مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق

محاضرات الموسم الثقافي

لعام ٢٠٠٨

١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق

محاضرات الموسم الثقافي

لعام ٢٠٠٨

١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

أ. **عدنان عبد ربه**

مُقَدِّمَة

سنَّ المجمع هذه السُّنة الحَسنة وعمِل بها منذ تأسيسه، فكان يقيم في رَدْهته الكبرى في المدرسة العادلية حفلات أسبوعية تُلقى فيها محاضراتٌ علميةٌ وأدبية، يلقيها أعضاؤه، أو من يكلفهم ذلك من العلماء والباحثين.

وأول محاضرةٍ ألقاها عضو المجمع الأستاذ عبد القادر المغربي كانت في شهر نيسان من عام ١٩٢١.

وكان يشهد هذه المحاضرات جمهور كبير من أهل العلم والأدب ورجالات المجتمع. ثم عزَّز المجمع محاضرات الرجال بمحاضرات أخرى تلقى على النساء في أوقات معلومة. وقد شارك في إلقاء بعضها عدد من أدبيات ذلك الوقت من أمثال:

روز شمعة، ومسرَّة الإدلبي، ووداد سكاكيني، وربما كرد علي، ولميس الشهابي، وغيرهن.

وكانت موضوعات المحاضرات متنوعة من أدبٍ ولغة، وتاريخٍ وفلسفة، وسياسةٍ وأخلاق، وعلمٍ وفن، قديم وحديث.

وزادَ إقبال الناس على هذه المحاضرات، فبلغ عددهم في بعضها ستَّمئة مستمعٍ، ضاقت بهم ردهةُ العادلية، ووقف معظمُهم على الأبواب والنوافذ.

وبلغ من اهتمام الناسِ بهذه المحاضرات، وانتشارِ أمرها بينهم أنْ حضرَ إحداها الشيخ تاجُ الدين الحسني، رئيس الجمهورية آنذاك، وأعضاء حكومته، وشكروا لرئيس المجمع وأعضائِه الجهود المباركة التي يبذلونها في نشرِ الوعي والعِلْمِ بين أفرادِ المجتمع، ومنحهم الرئيس أوسمةَ الشرف الرفيعة.

وظلَّ المجمع يولي المحاضراتِ اهتمامَه ورعايَتَه أكثر من رُبع قرن، وزاد عددُ المحاضرات التي أقامها على أربعمئة محاضرة، إلى أنِ انتشرتِ الأنديةُ الأدبيةُ والمراكزُ العلميةُ، فتولَّت تنظيمَ المحاضرات التي تناسب اهتماماتها.

ثم عاد المجمعُ في العقْدِ الأخير من القرن الماضي إلى الاهتمام بالمحاضرات التي تلقى في المواسم الثقافية التي يقيمها في كل عام.

ويضم هذا الكتاب المحاضرات التي أُلقيت في عام ٢٠٠٨م، وقد تناولت موضوعات ثقافية متنوعة.

وفيما يلي صورة مقدِّمةِ أول مجموعةٍ منشورة من محاضرات المجمع، ننشرها كما هي.

دمشق، في الأول من جُمادى الآخِرة ١٤٣٠هـ، الموافق ٢٠٠٩/٥/٢٥م.

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد فان مجمعنا العلمي العربي بدمشق مازال منذ اول عهده يقيم في ردهته الكبرى حفلات اسبوعية للمحاضرات يشهدها جمهور كبير من اهل الفضل والادب ثم عزز محاضرات الرجال بمحاضرات اخرى تلقى على السيدات وجعل لها مواقيت معلومة . ولم يخص المجمع اعضاءه بالقاء هذه المحاضرات بل كان يدعو احياناً كثيرة غيرهم من الفضلاء المقيمين بدمشق والطارئين عليها ممن عرف بالاختصاص في الفنون المختلفة ان يتفضلوا بمحاضرات يلقونها على من يجتمع في ردهته كل اسبوع للاستفادة . وكلما كان المجمع يجتهد في تنظيم هذه المحاضرات وتنويع موضوعاتها كان الجمهور يزداد اقبالاً عليها . واعجاباً بفائدتها . حتى تمنوا لو تنشر في المجلة او في كتاب على حدة وما كان يتيسر للمجمع نشرها في المجلة لكثرتها وضيق مجلته الشهرية عن استيعابها . ولم يكن يستحسن نشرها على حدة لان طبعها كلها يقتضي نفقات طائلة . ولان معظم هذه المحاضرات لم تكن اثراً من آثار المجمع الخاصة وانما

هو محصول عقول الطبقة المستنيرة من فضلاء ابناء الوطن . على ان كثيراً من هذه المحاضرات كان يكتب بلغة مراعىً فيها حالة الجمهور المستمع . وفيهم من يعسر عليه فهم الكلام الجزل . والاسلوب الفحل . فطائفة من هذه المحاضرات ــ وحالها ما وصفنا ــ لا يمكن طبعه ونشره الا بعد حذف ما طال من ذيوله .

غير ان المجمع اخيراً لما لم يرعذره هذا مقبولا لدى الفضلاء الذين كانوا يلحون في طبع محاضراته قرر في جلسته المنعقدة في ٣١ تشرين الاول سنة ١٩٢٤ ان يكتفي بطبع ما وصل اليه من نسخ المحاضرات الجديرة بالنشر وها هو يقدم لقراء العربية الكرام الجزء الاول منها وفيه سبع عشرة محاضرة راجياً تحقيق ما يؤمله من النفع العام والله المستعان .

دمشق : في رجب ١٣٤٣ هـ و كانون الثاني سنة ١٩٢٥ م

المجمع العلمي
العربي

الأمم المتحدة تكون أو لا تكون؟!

محمد عزيز شكري*

عضو مجمع اللغة العربية

الأستاذ الدكتور رئيس مجمع اللغة العربية

الزملاء الأساتذة أعضاء المجمع. أيها السيدات والسادة..

أود أن أرحب بدايةً بجميع السادة الحضور في مستهل عام جديد. ولقد كنت أتمنى أن يكون لقاؤنا هذا في ظل واقع قانوني ونظام سياسي دولي أفضل من هذا الذي نعيشه الآن. ذلك أنني ألمح في عيون الكثيرين منكم تساؤلات عديدة وأعتقد أنها تتعلق بالاستفسار عن أي أمم متحدة جئتَ تحدثنا اليوم؟ وعن أي أمم متحدة ستخبرنا بعد كل ما جرى ويجري أمامنا؟ هل ما زالت الأمم المتحدة قائمة وموجودة قولاً وفعلاً؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل لها أي دور أو تأثير في هذا النظام الدولي القائم؟

أين الأمم المتحدة مما جرى ويجري في العراق من سرقة وطن وتدمير دولة وإبادة شعب وسرقة حضارة من أقدم حضارات الكون وأكثرها ثراء؟

وأين الأمم المتحدة من الجرح النازف في فلسطين والمأساة المستمرة هناك منذ أكثر من نصف قرن؟

---

* ألقيت هذه المحاضرة مساء الأربعاء ٢٢ المحرم ١٤٢٩ – الموافق ٣٠ كانون الثاني – ٢٠٠٨م في قاعة المحاضرات في مجمع اللغة العربية.

ما فائدة الأمم المتحدة إن لم تستطع حماية محمد الدرة وإخوانه؟ ولا حماية شهداء قانا ١و٢ والضاحية والبقاع؟

وما قيمتها إن لم ترجع أهل الجولان إلى ديارهم؟ و لم تُعِد مزارع شبعا لأصحابها؟ و لم تصدر حكم الحق في هذا الزمن الظالم؟ ما دور الأمم المتحدة في دارفور وأفغانستان وتشاد والكونغو و.... وإلى آخر قائمة الإخفاق؟

وهكذا فإن أي باحث في القانون الدولي أو مهتم به يلاحظ أن العبارات التي تتحدث عن أزمة الأمم المتحدة، ومصير الأمم المتحدة، بل حتى نهاية أسطورة الأمم المتحدة، باتت من أكثر العبارات شيوعًا، فهذه العبارات تَنِمُّ على الأزمة الحقيقية التي يحياها الباحث والمهتم بهذا الفرع من فروع القانون أو السياسة.

الأزمة التي تنشأ من التناقض الحاد بين ما درسناه ودرّسناه عن الأمم المتحدة وبين ما يجري على أرض الواقع.

هذه الأزمة التي تكاد تصل حدَّ الملهاة المبكية عندما نتحدث في محاضراتنا ومناقشاتنا ولقاءاتنا عن مبادئ العدل والسيادة والمساواة بين الدول، والقيم التي أنشأت عليها الأمم المتحدة، والأهداف التي وجدت لتحقيقها، على حين تلاحقنا نشرات الأخبار في كل مكان وفي كل وقت بما يناقض تمامًا كل ما تعلمناه ونعلّمه عن هذه المنظمة الدولية.

فما هي حقيقة هذه الأزمة التي تحياها الأمم المتحدة والتي أفقدتها كثيرًا من صِدْقِيَّتِها بل باتت (وفقًا لرأي المتشائمين – وهم كثيرون بطبيعة الحال –) تهدد

مصيرها ومستقبلها واستمرار وجودها؟

وما هي أسباب هذا الخلل الذي نشاهده ونتابعه ونتأثر به؟

وهل هناك أي أمل بالإصلاح لتصحيح مسيرة النظام الدولي القائم؟

إن الأمم المتحدة بكل تأكيد تعيش أزمة حقيقية تتجلى بوضوح في التناقض الصارخ بين الأهداف والمبادئ التي نص عليها الميثاق وبين الممارسات اليومية لبعض الدول ... هذه الممارسات التي تشكل خروجًا سافرًا على كل مبادئ القانون والعدالة والشرعية الدولية، ودون أن يترتب على مثل هذه الانتهاكات أي أثر لمساءلة أو عقاب جدِّيين.

ويتجلى هذا التناقض أيضًا بين التصور الأصلي الذي قام عليه التنظيم الدولي المعاصر عند إنشاء هيئة الأمم المتحدة... وبين الحال الذي وصلنا إليه ونشهده هذه الأيام.

تاريخ إنشائها وأسبابه

أولاً – المحافظة على السلم والأمن الدوليين :

ويتحقق ذلك باتخاذ تدابير فعالة لتلافي الأخطار التي تهدد السلم، وللقضاء على كل عدوان أو غيره من الأعمال التي تخل بالسلم (الفصل السابع) وبتسوية أو فض المنازعات أو الحالات ذات الطابع الدولي، التي يمكن أن تؤدي إلى فصم عرى السلم، بوسائل سلمية وفقًا لمبادئ العدل وأحكام القانون الدولي (الفصل السادس والفصل الرابع عشر)، والملاحظ

أن الميثاق لا يشير إلى السلم فقط وإنما يشير إلى الأمن الدولي كذلك، والقصد من الجمع بينهما هو عدم الاكتفاء بالسلم الشكلي أو الظاهري بل الاهتمام بضمان السلم الدائم حتى تستطيع الشعوب الحياة في طمأنينة دون أن يتسلط عليها الخوف من قيام الحرب، وقد ترتب على ذلك عدم اكتفاء الميثاق بتحريم اقتصاص الدول لنفسها واستعمال القوة بل إنه يحرم أيضًا – التهديد – باستعمال القوة لكي تتوفر الظروف لسلم دائم.

ثانيًا – تنمية العلاقات الودية بين الدول:

وذلك على أساس مبدأ المساواة في الحقوق وتأكيد **حق الشعوب في تقرير مصيرها** واتخاذ سائر التدابير الملائمة لتوطيد السلم في العالم.

ثالثًا – تحقيق التعاون الدولي في حل المشكلات الدولية غير السياسية:

ويشمل هذا التعاون كل المشكلات الدولية، فيدخل فيها تلك ذات الطابع الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والإنساني، والمحافظة على حرمة حقوق الإنسان وحرياته الأساسية من غير تمييز في العرق أو اللغة أو الدين أو تفرقة بين الرجل والمرأة – الفصلان التاسع والعاشر –.

رابعًا – جعل الأمم المتحدة مركزًا تنسق فيه جهود الدول للوصول إلى هذه الغايات المشتركة.

وتحقيقًا لهذه الأهداف تعمل الأمم المتحدة وأعضاؤها وفق **المبادئ التالية: معناها!!**

١– تقوم الأمم المتحدة على مبدأ المساواة في السيادة بين جميع أعضائها.

٢– على جميع الأعضاء أن ينهضوا عن حسن نية بالالتزامات التي يفرضها الميثاق.

٣– وعليهم أن يتجنبوا في علاقاتهم الدولية التهديد بقوة السلاح أو استعماله لمواجهة دولة أخرى.

٤– وعليهم أن يحلوا منازعاتهم الدولية بالوسائل السلمية، وبطريقة لا تعرّض السلم والأمن الدوليين للخطر.

٥– وعليهم أن يقدموا للأمم المتحدة كل مساعدة فيما تتخذ من إجراءات طبقًا لأحكام الميثاق. ولا يجوز لهم أن يساعدوا دولاً تتخذ الأمم المتحدة في مواجهتها تدابير واقية أو رادعة.

٦– وعلى الأمم المتحدة أن تضمن تصرف الدول غير الأعضاء وفق هذه المبادئ بالقدر الضروري لصيانة السلم والأمن الدوليين.

٧– ولا يخوَّل للأمم المتحدة أن تتدخل في أمور هي من صميم الشؤون الداخلية لأي دولة من الدول، إلا إذا كانت تعمل وفقًا للفصل السابع المتصل بقمع العدوان أو الحيلولة دون وقوعه أو التهديد به.

وقد عهد ميثاق الأمم المتحدة إلى مجلس الأمن الدولي بالمهمة الرئيسية في الحفاظ على السلم والأمن الدوليين، وهو ما أشارت إليه المادة ١/٢٤ التي أوضحت أنه (رغبة في أن يكون العمل الذي تقوم به الأمم المتحدة

سريعًا وفعالاً يعهد أعضاء تلك الهيئة إلى مجلس الأمن بالتبعات الرئيسية في أمر حفظ السلم والأمن الدوليين، ويوافقون على أن هذا المجلس يعمل نائبًا عنهم في قيامه بواجباته التي تفرضها عليه هذه التبعات).

واضح مما تقدم أن الميثاق يتضمن تصورًا شاملاً لصياغة نظام متكامل لإدارة الأزمات الدولية من خلال:

١- **مجموعة من القواعد والمبادئ العامة:** التي يتعين على الدول احترامها والسير على هديها (كالتعهد بعدم استعمال القوة أو التهديد باستعمالها فعلاً، أسلوبًا لحل المشكلات والمنازعات الدولية، وقاعدةِ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأعضاء)

٢- **مجموعة من الآليات:** التي أنشأها الميثاق لمساعدة الدول على تسوية المنازعات التي قد تندلع فيما بينها بالطرق السلمية، وفي هذا السياق يمكن للأمين العام للأمم المتحدة أو للجمعية العامة أو لمجلس الأمن أن يؤدوا أدوارًا منفردة أو مشتركة لمساعدة الأطراف المتنازعة على اختيار أنسب الوسائل السياسية أو القانونية للتسوية، أو حتى اقتراح هذه الوسائل من خلال ضوابط معينة نص عليها الميثاق، إضافة إلى وجود محكمة العدل الدولية، وهي آلية الأمم المتحدة الأساسية التي يمكن أن تلجأ إليها الدول الأعضاء وغير الأعضاء أيضًا لحل المنازعات ذات الطبيعة القانونية.

٣- **التفويض إلى مجلس الأمن التدخل باسم المجتمع الدولي كله في حالة الأزمات الدولية** مع تزويده بالسلطات والصلاحيات التي تمكنه من

التدخل العسكري واستعمال القوة المسلحة وفقًا للآلية المنصوص عليها في الميثاق، ومع احترام كامل لمبادئ الأمم المتحدة.

ولكن المشكلة الرئيسة في هذا النظام هي أن واضعيه قد افترضوا وجود توافق أواتفاق في الرؤية والمصالح بين الدول الدائمة العضوية في مجلس الأمن الدولي، حيث إن تفعيل ذاك النظام ووضعه موضع التنفيذ يفترض بل يستلزم وجود هذا الاتفاق المفترض بين الحلفاء في ذلك الوقت الذي صيغ فيه الميثاق؛ ومن دون توفر هذا الاتفاق لا يمكن أن يتحقق شيء بل يمكن تعطيل كل شيء.

إن ما عرضناه فيما سبق عرضًا سريعًا وموجزًا إنما كان تصور الدور المفترض السياسي والقانوني للأمم المتحدة وفقًا لأحكام الميثاق، وهو تصور شامل لتسوية كل النـ زاعات وحل كل خلاف؛ بيد أنه عُلِّق على شرط التوافق بين الدول الدائمة العضوية في مجلس الأمن، التي زُوِّد كل منها بسلاح النقض – الفيتو – لإلغاء أي قرار **لا يتفق مع مصالحها**، ومن ثَم فإن كل ما تضمنه الميثاق من قواعد ومبادئ وآليات علقت على عدم إساءة استعمال حق النقض الذي منح للدول الكبرى الدائمة العضوية، والتي حددها الميثاق بالاسم.

وقد اتفق الباحثون على أن أكثر المشكلات الدستورية في الأمم المتحدة صيتًا وشهرة هي مشكلة سلطة الفيتو في يد الدول الكبرى. ومع اتفاقهم هذا فإنهم اختلفوا في تحديد قيمة هذه السلطة وأهميتها ومدى إيجابيتها أو سلبيتها..

إذ يشير بعضهم إلى أن (الفيتو هو صِمَام الأمان الذي يحول دون تعهد

الأمم المتحدة بالتزامات في الميدان السياسي تفتقر إلى السلطة اللازمة للوفاء بها).

على حين يرى رأي آخر أن (الفيتو ضّمن في الميثاق خضوعًا لحقائق ترتيب وواقع تكوين القوة الراهنة في العالم في سنة ١٩٤٥، وكذلك اتجاه السياسة آنذاك) وأن (حق الفيتو كان له أثر بالغ في شل حركة مجلس الأمن، وفي وقف الدعوة إلى تعديل أحكام ميثاق الأمم المتحدة كي تستجيب هذه الأحكام للأوضاع و الملابسات الجديدة مما يهدد مستقبل الأمم المتحدة).

وفي مطلق الأحوال فإنه من الثابت أنه كما انبثقت عن الولايات المتحدة الأمريكية فكرة مشروع التنظيم الدولي الجديد والدفع به إلى نهايته دون انتظار نهاية الحرب، انبثقت عنها أيضًا فكرة حق الاعتراض. وقد أكد وزير الخارجية الأمريكي آنذاك Hull في مناقشته لمشروع الميثاق التمهيدي مع مجموعة من أعضاء مجلس الشيوخ في أيار سنة ١٩٤٤ أن (حكومتنا لن تبقى هناك يومًا واحدًا دون الاحتفاظ بحقها في سلطة الفيتو)

وقد استندت الولايات المتحدة الأمريكية في تزعمها للدول الكبرى من أجل المطالبة بهذه السلطة إلى ذريعة أنها تحاول أن تمنع المنظمة الجديدة من أن تحيق بها الكارثة التي عدّت العيب الجوهري في العصبة، ألا وهي عدم عضوية بعض الدول الكبرى ...، ولهذا نجد أن الناطقين الرسميين باسم الحكومة الأمريكية لم ينل منهم التعب أبدًا من ترديد النظرية القائلة إنهم إذا كان يتعين عليهم عرض ميثاق بلا فيتو لمجلس شيوخ وجمهور الولايات

المتحدة الأمريكية، فإنهم سيكونون عاجزين عن منع الأمم المتحدة من أن تكون محملة بعائق الامتناع الأمريكي نفسه الذي أدى إلى الكثير من النتائج السلبية في المنظمة العالمية السابقة. بمعنى أن قبول الدول الأخرى بحق النقض وإقراره هو الضمان لكي توافق الدول الكبرى – وعلى الأخص أمريكا على الانضمام إلى منظمة الأمم المتحدة و إلا فإن مصيرها سيكون الإخفاق كما حدث في عصبة الأمم.

ومع أن بعض الدول حاولت في مؤتمر سان فرانسيسكو المطالبة بإدخال بعض التعديلات على مقترحات دومبارتون اوكس – وعلى الأخص فيما يتعلق بسلطة الفيتو – فإن تلك الدعوات كان مصيرها الإخفاق بسبب تمسك الدول الكبرى بما عدّته حقًا لها، لتنصِّب من نفسها حكومة من القلة تستأثر بالسيطرة على بقية الدول الأعضاء في الأمم المتحدة.

نخلص من العرض السابق أن ميثاق الأمم المتحدة قد قيّد نفسه منذ البداية وعلّق نجاحه في تحقيق أهدافه والتزام مبادئه على استمرار التوافق بين الدول الكبرى الخمس الدائمة العضوية في مجلس الأمن، وهو أمر لم يكن مضمونًا، بل إن الثابت حتى في ذلك التاريخ المبكر أن بوادر الخلاف والتراع والانقسام بين حلفاء الأمس قد بدت واضحة، وأن حربهم المشتركة في مواجهة دول المحور(*) قد أرجأت حقيقة خلافاتهم إلا أنها لم تقض عليها، فبمجرد انتهاء الحرب العالمية الثانية وبداية عصر الأمم المتحدة بدأت معالم

*يريد ألمانيا وإيطاليا واليابان.

حرب جديدة في الظهور أطلق عليها مجازًا تسمية الحرب الباردة، وكان لها بالغ الأثر في تعطيل مسيرة عمل الأمم المتحدة وإحباط الكثير من الآمال والأمنيات التي علقت عليها وعلى الدور الذي كان يؤمل أن ينهض به القانون الدولي في تلك المرحلة.

وقد ترتب على هذه الحرب الباردة سيادة نظام توازن القوى الثنائي القطبية، والمقصود به توزيع إمكانات القوة في العالم على محورين أو كتلتين رئيستين تتمحور حولهما بعض الدول، وبذلك فقد انقسم العالم إلى معسكرين: معسكر الرأسمالية وتقوده الولايات المتحدة الأمريكية، ومعسكر الاشتراكية ويقوده الاتحاد السوفيتي. وتميز هذا النظام بحدة الصراع العقائدي بين هذين المعسكرين غير القابل للتوفيق، وكذلك قيام توازن القوى بينهما على أساس الردع النووي. وفي هذه الحقبة من تاريخ العلاقات الدولية المعاصرة جندت القدرات العسكرية والاقتصادية والسياسية والدبلوماسية والإعلامية لكلا المعسكرين لِخدمة الأغراض العقائدية وتحقيق المصالح الخاصة لكل طرف، والمتعارضة حتمًا بل والمناقضة تمامًا لمصالح الطرف الآخر، وهو ما كان له آثار سلبية على آلية عمل الأمم المتحدة ومسيرة القانون الدولي في جملته؛ إذ أدت الحرب الباردة إلى عرقلة النمو المطّرد لقواعد القانون الدولي بما يحقق مصلحة المجتمع الدولي كله، وهو ما يمكن ملاحظته بيسر وسهولة من العديد من المظاهر التي ميزت العمل الدولي في تلك الحقبة، كالعجز عن إكمال الترتيبات اللازمة لتفعيل العمل بنظام الأمن الجماعي الذي نص عليه

الميثاق، وكذلك العجز عن مواجهة ظاهرة عدوان الدول الكبرى أو الحليفة، وأيضًا إساءة استعمال حق الفيتو، والإسراف في استعماله، وكذلك تفريغ الأمم المتحدة من محتواها القانوني بوصفها منظمة عالمية، والاتجاه نحو الأحلاف العسكرية والتكتلات الإقليمية. وأيضًا عرقلت الحرب الباردة آليةَ العمل داخل منظمة الأمم المتحدة ذاتها، **كما شهدت هذه المرحلة حدوث تبدل وتغيير في كيفية التعامل الأمريكي مع منظمة الأمم المتحدة.**

أولاً – العجز عن إكمال الترتيبات اللازمة لتفعيل العمل بنظام الأمن الجماعي:

كما سبق أن أشرنا فإن فعالية نظام الأمن الجماعي الذي نص عليه ميثاق الأمم المتحدة كان مرهونًا باتفاق الدول الكبرى وتعاونها، ولذا كان من الطبيعي أن يؤدي انقسام تلك الدول إلى إخفاق الأمم المتحدة في أداء دورها في مجال المحافظة على السلم والأمن الدوليين؛ وذلك بسبب حرمانها من القوات العسكرية اللازمة لأداء عملها في قمع العدوان وردعه والحفاظ على السلم والأمن الدوليين، فمع أن مجلس الأمن الدولي يستطيع وفقًا لنص المادة –٤٢– من الميثاق أن يقوم بأي عمل يراه ضروريًا للمحافظة على السلم والأمن الدولي أو إعادته إلى نصابه، وذلك عن طريق استعمال القوة العسكرية برًا وبحرًا وجوًا، ومع أن التنظيم الدولي قد شهد في مدة الحرب الباردة العديد من جرائم العدوان التي ارتكبت وغيرها من الحالات المهددة للسلم والأمن الدولي، مما كان يستوجب تدخل المجلس وإصدار قراره

باللجوء إلى القوة المسلحة، فإن عدم وجود قوات موجودة وسابقة التجهيز وموضوعة تحت تصرف الأمم المتحدة وسلطتها حال دون ذلك.

وسبب هذا أن الخلافات بين الدول الكبرى قد حالت دون تطبيق المادة – ٤٣– من الميثاق وما تقتضيه من إبرام الاتفاقات اللازمة لتشكيل القوات الدولية التي يفترض أن توضع تحت تصرف مجلس الأمن ليستخدمها طبقًا للسلطات المخولة له بموجب المادة –**٤٢**–، فضلاً عن أن الحرب الباردة أدت إلى تجميد عمل لجنة الأركان المنصوص عليها في المادة –**٤٧**– من الميثاق، علمًا أن هذه اللجنة كانت قد أُلِّفت بالفعل طبقًا لما نصت عليه هذه المادة، ثم قام مجلس الأمن بتكليفها في **١٦ – شباط – عام ١٩٤٦ بدراسة الجوانب العسكرية للمادة –٤٣– وكيفية وضع الترتيبات المنصوص عليه موضع التنفيذ، فقامت اللجنة بصياغة المبادئ الأساسية التي يجب أن تحكم تنظيم قوات الأمم المتحدة المسلحة المطلوب تشكيلها** وفقًا لنصوص المادة –٤٣– في تقرير أرسلته إلى مجلس الأمن في بداية عام ١٩٤٧ لكن إرهاصات الحرب الباردة سرعان ما أثرت في عمل اللجنة التي أشارت في تقريرها إلى مجلس الأمن عام ١٩٤٨ إلى عجزها ليس فقط عن استكمال الترتيبات المنصوص عليها في المادة –٤٣– ولكن أيضًا عن التوصل إلى اتفاق بين أعضائها حول الأعمال والمهام المستقبلية للجنة التي جُمِّد نشاطها كليًّا منذ عام ١٩٤٨، وقد تزامن كل هذا العجز مع إخفاق مجلس الأمن نفسه في أداء مهامه واتخاذ القرارات اللازمة لتسيير عمله وتحقيق أهدافه؛ وذلك بسبب إساءة استعمال

حق الفيتو، وهو ما بُذلت محاولة لتداركه **بإصدار الجمعية العامة قرارها الشهير رقم ٣٧٧ في ٣ نوفمبر سنة ١٩٥٠** وهو القرار المعروف باسم – الاتحاد من أجل السلام – والذي يخول الجمعية العامة – في حالة إخفاق مجلس الأمن في تحمل مسؤولياته بسبب عدم تحقق الإجماع بين الدول الدائمة العضوية فيه – النظرَ في كل المسائل التي تشكل تهديدًا للسلم الدولي أو إخلالاً به أو عملاً من أعمال العدوان، مع سلطة تقديم التوصية لاتخاذ القرار الذي يتطلبه الموقف، ويشمل ذلك التوصية باستعمال القوة المسلحة. بيد أن هذا القرار بدوره لم يكن كافيًا لأنه فضلاً عن عدم توفر القوات المسلحة الدائمة لدى الأمم المتحدة فإن الجمعية العامة لم تمنح إلا سلطة إصدار توصيات غير ملزمة للدول الأعضاء.

ثانيًا – العجز عن مواجهة ظاهرة عدوان الدول الكبرى أو الحليفة :

من المؤكد أن أبرز وأسوأ سِمة لمرحلة الحرب الباردة هي أنها جعلت الأمم المتحدة وقواعد القانون الدولي عامة عاجزة عن مواجهة ظاهرة عدوان الدول الكبرى أو الحليفة لتلك الدول. صحيح أنه في تلك المرحلة – بسبب نظام توازن القوى والردع النووي– لم تقع مواجهة ساخنة ومباشرة بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي، إلا أنها بالمقابل أطلقت يد كل دولة لترتكب ضمن حدود – ما تشاء من أفعال وجرائم عدوان في مواجهة الدول الأخرى ما دامت الأمم المتحدة ستكون عاجزة عن التدخل بسبب تقييدها بحق النقض البغيض. ومن المؤسف أن ظاهرة عدوان الدول الكبرى

قد شملت على الأخص الدول الدائمة العضوية في مجلس الأمن التي يفترض أنها تنهض بمسؤولية حفظ الأمن وصون الاستقرار والتزام قواعد القانون الدولي وهو ما لم نشاهده أبدًا على أرض الواقع.

ولعله من المناسب هنا أن نشير على سبيل المثال لا الحصر إلى العدوان السوفيتي على المجر سنة ١٩٥٦ بسبب رفض الرئيس المجري ناجي للدور الذي كانت تؤديه القوات الروسية الموجودة في بلاده، وإعلان رغبته في الانسحاب من حلف وارسو. فكان أن دخلت القوات السوفيتية المجر حيث اعتقل الرئيس ناجي وأعدم وحل محله رئيس جديد موالٍ للسوفييت، وكان الفيتو الروسي في مجلس الأمن جاهزًا لشل إدانة المجلس وتعطيله تمامًا، وهو ما تكرر مجددًا من الاتحاد السوفيتي في تشيكوسلوفاكيا عام ١٩٦٨، وهي الأحداث المعروفة ببربيع براغ. فمجددًا اجتاحت الأراضي التشيكوسلوفاكية جحافل القوات الروسية حيث اعتقل الرئيس – ألكسندر دوبتشيك – وأودع السجن مدة ٢٢ عامًا وأخفق مجلس الأمن مجددًا في أداء دوره. ونشير أيضًا هنا إلى العدوان الفرنسي – البريطاني – الإسرائيلي المشترك على مصر سنة ١٩٥٦.

إلا أن الواقع الدولي يثبت هنا أن أكثر الدول عدوانًا وخروجًا على قواعد القانون الدولي ومبادئ الشرعية الدولية في تلك المرحلة – والتي تلتها بطبيعة الحال – كانت هي الولايات المتحدة الأمريكية التي بدأ عدوانها مع نشوء الأمم المتحدة مباشرة ففي **عام ١٩٤٥** قامت أمريكا بتدريب مجموعة من اللاجئين السياسيين من **غواتيمالا** وتسليحهم وتمويلهم من أجل إسقاط

حكومة – جاكوبو أربينت – عقابًا له على تأميمه شركة الفواكه الأمريكية في غواتيمالا لتنصب رئيسًا يرعى مصالحها، ثم تدخلت الولايات المتحدة الأمريكية عسكريًا تدخلاً مباشرًا في غواتيمالا سنة ١٩٥٤ وكوبا سنة ١٩٦١ والدومينكان سنة ١٩٦٥ وفيتنام من سنة ١٩٦٢–١٩٧٣ وإيران سنة ١٩٨٠ ونيكاراجوا سنة ١٩٨٣ وجرينادا سنة ١٩٨٣ وليبيا سنة ١٩٨٦ وبنما سنة ١٩٨٩/١٩٩٠، وكان تدخلها في **بنما** هذا هو تتويجًا(*) لقرب نهاية الحرب الباردة، وهو ما يعلق عليه الأستاذ الأمريكي نعوم تشومسكي بقوله (القصة معروفة ومتوقعة ومكررة يتحول الحاكم من الصديق اللطيف الذي يُعتمد عليه فيستحق التأييد ، ويُكال له المديح والثناء – إلى الطاغية الفاسد – فور أن يبدأ بارتكاب جريمة الاستقلال، الخطيئة الشائعة هي تجاوز سرقة فقراء شعبه، وهذا أمرٌ مقبولٌ في حد ذاته لدينا، إلى البدء في التدخل فيما لا يعنيه من أمور الصفوة ومصالح رجال الأعمال والشركات الكبرى الأمريكية. وهكذا جاء ديسمبر ١٩٨٩ فاحتفل الأمريكيون بسقوط حائط برلين ونهاية الحرب الباردة، واغتنموا الفرصة فغزوا بنما وقتلوا المئات وربما الآلاف فلا يهم هذا أحدًا).

ولا بد أن نشير أخيرًا بهذا الصدد إلى أن انتشار ظاهرة العدوان التي ميزت تلك الحقبة، بسبب شَلَلِ فاعلية الأمم المتحدة وتغييب أي دور لقواعد القانون الدولي، لم تقتصر فقط على الدول الكبرى وإنما شمل أيضًا

*ويصح (تتويجٌ)!

الدول الحليفة والتابعة للدول الكبرى ما دام الفيتو سيكون جاهزًا لحماية المعتدي من مجرد قرار أدبي بإدانته. ويكفي أن نشير هنا إلى عدوان الطفل الأمريكي المدلل وأعني إسرائيل طبعًا على معظم الدول العربية في تلك الحقبة كعدوانها على سورية ومصر والأردن سنة **١٩٦٧**، وعدوانها على لبنان سنة ١٩٦٨ و١٩٧٢ و١٩٨٢ و٢٠٠٦، وعلى العراق سنة ١٩٨١، وتونس سنة ١٩٨٥، وبذلك فقد أدت الحرب الباردة إلى انتشار بؤر التوتر في العالم وزيادة ظاهرة عدم الاستقرار في النظام الدولي مع تغييبٍ كامل لدور الأمم المتحدة.

ثالثًا – إساءة استعمال حق الاعتراض:

أيضًا تميزت تلك المرحلة من عصر التنظيم الدولي بالإسراف في استعمال حق الاعتراض الفيتو وإساءة استعمال ذاك الحق بصورة أدت إلى شلل فاعلية مجلس الأمن الدولي وجعله عاجزًا عن أداء المهام المنوطة به؛ ذلك أن انقسام الدول الكبرى في مرحلة الحرب الباردة جعل تلك الدول تستغل عضويتها الدائمة في مجلس الأمن وتمتعها بحق الفيتو لخدمة أغراضها والحيلولة دون صدور أي قرارات تتعارض مع مصالحها الخاصة، بصرف النظر عن اعتبارات حفظ السلم والأمن الدوليين، حيث تشير الإحصائيات إلى أن حق الفيتو قد استُعمل في مرحلة الحرب الباردة حتى انتهاء آثارها تمامًا، أي من عام ١٩٤٥ إلى آخر عام ٢٠٠٧/٢٦١ مرة منها ١٢٣ مرة من نصيب الاتحاد السوفيتي السابق و٨٢ مرة للولايات المتحدة الأمريكية

و٣٢ مرة المملكة المتحدة و١٨ مرة فرنسة و٦ مرات الصين. وتُبرز هذه الأرقام فداحة الضرر الذي ألحقه الإسراف في استعمال حق الفيتو وإساءة استعماله بآلية العمل في التنظيم الدولي في مرحلة الحرب الباردة. ويكفي أن نشير هنا إلى أنه في إحدى سنوات تلك المرحلة وهي سنة ١٩٥٥تحديدًا استُعمل حق الفيتو **لإسقاط ٧٠٪** من مشروعات القرارات المعروضة على المجلس، أي إن عدد مشروعات القرارات التي رُفِضت في ذلك العام بلغ أكثر من ضعف عدد القرارات التي صدرت بالفعل عن المجلس.

رابعًا – أثر الحرب الباردة في آلية العمل في الأمم المتحدة، وأثرها في تفريغ تلك المنظمة الدولية من مضمونها بوصفها منظمة عالمية، وأثر اتجاه الدول نحو الأحلاف العسكرية والتكتلات الإقليمية:

لم يقتصر إخفاق التنظيم الدولي في مرحلة الحرب الباردة على كيفية تعامله مع أنماط الأزمات الدولية، وإنما كان من الطبيعي أن يتأثر بهذا الإخفاق الهيكل التنظيمي للأمم المتحدة نفسها، وهو ما تسبب بمشكلات عميقة كادت تؤدي إلى انهيار المنظمة في تلك الحقبة. وقد أدت تلك الأزمات وما تسببت به من تعطيل لقواعد القانون الدولي وآلية العمل في الأمم المتحدة إلى إفراغ الأمم المتحدة من مضمونها منظمةً عالمية؛ إذ إن كثيرًا من الدول، بعد أن أيقنت إخفاق الأمم المتحدة في توفير الأمن والسلام والقدرة على تطبيق قواعد القانون الدولي وإلزام الكافة احترام مبادئ الشرعية الدولية، اتجهت إلى تأمين نفسها بإبرام معاهدات الدفاع

المشترك والأمن الإقليمية لتحل بذلك فكرة الإقليمية بدلاً من نظام العالمية الذي قامت عليه الأمم المتحدة. ونشير بهذا الصدد إلى إبرام معاهدة المعونة المتبادلة بين الدول الأمريكية في ٢ سبتمبر ١٩٤٧ ، ومعاهدة منظمة شمالي الأطلسي في ٤ – إبريل، وميثاق منظمة وارسو في ١٤ – مايو – ١٩٥٥.

ولابد من الإشارة أخيرًا، في معرض تقييم ما أسفرت عنه الحرب الباردة من آثار سلبية على مسيرة التنظيم الدولي، إلى أن تلك المرحلة قد أسهمت أيضًا في تغيير نمط التعامل الأمريكي مع الأمم المتحدة والاتجاه نحو العزلة والانكفاء، وهو ما تجلى على سبيل المثال بانسحاب الولايات المتحدة الأمريكية من منظمة العمل الدولية ثم عودتها إليها، وانسحابها مع بريطانيا من اليونسكو وعدم العودة إليها (حتى سنة ٢٠٠٣)، ورفض إدارة ريغان عام ١٩٨٢ التوقيع على اتفاقية قانون البحار، ثم تأخير سداد الحصة الأمريكية في ميزانية الأمم المتحدة، والامتناع عن سداد معظمها لاحقًا مما أدخل الأمم المتحدة في أسوأ أزمة مالية تشهدها في تاريخها.

وعلى هذا فإن الأمم المتحدة في مرحلة الحرب الباردة قد شهدت مرحلة سلبية من الجمود وعدم التفعيل بسبب الانقسامات بين الدول الكبرى، وهو ما وقف حائلاً دون تحقيق التطلعات والأماني التي علقتها الشعوب عليها لتعزز من دور القانون الدولي، وتخفف به من حدة النزاعات والمشكلات الدولية، وتقود العالم من ثَم إلى مرحلة من الأمن والطمأنينة يسودها الاستقرار والسلام ويحكمها العدل والمنطق وقواعد القانون

والشرعية الدولية. ولكن إذا كانت الحرب الباردة هي سبب كل هذه السلبية والجمود فهل تغير الحال كثيرًا بعد أن دخل المجتمع الدولي مرحلة جديدة ومختلفة من نموه وتطوره أطلق عليها مجازًا النظام العالمي الجديد؟.

ظهر اصطلاح النظام العالمي الجديد عشية الانتصار في حرب الخليج التي خاضتها قوات التحالف الدولي المكونة من ٣٣ دولة بقيادة أمريكية على القوات العراقية التي كانت قد غزت الكويت في ١٩٩٠/٨/٢، فقد أعلن الرئيس الأمريكي جورج بوش – الأب – عشية انتهاء الحرب الباردة وإخراج القوات العراقية من الكويت أن (**العالم مقدم الآن على نظام دولي جديد يختلف عما كان عليه الوضع في ظل الحرب الباردة** ، نظام دولي جديد يقوم على احترام قيم الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان وتؤدي فيه الأمم المتحدة دورًا بارزًا في خدمة السلام والأمن الدولي..) ويقوم هذا النظام على مبدأ القطبية الأحادية أي انفراد دولة واحدة نتيجة لامتلاكها هيكل القوة في اتخاذ القرار السياسي الدولي و التحكم في اتجاهات السياسة الدولية دونما اعتراض من قبل الدول الكبرى، وقيامها بالعبء الأكبر في تسيير أمور النظام الدولي وقدرتها على ضبطه ضبطًا صارمًا، وتخضع لها كل الدول الأخرى خضوعًا تامًا، وهو الدور الذي تقوم به وتؤديه حاليًا الولايات المتحدة الأمريكية.

