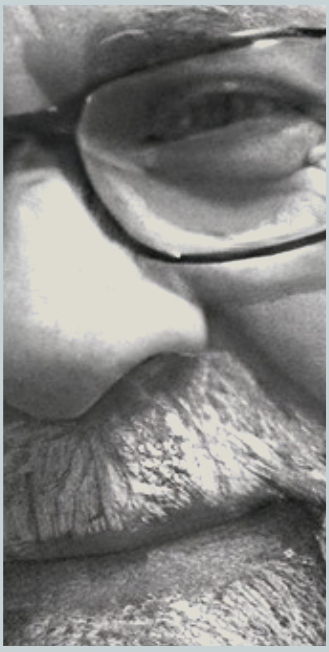
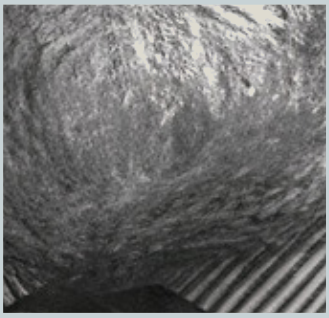
مجلة أوج - العدد(٨) - ١٤٤٢هـ/٢٠٢١م - مجلة دورية تصدر عن مركز دلائل



حوار مع البروفسور
حميد دباشي



صورة العربي في الروايات الشعبية الحديثة

كاثلين كريستسن

ترجمة: بثينة الإبراهيم

انفلات التاريخ :
ذاكرة ماقبل الاستعمار

د. فريد أَكُوزَال

مجلة أوج
مجلة فكرية شبابية منوّعة؛ لحياة عصرية متجددة، تناسب القارئ المهتم والمتخصص

العدد (٨) عام ١٤٤٢هـ - ٢٠٢١ م

مركز دلائل
Dala'il Centre
dalailcentre.com
تصدر عن مركز دلائل

نرحب بآرائكم ومشاركاتكم عبر البريد
Aog@dalailcentre.com

صورة الغلاف للبروفسور حميد دباشي

المشرف العام
أ.د. خالد بن منصور الدريس

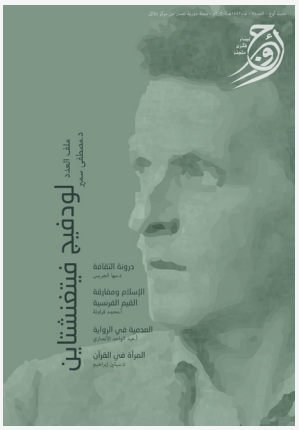
مستشارا المجلة
م. أحمد حسن- أ.رضا زيدان

رئاسة تحرير المجلة
أ.سارة العتيبي - أ.فاطمة محمد

تصميم
MARSAMDESIGN

الآراء المنشورة في أوج تمثل أصحابها

الأعداد السابقة من المجلة



محتويات

٨

شمول القيم الإسلامية وتكاملها

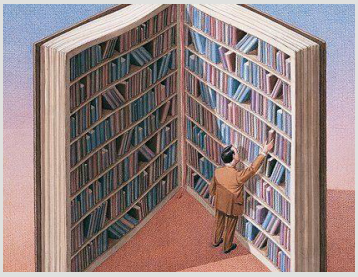
أ. فاطمة كشبور

١٢

معجزة العمر

أ. زينب صلاح

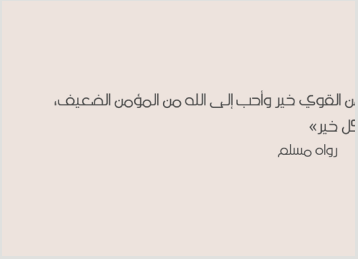
١٦



صورة العربي في الروايات الشعبية الحديثة

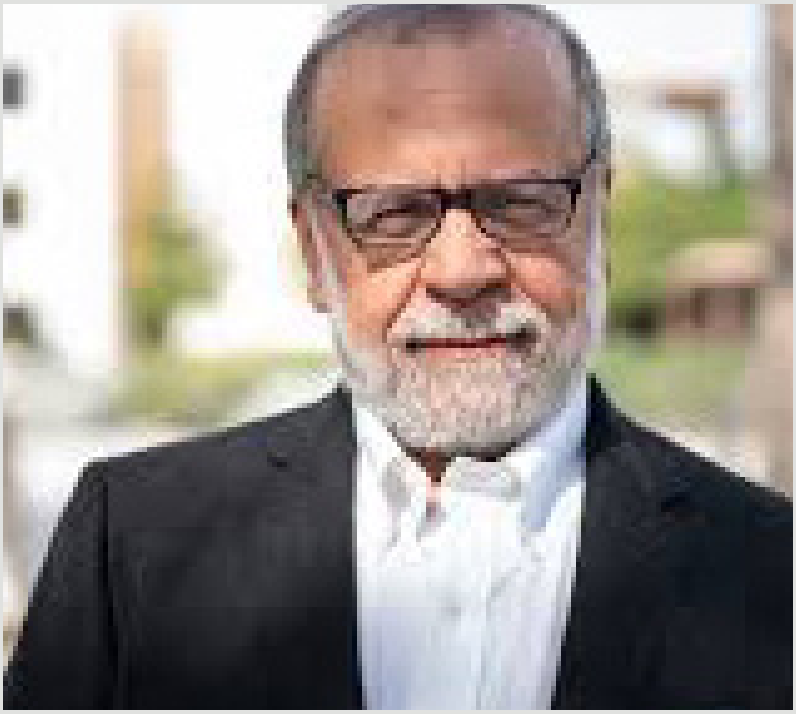
كاثلين كرستسن ترجمة: أ. بثينة الإبراهيم

٢٤



فاصل

٢٥



حوار مع البروفسور حميد دباشي

٣٣

ونزعنا

د. عبد الله بلقاسم

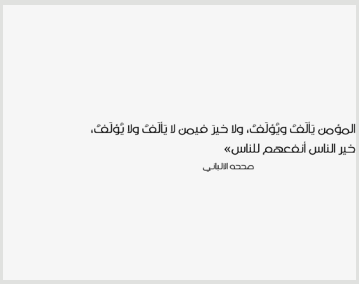
محتويات

٣٦

معنى اسم الله «البارئ» في ضوء بعض اللغات السامية

أ. رضا زيدان

٣٩



فاصل

٤٠

انفلات التاريخ: أين ذاكرة ما قبلَ الاستعمار؟

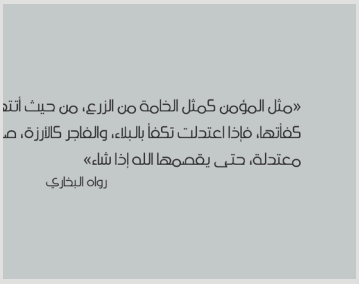
د. فريد أَكُوزَال

٤٥

الفعل الأخلاقي بين الساكن والمتحرك

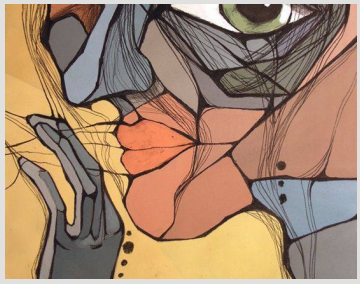
أ. خولة الجهيمان

٤٧



فاصل

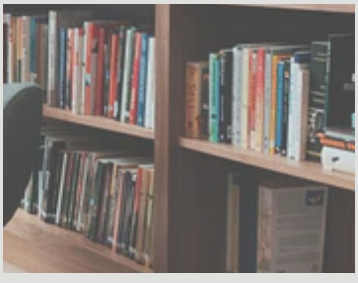
٤٨



الهويات القاتلة لأمين معلوف

أ.أحمد الكرساوي

٥٣



مختارات قارئ

أ. إكرام لسمر

٥٥

مختارات قارئ

أ.هبة نجاعي

٥٧

مختارات قارئ

أ.سارة سجود طالب

٥٩

كتب قادمة

٦٤

سياسة النشر

www.dalailcentre.com

AwjYM

الكلمة الافتتاحية

لا يزال الطموح أكبر من الإمكانيات، ولا زالت المعرفة في اتساع، والعلم بحر لا يمكن إدراكه بسهولة، ورغم ذلك؛ لا زلنا نعوّل على الاستمرار في بث الوعي، والتعريف بما استطعنا من المعرفة التي نرى الإحاطة بها أمرًا مهمًا لكل مسلم، فأمامنا الكثير لنقوله لقرائنا الأعزاء، إذ أن قراءتكم لمجلتنا عطاء، ومساهمتكم عطاء، نسعد به، وبه نستمر.

عدد آخر من «أوج»، هو ثمرة كُتابها وقرائها، أردناه أن يكون إضافةً متميزة، لجمهور متميز، راعينا فيه تنوع الموضوعات بما يناسب القارئ العاديّ والمتخصص، مع ثلّة من الأقلام الألمعيّة في الساحة المعرفية، ارتضت «أوج» لتكون مهادًا لأفكارها، وبُنيّات عقولها، ليمتاح جمهورها الكريم من فيض حذقها، وانهمال فكرها.

ورجاؤها أن تفتح أبوابًا على طرقات المعرفة، وتساهم في استنهاض حضاري مجيد.

رئاسة التحرير

شمُول القيَم الإسْلامِية وتَكامُلِها، «العَدل» نموذجًا

أ. فاطمة كشبور

باحثة ماجستير في الدراسات الإسلامية

البريد الإلكتروني: fatima.kashbour@gmail.com

إنَّ مفهوم الدِّين أو التديُّن في التصور الإسلامي يُلقي بظلاله على أجزاء النَّفس الإنسانية جميعها، ويكسو الإنسانَ صبغةً مُتجانسةً ومُتوائمة، تشملُ وتعمّ مكونات حياته المُختلفة، فالدِّين في المنظور الإسلامي أعم وأشمل من حصره في منحى جزئي من حياة مُعتنقيه، كالتعبّد الفردي أو الزاد الرُّوحي فحسب، ولذا كانت الرؤية الإسلامية للدّين تُقرّر تدخُّلَه وجوبًا في مناحي الحياة المختلفة الفكرية والتطبيقية، تشريعًا وتعبُّدًا، أفرادًا ومجتمعًا، فهو إضافة إلى مكوّنه الاعتقادي الأساسي، يتدخّل كذلك في البناء النّظري العلمي والفكري للإنسان، كما يتدخّل في الحياة العمليّة الواقعيّة له.

إنَّ الدِّين الإسلامي يُشّرعُ ويُصدر الأحكام للأفراد من جهة، ويقدّمُ كذلك من جهة أخرى المعاييرَ السليمة لبنية حياة إنسانية مُتوازنة ومُتكاملة بمختلف مجالاتها الإنسانيّة، السياسية والقضائية والأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية؛ ولذلك ترفض الرّؤية الإسلامية إقصاء الأحكام التشريعية والتكليفية عن إحدى هذه المجالات، وترى أنّ منظومة الإسلام التشريعية بمصادرها المُشرِّعة، وأدواتها الحاكمة،

واجتهادات علمائها تشملُ على ما يهدي المُسترشد بها للأصوب في المجالات السّابق ذكرها، حيثُ تدعم كفاءة وتحقيق الغايات العادلة من هذه المجالات، وترفع من جودتها، ولا تضادّ عملها أو غاياتها المشروعة بحال، وبها من الرّحابة ما يسع الاجتهادات المُختلفة المُؤطَّرة بالمقاصد العامة لهذا الدّين، ومعلومٌ أنّ هذا الشمول والثبات من خصوصيات الدّين الإسلامي يتميّز بها عن غيره من الدّيانات التي حُرِّفت من قبل أتباعها، أو كانت تشريعاتها خاصّة بقومٍ دون غيرهم، بخلاف عموم التشريع الإسلامي وشموله وسعته.

إنّ الربّ في الإسلام ليس خالقًا معبودًا فحسب، بل هو رقيبٌ على عباده، مُشرِّعٌ لهم، ثمّ مُحاسبهم على أعمالهم في دار الجزاء؛ ولذلك أنزل - سُبحانه - الوحي تبيانًا لكلّ شيءٍ، رحمةً بالنّاس، وإعذارًا لهم، وقطعًا للحجّة، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل:٨٩).

ومن هذه المقدّمة اليسيرة يمكننا استيعاب أهميّة بيان هذه الخاصيّة في القيم الإسلامية، أعني خاصية «الشُّمول» فيها، ووزنها ومكانتها من التشريع الإسلامي، أما أهمية الحديث عن «القيم» نفسها فهي أظهر من الحاجة إلى بيانها؛ إذ لا يخلو فرد أو تجمّع إنساني من قيم ما مُشتركة يعملون بها ويحتكمون إليها، وقد اخترتُ لبيان بعض مظاهر ومواطن هذا الشمول قيمة «العدل»؛ لأنّها قيمة كبرى في التشريع الإسلامي، مُطلقة وغائية، لا يتنازع فيها اثنان، فهي قيمة معيارية ومقاصدية في آن واحد، مُتداخلة مع تفاصيل الشريعة الجزئية، كثيرة شواهدها في مصادر الوحي وفروع علومه، حيث تُقدّم المنظومة الإسلامية تصورًا مقاصديًّا عامًا لهذا القيمة، وفروعًا جزئية تطبيقية لهذا التصوّر.

إنّ «الشُّمول» في لغة العرب هو: العُموم والسّعة، تقول العرب: «شملهم الأمر يشملهم إذا عمّهم»، وأمّا السّعة فمن قول العرب: «هذه شملةٌ تشملك أي تسعك»[1].
وكما نرى فإنَّ المعنى اللُّغوي للكلمة مُرتبطٌ بالمعنى الاصطلاحي لها، إنَّ شمول القيمة الإسلامية في منهجيتها العلميّة وأمثلتها التطبيقية يمنحها القدرة والكفاءة على التغلغل داخل الكيان الإنساني، إيمانًا وعملاً، وكذلك يمنحها القدرة على الإحاطة بيئة هذا الإنسان وعالمه الخارجيّ؛ تعميره وتنظيمه وضبط علاقته به.
ويمكننا توضيح ما نقصده بشموليّة قيمة العدل في الشريعة الإسلاميّة باعتباراتٍ عدّة، وقد اخترتُ بيانها باعتبارين رئيسيين:

١- الاعتبار العلمي والمنهجي:

ونقصد به الشُّمول العلمي والمنهجي للقيمة داخل بينة الشَّريعة الإسلاميّة من جهة كونها منظومةً تشريعيّة علمية مُتكاملة، فبيان معايير القيمة وأصولها ومواضع تطبيقاتها مبثوثٌ في أصول التشريع وفروعه؛ هذا الشُّمول العلمي والتشريعي يُؤهّلها لإرساء وتدعيم أركان الحياة الإنسانيّة الجديرة بالعيش على أرض الواقع؛ فإن تناولنا قيمة العدل في منظومة الإسلام التشريعيّة بالبحث والتنقيب، سنجدهُ مبثوثًا في كلّ جزئيّة من جزئياتها؛ معيارًا ومُحدّدًا، أو مقصدًا وغايّة، تقريرًا أو تمثيلاً، سواء عظمت هذه التشريعات في وزنها النّسبي في المكانة التشريعية أو قلّت، حيثُ يدخلُ العدل معيارًا ومقصدًا في التشريعات والأحكام الفقهية الصُّغرى والكبرى؛ ابتداءً بأحكام الإمامة العظمى والسياسة الشّرعية، مُرورًا بالقضاء والبنية التشريعية والتنفيذية للقضاء الإسلامي، وصولاً لأحكام الفرد المسلم الخاصة مع نفسه، ومع دوائر البيئة المحيطة به، ولن نستعرض بطبيعة الحال هذه المواضع فقهيًّا، فهذا ممّا لا يسعه المقال، ولكن القصد الإشارة والبيان لهذا الشُّمول والتكامل الفريد لهذه القيمة داخل البنية التشريعية للإسلام.

ومن تجلّيات الشّمول المنهجي والعلميّ كذلك امتلاك المنظومة التشريعيّة الإسلاميّة للأدوات المؤهّلة لقياس ما لم يُنصَّ عليه من الأحكام، على ما نُصَّ عليه فيها؛ وهي بهذا تمتلك الأدوات الكافية التي تؤهّلها للحكم في النّوازل المستجدّة وتحرّي العدل فيها، فالأصل أنَّ الأحكام التشريعية والفقهية ليست خبط عشواء وإن لم يُنصّ عليها صراحةً، وليست خاضعة لأهواء بشرية فرديّة.

ومن تجليّات العلمية التشريعية التي تجعل من العدل مقصدًا غائيًا: القواعد المقاصدية التي قرّرها علماء الشريعة فيما يُعرَف بمقاصد التشريع، وهي تهدفُ أساسًا إلى جعل مقاربة العدل وتحقيقه هي الغاية الأساسية من الاجتهادات الفقهية في الأحكام التفصيلية، هذه القواعد المقاصدية مُستنبطة استقراءً من الأحكام الفقهية الفرعية، ومن مصادر التشريع ونصوصها العامّة المُتّفق عليها، من أمثلة هذه القواعد الكليّة: «لا ضرر ولا ضرار»، «دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح»، وقبل هذه القواعد هناك الضروريات الخمس المشهورة المتفق عليها، والتي جاءت التشريعات الإسلامية جميعها لحفظها، وهي الدين والنفس والعقل والعرض والمال على الترتيب.

كذلك يتجلّى الشّمول العملي والمنهجي لقيمة العدل في وجوب امتلاك العالِم المُسلم للأدوات

(١) انظر: الصّحاح مادّة شمل، ولسان العرب، مادّة شمل.

التي تُؤهّله لرتبة الاجتهاد الإسلامي بوصفه الذات المُخوَّلة بإصدار الأحكام والاجتهادات الشرعية من مصادرها الأصليّة، حيث وُضعت للعالِم والفقيه والقاضي معايير ضابطة وعادلة وشاملة لذلك، تجمع بين شمول العلم في صدره وفهمه لمقاصده وغاياته وضبطِه له، وكفاءته الشخصية على الصعيد الإنساني الذهني والبدني، وبين الواقعيّة بالاعتراف بإنسانيّته النّاقصة، وإمكانية خطأ اجتهاده، وكيفية تلّقي خطأ اجتهاد العالِم من قِبل النّاس، والحكم الشّرعي لذلك، وبيان أن التشريع لا يقدّس الأفراد، ولا يعصمهم من الزّلل ولا يُتابعون عليه، فإذا علمنا امتلاك الشّريعة للمادة العلميّة الضّخمة والشّاملة التشريعية، كما امتلاكها للأدوات اللازمة للاجتهاد فيها وتنزيلها على النّوازل المختلفة، علمنا سعة وشمول القيم الإسلامية عامّة، وقيمة العدل خاصّة بوصفها معيارًا ومقصدًا إسلاميا عظيمًا.

٢- شمول القيمة باعتبار تعلّقها بالنفس الإنسانية على وجه الخصوص، أي باعتبار تناولها لجميع أجزائها الدّاخلية، وعلاقاتها الخارجية:

إنَّ للشريعة الإسلامية القدرة والكفاءة على إبراز مُركّبات النّفس الإنسانية البشرية الداخليّة وأجزائها الأوليّة، كالعقل والقلب والرّوح والجسد، اعتبارها والاعتراف بها أولاً، ثمّ وصفُ طبيعتها وبيان أهمّيتها ومراحل تطوّرها، تليها طرق تغذيتها السّليمة والمناسبة لها، ومن ثَمّ فإنَّ القيم الإسلامية تتأهل بهذا الكمّ المعرفيّ لوضع معايير ضابطة وشاملة لعملها داخل هذه الأجزاء المختلفة في النفس الإنسانية الواحدة. وتجلّيات ذلك في قيمة العدل كثيرة، منها على سبيل التمثيل لا الحصر:

• في هوى القلب وعاطفته: تشديد الشّريعة على التبصّر بالنّفس ومحاسبتها، وإمكانية دخول هواها الشّخصي في الأحكام، وميلها عن العدل والصّواب؛ وأعلى هذه الخطايا ظُلمًا وجورًا وتركًا للعدل قد وصفها القرآن بجعل الإنسان «الهوى» القلبي إلهًا يُعبد من دون الله حتى مع وجود العلم في صدره لقصور المجاهدة، قال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ (الجاثية:٢٣)، ومنها أيضًا: الميل عن العدل في الحكم والتّوصيف تعاطفًا مع النّفس، أو مع القريب والحبيب؛ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ (النساء:١٣٥)، وميل الإنسان لنفسه وقرابته عاطفيًا هي جبلّة فطريّة إنسانيّة تُشذّب الشّريعةُ - بتقريرها لمبدأ العدل - ما زادَ منها عن الحدّ السّليم، وكان سُلّمَ ظلمٍ وجور.

• العدل في احتياجات الجسد: حثّت الشّريعة على التمسك بالفطرة الأولى وحاجات الإنسان الفطريّة الجسديّة، واعترفت بها، ونبذت عدول الإنسان عنها بالكليّة، سواء بالتفريط فيها، أو الاكتفاء بجانب واحد منها لأجل التقرّب الشّرعي؛ كالثلاثة الذين غالوا في مصادمة فطرتهم بالصّيام ومواصلة القيام وعدم الزّواج فقال لهم النّبي - صلى الله عليه وسلم -: «أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟ أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكنّي أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني» [صحيح البخاري]، فجعل - صلى الله عليه وسلم - الغلوّ في نبذ وإهمال احتياجات الجسد الفطرية انحرافًا عن سنته وشرعته، بل أنكر على أصحابها أشدَّ الإنكار، وهنا تظهر جلاء التشريعات التفصيلية التي تتجلّى فيها قيمة عدل الإنسان مع نفسه، في إعطاء جسده حقّه ونصيبه، هذا مع عدم إغفال التشريع الإسلامي لعاقبة الانغماس في شهوات الجسد أو الغلوّ فيها، والاكتفاء بها عن تغذية بقية الاحتياجات النفسية والروحية والقلبيّة، التي يمكن للإنسان أن يصل بالانغماس فيها - في صورتها الأسوأ - إلى الإعراض عن الله واستوائه مع الأنعام، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ﴾ (محمد:١٢)، والشّواهد في ذلك كثيرة لا يسع المقام ذكرها، وهنا تتجلّى شمول القيمة من جهة بيانها للوسط العدل ولطرفي الغلوّ في مسألة إنسانية تفصيلية، وهي علاقة الإنسان بجسده.

• العدل في الكفاءة العقليّة والتكليف الشّرعي: ومن تجلّيات شمول قيمة العدل رفع بعض الأحكام الشّرعية عن الإنسان، إمّا لعدم كفاءته العقليّة لجريان الأحكام عليه، أو لنقص هذه الكفاءة، أو لطروء ما يفسد شيئا منها؛ كرفع الأحكام التكليفية عن المجنون والنائم، والحَجر على السّفيه، ورفع الإثم عن الخطأ والنسيان، كذلك من العدل في الأحكام الوضعية فساد شهادة الفاسق؛ لأنّ إسرافه على نفسه في المحرمات ضربٌ من السّفه واتّباع للهوى، الذي يورث مظنّة عدم عدله، وغيرها من التطبيقات، سواء في مجالات الأحكام الشرعية الفقهية، أو في مجالات التزكية والسلوك الأخلاقي.

أمّا شمول القيمة للبيئة الخارجيّة للإنسان وتعامله معها فالمقصود به: شمولها في بيان ما يضبط ويُنظّم ويجلي علاقة المسلم بأخيه المسلم أولاً، سواء كان من نفس جنسه أو مغايرًا له في الجنس؛ كالعلاقة بين الجنسين، وسواء كان قريبًا ذا رحم أو ليس برحم، أو كان جارًا أو صاحبًا أو فقيرًا أو ضعيفًا أو أخوّة الإسلام فحسب، وانتهاءً بعلاقته مع غير المسلم، سواء كان والدًا أو صاحبًا أو ذمّيا أو مُعاهدًا أو محاربًا، ثم علاقته مع الكائنات الحيّة الأخرى كالحيوانات ونحوها، والمقام لا يتسع لإيراد الشواهد القرآنية والنبوية لذلك، وكثيرٌ منها مشهورٌ معلوم.

إنّ القيم الإسلامية بمجملها - والعدل تحديدًا - حاضرة بجلاء في جميع هذه المواطن، بالضبط والبيان والتصحيح ووضع المعايير والقواعد الأخلاقيّة والسلوكية، ونحن نرى أن هذه المعايير تجمع بين الضبط والعدالة وبين الواقعيّة والشّمول كذلك؛ ومن أمثلة ذلك فيما نحنُ بصدده - أقصد علاقة المسلم بأخيه المسلم مثلاً -: العدل في الجمع بين المحاسبة على نيّة الإنسان القلبية تجاه أخيه، وبين المحاسبة كذلك على عمل الجوارح الخارجي معه، فالفرد المسلم مأمور بالعدل نحو أخيه المسلم قلبيا بنبذ الحسد وسوء الظنّ والحقد وغير ذلك، كما هو مأمور بالعدل معه كذلك قولاً وفعلاً بالجوارح الخارجيّة، المتمثّل في حرمة القذف والبهتان والغيبة وغيرها بالقول، وحرمة القتل والغصب وأكل المال بالباطل وغيرها بالفعل.

كما تتجلّى عدالة المعايير القيمية الإسلامية وشمول هذه العدالة في جمعها بين حقوق النفس وحقوق الآخرين، وعدم إضاعة حقوق النفس لأجل غيرها، أو العكس؛ فالعدل هنا يبرز في صورة قيمة ضابطة لكلّ قيم الإسلام الفرعية، كما يكون قيمة مقاصدية مطلوبة لذاتها.

إنَّ شمول القيم الإسلامية عامّة، وشمول قيمة العدل خاصّة؛ من جهةِ كمالها التشريعي العلمي والمنهجي، ومن جهة عمقها وتنظيمها لعلاقة المسلم بنفسه الإنسانية وعلاقته بغيره، أظهر وأوسع وأشمل من القدرة على حصرها في مقالٍ قصير، وأمثلتها كثيرة جدّا، في الكليات والتّفاصيل والأجزاء؛ وعند استقراء منظومة التشريع الإسلامية سنجد قيمة العدل حاضرةً في كل تفاصيلها المُتعلّقة بالحياة الإنسانية تقريبًا.

مُعجِزَةُ العُمْرِ

أ. زينب صلاح
مترجمة، ومهتمة بشؤون المرأة المسلمة
zsalah003@gmail.com

كان طرفة بن العبد (ت: ٥٦٩م) من أكثر شعراء العرب براعة وإبداعًا، حتى أن لبيد بن ربيعة (ت: ٦٦١م) قدَّمه على نفسه حين سُئِل عن أشعَر الناس، فقد جاء في كتاب الشعر والشعراء أن لبيد بن ربيعة مَرَّ بمجلس لنهد بالكوفة، وهو يتوكّأ على عصا، فلمّا جاوزَ أمروا فتى منهم أن يلحقه فيسأله: من أشعر العرب؟ ففعل، فقال له لبيد: الملك الضلّيل، يعنى أمرأ القيس، فرجع فأخبرهم، قالوا: ألّا سألته: ثم من؟ فرجع فسأله، فقال: ابن العشرين، يعنى طرفة، فلما رجع قالوا: ليتك كنت سألته: ثم من؟ فرجع فسأله، فقال: صاحب المحجن، يعنى نفسه[1].

وبصورة شخصية، فإن معلقة طرفة بن العبد لها منزلة عظيمة في نفسي، فحرف الدال بالقافية تلائم شدَّتُه قسوة نشأة الشاعر، ويلائم جهرُه بَوحَه بالشكوى من ظلم الأقربين، ويلائم ترقيقُه لُطفَ توصيفاته، كما تُشعِر القافية المكسورة بحزنٍ تُجَلِّيه فلسفة الموت في قصيدته. ومع إعجابي بالقافية، أحببت أيضًا ناقة طرفة، تلك التي صاحبته في أسفاره فصاحبها في شعره بالوصف والتشبيه حتى صارت خولةُ بجانبها عارضًا مهمَّشًا لا يسترعي الانتباه.

لكن تلك البراعة الشعرية في المعلقة وغيرها لم تمنع طرفة من تصرف ساذَج أودى بحياته، حين كتب له عمرو بن هند كتابًا إلى عامله على البحرين أوهمه فيه أنه أمر له بجائزة، وهو في الحقيقة يأمر فيه بقتله. وقد عرف طرفة هذا قبل فوات الأوان وكان بإمكانه الهرب، لكنه مع ذلك لم يرعوِ، وسار إلى الموت بقدَميه.

(١) ص١٨٦ - كتاب الشعر والشعراء - طرفة بن العبد - المكتبة الشاملة الحديثة.

وإن من دواعي العجَب أن تجد من يغوص بمعانيه في أغوار ذاتك مستخرجًا بألفاظه لك أوجهًا من حقائق الحكمة ثم هو يتلبَّس بما يعدُّه عامة الخَلق من خفَّة العقل.
لكن مما يدفع التعجُّب أن أفعال بني آدم لا يتحكم فيها جانب واحد من أوصافهم بل تتنازعها كلُّها، وطرفةُ على جانب آخر من النظَر لم يكن سوى شاب في العشرين!
إن من رعونة الشباب ما لا يصرفُه إلا مرور السنين، كما أن من سفه الطفولة ما لا يحيلُه نُضجًا إلا انقضاؤه، ومن زهو الكهولة ما لا يردعُه إلا الشيب، ومن ضعف الكِبَر ما لا يجبُرُه إلا لقاءُ الله على الرضا.

