قراءة نقدية للدراسات التقليدية في المدينة العربية «الإسلامية» (3.1)

هل هناك مدينة اسلامية على أرض الواقع؟

د. وليد أحمد السيد *

■ بإعادة طباعة كتاب بسيم حكيم «المدينة العربية الإسلامية – قواعد البناء والتخطيط» قبل أشهر قليلة في أواخر العام 2008 والذي نشر باللغة الإنكليزية لأول مرة قبل 22 عاما وتحديدا في العام 1986 عن دار النشر (Kegan Paul International Limited) بلندن، ينفتح الباب مجددا لتأمل هذا الكتاب المرجعي الذي يبحث فيما عرف في أدبيات الثمانينات وما بعدها «بالمدينة العربية الإسلامية». أهمية كتاب بسيم حكيم – والذي وصلتني على عنواني بلندن نسخة من طبعته الجديدة ممهورة بإهداء الكاتب مشكورا – نبعت من السبق التاريخي الذي حازه الكتاب آنذاك في تكريس العلاقة بين الناتج العمراني وبين الأسس والقواعد التي كانت العامل المباشر وراء ما نراه من موروث عمراني في مدن العالم العربي والإسلامي التقليدية. فهو من الكتب النادرة التي تبحث في المنهجيات و«الأسس» المحركة للتراث العمراني وليس في الناتج «كمعطى جامد» معزول عن العوامل الحركية التي أنتجته. وبمراجعة هذا المرجع المهم ينفتح المجال أيضا لمراجعة مجموعة من الكتب المماثلة التي بحثت فيما سمي بالمدينة العربية «الإسلامية». وتأطيرنا لكلمة «الإسلامية» ينبع من حقيقة أن هذه المراجعة النقدية تضع هذا المفهوم تحت البحث الموضوعي الناقد، رفضا وتدقيقا وتمحيصا، فيما غدا من المسلمات التي نود إلقاء الضوء عليها في مداخلتنا هذه. فماذا يعني بالضبط مفهوم المدينة «الإسلامية»؟ وكيف قدمت هذه الدراسات «التقليدية» هذا المفهوم؟ ومتى شاع استعماله بشكل منهجي كدراسات مستقلة؟ وما هي دلالات استعماله وما الذي ترتب على ذلك؟ وما هي العلاقة الجدلية بين «إسلامية» المدينة، كما تدعي هذه الدراسات، وبين الناتج الطبيعي البشري لمقومات المدينة؟ وكيف نظرت بعض هذه الدراسات «اللاتاريخية» بنظرة متحيزة وضيقة، تحكمها الدراسات في الدين والشريعة، لمفهوم المدينة وتخطيطها وبعدائية للمنظور الإنساني الشمولي لنمو وتطور المدن؟ أسئلة تقدم إجاباتها هذه المساحة وأخرين في سبتين قادمين. وبداية أود أن أسجل أن الدراسات التراثية عموما كانت وما تزال حجر الزاوية في طروحاتي الفكرية المتعلقة بالعمارة بمنظومتها الحضارية الاجتماعية على مدى عشرين عاما خلت. وبذا يمكن أن نلقي جانبا بتهمة التحيز «الحداثي» الرافض للتراث، كي نقطع الطريق استباقيا على مثل هذه التهم لئلا تقف حائلا أمام قراءات موضوعية جادة، مفقودة، في الدراسات التقليدية التي أشبعت ما يسمى المدينة «الإسلامية» مدحا قد يجانب الموضوعية العلمية أو النظرة الشمولية.

بداية، وقبل مناقشة كتاب بسيم حكيم، يمكن الجزم تقريبا أن البحث في التاريخ يكاد يخلو من أي كتاب تخصص فيما يسمى (المدينة الإسلامية) كمبحث مستقل ومنفصل. فهذا الاسم ظهر في سبعينيات القرن الماضي، وتحديدا في كتاب «المدينة الإسلامية» للمستشرقين «حوراني وشتيرن» بجامعة أكسفورد والذي يعده الباحثون ركيزة مهمة في إطار المدينة «الإسلامية». فالدراسات التاريخية منذ صدر الإسلام إلى يومنا هذا ظلت عامة في تقديمها لمناحي مختلفة من الحياة في المدينة «العربية» ودون تقنينها كعلم خاص بالعمران الحضري. فمن هذه الدراسات المرجعية التي عكف عليها باحثونا في دراستهم للمدينة العربية «الإسلامية» مجموعات من النصوص والمؤلفات والكتابات التي تطرقت لأوجه من الحياة الاجتماعية وعلوم العمران الاجتماعي؛ منها «مقدمة ابن خلدون» الشهيرة، ووثيقة ابن الرامي التاريخية (كتاب الإعلان بأحكام البنيان)، وكتاب المقدسي (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم)، وابن بطوطة في رحلاته (رحلات ابن بطوطة)، وكتاب المقريزي (المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار)، وكتاب المقدسي (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم)، وكتاب الماوردي (الأحكام السلطانية والولايات الديوانية)، أو كتاب ياقوت الحموي (معجم البلدان). وقد طالت بعض هذه الدراسات كتب الحديث والفقه كصحيح البخاري ومسلم وموطأ الإمام مالك ورسالة الشافعي وغيرها.