وقد بدأت إرهاصات هذا النظام تتضح في أعقاب التحولات الثورية التي وقعت في وسط أوربا وشرقيها بدءاً من عام ١٩٨٩، وعبرت عن نفسها في

تهاوي أنظمة الحكم الاشتراكية وسقوط حلف وارسو، ثم تفكك الاتحاد السوفيتي في العام ١٩٩١ حيث شهد النظام الدولي تحولات جذرية وعميقة يمكن تحديد أبرز معالمها، إضافة إلى سيادة القطب الواحد وهيمنته، بسيادة المفاهيم والقيم الغربية، وتطلع هذا القطب إلى استمرار استراتيجية التفوق على العالم، ودوام انفراده بتقرير أمور السياسة الدولية، وترسيخ هشاشة وضعف أدوار القوى الكبرى الأخرى. وعلى صعيد الأمم المتحدة اتسمت هذه المرحلة بتقلص الدور الحقيقي للأمم المتحدة في حل المنازعات الدولية واللجوء إليها أو استبعادها وفقًا لمصالح الولايات المتحدة الأمريكية وبما يخدم الرؤية الأمريكية للواقع الدولي ويتوافق معها. **وحيث يمكن التمييز هنا بين عدة أنماط لتعامل الأمم المتحدة مع الأزمات الدولية في مرحلة الحرب الباردة :**

أ– النمط الاستبعادي:

أي إلغاء أي دور للأمم المتحدة في حل قضايا معينة أو تسويتها لا ترغب الولايات المتحدة الأمريكية في مشاركة الأمم المتحدة في التعامل مع تلك القضايا، كي تنفرد بتسويتها وإدارتها بما ينسجم مع مصالحها ويتوافق مع تطلعاتها. ومثال هذه الحالة استبعاد الأمم المتحدة تمامًا من أي دور في تسوية الن زاع العربي الإسرائيلي. وكذلك الأمر في العدوان الأنجلو أمريكي على العراق، وقبله حرب الولايات المتحدة الأمريكية في أفغانستان لمكافحة ما يسمى بالإرهاب، دون أن يجد هذا الشيطان الرجيم تعريفًا له حتى الآن.

ب– النمط الافتعالي:

أي إقحام الأمم المتحدة ومجلس الأمن على وجه التحديد في أحداث معينة لاتخاذ مواقف وإصدار قرارات لا تتناسب مع طبيعة الأزمة أو حجمها وتعبِّر عن مصالح ودوافع القوى المهيمنة على النظام الدولي أكثر مما تُبرز مقتضيات الحياد الواجب من الجهاز المسؤول عن حفظ السلم والأمن الدولي، ومثال هذه الحالة إقحام مجلس الأمن الدولي في قضية لوكيربي وإصداره القرارين **٧٣١ و ٧٤٨**، وفرض عقوبات على ليبيا خلافًا لآراء فقهاء القانون الدولي الذين ذهبوا إلى أن مجلس الأمن الدولي في قضية لوكيربي – تحديدًا – قد تجاوز الصلاحيات والسلطات المخولة له بموجب الميثاق. وأيضًا إقحام مجلس الأمن الدولي في ملف العلاقات السورية اللبنانية ودفعه إلى إصدار العديد من القرارات الدولية لتنظيم العلاقات بين البلدين في مسائل تُعد من صميم السلطان الداخلي للدول، كما حدث في حالة القرارين ١٥٥٩ لعام ٢٠٠٤ و١٦٨٠ للعام ٢٠٠٦، وإنشاء محكمة دولية خاصة بلبنان دون الباكستان بعد اغتيال بنظير بوتو.

ج– نمط المشاركة المقيدة أو المحسوبة:

في مثل هذه الحالة تؤدي الأمم المتحدة – عندما يسمح لها – دورًا في تسوية النزاع والقضايا المعروضة علمًا أن هذا الدور يختلف **من حالة إلى أخرى وفقًا لحجم الموارد والإمكانات التي تقبل الدول الأعضاء في الأمم المتحدة – خاصة طبعًا الولايات المتحدة – في حشدها ووضعها تحت تصرف الأمم المتحدة** كما حدث في الصومال.

ونشير أخيرًا بهذا الصدد إلى إساءة استعمال الولايات المتحدة الأمريكية لمنظمة الأمم المتحدة ذاتها، إذ حولتها إلى أداة للتأديب أو التخويف ومجرد وسيلة من وسائل سياستها؛ فهذا ما حدث منذ البداية في حرب الخليج إذ استُعملت الأمم المتحدة بمهارة من أجل إدارة الحرب الأمريكية تحت غطاء توصيات الأمم المتحدة ... ولذا فإن ما نشهده الآن هو أن الولايات المتحدة الأمريكية قامت وستقوم في المستقبل وكلما دعت الحاجة إلى ذلك بترويض وتحجيم بؤر التمرد على السياسة الأمريكية في مناطق متعددة من العالم بقوات مشتركة تعمل تحت مظلة الأمم المتحدة، ولكن بتخطيط وتوجيه من واشنطن، وبحيث تستطيع أمريكا أن تزعم دومًا أن إخضاع العصاة يجري من قبل الأمم المتحدة ولمصلحة السلام والأمن الدوليين، ولو تطلَّب الأمر سفك مزيد من الدماء، وهي في الغالب دماء المتمردين على السياسة الأمريكية أولاً، ودماء قوات الأمم المتحدة المشتركة وليس – الأمريكية – ثانيًا.

ومع كل ما سبق فإن النتيجة الغريبة والمثيرة هي أن الرأي العام الشعبي والسياسي الأمريكي لا يشعر بالرضا عن الأمم المتحدة، وهو ما كشفته دراسة عن تعاطي الصحافة الأمريكية مع قضايا الأمم المتحدة وأظهرت اتجاهًا واضحًا وقويًا يرى أنها مؤسسة لا ضرورة لها وأنها مؤسسة أجنبية على الأرض الأمريكية تعمل لحساب شعوب متخلفة من السود والسمر والصفر وتحدُّ من دور الولايات المتحدة على الساحة الدولية.

وفضلاً عن هذا فإن تقييم عمل الأمم المتحدة في مجال حفظ السلم والأمن الدوليين يكشف لنا بوضوح أن مجلس الأمن الدولي قد عجز – أيضًا – عن أداء واجباته في أداء الدور المرسوم له وفقًا لأحكام الميثاق فأخفق في مناسبات كثيرة باتخاذ قرارات كان يتعين عليه اتخاذها، وعجز في مناسبات أخرى عن تنفيذ القرارات التي سبق له اتخاذها.

أ – عجز مجلس الأمن الدولي عن اتخاذ القرارات:

إن عجز مجلس الأمن الدولي عن اتخاذ قرارات كان يتعين عليه – وفقًا لأحكام الميثاق – أن يقوم باتخاذها صونًا للسلم العالمي وحفاظًا على الأمن الدولي قد تَبَدّى بوضوح في مناسبات كثيرة في السنوات الماضية. والمؤسف أن العرب – غالبًا – كانوا هم ضحايا عجز المجلس وتقاعسه عن أداء وظائفه وواجباته، وهو ما بدا بوضوح من تعامل مجلس الأمن الدولي مع العدوان الأنجلو – أمريكي على العراق في العام ٢٠٠٣، وتشييد إسرائيل جدار الفصل العنصري في أراضي فلسطين المحتلة في العام ٢٠٠٤، والعدوان الإسرائيلي الأخير على لبنان في ١٢ / ٧ / ٢٠٠٦. وأُشير تحديدًا إلى هذا العدوان الأخير حيث عجز مجلس الأمن الدولي قرابة الشهر عن اتخاذ قرار يُلزم فيه إسرائيل وقف إطلاق النار، فضلاً عن وقف عدوانها والتوقف عن ارتكاب جرائم الإبادة والجرائم اللاإنسانية بحق المدنيين في لبنان كما حدث في مجزرة قانا الثانية بتاريخ ٣٠ تموز ٢٠٠٦، فالبلدة الجنوبية الثكلى لا تكف عن تقديم القرابين إذ سقط ستون شهيدًا جلهم من الأطفال والنساء،

حصدتهم آلة الموت الإسرائيلية في مجزرة جديدة فاقت بفظاعتها ما ذاقته البلدات والقرى والمدن على امتداد أيام العدوان الإسرائيلي على لبنان من مجازر كانت تُرتكب «بالمفرّق» فأصبحت مع قانا ٢ بالجملة، وهي صورة مكررة لما كانت البلدة عرفته قبل عشر سنوات، حين حصدت الغارات الإسرائيلية المترافقة وقصف مدفعي في العام ١٩٩٦ ما يناهز ١٠٥ من الشهداء. وفي ٣٠ تموز ٢٠٠٦، تكررت المذبحة التي أباحت الأجساد الطرية للأطفال وهم نيام في ملجأ حسبوه وأهاليهم يقيهم صواريخ الغدر الدموية. أما ما فعلته إسرائيل بالضاحية الجنوبية لبيروت فالكلام يعجز عن وصفه (جريمة على الإنسانية).

ومع فظاعة هذه الجريمة وقسوتها فقد عجز مجلس الأمن الدولي عن إصدار قرار يدين فيه هذه الممارسات الإسرائيلية وصولاً إلى حد فرض الجزاءات عليها، وفقًا لأحكام الميثاق، باعتبار أن ما تقوم به إسرائيل إنما يُشكّل عملاً عدوانيًا من شأنه تهديد السلم والأمن الدولي، مما يستوجب تطبيق أحكام الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة، إلا أن مجلس الأمن الدولي قد أخفق في إدانة إسرائيل واكتفى بعقد اجتماعٍ طارئٍ على مستوى المندوبين انتهى بإعلان – لا قرار – أعرب فيه المجلس عن (صدمته العميقة واضطرابه جراء قصف القوات الإسرائيلية مبنى سكنيًا في قانا بجنوب لبنان تسبب في مقتل عشرات المدنيين معظمهم من الأطفال وجرح كثيرين آخرين...، كما أكد المجلس في بيانه هذا أسفه العميق لخسارة هذه الأرواح

البشرية البريئة – مكتفيًا – بتقديم تعازيه العميقة إلى عائلات الضحايا وإلى اللبنانيين) وكأن دور مجلس الأمن الدولي بات مقتصرًا على مجرد الإعلان عن الصدمة والأسف وتقديم التعازي ما دام المعتدي أمريكيًا أو إسرائيليًا (أو يدور في فلكهما) مما يعني بالضرورة أنه بعيد عن أي مساءلة أو مُحاسبة أو عقاب، وما دام المعتدى عليه عربيًا أو مسلمًا لا يتمتع بذات المرتبة والقيمة التي يتمتع بها الضحايا الإسرائيليون وفقًا لتعبير المندوب الأمريكي في مجلس الأمن جون بولتون في أثناء مناقشات المجلس الأخيرة لبحث العدوان الإسرائيلي في تموز من العام ٢٠٠٦. وما حدث في غزة منذ أيام لا يمكن وصفه إلا بجريمة الإبادة genocide.

ب – عجز مجلس الأمن الدولي عن تنفيذ القرارات الصادرة عنه:

إن كانت بعض قرارات مجلس الأمن الدولي قد كُتب لها أن ترى النور بحيث استطاعت مشروعات هذه القرارات النجاة من مواقف الدول الأعضاء في المجلس – خاصة الدائمين منهم – لتتحول إلى قرارات فعلية، فإن بعضًا منها قد حمل في طياته بذور إخفاقه ليقتصر وجوده على الحيز النظري دون أن يجد طريقه إلى حيز التنفيذ، وبذلك يكون مجلس الأمن وكأنه قد قام بنصف المهمة، فإن كان قد استطاع إصدار بعض القرارات فإنه وجد نفسه عاجزًا عن تفعيلها على أرض الواقع ليواجه بذلك إشكالية تنفيذ قراراته التي تعد إحدى زوايا القصور في عمل مجلس الأمن الدولي خصوصًا، ومنظمة الأمم المتحدة على وجه العموم.

ومن الأمثلة في هذا الصدد القرار ٢٤٢ الصادر عن مجلس الأمن في ٢٢ تشرين الثاني عام ١٩٦٧ في جلسته ١٣٨٢ والمعنون ب– «إقرار مبادئ سلام عادل ودائم في الشرق الأوسط» والذي صدر إثر العدوان الإسرائيلي على البلاد العربية في ذلك العام وأخفق مجلس الأمن بتطبيقه حتى الآن ومع مضي كل هذه السنوات الطويلة !!!.

ومن القرارات التي أصدرتها الأمم المتحدة وأخفقت بتنفيذها أيضًا سائر القرارات الدولية المتعلقة بالجولان العربي السوري، فبعد قيام إسرائيل بضم الجولان السوري المحتل منذ عام ١٩٦٧ اتخذ الكنيست الإسرائيلي قرار الضم في ١٤ – كانون الأول – ديسمبر – ١٩٨١ وجاء فيه أن (قانون الدولة الإسرائيلية وصلاحياتها وإدارتها ستطبق على مرتفعات الجولان) وتأكيدًا لرفض المجتمع الدولي وعدم ترتيب أي آثار قانونية عليه فقد وافقت الجمعية العامة بدورتها الطارئة التاسعة يوم ٥–٢–١٩٨١ وبأغلبية ساحقة على مشروع قرار يدين قرار إسرائيل بفرض قوانينها ونظامها القضائي على مرتفعات الجولان السورية المحتلة ويعدّ هذا القرار عملاً عدوانيًا لاغيًا وباطلاً، وقد نص قرار الجمعية العامة في الفقرة رقم – ١٢ – منه على أن الجمعية العامة تدعو الدول الأعضاء كافة إلى تطبيق الإجراءات التالية: (د – قطع العلاقات الدبلوماسية والتجارية والثقافية مع إسرائيل) وقد تمت الموافقة على هذا القرار بأغلبية ٨٦ صوتًا مقابل معارضة ٢١ وامتناع ٣٤ دولة عن التصويت.

ثم أصدر مجلس الأمن الدولي قراره ذا الرقم **٤٩٧** بتاريخ ١٩ – ١٢

– ١٩٨١ وجاء فيه (أن مجلس الأمن الدولي إذ يؤكد مجددًا أن اكتساب الأراضي بالقوة أمر مرفوض بموجب نصوص ميثاق الأمم المتحدة ومبادئ القانون الدولي والقرارات الصريحة لمجلس الأمن). وحتى عامنا هذا ٢٠٠٩ لم يطبَّق أي من هذه القرارات، وما زالت الجولان أسيرة الاحتلال الإسرائيلي، وهو ما يُلقي المزيد من الشك حول قدرة الأمم المتحدة وفعاليتها في حفظ السلم والأمن الدوليين.

إن الوصول إلى نتيجة كهذه ليس إلا تعبيرًا عن عجز الأمم المتحدة عامة ومجلس الأمن خاصة عن أداء مهامه أداءً فعالاً وملائمًا، بحيث تكون القرارات الصادرة عنه موضع احترام وتنفيذ من الأطراف المعنية بها، مما يستدعي وقفة تأمل جدية في آلية إصدار المجلس لقراراته وكيفية تعامله مع المعطيات الدولية التي تحيط عملية صياغة المشروعات هذه القرارات ومن ثم إصدارها وتنفيذها.

نخلص من كل ما سبق إلى أنه في حقيقة الأمر لا يوجد نظام عالمي جديد، وإنما هو عهد جديد من الفوضى الدولية، وأن القانون الدولي في هذه المرحلة يشهد برهةً جديدة من التَّوْهِ والتَّيَهان والضياع وعدم القدرة على أن يواجه وحيدًا الضغوط والهيمنة الأمريكية لتتسم هذه المرحلة بتسييس المنظمات الدولية واستعمالها لتحقيق المصالح الخاصة بالدول الكبرى وعدّها مظهرًا من مظاهر وأدوات سياستها الخارجية، وهو ما بات يستدعى يقتضي بإلحاح من أجل الإصلاح.. إصلاح الأمم المتحدة

بغية تصحيح مسار النظام الدولي في جملته، كي لا تقود الفوضى القائمة حاليًا إلى أحداث قد لا يمكن توقعها ولا التنبؤ بها وأخشى أن تكون أحداث ١١– سبتمبر –٢٠٠١ أحد ملامحها ومظاهرها المرعبة.

الإصلاح... الأبدال والخيارات

في الختام يتعيَّن علينا أن نطرح التساؤل عن كيفية وإمكان معالجة أوجه القصور ومظاهر الخلل الواضحة – بل الفاضحة – التي عرضناها في الصفحات السابقة، وهنا نجد أنفسنا ننضم إلى الأصوات المطالبة بالدعوة لإصلاح الأمم المتحدة.. وهو عملية باتت ضرورية ولازمة لتصحيح مسار النظام الدولي وإنقاذ القانون الدولي من أزمته الناجمة عن خرق أقوى الدول للكثير من مبادئه وقواعده الثابتة والمستقرة. ونعتقد هنا أن الإصلاح بات خطوة لا ينبغي تأجيلها أو تجاهلها، ولا سيما أن ميثاق الأمم المتحدة ذاته قد مضى عليه ما يزيد على نصف قرن، وهي مدة طويلة شهد النظام الدولي فيها أحداثًا وتطورات عديدة وتبدلت خريطة العالم ومراكز القوى فيه مرات عديدة، وهذا ما يستدعي إعادة النظر فيما جرت صياغته في سان فرانسيسكو قبل منتصف القرن الماضي.

وفي الحقيقة فإن الدعوة إلى الإصلاح كانت قد طرحت مرات عديدة وفي مناسبات مختلفة، بيد أنها كانت تفرغ كل مرة من مضمونها بعبارات التأجيل والتسويف المماطلة من قبل الدول التي ما تزال تتمسك بامتيازات حصلت عليها منذ زمن، وتريد الاحتفاظ بها إلى مالا نهاية، متجاهلة نظرية

تغيير الظروف والدعوات من أجل ترسيخ مبدأ ديمقراطية العلاقات الدولية ومعالجة الكثير من أوجه الخلل فيه.

وأما كيفية الإصلاح وعلى ماذا ينصب وماذا يستهدف.. ففي حقيقة الأمر توجد هنا أبدال عديدة ومشروعات مختلفة وخيارات متنوعة لن يتسع الوقت الآن لسردها وتحليلها، إلا أننا نلحظ أن معظم ما هو مطروح للنقاش حاليًا ينصب على حق الفيتو وإصلاح مجلس الأمن وضرورة إعطاء دور أكبر للجمعية العامة ومحكمة العدل الدولية.

ففيما يتعلق بحق الفيتو توجد هنا عدة اتجاهات حيث يدعو بعضها إلى إلغاء حق الفيتو تمامًا لأن وجوده والإبقاء عليه ليس له ما يبرره قانونيًا أو أخلاقيًا، على حين يذهب رأي آخر إلى الاكتفاء بعدم توسيع نطاقه أي عدم منحه للدول التي يمكن أن تقبل أعضاءً جددًا دائمين في المجلس، وأما الاتجاه الثالث فهو يدعو إلى تقييد نطاق استعماله ووضع ضوابط لهذا الاستعمال ومثال هذه الضوابط اقتراح كولومبيا أن يقتصر استعمال حق الفيتو على القرارات التي تتخذ في إطار الفصل السابع من الميثاق، واقتراح هولندة تعديل شرط إجماع الدول الدائمة العضوية بحيث يلزم اعتراض دولتين أو أكثر من الدول الدائمة العضوية للحيلولة دون صدور قرار ما من مجلس الأمن في مسألة موضوعية.

وأما ما يخصّ مجلس الأمن الدولي فإننا نلحظ هنا وجود اتجاهين يَعتمد أحدهما فكرة إصلاح مجلس الأمن بإعادة النظر في تشكيله، على حين يدعو

الاتجاه الآخر إلى إصلاح مجلس الأمن بإيجاد آلية معينة لمراقبة تصرفات المجلس وتقييم مدى شرعية ما يصدر عنه من قرارات. ففيما يخص إعادة النظر في تشكيل مجلس الأمن، توجد هنا عدة خيارات منها إضافة خمسة مقاعد دائمة (يُختار منها اثنان على أساس عالمي وأما الثلاثة الباقية فتُختار على أساس إقليمي بحيث يصبح لكل من إفريقيا وآسيا وأمريكيا اللاتينية مقعد دائم) على حين يقدم بعضهم الآخر صيغًا أخرى مماثلة كصيغة ٢+٣+١ (أي منح اليابان وألمانيا عضوية دائمة دون حق نقض، ومنح إفريقيا وآسيا وأمريكيا اللاتينية مقعدًا، ومقعدًا آخر يجري شَغْله بالانتخاب على أساس عالمي) أو صيغة ٢+٦+٢، على حين تقترح تركيا مجلسًا للأمن يتكون من ثلاثين مقعدًا، وتقترح شيلي مجلسًا للأمن يتكون من ٢٤–٢٥ عضوًا، وتقترح نيجيريا ٣١ عضوًا إضافة إلى اقتراحات أخرى عديدة.

وأما إخضاع تصرفات مجلس الأمن للمراجعة والرقابة فإننا نجد أن بعضهم يطالب بأن تخضع قرارات المجلس لرقابة وقائية للشرعية من قبل محكمة العدل الدولية بموجب رأي استشاري؛ ويرى بعضهم الآخر إمكان الرقابة اللاحقة للمجلس من قبل محكمة العدل الدولية بموجب اختصاصها القضائي.

وأما الجمعية العامة للأمم المتحدة فتتزايد الدعوات لتفعيل دورها مجددًا أو إعادة إحياء قرار الاتحاد من أجل السلام.

وهكذا نجد بالفعل عدة مشروعات للإصلاح لكن السؤال هنا هل

توجد أي إرادة للإصلاح لدى الدول الكبرى وعلى الأخص الولايات المتحدة الأمريكية؟

إن المطالبة بالإصلاح وتقديم المشروعات وإعداد الأبدال والخيارات ليست هي المشكلة، ولكن مشكلة القانون الدولي ومشكلة الأمم المتحدة الحقيقية هي عدم وجود إرادة جدية وصادقة للإصلاح لدى الدول الكبرى.. فما الذي يدفع تلك الدول إلى التخلي طوعًا عن امتيازات أو القبول بمن يشاركها فيها؟

عرضنا فيما سبق التصور المفترض لمنظمة الأمم المتحدة ولأوجه النشاطات المختلفة لها كافة.. ويبدو لنا بوضوح أنها حققت نجاحات عديدة كما مُنيت بإخفاقات مريرة.. ولكن يظل السؤال المهم هو.. هل نجحت بالفعل في تحقيق الغرض الرئيسي من إنشائها؟

إذا كان بعضهم يعتقد أن الأمم المتحدة قد أُنشئت لغرض تحقيق العدل المطلق ونشر السلام على الجميع، فهو مخطئ أو واهم ومثالي بقَدْرٍ كبير لأن هذه منظمة سياسية – وليست أخلاقية – أنشأها المنتصرون في الحرب العالمية الثانية لتجنب ويلاتٍ كَوَيْلاتِ الحروب السابقة وإقامة نظام دولي يرسخ مكاسب المنتصرين وامتيازاتهم، وهو ما تمّ ترسيخه في الميثاق بنصوص وامتيازات واضحة – كحق الفيتو مثلاً – ولكنها ليست منظمة تقوم على مراعاة قواعد العدالة مراعاةً كاملة ومطلق، فكم من سابقة دولية جرى فيها التضحية بالعدالة في سبيل مراعاة المصالح الدولية وقواعد التوازن التي تحكم

آلية عمل هذه المنظمة الدولية. ولذلك نلحظ بوضوح اختلاف تقييم واقع عمل هذه المنظمة ومستقبلها باختلاف المكان، لأن الجواب سلبًا أو إيجابًا يرتبط بمدى قدرة الأمم المتحدة على تحقيق مصالح بعض أعضائها ولو على حساب بعضهم الآخر!! ولذلك نعتقد أننا لو سألنا شعوبًا – من غير سورية والعالم العربي – عن أهمية الأمم المتحدة ومدى الحاجة إلى استمرارها ووجودها لكان هناك شبه إجماع على أهمية الدور الذي تؤديه لمصلحة المجتمع الدولي بمجمله وفي مختلف المجالات... ولكن سوء حظ منطقتنا أن سجل الأمم المتحدة – على الصعيد السياسي – لا يوحي بالتفاؤل ولا يعطي الكثير من الثقة بهذه المنظمة – برأي الكثيرين – لوجود إسرائيل في منطقتنا وللدعم الأمريكي المطلق واللامحدود لها ولو على حساب قيم الأمم المتحدة وأهدافها ومبادئها... وهو ما يطرح التساؤلَ: ما أهمية الأمم المتحدة لنا؟ ولعل هذا التساؤل يستحق تساؤلاً مضادًا : وما هو البديل؟ هل يوجد بديل عن الأمم المتحدة؟ وهل استطعنا – نحن – أن ندرك آلية صنع القرار فيها لنحسِّن فرص استفادتنا منها؟ أم أننا لا نجيد إلا لغة الشكوى والرفض دون تقديم البديل المفيد والمناسب؟

لنتفق بدايةً أنه لا يوجد إلى الآن بديل عن الأمم المتحدة... بل إن بديلها الحتمي والوحيد هو الفوضى.. الفوضى المطلقة واللامحدودة... لأن هذه المنظمة الدولية – مع عدم فاعليتها – ما زالت تُشكل قيدًا أو عائقًا أمام الكثير من المغامرات العدوانية للدول ذات السجل السيئ في هذا

المجال... ولنفترض على سبيل المثال أن سورية قررت الآن الانسحاب من الأمم المتحدة ماذا ستكون النتيجة؟ ستكون إسرائيل وقتها هي المستفيد الأوحد وستعدُّ أنها تحررت من أي قيد يحد من عدوانها.. ومن أي ضغط يلزمها برد الأراضي السورية المحتلة وهذه نتيجة غير مطلوبة بالمطلق.. مع الإشارة هنا إلى أن الأمم المتحدة تمر الآن بمرحلة انتقالية – في رأينا – هي نتيجة لواقع العلاقات الدولية المعاصرة التي لم تتبلور معالمها بعد تبلورًا واضحًا ونهائيًا... صحيح أن بعضهم يتحدث عن نظام أُحادي القطب يتسم بالسيادة والسيطرة الأمريكية.. إلا أن هذا ليس هو خلاصة ما ستستقر عليه الأمور التي لم تتبلور بعد بصورتها النهائية بانتظار استكمال مؤسسات الاتحاد الأوربي واستعادة روسيا عافيتها... ووقتها سنعود إلى نظام – ليس ثنائيًا – وإنما متعدد الأقطاب، وهو أمر سيظهر أثره بالضرورة على آلية عمل الأمم المتحدة ومؤسساتها وسيحول دون انفراد دولة واحدة بالسيطرة عليها وتسخيرها لتصبح – أيضًا برأي الكثير في منطقتنا – إحدى أدوات السياسة الخارجية للدولة المهيمنة، وهي في وقتنا الراهن الولايات المتحدة الأمريكية.

ثمة تساؤل آخر ينبغي أن نعود إليه: هل استطعنا – نحن – أن ندرك آلية صنع القرار في الأمم المتحدة لنحسن فرص استفادتنا منها؟

اعتدنا في العالم العربي بعد كل إخفاق للأمم المتحدة أن نوجه أصابع الاتهام إليها ونتحدث عن إخفاق الأمم المتحدة وعجزها وأزمتها، وقد يكون هذا صحيحًا في مناسبات كثيرة، إلا أنه من المناسب أن نقول أن هذا

يتضمن أيضًا محاولة تبرئة الضمائر – الرسمية العربية – بأننا قمنا بكل ما هو مطلوب منّا... ولكن... ويا للأسف.. هذه هي الأمم المتحدة... وهو أمر يخفي عدم إدراكنا – أو عدم رغبتنا – في فهم آلية صنع القرار الدولي.

صحيح أننا درسنا أنه يُشترط لتمتع المنظمة الدولية بهذه الصفة أن يكون لها إرادة ذاتية مستقلة عن إرادة الدول الأعضاء إلا أننا ندرك أنه على الصعيد العملي، وفيما يخص الأمم المتحدة ومجلس الأمن على وجه التحديد، هذا الأمر غير متحقق عمليًا بمعنى أن صنع القرار داخل المنظمة الدولية يخضع لتوازن القوى وطبيعة العلاقات والمصالح التي تجمع الدولة المعنية بالدول الخمس الكبرى الدائمة العضوية في مجلس الأمن، ولذا فإن مقدار ما نحققه من فائدة ومكاسب وحماية من الأمم المتحدة هو أمر مرتبط بطبيعة علاقاتنا بالدول الكبرى والمعنية، فلا يكفي فقط أن نكون أصحاب حق.. بل لا بد من قوّة داعمة لهذا الحق لتحميه وتفرض الحصول عليه.. والمقصود بالقوّة هنا في أروقة الأمم المتحدة ليس القوّة العسكرية – بكل تأكيد – وإنما القوّة السياسية والاقتصادية على وجه التحديد وطبيعة العلاقات والمصالح التي تجمعنا بالخمسة الكبار صنّاع القرار الدولي في مجلس الأمن، وهنا ينبغي الإشارة إلى ملاحظتين مهمتين :

١ – إنه حتى في حالة القانون الداخلي، لا يكفي أن تكون صاحب حق لتنال حقك بصورة آلية ومباشرة، بل لا بد من توكيل محام ونفقات إضافية (مُعلنة وخفية في بعض الدول) على أمل تحقيق الاستفادة القانونية

للحق المطلوب حمايته. وإذا كان هذا ما يحْدث على صعيد القانون الداخلي الوطني حيث لا تعدد سيادات ولا توازن قوى، فكيف نتخيل أن يكون الأمر على صعيد التنظيم الدولي؟

٢ – في حالة الدول الكبرى ذاتها كأمريكا نفسها، عندما تريد استصدار قرار دولي يحقق مصالحها فإنها تدخل في لعبة مساومات سياسية واقتصادية – فتقدم مساعدات لدولة وُتهدد أخرى بحجب الدعم عنها.. وتتقاسم مناطق نفوذ مع دولة ثالثة – حتى تحصل على ما تريد... وإذا كان هذا ما يجري مع الدول الكبرى، فكيف ينبغي أن نتوقع أن يكون الأمر في حالتنا؟

إن هذا يتطلب استعمال كل مظاهر قوتنا الاقتصادية التجارية والاستهلاكية والنفطية والعددية حتى نستطيع أن نحمي حقوقنا وندافع عن مصالحنا داخل أروقة الأمم المتحدة.

هذه هي – واقعية صنع القرار الدولي – وعلينا أن ندركها ونستوعبها سواءً أعْجبتْنا ووافقنا عليها أم لا... وسواءً صرحنا واعترفنا بها أم أنكرناها وتبرأنا منها.. لأن القضية ببساطة أن هذا ما يجري في مناسبات كثيرة على أرض الواقع فيما يتعلق بالقضايا السياسية.

ثمة سؤال آخر ينبغي أن نفكر فيه ويتعلق بمدى قدرتنا — نحن العرب – في المساهمة في صياغة مستقبل الأمم المتحدة والسعي إلى الاستفادة من آلية عملها أو على الأقل تقليل خسائرنا من تجاوزات بعض أجهزتها !! فهل ثمة

أمل بمستقبل أفضل للعرب مع الأمم المتحدة؟

علينا أن ندرك هنا أننا سنحصد في الغد ما نزرعه الآن، ولذا إن كان الحديث اليوم هو عن إصلاح الأمم المتحدة فإن من سيسهم اليوم في عملية الإصلاح وينجح بفرْضِ حلوله ومقترحاته أو تمريرها هو من سيقطف لاحقًا ثمار قدرته على رسم مستقبل هذه المنظمة الدولية العريقة.. فكيف تعامل العرب مع هذه القضية؟

من الواضح ويا للأسف أن الحديث عن ضرورات إصلاح الأمم المتحدة والمشروعات المعروضة في هذا الإطار يُظهر مقدار عجزنا — نحن العرب – في التعاطي مع إشكاليات الأمم المتحدة وآلية العمل فيها، لأننا لا نسطيع أن نهرب من سؤال يفرض نفسه علينا؟ وهو أين نحن العرب من كل مشروعات الإصلاح التي يجري تداولها حاليًا؟ ما هي مطالبنا؟ وما مدى رؤيتنا لحاضر الأمم المتحدة ومستقبلها؟ وما مدى تقييمنا لآلية عملها ونشاطها؟ وما هي تحفظاتنا؟ وما هو الفكر القانوني والسياسي الذي يمكن أن نقدّمه لنتجاوز ما هو قائم ولنمضي بالأمم المتحدة إلى عالم تسوده أكثر قيم الحق والسلام والعدل؟

هل يوجد مشروع عربي موحد ومتفق عليه للإصلاح؟ وأقصد بذلك مشروعًا واضح الحدود والملامح منطقيًا وقابلاً للتفاوض على أمل التطبيق.

من المؤسف أنه لا يوجد لدينا أي شيء، لا مشروعات ولا أي مبادرات جدّية ولا حتى رؤية..

نحن نكتفي – كالعادة – بالمتابعة والمشاهدة والتحمّس – أحيانًا – لهذا أو ذاك.. وكأنها مباراة رياضية يتنافس فيها الخصوم فنلهو بها ونستمتع ثم نغيّر القناة إلى محطة أخرى أكثر إثارة وإمتاعًا؟؟

علمًا أننا يمكن أن نتفهم هذا التجاهل وكل هذه السلبية لو كانت تصدر من دول أو مجموعات سياسية لا تتأثر كثيرًا بسياسات الأمم المتحدة وقراراتها.. نفهم أن تتجاهل سويسرا والنرويج – مثلاً – ما يحدث (وهم بالمناسبة لا يتجاهلون)، ولكن من غير المفهوم سر تجاهل العرب وسبب غيابهم عما يجري حاليًا ويُتداول حول إصلاح الأمم المتحدة. فنحن من أكثر شعوب الأرض ودولها تأثرًا بما تصدره الأمم المتحدة من قرارات وبما تنجح أو تخفق بتطبيقه على أرض الواقع ، وبعد أن كنا سنوات طويلة ضحايا عدم تطبيق قرارات الأمم المتحدة المشروعة (كالقرارين ١٨١ و ١٩٤ الصادرين عن الجمعية العامة، وقرارات مجلس الأمن ٢٤٢ – ٣٣٨ – ٤٢٥ والقائمة تطول ولا تنتهي) أصبحنا – فجأة – ضحايا التطبيق المتعسف لقرارات مجلس الأمن المشكوك كثيرًا في مشروعيتها (كالقرارات الصادرة عن مجلس الأمن في قضايا لوكيربي ودارفور والقرارات الأخيرة ١٥٥٩ – ١٣٣٦ – ١٣٤٤).

إذًا أين نحن من كل ما يجري ولماذا كل هذه السلبية والتجاهل؟

يتساءل بعضهم عن فائدة أي اهتمام قد يصدر عنا وما قيمة أي مبادرة أو مشروع قد نقدّمه أو نؤيده ما دمنا مغيَّبين عن المسرح الدولي باعتبار أننا أصبحنا ساحةً للصراع والتأثّر وليس دولاً قادرة على الفعل والتأثير – وقد

يكون هذا صحيحًا بالفعل – ولكن هل المزيد من السلبية ستعيد الحقوق وتحقق التوازن المطلوب؟

ثم إننا ندرك أننا لسنا قادرين على فرض ما نريد ولكن أليس بمقدورنا أن نطرح رؤية للإصلاح؟ أو مجرد أفكار واقعية نسهم بها فيما يجري من حولنا كي لا نستمر بممارسة الشكوى من سياسة التجاهل والاستهداف؟

وإن كنّا عاجزين عن تقديم رؤى بديلة فهل أعلنا انحيازنا لأي مشروع قادم أو مبادرة يجري تسويقها والتفاوض عليها؟

نعتقد أنه علينا أن نتذكر أننا نشكل كتلة تصويتية معقولة في الأمم المتحدة، وهي قوة سيكون لها دورها وتأثيرها للحصول على الأغلبية المطلوبة لاعتماد التعديلات المقترحة عندما يجري التصويت عليها في الجمعية العامة.

هل سعينا إلى تسويق قدرتنا التصويتية هذه لدى الآخرين للتفاوض والمساومة على أمل تحقيق بعض المكاسب أو على الأقل الحد قليلاً من خسائرنا وهذا أضعف الإيمان؟

نحن ويا للأسف لم نفعل أي شيء علمًا أن الآخرين أيضًا لم يهتموا بنا لأنهم باتوا يدركون أننا لا نشكل كتلة تصويتية متحدة، وأننا ٢٢ دولة تجمعنا منظمة واحدة على الورق فقط ، ولكن عندما تحين ساعة الجد وتهّل لحظة التصويت يكون لكل منا أهواؤه وحساباته وتكتيكاته الخاصة، التي لا تغني ولا تسمن بل تزيدنا فرقةً وضعفًا وتشرذمًا.

علينا أن نعترف — وهذا مؤسف – أننا أصبحنا خارج مجرى التاريخ،

وتحولنا بسرعة فيما يتعلق بإصلاح الأمم المتحدة إلى متفرجين مع أننا أكثر المتأثرين وأكبر المضرورين من كل ما يجري، وهو ما يستلزم عملاً عربيًا جدّيًا وجماعيًا لا ينبغي أن يتأخر طويلاً.

فهل من ضوء في نهاية هذا النفق المظلم؟ التاريخ وحده هو الحكم.

تدني مستوى التعليم العالي العربي وأثره في مستقبل الأمة

د. علي محافظ ـة *

مُقَدِّمَة

اتسمت العقود الزمنية الثلاثة الأخيرة من تاريخ البشرية بانطلاق الث ـورة التكنولوجية الثالثة وظهور العولمة الاقتصادية والثقافية. والث ـورة التكنولوجي ـة الجديدة تعتمد على المعرفة العلمية المتقدمة والاستعمال الأمثل للمعلومات المتدفقة بوتيرة سريعة جدًا بحيث يتضاعف حجمها كل سبع سنوات، حسب تقديرات الخبراء في هذا الميدان. ولذلك تحتاج هذه المعرفة بكمِّها الهائل إلى تنظيم س ـريع ومستمر لمن يريد استعمالها. وتعتمد هذه الثورة التكنولوجية على العقل البشري والإلكترونيات الدقيقة (الحاسوب) والكمبيوتر وتوليد المعلوم ـات وتنظيمه ـا واختزانها واسترجاعها وتوصيلها بسرعة كبيرة. وهي ثورة يمكن لجميع الشعوب أن تمارسها إذا أحسنت إعداد أبنائها تربويًا وتعليميًا لذلك.

أما العولمة الاقتصادية والثقافية فقد جعلت للسوق ولدافع الربح دورًا في التنظيم الاجتماعي، وفي التربية والتعليم، في الدول الرأسمالية وفي الدول النامية

* محاضرة ألقيت في قاعة المحاضرات في مجمع اللغة العربية بتاريخ ١٠ ربيع الآخر ١٤٢٩هـ / الموافق- ١٦ نيسان ٢٠٠٨م.

على حد سواء. لقد أصبح التغير الاجتماعي، ظاهرة واضحة. واقتضى ه ذا التغير الاجتماعي المتسارع ضرورة التكيف السريع مع كل تحول وتبدل م ن قبل الأفراد والمجتمعات. وتقع على النظام التربوي والتعليمي مسؤولية تحقيق هذا التكيف(١).

وأدى دخول السوق إلى ميدان اكتساب المعرفة إلى تحول أساس ي في ثقافة العلم، من الدور الليبرالي للمعرفة العلمية إلى تفوق قيم السوق والتجارة للمعرفة العلمية بحيث أصبح العلم سلعة. ولهذا التحول آثاره في مؤس سات التعليم العالي وفي الجامعات منها بخاصة، مثلما له آثاره في البشرية كلها، وفي عملية بناء المعرفة والقدرة على الوصول إلى المعرفة المكتسبة(٢).

وأفضى التطور المذهل في وسائل الاتصال العابرة للحدود بلا قيود م ن مجتمع إلى آخر، والإرسال والاستقبال بالأقمار الصناعية، إلى جعل الح دود السياسية للدول ووسائل الرقابة التقليدية أساليب بدائية، عديمة الكف اءة في منع الفرد أو تحصينه من استقبال محتويات الرسائل الإعلامية والثقافية الوافدة من مجتمعات أخرى. ولذا غدا التحصين الفعال للفرد في مواجهة هذا التدفق الإعلامي والثقافي هو وعي الفرد والمجتمع، وقدرتهما على الف رز النق دي

(١) ضياء الدين زاهر: كيف تفكر النخبة العربية في تعليم المستقبل، منتدى الفكر العربي، عمان، ١٩٩٠، ص ٢١-٢٢.

