منظمة العالم الإسلامي للتربية والعلوم والثقافة
ISLAMIC WORLD EDUCATIONAL, SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION
ORGANISATION DU MONDE ISLAMIQUE POUR L'EDUCATION, LES SCIENCES ET LA CULTURE

مؤسسة الإيسيسكو الدولية للفكر

الثقافة

من أجل إعادة التفكير في العالم

العدد الأول

الرباط 2022
الرباط عاصمة الثقافة في العالم الإسلامي
Rabat, Culture Capital in the Islamic World
Rabat, Capitale de la culture du monde islamique

منشورات منظمة العالم الإسلامي للتربية والعلوم والثقافة
-إيسيسكو- 1443هـ/2022م

قطاع الثقافة والاتصال

منظمة العالم الإسلامي للتربية والعلوم والثقافة
ISLAMIC WORLD EDUCATIONAL, SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION
ORGANISATION DU MONDE ISLAMIQUE POUR L'EDUCATION, LES SCIENCES ET LA CULTURE

مؤسسة الإيسيسكو الدولية للفكر

الثقافة

من أجل إعادة التفكير في العالم

العدد الأول

الرباط عاصمة الثقافة في العالم الإسلامي

منشورات منظمة العالم الإسلامي للتربية والعلوم والثقافة
-إيسيسكو- 1443هـ/2022م

قطاع الثقافة والاتصال

الفهرس

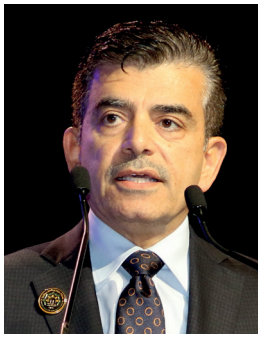
- **د. سالم محمد المالك** «كلمة المدير العام لمنظمة الإيسيسكو» 5
- **د. عبد الإله ابن عرفة** « من أجل جمالية روحية مستقبلية بانية» 9
- **أ.د. محمد زين العابدين** «المحاضرة الافتتاحية» 15
- **الشيخة مي بنت محمد آل خليفة** «مثقفات عربيات رائدات» 23
- **نورة بنت محمد الكعبي** «مثقفات رائدات» 25
- **دة. إيناس عبد الدايم** «القيادة بالإنصات» 27
- **أحمد خالد** «من الرقي في القصيدة العربية» 29
- **د. إيهاب بسيسو** «صدقني» 37
- **السفير خالد فتح الرحمن عمر** «من الرقي في القصيدة العربية، أنها تخرج من الثوب المنبري إلى الثوب الفكري» 41
- **جميلة الماجري** 45
- **أ.د. مجدي حاج إبراهيم** «ملامح الخطاب الاجتماعي في القصة الملايوية النسوية الحديثة» 49
- **د. محمد الناصر الطيب صديقي** «التجلي القدسي للأشجار: زيتونة ازواغز بفريانة «امتداد لمعتقدات الروح الأخضر» 75
- **عادل بوراوي** «أبُو القاسم الشابي، تأمّلاتٌ على قَبَسٍ مِنَ الشِّعْرِ لمْ يُذهِبِ المَوتُ ضياءَه» 91
- **د. عمر حلي** «الثقافة لصيقة بالأحلام، بحلم التغيير وحلم المقاومة وحلم التحصين» 95
- **د. فتحي التريكي** 101

  «1 إنهاء النهايات»

  «2 ملاحظات سريعة حول التآنس»
- **دة. ديما حمدان** «الاسلام، دستور عابر للأديان» 103

مختبر الإيسيسكو الدولي :

«الثقافة من أجل إعادة التفكير في العالم»



د. سالم بن محمد المالك
المدير العام
منظمة العالم الإسلامي للتربية والعلوم والثقافة
-إيسيسكو-

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على رسول الله

معالي الوزيرة إيناس عبد الدايم، وزيرة الثقافة بجمهورية مصر العربية

معالي الوزيرة الشيخة مي آل خليفة، وزيرة الثقافة بمملكة البحرين

معالي الوزيرة يوما فال، الوزيرة المستشارة
لدى السيد الرئيس ماكي سال، رئيس الجمهورية السينغالية

أصحاب المعالي والسعادة

الحضور الكريم

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته،

شرف أثيل لي أن أشرف اليوم على انطلاق أعمال «مختبر الإيسيسكو الدولي للفكر والآداب والفنون» تحت عنوان : «الثقافة من أجل إعادة التفكير في العالم» الذي يبدأ اليوم أشغاله ضمن «أيام الإيسيسكو الدولية المفتوحة» وهي التظاهرة التي ستقام على مدار السنة لتتنقل بين الجامعات ومراكز البحث والمؤسسات الثقافية في دول عديدة.

هو مختبر دولي ومنصة متعددة المحامل والبوابات مفتوحة على أبرز الأعلام والأقلام من بين العلماء والباحثين والمثقفين والمبدعين من الشرق والغرب وآسيا وأفريقيا، ليرتبط بينهم حبل الفكر بالفكر والرأي بالرأي ويتفاعل في سجال يجعل من العلوم الثقافية والانسانية سندا معرفيا ومنطلقا منهجيا لفهم الظواهر السياسية والتربوية والاجتماعية والاقتصادية والرقمية الراهنة كما هي مطروحة أمامنا للنقاش.

هو مختبر يريد أن يجعل من الثقافة والمعارف الثقافية رافعا أساسيا للإنسان والإنسانية، في ظل مفهوم جديد لها متغير عالميا أمام ما تشهده المجتمعات البشرية من تحول رقمي واقتصاد معرفي متسارع ومتلاحق.

هو كذلك مختبر للطرح الثقافي والإبداعي وإطار للتنوع اللغوي والفكري والدلالي تبادر منظمة العالم الإسلامي للتربية والعلوم والثقافة بتأسيسه في نطاق رؤيتها الجديدة وإشعاعها المتجدد لكي تلعب دورها الطبيعي كمنظمة دولية للكفاءات والخبرة.

لقد آلت منظمة الإيسيسكو على نفسها أن تجعل من السياسات الثقافية محركا أساسيا للتنمية المستدامة، وأن توليها عناية خاصة وأن تجعل منها منهجا للإصلاح والتحديث والدراسة والبحث داخل المنظمة وخارجها. ولعله من الأكيد اليوم أن ينكب جهدنا على ضرورة مراجعة سياساتنا الثقافية من خلال هيكلة متطورة ونظرة مستقبلية لمفهوم ثقافة متحولة يكون للاقتصاد الثقافي الرقم فيها دور كبير و إسهام في تثمين التراث الثقافي و الطبيعي و تنظيم قطاع العروض و التظاهرات و تطوير قطاع الفنون المرئية و مجال الفنون الحرفية وتعزيز مجالات الكتاب والنشر الصحافة مع إعادة هيكلة القطاع السمعي و البصري و الوسائل الاتصالية التفاعلية و مزيد النهوض بقطاع التصميم و الخدمات الإبداعية و الارتقاء بالبعد التراثي المادي و غير المادي الذي يعتبر قطاعا أفقيا هاما جدا.

الثقافة لإعادة التفكير في العالم يعد مبحثا نظريا وفعلا تطبيقيا تأتيه جل الدول المتقدمة لتزيد تطورا وتنمية. ومن هذا المنطلق فإنه لا مناص لدولنا اليوم من اعتماد سياسة ثقافية مندمجة كمحرك للإنتاج والموارد والتشغيل ضمن مقاربة مفتوحة على مجالات غير تقليدية من خلال عائدات السمعي والبصري والفنون البصرية والهندسة المعمارية وصناعة الكتاب والعروض الحية وفنون الركح وفنون الفرجة والإشهار والتراث وألعاب والتعليم الفني والثقافي.

وجب علينا إذن أن نعتمد اليوم مثالا تنمويا وطرحا جديدا يفتح مجالاته على سياسات قطاعية أفقية تراهن على الذكاء الاصطناعي والحوامل الابداعية للهواتف الذكية

والبرمجيات التطبيقية و الحال أن الاقتصاد الثقافي اليوم تفوق عائداته عائدات صناعة السيارات والصناعات الفلاحية والمعملية وغيرها بسبعة أضعاف، وهذا كفيل أن يبين لنا قيمة الرهان الاقتصادي والصناعي الثقافي الرقمي المندمج الذي أصبح آلية إنتاج عالمية سخرها العالم المتقدم لفائدته لتعزيز إسهامها في الناتج الداخلي الإجمالي وتنمية القدرات الإنتاجية لقطاع بلغ اليوم في العالم مقدار 2250 مليارا من الدولار بما يمثل 3 % من الناتج الداخلي الخام ويشغل 29.5 مليونا من الفاعلين أي بمعدل 1 % من القوى العاملة والنشيطة.

وباعتبار وظائف منظمة الإيسيسكو كبيت خبرة، فهي تقترح أن ترافق الدول التي تبدي استعدادا لتقييم سياساتها الثقافية بغية تحسين مؤشراتها التنموية الثقافية وتعزيز مجال البحوث والدراسات ذات العلاقة بالثقافة الرقمية والصناعات الابداعية والاقتصاد الثقافي التضامني والسياحة الثقافية المستدامة والشركات الناشئة وشركات الاشهار والتسويق والوسائل السمعية والبصرية والمرافقة الخاصة بالنتاج الثقافي التجاري وغير التجاري الربحي وغير الربحي.

وقد انطلقت المنظمة في تبني عديد المشاريع الدولية وإحداثيات فنية وعلمية مبتكرة لسنة 2021 في قطاع الآداب والكتاب والنشر ودعم برنامج الإيسيسكو لحماية التراث وتثمينه وتسجيل المواقع الثقافية وتطوير «الديبلوماسية الثقافية» و»الحقوق الثقافية» والحكومة الثقافية» و»المجتمع المدني الثقافي» وتطوير برنامج «عواصم الثقافة في العالم الإسلامي» وتثمين المدن المحتفى بها ومزيد تعزيز بناء القدرات وتأهيل الكفاءات عامة.

شكرا مجددا لحضوركم الكريم، أصحاب المعالي والسعادة وشكرا لجميع المساهمين في أعمال هذا المختبر، والله أسال للجميع السداد والتوفيق.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

من أجل جمالية روحية مستقبلية بانية

د. عبد الإله ابن عرفة
نائب المدير العام لمنظمة الإيسيسكو
أستاذ الجامعات/ مختص في اللسانيات والدلالة

مقدمة:

- ما حاجتنا اليوم إلى جمالية روحية بانية؟

ويتفرع عن هذا السؤال، سؤالٌ آخر بالإطلاق:

- ما حاجتنا إلى ثقافة جمالية روحية مستقبلية بانية؟

- كيف نبني هذه الثقافة الجمالية المستقبلية البانية؟

نبدأ بهذه الأسئلة حتى نستطيع أن نتقدم في فهم هذا الموضوع.

وأقول، إن من شرط بلوغ درجة الإنسانية أن يكون لإنسان بُعْدٌ جمالي وموقِفٌ جمالي من الوجود ومن الأشياء. ويستتبع هذا أنَّ الإنسان الذي ينحَطُّ عن شرط الجمال ينحَطُّ بالضرورة عن شرط الإنسان، فالكمال الإنساني لا يكون إلا بالجمع بين عناصر القوة الجلالية، وعناصر اللطف الجمالية.

الإنسان إذن تأليف عجيب بين هذين البعدين: الجلال والجمال، وتحصيلهما يجعل من الإنسان إنسانًا كاملا بكل معنى الكمال اللازم لشرط الإنسانية. فبقدر اجتهاد العقل في تحقيق عناصر القوة من علم وفكر ومنطق وصناعة وما شابه ذلك، بقدر ما ينبغي أن يجتهد في تحصيل مجموعة من القيم الأدبية والفنية والأخلاقية التي تَمُدُّه باللطف والرقة. وينبغي أن ينعكس تحصيل القوة واللطف في حياة الإنسان الخاصة والعامة حتى

يكون إنسانًا متوازنًا. فبقدر قوَّتِه يكون لطفُه، لأن القوة من العقل، والرقة واللطف من الذوق. وبناء على هذه القاعدة الكلية ينبغي تربية الصغار والكبار معًا على الجمال بقدر تربيتهم على الجلال.

ما هي عناصر الجمالية الروحية المستقبلية التي ننشدها ؟

أولا: إن الجمالية التي ندعو إليه تزيد في إنسانية الإنسانية وترفع من درجات مروءته. وكلما حصّل الإنسان مرتبة من مراتب الجمال إلا وطلب ما فوقها، لأن الترقي في الإنسانية ليس على درجة واحدة بل فيه الأدنى والأعلى، وبينهما درجات. وكذلك الجمال الذي ينقلُك من تجمُّل أدنى إلى تجمُّلٍ أعلى.

ثانيًا: إن الجمالية التي نتحدث عنه مرتبطة بالقيم الأخلاقية، فليس هناك تعارض كما يزعم البعض بين الجمال والأخلاق، بل نجزم بأن بينهما اتصالا وثيقًا، فهناك جمال ظاهر، وهناك جمال باطن، وبينهما درجات، والأخلاق أيضًا درجات، فبعضها أعلى من بعض، وبعضها ظاهر وبعضها الآخر باطن، وبينهما درجات. وكلما ارتقى المرء في رتبة من رُتَبِ الجمال أو الأخلاق إلا ازداد قربُه من القيمة الثانية. فإذا حصَّلْتَ التجمُّل في أعلى مرتبة من مراتب الجمال كنت قطعًا محصِّلا ما يقابلها من رتبة عليا في مراتب الأخلاق. ولو تأمَّلنا واقع العالم الإسلامي إجمالا اليوم لرأينا أن المسلمين نزلوا عن مراتب الجمال ممّا انعكس معه نزولهم عن رتبة الإشهاد الأخلاقي. إلا أن العقل يجوِّز كونَ الإنسان قد لا يحصِّل مراتب الجلال والجمال مجتمعةً، بل قد لا يسهم مثلا في تحصيل أسباب القوة والجلال، لكن هذا لا يمنعه من تحصيل أسباب اللطف والرقة. ومن هنا ينبغي علينا أن نفكِّر في الأسباب الكفيلة بتحقيق هذه الجمالية الروحانية البانية التي ندعو إلينا عسى أن ترفعَ من استعدادنا لتحصيل مراتب القوة والجلال التي بلغتها أمم أخرى. بعد هذا التقديم، نشرع في تفصيل بيان الجمالية الروحية المستقبلية البانية.

القيم الأخلاقية وسيلة لتحصيل الجمالية الروحية.

إن الأخلاق في الجمالية الروحانية المستقبلية البانية ليست أمراً عرضياً أو تحسينيًّا حسب القسمة المعروفة في علم أصول الفقه الذي يميز بين الضروريات والحاجيات والتحسينات. ويعتبر هذا العلم أن مكارم الأخلاق ومحاسن العادات ترجع إلى هذه التحسينات. والحقيقة أن الأخلاق في الجمالية الروحانية المستقبلية ليست مجرد أمر تحسيني، بل هي أمر ضروري، إذ بفقدانها ينحَطُّ الإنسان عن مرتبة الإنسان، ويلحق بما دون الإنسان، كما أن المجتمع الذي لا يُقِرُّ بالأخلاق أو يعتبرها أمرًا عرضِيًّا ينتهي به الأمر إلى الانحلال والتفسُّخ والذَّوبان والانقراض، واللحوق بقطيع من الكائنات، لا

تُحِلُّ حلالا ولا تحرِّم حراماً ولا تعرف حدًّا ولا تقف عند غاية، بل تعيش وِفْقَ غرائزها وحواسِّها. إن نظام الحياة وفق هذا النمط البهيمي يختل بغياب منظومة الأخلاق السامية. إن الجمالية المنفصلة عن الروح في نظر العولمة الأحادية منبعها الثقافة فقط، والقيم الأخلاقية محصورة في الثقافة، وهي تتغير بفعل كرور الوقت والأزمان. ويمكن الاعتراض على هذا النظر بالقول بأن القيم محصورة في الثقافة فقط سيؤدي إلى قطع تلك القيم عن أصلها الإيماني، وهي خطوة على درب نزع القداسة عن منظومة الأخلاق باعتبارها ظاهرة اجتماعية تخضع لنفس ما تخضع له الظواهر الاجتماعية من التقلُّب والتغيُّر والطَّعْن والنقض وغير ذلك. فإذا ترسَّخ لدى الجميع هذا الاقتناع أمكن بسهولة تجريدُ القيم عن الإيمان وإلحاقها في خزائن الذاكرة وتعريضها لنقد العقل المنقطع عن كل مصدر إيماني عُلْوي. ومتى قُطع عن منظومة القيم هذا المصدر الإيماني وألحقت بـظواهر العقل الوضعي ثم صُفِّفَتْ في الذاكرة، وصارت كشأن باقي القيم المجردة عن نماذجها الحية التي تبعث فيها روح التجدد والاستمرارية. إن هناك فرقاً بين القيم المتصورة ذهنياً، وتلك المشخَّصة فعليًّا في حياة الناس لدى نماذج الكمال والاقتداء عبر التاريخ. والإيمان مثلا لا يترسخ إلا إذا تجسد في مظهر إنساني كامل يكون المظهرَ الأتم لذلك الإيمان ويَمُدُّ الناس بالحياة المتجددة لهذه القيم. إن الجمالية المنفصلة عن الروح تسعى إلى انتزاع القيم من أصلها العلوي وإلحاقها بالمجال الثقافي العام. وفي هذا التحويل نوع من المصادرة لتاريخ الحضارة الإنسانية عموماً، كما أنه يتَّسِم بنوع من العنف الثقافي. وللخروج من أوحال هذه الجمالية المنفصلة، وسعيًا في بناء قواعد سليمة للسلم العالمي، والتصالح الثقافي والتحالف الحضاري، نرى أنه من المفيد أن نؤكد على أن الخصوصية الإيمانية والأخلاقية لها طبيعة معلومة. وهناك إشكالات فكرية يطرحها هذا الأمر، ويمكن الإجابة عنها وحلُّها، بالتأكيد على أن العقل يمكن ربطه بالإيمان، وأن الثقافة يمكن وصلها بالفطرة الإنسانية النقية، وأن السياسة يمكن ربطها بالصلاح والخير. وهذا يعني أولا رفض الحتمية القائلة بتلازم العقل مع اللا إيمان، والثقافة بالمكتسب الاجتماعي، والسياسة بالمصلحة الضيقة. إن تفكيك هذه الثنائيات وإعادة ربطها مجدداً وفق ما ذكرناه من تلازم العقل بالإيمان، والثقافة بالفطرة، والسياسة بالخير كفيل ببناء هذه الجمالية المتصلة بالروح وتأسيس حضارة إنسانية مستقبلية يسودها العدل والسلم والمحبة والرحمة. إن الخلل كامن في الخلفية الفكرية التي تحكم تلك الثنائيات التي أبطلنا تلازمها، وفي نظرنا، ليس هناك تعارض بين ما هو سياسي وما هو أخلاقي، أو ما هو عقلي وما هو ديني، أو بعبارة أخرى، ليس هناك تعارض بين ما هو قُدُسي وما هو دنيوي. والأولى أن نعتبر أن أحدَهما وسيلةٌ إلى الآخر وشرط لازم له. والتجربةُ التاريخية والحاضرة تفيد ذلك، إذ أن التَّعَرُّفَ على القدسي لا يتم إلا من خلال الدنيوي. وأقدس المقدسات الذي هو الإله تعرَّف إلى العالمين من

خلال ما هو بشري، أي بإرسال الرسل، كما أن ممارسة القدسي تتم من خلال أفعال حسية وأعمال بدنية كالصلوات وغيرها. وكل شيء في المقدس يتوسَّل بما هو دنيوي. فكيف تدَّعي النظريات الجمالية المنفصلة عن الروح بإقامة تعارض بين ما هو قدسي وما هو دنيوي؟ بل الأدهى من ذلك أن اتجاه هذه النظريات الجمالية المنفصلة يسير نحو إضفاء القدسية على ما هو دنيوي بعدما تَمَّ نَفْيُ القدسي من الحياة العامة للناس. وهكذا أصبحت هذه النظريات الجمالية المنفصلة تقدِّس ما ليس من شأنه التقديس. إن هذه الثنائية المصطنعة التي تعارض بين ما هو قدسي وما هو دنيوي مرفوضة في المجال التداولي للحضارة الإسلامية والحضارات الإنسانية الأصيلة. أصول الجمالية الروحية في الأشكال التعبيرية البدائية إن الإنسان محمول في طبيعتين: مادية وروحية. وقد مارس المؤسِّسُ الروحي في الإنسان حضورَه ونشاطَه في عدة أشكال، بوعي أو بدون وعي، في الغناء والرقص والرسومات القديمة ومختلف الطقوس. وترقَّت هذه التعابير في مراحل متقدمة فظهرت في الملاحم الشعرية القديمة. وقد استشعر الإنسان منذ القديم هذه الروح النابضة في كيانه، فأراد أن يتحرر وينعتق من أسر مادته وجثمانيته، فأبدع عدة ألوان وأشكال للتعبير عن تلك الروح ومحاولة فهمها ثم العبور من خلالها إلى عالم أرحب، هو الأصل والمبتدأ. فقد كانت هذه التعابير بمثابة الجسر الذي مكّن الإنسان من العبور من وجوده المادي الفيزيائي إلى وجوده الروحي الغيبي، فانطلق عَفْوَ خَاطِرٍ في غناء بدائي وحركات جسدية تعبِّر عن رغبة في التحليق والحرية والانعتاق من ثقل الجسد وكثافة المادة. وقد كان الشعرُ أقربَ الأشكال التعبيرية للنفس البشرية لتوسُّله بالخيال والعاطفة كمحركين أساسيين وباعثين لذلك الوجود الغيبي. وهو بما فيه من أوزان وإيقاعات وصور متخيلة وعاطفة يُعَدُّ طقسًا من الطقوس التي لها صلة قوية بطبيعة المشاعر الإنسانية. وتأسس البيان في الشعر وفق هذه الأنماط في علاقتها بالإنسان حتى بلغ كماله الوجودي مع نماذج الكمال في كلام الأنبياء والحكماء والشعراء العرفانيين والأدباء الإلهيين.

خاتمة:

إن وظيفة البيان هي من ميراث الأنبياء المتبقي في الإنسانية، ﴿ وَنَزَّلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾. وقد نفى الشرع عن النبي قول الشعر لكون الرسول مأمور بالبيان، واستعمالُ الشعراء للمجاز والاستعارة والإجمال والرمز وغير ذلك، تعميةٌ للقول. ولاشَكَّ أن الأحكامَ الإلهية لا تقبل التَّعْمِية بل تقتضي التَّوضيح والتَّفصيل والإبانة. ولم يتم نفي قول الشعر عن الرسول إلا لهذا السبب، وإلا، فمرتبة الشعر في قول المعارف الإلهية مرتبة عالية. والبيان العرفاني بشِقَّيْه نُورٌ يكشف به الترجمان الإلهي أسرارَ الحقائق. كما أن بيانية القول العرفاني تتمثل في قدرته على نقل التجربة الروحية بأوجز عبارة وأخصر طريق وأدق مدخل وأَقْصَدِ إشارة وأوضح دلالة. إن القولَ العرفاني بشِقَّيْه النثري والشعري يصحِّح مسارًا أخطأته الفلسفة قديماً، والتأويلية حديثاً، حين نَسِيَتَا ما من أجله وُجِدَتَا، وهو الوصول إلى الغاية، وهي الحكمة. إن القول العرفاني، شعراً وسرداً، يعيد الصلةَ بين ميراث الحكمة النبوية وبين الأشواق الإلهية والمعارف الإلهية. فالحكيم الإلهي والشاعر العرفاني يترجمان المعارف الإلهية، وهما أقدر من غيرهما على نقل ميراث الحكمة الإلهية القديم، وإعادة تأويله لكونهما أوثقُ صلةً به من غيرهما. وتلك هي حقيقة الإبداع الموصول غير المفصول كما نؤسس له في الشعر والرواية والأدب والعرفان.

المحاضرة الافتتاحية

أ. د. محمد زين العابدين
وزير الشؤون الثقافية بالجمهورية التونسية 2016-2020
مدير الثقافة والاتصال بمنظمة الإيسيسكو

السلام عليكم

معالي الدكتور سالم محمد المالك، المدير العام لمنظمة الإيسيسكو،

صاحبات المعالي وزيرات الثقافة،

صاحبة المعالي الشيخة مي،

صاحبة المعالي إيناس عبد الدائم،

صاحبة المعالي يوما فال،

صاحبة المعالي نورة الكعبي،

معالي الوزير ميشال مانقا ايسون،

أصحاب السعادة السفراء،

الأساتذة الأجلاء أصحاب الكراسي العلمية،

السيد ستيفان كروجير،

الزميلات والزملاء الأفاضل،

الحضور الكريم،

شرف لي أن نلتقي اليوم لنقول كفانا خلافًا، وصراعًا، وصدامًا، ونفورًا، وحروبًا، وتظلمًا. ولقد آن لنا أن نجعل من الفكر والآداب والتراث والفنون ملجأً آمنًا لنا وللبشرية عامة، ورحِمًا يجمع شملَنا، مهما تباعدت بيننا المسافات واختلفت حولنا السبل وتنوعت في خصوصها اللغات، والديانات والسياقات التاريخية، والجغرافية، والسياسية.

ولأن التعدد ثراء، والتنوع جنيٌ، وقدرنا أن نعيش معًا، نحيا في احترام لذواتنا ولغيرنا، نحفظ الكرامات، والشخصيات، والهويات، والخصوصيات، والسرديات المتفردة، والمتنوعة، والمتعددة، والمختلفة، الكل على حد السواء.

نريدها ثقافة تبني ولا تهدم، ولأنها كذلك جاءت فكرة هذا المشروع الذي تواصل لإحداثه، إلى حد هذه الساعة، مئة جامعي، وعالم، وباحث، ومبدع موزعون على عشرات الدول والقارات ونحن لا نزال في منطلق الطريق وبداياته.

فشكرا لكل من لبى دعوتنا لنصوغ مجتمعين قيم البناء والشراكة، والتعاون، والتضافر، والإخاء، والمحبة والاحترام الإنساني. لا فرق بيننا إلا بما يفيد الإنسانية جمعاء، نعمل معا من أجل رفعتها وسموقها وعزتها وكرامتها وجميل إبداعاتها، من أجل فكرها الوهّاج الناظر المتجدد المتألق.

يتأرجح عالمنا الحالي بين الفرضيات المضادة والمتناقضة، وبين مفردات الصراع والحوار، والتحالف والحذر، والعالم اليهودي المسيحي، والعالم الإسلامي، والتقاليد والحداثة، والتقدم والتقهقر، والحداثة وما بعد الحداثة، والقطيعة والاستمرارية، وواجب الدول ومصالحها، والشرق والغرب، وغير ذلك كثير.

هي أوجه لصراعات سياسية بحتة تهز واقعنا، ومنها على الخصوص ما يتعلق بالتشكيك المتكرر في الإسلام والمسلمين إلى أن صار الأمر نوعًا من التصنيف بل أساسًا معتمدا ومُتعمّدًا تُبرّره بعض الحقائق وتُبطله حقائق أخرى.

ومن هنا تعلقت هِمّةُ منظمة الإيسيسكو لتتدارك هذا المعنى، وهي المنظمة الدولية المعنية بعالم الإسلام والمسلمين وبمجالات التربية والعلوم والثقافة، بغيةَ تعميق التفكير والتفسير بشأن الأسباب المنطقية وغير المنطقية المتكررة لهذه الظواهر.

أولا، تعجز الدول الإسلامية الغنية إلى حد الآن عن مسايرة النمو الاقتصادي والعلمي الذي تشهده الدول الغربية الأكثر تقدمًا، بل هي تساهم فيه بتمويلات واستثمارات مهولة، غير أن هذه الأخيرة، أعني الدول الغربية، تدّعي أن صراع الحضارات قد يُعْزى جزءٌ كبير منه إلى الإسلام عامة والتيارات الإسلامية الرجعية المتشددة بصفة

أخص. هذه الادعاءات المغرضة، هل هي ناتجة عن غموض في المقاربات أو ارتباك في المفاهيم أو نية مُبيّتة لإغراق الإسلام في هذه المتاهات بربطه بمظاهر التعصب والإرهاب الدوليين؟

ثانيًا، قد يكون الغرب حذرًا فعلا من التيارات الإسلامية المتشددة بعد أن كان خَبِرها وأعرب عن تخوفه منها تارة، وتارة أخرى كان قد أبدى تشجعيه لها واحتضانه لغاياتها في بعض الظرفيّات والسياقات الموصوفة.

ثالثًا، هل من الضروري التمييز بين الإسلام الحضاري والآخر السياسي الاستراتيجي؟ والحال أن الأمر ينطبق تماما على الديانتين التوحيديتين الأخريين اليهودية والمسيحية، فالمستويات المختلفة من التحليل ذي الطبيعة الدينية والسياسية والثقافية والمخيالية تتشاركها كل هذه الديانات وإن بنسبٍ متفاوتة. والرأي عندي أن إدانة العالم الإسلامي، بالنظر إلى بعض هذه التصرفات والمواقف المتطرفة، يقلل كثيرا من مجاله التعددي والثقافي والفكري الذي يكتسي أهمية أكبر وأشمل.

رابعًا، هل نجحنا في فهم العالم الإسلامي كما وجب، من منطلق تفسير الثقافة ومقاربات الحضارة وعلم النفس والقيم التأسيسية التي تحدده، دون حكم مسبق عليه يكون مشوَّهًا أو مبتورا أو مقصودا؟ هل فهمتهذه الحضارات الراسخة في العمق البشري خارج محددات الاستشراق، والغربة، والغرابة والاستغراب، والبربرية والصدامية وغير ذلك من الانطباع والعبث الفكري؟

إن كان الغرب والغربيون مصممين بقوة الحجة وحجة القوة، على اعتبار الإسلام والمسلمين على حد سواء عالمًا غريبًا عجيبًا، مما يفترض وجود إشكال مفاهيمي في اعتماد المصطلح الحضاري والثقافي الذي يتعيّن علينا تقديمه... فكيف تكون الصياغة للتدليل، والتفسير، والتأييد، والتبرير لمن أراد الاطلاع على رموز من الدلالات المغايرة بما تقتضيه من مشمولات وسياقات أقرب للتحليل الوجيه

خامسًا، هل من الضروري أن نحصر العروبة والإسلام في مفهوم أوحد لاعتبار جغرافي وسياسي ومنظور لا يميز بينهما إلا النذر اليسير؟ والحال أنه انتشر من الخليج العربي إلى المحيط الأطلسي، ومن المحيط الهندي إلى القوقاز وآسيا الوسطى ليصل إلى أوروبا الشرقية والغربية. لعلنا نستنتجُ من هذا الصراع أن المصلحة الجغرافية الاستراتيجية أصبحت لها طبيعة فكرية وثقافية، في تموقعها إزاء النظام السياسي المعولم. وستكون جميع الأفكار المحافظة موضوعَ حُكم مطلق أو حُكم مُسبق لأنها لا تنحو منحى النظام العالمي المبتكر.

ليس لنا هنا أن نصدر أحكامًا أو تقييمات. لكننا نستطيع ببساطة العودة إلى فكرة صراع الحضارات التي ميّزت نهاية القرن العشرين ليصنّف الإسلام على أنه جوهر الشرور ومبعثها ومأتاها وغايتها وأصل ما يعاني منه الغرب اليوم.

يذكّرنا علي عبد الرازق بأن العالم الإسلامي يغطي في الحقيقة واقعًا تاريخيًّا وجغرافيًّا أكبر بكثير من العالم العربي. فالإسلام يشمل البلدان التي لا تمارَس ومنها ماليزيا وإندونيسيا والهند وباكستان وبعض دول الاتحاد السوفييتي السابق وغيرها. وهذه السياقات عديدة «الإسلام في زمن العالم» لجاك بيرك، و«الإسلام الأخلاقي والسياسي» لمحمد أركون و«تاريخ الفكر الإسلامي» لهنري كوربين، و«تاريخ الفلسفة العربية» لحنا الفاخوري، أو إبراهيم مقدور الذي يتناول «أورغانون أرسطو في العالم العربي». واللافت في هذه القائمة هو تضارب الأطروحات التي تختزل الإسلام في عدد من التصرفات والممارسات التي تحدث هنا وهناك.

