrook, (2004): Localization cultures . www.globalpolicy.org .
- 5-Mark Rico- Oxlex, (2004) : in2,000 years , will the world Remember Disney or plato . www.globalpolicy.org .
- 6-Mcchesney , R.W, (2001) : Global Media Neoliberalism, and imperialism in : Monthly Review vol, 52, No. 10 .
- 7-Murdock, G.,(1994) : The New Mogul Empires : Media concentration and contral in the Age of Divergence in : Media Development . vol XLI (4) .

8-Phuongly, (2004) : A Cultural Connection : Parents` Homelands seek Lasting Link with Thoroughly American Teenagers .
www.globalpolicy.org .

obeikandi.com

الْقَصْدُ الْخَامِسُ

الشعر الكويتي نموذجاً للتواصل

ووحدة الجذور التاريخية والثقافية العربية

أ.د / نورية الرومي^(*)

إن ثقافة منطقة الخليج والجزيرة العربية هي جزء من ثقافة الوطن العربي من محيطه إلى خليجه ، وقد عبر عنها أدب المنطقة بأقاليمه الخليجية المختلفة . . نشراً وشعراً ، على الرغم من أنها ذات طابع محلي وطني في بعض مناحيه ، إذ أن هذه الثقافة قد انقسمت إلى مرحلتين تاريخيتين مهمتين في تاريخ المنطقة هما : ثقافية جيل ما قبل تدفق النفط في الخليج ، إذ كان يعتمد المورد الاقتصادي فيها على مغاصات اللؤلؤ من أعماق البحار وما تدره من ثروات متواضعة ، إلى جانب صيد الأسماك . أما الصحراء فكان موردها الاقتصادي يعتمد على الزراعة في بعض الواحات الزراعية النادرة إلى جانب رعي الأغنام ، أما بعد تدفق النفط في المنطقة فقد صب في أيدي أبنائه ثروات طائلة رفعت من دخل الفرد في المنطقة ، وقد عكس أدب المنطقة هذه الثقافة حيث جسد معاناة البحار الخليجي ، ومعاناة إنسان الصحراء من أجل البقاء في هذه البيئة الصعبة ، إلى جانب خصوصية التقاليد الاجتماعية المسيطرة على أبناء مجتمع الخليج والجزيرة العربية .

وقد تبدل وجه التاريخ في المنطقة بعد تدفق النفط في أراضيها ، فمثل نقطة بدء في تاريخها . إضافة إلى دخول المنطقة في مرحلة التعليم الحكومي المنظم ، والبعثات الخارجية . مما سبب التحامها مع العالم الخارجي . . فدخلت ثقافة المنطقة في عهد جديد . فصور أدبها هذه المتغيرات والانفتاحيات . . عاكساً هم المثقف العربي فيها .

وعلى الرغم من ذلك فإن منطقة الخليج والجزيرة العربية تبقى جزءاً من خريطة الوطن العربي . إذ هي مهد عربتهم وإسلامهم . . ولهذا ولد الإنسان فيها من عرق عربي إسلامي . . متحداً مع جميع أجزاء الوطن العربي بتقسيماته الجغرافية . . وبالضرورة الملحة

(*) قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة الكويت .

فإن أدب منطقة الخليج والجزيرة العربية ينبثق من وعى تاريخي قومي عربي إسلامي . بحيث تتمثل العلاقة فيه بين الجزئي والمطلق ، مشكلة علاقة تداخل ، وتلاحم ، وليست علاقة تناقض وتنافر ، لأن ثمة جذورا عميقة تستوعب أربعة عشر قرنا حين أدرك العرب شخصيتهم المتميزة على أثر ظهور الإسلام ، فكان أصل شعورهم القومي ، الذي كان كامنا في نفوس القبائل العربية ، وهو ما عرف فيما بعد - بالشعور القومي . ولقد ظل المفهوم القومي العربي مرتبطا بالإسلام لقرون عديدة ، بل انه ما يزال حتى الآن ماثلا في أذهان الكثير من العرب .

وفى ظل الأحداث السياسية المتتابة ، وتكالب الغرب على البلاد العربية غلب المزج بين الدين والقومية في الشعر العربي الحديث ، حتى أوائل القرن العشرين وإلحادي والعشرين . وظل هذا المعين يسيطر على إبداع الشعراء العرب عامة .

ولا شك في أن الروح القومية أخذت تتسارع في السريان ، في الشعر والنثر ، ذلك لأن القضية واحدة ، كما أن الآلام والآمال والمصائر بين الشعوب العربية الفت بين قلوب العرب جميعاً ، فكان مؤتمر أدباء العرب ، الذي انعقد بالقاهرة عام ١٩٥٨م ، والذي كانت أبحاثه مقتصرة على الأدب والقومية العربية ، بفضل المد القومي في فترة حكم جمال عبد الناصر ، الذي جعل من الفكرة القومية منبرا يقف أمامه العرب جميعاً ، اعتلاه الشعراء المعاصرون بصورة لا مثيل لها من قبل .

إن التاريخ العربي الحافل ، يعد قاسماً مشتركاً بين العرب جميعاً ، جمع مشاعرهم في مختلف الأقطار ، حيث واجهوا مصيراً مشتركاً ، كما أن أدوار الهبوط والازدهار كانت تتضمنهم في فترات واحدة ، فحين وقعت البلاد تحت وطأة الحكم العثماني وقعت دفعة واحدة ، وحين انحسر عنها هذا الكابوس تحولت إلى فريسة للاستعمار ، وعندما بدأ المد القومي ، أنشأ وعياً جديداً ونهضة جديدة ، دفع الأمة كلها إلى النضال من اجل التحرر والاستقلال .

ولقد كان للأدب والشعر بوجه خاص اثر فاعل في الارتباط بماضي الأمة وإحياء تراثها ، ولعلنا نلاحظ أن هذه الظاهرة الطبيعية في آداب الأمم كلها تدخل إلى مرحلة الصحو أو البعث . فقد صاغ الشعراء في قرائحهم صوراً للأبطال في قصائد الشعر .

وقد جسد الشعر في الكويت ذلك كله في وقت مبكر جداً ، عند الشعراء الذين مثلوا جيل الرواد ، والذين عدوا بهذه الأشعار من رواد التنوير في الكويت ، بل في منطقة الخليج والجزيرة العربية متوحدين في هذه الأشعار حول البطل الرمز ، الفارس المخلص للقومية العربية الإسلامية .

إن صورة البطل في الأساطير القديمة كانت تمثل القوة الخارقة التي تظل تمتد بحركتها لتحقيق الأمل المنشود ، وعلى هذا كان البطل هو المنقذ ، هو الملاذ ، ويظل هذا شأن الأمة العربية في ضعفها المتواتر حتى يظهر البطل ليلم شتات الأمة العربية المتفرق ، يقول الشاعر (أحمد السقاف)

في قصيدته : " أم الرصاص " ^(١) :

لا يصنع النصر إلا قائد بطل يقود جيشاً يهز الأرض إن وثبا
هو المرجى لفجر نحن نرقبه فقد تمزق هذا الجيل واكتأبا
يرى بعينه أشتاتاً ملفقة تشيع في أرضه التنكيل والرهبا

ويؤكد الشاعر (عبد الله العتيبي) ما أسلفناه بقصيدته التي بعنوان : " موقعة ذي قار " إذ أنه يستلهم بطولة الماضي من تاريخ العرب المزهري ، ويقتبس من " موقعة ذي قار " التاريخية إلهاماته في حلمه المشرق لحاضر الوطن العربي . يقول العتيبي مخاطباً " بغداد " في قصيدة بعنوان :

" من تداعيات أبي بصير الأعشى " ^(٢) :

إن الفرات إذا جاشت غواربه فألف أرض من الطوفان ترتجف
إنني لأبصر في بغداد ألوية تخضر شوقاً لها فرسان من سلفوا
إنني لأسمع في الأصدااء جلجلة أحقاد (ذي قار) يطفى نارها الخلف
إنني لألمح في الأفاق ثانية أحلام كسري مع (الأيوان) تنقصف

ويكمل (عبد الله حسين الرومي) رؤية الشاعر (عبد الله العتيبي) في حلم نهوض الشعب العربي من فرقته وتحقيق عزته في وحدة عربية فثار لماضيها وحاضرها في قصيدته التي ينقلها فيها إلي أجواء القومية ، وكأنها متلازمة مع حسه الوطني في الكويت . يقول في قصيدته التي بعنوان (عيد) ^(٣) :

يا شعب لست على شك يخالجنى وهل يداخلني في أمتى ريب؟
لكنه الألم المكبوت ساورني وتاه في ظلمات الوضع مضطرب

(١) أحمد السقاف : المجموعة الشعرية ، ص ١٧ ؟؟ .

(٢) عبد الله العتيبي : ديوان " مزار الحلم " من تداعيات أبي بصير الأعشى " ، ص ١٠٥ ، ط (١) ، شركة الربيعان للنشر والتوزيع ، الكويت .

(٣) راجع : نورية الرومي : الخطاب القومي في شعر عبد الله حسين - دراسة نصية . مجلة فصلية تصدر عن مركز الدراسات والبحوث اليمنى - جامعة صنعاء ، العدد ٦٥ إبريل - يونيو ، ٢٠٠٢ ، الجمهورية اليمنية .

فإن تساءلت عن عيد نقر به عينا ، وتنجاب عن آفاه السحب

فإنه يوم أن تسعى مواكبنا وحين تثار من جلادها العرب

إنه ينتقل في خطابه من الشعب (الوطن) إلى الأمة (القومية) ، وهى مراوحة تدل على التلازم بين الوطن والقومية ، ومن خلال أشياء مشتركة : الألم المكبوت / ظلمات الوضع / السحب / جلادها ، إنها تمثل الوضع العام الذي يعيشه العرب بتفاؤل قد يحقق للشاعر حلمه العربي ، ولكن الشاعر فهد العسكر بشكواه المريرة في أكثر من قصيدة بديوانه ، ينظر إلى الواقع العربي وإلى مستقبله نظرة تشاؤمية بقصيدة طويلة نختار منها خطابه الموجه إلى رسول الله ﷺ بقوله^(٤) :

قم يا رسول الله كى نشكو إليك فمن سواك نبشه شكوانا

قم يا رسول الله وانظر هل ترى إلا شعوبا تعبد الأوثانا

قم وانظر الدين الخنيف وأهله أعزز وأكبر أن تراه مهانا

قم واهدنا وامر خراب قلوبنا أنا نبذنا الدين والقرآنا

أنا نسينا حتى سلط البـاري علينا يا نبى عدانا

ويعلل فهد العسكر أسباب هذا الواقع المرير للعرب بقوله :

يا نشء عرقلت العمائم سيرنا والدين أضحى سلما للجانى

با نشء وا أسفا على دين غدا أجـولة للأصفر الرنان

فجرائم العلماء وهى كثيرة تنمو بظل الصفح والغفران

كيف النهوض بأمة بلهاء لا تنفك عاكفة على الأوثان

هيئات نبى ما بناه جدودنا ونال في هذى الحياة أماني

وشريعة الهادي غدت واحسرتا في عالم الإهمال والنسيان

نرجو السعادة في الحياة ولم ننـفـذ في الحياة أوامر القرآن

بالدين قد نال الجدود مناهم وغدوا وربى ، بهجة الأزمان

فتحوا الفتوح ومهدوا طرق العلا واستسلم القاصى لهم والدانى

(٤) الديوان : مناجاة عيد المولد " بسمه ودمعة أو صرخة من أعماق السجون " ص ١٤٣ - ١٤٥ ، وانظر أيضا تحليل القصيدة كاملة ، وقصائد أخرى للشاعر فهد العسكر عند : " نوريه الرومي " : شعر فهد العسكر دراسة نقدية وتحليلية ، ص ٢٨٢ وما بعدها ، ط (٢) ، بيروت : ١٩٩٩ .

ويقول أيضا في قصيدة " مناجاة عيد المولود " نختار منها^(٥) :

يا عيد إن نشكو إليك فإنما نشكو إلى من جاءنا فهدانا
العالم العربي يرنو حائراً قلنا ، إلى من أوقدوا النيرانا
ويلاه . . قد جهل المصير فواسه يا عيد . . وامسح دمه الهتاننا

إنه لا يتحدث إقليمياً ، بل يتحدث قومياً لدى خطاب العالم العربي ، ممثلاً في قيادة " من جاءنا فهدانا " وكأنما يشير إلى أننا - الآن - في حاجة إلى قيادة تجمعنا على رأى رجل واحد ، لأننا أمة وسط شهداء على الناس ، وهل يليق بهؤلاء أن يفقدوا هذه الوسطة إنه يقول :

حدثه . . قد طاب الحديث عن الألي فعسى تثير بنفسه البركانا
كانوا على وجه البسيطة سادة أبداً ، وكنا بعدهم عبدانا
عبث الفساد بنا ، فبعثر ملكنا والجهل شتت شملنا فكفاننا
إن الشعور القومي لدى الشاعر " فهد " كان فياضاً ، يتجلى في كل الشعر القومي الذي كتبه .

إن الشاعر يدعو للاستنارة إقليمياً ، كما يشخص داء التخلف القومي الذي يوجب هذه الدعوى مشروعه التنويري فيقول :

أفراد يعرب والعروبة تشتكى هلا شفيتم قلبها الحراناً؟
هى تستجير بكم فقوموا واقسموا يا قوم . . ألا تغمضوا الأجفاننا
واستمسكوا بالعروة الوثقى وكـ ونوا صادقين عقيدة ولساننا
كل الشعوب تقدمت وتحررت أيروقم سجن الحياة مكاننا
إنه يدعوهم في مشروعه التنويري إلى التمسك بالعروة الوثقى ، والتمسك بالعروبة والقومية العربية ، وبذلك كله يتحقق الأمل المنشود في النهوض والتقدم والتحرر والسيادة ، إنها دعوة الشاعر التنويرية في نهضة الوطن العربي ، وأمله معلق على جيل المستقبل لهذا وجه خطابه إلى النشء الجديد لأنه يرى أن الشباب أمل البلاد في النهضة ، بل انهم لا بد أن يكونوا دعاة التنوير وحملة لوائه يقول :

يا نشء . . أمة يعرب عقدت عليك رجاءها ، قم قدم القرباننا

يا نشء . . يا أمل البلاد وسؤلها أقسم على ألا تطيق هوانا
أقسم لها أن لا تنام وأن تظل على الولاء لها وأن تتفانى
إنه يرفض المتخاذلين ، تجار السياسة ، الذين يبيعون مبادئهم وبالتالي يبيعون
أوطانهم :

أقسم على أن لا يعيش بأرضها من باع مبدأه ، وشذ ، وخانا
أقسم إذا ما الخصم حاول أن يهـاجمها على ألا تكون جباناً
أقسم لها يا نشء إن نادى المنادى للوغى أن تلبس الأكفانا
وأعد سعادتها إليها أيها النشء الجديد وأعطها ، البرهانا
فالله نعم العون جل جلاله إن تعمد الأنصار والأعوانا
لم يكن " فهد " ليستطيع أن يوغل في مجال السياسة أكثر مما أشار به في شعره ،
إشارات موحية ، تحمل جمال الفن ، وحلاوة التعبير ، وحسن الأداء . وقد وقف فهد
العسكر عند الفساد الإداري بأشكال متعددة :

عبث الفساد بنا فبعثر ملكنا والجهل شتت شملنا فكفانا
وقد شغلت الشاعر فهد العسكر القضايا القومية ، والوحدة العربية وقضايا الحرية
عندما نبذ التناحر بين القادة العرب والمسلمين . مما كشف شعره بوضوح عن اتجاهه
العربي القومي فشعره القومي يشهد له بأن طالما أرسله صيحات مدوية صاخبة راثياً به موت
الروح في نفوس زعماء العرب وتحاذلهم هذا التخاذل الذي جر على جميع أبناء الأمة
العربية الويلات والمصائب بسبب انعدام العدالة والمساواة وضياع الحقوق وموت الحريات
فيقول الشاعر (٦) :

يا بنى العرب والكوارث تترى أوقفوا سيرها وصونوا البقية
يا بنى الفاتحين إنا بعصر لا مساواة فيه لا مدنيه
لا إخاء كما ادعوا لا حقوق لضعيف عان ولا حرية
ويستلهم الشاعر التاريخ العربي والإسلامي ليستحضره على حاضر الواقع القومي
العربي فيقول في نص يستعيد فيه الماضي الذهبي كجزء من آفاق التنوير المعاصرة (إن

(٦) الديوان " عيد المولد النبوي الشريف " ١٢٩ - ١٣٣ تحليل القصيدة كاملة ، نوريه الرومي : شعر فهد العسكر دراسة
نقدية وتحليلية : الفصل الثاني : الشكوى والبحث عن خلاص .

الأصالة والمعاصرة) أو معادلة التنوير العربية التي نادى بها رواد التنوير والإصلاح في العالم العربي يستعيدها فهد العسكر في بكائه وندبه للقومية في قوله :

قم معي نيك مجدنا ونسح الدمع حزناً وندب القومية

قم معي نسأل الطلول عساها تشف بالرد غلة روحية

عن نبى العرب يوم سادوا او شادوا مجدهم بالسيوف والسمهريه

وعن ابن الخطاب من حكمه العدل وسعد بوقعة القادسية

أبناء عدنان وغسان وما ناديت غير الصيد والشجعان

الصامدون إذا الصفوف تلاحمت وتصادم الفرسان بالفرسان

والضاحكون إذا الأسنة والظبا هتكت ظلام النقع باللمعان

والهاتفون إذا الدماء تدفقت أعنى دما الأبطال بالميدان

وإذا الصوارم والقنا يوم الوغى ذرفت على الشهداء دمعاً قانى

ويستنهض همم الشعب الفلسطيني ويحثهم على الثورة ضد الاستعمار ، " وعد بلفور " واستيطان اليهود في فلسطين يقول :

آن الأوان وقيتموا كيد العدا والخصم بالمرصاد كالثعبان

ثوروا وردوا كيده في نحره وذلوله لا عاش كل جبان

ثوروا بوجه الناكثين عهدكم الغاشمين . كثورة البركان

ما كان بالحسبان أن يهبوا اليه - سود بلادنا ما كان بالحسبان

لتبرهنوا أن النفوس أبية - وليرجعوا بالذل والخذلان

والقصيدة طويلة يناقش فيها الشاعر بوعي الإنسان العربي الذي يدعو إلى تنوير الوطن العربي كله ، بتخليصه من مسببات الذل ، والانكسار والانهمزام ، والتقهقر لأنه فاقد الثقة بالزعامات العربية ، ولهذا يوجه خطابه إلى النشء الجديد ، لأنه أمل التنوير لمستقبل الوطن العربي .

ومجمل القول أن فهد العسكر - في نطاق ثقافته التقليدية المحدودة - كان يمتلك رؤية للعالم . . رؤية قوامها النهوض بالكويت من كبوة العادات والتقاليد البالية ، إذا شئت أن تشق طريقها نحو الحداثة والتطوير . . رؤية قوامها التمرد ورفض الواقع ، رؤية قوامها

البحث عن الإصلاح التعليمي والتربوي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي وتحرير المرأة، والانفتاح على الآخر رؤية أخرى اعمق . . إنها رؤية عربية .

أننا عندما نضع هذه الأشعار التنويرية تحت عنوان " التمرد " تكون قد تجاوزنا حدود الفكر المعتاد ، لأن التمرد يحمل في طياته جانين : جانب الرفض ثم جانب التحرك لجعل هذا الرفض واقعاً من أجل التغيير . إن تأثر شعراء الكويت بالحركات الإصلاحية في الوطن العربي دفعهم إلى المطالبة بالإصلاحات السياسية في عام ١٩٢١ م حيث طالبوا بإنشاء مجلس للشورى ، ورغم قصر عمر المجلس إلا أنه نجح في إصلاح القضاء ، وجعل أحكامه قائمة على مجلة الأحكام العدلية ، كما نجح المجلس في وضع نظام لولاية العهد . إن ثمة تشابكاً بين فكر النهضة وفكر التنوير ، فالنهضة التي بدأتها الكويت بعد البترول صاحبها - دون شك - دعوة للتنوير ، لأن المراحل بين النهضة والتنوير مراحل متشابكة وليست متلاحقة .

إن التنوير دعوة إلى النهضة ، التي تتحدد معالمها بتوجيه المجتمع من خلال أبنائه الذين يمثلون المستقبل ، مستقبل النهضة المرتقبة ، التي تقوم على الوعي والثقافة حتى لو تعرض لبدايتها التجار وأصحاب رءوس الأموال .

إن الشاعر (فهد العسكر) يتطلع - في نظرة طاححة - إلى النشء ، الذي سيربط الوطن الكويت بالنهضة العالمية والتطلع إلى الغرب هنا باعتباره نموذجاً للتنوير . . العسكر ينتهض همم الشباب في شعره ويتمنى للأمة نهضة تحقق آمالها ، وتبنى مجدداً الحديد بشجاعة أبنائها وهمهم ، وهذا معنى يلح عليه في قصائده المختلفة .

ثم إنه يربط الأمل المرتجى بمعوقات النهضة ، وفي رأيه أن من هذه المعوقات الممارسات الدينية الجامدة ، والوقوف السلفي أمام النصوص يقول :

يا نشء . . عرقلت العمائم والدين أضحى سلماً للجاني

يا نشء . . وأسفاً على دين أحبولة للأصفر الرنان

فجرائم العلماء - وهي كثيرة - تنمو بظل الصفيح والغفران

كيف النهوض بأمة بلهاء لا تنفك عاكفة على (الأوثان)

وواضح من الأبيات السابقة أن الشاعر فهد العسكر كان أول من فضح المتاجرين بالدين في الكويت ، وذلك في فترة مبكرة قبل أن تستفحل هذه الظاهرة في مجتمعنا والطريف أنه كان يخاطب النشء باعتباره جيل المستقبل دلالة على أن أمل مشروعه التنويري سوف يتحقق بجيل الغد (المستقبل) وليس بجيل حاضره .

إنه كان يعتبر قضية التعليم قضية تنوير في المقام الأول ، فالتعليم مدخل لإنضاج العقول وتربية الأخلاق وهو لهذا جدير بأن يحظى بالاهتمام البالغ فيقول :

زهت المدارس وانثنى طلابها لقدومكم يتبادلون تهاني

لا غرو فالطلاب قد عشقوا بكم صدق الوفا وطهارة الوجدان

والعطف والميل البريء ولا غـ رابة فال معلم والد متفان

شكت الأوام نفوسهم فتذوقت تلك النفوس حلاوة الإيمان

ويؤمن فهد العسكر أن رسالة التعليم تمتد إلى الثقافة لأنها تفتح الآفاق أمام انغلاق العقول يقول :

وأمام مصباح الثقافة قد تلاشت ظلمة الأفكار والأذهان

وغرستموا بمحذائق الأرواح كل حميدة والروح كالبلستان

فالمرء بالعقل المنير ، وإن دجا ما الفرق بين المرء والحيوان؟

ويلح فهد العسكر على تنوير الشباب الذين هم عدة المستقبل وهم الأمل في حمل مشاعر الحرية والحضارة والتغيير يقول :

إن الشباب إذا زكت أخلاقه والنفس طهرها من الأدران

هو في البلاد ، ولا إخالك جاهلاً بمثابة الأرواح بالأبـدان

هو قلبها الخفاق والركن القويم وسورها الحامي من العدوان

والنهضة التعليمية - في رأى الشاعر - نهضة موسوعية ، ولهذا نراه في قصيدته يتحدث عن التاريخ القديم ، لأنه لا نهضة دون وعى بهذا التاريخ يقول :-

بالدين قد نال الجـدود مناهم وغدوا - وربى - بهجة الأزمان

فتحوا الفتوح ، ومهدوا طرق العلا واستسلم القاصي لهم والداني

طردوا هرقل ، فراح يندب ملكه وقضوا على كسرى أنو شروان

وتنسحب الفكرة مع صفحات التاريخ التي ينبغي أن تكون نبراسا يهتدي به الشباب في طريق التنوير ، وينعى على الأمة العربية - بعد أن استعرض هذا المجد المؤثر - ينعى حاضرا فيقول :

واليوم أين حضارة العرب التي أنوارها سطعت على الأكوان

وإن الأمة العربية لابد أن تدرك رسالتها التنويرية على أجزاء الوطن كله ، ولا بد لها

أن تدرس الحياة بعمق ، وتتفهم الأوضاع تفهما واعيا حتى تنهض حياتها في ظل حرية صادقة تحقق الخير والجمال . هل يمكن لإنسان يعيش في إقليمية ضيقة أن يحدث تنويرا في نفسه ، وفي الآخرين ؟

إن الفضيلة لا تظهر إلا من خلال الإنسانية الصادقة ، لأن هذه الإنسانية هي التي تنشر الثقافة ، وترتقى بالأخلاق يقول الشاعر فهد^(٧) .

بابني الفاتحين حتام نبقى في ركود، أين النفوس الأبية؟
غيرنا حقق الأمانى وبتنا لم نحقق لنا ولا أمنيته
فمن الغبن أن نعيش عبيدا أين ذاك الإباء؟ أين الحميه ؟

إن تاريخ الكويت يرتبط ارتباطا وثيقا بحركة التاريخ في الوطن العربي ، ومن ثم فإن شاعرنا فهدا يطلب دائما أن ننظر إلي التقاليد التي أدت إلى تأخرنا نظرة رافضة ، ونصور النهضة الحديثة بحقيقتها ، من خلال شعراء صادقين ، وكتاب يتحلون بصدق الرؤية . يقول مخاطبا " مى " الرمز الواضح لوطنه :

ويلخص معاناته فيقول :

لا تحسبي يا مى أن يدي مغلوله ، غلت يد الأشر
فالحر من جور الزمان هنا وهناك بين الناب الظفر
حسناء هاك وحطمي قدحي فالكأس قد دارت على البقر
لا تعجبي مما صعدت به فالنار لا تخلو من الشرر
حسناء والأجفان قد ثقلت هاتى الدواء وكحلي بصري

إنها أحاسيس مرهفة نحو مجتمع الشاعر ، المليء بالمتناقضات والمفارقات . ولكن فهد العسكر - في نطاق ثقافته المحدودة ورؤيته الشعرية - ما كان بمقدوره أن يقدم مشروعا تنويريا متكاملا ، بالمعنى الفكري أو الإيديولوجي أو الفلسفي ، ولكن حسبه - بحسب الشاعر الصادق - أنه قدم واعيا أو لا واعيا - بالمعنى الإستمولوجي - مشروعا إصلاحيا ، يعد بكل المقاييس التي تحكم المجتمع الكويتي والعربي آنذاك ، مشروعا أو نواة لمشروع تنويري .

وكان الأمل العربي معقودا على الزعيم " جمال عبد الناصر " الذي توسمت فيه جموع

(٧) الديوان : المرجع السابق . تحليل القصيدة كاملة : نوريه الرومي : شعر فهد العسكر دراسة نقدية وتحليلية ، الفصل الثاني : الشكوى والبحث عن خلاص .

الأمّة صورة البطل المنقذ ولكنه الموت الذي اختطف الحلم العربي بموت الزعيم جمال عبدالناصر فجسدت الشاعرة (سعاد الصباح) ما آل إليه الوضع العربي بعد وفاته في قصيدة طويلة عنونت لها بعنوان (من امرأة ناصرية إلى جمال عبد الناصر) فقالت^(٨) :

كنا كباراً معه في كتب الزمان
كنا خيولاً تشعل الآفاق عنفوان
كان هو النسر الخرافي الذي يشيلنا
على جناحيه إلى شواطئ الأمان
يا ناصر العظيم

* * * * *

لا تسأل عن الأعراب
فإنهم قد أتقنوا صناعة السباب
وواصلوا الحوار بالظفر والأنياب
وحاصروا شعوبهم بالنار والحراب
يا ناصر العظيم
سامعني .. فما لدى ما أقوله
في زمن الخراب

وجاء الشاعر خالد الفرّج مصوراً ، الهم العربي باكياً حال أبنائه الذين استضعفهم الاستعمار ، واستخفهم الفخر بالماضي ، مجسداً تحاذل الزعامات العربية كلها والغرقة المسيطرة على القيادات العربية ، فيقول من قصيدة بعنوان (أنا شاعر)^(٩) :

أنا شاعر لكن يبؤس بلادي أفؤادكم يا قوم مثل فؤادي
يا قوم هل من ناظر فأريه ما فيها وهل من سامع فأنادي
زعمائنا متخاذلون لجهلهم والكل للثاني من الأضداد

(٨) سعاد الصباح : كتاب سعاد الصباح شاعرة شتائية في الحب والغضب ، إسماعيل مروه ، ط (١) ، ص ٢٠٠ ، شركة النور ، بيروت : ٢٠٠٠ م.

(٩) راجع : نوريه الرومي : الحركة الشعرية في الخليج العربي بين التقليد والتطور . الباب الأول ، الفصل الثاني ، المديح السياسي ، ص ٧٤ - ٨٤ ، ط (٣) بيروت : ١٩٩٩ م.

وقد أحس الشاعر محمود شوقي الأيوبي إحساساً عميقاً بمأساة العالم العربي ، لذا فإنه قد جسد هذا الإحساس في معظم القصائد التي نظمها في الوطنية والقومية ، ونستطيع أن نستخلص منها ، أنه يرى مأساة العالم العربي في خضوعه للاستعمار الغربي من ناحية ، وجهله وتحلفه الحضاري من ناحية أخرى ، وهى نفس المعاني التي اعتمد عليها خالد الفرّج في قصائده السياسية . في وقت مبكر جداً ، معهما فهد العسكر وصقر الشبيب وغيرهما من الشعراء الأوائل في الحركة الشعرية في الكويت بل في الخليج العربي ، وقد صور هذا الإحساس في قصيدة له بعنوان " الشهداء " قالها على إثر حادثة البراق في القدس سنة ١٩٢٩م يقول فيها^(١٠) :

ناح الهزار ! . . . فلا آس وريحان ولا ظلال وغيث الدمع هتان
سمعا لباكية أذكت مناحتها نار الحماس ، وطرف الهول يقظان

على المنابر تتلى كل مرثية لها من الروح أنغام وألحان
وفى ربوع بنى عدنان ما برحت تهيج قوماً هم في الحرب فرسان
لا يتغنون من الدنيا وزخرفها إلا تراثاً دهاء اليوم طغيان
قاموا ملين صوت الحق فاندلعت عليهم من ذوى الأطماع نيران
يا ويحكم يا (بنى سكسون) إنكم غدرتم ولكم للغدر أعوان

في (مصر) أحكمتم الأغلال خانقة وفى (العراق) أحابيل وأشجان
وفى (الترنسفال) و(الهند) الكثيرة كم نفذتم حكمكم والظلم ربان
لكم أياد على (السودان) منكرة وفى (الخليج) من استعماركم شان
في (حضر موت) أساليب وفى (عدن) وفى (عمان) لكم للختل غيلان
ومحكم القيد في (البحرين) صار له في دفتر الرق سواس وكهان

(١٠) محمود شوقي الأيوبي : الحان الثورة . الشهداء ، ص ١٩٨ - ٢١٣ . رابطة الأدب الحديث القاهرة ، ط ٩ ، ١٩٥٥م ، والواقع أن قصائد هذا الديوان قصائد ثائرة ، تعكس بصورة واضحة وضع الأمة العربية ، وتصور كفاح أبنائها ، وقد أهدي الشاعر هذا الديوان إلى : ((إلى رأس العروبة الأشد ومحورها النائر المجاهد العظيم السيد الرئيس : " جمال عبد الناصر " أهدي هذا الديوان . من ثورة العروبة الكرمة الموفقة ألهمت هذا الديوان الخامس (الحان الثورة) . راجع : نوريه الرومي - محمود شوقي الأيوبي - حياته وشعره : عرض ونقد ، ص ٣٢٠ وما بعدها ، ط (٢) بيروت : ١٩٩٩م .

وفى فلسطين من (بلفور) مهزلة هزت لها من خمار الحقد أذقان

أذكيتم فتنه عمياء ساحقة دكت لها من قلاع السلم أركان

هذى فرنسا (بسوريا) الأبية قد سرى لها بمحدث الفتك ركبان

إن (الجزائر) ما زالت مروعة فوردها آجن والشعب حيران

وفى (طرابلس) للإرهاق متجع غراسه شره يحميه (طليان)

ماذا جنى البطل (الريفي) يوم دعا قوما هم في ديار الغرب (أسبان)

في كل يوم لكم في الشرق مجزرة يشيب منها صبيات وصبيان

ومن الواضح أن الشاعر قد اتخذ من هذه المناسبة طريقا إلى رصد مواقف الاستعمار الغربي مع الشعوب العربية في أقطارها المختلفة ، وقد حظى الاستعمار البريطاني بأكثر أبيات القصيدة ، لأنها كانت تستعمر كثيرا من البلدان العربية ، مما جعلها هدفا لحديثه عن مأساة هذه الأمة مع الاستعمار .

وقد ألقى هذا الإحساس عند الشاعر محمود شوقي الأيوبي بمأساة العالم العربي مع الاستعمار بطلاله على انفعاله بصراع الأمة العربية مع الاستعمار الغربي ، فقد اخذ يجمع الثورات العربية في شتى الأقطار ، فتحدث عن ثورة العراق ، وثورة اليمن ، والبحرين وسوريا ، والجزائر ، وفلسطين ، ومصر ، وقد ظفرت مصر بالنصيب الأكبر من أشعاره لدرجة جعلته يتابع أحداث هذه الثورة في صراعها مع الاستعمار الغربي ، متابعة لم يكده يغيب عنه فيها حدث واحد ، كما اخذ يردد معاني بعينها ، هي معاني الثورة المدمرة التي غالبا ما كان يطلق عليها اسم الثورة الحمراء ، أو الخضراء ، يريد بها الثورة المدمرة لقوى الاستعمار ، والمؤدية إلى خير الوطن العربي ، وخلصه من الظلم والتخلف الذي يرنح تحتهما .

ولعل خير قصيدة تجسد انفعاله بصراع الأمة العربية مع الاستعمار قصيدته " الشائر العظيم " ، وقد انطلق فيها من إيمانه بجمال عبد الناصر ثائرا قوميا ووطنيا ، كان يرى فيه مخلصا للعرب من الاستعمار والتخلف ، مستوحيا في ذلك مواقفه وصراعه مع الاستعمار

سنخوض معركة الحياة بعزمنا والنصر للمتحمّز المتدرب
سنخلد السلم الحبيب على الدنا بكفاحنا ونغيث كل معذب
مزق جنود الشر كل ممزق يا أيها العربي أقدم واضرب
وابعث صواريخ العذاب على العدا واجعل بنائك في الزناد وصبوب
إلحق مغاوير العروبة رافعاً علم الجهاد (بيور سعيد) وجرب

قل : (يا جمال) زماننا بيدك سر إنا وراءك للجهاد ، فوثب

ولا تحتاج هذه القصيدة إلى التعليق في شيء ، فغاية الشاعر فيها واضحة هي أنه يتخذ من ثورة مصر بزعامة جمال عبد الناصر ، رمزا على ثورة العالم العربي على الاستعمار الغربي ، وبذلك يصبح العالم العربي في مأساته مع الاستعمار جسدا واحدا لا ينفصل جزء منه عن جزء ، وهو معنى نراه يتكرر كثيرا في قصائده التي حيا فيها ثورات الشعوب العربية المختلفة ، فلم يكن فيها ينظر إلى كل ثورة على حدة ، ولكنه كان يعتبرها ثورة متكاملة مع الثورات الأخرى في العالم العربي ، لتعيد إلى هذه الأمة مجدها ووحدتها القديمة مما يؤكد وحدة الثقافة والمصير العربي .

وقد عاش شعراء الكويت فكرة الحلم العربي مرتبطاً بالواقع الراهن ، ويظل المكان لصيقاً بالحلم لديهم ، لأنه - أي حلم - يتشكل في المكان ، وإن كان يدور في مخيلة الشاعر ، إلا أنه يتأثر بالموثوث من مفردات مكتوبة ومرئية ، محسوسة ومخيلة .

والتجربة السياسية للمبدع - والشاعر على وجه الخصوص - تأخذ رمزها من خلال المكان ، الذي يمثل شاهداً على العزة أو الهوان ، وهذا ما يجعل تحليل الحرية السياسية في الشعر عميق الارتباط بالمكان . يقول الشاعر (أحمد السقاف) في قصيدته التي بعنوان (قرطبة) ^(١٢) .

فؤادي تمزق يا قرطبة ونفسي مجهدة متعبة
فلا تعدليني إذا ما كبا خيالي ، وخانتني الموهبة
فقد يقتل الحزن وحي الفنون فلا الصيت يجدي ، ولا التجربة

إلى أن يقول ، وكأنه يقف على الأطلال بأسلوب عصري ، تختلف فيه الزوايا التي

(١٢) راجع : نوري الرومي : دلالة المكان في شعر أحمد السقاف : دراسة تحليلية ، حوليات آداب جامعة عين شمس ، المجلد

٣٠ ، ص ٥٠ وما بعدها ، يولييه - سبتمبر ، القاهرة : ٢٠٠٢ م .

رصد منها تجربته :

نزلت الرصافة ، ياللعداب !! فهاجت أساطيره المسهبة
يطل على جنة ، كلها خائل مزهرة ، مطربه
أناجيه ولهان مثل المشوق ييـث حبيته مطلبه
وأسأله عن زمان الجدد وعلم ، أناروا له موكبه
يشع على عالم خامل يعاني الجهالة والمسغبة
ويتراءى المجد العربي التليد للشاعر وتتداعى ذكريات التاريخ فيقول (السقاف) :
عداتهم فوق كل النعوت وكانت لدى غيرهم مكذبة
وعمرانهم في جبين الخلود تطوف به أمم معجبة
فهل يذكر الغرب ذاك العطاء أم الحق يدنسهم أغلبه
فما أجمل الصدق عند الرواة وما أطيـب العدل !! ما أطيـه !!
ملكنا فكننا حديث الزمان وزلنا ، وفرقتنا المذبذبة

أعطى الشعر في الكويت للمكان دلالة الماضي والحاضر ، فجمع زمانين ، يعطيان أكثر
من دلالة للمكان الذي يتناوله ، بما في ذلك الدلالة التاريخية والحضارية .

وتحتل المدينة المحاربة مكاناً طيباً في الشعر المعاصر في الكويت ، والتي تحظى بلواء
البطولة دائماً ، وهي كذلك عند شاعرنا أحمد السقاف ، من خلال مجموعة من عناوين
القصائد مثل : (ثورة الحجارة) التي مجد فيها ثورة الحجارة في الضفة الغربية و (لواء
غزة) ، وكذلك قصيدته (صنعاء) ، وقصيدته (عرين العروبة) ، وقصيدته في (مهرجان
الجزائر) ، وقصيدته (تونس) .

ويقول (أحمد السقاف) من قصيدته " ثورة الحجارة " (١٣) :

ليس عندي كناية واستعارة فقريضي مستلهم من حجارة
هؤلاء الصغار قد أيقظوا الشعـر ب ، وهاجوا إباءه واقتداره

إلى أن يقول :

لم يخافوا المنايا ، وكيف يخشى المنايا . من تحدى الردى ، ليطلب ثأره !!

ثم يقول :

أخرجونا من القنوط ، وأفسى . ما نلقى احتقار أهل الحقارة !!

لقد بدأ الشاعر ، مبتعداً عن الكناية والاستعارة ، رامزاً إلي ما سيدخل به إلى قصيدته ، ثم دخل إلى العتاب الحزين ، وكأنه شعور شخصي ، ولكنه تفرع في مجرى القصيدة ، ومع تطورها ، ليصبح شعوراً موضوعياً ، بالمكان ، والزمان ، والموضوع . فالتجربة في هذه القصيدة مكانية وزمانية في آن ، إنها تجربة عامة وليست شعوراً شخصياً . تحمل طرفي المكان الليل والنهار ، الحركة والسكون ، واليأس والأمل . ولكنه لم يشأ أن يجعل اليأس طاغياً ، بل جاءنا بأمر طاغ ، هيمن على كل شيء يقول :

فاسلموا ، وارقبوا ، فعماً قريب . يقطف الجود بالنفوس انتصاره .

إنه صوت التفاؤل ، المرتبط بالمكان . وهذه هي مذبحة (دير ياسين) التي هزت الشعور القومي من أقصى مكان إلي أقصى مكان ، قد استجابت لها طبيعة الشاعر وتكوينه ، فصنع رحلة إلي هناك ، حاملاً إمكانياته مع إمكانيات المكان وتداعياته حيث يقول :

يا ساكب الدمع آلاماً وأحزاناً . أضمرت في القلب والأحشاء نيراناً .
قل لي بربك . . هل فارقتهأ لهباً . وهل غدت لبني صهيون ميداناً ؟
وكيف خلفت حيفاً بعد نكبتها ؟ . وهل مررت على عكا وبيساناً ؟
ودير ياسين . . حدث عن فجيعتها . ففي فجيعتها بعث لموتاناً .

إن الأماكن هنا تتمثل في : الضمير في (فارقتهأ) ، (حيفاً) ، (عكا وبيسان) (دير ياسين) ، وقد ضمن المكان استدعاءات نفسية مثل سكب الدمع ورد الفعل : الآلام والأحزان ، ثم إضرام النيران التي كان صدى لما وجد عليه الشاعر ساكب الدمع ، الذي يمثل الآخر المقيم ، أما الشاعر فهو الأنا التي تنتقل من مكان إلى مكان يصاحبه شعوره ، الذي ترجمه عباراته ، ومجازاته ، وخيالاته البلاغية ، التي تنبع من ثقافته العربية وحسه القومي . إن مثل هذا النموذج يمكن أن نطلق عليه نموذج " الواقعية القومية " .

لقد كانت قصائد الواقعية القومية إفراز المناسبات ، ولكنها تميزت عن الشعر التقليدي في المناسبات بتعبيرها القوي عن شعور الانتماء ، فالشاعر طرف في المعركة ، واشترآكه بالشعر لا يقلل من إسهامه القومي في معركة لم يصفها من الخارج ، فقد تحدث مستخدماً (الأنأ) والآخر ، والنحن .

إن النموذج الباهر القديم لم يزل راسخاً في النفس العربية ، لا يتطلب إلا مادة مناسبة كي ينتفض حيا من جديد يقول السقاف :

خف الدخيل إليها وهى آمنة فراح يذبح أطفالا ونسوانا
رمى به الغرب في آفاته وزغأ وعله الشر حتى صار ثعباناً
أين الموائيق، والعهد الذي زعموا أينكب السلم أرض السلم عدوانا

إنه يحكى ، ثم لا يلبث أن يصيح من عدم عدالة مجلس الأمن :
الحق للمدفع القصاص ليس لمن يريد من مجلس التضليل إحساناً
يا أيها القوم .. هبوا .. ذا أوأنكم عار عليكم إذا ما نتمو الآنأ
لموا الصفوف ، ونادوا كل متسبب إلى أمية أو عمرو وشيانا
وجددوا العزم لاسترداد حقكم وزودوا النفس إقداماً وإيماناً

إنه التصاق الشاعر بالمكان ، انتماء إليه ، والدلالة هنا بين الفعل ورد الفعل . إن الفعل هو الاعتداء ، ورد الفعل هو الدعوة إلى الانتقام ، حيث يكون السحق ، لأن الاعتداء محاولة لتشويه المكان، الذي يمثل الانتماء الوطني والقومي ، ويمثل أيضاً الذكريات والتاريخ والثقافة، وكلها تمثل الحياة ، امتدادا يخلق التفاعل والتطور والحضارة .

ثم يقول :

لا تخلفن بأسطول يدل به طاع ، يجر إلى تابوته قدما
والحق أبلج ، لو ييغون رؤيته هيهات يبصر من في ناظره عمى
وصرخة الحق تأبأها مسامعهم من يسمع الحق منهم يشتك الصمما

إن دلالة المكان هنا ترتبط بالمواروث من الآثار الشعرية التراثية ، التي كانت تحفل بالحكمة ، وتجعل منها مضموناً دلاليا ، يأخذ بعضه بسياق بعض لبنى الكل ، المحتوى ،

والمضمون .. ثم يتحرك قوميا فيخاطب القائد قائلا :

يا قائد العرب .. إن العرب قد نفرت إلى القتال ، تلبى القدس والحرما
فارفع لواءك منصورا ، فما عقلت عروبة ، أنجبت عمراً ومعتصما
وسر بها نحو مجد هزه خور فظن بعض الأعداء أنه انهدهما

وتأتى الحكمة ، أو الخلاصة ، أو الدرس المستفاد فيقول :

حسب الفجيعة صبر غير محتمل قلوبنا منه تشكو الحزن والألما

ويتحدث عن " النحن " فيقول

وفى النفوس براكين مدمرة إن تنطلق تزرع الأهوال والنقما

ويخاطب الآخر ، القائد ، والمخلص فيقول :

فأنت في كل يوم باعث أملا وأنت في كل يوم شاحذ همما

ويراوح في الخطاب بين (الهو) الغرب ، ويعود إلي العرب فيقول :

عجبت للغرب منحازا تسيره عصابة ، تنهادى للردى قدما

يرغى ويزيد - في غدر - كعادته لا بد للغدر من أن يحصد الندما

إنه يتحدث ، ويستطرد ، ثم يختم البيتين بإطناب بلاغي / تذييل يجرى مجرى المثل في قوله : لا بد للغدر من أن يحصد الندما ، إنه هنا يعود بنا إلي المكان القديم الجديد ، بدلالته اللغوية والبلاغية ، والأخلاقية عندما فيقول :

والعرب لا يحدون العرف .. شيمتهم حفظ الصنيع لمن يوليهم النعما

ويستطرد قائلا :

ولن تدوم لصهيون دويلته وإن توعد بالعدوان أو هجمما

ويتنقل بالمكان إلي البعيد لتختلف الدلالة ، إنه يتحدث عن الكيان العالمي والموقف الدولي فيقول :

لا مجلس الأمن هزته فجميعتهم كلا ، ولا يؤسهم قد حرك الأممما

نأبى المروءة أن تحظى بوارفة من الحياة ، ثميت الروح والشيمما

ولا يملك الإنسان إلا أن يهتز تشبثا بالمكان ، في دلالة قاطعة على أن المكان هو الحياة

يقول :

فكل شبر من الأوطان نفسله بألف نهر ، لدى الجلى تسيل دما

ويعود إلي المكان البؤرة . . الكويت فيقول :

أفدى الكويت ترابا ملؤه شمم وما تعشقت إلا العز والشمما

صددت عنها قريضى عاتبا زما والقلب فيها يعانى الوجد والسقما

حتى تبدت ، كما ترجو أصالتها بطولة ، تصفع التشكيك والتهما

ويعرج على قضية ترتبط بالمكان العربي العام . . الجزيرة العربية ، وما يقال من أن النفط العربي يمكن أن يكون سلاحا قويا لصالح العرب ، ولكن العرب يتخاذلون - أحيانا - أمام المصالح المادية . . يقول :

هي الكويت ، محال أن يزيّفها نفط تفنن في تزيّفه القلما

وفى الكويت رجولات تفيض ندى لدى العطاء ، وترعى العهد والذما

وفى الكويت أسود ثار ثائرها على العداة ، فطارت تدعم الهرما

ويورد الحكمة التراثية فيقول :

ولم أجد وثبة تسمو مكانتها كوثة الحق ، تروى الصارم الخدما

ولم أجد ساعة أدعى إلي كرم كساعة نحن فيها ، توجب الكرما

والمال . . ما المال؟ إن راحت مواطننا للأجنبي ، وأضحى قومنا خدما

والنفط . . ما النفط؟ إن ضاعت كرامتنا فبالكرامة يحيا المرء محترما

ويختتم القصيدة بقوله :

فبوركت دعوة للبذل ناجحة وبارك الله قوما في الندى قمما

وتظل دلالة المكان عند الشاعر (أحمد السقاف) وغيره من شعراء الكويت مرتكزة على محور رئيس ، هو المحور القومي ، الذي لا يفتأ يذكره عند تناول مكان ما على خريطة الوطن العربي الكبير .

ويظل الخطاب السياسي مرتبطا بهذا المكان ، وإن تمحور في صورة هنا أو صورة أخرى هناك . إنه يطمح إلي تحقيق الوحدة العربية الشاملة ، ولكنه يرى أنها بعيدة المنال .

والشاعر (محمد أحمد المشاري) يؤكد أن الوحدة العربية الشاملة هي الوضع الطبيعي ،

والأمل المنشود لشقيقه وهى السور الواقي لأمته^(١٤).

ليس العجيب بنا تحقيق وحدتنا لكن تقسيمنا هذا هو العجب
فنحن شعب دماء العرب نجتمعه والضاد والأصل والإحساس والنسب

دم العروبة يدعوننا ويجمعنا وكلنا لالتحام الشمل ظمآن
من الكويت إالى تطوان ألسنة تدعو وأفئدة تهفو وآذان
بوحدة هي مأوانا وعدتنا وهى السلام إذا ما كر عدوان

إن وحدة الشرق والغرب هى وحدة تاريخية ممتدة جذورها في أعماق التاريخ وما قدمنا إلا جزءاً من هذه الوحدة . . في الشعر في الكويت ، إذ أن الوحدة العربية في ماضيها ، وحاضرها ، واستشراف مستقبلها يتمثل بألوان شتى في الشعر في الكويت تمثل ثقافة الشاعر ورؤيته السياسية والقومية العربية من ناحية ، وتؤكد على جذور الثقافة العربية المتلاحمة مجسدة معاناة الشعب العربي في بؤرة الجذور التاريخية العربية من ناحية أخرى ، ولكن ضرورة الإيجاز في هذا البحث كما طلبت منا اضطررتنا للتدليل على جانب واحد من جوانب الإمدادات التاريخية لوحدة جذور الثقافة العربية وقد لخصها الشاعر (عبد المحسن الكاظمي) في قوله^(١٥):

أيها القوم كلنا اليوم عرب وإلى العرب يطمح العالمونا
بعضنا في الخطوب عون لبعض إن أردنا على الخطوب مضيئنا

ويدعو فهد العسكر إلى الوحدة القومية وافتداء الوطن العربي ، ونبذ الصراع المذهبي ، ويدعو إالى التآلف والإخاء بين أبناء مجتمعه ، ويدعو إالى الوحدة العربية لأنها هي السبيل للخلاص العربي على نحو ما يقول :

فلم التخاذل والعروبة أمناً ولم الشقاق ونحن من عدنان؟
ولم التعصب بالمذاهب - يابنى الأوطان - وهو أساس كل هوان ؟
فقلوبنا لله والأجسام للغبراء والأرواح للأوطان

(١٤) الكويت في قلب الثقافة العربية . إعداد مركز المعلومات والأبحاث ، اصدرأ خاص لوكالة الأنباء الكويتية (كونا) بمناسبة

اختيار الكويت عاصمة للثقافة العربية ، ص ١٨٥ ، الكويت : ديسمبر ، ٢٠٠١ .

(١٥) ديوان عبد المحسن الكاظمي ، ط (١) ، بغداد : ١٩٣٠ .

من آفاق التواصل في الثقافة العربية

فتعاضدوا وتكاتفوا وتآلفوا وتساندوا كتساند البنيان

وتآمروا بالبر والتقوى ولا تتآمروا بالإثم والعدوان

كان ولا يزال الشعر العربي في الكويت ينبض بالجزور التاريخية العربية ، ويترنم بها في
سيمفونية تعزف على أنغام وحدة الثقافة العربية .

البَابُ الثَّانِي

آفاق فكرية في موضوع الثقافة العربية

الفصل الأول: ثقافة المتغيرات في حوار الوحدة

الفصل الثاني: الثوابت والمتغيرات في الثقافة العربية

الفصل الثالث: الثقافة العربية والعولمة

الفصل الرابع: الثقافة المغربية: انفتاح وتفاعل

الفصل الخامس: الثقافة العربية الواحدة والتفاعل الفكري الفارسي

الْفَصْلُ الْأَوَّلُ

ثقافة المتغيرات في حوار الوحدة

عصام عبد الله^(*)

سؤال الهوية ومنطق الشبيه

طرح كانط - قبل أكثر من مائتي سنة - إشكالية العلاقة بين الوحدة والتنوع داخل الثقافة الواحدة من الناحية الفلسفية ، وتحديدًا في ضوء مناهج التفسير العلمي . فقد بحث في فصل هام من كتابه " نقد العقل الخالص " ناحية خلاف أساسية في مناهج التفسير ، وقال إن أحد المنهجين يتبع مبدأ " الوحدة " بينما يتبع المنهج الآخر مبدأ " التنوع " .

ويحاول المبدأ الأول رد الظواهر المتباينة إلى حد مشترك . بينما يرفض المبدأ الآخر قبول هذه الوحدة المزعومة أو التشابه المزعوم . فهو دائم البحث عن الاختلافات بدلا من تأكيد الملامح المشتركة . ولا تعارض فعلى بين المبدئين في نظر كانط ، لأنهما لا يعبران عن أي اختلاف أو تطولوجي أساسي ، أي اختلاف في طبيعة الأشياء في ذاتها وماهيتها .

انهما يمثلان بالأحرى اهتماما مزدوجا للعقل الإنساني . فلا يمكن للمعرفة الإنسانية الاهتداء إلى غايتها إلا إذا اتبعت الطريقتين معا ، وعنيت بالأهتمامين معا . فعليها أن تعمل وفقا لمبدئين ، " منظمين " مختلفين : مبدأ المشابهة ومبدأ الاختلاف ، مبدأ الوحدة ومبدأ التنوع أو تعدد الأجناس .

ولا غناء عن القاعدتين على السواء ، كي يقوم العقل الإنساني بمهمته . فما يحقق الموازنة للمبدأ المنطقي القائل بانطواء الأشياء تحت جنس واحد - أي المبدأ الذي يؤكد الهوية - هو المبدأ الآخر بوجود أنواع مختلفة ، الذي يطالب بوجود جوانب متعددة في الأشياء وتنوع فيها ويوعز إلى الفهم بضرورة توجيه قدر متساو من الاهتمام إلى المبدئين . الأهم من ذلك انه أكد - ولأول مرة - أن " الآخر " المغاير ، لا ينبغي النظر إليه فقط من

(*) أستاذ الفلسفة المساعد - كلية الآداب - جامعة عين شمس .

زاوية ما يمثل بالنسبة لـ "الأنا" بل ينبغي النظر إليه كشخص متفرد ، أي كغاية في ذاته وكقيمة مطلقة .

وقد تعددت الحقول المعرفية التي اهتمت بالقضايا المتصلة بالذات والآخر ، الوحدة والتنوع ، وأسهم هذا التعدد بدورة في إنتاج معان متعددة ، بل أحيانا متباينة ، لكلا المفهومين . وكان وليم جيمس أيضا هو أول من قدم صياغة نظرية حول مفهوم "الذات" نهاية القرن التاسع عشر ، لتتالى بعده إسهامات "جيمس بالدوين" Baldwin ، وتشارلز كولي cooley ، وجورج ميد Mead ، وغيرهم ، وكلها أكدت مكونين أساسيين الأول معرفي ، والثاني تقييمي ، وكلاهما يتشكلان خلال خبرة الذات مع نفسها ومع الآخر ، بما يشي بعدم غياب أي من هذين المكونين عند تحديد معنى كل من الذات والآخر .

ورغم أن كثرة ما كتب عن الهوية طوال تلك الفترة قد أدى إلى ما أسماه سارتر ذات يوم "فلطحة" المصطلح ، بحيث يتسع لكي يشمل العديد من الدلالات ، على حساب دلالاته الأصيلة ، فإن أحد أهم التحولات الأساسية التي حدثت في المحيط الاجتماعي السياسي ، في العقد الأخير من القرن العشرين هو التحول من "الوحدة" إلى "التعدد" . وصار التعدد والاختلاف هو الهدف ، أما الوحدة فيعترف بها فقط من خلال النظر إلى الاختلافات أو من خلال وضع التمايزات في الاعتبار . والسبب في هذا التحول إنما يكمن فيما احتلته "الهوية" من أهمية متزايدة ومتنامية بفعل العولمة .

تزامن ذلك مع ظهور ثورات معرفية ومنهجية طالت العلوم الإنسانية بعامة والفلسفة تحديدا التي تمثل التيار الجوفي لهذه النقلة الكيفية اليوم . ففي كتابة "ما الفلسفة" عرف جيل دولوز الفلسفة بأنها "صداقة المفهوم" ناقضا التعريف التقليدي "حب الحكمة" ورغم أن لفظة Philia الإغريقية تعنى الحب والصداقة معا فإن الفارق بينهما كبير ، فالصداقة تسمح بمسافة مناسبة تمكننا من رؤية الأمور على حقيقتها لا الذوبان والاستغراق فيها أو الانفصال والانعزال عنها . وهذه النقلة من "الحب" إلى "الصداقة" ومن "الحكمة" إلى "المفهوم" هي جوهر كل فعل نقدي والمحرك لكل نقد اليوم ، ولم يعد ينظر إلى المفاهيم من منظور "مع" أو "ضد" ، الحب والكره ، التوله والعداء ، الانصياع والرفض . هذا من ناحية ، من ناحية أخرى فقد انتفت صفة القداسة عن الكلمات لأنها لم تعد "حكمة" ، ولا يوجد مفهوم مطروح للتداول والنقاش ، بما في ذلك مفهوم الهوية ذاته ، لا يطالة النقد أو غير قابل للنقد .

كما أننا مؤمنون جميعا بالتعددية والتنوع والاختلاف ، ونسر كثيرا عند سماعها أكثر

من الأحادية والشمولية والتماثل ، لكن المسألة ليست هذه الكلمات ذاتها وإنما " عبادتها " وكما لاحظ رسل جاكوبى فإنها أصبحت كلمات " مقدسة " أو أريد لها ذلك ، ومن يرفضها فسيحرق على خازوق تماماً مثلما أحرق جيور دانو برونو لم يسأل أحد أو يسائل نفسه : ماذا تعنى الهوية مثلاً في عالم أصبح يتسم بغياب خطوط المرجعية ؟ خاصة وان العولمة لا هوية لها بل هي التي تحدد كل هوية ؟

ما قدر التعدد والاختلاف في التعددية أو التنوع ؟ ماذا تعنى كلمات مثل " تعدد " و "تنوع " و "اختلاف " أساساً؟ على عكس ما هو شائع ، تكشف " صداقة المفاهيم " أن الأمور تمضى من دون توقف نحو " التماثل " لا التعدد والاختلاف ، وهنا تكمن المفارقة ، وان شئت المروغة ، فهي تقر وتعترف بالتعدد والاختلاف والتنوع ، ولكن من أجل الغائه ودججه في " وحدة " هي " وحدة معنى " أو " هوية مبنى " .