(٢) Nader Fargany, Arab Higher Education and Development, An Overview, W W W. almishkat. org. February 2000.

والاختيار من بين ما يتدفق عليهما لما يفيدهما ويطور قدراتهما.

إن هذه التطورات العالمية الخطيرة تقتضي قيام نظام تربـ وي وتعليم ي جديد، يتعاون مع المؤسسات الثقافية الوطنية للحفاظ على هوية الأمة الثقافية وحمايتها من التشويه أو الزوال، مثلما يساهم في بناء الفرد معرفيًّ ا وتعزيـ ز قدراته على التكيف مع التحولات والتغيرات المتـ سارعة، وعلـ ى الـ تعلم المستمر. وهذا يعني ضرورة إعادة النظر في الأنظمة التربوية والتعليمية القائمة بصورة جذرية وشاملة. ومن الجدير بالذكر أن الولايات المتحدة الأمريكيـ ة كانت من أُوْلَيَات الدول التي انتبهت إلى هذه التحدي، فصدر فيها كتـ اب «أمة في خطر Nation At Risk» سنة ١٩٨٣، وتلتها في ذلك اليابان ودول أوربا الغربية ودول أوربا الشرقية والهند وإسرائيل[١].

اليقظ ة العربي ة:

أما في بلادنا العربية فقد تنبهت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلـ وم، ومكتب التربية لدول الخليج العربية، ومنتدى الفكر العربي في الأردن إلى هذه التحولات المهمة، وقُدِّمت دراسات وأبحاث قيمة لمجابهتها. فقد دعت المنظمة العربية إلى عقد المؤتمر الأول للوزراء المسؤولين عن التعليم العالي في الـ وطن العربي الذي التأم في العاصمة الجزائرية في أيار/ مايو ١٩٨١[٢]، وعقد المؤتمر

(١) ضياء الدين زاهر: كيف تفكر النخبة العربية في تعليم المستقبل، ص ٢٢–٢٣.

(٢) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إدارة التربية: التعليم العالي والتنمية في الوطن العربي، المؤتمر الأول للوزراء المسؤولين عن التعليم العالي في الوطن العربي، ماي/مايو ١٩٨١، تونس ١٩٨٣.

الثاني تحت عنوان «تعريب التعليم الع الي وسياس ات الالتح اق ب ه» في الحمامات بتونس في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٣[١]، وتلاه انعقاد الم ؤتمر الثالث في بغداد في تشرين الأول/ اكتوب ر ١٩٨٥[٢]، وانعقاد المؤتمر الرابع في دمشق في آب ١٩٨٩ وموضوعه «الدراسات العليا والبحث العلم ي في الوطن العربي»[٣] ، وقُدِّمت في هذه المؤتمرات الأربع ة دراس ات وبح وث تناولت واقع التعليم العالي في الوطن العربي، ودوره في التنمي ة الاقت صادية والاجتماعية، ودوره في تنمية الذاتية (الهوية) الثقافية، وتعريب التعليم الع الي ومشكلاته، وإعداد هيئة التدريس للتعليم العالي، وهجرة الأدمغ ة العربي ة، والتعاون والتكامل العربي في مجال التعليم الع الي، وسياس ات القب ول في مؤسسات التعليم العالي، والبحث العلمي ومشكلاته. ولم تكت ف المنظم ة العربية للتربية والثقافة والعلوم بتنظيم عقد مؤتمرات للوزراء المسؤولين ع ن التعليم العالي والبحث العلمي، وإنما أقدمت على وضع «استراتيجية تط وير

(١) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إدارة التربية: تعريب التعليم العالي وسياسات الالتحاق به في الوطن العربي، المؤتمر الثاني، تونس ١٩٨٤.

(٢) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ووزارة التعليم العالي والبحث العلمي العراقية، واتحاد الجامعات العربية: المؤتمر الثالث للوزراء المسؤولين عن التعليم العالي والبحث العلمي في الوطن العربي، بغداد ٢٢-١٩٨٥/١٠/٢٥.

(٣) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ووزارة التعليم العالي السورية واتحاد الجامعات العربية: المؤتمر الرابع للوزراء المسؤولين عن التعليم العالي والبحث العلمي في الوطن العربي، الدراسات العليا والبحث العلمي في الوطن العربي، دمشق ٢٩-١٩٨٩/١٠/٣١.

التربية العربية» سنة ١٩٧٩[١]، تناولت التعليم العالي في البلاد العربية إضافةً إلى التعليم العام.

أما مكتب التربية والتعليم لدول الخليج العربية فقد أصدر دراسات عن «التعليم العالي والنظام الدولي الجديد» باللغة العربية سنة ١٩٨٧ بالتعاون مع اليونسكو والمعهد الدولي للتخطيط التربوي في باريس، وهو ترجمة لكت اب Higher Education and the New International order الـ صادر ع ن اليونسكو سنة ١٩٨٢. ويتضمن الكتاب بحثًا لمحمد موسى أحم د ومحم د حمدي النشار بعنوان «مغزى النظام الدولي الجديد بالنسبة للتعليم الع الي». وتولى منتدى الفكر العربي في عمان «مشروع مستقبل التعل يم في الـ وطن العربي» منذ سنة ١٩٨٦، وهو جزء من برن امج المنت دى في الدراس ات الاستراتيجية التربوية. وكان قد صدر عنه دراسة بعنوان «كيف تفكر النخبة العربية في تعليم المستقبل» من تأليف الدكتور ضياء الدين زاهر سنة ١٩٩٠.

غير أن هذه المؤتمرات الرسمية للوزراء المسؤولين عن التعليم العالي والبحث العلمي، والندوات التي عقدت في رحاب الجامعات العربية وخارجه ا الـ تي تناولت واقع التعليم العالي والبحث العلمي والأزمة التي تحيق بهما، لم تسفر عن يقظة عربية حقيقية تفضي إلى مراجعة جذرية وشاملة للتعليم العالي والبح ث العلمي في الوطن العربي، وتضع الأسس لبناء نظام تربوي وتعليم ي جدي د،

(١) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: استراتيجية تطوير التربية العربية، تقرير لجنة وضع استراتيجية لتطوير التربية في البلاد العربية، المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان، بيروت ١٩٧٩.

والاهتمام بالتعليم العالي الذي له دور مهم ومتميز في النظام التعليمي وفي نظام اكتساب المعرفة بوجه عام، فضلاً على دوره في التنمية الاجتماعية والاقتصادية وإعداد القوى البشرية المتطورة وتكوين الرأسمال المجتمعي، وتفجـ ـير الطاقـ ـات الفكرية، والحفاظ على ثقافة الأمة وتجديدها.

ومن الملاحظ أن الفجوة بين العالم المتقدم والعالم النامي الذي يشمل البلاد العربية، في مجال التعليم العالي، واسعة وماضية في اتساعها. فقـ ـد بلـ ـغ عـ ـدد الملتحقين بمؤسسات التعليم العالي في الدول النامية (٨,٤) مليون طالب سـ ـنة ١٩٨٤ على حين بلغت في العالم المتقدم الذي يؤلف ٣٠٪ من سكان العالـ ـم (٢٤,٨) مليون طالب[١]. صحيح أن عدد الجامعات العربية في العام الدراسـ ـي ١٩٤٥-١٩٤٦ لم يتجاوز (١٢) جامعة، إلا أن هذا العـ ـدد بلـ ـغ (٥٢) جامعة في العام الدراسي ١٩٧٧-١٩٧٨، وزاد عدد الطلاب في المدة نفسها من (١٣) ألف طالب إلى (٢٧٥) ألف طالب[٢]. وازداد الإقبال على التعليم العالي في البلاد العربية خلال العقود الأربعة الأخيرة، فبلغ عدد الملتحقين بـ ـه سـ ـنة ١٩٨٤ ما يربو على (١,٥) مليون طالب[٣]. واستمر هذا العدد في الازديـ ـاد

(١) مالكولم أديسيشيا: أبعاد التعليم الدولي والفرص المتاحة وعلاقة العمل في إطار النظام الاقتصادي الدولي، في «التعليم العالي والنظام الدولي الجديد»، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، ١٩٨٧، ص ٤٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٩٩.

(٣) عبد الله عبد الدايم: التعليم العالي وخطط التنمية الاقتصادية والاجتماعية في العالم العربي، في «دراسات في التعليم العالي (تحرير محمد شاهين)»، وزارة التعليم العالي=

حتى بلغ في سنة ٢٠٠٧ قُرابة (٤,٩) مليون طالب، وبلغ عدد الجامعات العربية في السنة نفسها (٣٢٠) جامعة منها (١٨٦) جامعة أعضاء في اتحاد الجامع ات العربية وبلغ عدد طلبتها (٣,٦) مليون طالب. وبلغ عدد أعضاء هيئة التدريس في الجامعات العربية (١٨٤) ألف منهم (١٣٠) ألف في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية[١]. وقد انتبه واضعو تقرير «استراتيجية تط وير التربي ة العربية» سنة ١٩٧٩ إلى أن التوسع في التعليم العالي لا يتناسب هو وحاج ات التنمية الشاملة في البلاد العربية مستقبلاً. وحذروا من التأثير السلبي لهذا الاختلال في التوازن (بين الطلب الاجتماعي على هذا التعليم وحاجات المجتمع والتنمي ة الشاملة) في كفايته الداخلية والخارجية[٢].

محن ة التعلي م العال ي:

لقد لخص المرحوم قسطنطين زريق خبرته وتأملاته في التعل يم الع الي بمحاضرة ألقاها في منتدى عبد الحميد شومان في عمان في ١٩٩٥/١٠/٢٤ بعنوان «محنة الجامعات». وعزا هذه المحنة إلى عجز المجتمعات ع ن ت وفير مطالب التعليم العالي المتزايدة والنهوض به نهوضًا وافيًا. فثمة س باق ب ين الحاجات المطلوبة والموارد المتاحة. ولا تقتصر الموارد على الأم وال وإنم ا تتعداها إلى الموارد البشرية من أعضاء هيئة تدريس وفنيين. كما يعزوه ا إلى

=الأردنية، عمان، ١٩٨٩، ص ٥٢.

(١) إحصائيات مكتب المعلومات في اتحاد الجامعات العربية بعمان في ٢٠٠٨/٣/٢٤.

(٢) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: استراتيجية تطوير التربية العربية،ص ١٥٠-١٥١.

الأساليب العتيقة والتقاليد البالية التي تمارسها جامعاتنا العربية، مثل: التقلي د الأعمى للأساليب والتقاليد الموروثة من الماضي، والفصل بين العلوم التطبيقية والعلوم الإنسانية، والاعتماد الغالب على المحاضرات المستمدة من الكتب أو المقالات، وتَدَنِّي مستوى التعليم العالي، وضعف العلاقة بين مؤسسات التعليم العالي وقوى الإنتاج، وهجرة الكفاءات إلى الخارج[1].

وبالإمكان إضافة مؤشرات جديدة إلى المحنة التي تمر بها مؤسسات التعليم العالي في الوطن العربي مثل: تباعد الفلسفة التي تقوم عليها هذه المؤس سات عن المعطيات التي أنتجتها العولمة القائمة على تكي ف اس تعمال تقني ات المعلومات في المجالات كافة، والعلاقة الوثيقة بين هذه المؤس سات وس وق العمل. ومن هذه المؤشرات عدم قدرة مؤسسات التعليم العالي العربية عل ى منافسة مثيلاتها في الدول المتقدمة، سواء في استقطاب الط لاب وهيئ ات التدريس أو مصادر المعرفة العلمية والتقنية أو مصادر التمويل. ومنها: البطء الشديد في استجابتها لمتطلبات التغيير والتطوير والتحديث، والميل إلى التنميط في نظمها وخططها الدراسية وبرامجها وأساليب التدريس فيها، وافتقارها إلى التعاون والتكامل والترابط فيما بينها[2].

(١) قسطنطين زريق: محنة الجامعات، في «علي محافظة (محرر): التعليم الجامعي في الأردن بين الواقع والطموح»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ٢٠٠١، ص ٩-٢١.

(٢) علي السلمي: الرؤية المصرية لتطوير التعليم الجامعي (إطار استراتيجي)، في المرجع السابق، ص ٣٢٣-٣٢٥.

جودة التعلي م العال ي العرب ي:

من الواضح أن التوسع السريع في التعليم العالي العربي كان على ح ساب الجودة. ولكن إلى أي مدى وصل التعليم العالي في تدنيه؟ من الصعب الإجابة بدقة عن هذا السؤال، وذلك لعدة أسباب منها صعوبة الحصول على المعلومات والإحصائيات الدقيقة عن التعليم العالي في الدول العربية، ولا سيما فيما يتصل بجودة هذا التعليم. فالجامعات العربية لا تشجع الدراسات العلمية التطبيقية في هذا المجال، لأنها تكشف مواطن الضعف والخلل في هذه المؤسسات التعليمية، ثم إن الحكومات العربية بعامة و وزارات التربية والتعليم العالي والبحث العلمي فيها حريصة بدورها على عدم كشف عورات المؤسسات ال تي ت ديرها أو تشرف عليها، أمام شعوبها وأمام شقيقاتها العربيات والمجتمع الدولي. وأذكر في هذا الصدد أنه حينما ألف رئيس وزراء الأردن لجنة لمراجعة التربية والتعليم في الأردن ووضع سياسة تربوية جديدة، بدعم من الأم ير ح سن، ولي العه د آنذاك، احتج على ذلك بشدة وزير التربية والتعليم، وناصره في ذل ك وزراء التربية والتعليم السابقون، بحجة أنه لا يجوز أن ننشر غسيلنا أمام الن اس، وأن مجرد الإعلان عن تأليف هذه اللجنة سوف يسيء إلى سمع ة الأردن بعام ة، وسمعة الأردنيين العاملين في دول الخليج العربية وسمعة أولئ ك ال ساعين إلى العمل فيها، فضلاً على الأثر السلبي الذي سيحدثه في أوساط الشباب الع ربي الخليجيين الراغبين في الالتحاق بالجامعات الأردنية. وكان من السهولة بمك ان الرد على مثل هذه الحجج الواهية، والانطلاق في عملي ة المراجع ة وتق ديم التوصيات اللازمة للتطوير التربوي بين سنتي ١٩٨٥ و ١٩٨٧.

ونظرًا للموقف المعارض لكل بحث أو دراسة علمية حول تدني مستوى التعليم العالي في البلاد العربية، تعذر القيام ببحوث علمي ة ج ادة في ه ذا الصدد. صحيح أن النقد لجودة التعليم العالي ذائع في البلاد العربية، ولك ن هذا النقد لا يتجاوز الانطباعات الشخصية وضرب الأمثلة الفردية وروايـ ة الحكايات. ولذا جاء تقرير التنمية الإنسانية العربية لسنة ٢٠٠٣ الـ صادر في عمان عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي بمثابة صدمة للمسؤولين وللشعوب العربية على حد سواء. وتناول التقرير في فصله الرابع وعنوانه «قياس المعرفة في البلاد العربية»، مؤشرات الخواتيم المعرفية وضعف صلتها بغالبية مؤشرات رأس المال المعرفي.

ولما كان اختبار جودة وكفاءة التعليم العالي والبحث العلمي يجري من خلال قياس المخرجات كميًا، أي بيان عدد العلماء والمهندسين العـ املين في البحث والتطوير، وعدد طلبات تـ سجيل الاختراعـ ات، وعـ دد الكتـ ب المنشورة، ونوعيًا من خلال معرفة قيم مؤشر التعليم، والترتيب على مؤشـ ر التنمية البشرية، ونسبة الصادرات العالية التقنية، وامتلاك برامج فضاء وتقنية نووية، ومتوسط نصيب الفرد من الناتج المحلي، فإن معظم هذه البيانات غير متوفر في الدول العربية، وبذلك يتعذر قياس جودة التعليم العـ الي والبحـ ث العلمي فيها، وعقد مقارنة بينها وبين بقية دول العالم [1].

(١) محمد سعدو الجراف: التعليم العالي والبحث العلمي في الدول العربية، الواقع والمأمول، في «الحريات الأكاديمية في الجامعات العربية»، بحوث ومناقشات المؤتمر الأول للحريات الأكاديمية في الجامعات العربية ١٥-٢٠٠٤/١٢/١٦، مركز عمان لدراسات حقوق=

ويلاحظ في مؤسسات التعليم العالي في الوطن العربي ضخامة في الحجم، وضعف في الفاعلية وإنتاج المعرفة وفي المردود المجتمعي، وتفاوت في القدرات العلمية والثقافية للهيئات التدريسية، وتسييس في العمل الأكاديمي، وغي اب للعدالة في فرص الالتحاق بالتعليم العالي، وضعف في إدارة هذه المؤسسات، وعدم قدرتها على التعايش مع التغيرات الهائلة في عالم المعرفة والتكنولوجي ا، وضعف المراحل التعليمية قبل التعليم العالي، وهامشية دور مؤسسات التعليم العالي في تطوير المجتمع، وغياب رقابة فعالة على أدائها، وانخف اض أع داد البحوث العلمية وتدني مستواها[1]، وارتفاع نسبة عدد الطلبة إلى كل عضو هيئة تدريس، إذ تبلغ ١٩ طالبًا لكل عضو هيئة تدريس، على حين تبلغ هذه النسبة ١٣: ١ في جامعات أمريكيا اللاتينية و ١١:١ في جامعات جن وب شرقي آسيا، حسب إحصاءات سنة ١٩٩٥[2].

ومن أهم سمات خريجي التعليم العالي في البلاد العربية ت دني م ستوى الاكتساب المعرفي، وضعف القدرة على التحلي ل والتركي ب والإب داع والتجديد، ولهاتين السمتين مضاعفات خطيرة على مؤسسات التعليم الع الي نفسها، ما دامت تأخذ أعضاء هيئاتها التدريسية من هؤلاء الخريجين، وعل ى النظام التربوي والتعليمي كله، لأن هذه المؤسسات هي التي تخرج المعلم ين

=الإنسان، عمان ٢٠٠٦، ص ٤٥٩–٤٦٠.

(١) جاسم يونس محمد الحريري: إصلاح التعليم الجامعي في الوطن العربي، الواقع والمستقبل، في المرجع السابق، ص ٥١٦–٥١٨.

(٢) Nader Targany, op. cit.

الذي يتولون تدريس التلاميذ في مراحل التعليم العام السابقة للتعليم الع الي. كما أن لهاتين السمتين أثرهما السلبي في البحث والتطوير الذي يأخذ أُطُرَهُ من خريجي هذه المؤسسات، فضلاً على أثرهما في دينامي ة اكت ساب المعرف ة واستعمالها في حقول الإنتاج وفي المجتمع كله. والخلاصة إن تدني م ستوى التعليم العالي في الوطن العربي يعني الجمود والتخلف واستمرارهما، ويؤدي إلى انحطاط في جميع وسائل الإنتاج، وتعذر نهوض الأمة.

الإص لاح والتحدي ث:

إن إصلاح التعليم العالي جزء أساسي من عملية إصلاح النظام الع ربي وإصلاح المجتمعات العربية، وذلك للدور الرئيسي الذي يقوم به هذا التعل يم في بناء الدولة والاقتصاد والإدارة ومختلف نواحي الحياة. فمستقبل مجتمعاتن ا مرتبط بجودة التعليم العالي الذي لا بد أن يكون قادرًا على تحقيق احتياجاتها، وعاملاً فاعلاً في تطويرها وتقدمها. ولإصلاح التعليم العالي وتحديثه ش روط ينبغي توفيرها. ويمكن إجمال أهمها بما يلي:

أولاً: يجب التخلي عن الاعتقاد لدى كثير من الم سؤولين والمفك رين العرب أن التعليم العالي في البلدان المتقدمة هو الأنموذج المثالي الذي ينبغ ي تقليده والاقتداء به لرفع مستوى تعليمنا العالي. فمن المع روف أن التعل يم العالي في البلاد العربية قد ابتعد كثيرًا عن التعليم العالي في البلدان المتقدمة في محتواه وفي دوره الاجتماعي. ومع أن المسؤولين عنه في بلادنا يبذلون جهودًا كبيرة لتقليد التعليم العالي في البلاد المتقدمة، فإن هذه الجهود قاص رة ع ن

اللحاق به. فقد بلغ التعليم العالي في البلاد المتقدمة شأوًا رفيعًا، وامتلك تميزًا في بناء ثقافة متكاملة (سياسة واجتماعية واقتصادية) من خ لال م شاركته الفعالة في هذا البناء. ومثل هذه الثقافة ما زالت بعيدة جدًا عن أن تكتم ل. ويساهم التعليم العالي في بنائها. هذا من جهة، ومن جه ة أخ رى ف إن مجتمعاتنا العربية تختلف في بنيتها وفي مراحل تطورها وفي حاجاتها ع ن المجتمعات المتقدمة، وعلينا أن نستنبط الوسائل والأساليب المناسبة لإص لاح التعليم العالي العربي، وهي وسائل وأساليب قد تختلف من قطر عربي إلى آخر باختلاف مستوى تطور المجتمع والنظام التربوي والتعليمي فيه.

ثانيًا: تحرير جميع مؤسسات التعليم العالي من سيطرة الحكومات عليها، ولا بد من احترام الاستقلال الإداري والمالي لهذه المؤسسات، والامتناع عن تدخل الحكومات وأجهزتها الأمنية في شؤونها. ولا يجوز أن يسود في ه ذه المؤسسات إلا الأنظمة والتعليمات الأكاديمية التي تضمن الحرية في الت دريس والبحث، وتحكيم معايير الترقيات العلمية وتعيين أعضاء هيئ ة الت دريس، وقبول الطلبة وحريتهم داخل الحرم الجامعي. ولا يتحقق ه ذا الاس تقلال الإداري والمالي والأكاديمي إلا بوجود مجلس أمناء لكل مؤسسة تعليم ع ال يضمن هذا الاستقلال ويحميه، من خلال تشريعات رسمية.

غير أن هذا الاستقلال لمؤسسات التعليم العالي لا يعني تخلي الحكومة عن مسؤولياتها في التعليم العالي، فهي مسؤولة عن التمويل واس تعمال م وارد مؤسسات التعليم العالي البشرية وتعظيم المردود المعرفي والمجتمعي لها.

ثالثًا: لا بد من الاتفاق على مستوى من جودة التعليم العالي كه دف لبلوغه من قبل مؤسسات التعليم العالي العربية، ووضع الخطط وإيجاد الوسائل الفعالة لتحقيقه. ويقتضي ذلك إنشاء أنظمة دقيقة ومعايير اعتم اد لل برامج والتخصصات المطلوبة، وتطبيقها بعناية ودقة لضمان جودة عالية في جمي ع مؤسسات التعليم العالي.

رابعًا: من المعروف أن إصلاح مؤسسات التعليم العالي أشد تعقيدًا م ن إنشاء مؤسسات جديدة أفضل منها. وقد أثبتت التجارب الدولية والعربي ة صحة هذا القول. ولذا يذهب كثير من التربويين والأكاديميين إلى ال شك في جدوى محاولات إصلاح التعليم العالي في الوطن العربي ومؤسساته القائم ة. وإن السبيل الأسهل هو إنشاء مؤسسات جديدة لها أهداف واضحة، وتتمتع باستقلال إداري ومالي وأكاديمي، ومجهزة بأح دث المخت برات والمع دات التكنولوجية اللازمة. وعلى وجاهة هذا الرأي، فـ إن إ ص لاح مؤس ساتنا التعليمية العالية لا مفر منه، لأن استمرارها بحالتها الراهنة سيكون وبالاً على الأجيال الحالية والأجيال القادمة وعلى مستقبل الأمة. ويجب أن يكون ه ذا الإصلاح جذريًا من أجل رفع مستوى التعليم.

ومن البديهي أن يرافق هذا الإصلاح الجذري إصلاح مماثل للتعليم العام السابق على التعليم العالي بحيث يحسن من مستوى خريجيه ال ذين يؤلف ون مدخلات التعليم العالي.

خامسًا: وضع نظام للتعليم العالي متنوع ومرن بهدف إعداد أجيال قادرة

على التعلم والمشاركة الفعالة في التنمية البشرية، ولديها الإمكان ات عل ى الإبداع والتجديد، وتطوير المعرفة وإنمائها، وإجراء البح وث والدراس ات العلمية التي تساهم في حل مشكلات مجتمعاتنا وتتصدى للتحديات الك برى الداخلية والخارجية التي تواجهها، وتثري المعرفة الإنسانية.

سادسًا: إيجاد البرامج الضرورية لرفع قدرات أعضاء هيئة الت دريس في مؤسسات التعليم العالي على مدى سنوات خدمتهم، والتخلص من الأع داد التي لا تقوى على رفع قدراتها. وإيجاد قواعد وأسس جديدة تقوم على معايير علمية موضوعية لاختيار أعضاء هيئة التدريس الجدد وتعيين هم وترقية هم، وإبرام عقود معهم لا تتجاوز مدتها الخمس سنوات، حتى لا يألفوا الك سل والتراخي في أداء مهماتهم، وإيجاد عملية تقويم لأداء كفاءة أع ضاء هيئ ة التدريس.

سابعًا: اعتماد سياسات جدية للبحث العلمي تربط البح وث العلمي ة بحاجات مجتمعاتنا وقضاياها، مع التركيز على الجانب التطبيقي، وتوفير الدعم المالي اللازم لها، والتنسيق بين البحوث والباحثين، وتوفير المن اخ المناس ب الملائم للبحث العلمي، وعقد المؤتمرات العلمية في مؤسسات التعليم الع الي والبحث العلمي العربية، وإتاحة الفرص للب احثين الع رب للم شاركة في المؤتمرات العلمية الدولية والإقليمية لتنمية قدراتهم، ولتمكينهم من الاط لاع على أحدث ما توصلت إليه المعرفة في مجالات تخصصهم. إن حالة البح ث العلمي في بلادنا العربية تدعو إلى الرثاء، ومعدل الإنفاق عليه فيها لا يتجاوز

٠,٢٪ من الدخل القومي، على حين يبلغ معدل الإنفاق على البحث العملي في تركيا ضعفي هذه النسبة، وهو في اليونان والبرتغال ٠,٧٪ وفي الولاي ات المتحدة ٣,١٪ حسب ما جاء في تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٣[1].

ثامنًا: لا بد من الإقلاع عن نمط التدريس في مؤسسات التعليم الع الي العربية القائم على التلقين والحفظ واسترجاع المعلومات، واتباع نمط الـ تعلم الذاتي الذي يشجع الطالب على البحث والتفكير والحصول على المعلوم ات بنفسه، ومساعدته على التحليل والتركيب باستخدام المكتبات والحاس وب والإنترنت والمختبرات وغيرها من وسائل الاتصالات الحديثة. ولا بد أي ضًا من قياس مخرجات مؤسسات التعليم العربية، وذلك بعقد الامتحانات العامة السنوية التي تقيس قدراتهم على الاستيعاب والفهم والتحلي ل والتركي ب والإبداع والتجديد، وذلك من قبل مؤسسات محايدة.

تاسعًا: الاهتمام بالدراسات العليا ووضع قواعد وأسس جديدة لقب ول الطلبة فيها، وتدريبهم على البحث العلمي التجريبي وربطه بحل المـ شكلات التي تعاني منها مجتمعاتنا، أو يؤدي إلى تطوير آلات وأجهزة ذات فائدة لخدمة الإنسان في ميدان العلوم التطبيقية. ولا بد من توفير الوقت الكافي للدارسين وتأمين المال اللازم لدعم المتفوقين منهم في دراستهم.

عاشرًا: تعريب التعليم العالي في الوطن العربي. لا شك أن تردد العرب منذ حصولهم على الاستقلال الوطني في تعريب التعليم العالي ولا سـ يما في

(١) تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٣، عمان، ص ٧٢.

مجالات العلوم البحتة والعلوم التطبيقية، هو من أسباب تدني م ستوى ه ذا التعليم وضعف الأبحاث العلمية وقلتها، مقارنة بمؤسسات التعليم الع الي في بقية بلدان العالم. ولا مجال هنا لتأكيد قدرة اللغة العربي ة عل ى اس تيعاب المعارف والعلوم والثقافة الحديثة، وأنها لغة التواصل في مجتمعاتنا، وأن تعل يم العلوم البحتة والتطبيقية بها يساهم في سرعة استيعاب هذه العل وم وتمثل ها وتوليدها. واستعمال لغتنا القومية في التعليم العالي لا يعني إهم ال اللغ ات الحديثة التي يحتكر بعضها نشر العلوم البحتة والتطبيقية بها.

لقد قيل مثل هذه المقترحات خلال العقود الزمنية الثلاثة الأخيرة دون أن تنال الاهتمام الجدير بها من قبل الحكومات والوزارات العربية المعني ة، ولا أبالغ إذا عزوت ذلك إلى عدم اقتناع المسؤولين بجدوى البحث العلم ي في السياسات العامة لدولهم وفي البرامج والقرارات التي يتخذونها. وقد تك ون مثل هذه البحوث والدراسات عائقًا يحول دون تحقيق الم صالح الشخ صية لبعضهم، وحائلاً دون تطبيق جداول أعمالهم الخاصة. أما إص لاح التعل يم العالي فقد يفضي إلى الإصلاح السياسي الذي لا يريدونه، وقد يفتح الب اب أمام إصلاح يضر بمصالحهم. ولذا نراهم يكررون الـ دعوات إلى الإص لاح والتحديث في خطبهم وبياناتهم وتصريحاتهم الرسمية، دون أن يعنوها فع لاً، وإنما يقولونها ذرًا للرماد في العيون.

وجه لثلاث مراءٍ

الخيام كما قرأه البستاني ورامي والعُريّض

أ.د. عيسى علي العاكوب*

خلاصة البحث

يعد غياث الدين أبو الفتح (أو حفص) الحكيم عمر الخيام النيسابوري (٤٣٩- ٥٢٧هـ) (١٠٤٧- ١١٢٣م) واحدًا من الشعراء الفلاسفة الكبار الذين تركوا أصداء مدوية في أرجاء العالم المحتفي بالفنّ والفكر والتأمّل. ومع أنّه يُشهد للخيّام بالألمعية في علوم الرّياضيات والفلك والنجوم، أتت شهرةُ الخيام من رباعياته التي نظمها باللسان الفارسي، فكان لها أن تنداح على ألسنة أقوام مختلفة وتجعل من الخيام إيرانيًا يتحدث بكل لسان، ومن إيران جغرافيةً وشعبًا تهفو إليهما قلوب عشاق المعنى الجميل والترنيمة الدافئة والحكمة المنطوية على فصل الخطاب.

ويتراءى أنّ طريقة الإيرانيين في تقديم المعاني في قوالب فنّية أخّاذة، والطابع التأملي والوجداني، والاغتراف من معين نفس مشدودة متوتّرة،

* محاضرة ألقيت في قاعة المحاضرات في مجمع اللغة العربية - بتاريخ ٢٤ ربيع الآخر ١٤٢٩هـ الموافق- ٣٠ نيسان ٢٠٠٨م.

والنظر العميق في الخلق والوجود والمصير، والجرأة في مناقشة قضايا تحسّ بها الأرواح العارفة، هذه جميعًا كانت عوامل فَعّالة عملت على شد الكثيرين من أهل الأرض رجالاً ونساءً إلى رباعيات الخيام.

وإذا كانت رباعيات الخيام قد أثارت أفواجًا من الأنام، وغدت ترانيم ترددها حناجر الشداة الهائمين على امتداد أصقاع البسيطة، فإنها من نوع الشعر الذي أبهج وأزعج، وأحل وحرّم، ونقض وأبرَم، وهي على الحقيقة شعرٌ يحمل عقيدة، وعقيدةٌ تحمل شعرًا، وسرور يثير الخشية، وحياةٌ يصحبها موتٌ، وموتٌ يدعو إلى الحياة. وبقي الخيام بعد هذا كله يرنو من بعيد إلى هؤلاء الذين ابتهجوا بترانيمه وشدتهم آراؤه وراعتهم تحذيراته.

وقد انشغل الأدب العربي الحديث بالخيام ورباعياته، فكثر مترجمو الرباعيات العرب كثرة بالغة، وتعدد من تحدثوا عن الخيام، وحاولوا تقديم صورة قريبة في اعتقادهم إلى صورته الحقيقية.

ويقدم البحث الذي بين أيدينا قراءة لثلاثة تصورات لشخصية الخيام قدمها ثلاثة من الشعراء العرب الكبار، ترجموا رباعيات الخيام إلى العربية في الشطر الأول من القرن العشرين، وهم وديع البستاني وأحمد رامي وإبراهيم العُريّض. والتصورات المستخلصة هنا مستمدة من مقدمات هؤلاء الشعراء لترجماتهم. ويجدّ البحث في محاولة كشف بواعثهم في الترجمة، وبيان سعيهم الجادّ لكشف الخيوط الرئيسة المشكّلة لنسيج شخصية هذا المبدع الكبير،

واستعمالهم المعطى التاريخي في حياة الرجل والروح الذي صوّرته رباعياته، لكي يقدموا لقرائهم العرب خيّامًا يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، خيّامًا طلع على الدنيا ذات يوم وملأ الأرض عبقًا أريجًا تستطيبه مشامّ أولئك الذين أحبوا الجميل وازدهتهم تجلياته في عالم الخلق.

والله سبحانه الموفق إلى سواء السبيل

الخيّام الشّخصيةُ الجامعة للأضداد:

ربما تكون فكرةُ كون الإنسان عالمًا صغيرًا microcosm معبّرة جيّدًا عند الحديث عن شخصية الحكيم الشّاعر عمر الخيّام، فقد جمعت هذه الشخصية من الأضداد ما لا نجده إلا في آحاد البشر الذين يقول لنا الشاعر العارف سناني الغزنويّ إنّهم لا يأتون إلى الدّنيا إلا في أحقاب متباعدة متطاولة. وبين يديّ الآن كتابٌ جامعٌ ألفه أحد الأساتذة الإيرانيين البارعين وأعطاه عنوانًا تعرف طبيعته حركةُ التأليف الإيرانيّ في العصر الحديث:

خيّام نامه

روزگار، فلسفة وشعر خيّام

ويعني ذلك حرفيًّا:

كتاب الخيّام – عصر الخيّام وفلسفته وشعره

وعرض في تضاعيفه لقضايا وفكر ومباحث تصوّر امتدادات هذه الشخصية التي طلعت على الدنيا طلوع ربيع الشاعر العربي البحتريّ (ت ٢٨٤هـ) الذي أتى يختال ضاحكًا من الحُسن حتى كاد أن يتكلما.

وقد جاء متن كتاب الأستاذ محمد رضا قنبري الذي نحن في صدده في ٣٦٦ صحيفة من القطع الكبير وفي خمسة وعشرين فصلا، وشغل مع تعليقاته ومراجعه وفهارسه ٦٣١ صحيفة. ومن الفصول التي تلقي شعاعًا بسيطًا على هذه الشخصية المتعدّدة الجوانب: الخيام العالِم، قالب الرّباعي، الشعر الفلسفيّ، الخيّام

والصوفيّة، الخيام واللا أدريون، الخيام وأهل التناسخ، الخيام وإخوان الصّفا، الخيام والباطنية، الخيّام في بستان أبيقور، الخيّام في بلاط الزنادقة، الخيّام من أتباع الحكمة الزروانية، الخيّام وحديث الموت، الخيّام والثواب الموهوم، أصل التناقض، حكاية نوروزنامه، بعض مصادر فكر الخيّام، تأثير ابن سينا في الخيّام، الخيّام الرّاحل إلى الغرب.

تلك إذًا قضايا عرض لها مؤلفُ «خيّام نامه»، وهي تدلل تمامًا على شخصية شبيهة بعصا موسى عليه السلام التي ضرب بها الحجر ﴿فانفجرت منه اثنتا عشرة عينًا قد عَلِم كلُّ أناسٍ مشربهم﴾ (البقرة، ٦٠)، شخصية يلفّها التناقض والتضادّ. ويذهب الأستاذ الدكتور شفيعي كدكني، الناقد الأدبي الإيراني الكبير، إلى القول: " ليس لديّ أيّ شك في أنّ كلّ فنان عظيم يحمل في صميم كينونته تناقضًا ضروريًا. وهو تناقضٌ إذا آل في وقت من الأوقات إلى زوال أحد النقيضين، لم يبق له من الفنّ إلا حذلقاته. ويكون كشف مركز هذه القدرات في الفنان أمرًا عصيًّا جدًّا، أحيانا.. وما الإبداعُ الفنيّ سوى تجلّ بين الفينة والأخرى لهذا التناقض. وقد كان الخيام وجلال الدّين الرّومي وحافظ الشيرازي، وحتى الفردوسي، أسارى هذا التناقض»[1]. ويضرب الدكتور كدكني مثالا لتأثير التناقض في الخلق الفني، ما حصل من انحطاط الأدب في العهد السوفييتي في روسية لأنه لم يُفتَح مجال لهذا التناقض إذ ذاك! وكان يقال: لابد من إزالة أحد طرفي هذا التناقض لمصلحة إيديولوجيا الحزب، ولم يدر أولئك أنّ إزالة أحد قطبي هذا

(١) خيام نامه، ص ٢٥٤.

التناقض هي انتهاء للخلق الفنّي. بل يمضي الدكتور كدكني إلى أبعد من ذلك فيقول: «في مقدوري أن أقول بوضوح تام إنني إلى اليوم لم أر البتّة شعرًا حزبيًّا أو دينيًّا خالصًا ذا قيمة فنية كبيرة. ولا شك في أنه إذا ما وُجد شعرٌ دينيّ يحمل قيمةً فنّية فلا بدّ من أن ينطوي على صبغة من العرفان وأحيانًا الزندقة، وهذا أمرٌ لازمٌ لتحليق الفنّ»[1].

وأيّا كان الرأيُ فيما قال الدكتور كدكني، ينبغي التسليمُ بالشخصية المبنية على الأضداد في شخص الخيّام، ونحن نقرّ بالمقولة العرفانيّة التي يؤكّدها مولانا الرّومي، التي تذهب إلى أنّ تجليات الفعالية الضدّية تعبّر عن العظمة، ولو لم يصنع العظيم أرضًا وسماءً وليلا ونهارًا وموتًا وحياة.. لما عُرفت عظمته، ومن هنا يكون عند الملوك مشانق وعندهم إلى جانب ذلك هدايا وأعطياتٌ. ويرى عالِم الرّياضة والمنجم والأديب الفرنسيّ الشهير Piere Salet شخصية الخيّام من خلال فكرة التناقض هذه، ويقول: " الخيام عالِمٌ لا نظير له مزجَ الإحساسات والدّقائق واللطائف الشعرية بالفِكَر الفلسفية العالية والنظريات العلمية العميقة، وجمع بين الشّاعر والعالم في شخص واحد، ويعني ذلك على الحقيقة أنّ نوعًا من التضادّ متوارٍ في وجوده وكيانه. ورقة أحاسيسه شعرية جدًا، وعشقه وخمرته ومعشوقه واقعيّة أيضًا. ومن وجهة أخرى فإنّ نبوغه الخصب كان يدعوه دائمًا إلى التفكير في الوجود، وهو مدركٌ تمامًا عظمة الخلق، وهو من ثمّ مؤمنٌ بالله خالقِ الخلق، ولكنه كان ينظر إلى الأديان المختلفة بعين الشكّ. وهو يرى أنّ الأديان جميعًا

(١) خيام نامه، ص ٢٥٥.

كانت تنشد الحقيقة، تلك الحقيقة التي لم يعثر عليها أيّ منها. هكذا كان الخيام الشابُّ يفكرّ، حتى قاده التفكير في الوجود شيئًا فشيئًا إلى التشاؤم. ولانّه كان عالمًا كبيرًا لم يكتف بهذا أيضًا، وهكذا واصل التفكير، وفي النهاية ثار أمام أسرار الوجود: لا، لم يظفر أحدٌ بالحقيقة، ومن ظنوا أنهم فعلوا ذلك " حكوا خرافةً ثمّ أووا إلى النوم »[1].

تلكم هي عناصرُ شخصية الخيام إذًا: المزجُ بين العِلم والشّعر، وبين الشّعر والواقع، إدراكُ عظمة الخلق والإيمان بالخالق، الأديان تنشد الحقيقة لكن لم تجتمع الحقيقةُ في أيّ منها، التفكيرُ المفضي إلى التشاؤم والثورة.

وربّما يكون من الأسباب التي ضاعفت الإحساس بإبهام شخصية الخيام وتناقضها أنّه لم يتصدّ لدراسة آثاره مجتمعةً إلا الترزُ اليسيرُ من الدارسين. ويبدو أن حظّ العلماء من دارسيه وقف عند آثاره العلمية، أمّا الأدباء والشعراء والمفكّرون فقد انشغلوا قبل كل شيء برباعياته. وثمة من البحّاثة من انتبه إلى هذا الأمر فقال: «إن التركيز على خيّام الرّباعيّات وإهمال خيّام الرّسائل أوقع عددًا كبيرًا من كبار أرباب التحقيق في الخطأ والزلل في شأن المشرب الفكريّ والفلسفيّ للخيّام. وينبغي أن يُحكم على الخيّام من آثاره كلها، تلك الآثار التي أذاعت صيت إيران والإيرانيين في أرجاء المعمورة »[2].