وإن الناظر في تقلُّب أحوال الإنسان منذ مهده ليرى أنه لا يزداد بمرور الزمن تطوُّرًا في الفكر وتقدُّمًا بالتجارب فحسب، وإنما تتغيَّر حاجاته مع الزمن تغيُّرًا لا يستطيع منه فكاكًا وإن كان به واعيا. ولهذا أجد في نفسي اهتمامًا بمعرفة أسنان الناس عند مخالطتهم جدًّا. فلِسِنِّ المرء أثرٌ في انتقاء طريقة معاملته، وفي تفهُّم سلوكه، وفي تقدير اتزانه ولو على نحو مُجمَل.

فحين ترى ابن السابعة عشر يفرض الجدل الطويل حول مسألة يراها الناس عابرة بينما يرى هو بعين غيرَته وحميَّته سوادَها الحالك، تعرف أنها ستنتقل معه بعد زمن إلى مساحة الرماديات الناشئة والمتزايدة. وحين ترى صاحبة السبعين تتلقفها الوحدة فلا تكف عن الحديث كلما لاقت إنسانًا، تعرف أنها لا تتقصَّدُ الإزعاج وإنما تتطلب الأنس، وهكذا.

وحتى انبعاثُ الشهوات في النفوس يرتبط -فيما يرتبط- بمرور الزمن، فبينا تغلب الشهوات الماديَّة زمن الطفولة وتستعر زمن الشباب، تتسلل الشهوات النفسيَّة فيما يلي ذلك من السنوات، فتجد المرء قد يصبر عن الطعام والشراب وعلى فقدان الزوج، لكنه لا يصبر ساعة عن طلب الرياسة أو الجاه مثلا، إلى غير ذلك مما تختلف به أحوال الناس.
ولعل ذلك التقدير الزمني كان من أسباب «استجهال» المنازل للنابغة الذبياني (ت: ٦٠٤م) حين دعاه الهوى زمن المشيب، فقال:
دعاكَ الهوى واستجهلَتكَ المنازلُ ** وكيف تصابي المرء والشيبُ شاملُ
وبمثله أيضًا كان يعِظُنا أبو إسحاق الألبيري (ت: ٤٦٠هـ) بقوله:
ويقبُحُ بالفتى فعلُ التصابي ** وأقبَحُ منه شيخٌ قد تفتَّى

تأملتُ هذا التقلب العجيب، وتذكرت قول الله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ [الحج: ٥]. فوجدتُ في هذه الآية الكريمة من علم الله تعالى بخلقه وتقديره لأعمارهم ما ألهمني تعظيمًا لتدرج أطوار الخلق والنشأة، وقد كان الله سبحانه قادرًا على أن ينشئ الخلق على هيئة ثابتة، وما في تتابع التدرج والتنوع من إشعار بتجدد الآيات يجعل يقيننا في آية البعث يقينًا أشدَّ، فبهذا المعنى لا يكون إيماننا بالبعث مقيسًا على مجرد خلق الإنسان أو النبات فقط، بل على تتابع الآيات في آية الخلق نفسها، فإن في كل طور من تلك الأطوار وجهًا من الإعجاز يوحي بعظمة الخالق سبحانه وكمال قدرته.

ثم تأملتُ بعدئذ افتتانَ الناس بربيع الفتوَّة والشباب من بين تلك الأطوار، وتأملتُ غروري بالشباب وتغريره بي، فوجدتُ من أزاهير نفوسنا ما قد لا يتفتح به، ومن ثمار آثارنا ما قد لا ينضج فيه، بل قد يكون في الأطوار الأخرى من أوجه الخير ما ليس في الشباب، إما بالعادة التي تفرضها طبيعة التكوين، وإما بتقدير الله سبحانه لكل شخص على حدة.

وقد قال الإمام الطبري رحمه الله في تفسيره لقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الأحقاف: ١٥] عند قوله تعالى: ﴿وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾: «ذلك حين تكاملت حُجة الله عليه، وسير عنه جهالة شبابه» ا.هـ. غير أنه من بين براءة الطفولة وصحة الشباب ونضج الكهولة ورشد الاستواء وحكمة الكِبَر، ما من أحد يعلم -بعد تكليفه- أيَّ تلك الأطوار سيكون طور إزهاره أو إثماره، ولا أيها سيكون أغزرها عطاء أو أبقاها أثرًا.

لقد نُبِّأ نبيُّنا صلى الله عليه وسلم في سنِّ الأربعين، وأخذت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها العلمَ عنه ونالت صحبته الشريفة قبل العشرين، واختلفت أسنان الصحابة رضوان الله عليهم في أشرف مواقفهم، وتعددت أحوال الناس جميعا في ذلك ولا تزال فيما تحفظه لنا كُتُب التراجم مما يبعث دهشة المعتبِر..

فما رأيتُ العُمرَ إذ ذاك زمنًا تتبدَّلُ فصولُه لجميع الناس على نفس الوجه بين ربيع وخريف. بل رأيتُه آيةً عظيمة من آيات الله فينا، تتكشَّف لنا منها -بصعبِها وذلولِها- أوجهٌ من الإعجاز تباعًا ونحن نمضي في طريق الحياة ساعين كيفما نقدر، حتى نتعجَب فيمَ كُنَّا وإلامَ صرنا، ونسبح بحمد الله القائل: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ١٢].

صُورَة العَرَبِي
في الروايات الشعبية الحديثة

كاثلين كرستسن[1]
ترجمة: أ. بثينة الإبراهيم
تويتر: @bothina78

في زمن الحساسية المتزايدة ضد التحيزات العرقية والإثنية في أمريكا، حين لم يكن مُستحسنًا الكلام عن معاداة اليهود والسود والهسپان في وسائل الإعلام والمطبوعات، إلا في دوائر ضيقة واضحة العنصرية، كان شيوع القدح الإثني ضد العرب والمسلمين جليًا. «قد يكون العرب المجموعة الوحيدة في الولايات المتحدة التي لم يزل أي أحد يجرؤ على أن يصورها بألفاظ مزدرية»، كما صرح مراسل شبكة أي بي سي الإخبارية جون كولي. «لن يُغفر أمر كهذا مع جماعات إثنية أخرى في الولايات المتحدة؛ من قبيل الإيطاليين أو اليهود أو الإيرلنديين أو غيرهم».

وفقًا للصورة النمطية الشائعة، فإن العرب كسالى ميالون للعنف مخادعون قذرون ومستعدون لأي انتهاك سواء أكان ذا طابع جنسي أو مالي أو لفظي. لا يمكن لأحد أن يكتب عن جماعة دينية أو إثنية أخرى ويفلت من العقوبة، كما كتب ليون أوريس عن الفلسطينيين بأنهم «أناس لا كرامة لهم فينهضون ويحسّنون ظروفهم المعيشية، لكنهم راضون بالعيش على فتات الإحسان، وهدفهم الأساسي تأبيد الكراهية». لا يسعى

(١) Kathleen Christison من مواليد ١٩٤١م، محللة سياسية وكاتبة أمريكية، تركز في أعمالها على الصراع الفلسطيني الإسرائيلي. نشر هذا البحث في مجلة Middle East Journal المجلد ٤١، العدد ٣ (صيف ١٩٨٧).

الكتّاب دائبين إلى إثبات التخلف واللاشرعية السياسية والإفلاس الأخلاقي مع جماعات إثنية أو دينية أخرى. كما أن تشويه الملامح العرقية لأي جماعة إثنية أو دينية أخرى ليس بدارج ولا بمقبول لدى فناني الكاريكاتير. والحقيقة، إنها لمفارقة واضحة، إذ خدمت الصورُ المجادلين المعادين لليهود يومًا، ويخدم فنانو الكاريكاتير أولئك الذين يشوهون صورة العرب، كما قال الأستاذ في جامعة كولومبيا إدوارد سعيد.

تعزز أربعة مصادر الصورة النمطية للعرب، وهي الصحافة، والكتب غير الروائية، والأفلام، والروايات. ويستحيل قياس أثر كل هذه المصادر في الموقف الشعبي الأمريكي قياسًا علميًا، لكن يمكن القول إن الأفلام والروايات لها تأثير يفتقر إليه المصدران الآخران. إذ تتيح الروايات والأفلام لجمهورها سبر أغوار مسألة ما، بعمق لا تتيحه أخبار التلفزة ومعظم الصحف، ودون أن تعرض الأخبار أو التحليل الإخباري الذي قد لا يرغب الجمهور بسماعه. وتستكمل الروايات على وجه الخصوص الانطباعات العامة لوسائل الإعلام، وتبلورها عبر منحها جوهرًا. ويكون أثر الرواية أعظم لأنها تصل إلى أوسع جمهور ممكن، إلى جانب كونها صورًا درامية، تحكي قصصًا تجذب انتباه المرء.

ستدرس هذه الورقة صورة العربي في الروايات الشعبية الحديثة. وسنبدأ من رواية جون لو كاريه «الطبالة الصغيرة» التي نشرت مطلع عام ١٩٨٣، إذ كان الكتاب واحدًا من الكتب القليلة الأكثر مبيعًا التي تناولت الشرق الأوسط في الثمانينيات [من القرن العشرين]، كما أنها لقيت حفاوة باعتبارها تمثل معالجة جديدة متوازنة للصراع العربي الإسرائيلي. تحلل الورقة كل رواية تقريبًا تتناول الشرق الأوسط، ونشرت في الولايات المتحدة أو وزعت فيها منذ نشر «الطبالة الصغيرة». وقد وقع عليها الاختيار لمجرد أنها تعنى بالشرق الأوسط، وتعامل العرب بوصفهم شخصيات رئيسة، لا تبعًا لمزاياها الأدبية أو افتقارها لها. وقد أسقطنا من اعتبارنا بعض روايات التشويق الخالص، إذ يعوزها الشخصيات الحية ثلاثية الأبعاد، أو لأن التركيز على قصصها لا يهتم فعليًا بالشرق الأوسط، رغم وقوع أحداثها فيه. كما تجاهلنا أيضًا الكتب التي تدور أحداثها في إسرائيل دون وجود شخصيات عربية فيها.

ومن أجل هدف هذا البحث، قسّمت الكتب إلى فئات تبعًا لكونها في المقام الأول تناولت مواضيع فلسطينية أو إسلامية أو عربية أخرى، أو لأن كتّابها عرب. ولكن تجدر الملاحظة أنه، في الشرق الأوسط عمومًا، ثمة تداخل كبير بين الفئات. فبعض الكتب التي تتناول في طرحها الفلسطينيين، تتحدث عن الإسلام أيضًا، وفي المقابل نجد ثلاثة كتب عن مصر تقع في ثلاث فئات مختلفة.

خلفية تاريخية:

تحدث إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق[٢] عن اعتناق المستشرقين الغربيين منذ القرن التاسع عشر في نظرتهم إلى الشرق، وبخاصة الشرق الأوسط، رأيًا يرتكز على الإثنية مهيمنًا ذا قطبين: نحن- هم.

إذ صوروا العرب دومًا بأن عندهم «صورة قرون من الخبرة بلا حكمة»، وبافتقارهم للفردانية، أو «إلى قصة حياة تقبل السرد»، إلى جانب كونهم مخيفين متخلفين منحطين، وقوة يُهاب جانبها، لذا تجب السيطرة عليها[٣]. «ونادرًا ما كان يرى أحد الشرقيين أو ينظر إليهم، ولكن المفكرين كانوا يبحثون أمرهم ويحللون أحوالهم لا باعتبارهم مواطنين، أو حتى باعتبارهم بشرًا، بل باعتبارهم مشكلات تتطلب الحل، أو فرض القيود، أو- بسبب طمع الدول الاستعمارية السافر في أراضيهم- تولي أمرهم»[٤].

كانت خبرة الولايات المتحدة في الشرق الأوسط محدودة حتى هذا القرن [العشرين]، لكن الأمريكيين تعلموا على نحو غير مباشر، وقد تشربوا الاستِعراق (التمركز حول العِرق) من المستشرقين الأوربيين. وأسهم عاملان آخران في التنميط الأمريكي لصورة العرب، أحدهما العلاقة العاطفية الخاصة التي تربط بين أمريكا وإسرائيل، ويكمن الآخر في الهوة الثقافية بين الأمريكيين والعرب، والتي عززها ميل أمريكي متأصل للشك بأي شعب يختلف عنهم اختلافًا بينًا.

كان هذا كله مادة خام للروائيين، وأول الأمثلة ليون أوريس. كان كتابه «الخروج»، المنشور عام ١٩٥٨، من الأفضل مبيعًا، وحُول إلى فيلم، وأثر تأثيرًا بارزًا في المواقف الشعبية حيال الصراع العربي- الإسرائيلي. وليس ذلك بسبب تنميطه السلبي غير المتقن للعرب فحسب، بل من أجل صوره المادحة للإسرائيليين، النمطية بقدر مماثل. واستغل التحامل المبهم الموجود، ومنحه القلب والقالب، وكثّفه عبر تصويره تصويرًا مبالغًا فيه لانحطاط العرب، إلى جانب صور تماثلها مغالاة لبطولة الإسرائيليين. وخلّف عددًا من المقلّدين الذين قدّم لهم الشرق الأوسط إطارًا مثاليًا

(٢) الاستشراق، إدوارد سعيد ترجمة محمد عناني، دار رؤية، القاهرة ٢٠٠٦م.
(٣) المصدر السابق، ص٣٥٧-٣٥٨، ٤٥٨.
(٤) المصدر السابق ص٣٢٥.

لرواية مبتذلة من قصص التشويق أو الرومانسية الحزينة؛ ففيها صراع ومكائد، وقراصنة وأشرار عرب، وأبطال وبطلات إسرائيليون يلبسون ثياب الملائكة.

ومهما اختلفت القصة، فإن الرواية حول الشرق الأوسط في تقليد أوريس عمومًا تضمنت عدة عناصر أساسية؛ شخصيات عربية بلا ملامح ولا شخصية، تدفعها الكراهية والرغبة في الانتقام. أو لا يدفعها شيء البتة، شديدة الغباء والجهل، لا دافع لها ولا حافز. ولعلنا نجد عربيًا واحدًا مثيرًا للشفقة مختلفًا عن «القطيع» اختلافًا كبيرًا، إذ يكره العرب الآخرين كلهم. وشخصية إسرائيلية عطوفة، تعاني طويلًا وتعمل بجد، وتكون دومًا شقراء زرقاء العينين. وهذه حالة واضحة لفرط حساسية الكاتب نحو الكاريكاتير المعادي لليهود في الماضي.

صوّر الروائيون العربَ دومًا بأعداد كبيرة، أي بوصفهم جماعات لا أشخاصًا، وأنكروا على الفلسطينيين أن يكون لهم هوية فلسطينية على وجه التحديد، وكأنما تسمية الفلسطينيين باسمهم سيمنحهم كثيرًا من الشرعية، وينكر الأمر نفسه على الإسرائيليين. ويُصوَّر المسلمون عمومًا على أنهم ميالون للتطرف، والعقوبات الوحشية، وحكم الأوتوقراط والثيوقراط، وتفكير العصور الوسطى وممارساتها، التي يعارضها عدد هائل من المسلمين. كما تضمنت الأنماط العنصرية الأخرى عزو الشهوانية المفرطة لنساء العرب، والرغبة الجنسية الهائلة إلى رجالهم، وتصوير العربيات -في تحول ساخر للمجاز القاتم الذي طبق ذات يوم على السود واليهود- بوصفهن «مغويات داكنات»، أو رجال العرب على أنهم يشتهون النساء من ذوات البشرة الفاتحة غير العربيات.

وطرأ تغير لافت واضح في العقد الأخير [من القرن نفسه] على الموقف العام من العرب في الولايات المتحدة، أسفر عن إدراك وتوازن أكبر عمومًا في تصوير العرب والإسرائيليين. وانعكس هذا التحول مؤخرًا في الأدب حول الشرق الأوسط. ولكن ميل بندول الساعة من التحيز ضد العرب كان بطيئًا وناقصًا في الصحافة وبين العوام، وأبطأ بكثير في الأدب. إذ بشّر نشر رواية جون لوكاريه «الطبالة الصغيرة» عام ١٩٨٣ بنشوء تيار أكثر إيجابية، غير أن هذه الرواية تصور كثيرًا من التحيزات القديمة. وكانت الروايات التي صدرت بعد «الطبالة الصغيرة»، التي سنستعرضها هنا، مزيجًا مثيرًا، إذ تظهر بداية ميل لطرح أكثر تعاطفًا مع العرب، ويتسم بتوازن أكبر بين العرب والإسرائيليين. لكنها البدايات فحسب.

تتنوع الروايات، فمنها القليلة جدًا التي تظهر إدراكًا عميقًا للعرب والإسلام، ومنها «الحاج» لليون أوريس، التي وصفت صحيفة جوراسلم بوست تصويرها للعرب «بصورة تجعل مائير كاهانا[٥] يحمر خجلًا». إن الانطباع العام الذي يُستنبط من هذه الروايات حول العرب، والفلسطينيين تحديدًا، ليس انطباعًا حسنًا على الإطلاق. وكل ما يسع المرء استخلاصه من دراسة هذه الروايات وجود تقدم في الابتعاد عن الصورة النمطية العربية ذات البعدين، ولكنه ليس بكافٍ.

روايات عن الفلسطينيين:

لعل رواية «الطبالة الصغيرة» أولى الروايات، وأولاها من مؤلف كبير قطعًا، التي تضفي شرعية على الكفاح الوطني الفلسطيني. ولكن من زاوية التوازن الحقيقي، فإن الكتاب مهم نسبة لما قبله فحسب، إذ يقدم صورة حيادية للفلسطينيين بوصفهم بشرًا.

وصف إسرائيليّ في الكتاب الفلسطينيين بأنهم

(٥) حاخام إسرائيلي ومؤسس حركة كاخ، اشتهر بعدائه للعرب.

«أناس يمكنك حبهم». ونعرف أن تشارلي - البطلة البريطانية التي تتظاهر، بتحريض إسرائيلي، أنها حبيبة سابقة لإرهابي فلسطيني ميت وتعيش مع الفلسطينيين في بيروت- «نُقلت إلى أرض يعني الوجود عليها فحسب جزءًا من الظلم الكبير».

وإن صوّر لوكاريه الفلسطينيين على أنهم شعب مُحاصر، فإنه لا يُظهرهم أفرادًا يمكن للقارئ أن يتعاطف معهم. ويظهر المناضل الفلسطيني من بعيد دومًا، وينظر إليه بعينين إسرائيليتين، ولا يَظهر على مسرح الأحداث إلا عند اقتراب موته، عندما يداوى ويسجى على النقالة. ورغم أننا نعرف الكثير عنه، لكننا لا نعرفه شخصيًا، لذا لا يسعنا حبه. فهو إرهابي لا يتحلى بتفانٍ كبير للقضية، بل يحب السيارات والنساء والحياة الرغيدة. أما أخوه خليل فجادّ ومتفانٍ، لكنه لا يظهر لمدة كافية تتيح للقارئ أن يشعر بشيء من الألفة نحوه.

وكلما أظهرت تشارلي تعاطفًا مع الفلسطينيين، صيغ تعاطفها ليبدو سخيفًا - في الحضور الإسرائيلي- «في عباراتها الصفيقة وضاعة غرفة الصف. لقد شعرت أنها حمقاء تعظ حكيمًا»، أو طغى عليه حبها الأكبر للإسرائيلي غدي. وعلى خلاف المناضل المندفع، فقد كان غدي رجلًا جادًا، غامضًا بعض الشيء، متعاطفًا إلى حد بعيد.

لا تبلي إسرائيل بوصفها أمة حسنًا في «الطبالة الصغيرة»، إذ صُورت بأنها قاتلة للفلسطينيين، مدفوعة بأسباب مقبولة أحيانًا، وبلا سبب في غالب الأحيان، كما يحدث على أرض الواقع. ولكننا في الأدب نهتم بالأفراد لا الأمم، والأفراد الذين نهتم لأمرهم في هذا الكتاب هم الإسرائيليون. أما الفلسطينيون فيُقمعون على نحو خبيث.

تحكي رواية «الحاج» لليون أوريس قصة عائلة فلسطينية في أيام قيام دولة إسرائيل. وهي رواية رديئة من البروباغندا المعادية للعرب، تتقنع بمحاولة فهمهم. بطل أوريس، الحاج إبراهيم، أحمق متبجح تسيطر عليه الشهوة والجبن، ولا تحركه أي دوافع وطنية على الإطلاق. لا يقر أوريس بأن عند الفلسطينيين إحساسًا أصيلًا بالوطنية، إذ تقول إحدى شخصياته الفلسطينية «إن الاستقلال حلم لا نتكبد عناء الحلم به».

ويزعم أوريس أن ما يقلل من قدر الثورة الفلسطينية هم مقاتلو العصابات الشباب الذين يبيعهم آباؤهم للثورة مقابل المال، يُخدرون «ويلقى بهم من فوق الحدود، مثل قطعة من لحم الكلاب، فالفدائيون لا يريدون عودتهم، إنهم يريدون شهداء».

يخوض أوريس في كل الصور النمطية، ففلسطينيوه فقراء وجهلة ويعوزهم الدافع. إلى جانب عنف طباعهم، ونشاطهم وانحرافهم الجنسيين؛ إذ نجد العربدة (فلا نفاجأ حين نرى الأثرياء العرب وبعض الألمانيات الشقراوات، في مثال على الصورة النمطية القاتمة للعربي المشتهي للشقراوات)، وكما نجد الاغتصاب والعربيات المفرطات الشهوة اللاتي يترددن بانتظام على كهف لخدمة بطل الكتاب الإسرائيلي.

كما يصور أوريس الولع الغربي الشائع لعزو الشر إلى الإسلام دون تروٍ. فيكتب أن العرب «أناس وضيعون متوحشون، يسيطر عليهم الدين الذي جردهم من كل طموح بشري... باستثناء قلة من القساة والمتعجرفين الذين يقودونهم مثلما يقود المرء قطيع خراف... [إنه] مجتمع مجنون». كما أنه، بصورة لا تصدق، لا ينسب مجزرة عام ١٩٤٨م في دير ياسين إلى اليهود الذين ارتكبوها، بل إلى «القسوة والشر اللذين ينبعان من العالم الإسلامي». ويعاني من ذلك البطل الإسرائيلي في الرواية قائلًا «لقد أجبرنا على أشياء كهذه لنعيش. بوسعي أن أغفر للعرب قتلهم أطفالنا، ولكني لا أستطيع أن أغفر لهم إجبارنا على قتل أطفالهم». كأنه يقول «لقد جعلني الشيطان أفعل ذلك».

كان تناول صورة العرب في روايتي «هذا الحصاد المحترق» لغلوريا غولدريش، و «حب محرم» لشايم زلدِس، نمطيًا كما هو الحال في رواية «الحاج». تضمن كلا الكتابين علاقات حب مأساوية بين الفلسطينيين والإسرائيليين. ويبدو أن الكاتبين يؤمنان بأنهما يصوّران العرب تصويرًا متعاطفًا، إذ قدّم كل منهما شخصية عربية ساحرة، بطل هو أخمد (كذا وردت في الأصل) في الرواية الأولى، وبطلة هي ليلى في الرواية الثانية. ولكن صُور كلا العاشقين تائهين قليلًا، إلى جانب اختلافهما كثيرًا في المزاج والفلسفة والعادات الشخصية عن المعتاد، إضافة إلى افتقارهما إلى هوية عربية واضحة.

إذ يُقسم أخمد، على سبيل المثال، في «الحصاد المحترق» دون تفكير على أن يعتنق اليهودية بغية الزواج من حبيبته. «أليس كلانا من نسل إبراهيم؟»، يسأل، «إن كنت أمارس عبادتي في كنيس بدلًا من المسجد، فهل يعني هذا أنني أنكر إيماني بالرب الأوحد...؟» سيسخر أي قارئ إن جعلَ الكاتبُ هذا الاحتجاج يَرد على لسان الفتاة اليهودية.

يعج كلا الكتابين بالصور النمطية. فالمدن العربية في الحصاد تملؤها الأوساخ، وشخصيات الكتاب العربية -عدا أخمد- إما من الأثرياء المنغمسين في الملذات، أو من الفقراء صرعى المرض. ووصف قريب لأخمد يعاني من مرض الحثار بأن «صديدًا لزجًا أصفر يسيل من عينيه»، في صورة بغيضة للغاية يندر ذكرها في جمع مهذب. تقدم رواية «الحب المحرم» لومًا للعرب على الكراهية. إذ يدرك البطل الإسرائيلي في طفولته أن العرب «يحبون أن يكرهوا فحسب»، وتتحدث أمه عن «مئات السنين من بغضاء العرب»، لتثنيه عن الزواج بليلى.

إن كلا الكاتبين مذنبان، وبخاصة الأمريكي منهما، لعجزهما عن تصور وطنية الفلسطينيين أو أسبابها، فالعرب عندهما مدفوعون بالبغضاء فحسب. كما أنهما لا يمنحان أي مصداقية للدوافع - ولا للفلسطينيين بأية حال- من قبيل الوطنية وحب الأرض والرغبة في الاستقلال.

نالت روايةَ «وعد الأرض» لكلايف إرڤنغ -وهي قصة سياسية بريطانية تدور أحداثها في الشرق الأوسط في الحرب العالمية الأولى والفترة التي أعقبتها- سهامُ نقد باحثين عرب، لأنها تصور النضال الصهيوني من أجل فلسطين تصويرًا مؤيدًا، لكن نقدهم ليس عادلًا كليًا. فدعم هذا النضال وجهة نظر منطقية، مادام الكاتب لا يشوّه سمعة العرب الذين يعادون الصهيونية لأسباب عنصرية أو إثنية. كان إرڤنغ محايدًا في دقة تشخصيه للعرب واليهود، فهو يصف مدنًا عربية قذرة، ورفض العرب للتجديد. لكنه يصف أيضًا الحي اليهودي في القدس من حقبة الحرب العالمية الأولى، الذي كان عرضة «للتجاهل الطويل» وبات متداعيًا متهالكًا.

ومن جانب آخر، يُعاب على إرڤنغ فشله في السرد، وبخاصة فيما يتعلق بالفلسطينيين بوصفهم أناسًا مختلفين. ورغم أن الكتاب عن فلسطين عمومًا، فإن العرب في قصته هم من جماعات في السعودية تعامل معها البريطانيون بصورة رئيسة. لقد وقع إرڤنغ في النمط الذي سار عليه الكتاب الآخرون في تصويرهم للشرق الأوسط، أي نزوعهم لاعتبار الفلسطينيين لا مرئيين قبل عام ١٩٤٨م، ووصفهم بعدم المحاولة لتحديد مصيرهم قبل تقسيم فلسطين.

يتحدث إرڤنغ بإيجاز عن عنف الإسلام، عندما يقول أحد شخوصه ت. إ. لورنس إن الإسلام «يعاني من تلك الجرثومة» من الإيمان الأعمى الذي صار عتها. غير أنه يظهر احترامًا للإسلام والعرب الذين يعتنقونه، وهذا نادر بين الكتّاب الغربيين. يجب ألا يُحط من قدر العرب والإسلام، إذ يقول أحد الشخوص «إن جوهره هي الصحراء، وهناك تشعر بقوة روحانية تطوقك، ليست من الصنف الذي يحتاج كاتدرائية لتعزيزها».

إن طرح رواية «النظر مجانًا» خفيف وقح، لكنه يتعاطف مع الفلسطينيين والإسرائيليين في الناصرة. لم يرد بالكتاب أن يكون دراسة جادة للعلاقات العربية - الإسرائيلية، لكن إستر كوهن قد خرجت بصورة عن الشعبين أصدق من أي رواية من الروايات الجادة التي نستعرضها هنا.

في الكتاب بطلان، عربي وآخر إسرائيلي، وكلاهما معجب بميلاني ماركوتز، الصحفية الأمريكية المضطربة قليلًا، التي تأتي إلى الناصرة لكتابة قصة حول «ما يفكر به عرب إسرائيل». كلا الرجلين متماثلان، معتدان بنفسيهما، وشغوفان بهيئة الغموض الواضحة، والثقة القطعية بالنفس. لكنهما يختلفان في الفراش، ولا يسع القارئ إلا أن يشعر أن لكوهن هدفًا غريبًا تود تحقيقه عند تصويرها لمشاهد ممارسة الحب. فالفلسطيني أغرام (هكذا وردت في الأصل)، أخرق لكنه بطيء ويتلهف للإشباع، أما موردكاي فرقيق ولكنه سريع وبارد قليلًا. يتحدث فلسطينيو كوهن عن الإسرائيليين بوصفهم إخوة، حتى وهم يحلمون بالثورة. لكن إسرائيلييها لا يتحدثون عن الفلسطينيين البتة، إلا عند الإلحاح عليهم. عندما يلتقي أغرام وموردكاي فإنهما لا يفصحان عما يقلقهما، ولا يستجيبان أبدًا إلى محاولات ميلاني الأمريكية جدًا للحديث عنها.