سادساً، هل العالم الإسلامي قادر على إدماج قيم الحداثة دون التخلي عن خصوصياته الثقافية والشخصية؟ وهل هو قادر على تطوير تَمَثّلاته الثابتة للمجتمع والقوانين التي تحكمها وتتحاكم بها، وفقًا للحقوق والحريات الإنسانية؟

سابعا، ما هو مفهوم «الحرية» في الإسلام على ضوء التاريخ الإسلامي؟ وهل يمكن أن يتوافق هذا التاريخ مع روح العصر الحديث، ليصبح أكثر تطورًا وتكيّفًا؟

لا «نهاية التاريخ» لفرانسيس فوكوياما ولا «صراع الحضارات» لصمويل هنتنغتون ولا غوغنهايم ولا بريزنسكي وما أكثرهم .... بوسعهم إضافة المزيد إلى واقع مرير لواقع تتقاذفه السلطة والسلطة المضادة حينًا، والحروب والمقاومة أحيانا أخرى. لذا علينا بأفق جميل وعمل مشترك، دحض هذه الأفانين من الكذب، عسانا نساهم في تقريب أجه النظر ونسعى إلى المصالحة والشراكة والبناء حول الحضارات والثقافات المتعددة لنصالح بينها ونؤكد أن الثقافات الإنسانية تستهويها أنوار الخيال والمخيال، والإبداع، والتصورات والأفكار، والآداب والفنون، وهي تتحمس للغات العاطفة والحب، والنزوع إلى الآخر المختلف والمماثل، إذ حملها مجرى الزمن والحياة منذ الأزل لتتبناها الأديان كافة، من يهودية ومسيحية وإسلامية.

لم يفوِّت عديد العلماء والباحثين والمبدعين أمثال ماسينيون Massignon وغارديت Gardet وهوغو Hugo وغوته Goethe وبلاشير Blachère وسنغور Senghor والتريكي Triki وآخرون كثر فرصة بناء الجسور بين الإنسانية وسبل التلاقح، والتظافر، والتعايش، والمثاقفة بين الغرب والشرق، بين إفريقيا وآسيا، لتنبض روح إنسانية بالعلم والمعنى

والحدس والعاطفة والذكاء والجمال، روح وقّادة قادرة على أن ترسم أملا ومكانة في التاريخ والعمل من أجل أن يصبح الحاضر غدا متعددا ومشرقًا، دون تفرد أو تحيز.

هذه الروح من قبسات من له صلة بمنظمة الإيسيسكو من مشرفين على كراسيها الدولية للفكر والآداب والفنون، الأساتذة الأجلاء فتحي التريكي، وفوزي محفوظ، وسناء الغواتي، وعبد الرحمن طنكول، وسندرا ري، وباباكار ديوب، وديما حمدان، وسهام عصامي. وهذا غيض من فيض إذا ذكرنا واعتبرنا وجوها فكرية وإبداعية تعمل هي الأخرى بالمنظمة، وقد نشرت بعض إسهاماتهم بشبكة الإيسيسكو الدولية للفكر والآداب والفنون- إسيسكو أقورا.

أذكر منها موقف البحاثة الشاعر الدكتور عبد الإله بن عرفة من الأدب والرأي لديه أن الأدب يجب أن يكون أدباً، وليس استنساخًا عن الواقع. يحيي ويحفز في القارئ روحانية السؤال الوجودي عن الذات الإنسانية. هو باحث في أدب خاص به، تراه مجددا غير مقلد يوظف الحرف الوجودي الروحاني التام. وصف النقّادُ رواياته بأنها روايات عرفانية عالمية، فيجيبهم «في العناوين هناك تجاور بين هذه الحروف المفردة والمعلم الجغرافي بوجهة تأملية وتأويلية هادفة، ويتخذ مثالا لذلك روايته «جبل قاف» فنحن نرى هذا التجاور من جهة ونرى حرفًا ومَعْلمًا لدخول الصغير في الكبير، والكبير في الصغير، أمام الجغرافيا بسياقها الدلالي المحدد بتوجه خاص ومنحى وتفسير معين.

يُذكِّر بنعرفة بمحيي الدين بن العربي فيقول من خلال روايته الإبداعية التاريخية - شعرت حينها أني لا أكتب بل أنكتب مع هذا الحكيم العرفاني.

وجه آخر لهذا العالم الإسلامي لأخلص للحديث عن الدكتور الشاعر السفير خالد فتح الرحمن الذي قال عن ديوانه الثاني «غير هذا البريق.. لك» «هذا الديوان محاولة لتحقيق الرؤية التي انطلقت منها عبر شحذ الفكر والدخول بعمق في عوالم الشعر... في الديوان الثاني تكاملت الرؤية شيئا ما ثم ولجت عالم الكتابة النثرية وتكاملت في جزأين في كتابي «حقائب الرياح.. أسفار في الأدب والتاريخ والدبلوماسية»».

أما الدكتور عمر حلي الجامعي، وهو الناقد الأدرى بالشأن الثقافي فيكتب :

«ولعل الدور الذي لعبه الاطلاع الواسع على الآداب العالمية مترجمة وعلى الإنتاجات المغربية والمشرقية، كان يسهل مد الجسور الفكرية هنا وهناك. تسمع سارتر هنا وهناك وأحاديث عن نجيب محفوظ في الثانوية وفي القراءات الحرة وفي السينما. ويكون للرجة التي يحدثها إصدار ما صدر في الجريدة وفي المناقشات وفي الجلسات. كانت الثقافة إذن أساسا من أسس الحياة وامتدادا من امتداداتها».

أما الدكتور عادل بوراوي الخبير باللغة العربية وخباياها، فيكتب عن أبي قاسم الشابي «ولِأنّه جَعلَ قَصائِدَهُ تُرْجُمَانًا لِأشْوَاقِ البَشَرِيَّةِ العَارِمَةِ إلى فِرْدَوْسِها المَفْقُود ووَجيبِ حَنينِهَا إلى طُهْرِ كَيْنونَتِهَا الأُولَى وتَوْقِها إلى وُجُودِهَا السَّرْمَدِيّ، فَقَدْ عَانَقَ شِعْرُهُ آفاقَ العَالَمِيَّة، وتَرَدّدَتْ في مَشارِقِ الأرضِ ومَغارِبِها أبْياتُهُ الخالِدَة تَسْتَنْهِضُ هِمَمَ الشُّعُوبِ جَميعًا:

«إذا الشَّعْبُ يومًا أرادَ الحَيَـاة
-- فـلا بُـدَّ أنْ يستجيـبَ القَدَرْ
ولا بُدَّ لِلَّيْلِ أنْ يَنْجـــــَـــلِي
ولا بُـدَّ لِلْـقَـيْـدِ أنْ يَنْكَسِـــــرْ»

والدكتور سالم بن محمد المالك، الطبيب الشاعر، وقد نزعت عن الجميع صفاتهم الإدارية، فهو يذكرنا بالتزامه مع الدول الأعضاء في المنظمة لدعم كل المشروعات والمبادرات والجهود الرامية كي تستعيد شعوب دول العالم الإسلامي حقوقها الثقافية الكاملة ويصبح النقاش حولها أمرًا واقعًا ومفروضًا. التزام صرّحَ به خلال الندوة التي عقدها مركز المعلومات والتأهيل لحقوق الإنسان بالتعاون مع منظمة الإيسيسكو، تحت عنوان: نحو رؤية لتعزيز آليات حماية الحقوق الثقافية والاجتماعية: تحديات الواقع وآفاق المستقبل.

ختامًا، وفي سياق ما يجمعنا اليوم من إرادة فاعلة لتأسيس جسور الحياة والتآخي بين الإنسانية، أستعيدها أبياتا ملهمة من وحي اليوم العالمي للشعر، يقول فيها الشاعر سالم بن محمد المالك|: «وما أحوجنا الى الآداب والشعر والفنون، لربط الصلة الكونية بما يجيش من جمال المعاني وصفوها. تتناثر أصداء الجمال من قصائد الشعراء فتتجلى أزاهير الغزل والحكمة والاعتزاز، لتنير ظلمة الأشجان والقلق، وتنساب في النفوس مشاعر الطمأنينة والثقة كالعبق. والقصيد له:

«سَرَى طيفُك الحاني وقلبيَ ما َسرى
فكيف يطيبُ القلبُ إن فاتَهُ السُّرى
تَـهَـدّتُ أشـواقًـا ولليـلِ غُـرْبـةٌ
فـما كـلُّ شـوقٍ يُسْتـلَذُّ بـه الكَـرى
كَتبـتُ من الأشعارِ، وجهُكِ مَطْلَعِي
فأنـت كـمالُ الحُسْنِ أنتِ ليَ القِـرى
عَلِـمْتُ بيـومِ الشـعرِ جِئْـتُ مُتَوِّجًا

وصـوتي بـهِ عـنـّى وبـاحَ وصـوَّرا
هَمَمْتُ بأبيـاتٍ فهـاجـتْ قـريحـتي
وهـلّت كـطَلِّ الفجْـرِ يُوقِـظُ مُزهَرا
هـو الشـعرُ إلهـامُ يطـيُر قـصـائدًا
وكـمْ شـاعرٍ نـاجـى وهـامَ فـعـبّرا
فـإنَّ لـحـونَ الشـعـرِ بَـوْحٌ ووزنُهـا
تُـقـيـمُ شـوادِيـهِ البـنـاءَ المُـكـسَّـرا
تفـاخـرتِ الأقـوامُ في قـوْلِ شـاعـرٍ
بهِ نـالتِ السَّـبْقَ المُـعَزّزَ في الـورى
سيَبقى القـصيدُ الـفذُّ صـلْدًا عمادُه
ويبـقـى لـنـا ذكـرى تُـشِـعُّ تـذكُّـرا
لأني رأيـتُ الشـعرَ يسـمو إلى العُلى
وليـس كـما ظـنّوهُ في الناسِ خِنْجَرا
فأدركتُ أني في هـوى الشعرِ مُغْرمٌ
أغـوصُ بأعـمـاقِ البـحـورِ لأُبْـحـرِا
أمَا قـلتِ إنّ الشـعرَ نـبـعٌ وأنـهــرٌ
وأنَّ بـحـورَ الشـعرِ تَسـقيكِ سُكّـرَا
كـتبـتُ قـصيـدَ الحـبِّ ظـنًّا بأنـني
أهـيـمُ بـمـن تسـمو شُـموخًا وعَنْبرا
فـها أنـا ذا أنـثـرُ الـوَجْـدَ صـادحًـا
ليـبقى مـقامُ الشـعـرِ فـينا مُـؤَزّرا
فـيا أيـهـا الجـمـعُ الكـريـمُ تحـيـةّ
فما سُـقْتُ لحنَ الـيومِ إلا لأَشْكُرا»

أيها الجمع الكريم،

هو سفر بين الرفوف في بيت ينبض أدبًا ومحبة وتقديرا. هذه المؤسسة الفكرية الجديدة وعنوانها «الثقافة من أجل إعادة التفكير في العالم» تعكس رغبتنا في رسم عالم متعدد يفتخر بالقيم المشتركة التي تحترم التنوع والعدالة والمساواة، ثقافة لا تتصرف تأييدا لـ «عولمة» و«تجانس» و«توحيد» و«نمذجة» و«نمطية»، بل تجسد ـ «عولمة بصيغة الجمع» و«المراجع» و«الهويات» و«الشخصيات»، تؤسس لثقافة تناهض الظلم والتمييز وعدم الاستقرار، ثقافة تطمح لعالم يسوده السلام والحرية والإنسانية.

فشكرا لكل الفاعلين والمتفاعلين والداعمين والمشاركين لهذا المشروع.

والله ولي التوفيق والسداد.

والسلام عليكم.

مثقفات عربيات رائدات

الشيخة مي بنت محمد آل خليفة

وزيرة الثقافة في مملكة البحرين

شخصيةٌ عربية رائدة في المشهد الثقافي والفني العالمي إذ ترأست قبل منصبها الحالي حقيبتيّ وزارة الثقافة والإعلام ثم وزارة الثقافة كما هي مؤسسة مركز الشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة للثقافة والبحوث. كما هي تجعل من بناء قدرات الشباب أولوية في مجالات التراث والتنمية الثقافية، حيث أسست في هذا الإطار مبادرة منتدى شبابي يحتضن المواهب البحرينية الناشئة ويعنى بنشر الحوار الثقافي فيما بينها. من بين أهم إنجازاتها المركز الإقليمي العربي للتراث العالمي وتعتبر الشيخة مي شخصية ثقافية عالمية وهي أول من حاز على جائزة كولبير للإبداع والتراث وعديد من الأوسمة والجوائز وهي مؤرخة ومؤلفة لسبعة مؤلفات مرجعية.

ويعكس ترشيح الشيخة مي لمنصب الأمين العام لمنظمة السياحة العالمية اعتراف لمكانتها ومنجزها في مجال صناعة السياحة المستدامة وتعزيز العلاقة ما بين السياحة والثقافة من أجل تحقيق الازدهار والتنمية في مختلف بلدان العالم وقد كانت قد منحتها المنظمة سابقا بعنوان 2017 لقب سفير خاص للسنة الدولية للسياحة المستدامة من أجل التنمية.

حققت عدداً من المشاريع التي ساهمت في تحفيز التنمية الحضرية وتوفير فرص العمل وجذب المستثمرين والزوار من خلال الاستثمار في البنية التحتية الثقافية وجعلها رافداً لصناعة السياحة الثقافية التي تعكس توجهات المجتمع الدولي ومنظمة الأمم المتحدة في الوقت الراهن.

يأتي فتح باب الترشيح لمنصب أمين عام منظمة السياحة العالمية في وقت يمر فيه القطاع السياحي بصعوبات خلّفتها أزمة تفشي فيروس كورونا (كوفيد – 19)، والذي ترك آثاراً جسيمة على صناعة الطيران والضيافة، حيث من المؤمل أن تقوم منظمة السياحة العالمية بقيادة الجهود العالمية لتعزيز تعافي قطاع السياحة.

تعمل بقوة للدفع بالثقافة ودورها التنموي، والتزامها بحماية وحفظ التراث الثقافي بكل أشكاله والترويج له على الصعيدين المحلي والدولي، وتعمل على قيادة الجهود الوطنية لتنفيذ السياسات الثقافية وتطبيق استراتيجيات طويلة الأمد لتطوير البنية التحتية الثقافية المستدامة وتنمية السياحة الثقافية. هي التي أطلقت مبادرة «الاستثمار في الثقافة» عام 2006. وهي المبادرة غير المسبوقة في الشرق الأوسط، لبناء شراكة بين القطاعين العام والخاص من أجل الاستثمار في المشاريع الثقافية.

أثمرت جهودها اعترافاً عالمياً وإدراجا لثلاثة مواقع على قائمة التراث العالمي لمنظمة اليونيسكو: موقع «قلعة البحرين: مرفأ قديم وعاصمة دلمون» (2005)، موقع «مسار اللؤلؤ: شاهد على اقتصاد جزيرة» (2012) وموقع تلال مدافن دلمون (2019)، هذا إضافة إلى تأسيس المركز الإقليمي العربي للتراث العالمي، وهو مركز تابع لليونسكو من الفئة الثانية، لإعادة إحياء المناطق التاريخية في المملكة، بناء مسرح البحرين الوطني وتشييد عدد من المتاحف والمراكز الثقافية.

كما كانت الشيخة مي وراء إطلاق مبادرة الاحتفال بيوم السياحة العربي عام 2012، والذي صار حالياً احتفالية سنوية يوم 25 فبراير. وفي عام 2019، فازت بجائزة الأغا خان للعمارة عن مشروع «إحياء منطقة المحرّق». وألقت الجائزة الضوء على أعمال الحفاظ والصون في المحرّق التاريخية، والتي تقوم بها هيئة البحرين للثقافة والآثار ومركز الشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة للثقافة والبحوث.

وقد أعلن الصندوق العالمي للآثار والتراث المنامة في 24 يونيو (World Monument Fund) ومقرّه مدينة نيويورك الأميركية، انتخابها لعضوية مجلس أمناء الصندوق، كأول شخصية عربية تنال هذا المنصب وأكد الصندوق العالمي للآثار أن انضمامها لعضوية المجلس سيشكل إضافة نوعية لجهوده في توفير الحماية والصون للمواقع الثقافية الفريدة حول العالم وللمجتمعات التي تحيط بها.

وكان الصندوق العالمي للآثار والتراث قد كرمها بجائزة (Watch Award 2015) كأول شخصية عربية تفوز بها، وتم تسليمها الجائزة في احتفال الهادريان (Hadrian Gala) السنوي الذي تزامن مع احتفاء الصندوق بذكرى تأسيسه الخمسين. علما وأن الصندوق العالمي للآثار، تأسس في مدينة نيويورك عام 1965م، ومنذ تأسيسه يعمل على حماية الآثار حول العالم من الاندثار بما في ذلك التراث المادي وغير المادي عبر نشر الوعي، التدريب، التعليم والعمل الميداني حول العالم.

نورة بنت محمد الكعبي
وزيرة الثقافة وتنمية المعرفة
دولة الإمارات العربية المتحدة

نورة بنت محمد الكعبي، هي وزيرة الثقافة وتنمية المعرفة بدولة الإمارات العربية المتحدة منذ أكتوبر2017. تعمل على تعزيز جميع المجالات الثقافية المحلية والدولية إلى جانب الأنشطة الرامية إلى تطوي المواهب الشابة ورعايتها في المجتمع.

شغلت منصب وزيرة دولة لشؤون المجلس الوطني الاتحادي، وهي تتولى رئاسة جامعة زايد، ومنصب رئيس مجلس إدارة هيئة المنطقة الإعلامية في أبو ظبي ومنطقة صانعي الإعلام والترفيه في أبو ظبي. تترأس أيضاً شركة twofour54 وأبو ظبي للإعلام، وشركة أبو ظبي الوطنية.

وقع تصنيفها من قبل مجلة "فورين بوليسي" العالمية ضمن قائمة أفضل 100 شخصية ثقافية. وفي عام 2014، تم اختيارها من قبل" مجلة فوربس الشرق الأوسط" كأحد أكثر 30 امرأة عربية تأثيراً في القطاع الحكومي؛ كما تحصلت على "جائزة سيدة الأعمال للعام" في حفل توزيع جوائز قطاع الأعمال الخليجية.

تم تكريمها من قبل" أمريكا أبرود ميديا" في عام 2015، تقديراً لدورها في تطوير صناعة الإعلام في دولة الإمارات؛ كما تم تسميتها كواحدة من أفضل 20 امرأة في التلفزيون العالمي من قبل "هوليوود ريبورتر"عام 2016؛ كما أنها عضو في برنامج القادة الشباب العالميين ضمن المنتدى الاقتصادي العالمي. (WEF Young global Leader) منذ عام 2014. لها تكوين أكاديمي وعديد الشهادات الجامعية من بينها شهادة البكالوريوس في نظم المعلومات الإدارية من جامعة الإمارات العربية المتحدة، كما التحقت ببرنامج تنفيذي لقيادة الأعمال من جامعة لندن.

من منطلق مسؤوليتها الحكومية تعمل دائما على تفعيل دور الإبداع والثقافة في خلق وتعزيز الاقتصاد المستدام ودور الإمارات على وجه الخصوص في هذا المجال حيث تولي أهمية قصوى للقطاعات الثقافية والإبداعية وتعتبرها رافدا أساسيا لتحقيق اقتصاد مستدام، ومن هذا المنطلق تقوم الدولة بدور المحرك الأساسي لنمو الصناعات الثقافية والإبداعية في منطقة الشرق الأوسط وشمال افريقيا حيث تسهم مكانتها كمركز بارز للابتكار في ازدهار هذه الصناعات بالمنطقة.

القيادة بالإنصات

دة. إيناس عبد الدايم
وزيرة الثقافة المصرية
موسيقية عالمية
دكتورة وجامعية

على مدار سنوات طويلة وفي حقب زمنية سابقة، واجهت النساء كثيراً من التحديات لتحقيق طموحاتهن وآمالهن، لكن المرأة المصرية اليوم في ظل قيادة سياسية تؤمن بدورها التنموي كشريك أساسي في المجتمع، حصدت كثيراً من الإنجازات، فارتفعت نسبة الوزيرات في الحكومة من 6 بالمائة في عام 2015 إلى 25 بالمائة في عام 2018، وهو أعلى تمثيل على الإطلاق للمرأة في مجلس الوزراء، فالمرأة هي الأم والزوجة والأخت والابنة، وهي صانعة التغيير، والقائدة التي أثبتت قدرتها على النجاح، والصمود في وجه التحديات، بأسلوب قيادة فريد ومتزن، قائم على الإنصات، والسعي لإيجاد الحلول، والعمل بشكل أفضل.

وهنا أعود إلى ما ذكرته الكاتبة نورما كارفينو في كتابها «المرأة القابلة للصعود»، عن الصفات القيادية للمرأة وأهمها: «المشاركة والإبداع والتعاطف والتفويض وإعطاء الصلاحيات، وبُعد النظر، والحوار، والاتصال، والإنصات، وصناعة العلاقات، وفهم الحاجات النفسية لفريق العمل، والمشاركة في صناعة القرار.». ولعل تجربتي كأول وزيرة للثقافة في مصر، وضعت على عاتقي مسؤوليات كبرى، فالثقافة هي مقياس تحضر المجتمعات، و«المثقفون» هم المنوط بهم إنارة الطريق والأخذ بيد مجتمعاتهم، نحو مستقبل أفضل، بموضوعية وتجرد وشفافية.

ولأنني ابنة الوزارة وحياتي متصلة بالفنانين والمثقفين من أكاديمية الفنون إلى «دار الأوبرا»؛ كنت على وعي كبير بالمسؤوليات التي تفرضها علي هذه المرحلة، فوضعت استراتيجية واضحة للعمل وفق أجندة مصر 2030، وكان أولها تطوير المؤسسات الثقافية، وتعزيز القيم الإيجابية في المجتمع، وتحقيق العدالة الثقافية، وتنمية الموهوبين والنابغين

والمبدعين، واستعادة الريادة الثقافية بتفعيل قوى مصر الناعمة، ودعم الصناعات الثقافية، بالإضافة إلى حفظ وصون التراث الثقافي، وبالطبع تعمل جميع قطاعات الوزارة على تنفيذ هذه الاستراتيجية بالتعاون فيما بينهم.في فترة الجائحة التي صدمت العالم أجمع، ولكن كانت لها أبعاد إيجابية على العمل الثقافي؛ أطلقت وزارة الثقافة قناة على «يوتيوب» تقدم برامج ثقافية وفنية وزيارات افتراضية لمختلف الفئات العمرية، في وقت لم يكن من الممكن التواصل فيه مع الجمهور بشكل مباشر، ووصل عدد المشتركين بالقناة إلى نحو 109 آلاف شخص، واستطاعت جذب أكثر من 34 مليون زائر، وشاهدها مليونا شخص من 28 دولة حول العالم من خلال بث 354 محتوى إبداعياً، بعدد ساعات مشاهدة بلغ نحو 310 آلاف ساعة، إلى جانب إتاحة إصدارات وزارة الثقافة على الموقع الرسمي لها للاطلاع والتحميل بالمجان، حيث بلغ عدد قراء الكتب 325 ألفاً و756 قارئاً، في حين حققت الجولات الافتراضية لمتاحف الفنون التشكيلية 110 آلاف و215 زائراً منذ انطلاق المبادرة، وما تحقق على الأرض خلال الشهور الماضية سيُكتب في التاريخ.

ورغم تضاعف المهام اليومية وكثرة تحركاتي بسبب الوزارة، كنت حريصة على ألا يؤثر ذلك على حياتي الشخصية، وخصصت مساحة خاصة على جدولي للجلسات الأسرية في المنزل، وهو ما تعلمته من والدتي ومن فترة حياتي في فرنسا، حيث كنت دائماً ما أضع أجندة لمواعيدي بالدقيقة والساعة، وبالطبع ساعدني في ذلك أسرتي التي اعتادت مشاركتي مشوار حياتي، وزوجي المثقف عاشق الفن، الذي دائماً ما دعمني في التنسيق بين مسؤولياتي المهنية وحياتي الأسرية، فوراء كل امرأة عظيمة رجل عظيم يدعمها ويشد من أزرها.

واليوم ونحن نحتفل باليوم العالمي للمرأة، الشريك الأساسي في التنمية والتقدم وبناء الحضارة؛ علينا أن نعمل على تخفيف معاناتها، ومساعدتها في مواجهة التحديات التي تعيق تطلعاتها وطموحاتها المشروعة مثل قضايا الإرهاب، والعنف الأسري، فوفقاً لـ«منظمة الأمم المتحدة للمرأة»، يتعرض نحو ثلث النساء حول العالم لأحد أشكال العنف الأسري أو الجنسي، وتزيد النسبة قليلاً في العالم العربي لتصل إلى 37 في المائة، وقد تصل نسبة النساء المعنفات في بعض الدول إلى 70 في المائة، أما بالنسبة للزواج المبكر، فقدرت المنظمة نسبة الفتيات العربيات المتزوجات أقل من 18 عاماً بنحو 14 في المائة.

وكوزيرة مصرية، وبناءً على تجربة وتماس مباشر، فإنني أجد لزاماً القول إن إدراك صانع القرار المصري لدور المرأة كشريك فاعل ومرتكز حيوي لتحقيق التنمية المجتمعية، يدفعنا إلى القول إننا «نعيش عصراً ذهبيا للمرأة»، ليس فقط كشعار ولكن عبر الممارسة، إذ تم تكليف الحكومة التي أشرف بالانتماء إليها باعتبار «استراتيجية تمكين المرأة 2030» وثيقة العمل للأعوام المقبلة.

مقاربات ثقافية

أحمد خالد
الوزير الأديب والباحث التونسي

ظهرت بوادر اهتمامي بالثّقافة منذ مرحلة التّعليم الثّانوي، خاصّة عند احتكاكي بالشّاعر الكبير والمترجم القدير المتمكّن من اللّغتين العربيّة والفرنسيّة أستاذي المرحوم «الصّادق مازيغ» في المعهد الكلاسيكي بسوسة، في شعبة التّعليم الصّادقي حيث كان تكويننا عربيّا وفرنسيّا مزدوجا متوازنا. وكان يدرّسنا الأدب الجاهلي والشّكّ المنهجي في نقد الشّعر كما نظّره ودوّنه عميد الأدب العربي «طه حسين». وكان «الصّادق مازيغ» يبهرنا بدقّة وروعة ترجمة النّصوص من وإلى العربيّة والفرنسيّة. وكانت دروسه تنقلب إلى مجالس أدبيّة. وكان معروفا بحديث أبي حيّان الذي تذاع حلقاته الأدبيّة عبر الأثير في برنامج أسبوعي مساء كلّ خميس. وكان يختمه بمسابقة فكريّة وأدبيّة، ويشجّعني على مراسلة برنامجه لنيل جوائز رمزيّة تمثّلت في كتب قصصيّة ونقديّة. وكانت أحاديثه ترقى ببنيتها ودلالاتها وأسلوبها إلى مستوى عال يضاهي أسمار الأديب الإنساني «أبي حيّان التّوحيدي» في مجالس «الإمتاع والمؤانسة» بحضرة الوزير «ابن سعدان البويهي». وكانت المنظومة التّربويّة آنذاك تشجّع على توسيع آفاق الخيال وحث روح الإبداع والكتابة بمطالعة الكتب والقصص الرّوائيّة بالعربيّة والفرنسيّة والمقتبسة من الآداب العالميّة كالأدب الرّوسي ورموزه دستويفسكي وتولستوي وبوشكين وغيرهم، كما كنّا نقبل على قراءة الأدباء وفلاسفة عصر النّورن مثل مونتسكيو وروسو وديدرو وفولتير، بجانب كتب ودواوين أعلام الإبداع الأوروبي المعاصر مث مالرو وسارتر وبودلير ومالرمي وفاليري وجبرائيل مرسال وغيرهم. وكنّا نترصّد كلّ جديد من إبداعات كبار الأدباء، طه حسين والعقّاد ومحمود تيمور وأحمد أمين وتوفيق الحكيم وحسن الزيات من خلال مجلة الرسالة، وميخائيل نعيمة وجبران خليل جبران، والشعراء حافظ إبراهيم وأحمد شوقي وجميل صدقي الزهاوي ومعروف الرصافي وإيليا أبو ماضي وغيرهم كثر، ومن الأحاديث الإذاعية عرفنا رموزنا الأدبيّة مثل عليّ الدّعاجي، وأبي القاسم الشّابي وسعيد أبي بكر،

وزين العابدين السّنوسي، ومحمود بورقيبة وغيرهم..وزاد اهتمامي بالأدب التّونسي في مرحلة الجامعة بدار المعلّمين العليا أواسط خمسينات القرن الماضي، وكانت تلك المؤسّسة نُواة الجامعة التّونسيّة قبل إنشائها، وانتميت إلى مجلّة الفكر في بدايتها، وكان مؤسّسها ومديرها المرحوم الأستاذ «محمد مزالي»، ولازمت جلسات أسرة الفكر مساء كلّ سبت حيث ترد المراسلات الأدبيّة والفكريّة من تونس وخارجها، فنقرؤها ونقيّمها قبل نشرها في حوارات مفتوحة بين أعضاء هيئتنا التّي جمعت جيلين أو ثلاثة متواصلة. فمنهم من رافق أبا القاسم الشّابي كالشّاعر الكبير «مصطفى خريّف» صاحب «شوق وذوق» وغيره من الدّواوين، و«زين العابدين السّنوسي» مؤلّف كتاب «الأدب التّونسي في القرن الرّابع عشر» وناشر «الخيال الشّعري عند العرب» لـ «أبي القاسم الشّابي» الذي أثار ضجّة كبرى سنة 1929 عندما ألقاه محاضرة في نادي قدماء الصّادقيّة، ولأن تكوينه زّيتوني أصولي تقليدي، كانت محاضرته صادمة للبحر الراكد، وأثارت في الأوساط الأدبيّة ردود فعل عديدة لنقده التّصوّر والمخيال العربي، خاصّة من نعتهم بالأنصاب الخشبيّة من شعراء التّقليد. ونادى ببعث «أدب قويّ عميق يؤدّي رسالة الدّنيا ويجيش بما في أعماقنا من حياة وأمل وشعور...». وبدأت منذ أواسط الخمسينات نشر مقالاتي الأدبيّة النّقديّة في مجلّة الفكر طوال عقود ثلاثة هي عمر المجلّة التي أسهمت فيها أقلام من نخبة الأدباء التّونسيّين والمغاربيّين عموما وكذلك من أشقّائنا في المشرق العربي وغيرهم. وجمعت قسما من مقالاتي ودراساتي المنشورة بمجلة الفكر في كتاب «شخصيّات وتيّارات» الصادر عن دار العربيّة للكتاب. تعلّمت القرآن مثل أترابي في الكتّاب، وكان سيّدنا المؤدّب «الجمّالي» في المدينة العتيقة مقعدا. وكانت له عصا قصيرة وأخرى طويلة يهشّ بهما على المستعصين عليه من الصّبيان كمعلّم الجاحظ في رسالة المعلّمين، وإضافة إلى ذلك طبل وبوق وصولجان وكرة لها قصّة رواها الجاحظ. وشأن «سيّدنا» معلّم الصبيّ «طه حسين» كما صوّره في سيرته الذّاتية «كتاب الأيّام». فحفظت نصيبا من القرآن الكريم. ومن أجواء الكتّاب نقلني خالي معلّم اللّغة الفرنسيّة إلى أجواء المدرسة الابتدائيّة العربيّة الفرنسيّة وقضّيت بها سنة كاملة. ثم فوجئنا بهجمة الحلفاء على بلادنا التي كانت تحت غزو المحور الألماني/ الإيطالي المندحر من معركة الصّحراء الليبيّة بالعلمين، فتعرّضت مدينة سوسة وميناؤها البحري لقصف من الطائرات ديسمبر 1942، فسقط العديد من القتلى وانهارت المباني، فغادرنا المدينة تحت القصف ناجين بأرواحنا، وانقطع التّعليم لمدّة أكثر من سنة. ولمّا عدنا إلى ديارنا رسّمني والدي في المدرسة القرآنيّة التّقليديّة «التريكيّة» فقضّيت سنة وعزفت عن أجوائها التّرهيبيّة في تربيّة النّاشئة، إذ كان العقاب البدني بالعصا الغليظة، وربّما هذا الذّي دفعني في مرحلة التّعليم الجامعي إلى الاهتمام بأساليب ومناهج التّربيّة، وفي ديبلوم الدّراسات العليا أعدت تحقيق وترجمة المخطوط الوحيد المتواجد في أرصدة المكتبة الوطنيّة بباريس لأبي الحسن علي القابسي القيرواني من القرن الرابع الهجري

والمدرسة المالكية القيروانيّة، بعنوان «الرّسالة المفصّلة لأحوال المعلّمين وأحكام المعلّمين والمتعلّمين». ونشرتها بنصّها العربيّ المحقّق وترجمتها إلى اللّغة الفرنسيّة في الستّينات. ولعلّ ما يميّز تلك الرسالة رؤية القابسي القيرواني الثّاقبة للعقوبة إذ شدّد على مستعمليها ومتّخذيها طريقة في التّربيّة. وأنهيت دراستي بالمدرسة العربيّة الفرنسيّة، ونجحت في مناظرة الالتحاق بالتّعليم الثّانوي العصري الصادقّي. وفي تلك المرحلة الثّانية اندلعت الثّورة التّحريريّة بقيادة المرحوم الزّعيم «الحبيب بورقيبة». وانخرطنا في النّضال الوطني ضد الغطرسة الاستعمارّية في المعهد الكلاسيكي الذي كان يديره «ماتابي» أحد رموز الاستعمار، وأُلقي القبض عليّ وبعض أترابي في الانتفاضة الطّلابيّة في أبريل 1952، وذقنا معاناة الاعتقال، وفي السّجن فقدنا أحد رفاقنا الذي سقط شهيدا في يناير 1952 بسوسة. وفصلنا من التّعليم سنة، ثم عدنا بشفاعة لنواصل الدّروس إلى أن نلت البكالوريوس بجزئيها وديبلوم ختم دروس التّعليم الصّادقي. ثم التحقت بدار المعلّمين العليا في بداياتها شعبة اللّغة العربيّة وآدابها، المطعّمة بشهادة الأدب الفرنسي، وباشرت عند تخرّجي التّدريس في المعاهد الثّانويّة بالعاصمة ثمّ مدينة سوسة لسنتين. وبعدها أُرسلت من قبل إدارة النّواة الأولى للجامعة التّونسيّة إلى باريس لأختصّ في فنّ المكتبات والتّوثيق، لكنّي سجّلت رسالة لنيل دبلوم الدّراسات العليا تحت إشراف المستشرق الكبير «روبار برنشفيك» في المعهد العالي للدّراسات الإسلاميّة بباريس، وتحصّلت عليه سنة 1965. وكنت صاحب المرتبة الأولى في مناظرة شهادة التبريز 1967 المؤهّلة للأستاذية في التّعليم العالي من جامعة باريس.