إن منطق الهوية هو منطق الشبيه exemplar إذا استعملنا لغة دريدا في " سياسات الصداقة " وهو منطق أستعلاني يرفض الآخر وينبذ الاختلاف . وقد دشّن ليفيناس ومدرسة ما بعد الحدائنة النقد الجذري لفكرة الشبيه إذ أن تحويل الذات إلى موضوع أو التعامل مع الآخر كموضوع يعد عملاً تعسفياً . وسبق لإدوارد سعيد في كتابة الاستشراق الصادر عام ١٩٧٨م أن نبه إلى أن هذا التحويل للذات إلى موضوع يحط من إنسانية الآخر ، وهو رفض لحقه في الوجود كإنسان له تاريخه وثقافته وطريقته في الحياة .

وهو نفس الفكرة التي عمل دريدا على تفكيكها سواء في قراءته لأخلاق نيقوماخوس لارسطو أو كصداقة شيشرون أو في نقده لكتاب مفهوم السياسة للفيلسوف كارل شميت أو للمقال الافتتاحي لهيدجر أبان تسلمه عمادة جامعة فرايبورج . وهي فكرة أو تقليد لا يسود فقط الفلسفة اليونانية القديمة والفلسفة الأوروبية الحديثة ولكن أيضاً كل الديانات التوحيدية التي تجمد " الأخ " وتعلّى من شان " الاخوة " على حساب الغيرية والاختلاف .

وقد ربط أرسطو في " أخلاق نيقوماخوس " بين الصداقة والديمقراطية ، فالمجتمعات الأبوية والدينية لا تسمح بالصداقة بل تخشاها ؛ بل إن أرسطو يرى أنه حيث تسود الصداقة لا يحتاج المرء إلى العدالة .

وحذر دريدا في كتابه " مارقون " voyoucratie من الديمقراطية القادمة ، التي تقوم على منطق الأخ والشبيه . يقول " لا خطر على الديمقراطية القادمة ألا من حيث يوجد الأخ ، ليست بالضبط الاخوة كما نعرفها ، ولكن حيث تصنع الاخوة القانون ، وتسود دكتاتورية سياسية باسم الاخوة " . وهو ما أكدّه مراراً من أن الدعوة إلى الاخوة اليوم تلغى الغيرية وكل حق في الاختلاف .

ويرى انه إذا ما كانت هناك من أخلاق خالصة فهي تلك الأخلاق التي لا تبغي امتلاك الآخر لان كل معرفة هي سيطرة. وهى نفس الفكرة التي دافع عنها الفيلسوف ليفيناس حين تحدث عن ضرورة الحفاظ على مسافة أو قطيعة بين الأنا والآخر، فكل معرفة سلطة وكل سلطة عنف .

من هنا دعا إلى أخلاق تتأسس على " الآخر " وعلى المسؤولية تجاه الآخر وبلغة ليفيناس نفسه: على علاقة " وجه - وجه " وليس " كتف - كتف " التي تسود المجتمعات الأخواتية .

الفصل الثاني

الثوابت والمتغيرات في الثقافة العربية

أ.د. ساهية عبد الرحمن^(*)

كثر الحديث اليوم عن الثقافة، وحوار الثقافات، وثقافة التنمية، وتنمية الثقافة، والثقافة القومية، وثقافة العولمة الخ .

والحديث عن الثقافة بوجه عام حديث متسع الأطراف، متعدد الجوانب . وإذا كنا اليوم نعيش عصرا طغت عليه ظواهر مكتسحة ترمى إلى طمس معالم الهوية الإنسانية، وتسعى إلى إبادة الخصوصيات التي تميز بين المجتمعات والشعوب متنكرة بذلك لكل ما يمت إلى الأصالة بصلة، وما يساهم في الحفاظ على تلك الخصوصيات والفوارق المميزة ، فإن الحديث عن الثقافة العربية في هذا العصر يعد أمرا ضروريا، وذلك في ظل المتغيرات الدولية التي حدثت في العالم من ناحية، وبوصفها حصنا أخيرا في مواجهة التحديات الحضارية التي تواجه أمتنا العربية في المرحلة الراهنة .

نحن في حاجة ماسة إلى بناء خط الدفاع الأول عن الثقافة والهوية، وإذا كان كل شيء يجري استلابه اليوم من أوطان وثروات الخ ، فإنه ليس بالإمكان أن نسترد ثقافتنا إذا جرى طمسها أو أن نستعيد هويتنا إذا نجحت محاولات شطب هذه الهوية، وقولبة الأمة العربية في قوالب لا تركز إلى جذور الماضي أو ترتبط بطموحات المستقبل .

ولا نظن أن الحفاظ على الهوية يعني دعوة لجمود الهوية الثقافية التي بها الكثير من الثوابت التي لا تقبل المساس والتغير . متطلبات الحفاظ على الهوية تستوجب بالضرورة التمسك بالثوابت الفكرية والقيمية والتاريخية، ولكنها لا تستبعد إعادة النظر في متغيرات تتجدد وتستحدث حسب تطور المجتمع واحتياجاته . وإذا كانت عناصر الثبات تؤكد التواصل الذي يربط حاضرننا بماضيها، فإن عناصر التغير تؤكد المباشنة التي تجعلنا نشعر أن يومنا يغاير أمسنا، وأن مستقبلنا يختلف عن حاضرننا .

(*) أستاذ الفلسفة - جامعة عين شمس .

وليست عناصر الثبات جامدة الجمود الذي يجعل منها كيانا سرمديا، ساكنة السكون الذي يحيلها إلى مطلقات أزلية متعالية على الزمان، إن وجودها نفسه تاريخي، لأنه محصلة لخبرة المجتمع المتوارثة عبر أزمنة وحقب متباينة، فهي لا تتصف بالثبات إلا من حيث هي محصلة خبرة متراكمة قابلة للزيادة والنقصان، ومن ثم قابلة للتغير والتحول. إذن طبيعة التفاعل بين عناصر الثبات وعناصر التغير هو ما يصنع الهوية الثقافية للأمة.

نحن أمة نتحدث لغة واحدة هي اللغة العربية، وتخضع لمنظومة قيمية وتقاليد تكاد تكون واحدة، فهي مكون من مكونات الهوية، ومن ثم يصعب القول أنه من أجل الثقافة العالمية أو العولمة ومكاسبها، أن نقبل بفرنجة اللغة العربية، أو أن نساير ثقافات وعادات وأعراف تتناقض مع خصوصية التراث الثقافي والحضاري للأمة.

وهنا يجب أن نفرق بين شرعية الحديث عن إعادة تجديد هوية الثقافة العربية وتغذيتها بعناصر فعالة تتلاءم مع مقتضيات العصر الذي نعيشه بكل ما فيه من مستجدات علمية وفكرية واقتصادية واجتماعية وسياسية، وبين الاستسلام لدعوات خارجية تطالبنا بمراجعة شاملة وتغيير جذري لمفردات هويتنا. وفي إطار التفرقة بين ما هو جائز وما هو محظور، بين عناصر التغير، وعناصر الثبات، يمكننا أن نقبل الانفتاح على الثقافات الأخرى بمنظور نقدي يسمح لنا بدراسة هذه الثقافات، والأخذ منها بما يناسبنا ولا يتعارض أو يتصادم مع جوهر ثقافتنا. وهذا التفاعل بين عناصر الثبات والتغير لا يجعل من الهوية الثقافية إفنوما ثابتا، بل يجعل من صورة هذه الهوية صورة دينامية متحولة في التاريخ.

إن ما يحدد هويتنا كثقافة عربية، ويوحدنا ضد تحديات ما يسمى بالثقافة العالمية، أو ما يسمى بـ "الثوابت" في الثقافة العربية، يمكن أن يندرج تحت ثلاثة محاور:

اللغة- التاريخ- منظومة القيم.

وتأتى أهمية اللغة كأساس للهوية الثقافية، والتواصل بين الثقافات على المستوى العربي والإسلامي والعالمي، وذلك بآليات الحوار الذي لا يتحقق، ولا يوجد وجودا فعليا إلا في التاريخ والمجتمع. لذلك فلا معنى للهوية بمعزل عن الكثرة والتعددية. واللغة العربية هي اللغة القومية ولغة القرآن، وهى أقدم اللغات وأكثرها ارتباطا بالهوية، وفيها تفاعلت العروبة الإسلام أيما تفاعل. لذلك علينا حمايتها من التحديات المختلفة التي تواجهها (معرفية، فلسفية، علمية، إعلامية)، ومواجهة اللغات التي يطررها هذا العصر- عصر المعلوماتية والعولمة، وعصر ثقافة الهيمنة والسيطرة.

حوار الحضارات هو قبل كل شيء - حوار يتبلور في الكلام أو الفكر ، والخطوة الاولى في تحقيق هذا الحوار هي الاتفاق على لعنته .

وتتجلى مكانة الثقافة العربية من خلال دورها القومي في مسيرة الوعي التاريخي لامتنا العربية . فالثقافة العربية- إن جاز التعبير- هي حافظة الوعي القومي المرتبط بالتاريخ ، وهى وسيلة للتفاعل والحوار عن طريق اللغة .

والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يعدو دائما وراء ذاته ، وقد خلقه الله وبه دافع يدفعه دائما إلى أن يتجاوز - بعقله - الواقع المباشر ، والى أن يعيش بوجدانه التاريخ ، فيهجّر الحاضر ليعيش في الماضي تارة ، ويتطلع إلى المستقبل تارة أخرى .

وإذا كان الماضي وسيلة للوعي التاريخي بذاتنا الحضارية ، وأصلاً حقيقياً لهويتنا الذاتية ، ففارق كبير بين الاهتمام به ، والاستغراق فيه ، والوقوع في أغلاله باعتباره المثل الأعلى الذي تتحرك فيه ما هيتنا الثقافية والحضارية في المستقبل . لا يجوز لنا أن نبعث الماضي بكل تفصيلاته ليكون صورة المستقبل المنشود ، لان التاريخ لا يكرر نفسه ، والماضي ليس صورة للمستقبل بحال من الأحوال .

إن حركة التاريخ - بتعبير هيجل - حركة جدلية دينامية وليست سكونية ، إنها حركة تتطلع إلى المستقبل . ويعتقد هيجل أن الحقيقة التاريخية لا تأوي في القبور ، ويجب أن تحيا وتنمو حرة ، ولا قيمة في الوجود إلا للحياة . فالشعوب والدول يجب أن تكون في حركة مستمرة . ويشبه هيجل حالات السكون في تاريخ الحضارات الإنسانية بأنها حالات خمول وملل وقصور ذاتي يحيلنا إلى جماد . وكل شعب خامل يفقد طاقاته الخلاقة ، وتجنف روحه وحياته .

وأخيراً فإن تاريخ الشعوب يجب أن يكون تاريخاً للأخلاق والقيم . وتاريخنا الضارب في القدم يحمل منظومة من القيم التابعة من نسيج الخبرة الإنسانية ، وهذه القيم جزء لا يتجزأ من الشخصية العربية . ويأتي دور القيم كثوابت تؤكد هويتنا في مواجهة متغيرات العولمة ، وانتهاك خصوصيتنا الثقافية .

وإذا كانت اللغة والتاريخ والقيم تشكل عناصر أساسية للحفاظ على الهوية ، فهذا لا يعنى أنها عناصر ثابتة لا تخضع للتطور بل هي في حالة تفاعل مستمر مع متغيرات الثقافة ، وتفاعل فيما بينها . فإذا كانت اللغة وعاء للفكر ، فان القيم هي الواقع أو التطبيق العملي لهذا الفكر . والتاريخ هو حياة هذا الواقع ، أو هو العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع . فلا بد من احترام الواقع ، والإيمان الراسخ بأنه المعلم الأول للفكر . ومن حق الإنسان أن يغير

الواقع ، ويعيد تشكيل الحياة وذلك عن طرق العمل والفعل اللذين يغذيهما الفكر . هذا الإيمان نفسه بالديالكتيك الحي بين الفكر والواقع من شأنه أن يجعلنا نفهم العلاقة بين الإنسان والتاريخ على أنها علاقة تأثير وتأثر تأثير من جانب الإنسان في التاريخ ، وتأثر الإنسان بأحداثه .

الفصل الثالث

الثقافة العربية والعولمة

د. عبد الناصر حسن محمد^(*)

على الرغم من كون العولمة مصطلحا ذائع الصيت والشهرة بين عامة الناس وخاصتهم، وعلى الرغم من أن المصطلح من المفاهيم التي تناولها الكتاب كثيرا فإنه مازال إلى الآن يحيطه من الغموض، ويكتنفه غير قليل من الشك والالتباس. مازال موضوع العولمة من الموضوعات الرئيسية التي تثير نقاشا عريضا في معظم أقطار العالم العربي فقد ارتبط ذكرها بالمستقبل، صار التفكير فيها تفكيراً في المستقبل القريب والبعيد معا.

لكن إذا كانت العولمة قد ارتبطت في الطور الأول من ظهورها بعالم الاقتصاد وعالم المال بشكل خاص، فإن الميل يزداد اليوم في الأوساط الدولية المعنية على طرح قضية العولمة في العالم الثقافة.

في محاولة لرصد واستكشاف مستقبل العلاقة بين ما أطلق عليه نظام العولمة وبين الثقافة بعامة ونحن على أعتاب الألفية الثالثة تبين لنا أن ثمة هوة فاصلة تميز بين اتجاهات مختلفة لدينا في رؤيتنا للعولمة.

ثمة اتجاه يرى أن العولمة - بإطلاق - شر مستطير يجب مقاومته بشتى الوسائل حتى ولو كانت غير مشروعة، وذلك باعتبارها تمس الأمن القومي العربي والهوية العربية وربما الهوية الدينية بشكل مباشر.

وفى الوقت نفسه اعتبرها فريق آخر فرصة للنهوض من الكبوة الثقافية التي يعيشها المثقف العربي في اللحظة الراهنة.

ويقف فريق ثالث موقفا ليبراليا يرى أن العولمة شأنها شأن أية ظاهرة عالمية تحمل بين طياتها مزيجا معقدا من الخير والشر معا، وعلى المثقف العربي بوعيه وتاريخه الحضاري الطويل أن ينتقى منها ما يفيد.

(*) أستاذ الأدب العربي المساعد بقسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة عين شمس.

ومن أجل مزيد من التفصيل بهدف تجلية المواقف المتباينة في عالمنا العربي تجاه مفهوم العولمة نحاول أن نعرض الآراء التالية (بعضها من جريدة الشرق الأوسط عدد ١١ / ٢ / ٢٠٠١م ، ففي الصفحة السابعة عشر : يعلق د : أسامة الباز آمالا عريضة وثقة كبيرة على قدرة الثقافة العربية الصمود أمام رياح العولمة استنادا لتاريخها الحضاري الكبير ، وهو يرى أن العولمة ممكنة في المجالات الاقتصادية والسياسية ، ولكنها صعبة التطبيق في الحقل الثقافي ، نظرا لخصوصية كل ثقافة ، وتمسك كل شعب بخصوصياته الثقافية . كما أن تذويب كل ثقافات الشعوب في ثقافة واحدة أمر أقرب للأسطورة منه إلى الحقيقة ، وحتى إن أمكن تصوره واقعا ، فإنه قد يحتاج إلي خمسة عشر قرنا للتجهيز والأعداد .

وإذا كان الباز يرى صعوبة تحقق العولمة على المستوى الثقافي ، فإن هناك من يرى إمكانية تحقيقها والتفاعل معها بشروط .

لقد دعا كل من : جميلة على رجاء المستشار بالسفارة اليمنية بالقاهرة ود : عبد الولي الشميرى رئيس منتدى المثقف العربي إلى الصمود والتصدي للعولمة عبر وسائل ثقافية وحضارية بعينها .

وقد رأت جميلة هذا التصدي في اتخاذ كل التدابير الوقائية للحفاظ على الهوية القومية ، ليس بالانغلاق لكن بالمواجهة الجادة تقول : " إن العولمة الثقافية جاءت لتحمل معها ميكروب الفناء " " لبعض الحضارات الإنسانية ومن هنا ينبغي سرعة مواجهتها " ، لكنها لم تحدد آليات بعينها لهذه التدابير التي تتحدث عنها .

بينما رآه د : عبد المولى في إحياء الثقافة العربية وتجاوز الأزمة الراهنة حتى نستطيع الصمود أمام وجه الريح " غير الطيبة " للعولمة .

يحدث ذلك بالاهتمام بالإنتاج الثقافي ورعاية الإبداع والمبدعين منذ النشأة ، والحرص على تفعيل اللغة العربية في الخطاب اليومي لرجل الشارع باعتبارها أهم ركائز الثقافة العربية .

ويمثل موقف محمود أمين العالم من العولمة موقف المثقف العربي الحائر ، والمتردد في اتخاذ قرار واضح تجاه العولمة حيث يقول : " انتحار أن ندير ظهورنا للعولمة ، وانتحار أيضا أن نندمج فيها " .

وهو ينعى الوضع القائم للمثقف العربي في كونه لا يزال عالة على الثقافة الغربية ، كما أن النظريات الأدبية المعاصرة في الوطن العربي كلها نظريات مستعارة من الآخر الغربي ، ودور المثقف العربي فيها دور استهلاكي .

وفى الوقت نفسه فإن ثقافتنا العربية الحالية تتسم بالهشاشة مقارنة بالثقافة العربية الإسلامية في القرون الثمانية الأولى من عمرها .

وفى لغة يغلب عليها التبرم والضيق من الأوضاع الراهنة نرى محمود أمين العالم يشبه العالم بمديقة حيوان تهيمن فيها وحوش الليبرالية على كل شىء ، وتزيل وتقتلع كل ما هو جميل من خلال تجارة السلاح والدعارة والمخدرات .

ولقد ضرب أمثلة على ما أسماه " غول العولمة " ذاكرا أن ٢٠٪ من دول العالم تسيطر على أكثر من ٨٠٪ من التجارة العالمية ، وأن ثروة أغنى ثلاثة رجال في العالم تتعدى صادرات عدة دول نامية يزيد سكانها عن ٦٠٠ مليون نسمة .

وتساءل العالم : كيف نقاوم العولمة ، ونسبة ٧٥٪ من تراثنا الثقافي لم يحقق في حين أن إسرائيل قامت بترجمة كل التراث العبري قبل إنشاء دولتها اليهودية .

وفى ختام كلامه شدد العالم على أن المثقف العربي يريد بالتأكيد عولمة إنسانية - إن صح التعبير - وليست استغلالية .

ويرى د: فاروق هاشم الأستاذ بإعلام القاهرة - راصدا التوجه العالمي ضد العولمة ناحيا باللائمة على المثقف العربي - أن المثقف العربي ما زال سلبيا في مواجهة العولمة الثقافية ، وأنه لم يتظاهر مثقف واحد ضد العولمة مثلما تظاهر الشباب والشيوخ فى سياتل ، ودافوس .

ويربط باحث آخر هو عبد الرحمن الوجيه - فى توجه اقتصادي واضح - بين العولمة وبين الأطماع الغربية والأمريكية ذات الروح الاستعمارية .

وفى الوقت نفسه يرى أن الغرب يعمل جاهدا من أجل إشاعة العولمة باعتبارها وسيلة لإزالة الحواجز ، وفتح الأسواق أمام المنتجات الأمريكية ، داعيا إلى الاستفادة من تجربة الانضمام للأمم المتحدة قبل الانضمام لمنظمة التجارة العالمية .

وفى عودة للبعد الثقافي للعولمة يطالعنا رأيان : الأول يمثل الخطر على صعيد خارجي وهو لعلى عبد الكريم الأمين المساعد للجامعة العربية ، حيث ينبهنا إلى خطورة العولمة فى مطاردتها للثقافة العربية فى كل لحظة ، حيث اقتحمت علينا البيوت ، وهو ينصح أيضا بان يكون الحديث عن العولمة مثل الواجب اليومي للمثقف العربي .

أما الرأي الآخر فيمثل الخطر على صعيد داخلي حيث يرى : نبيل على ضرورة تحديد العلاقة بين سلطة الثقافة وثقافة السلطة فى الوطن العربي .

وقد أشار إلى أن ثقافة السلطة في بعض العواصم العربية تغطي على سلطة الثقافة، ثم تساءل هل ترى السلطة الإعلامية وسيلة للتنوير أو وسيلة للدعاية في بعض الأنظمة؟ وهل السلطة مع المبدع الحقيقي أم مع أصدقاء بعض النظم؟ وهل المصادرات لبعض الأعمال الأدبية كان بهدف حماية الهوية والتقاليد أو لإرضاء قوى سياسية معينة.

وأيا ما كان الأمر فإن نظرة متأنية فاحصة تكشف لنا أن مسألة العولمة ما عادت مجرد علاقة بين المركز والمحيط، أو بين القوة والضعف، أو بين الغنى والفقر، بل إنها أصبحت متجسدة عبر نشوء شبكة معقدة من الاتصالات العالمية التي تجعل جميع الاقتصادات والبلدان والمجتمعات تخضع لحركة واحدة، أو تدور داخل إطار واحد.

وربما يجسد هذا ويرزه ما نراه من اندماج ثلاث منظمات رئيسية في حياتنا الاجتماعية وعلى الصعيد الدولي وهى :

١. المنظومة الاقتصادية: حيث صرنا نعيش في إطار سوق مركزية لرأس المال بالإضافة إلى بورصة عالمية واحدة على الرغم من تعدد مراكز نشاطها وتفرعها.

٢. المنظومة الإعلامية: وربما الاتصالية، فعبّر أجهزة الاستقبال الحديثة من قنوات تليفزيونية، وعبّر الأطباق الهوائية، يمكن أن يتكون جمهور معولم، إذا صح التعبير، حيث يتم البث حاملا توجهها ما لجمهور عالمي بالدرجة الأولى قد تذوب خصائصه الثقافية إلى حد بعيد.

٣. المنظومة المعلوماتية: وهى تتجسد عبر شبكة معلومات ضخمة هي شبكة الإنترنت، إنها شبكة واحدة يشارك فيها جميع الأفراد من كل جنس ومن كل ثقافة يتلقون معلومات وعروضا واحدة بصرف النظر عن انتماءاتهم السياسية والأيدولوجية أو حتى الثقافية.

ويتأتى من محصلة هذا الاندماج توحيد لمصادر المعلومات وتوحيد لشبكات الاتصال، ومن جهة ثالثة دمج أقوى لوسائل الاتصال.

وقد يترتب على هذا الاندماج - إن حسنت النوايا - كثير من الآثار الإيجابية لعل من أهمها ما يمكن أن نرصده في النقاط الآتية :

١. زيادة الترابط الإعلامي بين مختلف أنحاء العالم، بصورة لم تشهدها البشرية من قبل، قد أدت إلى تقصير المسافات بين الشعوب.

٢. ظهور أشكال جديدة من التواصل الإعلامي في مجال المشاركة السياسية والعمل الدبلوماسي بوجه عام.

٣. دخول شرائح جديدة من البشر في دائرة المشاركة المعرفية من خلال المتابعة الإعلامية لمختلف الأحداث العالمية والقرارات المصرية .

٤. خلق وعى ديمقراطي حي ، وتطوير ما يمكن أن نسميه ديمقراطية الإعلام المرئى والمسموع .

٥. تكوين حس اجتماعي وأخلاقي موحد ينبذ التطرف والإرهاب في جميع أشكاله ويدعو في الوقت نفسه إلى التقارب بين البشر واعتبار العالم قرية واحدة لها أحلامها ، ولها مستقبلها المبني على أساس من التعاون والمشاركة بين أجزائها .

٦. التقليل من مساحة النظرات العرقية المتعصبة ، والعصية القائمة على القومية المحلية الضيقة المعادية بطبيعتها للعقل والمنطق .

على أن مثل هذه الإيجابيات تبدو إلى المثال أقرب في تحقيقها من الواقع ، وإلى الحلم أقرب منها إلى الحقيقة ، إذ لا ينبغي أن يبعدنا ذلك عن النظر في كثير من الآثار السلبية التي يمكن أن تتمخض عن هذه العولة ، ولعل أهم هذه السلبيات ما يمكن إجماله فيما يلي :

١. زيادة الفجوة الانصالية بين الشمال الغنى والجنوب الفقير على مستوى العالم وبين الريف والحضر داخل دول الجنوب .

٢. تنامي الخلل في التدفق الإعلامي و المعلوماتي من الطرف الأقوى والأغنى إلى الطرف الأضعف والأفقر بحيث يصبح الطرف الأخير دائما في وضع استهلاكي .

٣. ترسيخ الأنماط التقليدية السلبية والمتحيزة في سريان وتدفق الأنباء المتعمد بترها وتشويهها من دول الجنوب ، والتي تقصد بذلك إغفال جميع الإنجازات التنموية التي تحققت في هذه الدول .

٤. انهيار السيطرة والسيادة القومية الإعلامية ، في ظل انهيار المفاهيم التقليدية حول ما يطلق عليه الآن : " القومية الحديثة " مثل السيادة على الفضاء والحدود ، وصنع السياسات الإعلامية والمعلوماتية ، بالإضافة لظهور تقسيمات جديدة للعالم طبقا للجغرافية الفضائية .

٥. يتم نوع من تفتيت الاتصال الجماهيري تحت شعار - أو من أجل - تنوع الخدمة الإعلامية ، ويعزز ذلك التوجه ما تتميز به التكنولوجيا الاتصالية الجديدة من سمات : اللامجاهيرية ، اللاتزامنية ، تفاعلية الفكر العام ، وحرية الشيوخ والانتشار ، مما أدى إلى التركيز على الفرد الذي أصبح بؤرة الاهتمام ، والهدف الرئيسي للاتصال الإلكتروني .

٦. ولقد أسفرت مثل هذه التغيرات في نظم وآليات الاتصال عن نشوء نوع من التفكك في

منظومة العلاقات والقيم الاجتماعية، إذ أصبحت العلامة أحادية بين مرسل الرسالة الإعلامية ومستقبلها، كما أصبح مؤشر التقدم في هذه العلاقة هو سرعة بث المعلومات حتى ولو تم ذلك على حساب الاعتبارات المعرفية.

٧. تؤكد الشواهد أن التدقيق الحر للمعلومات في عصر العولمة يتميز بطبيعة مراوغة ذات أبعاد متناقضة. فهو لا يؤدي بالضرورة إلى حرية التعبير، ولعل خير شاهد على هذا ما رأيناه في حرب الخليج الأخيرة حيث ثبت أن التدقيق الحر للمعلومات لن ينهي عصر الرقابة على المعلومات، وما تدمر المخابرات الأمريكية "CIA" وبعض الدوائر السياسية الغربية في بريطانيا وغيرها من قناة الجزيرة في نقلها لبعض ما يحدث الآن في أفغانستان إلا نوع من الحذر الذي سيؤدي بالضرورة إلى ظهور مفهوم جديد للرقابة في عصر التدفق الإلكتروني للمعلومات يحمي مصالح المتحكمين في السوق العالمية في ظل نظام العولمة.

وأيا ما كان الأمر فإننا نرى طبقاً لعرضنا السابق، أن السلبات التي تعود علينا بها العولمة - حتى لحظة الكتابة - أكثر بكثير من الإيجابيات.

ويكفي أن أشير هنا إلى أن أهم ما تنادى به العولمة الثقافية، وهو سقوط الحواجز الثقافية، وجميع العوائق الأخرى أمام التدفق الحر للمعلومات والأفكار للأسف لم يؤد إلى التنوع والتعدد في الآراء والأفكار الذي بشرت به العولمة بل على العكس من ذلك حيث إن مثل هذا التوجه يشكل - في تطرفه - نوعاً من التهديد المباشر للتنوع الثقافي الذي هو إحدى سنن التطور في تاريخ البشرية، هذا فضلاً عن كونه محاربة مباشرة للخصوصيات الثقافية التي تعزز بها الأمم المختلفة، وتعتبرها جزءاً لا يتجزأ من هويتها الحضارية.

كما أنه ينبغي أن نعترف، أن عملية تدفق المعلومات عبر أجزاء الوطن العربي حقيقة اقتصادية تكنولوجية أكثر منها ثقافية واجتماعية. وذلك بسبب صعوبة الوصول إلى شبكات المعلومات بالنسبة للغالبية العظمى من المواطنين، إما لأسباب مادية وإما لأسباب اجتماعية تتعلق بانتشار الأمية والفقر علاوة على بعض القيود السياسية، ولذلك فإن تدفق المعلومات لا يعدو أن يكون وسيلة من وسائل تدعيم الصمت لدى الأغلبية من الأهالي.

وهو في الوقت نفسه وسيلة للدعوة الصريحة إلى التكريس لما يمكن أن نسماه حضارة الاستهلاك، حيث يلجأ المواطنون إلى البرامج الترفيهية والرياضية مما يعد صورة من صور التخدير وتزييف الوعي بالواقع بدلاً من التعامل مع هذا الواقع، ومن ثم العمل على تغييره إلى الأفضل.

وماذا بعد ؟

وبعد هذا العرض الموجز فإننا نرى أنه إذا كانت العولمة سلاحاً ذا حدين قد أصبح

واقعا لا يمكن الفرار منه أو تأجيله فإن السؤال الذي ينبغي أن نطرحه الآن على أنفسنا بشكل مباشر هو: ما الذي يجب علينا أن نقوم به، وما الآليات التي سنعتمد عليها ليس في مقاومة العولمة، بل في التكيف معها والاستفادة منها دون أدنى ضرر.

ومن الواضح أن المسألة ليست مجرد "روشة" نتبع تعليماتها فنظن أننا انتهينا من مشاكل العولمة - والحديث هنا عن المستوى الثقافي - بل على العكس من ذلك إذ يفترض التعامل الناجح مع العولمة والتحديات التي تطلقها تبداً أساسياً في توجهاتنا التقليدية ومواقفنا النفسية وان ينبغي موقفنا وتوجهنا - فيما أتصور - على الأسس التالية:

١. التخلي عن المواقف الدفاعية التقليدية لصالح مواقف تقوم على الثقة بالنفس والمستقبل، والتهوين بعض الشيء من الاعتماد على نظرية المؤامرة عند تفسير كل الامور.

٢. تبني مبادرات إيجابية وبناءة، تهدف إلى تعديل الإطار العام الذي يعيش فيه وتطوير التعاون الجماعي الذي يحقق هذا التعديل.

٣. الشفافية التامة في معالجة كل قضايانا المعاصرة، وهو ما يستدعي أن نعترف بقصور الأطر الثقافية والاجتماعية، والانطلاق من هذا القصور نفسه من أجل احتلال مواقع عالمية، واختراق الهامشية ومن ثم كسر آليات التبعية نحو المشاركة الفعلية والفعالة في الجهود الحضارية الإنسانية.

٤. أن تكون أهدافنا واضحة ومرحلية، وأن تكون محددة بدقة شديدة فعلى سبيل المثال لا الحصر، وعملاً بمبدأ الأولويات، فإن أول أهدافنا العملية والواقعية في أن هو الخروج من الهامشية نحو الفعل، والمشاركة والتفاعل مع الثقافات الإنسانية الأخرى، من أجل العمل على تفويض أسس السيطرة الأحادية وتعزيز إطار التعددية الثقافية الكونية في إطار الاحترام المتبادل والتعاون المطرد البناء.

٥. محاولة إحياء التراث الثقافي والفكري للأمة، ومقاومة القطيعة المعرفية بين حاضرتنا وماضينا مما يوفر مناخاً علمياً وفكرياً يدفع بنا في اتجاه التراكم الثقافي والمعرفي للحضارة العربية بإبراز خصائصها والكشف عن مميزاتها، فضلاً عن إظهار دورها في صنع الحضارة المعاصرة.

وأخيراً وليس آخراً فإنه من الممكن أن نقول إنه إذا استبد بنا الهوس في الدفاع والمصارعة والرفض للعولمة بقينا كما نحن سعداء بجهلنا وتحلفنا، وإذا ألقينا بأنفسنا تماماً داخل سحر الثقافة الغربية بحيث ندوب في فلكها فقدنا هويتنا.

وهنا ينبغي أن ننتبه إلى أننا لن نربح الصراع ضد السيطرة الخارجية إلا بقدر ما ننجح في أن نمنع هذه السيطرة من أن تكون هاجسنا أي أن تسيطر علينا كلياً.

الفصل الرابع

الثقافة المغربية: الفتح والتفاعل

أ.د. عبد الجواد السقاط^(١)

لعل الحديث عن الثقافة عموماً في هذا العصر الذي نعيشه، ضرب من المغامرة التي يكتنفها غير قليل من الغموض والالتباس، ولون من الاقتحام الذي لا يخلو من تحدٍ ومغالبة؛ ذلك أن أقلّ ما كثيرة سالت وما تزال حول تحديد ماهية الثقافة، ونظريات عديدة طُرحت منذ عهود قديمة حتى عصرنا هذا لبلورة مفهوم هذه الثقافة، وحصر تجلياتها ومقوماتها. فمن ذاهب إلى أنها "السلوك المكتسب"، ومتجه إلى أنها "تجريدات مأخوذة من السلوك"، ومؤكّد أنها "ذلك العمل المركب الذي يشتمل على المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعادات وغيرها من القدرات والعادات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في مجتمع"^(٢)، إلى غير هذا وذاك من التعريفات والتحديدات التي يتلاحق إصدارها جيلاً بعد جيل. كما أن لقاءات وندوات عقدت لتدارس هذا المصطلح دلالةً ووظيفةً وتصوراً، مما يجعل مقاربتة اليوم، ومن جديد، محفوفة بالخوف من الإعادة والاجترار. زد على ذلك أن ما نعيشه اليوم من تحولات متسارعة، وفي المجال التكنولوجي خاصة، قد خلخل هذا المفهوم، وحاول أن يحصره في مجال ضيق لا يعدو جانب العلوم الدقيقة والتطبيقية، في تهميش مطلق أو شبه مطلق لغيره من الجوانب والميادين.

وليس بجديد أن للثقافة عامة، مجموعة خصائص حاول بعضهم جمعها في كونها إنسانية ينفرد بها الإنسان دون غيره، اعتباراً لما يتميز به من عقل قادر على الخلق والابتكار، كما أنها مكتسبة يستقيها الإنسان من مجتمعه ومحيطه، وأنها اجتماعية ومتنوعة المضمون، إضافة إلى كونها مجموع أفكار وأعمال، ونسيجاً متداخلاً يتسم بالتغير والاتصال، وكذا بتعدد المستويات.

وغير خاف كذلك أن تداخل العديد من المفاهيم اليوم، واضطراب الوعي بها لدى

(*) أستاذ دكتور كلية الآداب والعلوم الإنسانية - المحمدية - المملكة المغربية.

(١) انظر كتاب "الثقافة والشخصية، الشخصية ومحدداتها الثقافية"، ص ٨٠.

الكثيرين ، قد ولد شيئاً من الخلط في التداول ، أفضى إلى ممارسات لا تكاد تستقر على قرار ، في زمن يطبعه القلق والحيرة من جهة ، ومن جهة أخرى يطبعه السعي نحو المجهول ، والتشوف إلى مصير مظلم حالك ، تزيده ظلمةً وحلكةً تلکم التخمينات العلمية التي تنبأ بمستقبل غير مريح لساكنة المعمور .

ولعل هذا التشتت لا يطبع منطقة جغرافية من المعمور دون غيرها ، بل إنه يكتسح العالم من كافة أطرافه ، دانيها وقاصيها ، مشرقها ومغربها ، وما إخال هذا الوضع بالنسبة للثقافة العربية والإسلامية إلا حاملاً على شيء من التأمل والتبصر لاستحضار الجذور التاريخية لهذه الثقافة ، ومحاولة رصد بعض العناصر التي تساهم في إحلالها المكانة التي تستحق ، علماً بأن هذه الثقافة العربية والإسلامية لا تستلزم منا فقط معرفتها وتحديد معالمها ، بل كذلك العمل على إحيائها وتجديدها لمواكبة عجلة التطور الذي يشهده العالم . ولعله من نافلة القول التذكير بالعناصر التي تعتبر قواسم مشتركة بين أفراد المجتمعات العربية من جنس ودين ولغة ، ساهمت في توحيدهم ، وأمدتهم بشحنة من القوة والاستعداد لمواجهة الأخطار المحدقة بهم عبر مراحل التاريخ المتلاحقة ، كما أمدتهم بألوان ثقافية ، وإن تعددت مظاهرها وتجلياتها ، فإنها تصب جميعها في مصب واحد هو هذه الثقافة العربية بمفهومها العام .

ولئن كانت هذه الجذور تشكل الركيزة الأساسية التي تقوم عليها الثقافة العربية والإسلامية ، فإن ثمة مجموعة من التحديات التي على هذه الثقافة العمل لمناهضتها ومقاومتها ، والتي يمكن استعراضها كالتالي :

١ . الاهتمام باللغة العربية كلغة تعيش صراعاً ضد البقاء ، وذلك بفعل الحضور القوي للغات المناهضة لها ؛ وهذا الاهتمام لن يبرز إلا عبر إعادة النظر في هذه اللغة لجعلها طيعة تواكب مستجدات التطور ، وظيفية تعبر بيسر عن المضامين الحديثة في مجال العلوم المختلفة ، وذلك عن طريق إعادة صياغة قواعدها ، وإصلاح المناهج التربوية لتلقين هذه القواعد للناشئة .

٢ . تنقية الدين الإسلامي من الشوائب التي علقت به ، والطفيليات التي يتوهم أنها منه ، خصوصاً في فترة أصبحت فيها صورة الإسلام مشوهة ، وأصبح الاعتقاد سائداً بأن الإسلام يعني التخلف والإرهاب والتقاعس ، وهي صورة على مثقفي الأمة العربية والإسلامية أن يعملوا على تصحيحها وتخليصها من تلکم الشوائب والطفيليات . فمن الخطأ الجسيم الاعتقاد بأن الثقافة العربية والإسلامية والقيم المرتبطة بها هي السبب في

انحطاط العرب وعجزهم عن التكيف مع الألوان الثقافية الجديدة، بل إن هذا الانحطاط إنما هو نتيجة لتخليهم عن هذه الثقافة وتحريفهم لها، ولا سبيل لهم للخروج من تأخرهم هذا إلا بإحيائهم لثقافتهم وتطويرها، وليس بناء على قيم خارجية لا جذور لها في واقعهم وأصولهم^(٢).

٣. التعايش مع الثقافات العالمية الأخرى، وخاصة منها الثقافة الغربية التي غزت العالم المعاصر بشكل ملحوظ، وهو تعايش ينبغي أن يحكمه الحذر والحيطه حتى يتوقف ما يتسرب إلينا من هذه الثقافة من "قيم الاستهلاك والبذخ والمجون والسيطرة وبذور التشكيك في القيم بله انحلالها وزوالها"^(٣)؛ ولن يتم هذا التعايش، وبهذا النوع من الحيطه والحذر، إلا إذا تعرفنا بعمق على هذه الثقافة الغربية، وحاولنا النفاذ إليها عن طريق إتقان لغاتها والنفاذ إلى تراثها نفاذاً يصل إلى حد "الاستغراب" على غرار ظاهرة "الاستشراق" التي مكنت الغربيين من أن ينفذوا إلى الحياة العربية، ويتعرفوا على دقائقها وجزئياتها، ومن ثم أن يستفيدوا من مميزاتها، وينهبوا ممتلكاتها الفكرية والحضارية.

٤. تجديد الثقافة العربية والإسلامية، واسترجاع الثقة فيها، وذلك أن "فقدان الثقة بالثقافة العربية اليوم - كما يذهب بعضهم - وابتعاد الناس عنها واستلهاهم للثقافة السائدة في طلب العلوم وفي السلوك وفي المبادئ الموجهة لا صلة له بنقص مفترض في هذه الثقافة، سواء وجد هذا النقص أو لم يوجد"^(٤).

وإذا كان الحديث عن الثقافة العربية والإسلامية شاسع الأطراف ممتد الآفاق، فلعلني في هذه المداخله المحدود وقتها، أن أقصر القول على الثقافة المغربية التي عرفت منذ عهد ممتد في أعماق التاريخ تلاحق الكثير من الثقافات المتداخلة من فينيقية وعربية وأمازيغية وإسلامية وغربية، وكل هذه الثقافات انصهرت فيما بينها فخلقت الثقافة المغربية التي تميزت بتعدد طقوسها وقابليتها للانفتاح على ثقافات الشعوب الأخرى، من غير أن يمتد هذا الانفتاح إلى حدود طمس الخصوصية المحلية التي يجب الحفاظ عليها وصونها باعتبارها المميز الذي يسم كل مجتمع بسمته الخاصة، ويجعله، داخل دائرة التوحيد، يحظى بعلامات خاصة ومميزة.

(٢) اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، ص ٤٦.

(٣) في سبيل ثقافة عربية ذاتية، الثقافة العربية والتراث، ص ٤٦.

(٤) اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، ص ١٣٠.

وإذا حاولنا أن ننظر إلى هذه الثقافة المغربية وتفاعلها مع الثقافة العربية عموماً، وثقافة المشرق العربي بوجه خاص، تبين لنا أن لها روابط تمتح من هذه الثقافة المشرقية، جعلتها تنفتح عليها وتتفاعل معها منذ حقب تاريخية طويلة، الأمر الذي يتجلى في عدد من الواجهات التي يمكن استعراض جزء منها بإيجاز كالتالي:

١. حضور المتن العربي المشرقي في حلقات التدريس بالمغرب، وفق ما تسعفنا به كتب البرامج والفهارس والإجازات التي استعرض فيها أصحابها عناوين المؤلفات العربية المشرقية التي كانت معتمدة في مجال التدريس، وفي شتى صنوف العلم والمعرفة، وكذا أسماء وتراجم الشيوخ المشاركة الذين أخذوا عنهم وتلمذوا عليهم؛ وفي هذا المضمار نمثل بـ:

= فهرسة محمد بن قاسم التميمي (ت ٦٠٤ هـ) المسماة "النجوم المشرقة في ذكر من أخذ عنه من ثبت وثقة" ^(٥).

= فهرسة الحسن بن مسعود اليوسي (ت ١١٠٢ هـ)، الذي قيل في حقه:

مَنْ قَاتَهُ الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ يَصْحَبُهُ فَلْيَصْحَبِ الْحَسَنَ الْيُوسِيَّ يَكْفِيهِ ^(٦)

= فهرسة محمد بن زاكور الفاسي (ت ١١٢٠ هـ) المسماة "نشر أزاهر البستان فيمن أجازني بالجزائر وتطوان" ^(٧).

= فهرسة محمد بن الطيب الشركي الفاسي (ت ١١٧٠ هـ) المسماة "إرسال الأسانيد في وصل المصنفات والأجزاء والمسانيد" ^(٨).

٢. رحلة العديد من المغاربة إلى جهات عربية مشرقية مختلفة، إما طلباً للعلم، أو لأداء مناسك الحج بالديار المقدسة، أو للقيام بمهمات سفارية لدى بعض الجهات الإسلامية، ومنهم من دونوا ذلك في رحلات أفعموها بالعديد من الوقفات الثقافية والحضارية لهذه الجهات، بما تتيحه هذه الرحلات من ظروف الأخذ من هذه الثقافات من منابعها الأصلية والاعتراف من ينابيعها أدباً وفقها وعلوماً أخرى مختلفة، ومن ذلك على سبيل المثال:

= رحلة علي بن محمد التمكروتي (ت ١٠٠٣ هـ) المسماة "النفحة المسكية في السفارة

(٥) التكملة لكتاب الصلة، ج ٢، ص ٦٨٣.

(٦) مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط ضمن مجموع رقم ك ١٤٢٧ من ص ١٢٣ إلى ص ١٨٩.

(٧) نشرت بالمطبعة الملكية بالرباط عام ١٩٦٧.

(٨) مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط ضمن مجموع رقم ك ١٣٧٤.

التركية " ، والتي ألفها عندما بعثه السلطان أحمد المنصور السعدي إلى ملك الترك بالقسطنطينية العظمى^(٩) .

= رحلة أبي سالم العياشي (ت ١٠٩٠ هـ) المسماة "ماء الموائد" ، والتي ألفها أثناء رحلته إلى المشرق والحجاز^(١٠) .

= رحلة الحسن بن مسعود اليوسي المتقدم بالمناسبة نفسها^(١١) .

= رحلة محمد بن الطيب الشركي الفاسي المتقدم بالمناسبة ذاتها^(١٢) .

ولعل من الطريف في هذا الباب أن نذكر أن من بين هؤلاء من دون رحلته شعرا كما فعل الشاعر محمد بن محمد المرابط الدلائي (ت ١٠٩٩ هـ) الذي نظم قصيدة^(١٣) استعرض فيها مراحل رحلته من باب الفتح بمدينة فاس إلى المدينة المنورة بالديار المقدسة ، مرورا ببلاد الكنانة التي جاء حولها قوله :

وإذا بدا قطر العزیز ومصره فابدر مزاراة من سما برشاد
حيث الحسين ابن النبي المجتبى وحى الكرام الركع السجاد
وزر الإمام محمدا نجمل الرضى الصديق فخري المرتجى وسنادي
وزر المشاهد كلها كالشافعي ومن بها من ساكني الأحاد
وكذاك أصبغ ثم أشهب والرضى ابن القاسم المقصود في الأفراد
أهل المجادة والسعادة والهدى وعوارف ومعارف وأياد
وارصد بها فيضان نيل ماله شبه بدا في طارف وتلاد
واحضر بها دوران محلها الذي قد فاق كل مراوح ومغاد

٣ . استقرار ثلة من علماء المغرب بالديار العربية المشرقية عموما إما تتلمذة أو تدريسا ؛ ومن هذا القبيل نشير مثلا إلى :

= أحمد بن محمد الشريشي (ت ٦٤١ هـ) الذي استوطن مصر وبها مات ، والذي

(٩) نشرت بالأوفسيط بباريز بعناية المستشرق دو كاستري عام ١٩٢٩ .

(١٠) المطبعة الحجرية بفاس عام ١٣١٦ هـ ، وقد تم نشرها بعد ذلك بعناية الدكتور محمد حجي .

(١١) مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط ضمن مجموع رقم ك ١٤١٨ .

(١٢) انظر حولها مقالا لمحمد الفاسي بمجلة " المناهل " ، عدد ٦ .

(١٣) انظرها في ديوانه ، ص ١١٦-١٢٥ .

" روى ببغداد عن أبي صالح نصر بن عبد الرزاق بن عبد القادر الجليلي ، وأبي الحسن محمد بن أحمد بن عمران القطيعي . . . ، وأخذ أصول الفقه عن أبي الحسن الأبياتي بالإسكندرية " (١٤) .

= محمد بن قاسم التميمي المتقدم الذي " رحل إلى المشرق رحلة حافلة أقام فيها خمسة عشر عاما ولقي نحواً من مائة شيخ أكثر من الرواية عنهم واستوسع في السماع منهم وأجاز له بعضهم " (١٥) .

= محمد بن أحمد بن مرزوق (ت ق ٧) الذي " رحل إلى المشرق وأكثر من لقاء الشيوخ وسماع الحديث " (١٦) .

= أبي محمد صالح بن حرزهم (ت ق ٧) الذي " رحل إلى المشرق وانقطع مدة بالشام فلقي هناك الإمام أبا حامد الغزالي " (١٧) .

= علي بن يقطان السبتي (ت ق ٧) الذي " كانت له رحلة إلى مصر وعدن ثم العراق حيث أقام يعمل " (١٨) .

= أحمد بن محمد أذفال الدرعي (ت ١٠٢٣ هـ) الذي " لقي مشايخ آخرين بمكة والمدينة ومصر وكلهم أجازوه " (١٩) .

= أبي بكر بن مسعود الوردي المغربي المراكشي (ت ١٠٣٢ هـ) الذي " ورد إلى دمشق أولاً من مصر في سنة ٩٩٣ هـ ثم رجع إلى مصر وأقام بها إلى سنة ١٠٠٣ هـ ثم قدم إلى دمشق وألقى بها عصا الترحال ، ودرس بالمدينة الشراييشية " (٢٠) ، والذي " قرأ بمصر الفقه على شيخ المالكية الشيخ محمد النوفري وعلى الشيخ طه المالكي وغيرهما ، وأخذ الأصول عن الشيخ حسن الكتاني ، ومعظم قراءاته كانت على أبي النجا السنهوري المحدث الكبير مفتي المالكية في عصره بمصر " (٢١) .

(١٤) الإعلام بمن حل مراكش وأغامت من الأعلام، ج ٢، ص ١٤٣ .

(١٥) الأمير الشاعر أبو الربيع سليمان الموحد، ص ٧٤ .

(١٦) الأمير الشاعر أبو الربيع سليمان الموحد، ص ٧٤ .

(١٧) الأمير الشاعر أبو الربيع سليمان الموحد، ص ٦٦ .

(١٨) الأمير الشاعر أبو الربيع سليمان الموحد، ص ٨٥ .

(١٩) الإعلام بمن حل مراكش وأغامت من الأعلام، ج ٢، ص ٢٩٥ .

(٢٠) الإعلام بمن حل مراكش وأغامت من الأعلام، ج ١، ص ٢١٤ .

(٢١) الإعلام بمن حل مراكش وأغامت من الأعلام، ج ١، ص ٢١٤ .

= أبي بكر يوسف السكتاني المراكشي (ت ١٠٦٣ هـ) الذي "من أشياخه علامة زمانه الشيخ أبو الأمداد اللقابي، والشيخ عبد الرحمن اليمني، والشيخ يوسف الزرقاني، وغيرهم من أهل مصر"^(٢٢)، والذي "رحل إلى المشرق ثلاث مرات وجاور بمصر والحجاز سنين عديدة"^(٢٣).

= إبراهيم بن محمد السوسي الآيسي (ت ١٠٧٧ هـ) الذي "دخل مصر في سنة خمس وسبعين وألف وأخذ بها عن جماعة"^(٢٤).

= العالم الصوفي محمد بن ناصر الدرعي (ت ١٠٨٥ هـ) الذي "حج فدرس بالمشرق وحضر مجالس أكابر علمائه"^(٢٥).

= محمد بن سليمان الروداني (ت ١٠٩٤ هـ) الذي درس على الشهاب الخفاجي بمصر^(٢٦)، ودرس بدمشق على الشيخين محمد بن حمزة ومحمد ابن بدر الدين الحنبلي^(٢٧)، وكان مفتي الحرمين الشريفين^(٢٨).

= أحمد بن محمد بن ناصر الدرعي (ت ١١٢٩ هـ) الذي "حج مع والده سنة ١٠٧٦ هـ.. واجتمع بعلماء مصر والحرمين الشريفين وأخذ عنهم"^(٢٩).

= أبي القاسم الزباني (ت ١٢٤٩ هـ) الذي "لقي بمصر الشيخ سليمان الفيومي، والمؤرخ عبد الرحمن الجبرتي"^(٣٠).

٤. وفود العديد من علماء البلاد العربية إلى المغرب ومجالستهم لعلمائه، وقيام بعضهم بالمشاركة في حلقات الدرس؛ ويكفي أن نقتصر هنا على مقولة لصاحب "الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين" تؤكد ذلك في فترة معينة من فترات تاريخ المغرب إذ تقول: "ما كادت أنباء قيام دولة عربية مستقلة عن النفوذ التركي في المغرب الأقصى تصل إلى المشرق حتى اشرأت إليها الأعناق وراح علماء تلك الأقطار يكتاتبون الملوك

(٢٢) الإعلام بمن حل مراكش وأغامت من الأعلام، ج ١، ص ٢١٥.

(٢٣) الإعلام بمن حل مراكش وأغامت من الأعلام، ج ١، ص ٢١٥.

(٢٤) الإعلام بمن حل مراكش وأغامت من الأعلام، ج ١، ص ١٨٣.

(٢٥) الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية، ص ٨٧.

(٢٦) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، ج ٢، ص ٣١٧.

(٢٧) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، ج ٢، ص ٤٤٨.

(٢٨) الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية، ص ١٠٩.

(٢٩) الإعلام بمن حل مراكش وأغامت من الأعلام، ج ٢، ص ٣٥٧.

(٣٠) الإعلام بمن حل مراكش وأغامت من الأعلام، ج ١، ص ٣٩٠.

السعديين ويهدون إليهم مؤلفاتهم وما يقتنون أو يستنسخون من أمهات الكتب وأعلامها، وكان من نتائج عطايا ملوك المغرب وجوائزهم السنوية التي بعثوا بها لقاء تلك الهدايا العلمية، أن قامت جماعة من رجال الفكر المشاركة بشد الرحال إلى مراکش . . . وعرف لهم نشاط في التفسير والحديث والأدب " (٣١).

٥. تداول المؤلفات المغربية بالشرق، حيث اجتازت مصنفات المغاربة وإبداعاتهم الأدبية حدود المغرب لتصل إلى البلاد الشرقية وتحتل مكانها لدى الأدباء والعلماء الذين يتنافسون في اقتنائها وتناولها بالشرح والتقد والاعتباس؛ وقد نكتفي للنمذجة على ذلك بفقرة نسوقها من كتاب " الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين " حيث يقول المؤلف: " حل أحمد بن محلي^(٣٢) بالقاهرة أكثر من مرة، وأقام في رواق المغاربة بالجامع الأزهر أكثر من سنة، دارسا ومناظرا وناسخا الكتب لنفسه وللناس، أعجب شيوخ الأزهر بمجدة ذكائه وصلابة عوده وتبحره في علم التصوف، فقرؤوا كتبه وقرظوها، واهتموا بالرسائل التي وجهها إليهم في مواضيع مختلفة من الفقه والتصوف فأجابوا عنها وفصلوا القول فيها " (٣٣).

٦. تصنيف المشاركة كتباً حول الثقافة المغربية، حيث نجد العديد من المؤلفين بالشرق قد عمدوا في مؤلفاتهم إلى تخصيص حيز غير قليل يترجمون فيه لبعض العلماء المغاربة الذين ذاع صيتهم داخل بلادهم وخارجها؛ ومن هذه المؤلفات نذكر على سبيل المثال:

= خريدة القصر وجريدة العصر للعماد الإصفهاني (ت ٥٩٧ هـ).

= الكامل في التاريخ لابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ).

= الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة لنجم الدين الغزي الدمشقي (ت ١٠٦١ هـ).

= ريحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا للشهاب الخفاجي المصري (ت ١٠٦٩ هـ).

= منتزه العيون والألباب لعبد البر الفيومي المصري (ت ١٠٧١ هـ).

= خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر لمحمد المحبي الدمشقي (ت ١١١١ هـ).

(٣١) الحركة الأدبية بالمغرب في عهد السعديين، ج ١، ص ٦٩.

(٣٢) عالم مغربي، توفي عام ١٠٢٢ هـ.

(٣٣) الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، ج ١، ص ١٨٠.

= سلافة العصر في محاسن الشعراء بكل مصر لعلي بن معصوم المدني (ت ١١١٩ هـ).

٧. إجازات المغاربة لعلماء المغرب ، ومن ذلك :

= إجازة محمد بن ناصر الدين الطبلاوي الشافعي (ت ٩٦٦ هـ) للعالم المغربي سعيد الماغوسي وهو يومئذ بالقاهرة بمناسبة تأليفه المسمى "إيضاح المبهم في لامية العجم" (٣٤).

= إجازة بدر الدين القرافي قاضي قضاة المالكية بمصر (ت ١٠٠٨ هـ) للعالم المغربي محمد بن قاسم القصار^(٣٥) ؛ وقد أجازته شعرا بقوله :

لقد أبديت حقاً لا مجازاً بما صار الفقيه به مجازاً
محمد بن قاسم من بفاس وبالقصار قد عرف امتيازاً
كذا ولداه كل قد تسمى محمد زاد مجدهما نجزاً
وكاتبني بإخلاص وصدق وقد طلب الإفادة واستجازاً
بسلسلة الحديث عن الأعالي ذوي فضل ومجد لا يوازي
على وجهه سأبديه صريحاً يكون لما حواه مستجازاً
وينفع طالبا ويحيد نفعاً وعند الله من فضل يحازي
ويدعولي بقصد ظهر غيب بخاتمة تكون لنا مفازاً^(٣٦)

= إجازة أهل المشرق كابن فهد وأبي عمران موسى النشائي وأبي عبد الله محمد بن إبراهيم المقدسي وأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن العلقمي (من رجال القرن الحادي عشر) لمفتي الحضرة المراكشية أبي محمد عبد الواحد بن أحمد الحسني^(٣٧).

٨. تأليف المغاربة كتباً تترجم للوافدين المشاركة على المغرب ، ومثال ذلك الكتاب الذي عمت شهرته الآفاق ، والمسمى "مطلع الإشراق في نسب الشرفاء الواردين من العراق" لعبد الله بن الطيب القادري (ت ١١١٠ هـ) ، والذي سالت أقلام علماء المغرب

(٣٤) انظر روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس ، ص ٢٣٩ .

(٣٥) روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس ، ص ٣١٦ .

(٣٦) روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس ، ص ٣١٦ .

(٣٧) روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس ، ص ٢٨٦ .

ونبهائه لتقريبه والثناء عليه من أمثال الطيب بن عبد القادر الفاسي (ت ١١١٣ هـ)،
ومحمود بن أحمد القسيمي (ت ١١١٦ هـ)، وأحمد الجرندي (ت ١١٢٥ هـ)، ومحمد
المرباط الدلائي (ت ١٠٨٩ هـ)، وأبي عثمان سعيد العميري (ت ١١٣١ هـ)،
والحسن بن رحال المعدني (ت ١١٤٠ هـ)، كما أورد ذلك بشيء من التفصيل صاحب
"نشر المثاني" (٣٨).

٩. اهتمام المغاربة بمصنفات المشاركة، إما تعليقا أو شرحا أو تحشية أو اختصارا... ومن
نماذج ذلك:

= إظهار صدق المودة في شرح البردة لمحمد بن مرزوق (ت ٧٨١ هـ) (٣٩).

= مطلع الأنوار السنية في بعض معاني الحكم العطائية لأحمد بن أبي القاسم الصومعي
التادلي (ت ١٠١٣ هـ) (٤٠).

= شرح أرجوزة السيوطي المسماة "التبثيت في ليلة المبيت" ليوسف بن محمد أبي
عسرية الفاسي (ت ١١١٥ هـ) (٤١).