وبذلك فمفهوم المدينة «الإسلامية» كمبحث منفصل هو مفهوم «مبتدع». وبالرغم من أن البعض قد يدعي ورود الكلمة ذاتها بشكل نادر جدا في بعض المصادر التاريخية، حيث وصف المقدسي مدينة سامراء بأنها «إسلامية»، إلا أن استعمال المصطلح بشكل منهجي وكمبحث متخصص في العمران العربي لا يكاد يزيد عمره عن عمر الكتب التي نبحثها بين أيدينا أو عمر جيل واحد من كتابنا المعاصرين.

فالتجمعات الحضرية في الأقاليم التي سكنها العرب والمسلمون وصفت قديما وحديثا بالمدينة «العربية»، حيث وصفها عبد الجبار ناجي في كتابه المسمى (المدينة «العربية» في الدراسات الاجنبية) المنشور عام 1981، وتجنب استعمال لفظة «إسلامية». ومن اللافت أن المستشرقين الذين تبنوا مصطلح «العمارة الإسلامية» أو (Islamic Architecture) بدلا من لفظة «عمارة المسلمين» (Muslim Ar–chitecture) مع الفرق الشاسع الذي تعنيه اللفظتان، لم يوظفوا ذات المفهوم في حال «المدينة العربية»، وإنما استعملوا لفظه «مدينة المسلمين» أحيانا (Muslim Cit–ies) أو «المدن شرق الأوسطية» (Middle Eastern Cities) في أحيان أخرى، ومثال عليهم الرحالة الشهير «لابيدوس» (Lapidus) الذي استعمل هاتين اللفظتين في كتابيه اللذين يحملان ذات الاسم؛ الأول هو كتابه (مدن المسلمين في أواخر العصور الوسطى) أو (Muslim Cities in the Later Middle Ages) الصادر عام 1967 عن جامعة هارفارد، والثاني هو كتاب (مدن الشرق الأوسط) أو (Middle Eastern Cities) والصادر عن جامعة بيركلي عام 1969. ومن هنا فستبين هذه المساحة وما تليها ما نتج من ابتداع مفهوم المدينة العربية «الإسلامية» وكيف قدمتها هذه الدراسات كمفهوم «لاتاريخي» متقوقع وجامد، من خلال استنباط مجموعات من النصوص والقواعد ومناحي الحياة السالفة وتأويل النصوص تأويلا يقف بنموذج المدينة عند حدود الماضي كتاريخ متجمد!

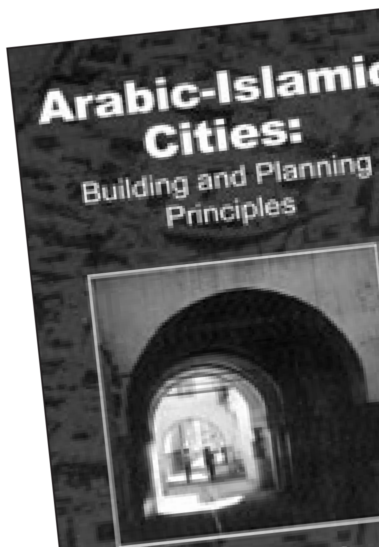
فقد سادت في الثمانينيات مجموعة من الكتابات والأطروحات الأكاديمية في معاهد العالم الغربي والعربي على حد سواء في مجالات التصميم والتخطيط الحضري، مما غدا كمتواليات أشبه ما تكون «بالموضة الأكاديمية» لمن يود لفت الأنظار لمبحث «ذي شأن». وأضحى كل من يود «أسلمة» مبحثه يعمد لربطه بالإسلام وبالشريعة وتبني عنوان «المدينة الإسلامية» من خلال مجموعات من الاستنباطات الشرعية «السطحية» الساذجة التي سنفندها لاحقا. فقد بحثت العديد من الدراسات في طبيعة النسيج العمراني للمدينة العربية التقليدية، يتصدرها كتاب حكيم الذي يدرس مدينة تونس كحالة متميزة وخاصة. وهناك أبحاث أخرى مماثلة خضعت لها المدينة العربية ومنها ما قام به نزار الصياد في تحليل أبرز المعالم الحضرية لشوارع مدينة القاهرة وتحديدا ما يعرف بقصبة القاهرة وهي المنطقة الممتدة من جامع الحاكم شمالا وحتى باب زويلة جنوبا، حيث نظرت هذه الدراسة لطبيعة النسيج الحضري للمدينة العربية ببعده الحسي والتحليلات البصرية وغيرها مما يشكل دعائم أساسية في التصميم الحضري. وفي بعض الأبحاث الأخرى (كعمارة الأرض في الإسلام) لأكبر أو كتاب الهذلول (مدينة الرياض)، كرست هذه الدراسات وغيرها أثر الشريعة في تحديد البيئة المبنية بدرجة شبه مطلقة بحيث غدا المشرع هو المعمار والمخطط تاركا مساحة ضيقة للتخطيط العمراني بما تعرفه مدارس العمارة الحديثة كسابق على العمران على أرض الواقع. ففيما نظرت الدراسات الأولى للنمو العمراني كظاهرة بيئية دون البحث في الأسس والعوامل التي قامت عليها مبادئ النمو العمراني في المدن والحواضر العربية، نظرت الدراسات الأخرى، وعلى النقيض من الأولى، لطبيعة النمو العمراني الحضري في المدينة العربية كظاهرة مرجعيتها الأولى والرئيسية هي الشريعة، وكظاهرة حركية متصلة لا تنبع من تخطيط مسبق بل عفوي مضبوط بضوابط تحكمها الشريعة والنصوص القرآنية والأحاديث النبوية. وبين هذه وتلك غابت الدراسات المتكاملة التي تؤسس الأسس لقراءة النسيج العمراني للمدينة العربية بعيدا عن النظرات العاطفية التي تلي أعناق النصوص لتقرير أفضلية النسيج العمراني التقليدي ومده لينوب عن الحاضر والمستقبل من ناحية، أو لتقرير أفضليته وصلاحيته على نظيره الغربي من ناحية ثانية. وبالمقابل يبرز فريق متشكك بهذه الدراسات التقليدية، ومنهم كاتب هذه السطور، ممن يعزو نمو المدينة، أي مدينة في التاريخ، لمنظومة متكاملة من الأطر العامة البيئية والمناخية ومنظومة حضارية اجتماعية وتراكمات من خبرات «إنسانية عامة» لا شأن للدين بها، والتي تشكل مظلة عامة تستظل في ظلها التجمعات الحضرية الإنسانية على مدار التاريخ بما ينتج مختلف أنماط المدن الإنسانية.