عن «بيت بيريا» وزير داخليّة ستالين حيث سكنه وهو سفير في موسكو يتحدث أحمد خالد ليقول نعم هو كتابي «الأزاهير في جحيم بيت بيريا» ـ لوحات من أدب السّفير ـ وهي من حيث طريقة كتابتها وجماليّة أشكالها فنّ التّشجير (Calligramme) الموقّع والمنغّم بالحسّ والغريزة. ودفعني إليه وجع باطني ناتج عن مدّة سفارتي بموسكو (1992-1996) فوجدتّني أنساق انسياقا إلى إبداعها، فتفرّعت لوحاتها كأغصان الشّجرة، وتداخلت كالدّمى الرّوسيّة، وتولدت صورا مشحونة بقساوة تحكي مصارع المبدعين من أهل الفن والثقافة الأحرار الذين عُذّبوا وتمت تّصفيتهم جسديا ضمن حملات الرّعب القمعيّة المتعاقبة بالاتحاد السّوفيتي قبل انهياره، وفي جحيم بيت «لافرنتي بيريا» وزير الداخلية والمشرف على أجهزة المخابرات. جاءت لوحاتي مراوحة بين تصوّري لمشاهد تعذيب أزاهير الفكر الحرّ وأهازيج الحرّية.

ترددت كثيرا - وأنا أرجّح العقل دائما - قبل الإفصاح عن ظاهرة عجيبة قد تثير الدّهشة والاستغراب. ولا شكّ أنها توضّح الإشارات في لوحاتي إلى الأطياف، أعني الاستشعار بحضورها في حالات استثنائية عشتها سواء بين يقظة ومنام أو في يقظة واعية وبإحساس

غريب وانفعال وتوتّر عند الانصات مثلا في الظلام إلى طنين باب خزانة يُفتح، وإلى وقع خُطى متثاقلة تخترق غرفة النّوم المتواجدة تحت الغرفة السعيرية المصفّحة بحوضيها حيث كانت تذوّب الأزاهير الفكريّة والأدبيّة بمواد كبريتية حارقة، واستشعرنا هذا ذات ليلة أنا وزوجتي ولم تكن هلوسة. والمهمّ عندي ليس ظاهرة «أرواح مُعذّبة وموتى بلا قبور» دخلوا بيت بيريا راجلين وتم تذويبهم بالحارق الكبريتي، وما أحسست به وجرّبته أثناء إقامتي في بيت بيريا أفادني أدباً وفكراً على غير توقع، حيث ألهمني كتابة فنيّة جديدة في عملي الإبداعي ولّدتها المعاناة. وجدّدت قريحتي، وجنّح بي المخيال وطاوعتني اللّغة للتّعبير عن واقع عشته وشاهدت آثاره ومعالمه الباقية تحت سّقف وفي أنفاق ذلك البيت وفخاخه. ولعلّ الأشباح العائدة إلى أماكن امتحانها وعذابها في بيت بيريا ومنها المنتمية – حسب شعوري القويّ بها – إلى أهل الفكر والفنّ المشاكسين للنّظام البلشفي القهري، وهم مُهج الشّعب الروسي وضميره الواعي وروحه الحرّة، استأنست بي، وربما كانت تلاحق رجل الفكر، فتثيرني لأثأر من جلاّدها بفكري الحرّ وقلمي، فأعيد إلى الذّاكرة الجماعية ذكراها، وأنقل بفنّ غير مألوف من قبل في كتاباتي تلك الظروف المأسوية لمصائر المبدعين الذين غُيّبوا في أنفاق بيت بيريا وذُوبوا لمحق آثارهم، غير أنّ آثارهم باقية. فسالت شآبيب الكلام على فكري كما في هذه اللوحة.

من ينشد إسعاد إنسان
أيستبيح عجن فنان؟
في الحوض جثة غرق
تـــذوّب وتُـــقـــلـــى
وحـذوها ذبيح مُلقى
يُطبخ جسمه ويُغلى
كـلاهـما يَصلَى نارا
وهــو يـموت اختيارا
لينبت الحرف زهره
ويثمر الفكـر ثمره
فتطلع في الأفق نجمه
وتهتك بالنّور عتمه
...

وعن الطّاهر الحدّاد- هو من أهمّ بناة الفكر الإصلاحي التنويري في علاقته بحقوق العمال والمرأة والمهمّشين في مجتمعاتنا العربية، ومنها التّونسية آنذاك، بجانب إسهاماته في الحركة الوطنية حيث كلّف بالدعاية للحزب الحر الدستوري التونسي الذي قاده عام 1920 الزّعيم الشيخ «عبد العزيز الثّعالبي». وامتاز الحّداد بقلمه الرّاقي في مقالاته وأشعاره وكتابيه «العمال التّونسيّون وظهور الحركة النّقابية» التي شارك قيادتها بجانب رائدها «محمد علي الحامي» (1924/1925)، وكتابه «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» الذي أثار ضّجة كبرى وقت صدوره، وتجاوز صداه تونس إلى الجزائر والمغرب والمشرق العربي. وأصدر الحداد «مجلّة الأحوال الشّخصية» الرائدة عربيا وإسلاميا. وكان اهتمامي كبيرا بالحركة الإصلاحية التنويرية في تونس منذ ظهورها مع كوكبة المفكّرين المحيطة بالوزير الأكبر «خير الدين باشا». ما قادني إلى الاهتمام بالطّاهر الحدّاد. وفتحت سبيل بمقاربة شخصيته وأعماله مقاربة علمية جامعية اجتذبت النخب التونسيّة، وخرجت أعماله إلى النور مجددا بعدما أصدرت كتابي «الطاهر الحداد والبيئة التونسية في الثلث الأول من القرن العشرين سنة 1967». وحقّقت بعده أعماله الفكريّة الكاملة. ولعلّ كتابه «امرأتنا في الشّريعة والمجتمع» الذي بنى قسمه التّشريعي على مبدأ التّدرّج في تشريع الأحكام المتعلّقة بالأحوال الشّخصيّة مراعاة لسُنّة التطور في المجتمع الإسلامي، ففتح باب الاجتهاد انطلاقا من مقاصد الشّريعة الإسلامية ذات البعد الإنساني، معتبرا الثابت غير قابل للتجاوز، وهو أصول العقيدة وأركان الإسلام. وغير ذلك كله يدخل في باب الاجتهاد. وبهذا فتح الحداد أوسع مجال لترقية المرأة وتمكينها من حقوقها وتعليمها وتحريرها ضمن مشروع إصلاحيّ يقوم على «التّعمير» بمفهوم العمران البشري عند «ابن خلدون» في مقاربته للحضارة على أساس إصلاح الحكم (الدّولة) ومؤسساتها والكسب والاقتصاد.والصنائع والعلوم والآداب والفنون.نعم، لم يكن الحدّاد الأسبق في الاهتمام بقضية المرأة إذ اهتمّ بها الشّيخ الإمام محمد عبده في دروسه القرآنية بالأزهر 1899 /1905، واهتم بهذه القضية أيضا تلميذه محمد رشيد رضا في مقالاته (تفسير القرآن الحكيم) كما صدرت تلك المقالات له ولأستاذه عبده تباعا في مجلة المنار. وفي الآن نفسه اهتم قاسم أمين بقضية المرأة في الفصول الثلاثة من كتابه باللغة الفرنسية «المصريون Les Egyptiens 1894» في ردّه على الدّوق «دي هاركور»، فعالج منزلة المرأة في المجتمع وتعدّد الزّوجات والطّلاق في كتابه «تحرير المرأة 1899»، وفي فصول من كتاب «أسباب ونتائج وأخلاق ومواعظ 1913»، سابقا بذلك التّونسيّ «الطّاهر الحدّاد» الذي بدأ اهتمامه بالمرأة في جريدة «الصّواب 1928»،ثمّ كتابه «امرأتنا في الشّريعة والمجتمع 1930»، لكنه لم يكن مقلّدا لأفكار من سبقوه، ولا لطرقهم في معالجة ترقية المرأة ومساواتها بالرّجل، وتعدّد الزّوجات، وموقف الإسلام من الطّلاق، والمرأة في الحياة العامة،

وتعليمها، وغير ذلك. فقد عالج تلك القضايا في إطار تفكير متماسك منهجي ومن عدة زوايا ومقاربات طريفة متنوعة الاختصاصات ضمن رؤية إصلاحيّة تربويّة لتصوّر شامل للنّهضة ومفهوم الحداثة. وهي رؤية يتميز بها عن السّلفية دون قطع لأصول الفكر الإسلامي. فالطّاهر الحدّاد باحث اجتماعيّ يلاحظ بدقة ويصف بطرافة وضعية المرأة ومشاكل الأسرة في بيئته، ويحلّل مواطن ضعفها وقوّتها. وهو خبير نفسانيّ في تجلّياته الاجتماعيّة، ذو نظرات ثاقبة في السّياسة والاقتصاد رغم تكوينه الزّيتوني التّقليديّ الذّي تجاوزه بالمطالعة والتّرجمة والاحتكاك بأعلام من المثقّفين ذوي الثّقافتين العربيّة والفرنسيّة. وهو إعلاميّ عارف بأهميّة فنّ الاستمارة عندما يستجوب فقهاء عصره وقضاته في مسائل تهمّ المرأة المسلمة والزواج ليعرف حسب قوله «أين المجتمع التونسي ممّا يلزم اجراؤه في القضاء لفائدة العدالة ونهوض المرأة». وهو العارف بأهميّة الإحصاء Statistique في الدراسات الاجتماعية. وهذا الإحصاء الضّروري لم يجده الحدّاد في دور القضاء الشرعي حيث ينظر في شؤون الطّلاق.

عن بن خلدون

سر إعجابي به أنّه عقل كبير أشعّ على البشرية قاطبة بعلمين جديدين هما فلسفة التّاريخ» و«علم العمران البشري»، ومقاربته الصّحيحة لأسس الحضارة، وفهمه لغايات التّربية والتعليم. وللأسف هذا العقل الكبير جُوبه بالرّفض والمقاومة من القائمين على إدارة شؤون الجامعة الزّيتونية في زمانه، من المتشدّدين السّلفيّين. وفي مقدّمتهم شيخ الزيتونة الإمام «ابن عرفة» الذي اعتبر مع جماعته أنّ ما أبدعه الفكر الخلدوني في المقدمة «بدعة حرام»، وبظنّهم صاحب كل بدعة في النّار، فضايقوا ابن خلدون وأجبروه على مغادرة تونس إلى مصر التي احتضنته لا بصفته عالما مبدعا لعلوم جديدة بل كقاضي قضاة المالكية في بلاد الشّافعية. والعجيب أن من اكتشف عبقرية ابن خلدون هو الملك الإسباني «بيدرو دي ألفونشو» ملك قشتيليا الذي أراد الاحتفاظ بابن خلدون ورغّبه بإعادة أملاك أجداده الذين أقاموا بالأندلس، شريطة أن ينضم إلى بلاطه ليستفيد من علمه. وحدث ذلك أثناء السّفارة التي أوفده فيها «محمّد الخامس ابن الأحمر» ملك غرناطة إلى ملك قشتيليا لكنّ ابن خلدون تملّص من الدّعوة وعاد. لأن ذلك كان في ظروف صّراع أواخر ملوك الطّوائف وإسبانيا المسيحيّة. ومن الغرائب أيضا أنّ القائد التّتاري «تيمور لنك» اكتشف عبقريّة «ابن خلدون» وأراد الاستفادة بفيض علومه العقلانيّة وقت محاصرته دمشق وكان ابن خلدون متواجدا فيها مبعوثا من قبل حاكم مصر في مهمّة إلى المحاصرين فأُلقي القبض عليه حين حاول ابن خلدون النّزول بالحبال من أسوار دمشق متسلّلا وهو في شيخوخته، فلمّا جِيء به إلى خيمة «تيمور لنك» بملابسه

المغاربية وأنصت إليه «قائد التتار» أعجب بخطابه وعقله ورغّبه بأن يصبح من حاشيته وأن يرسم له أحوال وأجناس وخرائط أقاليم المغرب العربي فتعلل ابن خلدون بأنه لا يستطيع الاستغناء عن كتبه ومكتبته فاستأذنه أن يعود إلى القاهرة لجلب مخطوطاته فعاد إلى القاهرة دون الرجوع إليه.

ولو استنار أهل عصره في تونس ومصر والأقطار العربية بفكره العقلاني الإبداعي لاستعاد العرب مجدهم، وسلمت فئات كثيرة من التطرف والانغلاق والتوحش.

د. ايهاب بسيسو
الشاعر والوزير الفلسطيني السابق للثقافة

صدّقيني

صدّقيني ...
سيتغير هذا العالم بينما نرتشف قهوة المساء ...
سيمضي بهدوء نحو ركن للتاريخ في مكتبة جامعية
ويحتل رفاً متواضعاً إلى جانب كتب الحروب الكبرى ...
عله يلتقي باحثاً أكاديمياً بعد زمن
يقرأ حكايات الوقت ...
كي يفكك النص – العالم ...

- 2 -

سيتغير هذا العالم ...

ككهل يحتضر

يشير بيد مرتجفة إلى فوضى أوراق مبعثرة في أرجاء البيت ...

بقايا صور قديمة

وجروح خارجة من جسده الهامد

كفراشات

وذباب

بحثا عن مساحات للضوء والعتمة

كي تعيد تكاثرها مرة أخرى أجساداً تتجمع من أجساد وليدة

لتصبح عالماً جديدا

بعد موت هذا العالم ...

- 3 -

سيتغير هذا العالم ...

سيسقط كوقت هش في بحر الظلمات ...

يغرق كحكايات قارة أطلانتس

مع مهاجرين

وجنرالات حرب

وقراصنة فشلوا في اختبارات سرقة من سفن محملة بالتوابل

والمحاربين ...

والذهب ...

سيولد عالم جديد ...

أكثر هشاشة ...

يزرع فوق رؤوسنا القطن في قبعات من قش

ويرسم ابتسامات جامدة على وجوه من جلود أيائل برية

بلون أحمر يشبه الدم ...

عالم يخيفنا بنا ...

ونحن المحشوون في أجساد جديدة

تشبه فزاعات حقل ...

كي نطردنا من عالم قديم ...

لنحرس بنا عالما جديداً

لم تتشكل كامل فصوله المناخية بعد ...

- 4 -

سيتغير هذا العالم ...

كمزاج مطر قبل حصاد

في حقول تمتد بين موت وأغنيات ...

وصخب رعاة

ومزارعين ...

ونساء تحيك ثياباً جديدة في انتظار مولود قادم ...

وفتيات يتسلقن قامة ربيع

بأنوثة لم تفصح عن كامل الزهر ...

وتجار يرسمون أسواقا لخبز جديد

في الطرق إلى مخازن قمح ...

وعوادم سيارات نقل ...

وغرباء محاطين بسياج حظائر معدة لترويض خيول برية ...

كانت تبحث عن هواء

وماء ...

قبل أن يتغير هذا العالم ...

- 5 -

سيتغير هذا العالم

بهدوء ربما ...

بينما نرتشف قهوتنا المسائية

بصمت ...

من الرقي في القصيدة العربية، أنها تخرج من الثوب المنبري إلى الثوب الفكري

خالد فتح الرحمن عمر
السفير والشاعر
مدير مركز الحوار الحضاري بمنظمة الإيسيسكو

هو السفير السوداني السابق بالرياض والرباط الدكتور خالد فتح الرحمن عمر، وهو حاليا مدير التعاون الدولي ومدير مركز الحضارات بمنظمة الإيسيسكو. نضجت موهبته الشعرية، قبل أن يشتغل بالعمل الدبلوماسي ولديه عدد من المجموعات الشعرية، بينها: «قصائد ليست للتصفيق»، و«غير هذا البريق.. لك»، و«سيف بلا ذاكرة»، وكتاب «حقائب الرياح» ...

فمن عائلته الشاعران الراحلان عبد الله الشيخ البشير المعروف بشيخ الشعراء السودانيين والشاعر الغنائي المعروف إسماعيل حسن من أهل بيتي ولد فتح الرحمن عمر في مدينة عطبرة السودانية بشمال السودان وعاش فترة من الزمن في المدينة المنورة، ودرس في جامعة الملك سعود.. قبل أن يحط رحاله سفيرا لبلاده في الرياض. يقول عن هذه التجربة: «مدينة عطبرة بشمال السودان هي مسقط رأسي، وهي مدينة مثقفة ومنضبطة، حيث يستيقظ الناس فيها على صافرة، فالعمال والموظفون فيها يتناولون الإفطار الصباحي على صافرة، وينتهي الدوام على صافرة، وهذا الانضباط جعلها مدينة متحضرة ومثقفة، ولما كبرت انتقلت إلى الخرطوم، ومن هناك جئت في معيتي والدي إلى المدينة المنورة صبيا، حيث يعمل أستاذا بالجامعة الإسلامية هناك، لمدة تزيد على الـ15 عاما، وهذا سنح لي فرصة أن أدرس المرحلة الثانوية في مدرسة قباء ونلت منها الترتيب الأول في الشهادة الثانوية السعودية في المركز الغربي فانتقلت بعدها إلى جامعة الملك سعود طالبا وصقلتني شاعرا، ثم التحقت بالخارجية السودانية.

عن نشأته في السعودية، يقول: «كانت إحدى العلامات الفارقة أنني عندما قدمت للسعودية لأول مرة قدمت للمدينة المنورة بستان التاريخ الإسلامي، منحني وجودي فيها بالقرب من الكتب التراثية التي تعج بها الجامعة الإسلامية التي كان يعمل والدي فيها أستاذا وقتذاك، - منحني - الكثير من الثقافة الشعرية، ووجدت تشابها كبيرا بين البيئتين السودانية والسعودية في الكثير من التفاصيل، ولكن الشعر جزء مهم من تفاصيل بصماته، إنه يطالبك بأن تضع كما يقول أستاذي نذير العظمة أسئلة، حيث كان يسألنا دائما عن قصائد الشعراء السودانيين ملاحظا أن بها الكثير من التوابل السودانية، فأنا كنت أحاول المزج بين البيئة العربية الإسلامية بوجودها الصافي في السعودية، وما تجسده الثقافة السودانية من خصوصية، حيث التقاء العنصر العربي بالعنصر الأفريقي. ولكنني أزعم أنني أحمل الكثير من تفاصيل جماليات البيئة السعودية بخلاصها العربي الإسلامي والبيئة السودانية بما تحتشد به من ثراء عربي وأفريقي.»

حين كان طالبا في جامعة الملك سعود بدأت تجربته الشعرية تشق طريقها نحو الجوائز، فحاز على جوائز متعددة من الجامعة، وهو يرى أن هذه الجامعة «رحبة لا وجود للتمييز بين طلابها، إذ كنت شاعر الجامعة على مدى أربعة أعوام متتالية، أحصد خلالها الجائزة بشكل مستمر، لم ألحظ أن أستاذا في الجامعة قال لنقفل هذه الجائزة على هذا السوداني، ما ترك مشاعر طيبة في نفسي يضيف: «جامعة الملك سعود كانت تورق فيها أكبر المواسم الثقافية في السعودية، وكان هناك شعراء ونقاد كبار مثل الدكتور شكري عياد والدكتور حسن ظاظا المتخصص في الإسرائيليات، والدكتور نذير العظمة، بجانب الشعراء والنقاد السعوديين مثل الدكتور منصور الحازمي، والدكتور محمد الهدلق، والدكتور مرزوق بن تمباك، والدكتور عبد الله الغذامي، والدكتور سعد البازعي، وغيرهم ممن كان ضمن روّاد النقد في تلك الفترة« قصائد ليست للتصفيق.

صدر خالد فتح الرحمن عمر أول دواوينه الشعرية عام 1994 بعنوان «قصائد ليست للتصفيق»، وحين نسأله: هل كتبت قصائد للتصفيق بعد ولوجك عالم السياسة؟، يرد ضاحكا: «الحقيقة مكمن السر في ديوان (قصائد ليست للتصفيق)، هو الخوف من أن يشغل التصفيق الشاعر عن المعنى الحقيقي، لأننا تعودنا على القصائد المنبرية وبحسب اعتقادي الشخصي أن جزءا من الرقي في القصيدة العربية، أنها تخرج من الثوب المنبري إلى الثوب الفكري، حيث كنت أستشعر هذه المسؤولية حين ألقي القصائد فأتلقى التصفيق الحاد والكبير، فتكامل الإحساس لدي المسؤولية بعدم خداع الجمهور في العنوان، كأنني أتبرأ من أن يكون التصفيق هو مبتغى الشاعر وموئل آماله فهذا هو القصد.

ويقول عن ديوانه الثاني «غير هذا البريق.. لك»: «هذا الديوان محاولة لتحقيق الرؤية التي انطلق منها الشاعر إلى تحقيق عبر شحذ الفكر والدخول بعمق في عوالم الشعر خروجا عن إيهاب المنبريات، فالديوان الأول كان بمثابة الأسنان اللبنية، حيث إنه في الديوان الثاني تكاملت الرؤية شيئا ما ثم ولجت عالم الكتابة النثرية، في الكتابة الأسبوعية في الصحف تكاملت في جزأين في كتابي (حقائب الرياح.. أسفار في الأدب والتاريخ والدبلوماسية)، وفيه رؤى كثيرة خلال ما دار عبر السنوات العشر الماضية.

غادر فتح الرحمن عمر السعودية، لكنه عاد إليها بعد سنوات سفيرا، ويتحدث عن الاختلاف الذي لاحظه في الحياة الثقافية السعودية بالقول: تطور المشهد الثقافي السعودي تطورا كبيرا، حيث استشعر الأدباء أن الوجود السعودي يمثل قيمة كبرى في تجلياته الاقتصادية والاجتماعية في المنطقة، واستفادوا من التقدم المطرد في تكنولوجيات الاتصال العالمي، لتحقيق مزيد من التواصل، والانفتاح نحو الآخر. وهناك أسماء ثقافية وجدت موقعا في المدار الإقليمي مثل الروائية رجاء عالم، والروائي عبده خال، والروائي يوسف المحيميد، وقبلهم كان الروائي عبد الرحمن منيف، والشاعر الدبلوماسي الراحل الدكتور غازي القصيبي، وغيره من الأدباء الذين يستشرفون العالمية.»

وعلى الرغم من انشغاله بالشعر، فإنه قارئ جيد للرواية أيضا. يقول: «لا يوجد تنافر بين أجناس الأدب، ولكن الرواية عموما تطورت مستفيدة من آليات الشعر، حيث أصبحنا نتحدث عن شعرية الرواية حاليا ونستفيد فيها من الآخرين على الرغم من أنها موجودة في التراث العربي، فهناك تمثّل للشعر في الرواية العربية واضح جدا، كما هو الحال على المستوى العالمي، إذ إن المسألة ليست مسألة تنافس وإنما مسألة كيفية الارتقاء بالشعر من مواطئ المنبرية الفجة إلى مقام الفكر وهنا يتواصل الشعر والرواية.»

وحين نسأله: هل ترى أن السياسة تفسد الإبداع؟، يجيب فورا: «نعم كبيرة إذا كانت في إطار الممارسة، ولكن الشاعر يستفيد من الإطار الدبلوماسي في الانفتاح على تجارب متعددة، وكان ذلك جليا في عدد من الدبلوماسيين من الأدباء، فمثلا عندما ذهب الشاعر نزار قباني كدبلوماسي سوري إلى إسبانيا والصين كتب أجمل الشعر، وما كان له أن يكتبه لو لم تقده الدبلوماسية لتلك البقاع، وهو عبر عن ذلك بأنه استفاد من ذلك كثيرا في إنتاجه الشعري، وكذلك الشاعر الكبير عمر أبو ريشة الذي استفاد من وجوده الدبلوماسي في الهند، وخلاصة الأمر أن التجربة الدبلوماسية ترفد بالنضوج والجمال الإبداعي والتجربة المتنافرة أحيانا من ناحية، ومن ناحية أخرى تقصقص أظافر الشاعر، فتغدو أظافره للملامسة اللطيفة، وليست للخدش، والمطلوب من الشاعر أن يكون خداشا بأظافره كما يكون لطيفا في تحاياه التي يمارسها بتلك الأصابع».

جميلة الماجري
مديرة بيت الشعر القيرواني
ومديرة أيام قرطاج الشعرية

تقول صاحبة ديوان الوجد وديوان النساء - بدايتي في مجال الإبداع كانت قوية وفيها كثير من الاندفاع، المبدع المشبع بالرغبة في كتابة الإبداع.

يفيض بتراكمات تراثية موروثة بحكم انتمائي القيرواني، كنت أحس أن كل مساميَّ وخفاياي وظواهري تنبع بالشعر وبالرغبة في الكتابة وفي القول. لكن منطق الأشياء يقول إن كل اندفاع عنيف أو قوي يكون وراءه توقف مفاجئ قد يطول. وبقدر حجم ذلك الاندفاع يكون ربما التوقف، هذا التوقف أحيانًا يحدث حتى بيني وبين نفسي وقد أجد له مبررات، كما قد لا أجدها ولا أحاول البحث عنها. توقفي عن الكتابة لا أريد أن أنعته بتلك العبارة المستهلكة أي أنه وقفة تأمل، وهذه الوقفة بقدر ما هي واعية وبقدر ما هي متعمدة فهي من اللامعتمد الكثير.

هناك مرحلة مر بها الشعر على الساحة العربية، ليس على الساحة التونسية فقط، فترة كان لا بد من التوقف فيها وإعادة النظر والتأمل في هذه الساحة التي اختلط فيها الحابل بالنابل. وبرزت فيها عديد المشاكل، مشاكل الشكل وما صاحب ذلك من خصومات أدبية واختلافات حادة وعنيفة حتى إن الشاعر لَيحس أن هذا الإبداع صار محكومًا بالضغوطات والأحكام شبه النقدية، فكان لا بد من التوقف وإعادة النظر، خاصة أن الشاعر سريع الانطواء على ذاته. وإذا انطوى الشاعر على ذاته تصعب أوْبتُه وتطول مراودته لنفسه حتى يتمكن من الخروج من قوقعته. كنت واثقة من أنني سأعود بعد هذا الانقطاع أو الصمت، وكنت أعرف أنه صمت مؤقت، وهذا الصمت المؤقت قد يكون طال قليلًا، وعلى كل لست نادمة ولا أؤنب نفسي على هذا التوقف الذي يراه البعض طويلا، لأنني عندما عدت وجدت نفسي في الوقت الذي أحس أنه كان ذلك هو الوقت الذي ينبغي أن أعود فيه، لا أدري كيف، لأنه كما قلت كالوحي يأتي ويذهب ولا

تدري لماذا وكيف؟ إنتاجك الشعري قليل، هناك أمر يجب أن أوضحه، هناك توقف عن الكتابة، وهناك توقف عن النشر، والفرق بينهما كبير.

أنا لم أتوقف نعم إنتاجي قلّ لكنه لم ينقطع تماما، وأعتقد أن المبدع الحقيقي أو المسكون بهاجس الفن كالكتابة والشعر خاصة أو حتى غيرهما من الأشكال الأدبية لا يتوقف توقفا تامًا، مثل الذي كان يحترف حرفةً ويقول سأتوقف الآن. صحيح النشر هو العائق وحجم إنتاجي كثير وغزير جدا والآن دخلت في مرحلة النشر وأعتقد وأتمنى أنني لن أتوقف. فبعد أن أصدرت مجموعتي الشعرية الأولى والمجموعة الثانية بعنوان (ديوان النساء) وهي مجموعة من القصائد من وحي نساء معروفات في التاريخ، وهاتان المجموعتان جزء من مجموعة شعرية خططت لها وقسمتها حسب المحاور، وستحمل مجموعتي الثالثة عنوان (ديوان العشق التونسي) وهي جاهزة للنشر. وعندي مجموعة من القصائد العمودية سأفرد لها كتابًا وسأسميها (ديوان العرب) باعتبار أن القصيدة العمودية هي ديوان العرب. ديوان - هكذا ارتأيت. وهذا الاختيار نابع من تصور فكريّ. كلمة الديوان فيها معنى الشمولية، مثلا عندما أقول (ديوان الوجد) أكون قد شملت كل ما له علاقة بالوجدان كما أن الديوان عادة يضم الصفوة، ولا أريد من خلال هذا القول أن أدعي أنني أكتب زبدة الأشياء، وزبدة ما يكتبه الآخرون وأفضله، لا إنما هذه هي الرؤية في تخطيطي لنشر مجموعتي الشعرية.

عندي مجموعة قصصية، وكثير من القراء في تونس يعرفون أنني كتبت القصة في فترة من الفترات التي ارتدّ فيها الشعر قليلا من أواسط إلى أواخر السبعينات، عندما كَلِفَ الناس بنمط القصة القصيرة الذي شاع وانتشر. وأنا لم أكتب القصة القصيرة لأن القراء يريدون ذلك، بل لأن هذا الشكل الأدبي بين الخاطرة والأقصوصة استهواني، وأصدقائي وقرائي الذين كانوا يقرؤنني في تلك الفترة يناشدونني الآن نشرها وهو ما سيتم لاحقا، بعد أن بدأت في جمعها وتبويبها. نجد أن (ديوان الوجد) هو لوحة فسيفسائية رسم عليها الوطن، والحب والعروبة والمرأة والأرض، وهي في مجملها قيم بدأت تنطفئ، لست أنا من أعاد لها بريقها بل الشعر، الشعر هو الذي يعيد للأشياء، بريقها وأيضا هو الذي يعيد للناس الرغبة في الحياة والتعلق بها والإحساس بجمالها.

الشعر يكتب بلغة الوجدان مهما كان الموضوع ويكذب من يقول عكس هذا. الشعر هو لغة الوجدان ويظل كذلك مهما اختلفت التنظيرات والتفسيرات العلمية أو المدارس النقدية التي يريد البعض فرضها، من خلال تبنيه لنظريات نقدية مستوردة.

