ATCOSS
THE ARAB-TURKISH CONGRESS OF SOCIAL SCIENCES

الثقافة ودراسات الشرق الأوسط

أعمال المؤتمر العربي التركي الأول للعلوم الاجتماعية

المجلد الاول

تنسيق علمي وإشراف
باكينام الشرقاوي
ياسين أقطاي
أحمد أويصال

تنسيق فني
عمرو الليثي

مراجعة وتحرير
أمجد أحمد جبريل

STRATEJİK DÜŞÜNCE ENSTİTÜSÜ SDE INSTITUTE OF STRATEGIC THINKING

الثقافة ودراسات الشرق الأوسط

أعمال المؤتمر العربي التركي للعلوم الإجتماعية

© جميع حقوق الطبع محفوظة
ديسمبر 2011
SDE - Stratejik Düşünce Enstitüsü
Institute of Strategic Thinking
Çetin Emeç Bulvarı A. Öveçler Mah.
4. Cad. 1330. Sk. No:12
06460 Çankaya, Ankara/TÜRKiYE
Tel: +90 (312) 473 80 45
Fax: +90 (312) 473 80 46
e-mail: sde@sde.org.tr
www.sde.org.tr

"الثقافة ودراسات الشرق الأوسط"
أعمال المؤتمر العربى التركى الأول للعلوم الاجتماعية

تنسيق علمى وإشراف
باكينام الشرقاوى
ياسين أقطاى
أحمد أويصال

مراجعة وتحرير
أمجد أحمد جبريل

تنسيق فني
عمرو الليثي

نتوجه بخالص الشكر لبلدية كتشي أورين
(Keçiören Belediyesi) لجهدها المبذول في نشر
هذا الكتاب وإخراجه في أبهى صوره .....

ATCOSS'a ve kitabın basımına değerli katkılarından
.dolayı Keçiören Belediyesine teşekkür ediyoruz

نتوجه بالشكر والجميل والعرفان لقسم العلاقات الدولية
بجامعة عثمان غازي بتركيا

الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبر عن وجهة نظر المؤلفين

ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر أى من الجهات المتعاونة فى تحريره وطباعته

ATCOSS
THE ARAP-TURKISH CONGRESS OF SOCIAL SCIENCES

"الثقافة ودراسات الشرق الأوسط"

أعمال المؤتمر العربى التركى الأول للعلوم الاجتماعية

المجلد الاول

تنسيق علمى وإشراف

باكينام الشرقاوى

أحمد أويصال

ياسين أقطاى

مراجعة وتحرير

أمجد أحمد جبريل

أسامة محمد مجاهد

تنسيق فني

عمرو الليثي

STRATEJİK DÜŞÜNCE ENSTİTÜSÜ SDE INSTITUTE OF STRATEGIC THINKING

Strategic Thinking Institute
(SDE), Ankara

Center for Civilization Studies and
Cultures Dialogue, Cairo University

المشاركون في المجلد الأول

د. كمال محمد جاه الله	أحمد الشرقاوي
عبد الرحمن حسام أبو بكر الصديق	د. رحاب عبد الرحمن
أ. إشراقة حسن.	آفاق صادق
د. عبد الحكيم أبو اللوز	د. صبرى توفيق همام
ياسمين زين العابدين	د.محمد عمر ألتاى
د. محسن خضر	د. السيد عمر
د. سامى محمود إبراهيم	د. حسان عبد الله
د. السيد عمر	د. رضوان زيادة
د. السمائى النصرى محمد	د. عبادة كحيلة
محمد بابكر العوض عبد الله	محمود هـ. آقين

المحتويات

المحور السادس: المجتمع والدولة في الشرق الأوسط

١. التشابك الصوفي السلفي في السياسة الدينية الرسمية وأثره على الحقل الديني في المغرب
د. عبد الحكيم أبو اللوز. .....

٢. ظاهرة الطرق الصوفية العابرة للقوميات: دراسة مقارنة بين الطريقة البرهانية السودانية وجماعة رسائل النور التركية / **آفاق صادق.....**

٣. تحليل الخطاب السياسي للحركتين الإسلاميتين في السودان وتركيا(١٩٨٩-٢٠٠٩)
د. رحاب عبد الرحمن و أ. إشراقة حسن. .....

٤. التجديد السياسي والتحول الديمقراطي: دراسة مقارنة في هيكل الفرصة السياسية بين تجربة حزب العدالة والتنمية في تركيا وخبرة الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر
عبد الرحمن حسام أبو بكر الصديق. .....

٥. دراسة نقدية للأدلة الرمينية / **أحمد الشرقاوي. .....**

٦. دراسة تقيمية حول التغيّر الاجتماعي والتدين الحضري في تركيا (بحث مترجم من اللغة التركية إلى العربية) /
د. محمود هـ. آقين- ترجمة: عبد الرازق أحمد.....

٧. الوطنية بإعتبارها منتج حديث للقومية التركية (بحث مترجم من اللغة التركية إلى العربية)
ترجمة: د. أحمد مراد .....

المحور السابع: العلاقات العربية التركية

الجذور اللغوية والترابط الحضارى

١. الألفاظ التركية المقترضة في عامية السودان العربية: دراسة في تغيّرها الصوتيّ والدلاليّ / **د. كمال محمد جاه الله .....**

٢. الفعل المركب من قاعدة الاسم في اللغة التركية الحديثة: نماذج من كتابات "عاكف اينان" و"أحمد آق گوندوز" و"رخا چامور أوغلى" / **د. صبرى توفيق همام.....**

المحور الثامن: العلاقات الفكرية واللغوية

أولا: الثقافة العربية والمنظورات الغربية

١. «الاختلاف الثقافي» و»ثقافة الاختلاف» بين المنظوريْن الإسلامي والغربي: قراءة في بعض النماذج الفكرية / **ياسمين زين العابدين .....**

٢. تحديات الثقافة العربية وعلاقتها بالإعلام الغربي كما يدركها المثقفون السودانيون **محمد عمر ألتاى .....**

٣. الإصلاح المعرفي والتغريب عند النخب الفكرية في دول الأركان (مصر, تركيا ,إيران): « نماذج مختارة « / **د. حسان عبد الله .....**

ثانياً: مراجعة غير غربية للمنظورات الغربية

٤. فلسفة المعرفة الاستشراقية وأبعاد الرؤية الغربية / **د. سامى محمود إبراهيم .....**

٥. نهاية الاستشراق بداية الاستغراب
(تبادل الأدوار بين الأنا والآخر) / **د. محسن خضر.....**

٦. صوب معايرة معرفية لمفهوم التحيز الثقافي من فكر المسيرى ومنى أبو الفضل / **د. السيد عمر .....**

ثالثاً: التثاقف الحضارى – منظورات متعددة

٧. التواصل الثقافي من منظور قرآني: "مقاربة منهجية" / **د.محمد بابكر العوض عبد الله.....**

٨. بواكير الوجُود التُّركي في المَوارد العربيَّة / **د. عبادة كحيلة.....**

رابعاً: العلاقات الثقافية العربية التركية

٩. الحكم التركي والتواصل الثقافي بين السودان وتركيا / **د. السمانى النصرى محمد.....**

١٠ أثر فتح الله غولن على الفكر العربي – الإسلامي: دراسة مقارنة بين غولن وإقبال والمودودي/ **د. رضوان زيادة** .....

المحور التاسع: الفن والدراما

١. الخط العربي ودوره في التقارب بين الثقافتين العربية والتركية (في ضوء مجموعة من اللوحات الفنية باللغة التركية والعربية بالمكتبة المركزية للمخطوطات بالقاهرة) / **أ.د. عبد الرحيم خلف عبد الرحيم. .....**

٢. أسس التخطيط العمراني للمدن عند علماء المسلين ..... **د.عماد عجوة.**

٣. مجالات تأثير تكنولوجيات الاتصال على العلاقات داخل الأسرة اليوم **..... فاتن مبارك.**

٤. الإبداع المعماري بين الهوية والإنسان "المسكن المصري": دراسة تحليلية / **م. هناء عبد الهادي صابر.....**

٥. العوامل المؤثرة فى تعامل الفتاة العربية مع للانترنت: (دراسة سوسيو- إعلامية مقارنة بين الفتيات المصريات والسعوديات) / **د. عزه عبد العزيز عبد اللاه عثمان.....**

٦. التراث المعماري الديني: تواصل حضاري بين منشآت القاهرة واسطنبول **..... د.عادل زيادة.**

٧. المدن المتحولة والمتغيرة فى تركيا فى سياق علاقة المدينة والثقافة (بحث مترجم من اللغة التركية إلى العربية) / **ترجمة : سامي معروف.** .....

المحور السادس: المجتمع والدولة في الشرق الأوسط

١. التشابك الصوفي السلفي في السياسة الدينية الرسمية وأثره على الحقل الديني في المغرب **د. عبد الحكيم أبو اللوز**. .....

٢. **ظاهرة الطرق الصوفية العابرة للقوميات: دراسة مقارنة بين الطريقة البرهانية السودانية وجماعة رسائل النور التركية**
آفاق صادق.....

٣. **تحليل الخطاب السياسي للحركتين الإسلاميتين في السودان وتركيا**(1989-2009)
د. رحاب عبد الرحمن و أ. إشراقة حسن.....

٤. **التجديد السياسي والتحول الديمقراطي:** دراسة مقارنة في هيكل الفرصة السياسية بين تجربة حزب العدالة والتنمية في تركيا وخبرة الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر / عبد الرحمن حسام أبو بكر الصديق.

٥. **دراسة نقدية للأدلة الرمينية** / أحمد الشرقاوي. .....

التشابك الصوفي السلفي في السياسة الدينية الرسمية وأثره على الحقل الديني في المغرب

د. عبد الحكيم أبواللوز

باحث في علم الاجتماع المقارن- مركز البحث في العلوم الاجتماعية- الدار البيضاء - المغرب

مقدمة

بعد 3 سنوات من أحداث 11 سبتمبر 2001 بنيويورك، وبعد سنة واحدة من أحداث 16 مايو الإرهابية بالدار البيضاء، تم وضع سياسة دينية مغربية جديدة رسم خطوطها العريضة خطاب الملك محمد السادس في 30 أبريل 2004، حيث أعلنت الدولة لأول مرة عن سياستها الدينية بشكل رسمي وواضح، فقد حددت السلطة المكلفة الدين داخل الدولة الأسس المذهبية والعقائدية والسوكلية لهذه السياسة وشرعت فعلا في تطبيقها عبر العديد من الإجراءات التي تنوعت بين إصدار قوانين، وتنظيم تكوينات، واستضافة مؤتمرات، وتشكيل مؤسسات، مما كان يوحي بالقطيعة مع ما كان سائدا قبل أحداث 16 مايو 2003.

يروم هذا البحث إلى الوقوف على ظاهر التشابك الصوفي السلفي في السياسة الدينية الرسمية الجديدة في المغرب، كما يروم استشراف مآل هذا التشابك من خلال الاختبار الميداني للفرضية التالية:

لقد غدت النماذج الكلاسيكية للتدين في المجتمع المغربي التي تستمد مرجعيتها من التصوف ضعيفة، ولم تعد تمارس دورا معياريا، الأمر الذي يعني بالنسبة لي أنها في الطريق إلى أن تغدو كلامية ومتحجرة وتتجه شيئا فشيئا إلى فقدان تأثيرها، ومن تم تشكل السياسة الدينية وسيلة ملء هذا الفراغ، ووسيلة لكي يسترجع الدين دوره المعياري؛ إذ من وراء المعلن في هذه السياسة، يحاول الفاعلون الرسميون إدماج كل الحساسيات الدينية التي أبانت عن قوتها في تأطير الجمهور.

وبناء عليه سنفحص في نقطة أولى شكل التعبير الرسمي عن السياسة الدينية والتناقضات التي تتخلله، قبل أن نكتشف في نقطة ثانية تشابك هذا التعبير مع الحساسيات الموجودة في الحقل الديني المغربي.

أولا: التعبير الديني الرسمي: اتجاهاته وتناقضاته

منذ الخطاب الملكي في 30 أبريل 2004 الذي وضع أسس السياسة الدينية واصلت الدولة عملية تقنين الدين عبر ثلاثة مستويات متداخلة مع بعضها البعض: العقيدة، الطقس الديني، والتنظيم. فقد أصبحت الدولة تحيل في ترسيخ هويتها الدينية على تقليد ديني عام متكون من عناصر ثلاثة: العقيدة الأشعرية، المذهب المالكي، والسلوك الصوفي.

لقد نتجت عملية التقنين هذه انطلاقا من الحاجة إلى الاستقرار والاستمرارية، وسط وضع يتسم بالصراع الداخلي، الذي اتخذ أشكالا أكثر وضوحا بعد أحداث 16مايو 2003، وما نتج عنها من تساؤلات حول مضامين العقيدة الرسمية، ومدى القدرة على تفسير مضامين الطقوس التقليدية بحيث تجعلها مناسبة للأوضاع الجديدة وقادرة على مقاومة المؤثرات الخارجية.

على مستوى الخطاب تمكنت الدولة من الدعاية لأسس خطابها الديني؛ فقد استغلت كلَّ أجهزة البث الإيديولوجي الخاضعة لها لتمرير مسلماتها العقائدية والمذهبية، كما تمكنت عبر أجهزة متعددة من فرض رقابة على إنتاج الخطاب الديني المبثوث عبر المساجد ودور العبادة الأخرى، لكنها عجزت عن مواجهة أنماط الخطاب الديني المختلف التي تبثه قنوات تلفزية مشرقية، ومما له دلالة في هذا الإطار أن قناة محمد السادس للقرآن الكريم كانت الأقل مشاهدة بالنسبة للمواطن المغربي مقارنة بالقنوات الأخرى كيفما كانت طبيعتها.

على المستوى الشعبي ومن خلال النتائج الجانبية لما قمنا به من بحوث ميدانية[1] يكن القول إن الدين السائد في المجتمع يبقى مقاوما للسياسة الدينية الجديدة، فما زال السوق الديني الشعبي في المغرب يتلقى قناعاته وتنشئته الدينية من مصادر متعددة تبقي التعدد هو الصفة الملازمة له، ومن بين هذه المصادر: الدعاة المحليون ذوو الرصيد الشعبي، والقنوات الدينية الفضائية، مما يعطي لأطروحة التعدد في صفات التدين المغربي مصداقية، ولو كانت تحتاج إلى مزيد تأكيد.

وعلى مستوى القائمين على الاستراتيجية الدينية الرسمية، يتبين أن سبب وجود هذه التعبئة الهائلة التي تقوم بها وزارة الأوقاف في صفوف رجال الدين المغاربة (الرابطة المحمدية، المجلس العلمي الأعلى، المجالس العلمية المحلية، المجالس العلمية الإقليمية، مجلس الإفتاء الخاص بالجالية)، هو بالضبط إيجاد رجال تنفذ بفضلهم السياسة الدينية الجديدة، ويقتضي فيهم ذلك الإيمان بما حملته هذه السياسة من أساسيات[2]، وهذا ما لا يمكن ضمانه في كل الأحوال، وقد بيّن تتبعنا لسير مجموعة من

١ Tozy (M`), Ayadi (M), Rachik (H), La religion au quotidien, Croyance et pratiques religieuses au - Maroc, Prologue, 2008

٢ 2 أذكّر هنا بما حملته دورس وزير الأوقاف من تحديد وظيفة منتجي الخطاب الديني الرسمي، حيث حسم الوزير في درسه الافتتاحي لسلسة الدروس الحسنية الرمضانية برسم العام الهجري 1424 في الوظيفة الأصلية للعلماء، فحددها انطلاقا من "تخصصهم في علم الكتاب والسنة من جهة التبليغ، أما من جهة التطبيق، فيتمثل في الجانب السياسي المتعلق بتدبير شؤون الدولة والمجتمع، وهو راجع على أولي الأمر من الحكام" الذي لا يحق بغيره أن يوجه العمل السياسي باسم الدين، "فعقيدة العلماء تكرست مع مرور القرون لتصبح مبنية على وجوب تقوية الدولة بمساندة أمير المؤمنين لصيانة جادة الدين". الدرس الحسني الملقى أمام الملك برسم رمضان 2004 .

الأسماء الوازنة أنها لا تحمل بالضرورة هذه الأساسيات فمنها من دخل إلى المؤسسات الدينية من قبيل ركوب الموجة ومسايرة الواقع.

لكن يوجد من بين العلماء المعوّل عليهم للدفاع عن الإستراتيجية وإعمالها من يظهر غير ما يضمر، خصوصًا أن السياسة الدينية جاءت صارمة ولم تترك أي إمكانية لمناقشة أساسياتها، والحال أن الدرس السسيولوجي يبيّن بجلاء أن المعتقدات والمذاهب شأنها الإيديولوجيات هي ابنة واقعها، وبما أن التعدد هو الذي يطبع التجربة الدينية المغربية كما مرَّ معنا، فلا يمكن القفز على هذا الواقع لصالح أحادية اعتقادية ومذهبية حصرية.

هكذا يكمن القول، إن السياسة الدينية تفتقد لرجال يعملونها ولكن لا يجب التهويل من هذا الأمر؛ فالأمر يتعلق بأقلية ليست شجاعة في التعبير عن قناعاتها، لكن مع ذلك فهي تنجح في العديد من الأحيان في تحوير أهداف تلك السياسة لخدمة اتجاهها العقدي الخاص.

أما العلماء الرسميون ونخبة العلماء، الذين وصلوا زالوا إلى قمة الهرم الاجتماعي بفضل استفادتهم من الرعاية الملكية ووصولهم إلى التلفزة والإذاعة التي تراقبها الدولة، فهم بعيدون عن نيل تقدير العامة، بيد أن الغائب الأكبر هم الفقهاء الذين يمثلون التعليم التقليدي بحيث يقتصر حضورهم على المستويات المحلية مدعين بأنهم الأكثر أصالة داخل الحقل الديني.

لكن الأكيد أيضًا، أنه في غياب استقلالية واضحة للعلماء، يصعب بناء المصداقية لصالح الخطاب الذي ينتجه العلماء الرسميون، خصوصا أن الجوانب الأخرى من السياسة الدينية (تأميم المساجد، تقنين الخطب، تأهيل المدارس العتيقة.. إلخ) لن تمكّن لوحدها من تجاوز أزمة الخطاب الرسمي المتمثلة في فقدان القدرة على إنتاج الرمز الديني، مما يدفع شرائح مجتمعية واسعة إلى تلقي الفتوى مباشرة من القنوات الفضائية والشيوخ المستقلين وغيرها من المسالك غير الرسمية.

من ناحية أخرى، لو ألقينا النظر على الرموز الدينية التي تنجح في ترويج صورتها وأفكارها عبر الشبكات الإعلامية العربية الكبرى لوجدنا أن أغلبها من العلماء المستقلين أو من المنحدرين من الحركات الإسلامية، بحيث لم نجد من المغاربة من يدافع عن التصوف والمالكية والأشعرية في منبر عالمي (اللهم إلا النذر القليل). أما المنتديات العالمية التي تنظمها وزارة الأوقاف (سيدي شيكر) للترويج للصوفية، فليست سوى مجهود دعائي ذي محدودية ضعيفة من حيث قدرته على الترويج لصوفية مغربية وعالمية في الوقت نفسه، بل إن التغطية التي خصصت لهذه الملتقيات على مستوى الإعلام الوطني كانت جد محدودة. ويكمن القول إن صوفية العالم يجدون في معتقدهم هذا تعارضًا مع توظيفه لأهداف سياسية، وهو القائم على التجرد وحبس النفس والإعراض عن المصالح الدنيوية، كما أن فصل التصوف عن منابعه الفلسفية في الخطاب الرسمي، واعتبارها مجرد سلوكيات يضعف من هذا الأخير؛ فالصوفية لم تنتشر كرؤية حول العالم إلا بفضل آبائها المؤسسين (ابن عربي، الحلاج... إلخ.)

كيف يكمن تصدير خطاب ديني في ظل إصرار الدولة المغربية على ضرورة انطباع الخطاب الديني بالخصوصية المغربية، وهو ما يضعف من إمكان إنتاج المؤسسات التعليم الديني التقليدية والعصرية لفاعلين قادرين على بلورة خطاب يتجاوز حدوده المحلية. ليس من الغريب إذًا والحال كذلك، أن تبقى مؤسسات الأزهر والجامعات السعودية هي القادرة على بث خطاب ديني على مستوى عالمي بدليل تخرج أغلب الدعاة المشهورين على الصعيد الإسلامي من هذه المؤسسات.

إن ما يحاول وزير الأوقاف فعله هو تحديد مواصفات التصور الديني في المغرب من خلال بناء إسلام مغربي يدمج عدة معطيات ثقافية وتاريخية ودينية، في محاولة لإنتاج مرجعية دينية مغربية قطرية. ولكي لا يبدو هذا الإسلام جامدًا مترجمًا للتقاليد المذهبية المغربية، يحاول الوزير، من خلال معالجة تاريخانية، أن لا يجعل من الدين معطى ساكنًا بل متفاعلا مع الواقع المغربي. لكن ذلك يتناقض مع تعددية الحقل الديني وما يسود من طقوس ومذاهب واتجاهات عقدية، المشكِّلين لتوجه رسمي ينظر إلى هذا الواقع من خلال نظرة تاريخية مفترضة فنعتبر مثلا أن المعتقد الذي تبنته السلطة عبر مدة زمنية معينة هو نفسه الذي يتبناه المجتمع، والحال أن المنظر التاريخي مجرد تبرير إيديولوجي ومخالفة لواقعة سسيولوجية تفترض تعددا وتنوعا لا يستثني أي متجمع حتى لو كان مجتمعا ما زال الدين فيه مكونًا للثقافة كما هو الحال في المغرب.

ثانيا: التعبيرات المبطنة عن السلفية في السلوكيات الرسمية

على الأرض، ومن خلال الأبحاث الميدانية العديدة التي قمنا بها[3]، نستنتج وجود مستوى آخر من السياسة الدينية، مستوى تلعب الهيئات المحلية للدولة فيه على تناقضات ما هو موجود على الميدان من قوى ومؤسسات دينية غير مؤمنة بالضرورة بالتوجهات الرسمية المعلنة، حيث اضطرت الدولة (وبشكل غير مباشر) على إدماج الحساسيات السلفية ذات العمق ضمن تلك السياسة دون التصريح بذلك.

إن المسئولين المغاربة ورغم تشبثهم بالخط الديني الرسمي واعون بهذا التعدد الموجود في الحقل الديني المغربي، لكنهم يتعاملون معه وإن بشكل غير رسمي. فهناك درجة من التفاوت موجودة بين الخطاب الرسمي الذي يشدد على ضرورة محاربة «الخوارج» عن مذهب البلاد، وبين الممارسة السياسية التي يحكمها التوافق مع الموجود على الساحة المغربية من اتجاهات دينية متنوعة.

نستنتج من ذلك، أنه رغم وضوح الأسس التي بنيت عليها السياسة الدينية الجديدة فإنها تحتوي، كما هو شان كل سياسة، على جوانب غير مصرح بها، وأحيانًا مصرح بها بلغة دبلوماسية قد تخفي أكثر مما تظهر، فمما أظهره تطبيق إستراتيجية تدبير الحقل الديني أننا لا نعرف بوضوح من المكلّف بتطبيق الإصلاح في المجال الديني. فكما هو معروف يتم تقديم وزارة الأوقاف باعتبارها

٣ توجد مجوع هذه الأبحاث في أطروحتنا للدكتواره، الحركات السلفية في المغرب: بحث انثروبولوجي سيسيولوجي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009).

الجهة التي تتولى صياغة السياسة الدينية وتطبيقها، في حين أن الوزارة المذكورة ليست في الحقيقة سوى مؤسسة من بين مؤسسات أخرى تشرف على ترجمة السياسة الدينية أو جزء منها، ومن خلال الإجراءات التي واكبت أحداث 16 مايو 2003، اتضح جليًا أن السياسة الجديدة لتدبير الشأن الديني تركت هامشا كبيرا لتدخل وزارة الداخلية والأجهزة المخابراتية بمختلف أدرعها لضبط الحقل الديني وإحصاء أنفاسه، لتحقيق أهداف غير معبر عنها في الخطاب الرسمي، ولذلك نفهم لماذا ظل تدبير ملف الحركات السلفية حكرا على هذه الأجهزة دون تدخل من وزارة الأوقاف التي ترجع إليها مهمة تدبير ملف الجمعيات السلفية من حيث المبدأ[4]، خصوصا تلك التي يعتبر التعليم الديني أبرز أنشطتها.

تعتبر مندوبيات وزارة الشئون والأوقاف الإسلامية الموجودة في مختلف المدن المغربية أداة لتنزيل البعد المعياري للسياسة الدينية، فبفضلها تجد الوزارة نفسها مضطرة للتعايش مع القوى الدينية المختلفة، ومنها التيارات السلفية التي ظلت تعمل بشكل حر ست سنوات كاملة بعد أحداث 16 مايو 2003، ولم تغلق مقراتها سوى في أبريل من عام 2008 عندما صرح وزير الأوقاف بأن إغلاق دور القرآن «يأتي لحماية المواطنين مع الأفكار التي باتت تتعارض مع الثوابت الدينية للمغاربة ومع وحدتهم المذهبية، ويقصد بها الثوابت الدينية القائمة على المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية والتصوف السني»[5]، فبفضل التوافقات غير المعلنة بين هذه المندوبيات والسلفيين، وجد هؤلاء الفرصة للظهور من جديد في الحقل الديني من خلال ترشيحهم لعضوية المجلس العلمي الأعلى والمجالس العلمية المحلية بالنسبة للزعماء، ومن خلال إمامة المساجد وتولي الكراسي العلمية بالنسبة للنخب.

لم يكن إغلاق مقرات الحركات السلفية (هذا الإجراء الراديكالي في حق الحركات السلفية) ليمرَّ دون إثارته من لدن التيارات الإسلامية التي تتبنى عمقًا نظريًا سلفيًا، ومنها حزب العدالة والتنمية وذراعه الدعوي حركة التوحيد والإصلاح[6] فرغم أن الممارسة الطقوسية لأغلب رواد هذه الحركة الإسلامية المغربية موزعة بين كل المذاهب، لكن السطوة تبقى بارزة للمذهب الحنبلي، رغم المحاولات التي نسمعها هنا وهناك عن الوفاء للمذهب المالكي[7].

وبدورها بادرت الحساسيات السلفية وحركة التوحيد والإصلاح إلى البحث عن نقاط التقاء مع التصور الديني الرسمي من خلال الحديث عن تضييق مجال الخلاف بين العقيدة الأشعرية والعقيدة الحنبلية[8]، متأثرين في ذلك بالرجة التي أحدثها الفقيه الأنصاري عندما أخرج كتابه "الأخطاء

٤

٥ على العكس من ذلك اعتبر أحمد الريسوني إغلاق العشرات من دور القرآن مجزرة في حق القرآن الكريم وطلبته. موقع جريدة الإصلاح الناطق الإلكتروني باسم حركة التوحيد والإصلاح 26 نوفمبر 2008. أما محمد الحمداوي رئيس حركة التوحيد والإصلاح فاعتبر أن إغلاق دور القرآن يفرغ تدابير إصلاح الحقل الديني من محتواها. جريدة التجديد 21 أكتوبر 2008.

٦ 5تشكو الأبحاث الأكاديمية من كثرة الاهتمام بنمط تنظيم الحركة الإسلامية المغربية ورموزها وموقفها من الديمقراطية ومن النظام، دون التوقف بالكلية عند سمات فقه وعقيدة الحزب الإسلامي الأبرز في الساحة.

٧ هذا مع العلم أن للتصوف المغربي علاقة بجزء مهم من الحركة الإسلامية المغربية ممثلا في حركة العدل والإحسان. -

٨ جاء ذلك في ثنايا أجوبة أحمد أبو زيد في حوار حي على موقع رابطة علماء المغرب يوم 18 مايو 2008.-

الستة للحركة الإسلامية المغربية" والتي عدَّ منها: مواجهتها التصوف بإطلاق، والارتباط المادي المشروط ببعض الدول المشرقية[9].

إنها مجموعة تكتيكات ظرفية اضطرت إليها الاتجاهات الإسلامية المشروعة للدفاع عن حليفها السلفي، وفيما عدا ذلك بقيت هذه الاتجاهات وفية لمرجعيتها السلفية، فقد واصلت جريدة التجديد (لسان حزب العدالة والتنمية) التقزيم من المتابعات الإعلامية للندوات ذات المرجعية الصوفية، كما امتنعت عن مواكبة احتفالات الطرق الصوفية، لكنها تتحدث عن تثمين إجراءات إصلاح الشأن الديني التي تروم الحفاظ على هوية المغاربة الإسلامية وتحصين دينهم في إطار الوسطية والاعتدال[10]. وعلى كل حال، فتهميش المراجع المحلية هو شيء بادٍ للعيان في أدبيات الحركة الإسلامية، وخاصة في ثنايا المنهج التربوي للتوحيد والإصلاح، زيادة عن التغييب المقصود للعقيدة الأشعرية، اللهم إن تعلق الأمر بالتوقف عند بعض الرقائق في مقابل غلبة مفاهيم الوهابية في قراءة مفاهيم الشرك والعبادة والتوحيد[11].

أما بالنسبة للمذهب المالكي الذي تؤيده الحركات الإسلامية فقد قال أحمد الريسوني الرئيس السابق لحركة التوحيد والإصلاح إن بعض المسئولين "جعلوا من المذهب مجرد شعار سياسي لمواجهة الأصوليين ومحاصرة الوهابين وقمع المتطرفين، وبعضهم جعل منه مجرد سند إداري لعزل بعض الخطباء وتهميش بعض العلماء"[12].

على العموم فإن كلًّا من الدولة والحركة الإسلامية تواجه تحديًا واحدًا وهو طريقة توطين مرجعيتها داخل حقل مغربي متعدد التيارات الدينية داخل عقيدة الإسلام الجامعة، فبالنسبة للسلطة فإن تحديدها بالغ الضيق "للإسلام المغربي"، يجابه بإرث سلفي واضح تمكنت الحركات المتبنية له من توطيده داخل الفئات الاجتماعية، أما بالنسبة للحركات الإسلامية فإنها تواجه صعوبة تكييف مرتكزاتها العقدية الفقهية الوهابية مع الخصوصيات المتصورة على أنها ممارسات دينية رسمية للمغاربة.

من الناحية العملية، وقبل الإغلاق الرسمي لمقررات الحركات السلفية في 2008، ومن محتلف الإجراءات التي اتُخذت في المغرب ضد هذا التيار، يتضح أن الأمور لم تكن تسير في اتجاه القطع النهائي مع هذا التيار، بل إن السلطة ظلت تبحث عن دور وحجم جديد للسلفية، بشكل متناغم مع دعوات الداخل والخارج، وكطريق للالتفاف حول الضغوط الدولية المطالبة بالاستئصال الكلي لهذا التيار. هذا على الرغم مما أظهرته الدولة بعد أحداث 16 مايو من ميل إلى تقليص مساحة النقد والمعارضة والعمل داخل المجال الديني من خلال توسع دائرة الرمي بالتهم الجاهزة، ومنها تكييف

٩ للاستزادة راجع: الأخطاء الستة للحركة الإسلامية المغربية. انحراف اصطنامي في الفكر والممارسة منشورات الفرقان رقم 2، مكناس 2007.-

١٠ منتصر حمادة، أنماط الصراع بين الإسلام الرسمي والإسلام الحركي، مجلة وجهة نظر العدد 29، شتاء 2009.-

١١ المصدر السابق.-

١٢ أحمد الريسوني، المذهب المالكي بين الإهمال والاستغلال، الفرقان، الدار البيضاء، العدد ٥٨، أبريل 2008.

كل عمل دعوي لا توجهه السلطة على أنه «زعزعة لعقيدة المسلمين» و»خروج عن المذهب الرسمي للدولة».

وفي مواجهة راديكالية السياسة الدينية الرسمية، قدم السلفيون إجابات جديدة تروم تفسير هذه الثوابت السياسة الدينية في المغرب (الأشعرية، المالكية، الصوفية)، في اتجاه الإقرار بها، لكن بدون أن تتنازل عن خصوصية انتمائها المذهبي والعقدي، مستغلة بذلك الدرجة العالية من العمومية التي يكتسيها الحديث عن الثوابت الدينية في التوجهات الرسمية، فإذا اعتبرنا مثلا العقيدة الأشعرية ثابتًا، فإن هؤلاء يحيلون على عقيدة الأشعري السلفية التي أظهرها في مؤلفه «الإبانة» الذي كتبه في أواخر حياته، وبالتالي فالإحالة على عقيدة الأشعري لا تنهض معيارًا للتمييز بين العلماء والدعاة من حيث إخلاصهم لثوابت الأمة.

الاستنتاج ذاته يصدق على ثابت المذهب المالكي، الذي تتنازعه العديد من الاتجاهات ليصبح معبرا عن توجهاتها العقدية والمذهبية. فمن ناحية، لا يبدي السلفيون أي حساسية من قبول المقولات الفقهية لمالك لأنها تعتبر في رأيهم اجتهادات، والأصل في الاجتهاد احتمال الخطأ والصواب. بل يحيلون إلى الجوانب العقدية وليس الفقهية عند الإمام والتي تعتبر بحسبهم سلفية التوجه، مما يخول لهم اتهام السياسة الدينية بعدم الوفاء لهذه المذهبية. وللإشارة فإن هذا الانتقاد يشترك فيه كل السلفيين والإسلاميين[13]

كما أن هناك الكثير من العلماء الذين لا تبلغ هذه الملاحظات عندهم مبلغ الانتقاد والاحتجاج العلني، بل يعملون على خدمة عقيدتهم من خلال ربط الاجتهادات المالكية بأصول الاعتقاد السلفي وهو الرجوع إلى الكتاب والسنة حسب فهم السلف. وقد تمكنوا بفعل هذه الاستراتيجية من الحفاظ على مواقعهم داخل المجالس العلمية والمجلس العلمي الأعلى رغم المحددات الصارمة التي أصبحت تحكم الولوج إلى عضويتها.

يتضح من ذلك، درجة التفاوت الموجودة بين الخطاب الرسمي الذي شدد على ضرورة محاربة «الخوارج» عن مذهب البلاد، والممارسة السياسية التي يحكمها التوافق مع ما يوجد على الساحة المغربية من اتجاهات دينية متنوعة. فرغم وضوح الأسس التي بنيت عليها السياسة الدينية الجديدة فإنها تحتوي، كما هو شأن كل سياسة، على جوانب غير مصرح بها ، وأحيانا مصرح بها بلغة دبلوماسية قد تخفي أكثر مما تظهر، فهي تضمر عداءً واضحًا تجاه الخارجين عن الخط الرسمي لدولة، وتضمر تعاملًا مبطنًا وتوافقيًا مع مختلف الحساسيات الدينية حتى الراديكالي منها.

---

١٣ 12 وفي ذلك يقول الحبيب شوباني أحد أطر حزب العدالة والتنمية: "يظل الحديث عن المذهب المالكي شيكا بدون رصيد، وبلاغا لا وعد فيه ولا وعيد، فوحدة المذهب المالكي لا يمكن أن ينظر إليها من زاوية فقه العبادات فقط كما هو سائد في مقاربة هذا الموضوع الهام، بل يجب أن تعبر الدولة عن اهتمامها بهذا المذهب في تقدير سياستها للشأن العام، سيما أن المذهب المالكي مرن ومقاصدي بطبعه وشامل في نظرته لمختلف شئون الحياة". راجع مقاله، **أسئلة تفعيل المذهب المالكي في حياة المغاربة**. جريدة التجديد، عدد خاص، رقم 12، 14 شتنبر 2003.

ظاهرة الطرق الصوفية العابرة للقوميات:

دراسة مقارنة بين الطريقة البرهانية السودانية وجماعة رسائل النور التركية

آفاق صادق

مقدمة:

جاءت توقعات معظم الباحثين في حقل الدراسات الثقافية والمهتمين بقضايا التنمية والتحديث حول تراجع بل انهيار الطرق الصوفية في المستقبل, استناداً إلى عدة عوامل؛ أولها موجة التحديث والتعليم التي انتظمت العالم الإسلامي، وثانيها التحدي الذي جابهها من حركات الإسلام السياسي والتي اعتبرتها بدعة خارجة عن التعاليم الإسلامية، بل متعارضة أحيانًا مع الشريعة الإسلامية, وثالثها غياب الهدف السياسي الواضح لهذه الطرق أو تلك الجماعات الدينية التقليدية.

لقد شهدت السنوات الأخيرة -على عكس تلك التوقعات- تحولاً متزايداً نحو الطرق الصوفية خاصة في المناطق الحضرية التي كانت تتسم بالعلمانية- حيث ضمت الطرق الصوفية بين مريديها أكثر الفئات تحديثاً وتعليماً في المجتمع – وهذه الظاهرة نجدها في كثير من المجتمعات الإسلامية فى الشرق الأوسط. كما أبدت هذه الطرق الصوفية مرونة عالية وقدرات كبيرة على التكيف مع مستجدات العصر ومتغيراته، بل يمكن الحديث عن أنها أظهرت حداثة خاصة بها، وأثبتت أنه ليس هنالك نموذج محدد للحداثة، ويظهر هذا الأمر واضحاً في انتقال العديد من الطرق الصوفية من أماكنها التقليدية فى الشرق الأوسط والعالم الإسلامي إلى مناطق وبيئات جغرافية وثقافية متنوعة ومختلفة، لتشكل شبكات للتواصل الروحاني مستغلة فضاءات العولمة وإمكانياتها غير المحدودة لتتحول من مجرد طرق وجماعات دينية تقليدية إلى جماعات وحركات حديثة عابرة للقوميات متجاوزة حدودها الجغرافية متفاعلة مع البيئات التى انتقلت إليها متأثرة ومؤثرة فيها.

تهدف هذه الورقة إلى دراسة أسباب وعوامل ومؤشرات ومظاهر التغيير داخل الطرق والجماعات الدينية، وأسباب تحولها لجماعات عابرة للقوميات، والنتائج المترتبة عليها، وذلك من خلال ربط هذا التغير بالتحولات والتغيرات العالمية فى أبعادها التكنولوجية والاجتماعية والسياسية.

تأتي أهمية هذه الورقة من كونها تتعلق بدراسة وتحليل ظاهرة الطرق الدينية العابرة للقوميات من خلال مقارنة الظاهرة فى بيئات مختلفة, والتي مازالت حقلاً بكراً، وتحتاج إلى المزيد من الدراسات والأبحاث. وبسبب طبيعة الموضوع اعتمدت الورقة على أكثر من اقتراب علمي جامعةً ما بين المنهج الوصفي التحليلي والتاريخي والمقارن.

تنقسم الورقة إلى ثلاثة محاور رئيسة؛ يناقش أولها التحديات التي تواجه الباحثين في مجال العلوم الاجتماعية عند دراسة الطرق الصوفية والجماعات الدينية التقليدية. أما المحور الثانى فيسلط الضوء على ظاهرة تحول الطرق الصوفية من المحلية إلى العالمية بالتركيز على طريقتين مختلفتين؛ الطريقة البرهانية من السودان (وهي طريقة صوفية صغيرة عابرة للقوميات)، وجماعة رسائل النور من تركيا (وهي ليست طريقة صوفية بمعناها التقليدي، إلا أنها جماعة دينية تجديدية، وبقدر ابتعادها عن العمل السياسى فهي تولي الجانب الروحى اهتماماً خاصاً فى دعوتها). وأخيراً يناقش المحور الثالث مستقبل الطرق الصوفية فى ظل المتغيرات المحلية والإقليمية والعالمية.

أولاً- دراسات التصوف:

يمثل التصوف تياراً روحياً عرفته جميع الأديان، ويهدف أساساً إلى إدراك الحقيقة المطلقة، التي يصعب إدراكها بالوسائل العادية، بل يتطلب الأمر جهداً كثيفاً من الرياضات والتمارين الروحية والبدنية حتى يتمكن المتصوف من الكشف المطلق حيث يتوفر له إدراك الحب والمعرفة الباطنية وتالياً التوحد مع الذات الإلهية. هذا الأمر عرفه المتصوفة في معظم الديانات، لذا فهم يشرحون تجاربهم وخبراتهم باعتبارها بحثاً متواصلاً عن الله وتربية للنفس على الألم إضافة إلى لوعة المحب وشوقه إلى التوحد.

عرف الإسلام التصوف منذ بداية تاريخه، وخبر أشكالاً متعددة له ، حيث بدأ كنزعات فردية تدعو للزهد ثم تطورت تلك النزعات لتصبح طرقا مميزةً عرفت باسم الطرق الصوفية.

الشاهد أن مصطلح صوفية في التاريخ الإسلامي اكتسب صيرورته وانتشاره في القرن التاسع، وكان التأسيس للفكرة القائمة على الحب الإلهي والتوحد والرغبة في الفناء في الله، ولكن قبل الفناء في الذات الإلهية يحتاج المتصوف إلى المرور بمراحل رقي معينة، ولذا كان من الملامح المميزة للفكر الصوفي القول بنظرية المنازل والمقامات والأحوال؛ فطريق التصوف يجمع بين الزهد والتصوف في آن، وهو ما يتطلب تصفية النفس وتهيئتها للالتقاء مع الحقيقة الإلهية، ومن يسلك هذا الطريق يمر بثلاثة مقامات أساسية؛ أولها مقام الطالب، وثانيها مقام السالك، وثالثها مقام المريد. ولا يرتقي المتصوف إلى مقام أعلى إلا بعد أن يكون قد مرَّ بالمقامات السابقة عليه.

وقد تعددت تعريفات التصوف حتى وسط المتصوفة أنفسهم، وربما يعود ذلك لأن كل من يريد تعريف التصوف يأتي بتجربته الروحية الخاصة به، بل ربما ذهب الواحد منهم لأكثر من تعريف لأن الصوفي يعتريه حال دون سابقه، لذا يأتي تعريف التصوف متنوعاً وفقاً لهذه الأحوال، يتجه الكثير عند تعريف التصوف إلى الجانب الأخلاقي، وهذا الاتجاه سائد عند المتصوفة أنفسهم وغيرهم من الباحثين في التصوف والمؤرخين لهم. وفي هذا الإطار يمثل التصوف روح الإسلام. ورغم كثافة ما طرح من تعريفات للتصوف، إلا أنه يمكن تلخيصها في ثلاثة تصنيفات رئيسة، وهي:

1. تعريفات مبنية على الاشتقاق اللغوي لمصطلح التصوف.
2. تعريفات تعتمد على الطابع القيمي الفلسفي للتصوف.
3. تعريفات مستقاة من سلوك وأفعال المتصوفة.

ثمة آراء عديدة حول التصوف؛ فهناك من يرى أن أصله قادم من التصوف المسيحي والغنوصية، بينما يرى البعض الآخر أنه من الإفلاطونية المحدثة أو الزردشتية أو الهندية، وبهذا المعنى فإن التصوف وافد على البيئة الإسلامية ضمن ما وفد إليها من ثقافات وتقاليد نتيجة للفتوحات الإسلامية أو حركة النقل والترجمة التي شهدها العالم الإسلامي. في حين يرى اتجاه ثالث أن البحث عن أسس الفكر الصوفي يجب أن يكون أساساً في الفكر الإسلامي وليس في نظم الفكر الأخرى، لأن القرآن والأحاديث القدسية وتعاليم الرسول "صلى الله عليه وسلم" تتضمن عدداً من العناصر المتعلقة بالزهد والتصوف. وفي هذا الإطار ترى الورقة أنه مادام التصوف متعلقاً بالشعور والوجدان، وطالما أن النفس البشرية واحدة، فإن التجربة الصوفية يمكن أن تكون متشابهة أو مشتركة، وبناءً عليه يكون وجود شبه بين التصوف الإسلامي وغيره من أشكال التصوف في الديانات والثقافات الأخرى هو أمر ممكن ومقبول.

يشير تاريخ دراسة التصوف كيف شكلت كتابات المستشرقين مفهوم التصوف باعتباره جزءاً خاصاً من الثقافة الإسلامية، وذلك في إطار دراساتهم للشرق والتي رأوها جاذبة. والشاهد أن المستشرقين أمدوا الباحثين فيما بعد بمعلومات غزيرة حول أصل التصوف. وفي الوقت ذاته أدى نمو وتعاظم الحركات الإسلامية الأصولية (التي اعتبر أفرادها أنفسهم حماة الدين الإسلامي النقي والمحافظين عليه) إلى إبعاد وعزل الكثير من المفاهيم الصوفية باعتبارها خارج تعاليم الدين الإسلامي .

وفي حقيقة الأمر أن هذا الجدل أخذ مكانه تاريخياً في الفترة الاستعمارية وما بعدها، وتم حصر التصوف في إطار الأدب الكلاسيكي والميتافيرقيا والتقاليد البالية، فيما اعتبرت الأصولية هي رمز استجابة المجتمعات الإسلامية للتحديث، وفي تقدير الباحثة أن هذا الأمر كان خصماً من دراسات التصوف حيث أغفلت وأهملت جوانب كثيرة من عناصر التصوف في خضم هذا الجدل.

ويمكن تصنيف مناهج دراسة التصوف حالياً إلى ثلاثة تيارات رئيسة:

1/ **دراسات الاستشراق**: وتتعلق بالبحث عن أصل التصوف، وهل هو من مصادر إسلامية أم غير إسلامية، كما تشمل البحث عن أوجه الشبه والاختلاف بين التصوف الإسلامي وغيره من أنواع التصوف الأخرى. وقد ترجم مصطلح التصوف إلى اللغات الأوروبية بواسطة المستشرقين البريطانيين، غير أنه قبل القرن الثامن عشر تعرف عدد من الرحالة الأوروبيين وأشاروا للدراويش، لكن المستشرقين هم أول من استخدم مصطلحSufi ليعبر عن الوجه الأدبي للتصوف خاصة عند دراستهم للشعر الفارسي.

فالمستشرقون هم من صنفوا التصوف كمجال محدد، كما وضعوا في القرن الثامن عشر مفهومهم للتصوف، ونلاحظ في هذا السياق أن الإدارات الاستعمارية الأوروبية (وخاصة البريطانية) هي المصدر الذي استقت منه معظم الدراسات الأكاديمية في القرن التاسع عشر، كما نلحظ أن توجهات الإدارات الاستعمارية تجاه الطرق الصوفية أخذت منحيين؛ أولهما نظرتها للتصوف باعتباره الوجه الروحي للإسلام، وثانيهما نظرتها للتنظيمات الصوفية آنذاك والتي اعتبرت فاسدة وخطرة في الوقت ذاته؛ إذ مارست هذه التنظيمات المقاومة والنضال ضد المستعمِر، لذلك كانت القوى الاستعمارية تسعى جاهدة لاحتوائها.

2/ **المنهج الماركسي**: والذي يرى في التصوف انعكاساً لنمط الإنتاج والتشكيلات الاجتماعية التي ترتبط بالإقطاع ونمط الإنتاج الآسيوي، كما يحاجج هذا المنهج بأن مفاهيم علاقات الإنتاج ونمطه والتكوين الاجتماعي هي أنسب وسيلة للوصول إلى تحليل كافٍ للأشكال الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية للحياة الاجتماعية في كليتها وفي سياقها الاجتماعي المحدد. والمأخذ على هذا المنهج أنه يختزل الإسلام بصفة عامة والتصوف على وجه الخصوص إلى العوامل الاقتصادية والاجتماعية المحضة، ومن ثم يتجاهل إسهام الدين والفكر الصوفي في التغيير الاجتماعي.

3/ **مدرسة التحديث**: ويقصد بالتحديث إدخال طرق التنظيم الاقتصادية والسياسية وتقنيات الإنتاج والنقل والاتصالات المستمدة من الطرق التي وظفت في الدول الأوروبية، والتي غيرت جوهرياً البنية السابقة لمجتمع تقليدي ما. وترتكز نظرية التحديث عادة على مرونة أو صلابة المجتمعات أمام الابتكارات التكنولوجية والمؤسسية الغربية، وتُقيّم الأفكار الإسلامية في الشرق الأوسط باعتبارها معوقة أو مساعدة للتغييرات المستحدثة، ومن ثم تكون الأفكار هي البؤرة الأساسية التي تدور حولها التحليلات. المأخذ على هذا المنهج هو اختزاله المسلمين لمجموع غير مشخص يمكن فهمه بسهولة؛ فالمدافعون عن التحديث يرون أن فهم المجتمعات الإسلامية يمكن التوصل إليه عبر دراسة الطرق الدينية الشعبية مثل الطرق الصوفية، وبالتالي فإن بروز الطرق الصوفية أو أفولها ينظر إليه (وفقاً لهذا التصور) باعتباره تمثيلاً للتغيرات الاجتماعية – الاقتصادية في المجتمع ، بتعبير آخر فإن دراسة الطرق الصوفية تسهم في فهم التغيير الاجتماعي.

من المدارس السابقة نلاحظ سيادة نمط الأفكار المسبقة عن التصوف، فكما ذكرنا من قبل أن معظم هذه الدراسات اعتمدت على تقارير موظفى الإدارات الاستعمارية وكتابات المستشرقين حول التدين فى المجتمعات المسلمة، ومن ثم كانت الصورة النمطية بأن الإسلام الأصولى هو تدين المجتمعات الحضرية، بينما صنفت الطرق الصوفية على أنها ممثلة للإسلام الشعبى فى المجتمعات المحلية التقليدية، مشكّلة بذلك هذه الصورة النمطية عن التدين فى المجتمعات الإسلامية.

حقيقة الأمر أن هذه الثنائيات المفرطة أعاقت كثيراً فهم الإسلام بصفة عامة والطرق الصوفية على وجه الخصوص، كما أغفلت فى الوقت ذاته التغيير داخل الإسلام وفى الوقت ذاته تفاعلاته المحلية والعالمية.

المثير للجدل أن تحول النخب المتعلمة والطبقات الوسطى سيشكل تحدياً للباحثين فى مجال العلوم الاجتماعية الذين يبنون دراساتهم على التصورات سالفة الذكر؛ فعلى سبيل المثال فسرت دراسة حديثة عن «الطبقة الوسطى والتصوف فى السودان» أسباب التحول نحو الصوفية فى المناطق الحضرية إلى الأزمات التى تعيشها الطبقة الوسطى ممثلة فى الأزمة الاقتصادية الى جانب غياب الحريات السياسية والتظيمية. وعلى الرغم من وجاهة هذا التفسير وأهميته إلا أنه غير كافٍ لتحليل الكثير من أسباب ونتائج التغيير والتحول فى الطرق الصوفية، كما أنه يغفل تماماً مرونة الطرق وقابليتها للتكيّف مع مستجدات العصر، للدرجة التى جعلتها جاذبة للشرائح الحضرية المتعلمة، ومن ثم انتقال الطرق الصوفية إلى المجتمعات الغربية التى تجاوزت تلك الأزمات التى تعتبرها الدراسة سبباً فى تحول الطبقة الوسطى للتصوف.

واقع الأمر أن ظاهرة الإحياء الصوفي وبصفة خاصة وسط المتعلمين والنخب الوسطى العلمانية تبرز التحدي الذي يواجه النظريات الكلاسيكية للعلوم الاجتماعية التي كانت ترى التصوف ظاهرة آيلة للسقوط نتيجة لعمليات التحديث والتعليم، لكن المدهش أن هذا الإحياء تم بواسطة النخب المتعلمة والقوى الحديثة في المجتمعات الإسلاميةٍ لذلك ترى الورقة ضروة تبني أطر نظرية ومفاهيمية جديدة لفهم مثل هذه الظاهرة مع الأخذ في الحسبان عمليات التفاعل بين البيئة المحلية والعالم عند دراستنا للتصوف، لأن مثل هذا التفاعل بين المحلي والعالمي يعني أن هناك عوامل مختلفة ونتائج مختلفة تجدر ملاحظتها.

فمنذ أواخر القرن العشرين وبواكير القرن الحادي والعشرين يلحظ المهتمون بالتصوف والطرق الصوفية أن هنالك تحولات تأخذ مجراها وسط الطرق الصوفية التقليدية في السودان وفي مجتمعات إسلامية أخرى مماثلة، وأن هذا التحول لايمكن وصفه بأنه أصولي. وأبرز ملامح هذا التجديد أنه لا يعكس أي توجه سياسي واضح، بل هو أكثر بعداً عن الدولة، ويركز بالأساس على تجديد الطاقات الروحانية وإحيائها، كما ينمو بصورة متسارعة، ويركز بشكل كبير على النخب والطبقات الوسطى ذات التعليم العالي والمهنيين المحترفيين وفي المدن الحضرية التي كانت ساحة حصرية للعلمانية أو للحركات الأصولية.

وتأتي الطريقة البرهانية في السودان وجماعة النورسي فى تركيا لتقدما نموذجين للطرق الصوفية العابرة للقوميات، وهي طرق منفتحة ومتواصلة مع العالم كجزء من المنظومة المدنية العالمية، وهذا التصوف ذو التوجه الحضري العالمي مؤسس بشكل أكثر ليبرالية وأقل تشدداً؛ إذ تضم هذه الطرق أعضاء من جنسيات مختلفة، أما على الصعيد المحليا فهي من أكثر الفئات تحديثاً إلى جانب أنشطتها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ويماثل **جون فول** بين التحولات التي تحدث للطرق الصوفية المعاصرة بالإصلاحات الدينية وبالتحديد الحركة البروتستانية في الديانة المسيحية لذا يطلق اسم New Anglican على هذه الطرق.

ثانياً- التعريف بالطريقتين محل الدراسة:

أ - جماعة رسائل النور:

قامت دعوة بديع الزمان سعيد النورسي(1873- 1960) فى تركيا، فى ظل أسوأ الظروف التى كان تمر بها الدعوة الإسلامية بعد سقوط الخلافة الإسلامية (1924)، والتى طالب من خلالها بتطبيق أصول الشريعة الإسلامية ومبادئ الإسلام. وبسبب آرائه المعارضة للنظام التركي الذى أخذ بالنظام العلمانى آنذاك، نفي الإمام النورسي إلى جنوب غرب الأناضول فى سنة (1926) لمدة ثماني سنوات، ومن هناك بدأ كتابة «رسائل النور» والتى كان يتحدث فيها «من خلال رؤية جديدة للقرآن» عن أركان العقيدة الإسلامية، وكان هدفه الأكبر أن يتمسك المسلمون بإسلامهم، وأن يعودوا إليه وفق تعاليم القرآن والسنة، وكان الإمام النورسي يؤكد أيضاً على ضرورة الإيمان الصحيح ويدعو أيضاً للوسطية والاعتدال والتسامح.

ولرغم أن دعوة كهذه فى مثل تلك الظروف التى كان يمر بها العالم الإسلامى بصفة عامة وتركيا على وجه أخص كانت تبدو متعثرة وتمثل غاية صعبة المنال، لكن الإمام النورسي كان يؤمن بأن غرس بذرة الإيمان واقتلاع جذور العدمية هو المنطلق الأول، وأن المسلم يجب أن يكون مؤمناً حتى يصبح قادراً على التغيير.

تكشف رسائل النور (التى تحتوي أربعة عشر مجلداً و130 رسالة) وكذلك السيرة الذاتية للإمام النورسي، أنه صاحب مشروع فكرى إصلاحى دينى شامل يمتد ليشمل كل الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية فى تركيا بل العالم أجمع؛ إذ جمع الإمام النورسي فى مشروعه بين الاتجاه العقلى والتوحيد العلمى وفلسفة التنوير العملى، مكرساً لها من داخل النص الدينى ذاته. ومن أجل هذه المهمة الفكرية الكبيرة حاول جاهداً أن يؤسس لجامعة الزهراء فى تركيا لتدريس هذا النموذج الفكرى للإصلاح ونشر التجديد الدينى، لكن الإمام لم يفلح فى إقناع السلطان عبد الحميد بإنشاء تلك الجامعة بسبب موقف السلطان من الإصلاح الدينى، لتبقى بعد ذلك حركة النور حركة شبه سرية، ولتظل رسائل النور هى نافذة الحركة النورسية لإنقاذ المجتمع المسلم فى تركيا. وفيما بعد قيام تركيا الحديثة حاول مصطفى كمال أتاتورك أن يستقطبه الإمام إلى جانبه؛ إذ كان أتاتورك من المعجبين بشجاعة الإمام النورسي، لكنه رفض فأدخل إلى السجن ونفي حتى مات فى منفاه.

ورغم موت الإمام النورسي وتشديد العلمانيين على حركة النور وظهور تيارات إسلامية أخرى على الساحة التركية، إلا أن حركة النور (بفضل طلاب رسائل النور) استطاعت أن تستمر وتقوى مع مرور الأيام حتى صارت حركة تجديدية ترتكز على العلاقة التكاملية بين الإيمان والعلم، وعلى فلسفة القرآن ومبادئه وقيمه مستلهمة فى ذلك مقولة مؤلفها «ضياء القلب العلوم الإسلامية، ونور العقل العلوم الحديثة، وبتمازجهما تتجلى الحقيقة وبافتراقهما يتولد التعصب فى الأول والشبهات فى الثانية»، لتؤسس حركة إصلاح ديني ومشروعاً فكرياً إنسانياً فى تركيا، الذي وصل إلى معظم أنحاء العالم الإسلامى بل حتى إلى أوروبا والعالم الغربى، بفضل جهود طلاب رسائل النور.

ب- الطريقة البرهانية:

الطريقة البرهانية الدسوقية الشاذلية تعد امتداداً لأشهر المدارس الشاذلية التي وجدت على يد السيد أبي الحسن الشاذلي. تتعدد الروايات حول كيفية انتقال الطريقة إلى السودان ومن ثم سودنتها على يد الشيخ محمد عثمان عبدو، فتذكر إحدى الروايات أن أنها دخلت إلى السودان عن طريق المغرب بواسطة السيد أحمد زروق الذي أخذها من السيد أبي المواهب الشاذلي حفيد السيد أبي الحسن، وتشير هذه الرواية إلى أن السيد أبا المواهب الشاذلي هو الذي جمع بين أوراد السيديْن إبراهيم الدسوقي وأبي الحسن الشاذلي، وبالتالي يعد الشيخ أبو المواهب هو أول من رفع لواء الطريقة الممزوجة "الطريقة الدسوقية الشاذلية ". ويذكر أن السيد أحمد زروق قد نشر الطريقة في عدة مناطق في السودان، وأخذ عنه السيد أبو دنانة، ومن ثم الشيخ إدريس ود الأرباب، ومنه إلى الحاج فضل وهو جد الشيخ محمد عثمان عبدو. أما الطريق الثانية التي انتقلت بها البرهانية إلى السودان فهو من مصر عبر وادي حلفا، حيث عرفت هناك باسم الطريقة البرهامية بواسطة الشيخ عبد الرحمن بتيك، وفي هذا الإطار تذكر بعض الروايات الشفاهية أن نزاعاً قد حصل بين هذا الأخير والشيخ محمد عثمان عبدو حول مشيخة الطريقة، وأن هذا النزاع وصل الى محاكم السودان آنذاك وفي النهاية آلت الطريقة للشيخ محمد عثمان عبدو.

وبسبب القداسة التي تُضفى عادة على شيوخ الطرق الصوفية، يبدو من الصعوبة بمكان في بعض الأحيان إيجاد معلومات وافية عن السيرة الذاتية للشيخ محمد عثمان عبدو، فيما عدا بعض المصادر القليلة المتحيزة. وعلى أي حال فقد ولد الشيخ محمد عثمان عبدو بقرية مجراب بوادي حلفا بشمال السودان 1902، ونشأ بها وتلقي تعليمه في الخلوة، ومن ثم انتقل إلى المدارس الأولية بجبل أولياء إلى أن أتم السنة الثانية ومن ثم ترك الدراسة لأنها لم تلبِّ طموحه الديني، ثم درس الفقه فى واد مدني، وبعدها واصل دراسته الدينية في مسجد الخرطوم الكبير.

وعندما صار عمرة عشر سنوات أذن له خاله بالدخول في الطريقة الدسوقية، وحتى ذلك التاريخ لم يأخذ تعاليم معينة، إلى أن جاء زائر غريب أعمى يقال إنه أرسل من قِبل السيد إبراهيم الدسوقي لتلقين الشيخ محمد عثمان أوراد وتعاليم السيد الدسوقي المؤسس للطريقة البرهانية، ولاحقا تحصل الشيخ محمد عثمان عبدو على أوراد وكتب الطريقة من جدته التي حفظتها إبان الثورة المهدية، وتعد هذه الأوراد هي أوراد الطريقة المعروفة بشكلها الحالي. وفي تطور لاحق (ومن خلال رؤية منامية تكررت لمدة أربعة أيام) طُلب من الشيخ إحياء الطريقة الدسوقية، ولكن الشيخ رفض هذه المهمة لمدة شهرين، إلى أن جاءه الأمر بصورة شخصية من الإمام الحسين لنشر الطريقة الدسوقية، ومن ثم وافق الشيخ مع بعض الضمانات أبرزها أن لا يصير أتباعه مجاذيب، وألا يحتاج أي منهم للانسحاب من الحياة العامة.

من وادي حلفا انتقل الشيخ إلى مدينة عطبرة حيث استقر بها لفترة من الزمن، ومنها بدأ نشر طريقته حيث كانت عطبرة آنذاك مركزاً لتجمعات العاملين، وفي عطبرة عمل في بيع الجبنة، كما امتلك مخبزاً فى تلك المدينة، ولاحقاً مصنعاً للمياه الغازية في بورتسودان.

في مطلع الأربعينيات جاء الشيخ محمد عثمان للخرطوم واستقر بها، ومن الخرطوم استطاع أن يجتذب إليه الكثير من المريدين وبها أسّس طريقته الخاصة وهي الطريقة البرهانية الدسوقية الشاذلية، ومنذ ذلك الحين أصبحت الخرطوم هي المقر الرئيس للطريقة ومنها انتشرت إلى معظم أنحاء السودان ومن ثم لخارج السودان، كما أصبح الشيخ رئيس المجلس الصوفي بالسودان في تلك الفترة.

ومن خلال تردد الشيخ محمد عثمان عبدو على مصر والقاهرة (لزيارة مقام السيد الدسوقي وأولياء الله الصالحين هناك)، استطاع أن يجذب إليه أعداداً كبيرة من المصريين، خاصة بعد الفراغ الروحي الذي أعقب نكسة 1967، وانتشرت دعوته في أوساط الشباب، و لكن هذا الأمر شكل تحدياً وصدمة للطرق الصوفية التقليدية بمصر إذ كان يعني أن الطريقة (ولأول مرة)، ترمز إلى استقلالية السودان، كما يعني أن مركزية الطرق الصوفية المصرية وسيطرتها وقدسيتها قد ضعفت، وفي هذا الإطار يمكن أن نفهم هجوم المجلس الأعلى للطرق الصوفية في مصر على الطريقة وتكفيره للشيخ محمد عثمان عبدو البرهاني، إذ أصدر المجلس قراراً في العام 1967 بحظر نشاط هذه الطريقة من مصر وببطلان إدعاءات شيخها، كما جدد الأزهر الشريف أكثر من مرة عام 1994 موقفه من الطريقة البرهانية؛ إذ أصدرت الإدارة العامة للبحوث والتأليف بمجمع البحوث الإسلامية بياناً أكدت فيه وقوع الطريقة البرهانية في أخطاء عقدية وتعبدية وسلوكية قاتلة، كما قالت اللجنة إن كتاب "تبرئة الذمة" (وهو أحد مؤلفات الشيخ) يهدم الأفكار الأساسية في الشريعة الإسلامية. وقالت أيضاً: لقد تجاوزت أخطاء الطريقة الحد إلى درجة اعتبارها طريقة غير إسلامية، وبناءً على تلك التقارير أصدرت وزارة الداخلية المصرية قراراً بمصادرة الكتاب وحظرت نشره ، كما حظرت نشاط الطريقة البرهانية.

تميز الشيخ محمد عثمان عبدو بكاريزما قوية وقدم طريقة منظمة معتمداً على أساليب عصرية في الإقناع والتجنيد، ومعبراً عن رؤية روحية ومجددة. ومن الجدير بالإشارة أن أحد أسباب الانتشار الواسع للطريقة يعود لمنهج الشيخ في الإرشاد فقد أذن لكل أبناء الطريقة بان يعلموا من يريد الانخراط بها كيفية قراءة الأوراد وتنظيم العبادات كما تعلموها منه، وقد سهل هذا المنهج من دخول الكثيرين إلى الطريقة البرهانية وتجاوز الطقوس والإجراءات المعقدة التي عادةً ما تصاحب عملية البيعة في الطرق الصوفية الأخرى.

بعد وفاة مؤسس الطريقة عام 1983 خلفه ابنه الأكبر الشيخ إبراهيم، وهنا تجدر الإشارة إلى أن اعتماد الوراثة كأساس للخلافة صار من تقاليد الطرق الصوفية في العالم الإسلامي عامة، وفى السودان بصفة خاصة.

ولد الشيخ إبراهيم بوادي حلفا 1938 ثم انتقل مع والده إلى الخرطوم، حيث تلقى تعليمه بها إلى أن نال شهادة المحاسبة من المعهد الفني (جامعة السودان حالياً) ثم عمل موظفاً ببنك السودان، وبعد وفاة والده، استقال من العمل وتفرغ لشئون الطريقة وتربية المريدين وإرشادهم. الجدير بالذكر أن

الشيخ إبراهيم إلى جانب كونه شيخ الطريقة كان يعد من رجال الأعمال حيث امتلك بعض المخابز والمزارع، مما أسهم في دعم اقتصاديات الطريقة، التي شهدت في عهده توسعاً كبيراً وانتشرت في معظم أنحاء العالم أيضاً، الأمر الذي أحدث نقلة نوعية في منهج الطريقة، والأهم أنه بارك بأن يكون للطريقة جناح سياسي هو مؤتمر حزب وادي النيل. بيد أن الشيخ إبراهيم توفي في العام 2003، وتمت مبايعة نجله الطبيب الشاب محمد الذي درس بإحدى الجامعات الألمانية، وهو الشيخ الحالي للطريقة البرهانية.0

ثالثاً- تحول الطرق الدينية من المحلية للعالمية: الأسباب والنتائج:

يمكن أن نعزو تحول الطرق الصوفية من المحلية للعالمية لعدة أسباب:

-1**التطور التكنولوجى الكبير فى وسائل الاتصال والتواصل؛** فإذا كانت العولمة كآلية لتدفق السلع والخدمات والثقافة والبشر عبر الحدود ليست مفهوماً جديداً، لكن يبدو أن عملية التدفق قد صارت تتم بصورة أكثر سرعة وكثافة عما كانت عليه من قبل. وفى هذا الإطار أتيحت الفرص للطرق الصوفية لطباعة مؤلفاتها ونشرها وتدريسها للمجتمعات الغربية عبر وسائل الاتصال الحديثة كالإنترنت والوسائل السمعية والبصرية، وقد سهّل هذا الأمر نشر التعاليم الصوفية. ويعلق على هذا الأمر Olivier Roy بأن العولمة استحدثت سوقاً للأديان، ومن ثم أصبحت المنتوجات الدينية فى التداول، وبالتالى لم تعد تتوقف عن حدودها بل أصبحت الأديان تنفصل عن ثقافاتها وأقاليمها الأصلية.

فى السياق ذاته أتاح - الحضور المكثف للطرق الصوفية على الإنترنت- للمجتمعات الغربية الفرصة للتعرف على الصوفية وأفكارها خاصة ما يعرف بعلم الباطن والتى صنفت – كما ذكرنا من قبل - بالخارجة على تعاليم الإسلام ووجهت بشراسة من قبل الحركات الأصولية. وربما يشهد على ذلك أن كتابات ابن عربى وأشعار جلال الدين الرومى تعد من أكثر الكتب مبيعاً فى الغرب، وإلى جانب ذلك شهد العالم انعقاد عدة مؤتمرات دولية حول ابن عربي- المعرف بالشيخ الأكبر للمتصوفة - وحول حياته وتأثيره على الغرب وآخرها الاحتفال الكبير بابن عربى فى مصر فى ديسمبر من العام 2009, أضف إلى ذلك أن معظم الدول الغربية احتفلت فى 30 سبتمبر 2007 بالعام العالمى للشاعر والموسيقي الصوفى الفارسي جلال الدين الرومى «International Year of Rumi» بمناسبة ذكرى مولده الثمانمائة. وهنا يماثل البعض تأثير التكنولوجيا على الأفكار والطرق الصوفية بتأثير الطباعة على حركات الإصلاح الدينى فى الغرب .

-2 **الهجرة للغرب والسياحة إلى الشرق والعالم الإسلامى؛** فقد شهد العالم لأسباب مختلفة حركة تنقل وهجرة من الدول النامية خاصة العالم الإسلامى لأوروبا والغرب، ومن ثم نقل المهاجرون ضمن ما نقلوا الأفكار الصوفية والتى لاقت قبولاً وصدى فى الغرب للأسباب السابقة. إلى جانب الهجرة، سمحت السياحة للشرق من قِبل الغربيين بالتعرف على التصوف، وعليه يمكن القول بأن

الهجرة للغرب والسياحة للشرق فتحتا المجال للتعارف بين الثقافات، ومحصلتها أن الكثير من الغربيين انخرطوا فى سلك التصوف.

3- **الحياة المادية الى جانب نمط الفردية للمجتمعات الغربية** الرأسمالية الحديثة مضافاً اليهما ضعف التضامن الاجتماعى والقيم الروحية الدينية المتجذرة فى التقاليد المسيحية، هي عوامل أسهمت جميعاً (من بين عوامل أخرى) فى دفع الغربيين خاصة شريحة الشباب فى البحث عن أجوبة لأسئلة جوهرية حول أنماط والقيم الحياتية للمجتمعات غير الغربية خاصة المجتمعات الشرقية وما يميزها من تقاليد وموروثات روحانية، آملين فى موازنة ومزاوجة للحريات الاجتماعية والاقتصادية والإشباع الروحانى، والتى وجدها الشباب الغربيون فى التصوف، وهي تقاليد تستجيب لحاجة روحانية فى عالم يشهد ضياعاً تدريجياً للقيم خاصة لأولئك الشباب الذين يطالبون بروحانية كونية لإعادة التوازن للمجتمعات الغربية المادية، بدمج روحانية التراث الإسلامى مع التراث المادى العقلانى.

4- **القيادات الشابة والوافدون الجدد**: نتيجة للتحولات المجتمعية التى مرَّ بها العالم الإسلامى ظهرت قيادات شابة فى الطرق الصوفية على درجة عالية من التعليم المدنى والثقافة الحديثة، خلافاً للزعامات التقيلدية التى كانت تميز الطرق الصوفية فى الماضي. وقداستطاعت هذه القيادات -بفضل ما توفر لها من تقنيات تواصل وتنقل واتصال- أن تنقل أفكارها الدينية خارج حدود تواجدها الجغرافى، ومن ثم نجحت في استقطاب مريدين وأتباع جدد من ثقافات وبيئات مختلفة، واستطاعت أن تحول طرقها الى طرق عابرة للقوميات. وقد أسهم هذا الأمر فى بروز ما يعرف ب «الوافدين الجدد» داخل هذه الطرق أي سمح بدخول أتباع من جنسيات وثقافات مختلفة، هؤلاء القادمون من بيئات مختلفة، وبما يمتلكون من حريات دينية وقدرات مالية واقتصادية وبنيات تكنولوجية على درجة كبيرة من التقدم شكّلوا إضافة جديدة لهذه الطرق، ومن ثم يمكننا الحديث عن تغييرات وتحولات كمّية ونوعية طرأت على الطرق الصوفية التقليدية أثّرت بشكل كبير على فكرها وممارستها.

5 - **السياسة العالمية ومكافحة التطرف الإسلامى** تحت ضغط الإرهاب الإصولي جرى تصوير الإسلام فى إطار العلاقات الدولية الغربية بوصفه أحد المعوقات الرئيسة لتطور الفكر الديمقراطى اللبيرالى، وكنوع من المعتقدات التى تتعارض مع العالم الحديث وغير المنسجمة مع العلوم والتقاليد الإنسانية .

حقيقة الأمر أن هذه القضايا تطورت وتبلورت أكثر فى أذهان الغربيين فى مقابل الأصوات المتوازنة التى كانت تدعو للتحقيق فى إطار أكثر حيادية، وهي أصوات خافتة مقارنة بالأصوات الغربية المحرضة على الإسلام. ومنذ انهيار الاتحاد السوفيتى صار الإسلام مهدداً للديمقراطية والرأسمالية، ووجرى تصويره بوصفه معوقاً أساسياً لعولمة قيم الحداثة.

بيد أن الإسلام أصبح إحدى القوى السياسية المهمة الذى بات يعرف كدين مهاجر- فى الغرب، وفى الوقت ذاته تم ربط الإسلام بالإرهاب وأصبح يمثل واحداً من أكثر مصادر المشاكل فى

المجتمعات الغربية. ولعل أكثر القضايا التى كانت تشغل متخذي القرار فى الغرب هي هل يستطيع الإسلام أن يتكيف مع القيم الغربية العالمية خاصة وسط المسلمين المهاجرين.

ويبدو أن الدول الغربية لم يكن أمامها سوى خيارين للتعامل مع الإسلام:

1- التعامل مع الإسلام كدين إرهابى، ومن ثم يجب إقصاؤه.

2- التعامل مع الإسلام كجزء من التعددية الثقافية التى اعتمدتها الدول الغربية، ومن ثم يجب إدماج المسلمين فى المؤسسات الحكومية والمجتمع .

فى كلتا الحالتين لم يكن الأمر سهلاً، ويظهر ذلك من تعامل المؤسسات المعنية بهذا الأمر، وعلى رأسها تلك المعنية بقضايا المهاجرين وإدماجهم فى المجتمعات الغربية، وهذا مايبرز قضايا أخرى مهمة تتعلق بقضية الثقافة فى المجتمعات الغربية نفسها؛ فالمجتمعات الغربية (خصوصاً الأوروبية) تمر بمرحلة جديدة من التكوين وهى مرحلة ما بعد الدولة الوطنية Post National Era ساعية الى تأسيس كيانات إقليمية (والمثال هنا الاتحاد الأوربى)، الأمر الذي دفعها لمجابهة إشكالات معقدة لعل أبرزها قضية الهوية الأوروبية. وفى هذا الإطار شكلت قضية التعامل مع الإسلام -المرادف ضمنياً للإرهاب– تحدياً اجتماعياً وثقافياً كبيراً للدول والمجتمعات الأوروبية، ومن ثم ضاعف الإسلام من المشكلات الموجودة سلفاً في القارة الأوروبية. وبناءً عليه صارت التساؤلات تتمحور حول ماهية الحدود السياسية والثقافية التى يمكن من خلالها قبول الإسلام والمسلمين ومن ثم إدماجهم فى المجتمعات الغربية، وطُرح هنا سؤالان رئيسان: هل الهوية الأوروبية لها القدرة على استعياب الكل ومن ثم أن تصبح الثقافة الإسلامية جزءاً منها؟ وكيف يمكن تحقيق هذه الهوية واقعياً، ولعل السؤال الآخر الأعمق يتعلق بماهية الحدود الثقافية الفاصلة بين الجماعات والمجتمعات الأوروبية وغير الأوروبية. وهذان السؤالان وغيرهما يكتسبا شرعيتهمافى حالة ما رغبت الدول الأوروبية والغربية فى مشاركة الآخرين لها فى هويتها، كما أن هذه النوعية من التساؤلات تظهر لنا بوضوح التداخل والتعقيدات بين القيم الثقافية كمفهوم، والأسئلة العملية الفنية حول العلاقة بين العلمانية والدين.

ويبدو أن المعطى الإسلامى كعنصر إضافى فى التأثير على المشهد الداخلى وفي رسم السياسات الخارجية لأوروبا، سيكون له أكثر من مجرد تأثير ديمغرافي وجغرافي. إن العلاقة بين أوروبا والصعود الإسلامى يولد العديد من الظواهر، من قبيل احتمالات تصاعد الإرهاب، وبروز موجة جديدة من العداء للسامية.

من جانب آخر فإن محاولات عزل الآخر- المقصود هنا الجاليات الحاملة للقيم الإسلامية في أوروبا- تتناقض مع قيم الدولة الغربية التى تقوم على التسامح وقبول الآخر. وفى واقع الأمر يبدو أن التحدي الذى تواجهه أوروبا أبعد من سياسة دمج ناجحة للأقليات المسلمة، بل يتمثل التحدي الحقيقي في كيفية مواجهة الحكومات الأوروبية للمسلمين الراديكاليين، خاصة مع بروز جيل من

الشباب الأوروبيين المسلمين المتعاطفين مع الإسلام الأصولي، إلى جانب تزايد تعريف المسلمين لأنفسهم من خلال الإسلام، وتثار في هذا السياق قضايا مثل حقوق المرأة في الإسلام والحجاب فى فرنسا وبناء المآذن وغيرها.

ويمكن أن نخلص مما سبق إلى أن طبيعة التواجد الإسلامى فى الغرب شهدت تحولاً؛ فمن مجرد عمال مهاجرين يبحثون عن عمل وإقامة مؤقتة تحوّل المسلمون هناك إلى جزء من التركيبة المجتمعية السكانية، ومن ثم يمكن القول بأنهم تحولوا من جالية مسلمة إلى أقلية مسلمة، وأصبح بديهياً الحديث عن بداية مأسسة الإسلام فى أوروبا.

من جانب آخر إذا كانت الساسيات الرسمية الغربية تعكس توتر ديناميات سياسات الاندماج التقافي القسري، فإن هناك شكلاً آخر لاستجابة الجماهير والمجتمع الأوروبى الاستهلاكى – وهي الاستجابة التى بدأت تأخذ مجراها وسط الغربيين- والمتمثلة فى انفتاحها على الروحانيات الشرقية والحركات الباطنية المبنية على حكمة الشرق (خصوصاً التصوف الإسلامي). وفى هذا الإطار أشارت بعض الدراسات الى انتشار الجماعات الصوفية وسط المجتمعات الأوروبية والغربية منذ الثمانينيات من القرن العشرين، هذا النموذج الصوفي القائم على تبادل الثقافات وإنتاجها، الذى جذب الكثير من الشرائح المتعلمة والطبقات الوسطى فى الغرب اصطدم بالسياسات الحكومية المبنية على الإقصاء، وهو ما يثير عدداً من الأسئلة حول العولمة الثقافية.

فبعد تفجيرات الحادى عشر من سبتمبر 2001، جاءت أطروحات مختلفة عن التصورات السابقة حيث ترى أن تلك المشكلات تحتاج لتوضع فى إطار عالمى يستند إلى أن عملية الإقصاء السياسى لاتحل أية مشكلة، كما خلصت الى أن الإسلام المتداول فى الإعلام الغربى هو الوجه السياسى للإسلام، وأشارت إلى أن الجانب الروحى الإنسانى والعالمى من الإسلام مغيب ومجهول خاصة فى الدول التى يكون صانعو القرار فيها غير منحازين له، لذا ظهرت أصوات تنادي بتعميق الفهم الإيجابى لهذا الجانب فى الدراسات والسياسات الخارجية للدول الغربية.

فى هذا الإطار برز الاهتمام الأكاديمى والسياسى بالتصوف والطرق الصوفية؛ فعقدت الكثير من المؤتمرات الدولية حول التصوف فى معظم الدول الغربية، حيث لا يَخفى أن العلاقات بين الإسلام السياسى والمتصوفة كانت على مر التاريخ متوترة، وبناءً عليه حاولت الدول الغربية الاستفادة من هذا الوضع لضرب التيار الأصولي الإسلامي، فمثلاً شجعت الولاياتُ المتحدة الأمريكية عقب أحداث الحادى عشر من سبتمبر2001 الحركاتِ الإسلاميةَ المعتدلة والحركات الصوفية، كما شجعت مشاريع حوار الأديان والحضارات مستعينة بالدراسات الأكاديمية وتقارير مراكز البحوث حول الحركات الإسلامية المتطرفة، ودعت واشنطن صراحةً إلى محاربة العنف والتطرف الدينى والإرهاب المتمثل فى الحركات الإسلامية الجهادية بالاقتراب من الأصوات المنادية بالتسامح والتعايش السلمي، ويمكن القول بأن الإستراتيجيين الأمريكيين يدفعون علناً في اتجاه تعزيز العلاقة مع الحركات المتصوفة؛ إذ يرون (وبشكل متزايد) أن الحركات الصوفية بأفرعها العالمية هي من

أفضل الوسائل لمكافحة الإرهاب، بينما لايستطيع الرسميون الأمريكيون أن يقروا بذلك علناً بالطبع، بسبب فصل الدين عن الدولة فى الدستور الأمريكي.

تكيّف الطرق والجماعات الصوفية مع البيئة الغربية ونجاحها في الانتشار

أ- جماعة رسائل النور:

كما ذكرنا من قبل، تجمع خدمة رسائل النور والتى يشرف عليها طلاب رسائل النور ما بين الحقيقة والمعرفة والعلم والتربية، وهو ما يمكن أن نصفه بأنه عمل استطاع أن يخلق توازناً حساساً بين الإيمان والعلوم، كما ينم عن عقلية متفتحة تؤمن بضروة المزج بين تعاليم الإسلام والتقدم العلمى فى الغرب، بما يتوافق مع إظهار الإسلام بمظهره الحضاري المتقدم.

ومن الواضح أن اجتهاد طلاب الإمام النورسي ومثابرتهم فى شرح رسائل النور وتفسيرها، إلى جانب اعتمادهم على نفس نهجه السلمى والبعيد عن العمل السياسى، واستخدامهم أدوات التواصل المدنية الحديثة واستفادتهم من الإمكانيات التى تقدمها العولمة كانت عوامل وراء النجاح الكبير والانتشار الكبير لفكر أستاذهم؛ فهؤلاء ظلّوا أوفياء له، ولعل من أبرز طلاب النور الأستاذ فتح الله جولن أحد الرموز الدعوية والفكرية فى العالم الإسلامى كما فى الغرب، والذي يعد من الجيل الثانى لطلاب رسائل النور كونه لم يلتقِ بالإمام النورسي؛ إذ يسير على نهج أستاذه فى الخطابة والإرشاد معتمداً على وسائط الاتصال والتواصل الحديثة، وهو يعيش في الولايات المتحدة الأمريكية منذ العام 1998.

لعل أبرز الوسائل التى يستخدمها طلاب رسائل النور لنشر خدمة هذه الرسائل تتمثل فى الآتى :

1- المطبوعات والنشر والترجمة .
2- الإعلام المرئي والمسموع.
3- التعليم والتدريب.
4- المؤسسات التجارية.

تعكس هذه الوسائل عمق وعي طلاب رسائل النور بمقتضيات العصر ومتطلباته؛ فمن الاهتمام بالتعليم، إلى مكافحة الفقر، وتقديم الخدمات الإغاثية، وتأسيس المنظمات المدنية، إلى الانفتاح والحوار مع الآخر بمختلف أشكاله، كلها أدوات أسهمت فى انتشار الحركة النورسية بطريقة سلسلة وسريعة حتى فى الدول غير الإسلامية خاصة أوروبا والغرب، والدليل على ذلك أن رسائل النور تُرجمت إلى أكثر من ثلاثين لغة عالمية واعتنق بفضلها الإسلام أعداد مقدرة من مواطني الدول الغربية .

ب- الطريقة البرهانية:

بعد الأزمات العنيفة التى تعرضت لها الطريقة فى مصر فى السبعينيات من القرن العشرين نتيجة للصدام بينها وبين والسلطات المصرية (والذي يمكن أن نفسره إجمالاً بأنه تنافس بين قوميات دول العالم الثالث والإسلام العابر للقوميات الذى يعد من أكبر مهددات الدولة القومية فيها)، شكّلت هذه الحركات الإسلامية العابرة للقوميات منذ منتصف القرن العشرين أكبر تحدٍ للدولة - والمقصود هنا الدولة المصرية -. وفى هذا الإطار يمكن قراءة موقف السلطات المصرية من حركة الإخوان المسلمين المصرية، وكذلك موقفها من الطريقة البرهانية ذات الجذور السودانية؛ إذ نظرت تلك السلطات إلى أفكارها وممارساتها وأنشطتها بوصفها غير منسجمة بل ومتناقضة مع آليات ضبط الدولة. وحقيقة الأمر أن الإسلام العابر للقوميات بشقيه «السياسى والروحانى» يقع فى إطار هذا التناقض، ومن ثم كان أحد أسباب توتر العلاقات بين الطريق البرهانية والحكومة المصرية هو صعوبة سيطرة السلطات المصرية عليها «بما فيها المجلس الأعلى للطرق الصوفية فى مصر»، خاصة عندما تكون قيادات هذه الطرق من خارج مصر.

بيد أن الموقع الإلكتروني للطريقة البرهانية يشير إلى أنها أنشأت عدداً من المراكز والزوايا في أوروبا وأمريكا الشمالية كما يشير المصدر نفسه إلى أنها أنشأت أيضاً المركز العالمي للإدارة (ويسمى شنيدة بهامبورج بألمانيا حيث أنشأه الشيخ إبراهيم في عام 1992)، الذي يعد بمثابة المركز الرئيس في أوروبا حيث يقام فيه الاحتفالات الدينية متضمناً الحولية، وتقام ليالي الذكر بانتظام، وتقدم فيه المحاضرات.

ورغم أن الجانب الروحانى والعرفانى للطريقة البرهانية لم يحدث فيهما تغيير كبي, إلا أنها أظهرت قدرة عالية على تكييف نظامها الاجتماعى والتكنولوجي وممارساتها ونظريتها السياسية لتبدو أكثر استجابة وتكيفاً مع الثقافة الغربية خاصة لأعضائها الغربيين, فى هذا الإطار تشير Gritt Klinkhammer الى أن الطريقة البرهانية فى ألمانيا (التى تتكون عضويتها من شخصيات ذات تعليم أكاديمي متقدم، وتنخرط فى أنشطة روحانية مختلفة (قد مزجت بين العناصر الإسلامية التقليدية وعناصر الحداثة التى حملتها الطبقات الوسطى فى الغرب. وفى الوقت ذاته حافظت هذه الشخصيات على علاقة حميمة وقوية مع المركز الرئيس للطريقة وشيخها فى الخرطوم، وذلك مقارنة بالكثير مع الطرق الصوفية التقليدية، أو تلك التى تبنت القيم الغربية ومن ثم أفرغت التصوف من تراثه الإسلامى.

ويمكن تلخيص أبرز مظاهر هذا التكيّف فى الآتى :

1- استخدام الاتصال الإعلامي المبني على الثقافة الغربية.

2- الخطاب العالمي للطريقة البرهانية.

3- اقتصاديات الطريقة.

4- وضع المرأة.

5- التوازن بين الإسلام والتصوف.

أ - استخدام الاتصال الإعلامي المبني على الثقافة الغربية:

أكثر الأشياء ملاحظة لتكيف الطريقة البرهانية مع البيئة الغربية هو استخدامها لوسائل الاتصال والتواصل المتقدمة فى الغرب فى عمليات الإرشاد الصوفى ونشر الأخبار وجذب واكتساب مريدين جدد للطريقة إلى جانب استخدامها الإنترنت كوسيلة لتواصل المريديين والأعضاء فيما بينهم من خلال الإجتماعات عبر الشبكة.

محصلة ما سبق أن الطريقة البرهانية استطاعت من خلال استخدامها لأحدث وسائل الاتصال الغربية فتح قنوات التواصل بين مريديها فى مختلف دول العالم، ومن ثم قربت المسافات بينهم وبين المركز الرئيس للطريقة فى الخرطوم، فإذا كان البعد الجغرافى يحول دون التواصل الفيزيائى لعضويتها، فإنه أعضاءها يتمكنون ببساطة من خلال الإنترنت من التواصل مع الطريقة وإرسال أسئلتهم واستفساراتهم عبر البريد الإلكترونى اوحتى الحوار والمؤتمرات عبر Sky أو ما يعرف ب Messenger أو الاتصال الهاتفى عبر الشبكة الدولية للإنترنت، خاصة أنها متيسرة لأعضائها فى الغرب مما سيشكل أساساً مفيداً لتوحيد الطريقة عبر خطوط الثقافة الغربية، وهو ما أنتج نموذجاً عولمياً خاصاً بالطريقة، لكن الملاحظ أنه لايمكن تعميم هذا الوضع على العضوية المحلية للطريقة، خاصة بين الأعضاء الأقل نصيباً من التعليم والأضعف اقتصادياً.

ب - الخطاب العالمى للطريقة البرهانية:

إحدى نتائج تحول الطريقة البرهانية إلى طريقة صوفية عابرة للقوميات هو انتقال مستوى خطابها الفكري والدينى والاجتماعى والسياسى من التركيز على المسائل المحلية إلى مناقشة دينية وعقلانية للقضايا التى تشغل الرأى العام العالمى مثل: قضايا الإرهاب، وحقوق الإنسان، وشئون البيئة وغيرها من القضايا المثارة عالمياً،ومن الجدير بالذكر في هذا الإطار أن الطريقة البرهانية نظمت مؤتمراً لحوار الأديان فى عام 2006 بمدينة هامبورج بألمانيا، تحت شعار العقيدة، الحب والتوحيد.

ج- اقتصاديات الطريقة البرهانية:

قدمت الطريقة البرهانية مضموناً اقتصادياً جديداً لما يعرف باقتصاديات التدين يجسد تحولاً في المنظومة الصوفية، ولا يشابه بالضرورة نموذج الطرق الصوفية فى الزهد في الدنيا والأعراض

عنها، بل يعمل بوضوح على الأخذ بأسباب الدنيا والإقبال عليها، ولعلها تعد نقلة نوعية في ظاهرة التدين الحديث من حيث الرغبة في التصالح مع الغنى والثروة، وهو ما يجعلها تتشابه تاريخياً مع الحركة البروتستانتية. من جانب آخر يعكس هذا النموذج العقلية التجارية للأعضاء، وتنوع جنسياتهم، كما يعكس توسع الطريقة وفعاليتها.

ورغم محدودية موارد الطريقة في البداية إذ لم يكن مؤسسها حتى وفاته يملك سوى منزله الكائن بالخرطوم، إلا أن الأمور المالية للمركز الرئيس للطريقة بالخرطوم كانت تدار بواسطة شخص يدعى شيخ حسن سيد، الذي كُلّف بذلك منذ عام 1930. ومنذ ذلك التاريخ وحتى الأربعينيات لم يتأسس للطريقة نظام مالي لأن العضوية كانت قليلة؛ فكان عدد الأعضاء يقدر بخمسة وعشرين عضواً فقط، وعادة ما كانوا يلتقون بصورة غير منتظمة بمنزل الشيخ. وعلى الرغم من أن اقتصاديات الطريقة تحسنت وتطورت مع الشيخ إبراهيم – كما ذكرنا سابقاً- إذ كان من الأثرياء وامتلك بعض المخابز والمزارع، إلا أن التطور المهم في هذا الشأن حدث بعد إنشاء شركة عابرة للقوميات من أبناء الطريقة تسمي (حمى ، Hima) برأس مال يقدر بأربعمائة مليون دولار، وهذه الشركة تأسست على يد أعضاء الطريقة من مختلف الجنسيات في أبريل 1994.

وتهدف هذه الشركة للاستثمار في مختلف المجالات، والمقر الرئيس لها في الخرطوم، وهناك مراكز أخرى لها فى مصر. ويضم مجلس إدارة هذه الشركة ثلاثين عضواً من ثلاثين دولة في العالم، حيث يتقاسمون قيمة الاشتراك، لكن الشئ الأكثر أهمية هو أن للطريقة نصيبها من رأس مال الشركة، كما أن الأرباح توزع وفقاً لقيمة الاشتراك. وبهذا المعنى فإن الطريقة تقدم نموذجاً يستحق الدراسة لأنه سيغيّر فى النظرة التقليدية للطرق الصوفية.

د- وضع المرأة :

يظهر تكيّف الطريقة البرهانية مع الغرب فى إحدى القضايا التى تشكل محوراً للجدل بين الغرب والعالم الإسلامى، وهي قضية حقوق المرأة، خاصة قضية الحجاب. ومن ناحية فلسفية فإن التصوف كتجربة داخلية روحانية لا تهتم بالفروق بين الرجل والمرأة، كما أن تاريخ التصوف الإسلامي يقدم رابعة العدوية بوصفها أحد أعظم المتصوفة في التاريخ الإسلامي. لكن من ناحية عملية، فإن وضع المرأة في معظم الطرق الصوفية في العالم الإسلامي عامة وفي السودان على وجه الخصوص محدد بالمعايير الإسلامية المتشددة التى تضع حدوداً فاصلة بين الرجل والمرأة، مع تقسيم الأدوار بصورة محددة وصارمة.

يشير الموقع الإلكتروني للطريقة البرهانية إلى أن الطريقة للرجال والنساء إلى جانب أن للمرأة دوراً مهماً كقائدة للطريقة البرهانية وكمرشدة دينية كما، يمكن لها أن تدرس وتدعو الناس للدخول للطريقة مما أعطى لها دوراً مؤثراً ومساهماً وفعالاً، وهناك حالياً قطاع نسوي للطريقة معني بشئون المرأة، وهو قطاع فعال ويقوم بأنشطة متعددة.

كما تتميز الطريقة البرهانية بموقفها المتسامح من قضية الحجاب؛ إذ نلاحظ حرية النساء المنتميات للطريقة فى اختيار الزي الذي ترتدينه، وأحياناً يتم التغاضي عن عدم الالتزام بالحجاب عكس الصورة التى نراها فى الجماعات الإسلامية الأخرى، على الرغم من أن موضوع الحجاب يعد من أكثر القضايا جدلاً، خاصة من وجهة نظر المنظمات النسوية الغربية.

ورغم هذه النظرة المتقدمة من الطريقة البرهانية للمرأة، إلا أنها لا تقوم بأداء الأذكار ولا تنتظم في صفوف المنشدين، بل تقدم فقط الدعم المعنوي للذاكرين. وعموماً نلاحظ أن هناك أعداداً كبيرة من النساء الغربيات في الطريقة البرهانية، كما جاء في إحدى الإحصائيات أن نصف أعضاء الطريقة البرهانية الألمان هم من النساء، وعموماً فإن للمرأة البرهانية فى الغرب موقعاً متميزاً، يظهر بوضوح من خلال مشاركتها فى الإرشاد والغناء والدور القيادي داخل التنظيمات الصوفية فى الغرب.

ه ـ التوازن بين الإسلام والتصوف:

كثيراً ما يقدم التصوف بوصفه جزءاً خاصاً من الثقافة الإسلامية لا يلتقي فى الكثير من الأحايين مع التعاليم الإسلامية الصحيحة، خاصة عند الجماعات السلفية وجماعات الإسلام السياسى وتلك التى تأخذ مواقف عدائية من التصوف، من جهة أخرى فإن الكثير من الغربيين له مواقف معادية للإسلام، لكنهم أكثر انفتاحاً على التصوف فى الوقت ذاته، ويرنوه نوعاً مميزاً من التدين يعكس تطور التصوف فى الغرب. من جهة أخرى فإن التصوف فى الإسلام دائماً ما كان يعرف بالاتجاه الروحى فى الإسلام الذي يتعارض مع الشريعة الإسلامية لكن بعض الطرق فى الغرب مثل International Sufi order لاتشترط الإسلام كأساس للانتماء إليها، وهي نوع من الطرق الصوفية الروحانية المنتشرة فى الغرب.

أما الطريقة البرهانية فى الغرب فهي تعزز فهماً إسلامياً مهماً فى الغرب، وتجذر نفسها فى الشرق وهو الخطاب الروحى والممارسات التى تجذب الباحثين عن الروحانيات فى الغرب وخارج العالم الإسلامي، لكنها فى الوقت ذاته تؤكد التزامها بالشريعة الإسلامية مع إقرار التقاليد الإسلامية.

وتحاول الطريقة البرهانية أن توازن بين التقاليد الإسلامية المتشددة والتصوف، وهذا ما تفتقده فى واقع الأمر الكثير من الطرق الصوفية فى الغرب، فمثلاً تشرح الصفحة الإنجليزية للموقع الإلكتروني للطريقة البرهانية بطريقة جاذبة لغير المسلمين والوافدين الجدد من خارج المجتمعات المسلمة ولأولئك الباحثين عن المعانى العميقة المقدمة فى الديانات الشرقية مثل التجارب الروحية والمعرفة الباطنية، إلا أنها تشترط فى الوقت نفسه الإسلام أولاً للانتماء للطريقة، مع التأكيد دوماً على ربط الإسلام بالتصوف.وأتباع الطريقة البرهانية فى الغرب يقدمون أنفسهم بطريقة مختلفة عن العالم الإسلامى، ولعلهم يشبهون بعض الطرق الصوفية فى الغرب، ويؤكد البرهانيون في تعريفهم لأنفسهم للعالم الخارجى على التجارب الروحانية للذكر والحضرة من خلال الصور والصوت والفيديو.

ولعل هذا التصور المقدم من الطريقة البرهانية يعكس انقلاباً جذرياً فى تصور العلاقة بين الباطن»التصوف»، وبين الظاهر»السنّة « والذي يطرح عادةً أنهما لا يلتقيان.

ثالثاً : الآفاق المستقبلية للطرق الدينية العابرة للقوميات:-

كانت محصلة تحوّل الطرق الصوفية من العالم الإسلامى إلى فضاءات الغرب، أنها انتشرت عبر شبكة عالمية من الخطوط السياسية والاقتصادية والاتصالية لتمتد فى مساحات تتوفر فيها القوة والنفوذ والثروة بعكس العالم الإسلامى الذى تتضاءل فيه مساحات الحرية وتتمدد فيه قبضة الدولة، لكي تؤسّس لمرحلة جديدة فى تطور الطرق والحركات الإسلامية لما يعرف Post Nationalism Islamic movements مشكّلة ما يعرف بالطرق العابرة للقوميات Transnational Orders.

خلاصة الأمر، أن هناك عدة عوامل ذاتية ومحلية وأخرى عالمية تتعلق بالتطورات الكونية والسياسة العالمية أسهمت فى تحول الطرق الدينية من مكانها الجغرافي التقليدي فى العالم الإسلامي إلى مناطق وبيئات جغرافية وثقافية مختلفة ومتنوعة لتشكل شبكات للتواصل الإيمانى والروحانى مستغلةً فضاءات العولمة وإمكانياتها غير المحدودة، لتتحول من مجرد جماعات تقليدية محلية إلى مشروع فكري إنساني وحركات حديثة عابرة للقوميات متجاوزة حدودها الجغرافية متأثرة البيئات التي انتقلت إليها ومؤثرة فيها.

المصادر والمراجع:

أولاً- باللغة العربية

1- عمار على حسن، التنشئة السياسية للطرق الصوفية فى مصر: ثقافة الديمقراطية ومسار التحديث لدى تيار ديني تقليدي، دار العين للنشر ، القاهرة ،2009.

2- شاخت وبوذورث ، تراث الإسلام، الجزء الثانى، ترجمة: د. حسين مؤنس، سلسة عالم المعرفة، الكويت، 1988.

3- إبراهيم محمد ياسين ، دلالات المصطلح فى التصوف الفلسفى، دار المعارف، القاهرة ، 1999.

ثانياً- باللغة الإنجليزية

4- Amani Mohammed ElObid, Middle class and Sufism in Sudan: the case of The Samaniya Order of SHAIKH ALBurai, PhD thesis, University of Khartoum, 2008.

5- Idris Salim ELhassan, Religion in Society: Nemeiri and the Turuq1972 -1980, Khartoum University press, 1993.

6- Musab Abd Elgader, Islamic Sufism and its impact upon society and state in Sudan: the case of Burhaniya Sufi order , M.A thesis , University of Khartoum 1996.

7- Michael Frishkopf, "changing modalities in globalization of Islamic Saint Veneration and mysticism: Sidi Ibrhaim ElDusugi , Sheikh Mohammed Uthman ALBurhani and their Sufi order http://www.equinoxjournals.com/RST/article/view/2205.

8- John Voll, Sudanese Islamic fundamentalism: Urban cosmopolitanism and Modernity, http://www.wilsoncenter.org/news/docs/JohnVoll.pdf.

9- Carl Ernest, Sufism, Islam and globalization in contemporary world: methodological reflection on the field of study , http://www.unc.edu/~cernst/articles.htm.

10- Karl Ernest, Between orientalsim and fundamentalism: problematizing the teaching of Sufism , http://www.unc.edu/~cernst/pdf/wheeler.pdf.

11- http://www.rayat-alizz.com

12- http://www.nuronline.com

13- http://burhamiya.com

14- http://ar.fgulen.com/

تحليل الخطاب السياسي للحركتين الإسلاميتين في السودان وتركيا (1989-2009)

د. رحاب عبد الرحمن

الأستاذ المساعد بجامعة الجزيرة

أ. إشراقة حسن

الباحثة بمركز دراسات المرأة

مقدمة:

تستعرض هذه الدراسة مسيرة الحركة الإسلامية في كل من السودان وتركيا في الفترة من 1989-2009 على المستوى النظري، والذي يعبر عن رؤية الحركتين لبناء الدولة والفلسفة التي تشكلت من خلالها تلك الرؤية (الأصول والاتجاهات الفكرية). أما المستوى العملي (التطبيق العملي للرؤى الفكرية) الذي يتعلق بسلوك الحركتين وممارساتهما الفعلية -التي تظهر في شكل خطط وسياسات وأدوات تبنتها النخب الاسلامية في كل من البلدين في إطار جامع- فهو موضوع دراسة أخرى.

إن الهدف من هذه الدراسة بعد معرفة اتجاه تفكير النخبتين باعتبارهما نموذجيْن لحركات الاسلام السياسي في قضايا بناء الدولة وعلاقة الدين بالسياسة، هو الكشف عن مدى فاعلية المدخل الثقافي كباعث ومحرك ذي فاعلية عالية في تشكيل رؤى الحركات الإسلامية بصفة عامة، والسودانية والتركية على وجه الخصوص. كما تحاول الدراسة أن تكشف عن الاختلاف والتطابق بين سياسة الحركتين الإسلاميتين في السودان وتركيا، ومدى الاختلاف والاتفاق من خلال مرجعيتيهما الفكريتيْن، الأمر الذي يوضح مدى رسوخ المدخل الثقافي في ذاكرة الحركتين، وهما نظامان ذوا مرجعية إسلامية.

تهتم هذه الدراسة بتحليل خطاب الحركتين الذي يعكس نموذجاً لما يسمى بحركات الإسلام السياسي[1]. وهما تمثلان حركتين من حركات الإحياء الديني. وفي حين يتناول المبحث الأول ظروف نشأة الحركتين وسياقهما التاريخي، يتناول المبحث الثاني السياق الفكري والفلسفي لهما، ثم تأتي خاتمة الدراسة التي تقدم بعض الملاحظات المقارنة حول درجة نجاح الحركتين، مع تحليل أوجه القوة والضعف في أدائهما.

١ يرمز تعبير الإسلام السياسي في هذا السياق إلى الحركات أو الإيديولوجيات التي تطالب بتطبيق الإسلام وفقاً لتفسيرها له، كأساس لإعادة بناء الدولة والمجتمعات المعاصرة طبقاً لتصورها (لفترة مثالية عند بواكير الدعوة الإسلامية، وكثيراً ما تنعت هذه الحركات في الغرب ب "الأصولية الإسلامية" "Islamic Fundamentalism"، وهو تعريف خاطئ لمفهوم يعبر عن حركات مسيحية محافظة، وإسقاط لمفهوم غربي يعبر عن حركات تقف ضد الاتجاهات التحديثية في الدين، بينما تهدف حركة الإسلام السياسي إلى إعادة صوغ الحياة على أساس فهم جديد للدين.من جانب آخر فإن تعبير "أصول" في المفهوم الإسلامي يقصد به أصول الدين أو الرجوع للأصل، ولعل ما يدفع البعض إلى وصف الحركات الإسلامية ب"الأصولية والجمود" هو رفضها للقيم الغربية جملة وتفصيلاً.

المبحث الأول: السياق التاريخي وظروف النشأة

لم تكن الظاهرة الدينية التي تمخضت عنها الحركات الإسلامية في كل من السودان وتركيا نتاجاً للصدفة المحضة ، كما أنها لم تأتِ لتسد فراغاً أو تعبيراً عن مزيد من الترف السياسي، وإنما هي إحدى الحركات والشبكات الدولية المتعددة الأنماط[2] التي استطاعت أن تفرض نفسها بقوة ورسوخ في العالم العربي والغربي على السواء، ولا يعني هذا بأي حال أن الحركة الإسلامية في السودان وتركيا لم تعبّر عن قضايا الواقع ولم تصطحبه في مسيرتها الفكرية والسياسية، بل على العكس من ذلك، اتخذت الحركة الإسلامية السودانية على سبيل المثال، من السودان حقلاً ومختبراً لتجريب أفكارها ومفردات خطابها العقدي والسياسي ولتنزيل مقولات هذا الخطاب على أرض الواقع. وهناك العديد من المسوغات التي ستوردها الدراسة أدناه كمداخل لتفسير السياق الذي نشأت في ظلّه ظاهرة حركة الإحياء الديني. وتتمحور تلك المداخل في تفسيرات وعوامل ذات طابع داخلي يتعلق بالبيئات المحلية التي وجدت في ظلها تلك القيادات التي تشكلت منها تلك التنظيمات، وعوامل أخرى ذات طابع خارجي تعكس مدى تأثير السياق الخارجي وانعكاساته على الداخل.