ويظل من الأسئلة المحتاجة إلى الإجابة: أكان الخيام شاعرًا أم فيلسوفًا أم

(١) خيام نامه، ص ٢٥٦.

(٢) نفسه، ص ١٩٢، ١٩٣.

شاعرًا فيلسوفًا.. ؟ فقد قال الخيام شعرًا فيه تفلسف، ويعرض لأسئلة الوجود الأساسية التي عرفت البشرية شيئًا كثيرًا منها " وإن مسائل من قبيل حدوث العالم وقِدَمه، والمعاد الجسماني، والحلول والاتحاد والتناسخ والواحد والمتعدّد، والجبر والاختيار، والتعديل والتجوير، والهيولى والذرّة، والمبدأ والمعاد، والخير والشر، والخلاء والملاء، وأفعال الله، ونظائر ذلك من المباحث الكلامية والفلسفية، كانت الفضاء الذي دارت فيه فِكَر الخيام»[1] .

وربما تكون أبرز خصيصة لشخصية الخيام هي الدّعوة العملية إلى اعتماد فِكَره وتأمله واستنتاجاته. ويبدو أنه أحسّ بأن قيمة الفِكَر تقوم على تحويلها واقعًا معيشًا وأن عليه أن يعيش هو فِكَره وأن يدعو إليها. والشخصياتُ التي من هذا القبيل إمّا أن تُحَبّ وإمّا أن تُكرَه، وربما يمثِّل الأنبياء درجة عالية في هذا السلّم. ولسنا ندري على الحقيقة: أكانت رباعيّاتُ الخيّام تعبيرًا عن الخيّام الشاعر أم الفيلسوف؟ ولديّ حدْسٌ أنّه اختار قالب الرّباعيّ اختيارًا ليكون وعاءً لنقل فِكَره التي تخالف في كثير من الأحيان ما تواطأ عليه الناس. فإنّ سحر الرّباعيّ الفارسيّ يولِّد في النفس حالا من السّحر الحلال يجعل غير المقبول في الصّحو مقبولا. ويجد المرءُ نفسَه أميلَ إلى القول إنّ الخيّام كشف نفسَه للآخرين، واكتشفها هو في آليات التعبير الفني في الرباعيات، ولم يكشفها ويكتشفها في الرّياضيات أو النجوم أو التفلسف المجرّد. ولعله في هذه الوجهة يُفهم قول الأستاذ محمد رضا قنبري: «ومع أن محققي تاريخ العلم أيضًا ذكروا الخيّام بلقب الفيلسوف، أدركوا في إطار

(١) محمد رضا قنبري، خيام نامه، ص ٧.

موازنته بالشاعر الروماني هوراس أنّ ارتباط كل منهما بالشعر أكثرُ وأوضح من ارتباطه بالفلسفة»[1]. أي إنّه إذا طُلب منا أن ندعو الخيّام شاعرًا أو فيلسوفًا كان الأفضل أن نعده شاعرًا لا فيلسوفا. ولا تنافي وجهة النظر هذه تسميتنا رباعيّات الخيّام شعرًا فلسفيا»[2].

تلك تأملاتٌ وتبصّرات في الشخصية الخيامية من نافذة العالَم الفكريّ لمتأملين إيرانيين وغربيين. وحين أتيح للعرب في العصر الحديث أن يتعرّفوا رباعيّات الخيّام عبر الترجمة الإنكليزية في أول الأمر، ازدهاهم الرّباعيّ الخيّامي، بما انطوى عليه من فنّ روحيّ عقليّ يحكي بعدًا عميقًا من أبعاد النفس استطاعت آليات الفنّ الشعريّ في الرّباعي أن تظهره بكل خاصياته وأصباغه. ومن هنا نستطيع القول مطمئنين إنّ بداية تعرّف العرب المحدثين بالخيّام، إنما جاءت من رباعياته لا من علمه المجرّد وفلسفته الذهنية الصرفة. تعرّف العربُ المحدثون إذًا خيّامَ الرّباعيات و لم يتعرّفوا خيّام الرسائل، في مصطلح أحد الباحثين الإيرانيين. والرّباعيات كما يقول الأستاذ محمد رضا قنبري: «اكتسبت صورتها النهائية من التناقض الفلسفي في فكر الخيام. ويمكن أن نتصور بسهولة أن الرّباعيات قد نُظمت تحت الضغط الروحي الثقيل، والحاد، وكأنه بإنشاد كل رباعية استطاع الخيام أن يُنقص جزءًا من توتره الذهني، وهكذا لم يكن الرباعي قالبًا شعريًا صرفا، بل ملاذًا لوجود الخيام الشعري الملتهب وضميره الذي استولت عليه دائمًا أسئلة

(١) جورج ساراتون، ١٣٨٣: ج١ ص ٧٢١. نقلا عن خيام نامه.

(٢) خيّام نامه، ص ١٠٩.

الوجود»[1].

وقد آثرنا هنا أن نقدم ثلاثة تصورات لشخصية الخيام، قدمها ثلاثة من كبار الشعراء العرب في العصر الحديث عرفوا الخيام من رباعياته وترجموا هذه الرباعيات ترجمات شعرية، وهم: وديع البستاني، وأحمد رامي، وإبراهيم العريّض. وسنحاول فيما يأتي تجلية الصورة التي قدمها كل من الثلاثة للخيام.

الخيام في مرآة البستاني:

أعطى وديع البستاني ترجمته لرباعيات الخيام هذا العنوان:

رباعيات عمر الخيام – الفلكي الشاعر الفيلسوف الفارسي

معرّبة نظمًا بقلم وديع البستاني

وصدرت الطبعة الأولى في الشهر الثاني من سنة ١٩١٢م، في القاهرة. ويعلق البستاني في مقدمة الطبعة الثالثة لترجمته مشيرًا إلى الطبعة الأولى بالقول: " وبها (الطبعة الأولى للترجمة) فتحتُ الباب عن الأدب الخيّامي لأبناء العربية، في عصر العروبة الجديد»[2].

وعصر العروبة الجديد يعني عند البستاني العصر الذي يتحمل مضمونات الخيام ويكثر فيه من يقبلون آراء الخيام وربما يستجيدونها ويطربون لها، فهو يقول بعد صفحتين من المقدمة نفسها: «وسأثبت في الإخراج الثالث كلمة المنفلوطي إليّ، بخط يده الكريمة، فإنها كانت تُرسِيَ ومِجَنّي، وبها ادّرعتُ يوم فتحت الباب

(١) خيام نامه، ص ٢٥٧.

(٢) رباعيات عمر الخيام، الطبعة الثالثة، ص ٥.

عن أدب فكري جريء، رُمِي صاحبه بالزندقة في حياته، وبالتهتك بعد مماته. وها أنذا اليوم، ورائي جيش من إخواني العُمريين العرب، وقد انطلقت الحرية الفكرية انطلاقًا كاد يلتبس ببوح الإباحة وفوضاها. وقد أمن القائل مغبة القول، وبات الويل ويلَ الفكر والسليقة والخلق، تيارٌ تطور، يقال له التجدد، جار جارف»[1].

وفي مستطاع الدارس أن يستخلص هنا شيئًا من بواعث البستاني على الترجمة والجوِّ الذي انتشرت فيه الترجمة. فقد شاء البستاني أن يفتح لجمهوره العربي باب أدب فكري جديد. وعلينا أن نستكمل الصورة بتذكر أن البستاني شاعر مسيحي يكتب لجمهور جمهرته من أهل الإسلام، وقد نشر هذه الترجمة في مصر، ومصر هذا العصر تموج بضروب شتى من الاضطرابات.

وقد تضمنت مقدمة البستاني لترجمته طائفةً من القضايا تتناول ولادة الخيام ونسَبَه ووفاته ونشأته وعلومه وأعماله وفلسفته وشعره والرباعيات في اللغات الغربية، وترجمته هو التي أعطاها قالب السباعيات[2]. والذي يهمنا هو فقط استنتاجات البستاني أو تبصراته الخاصة لشخصية الخيام، دون الالتفات إلى الآراء المدونة حول الخيام والخلاصات التي قدمها من عرضوا لشخصيته في الأعصر المختلفة ومن الأجناس المتباينة.

عقد البستاني عنوانًا جانبيًا في تضاعيف مقدمته سماه: فلسفته وشعره. ولاشك في أن الفلسفة والشعر هما المفتاح لباب شخصية الخيام. ونخال أن

(١) رباعيات الخيام، ص ٨.

(٢) انظر السابق، ص ٩.

البستاني هنا كان تحت وطأة قراءاته حول الخيّام بالإنكليزية والفرنسية والإيطالية.. ذلك أن السؤال عن جوهر شخصية الخيّام بالطريقة التي أخذ بها البستاني نفسه هو من طبيعة التفكير الغربي، الحديث منه خاصة، الذي يحاول تقديم نظرة كلية إلى الشخصية ترى فيها شيئًا واحدًا ذا تجليات مختلفة. ولا جدال في شأن حظ البستاني من الثقافة الغربية. وقد قدم البستاني في عدد من الأسطر صورة متكاملة لشخصية الخيام في العصر الذي عاش فيه. واستند في رسم ملامحها إلى ما كتبه من ترجموا للخيام من القدماء والمحدثين ورآه البستاني مجاريا للرباعيات نفسها[1]. وأول ما يلفت الانتباه في وصف البستاني فلسفةَ الخيام وشعره، حرصُه على تأكيد الطابع العملي لحياة الخيام، أو الممارسة الفعلية اليومية. ولست على يقين من الدرجة التي كان عليها البستاني في رسمه لهذه الصورة مجتهدًا أو مقلدا. وتبدو لنا الشخصية الخيامية التي قدمها البستاني منفعلة بأمرين: العلوم التي عالجها الخيام، وأهل زمانه. يقول البستاني: «أجل، كان الخيام رياضيًا يعالج الأرقام ويضرب أخماسها بأسداسها، وفلكيًّا يساهر النجوم ويرصد ثوابتها وسياراتها. ولكن علم الأرقام لم يكن ليشغله عن علم الكلام، ولا كان سير النجوم ليلهيه عن سير الأنام. فقد كان في عزلته يستعيد رائد الطرف من مسارح النجوم والأقمار، ويحل عقال الفكر من مشكلات الأتساع والأعشار، وينظر حوله فيرى من الطبيعة نباتًا ناميًا، ونهرًا جاريًا، وطائرًا شاديًا، ومن الناس جائرًا عاتيا، ولئيمًا مداجيًا، وتقيًا مرائيا، فيطرق مفكرًا في شأن الإنسان ومصيره، معتبرًا بجهله وغروره، فيتراءى له

(١) رباعيات الخيام، ص ١٦.

الوجود فانيًا، والحاضرُ ماضيًا، والمستقبل حاضرًا، فكان بذلك فيلسوفًا وشاعرًا. ولد الخيام فيلسوفًا، وعاش عيشة الفيلسوف، وشاعرًا وعاش عيشة الشاعر، ومات فيلسوفًا وشاعرًا»[1].

هكذا يبدو الخيام في مَرسم البستاني شبيهًا بالجبل الذي وصفه الشاعر الأندلسي ابن خفاجة: طوال الليالي مفكرٌ في العواقب. ويبدو العنصر الطاغي على شخصية الخيام متمثلا في عنصر التأمل الساعي إلى اكتشاف سر الخلق والفناء والمصير. ولعل المرء يستيطع القول إنّ الخيام كان يعيش محنة العقل القاصر عن إدراك ألغاز الوجود. والفارق بين الخيام وغيره هو الفارق بين من يهمه أن يعرف ومن ليس كذلك. ألح في سبيل أن يعرف فازداد جهلا. والسؤال الذي يقدم نفسه هنا هو أن الإسلام بمصادره الأساسية، وكذا الأديان الأُخَر، أجابت عن كثير من الأسئلة التي ألحت على ذهن الخيّام، لكن الخيام فيما يبدو انصرف عنها، يبدو كمن أراد أن يكشف مجاهل طريق فاكتشف أنه عاجز، وهذا نفسه شكلٌ من أشكال العلم، فالعجز عن المعرفة معرفة.

ويعرض البستاني صورة الخيام في قالب من صراع الفكر والعقائد، ويهتم بما قيل من نزاع الخيام مع صوفية عصره. والحقيقة أن من كتبوا عن نيسابور وخراسان في ذلك الوقت يشيرون بوضوح إلى الاضطراب السياسي والفكري والعَقَدِيّ الذي شهده ذلك العصر والمِصْر. وعند البستاني «كان الخيام ذا فكر ثاقب، ونفس ذكية، فلم تُغشِ بصيرتَه حجبُ التضليل، ولا انعقدت لكنته بحجة

(١) رباعيات الخيام، ص ١٥.

القال والقيل، فراح يزيف أقوالهم، وينتقد أعمالهم، ويرميهم بكل سهم صائبٍ من الحقيقة كبدَها. وراحوا يرمونه بالكفر والإلحاد، ويسلقونه بألسنة حداد»[١].

ثم عرض البستاني لقول من قالوا إن الخيام كان فيلسوفًا ماديًا مثل لوكريشوس، ولقول من قالوا إنه كان صوفيا بحتا «وأنه كان يتغزل بالخمرة تغزلا، ويريد بها العزة الإلهية، شأن ابن الفارض من شعراء العربية، وحافظ من شعراء الفارسية»[٢]. وينتهي البستاني إلى الحيرة في شأن ما كان عليه الخيام حقًا: خليعًا ماجنًا أو فيلسوفًا نزيهًا عفيفا.

ثم نجده يعرض للشَّبَه الذي لاحظه بعضهم بين رباعيات الخيام ولزوميات المعري، ويشير إلى نقاط التقاء الأثرين[٣]، ويرجح استبعاد اقتباس شاعر الرّباعيات من شاعر اللزوميات[٤]. ويستغرب المرء قول البستاني: «فالأولى بنا أن نحسب النيسابوري مستمدًا من «جمهورية أفلاطون» من أن نلبسه عار السرقة من لزوميات شاعر المعرة[٥]. والذي يبدو لنا أن البون شاسع بين مشرب الخيام، ومذهب كل من المعري وأفلاطون، ونرى الخيام صاحب مذهب ألح في الدعوة إليه:

اشرب المدامَ، التي تزيل من القلب همّ الكثرة والقِلّة

(١) رباعيات الخيام، ص ١٦.

(٢) نفسه، ص ١٧.

(٣) نفسه، ص ١٨.

(٤) نفسه، ص ١٩.

(٥) نفسه، ص ١٩.

وتبعده عن الانشغال بالاثنتين والسبعين مِلَّة،
ولا تتعفف عن الكيمياء التي
تَناولُ جرعة واحدة منها يزيلُ ألف عِلّة وعلة

إن الذي شاء الخيام أن يقوله للناس وقاله مرارًا: لِمَ القلقُ ومزيلُ القلق موجودٌ ؟ وهل هناك ما يستحقّ أن نقلق من أجله ؟ وإذا كان ثمة ما يبعث في النفس السرور والبهجة فلم العزوف عنه ؟ الخيام فيما نرى ممتلئ بما يريد أن يقوله. وما قاله يعرف الناس جزءًا منه، ولكنهم لا يمضون فيه إلى الحد الذي مضى إليه الخيام.

وربما تبدو الصورة الخيامية لدى البستاني أكثر وضوحًا حين يقدّم قول أحد مترجمي الخيام الغربيين: وقد أعجبني في هذا الصدد قول أحد مترجميه الغربيين: «إن الخيام بسعة علمه واطلاعه كان مسلمًا طليق الفكر من قيود التقاليد، وشديد الجرأة على المجاهرة باعتقاده المطابق للمعقول ولو جاء مخالفًا للمنقول، شأن السواد الأعظم من علماء المسيحيين اليوم الذين يُصْلون رجال الدين حربًا عوانًا، ويرمون الرؤساء الروحيين بأسهم الانتقاد والتثريب»[1].

وحكاية سعة العلم هذه لا ينبغي أن تمرّ من دون تعليق. وقد يوافق المرء على ما يذهب إليه بعض الإيرانيين من القول: «لعل اطلاع الخيام على الفلسفة والحكمة وقربه من ابن سينا وتعرّفه آراء فلاسفة اليونان القدماء، هي التي فسحت المجال لأن يوجد في رباعياته مفهومات مثل الشك والحيرة ونشدان المسرّة، لكنه

(١) رباعيات الخيام، ص ٢٠، ٢١.

من الصّعب تأكيد ذلك. ولأنه شخصٌ قرأ كثيراً من الكتب وفكّر كثيرًا أدرك في النهاية أنّ ما كان يعدّه حقيقة ليس هو حقيقة في ذاته، بل ظلٌّ للحقيقة، ومن هنا فنحن عاجزون عن الوصول إلى الحقيقة. وربما كانت هذه هي الأسباب التي دعت إلى رميه بالإلحاد، ذلك لأنه كان يقول إنّ الإنسان عاجز عن درك الحقيقة»[1].

ومهما يكن الأمر، فلابدّ من الإشارة إلى أنّ البستاني نفسه ظل حائرًا حتى النهاية إزاء شخصية الخيام التي حاول استجلاءها من الرباعيات التي ترجمها، فهاهو يقول: «فليس قليلا ما تجد الرباعيةَ الكُفْرية نسبةً إلى مغزاها، تلو الرباعية الابتهالية نسبةً إلى فحواها، فتحتار في أمر الخيام، ويتردد حكمك فيه بين النقيضين: شكه ويقينه، وكفره ودينه»[2].

تلكم أبرز ملامح الصورة الخيامية كما استشفها البستاني.

عبقرية رامي أم عظمة الخيام؟

في تعامل الشاعر أحمد رامي مع الخيام يقفز إلى الذهن قصة العبقرية مع العبقرية. عبقرية الشاعر الفارسي المبرِّز وعبقرية الشاعر العربي الشديد الحساسية والإرهاف والتمكن من أدوات التعبير المصوِّر لزوايا النفس وأغوارها السحيقة. والشيء الواضح في قصة ترجمة رامي لرباعيات الخيام أنه احتشد لهذه الترجمة احتشادًا كبيرًا، وكان من مشجعاته على ذلك افتقارُ اللغة العربية في ذلك العهد

(١) د. أحمد تميم الداري، تاريخ أدب بارسى، ص ١٧٢.

(٢) رباعيات الخيام، ص ٢٤.

إلى هذه الرباعيات منقولةً عن الفارسية، لأنها كانت آنئذ قد ترجمت إلى العربية نقلاً عن الإنكليزية وربما الفرنسية. ويذكر رامي أنه اطلع أولاً على نسخة الرباعيات التي نشرها المستشرق الفرنسي نيقولا سنة ١٨٦٧م. ثم اطلع على نسخ الرباعيات الخطية في كلٍّ من دار الكتب الأهلية ومدرسة اللغات الشرقية في باريس وفي مكتبة برلين وفي المتحف البريطاني ومكتبة جامعة كمبردج. وقرأ كذلك كل ما يتصل بالخيام في هذه المكتبات، ثم صدرت الطبعة الأولى من ترجمته عام ١٩٢٤م. ويبدو أن ما حصّله من معارف حول الخيام ورباعياته الفارسية، وأفاد منه في إعداد مقدمة طبعته الأولى، لم يشف غليله. ولذلك ظل بعد الطبعة الأولى جادًّا في تعرف روح الخيام الحقيقي ورباعياته التي صحّت نسبتها إليه: «ودارت الأيام واكتشفت مخطوطات جديدة لرباعيات الخيام وظهرت كتب جديدة عن عمر الخيام فزدت علمًا بالرجل وزدت تعلقًا به وتفهمًا لروحه. ووجدت في دار الكتب المصرية من الكتب الفارسية والعربية التي تناولت ذكره ما لم أوفق إلى إيجاده أيام كنت في أوربا، فراجعت ما ترجمتُ له من الرباعيات في الطبعة الأولى، وزدت شيئًا غير يسير مما وقع لي منها وكان جديدًا عليّ. ثم وضعت مقدمة أغزر مادةً وأكثر إيضاحًا وأدق تحليلا، وأخرجت طبعة ثانية في ربيع سنة ١٩٣١م، أضفت إليها ما لم أكن أعرف عن حياة الخيام أو رباعياته، واخترت من كل ما نُسب إليه ما تحقق لي مصدره ووضح خبره»[(١)] .

كذا إذًا زاد رامي علمًا بالخيام وتعلقًا به وتفهمًا لروحه، فقدّم، فيما يرى،

(١) ديوان رامي، ص ٤٠٧-٤٠٩.

صورة خيامية خال أنها أدنى إلى الحقيقة. ولا غنى هنا عن الإشارة إلى أن رامي شرع في ترجمة الرباعيات وهو تحت وطأة فَقْد أخيه الذي توفي ودفن بعيدًا عن أهله وبلده، فتألم الشاعر كثيرًا واستعان بهذا الألم في تصوير محنة الخيام: «وإنما بدأتُ ترجمةَ هذه الرباعيات في باريس سنة ١٩٢٣م بعد أن وصلني نعيُ أخي الشقيق الذي مات ودفن في دار غربة أحسستُ آلامها وأنا نازح الدّار، فاستمددتُ من حزني عليه قوةً على تصوير آلام الخيّام، وظهر لعيني بطلان الحياة التي نعى عليها (كذا) في رباعياته، فحسبتني وأنا أترجمها أنظم رباعيات جديدة أودعها حزني على أخي الراحل في نضرة الشباب وأصبّر نفسي بقرضها على فقده»[1].

ويعني ما يقوله رامي هنا أنه وهو يترجم رباعيات الخيام كان يعيش جوا نفسيًا شبيهًا، فيما اعتقد، بالجو الذي نظم فيه الخيام الرباعيات. وتأثير ذلك واضح تمامًا لمن ألقى السمع إلى نبض رباعيات الخيام في ترجمة رامي.

المهمّ في هذا كله أن رامي اجتهد كثيرًا في تقديم صورة صحيحة للخيام لقارئه العربي، وربما فاق غيره في هذا المجال، وظل، على ما حصّله من معارف ومعلومات حول هذه الشخصية، شديد الشكوى من عدم قدرته على كشف القناع تمامًا عن هذه الشخصية التي رأينا أن التناقض مفتاح بابها: «ولسنا نعرف الكثير عن حياة الخيام أو نجد شيئًا من آثاره الأدبية الأخرى فنستدل به على فهم

(١) ديوان رامي، ص ٤٢٠.

شخصيته، أو نستعين به على تفسير ما غمض من الرباعيات»[1] .

أراد رامي أن يفهم روح الخيام ليقدمه لجمهوره العربي، وليفهم بعض الرباعيات التي استغلقت عليه أبواب فهمها، بل كان يعتمد على الرباعيات نفسها في استكشاف الأغوار السحيقة لهذه الشخصية، لكن الحيرة التي أدركت كل من تحدثوا عن الخيام لم تُعفِ رامي من سطوتها. وحيرته هي حيرة الأدباء التي تحدث عنها رامي من دون مواربة: «حار الأدباءُ في فهم الخيام، فمنهم من عدّه مستهترًا يهزأ من الأدباء ولا يعتقد بالبعث، ومنهم من أنزله مترلة الصالحين وعدّه طاهر الذيل راسخ اليقين»[2].

وإزاء هذا الإبهام الخيامي المستحكم عمد رامي إلى استنطاق الروح الخيامي السّاري في أعطاف الرباعيات، هذا الروح الذي عبرنا عنه قبلُ حين قلنا عن الخيام إنه الشخصية الجامعة للأضداد: «ولعل أظهر ما في الرباعيات النعيُ على قصر الحياة وبطلانها، وهي شكوى الإنسان منذ خلق، والخيام في نَظْمها بين متفائل ومتشائم، وقدريّ ومتصوّف، وتقي مُتهاون، ولكنه أميل ما يكون إلى اليأس إلى حد السّخر من الحياة، والسخر من الحياة إلى حد الضحك من كل شيء في الوجود»[3] .

ومع كل ما قيل ويقال في شأن الخيام، يظل هناك اعتقادٌ مشترك تقريبًا عند

(١) ديوان رامي، ص ٤٠٦.

(٢) نفسه، ص ٤٠٧.

(٣) نفسه، ص ٤٠٠.

من أطالوا الوقوف عند شخصية الخيام وأعملوا عقلهم الكاشف في تبيّن حقيقة شخصيته. وخلاصة هذا الاعتقاد أن الخيام كان يعتقد في وقت من الأوقات أنه يستطيع بضياء العقل كَشْف المنطق الذي يحكم سَيْر الأشياء في الوجود والعدم وفي السّلوك البشريّ، وحين أدرك عجزه عن ذلك ثار ونقم ودعا إلى ضرب من السّلوك لا يوافقه عليه الكثيرون. أعياه فهمُ الحكمة التي تمضي عليها أمورُ الحياة، فأدركه ضربٌ من الحيرة من نوع حيرة القائل:

كم عاقلٍ عاقلٍ أعيتْ مذاهبُه وجاهلٍ جاهلٍ تلقاه مرزوقا
هذا الذي ترك الأوهامَ حائرةً وصيّر العالِم النحريرَ زنديقا

ونحسب أن رامي قصد إلى شيء من هذا حين قال: «هكذا عاش عمر: نظر يمنةً ويسرة فإذا دولٌ تقوم ودولٌ تفنى، وإذا النفوسُ خلت من كريم العواطف، والقلوبُ أقفرت من رقيق الإحساس، وإذا المتقرّبون إلى الملوك ينالون الحظوة لديهم وهم جهلاء، وإذا أدعياءُ الزهد والصلاح يجهرون بالتقوى وهم أخبث الناس طويّةً، وانجلى لعينيه بطلانُ العالم، وبان له غرورُ الحياة، فقصر وقتَه على فئة من أصحابه سكن إليهم وارتاحت نفسُه إلى مجالسهم خاليًا بهم أمام داره في ضوء القمر أو هائمًا معهم في نواحي نيسابور بين الحدائق الوارفة الظلال. وتخلص من متاع الحياة الزائل وآثر أن يكون مذهوبًا في عالم الروح حتى يتصل بالخالق الذي منه وإليه كل شيء. وظل في أوقات نشوته يرسل رباعياته يبثها أفكاره ويودعها سخره من عيش الغرور، تقذف به نفسُه تارةً إلى اليقين فيجأر إلى الله أن يغفر ذنبه ويستر عيبه، وطورًا إلى الشك فيسأل لِمَ هبط الدنيا ولماذا

الرّحيل ؟»[1].

ويُفهم من كلام رامي تصوّرُه أنّ الذي كان يدفع الخيام إلى الكأس والشراب وطلب المتعة إنما هو يأسه من إدراك الحكمة التي تسيّر الأشياء أو ما يسوقه الخالق المدبّر من قضاء: «حتى إذا يئس من كل شيء ارتمى في أحضان الأنس واندفع إلى شفة الكأس، فلم تُجْدِه الحكمة ولا الاستخفاف فتيلا في فهم أسرار الوجود. ثم يصحو من نشوته وتهدأ أعصابه فيشعر بالخطيئة وينيب إلى الله يسأله الرحمة»[2].

ويمضي رامي إلى تعليل تعلق الخيام بالخمرة بأنها تُحرّرُ روحه من وطأة الجسد ومطالبه فينسى هموم الحياة وضغوطها التي تحيل الحياة جحيمًا لا يطاق[3] .

ويعدّد رامي عقائد الخيام، وهي عقائدُ أشار الآخرون إلى كثير منها، لكنّ رامي يبدي أحيانًا اطمئنانًا إلى صحّة تحديده لها وتشخيصه إيّاها، ويتحدّث بلغة المتحقق مما يقول: «على أنّ الخيّام كان جبريّا يعتقد أنّ الإنسان تسيّره قوّة خفيّة لا يملك دفعها ولا تدع له فرصة الاختيار بين النافع والضارّ. وهو على ما يظهره في رباعياته من الشكّ في أمر الحياة والموتِ، موحّدٌ يؤمن بوجود إله خلق الكون وهيمنَ عليه، مؤدّ فريضة الحجّ، مواظب على الصلاة. ولذلك أدخل المتصوّفةُ، وهم ألدُّ أعدائه، بعضَ أشعاره في أورادهم واهتموا بدَرْسها»[4] .

(١) ديوان رامي، ص ٣٩٨، ٣٩٩.

(٢) نفسه، ص ٣٩٨.

(٣) نفسه، ص ٣٩٨.

(٤) نفسه، ص ٤٠٧.

وحين يوسَمُ الخيّامُ بالجبريّة، لابدّ أن يعني ذلك من وجهة خاصّة إحساسًا غامرًا لديه بأنّه مستحقٌّ لأن يفعل ما يشاء، أو على الأقل بعضَ ما يشاء، لكنّ الأمور ليست كذلك، إذ إنّه صحيح تمامًا أنّ الإنسان من بين المخلوقات جميعًا مكرّم وفق البيان الإلهيّ: «ولقد كرّمنا بني آدم " لكنّ هذا التكريم إنما جاء من الخالق العظيم سبحانه، بل لعلنا نقول بالمبدأ القرآنيّ الآخر الذي خوطب به النبيُّ محمدٌ عليه الصلاة والسلام: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ﴾ (آل عمران / ١٢٨)، والمبدأ الآخر: ﴿لِلَّهِ الأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾ (الروم / ٤). هاهنا فيما نرى مشكلةُ الخيام، مشكلة من خال نفسه يعرف فاستبان أنّه لا يعرف، ومن ظنّ نفسَه يقدر فاكتشف أنّه لا يقدر، وإذ أثاره ذلك وقضّ مضجعه اعتمد شيئًا شبيهًا بما عبّر عنه الشّاعر العربي الأندلسي ابن زيدون:

واغتنم صفوَ الليالي إنما العيش اختلاسْ

و «العيشُ اختلاسٌ»، مبدأ معروف في السلوك البشريّ، لكن الخيام يخلع عليه إطارًا تأمليًا نظريًّا، ويعبِّر عنه في قالب فني آسر هو قالب الرّباعي الفارسيّ الذي كثيرًا ما أشار الإيرانيون إلى أنّه شكل فنّي مميز للرّوح الإيرانيّ. وفي هذا الاتجاه يمضي قولُ رامي: «على أنّه كان يخشى أن يحرمه الموتُ نعمة هذه المجالس في حضرة الأوفياء من أصحابه وأخصُّهم أهلُ الجمال، ويمتدّ به الخوف من الموت، ويطول به الحنينُ إلى الحياة حتى يتصور قبره تحت نثارٍ من يانع الزهر، فتصدق نبوءته»[1].

(١) ديوان رامي، ص ٣٩٨.

وقد نستطيع القول إنّ رامي عوّل كثيرًا في استكناه روح الخيّام على رباعيّات الخيام التي عاش معها أمدًا وهو في فرنسا غريبٌ عن بلده وتحت وطأة الإحساس العميق بفقد الشقيق الذي توفّي غريبًا عن بلده وأهله أيضًا. ومعظمُ جزئيات الصّورة التي رسمها رامي للخيام مستمدّ مما تحكيه الرّباعيات سرًّا وعلانية: «ثم ينعى (الخيام) على الموت ويؤلمه أن لم يعد أحدٌ ممن ذهب فيخبر عن حال الرّاحلين، ويعتقد أنّ الإنسان لن يعود إلى هذه الدنيا فيقول: علامَ إضاعة العمر في النوم وعدمُ انتهاز الفرصِ، إذن سِرُّ الحياة أن تصحو وأن تشرب، لا تهتمّ بأمس ولا بغد. نادم الكأسَ في مجلس الحبيب ليلا في ضوء القمر، وسَحَرًا عند طلوع الفجر، ومساءً عند غروب الشمس، على نغم الناي والرّباب في الربيع، على شفا الوادي وعلى ضفاف الغدير، بين الزهر المفترّ والجوّ المعطر. فإذا ما ذكر حرمانه من الخمر بعد الموت طلب أن يُغسَّل بها وأن يُقدّ نعشه من كَرْمها، حتى إذا بلي جسدُه ودّ لو تُصاغ منه الدّنانُ والأقداح. فإذا خاف ألسنة السّوء قال: لا تهتمّ بنقد الناقدين، أرْضِ نفسَك قبل أن تُرضيَ الناس، لا تُظهر التقى واسخر من المتزهدين، واعلم أن ليس في العالم إنسان كامل»[1].

ولا يُغفل رامي قضية أشار إليها كثيرون قديمًا وحديثًا، وهي صلة الخيام بالصوفية في عصره، إذ يبدو أنّ التصوّف كان ذا شأن كبير في تلك البلاد في ذلك العصر. ويعتمد رامي الفكرة التي تقول بالخصومة بين الخيام والصوفية، وبأنّ بعض رباعياته كان مقبولا لدى الصوفية وبعضًا آخر رفضه الصوفية رفضًا قاطعًا، وعلى

(١) ديوان رامي، ص ٣٩٧.

أساس ما جاء في هذه الرّباعيات من آراء بنيت الخصومة بين الفريقين: «ولذلك أدخل الصوفيّة، وهم ألدُّ أعدائه، بعض أشعاره في أورادهم واهتموا بدرسها. غير أنّ الكثيرين من بينهم لم ترقهم طائفةٌ كبيرة من رباعياته فناصبوه العداء وهدّدوه بالقتل، فهرب من وجوههم ولزم الصمت عهدًا طويلا، وأقفل بابه في وجوه زوّاره، وأضمر سرّه لا يُظهر الناس عليه»[1].

والحقيقة أنّ صلة الخيّام بالصّوفية كانت أحد المباحث الرئيسة لدى من عرضوا لحياة الخيّام في العصر الحديث. لكنّ الدّرس الحديث انشغل بمسألة: أكان الخيّام نفسُه صوفيًّا؟ ويبدو أنّ أول من أشاع فكرة انتساب الخيام إلى الصوفية Jean Baptiste Nicolas الذي ترجم الرّباعيات ونشرها في فرنسا[2]. وممن يدافع عن المشرب العرفاني الصّوفيّ لدى الخيام الباحث الإيراني المتميز الدكتور حسين محيي الدّين إلهي قمشه اى الذي يؤكدّ بالدليل تلو الدّليل أنّ الخمرة التي يدعو الخيام إلى شربها ليست هي ابنة العنب كما ظنّ كثيرون، بل هي نشوة المحبّة الإلهية التي عبّر عنها القرآن بقوله تعالى: ﴿يحبُّهم ويحبّونه﴾، والتي أفرد لها مؤلفو الصّوفية حيزًا واسعًا من تصانيفهم. ويعلق الدكتور قمشه اى على الرّباعية الخيّامية:

اشرب المدامَ، التي تزيل من القلب همّ الكثرة والقلة،
وتبعده عن الانشغال بالاثنتين والسّبعين مِلّة،

(١) ديوان رامي، ص ٤٠.

(٢) خيام نامه، ص ١١٩.

ولا تتعفف عن الكيمياء التي
تناولُ جرعة واحدة منها يزيل ألفَ علّة وعلة

قائلاً: أيُّ شراب هذا الذي يحبو حياة الخلود، وأيّةُ مدام هذه التي تحرّر التّجّار المولعين بالموازين من الأوزان وحساب القلة والكثرة، وأيّ إكسير وأيّة كيمياء هذه التي تشفي من ألف مرض قاتل بجرعة واحدة... لا شكّ في أنّه ليس لابنة العنب، التي سُكرها ضئيل وخُمارها كثير وسرورُها خيال وعربدتها جدال وذهولها وبال، هذه المترلةُ التي تجعل الخيّام – الذي ذكره معاصروه بألقاب مثل الإمام وحجّة الحقّ، ودعاه الحكيمُ سنائي رائدُ المثنوي العرفاني «إمامَ الحكماء»، ودرس عليه أعظم شخصية دينية في ذلك العصر الإمام الغزاليّ – يعدّها دواء لأسقام الناس، ويدعو كلّ الناس إليها ويريد لنفسه أن يكون ثملا بها ويقول:

من دون هذا الداذي[1] الصِّرف، لا قدرة لي على العيش
ومن دون احتساء كؤوسه، لا أستطيع تحمل الجسد،
وأنا عبدٌ لتلك اللحظة التي يقول فيها السّاقي:
إليك رشفةً أخرى، وأنا لا أستطيع.

ومن ثمّ، فهذه العُقارُ من إبريق آخر، تلك الخمرة المتحدَّث عنها هنا حقيقةٌ لا مجاز، وما قيل من عجائب وغرائب في وصف تلك الخمرة التي لها فعلُ الكيمياء هو عينُ الحقيقة، وطعمُ هذه الخمرة هو الذي أثار اشتياق العقلاء وجعلهم مجانين في الجبال والصحاري ولعلها هي التي يقول القرآن (سورة المطففين، الآية ٢٤) الأبرار

(١) نبتٌ يوضع في العَرَق فيجود إسكاره (متن اللغة).

في نعيمها ينظر بعضهم إلى بعض و ﴿تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ﴾[1].

لكنّ كثيرين من أهل زماننا في الشرق والغرب ينفون أن يكون الخيّام نفسه صوفيًّا، وإن سلك طريق الصوفية أحيانًا في استعمال المضمونات والمعاني المخالفة للدّين والإيمان على سبيل الكناية والمجاز. ومن هؤلاء المنكرين لصوفية الخيام الأستاذ آربري[2]، وهنري ماسيه[3]، ومؤلف الكتاب الممتاز عن الخيّام الأستاذ محمد رضا قنبري الذي يقول: «والآن، كيف يمكن اعتداد هذا التلميذ البارز في مدرسة الشيخ الرّئيس الذي يُنعت بأقبح النعوت لدى المتصوّفة، في زمرة الصوفية. إنّ هذا الادّعاء من دون دليل، وليس ثمّة أيّ برهان لتأييده وتأكيده»[4].

في أرجوحة القدر: الخيّام والعُريّض

ربما تظهر الصّلةُ بين الشاعرالبحريني إبراهيم العُريّض والخيّام في أربعة أبيات جاءت في التوطئة التي كتبها العريض لترجمته رباعيات الخيّام في الثالث من شهر شعبان سنة ١٣٥٤هـ، وهي:

إنّي لأشعرُ ما قد كنتَ تشعرُهُ ألستُ مثلكَ في أرجوحة القدر
وما قصَرتُ يدًا عن بثّ معتقدي إلا لأنّي مسبوقٌ على الدّرر
أيترعُ القدرُ الجبّارُ من دَمِنا كأسًا دهاقًا ونُسقاها على قهَرِ

(١) رباعيّات حكيم عمر خيام، ص ٢ – ٤.
(٢) خيام نامة، ص ١١٩.
(٣) انظر السابق، ص ١٢٠.
(٤) انظر السابق، ص ١٢١.

فأين روحُ لك يا خيّام تُسعفني حتّى أترجم ما خلّفتَ من أثرِ؟[1]

تبدو لنا هذه الأبياتُ الأربعة هاديًا في بيداء شخصية الخيّام كما فهمها العريّض وشاء أن يقدّمها لقرائه العرب، وفيها يعلن العريّض أنّ ما عبّر عنه الخيّام وكان يؤرّقه ويُقِضّ مَضجَعَه هو نفسُه الذي كان يلحّ على نفس العريّض ويفزعه ويدفعه إلى البكاء أحيانًا، حتى كأنّ لسان حاله يقول وهو ينشد رباعيات الخيّام: أنا أيضًا مثلك يا خيّام في أرجوحة القدر الذي يمضي بي في كل وجهة لا حول لي ولا قوّة إزاء صنيعه بي. ويبدو أنّ هذا الإحساس بوطأة القدر هو أول ما واجه العريّض من رباعيات الخيّام في الترجمة الإنكليزية لفتزجرالد، إذ نجده يقول: «كان أول اطلاعي على معاني الخيّام الفلسفية لما كنت تلميذًا في الهند ناشئًا وذلك خلال ترجمة «فتزجرالد» الشهيرة. فقد كنتُ أترنّم بأبياتها شغفًا في خلواتي حتى لأذكر أنّي ما كنت في إنشادي أبلغ قوله:

who knowst no wane Ah! Moon of My Delight

حتى تهطل دموعي وأجهش بالبكاء، لما كان يغمرني من شعور ببطلان الحياة، ويتولاني من حسرة على زوال الآثار»[2].

وقد ظلت هذه التجربةُ الأولى للعريّض إزاء رباعيات الخيّام تلاحقه إلى أن دفعته أخيرًا إلى ترجمة الرّباعيّات إلى العربيّة، قصْدًا منه إلى نقل التجربة التي عاشها هو إلى قرّائه العرب، وهي التجربة التي اعتقد أنّ من ترجموا رباعيات الخيام قبله لم

(١) رباعيات الخيام، ص ٤١.