فنقطة الخلاف الأساسية هي في «تقزيم» هذه الدراسات وحصر نشوء المدن، وخاصة ما حددتها «بالإسلامية»، في إطار خاص ضيق يلتصق بالدين وينطلق من تعاليمه، وتقديمها كنموذج صالح للمدينة في كل زمان ومكان انطلاقا من النظرية العامة للإسلام بصلاحيته لكل مكان وزمان وهذه مغالطة وتقوقع وجمود بالتراث يضعه فورا في مصاف التاريخ المتجمد بعيداً عن حركية المجتمع الإنساني وتطور احتياجاته زمنيا. وفي مساحتنا هذه سنتطرق للموضوع من خلال ثلاثة محاور: إشكالية المصطلح وهو ما سنبحثه في مساحتنا هذه، وإشكالية المحتوى وإشكالية النموذج في مساحتين قادمتين.

أما كتاب بسيم حكيم الذي بين أيدينا فيسجل لمؤلفه المنهجية الأكاديمية الرصينة التي اتبعها في تقديم مجموعة من التعريفات والتمهيد للفصول الأربعة الرئيسية من خلال مقدمة تعالج أسس البحث المنهجي الذي انتهجه. وتتصدر ذلك محاولته تفسير أسباب اختيار عنوان الكتاب ودلالات ذلك. وهو مما تناقلته الدراسات اللاحقة «كنمطية» اصطلاحية، بحيث قدمت هذه الدراسات المتعاطفة المدينة العربية «الإسلامية» وكأنها «مدينة أفلاطون الفاضلة» والمنشودة. ولتوضيح ذلك دعونا نتتبع مداخلة حكيم وراء اختيار العنوان، وهي أطروحة تنبني عليها إشكالية أساسية في التعامل مع مصطلح المدينة «الإسلامية».

يدرج حكيم في مقدمة كتابه أربعة أسباب أساسية أدت لتبني اصطلاح (المدينة العربية الإسلامية) بدلا من (المدينة الإسلامية) أو (مدن شمال افريقيا) مثلا أو (مدن المغرب الإسلامية) – والتي، كما يدعي، تلائم أكثر نظرا لمركزية مدينة تونس التي يدرسها في كتابه كحالة دراسية. وهذه الأسباب الأربعة هي كما يطرح حكيم في المقدمة: أولا – تاريخية نشأة الإسلام في جزيرة العرب، حيث ذابت الكثير من القيم العربية القديمة في بوتقة الإسلام وتم قبول ما يناسب منها تعاليم الإسلام وبحيث غدت العادات والتقاليد العربية الحميدة، ومنها الممارسات البنائية، جزءا من الحياة الإسلامية في الوطن العربي. ثانيا – تزاوج العروبة والإسلام من خلال اللغة حيث أن لغة القرآن الكريم هي اللغة العربية وهي لغة التواصل في الحياة الإسلامية لإنتاج العلوم والمعارف خلال الحقب اللاحقة. ثالثا – المذهب المالكي (أحد المذاهب الأربعة السنية) نسبة للإمام مالك بن أنس ظهر في المدينة المنورة بالجزيرة العربية، وخلال تبلور هذا المذهب تبلورت العديد من الممارسات الاجتماعية السلوكية والأطر التي ترسخت في المدن العربية وبخاصة في الجزيرة ومدن شمال إفريقيا حيث يشيع هذا المذهب. رابعا – بالرغم من أن العديد من المدن في الأمصار غير المتكلمة بالعربية قد تم بناؤها على أيدي قادة عرب، إلا أن العديد من التأثيرات غير الإسلامية وبخاصة في شرق العالم الإسلامي تعود لتأثيرات ما قبل الإسلام وذلك على النقيض من دول غرب العالم الإسلامي «النقية» من تداخلات مع غير الإسلام.