عندما صدرت مجموعتي الأولى أحدثت ضجة إيجابية أنا نفسي لم أكن أتوقعها. إن الرجل يقرأ كتابة المرأة من باب حب الاطلاع وفي البداية اسم الكاتبة يغريه ثم عندما

يكتشف الموضوع، والقدرة على الكتابة تتغير نظرته وتتعدد ردود فعله -وأنا رأيتها كلها - فإما أن يغار أو يعجب أو يتألم لأن المرأة إنسان سوي يمكن أن تكتب وتتعامل مع فعل الكتابة مثل الرجل وليس أقل منه حتى لا أقول ربما أحسن، باعتبار هذه الخصوصية الأنثوية التي تنوي كتاباتها.

الكتابة عموما عند الرجل والمرأة هي الكلام بصوت مرتفع، ولا يمكن أن نقول هي ردة الفعل، يقول أحد النقاد إن الكتابة النسائية لم تتبلور ملامحها بعد، وهذه التجارب لا يمكن أن نقيمها تقييما نقديًّا لعدم توفر الكم اللازم؟ وهذا رأي غير صحيح، فالكتابة النسائية الآن على الساحة التونسية والساحة العربية، فيها كم يسمح بأن يرصد الخصوصيات والتميز، بدليل أنك عندما تقرأ نصًا تقول هذا لامرأة أو لرجل في حالات قليلة ونادرة.

ملامح الخطاب الاجتماعي في القصة الملايوية النسوية الحديثة

(بحث مشترك منشور في مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، المجلد 15، العدد 30، 2011م)

أ.د. مجدي حاج إبراهيم
مدير مركز اللغة العربية للناطقين بغيرها بالإيسيسكو

ملخص البحث:

يهدف هذا البحث إلى التعريف بتجربة المرأة الملايوية في كتابة القصة القصيرة، ودراسة الأثر الذي تركته على تطور فن القصة الملايوية بصورة خاصة والأدب الملايوي بشكل عام. وتكشف هذه الدراسة بأن القاصة الملايوية تحتل موقعا هاما على خريطة الأدب الملايوي، فهي لا تقل شأنا عن الرجل، حتى أصبح من الاستحالة بمكان أن نتحدث عن تاريخ القصة الملايوية بدون ذكر دور المرأة الريادي فيه. لقد أثبتت القاصة الملايوية قدرتها على الإبداع، والسرد الفني للوقائع والأحداث، واستطاعت أن تعبر عن همومها وآمالها وتطلعاتها بأسلوبها المتميز من خلال تجاربها الشخصية ورؤاها الخاصة. فنالت قصصها استحسان القراء والنقاد على السواء، مما أهلها لحصد العديد من الجوائز التقديرية على مختلف المستويات. وقد عرفت الساحة الأدبية الملايوية أقلاما نسائية كثيرة كان لها كبير الفضل في إثراء المكتبة الأدبية الملايوية. ومن هذا المنطلق، فإن هذه الدراسة ستتناول دراسة أهم الملامح والسمات الاجتماعية التي تميزت بها القصة الملايوية النسوية؛ وذلك من خلال مناقشة أهم الموضوعات والقضايا التي تناولتها القاصة الملايوية، ودراسة مدى انعكاس ذلك على لغتها الروائية ونظرتها للواقع المعيش والمستقبل المأمول.

ABSTRACT

This research paper aims to show Malay woman's experience in writing short stories and to study the impact that she has left on the development of the art of the Malay Narrative specifically and Malaysian Literature in general. This study also reveals that Malay Narrative occupies an important position on the map of Malaysian Literature; where women are no less significant than men are, so that it is impossible to talk about the history of Malaysian Narratives without mentioning the pioneering role of women. The Malaysian Narrative has proved its ability to be creative and artistic in the narration of facts and events, and in the way, they were able to express their concerns, hopes and aspirations they distinguished style through their personal experiences and their own vision. Women's stories won the admiration of the storyteller and the critic alike, which contributed to it qualifying for numerous honorable awards at various levels. The Malay Literary scene distinguishes the writing of many women who are credited with the enrichment of the Malay Literary corpus. In an effort to enlighten the reader about Muslim nations' literature, this research paper explores and examines the pioneering role of women in the development of the modern Malay Narrative.

أولا: تمهيد:

لقد شاع الاهتمام في الوقت الراهن بأدب المرأة أو الأدب النسوي، وهو باختصار شديد الأدب الذي تكتبه المرأة. وقد أُفردت دراسات مختلفة تناولت هذا الاتجاه الحديث من الدراسة في كثير من الأقطار العربية والإسلامية. وبالرغم من الجدل والحساسية التي أثارها مصطلح (نسوي) في الأدب إلا أن نتاج المرأة الأدبي لم يتوقف أو يتأثر سلبا، بل نجده يزداد ويتطور، فلا يكاد المتتبع للأعمال القصصية المتأخرة يستطيع التمييز بين قصص المرأة والرجل. لقد استطاعت المرأة أن تحتل مكانة عظيمة في مجال التأليف القصصي أهلتها لأن تنافس الرجل وتفرض نفسها بقوة على الساحة الأدبية. فنتاج المرأة الأدبي العالمي قد أثبت بجلاء قدرتها الفذة على الإبداع ونجاحها في التعبير عن همومها وآمالها وتطلعاتها.

لم يقتصر الإبداع النسوي على قطر معين أو لغة معينة، فلا تكاد تخلو لغة ولا حتى دولة من قلم نسائي استطاع أن يجذب الأنظار نحوه ليبني لنفسه قاعدة جماهيرية عريضة، ويحتل موقعا على الساحة الأدبية يلتف حوله القراء النقاد المعجبون والساخطون على حد سواء. بل وصل الحال في بعض الدول أن احتكرت المرأة التأليف القصصي، ففي الأردن مثلا أجرت جريدة الدستور إحصاء للقصص المنشورة في ملحقها لعام 1990م، فوجدت أن 90 % من كتاب القصة القصيرة الجدد كانوا من النساء[i].

وفي ماليزيا، أصبحنا نلمس ظاهرة تزايد الأقلام النسائية على الساحة الأدبية بشكل ملحوظ. فالأدب الملايوي الحديث، برغم حداثة سنه، أصبح اليوم يعج بأعمال أدبية نسوية كثيرة، قصصية وروائية، تشكل ظاهرة تستحق الدراسة والمتابعة. من هنا فإن هذه الدراسة تسعى إلى التعريف بتجربة المرأة الملايوية في التأليف والإبداع القصصي في القرن العشرين بكل ما تحمله من نجاحات وإخفاقات. وسيتطرق البحث أيضا إلى دراسة أثر المرأة وتأثيرها على مسيرة الأدب الملايوي، ودورها الريادي في تطوير فن القصة الملايوية. ومن أجل تلمس ملامح الخطاب الاجتماعي في القصة الملايوية النسوية، فإن البحث سيتناول بعض النماذج القصصية المختارة للتعرف على أهم هذه الملامح التي تميز النتاج الأدبي الفني للقاصة الملايوية.

لكن قبل المضي قدما في بحثنا هذا يجدر بنا أن ننوه إلى أن تخصيص هذه الدراسة بأدب القصة النسوية الملايوية لا يعني بالضرورة الإشادة بتفوق جنس على آخر، أو عزل الإبداع النسوي عن الإبداع الذكوري، وتفضيل أدب المرأة على أدب الرجل، فليس هناك دلالات تفضيلية نقصدها من وراء استخدام مصطلح (الأدب النسوي)، وإنما القصد دراسة أدب المرأة الملايوية بمنهجية صرفة ترمي إلى التخصص الدقيق

في البحث والدراسة. وعليه فإننا نؤكد مرة أخرى أن الأدب الحقيقي ليست له جنسية سوى الإبداع، فالرجل والمرأة، كل بطريقته، قد شاركا في تطوير فن القصة. وما كان للقصة أن تتطور وتصل إلى ما وصلت إليه بواسطة الرجل وحده، أو المرأة وحدها، لأن فن القصة من أشد الفنون الأدبية تغيرا وتعددا وتكاثرا، وأساليبه تتنوع كلما اختلفت التجربة، وتغيرت زاوية التركيز من كاتب لآخر. لذلك فإن مما لا شك فيه أن المرأة أضفت وأضافت إلى القصة ألوانا جديدة متميزة من التجارب والرؤى الخاصة التي تعكس شخصيتها وتعبر عن ذاتها، الأمر الذي يؤكد مرة أخرى ضرورة دراسة أدب المرأة على حدة، وفي معزل عن أدب الرجل.

ثانيا: نشأة القصة الملايوية الحديثة وتطورها:

القصة القصيرة فن حديث نسبيا، ارتبط ظهوره بالتغيرات الاجتماعية في أوروبا في نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن الماضي. ثم بدأ هذا الفن بالانتقال والانتشار في مختلف أرجاء المعمورة، ونتيجة لظهور الصحف والمجلات الثقافية التي عنيت بالترجمة والتأليف لملء الفراغ الأدبي فيها تعرف العالمان العربي والإسلامي في بداية القرن العشرين على هذا الفن وغيره من الفنون المستحدثة، وتأثر به وتفاعل معه.

بدأ ظهور القصة الملايوية الحديثة في العقد الثاني من القرن الماضي المنصرم، وذلك عندما نشرت مجلة (Pengasuh) في 4 فبراير لعام 1920م قصة (مصير إنسان) (Kecelakaan Pemalas) لنور بن أحمد. ثم ظهرت ثلاث مجلات ثقافية متزامنة سارت على الخطى نفسها في تبني المواهب الأدبية والفنية؛ وهي مجلة (Panduan Guru) عام 1922م، ومجلة (Penyuluh) عام 1924، ومجلة (Guru) عام 1925م. ومن أهم الأسماء التي برزت في تلك الفترة: عبد الرحيم كاجاي، وهارون محمد أمين، وإسحاق الحاج محمد، وبونجوك (Pungguk)، وأبو بكر علي، ومصبحة، ويوسف أرشد. ثم توالى ظهور الصحف والمجلات الثقافية والفنية على مدار القرن الماضي، منها على سبيل المثال لا الحصر: مجلة (Suara Kebajikan)، ومجلة (Penggeli Hati)، ومجلة (Penghiburan)، ومجلة (Pelenggu Perkasihan)، ومجلة (Cerita)، ومجلة (Mastika)، ومجلة (Utusan Zaman)، ومجلة (Warta Jenaka)، ومجلة (Warta Ahad). وقد كان لهذه المنابر الثقافية دور عظيم في تشجيع الجيل الملايوي الجديد على التأليف والإقبال على قراءة القصص، والتفاعل معها. لذلك نجد أن الجيل الأول من الكتاب الملايويين قد نشر معظم نتاجه في صفحات الصحف والمجلات المحلية.

يقسم النقاد الملايويون مسيرة تطور الأدب الملايوي الحديث إلى مرحلتين؛ مرحلة ما قبل الحرب العالمية الثانية، ومرحلة ما بعدها. ولا نكاد نجد في مرحلة ما قبل

الحرب العالمية الثانية قصة ملايوية تتسم بالنضج الفني، فالغرض العام من تأليف القصص لم يكن يخرج عن التسلية والترفيه على الرغم من الأهداف الأخلاقية التي كانت تتضمنها. فقد كانت القصص في تلك المرحلة تركز على الفائدة الأخلاقية، حيث كان الكتاب الملايويون التقليديون يهتمون بالقيم الإسلامية ويدعون إلى الأخلاق الفاضلة من خلال معالجة القضايا الأخلاقية والاجتماعية والتعليمية، وكانوا في بعض الأحيان يقدمون ذلك على العناصر الجمالية والفنية[i]. وقد عرّف المفكر والأديب الملايوي الكبير (زأبا) (Za'ba) في عام 1926م القصة القصيرة بأنها «القصة المثالية التي تسعى إلى إيصال رسالة جيدة وأخلاقية، وليست القصة الأسطورية أو الغريبة التي لا يقبلها العقل الحاضر»[ii]. لذلك فقد ظهرت معظم القصص في المرحلة الأولى للأدب الملايوي الحديث وكأنها مواعظ وعبر تتكلم عن المثالية المطلقة وإن حاولت في بعض الأحيان تقديم ذلك بطريقة غير مباشرة. ولعل إقبال كتّاب تلك المرحلة على ترجمة الأعمال الأدبية من الشرق الأوسط قد ساعد على إدخال الصبغة الدينية الإسلامية على النتاج القصصي.[iii] بيد أننا نلمح أن القصة الملايوية، على الرغم من الضعف الفني الذي كانت تعاني منه في مراحلها الأولى، قد استطاعت أن تعبر بشكل أو بآخر عن المشكلات الاجتماعية والحالة النفسية التي كان يعيشها المجتمع في ذلك الوقت.

أما مرحلة النضج الفني للقصة الملايوية فلم تتبلور وتتضح ملامحها إلا بعد الحرب العالمية الثانية، فقد كان للاحتلال الياباني بين عام 1942م – 1945م والتغيرات السياسية التي صاحبته دور بارز في جلب بذور التجديد والنهضة للأدب الملايوي. فبعد الإنسحاب الياباني من الأرخبيل الملايوي حدث نمو سريع في مجال الطباعة والنشر حيث ظهرت أربع وأربعون صحيفة ومجلة فيما بين الأعوام 1945م – 1950م. وقد أدى نمو الطباعة والنشر إلى ظهور عدد كبير من الصحفيين والكتاب، فظهر مجتمع أدبي نشيط كانت له اليد الطولى في تحول الاتجاه الأدبي الملايوي من مرحلة التقليد إلى مرحلة جديدة من النهضة والفكر والتجديد والحداثة القادرة على مواكبة مستجدات العصر الحديث. وقد أدى وجود مثل هذا المجتمع الأدبي إلى ظهور العديد من الهيئات والمنظمات الأدبية التي نشطت بشكل كبير في أوائل الخمسينيات. وقد كانت تلك السنوات سنوات القصة القصيرة والشعر، فلا عجب إذن أن تعد الخمسينيات النقطة الفاصلة لتطور الأدب الملايوي الحديث.[iv]

وقد عزا الناقد عثمان بوتيه تطور فن القصة الملايوية بعد الحرب العالمية الثانية إلى ثلاثة أسباب رئيسة، وهي [v]:

• **أولا:** التطور الكبير الذي شهدته الصحافة الملايوية، فقد كانت الصحف الثقافية والفنية قبل الحرب العالمية الثانية هي وحدها التي كانت تعني بنشر الأعمال الأدبية، وكانت

هذه الأعمال تصل فقط إلى الطبقة المثقفة من المجتمع. ولكن بعد الحرب العالمية الثانية أخذت معظم الصحف والمجلات الماليزية على اختلاف توجهاتها واهتماماتها تخصص مساحات للإبداع الأدبي، الأمر الذي ساعد جمهور المجتمع بمختلف طبقاته على التعرف إلى فن القصة والتفاعل معه.

• **ثانيا:** ظهور طبقة مثقفة من الكتّاب والمؤلفين الماليزيين ذوي خلفيات ثقافية متعددة ومتنوعة، فقد أتيحت لمعظم المؤلفين الذين ظهروا بعد الحرب العالمية الثانية فرصة مواصلة التعليم داخل ماليزيا وخارجها، فاستطاعوا أن يصقلوا مواهبهم بالعلم والاحتكاك بالثقافات العالمية المختلفة. وقد شكلت هذه الطبقة المثقفة اتحادات وهيئات شاركت في لمّ شتات المثقفين الجدد تحت سقف واحد، فظهر على الساحة الأدبية (اتحاد الكتّاب الوطنيين) (Persatuan Penulis National) (PENA)، و(رابطة الأدباء 50) (Angkatan Sasterawan 50) (Asas 50) التي تأسست في سنغافورة عام 1950م، والتي ساهمت بشكل فعال في دفع الحركة الأدبية والثقافية الملايوية، فضلا عن إتاحة الفرصة أمام الكتّاب القدامى والجدد كي للاجتماع وتدارس نتاجهم الإبداعي بمختلف أشكاله.

• **ثالثا:** تنظيم المسابقات الثقافية ذات الجوائز التقديرية القيمة التي استطاعت أن تكتشف كثيرا من المواهب الفنية الراقية، ومن أهم الجهات التي كانت تدعم هذه المسابقات: مجمع اللغة الماليزي (Dewan Bahasa dan Pustaka)، ومجلة (Mastika)، وجريدة (Berita Harian).

لقد ساعدت هذه العوامل الثلاثة على تطور القصة الملايوية حيث نشطت الكتابة القصصية، وزاد الإقبال عليها، وأصبح النتاج القصصي الملايوي يتسم بطابع الجدية، وأخذ الأدباء في البحث عن أشكال قصصية جديدة للارتقاء بمستوى الأدب الملايوي بمختلف أشكاله. وأصبحت ماليزيا اليوم تضم كوكبة من كبار الأدباء والمبدعين، منهم: كريس ماس (Keris Mas)، وعبد الصمد سيد، وأرينا واتي (Arena Wati)، وقاسم أحمد، وشاهنون أحمد الذي قال عنه تون رزاق، رئيس وزراء ماليزيا الثاني، إنه (فكتور هوجو) ماليزيا[vi].

• **رابعا:** مسيرة القصة الملايوية النسوية:

يصعب تحديد تاريخ ظهور القصة الملايوية النسوية الأولى؛ وذلك لأن بعض الكاتبات الأوائل كن ينشرن قصصهن تحت أسماء مستعارة، ومنهن من لم يستمر في الكتابة طويلا فلا نجد لهن إلا قصة أو قصتين، وهؤلاء لا نكاد نعرف عنهن شيئا اليوم. من

المتفق عليه أن الرجل الملايوي بدأ التأليف القصصي قبل المرأة، لأنه سبقها إلى الحياة الحديثة عن طريق الدراسة والسفر والاحتكاك بالعالم الغربي الذي صدّر القصة والرواية الحديثة إلى سائر أرجاء المعمورة. وجدير بالذكر أيضا أن المرأة الملايوية أقبلت على كتابة فن القصة القصيرة قبل الرواية نظرا ليسر إنجاز القصة ذات الشكل الفني القصير، فضلا عن سهولة نشرها في المجلات والصحف اليومية.

تناول الأديب هاشم أوانج في دراسته للقصة الملايوية في مراحلها الأولى الحديث عن الأقلام النسائية الأولى التي كان لها فضل السبق في التأليف القصصي، ونستطيع أن نعد عام 1934م البداية الحقيقية لظهور القاصات الملايويات على الساحة الأدبية، فقد نشرت القاصة حفصة في هذه السنة، قصة (مأساة زواج الإكراه) (Kesediahan Kahwin Paksa)، ثم نشرت القاصة نورمة (Normah) في السنة نفسها قصة (القبض على اللص في وقت العشاء) (Waktu Isyak Menangkap Pencuri).[i]

وإذا نظرنا إلى بدايات القصة الملايوية النسوية من حيث مضامينها وأشكالها الفنية نجد أنها لا تختلف كثيرا عن البدايات الأخرى للقصة في العالم الثالث. فبدايات جميع القصص، سواء أكانت للرجال أم النساء، لم تخل من هنات وضعف تؤخذ على فن القصة. فلم يكن النتاج القصصي الملايوي النسوي في بداياته إلا خليطا من السرد، والترجمة الذاتية، والرسائل المتبادلة، ولم تستطع الكاتبات الأوليات إخفاء شخصياتهن، بل نجدهن يقحمن أنفسهن في كثير من الأحيان لتلقين القارئ المواعظ والعبر. لذلك فقد طغى على الجيل الأول من الكاتبات المنحى التعليمي، وسيطر على القصة الملايوية قبل الحرب العالمية الثانية الفهم الساذج لوحدة الانطباع فضلا عن النهايات الوعظية المفتعلة. وقد كان عنوان القصة في تلك المرحلة كافيا للكشف عن مضمون القصة وحبكتها، بل وحتى نهايتها. وإليك نماذج من هذه القصص التي يمكن أن نشتم محتواها وتفاصيلها من عناوينها: قصة (العلم أغلى من الجواهر) (Ilmu Terlebih Berharga daripada Berlian) لشريفة فاطمة خالد، وقصة (المحامي الهندي) (Berloyarkan Keling) لجميلة عمر، وقصة (جزاء المعروف) (Balasan Budi Yang Baik) لملاتي Melati.

أما إذا انتقلنا إلى مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، فإننا نلمس اختفاء معظم القاصات الأوليات من الساحة الأدبية باستثناء ملاتي التي نشرت في مجلة (Mastika) عام 1947م قصة (الدكتور محمود) (Doktor Mahmud). وقد شهد العقد الأول من هذه الفترة، فترة الخمسينيات، ظهور جيل جديد من الأقلام النسائية بدأ عطاؤه القصصي مع بداية الستينيات، وقد تميز هذا الجيل عما سبقه بتأثره بالتجريب، وباستخدام الأشكال القصصية الحديثة التي شاركت في إعادة بناء القصة الملايوية القصيرة بشكل

فني متقدم. ومن بين أشهر الأقلام النسائية التي لمعت في الخمسينيات: رقية أبو بكر، وأنيس صابرين، وسواية حسني، وسلمى مانجا، وزاوية محمد نوح، وزهرة نواوي.

وفي بدايات الستينيات، ظهرت مجموعة من القصص النسوية اتسمت بنضج فني واضح، حيث صاحب هذه الفترة تطور في التعليم، وانفتاح على العالم الغربي، وطموح في النهوض السياسي والاقتصادي والاجتماعي، فقد تحررت ماليزيا من الاستعمار البريطاني، وبدأ شعبها يفكر في التحرر من التخلف، ويتطلع إلى مستقبل أفضل يسوده الخير والعمران والتقدم. ومن أبرز القاصات اللاتي ظهرن في هذه المرحلة: خديجة هاشم، ويتيمة بابا، وميمون رحمن، وأنيس، وسلمة محسن، وسارة رحيم، وزهرة عريف، وفاطمة بوسو.

أما فترة السبعينيات فقد تميزت بنجاحات اقتصادية ملموسة حيث شهدت البلاد استقرارا سياسيا واقتصاديا، واستبشر الناس مستقبلا يعِد بحدوث تطور اقتصادي أضخم. لذلك فقد زاد النتاج القصصي النسوي في آواخر السبعينيات؛ وذلك حين زاد إقبال المرأة على التعليم في مختلف مستوياته، واخذت المرأة تنخرط في الحياة العامة، وتعمل في شتى المجالات. فالتحمت بالوطن والإنسان، وتناولت قضايا المجتمع بالدراسة والتحليل، لا سيما أن معظم كاتبات ذلك الجيل عملن بالصحافة، بل نجد منهن من تفرغن للصحافة حتى صارت مصدر رزقهن الوحيد. وترى ماجدة حمود أن أهم ما يميز مهنة الصحافة لدى الأدباء أنها تكسب لغتهم مرونة وحيوية مستمدة من الممارسة التي تكاد تكون شبه يومية لهم، مما يجعلهم يقتربون أكثر من هموم الناس، الأمر الذي يساعد بشكل إيجابي على الإبداع الأدبي كمّا وكيفا.[ii] وأهم أديبات هذه الفترة حفصة حسن، وزورينة حسن، وستي زينول إسماعيل، وشفيقة أفندي، ورقية عبد الحميد، ومزنة رئيس، وزنارية وان عبد الرحمن.

جدير بالذكر أن معظم رائدات القصة الملايوية أمثال رقية أبو بكر، وأنيس صابرين، وسلمة محسن، وخديجة هاشم، وأنيس، وغيرهن ينتمين إلى ولاية جوهر في جنوب ماليزيا، وهي أكثر الولايات الماليزية انفتاحا واحتكاكا بالغرب؛ وذلك بسبب موقعها الجغرافي الملاصق لسنغافورة التي كانت مركزا للحركة الأدبية الملايوية، وقد اكتسبت سنغافورة شهرتها ومكانتها بين الولايات الماليزية الأخرى منذ أن اختارها الاستعمار البريطاني مركزا لحكومته.[iii] بيد أننا لا يمكن أن نجحف حق الولايات الماليزية الأخرى، فقد استطاعت هي الأخرى، رغم التخلف الذي كانت تعاني منه والمعيشة القاسية التي كانت تسودها، أن تخرّج لنا قاصات متميزات تركن بصمات واضحة على مسيرة القصة الملايوية الحديثة، مثل فاطمة بوسو ابنة الولاية الشمالية (كلنتن) (Kelantan). ولكن

يبقى فضل السبق والصدارة في النتاج الأدبي النسوي في كل من الخمسينيات والستينيات، والسبعينيات أيضا، لولاية جوهر الجنوبية بلا منازع.

ومع حلول الثمانينيات وحتى أواخر التسعينيات امتاز النتاج القصصي الملايوي بالتنوع والزخم والتطور الفني الواضح، فقد دخلت ماليزيا عالم الصناعة، وتحولت من دولة زراعية بدائية إلى دولة صناعية تسير بخطى حثيثة نحو مصاف الدول المتقدمة. وقد صاحب هذه النهضة الصناعية تطور في النتاج الأدبي، فتنوعت مضامين القصة الملايوية وامتدت على أرضية واسعة، وشهدت كتابات المرأة الملايوية تحولا كبيرا من شعرية العواطف إلى الاهتمام بالنوع الأدبي وتطويره واستخدامه للكشف عن دواخل المرأة بدلا من مجرد الاحتجاج على وضع المرأة الهامشي في المجتمع الملايوي. ويمكننا ملاحظة توجه بعض القاصات نحو الرمزية بصورة مكثفة، والابتعاد عن العناوين المألوفة البسيطة التي تعارف عليه جيل الرواد في الخمسينيات وحتى السبعينيات. ومن أبرز الأسماء الأدبية التي ظهرت في هذه الفترة: زهرة إبراهيم، وستي عائشة مراد، ونور بيتي بدر الدين، ووردية عبد الرحمن، وسري دياه (Sri Diah)، وعائشة عمر، وحليلة حاج خالد.

ولا تزال الأقلام الأدبية النسوية الجديدة تظهر بين الفينة والأخرى في الألفية الجديدة، لكننا سنستثنيها من بحثنا هذا، لأنه لم يتبلور لمعظمها حتى الآن شخصية قصصية واضحة، فهي أقلاما شابة يانعة لم تأخذ حظها بعد، ولا تزال في طور التجريب والبحث عن ملامحها القصصية الواضحة.

• **خامسا:** وقفة مع رائدات القصة الملايوية:

عرفت الساحة الأدبية الملايوية عشرات الأقلام النسائية التي ساهمت في تشكيل تاريخ القصة الملايوية الحديثة وصياغته، وقد ذكرنا بعضا منها آنفا في تناولنا للمبحث السابق. ونظرا لوجود هذا الكم الهائل من الأقلام النسوية فإنه لا يسعنا في هذه العجالة القصيرة أن نوفيهن جميعا حقهن من البحث والدراسة. لكننا أيضا لا يمكن أن نمر على كل هذه الأقلام المبدعة مرور الكرام دون أن نتوقف عند بعضها، على أقل تقدير، ولو بقليل من التعريف والشرح. وسنحاول هنا إلقاء الضوء على أشهر القاصات الملايويات وأكثرهن إنتاجا وتأثيرا وتميزا في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

نتعرف أولا على القاصة رقية أبو بكر، وهي من مواليد ولاية جوهر عام 1939م. تلقت تعليمها الأولي في مدينة باتو بآهات (Batu pahat)، ثم عملت مدرسة. وقد بدأت في نشر قصصها في الصحف والمجلات منذ الخمسينيات. وعلى الرغم من غزارة نتاجها

القصصي إلا أنها لم تجمع قصصها في مجموعات قصصية، ولا تزال قصصها متناثرة بين طيات المجلات حتى يومنا هذا. وقد تناولت هذه الكاتبة في قصصها قضايا المرأة الشخصية والمهنية، ومشكلات الشباب والتغيرات التي طرأت على المجتمع الملايوي. ومن أشهر نتاجها قصة (الذنب) (Dosa) المنشورة في جريدة (Berita Harian) في 7 سبتمبر 1961م، والتي استحقت بها جائزة الجريدة التقديرية في سنة 1966م. كما عُرفت رقية أبو بكر بمجموعة من القصص المميزة، منها على سبيل المثال: قصة (شخص من الماضي) (Orang Lama) المنشورة في جريدة (Utusan Zaman) في 29 سبتمبر 1960؛ وقصة (الفتاة التي عادت من بريطانيا) (Gadis Pulang Dari England) المنشورة في الجريدة نفسها في 15 نوفمبر 1960م؛ وقصة (إلى الطريق المظلم) (Ke Lorong Gelap) المنشورة في جريدة (Berita Minggu) في 25 مارس 1962. وعلى الرغم من النجاحات التي حققتها هذه الكاتبة إلا أنها اعتزلت التأليف القصصي في السبعينيات لأسباب شخصية. [iv]

وفي الحقبة الزمنية نفسها، ظهرت الكاتبة أنيس صابرين، من مواليد ولاية (جوهور) (Johor) عام 1934م، وقد حصلت على البكالوريوس في الآداب من جامعة ملايا بسنغافورة، ثم أكملت دراساتها العليا فحصلت على الماجستير في العلوم السياسية، ثم الدكتوراه في الاقتصاد من كاليفورنيا. وقد بدأت أنيس صابرين التأليف ونشر قصصها في أولى سنوات التحاقها بالجامعة. وفي عام 1966م جمعت قصصها المنشورة في الخمسينيات، وقامت بنشرها في مجموعة قصصية بعنوان (الرياح المتشققة) (Angin Retak) عام 1966م. كما أصدرت في السنة نفسها مجموعة قصصية أخرى مكونة من عشرين قصة جديدة بعنوان (من ظِل إلى آخر) (Dari Bayang ke Bayang). ثم غابت كاتبتنا عن دنيا التأليف في أواخر السبعينيات لأسباب شخصية، لكنها عادت في الثمانينيات أكثر حيوية ونشاطا وهي في أمريكا، فقدمت مجموعة متميزة من النتاج الشعري والقصصي. وتعد أنيس صابرين من أشد الكاتبات حماسة في المطالبة بحقوق المرأة وتحقيق مبدأ المساواة بين المرأة والرجل.[v]

نتوقف عند القاصة صالحة عبد الرشيد التي عرفت باسم سلمى مانجا. ولدت عام 1936م، وبدأت تعليمها في مدرسة دارالمعارف العربية في سنغافورة، ثم التحقت بمدرسة تونغ شاي الإنجليزية. وبعد أن أنهت دراستها عملت معلمة في مدرسة دينية لفترة وجيزة قبل أن تتحول إلى عالم الصحافة، حيث بدأت حياتها الصحفية في مجلة (Kehidupan)، ثم انتقلت إلى جريدة (Semenanjung)، وأخيرا تولت رئاسة تحرير مجلة (Keluarga). وقد سطع نجم سلمى مانجا بقوة في الخمسينيات. وتزوجت في تلك الفترة بالمنتج الماليزي المشهور أحمد سعيد، الذي قدمها إلى مشاهير الفنانين

والأدباء في ذلك الوقت. ولكاتبتنا أربع مجموعات قصصية، الأولى مجموعة مشتركة مع بعض الكتّاب بعنوان (الأوراق المتساقطة) (Daun-daun Berguguran) عام 1962؛ والمجموعة الثانية بعنوان (يتيم في أرض الغربة) (Badan Piatu di Rantau Orang) عام 1962؛ ثم أصدرت في عام 1984م مجموعة (هواء) (Hawa)، وفي عام 1985م أصدرت مجموعتها القصصية الأخيرة بعنوان (رياح الجزيرة) (Angin Pulau).[vi]

وفي أواخر الخمسينيات ظهر اسم زهرة نواوي، وهي من مواليد ولاية جوهر عام 1940. وقد درست التصوير الفوتغرافي في طوكيو، وعملت أثناء دراستها مترجمةً ومذيعةً في قسم الإذاعة العالمية لراديو اليابان، وعندما عادت إلى ماليزيا عملت محررة في مجلة (Timang). وقد انشغلت هذه الكاتبة بتأليف كثير من القصائد والقصص والروايات، ومن قصصها المميزة قصة (الغني المتعصب) (Orang Besar Kepala Batu) المنشورة في جريدة (Mingguan Malaysia) في أكتوبر 1965م؛ وقصة (هذه طبيعة نينا) (Tabiat Nina Memang Begitu) المنشورة في الجريدة نفسها عام 1967؛ وقصة (شاهد لم يشاهد شيئا) (Tahu Yang Tidak Tahu) المنشورة في مجلة (Mastika) في يوليو 1968م. وقد جمعت زهرة نواوي قصصها القصيرة في مجموعتين، الأولى بعنوان (النساء) (Wanita) عام 1963م؛ والأخرى بعنوان (الهدية) (Hadiah) عام 1973م.[vii]

وفي الستينيات سطع نجم الكاتبة خديجة هاشم، وهي من مواليد ولاية جوهر عام 1945م. وقد تلقت تعليمها الأولي في مدينة باتو باهت، ثم عملت بالتعليم والصحافة. وتعد خديجة هاشم من أكثر الكاتبات الماليزيات إنتاجا، فلها العديد من القصص والروايات والمسرحيات. ولعل اشتغالها بالتعليم قد أثر في قصصها الأولى التي كانت كثيرا ما تحمل بين طياتها صبغة الوعظ والإرشاد الديني. بيد أن اشتغالها بالصحافة ودخولها دنيا جديدة من الكتابة ساعدها على التحرر من أسلوبها القديم، فتفتحت آفاقها على أنماط جديدة من التأليف القصصي، فكانت قصصها الأخيرة أكثر نضجا وحرفة. [viii] وقد قدمت جريدة (Berita Mingguan) أولى قصصها في إبريل 1969 بعنوان (موت القوادة) (Matinya Si Ibu Ayam)، ثم توالى نشر قصصها في جرائد مختلفة. وقد حصدت خديجة هاشم عديدا من الجوائز التقديرية من الحكومة الماليزية على نتاجها الأدبي المتميز، منها: قصة (أين ذهب الحب؟) (Kasih Entah Ke Mana) عام 1971م، وقصة (عندما تغضب الدجاجة) (Bila Ayam mogok) عام 1974. وفي عام 1975م نالت ثلاث جوائز على ثلاث قصص هي: (الأشرعة الممزقة) (Layang-layang Putus Tali)، (قصة الوردة الحمراء) (Mawar Merah Di Jambang)، (حظوظ الناس) (Tuah Orang).[ix]

ونتعرف أيضا في هذه المرحلة إلى الكاتبة سارة رحيم، وهي من مواليد ولاية جوهر أيضا عام 1947م. وقد تلقت تعليمها الأولي في مدينة موار (Muar). وقد اشتهرت بتأليف العديد من الدراما الإذاعية. وقد نالت قصتها (قصة وذكرى) (Kisah dan Kenangan) المنشورة في مجلة (Mastika) جوائز تقديرية. وقد قامت بجمع قصصها المنشورة بين 1962م1966-م في مجموعة قصصية بعنوان (قلق) (Gelisah)، وقد فازت هذه المجموعة القصصية بالجائزة الأولى لمسابقة كتابة القصة القصيرة بمناسبة مرور مائة عام على تأسيس إذاعة وتلفزيون سنغافورة.[x]

ومن كاتبات هذه المرحلة أيضا القاصة تيمة بابا، من مواليد ولاية ملاكا عام 1947م. أكملت دراستها الأولى في ولاية ملاكا، ثم عملت معلمة في ولاية باهانج (Pahang)، ثم عادت إلى ولايتها، وأخيرا استقر بها الحال في ولاية سلانجور (Selangor). عُرفت تيمة بابا عام 1966م من خلال قصتها (الهزيمة) (Tumpas) المنشورة في جريدة (Berita Mingguan). وقد قامت عام 1981م بجمع كل قصصها في مجموعة قصصية بعنوان (مكتوب على عينها) (Matanya Masih Di Pintu).[xi]

نتوقف في السبعينيات عند الكاتبة فاطمة بوسو، من مواليد ولاية كلنتن، التي انخرطت في سلك التعليم في أول حياتها في إحدى المدارس قبل أن تلتحق بجامعة العلوم الماليزية لمواصلة دراساتها العليا، لتصبح فيما بعد محاضرة في الجامعة نفسها. ويتميز نتاج فاطمة بوسو الأدبي بالتنويع والتجديد، كما يظهر بوضوح تأثرها الشديد بالأدب الغربي. وقد تحدثت بجرأة عن تجاربها الشخصية في قصة (أولاد قرية باسير) (Anak-anak dari Kampung Pasir) المنشورة في مجلة (Dewan Bahasa) في عام 1975م، وقصة (بطلة بدون بطل) (Heroin Tanpa Hero) المنشورة في المجلة نفسها عام 1976م. وقد استحقت جائزة الأدب الماليزي على إبداعها المتميز، كما حصدت جوائز عديدة على قصصها المنشورة، منها: قصة (الوردة التي لم تذبل) (Mawar Yang Belum Gugur) عام 1971م، وقصة (القدر المدلوق) (Nasinya Tumpah) عام 1982م. وقد جمعت قصصها المنشورة في ثلاث مجموعات قصصية، هي: (الأرض الخضراء) (Lambaian Tanah Hijau)، و(الخالد) (Yang Abadi)، و(الإسراء) (A-Isra).