(٢) انظر السابق، ص ٥.

يستطيعوا نقلها إلى جمهورهم: «والذي دفعني إلى تعريب الخيّام – رغم محاولات الكثيرين قبلي – هو أني أردت أن أنشئ نفس الجوّ الذي كنت أشعر به في تلاوة الخيّام منذ صغري. ذلك الجوّ الذي قارب منه البستاني أو كاد، لولا أنّه جعل رباعيّاته سباعيّات»[1].

هكذا كان قصد العريّض إلى ما يمكن تسميتُه إشراكَ القرّاء العرب في تذوّق الرّوح الخياميّ وتحسس الانفعالات التي استبدّت بنفس الخيام وجاش بها صدرُه فقذفها على لسانه، كما يقول أحدُ أساطين البيان العربيّ في منتصف القرن الأوّل الهجريّ، حين سُئل عن البلاغة. يقول العريّض: «كنت أطمح ببصري إلى أن أبرز تلك العواطف المتقدة التي يمتاز بها شعرُ الخيّام في رباعياته معرّبةً نظمًا في أبهى حللها»[2].

وثمّة بعض ملاحظات نبّه عليها العريّض وبيّن أن إبراز روح الخيام لقرّائه العرب عزيز المنال دون الأخذ بها. ومن ذلك أنّ دراسة الخيّام دراسة صحيحة وكاملة لا تتحقق من دون قراءة الخيّام بلغته الفارسية: «فلا زلتُ أرى أنه من أراد أن يدرس الخيّام، فلا أحسنَ له من أن يوافيه في لغته. فإنّ دون الترجمة البالغة والتعريب القويم عقبات جـ ـمة، أتينا على بعضها، ولا يقدّرها إلا مَنْ عاناها»[3]، ومن ذلك أيضًا أنّ روح الخيام يُستخلص من جملة رباعيّاته ومن تأمّل الرّباعيات

(١) رباعيات الخيام، ص ٢٦.

(٢) انظر السابق، ص ٢٧.

(٣) انظر السابق، ص ٢٥.

كلها، لا من رباعية واحدة على انفراد: «والعبرةُ، على كل، ليست بالرّباعيات فرادى، وإن كان هذا لابدّ منه شروعًا لفهم الخيّام وسبر غور معانيه، وإنما بما يتجاوب من أصدائها بشكل كلي في المجموعة، فهذا الذي يبعث الخيّام بيننا حيًّا يرزق.. ومن هناك تصحّ دلالةُ الترجمة على روحه التي عاش بها.. قبل قرون.. روح الإنسان الحائر أمام حقيقة وجوده»[1].

كان همّ العريّض منصرفا إلى اصطياد الرّوح الخيّامي الهائم في أودية الرّباعيات، وقد أعدّ لذلك عدّته مستفيدًا من تمكنه من ناصية الإنكليزية والفارسية معًا. وكان مستيقنا تمامًا أنّ ثمّة عنصرًا أساسيًا واحدًا يختصر الرّوح الخيّامي، ومن هنا لا مناص من اكتشافه وتحديده وتقديمه لقرّاء الرّباعيات، وقد جاء صنيعُ العريّض في ترجمته قاصدًا إلى تحقيق هذا المطلب الملح: «وإنما فعلتُ في العربية ما فعله فتزجرالد في الإنكليزية.. فحاولتُ جهدي أن أجعل ترجـمتي أقربها إلى روح الخيّام. ولذلك كنت أرجع إلى فتزجرالد (الذي ما عرفتُ الخيّام إلا به) أحيانًا – على إلمامي بالأصل الفارسيّ – في تنسيق الأفكار التي تتخلل الرباعيات وترتيبها لأنها في الأصل مفككة العرى مقطعة الأسباب، ولأجل المحافظة على وحدة السّياق فيها»[2].

كان بين جنبي العريّض اعتقادٌ راسخ بأنّ الشّاعر الإنكليزي فتزجرالد هو الذي كسا عظام الخيام لحمًا وأعاد إليه الرّوح الذي عاش به وعبّر عنه الشاعرُ في

(١) رباعيات الخيام، ص ٣٣.

(٢) انظر السابق، ص ٣٣.

رباعياته. والعُريّض مأخوذ بترجمة فتزجرالد إلى حدّ الهيام: «فقد حاول جهده أن يمثّل الرّوح الخيّامية في لغته أحسن تمثيل. والحقيقة التي يشهد بها التاريخ أنّه بعث الخيّام من مرقده، وأسمع أوربا الحائرة صوته الرّخيم، بعد أن أصبحت عظامُ ذلك الشيخ الجليل أثرًا بعد عين.. ففتزجرالد على إلمامه الواسع بالفارسية وإحاطته بآدابها، يعترف في مقدّمته أنّه تعمد التقديم والتأخير في معاني الرّباعيات، بل وتعمد حذف كثير من صورها المكررة التي تسيغها الموسيقا الفارسية ويستساغ في آدابها، ليجعلها في لغته سائغة، كالشراب الذي يترنح له الخيام. فكأني به جاء إلى بستان شرقيّ أنيق، فاستخلص من أزهاره الكثيرة عطرًا عطّر به في بلاده الأرجاء، وما فتئ إلى يومنا هذا يفوح في الغرب شذاه»[1].

ونبّه العريّض على أمرين مهمين لابدّ من وضعهما في الحِسبان عند محاولة تحديد شخصية الخيّام ؛ وهما صراحة الخيّام المفرطة، وخصومته مع الصوفيّة. وبيّن أنّ الخصومة عملت عملها في أن ينسب إليه ما ليس له: «إنّ الكثير من هذا المنسوب إلى الخيّام في المخطوطات المتأخرة على عصره بقرون.. هو بعيد عن روح الخيّام، والأرجح أنه منحول عليه، وقد عانى أدباءُ الغرب كثيرًا في تخليص ذهبها من الشوائب التي تراكمت عليه على مرّ العصور. وبعض هذا المنحول دُسّ في شعره عمدًا من خصومه ومخالفيه الذين كانوا ينعون عليه تهتكه وعدم حرمته للدين»[2].

(١) رباعيات الخيام، ص ١٢،١٣.

(٢) انظر السابق، ص ١٤.

وقد لاحظ العريّض أنّ أبرز ما يميز الرّباعيّات الموضوعة والمنسوبة زورًا إلى الخيام، أنها مفرطة في عدم المبالاة بما يقدّسه الناس من دين، والزراية بعقولهم وانتقاص مداركهم[1].

أمّا صراحة الخيّام الشديدة فكانت عند العريّض أداة ناجعة لتخليص الصحيح من الزائف مما أضيف إلى الخيام من رباعيات، وكل ما يشي بالغموض والإبهام من الرّباعيات لا يمكن في رأيه أن يكون من آثار عبقرية الخيّام: «والخيامُ أبعدُ ما يكون عن الغموض، وما جاء في شعره غامضًا فتيقن أنّه ليس له. فهو صريح في غايته إلى حدّ الإجحاف بالعقل والدّين معًا، صريح في لهجته إلى حدّ – كدتُ أقول – الإعجاز»[2].

وثمّة ملمح آخر مميّز لشخصية الخيّام عند العريّض، يتمثل في كون الخيّام شخصًا جادًا رزينًا، ولا يمكن أن تصدر عن مثله رباعيّاتٌ هابطة مسفّة تنال مما اجتمع الناسُ على احترامه وتقديره. وكان العريّض مؤمنًا بهذه القضية إيمانًا تامًا حتى إنّه جعل من ذلك عيارًا لتمييز ما هو للخيّام حقيقةً من رباعيات، وما ليس كذلك: «واقتصرتُ، مثل فتزجرالد، على تلك الرّباعيات التي تشهد على نفسها أنّها للخيام لا سواه، وأعرضتُ عن الهزليات المدسوسة في شعر الخيّام، التي هي أبعد ما تكون عن روحه، وهي التي اعتز بها الصّافي كثيرًا في تعريبه، واعتبرها من شعر الخيّام اللباب وما سواها القشور.. ولئن صحّ أنّ بعضها للخيّام – ولا إخال

(١) رباعيات الخيام، ص ١٥.

(٢) انظر السابق، ص ١٢.

ذلك، إلا أن يكون الخيّام قد انساق إلى شيء منها مدفوعًا بالذوق المحلي أحيانًا – فإنّ الصورة الجدّية التي أتصور بها ذلك الرّياضي الشهير في صحيفة خيالي، تأنف من أن أؤاخذه بمثل هذه الهنات، وألاحقه بها حتى في لحده»[1].

على أنّ جوهر فلسفة الخيّام ومنظومته الفكرية كما يرى العريّض، يتمثل في إدراكه حتمية الفناء وسرعة تصرّم الحياة والإحساس بضرورة اغتنام الفرصة لنيل أكبر قدر من اللذّة والسعادة؛ لأنّ الحياة هي الفرصة الوحيدة التي لا تتكرّر للتحقق الوجوديّ بالعيش الصّافي البهيج، ويدفع ذلك طبعًا إلى التشاؤم والانقباض والسوداوية، وفي هذا يقول العريّض: «أما غاية فلسفة الخيام فتجدها ملخَّصةً في قوله معرّبًا:

أليس من الحَتْم أنّي سأردى ؟ وهيهات أنعَمُ بالعيش بَعْدا
فما ليَ ما دمتُ حيَّ الشعورْ أقيمُ من الوهم حوليَ سدّا ؟

فذلك ما جعله يتخذ التشاؤم مذهبًا في الحياة. وهذه هي الغاية التي حام المترجمون والمعرّبون كلهم حول التعبير عنها، فوُفّق بعضُهم على حسب ما بذل من جهد، ولكنّ لهجة الرّباعيّات وأسلوبها اللذين نستشف من ورائهما – كالزجاج – تلك الرّوح الخيّامية، ذلك ما لم يوفّق منهم في تمثيلها إلا أقل القليل»[2].

(١) رباعيات الخيام، ص ٣٥، ٣٦.

(٢) انظر السابق، ص ١٢.

والملاحظ في تأمّلات العريّض تعويله الكبير على ما اعتقد أنّه الرّباعياتُ الصحيحة للخيّام في رسم ملامح شخصيته. وهو يعتمد على وَحْي القلب وكشف الحَدْس في استكناه الرّوح الحقيقي للخيّام أكثر من اعتماده على المرويات التاريخية والتبصرات الغربيّة في شأن تحديد جوانب هذه الشخصية، وفي هذا يقول العريّض: «والذين يلمّون بالفارسية ويحيطون بها خُبرًا متّفقون على أنّ شخصية هذا الشاعر الحكيم بارزة ملموسة في شعره، ليس لما يبديه من الحيرة التي أصبحت اليوم شعار عصرنا المادّي فحسب، ولا لما يدعو إليه من اللذّة التي أصبحت غاية الكثيرين المتوخاة، بل وبالأسلوب الجميل الذي سبك هو فيه تلك الرّباعيّات، وبالعواطف الجامحة التي تغمره في أمواجها أحيانًا، فتعلو وتهبط به كالسّفينة في مهبّ الرّياح، بين اضطرابه وسكونه، وشكّه ويقينه، وعربدته وخشوعه، وسخطه ورضاه»[1].

بهذا اليقين والقطع يؤكد العريّض أن أظهر مكوّنات الشخصية الخيّامية هي تلك الحيرةُ الشديدة إزاء الوجود والحياة والمآل، وتلك الدّعوة الملحة، أو حتى الملظة، إلى اقتناص اللذائذ والمباهج، ثم تلك العواطف الهائجة المائجة التي تجتاح كيانه وتؤرق جنانه وتطلق لسانه بهذه الرّباعيات التي انتهى بها الأمر إلى أن تغدو فَتْحًا مبينا في عالم الأدب والشّعر على المستوى العالميّ الواسع.

والملاحظ على الجملة أن العريّض كان مأخوذًا بالخيّام شديد الإعجاب بفكره وفنّه وطرائق تعبيره، لكنه كان في الوقت نفسه قوي الشخصية إلى الحدّ

(١) رباعيات الخيام، ص ١٠، ١١.

الذي عدّل فيه كثيرًا من ملامح الصّورة التي رُسمت للخيام قديمًا وحديثًا. فقد اعتقد العريّض أن الخيّام كان شخصًا جادًا رزينًا وصريحًا إلى حدّ الإفراط. وبنى على ذلك أنّ كثيرًا مما نُسب إلى الخيّام من رباعيّات لا يمكن أن يكون له على الحقيقة، ومن هنا أعمل مبضع الاصطفاء فاختار من الكمّ الكبير للرباعيّات ما خال أنّه من فيض قريحة هذه الشخصية حقا. وعوّل العريّض في هذا الشأن على معطى معروف في الدّرس الأسلوبي Stylistics هو كشف الشخصية من طريقة تعبيرها أو أسلوبها، وهو ما عبّر عنه الكاتب وعالم الطبيعة الفرنسي بوفون Buffon (ت ١٧٨٨م) في قولته الشهيرة: «الأسلوب هو الإنسان». فكان العريّض على أنّ مترجمي الخيام – ما خلا فتزجرالد – حاموا حول حمى الخيّام، لكنهم لم يقعوا فيه فإنّ «لهجة الرّباعيّات وأسلوبها اللذين نستشفّ من ورائهما، كالزجاج، تلك الرّوح الخيّامية، ذلك ما لم يوفّق منهم في تمثيلها إلا أقلّ القليل»[1].

* * *

(١) رباعيات الخيام، ص ١٢.

التربيـة على المواطَنـة

الدكتـور محمـود السيـد*

عضو مجمع اللغة العربية

أولاً – تحديد المصطلحات: «المواطنة، الوطنية، التربية على المواطنة».

ثانيًا – من قيم التربية على المواطنة في تراثنا الأدبي.

ثالثًا – ملاحظات على بعض جوانب التربية على المواطنة:

١- جزئية النظرة إلى أهداف التربية على المواطنة.

٢- القصور في تقديم التربية على المواطنة في مناهجنا التربوية.

٣- النقص في الكفايات الأساسية اللازمة للمواطنة.

٤- سيطرة التربية المستبدة.

٥- غياب التنسيق بين الجهات المعنية.

رابعًا – من آليات التنفيذ.

---

* محاضرة ألقيت في قاعة المحاضرات في مجمع اللغة العربية – بتاريخ ٢٣ جمادى الأولى ١٤٢٩هـ / الموافق ٢٨ أيار ٢٠٠٨م.

التربيـة على المواطَنـة

إن قضايا التربية على المواطنة متعددة، ولا أدَّعي في محاضرتي هذه أنني في صدد حصرها، وإنما سأقف على بعضها متمثلاً في تحديد المصطلحات، إذ سأقف على مصطلحات «المواطنة والوطنية والتربية على المواطنة»، ومن ثم سأبدي بعضًا من قيم التربية على المواطنة في تراثنا العربي، وبعضًا من الملاحظات على بعض جوانب التربية على المواطنة، ومن هذه الملاحظات جزئية النظرة إلى أهداف هذه التربية، والقصور في تقديم التربية على المواطنة في مناهجنا التربوية، والنقص في الكفايات الأساسية اللازمة للمواطن، وسيطرة التربية المستبدة، وغياب التنسيق بين الجهات المعنية، وفي القسم الرابع والأخير ثمة وقفة على بعض من آليات التنفيذ.

أولاً – تحديـد المصطلحـات

سأل ملك الصين قديمًا الفيلسوف «كونفوشيوس»: «أريد أن أصلح الدولة فَبِمَ أبدأ؟» فأجابه الفيلسوف: «ابدأ بإصلاح اللغة وحدّد المصطلحات».

ولكم كانت هذه الإجابة دقيقة وحكيمة! ذلك لأن تحديد المصطلحات يساعد على إيجاد اللغة المشتركة، فهمًا للمضمون، ووضوحًا للرؤية، وتبيانًا للمسار، وتمثلاً للأهداف.

ومن الملاحظ في مجال التربية على المواطنة أنه ما يزال ثمة لبس في المفاهيم وتداخل بينها. والسؤال الرئيس: ما المواطنة؟ وما الوطنية؟ وما التربية على المواطنة؟

لقد وردت تعريفات كثيرة للمواطنة، ومن هذه التعريفات:

– المواطنة هي العلاقة التي تربط بين المواطنين في الوطن الواحد من جهة، وبينهم وبين الدولة من جهة أخرى، وتشمل تلك العلاقة الحقوق والواجبات التي تترتب على مختلف الأطراف، وكذلك الحريات والمسؤوليات.

– المواطنة هي سيادة الشعب لمصيره تصميمًا وتخطيطًا وتنفيذًا ومتابعة وتقويمًا ومساءَلة.

– المواطنة هي تحقيق للشروط وللمؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية لممارسة الحرية والمساواة والعدالة في إطار دولة الحق والقانون.

– المواطنة هي الإقرار **الفعلي لسيادة القانون** وتنظيم العلاقات بين المواطنين كافة، أفرادًا وجماعات، على أساس الديمقراطية والعدالة الاجتماعية. ومن أكبر دعائم المواطنة ترسيخ دولة الحق والقانون وثقافة حقوق الإنسان، وبناء مؤسسات الدولة.

– المواطنة هي الحوار بما هو تخصيب للأسئلة، وإنتاج للفكر، وتفاعل للآراء، وتبادل للرؤى، واحترام لتوجهات الآخرين، ونبذ للتعصب والكراهية، وانفتاح متزن على كل الثقافات والحوار الواعي معها.

– المواطنة هي وعي وممارسة في الانتماء للوطن، إذ إن المواطنة بالوعي والكيان الفاعل والإرادة، ذلك كله يجعل مصلحة الوطن والوعي بالتحديات التي يواجهها والذود عن أرضه وحماه في قمة الأولويات.

– المواطنة هي حب الفرد لوطنه وانتماؤه إليه، والتزامه بمبادئه وقيمه **وقوانينه**، والتفاني في خدمته، والشعور بمشكلاته، والإسهام الإيجابي مع غيره في حلها.

وتقوم المواطنة على أساسين جوهريين يتمثلان في المشاركة في الحكم والمساواة بين جميع المواطنين. وبتحقيق هذين الأساسين يتكون انتماء المواطن وولاؤه لوطنه، وتفاعله الإيجابي مع مواطنيه، وممارسة حقوقه، وتأدية واجباته.

وتتمثل الحقوق الأساسية للمواطنة الديمقراطية في الحقوق المدنية والحقوق السياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. أما الواجبات فتتمثل في احترام القوانين والأنظمة، ودفع الضرائب للدولة والدفاع عنها.

وأساس تحقيق المواطنة أن يكون الانتماء إلى الوطن فوق أي انتماء آخر، فلا يجوز أن يقدم الانتماء أو الولاء السياسي لأي سلطة حزبية في الدولة على الانتماء أو الولاء لسلطة الدولة نفسها، ذلك لأن الديمقراطية هي نظام سياسي واجتماعي واقتصادي يقوم على حقوق الإنسان في الحرية والمساواة، وما يتفرع عنهما كالحق في الحرية، والحق في الشغل وتكافؤ الفرص ...الخ، كما يقوم على دولة المؤسسات التي يقوم كيانها على مؤسسات سياسية واجتماعية تعلو على الأفراد مهما تكن مراتبهم وانتماءاتهم العرقية والدينية والحزبية، لأن الديمقراطية تعني أولاً وقبل كل شيء احترام حقوق الإنسان، حقوقه الديمقراطية كحرية التعبير وحرية إنشاء الجمعيات والأحزاب، وحرية التنقل والحق في الشغل وفي المساواة والعدالة ودفع الظلم...الخ.

وإذا كات المواطنة هي مجموع القيم الإنسانية والمعايير السياسية والقانونية والممارسات الاجتماعية التي تمكن الفرد من الانخراط في مجتمعه والتفاعل معه إيجابيًا، والمشاركة في تدبير شؤونه والحفاظ على تماسكه ووحدته، فإن المواطنة هي الحصن الحصين المنيع على ثقافة التيئيس والتثبيط والتشاؤم والسلبية والانهزامية، تفتح آفاقًا ملؤها الثقة باستشراف مستقبل أفضل، وتعمل على تشجيع المواهب المبدعة في ارتياد آفاق هذا المستقبل الأفضل.

ونخلص إلى القول إن مفهوم المواطنة يحمل في تضاعيفه في المقام الأول قيم الانتماء والولاء للوطن، ويحمل بالقدر نفسه معانيَ ترتبط بممارسة الحقوق التي يكلفها مثل هذا الانتماء في إطار الشرعية الدستورية، كما ترتبط بالواجبات والالتزامات من المواطن تجاه وطنه تترجم هذا الولاء وذلك الانتماء من خلال المشاركة السياسية الفاعلة بكل أشكالها وصورها وفاء للالتزامات الأخلاقية والقانونية والمدنية والاجتماعية.

إن مفهوم المواطنة مفهوم دينامي يتعدى حالة السكون إلى حالة الحركة، فهو يشير إلى مشاركة فاعلة من المواطن تجاه مجتمعه الذي ينتمي إليه، وهو يعني تفاعلاً راسخًا بين المواطن وأخيه يتعدى الولاءات التقليدية العائلية أو القبلية أو الطائفية أو المذهبية، ويهدف إلى تعميق المشاركة الاقتصادية والخدمة العامة والتطوع وغيرها من القيم السامية التي يفرضها مثل هذا الانتماء.

وتتخذ المواطنة العديد من المسارات السلوكية التي تتجلى في:

– الانتماء الذي يتبدى في شعور داخلي يبعث على الولاء للوطن ولكل رموزه .

– المساواة بين المواطنين المنتمين إلى الوطن الواحد.

– ضمان الدولة عبر مختلف مؤسساتها جملة من الحقوق الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية لأفرادها.

– مشاركة الفرد في خدمة وطنه بما يقتضيه الظرف وتتطلبه المصلحة العامة لمجتمعه.

– اضطلاع الفرد بالواجبات تجاه الدولة.

– تحلي الفرد بقيم حضارية تعزز من مكانته ومكانة مجتمعه مثل قيم التضامن والتعارف والتآخي والتسامح والمساواة وقبول الاختلاف، والإنصات إلى الآخر، ونبذ مختلف أشكال العنف.

وتجدر الإشارة إلى أن تعريف مفهوم المواطنة يستلزم بالضرورة الوقوف على مفهوم الوطن والوطنية، وجميل أن نقف على هذا المفهوم من وجهة نظر بعض الأدباء والساسة، فلنستمع إلى هذا المفهوم عند الشاعر نزار قباني في قوله: «إن مفهومي للوطن والوطنية مفهوم تركيبي وبانورامي: صورة الوطن عندي تتألف كالبناء السمفوني من ملايين الأشياء..! ابتداء من حبة المطر، إلى ورقة الشجر، إلى رغيف الخبز، إلى مزراب الماء، إلى مكاتيب الحب، إلى رائحة الكتب، إلى طيّارات الورق، إلى حوار الصراصير الليلية، إلى المشط المسافر في شعر حبيبتي، إلى سجادة صلاة أمي، إلى الزمن المحفور على جبين أبي...

من هذه الشرفة الواسعة أرى الوطن، وأحتضنه وأتوحد معه، فالكتابة عن الوطن ليست موعظة ولا خطبة ولا افتتاحية جريدة يومية تتحدث بطريقة

دراماتيكية عن خيوله وبيارقه وفرسانه، وأعدائه الذين نضِجت جلودهم قبل نضج التين والعنب، (وهذه إشارة إلى قول أبي تمام:

تسعون ألفًا كآساد الشرى نَضِجت أعمارهم قبل نضج التين والعنبِ)

وعن بطولات أمير المؤمنين الذي يمد رجليه فوق جفن الردى وهو نائم، (وهذه إشارة إلى قول المتنبي في سيف الدولة:

وقفتَ وما في الموت شكٌّ لواقفٍ كأنك في جفن الردى وهو نائمُ)

إن الوطن ليس أداة حربية فقط، ولا هو جيب أمير المؤمنين فقط، بل هو مسرح بشري كبير يضحك الناس فيه ويبكون، ويضجرون ويتشاجرون، ويعشقون ويسكرون ويصلون، ويؤمنون ويكفرون، وينتصرون وينهزمون».

وعندما يتحدث الشاعر عن وطنه يقول:

هنا جذوري....

هنا قلبي....

هنا لغتي....

وتقول الشاعرة طلعت الرفاعي:

هنا دياري... هنا أهلي... هنا لغتي من هاهنا الفجر يهدي الركب مطلعه

أحنو على الأرض صدري لا يفارقها حتى تعانقها من بعد أضلعه

ويقول محمود درويش:

هذه الأرض جلد عظمي وقلبي فوق أعشابها يطير كنحله

أما الوطنية في نظر القائد الخالد حافظ الأسد فتعني أن نحب وطننا، وأن نخلص له، وأن نذود عنه دون تردد أو تخاذل، وأن نرفض كل إساءة توجه إليه، وأن نواجه بكل كفاءة وتصميم كل تحد يواجهه.

الوطنية تعني أن نكون غيارى على كل ما في الوطن، على الإنسان والأرض، على كل شجرة وعلى كل قطرة ماء، على كل بيت ومدرسة، على كل درب وشارع في قرية أو مدينة، على كل زهرة ووردة في طريق أو حديقة، أن نكون غيارى فنحافظ ونصون ونحسّن كل شيء فوق أرض هذا الوطن وتحت سمائه.

الوطنية تعني **أن نستثمر الوقت**، كل في عمله بشكل دقيق ومنظم. إن التفريط في الوقت خطأ كبير كالتفريط بأي شيء ثمين.

الوطنية تعني أن نبني دون توقف، أن نتابع بناء الأرض والإنسان، وأن ندفع أمورنا دائمًا نحو الأفضل.

الوطنية تعني أن تكون جاهزيتنا للتضحية بأعمق معانيها ذات وتيرة عالية جدًا من جهة ومستمرة غير منقطعة من جهة أخرى.

إن الوطنية تعني الجهد والعرق والتضحية والاستشهاد عندما يتطلب الأمر ذلك، لأن الوطن يعني الإنسان والمكان معًا، يعني الإنسان والأرض متلازمين، وعندما لا يدافع الإنسان عن الوطن فهو لا يدافع عن ذاته وهذا من اللامعقول، فالوطن غال، والوطن عزيز، والوطن شامخ، لأن الوطن هو ذاتنا.

فلنؤكد ولنعمل من أجل ترسيخ الوطنية وتنميتها لأننا بذلك نرسخ القيم ونتحرك بفاعلية نحو الحياة الفضلى.

إن الدعوة إلى ترسيخ الوطنية وتنميتها يتطلب التربية على المواطنة فما التربية على المواطنة بعد أن تعرفنا مفهوم المواطنة والوطنية؟

إن التربية على المواطنة هي عملية تنشئة اجتماعية، ذلك لأن المواطنة المستنيرة والمسؤولة والملتزمة بالمبادئ الديمقراطية والمشارِكة في ممارسة الديمقراطية بصورة فعالة ونشطة لا يمكن أن تتأتى إلا بالتربية والتعليم، فالتعليم أساس الحقوق المدنية في الألفية الثالثة، وهو مطلب سياسي لتنمية الشعور بالمواطنة، وإشاعة الديمقراطية والتحرر من جميع أشكال العبودية والتخلف والتبعية.

وبناء الفرد المتكامل والمتوزان في جوانب شخصيته فكريًا وروحيًا واجتماعيًا وإنسانيًا، والواعي لحقوقه والملتزم بواجباته، والمواكب لروح العصر، والصوفي في محبة وطنه، والمؤمن بحقوق الإنسان ومبادئ العدالة والمساواة والخير للناس كافة، والقادر على الإنتاج والتنمية والمبادرة المبدعة، والمعتز بانتمائه إلى وطنه وأمته، والمتحلي بالروح العلمية والموضوعية والسلوك الديمقراطي، والمتسم بالوسطية والتسامح والاعتدال، والمتفائل دائمًا، ذلك كله لا يتحقق إلا بالتربية.

فالتربية على المواطنة هي:

- تربية على ثقافة أداء الواجبات قبل أخذ الحقوق.

- تربية على حقوق الإنسان والديمقراطية عبر منهجية شاملة تربط بين الفكر والوجدان والأداء.

- تربية على التعاطف والمشاركة المجتمعية والغيرية والمحبة والعدالة والتواصل الاجتماعي والتفاعل الإيجابي.

- تربية على ثقافة التسامح والحوار والسلام.

- تربية على المبادرة وخلق فرص عمل جديدة لا على التكيف مع البيئة فقط.

- تربية على الأسلوب العلمي، والتفكير النقدي في المناقشة والبحث عن الوقائع والأدلة.

- تربية على المشاركة في تحمل المسؤولية، وعلى الشعور بالمسؤولية تجاه حقوق الأفراد والجماعات.

- تربية على تماسك المجتمع ووحدته الوطنية والعمل المشترك.

- تربية على التحلي بالتفاؤل تجاه مواجهة التحديات ومحاولات التيئيس والتثبيط وغرس روح الانهزامية.

- تربية على عزة النفس وكرامتها وقوة الإرادة.

إن التربية على المواطنة تجد مشروعيتها داخل وعي الإنسان، بما يسمح للجميع بالتعايش وحق الوجود ومشروعية الاختلاف، وإن قيمها ترتبط بعملية التربية والتنشئة الاجتماعية لأنها عملية تواصلية وتفاعلية قبل أن تكون قواعد وقوانين ينبغي الالتزام بها، على أن التشبع بهذه القيم وترسيخها وممارستها لايتحقق بطريق تعميق العاطفة الوطنية أو تعلمها فحسب، وإنما يتحقق بالاحتكام ومعايشة المواقف والاتجاهات الإيجابية.

ثانيـ ًا – من قيم التربية على المواطنة في تراثنا الأدبي

إن التربية على المواطنة كما سبقت الإشارة تشتمل على منظومة من القيم، وهي قيم عرفت البشرية بعضها عبر مسيرتها، وها نحن أولاء نسلّط الضوء على بعض من هذه القيم في تراثنا الأدبي القديم والمعاصر بصورة خاطفة وسريعة، ومن هذه القيم حب الوطن والتعلق به، وخدمة الوطن والتضحية في سبيله، والحرية والعدالة والمساواة والتمسك بالوحدة الوطنية.

أ – حب الوطن والتعلق به والحنين إليه:

إن الوطن عزيز وغال، وما من أرض في الدنيا تعدل أرضه، ولكم يعز على المرء أن يدفن في أرض غير أرض آبائه وأجداده، ولقد حكي أن سيدنا يوسف عليه السلام أوصى أن يحمل نعشه إلى مقابر آبائه وأجداده، فمنع أهل مصر أولياءه من ذلك، فلما بعث الله موسى عليه السلام، وأهلك الله فرعون، حمله موسى إلى مقابر أهله فدفنه في الأرض المقدسة.

ويروى أن الإسكندر أوصى أن تحمل رمته في تابوت من ذهب إلى بلاد الروم حبًا بوطنه.

وقال الجاحظ: كان نفرٌ من البرامكة إذا سافر أحدهم أخذ معه تربة أرضه في جراب يتداوى بها إذا ما ألم به مرض.

وما أرق قول بعضهم!

بلادٌ ألفناها على كل حالةٍ وقد يؤلف الشيء الذي ليس بالحسن

ونستعذب الأرض التي لا هوا بها ولا ماؤها عذبٌ ولكنها وطن!

وكلنا يتذكر قول ميسون:

لبيت تخفق الأرياح فيه أحبُّ إليَّ من قصر منيف
ولُبْسُ عباءة وتقرَّ عيني أحبُّ إليَّ من لبس الشفوف
فما أبغي سوى وطني بديلاً فحسبي ذاك من وطن شريف!

ويقول جميل بثينة:

أنا جميلٌ والحجاز وطني فيه هوى نفسي وفيه شجني

ولا يبتغي الشاعر جرير بداره دارًا إذ يقول:

حيّ المنازل إذ لا نبتغي بدلاً بالدار دارًا ولا الجيران جيرانا
ياحبذا جبل الرّيان من جبلٍ وحبذا ساكن الريان من كانا
وحبذا نفحات من يمانيةٍ تأتيك من جهة الرّيان أحيانا

وما أعذب قول ابن الدمينة:

ألا يا صبا نجد متى هجت من نجد لقد زادني مسراك وجدًا على وجدِ
بكيت كما يبكي الوليد ولم تكن جليدًا، وأبديت الذي لم تكن تبدي
بكيت كما يبكي الحزين صبابةً وذبت من الشوق المبرّح والصدّ

وما أسمى قول ابن الرومي!

ولي وطنُ آليت ألا أبيعه وألا أرى غيري له الدهرَ مالكا

ولكم تغنى أبو الفضل الوليد بمآثر وطنه إذ يقول:

تذكرت الحِمى فـ أدرت وجهي إلى الوطن الذي فيه ربينا

كما يقول:

واطرب وأطربْ نفوسًا شاقها وطنٌ فلم تجد وطنًا يغني عن الوطن

ويقول أيضًا في موضع آخر:

إلى وطني أصبو وأذكر في النوى حلاوة عيشٍ فيه تذكارها مرُّ

ويهنئ من عاش بين أهله في وطنه قائلاً:

سعدًا لمن عاش بين الأهل في وطنِ فراحةُ القلب في الدنيا بلا ثمنِ

ويرى الصاحب بن عباد أن أفضل عز يناله المرء إنما هو في وطنه فيقول:

فالعزُّ مطلوبٌ وملتمس وأعزه ما نيل في الوطنِ

وورد في كتاب الأغاني شعر ينسب إلى أبي عُيينة بن أبي عُيينة:

جسمي معي غير أن الروح عندكم فالروح في وطنٍ والجسمُ في وطنِ

فليعجب الناس مني أن لي جسدًا لا روح فيه، ولي روحٌ بلا بدنِ

وأما البعد عن الوطن فهو الحِمام عينه في نظر ابن الوردي:

ففرط البعد عن وطنٍ وأهلٍ حِمامٌ قبل أن تلقى الحِماما

وفي نظر ابن بابك أيضًا:

هذي بقية نفسٍ فارقت وطنًا وفرقة النفس تتلو فرقة الوطن

ولنستمع إلى أبي البقاء الرندي في قوله عن حمص:

وماشيًا مَرِحًا يُلهيه موطنهُ أبعد حمص تغرُّ المرءَ أوطان؟

ولا شيء يعدل الوطن في نظر أمير الشعراء شوقي حتى لو كان جنة الخلد:

هَبْ جنة الخلد اليمن لا شيء يعدِلُ الوطن

ويقول أيضًا:

وطني لو شغلت بالخلد عنه نازعتني إليه في الخلد نفسي

وعندما عاد إلى وطنه بعد منفاه في الأندلس يقول:

يا وطني لقيتك بعد يأسٍ كأني قد لقيت بك الشبابا

وما أجمل قول الرافعي!

إني وإياك كالمنفيِّ عن وطنٍ أيَّ البلاد رأى لم يُنسه الوطنا

وما أنبل مشاعر عبد المجيد عرفة في حال بعده عن وطنه، فها هو ذا يقول:

إن غبتُ عن بلدي يومًا أذب ألَمًا ويكبر الهمُّ في جنبيَّ والتَّرَقُ

فلا تلمني إذا روحي بها التصقت فالروح بالجسم منذ البدء تلتصق

وكم تنازعني شوقي إلى بلدي وكم تناهبني التسهيد والأرق

أعيشُ في غربتي جسمًا وفي وطني يعيش قلبي، وما بالبعد نفترق

وما أشدّ تعلّق الشاعر المهجري رشيد أيوب بأرضه ونسيمها وأهلها، فلقد ضيّع قلبه في ترابها قائلاً:

خلقت ولكن كي أموت بها حبا لذاك تراني مستهامًا بها صبا

وما أنا ممن إن ترامت به النوى تروّعه الدنيا ولو ملئت رعبا

ولكنَّ لي في سفح صنين موطنًا يعزُّ عليَّ أن أفارقه غصبا

إذا ما ذكرت الأهل فيه فإنني لدى ذكرهم أستمطر الدمع منصبا

فلّله هاتيك الربا وربوعها فإني قد ضيّعتُ في تربها القلبا
ويا حبذا ذاك النسيم فإنه لينعشني ذاك النسيمُ إذا هبا

ويقرن إبراهيم طوقان بين الدين وحب الوطن إذ يقول:

ديننا حبك يا هذا الوطنْ سرُّنا فيه سواءٌ والعلنْ

كما يرى أمين تقي الدين أن حب الوطن واجب:

يرى حبَّ أوطانه واجبًا فقدّس في النفس حبَّ الوطنِ

وما أسمى دعوة أمير الشعراء شوقي إلى حب الوطن إذ يقول:

كن إلى الموت على حبّ الوطن من يَخُنْ أوطانه يومًا يُخَنْ

وإذا كان الوطن يشتمل فيما يشتمل عليه، على المكان الذي نشأ فيه الإنسان فما سمات هذا المكان حتى يغدو الإنسان متعلقًا به؟

إن المكان يؤدي دورًا هامًا في تشكيل وعي الإنسان فهو البيت والأرض والأم، والذكريات والطفولة وهو الماضي الذي نعشق.

إن المكان بيت لتكثيف الزمن، ولكن لا وظيفة واحدة له، بل وظائف منها دوره في تشكيل الوعي الذي غالبًا ما يتحدد بحدود المكان الذي ينتمي إليه الإنسان، ثم الإحساس المرهف بحركة الزمن التي غالبًا ما تتحدد أيضًا بحركة الإنسان في المكان، المكان الواحد لا الأمكنة، فالمكان ليس حيزًا جغرافيًا فحسب، بل هو فضاء مفعم بالحياة أيضًا، هو حيّز له أبعاده وتخومه المحدودة من جهة، ومن جهة ثانية فضاء مفتوح على أبعاد وتخوم غير ثابتة، وتكاد تكون غير نهائية، وهو

من جهة ثالثة فضاء فاعل تنهض بينه وبين سواه من مفردات الواقع علاقات جدل متعددة.

إن المكان يحدد الهوية، وهو أشبه بالأم، فهو مكان عاطفي محبوب له رتبة الحلم، وهو مولد للأشواق والحب الأزلي، ألم يقل الشاعر القروي:

إياك يهوى الفؤاد يا أمنا من دون كل البلاد أنت المنى

ويقول الرصافي:

مواطنكم يا قوم أم كريمة تدر لكم منها مدى العمر ألبانُ
ففي حضنها مهدٌ لكم ومباءَة وفي قلبها عطف عليكم وتحنانُ
فما بالكم لا تحسنون، وواجب على الابن للأم الكريمة إحسانُ

ويقول بدوي الجبل

هذا الأديم أبي وأمي والبداية والمآبُ
ووسائدي وقلائدي ودمى الطفولة والسِّخابُ
أغلى عليَّ من النجوم ولا أُلامُ ولا أُعابُ

إن الأرض أجساد الآباء والأجداد على حد تعبير حكيم المعرة في قوله:

خَفِّفِ الوطْءَ ما أظن أديم الأرض إلا من هذه الأجساد
وقبيحٌ بنا وإن قدم العهد هوانُ الآباء والأجداد

إنها دم الشهداء وقد سقى تربتها ليحيا الوطن ويزدهر خصبًا ونماءً كما جاء في قول الشاعر «أبي سلمى»:

لا تقل هذا ترابٌ جامدٌ إنما الأحياءُ في هذا الجمادِ
واحفظِ الأجيال في هذا الثرى فالدمُ الحر من الترب ينادي

إن المكان مساحة محددة من التضاريس تتضمن في فضاءاتها وتحولاتها العادات والتقاليد والموروثات المختلفة واللغة والطبيعة والإنسان.

وإن الشعراء الجاهليين صوروا الأمكنة التي عاش فيها الأحبة، ثم عنها ارتحلوا، لقد صوروا جبالها ووهادها، ومرابعها، نباتاتها وحيواناتها، أمطارها وسحبها، وشهدنا كيف كان ارتحال أهلها وما يخلّفون وراءهم، وما تؤول إليه ديارهم، وتعرفنا ببعض الصور الدقيقة عن الخيام والبيوت والنؤي والحجارة والأثافي.

إن هؤلاء الشعراء عندما كانوا يمرون بالأمكنة لم يكونوا ليقفوا عند دلالتها الجغرافية، وإنما يقفون عند دلالتها النفسية التي تحمل معاني الارتحال والتخييم والانطلاق والتوقف، والتي تتلامح من ورائها أشباح الأحبة وقد فرَّق بينهم النوى، وشحط بينهم البين. إنها لا تتصل بمخلفات هؤلاء الناس المرتحلين، بديارهم التي غادروا وآثارهم التي تركوا، وإنما تتصل بهؤلاء الناس ذاتهم، بأنفسهم، بخفق قلوبهم والتياع عواطفهم، باليد التي تمتد إلى اليد، ثم لا تملك العين أن تنظر إلى العين كما صوّر ذلك أستاذنا المرحوم الدكتور شكري فيصل.

