

2005

7

كتاب الشهر

٥٥
ثقافات منحنية
في المشهد الثقافي الراهن

د. عبد العظيم رهييف السلطاني

دار الفكر العربي
دراسات وأبحاث
الكتاب الأحضر

مقدمة

يختزن الجوف الثقافي الكوني ثقافات إنسانية مختلفة، هائلة في تنوعها واتساعها. فكل مجموعة بشرية توافرت لها عوامل إنتاج معينة أنتجت مجموعة من القيم الثقافية المشكّلة لرؤية تلك الجماعة للحياة، وبالتالي فكل المجتمعات على وجه البسيطة لديها ثقافات الخاصة. غير أن تلك الثقافات المتنوعة تختلف فيما بينها في درجة الرقي ودرجة ما أنتجته وما يمكن أن تنتج له لمجتمعها ومن خلاله إلى الإنسانية جمعاء، مساهمة من تلك الثقافة في رقي الوجود الإنساني.

وعلى الرغم من التنوع الثقافي المحكوم بالجغرافية فإن ثمة علاقة ما بين الثقافات الإنسانية، فدائما نجد ثقافة الآخر تدخل عنصرا مكونا في تشكيل ذاتنا الثقافية، مثلما تدخل ثقافتنا عنصرا مكونا من عناصر ثقافة الآخر، بدرجات متفاوتة وعلى وفق كل الاحتمالات الممكنة: فالقوة قد تشكل الآخر - قسرا تراكميا أو دوراننا ولعبا عليه، والتواصل المفضي إلى التفاعل الثقافي الإنساني قد يشكل الآخر. وهذا هو الاحتمال الإيجابي المرتجى.

وفي كل الأحوال فإن الآخر يدخل عنصرا من عناصر تشكيل الذات، حتى لو كان الآخر بعيدا وغير واضح المعالم وضفته الأخرى نائية فإنه قد يسهم - على نأيه - في تشكيل ذات الطرف الآخر. على الأقل من جهة تخيل الآخر وتخيل شكل رؤيته للحياة

... وبالتالي ينعكس هذا على تشكيل الذات وإن كان بنسب متفاوتة عبر تراكم التحقيب.

لذا قد نجد الآخر في ذاتنا بإحدى حالتيه. أي حين تكون صورته قد رُسمت بريشة الحقيقة والواقع من خلال الاتصال به، أوحين تكون صورته قد رُسمت بريشة المُخَيال الثقافي فكان الآخر ((العجائبي)) بكل صورته التي تتسم في كثير من الأحيان بالمبالغة والتسهيل وقد يسوقها الخيال صوب تخوم الأساطير وعالمها المثير. وهذا الأمر، أيضا، ينطبق على صورتنا في ذهن الآخر. فقد تكون صورة مطابقة للحقيقة أو على الأقل ناتجة عن الاتصال والممارسة والمعرفة، وقد تكون ناتجة عن المخيلة البريئة أو المخيلة التي تحركها الغايات.

وعلى كل المستويات والصُّعد ثمة ذات وآخر صعودا من الفرد حتى الأمة مروراً بالجماعة بمختلف أحجامها وأنواعها. وما يوجّه رؤيتنا للذات والآخر نوع القيم المتحركة في ثقافتنا المعاصرة، مثلما توجّه تلك القيم نوع منجزنا بكل تجلياته الفكرية والفنية والمادية.

وعلى الرغم من كل التطور المنهجي المعاصر الذي يُخضع الظواهر والمواضعات والحقائق المعرفية للدرس الموضوعي، إلا أنّ حقيقة ((الآخر)) بوصفه حقيقة معرفية - مازالت في كثير من أشكال تجلياتها تخضع للهوى والرغبات. فمازالت ثقافتنا الإنسانية المعاصرة ((المرتبكة)) تشوّه الآخر بوعي أو بدون وعي بقصد أو بدون قصد. فمازال الآخر حبيبا خالص الصفاء لا

يُخطئ... أو عدوا شريرا عكرا لا يعرف غير الدمار والقتل...
وتُهمل رؤية الآخر وهو في ((منزلة بين المنزلتين)) حين يتخلص
الدرس الموضوعي من هوى ال ((ضد)) وال ((مع)) .

تتحرك مقاربتنا الثقافية هذه بعيدا عن ضفة الإنشاء الثقافي
العائم في التنظير. فالخطاب الثقافي حين يتصف بهذه الصفات
يُهمل تشخيص الظواهر الثقافية وتسمية الأشياء بأسمائها،
ويُهمل تلمس مكامن الضعف في حياتنا الثقافية سيرا على
قدميه وتحسسا بيديه. ولعل التعميم وسرد النصائح والمواعظ...
ما زال من أكبر مكامن الضعف في هذا الخطاب السائد.
وتأسيسا على هذا فقد أخضعنا أربع ظواهر ثقافية للرصد
والفحص والتحليل. لعلها تكون نماذج منهجية صالحة لما يمكن أن
يكون عليه تناول جزئيات أخرى من قيمنا الثقافية المعاصرة.

هذه الظواهر الثقافية رأيناها منحنية، بكل ما يعنيه مصطلح
الانحناء وينفتح عليه: سواء أكان الانحناء حيادا عن الطريق
المعرفي المستقيم المتسلح بالموضوعية والمنهجية، أم كان الانحناء
ركوعا أمام ثقافة الآخر وإرادة الآخر.

الظاهرة الأولى هي النظرة الثقافية القاصرة إلى الموروث
الثقافي التي لا تميز بين مستويي الموروث، أي حين يكون
الموروث مادة صالحة للاستحضار والتمثل وبين أن يقتصر بعض
ذلك الموروث على أن يكون مادة مُنتجة للدلالة والعبارة. والظاهرة
الثانية ظاهرة ثقافة المعاكسة المتمشية في مفاصل حياتنا الثقافية
وما يمكن أن تفضي إليه من تأثير على الأداء الثقافي والمُنجز

الفكري إجمالاً. والظاهرة الثالثة هي ظاهرة الازدواج الثقافي المتغلغل في حياتنا الثقافية. وقد اتخذنا عليه مثلاً نابعا من علاقتنا باللغة وطريقة التعامل معها. والظاهرة الرابعة هي انخسار الوعي بالذات وتغييبها في الفضاء الحياتي المعاصر، وهذا التغييب يتحرك بفعل ثقافة أو قيمة ثقافية مبسوثة في حياتنا الثقافية العربية المعاصرة. وقد قاربنا هذه القيمة من خلال تجسّد هذه الثقافة في تسميات الشهور المعتمدة الآن رسمياً في البلدان العربية.

إنّ النظر في خصائص الثقافة يوقفنا على حقيقة أنّ الثقافة قابلة بطبيعتها لأن تتحاور مع المتغيّر الآتي عبر الفضاء الزمني والمكاني والبشري. وحركة التاريخ تُنبئنا بأنّ قيمة ثقافية معينة سادت في مجتمع معين في فترة تاريخية معينة ثم تراجعت منكبسة في فترة تاريخية أخرى. وهذا يجري بحسب تنوع معطيات كل عصر وقوانينه. حتى صار ما يُعرف بـ ((قيم الأجيال)) أمراً مستقراً، لذا نجد الفرصة مواتية دائماً للتدخل والرصد والتحليل والتقويم لأدائنا الثقافي، لهذا كانت هذه الصفحات.

طرابلس الغرب
صيف 2005

ظاهرة 1
الموروث الثقافي بين الدلالة والتمثّل

للمجتمع العربي حياته الثقافية المعاصرة التي تقيم علاقتها مع عصرها وفي الوقت عينه تقيم علاقتها مع موروثها الثقافي الثري الذي خلفته الحضارة العربية الإسلامية. تلك الحضارة التي مدت جسدها على مساحة واسعة من الزمن، ثقلت في قرونها الزمنية التي سادت فيها، لتفرض حضورها على ذاكرة التراث الإنساني. ولتُنجز الكم الهائل من النتاج الفكري والروحي والمادي.

و لقد آل هذا الإرث الغني إلى المجتمع العربي المعاصر الوريث الشرعي، الذي ورث نتاجا حضاريا متنوعا، وورث قيما ثقافية متنوعة، من بينها ثقافة احترام ذلك التراث والاهتمام به اهتماما يصل في كثير من مفاصله حد التقديس.

لقد جاء هذا الاحترام والتقديس بفعل عوامل عديدة؛ منها ما يعود إلى طبيعة ذلك التراث المتسم بالثراء والاتساع. وهاتان الصفتان - الثراء والاتساع - تدعوان إلى احترام ذلك التراث والفخر به، وقد يجبر هذا الشعور إلى نوع من أنواع التقديس. ولعل السبب الثاني يعود إلى كون جل ذلك التراث قد أنتج في ظل دولة دينية ((الدولة العربية الإسلامية))، فصارت الممارسة الثقافية وكأنها مماهية لحقيقة القيم الثقافية النابعة من النص التشريعي، فاكتسبت بذلك قدسيته الوهمية. والسبب الثالث يعود إلى مراكمة تصورات الأجيال للموروث ومراكمة تسجيل انبهارها بذلك الموروث، حتى صار التراث متسرلا برداء المقدس. والسبب الرابع هو الرؤية الانطوائية للثقافة العربية المعاصرة،

بفعل يؤس النتاج الثقافي الحضاري العربي المعاصر، فصار جمال الأمس مُضاعفا لمرات عديدة بفعل يؤس اليوم، وصار الاتكاء على نتاج الأمس والتمسك به استجابة لوخر ضمير اليوم. غير أن ذلك التراث الثقافي الذي وصلنا جاء شديد التنوع، شديد الاختلاف. حيث وُجد الشيء وضده. وهذا الوضع يفرض علينا رؤية ثقافية مناسبة للتعامل مع هذا المعطى التراثي، لكي لا يُساء لحركة الحياة المعاصرة أولا وقبل كل شيء، وأيضا، لكي لا يُساء للتراث الثقافي نفسه.

إن القيم الثقافية الموروثة تلك جاءتنا مُنتجة تراكميا في عصور ثقافية متتالية ومتعددة، لذا تبدو أحيانا متقاطعة أو متناقضة مع بعضها بسبب كثرتها، وسبب امتدادها على مساحة زمنية واسعة من القرون وما يفرضه ذلك من تغيير المعطيات الحياتية. حتى صار المتتبع لمجمل سجل التراث يستطيع أن يجد كل قيمة ثقافية مجسدة بنوعين متضادين من النماذج التراثية، سواء على مستوى التنظير أو مستوى الممارسة العملية. إذ يجد نماذج تراثية تدعو إلى ((التسامح)) وتمارس ثقافة التسامح مع الآخر، مثلما يمكنه، أيضا، أن يجد نماذج تراثية أظهرت جفاء لثقافة التسامح وانتهكت أبعاد وجودها، حتى كسّر التعصب فيها عن أنيابه، وظهر التطرف متعطشا لإلغاء الآخر. وكل نموذج من النموذجين المتضادين له ظروف إنتاج خاصة به، وله ملامسات تاريخية أفضت إلى وجوده بالهيئة التي وُجد فيها تاريخيا. فهو ليس بالضرورة نتاج قراءة صحيحة للمدونة

الثقافية التشريعية (النص القرآني وهامشه المُمثَّل بالصحيح من السنة النبوية الشريفة) وإذا كانت هذه القيم وُلدت نتيجة قراءة للنص التشريعي فليست هي بالضرورة نتيجة لقراءة صحيحة لذلك النص. إذن هو أولاً نتاج لظروف تاريخية ومُعطى لتفاعل مكونات عديدة، وثانياً هو من حيث مرجعيته التشريعية. إن كان نتيجة لقراءة المدونة التشريعية. لا يعدو أن يكون قراءة لنص المدونة التشريعية. وهذه القراءة تبقى رهينة عصرها وظرفها، وهي ليست مُلزِمة أخلاقياً أو شرعياً للأجيال التالية للجيل الذي أنتجها.

ففي احترام ((الحوار)) بوصفه قيمة ثقافية نجد أمثلة ونماذج تراثية مشرقة ومشرقة لوجود الأمة الثقافي، إذا ما نُظر إلى تلك النماذج التراثية وفق رؤية شمولية معاصرة. ومن جهة أخرى يمكن أن نعرش على نماذج تراثية لم تحترم ((الحوار)) الفكري بوصفه قيمة ثقافية مقدّسة، وأحلت ((حوار السيف)) حيث كان يمكن للكلمة والفكر أن يجدا مخرجاً. فسأل بفعل ذلك دم كثير ودموع غزيرة. وهكذا الحال مع القيم الثقافية الأخرى، حيث نجد الأنموذج الإيجابي في تجسيده لقيمة ثقافية معينة، ونجد ضده صيغة من صيغ الأنموذج السلبي المتعلق بتلك القيمة نفسها.

إذن كيف ننظر إلى الموروث الثقافي؟ لكي لا يتحول ذلك الموروث إلى عبء تنوء بحمله الحياة الثقافية المعاصرة، ولكي لا يتحمل المجتمع تبعات التاريخ وأثامه، ولكي لا ينقلب الاختلاف والتنوع الفكري والممارس الثقافي المبثوث في التراث إلى مواضع

((خلاف)) معاصرة، ولكي تنعم الحياة بقدسية حركتها الإلهية الطبيعية... لكي يحصل كل هذا لا بدّ من رؤية منهجية واضحة وثقافة معينة توجّه طبيعة التعامل مع الموروث، حيث التاريخ بستان كبير فيه الأدغال الضارة وفيه الزهور النضرة والثمار النافعة.

إنّ الحياة الثقافية المعاصرة في حاجة إلى روح ثقافية تخلع صفة القداسة عن كلّ ما أنتجه الإنسان لتحتل هذه الروح الثقافية موضعا متميزا تصبح من خلاله إحدى المكونات الأساسية للثقافة المعاصرة. وبهذه الرؤية تمنح فكرة ((ما ورثه لنا الأجداد)) بعدا واقعيًا ومعنى ماديًا مجسّدًا. فالأجداد لم يورثوا لنا مالا وذهبًا - ونحن لم نكن نتظر منهم هذا - وإنما أورثوا لنا مجدا، وأورثوا لنا قيما ثقافية، وأورثوا لنا علما. ولو شئنا الدقة لقلنا: إنّ العلم الحديث قد تجاوز الكثير الكثير من علم أجدادنا. حتى صرنا اليوم نعتمد على العلوم المعاصرة بدءًا بالمناهج ووصولًا إلى التفاصيل المعرفية للموضوعات العلميّة. وهذا أمر يتساوق وطبيعة الحياة المتحركة، ولا يقلل من شأن الموروث العظيم الذي أنتجته الحضارة العربية الإسلامية، سواء في زمن إنتاجها حين أثرت بنتائجها الحياة الإنسانية في العصر الذي أنتج فيه ما أنتج من علوم ومعارف، أم من خلال سريان أهمية ذلك التراث على العصور اللاحقة وصولًا إلى عصرنا الراهن. وهم في كل ما أورثوه من نتاج وُصف بالإيجابي والمهم؛ كانوا في ذلك النتاج منتمين إلى عصرهم أو مستشرفين لعصور مستقبلية، ويقدر هذا الانتماء

والاستشراف كان يتحقق المهم من نتائجهم. إذ لا يمكن أن يُنجز ((المهم)) فكريا أو ثقافيا، في ظل النكوص الفكري والثقافي.

إذن تراثنا يحتضن صورا متنوعة في تجسيد القيم الثقافية. وتجسيد تلك القيم تراثيا لم يكن بالضرورة منسجما و معيار القيم الثقافية المثلى التي شرعها الدين الإسلامي، فنماذج الممارسات العملية في تجسيد تلك القيم الثقافية قام بها بشر مثلنا، بحسب قراءاتهم لتلك القيم الماثورة في النص، وبحسب معطيات حياتهم وملابسات ظروفهم، وكل حسب عصره. على أساس أن الموروث الثقافي مُتاح حياتي وليس ركاما تُلزم بحمله الأجيال اللاحقة. فالموروث الثقافي في وجه من وجوه مرجعيته كان قراءة للنص الديني التشريعي المدوّن، وقد فهمته تلك القراءة وفق نسقها الثقافي وطبيعة عصرها. وبالتالي فإنّ عملية استحضار الموروث في حاجة إلى ثقافة معينة تتعامل معه عبر مساءلات ثقافية وإجراءات موضوعية معاصرة.

يمثل النص القرآني المصدر الأول للتشريع الإسلامي ثم يأتي دور المؤكّد من سيرة الرسول (ص) وأحاديثه الشريفة. فسيرة الرسول (ص) تمثّل قراءة إلهامية متقدمة للنص القرآني. وبالتالي يمكن اعتبارهما مصدرا واحدا للتشريع، فالنص القرآني هو المتن والسيرة النبوية بمثابة الهامش اللصيق بذلك المتن. ومن هذا المنبع التشريعي (المتن وهامشه) ضُحّت القيم الثقافية للمجتمع الذي جاء الإسلام لتشكيله. وتستوي في ذلك القيم الثقافية الجديدة التي جاء بها الإسلام، والقيم الثقافية المستقرة في المجتمع

الجاهلي التي أقرها الإسلام وبارك وجودها، لكونها كانت ملائمة للنسق الثقافي الجديد .