تخلص ميلاني في نهاية المطاف إلى أنها لن تستطيع كتابة القصة، لأن الفلسطينيين لا يلائمون التصنيفات الصحفية.

إن رواية «النظر مجانًا» من بين الروايات الحديثة التي تدور أحداثها في الشرق الأوسط، وتتناول الفلسطينيين مثلما تتناول الإسرائيليين تمامًا، أي

بوصفهم أفرادًا لهم أحلام ومشكلات فردية، وتعترف كوهن بأن معظم الأمريكيين «لا ينتمون حقًا إلى أي مكان... و[هم] مهاجرون نازحون وأسلافهم من مكان آخر» ولا يفهمون ارتباط الفلسطينيين بأرضهم.

تعد رواية «بنات أورشليم» للكاتب البريطاني روجر كليف رواية معقدة، وهي قصة بعيدة الاحتمال عن علاقات أربع نساء، فلسطينيتين وإسرائيليتين، في الفترة التي أعقبت حرب يونيو ١٩٦٧. تصف الحبكة الثانوية الحب الذي يجمع فتاة فلسطينية، اسمها جميلة، بجندي إسرائيلي اسمه كيبوزئتك بن.

يوحي الكتاب بانطباع مختلط. فشخصياته الفلسطينية متعاطفة، وفي مرحلة ما يقول بن: «ما دمنا نقاتل [الفلسطينيين] فلن نفهمهم يومًا... أعني أن ندرك ذلك بعقولنا. نحن نعلم أن من يريدون الحرب منهم ليسوا بأكثر ممن يريدونها منا». وحاول كليف أن يُظهر أن الضفة الغربية ليست أرضًا مهملة تركها العرب اللامبالين لتغدو بورًا، بينما يجعل الإسرائيليون جانبهم من الصحراء يزهر.

غير أن كليف يَسقط في عدد من الفخاخ النمطية التي وقع فيها الروائيون الآخرون. وأخطرها إنكاره هوية محددة لشخصياته الفلسطينية، إذ يشير إليهم عبر الكتاب بوصفهم عربًا، وفي حادثة واحدة أقصى الفلسطينيين تمامًا، وكأن الإشارة إليهم كلمة نابية. عندما تسخر إحدى الشخصيات الإسرائيلية من أحد ساكني الضفة الغربية: «وأظن حريري يعد نفسه فلسطينيًا»، فيجيبها بن: «أوه، كلا. إنه ليس كذلك على الإطلاق». كما يُخلّد كليف الأسطورة الإسرائيلية التي تقول إن الفلسطينيين لم يضطروا للهرب عام ١٩٤٨، لكن بعض الإذاعات العربية أمرتهم بذلك. يقول إسرائيلي لقريب نازح «ولكن لم يجبرك أحد على الذهاب إلى هناك [الأردن]. بل سمحوا لكم بالعودة في بادئ الأمر، لمن أراد العودة»، وهذا ليس بصحيح قطعًا.

روايات عن الإسلام:

تناقش رواية الكاتب الفرنسي نيكولاس سودراي «بيت الرسل» نشوء الأصولية الإسلامية في دولة عربية مسلمة- مسيحية متخيلة، تسمى مارسانيا، حيث يسود التعايش بين الديانتين. غير أن المسلمين أرهبوا المسيحيين واعتدوا عليهم، ولم يعودوا يرغبون في التسامح مع الأديان الأخرى، إذ إن هدفهم هو الوحدة لا التعايش. البطل المسيحي غابرييل مهندس شاب، ورغم ذلك فإنه يخوض مسابقة لتصميم مسجد، في تصرف مثالي قصد منه ترميز التوافق بين الديانتين.

كان انتقاد الكتاب موجهًا للتشدد الإسلامي المتطرف ورفض التعددية. إذ يقول سودراي بنبرة استحسان «إن الشرق الأوسط بلاد قديمة للتكافل... فهو فسيفساء من الثقافات والعقائد... وهو مهد التعددية». لكن «فكرة بسيطة تدمر الشرق، فكرة نعرفها جيدًا؛ الموت للتعددية». يستهجن سودراي عبر كتابه تزمت الأصوليين في تعاملهم مع المسيحيين. ولكنه يدرك بوضوح بعض الأسباب الضمنية لارتياب المسلمين بالمسيحيين والغرب ويتناولها بطرح حساس. كما أنه يظهر شيئًا من الاحترام الذكي ليقينية الإسلام. لا يحتاج المسلمون إلى التعايش الذي يحاول غابرييل الترويج له، ولا يحتاجون لشعور المسيحيين بالذنب الذي يجعلهم راغبين بالتعايش، فليس في «الوجدان النقي المدهش للإسلام مكان لمثل هذه المفاهيم».

تعد «بيت الرسل» طرحًا هادئًا لمظاهر الإسلام الحسن منها وغير ذلك، كما أنها، على غير العادة، رواية تتناول العرب والمسلمين وحدهم، لا من خلال علاقتهم مع إسرائيل.

يتناول كتاب «حديث الملائكة» للكاتب البريطاني دزموند مرنغ الإسلام بدرجة غير مسبوقة من التفهم. تدور أحداث الكتاب حول مؤامرة مجموعة من الأصوليين المصريين، يعرفون باسم ملائكة السيف، لاغتيال الرئيس حسني مبارك، والاستيلاء على الحكم في مصر. لقد كان جليًا أن مرنغ بحث بحثًا وافيًا عن الإسلام وبخاصة حسن البنا والإخوان المسلمين في مصر. كان البنا قديسًا واقعيًا ذا أهداف كبيرة، كما تقول إحدى شخصيات مرنغ. لقد «جاهد من أجل تحقيق مُثُل أخلاقية شخصية صارمة، وخدمة المجتمع دون أطماع، والقيم الروحية للإسلام، معارضًا الفساد والعلمانية والتأثيرات الأجنبية». وأصوليو مصر اليوم هم خلفاؤه وورثته كما يقول مرنغ، الذين يقاومون محاولة تحويل المصريين إلى «أشباه الأمريكيين، وإلى نسخة رديئة من الغربيين». بطل مرنغ، دانيال جاد، قبطي يتفهم الكثير من أهداف الأصوليين لكنه لا يقبل سذاجتهم. «إنني شكاك بالأساطير، وبخاصة الجميلة منها».

يقدم مرنغ وصفًا موجزًا واضح المعالم لأسلاف المصريين المشهورين، «اضطرت هذه الحضارة،

طـوال سـبعة آلاف سـنة، أن تعيـش علـى هـذه الشـرائط الصغيـرة الخضـراء الداكنـة علـى امتـداد النيـل، تحفّهـا الرمـال الحارقـة الخالـدة التـي لا مناص منها. إن أردت أن تعيش في هذه المساحة الضيقـة كل هـذا الزمـن مـع إخوتـك مـن البشـر، وتعلمت أن تحذر أين تضع مرفقيك... فلن تحتمل رفاهيـة ثـورات الغضـب».

وعـلاوة علـى ذلـك، تتمتـع شخصيات مرنـغ العربيـة بالفردانيـة والعمـق. فعبـاس صِدّيقـي -قائـد فرقـة الملائكـة الأصوليـة- ودانيـال جـاد ليسـا عديمـي الملامـح، ولا شـخصيتين بلاسـتيكيتين تعوزهمـا الدوافـع والعقلانيـة. ويصـور مرنـغ كليهمـا تصويـرًا متعاطفًـا، وبـذا يجعـل القـارئ يـدرك السـبب الـذي يجعـل عبـاس صِدّيقـي يشـن الهجمـات، ومـن خـلال دانيـال جـاد، السـبب الـذي يجعـل معظـم المصرييـن، أو معظـم العـرب، بـل معظـم المسـلمين لا يتسـامحون مـع مغـالاة الأصوليـة علـى حـد سـواء.

مواضيع متنوعة:

تحكـي روايـة «سـعودي» للورين ديفـاين قصـة امـرأة أمريكيـة مرحـة متزوجـة مـن سـعودي يدعـى راشـد، وتحـاول إظهـار «الواقـع العاطفـي للعيـش فـي عالـم [آخر]... لأنـاس عالقين فـي التناقضات بين عالميـن». تعـرض ديفـاين حساسـية مشـاكل امـرأة أمريكيـة فـي السـعودية، والتحامـل الـذي يلقـاه عربـي فـي أمريـكا. إذ تصـور العـادات السـعودية بتعاطـف كافٍ لإيصـال تفهمهـا وإعجابهـا، جنبًـا إلـى جنـب معارضـة كافيـة لتنتقـد بهـا بيـن الحيـن والآخـر. تعـد ديفـاين مختلفـة عـن الكتـاب الغربيين، فهـي لا تضفـي مسـحة رومانسـية علـى «الوحشـية النبيلـة» لنمـط حيـاة البـدو، ولا تسـخر مـن العـادات الغريبـة عـن العالـم الغربـي. بـل إنهـا تظهـر احترامًـا للإسـلام و»اسـتحواذه الرائـع علـى هـؤلاء النـاس»، إلـى جانـب اسـتياء مـن بعـض ممارسـاته الوحشـية المغثيـة.

كمـا تتنـاول ديفـاين فـي طـرح مؤثـر التناقضـات بيـن القديـم والحديـث فـي المجتمـع السـعودي. إذ تصـف حيـاة لـم تـزل فيهـا الروابـط الأسـرية المغلقـة والخاصـة تتمتـع بالأهميـة مثلمـا كانـت فـي الماضـي، لكنهـا حيـاة ممزقـة بفعـل التأثيـرات الغربيـة. يتفجـع راشـد قائـلًا: «لقـد حـدث الكثيـر بسـرعة كبيـرة. الكثيـر مـن الأسـاليب الوضيعـة لتبديد المـال؛ مـن الكحـول والقمـار والنسـاء... الرجـال لا يصلـون، فقـد نسـوا كثيـرًا مـن العـادات القديمـة». تصـور الكاتبـة ببراعـة ازدواجيـة السـعوديين فـي نظرتهـم إلـى الغـرب، إذ ينجذبـون إلـى الكثيـر مـن العناصـر الخيـرة فيهـم، ولكنهـم ينفـرون مـن كثيـر مـن عاداتهـم.

تظهـر ديفـاين قـدرة نـادرة علـى تصويـر مجتمـع آخـر، دون وصايـة عليـه أو حـط مـن شـأنه. إذ يظهـر كتابهـا العـرب بوصفهـم شـخصيات ثلاثيـة الأبعـاد، وأفـرادًا لهـم شـخصيات واهتمامـات بشـرية عاديـة. كمـا يظهـر، إلـى جانـب ذلـك كلـه، أن وجـود العـرب لا يقـوم عبـر علاقتهـم بإسـرائيل فقـط، بـل يعمـل علـى دراسـة العـرب بحـد ذاتهـم.

للصحافـي البريطانـي نويـل باربـر روايـة عنوانهـا «سـقارة»، تحكـي قصـة حـب بيـن بريطانـي وامـرأة مصريـة. تظهـر الروايـة نمطيًـا عجـز الغـرب عـن أن يكتـب كتابـة مقنعـة عـن مجتمعـات غيـر غربيـة. تـدور أحـداث روايـة باربـر فـي القاهـرة فـي فتـرة مـا قبـل الثـورة. والشـخصيتان الرئيسـتان همـا محـام إنجليـزي، ابـن ضابـط بريطانـي مسـتعمر، يقيـم فـي مصـر والعالـم العربـي لكنـه لا ينتمـي لهمـا. وشـقراء خضـراء العينيـن، نصـف فرنسـية، قبطيـة ابنـة موظـف فـي بـلاط الملـك فـاروق، فهـي أيضًـا ليسـت مـن المصرييـن العادييـن. كمـا أن العالـم الـذي يعيشـان فيـه ليـس بمصـري عـادي.

لـم يكـن تاريـخ باربـر سـيئًا، ففيـه الكثيـر عـن فسـاد الملـك فـاروق وانحلالـه الشـخصي، وجمـال عبـد الناصـر والسـادات يمثـلان دوري الكاميو[٦] اللازميـن. لكـن القـارئ لـن يعـرف شـيئًا عـن المصـري العـادي، أو تأثيـر حكـم فـاروق علـى المصرييـن. بـل إنـه لـن يجـد كثيـرًا مـن الوصـف الحـي للقاهـرة، أكثـر مـن مختـارات مـن قبيـل مـا سـنذكره تاليًـا يصـف حادثـة شـهدها البطـل فـي طفولتـه: «رأيـت مصريًـا يلبـس الجلابيـة، وبريـق سـكينه وهـو يطعـن جنديًـا بريطانيًـا يلبـس سـروالًا قصيـرًا كاكيًـا كان يسـاوم بائعًـا جائـلًا... هكـذا كانـت القاهـرة دومًـا، الأولاد الشـحاذون والأغنيـاء، والشـمس الهادئـة إلـى جانـب الظـلال المشـؤومة، كلهـا قريبـة مـن بعضهـا مثـل الأرصفـة المكنوسـة جيـدًا فـي شـارع السـوق والأكـوام النتنـة مـن النفايـات والبـراز».

يخايـل للمـرء أن بابـر يظـن نفسـه لورنـس درل، وقـد انبعـث مـن قبـره، وكتابـه نسـخة حديثـة مـن «رباعيـة الإسـكندرية». إن الشـبه فـي المحاولـة

(٦) أداء سريع يقدمـه شخص معروف فـي الفنـون المسرحية، وقـد يكـون هـذا الأداء مرئيًـا أو صوتيًـا. وتعتبـر هـذه الأدوار صغيـرة عمومًـا، وكثيـر منهـا غيـر ناطـق، وتكـون عـادة أدوار فـي عمـل فنـي لـه بعـض الأهميـة الخاصـة (مثـل الممثليـن مـن فيلـم أصلـي يظهـرون فـي طبعـة جديـدة) أو أن يـؤدي مشـاهير أدوارًا ثانويـة.

أكبر من الشبه في المنجز. ولما كانت «رباعية الإسكندرية» تحكي قصة دنيئة لكنها تفعل ذلك بجمال وأناقة أدبيين، فإن «سقارة» قصة دنيئة خالصة. غير أن كلا العملين يتقاسمان أمرًا واحدًا، إذ يصوران مصرًا مشوهة، ويتناولان وجهًا سطحيًا من الغربيين المترفين في عالم شرقي لا يتصلون به اتصالًا حقيقيًا إلا قليلًا.

روايات عربية:

تثير الروايات التي تنتقد العرب أسئلة صعبة حول إنصافها وصوابيتها. أيجوز للعربي، ولا يجوز للغربي، أن يصف القذارة والفساد في بلاد عربية؟ أم أن أوصافًا كهذه لا تفعل شيئًا سوى أن تؤكد للقارئ الغربي أفكاره النمطية عن العالم العربي؟ أيمكن تجاهل مشكلات من مثل الفقر والاستغلال، لأن عرضها على الجمهور الغربي سيزيد من تشويه صورة العربي؟ أيتعين على الكاتب العربي المغالي أن ينتقد أقل من انتقاد نظيره الغربي المغالي؟ ما من إجابة سهلة على أي من هذه الأسئلة. صحيح قطعًا، في الدوائر المؤيدة للعرب، أن نقد العرب الذي يكتبه عربي، يُنظر إليه نظرة مختلفة عن النقد الصادر عن كتّاب غربيين. إذ يميل القارئ عفويًا، عند قراءة وصف لروائي غربي للأوساخ في الشوارع العربية مثلًا، إلى وصمه بالصورة النمطية، ويتساهل مع أوصاف مماثلة إن صدرت عن كاتب عربي. ونراها عندئذ نقدًا اجتماعيًا أو مواجهة مفيدة للحقائق. ولكن أوصافًا كهذه يكتبها عربي، في نظر القارئ الأمريكي العادي، دليل على شيء آمن به طويلًا، أي أن العرب قذرون.

أين نرسم الحد؟ لا شك أن الفقر والقذارة والاستغلال والفساد موجودة في العالم العربي، ولا يعقل أن ننتظر من الكتاب العرب الذين يعرفون هذه المشكلات حق المعرفة أكثر من أي مؤلف غربي، أن يحجموا عن الكتابة عنها. ولكن الحقيقة أن القراء الغربيين سيتأثرون بنقاش كاتب عربي لهذه المشكلات أكثر من نقاش الكاتب الغربي لها. والحقيقة أن وصف العرب لهذه المشكلات سيشوه صورة العرب، بتأكيده لكل الآراء المسبقة النمطية.

لعل الإجابة الوحيدة أن نرسم الحد في المنتصف، أي ألا نخفي المشكلات العربية بل أن نوازن بين السلب والإيجاب. السبب الرئيس وراء نقد هذا البحث للكاتب الغربي، هو مغالاته في تصوير السلبي، ومظاهر تشويه الثقافة والسلوك العربيين فحسب، دون أي وصف مقابل للإيجابي والمظاهر التي تحسن الصورة. ويجب أن ينطبق المعيار نفسه على الكاتب العربي. فالروائي العربي الذي يكتفي بالانتقاد

وعرض السلبي فقط، يشوه وينمّط بقدر معظم الروائيين الغربيين غير المتعاطفين. وليست النوايا بذات أهمية، سواء أكان المؤلف العربي يكتب معاهدة سياسية متخيلة، أو التماسًا مجازيًا لإصلاح بعض عيوب المجتمع. فالأثر، عند عرض جانب واحد من الصورة، هو أثر عزْم معظم الكتاب الغربيين ذوي النوايا السيئة على تصوير العرب تصويرًا مشينًا.

تمثل الروايتان اللتان سنناقشهما فيما يلي مشكلة التصوير المغالى فيه للعرب من جهة، والحل أو الطرح الوسطي الذي يصور المشاكل جنبًا إلى جنب الصور الإيجابية للعرب والمجتمعات العربية من جهة أخرى.

إن كتاب الروائية المصرية نوال السعداوي «الإله يموت عند النيل»[٧] قصة سلبية عن استغلال الفلاحين في مصر. تدور أحداث القصة حول عمدة قرية، يستغل أختين مراهقتين جنسيًا، يدعمه زمرة من موظفين آخرين، يقتل قرويًا بريئًا عندما تحمل إحدى الفتاتين، ويلفق تهمة القتل لوالدهما. ثم يلقي القبض على زوج إحداهما باختلاق تهمة السرقة. ثم تختفي الفتاة الأولى، ويقتل طفلها الذي تعهده قروي على يد جمع ثائر يظن الطفل مسؤول عن سلسلة من الكوارث في القرية. أما الأخت الأخرى، فتنتقل إلى القاهرة لزيارة زوجها في السجن، بمساعدة رجل يجبرها على أن تكون خليلة له. وتقتل عمة الفتاتين العمدة في النهاية.

ما كان لليون أوريس أن يتفوق على هذه الإثارة. تسمي السعداوي قصتها بالحكاية الرمزية السياسية، دون أن تقصد منها أنها حقيقية. ولكن الفرق بين الرمزي والحقيقي سيضيع لدى القارئ الأمريكي العادي. إن للسعداوي هدفًا شخصيًا، فهي نسوية تجاهر بنقدها للنظام الاجتماعي في مصر عمومًا، وقمع النساء خصوصًا. سجنها أنور السادات عام ١٩٨١، ويستهدف كتابها، الذي نشر بالعربية أصلًا في بيروت عام ١٩٧٤، حكم السادات. ولكن السعداوي تغالي في تشويهها، مثلما هي الحال مع العديد من الناشطين الاجتماعيين. إذ إن حكايتها الرمزية أكبر من التنميط المعتاد، فتتحدث عن الصور المعتادة من القذارة والشهوة الذكورية، وكسل الفلاحين وفساد الزعماء. ويميل واحد من شخوصها إلى اشتهاء البهائم، وآخر إلى اشتهاء الأموات. وعلاوة على هذه الصور الشائعة، فإن قصتها تغالي في تصوير نظام اجتماعي سياسي بأكمله، بل نظام حياة. ثمة مكان في الأدب للنقد الاجتماعي، وثمة مكان للمبالغة في هذا النقد، ولكن السعداوي عبر جمعهما أضرت بصورة العرب في عيون الغرب ضررًا لا يقبل الإصلاح. وسيخلص القارئ العام الجاهل بالمجتمعات العربية إلى أن الأمور كما تصفها السعداوي، وكما يصورها ليون أوريس لا يعقل أن تكون خاطئة.

يقدم علي غانم في رواية «الأفعى ذات الرؤوس السبعة» طرحًا أكثر اتزانًا لحياة قرية في مجتمع عربي. تحكي القصة عن صبي صغير اسمه علاوة، ينشأ في قرية للبربر في جبال الأوراس الجزائرية، إبان حرب الاستقلال. ويصور الكتاب الحياة القاسية في هذا المجتمع القروي، دون أن يقدم انطباعًا بظلمه أو انحطاطه بصورة ما.

يصف غانم كثيرًا مما لا يسر في حياة قرية أوراسية. فأبو علاوة يضربه كثيرًا، ويصادف الصبي حالات كثيرة من اشتهاء المماثل، لكنه يراها «عارًا كبيرًا [حسب رأيه] على عادات مجتمعنا وأخلاق ديننا»، كما يقدم حالات لاشتهاء البهائم. أقرباء علاوة المقيمون في مدينة قسنطينة يسمونه وعائلته «بالزنوج»، بسبب بشرتهم المسفوعة، ويتمنى علاوة أن تكون له بشرة فاتحة. وفي النهاية، يحلم علاوة أن يكون مخرجًا فيهرب من حياته المحدودة، ويسافر إلى فرنسا ويحقق حلمه بعد سنوات.

ولكن رغم قسوة الحياة في الأوراس، فإن الكتاب يبين أنها كثيرًا ما تكون حياة سعيدة. يكتب غانم - الذي نشا في الأوراس وأصبح مخرجًا في فرنسا بعد ذلك- بحب جلي للجبال وأهلها. هؤلاء القرويون فقراء، والأطفال يركضون هنا وهناك «بثياب قذرة، كأنها لم تغسل قط». يستغل المستعمرُ الفرنسي القرويين، لكنهم ليسوا مضطهدين. فلا يسرقهم زعماء فاسدون، ولا ينغمسون في الانحلال والمسكرات. إن الحياة في هذه القرية محتملة، لكنها ليست كذلك في قرية النيل لدى السعداوي، أو قرية فلسطينية لدى أوريس. والأهم من ذلك، تمكن القارئ الغربي من رؤية المظاهر الحسنة إلى جانب الأخرى السيئة في حياة هذه القرية الجزائرية، وأن يدرك أن العرب ناس عاديون لهم قيم وأحلام وإحساس بالاستحقاق مثل أي غربي.

(٧) في أصلها العربي، نشرت بعنوان «موت الرجل الوحيد على الأرض».

الخلاصة:

يتضح من هذه الكتب إجمالًا أن ثمة تقدمًا حقيقيًا في تحسين صورة العرب في الأدب. ولكن التيار الحديث تشوبه سمة «كلما تغير الأمر ظل هو نفسه». إذ يفكر جمهور القراء بالصور عمومًا، التي لا تتسق مع النقاط والفروق الجيدة التي تربك خبراء الشرق الأوسط قليلًا. فإن صوّر كتابٌ شخصيّة عربيّة تصويرًا متعاطفًا، ووصم العرب عمومًا بالإرهابيين الممتلئة صدورهم كراهية، فإن ذلك لن يخدم صورة العربي إلا قليلا. ولا الصورة المقابلة لهذا تساعد كثيرًا، فرواية مثل «الطبالة الصغيرة»، التي تصور القضية الفلسطينية تصويرًا مقبولًا، تصور الأفراد الفلسطينيين تصويرًا غير متعاطف، ولذا فإنها لا تقطع إلا نصف الطريق. واستعداد القارئ العادي للأدب للتعامل مع المفاهيم الفلسفية و «القضايا»، أقل من استعداده للتعامل مع الشخصيات التي يمكنه تمييزها.

يجب أن نأخذ بعين الاعتبار شهرة بعض الكتب وعدد النسخ المطبوعة إن أردنا معرفة نشوء «تيار». لقد حصدت روايتا «الطبالة» و «الحاج» شهرة واسعة، وطبعت كل منهما في أغلفة ورقية وسميكة. وهذا لا ينطبق على أي من الكتب التي راجعناها، كما أن عدد طبعات كل الكتب الأخرى صغير عند مقارنته بأفضل الكتب مبيعًا.

كانت «الطبالة الصغيرة» في نسخة الغلاف السميك في قائمة پبلشرز ويكلي لأكثر الروايات ذات الأغلفة السميكة مبيعًا عام ١٩٨٣ لمدة دامت خمسة وثلاثين أسبوعًا. وظلت «الحاج» تحتل المرتبة الخامسة في القائمة نفسها لعام ١٩٨٤ لمدة دامت واحدًا وعشرين أسبوعًا. وعلى قوائم أفضل الكتب الورقية مبيعًا لأطول فترة لعامي ١٩٨٤ و١٩٨٥، احتلت «الطبالة» المرتبة الخامسة و «الحاج» السادسة لمدة استمرت ثلاثة عشر أسبوعًا لكليهما.

وبعد خمس طبعات من رواية «الطبالة الصغيرة» بالغلاف السميك خلال أسابيع قليلة من نشرها، بلغ عدد نسخها المطبوعة ٤٥٠ ألف نسخة. وبلغت أول طبعة من رواية «الحاج» بالغلاف السميك ٣٢٥ ألف نسخة، قبل انقضاء أسبوع من طرح الكتاب في المكتبات. كما بلغ عدد النسخ المطبوعة بغلاف ورقي من كلا الكتابين نحو مليوني نسخة.

إنها لسخرية حقًا أنّ من الكتب الأخرى التي راجعناها في هذه الدراسة، التي بيع منها عدد جيد، هما الكتابان الآخران، اللذان يصوران العرب أبشع تصوير، إلى جانب رواية «الحاج». طبعت روايتا «هذا الحصاد المحترق» و«حب محرم» بأغلفة ورقية في البدء، ومبيعاتها عادة أفضل من مبيعات الكتب ذات الأغلفة السميكة. وبعد طبعتين من «هذا الحصاد المحترق» بلغت ٢٧٨ ألف نسخة، وطبعة أولى من «حب محرم» بلغت ١٥٢ ألف نسخة، وصل هذان الكتابان إلى جمهور أوسع بكثير من أي من الكتب الأخرى ذات الأغلفة السميكة التي تصور العرب تصويرًا مقبولًا. لم يطبع من رواية «النظر مجانًا» مثلًا إلا ٣٥٠٠ نسخة، وحتى الخمسين ألف نسخة من «سقارة» لم تكن بشيء عند مقارنتها بأفضل الكتب مبيعًا، والكتب ذات الأغلفة الورقية.

الحقيقة إذن أن في نصف الكتب التي راجعناها هنا شيئًا مقبولًا يقال عن العرب، ويجب أن ينظر إليها مع الأخذ بعين الاعتبار الحقيقة الهائلة بأن الطبعات لكل هذه الكتب لا تبلغ المليون أو نحوه من نسخ الغلاف الورقي أو السميك لكتاب «الحاج».

كلما تغير الأمر ظل هو نفسه...

«المؤمن يَألَفُ ويُؤلَفُ، ولا خيرَ فيمن لا يَألَفُ ولا يُؤلَفُ، وخير الناس أنفعهم للناس»

صححه الألباني

حِوَار مَع البروفِسور حَمِيد دَبّاشي

/http://hamiddabashi.com

ولد البروفيسور حميد دباشي Hamid Dabashi في عام ١٩٥١م، وهو مؤرّخ وفيلسوف ثقافي وناقد أدبي إيراني ـ أمريكي، وأستاذ الدراسات الإيرانية في جامعة كولومبيا بمدينة نيويورك في الولايات المتحدة الأمريكية، له قرابة ٢٥ كتابا، وحرر أربعة، وهو مؤلف أكثر من ١٠٠ مقال ومراجعة. كتب حول مواضيع تتراوح بين الدراسات الإيرانية، والإسلام في العصور الوسطى والحديثة، والأدب المقارن إلى السينما العالمية وفلسفة الفن (علم الجمال). تُرجمت كتبه ومقالاته إلى العديد من اللغات. كما قام بأكثر من دورٍ مرجعي في أفلام سينمائية تتعلق بالإسلام والتاريخ الإسلامي، مثل استشارته في فيلم (مملكة السماء) عام ٢٠٠٥م من جهة المخرج العالمي ريدلي سكوت.