وفي الحقيقة تستحق هذه التسمية التي تبناها كتاب حكيم – وتلقفتها الدراسات اللاحقة – وقفة نقدية خاصة أوسع من هذه المساحة الضيقة لمناقشتها وتفنيدها، بيد أننا هنا سنعنى بإثارة مجموعة من النقاط المحورية والتساؤلات برسم المزيد من البحث. فتسمية المدينة ونعتها «بالإسلامية» تتضمن صورة «نمطية» علقت بأنماط مختلفة غير متجانسة و«متباينة» من المدن على طول وامتداد العالم العربي والإسلامي ووضعها تحت بوتقة واحدة – تدعي هذه الدراسات أن الإسلام كدين وأن الشريعة كانت العامل المحرك والرئيسي لنشأتها وتطورها.



وهذه النظرة –بأبسط توصيفاتها– إنما هي نظرة ضيقة «لاتاريخية» تضع عموم المدن «العربية» ضمن منظور خاص ومحدود جدا، ومغلوط، مما يؤطرها وبالضرورة وبشكل ملزم بإطار الشريعة والدين كمحدد رئيسي، وأحيانا الأوحد، لتطورها ونشأتها.

وعدا عما في هذه النظرة النمطية، والإشكالية التي فرضها استخدام المصطلح بشكل غير دقيق، يلاحظ أن هناك فرقا شاسعاً جدا بين استخدام كلمة «الإسلامية» لنعت المدينة العربية وبين إضافة «و» «الإسلامية» للمدينة العربية لتشمل المدن غير العربية التي تدين بالإسلام.

فالسائد في هذه الدراسات التقليدية هو نسبة «العربية الإسلامية» للمدينة نسبة «نمطية نموذجية» لا «إضافة شمولية» للمدن «غير العربية» التي تدين بالإسلام. فبالنتيجة حصرت هذه الدراسات «عموم» المدن العربية في «خصوصية» الإسلام وانتهت بشكل غير مباشر «بتقزيم تشريعاته الإنسانية» من خلال «لي أعناق النصوص الدينية العامة»، التي تخاطب الأخلاق والخيرية، وحشرتها عنوة في مجالات التخطيط والعمران – والتي تناقضها بل وتدحض فكرة توظيفها أساسا نصوص صريحة أخرى نناقشها لاحقا.

فبالنظر إلى تعريف حكيم ومناقشته لعوامل تسمية الكتاب، فهو اعتمد المدينة «الإسلامية» كمسلمة من المسلمات البدهية(!)، وشرع في مناقشة مسألة إدخال كلمة «عربية» لتسمية كتابه وهو وضع مقلوب تماما. فالمدن عربية بعموم من بناها وأصول سكانها غير المذهبية أو الأيديولوجية، رغم وجود خصوصية «إسلامية» بمحتوى وظرف نشأت فيه لبعض المدن «غير العربية»، وليس لأن الأسس التي قامت عليها نشأت من تعاليم الدين وبناء عليها. وفي الحقيقة فهذه الأطروحة هي موضع تساؤل نثيره في هذه المساحة. ولنا أن نتخيل وصف المدينة الأمريكية «بالمسيحية»، أو المدينة الأمريكية «باللادينية» أو «الملحدة»، أو المدينة الصينية «بالبوذية»، وغير ذلك من هذه التسميات الأيديولوجية التي تضع المدن – مختلفة الأقاليم ومتباينة التاريخ والديموغرافيا والجغرافيا والسياسة والاقتصاد والعادات والسلوكيات المجتمعية والاعتقادية – تحت مظلة ثيولوجية واحدة عامة فضفاضة نبعت من خصوصية الدين والمعتقد! ولا يكاد القارئ المعماري يصادف مصطلحا ينسب المدينة لعقيدة أيديولوجية سوى ما نرى في حالة «المدينة الإسلامية»، فلم نقرأ قط عن المدينة «البوذية» لتوصيف المدن في الصين أو الشرق الأقصى – التقليدية منها أو الحديثة – بل تتم نسبتها للحضارة والجغرافيا الاصطلاحية كالصينية مثلا؛ ولم نقرأ عن المدينة «المسيحية» رغم ورود مصطلح «العمارة المسيحية الأولى» في تاريخ العمارة الغربية، ورغم ذلك فلم يتم إنزال المصطلح الأيديولوجي «المسيحية» إنزالا إسقاطيا وإلصاقه بمدينة ما لتصبح مدينة «نمطية»، ولم نسمع بالمدينة «الإلحادية» أو الشيوعية في الأقاليم التي تشيع فيها تعاليم الاشتراكية. فهذا التوصيف الأيديولوجي كان حكرا خاصا بالمدينة العربية «الإسلامية»! فهل يزعم باحثونا أن مدننا العربية استقت نظمها التخطيطية من الدين كمهيمن تشريعي على الحياة الاجتماعية، فيما خلت المدن الأخرى من إسقاطات الأيديولوجيا الدينية والاعتقادية على مناحي الحياة ومنها الاجتماعية والبيئية وغيرها؟؟ وبماذا يجيب باحثونا إذن على التخطيط «الاعتقادي» لمدينة «بكين» نموذجا للمدينة الصينية حيث تم توجيه جميع البيوت في المدينة (شمال – جنوب) اعتقادا بنجاعة هذا التخطيط في طرد الأرواح الشريرة؟ فهل تكون المدن الصينية المخططة تبعا لهذا المعتقد وغيره هي مدن صينية «بوذية» تبعا لهذا الإسقاط السطحي لبعض ملامح المعتقدات السائدة التي تتضافر مع غيرها من مناحي المنطق البيئي والبشري لتكوين المدن عامة؟