لقد أحب العربي أرضه، وارتبطت هذه الأرض كذلك بأحبته، فإذا هي جزء من نفسه، وإذا هي مرتع ذكرياته ومجتلى خيالاته، في كل مكان ذكرى، ولكل جبل أو واد معنى، ولكل أرض مذاق وطعم تبعًا للأحداث التي امتزجت بها أو كانت فوقها، يقول الشاعر:

جرى السيل فاستبكاني السيل إذ وفاضت له من مقلتيَّ غروب
وما ذاك إلا إذ تيقنت أنه يمرُّ بوادٍ أنتِ منه قريبُ
يكون أجاجًا دونكم حتى إذا انتهى إليكم تلقى طيبكم فيطيبُ
أيا ساكني شرقي دجلة إنكم إلى القلب من أجل الحبيب حبيبُ

لقد قرن الشاعر نزار قباني المكان الذي نشأ فيه ومسقط رأسه «الشام» بالولادة وبالسكن وبالماء وبالعشق وبالورود وباللؤلؤ وبالحزن إذ يقول:

مسقط رأسي في دمشق الشام
هل واحد من بينكم
يعرف أين الشام؟
هل واحدٌ بينكم
أو من سكنى الشام؟
رواه ماء الشام
كواه عشق الشام
تأكدوا ياسادتي
لن تجدوا في كل أسواق الورود وردة كالشام
وفي كل دكاكين الحلي جميعها
لؤلؤة كالشام
لن تجدوا مدينة حزينة العينين مثل الشام

ولكم يستعذب الشاعر تكرار لفظ الشام:

شام يا شام يا أميرة حبي كيف ينسى غرامه المجنونُ

ويتغنى بدمشق قائلاً:

قمرٌ دمشقي يسافر في دمي وبلابل وسنابل وقباب
الفل يبدأ من دمشق بياضه وبعطرها تتطيّب الأطيابُ
والماءُ يبدأ من دمشق فحيثما أسندت رأسك جدول ينسابُ
والشعر عصفور يمد جناحه فوق الشآم وشاعر جوّاب
والخيل يبدأ من دمشق مسارها وتشد للفتح الكبير ركابُ

و لم تكن دمشق مسقط رأس الشاعر بجمالها مصدر إلهام الشاعر الدمشقي نزار قباني فقط، وإنما استهوت شعراء كبارًا قصدوها فها هو ذا الشاعر محمد بهجة الأثري يقول:

هذه جلّقٌ تبارك ربي! بلد طيّبٌ وربٌّ غفورُ
الهوى والهواءُ والجدول الرقراقُ والروض والسنا والحُورُ
حيثما تغتدِ، فروض أريضٌ عنبريٌّ الشذا، وماءٌ نميرُ
وظلالٌ ممدودة وهي تندى وشعاع يرِفُ، وهو منيرُ
من سنا الشمس فوقها، ومن الزهر دنانيرُ عسجدٍ، وعبيرُ

وها هو ذا أمير الشعراء شوقي يؤمن بالله ويستثني من الإيمان جنته لأن دمشق هي الجنة إذ يقول:

آمنتُ بالله واستثنيت جنته دمشق روح وجنّاتٌ وريحانُ

ب– خدمة الوطن والتضحية في سبيله:

طالما وردت هذه القيمة في أدب شعرائنا المعاصرين، وطالما دعا إليها أمير الشعراء شوقي وعززها إذ يقول:

لنا وطنٌ بأنفسنا نقيه وبالدنيا العزيزة نفتديه

ويقول أيضًا:

خدموا حمى الوطن العزيز فبوركوا خدمًا وبورك في الحمى من سيّد

ويقول طاهر الحداد التونسي في ندائه وطنه:

أفديك يا وطني أفديك يا سكني بك اعتزازي وفيك اليوم آمالي
أفديك يا وطني بالنفس والمالِ م ـما يسومك سوءًا فيه إذلالي
لا عيش لي أبتغي إن لم يعش وطني في عزةٍ ورخاءٍ هانئَ البال

ويرى خليل مطران أن لا ارتقاء لوطن بغير فداء وتضحية:

المفتدي الوطنَ العزيزَ بروحه هل يرتقي وطنٌ بغير فداءِ؟

وفي المعنى نفسه يقول الزهاوي:

لا يرفع الوطن العزيز سوى امرئٍ حرٍّ على الوطن العزيز يغارُ

وإن الوطن ليفخر بمن يفديه على حدّ تعبير الكاظمي إذ يقول:

من كان مثلك فاديًا أوطانه فبمثله الوطن العزيز فخورُ

ويقول علي الجارم:

نحيي المرء إن نجّى حياةً فكيف إذا نجا الوطن المفدى؟!

ويرى أحمد تقي الدين أن في تقاعس المواطنين عن خدمة أوطانهم ما يغري الأعداء في السيطرة على الوطن فيقول:

إذا ما نام عن وطنٍ بنوه تملكت العدى فيه الحصونا

وإن الدم ليرخص في الدفاع عن الوطن كما يرى الغلاييني:

لعمري وما عمري سوى حبّ موطنٍ لأجل هواه يرخص الدم غاليا

وها هي ذي النفوس الحرة تفدي أوطانها كما يرى أنور العطار:

هذه أوطاننا نحمي حماها

أي قلب لم يتيمه هواها

أي نفس حرة ليست فداها.

ج– الحرية:

وهي من أسمى قيم التربية على المواطنة، إذ لا وطن من غير حرية:

فما يعيش بلا حرية وطنٌ وهل يعيش بغير المهجة البدنُ

وهي عميقة الجذور في تراثنا العربي الإسلامي، حافظ عليها القرآن الكريم، فصان حرية الاعتقاد مخاطبًا نبيه الكريم ﷺ: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف:٢٩]. ويقول: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ. لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية:٢١-٢٢]. ويقول: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس:٩٩].

وهذه الآيات تقرر حرية الإنسان في الاعتقاد، فهو حر في أن يعتنق الإسلام، لكنه إن أعرض فليس من حق الرسول أن يجبره على ذلك.

وما تزال صيحة الخليفة الفاروق ترددها الأجيال: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أُمهاتهم أحرارًا».

لقد حافظ الإسلام على قيمة الحرية للبشر كافة من دون تمييز أو استثناء، حافظ على حقهم في الحياة والتمتع بالطيبات والحق في حرية الاعتقاد، والحق في الاختلاف، ومن دون هذه الحقوق لا يستكمل الشخص البشري وجوده. حتى إن الطير لا يحيا بغير حرية، وإننا لنتذكر في هذا المجال تصوير الشاعر عمر أبي ريشة لبلبل في قفصه، وكيف أنه لم يبنِ عشًا في ذلك القفص، مع أن جميع مستلزمات الحياة المادية كانت متوفرة لديه فيقول:

ألفيتُه يشر ألحانه كأنما يشر من كبده
فعاف دنياه ولم يتخذ عشًا ولم يحم لى سوى زهـ ـده
أبى عليه الكبرُ أن يورث الأفراخ ذل القيد من بعده

ولله در الشاعر الماغوط إذ يقول:

إيه حريتي
إذا لم تكوني
ووُهِبتُ الدنيا
فإني أحجم.

د– العدالة والمساواة:

عندما سئل مدير إحدى الشركات الناجحة جدًا في أمريكا عن سرّ نجاح شركته أجاب: إن السبب يرجع إلى أربعة عوامل هي:

١– الصدق مع النفس ومع الآخرين.

٢– تحقيق العدالة بين العاملين والمرؤوسين.

٣– إتقان العمل والانتماء القوي إلى مكان العمل.

٤– الحرص على السمعة الطيبة.

ويسأل أحدنا: أي صدق يعلو على أن يكون المرء صادقًا مع وطنه؟ وأي عدالة ومساواة أسمى من المساواة بين المواطنين في ضوء قدراتهم وكفاياتهم في منأى عن الأمراض الاجتماعية من طائفية ومذهبية وعشائرية وعائلية وقبلية وإقليمية؟

وأي انتماء فوق الانتماء للوطن تعلقًا به ومحبة صافية له واندفاعًا في سبيله وذودًا عن حماه، وحرصًا على سمعته في كل المواقف والأحايين؟ وعلى الصعيد الوطني يؤدي تحقيق العدالة والمساواة بين المواطنين في منأى عن أي تحيز أو ميل أو هوى إلى وحدة وطنية حقيقية، تحمي الوطن، وتذود عن الحمى، وترد كيد الأشرار والطامعين فيه، فها هو ذا الغلاييني يقول:

إن الرجال إذا عدوا سواسية في موطن الأمن زالت عنهم المحنُ

ولقد حققت الحضارة العربية الإسلامية المساواة بين الناس، ولم تكن الوظائف تسند إلا للمستحق الكفي في منأى عن عقيدته ومذهبه، ويقول «مارك سايس» في وصف هذه الحضارة في عهد الرشيد: «كان المسيحيون واليهود

والوثنيون والمسلمون على السواء يعملون في خدمة الحكومة».

وعلى هذا النحو كانت الحلقات العلمية الشعبية، إذ كان العلماء فيها على قدم المساواة بصرف النظر عن مذاهبهم وعقائدهم، قال خلف بن المثنى: لقد شهدنا عشرة في البصرة يجتمعون في مجلس لا يعرف مثلهم في الدنيا علمًا ونباهة وهم الخليل بن أحمد صاحب النحو (وهو سني) والحميري الشاعر (وهو شيعي) وصالح بن عبد القدوس (وهو زنديق) وسفيان بن مجاشع (وهو خارجي صفري) وبشار بن برد (وهو شعوبي) وحماد عجرد (وهو زنديق شعوبي) وابن رأس الجالوت الشاعر (وهو يهودي)، وابن نظير المتكلم (وهو نصراني)، وعمر بن المؤيد (وهو مجوسي) وابن سنان الحراني الشاعر (وهو صابئي)، وكانوا يجتمعون فيتناشدون الأشعار، ويتناقلون الأخبار، ويتحدثون في جو من الود لا تكاد تعرف منهم أن بينهم هذا الاختلاف في عقائدهم ومذاهبهم.

كما يعود تحقيق العدالة والمساواة بين المواطنين من جهة أخرى على الحاكم نفسه بنعمة الاستقرار والأمان، ولا يغيبَنّ عن الذهن قصيدة حافظ إبراهيم في الخليفة الفاروق عندما قدم إليه رسول من ملك الفرس كسرى فراعه ما شاهد من حال الخليفة فيقول الشاعر حافظ إبراهيم مصورًا هذه الحال:

وراع صاحب كسرى أن رأى عمرًا بين الرعية عطلاً وهو راعيها
وعهده بملوك الفرس أن لها سورًا من الجند والأحراس يحميها
رآه مستغرقًا في نومه فرأى فيه الجلالة في أسمى معانيها
فوق الثرى تحت ظل الدوح مشتملاً ببردة، كاد طول العهد يُبليها

فهان في عينه ما كان يكبره من الأكاسر والدنيا بأيديها
وقال قولة حق أصبحت مثلاً وأصبح الجيل بعد الجيل يرويها
أمِنت لما أقمت العدل بينهم فنمتَ نوم قرير العين هانيها

هـ – التمسك بالوحدة الوطنية:

من القيم التي تسعى التربية على المواطنة إلى تعزيزها في النفوس التمسك بالوحدة الوطنية، ونبذ كل ما يفرّق بين أبناء الوطن، والثورة عليه، والعمل على استئصاله من النفوس والعقول، وهذه القيمة تدعو إليها الديانات السماوية وتعززها، وإن انتهاج أي سلوك يجانفها إنما هو بعيد كل البعد عن الدين وقيمه وعز الوطن ومثله، يقول الرصافي:

إذا جمعتنا وحدة وطنية فماذا علينا أن تعدد أديانُ
إذا القوم عمتهم أمور ثلاثة: لسان وأوطان وبالله إيمان
فأي اعتقاد مانع من أخوة بها قال إنجيلٌ كما قال قرآن
فمن قام باسم الدين يدعو مفرّقًا فدعواه في أصل الديانة بهتانُ

وما أسمى ما دعا إليه عمر أبو ريشة في قوله:

يامن يفرّق بين أكباد الورى باسم الشرائع أنت أكبر مجرم
ما الدين إلا شعلة وضّاءة بزغت على أفق الأنام المظلم

ثالثـًا – ملاحظات على بعض جوانب التربية على المواطنة

بعد عرضنا السابق نسأل: ماواقع التربية على المواطنة في مناهجنا التربوية؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه بإبداء عدد من الملاحظات على هذا الواقع، وتتجلى هذه الملاحظات في جزئية النظرة إلى أهداف التربية على المواطنة، والقصور في تقديمها في مناهجنا، والنقص في الكفايات الأساسية للتربية على المواطنة، وسيطرة التربية المستبدة، وغياب التنسيق بين الجهات المعنية.

١ – جزئية النظرة إلى أهداف التربية على المواطنة

لما كانت التربية ومن أجلها تهدف إلى تزويد الناشئة بالخبرات، كانت الخبرة المنشودة في هذا السياق ثلاثية الأبعاد فكرًا ونزوعًا وسلوكًا، أو معرفة ووجدانًا وأداءً.

ففي الجانب المعرفي لا بدّ من أن يتعرف الناشيء هويته وانتماءه وعلم بلاده، ونشيدها الوطني، والمناسبات الوطنية، وتاريخ وطنه، وجغرافيته وتراثه ولغته، ودستوره وأنظمته، وحقوق الإنسان: طفلاً وامرأة وذوي الحاجات الخاصة، وعلاقات وطنه بالأوطان الأخرى، والتحديات التي تواجه وطنه...الخ.

ويتضمن البعد الوجداني من الخبرة في هذا السياق حزمة من المشاعر والقيم والمواقف والاتجاهات: اعتزازًا واحترامًا وحرصًا وانتماءً ومحبةً وتعلقًا من مثل: حب النظام والعدل والمساواة، والإحساس بالكرامة، والشعور بالمسؤولية، والإحساس بالاستقلال، واحترام القوانين والأنظمة، واحترام التعددية، والتعلق بالقيم الإنسانية...الخ

أما الجانب الأدائي فيتمثل في السلوك والممارسة والانسجام بين القول والعمل، والمبدأ والتطبيق والدعوة والممارسة، والتعبير عن المواقف والمشاركة في اتخاذ القرارات ووضع الحلول، وقبول التعددية والاختلاف، والدفاع عن حقوق الآخرين، والمحافظة عليها حفاظه على حقوقه، ونبذ التعصب والعنصرية، والتمرد على أي خلل يكتنف المصلحة العامة...الخ.

وثمة من يفرق بين ثلاثة مفاهيم في مجال التربية على المواطنة وهي:

١- التربية عن المواطنة وهو ما يتعلق بتقديم المعرفة عن التاريخ الوطني وبنية الحكومة وعملياتها والحياة السياسية...الخ.

٢- التربية من خلال المواطنة وهو ما يتعلق بإشراك الناشئة في أنشطة التعليم بالعمل والخبرات التشاركية في المدرسة والمجتمع المحلي.

٣- التربية من أجل المواطنة أو على المواطنة، وتشمل الخبرة بجوانبها المتعددة: فكرًا ونزوعًا وأداءً، معرفة وفمًا ومهارات وقيمًا.

والقضية الأساسية في هذا المجال أنه من السهولة تنفيذ التربية عن المواطنة من خلال المناهج وأساليب التدريس، ولكن من الصعوبة بمكان تحقيق التربية من أجل المواطنة. إنها تربية ذات جوانب محلية وعالمية في الوقت نفسه، ولا تقف على الجانب المعرفي وحده، وإنما تتجاوزه إلى النقد والتفكير الناقد، ولا تركز على الثقافة السياسية وحدها، وإنما تركز على القيم الإنسانية.

والتربية من أجل المواطنة لا يمكن تعلمها من الكتب والمقررات الدراسية وحدها، بل تعتمد في الدرجة الأولى على الممارسات والتطبيقات التي تجري في

المدرسة والبيئة المحلية أسرة ومجتمعًا، إذ لا يكفي على الإطلاق أن يعرف المواطنون مبادئ المواطنة ومعناها الحقيقي، ومايترتب عليها من حقوق وتأدية للواجبات، بل يجب أن يقوم هؤلاء المواطنون بالممارسة العملية بالفعل على أرض الواقع.

٢– القصور في تقديم التربية على المواطنة في مناهجنا التربوية

ثمة قصور في تقديم موضوعات التربية من أجل المواطنة في مناهجنا التربوية، إذ إن التركيز ينصب على الجانب المعرفي، وطريقة التدريس تعتمد التحفيظ والتسميع، أما التقويم فلا يقيس إلا المستوى الأول من مستويات المعرفة متمثلاً في الحفظ والتذكر والاسترجاع.

إن التربية على المواطنة لن تتحقق أهدافها إلا بالتركيز على المشاركة، وتشمل التركيز على القيم والأعمال المجتمعية والتركيز على المسؤولية الاجتماعية والأخلاقية ثقةً بالنفس وسلوكًا مسؤولاً أخلاقيًا واجتماعيًا في داخل الصف وفي خارجه وتجاه الآخرين، والتركيز على المشاركة المجتمعية وتقديم الخدمة للمجتمع، إضافة إلى الوعي السياسي متمثلاً في أساليب حل النـ نزاعات واتخاذ القرارات... الخ.

والدرس الناجح في مجال التربية على المواطنة هو الدرس الزاخر بالأنشطة المشجعة على التأمل والتفكير والبحث عن مصادر المعلومات، كأن يطلب إلى الناشئ: صمّمْ، قارن أو وازِنْ، علّقْ، ابحثْ، اكتبْ، تحققْ... الخ، وذلك كله في جو من التشويق والإثارة العلمية واستعمال التقنيات والوسائل، بحيث يفسح في المجال للناشئة لأن يشاركوا، ويناقشوا، ويمارسوا، ويعملوا، متعاونين ومتضامنين

ومشاركين، وقديمًا قال «كونفوشيوس»: «لا يمكن للمرء أن يحصل على المعرفة إلا بعد أن يتعلم كيف يفكر».

ثم إن المناهج التربوية بمفهومها المنظومي الشمولي المتكامل لا تقتصر فيما تقدمه على ما يجري في داخل الصفوف، وإنما تتجاوزه إلى البيئة المحلية، وإلى ما يجري في العالم، ولا بدّ أن تكون المناشط التي يتفاعل معها الناشئة شاملة لمختلف هذه الجوانب: ممارسة ومشاركة وزيارات على جميع الصعد تجسيدًا لمفهوم المواطنة من حيث إنها مجموعة من الممارسات الحية المتحركة التي تشمل الممارسات المدنية والقانونية والثقافية والتربوية... الخ.

ومن هنا كان تطوير المناهج التربوية يستلزم تحليل محتوى المناهج بغية تعزيز الإيجابي منها في كل المراحل وفي جميع المواد الدراسية، واستدراك غير الموجود، والتركيز على الأنشطة المتعلقة بالموضوع، والربط بين النظري والعملي، والتركيز على الممارسات، وتطوير طرائق التدريس وأساليب التقويم، والعزوف عن اللفظية والتلقين إلى المشاركة والممارسة والحياة النابضة الزاخرة بالمناشط والفعاليات، ورحم الله سعد زغلول إذ يقول: «الوطنية الصحيحة تعمل ولا تقول».

٣– النقص في الكفايات الأساسية اللازمة للمواطنة الحق

إذا كانت التربية على المواطنة أو من أجلها تتضمن مجموعة من المبادئ والقيم والتوجهات والممارسات، يتمثل بعضها في الشراكة مع المجتمع والاحترام المتبادل بين المواطن والدولة، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، والتسامح، والحوار، وقبول الآخر، والتنوع، والتعددية، واللامركزية، وممارسة الحقوق، وتأدية الواجبات

وتكافؤ الفرص والمساواة بين الأفراد، وعدم التمييز، والعدل واحترام القانون، والتفكير العلمي والنقدي والإبداعي، والمشاركة والعمل التطوعي والتعارف والالتزام، وروح المسؤولية، وإتقان العمل، والمشاركة في اتخاذ القرار، واحترام الإبداع العلمي وتقديره والتنمية المستدامة... الخ فإن هذه التربية لا بدّ لها من إكساب المواطن الناشئ الكفايات الأساسية التي تمكنه من أن:

- يؤدي واجباته، ويتمسك بحقوقه، ويؤمن بمبادئ العدالة الاجتماعية.
- يتحمل المسؤولية، ويمارس الأساليب العقلانية في التفكير والحوار.
- يمارس النقد، ويشارك في اتخاذ القرار.
- يعمل بروح الفريق، ويمارس العمل الجماعي والتطوعي في حياته.
- يؤمن بالوحدة الوطنية على أنها ضرورة حتمية للتقدم.
- يعتز بانتمائه إلى وطنه وأمته.
- يهتم بمشكلات وطنه، ويحمي إنجازاته، ويحافظ على استقراره.
- يتمثل القيم العلمية من مثل الأمانة والموضوعية وحب الاكتشاف والمثابرة.
- يقدر المصلحة العامة، ويقدمها على مصلحته الخاصة، ويضحي من أجل المصلحة العامة.
- يؤمن بالتعددية في إطار الوحدة الوطنية، ويوظفها في مصلحة الوطن.
- يتقبل الآخر، ويقدر رأيه، ويحترم وجهات النظر الأخرى في منأى عن أي تشنج أو تعصب أو تزمت.

- يتحلى بالخلق الرفيع.
- يتقن عمله.

ولتحقيق هذه الكفايات لا بدّ من:

أ- المران والممارسة والتدريب.

ب- الفهم وإدراك العلاقات في منأى عن التدريب الببغائي.

ج- توفُّر القدوة الحسنة من المشرفين والمدربين والمعنيين.

د- توفير التشجيع والتعزيز للممارسات الإيجابية.

هـ- التوجيه إلى مواضع الخلل في الأداء، والعمل على علاجها.

و- سيرورة القيم الإنسانية في أجواء المدرسة والجامعة محبة ورفقًا وتسامحًا وتشجيعًا... الخ.

٤- سيطرة التربية المستبدة يحول دون تحقيق الأهداف

من الملاحظ أن الأجواء التي يتفاعل معها الناشئة في الأسرة والمدرسة والجامعة والمجتمع لا تمارس فيها الأساليب الديمقراطية في الأعم الأغلب، فالأب يفرض رأيه على أولاده، ويحول دون مناقشتهم والاستماع إلى وجهات نظرهم، والمعلم يفرض رأيه على ناشئته، ويعاقب من يخالف ما يؤمن به، ولا يستطيع النقاش والحوار لأنه أَلِف أساليب التلقين والحفظ وامتثال ناشئته لآرائه. والمناهج التربوية تبنى من وجهة نظر الكبار وفي منأى عن حاجات الناشئة واهتماماتهم ورغباتهم وميولهم، والمدرس في الجامعة أو المعهد يقدم مقررات يحاسب طلابه إن

هم خرجوا عنها في الامتحانات.

وهذه الأساليب المستبدة تحول دون تفتح الحرية والاستقلال والثقة بالنفس والمبادرة، وتعوّد الناشئة على التظاهر والمداهنة والرياء والامتثال والإذعان، وفي ذلك خطر وأي خطر على تكوين شخصيات هشة تعد عامل هدم في صرح المجتمع، ولا يعتمد عليها في الملمات بسبب عدم بنيانها البنيان السليم والمتوازن والقوي والواثق من نفسه.

٥– غياب التنسيق بين الجهات المعنية

إن التربية على المواطنة شأن مجتمعي، وعلى جميع البنى الاجتماعية والهياكل أن تضطلع بدورها في ترسيخ مفاهيم التربية على المواطنة ومبادئها وفي التدرب على ممارستها.

ويستدعي ذلك وضوح الرؤية، وتحديد الأهداف، والانطلاق من استراتيجية واحدة، والتنسيق بين جميع المؤسسات الاجتماعية أسرة ومدرسة وجامعة وإعلامًا ومجتمعًا، والتنسيق بين التعليم النظامي وغير النظامي واللانظامي، والتنسيق بين القطاع العام والخاص والجمعيات الأهلية، وللأم دور كبير في إرضاع أبنائها حب الوطن والتضحية في سبيله وللقدوة الحسنة من المسؤولين كافة في مواقعهم أنّى كانت دور كبير في ترسيخ التربية على المواطنة.

وتعد عملية التنسيق من الأهمية بمكان لأن البناء لا يمكن له أن يرتفع إذا ما وضعت لبنة من طرف وتعرض البناء إلى هدم لبنات أُخر من طرف آخر.

ورحم الله شاعرنا العربي إذ يقول:

وهل يبلغ البنيان يومًا تمامه إذا كنت تبنيه وغيرُك يهدم؟

«يروى أن أحد وزراء فرنسا في عهد الملك «لويس السادس عشر» طلب إلى الملك أن يعفو عن قريب له كان قد ارتكب خطأ بحق البلاد، فصرفه الملك بلطف بعد أن أفهمه أن استجابة طلبه غير ممكنة.

وفي اليوم التالي عاد الوزير يطلب العفو مجددًا قائلاً للملك:

– مولاي إنني بإلحاحي على جلالتكم أقوم بواجبي نحو قريبي المتهم، فأجابه الملك:

– وأنا بعدم استجابتي لطلبكم، أقوم بواجبي نحو قريبي الواجب الوطني».

رابعًا– من آليات التنفيذ

لما كان تحقيق التربية من أجل المواطنة يستلزم عملاً دؤوبًا يشمل مجالات مختلفة، تَطَلَّب ذلك تضافر الجهود واعتماد آليات متعددة للتنفيذ ومنها:

١– إقامة دورات تدريبية للمعنيين من معلمين وموجهين ومشرفين... الخ.

٢– عقد ورشات عمل، واستعمال الطرائق الحديثة في التنفيذ من مثل الزيارات والعصف الدماغي ولعب الأدوار والمقابلات... الخ.

٣– وضع أدلة ومطويات ونشرات في مجال التبصير للأهلين والمعلمين والمعنيين كافة.

٤– تشريب المناهج التربوية في المراحل كافة، وفي المواد كافة، وفي مناهج محو الأمية بمفاهيم التربية على المواطنة، ووضع مواد مستقلة لها مع النمو الفكري للناشئة.

٥- تشجيع الناشئة على الانضمام إلى الجمعيات والأندية في المدارس والجامعات والاشتراك في الاجتماعات، مع تنويع المناشط «رياضية كانت أو اجتماعية أو ثقافية...الخ».

٦- تشجيع المبادرات الإيجابية ونشر ثقافة العمل التطوعي والتدريب عليه في ميادين متعددة «نظافة الحي والشارع والبيئة المحيطة، تنظيم المرور، ترميم المباني، الإسهام في عمليات محو الأمية، العناية بذوي الحاجات الخاصة...الخ».

٧- إسهام وسائل الإعلام والنشر في مجال التبصير بالتربية على المواطنة من حيث إقامة الندوات وتقديم المسلسلات والمسرحيات... الخ.

٨- إسهام المؤسسات الدينية ودور العبادات في مجالات التبصير بحيث يشتمل الخطاب الديني المستنير على ترسيخ مبادئ هذه التربية وانتهاج السلوكات الصحيحة في ميدانها.

٩- توظيف بعض أشكال التعبير الفني والجماهيري في ترسيخ التربية على المواطنة.

١٠- الإكثار من الزيارات الميدانية للمواقع الأثرية وصروح الوطن الحضارية وتبادل الزيارات.

١١- الاهتمام بالمكتبات المتنقلة في المناطق النائية وبالمسرح الجوَّال، وتزويد المكتبات المن زلية والمدرسية والجامعية بالنشرات والكتب والمطويات والأشرطة الرامية إلى تعزيز التربية على المواطنة.

الأساطير في الشعر العربي القديم

الدكتور إحسان النص*

عضو مجمع اللغة العربية

بدأ تاريخ البشر أسطوريًا، فقد حاولت الجماعات البشرية القديمة تفسير مايحيط بها من مظاهر الطبيعة، فكان تفسيرها أسطوريًا غير مبني على النظر العقلي. وكثير من الأساطير مردّه إلى خوف الإنسان من المجهول ومن الأخطار المحدقة به. وقد اخترعت كل جماعة أساطيرها، وثمة أساطير تشترك فيها أكثر من جماعة واحدة.

وقد ارتبطت أصول جميع المعارف والمعتقدات البشرية القديمة بالأساطير فكان ثمة أساطير ترتبط بالديانات البدائية وما يتصل بها من كهانة وسحر وطقوس العبادة وإيمان بالخوارق والمعجزات. وكان ثمة اعتقاد فاشٍ بين جميع الجماعات البدائية بأن مظاهر الطبيعة المختلفة تكمن وراءها قوى غامضة تتصرف بها لتعلن غضبها على الجماعة أو رضاها عنها. وعلى هذا النحو فُسرت العواصف والزلازل والبراكين والرعد والبرق والصواعق، وكذلك ما تقع عليه العين من مشاهد الطبيعة المتكررة كشروق الشمس وطلوع القمر وتلألؤ النجوم ونحو ذلك. وقد حاول الإنسان البدائي استرضاء هذه القوى من طريق تقديم القرابين

---

* محاضرة ألقيت في قاعة المحاضرات في مجمع اللغة العربية بتاريخ ٢٢ شوال ١٤٢٩هـ – الموافق ٢٢ تشرين الأول – ٢٠٠٨م.

الحيوانية والأضاحي البشرية.

وكان للعرب نصيب من هذه الأساطير. وقد تأثروا بالأمم التي اتّصلوا بها، فيما ما يتصل بالنجوم والكواكب والأفلاك خاصة.

فمن أساطير العرب القُدامى أسطورة **الغُول** والسِّعلاة، وقد اختلفوا في تعريف الغول، واسمها مشتق من الفعل: غاله الشيءُ واغتاله أي أهلكه وأخذه من حيث لايدري. جاء في لسان العرب (مادة غول): اغتاله: قتله غيلة، وكل ما أهلك الإنسان فهو غُول، وكل شيء ذهب بالعقل فهو غَول والغول السِّعلاة، والجمع أغوال وغِيلان. ولفظ الغول له دلالات شتَى في اللغة، فهي المنيّة، والداهية، والحيّة، على أن أوسع دلالتها شيوعًا أنها جنس من المخلوقات تتراءى للساري في البوادي والقفار، وهي تتغوّل للمسافرين، أي تتلوّن في صور شتى، وتَغُولهم أي تضلّهم عن الطريق وتهلكهم، وهي تتراءى للساري تارة في صورة امرأة حسناء، وتارة في صورة حيوان ضارٍ أو مخلوق مخيف الهيئة، واختلفوا في جنس الغول أهي ذكر أم أنثى، وأكثرهم على أنها أنثى. وذهب بعض علماء الهند مذهبًا آخر في تفسيرها فقالوا: إن ذلك إنما يظهر من فعل ماكان غائبًا من الكواكب عند طلوعها، مثل الشِعرى والعَبُور فعندما تطلع هذه الكواكب تظهر في الصحارى أخيلة في صورة أشخاص ومخلوقات فتسمّيها عوام الناس غولاً.

وحقيقة الأمر أن الساري في الفلاة منفردًا يتملّكه الخوف والوحشة في ظلمات الليل، فتتراءى له ظلال وأشباح، ويُخيل إليه أنه يرى شخوصًا ومخلوقات حقيقية، وإلى هذا التعليل ذهب الفيلسوف المعتزلي أبو إسحاق النظّام فقال:«أصل

هذا الأمر وابتداؤه أن القوم لما نزلوا بلاد الوحش عملت فيهم الوحشة، ومن انفرد وطال مقامه في الفلاة والخلاء والبعد عن الإنس استوحش».

وقد فصّل الجاحظ في كتاب الحيوان القول في تعليل هذه الأسطورة وشيوعها فقال: «إذا استوحش الإنسان تمثّل له الشيء الصغير في صورة الكبير، وارتاب وتفّرق ذهنه، وانتقضت أخلافه، فرأى ما لا يُرى، وسمع مالا يُسمَع، وتوهم على الشيء اليسير الحقير أنه عظيم جليل، ثم جعلوا ما تصوّر لهم من ذلك شعرًا تناشدوه، وأحاديث توارثوها، فازدادوا بذلك إيمانًا، ونشأ عليه الناس... وربّما كان في الخُلق والطبيعة كذّابًا نفّاجًا، فعند ذلك يقول: رأيت الغِيلان، وكلّمت السِعلاة، ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول تزوجتها... وتذهب العامة إلى أن الغول لابُدّ أن تكون رجلها رجل حمار[1].

وقد أُولعت طائفة من الشعراء بذكر الغول واختراع الحكايات حول لقائهم إياها، أو قتالهم لها، أو تزوّجهم بها.

وممّن ذكرها في شعره امرؤ القيس، فقد شبه الرماح المسنونة بأنياب أغوال في قوله[2]:

أيقتلني والمشرفيّ مُضاجعي ومسنونةٌ زُرقٌ كأنياب أغوال

وذكرها جرير فقال[3]:

(١) الحيوان للجاحظ، ج٦، ص١٥٨ وما بعدها.

(٢) ديوانه، ص١٤١ وشرح السندوبي.

(٣) لسان العرب، مادة (غول).

فيومًا يوافيني الهوى غيرَ ما صبًا ويومًا ترى منهنّ غُولاً تغوّلُ

وأورد الجاحظ في (الحيوان) شعرًا لشعراء ذكروا الغول، وقد زعم بعضهم أنه قتلها، وزعم آخر أنه تزوّجها. من ذلك قول عُبيد بن أيوب العنبري:

لله درُّ الغول أيُّ رفيقة لصاحب قَفرٍ خائف مُتقيّرِ

وأشهر من ذكرها من الشعراء الحكم بن عمرو البهراني، فله قصيدة مطولة حافلة بغريب القصص التي اخترعها خياله، والتي كان يُنشدها الأعراب السّذَّج فيصدقونها، ومطلعها:

إن ربّي لما يشاء قديرٌ ما لِشيءٍ أراده من مَفَرّ

وقد زعم فيها أنه تزوج في شبابه غولاً أدّى مهرها غزالاً وزقّ خمر، قال:

وتزوّجت في الشبيبة غ ولاً بغزالٍ وصَدقتي زقّ خمر[1]

ومنهم كذلك الشاعر أبو البلاد الطّهوي الذي زعم أنه لقي الغول وقتلها، قال:

لقيتُ الغول تسري في الظلام بسهب كالعَباية صَحصحان
فقلت لها كلانا نِقضُ أرضٍ أخو سفر فصُدّي عن مكاني
فصَدّتْ وانتحيت لها بعَضب حُسام غير مؤتشب يماني
فقدَّ سَراتها والبركَ منها فخرّتْ لليدين وللجِران[2]

(١) الحيوان، ٦/١٥٨.

(٢) المصدر السابق ٦/٢٣٤.

وذكرها كعب بن زهير في قصيدته المشهورة بالبردة.

فما تدومُ على حالٍ تكون بها كما تلوّنُ في أثوابها الغُولُ[1]

والسّعلاة هي أنثى الغُول، وقد ذكرها عُبيد بن أيوب فقال:

أزلُّ وسِعلاةٌ وغُولٌ بقفرةٍ إذا الليل وارى الجنَّ فيه أَرَنَّتِ[2]

وقد جاء الحديث النبويّ مكذّبًا لأسطورة الغول، فقال، عليه الصلاة والسلام: «لا عَدوى، ولا طِيرة، ولا غول[3]».

أسطورة الهامة

الهامة طائر يغشى المقابر وتسميه العرب (الصَّدى)، وقيل هو البومة. وكانت العرب تزعم أن روح القتيل الذي لم يُدرَك بثأره تصير هامة، فتزقو عند قبره وتقول: اسقوني، اسقوني. فإذا أُدرك ثأره طارت.

وواضح أن الغرض من اختراع هذه الأسطورة حضُّ القوم الذين قُتل لهم قتيل و لم يُطلب بدمه على إدراك ثأره. وقد نفى الرسول الكريم، ﷺ، وجود الهامة في قوله: «لا عدوى، ولا صَفر، ولا هامة»[4].

وقد ورد ذكر الهامة في طائفة من أشعار العرب القدامى، من ذلك قول ذي

(١) ديوان كعب بن زهير .

(٢) الحيوان ١٦٠/٦. الأزل: من صفات الذئب. أرنّت: صوّنت.

(٣) صحيح مسلم، ص ١٠٧-١٠٨

(٤) صحيح البخاري ٣١/٧.

الإصبع العدواني يخاطب ابن عمه الذي كان يشتمه:

ياعمرو إن لا تدع شتمي ومنقصتي أضربك حتى تقول الهامة اسقوني[1]

وقال شاعر آخر:

فإن تك هامةٌ بَهَراة تزقو فقد أزقيتُ بالمَرْوين هاما[2]

وقال أبو دواد الإيادي:

سُلط الموت والمنون عليهم فلهم في صدى المقابر هامُ[3]

وقد يطلق لفظ الهامة على الميت مطلقًا، وعليه قول لبيد:

فليس الناسُ بعدك في نَقير ولاهم غيرُ أصداءٍ وهام[4]

ومنه قول عُروة بن الورد:

أحاديث تبقى والفتى غير خالد إذا هو أمسى هامةً تحت صَيَّر[5]

ويقال في المثل: هو هامة اليوم أو غد، أي إن أجله قريب لكبر سنه.

أسطورة العنقاء

يزعم بعض العرب أن ثمة طائرًا ضخما يدعونه (العنقاء المُغْرِب)، وهذا الطائر

(١) المفضيلة رقم ٣١.

(٢) لسان العرب (هوم).

(٣) الأصمعية، رقم ٦٥.

(٤) لسان العرب (هوم)، والنقير ما ينقر من الخشب والحجر.

(٥) الأصمعية، رقم ١٠، والصير: القبر.

لا يُرى إلا في الدهور. وهو ينقضّ على الصبيان فيذهب بهم، وينقضّ على الطير فيفترسها، وهو غير العُقاب، وسُمّيت عنقاء مغرب لأنها تغرُب بكل ما أخذت به، وقد أنكر بعض علماء العربية وجودها، وفسّر بعضهم الطير الأبابيل بأنها العنقاء المُغربة، وفسّروا تسميتها بالعنقاء بأنه كان في عنقها بياض. وذكر هشام بن الكلبي أن العنقاء كانت تنتاب نبيّ أهل الرسّ حنظلة بن صفوان، وأنها انقضّت على صبيّ وجارية فذهبت بهما، فشكا أهل الرسّ ذلك لنبيّهم، فدعا عليها، فسلّط الله عليها آفةً أهلكتها.

وقد ذكر الشعراء العنقاء في شعرهم، ومنه بيت للفرزدق هو قوله:

ولولا سليمان الخليفة حلّقت بهم من يد الحجّاج عَنقاءُ[1]

وذكرها أبو العلاء المعرّي في سَقط الزند فقال:

أرى العنقاء تكبرُ أن تصادا فعانِدْ من تطيقُ له عِنادا[3]

أفاعيل الجنّ والشياطين

أثبت القرآن الكريم وجود الجنّ في آيات كثيرة، ومنها قوله تعالى: ﴿وما خَلقتُ الجِنَّ والإنسَ إلاّ ليعبدونِ﴾ [الذاريات الآية ٥٦]، ولكن خيال القُصاص قد أضاف إلى الجن أفعالاً كثيرة هي من قبيل الأساطير.

(١) لسان العرب، مادة (عنق).

(٢) ديوان الفرزدق، ص١٩.

(٣) سقط الزند ١/١١٥.

والشيطان في القرآن الكريم هو الذي يزيّن للناس فعل الشرّ ويوسوس لهم، وقد ورد ذكر الشيطان في القرآن فيما يزيد على ستين آية، ومنها قوله تعالى: ﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام الآية ٤٣] ، فالشيطان هو الذي يقوم بغواية الناس وإضلالهم. ولكنّ الحكايات التي تداولها الأعراب والعامة حول الجن والشياطين هي في جملتها أساطير لا حقيقة لها. وقد جعلوا للجنّ مواطن تنزلها في بلاد العرب ومنها وادي عبقر مثلاً، ونسبوا إليها كل عمل يدلّ على البراعة، ويعجز البشر عن إتيانه، وأوردوا على ألسنة الجنّ شعرًا كثيرًا.