١- لنبدأ بسؤال بلاغي، في كتبكم استعارات رائعة، كيف تمكّنت من هذا الأسلوب اللغوي الجميل؟ وهل هناك كتب أو روايات تنصح بها؟

قال أحدهم ذات مرة أن حميد دباشي يكتب الفارسية بالإنجليزية. وقال آخر مؤخرًا إنني الفلسطيني الوحيد الذي لديه معرفة رائعة بالثقافة الإيرانية! أحبُّ الاستعارات المختلطة من هذا النوع. لا يمكن للمرء أن يكون مدركًا بالكلية لنَسَبه الفكري. لكن أقول أنني وُلدت وترعرت على اللغة الفارسية في إيران وعشت ما يقارب النصف قرن من حياتي داخل اللغة الإنجليزية. نشأت مع موسيقى عبد الحليم حافظ وأم كلثوم حيث كان والدي الراحل يطبخ لنا أثناء الاستماع إلى إذاعة البصرة. كان من أتباع جمال عبد الناصر وكانت هذه اللهجة العربية المصرية لحنًا مألوفًا لآذان طفولتي. وتنعمتُ شاعريًا في شبابي بشعر محمود درويش، وبابلو نيرودا، ونأظم حكمت، وفايز أحمد فايز، ولانجستون هيوز، كل ذلك من خلال شعر أحمد شملو - أعتقد أن أسلوبنا هو نتيجة للموسيقى واللحن الذي يدخل آذاننا أكثر من مفرداتنا. أسمع فيروز ونينا سيمون ومرسيدس سوسا عندما أقرأ وأكتب وأفكر وأتذكر - لذا نعم قرأت الكثير من الروايات في شبابي، لكن استمعتُ إلى الشعر والموسيقى أكثر.

٢- سألتْ سبيفاك: هل يستطيع التابع أن يتكلم؟ وسأل دباشي: هل يمكن لغير الأوروبي أن يفكر؟ في رأيكم: هل وجدت هذه الأسئلة إجاباتها؟ أم أنها لا تزال تبحث عن الإجابة؟ وهل سيستمر هذا النمط من الأسئلة في مساءلة النظام الغربي؟

كان السؤال بلاغيًا جزئيًا في حالتي على الأقل. كنت بحاجة إلى خرق فعل الشمولية-الأوروبية برمتها، ونزع المركزية عن أوروبا وإعادة التفكير في الممارسة بأكملها التي نسميها «التفكير». في الآونة الأخيرة فعلت شيئًا أكثر من إثارة المشاعر. كتبت كتابًا بعنوان «قلب النظرة الاستعمارية: مسافرون فارسيون في الخارج Reversing the Colonial Gaze: Persian Travelers Abroad» (كامبردج، ٢٠٢٠)، عن مسافرين إيرانيين وهنود طافوا حول العالم واحتفظوا بسجل مكتوب لتأملاتهم ومع ذلك تعرضوا للإساءة لأكثر من قرن من قِبل العلماء الناظرين فقط إلى الأجزاء الأوروبية من رحلاتهم - في ظل الافتراض المضلل المتمثل في «اكتشاف المسلمين لأوروبا» كما سماه المستشرق سيئ السمعة الذي رحل مؤخرًا: برنارد لويس. كان هؤلاء المسافرون في القرن التاسع عشر يسافرون حول العالم ويعيدون رسم خرائطه - بدلًا من التأكيد على أن أوروبا هي مركز الكون. كانوا يكتبون الكثير عن دلهي، أو أسطنبول، أو دمشق، أو بيروت، أو القاهرة، أو ريو دي جانيرو، أو طوكيو، أو جوهانسبرغ كما كتبوا عن باريس أو لندن. كانوا مسلمين لذا كانوا يؤدون فريضة الحج. ما علاقة المسلم الذي يؤدي فريضة الحج بـ «اكتشاف المسلمين لأوروبا؟»؟ إنه جنون استشراقي. كان طموحي الأكبر الذي تناولته أيضًا في كتابي الجديد «أوروبا وظلالها Europe and its Shadows» (Pluto,٢٠٢٠) هو نزع الطابع الأوروبي عن العصور القديمة الكلاسيكية والكتاب المقدس وتقريب هاتين اللحظتين الأيقونيتين من موقعهما الفعلي - في آسيا الصغرى والثقافات المشرقية وشرق البحر الأبيض المتوسط. إن المشروع تصور جغرافي بقدر ما هو إبستمولوجي. لقد استنفد «الغرب» نفسه باعتباره صورة خادعة منذ فترة طويلة - إذا كنا فقط نصدقه ونواصل حياتنا. لذا فإنني أفكر في التفكير الإسلامي عندما أسأل بلاغيًا: هل يمكن لغير الأوربيين أن يفكروا؟!

٣- في كتابك الذي يحمل العنوان النقدي اللافت للمركزية الأوروبية: «هل يستطيع غير الأوروبي التفكير» انتقدتَ الفيلسوف السلوفيني سلافوي جيجك في أكثر من مناسبة؛ فجيجك «الماركسي» لا يزال حبيس تاريخ «هيجل»، ونظرة «ماركس» المتمثلة في عدم قدرة «الشرق» - وغير الأوروبيين بشكل عام - على تمثيل نفسه. السؤال هو: إلى أي مدى ترى تغلغل المركزية الأوروبية في الحواضر العلمية، إذا كانت هذه نظرة فيلسوف من أوروبا الشرقية التي تعتبر من الهوامش مقابل «الميتروبوليتان» الاستعماري؟

إن العلم ليس غربيًا. العلم هو العلم. فإذا اخذتَ خوارزمية الخوارزمي (التي سميت باسمه) من هذا الآيفون الذي أكتب عليه لن تعرف آبل Apple ماذا تفعل. اكتُشف لقاح كوفيد-١٩ على يد اثنين من المهاجرين الأتراك الجدد إلى ألمانيا. غالبية العلماء الذين يعيشون ويعملون في الولايات المتحدة وأوروبا هم من غير البيض ومن غير الأوروبيين. خذ في حسبانك حقيقة أن نقد الأسس المعرفية لإنتاج العلوم قد حدث بالفعل في السياقات الأوروبية.

صخذ مثلًا الطريقة التي اقترح بها توماس كون، في كتابه بنية الثورات العلمية (١٩٦٢)، مسار التقدم العلمي الذي يجب أن يقوم على التحولات في النماذج وليس التراكم الخطي للخبرات. لم تكن مثل هذه التحولات في النماذج، مثلًا من علم الفلك البطلمي إلى علم الفلك الكوبرنيكي، مغلقة على نفسها أوروبيًا، فقد اقترح مؤرخو العلوم مثل جورج صليبا وآخرين منذ فترة طويلة مركزية العلماء المسلمين مثل نصير الدين الطوسي في مثل هذه التحولات. إن الجواب على المركزية الأوروبية ليس المركزية اللاأوروبية. فالرهاب من أوروبا هو النوع الأسوأ من التقدير الشديد لأوروبا كما أقول دائمًا. لن تكون التغييرات الإبستمولوجية في مفاهيمنا العلمية عن العالَم محلية أوروبيًا بالكامل ولن تكون خارجة بالكلية عن أوروبا. في مقال كتبته مؤخرًا، لفتُ الانتباه إلى الانفصال بين البحوث العلمية والاهتمامات الأخلاقية والسلوكية. كان هذا نقدًا للعلموية بسبب كوفيد-١٩ عندما حظي علم الطب بالكثير من الثناء. في المقال، ذكّرت قرائي بأن ابن سينا كان طبيبًا لكنه كان أيضًا فيلسوفًا رفيع المستوى - لذا فإن الحالة المعاصرة للعلموية الخالية من التأملات الفلسفية يجب أن تتذكر عصرًا لم يكن فيه انقسامًا جذريًا بين الفلسفة والعلوم. إن أناس مثل سلافوي جيجيك هم عَرَض من أعراض الإنهاك الإبستمولوجي للتأمل الفلسفي الأوروبي. إنه رجل ذكي تمامًا ولديه ولع بقلب عبارة فلسفية بطرق غير متوقعة.

لكن مجمل العالَم الذي نعيشه اليوم ومعاييره المتغيرة قد أفلت من قيود الفلسفة التي لا تزال تصف نفسها بـ «أوروبية». حتى أفضل الفلاسفة الأوروبيين مثل [آلان] باديو وهابرماس - يعرفون أنهم لم يعودوا قادرين على تقديم ادعاء كامل عن العالَم وأن هذا الاعتراف يوبخ غرائزهم الفلسفية. في كتابي الأخير، أوروبا وظلالها (٢٠١٩)، انخرطت في حوار مستمر مع رودولف جاسشي Rodolphe Gasché عن كتابه الجريء والرائع، «أوروبا، أو المهمة اللانهائية Europe, Or the Infinite Task» (٢٠٠٨)، حيث سترى المخاوف الخاصة بفلسفة أوروبية تسعى للحفاظ على أهميتها العالمية - عبثًا. في العلم وفي الفلسفة، تغيرت الأرض كلها تحت تفكيرنا النقدي.

٤- فهم بعض القراء أن ما تعنيه بكتابك «ما بعد الاستشراق: المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب» هو الرد على أطروحة إدوارد سعيد بالكلية، هل يمكنك الرد عليهم؟

خلال معظم مسيرتي الفكرية أجريت محادثة مثمرة مع إدوارد سعيد - كل ذلك بحب وإعجاب وتقدير - حتى عندما أتحرك في اتجاه مختلف عما كان يتوقعه. كما أقول دائمًا، أطلق سعيد العنان للساننا للتحدث بأفكارنا. وكما ذكرت بالتفصيل في كتابي الأخير عن سعيد، فإنني أنا وهو أتينا من تقاليد فكرية مختلفة لكن أفكارنا تتقاطع في نواح كثيرة مهمة. لولا كتاب «الاستشراق» لسعيد لكان من المستحيل حتى تخيل ما بعد الاستشراق، ناهيك عن الكتابة عنه. بهذا المعنى، فإن عملي «ما بعد الاستشراق» هو استمرار لعمل سعيد وليس رفضًا له.

ونحن بحاجة إلى التفكير في العمل النقدي باعتباره مرحليًا وليس كدفعة ١٠٠ متر. استبق عملَ سعيد أنورُ عبد الملك وطلال أسد وفوكو وجرامشي ونيتشه..إلخ. بل إن الأمر أوضح في عملي «في عشق الثقافة الفارسية Persophilia» أكثر من عملي «ما بعد الاستشراق»، إذ دائمًا ما أعتبر الأول هو وجهة نظري حول «الاستشراق» و«الثقافة والإمبريالية» معًا. لكن على نفس القدر من أهمية سعيد، هناك عمل جورج مقدسي أستاذي، ولا سيما في مجال الإنسانية الأدبية الذي هو امتداد عمل سعيد اللاحق - كمفكر نقدي، هذا هو المكان الذي أكون فيه أخلاقيًا وسياسيًا وفكريًا، هذا هو بيتي وموطني.

٥- في كتاب إدوارد سعيد «الاستشراق»، العمل الرائع، اعتمد سعيد بالأساس على ميشيل فوكو في مجال علم اجتماع المعرفة، فما هي الكتب التي تودّ لو كان سعيد قد اعتمد عليها أيضًا؟ وما هي أفضل الأعمال المعاصرة في هذا المجال في نظركم؟

أنا لا أفضّل أي كتاب على «الاستشراق» لسعيد. أضع الاستشراق ضمن الكتب المهمة بالنسبة لي قبل سعيد وبعده، لكن ليس بدلًا من سعيد أبدًا. لكن بالإضافة إلى فوكو، كان هناك مفكران بارزان مهمان لسعيد، خصوصًا في «الاستشراق». أحدهما هو نيتشه، والآخر جرامشي. أميل في عملي إلى جعل سعيد يتجه أكثر إلى نيتشه وجرامشي من فوكو - مما يوسع الأبعاد الأكثر راديكالية لعمله في اتجاهات لم يكن يتوقعها. بقدر ما يتعلق الأمر بمجال علم اجتماع المعرفة، وكما أوضحت بالتفصيل في كتابي «ما بعد الاستشراق»، فإن المفكرين المؤثرين مثل جورج هربرت ميد، وكارل مانهايم، وماكس شيلر، وكارل ماركس قد كانوا متقاربين زمنيًا ولهم نفس القدر، إن لم يكن أكثر، من الأهمية - على الأقل بالنسبة لطريقة تفكيري. لكن هناك أعمال أحدث لها نفس التأثير مثل:
- Y. V. Mudimbe's Invention of Africa and Enrique
- Dussel's Liberation Philosophy
- Walter Mignolo's Darker Side of Western Modernity
- Kojan Karatani's Structure of World History

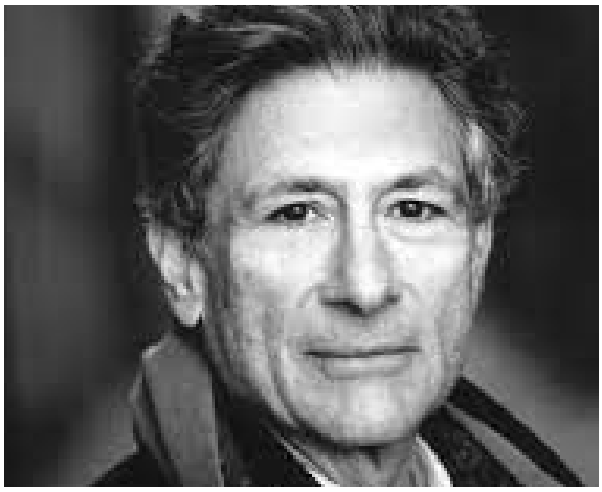
٦- كلمة «ثقافة» مشتقة من الجذر العربي «ث ق ف»، الذي يعني تصحيح شيء أعوج. إلى أي مدى يلتقي دور المثقف في رؤيتكم مع هذا المعنى العربي؟

إن الثقافة بالإنجليزية أو بالعربية متأصلة في التفكير النقدي - يمكننا تتبع مفهوم الثقافة أيضًا في الأدب والتأديب العربيان - التنشئة الصحيحة أو ما يسميه الألمان Bildung - أنا أسمي هذا المزيج من الثقافة والأدب العربيان بالتعليم الحر باعتباره زراعة الحكم النقدي للمواطنة المسؤولة. على الرغم من أننا يجب أن نكون حذرين من أن هناك شيء أبوي حول افتراض «تصحيح شيء أعوج» - بينما في تاريخ الأدب بالمعنى العربي أقترح معنى متمثل في التبادل الحواري، وليس الحوار الفردي. فالمسألة لا تتعلق فقط بالتحدث بالشكل الصحيح وإنما أيضًا - بنفس القدر من الأهمية - الاستماع بانتباه. لدينا أذنان وفم واحد كما نقول، مما يعني أننا يجب أن نستمع ضعف ما نتحدث.

٧- ما هي الكتب التي قدمت بعض الأفكار الرئيسية في كتاب «الاستشراق» لإدوارد سعيد قبله؟

لدينا العديد من الإشارات إلى أفكار سعيد مثل إشارات أنور عبد الملك وبرنارد كوهن، لكن ربما الإشارات الأقوى كانت في عمل طلال أسد «الأنثروبولوجيا واللقاء الاستعماري Anthropology and Colonial Encounter». بل إن هناك مصادر أسبق قمت بفحصها في كتابي «ما بعد الاستشراق». لكن لم يفعل أي عمل منها ما فعله كتاب سعيد لأسباب متنوعة، لكن ربما كان الأمر الأكثر إثارة للمشاعر هو انشغال سعيد بقضية فلسطين التي أصبحت بالنسبة له معيارًا للنقد المناهض للاستعمار.

وهناك بالطبع العنصر الإضافي، وهو أن سعيد كتب من قلب الأكاديمية الأمريكية، التي كانت دائمًا معقلًا للفكر المحافظ. كان وضع سعيد كباحث بارز في جامعة رئيسية من جامعات رابطة اللبلاب حاسمًا لسلطة ونطاق تأثيره.



إدوارد سعيد

٨- لقد تحدثتَ بإسهاب عن موقف إجناس جولدتسيهر غير الصيهوني وغير الاستعماري، فهل كان لأي من رواد النقد الكلاسيكي للفقه الإسلامي نفس موقف جولدتسيهر؟

كان تحولي إلى جولدتسيهر عَرَضيًا تمامًا. فقد أعيد نشر مجموعة من مقالاته الكلاسيكية عن الإسلام في الولايات المتحدة وطلب ناشره مني أن أكتب مقدمة قصيرة لتلك الطبعة. بدأت أقرأ في سيرته الذاتية وأدركت الرعب المروع الذي ارتكبه الصهاينة ليحيط باسمه وسمعته الطيبة لأنه كان باحثًا موهوبًا، ويهوديًا أخلاقيًا وشريفًا، فخورًا بإيمان أجداده، لكن لم يكن صهيونيًا. لقد رفض ببساطة أن يكون لاسمه علاقة بالسطو المسلح على الفلسطينيين.

يتعلق جوهر وجهة نظري في جولدتسيهر بتوضيح الاستشراق باعتباره نظرية إبستمولوجية استعمارية وليس هجومًا متماثلًا على المستشرقين - الذي كان نتيجة ثانوية مؤسفة للقاء إدوارد سعيد ببرنارد لويس. كان هدف قراءتي لجولدتسيهر هو إزالة السموم من تلك البيئة السامة وإعادة القضية إلى المقدمة الإبستمولوجية للاستشراق.

من نواح عديدة، رأى جولدتسيهر نفسه على أنه مدرسي يهودي في نقاش ومحادثة مع المدرسية الإسلامية. هذا هو الجزء الذي أثار اهتمامي لكن للأسف لم يكن لدي الوقت الكافي في هذا المقال لتطويره، على

الرغم من أنني تناولته في مكان آخر. لطالما فكرت في جولدتسيهر على أنه استمرارية لموسى بن ميمون، في قومه تمامًا لكنه على دراية بمحاوريه المسلمين. كانت النقطة هنا هي الحفاظ على النقد المناسب من إدوارد سعيد للاستشراق، مع تجاهل غضبه وإحباطه من المستشرقين الصهاينة الذين يمثلون فئة مختلفة تمامًا. قدَّم جولدتسيهر مثالًا رائعًا تمامًا لباحث يهودي متدين متقن حقًا للتاريخ الفكري الإسلامي. لذلك كانت نظريته المعرفية مختلفة بشكل ملحوظ عما يقوله شخص مثل برنارد لويس الذي طغت الصهيونية الغليظة والرهاب من الإسلام على دراسته الهزيلة.

إجناس جولدتسيهر

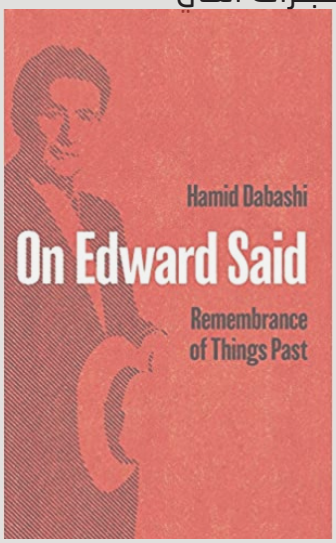
٩- ما رأيك في الاستشراق المعاصر، خاصة في الألفية الثالثة وفي مجال الدراسات القرآنية، من حيث الجودة والاختلاف في الأهداف عن الاستشراق الكلاسيكي؟

انتهى الاستشراق منذ زمن بعيد. يعرف السياسيون والنقاد الأوروبيون اليوم ما هو الإسلام - لقد استنتجوا أن الإسلام مرض مثل السرطان. لذا فإن الصلة بين المستشرقين الأوروبيين وسياسيهم قد خلصت إلى هذه الغدة المرَضيّة. كان الاستشراق الكلاسيكي نتاجًا لفترة من الفضول الإبستمولوجي وإرادة الغزو والسيطرة. كانت تلك أكثر فترات الاستشراق إنتاجًا، بل تألقًا. اليوم ليس لدينا أي شخص بمكانة جولدتسيهر. من جولدتسيهر الرفيع ذهبنا إلى برنارد لويس السخيف. أما بالنسبة للدراسات القرآنية، فلماذا يترك أي شخص نصرَ حامد أبو زيد أو محمد شبستري ويذهب ليقرأ لأي مستشرق يفتقر إلى الحميمية النقدية للنص المقدس عند المسلمين. إن الدراسة الجادة للإسلام، بما في ذلك القرآن، قد تجاوزت المستشرقين والاستشراق منذ زمن طويل.

١٠- إلى أي مدى ساهمت السينما الأمريكية في ترسيخ غطرسة الغرب بشكل عام؟ خاصة فيما يتعلق بالنظرة الدونية للعرب؟

إن هوليوود هي القوة الناعمة للإمبراطورية الأمريكية. قدَّم الراحل جاك شاهين في كتابه الرائد «العرب السيؤون: كيف تسيء هوليوود للشعوب» (٢٠٠١) مرجعًا دقيقًا عن الدور الخبيث لهوليوود في تشويه سمعة العرب والمسلمين. لقد فعلوا ذلك بنفس الطريقة التي انتهجوها مع الأمريكيين الأصليين، والأمريكيين الأفارقة، ثم مع الألمان خلال الحرب العالمية الثانية. كانت العبارات المجازية الشهيرة متطابقة تقريبًا. الأمريكيون الأصليون متوحشون، والأمريكيون ذو الأصل الأفريقي أغبياء، والألمان مغفلين - وأصبح العرب والمسلمون مزيجًا من كل هذه الكليشيهات المرَضية: العنف والغباء والتعصب. لكن من الضروري أن نأخذ في الاعتبار أن هوليوود لم تعد تتحكم في كيفية ظهور العرب والمسلمين في جميع أنحاء العالم. لم يترك الصعود المذهل للسينما العربية والإيرانية والتركية وغيرها في جميع أنحاء العالم مساحة لهوليوود للقيام بأضرارها المعتادة. بفيلم واحد رائع، «مقدمة إلى نهاية جدال Introduction to the End of an Argument» (١٩٩٠)، قام إيليا سليمان وجايس سلّوم بتفكيك صناعة هوليوود بأكملها للعرب الخبيثين. أصبحت السينما الفلسطينية على وجه الخصوص طيفًا شاهقًا من صانعي الأفلام اللامعين الذين يعرّون هوليوود - وإذا أصبحت ضابطة استعمارية إسرائيلة مثل غال غادوت [الممثلة وعارضة الأزياء] سلعة جديدة في هوليوود، فهناك عدد لا يحصى من المقالات والمدونات التي تثير فضيحة الفكرة ذاتها. لقد تطلب الأمر ملايين الدولارات لإنتاج فيلم مثل «Wonder Woman» (٢٠١٧) تظهر فيه غال غادوت. وما عليك سوى كتابة مقال من بضع مئات من الكلمات على الجزيرة لتعرية تفاهة كل هذا. لقد هددنا الملكة هوليوود وقتلناها!

١١- مشروعكم مترامي الأطراف ويغطي العديد من المجالات، فما هو العمل الحالي الذي بين يديك؟ ما هي الموضوعات أو الأفكار التي تأمل في العمل عليها إن كان لديك متسعا من الوقت؟



كان عملي خلال العقدين الماضيين على وجه الخصوص منشغلًا بموضوعين متصلين بالمجال العام المتجاوز للقومية والمجال الخاص الما بعد الاستعماري. أواصل استكشاف أنواع الطرق التي يتم بها تحريف العوالم التي نعيش فيها، وما زلت أفكر في كيفية تشكل ذواتنا، وما هي المعجزات التي تمثلت في أن بإمكاننا الوقوف والتحدث بضمير المتكلم رغم وحشية الاستعمار الأوروبي. إن فلسطين هي الموقع الأكثر تعبيرًا على نحو مدهش عن هذه الحقيقة، والعالم بأسره يستشد بها بتنوع. هذه هي الموضوعات الموحدة لعملي الأحدث. ما زلت أتأرجح بين الحقيقة والخيال، بين الفن والسياسة، بين المحلي والعالمي. أصبح عملي الحالي على نحو متزايد متعلق بالسيرة الذاتية - ليس سيرتي الذاتية وإنما سيرتنا - بمعنى استكشافات للطرق التي يمكننا من خلالها أن نقول نحن. من الذي مكّننا، وبأي طريقة، من أن نقول نحن؟ كتابي الأخير «عن إدوارد سعيد: ذكرى أمور ماضية On Edward Said: Remembrance of Things Past» (٢٠٢٠) يصب في هذا المعنى. وفي غضون شهرين، سيصدر لي كتاب آخر من مطبعة جامعة إدنبرة، «المفكر المسلم الأخير: حياة وإرث جلال آل-أحمد The Last Muslim Intellectual: The Life and Legacy of Jalal Al-e Ahmad» (٢٠٢١) وهو أيضًا في نفس السياق. كل هذه الأعمال الحديثة هي بالتأكيد مناهضة للإثنوجرافيا، وتستهدف المشروع الرجعي لعلم الإثنوجرافيا الذاتية، تحديدًا لأن الفرع المعرفي الكولوني للأنثروبولوجيا قد اختزلنا نحن ما بعد الكولونياليين في عرقياتنا العامة، ويجب علينا التمرد والثورة على تلك النظرة الأنثروبولوجية.

١٢- هل رسخت الأنثروبولوجيا الكلاسيكية فكرة سمات «العقل غير الغربي»؟ وكيف فعلت ذلك؟

دائمًا ما كانت الأنثروبولوجيا القوة الناعمة الأخرى للإمبريالية، وما زالت. إلى أن جاء عمل المفكرين النقديين مثل طلال أسد وإدوارد سعيد، كانت طريقة العمل الواضحة للأنثروبولوجيا هي تشكيل غير الأوربيين على أنهم بدائيون وأصليون، مما يمنح «الغرب» مرآة مُصنعة ينظر فيها ويعجب بالتهاني الذاتية الحضارية! كان المشروع ولا يزال قائمًا بالكامل على الغائية الهيجلية Hegelian teleology - اعتبار كل من الماضي الأوروبي والحاضر غير الأوروبي طفولة إنجازات السلالة المتسيدة. ولم يتغير الأمر حتى بأهوال الهولوكوست عندما عاد وهم هذه الغائية ليبتلع فكرة «أوروبا» نفسها. فلا يزال الفلاسفة الكبار لأزمة ما بعد الهولوكوست مثل [ثيودور] أدورنو و[ماكس] هوركهامير غير قادرين على الشفاء من مركزيتهم الأوروبية. نحن مدينون للإرث الفكري الهائل لنهضة هارلم خاصة في شخصيات مثل جيمس بالدوين التي بدأت في تفكيك الأساس العنصري لهذه التفاهة الهيجيلية بأكملها ثم في الشخصيات الثورية مثل مالكولم إكس التي ربطت تجاربها ببقية العالم. وإلا فإن الهولوكوست لم يستطع أن يعالج الفلاسفة الألمان وغيرهم من الفلاسفة الأوروبيين من مرجعية ذاتية معصوبة العينين.

١٣- في مقالك «انبعاث الإلحاد الجديد»، للوهلة الأولى، لا يجد القارئ علاقة مباشرة بين الإلحاد والإمبريالية، خاصة وأن الفكر الإلحادي يدّعي أن الأديان هي سبب الإرهاب والتمييز بين الناس، فما هو تفسيرك لهذا الربط؟

كتبت في هذا المقال عموما عما يسمونه الإلحاد الجديد. إن الإلحاد الجديد هو الإسلاموفوبيا في قناع رقيق وبائس - فجميع حضارات العالم الرئيسية بما في ذلك الحضارة الإسلامية لديها تقاليد غنية وقوية من الإلحاد[1]. اقرأ كتاب عبد الرحمن بدوي «تاريخ الإلحاد في الإسلام». هؤلاء الملحدين الأوروبيين والأمريكيين الجدد مثل سام هاريس، وريتشارد دوكينز ، وكريستوفر هيتشنز هم مؤدلجون ليبراليون للإمبريالية الأمريكية، وأطلقوا على ليبراليتهم المتشددة «الإلحاد». في الواقع ، نفس حالة الإسلاموفوبيا العنصرية والمتطرفة هي من عمل الملحدين الجدد. وليس من قبيل المصادفة أن جميعهم صهاينة مناضلون أيضًا.

إن الإلحاد الجديد هو الإسلاموفوبيا في قناع رقيق وبائس

١٤- هل من الممكن التحرر تمامًا من نظام المعرفة الغربي؟ حتى في نقد المركزية الأوروبية، والكولونيالية، وما بعد الكولونيالية، وما بعد النسوية،..إلخ، كان النقد والتحليل وإعادة الهيكلة بأدوات المعرفة الغربية. ألا يمكن إنتاج المعرفة بعيدًا عن الغرب؟

نعم، ممكن - لكن الرهاب من أوروبا هو النوع الأسوأ من التقدير الشديد لأوروبا. لا يمكنك التغلب على المركزية الأوروبية بأن تصبح محليًا أو انعزاليًا أو أصلانيًا. على مر التاريخ، كانت الثقافة والحضارة الإسلامية دائمًا في حوار، وكذلك حال الحضارة الهندية، والفارسية، والصينية، إلخ. لطالما كانت أوروبا نفسها توليفًا بين الثقافات. لماذا تمتلئ المكتبات والمتاحف والجامعات الأوروبية بالمخطوطات العربية والفارسية والسنسكريتية والصينية؟ لا توجد ثقافة نقية وحمدًا لله على ذلك - لأن الأيدولوجيات النقية فاشية. فالثقافات السليمة والقوية في محادثة مع العالم. لن يؤدي التغلب على المركزية الأوروبية إلى صعود الأصالة العربية أو الإسلامية أو الهندية أو الصينية. كما أن كل ظروف الاستعمار وما بعد الاستعمار قد انتهت. لقد حررت الثورات العربية في العقد الماضي أذهاننا من تخيل العالم من منظور «الإسلام والغرب» - في كتابي عن الثورات العربية سميت هذا «جغرافية التحرر». أينما كنت: هذا هو مركز الكون. ومهما تكون، أنت صورة مصغرة لوجودنا الدنيوي. هذه لحظة تمكين مدهشة وعميقة في تاريخ العالم.