غير أن المدونة الثقافية التراثية لم تقتصر على مرجعية واحدة صافية متمثلة بالنص القرآني. فالحياة الثقافية نص مفتوح مُشروع على ما هو ديني وعلى ما هو غير ديني. فقد تسللت أنواع من القيم الثقافية عبر منافذ متعددة من القيم الثقافية التي كانت ماثورة في النسيج الثقافي للمجتمع، والتي هي أسبق تاريخيا من وجود النص القرآني على وجه البسيطة، ولم يكن الإسلام في حقيقته براغب في استمرار وجودها في النسق الثقافي، غير أنها ظلت تتمشى في مفاصل الحياة الثقافية، وظلت تُعرب عن نفسها بصور وأشكال مختلفة بين الحين والآخر. ولنا أن نُضيف إلى ذلك الرافد الثقافي رافدا آخر تمثل في القراءات المخطوطة للقيم الثقافية التي جاء بها النص التشريعي، ثم تسربت تلك القراءات إلى واقعها الثقافي ومن ثم إلى المدونة الثقافية التي وصلتنا، وأصبحت وكأنها المعنى الصحيح والنهائي للقيم الثقافية التي حملها النص التشريعي. ولنا أن نُضيف رافدا ثالثا من روافد القيم التي تشكّل النسق الثقافي التراثي من خلالها، هذا الرافد ينبع من القيم الثقافية ((البينية)) التي أنتجت بفعل التمازج بين الأمم والأقوام داخل بوتقة الدولة العربية الإسلامية، وأيضا، ما وفد إليها من قيم عبر وسائل الاتصال المتاحة آنذاك، كالترجمة وغيرها.

فالقيم التراثية الثقافية التي أنتجت تراكميا ووصلت إلينا

مدونة تنتمي إلى أكثر من مرجعية، وبالتالي هي تنتمي إلى حيز متنوع من الاحتمالات: منها مرجعية سابقة لوجود الإسلام ولم يكن الإسلام راغبا في استمرارها ولكنها استمرت. ومنها مرجعية التمازج الثقافي العربي والفارسي والهندي واليوناني... بكل ما تحمله تلك المجتمعات من رواسب ثقافية؛ وما أنتجه ذلك التمازج من قيم ثقافية. ومنها مرجعية ثالثة تتمثل في القراءة المخطوءة للنص التشريعي الإسلامي. ومرجعية رابعة هي القراءة التي تقترب من روح النص التشريعي في ضوء عصره ومعطيات ذلك العصر.

وكل مرجعية من المرجعيّات المتعدّدة هذه أنتجت قيما وممارسات ثقافية تراثية معيّنة. فنحن إذن إزاء كمّ متنوع من القيم والممارسات الثقافية التراثية، وليس ثمة ما يدعو إلى إلباس التراث الثقافي عباءة القداسة ولسنا ملزّمين بتمثّل كل هذا المتعدّد الممكن المحتلّ من تجلّيات القيمة الثقافية الواحدة. فما أنتج تراثيا كان قراءات لا ينبغي معايرة القراءات اللاحقة لها وفق قوانين تلك القراءات السابقة.

مقاربة الأنموذج:

سوف نقارب ((الحوار)) و ((التسامح)) بوصفهما قيمتين ثقافيتين، فرضت طبيعة الثقافة الإنسانية المعاصرة أهمية حضورهما، حتى صارا يدوران في كل حديث ثقافي معاصر. وسوف تتم مقاربة محوري هاتين القيمتين، من خلال ورودهما في النص القرآني، أولا، ومن ثم موازنة صيغة ذلك الورد

بمواضع معينة من صيغ الممارسة والتطبيق الثقافي التي تجسدت في الموروث العربي الإسلامي، ثانياً. لندلّل من خلال هذه المنهجية في المقاربة على ضرورة وضوح الرؤية الثقافية المناسبة للتعامل مع الموروث واستحضار النوع.

قال تعالى: ((اذْهَبْ أَنْتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِي وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لِّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ))⁽¹⁾. فجعل بذلك الحوار أوّل مبدأ وأوّل خطّ في رسم شكل العلاقة بالآخر. فعلى الرغم من إقرار النص القرآني بطغيان فرعون فإنّ الدعوة الإلهية توجّه إلى النبي موسى عليه السلام بأن يذهب إلى ((الآخر الكافر)) الطاغية فرعون وأن يقول له ((يحاوره))، وألزم النبي موسى بأن يكون نوع قوله لينا لا حادا مستفزاً.

وفي موضع آخر من النص القرآني يُشرّع لثقافة الصبر على الآخر. وحين يكون الهجر أمراً محتوماً لا خيار غيره، فلا بدّ والحال هذه من أن يكون هجراً جميلاً يليق بنبل الإنسان وعلو المكانة التي شرّفه الله بها. قال تعالى: ((وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا))⁽²⁾، إذ تتجلى الدعوة إلى نوع إيجابي من الهجر ((هجر جميل)) على الرغم من أنّ مستوى الافتراق عن الآخر هنا قد بلغ حدّ العداوة.

وفي موضع آخر نجد النص القرآني يشرّع ثقافة فتح العلاقات الإنسانية على كل ما هو إيجابي محتمل. قال تعالى: ((ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ

حَمِيمٌ)) .⁽³⁾ فيبقى هامش التفاؤل والمحتمل الإيجابي مفتوحا ،
 ليجسد بذلك ثقافة النوع الإيجابي في التواصل مع الآخر .
 وإذا عدنا إلى السنة النبوية الشريفة التي تمثل قراءة إلهامية
 للنص القرآني وفق معطيات عصره؛ نجد أن الرسول (ص) حين
 حلّ في المدينة عاهد (الآخر) اليهود ((وأقرهم على دينهم
 وأموالهم، وشرط لهم، واشترط عليهم))⁽⁴⁾ . ومما جاء في
 المعاهدة: ((وإنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين؛
 وإنّ يهود بني عوف أمّة مع المؤمنين، لليهود دينهم ، وللمسلمين
 دينهم ، مواليهم وأنفسهم، إلّا من ظلم وأثم ...))⁽⁵⁾ .
 وإذا فتحنا سجل الممارسة الثقافية العربية الإسلامية الخاصة
 بالعلاقة مع الآخر؛ سنجد أمثلة ثقافية متنوعة في تجسيدها
 لدرجة ثقافة التسامح المطلوبة في التعامل مع الآخر. وهذا التنوع
 في بعض نماذجه يصل حداً بعيداً في التسامح مع الآخر، مثلما
 يصل في نماذج أخرى من الممارسات الثقافية حدود القطيعة مع
 الآخر، أو إلغاء الآخر وسحقه. وهذا مرهون إلى حدّ كبير بالعوامل
 التاريخية وملابسات حركة النسق الثقافي في الحقب التاريخية
 المختلفة. ولاسيّما في تلك المراحل التاريخية التي أتيح للامة أن
 تعبر عن قيمها الثقافية المتسامحة تعبيراً متوازناً.
 وإنّ إطلالة سريعة على مثال تراثي واحد يتبين من خلالها نوع
 التجسيد لثقافة التسامح والحوار مع الآخر المختلف معه.
 لقد عاش أحمد بن يحيى بن إسحاق، المعروف بابن الراوندي
 في القرن الثالث الهجري (ت 298هـ) ، وكان فيلسوفا مجاهرا

بالإلحاد في بغداد⁽⁶⁾ ، عاصمة الخلافة العباسية الإسلامية. وكان أول أمره من متكلمي المعتزلة ثم تزندق واشتهر بالإلحاد. وعلى الرغم من كل هذا التزندق والإلحاد فإن النسق الثقافي حاول استيعابه. فحاورة العلماء، حتى كانت له مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام، وقد نقل عنه بعض العلماء بعض ما انفرد به من مذاهب خارجة عن النسق العقائدي. وكان السيف آخر الخيارات المطروحة لمعالجة أمره بعد أن أستنفدت كل الوسائل السلمية لإبعاد خطره عن المجتمع. جرى كل هذا على الرغم من كونه ليس ملحدا فحسب، بل كان مجاهرا بالإلحاد وداعيا إليه. وقد رد كثيرا على مذهب أهل التوحيد. ويروى أن له نحو من مائة وأربعة عشر كتابا، منها اثنا عشر كتابا يطعن فيها بالشرعية الإسلامية. وللعلماء بعض الردود عليه، مثل كتاب ((الانتصار)) لابن الخطاط⁽⁷⁾.

إن هذا الموقف الثقافي من الآخر يفصح عن دلالة مهمة وحقيقة تاريخية متمثلة في قدرة الحياة الثقافية المحصنة بقيم ثقافية إيجابية؛ على غريبة المنجز الفكري وطرح المتهافت منه. لذا ذهبت أفكار ابن الراوندي أدرج الرياح ولم يكتب لها أي بقاء، واقتصر البقاء على الموقف الإيجابي المسجل للممارسة الثقافية آنذاك حيال تلك الأطروحات الموعلة في انتهاكها لصميم حرمة الشريعة وفي عاصمة الدولة العربية الإسلامية الحاكمة باسم الشريعة .
يمثل موقف النسق الثقافي من ابن الراوندي وأطروحاته المعادية والمستفزة؛ أنموذجا معيننا لقراءة ثقافية. قد تجد فيه ثقافتنا

المعاصرة أمودجا لقراءة إيجابية جديدة بأن تُبرُز وأن يتم تمثّلها بناء على المسألة الحرّة . وقطعا ستجد القراءة المعاصرة القائمة على تلك القراءة التراثية زحما دلاليا مهما كامنا فيها . ولعلّ ذلك الزخم يدور في قدرة الموقف الثقافي الصحيح المحصّن بصوابه على احتواء المخطوء المحاصر بخطئه .

وإذا كان هذا الأنموذج الثقافي بهذه الصورة التي أوضحنا أبعادها؛ فإنّ ثمة أمودجا آخر بل نماذج تراثية متعددة جسّدت قراءة أخرى للقيم الثقافية التي ترسم شكل العلاقة بالآخر المختلف معه . غير أنّ تلك النماذج التراثية قد لا تجدها الثقافة المعاصرة . بعد فحصها ومساءلتها . صالحة لأن تكون نماذج لممارسات ثقافية خليقة بالتمثّل . لكونها قراءات خارجة عن نسق عصرنا الثقافي ومعطياته . ومثال ذلك موقف الدولة العباسية . في بعض مراحل وجودها . من الفكر الاعتزالي وحركة المعتزلة في حالتها : الـ ((مع)) والـ ((الضد)) اللذين تجليا فيما تجليا في ((محنة خلق القرآن)) . إذ جُوبهت الحركة بالسحق والإلغاء وتعرض معتنقوها للقمع والتعذيب والتنكيل ... في زمن الخليفة العباسي المتوكل ، إذ فاضت الكتب والدراسات باستقصاء الأمثلة وجمعها ⁽⁸⁾ وقبل ذلك وجدنا المعتزلة أنفسهم يمارسون القمع والتنكيل بالآخر المخالف لهم ، مستثمرين نفوذهم في السلطة أيام كان الحاكم العباسي معتزلي الهوى ⁽⁹⁾

فالمعتزلة قرأوا النص القرآني قراءتهم الخاصة المفارقة لغيرها من القراءات . وغيرهم قرأوا أيضا بناء على معطيات فكرية

معينة. غير أن (الآخر) بالنسبة للمعتزلة قد رفض قراءتهم وعاملهم وفق ثقافة يرى أنها نابعة من النص القرآني. وما تبقى لنا من هذه العلاقة بين القراءتين هو دلالة القيمة الثقافية. إذ قمع المعتزلة الآخر وقراءته انتصارا للنص القرآني. وقُمت المعتزلة وقراءتها انتصارا للنص القرآني، أيضا. في حين أن القراءة الثقافية المعاصرة تجد في كلتا القراءتين - من حيث ما رشح عنهما من قمع للآخر - تجسيدا لثقافة متقاطعة مع النص القرآني الذي انتصرتا له، أو هكذا حُيل للقراءتين.

هذه الممارسة الثقافية التي قد لا تجدها الثقافة المعاصرة قابلة للاستحضار والتمثل من حيث مضمونها، تبقى قابلة للاستحضار من حيث دلالتها وهذا يبيّن كيف أن مساءلة الموروث مسألة علمية موضوعية مدفوعة بثقافة حرة قد تفضي إلى العثور على الإيجابي متلبسا في ذلك الذي كان يُنظر إليه على أنه سلبي. إذ للمعاصرة الحق الأخلاقي في قراءة النص التراثي التشريعي عبر قوانين قراءة المعاصرة وممكناتها المنهجية والإجرائية، لاستخلاص القيم الثقافية من ذلك النص، مثلما للمعاصرة الحق الأخلاقي في حرية قراءة القراءة التراثية التي انبنت على ذلك النص التشريعي، عبر قوانين القراءة المعاصرة وممكناتها المنهجية والإجرائية. بل إن من واجب المعاصرة أن تُسائل بشكل دائم ومتواصل كل المنجز الثقافي الإنساني الموروث.

إن النطق الاجتماعي الذي يحكم حركة المجتمعات الحية يرفض أن يكون سلوكها المعاصر تجسيدا لنكوص ثقافي ومعرفي.

فيصبح التمسك الأعمى بالتفاصيل التراثية انغلاقاً، أو شعاراً مرفوعاً ضد المعاصرة، بدعوى الحفاظ على الهوية الثقافية ومقاومة الاستعمار الثقافي... فمجرد التمسك الأعمى لا يفضي إلى الحفاظ على الهوية الثقافية، وهو ليس الآلية المناسبة أو الإجراء المنهجي الفعال القادر على مقاومة الاستعمار الثقافي الحقيقي أو المفترض.

إذ مثل هذا التمسك سيُسَلِّمُ ثقافة المجتمع المعاصر إلى استعمار ثقافي جديد لا يقل ضرراً عن الاستعمار الثقافي الذي قد يفرضه الآخر. ونعني بهذا الاستعمار الجديد أن يكون التراث نفسه مُستعمراً لثقافة المجتمع المعاصرة.

فالتراث لا يملك عصا سحرية لحماية الثقافة المعاصرة من مخاطر الغزو الثقافي والعولمة الثقافية... بل لعلّ ما قد يحصل سيكون على العكس من هذه النتيجة المُفترضة. فالتمسك الأعمى بكل مفاصل التراث وإلباسه عباءة القداسة دون النظر فيه نظراً علمياً معاصراً ودون قراءته قراءة حرة مُسائلة؛ قد يسرّع في تداعي الثقافة المعاصرة وفي تهشيمها. وذلك يأتي من خلال عزلها عن سياق المعاصرة الكونية لثقافات العالم. وقد يمنع هذا العزل ((الآخر)) حين يكون الآخر مترتباً - مسوّغاً ((أخلاقياً)) لضربها والعمل على سحقها بدعوى أنها أصبحت خارج النسق الثقافي المعاصر وصار وجودها ((تراثياً متحجراً)) ومعطلاً لحركة الحياة الكونية المعاصرة.

إن لكل عصر يعيشه الإنسان ثمة استحقاقان خاصان

بالمعاصرة؛ الأول استحقاق العصر المحلي الخاص والثاني استحقاق العصر الكوني الذي يحكم المنظومة الثقافية الكونية. ولا يمكن تجاهل هذه الحتمية التاريخية بأية حال من الأحوال. إذ تجاهلها يورث مهلكة الانطواء والتراجع والتهميش وكل هذا يفضي إلى الاندثار والتلاشي.

هوامش 1

- (1) القرآن الكريم: سورة طه ، الآية 42 . 44
- (2) القرآن الكريم : سورة المزمل ، الآية . 10
- (3) القرآن الكريم : سورة فصلت ، الآية . 34
- (4) السيرة النبوية، ابن هشام ،علق عليها وخرّج أحاديثها وصنع فهرسها: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي ، بيروت . الطبعة السادسة . 1998م : 2:143 .
- (5) المصدر نفسه: 2:144 .
- (6) ينظر: البداية والنهاية، أبو الفداء الخافظ ابن الدمشقي (ت 774هـ)، مكتبة المعارف، ط 1 . 1966م : 11:112 .
- (7) ينظر: الإمتاع والمؤانسة ، أبوحسان التوحيدي، صححه وضيّفه وشرح غريبه: أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت، 1953م : 2:78 وينظر: الأعلام ،خير الدين الزركلي، ط 3:52:1 .
- (8) ينظر على سبيل المثال : ضحى الإسلام . أحمد أمين . دار الكتاب العربي ، بيروت، ط 10:3 : 201 وما بعدها.
- (9) ينظر : المصدر نفسه: 3: 164 وما بعدها.

ظاهرة 2
ثقافة المُعَاكَسَة
(البنية، الفاعلية، الأبعاد)

لو أردنا أن نصف ((الاختلاف)) سنقول بأنه انبناء فكري حرّ مستقل مؤسّس بفعل ضرورات موضوعية تحتم وجوده. وبنية الاختلاف بنية إيجابية وأعدة بالتنوع والشراء ، وبحضورها تحضر وعود دائمة بالإنتاج المتجاوز لحدود عصره المنظور.

فالاختلاف بهذا الوصف دليل حيوية المجتمع المنتج له. والمجتمع لا يمكن له أن يُنتج ((الاختلاف = التنوع)) إلا حين يكون ذلك المجتمع مُفعماً بقيم ثقافية معينة يمكن الاصطلاح عليها بـ ((قيم ثقافة الاختلاف)).

والاختلاف هنا ليس خلافاً، وذلك لانتفاء صفة العنصر الشخصي وانتفاء حضور المصالح الذاتية. وهو، أيضاً، ليس ((معاكسة))، وذلك لتوافر الدوافع الموضوعية لصيرورته. فالاختلاف شيء، والمعاكسة شيء آخر.