أولاً- السياق الداخلي:

1 مثّل تحلل المجتمع الإسلامي وتخليه عن قيمه بالاستجابة للمتغيرات الناتجة من التفكك الداخلي وانحطاط المجتمع الإسلامي منذ أواخر القرن الثاني عشر الميلادي، وتوقف الحركة العلمية، ودخول المجتمع مرحلة التقليد في فترة ما بعد الحروب الصليبية، مثّل ذلك الخلفية التاريخية لحالة الوهن الذي أصاب المجتمعات الإسلامية، والتي وجدت أبلغ تعبير لها في انهيار مؤسسة الخلافة في 1924[3]، وهي كانت بمثابة واقعة كبرى هزت العالم الإسلامي على يد كمال أتاتورك.

2 تعدد مظاهر فساد بعض الأنظمة السياسية الموالية للمستعمِر (الوريث الشرعي للمستعمِر)، الأمر الذي نجم عنه صراع حول الموارد والثروات والحريات في البلاد الإسلامية، التي عجزت عن تحقيق التنمية والرفاهية لمواطنيها مما أفقد تلك النخب شرعيتها.

3 تبلور نخبة علمانية في ذلك الوقت عبرت عن نفسها في الاقتراب من قيم الحضارة الأوروبية التي كانت في ذاك الوقت العالم المتقدم[4].

4 بروز قيادات دينية (أصولية) تتمتع بقدرات فكرية وسياسية وتنظيمية عالية، جعلت منها شخصيات كاريزمية Charismatic، مما ساعد على ظهور دعوات إصلاحية على يد عدد من الرواد الإصلاحيين أمثال (جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده) تناشد المسلمين وتطلب منهم العودة إلى الأصول وتذكرهم بأمجادهم وتاريخهم[5] وتحملهم مسئولية التردي الحضاري للأمة الإسلامية.

٢ لمزيد من التفاصيل حول الصور والأنماط المتعددة لمظاهر الإحياء الديني انظر: محمد إبراهيم مبروك، "**الإسلام الليبرالي بين الإخوان المسلمين والوسطيين والعلمانيين**، (القاهرة: الدار القومية للنشر، بدون سنة نشر).

٣ د. حسن مكي محمد، **"الإخوان المسلمون في السودان 1944م1969-م"**، (الخرطوم: معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، ط1، 1987م)، ص97.

٤ د.حسن مكي، **مرجع سابق**، ص99.

٥ د. عمر الخير إبراهيم، السودان والدولة القطرية، **رسالة دكتوراه غير منشورة**، الخرطوم: كلية الدراسات العليا بجامعة الخرطوم، 2008، ص 94.

5 شكّلت النكسة العربية عام 1967 وانحسار المد القومي العربي، وانهيار الحركات القومية العربية أيضاً خيبة أمل كبيرة للكثيرين تجاه نظم الحكم الاشتراكية وشبه الاشتراكية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، كما فشلت الحركات اليسارية العلمانية في المنطقة عن تحقيق شعاراتها، خيبة الأمل هذه جعلت المجال مفتوحاً لجميع أنواع الحلول اللازمة، مما هيأ المجال لظهور حركات البعث الديني[6].

ثانياً- السياق الخارجي:

1 ساعد على بروز الإسلام السياسي بصفة عامة، منافسة القوى العظمى خاصة خلال الحرب الأفغانية؛ فالجماعات الإسلامية (العربية والشرق أوسطية بما فيها الجماعات السودانية) ظلّت تتلقى الدعم من الدول الغربية والولايات المتحدة بهدف تحييد الناصرية والشيوعية خلال عقد الستينيات وأوائل السبعينيات من القرن العشرين، حيث أصبحت مناهضة الشيوعية والناصرية هدفاً لحركة الإسلام السياسي بالمنطقة، خاصة بعد معاملة الرئيس عبد الناصر للإخوان في مصر. هذا التقاطع في المصالح في فترة الحرب الباردة ما بين الغرب وهذه الجماعات، جعل الولايات المتحدة تزوّد تيارات الإسلام السياسي الشرق أوسطي بالدعم الاقتصادي والعسكري الذي مكّن لها من التوسع خارج المنطقة العربية[7].

2 عمّق الاستعمارُ بصورته العسكرية والفكرية الشعورَ بالغبن تجاه السياسات الاستعمارية، التي استهدفت طمس الهوية والهيمنة الفكرية والثقافية والاقتصادية[8] .

5 خلقت العلمانية وتجسيداتها الحية ومناخها الفكري وسياساتها التي رسخت لغزو ثقافي للدولة العثمانية (رمز السيادة الإسلامية وللدول الوطنية في العالم الإسلامي لاحقاً)، وما يحمله من دعاوى صريحة للتحرر الفكري وإبعاد الدين عن مجريات الحياة، خلق موضوع سجال دائم داخل الدولة الواحدة وبين أبناء العرق الواحد وعلى امتداد المجموعات العرقية، المذهبية والثقافية المختلفة[9].

8 زاد الدعم السياسي الأوروبي للأقليات غير الإسلامية من ضعف الدولة العثمانية بالضغوط التي مارستها تلك الأقليات، وزاد الأمر تعقيداً تأثر المجتمعات الإسلامية بالإيديولوجيات والنظريات الغربية فيما يتعلق بفكرة القومية وخاصة وسط المسيحيين والعرب، ومن جانب آخر شجعت تلك الأطروحات والتحريض المستمر من قبل أوروبا على أن تشكل الأقليات مصدر ضغط على الدولة طلباً للإصلاحات السياسية، مما أدى إلى تفكيك الدولة العثمانية إلى دويلات، الأمر الذي ساعد فيما بعد على بروز أزمة الخصوصيات وسط تلك الكيانات المفككة والتي ظهرت على

٦ د. منصور خالد، مرجع سابق، ص439.
٧ د. منصور خالد، مرجع سابق، ص448.
٨ د.حسن مكي، مرجع سابق، ص98.
٩ د.عمر الخير، مرجع سابق، ص 93-96.

مستوى العالم الإسلامي في شكل صراع صريح بين الهويات (التركية، الإيرانية، العربية). وفي إطار رد الفعل والانعكاسات للدعوة القومية بين الدول، استيقظت العصبيات بين الأعراق التي تحتضنها الدولة العثمانية (العرب، الأتراك، الفارسية)، ونتيجة لذلك ضعفت الدولة العثمانية ولاحقاً تسببت الدعوة القومية ذاتها في هتك النسيج الاجتماعي والوطني للدولة الوطنية للمسلمين حتى وصلت لمرحلة التمزيق.

في سياق تلك التداعيات ظهرت حركة الإخوان المسلمين كأحد صور الاستجابة للدعاوى التي تناشد المسلمين العودة إلى الأصول ولقد تعددت أنماط الاستجابة[10] بتعدد بيئات وثقافات وطبقات المستجيبين لتلك الدعوة التي تهدف إلى المحافظة على الشخصية والهوية الإسلامية للأمة، وإنقاذها من حالة الضعف والوهن والاحتضار، بسبب ضراوة الهجوم الذي تتعرض له على كافة الأصعدة الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، ولعمق الإحساس بتأثير السياق الخارجي وتداخله وانعكاسه على الداخل. ومن هنا تتضح السياقات المختلفة لظاهرة إعادة الوعي الديني كمدخل لفهم الحركة الإسلامية التركية والسودانية، وعليه فإن الحركات الإسلامية هي حركات دينية وثقافية للدفاع عن الخصوصية والهوية الإسلامية في مواجهة استلابها وتذويبها، ويعرفها د. **حسن مكي** -المؤرخ السوداني وأحد كوادر الحركة الإسلامية- بأنها حركة إصلاح تتخذ من التربية السياسية أداة لإحداث التغير الحضاري، أي أنها حركة تغيير اجتماعي تسعى لكسب السلطة السياسية لإحداث التحول من خلال الإصلاح والثورة والجهاد[11]. وعلى الجانب الآخر هناك من ينتقد تلك الحركات على أساس أنها مجرد ظاهرة طارئة، ساهم في ظهورها ظروف خاصة وطارئة وستختفي[12]. هذه الحركات جاءت استجابة لظروف سقوط الدولة العثمانية والتوغل الاستعماري . كما يرى اتجاه ثالث أنها (أي الحركات الإسلامية) توظّف الدين لمصلحة السلطة والاستحواذ عليها[13]. كما عاب عليها البعض أنها تقدم نفسها كبديل للكيانات السياسية، وأنها الأقدر على ضبط الأوضاع بسبب ضغوط العولمة وتناقضاتها، على اعتبار أنها أكثر قدرة على تمكين الجماعات من التكيّف مع أوضاع أعدائها بأساليب الحداثة. ويعيبون عليها أيضاً اتباع الوسائل القسرية والإكراهية التي تنافي التعاليم الإسلامية وتسئ للإسلام أكثر مما تخدم أهدافه، مذكرين بأن هناك وظائف اجتماعية أو أشياء لا تتغير بالعنف والقسوة، وإنما يمكن أن تتبدل عن طريق الوازع الروحي والديني الشعبي والعلاقات

---

١٠ للمزيد من التفاصيل عن الحركات الإسلامية انظر:"**الإسلام والسياسة والحركات الاجتماعية**»، تحرير: إدموند بيرك وإيرالأبيدوس، (القاهرة: مكتبة مدبولي ، 2000)، وللتوسع في موضوع حركات الإحياء الديني انظر: تقرير الحالة الدينية في مصر 1995، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية. مظاهر الإحياء الديني لها صور متعددة يدخل فيها الجمعيات الخيرية الإسلامية، الحركات الفكرية، أما أخطرها فهي تلك الحركات التي تسعى للتغيير الكلي للمجتمعات الإسلامية (منهجياً) وتستخدم شتى الأساليب المسلحة والعنف وسيلة للتغير. انظر: السعيد كمال، الإسلام والأحزاب السياسية في تركيا، مرجع سابق. وراجع أيضاً: عبد الوهاب المسيري، معالم الخطاب الإسلامي الجديد على الرابط:

www.c/messiri.com/arabic/ or www.iiit.erg

١١ د.حسن مكي، مرجع سبق ذكره ، ص99.

١٢ د.عمر الخير إبراهيم، مرجع سبق ذكره، ص94.

١٣ حول توظيف الدين انظر: محمد إبراهيم مبروك، مرجع سبق ذكره ، ص 15 21- , وأيضاً: عبد العزيز محمود عبد الغني، دور الأحزاب الدينية في النظام السياسي الإسرائيلي ما بين -1969 1988، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة، 1992.

والانتماءات الوشائجية[14]. في حين يرى آخرون أن تيارات الإسلام السياسي ما هي إلا حركات مقاومة حديثة وتستجيب لتحديات العصر، وحركات محافظة تسعى إلى فرض سيطرتها الخاصة على المجتمع من خلال فهمها المتزمت للشريعة والتراث، وهي أيضاً حركات ذات توجه إقليمي واتساع جغرافي موجه إلى العالمين العربي الإسلامي[15]، كما يوجه لها نقد من نوع آخر على اعتبار أنها دعوة أو حركة يلتف أصحابها حول مسائل خلافية ذات طابع أيديولوجي وليس عقديا (مثل نظام الحكم في الإسلام، التناقض بين الدولة الوطنية ودولة الخلافة، وإشكالية الدولة البيروقراطية والدولة القطرية وتيار الجهاد التكفيري ... الخ)[16].

وبالنظر لأوضاع الحركات الإسلامية وفقاً لما سبق فهي إما مشاركِة في السلطة (حالات السودان، الجزائر، تركيا)، أو تتعرض للقمع (مثل حالتي مصر والسعودية) .

وعلى المستوى الرسمي العربي والغربي نالت تلك الظاهرة اهتمام العديد من مراكز الأبحاث والأنظمة السياسية، على أساس أنها ظاهرة تهدد مصالح الغرب وبعض مصالح الأنظمة العربية التي لا تتفق مع فلسفة هذه التيارات، كما في حالة الثورة الإيرانية التي خرجت فيها الجماهير وأسقطت نظام الشاة صاحب الصلة الوثيقة بالمصالح الأمريكية، كما أنها دخلت في صدام مع أضخم قوة عسكرية تقليدية في العالم في أفغانستان، واستطاعت أن تحررها وتلحق الهزيمة بالجيش الروسي، والأهم من ذلك كله من المنظور الثقافي أيضاً أن هذه الحركات أثبتت خطأ النظرية الغربية التي سادت قبل السبعينيات التي كانت تعتبر تلك الحركات قوة سلبية لا يمكن أن تكون مصدراً للاحتجاج أو الثورة أو التغيير الاجتماعي وفقاً للتحليلات الغربية السائدة آنذاك[17].

من رحم هذا المد الإسلامي جاءت حركة الإخوان المسلمين في مصر، ولقد خرج الاتجاه الإسلامي السوداني في أواسط الأربعينيات إلى حيز الوجود عبر الإخوان المسلمين في مصر. في نفس الوقت الذي ظهر فيه اتجاه آخر وهو حركة التحرير الإسلامية التي تهدف إلى إحياء قيم الإسلام ومبادئه، وإقامة نظام عالمي جديد وفقاً لإعلان الحركة الذي جاء فيه: «توجد حاجة ملحة لإقامة نظام جديد معتمد على الإسلام؛ لأن الإسلام هو القوة الوحيدة الأقدر على مواجهة القوى الدولية. ومن أجل تحقيق ذلك الهدف على كل فرد أن يعمل على إقامة مجتمع إسلامي ودولة إسلامية. وبناءً عليه يجب أن يتحرر السودان من الحكم الاستعماري من أجل تمهيد الطريق لإقامة دولة إسلامية[18].

١٤ خلدون النقيب، "الإسلام السياسي والسلطة: دراسة لآليات الهيمنة والمقاومة"، **مجلة السياسة الدولية**، ع 169، يوليو 2007، ص 8-23.

١٥ المرجع السابق، ص20.

١٦ حول هذه المسائل الخلافية انظر: جمال البنا، "**الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة"، وأيضاً:** خلدون النقيب، مرجع سابق، ص 21-22.

١٧ كمال السعيد، الإسلام والأحزاب السياسية في تركيا: دراسة حالة حزب الرفاه (1983-1997)، **رسالة دكتوراه** مقدمة إلى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية -جامعة القاهرة ، 2006)، ص85.

18 Hamdy, Abdel Rahman, The Islamic Movements in Sudan", in: Ola. Abouzeid (Editor) **Islamic Movements in a changing word**, 1995, P. 118-119

1- المؤثرات الفكرية والواقعية:

لبّى تنامي المد الإسلامي أشواق كثير من المسلمين التي تنسجم أهواؤهم وطبيعة تركيبتهم النفسية والاجتماعية مع حركة البعث الإسلامي، لذلك صادفت هوىً في نفوس الكثيرين ممن يتوقون لإعلاء شأن الإسلام ويستجيبون مع كل أشكاله، لذلك يلاحظ تعدد مظاهر التدين والتيارات الإسلامية (سواء كانت بصورتها التقليدية الصوفية والطائفية، أو بصورتها الحديثة والأحزاب السياسية الدينية والمنظمات والهيئات ذات التوجه الإسلامي). إذاً لم يكن ظهور الحركات الإسلامية نتاجاً للمؤثرات في المحيط الخارجي فقط، وإن لم تنفصل عنه، بل كانت العوامل الداخلية انعكاساً لأمرين؛ نكبة العرب والمسلمين إبان سقوط الخلافة الإسلامية، وهيمنة المستعمِر على الصعد الثقافية والفكرية والعسكرية، مما حفّز جميع التيارات الوطنية والدينية الليبرالية واليسارية على الإجماع والاتفاق حول ضرورة الانعتاق من تلك الهيمنة المنبوذة.

وكان قيام الحركات الإسلامية وسرعة انتشارها في تركيا أكثر احتمالاً من أي مكان آخر بسبب الإرث التاريخي لدى الأتراك؛ فعودة الدين إلى الحياة العامة لم تكن مشكلاً فلسفياً لديهم، بل ساعد الموروث التاريخي وبقاء آثاره على الأرض في صورة مساجد ومدارس وقصور ومتاحف تقف شاهداً على عظمة حضارة غابت بعد هزيمة ونصر. ورغم استخدام معاول السلطان في القضاء عليها، إلا أن هذه المعاول كانت لا تهدم إلا ما كان من الشأن العام وفي مراكز قرارها، لتبقى الجذوة متقدة في النفوس.

أيضاً كان ظهور الحركات اليسارية في السودان أحد الأسباب القوية التي أدت إلى ظهور الصحوة الإسلامية الحديثة[19] «الحركة الإسلامية السودانية» والتي تكوّنت من شريحة المتعلمين، ولقد مثّل شكل العلاقة بين الحركة وجماعة الإخوان المسلمين بمصر (الحركة الإسلامية المصرية) موضوعاً للجدل في أوساط الإسلاميين في الخمسينيات الذي انتهى بقيام تنظيميْن؛ أحدهما يتبنى الرؤى والفلسفة المصرية، وكان روادها من الطلاب الذين احتكوا بالإخوان المصريين سواء من خلال تلقيهم التعليم في مصر، أو من خلال احتكاكهم بالإخوان المسلمين الموجودين بالسودان وعلى رأس تلك المجموعة **الصادق عبد الله عبد الماجد**[20].

أما التنظيم الآخر الذي وجد سنده في الدكتور **حسن عبد الله الترابي**[21] فقد ارتأى أن للسودان خصوصيته وظروفه الاجتماعية والسياسية والثقافية، ولعل استصحاب الحركة الإسلامية لتلك الملابسات المحلية كان له عظيم الأثر في تشكيل توجهات الحركة الفكرية والسياسية. وبذا أسهم

١٩ انظر: د. حسن الترابي،" **نظرات في الفقه السياسي**"، (الخرطوم: الشركة العالمية لخدمات الإعلام).

٢٠ د. عمر الخير إبراهيم، مرجع سابق ، ص102.

٢١ أعان الترابي على ذلك النجاح مقدرته التنظيمية وثقافته الدينية والنأي بنفسه عن الصراعات بين الإخوان؛ تلك المميزات أكسبت الترابي تأييد العناصر الشابة في الحركة، كما مكّنته من التعامل مع الحركة الاسمية الدولية. و ذلك على الرغم من تأثر الحركة الإسلامية في السودان بالإرث المصري الذي تبلور من خلال مؤلفات: محمد حسين هيكل، ومصطفى صادق الرافعي، وحسن البنا وسيد قطب، إلى الحد الذي كادت فيه أن تذوب الشخصية السودانية في الشخصية المصرية.

الواقع المحلي للسودان في توجيه مسار تيار الحركة الإسلامية القادم من مصر[22]. أما أبرز ما يميز تجربة الحركات الإسلامية في تركيا فهو كثافة الموروث التاريخي والقدم الراسخة في إقامة مؤسسات الدولة والحكم، الذي وجدته لدى دولة دامت فترة حكمها قرون عديدة، وحكمت كل الرقعة الإسلامية في قارات آسيا وأوربا وأفريقيا، وما صحب ذلك من انتقال الخلافة الاسلامية إليها من العباسيين وانتشار المدارس الإسلامية والعقيدة على أساس المذهب السني الذي ظل اتخاذه مذهباً للسلطان. كما تميزت بقربها الجغرافي، ووجودها في أنحاء كبيرة من أوروبا.

وبالنظر لهذا لسياق التاريخي يمكن تسجيل الملاحظات التالية:

- تميزت الحركة الإسلامية السودانية بالانفتاح على المؤسسات الدينية في السودان التي كان لها أثر عظيم على ثقافة الإسلام، مما جعلها أميل لفكر الوفاق والانفتاح الحر الذي انداحت فيه تلك الكيانات والقطاعات المعبرة عن المرأة والشباب، الأمر الذي استطاعت من خلاله توسيع دائرة ملامستها لهموم الناس ومشكلاتهم[23] ، وكذلك تاثرت الحركة الإسلامية في تركيا بالصوفية، ونجحت في استقطاب أنصار العديد من الجماعات الصوفية، ولقد حوّل الأستاذ **فتح الله كولن** الإسلام إلى قوة اجتماعية تدفع تركيا في طريق الحداثة والديمقراطية. فالإنسان هو المحور الرئيس في مواعظه وأفكاره، وليست السياسة. وقد أثمرت جهود كولن في ظهور إسلام يستطيع العيش في تركيا مع الأفكار الغربية والحديثة في تناغم. وتبرهن فعالية أنصار كولن وأتباعه على أن الإسلام ليس دين صراع ونزاع، بل هو دين الحوار وقبول الآخر، وهم لا يرومون الوصول إلى قوة سياسية، بل إلى مجتمع أفضل وأكمل. ومثل هذا الإسلام يشكل مصدر إلهام للمسلمين وللغرب.

- اتفقت الحركتان في كل من تركيا والسودان باهتمامهما بنخبة المثقفين والمتعلمين. وفي مجال الشباب استطاعت الحركة في تركيا أن تستقطب الغالبية العظمى من طلاب المعاهد الدينية والاتحاد الوطني للطلبة الأتراك، وهو أول اتحاد لطلاب الجامعات التركية. كما استطاعت أن تجمع أعداداً كبيرة من قطاعات الشعب التركي تحت لوائها؛ ففي أقل من عام تمكنت من فتح 60 مركزاً و200 شعبة في أنحاء تركيا. وقد كانت أفكار الأستاذ **فتح الله كولن** سبباً في إنشاء كثير من المدارس في أذربيجان، كما اتخذ نظراؤهم في السودان من المدرسة وحدة تنظيمية لهم، كما أن الولاء الرئيس هو للأجهزة أو المؤسسة التنظيمية. وإن كان هذا لا ينفي هيمنة القيادة الفكرية في ذهنية من ينتمون لهذا التنظيم؛ تلك الهيمنة والتبجيل التي تكاد تصل إلى درجة القداسة في ظل سيادة مفاهيم السمع والطاعة للأمير المسئول عن الوحدة التنظيمية، تلك الثقافة التي تتقاطع مع ما تميزت به الحركة عما سواها من قدرة على النقد الذاتي وتفعيل آليات المحاسبة والعقاب وسط عضوية التنظيم. الأمر الذي مكنها من المحافظة على تماسكها رغم التغيرات المستمرة لأمراء الوحدات التنظيمية.

٢٢ حسن الترابي، البعد العالمي للحركة الإسلامية التجربة السودانية في: عبد الله النفيسي: "**الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية**"، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1989) ص78-79.

٢٣ حسن مكي، مرجع سبق ذكره، ص19.

- انصب اهتمام جيل رواد الحركة الإسلامية التركية على ما يجري في المحيطيْن العربي والعالمي أكثر من انشغالهم بقضايا الواقع المحلي، مما جعل موضوع الهوية الإسلامية حاضراً في أذهان الأتراك أكثر من أي شعب آخر من شعوب الأمة الإسلامية[24] .. هذا التوجه نحو المحيطيْن العربي والإسلامي، هو تحول رئيس في المجال الجغرافي من التجربة العلمانية التي توجهت صوب أوروبا إلى «العثمانية الجديدة» التي تريد توجيه البوصلة نحو العالم العثماني. في حين اتخذت الحركة الإسلامية السودانية مبكراً اتجاهاً محلياً في صياغة فكرها وأحداثها وتوفيق أوضاعها التنظيمية والحركية [25].

- يشترك الخطابان الإسلاميان (التركي والسوداني) في دعوتهما إلى الرجوع لأصول الإسلام وبناء الأمة الإسلامية عن طريق إنهاء حالة الفصام بين الدين والدولة، وذلك بالعمل على إقامة دولة إسلامية (إعادة نظام الخلافة) في ظل مفهوم رسالة الإسلام التي لا تتجزأ "الإسلام دين شامل"وكلا الخطابين يقدس الدولة الإسلامية ويؤمن بشعار: «نبدأ من الدولة». ولكن سبل كل منهما وأدواته في تحقيق تلك الغاية اختلفت، وذلك لتأثير البيئات المحلية التي توجد فيها كل من الحركتين، والتي كان لها دور كبير في توجيه تلك الحركات نحو العمل السياسي، والذي وجدت الحركة السودانية أبوابه مشرعة وتدعوها الأحداث السياسية للولوج فيه بشدة، أما الخطاب الرسمي للحركة التركية فكان موجهاً إلى المحافظة على الأمن الوطني في الداخل والخارج .

وأياً كانت الاختلافات بين الحركتين، فلا شك أنهما استطاعا تشكيل هوية جمعية[26]، تلك الهوية الجمعية تتشكل من شبكات العلاقات بين الأفراد والجماعات، ومن خلال قدرتها على التفاعل والتعبئة الجماهيرية، وقدرتها على إثارة قضايا هامة والتأطير لها والتوجيه للعمل من أجلها.

ولعل الحركة الإسلامية السودانية بتسلمها للسلطة قد وضعت الحركة الإسلامية في العالم أجمع في نقطة حرجة إذ إنها سلطت الأضواء وإثارت حفيظة المراقبين من الأصدقاء والأعداء[27] على قدرة الإسلاميين على تنزيل شعاراتهم على أرض الواقع، كما أن الطرح الفكري الإسلامي على مستوى العالم لم يكن يخرج من طور الشعارات دون توافر الرؤى الثاقبة الجاهزة للتنفيذ. والنقطة الأكثر حساسية أن شعاراتهم المرفوعة تنسب للإسلام، مما ترتب عليه المزيد من الحذر في السياسات

٢٤ طارق محمد نور، التيار السياسى الإسلامى فى تركيا، مستقبل الحركات الاسلامية سلسلة ندوات التطوير(6)، الناشر: مركز التنوير المعرفي –السودان.

٢٥ ظلّت الحركة الإسلامية السودانية تحتفظ لزعيمها الروحي والفكري بمكانة عالية تصل عند البعض لمرحلة التقديس على الرغم من شعارات عديدة تظهر في أدب الحركة تنادي بأن "الولاء في التنظيم لمن صدق وليس لمن سبق"، لذلك أحدث انشقاق الحركة واستبعاد أمينها العام وحادي ركبها شرخاً عظيماً لإخوان السودان، كما كان له بالغ الأثر لدى الحركات الإسلامية العالمية والتي بذلت قصارى جهدها لرأب الصدع بين الشقيقين، ولعل تمايز الصفوف على أثر الإجراءات التي اتبعها البشير ضد الترابي اعتبرها البعض ردة فكرية وانقلاباً على المرجعية.

٢٦ خلدون النقيب، مرجع سابق، ص8.

٢٧ الأعداء هم الذين تنامى خوفهم من تلك الظاهرة المسماة ب»الإسلام السياسي»، والخوف من نجاحها الذي قد يغري الآخرين الذين يشكلون تهديداً لبعض الدول أو الأنظمة وهي أنظمة يؤكد تاريخها على أنها ترى في الإسلام خطراً على وجودها، أو تعتبرأن الجماعات الإسلامية غير مرغوب فيها، بسبب تقاطع مصالح الأنظمة الحاكمة وتحالفاتها مع الغرب، وقد صوّر ذلك الشهيد حسن البنا قائلاً: «أخذ القلق بالغرب كل مأخذ من مظاهر الأصولية الإسلامية، وأخذوا يحسبون كل تطور لحساب الإسلام القادم، ويفزعون من كلمة الجهاد وشعار الشريعة».

والسلوكيات التي تعبر عن تلك المرجعية، إذ إن أي خطأ في التعامل معها وفي تطبيقها يحسب على الإسلام (من وجهة نظر الكثيرين)، وتنعكس آثاره على المحيط المحلي والإقليمي والعالمي ولا تحسب على «تجربة محلية محدودة» فقط.

2- **التطور التاريخي**:

على الرغم من هذا القول إلا أن الحركة الإسلامية السودانية في تلك المرحلة قد حددت رؤاها حول كثير من القضايا وأهمها قضية الدستور الإسلامي[28]. وبفضل انفكاك الحركة الإسلامية السودانية عن علاقة التبعية مع الحركة الأم في مصر أو بانحيازها للقضايا الوطنية (المحلية) على حساب القضايا والاهتمامات (العالمية)، ولجت الحركة الإسلامية إلى الساحة السياسية السودانية فوجدتها حبلى بالمساهمات الجادة من قبل الوطنيين نحو تشكيل هوية جماعية سودانية وبذا انحاز العمل الإسلامي لديها لصالح سيادة الجانب السياسي على حساب الجانب الفكري، مما كان له عظيم الأثر في الواقع السياسي السوداني [29]، كما تنامت الصراعات والنزاعات الأهلية فجاءت مشكلة الجنوب وأزمة دارفور وغيرها من الأزمات نتاجاً طبيعياً لأزمة بناء الأمة في السودان، وهذا الجو المتوتر شجع الإسلاميين على الانقلاب العسكري على السلطة في 30 يونيو 1989.

الانقلاب على السلطة:

تضافرت عدة أسباب دفعت بالمؤسسة العسكرية السودانية لتقديم مذكرة إلى السلطات الحاكمة في 22 فبراير 1989؛ تمثلت هذه الأسباب في: تدهور الأوضاع الداخلية على الصعيد الاقتصادي بسبب الديون المتراكمة التي أثقلت كاهل الاقتصاد السوداني، وعدم التوازن في فرص التنمية والاعتماد على المعونات الأجنبية، وتدهور الأوضاع الأمنية كانعكاس لتدهور أوضاع الجيش السوداني، وتدني الروح المعنوية نتيجة لعجز الجيش عن أداء مهامه التي تتعلق باستتباب الأمن والدفاع عن السودان، وبرزت اختلالات أمنية أخرى في الشمال (ظاهرة النهب المسلح)، وسيطرة الحركة الشعبية لتحرير السودان التي قويت شوكتها وحظيت بتأييد ودعم من مصادر متعددة على الموقف، بالإضافة إلى تدهور الأوضاع السياسية والذي عكسه احتدام الصراع الحزبي الطائفي على السلطة وتعدد الحكومات الائتلافية في ظل غياب التوجه القومي.

وقد استغل الإسلاميون الأوضاع سالفة الذكر ووجدوا فيها وفي عجز السلطة عن التعامل معها مسوغاً مزدوجاً للانقضاض على السلطة. وكانت الحركة الإسلامية تتهيأ لتلك الخطوة عبر عدة مراحل وصولاً لمرحلة الاستيلاء على السلطة؛ فتشكلت بنية الحركة الإسلامية ومؤسساتها بأنماط متعددة في إطار تأسيس بنية تناسب التحول من مرحلة التنظيم إلى مرحلة الدولة. ويمكن تفصيل المراحل التي مرَّ بها مسار تطور الحركة الإسلامية السودانية على النحو الآتي:

٢٨ حسن مكي محمد، **حركة الإخوان المسلمين في السودان** مرجع سابق، ص112.

٢٩ حيدر إبراهيم علي، " أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية نموذجاً"، (الإسكندرية: النيل للنشر والتوزيع، 1993)، ص 54-55.

(أ) مرحلة الإعداد: والتي انقسمت بدورها إلى أربع مراحل فرعية:

- مرحلة التقرب من التنظيمات الأيديولوجية اليسارية والإسلامية والذي عكسته مرحلة التقرب من الشيوعية، والاستفادة من تكتيكاتها وطرق عملها، وعكسته كذلك علاقتها بالطرق الصوفية والتنظيمات الدينية في محاولة لتشكيل قاعدة جماهيرية[30].

- مرحلة التنظيم السري لعناصر وكوادر الأخوان في الجامعات والمدارس والنقابات[31] بعد الانقلاب عسكري في 1969.

- مرحلة الإعداد للكوادر؛ إذ اهتمت الجبهة الإسلامية بتأهيل كوادرها من خلال استيعابها في التنظيم السياسي "الاتحاد الاشتراكي" بعد المصالحة بين الجبهة الإسلامية والنظام المايوي في 1977، كما ركزت على ابتعاث كوادرها للتأهيل في الدول الأوروبية والولايات المتحدة واهتمت بمجال الإعلام واستطاعت عبر تلك الكوادر أن تنشر برنامجها وتتصدى لبرنامج القوى السياسية الأخرى[32].

- مرحلة التمكين المادي للتنظيم مستفيدة من علاقاتها الخارجية. بعد إقناع الرئيس نميري بضرورة إنشاء مؤسسات اقتصادية إسلامية واستطاعت جلب رؤوس أموال بعض الإسلاميين العرب للاستثمار في السودان، ووظفتها لتؤمن مصادر دخل ثابتة للتنظيم تنفذ من خلاله برنامجها[33].

(ب) المرحلة الثانية التي تمثلت في الانتقال للساحة السياسية وانقسمت بدورها إلى مرحلتين فرعيتيْن:

- مرحلة تأسيس جبهة الميثاق الإسلامي (The Islamic Charter formation) ICF) .

- مرحلة الانتشار والتغلغل في مؤسسات الدولة (المؤسسة العسكرية، والمؤسسات السياسية عبر المشاركة في الانتخابات التشريعية أبريل 1965، والتي من خلالها استطاعت الحركة الإسلامية إزاحة الحزب الشيوعي خارج البرلمان.

5 **مرحلة الائتلافات والاختلافات:**

تعتبر من أبرز سمات سياسة الجبهة الإسلامية القومية، حيث تكررت هذه السياسة عدة مرات؛ ففي عهد نميري وبعد تنصله من التوجهات الاشتراكية كانت الجبهة أقرب الحلفاء له، وكان لتقربها له أثر كبير في تشكيل وتوجيه سياستها، وأبرزها تطبيق قانون الشريعة الإسلامية الموسومة "بقوانين

٣٠ 1د. منصور خالد، مرجع سابق، ص439.

31 Abdel Salam Sidahmed, Political and Islamic in Contemporary Sudan, www.eu.edu.eg.p210-211

٣٢ برزت عناصر الجبهة في مجال الإعلام وكانت الأكثر حركية وسط الجماهير عبر منابرها الإعلامية المتعددة.

٣٣ زين العابدين صالح، الإنقاذ ورسالة الإعلام المفقودة، مرجع سبق ذكره ص 114-115.

سبتمبر 1983"[34]، ثم التحالف مع الحكومة الائتلافية «الديمقراطية الثالثة» والخروج منها – بل والانقلاب عليها في يونيو 1989، والائتلاف مع المؤسسة العسكرية لقيام حكومة الإنقاذ الوطني، تلك المرحلة التي تلاها إعلان دستور 1998 [35]، كبداية جديدة لتحالف قوي مع التنظيمات السياسية الأخرى، وأخيراً ائتلاف الترابي/ البشير في1989، ثم الاختلاف بينهما في 1999، والتحالف مع الحركة الشعبية لتحرير السودان بعد توقيع اتفاقية السلام في 2005.

- إن انفتاح الجبهة الإسلامية على عدة مراحل و (NIF) بعد إطاحة نميري[36] بمسميات مختلفة اعتبره منظروها تطوراً هائلاً للحركة الإسلامية في السودان، وأنه يمثل مرحلة جديدة في صياغة الحركة الإسلامية في السودان.

ولكن نمط التحالفات السائد في الساحة السودانية والسياسات الاستباقية قد تجعل احتمال انفتاح التنظيم عدة مرات وتوقيع الاتفاقيات من قبل كل القوى السودانية بما فيها الإنقاذ (الحركة الإسلامية السودانية) يوصف بأنه تكتيك مرحلي وليس نهجاً استراتيجياً بالضرورة. ومما يؤكد ذلك عدم استمرار غالبية تلك التحالفات، والخلاف بين د. حسن الترابي (مفكر الحركة) والرئيس البشير (القيادة التنفيذية) الذي أحدث أثراً كبيراً في توجهات نظام الإنقاذ نتيجة لانشقاق القيادة التنفيذية عن القيادة الفكرية لنظام الإنقاذ.

أما الحركة الإسلامية في تركيا فقد وجدت الساحة السياسية تنقسم إلى نمطين: أحدهما يمثله «حزب الشعب الجمهوري» الذي أسسه كمال أتاتورك، وهيمن على الحياة السياسية بين 1923 و1946، وهو نموذج للحزب الذي يعبر عن الأيديولوجيا التي تعادي الدين وتكرس الشمولية والعسكرة في المجتمع والدولة. وهذا النمط من الأحزاب يصل إلى حد اعتبار أن «الدين المدني» يستطيع أن يملأ الفراغ الناجم عن هدم كل البنى والمؤسسات التي عبّرت عن الدين الإسلامي. أما النمط الآخر فيتمثل في الأحزاب المحافظة التي يعد الحزب الديموقراطي برئاسة عدنان مندريس من أبرز نماذجها ، وهو الحزب الذي حكم تركيا طوال عقد الستينيات، ثم حزب الوطن الأم الذي حكمها بعد انقلاب 1980. وهذه الأحزاب طالبت باحترام القيم الإسلامية والتراث الحضاري للعثمانيين، وذلك عبر علمانية تحترم اختيارات المحكومين.

ولأن قواعد اللعبة السياسية والنظام الحزبي في تركيا لم تصمم لتتسع للأحزاب الإسلامية، فقد كان هناك رفض متكرر لها، وتسبب هذا في إرغام أربكان وأحزابه على الخروج من العملية السياسية. وربما يكون فهم الجيل الثاني من الإسلاميين أو من يطلق عليهم «الإسلاميون الجدد» لطبيعة النظام السياسي هو ما دفعهم لتبني أيديولوجيا «الديموقراطية المحافظة» ليكونوا تعبيراً عن الاستمرارية المتوافقة مع النظام التركي. كما أن ظهور حزب العدالة والتنمية عام 2001

34 Hamdy Abdel Rahman, op. cit., p. 124-125

٣٥ الجدير بالذكر أن البلاد كانت تدار بمراسيم دستورية مؤقته منذ تعطيل العمل بدستور 1983، إلى أن أجيز دستور 1998.

36 Hamdy Abdel Rahman, op. cit.p 124

ونجاحه الكبير يعد نتاجاً طبيعياً لفهم أكثر دقة لطبيعة الواقع التركي، وقد تأسس هذا الفهم على حقيقة أن النظام السياسي التركي قوامه الجيش والنظام الحزبي. لكن التحولات التي شهدتها تركيا عقب الحرب العالمية الثانية – بالتوازي مع الضغوط الخارجية وبخاصة الأمريكية والبريطانية الهادفة لتوسيع الديموقراطية – جعلتها تقبل التحول باتجاه التعدد الحزبي.

وكانت المشكلة أن الديموقراطية التركية كانت تعبّر عن القطاع الرأسي في الدولة ولم تتسع أفقياً، وأن النخبة البيروقراطية ابتدعت ما أسمته «عقلنة الديموقراطية»؛ حيث الحاجة إلى ساسة يتمتعون بالمسئولية والاستعداد للاستجابة لديموقراطية معقلنة ليس هدفها التوفيق بين الرؤى والمصالح المتعارضة. والمتابع لحجم الضغوط الهائلة التي مارسها العسكر لمنع فوز حزب العدالة والتنمية بالانتخابات يدرك أن نجاحه كان انتصاراً حاسماً على دور العسكر في توجيه الحياة السياسية وفتح الباب أمام استعادة النظام عافيته الديموقراطية بعيداً عن «الديموقراطية المعقلنة» التي يضع شروطها العسكر وفق هندسة خاصة تعوق التطور الديموقراطي.

المبحث الثاني:السياق الفكري والفلسفي

دخلت جبهة الإنقاذ (وهي الوليد الشرعي للحركة الاسلامية السودانية) إلى الساحة السياسية لتفرض نفسها كبديل للأنظمة السابقة التي تعاقبت على السودان، ولم تكن تعقيدات الحياة السياسية في السودان غائبة عن ذهن قادتها[37]، بل على العكس ؛ فالأحداث المتصارعة والحركة الديناميكية على الصعيد السياسي السوداني الذي يعتمد على سياسة المفاجآت واغتنام الفرص هو الذي شكّل آلياتها وأدواتها واستراتيجياتها بدايةً من مرحلة التخطيط وانتهاءً بمرحلة التنفيذ (الوصول إلى الحكم).

ومن خلال تتبع الأحداث يلاحظ أن نظام الإنقاذ مر بمراحل عديدة في سبيل تحقيق غايته وهي «بناء الدولة السودانية وفقاً لرؤيته الإسلامية «؛ إذ رأى أن الإسلام هو العامل الموحد لأهل السودان [38] ، ووفقاً لمنظور الإنقاذ فالإسلام هو الوحيد القادر على مجابهة التعدد، وتوحيد العناصر الثقافية والعنصرية القائمة في الشخصية السودانية، ومن ثم شرع في اتخاذ تدابير لأسلمة البلد من أجل خلق أمة موحدة فكرياً وعقدياً؛ إذ إن مقومات التوحد القومية (وحدة اللغة والدين والعرق) لا تتوفر في هذا القطر[39].

ونظراً للخلفية السابق ذكرها حول أهداف حركة الإخوان المسلمين فإن استيلاء الإنقاذيين على الحكم وقيام الدولة الإسلامية متطلب ومدخل أساسي يفتح الباب لتحقيق مرحلة أخرى وهي الأهم، وهي مرحلة الأمة الإسلامية لأصحاب هذا التوجه [40]، الذين يعتقدون أن المسلمين يمثلون أمة واحدة

٣٧ د. منصور، خالد، مرجع سابق، ص439.

38 Milton viorst, Fundamentalism in power Sudan's Islamic Experiment, **Foreign Affairs**. Vol. 74, N. 3 p. 45

٣٩ هذا ما ذهب إليه د. غازي صلاح الدين العتباني مستشار رئيس الجمهورية وأحد قادة الحركة الإسلامية البارزين. فقد قال في مقابلة أجرتها الباحثة معه أن جبهة الإنقاذ أرادت أن تنهي حالة الاستقطاب الحاد للطائفية والقبلية والعصبية المنتشرة في السودان، ولم تجد قاسماً مشتركاً لغالبية أهل السودان سوى الإسلام، ولكنها لم تقصد أن تقلّل من أهمية العناصر الأخرى غير الإسلامية.

٤٠ "يلاحظ مدى تأثر الإخوان المسلمين في السودان بآراء حسن البنا التي تنادي بوحدة الأمة وإزالة كل مظاهر الفرقة وأسبابها، كما يلاحظ الانفعال الأكبر بمقولات سيد قطب في منتصف الأربعينيات.

لا يمكن أن تنحصر في حدود وطنية ضيقة، وأما الدولة فهي أداة لتمثيل الفكرة وتجسيدها، وتقوم على حراستها وحمايتها، وهي مسئولة عن تحقيقها[41].

وبما أن الإسلام عند الإخوان المسلمين تصور كامل للوجود ينبثق عنه منهج للحياة في شتى مجالاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فإن ذلك يترتب عليه أن التصور الإسلامي لا ينحصر في تلقي الشرائع القانونية، وعليه فإن كل قضايا الوجود والعبادة والسلوك (بما فيها مبادئ النظام السياسي والاجتماعي) هي خاضعة للمصدر الرباني وفقاً لمفهوم الحاكمية. إن مفهوم الأمة الإسلامية من المعطيات الأساسية في فكر الحركة الإسلامية، وطالما أن المسلمين جماعة واحدة وأمة واحدة فإن شكل الدولة الإسلامية التي تعبر عنهم لابد أن يكون إسلامياً نابعاً من تراثهم وبالصورة التي جاء بها الإسلام. كما أن العمل على قيام دولة إسلامية لا يخرج عن كونه تأكيداً للأصالة والهوية .

لقد شكّلت قضية الدولة الإسلامية التي تعتمد على الدستور الإسلامي المستمد من القرآن الكريم والسنة المطهرة إحدى القضايا الكبرى الرئيسة في فكر نخبة الإنقاذ، وليس هذا بالأمر المستغرب لأنه امتداد طبيعي لاتجاهات تفكير حركة الإخوان المسلمين في مصر[42].

كما أن الأمة والخلافة والجماعة من المفاهيم الراسخة في أدبيات الحركة الإسلامية، وهي قاسم مشترك في فكرها على اختلاف اتجاهاتها، وهو يشير لديها إلى القوة والترابط ووحدة الهدف يؤكد ذلك وصفهم لأنفسهم بالإخوان بكل ما تحمله المفردة من معاني التراحم والترابط والتعاضد، وإن كانت هذه المفردة في نظر بعض تياراتهم تضيق وتنحصر في الأخوة التي قوامها العقيدة، بينما تضم عند جانب منهم معنى أوسع وفهماً أعمق يشمل كل الأخوة الإنسانية[43] . وأحد أسباب رسوخ هذا المفهوم إحساسهم بالهوية المتميزة التي تجمعهم ببعضهم، بصرف النظر عن الاختلافات العرقية.

كما قدم **د. حسن الترابي** (منظّر الحركة الإسلامية) فهماً عميقاً لأهمية الجماعة التي تتكون منها الأمة، باعتبار أن الأمة هي الإطار الذي يضم الجماعة أياً كان الرابط الذي يجمعها، وعلى اعتبار أن وجود الجماعة أصل من الأصول التي لا تقوم الحياة بدونها، حيث حاجة الكل لكل تعاون وتداول وتواصل. وطالما أن مفهوم الأمة مبني على التعاضد فهذا التعاضد والتعاون لن يتم إلا على أساس من الرضا والقبول، مما يعني استبعاد أي شكل من أشكال الإكراه والإرغام، كما يترتب على هذا المفهوم المحوري متعدد المستويات بالضرورة عدم الانحياز لأي مستوى من مستوياته مدفوعاً بداء العصبية العرقية أو الطائفية أو المصلحية[44]. هذا الخطاب يلخص الرؤية الفلسفية لمفهوم الأمة لدى النظام الحاكم ممثلاً في مرجعيتها الفكرية، وبالتطبيق على السودان يستصحب تلك الرؤية التي تؤطر لأمة سودانية تحت غطاء إسلامي، فبدون الإسلام ليس للسودان هوية ولا اتجاه على حد

٤١ حسن مكي، مرجع سابق، ص 104-105.

42 Carloyn Fluehr-lobban. Islamization in Sudan A critical assessment, p. 616-617

٤٣ د. نيفين عبد المنعم مسعد ود. عبد العظيم محمد أحمد، «**السياسات الخارجية للحركات الإسلامية**»، (القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية- كلية الاقتصاد والعلوم السياسية- جامعة القاهرة، 2000م)، ص 63.

٤٤ حسن الترابي، "**السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع**"، مرجع سابق، ص 475-476.

قولهم؛ فهم يربطون بين القومية السودانية والدعوة الإسلامية إذ إن الإسلام هو الذي يقود البلد إلى مصالحة ووحدة وطنية حقيقية [45].

وقد يفهم من هذا القول استثناء الكيانات غير الإسلامية، لكن الخطاب يقرُّ بالمواطنة وأهمية أن تقوم على الرضا والتعاقد، وليس على الإرغام والإكراه في أكثر من موقع، وإن كان لا يخفي في أقواله ميلاً ضمنياً لإعطاء جنوب السودان -المسيحي المعتقد- حقَّ تقرير المصير إذا ظل عائقاً أمام تطبيق الشريعة الإسلامية. وهنا جاءت النظرة للإسلام منقوصة في تصور إسلاميي السودان، كأنما الشريعة وأحكام الإسلام تعيش في معزل عن الآخر المختلف دينياً، ويتجاوز الإقرار بالأمة حقيقة وفكرة إلى التوجه عن البحث عن المشتركات والأطر التي تجمع بين المسلمين وبين غيرهم، على أساس من الروابط الإنسانية والمصير المشترك في ظل هذا الفهم لمفهوم الأمة والذي لم يحصرها في الأمة الإسلامية فقط، وإن كان لا ينفي ضرورة العمل على إعادتها واستيعاب غير المسلمين في إطارها.

وتتضح أيضاً فلسفة الحركة الاسلامية السودانية في موقفها الفكري والعملي من أهم القضايا الحساسة على الساحة السودانية وهي: رؤية الحركة للعلاقة الدين بالدولة، رؤية الحركة لمفهوم المواطنة السودانية، رؤية الإنقاذ للهوية السودانية.

وسوف تكتفي هذه الدراسة ببيان رؤية الحركتين الإسلاميتين في السودان وتركيا للعلاقة بين الدين والدولة.

العلاقة بين الدين والدولة:

لما كان الدين مفهوماً عقدياً وتشريعياً يحكم العلاقة بين الله والإنسان من جهة، وبين الإنسان والإنسان من جهة أخرى، فإنه يترتب على هذا التعريف أن الدين هو أحد أهم وأقوى المؤثرات في حياة الناس والمجتمع الإنساني؛ فهو ينظم حياة الإنسان ويؤطر اهتماماته النظرية والعملية وسلوكه تجاه الآخر (الله، الإنسان، الطبيعة)[46]، إذ إنه يعمل على تشكيل علاقات الأفراد والجماعات. وفقاً لهذا التعريف فإن الدين في كل مكان وأياً كان نوعه (إسلامياً، مسيحياً، .....) أمر مسلم به ، ولا تستغني جميع المجتمعات عنه ولا تقوم من دونه[47]. ويعتبر الدين نموذجاً للنسق القيمي الذي يمارس دوراً مؤثراً في الحياة السياسية المعاصرة[48]، نسبة للوظائف العديدة التي يلعبها عامة وفي المجال السياسي بصفة خاصة.

45 Milton Viorst., op. cit. p.46

٤٦ للمزيد من التفاصيل حول معنى التدين انظر: عصمت حمدان أبو سليم، " **حول التعايش الديني ودور الدين في تعزيز السلم وبناء الأمم**"، الخرطوم: مركز التنوير المعرفي، سلسلة حوارات التنوير، ص51.

٤٧ المرجع السابق، ص52.

٤٨ سلوى محمد إسماعيل، العامل الديني وظاهرة الاستقرار في المغرب"، **رسالة ماجستير غير منشورة**، (كلية الاقتصاد والعلوم السياسية- جامعة القاهرة، 1999)، ص 22-24.

وبناء على هذا التعريف تهتم هذه الجزئية بالتركيز على بعد محدد من أبعاد الدين ألا وهو البعد الأيديولوجي، والذي يبحث أثر العامل الديني كعامل رئيس في قضية بناء الأمة والمحافظة على الاستقرار، نظراً لوظائفه المتعددة التي يمكن إجمالها فيما يلي:

1 الدين كمصدر للشرعية؛ إذ يشكل العامل الديني مصدراً لشرعية النظام، لأنه حينما تتعمق وتتأصل القيم والرموز الدينية في المجتمع، تزداد فرصة النظام الحاكم في الاعتماد على تلك القيم للمحافظة على شرعيته واستمراره، وذلك من خلال ما يقوم به من عملية تعبئة وتأطير لهذا التدين، لذا يتداخل العامل الديني في إحدى القضايا السياسية الهامة، وهي قضية الشرعية.

2 يلعب الدين (مطلق الدين: إسلامياً أو مسيحياً أو يهودياً أو بوذياً) دوراً مؤثراً يتدخل في تشكيل سلوك المنتمين إليه. وهذا الدور المؤثر للدين يجعل منه عنصراً محورياً وأساسياً في إحداث أي تغيير سواء على مستوى الفرد أو الجماعة أو على مستوى المجتمع أو الدولة، ولا يستثنى من ذلك الدين الإسلامي، بل إن من أميز مظاهره هو تدخله في تشكيل الهوية إذ يعتبر رمزاً للهوية الحضارية والثقافية لتلك المجتمعات[49].

3 للدين دور جوهري في الحياة الإنسانية، إذ يمارس تأثيراً فعالاً من خلال تدخله في قضية الاستقرار السياسي[50] ، مما يعني أن هناك علاقة ارتباطية وتفاعلية بين الدين من جهة، وبين ظاهرة عدم الاستقرار السياسي من جهة أخرى، (نموذج السودان مع نظام الإنقاذ)، أو بين الدين وبين ظاهرة الاستقرار السياسي (نموذجا ماليزيا والمغرب).

4 يتدخل العامل الديني في صياغة قضية التكامل القومي بما يشمله من تصور تجاه قضايا الإثنيات والأقليات بصورة مباشرة، وتأثيره بصورة غير مباشرة على قضايا الشرعية والمشاركة على اعتبار أن أزمة التكامل القومي تأتي محصلة لهذه الأزمات. وترى الباحثة أخطاء الممارسة وسوء التطبيق وأخطاء أخرى تتعلق بالنظم هي التي تفقد العامل فاعليته؛ فعامل الدين لا يعمل بمعزل عن العوامل الأخرى ذات التأثير والفاعلية في هذا المجال، كما تقل فاعليته إذا توفرت شروط الحياة الكريمة (استقرار الأحوال الاقتصادية والأمنية) وإذا لم يوظف ويستغل في النزاعات والتحيزات المصلحية.

ونظراً لهذا الأثر المهم الذي يمكن أن يحدثه الدين في القضايا السياسية عامة وفي إحداث التكامل القومي بصفة خاصة، ولتدخله في قضايا الدولة، فإن الرؤى تختلف حول تلك القضية الهامة (علاقة الدين والدولة)، ولكن مهما تعددت المجتمعات لا تخرج تلك العلاقة عن الأشكال الثلاثة الآتية[51]:

٤٩ د.عمر الخير إبراهيم، مرجع سبق ذكره، ص86.

50 Carloyn Fluehr-lobban op. cit., p. 614-616

٥١ أحمد فؤاد القاضي، "العلاقة بين الدين والدولة في السودان منذ الاستقلال"، **رسالة ماجستير غير منشورة**، ابريل 2005، ص2-7.

1- الدولة الدينية (اندماج بين الدين والدولة).

2- الدولة اللادينية (فصل الدين عن الدولة أو الدولة العلمانية).

3- الدولة المدنية (علاقة مشاركة متبادلة بين الدين والدولة).

1- **الدولة الدينية**:

إن محاولة إقامة دولة على أسس دينية شأن قديم في الكثير من المجتمعات، وإن تمثلت السلطة الدينية في رئيس القبيلة، وما زال هذا الشكل قائماً في بعض الدول الأفريقية خاصة في أقاليمها الطرفية البعيدة عن سيطرة المركز أو العاصمة. وهذه المجتمعات غالباً ما تتسم بالتعددية الإثنية، وإن كان هذا المشهد قد تغيّر إثر التطور الذي شهدته هذه المجتمعات لاحقاً، حين برزت تيارات على الساحة الدولية تنادي بضرورة إقامة الدولة على أصول دينية على اعتبار أن: و إلى وقت قريب

- القانون الديني يعلو فوق الحاكم والمحكوم فهو يضع شروطاً لصلاحية الحاكم وقيوداً على مزاولة سلطاته السياسية وغيرها.
- السلطة الدينية هي انعكاس للسلطة المدنية والعكس صحيح، وأن هناك تزاوجاً بين السلطتين الدينية والمدنية؛ فالسلطة الدينية هي سلطة مدنية تختفي منها الإجراءات الشكلية.

وبناءً عليه، فإن الدولة الدينية تشير إلى نوع من العلاقة الاندماجية بين الدين والدولة، وتكون السلطة فيها واحدة لا تتجزأ، بمعنى أن تنوع السلطات وتجزئتها يكون من حيث الأداء، إلا أنها تتجمع في النهاية في نقطة واحدة وهي سلطة الإمام أو الخليفة.

وداخل إطار علاقة الدولة الدينية التي تنسجم فيها الدولة مع الدين، بل وأحياناً تتطابق، لا يوجد اتفاق بين دعاة هذا الاتجاه على رؤية واضحة تؤطر لهذه العلاقة، بل هناك تيارات مختلفة خاصة فيما يتعلق بعلاقة الدين الإسلامي بالدولة؛ فهناك تيار يتعامل مع هذه القضية من خلال نصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة والتراث، وهناك تيارات تدعو للوسطية والاعتدال، ولكن أيضاً هناك تيارات تدعو للاجتهاد والتجديد لمواجهة قضايا الدولة المتجددة والمعاصرة، وأخيراً هناك تيار يتصف بالتشدد ويتمسك بالعنف لأنه لا يعترف بمن يخالفه في الدين أو الرأي.

ب- الدولة اللادينية العلمانية:

يشير مصطلح العلمانية[52] Secularism إلى رؤية شاملة للكون، وهي تعني العقيدية التي تذهب إلى أن الأخلاق لا بد أن تكون لصالح البشر في الحياة الدنيا واستبعاد كل العبادات والأقوال المستمدة من الإيمان بالله أو الحياة الأخرى[53].

٥٢ كلمة علمانية كانت تعني العالم أو الدنيا مقابل الكنيسة، أما قاموس أكسفورد فيركز على أن العلمانية كلمة تعني أي شيء ينتمي للحياة الدنيا وأمورها ويتميز في ذلك عن حياة الكنيسة والدين، وهي كلمة تحمل مدلولاً يدل على كل ما هو غير ديني أو غير مقدس، غير أن الكلمة تشير في مجالي الأدب الديني والتعليم إلى الموضوعات غير الدينية ومؤخراً أصبحت ترمز لاستبعاد تدريس المواد الدينية في الدراسات الدينية التي ينفق عليها من المال العام.

٥٣ د. عبد الوهاب المسيري، " **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**"، (القاهرة: دار الشروق، المجلد الأول، 2004 م) ، ص8.

والدولة العلمانية هي الدولة التي يحدث فيها فصل تام بين الدين والدولة، وفي هذه المجتمعات التي تقوم على الفصل بينهما يظل دور الدين محصوراً على مستقبل السلوك التشجيعي، وذلك نتيجة لعمليات التحديث الواسعة التي تشهدها تلك المجتمعات وعجز القيادات بها عن التوفيق بين القيم الدينية والتوجهات السياسية الرئيسة لها. أما في تركيا فقد أرادت لها النخبة الحاكمة أن يفترق فيها الدين عن الدولة، بل هي دولة علمانية حاولت فيها النخبة مدة طويلة إخراج الدين من الحياة الاجتماعية. والحقيقة أن النخبة العلمانية التي تحكم البلد تعتقد حتى الآن بأن الدين ما أن يخرج من ساحته الخاصة حتى يؤثر في السياسة ويفرض على المجتمع نظاماً ثيوقراطيّاً. غير أن كولن قد قام بقلب هذا الحكم المسبق رأساً على عقب.

ج- الدولة المدنية:

علاقة المشاركة المتبادلة بين الدولة والدين هو ما يسمى بالدولة المدنية، وهي تعبير عن نموذج لا تؤثر فيه نوعية الديانة على العلاقات بين المواطنين أو قد يكون غالب السكان مسلمين أو مسيحيين (أو من أصحاب الديانات غير السماوية)، والجدير بالذكر أن هذا الشكل يوجد في العديد من دول العالم.

ولعل من أبرز سمات تلك العلاقة هي[54]:

- التوجهات العامة والسياسات التي تتبعها الدولة في المجالات المختلفة (كالتعليم، السياسة والاقتصاد..إلخ.) يراعى فيها حقوق معتنقي الديانات الأخرى.
- ينص الدستور الدائم للدولة على أن الدين الرسمي للدولة هو دين الأغلبية منها، مع التأكيد على احترام خصوصية الديانات الأخرى التي يؤمن باقي شعبها.
- ينص دستور الدولة على إصدار القوانين والتشريعات التي لا تخالف مبادئ دين الأغلبية.
- يسمح دستور الدولة بتطبيق تشريعات خاصة في مسائل معينة مثل الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وميراث.. إلخ لأصحاب الديانات الأخرى.
- إشراف الدولة على القطاع الديني من خلال انتشار مؤسسات حكومية مسئولة عن ذلك.

وفي معظم المجتمعات العربية والإسلامية التي تنتمي إليها الحالة الدراسية، يلاحظ أن الدين يلعب دوراً كبيراً على اعتبار أنه رمز للهوية الحضارية والثقافية كما سبق القول، وعلى أساس تأثيره على الحياة الاجتماعية والسياسية[55].

٥٤ أحمد فؤاد، مرجع سابق، ص6-11

٥٥ د.عمر الخير إبراهيم، مرجع سبق ذكره ، ص86.

والسودان مثله مثل هذه الدول؛ إذ يضرب الإسلام فيه جذوراً تاريخية، بل إن عملية التحول الاجتماعية والثقافية (التي كانت جزءاً رئيساً من تاريخ السودان على مدار القرون الخمسة الماضية) قد ارتبطت بالإسلام[56]؛ إذ إن الحضارات السودانية ذات الأثر العلمي والفكري والفلسفي والأدبي هي حضارات إسلامية وهي التي شكّلت شخصية السودان (خاصة السودان الشمالي)[57].

ولقد عرف السودان الإسلام ببعده السياسي منذ فترة بعيدة حيث ارتبطت فكرة انتمائه بأيديولوجية واحدة منذ الثورة المهدية، لأنها جاءت بفكرة جمع الصف الوطني لمقاومة المستعمر ولإقامة الخلافة الإسلامية الموحدة[58]. وبعد الاستقلال تبلورت مسألة الأيديولوجية في السودان وانقسمت الشعوب الأفريقية في بلدان العالم النامية عموماً (بعد الحرب العالمية الثانية) حول الأفكار اليسارية والإسلامية والقومية والعربية. هذا الاستقطاب الحاد أدى إلى بروز قوى جديدة تتبنى فكرة الانحياز إلى خيار الدولة الدينية ممثلة في ثورة الإنقاذ التي جاء انقلابها على السلطة[59] بسبب تدهور الأوضاع الداخلية حيث استفحلت مشكلة الجنوب إلى الحد الذي أصبحت تشكل فيه خطراً على كل السودان، ولكن التحالف الذي تم بين الحكومة العسكرية والجبهة الإسلامية القومية أوضح أن الهدف الأساسي لنظام الإنقاذ هو تلك الغاية التي جاهدت الحركة الإسلامية خلال مسيرتها (السرية والمرحلية عبر التحالفات السياسية) للوصول إليها، ألا وهي التمكين للدولة الإسلامية.

انحياز نظام الإنقاذ لخيار الدولة الإسلامية رغم أنه ليس بالأمر الطارئ على تاريخ السودان, الذي اشتهر ببطولات الثورة المهدية، وعرف تيارات إسلامية مختلفة (طرق صوفية، أحزاب دينية..إلخ) وشهد محاولة تطبيق الشريعة الإسلامية على يد المشير جعفر نميري الذي أصدر ما يعرف بقوانين سبتمبر 1983، والإعلان صراحة عن تبني النظام لهذا المنهج[60]. وانحيازه لما يعرف بالمشروع الحضاري الإسلامي، الذي أقام الدنيا ولم يقعدها، وأصبح هو موضوع الساعة ومثار الجدل في المنابر الأكاديمية والمحافل الدولية على اعتبار أن النظام يسعى لفرض الأسلمة Islamization بأساليب قهرية.

وبهذا قدم السودان واحدة من أكثر القضايا إثارة للجدل (الدين الذي ترعاه الدولة[61]) باختياره للإسلام منهجاً أو ما يعرف بالحكم الأصولي أو الأصولية[62]. وتضاربت الآراء حول السياق السياسي

56 Carl yon Fluen op. cit., p 610 - 611

٥٧ أ. يوسف فضل، مرجع سبق ذكره ، ص6.

٥٨ مقابلة أجرتها الباحثة مع السيد الصادق المهدي رئيس الوزراء السوداني السابق (إمام طائفة الأنصار ورئيس حزب الأمة السوداني)، القاهرة، 2007.

٥٩ د.حيدر إبراهيم، " **سقوط المشروع الحضاري**، الخرطوم : مركز الدراسات السودانية، ج1، 2004، ص11.

٦٠ من المفارقات أن السلطة العسكرية فور استلامها لمقاليد الأمور نفت أي علاقة لها بأي اتجاه سياسي، واتسم خطابها بالانحياز للشعب وقضاياه، واتخذت العديد من الإجراءات لتضليل الرأي العام المحلي والإقليمي والدولي، حتى لا تلفت الانتباه إليها في مرحلة ما قبل التمكين، ومن ذلك أن السلطة أودعت كل القيادات الحزبية بمن فيهم حليفها الرئيس في الحكم د. حسن الترابي السجون. لمزيد من التفاصيل حول الانشقاق انظر هذه الدراسة في موضع آخر. وراجع أيضاً: عبد الرحيم عمر محي الدين، " **الترابي والإنقاذ.. صراع الهوية والهوى: فتنة الإسلاميين في السلطة من مذكرة العشرة إلى مذكرة التفاهم مع قرنق** "، (دمشق: دار عكرمة، 2006).

61 Colon, op. cit., p. 614-615

62 Milton Viorst, op. cit., P. 45

الذي حدثت فيه الأسلمة، وقد يتبادر لذهن القارئ سؤال فحواه: إذا كان الإسلام بهذا العمق في السودان، فلماذا أصبح العامل الديني معول هدم للأمة السودانية على أيدي نخبة الإنقاذ، بعد أن كان عبر صوره المتعددة يشكل الهوية الجامعة لأهل السودان؟ ولماذا لعب العامل الديني في تركيا دوراً إيجابياً؟

تتضح الرؤية حينما ترى استمرار الجدل حول هذه العلاقة بين الدين والدولة منذ الاستقلال مع بداية تكوّن الدولة الوطنية السودانية، ونقطة الخلاف الأساسية بين دعاة الوصل بين الدين والدولة (من الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية القديمة والطائفية)، وبين دعاة الفصل بين الدين والدولة (التي تمثلها القوى اليسارية والليبرالية والقومية)[63]، هي كيفية توفيق أوضاع الأقليات الدينية (من غير المسلمين) وهذه الأقليات رمز للقلة العديدة بالرجوع لنسبة غير المسلمين من السودانيين.

ومن المعتاد أن يسوق دعاة الفصل بين الدين والدلة مجموعة من الحجج منها:

1 أن قيام نظام الحكم على أساس الدين في بلد متعدد الأديان من شأنه أن يثير الأحقاد وخاصة إذا تم الانحياز لدين معين[64] ، مما يدخل الوطن في حلقة من الصراعات التي تتنوع أشكالها، بما يستنزف موارد الدولة وإمكاناتها البشرية والمادية، وقضية جنوب السودان خير شاهد على ذلك.

2 خطورة اتخاذ الدين مصدراً للشرعية، خاصة إذا كان الحاكم مستبداً فإنه يلوح بالشريعة ليؤسس ملكه، ويمكّنه من أن ينسب للإسلام ما هو برئ منه من تصرفات وسلوكيات، يؤيد هذا الاتجاه ما ذهب إليه رواد النهضة الذين رأوا أن الدين لم يكن سوى آليات وأدوات يستخدمها الإنسان الأقوى لبسط سيطرته على الآخر الأضعف، وتلك النظرية امتداد لرؤى فلسفية مادية ترى في الأخلاق والأديان ضرباً من السياسة الماكرة التي تهدف إلى علاج أمراض المجتمع، ولقد شجع استبداد الكنيسة في أوروبا على رواج هذه الأحوال[65].

أما أنصار الارتباط الايجابي بين الدين والدولة فإن يقينهم بهذا الأمر يبرر بالآتي:

3 أن الدين والتدين آلية ووسيلة للضبط الاجتماعي؛ إذ إنه يحكم على أتباعه بانتهاج سلوك معين يعبر عن القيم الفاضلة لهذا الدين، ومن ثم ينعكس هذا السلوك إيجاباً على الأوضاع الاجتماعية والسياسية[66].

4 أن أنصار هذا الاتجاه يؤكدون أن رؤيتهم الفكرية لمفهوم الدولة الدينية ليست قائمة على إنكار حق الآخرين من أتباع الديانات الأخرى في العبادة وممارسة شعائرهم، لأنهم يعلمون تماماً أن

٦٣ وضح الفصل السابق الأنواع المختلفة للكيانات السياسية الإسلامية وغير الإسلامية.

٦٤ فضل الله علي فضل الله، « **السودان: المأزق والأمل** «، (القاهرة: دار الكتاب الحديث، بدون تاريخ نشر)، ص5.

٦٥ عصمت حمدان، مرجع سبق ذكره، ص51.

٦٦ حول تأطير الدين داخل النظام الاجتماعي، انظر: عمر الخير، مرجع سابق، ص 87.

الاختلاف في الدين حقيقة يقررها القرآن، وهي حقيقة تاريخية وإنسانية ثابتة ودائمة لقوله تعالى: ''وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ''.[67] كما أن المسلم مطالب بالإيمان بجميع الديانات السماوية لقوله تعالى: «وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب» [68].

5 الركون للدولة الإسلامية يحفظ للأوطان هويتها، كما يعتبر خطوة نحو إعادة أمجاد الأمة الإسلامية (دولة الخلافة الإسلامية)، وهي خطوة لازمة للتصدي للتوجه العلماني، كما أن أنصار هذا الرأي يعتبرون أن السودان (بناءً على تاريخه) تربة غير صالحة لتلك الأفكار الليبرالية والعلمانية[69].

ولكن من وجهة نظر الباحثة أن الإسلام نفسه لم يجعل اختلاف الآراء والمرجعيات مسوغاً أو سبباً للصراعات حتى مع الذين لا يؤمنون بالعقيدة الإسلامية وتتعدد نصوص القرآن والسنة التي تدعو للوحدة وتنبذ الشقاق والخلاف والجدل مهما كانت أسبابه.

وبقراءة عاجلة لمواقف الحكومات المتعاقبة من العلاقة بين الدين والدولة وبقراءة متأنية لموقف النظام الحاكم من العلاقة بين الدين والدولة مقارنة تتضح النتائج الآتية:

1- ظلّت قضية الدولة الإسلامية (الدين والدولة) أو ارتباط الدين بالسياسة قضية حاضرة على الأجندة السياسية السودانية والتركية على حد سواء، ولكن موقف نظام الإنقاذ حيال تلك القضية تميز بالصراحة والوضوح حيث أعلن منذ تحالفه مع الجبهة الإسلامية عن توجهه لتطبيق الشريعة الإسلامية، وإيجاد توجه حضاري إسلامي، وإعادة صياغة الواقع السوداني مؤسسياً واجتماعياً واقتصادياً ليتناسب مع تلك الشعارات، وبلورة مفهوم جهادي لدور السودان داخلياً وخارجياً[70]، وإنقاذ هوية الأمة من الاستهداف الناتج عن مخطط خارجي يرمى ويهدف إلى فرض خيار العلمانية بقوة الضغوط العسكرية والسياسية والاقتصادية وصولاً لاستبعاد الدين أحكاماً وقيماً من توجيه الحياة العامة في السودان عن طريق استجابة القوى الحزبية واستيعابها وانصياعها لإملاءات حركة تحرير السودان. ولقد انتهج نظام الإنقاذ السياسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وصاغها فيما يعرف بالاستراتيجية القومية الشاملة لتطبيق تلك الأهداف.

2- رغم ثبات سياسة نظام الإنقاذ منذ توليه السلطة تجاه قضية العلاقة بين الدين والدولة، وإصراره على عدم التنازل عن تطبيق الشريعة الإسلامية وعدم تعريضها للمزايدات، فإن توقيعه لاتفاق سلام مع الحركة الشعبية لتحرير السودان وتنازله عن تطبيق الشريعة في جميع أنحاء السودان

٦٧ سورة هود: الآيتان 118-119.

٦٨ سورة الشورى: الآية 13.

٦٩ فضل الله على فضل الله، مرجع سبق ذكره، ص 5-9

٧٠ حسن أبو طالب، ''الصراع الداخلي في السودان''، **كراسات إستراتيجية**، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، ع 54، 1997، ص 4-7.

واقتصارها على السودان الشمالي، يعطي دلالة بتغير ما في توجهات الحكومة حيال قضايا العلاقة بين الدين والدولة، واعترافها بالتعددية الدينية والثقافية، وقبولها للعرف كمصدر للتشريع[71]، وهو ما يعكس تحول توجهات الحكومة وانفتاحها تجاه الآخر المختلف دينياً وعرقياً. كما أن قبول نظام الإنقاذ بتقاسم السلطة والثروة مع جنوب السودان هو خطوة نحو تفعيل مفهوم المواطنة القائمة على أساس التساوي في الحقوق والواجبات، وهي خطوة ايجابية نحو بناء أمة سودانية واحدة بصرف النظر عن موجبات التحول والإصلاح.

3- يمثل الإسلام المرجعية الرئيسة للمثقفين الإسلاميين في تركيا الذين يقفون ضد الدولة العلمانية وممارساتها الاستبدادية. وهم يمارسون كفاحاً يعتمد سياسة النفس الطويل في مواجهة «أصولية علمانية» تمارسها هذه الدولة. وهم كذلك يواجهون معركة أفكار في مواجهة التيارات المادية المعادية للفكرة الإسلامية، وأهمهم: محمد عاكف رائد المدرسة الإصلاحية، ونجيب فاضل رائد المدرسة الإحيائية التركية، وسزائي قراقوج رائد المدرسة الحضارية، وعصمت أوزال صاحب أطروحة «النظام الإسلامي المستقل». وأخيراً أحمد داوود أوغلو رائد المدرسة المؤسسية ورئيس معهد وقف العلوم والفنون وهو من مصانع الأفكار (ThinkTank) التي كانت تمد صانع القرار بالرؤى الاستراتيجية، وقد مثّل تولي أوغلو لمنصب وزير الخارجية في مايو 2009 صعوداً لدور هؤلاء المثقفين.

4- يعود العجز عن بناء الهوية في بعض مسبباته للسياق الداخلي والمحيط بالسودان على وجه الخصوص، وعليه فإن نظام الإنقاذ ينظر لتلك الأزمة وفقاً لمعطيات سابقة تتعلق بأمرين:

أ- الأطماع الدولية بمختلف مسمياتها وشتى صورها والتي تستهدف بشكل أساسي العقيدة الإسلامية في نظر مؤيدي نظام الإنقاذ، ولهم شواهد عديدة على صدق مقولتهم بداية من حملات التبشير في جنوب السودان، وعزله عبر سياسات المناطق المغلقة لمحاصرة الثقافة العربية الإسلامية، وتوجيه الجنوب نحو قبلة الثقافة المسيحية الأفريقية، وقبل ذلك ملف تعامل بعض الدول الغربية مع الثورة المهدية (وهي في الأساس ثورة محملة بمضامين دينية)، وانتهاءً بحالة الاستقطاب الحاد من قبل الغرب ومنظماته ومؤسساته الدولية حول كل قضايا السودان الداخلية (اتفاقية السلام، أزمة دارفور، تقارير المنظمات الكنسية والمنظمات الحقوقية، والولوج بتلك القضايا المحلية إلى أروقة ودهاليز المنظمات الإقليمية والمحلية).

ب- واقع الأحداث على المشهد الداخلي لا يقل خطورة عن ما يعكسه المشهد الخارجي من تهديد للهوية، إذ إن الصراعات الطائفية والتنافس على السلطة يساعدان على إذكاء جذوة الصراع وحدة التنافس (الشخصي والحزبي) خصماً من حساب المصلحة الوطنية، بالإضافة لعوامل التنوع الديني والعرقي والثقافي والجغرافي الذي ظل مصدر صراع وعدم استقرار، وأصبح رصيداً لم يحسن

٧١ انظر الاتفاقية وما جاء في إطار مشاكوس بخصوص العلاقة بين الدين والدولة.

استغلاله وتوظيفه[72] ، وزاد الأمر سوءاً فشل الأنظمة المتعاقبة والتي شكلت «دورة الحكم الخبيثة» في تحقيق الاستقرار ومتطلبات العيش الكريم، أو خلق رموز وطنية بحيث تصرف الانتباه عن الانتماءات الفرعية لصالح الولاء للوطن وتعزيز الانتماء إليه.

هذه اللوحة المعبرة عن حالة الفصام والثنائية التي يشهدها السودان ما بين مكونات الهوية ومرجعيتها الحقيقية، ووفقاً لمعطياتها، تشكّل رؤية الحركة الاسلامية السودانية للهوية السودانية دون إغفال منها لمرجعيتها الإسلامية.

ويمكن تلخيص التشابه بين الحركتين الإسلاميتين التركية والسودانية في الآتي:

- إن الإسلام هو الذي أعطى تركيا والسودان هويتهما[73]، وأن الثقافة الغالبة هي الثقافة العربية الإسلامية.

- دفعت الوقائع سابقة الذكر الحركتين للتأكيد على شعار مقاومة الغزو الثقافي الغربي الذي يستهدف الهوية الإسلامية، ويرمي إلى تفكيكها وعزلها عن السياق الاسلامي وإلحاقها بالهوية الأفريقية بالنسبة للسودان وبالهوية الأوروبية بالنسبة لتركيا[74] .

وبناءً على هذا الاتجاه من التفكير توجهت سياسات نظام الإنقاذ بكل أدواتها الثقافية والاقتصادية والاجتماعية لترسيخ الهوية الإسلامية، واعتبرتها مدخلاً لتحقيق الهوية السودانية، أو كما سبق القول اعتبر النظام أن الإسلام هو ذلك الخيط الناظم الذي يمكن أن تنتظم به متفرقات أو مكونات الهوية السودانية[75]، ولكن ربط الهوية السودانية بالهوية الإسلامية اعتبرت من قِبل بعض القوى الوطنية (وخاصة التيارات الليبرالية واليسارية) استدعاءً للخصوصية، وهي تيارات استُفِزت وأثيرت من التوجه الإسلامي للنظام الحاكم ووصم الهوية السودانية بالإسلام لأن ذلك يعبر في رأيهم عن إقصاء لمكون هام (ولا يقل أهمية في تقديرهم عن الإسلام) ألا وهو «الثقافات الأفريقية والمحلية»، وكأن غير المسلمين من أبناء السودان هم مواطنون من الدرجة الثانية. وهنا يلاحظ ترابط أزمة الهوية بقضايا أصبحت مثار خلاف وجدل فعلى، مثل علاقة الدين بالدولة، وتطبيق الشريعة الإسلامية، وأسلمة المجتمع، وهي القضايا التي يتحدد في ضوئها من هو المواطن ؟ . وهذا الوضع أفرز صراعاً عنيفاً بين مؤيدي الهوية الإسلامية ورافضيها يدل على أن هوية السودان لم تتبلور بعد، بل إنها في مرحلة التشكيل[76]، لذلك تريد كل جماعة سياسية تشكيلها وفقاً لرؤيتها.

٧٢ عبد الوهاب الأفندي، السودان إلى أين؟ **مجلة المستقبل العربي**، مارس 2007.

٧٣ صاحب هذه المقولة هو د. حسن عبد الله الترابي.

٧٤ حسن مكي، "السودان الجديد وحوار العروبة الإفريقية" ، الخرطوم **: مجلة أفكار جديدة** ،ع 5 ، مايو 2004م.

٧٥ حسن الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان: التطور والكسب والمنهج**، الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، 1990، ص 212-217.

٧٦ محمد عمر بشير، «**السودان وإشكالية الهوية والقومية السودانية**»، (الخرطوم : مركز محمد عمر بشير للدراسات السودانية ، 2005 م) ، ص11-15 .

ولكن مع ذلك تتبنى الدراسة الرأي القائل بأن مكونات الهوية لا تحمل جذور الصراع في داخلها، حتى إذا اتصفت بالتنوع والتباين، بل إن توظيف تلك المكونات وتسيسها واستخدامها كمبرر للوصول إلى السلطة (وبالتالي فرضها كأيديولوجية للدولة)، هو الذي يؤدي إلى الصراع وعدم الاستقرار[77] ويفوت على البلاد فرصة الانتباه للتنمية الشاملة. بل إن التنوع العرقي والثقافي يمكن أن يشكل قوة وثراءً إذا أحسن توظيفه وتم تجاوز المشاكل الناشئة عن هذا التنوع[78].

ملاحظات ختامية:

- يلاحظ أن رؤية الحركة الإسلامية لمفهوم الهوية لم تخالف مرجعيتها الفكرية، حيث اعترفت بحق الأقليات غير المسلمة، ولكن التعبير عن هذا التوجه والسياسات التي اقترنت به أوحت للآخرين بأنهم مواطنون من الدرجة الثانية، ولم تستصحب جوهر «دستور المدينة» وروحه الذي تساوى فيه أعضاء الأمة في المواطنة على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية والعرقية، بذلك العقد الاجتماعي الذي تراضوا واتفقوا عليه.

- لم تستفد الحركة الاسلامية السودانية من المنهج النبوي والتوجيه القرآني تجاه التعامل مع أهل الكتاب والديانات الأخرى، حيث كانت الدعوة تنساب عبر الاقتناع والحوار، وليس عبر فرض الرؤية، فدولة المدينة اعتمدت على الدعوة بالتي هي أحسن وعلى القدوة، ولم تعتمد على إجراءات قهرية لفرض رؤيتها العقدية.

- مثّلت قضية التعديلات الدستورية قمة اهتمام كل من الحركتين الإسلاميتين في تركيا والسودان[79].

- لم يأتِ نظام الإنقاذ كممثل للحركة الاسلامية بأمور مستجدة في تأكيده للهوية السودانية وربطها بالإسلام، ولم ينفك عن الإرث التاريخي للسودان الذي حفل بالعديد من المحاولات السابقة لتشكيل دولة ذات هوية إسلامية، ولعل ارتباط الإسلام بالهوية قد لا يكون المقصود منه تجاهل الثقافات الأخرى، بقدر ما أن الساحة السودانية حبلى بالثقافات والأعراق المتعددة والتي لا يجمعها ناظم ولا رابط سوى الإسلام، وعليه فإن الإنقاذ حاول استثمار ذلك الرابط لتوحيد أهل السودان، ظناً منه أن الإسلام سوف ينساب بالتلقائية ذاتها حتى بين أصحاب الديانات الأخرى، ولكنه في حاجة لخطاب مختلف مع هؤلاء الذين يدينون بغير الإسلام من أجل وحدة الصف الوطني، إذ إن التجارب أثبتت أن الشعوب لا تصلح معها الوسائل والأساليب القهرية والإكراهية، لكن الشعوب إذا تُركت على سجيتها وتبع ذلك استخدام وسائل راشدة لاستجاب الناس للإسلام؛ إذ لم ينتشر الإسلام في السودان عن طريق الجهاد أو عن طريق تمدد دولة الخلافة الإسلامية في أراضيه، وإنما عن طريق التعايش.

77 Francis Deng, **African Of Two Worlds. The Dinka in Afro-Arab Sudan** /, press, 1978, p.

78 Yusf Fadl Hassan (Edit). Sudan in Africa, Khartoum University, Press 1985, p.

٧٩ شكّل الخلاف حول أسلوب اختيار الولاة إحدى ساحات النزاع بين البشير والترابي حيث يرى الأخير أن يتم الانتخاب بصورة مباشرة من قبل الناخبين وليس عن طريق هيئة تتألف من أعضاء المجلس الوطني ويقوم الرئيس بالاختيار من بين المرشحين، وهو ما اعتبره البشير محاولة لتقليص صلاحياته.

- ضعفت العلاقات الخارجية للسودان وساءت بسبب توجهات الحركة الإسلامية في البلاد، مما أساء لصورة السودان في المحافل الدولية وعرضه للعقوبات الدولية. أما الحركة الإسلامية في تركيا (لا سيما بعد عام 1990)، فقد كانت حركة رائدة في الحوار والتفاهم بين الأديان وبين الأفكار الأخرى متسمة بالمرونة والبعد عن التعصب والتشنج، ووجدت هذه الحركة صداها في تركيا ثم في خارجها. ووصلت هذه الحركة إلى ذروتها في الاجتماع الذي تم عقده في الفاتيكان بين الشيخ فتح الله كولن وبين البابا إثر دعوة الأخير لـه. لقد آمن كولن بأن العالم أصبح -بعد تقدم وسائل الاتصالات- قرية عالمية، لذا فان أي حركة قائمة على الخصومة والعداء لن تؤدي إلى أي نتيجة إيجابية، وأنه يجب الانفتاح على العالم بأسره، وإبلاغ العالم كله بأن الإسلام ليس قائماً على الإرهاب -كما يصوره أعداؤه[80]- وأن هناك مجالات واسعة للتعاون بين الإسلام وبين الأديان الأخرى، في دعوة إلى حوار وسلام بين الدول والأمم والأفراد، سلام منبعه فطرة الإنسان، ومنفذه الأفراد والمنظمات بشكل طوعي، وأساسه قائم على ضرورة إدراك وجود عالم يرتكز على قيم عالمية، ويعتبر الحوار الأداة المثلى لقيام التعاون.

- عدم إحكام ترتيبات انتقال السلطة وسرعة خطوات مشروع الإنقاذ لم يواكبهما عمل تنظيمي مؤسسي يحسن الانتقال برفق، ويؤمن مشروع الإنقاذ من الانتكاسة. بمعنى أن بنية المؤسسات التي شرع النظام في إعدادها قبل توليه للسلطة لم تتناسب مع متطلبات الدولة، مما يعني وجود علاقة طردية بين ضعف أو هلامية الرؤية الفكرية للإسلاميين لمشروعهم السياسي وطبيعة التكوين[81].

- ضعف الرؤية الفكرية المعبرة عن مشروع الإنقاذ السياسي والمواكبة لتطور المشروع (الدولة)، مما جعل كثيراً من القضايا الفكرية لا تجد عندها إجابات شافية مثل (فقه الدولة- البيعة- الشورى- المعارضة)، مما أدى إلى غموض العلاقة بين التنظيم والدولة في السودان.

- فقدان الثقة بين الأطراف السودانية وضعف الرابط بينهم[82].

- ضعف المشروع الوطني من أجندة الحركة الإسلامية السودانية في الفترة محل الدراسة، لذلك كان التمكين للحزب والنظام هو الهدف، كما أن الخلاف بين الاسلاميين في السودان ترتب عليه المزيد من التحديات لنظام الإنقاذ في سعيه لتطبيق رؤاه على الواقع.

- نجحت حركة كولن في التعامل مع القيم الحديثة دون التنازل عن أي مبدأ من مبادئ العقيدة، وهذه الحركة تعد بالنسبة للغرب مصدر إلهام؛ فالفهم المتبادل والحوار المتقابل والاتفاق على قيم إنسانية وعالمية واحترام الأفكار والأديان والنظرات المختلفة، تشكل مبادئ أساسية لدى الحركة الاسلامية التركية؛ فثقافة العصر هي السلاح الذي يستخدمه الداعية للوصول إلى هدفه في نظر

٨٠ موقع فتح الله كولن على شبكة الإنترنت

٨١ المرجع السابق ، ص 183.

٨٢ راجع مقترحات الوساطة الإسلامية **منشورة في جريدة رأي الشعب**، الأربعاء 2007/9/26م.

الإسلاميين في تركيا. وقد ضرب علماء المسلمين أروع الأمثلة في الإلمام بثقافة العصر، وذلك عندما يدعو كولن الدعاة إلى الإيمان الأصيل مع المعرفة بالعصر، لأنه ضرورة للداعية.

وتأكيداً لهذا المعنى الكبير تشكّلت أفكار كولن ومواعظه الأساس في النهضة الاقتصادية، صحيح إن الحركة لم تنتظم وتتأسس تماماً، ولكنها تملك بنية واضحة في المجتمع، وهي تؤكّد وجودها في ساحات الصحافة والتعليم والحوار.

التجديد السياسي والتحول الديمقراطي

دراسة مقارنة في هيكل الفرصة السياسية
بين تجربة حزب العدالة والتنمية في تركيا وخبرة الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر

عبد الرحمن حسام أبو بكر الصديق

المقدمة

لا يزال دارسو النظرية السياسية في الغرب يتجادلون حول البنية والفاعلية[1]، فيما يرى بعض دارسيها في الجنوب أن «جدال البنية والفاعلية جدال زائف؛ حيث أن كلا من الأفراد والمؤسسات في الجنوب يعاني من ضعف الفاعلية»[2].

علي صعيد آخر، راجت لفترة طويلة ادعاءات تشير إلي حتمية العلاقة السلبية بين الإسلام والديمقراطية، فقال «هنتنجتون» مثلا: «لا يوجد مجتمع منظم وفقا للإسلام حقق التنمية الاقتصادية أو نظاما سياسيا يعطيه القبول والشرعية»[3]... ثم أتت التطورات الاجتماعية والسياسية في بعض الدول الإسلامية (ومن أهمها تركيا) لتحيط هذه الادعاءات بالشك العميق. فيما بدأت الأنظار تتجه نحو الدول العربية علي وجه الخصوص، وذاع الحديث عن الاستثنائية العربية[4].

ثم إن هناك تفسيرات متعارضة لفشل الديمقراطية، اتجه بعضها إلي العوامل الداخلية؛ علي أساس أن «هذه التربة [التربة الشرقية] لم تولد منذ فجر التاريخ سوى الطغيان والاستبداد»[5] وأن الشرق أوسطيين «عاجزون، بسبب فرديتهم المفرطة، عن تحقيق درجة مطلوبة وضرورية من التعاون المشترك لنجاح مهمة الديمقراطية»[6]... بينما هناك تفسيرات تركز علي العوامل الخارجية، مثل دراسة كلاسيكية لـ«مورجان شوستر» أشار فيها إلي «تعذر إمكانية تطور ديمقراطية حقيقية في

1. راجع مثلا:
Stuart McAnulla, "Structure and Agence" in: David Marsh and Gerry Stoker (Editors), 2002, Theory and Methods in Political Science, New York: Palgrave, pp. 271291-.

2. السيد عبد المطلب غانم، مقابلة شخصية، القاهرة، 19 أكتوبر 2010.

3. شادية فتحي، 2004، الاتجاهات المعاصرة في دراسة النظرية الديمقراطية، الأردن: المركز العلمي للدراسات السياسية، ص 58.

4. راجع مثلا:
Larry Diamond, why are there no Arab democracies?, Journal of Democracy, January 2010, Volume 21 .

5. شارل عيساوي، الشروط الاقتصادية والاجتماعية للديمقراطية في الشرق الأوسط، المستقبل العربي، العدد 322، ديسمبر 2005، ص 8.

6. شارل عيساوي، المرجع السابق، ص 9.

مصر والعراق والأردن ولبنان وسوريا، طالما أن الجيوش المحتلة لبريطانيا وفرنسا تشكل العامل المقرر لكافة القضايا السياسية»[7].

في هذا السياق، تناقش هذه الداسة إشكالية الإسلاميين والتحول الديمقراطي التي تتقاطع فيها كل الإشكالات السابقة: جدال البنية والفاعلية، الاستثنائية الإسلامية، الاستثنائية العربية، أسباب فشل الديمقراطية.

وفي خضم هذه الفوضى غير الخلاقة، تبدو عدة تناقضات ويثور السؤال التالي: لماذا شهدت تركيا ممارسة ديمقراطية تتجه نحو الرسوخ (*Consolidation*) بقيادة «الإسلاميين»، بينما فشلت كل محاولاتهم في الوطن العربي؟

ثم إنه من الواجب التأمل في الأطروحات السائدة والمهيمنة فيما يتصل بمسألة الديمقراطية؛ حيث أن "كل النظريات تتحدث عن التحول الديمقراطي وكأنه موجود فعلا"، بدءا من نظرية التحديث مرورا بنظرية العولمة ورأس المال الاجتماعي وصولا إلي نظرية الثقافة، ولكن في المقابل يتزايد الشك في هذا الحديث لدرجة أن البعض يعتبره نوعا من الوهم المقصود أو ضربا من الخيال غير البرئ. فواقع الأمر أن ما يحدث كالتالي: "مجموعة من المفاهيم [الجاهزة الناجزة]، يتم إسقاطها قسرا علي الواقع"، رغم أن المفاهيم كأدوات تحليلية تتميز بالخصوصية والمناسبة لسياقات معينة، فضلا عن أن "وحدات التحليل لابد أن تعكس وحدات اجتماعية في الواقع"[8]، ولذلك فإن استخدام هذه الأدوات والنظريات كما هي لا يضفي علي الواقع إلا صفة الجمود والركود، أو قد يوهمنا وجود ما لا وجود له إطلاقا علي أرض الواقع (مثل التحول الديمقراطي)... ويكشف هذا عن "علم سياسة المفاهيم" وعما يمكن تسميته بـ"علم سياسة العلم": فاستخدام هذه المفاهيم والنظريات (وحتى علي نحو غير واعٍ) هو في حقيقته رغبة في تسويق أجندة سياسية محددة.

ولذلك، فالنظرية والتحليل الاجتماعي والسياسي يواجه* اليوم تحديا جوهريا؛ فأمام تلك النظريات التقليدية التي تستجوب "الظواهر" وتفسرها علي البوح الكاذب، لا يمكن للباحث الاجتماعي أن يترك نفسه نهبا للواقع دون أطر تحليلية مناسبة، بالقطع لا! ويبدو الحل واضحا؛ ببساطة لابد من تجاوز الأطر التحليلة التقليدية وتطوير مناهج وأدوات تسمح لنا بحوار متزن مع الواقع، يحقق أهداف ومصالح هذه المنطقة، ومن غير أن نفقد البوصلة ونسير علي غير هدى.

---

7. W. Morgan Shuster, 1912, The Strangling of Persia: a Story of the European Diplomacy and Oriental Intrigue that Resulted in the Denationalization of Twelve Million Mohammedans: A personal Narrative, New York: The Century, p. 27. **C.a.:x**

شارل عيساوي، المرجع السابق.

8 محمد صفار، التحول الديمقراطي، محاضرات غير منشورة لطلاب تمهيدي الماجستير 2009-2010، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، المحاضرة الثامنة، 11 إبريل 2010.

* الفعل هنا بصيغة المفرد عن قصد.

وفضلا عن ذلك، فالوظيفة الأخلاقية للعالم علي المحك؛ فوظيفة العلم وفقا لـ«ديكارت» هي "فهم العالم من أجل تغييره"، ويبدو هذا القول فرعا علي أصل "العلماء ورثة الأنبياء"، وأن "الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وإنما ورثوا العلم". ومحمد r خير الأنبياء غير العالم، وهذا يرسم حدود وظيفة العلماء: إن الوظيفة الكفاحية العالِم محددة بحدود هذا العالَم بأسره.

الفرض الأساسي لهذه الدراسة كالتالي:

كلما زادت قدرة الإسلاميين علي التجديد في ظل وجود فرصة سياسية حقيقية، كانوا أكثر نجاحا في قيادة التحول الديمقراطي وترسيخ الديمقراطية

ومفهوم التجديد هنا أعني به كل فعل يؤدي إلي الإصلاح وإحداث نوع من التغيير الإيجابي، علي مستوى الفكر أو النظم أو الحركة[9].

وتختبر الدراسة هذا الفرض عبر المقارنة بين تجربة «حزب العدالة والتنمية» في تركيا وخبرة «حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ» في الجزائر، وذلك للإجابة علي سؤال أساسي: «لماذا صادفت تجربة حزب العدالة والتنمية نجاحا مذهلا، بينما منيت الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالإخفاق؟».

المقارنة: المحاذير والمعاذير

يقوم هذا البحث باختبار فرضه الرئيسي عبر المقارنة، و"المنهج المقارن هو بمثابة البديل عن التجارب، التي هي مستحيلة في العلوم الاجتماعية"؛ فالمقارنة هي بمثابة إجراء تجربة غير مباشرة[10]. والورقة إذ تسعى للمقارنة تأخذ في اعتبارها أمرين اثنين:

1. ينبغي ملاحظة أننا نقارن بين تجربتين إحداها في لحظة انتصار (تركيا) والأخرى في لحظة انكسار (الجزائر)؛ واختيار هاتين اللحظتين الساكنتين سيؤدي لا محالة للإعلاء من النموذج المنتصر[11]، وليس هذا هو هدف الدراسة وإنما المقارنة واستخلاص الدروس.

2. كل ما في هذه الورقة من أقوال وادعاءات هي جزئية غير كلية، وخاصة غير عامة؛ فهي محدودة ابتداء بحدود معينة ثلاثة:

1. حدود الحالتين.

---

9 راجع في مفهوم التجديد: سيف الدين عبد الفتاح، 1989، التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر: رؤية إسلامية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

10 راجع: عبد الغفار رشاد القصبي، 2004، مناهج البحث في علم السياسة، الكتاب الأول، القاهرة: مكتبة الآداب، ص 241.

11 أدين بهذه الملاحظة القيمة لأستاذي العزيز د. محمد صفار: محمد صفار، مرجع سابق.

2. حدود معرفتي بكل حالة.
3. حدود حكمي ورأيي واستنتاجي.

منهج البحث: هيكل الفرصة السياسية

تختبر الدراسة الفرض السابق من خلال توظيف مفهوم «هيكل الفرصة السياسية» كأداة تحليلية للمقارنة بين تجربة «حزب العدالة والتنمية» وخبرة «حزب الجبهة الشعبية للإنقاذ»، وذلك للإجابة علي سؤال أساسي: لماذا صادفت تجربة حزب العدالة والتنمية نجاحا مذهلا، بينما منيت الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالإخفاق؟

وهيكل الفرصة السياسية "أداة لتحليل العلاقة بين الدولة والمجتمع أثناء عملية التحول"[12]، فهو "يصلح كأداة لتحليل علاقة الدولة بالجماعات والقوى الفاعلة والمؤثرة في مجتمعها، في سياق عملية التحول المجتمعي، حيث يشير إلي تأثير التحول الذي تشهده الدولة علي الصعيدين المؤسسي والتفاعلي في ظاهرة العمل الجماعي"[13]، وهو "يختبر مدى تأثير التغيرات في الفرصة السياسية علي استراتيجيات الحركة"[14].

وقد "تحول مفهوم «الفرص» إلي حجر الزاوية في فهم «العمل الجماعي»، وقدم الفرضية المركزية وراء تباين الجماعات، بل طرح تفسيرا للتنوع الذي تشهده أحيانا الجماعة الواحدة بين أجنحتها الممتدة عبر حدود أكثر من دولة"[15]؛ فمن أبرز إسهامات هيكل الفرص كأداة تحليلية "إبراز معالم التباين في تأثير هيكل الفرص بأبعاده ومقوماته المختلفة، ليس فقط من دولة لأخرى، وإنما من جماعة لأخرى داخل نفس الدولة، ومن شريحة لأخرى داخل نفس الجماعة"[16].

المفهوم

ويشير مفهوم «الفرصة السياسية» إلي "تلك التغيرات التي تطرأ علي النظام السياسي القائم، وتطال هياكله المؤسسية، بما يضيق من الفجوة في عناصر القوة النسبية بين الدولة/السلطة والقوى

---

12 ناهد عز الدين، "مفهوم هيكل الفرص السياسية: صلاحية الاستخدام كأداة تحليلية في دراسة العمل الجماعي"، النهضة، المجلد الخامس، العدد الأول، يناير 2005، ص 99.

13 ناهد عز الدين، المرجع السابق، ص 100.

14. Gotham, Kevin Fox, "Political Opportunity, Community Identity, and the Emergence of a Local Anti-Expressway Movement, Social Problems," Vol. 46, No. 3 (Aug., 1999), University of California Press, p. 335. Available at:
http://links.jstor.org/sici?sici=0037-7791%28199908%2946%3A3%3C332%3APOCIAT%3E2.0.CO%3B2-A.

15 ناهد عز الدين، مرجع سابق، ص 63.

16 ناهد عز الدين، المرجع السابق، ص 100.

المناهضة، بحيث تستفيد بهذه الفرص؛ لتأسيس التنظيم المعبر عن مطالبها"[17] وبناء الحركة الساعية لتحقيق تلك المطالب.

وهيكل الفرص يتكون من شقين[18]:

1. الفرص المؤسسية[19] (Institutional): وهي الفرص التي تتعلق بالهياكل القانونية والأبنية والمؤسسات التنظيمية، وهو يتكون من عناصر مؤسسية رسمية تتسم بالثبات والاستقرار النسبي في الأجل الطويل.

2. الفرص الحركية/إدارة الفرصة (Dynamic): وهي الفرص المتصلة بشبكة العلاقات والتفاعلات والسياسات، وهياكل التحالف والصراع وعلاقات القوة وآلياتها، وهي تعكس الأبعاد التفاعلية غير الرسمية خارج الإطار المؤسسي الرسمي وهي الأكثر عرضة للتقلب في الأجل القصير. وهي تتعلق أساسا بكيفية إدارة الفرصة.

ومن هنا تبرز ثنائية أساسية في المفهوم، وهي ثنائية تمنحه درجة عالية من القوة والقدرة علي التكيف والتفسير؛ ففهم "الوجه المؤسسي الجامد" يقف جنبا إلي جنب "فهم ما يتضمنه العمل الجماعي علي أرض الواقع، من عمليات تفاعلية ذات طبيعة مرنة، تقف وراء ما يطرأ علي الخريطة المجتمعية من تغيرات"[20]. وعليه، فإن: بؤرة التحليل تركز علي الفرص غير المؤسسية، أي الشق الثاني للمفهوم المكون من العناصر الأكثر مرونة وقابلية للتغير عبر الزمن

ويشتمل المفهوم علي أربعة أبعاد، هي[21]:

1. "القدرة علي الوصول إلي الهياكل المؤسسية الرسمية.
2. درجة الاستقرار في شكبات التحالف.
3. مدى إتاحة مكانة استراتيجية مميزة للقوى الحليفة للنظام القائم.
4. الانقسامات داخل صفوف النخب الحاكمة وفيما بين عناصرها".

---

17 ناهد عز الدين، المرجع السابق، ص 64.

18 ناهد عز الدين، المرجع السابق، ص 65.

19 تعبيري «الفرص المؤسسية» و«الفرص الحركية-إدارة الفرصة» ثمرة حوار ومناقشة مع أستاذي د. سيف الدين عبد الفتاح: سيف الدين عبد الفتاح، اتصال هاتفي، 6 نوفمبر 2010.

20 ناهد عز الدين، مرجع سابق، ص 69.

21 ناهد عز الدين، المرجع السابق، ص 65.

حدود المفهوم

تقتضي الاعتبارات المنهجية تعيين حدود واضحة للمفهوم وتمييزه عن مفاهيم أخرى علي اتصال به، ونميز هنا بينه وبين مفهومين يختلطان به[22]:

1. مفهوم «البيئة»:

«البيئة» لا ترادف الفرص لأنها أوسع منها؛ فهيكل الفرص لا يعدو كونه واحدا فقط من بين مكونات عديدة تتضمنها البيئة المحيطة، أي أن علاقة الفرص بالبيئة هي علاقة الجزء بالكل.

وفي سياق هذا التمييز يسود الافتراض بأن:

خصوصية الهيكل المؤسسي لكل نظام هي معيار المقارنة

؛ وذلك لأنها تفرز القوى الدافعة، أو الضوابط المقيدة للجماعة. كما تؤثر مباشرة في عملية صنع القرار داخلها، وتحدد مدى قدرتها علي صنع فرص جديدة... ومن ثم فهي تطرح تأثيراتها علي كافة مراحل العمل الجماعي.

2. مفهوم «المسهلات الثقافية»:

فعمليات الإدراك والوعي مركزية في الفرص السياسية؛ لأن

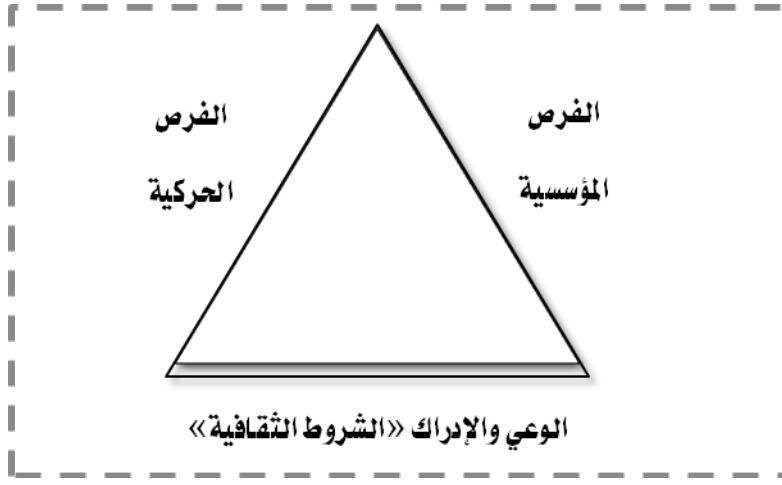
الفرص التي لا يتم إدراكها ليست فرصا حقيقية[23]

فالوعي بالفرصة وإدراك الجماعة لها مختلف عن الفرصة في حد ذاتها. ومن هنا يمكن لنا أن نرسم شكلا كالتالي يبين أن الشروط الثقافية (الوعي والإدراك) أساس وجود الفرص، سواء أكانت فرصا مؤسسية أو حركية:

---

[22] راجع: ناهد عز الدين، المرجع السابق، ص ص 66-67.

[23] ناهد عز الدين، المرجع السابق، ص 97.



شكل [أ]: الأركان الثلاثة للفرص السياسية

الافتراضات الأساسية

يمكن بلورة الافتراضات الأساسية للمفهوم فيما يلي[24]:

«تلعب الفرصة السياسية دورا حاسما في التغيير»

- فلا يتأسس العمل الجماعي إلي أن تولد الفرصة الحقيقية لقيامه... وهو ما لا يمكن رده إلي عوامل ذاتية تتعلق بالخصائص المميزة للجماعة فقط، وإنما كذلك إلي عوامل تتعلق بالدولة وبالسياق البيئي المحيط.

- توقيت ظهور أية حركة اجتماعية ومصيرها يتوقف، إلي حد بعيد، علي الفرص المتاحة لأعضائها، والتي تتحدد بحسب طبيعة وحجم ونطاق التحول في الهيكل المؤسسي. وبالتالي، فإن تفاوت الجماعات في الفاعلية غير مرهون فقط بعوامل ذاتية تتعلق بخصائصها التنظيمية والتعبوية والفكرية، برغم الأهمية البالغة لهذه العوامل، وإنما يعود، كذلك، إلي الخصائص المميزة للسياق الوطني المحيط بكل جماعة، والذي يبدو أحيانا أكثر مرونة وانفتاحا أو تحيزا أو محاباة لصالح جماعات بعينها.

24 راجع: ناهد عز الدين، المرجع السابق، ص ص 59-106.

الجماعات تشكل مصيرها بيده

"يطرح مفهوم الفرص إمكانية تحول الجماعة إلي فاعل إيجابي يمارس دورا مؤثرا في الواقع بهدف تغييره"[25].