ولذلك فيمكن القول ببساطة أن مجموعة التسميات الأخرى التي تجاهلها حكيم هي أكثر دقة وموضوعية من العنوان الفضفاض الذي تبناه – وبخاصة أنه يدرس حالة خاصة جدا هي مدينة تونس، فضلا عن أنه، وكما يشير في مقدمته، يترك الباب مفتوحا على مصراعيه لدراسات أخرى للمدن العديدة التي يزخر بها العالم العربي. فكيف لحالة خاصة إذن ان تعمم نتائجها وتنعت «بالعربية الإسلامية»! وهذه الإشكالية على مستوى التعبير اللفظي بالإشارة للمدينة العربية «بالإسلامية» تنسحب على معظم، إن لم يكن جميع، الدراسات اللاحقة، حيث تم قبول هذا المصطلح كمسلمة من المسلمات اللفظية البدهية ولم تقدم هذه الدراسات تفسيرا مقنعا لاستخدام المصطلح. وتخضع هذه التسمية للمساءلة تماما كما خضع، من قبل ومن بعد، مفهوم العمارة «الإسلامية» الاستشراقي الفضفاض الذي أطلقه المستشرقون بعمومية على العمارة التي وصفوها أحيانا «بالمحمدية» وصف «تكاسل» عن استعمال «مصطلحات توصيفية طويلة» تضع العمارة العربية في نطاق المكان والزمان والتاريخ الجغرافي، لا توصيفا أيديولوجيا مقصودا. ولذلك تطرح مجموعات من التساؤلات في إطار هذا الاستعمال الاصطلاحي للمدينة «الإسلامية» منها: ماذا تعني لفظة مدينة «إسلامية» بالضبط؟ هل هي المدينة التي تطبق الشريعة الإسلامية؟ وبأية درجة كلية أم جزئية؟ وهل إذا كانت بها نسبة من الركون إلى الدنيا لا تعد «إسلامية»؟ أم هل هي المدينة التي خططها وصممها الإسلام، جدلا، كدين وشريعة؟ أم هل هي المدينة التي عاش بها المسلمون؟ أم هل هي المدينة التي ازدهرت وسادت في العصور التي ساد فيها الإسلام كدين؟ وماذا عن المدن التي يسكنها أتباع الديانات الثلاث وتخضع لمعايير التخطيط «العفوي» العضوي للمدينة «الإسلامية»؟ هل تصبح المدينة «اليهودية» أو «المسيحية» مثلا إن كانت المدينة بدلالة ساكنيها؟ فإن كان المقصود أن المدينة «إسلامية» بدلالة ساكنيها، فلم لا نشير إليها بمدينة «المسلمين» ووضع الأمور في نصابها؟ ثم هذا سيضع الباحث في مشكلة تسمية مدينة كالقدس مثلا يقطن بها أناس من الأديان الثلاثة. فهل سيطلق عليها الباحثون المدينة «اليهودية» مثلا إن زادت نسبة اليهود فيها عن نسب المسلمين أو المسيحين؟ وماذا عن مدينة القاهرة «الفاطمية» بشكلها المعاصر، هل هي «إسلامية» أم «باريسية – هاوسمانية» أم بين بين؟ وللحديث بقية يوم السبت القادم.

---

* باحث معماري ومؤسس مجموعة لونارد ودار معمار بلندن
sayedw03@yahoo.co.uk

ملحوظة: هذا المقال هو جزء من فصل في كتاب قادم للكاتب هذا العام بعنوان (قراءات فلسفية في عمارة المجتمعات العربية بين التراث والحداثة).

شاهد نفي

المثقف في متاهته!

خيري منصور *

■ أيهما عاش في زمن الآخر؟ ارنست همنغواي ام الجنرال باتون؟؟ اندريه مارلو ام الجنرال ديغول، ماركيز ام كاسترو، ونيرودا ام سلفادور الليندي؟ وقد تستمر هذه المتوالية لتشمل في تاريخنا المتنبي وسيف الدولة وأبا تمام والمعتصم .

بدأت هذه الاسئلة تبحث عن اجابة منذ قرأت لأول مرة ان ارنست همنغواي عمل فترة مجندا تحت امرة الجنرال باتون، وهو جنرال عنيد، ومثقف ايضا، فقد كان يجد الوقت لقراءة قصائد ت . س . اليوت الاولى، على الأقل قبيل النوم في سريره المتقشف .

اننا ازاء نموذجين احدهما يفعل على نحو مباشر والآخر يتكلم أو يحلم، وقد يزعم كلاهما ان الاخر هو صداه، كأن يقول اندريه مارلو بأن ديغول ترجم احلامه، او يقول ريجيه دوبريه بأن غيفارا وثوار امريكا اللاتينية تبنوا اطروحاته، وفي المقابل بامكان الجنرال ان يقول بأن المثقف هو أداته لأنه لا يملك من فائض الوقت كي يكتب او يتكلم .

وثمة من يسمون هذه الثنائية سلطة الثقافة وثقافة السلطة، لكن هذا التبسيط لا يفي المسألة حقها، فالاثنان ليسا وجهين لعملة تاريخية واحدة، واحيانا يضطر المثقف الى اعادة انتاج الجنرال كي يبرر تبعيته له واندماجه فيه .