= شرح شواهد ابن هشام لمحمد بن عبد القادر الفاسي (ت ١١١٦ هـ) (٤٢).

= إيضاح المبهم من لامية العجم لسعيد الماغوسي (ت ١٠١٦ هـ) (٤٣).

= إتحاف ذوي الأرب بمقاصد لامية العرب له أيضا (٤٤).

= شرح الحكم لابن عطاء الله لمحمد بن زكري (ت ١١٤٤ هـ) (٤٥).

= شرح ألفية السيوطي في النحو له أيضا (٤٦).

= عنوان النفاسة في شرح ديوان الحماسة لمحمد بن زاكور المتقدم (٤٧).

(٣٨) نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، ج ٣، ص ٩٣-١٠٢.

(٣٩) مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم د ١٧١٣.

(٤٠) نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، ج ١، ص ١١٥.

(٤١) نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، ج ٣، ص ١٤٧.

(٤٢) نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، ج ٣، ص ١٥٢.

(٤٣) انظر روضة الأس العطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراکش وفاس، ص ٢٢٨.

(٤٤) مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم ج ١٤٢.

(٤٥) نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، ج ٣، ص ٣٣٨.

(٤٦) انظر التقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر من أخبار وأعيان المائة الحادية والثانية عشر، ص ٣٥٧.

(٤٧) مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم ج ١٥٨.

= شرح لامية العرب له أيضا^(٤٨).

١٠ . تقييم الفكر المشرقي من لدن بعض علماء المغرب ، كما فعل علي ابن ميمون الغماري (ت ٩١٧ هـ) الذي ألف كتابا سماه " بيان غربة الإسلام بواسطة صنفى المتفقهة والمتفكرة من أهل مصر والشام ، وما يليها من بلاد الأعجام " ، وانتقد فيه " علماء الشام والحجاز والأناضول بعد أن مكث بين أظهرهم نحو عشرين سنة اطلع خلالها على أخلاقهم وعاداتهم ودرجات إدراكهم وتحصيلهم " ^(٤٩).

١١ . محاكاة المغاربة لإنتاج المشاركة في مجال العلم والأدب ؛ من ذلك مثلا الحماسة التي وضعها الشاعر الموحي أبو العباس الجراوي (ت ٦٠٩ هـ) ، والمسماة " صفوة الأدب وديوان العرب " ، والتي وضعها على غرار حماسة أبي تمام المشهورة^(٥٠) ، ومن ذلك أيضا ترتيب ديوان المتنبي الذي أنجزه الشاعر السعدي عبد العزيز الفشتالي (ت ١٠٣١ هـ) بتكليف من الخليفة السعدي أحمد المنصور الذهبي^(٥١).

١٢ . استجلاب الكتب العربية المشرقية ، حيث كانت هذه الكتب تستجلب من عدة مناطق كشمال إفريقيا والسودان ومصر والحجاز واليمن والعراق وغيرها ، وكان العلماء المغاربة يتنافسون في تطعيم خزاناتهم الخاصة بها ، كما كانت تشكل رصيذا معرفيا يغني رفوف المكتبات الرسمية .

كل هذا تضاف إليه مظاهر التفاعل الثقافي بين المشرق والمغرب في عصرنا الحاضر ، والتي اتخذت أشكالا كثيرة بعضها تقليدي يسير في ركاب ما أوردناه آنفا مما كان معهودا من هذه الأشكال في فترات تاريخية قديمة ، وبعضها مستحدث لا داعي لبسط القول فيه الآن تجنباً للإطالة .

ولعلنا في أعقاب هذا الجرد الموجز لمظاهر التفاعل بين الثقافتين المغربية والمشرقية ، وانفتاح كل منهما على الأخرى ، ننتهي إلى أن قوة الثقافة العربية رهينة بمثل هذا التفاعل ، ومدعوة إلى ربط جسور التكامل بين عناصرها ومكوناتها ، اعتبارا لما يفضي إليه هذا التكامل من بروز لهذه الثقافة على الساحة الدولية ، وقدرة منها على مواجهة التحديات التي تسعى إلى تقويضها والنيل منها .

(٤٨) مخطوط بالخزانة العامة بالرباطك رقم د ١٥٧ .

(٤٩) الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين ، ج ١ ، ص ١٧٤ .

(٥٠) ذكريات مشاهير رجال المغرب ، عدد ٦ ، ص ١١ .

(٥١) روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقينته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس ، ص ١٦٢ .

إن الثقافة العربية اليوم في حاجة ماسة إلى اعتبارها من لدن أهاليها، والحفاظ على خصوصياتها المميزة لها، وتطويرها بما يتناسب مع ثوابتها وأصالتها، وتلكم مسؤولية المجتمعات العربية قاطبة، ملقاة على عاتق كل فرد فيها، حتى يتسنى لهذه المجتمعات أن تتحرر من عقدة النقص التي تسيطر عليها أو تكاد، وتنتشل نفسها من لجة الاستلاب الغربي التي كادت تبتلعها، وتعود إلى إثبات قيمها ومثلها، في عصر كادت فيه هذه القيم أن تضمحل وتنهار، أمام تلاطم الماديات، واللهث وراء تحقيقها مهما ترتب عنها من وخيم العواقب، ونتج عن الجري خلفها من اعوجاج في توازن المجتمع البشري.

فهرس المصادر والمراجع

المذكورة في الهوامش

- ١ . الإعلام بمن حل مراكز وأغمات من الأعلام للعباس بن إبراهيم، تحقيق عبد الوهاب بنمنصور، المطبعة الملكية بالرباط، عشرة أجزاء، ١٩٧٤-١٩٨٣ .
- ٢ . اغتيال العقل : محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية للدكتور برهان غليون، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٧٨ .
- ٣ . تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، ستة أجزاء، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار (١-٢-٦٣) والدكتور رمضان عبد التواب والدكتور السيد يعقوب بكر (٤-٥)، دار المعارف، مصر .
- ٤ . التكملة لكتاب الصلة لابن الأبار، نشر عزت طاهر الحسيني، القاهرة، ١٩٥٥ .
- ٥ . الثقافة والشخصية، الشخصية ومحدداتها الثقافية للدكتور عاطف وصفي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١ .
- ٦ . الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين للدكتور محمد حجي، مطبعة فضالة،

- جزآن، ١٩٧٧ .
- ٧ . الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية للدكتور محمد الأخضر، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ١٩٧٧ .
- ٨ . ديوان محمد بن محمد المرباط الدلائي مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم د ٣٦٤٤ .
- ٩ . ذكريات مشاهير رجال المغرب لعبد الله جنون، در الكتاب اللبناني، بيروت .
- ١٠ . روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقينته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس لأحمد المقرئ التلمساني، المطبعة الملكية بالرباط، ١٩٦٤ .
- ١١ . الشاعر الأمير أبو الربيع سليمان الموحدي: عصره، حياته وشعره للدكتور عباس الجراري، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، جهادى الثانية، ١٣٩٤ هـ يونيو ١٩٧٤ .
- ١٢ . في سبيل ثقافة عربية ذاتية، الثقافة العربية والتراث للدكتور عبد الله عبد الدايم، منشورات دار الآداب، بيروت، ١٩٨٣ .
- ١٣ . نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني لمحمد بن الطيب القادري، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، مطبوعات دار الغرب للتأليف والترجمة والنشر، وكذا مطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء، أربعة أجزاء .

الْفَصْلُ الْخَامِسُ

الثقافة العربية الواحدة

والتفاعل الفكري الفارسي

أ.د. شيرين عبد النعيم حسين^(*)

كانت بلاد العرب والفرس منذ غابر الأزمنة مهبط حضارات الشرق التي أشرقت على فجر بلاد الغرب، وما زالت بصمات الحضارات الشرقية شاخصة، إلى يومنا هذا في الحضارة الغربية.

وقد توثقت العلاقات بين العرب والفرس بعد دخول الإسلام إيران، ولما كان الإسلام أسبق الحضارات والثقافات التي وفقت بين الوحدة والتنوع، كان إطاراً جامعاً لألوان من الشعوب والثقافات والبيئات في بوتقة واحدة تمتزج فيها الأخيصة والأفكار والقيم لتهدف في النهاية إلى هدف سام موحد.

لذا عمدت الشعوب الإسلامية إلى كتابة لغتها بالحرف العربي لما فيه من وشيجة روحية تشدها إلى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ولما ينطوي عليه من عروة تربط المجتمعات الإسلامية بثقافة الإسلام وعلومه وآدابه وفنونه، فكتبت به ما يزيد عن الستين لغة في أواسط آسيا وأقصاها كانت من بينها اللغة الفارسية وأيضاً لغات في أفريقيا.

وسوف يتناول هذا الملخص تفاعل الثقافة الفارسية مع الثقافة العربية من خلال شواهد على مختلف عصور إيران حتى العصر الحديث في إيجاز.

لقد أنجبت إيران بعد الفتح الإسلامي أعلاماً في مختلف فروع العلوم الدنيوية والدينية، أطلق عليهم أصحاب اللسانين كان لهم دور ملموس في تشييد صرح الحضارة العربية.

ففي علوم اللغة من صرف ونحو تذكر سيبويه وعبد الحميد بن يحيى وابن المقفع، وبديع الزمان الهمزاني.

(*) أستاذ اللغة الفارسية وآدابها ورئيس قسم اللغات الشرقية وآدابها - كلية الآداب - جامعة عين شمس .

وفي التفسير الطبري ، وفي الحديث البخاري والترمزي ، وفي التاريخ أيضاً الطبري والثعالبي .

وفي الفلسفة نذكر ابن سينا وفي الحكمة والتصوف الغزالي وفي الجغرافيا الاضطحري والقزويني ، وفي العلوم التجريبية الخوازمي والبيروني .

كما تفاعل الإيرانيون مع الأدب العربي ، فكان لهم سبق في نظم مجنون ليلى ، كأول عمل أدبي قصصي على مستوى اللغتين العربية والفارسية ، وأيضاً قصة يوسف وزليخا .

كما كان للإيرانيين أيضاً تفاعل مع الشعر العربي ، فأخذوا من أوزانه وقوافيه ، ونظموا أشعاراً ملمعة تجمع بين شطرات الشعر العربي والفارسي تفيض رقة وعذوبة .

كما كان للإيرانيين ثقافة إسلامية زاهرة مصدرها الثقافة العربية الإسلامية في العصرين المغولي والتموري .

وفي العصر الحديث يطالعنا الشاعر الكبير والمصلح محمد إقبال بمنظومته (جاويد نامه) أي رسالة الخلود التي نظمها متأثراً بالمعراج النبوي في القرن التاسع عشر الميلادي ، يحث فيها العالم العربي والإسلامي على التحرر من الاستعمار ، والتمسك بمبادئنا وتعاليم الدين الإسلامي .

وأيضاً تفاعل الإيرانيون مع مشاهير الأدباء فترجموا عن طه حسين والعقاد وأحمد زكي والمنفلوطي وقاسم أمين وعائشة عبد الرحمن وغيرهم .

وجدير بالذكر أيضاً أن نلفت النظر إلى جمال الدين الأفغاني ذلك المصلح الكبير الذي طاف العالم الإسلامي والعربي لنشر دعوته الإصلاحية وكان من بين تلاميذه الشيخ محمد عبده .

وفي ختام حديثنا يتضح لنا مدى التفاعل الفكري بين الثقافة العربية وثقافات الشعوب الإسلامية متمثلة في ثقافة إيران تلك الثقافات التي اتخذت الثقافة العربية المنهل الأول والوحيد التي أخذت منه أسس ثقافتها وسماتها ، فامتزجت هذه الثقافات في بوتقة واحدة مع الثقافة العربية على الرغم من تعددها وتباينها واختلاف المذهب والمشرع .

والله الموفق ، ، ،

obeikandi.com

الباب الثالث

قضايا لغوية في موضوع الثقافة العربية

الفصل الأول: فكرة الإقليمية في دراسة الأدب

الفصل الثاني: استقرار الأنظمة اللغوية للعربية الفصحى سبيل إلى الوحدة الثقافية العربية

بل الإسلامية

الفصل الثالث: مفهوم الثقافة في كتاب الهوامل والشوامل

الفصل الأول

فكرة الإقليمية في دراسة الأدب

أ.د. محمد يونس^(*)

رأى بعض النقاد أن للبيئات أثرها الواضح في الآداب على تنوع فنونها ، وكان الحماس في مصر لهذه الفكرة واضحا لدى لفيف من أساتذة الجامعة في الأربعينيات من القرن العشرين ، فألحوا في الدعوة إلى دراسة الأدب العربي في بيئاته المختلفة ، مثل مصر والشام والعراق والأندلس وإيران والحجاز واليمن والمغرب وغيرها ، كل بيئة منها على حدة ، ذلك أن لكل منها شخصيته المؤثرة فيما تضمه بين جنباتها من الكائنات المختلفة من الحيوانات والنباتات وفيما تطبع به الإنسان من سمات تخلقها الظروف الطبيعية والاجتماعية ، فتتجلى في نتاجه العلمي والأدبي ، ينضاف إلى ذلك أن لكل بيئة تاريخها وثقافتها وتراثها الضارب في أعماق الأزمان مما يعكس أثره على أنماط الحياة ويوجه السلوك ويحدد أساليب التعبير ، فالبيئة هي التي تصوغ كل شيء وتعطى الغذاء والماء والهواء ، والفنون الأدبية أكثر خضوعا لمؤثرات البيئة وعوامل التغير .

وقد بدا أن هذه الدعوة كانت صدى لما ذهب إليه هيوليت تين وغيره ممن تراءى لهم أن الخصائص الأدبية لأي بلد مرتبطة بعوامل المكان والزمان والجنس ، وأن هذه الثلاثة لها دورها الكبير في إظهار الأدب وتشكيله على الصورة التي يجرى وفقها .

ولاعتبارات وطنية ونفسية وفنية عظمت الدعوة إلى دراسة الأدب العربي في مصر ، وأن تفرد لهذه الدراسة المباحث التي تقتصر عليها دون ما سواها ، وكان هذا الرأي في حينه قمينا بأن يلقي القبول ، فمصر كما قال أمين الخولي : " تميزت بميزات واضحة الفصل قوية التأثير في التحديد والتمييز من بحار وصحارى ، وبمقومات خاصة جعلتها وحدة مادية بارزة المعالم جليلة الخصائص ماثلة الفوارق " ، والأهم من ذلك أن " الإسلام والعرب قد جاءا مصر على قديم من أمرها وماض من دولتها وسابق من فنها ومستقر من

حياتها ، فكان بين الإسلام والعرب في مصر ما يكون حين يلتقي كائنات ويتبادلان التأثير والتأثر ... " ودراسة مصر المسلمة إنما هي امتداد لمصر التي قبلها على اختلاف لغتهما واختلاف دينهما وتغاير فنهما ، لأن الشخصية هي الأصل الثابت والمدار المستمر لكل هذه التدرجات والانتقالات .

ويبدو أن هذا التوجه إلى دراسة الأدب العربي على أساس أن لكل إقليم خصائصه وشخصيته المتفردة لم يصمد أمام الدراسة النقدية المنهجية العلمية ، فقد لحظ أن البيئات العربية تشابهت فيما أنتجت من أدب وأدباء وأن الأدب العربي جمعته وحدة عامة نظمته في خيوط مشتركة ، حجبت كثيرا من الخصائص الإقليمية التي يتفرد بها كل إقليم عن الآخر ، ولذلك جهر كثير من النقاد بالقول بأن التمايز افتراض نظري لا يعتمد على الحقائق المعروفة عن الأدب العربي منذ الجاهلية وارتباطه في جميع البلدان بتقاليد ومثل فنية متوارثة ، حتى أن القصيدة من القصائد قد تقرأ فيصعب معرفة منشئها أو المكان الذي قيلت فيه ، إلا إذا أُشير إلى ذلك أو تضمنت القصيدة أعلاما جغرافية أو أحداثا تاريخية ، يؤيد ذلك أن بعض القدماء صنفوا مؤلفاتهم وفقا للأقاليم من مثل الثعالبي في " يتيمة الدهر " ، وابن بسام في " الذخيرة " ، والباخرزي في " دمية القصر " ، والحظيري في " زينة الدهر " ، وابن سعيد في " المغرب " ، وابن الخطيب في " الإحاطة " ، ... وغيرهم كثير تملأ أسماؤهم صفحات ، ولكنهم لم يلحوا على فكرة التمايز ، ولم يتحمس أحد منهم للإقليمية فيما روه من أعمال الأدباء ، ولم يستطع مصنف منهم أن يحزم بأن لبعض البلدان تفردا يجعلها تختلف عن غيرها اختلافا حاسما .

لذا صار من المسلم به أن الأدب العربي في مصر وفي غير مصر لا يمكن فهمه على أساس من هذه الفكرة الضيقة ، فقد جعل الإسلام الثقافة ذات أصول واحدة لا تفرقة فيها بين مشرق ومغرب ، وكانت النماذج التي حاكها الأدباء على مرّ العصور وعدوها أمثلتهم العليا هم هؤلاء الكتاب الأوائل من مثل ابن المقفع والجاحظ وابن العميد وبديع الزمان والحريري ... ، والشعراء من مثل بشار وأبى نواس وأبى العتاهية وأبى تمام والبحرّي والمنتبي وأبى العلاء

وليس معنى ذلك أن قانون البيئة خاطئ غير مقبول ، فلا ريب في أنه صحيح صادق ، ولكن تطبيقه على الأدب العربي يتطلب كثيرا من التروّي والحذر ، فقد وحد الإسلام هذه الأقطار حين دخلها ، وهو في الوقت نفسه لم يحج القومية محوا تاما ، فكانت هناك سمات

إسلامية عامة تشترك فيها جميع البلدان كما كانت هناك سمات قومية خاصة يمكن أن نتلمسها في مصر أو في الشام أو في العراق أو في غيرها .

ويبقى القول بأن بعض الدارسين ذهب إلى أن الأدب العربي في العصور الوسيطة قد ابتلى بالعمق والعجز عن الإبداع ، فاتهمت بالضعف والانحطاط ، والحق أنه اتهم ظالم ، فليس الأمر أمر عمق أو عجز بقدر ما هو تمسك بالجزور ، وحرص على ألا تذوب الثقافة العربية في ثقافة آخرين ، وشعور بأن المحافظة على هذه الثقافة ضرورة واجبة ، وتشبث واع مستميت بالروح العربية حتى تظل جذوتها مشتعلة ذاكية ، وخاصة أمام المواجهات الطاحنة لغارات الصليبيين والتتار بالإضافة إلى ما كان من غارات شرسة للأسبان على أهل الأندلس .

الفصل الثاني

استقرار الأنظمة اللغوية للعربية الفصحى

سبيل إلى الوحدة الثقافية العربية بل الإسلامية

د. أحمد إبراهيم هندي^(*)

بسم الله ، الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله - ﷺ

تقع فعاليات هذا المؤتمر ابتغاء الوصول إلى وسائل وآليات يُرجى بها أن تتم للعرب وحدة ثقافية تجمع بينهم من المحيط إلى الخليج . ومن قبلُ ، من أكثر من سبعة وثلاثين عاماً دعا الأستاذ الدكتور صبحي الصالح إلى ضرورة عقد مؤتمرات علمية ، بالتعاون مع المكتب الدائم لتنسيق التعريب التابع للجامعة العربية ، وذلك ابتغاء الوصول إلى الوحدة الثقافية العربية . (انظر : دراسات في فقه اللغة أ. د. صبحي الصالح ص ٣٥٣)

وها نحن اليوم نُمثّل بمؤتمرنا هذا استجابة لمثل هذه النداءات التي تصدر من علمائنا الإجلاء الذين يحملون هموم الأمة ، يعيشون بها وينافحون من أجل إزاحتها وإنهاض شعوبها ، ولقد تمثلت هذه الاستجابة الطيبة بأن جعل هذا المؤتمر الوحدة الثقافية العربية أهم محاورها ، ذلك المؤتمر الذي تقيمه كلية الآداب ، جامعة عين شمس في أواخر إبريل عام ٢٠٠٥ م .

الوحدة والتكتل مطلب عالمي في أيامنا هذه :

إن المتأمل فيما يجري اليوم على الساحة العالمية في كوكبنا ، يدرك بوضوح وجلاء ميل أهل الأرض أجمعين إلى التكتل والتجمع في تكتلات وتجمعات تمثل دروعاً واقية لأصحابها ، وقوة دافعة لهم للمحافظة على هوياتهم وأنفسهم وبلادهم ، بل وإلى السيطرة على الآخرين ، رغم عدم اكتمال مقومات هذا التكتل والتجمع .

(*) الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية بكلية الآداب - جامعة عين شمس .

فليس ببعيد عنا ما نراه في أيامنا هذه من صيرورة دول أوروبا إلى تكتل واحد ، تحت قيادة واحدة ، تجمعها راية واحدة ، عملتها واحدة ، تحولت حدود دولها إلى حدود مفتوحة لدول الاتحاد الأوروبي ، الذي بدأ بإنشاء سوق أوروبية مشتركة ، ليتحول الأمر في نهاية المطاف إلى صيرورة أوروبا بلداً واحداً أو قُلْ دولة واحدة على اختلاف لغات دولها وعاداتهم وتقاليدهم وتاريخهم .

بل إنَّ الأمر ليتخطى ذلك في محاولة من الولايات المتحدة الأمريكية التي تسعى إلى ضم دول العالم إليها والسيطرة عليها بفرض النموذج الأمريكي عليها ، لتكون بذلك أكبر تجمع بشري يسعى في ركابها ، تهيمن عليه وتسيطر عليه ، وإن تسمى بأسماء تُخالف حقيقة ما يرمي إليه الأمريكيون .

ومن قبلُ كانت هناك محاولات في العالم لجمع كتل بشرية تحت نظام يحاول أصحابه فرض فكرهم ونظامهم على الآخرين كما حدث في دول الحزام الشيوعي ، ودول النظام الرأسمالي ودول عدم الانحياز .

والمنطقة العربية اليوم - في أمس الحاجة إلى تجمع يضمها ووحدة تجمعها . ففي ظل الأحداث الجارية في أيامنا هذه تحت سمع وبصر الجميع بما تفرضه هجمة العولمة الأمريكية والأوروبية وبما ترمي إليه من تعبيد دول العالم الثالث أو قُلْ العالم النامي ، وخاصة هذه المنطقة لتكون سوقاً استهلاكية لمنتجاتها ومستودع المواد الخام لمصانعها ، ومناطق سلطة ونفوذ خضوعها وإذعانها لقادة هجمة العولمة من الأمريكان والأوروبيين .

في ظل هذه الظروف يتوجب على هذه المنطقة العربية بل والإسلامية أن تعي أن الوحدة والتجمع والتكتل هو سبيلها إلى الحفاظ على هويتها واستقلالها في قراراتها وشؤونها . إنها في حاجة إلى تذكر نداء رب الأرض والسماء من أكثر من ألف وأربعمائة عام إذ ينادي ربنا فيقول : ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۚ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا...﴾ (آل عمران: من الآية ١٠٣) ويقول : ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: ٩٢) ويقول : ﴿وَأَنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ (المؤمنون: ٥٢) .

إن الاستجابة لهذا النداء الذي جاء من الله العليم الخبير اللطيف الذي يعلم خائنة

الأعين وما تخفي الصدور ، هي خير عاصم لهذه الأمة وخير حافظ لهويتها ، وخير معين لها على وحدة ثقافية عربية بل وإسلامية تضمن لها استمرار الحفاظ على خصوصيتها وخلاص هويتها من الذوبان والاندماج في هويات الآخرين ، المغايرين لنا في منطلقاتهم وثوابتهم وقيمهم وأخلاقياتهم وسلوكياتهم .

إن بلاد العرب لها موارث من دينها تدعوها إلى الوحدة ولو في أدنى درجاتها وذلك وفقاً للملابسات التاريخية الممكنة . فالوحدة باب من أبواب التعاون على البر والتقوى والعمل الصالح ، وقد أمرنا به ، فقال تعالى : ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة: من الآية ٢) . بل إن الرسول محمداً - ﷺ - يُشَبَّه المؤمنين في توادهم وتراحيمهم بالجسد الواحد فيقول : (مثل المؤمنين في توادهم وتراحيمهم وتعاطفهم مثل الجسد ، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى) .

(صحيح مسلم بشرح النووي ١/ ١٣٩-١٤٠)

ولا يكون ذلك إلا بالوحدة التامة الحقيقية التي تجمع هؤلاء جميعاً بصدق فيما بينهم .

بل إن الله تعالى يُدَكِّرُ البشرية كلها بوحدة أصلها - وهي وحدة واجبة عليها بوحدة خلقها وارتدادها في أصل خلقها إلى آدم وحواء ويذكرها بأن ميزان التفاضل لا يكون بلون أو جنس وإنما بالتقوى والعمل الصالح . قال تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣) ، وهو ميزان مكفول لكل أحد من البشر ، إذ به تتحقق العدالة التامة والمساواة الكاملة بين أفراد البشر أجمعين . وإلى مثل هذه الوحدة الإنسانية يلفتنا رسول الله ﷺ بقوله : (كُلُّكُمْ لَأَدَمَ وَأَدَمُ مِنْ تَرَابٍ) .

(مسند الربيع بن حبيب ١/ ١٧٠)

عوامل الوحدة العربية الشاملة :

إن المتأمل لواقع هذه المنطقة العربية يجد أنها تتمتع بعوامل ومقومات قد جمعت وألفت بينها من ذلك :

موقعها الجغرافي المتميز الذي يربط بين الشرق والغرب ، والشمال والجنوب ، في سعة من المساحة تتيح لأهل هذه المنطقة ضرباً من التكامل في كل شيء ، في الزراعة والصناعة والتجارة والتعليم ، مما يجعل ثمرة هذه الوحدة ثمرة مباشرة بين أهل هذه المنطقة .

ومن ذلك أنها ذات عادات وتقاليـد تقاربت فيما بينها حتى إنك لا تشعر بالغرابة عند انتقالك في ربوعها من شرق إلى غرب ومن قطر إلى قطر ومن دولة إلى دولة ، لتقارب أخلاق الناس وتقاليدهم وعاداتهم وأعرافهم .

ومن ذلك أن الموروثات الثقافية والدينية والتاريخية لهذه البلاد العربية تكاد تكون واحدة ، فهيأتها لوحدة فاعلة فيما بينها . وهو عامل في غاية الأهمية للوحدة المرجوة ، فمناً الأخلاق والثقافة والسلوك والدين يعود إلى ارتباط أهل هذه المنطقة بالله تعالى ، وأنها مهبط رسالات السماء ، التي كان الإسلام خاتمتها فطبعها بطابع واحد ، ألف بين القلوب وإن تباعد بها المكان . وبهذا امتن الله على رسوله الكريم إذ خاطبه بقوله : ﴿...هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ﴾ ١٦١ وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (أنفال: من الآية ٦٢ ، ٦٣) وقوله : ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٣) .

انظر إلى مظهر رائع من مظاهر الوحدة العامة بين العرب والمسلمين وعامل من عواملها بقي حياً نابضاً بالحياة إلى هذه الساعة ألا وهو الحج (انظر اتجاهات التفسير ص ١٩٨) فهو مؤتمر عام للوحدة بين العرب والمسلمين بكل أشكالها يستوي في ذلك أن تكون وحدة ثقافية أو دينية أو تمهيداً لوحدة سياسية تجمع بين شعوب أمة الإسلام .

ولعل مرور بلاد العرب كلها بتاريخ تشابهت معالمه - إن لم تكن قد تطابقت - مما جعلها في السراء والضراء على حد شبه سواء ، فشكّل بذلك وحدة معاناتها كما شكل كذلك وحدة أملها ورجائها . فهي بلاد ذات ميراث تاريخي واحد ، قد شكّل أملها اليوم ، ووجد جنبات هذا الأمل بين ربوعها المتباعدة ، في وجود كريم مستقل بمزيد من الخير للجميع ، يطمع في أن تسود العدالة والحرية بقاع الكرة الأرضية كلها ، وأن تتوحد موازين التعامل بين هذه البقاع على أساس العدل التام والمساواة لا على سياسة المحاباة لبعض ، والكيل بموازين مختلفة لهوى في النفس أو في الفكر أو لرغبة في التسلط .

ولقد أدرك علماء العرب والمسلمين قيمة هذه العوامل والمقومات في إمكان قيام وحدة واعدة تجمع شعوب هذه المنطقة بل والعالم الإسلامي كله ، فهي عوامل مرتبطة بثوابت يحافظ عليها العرب والمسلمون ومن هنا تمثلت قيمتها ورجحت كفتها فالشيخ طنطاوي جوهرى يرى أن العرب قد استجمعوا مقومات وحدة تضمهم في دولة متحدة تكون مقدمة لاتحاد المسلمين كلهم فقد تقاربت ديارهم واتحدت لغتهم ودينهم وتجانست أصولهم ، وهي أسباب تؤدي حتماً إلى الاجتماع والتآلف . (انظر اتجاهات التفسير ص ١٩٨ ، ٢٠٥)

ومن أبرز عوامل الوحدة العربية أن لغة الكتابة لهذه المنطقة لغة واحدة تستطيع أن تفاهم بها فيما بينهم . فأنت عندما تنتقل من المشرق إلى المغرب ، مصطنعاً العربية الفصحى ، فإنك تفاهم بلا مشقة أو عناء مع مَنْ تلقاهم في أي مصر أو إقليم تكون فيه . فإذا ما قارنت ذلك الوضع بحال مواطن من دول أوروبا - على صغر مساحتها بالمقارنة إلى مساحة بلاد العرب - فإنه عندما ينتقل من شرق أوروبا إلى غربها أو من شمالها إلى جنوبها ، فإنه بحاجة ماسة إلى لغة أخرى غير لغته - أو لغات - ليصح له التفاهم مع أهل هذه البلاد التي يدخلها في رحلته تلك ، أو قل لا بد له من لغة وسيطة يلجأ إليها ، قد قُدر لها الشيع والذبيوع والانتشار تكون بينه وبين سكان البلاد الأخرى . أما في ربوع بلاد العرب فإن لغتك الفصحى التي تراعيها في الكتابة عندما تكتب أو تتحدث ، فإنها كافية ليتم لك التواصل والتفاهم حيثما سرت في بلادهم .

لكن المتأمل في الواقع اللغوي لبلاد العرب ، لا بُدَّ له من أن يُقرَّ بين مستويين لغويين ، اللغة العربية التي يكتب بها ، أعني العربية الفصحى بوصفها لغة الكتابة وتسجيل الأدب والعلم وسائر المعارف الإنسانية ، ولغة الحديث بوصفها مستوى آخر من مستويات اللغة به يتحدث الناس ويتكلمون .

فأمّا على المستوى اللهجي فإن تباين هذه اللهجات وتغايرها في البلد الواحد ، فضلاً عن تغايرها واختلافها في سائر الأقطار العربية - يُستَعَدُّ معه انتقاء لهجة يتم على أساسها وحدة ثقافية عربية . ووجود هذا الواقع اللهجي أمرٌ تُقرُّه الأعراف ولا تنكره ، فإن اللغويين يلاحظون أن اللغة الواحدة تتفرع إلى لهجات بل ولغات بسبب انتشار اللغة في مناطق مختلفة واسعة تستخدم فيها لدى جماعات كثيرة العدد وطوائف مختلفة من الناس .

(انظر : دراسات في فقه اللغة د. صبحي الصالح ص ٣٥٩ واللغة المجتمع د. وافي ص ١٢٢)

أما الفصحى بوصفها لغة الكتابة فهي الصورة المرجوة لأن يستمر الرباط اللغوي قائماً بين العرب على أساسها داعماً لوحدة ثقافية عربية تجمع العرب من المحيط إلى الخليج .

وقد عبّر أ. د. صبحي الصالح أصدق تعبير عن القضية التي نحن بصدددها ، بين الفصحى والعامية كدعامة من دعائم الوحدة الثقافية فقال : " إننا لن نجد مسوغاً للدعوة إلى العامية ، لأن عدواها لا تسري إلا حيثما يكون الجهل والمكابرة والعناد .

" ذلك بأن الأقطار الناطقة بالضاد مترامية الأطراف ، تمتد من المحيط إلى المحيط . وإنك لتجد حتى في القطر الواحد من تعدد اللهجات ما لا ينقضي له عجبك ، ففي لبنان - على ضيق رقعته بالنسبة إلى مصر مثلاً - تفاوت ملحوظ بين لهجات الجنوب والشمال والبقاع وكسروان ، بل الأحياء في كل مدينة من مدن لبنان تتفاوت لهجاتها تفاوتاً عجبياً ، فلهجة الميناء في طرابلس تختلف عن كل من لهجات ساحة التل وباب التبانة وبوابة الحدادين .

" ولئن بلغ التفاوت بين الأحياء في كل مدينة ، وبين الأقاليم في كل قطر ، وبين الأقطار المتباعد بعضها عن بعض ، هذا الحد الواسع الهائل ، فما هي اللهجة العامية التي يسعنا اختيارها من بين هذا الركام المختلط العجيب ؟ " .

(دراسات في فقه اللغة د. صبحي الصالح ص ٣٥٩)

ولقد أحسن الدكتور صبحي الصالح إذ التقط الخيط من الدكتور طه حسين وهو يقرع ناقوس الخطر وينبه على أن العربية الفصحى رباط لغوي قائم بين الأقطار العربية وأما الجري وراء الدعوة إلى العاميات فإنه يؤدي إلى تمزيق هذه الوحدة اللغوية على مرور الأيام ، إذ تباعد كل لهجة حتى تصير مستقلة فيحتاج العرب في كل قطر إلى ترجمة لهجات الأقطار الأخرى إلى لهجتهم . قال عن ذلك الدكتور طه حسين : " أحب أن ألفت نظر أدبائنا الذين يطالبون بالالتجاء إلى اللهجات العامية إلى شيء خطير ، ما أرى أنهم قد فكروا فيه فأحسنوا التفكير . هو أن العالم العربي الآن ، وكثيراً من أهل العالم الشرقي كله يفهم العربية الفصحى ويتخذها وسيلة للتعبير عن ذات نفسه وللتواصل الصحيح القوي بين أقطاره المتباعدة ، فلنحذر أن نشجع الكتابة باللهجات العامية ، فيمعن كل قطر في لهجته ، وتُمعن هذه اللهجات في التباعد والتدابير ، ويأتي يومٌ يحتاج فيه المصري إلى أن يترجم إلى لهجته كتب السوريين واللبنانيين والعراقيين ، ويحتاج أهل سورية ولبنان والعراق إلى مثل ما يحتاج إليه المصريون من ترجمة الكتب المصرية إلى لهجاتهم ، كما يترجم الفرنسيون عن الإيطاليين والإسبانيين ، وكما يترجم هؤلاء عن الفرنسيين " .

(دراسات في فقه اللغة د. صبحي الصالح ص ٣٦٠)

وإذ ثبت ذلك ووصل إلى درجة اليقين ، وتبين لنا أن اللغة العربية الفصحى التي يتم التفاهم بها الآن هي خير رباط لغوي يجتمع عليه العرب من المحيط إلى الخليج ، وهو واقع ملموس لا يحتاج إلى برهان أو دليل . فهل هناك ما يميز هذه اللغة في ذاتها ويرشحها لأن تكون بذلك من أقوى عوامل الوحدة الثقافية بين العرب ؟ ذلك ما نجد جوابه فيما يلي :

استقرار الأنظمة اللغوية للعربية الفصحى سبيل إلى الوحدة الثقافية العربية :

إن المتأمل للغة العربية الفصحى على تاريخها الطويل الذي يزيد على ألف وستمئة عام على الأقل منها أكثر من ألف وأربعمائة من بعثة النبي محمد - ﷺ - يجد أنها قد تمتعت باستقرار أنظمتها اللغوية مما يرشحها لأن تكون عاملاً مهماً من عوامل الوحدة الثقافية بين البلاد العربية .

إننا نشعر بخطورة وعظم هذا العامل بوصفه ركيزة كبرى من ركائز الوحدة بين البلاد العربية ، خاصة أن العربية الفصحى قد ارتبطت بنص مقدس لا غناء للمسلمين عنه وهو القرآن الكريم ، مما شجّع على استمرارها لغة حية بين العرب على هذا التاريخ الطويل ، فضلاً عن تشجيع أهل البلاد التي فتحها المسلمون على تعلّم العربية واصطناعها لحاجتهم إليها كلغة للقرآن والحديث وعلوم الدين والأدب . ف " القرآن دستور الأمة الإسلامية ، ففيه دليل العبادات والمعاملات وآداب السلوك وعلاقات الأفراد والجماعات للأمة الإسلامية ، في ماضيها وحاضرها ومستقبلها . . . وقد وعد الله تعالى بحفظه إذ يقول : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ (الحجر : ٩) (أصول التفكير اللغوي عند العرب ص ٢١) . وهل يُحفظُ الذكر إلا بحفظ لغته التي تمثل الوعاء الذي ينقله ؟ فاستعمل الله لتحقيق وعده علماء العربية وسخرهم لأن يكونوا ستار قدره في ذلك الحفظ ، تلك هي " العربية الفصحى ، التي استمرت حية أربعة عشر قرناً والتي ستستمر في حياتها إلى ما شاء الله تستمد من ارتباطها بالقرآن الكريم عنصر الحياة ، وهذه القضية كانت واضحة في أذهان اللغويين العرب في الماضي ، فها هو أبو حاتم الرازي المتوفى سنة ٣٢٢هـ يقول : " ولولا ما بالناس من الحاجة إلى معرفة لغة العرب ، والاستعانة بالشعر على العلم بغريب القرآن وأحاديث رسول الله ﷺ والصحابة التابعين والأئمة الماضين ، لبطل الشعر وانقرض ذكر الشعراء ولعفى الدهر على آثارهم ونسي الناس أيامهم " .

(دراسات وتعليقات في اللغة ص ٢١٨ ، ٢١٩)

بل إن القرآن الكريم كان وراء النهضة العلمية التي أنجزتها الحضارة الإسلامية في كل علم وفن ، ابتداء من تفسير غريب القرآن الكريم على النحو الذي سَجَّلَ عن عبد الله بن عباس في سؤالات نافع بن الأزرق له ، فقد كان الناس يسألونه عن ألفاظ دقَّ عليهم فهمها فيفسرها لهم مستشهداً عليها بالشعر ، مما أدى إلى الاهتمام بالشعر والأدب في خدمة القرآن الكريم . كذلك نشأت علوم أخرى كثيرة تأثرت نشأتها بالقرآن والحديث كالنحو والصرف والبلاغة ، والجغرافيا والتاريخ والطب والفلك والرياضيات ، فكان القرآن بحق محور هذه الدراسات ، وهو ما لاحظته المستشرق الألماني نولدكه إذ رأى " أن العربية لم تُصِرْ لغة عالمية حقاً إلا بسبب القرآن والإسلام ، إذ تحت قيادة قريش فتح البدو سكان الصحراء ، نصف العالم لهم وللإيمان ، وبهذا صارت اللغة العربية لغة مقدسة كذلك " (اللغات السامية ص ٧٩ نقلاً عن كتاب فصول في فقه العربية ص ١٠٩) " ولهذا أجهد العلماء أنفسهم في دراستها واستكناه أسرارها ليقفوا على مواطن الإعجاز في كتاب الله العزيز " .

إن نولدكه في النص السابق يلحظ أن العربية قد صارت لغة عالمية ، فهو يدرك أن الذين يتحولون إلى الإسلام يطلبون العربية تعليماً وإجادة ، مما وسَّع نطاق استعمالها ونشرها في ربوع لم تكن فيها . ورفع لها رايات في البلاد التي فتحها المسلمون . ونظراً لأن العالم كله يُقرُّ بتلك الحقيقة فقد اعترف باللغة العربية لغة عالمية فصارت بذلك سادس لغة عالمية على مستوى العالم ، في هيئة الأمم المتحدة وسائر المحافل الدولية . ولقد كان حصولها على وصف " العالمية " هذا عن جدارة ، فعاليتها تتميز بأنها مؤسسة على جانب حضاري وجانب ديني ، وأنها غير مرتبطة بالقوة العسكرية مما يضمن لعالميتها الاستمرار والدوام . (انظر : ملخص بحث : الحصانة الذاتية للعربية ضد أخطار العولمة ، د. محمد أحمد حامد)

ومن ذلك كله نلاحظ دور اللغة العربية في الوحدة الثقافية والوحدة القومية والوحدة الإسلامية ، كلغة للعرب والمسلمين ودور الإسلام في الحفاظ عليها حيث أمدها بثقافة عربية شاملة تتمثل في التاريخ الإسلامي والفقه وسائر علوم الدين ، ولولا الإسلام لأصبحت اللغة العربية لغة تاريخية كالبطية واللاتينية والهيروغليفية .

(تجهيز اللغة العربية للتصدي لطوفان المعلومات والعولمة ، د. سلوى حماد ص ٥٥)

وإذا كنا نرى أن العربية بهذا تصلح لأن تكون عاملاً مهماً من عوامل الوحدة الثقافية العربية ، فإن هذا ليس مجاملة لها لكونها لغتنا التي نتحدثها ولكن لأسباب تحققت لها منها :

١ . استقرار أنظمتها اللغوية من الناحية الصوتية والصرفية والنحوية ، وإلى حد كبير من الناحية الدلالية .

٢ . أنها تملك من وسائل تجديد نفسها ما يُرَشِّحُها لأن تكون من أهم عوامل الوحدة الثقافية العربية ، فضلاً عن أن تلك الوسائل تمكِّنها من أن تكون لغة عصرية تفي بمتطلبات العصر وتستوعب الجديد من مستحدثاته ، وذلك عن طريق : الاشتقاق والنحت والتعريب وتدخل الألفاظ وقدرتها على استيعاب ما في اللغات الأخرى عن طريق الترجمة ، وما تمثِّل فيها من الجذور اللغوية المهمة التي تمثِّل رصيذاً حياً هائلاً ، يمكن تعليق المعاني الجديدة عليه ، مما يفتح الباب والآفاق أمام العربية لاستيعاب ما يستجدُّ الآن وفي المستقبل ليجد في انتظاره هذا الكم الهائل من تلك الجذور ، جاهزة للاستعمال .

٣ . أنها تؤدي الوظائف التي تؤديها أية لغة في حياة أي مجتمع يتكلم بها .

٤ . أن العربية قد سجِّل بها كمٌّ معرفي وعلمي وأدبي هائل ، يفوق كل تصور . فيكفي أنَّ الباحث في تطور العلوم وتبع حلقات ذلك التطور ، لا يمكنه - إذا كان منصفاً مدققاً - أن يُغفل النتاج الذي جادت به قرائح أبناء هذه الأمة على مدى زمني طويل ، مثل الأساس الذي قامت عليه النهضة الغربية المعاصرة . ولا يمكن تجاهل نتاج الحضارة العربية الإسلامية في شتَّى المعارف والفنون على هذا المدى الزمني المتطاوِل ، وقد كانت اللغة العربية هي اللغة التي سجِّل بها هذا النتاج .

وإذا كنَّا نرى في دنيا العلم تنقيباً عن لغات قد عفى عليها الزمن وانقرضت وتحولت أثراً بعد عين ، لأنها كانت في يوم من الأيام لغة حضارة قد انقرضت ، كالهيروغليفية واللاتينية فإن العربية الفصحى أولى بهذا الجهد وبهذا الإحياء وهي لا تزال حية نابضة لغة للكتابة وللأدب وللدِين وللسائر المعارف الإنسانية فضلاً عن كونها ناقلاً لحلقة من حلقات تطور المعارف والعلوم الإنسانية بصيرورتها لغة العلم في ظل الحضارة الإسلامية لقرون عديدة من الزمان ، ومثَّلتُ معبراً حضارياً لتلك العلوم إلى أوروبا في بداية نهضتها الحديثة .

٥ . طلب عدد كبير من سكان الكرة الأرضية من غير العرب للعربية تعلماً وإجادة ، يُرَشِّحُها لأن تكون لغة مستمرة ممتدة ، ودعامة وحدة ثقافية بين الناطقين بها . وما

ذلك إلا لارتباطها - كما سبق القول - بكتاب الله وسنة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم وما دار حول هذين الأصلين من علوم تنقل منهج الله إلى البشرية على يد خاتم الأنبياء والرسل ، وهي لغة وُعدت بأن يحفظ الله كتاب دينها قال تعالى : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ (الحجر: ٩) ولا يُحفظ الذكر إلا بحفظ لغته كما سبقت الإشارة إلى ذلك ، فإن قام بذلك العرب كانوا أهلاً وستاراً لقدّر الله ذاك ، وإلا استبدل الله غيرهم ممن يقوم به طبقاً لسنة الاستبدال التي أشار إليها قول الحق ﷻ : ﴿...وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَلَكُمْ﴾ (محمد: من الآية ٣٨) وسننُ الله تمضي على البشر ، كما تمضي قوانينه على المادة قال تعالى : ﴿سُنَّةُ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (الأحزاب: ٦٢) وقال : ﴿...فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (فاطر: من الآية ٤٣).

٦. أن العربية قاومت على مدى تاريخها الطويل المشار إليه آنفاً وأثبتت وجودها لغة للأدب والفكر والعلم والدين . وقد جدّدت هذا في أيامنا تلك ، فأثبتت قدرتها على استيعاب العلوم الحديثة . يشهد لذلك ما قام به بعض العلماء العرب من اتخاذها لغة للعلوم الكونية ، فتمّ تدريس كثير منها في جامعات سوريا والعراق ومصر باللغة العربية ، وقد ظهرت كثير من الجمعيات العلمية تنادي بتعريب العلوم واتخاذ العربية لغة لها ، كجمعية تعريب العلوم التي رأسها لفترة طويلة أ.د. محمد يونس الحملاوي وجمعية المهندسين العرب ومؤتمرها الأخير الذي ينادي بالتدريب بالعربية على أعمال الحاسب الآلي واتخاذ اللغة العربية لغة حاسوبية .

(انظر : اللغة العربية بين الواقع المرصود والأمل المنشود ص ٤١)

هذا على سبيل الإجمال للعوامل التي تُرشح العربية لأن تكون عاملاً من عوامل الوحدة الثقافية العربية بل والإسلامية ، تلك الوحدة المرتقبة التي تمثل عاصماً يحمي خصوصيتنا وهويتنا من الذوبان في هويات الآخرين .

لكن بعض هذه العوامل المذكورة في حاجة إلى شيء من التفصيل والتوضيح ، وسأعرض للعوامل الثلاثة الأولى من تلك العوامل السابق ذكرها حتى نُوفي للعربية حقها في بيان تلك الأسباب المرشحة لها لأن نكون أهم عامل من عوامل الوحدة الثقافية بين العرب .

أولاً: استقرار الأنظمة اللغوية للعربية الفصحى يُرَشِّحُهَا لأن تكون عاملاً من عوامل الوحدة الثقافية بين العرب ، بل والمسلمين :-

لقد اهتمَّ العرب بالعربية منذ اللحظة الأولى لظهور اللحن فيها ، بوصفها الوعاء الذي يحملُ إلينا منهج الله مُمثلاً في القرآن الكريم وسنة رسوله الأمين - ﷺ - وما دار حول هذين الأصلين من علوم . لقد بدا ذلك الاهتمام في لمحات رواها لنا الأئمة تبرز لنا بداية هذا الاهتمام بالعربية .

فقد رُوي أن أول لحن وقع في العراق قولهم : هذه عصاتي ، والصواب : عصاي .
(انظر : تقويم اللسان ص ١٤١ وتصحيح التصحيح ص ٣٨٢)

كذلك ما رووه من قراءة أعرابي لقوله تعالى : ﴿وَأَذِّنْ مِنْ رَبِّكَ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ...﴾ (التوبة : من الآية ٣) قرأها بعطف " رسوله " على المشركين ، والصواب أنها بالرفع ، أي ورسوله برئ كذلك من المشركين .

لما وقع مثل ذلك هبَّ العلماء يدرسون العربية بغية الحفاظ عليها بوصفها الوعاء الناقل لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ والعلوم التي دارت حولهما ، فدرس هؤلاء العلماء اللغة العربية في جوانبها المختلفة ، درسوها على مستوى الصوت فكانت جهودهم في علم أصوات العربية . انظر إلى ما صنعه ابن جني مثلاً في كتابه : سر صناعة الإعراب ، وهو في حقيقته كتاب في علم أصوات العربية ، وإن ضمَّ إلى جانب ذلك جوانب علمية أخرى . ولقد كانت مؤلفات النحو ومطولاته تُولي هذا الجانب بالدراسة والعناية فتفرد له جزءاً منها .
(انظر إلى ما صنعه سيوييه في كتابه : الكتاب)

ولم يكن النحاة وحدهم في هذا الميدان ، فقد خصَّ القُرَّاء أصوات العربية بالدراسة المدققة الواعية التي وصلوا فيها إلى نتائج سبقوا بها عصرهم بمئات السنين ، انظر إلى جهودهم في دراسة الحركات في صورة ما يُعرَفُ بالمدَّ الفرعي وكيف أنهم أوجدوا لأنفسهم قياساً زمنياً يقيسون به طول الحركة فكانوا أكثر توفيقاً وأدق نتائج مما توصل إليه اللغويون .
(انظر : الفرق بالحركة بين المعاني المختلفة ص ٢٧٦ - ٢٨٠)

كلُّ ذلك أدَّى إلى استقرار النظام الصوتي للعربية الفصحى إلى حدٍّ كبير ، ويرجع الفضل في ذلك إلى ارتباط هذه اللغة بكتاب الله الخالد الذي حفَّز الهمم وأيقظ العقول للحفاظ على لغة هذا الكتاب .

وكما درس علماء العربية اللغة في جانبها الصوتي درسوها كذلك على مستوى الكلمة فكانت جهودهم في علم الصرف ، ذلك العلم الذي نشأ أولاً في كنف علم النحو ثم ما لبث أن استقل وتحول إلى علم له مادته المستقلة وموضوعاته المحددة .

مصدق ذلك يتضح من النظر فيما خلفه الأئمة كسيبويه في كتابه والمبرد في مقتضيه وابن السراج في أصوله ، وتصريف المازني وشرحه المسمى بالمنصف لابن جني وشافية ابن الحاجب وشرحها لرضي الدين الاسترابادي وألفية ابن مالك وشرحها المختلفة والتصريف العزي لابن جني وشرحه لابن يعيش ودقائق التصريف لابن عصفور الاشيلي إلى أن نصل إلى مؤلفات المحدثين في هذا الباب يقف على رأسها كتاب شذا العرف في فن الصرف للشيخ أحمد الحملاوي .

كما درسوا اللغة على مستوى التركيب فكانت جهودهم في علم النحو ، وكان كتاب سيبويه أول ما وصل إلينا من تلك الجهود التي ضاع كثير من بداياتها . وما زال التأليف في علم النحو ينمو ويتطور فتارة تؤلف المختصرات ويتوالى شرحها كالمفصل للزمخشري وشرحه لابن يعيش وكالكافية في علم النحو لابن الحاجب وشرحها لرضي الدين الاسترابادي وتسهيل الفوائد لابن مالك وشرحها المختلفة وكانت الحواشي على الشروح جهداً من تلك الجهود الموجهة إلى علم تركيب العربية . كحاشية الصبان على الأشموني وحاشية الشيخ الخضري على شرح ابن عقيل الخ .

ولقد كان للعرب جهود في التطبيق على نصوص العربية من الناحية التركيبية حظي القرآن الكريم بكوكبة منها : معاني القرآن للفراء وإعراب القرآن الكريم المنسوب إلى الزجاج ، والتبيان في إعراب القرآن لأبي البقاء العكبري والبيان في غريب إعراب القرآن لابن الأنباري ومشكل إعراب القرآن لمكي بن أبي طالب القيسي . والبحر المحيط لأبي حيان الأندلسي والفتوحات الإلهية الشهير بحاشية الجمل على الجلالين والدر المصون للسمين الحلبي .

كذلك كانت كتب تخريج القراءات القرآنية ضرباً من ضروب التأليف اللغوي الذي توجهت العناية فيه إلى الناحية التركيبية كذلك كالحجة لأبي علي الفارسي والحجة في القراءات السبع للإمام ابن خالويه والكشف عن وجوه القراءات السبع لمكي بن أبي طالب القيسي وحجة القراءات للإمام أبي زرعة عبد الرحمن ابن زنجلة والمحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها لأبي الفتح عثمان بن جني .

ولقد حظي الحديث الشريف كذلك بشيء من هذا الجهد كإعراب الحديث النبوي لأبي البقاء العكبري وشواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح لابن مالك .

كما توجه مثل هذا الجهد إلى دواوين الشعراء من ذلك على سبيل المثال التبيان في شرح الديوان ، وهو شرح لديوان المتنبي وضعه أبو البقاء العكبري .

ولقد خرجت العربية من كل ذلك بثروة هائلة كان لها أكبر الأثر في استقرار نظامها الصرفي والنحوي استقراراً جعلها إلى الآن لغة للكتابة والتواصل بين بلاد العرب ، يتيح لك وأنت ابن هذا العصر أن تقرأ وتفهم نصوص العربية التي مضى عليها أكثر من ألف وأربعمائة عام . وهو حظ لم يكن ليتوفر إلا للغة ارتبطت بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ هذان هما الأصلان اللذان تلتقي حولهما القلوب وتتوق إليهما النفوس .

وكما درس علماء العربية اللغة في صوتها وصرفها وتركيبها درسوها كذلك على المستوى الدلالي ، فكانت جهودهم في وضع المعاجم المختلفة . تلك المعاجم التي بدأت بوضع الرسائل اللغوية المفردة ثم تطورت إلى وضع المعاجم المختلفة من حيث المنهج المتبع في العرض لمفردات اللغة .

فمها معاجم عرضت للمفردات بحسب المعاني ، وتُعرفُ بمعاجم الترتيب الموضوعي كالغريب المصنف لأبي عبيد القاسم بن سلام المتوفى سنة ٢٢٤هـ ، والألفاظ الكتابية لعبد الرحمن بن عيسى الهمداني وجواهر الألفاظ لقدامة بن جعفر ومتخير الألفاظ لأحمد بن فارس وفقه اللغة وسر العربية للثعالبي والمخصص في اللغة لابن سيده الأندلسي المتوفى عام ٤٥٨هـ . (انظر : فصول في فقه العربية ص ٢٥٩-٢٦٥)

ولقد تباينت طريقة المؤلفين للمعاجم في العربية سوى ذلك الصنف السابق ، فمنها ما اعتمد النظام الصوتي مدخلاً له إلى ترتيب مفردات العربية كالعين للخليل بن أحمد ، وقد أثار ترتيب كتاب العين ، ذلك الترتيب الصوتي ، في تصنيف المعاجم العربية ، لعدة قرون بعد الخليل بن أحمد فقد أثار في البارع لأبي على القالي وتهذيب اللغة للأزهري والمحكم لابن سدره والمحيط لابن عياد إلى غير ذلك ممن تأثر بطريقة الخليل في العين .

(انظر : فصول في فقه العربية ص ٢٦٧-٢٧٠)

ومن هنا ما اتبع الترتيب على حروف الهجاء جاعلاً الأصل الأخير باباً ثم الأصل الأول فصلاً مع ما يليه كالقاموس المحيط للفيروز ابادي ولسان العرب لابن منظور والصاح

للجوهري وقد عُرِفَت هذه المدرسة بمدرسة القافية في التأليف المعجمي عند العرب . وقد مزج بعض المؤلفين بين نظام القافية وشيء من نظام العين وشيء جديد هو نظام الأبنية على ما نجده في معجم ديوان الأدب في بيان لغة العرب للفارابي .

(انظر : فصول في فقه العربية ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥)

ومنها ما جعل الأصل الأول باباً والأصل الثاني فصلاً مع ما يثلثهما كأساس البلاغة للزمخشري والمصباح المنير للفيومي ومختار الصحاح للرازي .

(انظر : فصول في فقه العربية ص ٢٢٩ ، ٢٣٠)

ولقد حظيت المكتبة العربية بثروة هائلة عرضت لتفسير النصوص وشروحها ، مما يثّل ثروة دلالية لا يُستهانُ بها ، تعكس اهتمام أهل العربية بتقديم نصوصها ، من ذلك تلك التفسيرات التي عرضت لغريب القرآن كتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة وغريب الحديث كالفائق في غريب الحديث للزمخشري أما دواوين الشعر فقد حظيت بمجهود كبير كشرح ديوان المتنبي لأبي البقاء العكبري إضافة إلى شروح المختارات الشعرية كالمفضليات وشروح ديوان الحماسة .

نعم إن الناظر في معاجم العربية يشعر أنها ينقصها أحياناً شيء من الترتيب الدقيق والعرض لتاريخ تطور دلالة اللفظ ، على نحو ما نجده في بعض معاجم اللغات الأوروبية .

والأمل معقود في أن تتضافر الجهود لإكمال إخراج المعجم الكبير الذي بدأه مجمع اللغة العربية بالقاهرة ليسدّ هذه الثغرة ، ويفتح أمام الباحثين الباب لرؤية تاريخية لتطور معنى اللفظ ودلالته .

لقد كان للقرآن الكريم أكبر الأثر في نشوء هذا اللون من التأليف ، فقد مثّل صنيع ابن عباس النواة الأولى لنشأة التأليف المعجمي وهو يُفسّر غريب القرآن مستعيناً على ذلك بالشعر ، فهو ديوان العرب كما كان يطلق عليه .

(انظر : فصول في فقه العربية ص ١٠٩-١١١)

والجانب الدلالي في اللغة العربية يتميز عن غيره في اللغات الأخرى بشيء من الاستقرار . ولا ينفي ذلك وقوع شيء من التطور والتغير في دلالة ألفاظها ، لكن علماء العربية وقفوا لذلك منهين على ما يقع من تطور دلالي . يشهد لذلك ما جاء من هذا الباب في كتب لحن العامة والخاصة ولكن التغير الدلالي مع كل ذلك يقع في بعض جوانبه في مجال

المسموح به في العربية . فالمعاني مطروحة أمام الشعراء والأدباء والكتاب يدعون فيها أيما إبداع ، ولم يعبههم على ذلك أحدٌ من علماء اللغة أو البلاغة العربية ، إلا مَنْ أقدم على استعارة فاحشة أو مجاز مُوغل في الغرابة أو كناية بعيدة عن المألوف . بل إن علماء العربية كانوا يُعجبون بإبداعات المولدين ، كما أعجب ابن جني بقول المتنبي فيما ساقه على دلالة لسان الحال في قوله :

(انظر : دراسات وتعليقات في اللغة ص ٢١٤ ، ٢١٥ والبيت في الخصائص ج ١ / ٢٤)

لو تعقلُ الشجرَ التي قابلتها مَدَّتْ مُحِيَّةً إِلَيْكَ الْأَغْصَنَا

إضافة إلى ما سبق نجد أن ارتباط اللغة العربية بالقرآن الكريم وقراءاته والحديث الشريف ورواياته قد ساهم إلى حد كبير في استقرار الأنظمة اللغوية للعربية الفصحى ، فأتاح لها نقلاً شفوياً عن رسول الله عن صحابته الكرام عن التابعين وتابعيهم بإحسان إلى يومنا هذا ، وهو ظرف لم يتوفر للغة أخرى على وجه الأرض .