الرهاب من أوروبا هو النوع الأسوأ من التقدير الشديد لأوروبا. لا يمكنك التغلب على المركزية الأوروبية بأن تصبح محليًا أو انعزاليًا أو أصلانيًا

(١) يبدو أن دباشي يقصد الإلحاد بالمعنى العام، وليس الإلحاد بمعنى إنكار وجود الله، وأن الحجاج في أمور مثل علم الله بالجزئيات كان مدرسيا لا أيدلوجيا. وإلا فالإلحاد بمعنى إنكار وجود الله لا يمكن وصفه بأنه كان يمثل «تقليدا»، سواء في الإسلام أو العصور الوسطى الغربية (هيئة تحرير أوج).

وَنَزَعْنَا

د. عبد الله بلقاسم

(ونزعنا) ...الحقيقة التي يستيقن بها من تدبر القرآن: كثافة المعاني في آياته، وازدحام ألفاظه بالأنوار والعلوم والعبر. والوقوف المجرد العفوي والتأمل العابر -فضلا عن إمعان النظر- تكشف بريق الكنوز المكتظة والمقبلة بأضوائها على العقل والروح، كأنما تقف أمام طباق من الجوهر الشفاف كل طبقة منه تستلب العيون ولا تحجز الرؤية عما وراءها، كلما أمعن الناظر زاد بريق ما يرى، ولاح له من ورائها لوح جوهر جديد؛ كأنما أنت أمام شلال ينسكب على الروح، مرة بعدة مرة، بلا انقطاع.

في مرات كثيرة -عند آية أو بعض آية- يصيبك الدهش ويطبق عليك الصمت، تود لو سكت العالم ليصغي ، وتود لو قلت لكل شيء فيك : صه! تفقد الرغبة في الكتابة والتعبير والنقل، تشعر بالضآلة حين تفكر بقدرتك على نقل ما ترى، أو التعبير عنه.

هل شعرت يوما أن آلة التصوير عاجزة عن حبس مشهد الجمال في صورة تريد أن ترسلها لمن تحب؟ هل حاولت أن تلتقط الصورة، ثم نظرت إليها فإذا هي باهتة مخادعة، قد ظلمت المشهد الجميل، فوددت لو حملت من تحب إلى ذات المكان واللحظة، دون أن تنبس بشفة ولا تنطق بحرف، تضعه بعينيه وروحه أمام البهاء والجمال كفاحا بلا ترجمان! مع ذلك نحبس الصور وننقلها ونرسلها، لا لأجل نقل الجمال بل لبعث الأشواق للسفر إلى حيث هو.

قرأت ذات مرة قوله تعالى: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الْأَنْهَٰرُ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ وَنُودُوا أَن تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف:٤٣)، فاستوقفني قوله عز وجل: (ونزعنا)... التي تكرر الامتنان بها على أهل الجنة في القرآن مرتين، هنا في سورة الأعراف، وفي سورة الحجر ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ﴾ (الحجر:٤٧).

(ونزعنا)... اختصرت هذه اللفظة قصة الضغائن في تاريخ الإنسان، عبّرت عن تشبث الصراع بروحه والتصاقها بأفكاره وهواجسه، كشفت حجم اعتناقها له، حتى تحتاج إلى قلع (وهو معنى النزع) لإخراجها، القلع والنزع الذي يشي بأن المنزوع ذاهب بعيد في أعماق شيء ما.

(ونزعنا)... تكشف تشابك العلاقة بين الصدور والضغائن واجتذاب كل منهما للآخر، واعتناقه له، إذ القلع والنزع يكون من شيء غائر في شيء ملتف به، وهي تبين حجم مسؤوليتنا عن الضغينة والإمساك بها والاحتفاظ بذكرياتها وبواعثها، وغرس جذورها بعيدا في أعماقنا، كيف أننا نظل حتى آخر

رمق نرفض التخلي عنها، نشعر أنها جزء من كينونتنا، نقل الطبري في تفسيره عن أبي أمامة في تفسير الآية قال : «لا يدخل مؤمن الجنة حتى ينزع الله ما في صدورهم من غل، حتى ينزع منه مثل السبع الضاري.

(ونزعنا)... تشرح حجم ما ينبغي أن نفعله تجاه خواطر الضغينة في حياتنا، ومقدار الكفاح الذي تتطلبه نفوسنا للسلامة منه، إذ القلع فيه معاناة الانفصال التام، والتنصل الكلي، والمفارقة الكاملة، وكل ذلك يحتاج إلى جهد وتضحية.

(ونزعنا)... وضعت الصدور عارية أمام حقيقتها، وعشقها الغريزي للعداء والصراع، وميلها الغريب للإبقاء على ملفات الخصوم، وذاكرتها الحديدية لإساءات الآخرين أو أوهام إساءتهم.

(ونزعنا)... بعد القيامة وأهوالها، وبعد الصراط، وقبيل العبور إلى دار الخلود، لا زالت الذاكرة مثخنة بالألم، غير قادرة على النسيان، غير ذاهلة مهما حف بها من الظروف عن شيء قابع فيها.

(ونزعنا)... تدل على مساحة العجز في الإنسان عن مقاومة هذه المشاعر، والخروج من أزماتها، والانعتاق من أصواتها الدائمة فيه، إلا بالاستغاثة بربه، وسؤاله الدائم بالنجاة والطهر ، فهؤلاء صفوة البشر لم يطيقوا الخروج منها حتى تفضل الله عليهم بنزعها منهم.

(ونزعنا)... تعبر عن واقعية هذا الدين، وتعاطيه من حقائق النفس البشرية بشفافية ووضوح، بلا مثالية زائفة، هؤلاء أهل الجنة أنفسهم، يحتاجون قبل أن يدخلوا إلى ديار الخلود، إلى (شيء شديد) لفصل هذه الأرواح عن ضغينتها وغلها، تخفف هذه اللفظة (ونزعنا) من تقريعنا لنفوسنا، وتخفف من سياط لومها، حين تثور فيها ذكريات البغض والكره أحيانا، وتذكرنا بورطة بشرية كاملة (إلا من رحم الله) في هذه المعركة، تجعلنا نتعامل مع نفوسنا العالقة مع الضغينة بروح راحمة، تحاول إخراجها من الوحل الذي انزلقت فيه، والتصقت بطينه.

(ونزعنا)... تخفض من مطالبنا من الآخرين، نمنحهم مساحة كافية عند تعاملنا معهم، نعطيهم فرصة لالتقاط أنفاسهم بعد براكين الغضب والسلبية تجاهنا، نتركهم وقتا كافيا لتخمد نيرانهم، لا نتوقع أن يتخلوا عن كل مشاعرهم السلبية تجاهنا، نعذرهم أنهم لا يطيقون ذلك، لا نطالب بعودة كل المياه إلى مجاريها، يكفي أن تعود أصوات المياه في الجداول.

(ونزعنا)... تشعرنا بخطورة مشاعر الإنسان، ومخاطر الجرأة على العبث بها، رُب كلمة لا تذهب حرارتها إلا عند باب الجنة، بعد آلاف السنين في الحياة والبرزخ والقيامة، علينا أن لا ندخل في صراع ما لم يكن ضروريا، يستحق حمل تلك الضغائن إلى أبواب الجنة، علينا عند الخلاف أن نتحلى بأقصى ما نطيق من أخلاقيات الكلمة والسلوك، وأن نفتش في معاجم لغاتنا عن الكلمة الطيبة، التي نعتقد أنها لا تنحت ألما في جدران من نختلف معهم.

(ونزعنا)... تبشرنا أن لا نفقد الأمل في أي علاقة فقدناها، أو أي أحبة غادروا حياتنا، فالله وعد المؤمنين بأن يستعيدوا كل علاقاتهم وأحبتهم في الجنة، وقد يمن الله بنزع هذه المشاعر قبل ذلك، فتتخلص النفوس من غلها برحمة الله تعالى وقدرته.

(ونزعنا)... في سياق الامتنان الأعظم على الإنسان، تدل على أن كل خصومة وضغينة تتجاوزها في حياتك هي في حقيقتها نعيم عاجل، وثروة هائلة، وجنة للروح، تستحق التضحيات، وكل خصومة تتجنبها أو تتخلص منها هي سعادة إضافية لحياتك.

(ونزعنا)... تخصيص مشاعر الغل بالذكر بالنزع قبل دخول الجنة أو عند دخولها، دون الخواطر والمشاعر الرديئة الأخرى، يدل على تنافي هذه المشاعر مع النعيم الخالد، والطهر الأبدي، والراحة السرمدية، وجمال المكان والسكان.

(ونزعنا)... ما في صدورهم، الجمع المضاف يدل على العموم، جميع الصدور، وهذا من جمال البيان، إذ بعض الضغائن على أهل الجنة تكون مبررة، ولها أسبابها الشرعية، لكن دخول الجنة يغلق كل قضايا الصراع، وهذا فيه طمأنة لأهل الحق الذين يضطرون للخصومة مع بعض المسلمين، أنه ستأتي اللحظة التي تتخلصون جميعا فيها من آثار ذلك،

(ونزعنا)... بدأ الامتنان بالنعيم في داخل الإنسان نفسه، قبل ذكر الأنهار والجنات، فالنعيم الحق يبدأ من الداخل، بل ليس هناك معنى لأي نعيم ما لم يكن الإنسان مستعداً له، قابلا، قادرا على التلذذ به، والغل من أعظم المشاعر تكديرا على نعم الحياة الأخرى، فهو شعور سلبي يضفي الكآبة على كل شيء حوله، ويغلف الحياة بالتعاسة.

(ونزعنا)... تقرر وسطية الشريعة ومطالبها المعتدلة من الإنسان المبتلى بالغرائز والأشواق، ونظرتها المتوازنة المعتمدة على معايير العدل والرحمة، فالغل حتى ولو كان مذموما، لكنه لا يشطب على فضائل الإنسان الأخرى، ولا يلغي أعماله الصالحة، فهؤلاء أهل الجنة قد أكرمهم الله بعبور الصراط وفتح لهم أبوابها، وقد جاءوا وفي الصدور ما فيها، لكن الإيمان وهو قول وعمل، يتبعض ويتجزأ، ولكل عمل وزنه النسبي في معايير العدل الإلهي، فالمؤمن وهو يتعثر في طريق، قادر على الإسراع في طريق أخرى، وحينما تغلبه طبيعته وجبلته في شأن، تسموا به الجبلة في شأن خير فيستعيد ما فاته هنا ، ويعوض ما خسره هنا، فالمؤمن العاقل يعيش بهذه الروح المستثمرة التي لا تقعده الهفوات عن الاستكثار من الطاعات.

(ونزعنا)... ضمير الجمع الدال على العظمة وكمال القدرة التي استخرجت هذه الغل من الروح، وطهرت النفس من الضغينة، مشهد النزع كأن شيئا محسوسا، استُلت منه هذه الأخلاط، وهذا من دلائل الربوبية إذ لا طوق للبشر باستلال المشاعر، وانتزاع الإرادات، وهذا التفرد الرباني بهذه القدرة، يحرك القلوب عند مضائق النفس ومتاعبها، وكربها، لسؤال ربها الذي بيده(وحده) تغيير هذه الإرادات والمشاعر، فكل الأسباب المادية لا تصنع فرحا، ولا تذهب حزنا، وإنما الذي يخلق ذلك في القلوب هو الله تعالى وحده، الذين يطلبون من الله إسعادهم يختصرون الطرق، ويعبرون المضائق.

(ونزعنا)... النزع فيه معنى القلع الذي يأتي على الشيء من جذوره، وفيه تمام المنة، بالخلاص التام، من الغل وأسبابه وذكرياته وآلامه، ونزعات الانتقام ورغبات التشفي، ففي الدنيا قد نعفو، ونتوقف عن الملاحقة والانتقام، ولكننا نحتفظ بذكرياتنا، نختزن آلامنا، نستعيد جراحنا، لكن النزع يقتلع كل ذلك.

(ونزعنا)... تقرير المنة بنزع الغل في ذلك المقام، وتخصيصها، دلالة على عظم البلوى بها، وانتشارها وفشوها، فالخلق متفاوتون في الطبائع والأخلاق والخبرات والأعمار واللغات والعادات والتجارب وما أودع الله فيهم من الطيب وضده، مع تأصل التنافس والطمع والشح، مما تعظم به أسباب التناحر والتباغض، فهذه منة عامة على أهل الجنة جميعا، إذ لا يكاد أحد إلا ويصيب من هذا لسبب ديني أو دنيوي، لأمر نبيل أو غيره، فنزع الغل أعظم من المنة بنزع أخلاق أخرى، كالشح، أو الغضب أو نحوهما.

(ونزعنا)... فيها معنى الألم، إذا تشير إلى القلع، فالذين يأتون بأحقاد كثيرة يواجهون معالجة النزع أكثر من غيرهم، والذين يجاهدون غلهم في الدنيا، ويحرصون على الحضور بأقل ما يمكنهم من ذلك يكون أيسر عليهم، هذا مع مقام الحياء من الله تعالى.

> ''ولكل عمل وزنه النسبي في معايير العدل الإلهي، فالمؤمن وهو يتعثر في طريق، قادر على الإسراع في طريق أخرى''

مَعْنَى اسْم اللّه «البَارئ» في ضوء بعض اللغات السامية

أ. رضا زيدان
مؤلف ومترجم
Redazedan1946@gmail.com

مقدمة:

لا شك أن العلم بالله وأسمائه هو أصل كل علم، وأن العلم به يورث الخشية منه، وقد أمرنا الله بأن ندعوه بأسمائه الحسنى، قال تعالى في كتابه: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾ (الأعراف ١٨٠)، إذ أن التوحيد لا يتحقق إلا بمعرفة هذه الأسماء وتأدية حقها، وقد دعا النبي صلى الله عليه وسلم ربَّنا بأسمائه، وأدى حقها حق الأداء، وقال في الحديث المتفق عليه: «إن لله تسعة وتسعين اسمًا، مائة إلا واحدًا، من أحصاها دخل الجنة».

وقد كتب أهل العلم وشرحوا أسماء الله، وعددوا فوائد الإيمان بكل اسم، فجزاهم الله خيرًا.

أتحدث في هذا المقال عن معنى اسم الله «البارئ»، وأُرجّح معنى من المعاني، أو أربط بين بعض المعاني التي ذكرها أهل العلم لهذا الاسم، وذلك استنادًا إلى اللغة العبرية والأكادية.

1- «البارئ» في القرآن الكريم، والمعاني التي ذكرها العلماء

لقد ورد اسم الله «البارئ» في القرآن الكريم ثلاث مرات فقط، فقد ورد في سورة البقرة مرتين في آية واحدة، قال تعالى: ﴿فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلك خير لكم عند بارئكم﴾ (البقرة ٥٤)، وورد في سورة الحشر، قال تعالى: ﴿هو الله الخالق البارئ المصور﴾ (الحشر ٢٤). وقد اختلف أهل العلم في تحديد معنى الاسم، وسأذكر المعاني الأربعة الأشهر مُمثلًا لكل معنى بإمام أو إمامين فقط:

(١) البرء هو الخلق، يقول الطبري: «يقال: قد برأ الله هذا الشيء، بمعنى: خلقه فهو بارئه»، وعلى هذا الرأي فإن هناك ترادفًا بين اسم الله البارئ واسم الله الخالق. ويقول الفراء: «هي من برأ الله الخلق أي خلقهم. والبرية: الخلق، وأصلها الهمز، وقد تركت العرب همزها».

(٢) البرء أخصُّ من الخلق، وأصله من الفصل والتخلص، يقول الزجاج: «والبرء خلقٌ على صفة، فكل مبروء مخلوق وليس كل مخلوق مبروء؛ وذلك لأن البرء من تبرئة الشيء من الشيء من قولهم: برأت من المرض، وبرئت من الدين أبرأ منه. فبعض الخلق إذا فُصل من بعض سُمي فاعلُه بارئًا».

(٣) البرء هو الخلق لا عن مثال، لكن يختص «البارئ» بخلق الحيوان أكثر، قال ابن الأثير: «هو الذي خلق الخلق لا عن مثال. ولهذه اللفظة من الاختصاص بخلق الحيوان ما ليس لها بغيره من المخلوقات، وقلما تستعمل في غير الحيوان، فيقال برأ الله النسمة، وخلق السموات والأرض».

(٤) البرء غير الخلق، فالخلق «التقدير، والبراء: هو الفري، وهو التنفيذ وإبراز ما قدّره وقرره إلى الوجود، وليس كل مَن قدّر شيئا ورتبه يقدر على تنفيذه وإيجاده سوى الله، عز وجل. قال الشاعر يمدح آخر:

ولأنت تفري ما خلقت ... وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

أي: أنت تنفذ ما خلقت، أي: قدرت، بخلاف غيرك فإنه لا يستطيع ما يريد. فالخلق: التقدير. والفري: التنفيذ. ومنه يقال: قدّر الجلاد ثم فرى، أي: قطع على ما قدّره بحسب ما يريده». وهذا هو رأي ابن كثير بلفظه.

ولا تخرج المعاجم العربية عن هذه الأقوال، لذلك حاولت البحث عن قرائن أخرى من أجل تدقيق أفضل، فسأنظر أولًا في مادة «برأ» في بعض اللغات السامية ثم أحاول تحليل مناسبة كلمة «بارئكم» بالذات في آية البقرة للسياق.

2- معنى «برأ» في اللغة العربية الجنوبية القديمة والأكادية والعبرية

- ورد الفعل «برأ» في اللغة العربية الجنوبية القديمة، ففي معجم بييلا Joan Biella أن المعنى الأصلي لهذا الجذر هو البناء والنقش engraving، وخصوصًا على الحجارة، ويذكر بييلا أيضًا «برأ» بمعنى «خلق»، لكنه يُرجح أن هذا الاستخدام في اللغة الجنوبية القديمة مستعار من الفعل العبري «برا»، وبعض المعاجم تقول إنه مستعار من الأكادية، وأيًّا ما كان وبعيدًا عن فكرة «الاستعارة»، سنرجع خطوة للوراء إلى العبرية ثم الأكادية.

- **في العبرية** تكرر برا «أو برأ **בָּרָא** كما سنكتبها» في العهد القديم ٤٩ مرة، وأشهر موضع هو أول عبارة في العهد القديم: «في البدء خلق בָּרָא [برأ] الله السماوات والأرض» (التكوين ١:١)، لكن قبل النظر في هذه العبارة أريد أن أذكر موضعًا آخر كتمهيد، وهو فقرة: «مصور **יוֹצֵר** النور وخالق **וּבוֹרֵא** الظلمة، صانع **עֹשֶׂה** السلام وخالق **וּבוֹרֵא** الشر. أنا الرب صانع كل هذه» (أشعيا ٤٥: ٧)، إذ نجد هنا استخدام الفعل برأ مع الظلمة والشر، واستخدام فعل يصور (أو form) والفعل يصنع (أو make)، وهي أفعال تدل على الجعل، مع النور والسلام، فالمعقول أن نفهم أن كاتب السفر يقصد القول أن الله خالق كل شيء، الخير والشر، ومع ذلك يحرص على تنزيه الله عن الشر ولو لفظيًا، فلماذا استخدم الفعل برأ **בָּרָא** ولم يستخدم أفعال الخلق والإنشاء؟ لماذا فرّق بين النور والسلام وبين الظلمة والشر؟ يبدو إذن على الأقل أن الفعل برأ العبري يختلف عن أفعال الخلق العبرية الشائعة في كافة العهد القديم. أضف إلى ذلك أنه لم يرد في العهد القديم اسم الفاعل «البارئ» للتعبير عن الخالق.

في ضوء هذا قد نعيد النظر في ترجمة أو تفسير برأ بـ خلق في الفقرة الافتتاحية: «في البدء برأ **בָּרָא** الله السماوات والأرض»، لكن ما هي الترجمة المقترحة؟ في ورقة ممتازة لباحثة العهد القديم الهولندية إلين فان وولد Ellen van Wolde عن الفعل برأ العبري برهنت وولد بتحليل نصي دقيق لفقرات الخلق في سفر التكوين أن معنى الفعل برأ العبري يدور حول الفصل separate، أي أن المعنى وفقًا لها هو «في البدء فصل الله بين السماوات والأرض»، وليس خلق (وبالطبع هذا لا ينفي الخلق)، والأهم من ذلك أنها قارنت بين هذه الفقرة الافتتاحية وفقرات الخلق في نصوص بلاد الرافدين القديمة، مثل ملحمة جلجامش، وكان الحديث في هذه النصوص عن الفصل بين السماوات والأرض بالفعل السومري المناظر لبرأ وهو باد bad، ومن ثم فالقراءة السياقية والنصية ترجح بشدة أن معنى برأ في العبرية هو الفصل. وهو ما يتأكد عند النظر في اللغة الأكادية.

- **نجد في الأكادية** الفعل بارسو **parāsu**، ومعناه يدور حول الفصل separate ، والتحديد، وإصدار قرار، وتخصيص حصةٍ ما، وفطم الرضيع، والانقطاع،

والانتقاء، ووضع حاجز. ونجد أيضًا الفعل بارو parû بمعاني متقاربة تدور حول البروز، والإنبات، والظهور، ويقابله في العربية «فرى»، يقال عن شيء أنه مفري أي مشقوق، والتفرّي التشقق، ويقال: تبجست الأرض بالعيون وتفرّت.

في ضوء ما سبق يتبين أن معنى الجذر السامي «ب ر أ» لا يرادف الخلق، هو يلتقي دلاليًا مع الخلق، ويصح تفسيره بالخلق بسبب هذا التلاقي، لكن لا يرادفه، وإنما يعني الفصل والخروج من داخل شيء (كما قال الزجاج) أو الفري (كما قال ابن كثير)، أو بكلمة واحدة: الإظهار. فالله هو المُظهر والمخلص للشيء أو للأنفس بالخصوص من العماء التام، إذ يبدو أن العربية تخصص الإظهار (البرء) لذي الروح، لأن البرية هي الظاهرة في الأرض، أي المخلوقات التي تظهر بحكم امتلاكها للوجه الإنساني أو الحيواني والحركة التي هي أخص خصائص الظهور. وقد ورد الفعل «نبرأ» مع الأنفس في قوله تعالى: ﴿ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير﴾ (الحديد ٢٢). وورد في قسم الإمام علي رضي الله عنه: «والذي فلق الحبة وبرأ النسمة». وبهذا نفهم مدى التداخل والتكامل في قوله تعالى: ﴿هو الله الخالق البارئ المصور﴾، فالتصوير هو آخر درجات الظهور، أو أقصى درجات الإظهار.

بقي أمر أخير وهو فهم مناسبة اسم «البارئ» في الموضع الوحيد الذي خاطب فيه القرآن المخاطَب باللجوء إلى هذا الاسم «بارئكم».

3- مناسبة اسم «البارئ» في قوله تعالى: ﴿فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلك خير لكم عند بارئكم﴾.

من اللافت للنظر استعمال القرآن الكريم لهذا الاسم النادر مرتين في موضع واحد، وبالفعل حاول المفسرون إدراك مناسبة هذا الاستعمال، وملخص ما وجدت هو أن الله يبين لهم بطريق الأولى أنه هو المستحق للعبادة وليس أي مخلوق، يقول الألوسي - متابعًا للفخر الرازي - «وفي ذكره [اسم البارئ] في هذا المقام، تقريع بما كان منهم من ترك عبادة العالِم الحكيم الذي برأهم بلطيف حكمته حتى عرّضوا أنفسهم لسخط الله تعالى، ونزول أمره بأن يفك ما ركّبه من خلقهم، وينثر ما نظم من صورهم وأشكالهم حين لم يشكروا النعمة في ذلك وغمطوها بعبادة من لا يقدر على شيء منها».

وما أقترحه لا يخالف هذا التفسير، لكنه يبين مناسبة معنى الإظهار بالتحديد للسياق. لقد ورد عن ابن عباس في تفسير الآية أن: «موسى أمر قومه عن أمر ربه عز وجل - أن يقتلوا أنفسهم، قال: فاحتبى الذين عكفوا على العجل فجلسوا، وقام الذين لم يعكفوا على العجل، وأخذوا الخناجر بأيديهم، وأصابتهم ظلمة شديدة، فجعل يقتل بعضهم بعضا،

فانجلت الظلمة عنهم وقد أجلوا عن سبعين ألف قتيل، كل من قتل منهم كانت له توبة، وكل من بقي كانت له توبة». ويقول الحسن البصري: «قوله: فاقتلوا أنفسكم. قال: أصابت بني إسرائيل ظلمةٌ حندس [الظلمة الشديدة] فقتل بعضهم بعضا ثم انكشف عنهم، فجعل توبتهم في ذلك». وعن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: «لما رجع موسى إلى قومه، وكان سبعون رجلا قد اعتزلوا مع هارون العجل لم يعبدوه، فقال لهم موسى: انطلقوا إلى موعد ربكم. فقالوا: يا موسى، أما من توبة؟ قال: بلى! (اقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم) الآية. فاخترطوا السيوف والجرزة والخناجر والسكاكين. قال: وبعث عليهم ضبابة، قال: فجعلوا يتلامسون بالأيدي، ويقتل بعضهم بعضا. قال: ويلقى الرجل أباه وأخاه فيقتله ولا يدري، ويتنادون فيها: رحم الله عبدا صبر نفسه حتى يبلغ الله رضاه...فقتلاهم شهداء، وتيب على أحيائهم».

لقد أدّى شرك بني إسرائيل بعبادة العجل إلى هذا الموقف المرعب، وهذه الظلمة التي ذكرها بعض السلف، فأمر الله نبيه موسى عليه السلام بأن يكفّروا عن هذا الذنب الأعظم، شهادة لمن سيُقتل وتوبة لمن قَتَل، ويمكن فهم المناسبة على النحو التالي. لمّا كان البارئ هو من برأ النسمة من الظلمة فإن البارئ هو من سيبرؤكم من هذه الظلمة التابعة لشرككم، فهو الذي يفصل بين الظلمات والنور ويخلّص من الشرك.

«المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير»

رواه مسلم

انْفِلاتُ التَاريْخ:
أين ذاكرة ما قبلَ الاستعمار؟

د. فريد أَكُوزَال
باحث في الاقتصاد والفلسفة
تويتر: @agfaridag

عقب كلّ حدث مجتمعي جَلل، يَكْمُن التحدي، معرفيا وإدراكيا، في عدم إفلات دقيقِ الصورة التي كان عليها الواقع قبلَ وقوع الحدث. هكذا هي الأحداث الكبرى، إن لم تكن إعلاناً رسميّا ينقل المجتمع من طبيعةٍ إلى أخرى، ومن بنية إلى أخرى، فإنها على أقل تقدير، تقوم بمسحٍ خفيّ لجزءٍ من الذاكرة الشعبية وتستدرج جزءاً من التاريخ إلى حفرة النسيان. وليس في التعبير بهذا الأسلوب أية مبالغة، لأنه ثمة حقّا أحداث يكون أثرها على ذاكرة جموع الناس شبيها بأثر صدمةٍ مريعة يفقد على إثرها إنسانٌ ذاكرتَه، فتنفلت هوّيته وأصلُه ووجهتُه بحدثٍ واحِدٍ. كذلك الأمم والقبائل والشعوب، وأي تجمّعٍ إنساني، كما تشهدُ أمراضاً وعِللاً تسري في دمائها على مهل إلى أن تنخر الجسدَ بكامِله، فإنه لا حائل بينها وبين أحداث تكون من قبيل صدمة الذاكرة وتلف الدماغ. وكما يعلمُ (أو يتغافل) الجميع، فإن مخّ كلّ أمّة تاريخها.

لا أجدُ تفسيراً خيراً من هذا للتعبير عن التعب والانهاك، الفكري والعملي، الذي يعرفه الإنسان العربي المسلم بعدَ الحركات الإمبريالية التي شهدتها المناطق العربية الإسلامية خلال القرنين الماضيين. ما تزال آثار الصّدمة ظاهرة على محيّاه، تارةً يتناسى فينسى وكأن ملفات التحرّي والسؤال قد أقفلت، وتارة أخرى يتذكّر، فيبكي حينا، ويتذمّر ويصرخ ويلعن أحيانا أخرى كثيرة. هكذا لا تكون العودة، للأسف، إلا عودةً إلى بديهيات من قبيل: «إن أوروبا كانت متوحّشة»؛ أو أعلى من هذه قوةً وتقريراً، على نحو: «لولا الاحتلال لما كنا على هذه الحال الضعيفة»؛ أو أكثر آنية وبعدية، من مثل: «إننا ما نزال تحت قبضة الاحتلال الغربي». لكن نادراً ما تكون العودة عودةً ننظُر فيها إلى أنفسنا أكثر من نظرنا للغرب. وهذا ما يُذكرنا من جديد بأحد خواصّ التفكير المعاق لدى المصدوم، إذ يبقى ذهنُه وخيالُه محبوساً في قفصِ حدث الصّدمة نفسِه ومن تسبّب فيه، بدلَ أن يعمَل على استعادة ذاكرته الأصلية التي تُمثّلُه حقيقةً.