لم يكن سيف الدولة جنرالا بالمعنى الحديث، لكنه كان يمثل السلطة الفاعلة ، فهو محارب ايضا، فكم اضاف اليه المتنبي وكم حذف منه؟ لا شك انه اضاف اليه الكثير، عبر مدائح بالغت في الوصف بما يفوق البشري احيانا، لكن الحذف ذهب باتجاه آخر، عندما حذف المتنبي شاعرية أبي فراس ابن عم سيف الدولة والوالي الذي طالما سال لعاب المتنبي قبل حبره على ولايته او ما يماثلها. هو حذف بالنيابة لا بالاصالة إذن، كي يصبح للشاعر ملكوته المطلق الذي لا ينازعه فيه أحد، ما دام الدهر كله سيتحول الى مردد لصدى صوت الشاعر الذي نظر الأعمى الى أدبه وأسمعت كلماته من به صمم !

قد لا تصلح علاقة المتنبي بسيف الدولة مثالا مكتملا للتعبير عن ثنائية المثقف والجنرال في عصرنا، لكنها بسبب شيوعها ومكوثها في الذاكرة العربية تصلح على الأقل مدخلا نموذجيا لفحص هذه الثنائية .

لقد حاول شعراء عرب معاصرون محاكاة المتنبي في علاقته بسيف الدولة، لكن سرعان ما انقلب المشهد من التراجيديا العباسية الى الكوميديا القومية الحديثة، فلا سيف الدولة موجود ولا المتنبي ايضا موجود، كما ان الانكسارات لا الانتصارات هي العلامات الفارقة لهذه المرحلة التي ازدهر فيها المديح، لكن بعد ان انقطعت صفات الممدوح عن شخصه وحقيقته، وبالمقياس ذاته هناك من حاولوا تقمص أبي تمام، لكن في زمن المعتصم المضاد والذي يعلّق اوسمة على صدره بعدد المعارك التي خسرها ! بالرغم من أن ابا تمام بعكس المتنبي كان قد تخلى عن مكانة الكلمة للسيف، لأنه اصدق إنباء من الكتب !

* * *

لم يكن الجنرال باتون يعرف همنغواي سائق عربة الاسعاف في الحرب، ولم يخطر بباله ان اسمه قد يذكر ذات يوم على هامش سيرة همنغواي على الأقل من الناحية الادبية، لأن همنغواي لم يكن قد بلغ المكانة التي بلغها، بحيث رمى وساما ناله في سلة القمامة، وتفاقم لديه الاحساس بعبثية المشروع البشري برمّته فأطلق النار على رأسه، بعد ان فاز بنوبل وحققت كتبه انتشارا ونجاحا على نطاق كوني!

لا اعرف ان كانت هناك علاقة ما بين ارنست وباتون، غير تلك العلاقة القسرية التي فرضها التاريخ والحرب، اضافة الى الجغرافيا التي تفرض طغيانها على الناس حتى لو كانوا مختلفي الطبائع والأهواء ! لكن الفترة التي شهدت ربيع الكاتب شهدت في الوقت ذاته ربيع فنانات من هوليوود، ومصارعي ثيران من اسبانيا وصيادين كهول في الكاريبي يبيع احدهم قصته بمئة دولار فقط لمن يعيد انتاجها روائيا، ان ما تبقى من الحرب العالمية الثانية هو الشّاهد المثقف وبقايا الاسلحة في المتاحف ، لهذا قد ينسى الناس في مستقبل الأيام تلك الحرب لكنهم لن ينسوا «لمن تقرع الاجراس» او «وداعا للسلاح»، وقد ينسون زلزالا لكنهم يحفظون نصا كتب عنه، ذلك لأن من يحفظون قصيدة ابي تمام قد لا يعرفون الكثير عن معركة عمورية، وانقطاع النص عن مناسبته أمر متكرر في التاريخ، وحين نعود الى علاقة مالرو بالجنرال ديغول، فإن الاحتكام لا يكون لما يشاع عن هذه العلاقة، بل إلى ما كتب مالرو نفسه خصوصا في كتابه الآسر « السنديان الذي يقطعون « .

يقال مثلا ان ديغول كان يتخذ قراراته يوم الأربعاء ليفاجئ بها وزراءه ومن يعملون معه، وقد يكون مالرو احد هؤلاء، فالثقافة بالنسبة لمن يصنعون القرار مرتبة أدنى من الفعل، لهذا يروى عن محمد علي باشا انه قال لمستشار احضر له عدة كتب لقراءتها منها كتاب «الأمير» لميكافيلي : إذهب انت واقرأها، فأنا لا املك الوقت لذلك، لأنني مشغول بتجهيز حملة، وكأنه يقول ان هناك من يصنعون التاريخ وهناك من يكتبون عنه، لكن هذه القسمة حتى لو بدت حاسمة الا انها ليست عادلة، فكتابة التاريخ احيانا صناعة او اعادة انتاج، وقد تتسبب لاحقا في احراف مسار او قناعات لدى قادة يبحثون عن مسوّغات تاريخية لقراراتهم !

* * *

اختفى بابلو نيرودا في ظروف غامضة اثناء الانقلاب الذي اودى بحياة صديقه سلفادور الليندي، ومن المعروف ان نيرودا كان متاحا له ان يحكم، وان يتولى منصبا نادرا ما يشغله شعراء في تشيلي، وان كانت هناك أمثلة قليلة عن شعراء وكتّاب قادوا بلدانهم مثل ليوبولد سنغور الذي كان رئيسا للسنغال وهافل الذي كان رئيسا لبلاده وهو كاتب مسرحي !