- فاتساع هيكل الفرص ليس شرطا سابقا دائما علي ظهور الجماعة. أي أن هيكل الفرص يلعب دور المحدد المستقل والمفسر في مرحلة تكوين العمل الجماعي وبنائه، ثم يتحول في مرحلة لاحقة، إلي نتيجة ومتغير تابع لأسلوب عمل الجماعة، وما تزاوله من أنشطة وممارسات، وما تختاره من استراتيجيات. أي أن الجماعة ذاتها تتحول إلي محدد لما تتمتع به من فاعلية كمحصلة للتفاعل بينها وبين غيرها من قوى المجتمع بما فيها الدولة.
- ومن ثم، الجماعات لا تستغل الفرص فقط، وإنما هي تشارك في صنعها أيضا؛ فهي لا تعمل في حدود ثوابت أو معطيات الإطار السائد، ولكنها تبني عليه وتضيف إليه وقد تعيد بناءه وصياغته من جديد.
- فكل جماعة قادرة علي اقتناص أو صنع الفرص، وقدرة أي جماعة علي توليد الفرص يتوقف علي:

1. كيفية "إدراكها" هيكل الفرص القائم.
2. قدرتها علي المبادأة والمبادرة بطرح التغيير كمطلب.
3. ابتكار استراتيجيات جديدة للحركة.

«هيكل الفرص ذو طبيعة مزدوجة»

- فالهيكل المؤسسي للنظام السياسي ليس هو المحدد الوحيد لسلوك الجماعات؛ لأن وجود الجماعات في حد ذاته يؤثر في سمات هذا الهيكل ويغيرها... فهيكل الفرص متغير مستقل وتابع في الوقت ذاته، ومن هنا، يتضح دور الجماعة كقوة تغيير.
- ولذلك فالعلاقة بين الفرص المتاحة، ونمط العمل الجماعي الناجم عنها، هي علاقة دائرية.

«هيكل الفرص متغير باستمرار»

- التحول قد ينجم عن تفاعل الجماعات مع السلطة، ومع بعضها البعض في الداخل والخارج علي السواء، فضلا عن قدرة الجماعة علي توليد الفرص لنفسها ولغيرها.

---

25 ناهد عز الدين، المرجع السابق، ص 68.

«التغير في هيكل الفرص سلاح ذو حدين»

• فتأثير هيكل الفرص ليس واحدا أو ثابتا أو متماثلا بالنسبة لكافة الجماعات علي قدم المساواة في كل الأوقات، وإنما يختلف من جماعة لأخرى كما يتغير بالنسبة للجماعة الواحدة من فترة لأخرى.

«القدرة علي التنظيم والتعبئة لا غنى عنها»[26]

• ففي حين يعد وجود الفرص السياسية شرطا لازما لدفع الناس للمشاركة في العمل الجماعي، إلا أنه يظل وحده غير كافٍ؛ لأنه في غياب قدرة كافية علي التنظيم والتعبئة (رسمية أو غير رسمية) فمن غير المحتمل أن تستغل تلك الفرص لتوليد حركة اجتماعية مستدامة تؤدي للتغيير. أي أن هناك شرطان لازمان لنشأة حركة اجتماعية ناجحة: وجود هياكل حركية مناسبة، في ظل فرص سياسية حقيقية.

القدرة التقويمية للمفهوم

إن ما يتيحه مفهوم الفرص السياسية من إمكانات وما يفتحه من آفاق يضعه بقوة في مصاف الأدوات البحثية الكاشفة، الفارقة، الناقدة، والبانية.

ومن ضمن هذه الإمكانات المهمة أنه يمنحنا القدرة علي الحكم علي مدى ديمقراطية النظام السياسي القائم، وذلك تأسيسا علي التمييز بين شقي المفهوم: المؤسسات والتفاعلات.

فقد كشفت الدراسات التطبيقية[27] أنه: كلما تقدم النظام علي مسار التحول الديمقراطي، ازداد ثقل التحول المؤسسي (الأبعاد الثابتة نسبيا لهيكل الفرص)... بحيث يزيد وزن القنوات المؤسسية الرسمية المتاحة أمام العمل الجماعي

- حيث تعتمد الجماعات المعارضة علي التحولات المؤسسية: كالانتخابات الدورية المنتظمة، وزيادة استقرار الإطار القانوني، ورسوخ النظام القضائي، وفاعلية الجهاز التنفيذي، والاعتراف بمشروعية جماعات الضغط.

«في ظل النظم الأقل ديمقراطية، تزيد مراهنة العمل الجماعي علي التحولات غير المؤسسية (التغيرات الطارئة في الأبعاد المتقلبة نسبيا لهيكل الفرص)... بحيث يقل وزن القنوات الرسمية المتاحة»

---

[26] راجع: 6-Gotham, Kevin Fox, Op. Cit., pp. 335

[27] . راجع: ناهد عز الدين، المرجع السابق، ص ص 70-71.

- حيث تتجه الجماعات المعارضة إلي التركيز علي العلاقات والتحالفات والروابط غير الرسمية (علي اختلاف درجاتها)، إضافة إلي تغير مضمون السياسات العامة... بحيث تميل المعارضة في إدارة علاقتها بالدولة إلي استخدام الوسائل غير المؤسسية للاحتجاج، والتي تتصاعد من المظاهرت السلمية، مرورا بأعمال الإضراب والاعتصام، ووصولا التدمير والعنف والإرهاب.

وينجم تفضيل الجماعات للبدائل غير المؤسسية عن ميل النظام إلي اتباع سياسات متشددة إزاء المعارضة، وانتهاج الدولة لأساليب القمع ضد العناصر المناوئة لسياستها، مع الاتجاه إلي غلق القنوات القانونية في وجه الجماعات الراغبة في تغيير الوضع القائم، بحجبها عن الشرعية، وحرمانها من المشاركة، بغض النظر عن وزنها الفعلي علي الساحة السياسية، الأمر الذي يقلص من فرص ظهور جماعات مؤسسية قادرة علي بناء شكبات مستقرة من روابط التحالف مع جهاز الدولة، علي غرار ما هو قائم في أغلب الدول الديمقراطية.

اقتراب الدراسة وتطبيق المنهج

1. مدخل مقارن متجاوز للدولة القومية

أوظف هنا أحد اقترابين لدراسة الفرص السياسية (وفقا لتصنيف «تارو»[28]) وهو ذاك الاقتراب الذي "يتناول جماعة بعينها من زاوية ما تتعرض له من تغيرات تسهل العمل الجماعي [أو تصعبه]، ويقوم علي المقارنة عبر أقاليم الدولة الواحدة". وتبدو دلالة هذا التناول في ضوء ما أكده «بوتون» حيث كشف "أهمية التباينات القائمة بين الشرائح الفرعية للجماعة، والتي تؤدي إلي اختلاف هيكل الفرص المتاح لكل منها داخل حدود الدولة، فيما يعرف بهيكل الفرص المحلي"[29].

وتجاوز هذا الإطار المحلي وإجراء مقارنة بين تجربتين تنتمي كل منهما لبلد مختلف يثري التحليل ويعطينا إجابات أكثر تفسيرية للمشكلة البحثية؛ فهاتان التجربتان تنتميان إلي مدرسة فكرية واحدة: «الإسلاميون»، ويمكن القول أنهما شريحتان فرعيتان لهذه المدرسة، وكل ما يتعلق بخصوصية واختلاف أي منهما يعطي بعدا جديدا للمسألة ويعزز من فكرة المقارنة[30]

2. تفاعل البنية/الفاعلية

تقترح هذه الدراسة افتراضا يعزز من القدرة التفسيرية لمفهوم الفرص؛ فالافتراض التقليدي لمفهوم الفرص هو أن «خصوصية الهيكل المؤسسي لكل نظام هي معيار المقارنة»، وهذا ينطوي

28

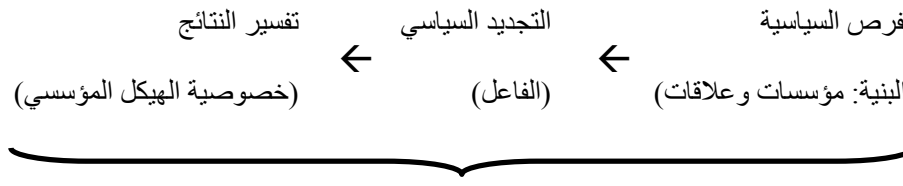
29 ناهد عز الدين، المرجع السابق، ص 98.

30 من المهم التعامل مع الأدوات البحثية الجديدة علي نحو إيجابي، وتطويرها من مداخل مختلفة: الأشباه والنظائر، الفروق، المقارنة، السياق كأداة تفسيرية. من: سيف الدين عبد الفتاح، اتصال هاتفي، مرجع سابق.

علي تحيز لـ«البنية» (Structure) في تفاعلها مع «الفاعلية» (Agency)... وتجاوزا لهذا القصور، تفترض هذه الدراسة افتراضا آخر أكثر تفسيرية، وهو أن: قدرة الفاعل الاجتماعي علي التجديد السياسي والتعامل مع خصوصية الهيكل المؤسسي معيار المقارنة.

3. النموذج التفسيري[31]

تعتمد الدراسة علي النموذج التفسيري الآتي:



مقارنة

اختبار الفرض وتطوير خلاصات

1- تجربة الجبهة الإسلامية للإنقاذ

> «لعبت مجموعة من التطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية المحورية دورا هاما في تشكيل أطر و آليات ومؤسسات النظام السياسي علي نحو أدي إلي انفتاح جزئي، حاول «حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ» من خلاله الاندماج في النظام، إلا أن النظام فشل في استيعابه نتيجة أخطاء فادحة ارتكبتها القوى السياسية الرئيسية»

وقع الحدث الأبرز في خبرة الجبهة الإسلامية للإنقاذ في نهاية عام 1991، وتحديدا في شهر ديسمبر من ذلك العام؛ عندما تم إجراء أول إنتخابات تشريعية في البلاد منذ الاستقلال، وأسفرت جولتها الأولى عن فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ بـ188 مقعدا من إجمالي مقاعد البرلمان البالغ عددها 430 مقعدا، مما دفع المؤسسة العسكرية الى التدخل و إقالة الرئيس «بن جديد» الذي كان قد أبدى استعداده للتعامل مع حكومة الإنقاذ الاسلامية، ومنذ ذلك الحين حدثت المواجهة بين المؤسسة العسكرية والقوى الاسلامية خاصة بعد قيام الأولى بحل الجبهة ورفع السلاح في مواجهة انتصارها والزج بقياداتها في السجون... وأسفرت هذه المواجهات عن سقوط أكثر من مائة ألف شهيد بأيدي

---

31 قمت هنا بتطوير نموذج «ماكآدام» للتفاعل المتبادل بين البيئة والعمل الجماعي. انظر: ناهد عز الدين، مرجع سابق، ص 97.

الجزائريين[32]. وتركت تلك الأحداث الدامية آثارها علي الواقع السياسي الجزائري، حتى أن هناك من يرى أن "أبعاد الأزمة الجزائرية لا تزال موجودة"[33].

الفرص السياسية

1. انفتاح النظام السياسي: التعديلات الدستورية

شهدت الجزائر مجموعة من التطورات الدستورية الهامة التي أدت إلي انفتاح النظام السياسي بشكل جزئي، وشكلت البيئة السياسية للنظام و العملية الانتخابية، ومن أبرز المحطات في هذه التطورات[34]:

- استفتاء نوفمبر 1989: والذي جاء في محاولة من الرئيس الجزائري لإعادة بناء وتشكيل البنية الأساسية للنظام، وجاءت نتيجة الاستفتاء بموافقة 92٪ من الشعب الجزائري.

- دستور 1989: والذي يعد نقلة هامة في حلقات التطور السياسي الجزائري؛ ذلك أنه أرسى العديد من قيم الفكر الديمقراطي، ومن أهمها:

- تخلي الرئيس عن بعض سلطاته لرئيس الوزراء المسؤول بدوره أمام البرلمان.
- إتاحة الفرصة لجميع القوى والجماعات والأفراد للتنافس دون قيد.
- الاحتكام إلى صناديق الانتخابات كوسيلة محايدة لتحديد الأوزان النسبية للمتنافسين في إطار ديمقراطي.
- "حق الرئيس في اللجوء إلى الشعب مباشرة في استفتاء عام.
- تركيز السلطة التشريعية في يد مجلس منتخب و جعل الحكومة مسؤولة أمامه"[35].

- قانون الأحزاب وقوانين الصحافة والإعلام.

2. تدهور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية

يرى بعض المحللين أن جذور الأزمة تعود إلي عام 1988، العام الذي عُرف بـ"انتفاضة الخبز "... وهم ينظرون "إلى الجوانب الاقتصادية/الاجتماعية باعتبارها أحد العوامل التي ساهمت -ولا

32 بدر حسن شافعي، الجزائر: ماذا بعد مرور أكثر من عقد على الأزمة؟، السياسة الدولية، العدد 148، إبريل 2002، المجلد 37، ص 102.

33 بدر حسن شافعي، المرجع السابق، ص 105.

34 رمضان قرني محمد، الجزائر علي أبواب الانتخابات البرلمانية، السياسة الدولية، العدد 107، يناير 1992، ص 213-214.

35 رمضان قرني محمد، المرجع السابق، ص 213.

تزال-في بقاء الأزمة كما هي"، "بل يدلل هذا الفريق بأن الأبعاد الثقافية تتضائل امام الاعتبارات الاقتصادية والاجتماعية. ويدللون على ذلك بأحداث البربر التي شهدتها منطقة القبائل في أبريل من العام الماضي [2001]"[36].

فقد ألقت الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية بظلال قاتمة على الأوضاع السياسية، حيث شكلت رافدا من روافد العنف[37]. و"في عام 1988، كان الاقتصاد الجزائري في حالة مزرية"[38]، وكان تدهور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية "أحد العوامل المشجعة على العنف ضد المجتمع وبروز صلات التمرد الاجتماعي، خاصة بين الشباب الذين قد ينضموا إلى الجماعات المسلحة أو إلى النظام الذي يواجهها على حد سواء، وبالطبع فإن انضمامهم إلى الجماعات المسلحة قد يكون نابعا من تيار الرفض و الفساد الاداري و السياسي الذي يشاهدونه في المجتمع، وفي المقابل فإن انضمامهم إلى مؤسسات النظام سواء المخابراتية أو الأمنية أو حتى السياسية إنما يرجع إلى رغبتهم في الحصول على بعض الامتيازات التي قد يتيحها لهم هذا النظام مثل شقة سكنية، فرصة عمل، إلى غير ذلك"[39].

ومن أبرز مؤشرات تلك الأزمة الاقتصادية/الاجتماعية[40]: تردي الدخول، البطالة، الفساد السياسي والإداري، التضخم وارتفاع الأسعار، إهمال قطاع الزراعة وتدهوره، أزمة المديونية.

3. تفكك النخبة التقليدية وأزماتها الداخلية

فقد "أصابت الجبهة [جبهة التحرير الوطني] وقادتها مشاعر الغرور على اعتبار أنها صاحبة التاريخ النضالي ضد الاستعمار"، فضلا عن "المشاكل والانشقاقات الداخلية التي تعانيها الجبهة"؛ كانت هناك "تيارات مختلفة تتصارع داخل الجبهة"[41]، فضلا عن أزمات بين قيادة الجبهة وقاعدتها واتهام الأولى بتوظيف المؤسسات الحكومية لصالحها مع انتشار الفساد والانتهازية داخل المؤسسات[42].

---

36 انظر: بدر حسن الشافعي، مرجع سابق، ص 102.

37 بدر حسن شافعي، المرجع السابق، ص 104.

38 أحمد الموصللي، 2004، موسوعة الحركات الاسلامية في الوطن العربي و ايران و تركيا، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 205؛ راجع أيضا: إبراهيم البيومي غانم، 1992، الحركة الإسلامية في الجزائر وأزمة الديمقراطية، القاهرة: أمة برس للإعلام والنشر، ص ص 8-9.

39 بدر حسن شافعي، مرجع سابق، ص 104، وانظر أيضا: محمد علي المداح، الجزائر بين الاسلام السياسي و التغيير الديمقراطي، السياسة الدولية، العدد 103، يناير 1991، ص 200؛ نبيل عبد الفتاح، "الأزمة السياسية في الجزائر: المكونات والصراعات والمسارات"، السياسة الدولية، العدد 108، إبريل 1992، ص 190.

40 راجع التفاصيل في: بدر حسن شافعي، مرجع سابق، ص 104؛ رمضان قرني محمد، مرجع سابق، ص 213؛ نبيل عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 190.

41 انظر: رمضان قرني محمد، مرجع سابق، ص 215.

42 انظر: رمضان قرني محمد، المرجع السابق، ص 215.

وعلي سبيل المثال، فقد وُجهت محاولات الرئيس «بن جديد» للتحول نحو اقتصاديات السوق بمعارضة حادة من الحرس القديم داخل الجبهة؛ "إذ اعتبروا هذه التغييرات و القوانين بأنها شريعة الغاب التي تميل إلى ضرب القطاع العام والخاص لاستبدالهما بقطاع خاص أجنبي. فما كان من الرئيس إلا أن تخلص من هذه المجموعة وأقال الكثير منها وعبر عن ذلك صراحة بقوله "إما أن ينسجموا مع الجبهه أو ينسحبوا منها ليشكلوا حزبا آخر وليست هناك مساومة" وقد عبر من ناحية أخرى بقوله "إن القطار يسير ويترك خلفة المعارضيين للإصلاحات التي كان قد أقرها الحزب"[43]. وفي المقابل "تحرك عناصر الحرس القديم داخل جبهة التحرير بالتنسيق مع العناصر المناوئة للحكومة من أجل مهاجمة برنامج الإصلاح السياسي والاقتصادي الذي يتبناه الرئيس الجزائري"[44].

مجمل القول أنه نتيجة لجمود جبهة التحرير وترهلها، وبيروقراطيتها وفساد كوادرها، وارتباطها بالأجهزة القمعية للدولة، وانقساماتها وصراعاتها الداخلية، تآكلت وانهارت شرعية جبهة التحرير والنظام[45].

التجديد السياسي

حاول النظام بطبيعة الحال منع وعرقلة الجبهة في الانتخابات قدر طاقته، ومن أبرز الأمثلة علي ذلك قانون الانتخابات الذي اعترضت عليه معظم قوى المعارضة؛ حيث "يحظر القانون الجديد استخدام دور العبادة لأهداف الدعاية السياسية والانتخابية مع النص على غرامات كبيرة على المخالفين قد تصل الى السجن بين عامين وخمسة أعوام، كما يحظر القانون استخدام المدارس لأهداف سياسية، وهذا النص و سابقه الواضح أنهما موجهان للحركة الإسلامية ... [حيث] المسجد والمدرسة أدواتها الرئيسية"[46].

اللافت للنظر أن تجديد الجبهة كان في طابعه العام تجديدا حركيا/تكتيكيا، تمثل في الآتي[47]:

1. **القدرة علي المبادرة والتعبئة وتجاوز محاولات النظام للالتفاف عليها وعزلها**

تمكنت الجبهة من الصمود في وجه عراقيل النظام وتجاوزت الفخاخ التي نصبها لها؛ ومن أبرز الأمثلة علي هذا، فشل المشروع الذي أعده النظام لتصفية مشروع الجبهة سياسيا وتنظيميا من خلال القبض علي قيادات الجبهة قبل الانتخابات بعدة أشهر (يونيو 1991)... إلا أن الجبهة بقدرتها علي

---

43 رمضان قرني محمد، المرجع السابق، ص 215، وانظر أيضا: محمد علي المداح، مرجع سابق، ص 201-202.

44 محمد علي المداح، المرجع السابق، ص 203.

45 انظر: نبيل عبد الفتاح، مرجع سابق، ص 190، 192-193.

46 رمضان قرني محمد، مرجع سابق، ص 216.

47 راجع رصد الحركة السياسية للجبهة، في: نبيل عبد الفتاح، مرجع سابق، ص 195.

المبادرة وحركتها السريعة أحبطت المشروع ووضعت النظام بأركانه في خانة رد الفعل، واكتسحت الجبهة الجولة الأولى للانتخابات[48].

وقد استطاعت الجبهة أن تقف علي أساس اجتماعي وقاعدة شعبية متينة؛ مستفيدة في ذلك من بيئة نمو الغضب الاجتماعي والسياسي في المدن نتيجة تردي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية.

كانت الجبهة تحصل "علي الدعم من العديد من الفئات المتعلمة، بما في ذلك المهندسون وطلاب الجامعة والتقنيون في الكليات التقنية ... [كذلك] ساعدت الطبقات التجارية وأقسام عدة من القطاع الخاص الجبهة ماليا. كما يشكل المهمشون العاطلون عن العمل شريحة كبيرة وقلقة من السكان. [وقد] زودت الجبهة الإسلامية للإنقاذ هذه الشريحة بوسائل إبداء آرائها والتعبير عن مطالبها"[49]. وقد "رفعت الجبهة قضية العدالة الاقتصادية ... [مما] جعل قاعدتها الشعبية قائمة على الدعم التي تتلقاه من الفئات الشعبية الحضرية، والتي تتألف في الغالب من مهاجرين ريفيين"[50].

2. الدعاية السياسية

كان من اللافت للنظر "حسن توظيف الرموز الاسلامية للدعاية السياسية، يأتي على رأسها المسجد وخطب الجمع والأعياد والمناسبات والندوات"[51].

3. الالتحام بالجماهير

حيث سجل المراقبون "النشاط المتميز لجبهة الانقاذ داخل الشارع الجزائري والتوغل في مشاكل الجماهير خاصة أثناء أحداث زلزال الجزائر وأحداث أزمة الخبز"[52].

4. الشباب أساس الحركة

ومن أبرز مؤشراته "ترشيح جبهة الانقاذ لقيادات سياسية شبابية تتراوح أعمارها بين 20-35 عاما يحملون جميعا شهادات جامعية"[53]، والتي كانت مناسبة لطبيعة التركيبة العمرية والشخصية القومية الجزائرية حينها[54].

---

48 انظر التفاصيل: نبيل عبد الفتاح، مرجع سابق، ص 194.

49 راجع: أحمد الموصللي، مرجع سابق، ص 206؛ نبيل عبد الفتاح، مرجع سابق، ص 191.

50 أحمد الموصللي، مرجع سابق، ص 207؛ وانظر أيضا: نبيل عبد الفتاح، مرجع سابق، ص 191.

51 رمضان قرني محمد، مرجع سابق، ص 213.

52 رمضان قرني محمد، المرجع السابق، ص 213.

53 رمضان قرني محمد، المرجع السابق، ص 213.

54 راجع: نبيل عبد الفتاح، مرجع سابق، ص 190؛ وانظر كذلك: إبراهيم البيومي غانم، مرجع سابق، ص 8.

5. تقديم بديل

"طرح الجبهة النموذج الإسلامي كبديل لنموذج جبهة التحرير"[55].

تفسير

فشل النظام السياسي في استيعاب الجبهة الإسلامية للإنقاذ التي حاولت الاندماج فيه، وذلك نتيجة مجموعة من العوامل:

1. خصوصية الهيكل المؤسسي: الصراع بين الرئيس والجيش

كان الجيش المحرك الأساسي لأحداث ما بعد المرحلة الأولى من الانتخابات، وكان هذا التحرك من جانب الجيش تعبيرا عن "استياء المؤسسة العسكرية من احتمالات وصول التيار الاسلامي للسلطة"[56]، لا سيما في ظل وجود احتمالات للتفاهم والتعايش بين الرئيس والجبهة الإسلامية، وشعور الجيش بأن البساط يسحب من تحت قدميه.

فنمط العلاقة بين المؤسسة السياسية و المؤسسة العسكرية في الجزائر مختلفة عنها في معظم الدول العربية؛ "فالمؤسسة العسكرية في معظم الدول العربية تابعة لمؤسسة الرئاسة، و تعمل على توفير الأمن لها في مواجهة القوى المعارضة، ومن ثم فإن موقف هذه المؤسسة هو الحياد أو الإنحياز إلى مؤسسة الرئاسة".

"لكن يبدو أن الجزائر متأثرة بانتمائها الإفريقي في هذا الشأن؛ إذ غالبا ما تكون المؤسسة العسكرية مصدر عدم استقرار للنظام السياسي، بل غالبا ما تقوم بالانقلاب ضده. ولعل هذا ما حدث في الجزائر -إلى حد كبير-؛ فالعسكر هم الذين قاموا باقالة الرئيس «بن جديد»، كما قامو بإبعاد «علي كافي»، فضلا عن وجود أصابع اتهام توجة اليهم في مقتل «بوضياف» خاصة بعدما أعلن عن نيته فتح ملفات الفساد التي قد تطول كبار الرموز في المؤسسة العسكرية، كما قاموا بالضغط على الرئيس المنتخب «اليمين زوروال» للتنحي عن منصبه بسبب رفضه توفير الغطاء السياسي للاتفاق الذي توصلوا إليه مع قادة الجيش الاسلامي للانقاذ دون علمه".

"ومن هنا فإن التدخل العسكري في الشؤون السياسية ساهم في إحداث إرباك للنظام السياسي و شل حركته -إلى حد كبير- بحيث صار نمط العلاقة قائما على أن المؤسسة الرئاسية تستمد شرعيتها من المؤسسة العسكرية وليس من الشعب صاحب الاختيار الحر لقيادته السياسية... لذا صار اعتقاد لدى المواطن الجزائري أن المؤسسة العسكرية هي مصدر عدم الاستقرار في البلاد"[57].

---

55 رمضان قرني محمد، مرجع سابق، ص 213.

56 محمد علي المداح، مرجع سابق، ص 203.

57 بدر حسن الشافعي، مرجع سابق، ص 103، راجع أمثلة للصدامات بين الجانبين: الموقف من الإسلاميين والبربر والفساد: ص ص 103-104.

2. الدولة الأمنية (Securitization of the state)

كان وجود واستقرار الدولة الأمنية في الجزائر من أبرز الأسباب التي أدت لاندلاع الأزمة قبل وأثناء الانتخابات؛ فالجيش كان مؤسسة الحكم الأساسي في الجزائر، وهو من انحاز إلي خيار الصدام والمواجهة العنيفة، ناهيك عن غياب الرؤية والكفاءة السياسية لديه فيما يتعلق باللجوء إلي القوة الانقلابية، وهو ما تكشف عنه ممارسات السلطة الفعلية[58].

أعلن التحالف الانقلابي حالة الطوارئ، وتبنى سياسة اليد الحديدية التي تم بموجبها اعتقال تسعة آلاف من صفوف الجبهة، ثم قام بحل حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ الفائز في الانتخابات[59].

3. العامل الخارجي

"يعد البعد الاوروبي الحاضر الغائب في هذه الأزمة إذ نلاحظ أنه مع ازدياد القمع والاعتقال من قبل النظام حيال «جبهة الانقاذ» نلاحظ تزايد تدفق المساعدات والمعونات على الجزائر من الخارج؛ فقد ووقعت شركة توتال الفرنسية اتفاقا مع الحكومة الجزائرية قيمة 7 بلايين دولار، كما وقعت الحكومة الجزائرية اتفاقا مع 12 مصرفا إيطاليا بمقتضاه تحصل الجزائر على تسهيلات ائتمانية قصيرة ومتوسطة الأجل بجانب ذلك هناك مساعدات صندوق النقد الدولي التي بدأت تقدم للجزائر"[60].

وما حدث أمر منطقي؛ علي اعتبار أن "دول المجموعة الأوروبية -وعلي رأسها فرنسا وأسبانيا وإيطاليا وبلجيكا وألمانيا- تهتم كل منها بدرجات مختلفة بعملية الاستقرار السياسي في جنوب المتوسط، وعلي أساس أن هذه المنطقة لا زالت تمثل هامشا لسياساتها، ومصالحها، ونفوذها وخاصة أن هناك سياسة عربية لأسبانيا وإيطاليا تجاه منطقة المغرب العربي، وفرنسا تهتم أيضا بالتحولات الداخلية في هذه المنطقة التي تمثل منطقة ثقافية فرانكوفونية، ناهيك عن نفوذها السياسي والاقتصادي"[61]. ومن ثم، يعتبر "فوز الجبهة الاسلامية و تنامي قوتها مصدر قلق وبخاصة لدولة كفرنسا لروابطها الخاصة بالجزائر ووجود جالية كبيرة بها من المهاجرين الجزائرين"[62].

فضلا عن السياق الدولي حينها؛ حيث أتت تجربة الجبهة في ظل تحولات تمس النظام الدولي ومحاولات بناء النظام الدولي الجديد في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية و هيمنتها[63].

---

58 راجع: نبيل عبد الفتاح، مرجع سابق، ص 200.

59 راجع تفاصيل إعلان حالة الطوارئ، في: نبيل عبد الفتاح، مرجع سابق، ص 201-202.

60 رمضان قرني محمد، مرجع سابق، ص 217.

61 نبيل عبد الفتاح، مرجع سابق، ص 188؛ ص 198.

62 محمد علي المداح، مرجع سابق، ص 203.

63 انظر: نبيل عبد الفتاح، مرجع سابق، ص 188.

4. ضعف الواقعية السياسية

كانت الجبهة تتبنى برنامجا غير واقعي، يهدف إلي "إحداث تغييرات جذرية في بنى الدولة، وفرض نظام للحياة مختلف عما درج عليه الجزائريون طيلة عقود عديدة"، كما أظهرت الأزمة التناقضات والخطابات الحادة داخل الجبهة وأخرجتها إلي العلن، وقام التحالف الانقلابي بتوظيفها لتهيئة الرأي العام للانقلاب؛ حيث "كانت حدة لغة هذا الخطاب عنصرافي عملية تهيئة الأجواء السياسية -دوليا وإقليميا وداخليا- للتحرك من قبل الجيش"[64].

وهذه العقلية الغير واقعية عبرت عنها بعض الممارسات التي عكست غياب ترتيب واضح للأولويات من قبيل "انزلاق بعض الإسلاميين إلى خطأ تدنيس بعض مقابر شهداء حرب التحرير بدعوى أن جثمان المسلم يجب أن يدفن فحسب دون إقامة أضرحة دفع المجاهدين القدامى وأبناء الشهداء إلي الانضمام للأغلبية الصامتة، وقرروا التظاهر ضد التعصب الديني"[65].

5. الإخفاق في إقامة بناء وطني جامع

حظيت الجبهة بتأييد الحركات الإسلامية حيث "عملت القوى الإسلامية التي لم تشارك في الانتخابات -حماس والنهضة- على تأييد جبهة الإنقاذ الإسلامية ودعوة أعضائها للتصويت لصالح الجبهة"[66].

ولكن رغم ذلك لم تكن تعبيرا عن توافق شعبي، ولم تتمكن من إقامة بناء وطني جامع، بل وربما حتى علي مستوى الحركة الإسلامية ذاتها، حيث أشارت بعض التحليلات إلي أن "نقطة الضعف في الحركة الاسلامية في الجزائر تكمن في عدم وجود زعيم كبير لها"[67].

و«الجبهة الإسلامية للإنقاذ» وإن كانت مسئولة بدرجة ما عن هذا الفشل، إلا أنه من المهم التذكير بالمناخ السلبي الذي ساد تلك الانتخابات ومن جهة النظام بشكل خاص؛ حيث كان الاتجاه الغالب هو الاتجاه الذي يؤمن بالصدام والمواجهة العنيفة مع الجبهة، بينما كانت الاتجاهات المعتدلة ضعيفة نسبيا داخل «جبهة التحرير»[68].

ناهيك عن أنه "لم تكن هناك سياسة للانتقال من التنظيم السياسي الواحد إلي التعدد الحزبي، وذلك في إطار منهج لإدارة عملية الانتقال، ويبدو أن هذا الانتقال الفوري إلي التعددية أدى إلي

---

64 نبيل عبد الفتاح، مرجع سابق، ص 199.

65 محمد علي المداح، مرجع سابق، ص 200.

66 رمضان قرني محمد، مرجع سابق، ص 213.

67 محمد علي المداح، مرجع سابق، ص 201.

68 انظر: رمضان قرني محمد، مرجع سابق، ص 216

انفجار البنية الاجتماعية والعرقية في البلاد إلي بنية سياسية متناثرة وإلي شظايا حزبية وسياسية تصل إلي 58 حزبا سياسيا"[69] وعدد من المرشحين المستقلين الذي بلغ 500 ألف مرشح مستقل[70].

6. الدولة الفاشلة: أزمة الشرعية السياسية والتجربة الديمقراطية

لقد تآكلت شرعية النظام الذي فشل في "تأسيس مشروعية سياسية جديدة تواكب العصر غير تلك القائمة على الحنين الى سنوات الثورة ضد الاستعمار... خصوصا و أن الجزائر بلد تزيد نسبة الشباب بين أبناءه كثيرا"[71].

ولم يكن عجز النظام السياسي عن تحقيق التنمية والرخاء فشله الوحيد، بل إن "الأزمة الجزائرية تتكامل فيها كل الزوايا السياسية والأمنية، الاقتصادية والاجتماعية، بل والثقافية"[72]، فهي تعبير عن حالة أزمات التنمية السياسية التي انتهت بالدولة إلي الفشل، الذي كانت أوجهه البارزة:

- "هشاشة البنية السياسية، وعدم ارتكازها علي قاعدة اجتماعية راسخة"[73] وهو ما عبر عنه ذاك العدد الضخم من الأحزاب والمرشحين.
- تدني استقرار البيئة السياسية، وفتقارها إلي قواعد راسخة للعبة السياسية من قبل كافة الأطراف[74].
- عدم قدرة النظام علي إدارة هذه الأزمة وغياب الرؤية والكفاءة السياسية وانتهاج أسلوب رد الفعل[75].

ويمكن القول بأن ما حدث بالجزائر "هي صورة من أزمات الشرعية السياسية التي في جوهرها تعبر عن أن التجربة الديموقراطية في حاجة إلى نضج مؤسسي ووعي حضاري يجعل منها قيمة عليا تحكم حياة المجتمع"[76].

2- تجربة حزب العدالة والتنمية

«تجربة «حزب العدالة والتنمية» تعكس قدرته المبدعة علي تجديد أفكاره وإصلاح شأنه بنفسه ووضع آليات مبتكرة لتعزيز مكانته واندماجه في النظام السياسي»

69 نبيل عبد الفتاح، مرجع سابق، ص 191.

70 نبيل عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 198.

71 محمد علي المداح، مرجع سابق، ص 202.

72 بدر حسن الشافعي، مرجع سابق، ص 103.

73 نبيل عبد الفتاح، مرجع سابق، ص 198.

74 نبيل عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 200.

75 انظر: نبيل عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 191.

76 رمضان قرني محمد، مرجع سابق، ص 212.

ولد حزب العدالة والتنمية يوم 14 أغسطس 2001 بزعامة «أردوغان»، وحقق مفاجأة مدوية في الانتخابات البرلمانية التي أجريت في 3 نوفمبر 2002، مفاجأة لم يكن مرجعها مجرد مشاركته وتقدمه علي الأحزاب الأخرى الأكثر قدما، بل الفوز الساحق الي حققه؛ حيث أسفرت الانتخابات عن فوز العدالة والتنمية بأغلبية أصوات الناخبين[77]، وتفرده بـ363 مقعدا من مقاعد البرلمان الـ 550، ما مكنه من تشكيل الحكومة بمفرده، منهيا بذلك سنوات من الحكومات الائتلافية غير المستقرة امتدت منذ عام 1991. ليس هذا فحسب، بل مثل الفوز الثاني للحزب في الانتخابات التالية في 2007 سابقة وللمرة الأولى منذ خمسين عاما في النظام السياسي التركي.

إن تجربة «حزب العدالة والتنمية» حالة مثالية للفرض الذي نختبره؛ بما يجعله "نموذجا يحتذي للأحزاب في الشرق الأوسط" وهو ما طمح إليه الحزب في برنامجه.

الفرص السياسية

1. الأزمة الاقتصادية التركية

كانت الأزمات تعصف بالمجتمع التركي الذي كان يعاني من "تدهور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، واستشراء الفساد المالي والإداري في البلاد"[78]؛ انخفض معدل النمو السنوي إلي 9٪ تحت الصفر، وانخفض مستوى معيشة المواطن التركي بنسبة 200٪ علي الأقل[79].

2. فقدان الثقة في النخبة التقليدية وتفككها

"نتيجة للأزمة الاقتصادية التي عصفت بتركيا في مطلع الألفية الثالثة فقد الشعب ثقته بجميع الأحزاب التقليدية التي كان فسادها أو سوء إدارتها عامل أساس في تلك الأزمة"[80]. كان نجم الأحزاب الكبرى يتجه نحو الأفول إثر إخفاقها الشديد وفساد أبرز رموزها[81]، فضلا عن تفككها واحتدام صراع الأجيال داخلها[82]، تلك النخبة القديمة التي احتكرت الوسط السياسي لعقود عديدة[83].

---

77 راجع موقف القوى الدولية والإقليمية: بشير عبد الفتاح، الانتخابات التركية... دوافع وحدود التغيير السياسي، السياسة الدولية، السنة التاسعة والثلاثون، يناير 2003، ص ص 168-169.

78 بشير عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 164.

79 راجع التفاصيل الأخرى: بشير عبد الفتاح، مرجع سابق.

80 يوسف الشريف، (إعداد وتقديم)، 2007، العثمانيون الجدد، وثائقي، قناة الجزيرة.

81 بشير عبد الفتاح، مرجع سابق، ص 164.

82 راجع: حسن أبو طالب (رئيس تحرير)، تركيا: التطورات الداخلية والتفاعلات الإقليمية، التقرير الاستراتيجي العربي، 2002-2003، ص 226.

83 راجع: حسن أبو طالب، المرجع السابق، ص ص 225-226.

3. التبني الإستراتيجي لمسألة الانضمام للاتحاد الأوروبي

في عام 1999، اتفقت تركيا (ممثلة بالرئاسة والحكومة والجيش وقوى الاقتصاد الخاص) على دفع تركيا لدخول الاتحاد الأوروبي[84]، وهو الاتفاق الذي رسم إستراتيجية تركيا للمرحلة القادمة، "وهو ما منح حزب العدالة والتنمية الفرصة للوصول إلى السلطة دون عائق مقابل تعهده بالحفاظ على هذا الاتفاق والسعي بكل قوته لإكمال مسيرة العضوية في الاتحاد الأوروبي".

4. اللحظة الدولية: الحادي عشر من سبتمبر

"هجمات الحادي عشر من سبتمبر جاءت بمثابة هدية الميلاد لحزب العدالة والتنمية؛ إذ نقلت الحزب من المحلية إلى العالمية؛ أصبح الحزب مسؤولا عن نفي تهمة الإرهاب عن الأحزاب الإسلامية عموما والتأكيد على أن اللقاء ممكن بين الإسلام والديمقراطية"[85]، وعبر «أردوغان» عن ذلك قائلا: "حزب العدالة والتنمية ليس حزبا محليا فقط، لكنه مرشح أيضا ليكون نموذجا عالميا. نجحنا في أخذ مكاننا في الساحات التركية، والآن سنثبت للعالم أن الإسلام والديمقراطية يلتقيان ولا يتصارعان على عكس مما يدعي البعض"[86].

وعكست توجهات السياسة الخارجية التركية هذا التوجه، عبر الدعوة التي وجهتها حكومة العدالة والتنمية للدول العربية للإصلاح واستخدام الديمقراطية كسلاح للاستقلال بالقرار. فقد "أخذ «عبد الله جول» (نائب رئيس الحزب، ورئيس الوزراء ثم رئيس الجمهورية) على عاتقه دعوة العالم الإسلامي تطبيق إصلاحات سياسية لتوسيع دائرة الديمقراطية والحريات ومواجهة مشاكلهم بأنفسهم لسد الطريق على التدخل الخارجي في شؤونهم"[87]. وعبّر «أحمد داود أوغلو» عن مهمة تركيا قائلا: "ما نسعى إليه هو أن يخرج الشرق الأوسط من أزماته ويتحول إلى منطقة تقود مسيرة العولمة سياسيا واقتصاديا. هذا ممكن! ومن أجل ذلك فإن المنطقة بحاجة إلى قيادة سياسية قوية تثق بنفسها وتطرح أفكارا إصلاحية جديدة وتستند إلى قاعدة اقتصادية سليمة"[88].

التجديد السياسي

وهو تجديد سياسي يمكن وصفه بالاستراتيجي وعلي مستوى الفكر والنظم والحركة؛ تبدى فيما يلي:

---

84 يوسف الشريف، مرجع سابق.

85 يوسف الشريف، المرجع السابق.

86 يوسف الشريف، المرجع السابق.

87 يوسف الشريف، المرجع السابق.

88 يوسف الشريف، المرجع السابق.

1. الواقعية السياسية والذكاء السياسي

تجاوز الحزب الخطب الحماسية والوعود التي تتعدى سقف القدرات الفعلية وآثر أن يعمل من علي أرض الواقع، مستفيدا في ذلك من خبرة ودروس تجربة «أربكان»، قال «جول»: "عملت قريبا جدا من «أربكان»، كانت سياستنا حينها بعيدة عن الواقعية؛ تعتمد تماما على الخطب الحماسية والشعارات ومداعبة مشاعر الناخبين"[89].

كما كان الحزب علي قدر كافٍ من الذكاء السياسي جنبه الانزلاق أو التورط في أي من الأفخاخ والألغام التي نُصبت له تباعا، مثلا فقد "أجّل [«أردوغان»] (بل حذف من أجندة حزبه لاحقا) مشكلة الحجاب طالبا الصبر إلى حين توفر توافق شعبي على حلها"[90].

2. العلاقة السوية مع الغرب

وهنا لا يمكن إغفال حقيقة أن تركيا لم تتعرض للاحتلال الأوروبي، ولم تجرب هذا النمط من العلاقة مع الغرب[91]... وتعد العلاقة مع الغرب "أحد أهم المعايير التي ميزت المجددين الإصلاحيين عن بقية التيار الإسلامي في تركيا". فقد استفاد هؤلاء المجددون من أخطاء «أربكان» الذي لم يدرك "أن محاولة انتزاع تركيا من أحضان الغرب إلى قبل العالم الإسلامي قد يكلفه الكثير؛ فلا الحضن الغربي كان مستعدا للتخلي عن حليفته العسكرية في المنطقة، ولا القلب الإسلامي كان قويا بما يجب ليتقبل ويغذي هذا العضو الجديد"[92].

ولكي ندرك مدى التحول، يكفي أن نتذكر كيف "كان الاتحاد الأوروبي في أدبيات «أردوغان» [نفسه] ناديا مسيحيا معاديا للعالم الإسلامي، أما اليوم [2007] فإنه يوقع داخل كنيسة في روما نيابة عن حكومته اتفاقية الدستور الأوروبي، ومن ثم بدء المفاوضات على عضوية تركيا".

وكان موقف الحزب من الاتحاد الأوروبي حاسما في نجاحه واستمراره؛ فعندما وصل الحزب علي أكتاف الناخبين إلي سدة الحكم عبر انتخابات حرة وسليمة تماما، "بحثت عيون العلمانيين عن الجيش"، "لكن أمام هذا الدعم الشعبي الكبير ما كان للجيش أن يخرج من ثكناته"[93]، فضلا عن أن الحزب قد تعهد بالسعي الحثيث للانضمام إلي الاتحاد الأوروبي كخيار استراتيجي للأمة التركية.

---

89 يوسف الشريف، المرجع السابق.

90 يوسف الشريف، المرجع السابق. راجع أيضا: بشير عبد الفتاح، مرجع سابق، ص 165.

91 أدين بهذه الملاحظة القيمة لأستاذي العزيز م. طارق البشري: طارق البشري، اتصال هاتفي، 23 نوفمبر 2010.

92 يوسف الشريف، مرجع سابق.

93 يوسف الشريف، المرجع السابق.

ويوضح المنطق الداخلي للأحداث أن موقف الحزب من الاتحاد الأوروبي ومسألة الانضمام إليه هو أكبر من مجرد ورقة يستغلها الحزب بشكل تكتيكي، فـ"دخول تركيا الملعب الأوروبي ولو كلاعب احتياط حقق لأنقرة قفزات كبيرة في مجال تطوير اقتصادها وتدعميه"[94]، وقال «علي بابا جان» وزير الاقتصاد والاتحاد الأوروبي: "هدفنا دخول الاتحاد الأوروبي، وقد عملنا بجد على تعزيز سيادة القانون وتوسيع الحريات والديمقراطية، وقد أسس ذلك الاستقرار الكبير وتنمية لاقتصادنا وتحولت بذلك تركيا إلى دولة جاذبة للاستثمارات"[95].

أما عن العلاقة مع الولايات المتحدة الأمريكية فقد عبر «جول» قائلا: "علاقاتنا مع أميركا بدأت بعد وصولنا للحكم وليس قبل ذلك، أميركا هي القوة العظمى في العالم سياسيا وعسكريا واقتصاديا، بالطبع ستكون لنا علاقة معها... المهم هو أن تكون هذه العلاقة متوازنة وعلى أرضية سليمة[96].

3. الانتقال من الوعود والشعارات إلي البرامج والمشروعات

انتقل حزب العدالة والتنمية من التعميم الهائم إلي التحديد الواضح، من الوعود والشعارات إلي البرامج والمشروعات؛ كان من أبرز ما ميز عملية التحضير لتشكيل حزب العدالة والتنمية "إعداد عشرات المشاريع الإصلاحية الجاهزة للتنفيذ فورا ... [لم يكتفِ المجددون] بالتنظير الفكري فقط"[97]. يقول «حلمي غولار» وزير الطاقة وأحد مؤسسي الحزب: "أعددنا نحو ثلاثمائة مشروع جاهز للتنفيذ"[98].

لقد "وضع الحزب جانبا شعارات الإسلام هو الحل وأعطى الأولوية لتخليص تركيا من مشاكلها السياسية والاقتصادية المزمنة من أجل قيام دولة قوية مستقلة في قراراها السياسي. التنمية والديمقراطية كانت الأولوية للحزب الذي قرر تجنب الدخول في سباق على إثبات إسلاميته وسط مجتمع يدين 90٪ منه بالإسلام"[99].

وبعد ثماني سنوات من فوزها في الانتخابات، ظهر "النجاح الحقيقي لحكومة حزب العدالة [والذي] تمثل في أنها استطاعت أن تقنع الناس بأنها جاءت لتلبي احتياجاتهم وترفع مستوى الخدمات المقدمة إليهم"[100]... وهو ادعاء يصدقه الواقع؛ حيث قفز متوسط دخل المواطن التركي من 2600

94 يوسف الشريف، المرجع السابق.

95 يوسف الشريف، المرجع السابق.

96 يوسف الشريف، المرجع السابق.

97 يوسف الشريف، المرجع السابق.

98 يوسف الشريف، المرجع السابق.

99 يوسف الشريف، المرجع السابق.

100 فهمي هويدي، الصعود التركي ليس معجزة، الجزيرة.نت، 2009/12/15.

دولار عام 2002 إلي 10400 دولار عام 2008، و[ارتفع] الإنتاج المحلي من 180 مليار دولار إلي 742 مليار دولار [في الفترة ذاتها]"[101].

4. المشروع الوطني الجامع

استطاع حزب العدالة والتنمية أن يقدم مشروعا وطنيا جامعا، مشروعا يجمع قوى عديدة من المجتمع التركي، استطاع أن يجمعها ويحافظ على تعددها وتنوعها في الوقت نفسه. فـ"في صيف عام 2001 وبالتحديد في الرابع عشر من أغسطس، شهدت تركيا ولادة حزب العدالة والتنمية الذي ضم عددا من السياسيين اليمينيين والقوميين والليبراليين بالإضافة إلى «أردوغان» ورفاقه"[102].

ومن المهم هنا العودة إلي تركيبة الأصوات التي حصل عليها الحزب ومنحته الأغلبية؛ فقط اقتطع الحزب من نصيب الأحزاب التركية الأخرى في الأصوات، حيث حصل علي ٪38، ٪29، ٪22، 15-٪20 من القاعدة التصويتية لحزب الحركة القومية، وحزب الوطن الأم، وحزب الطريق القويم، وحزب اليسار الديمقراطي، علي الترتيب. واللافت مساهمة أصوات الإسلاميين في جملة الأصوات التي حصل عليها الحزب لم تتعدى الـ ٪40، وساهم العلمانيون وغير الإسلاميين بثلثي الأصوات التي حصل عليها الحزب[103].

تمكن الحزب من إدراك تلك المساحة الممتدة من المصالح العامة المشتركة لكل هؤلاء دون أن يخل ذلك بإمكانات التعدد والتنوع والخلاف داخل هذه الوحدة، "رفع الحزب شعار الإصلاح والديمقراطية وخرج بمصطلح جديد يصف به هويته بمصطلحات سياسية لا إسلامية"[104]. وعبر «أردوغان» عن هوية الحزب قائلا: "نحن حزب محافظ وديمقراطي؛ بمعنى أننا نحافظ على عادات وتقاليد وثقافة الأمة التركية، ونسعى لتطبيق ديمقراطية قوية ومتطورة لا تقل عن الديمقراطيات المتطورة في العالم"[105].

والنتيجة التي يسجلها المحللون والمراقبون اليوم أن "حزب العدالة أصبح الأكثر تمثيلا لمختلف شرائح ومكونات المجتمع التركي"[106].

---

101 أحمد أبو خليل، درس تركي اسمه الموصياد، «نوت» كتبها علي الـ«فيس بوك».

102 يوسف الشريف، مرجع سابق. راجع أيضا: بشير عبد الفتاح، مرجع سابق، ص 167.

103 راجع: بشير عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 167-168.

104 يوسف الشريف، مرجع سابق.

105 يوسف الشريف، المرجع السابق.

106 فهمي هويدي، الرابحون والخاسرون في المشهد التركي، الجزيرة.نت، 2010/9/28.

5. التعامل مع الجيش والقضاء

أدار الحزب علاقته مع الجيش والقضاء ببراعة وحذر[107]؛ فلم يصطدم بهما في موجهة مفتوحة واستطاع أن يمضي في وادي الذئاب مشمرا مجتهدا، ومستندا إلي دعم واعتراف شعبي هائل وإنجازات ضخمة علي الأرض، حتى استطاع أن يقلم أظافر الدولة العميقة[108] والمؤسسة العسكرية في التعديلات الدستورية الأخيرة (2010/9/12) التي يؤرخ لها المراقبون باعتبارها بداية عهد الجمهورية الثانية في تركيا الحديثة[109].

6. تجاوز الحركة الإسلامية التقليدية

نشأ «أردوغان» ورفاقه في قلب الحركة الإسلامية، وتتلمذوا علي يد السياسي الأبرز في تاريخ الإسلام السياسي في تركيا: «نجم الدين أربكان» (زعيم «حركة الفكر الوطني») وكانوا قريبين منه بدرجة كبيرة، لكنهم ساروا علي الدرب خطوات لم يخطها أحد من قبلهم، فقد تطورت الأمور وأصبحوا علي رأس قيادة "حركة إصلاحية خرجت بشكل ... [واضح] عن تقاليد الأحزاب [والجماعات] الإسلامية من خلال تحديها للزعامات التقليدية، وتطبيقها العديد من الإصلاحات التي طالت نهج ومصطلحات الحركات الإسلامية... [وهي] إصلاحات نقلت الحركة من إطار الجماعة إلى رحاب الحزب، واعتمدت الديمقراطية لغة للتفاهم بين الإسلام والغرب"[110].

تطور الأمر تدريجيا، ولد «الإصلاحيون» أو «المجددون» في قلب التيار السياسي الإسلامي الأبرز في تركيا، وتكفلت الأيام بفطامهم ونضجهم حتى شبوا عن الطوق.

7. تطوير خطاب جديد

وعبر كل ما سبق، استطاع الحزب تطوير خطابه السياسي الخاص والجديد الذي مكنه من "مواكبة التحول العالمي الذي بدأ بعد انتهاء الحرب الباردة. حزب العدالة والتنمية هو أول من نجح في تطوير لغة جديدة لتلك الحركات [الإسلامية] في النظام العالمي الجديد؛ ترك الشعارات الدينية وخرج بهوية الحزب المحافظ الديمقراطي"[111].

---

[107] . بدأت أولى محاولات تفكيك الحزب والقضاء عليه من نشأته وقبل دخوله الانتخابات بعشرة أيام فقط، راجع: بشير عبد الفتاح، مرجع سابق، ص 165. وراجع أيضا موقفه من فوز الحزب: بشير عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 168.

[108] . راجع موضوع الدولة العميقة في تركيا: نشأتها وأسسها وتطورها وكيف تعامل الحزب معها، في: إبراهيم البيومي غانم، الدولة العميقة في تركيا، محاضرة في إطار الدورة الثانية لمشروع علماء المستقبل: الفصل الأول، الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين.

[109] . راجع مثلا: فهمي هويدي، الانقلاب الديمقراطي في تركيا، الجزيرة.نت، 2010/9/21.

[110] . يوسف الشريف، مرجع سابق.

[111] . يوسف الشريف، المرجع السابق.

تفسير

1. الرؤية والحلم

"إنهم العثمانيون الجدد الذين يحاولون استعادة أمجاد أسلافهم ولكن بأدوات العصر لا بأدوات القرون الخالية"[112]، حلمٌ عظيم ما كان ليتحقق لولا وجود رؤية واقعية واضحة، فوضوح الرؤية الاستراتيجية لدى حزب العدالة والتنمية مكنه من تحقيق إنجازات هائلة في الداخل والخارج؛ الرؤية التي بلورها الدكتور «أحمد داود أوغلو» الذي كان يحلم في مؤلفاته منذ أن كان أستاذا للعلوم السياسية بأن تصبح تركيا دولة مركزية في العالم، ووضع البرنامج العملي لتحقيق ذلك عبر نظريته: «العمق الاستراتيجي»[113].

2. التصوف في المجتمع التركي

تركت الصوفية أثرها في "الإسلام التركي الذي يختلف في فلسفته وروحه عن الإسلام في العالم العربي"، فقد "أمن انتشار المدارس والطرق الصوفية في تركيا تقبل أكبر للآخر وقدم روح التسامح على روح الثورة والأخذ بالقوة [تلك الروح التي استمدت من الإرث العثماني الذي كان قائما علي التسامح والتعددية وعدم الصدام[114]]... كانت هذه المدرسة الأكثر انتشارا قبل ظهور تيار الإسلام السياسي في السبعينيات من القرن الماضي"[115]، كما أن سياسة اقتلاع تركيا من جذورها الإسلامية والشرقية التي اتبعها أتاتورك دفعت الناس إلي المساحات الأخرى غير السياسية[116].

وللحركات الصوفية جذور ضاربة في عمق التاريخ، إلا أن انتعاش الحركات والطرق الصوفية في تركيا الحديثة يرجع إلي الثمانينيات من القرن الماضي؛ فبعد الانقلاب العسكري بقيادة «كنعان افرين» عام 1980، بدأت الطرق الصوفية في الازدهار بفضل القرارت التي اتخذتها الحكومة العسكرية والمتعلقة بتحرير الاقتصاد وخصخصة الإعلام وإتاحة حرية عمل أكبر للمنظمات المدنية بما في ذلك الجماعات الصوفية[117].

وتتعدد الانعكاسات السياسية لهذه التأثيرات: فمن جهة، لم تكن العلاقات مع الأميركيين والغرب جريمة في أدبيات الإسلام السياسي في تركيا، فضلا عن أن "الفكر الصوفي يتقبل العلمانية ويقبل

---

112 . يوسف الشريف، المرجع السابق.

113 راجع الأسس الستة للسياسة الخارجية التركية الجديدة، في: أحمد داود أوغلو، سياسة تركيا في الشرق الأوسط، شرق نامه، عدد خاص، ص ص 13-23.

114 . راجع مثلا: كمال حبيب، جدل خبرة الإسلاميين الأتراك في المنطقة العربية، ورقة مقدمة للمؤتمر العربي-التركي الأول للعلوم الاجتماعية.

115 . يوسف الشريف، مرجع سابق.

116 . أدين بهذه الملاحظة القيمة لأستاذي العزيز أ. فهمي هويدي: فهمي هويدي، اتصال هاتفي، 22 نوفمبر 2010.

117 . راجع: منال لطفي، تركيا من أتاتورك إلي أردوغان: الحلقة السادسة، الشرق الأوسط، 25 أكتوبر 2007.

منها بأكثر مما يفعل الفكر السلفي"[118]، وهو ما يمكن أن يسهم في تفسير تطور الخطاب الإسلامي التركي عن الخطابات الإسلامية الأخرى في الشرق الأوسط. بيد أن التأثير الأبرز يمكن تحديده في أن الصوفية تتبنى منهجا اجتماعيا ومجتمعيا للعمل (الفوز بقلوب وعقول الناس) يختلف عن المنهج السياسي التقليدي للحركات الإسلامية (مواجهة الدولة وتقويضها).

ويمكن أن نتصور قوة جماعات الصوفية عندما نعرف أن "جماعة النور [إحدى أبرز الجماعات الصوفية] التي أسسها الشيخ «فتح الله جولن» قُدِّر رأس مالها بخمسة مليارات دولار، وتدير مشروعات في داخل تركيا وخارجها تشمل المدارس والجامعات والشركات وتملك مجموعة صحف ومجلات ومحطات تلفزيونية وإذاعية. وقد أسست ألف مدرسة في 140 دولة خارج تركيا"[119]، كما يعد مريدوها بالملايين.

3. نمور الأناضول والطبقة الوسطى

لا يمكن تصور نجاح العدالة والتنمية من دون «الطبقة الوسطى/البرجوازية الاسلامية»؛ فهي التي قادت رئيس الوزراء التركي «رجب طيب أردوغان» للفوز، وهي تضم رجال أعمال ذوي توجهات إسلامية، ويمتازون بالتنسيق فيما بينهم وبشبكة علاقات وثيقة وممتدة، وبما يكفي من الأموال لدعم مرشحيهم في الانتخابات.

وهي ليست وليدة اليوم، بل نتاج تجربة حكم رئيس الوزراء التركي السابق «نجم الدين أربكان» الذي ظهرت خلال حكمه طبقة من رجال الأعمال القريبة من توجهات «حزب الرفاه» ويتركزون جغرافيا في منطقة الأناضول، والذين شكلوا منذ التسعينيات شبكة قوية تضم مؤسسات اقتصادية صغيرة ومتوسطة (SMEs)، عرفت باسم «جمعية رجال الأعمال والصناعيين المستقلين» المعروفة اختصارا بـ«موصياد» وهي جمعية مدنية غير ربحية مسجلة لصالح النفع العام.

بالرغم من أن «موصياد» "بدأت بخمسة من رجال الأعمال في 1990"[120]، وبالرغم من أنه عندما أسست جمعية «موصياد» قوبلت بانتقادات حادة من منظمة «توسياد» (الجمعية التركية لرجال الصناعة والأعمال ذات التوجه العلماني)، وبالرغم من أن «الانقلاب الأبيض» علي «أربكان» عصف بها... إلا أن «موصياد» استمرت، بل وسرعان ما أصبحت من أهم مؤسسات المجتمع المدني في تركيا كفاعل اقتصادي بالغ القوة والتأثير، وشكلت ظاهرة أُطلق عليها «نمور الأناضول»[121].

---

118 . طارق البشري، في رئاسته للجلسة الأولى من ندوة المجتمعات العربية والنموذج التركي، القاهرة: الجامعة الأمريكية، 2 أكتوبر 2010.

119 . فهمي هويدي، الصعود التركي ليس معجزة، مرجع سابق.

120 . أحمد جلال (ممثل الموصياد في القاهرة، ورئيس المنتدى الدولي للأعمال)، مقابلة شخصية، القاهرة، 6 ديسمبر 2010.

121

اليوم، "أعضاء «موصياد» حوالي 4000 رجل أعمال (إضافة إلي 1600 شاب) يمتلكون 13-15 ألف شركة ومصنع، ويوظفون 1,250,000 عامل وموظف ... وللجمعية 30 فرعا في تركيا، و42 مكتب ارتباط حول العالم"[122].

الأكثر دلالة من كل هذا، أن «موصياد» "تشكل ٪15 من الناتج المحلي التركي [أي ما يوازي 92,2 مليار دولار، أي ما يقارب نصف الناتج المحلي المصري الذي يبلغ 188 مليار دولار[123]]، وتشارك في قطاع التصدير بـ 17 مليار دولار"[124].

لكل هذا وغيره، يبدو مفهوما كيف أنه بعد تولي العدالة والتنمية السلطة استطاعت «موصياد» في سنوات قليلة أن ترفع حجم التبادل التجاري بين العالم الإسلامي وتركيا بنسبة ٪44*، وتمكنت من إنشاء 5 مناطق للتجارة الحرة بين تركيا وبلدان إسلامية[125]. وأصبحت الجمعية الذراع الأقوى لـ«منظمة المؤتمر الإسلامي» [ولوزارة الخارجية التركية بطبيعة الحال] في تنفيذ مشروعاتها الاقتصادية، وفي المشاركة أيضا بوضع خطط اقتصادية جديدة بين الدول الأعضاء في المنظمة"[126].

فضلا عن ذلك، استطاع الحزب أن يقدم "صيغة سياسية جديدة تعكس مصالح الطبقة الوسطى التركية بصفة عامة وحاجتها للخروج من الأزمات المختلفة التي عصفت بتطلعاتها"[127]، ولكن في المقابل هناك من يرى أن سياسات العدالة والتنمية تخدم الأغنياء لا الفقراء؛ مثلا "في عام 2002 كان في تركيا 3 أسر فقط تمتلك كل منها نحو مليار دولار، في عام 2007 ارتفع هذا العدد الى 26 أسرة"[128].

4. رأس المال الاجتماعي والمجتمع المدني القوي

يعبر حال المجتمع المدني في تركيا عن قوة وحيوية المجتمع التركي عامة، الذي يحصد اليوم ثمار العمل الجماعي والاجتماعي وفن الترابط بين الناس، ما جعل رصيد الثقة في المجتمع موفورا، وأضفى عليه مناعة وعافية.

---

122 . أحمد جلال، مرجع سابق.

123 . وفقا لأرقام البنك الدولي (2009)، راجع:
data.worldbank.org.

124 . أحمد أبو خليل، مرجع سابق.

* "يبلغ الاستثمار التركي المباشر (FDI) في مصر 1,5 مليار دولار، ويمتلك الأتراك حوالي 235 مصنع يوظفون 50-60 ألف عامل" (أحمد جلال).

125 . راجع: منال لطفي، تركيا من أتاتورك إلي أردوغان: الحلقة الثالثة عشر، الشرق الأوسط، 3 نوفمبر 2007.

126 . أحمد أبو خليل، مرجع سابق.

127 . حسن أبو طالب، مرجع سابق، ص 227.

128 . راجع: منال لطفي، تركيا من أتاتورك إلي أردوغان: الحلقة الثالثة، الشرق الأوسط، 22 أكتوبر 2007.

"في تركيا الآن ما بين 50 إلى 60 ألف جمعية خيرية تمولها الوقفيات (البعض يرتفع بالرقم إلى 90 ألفا)، وهذه الجمعيات تغطي كل مجالات النشاط الإنساني، من الأنشطة الخيرية التقليدية إلى ميادين العلوم والفنون والبيئة وحقوق الإنسان ورجال الأعمال. وحسب رئيس اتحاد المنظمات الأهلية فتحي جونجور فإن ميزانية تلك الجمعيات بلغت 7 مليارات دولار في سنة 2007"[129].

5. الجذور الممتدة

في أنقرة قبل أسطنبول كانت أول فكرة تركية للجمع بين الغرب والإسلام: «مسجد كوجاتبا» يتربع فوق مركز تسوق بني على الطراز الغربي الحديث، لا يفطن كثيرون إلى أن هذا المبنى المركب أريد له أن يرمز إلى فكرة الجمع بين الإسلام ممثلا بالمسجد والغرب ممثلا بالسوق الاستهلاكية... هذه الفكرة تعود للرئيس الراحل «ترغوت أوزال».

إن لحزب العدالة والتنمية بخطابه وممارساته وسياساته جذورا ممتدة في التاريخ السياسي التركي الحديث[130]، بداية من رئيس الوزراء السابق «مندرس» الذي أعاد رفع الآذان باللغة العربية في تركيا[131]. مرورا بالرئيس الراحل «ترغوت أوزال» "الذي طالما أخفى انتمائه إلى الطريقة النقشبندية، والذي عُرف بأنه كأن أول رئيس تركي يخفي إيمانه ويختلس الصلاة في القصر الجمهوري بعيدا عن أعين العسكر... سعى إوزال للجمع والتوفيق مبكرا بين الثقافة الغربية والتقاليد الإسلامية"[132].

وقد لعبت الجذور الإسلامية للحزب، ناهيك عن ادعاءات العلمانيين حيال أجندته السرية، دورا أساسيا في فوز العدالة والتنمية في وقت كان سؤال الهوية في تركيا ما زال مطروحا وبشدة[133].

6. الإرث الديمقراطي والدولة العريقة

لعل من أبرز الأمور التي تميز تركيا الاستمرارية التاريخية لمؤسسات الدولة وكذلك للمؤسسات الأهلية، حيث أن استمرار واستدامة تلك المؤسسات لعبت دورا حاسما (علي العكس من الجزائر التي كانت مؤسساتها حديثة جدا، ولا خبرة لديها)[134]...

---

129 . فهمي هويدي، الصعود التركي ليس معجزة، مرجع سابق.

130 . راجع: كمال حبيب، مرجع سابق.

131 . يوسف الشريف، مرجع سابق.

132 . يوسف الشريف، المرجع السابق.

133 . حسن أبو طالب، مرجع سابق، ص 226؛ 230.

134 . أنا مدين بهذه الملاحظة الفيمة لأستاذي العزيز م. طارق البشري: طارق البشري، اتصال هاتفي، مرجع سابق.

يلخص «الأرشيف العثماني» عراقة الدولة؛ فهو "ثروة هائلة لا تقدر بثمن، ولا يمكن فهم مشاكل الشرق الأوسط من دونه[135] ... [بل إن] 10٪ من التراث العربي موجود في «إسطنبول» وحدها"[136]؛ حيث "تضم «الكتب خانة» كل الكتب التي كانت موجودة في مكتبات دول الخلافة العثمانية (ما يقرب من 10 مليون كتاب تراثي)، فضلا عن دار الوثائق والسجلات التي تضم سجلات الأراضي في العهد العثماني"[137].

فمن المرجح أن "هامش الديمقراطية المتمدد في تركيا، والمتمثل في الاحتكام إلى انتخابات نزيهة، شكل متنفسا للحركات الإسلامية؛ فرغم اتهام النظام لـ«حركة الفكر الوطني» بالعمل على إقامة دولة إسلامية، إلا أن ما ميز تلك الحركة عن مثيلاتها في العالم الإسلامي كان انتظام مشاركتها في الانتخابات وابتعادها عن الشدة والعنف"[138].

وباستثناء تدخلات الجيش في الحياة السياسية (تمثلت ذروتها في انقلابات عسكرية ثلاث منذ تطبيق التعددية الحزبية في 1946)، فإن النظام الديمقراطي التركي أثبت فاعليته دائما في التداول السلمي للسلطة عبر الانتخابات؛ فمنذ إعلان الجمهورية تعاقبت علي النظام التركي أكثر من اثني عشر حكومة منتخبة.

ثم إن احترام النظام الديمقراطي* "ساعد على نمو دور المجتمع الأهلي وعلى إنضاج خبرات المشتغلين بالعمل السياسي، وأتاح فرصة إخضاع السلطة للحساب والتداول بناء على قرار الجماهير في الانتخابات العامة. وكان الالتزام بمبادئ الممارسة الديمقراطية وراء تقليص دور العسكر في القرار السياسي، الأمر الذي جعل إرادة الشعب هي المرجعية الأهم في صناعة ذلك القرار وحمايته"[139].

فضلا عن ذلك، يشير محللون إلي أن منطق الدولة والمصلحة القومية (raison d'état) تسبق أي اعتبار آخر في دولة هي وريثة الإمبراطورية العثمانية التي كان مفهوم الدولة حاضرا لديها منذ القرن الثالث عشر إذ أن أنها سميت «دولت عالية عثمانية»*، أما شعارها فكان «دولت أبد مدت»

---

135 . راجع مثلا: منير نسيبة، دور وثائق ومؤسسات إسطنبول في حماية الحقوق الفلسطينية في القدس، ورقة مقدمة للمؤتمر العربي-التركي الأول للعلوم الاجتماعية.

136 . أمجد جبريل، مداخلته في المؤتمر العربي-التركي الأول للعلوم الاجتماعية.

137 . عبد الرحمن حمدي (باحث علوم سياسية عاد لتوه من زيارة للأرشيف العثماني)، اتصال هاتفي، 8 يناير 2011.

138 . يوسف الشريف، مرجع سابق.

* يُحكى أن «بهلول» زار «إسطنبول»، فسأل الناس: "هل عندكم تزوير في الانتخابات؟"، فقالوا له: "يعني إيه تزوير؟!"... وعندما عاد «بهلول» إلي وطنه سأل الناس: "هل عندكم تزوير في الانتخابات؟"، قالوا له: "يعني إيه انتخابات؟!!!".

139 . فهمي هويدي، الصعود التركي ليس معجزة، مرجع سابق.

* لعله من المهم دراسة مدى التقارب والتباعد بين هذا المفهوم العثماني عن الدولة، وبين مفهوم الدولة القومية الحديثة في الخبرة الغربية المعاصرة... لا سيما من زاوية آليات السيطرة والهيمنة في الدولة القومية وقدرتها علي التوغل والتغول.

أي «الدولة الابدية»[140]. وبسبب المكانة التي يحتلها مفهوم الدولة لدى الأتراك، تجد العلم التركي (رمز الدولة) موجود في كل مكان بشوارع تركيا.

ووفقا للمفكر التركي «شريف ماردين» فإن العلمانية* بدأت خلال حكم العثمانيين، ومنذ ذلك الحين وحتى الآن فإن العلمانية لا تعني بالنسبة للأتراك العداء للدين، بل تعني أن الدولة لدى الأتراك تتقدم على الدين بـ«مليمتر واحد»[141].

7. روح الأخوة

يؤكد المراقبون أن "هذا العمل الجماعي ما كان لينجح لولا علاقة خاصة جمعت أهم شخصين فيه، علاقة تجاوزات الصداقة والزمالة الحزبية وترفعت عن التنافس السياسي، علاقة جعلت تبادل المناصب بينهما ممكنا وسلسا؛ فـ«جول» يسلم طواعية رئاسة الوزراء إلى «أردوغان» الذي بدوره يرد الجميل بعد أربع سنوات من خلال ترشيح «جول» لرئاسة الجمهورية"[142].

مقارنة وتفسير

يلخص الجدول التالي ثلاثية (الفرص-التجديد-التفسير) في كل من: الجزائر وتركيا:

	الجزائر	تركيا
الفرص السياسية	- انفتاح النظام السياسي: التعديلات الدستورية. - تدهور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية. - تفكك النخبة التقليدية وأزماتها الداخلية.	- حلول موعد انتخابات دورية. - الأزمة الاقتصادية التركية. - فقدان الثقة في النخبة وتفككها. - التبني الإستراتيجي لمسألة الانضمام للاتحاد الأوروبي. - اللحظة الدولية: 9/11.

[140] . راجع المزيد: منال لطفي، تركيا من أتاتورك إلي أردوغان: الحلقة الأولى، الشرق الأوسط،20 أكتوبر 2007.
* دلالة كلمة «العلمانية» غامضة، وهي واحدة من أبرز المفاهيم المتنازع عليها (essentially-contested).

[141] راجع المزيد: منال لطفي، تركيا من أتاتورك إلي أردوغان: الحلقة السابعة، الشرق الأوسط،27 أكتوبر 2007.

[142] . يوسف الشريف، المرجع السابق.

ا لتجد يد السياسي	• القدرة علي المبادرة والتعبئة وتجاوز محاولات النظام للالتفاف عليها وعزلها. • الدعاية السياسية. • الالتحام بالجماهير. • الشباب أساس الحركة. • تقديم بديل.	• الواقعية السياسية والذكاء السياسي. • العلاقة السوية مع الغرب. • الانتقال من الوعود والشعارات إلي البرامج والمشروعات. • المشروع الوطني الجامع. • التعامل مع الجيش والقضاء. • تجاوز الحركة الإسلامية التقليدية. • تطوير خطاب جديد.
طابعه العام	تجديد حركي-تكتيكي	تجديد استراتيجي علي مستوى الفكر والنظم والحركة
التفسير	• خصوصية الهيكل المؤسسي: الصراع بين الرئيس والجيش. • الدولة الأمنية. • العامل الخارجي. • ضعف الواقعية السياسية. • الإخفاق في إقامة بناء وطني جامع. • الدولة الفاشلة: أزمة الشرعية السياسية.	• الرؤية والحلم. • التصوف في المجتمع التركي. • نمور الأناضول والطبقة الوسطى. • رأس المال الاجتماعي والمجتمع المدني القوي. • الجذور الممتدة. • الإرث الديمقراطي والدولة العريقة. • روح الأخوة.

ومن ثم يثور السؤال التالي:

«لماذا صادفت تجربة حزب العدالة والتنمية نجاحا مذهلا، بينما منيت الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالإخفاق؟»

أول ما تجب ملاحظته تفاوت الحزبين في القدرة علي التجديد السياسي والتعامل مع خصوصية الهيكل المؤسسي. فقد كان التجديد في الجزائر تجديدا ذا طابع حركي يتعلق أساسا بتكتيكات المواجهة، بينما كان التجديد في تركيا تجديدا استراتيجيا علي مستوى الفكر والنظم والحركة.

الأمر الذي مكّن حزب العدالة والتنمية من صناعة الفرصة واستثمارها علي نحو جعلها فرصة كبرى استطاع من خلالها إعادة ترتيب الأوضاع السياسية وتغيير أركان النظام، بينما لم يستطع حزب الجبهة التعامل مع الفرصة وأضاعها، مما جعلها فرصة محدودة، أصغر حجما وأضيق نطاقا.

إدارة الفرصة: بين الصناعة والإضاعة[143]

من الضروري الالتفات إلي أن الاختلاف الجوهري بين النموذجين يكمن في:

1. التفاوت في الوعي بالفرصة.
2. مستوى التجديد وعمقه.
3. قدرة كل منهما علي إقامة الأبنية وإدارة الفرصة.

فنحن أمام نموذجين يمثلان طرفي نقيض: نموذج إضاعة الفرصة (الجزائر) ونموذج صناعة الفرصة (تركيا)؛

- فخطاب حزب العدالة والتنمية "مسكون بالعمل [والإنجاز]" بينما ظل خطاب حزب الجبهة "علي مستوى المساجلات الفكرية والنظرية"، والفرصة بطبيعتها "لها طابع عملي، وهي لا تنتظر".
- ولعل هذه نتيجة طبيعية باعتبار أن أن "حزب الجبهة لم يكن له خلفية أو خبرة تنظيمية، علي عكس حزب العدالة الذي استند إلي خبرة عريضة وميراث ممتد، فالبنسبة لحزب الجبهة كان لهم الشارع، أما حزب العدالة والتنمية فقد كان لديهم تنظيم قوي"[144].
- العلاقة مع الخارج: في تركيا انتقلت من حالة عقلية المؤامرة والعداء والصدام إلي لغة المصالح والقوة.
- التفاوت في الواقعية السياسية: يبدو هذا واضحا تماما عند مقارنة برنامجي الحزبين، ويظهر أكثر في قدرة العدالة والتنمية علي التعامل مع الجيش والقضاء والبدء في تقويض أركان المنظمات والشبكات الانقلابية.

---

143 . هذا التعبير ثمرة حوار ومناقشة مع أستاذي العزيز د. سيف الدين عبد الفتاح: سيف الدين عبد الفتاح، اتصال هاتفي، مرجع سابق.

144 . أدين بهذه الملاحظة لأستاذي العزيز أ. فهمي هويدي: فهمي هويدي، اتصال هاتفي، مرجع سابق.

- نجاح تركي وفشل جزائري في بناء المشروع الوطني الجامع، وتطوير خطاب جديد.

وهذا كله مرتبط بما يمكن تسميته "شروط فهم الفرصة والتعامل معها"، في ضوء القاعدة الأصولية "ما يمكن تداركه وما لا يمكن تداركه"، فالتدارك مسألة تتعلق بالوعي بالسياق ومراعاة الحال، وهو حاصل ضرب[145]:

- الإنساني: الكلي والجزئي، والجماعي والفردي.
- والنوعي: الأصول والفروع، والثابت والمتغير.
- والمكاني: العام والخاص.
- والزماني: الحال والمؤجل.

هرم الفاعلية التركية: الحالة الفسيفسائية

«الفُسَيفِسَاء»... لعلها أبلغ وصف للحالة التركية؛ فاللوحة الفسيفسائية ترسم باستخدام عدد كبير من القطع الصغيرة الملونة لتشكل جميعها معا صورة بديعة، وجمالها من قطعها الصغيرة، غير أن كل قطعة وحدها ربما لا تمثل شيئا ذا بال.

فالتطور التركي وتطور الإسلاميين في تركيا "ليس له فاعل وحيد مسئول عنه، بل الجميع له مساهمته في تسيير هذه العجلة"[146]. يصدق هذا علي المشهد التركي عموما، وعلي الإسلاميين خصوصا...

فـ"كل التحولات السياسية التي بدأت في الظهور منذ التسعينات [أربكان ثم حزب العدالة والتنمية] قامت علي تحولات اجتماعية ثقافية قوية حدثت في العمق المجتمعي"، ويشير «عمر أركنه» إلي أنه "قد يفهم خطأ أن هذه التحولات نتيجة جهود أربكان، بل العمل الإسلامي المجتمعي هو القاعدة الأساسية التي قام عليها أي تحول في تركيا؛ فلا يمكن لحركة سياسية أن تتبنى هذه الأفكار دون أن تكون الأرضية مهيأة"[147].

ويقف «وقف الصحفيين والكتاب» الذي "كان من أبرز القوى التي وقفت ضد الجيش وتدخله"[148]، شاهدا علي هذه الحالة الفسيفسائية العميقة الروابط، القوية الأواصر؛ فقد "أُقيم علي فكرة التعايش

---

145 . هذا الجزء ثمرة حوار ومناقشة مع أستاذي العزيز د. سيف الدين عبد الفتاح: سيف الدين عبد الفتاح، اتصال هاتفي، مرجع سابق.

146 . عمر أركنه، مقابلة عامة، إسطنبول، 14 ديسمبر 2010.

147 . عمر أركنه، المرجع السابق.

148 . عمر أركنه، المرجع السابق.

والعيش المشترك ... وقام بتأسيسه أناس من مختلف الاتجاهات والأطياف (إسلاميون، ليبراليون، يساريون...إلخ) ... أما رئيسه الشرفي وصاحب المبادرة في تأسيسه فهو «محمد فتح الله جولن» نفسه"[149].

ويلخص الحالة الفسيفساء هذه ما أسميه «هرم الفاعلية التركية»، وهو هرم ثلاثي الأوجه، يعبر وجهه الظاهر عن «رأس المال السياسي» (نرمز له بـ«حزب العدالة والتنمية»)، والوجه الثاني الأقل وضوحا هو «رأس المال الاقتصادي» (نرمز له بالـ«موصياد»)، أما الوجه الثالث والمختفي تماما فهو «رأس المال الاجتماعي وفن الترابط» (نرمز له بـ «حركة فتح الله جولن»)، أما رأس الهرم، فيشير إلي «اتجاه الشمال» أي الحلم والرؤية (نرمز لها بـ «أوغلو والعمق الاستراتيجي»)، ويقوم هذا البناء كله علي قاعدة متينة: «الإرث الديمقراطي والدولة العريقة»... لكل هذا وأكثر، كان لابد أن تشرق الشمس وتحلق الصقور التركية في الأعالي.



الديمقراطية الزائفة: ديمقراطية الدوامة

يفترض مفهوم الفرصة السياسية أن هيكل الفرص ذو طبيعة مزدوجة؛ ويرى لذلك أن العلاقة بين الفرص المتاحة، ونمط العمل الجماعي الناجم عنها، هي علاقة دائرية[150].

إلا أن اختبار هذا الافتراض في الواقع العربي (والحالة الجزائرية هنا شاهد ضمن شهود كُثر) يصل بنا إلي تطوير هذا الافتراض ليصبح كالتالي: العلاقة بين الفرص المتاحة، ونمط العمل الجماعي الناجم عنها، هي علاقة دائرية، يختلف اتجاهها وفق درجة ديمقراطية النظام السياسي:

- فهي في النظم الأكثر ديمقراطية علاقة إيجابية؛ تصعد بالمجتمع إلي أعلى، حركة حلزونية صاعدة.

- وهي في النظم الأقل ديمقراطية علاقة سلبية؛ تهوي بالمجتمع إلي أسفل، فهي حركة دون إزاحة أو جري في المكان في أحسن الأحوال وهي ما يمكن تسميته بـ «ديمقراطية الدوامة» فهي الديمقراطية الزائفةالتي تغرق المجتمع بدلا من أن ترتقي به.

---

149 . نوزاد صواش، اتصال هاتفي، 8 يناير 2011.

150 . راجع ص 10.

خلاصات أساسية

التجديد شرط الفاعلية

لعل أهم ما تكشفه التجربة التركية في سياق هذا البحث أن التجديد شرط الفاعلية، وأن الرياح وإن أتت بما لا تشتهي السفن في بعض الأحيان، إلا أن الزمان يجود بالرجال العظام في كل حين، وأن الرؤية المبصرة أولى وأهم، وقد قالت الحكماء: ''إذا لم تكن تعرف إلي أي ميناء تتجه، فلن تكون هناك رياح مواتية أبدا''...

إن جوهر التجديد التركي هو قدرته علي تجاوز الخطاب الإسلامي المعادي للحداثة[151]، وإعادة تأسيس هويته الإسلامية (بتعدديتها وتركيبيتها) علي أرضية حداثة جديدة استطاع أن يصنعها ويرسم حدودها بالعرق والعمل والإنجاز، والخروج من الصندوق أي التحول من موقف المتلقي/الحانق (المؤدي لا محالة إلي الانحراف) إلي موقع المبادر/الحاذق (القائم علي الاحتراف)، والتصالح مع المجتمع ومع منابع الخير الموجودة داخل الناس، وتطوير خطاب يحتضن الجميع، ثم عدم وضع الإسلام كجبهة أمام جبهات أخرى وإنما جعله قاعدة مشتركة للجميع.

التفسير الحضاري

إن التفسير الحضاري لهذه الظواهر التي بين أيدينا هو الأكثر تفسيرية وتركيبية[152]، وقدرة علي الإحاطة بمختلف جوانب عملية الإحياء الإسلامي الذي تشهده المنطقة العربية والإسلامية علي وجه الخصوص[153] (في سياق أوسع من صعود العوامل الثقافية والدينية في العالم، مع تهاوي النماذج المادية المعادية للإنسان). إن حركات «الإسلام السياسي» هي تعبير عن رغبات وآمال وتطلعات الشعوب العربية والإسلامية، وقد نجح «الإسلاميون» (جزئيا) في بلورة هذه الرغبات بلغة محلية تخاطب الوعي الجمعي الإسلامي[154]، (إلا أن أمامهم خطوات أساسية لم يقدموا عليها بعد).

وهنا أفتح قوسا لأذكر بأن ''الموروث الثقافي والحضاري لدى الإنسان شديد العمق والتجذر، لدرجة تستعصي علي محاولات التشويه والتغيير والتزييف، ويبقى كامنا ومستقرا بدرجة أكبر مما نتصور... ولذلك لا ينبغي التعامل مع تلك المحاولات والخطط بحالة من الذعر والخوف، وإنما انطلاقا من الثقة في الذات ومعرفة التاريخ وسنن التغيير، ومن ثم، التعاطي مع أشكال التغريب والتشويه والإفساد...إلخ بعيدا عن التشنجات الصوتية الخطابية والأفعال العنيفة الانفعالية، ولكن بعمق وتدرج وفقه بالأولويات وبالواقع''[155].

---

[151] E. Fuat Keyman, Op. Cit., p. 4.

[152] حول مفهوم «أكثر تفسيرية»، راجع: عبد الوهاب المسيري، 2005، رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر-سيرة غير ذاتية غير موضوعية، القاهرة: دار الشروق ، ص ص 316-343.

[153] راجع: إبراهيم البيومي غانم، مرجع سابق، ص ص 11-12.

[154] راجع مداخلة «فرانسوا بورجا» في ندوة مركز الجزيرة للدراسات: ''الإسلام السياسي: خيارات وسياسات''، فبراير 2010.

[155] حسام أبو بكر الصديق، مقابلة شخصية، 10 إبريل 2009.

وتمثل تركيا والجزائر حالتان واضحتان تماما؛ فهما من أكثر دول الشرق الأوسط تغريبا وعلمانية، كما أن لشعبها صلات مع أوروبا أقوى من أية صلات مماثلة لأي بلد مسلم، ومع ذلك، عندما أتيحت للشعب فرصة حقيقية للتعبير عن نفسها حمل الإسلاميين علي أعناقه وأوصلها إلي سدة الحكم (تركيا) أو كادت (الجزائر). ومن جهة أخرى، فقد كانت إشكالية الهوية محورا رئيسيا في تحديد اختيارات الناخبين في كلا البلدين[156].

ومن هذه الزاوية، نجد أن الإسلاميين (إذا هم أنجزوا واجبهم غير المنجز بعد من التجديد، وطوروا قدراتهم لاستثمار الفرصة أو صناعتها) مرشحون علي نحو أكبر لقيادة التحول الديمقراطي من غيرهم (مع افتراض ثبات جميع العوامل الأخرى بطبيعة الحال)، الأمر الذي يستوجب أن يكونوا علي قدر المسئولية والوعي، والاستعداد والسعي.

فالتجديد مرتبط بالإسلام تمام الارتباط[157]، والاجتهاد "مسألة مبدئية وأصولية"[158]، والتميز الأساسي للفكر السياسي الإسلامي يكمن في مناداته بالتجديد وضرورة إعمال النظر العقلي والمواكبة المستمرة للعصر[159].

ويمكن التأكيد في هذا الإطار علي حقيقة تم إغفالها كثيرا، وهي أنه لا يمكن الحديث عن تحديث جاد في بلاد المسلمين خارج الإسلام وتراثه، كما أنه لا يجوز توهم حدوث تحول ديمقراطي حقيقي دون أن يكون الإسلاميون في قلبه[160].

فقد سمح أردوغان بهدم مبنى مركز تحفيظ القرآن الذي درس فيه صبيا تنفيذا لأوامر القضاء بالتخلص من المباني العشوائية غير المرخصة, فتلخص هذه القصة في رمزية شديدة جوهر القدرة التجديدية للمجددين الأتراك؛ وهي تتبدى تماما في المفارقة التالية: فالنظرة التقليدية لا ترى في مشهد الهدم ذاك إلا حربا علي الإسلام والمسلمين، في الوقت ذاته "فمقابل هدم مبنى متداعٍ كان العلمانيون لا يخفون سخطهم من دعم المدارس القرآنية وخريجيها[161]"، تلخص هذه الحكاية فلسفة التجديد لدى المجددين الأتراك:

---

156 انظر مثلا في حالة الجزائر: نبيل عبد الفتاح، مرجع سابق، ص 189. وانظر مثلا في حالة تركيا: السيد عوض عثمان، دلالات أزمة الهوية في تركيا، السياسة الدولية، العدد 150، أكتوبر 2002، ص ص 142-145.

157 راجع: سيف الدين عبد الفتاح، 1989، مرجع سابق.

158 محمد سليم العوا، 2006، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، القاهرة: سفير الدولية للنشر، ص 57.

159 راجع: حورية مجاهد، 1999، الفكر السياسي من أفلاطون إلي محمد عبده، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ص 7.

160 راجع في هذا المعنى مثلا: راشد الغنوشي، تركيا تقدم أثمن هدية لأمة الإسلام في عيدها، الجزيرة.نت، 2010/9/17.

161 يوسف الشريف، مرجع سابق، ويعرض الوثائقي مشهدين من مدارس قرآنية علي أقيمت علي الطراز الحديث، إحداهما للفتيات والأخرى لمن فقدوا أبصارهم.

«حجارة القديم المتهدم ما هي إلا لبنات لبناء جديد أعلى وأمتن»[162]

"تغيرت، بل تطورت... لم أبق على ما كنت عليه قبل ثلاثين سنة؛

لأن عقلي ليس متحجرا"[163] «أردوغان»

إن التجديد هو الركن الأساسي الذي لا يمكن تصور غيابه...

كما تعلمنا التجربة التركية أن "بعض الأمور لا تتغير، ومنها شك العلمانيين الأتراك في كل المتدنيين وعدم قبولهم المصالحة معهم أو الوصول إلى حل وسط"، إن المحاولات المتتالية من جانب الجيش والقضاء (أبرز معاقل العلمانية في تركيا) لاستنهاض الاستقطاب العلماني الإسلامي يكشف "قناع الدفاع عن العلمانية ... [الذي يغطي] على الوجه الحقيقي للصراع القائم"[164].

الأمر يتجاوز "مسألة الخلاف العلماني الإسلامي [المزعوم] إلى مسألة صراع على السيادة في تركيا والتحكم في مقاديرها؛ هناك طبقة نخبة تحكم تركيا بأفكارها وثقافتها الغربية وهذه الطبقة لا تريد أن تتخلى عن هذا الحكم لغيرها. «جول» و«أردوغان» وأناس من العامة جاؤوا من الأناضول يحملان معهما ثقافة الأناضول المحافظة، الصراع الحقيقي هنا بين هاتين الطبقتين"[165].

وإذا كان "هذا أهم صراع تشهده تركيا حاليا، ليس الخلاف [فيه] على وجود أو حل حزب العدالة والتنمية، [حيث] الخلاف هنا طبقي وصراع بين الفئات على السلطة"[166]... فإنه يصدق وبدرجة أشد علي الحالة العربية، حيث الصراع أعنف وأقسي؛ وهو أكثر التباسا؛ حيث يغطي علي الصراع الحقيقي قناع زائف (يتلون باستمرار، فهو صراع/قناع بأسماء مختلفة تتابع بلا نهاية: الإسلام × العلمانية، الأصالة × المعاصرة...إلخ، فهو بحق المأساة/الملهاة أو الملهاة/المأساة)، ويغطي ذاك القناع علي الصراع الحقيقي: إنه صراع الحرية والعدالة والتقدم في مواجهة القهر والظلم والتخلف.

---

162 . يوسف الشريف، المرجع السابق.

163 . يوسف الشريف، المرجع السابق.

164 . يوسف الشريف، المرجع السابق.

165 . يوسف الشريف، المرجع السابق.

166 . يوسف الشريف، المرجع السابق.

دراسة نقدية لأدلة القضية الأرمينية

أحمد الشرقاوي

مقدمة

لم تحظ الكتب التي نشرت عن المسألة الأرمنية بما حظيت به أربعة منها ؛ باعتبارها مصادر أساسية ، لشهود عيان معاصرين للأحداث ، ويكاد يكون مؤلفو هذه المصادر الأربعة هم أصحاب أناجيل القضية الأرمنية ، وما زالوا حتى اليوم يشكلون المصدر المعتمد لكل الكتاب حول المسألة ، وصارت تعبيراتهم مسلمات تاريخية ، وكلماتهم اقتباسات ثرية للخطب والشعارات التي تلهب حماس القضية وأصحابها .

وقد أخضعت بعض هذه المؤلفات وأصحابها للبحث والتحري ؛ لمعرفة دوافعهم وأيديولوجياتهم، والظروف المحيطة بهم وبمؤلفاتهم، لكن البعض الآخر ما زال يحتاج إلى البحث والتحري، بل وما زالت كلها تحتاج إلى جهود أكبر في مواصلة البحث عن العلاقات بين هذه المؤلفات ، والعلاقات أيضًا بين مؤلفيها، ثم نشر هذه النتائج على نطاق واسع، يقارب – إلى حد ما – النطاق الذي انتشرت فيه هذه المؤلفات والمؤلفات الأخرى التي اعتمدت عليها بشكل رئيسي .

وهذه الكتب ومؤلفوها كالتالي :

1) كتاب حرره ليبسوس بعنوان : " التقرير السري للدكتور جوهانس ليبسيوس عن مذابح الأرمن " والذي طبع في باريس عام 1918[1].

2) كتاب «معاملة الأرمن في الإمبراطورية العثمانية»، وهو مجموعة شهادات جمعها السياسي البريطاني اللورد برايس عما يسمى بـ « الجينوسيد «، شرحها ونسقها وعلق عليها المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي، ثم قدمها إلى اللورد برايس إلى اللورد جراي وزير الخارجية البريطاني ، فقام جراي بتقديمها إلى البرلمان البريطاني . وهي مطبوعة في لندن عام 1916 باللغتين الإنجليزية والفرنسية ، وقد اشتهر أيضًا بعنوان « الكتاب الأزرق «[2].

3) ثم كتاب آرنولد توينبي نفسه المعنون "الفظائع ضد الأرمن؛ مقتل أمة"، والمنشور بالإنجليزية في لندن عام 1915[3].

---

1 Johannes Lepsius: Le rapport Secret du Dr. Johannes Lepsius Sur les Massacres d'Armenie, Paris, 1918.

2 James Bryce: Treatment of the Armenia in the Ottoman Empire, London, 1916.

3 Arnold Toynbee: Armenian Atrocities: Murder of Nation, London, 1915.

4) وأخيرًا مذكرات السفير الأمريكي في استانبول في بدايات الحرب العالمية الأولى هنري مورجنثاو، وكتابه: " قصة السفير مورجنثاو " الذي بدأ نشره في نيويورك سنة 1918[4].

واللافت للانتباه في هؤلاء الأربعة ومؤلفاته، بل والمثير هو العلاقة بين هؤلاء الأربعة ، واشتراكهم في المصادر التي استقوا منها ، واشتراكهم كذلك في الدوافع والظروف التي هُيِّأت لتصنيف هذه المؤلفات .

المبحث وثائق أندونيان ، ومذكرات نعيم بك

الاتهامات الأساسية الموجهة من الأرمن ضد الدولة العثمانية وتركيا هي المذابح التي وصفت بأنها : « إبادة جماعية « للأرمن أثناء تهجيرهم إبان الحرب العالمية الأولى عام 1915 .

ويستند الأرمن في هذا على ركيزتين هما :

الأولى : هي تناقص أعداد الأرمن بشكل كبير بعد نهاية الحرب عما كانت عليه قبل الحرب .

الثاني : هو تلك البرقيات التي أرسلها طلعت باشا وزير الداخلية ورئيس الوزراء يأمر فيها بعمل مذابح عامة والتخلص تمامًا من كل الأرمن الموجودين في الولايات العثمانية .

وتضاف إلى قائمة الاتهامات تلك، الأحداث التي وقعت منذ سنة 1894، وما ارتكب فيها من مذابح ضد الأرمن سواء على يد الحكومة أو الأهالي .

واعتمادًا على مصادر أجنبية وأرمنية وعثمانية؛ تبين أن أعداد الضحايا لا تبلغ الحد الذي يطلق عليه مذابح ، بل كانت أعدادًا محدودة رغم اتساع نطاق الثورات والتمردات ، وقد بدأ الأرمن أنفسهم هذا العصيان ، ولم تبدأ به الدولة، التي كان عليها مواجهة الخروج على السلطة، وإزالة التعديات على الشرعية، كما أن المواجهات التي تمت مع الأهالي كان في معظمها عدد الضحايا المسلمين أكثر بكثير من عدد الضحايا الأرمن .

وتتبقى الركيزة الأولى والأساسية في الاتهامات الأرمنية ضد العثمانيين ثم الأتراك، وهي البرقيات المنسوبة إلى طلعت باشا ؛ يأمر فيها بعمل مذابح عامة ضد الأرمن ، بل ومحوهم تمامًا من الأراضي العثمانية، ورغم ما عرضه المبحث الخاص بمسألة التهجير عن الإجراءات التي صاحبت التهجير ، ثم ما حدث بعد التهجير من عودة للأرمن ، إلا أن هذه البرقيات تم استخدامها بشكل واسع ، وما زالت حتى الآن هي المصدر الأول للاتهامات ضد الأتراك ، وللتأثير عل الرأي العام العالمي، خاصة في الدول التي يتواجد بها لوبي أرمني، ويسعى إلى الحصول على اعتراف بالمذابح التي تعرض لها أسلافهم، وبالتالي تصير هذه الاتهامات حقائق تاريخية ثابتة ، لا تقبل الشك

4 Henry Morgenthau: Ambassador Morgenthau ‘s Story, New York, 1918.

ولا الطعن ، ثم ما يترتب على ذلك من مطالب دولية بالإدانة والاعتراف والاعتذار والتعويضات والأرض، و....

العنصر الأساسي في الاتهامات الموجهة ضد العثمانيين – وورثتهم بعد ذلك الأتراك - كان الكتاب الذي نشره آرام أندونيان عام 1920 بعنوان : «مذكرات نعيم بك .... وثائق رسمية عثمانية خاصة بتهجير وإبادة الأرمن « .

وقد نشر هذا الكتاب في باريس ولندن وبوسطن باللغات الإنجليزية والفرنسية والأرمنية .

ومنذ ذلك الحين كونت هذه « الوثائق « العمود الفقري والعنصر الأساسي في كل الاتهامات الأرمنية ضد العثمانيين والأتراك[5].

وبعيدًا عن التأثر بالضجة الإعلامية التي تثار كلما حظي اللوبي الأرمني بقرار اعتراف بالمذابح في 1915 وكذلك بعيدًا عن الطبيعة السيكولوجية الخاصة التي تصنعها كلمات : « مذابح « ، و» إبادة جماعية»، و» أعمال وحشية «، والتي تبعد المسألة تمامًا عن إطارها المنطقي وسياقها التاريخي إلى منطقة ضبابية ، يلغى فيها المنطق ، ويتسيد الموقف ضجيج إعلامي مصطنع ، وأحكام مسبقة تكررت بشكل عاطفي ، وارتبطت بمأساة تجعل من الصعب جدًا أن يقابلها أحد بالرفض أو حتى المناقشة، وتراكمت هذه العوامل جميعًا – وغيرها – حتى غابت الحقيقة خلف التعاطف الذي يؤجل التفكير أو يوقفه .

وصارت وثائق آرام أندونيان التي نسبها لطلعت باشا هي أناجيل المأساة الأرمنية ، ويأبى كل إنسان أن يُقذف بتهمة اللا إنسانية إذا هو ناقش صحة أو زور هذه الوثائق ، تمامًا مثلما يأبى القذف بتهمة الكفر إن هو استخدم عقله في نقاش كلمة الرب .

ورغم هذا ؛ فإنه من اليسير على المؤرخ والباحث الجاد ، الرجوع إلى مجمل الوثائق التاريخية المتعلقة بهذه القضية، ثم القيام بدراسة بسيطة ومتأنية ؛ ليصل إلى الحقيقة السهلة والواضحة والصادمة في نفس الوقت .

إن إخضاع وثائق أندونيان للدراسة ، تبين بسهولة أنها وثائق مزورة، وأن تزويرها تم بطريقة غير ذكية، فلم يتعب المزور نفسه في إتقان تزويرها، فجاءت مفعمة بالأخطاء التي يكفي منها خطأ واحد ليتبين زيفها ، ومن الحقيقة المضحكة هنا أن نذكر أن المزور لم يتعب نفسه في إتقان التزوير وترك هذا للقائمين بالدعاية ، فأتقنوه .

إن إنتاج الوثائق المزيفة من الأعمال والأحداث التي تكررت باستمرار في التاريخ، منها ما يعرف بـ: « مذكرات هتلر « ، و» برقيات زينوفيف « التي هزت الرأي العام في إنجلترا عام 1920، وكان أشهرها في العصور الوسطى « هبة قسطنطين « .

5 Erich Feigl, Op. Cit., P.: 84.

أولاً : وثائق أندونيان ، ومذكرات نعيم بك[6]:

طبع هذا الكتاب على نطاق واسع في كل من باريس ولندن وبوسطن باللغتين الإنجليزية والفرنسية، وكان ذلك عام 1920 :

- **صدرت الطبعة الفرنسية** بعنوان :

«Documents Officiels Concernant Les Massacres Armenia " .

- **كما صدرت الطبعة الإنجليزية** بعنوان

Aram Andonian: The Memoirs of Naim Bey. Turkish Official Documents Relating to the Deportations and Massacres of Armenians .

- وثمة طبعة هامة من هذا الكتاب صدرت في باريس عام 1981 ، وقامت على نشره جمعية الطاشناق . وضم الكتاب أوراق ورسائل خاصة بالمؤلف تبادلها مع بعض الكتاب المعاصرين له ؛ المهتمين بالكتاب وبالقضية الأرمنية، وكان عنوانه :

Justicier du Genocide Armenien le Proces de Tahlirian, Editions Disporas Collection Documents..

وقبل أن نستعرض الطبعات الثلاث وما ورد فيها من ملاحظات أو تناقضات ، ندلف مباشرة إلى المتن الأساسي وهي الوثائق التي حوتها تلك الكتب لنرى مدى مصداقيتها .

الوثيقة الأولى :

هذه هي الوثيقة الأولى التي نسبها أندونيان إلى لجنة الاتحاد والترقي.

هذه الرسالة الافتتاحية مؤرخة في 18 فبراير 1331 في الترجمة الفرنسية[7]، أما في الترجمة الإنجليزية[8] فالتاريخ هو 8 فبراير 1331 (25 مارس 1915)، وفي النص التركي[9] نجد أن التاريخ هو 18 فبراير 1331 .

ومن المعلوم أن سنة 1916م كانت كبيسة[10]، وكان فبراير 29 يوم، وبذلك يصبح 18 فبراير

---

٦ اعتمدت في مراجع مذكرات نعيم بك أو وثائق أرام آندونيان على المصدرين الأولين لهذا الكتاب عند صدوره للمرة الأولى في اللغتين الإنجليزية والفرنسية؛ إذ أن الطبعتان الإنجليزية والفرنسية اللتين تعتبران المصدر الأصلي لهذا الكتاب، وهذه الوثائق وهما مهمتين أيضًا من جهة المقارنة بين النصوص .

7 Anadonian, Documents…., P.: 96 - 98.

8 Anadonian, Memoris …., P.: 49 – 51 .

9 Anadonian, Documents…., P.: 96 - 98.

١٠ ف. ويستنفلد : جدول السنين الهجرية بما يوافقها من السنين الميلادية ، ترجمة : عبد المنعم ماجد، مكتبة الأنجلو المصري ، القاهرة ، ط : 1 ، 1980 ، ص : 116 – 117.

1331 يوافق 2 مارس 1916 ، أي تاريخًا مختلفًا تمامًا عن الترجمتين الإنجليزية والفرنسية . وكان على أندونيان لتدليس هذا التاريخ أن يكتب السنة 1330 وليس 1331[11].

وفي هذه الوثيقة الأولى وفق أندونيان تجد ما يلي :

« بسم الله الرحمن الرحيم

إلى مندوب آضنه ، جمال بك

القوة الوحيدة في تركيا والتي تستطيع أن تحبط الحياة السياسية للاتحاد والترقي هي الأرمن، ومن الأخبار المكررة التي تم استلامها مؤخرًا من القاهرة، علمنا أن الطاشناق سوتيون يعدون لهجة حاسمة ضد جمعية الاتحاد والترقي .

الجمعية قد قررت حفظ الوطن من طمع السباق اللعين ، وأن يضطلع بمسئولياته القومية الوصمة التي تلطخ التاريخ العثماني.

الجمعية لا تستطيع أن تنسى كل المرارة القديمة ، قد قررت محق كل الأرمن المقيمين في تركيا دون ترك فرد واحد على قيد الحياة ، وقد أعطت الحكومة المجال واسعًا للتصرف حيال ذلك الأمر ؛ بالطبع الحكومة سوف تعطي الأوامر اللازمة عن المذابح الضرورية إلى الولاة «.

وبعد بقية التفاصيل في البرقية ، نجد توقيعًا غير مقروء[12].

وبالنسبة للنص ، نجد كثير من العبارات والجمل في الترجمة الفرنسية مفقودة من النص الإنجليزي . وهناك فروق واضحة بين النصين الإنجليزي والفرنسي ، إذ حدث تبديل في الفقرات ، فمثلاً نجد الفقرة الثانية من النص الإنجليزي، تشكل الفقرة السادسة في النص الفرنسي .

واللغة المستخدمة في النص ؛ أراد كاتب الوثيقة أن يجعل الأتراك يدينون أنفسهم بشكل واضح، وباعتراف صريح .

كان أندونيان يهدف إلى توجيه تهمة الإبادة إلى الحكومة العثمانية ، ولم يتطرق إلى التمرد والعصيان الذي قام به الأرمن ، بل ذكر في « الوثائق « الدور الدفاعي الذي قاموا به، بل وصل الأمر إلى أن يذكر في « الوثائق « أن الأرمن لم يميلوا إلى أية حركة تمردية ؛ مكذبًا بذلك كافة المصادر : العثمانية والروسية والفرنسية والإنجليزية ، بل والأرمنية[13] .

11 Documents Officiels……., Op. Cit., P.: 88 .

12 Feigle, …… Op. Cit., P.: 86.

13 Turkkaya Ataov: Documents on the Armenian Question Forged and Authentic, Ankara, 1992, P.: 8.

وهناك تقليد متعارف عليه لدى العثمانيين في ابتداء أي خطاب أو مخاطبات رسمية بـ « باسم الله « ولدى المسلمين جميعًا، ولكن البسملة هنا كتبت بشكل ركيك، ويبدو أن كاتبها لم يكتب مطلقًا كلمة مماثلة من قبل[14].