إنّ مقارنة تحليلية لطبيعة انبناء المعاكسة توقفنا على مكانين الخطورة في تلك البنية، من حيث إنها تنبني على ((ضدية)) الرأي الآخر، دون أن تتوافر شروط كينونتها الموضوعية. وفي هذا نقطة افتراق رئيسة بين البنيتين: ((بنية الاختلاف وبنية المعاكسة)).

تنطوي بنية المعاكسة بطبيعتها على مجموعة مخاطر، يمكن إدراجها على النحو الآتي:

1- إنها ليست حرة في انبنائها. ومبدأ لا حريتها ينبع من كونها أسيرة لمبدأ ((الضدية)) في أصل تأسيسها. وهذا أول خرق لشرط التأسيس الموضوعي الجاد لأية معرفة نافعة.

2. إنها قيمة ثقافية غير مُنصفة، لأنها تختزل الرأي الآخر وتقصره على المُلتقَط من المحور السُّلبي الكامن فيه، متجاهلة المحور الإيجابي في ذلك الرأي.

3. والخطورة الثانية ذات صلة وثيقة بالخطورة الأولى (انعدام شرط الانبناء الحر)، إذ يترتب عليه أن تكون ((المعاكسة)) مهياًة بطبيعتها، لاحتضان العناصر الشخصية وإقحامها ضمن المُختلَف عليه من ((الموضوعي المفترض)). أي أنها بنية قابلة بطبيعة تكوينها لأن تخلط الموضوعي بالشخصي.

4. إنَّ استحضار تاريخ المعاكسات يوقفنا على حقيقة، مفادها: أنَّ المعاكسة غالباً ما توجَّه موضع الخلاف صوب الجزئي ((الهامشي)) حيثما سنحت فرصة للهجوم على المُختلَف معه، من خلال استثمار أية مساحة تبدو فيها مواضع هشَّة. ويتم ذلك الاستثمار في أية لحظة من لحظات الأداء المعاكس. لأنَّ أحد أركان مقومات وجودها يعتمد على تصيّد اللحظات التي تمثّل فرصاً للمُعاكس لينقض على خصمه.

وفي هذا الفعل يتم الابتعاد بمراحل متفاوتة صوب الهامش على حساب المركز. ويقدر تكرار تصيّد المساحات الهشَّة في أداء الآخر، تتم التضحية بضبط المسافة المنهجية التي تربط الهامش بالمركز. وعليه فإنَّ بنية المعاكسة على استعداد دائم للتضحية بالفضاء المنهجي، الذي يغيبه لا يمكن ضبط أية معرفة، أو توجيهها صوب أهدافها العلمية المرجوة.

أضف إلى ذلك أنَّ هذا اللاضبط والابتعاد المتواصل عن المركز

يفضي بالنتيجة إلى استهلاك طاقات التواصل، أي تفرغها في الهامش وطردها عن المركز، من خلال الانزلاقات المتكررة صوب الهامش ((الجزئيات)) على حساب ((المركز)) الذي يُفترض أن يكون موضع التركيز والفحص المكثفين.

إن هذه المقاربة السريعة تكشف مدى السلبية والخطورة الكامنة في طبيعة بنية المعاكسة، بوصفها أداة اتصال مع الآخر. فهي - بصرف النظر عن خطورتها وطبيعتها دورها السلبي - تظل من حيث تكوينها مظهراً من مظاهر الاتصال الفكري مع الآخر، إذ الاتصال إجمالاً هو عملية ((نقل وتوصيل أو تبادل الأفكار والمعلومات)). كما يعرفه قاموس أكسفورد. ⁽¹⁾ هذه المقاربة لبنية المعاكسة يمكن أن تكون معبراً ضرورياً لمقاربتنا الرئيسة القائمة على استجلاء مخاطر هذه البنية. إذ ثمة خطورة أخرى متلبسة تتمثل في احتلال هذه البنية ((المعاكسة)) موقعا مركزياً في سلم قيم الثقافة الشاملة للمجتمع العربي المعاصر.

إفضاءات المعاكسة:

تعمق سيادة ((ثقافة)) المعاكسة روح التناحر، ويتحقق هذا التناحر من جانبين: الأول ترسيخ ممارسة التعاكس اجتماعياً من خلال تسييد بنية هذه القيمة الثقافية، بحيث تصبح البنية المهيمنة على مفاصل ومكونات بنية الثقافة التواصلية للمجتمع. والجانب الثاني هو تعطيل تطور المجتمع وخلق بؤر تخاصم وجذب بحيث يتحوّل هذا التخاصم إلى غاية في حد ذاته، من خلال

الانشغال ببنية التخاصم وحشد الآليات الممكنة لد ((انتصار)) على الآخر. وهذا يرافقه بالضرورة إهمال وتغيب للهدف الرئيس المفترض أنه المستجلب للاتصال، ونعني به هدف البحث عن الحقيقة المعرفية.

وجود ((المجتمع لا تشكله السياسة أو الاقتصاد، بقدر ما يشكله نظام التواصل السائد بين الأفراد والجماعات والمؤسسات))⁽²⁾ وعليه لا بد من تأسيس ثقافة إيجابية ذات قيم داعمة لمدّ هذا الاتصال بكل ما من شأنه أن يحوّل هذا الاتصال إلى ((تواصل)). في حين أن ثقافة المعاكسة تشكل تهديداً عنيفاً مناوئاً لهذا التواصل الذي يمثل هدفاً اجتماعياً ومعرفياً في آن معا.

تتأسس المعاكسة على قاعدة الانتصار على الآخر، فهي في حقيقتها علاقة صراع، وإن اختلفت درجة هذا الصراع، من موضع لآخر ومن موضوع لآخر، بحسب نوع المعاكسة ودرجة حساسية تماس مضمونها مع الوجدان العقائدي. ولأنّ المعاكسة في حقيقتها إنما هي علاقة ((إقصاء)) لذا فهي في حالة تقاطع دائمة مع الآخر. وأياً كانت نتيجة المعاكسة فإنها لا يمكن أن تتخلى عن هدفها الحقيقي ((الإقصاء)) لتتحول إلى نمط إيجابي من أنماط العلاقات التواصلية. إذ لا يمكن أن يفضي نفق المعاكسات إلى تحولات إيجابية في علاقة التواصل مع الآخر. فطبيعة حركة مراحل صراع المعاكسة ستفضي إلى نقطة اللاعودة ((الهدم)). لذا لا يمكنها أن تتحول إلى علاقة إيجابية كعلاقة التحوار مثلاً.

وفي هذا الأمر موضع خطر على حركة التواصل الاجتماعي، لأنها ثقافة تتابع التهشيم وتتابع تداعيات التهشيم.

تقوم ثقافة المعاكسة على مبدأ إقصاء الآخر ((المختلف معه)) لا التحوار معه، فهي ثقافة لا تفضي إلا إلى الهدم، لأنها أساسا قامت لتحقيق هدف يمكن اختصاره في: هدم الآخر والحلول محله.

ومن المفارقات اللغوية التي تحمل دلالة ترميزية ؛ هي أن ((المعاكسة)) في جذرها اللغوي إنما تماهي مفهوم مصطلحها المعاصر، مثلما تماهي، أيضا، تجسيده للعلاقة السلبية بالآخر.

نقرأ في لسان العرب في مادة عكس: ((ومنه عكس البلية (×) عند القبر لأنهم كانوا يربطونها معكوسة الرأس إلى ما يلي كلكلها وبطنها ، ويقال إلى مؤخرها مما يلي ظهرها ويتركونها على تلك الحال حتى تموت)).⁽³⁾ فهي علاقة فناء: ((حتى تموت)). وفي حالتها الأخف وطأة هي مشروع فناء. إذ نقرأ في المصدر اللغوي نفسه وفي المادة اللغوية نفسها: ((والعكس حبس الدابة على غير علف)). لذا لا بد من التنبيه إلى خطر هذه البنية من حيث التكوين والمصطلح ، أيضا. إذ المصطلحات الثقافية المعبرة عن بنية ثقافية معينة إنما تكشف إلى حد كبير طبيعة تلك البنية. مثلما يمكن أن تُساهم تلك المصطلحات مساهمة سلبية في علاقة التواصل. وهذا ما سنقف عنده في موضع آخر من هذه المقاربة.

إنَّ المحصلة النهائية من التعاكس لا تفضي إلى التغيير في

واقع المضمون المختلف عليه، سواء أكان سياسياً أم أيديولوجياً أم دينياً أم غير هذا كله. بل نستطيع القول بأن التغيير الحقيقي في واقع المضمون المختلف عليه ليس من أولويات اهتمامها أصلاً. فأولويات اهتمام المعاكسات تتمثل في حسابات النتائج الفنية لآليات المعاكسة نفسها هي موضع الاهتمام؛ وبالتالي الحسابات المتعلقة بمن هو المنتصر ومن هو المنهزم من الطرفين في لحظة معينة. أي أن المحصلة النهائية هي انتقال التركيز من المضمون المختلف عليه ((فرضاً)) إلى التركيز على البنية التقنية للمعاكسة واستثمار كل أدواتها المتاحة، للإجهاد على الآخر. وفي هذا يكون قد حصل الانزلاق الأول: انزلاق التركيز من المضمون إلى التركيز في البعد الفني التقني للمعاكسة نفسها. لأنها - كما ذكرنا - في أساسها علاقة قائمة على النفي والإقصاء لا الحوار (بسبب من كونها علاقة ضدية). ثم أنها لا بد ستفضي إلى نفي الآخر، وليس الاقتصار على نفي فكر الآخر (بسبب من طبيعة بنيتها الضدية، وسبب من طبيعة بنيتها القابلة لسحب ما هو شخصي إلى ما هو منجز فكري). وهنا يكون قد حصل الانزلاق الثاني من خلال التضحية بالموضوعي لحساب الشخصي، حتى لم تعد علاقة إجهاد الرأي على الرأي، بل علاقة إجهاد أحد المتعاكسين على الآخر. ولأنها لا موضوعية، ولأنها ((ضدية)) فإن اختيار إجراءاتها المتخذة يتموضع حول قدرة هذه الإجراءات على تحقيق هدفها الرئيس المتمثل في الانتصار على الخصم، بصرف النظر عن مشروعية وأخلاقية الإجراءات المتخذة لتحقيق

الهدف. وهنا يفتح الباب مشرعا لكل أداة تساعد على مثل هذا الانتصار، مثلما يفتح هذا الباب لكل مؤسسة (سياسية، دينية، اجتماعية...) يمكن استثمارها لخدمة هدف المعاكسة الأساس المتمثل في ((الإقصاء)). بصرف النظر عن قرب أو بعد المسافة الفاصلة بين طبيعة بنية تلك المؤسسة المستعان بها وأهداف وجودها، وبين مضمون الخلاف مع الآخر.

موقع المعاكسة في المشهد الثقافي المعاصر:

على الرغم من التباين في مشهد القيم الثقافية الاجتماعية بين المجتمعات العربية وما يشكّله هذا التباين من خصوصيات تلك المجتمعات وثقافتها الفرعية ((الثقافات القطرية))؛ إلا أن المشهد العام لقيم الثقافة العربية المتعلق بقيم التواصل مع الآخر يكاد يكون متشابهها في معظم مفاصله الرئيسية. إذ يكاد يقتصر الاختلاف على بعض زيادة في القيم السلبية أو القيم الإيجابية في بعض تلك الثقافات الفرعية.

تفضي قراءة شاملة للمشهد الثقافي العربي المعاصر إلى خلاصة مفادها: أن ((المعاكسة)) بوصفها قيمة ثقافية استطاعت أن تتبوأ مكانة مرموقة في سلم قيم الثقافة العربية المعاصرة، وفي مختلف وسائل الاتصال المعرفي؛ المقروء والمسموع والمرئي، ومثلما فرضت حضورها على مختلف وسائل الاتصال فإنها، أيضا، صارت صالحة لكل مضامين ومفاصل النتاج الفكري والعقائدي للإنسان العربي. فصرنا نجد التعاكس الديني والمذهبي

والسياسي... إلخ. حتى صارت ((ثقافة)) المعاكسة أحد المكونات الرئيسية للثقافة العربية المعاصرة .

قلنا إنَّ المعاكسة لا يمكن أن تفضي إلى فعل معرفي على صعيد المضمون فهي إحدى نماذج الاتصال السلبي مع الآخر. لذا صار حضور هذه القيمة الثقافية ينهض بدور الإلهاء لا التنوير، بل تجاوز ذلك بأن أصبح يهدد النسيج الاجتماعي من خلال تعميق الخصام وخلق بؤر وتجمّعات متناحرة. حتى صار حضور ((ثقافة)) المعاكسة في المشهد الثقافي العربي المعاصر يحيل بقوة إلى مشهد ثقافة النقص في أدب العصر الأموي. فشمّة تشابه كبير بين المشهدين في بعض المفاصل، بيد أن بين ثقافة ((المنافضة)) وثقافة ((المعاكسة)) اختلافًا من حيث حجم الخطورة المترتبة على هيمنة كل منهما في عصرها. فعلى الرغم من أن النقائص لا تشرف أمة منتجة لها، من حيث المضمون الذي طرحته النقائص الأموية - والأمر بطبيعة الحال لا يشمل الجانب الفني لتلك النقائص الذي إتماز برقي في معمار النص على مختلف مستويات الأداء الفني - على الرغم من هذا المضمون السلبي الذي طرحته النقائص والدائر في الفحش والسباب والقذف... إلخ، فإننا نستطيع القول بأنَّ خطرها الثقافي كان أقلَّ من خطر ثقافة المعاكسة المعاصرة. إذ بقيت النقائص مكشوفة الأهداف. فهي في أكثر وجوها وضوحًا أن أصبحت ((سيركات)) للإلهاء الجماهيري، حيث تُروى أخبار كثيرة تكشف وجها مهما ورئيسا من وجوه طبيعة العلاقة الفكاهية

التي حكمت شعراء النقائض، ولاسيما فحول النقائض الثلاثة؛ جرير والأخطل والفرزدق⁽⁴⁾. ثم إنها بقيت محصورة في نمط معين من القول ((فن الشعر)). أي أنها لم تستطع أن تفرض حضورها الثقافي على كل المضامين الثقافية والمعرفية، مثلما لم تستطع أن تفرض حضورها على أنواع القول الأخرى. في حين أن ((ثقافة)) المعاكسة الآن، أصبحت قيمة ثقافية متغلغلة في مختلف مفاصل النسيج الثقافي العربي المعاصر.

وعلى الرغم من أن ((ثقافة)) المعاكسة قد تبدو فتحا مناسبة لكسر ((ثقافة)) التدجين و((ثقافة)) المهادنة المصطنعة والمبرمجة للسكوت على ما لا ينبغي السكوت عليه؛ ثقافيا وسياسيا واجتماعيا... إلخ؛ فإن هذا الذي نعده فتحا لا يمكن أن ينعنا من أن نقول بأن المعاكسة بوصفها قيمة ثقافية لا تقلّ خطرا عن ((الثقافات)) السلبية موضع المقارنة ((ثقافة التدجين، ثقافة المهادنة،...)).

وإذا كانت هذه ((الثقافة)) ذات خطر كبير على بنية النسيج الاجتماعي فإنها ذات خطر عظيم على مجمل نتاج المجتمع، شأنها شأن القيم الثقافية السلبية الأخرى التي تحدد طبيعة علاقة التواصل مع الآخر. ونخص بالذكر هنا النتاج الفكري، ولاسيما النتاج الفكري الذي تحتم طبيعة تكوينه أن يبنى على منجز فكري نهض به الآخر. ومصطلح ((الآخر)) يتجاوز عندنا الدلالة على الغربي ومنجزه الثقافي، ليشمل هذا

المصطلح أي نوع من أنواع التواصل الإنساني الذي يُقام بين طرفين يكون الطرف الثاني فيه هو ((الأخر)) بالنسبة للطرف الأول، حتى لو كان الطرف الأول والثاني فردين ينتميان لمجتمع واحد ونسق ثقافي واحد.

تمثل المرحلة المعاصرة التي تمرّ بها الثقافة العربية مرحلة تحول خطيرة، إذ يتزاوج الانفتاح اللامحدود على ثقافات الآخرين - بفعل ثورة الاتصالات الهائلة - يتزاوج هذا الانفتاح بشعور السخط الجماهيري على الواقع. كل هذا يمكن أن يؤدي إلى واقع جديد تطيش فيه الخطى وتُضلّ طريق الصواب. فإذا ما رسخت ((ثقافة)) المعاكسة صار الاقتراب من الهاوية أشد وأكثر خطورة.

وهنا ثمة أسئلة معيَّنة لا بد أن تُثار ، إذ : لماذا يتم التفتيش السلبي عن المختلف عليه من إرث الأمة؟! ولماذا يتم التفتيش برؤية سلبية وبطريقة سلبية ، أيضا؟! ثم لماذا هذا التوقيت الزمني، المتمثل في الآن تحديدا، حيث الأمة والمجتمع في أمسّ الحاجة لأية قشة تجمع المشتت وتلمّ المُبعثر؟! هل ناقش المجتمع العربي كل قضايا المعاصرة والملحة وقتلها نقاشا ومكاشفة حتى استنفدها ، ثم صار من فرط ترفه الفكري يفتح خزانات المُختلف عليه من الموروث ليكون هذا الموروث مادة للمعاكسة والتجاذب؟! وإذا انتقلنا إلى ما هو معاصر من قضايا المجتمع العربي، نقول: لماذا يكون هاجس التفتيش عن المعاكس لهذا الجديد الإيجابي، وكأننا نساعد في تقويض كل جديد

ونعجل في هدمه؟! هل فعلا صار مزاج المجتمع لا يعرف الانتعاش إلا بالتناحر؟!.