• **سادسا:** تأملات في ملامح الخطاب الاجتماعي في القصة الملايوية النسوية:

سيتناول البحث هنا دراسة أهم الملامح والسمات الاجتماعية التي تميزت بها القصة الملايوية النسوية؛ وذلك من خلال مناقشة أهم الموضوعات والقضايا التي تناولتها القاصة الملايوية، ودراسة مدى انعكاس ذلك على لغتها الروائية ونظرتها للواقع المعيش والمستقبل المأمول.

سبق أن أشرنا إلى أن النهضة الملايوية الفكرية والعلمية بدأت أول ما بدأت في خمسينيات القرن الماضي بعد رحيل المستعمر الياباني، ثم البريطاني من بعده، حيث حمل المجتمع الملايوي - بكل شرائحه رجالا ونساء – على كاهله مسؤوليات النهوض السياسي والاقتصادي والاجتماعي. ونظرا لأهمية دور الأدب في بناء المجتمع والنهوض به، شاركت القاصة الملايوية في بناء الحركة الإنسانية للمجتمع الماليزي والدعوة للأخذ بمقومات الحضارة الحديثة. وفي سبيل تحقيق ذلك، تعرضت القاصة الملايوية إلى الكشف عن المشكلات والأمراض الاجتماعية التي كانت تحيط بالمجتمع الماليزي إيمانا منها بأن النهضة الحضارية والفكرية تقتضي صلاح المجتمع في المقام الأول. وقد قامت انطلاقا من نظرتها ورؤيتها الخاصة بتصوير هذه المشكلات والأمراض في مواقف مختلفة ومن زوايا متعددة للتعرف إلى حركة المجتمع التحتية من أجل الوصول إلى مكامن الداء فيه. كما تعرضت القاصة الملايوية في قصصها أيضا إلى قضايا المرأة الخاصة، فطالبت بحقوقها ونادت برفع القهر والظلم عنها، ومواجهة المجتمع الذكوري الذي ينكر على المرأة حقوقها في المساواة والإبداع والتعبير.

لقد نجحت القاصة الملايوية في ترجمة رغباتها المكبوتة وأحلامها وطموحاتها بأسلوب فني بديع ارتقى بمستوى أحلام المرأة العادية إلى مستوى إنساني رفيع. فهي في تناول قضايا مجتمعها وهمومه لم تغفل الجانب الفني في التقديم الروائي، وقد ظهرت الملامح الجمالية والفنية بوضوح في رسم الشخصيات في مختلف أبعادها، ووصف البيئة وتوضيح سماتها المادية والمعنوية. ونضرب مثلا للوصف القصصي لدى القاصات الملايويات في قصة (الغابة المكتظة والجبل) (Belukar, kebun dan Bukit) للقاصة سيتي زاينون إسماعيل، حيث تناولت الآثار السلبية للتطور التكنولوجي والصناعي للمدنية الحديثة على البيئة والطبيعة. وقد عاتبت أفراد المجتمع الريفي الذين تنكروا لأصلهم وفصلهم، وتركوا أراضيهم الزراعية وهاجروا إلى المدينة. وقد أجادت في وصف الخراب الذي جرته آلات المدنية الحديثة على القرى، وإليك مقطع من هذا الوصف القصصي:

> "Hampir membelukarkan segalanya. Di mana-mana lalang meruncing. Alur sungai seperti tidak kedengaran lagi. Tiba-tiba ada gerak yang menunda langkahku perlahan, kumasuki kembali ke lorong kebun itu. Menemui serpihan-serpihan sisa peralatan, bahan-bahan dari rumah. Ada jalur dinding, pintu terkopak. Kepala tangga tersandar di sisian busut. Tempayan dengan ukiran naga tergolek – di dalamnya penuh takungan air dirayapi jentik-jentik dan seekor katak melumpat terkejut bila kukuis bibir tempayan tersebut".[xii]

«لقد أغرقت الأعشاب الطويلة الأرض، فأصبحت تشبه الغابة. وانقطع صوت ماء النهر الجاري فلم يعد يسمع الآن. أحسست بشيء يدفعني للمرور في ممر ضيق صغير، مشيت فيه حتى وصلت إلى هيكل خشبي مكسور. إنه هيكل بيتي القديم، وبقايا أثاث مبعثرة. لقد امتلأ المكان بالأخشاب المكسورة.. شباك مكسور، وباب مكسور، وسلالم البيت تمددت على الأرض. والقلة الكبيرة المزخرفة انكفأت على الأرض، وامتلأ حشوها بماء راكد استوطنت فيه المكروبات والحشرات. قفز ضفدع صغير من تحت القلة عندما ركلتها بقدمي. تحول البيت إلى مأوى للضفادع والنواميس والحشرات».

بيد أن البحث هنا لن يركز على عرض الجوانب الفنية للنتاج القصصي الملايوي النسوي بصورة مباشرة، كما أنه في الوقت نفسه لن يغفلها نهائيا، بل سيتطرق إليها بصورة غير مباشرة أثناء عرض الملامح والسمات التي تميزت بها القصة الملايوية النسوية فضلا عما تناولته من القضايا والموضوعات التي تكشف عن اهتمامات القاصة الملايوية وميولها واتجاهاتها.

1. تصوير القهر والاضهاد الموروث في التقاليد والعادات الاجتماعية:

على الرغم من النهضة الفكرية التي شهدتها ماليزيا في مطلع الخمسينيات؛ لم يستطع المجتمع الملايوي أن يتخل عن رواسب العادات والتقاليد الاجتماعية الخاطئة الموروثة التي كانت تنظر إلى المرأة نظرة دونية من حيث تبعيتها الكاملة للرجل، وكونها ناقصة عقل ودين، مخلوقة من ضلع أعوج. فلم يكن المجتمع الملايوي بدعا عن غيره من مجتمعات العالم الثالث البدائية الذكورية التي فرضت كثيرا من التقاليد والعادات المجحفة على المرأة لتقييد حريتها ومنعها حتى من اتخاذ أبسط القرارات، ناهيك عن تحديد القرارات المصيرية. يقول (ميشيل روسلدو) (الإنتروبولوجي) في هذا الصدد: «إن اختصاص المرأة بمسؤوليات البيت ورعاية الأبناء واختصاص الرجل بالمسؤوليات الخارجية المتمثلة في إعالة البيت هي حالة واحدة في كل المجتمعات شرقية كانت أم غربية»[i].

ولعل انشغال الأديب الملايوي في فترة الخمسينيات بالكتابة عن القضايا القومية والتطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية جعل الكاتبات الملايويات يحملن على عواتقهن مسؤولية الدفاع عن حقوق المرأة، لا سيما وقد غلب على أدب الرجال تصوير المرأة على أنها آلة جنسية فحسب.

وبناء على ذلك، سيطر على القصص النسوية في الخمسينيات والستينيات تصوير حالة الضعف والهوان والقهر والاضهاد التي عانت منها المرأة الملايوية عبر قرون طويلة من الزمن، ففي قصة (بوجاي)[Pugai] [ii] للكاتبة ستي زينول إسماعيل نرى صورة التخلف

في المجتمعات الريفية المحافظة التي تمنع خروج المرأة من بيتها، وترى في خروجها وانفتاحها على العالم الخارجي وصمة عار لأسرتها. وتتعلل هذه المجتمعات المحافظة بأن المرأة ضعيفة لا تقوى على تحمل المشكلات والمحن لوحدها خارج البيت، إضافة إلى أن خروجها سيفتح لها ولغيرها باب الفتنة على مصراعيه.

وتصور أديبة أمين نظرة المجتمع الذكوري المجحفة للمرأة التي تخرج لمجابهة الحياة، وذلك عندما نتغلغل في أعماق شخصية الرجل (دوني) (Doni) بطل قصة (السير في طريق مجهول)[Melangkah Di Jalan Sepi] [iii]، فهو يرى أن المرأة ليست إلا لعبة وتسلية مؤقتة، فالمرأة في نظره نوعان؛ الشقية المرحة التي تصلح للمصاحبة في الحفلات والمناسبات الخاصة، والمؤدبة التي تحافظ على نفسها وكرامتها، وكلاهما لا يصلحان للزواج، فالأولى لعوب والأخرى مملة.

وتناقش سورياتي غزالي في الجزء الثاني من قصة (الفتاة بايو)[Gadis Bayu II] [iv] قضية إكراه الفتيات على الزواج، فالبطلة (بايو) (Bayu) تفاجأ بأنها ستتزوج رجلا لا تعرفه، وأن مراسيم حفل الزواج قد أعدت دون استشارتها. وقد تناولت الكاتبة الموروث السائد لدى بعض المجتمعات الريفية التي ترى أن المرأة لا تملك حق القبول والرفض في الزواج لأنها قاصر وعقلها ناقص لا يملك القدرة على الاختيار الصحيح.

وتصور خديجة هاشم في قصة (صياد الغزلان)[Pelanduk Dijerat Rusa Terkena] [v] قدرة المرأة على تحمل أقسى أنواع الاضهاد، وهو إهانات الزوج المستمرة، فالزوج (هاشم)، الذي كانت (روحانا) (Rohana) تأمل منه العطف والحنان وترجو منه الرحمة والإحسان، يظل طوال القصة وحتى قبل نهايتها يهينها ويصب عليها سيولا من الشتائم القاذعة اللاذعة في غدوه ورواحه:

> "Wah… bukan maun senang lagi awak bercakap, Rohana. Tak tahu mencari lima sen pun nak cakap banyak."

«ماذا؟ تعلمتِ الكلام، وأصبحت تتكلمين الآن يا روحانا! تتكلمين وأنت لا تستطيعين البحث عن خمسة سنتات (قروش)!!»

لقد استسلمت روحانا لفكرة أنها ستموت من الجوع لو تركها زوجها لأنها أمية وغير متعلمة، لا سند لها ولا عضد، ولم يبق لها في دنياها غير زوجها الذي تعتمد عليه في كل صغيرة وكبيرة، فهو مصدر رزقها الأول والأخير. لذلك فقد تجرعت مرارة الذل والهوان، وعودت نفسها على تحمل إهانات زوجها وقسوته عليها، وكانت تختفي في ركن بيتها كلما طفح بها الكيل لتترك لدموعها وصرخاتها أمر تخفيف آلامها وأحزانها.

وتنقلنا خديجة هاشم مرة أخرى في قصة (قصة الوردة الحمراء) (Mawar Merah) [vi] Di Jambang)، إلى صورة أخرى من صور اضطهاد المجتمع الذكوري للمرأة، فالأم تحرم ابنتها (سوي بينغ) (Siew Ping) من حقها في التعليم، وتمنعها من الذهاب إلى المدرسة لأنها ترى أن المرأة مهما تعلمت وتثقفت فإن مصيرها في نهاية الأمر خادمة في بيت زوجها، ولا تجد البنت بدا من الرضوخ والنزول عند رغبة أمها، فتكتفي ببيع الورود على قارعة الطريق حتى يأتي عدلها.

لقد ظهرت المرأة في هذه القصص إنسانة سلبية مقهورة، مغلوبة على أمرها، وعلينا ألا نفاجأ من المبالغات المفرطة التي اعترضت وصف حالات القهر والاضطهاد في سرد الأحداث، فالضعف والهوان والسلبية المطبوعة في نفوس بطلات هذه القصص لم تكن إلا نتيجة طبيعية للتخلف الاجتماعي والانقياد الأعمى وراء الموروثات الخاطئة الهدامة التي عطلت تقدم المرأة، وزرعت فيها الإحساس بالخوف وعدم الثقة بالنفس، والحاجة إلى الاتكال على الآخرين. لذلك فلا عجب أن ترضخ (سوي بينغ) لمطالب أمها وتفوت على نفسها فرصة التعليم، وترضى أن تكتم مشاعرها وأحاسيسها نحو حبيبها حتى لا تغضب أمها.

وتشير زهرة نواوي في قصة (الوِحدة) (Sunyi) إلى قضية تهميش المجتمع المدني آنذاك دور المرأة في الحياة السياسية والعلمية والفكرية، فشخصية (أكو) (Aku) لا تنفك تحتج على أعراف المجتمع الذكوري الذي يرفض دخول المرأة معترك الحياة السياسية، ناهيك عن توليها المناصب الكبرى الحساسة، ودائما ما تقحم القضايا السياسية في حديثها، فهي تتساءل:

> “Kau tahu, masih ada kelab-kelab yang tidak memberi hak mengundi pada ahli-ahli wanita di sini?’ aku bertanya”

«سألته: هل تعرف أن بعض النوادي لا تزال ترفض حق المرأة في المشاركة في الانتخابات؟»

وتتزايد نبرة السخرية لديها عندما دار نقاش حول واقع المجتمع آنذاك الذي لا يشجع ولا يرحب بنتاج المرأة الأدبي والفكري:

> “Kalau kau mempejuangkannya melalui tulisan sastera, berapa orang yang membacanya, dan berapa pula yang mengerti’ Tanyanya keras”. [vii]

«وحتى إذا أردتِ أن تحوّلي كفاحكِ إلى الكتابة والإبداع الأدبي، فمن سيقرأ لكِ، ومن يستطيع فهمكِ؟».

لقد سلبت العادات والتقاليد الاجتماعية حق المرأة في تحديد مصيرها، فأصبح لزاما عليها أن تقدم التضحية، وتتحمل تبعاتها، وتقاسي الألم وحدها. وهذا لون آخر من التضحية السلبية التي يتحمل المجتمع وزرها في قصة (بين قلبين)[Antara Dua] [viii] Hati) لحفصة حسن، وذلك عندما ترضى (أه لان) (Ah Lan) أن تضحي بعواطفها، وتقبل الزواج غير فتى أحلامها من أجل إسعاد أبويها وإخوتها السبعة.

2 . دعوة المرأة للتعليم والعمل والاعتماد على النفس ومواجهة التحديات:

توالى احتجاج الكاتبات الملايويات على الظلم والقهر الاجتماعي الذي نغص على المرأة حياتها، وطالبن برد الاعتبار للمرأة واحترام استقلاليتها وكرامتها. وكانت الطريقة المثلى لرفع الظلم والقهر عن المرأة، وتغيير نظرة المجتمع الذكوري المتسلط نحوها أن تخرج المرأة لطلب العلم وبناء شخصيتها، فتثبت وجودها، وتدافع عن نفسها، وتعمل مع الرجل جنبا إلى جنب في عمارة البلاد ورقيها. لذلك عندما أدركت البطلة (روبيا) (Robia)، في قصة (سري بادما) (Seri Padma) للقاصة ستي زينول إسماعيل، أهمية تعليم المرأة بعد أن فوتت على نفسها فرصة التحصيل الدراسي، عوضت فشلها بأن ضحت بشبابها وصحتها ومستقبلها من أجل أختها الصغرى، فكانت لا تفتأ تشجع أختها وتحثها على الاجتهاد والمثابرة، والتركيز على التحصيل الدراسي لتنجح في حياتها وتحقق ما فشلت هي في تحقيقه. وكانت دوما تذكر أختها بأن دور المرأة الماليزية في السبعينيات أكبر بكثير من مجرد إعداد القهوة والحلويات. [i]

وفي قصة أخرى للكاتبة نفسها (ريح الجزيرة)[Angin Pulau] [ii]، تقرر البطلة (إن) (Inn) أن تترك البيت لتكوين نفسها وتحقيق أحلامها كما تفعل الفتيات في الغرب، ويكتب لها في آخر القصة النجاح على الرغم من الجو المشحون بالممنوعات والمحظورات الاجتماعية المختلفة، وينتهي بها الحال أن تحقق لنفسها منصبا محترما وشهرة باهرة في عالم رجال الأعمال.

ونلمح هذا التوجه أيضا في قصة (قلب قلق) (Hatinya Kusut)، حيث نقرأ عن فتاة عانت كثيرا من سوء معاملة أهلها والمجتمع، إذ كان لزاما عليها أن تصمت وتطيع، فلا تُسمع لها حركة، ولا يهمس لها صوت. وكانت تنفس عن غيظها وحنقها بصرخاتها الداخلية. وفي ضوء الكبت النفسي التي ألجم طموحات البطلة وأحلامها، طغى على القصة طابع

المناجاة الذاتية أو الحوار الداخلي الذي يجريه الإنسان مع نفسه، فنجد البطلة تناجي نفسها وتصرخ:

"Aku mahu bising… aku mahu hidup… aku tidak mahu tua sebelum masanya".

«أريد أن أصرخ.. أريد أن أعيش.. لن أسمح لنفسي أن أشيخ قبل الأوان.»

وينتهي بها الحوار الداخلي أن تقرر إعلان ثورتها على واقعها المرير، والحرب على العادات والتقاليد الفاسدة، فتتخذ قرارا بأن تخرج للعمل لإثبات ذاتها وتحقيق شخصيتها لتفرض احترام المجتمع لها، وقد اتخذت في كفاحها شعار: (الأحلام الصغيرة تحقق النجاحات الباهرة:

"Kalau mahu mencapai bintang, harus berani mencipta hidup. Bikin ketetapan, dari segumpal mimpi, ukir kegmilangan, padu, padat dan nyata".[iii]

«من يرمي الوصول إلى النجوم تلزمه الشجاعة. خذ قرارك، فمن الأحلام الصغيرة تتحقق النجاحات الباهرة»

وتؤكد زهرة نواوي أهمية دور المرأة في مجال التربية والتعليم، فنقرأ في قصة (المعلمة)[iv] عن الجهد الحثيث والتضحيات التي قدمتها المرأة من أجل تخريج جيل صالح قادر على البناء والعطاء. وقد استطاعت المعلمة بحسها العالي، وعطفها وحنانها، والأمومة الكامنة في أعماقها أن تؤثر على التلاميذ، وتزرع في نفوسهم حب العلم، فنراها تعمل على تنمية مواهبهم وتحقيق طموحاتهم. وكانت النتيجة أن بذل التلاميذ قصارى جهدهم، وحققوا نجاحا باهرا في دراساتهم وحياتهم.

حاولت تيمة بابا في قصة (آخر الطريق)[Jalan Hujung] [v) أن تجسد صورة المرأة الملايوية العصرية التي تؤمن بضرورة مشاركة المرأة في العمل الميداني، حيث نرى (ستي علوية) تصر على العمل بعد الزواج، رغم اعتراض خطيبها القادر على التكفل بجميع مصاريف البيت. فتدخل معه في نقاش حاد يتحول مع عنادها وإصرارها إلى خلاف وخصام. وأخيرا لا تتردد عندما يحتدم الجدال بينهما ويصل بهما إلى طريق مسدود أن تنسحب، وتخسر الرجل الوحيد الذي لم تحب غيره في حياتها، كل هذه التضحيات من أجل إثبات ذاتها وتحقيق أحلامها.

لكن على الرغم من المطالب الملحة التي ما فتأت تدعو إلى تحرير المرأة واستقلاليتها، فقد ظلت الصورة السلبية الموروثة عن المرأة الملايوية المتمثلة في الضعف والاستسلام

للظروف وعدم القدرة على التحكم في المشاعر والعواطف تسيطر على أغلب القصص الملايوية الأولى سواء أكانت لكتاب ملايويين أم لكاتبات ملايويات. فالمرأة العاملة على ما كان يبدو في قصص الستينيات والسبعينيات كانت لا تزال تشكو من نظرة المجتمع لها الممتلئة بالشك والريبة، خاصة أن الرجل هو من كان يسيطر على معظم الأعمال في ذلك الوقت، وقد جعل هذا الواقع المفروض المرأة معرضةً على الدوام للوقوع في محن وفتن لا أول لها ولا آخر، وقلما كانت تنجو منها. ففي قصة (سورينة والقرطاسية) [Surinah – Kedai Pustaka) [vi] لزاوية محمد نوح، نتعرف على (سورينة) ربة بيت ريفية محافظة، ضاقت الحياة بها، فطلبت من زوجها أن تعمل في إحدى المصانع في المدينة المجاورة لتساعده على تحمل مصروفات البيت المتزايدة. وعندما خرجت من بيتها وتركت قريتها بهرتها أضواء المدينة، وهالها الفارق الكبير بين قريتها الموحلة والمدينة المزدحمة الصاخبة. وفي غمرة سعادتها باكتشاف العالم الجديد أصبحت تقلد العاملات الأخريات في لباسهن ومشيهن وطريقة كلامهن، ثم نسيت نفسها، ونسيت المهمة الأساسية التي من أجلها تركت زوجها وبيتها. ولم يمض وقت طويل حتى كرهت قريتها، وكرهت حياتها السابقة وكل ما يمت إليها بصلة، وأخيرا قررت أن تترك زوجها وتتزوج المدينة.

وفي قصة الكاتبة المميزة زهرة نواوي (هذه طبيعة نينا)[Tabiat Nina Memang) [vii] Begitu)، نتعرف على (نينا) (Nina) التي تعمل في أحد مكاتب المحاسبة بكوالالمبور. امرأة ناجحة، مجتهدة، طموحة، استطاعت بلباقتها أن تكسب ثقة رؤسائها في العمل واحترام باقي الموظفين. تأقلمت نينا بسرعة في عملها الجديد، لكن ظلت لديها مشكلة فؤاد، الموظف المستهتر، الذي يعاكسها باستمرار. لم تفلح معاكسات فؤاد ومحاولاته في لفت انتباه نينا نحوه، فعمد إلى مؤامرة دنيئة أثبت فيها تهمة السرقة عليها. ضعفت نينا واستسلمت خوفا من الفضيحة والسجن المؤكد. وأخيرا وجدت قدميها تقودانها إلى فؤاد، وقفت بين يديه تستعطفه وترجو مساعدته لتبرئتها، فوافق بشرط أن تساعده على اختلاس أموال الشركة. وبعد أن سلمت نفسها له، ونفذت عملية الاختلاس، سافر فؤاد بالمال ليتركها تواجه تهمة السرقة والاختلاس وحدها. واستطاع فؤاد أن يحول الفتاة القوية الطموحة التي كانت محل إعجاب كل الموطفين إلى لعبة بين يديه يستغلها كيفما شاء، فكانت على يديه هزيمة المرأة العاملة وضياع حلمها ومستقبلها.

تتناول سلمى محسن في قصة (فصل إضافي)[Interlude) [viii] مشكلة الخيانة الزوجية، وكيف أن خروج المرأة للعمل يجعلها عرضة للانزلاق والانحراف. فالبطلة (يوني) (Yuni) استطاعت أن تثبت وجودها في عالم الصحافة، حيث نالت مقالاتها استحسان رؤسائها وزملائها الصحفيين، وما كانت لتصل إلى ما وصلت إليه بدون تشجيع زوجها

المخلص وتضحياته. وأثناء عملها، تتعرف يوني على الصحفي الناجح الوسيم الأنيق (مهاميرو) (Mahameru)، وتعجب به، وتستسلم له، وتذوب بين يديه في لحظة ضعف، لكنها تفيق في اللحظات الأخيرة وتنقذ شرفها وكرامتها، وتركض نحو بيتها لترتمي بين أحضان زوجها المخلص.

وعلى الرغم من النهاية السعيدة التي جعلت (يوني) تحافظ على كرامتها وتنقذ شرفها من براثن الصحفي الوسيم، وعلى الرغم من أسلوب الإثارة المستخدم في سرد مجريات القصة إلا أن القصة تعزز الصورة السلبية التي رسمها المجتمع الذكوري عن ضعف المرأة وسرعة استسلامها وانهزامها وانكسارها أمام الضغوط والظروف القاسية. والغرابة كل الغرابة أن هذه الصورة القاتمة للمرأة الضعيفة المنهزمة تكررت في كثير من القصص الملايوية النسوية حتى بعد أن حصلت المرأة على حريتها في التعليم والعمل.

لقد واجهت هذه القصص التي تصور هزيمة المرأة المعاصرة نقدا شديدا من مناصري المرأة والمطالبين بحقوقها. وقد أبدت بعض الأديبات الملايويات الاستياء من التصوير المتكرر والمتعمد لضعف المرأة السلبي الذي يلمّح ويشير إلى فشلها في إثبات ذاتها ومواجهة العالم الخارجي. وأنكرن أيضا التركيز على عرض صورة المرأة السيئة، وترك النماذج الناجحة الكثيرة، وعدم إعطائها حقها في التناول القصصي. فالأديبة أنيس صابرين، زعيمة حقوق المرأة، تصرح في كتابها (دور المرأة الحديثة) بأن «المرأة تعيش اليوم مرحلة عصيبة، حيث أصبح دورها الجديد في عصر النهضة الحديثة أصعب وأكثر تعقيدا من طبيعة الحياة التي عاشتها سابقا. فعليها أن تثبت نفسها في كل المجالات... لكنه يبدو من الواضح أن الأديبات والأدباء الماليزيين ما زالوا مصممين على أن يصوروا المرأة الملايوية العصرية إنسانة ضعيفة، تستسلم للظروف، وتضعف أمام الرجل لتكون لعبة سهلة في يديه يتسلى بها كيفما يشاء.

لقد حققت المرأة الملايوية أمانيها، وأثبتت وجودها، ونجحت وتفوقت في كثير من المجالات، لذا فإن الاستمرار في تصوير المرأة الملايوية بهذه الصورة السلبية أمر مؤسف ومؤلم للغاية».[ix]

3. الاتجاه الرومانسي والمبالغة في تصوير حالات الحزن والمعاناة:

إن المتتبع للقصص الملايوية النسوية يلاحظ بوضوح جنوح القاصة الملايوية للرومانسية المفرطة، فنرى أن قصصها تمتلئ بالأحاسيس والمشاعر الرومانسية التي

تشتمل على عدم الرضا بالحياة، والتشكي من ظروف الحياة، والمبالغة في تهويل المآسي والأحزان. وفي هذا الصدد يقول الناقد الماليزي (أ. م. ثاني) بأن «القاصة الملايوية أثبتت وجودها، وأصبحت تحتل اليوم مكانة مرموقة في عالم الأدب، أهلتها بأن تقف مع الرجل على قدم المساواة سواء في تأليف الشعر أو القصة أو الرواية، لكن السمات الأنثوية، المتمثلة في الرقة الزائدة والإكثار من البكاء والرثاء والترجي والاستعطاف، لا تزال تسيطر على قصصها».[x]

لقد غلب ذلك على قصص جيل الرائدات أمثال زهرة نواوي، وخديجة هاشم، وسارة إسماعيل، وزهرة عريف، وأنيس، ورقية عبد الحميد، وشفيقة أفندي، وستي زينون إسماعيل. لذلك نجد في معظم قصصهن أن المرأة تحتل المساحة الرئيسة فيها، وإن وجد الرجل فهو وجود مساعد. كما أن السمات الأنثوية تتجلى بشكل واضح في طريقة تعاملهن مع الشخصيات، فنراهن في أغلب الأحيان يتعاطفن مع الشخصيات النسائية، وكثيرا ما يكون ذلك على حساب الرجل، فيهاجمنه بعنف وقسوة، ولا يكتفين بإطلاق صفات الشر والأنانية والظلم عليه وإلصاقها فيه فحسب، بل يعمدن إلى تجريده من جميع الصفات الإنسانية.

من جهة أخرى، كان للخلفية الشعرية للقاصة الملايوية أثر كبير في ترسيخ الاتجاه الرومانسي في نتاجها القصصي، فمعظم القاصات الملايويات كن بجانب تأليف القصص يكتبن الشعر، ولهن دواوين شعرية كثيرة. فلا عجب إذن أن تلجأ القاصة الشاعرة في قصصها إلى محاورة العواطف التي تركز على النجوى الداخلية للشخصية لتحديد أبعاد المواقف والحوادث في القصة. فنسمع في قصة «تحت أصوات التكبير»[Di Bawah] [xi Suara Takbir) لسارة رحيم صوت لحن حزين للفتاة (عزة) (Iza) الحزينة اليائسة، فهي لا تزال تعيش ماضيها التعيس، وتسترجع شريط الأحداث المؤلمة المريرة التي مرت بها في حياتها، فلا ينقطع سيل دموعها. وكانت تجد في مناجاة نفسها راحة تخرجها من أزمتها النفسية:

> “Lupakan apa yang mengguris hatimu. Bisikku, mari kita bina hidup baru untuk hari depan yang cemerlang, pujukku lagi menenagkan. Bagaimana dapat liza lupakan bang?