وإذا كان أندونيان يستهدف إثبات الخطة التي رسمت مسبقًا من لدن الحكومة العثمانية بشأن تهجير الأرمن، فإن الوثيقة التي تحمل تاريخ 1916/2/18 لن تكون ذات جدوى، وكان ينبغي لجدواها أن تعود إلى قبل ذلك بكثير. إذ أن هذه « الوثيقة « كتبت – كما يقول تاريخها- بعد تسعة أشهر من حدث التهجير[15].

قد يقول قائل : إنه ربما وقع هذا الخطأ من أحد الموظفين ، دعنا نتذكر أن هذه الوثائق من المفترض أنها صادرة عن وزير الداخلية الذي هو في الوقت نفسه رئيس الوزراء ، وليست صادرة من مكتب بريد في أقصى الريف الأناضولي .

علاوة على أن الخطأ قد تكرر في وثائق كثيرة لدى أندونيان[16].

في الوثيقة الثانية:

من مجموعة أندونيان نجدها مؤرخة في 25 مارس 1331، وكان من الطبيعي أن تكون مؤرخة في 25 مارس (7 إبريل 1916) لتكون تالية في المسلسل والترتيب الزمني للوثيقة السابقة ، وهناك فرق سنة كاملة في التحويل الخاطئ للتقويم الرومي . فمن الواضح أن مزور هذه الوثائق يعرف قليلاً جدًا عن التقويم العثماني[17].

ونجد الوثيقة موقعة باسم بهاء الدين شاكر، كما ورد في الترجمات الإنجليزية[18] والفرنسية[19]، بينما في النص التركي[20] وصورة الوثيقة ، لا يمكن بحال من الأحوال أن تجد التوقيع مطابقًا للاسم ، ولا حتى بالأحرف الأولى[21] .

14 Feigle, …… Op. Cit., P.: 86 .

15 Turkaya, …… Op. Cit., P.: 7 .

16 Feigle, …… Op. Cit., P.: 87 .

17 Feigle, …… Op. Cit., P.: 87 .

18 Anadonian, Memoris …., P.: 51 - 52.

19 Anadonian, Documents…., P.: 98 - 100.

20 Anadonian, Documents …., P.: 104 - 105.
Anadonian Memoris …., P.: 52 - 53.

21 Turkaya, …… Op. Cit., P.: 7 .

الوثيقة الرابعة :

من مجموعة أندونيان[22] جاء فيها : « ... نسخة محلولة الشفرة، من تلغراف مشفر وارد من وزارة الداخلية، رقم 502، 3 سبتمبر 1331 (16 سبتمبر 1915) نحن نوصي بأن العمليات التي أمرناك بها ، سوف يبدأ تنفيذها أولاً على الرجال من القوم المذكورين – الأرمن -، وبعدها سوف تقوم بإخضاع النساء والأطفال كذلك لنفس المصير .

حدد الموظفين الموثوق بهم لذلك الغرض . وزير الداخلية طلعت

ملاحظة : إلى عبد الحميد نوري بك 5 سبتمبر هل تقابلت مع قائد الجندرمة . الوالي مصطفى عبد الخالق»[23].

إن توقيع الحاكم مزور بشكل فج، إذ لم يكن مصطفى عبد الخالق حاكمًا في حلب في 3 أو في 5 سبتمبر ، وقد كان حاكم حلب هو بكير سامي بك، أما مصطفى عبد الخالق فقد تم تعيينه محافظًا لحلب في 10 أكتوبر 1915.

وثمة تلغراف مؤرخ في 3 سبتمبر 1331 موجود في الأرشيف العثماني، لكنه موجه إلى بكير سامي بك – حاكم حلب-، وهو يحمل رقم 78 (وليس 502 كما كتب أندونيان)[24].

مصطفى عبد الخالق والي حلب المذكور في وثائق أندونيان، نفاه البريطانيون إلى مالطة في 1920/4/7 ، وكان رقمه في المنفى 2800 .

بحث البريطانيون في الأرشيفات العثمانية وفي تقارير الكنيسة الأرمنية، ثم طلبوا المساعدة من الحكومة الأمريكية في محاولة لإيجاد دليل اتهام واضح وقاطع ضد المنفيين إلى مالطا، لكن الأجوبة الرسمية الأمريكية التي أرسلت في الفترة من 1921/6/1 إلى 1921/7/23 أوضحت عدم وجود أي دليل اتهام ضد المنفيين في مالطا.

لكن هذا كله لم يحل دون الدعاية البريطانية ، إذ نشرت صحيفة ديلي تلجراف في عددها الصادر في 1922/5/22 مجموعة من وثائق أندونيان[25].

إحدى عشر وثيقة من «مزورات أندونيان» – كما سمّاها الألماني إيريك فيجل - تواجه نفس المصير ، خمسة منها من المفترض أن تكون من طلعت باشا نفسه ، بالإضافة إلى معايير أخرى

22 Anadonian, Documents…., P.: 109.

23 Feigle, …… Op. Cit., P.: 87 .

24 Turkaya, …… Op. Cit., P.: 8 .

25 Turkaya, …… Op. Cit., P.: 9 .

في نفس هذه الأوراق تثبت بسهولة تزويرها، مثل: التاريخ، التوقيع ، الأسماء، الرقم المسلسل[26].

وعلى سبيل المثال : ثمة برقية مهمة عزاها أندونيان إلى طلعت باشا تحمل رقم 819 تاريخها 1332/3/7 أو 1916/3/20[27]. تشير سجلات أرشيفات رئاسة الوزراء باستانبول أنه في هذا اليوم لم ترسل وزارة الداخلية أية برقية إلى محافظ حلب، والبرقية الوحيدة المرسلة تحمل رقم 9 ، وتتعلق بموضوع الأرمن في غازي عنتاب .

أيضًا البرقية التي تحمل رقم 1181 ومؤرخة في 1915/9/16 في النسختين التركية[28] والإنجليزية[29] ، أما في الطبعة الفرنسية[30] فتحمل تاريخ 1915/9/15 ، وفي هذه الوثيقة يأمر طلعت باشا – في شبه اعتراف خطي – بإبادة كافة الأرمن .

والوثيقة المقبلة لها في الأرشيفات العثمانية وتحمل نفس التاريخ، لكنها تحمل رقم 84 وفيها يأمر طلعت باشا بتأجيل تهجير العمال الأرمن العاملين في السكك الحديدية. بالإضافة إلى الاختلاف التام بين الوثيقة الأصلية ، وبين وثيقة أندونيان في نوع الشفرة[31].

وفي الملحق رقم (1) نجد صورة الوثيقة العثمانية الصحيحة التي تثبت أن عبد الخالق قد عين كحاكم لحلب في 10 أكتوبر 1915 (أو 27 سبتمبر 1331) إنه أيضًا من المنطقي أن « الأمر « المزعوم المنسوب إلى طلعت باشا مزور .

كما أنه في الملحق رقم (2) تجد صورة الوثيقة الأصلية الصحيحة التي تثبت أن بكير سامي (وليس مصطفى عبد الخالق) كان حاكمًا لحلب قبل 10 أكتوبر 1915، إنها مراسلة حكومية رسمية تحمل رقم 452 مؤرخة في 5 أكتوبر 1915 (أي في 22 سبتمبر 1331) موقعة من بكير سامي باعتباره حاكمًا .

وهذه « وثيقة[32] « «بتوقيع» مزور لمصطفى عبد الخالق حاكم حلب، التوقيعات الأصلية للحاكم تلك التي يمكننا أن نجدها في الأرشيفات العثمانية تختلف عن تلك «التوقيع» المزور . وعلاوة على ذلك ، هذه « الوثيقة « تحمل رقم 830 ومؤرخة في 12 ديسمبر 1331 (أي 25 ديسمبر 1915)

26 Feigle, …… Op. Cit., P.: 88 .

27 Anadonian, Documents, …… Op. Cit., P.: 139.

28 Anadonian, Documents …… Op. Cit., P.: 144.

29 Anadonian, Memoirs, …… Op. Cit., P.: 64.

30 Anadonian, Documents, …… Op. Cit., P.: 145.

31 Turkaya, …… Op. Cit., P.: 9 .

32 Anadonian, Documents…… Op. Cit., P.: 7.)
- Anadonian, Memoirs…… Op. Cit., P.: 61.
- Anadonian, Memoirs …… Op. Cit., P.: 61.

، وفي « وثيقة « أخرى مزورة مؤرخة في 29 ديسمبر 1915 ، مرقمة برقم فاحش الخطأ هو 809 ، ما يزال هناك واحدة أخرى مؤرخة في 4 يناير 1916، رقمها هو 820 ، إنه لمن غير الممكن أن تتناقص أرقام الوثائق ، بينما تواريخها تظل في تحرك للأمام .

وفي الملحق رقم (3) تجد صورة لوثيقة صحيحة وأصلية من الأرشيف العثماني ، ذات توقيع صحيح من حاكم حلب ، والذي ليس هو نفس التوقيع الذي أورده أندونيان .

وفي الملحق رقم (4) تجد « وثيقة « مزورة ، ونسبها أندونيان إلى طلعت باشا واستخدمها بصورة مكررة، إنها من المفترض أن تكون مؤرخة في 7 مارس 1332 (20 مارس 1916) وتحمل رقم 819[33]. وكلاهما بأسلوب الرسائل المشفرة، كتبت على صفحات تلغرافية مسطرة والمتوافرة بسهولة في أي مكتب تلغراف. وكما سبق القول فإن الدوائر الرسمية العثمانية لم تكن تستخدم هذا النوع من الورق في مراسلاتها .

والمزور قد نسي تمامًا أن السنة العثمانية الجديدة تبدأ في الأول من مارس ، وبالتالي كل موظفي الحكومة متفقين على بدء الترقيم برقم (1) مع ذلك التاريخ .

وبناءً على ذلك ، فإنه من غير المعقول على الإطلاق أن تلغرافات على هذا النحو تبلغ (819) تلغرافًا، كان قد أرسلت من استانبول إلى مدينة حلب في خلال مثل تلك الفترة القصيرة (ستة أيام). وبالإضافة إلى ذلك ، هناك وثيقة أصلية في الأرشيف العثماني تحمل نفس التاريخ ، ولكنها مجرد خبر بعدم ترحيل الأرمن العاملين في السكك الحديدية، وعلاوة على ذلك ، نفس النص في الترجمة الإنجليزية[34] عن كتاب أندونيان ينقصه كلًا من التاريخ والرقم والنص في الترجمة الفرنسية[35] ينقصه الرقم.

وثيقة أندونيان[36] الموجودة في الملحق رقم (5) صورة لرسالة مشفرة صادرة عن وزارة الداخلية ، وقد استخدم فيها نظام الشفرة المكون من رقمين، وهي مكتوبة على ورق مسطر، ولا تحمل أية علامات . ومؤرخة في 7 مارس 1332 رومية أي 20 مارس 1916 ميلادية[37]. وتحمل رقم مسلسل 79 . موجهة إلى حلب. وموقعة من عبد الحميد نوري مدير مكتب الإسكان في حلب .

لكن المختصين في التاريخ العثماني يذكرون أنه في تلك الفترة كانت الحكومة العثمانية تستخدم نظامًا مختلفًا للشفرة مكونًا من أربعة أو خمسة أرقام ، كما هو واضح من المراسلات الموجودة في الأرشيفات العثمانية، ولم تستخدم نظام الشفرة ذا الرقمين الموجود هنا[38].

---

33 Anadonian, Memoirs …… Op. Cit., P.: 62 , 63 .

34 Anadonian, Memoirs…… Op. Cit., P.: 62 , 63.

35 Anadonian, Documents …… Op. Cit., P.: 138.

36 Anadonian, Documents…… Op. Cit., P.: 118.

٣٧ ظل التقويم الرومي مستخدمًا في الدولة العثمانية وتركيا حتى سنة 1925 .

38 Turkkaya, …… Op. Cit, P.: 5.

كما أن نوع الورق المسطر والذي لا يحمل شعار الدولة أو شعار الوزارة ليس هو نفس نوع الورق الذي يظهر في الوثائق الرسمية العثمانية .

والسنة الرومية المستخدمة تبدأ في 1 مارس ، وعليه فإن هذه البرقية أرسلت في نهاية الأسبوع الأول من بداية السنة أي (7 مارس) وتحمل رقم مسلسل 79 ، وهو رقم كبير جدًا بالنسبة للمراسلات بين العاصمة وبين مدينة حلب ، فهل من الممكن أن ترسل العاصمة إلى حلب وحدها 79 رسالة في غضون أسبوع واحد .

وأخيرًا فإن التوقيع المنسوب إلى عبد الحميد نوري في هذه الوثيقة لا يشبه بحال التوقيعات الأخرى له ، والموجودة في الكثير من أوراق الأرشيف العثماني .

لكن الأكثر إثارة أن هذا الأمر بالترحيل قد صدر بعد حوالي ثمانية أشهر من البدء الفعلي للترحيل .

وفي الملحق رقم (6) تجد صورة إحدى وثائق أندونيان، وهذه «وثيقة» مزورة، مؤرخة في 3 أكتوبر 1331 (16 أكتوبر 1915). والوثائق الأصلية في الأرشيفات العثمانية والتي تحمل هذا التاريخ تتعلق بأمر صحيح – حقيقي- (غير مزور) عن أرمن موجودين في حلب[39]، و» التعليق « المفترض لمصطفى عبد الخالق والي حلب لا يظهر في الترجمة الإنجليزية لكتاب أندونيان ، كما أنها من المفترض أن تكون موقعة من طلعت باشا ، يتعلق بـ» سياسته الإجرامية « وفق سياق حديث أندونيان ، هذه « الوثيقة « تهدف بشكل ظاهر إلى الإدلاء بـ « اعتراف مفتوح « من فم وزير الداخلية نفسه ، ومن الجدير بالذكر هنا أن نذكر أن الحكومة العثمانية قد قدمت للمحاكمة 1,397 مدنيًا لسوء معاملتهم للأرمن ، وأصدرت ضدهم أحكامًا اشتملت على أحكام بالإعدام[40].

الطبعة الفرنسية[41] من وثائق أندونيان توضح أن عدد القتلة الأرمن بلغ 95 ألف شخص ، في حين أن نفس الوثائق في الطبعة الإنجليزية[42] توضح أن عدد القتلى 100 ألف شخص .

وفي الملحق رقم (7) تجد «وثيقة» من مجموعة أندونيان افتراضيًا هي مؤرخة في 18 نوفمبر 1331(أو 1 ديسمبر 1915) الصفحة 41 في قسم حلب في السنة 1331 (أي 1915) من كتب الشفرة الصادرة في الأرشيفات التابعة لرئاسة الوزراء في استانبول، يظهر أنه ليس هناك أي رسائل مشفرة قد أرسلت إلى حلب في ذلك اليوم، كما أن توقيع مصطفى عبد الخالق هو أيضًا توقيع مزور .

39 BOA. DH. SFR. NR. 57/24.

40 Turkkaya Ataov: Op. Cit , P.: 14.

41 Anadonian, Documents…… Op. Cit P.: 122.

42 Anadonian, Memoirs, …… Op. Cit, P.: 58 - 59.

وفي الملحق رقم (8) تجد صورة ضوئية لصفحة 41 من قسم حلب لسنة 1331 (أو 1915) من «كتب الشفرة الصادرة» في الأرشيفات التابعة لرئاسة الوزراء في استانبول، وكما هو واضح ليس بها أي أوامر متعلقة بالأرمن أو بحلب.

وفي الملحق رقم (9) تجد وثيقة عثمانية أصلية توجد في أرشيفات رئاسة الوزراء ، ووزارة الداخلية، وملفات الشفرة رقم 69، مؤرخة في 11 أكتوبر 1332 (أو 24 أكتوبر 1916) وتحمل رقم 2705، وهي عبارة عن أمر صادر من وزارة الشئون الخارجية العثمانية إلى ديوان والي طرابزون بشأن تأجيل ترحيل الأرمن هناك. وهي مكتوبة على ورق رسمي حقيقي، والبسملة في أعلى مكان من الخطاب مختلفة بشكل واضح عن تلك الموجودة في وثائق أندونيان .

وثيقة أخرى أوردها أندونيان[43]، مؤرخة في 3 سبتمبر 1331 (أي 16 سبتمبر 1915) تحمل رقم 502 ، وتتعلق بـ « إبادة الأرمن « بأمر صادر من طلعت باشا ، وتحمل تعليقًا من مصطفى عبد الخالق وإلى حلب.

وفي الملحق رقم (10) نسخة مصورة عن الكتاب المدرج في الأرشيفات العثمانية، تظهر أن « الأمر « الوحيد الصادر في هذا التاريخ ، يتعلق بالحاجة إلى حفر آبار ارتوازية في شبه جزيرة سيناء، ولا يوجد بهامش يتعلق بالأرمن . وهي تحمل رقم 78.

ونكرر هنا أن التوقيع الخاص بوالص حلي مصطفى عبد الخالق ، توقيع غير صحيح ، لأنه – كما سبق – لم يكن المذكور قد صار بعد واليًا في هذا التاريخ .

وبعد أن استعرضنا بعضًا من الوثائق ، وتناولناها بشكل نقدي ، تبين فيها من أخطاء وتناقضات تثبت زورها .

نتناول هنا بعض الملاحظات المتعلقة بالكتب نفسها، وأسلوبها ومحتوياتها، والظروف المحيطة بتأليفها .

الطبعة الإنجليزية من كتب أندونيان جاءت في 84 صفحة مقسمة كالتالي :

1) مقدمة كتبها الفيكونت جلادستون Vicont Gladston .
2) مقدمة المترجم أندونيان .
3) مذكرات نعيم بك .
4) رسالة مفتوحة إلى الرئيس الأمريكي ويلسون كتبها شخص ألماني يدعى أرمين ت. ويجنر

43 Anadonian, Documents…… Op. Cit P.: 109.

Armin T. Wegner، و"الوثائق" مثبتة في الكتاب، وتحتل حوالي 71 صفحة في القسم المعنون " مذكرات نعيم بك " .

لكن يبدو مستحيلاً القول بأن الجزء المعنون بـ " مذكرات نعيم بك " قد كتبه نعيم بك نفسه ، فثمة شخص متداخل في الرواية ، أو نفسه أندونيان .

وهو ما يتضح في الطبعة الفرنسية، إذ في القسم نفسه " مذكرات نعيم بك " نجد المتحدث هو أندونيان وخاصة في الصفحات التالية : 18-19 ، 20-21 ، 24-27 ، 27-29 ، 32-33، 34-35، 36-37 ، 44-46، 47-78 ، 41-51، 51-52.

حيث نسبة العبارات والأقوال الخاصة بنعيم بك في مذكراته إلى أندونيان المترجم أو المؤلف . وبعض العبارات والأقوال المنسوبة إلى نعيم بك في الطبعة الإنجليزية تم تغييرها في الطبعة الفرنسية إلى تعليقات للمؤلف أو المترجم أندونيان. لذا فقد صار مستحيلاً التفرقة بين ما إذا كانت تلك مذكرات نعيم بك ، أم مذكرات أندونيان.

الطبعة الفرنسية من الكتاب جاءت في 168 صفحة ، وتحتوي على تفاصيل أكثر من الطبعة الإنجليزية، وكانت أكثر تنسيقًا وشمولاً منها. وكثير من المقاطع التي جاءت فيها لم ترد في الطبعة الإنجليزية، وهي مقسمة كالتالي :

1) تعليقات كتبها المترجم م. س. دافيد M. S. David .

2) مقدمة كتبها أندونيان .

3) النص ، ويحتوي على خمسة فصول ، وفي هذا النص نفسه (المذكرات) نجد الراوي هو أندونيان وليس نعيم بك .

وعلاوة على ذلك نجده كثيرًا ما يقتبس من أقوال نعيم بك .

والطبعة الفرنسية لا تشبه الطبعة الإنجليزية فهي أكثر تنظيماً ، فالأقوال الخاص بأندونيان، والأخرى الخاصة بمذكرات نعيم بك مميزين بوضعهم بين علامات تنصيص.

لكن المحير في الأمر أن النصوص تنسب تارة إلى نعيم بك في أحد الكتابين ، بينما تنسب إلى أندونيان في الكتاب الآخر. بل إن المؤلف يقدم في كتابه الإنجليزي 48 وثيقة، ثم في كتابه الفرنسي يجعلها 50 وثيقة .

- وقع أندونيان في أخطاء كثيرة أثناء إعداد هذه " الأوراق "، فهذه " الوثائق " ليست كلها كاملة المعالم ، أحيانًا تجد التاريخ مفقود ، أحيانًا تجد الرقم المسلسل لها مفقود ، وفي أحيان أخرى

تجد كليهما – التاريخ والرقم المسلسل- غير مفقودين. وعلى كل حال، تصف هذه الوثائق ينقص منه شيء[44] .

- هذه الوثائق لا اصل لها في أي مكان من الأرشيفات العثمانية ، كما أن أندونيان يقول بأن أصول الوثائق التي نشر صورها في كتابه قد فقدت .

- وقد احتوت الوثائق المدونة باللغة العثمانية على كلمات وجمل ركيكة جدًا[45] .

- أقحم في نص « الوثائق « فقرات غريبة جدًا تستهدف اعتراف الحكومة العثمانية بهذه التهم بشكل مسرحي مبالغ فيه[46] .

على الرغم من تصريحات أندونيان في كتابه ورسالته المؤرخة في 10 يونيو 1921 بأن نعيم بك قد رفض أي شكل من أشكال النقود وأنه أعطى " الوثائق " باسم الإنسانية[47]. فإن أندونيان يبين في رسالة وجهها إلى «ماري ترزيان « في سويسرا مؤرخة في 26يوليو 1937 بأن الأرمن قد دفعوا إليه نقود مقابل كل وثيقة حصل عليها.

كما أشار أندونيان أن نعيم بك شخص يعاقر الخمر ويمارس لعب القمار ، وأنه يعشق النقود ، وأنه شخص سيء الخلق[48].

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا : إذا كان التعريف الثاني لشخصية نعيم بك هو الصحيح ، فلماذا انتظر أندونيان طيلة 17 عامًا دون أن يبين حقيقة نعيم بك ، هل كان يريد حماية مصدر معلوماته بعيدًا عن إلقاء الشك حول مصداقية صاحبها ، وبالتالي إلحاق الخلل في إمكانية قبول الوثائق .

يقدم أندونيان تاريخين متباينين عن الوقت الذي حصل فيه على " الوثائق " ، الأول عندما قام الإنجليز باحتلال حلب[49]، والآخر – ما في رسالته – بأن حصوله عليها كان قبيل الاحتلال الإنجليزي لحلب[50].

يبين أندونيان في كتابه بأن هذه " الوثائق " كانت في حوزة نعيم بك ، وأن هذا الموظف الصغير كان يبحث عن طريقة للتخلص من هذه المسئولية الشخصية[51].

44 Feigle, , …… Op. Cit., P.: 85 .
45 Turkaya, …. Op. Cit., P.: 7.
46 Turkaya, …. Op. Cit., P.: 7.
47 Anadonian Documents, …. Op. Cit., P.: 17.
48 Jusicier Du Genocide, Op. Cit., P.: 234 .
49 Anadonian Documents, …. Op. Cit., P.: 13.
50 Jusicier Du Genocide, Op. Cit., P.: 237 .
51 Anadonian Documents, …. Op. Cit., P.: 13.

لكنه في رسالته عام 1937 يبين أندونيان أن نعيم بك سرق تلك الوثائق وقام ببيعها[52].

يقول الكاتب بأنه بعد دخول الإنجليز إلى مدينة حلب، قامت لجنة أرمنية بمراجعة السلطات التركية للسماح لها بمشاهدة أرشيف قيد سجل النفوس الأرمني ، وذلك فيما يتعلق بتغيير محلات الإقامة[53].

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو : ألم يكن من السهل اللجوء إلى قوات الاحتلال البريطاني ؟ أم أن إشراك السلطات التركية في المسألة يضفي نوعًا من الواقعية على سير الأحداث[54] ؟

يبين أن أندونيان أنه تعرف على نعيم بك في مطلع عام 1916[55]، وقد ذكر أندونيان قبل ذلك بأن الوثائق كانت في حوزة نعيم بك عندما تعرف عليه ، في حين أن دخول الإنجليز حلب كان في أكتوبر عام 1918.

ويذكر أندونيان بأن نعيم بك قد طرد من الوظيفة ، فكيف استطاع موظف صغير الدخول إلى مقر وجود هذه الوثائق والحصول عليها بكل سهولة ؟ أو كيف لموظف صغير أصلاً أن توجد وثائق خطيرة هكذا في عهدته رغم محاولة الدولة العثمانية إخفاء كل الوثائق المعلقة بالمذابح كما يدعي البعض .

يدافع أندونيان عن صحة الوثائق عند تقديمه لهذه «الوثائق» إلى المحامي الذي يدافع عن تاهليريان، وكان تاهليريان قد قام باغتيال طلعت باشا في برلين في10يونيو 1921، وكان من ضمانات صحة هذه «الوثائق» وفق أقوال أندونيان للمحامي أنه –أي أندونيان- رآها بنفسه ، بالإضافة إلى أنها موقعة من والي حلب مصطفى عبد الخالق ، وأن التوقيع صحيح ، بناء على الإجراءات التي قامت بها الجمعية الأرمنية في حلب للتأكد من صحة التوقيع[56].

يجب أن نشير هنا إلى المحاولات المحمومة من قبل البريطانيين للبحث عن أدلة إدانة ضد المسئولين الأتراك لمحاكمتهم، بعدما ظلوا معتقلين لحوالي عامين في مالطة، وأفرجت المحكمة البريطانية عنهم بعد أن فشلت السلطات البريطانية في إيجاد أدلة إدانة، رغم تحكمها الكامل في أرشيفات وسجلات استانبول وكل نواحي الدولة العثمانية المستسلمة في الحرب .

أقوال أندونيان هذه أدت إلى زعزعة أساس الكتاب بعد نشره، ومن جهة أخرى زعزعت الثقة في « الوثائق «.

52 Jusicier Du Genocide, Op. Cit., P.: 237 .

53 Jusicier Du Genocide…., Op. Cit., P.: 213 .

54 Turkkaya …., Op. Cit., P.: 6.

55 Anadonian Documents …., Op. Cit., P.: 12.

56 Jusicier Du Genocide …., Op. Cit., P.: 237.

المحكمة الألمانية التي حاكمت تاهليريان – قاتل طلعت باشا – لم تقبل هذه الوثائق كإثبات ، ولم تعترف بمصداقيتها ، واضطر المحامي فون غوردون إلى سحبها من المحكمة. كما أن النائب العام صرح أنه قد اتضح زيف هذه «الوثائق «، وأنها لا اصل لها ولا يعرف مصدرها[57].

الدكتور و. روسلر W. Rossler القنصل الألماني في حلب أرسل رسالة إلى الدكتور لبسيوس في 25 إبريل 1921معربًا عن رأيه في وثائق أندونيان وذلك من خلال صلاته بمحامي الدفاع عن تاهليريان قاتل طلعت باشا ، يقول في رسالته: " إنني أعتقد صراحة أن المؤلف غير كفء وغير موضوعي ، لقد انجرف تمامًا وراء عاطفته "[58].

وكان هذا أيضًا هو رأي الدكتور لبسيوس رغم تعاطفهما مع الأرمن. والجدير بالذكر هنا أن الدكتور لبسيوس قد شارك أيضًا في لجنة الدفاع عن قاتل طلعت باشا. والأغرب من ذلك أن هذه الرسالة من الدكتور روسلر نشرت ضمن كتاب Jusicier Du Genocide .

بل والأغرب من ذلك كله أن أندونيان أقر برأي الدكتور روسلر وانتقاداته ، ولكنه دافع عن نفسه بأن كتابه هذا يحمل غاية دعائية وليس عملاً تاريخيًا ، وذكر أندونيان أيضًا أن المكتب الأرمني في لندن ، والهيئة الوطنية الأرمنية في باريس استغلا هذا الكتاب بحرية وتصرفا فيه كيفما شاءا[59] .

المبحث الثاني: آرنولد توينبي والكتاب الأزرق

فيما يتعلق بالباحث الشاب – وقتها – آرنولد توينبي – والذي عمل تحت إشراف اللورد برايس في جمع مادة كتاب « معاملة الأرمن ... « ، فقد قال عنه (جوردون مارتل Gordon Martel) بأنه " باحث عن الشهرة " ، كما كان يشترك مع برايس في بغضه الشديد للأتراك .

وفي 22 يونية 1912 كتب توينبي في رسالة إلى والدته أنه يرغب في رؤية الأتراك يطردون من أوربا، ليس فقط لأنهم « طغاة مستبدون»، ولكن لأنهم أيضًا « كسالى وأغبياء «[60].

وفي رسالة أخرى لوالدته - بعد بداية الحرب – يقول : توينبي لوالدته: « لن نهدأ حتى تكون النهاية ، لن نترك قطعة من تركيا إلا شظايا «[61] .

في مايو 1915 ذهب توينبي إلى لندن للعمل – في فترة الحرب – في القسم الذي أنشئ حديثًا وهو قسم « الدعاية « التابع لـ Wellington House ، وكرس نفسه هناك مدة عامين في نشر الكتب

57 Turkaya, …. Op. Cit., P.: 6.

58 Jusicier Du Genocide….., Op. Cit., P.: 226.

59 Jusicier Du Genocide….. , Op. Cit., P.: 232.

60 Gordon Martel : The origin of the Chathan Hause Version, in Edward Ingram (ed): National and international Politics in the Middle East, London, 1986, P.: 71.

61 I bid, P.: 72.

والمقالات ضد دول المحول ، وكل أعداء الحلفاء ، وأصدر مجموعة من الكتب منها :

- الإرهاب الألماني في بلجيكا The German Terror in Belgium
- الإرهاب الألماني في فرنسا The German Terror in France
- فظائع ضد الأرمن The Armenia Atrocities
- موت الممرضة كافيل The Death of Nurse Cavell

ووفقًا لوصف كلا من ساندر وتايلور : صار أرنولد توينبي خبيرًا في " دعاية المذابح "[62].

منذ عام 1916 بدأ الشاب توينبي وبتعليمات من برايس في جمع المعلومات المضادة لتركيا من العديد من الدول والشخصيات ، وكذلك اللجان والجمعيات الأرمنية»[63].

كتب توينبي إلى اللورد برايس في 11 مايو 1916 يقول: « ناقش مستر جويرز Gowers من مكتبنا (ويلنجتون هاوس) مع مستر مونتجومري Montgomry من وزارة الخارجية كيفية نشر الوثائق الأرمنية، وهم يقترحون أن تقوم أنت بإرسال هذه الوثائق إلى سير إدوارد جراي Edward Gray ، وتكتب معها ملحوظة أنك قد أشرقت على إعدادها، في هذه الحالة سوف يثقوا في هذه الوثائق ، ويتم نشرها من قبل وزارة الخارجية كوثائق رسمية ، كما لابد أن يحتوي المستند المرسل على ملحق بخطك وتوقيعك، وبهذه الطريقة سوف يتم حل مسألة النشر ، لإعطاء الكتاب صبغة رسمية ، وبهذه الطريقة أيضًا سوف يتم إعفاء وزير الخارجية من مسئولية وعناء دقة الأمور المذكورة في المستندات"[64].

انتقل أرنولد توينبي إلى المخابرات عام 1917 ، لم يكن الرجل راضيًا عن أعماله تلك، وعن كونه « رجل دعاية «، ورأى نفسه شخصية كريهة وممقوتة، لأن العمل الذي قام به لم يكن عمل إنسان « محترم «. هذا ما صرح به أرنولد توينبي نفسه بعد انتقاله للمخابرات ، إذ أدرك أن الحكومة البريطانية نشرت « الكتاب الأزرق « لغرض معين لم يدركه في حينها، بل ويعتقد أيضًا أن اللورد برايس نفسه لم يدركه»[65].

وكانت الجيوش الروسية قد ارتكبت مذابح وحشية ضد اليهود – وفق ما قاله توينبي- عند تراجعها من الحدود البولندية / الليتوانية في ربيع عام 1915 ، فقام اليهود الأمريكان بعمل حملات

62 Michael Sanders, Phelip M. Taylor: British Propaganda During the first World War, 1919 – 1918, London, 1983, P.: 145.

63 F. O. 96/205. Toynbee papers.

64 F. O. 371/3404/162647, P.: 2 - F. O. 96/205. Toynbee papers – Gurum, Op. Cit., P.: 42 – 43 – S. Sonyel, Op. Cit., P.: 147.

65 Toynbee: Acquaintances, London, 1967, P.: 149 - 152.

صحفية ضخمة ضد دول الحلفاء، ودعت كلاً من بريطانيا وفرنسا المسيحيتين « بالتصدي لوحشية حلفائهم البرابرة « . وكانت بريطانيا قلقة حيال هجوم الأمريكان على الحفاء ؛ لرغبتها في إشراك أمريكا إلى جانب الحلفاء ، وكسب تعاطف الرأي العام العالمي .

لذا ؛ فقط رأت أن تحول دفة الأحداث صوب تركيا، وترمي بمسئولية الجدال الحادث في أمريكا على كاهل الأتراك، وقد وفرت الحوادث الأرمنية دعاية مضادة لدول المحور»[66].

وهو ما أكده بعض الساسة البريطانيين ، إذ صرح كل من هنري هيربرت إسكويز Henry Herbert Esquith وستانلي بالدوين Stanley Baldwin في مذكرتهم المشتركة المقدمة إلى رئيس الوزراء رامزي ماكدونالد Ramsay Mac Dinald بعد نهاية الحرب ، بأنه لاشك في أن " الكتاب الأرزق " قد استخدم بطريقة واسعة الانتشار لصالح الدعاية لدول الحلفاء ، وكان له تأثير كبير على الرأي العام ، خاصة في أمريكا ، وله دور كبير في قرار دخول الرئيس وودور ويلسون Woodrow Wilsom الحرب"[67].

وأخيرًا جاء اعتراف توينبي :

- ففي كتابه «المسألة الغربية في اليونان وتركيا[68]» الذي صدر بالإنجليزية في لندن سنة 1932 ، ذكر توينبي أن ما كتب عن التنديد بأحداث سنة 1915 في الدولة العثمانية ضد الأرمن ، هو دعاية حرب تشوبها المبالغة .

- ثم ذكر توينبي مرة أخرى في مذكراته الصادرة بالإنجليزية في لندن سنة 1967 بعنوان « معارفي « : أن ما سبق أن كتبته ووصف فيه أحوال الأرمن ، كان دعاية حرب لأن السلطات العثمانية قد وجدت الأرمن العثمانيين يمثلون « الطابور الخامس» لقوات الحلفاء فقررت ترحيلهم بعيدًا عن مناطق القتال، وأن هذا الإجراء هو إجراء أمني مشروع تتخذه غيرها من الدول في مثل هذه الظروف[69].

المبحث الثالث مجموعة اللورد برايس ، ومعاملة الأرمن في الإمبراطورية العثمانية .

كانت مسألة التهجير وما صاحبها من حوادث وتجاوزات مادة خصبة للدعاية والإعلام خاصة في وقت الحرب ، إذ تصبح وسائل الدعاية من الأسلحة التي لا تقل أهمية عن طوابير الجيش الأربعة .

66 Ibid, P.: 149 – 152.

67 Taynbee Papers, Box an Armenian Memorial, 26/9/1924- Masa Anderssonm Noel Buxton, A life, London, 1952, P.: 81 – S. Sanyel, Op. Cit., P.: 147 – 148.

68 Arnold Toynbee: The Eastern Question in Greece and Turkwy, London, 1932.

69 Arnold Toynbee: Acquaintances…, Op. Cit., P.: 81.

وعليه ؛ فقد استمرت وسائل الإعلام الغربي ، خاصة دول الحلفاء في إبراز الأحداث الأرمنية بالشكل الذي يخدم دول الحلفاء، ومن الطبيعي أن يكون ذلك بتوجيهات من الحكومات بما يؤيد خططها ، ويخدم مصالحها وتوجهاتها .

ففي 2 أكتوبر 1915 كتب اللورد كرومر Cromer إلى اللورد كريو في وزارة الخارجية، لعرض المسألة الأرمنية في مجلس اللوردات الذي سيعقد بعد أيام، يقول فيه : " أعتقد أنه من المرغوب فيه في الوقت الحالي إعطاء الدعاية الأهمية الكبرى ، ضد الحكومة التركية والإجراءات المتخذة ضد الأرمن ، وخاصة لدى المسلمين المتعلمين في الهند ؛ ليدركوا طبيعة الحكومة التركية ، مع الحرص على عدم ربط طبيعة الإسلام وتعاليمه بما تفعله تركيا[70].

وكان السبب الرئيسي في ذكر مسلمي الهند هو إعلان الجهاد الذي أعلنه السلطان العثماني على مسلمي العالم بعد دخول الدولة العثمانية الحرب العالمية الأولى ، وخشية دول الحلفاء أن يؤدي هذا الإعلان إلى اضطرابات لدى الجاليات الإسلامية في دولهم أو لدى المسلمين في مستعمراتهم[71].

وفي 6 أكتوبر 1915 قام اللورد برايس في مجلس اللوردات بعرض المسألة الأرمنية، لكن وفقًا لمقترحات المجلس فإن اللورد برايس أعطى «صورة رهيبة» للحوادث في الأناضول ، اعتمادًا على مصادر أرمنية وعلى المبشرين[72].

من جهة أخرى ؛ كانت الصحافة البريطانية قد أرسلت إلى اللورد برايس لإمدادهم بالأخبار والمعلومات، وإمدادهم بشكل أخص بالصور عن الأحداث، ووعدهم بفعل ما يلزم، إلا أنه لم يتمكن من الحصول على الصور رغم مساعدة أصدقاؤه الأرمن[73].

وفي 1 يونيو 1916 كتب برايس إلى اللورد جراي : لصالح الخلفية التاريخية أجد أنه من المناسب أن أكتب تقريرًا مفصلاً عن الأحداث – الأرمنية - ، وتحليلها، إذ أنه قد تمت الاستجابة لدعوتي، وجاء الكثيرون من الأرمن بالمصادر التي تثبت صحة أقوالهم .

ثم أوضح أنه تعاون مع « مؤرخ شاب له خلفية أكاديمية جيدة هو أرنولد توينبي ، الذي كان يعمل – سابقًا - في أكسفورد «[74].

في 23 أغسطس أجاب اللورد جراي أن التقرير « دليل واهي جدًا « ، وعند نشره سيتم فحصه على نطاق عالمي من قبل كل المهتمين بالمسألة ، لكن برايس قال بأن هذا التقرير سيساعد في «دعم

70 () F. O. 371/2488/143621, 2.10.1915.

٧١ انظر:

L. Evans: United States policy and the partion of Turkey, 1914 – 1924, Baltimore, 1964, P.: 27.

72 F. O. 371/2483, 6.10.1915.

73 F. O. 371/148680, 11.10.1915.

74 S. Sonyel: The Great Ware and the Tragedy of Anatoli, T. T. K., Ankara, 2001, P.: 144.

القضية الأرمنية والأرمن الضعفاء» ضد الحكومة التركية، ليس هذا فحسب ، بل «سيمد المؤرخين بالمعلومات في المستقبل»[75].

كان اللورد برايس من الليبراليين البريطانيين، وكان شديد الكراهية للأتراك –والمسلمين عامة- والحكم التركي في أوربا، وكان قد نشر كتابه « القوقاز وآرارات « عام 1877، شجع فيه الأرمن على الثورة ضد العثمانيين قائلاً : « لماذا لا يثور الأرمن على الظالمين كما فعل أجدادهم ضد الفرس «[76].

في أغسطس 1889 وقعت حادثة في إحدى مدن شرق الأناضول تسمى بلايدر Blaider ، راح ضحيتها سبعة قتلى من الأرمن، ودمر 50 منزلاً ، وعلى الفور استغل برايس الحادث ، وراح يتهم رجال القبائل الكردية والمسلمين المتعصبين الأتراك ، لكن بعد أيام عرف سبب الحادث ؛ إذ أرسل المستشار البريطاني توماس بويدجيان Thomas Boyadjian وهو من أصل أرمني تقريرًا إلى البرلمان البريطاني عن الحادث جاء فيه أن سبب هذا الحادث شخص أرمني من هذه القرية تحول إلى المذهب الكاثوليكي وقرر أن يقضي على كل الأرمن حوله الذين لم يتحولوا[77].

في أول مارس 1915 اقترح اللورد برايس أن تعلن روسيا عن دعمها لحكم ذاتي أرمني تحت الحماية الروسية ، وطبقًا لرؤية برايس فإن هذا الإعلان سوف يلتقي مع رغبة الأرمن في الاستقلال ، ويجعلهم يطلبوا المساعدة من الحلفاء في صراعهم مع تركيا[78].

بل هو قد شجع الأرمن بشكل رسمي للثورة ضد الأتراك في قليقيا[79].

كان اللورد برايس على علاقة بالسفير الأمريكي في استانبول -هنري مورجنثاو- وقد صاحبه في زيارته إلى القدس عام 1914، وقد راسله برايس بعد ذلك بخصوص المسألة الأرمنية ، وكتب : « إذ ما استلمت سفارتكم أي تقارير من المبشرين الأمريكان في آسيا التركية – الأناضول -، والتي من الممكن أن تلقي الضوء على الموقف هناك؛ فإنني آمل أن تسمح لي بالاطلاع عليها من حين لآخر « .

وهو ما فعله مورجنثاو ؛ إذ كان يزود برايس بتقارير المبشرين والقناصل وغيرها من التقارير الخاصة بالسفريات والرحلات[80].

---

75 Toynbee : Op., Cit., Preface, P.: 16 - 18.

76 James Bryce: Transcaucasia and Ararat, London, 1877, P.: 344.

77 British Problementary Paper: 5376, XCVI, Turkey No. 1, (1980 – 91) C. 6214, 10.8.1889.

78 F. O. 371/2485/30439. 9.3. 1915 .

79 British Colonial Office, 67/178/20859, 4.5.1915, 26.4.1915.

80 Sonel, Op. Cit., P.: 145.

ونستطيع الاطلاع على هذه التقارير الأمريكية ضمن كتاب برايس الذي نشره بالاشتراك مع توينبي . وعلى سبيل المثال تقرير القنصل الأمريكي في حلب ج. ب. جاكسون J. B. Jackson .

وقد صرح مورجنثاو بهذا قائلاً : " إن أغلب المواد التي جمعتها نشرت بالفعل في النشرة الممتازة للمواد الموثقة التي جمعها الفيكونت برايس[81].

وعند مراجعة ما كتبه توينبي في كتابيه «الفظائع الأرمنية: مقتل أمة»، و» الطغاة القتلة الأتراك « نجد الكثير من التقارير التي لم تكن سوى وصف السفير مورجنثاو نفسه[82].

لقد لعب السفير مورجنثاو دورًا رئيسيًا في المواد المجمعة للكتب التي تتحدث عن الأحداث وقت الحرب ومعاملة الأتراك الأرمن.

كما كان أيضًا هو مصدر المقالات المنشورة في بعض الصحف الأرمنية الصادرة في لندن مثلArart, Horizon ، وأخرى صادرة في نيويورك مثل Gochnak، وكذلك بعض اللجان الأمريكية المكلفة بإعداد تقارير عن الفظائع التركية ضد الأرمن ، والتي استقت معلوماتها من السفير مورجنثاو والبعثات التبشيرية والأرمن النازحين إلى أمريكا[83].

ونستعرض فيما يلي بعضًا من هذه « الوثائق والشهادات « التي جمعها برايس في كتابه « معاملة الأرمن في الإمبراطورية العثمانية « .

حسب رواية الآنسة جريس كناب الأمريكية المقيمة في مدينة وان ، وهي رقم 15 في مجموعة برايس ، فإن عدد سكان هذه المدينة كان خمسين ألفًا ، ثلاثة أخماسهم من الأرمن، وكانوا يشعرون بقوتهم ، وكانت عيشتهم مزدهرة ، وكان يفخرون بمدينتهم هذه التي أسموها « مدينة الكروم «، و» مدينة الحدائق «، وكانت تنشط بينهم الأحزاب الأرمنية ، ويتزعمهم نائبهم في البرلمان العثماني أرشاك فراميان وزميلاه نيكوغايوس أشخان وآرام (مانوكيان) ، وكانت بالمدينة إرسالية أمريكية ومعسكرات للقوات المسلحة العثمانية ، وكان حاكمها العسكري « جودت بك « صهرًا لأنور باشا ، وقد بدأت الأحداث فيها بطلب هذا الحاكم أو الوالي من أهلها من الأرمن ثلاثة آلاف شاب لتجنيدهم .

وقد تجمع الأرمن في يوم20 إبريل 1915 بقيادة آرام مانوكيان في حي واحد هو حيهم المسمى « الحي ذو الأسوار «، وأحكموا تحصينه ، وظلوا يقاومون بأسلحتهم القليلة البالغة 300 بندقية ، وبالذخائر التي كانوا يصنعونها محليًا ، هجمات القوات المسلحة العثمانية ، واستطاعوا في وقت ما الاستيلاء على أحد المعسكرين العثمانيين ، وصمدوا حتى دخلت القوات الروسية وقوات المتطوعين الأرمن التي أرسلت لنجدتهم[84].....

81 Loc Cit.

82 Toynbee: Armenian Atrocitees, Op. Cit., The murderous Tyranny of the Turk, London, 1917.

83 Health W. Lowry: The Story Behind Ambassador Morgenthau's, Story , Istanbul, 1990, P. : 76 – 77.

٨٤ فؤاد حسن حافظ: مرجع سابق ، ص : 308 .

وحسب رواية القس الأرمني ديكران أندوسيان راعي كنيسة الأرمن البروتستانت في زيتون وهي رقم 12 في مجموعة برايس كانت الحالة متوترة في منطقة زيتون عند نشوب الحرب بسبب عدم إقبال الأرمن على التجنيد ، وفرار بعضهم منه إلى الجبال ، وقتالهم مطارديهم من الجنود .

فضربت السلطات العثمانية أهاليهم للإرشاد عنهم، ثم حشدت خمسة آلاف جندي عثماني وأرسلتهم إلى زيتون للقبض على الفارين ، وتوسط القس الأرمني شرجيان والراهب إسحق وغيرهما لتسليم الفارين إلى السلطات العثمانية لتجنب تدمير بلدة زيتون، والتنكيل بأهلها حتى جمعوهم في الدير ، وأخبروا هذه السلطات بذلك ، فهاجم جنود الدير في يوم 7 إبريل سنة 1915 بقيادة الضابط العثماني خورشيد ، ولكنهم لقوا مقاومة شديدة ، وقتل منهم قرابة المائة ، ولهذا أحرقوا الدين بمن فيه ، ولكن غالب الفارين كانوا قد هربوا منه أثناء القتال[85] .

وحسب رواية الكاتب العربي «فايز أسعد الغصين» في كتابه «أرمينية الشهيدة» والذي كان متعلقًا بديار بكر ثم أطلق سراحه، فإن الوالي رشيد بك أمر بالقبض على أعيان الأرمن بهم وسجنهم؛ لأن عامتهم كانوا لا يقبلون على الخدمة العسكرية، ويهربون منها، ويكونون العصابات .

وحسب رواية الأرمني توماس مجردتشيان وهي رقم 134 بمجموعة برايس جرت المذابح على ثلاث دفعات في المدة من 19 أغسطس حتى أول أكتوبر 1915 ، وراح ضحيتها كل الأرمن بها الذي بلغ عددهم قرابة 28 ألفًا ؛ إذ رفضوا الانصياع لأوامر ترحيلهم، وتحصنوا بحيهم ، فهاجمتهم القوات العثمانية بقيادة فخري باشا وضربتهم بالمدافع[86].

رواية شاهد أجنبي لم يذكر اسمه أيضًا ؛ مقيم في قونية , ومؤرخة في يوم 17 يولية سنة 1915 هي رقم 125 في مجموعة برايس تقول إن السلطات العثمانية أسكنت الأرمن المبعدين في اسطبلات الجمال بعد أن خلت منها لأخذها لنقل المعدات الحربية ، وكانت تعطي لكل منهم مائة وخمسين درهمًا من الدقيق يوميًا ، ثم أنقصته إلى مائة، ثم لم تعطهم شيئًا بعد أربعة أسابيع وتركتهم يبحثون عن أعمال للاقتيات منها[87].

وحسب رواية أجنبي آخر لم يذكر اسمه مقيم بطرابزون وهي رقم 72 بمجموعة برايس فإنه في يوم 26 يونية سنة 1915 ألصقت بالشوارع إعلانات عن وجوب ترحيل كل الأرمن من طرابزن. وفي أول يولية سنة 1915 بدأ القبض عليهم من منازلهم البالغة جملتها ألف ، وأرسلوا جنوبًا إلى داخل الأناضول برصا، كما أن بعضهم حمل في قوارب صغيرة لإرسالهم غربًا إلى ميناء سمسون بحرًا ، فغرقت بهم هذه القوارب في الطريق إليها، ولعل هذا ما كان مقصودًا.

وفي قرية طوز القريبة من طرابزون قتل بعض الأرمن غدرًا، ومنهم بوغوص ماريان من أعيانها ووالده وخمسة وأربعون من الرجال والنساء بعد اغتصابهن خارجها. وحسب رواية شاهد

٨٥ فؤاد حسن حافظ: مرجع سابق ، ص : 309 .
٨٦ فؤاد حسن حافظ: مرجع سابق ، ص : 313 .
٨٧ فؤاد حسن حافظ: مرجع سابق ، ص : 308 .

إغريقي من بلدة كيرسون المجاورة التي تكمل الرواية السابقة وهي رقم 75 بمجموعة برايس فإن الأرمن جمعوا من هذه القرية وأرسل ثلاثمائة وخمسون من الرجال في قافلة داخل الأناضول ، ولكنهم قتلوا جميعًا غدرًا في اليوم التالي، أما النساء فقد حبسن ثم طرن من القرية، أما الأطفال فقد وزعوا على الأسر التركية[88].

ومن الأعمال غير الإنسانية التي قارفتها السلطات العثمانية ضد الأرمن إلحاق أطفالهم بملاجئ الأيتام الإسلامية، وتغيير أسماءهم ومحاولة طمس ماضيهم لكي ينشأوا أتراكًا[89].

أخيرًا ؛ وبعد استعراض مجموعة من شهادات ووثائق اللورد باريس ، والاتهامات الموجهة إلى الحكومة العثمانية بالجرائم المقترفة ضد الأرمن .

بقراءة متجردة عن تأثيرات الدعاية ، وبوضع الأمور في سياقها التاريخي نجد ببساطة أن هذه الاتهامات ضد الحكومة العثمانية تحمل اعترافات أرمنية قد تكون هي الأخرى جرائم مسوغة لتصرفات الحكومة العثمانية المتهمة ، ومن هذه الاعترافات :

- امتناع الشباب الأرمني عن التجنيد في القوات العثمانية .

- مقاومة قوات الجيش العثماني التي جاءت لإجبارهم على تنفيذ واجب الالتحاق بالجيش وهو في حالة حرب .

- المقاومة المسلحة ، بل وتصنيع الأسلحة والذخيرة المعدة سلفًا للمقاومة .

- قائد المقاومة – أو بالأحرى العصيان – تعينه القوات الروسية حاكمًا للمناطق المحتلة .

- هروب الأرمن إلى الجبال حتى لا يلتحقوا بالجيش العثماني ، بل وقتل الجنود العثمانيين المطاردين لهم .

- عصيان أوامر الحكومة -وقت الحرب والطوارئ- ، والامتناع عن الترحيل، رغم الإعلان عنه قبلها، والتشديد عليه .

وغيرها من الاتهامات أو الجرائم الأخرى التي تحملها " شهادات " مجموعة برايس أو بمعنى أحرى " اعترافات " هؤلاء الشهود .

وقد تجاوز الأمر الاعتراف ، إلى القراءة العكسية للأحداث ، وعلى سبيل المثال الإجراءات التي تمت لصالح الأطفال الأيتام ، إذ وزعتهم السلطات على الأسر التركية لتربيتهم ، أو سلمتهم لذويهم

٨٨ المرجع السابق ، ص : 312 .

٨٩ المرجع السابق ، ص : 315 .

، والباقون أودعوا ملاجئ الأيتام، وكانت تلك إحدى الأعمال غير الإنسانية في نظر " الشهود "، فماذا كان المطلوب أن تقوم السلطات العثمانية ليكون ذلك عملاً إنسانيًا .

المبحث الرابع: قصة السفير هنري مورجنثاو, وقصة كتاب السفير الأمريكي

(هنري مورجنثاو Henery Morgenthou)

عندما يتعلق الأمر بفهم الطريقة التي تقوم بموجبها أجيال متعاقبة من الأمريكيين بتكوين صورة معينة عن بلد ما وشعب ما، فإن اثر الكتاب المعروف بعنوان : " قصة السفير مورجنثاو " ليس له مثيل .

فهذا الكتاب كان عنصرًا أساسيًا في التيار الجارف المضاد للأتراك الذي عاشه الرأي العام الأمريكي منذ عام 1920 ، والذي ما زالت توابعه ظاهرة، فكتاب مورجنثاو ما زال معتبرًا كمادة أولية للاعتقاد السائد بأن حكومة الإمبراطورية العثمانية " الاتحاد والترقي " ارتكبت مع سبق الإصرار مذبحة ضد الأقلية الأرمنية أثناء الحرب العالمية الأولى .

هنري مورجنثاو (1856 – 1946م) متعهد عقارات بمدينة نيويورك ، شغل منصب مدير اللجنة المالية للحزب الديمقراطي أثناء حملة الانتخابات الرئاسية لوودرو ولسن 1912 ، وبعد انتخاب ولسن ؛ حصل – كمكافأة - على وظيفة سفير لدى الإمبراطورية العثمانية ، فرفض بحجة أنها الوظيفة الدبلوماسية الوحيدة المناسبة لليهود الأمريكان.

إلا أن التدخل الشخصي للرئيس ولسن وإلحاح حاخام نيويورك ستيفرو وايز أقنعاه مع ذلك بإعادة النظر في العرض ، وقد وصل مورجنثاو وعمره 58 عامًا إلى العاصمة العثمانية في ذلك الوقت، ليتسلم مهام منصبه في 27 نوفمبر 1913 ، حيث بقي في هذا المنصب ستة وعشرين شهرًا عاد بعدها إلى الولايات المتحدة في فبراير 1916[90].

أصدر السلطان العثماني محمد الخامس بيانًا في 13 نوفمبر 1914 يدعو المسلمين للجهاد عقب إعلان دول الوفاق الحرب على الدول العثمانية ، هذا الإعلان وصل بدوره إلى السفير الأمريكي في الآستانة، الذي أرسله إلى الخارجية الأمريكية ، ثم قام بعمل اجتماع مع وزير الحربية العثماني في 15 نوفمبر 1914 ليبحث أثر دعوة الجهاد تلك على المسيحيين قائلاً: « إن موجة الغضب الديني تؤدي إلى هجمات على غير المسلمين، وحذر بأن ذلك قد يكون سببًا لأن تفقد الدولة العثمانية صداقة الولايات المتحدة إلى دول الوفاق «. وقام أيضًا مورجنثاو بإبلاغ السفير الألماني في استانبول باشتراك ألمانيا في المسئولية إذ حدثت مذابح المسيحيين، ويبدو أن مورجنثاو كان يتصرف من تلقاء نفسه، ودون تعليمات من حكومته، إذ سرعان ما أرسلت إليه الخارجية الأمريكية محذرة إياه من نشر أي بيانات، وكلفته بالحياد التام[91].

90 Heath W. Lowery: Les Dessous Des Memoire Del' Ambassadeur Morgenthaw, Istanbul, 2001, P.: 4 - 5.

91 L. Evans: United States policy and the partion of Turkey, 1914 – 1924, Baltimore, 1964, P.: 27.

كتابه « قصة السفير مورجنثاو « المكتوب بعد سنتين من عودته ، يحكي « تاريخ « دخوله في عالم الدبلوماسية الدولية، حتى تاريخ رحيله عن العاصمة العثمانية ، وكان مورجنثاو يملي خواطره على سكرتيره الشخصي ، أرمني تركي يدعى هاجوب س. أودنيان ، ثم يطبعها ، بالإضافة إلى ذلك كان مورجنثاو يقوم بكتابة خطابات مطولة أسبوعيًا لعدد من أعضاء أسرته في أمريكا. وهذه الخطابات أيضًا أعدها أدونيان. وكما قال مورجنثاو نفسه في خطابه في تاريخ 11 مايو 1915 مكتوبة حقيقة على يد أودنيان(92).

وكان أدونيان تلميذ سابق في كلية روبرت الأمريكية في استانبول، وأصبح مستشارًا وناصح لمورجنثاو، ترك تركيا مع السفير لمساعدته في أعماله، كتب مورجنثاو عن خدماته أنه لا يستطيع الاستغناء عنه.

وكان الأرمني أرشاج ك . شيمافونيان مترجمًا ومستشار لمورجنثاو ؛ إذ كان مورجنثاو لا يعرف أيًا من اللغات التي تتحدث بها استانبول، المستخدمة ليصاحبه تقريبًا في كل زيارة رسمية، وكذا الاجتماعات مع رجال الأعمال الأمريكيين والمبشرين ، كما ساعد السفير في كتابة مراسلاته، ونقل أيضًا إلى واشنطن وظل مستشارًا خاصًا في قسم التوظيف في الولايات المتحدة .

وعند تحليل أصول « قصة السفير مورجنثاو « يجب أن نبدأ بدراسة الخطاب الذي أرسله السفير مورجنثاو في 26 نوفمبر 1917 لصديقه وموضع ثقته ، رئيس الولايات المتحدة وودرو ولسن ، لأن في هذا الخطاب الذي لم ينشر إلى الآن ، يعرض مورجنثاو فكرة كتابة كتاب ، وكذلك الأهداف التي دفعته إلى ذلك ، وقد تضمن خطابه نداءً يطلب فيه مباركة الرئيس لهذا المشروع. كان هدفه الوحيد يكمن في إثارة ومساندة الرأي العام للمجهود الحربي للولايات المتحدة ، وذلك عن طريق ممارسة عمل دعائي ضد ألمانيا وضد تركيا يرمي إلى « تحقيق النصر لسياسة الحرب الحكومية «، وليس غريبًا حصول مورجنثاو على مباركة الرئيس ، فقد عبّر كتابه عن مشروعه لولسن بالعبارات التالية : «... لقد وهن عزمي من قوة المعارضة المعلنة ، ومن فداحة اللامبالاة حيال الحرب ، وكذلك من غياب الحماس لدى هؤلاء الذين يساندون الحرب .... « .

... أفكر في كتابة كتاب حيث أكشف ليس فقط تدخل ألمانيا في تركيا وفي البلقان، ولكن هذا النظام كله ، وكما يبدو في كل بلد في العالم، ففي تركيا تظهر الروح التشاؤمية لألمانيا في أسوأ صورها ، حيث أدت إلى أبشع جريمة عرفها التاريخ ألا وهي مذبحة الأرمن . إن هذا الموضوع خاصة وتآمر ألمانيا سيؤثر حتمًا في الجماهير الأمريكية في المدن الصغيرة وفي المناطق الريفية للبلاد بشكل لا تستطيع أن تفعله أية ظاهرة أخرى للحرب، وسوف تقنعهم بضرورة الاستمرار في الحرب حتى النصر ...

يجب علينا الانتصار لسياسة الحرب الحكومية ، وذلك بأن نأخذ في الاعتبار كل إجراء أو كل وسيلة شرعية للوصول لذلك(93).

92 Lowery: Op., Cit., P.: 8 - 9.

٩٣ أهم مجموعة عامة من المستندات عن حياة وعمل السفير هنري مورجنثاو (1856– 1946) موجودة في مكتبة الكونجرس بواشنطن في قسم المخطوطات تحت عنوان " أوراق هنري مورجنثاو"، LC: PHM – Lobine No .

وفي خطاب مؤرخ في 7 نوفمبر 1917 من فرنك دبل داي إلى هنري مورجنثاو، وخطاب بتاريخ 12 نوفمبر 1917 من هنري مورجنثاو إلى فرنك دبل داي حيث يعلن مورجنثاو « بأن السيد هنريك قد طلب مني ذلك، فقد قمت مرة ثانية بدراسة متأنية لإمكان كتابة كتاب عن تجاربي في تركيا، وقد قررت بصفة نهائية أن الوقت لم يحن بعد لنشره «. إلا أنه لخيبة أمله في عدم وجود نداء شعبي لصالح الجرب، طلب مباركة الرئيس لنشر الكتاب، وبمجرد استلام خطاب ولسن بتاريخ 27 نوفمبر 1917 غير رأيه وبدأ مفاوضات رسمية مع الناشر . راجع أيضًا خطابات فرنك دبل داي إلى هنري مورجنثاو بتاريخ 23 نوفمبر و 5 ديسمبر 1917 وكذلك خطابات أركورباح إلى هنري مورجنثاو بتاريخ 8 و20 ديسمبر 1917 بعد هذا الخطاب الأخير كانت كافة الاتفاقات على العقد كاملة .

موافقة ولسن التي طلبها مورجنثاو ليبدأ مشروعه ، وفي الواقع لم يبدأ المشروع إلا بعد أن وافق ولسن وكتب بذلك: «أرى أن خطتك لكشف بعض مظاهر التآمر التركي والألماني بالكامل ممتازة وآمل أن تبدأ في كتاب يتحدث عنها»[94].

عندئذ استجاب مورجنثاو للمساعي الأولية لكل من بورتن ج. هندريك ودبل داي وباج وشركاؤهم الذين يملكون مجلةWorld Work، وبدأ المشروع يتخذ شكلاً عمليًا[95].

يبدو إلى حد ما مدهشًا أن يتبادل رئيسا الولايات المتحدة الأمريكية الرسائل مع سفير سابق في موضوع من هذا النوع، إلا أنه كان زمن حرب .

في حقيقة الأمر كتب هذا الكتاب بورتون ج. هندريك كما ورد في خطابه إلى مورجنثاو بتاريخ 7 إبريل 1916 ، وطبقًا لخطابه في 5 يوليو 1918 ، وعد هنريك بـ 40٪ من الأرباح القادمة من الكتاب طوال العمر، صرح قبل بضعة أشهر من وفاته في 1949 أنه كان الشخص المستخدم في كتابه هذا العمل[96]. وهو عمل اشترك فيه أيضًا سكرتير الدولة روبرت لاستنج . قرأ لاستنج كل صفحة من المخطوطة قبل نشرها سواء حلقات أو في الكتاب. وقد قام باقتراحات وحذف منها .

طلب لاستنج من مورجنثاو عدم ذكر اسمه في خطاب أرسله إليه في 2 أكتوبر 1918 في مقدمة الكتاب، استخدم الكتاب مقتطفات ادعي أنها أقوال من الوزراء العثمانيين من أمثال طلعت باشا وأنور باشا ، صور هندريك القادة العسكريين الأتراك على أنهم شخصيات غير إنسانية[97].

٩٤ LC: PHM- Bolinr No: 8 : خطاب 27 نوفمبر 1917 من الرئيس وودرو ولسن إلى هنري مورجنثاو : وثمة أمر ملفت بينما خطاب مورجنثاو إلى ولسن بتاريخ 26 نوفمبر 1917 لم ينشر أبدًا، أدرج مورجنثاو رد الرئيس في سيرته الذاتية 1922 « All in a Life- Time" نيويورك ، 922 ، ص : 297 ، حيث يذكرها كسبب كتابته لهذا الكتاب .

95 FOR: HMS- Bolinr No: 11 .

٩٦ . H. Lowery: Op. Cit., P.: 21

٩٧ .I bid, P.: 22

وبعد اقل من عام من تاريخ رسالة مورجنثاو إلى ولسن تم نشر الكتاب على شكل حلقات شهرية في أشهر مجلات الولايات المتحدة[98] (The World›s Work 120 ألف نسخة).

أعيد نشر هذه الحلقات في أكثر من اثني عشرة من كبريات صحف البلد التي يصل عدد نسخها الإجمالي إلى 2،630،256 نسخة[99].

إجمالاً؛ فإن هدف مورجنثاو بالإسهام في مجهودات حرب الولايات المتحدة بكتابة كتاب يمكن -وفقًا لقوله– أن يؤثر على الجماهير الأمريكية في المدن الصغيرة ومناطق البلاد الريفية أكثر مما يمكن أن يفعله مظهر آخر من مظاهر الحرب[100] . وقد تحقق بصورة تفوق كل آماله بالفعل ، بمجرد أن بدأت The World›s Work نشر حلقات الفصول الأولى من كتابه في مايو1918، تلقى مورجنثاو عرضًا من هوليود لحقوقه في إنتاج فيلم عن قصته. وهذا العرض كان مصحوبًا بوعد بـ25 ألف دولار لصالحه.

بعد تحمس مبدئي وكتابة سيناريو أولي للفيلم[101] هبط حماس مورجنثاو، عند تلقي خطاب ثاني من الرئيس ولسن عبّر فيه عن رفضه التام ، بالعبارات التالي: « أقدر لك استشارتك لي في مسألة معرفة إذا ما يمكن إنتاج الكتاب سينمائيًا وأقول لك بوضوح أني آمل ألا تفعل شيئًا بهذا الصدد... أعتقد شخصيًا أننا ذهبنا بعيدًا جدًا في هذا الاتجاه . إنها ليست فقط مسألة ذوق، لا أود إطلاقًا أن أستسلم لذوقي في مثل هذه المسألة، ولكنها مسألة مبدأ ... ليس هناك أية منفعة يمكن أن نقوم بها الآن خاصة بمذبحة الأرمن لاسيما وأن موقفنا نحو تركيا قد تحدد . وليس هناك أي داع لتقويتها أكثر من ذلك[102].

في ديسمبر 1918 كتب شيربنر –وهو أحد الدبلوماسيين الألمان في تركيا رسالة(١٠٣) إلى مورجنثاو قائلاً : « أنا أكتب لك هذا الخطاب بسبب شعوري أن السلام لن يتحقق بسبب جهودك المتطرفة ، يجب عليك فهم أن كل الناس لديهم حق التحدث عن نفسهم.

٩٨ كانت The World›s Work مجلة شهرية يمتلكها عندئذٍ « دبل داي ، باج وشركائهم « ، الناشرين بنيويورك ، وقد بدأت المجلة في شهر إبريل سنة 1918 بنشر مقالة نروتن ج. هيندريك عنوانها : « قصة السفير مورجنثاو – مقالة تمهيدية»، ثم قامت المجلة بين شهري مايو ونوفمبر بنشر سبع حلقات لمقتطفات من كتاب مورجنثاو .

٩٩ ثاني أكبر مجموعة من مستندات مورجنثاو توجد في مكتبة الرئيس فرانكلين ديلانو روزفيلت بهوايد بارك بنيويورك، حيث يشكل جزءًا من المجموعة المعنونة: «مستندات هنري مورجنثاو الابن «الابن الوحيد للسفير مورجنثاو وعضو لعدة سنوات في حكومة فرانكلين روزفلت FDRL HMJ/ Gaer- Boite no .

١٠٠ LC: PHM- Bobine no 8 خطاب هنري مورجنثاو إلى الرئيس ولسن بتاريخ 26 نوفمبر 1917.

١٠١ Hendricg / Rusnak من بين المعلومات المقدمة من روبير روسناك والمتعلقة بتعاون مورجنثاو وهندريك توجد 8 صفحات من مستند عنوانه :

“Proposal for a Moving Picture on the Near East, Based to a Considerable Extended on Ambassador Morganthau’s Story”.

في أعلى هذا المستند توجد الملاحظة التالية مكتوبة بخط اليد : " هذا المشروع الكبير الذي من أجله منحنا رجال السينما 25000 دولار ، قد توقف بسبب النهاية المفاجئة للحرب !! بورتن جسي هندريك .

١٠٢ LC: PHM - Bobine no 8 خطاب الرئيس ولسن إلى هنري مورجنثاو بتاريخ 14 يونيو 1918 نقلًا عن :
H. Lowery: Op. Cit., P.: 26 .

١٠٣ خطاب محفوظ في مكتبة روزفلت ضمن مجموعة أوراق مورجنثاو بتاريخ 1918/12/11 . يشير إليه مورجنثاو على أنه الموظف الشهير في مجتمع الصحافة والتي نشرت قصصه في 937 عدد في الجرائد اليومية .

ولهم الحق في الدفاع عن أنفسهم ، ومعرفة الصواب والخطأ ... لقد أظهرت في كتابك كل الكراهية التي تكنها للقسطنطينية – استانبول - . وعند الكلام بصراحة لقد أظهرت القساوة التي ترغب في معاملة الأتراك بها ، كما قتلت أرمن أكثر من الذين عاشوا في أماكن التمرد. مصير هؤلاء الناس حزين بدرجة كبير ، ولا يحتاج إلى مبالغاتك للأحداث كما فعلت. وأنا تعاملت مع الشئون الأرمنية أكثر مما تعامل موظفي السفارة مجتمعين .

لأكون صريح تمامًا معك ، لا أستطيع الموافقة على أعمالك لجعل الأتراك أشر الأشخاص في العالم، والألمان أسوأ لو كان هذا ممكنًا، أنت تعلم كما أعلم أن البارون وينجنهيم Wangenheim عندما حاول قطع العلاقات بسبب الأرمن ورد رد شديد من قبل طلعت بك وزير الداخلية، وتراجع . أليس لكل دولة الحق في الدفاع عن نفسها ، وإخماد الثورات؟ أليس هذا ما صنعته بريطانيا العظمى عندما تمرد آبائي المؤسسين لهذه الجمهورية. ألا ترى أن الأحوال في الشرق لا تُرى إلا من خلال هؤلاء الأرمن"[104].

خطاب شيربنر هذا ؛ يشير إلى عدة حقائق هامة هي :

- أن الدعايا والمبالغات كانت الهدف الرئيسي لكتاب مورجنثاو .
- أم من حق الأتراك شعبًا وحكومة أخذ فرصة للدفاع عن نفسهما .
- أن للأرمن اليد الطولى في عرض الأحداث الجارية في الشرق، ومن خلال وجهة نظرهم فقط .
- أن الكتاب والدبلوماسيين الأمريكيين في هذه الفترة – خاصة مورجنثاو – كانت تحركهم مشاعر الكراهية ضد الأتراك .

104 I bid, P.: 60 – Franklin Delamo Roasevelt Presidential Library: HMS – Box no.: 122, Schreiner to Morgenthau, Letter of 11 – 12 – 1918 .

المحور السابع: العلاقات العربية التركية

الجذور اللغوية والترابط الحضارى

١. الألفاظ التركية المقترضة في عامية السودان العربية: دراسة في تغيّرها الصوتيّ والدلاليّ / د. كمال محمد جاه الله.....

٢. الفعل المركب من قاعدة الاسم في اللغة التركية الحديثة: نماذج من كتابات «عاكف اينان» و»أحمد آق گوندوز» و»رخا چامور أوغلى» / د. صبرى توفيق همام .....

الألفاظ التركية المقترضة في عامية السودان العربية دراسة في تغيّرها الصوتيّ والدلاليّ

الدكتور- كمال محمد جاه الله

مركز البحوث والدراسات الإفريقية - جامعة إفريقيا العالمية

المقدمة

تهدف هذه الورقة إلى تسليط الضوء على الألفاظ التركية المقترضة في عامية السودان العربية، من حيث معرفة أسباب اقتراضها، وطرق دخولها، والحقول الدلالية التي تمثلها، ومعرفة التغيرات الصوتية والدلالية التي طرأت عليها. وقد تم اختيار هذه اللغة(التركية)- على الرغم من أن هذه العامية يشهد معجمها باقتراضها الواسع من لغات عديدة– على أساس أن اللغة التركية تتمتع بألفاظ كثيرة تمثل حقولا دلالية متباينة. كما أن لهذه اللغة دورا بارزا في تطور الحضارة الإسلامية العربية عبر الشعب التركي متحدث هذه اللغة. وقد كان الحرص على عامية السودان العربية بالدراسة لما ظلت تمثله من مكانة سامية وسط متحدثيها، ولأنها لغة تواصلية lingua franca في أصقاع السودان المختلفة، التي تتكلم شعوبها، في الأصل، لغات غير العربية، ولأنها أيضا لغة وسط السودان المسيطر سياسيا واجتماعيا واقتصاديا وسياسيا.

ولكي تحقق هذه الورقة ما تهدف إليه، فإنها ستتناول المحاور التالية في شيء من الإيجاز:

أولا: **التعريف باللغة التركية**، من حيث تصنيفها ومراحل كتابتها، مرورا باللغة التركية الحديثة وأبجديتها العثمانية، وأبجديتها الحديثة، ونظامها الصامتيconsonant، وتناغم الحركات فيها vowel harmony.

ثانيا: **اللغة التركية واللغة العربية**، من حيث تناول العلاقة التاريخية بين اللغتين، وبين الشعوب المتحدثة للعربية والشعوب المتحدثة للتركية.

ثالثا: **اللغة التركية وعامية السودانية العربية**، من حيث:

- أسباب اقتراض عامية السودان العربية من اللغة التركية.
- طرق دخول الألفاظ التركية إلى عامية السودان العربية.
- الحقول الدلالية للألفاظ التركية المقترضة في عامية السودان العربية.

- التغيرات الصوتية للألفاظ التركية المقترضة في عامية السودان العربية، من حيث أسبابها وخصائصها وأنواعها.

- التغيرات الدلالية للألفاظ التركية المقترضة في عامية السودان العربية على ضوء عوامل التطور الدلالي بين اللغات، وعلى ضوء مظاهر التطور الدلالي، وصولا إلى مظاهر التطور الدلالي في الألفاظ التركية المقترضة في عامية السودان العربية.

تصنيف اللغة التركية ونشأتها:

تذهب الدراسات اللغوية الحديثة إلى تصنيف اللغة التركية ضمن مجموعة اللغات الأورالية الألطائية التي تنقسم إلى فرعين رئيسين، هما: اللغات الأورالية، واللغات الألطائية. ويضم الفرع الأخير اللغات المانجوية، والمغولية، والتركية. أما من حيث البناء، فتنتمي اللغة التركية إلى ما يسميه علماء اللغات باللغات الالتصاقية(1).

وتشتهر أسرة اللغات الأورالية الألطائية، التي تشترك لغاتها في عدد من الخصائص البنيوية- بأنها تنتظمها خاصية صوتية مشتركة تسمى تناغم الحركات vowel harmony، سنقف عنده لاحقا.

نشأت اللغة التركية في آسيا الوسطى– الوطن الأم للأتراك– وحملتها القبائل التركية الرحالة في هجرتها نحو الغرب إلى البقاع التي استوطنتها. وقد كان لدى الأتراك قبل الإسلام لهجتان متمايزتان في لغتهم: لهجة كَوك تورك، ولهجة الأيغور، وبعد دخول الأتراك الإسلام أطلق على اللهجة كَوك تورك اللهجة الغربية، وعلى اللهجة الإيغورية اللهجة الشرقية] إبراهيم الداقوقي، 1984: -9 11[.

وبمرور الحقب التاريخية، وبتفاعل الأتراك مع غيرهم من الشعوب تعددت لهجات اللغة التركية، فكانت اللهجة التركمانية المتداولة في العراق، واللهجة العثمانية التي تطورت عنها التركية الحديثة التي يتحدث بها الأتراك من الصين شرقا حتى البحر الأبيض المتوسط غربا. واللغة التركية الحديثة هي لغة الدولة العثمانية، وأهم اللغات التركية في التعبير عن الحضارة الإسلامية، وهي لغة الجمهورية التركية، وأهم اللغات التركية في العصر الحديث]محمود فهمي حجازي،1998: 216 [. يرجع تاريخ اللغة التركية الحديثة إلى القرن الخامس عشر الميلادي. وقد ازدهرت في إطار الدولة العثمانية، ولذا تأثرت كثيرا بالعربية والفارسية.

وقد أوضح محرم أركين (1972: 14) أن اللغة التركية تتميز بثلاث خصائص قلما توجد في اللغة المعروفة اليوم، وهي:

---

١ قسمت لغات العالم من حيث البناء إلى ثلاثة أنواع: التصاقية، واشتقاقية، وذات المقطع الواحد، فالأولى لا تتغير فيها صـــورة الكلمة عند الاستعمال في الجملة، وإنما يكون تصريف الألفاظ وتوليدها بإضافات ملحقة بجذر الكلمة. والثانية تتغير أشكال الألفاظ فيها لدى استعمالها بحسب موضعها في الجملة، إضافة إلى أن البنيان الداخلي للأسماء يتغير لدى تصريفها أيضا. والأخيرة تتألف كـلماتها من مقطع واحد لا يتغير خلال الجملة.

1 لا يتغير جذر الكلمة في الجملة، وتكون الإضافات دائما في نهاية الكلمة.

2 تنفرد بقاعدة أساسية يطلق عليها قاعدة التوافق الصوتي (تناغم الحركات)، وسوف نتناوله بالتوضيح بعد قليل.

3 تأتي عناصر الكلام الأساسية في أواخر الجملة، بينما ترد العناصر المتممة لها في بدايتها(٢).

مراحل كتابة اللغة التركية وأبجدياتها:

استعمل الأتراك العديد من الأبجديات لكتابة لغتهم أقدمها الأبجدية الأوريخونية، وقد استعملت من القرن السادس ق. م. وحتى القرن الخامس الميلادي حيث حلت محلها الأبجدية الأوريغورية، وهي مزيج من الأبجدية السريانية، والأبجدية النسطورية. وفيما بعد اصطنع الأتراك أبجديات أخرى في كتابة لغتهم اقتبسوها من الأقوام الذين اختلطوا بهم نتيجة حروبهم معهم، واستيطانهم بلدانهم، ونذكر من هذه الأبجديات السنسكريتية، والبهلوية، والآرامية، والعبرانية، واللاتينية...، وعلى الرغم من استعمال الأتراك لهذه الأبجديات في فترات متقطعة، وأصقاع مختلفة، إلا أنهم قد اتخذوا الأبجدية العربية خطا لهم اعتبارا من القرن العاشر الميلادي بعد قبولهم للإسلام دينا، وقد أضاف الأتراك إلى الأبجدية العربية ذات الثمانية والعشرين رمزا الرموزَ الفارسية الأربعة(الـچيم / ʧ/، والگاف /g/، والـژاء/ ʒ/، والـپـاء /p/، إضافة إلى الكاف التركية (الكاف النوني، والكاف اليائي، والكاف الواوي)(٣). وبذلك أصبحت الأبجدية التركية ذات الجذور العربية مكونة من خمسة وثلاثين رمزا(انظر إبراهيم الداقوقي: 12 – 16).

نمت اللغة التركية، وترعرعت في ظل الأبجدية العربية لا سيما بعد ميلاد أدب الديوان تحت تأثير الثقافة الإسلامية حتى مطلع القرن العشرين عندما نادت أصوات من الشعب التركي باستبدال الأبجدية اللاتينية بالأبجدية العربية. وقد انقسم الناس إزاء ذلك ما بين مؤيد ومعارض بحسب مرجعيات كلّ وأهدافه وطموحاته، وأخيرا تمت الغلبة في أواخر عشرينيات القرن الماضي للأصوات المؤيدة، وانحاز الناس إلى ما سمي بقانون الأبجدية التركية الجديدة التي تتألف من تسعة وعشرين رمزا(سنذكرها بعد قليل)، في حين بقيت الأقليات التركية الموجودة في الصين، وإيران، والعراق، واليونان تستعمل الأبجدية العربية في كتاباتها حتى اليوم.

اللغة التركية الحديثة:

ظهرت بتركيا في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي حركة قومية لتنقية اللغة التركية من الألفاظ الأجنبية الدخيلة فيها، إذ إن جماعة من المثقفين الأتراك كونت جمعية أصحاب التركية الحديثة(٤). واستطاعت هذه الجماعة أن تضع أسسا جديدة للغة التركية الفصحى بحيث اقتربت كثيرا

٢ هذه المميزات اقتبسها إبراهيم الداقوقي (1984 : 11 – 12).

٣ الكاف النوني يرسم على هيئة الكاف، وينطق نونا، والكاف اليائي يرسم على هيئة الكاف، وينطق ياء، والكاف الواوي يرسم على هيئة الكاف وينطق واوا.

٤ نرجح أن تكون التسمية الصحيحة أصدقاء التركية الحديثة.

من لغة التخاطب اليومية لدى الشعب بعد تنقيتها من الألفاظ والتعابير والقواعد الدخيلة على اللغة التركية الرسمية. وبعد إعلان الجمهورية في تركيا عام 1922م قام مصطفى كمال أتاتورك بسلسلة من الإصلاحات الاجتماعية التي كان من جملتها ثورة اللغة[5]، التي ما زالت مستمرة، وتعتمد هذه الثورة، كما يشير إبراهيم الداقوقي (1984: -16 18) على المصادر التالية في إثراء اللغة التركية، وتنقيتها من الألفاظ الدخيلة:

أولا: جمع مفردات اللغة التركية من أفواه عامة الشعب، وهذا العمل يقوم به المجمع اللغوي التركي.

ثانيا: التمشيط، ويقوم به أيضا المجمع، إذ يعمل على تمشيط كافة الكتب والمؤلفات التركية القديمة بحثا عن الكلمات التركية الموجودة فيها ثم نشرها في مجموعات مستقلة.

ثالثا: التوليد، إذ بدأ اللغويون الأتراك بوضع اللواحق لجذور الكلمات التركية الموجودة لتوليد ألفاظ جديدة.

رابعا: الدمج، وفيه يتم دمج كلمتين أو أكثر في عبارة واحدة من أجل اقتراح تعبير جديد. وقد قام اللغويون الأتراك بهذا الدمج.

ولا شك أن هذه المصادر جعلت اللغة التركية الحديثة اليوم أكثر غني وسلاسة من حيث المفردات والتعابير من اللهجات التركية الحديثة.

الأبجدية العثمانية والأبجدية التركية الحديثة:

استخدم الأتراك في كتاباتهم الحديثة أبجديتين: أولاهما الأبجدية العربية التي اطلق عليها الأبجدية العثمانية، وهي تتألف من خمسة وثلاثين رمزا– كما أشرنا – يشكل كل رمز منها صوتا، ولا تختلف قواعد كتابة هذه الأصوات عن قواعد الأجرومية العربية، وهناك بعض الملاحظات على هذه الأبجدية يمكن أن تلخص في النقاط التالية:

1 أن هذه الأبجدية تتكون من رموز الأبجدية العربية مضاف إليها أربعة رموز فارسية، ورمز تركي واحد ينطق على ثلاث صور، وهو الكاف التركية، وقد أشرنا إليها من قبل.

2 أن ثمة مجموعة من الأصوات يقابلها رمز واحد مقارب، مثل: الثاء، والصاد، والسين، ورمزها هو: س /s/.

3 أن بعض الأصوات تكتب بشكل(رمز) لا يطابق أصواتها، كما هي في العربية، أو رموز ما يقاربها، مثل الكاف (الكاف النوني)، إذ صورته صورة الكاف العربي "ك" وينطق كصوت النون /n/.

٥ نميل إلى عدم الاطمئنان إلى تسمية ثورة اللغة، ولعل إبراهيم الداقوقي يريد الثورة اللغوية.

4 أن الرموز ژ/ ʒ /، وچ/ ʧ /، وپ/p/ وكـ/ g/، غير موجودة في الأبجدية، كما أن الرموز(بنفس أصواتها العربية) ث، ص، ض، ط، ظ،ع، ق، غير موجودة في الأصل في الفارسية، مثلما لا توجد الرموز ث، ح، ذ، ص، ض، ط، ظ، ع، في الأبجدية التركية، وإنما انتقلت هذه الرموز العربية إلى الفرس والأتراك بعد الإسلام، وأن الكاف النوني، والكاف اليائي، والكاف الواوي خاصة باللغة التركية.

كما استخدم الأتراك، بالإضافة إلى الأبجدية العربية، الأبجدية اللاتينية التي أطلقوا عليها الأبجدية التركية الحديثة، وهي تتألف من تسعة وعشرين رمزا نذكرها مرتبة فيما يلي:a, b, ç, d, e, f, g, ğ, h, ı, i, j, k, l, m, n, o, ö, p, r, s, ş, t, u, ü, v, y, z.وتنقسم الحركات في هذه الأبجدية إلى قسمين يتحتم على اللفظة التركية أن تختار أحد القسمين: إما حركات أمامية (غليظة)، أو حركات خلفية (خفيفة). وهذه العملية تسمى بتناغم الحركات vowel harmony . والحركات في اللغة التركية يمكن توضيحها على النحو التالي:

1 الحركات الأمامية "الغليظة"، وهي:a, i, o, u

2 الحركات الخلفية "الخفيفة"، وهي:e, ı, ö, ü

نظام الصوامت في اللغة التركية الحديثة:

إن الأبجدية اللاتينية التي تستخدمها اللغة التركية الحديثة هي خليط من الصوامت والصوائت، ويهمنا في هذا الجزء من هذه الورقة أن نوضح نظام الصوامت في هذه اللغة، والذي يشكل جزءا مهما من الدراسة الصوتية.

الجدول التالي يوضح نظام الصوامت في اللغة التركية الحديثة(٦).

	شفوي	شفوي أسناني	لثوي	لثوي– حنكي	حنكي	قصي	حلقي
انفجاري	b p		t d		C ɟ	k g	
احتكاكي		f v	s z	ʒ ʃ		ɣ	H
انفجاري احتكاكي (مركب)				ʤ ʧ			
أنفي	m		N				
جانبي			l ɫ				
تكراري			R				
ةكرح ەبش					J		

٦ يلاحظ ههنا أننا أفردنا الحديث عن الصوامت دون الصوائت لتعلق دراستنا بالصوامت.

تناغم الحركات واللغة التركية:

عرف **بي** (1966: 292) تناغم الحركات بأنه « أن تنقسم الحركات في لغة ما إلى مجموعتين أو ثلاث مجموعات(أمامية، ومحايدة، وخلفية)، وتكون كل واحدة من المجموعتين أو الثلاثة مجموعة تناغمية «، بمعنى أن الكلمة تنتظمها مجموعة واحدة من هذه المجموعات.

وتناغم الحركات ينتشر بصورة رئيسة في اللغات الإفريقية كلغات النيجر كنغو، وبعض اللغات النيلية(7). ويوجد أيضا في اللغة التركية. وفكرة هذا التناغم على ضوء التعريف السابق لـ**بي**- هو أن الحركات في لغة ما تنقسم إلى مجموعتين أو ثلاث مجموعات (أمامية، ومحايدة، وخلفية) تكون كل واحدة من المجموعتين أوالثلاث مجموعة تناغمية.

وتطبيقا **لتعريف بي**، فيمكن القول إن حركات السوابق واللواحق في الكلمة التركية تتناغم مع حركات جذر الكلمة، غير أن ثمة شواذًا لهذا التناغم برزت أثناء تحليل مادة هذه الورقة، عند كتابتها برموز الأصوات اللغوية المتفق عليها دوليا، ليس هناك مجال لذكرها. ومرد ذلك– فيما نرى– إما لأن الألفاظ مقترضة من لغات أخرى في التركية أو لاختلافات لهجية شاذة.

اللغة التركية واللغة العربية:

إن العلاقة بين اللغة التركية والعربية قبل الإسلام كانت ضعيفة لعدم التقاء الشعبين بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. وما أن بزغ فجر الإسلام وما تلاه من انفتاح على أمم ذلك العصر حتى نشأت للعرب علاقات وطيدة مع الشعوب من حولهم، ومن تلكم الشعوب الأتراك. ويمكن تصور تقسيم التقاء العرب بالأتراك إلى ثلاث فترات رئيسة:

الفترة الأولى، وقد بدأت فيها العلاقات التركية العربية فيما وراء النهر وفي أواسط آسيا أيام الفتوحات الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين واستمرت فيما بعده، وفي هذه الفترة تسرب الترك إلى بعض البلاد العربية خاصة العراق والشام، واستمرت العلاقات بين العرب والترك في العصر الأموي أيضا حيث استخدم الترك في الجيش والإدارة على نطاق قليل، وفي العصر العباسي ازدادت العلاقات، والاتصالات، وكثر عددهم، وكانوا في باديء الأمر يتحدثون التركية، وأخذوا فيما بعد يتعلمون العربية، ونتيجة لهذا الاتصال، والاحتكاك انتقلت بعض الألفاظ التركية إلى اللهجات العربية العامية وسلمت الفصحى من ذلك.

الفترة الثانية، وتبدأ بظهور المماليك بمصر بعد انهيار الدولة الفاطمية، وهؤلاء المماليك كانوا اختلاطا من الترك والجراكسة، وساعد هذا في ازدياد الآثار اللغوية التركية رسوخا وظهورا في المحيط الرسمي في صورة اصطلاحات تغلغلت في الدواوين الأميرية (الحكومية) على نطاق واسع،

٧ من محاضرات الأمين أبو منقا حول مميزات اللغات الإفريقية، لمرحلة ماجستير اللغات السودانية والإفريقية، معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، العام الدراسي -1995 1996.

خصوصا فيما يتعلق بأسماء الوظائف وألقاب الموظفين (انظر: فؤاد أحمد متولي 1991: 97)، ونرشح من الألفاظ التي دخلت في هذه الفترة لفظة باشا، وبيه.

الفترة الثالثة، وتبدأ بفتح العثمانيين للشام ومصر، ثم استيلائهم على الأقطار العربية الأخرى واحدا واحدا، وقد سعوا إلى أن يثبتوا المصطلحات التي وجدوها قبلهم، وأضافوا إليها كثيرا مما تطلبته الإدارة التركية الجديدة التي كانت تعتمد بصورة أساسية على العنصر التركي. ويرى فؤاد متولي (1991: 97) أن أهم ما يميز هذه الفترة هو سيادة الازدواج في اللغة الرسمية بين العربية والتركية. فقد استعملت ألفاظا واصطلاحات مشتركة بين القلمين العربي والتركي ترجع في أصلها اللغوي إلى عنصر تركي أوعربي قح، أو فارسي خالص، أو خليط بين اللغتين منها أو بين الثلاث جميعا.

وبالطبع فإن الفترة الأخيرة استمرت سبعة قرون، وكان من نتائج ذلك أن توطنت مجموعات كبيرة من الأتراك في العالم العربي, وأصبح من السهولة أن تدخل كلمات تركية كثيرة إلى العربية، لكننا نصادف قليلا من الألفاظ العربية الفصحى مقارنة بما يوجد في اللهجات العربية، لمحافظة الأولى وتقبل الثانية الاقتراض بسعة صدر. ونطئمن إلى اقتراض الكثير من الألفاظ التركية التي نرى أنها اقترضت في هذه الفترة مثل: صول، وصاغ، ويوزباش، وغيرها.

اللغة التركية والعامية السودانية:

لم يكن هنالك اتصال مباشر بين الأتراك والسودان بحدوده الجغرافية والسياسية الحالية قبل عام 1821م، وهذا يعني أن عامية السودان كانت بمنأى عن أي تأثر باللغة التركية من هذه الناحية. وقد بدأ التأثر أول ما بدأ باستيلاء الأتراك على الحكم بالسودان، الذي كان قبلهم مفكك الأوصال ومضطرب الأحوال. وبتعيين محمد علي باشا حكمدارا عاما للسودان له السلطة العسكرية والمدنية، وبعد أن تم تقسيم البلاد إلى مديريات ومراكز... إلخ- احتاجت الدولة إلى مصطلحات ومسميات عسكرية، ومدنية، وألقاب وأسماء وظائف ومهن، وسائر الاصطلاحات الديوانية، وكل ذلك لم يكن أصلا مما تعرفه العامية. ولما كانت اللغة التركية إذ ذاك اللغة الرسمية بالدولة، ولغة الوالي وكبار رجال الدولة، وكانت أبرز ما تكون في الشؤون الحربية والإدارية، لأنها كانت وثيقة الصلة بالوالي والباب العالي- فقد سدت النقص في المجال العسكري، والإداري، ومجال الألقاب، وغير ذلك مما دعت إليه الضرورة. وقد ساعدتها في ذلك اللغة العربية أحيانا واللغة الفارسية أحايين أخرى، وسوف يتضح أمر تقاسيم هذه اللغات الثلاث للمصطلحات بعد قليل.

إن كثيرا من الأمثلة تدل على تكامل وتعاضد التركية والفارسية والعربية في التعبير عن بعض المصطلحات في العامية. وإذا أخذنا الناحية العسكرية– مثلا- نجد هذا التشارك المميز، إذ نجد مصطلح الملازم، والقائم مقام، أمير اللواء، والفريق، والمشير العربية الأصل، ونجد الأمباشي، والشاويش، والصول، واليوزباشي، والصاغ، والبكباشي، والبلوك باشي التركية الأصل، وفضلا

عن ذلك نجد رتبة السردار فارسية خالصة، ورتبة السر عسكر، ولقب الميرميران (أمير الأمراء) فارسية عربية، ورتبة الأمير ألاي عربية تركية.

ويذهب عون الشريف قاسم (1974: 28) إلى أن هناك علامات تدل على أن اللفظ تحت الدراسة تركية أو بعضها تركي متى ما وجدت في العامية، وهي:

أولا: كل الألفاظ التي تبدأ أوتنتهي بالمقطع باش، ومعناه « كبير «، مثل باشكاتب، ويوزباشي، وحكيمباشي.

ثانيا: الألفاظ التي تنتهي بخانة، ومعناها « مكان «، مثل شفخانة، وأجزخانة، وأدبخانة.

ثالثا: كل الألفاظ التي تنتهي بالمقطع دار بمعنى « صاحب «، مثل حكمدار، وبيرقدار، ودفتردار.

رابعا: الألفاظ التي تنتهي بالقطع جي (للنسبة) مثل تمرجي، وسفرجي، وعربجي. ولا يخفى فيما ذكر عون الشريف قاسم من أمثلة تدل على اقتسام المصطلح بين التركية والعربية؛ مما يدل على عمق ومدى ما توصلت إليه العلاقة بين اللغتين.

ولم يقف اقتراض العامية السودانية من التركية على الجوانب العسكرية والإدارية فقط، ولكن الناظر بعمق يجد أن العامية اقترضت كثيرا من أسماء المأكولات مثل البقلاوة، والطرشي، والكفتة، واليخني، والسجوك، والبسبوسة، والبسطرمة، والتنكة، والقاورمة. كما اقترضت بعض الألفاظ التي تجري على ألسنة العوام مثل عفارم، وبرضو، وفردة، وأوضة، وشنطة، وبهية، ودوشمان ... إلخ.

ويمكن القول إن الألفاظ التركية التي اقترضتها العامة السودانية لم تعش غريبة في معجم العامية، بل يلاحظ أنها – وهذه حالة طبيعية – تكيفت مع البيئة الجديدة، وتعاملت معها العامية معاملة اللفظ العامي في أغلب الأحيان من حيث الاشتقاق، فألفاظ كثيرة اشتقت منها مثلا– أفعال وجموع تكسير، وجموع مؤنث سالم... إلخ. وينطبق هذا على خازوق، إذ منها اشتق خوزق، وخوازيق، وكرباج اشتق منها كربج، وكرابيح، ومن أوضة أوض، ومن بلطة بلطات، ومن أجزخانة إجزخانات، وغير ذلك مما لا يمكن حصره.

أسباب اقتراض العامية السودانية من التركية:

لم تكن العامية السودانية معزولة عن اللغات من حولها، بل استطاعت أن تقترض من عدة لغات بصورة مباشرة، وبصورة غير مباشرة، وذلك لأن العاميات من طبيعتها أن تجنح إلى تغذية معجمها بالألفاظ الرائجة والمستحدثة في شتى ضروب الحياة بلا أدنى قيد. أضف إلى ذلك أن العاميات تتفوه بها طبقات مختلفة في المجتمعات. وهذا بدوره يساعد في سرعة انتشار الألفاظ المقترضة فيها، وانتقالها بين أفراد الشعب.

وإذا أردنا أن نتلمس الأسباب وراء اقتراض العامية السودانية من اللغة التركية، فيمكن ردّ ذلك إلى الآتي:

1 الحاجة للتعبير عن موضوعات، ومفاهيم، وأفكار جديدة لم تكن موجودة من قبل بالسودان، كتلك التي تدل على أسماء أنواع من الأطعمة والمشروبات التي لا عهد للسودانيين بها، وكالألفاظ العسكرية، والإدارية، والألقاب. ويعد هذا الدافع هو الأول الذي ساعد في عملية الاقتراض وأثرى العامية بالألفاظ التركية.

2 بعض الألفاظ اقترضها مستخدمو العامية من التركية إرضاء لنزعة التفوق والاميتاز وإبانة للمعرفة، وبعد ذلك أخذت طريقها إلى معجم العامية، ولعل هذا ما ساهم به المتعلمون، وثبتته العوائل الراقية.

3 بعض الألفاظ التركية اقترضت في العامية إعجابا بأجنبيتها، وهذا يحدث دائما بين اللغات لا سيما بين لغة المستعمِر ولغة المستعمَر.

4 تفضيل بعض الألفاظ التركية على أخرى عامية لأسباب لغوية، مثل جرس الكلمة.

طرق دخول الألفاظ التركية إلى العامية السودانية:

لم يكن للعامية السودانية أدنى اتصال قبل الربع الأول من القرن التاسع عشر بالتركية، كما أشرنا، ولكن بعد ذلك وبعد خضوع البلاد للحكم التركي المباشر دخلت إلى العامية كثير من الاصطلاحات، بالإضافة إلى كثير من الألفاظ والتعابير التي تعكس حضارة الأتراك، وما اشتهروا وتميزوا به بين الشعوب.

وبما أن هناك عددا لا يستهان به من الألفاظ والتعابير تمازج وتداخل في اللهجة العامية من التركية حتى أصبح من الصعب– في بعض الحالات– إرجاعها لأصولها إلا بعد جهد جهيد– فلنا أن نسأل كيف دخلت هذه الألفاظ، وأي الطرق سلكت حتى تأخذ موقعها المتميز في صلب العامية؟

وفي رأينا أن هناك أربعة طرق سلكتها الألفاظ التركية في رحلتها إلى العامية، وهي:

أولا: **عامية مصر**، وهي أكثر هذه الطرق الأربعة غزارة، وأوفرها رفدا، وذلك لما يتمتع به المصريون من حضور ومكانة مميزة في السودان. وإن تكن هذه التغذية قد بدأت بمشاركة المصريين والأتراك في حكم السودان، فقد استمرت وأخذت تتمثل في طرائق عدة يحدوها في ذلك ما تفردت به مصر من قوة في الإعلام. وقد استمرت التغذية حتى يومنا الحاضر بواسطة الكثير من المسلسلات، والأفلام المصرية، وغيرها، بالإضافة إلى أن صلة الأتراك بمصر أقوى منها بالسودان، مما جعل العامية المصرية تقترض ألفاظا عديدة من اللغة التركية وترسلها بطريقة آلية إلى العامية السودانية عبر الإعلام وعبر احتكاك العوائل المصرية بالسودانية.

ثانيا: **الأتراك أنفسهم؛** فمعروف أن عوائل كثيرة من الأتراك طاب لها المقام بالسودان، لا سيما بالعاصمة المثلثة، وغيرها من مدن السودان الكبيرة، فبالتجاور مع الأسر السودانية والتزاوج معها أحيانا، انتهزت بعض الألفاظ التركية هذه الفرصة السانحة فدخلت قاموس اللهجة العامية السودانية، وجرت على ألسنة العوام، ولسكان المدن المجاورين للعوائل التركية دور كبير في نشر مثل هذه الألفاظ، كما يفعل اليوم أهل المناطق الراقية بألفاظ اللغات الأجنبية.

ثالثا: **عامية الشام وعامية المغرب،** وهذا السبيل ذكره عون الشريف قاسم (1974: 38)، وهو في رأينا سبيل ضعيف لم تكن له فعالية في تغذية العامية بالألفاظ والتعابير التركية، اللهم إلا أن تكون هذه العملية تمت بطريقة غير مباشرة عن طريق عامية مصر، وذلك لقلة الاحتكاك بين الشوام والمغاربة وبين أهل السودان، ولضعف العلاقة أيضا بينهما، والبعد المكاني.

رابعا: **العربية الفصيحة،** ولا يستبعد الباحث أن تكون العامية قد اتخذت عن طريق العربية الفصيحة ألفاظا تركية، ولكن يقدرها بالنسبة الضئيلة جدا، لأنها أبدت محافظة صارمة في تقبل الألفاظ التركية. ولعل الدراسة المتقصية في عدم تقبل الألفاظ التركية واقتراضها في العربية خصوصا يكشف مزيدا من الحقائق في هذا المجال، غير أن العربية الفصيحة أفسحت المجال واسعا للألفاظ التركية في عامياتها في الوطن العربي.

الحقول الدلالية للألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية:

يمكن تقسيم الحقول الدلالية التي غطتها الألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية إلى أربعة حقول رئيسة، بالإضافة إلى ألفاظ متنوعة، وهذه الحقول هي :

1 **الحقل العسكري،** وهو من أوسع الحقول الدلالية التي غطتها الألفاظ التركية، لأن السودان عرف الجيش النظامي بقدوم الأتراك. والأمثلة كثيرة لهذا الحقل ننتخب منها: أمباشي، وسنكي، وطبجي، وقشلاق، وكركون، وبيادة، وطابور، وصول، وجبخانة، وبيرق، ودبورة.

2 **حقل الحياة الاجتماعية،** ويشمل الصفات، والألقاب، والحرف، والمأكولات، والمشروبات، والملبوسات، وهو أيضا حقل يتضح فيه كثير من الاقتراض من التركية، ونختار لهذا الحقل الأمثلة التالية: أغا، وباشا، وبيه، وأسطى، وكفته، وداندرمة، وسجوك، وقاوون، وشراب، وفستان، وجزمة.

3 **حقل الحياة الاقتصادية،** ويشمل الناحية الاقتصادية، والناحية المالية، ومن الأمثلة لهذا الحقل: بصمة، ودمغة، وأورنيك.

4 **حقل الحياة العملية،** ويشمل الحياة المادية، والآلات، والأدوات، وأدوات المنزل: مثل بلطة، وأجنة، وكزلك، وصاج، وجردل.

5 ألفاظ متنوعة لحقول مختلفة، مثل: دنقل، وشمطة، وياي، وميمون، وكورجة، وبسطونة.

التغيرات الصوتية للألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية:

أسباب التغيرات الصوتية في اللغة:

التغير الصوتي في لغة ما هو حالة من نطق جديد للصوت على غير ما وضع له، أو هو تلاف فيها لخلق صوت مقارب لآخر لا يوجد فيها، وقد لخص عودة خليل أبوعودة (1985 : 50- 52) أهم الأسباب التي تؤدي إلى التغير الصوتي في النقاط التالية:

1 أن أهم أسباب التغير الذي يتم في الأصوات هو ما يحدث من انقلابات في نطق بعض الأصوات للعادات اللغوية التي تتحكم في مناطق معينة.

2 يؤدي ما يسمى « بقانون المماثلة « إلى تغير في الأصوات.

3 يساهم " قانون المخالفة " ببعض أمثلة للتغير الصوتي.

4 يسهم القياس الخاطيء في بعض الأحايين في بعض مظاهر التطور الصوتي في نطق بعض الأصوات.

5 تقوم نظرية السهولة واليسر بتقديم بعض عينات التغيير الصوتي.

6 تؤدي ظاهرة القلب المكاني إلى بعض التغييرات الصوتية.

7 يعمل نظام المقاطع في الكلمة الواحدة أو الكلمتين المتجاورتين، وكذلك تغيير موضع النبر من مقطع إلى مقطع غيره خلال النطق إلى إيجاد بعض مظاهر التطور الصوتي.

8 ينتج التطور الدلالي في بعض الأحايين تغييرا صوتيا.

خصائص التغيرات الصوتية:

لاحظ بعض علماء اللغة أن التغير الصوتي في اللغات يتصف بعدة خصائص أهمها:

1 أن التغير الصوتي لا شعوري، بمعنى أنه تلقائي غير متعمد، ولا دخل فيه للإرادة الإنسانية.

2 أنه غير فردي، وهذا عكس الاعتقاد القديم الذي يرى أن جميع الظواهر الاجتماعية فردية المنشأة، وتصبح اجتماعية عن طريق التقليد.

3 أنه يسير ببطء وتدرج، فتطور الأصوات لا يحدث فجأة بين يوم وليلة، وإنما يظهر أثره بعد أجيال.

4 أنه محدود بمكان معين، فمعظم ظواهر التغيير الصوتي يقتصر أثرها على بيئة معينة.

5 أنه محدود بزمان معين، وهذا يعني أنه قد ينتهي أثره بعد فترة من الزمن، فما دام التغيير قد أصاب جميع الكلمات التي تقع تحت طائلته يصبح القانون الذي يفسره وكأنه قد نسخ.

6 أنه مطّرد، فالتطور الذي يصيب صوتا من الأصوات يسري على هذا الصوت في جميع أحواله، ويظهر أثره في جميع الكلمات المشتملة على هذا الصوت، وعند جميع الأفراد الذين يوجدون في هذه البيئة،انظر: رمضان عبدالتواب (ب ت: 15 – 17).

أنواع التغيرات الصوتية:

قسم رمضان عبد التواب (ب ت :17 21-) التغيرات الصوتية إلى نوعين رئيسين هما:

أولا: التغيرات التاريخية، وهي تعني تلك التغيرات التي تحدث من التحول في النظام الصوتي للغة بحيث يصير الصوت اللغوي في جميع سياقاته صوتا آخر. ومن أمثلة التغييرات التاريخية في الأصوات، تطور الياء المهموسة /p/ في اللغة السامية الأم إلى فاء /f/ في اللغات السامية الجنوبية، وهي اللغة العربية والحبشية.