إن عوامل القهر وتدهور التعليم الحقيقي وما يصحبه من تدنٍ في الوعي الثقافي للمجتمع العربي إجمالا - على ما فيه من اختلاف في درجات الوعي الثقافي، من بلد عربي لآخر - في حاجة إلى مراحل من الكفاح الثقافي، ولكي يُعالج هذا الضعف لا بد من جهود كبيرة وحثيثة لتشكيل واقع ثقافي يستجيب لمتطلبات عصره ولتحديات عصره، أيضا. وعليه لا ينبغي أن يحتل درس المعاكسة أيّ موضع في قائمة دروس الثقافة العربية وقيمها المُشكّلة للوعي العربي المعاصر.

توصف علاقة درجة الوعي بـ ((ثقافة)) المعاكسة بكونها علاقة مركبة. ففي الوقت الذي يُساهم تدني الوعي الثقافي في ازدهار ((ثقافة)) المعاكسة والهدم في مجتمع معين، نجد أن تلك ((الثقافة)) هي الأشدّ خطرا على ذلك المجتمع، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإنّ خطورة تلك ((الثقافة)) تتصاعد في المراحل التاريخية المرحجة من حياة المجتمع. وهذان الأمران كلاهما متوافران في حياة المجتمع العربي في عصره الراهن.

وعلى هذا فإنّ لا خيار أمام المجتمع العربي سوى إعادة النظر في كثير من قيمه الثقافية. وإنّ مصلحة المجتمع الجوهريّة تكمن في استبدال القيم الثقافية المفضية إلى التناحر بقيم ثقافية تساعد على التحوار. ولكي يكون هذا التحوار الخيار الوحيد في مواجهة المشكلات الثقافية المعاصرة، لا بدّ من أن يأتي هذا الخيار

عن قناعة حقيقية بأهمية التحوار وبالإيمان بقدرته على إنجاز مهمة التواصل الإيجابي والإيمان بفاعليته بوصفه أداة من أدوات علاج المشكلات.

إن من المحتّمات الأخلاقية علينا أن نقاوم ((ثقافة)) المعاكسة، لكي لا تصبح مكونا ثقافيا يهدد الواقع الثقافي القائم، وأيضاً، لكي لا تصبح هذه الثقافة مكونا ثقافيا دائما ومتواصلا. إذ ديمومتها هذه تمنحه فرصة الغور في نسيج الذاكرة الجمعية الثقافية، وبالتالي انتقاله من سطح الذاكرة الجمعية إلى أعماقها. وهذا الخط في الانتقال والترسيخ يتعمق من خلال الاستسلام لهذه ((الثقافة)) وممارسة تطبيقها وترسيخها من خلال الديمومة والتواصل، وبذلك سوف تبدو وكأنها الثقافة الطبيعية المناسبة التي ينبغي أن تسود.

ثقافة المعاكسة وعوامل النمو:

لا يمكن ل ((ثقافة)) المعاكسة أن تجد قبولا يساعدها على الاستيطان في كل المجتمعات بنفس الدرجة. فشمة بنية اجتماعية لديها الحصانة الكافية للحيلولة دون ولوج مثل هذه القيمة في نسيج بنيتها الثقافية. في حين تنفتح بنية اجتماعية أخرى لتوطن مثل هذه القيمة الثقافية السلبية، بل والمساعدة على نموها في بعض الأحيان. فلو تضافرت مع هذا الاستعداد في البنية؛ عوامل خارجية مساعدة ودافعة لتوطن مثل هذه ((الثقافة)) في هذا المجتمع؛ ستكون النتيجة الحتمية هي اختراق المعاكسة

لمفاصل البنية الاجتماعية لذلك المجتمع، ومن ثم تأثيرها في مختلف أنماط الأداء الفكري والثقافي لذلك المجتمع.

ثمة استعداد شخصي لسلوك المعاكسة عند بعض الناس، وهذا ما لا يعنينا في هذه المقاربة. إذ يمثل الاستعداد الشخصي الفردي الحلقة الأضعف في سلم الدوافع المؤدية إلى سلوك المعاكسة، لأن الاستعداد الشخصي يدخل ضمن الفروق الفردية المؤسسة، والآتية من روافد فردية عديدة؛ منها نوع الخبرات الحياتية التي تعرض لها الفرد في مراحل حياته، ومنها علاقة مراحل عمر الإنسان بطبيعة أدائه، ومنها المهنة التي يمارسها الإنسان... إلخ من روافد تصب في دائرة تكوين المزاج النفسي للفرد الواحد. ويدخل في هذا الصنف من الأفراد الأفراد الذين يتخذون من المخالفة وسيلة لإثبات الوجود وهو ما تشخصه الثقافة الشعبية اختصاراً بثقافة ((خالف تُعرف)) أي مخالفة الآخر لغرض الشهرة وذبوع الصيت. أو مخالفة الآخر لإيهام الذات الفردية بوجودها وبأهميتها... إلخ. ومعلوم أن مثل هؤلاء الناس يمكن أن نجدهم في أي مجتمع، والخطر في مثل هذه الحال محدود بسبب من كونه يبقى فردياً ولا يشكل ظاهرة ثقافية مشتركة بين أفراد المجتمع الواحد.

إذ مقاربتنا تصب اهتمامها على ما يتعلق بقيم ثقافية مشتركة تؤثر في سيكولوجية المجتمع ومزاجه الجمعي، الذي ينعكس على مجمل سلوكه وبالتالي ينعكس على مجمل منجزه الثقافي. فمقاربتنا للمعاكسة آتية من جهة كونها قيمة ثقافية

متغلغلة في نسيج مجتمع من المجتمعات. وهذه القيمة الثقافية لها بنيتها ومكوناتها، مثلما لها عوامل إنتاج يمكن النظر فيها ومحاولة درسها درسا منهجيا وموضوعيا.

إنّ النظر في عوامل إنتاج ثقافة المعاكسة يفضي بنا إلى تصنيف تلك العوامل إلى مجموعتين؛ منها ما يمثّل عوامل داخلية، ومنها ما يمثّل عوامل خارجية.

العوامل الداخلية:

1. الفراغ بشقيه المعرفي والحياتي:

يمكن تشخيص الجهل ((الفراغ المعرفي)) بأنه أحد أهم العوامل الدافعة لتوهج ((ثقافة)) المعاكسة. فالجهل في أهم وجوهه يعني تحييد الوعي، مما يسمح بعدم قدرة المجتمع على تشخيص أولويات المطروح في سلم الاتصال بالآخر. إذ يدفع الفراغ المعرفي إلى صراعات هامشية ((معاكسات))، انطلاقاً من هذا الفراغ وملئاً له في الوقت عينه. فحصانة البنية الاجتماعية ضد ((ثقافة)) التعاكس تكون في أعلى درجاتها حين يكون الامتلاء المعرفي سمة من سمات المشهد الثقافي في ذلك المجتمع. أمّا الفراغ الحياتي (فائض الوقت) فإنه يأتي عاملاً مساعداً، إذ يدخل ضمن مجموعة عوامل تعمل سوياً على خلق جمهور باحث عن الإلهاء لتزجية فائض الوقت، وبالتالي خلق جمهور مستهلك للمعاكسات ومشجع لها.

2. عامل الكبت :

قد يتكاثف الكبت العام بمختلف مستوياته (السياسي، الاجتماعي، الديني...) حتى يصير قهرا نفسيا اجتماعيا شاملا، يتجاوز دوافع القهر التي تسببها ظروف فردية وتجارب شخصية ذاتية إلى قهر متغلغل في سيكولوجية تكوين النسيج الاجتماعي لمجتمع بعينه. بما يساعد على خلق أنموذج ساند لشخصية ذلك المجتمع لديها إحساس دائم بالقهر النفسي الشامل مما يدفع هذا الوضع اللاتطبيعي إلى حضور ممارسات سلبية بوصفها أدوات للتنفيس عن ذلك المكبوت. ومن بين أدوات التنفيس المحتملة حضور المعاكسة أداة من تلك الأدوات وحيلة من حيل الدفاع النفسي الجماعي لتفريغ المكبوت المتراكم .

3. عامل الضعف:

ونعني به الضعف العام في أداء المجتمع. ذلك الضعف الذي يفضي بالضرورة إلى عدم تحقيق ذات المجتمع. وبالتالي يفضي إلى غرس إحساس دائم بالانكسار مرافق لاستمرارية ذلك الضعف. وهذا الإحساس قد يدفع إلى التثبث بأي أداء أو فعالية معينة توحى بالقدرة على الفعل والإنجاز. في محاولة - ربما لا واعية - لإقناع الذات بالقدرة على الفعل وإثبات الوجود. وفي خضم تنامي الضغط النفسي العام قد لا تكون هذه الفعالية المصطنعة ((معاكسة الآخر)) فعلا إيجابيا - وهي بالضرورة ليست كذلك لأنها بهذا الوصف مصطنعة ((للتخدير)) - إذ هي فعل وُلد من رحم تجربة مزيفة تتمثل في اصطناع خصوم وهميين وخلق

خصومات هامشية. وهذا العامل يمكن أن يكون عاملاً متعلقاً بالبنية النفسية للفرد، بيد أنه يمكن أن يكون أحد عوامل غرس ثقافة المعاكسة في البنية الاجتماعية، ولاسيما حين تكون تلك البنية الاجتماعية مثقلة بتركات من الهزائم والانكسارات المتراكمة، بما يشكّل إرثاً ثقيلاً حصيلته خزين سلبي مترسّب في الذاكرة الجمعية.

4. عامل البنية العاطفية في المجتمع:

ثمّة علاقة تناسب ((طردية)) بين كثافة وجود ((ثقافة)) التعاكس وبين درجة هيمنة البنية العاطفية على نسيج المجتمع. فكُلّما كان تغلغل البنية العاطفية في ذلك النسيج الاجتماعي كبيراً - بحيث تصبح أداة إجرائية من أدوات ذلك المجتمع في مواجهته للأحداث الحياتية - انعكس ذلك على الكيفية التي يتعامل بها المجتمع مع تلك الأحداث. وهذه البنية العاطفية بهذا الوصف أداة سلبية. فالبنية العاطفية الانفعالية بطبيعتها تُغلب العاطفة على العقل في تناول الحدث. وبالتالي تقف على الطرف النقيض من البنية الأخرى المرتكزة على العوامل المعرفية الموضوعية في قراءة الحدث نفسه وانتقاء الإجراء الموضوعي الأمثل للمعالجة. فالبنية العاطفية الانفعالية بطبيعتها تُعدّ تربة صالحة لنمو التعاكس، بسبب من طبيعة المزاج الانفعالي العاطفي المهيأ دائماً للتقاطع مع الموضوعي في لحظات التوتر، هذه اللحظات يمكن أن تكون الشرارات الأولى المؤدية إلى حرائق المعاكسات.

العوامل الخارجية:

ثمة عوامل خارجية دافعة لحضور ((ثقافة)) المعاكسة، تأتي هذه العوامل وهي محمّلة بدوافع الهدم. إن من يحركون هذه العوامل يدركون تمام الإدراك القدرة الهائلة لهذه ((الثقافة)) على الإضعاف والتشتيت، مثلما يدركون، أيضا، ما فيها من قدرة على التحويل الدائم في خط نظر المجتمع، أو لنقل اصطناع العمى الاجتماعي المؤقت الذي يحجب الرؤية عن التحدي الوجودي الخارجي؛ ويعمل على تحويل خط النظر صوب تحديات داخلية مفتعلة. فضلا عن أن تسيّد هذه القيمة الشكافية بيني كيانات معرفية هشّة يسهل اختراقها مهما تضخّمت تلك الكيانات. وضعفها ينبع من كونها كيانات خلافية ((ضدية)) غير مستندة إلى ضرورات معرفية لصيرورتها.

ولا ينبغي لنا في هذا الموضوع أن نهمل الأدوار السلبية الخطرة التي تنهض بها وسائل الاتصال في كثير من الأحيان من خلال المساهمة المتواصلة في تسيّد مثل هذه القيم الثقافية المفضية إلى التناحر وكأنّ وسائل الاتصال بفعلها هذا تنهض بدور المُعد لوجبات يومية متواصلة من المعاكسات للمجتمع بمختلف شرائحه واتجاهاته، بما يفضي إلى تثبيت أركان هذه الثقافة في البنية العقلية والنفسية للمجتمع، وتشارك في هذا التثبيت الوسائل الإعلامية المختلفة، ولاسيّما القنوات الفضائية والصحافة اليومية. بحكم من كون تلك الوسائل الأكثر مناسبة لذلك النقل،

لاتصالها اليومي بالجمهور، من جهة، ولقدرتها على مخاطبة مختلف الشرائح الاجتماعية من جهة أخرى. تلك الشرائح التي تتباين تباينا كبيرا في درجة حصانتها المتمثلة بما نسميه بـ ((الوعي الثقافي)).

إنَّ انشغال هذه الوسائل الإعلامية ببحثها الدائم عن تقديم الإثارة الكفيلة بكسب أكبر عدد من المتلقين ((الزبائن)) لا يعفيها من مسؤوليتها الأخلاقية حيال النسيج الاجتماعي والثقافي. ولاشك، أيضا، في أنَّ المجتمع إنَّما يتقاسم الخطيئة مع هذه الوسائل الإعلامية. إذ تقوم وسائل الإعلام بدور كبير في تعميق وتجزير مثل هذه ((الثقافة)) في البنية الثقافية الشاملة للمجتمع. وهي بذلك إنَّما تستثمر الاستعداد المسبق القائم لدى المجتمع، لقبول مثل تلك الثقافة بل والتصفيق لها، أيضا. إذ يمكن أن تردع حصانة المجتمع. لو توافرت. تلك الوسائل وتفوّت عليها فرصة تحقيق مكاسب مهنيّة وتجاريّة على حساب النسيج الثقافي والاجتماعي للمجتمع. وأداة المجتمع في هذا الردع لا تتجاوز إجراء سيرا، يتمثل في عدم الاكتراث بمنظومة كل قيم الثقافة السلبية التي تسوّقها تلك الوسائل، ومنها ((ثقافة)) المعاكسة، وعدم الاكتراث هذا يفضي بالضرورة إلى إحجام الوسائل الإعلامية عن تلك التوجّهات لعدم توافر عنصر القبول الاجتماعي لها.

هوامش 2

- (1) قاموس أكسفورد، تفلا عن: الاتصال الإنساني ودوره في التفاعل الاجتماعي، د: إبراهيم أبو عرقوب، دار مجدلاوي، عمان - الأردن، ط1، 1993: ص17 .
- (2) الثقافة العربية وعصر المعلومات. رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي، د. نيل علي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، يناير 2001م: 139 .
- (3) لسان العرب، للإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري: مادة: عكس.
- (4) «) وثاقه بليدة يموت صاحبها فيحفر لديها حفرة وتشد رأسها إلى خلفها وتبلى أي تترك هناك لا تُعلف ولا تُسقى حتى تموت جوعاً وعطشاً. ينظر: لسان العرب: مادة: بلا .
- (4) ينظر مثلاً: طبقات فحول الشعراء، ابن سلام الجهمي، قرأه وشرحه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، د. ت: ج: 1: ص 488، 476 و ينظر، أيضاً: الأغاني، أبو فرج علي بن الحسين الأصفهاني، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، د. ت: 7: 48، 67، 177 وغيرها.

ظاهرة 3
اللغة والخطاب الشقائي
((علاقة المبطن بالكشوف))

اللغة مواضعة حياتية استدعتها حاجة الإنسان للتواصل مع الآخر. وقد يما لخص ابن جنّي الموصلي (ت 392هـ) رأيه ورأي أكثر أهل النظر في حقيقة نشوء اللغة بـ ((أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح))⁽¹⁾ إذ لم يكن أمام الإنسان من خيار بديل، سوى أن ينحت لنفسه نظاما لغويا مُعينا، مادته الأساسية ((أصوات يعبرُ بها كل قوم عن أغراضهم))⁽²⁾ واللغة من أكثر الخصائص تمييزا للإنسان عن غيره من سائر المخلوقات على وجه البسيطة. فهي أداته الذاتية التي يعبر من خلالها عن حاجاته ووجدانه وفكره. ولا نظن أن سينتج نظام للتواصل المعرفي بين بني البشر أكثر كفاءة من النظام اللغوي بتجلياته الصوتية ورموزه الصورية المدونة.

فاللغة بوصفها نظاما متكاملا لها القدرة على توصيل المعرفة الإنسانية، مثلما لها القدرة على إدامة التواصل بين الأمم والشعوب. وإن غاية إنتاج النظام اللغوي إنما تأتي من جهة البحث عن وسائل تحقق التوصيل المعرفي والتواصل بين بني البشر. فالإنسان وجد نفسه في مواجهة وجودية مع الحياة، أملت عليه تلك المواجهة استثمار قدراته ((البيولوجية)) (التصويتية والسمعية والعقلية) لإنتاج نظام اللغة، الذي انبنى عليه لاحقا تطوير المعرفة الإنسانية من خلال اللغة نفسها. وذلك إنما يأتي بفعل التفكير المعرفي، الذي يقوم أساسا على استخدام اللغة نفسها في مراحل التطور الطبيعية. على أساس أن اللغة وسيلة التفكير. وأيضاً، يتم التطور والتطوير من

خلال تراكم الإثراء المعرفي، بالاعتماد على المناقشة والحوار...
ومن ثم نقل المعرفة إلى مجتمعات وأمم أخرى. وهذا كله إنما
يأتي من خلال اللغة.