«أسلّي نفسي وأقول: انسي كل ما يمكن أن يجرح قلبك. تعالي نبنِ حياة جديدة لمستقبل عظيم!! لكنني أعود وأصرخ: كيف أنساك يا حبيبي!!»

وعلى المنوال نفسه تصور لنا القاصة شفيقة أفندي رومانسية السرحات الأنثوية في قصة «أختي» (Kakak)، حيث تعرض لنا صورة امرأة يائسة ترثي حالها بعد أن تنكر

لها الزمان وتحولت من بعد الغنى للفقر، فتجلس واضعة يدها على خدها تسترجع الماضي، وتحكي مآسيها بالدموع والندم:

"Sekarang aku miskin. Siapa hendak? Dulu aku kaya, tidak begini' Suaranya merintah mengenang nasibnya". [xii]

«قالت بصوت حزين تندب حظها: الآن أنا فقيرة، لا أحد يتمناني، كنت غنية، ولم يكن هذا حالي».

وتظهر التعابير النسوية بشكل واضح في السير الذاتية للمرأة، فالقاصة في سيرتها الذاتية تكون أصدق في التعبير عن نفسها وهمومها وآلامها ومشكلاتها، وقيل إن أصدق حياة يمكن أن يكتبها إنسان هي ترجمته لحياته الخاصة؛ لأنه أعرف الناس بها. وقد أكثرت القاصات الملايويات من استخدام تقنية اليوميات والرسائل حيث يمتزج صوت المؤلفة بصوت بطلتها عبر ضمير المتكلم aku (أنا)، وبذلك ينطلق صوت المؤلفة حرا ليجسد رغباتها وآلامها ومعاناتها وأحلامها. فعلى سبيل المثال، استخدمت القاصة فاطمة بوسو تقنية الرسائل والمذكرات اليومية في قصة (رسالة من مدينة مندين)[xiii] (Surat dari Minden)، حيث صورت تجاربها الشخصية وهي تخطو أولى خطواتها في الجامعة، فذكرت أهم الصعوبات التي تواجه الطالبات الملايويات في تلك المرحلة لمواصلة دراستهن بسبب الوضع المادي المتردي، كما تحكي لنا نتفا من المواقف المحرجة التي مرت بها أثناء دراستها بلغة شعرية رومانسية هادئة.

لا نستطيع أن ننكر أن القاصة الملايوية مالت للرومانسية كل الميل حتى أصبح من المألوف أن نجد الدموع في قصصها، بل لا نكاد نجد قصة نسوية تخلو من الأحزان، ولا تسيل فيها دمعة. فالقاصة الملايوية وظفت الدمعة للتعبير عن مختلف مشاعرها وأحاسيسها، فهي تدمع عند الألم والحزن والحب والفرح والهجر والقهر، حتى صارت الدمعة صفة ملازمة لمعظم الشخصيات النسائية في القصص الملايوية النسوية. فعلى سبيل المثال، نلمس في قصة (من جذور واحدة)[xiv] (Dari Satu Rumpun) لفاطمة بوسو، دموع امرأة تتعذب من آلام السرطان، وعندما يتركها حبيبها تتضاعف آلامها، وتموت وهي تتقلب بين نارين، نار المرض ونار الحب. وعلى الرغم من كمية الحزن والدموع في هذه القصة، فقد أبدعت القاصة في تصوير موقف موت البطلة الحدادي الحزين.

وتقدم لنا زهرة عريف صورة المرأة الضعيفة التي لا تقدر على الحياة بدون رجل تحبه ويحبها، ففي قصة (المشوار) (Perjalanan)، تضطر الفتاة المعقدة (ميلا) (Mila) إلى السفر خارج البلاد في محاولة للخروج من أزمتها النفسية بسبب قصة حب فاشلة مع

رجل تنكر لها بعد أن أعطته كل ما تملك من حب. وأثناء سفرها تتعرف إلى رجل آخر، فتعجب به، وتبحث عنه، وتقترب منه أكثر لتتكرر المأساة نفسها، فتخرج ميلا من أزمة نفسية إلى أخرى. لقد أدركت ميلا أن وجود الرجل في حياتها ضروري، وأنها لا تستطيع أن تستغني عنه، ولا تستطيع أن تعيش بدونه، لقد أدركت أخيرا أنها هي في الحقيقة مصدر كل الأحزان والتعاسة التي تعرضت لها.

إن معظم المتاعب النفسية التي تصورها القاصة الملايوية ليست إلا وليدة الصراع الكامن في نفوس صاحباتها. لذلك يتكرر فصل الدموع والحزن في القصص النسوية الملايوية مع كل فراق تتعرض له بطلاتها، فالبطلة (تيمة) (Timah) في قصة (بطلة بدون بطل) (Heroin Tanpa Hero) لفاطمة بوسو، تكذب على زميلاتها وتدعي وفاة عادل، فلم تكن تقدر على إخبارهن بأنه هجرها وتركها من أجل امرأة أخرى:

> "Lepas awak pergi, saya demam dan teruk juga. Habis rambut saya gugur. Lepas itu saya selalu sakit. Saya tidak pernah terima surat awak. Saya rasa biarlah saya mati sahaja'.

«بعد ذهابك، أصابتني الحمى واشتد علي المرض، وبدأ شعري يتساقط، ولازمني المرض بعدك ولم يفارقني. لم يصلني منك أي خطاب، وأصبحت أفضل الموت لأنه أرحم منك».

لقد كانت تيمة تعتقد في بداية حياتها أن المرأة بدون رجل إنسانة ناقصة شاذة غير سوية، وقد كلفها هذا الإحساس كثيرا من الدموع والتحسر والندم. لكنها تمكنت من أن تستعيد قوتها، وتكمل نضالها، وتحقق آمالها بعد أن طردت عادل من حياتها لتصبح (بطلة بدون بطل):

> "Aku sudah mengampunkan Adil. Air mata yang mengalir dari kedua belah mataku mencucikan segala-galanya, dan dengan kerelaan yang sungguh pedih, aku lepaskan Adil dalam kenangan".[xv]

«لقد صفحت عن عادل، قلت ذلك والدموع تسيل من عيني لتغسل كل الماضي. لقد سمحت لعادل أن يغادر وأنا أتألم بذكراه».

تأخذنا فاطمة بوسو في قصة (الوردة التي لم تذبل)[Mawar Yang Belum Gugur] (xvi) إلى دموع من نوع آخر، مصدرها الوهم والشك والقلق. فالفتاة (ماماه) (Mamah) تبكي بتحسر في ليلة زفافها، لم تتمالك نفسها عندما تأخر عريسها، حيث أخذ الشك يلعب بها، والأوهام تحوم حولها، والخوف يتسلل إليها. شعرت بالخوف عليه، ثم شعرب

بالخوف منه، استسلمت للهواجس والظنون، وكاد يغمى عليها عندما سمعت في المذياع خبر وفاة جنديين في حادث مروع، وسقطت محبطة، لكنها تمالكت نفسها ووقفت على قدميها عندما رأت عريسها يتقدم نحوها في زيه الأبيض الجميل. ركضت إليه مبتسمة ضاحكة، وكانت في حقيقة الأمر تضحك من نفسها.

لم تكن الدموع عند القاصات الملايويات دليل ضعف مطلق، فهي ليست سلاح الضعيفات اليائسات فحسب، بل هي سلاح الناجحات أيضا، فالدموع متنفس طبيعي لجميع النساء للتعبير عن مشاعرهن وأحاسيسهن وتفريغ همومهن وأحزانهن. فالألم الذي تكثر القاصات من التغني به ووصفه واستعذابه له في حقيقة الأمر واقعه وسحره الخاص في حياة المرأة، وذلك أن حياتها البيولوجية تفرض عليها كثيرا من المتاعب والآلام والتضحيات. ففي قصة «العزيمة» (Tekad) للقاصة أمينة عبد الله، نتعرف على شخصية (إناه) (Inah)، صحفية ذات طموحات عالية، تجتهد في عملها ولا تعرف اليأس ولا تستسلم للضغوط الاجتماعية. لكنها تبكي في كل مرة تُردّ فيها مقالاتها وعليها تصحيحات وتعليقات باللون الأحمر. لكنها رغم بكائها لم تكن تستسلم لليأس، بل كانت تقف مرة أخرى بعد كل عثرة تتعرض لها، وتتعلم من أخطائها، ثم تمسك قلمها وتعاود الكتابة من جديد، حتى نجحت، وذاع صيتها في عالم الصحافة:

> “Dia mahu meneruskan perjuangannya untuk hidup. Dia lupa pada pengalaman pahit yang bertubi-tubi dating menggegar azam dan tekadnya”. [xvii]

«أرادت أن تواصل كفاحها في الحياة، ونست تجاربها الفاشلة المتتالية والتي كادت أن تزعزع عزمها وثقتها بنفسها».

لقد أصرت (إناه) على النجاح، وابتلعت مرارة الفشل المتواصل، وتسلحت بالعزيمة والإصرار، واستعانت بدموعها لتبديد اليأس والحزن، فلم تكن تبكي لضعفها وقلة حيلتها، بل كانت تبكي من أجل تحقيق آمالها وبناء مستقبلها.

• الخاتمة:

يتضح لنا مما سبق أن المرأة الملايوية تشاطر الرجل الدور الريادي في بناء الأدب الملايوي الحديث، فلم يتوقف نتاجها عند القصة فحسب، بل تجاوز ذلك ليشمل مختلف الفنون الأدبية الشعرية والنثرية. وقد استطاعت القاصة الملايوية أن تعبر بصدق عن رغباتها المكبوتة في عالم اللاشعور، وتسجل أحلامها وآمالها وطموحاتها، وتبوح بآلامها وشكواها، وتصور المظالم والاضطهاد الذي تعاني منه في مجتمع قديم كان لا يقدر المرأة حق قدرها. لقد طرحت القاصة الملايوية هموم المرأة الماليزية وقضاياها الخاصة، فهتفت باسم جميع النساء، ونادت بتحرير المرأة، وطالبت باسترجاع حقوقها، وتطبيق حق المساواة بينها وبين الرجل في العمل والإبداع والتعبير. ومن جهة أخرى، استطاعت القاصة الملايوية أن تغوص في أعماق المجتمع، وتقتحم أسراره، وتلتقط مشكلاته، لتقدم لقرائها رأيها ووجهة نظرها في طريقة إعادة صياغة بناء المجتمع من خلال تجربتها الطويلة وثقافتها الواسعة. ونظرا للجهد العظيم الذي قدمته المرأة للارتقاء بمكانة الأدب الملايوي، فقد استحقت احترام جميع الأدباء الماليزيين وثقة جمهور القراء المتابعين لأعمالها.

لقد استطاعت القاصة الملايوية أن تعيد بناء شخصية المرأة الملايوية، فبعد صور الظلم والاضطهاد والحرمان والمعاناة التي شهدتها المرأة الملايوية في قصص الخمسينيات وحتى السبعينيات، نراها تخرج في الثمانينيات والتسعينيات في صورة حضارية راقية، فصرنا نرى فيها الأمل والحياة والتفاؤل بعد الجهل واليأس والقهر. لقد أصبحت القصص النسوية الحديثة تصور المرأة الملايوية في يومنا الحالي إنسانة ذكية، طموحة، واعية، مجتهدة، عازمة على مواصلة تعليمها ومشاركة الرجل في بناء المجتمع نهضةً وفكرا وعلما وعملا.

لقد تغيرت صورة المرأة الملايوية اليوم، وصارت واقعا ملموسا. وإن كان هذا المقام مقام الشكر والاعتراف بالجميل، فإننا لا بد أن نذكر فضل الأدب، ونشيد بدوره الفعال في رقي المجتمع الماليزي، ونهضته الفكرية والعلمية. وإذا ما ذكرنا فضل الأدب الملايوي، فلا بد أن نذكر أيضا فضل جميع الأدباء الذين صاغوا تاريخه، وسجلوا آثاره، وخطوا سطوره، رجالا ونساء، ونخص جميع القاصات اللاتي ذكرن في هذه الدراسة بالذكر الأوفر.

التجلي القدسي للأشجار: «زيتونة ازواغز بفريانة» امتداد لمعتقدات الروح الأخضر

د.محمد الناصر الطيب صديقي
أستاذ التاريخ الوسيط بالمعهد العالي للعلوم الانسانية بجندوبة / تونس

المقدمة:

كانت الشجرة ومازالت ترمز إلى الحياة فهي كالطفل تنمو ثم تتكامل بنيتها وقامتها النهائية. لذلك اعتبرها القدامى رمزا للخلود و غالبا ما صورها المخيال البشري القديم في بلاد ما بين النهرين وفي مصر القديمة و إيران بين حيوانين متقابلين، أسدين، ثورين تيسين لحمايتها و لجنى ثمار تلك الشجرة يجب قتل أو التخلص من الحارسين الذائدين عن الشجرة وثمارها باعتبارها شجرة الكون ورمز الخلود فالنباتات في إيقاعاتها الرمزية تكتسب تجددا وقوة خالدة وسلامة جسمانية و خلودا أبديا لذلك فان ثمرة شجرة الكون أو الحياة لا يمكن الحصول عليها إلا بعد صراع مرير بين الذادة و المتلهفين على لتلك الثمرة السحرية المانحة للخلود والحكمة والقدرة الكاملة لتحويل الناسوتي إلى لاهوتي.

إذن فصورة الشجرة باعتبارها رمزا كونيا تعبر عن الحياة والشباب والخلود والحكمة أسوة ببقية الأشجار في حضارات الشرق القديم وغيرها من بقاع العالم. لذلك فان المخيال البشري اعتبرها ركنا أساسيا في تتويج وارتقاء الآلهة وأنصافها والأبطال وأصحاب الكرامات على مر التاريخ الإنساني. وهذا ما يتجلى لنا في المخيال الجمعي عند سكان مناطق عدة في اعتقاداتهم عن بعض الأشجار وخاصة شجر الزيتون ونسجهم قصصا حاكها حسهم الروحي مدعما بما تصورته ميتافزيقية الأجداد عن ذلك التجلي القدسي للأشجار. وهذا ما يدفعنا إلى تدعيم قناعات راسخة في انفتاح الفرد عند النوائب

والشدائد على معتقدات الأجداد بحضورهم الدائم فيما هو مسكوت عنه وكل كائن تاريخي يحمل في ذاته قسما كبيرا من إنسانية ما قبل التاريخ.

• حفر في قدسية الأشجار

عند القدامى:

عبد الإنسان منذ بدأت تتبلور أفكاره عن الحياة والكون القوى الروحية للطبيعة ومنها الشجرة بما عنته من حياة وتجدد وقوة ثابتة فالشجرة هي رمز لمجمل الطبيعة وحتى الكون لذلك وجه عبادته لها كشكل نحو الروح الكامنة فيها ومنها انبثقت «عشتار» في شكلها الآدمي بما فيه من جمال وأنوثة فكانت مجسمة في جذع شجرة وأصبحت تعبد في بعديها التجسيمي و الروحاني الإنساني حيث تحولت بعد ذلك من هذا المجسم الشجري الخشبي إلى أن تكون في التماثيل الرخامية في واجهة المعابد و مع ذلك لم تفارقها الشجرة.

إذن فالشجرة في الحضارات المتقدمة هي رمز العالم لكنها بالنسبة إلى الحس الديني عند القدامى هي العالم، حيث تعيد تكراره وتختصره وفي الوقت نفسه ترمز إليه.

وهدفنا من هذا البحث في عمليات توغلنا عبر الزمن الماضي هو معرفة البدايات الأولى لتشكل وتطور الأفكار الدينية المرتبطة بالأشجار وإخضاعها للمحك الانثروبولوجي وربطها بما هو ممارس في أيامنا هذه.

فالشجرة تشكل محورا أساسيا في عقائد الإنسان القديمة وفي الغالب نجدها مصورة بين حيوانين يأكلان منها أو يتطلعان إليها بارتياح وطمأنينة ثم في مرحلة لاحقة أصبحنا نراها بين مجسمين لكائنين يجمعان بين صورتي الإنسان والحيوان. لقد خلد فن الشرق الأدنى القديم (العراق، سورية الكبرى، مصر، إيران، الأناضول) الشجرة من خلال معالجته لموضوع شجرة الحياة مجسما للربة عشتار الخضراء في أشكال ترمز إلى استمرارية تلك الروح الخضرة المتجددة وديمومتها التي يمثلها الإله البابلي تموز والربة عشتار التي جسدتها الأعمال الفنية القديمة بشكل زخرفي تبسيطي جميل حيث تظهر عشتار وعن يمينها ويسارها مخلوقات خرافية تحرسها وتتعهدها بالرعاية.

إذن فصورة الشجرة لم تنتخب لترميز «الكوزموس» فحسب، وإنما أيضا لتعبر عن الحياة وعن الشباب والخلود والحكمة كما مر بنا، وإلى جانب الشجرات الكونية التي عرفتها منطقة الشرق الأدنى القديم وبلاد الإغريق فإننا نجدها في عدة أقاليم صينية:

فحسب الميثيولوجيا المحلية عند الصينيين فان عبادة إله الشجرة عادة قديمة عندهم وتقول المخطوطات القديمة إن التنين هو تجسيد لإله الشجرة. الشكل الأصلي للتنين

شجرة ضخمة دائمة الخضرة مثل الصنوبر ولا غروان عبادة الصينين للتنين هي انعكاس لعبادتهم إله الشجرة. فالكثير من المعابد والبنايات القديمة في الصين بها الكثير من الأشجار القديمة، ذلك أن الديانات الصينية تعتقد أن للنبات حياة وروحا مثل الإنسان تماما. وفي الطاوية (وهي من ديانات الصين) دعوة إلى زراعة النبات، ولذلك تصبح الأشجار التي غرسها المشاهير بأيديهم في المعابد الطاوية مقدسات للطاويين. وفي معظم المعابد توجد عادة مساحة مخصصة لغرس الزرع فيأكل من ثمرها الرهبان وتكتب على أوراقها الأسفار المقدسة.

وشجرة الحياة هذه التي مثلتها في الميثيولوجيا اليونانية الرومانية الشجرة الضخمة القائمة وسط غابة « ديانا – ارتميس «، هي التي تظهر مجددا في مركز الجنة التوراتية التي غرسها « يهوه» « وغرس الرب الإله جنة في عدن شرقا، ووضع هناك آدم الذي جبله وأنبت الإله من الأرض كل شجرة شهية للنظر وجيدة للأكل، وشجرة الحياة في وسط الجنة وشجرة معرفة الخير والشر». وشجرة الحياة التي ولد منها «ابن الأمر السورية الكبرى عشتارت» هي التي ترعى أيضا ميلاد « الأمر السورية الكبرى مريم « وذكر القرآن قصة ولادة السيدة مريم بالمسيح « فجاءها المخاض إلى جذع النخلة قالت يا ليتني مت قبل هذا وكنت نسيا منسيا فناداها من تحتها ألا تحزني قد جعل ربك تحتك سريا وهزي إليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا « وهي نفسها التي أصبحت عند النصارى شجرة الميلاد حيث تزدان بها بيوتهم في مواسم ميلاد السيد المسيح وتزين بالشموع والأضواء التي ترمز إلى الأجرام السماوية المنيرة للكون. ذلك أن شجرة الحياة، هي في الوقت نفسه شجرة وسيدة السماوات المعتمدة، التي تتعلق مصابيح الكون بصدرها تعلق الشموع بشجرة الميلاد.

ويمكن القول أن كل الأشجار والنباتات مقدسة حيث كان جذع الشجرة لدى الكنعانيين ينصب في محراب «الأم الكبرى عشتاروت» وتقدم له فروض العبادة باعتباره تجسيد الآلهة الطبيعة. وقد ورد ذكر هذا الجذع في العهد القديم (التوراة). ويعود كل ذلك إلى أنها تجسد النمط البدائي l'archetype والصورة المثالية للنبات وكذلك فان قيمتها الدينية هي التي جعلت منها نباتا معنيا به ومجنيا.

والاعتقاد بتجسيد الشجرة لروح الخصب قد استمر عند حضارات أخرى وبإشكال مختلفة.

عند العرب والامازيغ:

في تاريخ المنطقة المغربية والعربية عبدت الأم الكبرى مجسدة في شجرة الحياة وما ترمز إليه من خصوبة وديمومة فقد كان سلوك أجدادنا من الامازيغ في بلاد المغرب تجاه الطبيعة وعناصرها سلوكا ايكولوجيا حيث يكن الإنسان الامازيغي إجلالا وتقديرا خاصا للنبات والأشجار ويزخر الموروث الديني الامازيغي قبل الإسلام بالعديد من الطقوس والمعتقدات المرتبطة بالأشجار والظاهران هذه المعتقدات والطقوس التي ما زالت تمارس في بعض مناطق القبائل الامازيغية وبشكل أدق في سوس ماست حيث موطن قبيلة ماست البربرية وهم من بربر الجنوب في بلاد المغرب مرتبطة بالممارسات الموروثة.

فالذاكرة الجماعية لتلك المجتمعات البربرية ما زالت تولي أهمية لذلك الموروث المتأصل في سلوكيات الأهالي فبالرغم من الأسلمة وانتشار التدين السني « الارثوذوكسي « إلا أن الإنسان الامازيغي عمل على تكييف معتقدات الأجداد مع الشعائر الإسلامية. في عملية توفيق بينهما. فترسخ الإرث الثقافي القديم يبقى قويا في الذاكرة الجماعية وفي الممارسات اليومية من تسلط القائمين على الشعائر الجديدة وتصديهم لما هو مخالف وبدعوى حسب وجهة نظرهم ولكن حسب اطلاعنا على نوعية التدين بين صفوف أجدادنا من الامازيغ نجده أقرب إلى المسلك الصوفي المتصالح مع الخصوصيات الاجتماعية الأصيلة للأهالي والقابل للأخر بشكل تسامحي وهذا ما يجعل تكييف المؤمن الامازيغي لمعتقدات أجداده مع المرجعية المالكية الإسلامية ناجحا ومتواصلا إلى الآن.

إذن آمن الإنسان الامازيغي في بلاد المغرب قبل الفتح الإسلامي بـ «شجرة الحياة» ولم تكن هذا الإيمان وما تبعه من طقوس يعود إلى فترة قديمة بل يبدو أنه ينتمي إلى زمن ابعد بكثير من العصور القديمة فهو مرتبط بعقيدة الإنسان الأول في عناصر الطبيعة وعقيدته في الروح الكامنة في الأشجار.

وبما أن المجتمع الماستي لا ينفي من حيث الممارسة الطقوسية المعتقدات الشعبية الضاربة في القدم فإننا نجدها في شدة تعلقهم بـ « شجرة أركان « حيث عملوا على المحافظة على بقاء هذا النوع من الأشجار منذ أزمنة غابرة. ولم تقتصر هذه المحافظة على الجانب البيولوجي بل تعدته إلى الأهازيج والأغاني الشعبية التي يمدحون فيها هذه الشجرة المقدسة. وتتجلى قدسية هذا النوع من الأشجار في اتخاذ الأهالي لها فضاءات مقدسة لممارسة طقوس الزواج وتقاليده. لما تعنيه الخضرة في المخيال الجماعي عند الامازيغ من مبعث للبهجة والفرح لذلك عملوا على إيجاد شجرة أو مجال نباتي معين في البيوت كما أن الخضرة ترمز إلى الخصب والتناسل البشري لذلك أقيمت في حرمها حفلات الزواج. والعجيب الغريب أن أضرحة الصلحاء والمعتكفين كانت مجالا حيا

وخصبا لتنامي معتقدات الناس في الأشجار القديمة والتبرك بها خاصة تلك الموجودة في المرتفعات حيث انقطع هؤلاء الصلحاء عن الحياة المدنية. فكان كل مجالهم حرما مقدسا وبالتالي نالت الأشجار المعمرة قدسيتها من قداسة هذا الولي الصالح.

أما في شبه جزيرة العرب في الفترة السابقة لظهور الإسلام فقد قدس العرب الأشجار وصبغوها بهالة من المعتقدات الأسطورية وقد خصوا أنواعا من هذه الأشجار دون غيرها.

بقدسية مميزة من بينها الطلح والسمر والعشر. وقد حفظت لنا كتب الأخبار قصصا عديدة عن الأشجار المقدسة عند العرب لا بد من الإشارة إلى أن معتقدات أجدادنا في شبه الجزيرة العربية ما هي إلا نموذج أخر عن عبادة روح الغاب والأم الكبرى مجسدة بالشجرة التي عرفت عبادتها في حضارات الجوار في منطقة الهلال الخصيب.

بما توحي إليه من رمزية روحية باعتبارها عقيدة العرب في روح الغاب.

من ذلك نذكر «ذات أنواط» شجرة الحجاز المقدسة أو نخلة نجران في بلاد اليمن، إذن كانت للعرب أسوة بجيرانهم من الأمم والحضارات السامية المجاورة اعتقادات لأشجار قدسوها وعظموها وخصصوا مواسم معينة للاحتفاء بها. بإقامة طقوس معينة لها.

وإن كانت معلوماتنا عن ذلك قليلة فلأن المؤرخ الإسلامي كتب عن الحقب السابقة للإسلام « الجاهلية « في أغلب الأحيان بشكل إقصائي وتغييبي للأخر وعقائده ناهيك عن تأخر وصولها إلينا. ولكن المهم بالنسبة إلينا أن العرب قدست الأشجار وعظمتها. ومن الأشجار التي شاعت عند أصحاب السير والأخبار نذكر «نخلة نجران» وسدرة «ذات أنواط» نخلة نجران: إن عرب الجنوب كانوا يعبدون نخلة طويلة في نجران ياتونها مرة في السنة في يوم معين اتخذوه عيدا. فيعلقون عليها كل ثوب حسن وجدوه وحلي النساء وعكفوا عليها طيلة يومهم.

- **سدرة «ذات أنواط» :** كانت لقريش شجرة عظيمة خضراء هكذا وصفتها المصادر يأتونها كل سنة فيعلقون عليها أسلحتهم ويذبحون عندها وفي مواسم الحج تعلق أردية الحجيج عليها قبل دخولهم الحرم المكي لأنهم يطوفون بالبيت عراة. هذا قبل الإسلام طبعا، حتى أن بعض المسلمين في غزوة حنين في السنة الثامنة للهجرة وبعد فتح مكة طلب من النبي ان يجعل لهم ذات أنواط مثلما لقريش فأنكر الرسول قولهم وشبههم بيني إسرائيل يقول «هكذا فعل قوم موسى بموسى».

في عالم الرؤى والأحلام:

زخرت كتب الرؤى والأحلام القديمة والوسيطة والحديثة بكم هائل من التحاليل والتفاسير للشجرة ورمزيتها وجميع حالتها ونكاد نلحظ إجماعا عند القدامى والمحدثين من المفسرين على أن الشجرة ترمز إلى المرأة والخصب والسوءدد والخير العميم.

فالشجرة في عالم الرؤى والأحلام تدل على حالتها في اليقظة. فحسب شيخ المفسرين محمد بن سيرين البصري الأنصاري (توفي 110 هـ / 728 م) فان البستان دال على المرأة لأنه يسقى بالماء، فيحمل ويلد، وان كان امرأة كانت شجرة قومها وأهلها وولدها ومالها وكذلك ثماره و جاء أيضا أن الشجرة في المنام تعني المرأة و ذلك إذا كان معها ما يشبه المرأة و ينبغي لتلك المرأة إن تكون أم ملك آو امرأة أو بنت ملك أو خادم ملك.

كما جاء عند ابن سيرين بأن الحديقة امرأة الرجل على ما قدر جمال الكرم وحسنه وقوته وثمرته مالها وفرشها وحليها و شجره و غلظ ساقه سمنها و طوله طول حياتها و من رأى انه يسقى بستانه فيأتي أهله. ومن رأى بستانه يابسا فانه يجتنب إتيان زوجته و شجر الزيتون : رجل مبارك نافع لأهله و ثمره هم و حزن لما أصابه أو ملكه ا واكله و ربما دلت الشجرة أيضا على النساء لسقيها و حملها وولادتها لثمرة وربما دلت على الحوانيت و الموائد و العبيد و الخدم و الدواب و الأنعام و سائر الأماكن المشهورة بالطعام و الأموال كالمطامر و المخازن و ربما دلت على الأديان و المذاهب لان الله تعالى شبه الكلمة بالشجرة، كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت و فرعها في السماء و هي النخلة و قد أولها النبي محمد بالرجل المسلم و أول الشجرة التي امسكها في المنام بالصلاة التي امسكها على أمته.

وجاء عند ابن سيرين انه من رأى نخلا كثيرا فانه يملك رجالا بقدر ذلك. وكذلك أن العقدة الشريفة على ما وصفت من حال النخل وفضله على الشجر في الخصب والمنافع وشجر السدر في المنام، رجل شريف حسيب كريم فاضل مخصب بخصب الشجرة وكرم ثمارها أما شجر الزيتون في المنام فانه يدل على رجل مبارك نافع لأهله، وثمره هم وحزن لمن أصابه وملكه.

وكما اختلفت المدارس الفقهية في الإسلام في النواحي الشعائرية فإنها قد تباينت كذلك في تأويل الشجرة في المنام وتفسيرها ففي المدرسة الأمامية الإثنى عشرية نجد انه من غرس شجرة في المنام فعلقت فانه يصاهر قوما ويصيب شرفا والشجرة ذات الشوك رجل صعب المرام عسير ومن رأى انه قطع شجرة ماتت امرأته.

ومن رأى انه يغرس في بستانه أشجارا فانه يولد له أولاد تكون أعمارهم في طولها وقصرها كعمل تلك الأشجار ومن رأى شجر الرمان رجل صاحب دين ودنيا وشوكها مانع من المعاصي وقطع شجرة الرمان قطع الرحم. أما إذا ذهبنا إلى آراء أعلام الإغريق في علم الرؤيا والأحلام في موضوع الشجرة فنذكر ارطاميدورس الافسوسي (عاش حوالي عام 100 ق م) حيث قال في ذلك: الشجرة في الرؤيا تدل على المرأة وعلى المباراة والرياسة والحرية. وإذا رآها الإنسان خضراء حسنة الورق حاملة زيتونا قد بلغ وطاب فإنها دليل خير ومنفعة وإذا رأى الإنسان زيتونا قد قطف فانه لسائر الناس دليل خير ومنفعة، وإذا رأى الإنسان زيتونا قد قطف فانه لسائر الناس دليل خير، واما للعبيد فانه يدل على ضرب وذلك لأن الزيتون إنما يؤخذ من الشجرة بنفض وضرب.

وان رأى الإنسان انه يقطف زيتونا أو يعصره فان ذلك يدل على تعب ومشقة. وأما المدرسة الغربية الحديثة وعلى رأسها « فرويد « فقد فسرت الأحلام بواسطة الرموز وقد قال « فرويد « في موضوعنا (الشجرة): بان المناظر الطبيعية المتجلية في الحلم وخاصة إذا احتوت جسورا أو قمما تعلوها الأشجار. هي أوصاف للأعضاء التناسلية. إذن ذهبت كتب الرؤيا والأحلام إن تأويلات « الشجرة « ارتبطت بعادات الخصب والأمومة وحتى المدرسة النفسية في الغرب فقد ذهبت إلى تفسيرات ربطتها بالتناسل البشري.

وبالتالي فإن اعتقادات الإنسان في الأشجار ما هي إلا تجسيد لروح الخصوبة بإشكالها المختلفة وهي تجسيد للقدرة اللاهية المخصبة مجسدة بالشجرة في روح الخضرة المتجددة حيث تداخلت في معتقدات آلهة الأمومة التي تتجلى في الربيع حيث يكون أوله 21 مارس (آذار) عيد الأمهات عند القدامى.

- زيتونة «ازواغز» شجرة فريانة المقدسة

ملامح عن الرمزية العقدية للأشجار المقدسة في الحاضر: ظلت بعض الشعائر المتصلة بتقديس الأشجار حتى زمننا الحاضر سواء ما نجده بين صفوف الأوساط الامازيغية في جبال القبائل أو في المدن السهلية ومجالها.