ثانيا: التغييرات التركيبية، وهي تلك التغييرات التي تصيب الأصوات من جهة الصلات التي تربط بين هذه الأصوات بعضها في بعض في كلمة واحدة، فهي بذلك مشروطة بتجمع صوت معين، وليست عامة في الصوت، وفي كل ظروفه وسياقاته اللغوية. وأهم قوانين التغيرات التركيبية للأصوات قانونان، هما: قانون المماثلة، وقانون المخالفة ([8]).

التغيرات الصوتية للألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية:

تكيّفت الغالبية العظمى من الألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية مع النظام الصوتي للعامية، وتجلى ذلك في الآتي:

أولا: تخلت الألفاظ التركية عن تناغم الحركات تماما.

ثانيا: اكتسبت الألفاظ التركية الفتحة الطويلة في العامية، إذ ليس في التركية حركات طويلة(لا يوجد في التركية التقاء حركتين بدون صامت يفصل بينهما إلا في الألفاظ المقترضة فيها من لغات أخرى كالعربية).

ثالثا: تغيرت الأصوات التي توجد في الألفاظ التركية، ولا توجد في العامية- إلى بدائل صوتية تقرب من المخارج إلى أصوات الألفاظ العربية.

٨ قانون المماثلة assimilation هو قانون صوتي يسعى إلى إحداث نوع من التوافق والانسجام بين الأصوات المتنافرة في المخارج أو بعض الصفات. أما في قانون المخالفة dissimilation فهو قانون يسير عكس القانون الآخر، إذ يعهد إلى صوتين متماثلين تماما في كلمة من الكلمات فيغير أحدهما إلى صوت آخر.

نستشف مما سبق ذكره أن الألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية طرأت عليها تغيرات صوتية، وكانت تلك ضرورة يمليها الانتقال من بيئة لغوية إلى بيئة لغوية مغايرة، فما هي هذه التغيرات ؟ وفي أي الأصوات تمت ؟ ولماذا ؟ وما أنواع هذه التغيرات؟

يبدو أن العامية السودانية، سلكت منهج اللغة العربية في تعريب الألفاظ المقترضة فيها من جانب الأصوات، إذ إن العربية سعت إلى إبدال بعض الأصوات التي ليست من أصواتها إلى أقربها مخرجا، لئلا يدخل في كلام العرب ما ليس من أصوات لغتهم. يفهم هذا من آراء رمضان عبدالتواب (1973 : 218). وقد أشار إبراهيم أنيس (1972أ : 128) في هذا الجانب إلى أن العربية تبدل الكَاف الفارسية كافا أو جيما أو قافا. كما تبدل الشين الفارسية سينا، كما تبدل البـاء/p/ وهي صوت شائع في اللغات الأوربية باء/b/ أو فاء/f/.

إن ما ذكره كل من رمضان عبد التواب وإبراهيم أنيس سابقا يمثل جزءا من كلّ في عملية التغير الصوتي في اللغة العربية، وهي عملية شائكة تحتاج إلى عقد تقابلات، وإيراد شواهد كثيرة حتى تنجلي عن حقائق علمية مدعومة بالأدلة وليس ههنا مجال الاستفاضة فيها.

فيما يلي نستعرض بعض التغيرات الصوتية التي صحبت بعض أصوات الألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية:

أولا: تقلب بعض التاءات في الألفاظ التركية التي طاءات في العامية السودانية (من / t / إلى /ṭ/)، (أسناني– لثوي، مهموس، انفجاري← أسناني- لثوي، مهموس، انفجاري مفخم) مثل :

الكلمة العامية	معنى الكلمة بالعربية	الأصل التركي بالأبجدية الحديثة	الكتابة الصوتية
طباشير	مادة الجير تصنع في شكل أصابع يكتب بها	Tebeşır	tɛbɛʃir / /
أورطة	كتيبة من العسكر	Orta	/orte /
أوسطى	الماهر في صنعة ما	Usta	/uste/

ثانيا: تصبح بعض الدالات في الألفاظ التركية ضادات في العامية السودانية (من/d/ إلى /ḍ/)،(أسناني- لثوي، مجهور، انفجاري ← أسناني- لثوي، مجهور، انفجاري مفخم) مثل:

الكلمة العامية	معنى الكلمة بالعربية	الأصل التركي بالأبجدية الحديثة	الكتابة الصوتية
أوضة /عوضة	حجرة أو غرفة	Oda	ode/ /

ثالثا: تحول بعض الكافات في التركية إلى كَافات فارسية أو خاءات في العامية (من /k/ إلى /g/ أو /x/)، (قصي مهموس انفجاري ← قصي مجهور انفجاري أو قصي مهموس احتكاكي) مثل:

الكلمة العامية	معنى الكلمة بالعربية	الأصل التركي بالأبجدية الحديثة	الكتابة الصوتية
بيرق	علم أو راية	Bayrak	bejrek//
خازوق	مصدر شر أو استدراج	Kazık	kazık//
قايش/ قاش	حزام	Kayiş	kejiʃ//
خازوق	مصدر شر أو استدراج	Kazik	Kazık//

رابعا: تقلب بعض الهاءات في التركية إلى كَافات فارسية، أو خاءات في العامية (من / h / إلى /g/ أو /x/، (مزماري مهموس احتكاكي ← قصي مجهور انفجاري، أو قصي مهموس احتكاكي)، مثل:

الكلمة العامية	معنى الكلمة بالعربية	الأصل التركي بالأبجدية الحديثة	الكتابة الصوتية
بقجة	لفافة تعبأ فيها الملابس لحملها	bohça	bohçe//
جبخانة	الذخيرة	cephane	phanɛ/ɛdʒ/

خامسا: تحول بعض السينات في الألفاظ التركية إلى صادات في العامية السودانية (من /s/ إلى /ṣ/)، (لثوي مهموس احتكاكي ← لثوي مهموس احتكاكي مفخم)، مثل:

الكلمة العامية	معنى الكلمة بالعربية	الأصل التركي بالأبجدية الحديثة	الكتابة الصوتية
بسطونة	عصا	baston	beston//
صاج	أداة معروفة	sac	sedʒ//
صول	رتبة عسكرية	sol	sol//

سادسا: تقلب بعض اللامات في الألفاظ التركية إلى نونات في العامية السودانية (من /l/ إلى /n/)، (لثوي مجهور جانبي ← أسناني لثوري مجهور أنفي)، مثل:

الكلمة العامية	معنى الكلمة بالعربية	الأصل بالأبجدية الحديثة	الكتابة الصوتية
كركون	سجن حربي	karakol	kerekol//

سابعا: تحول الجيمات في الألفاظ التركية إلى شينات أو جيمات في العامية (من / ʧ / إلى / ʃ / أو / ʤ /)، (لثوي – حنكي مهموس انفجاري- احتكاكي مركب ← لثوي– حنكي مهموس احتكاكي، أو لثوي - حنكي مجهور انفجاري – احتكاكي " مركب ")، مثل:

الكلمة العامية	معنى الكلمة بالعربية	الأصل التركي بالأبجدية الحديثة	الكتابة الصوتية
بشاورة	قطعة قماش أو غيره يمسح بها ما يكتب على الألواح	Paçavra	petʃevrɛ/ /
شراب	ما يلبس في الأقدام وهو معروف	Çorap	orepʧ/
جزمة	حذاء	Çızme	ızmɛʧ/
جاويش	رتبة في الجيش	Çavus	evuʃʧ/

ثامنا: تقلب الفاءات في الألفاظ التركية إلى واوات في العامية السودانية(من /v/ إلى /w/)، (شفوي– أسناني مجهور احتكاكي ← شفوي مجهور شبه حركة)، مثل:

الكلمة العامية	معنى الكلمة بالعربية	الأصل التركي بالأبجدية الحديثة	الكتابة الصوتية
بشاورة	قطعة من قماش أو غيره تمسح بها ما يكتب على الألواح	Paçavra	petʃevrɛ//
جاويش	رتبة في الجيش	Çavuş	evuʃʧ/
قاوون	شمام	Kavus	kevun//

تاسعا: تقلب الباءات في الألفاظ التركية إلى باءات في العامية السودانية (من /p/ إلى /b/)، (شفوي مهموس انفجاري ← شفوي مجهور انفجاري)، مثل:

الكلمة العامية	معنى الكلمة العربية	الأصل التركي بالأبجدية الحديثة	الكتابة الصوتية
بنجر	خضار معروف	Pancar	pendʒer//
بيادة	جنود مشاه	Pıyade	/pıjadɛ/
كبري	جسر	Köprü	kɔprʊ//

عاشرا: تحول الكَافات الفارسية في الألفاظ التركية إلى صوت بين الغين إلى القاف في العامية السودانية (من /g/ إلى صوت بين /q/ و/ ɣ / قصي مجهور انفجاري ← صوت بين لهوي مهموس انفجاري مجهور احتكاكي)، مثل:

الكلمة العامية	معنى الكلمة بالعربية	الأصل التركي بالأبجدية الحديثة	الكتابة الصوتية
دمغة	الدمغة معروفة	Damga	demgɛ//

ملاحظات على التغيرات الصوتية للألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية:

هنالك ملاحظات مهمة رأينا أن نختم ونلخص بها هذا الجزء الخاص بالتغيرات الصوتية، وبعضها ذكرناه خلال عرضنا في هذا الجزء وهي:

1 أن نوع التغيرات الصوتية الذي طرأ في الألفاظ التركية تغيرات، هو صوتية تاريخية، بمعنى أن هناك بعض الأصوات تغيرت إلى أصوات أخرى في جميع السياقات عبر مراحل التاريخ.

2 أن بعض الأصوات تحولت من أصوات سهلة إلى أصوات صعبة، مثل التحول من السين / s / ← الصاد / **ş** /، ومن التاء / t / ← الطاء / **ţ** /، ومن الدال /d/ ← الضاد /**ḍ** /. ويلاحظ أن العامية السودانية فعلت ذلك أيضا مع بعض الألفاظ العربية، فيقال في رسول «رصول «، وتبرع « طبرع «، وفي رد « رض « على التوالي.

3 أن بعض الأصوات التزمت التغير إلى صوت واحد، وبعض آخر اتخذ أكثر من صوت واحد، ومثال الذي التزم صوتا واحدا صوت التاء / t /، وصوت السين / s/، إذ تحول الأول إلى / **ţ** / والثاني / **ş** /. أما مثال الذي تحول إلى أكثر من صوت فالجيم/ **ʧ**/ الذي يتحول أحيانا إلى / **ʃ** / وأحيانا إلى / **ʤ** /.

4 أن هناك ثلاث ملاحظات سبق أن ذكرناها تقف دليلا على تكيف الألفاظ التركية في العامية السودانية من حيث النظام الصوتي وهي:

1 تخلي الألفاظ التركية عن تناغم الحركات تماما.

2 اكتسبت الألفاظ التركية الحركات الطويلة المفتقدة لديها(في لغتها).

ج – تغير الأصوات التي لا توجد في العامية السودانية إلى أصوات بدائل لها تقربها من حيث المخارج.

5 اتخذت العامية سبيل الفصحى في الغالب في تعريب الأصوات التي لا توجد فيها.

التطورات الدلالية للألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية:

عوامل التطور الدلالي بين اللغات:

لاحظ دارسو اللغات أن هناك تغيرا يصيب اللغات في مراحلها التاريخية، حينا في صورتها، وحينا آخر في دلالتها، وهذا التغير لا يختص فقط بالألفاظ الأصلية في هذه اللغات، وإنما يشمل التطور الدلالي في بعض اللغات الألفاظ المقترضة فيها، وهذا التطور ظاهرة شائعة بين اللغات.

أما العوامل التي تقف وراء هذه التطورات الدلالية فيقسمها إبراهيم أنيس (1972 ب -143 150) إلى عاملين أساسيين، لكل منهما عناصره ومقوماته:

العامل الأول: **الاستعمال**: وهو يشبه استخدام العملة والسلع، ولعل أوضح عناصر هذا العامل هي:

1 سوء الفهم، إذ قد يسمع اللفظ لأول مرة فيساء فهمه، ويتشكل في ذهن السامع دلالة لا يقصدها المتكلم، ويتم هذا التغير الفجائي في الدلالة في البيئات البدائية المنعزلة.

2 بلى الألفاظ، ويتمثل في أنه حين يصيب اللفظ بعض التغير في الصورة، ويصادف أن يشبه لفظا آخر في صورته يساعد هذا في اختلاط الدلالتين.

ج – الابتذال، وهو من عناصر الاستعمال التي لا تخلو منها لغة، إذ قد تبتذل بعض الألفاظ في لغة ما لأسباب منها السياسي، ومنها الاجتماعي، ومنها العاطفي، ويترتب على هذا أن تنحط الدلالة أو أن تنزوي اللفظة.

د – إذا ارتبطت دلالة الألفاظ من قريب أو بعيد بالأمراض أو الموت أو الأشباح أو العالم الروحي، فإنها تتعرض بصورة أو بأخرى للتغير الدائم ، والتطور السريع.

العامل الثاني: **الحاجة**، وهو عامل مهم من عوامل التطور في الدلالة، فهو نوع من التطور في الدلالة يكون وليد الحاجة إلى التجديد في التغير. ويلاحظ فيه أنه يقصد إليه قصدا، ويتم عن عمد في ألفاظ اللغة، وهذا النوع من التطور يقوم به الموهوبون من أصحاب المهارات في الكلام كالشعراء، والأدباء، كما تقوم به المجامع اللغوية، والهيئات العلمية حين تعوز إليه الحاجة، انظر: رمضان عبدالتواب (ب ت: 111).

وعناصر الحاجة التي تهمنا هنا هي: التطور الاجتماعي، والتطور الاقتصادي، والتطور السياسي الذي يحدث في حياة أية أمة من الأمم، وهو – لا شك – يترك أثرا قويا في لغتها، والذي يعنينا في هذا المقام ذلك الأثر الذي يقصد إليه قصدا، لأن مظاهر الحياة تتطلبه وتدعو إليه، وتستجيب الأمم عادة لمظاهر الحياة فتعمل على تغيير الدلالات في بعض ألفاظها حتى يمكن لها أن تساير الزمن أو تقترض ما هي في حاجة إليه من ألفاظ اللغات الأخرى.

مظاهر التطور الدلالي:

عرفنا فيما سبق أن اللفظ في لغة ما قد تتطور دلالته، وتبين لنا أن هناك عاملين رئيسين يسببان هذا التطور، وهذا بدوره يقودنا إلى تناول مظاهر التطور الدلالي التي يقف عندها علماء اللغة– على اعتبار أن المظاهر نتائج الأسباب.

إن أهم مظاهر التطور الدلالي التي عالجها اللغويون هي([9]):

1 **التوسع الدلالي**Semantic extension ، وفيه أن اللفظة في لغة ما تكتسب حين تُقترض معنى أوسع مما كانت عليه في لغتها الأصلية، ويرد هذا المصطلح في بعض كتب اللغة تحت اسم تعميم الدلالة.

2 **التقلص الدلالي** Semantic shrinking ، وهنا تضيق دلالة اللفظة بعد أن كانت واسعة، ويأتي في فقه اللغة تحت اسم التخصيص.

3 **التخفيض الدلالي**Semantic devaluation، وهنا تعطى اللفظة معنى أقل قوة وحيوية من مقابلها في لغتها الأولى.

4 **التكثيف الدلالي** Semantic intensification ، وفيه يكتسب اللفظ معنى أكثر قوة وحيوية من مقابلها في لغتها الأولى([10]).

5 تغير مجال استعمال اللفظة من دلالة إلى أخرى وهو نادر بين اللغات.

مظاهر التطور الدلالي للألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية:

يمكن القول إن معظم الألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية ما زالت محتفظة بمعانيها القاموسية الأصلية في اللغة المصدر قبل أن تتم عملية الاقتراض. ويتضح هذا القول بجلاء في الألفاظ المستخدمة في المجال العسكري. بينما نجد أن هناك عددا من الألفاظ طرأت عليها بعض التغيرات الدلالية كوسيلة للتكيف والتأقلم مع البيئة الاجتماعية الجديدة. وهذه التغيرات الدلالية انعكاس طبيعي لعاملي التطور الدلالي اللذين وقفنا عندهما آنفا.

فيما يلي نستعرض بعض مظاهر التطور الدلالي التي التمسها الباحث في معالجته للألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية:

أولا: **التوسع الدلالي**، فبعض الألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية أخذت معنى أوسع، مما كانت عليه في القاموس التركي، ومنها:

٩ انظر الأمين أبو منقا (1994 :141) الذي اعتمدنا عليه في ترجمة هذه المصطلحات.

١٠ يطلق إبراهيم انيس (1972 ب 156 - 159) على مصطلح التكثيف الدلالي رقي الدلالة، كما يطلق على مصطلح التخفيض الدلالة انحطاط الدلالة، وليس هذا مقام انحطاط ورقي.

الكلمة العامية	الأصل التركي بالأبجدية الحديثة	الكتابة الصوتية	المعنى في التركية والعامية والدراسة
إكليم	Kilim	kilim//	تعني في التركية بساط الحصير، وفي العامية السودانية– في الغالب– تطلق على كل بساط وإن كان من الصوف.
طابور	Tabor	tebur//	في التركية يقصد به جماعة العسكر لا غير، وفي العامية يعني جماعة من أية فئة طلاب مثلا، وقد تكون مرادفا للفظة صف.
جزمة	Çızme	zmɛ́tʃ//	تطلق الجزمة في التركية على ما يلبسه العسكر الآن" البوت " فقط، والآن في العامية بالإضافة إلى ذلك، تطلق على أحذية صغيرة.

ثانيا: **التقلص الدلالي**، إذ اتضح للباحث أن هناك عددا من الألفاظ التركية قد خفضت معانيها بعد أن كانت تعبر عن أكثر من معنى مختلف عند انتقالها من اللغة التركية إلى العامية السودانية، ومنها:

الكلمة العامية	الأصل التركي بالأبجدية الحديثة	الكتابة الصوتية	المعنى في التركية والعامية والدراسة
أدبخانة	Edephane	dɛphanɛ́/ɛ/	تشير في اللغة التركية إلى أية دار لتربية وتعليم الأطفال روضة مثلا، وقد تعني "الحمام"W.C، وفي العامية تقتصر على المعنى الثاني فقط.
صاج	Sac	sedʒ//	في التركية تعني ما يعرف عندنا بالصاج " الصاجن"، كما تعني أيضا سقف المنزل، وفي العامية لا تعني سوى المعنى الأول.
ماسورة	Masura	mesure//	تعني في التركية أي قضيب أو أنبوبة أو قناة، والماسورة معروفة، فالعامية اكتفت بأحد هذه المعاني.
أورطة	Orta	orte//	تطلق في التركية على أنحاء الوسط غالبا، وقد تطلق ويعني بها كتيبة من العسكر، واللهجة العامية السودانية تعرف المعنى الثاني فقط.

ثالثا: **التخصيص الدلالي**: لقد وجد الباحث بعضا من الألفاظ التركية ذات معنى عام واحد قد خصص في معجم العامية السودانية، ومنها:

الكلمة العامية	الأصل التركي بالأبجدية الحديثة	الكتابة الصوتية	المعنى في التركية والعامية والدراسة
بسطونة	Baston	beston//	تعني في التركية مجرد عصا أكانت غليظة أو غير غليظة، وفي العامية خصصت لتعني عصا غير غليظة مستوية
بشاورة	Paçavra	petʃevre//	تعني في التركية كل قطعة قماش رثة بالية تستعمل لأغراض عديدة، وفي العامية تأتي بنفس الصفات لكنها مخصصة لمسح السبورة.
فستان	fistan	fisten//	يعني في التركية اللبس المتسع لبسته النساء أم الرجال، وفي العامية يقتصر فقط على الملبس المتسع لدى النساء.

رابعا: **التغير الدلالي**، وينقسم إلى قسمين:

1 تغير دلالي له صلة بالدائرة الدلالية لمعنى اللفظ الأول(المعنى الجديد يمت بصلة ما بالمعنى الأول للفظ)، مثل:

الكلمة العامية	الأصل التركي بالأبجدية الحديثة	الكتابة الصوتية	المعنى في التركية والعامية والدراسة
جبخانة	Cephane	phanɛ/ɛdʒ/	الجبخانة في التركية لا تعني سوى مكان حفظ الأسلحة، والجبخانة في العامية السودانية الذخيرة لا غير.
قاورمة	Kavurma	kevurme//	ترد في قاموس اللغة التركية بمعنى شواء اللحم، وفي العامية السودانية طبيخ معروف أساسه من صغار البصل.
دوشمان	Düşman	dʊʃman//	الدوشمان في التركية العدو، وفي العامية الآن تدل على معركة أو " حرابة ".

2 تغير دلالي ليس له صلة بالدائرة الدلالية لمعنى اللفظ الأول (المعنى الجديد لا يمت بصلة بالمعنى الأول للفظ)، مثل:

الكلمة العامية	الأصل التركي بالأبجدية الحديثة	الكتابة الصوتية	المعنى في التركية والعامية والدراسة
طز	Tuz	tuz//	الطز في اللغة التركية الملح، وفي العامية السودانية لفظ تهكم وإساءة.
خازوق	Kazık	kazık//	تأتي في التركية بمعنى خشبة تستخدم لإعدام المذنبين، وفي العامية تشير إلى "مقلب"، جهجهة، وخوازيق أشرار أو مصادر شرّ.

النتائج

نخلص في هذه الورقة التي تناولنا فيها موضوع الألفاظ التركية المقترضة في عامية السودان العربية، من منظور تغيرها الصوتي والدلالي- نخلص إلى أن اللغة التركية لغة التصاقية تنتمي إلى مجموعات اللغات الأورالية – الألطائية فرع اللغات الألطائية، وأن هذه اللغة تكتب الآن في تركيا بأبجدية لاتينية بعد أن كانت تكتب بأبجدية ذات أصول عربية حتى الربع الأول من القرن العشرين. وأن العلاقات التركية العربية تنقسم إلى ثلاث فترات، الأولى تبدأ ببداية الفتوحات الإسلامية، والفترة الثانية تبدأ بفترة ظهور المماليك بمصر. وأما الفترة الثالثة فتبدأ بفتح العثمانيين للشام ومصر وللبلدان العربية واحدا واحدا. وأن الألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية دخلت بصورة رئيسة عن طريق عامية مصر، كما دخلت عن طريق الأتراك أنفسهم، الذين كانوا يحكمون السودان. هذا، بالإضافة إلى دخولها عبر عامية الشام وعامية المغرب وعبر اللغة العربية الفصيحة بصورة أقل. وقد مثلت هذه الألفاظ المقترضة حقولا دلالية مهمة في العامية السودانية أولها الحقل العسكري، وثانيها حقل الحياة الاجتماعية، وثالثها حقل الحياة العملية، ورابعها حقل الحياة الاقتصادية، بالإضافة إلى ألفاظ أخرى متنوعة.

أما من ناحية التغيرات الصوتية للألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية- فقد فقدت هذه الألفاظ تناغم الحركات، واكتسبت حركات طويلة لم تكن تعرفها تأثرا بالعامية. كما تحولت بعض الأصوات التي بها، والتي لا توجد بالعامية إلى أصوات بدائل تقرب من المخارج إلى أصوات اللغة العربية. وقد اتبعت العامية في تعريب هذه الأصوات طريقة اللغة العربية.

وفيما يختص بالتغير الدلالي، فقد خلصت هذه الورقة إلى أن هناك تغيرا دلاليا طرأ على بعض الألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية، فبعض الألفاظ طرأ عليه ما يسمى بالتوسع الدلالي مثل: إكليم وطابور، وبعض آخر طرأ عليه ما يسمى بالتقلص الدلالي، مثل أدبخانة وصاج، وبعض آخر طرأ عليه ما يسمى بالتخصيص الدلالي، مثل: بسطونة وبشاورة، وبعض آخر طرأ عليه تغير دلالي له صلة بالدائرة الدلالية لمعنى اللفظ الأول، وتغير دلالي ليس له صلة بالدائرة الدلالية لمعنى اللفظ الأول، ومثال الأول: جبخانة وقاورمة، ومثال الثاني: طز وخازوق.

المصادر والمراجع:

1 إبراهيم أنيس (1973أ): من أسرار اللغة، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

2 ،، ،، (1973ب): دلالة الألفاظ، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

3 إبراهيم الداقوقي (1984): القواعد الأساسية للغة التركية، دراسة في تاريخ وتطور اللغة التركية، بغداد: شركة التايمس للطبع والنشر.

4 الأمين أبو منقة محمد (1994):" أثر الإسلام واللغة العربية وآدابها في نشأة أدب الهوسا، دراسات إفريقية، العدد11، ص. ص(-135 154).

5 ،، ،، ،، (د. ت): محاضرات حول مميزات اللغات الإفريقية، مرحلة ماجستير اللغات السودانية والإفريقية، العام الدراسي -1995 1996، معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم.

6 رمضان عبد التواب (1973): فصول في فقه اللغة، القاهرة: دار الحمامي للطباعة والنشر.

7 ،، ،، (د. ت): التطور اللغوي، مظاهره وعلله وقوانينه، القاهرة مكتبة المدني.

8 عودة خليل أبوعودة(1985): التطور اللغوي بين لغة الشعر ولغة القرآن، دراسة مقارنة، الأردن- الزرقاء، مكتبة المنار.

9 عون الشريف قاسم (1974): دراسات في العامية، الخرطوم: الدار السودانية.

10 فؤاد أحمد متولي(1991): "الألفاظ التركية في لغة الكتابة العربية، مجلة الفيصل (السعودية)، العدد 178، ص.ص(-97 102).

11 محمود فهمي حجازي (1998): مدخل إلى علم اللغة، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.

12 Pei Mario, (1966): Glossary of Linguistic Terminology, New York: Anckor Books.

الفعل المركب من قاعدة الاسم في اللغة التركية الحديثة

نماذج من كتابات "عاكف اينان" و"أحمد آق گوندوز" و"رخا چامور أوغلى"

صبري توفيق همام

مدرس اللغة التركية وآدابها، قسم اللغات الشرقية، كلية الآدب بسوهاج، جامعة سوهاج

- تقديم :

اللغة هى وسيلة الاتصال والتقارب بين بنى البشر، ولكل لغة مفاهيمها ومصطلحاتها الخاصة بها، ومن ثم فإن هنالك الكثير من الكلمات التي لا يمكن الاستغناء عنها؛ لأنها رسخت فى عقول الشعوب، وأصبحت أساسية فى قواميسها ومعاجمها اللغوية. ولكن لكل عصر طبيعته فى إدخال عناصر جديدة على حصيلة الكلمة الخاصة فى شتى مجالات الحياة وذلك للاستمرارية، وقد اتخذت هذه العناصر الجديدة الاشتقاق أو الاقتراض أو التركيب أو إحياء القديم طريقًا لها.[1] ولذلك فقد وجد علماء اللغة الأتراك من التركيب الحل الأمثل للمحافظة على موروثهم الثقافى، ومعجمهم اللغوى، وملاذًا لثراء لغتهم باستخدام التركيب ولاسيما تركيب الكلمات من اسم وفعل أو من فعل وفعل فى كلمة واحدة للحصول على ما يعرف بالفعل المركب.

---

١ التركيب هو أحد الأسس الهامة في الجملة التركية ويعد مصدرًا أساسيًا لتكوين الكلمة في اللغة التركية، كما أنه يساعد على خلق مصطلحات تتواءم مع مفاهيم اللغة، وتلك المفاهيم في الفعل المركب الذي يعد في بناء واحد يحوي مفهوم واحد برز كمصدر أساسي يعرف بالكلمة المركبة؛ ولذلك برزت جليًا مفاهيم جديدة تكون أحيانًا متساوية من خلال المستخدمين للتركيب.

- انظر: د. محمود عبد السلام: الإعراب والتركيب بين الشكل والنسبة دراسة تفسيرية، دار الثقافة العربية للنشر،الطبعة الثانية،القاهرة، 2007 م، 445 – 449.
- Tahsin Bangoğlu: Türkçenin Grameri; Edebiyat Fakültesi, Basımevi, İstanbul 1974, S. 294.
- لقد ورد لفظ "التركيب" بمعنى تأليف الشيء من مكوناته البسيطة، ومقابله التحليل. ويقال أيضًا تركب الشيء من كذا وكذا: أي تألف وتكون. (انظر: المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية، الطبعة الرابعة، مكتبة الشروق، القاهرة، 1429هـ / 2008م، ص 381).
- والتركيب يعني كلمتين ركبتا في كلمة واحدة لتكوين مصطلح أو كلمة جديدة، أطلق عليهاBirleşik Kelimeler. (انظر: ماريوباي: أسس علم اللغة، ترجمة: د.أحمد مختار عمر،عالم الكتب، ط 8، القاهرة، 1998م، ص 155).
- أما التركيب في اللغة التركية العثمانية فقد اشتهر بين علماء اللغة بالاسم المركب، وذلك في تركيب الاسم، أما تركيب الكلمة مع الفعل المساعد اشتهر بالفعل المركب من كلمة واسم، كما كان هناك تركيب من فعل وفعل مساعد، ومن ثم عرف الفعل المركب أنه نتيجة تركيب حدث بين كلمة وفعل مساعد أو فعلين أو كلمة مركبة من كلمتين أو أكثر المهم أنها تشكل مفهوماً واحداً يؤدي معنىً واحداً واضحاً. (انظر: عبد الله عاطف: مكمل قواعد عثمانية، محمود بك مطبعة سي، استانبول، 1328هـ، ص 155).
- ويستخدم التركيب لتوليد المعنى في الجملة وتثبيته والدقة في إثبات الشيء المذكور في الجملة. (انظر: د. محمد محمد أبو موسى: دلالة التركيب دراسة دلالية، دار التضامن، الطبعة الثانية، القاهرة، 1408هـ / 1987م، ص 121 - 130).

وتتخذ الدراسة من التركيب مادةً لها، حيث تتخير جانبًا من جوانب التركيب لتقوم بتوصيفه وتحليله فى اللغة التركية الحديثة وهو الفعل المركب من قاعدة الاسم، فتقوم بتعريفه وطرق بنائه، وتوصيف عناصره وتحليلها، ودور كل منها وطبيعته وتأثيره فى البناء، ثم تنتقل إلى التغيرات الصوتية والمورفولوجية التى طرأت على هذا النوع من الأفعال المركبة، وذلك من خلال عرضها لنماذج مكتوبة لهذا النوع من التركيب.

- الفعل المركب مفهومًا و إطارًا:

الفعل المركب هو الكلمة الواحدة التى تحمل معنى الفعلية وجاءت نتيجة لاندماج كلمة من أصل اسم أو أصل فعل مع فعل مساعد[2].

ومن خلال التعريف السابق يتضح أنه لابد من الوقوف على جانبين أساسيين فى الفعل المركب:

الأول: جانب قاعدة الاسم أو الفعل المستخدم. **والثانى**: جانب الفعل المساعد، فالأول يحمل المعنى والثانى يحمل الفعلية والتصريف. وقد اختلف نوع الفعل المساعد المستخدم بناءً على الجانب الأول لهذا التعريف، فالأفعال المساعدة المستخدمة مع قاعدة الاسم تختلف عن الأفعال المساعدة المستخدمة مع قاعدة الفعل[3].

ولأن الدراسة تعنى بالفعل المركب من قاعدة الاسم فى التركية الحديثة، فمن الضرورى إلقاء نظرة سريعة على تعريف وطبيعة هذه النوعية من الأفعال المركبة فى اللغة التركية فى العصر العثمانى؛ ومع أن اللغويين العثمانيين قد أغفلوا الفعل المركب والتركيب بشكل عام حقه إلا أن من ذكر الفعل المركب منهم نظر اليه نظرة تختلف فى طبيعتها عن العصر الحديث، فقد أطلقوا مسمى الفعل المركب على ما تم تركيبه من قاعدة الاسم مع الفعل المساعد فقط، أما الجزء الثانى الذى يتم

٢ لمزيد من التفاصيل حول ذلك يراجع:
- د.عبد المنصف مجدى بكر: اللغة التركية نشأتها وتطورها دراسة لغوية وصفية تاريخية، دار الزهراء للنشر، القاهرة ، 1992ص 118.
- Kemal Yavuz: Türk Dili ve Kompozisyon, Bayrak Yayınları, İstanbul 1996, S. 191-192.
- Mehmet Hengermen: Türkçe Dilbilgisi, Akara 1995, S. 121.
- Tahsin Bangoğlu: Türkçenin Grameri; a. g. e., S. 294.
- Cengiz, Büker "Türkçede 'İmek' Eylemi Türk Dili Dergisi, C. 3, Temmuz-Ağustos, (1990) Sayı 19, S. 9 - 14.
- Nurettin, Demir "Birleşik Fiiller ve Vurgu: -iver- Şeklinin Görevlerini Tespitte Vurgunun Rolü", Türk Dili Araştırmaları Yıllığı- Belleten 1994 (1997) , S. 83- 94

٣ من المعروف أن هذا النوع من الأفعال المركبة يتشكل من فعل أساسى مع فعل مساعد، وكل فعل مساعد من الأفعال المستخدمة فى هذه النوعية يجعل التركيب يحمل معنى مستقلًا على النحو التالى:
- الفعل (Bilmek) يجعل الفعل المركب يحمل معنى الاقتدار.
- الفعل (Vermek) يجعل الفعل المركب يحمل معنى التعجيل.
- الفعل (Durmak) يجعل الفعل المركب يحمل معنى الاستمرار.
- الفعل (Başlamak) يجعل الفعل المركب يحمل معنى المقاربة .
- أما النوع الأساسى الذى تنصب عليه الدراسة فأفعاله المساعدة على النحو التالى:
- (Etmek - Olmak - Eylemek - Yapmak Bulmak ...)
- ولمزيد من التفاصيل حول هذه النوعية من الأفعال المركبة يراجع:
- Mehmet Hengermen: Türkçe Dilbilgisi, a .g .e., S. 121. 123.

تركيبه من قاعدة فعل مع فعل مساعد فقد أطلقوا عليه مسمى أفعال التصوير[4]. ومن ثم فقد كان الأساس قديمًا هو الفعل المركب من قاعدة الاسم وهو موضوع الدراسة.

بين الفعل المركب والتصريف المركب:

إن دراسة الفعل المركب في اللغة التركية تعد من الموضوعات الشائكة نظراً لأن معظم ما كتب حول هذا الموضوع دراسات لا تفي بأهميته، فالفعل المساعد في اللغة التركية يتبوأ مكانة لا غنى عنها في القديم والحديث، كما أن هناك بعض المصادر القديمة التى خلطت بين الفعل المركب والتصريف المركب؛ حيث أشارت إلى الفعل المساعد imek على أنه الفعل المركب، وأنه فعل مساعد يكثر استخدامه في الصيغ المركبة مثل الحكاية، الرواية، الشرط المركب، ولكن الحقيقة غير ذلك، فالفعل (İmek) فعل وهمي وضعه الأتراك ظنًا منهم بأنه أصل اللواحق التى تدل على الكينونة، ومن هنا أطلقت عليه المصادر الحديثة مسمى (الفعل اللاحقة : Ek-Fiil)، وتشكل تصريفاته مع الأزمنة الاخرى ما يعرف بالتصريف المركب (Birleşik Çekim).

طرق بناء الفعل المركب

أجمعت كتب اللغة الحديثة على طرق بناء الفعل المركب[5]، حيث انقسمت إلى ثلاثة أقسام يتم عرضها بشكل موجز مع الأمثلة على النحو التالى:

1 **من قاعدة الاسم:**

وهو عبارة عن الفعل المركب من اسم وفعل مساعد، والدراسة ستقوم بتوصيفه وتحليله بشكلٍ تام.

2 **من قاعدة الفعل:**

وهو عبارة عن الفعل المركب من قاعدة فعل وفعل مساعد يختص بهذا النوع من الأفعال المركبة، حيث كان الأساس فيه هو الفعل المساعد، فقد اتخذ كل نوع من هذه الأفعال مسماه طبقًا لفعله المساعد الثابت المستخدم معه على نحو ما يلى:

1 - الفعل (Bilmek) يشكل فعلًا مركبًا يعرف بـ (الفعل الاقتداريYeterlilik Fiilleri).

2 - الفعل (Vermek) يشكل فعلًا مركبًا يعرف بـ (الفعل التعجيليTezlik Fiilleri).

٤ لمزيد من التفاصيل حول الفعل المركب فى اللغة العثمانية يراجع :
- عبد الله عاطف: مصدر سابق،ص -154 157.وأيضًا
راشد: كليات قواعد لسان عثمانى، مطبعة عامرة، استانبول [د - ت]، ص 57.

٥ أجمع اللغويون فى العصر الحديث على هذه الطرق الثلاث فى بناء الفعل المركب ولمزيد من التفاصيل حول هذه الطرق يراجع:
- Kemal Yavuz: Türk Dili ve Kompozisyon, Bayrak Yayınları, İstanbul 1996, S. 191-192.
- Bilal Erdem Dağıstanlıoğlu: «Kısasü'l-Enbiya» da Birleşik Fiiller, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Adana 2009, S. 225

3 ـ الفعل(Durmak gelmek gitmek) يشكل فعلًا مركبًا يعرف بـ (الفعل الاستمراري (Süreklilik Fiilleri

4 ـ الفعل (başlamak) (yazmak) يشكل فعلًا مركبًا يعرف بـ"أفعال المقاربة" (Yaklaşma Fiilleri)

ومن أمثلة ذلك :

Görebil-	... çok kısa süreler içinde bile görülebiliyordu.[6]
Alıkoy-	..., eskinin iyisi ile kötüsünü ayırmaktan alıkoyar kendilerini.[7]
Olabil-	Sultan, şu paşası kötü olabilirdi, hatta bu paşa sadrazam olabilirdi, tümüyle hükümet kötü olabilirdi, ama sultan olmazdı[8].
Anlatagel-	İşbu "mahiyet-i ruhiye ise hep anlata geldiğimiz bir gümrük mekanizması.... [9]
Anlatagel-	İşbu "mahiyet-i ruhiye ise hep anlata geldiğimiz bir gümrük mekanizması.... [10]

وقد أضاف بعض اللغويين الأتراك المحدثين أنواعًا أخرى تحت مسمى الفعل المركب[11]، من هذا النوع وهى:

1 ـ أفعال التمني والرجاء	Beklenmezlik
2 ـ أفعال الترتيب واللزوم	Gereksime
3 ـ أفعال البناء	Yapmacık

٦ ( ) يمكن أن يُرى حتى في فترات قصيرة جداً.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, Eğitim – Bir, Sen Yayınları, 2-B., Ankara 2006, S.13.

٧ تمالكوا أنفسهم عن تفصيل مساوئ الماضي ومحاسنه.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. e., S. 55

٨ يمكن أن يكون باشا السلطان حتى لو أصبح صدراً أعظماً، و الحكومة بأكملها سيئة، ولا يمكن أن يصبح سلطاناً.
- Reha Çamuroğlu: Bir anlık Gecikme, Everest, Alfa Yayınları, İstanbul, 2005, S.21

٩ إذا كانت ماهية الروح هكذا، فحركتها جمرك يمكن أن نشرحه كاملاً.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 105.

١٠ إذا كانت ماهية الروح هكذا، فحركتها جمرك يمكن أن نشرحه كاملاً.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 105.

١١ Tahsin Bangoğlu: Türkçe'nin Grameri; a. g. e., S. 30.

ولكن يبقى الاقتداري والتعجيلي والاستمراري والمقاربة أكثر الصيغ ذكرًا واستخدامًا في اللغة التركية[12].

3 مزجى:

وهناك نوع من الأفعال المركبة عُرف بالفعل المركب مزجيًّا، وما يميز هذا النوع أنَّ قسمًا كبيرًا منه تقولب وأخذ شكل التعبيرات(deyimler)[13] ولأن العنصر الأول منه الذى يحمل المعنى غالبًا ما ينتمى إلى قاعدة الاسم فسوف تقوم الدراسة بتضمينه داخل الفعل المركب بقاعدة اسم. ومن أمثلته التى وردت فى نماذج الدراسة :

3 مزجى:

وهناك نوع من الأفعال المركبة عُرف بالفعل المركب مزجيًّا، وما يميز هذا النوع أنَّ قسمًا كبيرًا منه تقولب وأخذ شكل التعبيرات(deyimler)[14] ولأن العنصر الأول منه الذى يحمل المعنى غالبًا ما ينتمى إلى قاعدة الاسم فسوف تقوم الدراسة بتضمينه داخل الفعل المركب بقاعدة اسم. ومن أمثلته التى وردت فى نماذج الدراسة :

١٢ İsmet Cemiloğlu: 14 yüzyıla Ait Bir Kısasü'l Enbiya üzerine sentaks incelemesi T D K Yayınları Ankara 1994, S. 29.
- Tahsin Banguğlu: Türkçe'nin Grameri; a. g. e., S. 29- 30 .

١٣ ولمزيد من التفاصيل حول الفعل المركب تركيبًا مزجيًا يراجع:
- Ömer Demırcan: Bileşik Sözcükte Belleten. a. g e., S. 263 – 273.
- Türkiye Türkçesindeki Zaman ve Kip Çekimlerinde Birleşik Yapılar Üzerine", VIII Milletler Arası Türkoloji Kongresi 1999, S. 2-7.
- Nadir İlhan: "Birleşik Fiil Kuruluşunda A- I- U Ünlüleri", Türk Dili, C. 2001 / II, Ağustos, S. 596, (2001), S. 177- 183.
- Savran Hülya: "Bir İsim ile Bir Yardımcı Fiilden Oluşan Birleşik Fiiller Üzerinde Yeni Görüşler", Türk Dili, C. 2001/ II, Ağustos, S. 596, (2001) S. 140- 142.
- Taşkıran Celal: "Yüklemlerde Birleşik Zaman", Çağdaş Türk Dili, (1997) S. 112, S. 21- 22.
- Zeynep Korkmaz: Türk Dilinin Yabancı Dillere Karşı Korunması İçin Alınması Gereken : Önlemleri Türk Dili Sayı 524 Ağustos 1995, S. 257.

١٤ ولمزيد من التفاصيل حول الفعل المركب تركيباً مزجياً يراجع:
- Ömer Demırcan: Bileşik Sözcükte Belleten. a. g e., S. 263 – 273.
- Türkiye Türkçesindeki Zaman ve Kip Çekimlerinde Birleşik Yapılar Üzerine", VIII Milletler Arası Türkoloji Kongresi 1999, S. 2-7.
- Nadir İlhan: "Birleşik Fiil Kuruluşunda A- I- U Ünlüleri", Türk Dili, C. 2001 / II, Ağustos, S. 596, (2001), S. 177- 183.
- Savran Hülya: "Bir İsim ile Bir Yardımcı Fiilden Oluşan Birleşik Fiiller Üzerinde Yeni Görüşler", Türk Dili, C. 2001/ II, Ağustos, S. 596, (2001) S. 140- 142.
- Taşkıran Celal: "Yüklemlerde Birleşik Zaman", Çağdaş Türk Dili, (1997) S. 112, S. 21- 22.
- Zeynep Korkmaz: Türk Dilinin Yabancı Dillere Karşı Korunması İçin Alınması Gereken : Önlemleri Türk Dili Sayı 524 Ağustos 1995, S. 257.

يجتاز الظلمة أو المحنة	Karanlık geçmek(10)
يفسر	Şerhi koymak (11)
يضيع الفرصة	Fırsatı bırakmak (12)
يجد الفرصة	Fırsatı bulmak (13)
يضطر إلى	Mecbur kılmak (14)

تركيب الفعل من قاعدة الاسم

إن الأساس فى بناء الفعل المركب بقاعدة اسم هو توفر شرط وجود عنصرين:

الأول: هو الكلمة التى تنتمى إلى جنس الاسم من قريب أو بعيد، سواء فى معناها أو بنيتها الصرفية(20). وهذا العنصر هو الذى يحمل المعنى.

والثاني: هو الكلمة التى تتمثل فى الفعل المساعد الذى يحمل معنى الفعلية والحركة والتصريف عند الاستخدام.

فالفعل المساعد يجعل الاسم فعلاً، ومن ثم فإن الأفعال المساعدة تأخذ المعنى الذى يوضحه ما يسبقها (الشق الاول) وفى نفس الوقت تعطيه صفة الشكل الحركى(21). ولذلك لا بد من توصيف وتحليل كل عنصر من العنصرين السابقين من خلال النماذج:

أولاً : الاسم المستخدم في التركيب

ويمثل الشق الأول من بناء الفعل المركب فهو الجزء الحامل للمعنى والذى يربط الفعل بباقى عناصر الجملة من ناحية المعنى، لذا جاء على النحو التالى:

(أ) من حيث أصله

والفعل المساعد دائماً يكون حلقة وصل أو وسيطًا يسهل دخول أو استخدام الكلمات الأجنبية في الجملة التركية، وكان الأتراك دائماً يسعون إلى إيجاد بديل لهذه الكلمات من لغتهم أي تتريك اللغة، وفي هذا الشأن ذُكِر أن أحد أعضاء البرلمان التركي طالب بالتخلص من الكلمات العربية

15 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 76.

16 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 82.

17 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 85.

18 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 87.

19 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 72.

٢٠ هناك كلمات تحمل معنى الاسمية من خلال بنيتها الصرفية رغم أن أصلها أفعال مثل اسم الفاعل والظروف وصيغة الصلة وما الى ذلك مما سيأتى توضيحه فى موضعه.

21 İsmet Cemiloğlu 14 yüzyıla Ait Bir Kısasü'l Enbiya üzerine sentaks incelemesi T D K Yayınları, Ankara 1994, S. 29.

المتغلغلة في اللغة التركية، وفي أثناء حديثه قال: يجب أن تترك اللغة العربية فاستخدم مصطلح Terk etmek.

وهذا يدل على أن الكلمات العربية والأجنبية مهما استعاض عنها الأتراك بمصطلحات أخرى إلا أنهم لا يمكن أن يستغنوا عنها، وذلك باستخدام الأفعال المساعدة والمركبة في الجملة التركية رغم محاولات التغيير في الاصطلاحات من اللغات الغربية وفيما يلى عرض لأصول الاسم فى الفعل المركب:

ـ من كلمات عربية الأصل:

كما ورد فى الأمثلة الآتية:

Mastar	Örnek
Müdafaa etmek (22)	Zira devlet, dış düşmanlara karşı vatan müdafaa ederken, ...
İlga etmek (23)	Bu sebeple 28 Mayıs 1807 de Nizam-ı cedidi İlga etti
Mah etmek (24)	.... Nizamı-ı cedid bir anda mahv edildi.
Bî'at olmak (25)	II. Mahmûd ise, harem hüddâmının yardımı ile kurtarıldı ve Alemdâr'ın desteğiyle kendisine bî'at olundu.

٢٢ بينما تتصدى الدولة للعدو الخارجي من أجل الوطن.
- Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 225.

٢٣ لهذا السبب ألغى النظام الجديد في ٢٨ مايو ١٨٠٧م.
- Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 226.

٢٤ تم محو النظام الجديد في لحظة.
- Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 234.

٢٥ نجى محمود الثاني بمساعدة خدام الحرم، وبويع بمساندة حامل الراية.
- Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 236.

ـ من كلمات فارسية الأصل:

كما ورد فى الأمثلة الآتية:

Telaşa düşmek [26]	ondan korkulan, telaşa düşülen bir zorba haline gelmişti
Rehber yapmak [27]	- aklının fitresini kendine rehber yapmıştır
Kavgalı olmak [28]	şimdi kavgalı oldukları bir başka üyelerinin sistemler
Düşman olmak [29]	- milletler kendiliğinden bir başka millete dost veya düşman olmazlar
azat etmek [30]	Azat edilmeye yabancı bir köle olarak onu tutmak, bu uygarlığın, bu Batı uygarlığının ve onun teknolojisinin temel şartıdır.
çare olmak [31]	Yeniçeri ve bazı devlet erkânı ısrarla Şehzâde Selim'i istediğini bilen sultân Bâyezid, başka çare olmadığını anlamıştı.
rehberlik etmek [32]	Her güzel şeyde olduğu gibi, bu mevzuda da, Müslümanların ve bilhassa da Müslüman Türklerin rehberlik etmiş olduklarını ve dünyada ilk tapu kanunun Fatih Sultan Mehmet tarafından hazırladığının, dünya ilmi âlemi çok iyi bilmektedir.

٢٦ أصبح متحيراً يخاف منه ويقلق منه.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 13.

٢٧ جعل عقله دليل له.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 40

٢٨ بنظام أعضائه الأخرون الذين تشاجروا الآن.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S.58

٢٩ إن تكن الأمم صديقة لبعضها ما وجدت عداوة.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S.69

٣٠ امتلاكه كعبد أجنبي للعتق، شرط أساسي لهذه الحضارة الغربية وتقدمها.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S.77

٣١ فهم السلطان بايزيد أنه ليست هناك حيلة أخرى حيث بعض أركان الدولة والإنكشارية أرادوا الشهزاده سليم.
- Ahmet Akgündüz, Bilinmeyen Osmanlı araştırmalar vakfı, a. g. e., S.121

٣٢ كم كان جميل في كل شيء، ففي هذا الموضوع أيضاً عرف العالم أن المسلمين ولا سيما الأتراك المسلمين اهتدوا وأن أول قانون ملكية في العالم أعده السلطان محمد الفاتح.
- Ahmet Akgündüz, Bilinmeyen Osmanlı araştırmalar vakfı, a. g. e., S.11

ـ مـن كلمـات فرنسـية الأصـل:

İdealize etmek [33]	Ve geçmiş idealize etmeye başlarlar.
Despot tutmak [34]	Kilisenin despot bir tepki olarak doğmuştur.
Sistem oluşturmak [35]	kilise doğmalarına kaynaklık görevi yaparak dini bir felsefe sistemi oluşturmuş.
Teknik oluşmak [36]	Bizim Uygarlığımızsa, özünde teknik oluşumları ve gelişmeleri şart gören ileri ve ideal bir hususiyet taşır.
Teknik olmak [37]	Kısacası bu teknik alınınca onunla birlikte ilgili bütün kurumlar da alınacak, ...
Rol oynamak [38]	Sanayinin uygarlığı etkilediği doğrudur. Fennin buluşları, insanın hayat tarzı üzerinde yönlendirici bir rol onuyor.
Problem oluşmak [39]	O yerde birçok yeni toplumsal problemler oluşturmuş
Arkaik olmak [40]	Bugün arkaik olmuş bütün uygarlıklar bu açmaza kurban gitmişlerdir.
Doktrin olmak [41]	Doktrin olursa olsun
Rejim olmak [42]	Mesela rejim olarak “Meşrutiyet” mi söz konusu ediliyordu, ...

٣٣ وبدأوا تكوين المثالية الماضية.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S.10

٣٤ نتج كرد فعل استبدادي للكنيسة .
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S.14

٣٥ شكل نظام فلسفي ديني مظهراً الوظيفة الأساسية لظهور الكنسية.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S.32

٣٦ أما حضارتنا فهي تحمل خاصية الفتوة والتقدم الذي يرى شرط تطورات وتكوين تقنية في ذاتها.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S.72

٣٧ الخلاصة عندما تأخذ هذه التقنية سوف تُؤخذ كل المؤسسات المرتبطة بها.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S.72

٣٨ الحضارة الهادفة هي التي تؤثر في المدينة؛ حيث تلعب اختراعات العلوم دوراً فعالًا في أسلوب حياة الإنسان.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S.71

٣٩ نشأت بعض المشكلات الإجتماعية الجديدة على هذه الأرض.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S.72

٤٠ كانت الحضارات المهملة أضحية لمشكلة هذا اليوم.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S.73.

٤١ لو كان نظام إداري وسياسي فليكنْ.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 91

Prensip olmak (43)	Prensip olarak Batıya evet demiştir
Dinamik bağlamak (44)	İslam'ı özündeki dinamiklere bağlamak için uygunsuz, ...
Formüle etmek (45)	Gerçi Tanzimatçılar böyle vazıh bir terkibi formüle etmemişlerdi.
Kontrol etmek (46)	Şimdi çarşafınızın altını kontrol edeceğim
Empoze etmek (47)	..... veya empoze edilen görüş ve düşüncelerin yanlış olduğu açığa çıkmaktadır.

ـ وقليلاً ما جاء من كلمـات تركيـة مثل

Temel olmak (48)	Batı uygarlığı kendisine temel olarak aklı almıştır
Uygun olmak (49)	Geişen teknolojiye uygun olarak, insanın eşya edilmeye duyduğu sonsuz ihtiyaç, ...
Örnek olmak(50)	Yekdiğerine tam bir aykırılık içinde iki uygarlığa örnek olarak, İslam ve Batı uygarlıkları gösterilebilir.
Toplum olmak(51)	İslam toplumunda aslında aydınıyla halkı tam olarak bütünleşmiş bir toplum olmuştur Müslümanlar.

٤٢ هل المشروطية كنظام حكم تتمثل في موضوع الكلمة.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 97.

٤٣ قال: نعم للغرب كأساس .
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 99.

٤٤ ليس مناسباً لربط الإسلام بالديناميكية الموجودة بداخله.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 102.

٤٥ لو أن أصحاب التنظيمات لم يعبروا بصيغة عن تركيب واضح هكذا.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 102.

٤٦ والآن سوف أشرف على شرشفكم.
- Reha Çamur oğlu: Bir anlık Gecikme, a. g. e., S. 103.

٤٧ لو تبين أن الآراء والأفكار المفروضة خاطئة.
- Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 418.

٤٨ وقد أخذت الحضارة الغربية العقل أساساً لها.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 55

٤٩ الإنسان الذي يقف على الأشياء متماشياً مع التكنولوجيا المتقدمة متطلباته لا تنتهي .
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 67.

٥٠ يمكن أن تتضح حضارة الإسلام والغرب، كنموذجين لحضارتين مختلفتين تماما عن بعضهما البعض.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 73.

٥١ المسلمين مجتمع اتحد شعبه بثقافته في المجتمع الإسلامي.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S.74.

ومن خلال ماسبق حول أصل الاسم المستخدم فى بناء الفعل المركب من هذا النوع يتضح أن تنوع أصوله جاء نتيجة للمنعطفات الحضارية التي مر بها الشعب التركي وبالتالي أثرت تأثيرًا قويا فى لغته[52].

(ب) من حيث بنيته

لقد جاءت الكلمة المستخدمة فى الفعل المركب فى أغلب الأحيان اسمًا بسيطًا، هذا بالإضافة الى أن هناك القليل من هذا النوع جاء الاسم فيه إما اسمًا مشتقًا أو اسمًا مركبًا أو مصرفًا مع لاحقة من لواحق حالات الاسم كالمفعولية أو الإضافة، مع التفاوت فى درجات الاستخدام، فالاسم البسيط أكثرهم استخدامًا، يليه المصرف مع لاحقة من حالات الاسم، ثم يلى ذلك الاسم المبنى، وسيتضح ذلك من خلال الأمثلة :

ـ فمن نماذج وقوعه بسيطًا:

Temel olmak [53]	Batı uygarlığı kendisine temel olarak aklı almıştır.
Kötü olmak[54]	Biliyorum, sonu iyice kötü olacak.
Bakire olmak [55]	.... câriyelerden evleneceklerin bâkire olanlarına 30 ve dul olanlarına 15 akçe gerek resmi veya .....
Halvet olmak [56]	…. En önemlisi de padişah'ın ailesi ile halvet olması akla gelir.
Caiz olmak [57]	…. Insanı katletmenin caiz olmadığını bütün komutanlarına tâlimat olarak vermiştir.

٥٢ كانت اللغة التركية تكتب بالحروف الايغورية جنباً إلى جنب مع الحروف العربية حتى القرن السادس الهجري (العاشر الميلادى) عندما تحول الاترك تماماً إلى الكتابة بالحروف العربية، وظلوا كذالك إلى أن تحولت الحروف العربية إلى اللاتينية فى عهد مصطفى كمال أتاتورك عام (1347هـ - 1928م) 000 وظلت المفردات العربية والفارسية هي الغالبة على اللغة التركية إلى أن ظهرت حركات التنقية والتصفية مع أوائل القرن الثالث عشر الهجرى التاسع عشر الميلادى. ومع تغير المنعطف الحضارى إلى الغرب، بدأ اقتراض الكلمات الانجليزية والفرنسية والالمانية.

ـ أ.د. محمد عبد اللطيف هريدي :الأدب التركى الإسلامى، مركز بحوث جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية وزارة التعليم العالى المملكة العربية السعودية 1407 – 1978م، ص 15 – 16.

٥٣ وقد أخذت الحضارة الغربية العقل أساساً لها.

- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S.55.

٥٤ أعلم أن نهايته ستكون سيئة.

- Reha Çamur oğlu: Bir anlık Gecikme, a. g. e., S. 19.

٥٥ ثلاثون أقچة للبكارى الذين سيتزوجوا من الجواري، وخمسة عشر أقچة للأرامل.

- Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S.318.

٥٦ ويفهم أن أهمها الاختلاء مع عائلة السلطان.

- Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S.339.

٥٧ أعطى التعليمات للقادة بأن قتل الإنسان ليس جائزاً.

- Ahmed Ak gündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S.135.

İcap etmek [58]	… Manisa sancakbeyi olan şehzâde korkut ile anlaşması icap ediyordu.
Va'd etmek [59]	Hatta kırım Hanı'nın şehzâde Ahmed'e karşı kedisine destek va'd etmesi karşısında, …..
Vefat etmek [60]	…. İkametgâha ulaşmadan Çorlu yakınlarında yolda vefat etti.

- ومن نماذج وقوعه مبنيًا:

Nizamı olmak[61]	....., doğrudan doğruya dinin bir devlet nizamı olarak kabul .....
İstisnaî olmak [62]	.... ve sadece idare hukukuna ve istisnaî olarak da anayasa hukukuna ait bazı mevzuları tanzim etmektedir.

- ونلاحظ من خلال الأمثلة السابقة أن الاسم المبنى جاء دائمًا بلاحقة النسبية العربية (ى) أو التركية (li) وقليلاً ما جاء مبنيًا بطرق أخرى مثل:

Dönem olmak[63]	... birinci dönemin görkemli hatıralarına çok yakın bir dönem olduğu için, ...
Karanlık geçmek[64]	Son bir buçuk asrımız karanlık geçmiştir.
Özdeş olmak[65]	Millet ve milliyet vakıası öyle bir ülküyle özdeş olmalıdır ki , …..

٥٨ ينبغي الاتفاق مع الشهزاده قورقود الذي كان أمير سنجقية مغنيسيا.
- Ahmed Akgündüz : Bilinmeyen Osmanlı. a. g. e., S.133.

٥٩ أمام وعد ملك القرم بمساعدته أمام الشهزاده أحمد.
- Ahmed Ak gündüz : Bilinmeyen Osmanlı. a. g. e., S. 122.

٦٠ توفى في الطريق بالقرب من "چورلى" قبل أن يصل إلى مقر إقامته.
- Ahmed Ak gündüz : Bilinmeyen Osmanlı. a. g. e., S. 122.

٦١ ... قبل الدين كنظام دولة.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 44.

٦٢ نظم بعض الموضوعات الخاصة بحقوق الإدارة وحقوق الدستور بشكل استثنائي.
- Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 365.

٦٣ لأنها كانت قريبة جداً من ذكريات الفترة الأولى الجليلة.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık: a. g. e., S. 78.

٦٤ مر النصف الأخير من عصرنا في ظلمة حالكة.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık: a. g. e., S. 76.

٦٥ ينبغي أن تكون قضايا الشعب والوطنية متماثلة.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık: a. g. e., S. 90.

ففى المثال الأول وقع الاسم مبنيا بلاحقة المصدرية (m)، وفى المثال الثانى جاء مبنيا باللاحقة (lık) ، وفى المثال الثالث جاء الاسم مبنيا بلاحقة المشاركة (deş).

- ومن نماذج وقوعه في حالات الاسم:

Lehine olmak [66]	Fakat işleyen zaman Reformcuların lehine olmuştur.
Şerhi koymak[67]	Âkif'in muhalefet şehri koyduğu birçok Batı unsuru, Gökalp'te "esas" olarak yer bulmuştu.
Fırsatı bırakmak[68]	..., ülke yöneticilerine bu devrimlerden daha birçoğunu gerçekleştirecek fırsatı bırakmadı.

فقد ورد فى المثال الأول والثانى مفعولًا إليه وفى المثال الثالث والرابع مفعولًا به وهذا من جانب بناء الاسم فى التركية بغض النظر عن أصل لغته؛ لأن معظم الأسماء الأجنبية التى تم استخدامها فى هذا النوع مبنية فى لغاتها الأصلية خاصة ما جاء منها من العربية، حيث جاءت الأسماء العربية، إما فى شكل مصادر أو اسم فاعل أو اسم مفعول أو صيغة مبالغة، واحتل المصدر العربى بجميع أنواعه مقام الصدارة فى الاسم المستخدم فى بناء الفعل المركب من هذه النوعية؛ ويمكن توضيح بالأمثلة التالية:

Ma'rüz kalmak [69]	Belgrat'ın alınmasından sonra Müslüman Türk akınlarına ma'ruz kalan Macaristan, ...
Mahkum etmek [70]	.... hem de 17'nci yüzyılın ilk yarısında pekâlâ edebiliyordu.
İstinat olmak [71]	Bu sebeple kilise şimdiye kadar önemli bir istinat olarak

٦٦ لكن الوقت الذي يعمل فيه يكون لصالح الإصلاحيين.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 21.

٦٧ إن بعض العناصر الغربية التي وضعت مدينة عاكف المخالفة، وجدت مكاناً أساساً عند گوك آلب.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 82.

٦٨ لم يترك الفرصة التي ستحقق معظمها كثيراً من الثورات لرؤساء الدولة.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 85.

٦٩ بعد أن أخذت بلغراد، أصبحت بلاد المجر معرضة لسهام الأتراك المسلمين.
- Ahmed Akgündüz: Osmanlı Bilinmeyen, a. g. e., S. 149.

٧٠ يمكن أن يكون حسناً في النصف الأول من القرن السابع عشر.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 27.

٧١ ولهذا أُعتد مستنداً مهماً للكنسية إلى الآن.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık: a. g. e., S. 20.

ففى المثال الأول وقع الاسم فى صيغة اسم مفعول من الثلاثى (عرض)، وفى الثانى أيضًا اسم مفعول من الثلاثى (حكم)، وفى الثالث مصدر من الخماسى (استند).

ـ وكذلك فى الفارسية جاء منها ما هو مبنى:

على نحو ما ورد فى الأمثلة التالية:

bertaraf etmek (72)	...Türkmen aşiretlerini rahatsız eden Safevî tehl-ikesini bertaraf etmeye azmetti.

فكلمة (بريشان) صفة فارسية مبنية، وكلمة (برطرف) مبنية من السابقة (بر) والاسم (طرف).

ـ وكذلك بالنسبة **للكلمات الفرنسية،** لو نظرنا اليها فى مظانها الأساسية لوجدنا أنها تنوعت هى الأخرى **بين البسيط والمبنى،** ومثال ما جاء منها مبنيا:

Feminist – feminist olmak (73)	Eski Türkler, hem demokrat, hem feminist idiler.
Psikoloji olmak (74)	Milliyet, bir psikoloji olarak kalacaktır belki.
Faşist olmak (75)	Mesela şimdi liberal, yarın komünist, öbür gün ise faşist olabilmeleri olağandır.

ونادراً ماجاء الاسم مركباً، وحين يأتى مركبا فغالباً ما يكون **من أصل غير تركي كما ورد فى الأمثلة التالية**:

Târumar eylemek (76)	...Gönüllüler Ordusu, Şah İsmail'in Diyarbekir'i muhasara altına alan ordularını Târumar eylemiştir
Telgraf çekmek (77) **أصلها من اليونانية**	..., Yıldız saray telgrafhanesine şöyle çözümlenen şifreli bir telgraf çekiliyordu: .....

فكلمة (تارومار) كلمة فارسية مركبة وكذلك كلمة (تلغراف) كلمة يونانية مركبة

٧٢ صمم على إبعاد الخطر الصفوي الذي أصبح يهدد العشائر التركمانية.
- Ahmet Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı araştırmalar vakfı, a. g. e., S. 138.

٧٣ سواء كان الاتراك القدامى من مؤيدي الديمقراطية أو الحركة النسائية.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 86.

٧٤ ربما ستظل الأمة بشكل سيكولوجي. (تعيش بشكل سيكولوجى).
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 71.

٧٥ على سبيل المثال هم الآن ليبراليون وغداً شيوعيون وفي يوم آخر لا عجب من أن يكونوا فاشيون.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 59.

٧٦ كانت جيوش الفدائيين قد خربت جيوش الشاه اسماعيل التى كانت تحاصر ديار بكر.
- Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 139.

٧٧ أُرسل تلغرافاً مشفراً إلى قصر "يلدز".
- Reha Çamuroğlu: Bir anlık Gecikme, Everest, Alfa Yayınları, İstanbul, 2005, S. 55.

(ج) من حيث دلالته:

تنوعت دلالات الاسم المستخدم فى الفعل المركب طبقًا لمقتضى الحاجة اللغوية التى دعا إليها هذا التركيب، فمنها ما جاء بدلالته الأصلية، ومنها ما جاء فى شكل المجاز، وكذلك منها ما جاء يحمل دلالته فى لغته الأصلية، ومنها ما تغيرت دلالته عند دخوله اللغة التركية (خاصة ما جاء من العربية والفارسية)، وسيتضح ذلك من خلال الأمثلة الآتية:

- ما جاء بدلالته الأصلية:

İttifak etmek (78)	Karar verirken Hanefi hukukçularının ittifak ettikleri hususlarda aynen, ...
Ülfet etmek (79)	Hedefi insanları küfürden kurtarmak olan bir peygamber'in, senelerce toplum fertlerinin ülfet ettiği, ...
İhdas etmek (80)	... ve başta yeni ihdas edilen nezâretlerin reisleri olmak üzere....
Razı olmak (81)	... eli öpülen bir baba muamelesi görmeye razı olup,
Sahip olmak (82)	..., bunlara sahip olmak kişinin insanca .....
İhtiyaç duymak – muhtaç olmak (83)	- keşfedilmeseydi, "otomobile ihtiyaç duymak" diye bir konu olmazdı. S.62 . - İhtiyaç olarak: ..., irtiecilerin ihtiyaçmış gibi telkin etmelerinin sonunda ihtiyaç olarak zannedilen cinsten. S. 67.
Zan olmak (84)	Başka bir deyişle kuru bir" zan" olarak yaşayabilecektir.

٧٨ اتفق المشرعون الحنفيون على نفس الموضوع عندما قرروا.
- Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 371.

٧٩ النبي الذي كان هدفه إنقاذ الناس من الكفر هو الذي آلف أفراد المجتمع منذ سنوات.
- Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 315.

٨٠ من أجل أن يكونوا رؤساء للوزارات المحدثة جديداً.
- Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 241.

٨١ رضى برؤية معاملة الأب الذي تُقبل يده.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 26.

٨٢ الشخص الذي يمتلك هذا.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 67.

٨٣ إذا لم يكتشف الموضوع قائلًا: "نحتاج إلى أتوبيس".
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 62 , 67.

٨٤ وبتعبير آخر يمكن أن يعيش بشكل تخمينى.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S.71.

Neşr olmak [85]	11. Bayezid zamanında 85 adet kanunname neşr olunmuş .
Tahsis etmek [86]	Kendisi de bütün vaktini, ibadet, dua ve hayra tahsis etmiştir.
Vefat etmek – defn olmak [87]	1638 yılında huzur içinde vefat etmiş ve yeni Cami'deki türbesine defn olunmuştur.
Lütfü olmak [88]	Allahın lütfü olduğunu unuttuk.
İstifade etmek – zapt etmek [89]	Kavgalardan istifade eden Avusturya (Nemçe) kuvvetleri 1688 Eylül'ünde Belgrat'ı zapt ettiler.
Gark etmek [90]	Bu işgal İstanbul hüzne gark etti.
Ulufe vermek – arz etmek [91]	Bu sefer Padişah'a, Edirne'de ulufe vermesinin ne manaya geldiğini dostlarına sorması icap ettiğini yaptığı hataları affettirmek için kapıkulu ile gizli anlaşmalar içinde olduğunu arz etti.
Zannetmek [92]	Bu dahi zannedildiği gibi, matbaanın onlar için yasak bir iş olduğundan ileri geldiği kesinlikle doğru değildi.
Tehdit etmek [93]	Henry de, ruhsatsız kitap basmalar idamla tehdit etmiştir.
Tashih etmek [94]	Ancak âlim kimselerin tashih etmesi gerekir.

٨٥ في عهد بايزيد الثاني شُرِّع ٨٥ قانون.
- Ahmed Akgündüz : Bilinmeyen Osmanlı. a. g. e., S. 125.

٨٦ خصص كل وقته للعبادة والدعاء والخير.
- Ahmed Akgündüz : Bilinmeyen Osmanlı. a. g. e., S. 202.

٨٧ وفي عام ١٦٣٨ توفى في طمأنينة ودفن في قبره الموجود في الجامع الجديد.
- Ahmed Akgündüz : Bilinmeyen Osmanlı. a. g. e., S.203.

٨٨ نسينا أنه فضل الله.
- Ahmed Akgündüz : Bilinmeyen Osmanli. a. g. e., S. 203.

٨٩ استولت قوات النمسا التي استفادت من الشجار على بلغراد في سبتمبر ١٨٦٨م .
- Ahmed Akgündüz : Bilinmeyen Osmanlı. a. g. e., S. 203.

٩٠ هذا الاحتلال جعل استانبول في حالة حزن وكآبة.
- Ahmed Akgündüz : Bilinmeyen Osmanlı. a. g. e., S. 206.

٩١ في هذه الغزوة عرضوا أنها كانت داخل اتفاقيات سرية مع جيش القابوقولى من أجل العفو عن الأخطاء التي قاموا بها وأنها إجابة عن سؤاله الأصدقاء بأنه أتى إلى معاني/أسباب إعطائه علوفة للسلطان.
- Ahmed Akgündüz : Bilinmeyen Osmanlı. a. g. e., S. 211.

٩٢ وكما يظن هذا أيضاً، فليس حقيقيا أن تقدم المطبعة بسبب أنها عمل محظور عليهم.
- Ahmed Akgündüz : Bilinmeyen Osmanlı. a. g. e., S. 213.

٩٣ كان قد هدد هنري من يطبعون الكتب بدون رخصة بالإعدام.
- Ahmed Akgündüz : Bilinmeyen Osmanlı. a. g. e., S. 213.

٩٤ إلا أنه ينبغي على العلماء أن يصححوا ذلك.
- Ahmed Akgündüz : Bilinmeyen Osmanlı. a. g. e., S. 213.

Tayin etmek [95]	Mesela Sayyid Vehbi bir ara Tebriz kadılığına tayin edilmiştir.
İlave etmek [96]	Buna şunu da ilave etmek gerekmektedir.
İntisap etmek [97]	İbrahim Paşa, 1689 yılında saray'a intisap etmiş.
Ehemmiyet vermek [98]	Akıllı, dikkatli, ihtiyatlı, meşverete ehemmiyeti veren ve kültürü yüksek olan bir Padişahtır.
İhraz etmek [99]	Mehmüdün çok sayıda sadr azamları arasında en önemli yeri hakimoğlu Ali Paşa'nın 1731'de urmiyeyi feth edip Tebrizi istirdat etmesi üzerine ocak 1732'de İran ile sulh anlaşması imzalanmış.

ـ مـا تغيرت دلالتـه عن لغتـه الأصليـة:

Teşvik etmek [100]	İslam'ın ilmi teşvik ettiğine dair birçok ayetleri
Malzeme olmak [101]	Fikrini kendi ütopyalarında bir malzeme olarak kullanıyorlardı
Lehine olmak [102]	Fakat işleyen zaman Reformcuların lehine olmuştur
Hakım olmak [103]	Bunun için de devlete hakim olmaya çalışıyordu

٩٥ على سبيل المثال عين سيد وهبي على قضاة "تبريز" فترة .
- Ahmed Akgündüz : Bilinmeyen Osmanlı. a. g. e., S. 215.

٩٦ ينبغي أن يضاف ذلك على هذا .
- Ahmed Akgündüz : Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 215.

٩٧ في عام ١٦٨٩م التحق إبراهيم باشا بالقصر.
- Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 216.

٩٨ إن العاقل اليقظ الحذر هو السلطان الذي يهتم بالمشورة وله ثقافة عالية.
- Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 218.

٩٩ عقب فتح حكيم اوغلى علي باشا الذي يتبوأ مكانة هامة فيما بين الصدور العظام لـ"أورمية" ١٧٣٧ م، واسترداده "تبريز"، وتوقيعه معاهدة صلح مع إيران عام ١٧٣٢م.
- Ahmed Ak gündüz: Bilinmeyen Osmanlı. a. g. e., S. 218.

١٠٠ هناك بعض الآيات الإسلامية التي تحض على العلم في الإسلام.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 45.

١٠١ كانوا يستخدمون فكرهم كمادة في تخيلاتهم.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 33.

١٠٢ لكن الوقت الذي يعمل فيه كان في صالح الإصلاحيين .
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 21.

١٠٣ من أجل هذا سعى لتولي حكم الدولة.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 21.

Sevk etmek [104]	Meseleyi Divan - Hümayun a sevk etti
İmal etmek [105]	Bursa da Avrupa kalitesinde kumaş imal edilmesi için emir vermiştir
Ait olmak [106]	Hatta geçmişe ait olumsuz sahneleri
Nasb etmek -nasıp etmek [107]	Bunlar azl ve nasb edilemezler

فقد جاء الاسم المستخدم فى تركيب الفعل فى المثال الأول بمعنى (التحفيز والحض على teşvik ettiğine لدلالته الأصلية الصريحة. والثانى بمعنى (يجمع مادة) بعيدًا عن المعنى الأصلى لكلمة (malzeme olmak). والثالث بمعنى (تجاوب مع الوضع - lehine olmak) مختلفة عن معنى الكلمة الأصلى وهو ما يخص أو ما يعني. hakim olmak والرابع بمعنى القاضى أو الحاكم ولكن يعنى السيطرة. والخامس sevk etmek بمعنى يساير أو يجاري، ولكن معناها في اللغة العربية بمعنى السوق. والسادس imal etmek بمعنى الإنتاج في اللغة التركية ولكن يحمل معنى التحريك في اللغة العربية. والسابع ait olmak بمعنى يخص في اللغة التركية، وفي اللغة العربية يحمل معنى الشيء العائد. والثامنnasb etmek في اللغة التركية بمعنى تولي الحكم أو التنصيب. أما في اللغة العربية يحمل معنى الغرس.

ثانيًا: الفعل المساعد المستخدم في التركيب

ذكر اللغويون العديد من الأفعال المساعدة في التركية[108]جاء في مقدمتها الأفعال الآتية:

Olmak , etmek , eylemek , kılmak , buyurmak , görmek , atmak , yapmak , gelmek , gitmek , göçmek , kaçmak , bulmak , kalmak , bilmek , durmak , kaymak , yazmak

١٠٤ أرسل المسألة إلى الديوان الهمايوني.
- Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı. a. g. e., S. 132.

١٠٥ أعطى الأمر بإنتاج القماش في بورصة، وبنفس جودته في أوربا.
- Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 469.

١٠٦ حتى أن مسرحياته كانت سلبية فيما يخص الماضي.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 100.

١٠٧ لم يعزل ولم ينصب هؤلاء.
- Ahmed Ak gündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S.142.

١٠٨ Muhittin Bilgin: Anlamadan Anlatıma Türkçemiz, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, S. 398. - Leylâ Karaman: Erzurumlu Darîr Kıssa-i Yûsuf Yusuf u Züleyhâ, TDK Yayınları, Ankara 1994, S. 107 – 114.
- Gülsel Sev: Etmek fiiliyle yapılan birleşik fiiller ve tamlayıcılarla kullanılışı, Atatürk kültür, Dil ve tarih - yüksek kurumu, Türk dil kurumu Yayınları: 794, Gramer Bilim ve Uygulama kolu Yayınları: 34, Ankara Üniversitesi Basımevi 2001, 151.

ويمثل الفعل المساعد الشق الثانى من الفعل المركب، فهوالذى يحمل التصريف الذى على أساسه تتم العلاقات بين الفعل وباقى عناصر الجملة، وعلى هذا الأساس يمكن للدراسة أن تعرض للفعل المساعد على هذا النحو:

(أ) من حيث فاعليته (درجات الاستخدام)

جاءت الأفعال المساعدة متدرجة فى استخدامها بين ما هو أكثر استخداما وما هو أقل استخداما، فمن خلال تخير عينة عشوائية من نصوص الدراسة تبين تدرج هذه الأفعال المساعدة على النحو التالى:

1- **أولاً: الفعل المساعد** (etmek)**:**

حيث كان أكثر الأفعال ورودا على نحو:

İntibak etmek [109]	**ساير ـ جارى**
Arz etmek [110]	**قدم ـ عرض ـ رفع**
Düstur etmek [111]	**شرَّع ـ حُكْم ـ قانون**
Sarf etmek [112]	**بذل ـ صرف ـ أنفق**
Tarif etmek [113]	**حدد ـ عرف**
Mal etmek [114]	**بضاعة ـ سلعة ـ أمتعة**
Zuhur etmek [115]	**ظهر ـ طلع**
İstifade etmek [116]	**استغل ـ استفاد**
İhtiva etmek [117]	**احتوى ـ تضمن**
İlave etmek [118]	**إضافة ـ علاوة**
Mahkum etmek [119]	**قضى ـ حكم ـ أدان**

109 Akif İnan: Din ve Uygarlık, Eğitim – Bir, Sen Yayınları, 2 B., Ankara 2006, S. 10.
110 Akif İnan: Din ve Uygarlık: a. g. e., S. 13.
111 Akif İnan: Din ve Uygarlık: a. g. e., S. 13.
112 Akif İnan: Din ve Uygarlık: a. g. e., S. 15
113 Akif İnan: Din ve Uygarlık: a. g. e., S. 19.
114 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 22.
115 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 22.
116 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 22.
117 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 23.
118 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 24.
119 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 27.

İkna etmek [120]	أقنع ـ جعله يوافق على
Rekabet etmek [121]	تنافس ـ سابق
Feda etmek [122]	افتدى
Tecrit etmek [123]	جرد ـ انفرد
Telafi etmek [124]	عوض ـ تدارك
Mülk etmek [125]	ملك ـ ممتلكات
İştirak etmek [126]	اشترك ـ ساهم
İdam etmek [127]	أعدم ـ نفذ حكم الإعدام
Takviye etmek [128]	قوى ـ دعم
Dehşet etmek [129]	هول ـ هلع ـ زعر
Amel etmek [130]	إسهال ـ لين
Teşvik etmek [131]	حض ـ حفز ـ رغب
Mütalaa etmek [132]	طالع
İddia etmek [133]	دعى ـ زعم
Kabul etmek [134]	قبل ـ ارتضى ـ رضى
Zikretmek [135]	ذكر
Tatbik etmek [136]	طبق

120 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 29.
121 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 28.
122 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 30.
123 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 31.
124 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 32.
125 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 34.
126 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 35.
127 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 35.
128 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 40.
129 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 40.
130 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 42.
131 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 45.
132 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 51.
133 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 61.
134 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 61.
135 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 145.
136 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 145.

Şikayet etmek [137]	شكى - اشتكى
Suiistimal etmek [138]	استغل - استغلالات فاحشة
Tasvip etmek [139]	استصوب - وافق
Vesile olmak [140]	أدى إلى
Temsil etmek [141]	مثل - ناب
devam etmek [142]	استمر - داوم على - واصل
İdrak etmek [143]	أدرك - تفهم
hayret etmek [144]	تعجب - عجب - ذهول
Teşekkül etmek [145]	تشكل - تكون
Cülus etmek [146]	اعتلاء - تبوأ العرش
Tayin etmek [147]	عين
Sulh etmek [148]	سلام - سلم - صلح
Şehit etmek [149]	قتله شهيداً
Teşhir etmek [150]	عرض - أبدى - أبذر
İhya etmek [151]	أحيا - بعث
Sefih etmek [152]	دنيء
helak etmek [153]	أهلك - أفنى
Nakl etmek [154]	نقل

137 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 146.
138 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 153.
139 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 155.
140 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 156.
141 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 61.
142 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 62.
143 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 63.
144 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 66.
145 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 69.
146 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 172.
147 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 175.
148 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 178.
149 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 181.
150 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 185.
151 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 189.
152 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 190.
153 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 190.
154 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 191.

İsnat etmek [155]	أسند ـ عزى
Fark etmek [156]	فرق ـ فارق ـ اختلاف
Mücadele etmek [157]	كافح
Teşhir etmek [158]	عرض ـ أبدى
Tefekkür etmek [159]	تأمل ـ تفكر
katl etmek [160]	قتل ـ اغتال
Muvaffak etmek [161]	موفق ـ ناجح
Teyit etmek [162]	أيد ـ أكد
Hediye etmek [163]	أهدى
İltihak etmek [164]	انضوى إلى ـ التحق بـ
İhmal etmek [165]	أهمل ـ اغفل ـ قصر
Cari etmek [	جار ـ متداول
Terk etmek [166]	ترك ـ هجر
Nasb etmek - nasıp etmek [167]	تنصيب ـ تولي منصب .
Müdahale etmek [168]	تدخل
dahil etmek [169]	تلبس ـ تدخل
Tadil etmek [170]	ترميم ـ إصلاح

155 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 192.
156 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 71.
157 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 75.
158 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 75.
159 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 77.
160 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 135.
161 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 136.
162 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 137.
163 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 139.
164 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 140.
165 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 140.
166 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 141.
167 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 142.
168 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S.84.
169 Ahmed Akgündüz : Bilinmeyen Osmanlı. a. g. e., S. 116.
170 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S.84.

Tasavvur etmek [171]	تصور ـ تخيل
Bi'at etmek [172]	بايع
İkaz etmek [173]	نبه ـ أنذر ـ حذر
İhtiva etmek [174]	احتوى ـ تضمن
Temin etmek [175]	حصل على ـ اقتنى
Vefat etmek [176]	توفى
Tavsif etmek [177]	توصيف ـ وصف
Riayet etmek [178]	راعى ـ اتبع
İzah etmek [179]	صرح ـ شرح
Muhafaza etmek [180]	احتفظ ـ حمى
Tatmin etmek [181]	يفي بالغرض ـ يقنع
Mağlup etmek [182]	هزم ـ غلب
Sevk etmek [183]	أرسل
icap etmek [184]	وجب ـ قضى ـ لزم
İlhâk etmek [185]	ألحق
Takip etmek [186]	تابع ـ سعى
Tesis etmek [187]	أنشأ ـ أسس

171 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S.89.
172 Ahmed Akgündüz : Bilinmeyen Osmanlı. a. g. e., S. 117.
173 Ahmed Akgündüz : Bilinmeyen Osmanlı. a. g. e., S. 117.
174 Ahmed Akgündüz : Bilinmeyen Osmanlı. a. g. e., S. 119.
175 Ahmed Akgündüz : Bilinmeyen Osmanlı. a. g. e., S. 122.
176 Ahmed Akgündüz : Bilinmeyen Osmanlı. a. g. e., S. 122.
177 Ahmed Akgündüz : Bilinmeyen Osmanlı. a. g. e., S. 125.
178 Ahmed Akgündüz : Bilinmeyen Osmanlı. a. g. e., S. 130.
179 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 91.
180 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 96.
181 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 98.
182 Ahmed Akgündüz : Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 131.
183 Ahmed Akgündüz : Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 132.
184 Ahmed Akgündüz : Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 133.
185 Ahmed Akgündüz : Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 134.
186 Ahmed Akgündüz : Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 134.
187 Ahmed Akgündüz : Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 134.

Tahammül etmek [188]	تحمل ـ احتمل ـ اصطبر
Tekamül etmek [189]	تكامل
İstismar etmek [190]	استغل
azat etmek [191]	حرر ـ أعتق
Tahsis etmek [192]	خصص ـ عين
Zan etmek [193]	ظن ـ خمن
Tehdit etmek [194]	هدد ـ توعد
Tashih etmek [195]	تصحيح ـ ضبط
Mahkum etmek [196]	قضى ـ حكم
Tasdik etmek [197]	صدق على ـ وثق
Muhâlefet etmek [198]	خالف ـ عارض
İltifat etmek [199]	مجاملة ـ ثناء ـ مدح
Reddetmek [200]	رفض ـ لم يقبل
Tabir etmek [201]	تعبير ـ عبارة
İfa etmek [202]	أدى مهمته ـ نفذ
Faş etmek [203]	باح بالسر ـ أفشى
Ülfet etmek [204]	ألفة ـ استئناس

188 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S.103.
189 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S.103.
190 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S.10.
191 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S.77.
192 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 202.
193 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 213.
194 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 213.
195 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 213.
196 Ahmed Akgündüz : Bilinmeyen Osmanlı. a. g. e., S. 133.
197 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 219.
198 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 219.
199 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 220.
200 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 220.
201 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 225.
202 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 227.
203 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 232.
204 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 315.

Tekfir etmek [205]	تكفير
Mahv etmek [206]	قضى على - حطم
İbâdet etmek [207]	تعبد - عبد
İhdas etmek [208]	أحدث
Tedvin etmek [209]	تدوين - جمع
Tanzim etmek [210]	نظم
İttifak etmek [211]	اتفق مع
İnfaz etmek [212]	تنفيذ - إجراء
Empoze etmek [213]	فرض على
Tekabül etmek [214]	قابل
İthal etmek [215]	استورد - ورد
İmal etmek [216]	أنتج - صنع
Rağbet etmek [217]	أقبل على - أبدى رغبته
Haset etmek [218]	حسد
İstirbah etmek [219]	ربح
Tecvit etmek [220]	تجويد
İkktirân etmek [221]	يقترن
Tetebbu etmek [222]	تتابع

205 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 233.
206 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 234.
207 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 234.
208 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 241.
209 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 364.
210 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 362.
211 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 371.
212 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 382.
213 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 418.
214 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 456.
215 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 465.
216 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 469.
217 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 485.
218 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 488.
219 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 497.
220 prof. Dr. Ahmet B. Ercilasun ve başkalar, İmlâ kılavuz, a. g. e., S. 381.
221 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 371.
222 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 370

2الفعل المساعد(olmak)من نفس النماذج:

وكان أقل نسبيا فى الاستخدام على نحو:

Şiddetli olmak [223]	**اشتد**
Teslim olmak [224]	**استسلم**
İstinat olmak [225]	**استناد ـ اعتماد**
Hakım olmak [226]	**سيطر ـ تحكم**
Lehine olmak [227]	**تجاوب ـ الوضع ـ الظروف ـ لصالح**
Malzeme olmak [228]	**مادة**
Hakikat olmak [229]	**الحق ـ الحقيقة ـ الواقع**
Zaruret olmak [230]	**ضرورة ـ حاجة**
Razı olmak [231]	**رضى ـ قبل**
Taviz olmak [232]	**أهدى ـ عوض**
Vesile olmak [233]	**سبب**
Nizamı olmak [234]	**نظامي**
Bid'at olmak [235]	**بدعة ـ حدث**
Tabı olmak [236]	**تبع لـ ـ خضع**
Tayin olmak [237]	**تعيين ـ**
Şii olmak [238]	**تشيّع**

223 Akif İnan: Din ve Uygarlık: a. g. e., S. 13.
224 Akif İnan: Din ve Uygarlık: a. g. e., S. 19.
225 Akif İnan: Din ve Uygarlık: a. g. e., S. 20.
226 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 21.
227 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 21.
228 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 33.
229 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 33.
230 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 25.
231 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 26.
232 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 35.
233 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 38.
234 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 44.
235 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 45.
236 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 61.
237 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 155
238 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S.165.

Astronom olmak [239]	التنجيم
İhtiyaç duymak – muhtaç olmak [240]	تطلب - احتاج
Mahrum olmak [241]	محروم - معدم
Uygun olmak [242]	وافق - تلائم
Sahip olmak [243]	ملك - امتلك - جاز
Farz olmak [244]	فرض - فريضة
Müessir olmak [245]	مؤثر
Tedbirler olmak [246]	احتياط - تدبير
Zan olmak [247]	ظن - تخمين
Sebep olmak [248]	سبب - أحدث
Şahit olmak [249]	شاهد - شهد
Muhatap olmak [250]	مخاطب
Caiz olmak [251]	مسموح - جائز
Halef olmak [252]	خلف - رادف
Haiz olmak [253]	احتاز
Akil olmak [254]	عقل
Mensup olmak [255]	انتسب إلى

239 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 169.
240 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 62-67.
241 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 65.
242 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 67.
243 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 67.
244 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 182.
245 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 198.
246 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 68.
247 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 71.
248 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 74.
249 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 74.
250 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 75.
251 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 135.
252 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 142.
253 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 143.
254 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 80.
255 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 88.

Sabit olmak [256]	ثابت ـ راسخ
Neşr olmak [257]	نشر ـ طبع
Hak olmak [258]	عدل ـ أقام العدل
Vakıa olmak [259]	حدث ـ واقعة
Ait olmak [260]	يخص
Tercümen olmak [261]	الشرح ـ التوضيح
Reşit olmak [262]	البلوغ ـ الرشد
Lafiz olmak [263]	اللفظ
Emir olmak [264]	الأمر
Felaket olmak [265]	هلاك ـ مصيبة
Kavga olmak [266]	شجار ـ عراك
düşman olmak [267]	المعاداة
İnkar olmak [268]	تكذيب ـ جحود
Vahiy olmak [269]	وحي ـ إلهام
Mevzuu olmak [270]	موضوع
Bakire olmak [271]	عذراء
Halvet olmak [272]	خلوة
Ra'iyyet olmak [273]	رعية
Re'âyâ olmak [274]	رعاية ـ عناية

256 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı. a. g. e., S. 123.
257 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı. a. g. e., S. 125.
258 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 90 – S. 20.
259 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 92.
260 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 100.
261 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 92.
262 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 101.
263 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 105.
264 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 106.
265 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 76.
266 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 58.
267 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 69.
268 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 54.
269 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 54.
270 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 54.
271 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 318.
272 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 339.
273 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 345.
274 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 344.

İstisnai olmak [275]	**طارئ ـ استثنائي**
İlmi olmak [276]	**علمي**
İkâb olmak [277]	**جزاء**
Mu'annid olmak [278]	**معاند ـ مكابر**
Ma'zül olmak [279]	**معزول**
Müte'arız olmak [280]	**متعارض**
Bey'ül-ine olmak [281]	**بيع العلانية**
Muhtaç olmak [282]	**محتاج ـ مفتقر**
Galip – galip olmak [283]	**منتصر ـ فائز**

3 **الفعل المساعد (** Eylemek **) من نفس النماذج :**

ويليهم فى الاستخدام على نحو:

İstihraç eylemek [284]	**استخراج ـ استنتاج**
Vefat eylemek [285]	**رحيل ـ وفاة**
Temin eylemek [286]	**تأمين ـ توفير**
Feth eylemek [287]	**فتح ـ نصر**
tarumâr eylemek [288]	**دمار ـ خراب**
İhlâl eylemek [289]	**نقص ـ انتهاك**
Teftiş eylemek [290]	**فحص ـ تفتيش**

275 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 365.
276 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 382.
277 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 405.
278 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 405.
279 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 409.
280 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 434.
281 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 498.
282 Prof. Dr. Muharrem Ergin: Türk dili, a. g. e., S. 132.
283 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 219.
284 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 146
285 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 167.
286 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 140.
287 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 134.
288 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S.139
289 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 374.
290 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 472.

4- الفعل المساعد (Vermek) من نفس النماذج :

ويكاد يتساوى فى الاستخدام مع سابقه على نحو:

Vaiz vermek [291]	**نصح ـ إرشاد**
İzin vermek [292]	**صرح ـ أجاز**
İmkan vermek [293])	**أفسح مجال ـ مكّن**
İhtimal vermek [294]	**إمكانية ـ فرصة**
hak vermek [295]	**عدل ـ أقام العدل**
Müsâ'ade vermek [296]	**أعان ـ ساعد**

5- الفعل المساعد (Görmek) من نفس النماذج :

وهو قليل الاستخدام على نحو:

Şart görmek (297	**أبرز ـ وضح**
Kaim görmek [298]	**ملحوظ ـ كائن ـ قائم**
Caiz görmek [299]	**جائز**

6- الفعل المساعد (gelmek) من نفس النماذج :

وهو نادر الاستخدام على نحو :

Alışageldiler[300]	**اعتادوا المجى**

هذا بالاضافة الى العديد من الأفعال المساعدة الأخرى نادرة الاستخدام فى مثل هذا النوع من الافعال المركبة مثل:

kılmak , buyurmak , görmek , atmak , yapmak , gelmek , gitmek , göçmek ., kaçmak , bulmak , kalmak, durmak , kaymak , yazmak

291 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 24.
292 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 69.
293 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 69.
294 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 89.
295 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 90.
296 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 255.
297 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 44.
298 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 57.
299 Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 497.
300 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 10

(ب) من حيث دلالته (صيرورة أو كينونة أوجعل وتحويل):

تحمل قاعدة الفعل بشكل عام ما يعرف بالحركة، فالافعال هى كلمات اللغة التى تقابل معنى الحركة، وقد ذكر اللغويون أن الحركة فى قاعدة الفعل تحمل دلالات عدة فإما تكون عبارة عن صيرورة الشئ وتشكيله فيما عرف بـ (Oluş)، أو جعل الشئ وتحويله من حالة إلى حالة فيما عرف بـ ((Kılış،أو كينونته ووصف حركته فيما عرف بـ (Durum) [301].

ولما كان الفعل المساعد هو العنصر الذى يحمل معنى الحركة فى الفعل المركب فقد تمثلت هذه الدلالات الثلاثة فيه، حيث جاء كل فعل مركب يحمل دلالة من هذه الدلالات طبقا لمعناه الحركى ، فحمل الفعل(Etmek Eylemek) معنى الوصف الحركى أى الكينونة التى تنبع من الفاعل وتؤثر على المفعول، وحمل الفعل(Olmak) معنى الصيرورة والتشكيل داخل الفاعل القائم بالحدث نفسه، كما حمل الفعل (Yapmak) (Kılmak) معنى قيام الفاعل بالتحويل والتأثير فى غيره، ويتضح ذلك من خلال الأمثلة التالية :

Tâdil etmek [302]	Mecelle kaldırılacak veya o derecede tâdil edilecektir.
Galip olmak [303]	Üç imparatorluk ile aynı anda savaşan Osmanlı Devleti, hapsinde de galip olarak sulh müzakerelerine katılıyordu.
Farz olmak [304]	…, şahsî farz olan hacca tercih etmeleri için, Şeyhül-islâmlar fetvâ vermişlerdir.
Bir durum yapmak[305]	Bir durum yapmak, ...
Muzaffer kılmak [306]	..., inkılap düsturlarını muzaffer kıldık.

301 Muhittin Bilgin: Anlamadan Anlatıma Türkçemiz, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, S. 366.

٣٠٢ ستلغى المجلة، أو تعدل بتلك الدرجة.

- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 84.

٣٠٣ الدولة العثمانية التي حاربت مع امبراطوريات ثلاث في آن واحد، تنضم إلى مذكرات الصلح مضطرة.

- Ahmed Akgündüz: bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 219.

٣٠٤ استند على فتوى شيخ الإسلام وهي تفضيل الجهاد على الحج من وجهة نظره.

- Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 182.

٣٠٥ ثبت موقفاً. (أصر على موقفه).

- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 64.

٣٠٦ نجحنا بقوانين الثورة.

- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 88.

(ج) من حيث هيكلته (مجهولية تعدية عودة مشاركة):

يمثل الفعل المساعد عنصر الحركة الذى يربط مسند الجملة بباقى عناصرها وذلك من خلال ما يعرف بهيكل الفعل أو بنيته الداخلية (Fiilin Çatısı)، أو بمعنى آخر علاقة الفعل بفاعله ومفعوله داخل الجملة، وهى ما يعرف بالمجهولية أو التعدية أو العودة أو المشاركة[307].

وتخضع الأفعال المساعدة لنفس القاعدة إلا أن منها ما هو يحمل فى طياته معن التعدية مثل (etmek) ومنها ما يحمل فى طياته معنى العودة مثل (bulunmak بولونمق) و(olmak) كما نرى فى الأمثلة الآتية:

Musâdere etmek [308]	..., onun malını musâdere ederek, ... **- وفي هذه الجملة حمل الفعل معنى التعدية وذلك لأن الفعل يحتاج الى شئ يتم مصادرته وهو الاموال**
Sahibi olmak [309]	… Çoluk çocuk sahibi olmak gibi …

أما عن تحويل هيكلها للمجهولية أو التعدية أو العودة أو المشاركة فيتم بالحاق لواحق بناء الفعل من الفعل وهى (لواحق المجهولية التعدية والعودة والمشاركة) على نحو ماجاء فى الأمثلة التالية:

Tayin etmek [310]	Mesela Sayyid Vehbi, bir ara Tebriz kadılığına tayın edilmiştir.
Tehdit etmek [311]	... , Fransız Kralı II. Henry de, ruhsatsız kitap basanları idamla tehdit etmiştir.
Mani olmak [312]	..., ve hatta yok edilmelerine de mani olmuştu.
İhdâs olmak [313]	Yeniçeri ağalığı yerine seraskerlik makamı ihdâs olundu ve Ağa Hüseyin paşa ilk serasker oldu.

٣٠٧ من المعروف أن هذه اللواحق تعرف فى كتب علم اللغة التركية باسم لواحق بناء الفعل من الفعل وتنقسم الى:
-1 لواحق المجهولية : (l, (-ıl, -il, –ul, –ül) / n, (ın, –in, –un, –ün-
2 - لواحق المطاوعة : (n, (-ın, –in, –un, –ün-
-3 لواحق المشاركة : (ş (ış – iş – uş – üş-
4 - لواحق التعدية : (r (ır, –ir, –ur, –ür) /- t/ -dır (-dir, -dır, -dur, -dür - (tır (-tır, -tir, -tur, -tür-

- Tahsin Banguğlu: Türkçenin Grameri; a. g. e. S. 408 – 411.
- Mehmet Hengirmen: Türk Dilbilgisi, Engin Yayınları, (3 Basım) Ankara Eylül 1998, S. 206 - 219.

٣٠٨ تم مصادرة أمواله.
- Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 252.

٣٠٩ كأن يكون صاحب أطفال .
- Akif İnan : Din ve uygarlık, a. g. e., S. 34.

٣١٠ على سبيل المثال عين سيد وهبي على قضاة تبريز فترة.
- Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 215.

٣١١ كان هنري الثاني ملك فرنسا قد هدد من يطبعون الكتب بدون رخصة بالإعدام.
- Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 213.

٣١٢ وكان قد أعاق إتلافه / إبادته.
- Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 243.

٣١٣ أحدث مقام "سر عسكر" بدلًا من سيادة الإنكشارية. وكان آغا حسن باش أول "سر عسكر".
- Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 244.

ثالثا: طرق كتابة الفعل المركب والتغيرات الصوتية التى طرأت عليه

لقد اتخذ الفعل المساعد شكلا خاصا به عند كتابته، حيث تمثلت فى كتابته الظواهر الصوتية فى اللغة التركية من سقوط صوتى وقلب وتكرير وخلاف ذلك على نحو ما سيأتى تفصيله فى الأمثلة المشروحة التالية وعلى نحو النموذج الآتى لأشكال الفعل المركب عند كتابته:

مع الفعل المساعد	الشكل في التركية	أصل الكلمة
Bahsetmek	bahis	bahs
Emretmek	emir	emr
Fethetmek	Fetih	feth
Fikretemek	Fikir	fikr
Cebretmek	cebir	cebr
Hapsetmek	hapis	haps
Haczetmek	haciz	hacz
Hükmetmek	hüküm	hükm
Kahrolmak katl etmek	Kahır katil	Kahr katl
Kastetmek	kasıt	kast
Keşfetmek	keşif	keşf
Lütfetmek	lütüf	Lütf
Medhetmek	medih	medh
Naklolmak	nakil	nakl
Sabretmek Sulhetmek	sabır Suluh	Sabr Sulh
Şükretmek	Şükür	Şükr
Zikreylemek	zikir	zikr
Zuhr etmek	zuhur	zuhr

- فالفعل : Hak etmek**:**

أصل الكلمة hakk وعند استخدام الكلمة مع الفعل المساعد سقط أحد الأصوات المتمثلة في حرف (K) المكرر فأصبحت مع الفعل المساعد hak etmek أما إذا ألحق بكلمة hakk الفعل المساعد etmek وترجع الكلمة إلى أصلها Hakk أي تكون hakketmek، فعل مركب hakk etmek وفعل مساعد hak etmek ، مثال örnek : -

- azınlıklar için bu bir hak olarak sayılmıyor mu?.[314]

٣١٤ هل يعد هذا كحق من أجل الأقليات.

- Akif İnan: Din ve uygarlık, a. g. e., S. 90.

ـ أما الفعل : reddetmek :

إذا استخدمت كلمة (red) مع الفعل المساعد فيسقط الصوت المكرر المتمثل في حرف (D) مثل red etmek، أما إذا استخدمت كفعل مركب ترجع الكلمة إلى أصلها في النطق فتكون: reddetmek مثل :

Batı uygarlığı ve onun sosyal düzen anlayışları aydınlarımızı etkisi içine aldığından; batıyı reddetmek, adeta tabi ve insani olan her olguyu reddetmek anlamına iliklenmiş olduğundan beridir[315].

وهناك مجموعة من الكلمات التي دخلت اللغة التركية من اللغة العربية مثل– fikir – cebr cürm[316]. تغيرت بها الصوتيات، مثلFıkır إلى fikir وأصل الكلمة Fıkr ولكنها أصبحت بعد دخولها اللغة التركية Fikir وذلك لمواءمة التوافق الصوتي في اللغة التركية، ورغم ذلك أن قسمًا كبيرًا من الكلمات دخلت أيضًا اللغة التركية، ولكنها حافظت على شكلها ونطقها دون تغيير. مثل: fark etmek أو farketmek.

Dil ayrılığı da olmasa, kişi ha Londra'da oturmuş, ha Berlin'de veya New York'ta hiç fark etmeyecek nerdeyse, caddeler aynı, fabrikalar, evler, eşyalar aynı olduktan sonra[317].

فالكلمات السابقة دخلت اللغة التركية من اللغة العربية، ومن ثم احتفظت بنطقها في اللغة العربية مع الخضوع للصوت التركي، وهناك كلمات عربية دخلت اللغة التركية ولكنها تأثرت بنطقها طبقًا للصوت التركي مثل: seyir – şükür وتنطق وتكون بهذا الشكل إذا جاءت مفردة، أما إذا أتت متصلة بفعل مساعد أي في تركيب يكون بهذا الشكل seyretmek – şükretmek، أي تكتب بدون الحرف الصوتي الأخير في المصدر bıd›at olmak[318].

٣١٥ ولأن الحضارة الغربية ومفاهيم نظامها الاجتماعي قد احتوى مثقفينا، فإن رفض الغرب كان بسبب الانغلاق على مفهوم رفض كل ظاهرة طبيعية أو انسانية عادة. (على مفهوم أن الرفض ظاهرة طبيعية وانسانية).

- Akif inan: Din ve uygarlık, a. g. e., S. 96.

316 Prof. Dr. Muharrem Ergin: Üniversiteler için Türk Dili Bayrak Yayınları, Baskı: Nesil Matbaacılık, San. Vetic. A. Ş. İstanbul 1995. S. 104 , 137 , 181.

٣١٧ إذا لم يكن تقسيم اللغة سيكون هناك فرق قط سواء عاش الشخص في لندن أو برلين أو نيويورك بعد أن كانت نفس الأشياء، ونفس المنازل والمصانع والشوارع.

- Akif İnan: Din ve uygarlık, a. g. e., S. 97

318 Açın eski meclis zabıtlarını da görün nice müderris efendilerin hilafeti Islama aykırı bir müessese sayıp onun bir bid'at olduğuna dair yaptıkları meclis konuşmalar.

- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 45.

ـ افتح محاضر المجلس القديم وأبصرها كم من خلفاء السادة المدرسين كانت حواراتهم في المجلس الذي أسس حول ابتداعه وعد المؤسسات المخالفة للإسلام.

لقد دخل اللغة التركية كثير من الكلمات بها حرف العين، وكما هو معروف أن العين صعبة النطق على الأتراك، فهم ينطقونها دائمًا مثل الهمزة، ومن ثم تأثرت صوتيات الكلمات بكتابتها، فكانت العين سواء في الكلمات في بدايتها أو داخلها أو في نهايتها لا تظهر في نطقها، ومع ذلك كتبت مثلما ظهرت في الكلمات مثل bıd›at olmak، وذلك عند استخدامها مع الأفعال المساعدة أو المركبة. أما إذا استخدمت منفصلة فكان يكتب الحرف الصامت ويظهر في النطق مثل: mest olmak فأصل الكلمة mes›ut olmak، وعند استخدام الكلمة مفردة يكتب الصامت الرقيق (d) الموجود في نهايتها في شكل (t) وكتبت مع الأفعال المساعدة بالشكلين، وذلك لأن أصل الكلمة (d) وينطق في لغة الحوار كأنه يُبيِّن هذين الصائتين، وكذلك لأن الكلمة إذا كتبت منفصلة مع الفعل المساعد فلا توجد صامت (d) رقيق في نهاية الكلمة في اللغة التركية، ومن ثم يرجحون كتابة مثل هذه الكلمات بحرف (t) لتناسب القاعدة.