إذن هذا هو المستوى الأول الذي نشأ وجود اللغة استجابة له.
وهو البعد المعرفي للغة، وحاجة الإنسان الفرد لذلك، مثلما هو
حاجة التجمعات البشرية إجمالاً. غير أن النظام اللغوي في أمة
أمة من الأمم - من خلال حركته في الحياة - يكتسب بعداً آخر،
مضافاً إلى بعده المعرفي. فصار بذلك النظام اللغوي (الصوتي
والدلالي والتركيبى) دالاً على وجود تلك الأمة المستخدمة له.
ومن ثم يكون قد اكتسب صفته الرمزية، بأن صار رمزاً من رموز
الوجود الاجتماعي والتاريخي لتلك الأمة. ومن ثم جاءت
عوامل ثقافية متنوعة لتكريس اعتزاز الأمم بأنظمتها اللغوية،
بأن صار النظام اللغوي رمزاً وعلامة دالة ومفتاحاً لثقافات
الأمم .

والأمة العربية ليست بدعا بين أمم الأرض. فهي تمتلك لغة
ذات نظام لغوي دقيق ومحكم، أهلّه ذلك لأن يُنتقى ليكون
النظام اللغوي الذي تبلّغ من خلاله إرادة الله تعالى بكل
تفاصيلها. فكان القرآن الكريم عربياً. وعربية القرآن الكريم
كانت من بين العوامل الثقافية التي ضاعفت من اعتزاز العرب
ببلغتهم. حتى صارت اللغة العربية محصلةً ببعده رمزي ثقافي
مكثف. فهي لغة أمة لها وجود حضاري، ووجود اجتماعي قائم،
فضلاً عن وجودها الديني . فصار سماع اللغة العربية يحيل إلى

ذلك الوجود الثقافي بكل أبعاده، ومكوناته الاجتماعية والدينية والعلمية... فالعربية بذلك اکتنزت بعدها الرمزي الكبير المضاف إلى بعد وجودها المعرفي بوصفها أداة للتواصل بين أفراد الأمة.

ومن بين ما تقدّمه اللغة إلى مستخدميها أن تصبح كشافاً متجولاً في خطاباتهم الثقافية، يعرض خدماته لمن يودّ استثماره من الدارسين لرصد حقيقة الخطاب وسماته وما تليّس فيه من مفارقات وتقاطعات وتناقضات. وبعبارة أخرى نجد أنّ اللغة المستخدمة في الخطاب الثقافي ليست دائماً مخصصة لمستخدمها. لأنّها دائماً مخصصة لطبيعة بنيتها ولا تتبع هذا الإخلاص لصالح المستخدم. وهي بقدر خيانة المستخدم لوجودها - بوعي أو بدون وعي - نجدها تقتص منه بأن تنقلب جاسوساً عليه يشي به ويفضح وهن خطابه وتناقضه.

مقاربة الأنموذج:

بين يديّ العدد (151 السنة 2004/29) من مجلة ثقافية لها عليّ. وعلى قراء كثير غيري - أفضل معرفية جمّة. هي مجلة ((الحياة الثقافية)) التونسية المتخصصة برصد حركة الثقافة والنص الأدبي. وهي مجلة تصدرها وزارة الثقافة والشباب والترفيه بالجمهورية التونسية، ومديرها المسؤول وزير الثقافة والشباب والترفيه. وهي بهذا الوصف مجلة رسمية أو شبه رسمية، من جهة أنّها ليست دورية يتبناها شخص أو

مؤسسة أهلية خاصة. إنّما هي مجلة تصدر عن جهة حكومية رسمية، لا يمكنها بحال من الأحوال التخلي عن مسؤوليتها الثقافية.

لذا سنقارب بعدي اللغة العربية المعاصرة (البعد المعرفي والبعد الرمزي الثقافي) وما يمكن أن يفصح به جسد اللغة من بعد ثقافي شارح للواقع الراهن؛ من خلال دراسة منشورة في هذا العدد من المجلة. والدراسة بعنوان: ((حالة حضارة اقرأ في عصر "نهاية الكتاب" أو العرب والكتابة من وجهة نظر علم نفس القراءة)) للأستاذ زهير الخويلدي.

أمّا لماذا نتخذ هذه الدراسة مجالاً تطبيقياً فذلك يعود إلى أنّ هذه الدراسة إنّما هي دعوة ثقافية غيورة على الحضارة العربية وعلى حالة الكتاب والقارئ العربي. وبالتالي فإنّها دعوة لها أهداف مضمونة معلنة مباشرة تصبّ من خلال حركتها الكلية في المجرى ذاته، الذي نبتغيه في درسنا هذا والمتمثّل بالدعوة للعناية باللغة العربية.

والغاية البحثية في هذه الدراسة - موضع الفحص - محدّدة بوضوح: فهي محاولة للوقوف ((على قيمة المعرفة وجدوى الثقافة...))⁽³⁾ والدراسة بمجمل حركتها ومعالجاتها إنّما هي مقارنة لـ ((مشهد المفرغ الذي تردت فيه حضارة اقرأ))⁽⁴⁾. لذا نجد أنّ هذه المسوّغات مسوّغات منهجية معقولة لأن تكون هذه الدراسة نفسها، مادة نقارب من خلالها جزءاً من المشهد الثقافي المفرغ لحضارة اقرأ. من خلال رصد وتتبع اللغة التي كتبت بها

الدراسة، للوقوف من خلالها على أبعاد المفارقة الحضارية، وما يحمله بعض خطابنا الثقافي المعاصر من بُعد ازدواجي، من خلال فحص العلاقة بين الطموح الثقافي الحالم والإرادة المستخدمة لتحقيق ذلك الطموح. فضلا عن تسليط الضوء على خطورة هذه القيمة الثقافية بوصفها ثقافة منحنية.

ورد في الدراسة نصّ يعبر عن تحسّس المتاهة في مشهد القراءة المعاصر: ((هنا نتحسس المتاهة التي لا مخرج لنا منها إنها إبطوياً القراءة فنحن قد ألقينا بالمطالعة والكوجيتو القارئ على عرض الحائط وأدخلناه في غياهب الحلم واليوطوبيا واكتفينا بالكوجيتو المتلقي)).⁽⁵⁾

السؤال هنا هو: كم من القراء العرب سيّتحسّس هذه ((المتاهة)) التي تحسسها الأستاذ الباحث وأراد أن يرسم أبعادها للقارئ العربي، فجاء ذلك الرسم من خلال مصطلحات تجسّد عملياً أحد أهم أبعاد تلك المتاهة وهو العنصر اللغوي؟! ألا توجد في اللغة العربية مصطلحات بديلة يمكن أن تحلّ محل مصطلحات: ((الإبطوياً، والكوجيتو، واليوطوبيا))؟!؟

نقرأ في الدراسة دعوة غيرورة تبين غاية هذه الدراسة وأهدافها النبيلة: ((إننا سنبدل الجهد من أجل إزاحة الغشاوة عن الكتابة وسنحاول رفع الغمة عن أمة الفرقان بتلطيف الأجواء وتزيين الأروقة وتيسير المسالك نحو مصالحة بين العرب والمطالعة يلعب فيها الحب والوجدان والشوق والإحساس والفهم والتذكرة دوراً أساسياً)).⁽⁶⁾ كيف يتأتى تحقيق ((رفع الغمة.. والمصالحة بين

العرب والمطالعة ..) بدعوة العرب إلى كل ذلك بلغة لا يتحقق فيها ومن خلالها البعد المعرفي، لعدم الوضوح الدلالي فيها؟! .
لقد جاءت الدراسة مفعمة بالحسرة والأسف، إذ ((أين ذهب تعطش العرب للبيان والتبيين وحبهم للبلاغة والفصاحة والسجع ولزومهم ما لا يلزم؟ وماذا عن تعطشهم لتسمية الأشياء وإسناد المعاني والدلالات لها وكيف اضمحل ولعهم الفطري بإعراب الكلمات ونظم القوافي)) (7)!!

لذا سنجد أنفسنا مدفوعين بدوافع عديدة لعل من أهمها الدافع الأخلاقي؛ لمقاربة مثل هذه الدراسة الغيورة على الثقافة العربية. لنتمكن من خلالها فحص العلاقة بين بعض وجوه غايات الخطاب الثقافي وأهدافه المعلنة؛ وبين أدواته وحقيقة حركته على أرض الواقع. وفحص مدى قدرة هذا الخطاب على التأثير، وما الذي يمكن أن يحققه من نفع أو ضرر.

جاء في الدراسة: ((وفعل القراءة هو الذي يكون به الإنسان إنساناً تجسيدا لائتمار الوجود باللوغوس تعميقا لتعطشه نحو العلم ورغبته العارمة في المعرفة وحبه في الاطلاع . يعبر دريدا في كتابه القراما تولوجيا^(*) بقوله...)) (8) وجاء في الدراسة أيضا: ((يوقظنا الكتاب من فتورنا وتأخذ يقظتنا سياق كوجيتو منتج يمكن إنتاجه من بناء انطولوجيا العيشة الهنية)) (9) فهل كل القراء العرب يفهمون معنى الكوجيتو ويفهمون المقصود بانطولوجيا العيشة؟! .

يتضح جلياً من خلال الأمثلة التي أوردناها أن الغالبية

العظمى من القراء العرب لن يفهموا الكثير من هذا الكلام المكتوب بحروف عربية. ولا شك في أن المصالحة بين العرب والقراءة لا يمكن الدعوة إليها من خلال لغة قاصرة دلاليًا. عند القارئ العربي - عن توصيل مضمون الدعوة، فضلًا عن عدم قدرة لغة تلك الدعوة على التأثير وجدانياً في ذلك القارئ، لتقنعه بالتعاطف معها، وبالتالي التفاعل معها والاستجابة لها. إذ ثمة مفارقة كبيرة تكشفها محاولة تأنيث واقع ثقافي عربي معاصر، من خلال استخدام لغة لا تمت بصلة لهذا الواقع. فهناك اختلاف كبير في المرجعيّات اللغوية بين المنتج ((صاحب الدراسة)) والمتلقي العربي المدعو إلى تلك المصالحة مع ثقافته ((ثقافة اقرأ)). فلغة الدعوة قاصرة دلاليًا عن توصيل مضمون الدعوة، وبالتالي هي قاصرة عن إقناع المتلقي وتحبيب القراءة إليه.

إنّ هذه الدعوة الواردة في الدراسة تتجاوز فنويّتها أو محليّتها، إذ يمكن لمحاك أن يدّعي شرعية استعمال بعض المصطلحات الشائعة محلياً، حين تدعو إلى ذلك الاستعمال ضرورة معرفية معيّنّة. فهذه الدراسة - موضع الفحص - غير مشمولة بمثل هذا القول، لأنّها تحمل خطابها الثقافي القومي من جهتين: الأولى: إنّها خطاب مباشر موجّه إلى المتلقي العربي وليست مقصورة على متلقٍ خاص من جنس أولئك الكتاب. والزاوية الأخرى: إنّ هذه الدراسة تستند على مرجعيّات ثقافية عربية مشتركة متجاوزة البعد المحلي. إذ هي

تستند على مقولات ثقافية تراثية قومية مشتركة وموضع
اعتزاز القراء العرب جميعا. فهي تحتكم إلى مقولات
للمحافظ وللتوحيدى ولاين خلدون⁽¹⁰⁾
وهذا سرد نقدمه يتضمن بعض المصطلحات الواردة في
الدراسة، التي تحيل على مرجعيات لغوية مفارقة للمرجعية
اللغوية العربية. وتكشف كثرة ورود هذه المصطلحات مفارقة
الدعوة إلى تحبيب القراءة والكتاب، والوسيلة اللغوية
المستخدمة لتوصيل تلك الدعوة. إذ يتقاطع واقعها اللغوي مع
مضمون تلك الدعوة.

وسنقصر سردنا على المصطلحات التي لا تنتمي إلى قاعدة
من المرجعية المشتركة، حتى لو كانت غير عربية. فلن ندخل في
هذا المسرد مصطلحات مثل ((الانترنت)). على أساس أنه
صار مصطلحا يمكن أن ينهض بمهمته المعرفية، لكونه أصبح
مشتركا دلاليا عند عامة القراء. وأيضا لن نذكر مصطلحات
ذات دلالة تقنية مثل ((الواب)) أو ((الليزر)) أو
((الديجتال)) لكونها مصطلحات سرت دلالتها بين الناس
وصارت قادرة على النهوض بمهمتها الدلالية المعرفية. على
الرغم من رفضنا لوجودها بهذه الصيغ الصرفية في اللغة
العربية، - إنما نفترض قبول وجودها لأغراض مناقشة المستوى
الدلالي للمفردة وقدرتها على نقل معنى من المعاني، لكونها
أصبحت شائعة بين الناس ومفهومة الدلالة... إلخ. ونؤجل الآن
البحث في مستوى رمزية اللغة ودور تلك الرمزية في الواقع

الثقافي. ونوَجَل، أيضا، البحث في شرعية انتماء تلك المصطلحات الغربية إلى عالم اللغة العربية وقوانين فصاحتها. إذ المهم الآن مناقشة المستوى المعرفي للغة وضرورة توافر الأرضية الدلالية المشتركة بين المتحدث العربي والمتلقي العربي. حين نتجاهل مثل تلك المصطلحات الغربية على قوانين العربية، بيد أنها في الوقت عينه صارت مفهومة الدلالة لكثرة تداولها؛ سنجد في الدراسة موضع المناقشة مصطلحات دخيلة وغير شرعية ويُضاف إلى ذلك صفة أخرى هي أنها مفردات مُبهِمة الدلالة عند المتلقي الذي تخاطبه الدراسة وتدعوه إلى القراءة. نقرأ: ((الكوجيتو، إيطوبيا، اليوطوبيا، اللوغوس، القراماتولوجيا، الانطولوجية، ميلتميديا، هيرمينوطيقية، فينومينولوجيا، بيداغوجية...)).

ونود أن نوضح في هذا السياق ملاحظتين تكشفان حجم الضرر وأبعاد الخطر. الملاحظة الأولى هي أن هذه المصطلحات التي ذُكرت لم يرد المصطلح الواحد منها مرة واحدة، بل يتكرر كثيرا وفي مواضع مختلفة في الدراسة. ولأنها مصطلحات مُبهِمة الدلالة ولأنها تتكرر، لذا فقد ترتب على هذين السببين أن حصل تعويق معرفي يصل أحيانا حد الإيهام والاستغلاق الدلالي. والملاحظة الأخرى هي أن كثافة حضور هذه المصطلحات تبدو أوضح لو تذكرنا أنها ترد (34مرة) في دراسة لا تتجاوز أربع عشرة صفحة من صفحات مجلة الحياة الثقافية. ولو أضفنا إليها المصطلحات التي قلنا إنها دخيلة ولكنها صارت مفهومة دلاليا؛

بدأ الأمر أشد فضاغة، وأكثر خطورة على مستوى الرمز الثقافي للغة.

فهل عجزت اللغة العربية عن أن تفرز مصطلحات بديلة عن مثل هذه المصطلحات المبهمة معرفياً لدى السواد الأعظم من القراء العرب؟! لا نظن ذلك. إذ اللغة العربية استطاعت أن تثبت بطلان مثل هذا التصور في عصور ثقافية سابقة، حين تصدت لاحتضان الفكر العلمي والفلسفي وأنتجت مصطلحاتها الخاصة، مثلما أضفت شرعية لغوية على مصطلحات غير عربية، عبر صهر تلك المصطلحات في بوتقة النظام الصرفي، ووفق نظام ثقافي معين. بأن صارت تلك المصطلحات مستخدمة وفق مشترك دلالي في الثقافة العربية.

الكتابة العربية لم تكتسب صفة عربيتها كونها تستخدم الحرف العربي رمزا كتابيا في التدوين، إذ ثمة لغات غير اللغة العربية تستخدم الحرف العربي في التدوين، ولكنها تبقى غير عربية، كاللغة الفارسية مثلا. فالكتابة العربية لا تكتسب صفتها العربية إلا حين يُضاف النظام الدلالي العربي إلى استخدام الحرف العربي رمزا كتابيا. أي بخضوعها للنظام الدلالي العربي وعلى مختلف مستويات البنى الدلالية: المفردة والجملية والتركييب.

إن تركيزنا هنا على دراسة بعينها وهي ((حالة حضارة اقرأ...)) لا يعني أننا نختزل بذلك كل المشهد الثقافي العربي المعاصر. فالمشهد الثقافي العربي المعاصر متنوع، وفيه صفحات

مشرقة من حيث العناية باللغة العربية واحترام قوانينها وتاريخها. غير أن الإصغاء لإيقاع حركة الحياة الثقافية المعاصرة يكشف الكم الهائل من الدراسات العربية التي تقع في فخ احتضان المصطلح غير الشرعي بكثير من الاطمئنان، حتى لم يعد وضع ذلك المصطلح بين قوسين تمييزاً له أمراً وارداً. وكأنه مصطلح عربي لا غبار عليه. وبالتالي فإن العلاقة بين جسد تلك النصوص ومضمونها يكشف بعداً إشكالياً في صورة الخطاب الثقافي الراهن مثلما يكشف تأمل أبعاد الخطر في الظاهرة بعداً إشكالياً آخر، يتمثل في الازدواج الثقافي الذي لا يقل خطراً وضرراً عن خطر وضرر انتهاك بنية اللغة.