هذا الظرف هو الذي يجعلنا لا نقيس العربية الفصحى بما يحدث في غيرها من اللغات الحية المعاصرة ، فإن أقصى عمر هذه اللغات لا يتعدى قرنين من الزمان ، فهي دائمة التطور والتغير وعرضة للتفاعل مع اللغات المجاورة ، تؤثر فيها وتتأثر بها دون حرج لأنها لم ترتبط في فترة من فترات حياتها بكتاب مقدس كما وقع ذلك للعربية الفصحى .

(انظر : دراسات وتعليقات في اللغة ص ٢٠٨ ، ٢٠٩) .

ثانياً : أنَّ اللغة العربية تمتلك من وسائل تجديد نفسها ما يُرشِّحها لأن تكون من أهم عوامل الوحدة الثقافية بين العرب :

إن العربية تملك من الوسائل ما يمكِّنها من تجديد نفسها ويجعلها قادرة على الوفاء بما يُطلب منها تعبيراً عن الإنسان والكون وما يتوصل إليه البشر من مستحدثات وعلوم كونية . وتتمثل أهم تلك الوسائل فيما يلي :

(١) الاشتقاق :

عرّفه الأستاذ عبد الله أمين بأنه " أخذ كلمة من كلمة أو أكثر مع تناسب بين المأخوذ والمأخوذ منه في اللفظ والمعنى جميعاً . (الاشتقاق ، عبد الله أمين ص ١)

وأهم صور الاشتقاق التي تمثل صورة من صور قدرة هذه اللغة على تفريغ المعاني وتلوينها " الاشتقاق الصرفي " أو الاشتقاق الصغير ، كما يحلو لبعضهم أن يُسميه .

(انظر : الأبنية الصرفية في ديوان الشاعر إسماعيل صبري باشا ص ١٢٥ ، ١٢٦)

ويعنون به : أخذ صيغة من أخرى مع اتفاقهما معنى ومادة أصلية وهيئة تركيب لها ،
لِيُذَكَّرَ بالثانية على معنى الأصل بزيادة مفيدة لأجلها اختلفاً حروفاً أو هيئة كضارب من
ضرب وحذر من حذر . (المزهرج ١/٣٤٦)

وهذا النوع من الاشتقاق يُمكن صاحبه من تلوين المعاني والتعبير عنها بصيغة اشتقاقية
تواتر عن العرب تأديتها هذا المعنى . ذلك من " ضَرَبَ " أن تأتي بصيغ المضارع والأمر :
يضرب واضرب ، واسم الفاعل ضارب ، واسم المفعول : مضروب ، وصيغة المبالغة
على نحو ضَرَأَب ومضراب وضَرُوب ، واسم الزمان والمكان والمصدر الميمي . ولك أن
تزيد في الفعل وأن تجعله مبنياً للمعلوم أو للمجهول ، إلى غير ذلك من صور الاشتقاق
الصرفي ، ووسائل تلوين المعنى طبقاً لتلك الصور .

(٢) النحت :

يسميه بعض علماء اللغة العربية بالاشتقاق " الكُبار " وهو " أخذ كلمة من كلمتين
أو أكثر مع المناسبة بين المأخوذ والمأخوذ منه في اللفظ والمعنى معاً ، بأن تعتمد إلى كلمتين أو
أكثر فتسقط من كل منها أو من بعضها حرفاً أو أكثر ، وتضم ما بقي من أحرف كل كلمة
إلى الأخرى ، وتؤلف منها جميعاً كلمة واحدة ، فيها بعض أحرف الكلمتين أو الأكثر وما
تدلان عليه من معان " .

(انظر : الأبنية الصرفية ص ١٣٢ والتعريف المذكور من كتاب الاشتقاق للأستاذ عبد الله أمين ص ٣٩١ ،
وانظر تعريفه كذلك في : فصول في فقه العربية ص ٣٠١ والاشتقاق د . فؤاد حنا ترزي ص ١٧ ومعجم
مقاييس اللغة ١/ ٣٢٨ ، ٣٢٩ والصاحبي ص ٤٦١ وفقه اللغة د . وافي ص ١٨٦ ومن أسرار اللغة د .
أنيس ص ٨٦ واللغة والنحو بين القديم والحديث ص ٢٥٧)

والنحت بأقسامه الأربعة يُمثل صورة من صور قدرة اللغة العربية على الشراء اللفظي
وتوليد الألفاظ وتركيبها يستوي في ذلك أن يكون النحت فعلياً أو اسمياً أو وصفيّاً أو نسبياً .
(انظر في أقسام النحت : فصول في فقه العربية ص ٣٠٢ والاشتقاق د . فؤاد حنا ص ٣٥٨ والاشتقاق
والتعريب ص ١٣ ، ١٤ ، وانظر الأمثلة التي تردُّ بعدُ في : المزهر ١/ ٤٨٢ - ٤٨٥ والأبنية الصرفية في
ديوان الشاعر إسماعيل صبري باشا ص ١٣٢ - ١٣٣)

فأما النحت الفعلي فيكون بأن تنحت من الجملة فعلاً يدلُّ عليها ويحدّد مضمونها
كقولك : بسمل الرجل ، أي قال : بسم الله الرحمن الرحيم ، ودمعز الرجل ، أي قال :
أدام الله عزك .

وأما النحت الاسمي فيكون بأن تنحت من كلمتين اسماً نحو " جُلُود " من " جمد " و " جلد " .

والنحت الوصفي يكون بأن تنحت من كلمتين كلمة واحدة للدلالة على صفة بمعناها أو أشد منه ، تقول : هذا رجلٌ ضَبَطَ أَي : شديد ، من الضبط والصبر . وتقول : هذه امرأةٌ صَهْصَلَتْ ، أي : عجوز صَخَّابة من الصَّهيل والصَّلَق .

وأما النحت النسبي فهو ما يُنحت نسبة إلى علمين ، نحو : رجل طبرخزي نسبة إلى طبرستان وخوارزم ، وعبقيسي ، نسبة إلى عبد القيس ، ودرعمي ، نسبة إلى دار العلوم .

والنحت إن أحسن استعماله يُمكن أن يُثري اللغة ويزيد في ألفاظها وذلك " حين تدعو الحاجة المُلحَّة إليه ، ولا سيما حين يجري على نسق من الأمثلة القديمة ، فلا بأس من أن يُقال : درعمي ، نسبة إلى دار العلوم ، ولا بأس من أن يُقال : أنفمي للصوت الذي يتخذ مجراه من الأنف والفم معاً " . (من أسرار اللغة ص ٩١ ، وانظر الأبنية الصرفية ص ١٣٣)

ولا شك أن النحت يرفع الحرج كثيراً عن اللغة العربية في حاضرها ، إذ إن الصلة المحتومة بالعلوم الحديثة تُوجب علينا إذا أردنا أن نحافظ على لغتنا أن نجد حلاً للألفاظ والاصطلاحات العلمية التي كثرت إلى حد جعل النحت واحداً من حلولها في هذه الأيام . فقد " رأى رجال الطب والصيدلة والعلوم الكيماوية والحيوانية والنباتية وغيرها أن إباحتها - أي إباحة النحت - وسيلة من خير الوسائل التي تساعد على ترجمة المصطلحات التي يغلب عليها عند الفرنجة التركيب من كلمتين ، متمازتين مختصرتين ، أو أكثر على طريقة تُشبه النحت العربي . فلو تُرجمت الكلمتان أو الكلمات ترجمة حرفية بغير اختصار لنشأ عن ذلك اصطلاح عربي طويل ، مركب من كلمتين ثقيلتين أو أكثر . أما تناولها بالترجمة أولاً ثم بالنحت على الطريقة العربية السالفة - فإنه يُوصَّل إلى اصطلاح عربي خفيف مقبول " . (اللغة والنحو بين القديم والحديث ص ٢٥٩)

وقد سبق ابن فارس عصره وهو السلفي المتشدد للعربية حين جعل النحت مذهباً من مذاهب العرب في كلامها لجنس من الاختصار ، فأباحه وتوسَّع فيه إلى حد كبير . (انظر : صاحب ص ٤٦١ ومعجم مقاييس اللغة ١/ ٣٢٨ ، ٣٢٩)

(٣) التعريب :

إذا كنّا قد رأينا أنّ الاشتقاق والنحت من وسائل العربية لتنمية الثروة اللفظية ، فإنّ التعريب يُعدُّ وسيلة فاعلة لتحقيق هذا الهدف كذلك ، ولحل مشكلة ألفاظ العلوم ومستحدثات الحضارة .

لقد احتكّت العربية بغيرها من لغات الشعوب المجاورة فأثّرت وتأثّرت . وكان من ذلك أنّ انتقل إلى العربية الكثير من الألفاظ الوافدة من اللغات الأخرى . ولقد كانت عبقرية هذه اللغة تكمن في هضم هذه الألفاظ واستيعابها وقولبتها طبقاً للأبنية العربية ، بإجراء شيء من التغيير والتعديل في أصواتها أو بنيتها أو فيهما معاً لتصبح على صورة الألفاظ العربية أو على أقرب صورة لها ، والتعريب على ذلك يعني أنّ هذه " الكلمات المستعارة في العربية لم تبق على حالها تماماً كما كانت في لغاتها ، وإنّما حدث فيها أنّ طوّعها العرب لمنهج لغتهم في أصواتها وبنيتها وما شاكل ذلك " .

(فصول في فقه العربية ص ٣٥٩)

ولقد وقف سلف هذه الأمة من التعريب مواقف متباينة (انظر : فصول في فقه العربية ص ٣٦٠ ، ٣٦١) : منهم من قال به كعبد الله بن عباس ومجاهد وعكرمة ، فقد روي أنّ في القرآن أحرفاً من غير العربية ، من نحو : اليم والطور وأباريق وإستبرق وغير ذلك .

ومنهم من أنكر وقوع المعرب في كتاب الله كابي عبيدة معمر بن المثنى ؛ فقد ذهب إلى أنّ من قال بأنّ في القرآن لساناً سوى العربية فقد أعظم على الله القول .

ومنهم من وازن بين القولين السابقين كأبي عبيد القاسم بن سلام ، فقد رأى صواب قول كل من الرأيين " ذلك أنّ هذه الحروف بغير لسان العرب في الأصل ، فقال أولئك على الأصل ، ثم لفظت به العرب بألسنتها ، فعربّته ، فصار عربياً بتعريبها إياه ، فهي عربية في الحال ، أعجمية الأصل " . (فصول في فقه العربية ص ٣٦٠ ، ٣٦١)

والناظر في كتاب " المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم " للجواليقي يستطيع أن يدرك قدرة اللغة العربية على الاستفادة من اللغات الأخرى بالاقتراس من ألفاظها ومحاولة سبك وصياغة تلك الألفاظ في قوالب عربية بشيء من التغيير ، تجريبه على تلك الألفاظ ، وتلك قدرة كامنة في العربية تُعدُّ بالوفاء - إلى جانب قدراتها الأخرى - بمتطلبات العصر وما تُمليه مستحدثاته .

ولقد كان للعرب في الوقت الحاضر جهوداً ترمي إلى تيسير التعريب وتقنيته ، حتى يمكن استثماره في زيادة الثروة اللغوية كضرورة علمية وعملية تواجهها اللغة العربية في مواجهة ألفاظ العلوم ومستحدثات الحضارة باحتكاكنا بالغرب وحضارته وعلومه ، من ذلك : (انظر : العربية لغة العلوم والتقنية ص ٣٣٠ - ٣٣٣) انعقاد ندوة توحيد منهجيات وضع المصطلحات العلمية الجديدة بمدينة الرباط بإشراف مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي ، في فبراير عام ١٩٨٠ م . وقد أقرت هذه الندوة مجموعة من المبادئ والاقتراحات ، تهدف إلى بناء منهجية موحدة بين العرب لعملية التعريب ، وتعدُّ بداية جادة لإيجاد موقف موحد من تلك القضية .

ولقد خطت الجامعات العربية في القاهرة وبغداد ودمشق خطوات طيبة على هذا الطريق ، لكن تلك الجهود تحتاج إلى عمل مبكر قبل أن يشيع المصطلح أو الاسم على ألسنة الناس ، أما جهود هذه الجامعات - مع أهميتها - فإنها عندما تأتي بعد شيوع اللفظ الأجنبي على ألسنة الناس ، فإنها لا تلقى قبولاً ولا تجد رواجاً في استعمالها في دنيا الناس .

(انظر : فصول في فقه العربية ص ٣٦٨)

٤) تدخيل الألفاظ :

(انظر : العربية لغة العلوم والتقنية ص ٣٣٥ وما بعدها)

لاحظ أستاذنا أ. د. عبد الصبور شاهين أن بعض الألفاظ الواردة إلينا تقبلها اللغة العربية دون أن تسمها بأدنى تغيير ، وقد رمز لها المعجم الوسيط بالرمز (د) . وقد لاحظ أن المعجم بذلك قد ضمَّ عدداً كبيراً من الألفاظ لمسميات لا علاقة لها بجذور العربية ، فوضع أستاذنا مصطلح " تدخيل الألفاظ " لها ، على هذا النحو ، في مقابل " تعريب الألفاظ " .

وقد ضرب لتلك الألفاظ الدخيلة مجموعة كبيرة من الأمثلة عدّها مواليد غريبة في أرض غريبة وضع لها مكتشفوها أسماءها ، والأسماء لا تتغير من لغة إلى لغة من ذلك :

اردواز : حجر صلصال .

ارغول : مزمار ذو قصبتين .

أطلس : مجموعة مصورات جغرافية .

الماس : حجر كريم ، هو أنفس الأحجار .

بنزين : أحد مشتقات البترول .

بنك : مصرف .

تلفون : الهاتف .

فيروس : كائنات دقيقة لا تُرى بالمجهر العادي تحدث بعض الأمراض .

ومع أن أستاذنا أ.د. عبد الصبور شاهين هو صاحب مصطلح " تدخيل الألفاظ " وقد بين أن الدخيل قد كثر لاحتكاكنا بالحضارة الحديثة وثمارها ، لكنه يرى أن التدخيل وإن كان أيسر الوسائل لاستعمال اللفظ الجديد ، لكنه أشبه بالعملة الرديئة التي تطرد العملة الجيدة . والعملة الجيدة هنا هي المقابل الأصيل عند الترجمة ، أو التعريب عند تعذر الترجمة ، واستسهال هذا الطريق يُعدُّ آفة يجب التصدي لها ومواجهتها حتى نتلافى آثارها المخربة في كيان اللغة العربية .
(انظر : العربية لغة العلوم والتقنية ص ٣٣٩)

(٥) الجذور اللغوية المهمة ثروة العربية المذهرة:

أثار الخليل - رحمه الله - الأذهان ونَبَّهها إلى أن هناك جذوراً لغوية مستعملة وأخرى مهملة لم يستعملها العرب ، عندما أخذ يقلب المواد اللغوية بطريقة تساعد على العرض لمفردات اللغة في معجم العين .

(انظر : معجم كتاب العين ص ٢٨ وكتاب العين ص ٤٥ ، ٤٦ وفصول في فقه العربية ص ٢٦٨ ، ٢٦٩)

فالثنائي له صورتان مثل : ع ق / ق ع . وأما الثلاثي ففيه ستة تقاليب على نحو ما نجد في " رجع " : رج ع / رج ج / ع ج ر / ع رج / ج ع ر / ج ر ع

وللرباعي أربعة وعشرون تقليباً ، وللخماسي مائة وعشرون تقليباً ، ومن الملاحظ أن الخليل يُنبه على المستعمل من تقاليب الجذر الذي يعرض له ، ومعنى ذلك أن ما لم يذكره من التقاليب الممكنة لهذا الجذر فليس بمستعمل ، وهو قدراً لا يُستهان به يُمثل صورة من صور قدرة هذه اللغة على ابتداع الألفاظ وابتكارها .

وإنه لمن الممكن اليوم أن تستثمر هذه الجذور المهمة في تعليق بعض المعاني التي تجدُّ علينا على تلك الجذور ، هذه المعاني التي تجدُّ نتيجة التقدم العلمي المتواصل الذي يرمينا كل يوم بكم جديد من الأسماء والمعاني . وذلك إن أحسن استثماره يُمثل صورة من صور

قدرة هذه اللغة على استيعاب مستحدثات العصر والاستجابة لمطالباته بتقديم جذور لغوية تُتخذُ كمادة أولية لبناء ما نحتاجُ إليه من مفردات .

(٦) الترجمة:

تمثّل قدرة اللغة العربية على استيعاب المعاني التي تؤديها نصوص لغات أخرى بنقلها إلى العربية - تمثّل صورة من صور قدرة هذه اللغة على مجازاة الظروف والأحوال التي تمرُّ بها العربية في احتكاكها بغيرها من اللغات .

ولقد امتحنت العربية في هذا الباب مرتين ، أولاها يوم أن انفتح العرب على حضارة الفرس والروم ، وتمّ للعربية النجاح في تلك المرحلة فترجم إليها ما احتاجه العرب من علوم اللغات الأخرى ثم ما لبثت أن هضمت هذه المترجمات وأحسنّت تمثيلها وأضافت إليها من قرائح أبنائها وعلمائها ما جعلها معبراً حضارياً إلى أوروبا لما أنتجته الحضارة الإسلامية على مدى تاريخها الطويل .

وهي اليوم تُمتَحَن مرة أخرى بعد أن تقدم غيرنا وتقهقرنا فصارت إليهم ريادة العلوم ، وهي بإذن الله - قادرة على النجاح كالمرة الأولى ، يشهد للعربية على هذا النجاح قدرتها على استيعاب كثير من العلوم والفنون التي ترجم إلى العربية بعض مصنفات الأوربيين فيها .

وهذه قضية لا تخصُّ العرب وحدهم ولكنها تخصُّ قطاعاً كبيراً من البشر ، إن الترجمة إلى اللغة القومية كانت سبيل الصين واليابان إلى نهضة علمية حديثة ، لأنهم صدقوا فيما شرعوا فهل لنا فيهم أسوة اليوم كما كان لنا في سلفنا الصالح بالأمس البعيد عندما ترجموا علوم الأوائل وهضموها وأحسنوا تمثيلها ؟!

ثالثاً : أن العربية الفصحى تؤدي الوظائف التي تؤديها أية لغة في حياة أي تجمع بشري .
يتكلم بها :

عرّف ابن جني اللغة بأنها " أصوات يُعبّر بها كل قوم عن أغراضهم " (الخصائص ٣٣ / ١) وتعريف ابن جني هذا يشير إلى أن اللغة بنية صوتية ، تتنوع بحسب المجتمعات والأقوام ولها وظائف تؤديها في حياة المتكلمين بها ، وهو عين ما تركّز عليه التعريفات الحديثة للغة . ويهمننا هنا أن العربية بوصفها لغة فإنها تؤدي في حياة المتحدثين بها نفس الوظائف التي تؤديها أية لغة في حياة أي تجمع بشري يتكلم بتلك اللغة . وقد أثبتت العربية

قدرتها على الوفاء بهذه الوظائف على مدى ستة عشر قرناً على الأقل من الزمان وما زالت قادرة على الوفاء بها .

وتتلخص هذه الوظائف فيما يلي: (انظر : اللغة العربية بين الواقع المرصود والأمل المنشود ص ٤٣٩)

(١) أول هذه الوظائف: أن اللغة وسيلة التواصل والتفاهم والإبلاغ بين أفراد المجتمع الذي يتكلم بها فاللغة وسيلة الفهم والإفهام والتواصل بين أفراد المجتمع الذين يتكلمونها . والعربية الفصحى - عند صدق النية - قادرة على القيام بهذه الوظيفة على أحسن وجه . خذ مثلاً على ذلك قدرة العامة وأنصاف المتعلمين والمتعلمين على فهم نص من نصوصها عمره الآن أكثر من ألف وأربعمائة عام هو القرآن فإنه عندما يُتلى يأخذ كلُّ منه على قدر استعدادده ، فإذا ما قارنت ذلك بنصٍّ لم يمض عليه أكثر من قرنين بكثير وليكن أدب شكسبير فإنه الآن في نظر الإنجليزي نصٌّ صعبٌ معقدٌ إن لم يكن غريباً غربة تامة وقد صدق الله إذ قال : ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ (القمر: ١٧) .

(٢) ثاني هذه الوظائف: أن اللغة وسيلة الإنسان في التفكير ، فالصلة بين اللغة والتفكير صلة قوية لا يمكن الفصل بينهما حتى إنه لا يتصور أن يكون هناك تفكير بغير اللغة . (انظر : اللغة لفندريس ص ١١ ومن أسس علم اللغة د . حبلى ص ٦٤)

والعربية لا تقلُّ في ذلك عن أشهر لغات الدنيا ، فقد كانت وما تزال وسيلة التفكير عند علماء هذه الأمة وعامتها في عصورها الزاهرة تلك العصور التي خلّفت للبشرية ما لا حصر له من المؤلفات في شتى فروع المعرفة والعلم ، مثلت الأساس الذي بني عليه الغرب حضارتهم الراهنة .

(٣) ثالث هذه الوظائف: أن اللغة من أهم وسائل البشر في تسجيل المعارف الإنسانية يستوي في ذلك ما كان متصلاً بالإنسان ذاته وما كان متصلاً بالكون .

ولقد ضربت العربية مثلاً رائعاً في قدرتها على استيعاب العلوم عندما احتك العرب بالحضارات المجاورة لهم في الشرق والغرب ، وأثبتت قدرتها على أن تكون لغة علمية استوعبت ما نُقل إليها وما أنتجته قرائح العلماء في ظل الحضارة الإسلامية في الطب والفلك والرياضيات والحساب والكيمياء والنبات والأدوية والفيزياء كما كانت وسيلة العرب كذلك في تسجيل التاريخ والأدب وعلوم الدين .

ولقد أثبتت قدرتها اليوم كذلك على أن تكون لغة العلم ، فبها يتم التدريس والتأليف لكثير من العلوم الكونية في جامعات سوريا والعراق ومصر ، وهو مؤشر جد خطير يثبت قدرة هذه اللغة على الوفاء بمتطلبات العصر .

(٤) رابع هذه الوظائف أن اللغة وسيلة من وسائل تنمية المهارات الأدبية واللغوية عند المهويين من المتحدثين بها . والناظر في النتاج الأدبي واللغوي لهذه اللغة يجد كما لا حصر له من هذا النتاج لم يتوفر لأية لغة على وجه الأرض . وما تزال إلى يومنا هذا قادرة على أن تكون وعاء المهويين ووسيلتهم إلى نتاج أدبي ولغوي متنوع كما هو الواقع في هذه الأيام .

(٥) خامس هذه الوظائف أن اللغة تؤدي إلى ضرب من التوافق الاجتماعي بما تمدُّ به المتحدث من تعابير جاهزة لكل مناسبة . فلكل مقام مقال كما يقولون ، فللعزاء ومواقف الشدة تعابير تناسبها من نحو : البقاء لله ، ولا بأس عليك . ولمواقف الفرح والسرور تعابير تغايرها وتناسب المقام من نحو قولهم حج مبرور لمن قدم من الحج ، وقولهم : في العرس : العاقبة عندكم أو بارك الله لكما وبارك عليكما وجمع بينكما في خير ، إلى غير ذلك من التعابير التي تمكن الإنسان من نوع من التوافق الاجتماعي والتآلف بينه وبين أفراد مجتمعه .

(٦) سادس هذه الوظائف : أن اللغة تُعدُّ وسيلة من وسائل إطلاعنا على النسيج النفسي والعقلي للمتكلم ، فاللغة نسيج ينتجه المتحدث بها ، ومن خلال نسيجه ذلك يمكننا الوقوف على جوانب نفسية وعقلية لذلك المتكلم تنعكس على استعماله للغة في أصواتها وأبنيته وتراكيبها ودلالات مفرداتها .

(٧) سابع هذه الوظائف : أن اللغة العربية وسيلة من وسائل الاستفادة من التراث الضخم الذي سجّل بها في ظل الحضارة الإسلامية كما أنها كذلك هي المدخل الطبيعي لفهم منهج الإسلام فهماً صحيحاً بفهم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وما دار حول هذين الأصلين من علوم .

وهناك معادلة ينبغي التنبيه عليها إذ كلما ارتقى مستوى المتحدث باللغة كان فهمه أقرب إلى الصواب منه إلى الخطأ وكلما تدنّى مستواه في لغته كان فهمه أقرب إلى الخطأ منه إلى الصواب . وإذا كانت العربية هي المدخل الطبيعي لفهم منهج الله تعالى للبشرية ولفهم

ذلك النتاج الضخم الذي كُتب بها فإن الواجب علينا أن نُقبل عليها صوتاً لها وتمدكنا منها لتكون وسيلة طيعة في أيدينا إلى فهم صائب مستقيم لنصوص العربية الفصحى ، وعلى رأسها كتاب الله وسنة رسوله - ﷺ - .

والسؤال الآن : ما موقف كل تكتل وتجمع بشري من لغته وما موقفنا نحن من ذلك؟

إن كل تجمع بشري ينظر إلى لغته على أنها جزء من ذاته ، ولذلك فهم يؤولونها من أشكال الرعاية والعناية ما يكفل لها ولهم أن تقوم بوظائفها في حياتهم خير قيام . فاللغة في نظرهم تحقيق للذات الإنسانية ، ومن هنا فإن الواحد منهم لا يرضى بلغته بديلاً . ذلك موقف كل تجمع بشري تجاه لغته .

ونحن العرب لسنا أقل بشرية من غيرنا فضلاً عن أن اللغة العربية الفصحى تقوم في حياتنا إضافة إلى ما سبق بيانه من وظائفها - بدور خاص فهي وسيلتنا إلى الفهم الصحيح الصائب لمنهج الله ولما سُجِّل بهذه اللغة في ظل الحضارة الإسلامية على مدى أربعة عشر قرناً من الزمان ، إن لم يكن لمدى أطول من ذلك .

إن العربية الفصحى بهذه المثابة لغة قومية تلعب دوراً هاماً في توحيد العرب ومن هنا وجب الاهتمام بها والاعتزاز بها " فكل أمة تعتز بلغتها ، وتريد لها الحياة ، . . إن العلاقة بين اللغة وبين اعتزاز الجماعة بقوميتها وتثبيت هذه القومية وإحيائها علاقة خطيرة الشأن حتى إنه لمن الممكن بعث لغة طال موتها ، فإسرائيل في العصر الحاضر قد رأت أن من عوامل تجمع اليهود مختلفي الألسنة بعث اللغة العبرية " .

(اللغة والمجتمع ، رأي ومنهج د. محمود السمران ص ٤٤ ، ٤٥ ، وانظر اللغة العربية والصحة العلمية ص ٩٩ - ١٠٠)

لقد تم بعث العبرية من مرقدها وأخرجوها من قبرها لتكون لغة الحياة والعلم والتعليم ، وما فعلوا ذلك إلا لشعورهم بخطورة اللغة كعامل من عوامل الوحدة الثقافية بل والوحدة الشاملة بين طوائف اليهود الذين قدموا من العالم أجمع بلغات مختلفة إلى وطن مغتصب أصحابه الفلسطينيين والعرب والمسلمون .

وليس بعث اللغة العبرية إلى الحياة من جديد عملاً مقصوداً على اليهود أو سمة لهم ، بل إن هناك شعوباً كثيرة لها تجارب في الاعتراف بلغتها وجعلها لغة الحياة والعلم في العصر الحديث شعوراً منهم بأن اللغة عنوان الهوية وعامل مهم في ترابط أبناء الشعب الواحد ويكفي هنا أن نشير إلى تجارب بعض الشعوب في هذا الصدد (انظر : اللغة العربية والصحة

العلمية الحديثة ص ٩٧ - ٩٩) كاليابان فقد استفادوا أولاً من النتاج العلمي الحديث في أوروبا وأمريكا ثم جعلوا اللغة اليابانية هي اللغة المستعملة في شتى العلوم ومختلف المجالات . ولا يقلُّ عن ذلك ما فعله الصينيون رغم صعوبة لغتهم ، فهي تحتاج إلى إتقان أكثر من ثلاثة آلاف مقطع صوتي ، حتى يتعامل الواحد بها بحرية واقتدار ، فحوّلوها مع هذه الصعوبة إلى لغة العلوم والتقنية . وإنه من هذا الباب كذلك ما فعلته فرنسا يوم أن كانت العلوم فيها تُدرّس بالإنجليزية فبقرار " فرنسة العلوم " صارت الفرنسية لغة العلم والحياة بل ولغة عالمية لها تواجدٌ خارج حدود فرنسا ، وما تجربة فيتنام من ذلك بعيد . لقد استطاعوا أن يحوّلوا اللغة الفيتنامية إلى لغة للعلوم بعد أن كانت تدرس بالفرنسية في بلادهم .

فهل آن لنا أن نُدرك ما أدركه غيرنا فأنزلوا لغتهم المنزلة اللائقة بها ، فستمسك بها رباطاً يجمع العرب من الخليج إلى المحيط وقد صدق أ. د. عوض القوزي إذ عبّر عن ذلك فقال : " إن اللغة هي أقوى موحّد بين الأمم ، كما هي أوضح الظواهر الدالة على هوية الفرد والأمة ، فالشعوب الناطقة بالعربية ، أو الأخرى الناطقة بالصينية أو الهندية أو غيرها من اللغات ، إنما اكتسبت هويتها الخاصة لما لها من لغات حملت آدابها وتراثها وتاريخها ورسالتها الكونية . فهل أدرك العرب أن عربيتهم هي أسُّ هويتهم ؟ " (من ملخص بحث " اللغة والهوية " الكتاب بدون ترقيم د. عوض بن حمد القوزي) وركيزة وحدتهم .

مقترحات لعلاج مشكلة تدهور العربية بين أبنائها :

لا شك أن المتأمل لوضع العربية الآن بين أبنائها يجد هناك تدهوراً واضحاً قد أصابها ، وليس ذلك لعب فيها وإنما العيب فيمن لا يجيد استعمال هذه الأداة التي تؤدي الوظائف السابقة باقتدار لمن يتكلمها . ويمكن تحسين هذا الوضع بمراجعة ما يلي من الاقتراحات التي إن رُوِعت بصدق عاد للعربية مكانتها بين اللغات وفي نفوس أبنائها وأهم تلك الاقتراحات ما يلي :

١ . القراءة الواعية للنصوص الجيدة ، مما يساعد على تكوين سليقة لغوية تُجْري اللغة العربية الفصحى عذبة على الألسنة ، تعويضاً عن السماع الذي يُعَدُّ المدخل الطبيعي لتكوين هذه السليقة . (انظر : دراسات وتعليقات في اللغة ص ٢٣١ ، ٢٣٦)

٢ . حفظ قَدْر من النصوص الجيدة من كلام العرب شعراً ونثراً ومن القرآن الكريم وحديث الرسول ﷺ مما يساعد على تكوين ملكة لغوية تستطيع أن تحاكي هذه النصوص وتنسج

- على منوالها . (انظر : دراسات وتعليقات في اللغة ص ٢٣٦ ، وتجهيز اللغة العربية ص ٧١)
ولا بأس بأن يدفع الناس بأبنائهم إلى الكتابيب التي تتولى تحفيظهم القرآن الكريم .
- ٣ . إصلاح وسائل الإعلام بأشكالها المختلفة ، بأن تكون العربية الفصحى هي اللغة السائدة فيها مما يمكن من سماع قَدْر يُعِين على ترسيخ أنظمة اللغة العربية الفصحى في ذهن السامع ، ليحاكي بعد ذلك ناسجاً على منوال ما سمع .
(انظر : دراسات وتعليقات في اللغة ص ٢٣٨ ، ٢٣٨ ، وتجهيز اللغة العربية ص ٧٠)
- ٤ . الاهتمام بالتعليم الابتدائي باعتباره حجر الأساس في العملية التعليمية ، بالأستاذ والطالب والمنهج ، على حد سواء . وتشجيع المعلم على استخدام العربية الفصحى المبسطة مما يُمَثِّل نقطة انطلاق لهؤلاء الصغار إلى حُبِّ العربية الفصحى ومحакاتها .
(انظر : دراسات وتعليقات في اللغة ص ٢٢٩ - ٢٣٠ ، وتجهيز اللغة العربية ص ٧٠)
- ٥ . تأليف بعثات وجماعات لتعليم اللغة العربية الفصحى وحدها دون ربط هذا التعليم بالبلغ الديني ، مما يعمل على تهيئة معرفة اللغة العربية وإتقانها لأي إنسان يطلب المزيد من الثقافة (انظر : الشيخ الغزالي كما عرفته ص ٢٧٥) العربية .
- ٦ . الجد في محاربة الدعوة إلى العاميات - داخل الوطن العربي - ومنع البرامج التي تقدم بالعامية ، ومنع الأزجال والمواويل والشعر الفوضوي الذي يسمى بالشعر المرسل ، فكل ذلك إنما يكون على حساب العربية الفصحى في هذه المجالات ، وإفساح الطريق أمام الفصحى في كل ذلك .
(انظر : الشيخ الغزالي كما عرفته ص ٢٧٥)
- ٧ . إحياء الأدب العربي الخالص وتقريبه من طبيعة العصر ، أي تجريده من التكلف وافتعال المحسنات اللفظية ، والعمل على تشجيع الموهوبين من أبناء العربية بشتى الوسائل .
(انظر : الشيخ الغزالي كما عرفته ص ٢٧٥)
- ٨ . لا بد من قيام المجامع اللغوية في بلاد العرب بدورها المنوط بها على خير وجه ومنه العمل على نشر ألفاظ الحضارة قبل شيوعها غير معربة على ألسنة الناس وتيسير جعل العربية لغة للعلوم الحديثة .
(انظر : الشيخ الغزالي كما عرفته ص ٢٧٥)
- ٩ . عمل حملات توعية بأهمية معرفة العربية الفصحى في حياتنا قراءة وكتابة وحديثاً باعتبارها جزءاً من ذواتنا ، خاصة بالنسبة للطالب والمدرس في المراحل التعليمية المختلفة مما يهيئ الجوَّ للطالب والأستاذ لتقبل العربية الفصحى بوصفها رمز هويتنا .
(انظر : في مخاطر فقدان العلاقة العضوية د . الزواوي ص ١٩)

١٠. أن تتخذ الجامعات والمعاهد والمدارس قرارات رسمية تبلغ إلى كل أعضاء هيئة التدريس الذين يدرسون بالعربية ، بضرورة استعمال العربية الفصحى في تدريسهم ، ورصد مكافآت رمزية أو مالية أو هما معاً لمن يظهر تفوقه في هذا الباب .
(انظر : مخاطر فقدان العلاقة العضوية د. الزوادي ص ١٩ وانظر : تجهيز اللغة العربية ص ٧٠)
١١. تشجيع الطلاب والطالبات والتلاميذ على استعمال العربية الفصحى في الحوار والنقاش داخل قاعات الدرس ، مما يتيح لهم دُرّة عملية ثمارها إحياء العربية الفصحى على ألسنتهم .
(انظر : مخاطر فقدان العلاقة العضوية د. الزوادي ص ١٩)
١٢. إقحام اللغة العربية في مجالات التقنية الحديثة للإعلام والاتصال وذلك عن طريق إنشاء مواقع في شبكة الإنترنت ذات منفعة وقيمة ، لغتها العربية الفصحى ، وقد بادرت بالفعل بعض المنظمات بهذا العمل .
(انظر : اللغة العربية بين قصور أنصارها ودهاء خصومها ص ٢٥)
١٣. تشجيع إقامة الملتقيات العلمية المتخصصة لمناقشة مشاكل العربية الفصحى ووضع الحلول لها وتوحيد الرؤى والمفاهيم .
(انظر : اللغة العربية بين قصور أنصارها ودهاء خصومها ص ٢٥)
١٤. العمل على تبسيط اللغة العربية لدارسيها وتيسير تعليم النحو باستخدام الإمكانات الحديثة .
(انظر : تجهيز اللغة العربية ص ٧٠)
١٥. العمل على استخدام اللغة العربية الفصحى المبسطة في برامج الأطفال والكتب الخاصة بهم ، بطريقة مشوقة حتى يألفها الطفل قبل دخول المدرسة وأثناء التعليم الابتدائي (انظر : تجهيز اللغة العربية ص ٧٠) ولقد لمست أثر هذه البرامج التي تتخذ من العربية الفصحى لغةً لها فإن الصغار يحاكونها دون أدنى معرفة بقواعد اللغة .
١٦. ضرورة تفهيم الناشئة أن اللغة العربية هي مدخلنا الطبيعي إلى الاستفادة من التراث الحضاري المكتوب باللغة العربية ، كما أنها في الوقت ذاته مدخلنا الطبيعي إلى فهم منهج الله إلى البشر فهماً صحيحاً يعصمنا من الزلل ، إذ الفهم الصحيح هو المدخل إلى الاتباع الصحيح لمنهج الله تعالى .
١٧. رصد راتب مُجزّ لمدرس اللغة العربية مما يؤدي إلى جذب المهووين من أبناء العربية إلى التخصص في تدريسها وإتقان تعلمها ، مما يُريحه من عناء السعي وراء تحصيل

ضروريات الحياة من حصص الدروس خارج المدرسة وتحويلها إلى عمله الأساسي .
هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى تعود له مكانته في نفوس أفراد مجتمعه ، مما يزيد من قدرته على القيام بوظيفته على خير وجه .

مراجع البحث

- ١ . القرآن الكريم ، كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .
- ٢ . الأبنية الصرفية في ديوان الشاعر إسماعيل صبري باشا ، رسالة ماجستير إعداد أحمد إبراهيم هندي ، كلية الآداب جامعة عين شمس عام ١٩٨٤ م .
- ٣ . اتجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث أ. د. عفت الشرقاوي القاهرة عام ١٩٧٢ م .
- ٤ . الاشتقاق ، د. حنا ترزي - بيروت بلا تاريخ .
- ٥ . الاشتقاق ، عبد الله أمين طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر عام ١٩٥٦ م .
- ٦ . الاشتقاق والتعريب أ. عبد القادر المغربي - الطبعة الثانية القاهرة ١٩٤٧ م .
- ٧ . الأصول طبعة الهيئة العامة للكتاب - د. تمام حسان - القاهرة ١٩٨٢ م .
- ٨ . تجهيز اللغة العربية للتصدي لطوفان المعلومات والعولمة د. سلوى حماده ، بحث ضمن فعاليات ورشة التعليم والتدريب باللغة العربية في مجال الحاسبات ، المنعقدة في الجامعة الأمريكية بالقاهرة في الفترة من ٢-٣ يناير ٢٠٠٥ م .
- ٩ . تصحيح التصحيف وتحريير التحريف للصفدي . تحقيق د. سيد الشرقاوي الطبعة الأولى - القاهرة ١٩٨٧ م .

- ١٠ . تقويم اللسان لابن الجوزي . تحقيق د . عبد العزيز مطر الطبعة الثانية دار المعارف القاهرة - بلا تاريخ .
- ١١ . الحصانة الذاتية للعربية ضد أخطار العولمة د . محمد أحمد حماد بحث ضمن فعاليات المؤتمر السنوي العاشر لجمعية لسان العرب المنعقد بمقر الأمانة العامة لجامعة الدول العربية من ١٧-١٩ أكتوبر ٢٠٠٣ م .
- ١٢ . الخصائص لابن جني المجلد الأول - تحقيق محمد علي النجار بيروت الطبعة الثانية بلا تاريخ .
- ١٣ . دراسات في فقه اللغة أ . د . صبحي الصالح الطبعة التاسعة بيروت عام ١٩٨١ م .
- ١٤ . دراسات وتعليقات في اللغة أ . د . رمضان عبد التواب الطبعة الأولى بالقاهرة - ١٤١٤هـ / ١٩٩٤ م .
- ١٥ . الشيخ الغزالي كما عرفته ، رحلة نصف قرن . د . يوسف القرضاوي الطبعة الأولى دار الشروق - ٢٠٠٠ م .
- ١٦ . صحيح مسلم بشرح النووي ، ج ١ مكتبة أسامة الإسلامية بالقاهرة بلا تاريخ .
- ١٧ . العربية لغة العلوم والتقنية أ . د . عبد الصبور شاهين الطبعة الثانية - القاهرة - ١٩٨٦ م .
- ١٨ . الفرق بالحركة بين المعاني المختلفة في العربية د . أحمد إبراهيم هندي . بحث منشور في مجلة علوم اللغة العدد ٢٣ (المجلد السادس - العدد الثالث) طبعة دار غريب القاهرة .
- ١٩ . فصول في فقه العربية أ . رمضان عبد التواب عبد التواب - الطبعة الثانية طبعة الخانجي القاهرة عام ١٩٨٠ م .
- ٢٠ . فقه اللغة د . علي عبد الواحد وافي الطبعة الثانية . القاهرة بلا تاريخ .
- ٢١ . كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي ج ١ ، تحقيق د . عبد الله درويش طبعة المجمع العلمي العراقي - بغداد - ١٩٦٧ م / ١٣٨٦ هـ .
- ٢٢ . اللغة لفندريس . تعريب د . عبد الحميد الدواخلي ود . محمد القصاص القاهرة

عام ١٩٥٠ م .

- ٢٣ . اللغة العربية والصحوة العلمية د . كارم السيد غنيم . القاهرة عام ١٩٩٠ م .
- ٢٤ . اللغة العربية بين الواقع المرصود والأمل المنشود . د . أحمد إبراهيم هندي ، بحث ضمن فعاليات ورشة التعليم والتدريب باللغة العربية في مجال الحاسبات . المنعقدة في الجامعة الأمريكية بالقاهرة في ٢-٣ يناير عام ٢٠٠٥ م .
- ٢٥ . اللغة والمجتمع رأي ومنهج د . محمود السعران طبعة بنگازي ١٩٥٨ م
- ٢٦ . اللغة والنحو بين القديم والحديث ، عباس حسن الطبعة الثانية ، طبعة دار المعارف القاهرة بلا تاريخ .
- ٢٧ . اللغة والهوية د . عوض بن حمد القوزي بحث بالمؤتمر السنوي العاشر لجمعية لسان العرب عنوانه : اللغة العربية في عصر العولمة في الفترة ١٧-١٩ أكتوبر ٢٠٠٣ م .
- ٢٨ . اللغة والمجتمع د . علي عبد الواحد وافي . طبعة الحلبي القاهرة - ١٩٥١ م .
- ٢٩ . المزهري في علوم اللغة للسيوطي - تحقيق محمد أبو الفضل وآخرين طبعة الحلبي - القاهرة بلا تاريخ .
- ٣٠ . مسند الربيع بن حبيب بن عمر الأزدي البصري دار الحكمة بيروت - عمان ، الطبعة الأولى تحقيق محمد إدريس وآخر .
- ٣١ . معجم كتاب العين للخليل بن أحمد تحقيق د . مهدي المخزومي ود . إبراهيم السامرائي طبعة العراق ١٩٨٠ م .
- ٣٢ . معجم مقاييس اللغة لابن فارس تحقيق أ . عبد السلام هارون الطبعة الثانية - القاهرة ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م .
- ٣٣ . المعرب للجولقي أ . أحمد محمد شاكر . الطبعة الأولى القاهرة ١٩٤٢ م .
- ٣٤ . من أسس علم اللغة د . محمد حبلى القاهرة . الطبعة الثانية عام ١٩٩٦ م .
- ٣٥ . من أسرار اللغة أ . د . إبراهيم أنيس - الأنجلو المصرية - الطبعة الخامسة ١٩٧٥ م .

obeikandi.com

الفصل الثالث

مفهوم الثقافة في كتاب الهوامل والشواهد

د. طارق محمد شلبي^(*)

(١)

يعد الكشف عن الدلالة اللغوية لأحد المفاهيم بمثابة "تقليد منهجي" يستوفي به الباحث جانباً شكلياً من البحث، إلا أن عودتنا إلى "لسان العرب" للكشف عن مدلول "ثقافة" قد صدرت عن طموح يتجاوز مجرد الوفاء لهذا الإجراء.

إن الناظر في المعجم يستوقفه تنوع دلالي لا يصل إلى درجة التعارض والتضاد، ولا يضمّر في الترادف والتكرار، مما يغري بالتماس رابط جامع بين هذه الدلالات المتنوعة، لا من باب الترف العقلي، بل وصولاً لـ "رؤية" اللغة لهذا المصطلح، هذه الرؤية قد تتمثل في ذلك الرابط الجامع بين هذه الدلالات المتنوعة، وهو لون من منطق نشاط اللغة المشكل للوعي بالمفاهيم.

ترتبط الثقافة - لغة - بمهارات عقلية ذهنية تتضح في حيازة معارف على نحو يتسم بالاكتمال، يقال ثقف الشيء: حذقه، ورجل ثقف: إذا كان ضابطاً لما يحويه قائماً به، وترتبط الثقافة بسرعة التعلم والذكاء وإدراك الشيء وثبات المعرفة بما يحتاج المرء إليه.

وتتجه دلالة الثقافة وجهة مغايرة فنعني العمل بالسيف، والخصام والجهاد، وترتبط كذلك بالتعديل والتقويم فالتثقيف التسوية.

(*) أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة عين شمس.

(٢)

والتأمل في هذه الدلالات يمكنه ربطها بأدوات تتمثل في الذكاء والفطنة والضبط وثبات المعرفة، وقد تتخذ هذه الأدوات مجلي ماديا يتجسد في التعديل والتهذيب والتسوية، وفي ذلك كله بعد المعاناة والمكابدة عبر نوال الشيء وسرعة الإدراك والخصام والجلاد.

أما عن الجانب المعرفي الناجم عن هذه الأدوات فقد تبوح به عبارة ابن منظور: " غلام ثقّف أي ذو فطنة وذكاء والمراد أنه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه " فثمة جانب نفعي من الثقافة لا يملك المثقف إلا أن يخضع فيه لواقعه الاجتماعي المعيش، الذي يهيمن على تحديد كنه الثقافة ومداها بما يحتاج إليه.

والخفاوة بهذه الدلالات المنبثة في تراثنا في بعده اللغوي لا يعقل أن تصرفنا عن المفهوم المعاصر لهذا المصطلح الذي كانت بلورته محصلة لتطور فكري رصد فيه المفكرون المعارف واكتسابها، فقد ترجم سلامة موسى culture بـ "الثقافة" والمراد بها المعارف والعلوم والآداب والفنون التي يتعلمها الناس ويثقفون بها وميز بين الثقافة culture المتعلقة بالأمور الذهنية والحضارة civilization التي تتعلق بالأمور المادية.

(٣)

وهكذا نجد أن مفهوم الثقافة على هذا النحو لا يتصور أن يكون الاهتمام به منحصرًا في عصر دون عصر، فما دامت هناك حياة تنظمها طائفة من المعارف فلا بد أن تكون مسألة الثقافة مجالًا للتفكير ومعاودة النظر.

وتطمح هذه السطور أن تكون كشفًا لمفهوم الثقافة في أحد مؤلفات أبي حيان التوحيدي، وهو كتاب تضمن في ظننا كثيرًا من قضايا الثقافة، وكان أبو حيان في عرضه هذه القضايا وكأنه يؤدي " طقسًا " ثقافيًا، إذ أهاب بالمساءلة منهجًا لعرض ما يود من أفكار، وكأنه يومي إلى أن الوعي بقضايا الثقافة لا يكون إلا عبر إيجابية التساؤل وما يتطلبه من تفكير يتعمق الأشياء بلورة للمفاهيم.

واكثر أبو حيان من النقل عن أبي على مسكويه، وهو ما قد يطلعنا على طقس ثقافي آخر، وهو الوعي بموضع الجهد اللاحق من السابق، وإن الجهود المبذولة في مجال الثقافة لا

تكون إلا متراكمة متنامية لا استبدالية مناسبة .

تتجه قراءة كتاب الهوامل اتجاها حرا منسابا ، نلمس فيه تجليات مفهوم الثقافة كما يشي بذلك الكتاب لا بما نريده نحن ، نود أن ندع أبا حيان يتكلم لا أن ننطقه بما نحب !!

وفي حديث المؤلف عن كتابه ما يشي بوعيه بغرضه الكلى الذي استحال إلى سياق كلى مستوعب لأفكاره ، يهيمن على منهج عرضه ، وهذا الغرض يتمثل في الحرص على إثارة القضايا وعرضها عرضا يهتم بمعالها ويرصد ركائزها ، دون استغراق في التفاصيل والجزئيات الصارفة عن التصور الكلى للقضايا .

(٤)

تناول أبو حيان كتابة بعض " القضايا الثقافية " التي تحيل إلى مفاهيم للمعارف ، وتحديد لأدوات اكتسابها وبلورة تصورات عن النفس والعقل اللذين هما وسيلة تحصيل الثقافة من ناحية ، واللذين يمثلان هدفها ونتيجتها من ناحية أخرى .

فيما يتعلق بالعلوم والمعارف نجد أبا حيان قد حدد مفهوم العلم ومتطلباته وأدواته ، وكشف عن علة التفاوت بين الناس في اكتساب العلم واحتياجه إلى الممارسة ، وحدد المؤلف طبيعة اكتساب المعرفة مبينا دوافع اكتسابها وأبرز أقسامها واحتفل المؤلف بالتفلسف حتى لقد اعتبره كاملا للإنسانية وقد ربط المؤلف - لوعيه بأهمية المعارف - بين إنسانية الحياة من ناحية والمعارف من ناحية أخرى .

أما أدوات تحصيل المعارف فنجد المؤلف يجتهد في إبرازها جميعا دون انحصار في شكل تقليدي بعينه من أشكال التعلم ، ولهذا نجده يتناول " الفراسة " تناولا يوضح مفهومها ، ويكشف عن " طبيعة ما ترصده ومداه ، ولا يجد حرجا من الحديث المطول بعض الشيء عن الكهانة والتنجيم والعبافة والزجر . ويشير إلى جانب مهاري في اكتساب المعارف وهو الملاحظة التي يفضي تكرارها إلى تحديد المبادئ والمسلمات .

ولا يغفل المؤلف الذات المثقفة ، فيقدم إشارات بالغة الدقة إلى الاستعداد الفطري في اكتساب المعرفة وسلطان السجية في ذلك ، ويوازن بين حظ المرء منهما من ناحية وما يحوزه من معارف وعلوم من ناحية أخرى . ويربط المؤلف بين أحد الجوانب المهارية في اكتساب

الثقافة - وهو الحفظ - وفطرة الإنسان والشيء نفسه مقول عن " الذاكرة " التي حظيت باهتمام المؤلف إلى الحد الذي جعله يحدد عناصرها المكونة .

وحين التمس المؤلف مفهومًا للتعليم وجدناه يفرق بين الجسم والنفس ثم يرصد - على هدى من ذلك طبيعة السلوك الصادر عن الإنسان .

وأثار المؤلف بعض القضايا الثقافية التي هي أصلاً تصدر عنه كثرة من الشواغل الثقافية إن جاز التعبير ، منها الجدلية بين الكثرة والافتقار ، والنزاع الدائم إلى التميز والتفرد ، والكشف عن بعض الفروق بين الشفاهي والكتابي ، وتحديد مفهوم للخير والشر . ورصد المؤلف أثر اختلاف العصور إلى تباين الأذواق . وأشار إلى القيمة الثقافية للشعر التي جعلته يتجاوز مجرد كونه فناً إلى أن يكون أصلاً تستمد منه بعض جوانب الثقافة .

ولم يتأت إلى الثقافة قضايا وأبعاداً إلا عبر اهتمام واضح بالمجتمع ، وتواصل حميم معه ، مما يطلعننا على بعد مهم للثقافة قد يحدد كنهها ، وهو البعد الاجتماعي ، فكأن المثقف لا يستكمل أدواته ولا يجوز معارفه عبر السبل النمطية للتعليم - قراءة ودراسة وبخثا - وحدها بل عليه أن يوازي ذلك ويوازنه بصلة وثيقة بمجتمعه .

وعليه فقد وجدنا أبا حيان يحدد بعداً غائباً لبعض أدوات المعرفة ، ويكون المجتمع مجلي هذا البعد الغائي وماله . وهذا المجتمع منبع يستمد منه المرء بعضاً من معارفه النظرية ، ولهذا لم يكن من الغريب أن يكون " التفاوت الطبقي " محل اهتمام المؤلف رصداً وتمثيلاً .

(٥)

ومن الجوانب التي تساعدنا في بلورة مفهوم الثقافة كما يجليه كتاب الهوامل والشوامل النظر في منهج المؤلف في الرصد والتفكير والتحليل ، ذلك أن بعضاً من معالم هذا المنهج في الدرس قد بلورها الموضوع المدرس ، وهو قضايا الثقافة .

ويمكن أن نجعل من التماس أبعاد القضية المعروضة ، ورصد شبكة علاقاتها بما سواها سمياً عاماً يوضح لنا طبيعة تعامل المؤلف مع مسائل الثقافة في الكتاب .

والأمثلة على ذلك كثيرة ، منها رصد المؤلف للصلة الجامعة بين اكتساب العلم من ناحية والتكوين النفسي للمتعلم من ناحية أخرى ، وتتبع تأثيرات الجانب الاقتصادي في

ذلك ، ويتضح هذا السمت في جانب قريب من ذلك ، وهو الكشف عن العلاقة الجامعة بين بعض الأشكال الثقافية والأنماط المعرفية والدوافع النفسية القارة فيمن يجوز هذه الأشكال وللمؤلف إشارة بالغة الدقة في تحليل طبيعة نظرة الناس إلى العلم على هدى نظرتهم إلى ذواتهم ، ويمضى المؤلف خطوة أبعد من ذلك حين نجده يربط بين العلم والسلوك دون إغفال لارتباط هذا السلوك بجانب أخلاقي .

ولا يبدى المؤلف ملاحظاته على مرحلة اليقين المعرفي بمعزل عن هذا السلوك بما يرتبط به من أبعاد نفسية وأخلاقية .

وهذه القضايا التي تربط بين المثقف وقضايا الثقافة لم تصرف المؤلف - وهو المعنى بالمجتمع وأفراده - عن عناية موازية بالمثقف في ذاته ليكشف عن الصلة بين صفات الجسم وصفات النفس حتى إنه ليفسر الهيئة الجسمانية على هدى الصفات النفسية ويوضح صدور السلوك عن الواقع الاجتماعي . ويكشف المؤلف عن حقيقة الطبائع وكيفية اكتسابها اعتمادا على ربط ذلك بالنوازع النفسية .

(٦)

تأتينا فيما مضى إلى بيان مفهوم الثقافة في كتاب الهوامل والشوامل عبر بيان طبيعة القضايا الثقافية التي تناولها المؤلف ، ثم بيان طبيعة الإجراءات المنهجية التي توسل بها في درسه هذه القضايا ونحسب أن جزءا من صورة هذا المفهوم يلوح عبر البحث في الأصل الذي صورت عنه هذه الأدوات بما يجعلها تكشف عنه وتوميء إليه .

ونحسب أن مفهوم "الوحدة" الذي يلتقط أوجه الاتفاق والتلاقي بين المتخالفات ، مع الوعي بتغاير بعضها عن بعض ، نحسب أن هذا المفهوم هو ذلك الأصل الذي صدرت عنه الأدوات المنهجية للمؤلف .

ويرتبط مفهوم الوحدة بسعة صدر لا تعرض عن الآخر ولا تلغيه بل تتأمله وتتجاوز معه وتتجاوز بحثا عن مساحة التقاء تجتمع فيها أوجه التشابه ، وقد اتضح ذلك في " صبر " المؤلف على عرض الآراء على كثرتها وشديد تباين بعضها عن بعض ، وحرصه المصاحب على بيان أوجه الصواب والمزية فيها جميعا . مع إبداء الرأي فيها الذي يعد آئذ آية على درجة حميمة من التجاور معها .

ولا يقوم المؤلف بذلك حشداً وتجميعاً، بل وصولاً إلى إطار كلي مبتغى جامع لهذه الاتجاهات المختلفة مستوعب - في رحابة - الفروق والتغايرات بينها.

وربما أمكننا أن نعزو إلى مفهوم الوحدة الذي هيمن على وعى المؤلف الحرص على التماس القاعدة الواحدة المطردة التي يهيب المؤلف بعلومها لتجمع بين المعارف والمعتقدات، أو بين ما هو معرفي وما هو غير معرفي، أو في الحرص على بلورة تصور تتكامل فيه العلوم ليتحقق في تكاملها الحرص الأثير على اطراد القاعدة.

وقد بلغ مفهوم الوحدة عند المؤلف حداً من العمق مكنه من بلورة ملاحظات جامعة بين عناصر الوجود كلها في إطار جامع لا يحد فيها غرابة أن يربط المؤلف بين الإنسان وعناصر الطبيعة لا على جهة التمثيل بل الكشف عما ارتاه علاقة مباشرة رابطة.

ويتضح في هذه الرؤية النزوع إلى شمول الشاهد واطراد القاعدة. وقد ارتكز ذلك بالطبع على نظر كلي يلتبس الركائز والكليات، ويبدو أن هذا النظر الكلي قد أهاب به المؤلف حرصاً على صحة الملاحظة ودقة النتيجة.