ومن أجل إزالة اللبس، والاستعاضة عن كل هذه البدائل ينبغي أن تكتب هذه الكلمات متصلة بالفعل المساعد مثل mesud olmak أو me-su-dol-mak وكانت تكتب بهذا الشكل في اللغة العثمانية، وفي الآونة الأخيرة استعيض عن هذا التركيب الذي كان أكثر استخدامًا في اللغة التركية العثمانية تركيب آخر mutlu etmek – mutlu olmak [319].

ومن ثم فإن بعض الآراء تشير إلى أن فصاحة الكلام يجب أن تعود إلى جمال الاستعارة والكتابة، وعرض صور من التعبير الدقيق الذي يدل على المعرفة بنظام التأليف التركيبي في اللغة[320].

- وفي الفعل : Muhtaç olmak [321]:

نرى أن كثيرًا من الكلمات الأجنبية التي دخلت اللغة التركية، حاول الأتراك إيجاد بديل لها سواء من اللغة التركية أو اللغات الغربية إلا أن هذه الكلمات تغلغلت حتى صارت أساسية في المعجم القديم والحديث، فالأتراك المعاصرون لا يستطيعون التخلي عنها رغم أنهم استعاضوا عن كثير من الكلمات الأجنبية سواء العربية أو الفارسية بكلمات تركية، ومن هذه الكلمات التي لم يستطع الأتراك إلغاء وجودها في المبنى والمعنى مثل كلمة muhtaç فهي تستخدم حتى اليوم مع بعض التغييرات القليلة جدًا.

وأصل الكلمة في اللغة العربية هو muhtâç وبسبب عدم وجود كلمة تركية تنتهي بالصامت الرقيق، فإنه يتحول إلى الصامت الحاد، عند استخدامها مفردة، إلا أنه يرجح الشكل c في النطق عند استخدامها مع الفعل المركب muhtac olmak أو muhtac etmek ، وكذلك في استخدامها مع الفعل المساعد muhtac etmek – muhtac olmak بفعل مساعد قليل الاستخدام في اللغة التركية في تركيب آخر وهو ihtiyaç duymak، والتي أصلها في اللغة العربية ihtiyaç ، ولكن هذا الاستخدام يكون في الضرورة، ومع الأشخاص المقربين جدًا. مثل:

319 Ali Şeylan: Türkçe'de Birleşik fiiller Türk dili ve Edebiyatı, Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 1997. S. 39 - 40.

٣٢٠ د.شوقي ضيف،البلاغة تطور وتاريخ ط6، القاهرة 1983م، ص 180.

321 Prof. Dr. Muharrem Ergin: Türk dili, a. g. e., S. 132.

- İnanca muhtaç olduğunun farkına varmaması için, her şeyi hazır bulmuş dünyasında.[322]

- keşfedilmeseydi, ‘’otomobile ihtiyaç duymak’’ diye bir konu olmaz[91].

- أما الأفعال: Mütalaa etmek – bıd›at etmek :

فنرى أن اللغة التركية من اللغات التي تتبوأ فيها الصوائت مكانة كبيرة، فالصوت مع الصوت يغير معاني الكلمات تمامًا، فعندما نتحدث نحن ونتلفظ بعض الكلمات العربية التي دخلت اللغة التركية بلفظها العربي لا يفهمها الأتراك مثل: كلمة [Çay ـ شاي] عندما تنطق بهذا الشكل لا يفهمها الأتراك بمعناها الصحيح، فأحياناً يظنون أن المقصود بها كلمة شيء Şey، فالنطق الصحيح له دورٌ كبيرٌ في اللغة التركية؛ لأنها لغة التصاقية ولغة مقاطع ولواحق تعتمد على التوافق الصوتي، وعلى هذا الأساس لا توجد كلمة تركية الأصل بها حرفان صوتيان متلازمين إلا في الكلمات الأجنبية مما يصعب على الأتراك نطقها وكتابتها الصحيحة مثل: كلمة maalesef فإحدى صوائت هذه الكلمة هو العين (ع) أو الهمزة (ء) وقد تكررت هذه الأحرف وعرفت بالصائت؛ لأن مثل هذه الأحرف ..... غير موجودة في اللغة التركية مثل كلمة Naat النعت، فأحيانًا يحذف حرف صوتي وتكتب Naıt وكلمة İnşaat تكتب Inş’at وكلمة Saat .

فالصوائت الموجودة في هذه الكلمات هي (ء) الهمزة أو (ع) أو العين ومعظم الكلمات التي دخلت اللغة التركية إما عربية أو فارسية، والتي كانت تنطق بالمد أو الترقيق. ومن ثم معظمها كتب خطأ، وهذا الموضوع شاقٌ على الأتراك المعاصرين، وذلك لعدم درايتهم باللغة العربية، كماأنهم لا يستطيعون التفريق في هذه الكلمات هل تكتب بصائت أم بصائتين مثل:

Maalesef – mâlesef

Naat – Nât - bid›at

- مثل الفعل : bid›at olmak**:**

Açın eski meclis zabıtlarını da görün nice ‹›müderris›› efendilerin, hilafeti Islama aykırı bir müessese sayıp onun bir bid›at olduğuna dair yaptıkları meclis konuşmalarını[323].

- والفعل: Mütalaa etmek **:**

٣٢٢ هو في عالم يجد فيه كل شيء جاهزًا حتى إنه لا يدرك أنه ليس محتاجًا للإيمان.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e. S. 77.

٣٢٣ افتح محاضر المجلس القديم وأبصرها فكم من استاذ (مدرس) اعتبر الخلافة مؤسسة مخالفة للاسلام، وكذلك محادثات المجلس التى اعتبرتها بدعة.
- Akif İnan: Din ve Uygarlık, S. 45.

Değil yalnız eski yunan düşüncesinin çizisi içinde düşünen, fikir imal eden düşünürler, eski İran inançlarıyla İslam arasında bazı unsurlar yakalayarak yeni terkibe giden fikricilerin ürettikleri ..... görüşleri da aynı şekilde İslam uygarlığının dışında. mütalaa etmek zorundayız[324].

- وكذلك الفعل: Şahıt olmak Şâhid olmak [325]:

جاءت فيه كلمة شاهد Şahıd – Şahit هي كلمة عربية الأصل نظرًا لأن حرف (d) ينطق قريباً من حرف (t) في اللغة التركية، كما تأثر النطق بالكتابة لوجود حرف (a) ذي الصوت الطويل الموجود في المقطع الأول للكلمة والمكتوب بدون مد.

- الصوائت الموجودة في اللغة التركية قصيرة، ولا يوجد صائت طويل في الكلمات ذات الأصول التركية، ومن ثم يكون في أغلب الأحوال الصائت الطويل في الكلمات ذات الأصول العربية. ومثل ذلك: كلمة şair – âlem – âdet – aşık وتستخدم â للمد مثل كلمة dükkân – hikâye . وهناك صائت يكون من أجل إظهار الترقيق في القراءة، ويظهر ذلك في الكلمات ذات الأصول الغربية مثل plâj – Lâmba

وخلاصة القول إن الفعل şâhıd olmak إذا كتب متصلًا أي مع الفعل المساعد şahıd olmak تكتب إشارة الترقيق على حرف â فيكون şâhidolmak مثال:

Aydın çevrelerde her hangi bir bölünme, çatışma ..... olayına şahit olunmamıştır (271).

ملحوظة: استعيض عن كلمة şahıt – şâhid الآن في اللغة التركية الحديثة بكلمة tanık = شاهد.

إن علم التراكيب (علم المعاني) يشتمل على ما يدرس في الجملة من الفصل، والوصل والتعريف، والتنكير، والتقديم، والتأخير، والحذف، والإظهار، والإضمار، والتنكير، وكثير من المحسنات البيانية والبديعية التي تضيف إلى المعنى كالمزاوجة بين الشرط والجزاء، كالتقسيم والجمع وتشبيه التمثيل[326].

لقد دخل اللغة التركية الكثير من الكلمات العربية، فمنها ما تغير في الشكل والمضمون، ومنها ما حافظ على أصوله وشكله، ولهذا فإن بعضها يأتي منفصلًا عن الفعل المساعد مثال ذلك : terk

٣٢٤ إن المفكرين الذين أنتجوا الفكر وفكروا بالفكر اتخذوا بعض الموضوعات بين الإسلام والمعتقدات الإيرانية القديمة وأنتجوا المفكرين الذي أعقبوهم حديثاً.

- Akif İnan: Din ve Uygarlık, S. 51.

325 Akif İnan: Din ve Uygarlık, S. 74.

٣٢٦ د. محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث الحديث، القاهرة [د . ت]، ص 263 - 264 .

etmek – terketmek . الأصح في اللغة التركية terk etmek المنفصلة [327] أما في التركية المعاصرة الآن قلما يستخدم الأتراك هذا التركيب؛ لأنهم استعاضوا عنه بالفعل bırakmak أن يترك أو يغادر.

وعندما تصدى سيبويه وأصحابه لتحليل الأصوات العربية كان بين أيديهم نظام صوتي كامل معروف ومشهور للغة العربية، كانت الحروف التي يشتمل عليها هذا النظام قد جرى تطويعها للكتابة من زمن طويل، فكان لكل حرف منها رمز كتابي يدل على الحرف في عمومه دون النظر إلى ما يندرج تحته من أصوات، فارتضى سيبويه وأصحابه هذا النظام المشهور واتخذوه نقطة ابتداء في دراستهم للأصوات العربية، ومن هنا رأينا الأصوات العربية تحت كل حرف من هذا النظام لا تعدو أن تكون صفة لهذا الحرف كأن تكون إدغامًا له وإقلابًا أو إخفاءً وإحالة وهلم جرا، والدليل على ذلك حرف الياء[328]. ومن ثم فإن كثيرًا من الحروف العربية عند استخدامها فى اللغة التركية يتغير نطقها وشكلها كما يلى:

[329] Takip etmek = takıb etmek

[330] Mağlup etmek = mağlubetmek

[331] Intısâp etmek = ıntıdab

هذه الكلمات تكتب في كثير من الأحيان بحرف (P) ولكن في أصلها (b). وهذه الكلمات إذا استخدمت مفردة تكتب بحرف (P) مثل: tâkıp etmek – mağlup etmek – intisap etmek أي مع الأفعال المساعدة .

أما إذا جاءت مع فعل أي في تركيب فتكتب مثل أصلها (b) مثل :

(Tâkıbetmek[332] - mağlubetmek[333] - intisabetmek172

إن معرفة دلالة اللفظ لها أهمية كبيرة، ولاسيما في الأفعال المركبة والمساعدة، فالكلمة العربية تأخذ معناها بمرافقتها للفعل المساعد أو ضمها إليه في صورة فعل مركب.

327 Tahır Necat Genan: Dilbilgisi, a. g. e., 269.

٣٢٨ () د.تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، علم الكتب، الطبعة الخامسة، القاهرة، 2006م، ص 50 - 51 .

329 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 134.

330 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 161.

331 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 134.
Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S.342.

332 Ahmed B. Ercılasun ve diğerler, a. g. e., S. 283.

333 Prof. Dr. Ahmet B. Ercilasun ve diğerler, İmlâ kılavuzu, Türk Dil kurumu Yayın-ları: 525, Ankara 1996, S. 231.

ومن ثم فإن فهم اللغة التركية أو أية لغة من اللغات يتوقف على مدى الإلمام بمفرداتها وتراكيبها، ناهيك عن التطور الدلالي السريع في اللغة التركية من قبل المجمع اللغوي فهو تطور للألفاظ والعبارات بما يتواءم مع دلالتها على مر العصور وفي مختلف البيئات، فاللغة إذًا تتطور مع تطور شعوبها بما يتناسب مع الواقع المعاش[334].

- وأيضًا: [335]Tesis etmek :

كانت الهمزة والعين تظهران في الكلمات ذات الأصول العربية داخل اللغة التركية العثمانية، ولكن بعد الانقلاب اللغوي تغيرت الأبجدية التركية إلى الحروف اللاتينية، فقد أجرى المجمع اللغوي التركي تعديلات كثيرة على الكلمات ذات الهمزة والعين، وذلك لصعوبة نطقها في اللغة التركية، فأشار إلى ذلك بوضع علامة على الحرف الصوتي المشار إليه (e) ولكن الكتابة الصحيحة وفقًا للإملاء التركي الحديث هي tesis etmek ورويدًا رويدًا بدأ الأتراك استخدام أفعال بديلة لنفس الغرض مثل: kurmak أن يؤسس، فالمجمع اللغوي التركي يسعى على قدم وساق للتخلص من الكلمات العربية والاستعاضة عنها بالبديل التركي، وإن صح القول بالبديل الغربي، فالمصطلحات الغربية بدأت تنتشر يومًا بعد يوم في الشارع التركي، حيث رغب بعض الأتراك في التقرب للحضارة الغربية وثقافتها. مثل كلمة sıhhat استعاضوا عنها بـ sağlık واستخدموا بعدها الفعل المساعد sıhhat olmak (بالهناء والعافية).

وبعض الكلمات التي دخلت اللغة التركية من اللغة العربية وبها همزة أوعين مثل:

San›at – mi›mar – te›sir – ma›lum – neş'e – neş'et — ma'kul – mes'ele – tal'at – ma'kûs – va'z – rıf'at – fi'l – ya'ni – va'de – şı'r – rüyâ – bu'd – ta'rıf .

ففي معظم الكلمات السابقة يأتي حرف العين أو الهمزة في الوسط، ومن ثم نأخذ صوتًا طويلًا في بعضها والبعض الآخر يسقط الصوت [336].

- وكذلك: [337]Taahhüt etmek :

ومن الكلمات التي استخدمت مع الفعل المساعد etmek كلمة taahhüd وهذه الكلمة عندما تأتي

٣٣٤ () د.أحمد عبد الرحمن حماد، عوامل التطور اللغوي ـ دراسة نمو وتطور الثروة اللغوية، ط بيروت 1983م ، ص 153.

335 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 134.

336 Muharrem Ergin: Türk Dili, a. g. e., S. 165.

337 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 369.

مع الفعل المساعد تكون taahhüd etmek أي عندما تأتي منفصلة تكون نهايتها (d) وعندما تأتي متصلة يكون الحرف الأخير (t).

وكذلك: galip olmak [338]:

هذه الكلمة دخلت المعجم التركي بشكلها العربي إلا أن الباء الثقيلة (p) الموجودة في نهاية الكلمة إذا جاءت مع الفعل المساعد في تركيب تتحول إلى باء خفيفة (b) لأن هذه الكلمة تنطق كما في أصلها في اللغة العربية، ومثلها intisab عندما تأتي منفصلة intisap وعندما تأتي متصلة مع الفعل المركب تصبح intisab etmek[339] ونفس الشيء في muhatap عندما تأتي متصلة تصبح مع الفعل المساعد والمركب تصبح muhatap olmak .

وهناك كلمة مهمة ينبغي التعويل عليها، وهي كلمة mahbup؛ لأنها تختلف في المعجم عن استخدامها في لغة الحوار في النطق، ففي المعجم التركي تكتب كصفة mahbup أو كمادة أصلية إلا أنها تأتي في لغة الحوار والحديث تكتب كصفة mahcup(251). وكذلك تستخدم مع الأفعال المركبة والمساعدة بنفس الشكل، تحول الصوت (c) إلى (ç) بسبب وجود الصائت الحاد (h) قبلها في الكلمة. كما أن (b) الموجودة في نهاية الكلمة تتحول إلى (p) وعندما تكتب منفصلة فتكون دائماً mahcup أما إذا جائت متصلة (mehçubetmek – mahçubolmak (b والآن استعاض عنها الأتراك بالفعل utanmak بمعنى الخجل أو الكسوف.

- والفعل : Tecvit – tecvid etmek [340]:

وهذه الكلمة دخلت القاموس التركي من اللغة العربية وقد ذكر بعض اللغويين مثل «قوش» koç التركيبات التي تنطق في أصواتها وكأنها كلمات منفردة في الصوت، ولا سيما عندما تنتهي الكلمات التي تأتي مع الأفعال المساعدة بحروف صامتة مثل: (p - ç – t- k) وإذا بدأ الفعل الذي تركب معه هذه الكلمات بصائت، فإن هذه الصوامت تأخذ الشكل التالي (b– c – d – g) وذلك بسبب إضافة الفعل المساعد مع الكلمات التي تدخل التراكيب[341].

والفعل Stip etmek **:**

هذه الكلمة تستخدم فى اللغة التركية بنفس معناها فى اللغة الانجليزية، إلا أنها أحياناً تستخدم من

338 Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 219. S. 369.

339 Akif İnan: Din ve Uygarlık, a. g. e., S. 75.

340 prof. Dr. Ahmet B. Ercilasun ve başkalar, İmlâ kılavuz, a. g. e., S. 381.

341 Nurettin koç: Yeni Dil Bilgisi, İstanbul 1990, S. 274.

قبل الشعب التركي بهذا الشكلistip ولا يوجد فى اللغة التركية كلمات بصامتين، وهذا النوع الذى دخل اللغة التركية يتم تتريكه بشكلين:

- الشكل الأول يوضع صائت بين الصامتين مثل stip - sitip

- والشكل الثانى يوضع الصائت فى بداية الكلمة مثل - iskele skele[342].

- والفعل: Afiş etmek = İlan etmek:

- Aralık 1806'da Begrad'ı ele geçirdi ve Rusya da, Kaynarca'daki hakkının kullanarak Osmanlı Devleti'ne harp ilan etti.[343]

وهذا المصطلح يستخدم الآن فى كثير من الاحيان بدلاً من İlan etmek وأكثر الاستخدامات فى الشارع التركى .

خاتمة

خلصت هذه الدراسة إلي مجموعة من النتائج منها

1 - إن اللغة التركية لا يمكن أن تستغني عن اللغة العربية؛ لأنها لغة القرآن الكريم والحديث الشريف وأغلب الأتراك من أهل السنة .

2 إن اللغة التركية لا تستطيع أن تستغني عن اللغة العربية لأن التراث التركي والوثائق التركية مدونة باللغة التركية العثمانية، وذلك يعني أن اللغة العربية متغلغلة منذ القدم في عروق الأتراك الفكرية.

3 إن التأثير التركي لا زال واضحًا في اللهجات العربية، مما يعني أن هناك قاسمًا مشتركًا بين التراك والعرب لا في الأفعال المركبة بل في مصطلحات اللغة اليومية في تركيا والبلدان العربية.

4 - الفعل المركب في اللغة التركية له دورٌ كبيرٌ لا يمكن إغفاله مهما حدث من تجديد.

5 - إن التجديد في اللغة التركية من قبل المجمع اللغوي مستمر بإدخال البدائل التركية أو إن صح القول الغربية من الكلمات بدلاً من الكلمات العربية.

6 - استخدام الفعل المساعد في الجملة التركية وخاصة في اللغة المكتوبة أمر لا يمكن الاستغناء

342 Ali Şeylen: Türkçe'de Birleşik Fiiler, a g e. S. 87.

٣٤٣ بعد أن استقلت بلغراد في ديسمبر عام 1806م، أعلنت روسيا الحرب على الدولة العثمانية كحق لها طبقاً لشروط معاهدة قينارجه.
- Ahmed Akgündüz: Bilinmeyen Osmanlı, a. g. e., S. 226.

عنه، وذلك لثبات استخدامه من قبل الكتاب الأتراك والباحثين في شتى المجالات.

7 - إن الفعل المساعد كان قديماً يستخدم بدلاً منه الفعل المركب، وعند الفصل بين الكلمة العربية والفعل المساعد حدثت بعض التغييرات في الصوتيات مثل hakketmek حيث خضعت الكلمات الأجنبية لقواعد التوافق والتماثل الصوتى فى التركية فحدث لها ما يعرف بالتتريك

8 - هناك أفعال مركبة أو مساعدة استعيض عنها بأفعال تركية مثل terk etmek الآن يستخدم بدلاً منه bırakmak.

9 - إن لغة الصحافة والشارع التركي يستخدمان الأفعال المركبة من كلمة أجنبية وفعل مساعد تركي في التعامل اليومي بصفة ملحوظة مثل teşekkür etmek .

10 - حاول بعض أعضاء البرلمان التركي الاستغناء عن الكلمات العربية التي تستخدم مع الأفعال المساعدة لكنهم لم يستطيعوا التغلب على ذلك، بل أثناء حديثهم استخدموا تلك الأفعال.

11 - إن معظم الأتراك لا يفهمون تفسير القرآن ولا الأحاديث إلا باستخدام الأفعال المساعدة بجوار الكلمات العربية؛ لأنه لا يوجد لها بديل في اللغة التركية.

13 - إن قاموس اللغة التركية وقاموس الإملاء الخاص به دائماً في استبدال بعض الأفعال المركبة والمساعدة ببدائل تركية، ولكن معظم الأكاديميين والمثقفين لا يتوائمون مع تلك البدائل فيرجعون إلى اللغة العربية.

14 - إن معظم الإعلانات واللافتات في الشوارع التركية مستخدم فيها الأفعال المركبة سواء كانت من كلمة عربية أو كلمات أجنبية أخرى بالإضافة إلى الفعل المساعد.

15 - إن معظم المجلات والجرائد التركية تستخدم الكلمات الغربية بدلاً من الكلمات العربية.

المراجع

أولاً: المصـادر والمراجـع العربيـة :

1 ـ أحمد عبد الرحمن حماد (دكتور): عوامل التطور اللغوي ـ دراسة نمو وتطور الثروة اللغوية، ط بيروت 1983م.

2 ـ تمام حسان (دكتور): اللغة العربية معناها ومبناها، علم الكتب، الطبعة الخامسة، القاهرة 2006م.

3 ـ ستيفن اولمان: دور الكلمة في اللغة، ترجمة دكتور كمال بشر، دار غريب للطباعة والنشر، الطبعة الثانية عشرة، القاهرة

4 ـ شوقي ضيف (دكتور): البلاغة تطور وتاريخ ط6، القاهرة 1983م.

5 - عبد المنصف مجدى بكر: (دكتور) اللغة التركية نشأتها وتطورها دراسة لغوية وصفية تاريخية، دار الزهراء للنشر القاهرة ، 1992 م

6 ـ ماريوباي: أسس علم اللغة، ترجمة: أحمد مختار عمر (دكتور)، عالم الكتب، ط8، القاهرة 1998م.

7 ـ محمد محمد أبو موسى (دكتور): دلالة التركيب دراسة دلالية، دار التضامن، الطبعة الثانية، القاهرة 1408هـ / 1987م.

8 - محمد عبد اللطيف هريدي (دكتور): الأدب التركى الإسلامى، مركز بحوث جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية وزارة التعليم العالى المملكة العربية السعودية 1407 – 1978م.

9 ـ محمد غنيمي هلال (دكتور): النقد الأدبي الحديث، القاهرة [د . ت]،

10 ـ محمود عبد السلام: (دكتور) الإعراب والتركيب بين الشكل والنسبة دراسة تفسيرية، دار الثقافة العربية للنشرالطبعة الثانية، القاهرة 2007 م.

ثانياً: المراجع التركية العثمانية :

1 ـ عبد الله عاطف: مكمل قواعد عثمانية، محمود بك مطبعة سي، استانبول 1328هـ.

2 ـ راشد: كليات قواعد لسان عثمانى، مطبعة عامرة، استانبول [ب ـ ت].

ثالثاً: المصادر والمراجع التركية الحديثة :

1. Ahmet B. Ercilasun (Prof. Dr.) ve diğerler, İmlâ kılavuzu, Türk Dil kurumu Yayınları: 525, Ankara 1996
2. Akif İnan, Din ve Uygarlık, Eğitim – Bir , sen Yayınları, 2-B., Ankara 2006
3. Doğan Aksan , Türkçenin Gücü, Ankara 1990.
4. Gülsel Sev, Etmek fiiliyle yapılan birleşik fiililer ve tamlayıcılarla kullanılışı, Atatürk kültür, Dil ve tarih yüksek kurumu, Türk dil kurumu Yayınları: 794, Gramer Bilim ve Uygulama kolu Yayınları: 34, Ankara Üniversitesi Basımevi 2001.
5. Haydar Ediskun , Yeni Türk Dilbilgisi, İstanbul 1963.

6. Haydar Ediskun , Türk Dilbilgisi, Remzi Kitabevi (3 Basım), İstanbul 1987.
7. Hikmet Dizdaroğlu , Türkçe Fiiller, Ankara 1963.
8. İsmet Cemiloğlu yüzyıla Ait Bir Kısasü'l Enbiya üzerine sentaks incelemesi T D K Yayınları Ankara 1994 .
9. Kemal Yavuz (Prof. Dr.) ve başkalar , üniversite Türk Dili ve kompozisyon Dersleri Bayrak Yayınları. İstanbul 1996
10. Leylâ Karaman , Erzurumlu Darîr Kıssa-i Yûsuf Yusuf u Züleyhâ, TDK Yayınları, Ankara 1994.
11. Mehmet Hengirmen, Türk Dilbilgisi, Engin Yayınları, (3 Basım) Ankara 1998
12. 12-; Muharrem Ergin, Prof. Dr, Türk Dil Bilgisi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları , No. 785, İstanbul 1962.
13. Muharrem Ergin, Üniversiteler İçin Türk Dili Bayrak Yayınları, Baskı: Nesil Matbaacılık, San. Vetic. A. Ş. İstanbul 1995.
14. Mustafa Özkan (Prof.dr.) , Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi, filiz kitabevi, İstanbul 2000.
15. Muhittin Bilgin, Anlamadan Anlatıma Türkçemiz, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları , Ankara 2002.
16. Nurettin, koç, Yeni Dilbilgisi İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1990.
17. Hamza Zülfikar , Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Say. 1962.
18. Reha Çamuroğlu , Bir anlık Gecikme, Everest, Alfa Yayınları, İstanbul, 2005.
19. Taşkıran, Celal , "Yüklemlerde Birleşik Zaman", Çağdaş Türk Dili, (1997).
20. Tahir Nejat Gencan , Dilbilgisi,Türk Dil Kurumu Yayınları 2 Baskı Fen Fakültesi Basımevi İstanbul 1971.
21. Tahsin Banguğlu , Türkçenin Grameri; Edebiyat Fakültesi, Basım-evi, İstanbul 1974.

رابعاً: دوائر المعارف والمعاجم:

1- Türk Dili Ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Cilt 1, Dergah Yayınları, İstan-bul 1997.

2- Ferit Devellioğlu: Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ankara 1986.

3- المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية، الطبعة الرابعة، مكتبة الشروق، القاهرة 1429هـ / 2008م.

خامساً: الرسائل العلمية :

1- Ali Şeylen: Türkçe'de Birleşik Fiiller, Türk Dili ve Edebiyatı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1997.

2- Bilal Erdem Dağıstanlıoğlu: «Kısasü'l-Enbiya»da Birleşik Filler, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Adana 2009.

سادساً: الحوليات التركية:

1- Beşir Göğüs: Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten 1989, Atatürk Dil. Kurumu Yayınları: 633, Ankara 1996.

2- Hamza Zülfikar: Türk Dili Araştırmaları Yıllığı , Sayı 1962.

3- Nurettin Demir: Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten 1989, Atatürk Dil Kurumu Yayınları: 633, Ankara 1996.

4- Ömer Demircan Bileşik Sözcükte Vurgu Tük Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten 1989, Atatürk Dil. Kurumu Yayınları, Ankara 1977.

سابعاً: الدوريات التركية :

1- Büker, Cengiz (1990): «Türkçede 'İmek' Eylemi», Türk Dili Dergisi, C. 3, Temmuz.

2- Cengiz, Büker :Türkçede 'İmek' Eylemi Türk Dili Dergisi, C. Temm-uz Ağustos, (1990).

3- İlhan, Nadir "Birleşik Fiil Kuruluşunda A- I- U Ünlüleri", Türk Dili, C. 2001/II, Ağustos, S. 596, (2001).

4- Nurettin, Demir “Birleşik Fiiller ve Vurgu: -iver- Şeklinin Görevlerini Tespitte - Vurgunun Rolü”, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten 1994 (1997).

5- Savran, Hülya, “Bir İsim ile Bir Yardımcı Fiilden Oluşan Birleşik Fiiller Üzerinde Yeni Görüşler”, Türk Dili, C.2001/ II, Ağustos, Sayı 596, (2001).

6- “Olmak’ Fiilinin Özellikleri”, Türk Dili, C. XX, Eylül, (1969).

7- Zeynep Korkmaz: “Türk Dilinin Yabancı Dillere Karşı Konması İçin Alınması Gereken Önlemler”, Türk Dili, Sayı 524, (Ağustos 1995).

ـ ثامناً المؤتمرات:

1- Türkiye Türkçesindeki Zaman ve Kip Çekimlerinde Birleşik Yapılar Üzerine,VIII Milletler Arası Türkoloji Kongresi 1999, S. 27-.

المحور الثامن: العلاقات الفكرية واللغوية

أولا: الثقافة العربية والمنظورات الغربية

١. «الاختلاف الثقافي» و»ثقافة الاختلاف» بين المنظوريْن الإسلامي والغربي: قراءة في بعض النماذج الفكرية / ياسمين زين العابدين .....

٢. تحديات الثقافة العربية وعلاقتها بالإعلام الغربي كما يدركها المثقفون السودانيون / محمد عمر ألتاى.....

٣. الإصلاح المعرفي والتغريب عند النخب الفكرية في دول الأركان (مصر, تركيا ,إيران) « نماذج مختارة « / د. حسان عبد الله.....

ثانياً: مراجعة غير غربية للمنظورات الغربية

٤. فلسفة المعرفة الاستشراقية وأبعاد الرؤية الغربية / د. سامى محمود إبراهيم.....

٥. نهاية الاستشراق بداية الاستغراب
(تبادل الأدوار بين الأنا والآخر) / د. محسن خضر.....

٦. صوب معايرة معرفية لمفهوم التحيز الثقافي من فكر المسيرى
ومنى أبو الفضل ..... د. السيد عمر

ثالثاً: التثاقف الحضارى – منظورات متعددة

٧. التواصل الثقافي من منظور قرآني: "مقاربة منهجية" / د.محمد بابكر العوض عبد الله .....

٨. بواكير الوجُود التُّركي في المَوارد العربيَّة / د. عبادة كحيلة.....

رابعاً: العلاقات الثقافية العربية التركية

٩. الحكم التركي والتواصل الثقافي بين السودان وتركيا / د. السمانى النصرى محمد .....

١٠. أثر فتح الله غولن على الفكر العربي – الإسلامي: دراسة مقارنة بين غولن وإقبال والمودودي / د. رضوان زيادة .....

"الاختلاف الثقافي" و"ثقافة الاختلاف" بين المنظوريْن الإسلامي والغربي: قراءة في بعض النماذج الفكرية

ياسمين زين العابدين

معيدة علوم سياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة المستقبل - مصر (FUE)

مقدمة

تثير العلاقات بين العالم الإسلامي والعالم الغربي الكثير من الإشكاليات والتساؤلات الخاصة بالإطار النظري الحاكم لسياسات الطرفين، والمبين للخلفية الثقافية الموجِّهة للفعل ورد الفعل على المستوى الداخلي (السياسات تجاه الأقليات الدينية على سبيل المثال)، والخارجي (السياسات تجاه الدول المختلفة ثقافيًا ودينيًا)، وهو ما تسعى الورقة إلى إلقاء الضوء عليه؛ حيث تهدف إلى بيان أصول «ثقافة الاختلاف» بين المنظوريْن الإسلامي والغربي، ومناهج التعامل معها وأشكال تفعيلها على أرض الواقع فيما يخص العديد من القضايا التي تتجلى نتيجة تلاقي الحضارات والثقافات المختلفة، وأهمها قضايا الهويات الدينية والثقافية، وما يترتب عليها من مشكلات تعجز عن اجتثاثها الحلول الظاهرية قصيرة المدى، وذلك من خلال تقديم قراءة تحليلية مقارنة لأربعة نماذج فكرية/ دينية/ سياسية من كلا المنظورين هي؛ الشيخ محمد الغزالي والدكتورة منى أبو الفضل والفيلسوف الفرنسي Jean-Paul Sartre وعالم الاجتماع السلوفيني Tomaž Mastnak.

ومن ثم؛ فإن الإشكالية الأساسية التي تتمحور الدراسة حولها ساعيةً إلى معالجتها هي تأثير تباين «ثقافة الاختلاف» بين المنظوريْن الإسلامي والغربي من ناحية، وانعكاس الثقافي على السياسي من ناحية أخرى، على إمكانية إيجاد صيغة للحوار بين الحضارتيْن الإسلامية والغربية؟، وهو ما سيتم تناوله من خلال الأفكار الرئيسة الآتية:

-1 الخريطة الإدراكية من المرجعية الفكرية- الثقافية وسمات المنظورين الإسلامي والغربي، وحتى مراجعة حالة العلم.

-2 الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف ومفهوما "الهوية" و"الآخر": مدلولات ثقافية ومآلات سياسية.

-3 مقومات الثقافة الاستيعابية والهيمنة بين محدودية النماذج البشرية وطلاقة المنهج الإلهي.

-4 الخاتمة: خلاصة وتوصيات.

1- الخريطة الإدراكية من المرجعية الفكرية- الثقافية وسمات المنظورين الإسلامي والغربي، وحتى مراجعة حالة العلم.

يهدف هذا الجزء إلى بيان مرجعية المنظوريْن وأصولهما وسماتهما في المقام الأول، ثم تحقيق المراجعة لما وصلا إليه كعِلميْن مستقليْن تُستقى منهما العلوم الأخرى، وما يعانياه من مشكلات ومحاولات اجتيازها أملًا في التطوير واستكمال البنيان، وهذا في المقام الأخير؛ حيث لا يمكن الاقتصار على إلقاء الضوء على جذور الثقافتين وظروف تأسيسهما دون الخوض في ملامح تبلورهما وصولًا إلى الوضع الراهن الذي تفجرت عنه الغالبية العظمى من قضايا العصر؛ الفكرية والسياسية، والتي استحوذت على اهتمام المفكرين المعبرين عن مختلف الاتجاهات والانتماءات من كلا المنظورين، وذلك لأن المرجعية أو أصول الفكر وجذوره هي الحَكَم في توجيه هذا الفكر، والمحرك الأساسي له مهما تطور وطرأت عليه تغيرات واختلفت وسائل التعبير عنه؛ فالفكر يظل حاملًا لأصوله ومتأثرًا بها طالما أنه مُنبثق عنها، وهو ما سيتم تبينه على النحو التالي:

1- **المنظور الإسلامي:** تتسم مصادر الفكر الإسلامي بأنها أكثر تحديدًا ووضوحًا من مصادر الفكر الغربي، كما يُعرف الإسلام بأنه دين معصوم الأصول[1]، وهي أربعة مصادر رئيسة تتمثل في القرآن والسنة والإجماع والقياس، ويطلق عليها أيضًا -وبالأساس- مصادر التشريع الإسلامي؛ حيث إن الفكر -هنا- هو إعمال العقل لتحقيق الاجتهاد في إطار هذه المصادر، ومن ثم؛ يعد الاجتهاد هدفًا في سبيل معالجة شتى القضايا المعاصرة والمستجدة التي تتعرض لها الأمة سواء في الداخل أو الخارج، وذلك في حالة عدم وجود نص صريح في القرآن والسنة أو قضية شبيهة قد تعرض لها تراث الفقه الإسلامي فيما مضى، وهو ما يستدعي وجود أدوات وضوابط شرعية وواقعية، أي يستدعي تجديدًا إذا ما تطلب الواقع هذا، مما يمثل إحدى أهم المشكلات التي تعوق تطور الفكر الإسلامي وتتسبب في قصور المنظور الإسلامي بالمقارنة بنظيره الغربي وما يتعرض له ويعالجه من قضايا. هذا، وتتمحور أزمات المنظور الإسلامي المعاصرة حول نوعين أساسيين مرتبطين من الأزمات على المستوى النظري، وهي أزمة الفكر وأزمة الخطاب، والتي يتفرع عنها سيل من الأزمات الأخرى على المستوى تطبيقي، أهمها؛ أزمة المؤسسية، وأزمتا الإصلاح والتجديد؛ حيث تعود الأزمة الأولى إلى حصر الاجتهاد في المسائل الشرعية بدلًا من تحويله إلى منهج لتنظيم واحتواء شتى أمور الحياة وقضاياها ، مما أعطى مساحة لبروز نوع من التقليد يفرض فقهًا قاصرًا على حياة المسلم أعاقها وقلص من قدرات المسلم التأملية والإبداعية، ومنع إمكانية تأسيس علوم إسلامية مهمة للمجتمع الإسلامي وحضارته، تدعم منافسة الغرب على قيادة العالم على أساس علمي[2]؛ فبالرغم من وجود اجتهادات إسلامية حقيقية في سبيل إرساء منهج جديد للعلوم الاجتماعية

---

1 محمد الغزالي، الدعوة الإسلامية، دار القلم، 2008، ص 2.

2 Hina Anwar Ali, "The Crisis of Thought and Ijtihad", Islamic Perspective Center for International Studies (IPCIS) (Scientific- Research Site), 2007, p. 1.

نقلًا عن موقع:

http://www.islamicperspective.net/MainWebForm/ArticlesBankDescriptionFrm.aspx?id=220

وتعيين حدود مختلفة لصياغة فروض العلوم الطبيعية ونظرياتها بهدف تقويمها، إلا أنها (بصرف النظر عن كونها اجتهادات فردية وغير مكتملة) لم تقدم نماذج لعلوم جديدة إسلامية المنشأ بل اكتفت بالدعوة إلى ضرورة إنشاء مدارس فكرية لكل فروع المعرفة، والمناداة بتأسيس ما اصطلح على تسميته «علم ما وراء الطبيعة» لتكامل التفكير العقلي ترسيخًا لمفهوم الطبيعة الإنسانية من وجهة النظر الإسلامية[3]، كما ألقت الضوء على أهم المشكلات التي يعانيها المسلمون وسبل حلها، وهو ما يعتبر استهلالًا لابد منه، ولكنه كان في حاجة إلى استكمال وتعضيد للجهود وتكاتفها بهدف الإصلاح والتجديد الذي يتعدى النظرية إلى التطبيق.

في هذا السياق، يمكن القول إن مكمن أزمة الفكر الإسلامي قضية العقل المسلم نفسه،والذي يحتاج إلى تحرير من الجمود والتقليد والأهواء الشخصية لتأهيله لـ"**فهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف** -على حد تعبير الإمام محمد عبده- **والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه وتقل من خلطه وخبطه؛ لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإسلامي، وأنه** -أي الدين- **على هذا الوجه يعد صديقًا للعِلم، باعثًا على البحث في أسرار الكون، داعيًا إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالبًا بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل ...**»[4]، وهو ما سيكون له بالغ الأثر في النهوض بالأمة وإخراجها من مأزقها الحضاري.

انطلاقًا من هذه النقطة، ولاستكمال ملامح الخريطة الإدراكية وتسكين المفكرين محل الدراسة بها، تجدر الإشارة إلى اهتمام بعض الأدبيات بتقديم اجتهاد بخصوص إمكانيات تحقيق هدف المراجعة الفكرية الشاملة بقصد التصحيح والنقد الذاتي، ثم الانطلاق إلى البناء الفكري المطلوب وفق قواعد سليمة، وإصلاح مناهج الفكر وتعميمها ونشرها وتربية الأمة عليها كجزء أساسي من ثقافتها، ذلك إلى جانب بلورة منهاجية جديدة تقوم على ما يلي:

- إيجاد تصور حضاري يمكِّن من بناء الأمة وبناء مجتمع ودولة حديثة قوية متماسكة تقوم على احترام الإنسان كخليفة الله على الأرض.
- تحويل ذلك التصور إلى شق ثقافي يمكن تقديمه لسائر فصائل الأمة بشكل يحقق مناعتها به.
- العمل على تربية الأمة وفقًا لذلك الشق الثقافي الذي يعيد بناء كيان الإنسان والكون والحياة.
- تصور مجموعة من المؤسسات الحضارية القادرة على حماية ذلك الشق الثقافي، والوسائل التربوية القادرة على تجديد الذات باستمرار[5].

---

[3] إسماعيل راجي الفاروقي ود. عبد الله عمر نصيف، العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية، عكاظ للنشر والتوزيع وجامعة الملك عبد العزيز، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1984، ص 16.

[4] د.محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، 1990، ص ص -18 19.

[5] طه جابر العلواني، خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية، رسائل إسلامية المعرفة (1)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1989، ص 19.

هذا بالإضافة إلى ضرورة العمل على طرح رؤية حضارية متكاملة تستدعي تحديد طبيعة الحضارة المراد قيامها، وبيان عناصر مستقبلها وقوانين حركتها، وتمييز ما هو جوهري أساسي في بناء الحضارات، وما هو عَرَض، ومن ثم، التزام أسس مواجهة التحدي الحضاري والتعرف على القوى الفاعلة وأهدافها، وأخيرًا والأهم، إعادة طرح الأفكار والمفاهيم والقيم والنظم المختلفة بشكل يحقق صلاحيتها وفاعليتها وعقلانيتها[6].

أما عن أزمة الخطاب؛ فهي مترتبة على أزمة العقل والفكر بالضرورة، كما أن حلها يترتب عليه إصلاح الأمة الذي لا يتحقق إلا بمراجعة الثقافة والخطاب الذي يعبر عنها[7]. في هذا الإطار، تجدر الإشارة إلى أن الخطاب الإسلامي المعاصر يمكن أن ينقسم إلى ثلاثة أنواع رئيسة أفردها د. عبد الوهاب المسيري، هي:

- **الخطاب الشعبي أو الاستغاثي:** وهو خطاب غالبية الشعوب الإسلامية التي أثمرت خبرتها التاريخية عن فكرة أن التحديث والعلمنة والعولمة لم يكن فيها خير ولا صلاح لها؛ حيث أراد هؤلاء أن ترسي الأمة الإسلامية دينها وثقافتها الموروثة بشكل منفصل عن ومناقض للهيمنة الاستعمارية الغربية الجديدة، وعلى الرغم من مناداة هذه الشعوب بالتغيير، إلا أنها غير قادرة على الإسهام بأفكار جديدة أو تنظيم أية حركات اجتماعية أو سياسية، ومن ثم؛ يعبر أصحاب هذا الخطاب -أحيانًا- عن احتجاجهم بأسلوب عنيف ظاهريًا، سلميّ في جوهره؛ فهم –بالدرجة الأولى- الفقراء والمهمشون، ولكن بعضهم ينضم إلى فئة النخبة الاجتماعية التي أعادت اكتشاف دينها وثقافتها الموروثة، وتعترف بأن ضياع الاثنين يعني ضياع هويتها، وهو ما شغلها بإعادة بنائها وتكوينها.

- **الخطاب السياسي:** وهو خطاب بعض المنتمين إلى الطبقة المتوسطة من المهنيين والأكاديميين وطلبة الجامعات والتجار، الذين يستشعرون الحاجة إلى ضرورة التمسك بالإسلام في سبيل نهضة الأمة، والذين أدركوا أن العمل السياسي هو وسيلتهم في تحقيق أهدافهم، وهو ما دفعهم إما إلى الانضمام أو تأسيس التنظيمات السياسية التي لا تدعو إلى العنف، والتي تطورت من خلالها التنظيمات الشبابية والتربوية. ويعتقد بعض الداعمين لهذا الخطاب السياسي -أحيانًا- في الأيديولوجية الخاصة بأن الاستيلاء على الحكم بالقوة هو الهدف لحل مشكلات الأمة جميعها، ومن ثم، سعى بعضهم إلى تطوير قوات شبه عسكرية، وفي الوقت نفسه، ظهرت اتجاهات أخرى نحو العمل من خلال القنوات السياسية الشرعية المتاحة إلى جانب متابعتها لهذا النوع من الخطاب الإسلامي. تجدر الإشارة هنا إلى أن غالبية المعبرين عن هذا الخطاب يميلون -في الوقت الحالي- إلى قصر نشاطهم على المجال السياسي أو/ والتربوي.

---

6 المرجع السابق، ص 20.

7 Abbas Jirari, "Les Fondements d'un Discours Islamique Moderne", Revue l'Islam Aujourd'hui, ISESCO, No 23, 1427/ 2006.

نقلًا عن موقع:

http://www.isesco.org.ma/francais/publications/islamtoday/23/P5.php

- **الخطاب الفكري:** الذي يتعامل أساسًا مع القضايا النظرية والفكرية، وينتشر بين فئة الأكاديميين والمفكرين، وله تأثير محدود على الجماهير إلا في حال الأزمات عندما يكون هؤلاء في حاجة إلى إرشاد فكري[8].

هذا، وتكمن أزمة الخطاب الإسلامي في عدم المواءمة أو التوافق بين التقليد والمعاصرة أو الواقع، وحصره في الخطب، وهو ما يجب تجاوزه للتعبير عن هوية الأمة، وذلك من خلال تجديد الخطاب مع الحفاظ على ثوابت الإسلام[9]، لذا، وإلى جانب هذا التقسيم السابق، يشير الدكتور المسيري إلى نوع آخر من التقسيم على أساس زمني، يذهب فيه إلى وجود ما يمكن تسميته بالخطاب الإسلامي التقليدي، والخطاب الإسلامي الجديد. أما الأول فقد ظهر كرد فعل مباشر وسريع لغزو العالم الإسلامي وساد إلى منتصف الستينيات من القرن العشرين. بالنسبة للخطاب الثاني، والذي بدأ من منتصف الستينيات؛ فقد اتصف بأنه أكثر تحديدًا من الخطاب التقليدي، ولكنهما اجتمعا معًا في السعي إلى مواجهة تحديات مراحل الاحتلال والتحديث وما بعد الاستقلال، وإن كانا قد اختلفا أيضًا في موقفهما من الحداثة الغربية ودرجة الإدراك الخاصة بكليهما ومنهجهما في استشراف المستقبل، وهي النقطة الأساسية التي تتفرع عنها السمات الأخرى للخطاب الإسلامي الجديد، والتي يمكن إيجاز أهمها فيما يلي:

- رفض ادعاء المركزية والعالمية الغربية، والإدراك الكامل لأزمة الحداثة الغربية، وذلك مع الإعتقاد بحتمية الاشتباك والتفاعل معها واستيعاب ثمراتها دون الوقوع في أسر منظومتها القيمية، وهو ما يسمى بـ»الانفتاح النقدي التفاعلي».

- يتسم الخطاب الإسلامي الجديد بالشمول؛ فهو على المستوى الجماهيري يطرح شعار «**الإسلام هو الحل**»، ولكن على المستوى الفلسفي يطرح شعار «**الإسلام هو رؤية للكون**»، وهو يتعامل مع كل من اليومي والمباشر والسياسي والكلي والنهائي؛ أي أنه يصدر عن رؤية معرفية شاملة يُولِّد منها منظومات فرعية مختلفة؛ أخلاقية وسياسية واقتصادية وجمالية.

- القدرة على اكتشاف الإمكانات الخلّاقة للمنظومة الإسلامية من خلال معرفتنا بالآخر والفهم العميق لمشكلاته، مما يؤدي -بدوره- إلى إدراك الذات الإسلامية بكل أبعادها.

- أسلمة المعرفة الإنسانية وتأسيس معجم حضاري متكامل ومستقل.

---

8 Abdel-Wahab M. El-Messiri, "Towards a New Islamic Discourse: Islamic Discourses… Diverse Visions", Islamonline.net Thursday, July 17, 2003.

نقلاً عن موقع:

http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=Article_C&pagename=Zone-English-Living_Shariah/LSELayout&cid=1178193247704

9 http://www.isesco.org.ma/english/publications/Discourse/CH6.php

- يدرك الخطاب الإسلامي الجديد قضية انفصال العلم والتكنولوجيا والإجراءات الديموقراطية (إنجازات الغرب) عن القيمة والغائية الإنسانية، ومن ثم، يحاول هذا الخطاب أن يستفيد من العلم والتكنولوجيا وكل ثمرات الحضارة الغربية دون أن يتبنى رؤيتها للكون، بحيث يمكن مزاوجة الرؤية العلمية التي تدعي الحياد والمنظومة القيمية الإسلامية.

- الإيمان بالحركة والتدافع كأساس للحياة، وأن العالم ليس في حالة جمود وإنما هو في حالة حركة، والتدافع ليس بالضرورة الصراع، حتى إن أخذ هذا الشكل أحيانًا، وثمة إيمان -أيضًا- بفكرة التداول؛ فالثبات لله وحده، وهو ما يعني قبول التعايش مع الآخر واكتشاف الرقعة المشتركة معه، ومن هنا ظهر فقه الأقليات الحديث، سواء الأقليات غير المسلمة في المجتمعات الإسلامية أو الأقليات المسلمة في المجتمعات غير المسلمة، وهذا الفقه يصدر عن مفاهيم العدل والمساواة في الإسلام.

- القدرة على الرؤية المتكاملة للشريعة وإنزالها على الواقع المعاصر، هذا بالإضافة إلى صياغة نموذج معرفي إسلامي والاحتكام إليه؛ فنظراً لعزل الشريعة عن واقع المسلمين السياسي والاجتماعي أصبحوا يرونها كما لو كانت مجموعة من الأحكام والآراء غير المترابطة، ولكن عملية توليد الإجابات تتطلب إدراكًا لترابط أجزاء الشريعة وتكاملها، وأنها تعبر عن رؤية للكون، وهذا ما يحاول أن ينجزه الخطاب الجديد، ولا شك في أن مبحث المقاصد التقليدي يتعامل مع هذه القضية؛ فمن خلاله، يمكن التفرقة بين الكلي والجزئي، والنهائي والمؤقت، والجوهري والعرضي، والثابت والمتغير، والمطلق والنسبي، وهذا ما يحتاج المسلمون إلى تطويره وتعميمه ليصلوا إلى نموذج معرفي إسلامي نابع من القرآن والسنة. ويأخذ هذا النموذج شكل هرم على قمته شهادة أن لا إله إلا الله، تليها القيم القطب مثل العدالة والمساواة، ثم تأتي بعد ذلك الأحكام الجزئية المختلفة، ومن ثم، يمكن توسيع نطاق الاجتهاد دون خوف كبير من الزلل؛ إذ إن الاجتهاد سيتم في إطار النموذج المعرفي الهرمي الذي تم استخلاصه، عبر الاجتهادات المستمرة، من القرآن والسنة، وهذا النموذج سيكون هو وحده المعيار الذي يتم من خلاله إصدار الأحكام.

- الاهتمام بالأمة بديلًا عن الدولة المركزية التي يجب محاصرتها حتى يعود الاستخلاف للأمة، ومن ثم، الاهتمام بالمجتمع الأهلي ودور الأوقاف.

- محاولة تطوير رؤية شاملة للفنون الإسلامية تستند إلى الرؤية الإسلامية للكون، ومن هنا، ظهرت المحاولات النظرية والتطبيقية الجديدة في مجال المعمار ومختلف الفنون، وهذا الجانب في الخطاب الإسلامي الجديد هو تعبير عن الانفتاح النقدي الأخلاقي.

- تجاوز المنظور الغربي في قراءة التاريخ؛ فثمة رفض لفكرة التقدم الخطي اللانهائي ورفض للمفاهيم الخطية الواحدة Unilinear التي تفترض وجود نقطة نهائية واحدة، وهدف واحد يتحرك نحوه التاريخ البشري بأسره، الأمر الذي يفترض ضرورة رؤية تواريخ البشر من خلال منظار عالمي كما يُدَّعى، لكنه منظار الحضارة الغربية في الواقع، والمعيار هو معيارها[10].

[10] Abdel-Wahab El-Messiri, Features of the New Islamic Discourse: Some Introductory Remarks.
نقلًا عن موقع:
http://www.muslimphilosophy.com/ip/21-cen.htm

في ختام الحديث عن ملامح الخطاب الإسلامي الجديد، يشير الدكتور المسيري إلى أهم المفكرين المسلمين الذين يندرجون تحت وصف «حملة الخطاب الإسلامي الجديد»، وأبرزهم د. منى أبو الفضل ود. سيف الدين عبد الفتاح ود. إسماعيل راجي الفاروقي ود. طه العلواني ود. عبد الحميد أبو سليمان وآخرون داخل العالم الإسلامي وخارجه؛ ساهموا وما زالوا يساهمون في تشكيل هذا الخطاب، ولعل أهم من لم يذكرهم د. المسيري هو الشيخ محمد الغزالي الذي سيرد تفصيل عن خطابه في الجزء الثاني من الورقة.

مما سبق، يمكن القول إن هناك وضوحًا في مصادر المنظور الإسلامي وسماته ومنهجه، ولكن المشكلة تكمن في إمكانية التطبيق، أي كأنها مشكلة إيجاد أدوات للتعامل مع المنهج القائم وتفعيله.

2- **المنظور الغربي:** على عكس المنظور الإسلامي، تتسم مصادر المنظور الغربي بالوضعية التامة (الانفصال عن الوحي) وتعددية الأصول والتباين الشديد، وإن كان هناك إجماع على أن الأصل واحد تقريبًا ، وإن وفدت إليه مصادر أخرى أصبحت جزءًا من هذا الأصل، وهو الفكر اليوناني الذي دخل إليه وتفاعل معه الفكر الروماني والمسيحي على التوالي، أي أنها ثلاثة مصادر هرمية رئيسة أصلها الفكر اليوناني[11]، وقمتها الفكر المسيحي؛ حيث رسخ الفكر اليوناني مبدأيْ **«الحرية في إطار القانون» و«مساواة الجميع أمام القانون»** (Isonomia)، كما أنه بتحقق المبدأ الثاني يتحقق الأول، أي أن مساواة الجميع أمام القانون تجعلهم أحرارًا غير معرضين لقهر من جانب الدولة أو من بعضهم البعض، وهو ما يعتبر أهم ما أرساه اليونانيون من أسس الفكر الغربي، ومنبع القانون الروماني الخاص بضرورة إعطاء كل شخص حقه أو ما له، ليؤَسَّس بذلك لحياة قوامها التعاون دون صراع أو اختراق من الدولة إلا من خلال القانون. لم يتوسع اليونانيون في تطبيق المبدأين، ولكنهم توقفوا عن حد تدوين قوانينهم الأصلية، وهو ما يعتبر أهم متطلبات الديمقراطية في عصرهم؛ حيث إن تحرير القوانين يحول دون تدخل القادة فيها، أي أن القاعدة القانونية تتحول إلى الموضوعية جرَّاء تدوينها. من هنا، ظهر دور الرومان في تطوير القاعدة القانونية وجميع التفاصيل المرتبطة بفاعليات الحرية التي أرسى بذورها المجتمع اليوناني، هذا مع التأكيد على أن الجمهورية الرومانية حَوَت أكبر عدد من التنوعات والاختلافات العرقية، ولكنها سريعًا ما استطاعت أن تجد الأدوات التي مكنتها من إدارة هذه الاختلافات، وهو ما لم يستمر طويلًا؛ حيث تسببت **سياسة إدماج** أعداد متزايدة من الأجانب، الذين يحملون بعض العداء لبعضهم البعض، في **حدوث مشكلة**، لذلك ظهرت وظيفة القاضي Praetor Peregrinus الذي يفصل بين الأجانب دون استخدام القوانين المكتوبة، ولكن باستخدام قوانين وضعها هو أو قوانين منقولة عمن كانوا يشغلون المنصب نفسه من قبل، وصياغتها بشكل ما يسمح لهؤلاء الأجانب بالعيش في تعاون وسلم داخل المجتمع.

رأى اليونانيون والرومان أن نسبة الشر في العالم ثابتة، أي أنها دائمة الوجود، ومن ثم؛ فإن هدف العدالة والهدف من وجود الدولة لا يتمحور حول إزالة الشر، ولكنه يقتصر على منع تزايد

[11] Constantine J. Vamvacas, The Founders of Western Thought- The Presocratics: A Diachronic Parallelism between Presocratic Thought and Philosophy and the Natural Sciences, Spring, 2009, p. 4.

نسبته على أثر الحكم في أي صراع، كما لم يسعوا إلى تغيير العالم أو تغيير الطبيعة البشرية ومحاربتها، هذا على عكس العبرانيين الذين هدفوا إلى محاربة الطبيعة ومعالجة الشر، وهو ما يعتبر أسمى الأدوار الخُلُقية على الإطلاق، كما اقترح هؤلاء «**عدالة جديدة**» بمعنى المساواة، وحصروا شرعية الحكم على فكرة القضاء على ما تبقى من شر في هذا العالم، وهو المبدأ الذي قام عليه الفكر الإنجيلي على أساس أمرين؛ الأول- التوق للسعادة التي ستتحقق مع نهاية العالم، والثاني- كراهية السلطة الدنيوية واحتقارها، وذلك على عكس ما كان سائدًا لدى اليونانيين والرومان[12].

ملامح الثقافة الغربية

تختلف ملامح الثقافة الغربية من عصر إلى آخر؛ ففي عصر النهضة تمحورت هذه الملامح حول القدرة على التساؤل والبحث في مظاهر الكون وتركيبه العام من أفراد وجماعات، والعلاقة بين الروح والجسد... إلخ، أما عن هذه الملامح في مرحلة ما بعد الحداثة فهي تتمحور حول الرشادة الاقتصادية، واستخدام المنطق الإجرائي، والبحث في اتساق منظومة الروح والمادة والأيديولوچيا[13].

أما عن الخصائص السلبية للفكر الغربي المعاصر فيوجزها د. القرضاوي فيما يلي:

- يقوم الفكر الغربي المؤسِّس للحضارة الغربية على رؤية غامضة ومضطربة عن الله.
- النزعة المادية، وهي التي تؤمن بالمادة وحدها لتفسير الكون والمعرفة والسلوك، وتُنكر الغيبيات، وكلَّ ما وراء الطبيعة.
- النزعة العلمانية، وهي من ثمار الخصيصتين السابقتين ولوازمهما، وهي تلك النزعة التي تفصل بين الدين والحياة الاجتماعية.
- الصراع؛ فهي حضارة تقوم على الصراع، لا تعرف السلام ولا الطمأنينة ولا الحب، إنه الصراع بين الإنسان ونفسه، وصراع الإنسان والطبيعة، وصراع بين الإنسان والإنسان، وصراع أيضًا بين الإنسان والإله.
- الاستعلاء على الآخرين، وهي نزعة تسري وتتحكم في عقول الغربيين كافة؛ فهم يعتبرون أنهم أفضل من غيرهم، وأن الحضارة الغربية هي الحضارة الإنسانية، ولا يعترفون بحضارة سواها[14].

12 Philippe Nemo, "Comment s'est formée la Pensée Occidentale?: Une Approche Libérale de l'Histoire des Idées Politiques", Contrepoints, Samedi 12 Août 2006.

نقلًا عن موقع:

http://archives.contrepoints.org/Comment-s-est-formee-la-pensee.html

13 Claude Jannoud, La Crise de l'Esprit, L'Age de L'Homme, Lausanne, Suisse, 2001, p. 8.

14 http://www.isesco.org.ma/arabe/publications/Civisl/page6.php

إلى جانب هذه الخصائص التي قد تبدو سلبية من المنظور الإسلامي، توجد العديد من الخصائص الأخرى الإيجابية التي لا يمكن إنكارها، وتتعلق جميعها بقدرة الفكر الغربي على منح الإنسان الفرصة للابتكار والتطور والإنتاج والتحرر من الخوف والذل حتى أقام حضارة كبيرة أساسها الحداثة التي تقوم -بدورها- على أسس عدة؛ أولها- احترام الفردية، بمعنى إعطاء الفرد، باعتباره فردًا وكيانًا مستقلًا، حقوقه السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

وثانيها- العقلانية؛ حيث نجحت الرأسمالية، باعتبارها تنظيمًا اقتصاديًا متميزًا بحكم اعتمادها في التخطيط الاقتصادي والصناعي وفي التنفيذ، على العقلانية التي لابد أن تنعكس على عملية صنع القرار ذات الأصول العلمية والمناهج المعترف بها في علم الإدارة.

وثالثًا- الاعتماد على العلم والتكنولوجيا لإشباع الحاجات المادية لملايين السكان، وعبر عن هذه الحداثة الغربية، المجتمع الصناعي الذي استفاد بشكل لا حدود له في كثير من الميادين[15].

أزمة المنظور الغربي ومراجعة حالة العلم

ومن ثم، يمكن القول إن نجاحات أو إيجابيات المنظور الغربي وفكره ومنهجه وحضارته تتبدى على المستوى المادي فقط، بينما يظل المستوى الروحي المرتبط بالهوية والثقافة ومعرفة الذات والآخر، وما يترتب عليها من نظريات إنسانية واجتماعية وعلاقات داخلية ودولية، هي بؤرة الأزمة الراهنة للحضارة الغربية، وكأن تنامي سيطرة الإنسان الغربي على المادة والطبيعة والعالم أجمع أثر سلبًا على معرفته لنفسه. من هنا، تظهر الحاجة إلى مراجعة العلم أملًا في معالجة النواقص وتجاوز الأزمة، وهو ما سيتم توضيحه فيما يلي.

تكمن أزمة المنظور الغربي من وجهة نظر مفكريه في أمرين مرتبطين؛ أولاً- عجزه أمام المجهول أو غير المفهوم، وهو **الله**، بالأساس، الذي فضل الغربُ أن يتناساه في مقابل المعروف أو المفهوم[16] (قضية إيمانية)[17]، وثانيًا- العقل[18]، وهو ما أحدث –بدوره- أزمة منهجية- ثقافية متجذرة فشل في حلها أهم فلاسفتهم[19]، مما طرح مؤخرًا تساؤلات حول نهاية الغرب ومستقبل النظام الدولي،

15 السيد يسين، «في الثقافة الغربية إيجابيات لا تستحق هجوم الإسلاميين عليها!»، جريدة الحياة، 3/ 2/ 2008.
على الرابط:
http://www.daralhayat.com/archivearticle/193953

16 Claude Jannoud, Op. Cit., p. 103.

17 Henri Gaston Gouhier, Bergson dans l'Histoire de la Pensée Occidentale, Librairie Philosophique J. Vrin, 1989, p. 55.

18 International Progress Organization, Cultural Self- Comprehension of Nations, Studies in International Cultural Relations 1, UNESCO, Erdmann, Austria, 1978, p. 18.

19 Decerf Paul, "V. Soloviev, Crise de la Philosophie Occidentale". Introduction et traduction du Russe par M. Herman, Revue Philosophique de Louvain, 1948, Vol. 46, N° 10, p. 232.

ومنهج تنظيم العلاقات فيما بين الولايات المتحدة وأوروبا بما أنهما ينتميان إلى الحضارة نفسها، هذا من ناحية، وعلاقتهما بالعالم الإسلامي وإدارة الصراعات ومواجهتها، من ناحية ثانية، ومراجعة السياسات الداخلية، وخاصةً المرتبطة بالاندماج، أي السياسات الموجهة نحو الآخر في الداخل، وهذا من ناحية ثالثة[20]، وكأن الأزمات السياسية والاقتصادية في الغرب ما هي إلا مجرد سياقات للأزمة الثقافية، والتي يرجعها البعض إلى الثقة الزائدة في العقلانية العلمية- التكنولوجية[21]، وموقع الآخر بها، مما يستدعي تحليلاً خاصًا بهذه الفكرة فيما يلي.

2- الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف ومفهوما «الهوية» و«الآخر»: مدلولات ثقافية ومآلات سياسية

يتم إدراك الأفراد لغيرهم (أو لـ"الآخر") من خلال خلفيتهم الثقافية، والاجتماعية- السياسية، والإطار الأيديولوجي والديني الذي يحكمهم، الأمر الذي ينتهي -في غالبية الحالات- ليتمحور حول العامل الثقافي فقط، مما قد يؤدي بدوره إلى غموض إدراك المفاهيم العرقية والدينية والقومية الخاصة بكل طرف من ناحية، وتنامي مشاعر العداء بين الجماعات المختلفة ثقافيًا من ناحية أخرى، وهو ما يتبدى جليًا في العلاقة بين العالميْن الإسلامي والغربي.

تفصيلاً لما سبق بالتحليل والتطبيق، ينقسم هذا الجزء إلى شقيْن أساسييْن؛ يتناول الشق الأول المفاهيم الأساسية للتنظير والمحورية في الدراسة، وهي مفاهيم الهوية والآخر والاختلاف الثقافي، وما يترتب على هذا الأخير من مفاهيم أخرى مثل؛ التعددية الثقافية والاستيعاب والاندماج والهيمنة والاستبعاد والتكامل والعمران والطغيان... إلخ. أما الشق الثاني فيتناول قراءة للنماذج الفكرية الأربعة محل الدراسة، وهي إما اجتهادية- قياسية وتأويلية للنصوص الأصلية، أو وضعية قائمة بذاتها ومعبرة عن الثقافة التي تنتمي إليها وممثلة للقيم التي تصدرها فقط، وذلك وفقًا لثلاث أفكار رئيسة هي؛ **أولاً-** تعريف الآخر وتحديد ماهيته، **وثانيًا-** منهج وآليات التعامل معه من حيث واقع العلاقة وما يجب أن تكون عليه، **وثالثًا وأخيرًا-** سيناريوهات المستقبل (تصور مستقبل العلاقة ورد فعل «الآخر»)، وهو ما سيتم تفصيله على النحو التالي:

أ- الإطار النظري: مفاهيم أساسية ونظريات محورية

تقوم الدراسة على مجموعة من المفاهيم الخاصة بثلاثة مستويات نظرية؛ المستوى الفكري- الثقافي، والمستوى المعرفي، والمستوى العملياتي، وهي -بالأساس- ثلاثة مفاهيم مهمة تتفرع عنهما

---

20 انظر على سبيل المثال:

- G. John Ikenberry, The End of the West?- Crises and Change in the Atlantic Order, Cornell University Press, New York, 2008.
- François Heisbourg, La Fin de l›Occident?: L›Amérique, l›Europe et le Moyen-Orient, Odile Jacob, Paris, 2005.

21 انظر على سبيل المثال:

Marcel Heyndrikx, Towards another Future: On the Christian Faith and its Shape between Yesterday and Tomorrow, Peeters Louvain, 2006, p. 34.

مفاهيم أخرى ونظريات محورية ستتناولها الدراسة بالتفصيل، وهذه المفاهيم هي؛ الهوية (المستوى الفكري- الثقافي) والآخر (المستوى المعرفي) والتعددية (المستوى العملياتي).

- مفهوم الهوية

سوف يتناول هذا الجزء معنى الهوية وخصائصها وإشكالاتها وفقًا لما قدمه الأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح في الجزء النظري الخاص بدراسته «التعليم والهوية: نحو تأسيس جامعات حضارية»[22] لاعتباريْن أساسييْن: **أولًا-** اشتماله -أي الجزء النظري- على أكثر من اتجاه لتعريف الهوية وبيان خصائصها وإشكالاتها، **ثانيًا-** انطباق ما سبق على مختلف الهويات، ومن ثم فهي دراسة قريبة لأن تكون جامعة مانعة؛ وهو ما يمكن تبيُّنه على النحو التالي:

فمن حيث **معنى الهوية؛** فيعرِّفها الدكتور سيف الدين عبد الفتاح على أنها فيض متجدد يعبر عن مجموعة من العقائد والمبادئ والخصائص والرموز، وهي تجعل أمة ما تشعر بالاختصاص والتمايز عن الغير والآخر دون إغفال أو انعزال، وهو ما يحدد –بدوره- الإطار المرجعي العام لتجديد الهوية وإعادة إنتاجها، ومن ثم تشكيل الروافد المعرفية والوجدانية والرمزية والسلوكية والحضارية؛ ليصل في النهاية إلى الدور الأهم في تشكيل الهوية والوعي بها وتفعيلها، وهو التعارف الحضاري الذي يمكن له أن يتم من خلال خمسة عوامل رئيسية هي: **أولًا-** الوعي بالذات، **ثانيًا-** تحديد الموقع بين الأمم، **ثالثًا-** تحديد الأهداف، **رابعًا-** بلورة المشكلات، **وخامسًا-** مواجهة التحديات.

أما عن **خصائص الهوية؛** فيوجزها في النقاط التالية:

- الهوية لا يمكن أن تتشكل نتيجة تفاعلات وإنجازات ومواقف عشوائية.
- المفردات التي تشكل الهوية ليست مبتوتة الصلة بإنجازات الأمة في الماضي والحاضر.
- الهوية تملك المعايير، ونظام القيم، وسلم ترتيبها، والمشكلات والتحديات التي تواجهها.
- النظام اللغوي هو الواسطة التي تستخدم في الإحساس بمعاني الهوية وعناصر تشكلها.
- الهوية تظل مشروعًا تحت التأسيس؛ وليس هناك نقطة يكتمل عندها إنجازها.
- الهوية بحاجة إلى تجديد مستمر في الوعي والسعي.

ويضيف د. سيف أن التراجع الحضاري لأمة من الأمم يعني الكف عن تجديد "الهوية" وبعثها وإعادة إنتاجها، مما يحولها إلى أشياء يتم تلقينها للناس دون أن تعني لهم الكثير (لا تدفع ولا ترفع ولا تجمع)؛ وبذلك تتحول إلى عبء على الذاكرة.

---

22 د. سيف الدين عبد الفتاح، «التعليم والهوية: نحو تأسيس جامعات حضارية» (في)أسامة مجاهد (محرر): التعليم العالي في مصر: خريطة الواقع واستشراف المستقبل، أعمال المؤتمر السنوي الثامن عشر -14 17 فبراير 2005، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية- جامعة القاهرة، المجلد الثاني، 2006، ص ص -985 997.

وبهذا الاعتبار، فإن فاقد "الهوية" –أو المزيَّف لجوهرها- يتحول إلى عالة وجودية وعالة معرفية معًا، ذلك أن الخيار في الحياة يدور بين أمرين لا ثالث لهما؛ هما: إما أن يكون الموجود شريكًا كاملًا في الوجود، وهذا يعني أن يكون له موقعه المتميز ودوره المتميز فضلًا عن وجوده المتميز، وإما أن يكون على هامش الوجود حيث لا مكانة ولا موقع ولا دور.

فالوجود الأول، هو الوجود بالهوية وفي سبيل الهوية، وهو وجود حي وفاعل ومنتج، بينما **الوجود الثاني** هو وجود هامشي سلبي، مستهلك وهالك في الاستهلاك؛ فالذي يلقي بنفسه في "الآخر" هل يبقى له من علاقة تميزه؟ أو من فارقة تفرق بينه وبين هذا الآخر، تمكننا من الإشارة إليه بالبنان أو ما سواه من أدوات الإشارة العضوية واللغوية والمعرفية؟

وإذا كانت الهوية تعني -في جوهرها- ما أكون به أنا أنا، والآخر هو الآخر، فإذا ما فقدت هذا الذي به أكون أنا أنا، فماذا يتبقى مني، بل ماذا أكون عندها؟ ألا أصبح وجودًا قابلًا محضًا لأن أكون أي شيء؟ أي أستحيل من كوني وجودًا مشخصًا إلى مجرد وجود هلامي قابل لأن يكون أي شيء.

ولأن الوجود الهلامي قابل لأن يكون أي شيء؛ فإن إمكان الاستحواذ عليه من قِبَل الموجود الفاعل (المتعين)، أي الذي يملك هوية خصبة وفاعلة وقادرة يغدو أمرًا يسيرًا، كذلك يكون إمكان التلاعب به لجهة إعادة تشكيله وصياغته وبرمجته وفق حاسوب مصالح هويته الخاصة.

من هنا، فإن الهوية هي قوة الممانعة فينا إزاء قوة الاستلاب التي يمكن أن تمارسها هوية أخرى على هويتنا؛ واستتباعًا على وجودنا الخاص. وهي أساس قوة الاحتفاظ بالحضور والشخصية، وبالتالي أساس الاحتفاظ بمرتكز علاقة التكافؤ بين الهوّيات بدلًا من علاقة التسلط أو الاستتباع أو الاستعباد؛ فالهوية الراسخة والحية والفاعلة تشكل الأرضية الأساس لدينامية تصدٍّ ومواجهة شرسة وقوية لأي عدوان يمكن أن يتعرض لها بخطر الزوال.

والهوية لا تستمد وجودها فقط من نفسها وإنما تستمد وجودها أيضًا من الآخر؛ وبالتحديد من علاقتها مع الآخر في إطار التعرف والوعي بالذات عبر الآخر (أصول التعارف)، ولعل من هنا يكون منشأ القلق والتوتر اللذين يصيبان الهويات، هذا القلق والتوتر.. يختلفان باختلاف قوة الهويات وموقعها التاريخي وفاعليتها الحضارية؛ فالهويات القوية والفاعلة تاريخيًا وحضاريًا يكون اقترابها من الآخر أقل حرجًا وخوفًا، إن لم يكن بلا خوف أو حرج مطلقًا، بينما الهويات الضعيفة على مستوى الحضور والفاعلية التاريخية والحضارية تكون على النقيض من ذلك؛ إذ تقوى لديها رغبة الالتصاق بنفسها، بينما يشتد شعورها بالخوف من الآخر.

أما عن إشكالية الثابت والمتغير في الهوية؛ فيؤكد د. سيف أن حركة الهوية في التاريخ تعني ضمن ما تعني أنها -أي الهوية- «لا تفترض ثباتًا في الحال، ووحدة في المبتدإ والمآل»، وبالتالي ليس صحيحًا «إن نحن افترضنا أننا ذوو هوية، أن يكون معنى هذا أن نفترض أننا ناجزون، شأن

أية سلعة قادمة من وراء البحر»؛ فمن يفترض الثبات المطلق للهوية إنما يخلط بين المعنى المنطقي للهوية والمعنى الفلسفي. فالهوية بالمعنى الأول -والتي يعبر عنها بمبدأ الهوية، والذي يصاغ وفق التالي: «أ هو أ» أو (أ = أ)- هو الذي يفيد الثبات، والمقصود هو ما إذا كانت قضية ما صادقة فهي صادقة أبدًا .. بينما الهوية -وكما أظهرنا ابتداءً- لا تعني بالاصطلاح الفلسفي، أكثر من التعين والتشخُّص، أو ما يكون به الشيء هو نفسه وليس شيئًا آخر، أي ما يميزه عن سواه. والتميز لا يستبطن مطلقًا معنى الثبات؛ فمضمون التميز ودرجة التميز والتعين يختلفان في الشدة والضعف مع الوقت وبحسب المعطيات والظرف، فليس التميز معطى أولًا ونهائيًا، فهذا ما يتناقض مع طبيعة الوجود، بل مع أي موجود، ولكنه يرتبط بحال الحركة الناشط، فإذا كانت الحركة بالمعنى الفلسفي العميق لا تعني «فناء الشيء فناءً مطلقًا ووجود شيء آخر جديد»، وإنما هناك «وجود واحد مستمر.. يتدرج ويثري بصورة مستمرة»، بكلام آخر، إننا إزاء حركة في درجات الوجود، في سلم الوجود؛ أي لجهة الضعف أو الشدة، فإن هوية الوجود بما هي عين تعيّنه وتشخصه، لابد من أن تخضع أيضًا لمنطق الضعف والشدة أيضًا وفي مسار التعين والتشخص والامتياز؛ فالموجود كلما ارتقى في درجات الوجود، وطوى مرحلة من مراحل وجوده، ارتقى في درجات التعين والتشخص والتميز، وبالتالي في درجات الهوية، بل وباستنفاده لإمكاناته الخاصة بالحركة والتطور، يكون قد بلغ مرحلة الكمال في الهوية.

- مفهوم الآخر

إن التفكير حول «الغيريَّة» L›Altérité جزء مهم في تحليل الهويات وفي نمط بنائها؛ الأمر الذي يؤكده المتخصصون في هذا الشأن، وأغلبهم من السياسيين الذين يرون العالم من زاوية مختلفة؛ فهم يؤكدون أن الدولة- القومية هي التي أثارت مسألة الغيرية منذ البداية. فالفرد -داخل المجتمعات القومية وفي المجال العام- مواطن قبل أن يكون "الآخر"، كما يحمل اختلافات خاصة يمكن اعتبارها ثانوية، ولكن خارج هذه الجماعة القومية يتحول "الآخر" إلى غريب، ويقر هؤلاء المختصون –في الوقت نفسه- بأن الغيرية ليست اختراعًا سياسيًا، وإنما تجد مكانها وسبب وجودها –كعنصر محرِّك ومؤكِّد على الفرد Individu- في كل مكان؛ حتى في التقاليد الدينية (كما في تحليلات رفائيل دراي Raphaël Draï لليهودية وهنري مادلان Henri. Madelin للمسيحية)، وفي الاقتراب التاريخي (رينيه ريمو René Rémond) والتفكير الفلسفي الذي يعتَبر الآخر فئة فلسفية (تيري لوتير Thierry Leterre).

ويطرح جون لوكا Jean Leca قضية الحياد المحوري La Neutralité Axiologique في العلم عند تحليل الفرق بين "الآخر" من الناحية الطبيعية، والآخر من الناحية الاجتماعية، بينما يقدم دونيجاني J.-M Donégani وسادون M. Sadoun تحليلًا لليبرالية معتبريْن "الغيرية" بمثابة فصل بين الأفراد، والأزمنة والسلطات والفضاءات.

ومن ناحية ثانية، قد يمكن تناول مسألة الآخر من منظور القومية أو القانون أو وسائل الإعلام؛ فعلى سبيل المثال، هناك بعض المفكرين -من أمثال أ. شيبيل دابولونيا A. Chebel d›Appollonia-

يتناولون مسألة الهويات القومية معتبرين معنويات أو أخلاقيات الآخر هي الاقتراب أو حجر الزاوية، وموضحين أن التعددية في تعريف الآخر هي نتيجة لازمة لتعدد الأخلاقيات، وتنوع القيم المرجعية، والتفضيلات، وتدرجات المشاعر. ويرون أنه في سبيل تقبل التعايش الحتمي مع "الآخر" لا بد من العودة إلى "نحن" خاصة ومتميزة، قادرة على مخالفة وإدماج أخلاقيات الآخر في الوقت نفسه.

ويرون أيضًا أن فكرة القومية والهوية القومية أصبحت أيضًا أحد معايير الغيرية؛ فالآخر –من منظورها- ليس مختلفًا فقط بل أقل جدارة أو قيمة حتى إن المعاني الأكثر عالمية التي انتشرت في القرن الثامن عشر لم تستطع الصمود أمام إغراء المناداة بروح القوميات؛ حيث يُنسب إلى كل قومية صفات خاصة بها وجامعة لها، كما تتلاقى القومية الدولية والقومية الثقافية دون الالتفات إلى أن التجانس الموجود داخل كل قومية ما هو إلا وهمًا[23].

أما عن أهم المعايير التي يوصَف الآخر من خلالها بهذا الوصف وهو المعيار الثقافي -الذي تُعنى به الدراسة بشكل أساسي- فيرى بعض الممارسين والمنظرين في مجال التلاقي الثقافي أن هذا الأخير يطرح مسألة الغيرية الثقافية بقوة؛ لأنه –بالنسبة لجميع الأطراف- مادة للدراسة وأساس ديناميكية التلاقي فيما بين الثقافات.

وتجدر الإشارة إلى أنه يمكن تناول «الآخر الثقافي» من خلال ثلاثة منظورات مختلفة[24]؛ هي: منظور العالمية Universalisme، ومنظور الخصوصية Particularisme، ومنظور البنائية Constructivisme.

أما عن **منظور العالمية**؛ فهو المنظور الذي ساد في تقليد شمال أمريكا وانجلترا، وهو يتمحور حول فكرة وحدة الروحانية (النفسانية) Psychisme الإنسانية. هذه الوحدة التي تتكون –في مفهومها- من خلال عمليات عضوية- نفسية واجتماعية- بيولوجية، وفي هذا السياق، يُنظر إلى الثقافة بوصفها ظاهرة ثانوية تمثل مصدرًا لتغير هذه العمليات الأساسية. ومن ثم فإن الغيرية الثقافية هي أيضًا لا تتجلى إلا كمظهر من مظاهر تغير هذه العمليات العامة.

وفي إطار معرفة البنيات الأساسية للروحانية -أو للنفسانية- الإنسانية يكون من الممكن تمييز أو تعريف الآخر الثقافي بالاستناد إلى إطاره ذي المرجعية الثقافية (هوفستيد cf. Hofstede، 1993)، وفي هذه الحالة، تتمثل أعلى درجات فعالية التلاقي الثقافي في "المواطنة العالمية" Le Cosmopolitain International؛ ولذلك يبحث الكثير من المفكرين في زيادة المرونة حينما

---

23 نقلًا عن:
Régine Azria, Archives de Sciences Sociales des Religions 108-8, Octobre- Décembre 1999, Bertrand Badie, Marc Sadoun (éds.), L'Autre. Études Réunies pour Alfred Grosser, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1996.

24 تم الاسترشاد بشرح ماركوس بريداندیك Markus Bredendiek وبرند كريوير Bernd Krewer للمنظورات الثلاثة التي قدماها في دراستهما المعنونة «ديناميكية بناء الآخر في سياقات التعاون بين الثقافات»، 2001، من موقع:
http:unifr.ch/.../ARIC/Publications/Bulletin/Sommaire36/02BfedMKrewerB.pdf

يتعلق الأمر بسلوكيات الآخر بشكل عام. وبالتالي فإن إشكالية تخصيص الآخر الثقافي في العلاقات بين الثقافات لم تكن مطروحة بشكل جدي كما هو الحال في المنظور التالي وهو **منظور الخصوصية** الذي ساد في السياقات الألمانية والسوفيتية. إن الفكرة الرئيسة التي يقوم عليها هذا المنظور هي أن العالم الثقافي يُشكِّل الروحانية (أو النفسانية) الإنسانية؛ أي أنه أثناء عملية النمو البشري، يعتمد بناء الكائن الحي على نظم ثقافية ذات قواعد ورموز معينة تشكل عملياتها الإدراكية والحسية والحركية، ونتيجة ذلك تنحصر في أن الإنسان يتشكل ككائن ثقافي متفرد ولا يقارَن من خلال مشاركته في الأنشطة المختلفة.

أما عن خصائص هذا المنظور؛ فيتجلى –من خلاله- «الآخر الثقافي» الذي لا يمكن تحديد ملامحه مسبقًا، كما أنه يعتبر أن أي اقتراب يعتمد على فكرة البناء العالمي للإنسان هو اقتراب غير كافٍ وينذر بخطر العصبية العرقية العنيفة، ومن ثم؛ فالتلاقي عبر الثقافات يبرز المواجهة بين نظاميْ قواعد ورموز مختلفيْن يؤسسان –بدورهما- منظمتين نفسانيتيْن مختلفتين ومعينتيْن. لذلك فإن أعلى درجات فعالية التلاقي عبر الثقافات تتمثل فقط في الخبرة الثقافية التي تستطيع فك رموز النظام الآخر وشفراته الثقافية وهو ما يعد العملية الوحيدة التي تسمح بالاتصال الثقافي والتأسيس لفهم الآخر.

أما عن المنظور الثالث والأخير (**منظور البنائية**)؛ فقد نمى وتطور في الدول الفرانكوفونية، وهو يقوم على فكرة أنه لا يمكن تكوين فكرة عن نقاط الاتفاق والاختلاف الثقافي قبل التلاقي؛ فالغيرية الثقافية هي بالأحرى النتيجة البنائية للاتصال والتلاقي الإنساني الذي يولد صدامًا بين الثقافات –في أغلب الأمر- وتهديدًا للهوية.

إن أعلى درجات فعالية التلاقي عبر الثقافات التي يقدمها هذا المنظور تتمثل في القدرة على المحافظة على الهوية الثقافية الخاصة عند حدوث عملية التلاقي الثقافي الذي ترجع فعاليته أيضًا إلى فعالية الفواعل الثقافية في بناء نظام جديد اجتماعي موجَّه ومساعد يحل محل النظام القديم أحادي الثقافة.

خلاصة الأمر أن الآخر الثقافي -وفق هذا المنظور- يلعب دور الشريك Partenaire والباني المشارك Co-Constructeur في عملية الاتصال والتعاون.

- مفهوم التعددية

إن مفهوم «التعددية» مفهوم متعدد الأشكال. يرتبط كل منهما بسياق معين يُستخدم فيه؛ كالسياق الأوروبي، والسياق الأمريكي... إلخ، كما لا توجد أي نظرية للتعددية، أو أي نموذج لها يمكن استخدامه كنموذج تحليلي مقارن –بنظريات الديمقراطية على سبيل المثال- وذلك يرجع إلى عدة أسباب أهمها؛ عدم الوضوح الذي يشوب هيكل تمثيل المصالح داخل العملية الديمقراطية. ولكن من خلال تتبُّع تاريخ الفكر التعددي، يمكن ملاحظة عدد كبير من المدارس والاقترابات المتنوعة

التي تحولت إلى حركات سياسية ومذهبية مثل الاشتراكية الطائفية Guild Socialism، ونظرية الجماعات Group Theory of Politics كاقتراب تحليلي[25].

إن المتأمل لمنطق التعددية وخاصة إصراره على تنظيم كل جماعة تسعى إلى هدف معين، يجد أنه ليس من سبب يسمح باستثناء المطامح القومية من حقل مفهوم التعددية؛ ومن ثم لا بد من إحداث توازن بين التمييز والإدماج، وهو ما لا يعتبر أمرًا يسيرًا نظرًا لأنه لم يُعرَض مبدأ نظري إلى الآن يقيِّم هذا التوازن.

هذا بالإضافة إلى وجود مشكلتيْن مفاهيميتيْن أساسيتين؛ إحداهما الوحدة النظرية لنظام تعددي؛ حيث توجد وحدات شديدة التنوع قدمت عبر التاريخ أشكالًا كثيرة من المجتمعات التعددية -مجالس البلدية، عائلات، وحدات إقليمية، نظم اجتماعية، جمعيات... إلخ- ولم تَرِد إجابة واحدة على الإشكالية الآتية: ما العوامل المشتركة التي يمكن أن تدخل ضمن خصائص النظام التعددي؟، **أما المشكلة الأخرى فهى أن** التعددية ليست مجرد مرادف للتمييز أو الاختلاف، وإنما تعكس جدلاً خاصًا بين وحدة وتنوع يقود إلى الاعتراف بشرعية التنوع، وللوصول إلى ذلك لا بد من وجود روابط وثقة وقواعد مشتركة؛ وهي عوامل يصعب تحقيقها في الواقع الفعلي[26].

فيما يلي سوف يتم التركيز على أحد أهم أبعاد التعددية الأكثر انتشارًا في هذه المرحلة –والذي تعنى به الدراسة بشكل أساسي- وهو البعد الثقافي Multiculturalism لتوضيح مفهومه ودلالاته والإشكالات التي يثيرها من المنظور الفرنسي.

ظهر وصف متعدد الثقافات Multicultural لأول مرة في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1941 من خلال الروائي أ. هاسكل E. Haskell وقد أراد بهذا الوصف المجتمع المتحرر من النزعات الإقليمية ومتعدد الأجناس أو الأعراق Pluriracial. هذا، وتعني كلمة التعددية الثقافية Multiculturalism -في تعريف جامع لها- الحالة التي يكون عليها مجتمع ما أخذ على عاتقه التنسيق بين مجموعة من القيم والمعتقدات التي يُعرَف من خلالها جماعة من الأفراد الذين يكوِّنون هذا المجتمع، ويُعبَّر عن هذه القيم والمعتقدات -بشكل ملحوظ- من خلال مشاعر الانتماء الديني والهوية اللغوية (في هذه اللحظة الراهنة تصف أغلب الأدوات الدولية والأوروبية الأقليات بعدة صفات مثل؛ قومي، عرقي، ديني، لغوي)[27].

---

25 (Luigi Graziano, Le Pluralisme. Une Analyse Conceptuelle et Comparative, Revue Française de Science Politique, Volume 46, Issue 2, 1996, p. 195.

نقلًا عن موقع:

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp_0035-2950_1996_num_46_2_395051?_Prescripts_Search_isPortletOuvrage=false

26 .Ibid., pp. 196- 202

27 Norbert Rouland, Le Droit Français Devient- Il Multiculturel?, Droit & Société No 46/ 2000, p. 520.

نقلًا عن موقع:

http://www.reds.msh-paris.fr/publications/revue/html/ds046/ds04608-.htm

وتجدر الإشارة في ختام هذا الشق النظري من الدراسة إلى أن المفاهيم الثلاثة السابقة تطرح العديد من المفاهيم والنظريات الأخرى والسياسات التي لابد من تناولها في إطار الجزء التطبيقي التالي.

ب- قراءة في نماذج فكرية إسلامية وغربية

تتناول الدراسة المفاهيم السابقة بالتطبيق على أربعة نماذج معرفية إسلامية وغربية تؤصل لهذه المفاهيم وتستدعي مفاهيم ونظريات أخرى وتفرد مقدمات وحجج ونتائج لبعض السياسات التي تنتهجها الدول المنتمية لكلا المنظورين، أي أن الجزء التالي يقع بين إطارين نظريين ويمثل جزءًا من إشكاليتين؛ الإشكالية الرئيسة للدراسة، وهي اختبار إمكانية إيجاد صيغة للحوار بين المنظورين وفقًا لرؤيتهما للآخر ومفهومهما عن الاختلاف الثقافي، والإشكالية الثانية التي تنتهي إليها الدراسة، وهي الخاصة بماهية مقومات النموذج الأقدر منهجيًا على استيعاب واحتواء الثقافات المختلفة والمتباينة في الداخل والخارج، ولذلك فهو يحوي ثلاث قضايا رئيسة تُستهل جميعها بخطاب المنظور الإسلامي وتنتهي بخطاب المنظور الغربي، لأن الاختلافات البينية في الأول أخف وطأة مما هي عليه في الثاني، وذلك على النحو التالي:

أولاً- تعريف «الآخر» وتحديد ماهيته

إن المنظور الإسلامي للآخر يحكمه عدة أمور هي:

- وحدة الأصل الإنساني.
- شرعية الاختلاف في إطار سلمي، وفي ظل قدرة المسلمين على أن يعيشوا إسلامهم دون استضعاف في الأرض.
- تكاملية الحقيقة، والتي تستدعي تكاملية العقول والعلوم، وعدم استئثار أي طرف بأيِّها.

يضاف إلى ذلك أن "الآخر" ليس نوعًا واحدًا؛ فهناك الآخر الذي ينتمي إلى بلد آخر أو بيئة مختلفة، وهناك الآخر الديني، وهو الأهم والمعنية به الدراسة، ويُعرَّف على أنه كل من ينتهج منهجًا آخر غير الذي شرعه الله لخلقه، وبالتالي قد يكون هذا الآخر هو الذات إذا ما خرجت عن الالتزام بالضوابط الدينية بكامل إرادتها، وهو ما يسمى بالكفر، أي أن المرجعية في تحديد الآخر هي الله، وليس الإنسان ذاته، ومن ثم فإن "الآخر" هو من كفر بالله وملائكته وكتبه ورسله ومن يعادي أولياء الله أو أتباعه. ومن ثم، يمكن قصر وصف الآخر على هذا النوع الأخير، أما الاختلافات الأخرى فلا تنطوي عليها أية مشكلات من المنظور الإسلامي.

أما عن تحديد ماهية هؤلاء؛ فيقول رب العزة سبحانه في كتابه العزيز: بسم الله الرحمن الرحيم (لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُواْ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ قَالُوَاْ إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ) (سورة المائدة، آية 82).

تجدر الإشارة إلى أن لفظ «الآخر» لفظ غربي النشأة، وحديث نسبيًا، لذا فإن فالنماذج محل الدراسة لم تستخدمه ولكنها استخدمت مدلولاته ومترادفاته، وذلك لأحد هذين السببين أو كليهما.

في هذا الإطار، يرى الشيخ محمد الغزالي، أن الآخر، هو من وجبت له الدعوة إلى دين الله سواء في الداخل أو الخارج، سواء كانوا عصاة شاردين من المسلمين أو من غير المسلمين، وإن كان كل منهم له منهج في التعامل مختلف عن غيره. بينما ترى الدكتورة منى أبو الفضل أن «الآخر» هو كل من يأخذ بالمنهج الوضعي دون الإلهي ومن ينتمي إلى نسق معرفي مغاير للنموذج المعرفي التوحيدي.

أما بالنسبة للنموذج الغربي؛ فالآخر له تعريفات كثيرة ومعقدة ومتداخلة وغامضة لأن المرجع هو الذات، وإن كانت جماعة علمية؛ حيث لم يقدم المنظور الغربي تعريفًا واضح الأبعاد للآخر، ولا حتى للذات، وذلك لأن «الآخر»، بأبعاده المختلفة، قد يكون أحد مكونات هذه «الذات»، ومن ثم فإن الجهل به يؤدي حتمًا إلى الجهل بـ»الذات»[28]. وفي ظل هذا الغموض الخاص بمفهوم الآخر في الفكر الغربي، وتباين ماهياته، تركز هذه الدراسة على الأدبيات المعنية بالعالم الإسلامي أو الإسلام أو المسلم كـ»آخر» من المنظور الغربي، والتي من أهمها كتابيّ «الإسلام وخلق الهوية الأوروبية» و»السلام الصليبي» للمفكر السلوفيني توماس ماستناك لأنهما يعكسان رؤية نقدية للفكر الغربي من داخله. وفي هذا الإطار، وفيما يتعلق بتعريف الآخر وتحديد ماهيته، يؤكد ماستناك على أن الآخر هو كل من ينتمي إلى العالم غير المسيحي، وخاصةً المسلمين، في المقام الأول، الذين يعتبرون أعداء الرَب والجماعة المسيحية المقدسة[29]، وهي الرؤية التي تبلورت في القرن التاسع في روما نتيجة ظهور صياغات جديدة تتعلق بالجماعة المسيحيةاعتبرت أن المسلمين هم الأسوأ بين أعداء المسيحيين بل أصبحوا فيما بعد «العدو»، لذا؛ فقد صورهم يوحنا الثامن على أنهم الكفار الأشرار الممقوتون من الرَب، كما أنهم يمثلون خطرًا جسيمًا على مجمل الدين والثقافة المسيحيينْ، وقد شبههم بالجراد الذي يدمر كل ما يصل إليه[30].

ويقدم الكاتب والمفكر الفرنسي سارتر رؤية مختلفة عن الآخر بصفته من المفكرين الأكثر إلحادًا، الذين لا يؤمنون بوجود الله، وهو صاحب المقولة الشهيرة «الجحيم هو الآخرون»([31])، التي يبررها هو بنفسه درءًا لأي تأويل خاطئ قائلًا إنه إذا كانت العلاقة مع الآخر متوترة أو معقدة، فإنه -في هذه الحالة فقط- يتحول الآخر إلى جحيم لأن الآخر جزء من الذات؛ فحينما يريد الفرد أن يتعرف على ماهية نفسه؛ فإنه يستخدم الأفكار التي يحملها الآخر عنه، وقد يستخدم الفرد الأدوات التي

28 Chhanda Gupta and Debi Prasad Chattopadhyaya (eds.), Cultural Otherness and Beyond, Brill, The Netherlands, 1998, pp. 112- 113.

29 توماس ماستناك، السلام الصليبي: الجماعة المسيحية والعالم الإسلامي والنظام السياسي الغربي (ترجمة بشير السباعي)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003، ص 144.

30 المرجع السابق، ص ص -158 159.

31 Jean-Paul Sartre, Huis Clos suivi de les Mouches, Folio, Éditions Gallimard, 1947, p. 92.

يستخدمها الآخرون في الحكم عليه، وفي حالة توتر العلاقات فيما بينهما، يتحول الفرد من طرف في هذه العلاقة المتوترة إلى الجحيم، وهو وضع كل أناس يتبعون حكم الآخر في حكمهم على أنفسهم، ولكن ذلك لا يعني أنها الرؤية الدائمة للآخر؛ حيث يتوقف الأمر على أهمية هذا الآخر بالنسبة لكل فرد[32]، وذلك دون أن يعين ماهية هذا الآخر، بل اكتفى بالتعبير عن انتماءاته التي تنم عن فرنسيته الشديدة وتتنافى كليةً مع الأديان.

ثانيًا- منهج وآليات التعامل مع «الآخر» من حيث واقع العلاقة وما يجب أن تكون عليه

إن ما يميز المنظور الإسلامي هو ثبات المنهج بصدد التعامل مع الآخر مهما اختلفت الأزمنة، ولكن شكل العلاقة يختلف بحسب موقف الآخر من الأمور التي تخص المسلمين في الداخل أو الخارج؛ فإذا كان الأمر متعلقًا بالأمة الإسلامية، فالسيادة لابد أن تكون للإسلام على أن يعيش الآخر في سلام، ويمارس عقيدته بحرية وفي أمان، طالما لم يشن حربًا أو لم يتسبب في فتنة داخلية، أما عن خارج أراضي الإسلام؛ فقد أمرنا الله بالسياحة في أرضه للتعارف بيننا وبين مَنْ هم يختلفون عنا لاكتشاف ذواتنا وإدراك وحدة خلق الله فيمن حولنا؛ فالآخر، حتى وإن كان غير مسلم؛ فإنه يحمل صفات قد تلفت المسلم إلى قضايا مهمة في دنياه قد لا يعرفها عالمه، وقد يدرك ثقافة الآخر، ومن ثم يدرك مدخل توصيل عقيدته له كمرحلة ثالثة بعد إدراكه لنفسه ودينه، وهو ما يسمى بالدعوة التي هي فرض عين على كل مسلم، والتي تتجاوز منطق السلام والحرب في العلاقة إلى غاية أسمى وأرقى، وهي إعلاء كلمة الله، وتأكيدًا على منهج التعامل مع الآخر، يرى الشيخ الغزالي أن هناك مرحلتين لتحقيق الدعوة؛ تكمن أولاهما في وجوب إدراك الأمة من الداخل وإيقاف حركة التمزيق الفكري والروحي الوافدة من الخارج، وهو ما يتطلب إحياء الإخاء الديني، وصب الأمة كلها في تجمعات ذات أهداف حقيقية على شكل فريقين: الأول أساسه وحدة العمل في ميادينه التخصصية، ومحو كل آثار التخلف الحضاري، ويقوم الثاني بتوثيق الروابط بين الأعضاء الذين يتوزع نشاطهم على مجالات متباعدة، إذًا؛ فالمرحلة الأولى هي مرحلة رد العدوان عن الدين وإعادة بناء الأمة على قواعدها الأولى[33]. أما المرحلة الثانية؛ فهي مرحلة الدعوة نفسها التي لا مجال فيها للإكراه والرغم[34] (أو الإرغام)، وإن كانت هناك حرب؛ فهي حرب عادلة ضد الطغيان، وضد استغلال القوة للصد عن سبيل الله؛ حيث إن ما يطلبه الإسلام هو بيئة خالية من الجبروت والظلم، ولكن إذا كان الظلم والجبروت لا يزولان إلا بالسيف فمرحبًا بهما[35]، ومن ثم فإن منهج الإسلام في الدعوة، وهي أساس العلاقة مع الآخر، واضح.

كما يشير الشيخ الغزالي إلى أن الهجوم على الإسلام من أعدائه، وخاصةً اليهود، لابد من مواجهته بالإبطال والاجتهاد في كشف العلل والافتراءات ودرء الفتن حتى لا يعطل أجهزة الإسلام

32 Jean-Paul Sartre and Keith Gore, Huis Clos, Routledge, 1987, p. 7.

33 محمد الغزالي، هموم داعية، القاهرة: نهضة مصر، 2007، ص 13.

34 محمد الغزالي، الدعوة الإسلامية، مرجع سابق، ص 9.

35 المرجع السابق، ص 11.

الدعوية، كما لا يجب أن يتكاسل الدعاة عن إبراز محاسن الإسلام للأمم التي تجهله، وهو ما لم يحدث، لذا فقد تفاحش أثر المعتدين على الدين الإسلامي على مر العصور[36] -على حد تعبير الغزالي، حتى إنهم مازالوا يقومون بهذا الدور إلى الآن، وإن كان أثرهم أكثر تفاقمًا بسبب عدم اتباع كثير من المسلمين للمنهج الدعوي.

على صعيد آخر، تقدم الدكتورة منى أبو الفضل منهجًا إسلاميًا باستخدام أدوات مختلفة؛ فإذا كان الغزالي انطلق من الداخل إلى الخارج، أي من فهم الذات والدين إلى فهم الآخر وتطبيق المنهج الدعوي في التعامل معه؛ فقد انطلقت الدكتورة منى في الاتجاه العكسي، لتقدم أداة منهجية دقيقة صالحة للاستخدام سواء من الداخل إلى الخارج أو من الخارج إلى الداخل؛ حيث كانت تخاطب الآخر بلغته وثقافته مدركةً ومبينةً له مواطن ضعفه وعلله، مقدمةً الحضارة الإسلامية إليه، مختارةً المدخل الذي يتناسب مع ثقافته، قائمةً بالدور الدعوي موجهةً إياه له وللعالم الإسلامي في الوقت نفسه ، وذلك على النحو التالي:

تلقي الدكتورة منى الضوء على ثلاثة مفاهيم أساسية مرتبطة فيما بينها، وتمثل مكمن التوحيد، هي الأمة والعدل والجهاد[37]، هذا، ويعتبر الأخير المنهج الذي يجب أن يسلكه المسلم في علاقته بالآخر وبنفسه، وهو يقوم على عدة ثوابت أو ينطلق من مجموعة من المقدمات المنطقية؛ أولاً- نموذج حياة وموقف إيجابي موجَّه الحركة، وثانيًا- من خلال هذا التوجيه، تمثل القيم قاعدة مطلقة، كما يأتي الالتزام بها مقدمًا على الاقتناع، وذلك لأنه بمثابة أولى ضمانات الإخلاص للشهادة، وثالثًا- تحمل المساءلة طبيعةً فرديةً وذاتيةً لها مردوداتها التاريخية على الأمة، ورابعًا- يجب على المسلم الذي يقوم بدور الخلافة في الأرض أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وأن يؤسس لنظام عادل في هذا العالم، وهو ما يعد أهم مسئولياته التي تستدعي محاسبته ومساءلته، وخامسًا- يعتبر التغيير قرارًا فرديًا وانعكاسًا لإرادة ذاتية، كما أن تغيير المجتمع ما هو إلا تغيير في أخلاقياته، ومن ثم فإن التجديد الاجتماعي القادم من الخارج لا يتحقق كما يترك آثارًا سيئة في النفس والعقل كما يؤثر على الفكر والإدراك، وسادسًا- إن الحياة المستقيمة مشروطة بالمجتمع الصالح المستقيم، ومن ثم فإن الجهاد الأخلاقي في المجتمع المسلم لابد أن يكون له آثار اجتماعية، وذلك لأن المسلم الحق لا ينعزل في صومعته بل ينقطع لمجتمعه، كما أن المجتمع الجيد لا ينشأ بمنأى عن الدولة، ولكنه نتيجة تطور تاريخي، وأخيرًا- تدرك الحياة على أنها مفهوم متصل Continuum تحوي ثوابًا وجزاءً من بدايتها وحتى نهايتها، كما أن العدالة الإلهية أو المطلقة تقتضي الجزاء في الآخرة أيضًا، ومن ثم، يجاهد المسلم في هذا العالم، وهو طامح إلى الآخرة، يسانده الله في كل المحن التي يتعرض لها لمواجهة العقبات طالما أن المسلم على يقين بعدل الله.

---

36 المرجع السابق، ص 13.

37 Mona Abul-Fadl, "Community, Justice, and Jihad: Elements of the Muslim Historical Consciousness", The American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 4, No. 1, 1987, p. 13.

مما سبق، يسهل فهم تحول الجهاد إلى أسلوب حياة بالنسبة للمسلم الورع[38]، قد ينتهي إلى قيمة أكبر، وهي الاستشهاد الذي ينشأ ويتحقق -بدوره- من خلال القيمة الأعلى منبع جميع قيم السالفة الذكر، وهي التوحيد[39].

تجدر الإشارة إلى أن الشيخ الغزالي يلتقي مع الدكتورة منى في نقطة تجاوز طبيعة العلاقة بين العالمين الإسلامي والغربي إذا كانت صراعًا أو حوارًا إلى الغاية النهائية من هذه العلاقة، وهي الخاصة بتطبيق المنهج السماوي وإعلاء كلمة الله والقيام بالدور المخوَّل به المسلم في الحياة الدنيا، والذي ينحصر في الدعوة والجهاد في سبيل الله لدرجة الطموح إلى الاستشهاد الذي يعدل التفاني في تحقيق هذه الغاية.

أما بالنسبة للمنظور الغربي؛ فإن منهج التعامل مع الآخر يقف أحيانًا عند حد التوصيف، أهو حرب أم سلم، وإن كان منطق السلم يُطرح عادَة قولًا لا فعلًا، وهو ما أكده توماس ماستناك عند تأكيده على أن فكرة السلام لم تكن مطروحة أبدًا في العلاقة مع الآخر؛ فسلام الجماعة المسيحية -على حد تعبيره- كان سلامًا في القلعة المسيحية، وهو ما يعني الحرب على من هم خارج الأسوار، وتحويل الحروب الداخلية فيما بين المسيحيين إلى الحرب المقدسة المسيحية الجديدة هو الذي خلق وحدة الجماعة المسيحية، من المسيحيين الممزقين داخليًا، وربما جاز بالفعل تسمية الجيش الصليبي بـ»الاتحاد الغربي الأول»، وقد رمز تكوين هذا الجيش بالفعل إلى تقدم مثير نحو السلم والوحدة الأوروبيتين؛ فالحرب الصليبية قد منحت الجماعة المسيحية السلام والوحدة[40]. هذا، وقد أوصى السلام جماعة الإخوان المسيحيين بخوض الحرب ضد من لا ينتمون إلى الأسرة المسيحية[41]. يقترب هذا الفكر من فكر الرئيس الأمريكي چورچ بوش الابن حينما اتخذ قراره بشن حرب وصفها بـ»الصليبية» ضد الإرهاب[42]، واعتبر أن كل من لا يؤيده فهو عدوه[43]، ومن ثم، ينتمي إلى محور الشر.