المستوى الرمزي:

ثمّة مستوى آخر من مستويات خطورة الانفلات في استخدام الوافد من المصطلحات والمفردات الدخيلة. وهذا المستوى لا يقل خطورة وأهمية من مستوى التوصليل المعرفي، ألا وهو المستوى الثقافي الرمزي للغة. فاللغة تكتنز بعداً ثقافياً رمزياً، يتحلّق حوله أبناء الأمة الواحدة. وحصول التصدّع اللغوي لهو دليل على حصول التصدّع الثقافي. ومثلما يصلح ذلك التصدّع اللغوي دليلاً على حصول التصدّع الثقافي، فإن التصدّع اللغوي يسهم من جهته في تداعي التصدّع الثقافي. ومن هذا المدخل نلج دوامة تداعيات التصدّع المهلكة.

إنّ إحدى المفارقات الناشئة في دراسة (حالة حضارة اقرأ...) (...

هي أنها دراسة تعجّ بالمفردات والمصطلحات الدخيلة والغريبة من حيث البناء الصرفي ومن حيث الدلالة. في حين أنّ مضمون الدراسة يسعى لمعالجة إشكالية الكتاب المعاصر وأزمة القراءة، بوصف الكتاب أداة ثقافية تمتلك فاعلية خاصة ومتفردة، وبالتالي فإنّ الكتاب يحمل ترميزاً ثقافياً معيناً. فضلاً عن أنّ تلك الدراسة تحاول استبطان تجربة المفهوم الثقافي العربي للكتاب، وإبراز دوره قديماً وحديثاً. والدراسة في كلّ سعيها هذا تستند في منهجيتها على مقولات تراثية لرموز ثقافية مهمة في مسيرة الثقافة العربية، كالجاحظ والتوحيدى وابن خلدون. وفي هذا الإجراء المنهجي - وفق هذا الازدواج المتجليّ - ممكن خطر ثقافي كبير.

لقد تمّ، مثلاً، الحديث عن الجاحظ بلغة غريبة عن لغة الجاحظ وغريبة عن لغة العربي الذي يتلقى الحديث عن الجاحظ، وفي الوقت نفسه فيها دعوة للاتصاق بموروث الجاحظ فأية مفارقة هذه؟! جاء في الدراسة، بأننا ((إذا تدبرنا هذه المقولة (بعد أن يورد الباحث مقولة للجاحظ) بعينون هيرمينوطيقية معاصرة فإننا نرى بوضوح انتباه الجاحظ إلى المنعرج))⁽¹¹⁾ ونقرأ، أيضاً: ((ويصف الجاحظ الثمرة القصوى من الكتاب بأسلوب فينومينولوجي قبل أوانه قائلاً: الكتاب نعم الذخر...))⁽¹²⁾؛ حينما يتمّ الحديث عن الجاحظ بمثل هذه اللغة فإنّما يسهم ذلك في تهشيم البعد الرمزي للامتداد الثقافي إجمالاً، ورمزية الجاحظ نفسه. لأنّ في هذا نقلاً لعدوى التغريب، من تغريب لغوي إلى

تغريب الرمز الثقافي المتجذّر في الوعي الثقافي العربي. ويتمّ بذلك إبعاد الرمز الثقافي التراثي خطوة عن موضعه المركزي في الوعي الثقافي والذاكرة الثقافية.

مقاربة ((حالة حضارة اقراً...)) تصلح أنموذجا يفصح عن علاقتنا باللغة التي هي صورة من صور الواقع الثقافي. فاللغة تنظر إلى روح أهلها، إن تحجروا في الماضي تحجرت، وإن انفتحوا على الحاضر انفتحت، وإن انبهروا بالآخر وذاؤوا فيه ذابت، وإن اضمحلت ذاتهم الثقافية وتفرقوا بلا هدف ضاعت على شاكلة ضياعهم.

مثلا تصلح هذه المقاربة أن تكون أنموذجا منهجيا لمقاربة نتاجات ثقافية أخرى، من جهة ازدواج الخطاب فيها حيث بنية لغة الخطاب الثقافي تكشف حقيقة ذلك الخطاب متجاوزة مضمونه المباشر المطروح فاضحة الازدواج المتغلغل فيه. ذلك الازدواج الذي يأتي أحيانا عن حسن نية، حين يتسع الطموح وتقصّر الأداة. غير أنه في تجليه هذا يكشف تداعيا حقيقيا في بنية الخطاب الثقافي نفسه. الاستسلام لثقافة الازدواج يفتح على آفاق الازدواج الممكن فكريا واجتماعيا، بأن يُحمل الشيء وضده في إناء واحد، وقد ينبنى السلوك والمنجز على وفق هذه المحركات المتناقضة.

فالمألوف من القول هو أن الخطاب المباشر إنما يأتي من جهة المضمون الذي يطرحه النص، فهو خطاب مباشر مكشوف. إذ النص يأتي محمّلا بمضمون معيّن يودّ تبليغ المتلقي به. غير أن

الجسد اللغوي للنص هو الآخر يحمل خطابا من نوع آخر، ولعلّ الخطاب الذي يحمله جسد النص إنما هو الخطاب الأبلغ والأكثر صدقا وتأثيرا، فهو الخطاب المبطن الذي يمثّل التطبيق العملي والحقيقي لما يطرحه مضمون الخطاب المباشر. وبالتالي فإنّ لخطاب جسد النص قدرة ((سحرية)) خاصة على فضح حقيقة مضمون الخطاب المباشر.

وتأتي سهولة تقديم الخطاب بمضمونه المباشر من جهة أنّه وجه من وجوه الخطاب التنظيري، والخطاب التنظيري في وجهه من وجوهه أنّه قابل لأن يكون شكلا من أشكال تقديم النصائح والإرشادات والحكم والمواعظ... لما ينبغي أن تكون عليه الحالة المثلى لهذا الأمر أو ذاك. ويسبب هذه الصفة فإنّ مثل هذا الخطاب نجده متاحا للكثير من الوعاظ والمشتغلين بتقديم النصائح، بل نجده في كثير من الأحيان مستباحا ومنتهكا في المشهد الثقافي الراهن.

ومن هذه النقطة تبدأ أهمية الخطاب الثقافي لجسد النص ((الخطاب الظلّ)) بوصفه شاهد عدل على مضمون الخطاب المباشر الذي يحمله. فأن تبعث. مثلا. لأحدهم برسالة ذات نوايا نبيلة تنصحه فيها بأن يميز في كتاباته بين ((إنّ)) المكسورة و((أنّ)) المفتوحة، يكون مضمون هذه الرسالة ((النبيلة)) تافها وبلا معنى، حين تكون رسالتك ضاجة بالالتباس بين ((إنّ)) و((أنّ)) أثناء وعظك ونصحك للآخر. لأنّ جسد الرسالة أخذ زمام المبادرة ونقل حقيقة الخطاب.

الهوامش 3

- (1) الخصائص، أبو الفتح عثمان ابن جني (ت 392هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، القاهرة، 1956م، ج 1 ص 40.
- (2) المصدر نفسه: ج 1 ص 33.
- (3) حالة حضارة اقرأ في عصر (نهاية الكتاب)) أو العرب والكتابة من وجهة نظر علم نفس القراءة، زهير الحويلدي، مجلة الحياة الثقافية، العدد 151 السنة 2004 / 29 م : ص 4.
- (4) المصدر نفسه : ص 4.
- (5) المصدر نفسه: ص 5.
- (6) المصدر نفسه: ص 5.
- (7) المصدر نفسه: ص 5.
- (*) على الرغم من أن مصطلح القراماتولوجيا هو عنوان لكتاب دريدا، غير أن هذا المصطلح يمكن ترجمة دلالة.
- (8) المصدر نفسه: ص 7.
- (9) المصدر نفسه: ص 16.
- (10) ينظر : المصدر نفسه: ص 6، 7.
- (11) المصدر نفسه: ص 10.
- (12) المصدر نفسه: ص 16.

ظاهرة 4
تفويب الذات
((تسمية الشهور أنموذجاً))

أخضع الإنسان مظاهر الطبيعة للتأمل والمتابعة العلمية، فاهتدى إلى أن السنة يمكن تقسيمها إلى اثني عشر شهرا. ولأنه قسم إلى متعدد؛ لذا صار لزاما عليه أن يمنح كل جزء ((شهر)) اسما خاصا يميّزه عن غيره من أشهر السنة. واهتدى الإنسان إلى التقويم الشمسي، مثلما اهتدى إلى التقويم القمري، في تقسيمه أشهر السنة.

والتقويم الشمسي - في أحد وجوهه - مواضعة علمية اتفق على تفاصيلها ومسمياتها بعض بني البشر. والوجه الآخر لهذه المواضعة هو أنها في أصل نشوئها مواضعة اسكتشافية. أي اكتشف الإنسان وجودها من خلال المراقبة والتتبع لتكرار حدوث الظواهر الطبيعية. فالتقويم الشمسي يستند أساسا على النظام الفلكي المتعلق بمقدار الزمن الذي تستغرقه الأرض في دورانها حول الشمس. ومن خلال هذا النظام صار بإمكان الإنسان أن يحدّد بدقة مظاهر طبيعية ذات مساس بحركة حياته، وأن ينظّم على أساس ذلك، حاجاته الحياتية المتعلقة بمواسم الزراعة ومواسم التكاثر... إلخ.

أما التقويم القمري فهو الآخر مواضعة اسكتشافية، اهتدى إليها عقل الإنسان وتجربته الحياتية، من خلال الاعتماد على علامات نهايات الأشهر وبداياتها المتمثل بظهور الهلال، الذي يشكل تعاقب ظهوره ونموه ومن ثم اختفائه دائرة متواصلة على امتداد السنة.

والواقع الثقافي العربي المعاصر يعتمد في التعامل مع

مجريات حياته ومتطلباتها على التقويمين معا. وليس في هذا الاعتماد المزدوج من ضرر. إذ لكل تقويم من التقويمين خصائص ومميزات تختلف عن خصائص ومميزات التقويم الآخر. فالتقويم القمري الذي يعتمد في وجوده على المنازل التي ينتقل فيها القمر؛ لا يمكن الاستغناء عنه لارتباط وجوده بمناسبات وطقوس وشعائر دينية إسلامية. وعليه فالتقويم القمري بأسماء شهوره مُثقل برموز ثقافية تشكل مراكز مهمة في الذاكرة الجمعية العربية الإسلامية. وهذا مسوغ كاف لاستمرار الاعتماد على هذا التقويم وعدم تجاوزه .

أما التقويم الشمسي فهو الآخر نظام توقيتتي له مسوغات وجود علمية وعملية في ضبط التوقيتات. وهو أكثر دقة وضبطا من التقويم القمري، من حيث دلالاته على تعاقب الأنواء الجوية الموزعة في مواقيت السنة.

ويعود سبب التفاوت بين التقويمين إلى أن السنة بحسب التقويم القمري تقل بأحد عشر يوما عن السنة الشمسية. ولأن التقويم الشمسي دقيق في دلالاته الثابتة على مجريات الأنواء، وارتباطاتها الحياتية والطبيعية (ونحن هنا نتحدث عن هذا التقويم الموجود الآن، أي بعد أن استقر على ما هو عليه استقرارا نهائيا بعد التعديلات التي أجريت عليه على امتداد مسيرته التاريخية) (*) ولأن هذا التقويم عالمي واسع الانتشار؛ لذا صار الاعتماد على هذا التقويم بفضل هاتين الخاصيتين (الدقة والانتشار العالمي) أمرا له مسوغاته العلمية والعملية.

وعلى الرغم من أن تقويمات عدّة تتحرك الآن في الشقافة العالمية، غير أن تلك التقويمات تخضع لأحد النظامين: القمري أو الشمسي.

إشكالية تعدد التسميات:

يتضح من خلال ما تقدم أن المشكلة لا تكمن في الاستفادة من كلا التقويمين؛ الشمسي والقمري (**). لأن لكل منهما مسوغات وجوده الموضوعية الخاصة به. المشكلة التي نحن بصدد البحث فيها تخص كثرة الأسماء المعتمدة رسمياً للشهر الواحد في بلدان عربية مختلفة. إذ تتحرك في الواقع الثقافي العربي المعاصر خمس تسميات رسمية معتمدة للشهر الشمسي الواحد موزعة على مختلف أقطار الوطن العربي.

ففي بلد عربي معين نجد اسماً رسمياً للشهر يختلف عن الاسم الرسمي المتعارف عليه للشهر نفسه في بلد عربي آخر، وثمة تسمية ثالثة رسمية للشهر عينه في بلد عربي ثالث وهكذا.

أمّا من جهة توحيد تسميات الشهور القمرية في البلدان العربية رسمياً، فلا توجد مشكلة، فأسماء الشهور القمرية ثابتة موحدّة رسمياً في كل البلدان العربية وعلى النحو الآتي: ذو القعدة، ذو الحجة، المحرم، صفر، ربيع الأول، ربيع الثاني، جمادى الأولى، جمادى الآخرة، رجب، شعبان، رمضان، شوال.

وثمة تقويم زراعي أو فلاحى يعتمده الناس في مختلف بلدان العالم العربي لأغراض مهنية تخص ربط الواقع الزراعي بالأنواء

الجوية ومناسبة المناخ... إلخ . وهذا التقويم بتسميات أشهره المختلفة من بلد عربي لآخر يظل خارج اهتمام درسنا هذا لكونه محلي الاستعمال وليس له صبغة رسمية.

المشكلة الحقيقية تكمن في تعدد تسميات الشهور الشمسية الرسمية في البلدان العربية. وهذه التسميات موزعة توزيعاً جغرافياً في أغلب الأحيان. وتعود أصول التسميات تلك إلى مرجعيات متنوعة، منها ما يعتمد في التسمية على جذور تاريخية كبعض أسماء الشهور في العراق، إذ تعود معظم التسميات إلى جذور بابلية قديمة، والشهور البابلية ((هي: نيسانو، وزيو، وسيوان، وقموز، وآب، وأيلول، وإيشانيم، وبول، وكسلو، وطيبيت، وشباط، وآذار)). (1) ويلاحظ أن ترتيب الأشهر البابلية يختلف عن ترتيبنا المعاصر لشهور السنة. إذ يبدأ الترتيب البابلي بشهر (نيسانو) أي بشهر نيسان، وينتهي بشهر آذار. وإذا كان اعتماد معظم تسميات الشهور الشمسية في العراق يأتي من جهة مرجعية تاريخية خاصة بتاريخ الحضارات القديمة التي استوطنت العراق؛ فإنّ دولا عربية أخرى تعتمد في تسمياتها لشهور السنة على مرجعية الاحتلال الاستعماري، الذي تعرضت له بعض الأقاليم العربية. وهذه المرجعية تعدّ من أكثر المرجعيات سيادة في الواقع الثقافي الراهن. فالبلدان التي كانت من نصيب فرنسا في الاحتلال كان نصيبها تسميات فرنسية لشهور السنة الشمسية كدول المغرب العربي، في حين كان نصيب بلدان أخرى تسميات إنجليزية لخضوعها للاستعمار البريطاني.

ومن التسميات ما كان في معظمه ذا مرجعية محلية خاصة بدولة بعينها كأسماء الشهور في ليبيا، إذ نجد تسميات شهور السنة الشمسية تسميات خاصة نابعة من طبيعة البيئة أو من فضاء تاريخي معين... وهكذا نجد تنوع مصادر التسميات لتلك الشهور الشمسية في البلدان العربية المختلفة.

وهذا جدول يبيّن اختلاف تسميات شهور السنة الشمسية في العالم العربي:

تسلسل الشهر	الأسماء المعتمدة في مصر وبعض الدول العربية	الأسماء المعتمدة في أكثر دول المغرب لعربي	الأسماء المعتمدة في ليبيا	الأسماء المعتمدة في العراق وبعض الدول العربية	الأسماء المعتمدة في المملكة المغربية
1	يناير	جانفي	آي النار	كانون الثاني	يناير
2	فبراير	فيفري	النوار	شباط	فبراير
3	مارس	مارس	الريبع	أذار	مارس
4	أبريل	أفريل	الطير	نيسان	أبريل
5	مايو	ماي	الماء	مايس	ماي
6	يونيو	حوان	الصفيف	حزيران	يونيو
7	يوليو	جويليه	ناصر	تموز	يوليوز
8	أغسطس	أوت	هانيبال	آب	غشت
9	سبتمبر	سبتمبر	الفتح	أيلول	شتنبر
10	أكتوبر	أكتوبر	التمور	تشرين الأول	أكتوبر
11	نوفمبر	نوفمبر	الحرث	تشرين الثاني	نوفبر
12	ديسمبر	ديسمبر	الكانون	كانون الأول	دجنبر

جليّ جدا أن هذه الكثرة في التسميات تخلق مشكلا معرفيا. مثلما تسبب عوائق في التواصل بين الناس. وهذه صعوبات ومعوقات معرفية لا مسوغ لوجودها. فما معنى أن يحفظ المواطن العربي كل هذه الأسماء المتنوعة لكل شهر من أشهر السنة الشمسية؛ لكي يتمكن من التواصل المعرفي مع عربي آخر في بقعة جغرافية عربية أخرى، في لحظة بعينها وفي مسألة بعينها؛ وهما ينتميان إلى نسق ثقافي مشترك بكل تفاصيله؟! وهذه المسألة تبدو أكثر وضوحا حين تتعلق بالجانب الإداري الخاص بتسيير المعاملات الإدارية، التي تستلزم إثبات التاريخ عليها، من خلال ذكر اسم الشهر الذي جرت فيه تلك المعاملة أو الرسالة الإدارية أو العقد المبرم مع عربي، فردا كان أم مؤسسة.