وبعد

فما مضى من سطور كشف عن "معالم" الاهتمام بالثقافة في كتاب الهوامل والشواغل، وقد اقتصرنا فيها على الملاحظات والتناج التي يتطلبها عرض ملخص للبحث، ونأمل أن يكون البحث نفسه وسيلة تمثيل وبرهان على ما قدمناه من آراء وتصورات، وهي آراء لم نقحم أنفسنا فيها كما ذكرنا. بل أردنا أن نصغي فيها إلى صوت أبي حيان نفسه!

obeikandi.com

البَابُ الرَّابِعُ

في مفهوم الثقافة والمثقفين

الفصل الأول: ابن خلدون من أفق المغرب إلى أفق المشرق

الفصل الثاني: أثر الإسلام في وحدة الثقافة العربية

الفصل الثالث: ملاحظات حول مفهوم الثقافة في الجامعات العربية: المشكلة وعلاقات

الخصوص والعموم

الفصل الرابع: الثقافة والعولمة بين الوحدة والتعدد

الفصل الأول

ابن خلدون من أفق المغرب إلى أفق المشرق

د. الطائع الحدادي^(١)

١- من العنوان إلى النص:

يذهب الظن إلى أن وضع عنوان الكتاب بهذه الصورة "التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا"^(١) يقصد منه، لا محالة، تحقيق مرامي متعددة يمكن أن نحتفظ منها:

١. إدماج المؤلف في المؤسسة الأدبية والاجتماعية لما يحمله العنوان من وظيفة تعيينية غايتها كشف هوية العمل (التعريف والرحلة) وهوية صاحبه (ابن خلدون) واندراجهما في مسار مؤسساتي تداولي.

٢. الإشارة إلى نوازع من أسلوب حمل المؤلف بما هو نقل اسم العلم ابن خلدون من مستوى المبني للنكرة إلى مستوى المبني للمعرفة أي تهيء أفق انتظار القارئ لتلقي معلومات موضوعها هذا الاسم وشكلها هذه الصيغة. فالعنوان ضرب حملي صيغي.

٣. عمل واضع العنوان كل جهده لجعله مصاغا بكيفية تمثل عنصرين ظاهرين: عنصر تعريفى وعنصر رحلي. وكلاهما يشير، باقتصاد في اللفظ والحمل، إلى دلالة خطافية تعاطفية من شأنها أن تمارس نوعا من التحفيز الشكلي والمعرفي على نوع من القراء والمساهمين في تداول الكتاب. فالعنوان تضايغي تعبيراً تداولي جوهراً.

(*) كلية الآداب بالمحمدية - جامعة الحسن الثاني.

(١) اعتمدنا في هذا البحث على نسختين:

* التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا. تأليف: عبد الرحمن بن خلدون (٧٣٢هـ-٨٠٨هـ)، عارضه بأصوله وعلق حواشيه: محمد بن تايوت الطنجي. طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة مصر، ١٩٥١م.

* رحلة ابن خلدون (١٣٣٢هـ-١٤٠٦م)، دار السويدي النشر والتوزيع، أبو ظبي، م. ع. م. والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان الطبعة الأولى، ٢٠٠٣ وهي إعادة للطبعة السابقة عليها.

وسنشير إلى النسخة الأولى ب: اللجنة وإلى النسخة الثانية ب: الرحلة

٤ . يضم العنوان إمكان أن يكون مفتاحاً تأويلياً شكلاً ومحتوى . فهو لا يبخل على قارئه بأن يمدّه بمعلومات معروضة ابتداءً عن مرجعه النصي يفترض فيها أن تكون سنده الذي ينتج شبكة قنوات تواصله مع القراء في مختلف الأعصار وتباين الأمصار مهما كان اللسان عربياً .

٥ . وباستثمار النقطة ٣- فإن التضافيف الشكلي المرتسم على العنوان يمكن إفراغه في ملفوظين كبيرين :

. التعريف بابن خلدون .

. رحلة ابن خلدون غرباً وشرقاً .

وهما ملفوظان خطايان يحتمل كل واحد منهما الاستقلال بنفسه تركيباً ودلالياً أي من حيث الشكل والمحتوى . فكل ملفوظ منهما يدل على كون دلالي مفتوح على صيغة كتاب . ومن ثم نحصل كتابين وليس كتاباً واحداً .

وقد سمح هذا التركيب المتنوي للعنوان لأن يكون محطه تحوير وتبديل وحذف : فالمؤلف نفسه لم تكن لديه النية في أن يستقل العنوان عن ممارسة التأليف والكتابة باعتبارهما رهاناً على المعطى القابل للبناء دوماً . ويظهر ذلك بينا عندما اقتصر على الملفوظ الأول وحده وألحقه بتاريخه " العبر " بصيغة مؤشّرة لا لبس فيها : " التعريف بابن خلدون مؤلف هذا الكتاب " ^(٢) ، وإن كان قد استدرك الأمر وأضاف في نسخ أخرى ونحط يده " ورحلته غرباً وشرقاً " . ولا يعكس هذا الاستدراك تردد صاحبه والاستقرار على عنوان ثابت بقدر ما يعكس انفلات العنوان في الدلالة على محتواه وانفتاحه على نصوص أخرى قريبة منه ولا يستطيع الانفصال عنها ومنها " النص- الأب " (العبر) و " النص- الأم " (المقدمة) ^(٣) بما يسميه بعلاقة نصية لا يعترها الشك .

٦ . إذا كان التعريف أو الحد " قول وجيز دال على طبيعة الشيء الموضوع " ^(٤) فلأنه يتجه مباشرة نحو موضوعه وبدون إطالة أو اختصار لأن غايته تكمن في التأليف بين العناصر

(٢) كتاب العبر ، وديوان المبتدأ والخبر ، في أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر . تأليف : عبد الرحمن بن خلدون . ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس : ذ. خليل شحادة . مراجعة د سهيل ركار . دار الفكر ، بيروت ، لبنان ط ١٩٨١ ، ١٩٨٨ ، ص ٥٠٣ .

(٣) مقدمة ابن خلدون ، الدكتور عبد الواحد وافي ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، الفجالة ، القاهرة ، الطبعة الثالثة .

(٤) أبو الفرج بن الطيب : تفسير كتاب إيساغوجي لفرفوريوس ، تحقيق الدكتور كوامي جيكي ، دار المشرق ، بيروت ، لبنان ، طبعة ١٩٧٥ ، ص ١٣ .

الجوهرية للشيء . وقد يكون التعريف بالرسم الذي " يؤلف من خواص الشيء وأعراضه " ^(٥) كقولنا : ابن خلدون رحالة .

فالتعريف يفترض إثبات ما به تتقوم ذات الشيء وهو في عنواننا المشار إليه بالاسم . ورسمه أنه إنسان ألفة ورحالة في الغرب والشرق .

وبذكرنا للتعريف أو التحديد تتوارد إلى أذهاننا طرق البيانات الأخرى من : قسمة ، وتحليل وبرهان ، وإمكان تسخيرها في هذا النوع من الخطاب .

٧ . وبما أن غاية كل دلالة إحراز وعاء لصرف حملها ، فإن العنوان يراهن على شكلين جنسيين : التعريف المرادف للترجمة ، بمعناها الكلاسيكي ، وللسيرة الذاتية ^(٦) ، بمعناها الحديث ، والرحلة باعتبارها نوعا أدبيا تواضع أهل الاختصاص على صورته ^(٧) . وعليه فالعنوان يؤلف بين نوعين أدبيين في شكل خطابي واحد . فهو عنوان من طبيعته جنسية .

٨ . وتبعا لهذا ، ينسج العنوان مع قرائه ميثاقا هوياتيا وأجناسيا : فقد استجاز لنفسه رفع كل لبس وريبة عن الشخص المعلن عنه صراحة : ابن خلدون ، وأنه شخص حقيقي وليس شخصا متخيلا . يمتلك وضعاً اعتباريا خاصا ومن مهامه الأساسية الإنتاج والتأليف . فالعنوان يجرر عهدا ميثاقيا يستميل بوساطته القارئ لكي يصدق الأقوال المنصوصة في نص الكتاب ^(٨) .

٢- العناوين الفرعية وأشكالها الإهالية:

قبل تفصيل القول في هذه العناوين الفرعية وتواشجاتها بالعنوان الرئيس وعظم النص وسرايب أقواله نفصل الإدلاء بالملاحظات الشكلية الآتية التي لا تخلو من دلالة :
أ- كتبت العناوين جميعها بصيغة تجريدية مسندة إلى ضمير الغائب : نشأته ، ومشيعته وحاله ، العودة إلى المغرب الأقصى ، الفيئة إلى السلطان أبي العباس بتونس والمقام بها الخ . . ووفق مركبات اسمية واصفة .

(٥) المرجع نفسه ، ص ١٥ .

(٦) allah laroui: islam et hisoire,éds.Albin Michel ١٩٩٩,p:١٠٠.

(٧) من تعاريفها مثلا أنها مبحث غير مقيد وينطلق من تجربة شخصية ، وطريقة للنظر إلى العالم ورسمه كما يأتي للإدراك وذلك في ارتباط مع اللحظة وميزتها ومناف لتمثيل المجموع . انظر :

VOYAGEURS ARABES ;PAULE CHARLE-DOMINIQUE;EDS; GALLIMARD;p: XYII

(٨) للمزيد من الاطلاع يستحسن الرجوع إلى :

—GERARD GENETTE. SEUILS. EDS. DU SEUIL PARIS, 1987

- PHILIPPE LEJEUNE : LE PACTE AUTOBIOGRAPHIQUE /EDS. DU SEUIL,1975.

ب- تتبع في رسمها خطأ كرونولوجيا يتداخل أفقيا وعموديا على مستوى الظواهر الحديثة والتحقيب الزماني .

ج- أنواع الرحلات المعنية باسمها ثلاثة : الرحلة إلى المغرب ، والرحلة إلى الأندلس والرحلة إلى المشرق .

د- كل الأعلام المنصوص عليها هي أسماء سلاطين تعرض باعتبارها هدفا لشيء ما : ولاية ، كتابة ، فيئة ، مشايعة الخ

هـ- نوع الوظائف المعلن عنها يرتبط بوظائف سياسية ودينية مع سيادة الأولى على الثانية .

و- هناك إشارة إلى نكبة واحدة وقعت في عهد السلطان أبي عنان .

فالعناوين الفرعية ذخيرة موسوعية لانطلاق النص نحو آفاق التأليف ، من جهة ، وأداة إجرائية لتحيين مضمرات العنوان الأساس ، من جهة أخرى . كما أنها تحيل بضمير الغيبة إلى سياقات ضمير المتكلم أو ضمير الجمع في تلفظ النص . ومن جهة التوزيع والاستبدال يعين كل مركب اسمي منها موضوعته المباشرة في هذا القول التلفظي التي تتضامن وتتعاون جميعها للوصول إلى حالة الاستيفاء المعلوماتي ضمن ترتيب منطقي يرتضيه الجبر الاقناعي لبلاغة الخطاب وتشكل رسالته الفنية والتواصلية .

وإذا كان العنوان الأساس عنوانا شكليا من طبيعة أجناسية ويعود إلى كيفية القول ، كما بينا ، فإن العناوين الفرعية (نسبه ، سلفه ، بالأندلس ، سلفه بإفريقية ، الخ . .) عناوين موضوعاتية THEMATIQUE تشير إلى معنى القول وإلى ما يتحدث عنه وليس إلى صورة القول .

وعند اشتغالها وانتقالها من الممكن إلى المتحقق تبدأ بمنحنا المعلومات الأولية عن شخصية المؤلف ، في شكل بطاقة تعريفية يقع الاستناد فيها إلى حجج نصية وتمحيصات حديثة وكدها إضفاء الشرعية اللازمة على المحتويات وتصديق القول : فنعلم بنسبه الذي يعود بأصله الإثني إلى وائل بن حجر من أقبال العرب بحضر موت باليمن والذي يمثل له بعشر عجرات من السلسلة (هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد ابن جابر بن محمد بن إبراهيم بن خلدون) على اعتبار أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء^(٩) . وأن جد المؤلف خلدون بن عثمان نزل بقرمونة ثم اشبيلية عند دخوله إلى

الأندلس ، التي أصبح فيها بيت بني خلدون مكانته الاجتماعية و السياسية والعلمية المعبرة إلى جوار البيوتات الكبيرة والشهيرة على هذا العهد كبيت بني أبي عبيدة وبيت بني حجاج . ولظروف سياسية (الجلاء) ستنقل سلفه من هذا البيت بإشبيلية إلى تونس (أفريقية) التي سىرى فيها النور مؤلفنا سنة اثنتين وثلاثين وسبعمئة من الهجرة ليتلقى تعليمه الأول وتربيته الأولى في حجر والده إلى أن أضحي يافعا .

ففي حياة بيت بني خلدون هجرتان : واحدة من اليمن إلى الأندلس أي من المشرق إلى المغرب ، والثانية من الأندلس إلى أفريقية وهي رحلة شبه داخلية بين العدوتين .

ولا يوافينا السارد في النص بالمعطيات الكافية عن الهجرة الأولى اللهم إشارته الظنية إلى احتمال دخول جده خلدون أول الفتح ،^(١٠) و التحديد الحداثي للهجرة الثانية التي كان سببها " غلب ملك الجلالقة ابن أدفونش " ^(١١) على اشبيلية .

وشرعية بيت مؤلفنا بني خلدون يستمدّها من جذره الأصلي المنوه به أعلاه : فقد روي عن النبي (ﷺ) أنه كتب لوائل بن حجر ولقومه : من محمد رسول الله إلى الأقوال العباهلة وفي رواية إلى الأقيال العباهلة^(١٢) . فكان لهذا البيت مشاركة تراوحت بين الرياسة السلطانية والرياسة العلمية على حد تعبير ابن حيان^(١٣) لأنه لا يعدم ملك العصبية (أو الشوكة) التي تجري بها هذه الرياسة مادام :

" تفاوت البيوت في أهل الشرف بتفاوت العصبية ، لأنه سرها " ^(١٤)

فهذه المتواليات وما يشبهها في النص تثبت عدة أشكال للنسب :

النسب القبلي :

انتساب بيت بني خلدون إلى رجل واحد : وائل بن حجر ، ومن هذا النسب نشق نسبة الجماعة إلى مبدئها الأول كالنسبة الحاصلة بين المعلوم والعلّة ، ونسبة الجماعة إلى بعضها البعض وهي التي يعبر عنها ابن خلدون بقوله :

(١٠) ص ٤٩ الرحلة .

(١١) الصفحة نفسها والمرجع نفسه .

(١٢) والقبيل بلغة أهل اليمن الملك من ملوك خير يقول ما شاء ، وهو دون الملك الأعلى الأعظم ، يكون ملكا على قومه ومخلافه ومحجره ، وقيل سمي الملك قبلا ، لأنه إذا قال قولا نفذ قوله ، راجع هذه المادة في " لسان العرب " لابن منظور ، دار المعارف ، صص ٣٧٧٩ ، ٣٧٨٠ .

(١٣) ص ٥٣ الرحلة .

(١٤) مقدمة ابن خلدون ، صص ٤٩١ ، ٤٩٢ ، مرجع مذكور .

" إن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي

يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة" (١٥)

وهي نسبة المعلولين إلى المعلولين ، وهذه تسمى نسبة طبيعية^(١٦) ، يمكن أن ندرج فيها نسبة إضافة المعبرة عن شجرة أنساب آبائه الأقربين .

ونسبة عرضية تشتمل على النسبة المكانية التي تشير إلى موضع وبلد الولادة والنشأة ، والنسبة الصناعية المتعلقة بالمشيخة على الوجه الذي سنذكرها به .

يسمح العنوان الموازي ل " المشيخة " باستخراج فئتين كبيرتين : فئة " الأشياخ " وفئة " الأصحاب " .

تشكل الفئة الأولى لزوما علميا لشخصية المؤلف ابن خلدون ، وتتصل وظائفها بمهارات تعليمية وبيداغوجية مرتبطة بحقول معرفية علمية شهيرة التداول في الثقافة العربية الإسلامية . ونسطر منها اللائحة التالية على سبيل التمثيل لا الحصر :

القراءة ، الأخذ ، التعلم ، الإخبار ، الحفظ ، الاستظهار ، السماع ،

الدراسة ، المناولة ، الكتابة ، العرض ، الختم ، اللزوم ، الإشهاد ،

الأتيتاب ، الصحبة ، الاغتباط ، الإفادة ، الإجازة ، التبريز .

ويمكن ترتيبها تبعا لقيمتها على هذا النحو :

السماع (وتدرجه : سمعت ، حدثني ، أنبأني ، قال ، ذكر)

القراءة الإجازة المناولة

الكتابة الإعلام الوصية

الوجدادة^(١٧)

وتكون هذه العمليات التعليمية نسقا في التربية والتعليم والثقافة يكاد يكون تاما ومكتفيا بذاته . وكل واحدة منها أو في علاقة مع ما تجاورها عبارة عن سنن مسكوك يطبع الشخص المستهدف بقيمة معنية في النقل والرواية والتواصل والمعيرة والحكم سواء تعلق

(١٥) المرجع نفسه ، ص ٤٨٤ .

(١٦) تفسير كتاب إيساغوجي ص ٦٠ ، مرجع مذكور .

(١٧) أبو الوليد الباجي : أحكام الفصول في أحكام الأصول ، حققه وقدم له ووضع فهرسه : عبد المجيد تركي ، دار الغرب الإسلامي ، الطبعة الأولى ١٩٨٦ ، بيروت ، لبنان ، ص ٢٠ .

الأمر بسلم التدرج في المتون الذي يبدأ، غالباً، بحفظ القرآن الكريم، كما هو حال مؤلفنا، أم بسلسلة الشيوخ المشهود لهم بطول الباع والشهرة في علم من العلوم أو أكثر والتي لا يمكن، في كل الأحوال، أن تتجاوز دائرتي العلوم النقلية والعلوم العقلية كما ذكرها ابن خلدون نفسه في مقدمته^(١٨).

أما فئة الأصحاب، فوظيفتها التأثيرية والإفهامية فهي غير مباشرة ولا تستحوذ من المهارات التحصيلية السالفة إلا على نسبة ضئيلة إن لم نقل محدودة.

ويقربنا الجدول التالي أكثر من هذين الفئتين:

اسم العالم الشيخ	نوع المتن والقيمة
أبو عبد الله محمد ^(*) (والده)	صناعة العربية
عبد الله بن محمد بن سعيد بن برال	قراءة القرآن - القراءات السبع أفراداً وجمعاً - رواية يعقوب - قصيدتا الشاطبي اللامية والرائية - كتاب التقصي لأحاديث الموطأ لابن عبد البر - كتاب التسهيل لابن مالك - مختصر ابن الحاجب في الفقه.
أبو عبد الله بن العربي الحصائري	صناعة العربية
أبو عبد الله محمد بن الشواش الزرزالي	
أبو العباس أحمد بن القصار	
أبو عبد الله محمد بن حجر	علوم اللسان - حفظ الأشعار - الحماسة للأعلام الشنتمري - شعر أبي تمام - طائفة من شعر المتنبي - أشعار من كتاب الأغاني.
شمس الدين أبي عبد الله محمد بن جابر بن سلطان القيسي الوادياشي	كتاب مسلم بن الحجاج - كتاب الصيد - كتاب الموطأ - الأمهات الخمس - الإجازة العامة - الإخبار.

(١٨) المقدمة، ص ١٠٠٧، مرجع مذكور

(*) وعند ابن خلدون في النص هو: محمد أبو كبر: " ونزع ابنه، وهو والذي محمد أبو بكر " ص ٦١ الرحلة.

في مفهوم الثقافة والمتقنين

أبو عبد الله محمد بن عبد الله الجبائي	الفقه
أبو القاسم محمد القصير	كتاب التهذيب لأبي سعيد البرادعي - مختصر المدونة - كتاب المالكية - التفقه - سماع كتاب الموطأ - الكتابة - الإجازة

أسماء الأعلام الشيوخ المرافقين للسلطان أبي الحسن	نوع المتن والقيمة
أبو عبد الله محمد بن سليمان السطي	الانتخاب - الإفادة
أبو محمد عبد المهيم بن عبد المهيم الحضرمي	السماع - الإجازة - الأمهات الست - الموطأ - السيرة لابن إسحاق - كتاب الصلاح في الحديث - كتب أخرى .
أبو العباس الزواوي	قراءة القرآن - الجمع الكبير بين القراءات السبع - الإجازة العامة .
أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الأبلي	العلوم العقلية : الأصول - المنطق - التبريز - سائر الفنون الحكيمة والتعليمية .

اسم العالم صاحب	نوع المتن والقيمة
أبو القاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان المالقي	الإفادة - عدم الأخذ
أبو عبد الله محمد بن محمد بن الصباغ	المنقول والمعقول - الحديث
أبو عبد الله محمد بن عبد النور	الفقه على مذهب مالك
أبو عبد الله محمد بن النجار	التعاليم
أبو العباس أحمد بن شعيب	اللسان - الأدب - العلوم العقلية (الفلسفة - التعاليم - الطب)

يستدعي هذا الجدول الملحوظات التالية :

١ . يميز المعرف بنفسه بين صنفين من العلماء في مسيرة مشيخته : صنف العلماء الشيوخ

وهم أساتذته بمعنى الكلمة الذين تنطبق عليهم لفظه " شيخ "
والشيخ معجما وعرفا هو من :

" استبانت فيه السن وظهر عليه الشيب (. . .)
هو من الخمسين إلى الثمانين " (١٩)

وهؤلاء الشيوخ هم الذين تعلم على أيديهم ودرس وتفقه وحصل المتون الأساسية وما
يحيط بها ، والذين قوموا عمله العلمي وثنوه بالقيمة المشار إليها أعلاه .

وصنف الأصحاب ، الذين يأتون في المرتبة الثانية من درجة المشيخة واشتراطاتها . وقد
استفاد منهم ابن خلدون جميعهم لكن بطريقة مائلة بفعل عوامل عدة من التقارب في السن .
ولهذا الاعتبار ينعتهم ب " الأصحاب " ، يقول عن ابن رضوان المالقي :
" صحبته ، واغتبطت به ، وإن لم أتخذه
شيخا ، لمقاربة السن ، فقد أفدت منه كما أفدت منهم " (٢٠)

فالصحبة ليست هي المشيخة لأن الشيخ يشترط فيه أن يكون من المعمرين :

" قالو كلهم حدثنا الشيخ المعمر . . " (٢١)

لكي يصبح حجة في العلم الذي ينقله للغير بالطرق المقررة سلفا .
٢ . هذا الجدول ليس تاما ولا كاملا سواء ما تعلق منه بالأعلام الشيوخ أم بمعايير المهارات
التعليمية وتثميناتها . لأن ابن خلدون يذكر شيوخا آخرين في سياقات أخرى كما فعل
عند تعرضه للأسانيد التي أقرها في تدريسه لمادة الحديث في مصر .
٣ . يستخدم ابن خلدون نوعين من الترجمة و التعريف بشيوخه وأصحابه : تعريف أول
وجيز ومختصر ، في شكل جذاذة يكتفي فيها بإيراد معلومات لها صلة بالعلوم التي
اشتهر بها هذا العالم أو ذاك . وتعريف ثان موسع يدمج فيه معطيات علمية وخارج
علمية تقترب من رسم صورة شخصية للعالم المترجم له .

وإذا كان التعريف الأول يسري على جل العلماء ، فإن التعريف الثاني لا يشمل إلا قلة
منهم . وهؤلاء العلماء المترجم لهم هم :

(١٩) لسان العرب ص ٢٣٨٣ ، مرجع مذكور .

(٢٠) ص ٦٩ الرحلة .

(٢١) ص ٣٠٩ اللجنة

- ١ . أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الأبلي
- ٢ . أبو القاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان المالقي
- ٣ . أبو محمد عبد المهيم بن عبد المهيم الحضرمي
- ٤ . أبو عبد الله محمد بن سليمان السطي
- ٥ . أبو العباس الزواوي

وقد احتكمنا في هذا الترتيب الذي أقمناه إلى حجم المعلومات الواردة كما وكيفاً في التعريف وإلى التدويع الخطابي الذي يطبعها به المتلفظ في النص .

أما ترتيب ظاهر النص لهم فهو :

- ١ . أبو عبد الله محمد بن سليمان السطي
- ٢ . أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الأبلي
- ٣ . أبو محمد عبد المهيم بن عبد المهيم الحضرمي
- ٤ . أبو القاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان المالقي
- ٥ . أبو العباس الزواوي .

وهناك احتمال كبير أن ابن خلدون كان سيميل إلى الترتيب المقترح لو لم يعترض طريقه ترتيب صاحبه أبي القاسم الرحوي ، شاعر تونس الشهير ، في قصيدته التي مدح بها ابن رضوان . فهو في رأينا ، ترتيب تم بحافز نصي فرضه السياق وليس بموجب علة نصية داخلية منطقية مطبوعة بذات المتكلم .

واللافت للعيان ، على هذا المستوى لتدويع الكلام في النص ، هو تفرد الشيخ الأبلي بحجم المعطيات أكثر من غيره . معطيات يتداخل فيها ما هو علمي بما هو إنساني بما هو سياسي وبصفة خاصة تلك الأحوال المأساوية التي عاشها هذا الشيخ وكادت ، في أحيان كثيرة ، أن تؤدي بحياته وتعصف بها من إكراه ، واختفاء ، ونفي ، ومرض عقلي ، وهجرة الخ .

ويعكس الاهتمام بالترجمة لهذا الشيخ التقدير الذي يكنه ابن خلدون له ، فهو أستاذ الأثير وشيخه المبجل الذي فتح عينيه على العلوم العقلية وقريب العائلة الحميم الذي

فارق السن ودرجة العلم وعمق التجربة .

وتزداد هذه الصورة التماثلية ترسيخا، إذا استحضرننا حالة اليتيم التي أصبح عليها ابن خلدون بعد وفاة والديه وقضاء جل شيوخه في " الطاعون الجارف " أو الغرق أو المعاناة من جور السلطان وحاشيته . إذ اليتيم يتمان : يتم الأبوين ويتم المشيخة . ولم يبق أمامه إلا أن يشق السبل بنفسه والاعتماد على كفاياته تماما كما حصل للأبلي الذي عاش في كنف جده القاضي .

٣- العناوين الفرعية بوصفها أداة ناظمة:

لا تكتفي العناوين الداخلية بلعب هذا الدور الموضوعاتي للململة واقتناص أفكار النص ومحورها خطيا، بل تتخطاه إلى لعب دور الناظم الإعلاني والتصريحي في هذا النص ذاته، وتتحول، بهذه الكيفية، إلى عامل مساعد في عملية القراءة والتقطيع والتوزيع والتفضية . وبهذا الدور تسهم في توجيه فعل الإقراء واختياراته الممكنة كما هو حال إجرائنا هذا الذي ينصب، بالدرجة الأولى، على المقطع المتصل بالرحلة إلى المشرق وعنوانه : " الرحلة إلى المشرق، وولاية القضاء بمصر " .

وللوهلة الأولى، يفهم من هذا العنوان أن ما سيأتي من أقوال يسند إلى موضوعة القضاء المعطوفة على الرحلة بوصفها جنسا أدبيا ملائما لهذا النوع من القوللة ومشاركا للعنوان الرئيس في تكوينه النوعي . فهذا العنوان الفرعي لا يفصح ظاهريا إلا عن هذه الموضوعة ووصلها بنقطة مكانية- مجالية : المشرق، وإن كانت مشهورة بمحمول أخرى راسخة التقليد كقضاء فرض الحج^(٢٤) والالتقاء بالعلماء والأخذ عنهم^(٢٥) والاستزادة من علمهم وجلب الكتب النادرة والنافعة في العلوم المتداولة في ذلك الوقت^(٢٦) مما يحث على طرح السؤال : لماذا ربط القضاء بالرحلة إلى المشرق؟

يلتقي ابن خلدون والقلقشندي في نظرهم للقضاء باعتباره وظيفة من الوظائف الرسمية

(٢٤) نعلم أن العلة الأولى التي تذرع بها ابن خلدون لسلطان تونس هي رغبته في قضاء الفرض . وهي أيضا التي يشير إليها في " مقدمته " : " ثم كانت الرحلة إلى المشرق لاجتلاء أنواره، وقضاء الفرض والسنة في مطافه ومزاره " ص ٢٨٦، مرجع المذكور، وهناك سبب آخر يرجع إلى الإكراهات المتكررة من قبل السلطان والتي لم يعد يتحملها : " فخشيت أن يعود في شأني ما كان من السفر قبلها "، أما السبب الثالث فهو تشوفه للتفرغ للعلم وإعادة النظر في بضاعته منه وهو ما لا يتوافق والعمل السياسي : " وتفرغت لتجديد ما كان عندي من آثار العلم " ص ٢٨٤ الرحلة .

(٢٥) انظر مثلا : خالد بن عيسى البلوي : تاج المفرق في تحلية علماء المشرق . تقديم وتحقيق الحسن السائح . نشر مشترك بين الإمارات ع . م والمملكة المغربية .

(٢٦) خلال أدائه لفرض الحج التقى ابن خلدون بالأديب أبي اسحاق الساحلي الذي حمل إليه رسائل منها رسالة أبي عبد الله بن زمرك يث فيها شوقه إليه ويطلب منه الحصول على كتب في التفاسير والشروح . ص ٢٧٨ اللجنة .

التي تشرف عليها الدولة ، فهو : " من وظائف الخلافة ومندرجا في عمومها " (٢٧) .

وبما أن مهام السلطان تتحدد في توجيه السياسة الكبرى للدولة من جهاد ، وفتوحات ، وسد الثغور وحماية البيضة ، فإن بعض الوظائف الأخرى ، والقضاء منها ، أصبحت تسند إلى أشخاص أكفاء قادرين على تحمل وزر القيام بها وتخفيف عبئها على السلطان لكي يتفرغ كلية إلى سياسته العامة مع الاحتفاظ بهذه الوظائف تحت وصايته نظرا لحساسيتها وخطورتها وتأثيرها على قيم المجتمع ، فالقضاء تعريفا :

" منصب الفصل بين الناس في الخصومات حسما

للتداعي وقطعا للتنازع ، إلا أنه بالأحكام

الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة " (٢٨)

إلا أن هذا البعد الديني لا يلغي عنه طابعه الاجتماعي والسياسي ، ولذلك تقرر في منصبه أحكام وشروط وتجاوز الفصل بين المتقاضين إلى استيفاء الحقوق العامة للمسلمين .

وبناء على هذا أدرجه القلقشندي في نوع " أرباب الوظائف الدينية " من مناصب حملة الأقالم التي تشكل ومناصب حملة السيوف أعلى المراتب الوظيفية في هرم الدولة (٢٩) .

فمن هذه الزاوية يمكن فهم مغزى سؤالنا السابق وسياق تولية ابن خلدون لمنصب قاضي القضاة المالكية بمجلس الحكم بالمدرسة الصالحية (٣٠) والشروط البروتوكولية الرسمية التي جرت فيها هذه الولاية وفي بلد غير بلده الأصلي ولمرات متعددة (٣١) . وهذا لا يفسره إلا الاعتراف الرسمي بمكانة ابن خلدون في جباية الحقوق وأهليته لهذا المنصب وكفايته العلمية التي ترشحه لأن يمثل المذهب المالكي من بين المذاهب الأربعة المعترف بها في جهاز الدولة .

وكيفما كانت الظروف المتحكمة في هذا المنصب وعواملها النافية والمشككة ، من ولاية وخلع وعزل وسعاية وطعن الخ . فإنه يظل منصبا ساميا ما دام ينتمي إلى صنف " من له

(٢٧) المقدمة ص ٦٢٧ ، مرجع مذكور .

(٢٨) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

(٢٩) أحمد بن علي القلقشندي : صبح الأعشى في صناعة الإنشا . شرحه وعلق عليه وقابل نصوصه : محمد حسين شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ص ٣٥ . ولا ينشئ ابن خلدون أن يشير إلى أن أحوال القضاة وما كانوا عليه من الرئاسة في الحروب وقود العساكر قد يتغير ويتبدل بحسب الظروف والأحوال . ص ٣٢٣ . المقدمة . مرجع مذكور .

(٣٠) ص ٢٨٥ اللجنة

(٣١) وصلت خمس مرات كان آخرها سنة ٨٠٧هـ ص ٣٨٤ اللجنة .

مجلس بالحضرة السلطانية بدار العدل الشريف " وموضوعه :

" التحدث في الأحكام الشرعية وتنفيذ قضايها،

والقيام بالأوامر الشرعية، والفصل بين الخصوم، ونصب

النواب للتحدث فيما عسر عليه مباشرته بنفسه " (٣٢).

وبهذا صار من :

" أرفع الوظائف الدينية وأعلاها قدرا

وأجلها رتبة " (٣٣).

وكما أشرنا فإن وظيفة قاضي قضاة المالكية هي واحدة من بين وظائف مذاهب الأئمة الأربعة : الشافعي ومالك وأبي حنيفة وابن حنبل وكلها كانت ممثلة بقاض خاص منذ أن استقر حالها على أيام الظاهر بيبرس (٣٤).

وإذا كان كل هذا يتعلق بالجانب النظري لهذه الوظيفة ومنزلتها في التراتبية الإدارية للدولة ، فإنه ينبغي علينا أن نتناول الآن بعض المظاهر العملية لهذه الوظيفة كما تجسدها ممارسة ابن خلدون لها وذلك بالتشديد على نقطتين هما : المقاصد والأحوال .

فيما يتعلق بالمقاصد فإن ابن خلدون يحصرها في الأقوال التالية :

- ١ . " ووفيت عهد الله في إقامة رسم الحق ، وتحري المعدلة " (٣٥).
- ٢ . " فجزيت على السنن المعروف مني ، من القيام بما يجب للوظيفة شرعا وعادة " (٣٦).
- ٣ . " واستمرت على الحال التي كنت عليها من القيام بالحق والإعراض عن الأعراض ، والإنصاف من المطالب " (٣٧).

وعليه فإن مطالب القضاء تتحدد في :

(٣٢) صبح الأعشى ص ٣٥ مرجع مذكور .

(٣٣) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

(٣٤) وسار العمل بهذا النحو كما يقول ابن خلدون " لاتساع خطة هذا المعمور ، وكثرة عوامله ، وما يرتفع من الخصومات في جوانبه " ص ٢٥٣ اللجنة . ويضيف ابن بطوطة : " فمنهم قاضي القضاة الشافعية وهو أعلاهم منزلة وأكبر قدرا وإليه ولاية القضاة بمصر وعزلهم ص ٢١٦ . وأن ترتيبهم في المقامات الرسمية يكون على هذا الشكل : قاضي الشافعية ثم قاضي الحنفية ثم قاضي المالكية (أو العكس) ثم قاضي الحنفية . ص ٢١٧ من : تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار . تقديم وتحقيق : عبد الهادي النازي ، ١٩٩٧ ، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية .

(٣٥) ص ٢٨٥ اللجنة

(٣٦) ص ٣٤٧ اللجنة

(٣٧) ص ٣٨٣ اللجنة .

- إقامة حدود شرع الله وتقرير أحكامه
- تثبيت العدل والمساواة
- الإعراض عن الأهواء وقضاء الأغراض
- السير في إمضاء الأحكام على سنن الشريعة والعادة الجارية^(٣٨).

أما الأحوال الوقتية فيتوجب فيها العمل على :

- التصدي لكل أنواع المفساد والاستفساد
- ضبط نظام الأوقاف
- تقييد خطة الفتيا بالمذهب
- النظر في نظام الإجارة في الزوايا

وإذا جمعنا هذه المقاصد والأحوال نلفيها عبارة عن فقرات رئيسة في مشروع إصلاحية يستهدف الجهاز المؤسسي للقضاء ومحاولة حثيثة وجريئة لتحقيق تلك المعادلة النبيلة والمستعصية في الآن نفسه : التكافؤ بين سطوة السلطنة ونصفه القضاء .

فربط الرحلة إلى المشرق بالقضاء قد يكون سببه ، إذا ، هذه الاعتبارات المحيطة والتي لا يمكن أن تنفصل عن شروط سياق الرحلة نفسا والظرف الذي يوجد فيه ابن خلدون وأهواء السياسة على صعيد الدولة وغيرها من المعطيات التي لا يفصح عنها النص بكل وضوح ، وكيفما كان المقتضى الذي نحلل على ضوءه هذه القضية فمما لاشك فيه أن ممارسة ابن خلدون لوظيفة القضاء هو في حد ذاته ، وكما أشرنا ، إعلاء لمكانته في سلم القيم الدينية والشرعية والتقليد المذهبي الذي يمثله وأساساته الاجتماعية والسياسية ، وإن كان على تفطن كبير :

" لما وقع في رتبة القضاء من مخالفة
العوائد " (٣٩)

بحكم التطور الذي لحق الدولة والعصبيات . إلا أن هذا العنوان لا ينبغي أن يفهم منه ، وعلى التو ، أن رحلة ابن خلدون إلى المشرق تتلخص كلها في ممارسة القضاء ، لأن العناوين الفرعية التالية تشير إلى موضوعات أخرى تضمنتها هذه الرحلة منها موضوعة التدريس

(٣٨) وقد أكد ابن خلدون أن كتاب أبي موسى الأشعري إلى عمر ؓ في موضوع القضاء هو " الذي تدور عليه أحكام القضاة وهي مستوفاة فيه " . المقدمة ص ٦٢٧ ، مرجع مذكور .
(٣٩) المقدمة ص ٣٢٣ ، مرجع مذكور .

وما قلناه عن وظيفة القضاء يمكن قوله عن وظيفة التدريس ، فالقلقشندي يدرجها ، ضمن تصنيفه السالف ، في الصنف الثاني من الوظائف الدينية التي لا مجلس لها بالحضرة السلطانية . وهي عنده على نوعين : نوع عام في أشخاص ونوع مختص في شخص واحد . وقد استوفى ابن خلدون ، في هذه الرحلة ، النوعين معا .

فتحت النوع الأول ندخل توليه لوظيفة التدريس في مدارس شهيرة كالمدرسية القمحية^(٤١) ، والمدرسة الظاهرية^(٤٢) ، والمدرسة الصرغتمشية^(٤٣) (أو الصلغتمشية) والجامع الأزهر الذي فتح به باب ولوج هذا السلك من الوظائف منذ وصوله إلى القاهرة :

" وانثال علي طلبه العلم بها ، يلتمسون
الإفادة مع قلة البضاعة ، ولم يوسعوني
عذرا ، فجلت للتدريس بالجامع الأزهر منها "^(٤٤)

وباستثناء الجامع الأزهر وتمشيا مع التقليد المرسوم والمتبع ، فإن ابن خلدون كان عليه ، في كل تعيين ، أن يحرر خطبة يلقيها أمام الحضور من الأمراء وكبار الدولة والأعيان يلم فيها ، كما يقول ، بذكر القوم " بما يناسبهم ويوفي حقهم " مع وصف للمقام وهي قاعدة مطردة في كل الولايات التي ارتسم فيها :

" فأنشأت خطبة أقوم بها في يوم مفتوح
التدريس على عاداتهم في ذلك "^(٤٥)

وعند نهايتها يشيد بتأثيرها الايجابي على متلقيه ومستمعيه من الحضور :

" وانفض ذلك المجلس ، وقد لا حظتني بالتجلة
والوقار العيون ، واستشعرت أهليتي للمناصب
القلوب ، وأخلص النجي في ذلك الخاصة والجمهور "^(٤٦)

(٤٠) " ولاية الدروس والخوانق " ص ٢٧٩ اللجنة .

(٤١) ص ٢٧٩ اللجنة .

(٤٢) ص ٢٨٦ اللجنة .

(٤٣) ص ٣١٠ اللجنة .

(٤٤) ص ٢٤٧ اللجنة .

(٤٥) ص ٢٤٦ اللجنة .

(٤٦) ص ٣١٠ اللجنة انظر أيضا ص ٢٨٠ .

وهو تثمين انعكاسي تصدره الذات على نفسها ويتماها في المعيار الأخلاقي ومعيار الأهلية (الكفاية) ومعيار إجماع الحكم (الخاصة والعامة).

وتكمن قيمة هذه الخطب في حفاظها على تقليد الكتابة الذي كان سائدا في مثل هذه الأحوال، وفي صورتها النصية التي تعكس صناعة الانشا عند ابن خلدون وتنويع أسلوب في النص وما يتقوم به من سجلات: رسائل، شعر، أقاويل مسموعة ومروية ومنقولة، حوارات، تلخيصات، تعاليق، شروح، عناوين الخ وهو ما يسم الخطاب بأسلبة مخصوصة، كما تكشف عن مقاصد الخطيب المتحدث وإرغام كلامه لسلطة المقام ومساق التلطف واستمالة مستمعيه بكل وسائل الاقناع الممكنة مما يبين عن بلاغة للخطاب صريحة.

ولا ينفصل هذا المكون الخطابي في هذه الخطب الافتتاحية (الكفاية اللسانية والبلاغية- الحجاجية وتلبسها للدلالة) عن مكوناتها البيداغوجي الذي يظهر جليا في خطبة المدرسة الصرغتمشية لتدريس الحديث واقتراح كتاب الموطأ للإمام مالك مادة لمقرر الدرس. وقد دفع ابن خلدون بعناصر منهجية تشفع له بهذا الاختيار على هذا النحو:

١. تسويق المقترح:

"إنه من أصول السنن، وأمهات الحديث، وهو مع ذلك أصل مذهبنا الذي عليه مدار مسائله، ومناط أحكامه، وإلى آثاره يرجع الكثير من فقهه" (٤٧)

٢. التعريف بالمؤلف

٣. منزلة كتاب "الموطأ" من كتب الحديث

٤. طرق وروايات "الموطأ" واعتماد رواية وسند حي بن يحيى.

فابن خلدون بهذا الاقتراح المنهجي، بالرغم من بساطته وتواضعه، يعرض نموذجا لنسق ديداكتيكي لكيفية تدريس علوم الحديث يعبر فيه عن إدراك وفهم معينين لهذه العلوم والسبيل الأصوب والمجرى الأوفى والمسلك الأجدى مما ينبغي قطعه لتوصيلها إلى المتلقين والقناة المثلى التي من الضروري اجتيازها لإعادة إنتاج هذه المعرفة التي تلقاها عن شيوخه

الأسبقين المسجلين في الجدول وغير المسجلين .

وهو الآن في وضع ملائم ومريح يسمح له أن يقوم بدور الناقل لهذه المعرفة ومحتوياتها بطرائق التعلم المسطرة ليضمن اتصال سلسلة الرواية والسند والإحالة وعدم انقطاع حبل سرتها الذي يرحل إلى جيل ومن عصر إلى عصر إذ بانقطاعه ينقطع رحم هذه المعرفة وهو ما لا يطمئن إليه ابن خلدون، ولهذا كانت وظيفة التدريس تتجاوب مع هواه الذاتي^(٤٨) . وهي وظيفة لا تقل مرتبة وأهمية عن وظيفة القضاء لأنها :

" على اختلاف أنواعها من الفقه والحديث

والتفسير والنحو واللغة وغير ذلك لا يولي

السلطان فيها إلا فيما يعظم خطره ويرتفع شأنه "^(٤٩)

وهو المعنى نفسه الذي يقلبه ابن خلدون في سياقات مختلفة من النص والخطب :

" والسلطان يولي في الوظيفة من يراه

أهلا حتى دعاه إلى ذلك داع(. . .) وكان

يرانسي الأولى بـ_____ذلك "^(٥٠)

فوظيفة التدريس (أو التداريس كما يرسمها القلقشندي)، وسميها التأليف ملازمة لابن خلدون ملازمة الظل لشخصه ولا تنفك عنه في الحال والترحال ويرجع إليها في أحلك الظروف وأصغاهها ، وفي وقت الشدة والفرج حتى ولو أصبح المعلم " منقطع الجذم " والعلم صناعة بخلاف ما كان عليه الأمر سابقا :

" نقلنا لما سمع من الشارع وتعلينا لما

(٤٨) هناك أكثر من تعبير عن هذا الهوى الشخصي يتم في النص بمعنى واحد وألفاظ مختلفة : رتعت عاكفا على تدريس علم ، أو قراءة كتاب أو إعمال قلم في تدوين أو تأليف ، وفرغت لشأني من الاشتغال بالعلم وتديسا وتأليفا ، وشغلت بما أنا عليه من التدريس والتأليف ، ومضيت على حالي من الانقباض ، و التدريس ، والتأليف ، مكبا على الاشتغال بالعلم ، تأليفا وتديسا ، بما كنت مشتغلا به من تدريس العلم وتأليفه الخ يمكن مثلا النظر في صص : ٢٦٠ ، ٢٨٥ ، ٢٩٣ اللجنة . كما يمكن أن نتأمل فكرة عبد الله العروي التي يشبه فيها المؤرخ بالقاضي من جهة الاستماع للأقوال والنظر فيها واللجوء إلى القسم وتسلم العقود والتثبت من صحتها الخ مع العلم أن ابن خلدون هو مؤرخ قبل كل شيء ، راجع : عبد الله العروي : مفهوم التاريخ ، الألفاظ والمذاهب ، الجزء الأول ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الثالثة ١٩٩٧ ، ص ١٢٧ .

(٤٩) صبح الأعشى ، ج ٤ ، ص ٤٠ ، مرجع مذكور
(٥٠) ص ٣٤٧ اللجنة . أو مثل قوله : " وحضر لي يوم جلوسي للتدريس فيها جماعة من أكابر الأمراء تنويها بذكري ، وعناية من السلطان ومنهم بجاني " ص ٢٨٠ اللجنة .

أي

" على معنى التبليغ الخبري لا على وجه التعليم الصناعي " (٥٢)

تماما كما مر بنا في شأن القضاء .

أما النوع الثاني من تصنيف القلقشندي فندرج تحته تولية ابن خلدون لخانقاه بيبرس التي يبين انعكاسها على ضرورات معاشه بقوله :

" وكان رزق النظر فيها والمشیخة واسعا لمن يتولاه (. . .) فولاني السلطان مكانه (أي مكان ناظرها شرف الدين عثمان الأشقر) توسعة علي ، وإحسانا إلي ، وأمت على ذلك إلى أن وقعت فتنة الناصري " (٥٣)

فمعنى قول القلقشندي في تولية المدارس مضمرة هنا ، والخانقاه من المؤسسات التي اعتنت الدولة التركية بمصر والشام بتشييدها :

" لإقامة رسوم الفقراء في التخلق بآداب الصوفية السنية في مطارحة الأذكار ونوافل الصلوات " (٥٤)

وهي المحتويات التعريفية التي سبق لابن بطوطة أن توسع فيها في رحلته وأطر بها حد الخوانق قائلا :

" وأما الزوايا فكثيرة وهم يسمونها الخوانق ، واحدا منها خانقاه والأمراء في مصر يتنافسون في بناء الزوايا ، وكل زاوية بمصر معينة لطائفة من الفقراء وأكثرهم الأعاجم ،

(٥١) المقدمة ص ٣٢٢ ، مرجع مذكور .

(٥٢) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

(٥٣) ص ٣١٣ للجنة .

(٥٤) ص ٢٧٩ للجنة . وقد أشار إلى هذا الاعتناء وانتشار عدد المدارس ابن بطوطة بقوله : " وأما المدارس بمصر فلا يحيط أحد

بمصرها لكثرتها " ص ٢٠٣ رحلة ابن بطوطة ، مرجع مذكور

وهم أهل أدب ومعرفة بطريقة التصوف، ولكل زاوية شيخ وحارس، وترتيب أمورهم عجيب" (٥٥).

ثم يذكر بعض عوائدهم في الطعام والصلاة وما إليهما بخلاف ابن خلدون الذي يشح نصه عن تقديم أي معلومات ومعطيات إضافية عن هذه المؤسسات سواء كانت خوانق أم مدارس، بل إن هذا " الترتيب العجيب " الذي يشير إليه ابن بطوطة لا نجد له صدى عند ابن خلدون وإن كان مؤهلاً أكثر من غيره لذلك بحكم عمله وتجربته داخلها بالرغم من تشديده على الجانب المادي - الريعي لهذه المؤسسات المتمثل في وقف الأراضي المغلة للإنفاق عليها والبر بأهلها والمتنسين إليها :

" فكثرت لذلك المدارس والخوانق بمدينة القاهرة، وأصبحت معاشاً للفقراء من الفقهاء والصفوة " (٥٦).

وتبقى الخوانق، على العموم، مؤسسات ذات طابع روحي - اجتماعي وبهذا الوضع تنسجم والنسق الوظيفي الذي أقره القلقشندي، هذا على مستوى التصنيف، أما على مستوى الجهات Modalités والعوامل فإن كل وظيفة، كذلك التي باشرها ابن خلدون، تعتبر لقاء بين ذات وموضوع متوسط بكفاية وأداة وخبرة، وهو ما يسهل استنباطه من أقوال الاستشهادات السالفة، وبهذه الكيفية فإنها تنتسب إلى المعرفة - الفعل (*) - SAVOIR-FAIRE (٥٧).

٤- التفسير بالإطار :

إذا تصفحنا العناوين الداخلية لهذا المقطع الرحلي نلاحظ أنها قائمة على توصيفات اسمية (وكذلك العناوين الفرعية الأخرى) تدل إما على أفعال في المكان (السفر لقضاء الحج، سفر السلطان إلى الشام، الرجوع (. . .) إلى مصر . . .) أو على حمل وظيفة، وهو ما وقفنا عنده بعد حين، (ولاية الدروس والخوانق، ولاية القضاء . . .) مع تواتر عددي لهذه الوظيفة الأخيرة (أولى، ثانية، ثالثة، رابعة وخامسة) وتواليها الكمي، أو على حدث متصل (بمعامل القاء الأمير ثمر . . .) أو بحدث بعينه (فتنة الناصري . . .) .

(٥٥) ص ٢٠٤ رحلة ابن بطوطة، مرجع مذكور
(٥٦) ص ٢٧٩ اللجنة .

ويشتغل النص وفق آليات مخصوصة لإظهار موضوعات هذه العناوين والتأليف بينها في صورة متجانسة تركيبيا، فإلى جانب الترتيب في الزمان والمكان والتخيط هناك الروابط المنطقية التي تشد الأحداث والظواهر والعناصر إلى بعضها البعض بوجوه منها العلة التفسيرية.

فالعزل من خانقاه ببرزس يشار إليه في آخر عنوان " ولاية الدروس والخوانق " :
" . . . حتى ولاني خانقاه ببرزس ، ثم عزلني
عنها بعد سنة أو أزيد ، بسبب أنا أذكره الآن " (٥٨).

ولكن هذا الضمير الذي يتكلم سردا عن هذا الحدث لا يعمل بهذا الالتزام الذي أخذه على عاتقه وهو تفسير سبب العزل من الخانقاه في الحال الحاضر (الآن) أي في سياق التلفظ وإجراء الملفوظ ، ولكننا نراه يخرج هذه العلة الحديثة عن سياقها لتصبح خارج - تلفظية وإن كان الفعل انجازيا ، إذ في العنوان الفرعي الموالي يكتفي بمنحنا - نحن القراء - تعريفا بمؤسسة الخانقاه وظروف تعيينه فيه ثم يعيد الكرة وكأنه يذكرنا بما التزم به ، لكن هذه المدة يعين حدثا مخصوصا لهذا العزل : فتنة الناصري :

" وأقمت على ذلك (أي في ولاية الخانقاه) إلى
أن وقعت فتنة الناصري " (٥٩).

فنفهم بأن العزل مرتبط بحدث أعم هو فتنة الناصري ، وأنه لمعرفة الأول وجب علينا معرفة الثاني .

لكننا عند سياق عرض وقائع هذا الحدث والتفصيل في أجزائها يتبين لنا بأنه لا يشكل سببا مباشرا لفعل العزل وإنما هو عبارة عن إطار خطابي وقع فيه تمرير مساق السبب الرئيس للعزل المتعلق بحدث آخر يتمثل في مشاركة ضمير المتكلم المفرد بصيغة الجمع في فتوى جاهزة مسبقا تتهم السلطان بالاستعانة على قتل المسلمين بالكفار مما يجعله عرضة للعزل من السلطة هو الآخر . فهذا الظرف السياقي هو الذي يتم فيه فرز المطلوب الشرعي لهذا الفعل وليس الحدث - الإطار :

" فولى فيها غيري وعزلني عنها " (٦٠).

(٥٨) ص ٣١١ اللجنة .

(٥٩) ص ٣١٣ اللجنة .

(٦٠) ص ٣٣١ اللجنة .

فينبغي، إذن، الانتقال عبر أكثر من سجل ومقام للوصول إلى تحصيل العلة المنطقية المناسبة لهذا الحدث القضوي أو ذاك.

وإذا حاولنا ترتيب قضية حدثنا منطقيا فإنه سيكون على هذا النحو:

فتنة الناصري - الفتوى - العزل.

وفيها قراءتان:

القرءان الأولى تتعلق بفاعل الفعل الإنجازي (السلطان).

والقراءة الثانية تتصل بالذي يقوم عليه هذا الفعل الإنجازي (ابن خلدون)^(*)

مع الإشارة إلى أن حدث الفعل وإن كان يؤدي بضمير المتكلم فهو يتصل، ملفوظا وتلفظيا، بالفاعل وليس بالمفعول وإن كان ظاهر الخطاب يشي بأن فعل العزل فعل ذاتي وحدث الفتنة فعل موضوعي مما يمكن شرحه بحمل ما هو ذاتي على ما هو موضوعي. إلا أن الشرح الأقرب إلى عين الصواب هو استدراج ملفوظ منقول إلى ملفوظ شخصي في تأويل الحدث.

ويمكن للتحليل أن يفتح طريقا أخرى ويتساءل: هل الفتنة أقل قيمة من العزل على مستوى برهنة الخطاب؟

ثم كيف نسوي بين القراءتين السابقتين في الاستدلال على الوقائع؟ وهل معادلة الإمكان والاستحالة لها دخل في هذا الباب؟

ومن جهة أخرى، إن هذا التفسير بالإطار على صعيد النص يعد أطول عنوان على الإطلاق في جسم العناوين المطروحة بل أكبر وأطول من العنوان الرئيس نفسه. وتتألف صيغته من مسند إليه ومسند وأطروحة:

المسند إليه: فتنة الناصري، وكل فتنة في معناها التمثيلي-التواضعي مناقضة للنظام و"أشد من القتل".

والمسند: سياق خبر الفتنة: الحدوث، الكيفية، العوامل

(*) طبعا كل قراءة من هذين القراءتين تتضمن عدة مضمورات منها: ارتكاب كل فعل وبحكم طبيعته يؤدي إلى جزاء معين، وأن استطاعة السلطان ليست هي استطاعة الرعية، وأن وجود أمرو مأمور يعكس تراتبية اجتماعية من نتائجها المباشرة خضوع الثاني للأول لأنه أسفل والآخر أعلى الخ.

والأطروحة: التحول الذي يطرأ على الدول ويعتري أحوالها: من الضخامة والاستيلاء إلى الضعف والأفلال .

فعنونة الإطار بهذه الصيغة تحيلنا إلى عناوين مشابهة لها في كتاب " العبر " و " قدمته " مما يجعل مكانها الطبيعي هناك أنسب لها من مكانها هنا في " التعريف " بالرغم من العلاقة النصية الثابتة بين هذه الأعمال المشكلة لعمل واحد بإيقات تبدو مختلفة .

ولهذه الضروب الثلاثة لصيغة العنوان فائدة أخرى نجنيها منها في تحليل عناوين فرعية نقلية كالعناوين العاملة في لائحتنا ومنها لقاء تيمور لنك .

يمكن الإلماع^(٦١) ، منذ البداية ، إلى أن النص التحقيقي لهذا العنوان قد حاز كل مقومات وبصمات الإوالية النمطية التي بوساطتها يصهر النص عناصره ويعرض متوجهه على القراء . فضمير المتكلم في الحكى لا يتوانى عن العمل ، وبكل جد وكد ، لترسيخ صورة شخصية إيجابية لموضوع حديثه الممثل لكل سمات الإمارة والسلطة والمملك . ولإبراز هذه السمات وحملها على صاحبها تيمور لنك وتحذيرها في الخطاب يتم الاستناد إلى كل أنواع الحيل الإحالية الوسيطة من تجربة ذاتية واحتكاك مباشر ومعينة ومخالطة^(٦٢) ، وأدل نصية أسطورية (أقوال المنجمين والمتصوفة) وتاريخية (الأطروحة) ، وكلامية^(٦٣) ومناظرية^(٦٤) وتواصلية^(٦٥) وكتابية - إخبارية^(٦٦) وفقهية - عرفية^(٦٧) وحقوقية^(٦٨) وخدمانية^(٦٩) .

(٦١) هذه المفردة عزيزة على ابن خلدون ويكثر من استعمالها .

(٦٢) " وأقيمت عندهم خمساً وثلاثين يوماً ، أبأ كره وأراوجه ، ثم صرفني ، وودعني على أحسن حال " ص ٣٨١ لا اللجنة .
(٦٣) يتكرر تعبير تزوير الكلام " فزورت في نفسي كلاماً أخطبه به ، وأتلفته بتعظيم أحواله ومملكه " ص ٣٧١ اللجنة .
وللكلام المزور عدة معان منها : الموهو بالكذب ، المحسن ، المتقف قبل أن يتكلم به ، المهيا والمهذب ومنه قول عمر : كنت زورت في نفسي كلاماً يوم سقيفة بني ساعدة أي هيات وأصلحت . فهو إصلاح الكلام وتهيته . ولعله المقصود هنا . را .
لسان العرب : ص ص ١٨٨٨ ، ١٨٨٩ ، مرجع مذكور

(٦٤) يثبت النص في أذهاننا فكرة قدرة تيمور لنك على خوض أسلوب المناظرة والحجاج ويتضح ذلك في سياقات منها مناقشته لأطروحة ابن خلدون عن الملك والعصبة وتفضيل الأتراك على الأقوام الأخرى وبصفة أخص مسألة نسب يختصر ص ٣٧٣ اللجنة .

(٦٥) ونقصد بها الهدية وهي عبارة عن : مصحف رائع وحسن وسجادة أنيقة ونسخة من قصيدة البردة للبوصيري وأربع علب من حلاوة مصر الفاخرة بالإضافة إلى البغلة وإن كان قد توصل بشمنها منقوصاً . ص ص ٣٧٧ ، ٣٨٠ اللجنة . فالمهاداة والاتحاف أشكال تواصلية ذات بعد " دبلوماسي . انظر ص ٣٣٥ اللجنة .

(٦٦) ندرج فيها تأليف كتاب عن وصف المغرب بطلب من تيمور لنك وإخبار سلطان المغرب كتابة بهذا اللقاء وحيثياته . ص ٣٨٠ اللجنة .

(٦٧) وتمثل في اجتماع الفقهاء والقضاة وطلبهم الأمان مقابل رفع الحصار عن المدينة وفتحها . ص ٣٦٧ اللجنة
(٦٨) وخير دليل على ذلك مجلس النصفة الذي انعقد بحضرة تيمور لنك للنظر في موضوع أحد مطالب الخليفة من أعقاب الخلفاء بمصر وذرية الحاكم العباسي ومحاجته في مطلوبه ، ولعل هذا المجلس كناية تعريضية بسلطان مصر الذي ، كما نعلم ، ذهب ابن خلدون في ركابه فأصبح من المخلفين . ص ٣٧٤ اللجنة .