ويضيف ماستناك أن المنهج المسيحي المبكر في التعامل مع المسلمين، مع أنه لم يكن وديًا، كان بالغ الاعتدال في نبرته، خاصةً بالمقارنة مع اللغة التي تطورت مع الحرب الصليبية، كما ذُكر من قبل؛ فآنذاك، لم ينظر المسيحيون الغربيون لا إلى المسلمين ولا إلى ديانتهم كتهديد خاص للديانة

38 Ibid., p. 24.

39 Ibid., p. 28.

40 توماس ماستناك، مرجع سابق، ص 146.

41 المرجع السابق، ص 147.

42 نقلًا عن موقع:
http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/20012-20010916/09/.html

43 نقلًا عن موقع:
http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/20018-20010920/09/.html

المسيحية، ومن المؤكد أنهم لم يتحدثوا عن «دعوة» المسلمين العسكرية، ولا عن الإسلام باعتباره دينًا جاء شاهرًا سيفه بلا خجل.. على خلاف المسيحية التي دعت إلى سلام لم تحققه قط[44].

وعلى العكس من ذلك، تمحورت نظرية سارتر حول منهج الاعتراف المتبادل؛ حيث ضرورة التفكير في ثقافة الآخر على أساس مبدأ الاعتراف بالثقافة الأخرى، حتى يتحقق الاعتراف المتبادل، ولكن دون إصدار أي أحكام من أي طرف على الآخر[45].

ثالثًا- سيناريوهات المستقبل

يقوم هذا الجزء على فكرة تصور مستقبل العلاقة البينية من منظور كل طرف، والاستراتيجيات الخاصة بالتعامل فيما بينهما، وهي بالضرورة مرتبطة بتاريخ العلاقة والمنهج المتبع في إدارتها، ولكن ما قد يزيد على هذين العاملين هو أحد أمرين؛ إما توقع ما يمكن أن يؤول إليه الآخر وماهية رد فعله مستقبلًا، أو توقع مآل العلاقة نتيجة اتباع المنهج المحدد في كل منظور.

بالنسبة للمنظور الإسلامي، وانطلاقًا من فهم الفكر الغربي وتقييمه، والتمكن من النظرية الإسلامية ومصادر المعرفة الخاصة بها وقيمها، تقدم الدكتورة منى أبو الفضل استراتيجية فكرية، هي في الأصل مشروع حضاري كبير، تهدف إلى تحقيق إسلامية المعرفة كغاية نهائية من خلال هدفين مرحليين؛ الأول- التعامل الفكري مع الفكر الغربي من منظور إسلامي، والثاني- التعاون الأكاديمي وإعداد ملخصات كتب جامعية في التخصصات الرئيسة، وهو ما يمثل مشروعًا كاملًا يستدعي تجاوز النظر إلى العلاقة بين المسلم وغيره في الغرب على أنها علاقة تحدٍ أو مواجهة، كما يستدعي إعادة هيكلة جذرية للذاكرة التاريخية للسير قدمًا نحو **تكاملية تكافلية فاعلة**، والحافز على تحقيق ذلك أمران؛ أولاً- الثورة التكنولوجية في مجال الاتصال والمعلومات والآلات والمعدات، والتي يمكن أن تستخدم كقوة كونية تدميرية ماحقة لا يقدر العالم على تحمل نتائجها، لذا تحتاج هذه السياسة التكنولوجية إلى أخلاقيات جديدة للمسئولية، وثانيًا- ثورة الإدراكات والتوقعات الإنسانية التي واكبت الثورة التكنولوجية، والتي يجب أن تُوجَه، كي يتم وضع حدود لتعدي أي أمة على الأخرى؛ حيث ليس من المفترض أن يتمثل ويتقبل الناس القيم نفسها ، هذا مع التأكيد على أن **كل أمة لا يمكنها تحمل تجاهل وجود الأخرى دون أن يهدد ذلك وجودها ذاتها**؛ فالعزلة والانسحاب ليسا بديلين مُجديين في بيئة عالمية يحكمها نظام الاعتماد المتبادل بين قاطنيها على أساس التبادل الثقافي والحوار الذي يتطلب -بدوره- فهمًا للذات والآخر والظروف المحيطة التي سينشأ خلالها الحوار. في هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أن فهم الذات أمر مشروط بمراجعة نقدية للموروث الثقافي، كما أن فهم الآخر مشروط بضرورة اكتساب القدرة على نقد موروثه أيضًا واستيعاب ثقافته، أما عن فهم الظروف المحيطة فيستلزم اطلاعًا وافيًا على تاريخية وفعالية العلاقة لاستيفاء ملامحها ومراحلها

44 توماس ماستناك، ص 148.

45 William Ralph Schroeder, Sartre and his Predecessors: The Self and the Other, Routledge, Great Britain, 1984, p. 252.

المتعددة وتأثيرها، ومن ثم؛ فإن الفهم هو مقدمة العمل على تأمين سبيل التغيير[46]، وعليه، يحتاج العالم إما إلى استراتيجية تعيد هيكلة التبادل الثقافي العالمي، أو إعداد جميع الأطراف للعمل على تشييد عالم متكامل متكافل الثقافات يحترم تأكيد الهويات المتعددة.

على صعيد آخر، ولكن في إطار المنظور الحضاري الإسلامي نفسه ، ومن منطلق الدعوة الإسلامية التي تتطلب دعاة فقهاء لهم باع طويل في المعقول والمنقول، والتأكيد على رسالة الإسلام، اهتم الشيخ الغزالي بمنهجية التفكير في مستقبل الإسلام خارج أرضه، أي منهج تعامل المسلم مع الآخر في غير دار الإسلام، وهو ما يمكن الاستدلال به في فهم كيفية تقديم الإسلام للآخر أيًا ما كان وعلى أي أرض، والتي أوجزها الشيخ في أمرين أساسيين؛ الإعلام دفاعًا وهجومًا، والاقتصاد توجيهًا وهيمنة، وذلك في إطار السلوك الإسلامي القويم[47]، ومن خلال خطوات محددة لتوثيق الإخاء بين المسلمين، أينما كانوا وأيًا كانت أصولهم العرقية، وتصحيح الانتماء؛ حيث إن الإسلام رسالة عالمية، ومن ثم فإن إثارة النعرات العرقية صدع للبناء الإسلامي وعود للجاهلية الأولى[48]. وفي سبيل تحقيق هذه الأهداف، يشير الغزالي إلى ثلاثة أمور يجب أن يأخذها المسلم في الاعتبار، وهي:

- إشعار الأقليات المسلمة، والجماعات الساعية لاستعادة الحياة الإسلامية الكاملة أن التمزق الحالي للمسلمين هو محنة عارضة، سبق أن تعرض الكيان الإسلامي لها ثم تغلب عليها ونجا منها، وأن الاستسلام للهزيمة خطأ وفقدان الثقة في المستقبل إثم.

- عقيدة المسلم أساسها التوحيد، وهو في الإسلام موضوع وشكل، وفرع وأصل، وعقل ونقل، ومن ثم، يجب دفع التيارات التي تتداعى على الأمة الإسلامية بتيارات أشد، وإدماغ الباطل بالحق، كما يجب لفت المسلم إلى الحقوق الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية التي يتضمنها الإسلام، والتي تعجز عن تقديم مثلها المذاهب المحدثة كلها.

- أن تقوم الثقافة الإسلامية المذاعة والمنشورة على التقريب لا المباعدة[49].

لتحقيق ما سبق، يقدم الشيخ الغزالي اقتراحيْن؛ الأول- إنشاء مكاتب في وزارات الخارجية العربية للعناية بالقضايا والأقليات الإسلامية واتخاذ مواقف إيجابية منها. والثاني- مضاعفة الجهد في وزارات الإعلام لجعل البرامج الموجهة على درجة من الكفاية الثقافية لتستطيع خدمة اللغة العربية، وتعليمها لمن يجهلونها، وكذلك لدعم القيم الدينية، ورد الشبهات التي تثار حولها[50].

---

46 Mona Abul-Fadl, Where East Meets West: Appropriating the Islamic Encounter for A Spiritual- Cultural Revival, The International Institute of Islamic Thought, USA, 2010, pp. 56- 57.

47 محمد الغزالي، مستقبل الإسلام خارج أرضه: كيف نفكر فيه؟،القاهرة: دار الشروق، 1997، ص 55.

48 المرجع السابق، ص 58.

49 المرجع السابق، ص 59.

50 المرجع السابق، ص 60.

هذا عن الرؤية الإسلامية لمشروع تطوير فكر المسلمين وحركتهم نحو رسالتهم، والتي لم تنطوِ على أي تصور سلبي للعلاقة مع الآخر، طالما أنه جزء من هذه الرسالة، ولكنها تنطوي على وضع استراتيجية لتقوية الجانب الإسلامي لخلق علاقة متكافئة قائمة على إثبات الذات والاعتراف بالآخر وانتماءاته وتكامل الأدوار. أما المنظور الغربي فلم يقدم أي من المفكرين رؤية مقابلة تحمل الأسس التكاملية أو العامة نفسها ، وتسمح بالتعامل مع الآخر في ظل تأكيده هويته؛ إذا كان سارتر يؤكد دومًا على عدم اعتقاده في وجود الله[51]؛ فكيف له أن يقدم نموذجًا للتعامل مع الآخر في ظل تأكيد هذا الأخير لهويته الثقافية والدينية (الإسلامية على وجه الخصوص)، هذا بالإضافة إلى غموض التعرف على الآخر ومنهج التعامل معه، وبالتبعية لا يمكن توقع شكل العلاقة في المستقبل أو حتى تقديم تصور لما يجب أن تكون عليه.

أما عن د توماس ماستناك فالوضع جد مختلف؛إذ تنبع رؤيته للمستقبل من فكرة رئيسة، وهي أنه إذا كان الإسلام أساسيًا لتشكيل الهوية الأوروبية؛ فإنه لا يزال كذلك بالنسبة للحفاظ عليها[52]. وعلى الرغم من الإيحاء الإيجابي لهذه الفكرة، إلا أن مقصودها هو العكس تمامًا؛ حيث **جرى التعبير عن الجماعة المسيحية الغربية وأوروبا كوحدة لها «هوية جماعية» وقادرة على تنسيق الفعل، وذلك على أساس أنها قاعدة في العلاقة بالمسلمين كعدو**[53]، وهو ما يعني أنه لولا استعداء المسلمين ما كانت هناك أوروبا أو الجماعة المسيحية ذات الهوية الجماعية، ومن ثم فلابد من استمرار هذه النظرة حتى يستمر هذا الوجود الذي يرفض في جوهره أي تحالف أو اتفاق مع المسلمين؛ لأن ذلك من شأنه أن يؤدي إلى ضياع الروح ودمار الجماعة المسيحية[54]، وهو ما تسبب في نشوب الحروب الصليبية، كما ذكر من قبل، التي وجب أن تكون ذات طابع مزدوج؛ حيث يجب أن تكون، في آن واحد، حربًا في سبيل أوروبا وحربًا في سبيل المسيحية، والحرب في سبيل أوروبا حرب مسيحية، والحرب في سبيل المسيحية حرب أوروبية، وليس لهذه الحرب المقدسة ذات الحدين غير هدف واحد؛ مقاتلة المسلمين وسحقهم[55]، ولتحقيق ذلك، تم صوغ استراتيجية سياسية تقوم على فكرة **«طرد التركي من أوروبا»**، وهي لم تكن استراتيجية أوروبية لبرنامج سياسي وعسكري وثقافي، ولكنها استراتيجية أوروبية تهدف إلى تشكيل أوروبا ذاتها عن طريق صوغ برنامج وحيد، وهو الخاص بأن التركي يجب طرده من أوروبا[56]، وذلك تمهيدًا لإرساء سياسة أكبر تهدف إلى تطبيق منهج مناسب للتعامل مع المسلمين في الداخل والخارج، والتي وقعت بين خيارين؛ إما دمج المسلمين في اتحاد السلم من خلال صوغ نظمها السياسية بحيث تتماشى مع المعايير الأوروبية تحقيقًا لتقويض الإسلام

51 Jean-Paul Sartre, Colonialism and Neocolonialism, Routledge, London, 2001, p. 91.

52 توماس ماستناك، الإسلام وخلق الهوية الأوروبية (ترجمة بشير السباعي)، القاهرة: دار النيل، 1995، ص 7.

53 المرجع السابق، ص 8.

54 توماس ماستناك، السلام الصليبي، مرجع سابق، ص 161.

55 المرجع السابق، ص 31.

56 المرجع السابق، ص 32.

تدريجيًا وإحرازًا للهيمنة في البلدان المسلمة، وإما شن حملة صليبية شاملة شرطها الوحدة الأوروبية للدفاع ضد الأتراك وجميع الأعداء الآخرين[57]، وهو الخيار الذي تم تنفيذه.

قد يفسر عرض النماذج الغربية -على وجه التحديد، وعلى هذا النحو- بعض السياسات الغربية المتبعة تجاه المسلمين في الداخل والخارج، خاصةً الثقافية منها، والمرتبطة بالإدماج والاستيعاب، والتي ينشأ عنها الكثير من القضايا، مثل قضيتي الهوية والحجاب، ومختلف قضايا الأقليات المسلمة في العالم الغربي، ومسألة رفض انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي بحجة عدم تطبيق النظام الديمقراطي والأخذ بمبدأ الحقوق المدنية والحريات، وعدم احتياج أوروبا لها اقتصاديًا[58].

3- مقومات الثقافة الاستيعابية والهيمنة بين محدودية النماذج البشرية وطلاقة المنهج الإلهي

تسيطر أهداف الاستيعاب والهيمنة على بعض الثقافات، ولكنها تختلف فيما بينها من حيث سبل تحقيق هذه الأهداف والغاية النهائية من بلوغها، كما أن هناك جدلًا حول مقومات الثقافة المؤهلة لإدماج واستيعاب الثقافات الأخرى، والذي سعت الكثير من الدول المتقدمة، وعلى رأسهم الولايات المتحدة الأمريكية، لحسمه من خلال ترسيخ فكرة العولمة لصالح نموذجها الثقافي؛ حيث تحول التنوع الثقافي إلى أيديولوچية خاصة بالعولمة، دون أن يقضي ذلك على جوهر الثقافات وخصوصيتها[59]، كما أن ذلك لا يعني شمولية ثقافة الدولة الهادفة للاستيعاب للثقافات الأخرى، ولكنه يعني قدرتها على قبول هذه الاختلافات من ناحية، وهيمنتها الاقتصادية والسياسية من ناحية أخرى، مما يتيح لها فرصة فرض ثقافتها دون التجرد الكامل من تحيزاتها، وذلك إما بالتعالي أو الاستبعاد أو العجز عن الاحتواء؛ فبدلًا من تقديمها نموذج يحوي شتى الاختلافات ويتفاعل معها ويسكنها داخله، تقدم هذه الدول ثقافتها كثقافة بديلة مذيبة للثقافات الأخرى داخلها Melting Pot (النموذج الاستيعابي الأمريكي على سبيل المثال)، لذلك فهي لا تتخلص نهائيًا من مشكلات من ينتمون إلى هذه الثقافات والعرقيات الأخرى، وهو ما يلفت النظر إلى أن منهج استيعاب اختلافات البشر لا يمكن أن يصدر عن البشر أنفسهم لأن كلًا منهم يحمل أحد أوجه هذه الاختلافات، ولا يمكن أن يحمل أي منهم في كينونته جميع الصفات، وأن يتولى مهمة وضع نظام يضمن توازن العلاقات فيما بين الناس وبعضهم البعض وبين الناس والكون من حولهم.

---

57 المرجع السابق، ص ص -44 45.

58 Ziya Onis, "Turkey, Europe, and Paradoxes of Identity: Perspectives on the International Context of Democratization", Mediterranean Quarterly, 10،3, 1999.

نقلًا عن موقع:

http://muse.jhu.edu/journals/mediterranean_quarterly/v01010،3/onis.html

59 Maurice Pichon, Culture pour tous (de Masse) ou Culture Hégémonique (Dominante)? Juillet 2010.

نقلًا عن موقع:

http://liberalite.20minutes-blogs.fr/archive/201028/09//culture-pour-tous-de-masse-ou-culture-hegemonique-dominante.html

قد يبدو النموذج الأمريكي ناجحًا في قبول شتى الاختلافات داخله، ولكن هذا النجاح لا يرتبط بتقديم الولايات المتحدة نموذجًا أو منهجًا قادرًا على الاستيعاب أو الاحتواء، وإنما يرتبط بكونها أمة صناعية Artificial Nation جوهرها اختلاف ثقافة وأعراق قاطنيها المهاجرين إليها من شتى بقاع الأرض[60]، ولكنها على الرغم من ذلك، تواجه الكثير من المشكلات ابتداء من العرقية إلى المشكلات الثقافية الدينية، وهو ما يستدعي ضرورة المراجعة التاريخية لأي النماذج كان الأقدر على تقديم منهج يقوى على إدارة الاختلافات وتنظيم الحياة للصالح العام وإحداث التوازن بين البشر وبعضهم وبينهم وبين الكون بشكل عام؛ فلا يمكن أن تكون النتيجة لصالح منهج بشري، ولكنه منهج أرقى ناتج عن مصدر هذه الاختلافات، هو المنهج الإلهي الذي لابد من كشف خصائصه وتفعيلها، والعمل على تطبيقها.

4- الخاتمة: خلاصة وتوصيات

بدأت الدراسة من إشكالية وانتهت إلى إشكالية أكبر؛ حيث انطلقت من اختبار إمكانية إيجاد صيغة للحوار أو التعايش بين المنظورين الإسلامي والغربي في ظل اختلاف المفاهيم والمناهج والأطر النظرية الخاصة بالاختلاف الثقافي وما يرتبط به من قضايا أخرى، وانعكاس ذلك على بعض السياسات في العلاقات بين العالميْن الإسلامي والغربي، وسيناريوهات المستقبل الخاصة بها، وذلك من خلال تحليل أفكار بعض المتخصصين في هذا المجال، وهو ما قاد -بدوره- إلى إشكالية أخرى أكبر خاصة بماهية مقومات النموذج الاستيعابي، واختبار أي المنظورات -محل الدراسة- أقدر منهجيًا على إدارة الاختلافات الثقافية المتباينة واحتوائها، وهو ما يمكن إيجازه من خلال فئتين من الملاحظات؛ ملاحظات نظرية علمية، وملاحظات عملية واقعية.

3- الملاحظات النظرية العلمية:

1- تأثير القيمي والثقافي على السياسي؛ حيث يثقل ميزان الهوية المغايرة أمام ميزان المصالح السياسية، وخاصةً إذا ما تعلق الأمر بالعلاقات الإسلامية- الغربية في الداخل أو الخارج.

2- تكمن أزمة المنظور الإسلامي في تطبيق المنهج (أزمة فكر)، بينما تكمن أزمة المنظور الغربي في إيجاد المنهج والإطار النظري طويل الأجل الذي يسمح باستيعاب واحتواء جميع مستجدات التفاعلات مع الآخر سواء التي تم التفكير فيها، أو التي لم يتم التفكير فيها (أزمة منهج).

3- التعرف على الاختلافات في المنظور الإسلامي يؤدي إلى معرفة الذات في إطار المنهج الإلهي، بينما يؤثر تنامي المعارف في المنظور الغربي على معرفة الإنسان نفسه في ظل غياب منهج أعلى يمكنه من إدراك قيمة الاختلاف ويساعده على التعرف على الوحدة الكونية وتسكين نفسه في إطارها.

---

60 Austin Ranney and Thad Kousser, "Politics in the United States", (in) Gabriel A. Almond (et Al.) (eds.), Comparative Politics: A World View, Pearson, USA, 2010, p. 716.

4- الملاحظات العملية الواقعية:

1- تمثل سياسات الدول الغربية المعاصرة تجاه الآخر المسلم امتدادًا لسياساتها في الماضي، وإن اختلفت أشكالها ووسائل التعبير عنها.

2- تنبع هذه السياسات، وخاصة الثقافية منها، من أزمة الهوية التي يعانيها الغرب.

3- يكمن جوهر مشكلات المسلمين في غياب وعي هؤلاء بذواتهم وغيرهم ورسالتهم، وما يجب أن تكون عليه علاقتهم بـ"الآخر"، وليس في منظور هذا الأخير لهم، وما يترتب على هذا المنظور من سياسات.

4- تناقض المنهج الغربي في التعامل مع الآخر بين سياسات إدماج واستيعاب الأقليات المسلمة من ناحية، وأهداف الهيمنة على العالم الإسلامي من ناحية أخرى، وبين سياسات الاستبعاد والرفض الموجهة تجاه الهويات الثقافية والدينية الأخرى من ناحية أخرى.

من هنا، تخلص الدراسة إلى بعض التوصيات هي:

1- وجوب التأصيل لمنظور الهوية في دراسة العلاقة بين العالميْن الإسلامي والغربي، لما له من أثر كبير على إمكانية إرساء نموذج للتعايش بين مختلف الثقافات.

2- في إطار ما يعانيه المنظور الإسلامي من قصور، تمثل متابعة حالة العلم ومراجعتها باستمرار أمرًا حتميًا وضروريًا؛ حيث لا يمكن الاكتفاء باستخراج المناهج وتفعيلها نظريًا فقط، ولكن لابد من تطوير العلم ومعالجة الأخطاء والنواقص التي يعاني منها المنظور الإسلامي على وجه التحديد، وذلك بالحث على الاجتهاد وامتلاك الأدوات المنهجية غير المنقولة عن أي منظور آخر، وهو ما لا يتعارض مع الإلمام بتفاصيل هذا الأخير أيًا كان.

3- لابد من ترسيخ ثقافة الاختلاف المرتبطة بالتكامل وليس الصدام، وذلك مع التأكيد على الهوية في إطار ثقافة العمران (الجانب الإيجابي للسيادة) وليس الطغيان (الجانب السلبي للسيادة)، واستخراج المنهج الذي يمكن تطبيقه عمليًا لإدارة الاختلاف وبيان أصول التعامل معه من منظور إسلامي.

4- لا يوجد منهج بشري في استطاعته استيعاب الاختلاف، والدليل على ذلك قصور النماذج الاستيعابية- الاحتوائية الغربية، مثل: النموذج الأمريكي والنموذج الأوروبي(والفرنسي على وجه الخصوص)، وهو ما يتجلى من خلال قضايا ومشكلات الاختلافات العرقية والدينية والثقافية وأزمات الهوية والتعددية داخل المجتمع الواحد.

5- إذا كانت أداة السيادة والهيمنة، والتي تنشدها أغلب الثقافات، هي الحضارة؛ فلابد من تجاوز المقارنة بين مقومات وقيم وآثار ومآلات الحضارتين الإسلامية والغربية بهدف العمل على إحياء الأولى وتَمَثُّل قيمها حتى يتواكب الجهد العملي مع الجهد النظري.

6- لابد أن ينبع استيعاب الاختلاف من وحدة هي مصدر جميع الاختلافات؛ فكيف لطرف أن يضع منهجًا لاستيعاب طرف آخر، وكلاهما يحمل خصائص مختلفة عن نظيره؟، وهو ما يعني أن استيعاب الاختلاف بشكل متوازن ومتكامل لا يمكن أن يتم من خلال منهج بشري، وإنما لابد أن يتم من خلال تطبيق منهج آخر أرقى وأعلى هو المنهج السماوي الإلهي.

لتحديات الثقافة العربية وعلاقتها بالإعلام الغربي كما يدركها المثقفون السودانيون

محمد عمر التاي
باحث أكاديمي وإعلامي ـ السودان

مقدمة

لقد شهدت الساحة العربية توترات شديدةً بين ثنائيات عديدة وكثيرا ما تتردد: التقليد والتجديد ، المحافظة والإصلاح ، الجمود والتحرر ، الرجعية والتقدمية ، الأنا والآخر ، الداخل والخارج ، المحلي والعالمي ، القديم والجديد ، التراث والحداثة، ومنها الأصالة والمعاصرة . ووجدت منذ عصر النهضة وإلى الآن في المجتمع العربي أقلية تدعو تصريحاً أو تلميحاً إلى تقليد الغرب جملة وتفصيلا ، بهدف الخروج من وضعنا البئيس هذا ، على حد تعبيرهم . البعض يفسر هذا الميل بالقانون الاجتماعي الذي ذكره ابن خلدون ، القاضي بأن المغلوب مجبول على تقليد الغالب في كل شيء. إن أمتنا العربية على الصعيد الثقافي لا تبدأ من العدم بل هي تستند إلى إرث ثقافي غني باذخ ، وما يشغلها الآن هو : كيف توائم بين هذا التراث متطلبات العصر الذي نعيش فيه . هل تتمسك بالثقافة المتوارثة التي ألفتها أم تهجرها إلى ثقافة مستوردة ؟ خطران يتهددانها لأنها إن تمسكت بالقديم مكتفية به عاشت خارج الزمان ، وإن تلبست الجديد بلا روية عاشت خارج المكان. إن هذه المشكلة قد شغلت العديد من المفكرين والباحثين ، ولكن من الجلي أن الثقافة ليست في كل مكوناتها صيغة جامدة لا تتغير ، بل هي منها النتاج البشري الذي ينمو ويزداد عمقاً واتساعاً بجهود البشر. وتحتل مسألة الثقافة موقع الصدارة عند الحديث عن تأثير البث الإعلامي المباشر عبر القنوات الفضائية ، ويعتبر البعض مسألة البث الفضائي غزوا ثقافيا مباشرا ،كما دعا البعض إلى مقاومة هذا الغزو والتصدي له بكل الوسائل الإعلامية والفنية المتاحة بصفته (اقتحامًا دخيلًا للثقافة والقيم العربية مما سوف تكون له آثاره السيئة في النواحي الاجتماعية والدينية والسياسية والاقتصادية والثقافية). ومع تطور وسائل وثورة المعلومات؛ لم يعد الإعلام المعاصر مجرد أداة لتوصيل المعرفة وتزويد الناس بالخير والحدث، أو حتى مجرد وسيلة للترويح والترفيه والتسلية، بل يحوي ذلك كله ليصبح أداة فاعلة في صناعة الرأي العام الذي لم يعد مستقبلاً للمعلومة أو الخبر فقط، بل أصبح يتفاعل ويتأثر عقلياً وفكرياً وسلوكياً. إن الإعلام بوسائله الحديثة وبرامجه المتنوعة إنما يصدر عن تصورات وأفكار ومبادئ تعمل على إحداث تغير مقصود في المجتمع المستهدف ليس في دائرة محددة أو مجتمع بعينه، بل يحدث ذلك على المستوى العالمي مغطياً البشرية في كل أرض وتحت أي سماء؛ مما جعل العالم كله ـ كما يقول بعض المختصين ـ قرية واحدة تعيش الحدث

وتتلقى الخبر في وقت واحد وزمن مشترك عن طريق الآلة الإعلامية ، والتي يمسك الغرب فيها بزمام الأمور . فهل للإعلام الغربي دور في التحديات التي تواجهها ثقافتنا العربية ؟

مشكلة البحث

تتعلق المشكلة البحثية للدراسة برصد التحديات التي تواجهها الثقافة العربية في المرحلة الراهنة ومدى إسهام الأداة الإعلامية الغربية في تعميق هذه التحديات ويسعى البحث إلى الإجابة عن هذه التساؤلات التالية:

1. ما هو واقع الثقافة العربية ، وما التحديات التي تواجهها؟
2. أين مواطن الخلل والضعف في الثقافة العربية اليوم ، وكيفية علاجها ؟
3. هل للآلة الإعلامية الغربية دور في تحديات الثقافة العربية اليوم ، ما هو وكيف نتعامل معه ؟
4. كيف نجعل الثقافة العربية أفضل، وما هو دور من في ذلك ؟

ويرمي هذا البحث إلى عدد من الأهداف ، وهي :التعرف على واقع الثقافة العربية وتحدياتها .والوقوف على علاقة تلك التحديات بالإعلام الغربي ، وآلية تعاملنا معه .وتشخيص أدواء الثقافة العربية ، وتقديم الوصفات العلاجية الفاعلة .

أما فروض البحث فتتمثل في فرضين:

الفرض الأول : توجد تحديات للثقافة العربية بشكل دال إحصائيا .

الفرض الثاني : توجد علاقة دالة إحصائيا بين تحديات الثقافة العربية والإعلام الغربي.

أهمية البحث

تنبع أهمية هذا البحث من أهمية موضوعه المتعلق بالثقافة العربية، والتي واجهت عددًا من التحديات والعقبات التي أدت إلى تراجع الثقافة العربية اليوم ، وقصورها عن أداء دورها المنوط بها في ميادين عدة ، فكان لا بد أن يعمل المثقفون العرب والباحثون على بحث ودراسة واقع ثقافتهم العربية دراسة تقيمية تقويمية ، في ظل عصر العولمة ووسائل الإعلام التي أصبحت لغة العصر ومطية التقدم ، فهي ذات أهمية كذلك في ترجمة الثقافة ونشرها والحفاظ عليها . عالم اليوم الذي غدا كغرفة صغيرة تقدما وسرعة وتكنولوجية. عالم تهيمن فيه الثقافة الغربية بقوة إعلامها داعية إلى ثقافية عالمية واحدة تستتبع فيها الثقافات الأخرى وتتسيَّد عليها . مما شكل تحديا حقيقيا للثقافات الأخرى وعلى رأسها ثقافتنا العربية. فتنبع أهمية دراسة الإعلام الغربي من مدى تأثيره وسرعة

انتشاره وقوة طرحه وتعاظم آثاره واشتباه محتواه وكثرة إسقاطاته وازدياد متابعيه . إعلام يعمل على نقل ثقافة غربية لها من القيم والمبادئ والمفاهيم ما يختلف كثيرا مع ثقافتنا وقليلا ما يتفق مع الإرث الثقافي الإنساني أجمع. إلا أنه رغما عن ذلك يملك من التأثير ما يجعلنا نعقد ناصية البحث العلمي حوله ، ندرس كنهه ومحتواه وأثره علينا وعلى ثقافتنا ، لنخرج بأفضل الطرق في تعاملنا معه استفادة وتحجيما. ومن هنا ظهرت أهمية هذا البحث .

حدود البحث

- الحدود المكانية: لقد تم تطبيق هذا البحث في مدينة الخرطوم ، عاصمة جمهورية السودان[1]
- الحدود الزمنية: امتد هذا البحث على طول الفترة من 2010/9م وحتى 2010/11م
- الحدود البشرية : انحصر هذا البحث في المثقفين السودانيين ، من حملة درجة الدكتوراه كحد أدني ، مع الاعتراف لهم بالعلم والثقافة الواسعة. من بين وزارتي الثقافة ووزارة التعليم العالي والبحث العلمي .

مصطلحات البحث

الثقافة :

عرف مالك بن نبي الثقافة على أنها : مجموعة من الصفات الخلقية ، والقيم الاجتماعية التي يلقاها الفرد منذ ولادته كرأسمال أولي في الوسط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته ... فهي المحيط الذي يعكس حضارة معينة والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر(تركي الحمد ، 1993).

الإعلام :

يعرف موقع الويكيبيديا[2] الإعلام بأنه : مصطلح يطلق على أي وسيلة أو تقنية أو منظمة أو مؤسسة تجارية أو أخرى غير ربحية، عامة أو خاصة، رسمية أو غير رسمية، مهمتها نشر الأخبار ونقل المعلومات، إلا أن الإعلام يتناول مهاما متنوعة أخرى، تعدت موضوع نشر الأخبار إلى موضوع

[1] السودان دولة عضو في جامعة الدول العربية وفي منظمة المؤتمر الإسلامي وفي الاتحاد الإفريقي وهي أكبر الدول من حيث المساحة في أفريقيا والوطن العربي، وتحتل المرتبة العاشرة بين بلدان العالم الأكبر مساحة. تقدر مساحته بأكثر من اثنين مليون ونصف المليون كيلو متر مربع، السمة الرئيسية فيه هي نهر النيل وروافده ،يحده من الشرق أثيوبيا واريتريا ومن الشمال الشرقي البحر الأحمر ومن الشمال مصر ومن الشمال الغربي ليبيا ومن الغرب تشاد ومن الجنوب الغربي جمهورية أفريقيا الوسطى وجمهورية الكونجو الديمقراطية ومن الجنوب الشرقي أوغندا وكينيا، يقسم نهر النيل الدولة إلى شطرين شرقي وغربي. الخرطوم أو «العاصمة المثلثة» كما تعرف هي عاصمة السودان سميت مثلثة لأنها تتكون من ثلاث مدن كبيرة وهي (الخرطوم - أم درمان -الخرطوم بحري).يعتبر السودان مهد لأقدم الحضارات العريقة، استوطن منذ 3000 سنة قبل الميلاد لشعب السودان تاريخ طويل يمتد منذ العصور القديمة والتي تداخلت مع تاريخ مصر الفرعونية والذي كان موحدا سياسيا على مدى فترات طويلة. وعدد سكانه حوالي 39،1 مليون نسمة. واللغة الرسمية فيه هي اللغة العربية.

[2] موقع اكتروني على شبكة الإنترنت (www.wikipedia.org)

الترفيه والتسلية خصوصا بعد الثورة التلفزيونية وانتشارها الواسع. وتطلق على التكنولوجيا التي تقوم بمهمة الإعلام والمؤسسات التي تديرها اسم وسائل الإعلام.

المثقفون السودانيون :

يعرفهم الباحث بأنهم : هم فئة من الناس ، اكتسبوا قدرا من العلم والمعرفة وعيا وإدراكا، إضافة إلى التحصيل الأكاديمي المنتظم . مما مكنهم من فهم حركة المجتمع من حولهم ، فأصبحوا قادرين على اتخاذ مواقف فكرية أو ذهنية لكل ما يقع في بؤرة اهتمامهم أو ما يدور حولهم ، فهم يستطيعون قراءة الواقع وربطه بالماضي والمستقبل، وتحليله وإبداء الرأي حوله . وهم سودانيو الجنسية وسودانيو الإقامة.

منهج البحث:

قام الباحث هنا باستخدام المنهج الوصفي الذي عرّفه كثير من المؤلفين في مناهج البحث ، ومن ذلك ما ذكره العسَّاف (1996) في تعريف المنهج الوصفي بأنه : المنهج الذي يهدف إلى وصف الظاهرة المدروسة من حيث طبيعتها ودرجة وجودها .

مبررات استخدام هذا المنهج :

1. وقع اختيار الباحث على هذا المنهج لأنه يُعنى برصد الظواهر، ويسعى لمعرفة ما وراءها بشكل فعلي .
2. يُوجِد هذا المنهج علاقة تداخل بين الظواهر .
3. يمكن من خلاله التنبؤ بمآل الظاهرة كما يساعد في إيجاد الحلول .
4. يلائم موضوع البحث .
5. يعمل على تحليل وتصنيف كثير من المعلومات ذات الصلة بالظواهر المختلفة .

مجتمع البحث:

ومجتمع البحث الحالي هم المثقفون السودانيون ، فهم ممن عرفوا بالعلم والثقافة الواسعة من وزارتي الثقافة أو التعليم العالي والبحث العلمي ، وهم كذلك من حملة درجة الدكتوراه كحد أدنى . وهم سودانيو الجنسية والإقامة.

عينة البحث وخصائصها:

1. أنهم من حملة درجة الدكتوراه كحد أدنى .
2. من الجنسين (17) من الذكور، و (7) من الإناث.
3. سودانيو الجنسية . يقيمون في مدينة الخرطوم عاصمة جمهورية السودان.
4. ينتسبون إما لوزارة الثقافة أو وزارة التعليم العالي والبحث العلمي .

أدوات البحث

أولا : استمارة المعلومات الأولية

استخدم الباحث استمارة المعلومات الأولية في مُقَدَّم كلا المقياسين والتي تشتمل على الإرشادات التي تعين المفحوص على ملء الاستبانة .

ثانيا : مقياسا تحديات الثقافة العربية وأثر الإعلام الغربي

لقد قام الباحث وبعد الإطلاع على الكتب والمراجع العلمية ذات الصلة بموضوع البحث (الثقافة العربية و الإعلام الغربي) ولم يجد في حدود بحثه مقياسا لهذين الموضوعين ، قام الباحث بتصميم مقياسين هما (مقياس تحديات الثقافة العربية ملحقا به مقياس أثر الإعلام الغربي) . ويشتمل مقياس تحديات الثقافة العربية على 38 عبارة ، ومقياس أثر الإعلام الغربي على 14 عبارة . يتفقون في مفتاح تصحيح موحد وهو كالآتي :

أوافق بشدة	أوافق	إلى حد ما	أرفض	أرفض بشدة

الصدق الظاهري

قام الباحث بعرض مقياسي تحديات الثقافة العربية وأثر الإعلام الغربي في صورتهما الأولية ، على عدد من المحكمين[3]. فقام المحكمون بالإشارة إلى إضافة بعض العبارات ، وتعديل البعض كيما تتناسب وموضوع البحث ، حتى خرج المقياسان بصورتهما المعدلة .

الثبات والصدق

تم قياس درجة ثبات المقياسين عن طريق معادلة ألفا كرونباخ ، فأظهرت النتائج أن درجة ثبات مقياس تحديات الثقافة العربية = 0،787 . كما أظهرت أن درجة ثبات مقياس أثر الإعلام الغربي = 0،650

[3] د. عبير عبد الرحمن خليل ـ استاذ مشارك ـ رئيس قسم علم النفس بجامعة الخرطوم
د. صادق محمد عبد الحليم ـ استاذ مساعد ـ قسم علم النفس بجامعة الخرطوم

ولقد تم استخلاص درجة صدق المقياسين من خلال الجذر التربيعي لدرجة ثباتهما ، فكانت درجة صدق مقياس تحديات الثقافة العربية = 0،89 .كما أظهرت درجة صدق مقياس أثر الإعلام الغربي = 0،81وهذه النتائج تشير إلى تمتع المقياسين بدرجة صدق وثبات جيدين.

أساليب المعالجة الإحصائية:

بعد جمع البيانات ومراجعتها وتفريغها في جداولها الإحصائية لتحليل البيانات إحصائيًا استخدام الدارس الحزمة الإحصاءية للعلوم الاجتماعية(Statistical Package of Social Sciences) واستخدام من بينها اختبار:

1. اختبار (ت) لعينة واحدة.
2. اختبار بيرسون للارتباط.

المحور الأول : الثقافة العربية

من حقائق التاريخ الثابتة والتي لا تحتاج إلى جدال طويل، أن الثقافة العربية هي أقدم الثقافات التي عرفها التأريخ من بين الثقافات الأخرى ، كاليونانية والعبرية ، ولكنها على ذلك حقيقة غريبة تقع عند الكثيرين من الأوروبيين والشرقيين ، بل عند بعض العرب المحدثين ، موقع المفاجأة التي لا تزول بغير المراجعة والبحث المستفيضين . وهذه دعوة إلى ذلك. والإيمان بهذه الحقيقة التاريخية لا يحتاج إلى أكثر من الاطلاع على الأبجدية اليونانية وعلى السفرين الأولين من التوراة التي في أيدي الناس اليوم ، وهما سفر التكوين وسفر الخروج ، ولا حاجة الى الاسترسال بعدهما في قراءة بقية الأسفار. ولعل المقام هنا لا يتسع للإسهاب واستقصاء الوثائق والتاريخ لإثبات المثبت ، في ظل الإشاعة الموهومة التي كثيرا ما تطغى على الحقيقة المسجلة قبل آلاف السنين بالحروف التي سبقت الكتابة ، ولا سيما الإشاعة التي تحتمي بالصولة الحاضرة وتملأ الآفاق بالشهرة المترددة ، فاختلط على الأوروبيين وعلى غيرهم سبق أسلافهم اليونان ونظرائهم العبريين للعرب وجودا وثقافة وحضارة، وهذه الحقيقة المقلوبة بعينها (عباس العقاد ، 1996).

مكونات الهوية الثقافية العربية

الحديث حول المكونات الثقافية العربية حديث يحتاج الى مجال واسع . فهذه واحدة من أغنى ثقافات العالم ولأصحابها تاريخ طويل . وخلال هذا التاريخ الطويل ساهم أصحاب هذه الثقافة فى اغنائها وتطويرها. والثقافة بالمعنى الواسع تشتمل على كل ما له صلة بتنظيم حياة الفرد من المهد الى اللحد. وبغض النظر عن المستوى الذي وصلت إليه الثقافة فكل واحدة لها مكونات أربعة : نسق للقيم ونسق للمعتقدات وعناصر معرفية وعناصر رمزية (التير ، 1996). والثقافة الغنية المتطورة هي الثقافة التى تكاملت فيه مكونات هذه العناصر كما فى الثقافة العربية . فالمعتقد الديني موجود ولا

يحتاج الى تغيير أو تحديث. ولا يعنى هذا أن باب الاجتهاد قد قفل، إنه مطلوب على مستوى التفسير الذي يفترض أن يتناسب مع ظروف العصر ويأخذ فى الحسبان التطور الذي يحدث فى العناصر المعرفية على المستوى الدولي. والعناصر الرمزية والتي تعنى اللغة بصورة خاصة يحق للعرب أن يفتخروا بها . فلا أحد ينكر أن اللغة العربية غنية بمفرداتها وبقواعدها وبإمكانية تطورها ومسايرتها لروح العصر. والنسق القيمي العربي لم يترك شاردة ولا واردة من القضايا التى تتعلق بتنظيم حياة اجتماعية سليمة بغض النظر عن نمط الاستيطان وزمانه. أما العناصر المعرفية والتي تشير بصفة خاصة للكيفية التى تنظم بها الثقافة المعارف فى المجالات المختلفة. وتاريخيا ساهم العرب بنصيب هام فى تطوير المعارف العلمية وأخذ الآخرون عنهم. ومع أن التطور العلمى يستفيد منه جميع أفراد البشر إلا أن الظروف التى مر بها المجتمع العربى ساهمت فى تخلفهم نسبيا عن مواكبة الركب . هذا التخلف يمكن أن يزول أو تخف حدته نظريا وخصوصا بعد الانتشار الواسع للتعليم. لكنه أمر لم يحدث عمليا بعد لتوقف ذلك على عدد من الأسباب الجوهرية من بينها نظام ومكونات العملية التعليمية وخصوصا فيما يتعلق باستخدام اللغة العربية والأخذ بأسباب النهج العلمى فى التفكير وطبيعة العلاقة مع الثقافات الأخرى.

مواقف أصحاب الثقافة العربية من الثقافات الأخرى

انقسم العرب في تعاملهم مع الثقافات الأخرى ، لا سيما الغربية إلى :

القسم الأول : اتخذ موقفا سلبيا من الحضارة الغربية وكل ما انبثق عنها من مؤسسات حضارية وثقافية وهو يدعو الى عدم الأخذ بشيء من أسباب هذه الحضارة .

القسم الثاني : يدعو الى التغريب والأخذ بكل أسباب الحضارة الغربية خيرها وشرها سواء ما يتعلق بالعلم والصناعة أو ما يتعلق بالثقافة وأسلوب الحياة العقلية والروحية واللغوية .

القسم الثالث : حاول أن يوفق بين الحضارتين ويدعو إلى تقريب مبادئ الإسلام من مُثل الحضارة الغربية ، مع الميل إلى الثقافة الغربية ، فهو يعمل على تطوير الإسلام والبحث عن أدلة ذلك من أقوال المفكرين الإسلاميين ما أمكن .

القسم الرابع : الاتجاه الذي يتمثل في الدعوة الى احتفاظ المسلمين بإسلامهم حسب القرآن والسنة والوقوف عند حدود الفكر الإسلامي والعربي في منابعه الأصيلة وإعادة تمسك الجماعة مع الأخذ بخير ما أنتجته الثقافة الغربية ، وما لا يتعارض مع الإسلام (عبد الكريم عثمان، 1992).

المحور الثاني : الإعلام الغربي

الإعلام الغربي ومفهومه

يمثل المفهوم الغربي للإعلام انحرافا ديموقراطيا عن الضوابط التقليدية للتبعية للدولة ، فقد أفرز الصراع الدستوري الطويل أفرز ببطء في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية ، نوعا من الإعلام متحررا نسبيا من الضوابط الرقابية الصارمة . وبموجب هذا المفهوم فإن لوسائل الإعلام الغربية الحق في أن تكتب أو تقول ما تشاء دون أن تخشى التهديد والانتقام من قبل السلطة .

ويأتي هذا المفهوم كنتاج ثقافي للحوار والتقاليد السياسية الليبرالية التي تنعكس في كتابات بعض المفكرين الغربيين مثل : جون ملتون[4] ، وتوماس جيفرسون[5] وجون ستيوارت ميل[6] . إذ يرى هؤلاء أنه يجب أن يكون هناك أساس تنوع في الآراء ومصادر متنوعة للأخبار أو ما يطلق عليه (سوق الأفكار الحرة) التي ينتقي منها الجمهور ما يريد أن يطلع عليه أو يقرأه أو يؤمن به ، إذ يحب ألا تكون الحقيقة حكرا على أي فرد أو سلطة سواء كانت دينية أو دنيوية . فعلى الصعيد المحلي ، يعتقد أصحاب هذا المفهوم أن الفرد قادر على أن يختار بنفسه ما يرغب الاطلاع عليه أو تصديقه أو الإيمان به من معلومات أو من الحقائق المطروحة ما دام هناك أصوات عديدة مسموعة دون تدخل مباشر أو غير مباشر من السلطة وهو ما يعرف بنظرية أو خاصية (الانتقاء الاختياري)، وعلى الصعيد العالمي يعني هذا المفهوم الانسياب الحر للمعلومات من دولة لأخرى من دون تدخل أو إعاقة لعملية جمع الأخبار ونشرها من أي جهة أو دولة من الدول (علي النجعي ، 1996).

قواعد التعامل مع الإعلام الغربي :

بالنظر إلى قواعد الشريعة الإسلامية فيمكن الخروج منها بقواعد كثيرة ولكني سأكتفي هنا بقاعدتين مهمتين في التعامل مع الإعلام بشكل عام ، والإعلام الغربي بشكل خاص .

القاعدة الأولى : غلبة المصالح

المعلوم عند أئمة العلم أن المصلحة الخالصة النقية عزيزة الوجود بل إن استقراء الشريعة يقتضي أن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة ولو قلت على البعد، ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة وإن قلت على البعد.[7]» فإذا كان كذلك ، فالمصالح والمفاسد إنما تفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب

[4] جون ميلتون (9 ديسمبر 1608 - 8 نوفمبر 1674) شاعر وعالم إنجليزي من القرن 17

[5] توماس جيفرسون (13 أبريل 1743 - 4 يوليو، 1826) كان الرئيس الثالث للولايات المتحدة

[6] جون ستيوارت ميل هو فيلسوف واقتصادي بريطاني، ولد في لندن عام 1806 م، وكان والده جيمس ميل أحد كبار أهل العلم والمعرفة في القرن الثامن عشر.

[7] ينظر قواعد الأحكام: 7/1 (المكتبة الشاملة ، www.shamela.ws/)

جهة المصالح ، فهي المصلحة المفهومة عرفاً . وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفاً"[8] . وقد ذهب الشاطبي إلى أبعد من ذلك حين قرَّر أن المفسدة القليلة غير مقصودة للشارع، فإن كانت المصلحة هي الغالبة فهي المقصودة شرعاً « فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها بالمفسدة في حكم الاعتياد ، فهي المقصود شرعاً .ولتحصيلها وقع الطلب على العباد ... فإن تبعها مفسدة ، فليست مقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه "[9]

القاعدة الثانية: درء المفاسد أولى من جلب المصالح[10]

فقد استعملها الفقهاء في درء المفسدة في التصرف الواحد الذي لا يمكن الجمع فيه بين المصلحة والمفسدة إلا بالدرء. ومنعوا استعمالها حالَ غلبةِ المصالح على المفاسد مستدلين بأن الله تعالى حرَّم الخمر والميسر لغلبة الفساد فيهما. قال تعالى : (... وإثمهما أكبر من نفعهما) فلو كان نفعهما أغلب من إثمهما فلا مانع منهما بيعاً وشراءً واقتناءً. وبناء على ما تقدم فإن المصلحة الأقل إذا أمكن العمل بها، مع القدرة على اجتناب المفسدة العظمى فلا مانع من ذلك، بمعنى أننا لا نعمل القاعدة إلا في حال عدم القدرة على الجمع بين المصلحة والمفسدة، فإن تعذر أعملنا قاعدة درء المفسدة لغلبة المفاسد. إن هذه القاعدة تسهل للمشاهد التقاط ومشاهدة البرامج المتميزة النافعة في القنوات الغربية التي كثر فسادها ، سيما إن كان محتوى البرنامج ذا قيمة كبيرة .والشريعة من خلال هاتين القاعدتين العظيمتين تظهر مدى إمكانية استيعابها لمتغيرات العصر ، والتي منها حركة الإعلام والبرامج ، فهي لا تقف أمام قناة مباحة أو هادفة حجر عثرة، ولا تفتح الباب على مصراعيه دون ضبط سلوكي أخلاقي.

صورة العرب والثقافة العربية والإسلامية في الإعلام الغربي

من المؤكد أن أدبيات الإعلام الغربي من أوروبا وأمريكا الشمالية قد ورثت تلك النزعة العدائية والمصطلحات النمطية الإستشراقية لتشويه الإسلام، وإن كتابات برنارد لويس[11] وصامويل هنتنجتون[12] وأمثالهما تعد إطارا مرجعيا لتفسير الأحداث الجارية على الساحة الإعلامية العالمية التي يديرها الغرب وفي مقدمته الولايات المتحدة الأمريكية في الواقع المعاصر . حيث ترسم صورة نمطية للإسلام والإنسان العربي المسلم، فالإسلام لا يستطيع العيش بسلام مع الآخرين

8 ينظر: الموافقات : 2 /26 - لأبي إسحاق الشاطبي(المكتبة الشاملة ، www.shamela.ws/)

9 ينظر: الموافقات: 2 /26 - 27

10 ينظر: قواعد الأحكام: ص145 ، القواعد للمقري: 2 /443 - 445 ، شرح القواعد الفقهية : ص205 -206 (المكتبة الشاملة ، www.shamela.ws/).

11 برنارد لويس (من مواليد 31 مايو 1916، لندن) متخصص في دراسات الشرق الأوسط ، عمل أستاذا في جامعة برنستون.

12 صامويل فلبس هنتنجتون. (ولد 18 أبريل 1927 - توفي 24 ديسمبر 2008) عمل أستاذا للعلوم السياسية بجامعة هارفارد

لأنه عدواني بطبعه وفقًا لتلك الصورة . وقد تظافرت هذه الرواسب الفكرية الخاطئة عن الإسلام وأهله مع الحقد الصهيوني البغيض وما يشكل من هيمنة حقيقية على صناعة المنتج الإعلامي في مجال السينما والصحافة والتلفزة لتشكيل ملامح صورة الإنسان المسلم في العقلية الغربية على نحو يستفز في أعماقها العداء له ومقاومته، كما توفر أرضا خصبة لنمو مشاعر الكراهية من خلال زرع الأفكار التي ترى في طرف من الأطراف عدوا للغرب، لا سيما إذا كان هذا الخطر قادما من ثقافة نائية عن المجتمع الأمريكي خاصة والغربي عامة . ولهذه الثقافة مسلمات في العقلية الغربية تحمل في طياتها العداء التاريخي للثقافة العربية والإسلامية وأهلها . وترتكز على الرواسب الفكرية في الفكر الكنسي الغربي .والفكر الاستشراقي . والحملة الموجهة ضد ثقافتنا العربية والإسلامية هي بمثابة المسلمات الأساسية في العقلية الغربية بل وتعلم في الكتب المدرسية . وحتى تكون مصدرا أوليا يستمد من الإنسان الغربي مواقفه تجاه الإسلام وأهله . فقد كشف استعراض ثماني دراسات تحليلية للكتب المدرسية في الولايات المتحدة الأمريكية أن جميع الكتب المدرسية في تغطيتها للوطن العربي قاصرة ومتحيزة وتزود القارئ بصورة مشوهة عن الإسلام وأبنائه . وفي حين كشفت بعض الدراسات الميدانية على المدرسين عن نقص معرفي فيما يتصل بالعرب والمسلمين . وأما الكتب الفرنسية فإن صورة العرب توصم دائما بالدونية والتخلف والسذاجة وتصبح العلاقة بينهم وبين الفرنسيين عدائية عندما يفلت العرب من سيطرة فرنسا عند ذلك يتحولون إلى أعداء شديدى الخطر .

هكذا وتتسق نظرة الغربيين المعاصرين اليوم للإسلام مع تلك المنظومة من الرؤى المعادية التي ورثها العقل الغربي من التراكمات التاريخية التي حفل بها تاريخ الفكر الكنسي والفكر الاستشراقي الاستعماري، فالإسلام يمثل تهديدا معاديا للغرب كما هو واضح من نظرية زبغنيو بري جينسكي عن «هلال الأزمات» مرورا بنظرية برنارد لويس عن عودة الإسلام، وانتهاء بنظرية صامويل هنتنجتون عن صدام الحضارات . فنهضة الحضارة الإسلامية العربية عند هؤلاء جميعا تعني نهاية الحضارة الغربية لا باعتبار الإسلام مجرد منافس أيديولوجي فحسب، بل لأنه أيضا بمثابة تحد حضاري بالغ الخطر ولأنه البديل الإنساني للحضارة الغربية التي لا تقيم وزنا للقيم الإنسانية الرفيعة التي يعلي من شأنها الإسلام فتحقق له السعادة ويشعر في ظلالها بالأمان والاطمئنان . لقد تعود النموذج الحضاري الغربي على مر التاريخ على انتهاج أسلوب تشويه صورة العدو بغية السيطرة عليه وما هذا العداء في الإعلام الغربي للعربي المسلم إلا جزءا من الإستراتيجية الليبرالية الغربية (سعيد آل ثابت ، 2004) .

نماذج من صورة العرب وثقافتهم في الإعلام الغربي :

1. صورة العرب في الصحافة البريطانية : لقد جاء في دراسة تحليلية لمجموعة من الصحف الغربية أن صحف عينة الدراسة توضح في عرضها للشئون العربية عامة قدرا كبيرا من التحيز الثقافي ضدهم في الصحافة البريطانية، والاستعلاء العرقي في نشر ومعالجة أحداث الوطن العربي الخاصة . ويمكن القول بإن هذه الصحف لم تقتصر فقط على إساءة عرض صورة الوطن العربي ، بل أبقت كثيرا من قرائها الغربيين على جهلهم (حلمي خضر ساري ، د . ت).

2. لقد أشارت دراسة علمية أخرى حول صورة العرب في أذهان صناع الصورة في الإعلام أجريت على الصحفيين في جريدتي نيويورك تايمز وواشنطون بوست بالإضافة الى عدد من الصحف الأوروبية من خلال استبيان أرسل إليهم عبر شبكة الإنترنت . أن ٪85،7 يرون أن العرب أصوليون . و ٪78،6 منهم يرون أن العرب معادون للغرب وأن ٪69 يرونهم عدوانيين . وينظر 66،1 من العينة للعرب كإرهابيين .

إن تشويه صورة الإنسان العربي والمسلم عموما في الولايات المتحدة ليست وليدة حملة إعلامية موسمية إنها ممارسة إعلامية شاملة ذات طابع استراتيجي طويل المدى بأساليب متباينة . إنها الحرب النفسية بأسلوب تشويه صورة الخصم في العالمين. يوكد ذلك كتاب صدر في الولايات المتحدة مؤخرا بعنوان " العرب الأشرار في السينما .. كيف تشوه هوليوود أمة". و يكفي أن نذكر أنه قد قام جاك شاهين[13] برصد 900 فيلم على مدار 100 عام أنتجته هوليوود يمس العرب والإسلام بالتشويه (خالد المحاميد، 2003).

كيفية تأثير الإعلام ومداه

1. تغيير المواقف والاتجاهات

أصبحت وسائل الإعلام من المصادر الأساسية للمعلومة، والتي يبني عليها الفرد مواقفه، وتقوم عليها اتجاهات الجماعات حيال الأحداث الجارية، سواء بالقبول أو الرفض، حيث تتولى وسائل الإعلام الدور الملموس في تشكيل موقف الجمهور المتلقي من القضايا المطروحة على الساحة المحلية والدولية. ولا يتوقف تغيير الاتجاه والموقف على القضايا العامّة أو الأحداث المثارة، بل يمتد إلى القيم وأنماط السلوك، فقد يحدث أن يتقبل المجتمع قيماً كانت مرفوضة قبل أن تحملها الرسالة الإعلامية، أو يرفض قيماً كانت سائدة ومقبولة مستبدلاً بها قيماً جديدة.

إن الإعلام هو عامل مؤثر في عملية التحول من خلال ما يقدمه من معلومات قد تكون حقيقية وقد تكون كاذبة أو مشوهة نتيجة التعرض المستمر والإدمان من قبل المستقبل للوسائل الإعلامية.

2. التغير المعرفي

إذا كان تغيير المواقف من الأمور العارضة التي قد تزول بزوال المؤثر؛ فإن للمعرفة جذوراً ممتدة في أعماق الفكر الإنساني مما يحول دون تغييرها بسرعة، بل يتطلب الأمر عملية بطيئة قد تستغرق زمناً أطول. وعمليات التعرض الطويلة والمستمرة للرسائل الإعلامية ذات الصبغة الفكرية لها دورها في عملية التشكيل المعرفي للأفراد باعتبار أن المضمون المحمول له دوره كمصدر من

[13] جاك شاهين . خبير إعلامي أمريكي من أصل عربي أستاذ الاتصال الجماهيري في جامعة إلينويز " نشر كتاب " العرب الأشرار في السينما " في صيف 2001 بواسطة دار إنترلينك للنشر.

مصادر المعرفة، وهذا أمر يتيح للرسالة الإعلامية إبدال الأصول المعرفية القائمة نحو قضية ما وإحلال أصول معرفية جديدة، بما قد يؤدي إلى أشكال أخرى من التفكير والمعتقد والتقاليد، ولعلها عملية ليست بسيطة، حيث تتداخل فيها عدة عوامل ومتغيرات، مثل شخصية المتلقي وثقافته وتديُّنه وما يحيط به من قوى الضبط الاجتماعي.

3. التنشئة الاجتماعية

جاءت ثورة الاتصال لتجعل من وسائل الإعلام شريكاً فاعلاً يسهم بقدر كبير في عملية التنشئة الاجتماعية والعملية التربوية، بجانب الأسرة والمدرسة والنادي والمسجد ومراكز التوجيه والتوعية، وتظهر فاعلية وسائل الإعلام في قدرتها على التحرك، حيث يوجد المستقبِل أو الجمهور المستهدف في بيته أو مكتبه أو أي مكان يتجه إليه، تخاطب الكبير والصغير والمرأة والرجل، واحتلت وسائل الإعلام مكاناً في كافة ميادين الفكر والتأثير، من ثقافة وترويح وتسلية وتوجيه، وفق أساليب مستحدثة وتقنيات عالية، مما يجعل الإنسان يُسلم عقله وعاطفته لجاذبية الوسيلة الإعلامية وبرامجها، لتقوم بدور الأب والمعلم، بل وأحياناً بدور الإفتاء والإرشاد، دون أن يدرك المتلقي أن ما تحمله الرسائل الإعلامية اليوم مشحون بقيم صاحب الرسالة والتي يسعى لإحلالها محل القيم القائمة إذا كانت هذه القيم القائمة تتعارض مع أهدافه ومراجعه. فقد يرى مشاهد للتلفاز مثلاً مشاهد تضحكه وتسليه ولكنها تحمل السخرية من قيم قائمة تتسلل للشعور، مثل السخرية من تعدد الزوجات فإنها لا تأتي بصورة مباشرة قد تجد معارضة من المشاهد، لكن عندما تأتي في سياق الترفيه والتسلية والكوميديا الضاحكة فقد تكون أسهل للوصول إلى قلب المتلقي من أن تكون مباشرة، وقل مثل ذلك في السخرية من إطلاق اللحى، أو الحجاب بالنسبة للمرأة أو غير ذلك من القيم التي يراد استبدالها من خلال مقال صحفي أو رسم كاريكاتير أو كلمة عابرة من خلال برنامج إذاعي أو مشهد من مشاهد الإعلام المرئي.

4. الآثار الاجتماعية

وتنطلق من قدرة وسائل الإعلام على مخاطبة جماهير عريضة في وقت واحد، وهذه خاصية من خصائص الإعلام الجماهيري بما يمكن معه التوجيه الجماعي نحو هدف أو قضية معينة واستنهاض الرأي العام للعمل إما سلباً أو إيجاباً؛ وبث مشاعر معينة تحرك الجماهير نحو سلوك أو قرار محدد.

5. الاستثارة العاطفية

إن وسائل الإعلام لها قدرة على التعامل مع العواطف الإنسانية من خلال أساليب العرض، حيث تتم عملية القبول أو الرفض والحب أو الكراهية والغضب أو الرضا من خلال ما يصل الفرد من معلومات. هذا بجانب القدرة على إثارة الغرائز أو مشاعر السخط والكراهية. إن الحديث عن مسائل الجنس ومواقف الإغراء قد تستحث الإثارة لدى المشاهد أو المتلقي بصفة عامة تماماً كما تثير مشاهد وكتابات الجريمة سخط المتلقي على المجرم.

6. الضبط الاجتماعي

إنه السلطة الحقيقية والتي لها حسابها في تصرفات الأفراد. ولما كانت وسائل الإعلام ذات طبيعة جماهيرية تعتمد على الجمهور كمصدر للمعلومات؛ فإن ذلك يجعل لها القدرة على جمع الناس وتحدد لهم ما يصح وما لا يصح ولو بقدر ما، بمعنى توحيد الناس بدرجة معينة على نوع من الثقافة يصبح الخروج عليها أمراً صعباً في كثير من الأحيان، مما يجعلها جزءاً من عملية الضبط الاجتماعي في المجتمع المستهدف، وتظهر هذه العملية بصورة أكثر وضوحاً في الأمور السياسية ونظم الحكم والتجمعات المهنية (أحمد حسن، د. ت).

7. القيم والمعتقدات والمفاهيم

وهي من أخطر الآثار التي يعود بها الإعلام الغربي على الأمة العربية وثقافتها، ويظهر ذلك من خلال الآتي :

1. قيم البلاد الغربية بما تمثله من تجسيد الجريمة والمغامرات البوليسية والعلاقات المحرمة، وهي قيم تقود إلى صراع بين ما هو عليه أبناء الأمة وجماعاتها، والتي هي قيم مستمدة من ثوابت العقيدة وتقاليد وأعراف متفق عليها، وبين هذه القيم الدخيلة مما يكون سبباً في تعرض الاستقرار النفسي للاهتزاز، ويهدد العلاقات بين الأفراد وأسرهم وجماعاتهم وقياداتهم الشرعية.

2. قيم إلحادية صادرة عن فكر معادٍ للدين، تتسرب من خلال برامج تمثل أخطر مهددات الإيمان بالله، فتتصادم مع عقائد الأمة وثوابتها الفكرية والعقدية، فتسخر من الدين ومظاهره، وتشكك في العقيدة ومصادرها، بما يثير الصراع بين ما يُرى ويُشاهد وبين ما يؤمن به ، فكل ذلك مما يؤثر في ثقافة الأمة ، ويولد تحدياتها .

المحور الثالث: عرض وتحليل ومناقشة النتائج

يتم في هذا الفصل عرض النتائج التي تم الحصول عليها من خلال عمليات التحليل الاحصائي بناء على الفروض التي تمت صياغتها في الفصل الاول ، ومن ثم يتناول الباحث هذه النتائج بالمناقشة .

أولا- عرض وتفسير النتائج

1 عرض وتفسير نتيجة الفرض الأول :

نص الفرض الأول : توجد تحديات للثقافة العربية بشكل دال إحصائيا

جدول رقم (1) يوضح اختبار (ت) لعينة واحدة لمعرفة ما إذا كانت الثقافة العربية تواجه تحديات أم لا

حجم العينة	الوسط الحسابى	المتوسط النظرى	الانحراف المعيارى	درجة الحرية	قيمة ت	القيمة الاحتمالية	الاستنتاج
24	115.4167	90	11.85755	23	10.501	0.00	تتسم التحديات بالإرتفاع وبدرجة دالة احصائيا عند مستوى الدالة 0.05

يلاحظ من الجدول أعلاه والذي يوضح اختبار (ت) لعينة واحدة لمعرفة ما إذا كانت هنالك تحديات تواجه الثقافة العربية بشكل دال إحصائيا ، يلاحظ أن الوسط الحسابي (115،4) في حين أن المتوسط النظري (90) والقيمة الاحتمالية (0،00) مما يدل على أن هناك تحديات تواجه الثقافة العربية عند مستوى دلالة (0،05).

ثانيا : عرض وتفسير نتيجة الفرض الثاني :

نص الفرض الثاني : توجد علاقة دالة إحصائيا بين تحديات الثقافة العربية والإعلام الغربي .

جدول رقم (2) يوضح معامل ارتباط بيرسون لمعرفة ما إذا كانت هنالك علاقة بين تحديات الثقافة العربية والإعلام الغربي.

حجم العينة	قيمة الارتباط	القيمة الاحتمالية	الاستنتاج
24	0.303	0.152	لا يوجد ارتباط دال احصائيا بين المتغيرين عند مستوى الدلالة 0.05

يلاحظ من الجدول أعلاه و الذي يوضح معامل ارتباط بيرسون لمعرفة ما إذا كانت هنالك علاقة تحديات الثقافة العربية والإعلام الغربي. يلاحظ أن قيمة الارتباط (0،303) والقيمة الاحتمالية (0،152) مما يدل على أنه لا توجد علاقة ارتباطية بين المتغيرين عند مستوى الدلالة (0،05).

ثانيًا: مناقشة النتائج

مناقشة نتيجة الفرض الأول:

لقد جاء افتراضي بوجود تحديات تواجه الثقافة العربية ، من واقع حالها المعاصر والذي . هذه التحديات التي أخذت تتابع وتنمو حينا بعد حين ، هنا وهناك ، على امتداد الوطن العربي. تحديات أقل ما يمكن أن تفعله هو أن تجعل الثقافة العربية في مذيلة الثقافات ، تخلفا واهتراء . تحديات تتمادى كلما أدركت أن لا عائق أمامها من أبناء الثقافة ، بل هم جزء من تلك التحديات ، فهم في أبسط

صورهم يتخلون عنها في مواقف هي أحوج في أن تظهر لتبقى، وتُطبق لتحترم . ثقافتنا العربية والتي تنوشها التحديات من قريب وبعيد ، من الداخل حيث البنى التحتية من ذاتٍ وهويةٍ ومبادئٍ وقيمٍ ومفاهيم ، ومن الخارج حيث العولمة والإعلام وزحف الثقافات الأخرى والانتقاص المنتظم من قبل القاصدين . ثقافة تتأرجح بين الهجر والتشويه ، بين سندان الأصالة ومطرقة المعاصرة.

من هنا جاء هذا البحث ليبحث في حقيقة هذه التحديات من حيث الوجود أو العدم . فافترض الباحث بناء على ما لاحظ وقرأ من تحديات جسام تواجه الثقافة العربية وتقعد بها عن مصاف الثقافات الأخرى. افترض أن هناك تحديات تواجه الثقافة العربية ، وعمل على التحقق العلمي المنهجي من هذا الافتراض ، فكانت النتيجة ، بأن هنالك تحديات بحق ، تواجه الثقافة العربية . تتنوع وتختلف ، لكنها تجتمع في كونها تحديا ماثلا أمام الثقافة العربية، تحديات تتضافر مع بعضها ، كيما تُحكم الخناق على الثقافة العربية أكثر فأكثر . لقد قامت الثقافة العربية منذ آلاف السنين على قدر باذخ من المبادئ والقيم والمفاهيم، والتي شكلت هوية العربي الأول ، وكانت الطابع المميز له. وهي حينذاك ثقافة رائدة شكلت وجودها وحفظت مكانتها واختطت لها أثرا في نشأة الثقافات الأخرى . وتلونت الثقافة العربية وتنوعت ، بتنوع أهلها واختلافهم ، فأخذت بعد ذلك في تشكيل فرعياتها والتي تدين لأصل واحد ، فظلت تلك الفرعيات تأخذ من الثقافة الأم وتترك ، وتضيف وتُنقص ، حتى اكتسبت كل واحدة منها لونا يميزها عن غيرها. ولما جاء الإسلام ألبس الثقافة العربية رداءه ، فأقر من قيمها ومبادئها ما اتفق وأضاف ، وطرح منها ما اختلف، وتمم ما شابهه النقص واعتراه الوهن ، ونحن نسمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)[14] . ونسمعه حينا آخرا يقول (خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا)[15]. ومن هنا ظهر التداخل والتمازج بين الثقافة العربية بالثقافة الإسلامية . فأسقطت الثقافة الإسلامية مبادئها وقيمها ومفاهيمها على مبادئ وقيم ومفاهيم الثقافة العربية ، فأضفت عليها قدرا من القدسية جعل المتناول للثقافة العربية ، لا بد أن يأخذ ذلك في اعتباره ، لا سيما إن أراد انتقاصا وذما . فهو من حيث لا يدري قد يقدح في الإسلام مبادئ وقيما. وهذا ما جعل بعض النقاد ، يأخذون على بعض المثقفين العرب وكتاباتهم حول تحديات الثقافة العربية ووصفهم إياها بالرغبوية ، والأحادية ، والتاريخية ، والأسطورية، وغير ذلك من التحديات التي وصف بها بعض المثقفين واقع ثقافتنا. دون التفات لتلك الصلة بين مبادئ الثقافة العربية والإسلامية. أما هنا؛ فقد دارت التحديات التي أشار إليها المثقفون السودانيون بين التحديات الداخلية ، مثل : أزمة الهوية العربية وفهم الذات المشوه ، وعدم تقدير العربي لذاته ، وأزمة المثقفين أنفسهم وعدم قدرتهم على فهم الثقافة وتشكيلها مع متطلبات العصر والرقي بها، وتخلي العربي عن ثقافته وتلبسه بثقافات الغير . وتدور بين التحديات الخارجية من جهة أخرى ، مثل : العولمة وثورة الإتصالات والإعلام الغربي ، وزحف الثقافات الأخرى على الثقافة العربية. ويكادون يتفقون على أن الثقافة العربية تتمتع بخصائص ومبادئ وقيم ، تمكنها من المعاصرة والتطور ، دونما نقض للثوابت وهدم للتراث. ولكنهم كذلك يكادون يتفقون على أن الثقافة العربية تعطينا ما نعطيها ، فإن

14 رواه البيهقي في السنن

15 رواه أحمد في المسند

كان فهما وإعزازا وانتماء وترقية ، كانت الثقافة العربية ريادة ورفعة. وإن كان العكس ، فليس إلى هذا الواقع وإلى انحدار. فها هي الثقافة العربية تعلنها عبر هذا البحث وبمنهج علمي أنها ترزح في التحديات ، وكأنها في ذات الحين تستنصر.

مناقشة نتيجة الفرض الثاني:

لما وصلت الحضارة الغربية إلى ما هي عليه اليوم ، من تقدم وازدهار ، باتت هناك محاولات لنفى فضلًا عن الطابع الاستعلائي لتلك الحضارة غيرها من الثقافات، وأخذت في ذات الحين تشكل تحديا لغيرها ، في سعيها للتسيُّد عليهم واستتباع ثقافات العالم ورائها. وأبت إلا أن تعمل على تصوير الثقافات الأخرى للعالم كما تريد ، بحكم امتلاكها للآلة الإعلامية الأولى. فتُظهر من محاسنها القليل ، وتَعرِض من مساوئها الكثير . وحتى تعمق من أزمة ثقافات غيرها ، وتحظى هي بالأحادية والتي وصفت بها الثقافة العربية يوما ما. لتنادي بالثقافة العالمية الواحدة ، والتي ترفدها هي بما تشاء قيما ومبادئ ومفاهيم . ولقد كان للثقافة العربية من هذا كله نصيب الأسد من تناول الغرب عبر آلتهم الإعلامية للعرب ولثقافتهم ، بما شاؤوا، قليلا من واقعنا وكثيرا من أوهامهم. ولم يكن ذلك خبط عشواء، وإنما بشكل مدروس مقنن ، ابتعثوا المستشرقين ، وجندوا الباحثين والمختصين ، ليصنعوا صورة هي التي يريدون ، توصل الرسالة التي يريدون ، وليحققوا الأهداف كذلك التي يريدون.

ولما وصلت الآلة الإعلامية إلى كل بيت على هذه البسيطة ، أخذ مفعولها يسرى في المجتمعات ، وأفكارها تنُفذ إلى العقول ، ومعلوماتها تغير الأفهام والقناعات. لما كان هذا، كان بدا أن يقف البحث العلمي على أثر هذا الإعلام الغربي على الثقافات والمجتمعات ، والثقافة والمجتمع العربي على وجه أخص . فافترض الباحث هنا تلك العلاقة بين ما تشهده الثقافة من تحديات الإعلام الغربي. فأظهرت نتيجة التحليل أن لا علاقة تضرب في الدلالة الإحصائية بسهم ، وهذا لا يفيد العدم . ولكن النتيجة عند باحثها تؤخذ بعين الاعتبار، وهذا البحث بداية يحتاج إلى مزيد من البحوث والدراسات ، على نطاق أوسع من المجتمعات.

تلفت هذه النتيجة النظر إلى أن الإعلام وتأثيره ما هو إلا جزء من منظومة تحديات تعتضد لتشكل العقبة الكؤود في وجه الثقافة العربية . ولا أدل على ذلك من أن الإعلام في وصفه كتحدٍ يعد من التحديات الخارجية ، والتي تحتاج كغيرها من التحديات الخارجية الأخرى إلى قابلية داخلية في المجتمع حتى تسري وتستشري وتؤتي أكلها بعد حين . فإذا ما قوبلت التحديات الخارجية بحصانة داخلية قوية تعز أن تلين ، فلن يكون للتحديات الخارجية موطئ قدم تؤثر من خلاله في كيان الثقافة العربية فتهده. وقد تشير النتيجة كذلك إلى ما لدى العربي من مناعة ووعي ، بكنه الإعلام الغربي رغم ما يبثه من مبادئ هدَّامه، وواقع مغلوط. فلا يزيده بثها إلا إدراكا لحقيقة الإعلام الغربي ومقاصده في نخر الثقافة العربية. كما أن النتيجة بعدم العلاقة بين تحديات الثقافة العربية يشير ضمنا بوجود تحديات أخرى أكبر حجما وأجزل أثرا. غيَّبت معها حضور الإعلام الغربي إلى ساحة التحديات ذات العلاقة. وهذه دعوة ضمنية إلى توسع هذا البحث وغيره في استقراء العلاقات بين

تحديات الثقافة العربية والمتغيرات التي توحي بعلاقتها بها. ولعل المثقفين السودانيين ومن خلال نظرتهم إلى علاقة الإعلام الغربي بتحديات ثقافتهم العربية ، يستجدون ذلك الدور الغائب لنهوض إعلامنا العربي بقضايا الثقافة العربية بناء ورقي ، وفي ذات الحين صدى لما يعمل عليه الإعلام الغربي من بث ونفث. وهم يكادون يجمعون على إمكانية ذلك وعلى غياب هذا الإمكان عن ساحة الزمان والمكان اليوم. في ظل التنافس الإعلامي العالمي المحتدم لإثبات الذات وإقصاء الآخر ، إن لم يكن إنهاءه. وليس صورة العرب وثقافتهم في الإعلام الغربي عن ذلك ببعيد. وإن لم يكن من علاقة هنا ، فهذا لا يعني عدم سعي الإعلام الغربي إلى توليد هذه العلاقة.

الخاتمة

ملخص النتائج

1. هناك تحديات تواجه الثقافة العربية بدرجة دالة إحصائيا
2. لا توجد علاقة ذات دلالة إحصائية بين تحديات الثقافة العربية والإعلام الغربي

التوصيات

1. تشجيع البحث العلمي والتأليف في ميدان الثقافة العربية.

2. إدخال مادة بعنوان (الثقافة العربية) في المناهج والمقررات العربية في المدارس والجامعات.

3. عقد مؤتمر سنوي دوري دولي لبحث قضايا الثقافة العربية ومتعلقاتها.

4. إنشاء مراكز تدريب متخصصة من شأنها تقديم دورات تدريبية تعلم وتدرب على كيفية التعريف بالثقافة العربية والحفاظ عليها، وكيفية تشخيص وعلاج تحدياتها.

5. صناعة آلة إعلامية متكاملة (قناة ـ إذاعة ـ صحف ـ ومجلات) تعنى كلها بموضوع الثقافة العربية، وكل ما يتعلق بها. انتفاعا ودفاعا.

مقترحات لدراسات وبحوث مستقبلية

1. فاعلية صناعة برامج إعلامية متخصصة للرقي بالثقافة العربية (دراسة تجريبية).
2. أثر الدورات التدريبية على تنمية الثقافة العربية (دراسة تجريبية) .
3. آليات تربية الثقافة العربية عبر مناهج التعليم في المدارس العربية (تحليل وتشكيل محتوى).
4. تقنيات مجابهة تحديات الثقافة العربية وتنميتها لدى الفرد والمجتمع.

المراجع

المصادر:

- القرآن الكريم

المراجع العربية:

- ابن منظور ،لسان العرب ، بيروت : دار صادر ، ط1،(د.ت)
- أحمد باسردة، علم الاجتماع الإعلامي ، صنعاء : مركز عبادي للدراسات والنشر ، ط1،(1999)
- السيد ولد أباه، اتجاهات العولمة إشكالات الألفية الجديدة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1،(2001)
- حسام الخطيب، الثقافة والإبداع ، تونس : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم،(1992)
- حلمي خضر ساري، صورة العرب في الصحافة البريطانية : دراسة اجتماعية للثابت والمتغير في مجمل الصورة . ترجمة عطا عبد الوهاب،(د . ت)
- خالد المحاميد، "100 عام من تشويه صورة العرب والمسلمين في السينما الأمريكية " ، السعودية : صحيفة الوطن، (2003)
- رجاء محمود أبو علام، مناهج البحث في العلوم النفسية والتربوية. القاهرة: دار النشر للجامعات، (2007)
- سعيد آل ثابت، صورة المملكة العربية السعودية في الإعلام الغربي بين الواقع والطموح ، السعودية: المنتدى الإعلامي السنوي الثاني،(2004)
- صالح حمد العسَّاف، المدخل إلى البحث في العلوم السلوكية. الرياض: مكتبة العبيكان،(1996)
- صادق محمد عبد الحليم ، استراتيجيات حل الضغوط النفسية لدى المعاقين بصريا بولاية الخرطوم وعلاقتها ببعض المتغيرات، رسالة ماجستير غير منشورة. جامعة الخرطوم،(2006)
- عباس محمود العقاد، الثقافة العربية ، القاهرة : نهضة مصر للطباعة والنشر ،(1996)
- عبد الكريم عثمان، معالم الثقافة الإسلامية، بيروت: الرسالة ، ط 6،(1992)
- عبد الله عبد الدائم، العرب والعالم بين صدام الثقافات وحوار الثقافات، المستقبل العربي ، العدد 203،(1996)

- علي محمد النجعي، الإعلام ..! مفاهيم ، الرياض: مطبعة السفير ،ط2،(1996).
- محمد حجاب، المعجم الإعلامي، القاهرة : دار الفجر للنشر ط1،(2004) .
- محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية- عشر أطروحات ، مجلة المستقبل العربي، العدد 228 ،(1998).
- محمد علي فيومي، صورة البث التلفزيوني العالمي المباشر ، مكة المكرمة، (1993).
- مصطفى عمر التير، الثقافة العربية والغزو الثقافي ـ صراع وجود ، مجلة شؤون عربية، العدد 85،(1996).

المراجع الأجنبية :

Altwaijri , Abdulaziz (1998). The Arab Culture and other Cultures, Riyad: Publications of the Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization

الإنترنت

فرحان السليم، الثقافة العربية بين الاصالة والمعاصرة، (د.ت)

http://www.dahsha.com/viewarticle.php?id=8646

أحمد حسن

http://www.dahsha.com/viewarticle.php?id=28878

http://ar.wikipedia.org/wiki الوطن العربي/

http://www.palmoon.net/5/topic-6047-4.html

www.shamela.ws/

الملاحق

ملحق (1)

مقياسي تحديات الثقافة العربية وأثر الإعلام الغربي في صورتهما المعدلة

الثقافة العربية وتحدياتها						
م	العبارات	أوافق بشدة	أوافق	إلى حد ما	أرفض	أرفض بشدة
1	تواجه الثقافة العربية قدرا كبيرا من التحديات اليوم					
2	لقد ضعفت الثقافة العربية، وتخلفت عما كانت عليه في السابق					
3	لا تزال الثقافة العربية تحتفظ بدورها الريادي ومكانتها بين الثقافات الأخرى إلى اليوم					
4	تعاني الثقافة العربية من جمود قيمها ومفاهيمها ومبادئها، لذا فقدت المواكبة					
م	العبارات	أوافق بشدة	أوافق	إلى حد ما	أرفض	أرفض بشدة
5	لا تواجه الثقافة العربية تحديا في حد ذاتها ، إنما يواجه أبناؤها ومثقفوها تحدي فهمها وتشكيلها والرقي بها					
6	من المثقفين العرب من يسهم في تقويض الثقافة العربية وعرقلتها					
7	من تحديات الثقافة العربية أن تقدير الفرد العربي لذاته يتسم بالضعف					
8	يتخلى العربي عن هويته إذا ما اختلط بثقافة أخرى					
9	تفقد اللغة العربية الفصحى القدرة على المعاصرة					
10	استعمار عدد من الدول العربية أدى إلى تأخر الثقافة العربية وتشويهها					
11	لا يمكن استعادة أمجاد الثقافة العربية وريادتها من جديد					
12	هنالك فجوات بين ماضي وحاضر ومستقبل الثقافة العربية					
13	من غير المتوقع أن تتغلب الثقافة العربية على تحدياتها في الوقت القريب					

14	باستطاعة اللغة العربية أن تسع كل أوجه الحداثة والتكنولوجيا					
15	يهتم الفرد العربي بهويته العربية ويفتخر بها					
16	أزمة الثقافة العربية هي في حقيقتها أزمة مثقف عربي					
17	لا تستطيع الثقافة العربية التعايش مع غيرها من الثقافات					
18	لا تواجه الثقافة العربية أي تحديات تذكر					
19	تواجه الثقافة العربية تحديا في إقصاء لغتها العربية وتغييبها					
20	تؤثر لغة الخطاب الإسلامي المعاصرة سلبا في الثقافة العربية					
21	يؤثر تخلي العربي عن هويته في الثقافة العربية بوجه عام					
22	أزمة الثقافة العربية هي أزمة هوية عربية					
23	تتغنى الثقافة العربية بأمجادها ولا تسعى لاستعادتها					
24	لا تعترف الثقافة العربية بغيرها من الثقافات الأخرى					
25	تفتقر الثقافة العربية للتأليف والبحث العلمي من أبنائها المعاصرين					
م	**العبارات**	**أوافق بشدة**	**أوافق**	**إلى حد ما**	**أرفض**	**أرفض بشدة**
26	للمستشرقين دور كبير في تشويه صورة الثقافة العربية في أذهان الكثيرين					
27	من تحديات الثقافة العربية أن مفهوم العربي لذاته مفهوم مشوه					
28	تعاني المجتمعات العربية من سوء تقديرها لذاتها					
29	للغة العربية القدرة و الكفاءة في أن تصبح لغة العلم اليوم					

30	تعددية الثقافة العربية وتفرعاتها ، من أسباب ضعفها واندثارها					
31	تأخر الثقافة العربية وضعفها جاء بسبب المجتمعات العربية أنفسها ولا دخل للثقافات الأخرى في ذلك					
32	يقوم المثقفون العرب بدورهم كاملا تجاه الثقافة العربية للرقي					
33	لا بد للثقافة العربية أن تختلط بالثقافة العالمية الغربية المصدر ، حتى تستطيع المعاصرة والمواكبة					
34	لا يمكن للثقافة العربية التوفيق بين الأصالة والمعاصرة					
35	يمكن للثقافة العربية وبدون تغيير المبادئ والقيم ، يمكنها المعاصرة والتقدم والرقي					
36	يعمل المثقفون العرب على المحافظة على الهوية العربية					
37	هنالك وعي بأهمية اللغة العربية الفصحى وتعلمها					
38	يلعب الدعاة الإسلاميون دورا كبيرا في الثقافة العربية تأخر أو ارتقاء					
الإعلام الغربي وتأثيره على الثقافة العربية						
1	تصوير الإعلام الغربي للإسلام والمسلمين بشكل خاطئ ، يعتبر من أكبر تحديات الثقافة العربية					
2	تحديات الثقافة العربية في جملتها هي تحديات خارجية تأتي من الثقافة الغربية والإعلام الغربي					
3	هنالك مجهودات إعلامية عربية للنهوض بالثقافة العربية ومعالجة والتصدي للهجمة الإعلامية الغربية					
م	**العبارات**	**أوافق بشدة**	**أوافق**	**إلى حد ما**	**أرفض**	**أرفض بشدة**
4	بالإمكان التصدي للإعلام الغربي في غزوه للثقافة العربية وتحجيم دوره وأثره					
5	ضعف الثقافة العربية من ضعف الإعلام العربي وغيابه عن الساحة الدولية					

6	تواجه الثقافة العربية مشكلة في التعامل مع الثقافة الغربية					
7	ليس للإعلام الغربي المعاصر أثر في ثقافتنا العربية إطلاقا					
8	المجتمعات الغربية تعلم بعمل إعلامهم على تشويه صورة الثقافة العربية					
9	هنالك هجمة منظمة مقصودة عبر الإعلام الغربي ضد الثقافة العربية وأهلها					
10	لقد نجح الإعلام الغربي في إضعاف قيم الثقافة العربية في نفوس أهلها					
11	لم يفلح الإعلام الغربي في تشويه صورة الثقافة العربية بين الغربيين					
12	يعرف المثقفون الغربيون تاريخ و مكانة الثقافة العربية وقوتها. ولكنهم يقلبون الحقائق					
13	الصورة الخاطئة للثقافة العربية في أذهان المجتمعات الغربية سببه الإعلام الغربي وما يبثه عن العرب وثقافتهم.					
14	من الممكن تعديل صورة الثقافة العربية في الإعلام الغربي وأعين المجتمعات الغربية					

في رأيك ، ما هو أكبر تحدٍ تواجهه الثقافة العربية : .....
اذكر واحدا من أهم الحلول للرقي بالثقافة العربية وتغلبها على تحدياتها:

.....
.....

ولكم الشكر أجزله

الباحث : محمد عمر التاي

الإصلاح المعرفي والتغريب عند النخب الفكرية في دول الأركان (مصر, تركيا ,إيران)

" نماذج مختارة "

د/حسان عبدالله حسان

جامعةالمنصـــــورة-مصـــــر

مقدمة

مع أصالة فكرة **" الإصلاح "** في الفكر الإسلامي ؛ إلا أنها لا تنطلق من فراغ أو تتجه نحو المطلق بلا قيود ولكنها ترتبط بأسباب وعوامل أهمها غياب "الاستقامة الحضارية " للأمة الإسلامية، والتي تتخذ أشكالاً متعددة منها الغياب الحضاري وما يستتبعه من غياب البصيرة الحضارية والاستقلالية الفكرية والمنهجية والعجز عن الشهود الحضاري المنوط بالأمة شرعاً لضعف الذات الشاهدة , ومع توافر كل هذه العوامل وبروز الحاجة إلى ظهور فكرة الإصلاح في العصر الحديث –حيث ساد الجمود وانسد باب الاجتهاد وهيمنت عقلية التقليد وغابت عقلية الإبداع والعمران- إلا أن المشروع الفكري الغربي كان العامل الأقوى فاعلية والأكثر أثراً لظهور سؤال النهضة والإصلاح ,وذلك لما أحدثه من تباينات حادة في العقل المسلم وفي تصوراته ومفاهيمه , ومن أبرز هذه التباينات تلك الازدواجية المعرفية التى شقت الذهنية المسلمة والواقع الفكري الإسلامي إلى نصفين بين مؤيد للمشروع الفكري الغربي ومعارض له , ولقد أوجدت تلك الحيرة المعرفية أكبر أزمة فكرية في العالم الإسلامي ومازالت آثارها باقية .

وهذه الورقة الحالية تحاول رصد وتحليل « الإصلاح المعرفي « عند بعض النخب الفكرية في دول الأركان « مصر وتركيا وإيران « ، حيث مثلت هذه الدول - نتيجة لمجموعة من العوامل التاريخية والثقافية والجيوبوليتيكية - الرافد الأساسي والمكون المعرفي الأول لطرح سؤال الإصلاح .

ونقصد بالإصلاح المعرفي جملة الرؤى والأفكار والطروحات التى واجهت المشروع التغريبي وما أحدثه من تشوهات في الرؤية والتصورات الأساسية في الذهنية المسلمة ,كما قاومت هذه الأفكار العامل الداخلي المتمثل في هيمنة التقليد والجمود على المشهد الفكري الإسلامي ؛ وبناء على ذلك فقد هدفت هذه الأفكار الإصلاحية إلى تعديل هذه التصورات الأساسية في البِنى المعرفية للذهنية المسلمة ,سواء تلك التى استسلمت معرفياً للمشروع التغريبي أم تلك التى مازال يهيمن عليها التقليد والجمود .

أما مفهوم النخب الفكرية، فيقصد به في هذه الورقة « مجموعة المفكرين الذين انشغلوا بمعالجة البعد المعرفي في عملية الإصلاح باعتباره يمثل البعد الأساسي لمواجهة عاملي التغريب والجمود من ناحية وتأسيساً لقواعد النهضة الإسلامية المنشودة من ناحية أخرى ,كما أن هذه النخب جعلت من الدين (الإسلام) محوراً أساسياً لطرح رؤاها الفكرية , وبناء تصوراتها (على الرغم مما بينها من اختلاف وتباين في طريقة التعامل مع الدين والنظر إلى التفكير الديني) , والنخب الفكرية المختارة للدراسة هي : محمد عبده (مصر) , مصطفى صبري (تركيا) ,علي شريعتي (إيران).

ونعنى بمفهوم التغريب في هذه الورقة: ما تعرض له العالم الإسلامي منذ القرن الثامن عشر من محاولة نقل المشروع المعرفي الغربي القائم على تبني القيم المادية , والمنهج الاستقرائي التجريبي وما نتج عنهما من تمثلات مختلفة في ميادين الفكر والعلوم الإنسانية والطبيعية ,والتصورات حول الإنسان والكون والله ,وما يحمله هذا المشروع من تناقضات وصراعات , وأبعاد خلقية وقيمية وثقافية إلى الواقع الإسلامي , وذلك بهدف تحقيق أهداف فكرية واجتماعية وسياسية وعسكرية واقتصادية تصب في صالح الغرب .

فرضية البحث: ينطلق البحث من فرضية علم اجتماع المعرفة التى تقول بـ» وظيفية الأفكار» وارتباطها بالسياقات المجتمعية,فالأفكار لا تنطلق من فراغ أو في فراغ , بل تلبى احتياجا ثقافياً واجتماعياً , والأفكار التى طُرحت في دول الأركان من النماذج المختارة على اختلافها كانت تمثل في جوهرها استجابة وتلبية للواقع الفكري والاجتماعي للأمة الإسلامية والذي مثلَّ فيه «المشروع التغريبي» التحدي الأكبر للعقل الإصلاحي المسلم.

وتهتم هذه الورقة بصورة أساسية بإدراك المجال الحيوي للمعالجات الفكرية لسؤال الإصلاح المعرفي الذي قدمته النخب الفكرية من خلال كتاباتها التأسيسية والتأصيلية الأولى ,فيما يمكن أن نطلق عليه المجال الحيوي للإصلاح المعرفي وهو الذي يحدد دوائر الاهتمام الفكرية الكبرى لهذه النخب المختارة , وتحاول الورقة الحالية طرح ومناقشة الإشكالات الآتية:

1- التغريب و ضرورات الإصلاح المعرفي .
2- التصور الفكري للأزمة الحضارية عند النخب الفكرية.
3- منهجية النخب الفكرية في معالجة إشكالية الإصلاح المعرفي .
4- المجال الحيوي للإصلاح المعرفي أو (قضايا الإصلاح) عند النخب المختارة .

مدخل معرفي- سيسيولوجي

التغريب و ضرورات الإصلاح المعرفي

لإدراك مفهوم «الإصلاح المعرفي» ومضامينه وضرورته عند النخب الفكرية في دول الأركان، ينبغي أولاً إدراك المشهد الفكري والاجتماعي العام في العالم الإسلامي، والذي يبدأ من حالة الضعف الذاتي الذى كانت تعانى منه الدولة العثمانية في نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر دون أن يكون هناك إدراك حقيقي من قِبَل السلطة الحاكمة لهذا الضعف، ويرجع ذلك لعاملين، الأول:أن التفوق الأوروبي لم يكن بارزاً بالصورة التى تشكل خطراً واضحاً على الدولة العثمانية ، والثاني: يتمثل في بقاء الدولة العثمانية في تصنيف الدول العظمى (أو الإمبراطوريات الكبرى)، هذا التصنيف الذى بدأ في التراجع في القرن الثامن عشر ليحل محله تصنيف آخر هو (رجل أوروبا المريض) .

ومع تنامي الضعف داخل الدولة العثمانية واستمرار التفوق الأوروبي في الصعود، لم يجد السلاطين العثمانيون إلا الخيار الأقرب والأسهل في تصورهم لمعالجة القصور والضعف من ناحية واللحاق بالصعود الأوروبي أو تقليل الهوة من ناحية أخرى، وكان هذا الخيار هو «النقل والاقتباس» أو استيراد أفكار النهضة والتقدم بدلاً من معالجة المثالب والعيوب الذاتية. وقد بدأ استخدام هذا النهج فيما يتعلق بالمجال العسكري والذي لاقت فيه الإمبراطورية هزائم متعددة, كما مس التغريب «مظاهر الحياة الاجتماعية في الدولة العثمانية، وتبدلت العادات والمظاهر الاجتماعية لمسايرة الحياة الغربية والنمط الأوروبي , وتبنت الارستقراطية العثمانية أسلوب الحياة الأوروبية، وبدأت الطبقة العليا من الأتراك في ارتداء الزى الأوروبي، واستقدام الموسيقى الأوروبية، وتأثيث البيوت على النسق الأوروبي»[1] .

ومن ناحية أخرى فقد مثلت الضغوط الأوروبية على الدولة العثمانية عاملاً أساسياً في نقل حركة التغريب نقلة نوعية، وذلك من خلال ما عُرف في الدولة العثمانية بحركة «التنظيمات» أو «خط كلخانة»، حيث انتقلت مشروعات التغريب التى يهدف إليها، إلى يد رجال الدولة من الإصلاحيين المؤمنين بالغرب، وفيما يتعلق بنظام التعليم والمسئول عن التشكيل المعرفي للإنسان داخل المجتمع وفي ضوء التغلغل الواضح لحركة التغريب نجد وكما يشير جوستين ماكارثي أن التغيير(الناتج عن التغريب) الأكثر تأثيراً نتج عن النظام التربوي الأوروبي « [2].

ومن ناحية أخرى نلاحظ أنه وفي ظل الاهتمام بالتعليم العسكري في بدء الاتصال بالغرب لم يتم

---

1 ماجدة مخلوف: "الإصلاح والتجديد في تركيا في القرنين (13 – 14 هـ/ 19 – 20م) في مؤتمر : **اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث**, ص22.

2 جوستين ماكارثي: " سياسات الإصلاح العثماني " ترجمة : عبداللطيف الحارث , **الاجتهاد** , العدد45-46 , بيروت, 2000,ص63 ,ص 64 .

الالتفات إلى التعليم الديني(التقليدي) «وظلت المدارس الدينية الإسلامية تقدم لطلابها الثقافة الدينية التقليدية، اعتماداً على ما كان لديها من أوقاف تدر عليها من أبناء الطبقتين الفقيرة والوسطى وظلت تلك المدارس – في معظمها –تقدم تعليماً دينياً لم يتأثر بالاتجاهات الإصلاحية الحديثة، وإلى جانب هذين النظامين أقيم نظام تعليمي ثالث، قدمته مدارس الإرساليات التبشيرية على اختلاف مذاهبها[3].

وقد حدث ذلك بنفس القدر من التشابه في مصر وإيران؛ ففي مصر ومنذ الحملة الفرنسية (1798م) تعرض المجتمع المصري لموجة كبيرة من التغريب بدأت بعلماء ومفكري الحملة الفرنسية الذين جاءوا للتبشير بالفكر والثقافة والقيم الغربية، من خلال مشروع محمد على العسكري (1805-1848م) والذي ربط المنظومة المعرفية والتربوية بالنمط الأوروبي عبر الاستعانة بالغرب بطريق مباشر عبر استقدامه ضباطاً فرنسيين للعمل في الجيش أو معلمين في المدارس الحديثة، أو بطريق غير مباشر عبر إرسال البعثات التعليمية إلى فرنسا. ولقد جعل ذلك الأمر مصر بيئة خصبة للتغريب ظهرت فيها كافة أفكار المشروع المعرفي الغربي من الدعوة إلى العلمانية وفصل الدين عن الدولة (على عبد الرازق1888م)، وتحرير المرأة والدعوة إلى السفور ومحاربة الحجاب (قاسم أمين1863م)، والتبشير بسيادة الفلسفة المادية وتبنى نظرية دارون في النشوء والارتقاء (شبلي شميل1850م , وإسماعيل مظهر 1891م ,وسلامة موسى1887م). كما ظهرت الدعوة إلى الانسلاخ عن قيم الأمة وتراثها واللحاق بأوروبا والسير على خطاها وأخذ كل ما فيها بحلوها ومرها (طه حسين1889م)، والدعوة إلى الحرية والتحرر من القيم الإسلامية، ونشر دعوات تمزيق وحدة الأمة مثل الوطنية والقومية (أحمد لطفي السيد1872م)...الخ .

وكان لذلك تأثيره الواضح في النظام المعرفي والتربوي في مصر، ومنها: «ازدواجية النظام التعليمي بين تعليم ديني وتعليم مدني، واعتماد الدراسات التربوية على الفكر الغربي اعتماداً كاملاً،و محاولة إقصاء اللغة العربية،وعزلة التربية والتعليم عن المجتمع وقضاياه ومشكلاته الحقيقية «[4].

أما في إيران كان لافتتاح مدرسة دار الفنون الدور الأكبر في عملية التغريب حيث ارتبط استقدام معلمين واقتباس مناهج ودراسات غربية تروج للفكر الغربي في إيران لاسيما فيما يتصل بمنظومة القيم والثقافة , ومن أبرز نتائج إنشاء « دار الفنون « « ظهور جيل جديد من المثقفين الإيرانيين الذين تبنوا الفكر التنويري الغربي وتمثلوا أفكاره، وبخاصة فيما يتعلق بالنظرة إلى الدين ومهامه ووظائفه في حياة الإنسان بما في ذلك ما يتعلق بمعاداة الدين باعتباره أس التخلف كما فعل التنويريون الغربيون مع الدين المسيحي « فقد تأثر الجيل الأول من تيار التنوير الإيراني بروحية معاداة الدين والمؤسسة الدينية التي كانت سائدة في أوروبا. ومن هنا اتخذ هؤلاء موقفاً معادياً من الدين، وتوجهوا نحو الأصول القومية، فقفزوا إلى الوراء ليتجاوزوا الإسلام بوصفه مرحلة تاريخية دخيلة من عمر

3 رءوف عباس: ''الإصلاح العثماني الدوافع والأبعاد''، بيروت، **حوار العرب**، العدد الرابع ,مارس2005،، ص48.

4 على خليل مصطفى : **أصول الفكر التربوي الحديث بين الاتجاه الإسلامي والاتجاه التغريبي**، القاهرة، دار الفكر العربي، 1986، ص ص 242، 262 (بتصرف).

إيران والإيرانيين، ويعودوا إلى تاريخ الأجداد الساسانيين. « [5]. واستمر ذلك حتى عهد رضا خان (1878-1944م) والذي قام بمواجهة علماء الحوزة ومحاربة التقاليد والقيم الإسلامية بتأييد كل من الاتحاد السوفيتي وبريطانيا، وقد كان مدافعاً صريحاً بل ومؤيداً لكل من يهاجم الحوزة وعلماء الدين في منشوراته أو صحافته «[6] . كما حاول مجابهة النزعة الدينية في إيران و تبنى النزعة القومية في التعليم من خلال القيام بعملية «تفريس التعليم» وذلك عن طريق « فرض اللغة الفارسية علي جميع المدارس الموجودة في إيران –وترجيح العنصرية القومية علي الديانة الإسلامية في تعريف الهوية الوطنية الإيرانية في التاريخ ماضياً وحاضراً ،وإعطاء الأهمية القصوى لإيران «القديمة « ومدح الأفكار والأهداف المسيطرة في تلك الفترة ،من دون ذكر السلبيات والمفاسد السياسية والاجتماعية لها «[7] .

أولاً- الإصـــــلاح المعرفـــي في مصر: محمد عبده (-1849 1905م)

1 التصور الفكري للأزمة الحضارية

على الرغم من الظهور الواضح للغرب في الإنتاج الفكري لـ»محمد عبده «كما في (الإسلام بين العلم والمدينة) والذي تضمن ردوداً مثلت الأركان الأساسية في المشروع الإصلاحي له، و(الإسلام والنصرانية) والذي تضمن – أيضاً – تفنيداً لتكوينات عقلية عصر النهضة عن الإسلام. وقد مثلت هذه – أيضاً – تقعيداً لمقارنة الأصول المعرفية التي يقوم عليها كل من المشروع الحضاري الإسلامي، والمشروع الحضاري الغربي...مع كل ذلك إلا أن «محمد عبده» لم يجعل من الغرب «مطية» يضع عليها أسباب التراجع والتخلف للأمة.واتجه «محمد عبده» إلي البحث في الذات المسلمة وما وراءها ,وتكويناتها ليس من أجل محاولة التعرف علي أسباب أزمتها فحسب؛ بل أيضاً لإدراك نوافذ إصلاحها. وكان «الدين» هو العامل المشترك في الوجهين السابقين (الأزمة والإصلاح). وبالتحديد الموقف من «الدين» ومكانته ووظيفته المعرفية في العقل المسلم .إن توقف «الدين» عن وظيفته – ذلك أنه لا يعمل في فراغ ولا يعمل من تلقاء نفسه، ولم توجد قوة خارجية أو خارجة تدفعه للعمل- كان بسبب «جمود» العقل المسلم. و»الجمود» هو الذي رآه «محمد عبده» تفسيراً «داخلياً» و»ذاتياً» لحالة التراجع والتقهقر الحضاري للأمة, و»الجمود» في اللغة ضد : الحركة، والتدفق، والخصب ، والنماء، والجود.

وقد صنف «محمد عبده» – بعد إجمال – المجالات التي أصابها الجمود في المشهد الإسلامي. ومنها :»الجمود في اللغة» أو ما يمكن وصفه بالأزمة اللغوية المعرفية، فاللغة ليست فقط أداة تعبير ولكنها – أيضاً- وعاء تفكير، ولهذا نعى «محمد عبده» غياب التطوير عن اللغة وإهمال البحث فيها،

[5] محمد شفيعي فر : **الأسس الفكرية للثورة الإسلامية** , ترجمة : محمد حسن زراقط ,بيروت , مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي , 2007 ,ص 112.

[6] محمد شفيعي فر : الأسس الفكرية للثورة الإسلامية ,بيروت, مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي,2008,ص 112.

[7] غلام على حداد عادل :" صورة العرب فى الكتب المدرسية الإيرانية " في : **العلاقات العربية-الإيرانية** ، بيروت ،مركز دراسات الوحدة العربية ،1996 ،ص 281 .

والارتقاء بها لتحقيق مواءمتها للعصر، حيث إن لكل عصر لغته وهذا ما لم تعتد به الأجيال اللاحقة من أهلها حيث «جعلوا دروس اللغة لفهم عبارة بعض المؤلفين في النحو وفنون البلاغة، وإن لم يصلوا منها إلي غاية في فهم ما وراءها فدرست علوم الأولين وبادت بضاعتهم»[8].

كما نبه «محمد عبده» إلي غلق باب الاجتهاد وغياب «العقل المسلم» عن النظر والاستنباط في مصادر التشريع (القرآن والسنة) والركون، بل والانكفاء والتسليم الكامل لفقه أدي دوره في سياقات اجتماعية مختلفة أُنشئ من أجلها وليس من أجلنا نحن، وقد أسمى ذلك «الجمود في الشريعة» والذي أدى إلى انفصال المسلم عن عقيدته من ناحية وعن واقعه من ناحية أخرى .

ومن مظاهر الأزمة الحضارية- أيضاً- «الأزمة التربوية» ، فقد أشار «محمد عبده» إلي «الجمود في التعليم» وهو الذي أنشأ لنا أنماطاً متعددة من التعليم : الديني،والمدني، والأجنبي، وكل من هذه الأنماط قد أضر الأمة إما في عقيدتها أو معارفها وعلومها أو في شخصيتها وطريقة تفكيرها. كما حَمَلَ «محمد عبده» علي الحكام ودورهم في الأزمة الحضارية التي تعيشها الأمة وذلك بقدرتهم علي إخراجها من الحالة التي هي فيها، لما لهم من سلطة وحكم وتأثير وقدرة، إلا أن عدم قدرتهم علي «الفهم» الحقيقي لدورهم ودور «الحكومة» في حياة المجتمع أدي إلي مشاركتهم في حدوث هذه الأزمة وكانوا سبباً لها.