انفلات معنى الاجتماع

إن كانَ ثمة شيءٌ تمت إعادة صياغتِه خلال حقبة الاستعمار في المجتمعات الإسلامية، فهي بالخصوص طبيعة علاقة الأفراد بعضهم ببعض. لدرجة يُمكن أن أقول معها، أن مفهوم المجتمع في المناطق الإسلامية، لا ينبغي إطلاقاً أن يُطابَق لا بمفهوم المجتمع في العالم الغربي، سواء قبل الثورات الاقتصادية والصناعية والمدنية خلال القرنين الثامن والتاسع عشر أو بعدَها، ولا بمفهوم المجتمع في العالم العربي اليوم، الذي ليسَ إلا تركيباً مُصدّرا ومنقولا، بل ومُشوَّها، للمجتمع الغربي.

إن حقبة الاستعمار كانت حقبة دفنِ مجتمع وغرسِ آخر. وإن كانت ثمة العديد من الأوصاف والخصائص التي تُفرّق بين المجتمعات الإسلامية قبل الاستعمار وبعده، فإن ما يعنيني بالخصوص ليسَ مجرّد التمثيل ولا حتى المقارنة والتفريق، وإنما وضع الأصبع على أصلٍ من أصول الاجتماع الذي انفلت عن ذاكرتنا. أتحدثُ هنا عن التغيير الذي طرأ على تعلّق وارتباط الأشخاص بعضهم ببعض على أساسِ مؤسّسات عفويّة وطبيعيّة نابعة من قلب علاقات بعضهم ببعض.

إن علاقة الأفراد فيما بينهم اليوم تحكُمها في المفاصل الحاسِمة من حياتِهم إجراءات خارجة عن فعلِ اجتماعِهم في نفسِه، أو ما كان سابقاً من رَحِمٍ وقرابةٍ ونسبٍ ودمٍ أو ما يجمَعُهم من أرضٍ وقوميّة ولغةٍ وعاداتٍ وتقاليد وغير ذلك. بل كلّ المفاصل الحاسمة بعد الاستقلال انتقلت شيئا فشيئا إلى الفرار المطلق من كلّ هذه المحدّدات. وأقصدُ بالمفاصل الحاسمة: طلب العلم أولا، والمعاش ثانيا، ثم القضاء أخيرا. فهذه المفاصل جميعها، صارت اليوم مُدارة بواسطات لا تأثير لعلاقات الأفراد عليها. فحيثُ ترى اليوم مُعلّما أمامَ تلامذته، فتظنّهم في ظلّ علاقة اجتماعية مطابقة لعلاقة أساتذة السابق بطلبتِهم؛ فإني أرى بالأحرى مُعلّماً أمامَ راتبٍ، وطالباً أمامَ شهادة. وحيثُ ترى محترفاً لصنعةٍ أو فلاحةٍ أو تجارة، فإنك لست أمَام عامِلٍ تجري معايير اختياراته وتبادُلاته تحت مظلّة علاقات موسّعة من الأفراد حولَه، بل إن الناس في الغالب عنه محجوبون كما أنه هو نفسُه محجوب عن الناس، فلا ينظر ولا ينظرون إلا إلى نفسِ عمليّة الإنتاج أو المبادلة، بلا زيادة ولا نقصان. ورغم كلّ العناء والتحقيقات التي تجريها الهيئات القضائية في معرفة أحوال المتنازعين وكل الماثلين أمامَ محاكمِهم، فإنهم بدورهم لا يعنيهم من الآخرين إلا معرفة ما به يتحقّق المقصود من المحاكمة وتطبيق ذلك الكمّ الهائل من الإجراءات

العقلانية والقوانين التفصيلية بأحكم شكلٍ مُمكن.

إن قطعَ حبالِ الاجتماع الإسلامي العربي، الذي كان يقوم على مؤسسات صغرى وعفوّية تمّ بناؤها شيئا فشيئا على ما يضمنُ الاجتماع المكشوف والمتأصّل لتنشئتهم وتعلّمهم وعملِهم ونزاعِهم كان أحد الاستنتاجات الحاضرة في مخيّلة المحتل الفرنسي، على سبيل المثال. فبعد خمس وثلاثين سنة من احتلال الجزائر، زادَ إيمان نابوليون بعدمِ فعاليّة استعمال القوّة في تحقيق التغييرات التي يأملها. ولهذا باشر بالدعوة إلى الولوج في تفاصيل حياة المسلمين الجزائريين والعمل قدرَ الإمكان على تغيير عاداتهم والعمل مؤسسيا على إعادة صياغة اجتماعهم.

يقول في نصّ رسالتِه المبعوثة سنة ١٨٦٥م إلى الحاكم العام للجزائر آنذاك، المارشال ماك ماهون: «يجب أن نتعايش مع العرب [عرب الجزائر]، ونصوغهم وفقًا لقوانيننا، ونُعوّدهم على سيطرتنا، ونُقنعهم بتفوّقنا، ليس فقط بأسلحتنا، ولكن أيضًا بمؤسساتنا».[1]

فكان مجمل ما جاءت به القرارات المقترحة من نابليون لماك ماهون، قائمة على إجراء تغييرات على المفاصل المحورية التي ذكرناها أعلاه: حيثُ ركّز نابليون على إعلان فرنسيّة العرب (المقترح الأول) وفتح باب التحاقهم بالجيش العسكري الفرنسي (المقترح الثاني) مع العمل على إعادة توزيع أراضي القبائل بحيث يحصُل الاختلاط بين الجزائريين والمستوطنين (المقترح الرابع إلى السابع، وغيرها). وهو نظير ما صرّح به سنة

(1) Napoléon III. Lettre sur la politique de la France en Algérie: adressée par l'Empereur au maréchal de Mac-Mahon, duc de Magenta, gouverneur général de l'Algérie. Imprimerie Impériale, 1865, p.10.

١٨٦٣م، أي قبل سنتين فقط من هذه الرسالة، إلى ماك ماهون من جديد، إذ يقول: «يجب البحث بكل الوسائل لمهادنة هذا العِرق الذكي، الفخور، المحارب والفلاح [...] لقد حان الوقت للخروج من هذه الوضعية، بعد حصر أراضي القبائل يجب توزيعها على ساكنة كل دوار. وهذا سيسهل على السلطة الوصولَ للملكية الخاصة، كما من شأنه أن ييسر للمستوطنين، بحكم الاحتكاك اليومي، الدخول في علاقات أكثر نجاعة، على السكان الأصليين لإدراجهم إلى حضارتنا، من أي إجراء قسري».[٢]

كذلك كان الأمر في المفاصل الأخرى، حيث كانت مشاريع القوانين والتعديلات المقترحة من نابوليون تمسّ بناء هيئات قضائية حديثة على المستويات المحلّية يُقزّم فيها دور المؤسسات الدينية السابقة رغم بقائها واعترافه بها (القانون ١١، ١٢، ١٣، ١٤) ثم تتلوها مقترحات بخصوص التعليم على مستوى الجوامع القرآنية والزوايا والمجالس العلمية في المحاضر العتيقة (المقترح ١٥، ٢٣، ٢٤)، كلّ ذلك في ظلّ الإدماج العامّ للأحباس مع الإدارة العمومية. هذا المعطى الأخير، الذي تم استغلاله بشكلٍ أكثر انتظاماً في المغرب من خلال تدخّلات تعديليةً مباشرة أُجريت على قطاع الجوامع التقليدية من قبيل جامع القرويين بفاس وجامع ابن يوسف بمراكش (مثل تدخّل هوبير ليوطي، المقيم العام، في إنشاء مجلس علماء يتمّ انتخابه سنة ١٩١٤م، داخل النظام المدرسي التقليدي)، إضافة إلى الفتح المباشر لإعداديات حديثة (مثل إعدادية مولاي إدريس بفاس، ١٩١٤م) وثانويات فرنسية حديثة محضة (من مثل ثانوية ليوطي بالدار البيضاء، ١٩٢١م)[٣].

كلّ هذا ليسَ مجرّد استبدال مضامين بأخرى، كما يتمّ التركيز عليه غالباً، بل هو بالأحرى استبدال لمناهج اجتماعٍ بدلَ أخرى. فلا يكفي حينئذ المناداة فقط بتغيير المضمون، بقدرِ ما ينبغي التفكير في نفسِ طبيعة المؤسساتَ المنقولة.

لقد أدركَ المحتلّ أن وضع الأصبع على مؤسسات الحكم الفوقية لم يكُن إطلاقا مكمن الوازع السلطاني الحقيقي الذي كانت تتشبع به المجتمعات الإسلامية. بل كان مكمن الصلابة، التي أخّرت فعليا من تدخلات في مناطق دون أخرى، راجعاً إلى تشبّع حقيقيّ بمؤسسات عرفية لا علاقةَ لها بالحُكم المركزي للسلاطين السابقة للاحتلال. وقد جاء ذلك صريحا، في تقرير المستشار م. ديديي في البرلمان الوطني الفرنسي سنة ١٨٥١م في معرض حديثه عن المناطق التي ما زالت مشبَعة بمؤسسات قبلية، إذ يقول: «إنها وحدات كبرى سيكون، حقاً، من اللازم تدميرها وحلّها في أقرب وقت، إذ إنها رافعة كلّ مقاومة لهيمنتنا».

وهنا يتساءل عن الوجه الأنسب والأنجع في محاربتها، فيقول: «كيف لنا أن نهزم العادات والروابط التي هي في الدم وفي القلوب منذ قرون؟ ـ بالقوة؟ سيكون هذا تكلّفاً لعناء إبادة شاملة لكلّ الشعب»![٤]فرجّح إثر ذلك أن مجرّد مرور الوقت وشيء من الصبر والحكمة سيكون كفيلا في فكّ شفرة هذه القبائل.

إدغام الأفراد

إن ما يُلمح إليه النّص السابق هو ما يُعرف، ببساطة، بمسار التحديث. ذلك المسار الذي لا ينفكّ في أصلِه عن تقوية المؤسسات الكبرى في مقابل إضعاف جميع المؤسسات المجتمعية الصغرى، بما فيها العائلة والجِوار. هذا ما يغفل عنه المتناولون لموضوع التحديث، إذ يُبقون النظر في غالب الأحيان على المضمون نفسِه (ما هي المادّة المُدرّسة؟ ما هي القوانين المحكوم بها؟ هل هي دينية؟ هل هي علمانية؟... إلخ)، فيظنون أن مجرّد استئصال هذه المادة الغربية يكفي لإعادةِ مطابقة المؤسسة بعُرف مؤسسات المسلمين السابقة لفترة الاستعمار. وما سريان هذا الوهم إلا تجلٍّ من تجلّيات انفلات معنى «الاجتماع»، على صورته الأصليّة، من ذاكِرتنا وتاريخنا.

أمّا المجتمع الذي نعيشُ فيه اليوم، بسبب مختلف اللّمسات الاستعمارية التي نالها، فقد صارَ مجتمعاً محجوباً، أي أننا نَعلمُ أكثر فأكثر أن مصيرنا موحّد بشكلٍ من الأشكال، بل إنه أوثق اتصالا وارتباطاً من السابق، لكن مع ذلك، كلّ شيءٍ يوحي بالأنانية والفردانية، تماماً كما تُؤوّل طبيعة المجتمعات اليوم، بما فيها المجتمعات الإسلامية، في أغلب

(2) R. Estoublon, A. Lefébure. Code de l'Algérie annoté (1830-1895): Recueil chronologique des lois, ordonnances, décrets, arrêtés, circulaires, etc., formant la législation algérienne actuellement en vigueur, avec les travaux préparatoires et l'indication de la jurisprudence, suivi d'une table alphabétique de concordance. A. Jourdan, vol. 1, 1896.

(٣) بخصوص الوضع في المغرب، يُنظر:

Spencer D. Segalla. French colonial education and elite Moroccan Muslim resistance, from the treaty of fes to the Berber Dahir, The Journal of North African Studies, 2006, 11:1, 85-106

وعن الوضع في المغرب العربي، ينظر:

محمد عابد الجابري. التعليم في المغرب العربي: دراسة تحليلية نقدية لسياسة التعليم في المغرب وتونس والجزائر. دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٨٩.

(4) Eugène Robe. Les lois de la propriété immobilière en Algérie. Imprimerie de l'Akhbar. Alger. 1864. p.164-165.

القراءات الاجتماعية والاقتصادية، على أنها عائمة في الفردانية والانعزال.

لكن هذا ليسَ دقيقاً كما يقتضيه واقعُ العلاقات اليوم. إذ كلّ ما حصل هدمُه هو المؤسسات العرفيّة الصغرى، على حساب مؤسّسات أضخم منها وأكبر، لكن أنَّ الأفراد تحرّروا من تعلّق مصيرهم المعرفي والعَملي ببقية من يجاورونهم في المجتمع: فهذا ما تنفيه بشكل قاطع كل الأزمات المتتالية التي تعيشها جميع المجتمعات الحديثة، من أزمات اقتصادية وماليّة وسياسيّة وصحّية، لا يكونُ تأثر الفردِ فيها سلبيّا متعلّقا بمجرّد اختياراته هو، بل بمجموع الاختيارات المجتمعية، بل أحيانا كثيرة، باختيارات مجموعة أفراد لا يعرفهم ولا يعرفونه. وهذا هو حجب المجتمع الذي أتحدثُ عنه، والذي يدفعني إلى أن أقول إن المسلمين خرجوا ليسَ من حالة الاجتماع إلى حالة انعزال الأفراد، وإنما بالأحرى من حالة اجتماع خاصةٍ بهم إلى حالةِ إدغام الأفراد؛ أي أن القوانين والأعراف والقواعد والمعايير التي تحكُم الأفراد لم تعُد تُقام في ظلّ مجتمع ذي مؤسساتٍ مكشوفة (مجتمع يعرف فيه الأفراد بعضهم البعض) إلى حدّ صارَ معه تعلّم الأفراد ومعاشُهم والقضاء بينهم موضوعاً وكأنه لا تراتب بينهم ولا اجتماعَ على نفسِ العمل والمنتوج (هكذا كانَ الأمرُ، عندما كانت تصاغُ مجموع هذه الأمور في ظلّ مجتمعاتٍ صغيرةٍ وموحّدة).

مع أن الواقع هو أن تعلّق الأفراد بعضهم ببعض اليوم، على كافة أصعدة القرارات، صارَ حقّا مُدغماً فيما بينهم، فبعضهم يرى حقّا مواقع التأثير الحقيقية، لما يتيحه له موقعه، فيستغلها بشكل خفيّ، فيما آخرون يظنون ويتوهّمون أنه بالفعل تحقّق عالمُ الفردانية، فكان أن انغمس كثير من الناس في عدم الاكتراث بالغير، مصدّقين غلطاً أسطورة الاستقلال الفردي. وهذه قصّة إدغام الأفراد في المجتمعات الحديثة. كما أنها قصة الانعزال الموهوم الذي ينبني عليها شيءٌ من التفكير الليبرالي، متغافلا أن الانعزال في الخطاب الظاهري والسطحي هو مجرّد انتقال لمَواطِنِ استراتيجيات الأفراد من موطن العلني (أي الروابط الاجتماعية المكشوفة كالعائلة) إلى مناطق أخرى. لهذا نتحدث هنا عن الإدغام: لأن الاجتماع الإنساني أعيدت صياغته بشكل تُستر فيه العلائق بغطاءات من قبيل الكفاءة والاستحقاق، كما هو الأمر في مجال التوظيف المهني.

لقد اتجهت تقسيمات العمل داخل المجتمعات المكشوفة لتصبح شيئا فشيئا مخفية في غابةٍ من الإمكانيات والتضحيات. مما أدى إلى عدّة نتائج: لم يعُد المنتج النهائي للجماعة منتوجاً كيفيّا يتمّ تقييمُه بشكل ملموس في مجال الاستهلاك والاستعمال اليومي، بل تمّ تصعيدُه إلى مستوى كلّي مجرّد لا يُعرف إلا على مستوى الأرقام والبيانات الكمّية على مستوى الدولة. بهذا فقد المنتوج ذلك الإجماع العرفي الذي يتمّ عن طريقِه تداوُله؛ وأصبح المقصود من العمل يختلف من طبقةٍ إلى أخرى. هذا هو الذي أحدث شقّ الطبقات الاقتصادية، كما يتصوره الماركسيون، من الأساس. وإلا، فإن جميع المعطيات التاريخية، تدفع بقوّة مفهوم الطبقية منذ بداية الإسلام إلى فترة الاستعمار الأوروبي، وترفضه.

إذا أمكن لهذا الإدغام، الذي يَفصل الأفراد، أن يمسَح جزءاً كبيرا من التعاونيات والاتفاقيات المبدئية التي كانت سابقاً تنطلق من التنشئة والفضاءات الطبيعية للمجتمع الإسلامي، فإنه يُمارسه عبر انفتاح إمكانيات متجدّدة وحديثة. لذلك صرنا نرى اليوم أن الانتماء الجماعي، الذي كان بسيطا وموحّدا قبل الاستعمار يتمّ حجبُه وتغطيتُه بإمكانيات أخرى: بإمكانيات العمل والتوظيف، أو بإمكانيات التعليم والتمدرس، أو بإمكانيات السكن، أو بإمكانيات السفر والترحال، أو بإمكانيات الإنجاز والاستثمار، إضافة إلى إمكانيات اللغة والمخاطبة التي قد تُلمح خصوصا في ظاهرة الفرنكوفونية في بلدان المغرب العربي، التي ما كانت قطعا لتكون لولا الاستعمار الفرنسي.

هوس الدولة

ختامًا، إن كان التعبير الذي أجريناه لحدّ الساعة واضحاً في توصيف العلاقة بين المؤسسات المكشوفة والمؤسسات المحجوبة، فإنه يبدو من شبه المنطقي أن أكبر مؤسسةٍ محجوبة عرفها التاريخ البشري هي مؤسسة الدّولة. فهي المؤسسة البشرية التي تقوم بامتياز باحتكار جانبٍ من العمل الجماعي بدعوى إعادةِ تأهليه وتوزيعه دونَ نظرٍ لعلاقة الأفراد ولا لاجتماعاتهم النسبية. بل يجري النظام، كما هو في صورته الحديثة، على كمّ هائل من الإجراءات العقلانية

(التي كان ماكس فيبر أحسن من وَصَفها)، التي تسعى وتتحرى ألا تكون ممارستها إلا مبنية على جهلِ مؤسسة الدولة بمن يصيبهم الاحتكار وإعادة التوزيع على حدّ سواء. فهي إذاً تقوم على استغلال إدغام الأفراد بزيادة الحجب في بنية تشريعها وتنفيذها.

والأمر الثاني الذي يبدو هو الآخر مفهوماً وسهل الاشتقاق من الكلام السابق هو أن الدّولة بالتالي ليست في حقيقة الأمر، في ظلّ اعتبار علاقتها بالمؤسسات الأخرى، إلا نتيجة منطقيّة لمسار إضعافِ المؤسسات المجتمعية المكشوفة. فالقاعدة تقول إذاً أن كلّ إضعاف للمؤسسات المكشوفة هو بالضرورة تعزيز للدّولة وتشديد لوطأتها. ولهذا الأمر بالذات، كلّما زادت هيمنة الدولة على جميع المؤسسات الأخرى، كلّما انفتح التجاوب والانفعال الواعي في ظلّ ما يُعرف بـ»المجتمع المدني» أو «المجال العامّ» كما تناوله يورغن هابرماس.[5] ومع مركزية هذه العلاقة العكسية بين الدولة وجميع المؤسسات المجتمعية الصغرى في التطورات التي حدثت للمجال الإسلامي خلال القرن التاسع عشر والعشرين، فمن المفارقة العجيبة عدم التفطّن إليها من قِبَل حملةِ المشاريع الإصلاحية الإسلامية، خصوصاً في مراحل الاستقلال، التي من المفروض أن تكون أيضاً استقلالا اجتماعيا عن المحتل. بل حتى الذين تناولوا الإصلاح من الأسفل إلى الأعلى، لم يفكروا في حقيقة الأمر إلا داخل النموذج نفسِه الذي يقوم على تراتبية عموديّة لمعنى الاجتماع وتنظيمه، وإلا فما معنى الحديث أصلا عن الأسفل والأعلى.

إن الهوس بالدولة في آخر المطاف تجلٍ من تجليات فقدان القوة الذي تعيشه حركات المناهضة والتنديد الإسلامي، حتى على المستوى الفردي. ومادامت القوّة، كل القوّة العلمية والمعاشية والقضائية، في يدِ مؤسسات محجوبة، فهم لا يتصورون أي وجهٍ من وجوه العمل إلا في ظلّ مؤسسات من نفس النوع، والتي تمثّل الدولة قمّتها. ولك أن تقول إنهم أبناء الدولة التي ينتقدونها، إذ يفكرون تماما كما تُفكر، وإن اختلفت مضامينهم التنفيذية. أي أن السياسة، على كلّ حالٍ، في أذهانهم، شيءٌ يقعُ بين إداريين يعملون من الداخل، ومنددين يصرخون من الخارج.

سأتوقّف هنا بشكلٍ حادّ وإن كان توقّفاً في منعطفٍ. لأني أفضّل أن يسريَ خيالُك، أيها القارئ، في تصوّر شكلِ التنظيم والتفكير المجتمعي الذي نقترحُه في هذا المقال، والذي يقوم بتوجيه النظر لميزان القوة بين المؤسسات المحجوبة والمكشوفة وتقدير التراتبية بينهما، بدل الانكماش تحت أنظمة المؤسسات المحجوبة، والدولة بالخصوص. والسؤال: كيفَ يُمكن، مستقبلا، تدبير السّلع والخدمات العمومية من قبيل الإعلام والأسواق والمدارس وأنظمة الصحة...إلخ بدمجها في المؤسسات المجتمعية المكشوفة مع إضعاف دور المؤسسات المحجوبة فيها؟

(5) Jürgen Habermas. The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a category of Bourgeois Society. Polity, Cambridge, 1989.
ظهور المجتمع المدني أو المجال العام هو مجرّد مؤشّر قويّ على أنه ثمة بالفعل شيءٌ محجوب في فضاء السياسة. وإلا فلا حاجة لها أصلا في ظل مجتمع مكشوف. لذلك أتحدث هنا عن كونه تفاعلاً متكلّفاً وواعياً ضد المؤسسات المحجوبة، بما فيها الدولة. وهذا أحد المعايير المركزية في تفريقي بين المؤسسات المحجوبة والمكشوفة، حيث إن هذه الأخيرة، وإن كانت قد تبدو للوهلة الأولى على أنها مجرّد مجال عامّ؛ فإنها في حقيقة الأمر، تفاعلٌ وتحرّك غير واعي، بل عفوي وطبيعي، تحكُمه مجرّد العلاقة الاجتماعية.

الفِعْل الأَخْلاقِي بين الساكن والمتحرك

أ. خولة الجهيمان

باحثة

تويتر: @khawlaj

لا سمو للنفس إلا بنوع من الخُلق الرافع إلى الفضيلة، من خُلقك مع نفسك في الترفع عن كل فعل يُدنّيك، إلى خُلقك مع غيرك في ذكر محاسنهم والإحسان لهم، إلى خُلقك مع مُخالفك بإنصافك له وقت خصومتك معه، ليستريح الضمير، وتحمد الروح نبلًا وكرامة.

ولن تكون الأخلاق من حيث هي حركة في النفس والمجتمع مستقرة، إلا إذا ثبتت في الضمير والمواقف على السواء، إذ لا انفصام بين باطن وظاهر، بل هما معًا يتكاملان ليُنتجان سلوكًا محدد المعالم، يصل بالإنسان لمنابع الضمير الحي والمعرفة الحقة الموصلة لكمال الفضيلة.

إن البحث في مسألة علاقة الفعل الأخلاقي بين الساكن والمتحرك يُعد أمرًا ملحًا لتأثره وتأثيره على الواقع المعاش والوجود والحضارة الإنسانية.

فالفعل كما يعرفه حمو النقاري: «هو سلوك أو سعي يتوخى ترك آثار أو إلحاق تعديل على الأشياء في وجودها أو دلالتها أو اشتغالها، بمجهود يُبذل بكيفية إرادية ومنظمة، في أفق تحقيق غرض من أغراض أو تحصيل نتيجة من النتائج، ولا بد لهذا النشاط التأثيري أو المؤثر أن يكون وفق قواعد وأصول مُحدَدة ومُحدِدة».(١)

ويمكننا النظر إلى الأخلاق بوصفها ساكنة ومتحركة، فالساكن هو الإملاء الوجداني، والشق المتغير هي الأخلاق المتحركة المتفاعلة مع الفعل والحدث.

وهنا سؤال... بماذا يتحدد الفعل الأخلاقي؟ ما هو الشق الجوهري والأساسي... أهو الساكن أم المتحرك؟

إن العقلنة الغربية تقوم بإفراغ وتحليل القيمة والأخلاق من مضمونها الوجداني واحلالها موضوعًا للعقل وتحديدها بالنسبية، حيث تتفاعل مع أنساق المجتمع المنفعية والمصلحة الذاتية المتغيرة، أو إسقاطها في دوافع نفسية مندفعة، بينما الأخلاق ابتداء تبدأ من الوجدان الذي يشعر ويدرك قيمته وأخلاقه بتفاعله وجدانيًا مع الواقع والفعل كي لا تبقى جامدة دون تفعيل ولا ضيقة دون اتساع، فهي منظومة معايير كلية تُنظم كافة الحياة، وتقوم بها مختلف الفاعليات الإنسانية: من المبدأ والسلوك في النظر كما العمل.

فالفعل الأخلاقي تؤطره حلقتان:

حلقة الفكر وتحديد حاجاتها واهتماماتها ومراتبها العليا، وحلقة السلوك التي تحرك الجوارح إلى مبتغاها ومقصدها، فالأخلاق الساكنة حيث يكون القول غاية ذاته، والأخلاق المتحركة حيث يكون الفعل أداة لغاية ذاته وغيره، ويأتي الانفصام بين المبدأ والسلوك والقول والفعل عندما تتفاعل وتختبر دائرة القول في عالم الماديات والمنفعة والمصلحة بالممارسة الفعلية، فتتنزل من الواقع التنظيري إلى الواقع الحركي ليتم إثبات صمودها وعمق ميثاقها في باطنه، ولحركة الانفصال اعتبارات عدة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

- النسبية الأخلاقية: ربط الأخلاق بالمتغيرات والوقائع المتبدلة والمصلحة والمنفعة البشرية، بينما الأخلاق منظومة متكاملة يؤطرها الضمير الحي والإيمان الفاعل والإرادة الحرة.

- إجرائية الأخلاق: يُنظر إلى الأخلاق باعتبارها وسائل ومُجردات وليست مرجعا، ومُعينات ومصدرا تقوم عليه الحياة.

- تسيُّد أخلاقٍ جديدة مُستخرجه من المركزية الغربية، وتوهين جزء من الأخلاق باعتبارها لا تناسب الواقع المعاش.

تخليق الوجود الإنساني:

التناقض بين القول والفعل وغلبة جانب القول على جانب الفعل أحدث فجوة بين العالم الجوّاني والعالم البرّاني، بين ما يؤمن به وما يعمله، بين الفرد وذاته، وبين الفرد والفرد، والفرد وجماعته، فأثر هذا الانفصال يتجاوز الذات إلى المجتمع، فالأفعال هي الجانب السلوكي الحركي، والأقوال الجانب المنطوق منه الكامن في وجدان وقناعة الفرد، ولذلك كان مما يعين على تخليق الأخلاق واستعادة محوريتها في الوجود الإنساني عدة مبادئ منها:

- مبدأ الاستبصار: استشعار الفرد أن الأخلاق من الالتزامات التعبدية المأمور بها ابتداءً، فينشغل بها ممارسة ومواظبة، ويستبصر في طريقه حال الفعل من ناحية النية والقصد، ومآلها من ناحية الفائدة والثمرة. قال صلى الله عليه وسلم: «ما من شيء في الميزان أثقل من حسن الخلق».(٢)

-مبدأ التقييم: مراجعة الفرد لأفعاله على الدوام، وسعيه لإبقاء ضميره حيًا ليترفع الفرد منزلتين، منزلة المجاهدة ومنزلة السكينة.

- مبدأ التزكية: من أشكال التربية الذاتية الخُلقية، حيث يتم فيها مجاهدة الذات ومناضلة النفس بواسطة الأعمال المقررة شرعًا من تحقيق القيم الأخلاقية، وذلك بغية الرضا الإلهي وسمو الذات نحو الأفضلية والترقية الروحية، لتخرج الفرد من نطاقه الضيق الفردي إلى ما هو أوسع.