والسؤال قدر تعلق الامر بنيرودا هو هل رأى في صاحبه الليندي تجسيدا لأحلامه؟ أم ان خياله الخصب زيّن له ان الليندي هو احد تجليات قصيدته على الأرض ؟

ما يقوله نيرودا في مذكراته الخصبة يوحي بأن الصولجان هو من حصة الشاعر لا الحاكم وان الحلم سيبقى الى الأبد عصيّا على التجسيد، لكن الأمر يدفعنا الى معاودة السؤال ذاته حول هذه التّوأمة النادرة بين المثقف والسّلطان، إذ لا بد من ان أحدهما تمدد باتجاه الاخر، والأغلب هو تأقلم المثقف مع السّلطة، اذ لم يحدث ان تأقلمت سلطة مع مثقف وتركت له حرية تحديد الاتجاه في بوصلتها، وهناك شعراء انقلبوا على جنرالاتهم ولجأوا الى المنفى، لكن لم يحدث ان لجأ جنرال الى المنفى تاركا الوطن للشاعر، وهنا لا بد من استذكار تلك الحكاية الدرامية عن علاقة شاعر الحب ومسخ الكائنات اوفيد مع الامبراطور اغسطس، فقد نفاه الامبراطور الى أرض تضيع فيها الحدود بين الفصول، وهو منفى يليق بشاعر من هذا الطراز ! بعد نفي اوفيد الروماني بقرون... اشتبك صانع التاريخ مع الحالم، كما حدث بين لينين وغوركي بعد ان كتب غوركي رواية «الأم»، ورأى فيها لينين كتابا ارضيا مقدسا، لكن الحالم سرعان ما وجد نفسه منفيا طواعية خارج روسيا، مثلما وجد ماياكوفسكي منحرا وقد ترك وصية مفعمة بالشّعر والرّواقية ... هكذا لم يكن التزاوج ممكنا بين المثقف والجنرال، او بين الناي والعصا، وكان الطلاق بائنا ببينونة ثقافية كبرى يترصد تلك العلاقات غير المتكافئة ...

قوة الجنرال في قراره ونفوذه المباشر وقوة المثقف في المفاعيل الذهنية والوجدانية لنصوصه المؤجّلة، لكن التي سيعاد اليها الاعتبار ذات يوم، وفي اللحظة ذاتها التي يصبح فيها نسيا منسيّا !

* * *

ان ابسط تعريفات السياسة بأنها فنّ الممكن او المتاح يتعارض تماما مع ابسط تعريفات المثقف في السياسة كما قال سارتر في مسرحية «الأيدي القذرة» شروع في اتساخ الأظافر، لأنها تتجاوز البراغماتية الكلبيّة احيانا، وتستعيد قابيل وهابيل على نحو اكثر توغلا في الدم، لهذا فالتعارض ينتهي حتما الى التضادّ بين من يتعامل مع الأمر الواقع ومن يحلم، وبين من فرغ لتوه من احصاء غنائمه ومن حوّل الخسارة الى ربح اخلاقي . وقد عبّر الجنرال ديغول في حديث له عن الشاعر بول ايلوار عن الفارق الفلكي بين السياسي والمثقف، لأنه حمل ساسة اوروبا وجنرالاتها مسؤولية حربين عالميتين، واذا حدث ان تطابق السياسي مع المثقف في مرحلة ما فهي بالتأكيد مرحلة ما قبل الدولة كأن تكون مرحلة حركة تحرر وطني او انتقال مؤقت، إذ لا بد من اشتباك محتم بين المثقف والجنرال حتى لو تبادلا الاوسمة والمجاملات، وفي عالمنا العربي تبدو هذه الظاهرة منذ جذورها التاريخية مُزمنة، لكن الالتباس غالبا ما يجعلها اقل وضوحا، لأن الثقافة العربية طالما قدّمت تسويغات لأولي الأمر حتى لو تحولوا الى أولي نهر وزجر، ويتم احيانا تقويل تعسفي لمرجعيات دينية وتراثية بحيث توظف لهذا التسويغ، ولدينا خلال العقود الخمسة الماضية من الأمثلة ما يكرس تلك القاعدة القصديرية التي تحول الجنرال الى معصوم، وتحصّنه ضد النقد، فهو الذي يرى للناس ويفكر لهم ويحلم نيابة عنهم، لكنهم ينوبون عنه بالموت فقط، فالهزيمة هي حصّتهم اذا هزم، والنصر هو حصته اذا انتصر حتى لو كان هذا الانتصار كما وصفه احمد شوقي في احدى مسرحياته مجرد ظفر في فم الأماني ليس لمن يدّعيه منه قلامة ظفر !

* * *

كتب ماركيز عن الجنرال في متاهته، لكن ما من جنرال حتى الان كتب عن المثقف في متاهة أخرى، رغم ان التّيه يشمل هذا الكائن المهمّش الذي يسخر منه السّاسة واصفين اياه بالرومانسي المستغرق في غيبوبته البنفسجية، وما من بشارة تلوح في الافق تنبىء عن انعتاق قريب للثقافة من براثن السلطة خصوصا بعد ان ورث احفاد المشتغلين في هذه الحرفة عن السّلف موعظة خرقاء هي ان يمدوا اجسادهم على قدر فراشهم وأن يتأقلموا مع شروطهم التي تحاصرهم كالشّرانق، فإما ان يتوقفوا عن النّمو عند طور العذراء او يتحولوا من فراشات الى ذباب !!!