وتزداد قدسية الأشجار أو بعض النباتات البرية كلما أصبحت محل ممارسة طقوسية خاصة في المناطق النائية وفي أماكن النسك والعبادة للصالحين المنقطعين عن عالمنا الدنيوي والديني وأبحروا في الكون الأرحب فسلمت نباتات و شجيرات نادرة من عبث البشر و تخريبهم. كانت في حياض وحمى مجال الخلوة أو الزاوية في تلك المرتفعات فكان كل ما يحتويه ذلك المجال مقدسا وحرما آمنا ففي « عمرة « مدينة قفصة بالجنوب الغربي التونسي وفي المجال العقاري لأراضي الهناشرية توجد سدرة الشلاليق عند

المطار على وجه التقريب حيث كانت تربط بأغصانها أماني الأهالي والمارة.، حيث تعلق قطعة قماش أو خيط صوفي فسميت بسدرة الشلاليق.

وحسب روايات بعض الأهالي فان «عرش أولاد محمد» كانوا من أكثر العروش إيمانا وتعلقا بها والظاهر أن عقيدة بقايا القبائل الهلالية بالسدرة المقدسة تمثل امتدادا وتواصلا مع عقيدة العرب بسدرة ذات أنواط لما تجلبه لهم من قوة وحسب وكرم وخصب وعطاء.

وكما قال لي أحد كبار السن: « عندما كانت النية عند الناس والعمل كنا نمر من حولها ونربط قطع القماش وننوي ما نريد وكما يقال وين النية وين العمل « كما توجد عدة أشجار أعطيت صفة القداسة إما لأنها وجدت عند قبر أحد الأشراف أو الصلحاء أو أنها كانت محبسة لولي أو مسجد أو لتجهيز طلبة العلم الشريف لبوغ تحصيلهم و قبل خوض غمار زيتونة فريانة الأقدس لابد لنا من وقفة مع زيتونة حازت قدسيتها بقوة الدم و السيف إنها زيتونة سبيطلة.

تقع هذه الزيتونة على راس ربوة تبعد عن مدينة سبيطلة حوالي 6 كلم وهي قديمة جدا ويمكن أن يكون عمرها أكثر من تاريخ غزوة العبادلة السبعة 27 هـ / 684 م وتحظى هذه الزيتونة بإجلال بلغ حد القداسة عند الأهالي. حيث يلجؤون إليها ملتمسين عندها البركة و يستغيثون بها عند الشدائد و يعود كل ذلك إلى قصة قديمة تعود لأيام غزوة العبادلة السبعة للمجال الترابي لمدينة سبيطلة، مفادها أن أفراد الجيش الإسلامي الرسمي من القتلى و الجرحى يتم نقلهم لظل هذه الزيتونة الوارف للمعالجة، علما أن الخليفة الثالث عثمان بن عفاف الأموي قد أمد قائد جيش عبد الله بن سعد بمجموعات من « أعيان الصحابة « و أبنائهم و بذلك جاءت قدسية هذه الشجرة التي تذكر القصص المحلية أن ظلها لا يتحول عن المكان الذي كان يوضع فيه جرحى و شهداء الصحابة و التابعين.

ونلحظ من خلال هذه القصة تداخلا بين الأسطورة والمخيال الشعبي عند أهل فريانة ومجالها الحيوي حول زيتونتهم الأقدس.

قصة الزيتونة بين الأسطورة والمخيال الشعبي:

سجلت زيتونة فريانة المعمرة في سجلات الجمعية التونسية للمدن المنتجة لزيت الزيتون وتعد من الزياتين ذات الخصوصيات المميزة فحسب الصور التي التقطناها لهذه الزيتونة نلاحظ أنها من الأشجار المعمرة ومن سادنتها نعرف أنها تعود لأيام

الطوفان. وكانت تستحضر قصة غض الزيتون الذي حملته الحمامة للنبي نوح في أوائل أيام شهر محرم للإشارة انتهاء أيام الطوفان حيث ابتلعت الأرض ماءها وعادت الأرض لطبيعتها حسب قصص القرآن.

تعرف هذه الشجرة على أنها من أشجار الزيتون الكبيرة والمعمرة بحومة البلد وهو حي من أقدم الأحياء بفريانة على رصيف الطريق وهي زيتونة موغلة في القدم، قيل أن عمرها يربو عن الخمسائية عام، وقيل عن الألف عام ولا شك أن عمرها الحقيقي أكبر من هذا التاريخ التقريبي نظرا إلى جذعها المفرط في الضخامة و فروعها القوية. وعمل الطبيعة التي نحتت من جذعها فوهات وحفر. ماسر تقديس الفراينة (أهل فريانة) لهذه الزيتونة؟ وما هي أهم الأساطير المتداولة عنها؟ وماذا نسج المخيال الشعبي حولها؟

بحسب بعض المعلومات التي استقيناها 49 من كبار السن أو أوليك الذين سمعوا عن أبائهم قصصا وأساطير وبحكم التصاق « الفراينية « بزيتونتهم الأضخم والآسن فإنها تظهر لهم في المنامات وتحدثهم وكأنها من الآدميين و تهدد و تتوعد من قطع أغصانها ...

أما قصة تعميرها إلى زمننا هذا فان المخيال الشعبي قد صاغ عددا من القصص والروايات، فيها التاريخي الذي صبغ بالأسطورة ويتمثل في حملات العرب المسلمين المتكررة للسيطرة على شمال إفريقيا ومراكزها الحضرية بعد القضاء على الفتنة الثانية أو ما عرف في المصادر بالفتنة الزبيرية، قرر الخليفة الجديد عبد الملك بن مروان في الفترة الممتدة بين 73 و74 هـ / 693 و 694 م. معاودة السيطرة على بلاد المغرب واستيصال حركات المقاومة البربرية فجبذت لذلك العمل حسان بن النعمان الغساني، فتصدت له ملكة البربر «دهيا بنت ماتية بن تيفان الملقبة بالكاهنة فهي ملكة جبل أوراس وقومها من جراوة ملوك البتر وزعماؤهم.

وهي المرأة التي يرهبها الجميع فجميع من في افريقية منها خايفون وجميع البربر لها مطيعون فعملت على تخريب المدن والزراعات مستهدفة الأشجار المثمرة بشكل خاص مدمرة المنطقة لمدة طويلة. للحيلولة بين الغازي العربي القادم من الشرق وبين الاستفادة من خيرات البلاد خاصة وأن الكاهنة تشك في عودتهم لذلك أقدمت على تخريب البلاد وإحراق الأشجار وكانت زيتونة ازواغز « بفريانة من جملة الأشجار التي شملها القطع حسب ما نسجه خيال الفراينة الجماعي، إلا أن ما تم قطعة منها عاد كما كان وبذلك استعصت على القلع وهذا ما دفع الأهالي منذ أيام حسان بن النعمان الغساني وحروبه مع الكاهنة إلى تعظيم هذه الزيتونة حتى بات من المحرمات إلحاق أي نوع من الإضرار بها. فمن يفعل ذلك يلحقه أذى شديد في شخصه أو في أفراد عائلته وفي

رواية عن كبار السن الذين التقيناهم قالوا لنا أن أفراد من عرش ازواغز حيث وجدت هذه الزيتونة أرادوا قلعها. فأتتهم في المنام طالبة منهم عدم القيام بذلك.

كما روت لي عجوز أصيلة حي لبلد القصة التالية: « إن رجلا من عرش ازواغز قطع منها «عتقة» (فرع كبير من غصنها) فوقفت عليه في المنام، قائلة إذا عدت وقطعت مني غصنا أقطع «مسلانك (ظهرك).

هذه الأساطير وما رافقها من أقاصيص وروايات اجتهد المخيال الشعبي بفريانة في نسجها وتوارثها مع ربطها بمقاربات تاريخية لتلبية نداءات باطنية كانت وما زالت محورا أساسيا في عقائد الأجداد والآباء وتواصلت بطرق و مفاهيم قدسية شتى.

تواصل معتقدات الروح الأخضر بفريانة

إن كل ثقافة من ثقافات الإنسانية ، خاصة في عالمنا العربي الامازيغي، تتكون في المجمل من سلسلة من التفسيرات و التأويلات القرائية لأساطير و إيديولوجيات نضعها في محك التأويل التاريخي العقدي للفرد في المجال المغربي و خاصة في المناطق التي عرفت حراكا ثقافيا فأنتجت منظومة عقدية متصالحة مع معتقداتها السنية المالكية يثوبها الإسلامي و معتقدات الأجداد التي بقيت مؤثراتها متواصلة في التراث الشعبي عبر العادات و التقاليد الشعبية في حياة الفرد اليومية بتلك الأفكار و الطقوس و الرموز الاحتفالية مما يجعلها حية في الذاكرة الجمعية. فالفرد بطبيعته تواق إلى الخروج عن المألوف والحنين إلى البدء. لولا الضوابط الردعية التي يستند إليها علماء الظاهر في التصدي لكل دخيلة حسب وجهة نظرهم الخاصة.

تعتبر زيتونة فريانة، المعروفة عند الأهالي « بزيتونة ازواغز « استمرارا الروح الخصوبة المتجسدة فيها وإن تغيرت أشكال الممارسات. لذلك عمل الفراينة « على انسنتها وظنوا أن امرأة « صالحة « سكنت في جوف الشجرة فاقسموا باسمها « ادقني زيتونة ازراغز»(تعاقبني). فكانت ملاذ الأهالي في مدلهمات الأمور. من ذلك عندما ينحبس القطر من السماء تخضب بالحناء وطقوس الاستقساء بالأشجار وجدت عند أمم وثقافات متنوعة. ففي بورما بالقارة الآسيوية جرت العادة لدى بعض القبائل أن يخرج أفرادها عند انحباس المطر إلى الحرش القريب فينتخبون أكبر الشجرات ويطلقون عليها اسم إلههم الموكل بالخصب والمطر، ثم يقدمون لها القرابين كما نجد هذه العقيدة لدى بعض القبائل الإفريقية التي تعتقد أن آلهة الإنبات تتجسد في بعض الأشجار الطويلة الضخمة، فتخرج إليها في مواسم معينة. وكذلك نجد طقس طلب المطر والخصب عند

الهنود فيخرجون إليها ويسكبون فوق جذورها ماء التقديمات المقدس طالبين منها مباركة نسل الإنسان والماشية هكذا ومن خلال مقارنة بسيطة بين عقائد هذه الشعوب وطقوس الفراينة مع زيتونتهم الأضخم نجد أن الممارسات الطقوسية تتشابه وإن اختلفت مظاهرها بين شعب وأخر.

وسبق أن استعرضنا بعض رموز شجر الزيتون عند الأمم الغابرة وعالم المنامات الذي يعبر بطريقة أو بأخرى عن عالم الشهادة عندنا ويعكسه.

فآلهة أثينا هي التي أولدت شجرة الزيتون وأسبغت حمايتها على شجرة الرخاء والسلام فهي الشجرة المقدسة لاكربول أثينا. ولذلك ما يتلقى الظافرون في الألعاب الاولمبية تاجا من الزيتون، فلم يكن هناك من شرف أسمى في نظر الإغريق من تاج الزيتون هذا ذلك عند الإغريق وما تمثله الزيتونة من رمزية وقدسية عندهم وبالعود إلى « زيتونة ازواغز» التي لا يجني زيتونها ولا يعصر بل» يقرقب» (يعصر بالطريقة التقليدية أي باليد). وثمرتها حلوة الطعم وزيتها ابيض ويستعمل للتطبب وحسب رواية إحدى المسنات: « إن إحدى النساء تعاني من آلام حادة في الركبة فوقفت عليها الزيتونة في المنام طالبة منها أن تجمع زيتونها المتساقط وتصنع منه زيتا « مقرقبا « وتدهن به ركبتها وفعلت المرأة ما طلب منها في المنام فشفيت لذلك يقولون «إنها شجرة مباركة».

وهذا ما كان يقوم به الإغريق إذ نسبوا عديد الأساطير إلى ألهتهم وكثير من القدرات الكامنة في زيت الزيتون الذي أطلقوا عليه اسم الذهب السائل منها فالآلهة « حيرا» كانت تدلك جسدها في الصباح و المساء بزيت الزيتون ليظل محتفظا بطراوته و لمعانه الفريد لتبقى على غوايتها لإله زيوس ومن عادات الفراينة في المناسبات الدينية زيارة أضرحة الأولياء و مساجد الصالحين و خلواتهم و مثل بقية المقامات تزار هذه الزيتونة في المناسبات الدينية و تعطر بأنواع البخور و توقد على قاعدتها الشموع و يتم تطييب الزيتونة الأعظم بالبخور باعتبار أن ساكنتها امرأة من الصالحين مثلما سبق ذكره و حسب عالم الأحلام فان شجرة الزيتون « رجل مبارك نافع لاهله او امراة ولود.

يظهر لنا من كل ما تقدم مدى التصاق الفراينة بمعتقدات الروح الأخضر وهو ما يشير إلى عمق تأثيراته إلى أيامنا هذه من خلال الأساطير التي نسجها المخيال الشعبي واستمرت في شكل طقوس ارتبطت بالخصب والحياة..

وما هي في الحقيقة إلا تلك العادات ذات الأرضية العقيدية التي أولاها الأجداد عناية خاصة في مناسبات معينة لما ترمز إليه من ديمومة للحياة والسعادة. لذلك كانت الزيتونة شجرة الآلهة في ثقافات البحر المتوسط والشرق القديم وهي تواصل لمعتقدات الروح

الأخضر وإن تغيرت عقائداة الأجداد إلا أن العقل الباطن للفرد يعبر بأشكال مختلفة عن ذلك المسكوت عنه وعندما تحيط به نوائب الدهر تجده في صلح روحي مع عقائد الأجداد بنفحات اسلاموية يرفضها أوليك الظاهريون الجدد الذادة عن الشعائر في دعواهم إلى محاربة كل أنواع البدع، بينما نجدها تتعايش بجمالية مميزة في مسلكيات صوفية ضمن وحدة دين الإنسان مع استمرارية الثقافات الأخرى.

III. سيدي زيتون: عقيدة الروح الأخضر

تعتبر الشجرة رمزا كونيا فهي تعبر عن الحياة والشباب والخلود والحكمة، أسوة ببقية الأشجار في حضارات العالم القديم، لذلك عدها المخيال البشري ركنا أساسيا في تتويج وارتقاء الآلهة وأنصافها وأصحاب الكرامات على مر التاريخ الإنساني، وهذا ما يتجلى لنا في المخيال الجمعي عند سكان مناطق عدة في اعتقاداتهم في بعض الأشجار وخاصة شجر الزيتون؛ ونسجهم قصصا حاكى حسهم الروحي مدعما بما تصورته ميتافيزيقيا الأجداد عن ذلك التجلي القدسي للأشجار.

وهذا ما جعل من شجرة «سيدي بوزيتون» في ريف غار دماء تأخذ بعدا قدسيا ويصبح حماها حرما آمنا يتبرك به وتحلو تمضية الأوقات عنده، خاصة أن هذه الشجرة الضخمة كانت «مڤيال» أحد الصلحاء من أصل شريف، وهذا الشرف بما يعنيه من قرابة من النبي محمد(ص) كان سببا في حضوره بالوسط الأهلي وامتداد كل المجال الذي أخذ بعد وفاته قدسية معينة.

فما هي قصة الولي والشجرة المقدسة؟

• قصة الولي:

إن اصطفاء النبي محمد على سائر الأنبياء في قوله «...أنا إذن أفضل المفضلين». وهذه الأفضلية والصفوة التي حظي بها النبي الخاتم لن تضيع أبدا بين الناس مع غياب هذا المصطفى بين الأصفياء، فذريته من بعده الحاملة لدماء نبوية تعكس تلك القداسة، فقد انتقلت بركته إلى كل آل بيته. وهذا ما جعل «الولي» ذي النسب النبوي، المقيم بين ظهراني قبائل خمير وعمدون وغيرها يحظى بمكانة خاصة، إذا فما هي قصة هذا الولي الشريف كما تناولها التراث الشفوي لأهالي منطقة زيتون؟

يعود نسب هذا «الولي» الشريف إلى الأدارسة، فحسب مشجرة نسبهم نجد أنهم أبناء الشيخ علي بن محمد بن اسماعيل بن...الحسين بن علي بن أبي طالب وينحدرون من

نسل ادريس الأكبر مؤسس دولة الأدارسة بالمغرب الأقصى وهذا ما ورد على لسانهم ودونته وثائقهم في مقر الزاوية، وكإضاءة سريعة على هذا «الولي» الذي ارتبطت شجرة الزيتون المعمرة سيدي بوزيتون بالحضور الجسماني لابنه -الوارث للصلاح والتقوى والولاية – عبد الملك تحت ظلها الوارف.

نجد أن على ابن محمد انتقل من المغرب الأقصى إلى الجزائر، وهناك تزوج من «زهرة المصلحية» من القبايل وأقام بسطيف فترة وفيها أنجب ابنه «عبد الملك». وكان دخول الأخير لتونس في أوائل عهد الاستعمار الفرنسي بتونس، واستقر في منطقة «زيتون» وسط غابة زيتون قديمة حيث أسس زاويته، وأكمل ابنه عبد الملك -الذي تسمت الشجرة باسمه- طريقه الصوفي والتعليمي. فكان اول مشواره المعرفي في سلوك الطريقة الرحمانية بزاوية الكاف على يد كل من مصطفى الطرابلسي والأخوين سيدي أحمد بوحجر ويوسف الشيخ، ومهمة الزاوية ذات الأصل الرحماني تعليم القرآن والعناية بالطلبة ودعمهم المادي من بداية تحصيلهم حتى مرحلة تأهيلهم للدراسة بجامع الزيتونة بالحاضر، وكان الشيخ عبد الملك يرفدهم بالدعم المالي.

وتصدت الزاوية الرحمانية بفرعيها بالكاف وبو سالم للاستعمار الفرنسي أن قبايل عمدون سلكوا خطا مقاوما في مناطق الشمال الغربي. وبالعودة إلى زاوية سيدي عبد الملك فإنها تحوي ثروة هامة من المخطوطات النفيسة والنادرة تعود إلى أكثر من ثلاثة قرون. ومن المؤكد أن قسما من هذه المعلومات عن زاوية سيدي عبد الملك يحتاج إلى أعمال أخرى أكثر دقة ومكملة لتاريخ المنطقة. والسؤال الذي يطرح نفسه: ما هو سر العلاقة بين شجرة «سيدي بوزيتون» وهذا الصوفي الشريف المقيم في مجال زيتون؟

2. «سيدي زيتون» بين الولاية الصوفية في توحيدها الإبراهيمي ومعتقدات الروح الأخضر عند الأسلاف:

عندما نتناول التوحيد الإبراهيمي، نتكلم عن الديانات السماوية الثلاث لأبناء ابراهيم الخليل بفرعيها الإسحاقي والإسماعيلي، وبما أن هذه الروايات مصدرية80 تشير إلى أن آل سيدي عبد الملك ينحدرون من الفرع الاسماعيلي من ذرية ابراهيم، وهم بالتالي امتداد عقدي وروحاني لذلك التوحيد وأن دماءهم النبوية جعلت منهم أولياء أشرافا يحظون بقدسية وإجلال خاص في الوسط الرسمي والأهلي وهذا ما يفسر تنامي نفوذ الأشراف في أحيان كثيرة على حساب السلطة المركزية.

وبالعودة إلى معتقدات الأهالي في «سيدي بوزيتون» وكيف مزجوا بن ما هو صوفي رحماني متمثل في مسلك سيدي عبد الملك وذلك الإرث العقدي الذي تكلس في باطن

المعتقدات الشعبية عند الأهالي، فعقيدة الإنسان في الشجر ضاربة في ال قِدم، وقد خلدها فن الشرق الأدنى القديم في العراق ومصر وسوريا وإيران...فالشجرة هي مجسما للربة عشتار الخضراء المتجددة وديمومتها التي يمثلها الإله البابلي تموز.

إذن صورة الشجرة لها بُعد تعبيري للحياة وتجددها والخلود والحكمة

أما في الوسط الأهلي ببر «فريقيا» حيث نجد مزيج سكاني متجانس بمصاهرات تاريخية بين الأمازيغ والعرب الفاتحين وأعراب بني هلال إضافة إلى الجاليات التي وفدت للمنطقة منذ قرون خلت؛ وفي هذا التنوع السكاني خاصة الأصيل منه تظهر لنا روح المقاومة المحلية تجاه كل ثقافة وافدة. ولو تسربلت بما هو مقدس توحيدي، فالمؤمن يبقى في صلح وسلم مع باطن عقيدة الأجداد بما لا يتنافى مع التوحيد الإبراهيمي، وربما ذلك يتماشى أكثر مع معتقدات المتصوفة الذين نظروا بجمالية منقطعة النظير لكل ما هو مخالف ومغاير لنفسهم الروحاني، لذلك كان الولي الحامل لدماء نبوية امتداد حسي حسب تصورهم لسيرة النبي محمد المتسامي عن كل مظاهر الكراهية وفرض دين الغالب على المغلوب.

إذن عمل الفرد المؤمن الأمازيغي على تكييف معتقدات الأجداد مع الشعائر الإسلامية في عملية توفيق بينهما، فترسخ الإرث الثقافي القديم الذي بقي قويا في الذاكرة اجماعية وفي الممارسات اليومية؛ ومرد هذه المعتقدات في وسط أمازيغ بلاد المغرب إيمانهم بشجرة الحياة التي ترتبط بعقيدة الإنسان الأول في عناصر الطبيعة وعقيدته في الروح الكامنة في الأشجار.

وتتجلى هذه القدسية في اتخاذ الأهالي للأشجار كفضاء مقدس لممارسة طقوس الإستسقاء والتطبب وحتى الحفلات المختلفة، لما تعنيه الخضرة في المخيال الجماعي الأمازيغي من مبعث للبهجة والفرح؛ لذلك عملوا على إيجاد شجرة أو مجال نباتي معين في البيوت، كما أن الخضرة ترمز إلى الخصب والتناسل البشري، وهذا سر إقامة الاحتفالات في حرمها.

والعجيب أن أضرحة الصلحاء والمعتكفين للعبادة والسياح كانت مجالا حيا وخصبا لتنامي معتقدات الناس في الأشجار القديمة والتبرك بها خاصة تلك الموجودة في المرتفعات، حيث انقطع هؤلاء عن الحياة المدنية، فكان كل مجالهم حرما مقدسا وهذا ما جعل تلك الأشجار المعمرة تنال قدسيتها من قدسية هذا الولي الصالح ما بالك لو كان من ذوي الدماء النبوية. وهذا ما جعل شجرة «سيدي بوزيتون» تنال درجة عالية من الحضوة في الوسط الشعبي بمنطقة زيتون وتتعداها إلى كامل ذلك المجال.

يعود البعد القدسي لشجرة «سيدي بوزيتون» أو «زيتون سيدي الشيخ» وكذلك تعرف بزيتونة «سيدي عبد الملك» إلى تاريخ استقرار هذه الأسرة الإدريسية في ذلك الوسط. وهذه الزيتونة ذات الأصول الرومانية القديمة أو ربما تكون أقدم باعتبارها من الأشجار المعمرة يتجاوز عمرها عصر الوجود العربي في بلاد المغرب. توجد هذه الشجرة في وسط غابة كبيرة للزيتون و ُسميت المنطقة باسم «زيتون» وبشكل أدق «أم المراديم» أو «أم الجْرَانَة».

ويبلغ طول الشجرة على وجه التقريب 20 مترا أما عرضها فتقريبا 4 أمتار وهي ذات جذوع مترامية وأغصان غليظة نحتتها الطبيعة وتختلف زيتونة سيدي الشيخ عن بقية الزياتين في ذلك المحيط الشاسع فثمارها تعرف بالـ«جالي» فهي لا تُستهلك وتترك للطبيعة خشية غضب سيدي الشيخ، كما يذهب إليها الأهلي في المناسبات ويطبخون تحتها «العصيدة» تيمنا وتقربا من سيدي عبد الملك لنزول المطر أو لطرد الأشرار والمصائب عنهم، وقد أحيطت هذه الزيتونة بأعلام ورايات أوليائية مازالت بقاياها ظاهرة في حفر وتجاعيد هذه الشجرة، ويعود سبب إزالة مظاهر الزينة إلى تفشي ظاهرة التطرف في المنطقة المحارب لكل ما هو طرقي أو مخالف لنهجه العقدي.

وتعود قدسية هذه الشجرة إلى أنها كانت «مقيال» سيدي عبد الملك»، فتحت ظلها يعالج المرضى وتتجلى للأهالي كراماته في شفاءهم كما أعطي ْت له كرامة معالجة داء الكلب وهذه من أهم الكرامات التي ُعرف بها هذا الولي.

وفي مراحا لاحقة أصبح حرم الزيتونة المقدسة مجالا للقيلولة وتمضية الوقت عند أهالي الجهة، ومما تكلس في الذاكرة الجمعية عند الأهالي أن الاستعمار الفرنسي كان يخشى القدرة العجائيبية لعائلة سيدي الشيخ السحرية، كما ان حضوة الشجرة تجسمت أكثر بعد وفاة سيدي الشيخ فكان ضريحه مقابلا لها وفي حرمها. إضافة إلى كل ما ذكرناه فإن حرم الشجرة كان من أهم مجالس الذكر والأوراد عند سيدي الشيخ، فأوراق زيتونها هي دواء وترياق للأمراض، وبقيت إلى اليوم تُمضغ تيمنا عند زيارتها، فسيدي عبد الملك ابن علي الإدريسي المتوفي في 20 أكتوبر 1920 بقي حيا في العمق الوجداني للأهالي فالزوار مؤدين لطقوس الزيارة والتبرك للضريح وللزيتونة يقولون عند هذه الشجرة «قو ْم َيا َرا ِقدْ الزيتُونَه إخوانك راهي ملمومه»، فـ«مقيال» سيدي الشيخ أصبح حرما آمنا للتعبد والتبرك فهو مجال للراحة والذكر وعلى أغصان شجرته تُعقد آمال المؤمنين المنتظرين للفرج وتحقيق الأماني، لذلك عمدوا إلى ربط أغصانها بخيط أو «شليقة»، مقدمين النذور و«ال ْو ِعدْ» بعد الخلاص. فروحية سيدي عبد الملك الادريسي تبقى حية وخضراء كخضرة الزيتونة مجال تعبده لذلك كان اعتقاد الوسط الأهلي في إيمانية عجائيزية بتلك الروح الخضراء التي لا تفارق الصلحاء من الخلق.

الخاتمة:

تبقى وحدة العقيدة الإنسانية وتتواصل في محطات زمانية وفي أصقاع شتى من العالم وإن اختلفت في ظاهرها حسب البعد «الزمكاني» إلا أن عناصر وحدتها أقوى. وينبعث هذا الحس الروحي في وقفات الفرد مع ذاته بكل تجرد إذ يجد نفسه في مصالحة انفتاحية لا يمكن عزلها عن التجربة الأولى في رحلة الإيمان عبر أحقاب تاريخية متباينة في شكلها الظاهر ومتواصلة في عقله الباطن وذلك هو دين الإنسان.

فزيتونة «ازواغز» عند الفراينة وسيدي زيتون عند أهالي غار الدماء حلا محل روح الغاب و الربة الأم التي آمن بها الأجداد و استمرا بشكل آخر تم تكييفه مع المدرسة الفقهية المالكية وفي مسلك طرقي صوفي منفتح على منابع العرفان القديمة باعتبارها رموزا لعقيدة الإنسان على مر تاريخه الإيماني يعيش فيه الفرد صلحا فطريا مع موروثه العقدي ويتجلى ذلك كلما ذاقت به سبل الحياة ومال إلى الانعزال فكانت الأضرحة والمقامات وخلوات الصلاح، طوقا وسفينة للنجاة وهنا نستحضر مقولة الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي (638-560هـ/ 1240-1165م) بقوله في وحدة الأديان.

«لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي ... إذا لم يكن ديني إلى دينه داني

وقد صار قلبي قابلا كل صورة ... فمرعى لغزلان ودين لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت ... ركائبه فالحب ديني وإماني»

أبُو القاسم الشابي،
تأمّلاتٌ على قَبَسٍ مِنَ الشِّعْرِ لمْ يُذهِبِ المَوتُ ضياءَه

عادل بوراوي
مستشار المدير العام للإيسيسكو
مكلف بمراكز الإيسيسكو الخارجية وكراسيها الجامعية
في مجال اللغة العربية للناطقين بغيرها

«إنِّي أنا النـَّايُ الّذِي لا تنْتَهِـي أنْغَامُهُ ما دَامَ في الأحْيـاءِ
وأنا الخِضَمُّ الرَّحْبُ ليْسَ تَزِيدُهُ إلاَّ حَـيـاةً سَـطْـوَةُ الأنْـوَاءِ»

بِهَذِهِ الكلِمَاتِ رَسَمَ أبُو القاسِمِ الشّابي مَلامِحَ مُهْجَةٍ شاعِرٍ لمْ تَعْرِفِ الانْدِحَارَ في مُواجَهَةِ مَوْتٍ مُخَاتِلٍ مِنْ داءٍ عَنِيد. حَلَّتْ رَزِيَّةُ المَنِيَّةِ في لَيْلَةٍ حَزِينَةٍ مِنْ خَرِيفِ عامِ ألفٍ وتِسعمائةٍ وأربعةٍ وثلاثين (1934) لِتَنْتَهِيَ رِحْلَةُ مُبدِعٍ فَذٍّ لمْ يَتَجَاوَزِ الخَامِسَةَ والعِشرين رَبِيعاً. سَلَبَتِ المَنِيَّةُ أبَا القاسِمِ حياتَهُ، لَكِنَّهَا لَمْ تُخْرِسْ نَايَهُ الّذِي تَصَاعَدَتْ مِنْ دِيوَانِهِ الخَالِدِ «أغاني الحياة» أنغامُهُ الجَيّاشَةُ بِحُبِّ الحَيَاة.

ظَلَّ ابْنُ تونِسَ الجَمِيلَة، وشاعِرُها الفَرِيدُ الأشْهَرُ عَلى مَرِّ العُصُور، مُتَيّماً بِحُبِّ وَطَنٍ يَتُوقُ إلى التَّحَرُّرِ مِن الاستعمار الفرنسيّ ومُتَطلِّعاً إلى شَعْبٍ يَرَى فِيه صُورَةَ آمَالِهِ، تَصْفُو حِيناً ويُصِيبُهَا الكَدَرُ أحْياناً:

«أنـا يا تـونِسُ الجـميلةُ في لُـــجِّ الهَـوَى قـد سَبَـحْتُ أيَّ سِبَاحَـه
شِرْعَـتِي حُبُّـكِ العَمِيقُ وإنِّـــي قدْ تَذوّقتُ مُرَّهُ وقَرَاحَـــــــهْ»

وُلِد ابْناً بِكْراً في بيْتِ أدَبٍ وعِلْمٍ وسَلِيلاً لِأُسْرَةِ «الشَّابِيِّه» في تُوزَر مَدينةِ الوَاحاتِ بالجَنوبِ التُّونِسيّ. وتكثَّفَت حياتُهُ القصيرةُ زَخْماً فَيّاضاً مِنَ التجارِبِ والرُّؤى على جَناحِ التَّرْحالِ

مع أُسْرتِهِ ووالِدِهِ القاضِي الشَّرْعِيّ الّذِي عَمِلَ في عَددٍ مِن مُدُنِ تونس، فمِنْ واحاتِ تُوزَر الوارِفَةِ ظِلَالُها إلى جَبلِ زَغْوَان بِشُمُوخِهِ وكِبْرِيائِهِ، ومِنْ سُهُولِ الشَّمالِ التُّونِسِي وغاباتِه وحدائقِهِ الغَنّاء إلى تِلاَلِ تَالَةَ وثُلُوجِها وصُخُورِهَا الرُّخامِيّةِ الصَّمَّاء.