وقد فصّل الجاحظ القول في أصناف الجن فقال: «إذا ذكروا الجنّ ي س ـالًا قالوا: جنّي، فإن أرادوا أنه ممّا سكن مع الناس قالوا: عامر، والجمع عُمّ ـار، وإن كان مما يعرض للصبيان فهم أرواح، فإن خبث أحدهم فهو شيطان، فإن زاد على ذلك فهو مارد، فإن زاد على ذلك في القوة فهو عفريت، وضَعَفة النسّاك وأغبياء العباد يزعمون أنّ لهم خاصة شيطانًا قد وُكِّل بهم ويقال له: المُذهِب، يشرج لهـ ـم النيران، ويُضيءُ لهم الظلمة، ليفتنهم وليريهم العجب.» [1]

وجاء في لسان العرب: الجن في اللغة ولد الجانّ، وهو أبو الجنّ، خُلق م ـن نار، ثم خُلق منه نسله. وقد عرّف ابن سيدة الجنّ بقوله: الجنّ نوع من العالم سمّوه بذلك لاجتنائهم عن الأبصار. أو لأنهم استَجنّوا من الناس فلا يـ ـروْن، والجمـ ـع: جِنان، وهم الجِنّة[2].

(١) الحيوان ٦/١٩٠.

(٢) لسان العرب، مادة (جنن).

وقد أضافوا إلى الجنّ القدرة على التحوّل والتلوّن، فزعموا أنها تعرض للناس فتخيلهم وتذهب بعقولهم.

وقد استغلّ المشعوذون والدجّالون سذاجة العامة، فزعموا لهم أن لهم القدرة على استحضار الجنّ ومخاطبتهم والتوسط لديهم لتحقيق رغباتهم، فتلجأ إليهم المرأة العاقر، والمرأة التي أعرض زوجها عنها وتعلّق بغيرها، والرجل الذي يودّ الانتقام من عدوّ له، والمريض اليائس من شفائه، وغير هؤلاء، فيعبث هؤلاء المشعوذون بعقولهم، مستعملين الرقى والعزائم والأحجبة والسحر المزعوم.

وقد نسب الناس كل عمل عظيم إلى الجنّ، لأنهم وجدوا أنفسهم عاجزين عن إنجاز مثله، فنسبوا مثلاً بناء تدمر وما فيها من أساطين وأعمدة شامخة إلى الجن، وقد أشار النابغة الذبياني إلى هذا المعتقد في قوله:

وخيّس الجنّ أني قد أذنت لهم يبنون تَدمر بالصُفّاح والعمدِ[1]

ويزعمون كذلك أن سيوف سليمان المأثورة والمشهورة بمضائها كانت من صنع الجن.

وقد جعلوا للجنَ قبائل كقبائل الإنس واخترعوا أسماء لها. ومنها: بنو زوبعة، وبنو الشيصبان، وبنو الشنقناق، قال حسان بن ثابت:

ولي صاحب من بني الشيصبان فطورًا أقول وطورًا هوه[2]

(١) ديوان النابغة.

(٢) ديوان حسان بن ثابت ١/٥٢٠ (عرفات).

وما قاله حسّان يصدق على شعراء آخرين يزعمون أن لهم شيطانًا يلـ ـهمهم قول الشعر، وذهب بعضهم إلى تسمية شيطانه، فشيطان الأعشى اسمه مـ ـسحل، يقول فيه:

حباني أخي الجِنّيّ، نفسي فداؤه بأفيح جَياشِ العشّيات مِرجمِ[1]

ومقولة إن للشاعر شيطانًا مردّها إلى أن الشعر من الفنون التي لا يجيدها الاّ من أوتي موهبة الإلهام الشعري، وهذه الموهبة يعزوها بعض الشعراء إلى رفـ ـد الـ ـشيطان لهم.

ويزعم بعضهم أن الشيطان قد يكون ذكرًا وقد يكون أنثى، فحينما راجـ ـز أبو النجم العجليّ العجّاج الراجز، وأنشد العجاجُ أرجوزته التي مطلعها:

قـ ـد جبر الديـ ـنَ الإلـ ـهُ فجـ ـبر

أجابه أبو النجم بأرجوزته التي أولها:

تذكّر القلبُ وجهـ ـلاً مـ ـاذكر

ومنها يقول:

إني وكـ ـل شـ ـاعر مـ ـن البـ ـشَر
شيطانـ ـه أنثى وشيطـ ـاني ذكـ ـر[2]

وكان بعض الناس يزعم أنّ له ربيئة من الجن تخبره بما يُتوقَع حدوثه، ومـ ـن

(١) ديوان الأعشى، ص١٨٥ (بيروت).

(٢) الشعر والشعراء لابن قتيبة ٦٠٣/٢.

هؤلاء مثلاً زهير بن جَذيمة العبسيّ، وقد أنذرته ربيئته – فيما يزعم – بقدوم أعدائه لقتاله[1].

وعلى سبيل السخرية من أخبار الجن وقف أبو العلاء المعرّي في (رسالة الغفران) بابًا لأشعار الجن، وأجرى على لسان ابن القارح حوارًا مع جنّي اسمه الخيتعور، أحد بني الشيصبان، وكنيته أبو هدرش[2].

ومن المواطن التي زعم العرب أنها مباءة للجن، وادي عبقر، ومن هنا شاعت كلمة (عبقري) لتدل على الرجل البارع في عمله، ونسبوا إليه كل عمل تعجبوا من حذقه. ومن هذه المواطن قرية (وبار) في اليمن وهي من أخصب بلاد الله، فيزعمون أن الجن استوطنتها وحمتها من كل من أراد ارتيادها، فإن اجترأ انسان على دخولها حثَوا في وجهه التراب وربما قتلوه.

وقد جاء ذكر مكان (عبقر) في الشعر، من ذلك لبيد بن ربيعة:

ومن فاد من إخوانهم وبنيهم ... كهولٌ وشُبّان كجِنّة عبقرِ

وقال امرؤ القيس:

كأن صليل المروحين تشذّه ... صليل زُيوف ينتقدن بعبقرا

وقال زهير بن أبي سلمى:

بخَيل عليها جِنّةٌ عبقريةٌ ... جديرون يومًا أن ينالوا ويستعلوا[3]

(١) انظر الخبر في الأغاني ٨٦/١١.

(٢) رسالة الغفران، ص ١٠٤.

(٣) يرجع إلى اللسان، مادة عبقر، ومعجم البلدان: عبقر.

أما وبَار فقد اختُلف في موضعها، والراجح أنها بـ اليمن، جـ اء في معجـ م ياقوت: عن ابن الكلبي: قرية وبار كانت لبني وبار، وهـ م مـ ن الأمـ م الأولى، منقطعة بين رمال بني سعد، وبين الشِحر ومَهرة، ويزعم من أتاها أنهم يهجمـ ون على أرض ذات قصور مشيّدة ونخل ومياه ومطر، وليس بها أحـ د، ويقـ ال إن سكّانها الجنُّ لايدخلها إنسي إلا ضلّ. قال الفرزدق:

ولقد ضللت أباك تطلب دارمـ اَ كضلال ملـ تمس طريـ ق وَبـ ار

وقال النابغة الذبياني:

فتحمّلوا رحلاً كـ أن حُمـ ولهم دَوم ببيـ ـشة أو نخيـ ـلُ وَبـ ـارِ[1]

وقال الأعشى:

ومـ ـرّ دهـ ـرٌ علـ ـى وَبـ ـارِ فهلكـ ـت جَهـ ـرةً وبـ ـارُ[2]

أسطورة شدّاد بن عاد وأخيه لقمان

ذكر ياقوت في معجم البلدان أنّ شدّاد بن عاد كان ملكًا جبّارًا من ملـ وك اليمن، وأنه لمّا سمع بالجَنّة، وما أعد الله فيها لأوليائه من قصور الذهب والفـ ضة، والمساكن التي تجري تحتها الأنهار، قال لأعوانه: « إني متّخذٌ في الأرض مدينة على صفة الجنة» فاختار مئة رجل من أصحابه، ووضع تحت كل واحد منهم مئة مـ ن الأعوان، وأمرهم أن يبحثوا عن أطيب موضع في أرض اليمن، ووضـ ع تحـ ت

(١) معجم البلدان (وبار).

(٢) لسان العرب (وبر).

أيديهم ماشاؤوا من الأموال، وكتب إلى عُمّاله في الآفاق أن يجمعوا مافي أرضهم من الذهب والفضة والدرّ والياقوت، ويوجهوا به إليه. وأمرهم أن ينقبوا في الأرض ليخرجوا الجواهر النفيسة. ثم شرع في بناء مدينة (إرمَ)، فجعل لَبِنها من الذهب الخالص، وزيّن جدرانها بأنواع الجواهر النفيسة، وجعل أعمدتها من الزَّبرجد والياقوت، وأجرى في المدينة نهرًا وضع على حافتيه أنواع الجوهر، وغرس حولهما أشجارًا من الذهب ثمارُها من الياقوت، وبني فيها قصرًا لنفسه لا نظير له في روعة بنائه، وجعل في حجارته وأبوابه أنواع الجوهر والذهب.

ثم إنه لمّا عصى دعوة نبي الله هود، عليه السلام، وأصرّ على كفره بعد أن قضى في ملكه سبعمئة سنة. أهلكه الله تعالى وقومه بالصيحة، ودُمّرت إرم عن آخرها[1].

وهذه الأسطورة اخترعتها مخيّلة الأخباريين تفسيرًا لما جاء في سورة الفجر في القرآن الكريم، وهو قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ. إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ. الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلادِ﴾[2].

وقد وصفت مدينة إرم في القرآن بأنها مدينة لم يخلق مثلها، فبالغوا في تصوير ما كانت عليه هذه المدينة من العظمة والفخامة. وجعلوا شَدّاد بن عاد يعيش هذا العمر المديد. وليس لشدّاد بن عاد ذكر في القرآن الكريم، وإنما هو من اختراع أهل الأخبار. أما مدينة إرم فإن وجودها ثابت، ولكن ثمة خلافًا بين الباحثين

(١) انظر: معجم البلدان مادة (إرم).

(٢) سورة الفجر، الآيات ٦و٧و٨.

حول موضعها. وذكر بعضهم أنها الإسكندرية، وذهب بعض آخر إلى أنها دمشق. وقد ورد ذكرها على أنها دمشق في طائفة من الأشعار، منها بيت لشبيب بن يزيد ابن النعمان بن بشير، يقول فيه:

لولا التي علقتني م ـن علائقها ـا لم تُم ـ ـسِ لي إرمٌ دارًا ولا وطَن ـ ـا

وقال البحتري:

إليكَ رحلنا العِيس من أرض بابلٍ نجوز بها سَمْتَ الـ ـدَّبُور ونهتـ ـدي
طلبتك من أُمّ العـ ـراق نوازعً ـا بنا وقصورُ الـ ـشام منـ ـك بمرصَـ ـد
إلى إرم ذات العِمـ ـاد وإنّها ـ ـا لموضعُ قَصدي مُوجفً ـا وتعمُّـ ـدي

ولكن أكثر المؤرخين على أن إرم باليمن بين حضر موت وصنعاء، ويذكرون أنها من بناء شدّاد بن عاد، وقد فصّل ياقوت الحديث عن شدّاد بن عـ ـاد. وأورد خبر شداد مع النبي هود، عليه السلام، وامتناعه من الإقرار بربوبية الله. فأهلكه الله بصيحة من السماء. وأضاف ياقوت أنهم وقعوا على حفيرة شداد بحضر مـ ـوت، فوجدوا بيتًا منقورًا في الجبل، وفي صدره سريران من ذهب، على أحدهما رجـ ـل عظيم الجسم، وعند رأسه لوح كتبت فيه أبيات. منها قول شداد:

أنـ ـا شـ ـدّاد بـ ـن عـ ـادٍ صـ ـاحبُ الحـ ـصن المَـ ـشيدِ

والأبيات ركيكة وواضح أن الخبر في جملته هو مـ ـن وضـ ـع الأخبـ ـاريين والقُصّاص.

ويتصل بخبر شدّاد بن عاد خبر أخيه لقمان بن عاد، وهو غير لقمان الحكيم الذي ورد ذكره في القرآن في سورة (لقمان). وقد ذكر الجاحظ لقمان فقـ ـال:

«كانت العرب تعظّم شأن لقمان بن عاد الأكبر والأصغر لُقَيمِ بـ ـن لقمـ ـان في النباهة والذكر، وفي العلم والحكم، وفي اللسان والحُلم، وهذا غير لقمان الحكـ ـيم المذكور في القرآن. على مايقول المفسرون»[1].

وقد جاء ذكر لقمان وابنه لُقيم في الشعر، قال النمير بن تولب:

لُقيمُ بـ ـنُ لقمـ ـان مـ ـن أُختـ ـه فكـ ـان ابـ ـن أختـ ـتٍ لـ ـه وابنمـ ـا

ونُسب إلى بشار بن برد قوله:

قُومي اصبحيني فإن الدهر ذو غير أفـ ـنى لُقيمً ـا وأفـ ـنى آلَ هِرمـ ـاسِ

وقال أبو الطمحان القيني:

أمست بنو القَين أفراقًا موزعـ ـةً كأنهم من بقايـ ـا حـ ـيّ لقمـ ـانِ[2]

وقال أفنون التغلبي:

لو أنني كنت من عـ ـادٍ ومـ ـن إرمٍ رَبيتُ فيهم ومن لقمانَ أو جَـ ـدَن[3]

وقد أشاد الجاحظ ببلاغة لقمان بن عاد وابنه لقيم فقال: «ومن القدماء ممّن كان يذكر بالقدر والرياسة، والبيان والخطابة. والحكمة والدهاء، لقمان بن عـ ـاد ولُقيم بن لقمان.» [4].

وأسطورة لقمان بن عاد جعلته يعيش عمرًا مديدًا، حتى ضُرب المثل بطـ ـول

(١) البيان والتبيين ١٨٤/١. وفيه تفصيل لخبر لقمان ولقيم.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(٣) المصدر نفسه ٩/١ و ١٩٠/١.

(٤) المصدر نفسه ٣٦٥/١.

عمره، وينسب إليه بعضهم بناء سد مأرب. وتروى عنه في تاريخ اليمن أساطير وخرافات كثيرة، وقد ذكروا أن قبره إلى جانب قبر النبي هود، عليه السلام، ومن أخباره أنه سأل ربه أن يمنحه طول العمر، فنُودي: قد أُجيبتْ دعوتك، وأُعطيت سُؤلك، ولا سبيل إلى الخلود، فاختر إن شئت بقاء سبع بقرات عُفر، في جبل وعر، لا يمسّهنّ ذُعر. وإن شئت بقاء سبعة أنسر، كلما هلك نسر عقب بعده نسر.

فاختار لقمان بقاء سبعة أنسر. فيذكرون أنه عاش ألفي سنة وأربعمئة سنة، وكان أخوه شدّاد في ملكه. فلمّا مات شدّاد صار الأمر إليه، فلمّا مات النسر السابع، وهو لُبد، نزل به الموت[1].

وقد شاعت أسطورة لقمان ونسوره في العرب، وذكرها عدد من الشعراء الجاهليين، من ذلك قول طرفة بن العبد:

ألم تر لقمان بن عاد تتابعت عليه نسورٌ ثم غابت كواكبه[2]

وقول النابغة الذبياني

أضحتْ قفارًا وأضحى أهلها احتملوا أخنى عليها الذي أخنى على لُبَدِ[3]

وقول لبيد بن ربيعة:

ولقد جرى لُبدٌ فأدرك جريَه ريبُ الزمان وكان غير مُثَقّل

(١) نهاية الأرب للنويري ١٣/٦٠.

(٢) ديوان طرفة، ص١٤١.

(٣) ديوان النابغة، ص٥.

لما رأى لبـ ـدُ النـ ـسور تطـ ـايرت رَفَع القـ ـوادمَ كـ ـالفقير الأعـ ـزل
من تحتـ ـه لقمـ ـانُ يرجـ ـو نفعَ بـ ـه ولقد رأى لقمـ ـانُ أن لم يأتـ ـلِ[1]

ويبدو لي أن الجاحظ وغيره ممن ذكروا لقمان قد خلطوا بين لقمان الـ ـذي عرف بالحكمة ورجاحة العقل، وبين لقمان بن عاد المذكور في الأسطورة، فهـ ـو من اختراع أهل الأخبار. ولقمان الحكيم هو المذكور في القرآن في قوله تعـ ـالى: ﴿ولقد آتينا لقمانَ الحكمةَ أن اشكرْ لله، ومن يشكرْ فإنما يَشكرُ لنفسه، ومن كفر فإن الله غنيٌّ حميد﴾ [سورة لقمان الآية ١٢].

* * *

مع أن عصور التنوير العلمية قد قضت على أكثر هذه الأساطير فإن العقلية الأسطورية لم تندثر في عصرنا هذا، لأن منبع هذه المعتقدات ليس العقل المفكر، وإنما الأوهام والرغبات المكبوتة والانفعالات، وما يخالج المرء من نزوع إلى الاطلاع على ما يخبؤه له الغد من أحداث، وعجزه عن تفسير طائفة من الظواهر والأعراض، كانتشار الأوبئة والأمراض المستعصية، ووقوعه في المصائب وتعرضه للأخطار وحرصه على سلامة نفسه وصحته وتَوقُه إلى تحقيق رغباته ومطامحه وآماله.

فالأساطير ليست وقفًا على الزمن القديم، فهي مازالت تعيش معنا في عصرنا هذا، و لم يلغ التقدم العلمي اعتقاد طوائف من البشر بأمور لا يقبلها العقل والعلم،

(١) ديوان لبيد، ص٢٧٤.

نجد هذا في جميع المجتمعات البشرية في يوم الناس هذا. آية هذا إقبال الأثرياء في البلاد المتمدنة على المنجمين والفلكيين ليطلعوهم على مستقبلهم، ومن هؤلاء الأثرياء مثلاً نجوم السينما في الولايات المتحدة الذين لا يقدمون على أمر ذي بال إلا بعد استطلاع أقوال المنجمين. وقد راج عمل هؤلاء الأفاكين رواجًا عظيمًا في أيامنا هذه، ومن مظاهر الإقبال على استطلاع الغيب حرص أكثر أصحاب الصحف والمجلات على تخصيص زاوية للأبراج السماوية وما تتنبأ به لعلمها أن رواجها مرهون بإرضاء القرّاء الراغبين في الاطلاع على مستقبلهم، وفي حقيقة الأمر لا علاقة للأبراج السماوية بمصاير الناس، فهذا الأمر يرفضه العلم والعقل الناضج.

وقد شاع الاعتقاد بصحة أقوال المنجمين ومزاعمهم في تواريخ الأمم، ومنها الأمة العربية، فقد راجت في العصر العباسي خاصة مهنة التنجيم، حتى إن أولي الأمر ما كانوا يقدمون على إتيان أمر جلل إلا بعد استشارة المنجمين، وخبر هؤلاء المنجمين مع الخليفة العباسي المعتصم مشهور، فحين عزم على غزو عمورية استشار المنجمين، فزعموا له أن هذه المدينة لا تفتح في هذا الحين وينبغي انتظارُ فصل الصيف، وغايتهم، وكلهم من الأعاجم، أن يؤخر هذا الغزو، ولكن المعتصم، وهو من أنصار المعتزلة العقليين، لم يعبأ بأقوالهم، وتوجه إلى عمورية وفتحها. وقد انتهز الشاعر أبو تمام هذه السانحة ليسخر من أقوال المنجمين وترّهاتهم، وهو عقلاني المترع، فقال قصيدته البائية الرائعة، التي استهلها بتكذيب أقوال المنجمين والسخرية بهم، ومنها قوله:

السيف أصدق أنباءً من الكتب في حدّه الحدّ بين الجدّ واللعب
بيض الصفائح لا سودُ الصحائف في متونهنّ جلاء الشكّ والريب
والعلم في شهب الأرماح لامعةً بين الخميسَين لا في السبعة الشُهب
أين الرواية بل أين النجوم وما صاغوه من زُخرف فيها ومن كذب

ومما يدل على مدى سطوة المنجمين وسلطانهم على عقول الناس أن كثيرًا من القصص والمسرحيات دارت حولهم، ومن أشهرها قصة أوديب وخلاصتها أن منجمًا تنبأ للايوس ملك طيبة أنه سيُقتل بيد ولده أوديب، وأن أوديب سيتزوج أمه. وتؤدي هذه النبوءة إلى مفارقة أوديب أباه وبلده، ويترح إلى كورنثيا، فيرحب به ملكها، ولكن أوديب يفارق الملك بعد حين ويلقى في طريقه لايوس وهو لا يعلم أنه أبوه، وتقع مُشادّة بين الرجلين تنتهي بمصرع لايوس، وكان ثمة وحش أدخل الذُّعر على سُكان طيبة إذ كان يُلقي أُحجية على من يلقاه، فإذا لم يوفق في حلها افترسه، ويفلح أوديب في حلّ الأحجية، وكان كريون الذي تولى الملك في طيبة بعد مقتل لايوس قد وعد من يحل الأحجية ويقتل الوحش بتوليته الملك في طيبة ملكًا بزواجه من جوكاست، زوجة لايوس، فولاه كريون الملك وزوجه من جوكاست ولم أن يعلم أوديب أنها أمه، ولكن منجمًا آخر يُطلع أوديب على الحقيقة فتقتل أمه نفسها، ويفقأ أوديب عينيه ويهيم في البلاد تقوده ابنته أنتيغون.

حظيت هذه الأسطورة بإعجاب الأدباء وألف حولها الأديب اليوناني سوفوكل مسرحيتين وأنشأ فرويد عقدة نفسية سمّاها عقدة أوديب.

آليّات النّطق في
رسالة أسباب حدوث الحروف لابن سينا

الدكتور أحمد محمد قدّور*

١ – تمهيد في أصول الدرس الصوتي واتجاهاته

ظهر الدرس الصوتي عند العرب– وهو جزء من علوم اللغة– في القرن الثاني للهجرة استجابة لدواعي النهضة العلمية الشاملة آنئذٍ. فقد شهد القرن الثاني نشأة الكثير من العلوم الدينية واللغوية والمعارف التاريخية والأدبية ضمن جوّ ناهض مبعثه مفهوم جديد للعلم أتى به الإسلام، فأورث الناس اندفاعًا نحو العلم لاحدود له.

وقد أشار الخوارزمي الكاتب (ت٣٨٧هـ) صاحب «**مفاتيح العلوم**» إلى نوعين من العلوم، أحدهما عربي والآخر أعجمي. وكانت علوم اللغة والدين وعلوم أخرى، من علوم العرب عنده، على حين كانت الفلسفة والمنطق والهندسة والحساب والكيمياء والموسيقا من علوم العجم(١).

ولما كان الدرس الصّوتي جزءاً من علوم اللغة كما ذكرنا صحّ أن ينطبق

---

* محاضرة ألقيت في قاعة المحاضرات في مجمع اللغة العربية – بتاريخ ٢٩ شوال ١٤٢٩هـ / الموافق ٢٩ تشرين الأول– ٢٠٠٨م.

(١) انظر: مفاتيح العلوم، ص٤، ص٧٩، وقارن بما جاء لدى إبراهيم السامرائي في كتابه «التكملة للمعاجم العربية من الألفاظ العباسية»، ص٥٧ وما يليها.

عليه ما ينطبق عليها من أسباب دعت إلى نشأتها؛ كالخوف على العربية من اللحن والعجمة، وخدمة القرآن الكريم كتابة وقراءة وضبطًا، مع مابين هذين السببين من تداخل مبعثه مكان العربية من الدين. وبإمكان الدارس أن يشير إلى أسباب أخرى كَسَدِّ حاجات الأجيال في التعلّم عن طريق القواعد والنصوص بدلاً من التلقّي والمشافهة، والوفاء بدواعي التحضّر ومجالس العلم بعد توفر الأدوات والمهن اللازمة كالوراقة ونحوها. واستجابة لهذه الأسباب والدواعي صارت اللغة علمًا بل علومًا تقعّد في رسائل وكتب مضبوطة، وصار علماؤها أقرب إلى التخصّص مع ماعرف عن معظمهم من ثقافة موسوعية. وهكذا بدأ القوم ينظرون في المفردات ودلالاتها بحسب حقولها وصيغها، وفي التراكيب وأوزانها، وفي الجمل وقواعدها وأساليبها، وفي الحروف ونطقها وطرق أدائها، إضافة إلى الغوص على أسرار العربية وإعجاز القرآن وبلاغة الكلام ممّا له تعلق وثيق باللغة وعلومها الناهضة عصرئذٍ.

وقد أقبل على هذا الدرس خلق كثير، بل احتاجت إليه طوائف شتّى من العلماء كان أولهم أهل اللغة الذين اهتموا بالدرس التكاملي للغة العربية، فعمدوا إلى النظر في أصوات العربية مفردة من حيث المخارج والصفات،وما تدلّ عليه من خصائص البناء وما تصير إليه من تغيّر في بعض السياقات والتراكيب. ثمّ اتسع النظر في الأصوات حتّى شمل أهل البلاغة والإعجاز الذين احتاجوا إلى تفسيرات علمية لفصاحة القرآن وتناسق ألفاظه وإعجاز بيانه، كما شمل أحيانًا الكثير من المفسّرين والأدباء. لكنّ أبرز من اعتنى بهذا الدرس بعد اللغويين الروّاد كان القرّاء الذين تحوّل بعضهم إلى علماء للتجويد كابن مجاهد (ت٣٢٤هـ)

صاحب «السبعة في القراءات». فقد ظهرت الحاجة إلى قواعد مضبوطة للأداء والنطق تساعد المتلقي على إتقان التعلّم الشفهي المنقول بالرواية. وتجدر الإشارة إلى أنّ لهؤلاء العلماء من الجهود المستمرّة ما يحتاج إلى تحقيق للأصول، ودراسات للمعطيات حتى يأخذ «علم التجويد» مكانه اللائق في الدرس الصوتي عند العرب[1]. وتبقى رسالة ابن سينا (ت٤٢٨هـ) عن أسباب حدوث الحروف أثرًا مفردًا يشهد على أثر الثقافة الوافدة والأصول العلمية –في التشريح والفيزياء– التي أبرزت نحوًا جديدًا من الدرس الصوتي الذي أكمل جوانبه اللغوية والبلاغية والتجويدية بهذا الجانب العلمي الخالص.

وحين ينظر الدارس إلى الدرس الصّوتي عامة من الوجهة اللسانية الحديثة يتّضح له مبلغ الأهمية التي ينطوي عليها هذا الدرس مع قلة الوسائل وانعدام الأجهزة المساعدة. وقد انتهت اللسانيات إلى تقسيم درس الأصوات اللغوية على علمين: هما الدرس الصّوتي الذي يعبّر عنه مصطلح «الفونيتيك»، أو علم الأصوات، ويشمل علم الأصوات النطقي والسمعي والفيزيائي والتجريبي. والدرس الصوتي الذي يعبّر عنه مصطلح «الفونولوجية»، أي علم الأصوات التشكيلي الذي يدرس الأصوات وهي مركبة، وينظر فيما يطرأ عليها من تغيير بسبب مجاورة بعضها لبعض. ومن الضرورة بمكان وضع ما انتهى إليه درسنا الصوتي في الإطار اللساني استعانة بما جدّ من اصطلاحات ومعلومات وتجارب لايجوز تجاهلها مهما كانت الأسباب.

(١) انظر للتوسع: الدراسات الصوتية عند علماء التجويد لغانم قدّوري الحمد.

٢- *إنتاج الأصوات*

رأينا أنّ علم الأصوات النطقي أحد العلوم الصوتية التي تهتمّ بدرس الأصوات مفردة. ويستمدّ هذا العلم الكثير من أدواته من علوم التشريح والطبّ والفيزياء والتقنية الآلية. لكنّ هذا العلم هو أقرب تلك العلوم إلى الباحث اللغوي الذي يهتمّ بوصف اللغة وخصائصها قبل أن يتعمّق شيئًا من العلوم الطبيعية ونحوها. وتشمل الدراسة في علم الأصوات النطقي معرفة لأعضاء النطق وإنتاج الأصوات، والأصوات الصامتة والصائتة، والمخارج الصوتية، وطرق النطق وصفات الأصوات. وسيكون اهتمامنا في هذا البحث منصبًّا على تحليل عملية النطق (Articulation)، عن طريق الوقوف على ثلاثة عوامل رئيسية في هذه العملية، هي مكان النطق (Place of articulation)، وطريقة النطق (Manner of articulation)، والحركات النطقية[1]. وتكوِّن هذه الجوانب مجتمعة مايدعى بآلية النطق (Mechanism of articulation). ويكون نتاج هذه العملية وصف الأصوات وصفًا علميًا دقيقًا من حيث المخارج والطرق والصفات.

وسيعرض البحث لمجموعة من جهود اللغويين العرب في درسهم الصّوتي، إضافة إلى الحكيم ابن سينا الذي انفرد برسالته الشهيرة عن أسباب حدوث الحروف. من هؤلاء الخليل بن أحمد (ت١٧٥هـ) وسيبويه (ت١٨٠هـ) وابن دريد (ت٣٢١هـ)، والزجاجي (ت٣٤٠هـ)، والأزهري (ت٣٧٠هـ)، وابن جني (ت٣٩٢هـ)، والزمخشري (ت٥٣٨هـ)، والرازي (ت٦٠٦هـ)، والسكاكي

(١) انظر: المنظومة الكلامية لبيتر دنيس، وإليوت بنشن، ص٥٩ وما يليها.

(ت٦٢٦هـ)، وابن يعيش (ت٦٤٣هـ)، وابن الحاجب (ت٦٤٦هـ)، وابن عصفور (ت٦٦٩هـ) والأستراباذي (ت٦٨٨هـ)، وأبو حيّان الأندلسي (ت٧٤٥هـ). ولم نجد لدى مَنْ تلا أولئك أشياء مهمّة يمكن أن تنطوي على درس مختلف أو مستجدّ.

أولاً: مكان النطق

عرف الدرس الصوتي عند العرب إلمامًا واسعًا بأعضاء النطق التي تكوِّن جهاز النطق. وقد ظهر ذلك بداية عند الخليل وسيبويه، ثمّ اتكل جمهور العلماء التالين عليهما اتكالاً كبيرًا. ولسنا في هذا الصدد مهتمين بدرس المعرفة الخاصة بجهاز النطق وأعضائه، لأن لها مجالاً مستقلاً. إنما نقصد الوقوف على وصف عملية النطق وتحديد المخارج استنادًا إلى «مكان» النطق أصلاً، وهذا مااستنّه الخليل قبل أن نشهد شيئًا من وصف «الحركات» النطقية و «فيزياء» الصّوت.

فالخليل حدّد بدقّة مكان الحروف حين نسب كلّ حرف إلى حيّزه ومدرجته. فالحلقية مبدؤها من الحلق، واللهوية مبدؤها من اللهاة، والشجرية مبدؤها من شجر الفم، والأسلية مبدؤها أسلة اللسان، والنطعية مبدؤها من نطع الغار الأعلى، واللثوية مبدؤها من اللثة، والذلقية مبدؤها من ذلق اللسان، والشفهية أو الشفوية مبدؤها من الشفة، والجوفية أو الهوائية التي ليس لها حيّز على طريقة الصحاح تنسب إلى الجوف أو الهواء[1]. وقد نقل ذلك أو اقتبسه الأزهري وابن يعيش والأستراباذي وأبو حيان الأندلسي، وكذلك مكي بن أبي

(١) انظر: كتاب العين للخليل، ٥٨/١.

طالب القيسي (ت٤٣٧هـ) وابن منظور (ت٧١١هـ)[١]. وقد وردت كلمة «مبدؤها» في كلّ ماتقدّم. أما سيبويه وابن جني ومن تبعهما من اللغويين وعلماء التجويد فقد اختاروا تحديد المكان وتركوا كلمة «المبدأ»، لأنّ فيها تعليلاً للتسمية كما يبدو، علمًا أنّ الخليل ذكر أشياء تتعلّق بالمكان في المقدّمة دون تفصيل. وقد أخذ ذلك سيبويه وفصّل بعضه حتى صار إمامًا لمن جاء بعده.

وتجري أمكنة النطق الموصوفة نظرًا إلى جهاز النطق وأعضائه لدى سيبويه على هذا النحو: فللحلق، أقصى، وأوسط، وأدنى، وأقصى اللسان وما فوقه من الحنك الأعلى، ومن أسفل من الموضع السابق، ومن وسط اللسان بينه وبين وسط الحنك الأعلى، ومن بين أول حافة اللسان وما يليه من الأضراس، ومن حافة اللسان من أدناها إلى منتهى طرف اللسان مابينها وبين مايليها من الحنك الأعلى (وما فويق الضاحك والناب والرباعية والثنية)، ومن طرف اللسان بينه وبين مافويق الثنايا، وأدخل في ظهر اللسان، وما بين طرف اللسان وأصول الثنايا، ومما بين طرف اللسان وفويق الثنايا، ومما بين طرف اللسان وأطراف الثنايا، ومن باطن الشفة السفلى وأطراف الثنايا العلى، ومما بين الشفتين[٢]. وهكذا وصف سيبويه مخارج الحروف أي الأصوات العربية استنادًا إلى المكان وحده دون الإشارة ثمّ إلى أيّ حركة، مع تلك التفصيلات الدقيقة المرهفة

(١) انظر: التهذيب، ٤١/١- ٥٢، وشرح المفصل، ١٢٤/١٠- ١٢٥، وشرح الشافية، ٢٥١/٣- ٢٥٤، وتذكرة النحاة، ص٢٥- ٣١. وقارن بالرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة لمكي، ص١١٣- ١١٧، وباللسان لابن منظور، ١٣/١- ١٤.

(٢) انظر: الكتاب لسيبويه، ٤٣٤/٤- ٤٣٦.

لأعضاء النطق ولا سيما اللسان والأسنان. وليس لدى ابن جني إلا شروح وجيزة، ففي المخرج الأول للحلق أضاف عبارة (من أسفله)، وفي المخرج الثالث أضاف عبارة (فما فوق ذلك مع أول الفم). كذلك أضاف في مخرج الكاف عبارة (أدنى إلى مقدّم الفم)، وأضاف عبارة (مما بين الثنايا) بدلاً من (فويق الثنايا) في مخرج الصاد والزاي والسين[1]. أما المفصّل مع شرح ابن يعيش ففيه إضافات يسيرة أغلبها للشارح الذي ذكر كلمة (مبدؤها) خمس مرات، وأضاف كلمة (الصدر) مع المخرج الأقصى للحلق، وتابع ابن جني في عبارة (أدنى إلى مقدّم الفم) في وصف مخرج الكاف. وأضاف كلمة (آخرها) بدلاً من (أدناها) في وصف مخرج اللام، كما أضاف كلمة (خلف) بدلاً من (طرف) في وصف مخرج النون[2].

ثانيًا– إصدار الأصوات

يقوم إصدار الأصوات أو الكلام (Production of speech) على أسلوبين هما استعمال ضغط الهواء القادم من الرئتين لذبذبة الوترين الصوتيين، مع ماينطوي عليه ذلك من دور للحَنْجرة في التصويت عامة، والتحكّم في المجرى الصوتي إغلاقًا أو تضييقًا[3]. ويدلّ هذا على أنّ مايدعى بالجهر والهمس هو نتيجة عمل الوترين الصوتيين، على حين أنّ مايدعى بالشدّة والرخاوة هو نتيجة

(١) انظر: سرّ صناعة الإعراب لابن جني، ٤٧/١.

(٢) انظر: شرح المفصّل لابن يعيش، ١٢٤/١٠– ١٢٥.

(٣) انظر: المنظومة الكلامية (مرجع سابق)، ص٦٠– ٦١، وأساسيات علم الكلام لبوردن وهاريس، ص١٤٠.

الإغلاق أو التضييق. وإذا نظرنا إلى جهود علمائنا في هذا السياق وجدنا أنّ الخليل لم يعرض لذلك في مقدمة كتاب العين المرويّ عنه. لكنه أشار إشارة موجزة إلى مصدر الكلام. فقد أعمل الخليل فكره في الأصوات مصدرها وترتيبها بحسب خروجها حتى وصل إلى أن مصدر (مخرج) الكلام كلّه من الحلق. وكان قد (ذاق) الحروف، أي جرّب نطقها مفردة ساكنة، فصيّر أولاها بالابتداء أدخل حرف منها في الحلق[1] . أما سيبويه فقد عرض لتقسيم الحروف بحسب (الصفات)، وذكر الجهر والهمس، والشدّة والرخاوة. لكنّ تعريفه للجهر والهمس بقي ملتبسًا بسبب عدم معرفته بالوترين الصوتيين المولّدين لهاتين الصفتين. فالمجهور هو ما أشبع الاعتماد في موضعه ومنع النفس أن يجري معه حتى ينقضي الاعتماد عليه ويجري الصوت. والمهموس هو ما أضعف الاعتماد في موضعه حتى جرى النفس معه[2]. ويرى إبراهيم أنيس أنّ معنى «الاعتماد» هو عملية إصدار الصّوت التي تتصف بالقوة والوضوح (Sonority) مع المجهور بسبب ذبذبة الوترين الصّوتيين، وهو ما عبّر عنه بـ «صوت الصدر». وصوت الصدر، كما يرى إبراهيم أنيس، هو صدى الذبذبات التي تحدث في الوترين الصوتيين داخل الحنجرة[3]. أما منع «النفس» فهو ما يشعر مع المجهور إذ يقترب الوتران ويسدّان طريق التنفس تقريبًا. أما عملية الهمس فتتضح دلالاتها بالمقابلة بالتفسير السابق.

(١) انظر: العين للخليل، ٤٧/١.

(٢) انظر : الكتاب، ٤٣٤/٤.

(٣) انظر: الأصوات اللغوية لإبراهيم أنيس، ص١٢٤- ١٢٦.

وليس لدى ابن جني ومن تبعه كالزمخشري وابن يعيش وابن الحاجب والأستراباذي ومن شايعهم من علماء التجويد إضافة ذات بال في هذا الصدد، لكنّ سيبويه وابن جني والأستراباذي ذكروا (صوت الصدر)، مما يشير إلى معرفتهم بمصدر الجهر دون الوصول إلى آلته، وهي الوتران[1]. وذكر ابن البناء (ت٤٧١هـ)، في رسالة له عبارة (ترديد الحنجرة) دون أن يذكر الجهر صراحة[2]. أما ابن سينا فلم يعرض للجهر ولا للوترين في شرحه المسهب لتشريح الحنجرة واللسان. لكنه كاد أن يصل إلى معرفة الوترين في حديثه عن لسان المزمار الذي نسب إليه (قرع) الصوت[3].

أما الإغلاق والتضييق فحركتان مهمّتان جدًا في إصدار الأصوات. وقد ذكر سيبويه ذلك تحت مصطلح «الشدّة والرخاوة». والشديد عنده هو الذي يمنع الصوت أن يجري فيه، أي يكون مع إغلاق مجرى الصوت. أما الرخو فهو الذي يجري فيه الصّوت، أي لا يكون ثمّ إغلاق، بل تضييق واحتكاك[4]. وليس لدى ابن جني إضافة إلى هذا التعريف، على حين أنّ ابن يعيش شارح المفصَّل يفرّق بين المجهور والشديد لما بين تعريفهما عند سيبويه من تقارب أو تداخل.

(١) انظر: الكتاب لسيبويه، ٥٤٨/٣، وسرّ الصناعة لابن جني٨/١، وشرح الشافية للأستراباذي، ٢٥٨/٣- ٢٥٩، وانظر أيضًا: شرح المفصل لابن يعيش، ١٢٩/١٠.

(٢) انظر رسالة (بيان العيوب التي يجب أن يتجنّبها القراء وإيضاح الأدوات التي بني عليها الإقراء)، ص٣٢.

(٣) انظر : الأصوات اللغوية، ص١٤٣- ١٤٤.

(٤) انظر الكتاب، ٤٣٤/٤.

«فالفرق بين المجهورة والشديدة أن المجهورة يقوى الاعتماد فيها والشديدة يشتدّ الاعتماد فيها بلزومها موضعها لابشدة الوقع وهو ما ذكرناه من الضغط»[١] .

لكنّ الإغلاق والتضييق وما بينهما من درجات الانفتاح ليست مولّدة للشدة والرخاوة والتوسّط ونحوها من الصفات فقط، إنما ينبغي أن نؤكد أنّها تتّخذ معيارًا للفصل بين الصوامت والصوائت من جهة، وأنّها – وإن كانت في أدنى درجات التضييق– تسم الصوت الإنساني الذي لا يمكن أن يخرج دون تحكمٍ في الجهاز الصّوتي، يَمنعُ جزءًا أو أجزاء من الهواء من الخروج دون مقاومة تذكر من جهة أخرى. فالخليل قسّم الأصوات التسعة والعشرين على قسمين: صحاح أي صوامت، وجُوْف أي صوائت استنادًا إلى أنّ الصحاح لها أحياز ومدارج محدّدة من اللسان أو الحلق أو اللهاة. أما الجوف فليس لها مواضع محدّدة، لذلك فهي لا تنسب إلى شيء من الأحياز أو المدارج أو المخارج، إنما تنسب إلى الجوف أو الهواء[٢]. لكنّ هذه الأصوات التي لا تنسب إلى حيّز أو مدرجة على طريقة الصحاح تختلف مجاريها وتتباين مباديها، وتصير لها مدارج خاصة بها إذا ما عولجت بمعزل عمّا سبق[٣].