وكلها وسائط تسهم في تبين النص وتشكلاته الخطابية مع دعمها بصور جبهة نستخلص من ورائها التلازم بين عامل موضوع الحديث وكفاياته العقلية والمعرفية والاستطاعة الناقصة (عطل فيزيقي) التي لا تؤثر في شيء على وضعية هذا العامل ودائرة أفعاله وهو ما وجب الإعلام به على وجه الإبلاغ الخبري على هذه الصورة:

" هو شديد الفطنة والذكاء ، كثير البحث واللباج ،

بما يعلم وبما لا يعلم ، عمره بين الستين والسبعين ،
وركبته اليمنى عاطلة من سهم أصابه في الغارة
أيام صباه ، على ما أخبرني ، فيجرها في قريب المشي ،
ويتناول له الرجال على الأيدي عند طول المسافة ،
وهو مصنوع لـه" (٧٠).

وتزداد هذه الصورة كثافة وزحما أكثر إذا استحضرننا كل مكونات الخطة الاستراتيجية في الحرب والنزال وعدد الجند والقوم وعدة السلاح وطريقة تملك البلدان والتحكم في الأبدان (٧١).

ومن أجل استكمال موجبات التفصيل في النص ككل بين المتكلم (ابن خلدون) وممثلي مؤسسة السلطة يمكن لهذه الخطاطة أن تفي بالغرض المطلوب :

الملك الظاهر : علاقة كفالة

الملك فرج : مشاركة متخلف

الملك تيمورلنك : علاقة خدمة

سلطان المغرب : علاقة تقرير خبري

هـ- المحكيات الرهلية العارية من العنوانية:

إن المحكي الذي أتينا على تحليل بعض عناصره يدخل ، كما رأينا ، في سياق سفر ابن خلدون رفقة سلطان مصر لمدافعة التتر عن الشام . وما كان من تخلفه هناك ولقائه مع

(٦٩) هذا التصور للخدمة واضح في هذا الملفوظ: " فإن كان السفر إلى مصر في خدمتك فنعم ، وإلا فلا بغية لي فيه " صص ٣٧٨ ، ٣٧٩ اللجنة

(٧٠) ص ص ٣٨٢ ، ٣٨٣ اللجنة .

(٧١) بالإضافة إلى كيفية فتح دمشق بعد حلب ، هناك في الكتاب المرسل لسلطان المغرب كل العناصر المتعلقة بالسلطان تيمورلنك وخطته في الاستيلاء على البلدان وعدته وعدده . ص ٣٨٠ وما بعدها ، اللجنة .

تيمورلنك بعد عودة السلطان إلى بلده لأسباب سياسية . ويشبه هذا المحكي الرحلي الدمشقي تلك السفريات التي كان يصاحب فيها ابن خلدون السلاطين والأمراء وهو في موطنه الأصلي ، ومنها آخر سفر له مع سلطان تونس قبل الرحيل إلى المشرق ، وهي السفريات التي كان ، غالبا ، ما يستكنف منها :

فخشيت أن يعود في شأنني ما كان
من السفر قبلها^(٧٢)

وهي الوضعية نفسها التي تتكرر مع سلطان مصر :
" وأرادني على السفر معه في ركاب السلطان ،
فتجافيت عن ذلك ، ثم أظهر العزم علي بلين
القول ، وجزيل الانعام فأصخيت ، وسافرت معهم^(٧٣) "

وما يهمننا في هذا المحكي هو طابعه الرحلي الذي لا يتجاوز بالكاد ما وقفنا عنده بعد قليل والذي يمكن أن نضيف إليه ذلك الوصف الوجيز للحالة التي أصبحت عليها حلب ودمشق :

" واقتحم المغل المدينة من كل ناحية ،
ووقع فيها من العيث ، والنهب ، والمصادرة ،
واستباحة الحرم ، ما لم يعهد الناس مثله^(٧٤) "

وما استعمل في هذا الاقتحام والزحف من آلات كالمجانيق ، والنفوط ، والعمرات والنقب وما شاكلها مما :
" بلغ مبالغه في الشناعة والقبح^(٧٥) "

فالسارد(ابن خلدون) يعرض هذه المعلومات بوصفه شاهدا مباشرا وحيا لهذه الوقائع مستندا في ذلك إلى معرفته العيانية والميدانية ومشاركته الفعلية والملموسة في مجريات هذه الأحداث ، على الأقل ، من الوجهة التي يحد من تأثيرها . وعلى هذا المنحى

(٧٢) ص ٢٨٤ اللجنة

(٧٣) ص ٣٦٦ اللجنة

(٧٤) ص ٣٦٥ اللجنة

(٧٥) ص ٣٧٤ اللجنة . وص ٣٨٠ : " وخر بها جميعا (أي مدن الشام) وعانت عساكره فيها بما لم يسمع أشنع منه "

أتى هذا المحكي متشبها بهذه الموضوعة ولم يجد عنها . ويظل القارئ في شغف لأن يعرف أشياء أخرى عن الشام عموما وعن حلب ودمشق خصوصا من تقاليد وعادات ، وأوضاع اجتماعية وثقافية ، ومناظر طبيعية وعمران وقيم الخ لكن ظنه سيخيب بحكم انشداد المحكي إلى هذه الموضوعة وانعدام تجاوزه إلى غيرها . ولذلك نعتقد أن قوة الحدث ورهبته وحيثيات السفر كانت مما ساعد على هذا الاقتصاد في الوصف والتشخيص والسرد الذي أُلجم منظور الراوي وحرته في التقاط تفاصيل الأشياء .

وهذه العلة هي نفسها التي تطبع المحكي الزبيري لقضاء الفرض والمحكي الزبيري لبيت المقدس .

فالمحكي الأول يشير إليه العنوان الفرعي " السفر لقضاء الحج " بخلاف المحكيين الآخرين العارفين من أي صيغة ، ويقوم الانفصال الفضائي للمفوزة واتصاله على :

الذهاب : مرسى الطور - الينبع - مكة

الإياب : مكة - الينبع - القصير - قوص - مصر

ويتخلل الملفوظ حدث مميز هو لقاء الراوي (ابن خلدون) بإسحاق إبراهيم الساحلي الذي يمدّه بأخبار عن وطنه وينهى إليه فحوى طلب كاتب السلطان ابن الأحمر صاحب غرناطة أبي عبد الله بن زمرك للحصول على كتب في التفسير والشروح من مصر .

وما عدا هذا اللقاء فإن ما قلناه عن المحكي الدمشقي يصدق كلية على هذا المحكي الزبيري من غياب وصف الأمكنة المقدسة وأمكنة الطريق ، ومشاهدات ، ولقاءات العلماء والتفاوض في الحديث معهم الخ مما اشتهرت بالتدليل عليه الرحلة الحجازية وأضحى من مقوماتها النصية . فالاقتصاد في المنظور وصفا وسردا هو المهيمن على هذا النوع من المحكيات :

" ثم خرجت عام تسعة وثمانين لقضاء الفرض ،

وركبت بحر السويس من الطور إلى الينبع ، ورافقت

المحمل إلى مكة ، فقضيت الحج عامئذ ، وعدت

إلى مصر في البحر كما سافرت أولا " (٧٦)

فالإحساس الذي يتأبنا بعد قراءة هذا الشاهد هو أن السارد متعجل من أمره ويتنظر، على لهفة، الانتهاء من الإعلام عن هذا الحدث (الفرض) بأسرع وقت ممكن وبأقل تعابير ممكنة وبأكثر اقتصاد في طاقة الحكي. إذ الأساس بالنسبة إليه هو إيصاله على وجه " التبليغ الخبري " وليس على وجه فن القول الرحلي الذي اكتسب كل مقومات تعبيره.

ولا يشذ المحكي المقدسي، وهو أيضا محكي زيارى، عن هذه القاعدة في اقتصاد السرد والتبليغ بالخبر. ولا تتبين هذا المحكي إلا بعد أن نتصفح العنوان الداخلي " ولاية القضاء الثانية بمصر " فنعثر عليه مستقرا في تضاعيفه ومتلبسا بلبوسه ويكاد ينصهر معه. وعندما يفصح عن ذاته في النص فإن حاله التحقيقي هو حال المحكي السابق في الميل إلى شحاحة اللفظ وتكثيف الخبر وبرمجته وفق أمكنة الزيارة: المسجد، بيت لحم، مدفن الخليل، غزة(*)، وقطع هذا المحكي على وجه السرعة:

وارتملت منها، فوافيت السلطان

بظواهر مصر (٧٧).

فالمحكيات الثلاثة المشكلة لمقطع الرحلة إلى المشرق أغلبها غفل من العنوان ومتضمن في عناوين ذات سياقات حدثية أخرى، ومتصفة بغياب واضح لمقومات الرحلة باعتبارها نوعا أدبيا قائم الذات في البناء والتركيب والدلالة، - ومنساقة إلى اقتصاد يختزل في التعبير وينشد إلى الخبر وهو ما يمكن تعميمه على هذا المقطع نفسه.

(*) مع إخبارنا بتعففه من الدخول إلى كنيسة القيامة بما ترمز إليه من إشارة بتكذيب القرآن (٧٧) ص ٣٥٠ اللجنة.

obeikandi.com

الفصل الثاني

أثر الإسلام في وحدة الثقافة العربية

د. إبراهيم رشاد محمد صبري^(*)

١- تمهيد:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد (ﷺ).
وبعد...،

فإن ثقافة كل أمة تمثل مقومات وجودها، وشخصيتها، ولها حدودها المعروفة.
كما أنها تمثل النبع الذي يعطيها ماء الحياة والقوة، ولذلك كان من الضروري لأمة
تحافظ على حياتها ومقوماتها، أن تحافظ دائماً على صفاء هذا النبع، وعلى استمرار
عطائه، وتحول دون تجفيفه أو تلوثيه أو تسميمه، حتى لا تقضى على حياتها.

وإذا كانت الثقافة لأمة جزءاً من ذاتها ومقوماتها الشخصية، فإنه يتعين على الأمة أن
تحافظ على ذاتها وشخصيتها، أكثر مما تحافظ على مجرد حياتها ومالها، لأن المعتقدات وما
يتصل بها أعلى عند الإنسان، وفي الحقيقة، من المال والنفس.

ومن هذا كان لكل أمة ثقافتها الأصيلة، التي كونتها عوامل متعددة، ورسختها في
النفوس، فأعطت الأمة روحها وطعمها الذي يختلف عن طعم ومذاق وروح الأمم الأخرى
وثقافتها التي كونتها.

لذلك تختلف الثقافات، وتتنوع بين فرد وفرد، وبين مجتمع ومجتمع، كما تتنوع
الحضارة، لأنها منبثقة من الثقافة وقائمة عليها، فمن نوع ثقافة الأمة تكون حضارتها،

(*) أستاذ الدراسات الإسلامية المساعد ورئيس قسم الدراسات الإسلامية - كلية الآداب بقنا - جامعة
جنوب الوادي.

تتغذى منها، وعلى حسب نوع الغذاء الثقافي تكون حضارة الأمة، حضارة صالحة أو حضارة فاسدة، حضارة تحكمها النظرة المادية وتقديس المادة، أو حضارة قامت على أسس وقيم فاضلة ويصبح من الصعب نقل ثقافة أمة إلى أمة أخرى، وزرعها فيها.

والثقافة العربية من أهم وأول مقوماتها، الدين بعقائده وآدابه والعروبة. وإذا انفكت عرى الارتباط بين الأمة- نفسها وعملياً- وبين دينها ونظمه وتعاليمه المؤثرة فيها، تفتت ثقافة الأمة، وضعفت بالتالي حضارتها، وتمكن عدوها منها بعد ضعف مقاومتها.

وإذا أهملت أمه لغتها وآدابها ومورثاتها القديمة، ولم تعن أو تعتز بها، انفسخ المجال تلقائياً للغة وآداب وتقاليدها أخرى لتحل محلها، وتغزوها على مر الزمن وبالتدريج.

ولا ريب أن الثقافة العربية المعاصرة هي حلقة من حلقات متصلة، منذ فجر الإسلام، من حيث إن الإسلام هو الذي صنع الثقافة العربية بمعطياته الأساسية (القرآن والسنة) التي قدمت عطاء ضخماً للسان العربي، ولأمة الإسلام وللإنسانية كلها، هذه المفاهيم والمعطيات، والقيم التي أثرت حياة المسلمين الاجتماعية وفكرهم، فيما يتعلق بالجوانب الثلاث: العقيدة والشريعة والأخلاق، على نحو لم تظفر أمه بمثله من قبل.

وتقوم في العصر الحديث محاولات تغريبية قادها الاستشراق والتبشير والعلمانية ترمى إلى فصل الثقافة العربية المعاصرة عن حلقاتها المتتابعة، وعن تيارها الأصيل الممتد منذ فجر الإسلام، في محاولة لخلق ما يسمى بالنظرة الغربية العلمانية المنفصلة عن الماضي والتاريخ القديم والتراث.

وهي محاولة باطلة وزائفة تهدف إلى تحويل مجرى الثقافة العربية وجهه غربية وذلك بإدخال تيارات وافدة.

كما أن الدعوة إلى تحرير اللغة هي دعوة مغرضة يراد بها عزل اللغة العربية عن القرآن، والإيغال بها في متاهات العامية، وبذلك تنفصل الأقطار العربية كأمة، وتنزل عن ثقافتها وتراثها الإسلامي.

وفى هذه الأيام تهدد رياح العولمة كل الهويات الوطنية المهتزة، وتوشك أن تمحوها أو تهمشها. والخطر الأكبر الذي يهدد الثقافة العربية، هي خضوعها لعوامل الفرقة والتناحر بين عناصرها المختلفة، والسعي من جانب بعض أطرافها لإلغاء الآخر واستبعاده، أو حتى تجاهله والتقليل من دوره فيها.

وقوة الثقافة العربية في وحدتها، فقد بزغ نورها مع الدين الإسلامي، وانتشرت بانتشاره، فهي لا تخص بلداً بعينه، ولا شعباً بمفرده، ولا جماعة عرقية مهما بلغت درجة أصالتها، وإنما تخص جماع روح هذه الأمة.

والحفاظ عليها من الاحتواء والتبعية والانصهار في ثقافات الأمم الأخرى، لا يكون إلا بالإسلام، وتلك قاعدة أساسية قام عليها الفكر الإسلامي، والثقافة العربية ذات المصدر الإسلامي.

ومما لا شك فيه أننا لا نرفض الأفكار الصالحة لنا، أيّاً كانت. وكان نوعها ومصدرها، "فالحكمة ضالة المؤمن، أتي وجدها فهو أحق بها"، لكننا نرفض الفكر الذي يحمل طابعا غير طابعنا ومبادئنا وقيمنا وتعاليم ديننا، نرفض الفكر الذي يتعارض مع تقاليدنا وموروثاتنا، الذي يتصادم مع لغتنا وآدابها، ومع إحساسنا بالجمال. نرفض أي فكر يهون من شأن عقيدتنا أو وطننا وأرضنا وأمتنا، أو من جنسنا العربي، ولو كان صادراً عن واحد منا. نرفض الفكر الذي يتصادم مع ثقافتنا وأفكارنا الأصيلة، إننا نقف في وجه الغزو الثقافي.

إن الثقافة العربية الإسلامية هي صلة وصل، وجسر تلاق بين مشرق العالم ومغرب، وبين شماله وجنوبه، وكانت دائماً وآمل أن تظل كذلك. بمنزلة السفير فوق العادة، الذي يتجاوز الحدود الجغرافية بأبعادها السياسية، ويعلو على الخلافات اللحظية.

واللغة العربية هي لغة هذه الثقافة. ارتبطت بهذا الكتب العظيم، القرآن الكريم، الذي حفظها خمسة عشر قرناً، فأبقى فكر القرن الأول حياً نابضاً لقارئ اليوم، دون أن يحتاج إلى معين.

كما أن اللغة العربية هي لغة أمة، ولغة فكر. فمن حيث هي لغة أمه هي الأمة العربية، تعد حافظة لوحدة شعوب هذه الأمة وفكرها وتراثها. ومن حيث لغة فكر فهي لغة المسلمين في مختلف أنحاء الأرض، ويبلغ عددهم اليوم ألف ومائتين مليون تجمعهم جامعة القرآن والسنة والفقه، وكلها ميراث اللغة العربية.

وهكذا ارتبطت اللغة العربية بالإسلام والقرآن، وعاشت معه ونمت في ظله، وكانت لغة الثقافة العربية، وقد أتاح لها الإسلام أن تتغلب على مختلف اللغات في العالم الإسلامي، وأن تأخذ المكان الأول فيها. وكانت قدرتها على التطور عاملاً فعالاً في بقائها

واستمرارها وتطورها . وبقاء الأمة عالياً ما بقيت لغتها حية وقوية . وهذا هو موضوع بحثنا المائل .

٢- العرب والإسلام:

لم يكن المجتمع المكي إبان ظهور الدعوة الإسلامية مجتمعاً تتحكم فيه الخلافات القبلية فقط ، بل كان مجتمعاً يكاد يكون طبقياً بالمعنى الحديث للكلمة . فقد تمثل في الهوة الواسعة التي كانت تفصل بين الأغنياء والفقراء والأشراف والعامّة والسادة والعبيد . وقد جاءت الدعوة الإسلامية رفضاً تاماً للمظالم والآفات التي كانت تتحكم بهذا المجتمع ، وقد طرحت بديلاً يتلخص بالمساواة والعدالة والإخاء بين المؤمنين ، أتباع الدين الجديد ، معلنة الحرب على كل ما ينتمي إلى الثورة المضادة من فلول مجتمع الظلم والطغيان والتمييز بين المواطنين ، واستعباد الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً . تجسدت عدالة الإسلام ومساواته وإخائه بين المؤمنين في العبادات والشعائر الدينية والتشريعات والممارسات^(١) .

كما أن الإسلام هذب في العرب العصبية ، فأزال العنجهية من بين صفوفهم ، وحارب فيهم الفرقة والشتات ، وجمعهم على كلمة سواء ، وألف بين قلوبهم ، صيرهم بعد العداوة أخوة متحابين ، ونقلهم من نظام القبائل المتفاخرة المتكاثرة المتناحرة ، إلى مجال الأمة المتحدة المتكافلة المتضامنة ، التي يحس كل عضو فيها بمشاعر بقية الأعضاء ، وصدق المولى ﷺ إذ يقول : ﴿... إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءَ فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا...﴾^(٢) .

هذا الإسلام الذي نادى بالتوحيد ، استطاع أن يشعر ذلك العالم المشتت الأطراف بوحده ، وأن يجعل هذه البيئة المترامية الأطراف حول الرافدين وحول النيل ، وامتداداً إلى الشرق في أرض فارس ، حتى ما وراء النهر ، تشعر بأنها تكون حضارة واحدة ، أو أمة واحدة ، يربطها شعور واحد .

وقبل أن يحى الإسلام ، كانت المفاهيم والمدلولات عند العربي الجاهلي لا تعنى إلا رمح المحارب وقوسه ، فما أن ظهرت الدعوة الإسلامية بكل ما جاءت به من خضم زاخر في مبادئ الأخلاق العربية والاجتماعية جميعاً ، حتى قفرت المفاهيم قفزة هائلة ، نقلتها من ميادين الرماح والأقواس إلى فطنة قفرت ليكون قادراً على مشكلات الحياة .

(١) راجع : معالم على طريق تحديث الفكر العربي - معن زيادة - عالم المعرفة ، الكويت - ص ١٠٤ .

(٢) آل عمران : (١٠٣) .

وانتقل الإسلام بالعرب من المحلية الضيقة في الجزيرة العربية إلى العالمية في الإمبراطوريات المجاورة في الأمصار .

ولم يقف الإسلام عند العروبة ، وإن كان العرب هم العنصر الفاعل في البداية ، لأنهم كما قال عمر بن الخطاب : مادة الإسلام . ودخلت شعوب أخرى أكثر تقدماً ، منهم الفرس ، وصبغ هذه التجمعات بصبغته .

كما كان من أهداف هذا الدين الحنيف ، نقل ولاء الفرد من القبيلة وأعرافها البالية ، إلى الأمة المسلمة ومثلها العليا . لذلك نراه يلجأ إلى العقل ، ليحرك به الوعي الذاتي للفرد ، ويدفع به إلى الاستقلال في الرأي ، ويحمّله على فك ارتباطه بالقبيلة ، فتتدافع سور القرآن ، سواء منها المكي أو المدني بآيات الدعوة إلى النظر العقلي .

وبدت الحاجة إلى اعتماد العقل أكثر بعد اتساع رقعة الإسلام ، ودخول أمم متحضرة فيه ، وبروز مشكلات جديدة معقدة لم تألفها نصوص الشرع ، فقد تأكد مبدأ الرأي والقياس والاجتهاد ، مما يعكس التلاحم بين العقل والنقل في أمور الدين .

وعن الإسلام نشأت الحضارة العربية ، ومن الحضارة العربية تولد العلم العربي الذي ساهم في تكوينه مفكرون من مختلف الجنسيات ، ولكن بلسان عربي وفي ظل الدين الحنيف .

لقد خطب النبي محمد (ﷺ) خطبة جامعة فقال : " يا أيها الناس ، إن الرب واحد ، والدين واحد ، والأب واحد ، ومن أسرع به عمله ، لم يبطئ به نسبه ، ومن أبطأ به عمله ، لم يسرع به نسبه ، ومن دخل في هذا الدين فهو من العرب " .

ولم يكن الإسلام ديناً بالمعنى التقليدي للدين ، وإنما هو نظام جديد لا يكتفي بمعالجة القضايا التي عالجتها الأديان من قبله ، من تنظيم العلاقة بين الفرد وربّه فحسب ، أو تنظيم العلاقة بين الإنسان وأخيه في داخل مجموعة صغيرة مما ينطبق على اليهودية ، التي لم تعد في نهاية تجوالها - بعد أن حرقها اليهود على حسب أهوائهم - سوى ديانة قومية خاصة لمجموعة من البشر بعينها .

وأنت المسيحية لتغير هذه النظرة ، ولتجعل من الله الذي ادعى اليهود أنه إلههم القومي دون بقية البشر ، وأنهم شعبه المختار دون جميع الناس إلهاً لكل الناس ، ولتجعل رسالة الدين لكل البشر محبة وإخاء ، ولكنها لم تتوسع في تنظيم حياة المجتمع ، بل تركت ما لله ، وما لقيصر لقيصر ^(٣) .

(٣) تاريخ العلوم عند العرب - أحمد سعيد الدمرداش - دار المعارف - ص ٦ .

إن اختيار العرب لحمل أمانة الدعوة الإسلامية، واختيار اللغة العربية لنزول القرآن، من الأمور التي ما تزال بعيدة الأثر في دراسات الأجناس واللغات والأمم. لقد انتقل الإسلام بالعرب من المحلية الضيقة في الجزيرة العربية إلى العالمية، حيث اختار الله هذه الأمة القائمة في قلب الجزيرة العربية لهذه الرسالة فاستجابت وحملت لواء الأمانة، واندفعت بها إلى آفاق الأرض، واستطاعت أن تقيم هذا المجتمع الإسلامي الكبير في فترة قليلة لا تتجاوز سبعين عاما، واستطاع الإسلام أن يعطى الأمة العربية هذه الوحدة وهذا الشكل الذي جعل منها أمة، بعد أن كانت مجموعة من القبائل، كما أعطى اللغة العربية هذه المكانة الخطيرة بين لغات الشرق والغرب حين نزل القرآن بها، هذا القرآن الذي حفظ هذه اللغة من التمزق إلى لهجات على هذا المدى الطويل، بينما تمزقت لغات كاللاتينية، وماتت لغات أخرى كثيرة، واستطاع العرب وحدهم أن يفهموا النصوص المكتوبة منذ خمسة عشر قرنا، بينما لا يتاح الآن لأمة من الأمم أن تفهم من نصوصها المكتوبة ما يتجاوز عمره ثلاثة قرون.

٣- موقف الإسلام من العرب واللغة العربية:

في الحقيقة إن الإسلام بمبادئه السمحة لم يقف من العرب واللغة العربية موقف المحافة، بل يعتبر حبها من الإيمان، والسبيل إلى عزة الإسلام. يقول سبحانه: ﴿كَتَابٌ فَصَّلْتُ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾^(٤) ويقول: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ...﴾^(٥) ويقول: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ...﴾^(٦). ويقول: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾^(٧)، ففي قوله سبحانه: ﴿... قُرْآنًا عَرَبِيًّا...﴾ إظهار لفضل اللغة العربية على سائر اللغات، وفي قوله: ﴿... لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ...﴾، ﴿... جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ...﴾، ﴿... بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ...﴾ إظهار لشرف العرب اللذين بعث الرسول منهم، ونزل القرآن الكريم بلغتهم، وبزغ النور الرباني من جزيرتهم.

وفى فضل العربية يقول (ﷺ): "يا أيها الناس، إن الرب واحد، وإن الأب واحد، وإن الدين واحد، وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم، وإنما هي اللسان، فمن تكلم

(٤) فصلت: (٣).

(٥) الزخرف: (٤٤).

(٦) التوبة: (١٢٨).

(٧) الجمعة: (٢).

بالعربية فهو عربي" ^(٨)، ويقول (ﷺ): "ألا إن العربية اللسان، ألا إن العربية اللسان" ^(٩).

فالعربية هي لسان الإسلام، ووعاء ثقافته، ولغة كتابه وسنته، والعرب هم عصبه الإسلام، وحملة رسالته الأولون، وهم الذين بعث فيهم الرسول (ﷺ) من أنفسهم ليتلو عليهم آيات الله، ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة، ثم ينطلقوا في الأمم دعاة ومعلمين. وأرض العرب هي أرض المقدسات الإسلامية، فيها الكعبة البيت الحرام وقبلة أهل الإسلام. وفي أرض العرب مسجد النبي (ﷺ)، ومشوى رفاته الشريف وفيها كذلك المسجد الأقصى الذي بارك الله حوله.

٤- معنى الثقافة:

جاء في معجم مجمع اللغة العربية: الثقافة: كل ما فيه استنارة للذهن وتهذيب للذوق، وتنمية للملكة النقد والحكم لدى الفرد والمجتمع. . . وفرق بينها وبين الحضارة على أساس أن الأولى ذات طابع فردي وتنصب بخاصة على الجوانب الروحية، في حين أن الحضارة ذات طابع اجتماعي ومادي غير أن الاستعمال المعاصر يكاد يسوى بينهما.

ففن الثقافة العامة تشمل الجانب الفكري والروحي من الحياة، فهي في مفهومها الجديد: هي نمط الحياة وأسلوبها، وإذا كان العلم لا وطن له، فإن الثقافة لها وطن.

والثقافة العربية ذات جذور ضاربة في الأرض، وذات فروع ممتدة تحتل رقعة واسعة في جميع الاتجاهات.

ولا يجوز لنا أن نتصور أننا نستطيع أن نبعث هذه الثقافة العربية بعثاً جديداً إلا إذا غذيها هذه الشجرة عند جذورها الضاربة في أرض الأمة العربية، وعند فروعها وأوراقها الممتدة إلى خارج الأمة، وإلا إذا نظرنا إلى ثقافتنا على أنها عين الحياة ووجهها المعبر وشخصيتها الخالدة.

كما عرفت الثقافة بأنها "مجموعة من الصفات الخلقية، والقيم الاجتماعية التي يلقيها الفرد منذ ولادته كراسمال أولى في الوسط الذي ولد فيه، والثقافة هي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعة وشخصيته" ^(١٠).

(٨) حديث رواه الحافظ ابن عساكر عن مالك.

(٩) حديث رواه ابن كثير عن معاذ بن جبل.

(١٠) شروط النهضة - مالك بن نبي - ت: عبد الصبور شاهين - دار الفكر، سورية ١٩٨٦ م ص ٨٣.

وهذا التعريف للثقافة يعكس حضارة معينة، والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر، كما يضم بين دفتيه فلسفة الإنسان وفلسفة الجماعة، أي (معطيات) الإنسان، ومعطيات المجتمع، مع أخذنا في الاعتبار ضرورة انسجام هذه المعطيات في كيان واحد، تحدته عملية التركيب التي تجربها الشرارة الروحية، عندما يؤذن فجر إحدى الحضارات.

ولا يمكن أن نتصور تاريخاً بلا ثقافة، فالشعب الذي فقد ثقافته في جميع أدوارها من لدن آدم- لا يسوغ أن تعتبر علماً يتعلمه الإنسان، بل هي محيط به، وإطار يتحرك داخله، يغذى الحضارة في أحشائه، فهي الوسط الذي تتكون فيه. جميع خصائص المجتمع المتحضر، وتتشكل فيه كل جزئية من جزئياته، تبعاً للغاية العليا التي رسمها المجتمع لنفسه.

وإذا كانت الثقافة هي الجسر الذي يعبره المجتمع إلى الرقي والتمدن، فإنها أيضاً ذلك الحاجز الذي يحفظ بعض أفراده من السقوط من فوق الجسر إلى الهاوية.

وعلى ذلك فإن الثقافة تتدخل في شئون الفرد، وفي بناء المجتمع، وتعالج مشكلة القيادة فيه، كما تعالج مشكلة الجماهير. وقد أورد المسدي وصفا مانعا للثقافة العربية، معترفاً بإياها بأنها "مناط الشخصية العربية، ومستودع قيمها، ووعاء حكمتها، وحقيقة هويتها الحضارية" (١١).

فمن خصائصها، أنها ثقافة إنسانية أصيلة، شاملة لمظاهر المادة والروح، ذا عراقية تاريخية، تتميز بقيم فكرية عالية وقيم الحق والعدل والمساواة، واحترام المعرفة، ثقافة تتمثل الثقافات الأخرى دون إذابة أو ذوبان، تنفرد بجهاز لغوي ليس له مثيل في السعة والمرونة.

٥- أثر الإسلام في وحدة الثقافة العربية:

إن الإسلام دين ورسالة سماوية ملهمة، جاءت نتائجها على أرض الواقع تشبه الثورة ثقافياً واجتماعياً وسياسياً واقتصادياً.

عالمية الرسالة الإسلامية، وتوجه القرآن والإسلام عموماً إلى جميع الشعوب والأمم، والتوحيد الشامل، والتنزيه المطلق الذي أزال البدائل والوسائط بين الإنسان والله، منتزعاً طابع القداسة عن أي سلطة إلا السلطة الإلهية، والخطاب العقلاني الذي تميز به القرآن، والعدالة والمساواة والإخاء بين بني الإنسان، المؤمنين منهم بشكل خاص، هي أهم المبادئ

التي شكلت الأرضية الصلبة الثابتة التي تأسست عليها الثورة الثقافية، بل الثورة الشاملة التي جاء بها الإسلام^(١٢).

انطلق العرب مزودين بهذه المبادئ الأساسية، مواجهين ثقافات شعوب العالم رغم أن أكثر هذه الشعوب كانت تبرز العرب في إنجازاتهم المادية والعلمية المعرفية بشكل عام، إلا أن ما أحدثته الثورة الثقافية في داخل الجزيرة، والآفاق الرحبة التي فتحتها أمام حملة الرسالة الجديدة، جعلت هؤلاء لا يشعرون بأي مركب نقص أمام الثقافات التي واجهوها، واستطاعوا أن يفيدوا منها على نطاق واسع، وأن يستوعبوا ضمن إطار ثقافتهم الجديدة. وقد أثمر ذلك مركباً ثقافياً جديداً هو الثقافة العربية الإسلامية التي شكلت الشريحة العليا لمجموعة من الشعوب الإسلامية التي استظلت بظل حضارة واحدة هي الحضارة العربية الإسلامية. وقد أصبحت هذه الحضارة واحدة من أبرز الحضارات التي عرفها العالم.

وصبغت الثقافة العربية بالصبغة الإسلامية التي أعطتها صفة القوة والصمود أمام أي ثقافة أخرى، وأثبتت القيادة العربية الإسلامية قدرتها على اكتساب صناعة الإدارة والسياسة مع القتال، وتلخصت الخطوط العريضة للإدارة والسياسة العربيتين الإسلاميتين في: احترام عقائد الشعوب وأعرافها وعاداتها وتقاليدها، فلم تحمل الأمم والشعوب المغلوبة على اعتناق الإسلام - كما تؤكد الأحداث والوقائع التاريخية - فقد كان الهدف: رفع الظلم عن الرعايا، واكتساب ثقتهم وعدم تهديدهم في حياتهم وأرزاقهم، واعتبارهم أخوة لهم إن لم يكن في الدين، ففي العلم والمعرفة والمشاركة في الإنسانية.

"وكان العرب بعد أن يستتب لهم الأمر في مجتمع من المجتمعات، يستعينون بأبناء ذلك المجتمع، ويفيدون من خبرتهم وثقافتهم وتراثهم السابق، وقد نهجوا هذا المنهج في ميدان الإدارة والسياسة عموماً تأليفاً جديداً يضم تراث العرب الإسلامي، وما قبل الإسلام، إلى جانب ما أخذوه واقتبسوه من تجارب غيرهم، تجد طرفاً من هذا، وطرفاً من ذاك، إلا أنك تجد فيه أولاً وقبل كل شيء التجديد والابتكار"^(١٣).

وقبل أن ينقضي القرن الثاني الهجري، كان العرب قد أخذوا يتربعون على عرش الثقافة في العالم، يصنعون حضارة سيكون لها فاعلية كبرى في مستقبل البشرية، شكلت

(١٢) راجع: معالم على طريق تحديث الفكر العربي - متعن زيادة - عالم المعرفة، الكويت ص ١٠٤.

(١٣) معالم على طريق تحديث الفكر العربي - ص ١٠٨.

فيما بعد الأرضية التي قامت عليها نهضة أوروبا وما تبعها من تطورات علمية، وقد كان عصر خلفاء العباسيين الأوائل عصر الازدهار الثقافي والحضاري في كافة الميادين.

وإذا كانت البلاد التي فتحها العرب وأقاموا عليها دولتهم مترامية شاسعة، تضم مجتمعات مختلفة ثقافياً وحضارياً، ومتفاوتة في درجة تقدمها وحظها من التطور، فقد كان من الطبيعي أن تكون التأثيرات المتبادلة بين العرب وشعوب هذه المجتمعات مختلفة ومتفاوتة أيضاً. ويلمس الدارس لحضارة العرب وتاريخها هذه الحقيقة، وهذا ما وقف عليه غوستاف لوبون حيث يقول: "تشتمل حضارة العرب التي دامت ثمانية قرون على درجات كثيرة، خلافاً لما ذهب إليه المؤرخون الذين تعودوا للبحث عن حضارة العرب أن ينظروا إليها من خلال أمة واحدة ودور واحد، وكان للعمارة والآداب والعلوم والفلسفة والدين درجات تطور مختلفة باختلاف الأقطار التي خضعت لسلطان العرب، ولم يمنع ذلك من أن يكون للعرب تراث مشترك من الناحية الدينية والناحية اللغوية، ما دام الإسلام دينهم، والعروبة لغتهم، ولكن وحدة اللغة والدين لا تعنى وحدة حضارة العرب في مختلف البلدان التي خضعت لشريعة محمد (ﷺ)" (١٤).

تابع العرب نشاطهم العلمي والعملية، وقادوا المسيرة الحضارية مواصلين المهمة التي قامت بها الشعوب التي أخذوا عنها، فأضافوا إلى ما أخذوه، وجددوا وابتكروا، فاجتذب ذلك العلماء والحكماء أهل البحث والنظر ورجال الفن والآداب من جميع الأصقاع، فكان بينهم السريان والفرس والأقباط المصريون والهنود والكلدان وغيرهم، ولم يكن العرب ليستطيعوا أن يرتقوا المرتبة العالمية التي ارتقوها لولا استعارتهم من علم غيرهم، وإفادتهم من معرفة من تقدم عليهم.

"وقد أنشأوا مؤسسات خاصة لنقل علوم هذه الشعوب، أشهرها بيت الحكمة ببغداد، وأشادوا المكتبات، فأتسع نطاق النقل وامتد على مدى قرنين من الزمان، فكان ذلك أساساً من الأسس التي قامت عليها نهضة العرب الكبرى" (٣) (١٥).

وقد لخص غوستاف لوبون هذا في عبارة موجزة حيث قال: إن العرب استطاعوا أن يبدعوا حضارة جديدة مستعنين بما استعاروا من الفرس واليونان والرومان (١٦).

(١٤) حضارة العرب - غوستاف لوبون - ترجمة: عادل زعير - طبع عيسى الحلبي، القاهرة - ص ١٥٠.

(١٥) حركة الترجمة في المشرق الإسلامي - رشيد حمد حسين - طرابلس، ليبيا - ص ١١٢.

(١٦) حضارة العرب - ص ١٧٩.

وكان من الطبيعي أن يكون الأخذ والعطاء قوين خلال فترة الحكم المباشر على الأقل . أخذ الفرس عن العرب الدين الجديد ، أصبحت اللغة العربية هي لغة الدين والعلم والأدب والفلسفة ، وفي مقابل أخذ العرب الكثير عن الفرس ، ولا سيما في المرحلة الأولى من احتكاكهم بهم ، وقد أسهم ذلك في تكوين مركب ثقافي غربي جديد ، ليصبح هذا المركب بعد ذلك هو الثقافة الأولى ، وهو الثقافة المتقدمة التي تصب فيها جهود المتقنين العرب وغير العرب ، ممن يدورون في فلك الثقافة العربية الإسلامية .

٦- علاقة الإسلام بعناصر منظومة الثقافة:

يرتبط الدين الإسلامي ارتباطاً بجميع عناصر منظومة الثقافة: الفكر ، اللغة ، التربية ، الإبداع ، الإعلام ، التراث .

أما عن علاقة الإسلام بالفكر: فهي علاقة اندماج في أغلب مدارس الفكر الإسلامي ، يوضحها لنا الغزالي قائلاً : " لا غنى بالعقل عن السماع ، ولا غنى بالسماع عن العقل ، ويرمى بالجهل من يكتفي بالنقل في معرفة الدين ، ويرمى بالغرور من يكتفي بالعقل دون أنوار القرآن والسنة " (١٧) .

وعلاقة الإسلام باللغة: علاقة لا تنفك أبداً ، حيث لا يستقيم الأول إلا بالثاني ، فالنصوص الدينية من قرآن وسنة لا يستقيم معناهما إلا باللغة العربية ، يقول ابن تيمية: " واللغات من أعظم شعائر الأمم التي بها يتميزون . . . واعلم أن اعتياد اللغة يؤثر في العقل والخلق والدين تأثيراً قوياً بيناً ، ومعرفتها فرض واجب ، فإن فهم الكتاب والسنة فرض ، ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية ، أو ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب " (١٨) وقال عمر رضي الله عنه: " تعلموا العربية فإنها من دينكم ، وتعلموا الفرائض فإنها من دينكم " .

إن الإسلام من دون لغة القرآن وعلوم القرآن ، إسلام ناقص الماهية ، واللغة العربية جزء من ماهية القرآن . يقول الأستاذ الزيات: إن المسلمين اعتقدوا بحق أن لغتهم العربية جزء من حقيقة الإسلام ، لأنها كانت ترجماناً لوحى الله ، ولغة لكتابه ، ومعجزة لرسوله ، ولساناً لدعوته ، ثم هذبها النبي الكريم (ﷺ) بحديثه ، ونشرها الدين بانتشاره ، وخلدها بخلوده . فالقرآن لا يسمى قرآناً إلا فيها ، والصلاة لا تكون صلاة إلا بها . لذلك سارعوا إلى تعلمها والتكلم بها ، والتأليف فيها ، والتعصب لها ، والدفاع عنها ، والدعوة إليها ، حتى

(١٧) إحياء علوم الدين - أبو حامد الغزالي - ج ٢ ص ١٣٨ .

(١٨) اقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة أصحاب الجحيم - ابن تيمية - مطبعة المدني - القاهرة ص ٢٠٣ .

حلت محل الفارسية في العراق، والرومية في الشام، والقبطية في مصر، والبربرية في المغرب. وأصبحت في عصر بنى العباس وهو عصرها الذهبي لغة الدين والأدب والعلم والسياسة والإدارة والحضارة في أكثر الدنيا القديمة^(١٩).

ومن هنا كانت الثقافة العربية قائمة على ركنين أساسيين: الإسلام بعلومه المختلفة، واللغة بفنونها المعروفة. وهذان الركنان يشد أحدهما الآخر ويمسكه، فالثقافة العربية بغير الإسلام تنكمش وتزول، والإسلام بغير العربية يستعجم ويضمحل. واللغة العربية وهى تختلف عن اللغات الأخرى بظاهرة نزول القرآن ومن ثم فلم تعد لغة أهلها أو لغة عصر بذاته، فيكون من حق أهل هذا العصر أو هذه الأمة أن تعمل فيها عملها.

فاللغة العربية ليست لغة قطر واحد، ولكنها لغة العرب عامة وهى لغة وطن للعرب، ولغة ثقافة لألف ومائتين مليون مسلم، ومن هنا صعوبة القول بقدرة أحد على التصرف فيها من خلف هذه الملايين، ودون إرادتهم، وبعمل قد يفسد عليهم ثقافتهم واتصالهم بالفكر الإسلامي وبالقرآن وأسس نفسه التي ارتبطت باللغة العربية ارتباطاً جذرياً.

والقرآن يضع اللغة العربية أو اللسان العربي في موقف لم تعرفه لغة من لغات البشر على كثرتها، وهذا الوضع ينطلق من عدة مسلمات: **أولها:** أن القرآن كلام الله، وقد شاءت إرادته سبحانه وتعالى أن ينزل هذه المعاني الإلهية بلسان عربي مبين.

وثانيها: أن موضوعات البيان القرآني ذات طابع إلهي لم تعرفه البشرية في كل لغاتها، ولم يكن للعرب عهد بمثل تلك الموضوعات.

وثالثها: أن من نزل عليه هذا البيان لم يكن ذا سمعة بيانية في شبابه، ولم يشتهر في العرب شاعراً أو خطيباً، أو مبيناً بأي فن من فنون الكلام، بل كان اهتمامه كله منحصرأ في التجارة، وحديث التجارة.

ورابعها: أن هذا الكتاب قد جاء رسالة خالدة لكل الناس، في كل زمان، وفي كل مكان، مهما تقدمت الحضارة، واتسعت دائرة العلم^(٢٠).

(١٩) نقلا من كتاب (حقيقة القومية العربية) - محمد الغزالي - دار الكتب الحديثة - ص ١٨.
(٢٠) انظر: حديث عن القرآن - عبد الصبور شاهين - طبع أخبار اليوم - ص ٤٠، ولا يعرف قدر القرآن إلا أمة ربيت على تعاليمه، وعقول ارتوت بمعينه، ونفوس مشوقة إلى بيانه، أولئك الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم.

فكان القرآن معجزة اللغة والفكر معاً لكل اللغات وكل البشر، ولسوف يظل القرآن هو الآية البيانية الصوتية، والكونية والعقلية التي جعلها الله دستور هذه الأمة منذ كانت، إلى أن ينتهي هذا الخلق الأرضي، فهي ولا شك أمة القرآن، صنعتها آياته وتعاليمه، وارتباط وجودها بوجوده محفوظاً بعناية الله العليم الخبير.

وقد كفل نزول القرآن مجموعة من النتائج في وجود اللغة العربية:

أولها: أن العرب جميعاً تشبثوا باللغة الفصحى، لأنها لغة الوحي والعقيدة.

ثانيها: أن اللهجات العامية اقتصرت على حيز ضيق جداً من ممارسة الحديث الخاص بين الأفراد، مع اتساع مجالات استخدام الفصحى القرآنية.

ثالثها: أن مرور الزمن، وتتابع الأجيال لم يكن له تأثير على بقاء اللغة العربية الفصحى إلا مزيداً من تفاعلها مع القرآن، حيث بقيت لغة الأمة العربية الخالدة بخلود القرآن.

رابعها: أن نطاق اللغة العربية قد اتسع بحيث امتد إلى كل المسلمين في أنحاء العالم فهم يقرأون القرآن بالعربية ويتعبدون بحروفه، ويتخذون طريقة كتابته وسيلة لتسجيل لغاتهم، وهذا في حد ذاته نصر حققه القرآن للعربية، على مستوى عالمي.

خامسها: وهذا هو الأهم-كانت آية القرآن اللغوية إعلاناً عن صلاحية اللغة العربية علمياً وإنسانياً لحمل وترشيد مفاهيم الحضارة والتعبير عنهما مهما يكن مستواها، لأن اللغة التي تتسع للقرآن وآياته بهذا الاقتدار البالغ، لا بد أن تكون أقدر على التعبير عن أي مستوى من مستويات تقدم الإنسان عبر كل العصور^(٢١).

ويقول الرافعي عن علاقة القرآن بالعربية: "إنما القرآن جنسية لغوية تجمع أطراف النسبة إلى العربية، فلا يزال أهله مستعربين به، متميزين بهذه الجنسية حقيقة أو حكماً"^(٢٢).

وخلاصة القول إن القرآن الكريم هو الذي يحفظ اللغة العربية، كما أنه ليس ممكناً تحقيق نهضة جديدة في الأمة العربية إلا على أساس العودة إلى لغة القرآن لفظاً ومعنى، تلاوة وتدبراً، نصاً وتطبيقاً.

أما علاقة الإسلام بالتربية: فتتمثل في منهجية التعليم والدعوة، حيث التركيز على

(٢١) حديث عن القرآن - ص ٥٨.

(٢٢) تحت راية القرآن - مصطفى صادق الرافعي - دار الكتاب العربي، بيروت - ص ٤٧.

أساليب الحوار والتفاعل، التي جاء بها الإسلام، متضمنة مسيرة النبوة بكل ما حفلت به من ألوان الحوار وأساليبه وأنواعه ومشاهده، منذ بدء الخليقة، حيث حوار الله مع الملائكة حول خلق آدم عليه السلام، وحواره عليه السلام مع آدم وزوجه، وحواره تعالى مع الشيطان، وحوار الأنبياء مع رب العالمين، وحوارهم مع أقوامهم في بيئات وأزمان مختلفة، وأساليب متنوعة الأمر الذي يشكل لأصحاب الرسالة الخاتمة مشهداً حوارياً متكاملًا لكل أساليب الحوار وموضوعاته، على مستوى الذات والآخر، كذلك مزج القيم الروحية مع المعرفة.

وعلاقة الإسلام بالتراث: علاقة تلاحم حيث التمسك بالأصول والجذور العقيدية والفكرية والأخلاقية، في القرآن الكريم والحديث الشريف، والاعتزاز بلغته، لغة العلم الأولى في العالم كله لعدة قرون. إننا نمتلك تراث حافل، وكنوز من الثقافة المعرفة لا تقدر بملء الأرض ذهباً، ولا تملك أمة من الأمم عشر معشار ما نملك من تراث ثقافي^(٢٣).

والعلاقة بين الإسلام والتراث علاقة عضوية، من حيث إنه لا يمكن أن يوجد تراث إسلامي من غير أن يكون هناك إسلام. وكلمة (تراث) تعني: "إسهام الإسلام في إنجازات النوع الإنساني بكل مظاهرها، وتعني اتصال الإسلام ولقاءه وتأثيراته على ما يحيط به من العالم غير المسلم"^(٢٤) وهذا التعريف جعل الإسلام فاعلاً ومتفاعلاً، فاعلاً ومؤثراً في إنجازات النوع الإنساني، ومتفاعلاً بطريق الاتصال والتأثير في العالم من حوله.

وعلاقة الإسلام بالإبداع: علاقة وطيدة أيضاً، حيث حرية الإبداع المتمثلة في فتح باب الاجتهاد منذ بداية الإسلام، وتدريب الرسول عليه السلام أصحابه على ذلك، ومنه أنه أمر عمرو بن العاصي أن يحكم في بعض القضايا، فقال عمرو: أأجتهد وأنت حاضر؟ قال: نعم، إن أصبت فلك أجران، وإن أخطأت فلك أجر^(٢٥).

ففي مجال إعمال العقل وممارسة التفكير والاجتهاد، فإن الخطأ لا يقع ضمن دائرة التجاوز والعفو، وإنما يرقى إلى مستوى آخر، مستوى الأجر والثواب، وفي ذلك ما فيه من كسر حاجز الخوف، والدعوة إلى النزوع للتفكير والإبداع، لأن الخطأ في العمليات الفكرية والعقلية هو أحد السبل للوصول إلى الصواب، فهو من الطبيعة البشر، ومقتضى حريتهم، وهو في الحقيقة طريق الوصول إلى الصواب.

(٢٣) ومع هذا لم نحول هذا التراث إلى حاضر معيش، يسرى في كيانتنا، ويتغلغل في وجودنا الظاهر والباطن، ويتفاعل مع كل ذرة فيها، فنمتصه ونهضمه ونتمثله، ويغدو جزءاً من حياتنا اليومية، بعد أن كان جزءاً من أمسنا.

(٢٤) تراث الإسلام - شاخ وبوزورث - ترجمة: محمد زهير وغيره - عالم المعرفة، الكويت - ج ١ ص ١٥.

(٢٥) صحيح البخاري: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب اجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ.

وعلاقة الإسلام بالإعلام : هي علاقة متلازمة منذ بدايته ، لأن الإعلام الإسلامي هو إعلام القيم التي تكمن وراء تخطيط وتطهير وتنقية كل ما يذاع ويشاع بمختلف أشكاله وأوعية فقراته الإعلامية ، ليكون ذا منبت حسن ، ومصب حسن ، إنه إعلام الكلمة الطيبة والوعاء النظيف الذي يسهم بإعادة ، بناء الإنسان ، واسترداد إنسانيته ، وتخليصه من العبودية لغير الله .

لقد ارتكز الخطاب الإعلامي في القرآن والبيان النبوي على العقل ، وانطلق من الوحي ، وتوجه صوب الفطرة الإنسانية واستخدم الأسلوب البياني والبرهاني والعرفاني . وجاء الخطاب القرآني ثمة للإحاطة بحال المخاطب من كل جانب^(٢٦) ، لذلك اهتم القرآن بفن صياغة الكلمة ، والتوجه صوب الإنسان المناسب ، وأخذ بمبدأ التدرج في التربية ، وبناء اللبنة الفكرية والتشريعية .

٧- الإسلام يعتبر مكوناً لثقافة غير المسلم:

إن الإسلام يعتبر مكوناً لثقافة غير المسلم الذي يعيش في المجتمع العربي المسلم ، لأن وجوده في هذا المجتمع يقتضي أن يجعله مسلماً بالثقافة والحضارة ، وإن لم يكن مسلماً بحكم العقيدة والديانة ، لأن الأخوة بين المسلمين ليست حاجزاً دون الإخاء مع غير المسلمين ، بل يرتبط المسلمون مع غيرهم برابطة الإنسانية ، فالنبي (ﷺ) قال : " الناس عيال الله ، وأحب الناس إلى الله أنفعهم لعياله ، ولم يقل المسلمون عيال الله " .

وإذا كانت الوحدة الإسلامية هي المقدمة على كل وحدة أخرى من النسب ، واللغة ، والجوار ، والمصالح المشتركة ، فأية فائدة إذن أن يتحد نصارى العرب مع المسلمين منهم؟ والجواب على ذلك : إنه إذا كان القرآن جعل الرابطة الإسلامية فوق كل شيء ، فإنه جعل الحق في المعاملات فوق الرابطة الإسلامية ، حتى أنه سوى في الحق بين المسلمين وغيرهم ، ونهى عن أن تكون العداوة الدينية سبباً لحرمان الأعداء من حقوقهم ، فقال تعالى : ﴿... وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾^(٢٧) . وقال في السورة نفسها : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾^(٢٨) .

(٢٦) تجديد الخطاب الإسلامي للمؤلف-حوليات كلية الآداب-جامعة عين شمس ، ٢٠٠٣م .

(٢٧) المائدة : (٢) .

(٢٨) المائدة : (٨) .

فإذا كان الشرع الإسلامي لا يبيح لمسلم أن يجور على مسيحي، أو على أي إنسان كان من غير المسلمين، ولو كان عدواً له، وللإسلام عموماً، ويوجب أن يوفر لهذا العدو حقه غير منقوص، فأبي مكان بعد هذا للخوف من الاجتماع مع المسلم في مجتمع واحد؟ وأي محذور من جعل القرآن رابطة الدين فوق كل رابطة، وهي لا تقدر أن تبطل حقاً، ولا أن تحق باطلاً في معاملات المسلمين مع غيرهم.

ونحن لا نرى في اختلاف العقائد الدينية سبباً لاختلاف العقائد السياسية، بما تقدم من إثبات الروابط الأخرى التي لا يحوها اختلاف الدين.

وقد كان الخلفاء، بنو أمية، وبنو العباس، والفاطميون، والملوك الأيوبيون، ودولة المماليك، وغيرهم يعاملون المسيحيين كما يعاملون المسلمين، ويقربونهم، ويعولون عليهم في مصالح الدولة، ويتخذون منهم خواص.

لقد اشترك في صنع الثقافة العربية والحضارة العربية الإسلامية أهل الذمة والذميون، الذين أفاضت عليهم سماحة الإسلام الحرية في المساهمة في الترجمة والتأليف.

ففي القرن الأول من خلافة العباسيين، كان المترجمون من الإغريقية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية، هم الذين احتلوا المرتبة الأولى على وجه الخصوص من النشاط العلمي. وأشهر مدارس الترجمة التي وجدت في الإسلام، هي تلك المدرسة التي كان يرأسها أبو زيد حنين بن إسحاق العبادي (٨٠٩-٨٧٧م)، ثم ابنه أبو يعقوب، وابن أخته حبش بن الحسن، ذكر بن إسحاق أكثر من مائة كتاب أصيلة باللغة العربية^(٢٩).

وهناك طائفة أخرى من المترجمين والمؤلفين الذين كانوا من أصل صائبي، على رأسهم ثابت بن قرة الحراني، وهو من الذين مهدوا لحساب النهايات، ثم التفاضل والتكامل، ونحن مدينون له بترجمة أرشميدس وإقليدس وغيرهما، كما ندين له بكتاب الذخيرة في الطب، وهو يبحث عن علاج الأمراض بوجه خاص.

ولم يكن المؤرخون والعلماء، المعنيون بالطبقات يفرقون في صناع الحضارة العربية الإسلامية بين المسلمين والمسيحيين، حيث ترى ترجمة إسحاق ابن شليطا، الطبيب البغدادي في كتاب ابن أبي أصيبعة، في طبقات الأطباء، وتجد مع إسحاق، الطبيب الأندلسي في الكتاب نفسه، وفي كتاب القفطى في طبقات الأطباء أيضاً، ونجد إلى

جواريهما الطبيب الصيدلاني الذي عاش في القرن الثاني الهجري أبا حنين إسحاق العبادي، والد الطبيب الذائع الصيت حنين ابن إسحاق، وجد الطبيب والمترجم الشهير إسحاق بن حنين، تجد هذه الأسماء وعشرات غيرها، جنباً إلى جنب مع أسماء الأطباء المسلمين، والصيدالة المسلمين في كتب الطبقات.

وتجد تراجم اللغويين في طبقات أهل اللغة أو في طبقات النحاة، وتراجم الأدباء والشعراء في طبقات الأدباء أو طبقات الشعراء، وهكذا في كل فن وعلم يجد الباحث المسلمين والمسيحيين مذكورين بأعمالهم وإسهامهم الحضاري، دون نظر إلى ديانتهم.

وكثير من هذه الكتب يذكر أعلام غير المسلمين بأسمائهم المجردة وألقابهم وشهرتهم في العلم أو الفن أو الصنعة التي نبغوا فيها، دون أن يذكروا ديانتهم غير الإسلامية أصلاً، إنما كان الباحثون يقفون على هذه الديانة من النظر في كتب الأنساب التي ضمت-كغيرها من الكتب- أنساب المسلمين وغير المسلمين جميعاً.

وهذا يدل على أن إخواننا العرب غير المسلمين كانوا في هذه الثقافة أو الحضارة صناعات أصلاء، ولم يكونوا وافدين غرباء، ولا مدعين دخلاء-وهم بلغتنا العربية كتبوا صلواتهم وترانيمهم، ودونوا تواريتهم، وبلساننا نطق قديسهم ووعاظهم، فما لهم من إرث وأثر في هذه اللغة فهو لنا بالقدر نفسه وما لنا فهو - كذلك - لهم^(٣٠).

وفي العصر الحديث، هناك من نصارى العرب من يصرح بالتعبير عن أثر الإسلام فيهم وفي ثقافتهم، حيث تركوا شهادات عادلة على هذه الحقيقة التي نتحدث عنها، وذلك مثل: الزعيم السياسي مكرم عبيد في مصر الذي قال: أنا نصراني ديناً، مسلم وطنياً. ويحق للآخرين كل منهم: أنا نصراني ديانة، مسلم ثقافة وحضارة.

وصلة الدين بالثقافة ليست خاصة بالثقافة الإسلامية، فكل الثقافات مدينة للأديان في تكوينها وتوجيهها، سواء أكان هذا الدين سماوياً أم وضعياً، كما هو واضح في ثقافات الشرق والغرب.

(٣٠) صدر الجزء الأول من (معجم أعلام العرب المسيحيين في العصور الإسلامية وهو أول معجم متخصص في التعريف بالأعلام العرب المسيحيين منذ بعثة النبي ﷺ) إلى عام ١٩٢٤م صدر عن المعهد الملكي للدراسات الدينية بعمان الذي يرعاه ويرأس مجلس أمنائه الأمير الحسن بن طلال، إن هذا المعجم صدر ليكون مرجعاً علمياً متعلقاً بالمسيحية في العصور الإسلامية، ويبرز إسهام المسيحيين في الحضارة العربية الإسلامية في خلال ثلاثة عشر قرناً، والإنجازات والإضافات والمساهمات العلمية والفكرية والطبية والفنية التي قدمها المئات منهم إلى أمتهم.