ثم لو قمنا بمسح معرفي للواقع الثقافي العربي المعاصر، كم سنجد نسبة من المجتمع العربي تتقن كل الأسماء المختلفة المتعددة لكل شهر من أشهر السنة الشمسية، بهذه النسبة العالية من التنوع المشار إليه من خلال الجدول السابق؟! ويمكننا متابعة لمحات مضحكة مؤلمة لبعض المسؤولين العرب وهم يتلعثمون في الإجابة أو التعليق، حين يتعلق الأمر بتحديد تواريخ معينة ي طرحها الآخر (المحاور) من خلال تسميات شهور أخرى غير التسميات التي خبرها المسؤول واعتاد عليه في بلده.

لاشك في أن الحل المنطقي المناسب لهذه المشكلة لا يتمثل بأن يحمل المواطن العربي جدولا مرفقا بجواز سفره، ليستعين بهذا الجدول على معرفة أسماء الشهور في كل قطر من الأقطار العربية

حين يحلّ فيه، ليتمكن من معرفة النظام الذي يسير عليه ذلك القطر في تسميات الشهور.

إنّ مسوّغات وجود التسميات في مستواها المعرفي يتمثّل في كونها أدوات معرفية. ووسيلة يحصر من خلالها الإنسان المسميات بأسماء محددة. ووجود تلك التسميات في مستواها المعرفي ليست غايات بحد ذاتها، وعليه فلا معنى للتباري بالإكثار من الأسماء.

ولعلّ التفاتة سريعة نحو علاقة أسماء الشهور بقراءة تاريخ البلدان العربية المعاصر وطريقة تعليمه؛ تكشف بجلاء بعض ملامح الإشكالية المعرفية. فلو أنّ طالبا عربيا تونسيا قرأ في التاريخ، أنّ ثورة الرابع عشر من تموز التي قامت في العراق عام 1958م التي نقلت نظام الحكم في العراق من النظام الملكي إلى نظام الحكم الجمهوري؛ وأراد هذا الطالب أن يتبيّن - لأمر معرفي ما - هل حدثت هذه الثورة في فصل الصيف أم في فصل الشتاء، هل تراه قادرا على أن يتبيّن ذلك، وهو لا يعلم أنّ شهر تموز يحل في العراق حين يكون الصيف على أشده، وأنّ شهر تموز هذا هو نفسه شهر (جويليه)؟. أم تراه في حاجة لأن نسمي له تلك الثورة باسم آخر، فنقول: هي ثورة الرابع عشر من (جويليه)؟. ونقول لطالب عربي مصري هي ثورة الرابع عشر من (يوليو)، ونقول لقارئ عربي ليسيبي هي ثورة الرابع عشر من (ناصر). ألا ترى أنّ في الأمر سخريّة مرّة؟! ألا يمكن أن نعلّم الطالب مرّة واحدة ونشكّل ذاكرته التاريخية تشكيلا علميا

مسئولا لا يقوم على الازدواج، لكي تتاح له فرصة الإدراك والفهم بشكل أفضل مما هو عليه الآن؟!

البعد الرمزي لتسميات الشهور:

لو انتقلنا من البعد المعرفي لأسماء الشهور في الواقع الثقافي العربي المعاصر وما يسببه من إرباك معرفي ومعوقات التواصل العربي... إلخ سنتقل إلى البعد الرمزي الثقافي لأسماء تلك الشهور في الثقافة العربية المعاصرة، فيما لو افترضنا الاتفاق المبدئي على تسمية موحدة في العالم العربي لعدم وجود المسوغ المنطقي لتعدها. فهذا التعدد في تسميات الشهور يسبب إرباكا معرفيا مثلما يحمل ضمنا إشارة الانفلات والفرقة الثقافية. وهذا أمر لا مسوغ لوجوده ولا مسوغ لاستمراره على هذه الحال، طالما أن حلّ هذا ((المعضل)) مُمكن. ويتمثّل حلّه ببساطة بأن يُتفق على تسمية واحدة للشهور.

هذا من جهة الاتفاق على تسمية محددة لكل شهر من أشهر السنة الشمسية. ومن جهة ثانية فإنّ هذه الأمة بحضارتها العريقة، لديها رموز ثقافية مهمة ومتنوعة، تمثّل مواضع اعتزاز يتجاوز البعد العربي إلى بُعد إنساني واسع. مثلما لديها كم هائل من رموز ثقافية بكل مكوناتها الدينية، وأحداثها التاريخية الكبرى، ومنجزاتها العلمية. وما لديها من مواضع جغرافية ذات أبعاد ثقافية لا يُستهان بها فشيء كثير جدا. ولديها رموز تاريخية ضاربة في عمق الرمز الحضاري الإنساني... إلخ.

وكل هذه التسميات تصلح أن يُتَّفَقَ على اشتقاق تسميات معينة منها لشهور السنة الشمسية. لتحليل هذه التسميات على تلك الرموز والمرجعيات (الثقافية ، الدينية ، العلمية ، الجغرافية...) . إذ تسميات الشهور تنطلق عمليا عبر مسيرة إنتاجها من منبعين رئيسين : المنبع البيئي والمنبع الثقافي مجسداً بمكوناته الدينية والتاريخية... إلخ، بعد أن يحسم المجتمع أمر هويته الثقافية. ونفترض أن المجتمع العربي المعاصر له هوية ثقافية تم تبلورها عبر هذه القرون المتطاولة.

ولكي نبين بجلاء إمكانية أن نتخذ تسمياتنا الخاصة لشهور السنة الشمسية؛ لا بد من تسليط الضوء على الخلفية التاريخية لتسميات أسماء أيام الأسبوع وتسميات الشهور عند العرب. إذ اختار العرب المسلمون تسميات معينة لأسماء أيام الأسبوع مختلفة عن التسميات العربية التي كانت سائدة في عصر ما قبل الإسلام. ف (كانت العرب تسميها في الجاهلية : الأحد: أول، والاثنين: أهون، والثلاثاء: جبار، والأربعاء: دبار، والخميس: مؤنس، والجمعة: عروبة، والسبت: شيار)⁽²⁾

أمّا ما يخص تسميات الشهور عند العرب العاربة فقد وردتنا بروايات فيها بعض الاختلاف إذ يُقال أن المحرم كان يُسمى به المؤتمر ، وشهر صفر به ناجر ، وشهر ربيع الأول به خوآن، وربيع الآخر به صوان أو وبسان، وجمادى الأولى به الحنين أو شيبان، وجمادى الآخرة به ملحان أو البائد، ورجب به الأضم، وشعبان به عاذل، ورمضان به ناتق، وشوال به وعل، وذو القعدة به ورثة، وشهر

ذي الحجة بـبُرْك⁽³⁾ ((أما الشهور التي كانت مستعملة عند العرب حين ظهور الإسلام ، فهي : المحرم وصفر وربيع الأول وربيع الثاني وجمادى الأولى وجمادى الآخرة ورجب وشعبان ورمضان وشوال وذو القعدة وذو الحجة . [...] وذكروا أن أول من سماها بهذه الأسماء هو كلاب بن مرة))⁽⁴⁾ وهناك بعض الاختلاف بين الإخباريين ، حول تسمية شهر المحرم عند العرب قبل مجيء الإسلام مباشرة. فمن الإخباريين من يذكر أن اسمه قبل مجيء الإسلام كان المحرم⁽⁵⁾ ، في حين يذكر آخرون أنه لم يكن شهر ((المحرم معروفا في الجاهلية ، وإنما كان يُقال له ولصفر الصفرين ، وكان أول الصفرين من أشهر الحرم؛ فكانت العرب تارة تحرمه ، وتارة تُقاتل فيه ، وتحرم صفر الثاني مكانه [...] فكانت العرب تسمى صفر الأول وصفر الثاني ، وربيع الأول وربيع الثاني ، وجمادى الأولى ، وجمادى الآخرة ؛ فلما جاء الإسلام ، وأبطل ما كانوا يفعلونه من النسيء سماه النبي صلى الله عليه وسلم شهر المحرم))⁽⁶⁾ .

إذن من خلال هذه الإطلالة على تاريخ تسميات الشهور العربية يتضح أنها لم تكن تسمية واحدة مستقرة. وإنما حصلت عدة تبدلات على تلك الأسماء خلال مسيرة التاريخ. وعليه فإن باب استبدال أسماء الشهور الشمسية في عصرنا الحاضر يظل مفتوحا على الممكن الإيجابي الذي يقدم خدمة للحياة، طالما أن العرب اختاروا أن يكون التقويم الشمسي رفيقا للتقويم القمري. لأن تسميات الشهور قد تعرضت خلال مسيرتها إلى بعض التبدل

والتغيير حين تقتضي ضرورة معرفية أو ثقافية مثل ذلك التغيير. ولاشك في أن هذا الاختيار لأسماء الشهور الشمسية في حاجة إلى عناصر ومقومات لنجاح الاختيار. فلكي ينجح الاختيار، ولكي يتبناه الناس عن قناعة ويستخدموا هذا البديل في حياتهم اليومية، ولكي لا يكون هذا الاختيار الجديد - فيما لو تم - عبئا جديدا مضافا يُثقل الذاكرة، دون أن يحقق أهداف وجوده بأن يحل محل التسميات السابقة لا أن يكون مضافا إليها؛ لكي يتحقق كل هذا لا بد من مراعاة شروط معينة تسهم في إنجاح هذا الاختيار. ومن هذه الشروط : ضرورة تحلي البلدان والأقاليم العربية بالسمو والتعالي على تحقيق منافع محلية من خلال تلك الأسماء . فلا تسعى إلى حشر ما هو محلي ضيق من التسميات الخاصة بهذا القطر أو ذاك، أو بهذا الإقليم أو ذاك. والابتعاد عن محاولة فرض تلك التسميات على الآخرين؛ لأن مثل هذا الأمر من شأنه أن يُضعف حماس الناس في أقطار أخرى بالاعتزاز بهذه التسمية أو تلك. لعدم توافر القناعة لديهم. وهذا من شأنه أن يجهبض مشروع الاتفاق على تسميات محددة ومقنعة، فلن يستعمل الناس إلا المُقنع من التسميات .

ومن تلك الشروط أيضا، أن تبتعد اليد السياسية في البلدان العربية عن التدخل المباشر في هذا الأمر، من حيث فرض تسمية معينة. فلا تفرض تسميات تنبع من رؤى سياسية أو أيديولوجيات معينة. إذ يُفترض أن يتم تناول أمر التسميات على أنه ضرورة معرفية ذات أبعاد ثقافية تتعلق بتجسيد الذات وعدم

تغيبها عن حركة الحياة المعاصرة، أي أن تعبر التسميات عن الذات الثقافية هذا من جهة. ومن جهة ثانية فإن ثمة فجوة حاصلة بين معظم المجتمعات العربية وأنظمتها السياسية الحاكمة، وقد حُشيت هذه الفجوة بكثير من البغض. فالخطر هنا يتجلى في أن يمتد بغض الناس للأنظمة إلى بغض التسميات التي تتدخل في إنتاجها تلك الأنظمة. ومن جهة ثالثة فإن الأنظمة السياسية والأيدولوجية من حيث وجودها هي في الأساس مواضع خلاف غير محسومة. وفي هذا خطورة على مستقبل التسميات المقترحة، لكونها ستصبح موضعاً يُختلف عليه وفيه، ولا تحقق إجماعاً آتياً أو مستقبلياً. فضلاً عن كون تلك الأيدولوجيات والنظم السياسية تتسم بكونها متغيرة متحركة، وسمة التحرك والاستقرار تتقاطع مع ما هو مطلوب من تسميات بأن تتسم بقدرة عالية على الثبات والاستمرار والاستقطاب.

ولعل من بين الشروط الأخرى الواجب مراعاتها في انتقاء التسميات هو شرط الابتعاد عن كل ما من شأنه أن يثير خلافاً وفرقة في واقع حركة المجتمع ثقافياً واجتماعياً (من جنس أو لون أو مذهب... إلخ).

إن الدعوة إلى اقتراح تسميات عربية مشتركة للشهور الخاصة بالتقويم الشمسي لها مسوغاتها الآتية من جهتين؛ الجهة الأولى: إن تسميات الشهور الخاصة بالتقويم الشمسي المعتمدة الآن في معظم الأقطار العربية، هي في أصلها مستقاة في كثير من تسمياتها من التسميات الإفرنجية. وبعض هذه التسميات

الإفرنجية في أصلها ليست موحدة التسمية. أي أن الأسماء الإفرنجية لبعض الشهور ليست موحدة بحيث تصبح مسوِّغا لمن يرى ضرورة الاعتماد عليها بوصفها تسميات عالمية ونحن جزء من هذا العالم... إلخ، من أقاويل يمكن أن تُقال في هذا الصدد. إذ إن هذه التسميات ليست موضع اتفاق عالمي مطلق لتتخذ ذريعة يُتدْرَع بها. فالفرنسيون الآن، مثلا، يسمون الشهر الأوَّل من السنة بـ ((جانفي))، في حين يسمي البريطانيون الشهر نفسه بـ ((يناير)). ويطلق الفرنسيون على الشهر السادس اسم ((جوان)) في حين يسميه البريطانيون ((جيون)). فتسميات الشهور عند الغربيين ترتبط بخصوصيات ثقافية، وتختلف باختلاف طرائق النطق لأسماء كثير من أشهر السنة. ومعلوم أن تسمية أكثر الشهور عند الغربيين مرتبطة بأسماء آلهة الرومان واليونان في الحضارات القديمة. فشهر يناير، مثلا، هو نسبة إلى أحد آلهة الرومان ويدعى ((يانوس)) وهو حارس أبواب السماء، وإله الحرب والسلم، بحسب المعتقدات الرومانية القديمة⁽⁷⁾ وشهر مارس سُمي عندهم بهذا الاسم نسبة إلى إله الحرب مارس، الذي كان يعتقد الرومان أنه محارب شديد البأس⁽⁸⁾ وكذلك شأن شهري أبريل ومايو، اللذين لهما ارتباطات من حيث التسمية بمعتقدات دينية وأسماء آلهة كان الرومان يعتقدونها⁽⁹⁾.

لذا نقول أنه مثلما يعتز الغربيون برموز تجذّر ثقافتهم في نفوس مجتمعاتهم، فالثقافة العربية المعاصرة، أيضا، لها الحق بأن تُنتج تسميات معينة مُتفق عليها في كل البلدان العربية،

تعبّر عن خصوصية ثقافة المجتمع وهويته. إذ تسمية الشهور - وغير الشهور، أيضا، - تحمل بين طياتها دلالة الالتفات إلى الذات والتعبير عنها. وليس ثمة من مسوغ علمي أو ثقافي يدعونا لأن نعتمد تسميات غريبة عن ثقافتنا، وغريبة عن نوع ثقافتنا، أيضا. إذ تبين لنا من خلال ما سبق؛ أن من بين التسميات الغريبة، التي تعتمد عليها كثير من البلدان العربية تسميات لألهة وثنية. فلماذا إذن يستعمل العرب المسلمون الموحدون تسميات وثنية؟! فضلا عن كونها ليست من نتاج أجدادهم سواء أكانوا وثنيين أم غير وثنيين. وتمثل التجربة الليبية في تسمية شهور السنة بتسميات تنبع من بيئة البلاد وتاريخها؛ - وإن هي تحركت في محليتها - تجربة طموحة من جهة الفكرة التي تحركها سعيا إلى التخلص من الرموز الوثنية وغيرها من المسميات التي تغيب الذات الثقافية بل أحيانا تُقرّم تلك الذات وتسحقها بفعل قيمة ثقافية منحنية. فمارس مثلا لم يكن محاربا في سلك الشرطة وحفظ الأمن داخل حدود الدولة الرومانية، بل كان محاربا شاخص النظر صوب الضفة الأخرى من البحر المتوسط حيث (الأخر) الذي نحن أحفاده الآن .

إن الاتفاق على تسميات جديدة موحدة يحقق الهدفين المتمثلين في تجذير خصوصية الثقافة العربية في وجدان الإنسان العربي وفي تعبيره عن ذاته والاعتزاز بمكونات هذه الذات، فضلا عن تحقيق الهدف الآخر المتمثل في إيجاد نقطة أخرى ذات خصوصية ثقافية داعمة لثقافتنا العربية المشتركة، لتمثل حركة رمزية

لمقاومة الانفلات الثقافي والتشردم. فالدعوة إلى إعادة النظر في تسميات الشهور لا تحمل مضمون الدعوة على الانغلاق على الذات إنما هي دعوة إلى الانفتاح على الممكن الإيجابي الذي يقوِّض هوة المعوق المعرفي وفي الوقت عينه يعبر عن الهوية الثقافية ويحرِّض على التمسك بها.