أما ابن سينا فيرى أنّ حدوث الحروف هو إما بالحبس التام للصوت والهواء يتبعه إطلاق دفعة، وإما بالحبس غير التام الذي يكون مع الإطلاق معًا[٤]. ويبدو

(١) انظر شرح المفصل لابن يعيش، ١٢٩/١٠.

(٢) انظر: العين للخليل، ٥٧/١– ٥٨، وقارن بإبراهيم أنيس، ص ٢٦ وما يليها.

(٣) انظر: تذكرة النحاة للأندلسي، ص٢٥– ٣١.

(٤) انظر: رسالة أسباب حدوث الحروف لابن سينا، ص٦٠.

أن ابن سينا فضّل مصطلح (المحابس) على (المخارج) اعتدادًا بأهمية الحبس في إصدار الأصوات. فالمخارج عنده هي مجاري الهواء أو طرقه التي يسلكها في جهاز النطق. أما المحابس فهي المواقع التي يَحْدث فيها اعتراض الهواء بالحبس التام أو غير التام، أي بالإغلاق أو التضييق. ويسمّي ابن سينا الحروف التي تحدث عن حبسات تامة بالمفردة، لأنها تقوم على الحبس التامّ وحده، على حين أنه يسمّي الحروف التي تحدث عن حبسات غير تامة بالمركّبة، لأنها تحدث عن الحبس مع الإطلاق. ويفهم من ذلك أنّ المفردة حاسمة سريعة غير ممتدّة، أما المركّبة فهي ممتدّة زمانًا، ولا تفنى إلا مع زمان الإطلاق التام[1] .

ويعدّد ابن سينا الحروف المفردة، أما المركبة فيترك عدّها للقارئ. والحروف المفردة هي ما تجمع عادة في عبارة «أجدك قطبت»، إضافة إلى الضاد واللام والميم والنون[2] . ولم يذكر ابن سينا في هذا الموضع أيّ شيء عن «الصوامت» ولا عن «الشديد» و «الرخو». لكنّ الحروف التي عدّها هي الحروف الشديدة التي ذكرها سيبويه إضافة إلى الضاد التي زادها الدرس الحديث، واللام والميم والنون التي وصفت بالتوسّط. أما الجيم فقد أخرجها الدرس الحديث وعدّها صوتًا ممتزجًا من الإغلاق والتضييق، أي ما يُدعى بـ . (Affricate)، وهو يقابل الجيم الفصيحة المعطشة[3].

لكنّ ابن سينا أكمل حديثه عن إصدار الأصوات حين وقف على وصف

(١) انظر: رسالة أسباب حدوث الحروف لابن سينا، ص٦٢، وقارن بإبراهيم أنيس، ص١٤١.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٦٠- ٦١.

(٣) انظر: مبادئ اللسانيات لأحمد قدور، ص٧٥.

الآليات التي تولّد الحروف العربية. فقد ذكر مصطلحي «الصامت» و «المصوِّت» . وحين وصف الأصوات المصوّتة وفرّق بينها وبين الصامتة تبيّن أنّ حديثه عن آليتي الحبس والإطلاق يختصّ الصوامت وحدها. فالألف والفتحة مخرجهما مع إطلاق الهواء سلسًا غير مزاحم. أما الواو والضمّة، والياء والكسرة، فإنها تخرج مع إطلاق الهواء، مع أدنى تضييق للمخرج(١). وليس في هذا الوصف الصحيح حديث عن الحبس أو المحابس كما تقدّمت الإشارة. أما الواو الصامتة والياء الصامتة- كما ذكر ابن سينا- فقد عولجتا ضمن الأصوات الصامتة الأخرى(٢).

وحين عرض ابن سينا لما دعاه بـ . «الأسباب الجزئية لحدوث حرف من حروف العرب» اعتمد على آلية الحبس وما يتبعه أو يرافقه، ثم على الحركات النطقية، ثم على فيزياء الصّوت، إضافة إلى إشاراته إلى مكان النطق بداية. فالحروف التي عدّها مفردة (أي شديدة) وصف حبسها بالتام مع مايلي ذلك من قلع أو إفراج أو انقلاع أو إخراج. فالهمزة فيها حبس تام للهواء ثم يكون اندفاعه إلى الانقلاع. أما الجيم ففيها حبس تام للهواء. والطاء والدال والتاء تحدث عن حبسات تامة وقلع ثم إخراج هواء دفعة، مع اختلاف في صفة الحبس والعضو الذي يحدثه. والضاد عنده فيها حبس تام كالجيم. وكذلك القاف والكاف تحدثان بحبس تام. أما الباء فيحدث بحبس تام قوي، ثم يكون الإطلاق.

(١) انظر: ابن سينا، ص٨٤- ٨٥، وقارن بأصوات اللغة لعبد الرحمن أيوب في حديثه عن الانفتاح التام في الحركة المعيارية الأمامية الواسعة المعادلة للألف، ص١٦٢، ١٨٥.

(٢) انظر: السابق، ص٨٣- ٨٤.

والحبس في الميم تامّ، لكنه ليس قويًا. والنون فيها حبس أرفع من الحبس الطبيعي للباء، لذلك فالنون أرطب وأدخل حبسًا. أما اللام ففيها حبس غير قوي جدًّا. يعقبه قلع أو هو حبس معتدل غير شديد. ويصف الكاف التي يستعملها العرب في عصره بدل القاف أن الحبس فيها أضعف[١].

أما الحروف التي تصدر من غير حبس تام فهي عنده: الهاء والشين والعين والفاء والثاء والظاء والسين والصاد[٢]. ويصف ابن سينا حبس الظاء غير التامّ بأنه خفيف وكالإشمام، وحبس الياء الصامتة باليسير، وبأن حبس الذال يقصر منه ومن الصفير، وبأنّ حبس الهواء لدى الخاء يتعرض للمزاحمة والقسر. أما الراء (التكرارية) فيحدثها حبس بعد حبس غير محسوس، لأن الحبس يتكرر في أزمنة غير مضبوطة. أما الزاي فينفلت الهواء الصافر معها عن المحبس[٣] . ولا يشير كلام ابن سينا عن الحاء والغين والواو الصامتة إلى أيّ حبس[٤].

ويدلّ هذا دلالة قاطعة على أنّ ابن سينا نظر إلى أمر الإغلاق والتضييق، أو

(١) انظر: ابن سينا في وصف الهمزة (٧٢، ١١٤)، والجيم (٧٥، ١١٧– ١١٨)، والطاء والدال والياء (٧٩، ١٢١– ١٢٢)، والضاد (٧٦، ١١٩)، والقاف والكاف (٧٤، ١١٧)، والبـ ـاء (٨٣، ١٢٥) ، والميم (٨٣، ١٢٥)، والنون (٨٣، ١٢٤)، واللام (٨٢، ١٢٣)، والكـ ـاف (٧٤– ٧٥).

(٢) انظر: السابق، في وصف الهاء (٧١، ١١٤)، والشين (٧٦، ١١٨) والعين (١١٤)، والفـ ـاء (٨٢، ١٢٥)، والثاء (٧٩، ١٢٢)، والظاء (١٢٢)، والسين (١٢٠)، والصاد (٧٧).

(٣) انظر: السابق، في وصف الظاء (٨٠، ١٢٣) والياء (١٢٤)، والذال (١٢٢)، والخاء (٧٣)، والراء (٨٢)، والزاي (٧٨).

(٤) انظر: السابق، في وصف الحاء والغين (٧٣– ٧٤– ١١٦)، والواو (٨٣– ٨٤، ١٢٤).

الحبس التامّ وغير التام وما يتصل بهما على أنّه (آلية) من آليات النطق الحركية، وليس وصفًا ساكنًا (Static) لما تتصف به الحروف بصورة ثابتة.

٣- الحركات النطقية

ذكرنا في مطلع هذا البحث أنّ معرفة اللغويين لأعضاء النطق استمدّت عناصرها من اللغة ورصيدها المعرفي ووجهها الشفهي النطقي مع مابعثته طرق التلاوة وتجويد القراءة من مساعٍ إلى الدرس والتقعيد. ورأينا أيضًا أنّ هذه المعرفة سرعان ماانتقلت من حدودها الأولى التي تتعلّق بالمعارف العامة إلى العلوم العربية والإسلامية، وأنّ طرق العلم والإضافة والتوظيف المتعدّد الوجوه جعلت معطيات هذا الدرس أقرب ماتكون إلى العلوم المضبوطة. وقد تجلّى ذلك في وصفهم للمخارج عن طريق أعضاء النطق التي عرفوها معرفة واسعة، وفي وصفهم لطرق إخراج الأصوات وما تتصف به بالقدر الذي أسعفتهم به الخبرة والتجربة.

أما ابن سينا فقد انفرد عن الدرس الصّوتي اللغوي، إذ لم يشر إلى أيّ شيء منه ألبتة، ولم يسر على طريقة اللغويين ومن تبعهم في معالجة الأصوات عن طريق المخارج والصفات. بل ذهب ابن سينا إلى الاستعانة بوسيلتين دخيلتين على الدرس اللغوي هما الوسيلة التشريحية والوسيلة الفيزيائية. ففي الوسيلة التشريحية أفرد فصلاً لتشريح الحنجرة واللسان، وما فيهما من أجزاء كالغضاريف والعضلات والأربطة وغيرها[1]. وفي الوسيلة الفيزيائية وقف في فصل من فصول رسالته على سبب حدوث الصّوت عامة، ثم وقف على سبب

(١) انظر: ابن سينا، رسالته عن أسباب الحروف، ص٦٤- ٧١.

حدوث الحروف (الأصوات اللغوية) في فصل آخر[١]. وحين أراد وصف الأصوات ذهب إلى ذكر أسباب حدوثها وليس مخارجها[٢]. ويبدو أنّ اهتمامه بالسبب والحركة جعله يقتصد في ذكر أعضاء النطق وتفصيلاتها التي اعتمدها اللغويون في تحديد المخارج. أما ما انفرد به ابن سينا من اللغويين في أعضاء النطق فقليل. ففي الحنجرة ذكر: الغضروف الطرجهالي والعضل الفاتحة، والغضروف الذي لا اسم له (لسان المزمار على الأغلب) [٣]، والحنجرة نفسها. ثم الغضروفين السافلين (في الحلق القريب من الحنجرة)، والتقعير الذي يكون في الحلق. وموضع التغرغر، وموضع أعالي خلل الأسنان، وسطح الحنك المختلف الأجزاء في النتوء والانخفاض. وذكر العضلات التي في طرف اللسان، والعضلتين المطوّلتين للسان، وضلعي اللسان، وتقعر وسط اللسان. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الأعضاء ورد ذكرها في فصل «في الأسباب الجزئية لحدوث حرف من حروف العرب» في أثناء وصفه للأصوات وتحديد مخارجها[٤]. أما ما ذكره في فصل «في تشريح الحنجرة واللسان» فشيء خالص للوسيلة التشريحية الطبية فضّلنا عدم التعرّض له.

أ- ففي الحنجرة وأجزائها نجد أنّ الحبس غير التام في العين يكون في أدخل موضع من الحلق عند انفتاح الحنجرة. والغضروف الذي لا اسم له يفتح وسطًا

(١) انظر: ابن سينا، ص٥٦- ٥٨ أولاً، ثم ص ٥٩- ٦٣.

(٢) انظر: السابق، ص٧٢ وما يليها.

(٣) انظر: الأصوات اللغوية لإبراهيم أنيس، ص١٤٣- ١٤٤.

(٤) انظر: ابن سينا، ص٧٢- ٨٥، وص١١٤- ١٢٦.

حين النطق بالعين أيضًا. أما في الحاء فإنّ فتحه يكون أضيق ممّا هو فيما تقدم. والغضروف الطرجهالي (الطرجهاري) أو المكبّي يقاوم الهواء المحصور زمانًا قليلاً قبل الاندفاع. والعضل الفاتحة (في الحنجرة) تسمح للهواء بالاندفاع بعد حصره في نطق الهمزة. ويكون فتح الغضروف الطرجهاري مطلقًا في نطق العين[١].

ب- أما الحجاب وعضل الصدر فيحفزان الهواء حفزًا قويًا في نطق الهمزة[٢].

ج- وفي الحلق الأدنى من الحنجرة يتضايق الغضروفان السافلان ليجعلا الفرجة بينهما أضيق في نطق الحاء. وفي هذا المكان تكون الحافة الصلبة التي يصدمها هواء العين أشدّ دفعًا للهواء الذي يقسر الرطوبة[٣].

د- وفي نطق الهاء لا يكون الحبس تامًا، بل تفعله حافات المخرج، لأن السبيل تكون مفتوحة، والاندفاع يماسّ حافاته بالسواء[٤].

هـ- وفي الشفتين نجد التقاء جرمين لَيِّنَيْن ثم انقلاعهما بعد حبس تام قوي يحدث الباء. أما الحبس بأجزاء من الشفة مضيَّقة غير متلاقية، وهو حبس غير تام، فيحدث الفاء. ويكون الحبس التام في الميم بأجزاء من الشفة أيبس وأخرج. وفي الواو الصامتة التي تحدث حيث تحدث الفاء يكون الضغط ضعيفًا لا ينافس سطح الشفة. وفي الفاء أيضًا- من رواية أخرى- يكون الحبس بأجزاء لينة من

(١) انظر: ابن سينا، ص١١٤، ١١٥، ٧٣، ١١٤، ٧٢، ١١٤، ١١٥.

(٢) انظر : السابق، ص١١٤، ٧٢.

(٣) انظر: السابق، ص١١٥.

(٤) انظر : ص١١٤، ٧٢.

الشفة، وتسريبه في أجزاء لينة من غير أن يكون الحبس تامًا. وفي النون يكون بدل الشفتين- كما يقول ابن سينا- طرف اللسان وعضو آخر رطب أرطب من الشفة يقاوم الهواء بالحبس[1]. وهذا العضو هو أصول الثنايا العليا[2].

و- ونجد في حركات اللسان ماهو أكثر وأدقّ. فالحبس يكون بطرف اللسان حين نطق الذال. ويكون بتقريب الجزء المقدّم من اللسان من سطح الحنك حين نطق الجيم.

وكذلك يكون الحبس- في رواية أخرى- بطرف اللسان وحصره في رطوبة. أما الجزء الحابس من اللسان فيكون أقل طولاً وعرضًا حيث تحدث السين. ويكون الجزء الحابس من اللسان في الزاي ممّا يلي وسطه[3]. ويذكر ابن سينا عن طرف اللسان أنه عُرِّض حافتاه بالعضلتين المطوّلتين تعريضًا أقوى من تعريض الطرف نفسه. وحدوث السين يحبس العضلات التي في طرف اللسان لا بكلّيتها بل بأطرافها. واللسان نفسه يتقعر خلف محبس الطاء. والطاء نفسها تحدث عن انطباق سطح اللسان أكثره مع سطح الحنك والشجر. وفي الثاء يبدو طرف اللسان أرفع وأحبس للهواء من أن يستمرّ في خلل الأسنان جيّدًا. أما

(١) انظر: ص٨٢، ٨٣، ١١٤، ١١٥، ١٢٦. وفي نطق الواو الصائتة يكون أدنى مزاحمة وتضييق للشفتين، ص١٢٦.

(٢) انظر: أنيس، ص٤٨.

(٣) انظر ابن سينا، في حبس طرف اللسان (ص٨٠)، وفي تقريب الجزء المقدم (ص٧٥)، وفي طرف اللسان وحصره (ص١١٧)، وفي الجزء الحابس (ص٧٧)، والجزء الحابس في الزاي (ص٧٧-٧٨).

الحبس في الظاء فهو مثل الإشمام بجزء صغير من وسط طرف اللسان يُتوخّى به أن يكون ما يلي أصل اللسان متعرّضًا للهواء برطوبته[1]. وفي الراء نجد شدة اهتزاز سطح اللسان حتى يحدث حبسًا بعد حبس. وفي الزاي يكون اهتزاز جزء من سطح طرف اللسان خفيّ الاهتزاز. لذلك فطرف اللسان لايكون ساكنًا سكونه الذي كان في السين. ويكون - في رواية أخرى- ارتعاد لسطح اللسان في الطول حين نطق الراء، أما في الزاي فيكون الارتعاد الملحوظ في سطح اللسان في العرض. ويتعرّض طرف اللسان لتعريض حافتيه ودفعه بالهواء الذي نفضه وأرعده، كما تفعل الريح بكلّ ليّن متعرّض له متعلق من طرف منه بشيء بحصر[2]. أما إشارات ابن سينا إلى اللسان وهو ساكن فكثيرة، ولا حاجة لنا في التعرّض لها.

٤- فيزياء الصّوت

ذكرنا فيما تقدّم أنّ ابن سينا عرض للصوت من الوجهة الفيزيائية اعتمادًا على العلوم التي حصّلها وبرع فيها. فقد وقف في الفصل الأول على سبب حدوث الصوت، ورأى أنّ الصوت يحدث بفعل تموّج الهواء دفعة بسرعة وبقوة. ولهذا التموّج علّتان هما حدوث قرع أو قلع. وفي كلا الأمرين- القرع والقلع-

(١) انظر: ابن سينا، في تعريض حافتي اللسان (ص١٢٣)، وفي عضلات طرف اللسان (ص٧٧)، وفي تقعّر اللسان (ص١٢١)؛ وانطباق سطح اللسان (ص٧٩)، وفي طرف اللسان في الثاء (ص٧٩- ٨٠)، وفي حبس الظاء (ص٨٠).

(٢) انظر: السابق، في اهتزاز سطح اللسان (ص٨٢)، وفي اهتزازه في الزاي (ص٧٨- ٧٩)، وفي عدم سكونه (ص٧٨)، وفي ارتعاده (ص١٢١)، وفي نفضه وإرعاده (ص١٢٣).

يحدث تموّج سريع عنيف في الهواء يتأدّى إلى الهواء الراكد في الصِّماخ- في الأذن- فيموّجه فتحسّ به العصبة المفروشة في سطحه[1]. فالصوت ليس هو القرع أو القلع نفساهما، ولا هو نفس التموّج الذي يحدث في الهواء إنما هو شيء ثالث يتولّد في المصدر المهتزّ يتبع الحركة الموجيّة أو يصاحبها حين تصل إلى الأذن[2].

أما في الفصل الثاني المعنون بـ «في سبب حدوث الحروف» فقد عرّف «الحرف» على أنه يحدث من حال المتموّج من جهة الهيئات التي يستفيدها من المخارج والمحابس في مسلكه. وهو -أي الحرف- هيئة للصوت عارضة له يتميّز بها عن صوت آخر مثله في الحدّة والثقل «أي مايعادل (pitch) » تميّزًا في المسموع[3]. ثم يذكر أنّ الحروف إما أن تكون مفردة أو مركبة. فالمفردة يكون حدوثها عن حبسات تامة للصوت أو للهواء الفاعل للصوت يتبعها إطلاق دفعة. أما المركّبة فتحدث عن حبسات غير تامة مع الإطلاق معًا[4]. ويحدّد ابن سينا العوامل التي تسبّب اختلاف الحروف، على اشتراكها في الحبس والإطلاق. فقد يكون ذلك بسبب اختلاف الأجرام التي يقع عندها وبها الحبس والإطلاق (من جهاز النطق) كاللين والصلابة والرطوبة. وقد يكون بسبب حجم العضو الحابس (أصغر، أعظم). وقد يكون بفعل شكل المخرج (أضيق، أوسع،

(١) انظر: ابن سينا، ص٥٦- ٥٨.

(٢) انظر: السابق، ص٥٩- ٦٠، وقارن بإبراهيم أنيس، ص١٣٨- ١٣٩.

(٣) انظر: السابق، ص٥٩- ٦٠، وانظر: أنيس، ص١٣٩.

(٤) انظر: السابق، ص٦٠- ٦١.

مستدير، مستعرض). أو قد يكون بسبب الحبس نفسه (أشدّ، ألين...)، أو بسبب طبيعة الإطلاق (أحفز وأسلس)، أو بسبب كميّة المحبوس (أقل، وأكثر)[١].

وتجدر الإشارة إلى أن ابن سينا عرض في حديثه عن أسباب حدوث الحروف إلى الهواء والرطوبة تفصيلاً، ثم عرض لما يتولّد عن ذلك – مع الحركات النطقية وآليات الحبس والإطلاق– من أصوات وحروف.

أولاً– الهواء:

يعتمد النطق على الهواء القادم من الرئتين، إذ لولا الهواء لما كانت أصوات وحروف. ولذلك أسهب ابن سينا في الحديث عن الهواء وحركاته ومآلاته وما يفعله أو يُفعل به في أثناء النطق. وتبيّن لدى الموازنة بين روايتي رسالة ابن سينا أنه أغفل ذكر الهواء مع ثلاثة حروف فقط، هي الهاء والكاف والتاء. فالهاء أحال فيها إلى مايحدث في الهمزة من حفز قوي من الحجاب وعضل الصدر لهواء كثير دون أن يكرّر ذكر الهواء[٢]. أما الكاف فاكتفى بما ذكره من أنها تحدث حيث تحدث الغين التي ذكر في إخراجها الهواء[٣]. ولم يكرّر ماذكره جملة في إخراج الطاء والتاء والدال من حبس وقلع وإخراج للهواء حين ذكر التاء اكتفاء بما تقدّم[٤].

(١) انظر: ابن سينا، ص٦٢– ٦٣.

(٢) انظر: السابق، ص٧٢، ١١٤.

(٣) انظر: السابق، ص٧٤، ١١٦.

(٤) انظر: السابق، ص٧٩، ١٢١.

فالهواء يتعرّض للحبس التام كما في الجيم. ويكون طرف اللسان أحبس للهواء في الثاء. كما أنّ حبس الهواء يكون بأجزاء ليّنة من الشفة[1] . أما حفز الهواء وضغطه فكثير في إصدار الأصوات. ففي الخاء يحدث ضغط قوي للهواء. كما يكون ضغط وحفز له في الهمزة. والهاء تحدث عن مثل ذلك الحفز. وفي اللام حفز الهواء ليس بقويّ. وفي الواو الصامتة يكون ضغط الهواء وحفزه ضعيفًا. وفي الياء الصامتة يكون كذلك ولا يبلغ أن يحدث صفيرًا. والهواء في الحاء لا يحفز على الاستقامة حفزًا، بل يميل إلى خارج، وهو الذي سمّاه بهواء التنحنح. أما العين التي يفعلها حفز الهواء فتكون في الموضع الذي يناله هواء التهوّع[2]. لكنّ الهواء ليست له قوّة الانحفاز في الغين، ويكون اعتماد (ضغط) من الهواء عند موضع التاء بلا حبس. وهو عند الطاء ينضغط، وهو هواء كثير[3].

ويتعرّض الهواء من حيث جهة التخلّص للإطلاق عامة لدى الواو المصوّتة، والباء. ولإطلاق مستمرّ في الوسط مع الفاء. ولإطلاق مع أدنى تضييق للمخرج مع الياء المصوّتة، ولإطلاق سلس غير مزاحم في الألف. ولإخراج دفعةٍ بعد القلع في الطاء والدال والتاء. ثم يتعرض الهواء للدفع في الغين، وإلى أن يتخلّص منه في الحاء[4] . وكذلك يُسرّب أكثره إلى ناحية الخيشوم مع النون. أما الميم فلا

(١) انظر: ابن سينا، ص١١٧، ص٨٠، ص٨٢.

(٢) انظر: السابق، ص٧٣، ١١٤، ١٢٣، ٨٤، ١٢٤، ٧٣، ١١٦، ٧٢، ١١٦.

(٣) انظر: السابق، ص٧٤، ١٢٢، ٧٩.

(٤) انظر: السابق، ص٨٤، ٨٣، ١٢٥، ٨٤- ٨٥، ١٢٦، ١٢١، ١١٦، ١١٥ على التوالي.

يكون فيها تسريب الهواء مع القلع إلى خارج الفم كلِّه. ويتعرّض الهواء لإمرار بعد الحبس على سائر سطح اللسان في الظاء، كما يسرّب تسريبًا يتبعه صفير في الشين[1].

لكنّ الهواء يندفع بنفسه مستقيمًا في العين، ويماسّ حافات المخرج بالسواء في الهاء. وينشقّ عند الإطلاق من غير امتداد في الجيم. ويتسرّب بعد حصر شيء كثير منه في الصاد. ويتوجّه إلى مضايق خلل الأسنان ليحدث صفيرًا. ويتدحرج في سطح الحنك كلِّه في نطق الخاء. ويحدث الهواء صفيرًا من خلال الرباعيات، أو ينفذ في مضيق يصفر لضيق المسلك. أو يمرّ سلسًا خفي الصفير جدًا، كما في الظاء. ويُحْدث صفيرًا قليلاً مع الثاء. والهواء المتسرّب في الشين يتبعه صفير. وفي الزاي يكون صفير ينشأ من تسرّب الهواء في خلل الأسنان مجتمعًا مع الاهتزاز الحادث على سطح اللسان. ويحدث الهواء اهتزازًا في طرف اللسان حين ينفلت عن المحبس، مع الصفير. لكن طرف اللسان يحدث في هذا الهواء الصافر شبه التدحرج في منافذه الضيّقة بين خلل الأسنان. والهواء نفسه يصفر غير قوي كصفير السين حين النطق بالثاء. ومسرب الهواء يُحدث في اللسان كالتقعير في نطق الصاد[2]. ويكون لانفلات الهواء كالدويّ في الصاد أيضًا. وكذلك يحدث الهواء عند اجتيازه بالخيشوم والفضاء الذي في داخله دويًّا في نطق الميم. ويحدث هناك للهواء دويّ عند الإفراج في نطق الطاء والدال والتاء. وتكون النون أكثر

(١) انظر: ابن سينا، ص٨٣، ١٢٥- ١٢٦، ٨٠، ١١٩.

(٢) انظر: السابق ، ص١١٤- ١١٥، ١١٧، ٧٧، ١١٦، ١١٨، ١١٦، ٧٥، ١٢٣، ١٢٢، ١١٩، ٧٨، ١٢٠، ٧٨، ٧٩- ٨٠، ١٢٠.

دويًّا لأن جلّ الهواء يصرف فيها إلى غنّة المنخر[1].

ثانيًا– الرطوبة:

وقف ابن سينا هنا عند شيء جديد آخر على درسنا الصوتي اللغوي المتقدّم، وهو (الرطوبة) التي تصاحب النطق. وهي نتاج المواد المخاطية واللعابية التي تمتزج بالهواء القادم من الرئتين. فالنسيج المخاطي يكسو اللهاة والبلعوم، كما أنّ اللسان يغطّي سطحه غشاء مخاطي يحتوي على نهايات عصب التذوّق[2].

وأول مانقف عنده من حديث الرطوبة مايفعله الهواء فيها. فهو يحدث في الرطوبة الحنكية كالغليان والاهتزاز في نطق الغين. وهو لايكون قسّارًا للرطوبة هنا، بل مُغليًا لها– كما جاء في رواية أخرى– أما الحركة فتكون إلى قرار الرطوبة أميل منها إلى دفعها إلى خارج. أما الخاء فتهتز فيما بين اللهاة والحنك رطوبات يعنف عليها التحريك إلى قدّام، فكلما كادت أن تحبس الهواء زوحمت وقسرت إلى الخارج، في ذلك الموضع بقوة. ويحدث الهواء في العين قلقلة للرطوبة وزعزعة، من غير أن تتعرض الرطوبة للتشظّي والتشذّب. وفي الحاء يقسر الهواء الرطوبة ويحدث فيها مالا يحدث في العين من التشظي والتشذّب[3].

ويحرّك الهواء بعد الحبس الرطوبة ويهزّها هزًّا يسيرًا في الذال. أما في الضاد

(١) انظر: ابن سينا، ص١٢٠، ٨٣، ١٢١، ١٢٤.

(٢) انظر: المنظومة الكلامية، ص٧٢، وأصوات اللغة لأيوب، ص٧١، ٧٣.

(٣) انظر: ابن سينا، ص٧٤، ١١٦، ١١٥، ٧٣.

فيدفع الهواء الرطوبة منحصرًا فيها حتى يحدث منها فقاعة أكبر ثم تتفقأ لا في مضيق، ولا يكون في لزوجة رطوبة العين[1].

ويكون للهواء في الظاء صوت رطوبة، كما أنه يتردّد في وسط رطوبة يتدحرج فيها في العين. والهواء يُشغل بما يلي طرف اللسان من الرطوبة. ويختلط بقرقعة الرطوبة القوية الشديدة اللزوجة في نطق الجيم، إلا أنها لايمتدّ بها التفقّع إلى بعيد ولا يتسع، بل تفقّؤها في المكان الذي يطلق فيه الحبس. والرطوبة تحبس الهواء، كما في الضاد، وتحبسه حبسًا ثانيًا، كما في رواية أخرى، في الضاد نفسه. والرطوبات تعاوق الهواء المسرّب في ذلك المضيق في نطق الشين تسريبًا يتبعه صفير مختلط بفرقعة تلك الرطوبات[2].

وتتصف بعض أعضاء النطق بالرطوبة. فالحبس في النون يكون بعضو رطب أرطب من الشفة (أصول الأسنان)، وطرف اللسان يكون رطبًا جدًّا في اللام، وهناك جزء صغير من وسط طرف اللسان يتعرض للهواء برطوبته. كما يمرّ الهواء على سائر سطح اللسان على رطوبته. وفي الطاء ينفصل الجزءان الحاصران وبينهما رطوبة. وفي الطاء والدال والتاء كلّها يكون القلع بجرم رطب ليّن عن جرم صلب. وتمتز رطوبات تكون على طرف اللسان حين النطق بالزاي[3].

وينسب ابن سينا إلى الحروف نفسها الرطوبة. ففي الخاء الرطوبات أقلّ

(١) انظر: ابن سينا، ص٨١، ١١٩.

(٢) انظر: السابق، ص١٢٣، ٧٢- ٧٣، ٨٠، ١١٨، ٧٥، ٧٦، ١١٩، على التوالي.

(٣) انظر: السابق، ص٨٣، ٨١- ٨٢، ١٢٣، ١٢٢- ١٢٣، ٨٠، ٧٩، ١٢٢، ٧٨، على التوالي.

وألزج. لذلك فالرطوبة في الغين أكثر منها في الخاء. وفي القاف انفلاق قوي ليس للرطوبة مثله في الكاف. والنون تكون أرطب وأدخل حبسًا. وليس في السين والصاد ولا في الضاد تهزيز رطوبات(١).

٥- خاتمة في الموازنة والنقد

وهكذا يتبين أنّ ماقدّمه اللغويون درس متكامل للأصوات شمل مسائل علم الأصوات النطقي. لكنّ اللغويين نظروا إلى هذا الدرس نظرة نفعية، إذ وقفوا على ماالحتاجوا إليه من وصف لغتهم وبيان خصائصها دون الإيغال في التفصيلات أو اقتباس الأدوات على غرار مافعلوه في درسهم للنحو والبلاغة والنقد ومعظم علومهم التي بدأت عربية وانتهت مولّدة، فيها من الآثار الأجنبية مافيها. ولذلك بات مؤكدًا عدم تأثّر درسهم الصّوتي بأيّ مصادر أجنبية أو مصطلحات دخيلة. ونظرًا إلى ماذكرنا من مقاصد درسهم يتبيّن أنّ إحساسهم بكفاية درسهم للمخارج والصفات جعلهم يقتصدون في تفصيل الحركات النطقية التي ربّما احتاجت إلى معرفة علمية متخصّصة.

وقد تبين فيما تقدّم أيضاً مايضيفه درس ابن سينا لآليات النطق إلى درس اللغويين من الوجهة العلمية. لكن عمله -كما سبقت الإشارة- لم يخلُ من غموض وصعوبة ونقص. أما الصعوبة فمصدرها إيغاله في الاتكاء على وسيلتي التشريح والفيزياء، وإسهابه في بعض المواضع إسهابًا يبعده عن الغاية المقصودة، وهي بيان أسباب حدوث الحروف العربية. وأما النقص فهو في عدم معرفته

(١) انظر: ابن سينا، ص١١٦، ١١٧، ١٢٤، ١٢٠، على التوالي.

للوترين الصوتيين، ودورهما في عملية التصويت عامة وفي الجهر والهمس خاصّة. وقد تساوى في ذلك هو واللغويون الذين تقدّموه، وقد كانوا معذورين لعدم اطلاعهم على التشريح والعلوم الطبّية الدخيلة. ولذلك كان وصفه للأصوات ناقصًا لعدم ذكره للجهر والهمس اللذين وصفهما اللغويون، واعتمدوهما في وصف الأصوات وصفًا دقيقًا اعتمادًا على الملاحظة وتتبّع الأثر المنبعث من ناحية الصدر أو الحنجرة.

وكذلك أعرض ابن سينا عن ذكر الصفات التي رأينا معظمها لدى سيبويه، وابن جني ومن جاء بعدهما كالاستعلاء والاستفال والإطباق والانفتاح والتوسط بين الشدّة والرّخاوة واللين والقلقلة والصفير والانحراف والتكرار والتفشّي والاستطالة والذلاقة والإصمات[1]. فضلاً عمّا انفرد به الخليل من صفات النصاعة والطلاقة والكزازة والهتّ والهشاشة والصلابة والخفوت وضخامة الجرس[2]. أما ماورد من بعض تلك الصفات أو مايقاربها لدى ابن سينا فلم يكن معظمه محدّدًا، كما لم يكن مسوقًا لدرس مفرد للصفات.

وقد ظهر من خلال هذا البحث – كما ظهر من خلال بحوث أخرى مماثلة– أنّ من الأهمية بمكان مراجعة الآثار اللغوية والعلمية والأدبية وغيرها ممّا عني بالدرس الصّوتي، وكشف الابتكارات التي جاءت في بعض هذه الآثار. وينبغي أن يُساق ذلك لتشكيل معطيات «علم» الأصوات عند العرب في ضوء

(١) انظر: الكتاب، ٤/٤٣٤– ٤٣٦، وسرّ الصناعة، ١/٦٠– ٦٥، وشرح المفصّل، ١٠/١٢٨– ١٣١، وشرح الشافية، ٣/٢٥٧– ٢٦٤.

(٢) انظر: أصالة علم الأصوات عند الخليل، ص٤٣– ٤٨.

اللسانيات، إذ لاينقص هذا العلم لكي يتخذ شكله «العلمي»، واستقلاله إلا تلك الأطر اللسانية التي تجمع معطياته وتدقّق في مسائله وتضعه في مكانه المناسب من العلوم اللغوية. وينطبق هذا على مجالات لغوية أخرى كالمعجم والمصطلح والدلالة التي تحتاج إلى مايحتاج إليه «علم» الأصوات من تلك الأطر حتى تبرز علومًا دقيقة تضاف إلى علومنا اللغوية الفذّة.

* * *

المصادر والمراجع

- ابن البنّاء، «كتاب العيوب التي يجب أن يجتنبها القراء، وإيضاح الأدوات التي بُني عليها الإقراء»، تحقيق غانم قدوري حمد، مجلة معهد المخطوطات العربية، الكويت، المجلد (٢١)، الجزء الأول لعام ١٩٨٧م.
- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، تصحيح علي محمد الضباع، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، د.ت.
- ابن جنّي، سرّ صناعة الإعراب، تحقيق حسن هنداوي، دار القلم، دمشق ١٩٨٥م.
- ابن سينا، رسالة أسباب حدوث الحروف، نشر محبّ الدين الخطيب، مطبعة المؤيد، القاهرة، ١٣٢٢هـ.

= رسالة أسباب حدوث الحروف، تحقيق محمد حسّان الطيّان، ويحيى مير علم، مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٨٣م.

- ابن عصفور، الممتع في التصريف، تحقيق فخر الدين قباوة، المكتبة العربية، حلب ١٩٧٠م.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ت.
- ابن يعيش، شرح المفصّل للزمخشري، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، د.ت.

- الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، مراجعة محمد علي النجار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، ١٩٦٤م.

- الأستراباذي، شرح الشافية لابن الحاجب، مع شرح شواهده لعبدالقادر البغدادي، تحقيق محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محيي الدين عبدالحميد، مطبعة حجازي، القاهرة ١٣٥٦هـ.

- الأندلسي، أبو حيّان، تذكرة النحاة، تحقيق عفيف عبدالرحمن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. أولى ١٩٨٦م.

- أنيس، إبراهيم، الأصوات اللغوية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط. رابعة ١٩٧١م.

- أيّوب، عبدالرحمن، أصوات اللغة، مكتبة الشباب، (القاهرة)، د.ت.

- برجشتراسر، التطوّر النحوي للغة العربية، نشر رمضان عبدالتواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ودار الرفاعي بالرياض ١٩٨٢م.

- بشر، كمال محمد، علم اللغة العام «الأصوات»، دار المعارف بمصر ١٩٨٠م.

- بوردن، جلوريا، ج وهاريس، كاثرين، س، أساسيات علم الكلام، ترجمة محيي الدين حميدي، دار الشرق العربي، بيروت وحلب، د.ت.

- الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبدالسلام هارون، دار الجيل، بيروت، د.ت.

- حسّان، تمّام، مناهج البحث في اللغة، دار الثقافة بالدار البيضاء ١٩٧٩م.

= اللغة العربية معناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط. ثانية ١٩٧٩م.

- الحمد، غانم قدّوري، الدراسات الصّوتية عند علماء التجويد، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بغداد ١٩٨٦م.

- الخوارزمي، مفاتيح العلوم، إدارة الطباعة المنيرية بمصر ١٣٤٢هـ.

- دنيس، بيتر وإليوت بنشن، المنظومة الكلامية، ترجمة محيي الدين حميدي، مراجعة أحمد أبو حاقة، معهد الإنماء العربي، بيروت، والهيئة العامة للبحث العلمي، طرابلس ١٩٩١م.

- الرازي، فخر الدين، نهاية الإيجاز في دارية الإعجاز، تحقيق بكري شيخ أمين، دار العلم للملايين، بيروت، ط. أولى ١٩٨٥م.

- السامرائي، إبراهيم، التكملة للمعاجم العربية من الألفاظ العباسية، دار الفرقان، عمّان، ط. أولى ١٩٨٦.

- السكاكي، كتاب مفتاح العلوم، المطبعة الأدبية بمصر ١٣١٧هـ

- سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون، عالم الكتب، بيوت، د.ت.

- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الهجرة، إيران، قم، ط. أولى، ١٤٠٥هـ.

- قدّور، أحمد محمد، أصالة علم الأصوات عند الخليل من خلال مقدّمة كتاب العين، دار الفكر، دمشق، ط. ثانية ٢٠٠٣م.

- اللسانيات وآفاق الدرس اللغوي، دار الفكر، دمشق ٢٠٠١م.

- مبادئ اللسانيات العامة، جامعة حلب ٢٠٠٦م.

- كانتينو، جان، دروس في علم أصوات العربية، ترجمة صالح القرماوي، الجامعة التونسية ١٩٦٦م.

- مكّي بن أبي طالب القيسي، الإبانة عن معاني القراءات، تحقيق محيي الدين رمضان، دار المأمون للتراث، دمشق، ط. أولى ١٩٧٩م.

- الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة، تحقيق أحمد حسن فرحات، توزيع دار الكتب العربية، دمشق ١٩٧٣م.

- النّص، إحسان، «مصنفات اللغويين العرب في خلق الإنسان»، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد (٧٣)، الجزء الثاني ١٩٩٨م.

* * *

فهرس

		رقم الصفحة
المقدمة	الأستاذ عدنان عبد ربه	٣- ٦
الأمم المتحدة تكون أو لا تكون؟!	الدكتور محمد عزيز شكري	٧ - ٤٤
تدني مستوى التعليم العالي العربي وأثره في مستقبل الأمة	الدكتور علي محافظ ـة	٤٥-٦١
وجه لثلاث مراءٍ: الخيام كما قرأه البستاني ورامي والعُريّض	أ. الدكتور عيسى علي العاكوب	٦٢-٩٥
التربيـة على المواطَنـة	الدكتور محمود السيد	٩٦-١٢٩
الأساطير في الشعر العربي القديم	الدكتور إحسان النص	١٣٠- ١٤٨
آليّات النّطق في: رسالة أسباب حدوث الحروف لابن سينا	الدكتور أحمد محمد قدّور	١٤٩- ١٧٧
الفهرس		١٧٨