والثقافة الغربية على سبيل المثال ، هي بنت الديانة المسيحية ، بعقائدها وتصوراتها ، وموارثها وتقاليدها المختلفة . وهذا ما سجله الدارسون من الغربيين . يقول " ت . س . إليوت " في تأثير العقيدة المسيحية في الثقافة والحضارة الأوروبية : " في المسيحية نمت فنوننا ، وفي المسيحية تأصلت - إلى عهد قريب - قوانين أوروبا . وليس لتفكيرنا كله معنى أو دلالة خارج الإطار المسيحي . وقد لا يؤمن فرد أوروبي بأن العقيدة المسيحية صحيحة ، ولكن كل ما يقوله ويفعله يأتيه من تراثه في الثقافة المسيحية ، ويعتمد في معناه على تلك الثقافة " ، ويقول : " ما كان يمكن أن نخرج فولتير أو نيتشه إلا ثقافة مسيحية . وما أظن أن ثقافة أوروبا يمكن أن تبقى حية إذا اختفى الإيمان المسيحي اختفاء تاماً . ولا يرجع اقتناعي بذلك إلى كوني مسيحياً فحسب بل إنني مقتنع به أيضاً بوصفي دارساً لعلم الأحياء الاجتماعي . إذا ذهبت المسيحية فستذهب كل ثقافتنا " (٣١) .

ومثل هذا يقال في تأثير الهندوسية في ثقافة الهند ، والبوذية في ثقافة الصين وغيرهما . وبذلك يمكننا أن نؤكد أنه لا ثقافة بغير دين ، أيا كان هذا الدين .

٨ - ثقافتنا: ثقافة عربية إسلامية:

إن الثقافة التي نعز بها ، وننتمي إليها ، ثقافة عربية إسلامية . ثقافة عربية بحكم اللغة الأساسية التي كتبت بها ، وعبرت عنها ، وبحكم روح القرآن العربي السارية في جنباتها ، المؤثرة في أعماقها ، بحكم تأثير البيان النبوي العربي ، والأسوة المحمدية في مسيرتها ، والعنصر العربي كان هو العنصر الأول في تكوينها ، بحكم أن جزيرة العرب كانت مهبط وحيها ، ومنطلق دعوتها .

وهي مع ذلك ، وقبل ذلك ، ثقافة إسلامية بلا ريب ، بحكم الأهداف التي تتوخاها ، والحوافز التي تدفعها ، بحكم الفلسفة والتصورات التي تحركها ، وتفجر طاقاتها ، بحكم الأجناس والعناصر الإسلامية المختلفة التي شاركت فيها عرباً وعجماً ، والرقعة الواسعة التي كانت مجالاً لها من الصين شرقاً إلى شواطئ الأطلس غرباً .

وخلاصة القول فإن الثقافة العربية المعاصرة : قرآنية المصدر ، إسلامية الانتماء .

(٣١) ملاحظات نحو تعريف الثقافة - لـ " البوت " - ترجمة : شكري عباد - المؤسسة المصرية العامة - ص ١٤٥ .

٩ - خصائص ثقافتنا:

ولابد - لكي نفهم ثقافتنا - أن نعرف خصائصها العامة، التي ميزتها عن غيرها من الثقافات. فمن خصائصها^(٣٢).

فهي ثقافة معجونة بالجانب الإلهي، فقد امتزجت فكرة الإيمان عامة، والتوحيد خاصة، بجوانبها كلها، وجرت فيه مجرى الدم في الشعيرات، في شعرها ونثرها، في أدبها وعلمها وفلسفتها، في كتب اللغة وكتب الدين وكتب العلم على اختلافها. قد يوجد فيها بعض الملاحظة أو الشكاك، ولكنهم يمثلون الشذوذ الذي يثبت القاعدة ولا ينفيها.

وللعنصر الأخلاقي فيها مكان رحيب، وأثر عميق، برز ذلك العنصر حتى في الجاهلية ذاتها، كما نلمسه في شعر حاتم الطائي، وعروة بن الورد، وعنزة العبسي، وغيرهم.

ثم جاء الإسلام فعمق هذا العنصر أيما تعميق، ووسعه أبلغ توسعة، وربط الأخلاق بأهداف أرحب وأرقى، ووصلها بفكرة الإلزام والجزاء، جزاء الدنيا وجزاء الآخرة، وحررها من غلو الجاهلية وغلوائها، ورفع الأخلاق مكاناً علياً حين جعلها غاية الرسالة "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"^(٣٣).

وندد بالعلم الذي لا يثمر خلقاً ولا سلوكاً حسناً، وفصل آداباً للمعلم والمتعلم، بل آداباً لكل شيء في الحياة، من أدب المائدة، إلى بناء الدولة.

واعترفت الأخلاق ثمرة الاعتقاد الصحيح والتعبد الخالص، وإلا كاد فساد الخلق دليل فساد الإيمان، أو فساد العبادة.

الإنسانية:

ومن خصائص هذه الثقافة: الإنسانية فلحمتها وسداها، احترام الإنسان، ورعاية كرامة الإنسان، وحقوق الإنسان، فهي تقوم على اعتبار أن الإنسان مخلوق مكرم من ربه ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾^(٣٤) وأن الله جعله في الأرض خليفة، وأنه تعالى سخر له ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه. وهي تقوم على تكريم الإنسان من حيث هو إنسان،

(٣٢) راجع: الثقافة العربية - يوسف القرضاوي - مكتبة وهبة - ص ٢٥.

(٣٣) رواه ابن سعد والبخاري في الأدب المفرد، والحاكم وصححه، ووافقه الذهبي والبيهقي في الشعب، كلهم عن أبي هريرة، وذكره الألباني في صحيح الجامع الصغير، حديث رقم (٢٣٤٩).

(٣٤) الإسراء: (٧٠).

بغض النظر عن جنسه أو لونه، أو لغته أو موطنه، أو طبقته، بل عن دينه نفسه، فهو مكرم بإنسانيته قبل ديانته .

العالمية:

وما دامت ثقافة لكل إنسان، فلا غرو أن تكون ثقافة عالمية المنزع والوجهة، وقد عملت على تقريب الفوارق بين بنى الإنسان، تلك التي فرقت البشر قديماً وحديثاً، ولهذا اشترك فيها عرب وعجم، بيض وسود، مسلمون ونصارى ويهود، ولا تنافى بين انتماء هذه الثقافة إلى العروبة والإسلام من ناحية ووصفها بالعالمية من ناحية أخرى، فهي عالمية النزعة والوجهة، مفتوحة لكل الجماعات البشرية، غير مغلقة على نفسها، ولا متعصبة ضد غيرها .

التسامح:

لأن الدين الذي قامت عليه، يؤكد الإيمان بحقيقتين أساسيتين على غاية من الأهمية، لتأثيرهما في فكر الإنسان وسلوكه، وعلاقاته مع الآخرين المخالفين، وهما:

الأولى: أن اختلاف البشر في الأديان، وغيرها واقع بمشيئة الله تعالى، المرتبطة بحكمته، ولا يملك أحد أن يرد مشيئة الله ويغير سنته في الكون، قال تعالى: ﴿وَكُوشَاءَ رَبِّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ...﴾ (٣٥).

الثانية: أن حسابهم على ما ضلوا فيه أو انحرفوا، إنما هو إلى الله يوم القيامة، وليس إلى الناس اليوم، وفي هذا يقول الله لرسوله في شأن المخالفين: ﴿فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (٣٦).

ولهذا وسعت هذه الثقافة وهذه الحضارة غير المسلمين، وفسحت لهم مكاناً في مجتمعاتها .

التنوع:

فهي ليست مجرد ثقافة دينية، إنها ثقافة واسعة متنوعة، فيها الدين واللغة، والأدب، والفلسفة، والعلوم الطبيعية والرياضية، والعلوم الإنسانية، والفنون المختلفة .

(٣٥) هود: (١١٨-١١٩).

(٣٦) الشورى: (١٥).

الوسطية:

أو "التوازن" فهذه الثقافة تمثل المنهج الوسط للأمة الوسط، بين إفراط الأمم المختلفة وتفريطها. ومع أن الطرفين قد يوجدان داخلها، إلا أن الصبغة العامة لها، والطابع الغالب عليها هو الوسطية التوازنية، المستمدة من وسطية الإسلام، ووسطية أمتها، ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا...﴾^(٣٧). تجد هذا واضحاً في الوسطية المتوازنة بين العقل والوحي، بين العلم والإيمان، بين المادة والروح، بين الحقوق والواجبات، بين الفردية والجماعية، بين الإلهام والالتزام، بين النص والاجتهاد.

التكامل:

والتكامل فيما بين بعضها وبعض، فالثقافة اللغوية تخدم الثقافة الدينية، وهذه تغذي الثقافة الإنسانية، وكل هذه تستفيد من الثقافة العلمية.

ومثل ذلك تكاملها مع الثقافات الأخرى، فهي لا تدعى أنها تنشئ كل شيء من عدم، بل أعلنت نصوصها المقدسة أنها جاءت متممة لما كان قبلها لا مبتكرة، مكمل للبناء الذي بدأه رسول الله من قبل، مصححة للمسيرة التي داخلها بعض التحريف أو الانحراف. تلك هي خصائص ثقافتنا العربية الإسلامية.

والله ولي التوفيق، ، ، ،

المصادر

١. اقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة أصحاب الجحيم - لابن تيمية - مطبعة المدني، القاهرة.
٢. بين الدعوة القومية والرابطة الإسلامية- أبو الأعلى المودودي - دار الأنصار، القاهرة.
٣. تاريخ العلوم عند العرب - أحمد سعيد الدمرداش - دار المعارف ١٩٧٧ م.
٤. تحت راية القرآن - مصطفى صادق الرافعي - دار الكتاب العربي، بيروت.
٥. التراث والمعاصرة-أكرم ضياء العمرية - كتاب الأمة، قطر.
٦. الثقافة الإسلامية بين الغزو والاستغناء - عبد المنعم النمر - دار المعارف.
٧. الثقافة العربية وعصر المعلومات - نبيل على - عالم المعرفة، الكويت (٢٧٦).
٨. حديث عن القرآن - عبد الصبور شاهين - كتاب اليوم ٢٠٠٠ م.
٩. الحضارة العربية في أسبانيا - ليفي بروفنسال، ترجمة: طاهر مكي - دار المعارف، القاهرة.
١٠. حضارة العصر . . الوجه الآخر - مصطفى حلمي - دار الدعوة - الطبعة الأولى - ١٤٢١ هجرية/ ٢٠٠١ م.
١١. حقيقة القومية العربية - محمد الغزالي - دار الكتب الحديثة - الطبعة الثالثة ١٣٩٧ هجرية/ ١٩٧٧ م.
١٢. شبهات في الفكر الإسلامي - أنور الجندي - دار الاعتصام ١٩٧٧ م.
١٣. شروط النهضة - مالك بن نبي، ترجمة: عبد الصبور شاهين - دار الفكر، دمشق - عام ١٩٨٦ م.
١٤. شكيب أرسلان: داعية العروبة والإسلام - أحمد الشرباصي - وزارة الثقافة والإرشاد القومي - سلسلة أعلام العرب (٢١).
١٥. الصراع اللغوي في عصر الحروب - البدرأوى زهران - دار المعارف، سلسلة كتابك (١٦٣)، عام ١٩٨٣ م.
١٦. الطريق إلى الأصالة والخروج من التبعية - أنور الجندي - دار الصحوة للنشر ١٤٠٥ هجرية/ ١٩٨٥ م.

الفصل الثالث

ملاحظات حول مفهوم الثقافة في الجامعات العربية

المشكلة وعلاقات الخصوص والعموم

أ.د. عفت الشرفاوي^(*)

تحاول هذه الدراسة أن تثير عددا من الأسئلة المحورية المتصلة بمشكلة الثقافة في برامج التعليم العالي بالمعاهد العليا والجامعات العربية، وهي برامج لها علاقتها بالبيئة الاجتماعية التي تقوم فيها هذه الجامعات، وتعتبر في أبعادها المختلفة عن تصورات محددة لنموذج الذات الحضارية وعلاقتها بالنموذج الآخر، سلبا وإيجابا، في حدود ما نتصوره لهذه العلاقة من خصوص وعموم.

إن البدء بطرح هذه الأسئلة المقترحة التي تتصل بالموضوع في بيئته الفكرية الأساسية، قد يكون أجدى في هذا المقام من الإدلاء بمجموعة من التقارير الجديدة أو العامة حول المشكلة، وسط هذا الخضم الهائل من الاجتهادات والنظريات والآراء والأفكار التي تكتظ بها الصحف والكتب والمؤتمرات التي تشغلها قضية الثقافة والمثقفين، بصور مختلفة ودرجات متفاوتة، إذ ربما تحتاج هذه الجهود المختلفة ابتداء إلى تحديد أدق لطبيعة مشكلة الثقافة بوجه عام في العالم العربي، وبالتالي تحديد أكثر وضوحا لحقيقة مشكلة الثقافة في الجامعات العربية، قبل الدخول في تفصيل هذه التقارير والاجتهادات، على تباعد ما بينها في تصور الأبعاد والجوانب المختلفة للقضية.

في هذا الإطار يمكن أن يتساءل الباحث عن طبيعة "مشكلة الثقافة" في حياتنا المعاصرة، وربما تساءل قبل ذلك عن تعريف المفهوم نفسه: ماذا نعني بكلمة الثقافة، وما أظن المثقفين يجتمعون على تعريف محدد وواضح لها، حتى اليوم، وإذا كان ذلك كذلك، فهل هناك مشكلة على الحقيقة تستدعي التأمل، ومن ثم المعالجة؟

(*) أستاذ بكلية الآداب - جامعة عين شمس.

وإذا كان خلافنا لا يزال قائماً حول المفهوم ذاته، كما سنرى بالتفصيل فيما بعد، فهل يقتضي هذا الاختلاف تأصيلاً أوضح لفكرة الثقافة، لتتقارب زوايا الرؤية إلى حد ما بين المفكرين، فيجنب هذا التقارب مثقفي الأمة وربما بالتالي، بعض القيادات صانعة القرار فيها تشتت الرؤى، وتشعب الاجتهادات، وربما اختلاف الخيار التاريخي في هذه اللحظات الحاسمة من تاريخ النهضة العربية التي تقتضي وحدة الفكر، ولا تحمل بهرج التشنق والخلاف، والتعصب للآراء الخاصة، ورفاهية الاستمتاع بالجدل العقلي لذاته؟

بين كل الثقافات العالمية تثير "مشكلة الثقافة"، في الحضارة العربية على الخصوص عدداً من القضايا الخاصة التي قد لا يشغل بعضها كثيراً من مثقفي العالم اليوم، خصوصاً ما يسمى "بالأصالة والمعاصرة"، أو بعبارة أخرى ما يتصل بعلاقة الثقافة بالتراث، وهنا قد يتساءل الباحث: ما علاقة الثقافة بالتراث؟ وما موقفها منه؟ وهل يقتضي تجديد الثقافة العربية توحداً معرفياً بكل قيم هذا التراث على ما هي عليه، أو يتطلب انقطاعاً كاملاً عنه؟ ومثل هذه القضية هي من هموم المثقف العربي وحده بسبب عدد من علاقات الخصوص والعموم بين تراث الإسلام من جهة وتراث العروبة بألوانها الإقليمية المختلفة من جهة أخرى في مجتمع عربي مسلم بوجه عام، ومن هنا تشغل مسألة تحديث الثقافة العربية جانباً كبيراً من اهتمام المثقف العربي في العصر الحديث.

ثم تأتي بعد ذلك أسئلة تترى: فمثلاً يستطيع الباحث أن يتساءل: هل للثقافة علاقة بالنشاط الإبداعي في وقت تحتاج فيه الحضارة العربية إلى الدخول في مرحلة الإبداع الحضاري والإسهام في صناعة التاريخ؟ وإذا كان ذلك كذلك فهل يمكن أن تسهم المؤسسات التعليمية على ما هي عليه الآن ابتداءً من المدرسة إلى الجامعة في هذا التثقيف المرجو المرتبط بالإبداع والفكر الجديد؟ أو أن رسالتها لا تزال تنحصر في مهمة التعليم وحده؟ وكيف يمكن أن نتصور العلاقة بين العلم والثقافة في كل هذه المؤسسات؟ وإذا كان لما يسمى اصطلاحاً "بالتربية" دور في الوعي الثقافي، فهل الثقافة - بناء على ذلك - نشاط تربوي خالص؟ وأخيراً فقد يتساءل الباحث فيما يتعلق بالقيم الأخلاقية للثقافة: هل الثقافة نشاط أخلاقي بالضرورة؟ وما المثل التي يمكن أن تكون نتاجاً طبيعياً للفعل الثقافي في جوهره؟ وما دور هذه القيم في البناء الاجتماعي للأمة العربية في عصر النهضة التي تتطلع إليها الأمة؟ ثم ما خصائص النشاط التثقيفي المقترح في المشروعات الجديدة التي يمكن أن يقدمها الباحثون اليوم لجامعة عين شمس والجامعات العربية، بعد هذا اللقاء العلمي

المحتشد بكل هذه الخبرات العالمية في هذا المجال؟ وما الوسائل إلى تحقيقه؟ ولا أزعـم أنني أملك إجابة صحيحة تماما عن سؤال واحد من هذه الأسئلة، فضلا عن دعوى القدرة على المخاطرة بمحاولة اقتحام آفاقها جميعا، ولكنني ابتداء - وبكل إيجاز - أريد أن يشاطرنـي القارئ حيرتي وقلقي في تحديد طبيعة المقصود بمشكلة الثقافة بصفة عامة فأنقل إليه جانباً من التساؤلات التي تلح على كلما عرضت للموضوع، كما أعلن عن رغبتـي في الإفادة مما يطرحة هؤلاء الخبراء حول ما يمكن أن يكون دور الجامعة في تنشئة المثقف من حيث المكونات والأبعاد لخصائص الدرس الثقافي بها: فما المقررات الدراسية التي يمكن أن نعتبرها بعد هذا الحوار العلمي والآراء الجادة مقررات ثقافية في الجامعات والمعاهد العليا اليوم؟ وماذا يمكن أن يكون منهجها ومحتواها لتحقيق الهدف التثقيفي المطلوب؟ وما علاقة هذه البرامج بالبيئة الثقافية للمجتمع العربي سلباً وإيجاباً؟ ثم ما دورنا نحن الجامعيين في أنحاء العالم العربي في هذا كله؟

ولأذن لي القارئ أن ابدأ فأتساءل مرة أخرى: ما الثقافة قبل الدخول في الموضوع لأنني أشك كما ذكرت من قبل، في إمكان اتفاقنا على ذلك.

برامج الثقافة في الجامعة: تنوع أم تواصل؟

أكثر الإجابات انتشاراً بين عامة المتعلمين عن مفهوم الثقافة يحدد الثقافة تحديداً تقريبياً بأنها: الإلمام من كل علم بطرف، أو بعبارة أخرى: هي تنوع المعارف والعلوم لدى المتعلم تنوعاً يجعله قادراً على المعرفة الأولية بما يجري حوله في هذا العالم.

فالتعريف على هذا الأساس الأول مبني على التوسع في تنوع الخبرات المعرفية، وله مؤيدون كثيرون، وفي هذا يقول أحد أساتذة الهندسة بالجامعات المصرية في ثقافة الأستاذ الجامعي، مطالباً أساتذة الجامعات بتثقيف أنفسهم وتوسيع أفقهم المعرفي: "فلا يستساغ ألا يعرف أستاذ في العلوم أو في الزراعة أو في الطب أو في الحقوق أو في الهندسة أو في الآداب قدراً معقولاً من الجيولوجيا، أو المكتشفات الطبية الحديثة، أو أحدث المنجزات الهندسية من نووية وغيرها، أو عن الفضاء، أو عن الحيوان والنبات، أو عن التاريخ وطبائع الشعوب، أو عن الجغرافيا، أو عن الاقتصاد، أو عن السياسة، أو عن الفلسفة، فضلاً عن الفنون بكافة صورها وفروعها من تصوير ونحت وموسيقى ومسرح وسينما وغيرها، أو عن الآداب بأكثر من لغة من نثر وشعر وقصص وروايات. وقد قامت وسائل الإعلام

المسموعة والمرئية والمقروءة بتبسيط وتقديم شتى ألوان المعرفة، وأوجه الثقافة سאלفة الذكر، حتى يمكن أن تصل إلى رجل الشارع، فما بالك بأستاذ الجامعة"؟^(١)

هذا النص يصور بكل وضوح تفصيلا لتعريف الثقافة على الوجه الذي أشرنا إليه، وهو أن قطاعا كبيرا من المتعلمين والمثقفين، وربما أساتذة الجامعة أيضا، كما رأينا، يرون أن مفهوم الثقافة يستلزم التنوع ويرتبط بتعدد ألوان المعارف، فثقافة الطبيب إنما تكتمل في رأيهم بعلم التاريخ والجغرافيا والقانون مثلا، وثقافة المؤرخ إنما نكتمل بتعلم الطب والزراعة والكيمياء مثلا، وهكذا فالأصل هو التنوع، وهو المقياس الوحيد للحكم بتحقيق شرط الثقافة في إنسان ما، أو عدم تحققه.

ومن المؤكد أن شيوع هذا المفهوم منذ عهد طويل لم يكن بغير أساس، وفي ظني أن الأساس النفسي الذي بنى عليه التعريف هو سماحة التقبل للآخر، كما سنرى فيما بعد في تعريف المثقف، فالחס الحضاري الذي نشأ عنه شيوع هذا المفهوم بين الناس مشيرا إلى التعدد والتلوين في المعارف على وجه الخصوص مصيب في هذا الاتجاه ابتداء، ولكننا بدل أن نؤكد فكرة التواصل المعرفي والانفتاح على الآخر الذي يقوم عليهما المفهوم في أصل الأمر، توقفنا في تصورنا عند فكرة التعدد وحدها، وهي فكرة تتصل بشكل التواصل الخارجي لاجبوهه النفسي، فلو قلنا إن الثقافة - على هذا التعريف "أي الأخذ من كل فن بطرف" كما أورده أستاذ الهندسة، والذي هو شائع كما ذكرنا - تعني انفتاح الذات الإنسانية على الآخر بكل ما يمثله من المعارف العقلية والخبرات الإنسانية، لكننا أبعد عن تكلف فكرة التنوع في ذاتها من حيث هي وقوف عند تعبير شكلي عن تنقل المثقف بين المعارف المختلفة، وهذا مهم في تصحيح الدلالة لأنه يتصل بغايتنا في تحقيق التثقيف المطلوب في طلاب الجامعة، وتحديث الثقافة العربية على الوجه المأمول في مجتمعنا العربي.

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن هذا التعريف يمكن أن يكون مقبولا في حدود فكرة التواصل التي أشرنا إليها، فماذا يؤخذ عليه بعد الذي ذكرنا من عنايته بالإطار الشكلي لمفهوم الثقافة؟ أغلب الظن أن فكرة التنوع إذا قصدت لذاتها بصرف النظر عن مفهوم الانفتاح النفسي على الآخر كما ذكرنا، فإنها يمكن أن تنتج تنقلا سطحيا بين العلوم المختلفة حيث يحصل الطالب كلا منها لذاته، دون أن تنشأ في نفسه أية روابط حقيقية بينها، بحيث يكون المثقف في النهاية ملما بشيء ما عن كل شيء على سبيل تناثر المعارف وتشظي التجارب تشظيا لا تجتمع معه حول محور واحد. وهذه صورة خادعة من صور الانغلاق

على الذات، لأنها تعبير عن الرضا بانفتاح شكلي على الآخر، لا يحقق تواصلًا أو تفاعلًا معه، ولا أظن أن هذا مما نرضاه لمثقفينا، أو لطلابنا في الجامعة.

ويأتي بعد ذلك التساؤل حول أصداء مثل هذا المفهوم للثقافة في الجامعات العربية، فنجد أولاً أن بعض الجامعات العربية قد حددت المجالات التثقيفية للطلاب في إطار تخصصه الدقيق، فلم تترك له مجال الاختيار حراً مطلقاً كما تفعل بعض الجامعات الأخرى التي تسير على نظام الساعات المعتمدة.

ففي الجامعات المصرية قد يدرس طالب الهندسة مثلاً مقرراً في القانون أو إدارة الأعمال، أو في تاريخ الفن أو ما إلى ذلك مما يتصل بتأهيله المهني. أما طلاب كلية الآداب في قسم اللغة العربية فهم يدرسون تاريخ الفلسفة الإسلامية وتاريخ التشريع الإسلامي، والتاريخ السياسي للعرب، أو ما إلى ذلك كمواد ثقافية مكملّة لمواد التخصص في آداب اللغة العربية. وهكذا في بقية التخصصات في الجامعة، ففيها جميعاً يدرس الطلاب مواد مكملّة لمواد التخصص الأساسي كبرامج ثقافية، وفي ظني أن هذا التوجه في كثير من الجامعات العربية يغفل أساساً مفهوم الثقافة العامة في التعليم الجامعي كهدف أساسي، اهتماماً بمواد التخصص المهني الدقيق، وما يدور حولها من مواد ثقافية معمقة لأبعادها المختلفة، وهي تدرس في هذه الحالة كمواد تابعة للتخصص الدقيق ومكملة له، فالمواد كلها على هذا الأساس تدور في حدود التخصص الأصلي وحده من قريب أو بعيد، بحيث يصبح التخصص وحده هو الأصل الذي تقوم عليه فلسفة هذه البرامج التي تعني برفع مستوى الإعداد التخصصي والتأهيل المهني بأفاقه المختلفة دون اعتبار لقضايا الثقافة العامة تاركة للطلاب حرية الحصول عليها من مصادر أخرى خارج الجامعة، كما رأينا في حديث أستاذ الهندسة الذي أشرنا إليه. قضية الثقافة العامة إذن ليست رسالة أكاديمية في مثل هذه الجامعات.

أما تلك الجامعات التي يقوم نظامها على الساعات المعتمدة، وعلى ازدواجية التخصصين الأصلي والفرعي، ومنها الجامعة الأمريكية، فهي إلى جانب عنايتها بالمواد الثقافية المتصلة ببرامج التخصص تقدم مجموعة من الساعات المعتمدة القائمة على الاختيار الحر المطلق، بالإضافة إلى مجموعة من الاختيارات المحددة المتنوعة وذلك بين عدد من المواد منها القانون والفن والاجتماع والتاريخ وعلم النفس والأدب واللغة الفرنسية والتربية وغيرها.

وهذا الإطلاق الموجه في حرية الاختيار، إلى جانب التخصصين الأصلي والفرعي قصد من وضعه في مثل هذه البرامج إلى تكوين عقلية الطالب المثقف، وهو نظام متبع في كثير من الجامعات العالمية، ومنها جامعات دول الخليج العربي مثلا.

فهل نستطيع القول، بناء على ذلك، بأن هذه الجامعات التي بنيت برامجها على مجموعة الساعات المعتمدة، والتي وضعت لوائحتها على أساس يعطى الطلاب مجالا حرا للاختيار في عدد معين من المقررات: إنها قد حققت هدفها فعلا في تخريج الطالب المثقف؟

أغلب الظن أن الأمر ليس كذلك، لأن كثيرا من الأساتذة في هذه الجامعات مضوا ومضى معهم طلابهم يدورون حول الفلسفة الشكلية للبرامج، والاهتمام بالتعدد الظاهري لمواد الدراسة المضافة إلى مواد التخصص الأصلي استجابة لمطالب اللائحة الجامعية، دون النفاذ إلى مغزى هذا التنوع وجوهره الحقيقي، وبذلك افتقد الطلاب روح التواصل المعرفي مع الآخر، وسماحة التقبل الفكري لما يثيره هذا التخصص المخالف لتخصصهم الدقيق.

كذلك فإن هناك اتجاهًا في كثير من الجامعات التي تسير على نظام الساعات المعتمدة بين بعض الأساتذة الذين يطمحون إلى زيادة تعميق خبرة طلابهم في مواد التخصص، حرصا منهم على توسيع خبرتهم المهنية فيما يؤهلون له، نحو الميل إلى توجيه طلابهم عند الإرشاد الأكاديمي إلى حصر مواد الاختيار الحر في مواد أقرب إلى التخصص الدقيق - قدر الطاقة - بدلا من "ضياعها" في مواد تبدو "غريبة" تماما عن مجال التخصص الأصلي للطلاب. وهو اتجاه إن كان ينبئ عن طموح علمي من جانب هؤلاء الأساتذة في إعداد أبنائهم إعدادا تخصصيا راقيا، فهو في الوقت نفسه يناوئ فكرة التنوع والتواصل والانفتاح على الآخر الذي هو جوهر الإعداد الثقافي للطلاب الجامعي في تلك الجامعات. وقد أشار الدليل الجامعي لكلية الطب في جامعة الخليج العربي مثلا في تعريف المواد الاختيارية إلى أنها مواد يختارها الطالب لتطوير تفكيره في أي موضوع يشاء على أن تكون له علاقة بدراسة الطب والعلوم الطبية، هكذا تظل فكرة التعمق في التخصص الدقيق أصلا مسيطرا على المناهج الثقافية لبعض الجامعات على الرغم من ظاهرها الثقافي الحر.

هذان التصوران في اعتبار المواد الثقافية المختارة، من حيث غاية التعمق والتخصص التي تغلب على الممارسات التعليمية في بعض الجامعات، ومن حيث غاية التواصل والانفتاح التي هي هدف التعدد والتنوع في جامعات أخرى يعبران عن فلسفتين تربويتين

مختلفين أولاهما تسير في إطار الفكر التربوي التقليدي الذي ينظر إلى المعرفة باعتبارها هدفا في حد ذاته، ومن ثم فلا بأس من تكريس الجهود والإمكانات للسعي وراء تحقيق هذا الهدف التحصيلي ولو من الوجهة التراكمية المحضة، والأخرى فلسفة تقدمية تنظر إلى المعرفة باعتبارها جزءا مكملا لحياة الفرد، ففي الحالة الأولى نجد أن محور الدراسة الثقافية هي المادة العلمية ذاتها، وفي الحالة الثانية يصير محور الدراسة هو الطالب نفسه^(٢)، وما يحققه من التواصل بين الفروع واكتشاف الخبرات الجديدة والانفتاح عليها، لكي يكون قادرا على اكتشاف ذاته واكتشاف عوالم الآخرين من حوله.

فهل نملك كسر الحواجز النفسية التي تحول دون انفتاح طلابنا على معارف الآخرين انفتاحا حقيقيا يتجاوز الممول به من الانفتاح الشكلي على هذه المعارف؟ تلك هي القضية. ذلك أنه إذا كانت المعارف المختلفة متاحة بألوانها المتعددة في الجامعة وغير الجامعة فإن ما يبقى في الحقيقة هي الطريقة التي يتم بها استقبال هذه المادة والتعامل معها تعاملًا نقديًا واعيًا لكي نحقق الفعل الثقافي كما ينبغي أن يكون.

هل نملك أن نجعل جسور الألفة والاتصال ممتدة بين طلابنا وعوالم المعرفة المختلفة من حولهم في هذا العصر الذي يزداد فيه الاهتمام بالتغيرات العالمية الكثيفة، وتحتاج فيه الأمة احتياجا متزايدا إلى بناء وعي ثقافي متجدد ومتكامل يؤسس لمواجهة الذات العربية كل متطلبات المرحلة الجديدة؟

هل نستطيع أن نجعل من المعرفة فعلا من أفعال التعاطف الاجتماعي وتواصل المراسم بين البشر، والمشاركة العقلية والوجدانية مع الآخرين؟ تلك غريزة بشرية وخاصة أولية للروح الإنسانية المتجهة بفطرتها الأصلية إلى الانفتاح على العالم والانطلاق إلى التطبع الاجتماعي والتفاعل العقلي، وهي تحتاج إلى من يوقظها في نفوس طلابنا.

بذلك تصبح مشكلة الثقافة على هذا الأساس مسألة نفسية في المقام الأول إذ تصير تعبيرًا نفسيًا عن طريقتنا في استقبال العالم من حولنا وعن علاقتنا به باعتباره المجال الروحي الذي نمي فيه وجودنا النفسي ونعمق فيه وعينا الإنساني بالوجود، فالثقافة هي نتاج هذا الاتصال والتفاعل " وليس من قبيل الصدفة أن يتغنى الشعراء ويخلد الرسامون شروق الشمس وغروبها... فكل هذا إذا ما دب في كيائنا وانسكب في شعورنا، تجلي في عقلنا في صورة أفكار عملية، ثم تحول إلى صيغ فنية... إلى تنوع في الأزياء، وفي الصناعة، أو سما

صعبا لدى الموسيقار فألهمه فنا من الموسيقى الأسرة، أو لدى الرسام فمنحه صورا رائعة أو لدى الشاعر فأوحى إليه نغمة صوفية، وهذا كله لب الثقافة ودمها وروحها" (٣).

الثقافة: من فكرة التعدد إلى فكرة التخصص:

يقوم التعريف السابق كما رأينا على مبدأ التعدد في آفاق المعرفة المختلفة أساسا لمفهوم الثقافة، وهو أساس قديم لهذا التعريف، وإن غلبت العناية بفكرة التنوع لذاته، أكثر من فكرة التواصل التي صيغ هذا التعريف في إطارها كما ذكرنا، ويأتي بعد ذلك تعريف ثانٍ للثقافة أحدث عهدا، ولكنه لم يستقر بعد تعريفا نهائيا، وهو التعريف الذي يربط بين الثقافة وما يسمى بالعلوم الإنسانية على وجه الخصوص، وهو تصور يقصر مفهوم الثقافة على عدد من التخصصات النظرية التي يعتبرها كثيرون مواد ثقافية بصفة أصلية، وبذلك ينتقل محور الاهتمام من السعي إلى الاطلاع على أكبر مجموعة من المعارف تتنوع تنوعا واسعا، ولو بصورة جزئية، كشرط للفعل الثقافي - إلى الاهتمام بعدد معين من التخصصات تعد هي وحدها المجالات الثقافية المطلوبة دون بقية المعارف والعلوم.

هذا التطور الواضح في مفهوم الثقافة لا يزال أقل شيوعا لدى العامة من التعريف السابق، ولكنه أكثر تداولاً بين أساتذة الجامعات العربية وبعض وزارات التربية والتعليم التي تفرق بين نظامين من البرامج: العلمي والأدبي كما هو معروف. كذلك تفرق كثير من الجامعات بين الكليات العملية (العلمية) وبين الكليات النظرية، وقد اعتبرت كليات الآداب بفروعها المختلفة في الآداب العربية والإنجليزية والفرنسية وغيرها من اللغات، وفي الفلسفة والاجتماع وعلم النفس والتاريخ وغير ذلك، هي كليات المواد الثقافية على وجه الخصوص، كما سميت بعض كليات الآداب باسم كلية العلوم الإنسانية تأكيداً لهذا المعنى الثقافي، ومغزى هذه التفرقة في واقع الأمر أنه إذا كانت الكليات العلمية تعنى بدراسة ظواهر الطبيعة وتشكلات المادة في صورها المختلفة، فإن كلية الآداب وكليات الفنون الجميلة والمسرح والإعلام والاجتماع، وكذلك كلية الحقوق مثلاً تعنى بظواهر النشاط الإنساني فحسب.

وفي إطار الاعتراف بهذه الثنائية التي يوحى بها هذا المفهوم ظهرت التفرقة في كثير من الدول العربية خلال تشكيلاتها الوزارية، بين وزارات أنشئت للثقافة، فحملت هذا الاسم، أو ما يشابهه في بلدان أخرى، مثل وزارات الثقافة والإعلام. والثقافة والإرشاد،

والثقافة والتراث، وبين وزارات أنشئت بغرض تشجيع البحث العلمي، وكل ما يتصل به، فحملت هذا الاسم العلمي، أو ما يشابهه، وكان في هذا ما يدل على الاعتراف الرسمي بهذه الثنائية التي ينفصل فيها مفهوم العلم عن مفهوم الثقافة.

وفي هذا الاتجاه أيضا نحو التفرقة بين ما هو علمي وما هو ثقافي على هذا النحو الذي قدمناه ألفت كتب كثيرة ظهرت فيها كلمة الثقافة كجزء من عنوانها، مثل كتاب: "مستقبل الثقافة في مصر" للدكتور طه حسين، وكتاب: "في تحديث الثقافة العربية" للدكتور زكي نجيب محمود، وكتاب "الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة" ترجمة الدكتور محمد خلف الله أحمد، وكتاب: "مشكلة الثقافة" لمالك بن نبي، وغير ذلك كثير.

وقد تبدو هذه القسمة أكثر وضوحا على الخصوص، عندما نحاول استقراء عناوين المؤلفات التي تعرض في معارض الكتاب المختلفة، ويكشف الدليل الذي أعد لأحد معارض الكتاب في العالم العربي الخليجي عن هذه الفلسفة الواضحة في أذهان المؤلفين العرب بصفة عامة، فقد ضم هذا المعرض حوالي سبعين عنوانا ورد بها كلمة "ثقافة" في مختلف ميادين العلوم الإنسانية، كالتاريخ والاقتصاد والأدب والسياسة والاجتماع والفلسفة والدين وغير ذلك، بينما لم يظهر بين الكتب العلمية التي عرضت في هذا المعرض كتاب واحد يحمل في عنوانه كلمة "ثقافة" فقد خلت من مثل هذه الإشارة كل المؤلفات المعروضة في علوم الفلك، والمساحة، والأبحاث الذرية والنوية، والكيمياء، والبلورات، وعلوم الحياة والبيئة، وعلم النبات والحيوان، والصناعة، والطب، والشئون الصحية، والهندسة التطبيقية والكهربائية، والثروات الزراعية والحيوانية والمائية، وإدارة الأعمال، وتنظيم المشروعات والمحاسبة والمراجعة المالية، وغير ذلك من العلوم العملية^(٤).

وهكذا تكونت مرة أخرى المعالم الجديدة للتفرقة بين مجالين من مجالات المعرفة الإنسانية تأكيداً للتفرقة بين علاقات الخصوص وعلاقات العموم. إحداهما باسم المعرفة العلمية والأخرى باسم الثقافة الأدبية أو الإنسانية، وسيطرت على التصورات التربوية في وزارات التربية والتعليم وفي الجامعات، وفي مجالات التأليف بصفة عامة.

ويترتب على هذا المفهوم الخاص للثقافة عدد من النتائج التي تبدو فاصلة على الرغم من أنها تزيد الأمر اختلاطاً، من ذلك مثلاً أن هذه الثنائية بين ما هو علمي وما هو ثقافي

بحسب هذا المفهوم تفترض أن جميع خريجي كليات الآداب وما إليها من الكليات النظرية هم وحدهم حملة الثقافة لأنهم درسوا بصورة أو بأخرى هذه العلوم النظرية التي أشرنا إليها أو بعضها بطريقة منهجية، كما يفترض هذا التعريف من جهة أخرى ابتداء استبعاد كل خريجي كليات الطب والهندسة والعلوم وما إليها من دائرة الثقافة، لأن ما درسوه من المواد العلمية لا يدخل في الثقافة بحسب هذا المفهوم.

وهذا أمر غير صحيح من حيث الواقع الثقافي ومن حيث الأساس الفلسفي الذي يوجه الفكرة، وربما كانت هذه الثنائية المتعسفة سبباً في تجديد الصراع بين أنصار ما يسمى بالعلوم العملية وأنصار ما يسمى بالعلوم الإنسانية، وهو صراع تمتد جذوره إلى ما قبل عصر النهضة في أوروبا، وقد كان هذا الصراع سبباً في ظهور مصطلح: "الثقافتين" في الحضارة الأوروبية، أي الثقافة العلمية والثقافة الأدبية، ويعنون بالثقافة العلمية في ذلك تلك الثقافة العلمية المبنية على الثورة الصناعية، وما نتج عنها من ثورة علمية حينما استخدمت النظريات العلمية في الصناعة فيما بعد. أما الثقافة الأدبية، فتعنى بالأدب بمعناه الخاص وكثير من العلوم الإنسانية الأخرى كالتاريخ الاجتماعي، وعلم الاجتماع، وعلم السكان، والعلوم السياسية، والاقتصادية وأصول الحكم، وعلم النفس، والفنون الاجتماعية وما يتصل بها^(٥).

ومهما يكن من أمر فما يهمنا في هذا الصدد هو أن نعرف: ماذا تعني هذه الثنائية في برامج الجامعة من وجهة النظر الثقافية؟ إن تطبيق مثل هذا التعريف يقتضي أن نقصر مفهوم الثقافة على مواد الكليات النظرية وحدها كما ذكرنا، كما يفترض من جهة أخرى اكتفاء هؤلاء الطلاب بما لديهم من المواد الدراسية وعدم حاجتهم إلى أي قدر من المعارف العلمية التي تقدمها كليات العلوم والهندسة والطب وما إليها، فهي بحسب هذه الثنائية الفاصلة لا تدخل في تكوينهم الثقافي، ولا تؤثر في ذلك بوجه من الوجوه. ويترتب على هذا نقص خطير في التكوين الثقافي للطلاب الجامعي في العصر الحديث يجب أن تتجنبه الجامعات عند إعداد برامجها لأن هذه النظرية الثنائية في المعرفة تفترض قسمة النشاط العقلي على قسمين، مع أن قصر مفهوم العلم على هذا الواقع المادي قصر لا يخلو من التعسف، فالنشاط العقلي كل عام بوصفه رؤية للوجود وما يتضمن من الظواهر، ولا يمكن أن تنفصل دراسة النشاط الإنساني عن هذه الظواهر فصلاً تاماً، وطريقة الحكم على هذه الظواهر المادية والإنسانية طريقة يكونها الذهن من الصلة بالعلوم وبالحياة، بالإضافة إلى ما يجمعه ويتمثله من كل الأفكار النيرة الخصبة التي انبثقت عن العبقرية الإنسانية.

ولقد أحسنت الجامعات الأمريكية والأوروبية من حيث المبدأ إذ لم تقع في هذه الثنائية بين العلمي والأدبي في إعداد برامج الطلاب في تخصصهم الأصلي وتخصصهم الفرعي، وفي ساعات الاختيار المطلق والاختيار المحدود، فقد طالبت كل طلابها على اختلاف تخصصاتهم وكمياتهم أن يحققوا ساعات معتمدة في برامج ذات طبيعة مختلفة عن برامجهم الأصلية بصرف النظر عن هذه الثنائية، إذ لم تعتمد الفصل بين ما هو علمي وما هو نظري بطريقة تعسفية، كما تفعل بعض الجامعات العربية، فطلاب العلوم مثلاً يدرسون برامج تقدمها كلية الآداب، وطلاب الآداب يدرسون برامج تقدمها كلية العلوم، وغير ذلك، فالتداخل وارد مؤكد في تكوين البرنامج الجامعي لطالب الجامعة.

وهكذا يدور مفهوم الثقافة بالجامعات العربية بين محور التعدد والتنوع في أكبر عدد من المعارف والعلوم من جهة كما رأينا من قبل، ومحور التخصص في مجموعة من العلوم الإنسانية، تسمى علوم الثقافة من جهة أخرى، مع أنها علوم تنتهي إلى أسرة العلم لكنها تفصل عادة عن مجموعة المواد العلمية الأخرى كما أشرنا من قبل. وقد تخصص لها كليات تسمى الآداب، كما هو الحال في مصر وغيرها من الأقطار العربية، أما في بعض البلاد الغربية فقد تسمى مثل هذه المواد بالفنون الحرة.

وقد أخذت الحيرة كثيراً من رجال الاختصاص في تقسيم العلوم وتبويبها فيما يخص بهذه المشكلة^(٦) فتساءلوا أيعلونها علوماً قائمة وحدها ليكون لها منهج خاص في بحثها؟ أم يضعونها حيث ينبغي لها أن توضع، مع سائر العلوم الطبيعية، ليكون بحثها قائماً على المنهج ذاته الذي ينتهجه الباحثون في بقية العلوم الطبيعية. ذلك أن هذه العلوم من شأنها أن تبحث في "الظواهر" - أي فيما "يظهر" من الأشياء كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، ولا فرق في حقيقة الأمر عندنا بين ظاهر يظهر للعلماء من نبات أو جماد أو حيوان فيتتبعونه بالملاحظة والدراسة وبين ظاهر يظهر لهم خلال سلوك الإنسان منفرداً أو مجتمعاً مع الآخرين فيتتبعونه بالملاحظة والدراسة العلمية.

ولذلك فقد يحق للباحث أن يتساءل حول تعريف كثير من المواد التي أشرنا إليها باعتبارها من المواد الثقافية بحسب القسمة السابقة فمثلاً فيما يتعلق بمادة التاريخ قد ينشأ السؤال أهو علم أم فن أم علم وفن معاً؟ وكذلك فيما يتعلق بالجغرافيا: أهو أقرب إلى العلوم أم إلى الآداب؟ ومثل ذلك علم النقد الأدبي، فيقال: أيعتمد هذا الفرع من فروع المعرفة على العلم أم على الذوق؟، وبمثل ذلك المنطق قد يتساءل الكثيرون ماذا فيه من علم

وماذا فيه من فن عملي؟ أما فيما يتعلق بعلم النفس فقد ظل السؤال وارداً أهو فرع من فروع الفلسفة أم هو فرع من فروع العلم؟

ولكن كيف نشأت هذه الثنائية عند العرب بين ما هو ثقافي في تصورهم، وبين ما هو علمي أي غير ثقافي؟ وما الأصل التاريخي لهذين المفهومين؟ وهل يمكن أن تعيننا التحليلات الدلالية المتصلة بسياقها اللغوي والتاريخي على اقتراح تصور لمفهوم الثقافة أكثر توحداً وشمولاً لفرعي المعرفة، وأكثر تحقيقاً وفاعلية في ترسيخ مفهوم التواصل الذي هو الأصل الأول لفكرة الثقافة في تاريخ العربية، كما نرجح؟

التفصيل الثقافي: تغير نوعي في تجربة الذات المستقبلية أم تغير كمي؟

بعد الإشارة إلى هذين المنهجين المختلفين في مفهوم الثقافة، نستطيع أن نستفسر عن أثر كل منهما في إنتاج الوعي الثقافي نفسه، وبعبارة أخرى نتساءل ما خصائص كل منهج منهما في إنتاج الفاعلية الثقافية لدى المستقبلين، فذلك هي الغاية المرجوة من أي نشاط ثقافي في الجامعة، وفي المجتمع بصفة عامة، كما تصوره الفلسفات التربوية المعاصرة؟

هنا تبدو مسألة العناية بتحقيق البحث الدلالي في المصطلح، وتتبع السياق التاريخي واللغوي للمفهوم قضية ذات أهمية خاصة، لأنهما يعبران عن وعي أصحاب هذه اللغة بدلالة معينة حيث اختاروا كلمة "الثقافة" دون غيرها من الكلمات للتعبير عما يريدون، بكل إيجازاتها وظلالها الخاصة، التي لا تحملها غيرها. ولذلك اهتم كثير من الفلاسفة بمثل هذا البحث الدلالي في شعبيته اللغوية والتاريخية، وكانت لهم مواقف نقدية إزاء كثير من الباحثين الذين أغفلوا هذين الباحثين في تحديد المصطلح المقصود. ولقد تساءل كثير منهم: ألا يصبح اعتبار التأمل الفلسفي، والجهد المبذول في سبيله، مسألة بلا قيمة كبيرة، عندما لا يتركز اهتمام الباحث على فحص "الكلمات" فحصاً دقيقاً، قبل أي اجتهاد آخر؟

من أجل ذلك فإنه لا يجوز لنا أن نتصور أن البحث في الكلمات هو مجرد كلام عن "الكلمات" فحسب، أي لا أثر كبير له في تحرير مناهج البحث النقدي في الفلسفة، المتصلة بطبيعة الفكر، وقوانين المنطق والاتساق، والعلاقة بين أفكارنا والواقع، وطبيعة الحقيقة، ومدى صلاحية المنهج الذي نستخدمه في توصلنا "للحقيقة" أو "المعرفة"، لأن هذه المقاصد العامة للفلسفة الحديثة، تعتمد على تحديد أدواتنا العقلية، وأولها اللغة^(٧).

ذلك أن "الكلمات" - وإن كانت لا تقوم بنفسها بالتحكم في طبيعة الأشياء - تقوم

بالتحكم في الأفكار والمشاعر، وآراء الناس، إذ هي التي تبدأ في بث هذه الأشياء وإيقافها، أو رفضها. وفي هذا الإطار يمكن تشبيه دور الكلمات في الحياة بدور الأزرار في لوحات المفاتيح كما يقول Ducasse "دوكاس"، إذ يبدو مظهرها تافها عند أول وهلة، لا يوحي لغير المتأمل بأية قوة خاصة^(٨)، ولكنها في الواقع هي التي تحكم في عمليات الآلات والمعدات الجبارة في الصناعة. ولعل أهم شيء يتعلق "بالكلمات" هو دورها الكبير في إحداث أفعال البشر وتشكيلها، سواء استطاع من يستخدمون هذه الكلمات استعمالها في الموضوع المناسب، أو عجزوا عن تحقيق ذلك، وسواء فهموها فهما صحيحا، أو لم يفهموها.

وهكذا يمكن أن نقول عند اعتبارنا لمفهوم "الثقافة" من وجهة النظر الدلالية والتاريخية: إنه إذا كانت الكلمة غير محكمة الدلالة على ما نريد - وهذا ما يبدو مؤكدا فيما نقرأ من حوار المتقنين إذ تختلط في كلامهم بمعاني التربية والدين والتهديب والتعليم والتراث والنشاط الأدبي والفلسفي والفني، والوعي السياسي، والذكاء العلمي، والخبرة العقلية والضبط الأخلاقي، وغير ذلك - نقول إذا كانت كذلك - فهي غير مناسبة للتعبير المحدد عما نريد، وحينئذ لا تحقق الكلمة بهذا المفهوم المتماوج المختلط بعدد كبير من الأفكار والدلالات الغرض المطلوب عند استعمالنا لها، بل ربما كان هذا الاضطراب، سببا في تقطع حوارنا، وتزييف أهدافنا، بل توليد اتجاهات غير مقصودة، وتلك أهمية العناية باللغة في تحديد المصطلح، إذ لها القدرة على إعطاء المعرفة التحليلية الواضحة للأشياء أهمية فذة تفوق الحد، فهي وحدها التي تعرفنا دلالة الأسماء التي نستعملها، والصفات التي نطلقها على الأشخاص، والأشياء التي نقصدها، وهذا التأكيد الفلسفي لعلاقة اللغة بالفكر جعل مباحث التحليل اللغوي من أعظم مباحث الفلسفة في العصر الحديث.

لذلك فليس من تكلف الكلام أن ينشط الباحث إلى التساؤل حول الجذور اللغوية والتاريخية لكلمة "الثقافة" في هذا المقام، فما الأصل اللغوي للكلمة وكيف تطور دلاليها عبر التاريخ، ليدل على ما نحاول التعرف عليه اليوم في هذا المفهوم؟ ولا حرج علينا أن ننعم النظر مرة أخرى في الإيحاءات الدلالية للكلمة عن طريق التذكير المجمل بالأصل اللغوي لمادة "الثقافة"، وكيف تطور استخدام الكتاب العرب لها عبر التاريخ الطويل للحضارة العربية، فقد يكون في ذلك مدخل صحيح دلالي وتاريخي لما نريد الإرهاص به في تقديم مفهوم أكثر فعالية لفكرة الثقافة، وخصوصا في ضوء الإنكار المطلق للعلاقة بين المصطلح

في مفهومه الجديد واستعمالاته اللغوية وهو إنكار يأتي من جانب عدد من كبار المفكرين وعلى رأسهم " مالك بن نبي " الذي يعتقد أن كلمة " الثقافة " بالمفهوم الحديث ليس لها منشأ عربي " لأننا لا نقع على اشتقاق يفيد المعنى الحضاري للكلمة ، وكل ما هنالك من إيرادات لهذا المصطلح يقع في إطار المدلولات اللغوية البحتة التي لا تفيد المعنى الحديث لكلمة " ^(٩) .

وهكذا يعتقد مالك بن نبي أن كلمة " الثقافة " كلمة جديدة - أي أن المفهوم مستحدث على الفكر العربي - وأنها وجدت بطريقة التوليد ، وفي رأيه أن الكاتب الذي صاغها - وربما كان ذلك في مستهل هذا القرن كما يرجح - قد اختارها من بين عدد من الأصول اللغوية من مثل : (علم - أدب - فهم - أدرك - ثقف) تلك الكلمات التي تدل على العلم أو العلاقة المعرفية . ومعنى هذا أنه " اختار الكلمة التي تدل صورتها على طابع الروح الجاهلية . ومن هنا نفهم أن كلمة (ثقافة) العربية لم تكتسب إلى الآن قوة التحديد التي كانت لنظيرتها الأوروبية ، وأنا مضطرون من أجل هذا إلى أن نقرنها بكلمة (culture) في مؤلفاتنا ، حتى كأنها دعامة تشد من أزرها في عالم المفاهيم " ^(١٠) .

ومن الواضح أن في هذا الكلام نظراً ، فقد تبين لبعض الباحثين في استقراء شامل لهذا المفهوم أن كلمة الثقافة لها أصل عربي يتصل بالمعاني التي تطور إليها المعنى في العصر الحديث ^(١١) ، ومن ذلك يبدو أن " مالك بن نبي " لم يكن منصفاً في تجاهله للتطور التاريخي الذي مرت به الكلمة حتى صارت مصطلحاً ، مهما يكن من خلافنا اليوم حول أبعاد هذا المصطلح المعرفية والتربوية ، فتلك مسألة أخرى تجرى على كلمة " الثقافة " العربية ، كما تجرى على كلمة " culture " الأوروبية ، سواء بسواء ، وإن اختلفت القضايا المطروحة هنا وهناك بحسب ما يمليه مقتضى الحال التاريخي في كل جهة ، فلكل " ثقافة " همومها الذاتية التي تعبر عن علاقات الخصوص فيها ، وهمومها العالمية التي تشارك فيها غيرها من الثقافات العالمية . كذلك فإن لكل ثقافة خصوصية ذاتية هي به ما هي ، فالشيء لا يكون إلا نفسه ، كما يقول المنطقة ولقد مضى زمن زعم فيه الزاعمون بجمعية تطور ثقافات العالم كله نحو نموذج واحد ، وتلك هي نظرية القائلين بوحادية التطور الإنساني نحو مثل ثقافي أعلى ، تحرص على تقديمه بعض الدول اليوم باسم : " المرحلة العالمية في تطور البشرية " كنموذج ثقافي يمثل هدفاً أسمى لكل الثقافات بعد أن وصلت حضارة البشرية إلى قمته فيما يسمى بنهاية التاريخ ، وذلك كله بغرض فرض الوصاية الثقافية على الشعوب المختلفة

باسم حضارة معينة . وقد ساعد على ذلك ما وقع فيه بعض المفكرين من وهم حين رأوا نجاح الحضارة الغربية في ميادين الاقتصاد والسياسة والعلم التطبيقي نجاحا عالميا ، فانطلقوا إلى القول بوحدة الثقافة الإنسانية ، بما تتضمنه من افتراض نهر واحد لها ، وهو الغرب ، والزعم بأن جميع ما عداه ليس إلا روافد له ، أو هي مياه ضائعة في رمال الصحراء .

وقد تصدى توينبي - بعد أن تأثر باشبنجلر في مسألة تنوع الحضارات - لهذه الفكرة الغربية المتعالية في نظرتها إلى شعوب الشرق^(١٢) وفي رأيه أنها تقوم في نفسية العلماء الغربيين على ثلاثة جذور هي :

(أ) الإغراق في حب الذات من قبل هؤلاء الدارسين الغربيين .

(ب) ووهم القول بفكرة الشرق الراكد .

(ج) ثم وهم الزعم بالتقدم كحركة تلتزم خطأ مستقيما على الدوام .

وهذا كله يجعل من النموذج الثقافي الغربي المثل الأعلى الذي يجب أن تتحرك نحوه وفي إطار أنماطه الثقافية شعوب العالم ، حتى تحقق في يوم من الأيام ما تسعى إليه من تقدم ثقافي منشود في زعم هؤلاء الباحثين ، كما نشاهد اليوم في بعض السياسات الدولية المتعسفة .

ومثل هذه الأفكار الوهمية حول مركزية الثقافة الغربية بين ثقافات العالم صادفت نقدا عنيفا لدى كثير من فلاسفة التاريخ المنصفين ، فقد دعا كل من اشبنجلر وتوينبي إلى ثورة كوبرنيكية في دراسة ثقافات الشعوب تصحح وهم المؤرخين الأوروبيين الذين يتصورون حضارتهم قطبا ثابتا للثقافات ينبغي أن تقاس على أساسه ثقافات الشعوب الأخرى ، مثلما توهم آخرون من قبل كوبرنيكس أن كوكب الأرض ثابت ، وأنه محور دوران لجميع الكواكب .

وإذا كنا نحرص هنا ، في هذه المناسبة ، على تأكيد علاقات الخصوصية لجوهر الماهية الثقافية لكل شعب من شعوب العالم ، فإن هذا ينبغي ألا يحملنا - كما حمل غيرنا - على زهو الاعتداد بذاتيتنا التاريخية زهوا يدعونا إلى القول بالاكتماء الذاتي ، والانغلاق على أنفسنا ، وسد كل النوافذ المطلّة على تيارات العصر ، وتجاهل علاقات العموم التي تربطنا بالعالم والتي تجمع الإنسانية كلها اليوم في رحلة واحدة لها مشكلاتها الثقافية العامة ذات الطابع العالمي . مثل هذا النكوص عن مواجهة قضايا العصر أقرب إلى أن يكون تعبيراً عن العجز أو عدم الثقة بما لدينا من ثقافة ذات قيم عليا قادرة على النفاذ والمنافسة والتأثير الفعال في الثقافات العالمية ، وتحقيق سعادة البشرية .

غير أن جماعات لا حصر لعددها اختاروا أن يغضوا أنظارهم غضا عن العصر بكل ما يضطرب به من قضايا ومشكلات فكرية، اكتفاء بما لديهم من تراث فكري، هو في ذاته يمثل استجابات ثقافية لأجيال سابقة على مشاكل عصرهم، وقد مضى ذلك العصر، وجدت مشكلات أخرى تحتاج إلى مواجهة واجتهادات جديدة. ويبدو أن العقل العربي بصفة عامة قد وجد أن أيسر السبل لهذه المواجهة، هو الرجوع إلى هذه الحلول التاريخية الجاهزة التي هي نتاج العبقرية العربية في أعز عصورها.

ومع هذه الجماعات تذهب عامة الناس من غير المثقفين الذي تغريهم هذه النظرة الماضية، وتستهوهم بكل ما تحمله من ذكريات النصر والنجاح العالمي، ولكن الذكريات وحدها لا تصنع نصرا، ولا تحقق أملا، لأن التاريخ لا يعيد نفسه، بل هي الإرادة المتجددة وحدها التي تصنع المستقبل، وتحقق ذاتها فاعلة في التاريخ.