- مبدأ المسؤولية الحرة: الذات تجد نفسها في الفعل والحركية بين خيارات واسعة بين الفعل وعدمه، أو اتخاذ موقفًا وسطًا بين الفعل والترك، وهنا العدل مع الذات يظهر وتوازن الروح، فالإرادة الحرة تستقيم بالعمل المتسع المستمر القاصد للخيرية والمحقق للأمانة الربانية، فيذكر الفاروقي: «أن القيمة الأخلاقية للفعل الحر هي الشق الأسمى من الإرادة الإلهية، التي لأجلها خلق الله الإنسان، وأنعم عليه بأن جعله خليفة بأمره في الأرض».(٣)

- مبدأ الاستمرارية: حري بالفرد استشعار أن الأخلاق هي ودائع فيه متى أحسن التصرف وألحقها منزلتها وقيمتها تفاعلت حركتها، فالفرد يعيش في مراقبة مستمرة لذاته وإصلاحها وتهذيبها مترقيًا في مدارجه ليصل للتخلق المأمور به، ويذكر طه عبد الرحمن بهذا الخصوص: «لا يُحصّل الإنسان تكوينه الأخلاقي دفعة واحدة، وإنما على أطوار متوالية، بحيث يتقلب بين أشكال مختلفة من الأخلاق ليصل إلى أخلاق الفضيلة، وهي الرتبة العليا».(٤) فالإنسان في تخلق مستمر.

خاتمة

إن نموذج الإنسان المرغوب فيه، إنسان فلسفة (أحسن تقويم)، يجد حقيقة كينونته في: الانتساب الإيماني والتكامل الأخلاقي، فإن الانتساب إلى الإيمان يعود بهوية الإنسانية إلى حقيقتها الأخلاقية المفقودة، فالتكامل الأخلاقي مبناه على التسليم بأن الإنسان جيء به إلى هذا العالم لأجل أن يتكامل بالمعرفة والدعاء، لأن منتهى إرادة المعرفة هي الوصول إلى الله، والتسليم له، والتوكل عليه، والتكامل الأخلاقي يُبنى بدوره على الانتساب الإيماني، فهو الذي يجعل القيم الروحية تتكامل مع القيم الحيوية، والقيم الفردية مع القيم الجماعية، والأشواق الروحية مع الحاجات المادية، كي يكون لائقًا بالأمانة الإلهية، وخليفةً أمينًا على هذه الأرض.(٥)

المراجع:

(١) النقاري، حمو، ٢٠١٧م (روح التفلسف) المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت.

(٢)رواه أبو داود، وصححه الألباني.

(٣) الفاروقي، إسماعيل،٢٠١٤م (التوحيد، مضامينه على الفكر والحياة)، ترجمة السيد عمر، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة.

(٤) عبد الرحمن، طه، ٢٠١٤م (بؤس الداهرانية، النقد الانتمائي لفصل الأخلاق عن الدين)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.

(٥) النورسي، بديع الزمان،٢٠١٤م (الإيمان وتكامل الإنسان، سلسلة رسائل النور) ترجمة قاسم الصالحي.

«مثل المؤمن كمثل الخامة من الزرع، من حيث أتتها الريح كفأتها، فإذا اعتدلت تكفأ بالبلاء، والفاجر كالأرزة، صماء معتدلة، حتى يقصمها الله إذا شاء»

رواه البخاري

(الهُويَّات القَاتِلَة)

لأمين معلوف

أ. أحمد الكرساوي

مقدمة:

انخرط العديد من المفكرين حول العالم في الجدل الدائر حول الهوية وذلك في ظروف وسياقات مختلفة، فبالنسبة للغرب بلغ النقاش حول الهوية ذروته بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، حيث أعادت تلك الأحداث نظرية صدام الحضارات التي وضعها صامويل هنتنغتون للواجهة، مما اضطره إلى وضع كتاب جديد عن الهوية في عام ٢٠٠٥م بعنوان (من نحن؟ تحديات الهوية القومية الأمريكية).

وفي بنغلاديش أصدر المفكر البنغالي أمارتيا صن كتابه (الهوية والعنف، وهم المصير الحتمي) في إطار الصراع على الهوية بين الهندوس والمسلمين بعد سلسلة من المحاضرات ألقاها عن الهوية بين نوفمبر ٢٠٠١م وأبريل ٢٠٠٢م بعنوان (مستقبل الهوية).

أما بالنسبة للعالم العربي فقد ساهمت جملة من الشروط التاريخية كسقوط الدولة العثمانية وتفككها، وظهور الفكرة القومية، واندلاع الحروب الأهلية في عدد من البلدان كلبنان والجزائر وغيرها في اهتمام عدد من المفكرين بأسئلة الهوية، كان من أبرزهم الروائي والمفكر اللبناني أمين معلوف في كتابه (الهويات القاتلة) الذي اشتغل فيه ببحث موضوع الهوية وعلاقتها بالعنف انطلاقا من تجربته الشخصية، حيث ينتمي معلوف إلى طائفة الملكيين الكاثوليك، وكان شاهدا على الحرب الأهلية في لبنان التي كانت سببا في هجرته إلى فرنسا في عام ١٩٧٥م ومازال مستقرا فيها إلى اليوم.

وفي هذه الورقة أستعرض أهم الأفكار التي طرحها معلوف في كتابه (الهويات القاتلة) الذي صدر باللغة الفرنسية عام ١٩٩٨م والمكون من أربعة فصول مترابطة من ناحية المضمون ومن ناحية الإشكاليات التي تبحثها:

الفصل الأول:

ففي الفصل الأول المعنون بـ (هويتي انتماءاتي) يبدأ معلوف بتمهيدٍ يبين فيه أن مفهوم الهُوية أحد المفاهيم الغامضة الملتبسة التي لم يعد من المجدي إعادة تعريفها وتحديد مضمونها، كما يتطلب تعريفه مزيدا من الشجاعة والإقدام، مما جعله يصرف النظر عن تحديد معناه، على الرغم من أهمية تحديد المفاهيم خصوصا إذا كان المفهوم شائكا وملتبسا ومتداخلا مع عدد من الفروع المعرفية، وفي وقت يسعى فيه كل طرف لإعادة تفسير المفاهيم وتوظيفها لخدمة مصالحه «فكلما زاد المفهوم غموضا كلما أصبح عرضة للتطويع الانتهازي» (١).

بعد أن يصرف معلوف النظر عن بيان مفهوم الهوية يشرع في بيان أطروحته الرئيسية المتمثلة في أن الهوية ذات أبعاد وانتماءات متعددة، فكل فرد من أفراد المجتمع ذو هوية مركبة من الدين والعرق واللغة والوظيفة والطبقة وغيرها، على سبيل المثال يمكن أن يكون الفرد فرنسيا، ومن أصل لبناني، ومسيحيا، وروائيا في آن واحد كما هو الحال بالنسبة لمعلوف، وليس واحدٌ منها فقط هو ما يمنح الفرد هويته دون بقية الانتماءات.

ضمن هذا الإطار يدين معلوف الرؤية التي تختزل الهوية في بُعد واحد، باعتبارها أحد أكبر الأسباب التي قادت إلى التعصب والانزلاق نحو عقلية (نحن مقابل هم)، فتصنيف الناس على أساس الدين أو العرق أو اللغة فقط، والانغلاق داخل هذا البعد الأحادي للهوية يساهم في تقوية النزعة العدوانية لدى الأفراد، بعكس التصور التعددي الذي يربطه بعدد كبير من البشر، الأمر الذي من شأنه أن يعزز السلام والاستقرار والتعايش السلمي، ويضمن إقامة «علاقة مغايرة مع الآخرين، وكذلك مع العشيرة التي ننتمي إليها، ولا يعود الأمر يقتصر على نحن وهم، أي على جيشين متأهبين يستعدان للمواجهة القادمة والانتقام العتيد».

إن هذا الحل الذي يقدمه معلوف في نظري يمكن أيضا أن يؤدي إلى العنف كما هو الشأن في التصور الأحادي للهوية، وذلك في حال الفشل في إدارة الانتماءات المكونة للهوية والإخفاق في التوفيق بينها، كما يمكن أن تؤدي هذه التعددية إلى الازدواجية في الانتماء، وإلى صراع داخلي وفقدان للذات ومشكلات نفسية معقدة قد تقود إلى العنف في رد فعل على حالة الاضطراب النفسي.

ينتقل معلوف بعد ذلك إلى بيان طبيعة الهوية فيؤكد على أنها ذات طبيعة مرنة تتحول وتتطور بشكل مستمر، ويكتسب الفرد مجموع الانتماءات المكونة للهوية مع مرور الوقت وخطوة خطوة بعد أن يتقدم به الزمن،

فليست الهوية كيانا ثابتا لا يلحقه التغير، بل تتشكل شيئا فشيئا وفقا للظروف الاجتماعية والسياسية والتاريخية.

بالإضافة إلى أن هذه الانتماءات المكونة للهوية ليست على درجة واحدة من الأهمّية، بل هي ذات طابع نسبي من حيث المكانة والقيمة، فتقديم انتماء على آخر يمكن أن يتغير وفقا لسياقات وظروف معينة، يظهر هذا الطابع النسبي خصوصا حينما يتعرض واحد من هذه الانتماءات للخطر والتضييق والاضطهاد، ففي هذه الحالة يسعى الشخص المضطهد إلى إبراز هذا الانتماء والتوحد به، فيسيطر على هويته، «ويولد تضامنا لدى الأشخاص الذين يتقاسمونه، فيتجمعون ويتحركون ويشجع بعضهم بعضا، ويهاجمون الفريق الآخر، ويصبح تأكيد الهوية بالضرورة فعلا شجاعا وعملا تحرريا».

لكن من المنظور الإسلامي لا يوجد انتماء يسمو على الانتماء الديني، فهو الانتماء الأصيل والمهيمن على بقية الانتماءات، حتى في حال تعرض بقية الانتماءات للتجريح يظل الانتماء الديني هو الضابط لتصرفات الفرد والموجِّه لها، كما يدل عليه قوله تعالى ﴿هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ﴾ (الحج:٧٨)، وهذا التأكيد على مركزية الانتماء الديني لا يعني تهميش أو إقصاء بقية الانتماءات، فالله تعالى جعل الناس متنوعين ومختلفين في أشكالهم وألوانهم وألسنتهم فأكد ذلك بقوله: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات:١٣)، وقال: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾ (الروم:٢٢).

في ختام هذا الفصل ظهر تأثر معلوف بالنزعة التقدمية المتجذرة بعمق في الفكر الغربي والتي تعتبر أحد الأساطير الثلاثة المؤسسة لفكر الحداثة(٢) وذلك حين وصف الحجاب الإسلامي بالسلوك الرجعي الماضوي الذي لا ينبغي أن يكون لها وجود في العالم الحديث، بناء على أن التاريخ يسير في خط تصاعدي، وأن حال البشرية في المستقبل سيكون أفضل مما هو عليه في الماضي والحاضر، وأن كل من يفضل الماضي على الحاضر فهو إنسان ماضوي رجعي، وكل ما لا ينتمي إلى الحاضر فإن الزمن قد تجاوزه ولم يعد صالحا للبقاء، وهذه الفكرة وإن كانت رؤيةً للتاريخ إلا أنها امتدت لتشمل كافة العلوم والمعارف، وأصبحت تستعمل في نقد الأفكار والثقافات والأشخاص وسائر الظواهر البشرية. وقد تعرضت فكرة التقدم إلى طيف واسع من الانتقادات، من أهمها أنها فكرة متناقضة في نفسها لأنها من جهة: هي رؤية تاريخية للعالم بحيث تستعمل التاريخ لتبرير نفسها، لكنها في الوقت نفسه تتنكر للتاريخ حين تمنح التاريخ تأويلا يخالف تأويلها، أي إن التاريخ الحديث شأنه شأن النظريات العرقية مصمم لتصنيف الماضي في تراتبيات جاعلا ماضيا ما يفوق غيره، ولجعل الحاضر يفوق كل ماض سابق، بل لجعل «المستقبل المجهول يفوق الحاضر»(٣)، كما كانت هذه الفكرة بحسب إدوارد سعيد مبررا للقوى الأوروبية في استعمارها لبلدان الشرق باعتبارها متخلفة تفتقر لمن يقودها إلى النهضة والتقدم واللحاق بركب الحضارة الأوروبية.

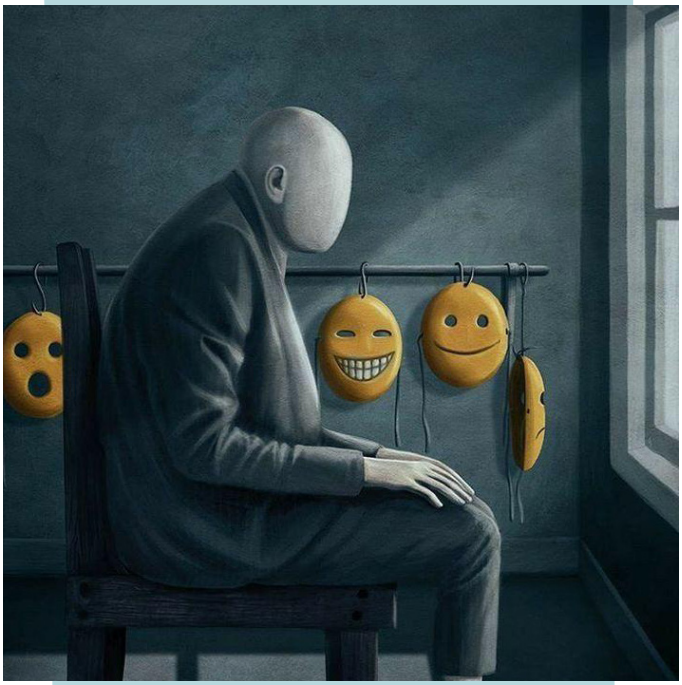
بالإضافة إلى تأثير نزعة التقدم على أمين معلوف في موقفه من الحجاب فإن هذا القول يتعارض مع الأطروحة الرئيسية للكتاب، لأنه يستبطن القول بتثبيت مبدأ الهوية الواحدة (الهوية الغربية) وإلغاء التنوع والتعدد الهوياتي الذي يطالب به معلوف في هذا الكتاب كحلٍّ لمشكلة العنف.

الفصل الثاني:

تتمحور الفكرة الرئيسية في هذا الفصل حول التأكيد على التأثير المتبادل بين المجتمعات والأديان، فكل منهما يؤثر في الآخر، خلافا لما اعتدنا عليه من النظر إلى هذه المسألة من جانب واحد وهو تأثير الدين في المجتمعات، وإذا تقرر أن المجتمع يصنع الدين ويؤثر فيه فإنه يمكن لكل دين أن يواكب الحداثة كما حصل للمسيحية في أوروبا، وبناء على هذا يرد معلوف على الفكرة الذائعة في البيئة الأوروبية والمتجذرة في العقل الغربي التي ترى أن الإسلام دين جامد غير قابل للتطور بخلاف المسيحية التي تحمل من المبادئ ما يجعلها مهيئة للتقدم ومواكبة الحداثة أكثر من باقي الديانات، فيقول معلوف أن السبب ليس في أن الدين الإسلامي لم

يكن قابلا للتحديث بل لأن المجتمع نفسه لم يؤثر في الدين حتى يواكب الحداثة وينسجم معها.
وعندما تحمل الحداثة بصمة الآخر تسعى المجتمعات إلى تأكيد تمايزها واختلافها بالإعلاء من شأن هويتها الخاصة، على غرار ما يفعل الأفراد حين يتعرض أحد انتماءاتهم للخطر والتضييق، وتبرز هذه الظاهرة بحسب معلوف عند المسلمين خاصة إلا أنها ليست حكرا على ثقافة أو ديانة معينة.

وفي هذا السياق يتساءل معلوف عن سبب التعايش مع الآخر واحترام حرية التعبير في الغرب وانعدام ذلك في العالم الإسلامي الذي أصبح معقلا للعنف والتطرف الديني، غاضا الطرف عن ممارسات بلده الجديد فرنسا الذي يعتبره معلوف جزءا من هويته، وعن دورها الرئيس في صناعة العنف إما عن طريق استعمار بلدان العالم الثالث واستغلال ثرواتها لتعزيز اقتصادها الخاص -ومنها لبنان البلد الذي نشأ وترعرع فيه معلوف- أو عن طريق محاربتها للتعددية الثقافية داخلها، سواء بمعاملة المهاجرين من المغرب العربي خاصة باعتبارهم مختلفين عرقيا وبالتالي غير قابلين للاستيعاب بناء على تقرير كالفيه المقدم إلى المجلس الاقتصادي والاجتماعي عام ١٩٦٩م، فوجد المسلمون أنفسهم نتيجة لذلك مقيدين تقييدا مضاعفا، وأضفى عليهم المجتمع الفرنسي صبغة عرقية، وكان لهم عداء قوي إزاء التعبير عن الهوية الدينية(٤) أو بمحاربة مظاهر التدين لدى المسلمين -الذين أصبحوا مكونا أساسيا من مكونات المجتمع الفرنسي- مما يُعد انقلابا على دعاوى الحرية الفردية.



الفصل الثالث:
أما في الفصل الثالث فيذكر معلوف أنه في مراحل مختلفة من التاريخ يكون هناك تركيز أكبر على انتماء واحد من الانتماءات المكونة للهوية، وفي هذه المرحلة من التاريخ يميل الناس بحسب معلوف إلى إيلاء الانتماء الديني أهمية أكبر من بقية الانتماءات، ثم يتساءل عن سبب عودة الدين إلى الساحة الفكرية والاجتماعية، ويرجع ذلك إلى عدة أسباب منها: انهيار الاتحاد السوفيتي بفكره الماركسي الذي أراد إقامةَ مجتمع لا مكان فيه لأي معتقد ديني، «فقد أسفر فشلُ هذا المشروع سواء على الصعيدين الاقتصادي والسياسي أو على الصعيدين الأخلاقي والفكري عن رد الاعتبار إلى المعتقدات التي كانت الماركسية تريد رميها في مهملات التاريخ، لقد استطاع الدين بصفته ملاذا روحيا وانتمائيا من بولندا إلى أفغانستان أن يشكل نقطة التقاء بدهية لكل الذين كانوا يناهضون الشيوعية، ولذا فقد كانت هزيمة ماركس ولينين بمثابة انتقام للأديان بقدر ما كانت أقله نصرة للرأسمالية والليبرالية أو للغرب، غير أن هذا العامل لم يضطلع وحده بدور حاسم في صعود الظاهرة الدينية في خلال الربع الأخير من القرن العشرين».

يتمثل السبب الثاني في زيادة نسب البطالة والفقر التي لم يستطع العالم حتى الآن إيجاد حلول لها مما كان لها أكبر الأثر في تنامي الشعور الديني، «فكل الذين لم يولدوا وهم يملكون سيارة ليموزين مركونة أمام منزلهم، كل الذين يرغبون في تغيير النظام القائم، كل الذين يثورون على الفساد وتعسف النظام الحاكم والفروق الاجتماعية والبطالة وانسداد الأفق، كل الذين لا ينجحون في إيجاد موقع لهم في عالم سريع التحول ينجذبون إلى الحركة الإسلامية فيشبعون في إطارها على السواء حاجتهم إلى الهوية، وحاجتهم إلى الاندماج في مجموعة، وحاجتهم الروحية».

كانت العولمة أيضا من الأسباب التي عززت العودة إلى الدين، «فالعولمة المتسارعة تولد استجابة تتمثل في تعزيز الحاجة إلى تأكيد الهوية، وكذلك تعزيز الحاجة الروحية بسبب القلق الوجودي الذي يصاحب هذه التحولات المباغتة، والجدير ذكره أن الانتماء الديني وحده يقدم جوابا عن هاتين الحاجتين، أو يسعى أقله لتقديم هذا الجواب».

في نهاية الفصل يحلم معلوف بعالم يُفصل فيه بين السياسي والديني، ولا يكتفي بالمطالبة بهذا النوع من الفصل، بل يجب في نظره نبذ المكون الديني

عن الهوية، وهذا تناقض آخر من تناقضات معلوف لأنه قد أكد سابقا أن الانتماء الديني مكون أساسي من مكونات الهوية وجزء لا يتجزأ منها، واعترف بدفاعه عن انتمائه الديني وعدم تردده في الإقرار بتأثير هذا المكون في مجرى حياته، يقول معلوف: «لا أحلم بعالم لا مكان فيه للدين، بل بعالم تنفصل فيه الحاجة إلى الروحانية عن الحاجة إلى الانتماء، عالم لن يشعر فيه الإنسان بالحاجة إلى الانخراط في جمهرة إخوانه في الدين مع تمسكه المحتمل بمعتقدات وعبادات وقيم أخلاقية مستوحاة من كتاب مقدس، عالم لا يكون فيه الدين لحمة للمجموعات الإثنية المتناحرة، ولا يكفي فصل الدين عن الدولة بل يجب كذلك فصل الديني عن الانتمائي، فإذا ما أردنا تحديدا ألا يستمر هذا الخلط في تأجيج التطرف والإرهاب والحروب الإثنية يجب العمل على إشباع الحاجة إلى تأكيد الهوية بصورة أخرى».

الفصل الرابع:

في الفصل الرابع والأخير يُشبّه أمين معلوف الهوية بالفهد الذي يمكن له أن يقتل ويفتك إذا ما تعرض للاضطهاد، ويقترح ثلاثة حلول لتدجين الهوية وترويضها والحيلولة دون انفلاتها، وهي حلولٌ يشوبُ بعضها نوع من الطوباوية الحالمة:

يتمثل الحل الأول في الدعوة إلى التنوع اللغوي وذلك بأن يستبدل كل فرد العنصر اللغوي بالعنصر الديني، وتعلم اللغات الأخرى حتى تندمج الحضارات مع بعضها البعض دون أن تطغى إحداها على الأخرى مع ضرورة احترام اللغة الأم، وتأكيده على أهمية الترجمة في تعزيز هذا الجانب، معتبرا الاكتفاء بلغة واحدة متنافيا مع روح العصر، ويقترح أن يتعلم كل فرد ثلاث لغات، الأولى هي اللغة التي ينتمي إليها، والثالثة هي اللغة الانجليزية، والثانية هي لغة بين الاثنين يملك المرء حرية اختيارها.

أما الحل الثاني فهو ما يسميه بـ (التبادلية) ويعني بها ضرورة تبادل الثقافات وعدم التمترس والتقوقع داخل ثقافة واحدة، مع الإفادة من التقدم التكنولوجي في عملية التبادل.

وأخيرا يقترح معلوف أن تكون الإنسانية هي الهوية الرابطة بين البشر بدلا عن الدين باعتبارها حصيلة لكافة انتماءاتنا، فرغم الاختلاف والتباين في الثقافات يمكن أن يندمج البشر ضمن هوية واحدة هي الهوية الإنسانية، لأن كل يوم يمر تتقلص اختلافاتنا شيئا فشيئا، وهكذا يعود معلوف مرة أخرى لينقض ما قرره سابقا من أهمية التعددية والتنوع بفرض هوية واحدة يلتزم بها الجميع، بالإضافة إلى أن النزعة الإنسانية تعتقد أن الخلاص إنما يتم بالقوى البشرية وحدها وهو مبدأ يتعارض بشدة مع المسيحية التي يعتبرها معلوف جزءا من هويته، إن كانت في المقام الأول هي الاعتقاد بخلاص الإنسان بقدرة الله وحده وبالإيمان(٤).

خاتمة:

رغم أهمية كتاب أمين معلوف إلا أن موضوع الهوية مازال بحاجة إلى من يبحث فيه ويحلله بطريقة أكثر منهجية مما كُتب، ولا يتحقق ذلك إلا عن طريق تحرير مفهوم الهوية وبيان الأطروحات الغربية والعربية حول علاقة الهوية بالعنف، وبحث مسألة التعددية الدينية التي هي جزء من القول بتعددية الهوية ومحاكمتها في ضوء الشريعة الإسلامية، وغيرها من المسائل المتعلقة بالهوية بعيدا عن التبسيط المخل.

قائمة المصادر والمراجع:

(١)جاك دريدا، ما الذي حدثَ في حدثِ ١١ سبتمبر؟ ص٨٣-٨٤.

(٢) إدغار موران، هل نسير إلى الهاوية؟ ص٢٥.

(٣) وائل حلاق ،الشريعة النظرية والممارسة والتحولات ص٢٤-٢٥.

(٤) علي راتانسي، التعددية الثقافية مقدمة قصيرة جدا، ص٣٩.

(٥) موسوعة لالاند الفلسفية ص ٥٦٩.

مقترحات أ. إكرام لسمر

طالبة دراسات عليا، مهتمة بقضايا المرأة
البريد الإلكتروني: ikram.lasmar@gmail.com
فيس بوك: https://www.facebook.com/ikram.lasmar

الحريم العلماني.. الليبرالي/د. ملاك الجهني

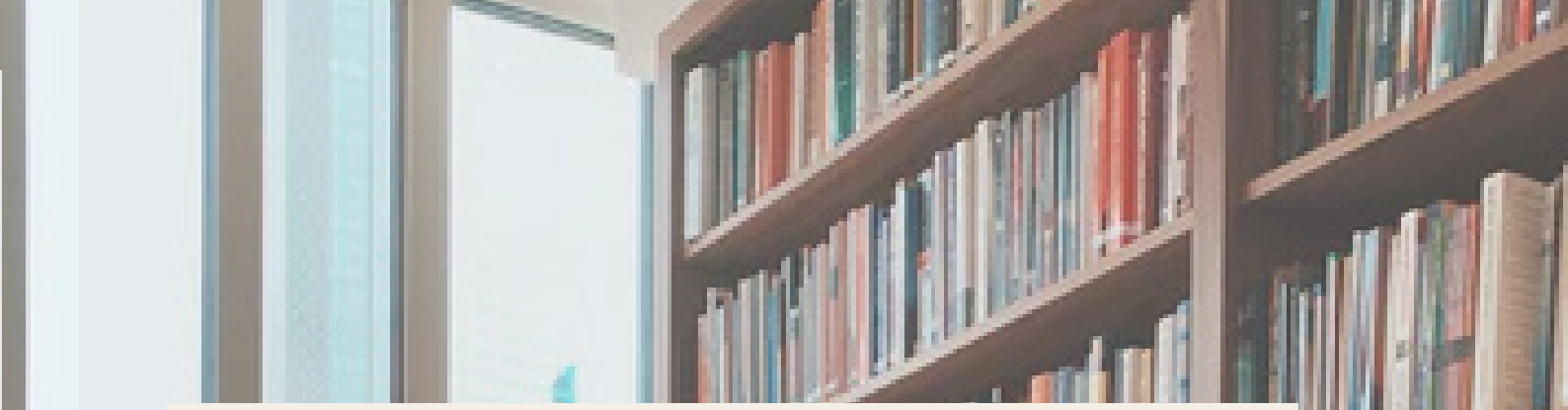
مجموعة من المقالات الفكرية التي انطلقت فيها الكاتبة من عمق الذات الأنثوية الباحثة عن أجوبة لتساؤلاتها الملحّة بإنصاف وموضوعية؛ بعيدا عن التفسيرات الجاهزة لقضايا المرأة في المشهد الفكري، مما أفضى إلى مساءلة الأطروحات النسوية العلمانية عن خلفياتها الايديولوجية المتسترة، وعن حقيقة تمثلها لدعوى التحرر من التصور الذكوري والذي وقعت في فخه بنسخته الليبرالية السلطوية فكريا وعلميا واقتصاديا...
يحتوي الكتاب على ٢١ مقالة من بينها قراءتين في كتاب، تنوعت جميعها في الطرح واشتركت في الوحدة البنيوية.

جناية النسوية على المرأة والمجتمع / د. البشير عصام المراكشي

يعرض هذا الكتاب ترجمة لفصول مختارة من خمسة مؤلفات فرنسية ومقال حواري لمؤلفين متنوعين، والتي اشترك جميعها في نقد النسوية (الأنثوية كما اختار لها د. البشير عصام المراكشي) وبيان تناقضاتها وانحرافاتها.
وقد قدم الدكتور بين يدي كتابه عرضا مختصرا دقيقا حول حقيقة الفكر الأنثوي ومراحل تطور مطالباته الحركية وأثر ذلك على المرأة والمجتمع، ثم عرض أفكارا منهجية مهمة عند قراءة هذا النوع من الكتب الناقدة للأنثوية في الغرب، وثناها ببيان أهمية العناية بهذا الموضوع وحث النخب المتدينة على متابعة ما سبق من ظواهره في الغرب تسلحا به عند النقد والرد و درءا لوقوعه في العالم الإسلامي...
ثم ختم د. بشير بصور ونماذج من الظلم الذي تتعرض له المرأة تحت شعارات من يدعي تحريرها.