هوامش 4

(*) يُذكر أنّ التقويم الشمسي المعمول به الآن يُسمى أحيانا بالنظام الجريجوري ، نسبة إلى القس جريجوري الذي صحح في عام 1582م التقويم الشمسي الذي هو في الأصل نظام روماني يُدعى بالتقويم البوليفاني ، وتصحيح جريجوري جاء من خلال تقديمه التاريخ المرتبط بهذا التقويم بمقدار عشرة أيام مما ترتب عليه أن جاء يوم 15 أكتوبر من عام 1582م مباشرة بعد يوم 4 أكتوبر من العام نفسه ، وبذا أصبحت الأيام العشرة الواقعة بين 4 أكتوبر و 15 أكتوبر مفقودة في التقويم الشمسي ، فضلا عن تعديل جريجوري لشهر فبراير بأن يكون 28 يوما وهذا ما يسمى بقاعدة السنة البسيطة. ينظر تفاصيل ذلك في : تدويل التقويم الإسلامي - منظور أسوي ياسيفيكي ، إعداد: محمد الياس وم. خالد طيب ، ترجمة: أ. ش. قنديل ، وفقا للندوة والحلقة الدراسية والإقليمية للتقويم الإسلامي الدولي - جامعة العلوم ماليزيا ، 1990م ؛ ص. 19 وبنظر ، أيضا: التقويم ، محمد فياض ، نهضة مصر ، القاهرة ، 1999م ؛ ص.32.

(**) ثمة ملاحظة ينبغي أن تذكر هنا وهي : على الرغم من إمكانية الاستفادة من كلا التقويمين الشمسي والقمرى إلا أن ثمة مشكلة معرفية منهجية تترتب على الاستعمال المزدوج للتاريخيين في أثناء التأليف والاسيما في الكتب المتعلقة بالتراث ، فنجد بعض المؤلفين من بزواج بينهما في ربط الحدث التراثي بزمنه الذي وقع فيه ، في حين نجد البعض الآخر من المؤلفين يعتمد على أحدهما دون الآخر ، وقد نجد من يزواج بين التاريخيين في الكتاب الواحد .. وهكذا ينشأ الإرباك في ذاكرة المتلقي.

- (1) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، د. جواد علي ، دار العلم للملايين - بيروت ، مكتبة النهضة ، بغداد ، ط 2 ، 1978م ، ج 8 ص.404
- (2) صروج الذهب ومعادن الجوهر ، للمسعودي ، عني بتحقيقه وتصحيحه: شارل بلا ، بيروت ، 1966م ، ج 2 ص.349
- (3) ينظر : المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، ج 8 ص.455
- (4) المصدر نفسه: ج 8 ص.458
- (5) ينظر : صروج الذهب ومعادن الجوهر: ج 2 ص. 349 وينظر ، أيضا: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام : ج 8 ص.459
- (6) المزهري في علوم اللغة وأنواعها ، للعلامة السيوطي ، شرح وتعليق : محمد خاد المولى وآخرون ، المكتبة العصرية ، صيدا - بيروت ، : 1992م ج 1 ص.300 ،
- (7) ينظر : التقويم: ص. 28
- (8) ينظر المصدر نفسه: ص.28
- (9) ينظر: المصدر نفسه: ص. 25

خاتمة

هي إذن ثقافات فرعية (جزئية) تبدو للوهلة الأولى قليلة التأثير بيد أن تأملها يكشف شيئاً آخر. فهي تتحرك في فلك منظومتنا الثقافية، وبالتالي تؤثر في رؤيتنا ونتاجنا وسلوكنا الحياتي. وضبطها أو التحكم في إنتاج نوعها يمنحنا فرصة لرؤية أفضل ومدى أوسع.

إن هذه الرؤية الجديدة لا يقتصر تأثيرها على المحاضر والمستقبل، بل يمتد بفعل ارتجاعي إلى الموروث الثقافي نفسه. فالموروث بنية متعددة الوجوه والدلالات، وهي في حاجة دائمة للمراجعة والتنقيب. وكل فعل مُراجع ومنقّب في التراث لن يكون فاعلاً وذا قيمة إن لم يستند إلى ثقافة إيجابية غير منحنية.

الثقافة بشكل عام فعّالة إنسانية شأنها شأن غيرها من الفعاليات الإنسانية الأخرى، ولذا فإنّ من البديهي أن الخاصية التي تنصدر خصائصها الوجودية، هي أنّها تُنتج إنتاجاً. واستثماراً لهذه الخاصية. إمكانية الصنوع والإنتاج. فإنّ المجتمعات الواعية بوجودها وعياً علمياً حضارياً لا بدّ لها من أن تُنتج ثقافتها إنتاجاً مُخطّطاً له. ويتحقق هذا الهدف من خلال إنتاج قيم ثقافية إيجابية تسهم في تشكيل السلم القيمي المثّل لشكل ثقافة المجتمع الشاملة. تلك التي إذا ما شكّلت قيمها تشكيلاً منسجماً وأهداف المجتمع، سيمكنها ذلك من أن تُوجّه كل نتاج المجتمع الروحي والمادي توجيهاً سليماً. فالثقافة مرشد

موجّه للفكر والسلوك. لذا لا يُعقل أن حركة الأرجل العشوائية في الحياة هي التي تأسس القيم الثقافية المعاصرة نوعا وشكلا، فالوضع الطبيعي أن الثقافة هي التي تصنع حياة المجتمع وتوجّه حركته.

تُظَلُّ الثقافة تحت جناحيها كل الأدوات ((الأنظمة)): التربوية، السياسية، الاقتصادية ... ؛ بيد أنها - أي الثقافة - تختلف عن غيرها من الأنظمة التي ذكرنا جميعا ، لأن الثقافة تطرح نفسها مرتين : مرة بوصفها كيانا فاعلا في تشكيل الذات، ومرة بوصفها أداة لإدراك الذات وفهمها ، ومن ثم تقويم قدرتها على العمل على تحقيق تلك الذات. والثقافة بهذا الوصف تمثل ((المركز)) في درجة قربها من الذات. في حين تمثل ((الأنظمة)) - على جلاله قدرها - ((الهامش)). ويأتي هذا الترتيب على أساس قدرتها على تحقيق الذات لأن الأنظمة تلك إنما تخضع للثقافة. حتى صارت توصف تلك الأنظمة بأنها أدوات الثقافة، فحكم تلك الأنظمة وتوجيهها بحسب حاجات ومتطلبات وجود المجتمع، إنما يعود إلى طبيعة الثقافة فهي العنصر المسيطر والموجّه.

وعليه فالثقافة ذات وجود مزدوج فهي غاية وهي في الوقت عينه وسيلة. وهذه القدرة المزدوجة تضاعف من أهمية الثقافة وتضاعف من أهمية دورها. في حين أن ((الأنظمة)) لا تستطيع تجاوز دورها الأحادي، في كونها وسيلة من وسائل الثقافة وليست غاية من غايات المجتمع.

وبناءً على المعطين السابقين المتمثلين في درجة القرب من الذات، وهذا هو المعطى الأول، وبحسب ((الغاية والوسيلة)) وهذا هو المعطى الثاني؛ صار لدينا ((مركز وهامش))؛ الثقافة هي ((المركز)) والأنظمة بمثابة ((الهامش)). ومن بديهيات المنطق أن يتم التعامل مع هذين المعطين من خلال عمليتين: أولاهما: التلازم المتمثل في عدم فصل أحدهما عن الأخرى. وثانيهما: وضع إستراتيجية مناسبة تحقق أغراض ((المركز)).

والثقافة المحصنة يمكنها استثمار كل تطور تكنولوجي واستيعابه وإبقائه ضمن حيز السيطرة. إذ بانفلات الأدوات التكنولوجية (تكنولوجيا المعلومات والاتصالات) عن النظام الثقافي؛ ستقلب كل المفاهيم ويتحول ((المركز)) ((هامشاً))، و((الهامش)) ((مركزاً))، وربما يتم إقصاء ((المركز)) تماماً حين تتوافر كل عناصر الإقصاء. أي حين تتحول الثقافة إلى أداة بيد تكنولوجيا العصر، تلك التكنولوجيا التي تتسم أولاً وقبل كل شيء، بأنها هائلة التطور متواصلة القفز. وبالتالي سيترتب على ذلك أن تلك التكنولوجيا ذات السرعة الهائلة ستجرّ معها جراً عنيفاً منظومة الثقافة في حال عدم تحصينها تحصيناً واعياً مدروساً. مما يؤدي إلى تفتيت تلك المنظومة الثقافية بسرعة هائلة، أيضاً، لإحلال المنظومة التكنولوجية محلها. وهذا يفضي بطبيعة الحال إلى مسخ خصوصية الهوية الثقافية.

وئمة دافع آخر للمجتمع لأن يؤسس لنفسه حصناً ثقافياً واقياً لوجوده وهويته، من خلال إعادة تقويم قيمه الثقافية

وفحص قدرتها على المواجهة والصمود في زمن متغير وجارف إلى حد بعيد ، ذلك الدافع يتمثل في أنه لم يعد بوسع المجتمعات الحية أن تعتمد في صمودها على أنظمتها السياسية والعسكرية التي أثبتت عدم قدرتها على الصمود في ظل غياب التوازن في وجود القوى العالمية، فلا بد أن يعتمد المجتمع على قواه الثقافية لتشكيل ثقافة صمود عقائدية.

تقتضي مصلحة المجتمع المعاصر حضور ثقافة ذات قيم إيجابية فعالة، يتم غرسها وتجزيرها بإخلاص في نفوس أفراد المجتمع ، وتشمل جميع شرائح المجتمع دون استثناء؛ أي أن تُغرس في كل مفاصل الحركة الاجتماعية، من حاكم ومحكوم. فتُغرس في نفس السياسي مثلما تُغرس في نفس رجل الدين والفلاح والعامل والناقد والمؤلف، وغير ذلك من شرائح المجتمع. أن يتعلم المجتمع قيما ثقافية إيجابية تفضي إلى احترام الحقيقة وتعلم احترامها، والاعتياد على ذلك الاحترام، بحرص وإخلاص يوازيان درجة تعلُّسهم طقوسهم المقدسة. بحيث تصبح تلك القيم جزءا من المكونات العميقة لثقافة المجتمع.

إنّ الوقوف أمام مواضع تاريخية معينة تدعّم الدعوة لأن يتحمل المجتمع مسؤوليته في إنتاج قيمه الثقافية والمحافظة على ثوابت قيمه، وهو قادر على تحقيق ذلك إن توافرت لديه الإرادة الصادقة. إذ تُنبئنا حركة المجتمعات عبر التاريخ بأن كثيرا من القيم الثقافية (دينية وغير دينية) التي كثيرا ما تقاطعت ومسيرة السلطة السياسية قد استعصى على السلطة السياسية

إزالة تلك القيم ومحوها ، على الرغم من أن السلطة السياسية ظلت دائبة في سعيها لتحقيق غرض المحو والإزالة. في حين ظلت تلك القيم تتسرّب من جيل لآخر على الرغم من المحاربة ومحاولات الطمس . وبقيت تلك القيم كمنار كامنة تحت رمادها ، عvisية على الانطفاء تتحينّ الفرص المناسبة للتوهج من جديد . لذا يحق لكل دارس التساؤل : لِمَ لا تتوافر الإرادة ذاتها لإنتاج القيم الثقافية الداعمة للوجود الحضاري للمجتمع؟. هل لأن تلك القيم التي أنتجت وظلت أنساغها متواصلة كان لبعض الفئات مصلحة ما ببقائها واستمرارها؟! . ألا يمكن أن تأخذ المصلحة بعدا أخلاقيا أوسع وأشمل من البعد الديني أو المذهبي أو العرقي، يتمثل هذا البعد الأخلاقي في مسؤولية البحث والمراقبة والمعالجة بإخلاص ووعي كبيرين للمصلحة الثقافية الكبرى للمجتمع!؟

وأخيرا فإننا نجرّد مقاربتنا هذه من أية نيّة - مضمرة أو مباشرة - متضمّنة لبُعد من أبعاد انغلاق ثقافي على الذات، وإنّما هي دعوة للتمسك بخصوصية ثقافية. وهذه الخصوصية حين تتوافر لديها عوامل قوتها ستكون خصوصية قادرة على الإسهام الفاعل في الفضاء الثقافي الكوني. في حين أنّ تفتتها يقوّض قدرتها على المشاركة الثقافية العالمية، فحين لا تكون الثقافة كيانا مستقلا له عناصره ومقوماته ورؤيته الخاصة لن تكون قادرة على أن تقدّم شيئا لحركة الثقافة العالمية. فالعام ينبع من الخاص والعالمى ينبع من المحلى.

المصادر والمراجع

- . القرآن الكريم .
الأعلام ، خير الدين الزركلي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط3 .
الإمتاع والمؤانسة ، أبوحيان التوحيدي ، صححه وضبطه وشرح
غريبه: أحمد أمين وأحمد الزين ، المكتبة العصرية ، بيروت ،
1953م
- البداية والنهاية ، أبو الفداء الحافظ ابن الدمشقي (ت 774
هـ) ، مكتبة المعارف ، ط1 ، 1966م .
- تدويل التقويم الإسلامي - منظور آسيوي باسيفيكي ، إعداد:
محمد الياس و م. خالد طيب ، ترجمة: أ . ش . قنديل ، وفقا للندوة
والحلقة الدراسية والإقليمية للتقويم الإسلامي الدولي - جامعة العلوم
ماليزيا ، 1990م .
- التقاويم ، محمد فياض ، نهضة مصر ، القاهرة ، 1999م .
- الثقافة العربية وعصر المعلومات - رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي
العربي ، د. نبيل علي ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، يناير
2001م .
- حالة حضارة اقرأ في عصر ((نهاية الكتاب)) أو العرب
والكتابة من وجهة نظر علم نفس القراءة ، زهير الخويلدي ، مجلة الحياة
الثقافية ، العدد 151 السنة 29 جانفي 2004 م .
- الخصائص ، أبو الفتح عثمان ابن جني (ت 392هـ) ،
تحقيق: محمد علي النجار ، القاهرة ، 1956م .

- السيرة النبوية ، ابن هشام ، علق عليها وخرّج أحاديثها وصنع
فهارسها : عمر عبد السلام تدمري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ،
الطبعة السادسة ، 1998 م .

- ضحى الإسلام ، أحمد أمين ، دار الكتاب العربي ، بيروت ،
ط 10

- طبقات فحول الشعراء ، ابن سلام الجمحي ، قرأه وشرحه : محمود
محمد شاكر ، مطبعة المدني ، القاهرة د . ت .

قاموس أكسفورد ، نقلًا عن : الاتصال الإنساني ودوره في
التفاعل الاجتماعي ، د : إبراهيم أبو عرقوب ، دار مجدلاوي ، عمان -
الأردن ، ط 1

- لسان العرب ، للإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن
مكرم أبين منظور الإفريقي المصري .

- الأغاني ، أبو فرج علي بن الحسين الأصفهاني ، مؤسسة عز الدين
للطباعة والنشر ، بيروت ، د . ت .

- مروج الذهب ومعادن الجوهر ، للمسعودي ، عني بتحقيقه
وتصحيفه : شارل بلا ، بيروت ، 1966 م .

- المزهري في علوم اللغة وأنواعها ، للعلامة السيبوطي ، شرح
وتعليق : محمد جاد المولى وآخرون ، المكتبة العصرية ، صيدا - بيروت ،
1992 م .

- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، د . جواد علي ، دار العلم
للملايين - بيروت ، مكتبة النهضة - بغداد ، ط 2 ، 1978 م .

فهرس الموضوعات

4 الإهداء

5 المقدمة

1 : ظاهرة

9 الموروث الثقافي بين الدلالة والتمثل

17 مقارنة الأنموذج

25 هوامش 1

2 : ظاهرة

27 ثقافة المعاكسة ((البنية ، الفاعلية، الأبعاد).....

31 إفضاءات المعاكسة

35 موقع المعاكسة في المشهد الثقافي الراهن

40 ثقافة المعاكسة وعوامل النمو

42 العوامل الداخلية

45 العوامل الخارجية

47 هوامش 2

3 : ظاهرة

اللغة والخطاب الثقافي

49 ((علاقة الميطن بالمكشوف))

53 مقارنة الأنموذج

61 المستوى الرمزي

هوامش 3 65

ظاهرة : 4

تغيب الذات ((تسمية الشهور أنموذجا)) 67

إشكالية تعدد التسميات 71

البعد الرمزي لتسميات الشهور 76

هوامش 4 84

خاتمة 85

المصادر والمراجع 91

فهرس الموضوعات 93

يحتزن الجوف الثقافي الكوني ثقافات إنسانية
مختلفة، هائلة في تنوعها واتساعها. فكل مجموعة
بشرية توافرت لها عوامل إنتاج معينة أنتجت
مجموعة من القيم الثقافية المشكّلة لرؤية تلك الجماعة
للحياة، وبالتالي فكل المجتمعات على وجه البسيطة
لديها ثقافتها الخاصة. غير أن تلك الثقافات المتنوعة
تختلف فيما بينها في درجة الرقي ودرجة ما أنتجته
وما يمكن أن تُنتجه لمجتمعها ومن خلاله إلى الإنسانية
جمعاء، مساهمة من تلك الثقافة في رقي الوجود
الإنساني.

المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر



هاتف: 3403612 - 3403611 (21 00218)

www.greenbookstudies.com

Info@greenbookstudies.net