من أجل ذلك فإن اهتمامنا بمشكلات الثقافة الحاضرة ينبغي أن يكون أساس كل اهتمام تاريخي من جانبنا. وهذا وحده هو الذي يجعل الحوار بين الماضي والحاضر ممكنا وذا مغزى، وهو الذي يضيف على وعينا الثقافي بذاتنا التاريخية معنى خاصا في حركتنا نحو المستقبل، فهذا الانغماس في الماضي من جانبنا يجب أن يعمق شعورنا بالحاضر والمستقبل معا، أي بالضرورة والتطور، فما نسمة خطأ بالماضي إنما يسرى في الحاضر، ويتحرك نحو المستقبل، وبذلك لا يعود الانغلاق على الذات تعبيرا عن غربة فكرية نعيشها غائبين عن العصر بكل إنجازاته الفكرية وإبداعه الثقافي، وقضايا الملحة.

والواقع أن هذه الغربة عن ثقافة العصر تتمثل اليوم في اتجاهين متناقضين: أحدهما يمثل رجال ترمسوا بالفكر التراثي القديم، بكل أعلامه فعرفوا فلاسفته ومتكلميه، فقهاءه ومحدثيه، متصوفته ومفسريه، فعاشوا بينهم، وتوقفوا عندهم، وتحديثوا بلغتهم، حتى أصبحوا يحون فيما يشبه الغربة التاريخية عن عالمنا المعاصر، والاتجاه الآخر يمثل رجال ترمسوا بالفكر الغربي ترمسا عميقا، وشغلته قضايا ومشكلاته، وعاشوا في عالمه الثقافي بكل أبعاده حتى غلبت غربتهم الجغرافية، حدود حضارتهم الواقعية التي ينتمون إليها، ويمارسون فيها حياتهم اليومية، فاختلف الولاء الثقافي على مقتضى الجهة، وتنازعا أمرهم بينهم^(١٣)، ونحن مع هؤلاء وأولئك بين غربتين: غربة تاريخية عن الزمان، وأخرى جغرافية عن المكان.

وهكذا يمكن أن تغطي علاقات الخصوص على علاقات العموم، كما يمكن أن تغطي علاقات العموم على علاقات الخصوص، ويقع الحرج والغربة في كل حال.

وربما كان التواصل مع الثقافات العالمية، ومواجهة مشكلات العصر بمنهج مستحدث هو المنهج الأمثل في هذه المواجهة بين الخاص والعام. وهناك مفكرون أعلام عنوا بالاجتهاد في هذه المواجهة، مثل محمد عبده وإقبال وابن باديس ومالك بن نبي وغيرهم، فقد عرضوا لكل جديد، وسمحوا لأنفسهم بالاجتهاد، ودعوا إلى الأخذ به منهاجاً للحكم على كل ثقافة وافدة، واستخدموا حقهم المشروع في القياس والمصالح المرسل، وغيرهما، وجعلوا من ذلك مبدأً للحركة في الثقافة الجديدة، كما هاجموا التقليد الذي قضى منذ زمن طويل بإغلاق باب الاجتهاد، وقدموا للأمة جهداً ثقافياً في هذا الصدد، أسهم في حركة النهضة العربية بكل الوجوه.

غير أن هذه القدرة على التواصل الواعي، ومواجهة مشكلات العصر بمنهجية نابعة من أعماق التراث نفسه، والتي صادفناها مزدهرة عند هؤلاء المفكرين في النصف الأول من هذا القرن، ما لبثت أن تضاءلت، وحل محلها رويداً رويداً تيارات ذات طابع انغلاقية، تنتمي إلى جماعات مختلفة، لأسباب تاريخية عديدة، جعلت المفكر المعاصر، أقل قدرة على المواجهة، وأكثر ميلاً للأخذ بمبدأ التقليد بحلولة التاريخية الجاهزة، التي سادت خلال قرون طويلة قبل العصر الحديث. وهكذا تراجعت الدعوة إلى الاجتهاد عن مكانتها السابقة، كما عرفناها في النصف الأول من هذا القرن، وتنافست الفتاوى في التنفير من فكرة المعاصرة التي اتهمت في صميم ضميرها الديني والأخلاقي، ولقى أعلام أكفاء، كانوا نور الدنيا، وفخر المسلمين، وأعلام الاجتهاد - وقد أشرنا إلى بعضهم - سخرية وتهوينا من شأنهم لدى أقلام جرفتها حماسة المواجهة السياسية مع الغرب إلى إدانة كل اجتهاد مبذول في اتجاه التواصل مع الثقافة الجديدة. تأكيداً لعلاقات الخصوص، وحماية لثقافة الأمة في ظروف الصراع مع النفوذ الأجنبي، على منهجهم الثقافي في الاكتفاء الذاتي الذي دعوا إليه بكل إصرار^(١٤).

ونعود إلى ما كنا فيه من حديث التحليل الدلالي للمصطلح لعله يعين على الإسهام في حل هذه القضية التي أشرنا إليها حول مسألة الخصوصية والعمومية التي هي "مشكلة الثقافة" الحقيقية لدى كثير من المفكرين المعاصرين.

ترتبط مادة "ثقف" كما ترتبط مادة "Culture" بأصل حسّي مثل كثير من الكلمات في كل اللغات. وتحمل الكلمات عادة في جذرها القديم معنى حسيا يستمر تطوره عبر التاريخ الحضاري للأمم، وفي كثير من الأحيان يظل لهذا الجذر الحسّي ظلال باقية وإيحاءات خاصة، لها تأثيرها على المعاني المشتقة بعد زمان طويل.

وتقدم المعاجم العربية في التفسير اللغوي لجذر كلمة "الثقافة" أصولا تتصل في جملتها بالتغير النوعي نحو الأفضل للشيء المثقف، أو الذي تعرض لفعل الثقيف. وفي لغة العرب أن الثقافة حديدة تكون مع القواس والرماح، يقوم بها الشيء المعوج، وثقيف الرماح: تسويتها، وفي كلامهم: ثقف الخل ثقافة: بمعنى حذق، وحمض^(١٥).

وقد تنبه الأصفهاني صاحب "المفردات" في غريب القرآن منذ القرن الخامس الهجري إلى علاقة مادة ثقف بالإدراك العام - امتدادا للجذر الحسّي الذي أشرنا إليه، فذكر أن الثقف: الحذق في إدراك الشيء وفعله، ويقال ثقفت كذا إذا أدركته ببصرك لحذق في النظر^(١٦)، ثم يتجاوز به فيستعمل في الإدراك، ثم تطور استعمال الكلمة للتعبير عن معان ضمن دلالات التقويم والتكيف والتغير النوعي والمعالجة التي ترتبط بالاستعمالات المبكرة للكلمة^(١٧)، ومن ذلك أدبه وثقفه على سبيل المجاز.

ويتصل بهذا الأصل اللغوي الذي استوحاه الحس اللغوي للحضارة العربية للدلالة على مفهوم معين ما تطور إليه مفهوم الثقافة بالمصطلح المعاصر، من حيث التغير الكيفي، والتأثير النوعي في شخصية المتلقي. ومن الواضح أن مثل هذا التغير ليس من قبيل التراكم المعرفي، كما ذهبت إلى ذلك إيحاءات التعريف الأول، القائم على التعدد والتنوع، والداعي إلى الأخذ من كل علم بطرف، كما رأينا من قبل، كذلك فإن هذا التغير المفترض في شخصية المستقبل للثقيف، ليس من قبيل التخصص المعرفي المحدد بمجال معين، كما دل على ذلك صراحة التعريف الثاني الذي يذهب أصحابه إلى قصر مفهوم الثقافة على العلوم الإنسانية والاجتماعية وحدها.

فالثقافة إذن بحسب عبقرية حس العربية الأصلي، ليست مسألة كم، وهي كذلك ليست مسألة تخصصية، بل هي تقتضي شيئا بحسب هذا المفهوم العربي خلاف ما يوحي به هذان الاتجاهان اللذان أشرنا إليهما واللذان سيطرا على مجال الحديث الثقافي بين المفكرين. هذا الشيء هو التغير الكيفي المناسب لماهية الشيء الذي وقع عليه فعل الثقيف: فكما

يثقف الخل فيصير صالحا للطعام، وكما يثقف الرمح فيصير صالحا للنزال، كذلك يثقف الإنسان فيصير صالحا للحياة، وهكذا يؤدي اكتمال العلة الصورية في كل حالة إلى اكتمال العلة الغائية في الموجودات التي من أجلها يحصل الفعل إذا استعرنا مصطلح أرسطو في فلسفة العلل.

ولما كانت إيجاءات الكلمة في أصلها الأول تدل على هذا التغير النوعي في شخصية المثقف والتكيف نحو الأفضل، فإننا نعتقد أن الربط بين التجربة العقلية والتجربة السلوكية هو جوهر الفعل الثقافي، وذلك حين تتوحد العلاقة بين علم العالم ووجدانه الاجتماعي، وتتحول تجارب المعرفة العقلية إلى نور قلبي يفتح بالوعي على الذات، وعلى كل عناصر الخير في هذا الوجود، حيثئذ يتمازج العلم والعاطفة ويتعانق التجريب والخيال، وتحقق الوحدة بين المنطق والشعور، بين عقل الفيلسوف وقلب الفنان، بين الفكر والضمير، بين الظاهر والباطن، بين عالم الجلال وعالم الجمال، بين علم الفقيه وعرفان الصوفي، بين جدل المتكلم وإلهام العارف، بين المعرفة والفضيلة، وبين الفلسفة والشعر.

وقد يجدر بنا أن نتوقف هنا عند مثال خاص لتوضيح ما نقول، فقد يجد القارئ في إطار هذا التحليل مفهوم "التقوى" كفعل ثقافي في أعماق صور الثقافة مثلاً لما قدمنا في تعريف الثقافة، فالتقوى بهذا المفهوم تعبير سلوكي عن قمة التكيف الثقافي بحقيقة التوحيد كفكرة عقلية، "فبالتقوى" تتحول المعرفة المنطقية أو النصية بأصول الدين وأحكامه إلى موقف فعلي يميز سلوك المسلم اليومي. لم يعد التوحيد في هذه الحالة فكرة فلسفية مجردة، كما هو الأمر عند أرسطو في مفهومه لواجب الوجود أو المحرك الأول مثلاً، وإنما صار حقيقة وجدانية توجه الحركة الواقعية لحياة المسلم وأولها خشية الله، وعمران الحياة. وبهذه الواقعية الثقافية، وليس المبادئ الفكرية أو الفلسفية وحدها، يستحق "المتقون" التكريم الذي وعدوا به: "إن أكرمكم عند الله أتقاكم"، حيث ترتبط حقيقة التكريم الإلهي بهذا الوعي الروحي تنظيماً للعلاقة بين المعرفة والثقافة، بحيث تظل القيمة العقلية أو الفكرية وحدها بلا مغزى أخلاقي أو جمالي، إذا لم تتحول في ضمير الإنسان إلى شعور قلبي يتمثل حقيقة الإيمان ويوجه حركة الحياة اليومية.

ولذلك فقد يظل العالم واسع العلم، غزير المعرفة لا نعهده من المثقفين بحسب هذا المفهوم، سواء كان علمه في الطب، أو الفلك، أو الهندسة، أو الكيمياء، أو كان علمه في الأدب أو الاجتماع أو القانون، أو في كل هذا مجتمعاً ما لم يكن لهذه المعرفة العقلية - أياً

كان مجالها - صدى إيجابي في سلوكه اليومي ، ووجدانه الاجتماعي ، إذ لا يتحقق فعل التثقيف الذي هو تغير نوعي في طبيعة المتثقف ، كما رأينا في إحياءات تحليلنا اللغوي للكلمة ، ما دامت المعرفة (في أي نوع من فروعها) تتحرك على مستوى العقل وحده ، دون أي أثر لها في السلوك النفسي والوعي الباطني بمغزى هذه المعرفة ، وعلاقتها بوجدانه الاجتماعي من حيث رؤيته للكون والحياة ، ومن حيث وعيه بذاته والوجود من حوله ، وهذا الوعي هو جوهر التواصل والانفتاح على الآخرين بكل ما يمثلون من تجارب البشرية وإنجازاتها ، ومن هنا نشأت علاقة الترابط بين الثقافة والالتزام الأخلاقي بقضايا الإنسان ومثله الدينية والاجتماعية في حس المثقف المعاصر .

لذلك نستطيع القول بناء على التحليل الذي تقدم : إن الثقافة في تعريفنا هي الوعي الروحي الناشئ عن أثر من آثار المعرفة العقلية للمثقف ، فهذه هي العلاقة الإيجابية بين المعرفة العقلية والثقافة بمفهومها الدلالي الذي حددته العربية للتعبير عن هذا المعنى .

إن الذات المثقفة التي اكتسبت هذا الوعي ، ذات قادرة على التواصل مع عناصر الوجود من حولها بكل معالمة مختلفة ، إذ لا معنى لهذا الوعي عندنا غير القدرة على التحقق من وجود الذات في إطار مجموعة من العلاقات القائمة بين الموجودات في هذا العالم ، وعلاقته بمحقات الكون الكبرى . إن تلك القدرة على النشاط التشخيصي للذات في علاقاتها بما حولها تكاد تطوي في واقع الأمر على حقيقة الذات الإنسانية (الأنا) في سعيها الثقافي نحو التواصل ، وإذا كان الوعي بالذات - أي القدرة على إدراك مجموعة العلاقات التي تربط الذات بالموجودات الأخرى - يقوم على خاصية التواصل ، فإن الفعل الثقافي الذي هو تعبير عن قدرة الذات على السلوك الاتصالي ، إنما يعبر عن حاجة الإنسان إلى هذا الوعي مع استمرار علاقته مع محيطه . وهذا ما سماه ابن خلدون بالميل الاجتماعي ، أو الطبع المدني في الإنسان ، كما خلقه الله ، مرتبطا بالعالم ، وخليفة فيه ، وحاملا لأمانة العمران ، فالثقافة بهذا المعنى نشاط اجتماعي في جوهرها .

إن هذه الحاجة إلى التواصل ، والتي يعد الفعل الثقافي استجابة لها ، إنما تنشأ بسبب الغربة والانفصال ، فبالفعل الثقافي يعرف الإنسان نفسه ، ويدخل في عوالم الآخرين ، ويزداد اطمئنانا إلى وجوده بينهم ، ليصل إلى ما يسميه علماء النفس " بالطمأنينة الوجودية " التي تعني تأكيد حضور الإنسان في العالم ، وتنشيط وعيه الاتصالي ، وتعميق إحساسه بأنه شخص كلي حي في الزمن ، يلتقي مع الآخرين ، ويجابه الظروف الاجتماعية والأخلاقية والبيولوجية للحياة^(١٨) . إن هذا الوعي يمثل شعوره بهويته ، وهوية الآخرين من حوله .

في هذا الإطار تمثل الثقافة بهجة الفرح الاجتماعي بالحياة والأحياء، والتفاؤل بحقيقة الوجود، في مقابل الانسحاق القاتل للذات المنغلقة على نفسها، والتي تنفصل فيها المعرفة العقلية عن التجربة الروحية بكل آفاقها التواصلية، انفصالا تاما.

إن هذا الانفتاح يجعل الفعل الثقافي ساريا في أصلاب الحياة الاجتماعية للأمة محققا لأمانيتها في النهضة والتقدم، مجددا لوعيتها الحضاري بذاتها التاريخية، لأن كمال هذا الوعي شرط جوهري لكمال تحقيق إرادتها فاعلة في التاريخ.

الهوامش والمراجع

- (١) د. سعد عوض فرج، مقال بعنوان: وأين ثقافة أستاذ الجامعة، جريدة الأهرام، ١٩٨٥/٢/٤م، والنص أوردته د. محمد فريد حجاب، في بحث بعنوان مفهوم الثقافة في الفكر العربي - تطوره وأبعاده، دراسة في نظرية القيم، وهو منشور بمجلة شؤون اجتماعية، العدد الخامس والعشرون ص ١٣٨. الإمارات العربية المتحدة، ربيع ١٩٩٠م، ونشير إليه بعد ذلك باسم شؤون اجتماعية، نفسه.
- (٢) انظر د. أحمد حسين اللقاني، المناهج بين النظرية والتطبيق، ص ٦٨ عالم الكتب، القاهرة.
- (٣) مشكلة الثقافة، مالك بن نبي، نقلا عن مجلة المنطق، العدد ٩٩، ص ١١٤، بيروت.
- (٤) انظر شؤون اجتماعية، نفسه، ص ١٥١.
- (٥) مجدي وهبة، وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، نقلا عن شؤون اجتماعية، نفسه، ص ١٥٩.
- (٦) د. زكي نجيب محمود، في تحديث الثقافة العربية، ص ٢١٢، الشروق، القاهرة.
- (٧) هنتر ميد، الفلسفة: أنواعها ومشكلاتها، ترجمة، د. فؤاد زكريا فرانكلين، القاهرة، ص ١٩.
- (٨) الفلسفة وقضايا العصر، الجزء الأول ن ترجمة الدكتور أحمد حلمي محمود ص ٣٥،

- (٩) مشكلة الثقافة، مالك بن نبي، نقلا عن مجلة المنطق، العدد ٩٩، ص ١١٢.
- (١٠) نفسه.
- (١١) انظر في ذلك الاستقراء الشامل الذي قدمه الدكتور محمد فريد حجاب في بحثه في مجلة شؤون اجتماعية، نفسه.
- (١٢) "مختصر دراسة التاريخ"، توينبي، ترجمة فؤاد شبل، الجزء الأول ص ٥٩، القاهرة، وقارن فلسفة الحضارة" د. عفت الشرقاوي ص ٣١، دار النهضة العربية، بيروت.
- (١٣) الفكر الديني في مواجهة العصر، د. عفت الشرقاوي، ص ٩٠، العودة، بيروت.
- (١٤) انظر كتاب هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر - من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، ص ١٣١.
- (١٥) لسان العرب، لابن منظور، مادة ثقف.
- (١٦) المفردات في غريب القرآن، الراغب الاصفهاني، مادة ثقف.
- (١٧) أساس البلاغة، للزمخشري، مادة ثقف.
- (١٨) دراسات في الآداب والعلوم الإنسانية، العدد السادس، ١٩٨٧م بحث بعنوان: فلسفة الاتصال بقلم غسان يعقوب، ص ٢٢.

obeikandi.com

الفصل الرابع

الثقافة والعولمة بين الوحدة والتعدد

أ.د. محمد مجدي الجيزي^(١)

يثير مفهوم الثقافة في عصر العولمة العديد من الإشكاليات والتساؤلات، فإذا كانت العولمة تعنى، ضمن ما تعنيه صب العالم في قالب أو إطار واحد، أو منظومة سياسية واقتصادية وإعلامية واحدة، فهل يعنى هذا تنميط الثقافة والإطاحة بالهيآت الثقافية المحلية، وبالتالي فرض ما يسمى بثقافة العولمة كمنظومة قيمية توجه الإنسان وتحدد له المعايير التي يستند إليها وتقدم له منطلقات العمل والسلوك في كافة مظاهر الحياة، دونما تفرقة بين مجتمع وآخر، أو شعب وآخر!

ومتى نظرنا إلى العولمة باعتبارها أفقاً جديداً مشتركاً بيننا نتحرك فيه، ويتيح للشعوب المزيد من التضامن والتكامل والتكافل والتواصل والمشاركة، وهو ما يسمح بالتالي بتأسيس اتحاد أوسع نطاقاً من الكيانات الدولية المنفصلة، متى نظرنا إلى العولمة بصورة تجردها من بعدها السياسي المتمثل في توجهها لصالح الدول المتحكمة في صياغة النظام العالمي الجديد كنا بذلك قد أكدنا أخلاقية العولمة وتحررها من كل الشرور الإيديولوجية التي علفت بها.

وفى هذا السياق تأتي مسؤولية المثقف التنويرية في مواجهة ونقد العولمة، فالمثقف الثوري - على حد قول زكي نجيب محمود - هو الذي يتسع استخدامه الثقافة لخدمة غيره، وبمقدار ما يستخدمها في خدمة رقعة أوسع من حياته الخاصة، بقدر ما تكون أهميته، فقد تشمل خدمة وطنه وقد تشمل الإنسانية كلها^(١)، وبالتالي فإن صفة الثورية حين تضاف إلى المثقف فإنما يراد بها أن تقتصر على من يدفع الحياة الإنسانية إلى الإمام^(٢). وهو لا ينهم بثقافته إلا إذ استخدمها أداة لتغير الحياة من حوله^(٣)، ومن هنا فإن الغاية من نشاط المثقف هي إعلاء شأن حرية الإنسان ومعرفته كما رأى أداور سعيد في دراسته الهامة عن صور المثقف^(٤)، ومن ثم فالمثقف لا هو عنصر تهدئة ولا هو خالق إجماع، وإنما إنسان يراهن

(*) أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة بكلية الآداب - جامعة طنطا.

بكينونته كلها على حس نقدي، على الإحساس بأنه على غير استعداد للقبول بالصيغ السهلة أو الأفكار المتبدلة الجاهزة، أو التأكيدات المتعلقة والدائمة المجاملة لما يريد الأقوياء والتقليديون قوله، ولما يفعلونه. ويجب ألا يكون عدم الاستعداد هذا مجرد رفض مستتر هامد، بل أن يكون رغبة تلقائية نشطة في الإفصاح عن ذلك علناً. إن مهمة المثقفين تقضي بنيش أمور نسيت، وإيجاد صلات أنكرت^(٥). لا مجال لديه بأن يسمح لأنصاف الحقائق والأفكار التقليدية بأن يسير المرء معها^(٦). عليه أن يقول الحق حتى لو تصادم مع السلطة، ذلك أن ممارسة الروح النقدية والمستقلة نسبياً للتحليل وإصدار الأحكام تتطلب من المثقف أن يكون مستقلاً تام الاستقلال، وفي هذا السياق تأتي مسؤولية المثقف في توضيح رسالة أو وجهة نظر أو موقف أو فلسفة أو رأى أو تجسيد أي من هذه، أو بنائها بألفاظ واضحة لجمهور ما، وأيضاً نيابة عنه^(٧)، واعتقد أن على رأس هذه القضايا والمواقف، قضية العولمة، باعتبارها قضية مصيرية في عالمنا المعاصر، تتطلب التوضيح والتحليل والمناقشة، خصوصاً فيما يخص جانبها الثقافي، وكنموذج للجهد الثقافي والإحساس العميق بخطورة تحول العولمة إلى أداة لانتهاك حقوق الإنسان وإنكار تنوع الثقافات جاء تقرير التنوع البشري الخلاق الذي صدر في أعقاب مؤتمر اليونسكو للسياسات الثقافية من أجل التنمية الذي عقد في مدينة استوكهولم في الثامن والعشرين من مارس حتى الثالث من أبريل عام ١٩٩٨ م.

يقول خافيير بيرير ديكوربيار في كلمته التي استهل بها التقرير أن هدفنا هو أن نبين أن الثقافة تشكل فكرنا وتحكم سلوكنا. فالثقافة بالنسبة للجماعات والمجتمعات هي الطاقة والروح والتمكين والمعرفة والاعتراف بالتنوع والتعددية. فإذا كانت الثقافة وراءنا وحولنا وأمامنا كما يقول كلود ليفي شتراوس، فعلينا أن نتعلم كيف نترك لها الفرصة لتقودنا لا إلا الصدام بين الحضارات، بل للتعايش المثمر والعمل على التوفيق بينها. وكما هو الحال في مهام بناء السلام وتدعيم الديمقراطية، فإن الحقوق الاقتصادية والسياسية، لا يمكن إدراكها بمعزل عن الحقوق الاجتماعية والثقافية^(٨). ويمضي دى كوبيار في كلمته الافتتاحية فيقول "لا يزال الطريق أمامنا طويلاً. ولم نتعلم بعد كيف نحترم بعضنا البعض وكيف نتعاون فيما بيننا ونعمل معاً واحداً"^(٩).

ولعلنا لو ألقينا نظرة عامة على التقرير لوجدناه في مجمله قد تتضمن العديد من العناصر الإيجابية الموضوعية لعل من أبرزها القول بأن التنمية إذا انفصلت عن سياقها الإنساني والثقافي، تصبح كأنها بلا روح. والتنمية الاقتصادية هي جزء من ثقافة أي شعب. فالتنمية

لا تشمل الوصول إلى السلع والخدمات وحسب، بل هي أيضا فرصة لاختيار أسلوب حياة كامل وله قيمته والرقى بالوجود الإنساني بكل أشكاله. والحكومات لا تحدد ثقافات الشعوب، وإذا كانت تحدد جزءا منها، فإنها تؤثر عليها بتوجيهها نحو الأفضل أو نحو الأسوأ، وبالتالي فهي تؤثر على مسار التنمية. وينبغي احترام كل الثقافات التي تتميز بالتسامح مع الغير وتتألف مع نط من الأخلاقيات العالمية هو المبدأ الأساسي. والاحترام يفوق التسامح، فهو ينطوي على موقف إيجابي تجاه الغير في تعددية خلافه. ولا يمكن لأصحاب القرار أن يقننوا الاحترام بالتشريعات، ولا يستطيعون إكراه الناس على احترام الغير. ولكنهم يستطيعون أن يدعموا الحرية الثقافية باعتبارها من الدعامات التي تقوم عليها الدولة^(١٠).

والحرية الثقافية، على خلاف الحرية الفردية، هي حرية جماعية، وهي ضمان للحرية ككل^(١١). والعالمية هي المبدأ الجوهرى لأية أخلاقيات عالمية. وتؤكد روح حقوق الإنسان مبدأ العالمية بغض النظر عن الطبقة أو الجنس أو العرق أو الجيل. وهذا معناه أن الضروريات الأساسية للحياة الكريمة ينبغي أن تكون الشغل الشاغل للإنسانية. ومبدأ التعددية مبدأ أساسي. . والرسالة التي تحملها مناقشة التعددية هي أن التعددية الثقافية سمة متميزة للمجتمعات، وأن الهوية العرقية هي رد فعل عادي وصحي لضغوط النزعة العالمية. والعرقية لا تكون زناداً لإطلاق الصراعات العنيفة إلا حين تتم تعبئتها وتحريكها في ذلك الاتجاه^(١٢)، بل تتسم بالتفاعل والتطور. والتعددية لن تكون أكثر من مجرد لفظ خاو إذا عجز من يهتمهم الأمر عن اتخاذ مبادرات ديمقراطية، وأن يعبروا عن تصوراتهم الخلاقة بصورة واضحة. كما يجب أن يكونوا في وضع يمكنهم من التواصل مع غيرهم من المجتمعات^(١٣).

ولحقوق المرأة واحتياجاتها، واستقلالية الرجل والمرأة أهمية في إعادة صياغة كل منهما ودوره في المجتمع. وفي هذا الصدد يمكننا الإشارة إلى مجموعة من الدراسات قدمتها المراكز البحثية المختلفة، ومنها على سبيل المثال ما صدر عن مركز زايد للتنسيق والمتابعة. ولا يمكن للثقافات أن تظل حية إذا تعرضت البيئة التي تعتمد عليها للتنديد والاستنزاف. وقد ظلت النظرة إلى علاقة البشرية بالبيئة الطبيعية حتى الآن منحصرة في الجوانب البيولوجية المادية، إلا أن هناك اليوم إدراكا متزايدا لحاجة المجتمعات لاتخاذ التدابير اللازمة لحماية مواردها وحسن استغلالها. وتكمن هذه التدابير في القيم الثقافية التي ينبغي أن تؤخذ في

الحسبان من أجل تحقيق تنمية بشرية متوازنة وثابتة الخطى ، وبالإضافة إلى الدعوة العاجلة للقضاء على الفقر ينبغي التركيز على قضيتين مهمتين هما الحاجة لإعادة صياغة السياسات الثقافية عامة والحاجة إلى ابتكار معارف جديدة ، للربط بين الثقافة والتنمية . ولا بد من الدعوة للعمل التعاوني الجماعي على مستوى عميق تندمج فيه متغيرات من مختلف الحضارات^(١٤) .

ولا شك أن تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية جاء في مجمله متوافقاً ومنسجماً مع فكر كلود ليفي شتراوس في ضوء موقفه العام من رفض مقولة الحضارة العالمية الواحدة ، وليس أدل على ذلك من بعض العبارات المقتبسة من كتابات كلود ليفي شتراوس والتي تتضمنها مقدمة التقرير ومنها " إن الإسهام الحقيقي لأية ثقافة لا يتكون من قائمة من الاختراعات التي أنتجتها ، بل من اختلافها عن غيرها . فالإحساس بالعرفان والاحترام لدى كل فرد في أية ثقافة تجاه الآخرين لا يقوم إلا على اقتناع بأن الثقافات الأخرى تختلف عن ثقافته في جوانب عديدة حتى وإن كان فهمه لها غير مكتمل .

من ثم فإن فكرة الحضارة العالمية لا تقبل إلا باعتبارها جزءاً من عملية شديدة التعقيد . ولن تكون هناك حضارة عالمية بالمعنى المطلق الذي درج البعض على استخدامه ، لأن الحضارة تعني تعايش الثقافات بكل تنوعها . والحقيقة أن أية حضارة عالمية لا يمكن أن تمثل إلا تحالفاً عالمياً بين الثقافات تحتفظ فيه كل منها بأصالتها^(١٥) .

وكلود ليفي شتراوس بموقفه هذا لم يكن رائداً للتراث الفلسفي الغربي في مناقشته وضع الحضارة العربية بين بقية الحضارات أو في طرحه قضية الاعتراف بالحضارات والثقافات المغايرة للنموذج الغربي . ويمكننا الغوص في التراث اليوناني القديم لنجد شعاعاً من الضوء وسط التيار الجارف الذي أكد مشروعية الرق وحتمته في الضمير اليوناني بصفة عامة وعند فلاسفة اليونان بصفة خاصة ، فالرثاء المشهور الذي ألقاه بريكليرس يعد تصويراً رائعاً قوياً لروح التسامح . وكانت محاورات أفلاطون في تقبل مواقف متعددة متغايرة نموذجاً معبراً إلى حد ما عن روح التسامح الطريفة التي يتحلى بها مؤلف هذه المحاورات حيث كان في مواقف كثيرة مثلاً للتسامح في الحضارة الإغريقية ، فالسفسطائيون " يحيون " في محاورات أفلاطون رغم أنه يختلف معهم اختلافاً جوهرياً ، فهو يورد في " بارميندس " وجوه الاعتراض الحوارية على موقفه من الميتافيزيقا . وهو يعلن أنه قد يكون على خطأ^(١٦) .

والرواقية بدورها في دعوتها إلى مبدأ الإخاء والمساواة بين الجنس البشري تعد ثورة على التقاليد الراسخة للمجتمع اليوناني الذي أكد مشروعية الرق، مما جعلها تشكل نقطة مضيئة في التراث الغربي في مجال التقدير العميق لمبدأ التسامح^(١٧).

ورغم كل ما وجه إلى فلسفة التنوير من انتقادات حادة بسبب عقلانياتها المتطرفة التي بمقتضاها نظرت إلى العقل نظرة مقدسة وسلبته من كل محتوى وأبعدته عن الواقع والتاريخ، فإنه لا ينبغي أن نتجاهل أن فلسفة التنوير بتأثيرها بفلسفة جون لوك قد أكدت مبدأ التسامح والرأي الحر إلى أبعد مدى. كان لوك يرى أن التعصب يهدم العقل والوحي معاً، ومن هنا رأى أن التسامح ينبغي أن يمتد بلا تمييز، حتى إلى الكاثوليك. وإذا كان هيوم لم يكن من المتمسكين بالدين بصفة عامة، كما كان يستخف بالكاثوليكية بوجه خاص. فإنه من ناحية أخرى كان معارضاً لكل تعصب باعتباره أساس كل قمع. ولا شك أن فظائع الحروب الدينية تعد أصدق دليل على ما يمكن أن يؤدي إليه التعصب، وهو ما دفع برتراندرسل إلى القول بأن حركة التنوير لم تكن مرتبطة دائماً بأية مدرسة فلسفية معينة، وإنما كانت نتيجة الصراعات الدينية الدموية غير الحاسمة التي شهدتها القرنان السادس عشر والسابع عشر، فمبدأ التسامح الحر كان مستحباً عند لوك بقدر ما كان مستحباً لدى اسبينوزا^(١٨). وهكذا أدى مبدأ التسامح إلى احترام كل اعتقاد مخلص، واحترام كل شخص ورأيه، وهو الذي أدى في النهاية - على حد تعبير كانط - آخر فلاسفة التنوير - إلى الإيمان بالتعددية، فقد اعتقد في تعدد الخبرات البشرية وفي تنوع الأهداف البشرية ولأنه كان تعددياً فقد آمن بالمجتمع المفتوح - مجتمع تعددي يحقق المعيار الذي وضعه: لتكن حراً، ولتحتزم حرية الآخرين واستقلالهم، فإن كرامة الإنسان تكمن في حريته، وفي احترامه لمعتقدات الآخرين المستقلة والمسئولة - لاسيما إذا كانت بعيدة كل البعد عن معتقداته^(١٩).

وإذا كانت الفلسفة النقدية عند كانط قد جاءت بحق معبرة عن عقلانية عصر التنوير في أوروبا في القرن الثامن عشر، فإننا نرى صاحبها لا يكتفي بما قدمه بشأنها من مؤلفات بل يتجه إلى تقديم رؤية مستقبلية تحقق آمال وأحلام البشرية في السلام. وهى الرؤية التي شملها كتابه مشروع للسلام الدائم، والحق أن هذه الرؤية جاءت متوافقة إلى حد كبير مع ملامح فلسفته الأخلاقية التي أبان عنها في كتابه نقد العقل العملي.

وكما يقول الدكتور عثمان أمين فقد آمن كانط، بأن مستقبل الإنسانية يمكن أن يكون أسعد من ماضيها، وأن واجبنا دائماً أن نخضع أمور السياسة لقانون الأخلاق، وأن نصغي

إلى صوت الضمير ، ، إلى ما في الطبيعة والتاريخ من توجيهات ، تدعونا إلى أن نبذل قصارى جهدنا لتحقيق الغاية العليا للكون ، كما تدعونا إلى أن نؤمن بأن العناية الإلهية سوف تتم ذلك الائتلاف المأمول بين الفضيلة والسعادة^(٢٠) .

لاشك أننا لو التجأنا إلى منطق العقل وحده لما كان للعنف أو التعصب أي دور في حياتنا ، لكن ما حيلتنا إذا كان التاريخ لا يخضع دائماً لمنطق العقل بقدر ما يخضع لانفعالات وأهواء البشر كما أبان الفيلسوف الفرنسي جورج سوريل في دراسته عن العنف^(٢١) .

ولو التجأنا إلى العقل لما كان هناك أي مجال للتكبر الحضاري ، أو محاولة إخضاع الحضارات جميعاً لنموذج حضاري أو حد متمثلاً في الحضارة الغربية وحدها . وإذا كان كانط قد طالب إخضاع أمور السياسة لقانون الأخلاق ، كما رأى ضرورة أن تستمع الدولة إلى آراء الفلاسفة ، فإنه من هذا المنطلق كان يعني ضرورة الاستماع لحكم العقل ، وليس هناك من هو أفضل من الفيلسوف لنستمع إليه ، بشرط أن يكون فيلسوفاً أصيلاً وصادقاً ، وليس مجرد بوق للسلطة ، لكن هل يستمع العالم حقاً إلى أصوات الفلاسفة أو الحكماء ؟ ولأن العقل يمثل المنطلق الوحيد عند الفيلسوف ، اتفقنا معه أو اختلفنا ، رأيناه يحقق مطلب الموضوعية في نظراته وأحكامه أو يبتعد عنها قليلاً ، فإننا يصعب علينا أن نكذبه أو نتخذ من آراء رجل السياسة معياراً نحتكم إليه في الحكم على مصداقية تأملاته . إننا على نحو ما نشق به ، حتى لو اكتشفنا بعض عوامل التحيز في فكره فلا شك لا نستطيع أن نخفى إعجابنا بمواقف بعض فلاسفة الغرب في رفضهم لكل نزعة عنصرية في النظر إلى الحضارات أو رفضهم الحكم على المجتمعات والشعوب القديمة في ضوء معايير وقيم للحضارة الغربية الراهنة . قد نتعاطف مع فولتير في تهكمه على التفكير الأوروبي في تعاليه على الحضارات البعيدة عنه كالحضارة الصينية على سبيل المثال . ولكن امتدح فولتير الحضارة المصرية القديمة كما امتدح غيرها من الحضارات .

وقد نختلف مع جو تغريد هيردر في بعض مواقفه المتحيزة خصوصاً في نظراته للحكومة الإسلامية باعتبارها نموذجاً للحكومة الاستبدادية ومقارنته إياها بالحكومة الثوقراطية اليهودية التي أشار إليها ورأى أنها عبرت عن أنقى صورة من صور الحكم الاستبدادي في ضوء ارتباطها بالتشريعات والنظم اليهودية^(٢٢) .

من حقنا أن نختلف مع هيردر ونرفض رأيه جملة وتفصيلاً ، لكننا من ناحية أخرى لا

نملك إلا أن نقدر موقفه، في مجال اعتقاده بوجود ألوان عديدة من الطبيعة الإنسانية، وهو ما يعنى تأكيد مبدأ تعددية الحضارات أو مبدأ النسبية الحضارية. وهو ما يفسر إعجاب هيردر العميق بكل حضارة أصيلة ودعوته إلى تفهم كل حضارة من داخلها لا بمقتضى معايير خارجية تفرض عليها ولا تتبع منها. ومن ثم فقد نادى بضرورة دراسة مراحل تطور كل حضارة على حدة. فإذا ما اتخذنا على سبيل المثال نموذج الحضارة الغربية موضوعاً لدراستنا فلا ينبغي أن نتوقع أن نجد مطابقة خارج أوروبا، كما لا ينبغي أن نتخذها معياراً للتفرقة بين الشعوب المتحضرة والشعوب غير المتحضرة، ذلك أنه لا يوجد شعب يخلو من الحضارة كلية. كما أن التفرقة بين الشعوب من منطلق أن درجة التنوير أو التحضر هي نهاية المطاف مجرد تفرقة نسبية. فكل إنسان وكل أمة، وكل حضارة لها تصورها الخاص عن السعادة. ومن ثم لا ينبغي أن نحكم على الماضي اعتماداً على معاييرنا المطلقة، كما ينبغي أن ننظر إلى كل حادثة تاريخية في ضوء سياقها الحضاري المرتبط بها^(٢٣).

ولعل موقف هيردر على هذا النحو جعله إلى حد ما من رواد الحركة الرومانسية خصوصاً في مجال تقديره لكل العصور والحضارات، وإن لم يستطع أن يكون موضوعاً على طول بصورة مضطربة، كما لم يستطع أن ينسلخ من الأسس العامة لحركة التنوير.

ويكمن الفارق الجوهرى بين حركة التنوير والنزعة الرومانسية - كما لاحظ كارل بوبر - في أنه على الرغم من أن التنوير يقول بالتسامح بل وباحترام إيمان الغير، إلا أن أعلى قيمة هي الحقيقة لا الإيمان، فالتنوير يؤمن بالحقيقة المطلقة، لقد كانت هي الدعوة الأساسية لفلسفة التنوير، وفيها يكمن أكبر الفروق بينها وبين النزعة الرومانسية في بعدها التاريخي^(٢٤).

ويتخذ التسامح عند الفرد نورث وايتهد مكانة متميزة في فلسفته للحضارة، ويشير وايتهد بنظرة فاحصة إلى أن التسامح ليس على الدوام متوافراً لدى المفكرين "التقدميين" أو "المبدعين". فهم جد منهكين في تحطيم القديم وبناء الجديد وذلك يشغلهم عن التطوير والعمق والساداد في الحكم، وهى الأسس التي يقوم عليها التسامح. إنهم في شغل عن ذلك بسبب شدة العجلة التي ينطلقون بها. وإلى ذلك يشير وايتهد ببراعة فيقول "عدم التسامح جريمة نكراء يولدها الهوس الإصلاحى. والتاريخ ملئ بأسماء الرجال الذين كانوا ينشدون حرية الفكر والعمل لأنفسهم، ومع ذلك ينكرونها على الآخرين غيرهم. وعلى سبيل المثال كان إخناتون في مصر مصلحاً ثار في جراً على ماضيه الدينى. ولكنه رغم ذلك حاول

أن يفرض إرادته على الآخرين . ولقد وقع بعض الأنبياء العبرانيين - في رأيه وايتهد - في مثل هذا الاتجاه المشثوم في السلوك ، كما أن بعض المفكرين المسيحيين لم يعيروا كبير اهتمام للمغزى العميق الذي يتضمنه مثل الحنطة والزوان . وبعد إرساء قواعد المسيحية على يد قسطنطين ازدهر التعصب في الكنيسة . وكان المصلحان البروتستينيان لوثر وكلفن متعصبين ، شأنهما شأن أولئك الذين ثارا عليهم^(٢٥) . ويرتبط التسامح عند وايتهد بأهمية الإقناع ، فاللجوء إلى القوة هو إعلان عن إخفاق الحضارة^(٢٦) .

وإذا كان التسامح قد يعنى تأكيد حق الاختلاف والاعتراف بكل الثقافات والحضارات ، فإن هذا المعنى يصعب أن يتحقق في ظل النزعات العنصرية ، فالروح العنصرية القائمة على أسطورة تفوق جنس محدد - كما أبان الفيلسوف الروسي نيكولا بيرديائف - تعد من القيم البارزة في الحضارة الإنسانية^(٢٧) .

لعل من أهم ما تميز به تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية يكمن في اختياراته الموفقة للاستهلالات التي بدأ بها منها موضوعاته المتنوعة . والتي تصب جميعها في تأكيد التنوع البشرى الخلاق ، وعلى سبيل المثال تحت عنوان أخلاقيات عالمية جديدة نلاحظ العبارات الموحية والدقيقة التي مهدت لتناول هذا الموضوع والتي وردت على لسان جاك ديلور على النحو التالي " أن العالم قريتنا ، فإن شب الحريق بأحد بيوتها تعرضت الأسقف التي تظللنا جميعاً للخطر . وإن حاول أحدنا أن يبدأ في إعادة البناء فإن جهوده ستكون رمزية تماماً ، فيجب أن يكون التضامن هو سمة العصر ، وعلى كل فرد منا أن يتحمل نصيبه من المسؤولية العامة " ^(٢٨) .

فالحاجة إلى أخلاقيات عالمية جديدة تنبع من الاهتمامات المختلفة والثقافات المتبادلة والدول ، ومن ثم فإذا ما استطاع المشاركون في الشئون العالمية أن يروا أنفسهم مقيدين بالتزامات مشتركة ، فإنه لابد بناء على هذا من البحث عن قيم أخلاقية ومبادئ مشتركة فالقيم والمبادئ الخاصة بأية أخلاقيات عالمية ، ينبغي أن تكون هي المرجع المشترك الذي يمد بالحد الأدنى من الإرشاد الأخلاقي الذي يستهدى به العالم في جهوده المضاعفة لمعالجة المشكلات العالمية^(٢٩) . وهنا يبرز دور الثقافة ، فالبحث عن أخلاقيات عالمية ، يشمل الثقافة والجوانب الثقافية بطرق عديدة باعتبار أن أية محاولة لصياغة أخلاقيات عالمية يجب أن تأخذ في اعتبارها المصادر الثقافية ، وذكاء الناس وتجاربهم المعنوية وذاكرتهم التاريخية وتوجهاتهم الروحية . وعلى خلاف ندرة الموارد الاقتصادية فإن الثقافة نشط وتقوى وبذلك لا

تضعف . فالثقافات تعتبر أنساقاً موحدة من الأفكار والعقائد ، ومن ثم يتحدث الناس عن الثقافة اليابانية أو الصينية أو الإسلامية أو الغربية ، كما لو كانت هذه الثقافات تمثل كيانا متكاملا يمكن تمييزه عن غيره^(٣٠) .

لكن مثل هذه الرؤية ، أي النظر إلى الثقافات من منطلق كونها كيانات متميزة منفصلة بعضها عن بعض يتحفظ عليها التقرير لعدة عوامل .

أولاً: الثقافات تتداخل فيما بينها . فالأفكار الأساسية موجودة في العديد من الثقافات ، لأن الثقافات لها بعض الجذور المشتركة وتقوم على تجارب إنسانية متشابهة ، وغالباً ما تتعلم من بعضها البعض عبر مسيرة التاريخ . بعبارة أخرى فالثقافات ليست لها حدود صارمة .

ثانياً: الثقافات لا تتحدث في العادة بصوت واحد فيما يتعلق بالمسائل الدينية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية ، وسائر جوانب حياة البشر ، ومهما كان المغزى من فكرة ما أو عادة ما ، فهو يخضع دائماً للتأويل والتفسير . وينطبق هذا على عالم في حالة تحول سريع . وما تقوله إحدى الثقافات في سياق جديد ، يعتبر مفتوحاً للنقاش ويحدث خلافاً حوله فيما بين أعضائها أنفسهم .

ثالثاً: إن الثقافات ليست وحدات متجانسة . ففي داخل الثقافة الواحدة قد تكون هناك خلافاً ثقافية عديدة حول الجنس والطبقة والدين واللغة والعرق وغير ذلك من أوجه التفرقة . وفي الوقت نفسه فالمفاهيم والعقائد قد تكون مشتركة بين أعضاء الجنس الواحد أو الطبقات المتقاربة عبر الحدود الثقافية ، وتمثل أسساً للتضامن والتحالف فيما بينهم^(٣١) . وعلى الرغم من كل ذلك فإنه يمكن تلمس بعض نقاط الاتفاق الكامنة في الثقافات المختلفة وهي معنى إمكانية وجود أخلاقيات عالمية . فهناك على سبيل المثال مقولة للمعلم الكونفوشي القديم مينكوس حيث يقول " إن كل إنسان يتأثر بالخوف والفزع والعطف والرحمة إذا ما رأى طفلاً يوشك على السقوط في بئر . . فليس هناك إنسان بلا بصيرة تدرك الحق من الباطل (مينج تشو ، ج ٣ ، ص ٦) . كما أن معاملة المرء للناس بما يجب لنفسه ، تعتبر جزءاً من كل تعاليم أخلاقية جوهرية في أي تراث عظيم ، فالتعبير عن مثل هذه القاعدة الذهبية يبدو واضحاً في كل الموارث الثقافية تقريباً كالكونفوشية والتاوية والهندوسية والبوذية والزردشتية واليهودية والمسيحية

والإسلام . وهى أيضاً متضمنة في ممارسات العقائد الأخرى . كما يشكل الحرص الإنساني العميق على تجنب المعاناة والتساوي بين كل البشر في الأخلاقيات الأساسية مرجعاً حتمياً ودعامة قوية لأية محاولة لإيجاد عالمية^(٣٢) . وفى مجال تحديد العناصر الرئيسية للأخلاقيات العالمية اقترحت اللجنة أن تكون العناصر التالية جوهر أية أخلاقيات عالمية وهى حقوق الإنسان والتبعات والديمقراطية وعناصر المجتمع المدني وحماية الأقليات والالتزام بحل الصراعات سلمياً وعدالة التفاوض ومساواة بين الأجيال وفى عالم تتداخل فيه العلاقات الدولية ، تظل الدول هي العناصر الفاعلة في النظام العالمي ، ومن هنا كانت نبرة الأسس والحزن العميقة التي تكتشف في دعوة اللجنة إلى وجود أخلاقيات عالمية ، فالحكومات ومسئولوها التشريعيون والتنفيذيون هم الذين ينتهكون الأخلاقيات العالمية في الغالب . فما تزال الانتهاكات الصارخة لحقوق الإنسان والشمولية والقمع واللجوء إلى العنف لتسوية الصراعات الداخلية والدولية سائدة^(٣٣) . ومن منطلق كون أن الحكومات وقادتها هم المكلفون بتطبيق مبادئ الأخلاقيات العالمية ومفاهيمها ، رأى التقرير أنه يمكن للحكومات أن تضيف وزناً أكبر على الاعتبار الأخلاقية بإقامتها على الأسس الشرعية للمجتمع الدولي ، ومن خلال إخضاع السياسات التنظيمية لمعايير السلوك الأخلاقي وإصلاح الهياكل التنظيمية الحالية وإنشاء هيئات جديدة تعكس المبادئ الأخلاقية^(٣٤) .

وتحت عنوان " التزام بالتعددية " يستهل التقرير معالجته كما ورد تحت هذا العنوان ببعض العبارات المنتقاة من ألفا أو ماكونارى رئيس جمهورية مالي ١٩٩٣م يقول فيها " مادام أن هناك حضارة تمارس قهراً سياسياً وفكرياً وأخلاقياً على غيرها من الحضارات بدعوى أن الطبيعة والتاريخ قد اختصها بميزات ، فما من أمل في حلول السلام على البشرية ، فإنكار الخصائص الثقافية لشعب من الشعوب يعد نفيًا لكرامته^(٣٥) . ولعل الصدق الكامن في هذا الاستهلال يكفى للتعبير عن المدلول العام لأهمية الإيمان بمبدأ تنوع الثقافات وتعددتها بما يتطلبه ذلك المبدأ من استبعاد كل محاولة تستهدف تسييس الثقافة . ذلك أن مبدأ التعددية بمعنى التسامح واحترام تعددية الثقافات إذا كانت أهميته تتجلى بوضوح في التعاملات بين الدول ، فإن أهميته تنطبق على الداخل في العلاقات بين مختلف الطوائف العرقية ، وعلى سبيل المثال فإنه عندما تستولي إحدى الطوائف على السلطة في الدولة وتتجرد سائر الطوائف من أية سلطة أو نفوذ . وحين تشعر بعض الطوائف بمحاباة الحكومة أو تفرقتها

ضدها على أساس العرق أو العنصر أو الدين ، فإن هذا يساعد على تسييس الثقافة ، ومتى بدأت إحدى الطوائف في التفاوض على أساس هويتها الثقافية ، فإن الطوائف الأخرى تتشجع لتحذو حذوها^(٣٦) .

ولعلنا نستطيع أن ننقل المناقشة من مجال العلاقة بين الطوائف داخل الدولة الواحدة ، إلى مجال العلاقات الدولية فتساءل كيف يكون الحال عندما تشعر دولة ما بمحاربة مجلس الأمن أو بمعنى أدق محاربة من يملك قرار النقض أو الفيتو ورفض اتخاذ أي قرار يتعارض مع مصالحها الخاصة كما يحدث مرارا وتكرارا في موقف الولايات المتحدة من إسرائيل ، وكيف يكون التفاوض بين دولة تتفاوض على أساس رفضها مبدأ التسامح والتعددية الثقافية ودولة أخرى ليس أمامها من بديل غير التفاوض .

وإذا كان القهر السياسي والفكري والأخلاقي يبعدنا بالضرورة عن مبدأ التسامح واحترام تعددية الثقافات ، فإن تعرض الأقليات للقهر في بعض الدول يتعارض كل التعارض مع مبدأ التسامح والاعتراف بالتعددية^(٣٧) . كما تتعارض معه كل المحاولات الرامية إلى استخدام اللغة كأداة للهيمنة والتفتيت والضم ، باعتبار أن خطورة اللغة تكمن في كونها السمة الثقافية الأساسية التي تميز كل شعب من الشعوب وتعكس بالتالي أسلوبه الفريد في رؤية التجربة الإنسانية والعالم نفسه ، وليست التعددية مجرد غاية في حد ذاتها ، باعتبار أن الاعتراف بالاختلافات ما هو إلا شرط لبدء الحوار ، وبالتالي لبناء اتحاد أوسع نطاقاً بين أناس مختلفين^(٣٨) .

وهكذا تبدو التعددية بمثابة النقيض المباشر لكل نزعة عنصرية ، فالعنصرية تحامل أو عداوة سافرة ضد الغير ، وتقوم على اعتقاد بتفوق الذات ، وهناك كثرة من الشعوب المختلفة تميزت بالعنصرية ، والتفرقة والفصل العنصري ليس لهما أساس علمي في علم الأحياء . ولا شك أن العنصرية هي التي سمحت بتبرير الاستعمار وقيام النازية ، كما سمحت - وإن أغفل التقرير ذلك - بطرد شعب فلسطين^(٣٩) .

من خلال السياق السابق تبدى مسؤولية المثقف ، فالمثقف لا يمكنه أن يتخذ موقف المتفرج مما يحدث في العالم من حوله ، إنه مسئول أمام ضميره وشعبه ومسئول أيضاً أمام العالم كله .

المراجع

- (١) د. زكى نجيب محمود في حياتنا العقلية، دار الشروق ١٩٧٩م، ص ١٥٣.
- (٢) المرجع نفسه، ص ١٤٥.
- (٣) المرجع نفسه ص ١٤٤.
- (٤) إدوارد سعيد، صور المثقف، محاضرات ريث سنة ١٩٩٣م نقلة إلى العربية غسان غصن، راجعته منى أنيس، دار النهار، بيروت ١٩٩٦م، ص ٣٣.
- (٥) المرجع نفسه، ص ٣٧.
- (٦) المرجع نفسه، ص ٣٧-٣٨.
- (٧) المرجع نفسه، ص ٩٢.
- (٨) التنوع البشري الخلاق. المشروع القومي للترجمة المجلس الأعلى للثقافة ٢٧ ترجمة د. محمد يحيى، د. محمد لطفي فطيم، د. منى مؤنس، د. عبد الوهاب علوب، د. محمد أبو العطا، أ. نورا أمين مراجعة أ. لمعي المطيعي ١٩٩٧م، ص ٨-٩.
- (٩) المرجع السابق، ص ١٠.
- (١٠) المرجع السابق، ص ١٣-١٤.
- (١١) المرجع السابق، ص ١٤.
- (١٢) المرجع السابق، ص ١٥.
- (١٣) المرجع السابق، ص ١٦.
- (١٤) المرجع السابق، ص ١٦-١٧.
- (١٥) المرجع السابق، ص ٢٩.
- (١٦) أ. هـ. جونسون فلسفة وايتهد في الحضارة ترجمة د. عبد الرحمن ياغي المكتبة العصرية، صيدا- بيروت ١٩٦٥م، ص ٣٧.
- (١٧) د. محمد مجدي الجزيري. الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا. دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر - الإسكندرية ٢٠٠١م، ص ٧٤.
- (١٨) د. محمد مجدي الجزيري. نقد التنوير عند هيردر. دار الحضارة للطباعة والنشر طنطا ١٩٩٩م، ص ١٠.
- (١٩) كارل بوبر: بحثا عن عالم أفضل ترجمة د. أحمد مستجير، الهيئة العامة للكتاب

- ٢٠٠١م، ص ١٧٠ .
- (٢٠) كانط مشروع السلام الدائم ترجمة د. عثمان أمين - مكتبة الأنجلو ١٩٥٠م الطبعة الأولى ص ٢٦-٢٥ .
- (٢١) انظر كتابنا العنف والتاريخ عند سوريل . دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية ٢٠٠٢م .
- (٢٢) د. محمد مجدي الجزيري . نقد التنوير عند هيردر ص ١٠٨ .
- (٢٣) المرجع السابق ص ١٤١ .
- (٢٤) كارل بوبر بحثا عن عالم أفضل ص ١٨٢ .
- (٢٥) جونسون . فلسفة وايتهد في الحضارة ص ٣٨-٣٩ .
- (٢٦) المرجع السابق ص ٤١ .
- (٢٧) د. محمد مجدي الجزيري : شهادة على عصر من بيرديائف إلى جورباتشوف . دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر - الإسكندرية ٢٠٠٠م .
- (٢٨) التنوع البشري الخلاق ، ص ٣١ .
- (٢٩) المرجع السابق ص ٣٤ .
- (٣٠) المرجع السابق ص ٣٥ .
- (٣١) المرجع السابق ، ص ٣٥-٣٦ .
- (٣٢) المرجع السابق ، ص ٣٦ .
- (٣٣) المرجع السابق ص ٣٩-٤٦ .
- (٣٤) المرجع السابق ص ٤٨-٤٩ .
- (٣٥) المرجع السابق ص ٥٣ .
- (٣٦) المرجع السابق ص ٥٧ .
- (٣٧) المرجع السابق ص ٥٨ .
- (٣٨) المرجع السابق ص ٦١ .
- (٣٩) المرجع السابق ص ٦٧ .

فهرس

الصفحة	الموضوع
3	تمهيد: الثقافة العربية بين الوحدة والتعدد في حوار المشرق والمغرب
9	الباب الأول: من آفاق التواصل في الثقافة العربية
11	الفصل الأول: الرحلة الحجازية أداة التواصل الثقافي
25	الفصل الثاني: الحاجة إلى منهج مشترك في تأسيس الحوار بين المشرق والمغرب
31	الفصل الثالث: حول مفهوم الثقافة والمثقفين
37	الفصل الرابع: أزمة الثقافة العربية في ظل العولمة
61	الفصل الخامس: الشعر الكويتي نموذجاً للتواصل ووحدة الجذور التاريخية والثقافية العربية
83	الباب الثاني: آفاق فكرية في موضوع الثقافة العربية
85	الفصل الأول: ثقافة المتغيرات في حوار الوحدة
89	الفصل الثاني: الثوابت والمتغيرات في الثقافة العربية
93	الفصل الثالث: الثقافة العربية والعولمة
101	الفصل الرابع: الثقافة المغربية انفتاح وتفاعل
115	الفصل الخامس: الثقافة العربية الواحدة والتفاعل الفكري الفارسي
117	الباب الثالث: قضايا لغوية في موضوع الثقافة العربية
119	الفصل الأول: فكرة الإقليمية في دراسة الأدب
123	الفصل الثاني: استقرار الأنظمة اللغوية للعربية الفصحى سبيل إلى الوحدة الثقافية
155	الفصل الثالث: مفهوم الثقافة في كتاب الهوامل والشوامل
161	الباب الرابع: في مفهوم الثقافة والمثقفين
163	الفصل الأول: ابن خلدون من أفق المغرب إلى أفق المشرق
191	الفصل الثاني: أثر الإسلام في وحدة الثقافة العربية
213	الفصل الثالث: ملاحظات حول مفهوم الثقافة في الجامعات العربية
237	الفصل الرابع: الثقافة والعولمة بين الوحدة والتعدد
251	اللجنة المنظمة
255	الفهرس