وحيثُما أقامَ شاعِرُنا، رسَمَ بأبياتِه البَديعةِ أجْمَلَ اللَّوْحاتِ عنْ عالَمِ الطَّبيعَةِ الأخَّاذ:

«أَقْبلَ الصُّبْحُ جَميلاً يَمْلأُ الأُفْـــقَ بَهَـاهْ

فتَمَطَّى الزَّهْـرُ والطيْرُ وأمْـــواجُ المِياهْ

قـدْ أفـاقَ العـالَـمُ الحَـيُّ وغَـنّى لِلْحَـيـَاه

فأفِيقِي يـا خِـــرَافِي وهَـلُمِّي يا شِـيـَاهْ»

ولِأنّه جَعلَ قَصائِدَهُ تُرْجُمَاناً لِأشْوَاقِ البَشَرِيَّةِ العَارِمَةِ إلى فِرْدَوْسِها المَفْقُود ووَجيبِ حَنينِهَا إلى طُهْرِ كَيْنونَتِهَا الأُولَى وتَوْقِها إلى وُجُودِهَا السَّرْمَدِيّ، فَقَدْ عَانَقَ شِعْرُهُ آفاقَ العَالَمِيَّة، وتَردّدَتْ في مَشارِقِ الأرضِ ومَغارِبِها أبْياتُهُ الخالِدَة تَسْتَنْهِضُ هِمَمَ الشُّعُوبِ جَميعاً:

«إذا الشَّعْبُ يوماً أرادَ الحَيــاة فـلا بُــدَّ أنْ يستجـيبَ القَـدَرْ

ولا بُــدَّ لِلَّيْـلِ أنْ يَـنْجـَلِـي ولا بُـدَّ لِلْقَـيْـدِ أنْ يَنْكَسِـــرْ»

أبو القاسِم الشّابي الإنْسَانُ، فَيْضٌ مَدِيدٌ غَزيرٌ مِنَ الإبْدَاعِ في عُمْرٍ قَصِير. ولَفِيفٌ مِنْ قَرائِحِ الشُّعَراءِ اجْتَمَعَتْ في شَاعِرٍ فَذٍّ لَمْ يَكَدْ يَستقِرُّ بِهِ المُقامُ حتَّى مَضَى وارْتَحَلْ:

«أنتَ يا شِعْرُ فَلْذَةٌ مِنْ فُؤادِي تَتغَـنَّي وقِـطْعَـةٌ مِـنْ وُجُـودِي

فِيــكَ مَا في جَوانِحِي مِنْ حَنينٍ أبَـدِيٍّ إلى صَمـيمِ الـوُجـُودِ»

علَى مَرايَا قَصائِدِهِ ارْتَسَمَتْ بِسَنَا بَريقٍ شِعْريٍّ يُوقِظُ البَصائِرَ ويَخْلُبُ الأبْصارَ مَلامِحُ الشِّعْرِ المَلْحَمِيّ والرُّومَنْسِيّةِ المُتَطَهِّرَة وإيقاعَاتُ التَّراتِيلِ المُقدَّسَةِ في مِحْرابِ الطَّبيعة:

«فـي سُكُـونِ اللَّيلِ لَـمّـا عـانَـقَ الـكَـوْنَ الخُشُـوعْ

واخْتَفى صَـوتُ الأمَـانِي خَــلْـفَ آفـاقِ الهُـجـُـوعْ

رَتّــلَ الـرَّعْـدُ نَشـيـداً رَدَّدَتْـهُ الكـائِنـــــاتْ

مِثْلَ صوْتِ الحَقِّ إنْ صَا حَ بأعـمـاقِ الحَـيـــــاةْ»

وفي قصيدتِهِ الشَّهيرةِ «نَشيدُ الجَبَّار» تَجَسَّمَتْ رُوحُ الثورةِ والتَّحدِّي والشُّمُوخ في كلِمَاتٍ مُدَوِّيةٍ بِوَقْعٍ مَلْحَمِيٍّ شَدِيد:

«سأعِيشُ رَغْمَ الدَّاءِ والأعْـــــدَاءِ كالنَّسْـرِ فَـــوْقَ القِـــمَّـةِ الشَّمَّاءِ

أرْنُـو إلى الشَّـمْـسِ المُضِـيئَةِ هَازِئـاً بِالسُّـحْـبِ والأمْـطَـارِ والأنْـوَاءِ»

وعلَى لَظَى تَجرِبةٍ وُجُودِيّةٍ عَميقةٍ وَوَقْعِ صِراعٍ لاَزَمَهُ بيْنَ الأمَلِ والقُنُوطِ، انْصهَرتْ لدَيْهِ وتآلفَتْ مَعَانِي الحَياةِ والمَوْت، فلَمْ يَعُدْ أحَدُهُمَا نَقِيضاً لِلْآخَر:

«وإنْ جَـرَفَتْنِي أَكُـفُّ المَنـــُـــونِ إلى اللَّـحْـدِ أو سَحَـقَتْـكِ الخُطُوبْ

فحُـزْنِي وحُـزْنُـكِ لاَ يَبْرَحـــــَـانِ أليفَيْنِ رَغْمَ الزَّمانِ العَصِيـــــبْ»

ظلَّ أبو القاسم الشابي حتَّى آخِرِ نَفَسٍ في حياتِه القصيرةِ صادِعاً بدَعْوةٍ حَرَّى إلى الحُريةِ التي هي جوْهرُ الوُجودِ الإنسانيِّ وإلى الانعتاقِ مِن قُيودِ التقليدِ والجُمودِ والخُنوع:

«خُلِقْتَ طَليقاً كَطَيْفِ النَّسيم وحُرًّا كَنُورِ الضُّحَى في سَمـــَـاهْ

تُغَرِّدُ كالطَّيْرِ أيْنَ انْدفَعـْـــت وتَشْدُو بِما شاءَ وحْيُ الإلـــــهْ

كذا صاغَكَ اللهُ يا ابْنَ الوُجُـود وألْقَتْكَ في الكَوْنِ هَاذِي الحَيَاهْ

فمَالَكَ تَرْضَى بِذُلِّ القُيــُـود وتَحْنِي لِمَنْ كَبَّلُوكَ الجِبـــَـاهْ؟»

وما تزال دَعْوتُهُ إلى الحريةِ حَيةً مُتوهِّجةً مُتجدِّدة على الدّوام، ويَظَلُّ أبو القاسم الشابي حَيّاً بشِعرِهِ بَيْننا وبيْنَ شُعوبِ العالَم، تَتردَّدُ أصْداءُ صَوتِهِ في جَنَباتِ الوُجودِ وفي حياتِنا وحياةِ الأجيالِ القادِمَة «مِثْلَ صَوتِ الحَقِّ إنْ صاحَ بأعْماقِ الحَياة».

رَحِمَ اللهُ أبا القاسم الشابي شاعِرَ تونس الخَضْراء.

الثقافة لصيقة بالأحلام، بحلم التغيير وحلم المقاومة وحلم التحصين

د. عمر حلي
رئيس جامعة ابن زهر- أغادير - سابقا
مستشار مدير عام منظمة الإيسيسكو
مكلف باتحاد جامعات العالم الإسلامي

ليست الثقافة مرحاً، بل متعة وإفادة. جميعنا يعلم الدور الريادي الذي تلعبه الثقافة في حياة المجتمعات. فهي تعلب دور الأساس ودور المواكبة ودور التحصين، وكلنا يعلم أن الثقافة واكبت مجتمعاتنا يوم كنا نفتح النوافذ على العالم ونستلهم منه النظريات والأسس، نمزجها مع ثقافتنا دون توجس، لأن المثقف كان يلعب دور المصفاة التي بها تنتقل المعارف وتتشذب عبر الترجمة والاقتباس وعبر المناقشات التي لم تكن تنتهي والندوات الفكرية والمشاهدات.

كانت الثقافة من الأسس، لأنها كانت تتكامل مع المجال السياسي ومع كثير من الممارسات الاجتماعية ومع الفعل المدني والنقابي ومع الحياة المدرسية والجامعية، ومع ما يجري في دور الشباب والمخيمات الصيفية وغيرها. ولذلك كان السياسيون يهتمون بالثقافة وكانت الأحزاب تتسابق لكي تكون مهيمنة أو ممثلة في الجمعيات الوطنية والمحلية، وكانت مؤتمرات الكتاب والملتقيات تناقش فوق طاولة اجتماعات السياسيين، يتداولون فيها ويحضرون افتتاح مؤتمراتها ويُفردون لها صفحات في جرائدهم الوطنية. كانت الثقافة مُلهمة رغم تبعيتها وكانت الفرق المسرحية والقراءات الشعرية تصنف سرّاً أو علانية ضمن أفق حزبي أو تنظيمي، ولم يكن هذا الأمر عسيراً لأن التقارب كان حاصلا كما كانت التقاطعات شبه واضحة.

ولعل الدور الذي لعبه الاطلاع الواسع على الآداب العالمية مترجمة وعلى الإنتاجات المغربية والمشرقية، كان يسهل مد الجسور الفكرية هنا وهناك. ولتلك الأسباب، لم يكن الانتقال من المدرسة إلى دار الشباب ومنهما إلى قاعة العروض والمعارض يحدث

الرجة التي نحسها اليوم. تسمع سارتر هنا وهناك وأحاديث عن نجيب محفوظ في الثانوية وفي القراءات الحرة وفي السينما. ويكون للرجة التي يحدثها إصدار ما صدى في الجريدة وفي المناقشات وفي الجلسات. كانت الثقافة إذن أساسا من أسس الحياة وامتدادا من امتداداتها.

ثم كانت الثقافة تُهضم على مهل، إذ كانت المسرحيات والروايات والأشعار والأفلام والمسرحيات والأغنيات تأخذ وقتها الكافي في التوزيع وفي القراءة وفي التداول. أتذكر الآن كيف أن مسرحية «زهرة بنت البرنوصي»، مثلا، عُرضت لسنوات وفاق عدد عروضها ما كان متوقعا، وكانت القصائد تنزل تباعا ويأخذ القارئ وقته الكافي ليرددها ثم ليحفظ أهم مقاطعها، ثم يُتغنى بها فتنقش في الصدور وتنحت في الذاكرة. ربما كان لتوحيد المقررات أثر بليغ في تدبير الزمن الثقافي. ويبدو أن الثقافة لصيقة بالأحلام، بحلم التغيير وحلم المقاومة وحلم التحصين، وإذا كان الأمر كذلك، ربما حان الوقت لنجعل من الأفعال الثقافية أداة بناء وتبصر، وإلا فسوف نجد أنفسنا في مجتمع لا تؤثر فيه الإنتاجات الثقافية ولا يبالي بها، في مقابل فئات تيسر لها الاطلاع على الأعمال الفنية والأدوية وعلى اللغات، تستمتع بها وتتلذذ بالتفوق وبالامتياز عبرها.

كما أن للثقافة دور التحصين كذلك، وكلما خلا مجتمع من أسس ثقافية، كلما سهُل اختراقه، وكلما زادت موازينه في الآداب والفنون كلما كان صلباً منيعاً، في غير تشدد ودون تعصب. كذلك كان وكذلك سوف يكون، ولذلك علينا أن نعلي راية الثقافة والإبداع، وأن نكثر من الاهتمام بالينابيع التراثية ومن السعي إلى الإحاطة بالأعمال الإبداعية بكل فنونها، دون أن نهمل الاهتمام بما يجري حولنا في العالم من إشراقات ما أحوجنا إليها. نريد إذن أساساً ثقافياً وحصناً إبداعياً متكاملين مع التربية داعمين لها، ونريد أن يُهتم بالتربية الثقافية والفنية من طرف الجميع.

د. فتحي التريكي
الأستاذ المتميز والمشرف على كرسي الايسيسكو للعيش المشترك
القصر السعيد – تونس

1. إنهاء النهايات

في قناعتي أنّ عصر النهايات قد ولّى وفات وأصبح العالم الآن يهتمّ بالبدايات. فكلّنا نترقّب اليوم ما سينتج عن الثورة الرقميّة التي أحدثت تحوّلا جذريّا في تعاملنا مع الأفكار والأشياء وخاصة في الذكاء الاصطناعي حيث سيأخذ العيش وجها آخر يصعب التكهّن بمعطياته ومستتبعاته.

وبتطوّر الذكاء الاصطناعي والاستعمال الرقمي هل سينتهي العمل وتعني به النشاط اليدوي والذهني اللازم للحياة اليومية؟ نهاية العمل أكذوبة عذبة لأنّنا نعرف آنّ العمل يتطوّر بتطوّر الآلة ويأخذ أشكالا أخرى وينتح تعاملا مختلفا مع البيئة والمجتمع ولكنّه لا ينتهي. فليست هناك نهاية للعمل إلا في ذهن الكسول أو عند الذين ينادون بالحقّ في الكسل. وسؤالي هنا هو التالي ماذا أعددنا في تونس لمواجهة هذا التحوّل الجذري في مفهوم العمل؟

كذلك الشـأن بالنسبة إلى فكرة نهاية الإيديولوجيّة التي ظهرت في الغرب إبّان سقوط جدار برلين. في واقع الأمر وبعد الحرب العالميّة الثانية تجنّدت الليبيراليّة بكلّ قواها وبكلّ مؤسّساتها وعلى جميع الأصعدة ومن بينها الصعيد الثقافي والفلسفي للقضاء في مرحلة أولى على الشيوعيّة والماركسيّة وفي مرحلة ثانية على الفكر اليساري بصفة عامة فوجدت الحيلة في تقليص المعنى الدقيق لمفهوم الإيديولوجيا ليقتصر على الشيوعيّة وما شابهها. أمّا الليبيراليّة فهي ترى نفسها بدون إيديولوجيّا. كذبة أخرى انطلت على الكثير من المفكّرين والمثقّفين في العالم. وأصبحت عندنا بعض الأحزاب تتبجّح بكونها بدون إيديولوجيا وهي غارقة في الإيديولوجيا حتّى النخاع. وقد ساعدت فكرة نهاية الايديولوجيّة على هيمنة الليبيرالية الجديدة في كلّ المجالات وحوّلت الإمبريالية إلى

عولمة بمحاولة احتواء أنماط الحياة في نمط واحد تتحكّم فيه أكثر وأصعب من تحكّم الشيوعية في حياة النّاس حتّى أنّها حاولت إنهاء إمكانيّة النضال والمقاومة.

وهكذا، فإن كلمة إيديولوجيا أسيء استعمالها فهي لا تعني إلاّ ما هو متلائم عموما، سواء في الخطابات أو الأفعال التي تصاحب ممارسة الحكم. غير أنّ الإعلان عن «نهاية الإيديولوجيا» دون أن تكون هناك قدرة على إقامة حكم مقامها في مستوى تحليل آليّة الحكم السّياسي، لا يكون مقبولا من النّاحية النّظرية. والمحاولات المتعدّدة لاستبدالها بمصطلحات أخرى لم تكن موفّقة من قبيل عبارات: «تكوين مقالي» عند فوكو أو «الأسطورة» عند بارط أو«الدوكسا» عند بورديو أو «مؤسّسة العلامات الخياليّة» عند كاستورياديس. فالإيديولوجي لم يتوقّف عن أن يكون محلّ تحليل وتشريح واختزال. والحقيقة بلغ استعمال هذا المفهوم في الأدبيّات الماركسيّة وأدبيّات ماركس -زيادة على الخلاف-درجة من التشدّق في الكلام لا يمكن قبولها. ومع ذلك لا يمكن أن نكون أبدا في مأمن من الإيديولوجيا، إن صيحة الانتصار التي أعلنها بعض المثقّفين أكّدت، بعد سقوط الاتّحاد السّوفياتي، أنّه لم يعد هناك مكان للإيديولوجيا غير أنّ هذه الصّيحة ترجمت بالفعل سذاجتها ومفارقتها والصّعوبات التي تنجرّ عن كلّ تعريف للإيديولوجيا. لا توجد نهاية للإيديولوجيّات ولا اندثار لليوطوبيّات بل يوجد فقط وببساطة تأهيل جديد للفضاء الذي تتجسّد فيه الأفكار والتّصورات والبرامج السّياسيّة. فالإيديولوجيا مندسّة في كلّ خطاب سياسي مهما كان وأينما وجد وهي قد تظهر في نسق منطقيّ في بعضّ خطب تتّجه إلى النّاس فيظن بعضهم أنّها خلت من الإيديولوجيا.

كذلك فرحة فوكوياما بانتصار الليبيراليّة انتصارا نهائيّا هي كذبة وخدعة هدفها القضاء النّهائي على فكرة تحرّر الشعوب والأفراد، فبسذاجته كان يعتقد أنّ التاريخ سينتهي، من خلال تعميم الليبيرالية، بسعادة البشريّة. ولكنّ الحروب تكاثرت والمظالم عظمت والقهر و»الحقرة» أصبحتا ديدن العلاقات بين الشعوب والناس. فالتاريخ لم ينته ولن ينتهي لأنّه سيرورة تعمل بآليات متنوّعة ومختلفة ومن بينها إرادة الناس والشعوب وثورة تونس كذّبت مزاعمه وجعلته يراجع نفسه في كتاباته الأخيرة.

في واقع الأمر عاشت الإنسانية قلق النهاية في أواخر القرن الماضي فأصابت المثقفين والمفكّرين هستيريا النهايات فأصبح الجميع يتفنّن في الاستدلال على نهاية ما. فهذا يعلن عن نهاية التاريخ والآخر عن نهاية الدين وعن نهاية الأيديولوجيا ويأتي فيلسوف ليبشّر بنهاية الفلسفة وهكذا دواليك. فاستشكال النهايات يعود بنا إلى الفلسفة الهيغلية الماركسيّة التي تحدّد البدايات على منوال الأديان وتعلن عن النهايات. وفي رأينا لابدّ من التعقّل والتّأنّي في تشخيص الأمور. فلا النهايات بدأت ولا البدايات انتهت. فالإيديولوجيا والتاريخ والعمل والفلسفة كلّها تسير وتتحوّل وتتغيّر وتولّد الجديد...

2. ملاحظات سريعة حول التآنس

نعني بالتآنس جمالية العيش المشترك [1] وهي في كنهها قدرة الإنسان على تغيير اجتماعيته الطبيعية وتحويلها إلى اجتماعية معقلنة وواعية. فالعيش المشترك الذي يتحقق في إطار الاجتماعية الواعية هو تعايش منظم حسب قاعدة الأنس والمحبة، وحسب قوانين الضيافة التي تحدث عنها جاك دريدا.

ولابد هنا أن نذكّر بأن مفهوم التآنس الذي اقترحناه ووضعناه على محكّي الدرس والنقد من خلال قراءتنا لأعمال أبي حيان التوحيدي ومسكويه يفيد مبدئيا نوعا من العيش المشترك ضمن التآلف والانسجام والذي لا يعبر فقط عن عدالة مصحوبة بالحكمة والحب ولكن أيضا بالوفاق الممكن بين الأشخاص. فهو يعبَر عن إنسانية قوامها الاختلاف والاحترام والمحبة.

فلفظ التعايش يجب أن يكون مفهوما بمعناه المتضمن في الحقل الدلالي لكلمة «تآنس» والذي يجمع بين اجتماعية الإنسان وحكمته، بين نشوة اللقاء والاختلاف الثري، بين الصداقة والحنان وأخيرا بين الضيافة والانفتاح على الآخر. وهي عبارة مشتقة من فعل «أنس» والذي نقصد به «التعود أو التآلف مع الآخر» مع إثبات مشاعر الصفاء والفرحة والسعادة والراحة صحبة الآخر. فالأنس هو عكس الوحشة التي تعني «الوحدة والعزلة أي البقاء وحيدا ومنفردا في مكان مهجور» [2]. وهي أيضا شعور تولده الوحدة كالتّعاسة والحزن والكآبة والضيق والخوف.

فقد تحدث ابن خلدون عن التأنّس من حيث هو شكل من أشكال التحضّر المرتبط بالتهذيب وهو ضد التوحش الذي يعتبره طريقة عيشالبدويين المعروفة بالنهب والسلب والأخذ بالثأر.

لقد صور الأدب العربي مشهد التعايش غالبا في ارتباطه بمجالس الأنس وهي شكل من أشكال الاجتماعات التي تجمع الأحبَاء، والأصدقاء وأحيانا الأقرباء حتى يتذوقوا نشوة الحوار وهزات الموسيقى وبهجة الأغاني وعذوبة التلاقي والتصاحب. يعتبر الأنس إذن تجربة المودَة والألفة، إنها أروع شكل للكينونة والوجود مع الآخر.

لكننا هنا نعتمد أكثر ما أفرزته العولمة من نمط عيش يقترب كثيرا من بعض معطيات التوحش. وكما يؤكد على ذلك جاك دريدا قد يدفع تغلب «التكنوقراطي العلمي» (العبارة لدريدا) على مجرى الحياة في حاضرنا كل فرد من الأفراد الموجود داخل المجموعة التي تفتقد للروابط الاجتماعية إلى نوع من «الوحشة» والكآبة، والوحدة قد يتحول إلى الهمجية والعنف.

يطرح هذا التعايش مسألتين مهمتين: معضلة القرب وإشكال التآلف.

ليس ثمة شك أن طلب الأنس الذي يعتمد القرابة، خاصة في طابعها العائلي، يمكن أن يقودنا إلى الجماعات الهوية لإزاحة كل غريب والخارج عن النسب والخصم، ولعله بالنسبة إلى العيش معا من البديهي أن الجماعية تحصر نفسها غالبا في الأقارب والأصدقاء أو في الذين يتميَزون بأي شكل من الأشكال فيؤلفون عصمة تقوم على استبعاد الغير. هكذا قد يحدث التآنس نوعا من الإقصاء فتتكون بذلك مجموعات متآلفة ضد الآخر تخدم مصالحها الخاصة. وهي معضلة يصعب حلها.

فالانحصار العائلي والجماعي من هذا القبيل يمكن أن يقود إلى الاستبداد والحكم المطلق، كطلب الأصل والتأصيل والتمترس بهما والذي غالبا ما دعَم التطرف، أو كالهويات الكليانية التي تذهب بعيدا في الإقصاء والحشد وحتى الإبادة.

لكل ذلك يجب أن يكون هناك توافق واع يجعل من القرابة في كل أشكالها مجالا للشمل الإنساني يكون نتيجة تبادل بين الأنا والآخر ليصبح الأرضية الرئيسية للعيش المشترك. فلا وجود لحياة مشتركة دون توافق ودون تحاور ودون وعي ولو بنسبة ضئيلة وذلك في ظل القرابة الفردية والتجمعات المترابطة والهياكل المهنية، والمنشآت الثقافية والفنية وعلى الصعيد الوطني وعلى الصعيد الإنسي.

هكذا لا توجد حياة عامة أو إمكانية لحياة كونية دون رابط إنسي ضمن نظام المجتمع والحق المشترك أو ضمن وحدة اللغة أو الكلام الذي تتقاسمه الممارسات اليومية والعادات والتقاليد والأمنيات والحقوق والواجبات التي تهم كل فرد. إن الأمة لا تحقق وحدتها وهويتها إلا باتفاقها من خلال عملية تحاورية ضخمة تأسس فيها عوامل الارتباط وأسباب إنجاحها وتحولها إلى عيش مشترك في ظل الكرامة والحرية.

على أن واقع الأمر يختلف عن ذلك. فما هو معروف أن لكل بلد مقياسه الخاص لما يدعى عيش الأمم المشترك: فلا وجود لتوازن حقيقي في العلاقات الدولية، ولا لأي فرصة للثبات والاستقرار، والسلم والتعاون دون تحاور الشعوب. ومع ذلك لا نشك في أن هدف كل نقاش وتحاور، خاصة إذا تعلق الأمر بقرار خطير، يتمثل في بلوغ أشمل نسبة من التوافق الذي يضمن للقرار الجماعي شرعية حقيقية. هذه هي الفكرة التي أقرها «كانط» حول «السلم الدائمة». لقد مرت قرون من النزاعات والحروب في العالم حتى تمكن الاتحاد الدولي من تعيين حق عالمي وحكم على المفاوضات المتعددة تحت عنوان: منظمة الأمم المتحدة.

لهذا فإن جمالية التعايش عبر تثقيف الغيرية وتطوير مشاعر حب الإنسانية تهدف في واقع أمرها إلى مواجهات عديدة من بينها مواجهة الجهل والتخلف العلمي والحضاري الذي يهيمن على العالم حاليا، وقد تفتح فضاء جديدا لإنقاذ الإنسان من مصائب القرن الجديد الموسوم منذ بداياته «بالوحشية» التي تتشكل ضمن الأحادية والأنانة [3].

كل هذا جيد، ولكن كيف يتكون التقارب بين البلدان الثرية التي تمتلك الثقافة، والطموحات والمصالح الحياتية المتشعبة وتهيمن عليها هيمنة تكاد تكون مطلقة وبين البلدان التي قد تُركت إلى المنظمات الإنسانية لإنقاذ ما يمكن إنقاذه نتيجة الفقر والخصاصة والمرض؟ ومع ذلك هل بإمكان البلدان القوية فرض وسائل الضغط على البلدان الفقيرة للطاعة والانصياع دون عنف؟ ألم نشاهد انتفاضات وثورات وعنف أقصى يذهب إلى حد الإرهاب في البلدان المتروكة؟ إذا كان هذا هو الوضع، هل نستطيع القول بالتقارب والعيش المشترك؟ وماذا يبقى من فكرة «الكونية والعيش السوي لكل الدول»؟

توصلت من خلال أبحاثي السابقة إلى محاولة تجاوز هذه المعضلات والتي حددتها في العيش الديمقراطي المشترك من خلال ما أعمال «حنا آرنت»، لكن بالاعتماد أيضا على «الفارابي».

ودون الدخول في اعتبارات العلم اللاهوتي السياسي للمدينة الفارابية الفاضلة، نستطيع كشف شروط إمكانية العيش المشترك الذي حدده في شكل من «الحكمة» وفن «الحكم» بصفة عامة من خلال تعقل الفيلسوف الحاكم والحفاظ على «حرية المواطنين» بتعبير حديث.

فاعتقاد «الفارابي» بأّن المواقف الأخلاقية العميقة والأساسية في إعداد نوع من الوفاق السياسي حيث المبدأ الرئيسّي هو تحقيق التميز أو الفضيلة الإنسانية» يوجد داخل الحكمة نفسها. ويمكن أن يكون هذا الحل مصحوبا بنشاط مغاير يقرن في الوقت نفسه بين النظام الأخلاقي والنظام الجمالي، وتلك هي الضيافة التي فسر معطياتها وقواعدها «دريدا» في الدرس الذي ألقاه على منبر اليونسكو للفلسفة بتونس سنة 1998 حيث دعانا «دريدا» للتفكير في تجربة الضيافة من خلال تكرار الفكرة المنظمة للمفهوم الكانطي للمواطنة العالمية للتأويل الخاص بمفهوم الزيارة.

ما يهمنا بدرجة أولى هو أن مسألة الضيافة تجاوزت الفكر العامي وأصبحت موضوع تفكير مثل مسألة العلاقة مع الآخر ومسألة القدرة والسلطة وقضايا المسؤولية والهوية والإرادة والتواصل والحقوق وكلها مسائل مرتبطة بمعضلة الغيرية قاعدة العيش المشترك في كنف الكرامة. وجملة هذه الأفكار والمفاهيم والمعطيات حول التأنس والعيش المشترك ستكون محور أعمالنا في كرسي الأيسيسكو للعيش المشترك ومقرّه بالقصر السعيد بتونس.

[1] Philosopherlevivre-ensemble,L’OrduTemps,Tunis1998 لقد بينّا في كتابنا أننا نقصد بالمحبة فيمعناها الاشتقاقي، وحسبا لفيلسوف»مسكويه» يمكن أن يعرّف بـ «انفعالا لحب» أوالعشق وحبالصداقة، والحب الجنوني والوله والمودة. لكن هذه المحبة تتكون خاصة من خلال الأنس والتآنس. انظرالكتاب Vلتهذيب الأخلاق.

[2] هاشمفودا»في المرافقة»اصطلاح، جنسية، إلغاء، هاجس – مستقل 1998– ص17

[3]انظر «جاك داريدا» في مقاله هنا حيث يتحدث عن إنسانية الضيافة.

الإسلام، دستور عابر للأديان

دة. ديما حمدان
أستاذة جامعية وخبيرة بقطاع الثقافة والاتصال بالإيسيسكو

الإسلام دين تجاوز الألوان والأديان والأزمان والأكوان....

نحتفل سنويا في لبنان – وفي بعض البلدان – بمناسبة عيد البشارة Fête de l'Annonciation لدى الاخوة النصارى؛ وهي مناسبة تبشير السيدة مريم العذراء (عليها السلام) بحملها بيسوع المسيح (عليه السلام)، وهو رأس الاعياد بالنسبة للكنيسة، وعيد من الأعياد الرسمية في لبنان حيث تغلق المؤسسات أبوابها احتفاء بهذه المناسبة، ويليه بعد ذلك عيد الفصح بشقيه الغربي والشرقي.

ففي إنجيل لوقا بشارة للسيدة مريم (عليها السلام) بهذا الحدث الجلل (الإصحاح 26 - 31): {(26) **وفي الشهر السادس أرسل جبرائيل الملاك من الله إلى مدينة من الجليل اسمها الناصرة،** (27) **إلى عذراء مخطوبة لرجل من بيت داوود اسمه يوسف، واسم العذراء مريم.** (28) **فدخل إليها الملاك وقال سلام لك أيتها المنعم عليها. الرب معك. مباركة أنت في النساء.** (29) **فلما رأته اضطربت من كلامه وفكرت ما عسى أن تكون هذه التحية.** (30) **فقال لها الملاك لا تخافي يا مريم لأنك وجدت نعمة عند الله.** (31) **وها أنت ستحبلين وتلدين ابنا وتسمينه يسوع**}.

ولا بد لي من وقفة عند القرآن الكريم وهنا بيت القصيد. لا تنفك تلفتني آيات الله عز وجل في هذا المبحث، لما فيها من إبداع الخلق والمخلوق ومعجزة روحانية من بين معجزات الخالق التي لا يحصيها عقل البشر لعظمتها. فيقول الله تعالى في روعة هذا الحدث، بسم الله الرحمن الرحيم:

﴿ إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها في الدنيا والآخرة ومن المقربين ﴾، الآية 45 في سورة آل عمران.

وفي سورة مريم (الآيات 16 - 21):

﴿ واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكانا شرقيا (16). فاتخذت من دونهم حجابا فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا (17). قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا (18). قال إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاما زكيا (19). قالت أنى يكون لي غلام ولم يمسسني بشر ولم أك بغيا (20). قال كذلك قال ربك هو علي هين ولنجعله آية للناس ورحمة منا وكان أمرا مقضيا (21) ﴾.

صدق الله العظيم

لم أعهد بكتاب سماوي يحيط بكل الأديان كما القرآن الكريم. إن الخبر الجليل بمجيء منهج روحي نصراني منزه عن الخطأ، يحمل إلى الانسانية قيما على مستوى الانسان الحق. وماذا بعد هذه البشارة؟ أرى أن البشرى العظمى هي كون الذكر الحكيم هو الوحيد الذي يخاطب البشر بمختلف ألوانهم ومعتقداتهم، وهو الدستور الذي يعترف بالآخر وبما سبقه من ديانات، حيث أنها بتواترها الواحدة تلو الأخرى، تواكب تطور عقل الانسان رويدا رويدا إلى أن يكتمل بناموس العروة الوثقى. إن عبور الاسلام القويم لسير الصالحين السالفين وتكريمه لهم؛ ينزه هذا الدين عما هو دون صراطه المستقيم.

إنه لسان القلب المطمئن المرتاح إلى بارئه، القلب السليم المستسلم إليه... أو ليس كل مؤمن متوكل على الله تعالى، مطمئنا إليه كنفا ومرجعا، واثقا به سندا، صائرا إليه دائما وأبدا، ذائبا في عشقه ومستمسكا بحبله، يهوديا كان أم نصرانيا أم خلافه، هو مسلم أصلا؟ فالإسلام دين تجاوز الالوان والاديان والازمان والاكوان، دين ﴿ زيتونة لا شرقية ولا غربية ﴾ سورة النور 35، صدق الله العظيم ... وكفى ...

مؤسسة الإيسيسكو الدولية للفكر **الثقافة من أجل إعادة التفكير في العالم**

• المدير العام
منظمة العالم الإسلامي للتربية والعلوم والثقافة -إيسيسكو-
د. سالم بن محمد المالك

• المدير المسؤول
أ. د. محمد زين العابدين
ـ مدير النشر
ـ مدير قطاع الثقافة والاتصال

• المنسقة
الآنسة حفصة بويبس

• التصميم والطباعة
السيدة نزهة الرينكّة
السيدة سلمى الطالبي

JOIN US !
انضموا إلينا
REJOIGNEZ-NOUS