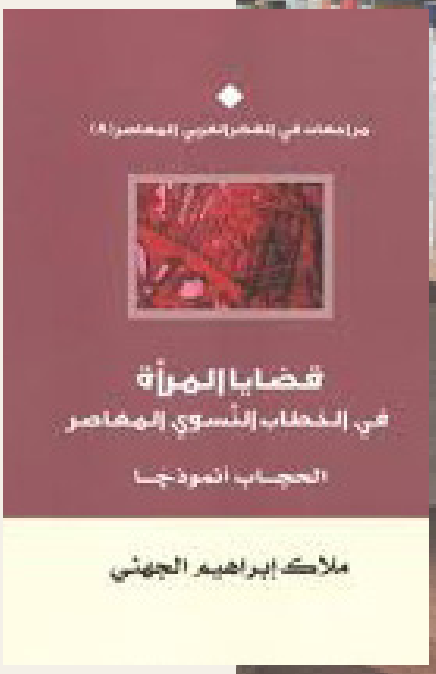
المرأة بين الداروينية والإلحاد/ د. جيري بيرغمان:

كتاب خفيف يتكون من أربع مقالات مترجمة لكل من (جيري بيرغمان - روبيكا واطسن- كاتي آنجل هارت- آنا بيثرك) مع مدخل عن تاريخ النسوية للدكتورة ملاك الجهني .
تُظهر المقالات جميعها حجم الاحتقار والدونية الذي تتعرض له المرأة في الفكر المادي الإلحادي تنظيرا وممارسة تصل إلى حد التحرش والاغتصاب، لا يبعدها عن ذلك أن تكون منضوية تحت غطاء الإلحاد أو أن تكون مشككة ناشطة في مؤتمراتهم ونواديهم. المقالات تجلي حقائق صادمة ومفاجئة للمنخدعات بالنسوية واللاهثات خلف سراب الفكر الفلسفي المادي..
.



هل أنا حرة؟/ لين ستالسبيرج

يتحدث هذا الكتاب عن مأزق ضِيق الوقت الذي تعاني منه المرأة العاملة في الأسرة النرويجية التي تعتبر أفضل بلد تحقيقا للمساواة بين الرجل والمرأة، وعن الصراع بين الرغبة المستدامة في إثبات الذات وتحقيق الأمان الوظيفي وبين الاحتياجات النفسية للمرأة وطموحها في حياة مستقرة دافئة مع زوجها وأطفالها.
وتناقش الكاتبة القرارات النسوية التي كانت وبالا على المرأة في نواحي شتى مما دفعها للتساؤل : هل أنا حرة؟
تكمن أهمية الكتاب في انطلاقه من واقع حقيقي يجلي مآلات مطالبات الحركات النسوية؛ فهو بمثابة درس استشرافي لما سبقنا إليه غيرنا فلاقى ويلاته... والسعيد من وعظ بغيره.



قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر/ د. ملاك الجهني

يتحدث الكتاب عن المنطلقات النظرية والإجرائية التي يقوم عليها الخطاب النسوي المعاصر وإشكالاته الثقافية والمنهجية، ويستعرض الاتجاهات النسوية العلمانية والتوفيقية وتعاطيها مع قضية الحجاب من خلال بيان مقارباتها المتنوعة ومناقشتها ونقدها.
من مميزات هذه الدراسة تسليطها الضوء على الجانب التوفيقي النسوي أو ما يسمى بـ (النسوية الإسلامية) الذي قلّ ما يُطرق، وعرضها لعدد كبير من الآراء والأسماء التي تعطي صورة شاملة عنه.

مقترحات أ. هبة نجاعي

كاتبة مغربية مهتمة بالمجال الشرعي والفكري

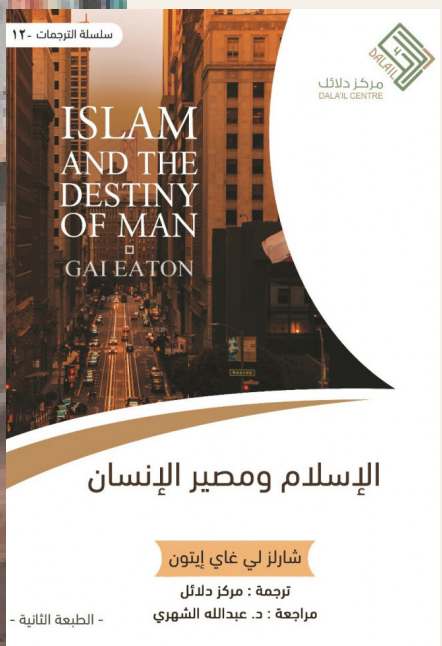
فيس بوك: https://www.facebook.com/hiba.nejjai

تليجرام: @hibaracudo

المخرج الوحيد/ د. عبد الله الشهري

على الرغم من أن هذا الكتاب كتب ابتداء لجمهور غير عربي - غير مسلم بشكل عام - إلا أن في طرح أفكاره من الاتزان ما يزيد عزتك بدينك وينسيك انبطاح المهووسين بكل ما هو غربي، كما يبعدك عن التنظير السطحي لأصحاب أقوال الإعجاز العلمي المشحونة بالكثير من الخرافة وشيء من العلم. الكتاب يتطرق إلى الأسئلة الوجودية الكبرى، وسؤال تعارض العلم والدين، ومقارنة الأديان، ومفهوم الحقيقة وقيمته في حياة الإنسان، ثم يمتعك أثناء رحلتك - وفي فصول مخصوصة كذلك- بحديث رائق وأسلوب برهاني قوي ولغة سلسة عن المخرج الوحيد، أي الإسلام، وعلاقته الفطرية بالإجابات الوجودية وملء الثغرات الروحية والمعرفية للإنسان، كما يجيب عن بعض الاستشكالات المعاصرة على هذا الأصل. الكتاب سهل ممتنع، قوي السَبك حسن التنظيم بليغ الحُجة، مع تمكن علمي وفكري فريد، أجزم -دون مبالغة - أنه ينبغي أن يُقرأ في الحياة العلمية مرتين على الأقل.

الإسلام ومصير الإنسان/ تشارلز لي غاي إيتون

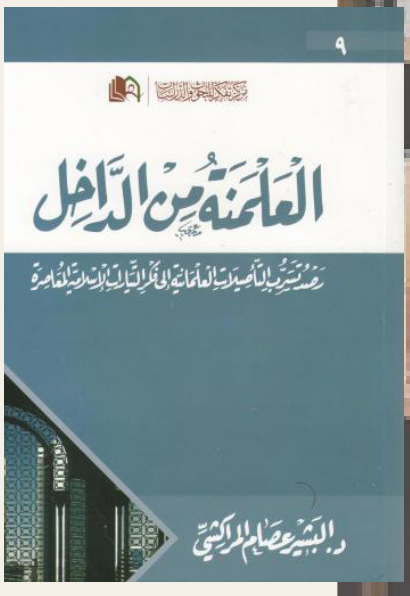


من أمتع ما قد تقرأ، وهو رحلة فريدة تتعرف فيها على طريقة إيتون في عرض أساسيات الإسلام ومبادئه وأوجه تفضيله على غيره. الكتاب فكريّ فلسفي، لكنه فاتح للآفاق، موقد لشعلة الإلهام، ويزداد بهاؤه وتقوى الحاجة إليه بالترجمة الفريدة التي قدمها لنا الدكتور عبد الله الشهري وتعليقاته العلمية عليه. تكمن قيمة الكتاب في تلمّس تلك المقارنة الملموسة بين خواء المادية وقوة الإيمان، وهو النمط المعهود في نقاشات أفضلية الإسلام عند الغرب في الأزمنة المعاصرة، لكنه مقدم في قالب شائق لا يُمل. يستحق أن يُقرأ بتركيز ويُستفاد منه في باب الردود الفكرية فوائد غزيرة.

بؤس الدهرانية/ د. طه عبد الرحمن

كتاب قيّم من درر ما كتب طه عبد الرحمن، لخص فيه نقده لمن سماهم الدهرانية - لا الدهرية- وهم من يتبنون رؤية فصل الأخلاق عن الدين، وعدّد منهم أعلاما وناقش أطروحاتهم بنَفَس نقدي تأصيلي رائق، كما طبّق مبادئ فلسفته الائتمانية -بشيء من الإيجاز - في تقرير ركائز نقده، فجاء كتابا من أبدع ما قد يطلع عليه باحث، غير أنه لا بد لفهمه فهما تاما - وليس الفهم التام مطلوبا في رحلة القراءة الأولى- من قراءة باقي أعماله التي توسع فيها ما لم يتوسع في هذا الكتاب. لكن قيمة (بؤس الدهرانية) الأساسية - في نظري- هي إسقاط أصنام الفلسفة التي تحوّلت إلى مقدسات عند الحداثيين، حتى ظنوا أن تقليدهم لها هو غاية الحياد والتجرد والتقدم، فجاء هذا الكتاب مبيّنًا بأسلوب علمي حجاجي تهافت هذه الرؤى، مع عدم إغفال جوانب الصحة فيها مما كفلته الفلسفة الإسلامية - بل فضّلت عليه بتحقيقه بأكمل أوجهه - وحفظت معه حق الإله وحق الإنسان.

العلمنة من الداخل/ د. البشير عصام المراكشي



أهمية هذا الكتاب تكمن في فتحه باب نقاش جريء عن الحركات الإسلامية وأوجه «العلمنة» التي لحقتها من الداخل حتى بدأت تتنصل تدريجيا من هويتها التي انتسبت إليها، أي «الإسلامية». يطرح المؤلف تحديات ومشاكل تنخر الحركات الإسلامية لا من جهة المرجعية فحسب، بل العمل التنظيمي والنتائج النهائية المرجوة منها. لا أعتقد بأن هناك مهتما بالشأن الفكري السياسي والسياسة والشرعية يمكنه إهمال هذا الكتاب، لما فيه من معالجة حذرة وتأصيل منهجي قوي، قد تتفق معه في النتائج العملية أو تختلف، لكنك - في رأيي- لن تجادله في مقدماته وتقريراته ولن تستطيع تجاوزها إلا بمزيد من التحرير للأسئلة الملحّة التي طرحت فيها.

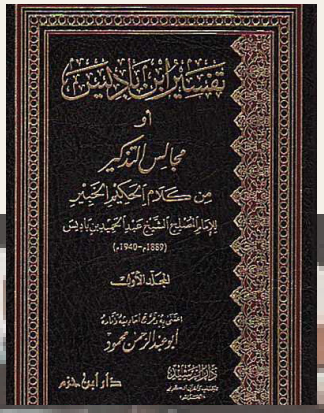
يمكن للقارئ العادي أن يُعجب بهذا الكتاب ويستفيد منه حتى لو لم يكن له دراية معمقة بمجال البحث، فهو مكتوب بنفسٍ تأصيلي رائق وأسلوب لغوي مبين.

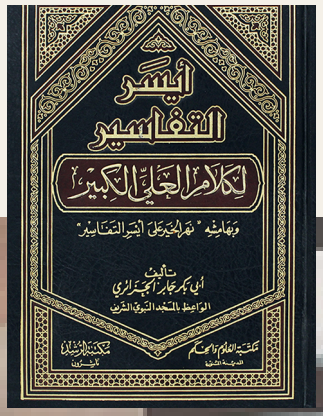
مقترحات أ. سارة سجود طالب

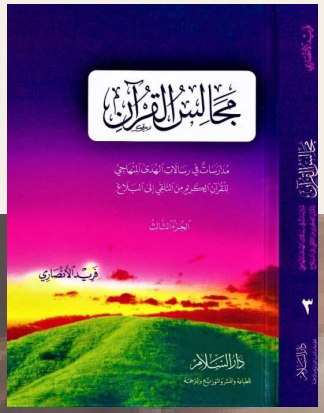
ماجستير في التفسير ومهتمة بقضايا المرأة والتربية
البريد الإلكتروني: da3wabook@hotmail.com
فيس بوك: https://www.facebook.com/profile.php?id=100013140316098
تويتر: @da3ia1

تفاسير مغربية (المغرب العربي) في كيفية تطبيق القرآن في الواقع والعمل به

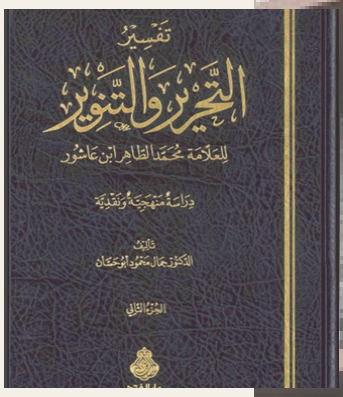
- مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير/ ابن باديس
- مجالس القرآن/ فريد الأنصاري
- أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير/ أبو بكر الجزائري







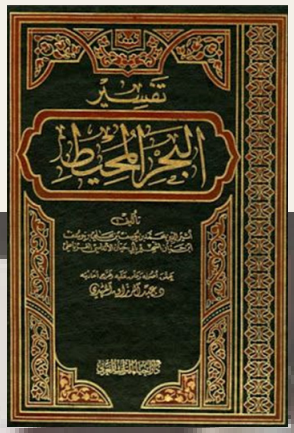
تفسير مغربي بلاغي

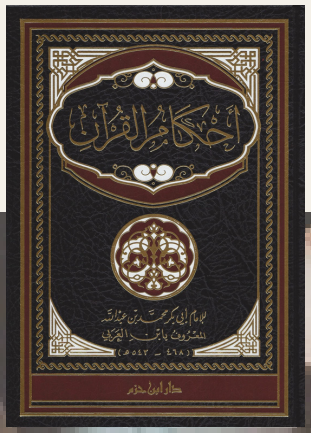


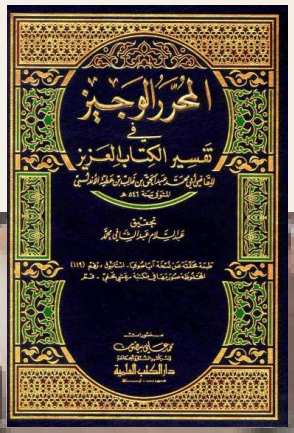
تحرير المعنى السديد، وتنوير العقل الجديد، في تفسير الكتاب المجيد، ثم سُمي اختصاراً بـ التحرير والتنوير/ الطاهر بن عاشور

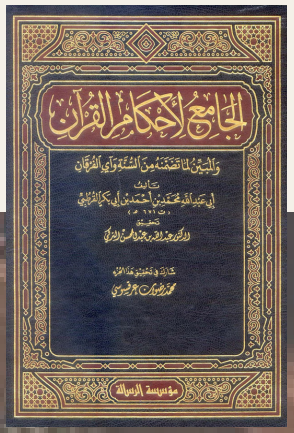
تفاسير أندلسية منوعة

- أحكام القرآن/ أبو بكر ابن العربي
- المحرر الوجيز في تفسير كلام العزيز/ عبد الحق ابن عطية
- الجامع لأحكام/ القرآن أبو عبد الله القرطبي
- البحر المحيط/ أبو حيان







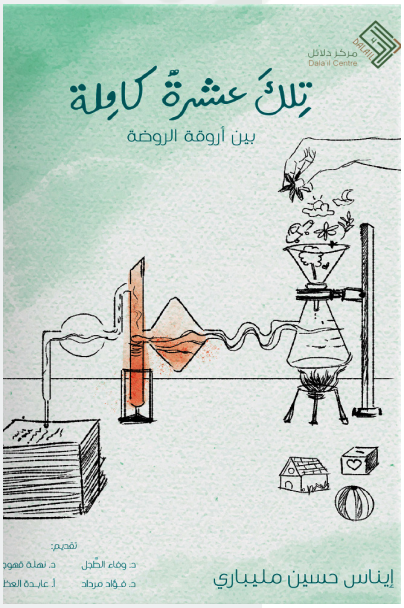


كتب قادمة

من البذرة إلى الثمرة
المؤلف: أ. أسماء محمد الجراد

يتحدث الكتاب عن النمو الجنسي للأطفال وكيفية فهمه وحمايتهم ونصائح للأبوين في التعامل معه، وكذلك كيفية الرد على أسئلتهم العفوية، وكيفية التصرف في معظم الظروف والمواقف، فالكتاب يقدم منهجاً مبسطاً بالصور التوضيحية والتخطيطات الملونة في التوعية بالتربية الجنسية الصحيحة التي لا تتعارض مع ديننا ومبادئنا وقيمنا، وبيان الفرق بينها وبين الثقافة الجنسية المذمومة بلا ضوابط، وتأتي أهميته كذلك من الصعود السريع في عصرنا الحاضر لمخاطر تعرض الأطفال إلى الإغواء الجنسي وإيقاظ الشهوات في هذا السن الصغير من وسائل التواصل ورفاق السوء وتحرش الكبار وغيرها.

تلك عشرة كاملة
المؤلف: إيناس حسين مليباري



يستعرض الكتاب ٤٠ مقالة كتبتها يد معلمة أطفال تخطت العشر سنوات في هذا المجال، تسطر فيها خبرتها في هذا الجانب الذي أحبته من التعليم، وتقدم فيها نصائحها العملية والتربوية للمعلمين والمعلمات في التعاطي معه، وتسجل فيها ما استفادته من صواب أو خطأ في شكل أدبي وسياق سردي خفيف رغم عمق الأفكار.

مشكلة القدر والمسئولية ..كيف فهم الصحابة القدر؟
المؤلف : رضا زيدان

«هل الإنسان مسير أم مخير؟» من النادر أن نجد سؤالًا فلسفيًّا شائعًا مثل هذا السؤال، فكلنا سمعنا بهذا السؤال في فترة المراهقة على الأقل، كما أن هذا السؤال متعلق تعلقًا مباشرًا بركن من أركان الإيمان في الدين الإسلامي وهو الإيمان بالقدَر خيره وشره وبمراتبه. وعادة لا تخرج إجابة هذا السؤال عن التراث الكلامي أو الفلسفي، إذ يشعر السائل (بل والمتخصص) بأن نصوص الوحي «متعارضة» فيتجه للترجيح «العقلي». وفي الحقيقة لم ينتج الكلام الإسلامي (والمسيحي) أي صيغة مقبولة للإجابة على هذا السؤال، وينتهي الأمر عادة بفهم القدَر على أنه إما هو الجبر (الجبرية) أو الانتصار لـ «الإرادة الحرة» الإنسانية، سواء بإنكار تقدير الله المسبق وعلمه (القدرية الأوائل)، أو بالنسخة الأخف من الإنكار وهي القول بعلم الله المسبق وإنكار تقديره (القدرية)، أي أن علم الكلام لم يستطع أن يجمع بين نصوص الوحي في المسألة بأي صيغة منطقية. وقد ازداد الأمر سوءًا بعد أن استجد أمران كبيران في القرون الأخيرة، الأول فلسفي، وهو زيادة الوعي بمفهوم «الإرادة الحرة» في الفلسفة المعاصرة، أكثر بكثير من حاله في الفلسفة القديمة والحديثة، كأثر لتوسيع مفهوم «الحرية» ورفع شروطه في الغرب، الأمر الذي أثّر علينا بطبيعة الحال فأصبح سؤال: «كيف يمكن أن يكون المسلم حرًّا في ضوء عقيدة القدر؟» أكثر إلحاحًا، وزادت «شعبويته» عند العامي. أما الأمر الثاني فهو أكاديمي، إذ اتهم معظم المستشرقين الإسلام بأنه جبري (وكلمة الجبرية الإسلامية Islamic Fatalism مشهورة في الكتب الاستشراقية)، بسبب فهمهم عقيدة القدر على نحو معين، وسأهتم جدًا بمناقشة حججهم أو تصوراتهم في بحثي.

أهدف في بحثي «القدر والمسؤولية: كيف فهم الصحابة القدَر» إلى معالجة غير كلامية لـ «مشكلة» القدَر، أي أنني لن أنقل جدل الفرق الإسلامية الكلامية

وأناقش حججها، وإنما أسعى إلى تجاوز هذا الجدل أصلًا، والعودة إلى مفهوم القدر عند الشعوب القديمة قبل الفلسفة والكلام، وعند العرب قبل الإسلام بالخصوص، وعند السلف الإسلامي الأول (القرن الأول الهجري تحديدًا)، ومن ثم فإنني سأنخرط في بحث قرآني وسياقي (أنثروبولوجي)، أحاول اكتشاف المعنى الأصيل للقدَر في نفوس العرب والصحابة (من خلال القرآن الكريم والشعر العربي القديم ودلالات الألفاظ ذات الصلة)، والشعوب القديمة بعامة (الحضارة الفرعونية والحضارة اليونانية القديمة وغيرهما)، وكيف مارسوا المسؤولية مع اعتقادهم بالقدر بلا أي إشكال حسب أقوال متخصصين في حياة هذه الشعوب، وبالتالي الرد على المستشرقين القائلين إن العرب كانوا جبريين وورث الإسلام منهم هذه الجبرية، مثل مايكل كوك و فرانز روزنتال، فالعرب لم يكونوا جبريين وتصورهم للقدَر معقد لا يمكن اختزاله في كلمة أو كلمتين، والأهم من ذلك أن تصورهم للقدَر لم يكن يخصهم وحدهم، وإنما كان حاضرًا عند كافة الشعوب القديمة، ولما منّ الله عليهم بالإسلام خلّص هذا التصور للقدَر من متعلقاته الوثنية، وحل المشكلة العظمى التي كانت تواجه الوثني العربي: العدمية والرعب من تقلبات الدهر والموت، فكان المفهوم الإسلامي للقدَر علاجًا توحيديًا شافيًا لنمط الحياة العدمي، واستعمله النبي صلى الله عليه وسلم في بث الشجاعة في قلوب المؤمنين عند القتال والمصاعب، وحققه الصحابة على أتم وجه وعلى أكثر من مستوى، كما سأنقل عن المستشرقين، وسأبين عجزهم عن تفسير «الجبرية» في ضوء الإنجازات العظيمة للنبي صلى الله عليه وسلم والصحابة، وهذا جعلني أبحث الفروق بين القدَر عند العرب قبل الإسلام وبعد الإسلام. ثم سأبحث أسباب ظهور القدرية الأوائل والنقيض الجبري (الجهمية) في ضوء المعالجة السياقية السابقة لحال العرب قبل الإسلام، محاولًا الإجابة على السؤال الذي شغلني كثيرًا: كيف تبدأ بدعة القدرية الأوائل هذه البداية العنيفة؟ أي كيف أنكر القدرية الأوائل القدر تمامًا حتى أنكروا علم الله المسبق؟ فالمتوقع والمعتاد أن تبدأ البدع صغيرة ثم تكبر، لكن الحال أن بدعة إنكار القدر بدأت كبيرة ثم صغرت مع المعتزلة، التي جادلت في القدر لكنها لم تنكر علم الله المسبق.

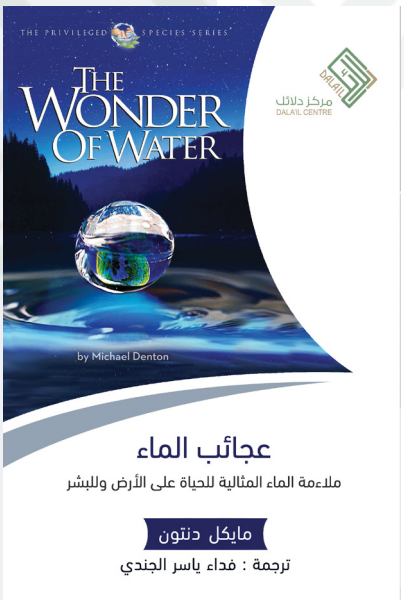
وأختم بحثي بتبرير فلسفي موجز (بالمعنى الوصفي، وليس المعنى المعتاد للفلسفة) قائم على الممارسة لكون الشخص مسؤولًا رغم اعتقاده بالقدَر خيره وشره، وهو مستفاد من معالجة الفيلسوف بيتر فردريك ستراوسن للمسؤولية في ورقته الشهيرة «الحرية والاستياء» (١٩٦٢)، لكن بإضافات وتعديلات جوهرية. ويهمني في النهاية أن يجد القارئ أن هذه المعالجة الوصفية «الفلسفية» القائمة على فهم ممارسات الإنسان العادي تلتقي مع تلك المعالجة النَصّية، أي القائمة على نصوص الوحي وحال العرب قبل الإسلام.

أسأل الله التوفيق أولًا وآخرًا، وأتمنى أن يكون هذا البحث الصغير مفيدًا وممتعًا لغير المتخصص، سواء على مستوى طريقة البحث أو النتائج، ومشجعًا للباحث المتمكن على معالجة وصفية لمسألة كبرى استهلكها الجدل الكلامي والتنظير.

الأم الوحيدة
المؤلف: عزة عبد الجواد

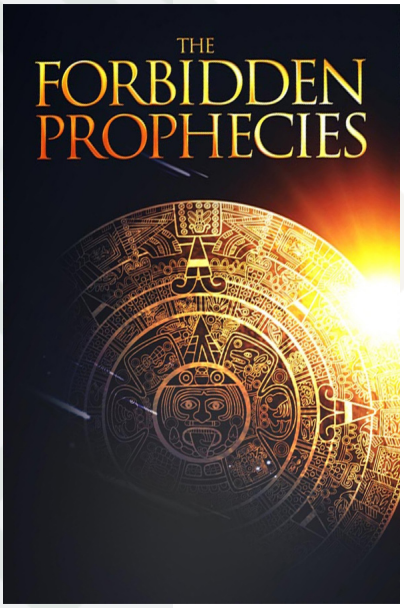
ينتشر مصطلح سينجل ماذر Single Mother مرتبطا بالأم التي تتولى رعاية أبنائها بمفردها، ورغم أن مدلوله ينصب في الخارج غالباً إلى نتاج علاقات خارج الزواج، إلا أن مفهومه الأوسع يشمل حالات أخرى تظهر في مجتمعاتنا كذلك، مثل الأرملة، والمطلقة، والغائب زوجها سواء في سفر أو انشغال دائم بعمل أو التخلي عن البيت ومسؤولياته كأب وغير ذلك - وعلى هذا يقدم الكتاب نصائح هامة ومركزة لمثل هؤلاء الأمهات، يشد من أزرهن، ويوضح لهن كيفية التعامل الأفضل في مختلف المواقف التي غالبا ما يتعرضن لها، وذلك في ضوء استعراض الأمثلة المضيئة من تاريخنا وتراثنا لأمهات ناجحات.

عجائب الماء
المؤلف: مايكل دنتون
المترجم : فداء ياسر الجندي



يتحدث الكتاب عن الخصائص المدهشة والمثالية للماء، والتي تجعله أساس الحياة في الأرض، بدءاً من المحيطات والكائنات البحرية التي تحويها، سواء في الحالة العادية أو في التجمد بطبقة الجليد التي تحمي ما تحتها وإمدادها بالغذاء، وكذلك دوره المذهل في تشكل القارات وحركة الصفائح التكتونية، مروراً بالحت والتعرية للتضاريس والجبال، ثم صعوداً إلى الغلاف الجوي واتزانه، وأيضاً دوره المحوري في تغذية النباتات وصعوده من التربة إلى عشرات ومئات الأمتار للأوراق، ثم دوره الفريد في التمثيل الضوئي الذي يأخذ نواتج تنفس الكائنات الحية والإنسان ليعطي الأوكسجين اللازم للتنفس، وكذلك دوره الهام جداً في جسم الإنسان خصوصاً في الدم وحمل الغذاء، وأخيراً دوره في الخلايا الحية وبنيتها وغذائها ونشاطاتها.

النبوءات المحرمة (بالتعاون مع مؤسسة iERA)
المؤلف : أبو زكريا البريطاني
المترجم : سلمى الشعراني



يستعرض الكتاب تعلق البشر بمن يخبرهم بالغيب (أو يدعي إخبارهم بالغيب أو علمه بالغيب) وأهمية ذلك في اتباعهم له وتعظيمه وتصديقه، ومن هنا يتجول بنا المؤلف عبر التاريخ من الحضارات كالمايا إلى الأشخاص كنوستراداموس وكثير من أشهر نماذج مدعي النبوءات، ليضع شروطا عقلية منطقية دقيقة تحكم على صدقهم أو كذبهم، ثم يقارن ذلك بنبوءات العهدين القديم والجديد حول ظهور النبي الخاتم محمد صلى الله عليه وسلم، لينتقل بعد ذلك إلى استعراض عدد من نبوءات النبي نفسه صلى الله عليه وسلم المستقبلية التي تحققت، ويحاكمها إلى نفس الشروط التي وضعها للحكم على صدق النبوءات وعدم التلاعب في تفسيراتها أو تحريفها، ثم أخيراً يذكر المؤلف عدداً من نبوءات النبي صلى الله عليه وسلم حول نهاية العالم التي تجذب عدداً كبيراً من الناس للاهتمام بها وبتوقعاتها، بدءا من افتراض الكوارث الطبيعية أو الكونية، وانتهاء بغزو الكائنات الفضائية.

سياسات النشر في مجلة أوج

- أن يندرج المقال في المجالات الفكرية، والثقافية.
- أن يراعي المقال شروط الكتابة العلمية الموضوعية، ويتسم بالجدة.
- أن يكون المقال لم يسبق نشره.
- أن تكون لغة المقال سليمة نحويًا ولغويًا.
- أن يكون حجم المقال يتراوح ما بين (٧٥٠ - ٣٠٠٠) كلمة، ويستثنى من ذلك حسب أهمية الموضوع وتميزه.

يتم إرسال المقال عبر بريد المجلة : aog@dalailcentre.com