---

* شاعر وكاتب من الاردن

الكاتب التونسي حسونة المصباحي:

لا أقرأ لمن يكتبون على الانترنت، فهم أشباه كتاب!

الدار البيضاء ـ «القدس العربي»

من هشام بن الشاوي

ضمن فعاليات تظاهرة المعرض الدولي للنشر والكتاب بالدار البيضاء، في دورته الخامسة، التقينا الكاتب التونسي حسونة المصباحي، فكان لنا مع صاحب «الآخرون» هذا الحوار القصير :

■ الأستاذ حسونة، هل هذه أول زيارة لك لمعرض الدار البيضاء؟

■ **هذه أول مرة، وأنا سعيد ففيه كتب جيدة، وفيه إقبال على الكتاب، وهذا شيء مفرح ومبهج، وتوجد كذلك ندوات سواء التي حضرتها أو استمعت إليها، ندوات مهمة، تطرح إشكاليات وقضايا تتعلق بالكتاب والثقافة العربية في وضعها الراهن، والحقيقة أن كل معرض يجب أن يقاوم الفكر الذي يحرض الناس على الابتعاد عن الكتاب وعلى الابتعاد عن ثقافة الحياة. نحن نريد أن تكون المعارض حقيقة ثقافية من أجل إعادة الاعتبار للكتاب وإعادة الإنسان أو المواطن العربي بصفة خاصة لى المطالعة، لأن هذه هي الطريق الوحيدة لتحقيق نهضة ثقافية بالمفهوم الحقيقي للكلمة.**

■ ألا ترى بأن الانترنت أثر على الكتاب الورقي إضافة إلى ما يعرف بأزمة القراءة؟

■ **للأسف الشديد نحن – دائما وأبدا – نسيء استخدام الانترنت أو أي شيء آخر يكتشف في المجال التكنولوجي والعلمي، ولا نستعمله بشكل جيد، و الآن لدي الكثير من الارتياب من الانترنت بسبب المشاكل التي يقوم بها البعض من أشباه المثقفين وأشباه الكتاب في استعمال الانترنت، لأن ليس لديهم الحظ لكي يكونوا كتابا حقيقيين أصبحوا يستعملون الانترنت لتدمير الثقافة وتشويه الناس، وبالتالي يظل الكتاب هو الأساس لخلق ثقافة حقيقية.**

■ ألا ترى بأن الانترنت ساهم بشكل كبير في بروز بعض الأسماء التي عانت من التهميش والإقصاء؟

■ **تلك أسماء بالنسبة لك ـ أنت فقط – بارزة، بالنسبة إلي، فأنا لا أتابع الانترنت.**

■ لكنه خلق متنفسا حقيقيا لمواهب عديدة...

■ **أنا لا أقرأ في الانترنت ولا أتابع هذه النصوص التي تكتب على الانترنت، أنا رجل ورقي أقرأ الكتب، وأعرف أشباه كتاب، في تونس و في المغرب وفي مصر، يكتبون أشياء رديئة ويشوّهون الناس عبر الانترنت .**

حسونة المصباحي

«أثر العلم في المجتمع» لبرتراند راسل بالعربية

لندن ـ «القدس العربي»

صدر حديثاً عن المنظمة العربية للترجمة كتاب: «اثر العلم في المجتمع» تأليف برتراند راسل، ترجمة صباح صديق الدملوجي، ومراجعة د. حيدر حاج اسماعيل.

«.. ورغم ان من كانوا يدرجون، ولو بصورة بسيطة، تحت عنوان التقدميين قد تيقنوا من مساوئ الحكم الأوليغاركي خلال عصور التاريخ السابقة، الا ان العديد منهم اقتنعوا بنوع جديد من الأوليغاركية، فحجة هؤلاء هي «اننا ـ اي التقدميين ـ نتميز بالحكمة والطيبة، ونعرف نوع الاصلاحات التي يحتاجها العالم، وان امتلكنا السلطة فسنجعل العالم جنة». وهكذا يقع هؤلاء تحت تأثير نشوة حكمتهم وطيبتهم التأملية النرجسية، ويتوجهون نحو اقامة نوع جديد من الاستبداد اكثر تطرفاً وعنفاً من أي نظام معروف سابقاً. وما أود بحثه... هو تأثير العلم في نظام من هذا النوع...».

برتراند راسل (1872 ـ 1970): فيلسوف وعالم رياضيات بريطاني. تناول في كتاباته القضايا الاجتماعية والسياسية ايضاً، وكان من دعاة السلام طول حياته.

قاد وهو في التسعين من عمره الاحتجاجات ضد الاختبارات النووية، وكان المحرك الأول في تأسيس المحكمة الدولية التي نظرت في الجرائم التي اقترفها الامريكيون اثناء حرب فيتنام.

وهو كاتب غزير الانتاج اصدر ما يزيد عن ستين كتاباً تراوحت بين الرياضيات والفلسفة والشؤون السياسية.

صباح صديق الدملوجي: مهندس ميكانيك، عمل في الصناعة النفطية، ومن ثم في توفير الاسناد الهندسي للبحوث العلمية.

ويتولى تسويق الكتاب وتوزيعه مركز دراسات الوحدة العربية.