2 منهجيته في الإصلاح المعرفي

تأثرت منهجية «محمد عبده» في الإصلاح بعاملين أساسيين,الأول: حالة «الجمود» و»التقليد» التي يعيشها العالم الإسلامي منذ قرون، والتي هيمنت علي العقل المسلم ومنهجيته في التفكير,والثاني: الهجمة المضادة للإسلام من الغرب واتهامه كعقيدة مضادة للتمدن كما جاء علي لسان هانوتو ورينان واللورد كرومر.

وقد حدد «محمد عبده» منهجه الإصلاحي في ضوء مجموعة من الكليات التي رأى احتياج الفكر الإسلامي لها للتخلص من «الاستبداد» الفكري و»التقليد»، كما رأي أن الدفعة الأساسية في عملية الإصلاح لابد وأن تكون عقلية معرفية يتم فيها تفعيل «النظر العقلي ودوره في « النص الإلهي « وذلك لمواجهة «الجمود» من ناحية، والاستجابة لمستجدات الحياة من ناحية أخري. ونشير فيما يلي إلي أهم الكليات التي طرحها «محمد عبده» في منهجيته للإصلاح المعرفي:

1 إصلاح علم الكلام وإعادة بناء علم التوحيد :بحيث يكون هذا العلم محققاً لغايات جديدة ترتبط بالواقع الإنساني [9].

[8] محمد عبده الإسلام بين العلم والمدنية، **الإسلام بين العلم والمدنية**، القاهرة، كتاب الهلال، العدد 114، ص170 .

[9] محمد صالح محمد السيد: **إعادة بناء علم التوحيد عند الأستاذ الإمام**، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998، ص24 .

2 إصلاح المسلمين عن طريق دينهم: ينطلق «محمد عبده» في مشروعه الإصلاحي من اعتقاد مهم هو أنه يجب ألا يحتج المسلمين علي الإسلام، وأن المسلمين هم الذين يحتاجون إلي الإصلاح وليس الدين.

3 الانسجام والمواءمة:اتخذ ''محمد عبده'' من مبدأ ''الانسجام والمواءمة'' نهجاً له، رأى فيه الوحي متوافقاً مع كافة مكونات الكون والوجود والإنسان ,ولم ير ''محمد عبده'' صراعاً بين الإسلام والتطورات العلمية الحديثة؛ بل رأي هذه التطورات والعلم الحديث نبتاً طبيعياً للنهج الإسلامي.

4 مركزية العقل في بناء العقيدة:''انطلق ''محمد عبده'' من اعتبار ''أن الإسلام ينطوي علي بذور الدين العقلي والعلم الاجتماعي والقانون الخلقي، مما يجعله صالحاً لأن يكون أساساً للحياة الحديثة، ولأن يوجد النخبة التي تتولي حراسته وتفسيره، فتضع بذلك أساساً لمجتمع مستقر ومتقدم''[10].

5 قبول التعدد والاختلاف: كما نبذ ''محمد عبده'' التقليد'' و''الجمود''، نبذ – أيضاً- أحادية التفكير، انطلاقاً من نهج الاعتقاد في ''التعددية'' و''الاختلاف'' و''قبول الآخر'' و''التسامحية'' و''البعد عن تكفير المخالف''، ''والنهي عن الغلو في الدين''.

6 التدرج في الإصلاح: اتخذ ''محمد عبده'' التربية كطريق للإصلاح في مشروعه الفكري، وهو ما من شأنه أن يجعل التغيير بالتدريج، و ابتعد عن الخط السياسي تماماً ونبذه ولم ير فيه المنهج القويم لمشروعه الإصلاحي.

7 نقد التراث الإسلامي:لم يُسَلم ''محمد عبده'' بكل ما جاء في التراث الإسلامي باعتباره نتاجاً فكرياً بشرياً ناتجاً عن التقاء ''العقل'' ''بالوحي'' في فترة زمنية وظروف اجتماعية خاصة كانت نتائجها تختص بهذا الزمان والمكان والظرف الاجتماعي.

8 التوازن بين العقل والوحي:مع تأكيده على دور العقل في الهداية، إلا أن محمد عبده أكد- أيضاً على ضرورة، '' تسليم العقل بنصيب الشرع من الهداية ما دام العقل يعلم أنه لا ينفذ إلى كنه الأشياء، وأن العقول الإنسانية موكولة إلى حكمة الغيب حيث وقف بها مدى التفكير» [11].

9 الجمع بين النظر والعمل:حيث أعطى «محمد عبده» التفكير النظري حقه ولكنه أخذ منه حق العمل على الإصلاح الرشيد المستنير، واستخلص منه العقيدة الإسلامية خالصة من عقبات الجمود والخرافة التى تصدها عن التقدم وتقعد بها عن مسايرة الزمن [12].

---

10 ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة** 1798 1939-، ترجمة كريم عزقول، بيروت، دار النهار، ط4، 1986، ص94 .

11 العقاد، **الإمام محمد عبده عبقري الإصلاح والتعليم**، القاهرة دار نهضة مصر للطبع والنشر، 1981, ص174.

12 العقاد، مرجع سابق , ص174 .

3 قضايا وإشكالات الإصلاح المعرفي

انشغل "محمد عبده" – في ضوء ما سبق – بإصلاح العقل المسلم، وإصلاح معارفه الأساسية، ووسائط فهم النص "الفقهاء" وأدواته تلك التي أصابها "الجمود والتقليد" و"التهافت" في ضوء اللقاء بالواقع المشهود. وقد أعطي "محمد عبده" مكانة قصوى "للعقل" في عملية الإصلاح التي تعتمد في الأساس على :إصلاح المعارف، والوسائط، والآليات، واعتبره (أي العقل) المركز في مشروعه الإصلاحي القائم علي التوحيد والذي يسعي لتحقيق النهضة والتقدم المنشود؛ لذا فقد حرص علي بناء نسق "معرفي / عقدي" يتولى فيه "العقل" مهمتين أساسيتين: الأولي: نقض الوضع القائم وما فيه من "جمود وتقليد" ، والثانية:إعادة تشكيل هذا النسق "المعرفي/ العقدي" في ضوء فهم الدين بالرجوع إلي مصادره الأولي مباشرة وكما فعل السلف، بما يساهم في إعادة ارتباط المسلم بعقيدته وثقته بنهجه وشريعته الإسلامية .

ومن الناحية الموضوعاتية يوضح»محمد عبده» ميادين الإصلاح الأساسية عنده وهي: «الأول:تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين علي طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلي ينابيعها الأولى... أما الأمر الثاني فهو: إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير ,وهناك أمر ثالث وهو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة علي الشعب وما للشعب من حق العدالة علي الحكومة»[13]:

1 الإصلاح التربوي والتعليمي

أدرك محمد عبده الحالة التي يوجد عليها النظام التربوي والتعليمي وما يعانيه من ازدواجية معرفية بين أنماط التعليم الغربي (الحكومي والأجنبي) من ناحية، و(التعليم الديني) من ناحية أخرى , إلا أنه أكد على المخاطر التي نتجت عن تخلف وتراجع التعليم الديني باعتباره المسئول عن أحوال المسلمين» إما بإهماله جملة كما هو في بعض البلاد، وإما بالسلوك إليه من غير طرقه القويمة كما في البعض الآخر»[14].والتعليم الديني كما وصفه «محمد عبده» لم يعد يهتم بالبناء العلمي والتربوي والعقدي للطالب (الدارس)، بل أصبح له مجرد وسيلة لكسب العيش، بالإضافة إلي المضامين السطحية للمعارف المقدمة فيه، واعتماده علي الحفظ والاستظهار دون الفهم، وفضلاً عن ذلك فإن القصور الواضح في التعليم الديني أدى إلى نشأة أنماط أخري من التعليم-الأجنبية والحكومية- أكثر ضرراً علي المنظومة القيمية الإسلامية في تربية النشء .

أما عن وجهة نظر «محمد عبده» الإصلاحية للنظام التعليمي والتربوي الديني، فتؤكد علي النظرة الشاملة والإصلاح الكلي لجوانب العملية التعليمية: الأهداف، الخطط، الوسائل، المناهج،

---

[13] رشيد رضا: **تاريخ الأستاذ الإمام، ج1**، ص11:13، المنار، 1344هـ .

[14] محمد عبده: **الأعمال الكاملة، حـ3** ,تحقيق وتقديم:محمد عمارة، القاهرة، دار الشروق، 1993، ص78 .

المقررات، المعلمين، السياسات، حيث انتقد النظرة الجزئية التي تهتم بالجانب الشكلي دون الاهتمام بجوهر التعليم نفسه وعناصره الأساسية وأهدافه «وإن مجرد إصلاح الجداول بإدراج بعض الكتب الفقهية في فنون المدارس الإسلامية مع بقاء التعليم علي طرقه المعهودة في المساجد وفي دروس بعض العلماء... فإن ذلك يكون أشبه بالباطلة في عدم ترتيب الأثر المطلوب عليها»[15]. و كان يؤمن إيماناً عميقاً بأن إصلاح التعليم الديني هو العامل الأول لتحقيق نهضة المسلمين واللحاق بأوروبا في علمها الذي أبدعته وسبقها- أيضاً – كما فعل المسلمون الأوائل مع علوم الهند واليونان «إن إصلاحه – أي الأزهر- خير صلاح لحال المسلمين الدينية الدنيوية ... ولو صلح حال الأزهر، لهب المسلمون إلي طلب العلوم الصحيحة، كما هبوا لذلك في أول نشأتهم»[16].

وفي ضوء هذه الرؤية الإصلاحية دعا محمد عبده إلي تقنين الدراسة ومراحلها ومدتها وذلك تقليلاً للهدر في الجهد والوقت والتكلفة، ثم ربط التعليم بالتربية والأخلاق, والنظر بالعمل والتطبيق , كما دعا محمد عبده – أيضاً –إلي تقسيم العلوم إلي «علوم مقاصد كالتوحيد والتفسير والحديث والفقه وأصوله والأخلاق ، وعلوم وسائل كالمنطق والنحو والبلاغة ومصطلح الحديث وضم إليها الجبر والحساب وهذه العلوم بقسميها هي التي يلزم طلاب شهادة العالمية بأداء الامتحان فيها»[17].

وأشار – أيضاً – إلي ضرورة مبدأ المواءمة في المناهج والمقررات حسب نوع التعليم والهدف منه، فهناك العمال (الصناع والزراع والتجار ومن يتبعهم)، وهناك طبقة الساسة والتي تدبر أمور الدولة، وهناك طبقة العلماء من أهل الإرشاد والتربية، فأشار إلى ضرورة أن يتلقى كل منهم التعليم المناسب و»تحديد ما يلزم لكل واحدة «[18]. وتقسيم السلم التعليمي إلي ثلاث مراحل الأولي : التعليم الابتدائي، والثانية : المتوسطة، والثالثة العالية.واجتياز هذه المراحل يكون عن طريق نظام التقويم»الامتحان» وهو ما لم يكن معروفاً في الأزهر آنذاك.

وفي ميدان «تأهيل المعلمين» رأى «محمد عبده» ضرورة إعادة إعدادهم بما يتناسب مع وظيفتهم ومكانتهم التي أعطيت لهم كفقهاء, وكذلك وضع قواعد وسياسات قبول لهم «فلابد أن يُنظر في انتخابهم من المستعدين للفهم وقبول الإصلاح بقدر الإمكان»[19].وإلغاء بعض الكتب الفقهية العقيمة التي تدخل في المقررات والمناهج، تغيير طرق التدريس لاسيما ما يتعلق بتفسير القرآن والأحاديث، أن يكون المسئول الأول فيها عالماً بالدين، إعطاء الإجازات العلمية للتدريس في الأزهر، اعتبار المحور الأخلاقي في التقويم، إدخال التربية العملية في نظامها الأساسي.

15 الأعمال الكاملة، جـ3، ص80 .

16 محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، حـ1، مرجع سابق، ص543.

17 عثمان أمين، **الإمام محمد عبده رائد الفكر المصري**، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة،د ت، ص191 .

18 الأعمال الكاملة، حـ3، ص80.

19 الأعمال الكاملة، حـ3، ص118 .

ب-الإصلاح العقـدي

حاول محمد عبده معالجة الخلل الذي يعاني منه «علم التوحيد» الذي اختلطت به شوائب كثيرة جعلته يحيد عن تحقيق أهدافه، وأعاقت التصور العقدي للمسلمين، لاسيما تلك الحوادث التي حدثت في صدر الإسلام، والحروب التي انفصمت بها عرى الخلافة، والتفرق المذهبي والسياسي، وانتشار فكر «الغلو» و»التكفير» و»اختراع» الروايات، ودخول أمم في الإسلام حاولت خلط ما لديها من عقائد وأفكار بالإسلام. ومن المخاطر التي اكتنفت هذا العلم –كما أشار إليها محمد عبده أيضاً - هو اختلاط السياسي الإيديولوجي بالديني العقدي: «وكانت الآراء في الخلفاء والخلافة تسير مع الآراء في العقائد كأنها مبنى من مباني الاعتقاد الإسلامي... فخلطوا بمعارف الدين ما لا ينطبق حتى علي أصل من أصول النظر»[20].

ولم يجد «محمد عبده» مخرجاً من هذا التيه العقدي الذي لعبت فيه «السياسة» وجهل المسلمين (نقص المعارف) دوراً أساسياً إلا مخرج «العقل» وإحياء «النزعة العقلية» في القرآن «خصوصاً ودعوة الدين إلي الفكر في المخلوقات لم تكن محدودة بحدود ولا مشروطة بشرط، للعلم بأن كل نظر صحيح فهو مؤد إلي الاعتقاد بالله علي ما وصفه بلا غلو في التجريد ولا دنو في التحديد «[21].

وقد كتب «محمد عبده» بياناً مهماً حاول فيه إصلاح «علم التوحيد» من ناحية، وتأسيس «علم الكلام» علي قواعد عقلية ذات أبعاد اجتماعية وثقافية من ناحية أخري فكتب «رسالة التوحيد» مشتملة علي تحديد مجموعة من المفاهيم الأساسية: يأتي «التوحيد» في مقدمتها، وتمثلاته في «القضاء والقدر» و»أفعال الله»و «أفعال الإنسان»و «الحرية»و «الصفات»و «الممكن والواجب» «النبوة»...الخ مما التصق بأصول وفروع هذا العلم. وقد كان المشترك في تناول كافة هذه الموضوعات الكلامية العقدية هو «العقل» الذي أعاده «محمد عبده» إلي الحياة العقدية والاجتماعية للمسلمين مرة أخري تحت قاعدة «وجوب النظر العقلي» وجوباً «قرآنياً» و»شرعياً».

ويشير فهمي جدعان إلي أربعة معان للتوحيد عند محمد عبده « فهو طاقة محررة من الطراز الأول... وتطهير العقول من الأوهام الفاسدة والعقائد الخرافية والارتفاع بالإنسان إلي أسمى مراتب الكرامة ,ثانياً : رد الحرية إلي الإنسان وإطلاق إرادته من القيود التي كانت تكبلها سواء تمثلت في الرؤساء الدينين والكهنة أو في القوى الخفية... والتوحيد يعني ثالثاً: حرباً علي التقليد واختلاعاً لأصوله الراسخة في المدارك ونسفاً لما كان له من دعائم وأركان في عقائد الأمم. والتوحيد يعني رابعاً: رد الكثرة إلي الوحدة، والتنابذ والفرقة والتخالف إلي الاتحاد والألفة والتجمع... بمقتضي التوحيد يتم للإنسان أمران عظيمان طالما حُرم منهما هما استقلال الإرادة واستقلال الرأي والفكر» [22].

---

20 محمد عبده، **رسالة التوحيد** : تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، 1994 , ص25 .

21 رسالة التوحيد ، ص29 .

22 فهمي جدعان: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979، ص200 – 201 .

ج- الاجتهاد : التفسير القرآني نموذجاً

شن محمد عبده حرباً علي التقليد، وليس التقليد عنده يختص بتقليد العلماء المتقدمين، وترديد آرائهم المذهبية، علي غير دليل وحسب، وإنما يمتد التقليد عنده إلي تقليد المسلمين للغربيين في المسائل التي ينقلونها إلي مجتمعاتهم، من غير أن تكون ملائمة لهذه المجتمعات، بما فيها القوانين الوضعية المنافية للشريعة أو لروح التقاليد الشرقية، والعادات والمظاهر الغربية عن هذه المجتمعات. فالكل تقليد مضر بالمجتمع؛ لأن التقليد الأول للسلف يجمد حياته الفكرية، والتقليد الثاني للأوروبيين يفتح منافذ الهيمنة الأجنبية والتأثير الحضاري الدخيل[23].

والاجتهاد عند «محمد عبده» هو الموضوع الرئيسي لتفعيل العقل ودوره في الحياة العقدية والاجتماعية، فالقرآن أطلق سلطان العقل من كل تقليد ونعى على كل الذين اتبعوا آباءهم وأجدادهم واهتدوا بآثارهم، والاجتهاد عنده – أيضاً – جاء منطلقاً وتعبيراً في آن معاً عن تصوره الكوني والحضاري النابع من الإسلام كمرجعية عقدية وفكرية، بعيداً عن التمذهب والتفرق الذي رأي فيه خروجاً عن مقاصد الإسلام في كثير من جوانبه.ومن المهم-أيضاً- أن ندرك أولاً تصور محمد عبده عن «القرآن» ومكانته ووظيفته العقدية والمعرفية، حيث يراه كتاب هداية ونهج للاجتماع وسبيلاً للسعادة والإصلاح , ويؤكد ذلك في تقسيمه الكمي للقرآن وكيف أن «الأحكام العملية التي جرى الاصطلاح علي تسميتها فقهاً هي أقل ما جاء في القرآن، وإن فيه من التهذيب ودعوة الأرواح إلي ما فيه سعادتها ورفعها من حضيض الجهالة إلي أوج المعرفة وإرشادها إلي طريقة الحياة الاجتماعية ما لا يستغني عنه من يؤمن بالله واليوم الأخر، وما هو أجدر بالدخول في الفقه الحقيقي، ولا يوجد هذا الإرشاد إلا في القرآن»[24].

لذلك دعا محمد عبده وبكل قوة إلي فتح باب الاجتهاد، منكراً القول الذي شاع بأن باب الاجتهاد قد أغلق ,والاجتهاد هو النهج الذي رأي فيه «محمد عبده» التغلب علي إشكالية «الجمود والتقليد»، الجمود الذي أوقف العقل عن التفكير والفاعلية، و»التقليد» الذي أوقف الحياة الإسلامية عن التطور والصيرورة الإنسانية، فالدور الذي يقوم به الاجتهاد هو الوصل بين طرفين ضرورين ومتكاملين ولا يجوز بحال من الأحوال الفصل بينهما وهما : «العقل» و»الحياة».

يحدد –محمد عبده-مقاصد التفسير القرآني في « فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلي ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة، فإن هذا هو المقصد الأعلى منه وما وراء هذا من المباحث تابع له ووسيلة لتحصيله وينفي «محمد عبده» أن يكون المقصود بالفهم هو التسليم الأعمى بما جاء في الكتب السابقة «إن الله تعالي لا يسألنا يوم القيامة عن أقوال الناس وما فهموه وإنما يسألنا

---

23 محمد الكتاني: **جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي،جـ2**، الدار البيضاء، دار الثقافة، 2000, ص184 .

24 محمد عبده :**تفسير سورة الفاتحة وجزء عم**, تقديم : مصطفى لبيب عبدالغني ,سلسلة الذخائر , 162,القاهرة، ص10 .

عن كتابه الذي أنزله لإرشادنا وهدايتنا وعن سنة نبيه r الذي بين لنا ما نزل إلينا "[25]،**[وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ]** {النحل:44}.

ولذلك لم يعتبر «محمد عبده» بما يسمي «أسباب النزول» لأن القرآن رسالة للإنسان في كل زمان ومكان، ولم يقصر فهمه علي فئة دون أخري أو طائفة دون غيرها، بل رأى أن كل واحد من الناس عليه أن يفهم آيات الله بحسب طاقته لا فرق – في ذلك بين عالم وجاهل. ويكون ذلك بإعمال العقل في فهمه وتدبره « فالله أمرنا بالفهم والتعقل لكلامه لأنه إنما أنزل الكتاب نوراً وهدي، مبيناً للناس شرائعه وأحكامه، ولا يكون كذلك إلا إذا كانوا يفهمونه»[26].

ومن النماذج التفسيرية في ضوء المؤشرات والقواعد ما قاله محمد عبده في تفسير قوله تعالي [غَيْرِ المَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ] {الفاتحة:7} بأنهم»هم الذين خرجوا عن الحق بعد علمهم به والذين بلغهم شرع الله تعالي ودينه فرفضوه ولم يتقبلوه انصرافاً عن الدليل، ورضي بما ورثوه من القليل، ووقفاً عند التقليد، وعكوفاً علي هوى غير رشيد» [27].أما [**الضَّالُّونَ**] فصنف منهم من بلغتهم الرسالة وصدقوا بها بدون نظر في أدلتها ولا وقوف علي أصولها، فاتبعوا أهواءهم في فهم ما جاءت به في أصول العقائد، وهؤلاء هم المبتدعة في كل دين، ومنهم المبتدعون في دين الإسلام وهم المنحرفون في اعتقادهم، كما تدل عليه جملة القرآن، عما كان عليه السلف الصالح وأهل الصدر الأول ففرقوا الأمة إلي مشارب يغص بمائها الوارد ولا يرتوي منها الشارب [28].

د-القيم الحاكمة لنظرية المعرفة

انتقد بشدة «الفلسفة الغربية» وما يتولد عنها من نظرة مادية للمعرفة تحصر أصحابها في الاعتقاد بكل ما هو مادي فحسب ورفض ما دون سواه، وهو ما زاده اعتقاداً بضرورة «الدين»ثم يؤكد علي «التوحيد» كمركز أساس في القيم الحاكمة «للمعرفة البشرية» .

والفكرة الأساسية في المنحي المعرفي عند «محمد عبده» هو تأكيده علي بداهة «الانسجامية» و»التصالحية» الإسلامية بين (الدين /العلم) (العقل/ الإيمان) وكل ما يتعلق بهذه الشبكة المنظمة لعملية «المعرفة البشرية» وعناصرها المختلفة والتي شكلت صراعاً في الفلسفات الغربية. الوسطية الإسلامية إذن هي الفارق الأساسي بين «الفلسفة الغربية» ووضعيتها المنطقية وبين ما طرحه «محمد عبده» من قيم «لنظرية المعرفة». واشترط «محمد عبده» لتحقيق هذه «التصالحية» و»الانسجامية « سلامة المنهج لكل من العقل والإيمان، فهذا هو الشرط الأساسي لتحقيق الفهم

25 تفسير الفاتحة وجزء عم ، ص18 .

26 تفسير الفاتحة وجزء عم، ص8 .

27 تفسير الفاتحة وجزء عم، ص59 .

28 تفسير الفاتحة وجزء عم ، ص62 .

الحقيقي للدين « فالمسلمين ما عادوا العلم ولا العلم عاداهم إلا من يوم انحرافهم عن دينهم، وأخذهم في الصد عن علمه، فكلما بَعُد عنهم علم الدين بَعُد عنهم علم الدنيا وحرموا ثمار العقل. وكانوا كلما توسعوا في العلوم الدينية توسعوا في العلوم الكونية»[29].

كذلك – أيضاً – فإن «الانسجامية « تشترط أن يدرك العقل جوهر عمله ووظيفته،ولا يتعداها بالبحث في قضايا لا تخضع لإدراكه وقدرته، فالعقل لا يستطيع أن يصل إلى كنه الأشياء بل إلى عوارضها فقط. وإذا تحقق ذلك فإنه» لابد أن ينتهي أمر العالم إلي تآخي العلم والدين، علي سنة القرآن والذكر الحكيم، ويأخذ العالمون بمعني الحديث الذي صح معناه «تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله»[30].

ونصل هنا إلي فكرة «التكاملية» بين عناصر نظرية المعرفة والتي يطرحها «محمد عبده» في نظرية «الهدايات الأربع» والتي يوضح فيها المصادر الرئيسة لتحصيل واكتساب «المعرفة البشرية» وكيف أنها تتكامل لتحقيق الغاية منها وهي سعادة الإنسان. « فقد منح الله تعالي الإنسان أربع هدايات يتوصل بها إلي سعادته:أولاها, هداية الوجدان الطبيعي والإلهام الفطري والثانية, هداية الحواس و المشاعر والثالثة, هداية العقل..والهداية الرابعة, الدين» [31].

وانطلاقاً من قيم «الإنسجامية» و»التكاملية» كحاكمة لنظرية المعرفة عند محمد عبده فإنه يقرر التقاء العقل مع الوجدان دون صراع أو تناحر بينهما وذلك بمقتضي الفطرة والغريزة، أما الصراع والتناحر كما اعتقدته الفلسفة المادية فإنه يرجع إلي «عروض العلل والأمراض الروحية علي النفوس»[32] أي وجود خلل في إدراك حقيقة وظيفة كلٍ منهما كما حددته الفطرة والخلقة، لذا فهو يربط بين ارتقاء الإنسان في العلم الحقيقي وتنقية وجدانه مما علق به من شوائب مادية نتجت عن النظرة الحسية للمعرفة وبين إدراك الله أو التوحيد الواجب «الذي يستحيل عليه أن يلبس لباس المادة علي النحو الذي يظنه مسيو هانوتو وأمثاله لأن ما لا حد له محال أن تحيط بوجوده الحدود»[33].

ومن العناصر التي أشار إليها -أيضا- في نظرية المعرفة «السببية» أو «السننية» , التوكيد علي القوانين التي ترتبط بها حركة المجتمع ومن ثم حركة الكون، وأن المسلم لابد وأن يعتبر «السببية» و»السننية» كمبادئ أساسية في «نظرية المعرفة» التي تحكم توجهاته نحو الكون، وقد أسمى «محمد عبده» هذه المبادئ بـ»الفواعل الكونية في أطوار الحياة «.

---

29 الإسلام بين العلم والمدنية، ص201 .

30 الإسلام بين العلم والمدنية، ص188 .

31 تفسير سورة الفاتحة وجزء عم، ص51 52- .

32 الإسلام بين العلم والمدنية، ص187 .

33 الإسلام بين العلم والمدنية، ص81 .

ثانياً- الإصلاح المعرفي في تركيا: مصطفى صبرى (1869 – 1954)

1 التصور الفكري للأزمة الحضارية

ينطلق» مصطفى صبرى « في بناء رؤيته المعرفية من تحديد دقيق للعوامل التى أدت إلى الأزمة التى تعيشها الأمة الإسلامية آنذاك، ويبدأ ذلك بالنفي لما ردده بعض المفكرين أو أغلبهم الذين ينتمون إلى تيار «التجديد»، ونقصد ما عزاه هؤلاء إلى سوء فهم المسلمين لعقيدة القضاء والقدر. وقد أفرد كتاباً كاملاً لمعالجة هذه الآراء بمنطق الجدل والحوار الفكري وهو كتاب «موقف البشر تحت سلطان القدر» رد فيه على النقد لعقيدة «القضاء والقدر» ومحاولة ربطها «بالجبر» وذكر أن هذا الرأي إنما هو من «داء التقليد للغرب»[34]

أما السبب الذى رآه الأكثر تأثيراً في تخلف المسلمين، فيمكن الإشارة إليه في عدة محاور أبرزها : محور التقليد للغرب وما تبعه من انتشار واسع لحركة وتيار التغريب بين «المجددين المسلمين» وكتب فيه مؤلفة «ديني – مجددلر»، «مجددو الدين»، والمحور الثاني : الفساد الأخلاقي والتربوي والعلمي، والثالث: محور فصل الدين عن السياسة.

ويذكر أن خطته الإصلاحية ترمى إلى إصلاح الجانب الثقافي والمعرفي منه بالتحديد والتى جعلت العقل المسلم يرتبط بعقل الغرب المسيحي والغرب اللادينى، ومن ثم فخطته تتحدد في العمل على «الانصراف عن تقليد الغربيين الذى دب دبيبه وهبت عاصفته ثم رست ورسخت في أدمغة كتابنا العصريين وبعض علماء الدين...و-أيضاً–نترك التقليد في العقلية الدينية « [35].

ومن ناحية أخرى فإن فصل الدين عن الدولة أنقص من الإسلام جزءًا من طبيعته الاجتماعية والسياسية وهو ما يميز الإسلام عن غيره من الأديان، «فإن فصل الدين عن الدولة أضر بالإسلام من غيره من الأديان لكون الإسلام لا ينحصر في العبادات بل يعم نظره المعاملات والعقوبات وكل ما يدخل في اختصاص المحاكم والوزارات ومجالس النواب والشيوخ، فهو عبادة وشريعة وتنفيذ ودفاع...فالإسلام ينطوي على كل ما تحتاج إليه الدولة والأمة من القوانين فهو مستغن بنفسه عن غيره لا يدانيه في هذه الخصلة أي ملة «[36].

الأزمة الحضارية عند «مصطفى صبرى» إذن تتمحور في : التغريب، الفساد الأخلاقي والتربوي، وفصل الدين عن شئون الحياة الاجتماعية والسياسية وهو ما حاول معالجته في رؤيته المعرفية التى حاول فيها تقديم بناء فكرى يعالج فيه هذه الأزمة في عدة ميادين : الإنسان المسلم وتصوراته، الأمة المسلمة ونظمها الاجتماعية والسياسية، التهديد الخارجي واختراقاته الثقافية

---

34 مصطفى صبرى : **موقف البشر تحت سلطان القدر**، القاهرة، المكتبة السلفية، 1932, ص7 .

35 مصطفى صبري: **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين ، ج**1 ,بيروت , دار إحياء التراث ,ط2 1981م ,ص 13 .

36 موقف العقل والعلم والعالم , ج4 ,ص295 .

وشبهاته الفكرية والعقدية.

2 منهجيته في الإصلاح المعرفي

تتحدد منهجية «مصطفى صبرى « في الإصلاح المعرفي في عدة مبادئ فكرية أقرها في كتاباته وتُعد هذه المنطلقات الأسس المعرفية لمشروعه الفكري، والتى انطلق منها في مقاصده الإصلاحية بميادينها المتعددة. نتناول بعض هذه الأسس فيما يلي:

1 المفاتيح المنهجية لرؤيته المعرفية : باستخدام وحدة تحليل «الكلمة والجملة» نلاحظ أهم المفاتيح المنهجية التى مثلت الأسس المعرفية للإنتاج الفكري لمصطفى صبرى وهي: العقل، العلم، العالم، الإيمان بالغيب – الدليل العقلي – المنطق – الدليل الحسي – التجربة – الفلسفة الوضعية – وجود الله – النبوة – المعجزات – القضاء والقدر – علم الكلام – الحكومة الإسلامية – الخلافة – الدين والسياسة – الإلحاد – التغريب الأخلاق – الإسلام والنصرانية – التشريع الإسلامي والقانون الوضعي. مثلت هذه الوحدات المفاتيح الأساسية لفكر»مصطفى صبرى»، ودارت عليها طروحاته الفكرية ومناقشاته وخطته في الإصلاح المعرفي.

2 النظرة الشاملة للإسلام، حيث يؤكد أنه ليس عبادة فقط، أو دين فحسب، بل هو دين ودولة، وشريعة وقانون، وعبادة واجتماع، وهو ما يناقض المفهوم الغربي للدين الذي تبناه المشروع التغريبي.

3 انطلق – أيضاً- في مشروعه الإصلاحي في ميدان السياسة من منطلق معرفي – ثقافي حيث أرجع الخلل في الإعجاب بالغرب في السياسة إلى الخلل في التكوين الثقافي'' فالمسألة السياسية ترجع أساساً إلى خلل ثقافي يجب أن يبدأ الإصلاح منها ''[37] .

4 أكد على الاستقلال العقدي في مقابل النهج التغريبي و ضرورة نبذ التقليد في العقلية الدينية.

5 ربط العلم بالعمل (أو العقيدة بالتطبيق)، '' بانضمام العمل إلى العقيدة يحصل الكمال في الإسلام وينتفع المسلم العامل بدينه في الدنيا قبل أن ينتفع به في الآخرة «[38].

6 الرؤية النقدية: استخدم ''مصطفى صبرى'' لا سيما لتيار التجديد باعتبار أن سؤال التجديد جاء من الخارج وليس الداخل الإسلامي , فهو ليس سؤالاً أصيلاً ولكنه سؤال دخيل .

7 الإسلام لا يحتاج إلى إصلاح، ولكن المسلمين أنفسهم هم الذين في حاجة إلى الإصلاح،

---

37 عمار جيدل: ''رائد الفكر الإسلامي الحديث: شيخ الإسلام مصطفى صبرى''، القاهرة، **حراء**، العدد الخامس، أكتوبر- ديسمبر، 2006م .

38 عمار جيدل , ص14

أما طبيعة الإصلاح للمسلمين الذين هم في حاجة إليه فشخَّصه في البعد التربوي والنفسي الذى يفتقده المسلمون اليوم ''... وأساس مرضهم ضعف القلب الناشئ من ضعف الدين'' [39].

8 النظر إلى المفاهيم في ضوء نشأتها وبيئتها باعتبارها معبرة عن السياقات الاجتماعية والثقافية فيها ,مثل مفهوم ''العلم'' في الثقافة الغربية وفي الثقافة الإسلامية.

9 المنطق مقياس الحكم على الظواهر: وهذا عكس ما قالت به الفلسفة المادية حيث تؤكد أن لا معقول غير محسوس، في حين ينحاز مصطفى صبرى للدليل المنطقي الذى يستنبط دون أن يكون هناك محسوسات.

10 إحياء علم الكلام لحاجة المسلمين إليه، واستحداث مباحث جديدة في ضوء القضايا الفكرية التى أثارتها الفلسفات الغربية.

11 المطارحات الفكرية للآراء والأفكار والنظريات الفلسفية،لاسيما تلك التى اختلف معها وأفرد لها صفحات طويلة من كتاباته بنقلها بنص قائلها دون تحريف فيها، ثم يعقبها بالتعليق عليها مفنداً لما تتضمنه من آراء وأفكار تتباين مع منهجه الفكري.

12 المنهج المقارن، ظهر استخدام هذا المنهج فيما عقده ''مصطفى صبرى'' من مناقشات لموضوعات متباينة : الإسلام والنصرانية، الدليل العقلي والدليل التجريبي، التشريع الإسلامي والقانون الوضعي، المرأة في الإسلام وفي المدنية الحديثة، التقليد الجائز والمحرم، الخلافة والوراثة، العلم بالمفهوم الغربي والمفهوم الإسلامي، مفهوم ''الدين'' في الغرب والإسلام، الديمقراطية الإسلامية والديمقراطية الغربية، ...الخ.

13 الاستفادة والانفتاح على الفكر الإنساني بما يلائم الفكرة الإسلامية ولا يتعارض معها،إلا أنه اقتصر في ذلك على استخدام المنطق وعاب على بعض السلف تحريمه.

3 قضايا وإشكالات الإصلاح المعرفي

السؤال الأكثر إلحاحاً على «مصطفى صبرى» كان السؤال العقدي الذى تبلور في البحث عن كيفية إعادة المسلمين إلى عقيدتهم في منابعها الأولى، وتخليصها من الشوائب التى علقت بها نتيجة الأوضاع الفكرية والثقافية المعاصرة (التغريب واتصال الشرق بالغرب وتأثره بفلسفاته وأفكاره) والأحوال السياسية (فصل الدين عن الدولة). وقد مثل البحث عن هذه الكيفية السؤال الأساسي للإصلاح المعرفي والمجال الحيوي الذى تحرك فيه، كما مثل البحث عن آليات هذا الإصلاح المعرفي دائرة الاهتمام ذات الأولوية في إنتاجه الفكري.

---

[39] موقف البشر , ص232 .

وبناء على ذلك جعل»مصطفى صبرى» مهمته الأساسية في «الجهاد العلمي الديني»([40]) والذي يسعى فيه إلى «تلبية الاحتياجات المعرفية للمتعلم المسلم من المسائل العلمية والفلسفية لتسلم عقيدته الدينية وتصمد أمام تيارات الزيغ العصري»[41]. فالدائرة المركزية لفكره هي «الدين» و»المعرفة الدينية» باعتبارهما الطريق الأساس لنهضة الأمة المسلمة وسلاحها الأقوى في مواجهة باقي الأمم «فالتمسك بديننا وأخذ القوة من قوته حتى القوة الدنيوية إلى حد أن نغلب الغالبين، لأن الإسلام أقوى الأديان وأوفقها للعقل الذى يغلب بفضله غُلاب الدنيا...الذين يحاربون الأمم بسلاح العقل»[42].

1 إحياء علم الكلام والدعوة لتجديده

من الضروري أن نشير هنا إلى أن الآلية التى استخدمها «مصطفى صبرى» للإصلاح المعرفي في ميدان المعرفة العقدية وهي «علم الكلام» الذى اعتبره الطريق الأهم الذى ينبغي على المصلح أن يسلكه وهو في ذلك مقلداً للمتكلمين الأوائل والذين استخدموا «علم الكلام» للمدافعة عن عقائد المسلمين أمام الفلسفات اليونانية وغيرها مما يتعارض مع عقائد الإسلام، ومن ناحية أخرى لتبيين وتوضيح العقائد للمسلمين أنفسهم في صورتها الصحيحة، وذلك باعتبار أن «المتكلم» حسب «علم الكلام» وسيط بين الخطاب «النص الديني» و»المخاطب» الناس.

ويشير في هذا الصدد بقوله «ولهذا عنيتُ بالناحية الاعتقادية وصرفت كل جهدي في تثبيتها «[43]. ويوضح هذا النص هاجس «مصطفى صبرى» العقدي، وخوفه من المخاطر التى يمكن أن تُلم بالعقيدة إزاء حركات وتيارات التجديد التى تأثرت بالغرب ومناهجه سواء كان شكل هذا التأثر بالتبرؤ من العقيدة جملةً، أم محاولة إصلاح الفكر المرتبط بها؛ لذا شن حملات فكرية واسعة «على كل المفكرين الذين رآهم «مجددين» ووضعهم جميعهم في سلة واحدة مع أنصار المشروع التغريبي ,ورأى – أيضاً – أن العلم الأنجح لمواجهتهم هو علم الكلام « فلا يعادل علم الكلام غيره من العلوم الإسلامية... وهو أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية»[44].بل إنه اعتبر تراجع الاهتمام بعلم الكلام في بلاد المسلمين مؤشراً «لتراجع مكانة الإسلام بين الأمم»[45].

وجاء اهتمام «مصطفى صبرى» بعلم الكلام في عدة صور منها مواجهة الطعن في علم الكلام نفسه ورد الشبهات عنه.ثم دعوته لتجديد مباحث علم الكلام في ضوء والقضايا الفكرية المستجدة

---

40 موقف العقل، جـ1، ص2 .

41 موقف العقل، جـ1، ص2.

42 موقف العقل، ص10 .

43 موقف العقل، جـ1، ص15

44 موقف العقل: ، ج1، ص202 .

45 موقف العقل، ج1، ص91 – 90

التي أفرزتها الفلسفات الوضعية و لم تكن مطروحة من قبل – في عهد المتكلمين الأوائل– وهو ما يؤكد قناعته بـ»وظيفية الأفكار» وهو ما عبر عنه علم اجتماع المعرفة الحديث، وأن لكل عصر أفكاره ومباحثه التى يجب أن يتناولها علم الكلام. ويؤكد – أيضاً – على ضرورة تربية جيل جديد ينهض بهذه المهمة الكلامية نحو الإسلام متمثلاً في دراسة علم الكلام المدافع عن العقيدة .

2 نقد أصول المشروع المعرفي الغربي

واصل «مصطفى صبرى» مواجهة المشروع الغربي والتغريبي على السواء بالدعوة إلى تأسيس بناء معرفي إسلامي صحيح ,وبدأ ذلك بنقد الأصول الفكرية التى قامت عليها الفكرة الغربية الحديثة وحددها بأصلين اثنين يُعدان من أسس المشروع الغربي ,الأول : الاستناد إلى الدليل التجريبي وحده وما ترتب عليه من «قصر التسمية بالعلم في عرف الغربيين على العلوم المستندة إلى التجربة الحسية ونقل ذلك العرف بعينه إلينا (أي المسلمين) « [46] .الأساس الثاني: الصراع بين العقل والدين، يصور الفكر الغربي شكل العلاقة بين العقل والدين في صورة صراع حيث «يمضى تاريخ أفكارهم الفلسفية بين محاربة العقل محاباة للدين ومتابعة العقل رغبة في الحصول على اليقين «[47] .

ومن هنا فقد رأى ضرورة البحث في السياقات المعرفية والاجتماعية لنشأة المفاهيم في الفكر الغربي قبل استيرادها ونقلها إلى العقل المسلم وهو ما من شأنه أن يحدث خللاً معرفياً وثقافياً في التكوين الفكري للشخصية المسلمة وللمشهد الثقافي الإسلامي بصفة عامة.

ثم انتقل «مصطفى صبرى» بعد ذلك إلى مناقشة طروحات تطبيقية توضح الآثار المعرفية للمشروع الغربي في بلدان العالم الإسلامي وذلك فيما عرف باتجاه «التفسير العلمي للعقائد الإسلامية» أي محاولة إخضاع العقائد الإسلامية للتفسير العلمي التجريبي. ومن أهم الأفكار التى طرحها للمناقشة كانت آراء محمد فريد وجدي في كتابه «السيرة النبوية تحت ضوء العلم والفلسفة» والتفسير القرآني لمحمد عبده– لاسيما تفسيره «سورة الفيل» ومحمد حسين هيكل في كتابيه «حياة محمد» و»الوحي المحمدي». وشبلي شميل في ترجمته لنظرية دارون، وغيرهم من الكتاب والكتابات التى أثارت جدلاً واسعاً في الفترة الباكرة من انتشار التغريب وحركات الإصلاح في العالم الإسلامي.

ج- الديــن والدولــة

انطلاقاً من منهجيته الكلامية في الدفاع عن العقائد الإسلامية وتمثلاتها تعرض «مصطفى صبرى» لمسألة تُعد الأكثر انشغالاً للفكر الإسلامي آنذاك وامتد تأثيرها إلى العالم الإسلامي حتى الآن وهي مسألة « فصل الدين عن الدولة» وهو ما يعد استمراراً لتغلغل المشروع التغريبي لاسيما فيما يتصل بعملية نقل المفاهيم من البيئة الغربية إلى البيئة الإسلامية.

---

46 موقف العقل ,ج2 , ص 106.

47 موقف العقل ,ج2 , ص 107.

وفي البدء يوضح منهجه في معالجة هذه الإشكالية ولماذا وضعها في المباحث الكلامية المتصلة بالعقائد وهي مسألة يبدو من مظاهرها أنها تتعلق بالمصلحة الدنيوية فيقول « حيث ترجع مسألة عدم جواز فصل الدين عن السياسة إلى مسألة وجوب نصب الإمام المعدودة من المسائل الكلامية لأن المقصود من نصب الإمام من جانب المسلمين تقييد الحكومة بأن تكون أعمالها في حدود الشريعة الإسلامية فيكون هذا الإمام خليفة عن رسول الله بهذا التقييد» [48].

ومن ناحية أخرى يؤكد على ضرورة اشتغال العلماء بالسياسة حيث يدمج البناء المعرفي الإسلامي بين الدين والسياسة وبين العلماء وممارسة الدور الاجتماعي من ناحية أخرى، ويشير إلى ذلك بقوله « إن المساعي المتعلقة بمصلحة العامة إن تجردت عن السياسة تذهب هباء وهواءً، وكل نصيحة لا تؤيدها السياسة فهي بمنزلة تضرع العاجز...والذين جردوا الدين في ديارنا عن السياسة كانوا هم وإخوانهم لا يرون الاشتغال بالسياسة لعلماء الدين بحجة أنه لا ينبغي لهم وينقص من كرامتهم، ومرادهم حكر السياسة وحصرها لأنفسهم ومخادعة العلماء بتنزيلهم منزلة العجزة ...فالعلماء المعتزلون عن السياسة كأنهم تواطئوا مع كل ساسة صالحيهم وطالحيهم على أن يكون الأمر بأيديهم، ولما أن الله هداني من قديم إلى التنبه لمكائد السياسيين ذوى المبادئ اللادينية وواجب علماء الدين لقاءهم ما تنحيت عن المجاهدة في غمرات السياسة لا على اتخاذ الدين آلة للساسة، بل على جعل السياسة آلة للدين مستخدمة في تعزيزه وتنفيذه لكونها أقوى الآلات ممثلة لقوة الحكومات « [49].

تناول – أيضاً – مسألة الخلافة وما حدث لها من افتراق بينها وبين السلطة وهو ما قامت به جماعة «الاتحاد والترقي» في تركيا قبل إعلان إسقاط الخلافة عام 1924م، فيعرف الخلافة بأنها «عبارة عن كون حكومة ما نائبة مناب رسول الله في القيام بأحكام الشرع... فاللازم في تحقيق الخلافة رعاية الحكومة لشرائطها الإسلامية فيكون اتصاف الحكومات الإسلامية بـ»الخلافة» على قدر تلك الرعاية، وهي لا تكتسب باعتبار المعتبر كالوراثة أو التوجيه من قبل شخص أو جماعة [50]. (إشارة إلى نقل الحكومة والسلطة إلى المجلس الوطني وبقاء الخلافة دون حكم أو سلطة) ، كما أشار إلى آراء على عبد الرازق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) و أفرد لها نقداً مطولاً [51]*.مؤكداً على عدم الفصل بين الخلافة والحكم فهذا يخالف السيرة النبوية وإجماع الأمة، حيث إن «الخلافة والحكم» كانا متحدين منذ زمن النبيr، والخلافة قامت عبر التاريخ الإسلامي بالنيابة عن النبي في الأمة ولم يفترقا، لأنه إذا انتقلت الحكومة عن الخلافة افترقت عن الدين.

---

48 موقف العقل، ج4، هامش ص286 .

49 مصطفى صبرى، **النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة** ، ضمن مصطفى حلمى : الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية ,بيروت ,دار الكتب العلمية ,2004م , هامش ص177 .

50 النكير على منكري النعمة, ص 106

51 (*) انظر موقف العقل, ج4 , ص ص 319 :376.

د- التشريع الإسلامي والقانون الوضعي

طرح «مصطفى صبرى» قضية أخرى متفرعة عن مسألة فصل الدين عن الدولة أو الخلافة عن السلطنة، وما تبعهما في البلدان الإسلامية من إلغاء المحاكم الشرعية، والدعوة إلى العمل بالدستور وسن القوانين الوضعية وإلغاء العمل بالتشريع الإسلامي. واتسم الطرح هنا بالمقارنة بين نمطي التشريع (الإسلامي والوضعي) مبيناً الفوارق الأساسية لاسيما ما يتعلق بطبيعة هذين النوعين ومصدرهما وقدرة كلٍ منهما على تحقيق الغاية المنوطة بفكرة القانون في إطلاقها.

فإذا كانت غاية القوانين وزع الأمة أو الحكومة عن النزوع إلى أهوائها، فمستبعد جداً ومستغرب وزعها بما تستقل في سنه وتبديله متى شاءت... فيلزم أن يكون لسن القوانين حدود يوقف عندها وبعبارة أخرى يلزم أن يوجد قوانين أساسية لا يتخطاها نظام القوانين ولا يسوغ لهم تبديلها حتى تنتهي القوانين الموضوعة فيها ويستفيد قوة الوزع منها، وتلك القوانين الأساسية أكملها ما كانت سماوية لما أن تغييرها ليس في وسع النشر فهي أحرى أن تكون تخوم الاستناد وتتخذ آخر مفزع لإصلاح الفساد الناشئ من أنفسهم ومنهم نظام القوانين[52].

وفي سمات التشريع الإلهي بالإضافة إلى الثبات وخلوه من الأهواء، احترام المكلفين له لقداسته، ومنع التلاعب به والزيغ والأهواء، وضمان العدالة وعدم التحيز, وقد استشهد» مصطفى صبرى» بكتاب لمؤلف...غير مسلم – يدعى صاوا باشا الرومي بعنوان «نظرية الحقوق في الإسلام»[53*]. والذي اهتم بتوضيح «النظرية الحقوقية الإسلامية» من خلال القوانين التى أرستها الشريعة الإسلامية وطبقها المسلمون في تجارتهم وصناعتهم وأعمالهم المختلفة في الشرق والغرب. كما أشار الكتاب – أيضاً – إلى تميز فلسفة الفقه الإسلامي وتاريخية نشأة الفقه في الإسلام، وتأثير الشريعة الإسلامية في تكوين العادات التجارية في القرون الوسطى، وتميز الشريعة على القانون الروماني.

ثالثاً- **الإصـــلاح المعرفي في إيران: على شريعتي (1933-1977م)**

1 **التصور الفكري للأزمة الحضارية**

الأزمة عند شريعتي أزمتان: أزمة أمة وأزمة مذهب، إلا أن تشابك الأسباب وتداخل العوامل اللذين أديا إلى الأزمتين لا يساعد على تحقيق الانفصال ,و يرى أن هناك عاملين للأزمة : أحدهما خارجي، يتمثل في الغرب الرأسمالي الذى يستهدف في برنامجه الشرق كله بهدف تحويله من حيث الشكل والمظهر إلى النمط الثقافي الغربي ببث "الروح المادية الحقيرة" و"فلسفة أصالة الاستهلاك"– بحسب شريعتي – رغبة منه في سحق الهوية والثقافة وتحقيق الهيمنة الكاملة .

---

52 النكير على منكري النعمة ، ص183 – 184 .

53 (*) انظر موقف العقل والعلم، ص ص 302 : 306 .

أما العامل الآخر فهو داخلي ورآه شريعتي بأنه الأكثر خطورة في أزمتنا الحضارية لأن العدو الداخلي – الذى يكون من نفس الدين – يكون أكثر تأثيراً وامتداداً, فالإسلام لم يهزم في معركة خارجية ولكنه هزم داخلياً، فالداخل بقصد أو بدون قصد عن علم أو جهل كان يحقق أهداف الغرب في أضعاف الأمة وسحق هويتها، وأحد أبرز هذا الداخل ما أسماهم شريعتي بـ»أشباه المثقفين» أو «المثقف المزيف»، والطرف الداخلي الآخر لهؤلاء المتغربون، هم «الروحانيون المزيفون» الذين يقومون بدور تمثيلي آخر وإن بدا متناقضاً إلا أنه يتكامل ويتحد ويتجه إلى نفس المقصد في إضعاف الأمة واستسلامها وتراجعها الحضاري والثقافي [54].

ويصور شريعتي حالة «الجمود الديني» في عدم قدرة «الدين» على القيام بدوره بفاعلية في المجتمع وذلك لأن وسائطه «الروحانيين» يقدمونه بصورة تهدم حقيقته، ومن ثم يبدو أن هناك دينين يتصارعان الدين المزيف والدين الحقيقي.أو كما يقول شريعتي « إن الدين بهذه الطريقة التى يدعون إليها غالباً في المجتمع يكون عامل شلل للعقل، وحشواً للأذهان وانحطاطاً للإرادة «[55].

ثم يشير شريعتي إلى مظهر آخر من مظاهر الأزمة الحضارية وهو الازدواجية المعرفية والثقافية التى تعيش فيها الأمة نتيجة اختراق العقل المسلم ومحاولة تشويه نسقه المعرفي التوحيدي فيذكر «إن جامعتنا ولدت ونمت غريبة وبعيدة عن المراكز التعليمية القديمة والموجودة، بل وعلى الرغم منها، ولم تكن ثقافتنا الجديدة متواجدة في إكمال أو استمرار الثقافة القديمة ... الأمر الذي أدى إلى تكوين اتجاهين علميين وفكريين غريبين ومتضادين في مجتمعنا وانحصار كل مجموعة داخل حدودها الثقافية ونظرتها الخاصة بها «[56].

أما أزمة المذهب عند شريعتي – فتتمثل في حالة الجمود والتقليد التى أصابت العقل الشيعي عقب اختفاء الإمام الثاني عشر، وتدشين الروايات التى تحرم الاجتهاد وتذم العقل[57] ودوره في النص الديني، ثم دخول المجتمع الشيعي إلى مرحلة جديدة هي «التقية والانتظار»، وما تبعها من تحريم العمل السياسي، وإقامة دولة شيعية؛ بل تحريم أداء بعض الفروض كصلاة الجمعة وزكاة الخمس، وغرس الاستكانة والجمود في الحياة الاجتماعية، هذا بالإضافة إلى الدور السلبي الذى قامت به الدولة الصفوية (905-1500م).

2 منهجيته في الإصلاح المعرفي

وينطلق شريعتي في رؤيته الإصلاحية من العامل نفسه الذى استغله «المنافقون» لتخدير الناس بالكذب والجهالة، وهو الدين ولكنه هنا «دين المسئولية» و»دين الوعي» في مقابل «دين

---

54 على شريعتي : **ماذا يجب عمله؟** ،اتحاد الجمعيات الطلابية الإسلامية في أوروبا , مركز البحوث والمعلومات , 1984 ,ص10 .

55 ماذا يجب عمله؟ ص30 .

56 ماذا يجب عمله؟، ص32 .

57 انظر :حسان عبد الله حسان:" إشكالية العقل عند فقهاء الشيعة بين التقليد والاجتهاد"، **التسامح**، سلطنة عمان، العدد 20، 2007 .

الاستحمار»،فالدين عنده هو المولد الذاتي لإمكانات الوعي والمقاومة والثورة ,وهو المحرك الأساسي نحو التغيير بما يبثه في الناس من دافعية وأمل في تغيير الأوضاع المقلوبة وتصحيح الانحرافات التاريخية والفكرية , والدين جملة عند شريعتي هو الفاعل الحيوي الحضاري.

أما الفكرة الأساسية في مشروع الإصلاح المعرفي عند شريعتي هي «العودة إلى الذات» ,وهى الطريق الوحيد لتحقيق نهضة إسلامية حقيقية، وذلك بإحياء الثقافة المحلية، والانطلاق من الأصالة التاريخية والمعنوية لمجتمعنا، وليس بالتلبس بذات أخرى ذات المتشبه به أو الغربي.

ولتحقيق هذا الهدف قدم شريعتي نهجاً فكرياً وعلمياً وعقدياً ينفض عن هذه الذات ما علق بها من شوائب وانحرافات وتحريفات أُلصقت بها عبر الحوادث المختلفة لاسيما ما علق بها من جهل وخرافة وتقليد وتغييب في مرحلتين أساسيتين :»المرحلة الأولى: تعريف الأمة بالعناصر المشبوهة والدجالة المغرضة، وتعرية التدكين «فتح الدكاكين» والمدكنين باسم الدين، الذين يقول القرآن عنهم **[يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ]** {التوبة:34} الذين يرتدون لباس العلم والدين وهداية الأمة المقدس، والذين يشوهون بألاعيبهم وتغريرهم للعامة الوجه الطاهر لعلماء الإسلام الحقيقيين الواعين الملتزمين، فيحولون بينهم وبين الأمة ويسلمون زمام عقل ودين الجماهير بأيدي الجهل والشرك.وفي المرحلة الثانية: الدعوة إلى تطهير كل ما هو دخيل على الدين «الثقافة والرسالة الإسلامية المحمدية الموقظة والرؤية الواضحة والروح التقدمية الحرة العادلة «[58].

ويرسم شريعتي هذا النهج في عدة محاور هي :

- **المحور الأول: الوعي بالذات؛** أو عودة الوعي أو كما يقول شريعتي «عودة الروح» لمجتمعنا حتى «تستطيع الوقوف والصمود والسير على أقدامها وتجديد إنسانيتها المحطمة وإعادة حياتها المعنوية والثقافية» [59].

- **المحور الثاني: أطر معرفة الإسلام**. يؤكد شريعتي أنه لا يمكن معرفة الإسلام بمنهج واحد، فالإسلام ذو جوانب متعددة ,عقدية وإنسانية وحضارية، ويرى أن هناك بُعداً غائباً في الإسلام لا يزال مجهولاً هو «البعد الاجتماعي والتاريخي والسيكولوجي «[60] وهو البعد الذي أعطاه شريعتي اهتماما في مشروعه الإصلاحي.

- **المحور الثالث: خطة منهجية لدراسة الغرب** من خلال « مرحلتين تكامليتين إلى الواقع : الأولى المعرفة الصحيحة والعميقة بالثقافة والحضارة الأوربيتين،والثانية :المعرفة الصحيحة

---

58 على شريعتي : **الأمة والإمامة**، بيروت , دار الأمير , 2006 ، ص22 : 23.

59 ماذا يجب عمله، ص29 – 30 .

60 علي شريعتي :**منهج التعرف على الإسلام** , , بيروت, دار الأمير 2004 ص11 .

والعميقة بتاريخه وعلم الاجتماع الخاص به وثقافته ودينه»[61].

- **المحور الرابع: نقد التراث الإمامي** : من خلال عدة معايير تستند إلى الأسس العلمية لعلم الحديث، وعلم الرجال، والعقل، والقرآن، وإجماع العلماء، والسنة الصحيحة.

3 قضايا وإشكالات الإصلاح المعرفي:

1 الإصلاح الدينـــي

انتقد شريعتي ما أسماه « استبداد ديني كهنوتي» في مواجهه استبداد رجال الدين، والذين تسلطوا على العقل الشيعي في ظل التأثرات السلبية لمفهوم الغيبة في المجتمع الشيعي والتي امتدت لعدة قرون تعطلت فيها كثير من الفعاليات الاجتماعية والسياسية بدعوى انتظار الإمام الغائب ،هذا ما جعل الدين في أيدي السلطة المستبدة أداة لتطويع الناس لأهوائهم وذلك بعد تفريغه من مضمونه الحقيقي «الدين الثوري» الذي يرفض ويقاوم الانحرافات الموجودة، وقدموه في صورة «الدين التبريري» و»الدين الأفيوني» الذي يكون هدفه الأساسي تبرير الانحرافات القائمة وإخضاع الناس لها باسم الدين.

ويحدد شريعتي المقصود بالإصلاح الديني بأنه « تنقية سياق التفكير الديني والعودة به إلى منبعه الإسلامي الصافي الأصيل. وطرد وإبعاد العناصر الخارجية التي امتزجت منذ زمن طويل بسياق فكرنا العقيدي والديني، العناصر التي صنعتها النظم الاستبدادية، والثقافات الأرستقراطية، والتمييز الطبقي، والمصالح السياسية، أعني:كل فكر مصلحي زرع في أرض «الجهل» على امتداد قرون تاريخنا الإسلامي»[62].

إن العقل المسلم وآلياته وأدوات تشغيله هو الذي بحاجة إلى الإصلاح وليس الإسلام في ذاته , وهنا تبدو الحاجة أصيلة إلى تطوير رؤيتنا نحو أنفسنا ودیننا والعالم , طبقا لسنن التغير الاجتماعي وحاجات العصر من ناحية , ومصادرنا الفكرية الغنية من جهة أخرى وذلك لتحقيق اللقاء الناجز والفاعل بين الإسلام والواقع المعيش بمستجداته ومتغيراته « حيث لا إصلاح ديني في الإسلام، بمعنى إعادة النظر في الدين، بل «إعادة النظر في رؤيتنا وفهمنا الديني، والعودة إلى الإسلام الحقيقي، والوقوف على الروح الحقيقي للإسلام الأول... والمعرفة الدقيقة والعلمية للإسلام... والتعرف على الإسلام الفاعل الإيجابي المسئول»[63] .

ومن هنا فإن دعوة شريعتي لـ»بروتستانتية إسلامية» هي دعوى «منهجية» في الأساس تقوم على تحرير «الفهم الديني» من أسر الفهم التراثي المرتبط بالظروف الزماني والمكاني وعوامل

---

61 علي شريعتي : **العودة إلى الذات**، القاهرة , الزهراء للإعلام العربي ط2 1993 ص240 .

62 الأمة والإمامة ص11.

63 الأمة والإمامة ص 14.

معرفية وتاريخية متعددة، والعودة الأصيلة إلى المنابع الأولى للإسلام في صفائها ونقائها. إن ثورة شريعتي الفكرية لم تكن ثورة على الإسلام. كما فعل العلمانيون بل كانت ثورة على الجمود والتقليد والخرافات والاستبداد الذي طرأ على الفكر الديني سواء عند «رجال الدين» أو «عامة الناس»، هذه الثورة تنشد استعادة وإحياء منظومة القيم الإسلامية الناهضة والناجزة في الواقع الاجتماعي: المساواة والأصالة والحرية والجهاد واستبدال الطاقة النفسية المنتصرة بالحالة الوجدانية المهزومة من المسلمين أي بعث وإحياء «الروح الاجتهادية والنقدية». وهذا من وجهة نظر طريق التحرر والإصلاح والإبداع الذي ينجح في تجاوز حالة التراجع والارتقاء والصعود للنهضة الإسلامية المنشودة

ويقوم المفكر بالدور الرئيسي في عملية الإصلاح المعرفي الديني عند شريعتي, ولكن أي نوع من المفكرين؟ يصرح شريعتي بكل وضوح بأنه «المفكر المسلم « هو وحده القادر على حمل رسالة النهضة الإسلامية والإصلاح الاجتماعي وما يتطلبه من توعية الجماهير وإعادة تشكيل أفكارها من جديد ,وتكوين مفاهيمها التي مسخت بسبب المفكرين المقلدين والمتعهدين ,لأن المفكرين المسلمين هم وحدهم الذين يدركون حقيقة الإسلام وعندهم القدرة على الوصول إليها وتوصيلها إلى المجتمع الذي فصل عنها , وهذا المفكر المسلم-بحسب شريعتي- يجب أن يكون.

2 الاجتهـــاد

دعا شريعتي إلى التجديد والاجتهاد في المنظومة الثقافية الإسلامية في مداها الواسع والذي يبدأ من الفقه بمراعاة بعدى «الزمان والمكان» ليشمل ميدان الفكر كله ؛ لذا فإن المجتهد باعتباره قائداً لعملية التنوير والهداية في المجتمع لابد أن يتمتع -بالإضافة إلى الشروط التقليدية- بالإدراك العلمي للعصر، والرؤية المستقبلية، أما موضوع الاجتهاد فيشمل عند شريعتي «كل الأحداث الثقافية والفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والإنسانية» من قبيل « الصهيونية والاستعمار , وتخلف الدول الإسلامية , وتفرقها , وغزو الثقافة الغربية , ومسخ الثقافة الإسلامية وغربة الجيل الجديد المتغرب, ورفض التاريخ ومسخه , والاستغلال ,والانحطاط الفكري للمسلمين , والمشكلات الطائفية...» [64].

ويرى شريعتي ضرورة الاجتهاد والحاجة إليه في ضوء تطور الحياة الاجتماعية والواقع المعيش بصورة لم تعد كتب الفقه القديمة قادرة على تلبية احتياجاته وهو «ما يجعل الحاجة ملحة لفتح باب الاجتهاد المتحرك لكي يلبي المجتهد عبر ذلك المتطلبات المستجدة «[65] .

ومن الناحية العلمية يرى شريعتي أن عملية الاجتهاد لابد أن يتوافر فيها شرطان هما: مراعاة « الحرية « و» الناس « ، فالمجتهد لا يكتشف الحقيقة من أجل الكتب والمختبرات بل» الاجتهاد هو

---

64 علي شريعتي :**عن التشيع والثورة**، القاهرة، دار الأمين 1996, ، ص 262.

65 التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص 277.

البحث العلمي بحرية من قبل باحث مسئول، وليس الباحث الذي يريد أن يكشف»...من أجل الناس، ومصير الناس، والفهم الأفضل للعقائد، والعرض الجديد للحلول، والاستجابة لمطالب العصر، وطرح ضروريات الحياة الاجتماعية، وتنوير مجتمعه وهداية الناس «[66].

والاجتهاد عند شريعتي –أيضاً- هو تأكيد لأصالة فكرة التجديد في الإسلام ومقاومة التقليد والجمود, وأن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان , وإعادة ثقة المسلم بدينه وشريعته ؛لذا يطرح أفكاره لإعادة تفسير العقائد وتجديد الفقه الإسلامي بما يتفق مع تغير الحاجات وتطورها، ومن أهم العقائد التي اهتم بمعالجتها مذهبياً ما يتعلق بعقيدة الانتظار تقوم في جوهرها على التحول العقلي في التساؤلات المرتبطة بهذه المسألة , فبدلاً من أن نسأل عن كيفية الغيبة ونوع الحياة للإمام الغائب , نطرح القضية بشكل آخر وهي « أية قيمة لإيمان أي إنسان أو جماعة أو أمة أساساً بإمام الزمان وبالانتظار وبثورة آخر الزمان .. وما قيمتها من وجهة نظر الحياة الاجتماعية المعاصرة ؟! «[67] و يدعو إلى ضرورة تحول «الانتظار السلبي « إلى اعتراض على الأوضاع القائمة والانحرافات ويقاوم الانحطاط الفكري والقيمي .

ومن أبرز الأفكار التى دشنها شريعتي- في هذه المسألة- وكان لها تأثير قيمي في العقل والاجتماع الشيعي المعاصر ما يتعلق بضرورة ووجوب إقامة دولة شيعية –في ظل الغيبة- ترعى المبادئ الإسلامية,وتنوب عن الإمام الغائب, وتكون عن طريق الانتخاب والديمقراطية [68] . هذا الطرح الذي قدمه شريعتي يمثل ثورة فكرية في الفكر الإمامي المعاصر حيث أجاز إنشاء دولة في ظل الغيبة بل طالب بوجودها بعد أن كانت محرمة , باختيار الناس بدلاً من اختيار الله واعتبرها مهمة اجتماعية وليست مهمة إلهية ,وهذه هي الأفكار التى اعتمدها الخميني فيما يتعلق بنظرية « ولاية الفقيه «في كتابه «الحكومة الإسلامية «, كما مثلت هذه الأفكار الشريعتية رصيداً فكرياً وتأطيراً فلسفياً واجتماعياً للثورة الإسلامية في إيران عام 1979م .

ج- الإصلاح التربوي «بناء الذات «

في هذا الجانب الإصلاحي يَظهر شريعتي في صورة مفكر ومصلح تربوي ينطلق في تصوراته من أصالة القرآن والتصور الإسلامي , يطرح المبادئ والقيم والمفاهيم والتصورات حول «بناء الذات « انطلاقاً من تصوره للإنسان ووظيفته وماهية وجوده وتكوينه نزوعاً من الإنسان التكاملي (الذي يسعى للكمال) إلى الإنسان الكامل , ثم يوضح لنا دور المفكر المسؤول , والمستنير في هذا المشروع « مشروع العودة إلى الذات « والذي ينطلق من هذا البناء « بناء الذات «, والذي يمثل الركن الأصيل في عقل شريعتي الإصلاحي .ويمكن طرح تصور شريعتي للإصلاح التربوي على المستوى التنظيري الفلسفي كما يلي :

---

66 عن التشيع والثورة، ص 261.

67 عن التشيع والثورة، ص131 .

68 على شريعتي : **التشيع العلوي والتشيع الصفوي**، بيروت، دار الأمير،2002،ص269.

أولاً: بناء الذات ,المحددات والمفاهيم والأهداف

أ-محددات : يحدد شريعتي المقصود ببناء الذات , وهو عبارة عن « إعداد الذات ثورياً في صورة أصل,وأصالة ,وهدف, أي:أن يوهب الجوهر الوجودي للذات تكامله «[69], و» أن منطلقنا هو الذات الإسلامية نفسها، وينبغي أن نجعل شعارنا هو العودة إلي هذه الذات نفسها، لأنها الذات الوحيدة القريبة منا من بين كل الذوات، «[70] .

ب - المبدأ الأساسي : وتنطلق فلسفة بناء الذات من خلال مبدأ أساسي , وهو « أن الإنسان صاحب دور في مسيرته التاريخية , وفي تغيير نظامه الاجتماعي , وذلك انطلاقاً من وعى الإنسان وإرادته واعتباراهما علة في مسيرة التاريخ والتطورات الاجتماعية»[71].
ج - **أبعاد بناء الذات**: ويحددها شريعتي في ثلاثة أبعاد :الحرية , والإحساس العرفاني , والجانب الأخلاقي , ويؤكد أن بناء الذات في هذه الأبعاد الثلاثة يتم معاً وبتناسق وباستمرار. **د- المفاهيم الأساسية:** أكد شريعتي على عدة جوانب تبرز أصالة بناء الذات الثورية,وهي :

1 **العبادة :** المقصود من العبادة هنا هو الاتصال الوجودي المستمر بين الإنسان والله .الله الذي هو منبع الروح والجمال والهدف والإيمان [72] .

2 **العمل :** ويوضح شريعتي معني العمل في الإسلام بمفهومه الواسع ؛ فإنه يتضمن العمل الديني الخالص والعمل الفكري , وكذلك العمل الاقتصادي وبمعني أكثر تفصيلاً .

3 **النضال الاجتماعي :** أكد شريعتي على ضرورة تكامل مفهوم النضال الاجتماعي مع العبادة والعمل , وذكر أن النضال الاجتماعي أعظم العوامل التي تكوَّن الوعي الذاتي .

4 **الغـرب :** يرى شريعتي أننا يجب أن نكون على إحساس بالخطر الدائم من الوقوع في فخه الذى يسعى إلى القضاء على الهوية والذات ومسخهما «إن أول خطوة في طريق بناء الذات هي أن نقوم دائماً بتقوية هذا الهاجس أو الخوف الداخلي في ذواتنا من أن نسقط فريسة « الاغتراب عن الذات «[73].

ثم أسس «حسينية إرشاد «(1969م) كمهد علمي تطبيقي لأفكاره الإصلاحية,وقد حاول شريعتي في هذه المؤسسة تقعيد نظام تربوي إسلامي فريد يلبي احتياجات المجتمع المسلم المعاصر في النواحي الفكرية والثقافية و النهضوية . والمتأمل لتفاصيل البرنامج يجد أن شريعتي قد طرح مبكراً

---

69 علي شريعتي : **بناء الذات الثورية** ، بيروت , دار الأمير ,2005 ، ص17.

70 العودة إلي الذات، ص 50 .

71 بناء الذات الثورية، ص17.

72 بناء الذات الثورية، ص45.

73 بناء الذات الثورية، ص 23 .

فكرة الأسلمة-التي تبناها المعهد العالمي للفكر الإسلامي وعدد من الباحثين والمفكرين في العالم الإسلامي- بشكل علمي وعملي للمناهج والعلوم الإسلامية , كما أنه أقام برنامجاً إسلامياً للتعليم والبحث والدعوة وهذه الثلاثة هي التي تعني بتشكيل العقل المسلم الذي هو أساس ومدار النهضة الإسلامية , ومن الأسس الفكرية والفلسفية التي قامت عليها «حسينية إرشاد « ما يلي :

1- الاعتقاد في أهمية البحث العلمي الإسلامي .

2- الانطلاق من القرآن الذي يؤكد على مفاهيم « النظر « و « التفكر والتعقل» و» العلم» و « القلم « و» الكتابة « و» التعليم « و» البحث عن الحقيقة « و « المعرفة « و «التفقه في الدين «

3- الانفتاح على الآخر في طلب العلم لتحصيل واستيعاب العلوم والتجارب لكافة الحضارات والثقافات المتقدمة.

4- العودة إلى المنابع الأولى للإسلام , وتنقيته من الشوائب والتقاليد المتوارثة والنظريات الفلسفية المختلفة والتي اعتقد البعض أنها هي الإسلام .

5- التأكيد على الاجتهاد باعتباره العامل الوحيد المؤدي إلى تطور وتكامل المعرفة العلمية في الإسلام , وهو الضامن للحياة والحركة والتجدد الدائم للمجتمع المسلم .

ويتشكل برنامج العمل في مؤسسة " حسينية إرشاد" من أربعة أقسام رئيسية تعمل بصورة متكاملة ومترابطة لتحقيق الهدف الأعلى وهو " العودة إلى الذات " الإسلامية , وهذه التشكيلات هي :

1- **قسم الأبحاث ويشمل ستة فروع بحثية** (معرفة الإسلام,التاريخ ,الثقافة والعلوم الإسلامية , العلوم الاجتماعية ,الدول الإسلامية ,الآداب والفنون) .

2- **قسم التعليم ويتضمن خمسة فروع تعليمية (** دراسة الإسلام , دراسة القرآن ,تعليم الداعية , الآداب والفنون , اللغة والأدب العربي والإنجليزي) .

3- **قسم الدعوة ويتكون من أقسام** (الوعظ والخطابة ,الشعائر , الفيلم والمسرح , الرسم والتصوير ,الحج) .

فلسفة المعرفة الاستشراقية وأبعاد الرؤية الغربية

د. سامي محمود إبراهيم
جامعة الموصل/ كلية الآداب / قسم الفلسفة

المقدمة:

إن بحثنا هذا والموسوم بـ " فلسفة المعرفة الاستشراقية وأبعاد الرؤية الغربية" يهدف إلى توضيح الخلفية المعرفية للاستشراق والجوانب التي تمارسها سلطة المعرفة الاستشراقية، فقد عمد بعض المستشرقين في قراءاتهم للشرق أن يوظفوا تلك القراءات من أجل ممارسة السلطة المعرفية على العقول الشرقية والغربية على حد سواء، فهم ينظرون إلى الشرق نظرة "شيئية" مفادها أن الذات المدركة والواعية هي الذات الغربية، أما الشرق فهو الموضوع الذي يهتمون بصياغته فكريا ومعرفيا بما يتناسب مع المخطط الغربي وسيطرته وتسلطه على العالم. كما أننا حاولنا ألا نهمل بعض الجوانب الإيجابية التي استفدنا منها نحن الشرقيون في معرفة ذاتنا الحقيقية وكيف ينظر إليها الغرب، فالمعرفة بالنفس هي أولى بوادر المعرفة والعلم والنهوض بالمستوى الحضاري المأمول، فقد تناولنا هذا الموضوع من وجهة نظر تحليلية نقدية وأيضا تاريخية تحمل في طياتها أن الشرق العربي كان له تاريخ مشرف لا يتناسب مع حاضره الآني؛ إذ هو إلى الآن يعاني من فجوات حضارية وعلى أصعدة ومستويات دينية وثقافية واجتماعية واقتصادية ونفسية كان أساسها برأينا "التغريب" الذي مارسته وتمارسه الذات الغربية على الذات الشرقية.

وقد ركزنا في بحثنا هذا على عدة جوانب مهمة ساهم من خلالها المستشرقون بترويض الشعوب الشرقية ونقلهم من حالة الوعي المعرفي بكل أبعاده إلى حالة اللاوعي.

فكانت قراءتنا بالمعنى الواسع والعميق لفلسفة المعرفة الاستشراقية وتشكلاتها في السلطة والمعرفة قائمة على تحليل الأنظمة الداخلية للخطاب والفكر الاستشراقي وكيفية تشكله وتقنية العمل من داخله جامعا بين القراءة الاستنطاقية من داخل النصوص الاستشراقية ومن خارجه، متتبعا لمسار تطور الفكر المتسم بالدوافع الغربية الخفية المحركة له من خلال السياقات المختلفة الاجتماعية والتاريخية والاقتصادية والثقافية والسياسية المتمحورة حول وجهة نظر المستشرق للشرق المركزة في بنية ما يرى وما يعبر به، من التشكيلات الخطابية والتشكيلات غير الخطابية، أشكال التعبير وأشكال المضمون. هذا بالإضافة إلى أن ارتباط المعرفة بالسلطة يعد ممارسة فعلية من ممارسات العقل الغربي وجميع القراءات السابقة تؤكد ذلك، لأن المعرفة ذات علاقة وطيدة بالفكر، والفكر يؤكد قدرة العقل.

وهذا يعني أن الخطاب المعرفي الاستشراقي قام بمهمة كبيرة وخطيرة هي تشريح جسد الشرق وتشويهه لغرض ممارسة السلطة عليه بشكل مطلق، وهذا ما وجدناه لدى نابليون وحملته الشهيرة على الشرق العربي متمثلا بمصر، والتي نجد مثل هذه الممارسات حاضرة في الاحتلال الأمريكي بكل أبعاده. فقد مارس، شرقنة للشرق، من حيث استعادة إنتاج الصور التي اختزنها مخيال الاستشراق القديم. وكانت الحرب التي شنتها الإدارة الأمريكية على العراق، في عناوينها، وأنماطها والقسوة المفرطة التي صاحبتها، قد كشفت بجلاء عن الكيفية التي تمت بها صياغة الصور الذهنية للاستشراق الجديد.

إرادة السلطة والمعرفة في الخطاب الاستشراقي:

إن إرادة السلطة والمعرفة تكون نمطا من المعرفة حول الاستشراق لا من منظور اقتصادي أو سياسي أو ثقافي، لكن من منظور بنية التفكير الاستشراقي الذي حاول أن يعيد إنتاج الشرق ويحلله منطلقا من نقاط متنازعة القوة تتشابك بسياق خفي يتجلى في نظرة المستشرق للآخر. إن كلمة سلطة قد تسبب كثيرا من سوء الفهم، سوء فهم يتناول هوية السلطة وشكلها ووحدتها، لذلك لا أعني بالسلطة ذاك المصطلح الذي يتداول في المعاجم أو في دوائر المعارف المستخدمة كتعريف السلطة Authority " في اللغة بأنها التسلط والتحكم، وقد تكون السلطة سياسية أو ثقافية أو علمية أو دينية الخ...، وقد تكون سلطة شرعية كما يروق للبعض أن يعرِّفها، وقد تكون سلطة غير شرعية، بمعنى أن المجتمع لم يخول من آلت إليه، فتكون تسلطًا يقوم على القسر والإكراه " [1].

ولقد ميزت أدبيات وفلسفات السياسة بين السلطة الشرعية التي تؤول إلى صاحبها بحكم الشرع والسلطة الواقعية التي تكون لصاحبها في الواقع بحكم الواقعية التي تقوم على اعتراف بسلطة الآخرين عليهم، بحكم الواقع، باعتبار أن هؤلاء الآخرين أعرف من غيرهم بما يحتاجه هؤلاء البعض أو أنهم الأحكم أو الأقدر، تحت مبدأ: الأصلح في الواقع هم الأصلح شرعا [2]. والتي تظهر كمجموعة من المؤسسات والأجهزة التي تضمن خضوع المواطنين في إطار دولة ما في نمط من الخضوع الذي يتخذ شكل قاعدة متشكل في جهة الهيمنة التي يمارسها عنصر على عنصر آخر تخترق الجسم الاجتماعي عبر انحرافات في شكل سيادة الدولة أو القانون الموحد لهيمنة ما، لذلك تمثل هذه التجليات بالأحرى أشكال السلطة النهائية، ويجب قبل كل شيء أن تفهم السلطة على أنها تعدد موازين القوى المحايثة للمجال الذي تمارس فيه، والمكونة لتنظيمها، وكذلك تعني الدعم الذي تلقاه موازين متمحورة بالتناقضات التي تعزل بعضها عن البعض الآخر، وأخيرًا تعني كلمة سلطة الاستراتيجيات التي بواسطتها تفعل موازين القوى فعلها والتي تتجسد خطتها العامة أو تبلورها المؤسسي في أجهزة الدولة، وصياغة القانون والهيمنات الاجتماعية، لذلك فإن شرط إمكان وجود

---

[1] المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة : عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000م، ص415.

[2] المصدر نفسه، 415-416. كذلك ينظر: محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 340.

السلطة وفقاً للتعريف الأخير يكمن في عدم الثبات لموازين القوى التي تخلق باستمرار من خلال تفاوتها فالسلطة حاضرة في كل مكان متجمعة في وحدة لا تقهر منتجة ذاتها في كل نقطة أو في كل علاقة مع نقطة أخرى، السلطة بشكل عام تتصف بالاستمرارية والتكرار والجمود وإعادة الإنتاج الذاتي، ليست هي سوى النتيجة العامة التي تبرز انطلاقا من جميع هذه العناصر المتحركة والمتسلسلة التي ترتكز في كل عنصر من هذه العناصر محاولة لتثبيتها، فالسلطة ليست مؤسسة وليست بنية وليست قدرة معينة يتمتع بها البعض، إنها الاسم الذي يطبق على وضع استراتيجي معقد في مجتمع معين[3].

ولا ينبغي لمفهوم السلطة المذكور آنفا أن يتحرك وسط تشابكات معقدة عشوائية عمياء متمظهرة بأشكال وصور وانعكاسات سطحية وآلية متصلة بالخطاب الذي يحدث فيه تمفصل للسلطة والمعرفة (*[4])، لهذا السبب ينبغي أن نتصور الخطاب كمجموعة أجزاء غير متصلة وظيفتها التكتيكية غير متماثلة، ولا ثابتة بصورة أدق يجب ألا نتخيل أن الخطاب مقسما بين الخطاب المقبول والخطاب المرفوض والمسيطر عليه، بل يجب أن نتصوره كمجموعة عناصر خطابية تستطيع أن تعمل في استراتيجيات مختلفة متضمنة أشياء مبنية وأشياء مخفية وتعبيرات مطلوبة وممنوعة وما يفرضه في متغيرات ونتائج مختلفة باختلاف الإنسان الذي يتكلم وموقعه السلطوي والإطار المؤسسي الذي يكون فيه وما ينطوي من تبديلات وانزياحات وإعادة استعمال لصيغ متماثلة من أجل أهداف متناقضة، لذلك يجب أن نسلم بأن الخطاب في آن معًا أداة في يد السلطة ونتيجة لممارستها، وقد يكون عائقا مصطدما به ونقطة مقاومة وانطلاقا لاستراتيجيات متناقضة. الخطاب ينقل السلطة ويقويها لكنه يفجرها ليجعلها هزيلة ويسمح بإلغائها لذا يجب استجواب الخطابات على مستويين مستوى انتاجيتها التكتيكية (ما هي النتائج السلطوية والمعرفية المتبادلة التي تؤمنها)، ثم مستوى انتمائها الاستراتيجي (أي علاقة قوة جعلت استعمال هذا الخطاب ضروريا في هذه المرحلة أو من تلك المجابهات المختلفة التي تحصل)[5].

الجذور التاريخية لآلية الفكر الاستشراقي (الوعي واللاوعي)

كشفا للآلية الفاعلية الاستشراقية بوصفها نتاجا لضرب من التفكير الفلسفي، فإنه ينبغي أن نتقصى علاقة الغرب بالشرق (الآخر) عبر التاريخ في لمحة سريعة تمهد التضاريس الوعرة

3 ينظر: إرادة المعرفة، ميشيل فوكو، ترجمة مطاع الصفدي وجورج ابي صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، 1990م، ص101-102.

4 (*) هناك في أدبيات وفلسفات تعرف المعرفة بأنها الإدراك المطلق لتصورات أو تصديقات، لذا فرقوا بين المعرفة والعلم، فالمعرفة تقال للإدراك البسيط، أما العلم فهو المعرفة المركبة المتعددة المتجلية في الإدراك الكلي مفهوما كان أم حكمة، لذا استعملت المعرفة في التصورات والعلم في التصديقات لذلك انقسمت المعرفة إلى أنواع منذ العصور القديمة فمنها المعرفة الباطنية والمعرفة الحدسية والمعرفة الحضورية والمعرفة العلمية والتي هي أعلى درجات المعرفة لأنها المعرفة المنطبقة على الواقع، وهي تصورات للواقع ونظريات تربط الفكر بالواقع بواسطة العقل، وهناك معرفة اشتهرت عند الفلاسفة= =كالمعرفة العيانية والمعرفة الفطرية ومعرفة كشفية ومعرفة مكتسبة. ينظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص814-817.

5 ينظر: إرادة المعرفة، ميشيل فوكو، ترجمة الصفدي وجورج أبي صالح، ص 108-110.

للاغتراب من البنية الفكرية المتجذرة في اللاوعي للفكر الاستشراقي عبر التاريخ والمواجهات التي أصبحت أداة ترفد المستشرق بآراء حول الشرق مما أدى إلى إعادة إنتاج الشرق حسب رؤية المستشرق وليس حسب رؤية الشرق الحقيقية [6]، فإلى ذلك ينصرف اهتمامنا بالفقرات الآتية :

1- التمركز العرقي / الثقافي : ثنائية الإغريق / البرابرة

يتعلق الأمر بالتقسيم اليوناني للعالم إلى إغريق وبرابرة، أو بعبارة أخرى إلى أحرار وعبيد [7]، وهو تقسيم ظل يمارس دوره الفعال بصورة أو بأخرى في ثنايا التفكير الغربي تدلل عليه دونما لبس علاقة الغرب بالآخرين، وإن كانت تجليات هذا التقسيم تأخذ مظاهر متعددة حسب الحاجات والظروف التاريخية. وتعود آثار هذا التقسيم إلى أرسطو الذي قسم العالم إلى عبيد بالطبيعة وأحرار [8]، وكلها تنبع عن أنا أو أنانية تتهم الآخر بالهمجية والتوحش، لأننا عندما نتهم الآخر بالهمجية فأن ذلك يعد نوعًا من حب الذات، إذ لو كان الآخر همجيًا فأنني الذي أعرف الآخر أصبح مركزًا مقابلًا للهمجي [9]* لأنني متحضر وهذا ما فعله أرسطو [10]، ومهما تنوعت الثنائيات التي شكلها الغرب (اليونان القديم) من عبيد وأحرار وبربر وإغريق ومتحضرين ومتخلفين، ومهما تعددت الأوصاف فإن جوهر الفكرة الواحدة هو أن الغرب مركز والآخرين محيط أو أطراف، وفي هذا الصدد يعلق كافين رايلي على قضية التمركز العرقي الغربي فيقول: كان اليونان في واقع الحال خليطًا من جماعات مختلفة متفرقة عن هذه الأجناس في الشرق الأوسط وآسيا والبحر الأبيض المتوسط (يساوي الآسيويين + الأفارقة + القوقاز + الأوربيين) ويعزو أحيانا ازدهار الثقافة اليونانية لهذا الخليط من الشعوب الذي يتسم بالحرية ثم يضيف بعد هذه الحقيقة وصفا لليونانيين الذين كانوا يزورون الأجانب ولكنهم كانوا يزدرون كل الأجانب بالتساوي وبصرف النظر عن الجنس، إذ كانوا يشعرون بأن الأجانب ينقصهم الاستقلال والحيوية اللذان تقدمهما الثقافة اليونانية مما أدى إلى إفراز اليونانيين الغربيين إلى رؤية عنصرية تضع الصينيين واليابانيين والشرقيين في مستوى دون الإنسانية، والتي أدت إلى العنصرية التي أصبحت أسلوب للحياة في القارة الأوربية، وبالتالي كانت الموجهات الثقافية في المجتمع الغربي والتي أنتج مجموعة من الشعراء والفلاسفة والدبلوماسيين والرؤساء المؤمنين بالعنصرية [11]، لذلك أصبح العرق والجنس محركًا للنظرات المتأصلة في ثقافة

[6] ينظر: الاستشراق المعرفة السلطة الإنشاء، ادوارد سعيد، ترجمة كمال أبو ديب، ص128.

[7] ينظر: المطابقة والاختلاف، عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2004م، ص594.

[8] ينظر: كتاب السياسة ضمن شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار المشرق، لبنان، 1986، ص64.

[9] (*) يقول وول ديورانت « الهمجي هو أيضا متمدن بمعنى هام من معاني المدينة لأنه يعني بنقل تراث القبيلة إلى أبنائه ومأثرته القبلية أو تراثها وما هو إلا مجموعة الأنظمة والعادات الاقتصادية والسياسية والعقلية والخلقية وعندما نطلق على غيرنا بالمتوحش أو الهمجية فأننا نعبر العرم لأنفسنا الأكثر «. قصة الحضارة، ص9-10.

[10] ينظر: قصة الحضارة، وول ديورانت، ج1، ص -9 10.

[11] ينظر: المطابقة والاختلاف، ص594-595.

بعض الرؤساء الذين ظهروا في العصور اللاحقة كموسوليني وستالين، وهتلر الذي دعا في كتابه إلى القومية بالنظر إليها على أنها قضية دم وليست لغة، والتفكير بأن اللغة الألمانية تعطي الحق لأي شعب بأن يصبح جرمانيا هو جريمة في حق الأمة الألمانية التي تفردت بالموهبة الإبداعية، لذلك كانت الدولة وسيلة لبلوغ هدف مهمته الحفاظ على العرق الأصلي الذي قدم للعالم أسس الحضارة [12]، ولعل المناوشات أو الحروب في العصور القديمة ما بين اليونان أو الفرس من جهة والأقوام الأخرى من الجهة الأخرى لاسيما قصة هنبعل الذي جهز قواته من قرطاجة لكي يحتل روما والذي عد بمثابة جيش بربري جاء ليغطي على مهد الحضارة والرقي، وتشكلت خطابات أفرزتها ممارسات على أرض الواقع مبطونة بسلطة متمركزة حول العقل المتفوق والذي يتمثل بالعقل الغربي، لذا نرى في حلبات المصارعة الرومانية التي كانت تقام في الاحتفالات والمناسبات تصور المعارك التي كانت تدور مابين الرومان وخصومهم من البربر لا سيما القضاء أو تصوير معركة القضاء على هنبعل وجيوشه قبل وصوله إلى روما [13]. إن هذه الثنائيات كانت موجهات شكلت كتلة متجانسة كونت أفضلية الذات جنسًا وتفكيرًا ودونية الآخر عرقًا وثقافة، مستحضرة في جميع ثنايا التفكير الغربي وعلى مر العصور.

-2 القرون الوسطى : ثنائية الإيمان / الكفر

تشكلت بآلية التفكير والتشكيل الخطابي المباشر وغير المباشر في ملامح ممارسات أكدتها حقبة تاريخية طويلة جذرت لثنائية الإيمان والكفر عندما تحولت إلى تصادم أو حروب سميت بالحروب الصليبية التي جاءت على أرضية مشكلة عمقًا لهذا التفكير عندما توسع الإسلام واصلًا إلى أسبانيا من جهة والصين من جهة أخرى، مهددًا ذاك المركز الديني المتمثل بالمسيحية، والتي وجدت أنها قد تحولت من مركز تعريف الآخر إلى مركز الدفاع عن الذات، لذلك اتهم رجال الدين في الكنيسة الإسلام بالكفر. إن هذه الحروب قد شوهت الشرق العربي الإسلامي في المخيلة الغربية بسبب المواجهات الدامية، لذلك وصف في تلك المرحلة كل شيء يمت صلة للإسلام أنه كافر [14]. وهكذا أعلنت الحرب الصليبية في نهاية القرن الحادي عشر، فباسم الله أراد البابا ((ايربان)) أن يخلص الكنيسة من الأزمة الداخلية التي تعصف بها فوجه أنظار المؤمنين (الغرب المسيحي) إلى الشرق لمحاربة الكفار (المسلمين) وخطاب ((ايربان)) يكشف عن الأسباب الحقيقية الكامنة خلف الدعوة للحروب، الاقتتال بين المؤمنين والحياة التعيسة وكثرة الشرور وتدمير الأجساد والأرواح ثم الفقر والبؤس [15]. وهناك أسباب كثيرة جعلت من بعض النصوص المذكورة في سفر الرؤيا والذي احتوى في طياته على نصوص "تحمل نوعًا من التحيز" ضد المناطق الشرقية لا سيما بابل. ويذكر محمد

[12] ينظر: كفاحي، أدولف هتلر، ترجمة أمل رواش، مكتبة ابن سينا، ط1، القاهرة، 2005م، ص17-98.

[13] ينظر: محمد عبد الكريم الوافي، يوسف باشا القرمانلي والحملة الفرنسية على مصر، المنشاة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا، طرابلس، ط1، 1984 م، ص199.

[14] ينظر: الغارة على العالم الإسلامي، افتراءات المبشرين، لوشاقلييه، ص17-18.

[15] المطابقة والاختلاف، ص-596 597.

فاروق الزين نصوصًا كثيرة من كتاب سفر الرؤيا آخر كتب العهد الجديد توصف بابل وفلسطين وعودة اليهود إلى أرض الميعاد ذاكرًا التراث الذي تركه يوحنا العارف للعراق بأنه وصم بابل العظيمة بأنها ((أم العاهرات ونجاسات الأرض)) ومنذ أن وصم يوحنا بابل بهذا اللقب أصبحت عندهم إلى الأبد رمزا لكل رذيلة ولكل شيء بغيض على وجه الأرض [16]. وبذلك فأن الحروب الصليبية والنصوص الدينية غذت المخيلة الغربية بفاعلية التعصب العرقي والثقافي والديني ضد الشرق الإسلامي، وقد تجلى ذلك في المرويات الشعبية الغربية التي جعلت من العربي / الإسلامي كائنًا قاسيًا منحرفًا بربريًا.

3- العصر الحديث / ثنائية التحضر / التخلف

منذ عصر النهضة تداخلت صورة الشرق العربي الإسلامي في مخيلة الغربي بصورة معقدة ومتشابكة يتداخل فيها السياسي بالاقتصادي والثقافي بالديني والاستعماري بالحضاري، وغدا الشرق محط أنظار الغرب من أفراد ودول والتي أخذت على عاتقها الاستكشافات للعالم الجديد، وتمثلت صورة الشرق بأنه الغريب والمثير والمدهش وموطن السحر والخرافة ومكان ألف ليلة وليلة وعلاء الدين والمصباح السحري وقصص شهرزاد، أن صورة الشرق في نظر الغرب تعبر عن الإنسانية في طفولتها الأولى قبل أن تشب وتكبر، وأن النزاع لا ينقطع بين ما كان في آسيا والشرق من حضارة قديمة ناضجة منهوكة، وما قام في أوربا الصناعية من حضارة فتية قوية متحركة، لذلك كان كل شيء في الماضي يتغير ما عدا الشرق، فأصبح مشروعًا مباحًا للغرب، لأنه يمثل منجمًا من الاستثمارات والطموحات [17] بل والمغامرات، وقد وصفوا الشرق بأنهم شعوب جاهلة ومتخلفة لا تعرف عما يحيط بها شيئًا. وكما يقول هيجل " إن الشرقيين لم يتوصلوا إلى معرفة أن الروح، أداة الإنسان بما هو إنسان، حرة، ونظرًا إلى أنهم لم يعرفوا ذلك فإنهم ليسوا أحرارًا، وكل ما عرفوه هو أن شخصًا معينًا هو حر ولكن على هذا الاعتبار نفسه فإن حرية ذلك الشخص الواحد لم تكن سوى نزوة شخصية وشراسة أو انفصال متهور وحشي أو ترويضي واعتدال للرغبات، لا يكون هو ذاته سوى عرض من أعراض الطبيعة، أي مجرد نزوة كالنزوة السابقة، ومن ثم هذا الشخص الواحد ليس إلا طاغية لا إنسانًا، حرًا، ولم يظهر الوعي بالحرية لأول مرة إلا عند اليونان، ومن ثم فقد كانوا أحرارا" [18]. ولعل هذه النظرة على الإنسان الشرقي تتماهى مع فلسفته الجدلية مستبعدًا ذكر الدين الإسلامي كأنه غير موجود [19]، وبذلك ينفي هيجل عن الشرقيين كافة قدرتهم على إدراك ماهية الروح الحرة وهذا يلزم أنهم جاهلون، وبعبارة أخرى أنهم يعيشون عبودية دائمة لأنهم لم يكونوا يومًا أحرارًا. وهنا نجد أن الوعي الغربي ينحدر من أصول إغريقية، ويتضح ذلك من نعت هيجل الشرق

16 المطابقة والاختلاف، ص-596 597.

17 قصة الحضارة، ج4، ص-288 289.

18 محاضرات في فلسفة التاريخ، هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، 1974، ص 85.

19 ينظر: فلسفة هيكل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ص659 – 700.

والشرقيين بنعوت قاسية جاعلًا منهم حيوانات متوحشة لأن الألفاظ التي استخدمها والأوصاف التي وصفهم بها مثل (نزوة، شراسة، انفعال متهور وحشي، ترويض) وغيرها مما ورد في خطابه [20]. ولم يقف الأمر عند حدود هيجل الذي وصف العرب بالمتوحشين فإن الفيلسوف نتشه قد اتهم الرسول محمد (e) بأنه قد انتفع من الرموز والمفاهيم والعقائد التي بها تم التسلط على الجماهير وتنظيم القطعان (تسيير الناس حشودا كالحيوانات) والتي أصبحت وسيلة للتسلط الكهنوتي، وإن كان استشهاد نتشه ضد بولس الكاهن يتشابه مع ذلك متهما إياه بالصفات ذاتها، إلا أنها فكرة عامة متجذرة في الفكر الغربي [21]، إن الغرب يروج دائمًا لادعاء أنه معيار للفضائل المختلفة، العلمية، الفلسفية وغيرها، أن أوروبا معقل التفكير الغربي ومركزه، وبذلك صارت الرؤية الغربية للآخر هي المقياس، كما أنه خلق ثنائية الرجل الأبيض ضد الرجل الملون، لذا كان عامل الكمال هو أن يكون الآخر غربيًا، فحيث الغرب ثمة منطق يقود الحياة إلى مصير خالد وبهذا تترتب شؤون الآخر بمنظور غربي لا يريد أن يرى في موضوعه إلا ما يتقصد أن يراه هو فعلًا ويرغب فيه [22]. ومن خلال ما ذكرناه آنفًا تكونت عقلية الفرد الغربي ومن ضمنها عقلية المستشرق في الموروث الثقافي الذي تشكلت منه أوصافًا ساعدت على تكوين صورة جاهزة ومسبقة في المعرفة القبلية للمستشرق عند زيارته للشرق لإسقاطها عليه وهي البربري المتوحش العبد الكافر المتخلف الانفعالي.

تشريح جسد الشرق:

لفهم سلوك الهيمنة الذي ينتهجه الغرب في علاقته بالشرق، يكفي رؤية هذا الغرب في مرآة استشراقه، حيث سنفاجأ بذلك الكم الهائل من الأحكام الاستعلائية الدالة على خلل فكري بنيوي يسكن العقل الغربي ويحرف نظرته إلى غيره من الشعوب.

وهنا تبرز مفارقة كبيرة أشار إليها كثير من الباحثين الذين انتقدوا العقلية الاستعمارية داخل الإنتاج الفكري الاستشراقي، ومن بين هؤلاء إدوارد سعيد الذي انتهى إلى كون الاستشراق ليس كما أراده الغرب، أي مرآة تعكس حقيقة الشرق، بل هو مبحث يعرفنا بالغرب ذاته، كقوة استعمارية مسكونة بالنزوع نحو احتقار الآخر والسيطرة عليه واستغلاله ونهبه.

وقد جاء بقلم احد الكتاب الفرنسيين في القرن الثامن عشر القول ((إن الرحلات تشكل أكثر المدارس تثقيفًا للإنسان فالاختلاط والحياة مع الشعوب المختلفة إضافة إلى الاجتهاد في دراسة أخلاقهم وطبائعهم والتحقيق في دياناتهم ونظم حكمهم غالبا ما تضع أمام الفرد مجالًا طيبًا للمقارنة،

[20] ينظر: المطابقة والاختلاف، ص598-599.

[21] ينظر: عدو المسيح، نتشه، ترجمة جورج ميخائيل ديب، ص119.

[22] ينظر: المطابقة والاختلاف، ص599. كذلك ينظر: رعد شمس الدين الكيلاني، الاستشراق، التكوين- الوسائل- الأهداف، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، بغداد،2006م، ص4فما بعدها.

كما تساعده – ولا شك – على تقييم نظم وتقاليد بلده وموطنه))[23]، ولعلنا باستنطاقنا هذا النص والذي يوصف بأنه نص يوحي بأن الرحلات قائمة على المعرفة والبحث عنها من خلال عنصر المقارنة ما بين البلدان لتساعد على تحقيق التوازن النفسي والقيمي ما بين الشعوب، لأن عملية التقييم ما بين مجتمعين تساعد على تطور المجتمع الآخر لما يرفده من معلومات، ولكن لو بحثنا عن الملامح الخفية لهذا القول والتي جاءت من كاتب فرنسي مستكشف للعالم لأرجعتنا إلى الوراء إلى بداية الرحلات، إذ في بداية حركة الرحلات لا سيما البحرية في عصر النهضة التي دعمت الرحلات البرية فيه وبطرق مباشرة وغير مباشرة متمثلة برحلات ماركو بولو وابن بطوطة التي كانت منطلقة من الغرب صوب الشرق مكتشفة العالم القديم ومعيدة استكشافه باحثة عن المعرفة التي أراد أن يكون صورة معرفية عن الشرق من خلال العادات والتقاليد والأديان وطرق الحياة المختلفة بدافع سلطة المعرفة، ولم يكونوا قاصدين تقسيم الشرق من منظور التفوق أو عدم التفوق ولم يكونوا مدفوعين بنية أو بقصد إظهار المعرفة المسبقة بهم، لذا عندما اكتشف الرحالة بولو عالمًا جديدًا يختلف تمام الاختلاف عن العالم الذي عاش فيه في أوربا، ورأى أشياء لم يكن يحلم بها، أو برؤيتها حيث شاهد حضارة كحضارة الأوربيين بل ربما تزيد عليها حيث شاهد في الصين شعبًا يستعمل أوراق النقود وبنايات رائعة واستخدام حروف الطباعة والموسيقى والفحم وسماه الحجر الأسود فيحترق وتكون له نار عظيمة وعندما عاد إلى أوربا ليدحض مقولة التفوق الحضاري الأوربي متكلمًا عن رخاء بلاد الشرق البعيد عكس ما كان سائدًا في الفكر الأوربي اتهموه بالكذب، لأن الخطاب السائد في أوربا في وقته انحصر في أن ما هو غير أوربي لابد أن يكون منحطًا وغير إنساني [24].إن ملامح السلطة الداعمة لهذا التفكير نابعة في اللاوعي الغربي بالعنصر الغربي المتفوق أو الرجل الأبيض لذلك الخطاب الذي دحضه الرحالة بولو من خلال المعرفة الواقعية من خلال المشاهدة والملاحظة والمعايشة، مكونًا معرفة حقيقية انصدمت بخطاب إقصائي إكراهي ذي آثار سلطوية متمركزة حول ذاتها في جهاز معرفي – سلطوي – يسمح بضبط ما يشكل أساسًا مقبولًا في منظومة ما سواء كانت هذه المنظومة والآليات السلطوية المحددة التي تعزي بأنماط معينة من الخطابات والسلوكيات والتفكير محيلا على تهميش الحقائق المنظورة لتكون معرفة قبلية تضخم الذات[25].

أما الرحلات التي انطلقت باحثة عن العالم الجديد ومستكشفة جغرافية جديدة منطلقة من مركز (أوربا) إلى أصقاع العالم كرحلة فاسكودا جاما وكولومبس وماجلان والتي انتهت باكتشاف الأرض الجديدة أمريكا قد أدخلت أوربا في حقبة جديدة هي تشريح جسد العالم الجديد متمظهرة بأشكال خطابية مرتبطة دائريًا بأنساق السلطة التي تنتجها وتدعمها وبالآثار التي تولدها والتي تسوسها وهي ما يدعى بنظام الحقيقة التي تحول الحقيقة ذاتها سلطة، ويتم ذلك بأبعاد سلطة الحقيقة عن الجوهر

23 أدب الرحلات: حسين محمد فهيم، ص21.

24 ينظر: أدب الرحلات، ص24 – 26.

25 ينظر: التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، السيد ولد أباه، ص185 – 187.

لتخرج في دائرة أشكال الهيمنة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تشتغل بداخلها [26]. وفي هذا الصدد يشير جوزين جرينبيرج إلى آليات سلطة الخطاب وتشكيله فيما يتعلق بالغرب الذي يحدد ماهية الشعوب المستكشفة ويعيد إنتاج القارة الجديدة قائلًا "هل الشعوب التي لم تعرف من قبل والتي أمكن التعرف عليها عن طريق الاستكشاف تنتمي إلى نفس النوع الذي ينتمي إليه الإنسان الغربي، ومن ثم تتحتم المحافظة على أرواحها ؟، وكانت الإجابة بالإيجاب هي الإجابة التقليدية، ولكن كانت هناك مشكلة واحدة يجب التحقق منها اعتمادًا على الجداول الجينالوجية في سفر التكوين، ونالت القبول تلك النظرية التي تقرر أن الهنود الأمريكيين هم بقايا القبائل العشر المفقودة في الوقت الذي كانت هناك نظريات أخرى أكثر جرأة ترى على أساس من التخمين أن في الإمكان وجود شعوب لا تنتمي إلى آدم والشعوب السابقة على آدم.

وقد ترتب على ذلك ظهور النظريات المتناقضة عن الأصل الإنساني الأحادي وعن الأصول الإنسانية المتعددة تلك النظريات التي استمرت بعد ذلك في صراع مع بعضها البعض عدة قرون"[27].

كل ما سبق يصف الخطاب الغربي ودوره في تعريف الآخر وما يهمنا هو استكشاف الغرب للشرق ولاسيما الاستشراق، والاستشراق بتحديد دقيق " ميدان من مبادئ الدراسة المتفهمة، وفي الغرب المسيحي يؤرخ لبدء وجود الاستشراق الرسمي بصدور قرار مجمع فينا الكنسي عام 1312م بتأسيس عدد من كراسي الأستاذية في العربية واليونانية والعبرية، والسريانية في جامعات باريس وأكسفورد وبولونيا وافينون وسلاماتكا" [28]، وإن كان لا يوجد اتفاق بين الباحثين على فترة معينة لبدايته فمنهم من أرجع تاريخ الاستشراق إلى القرون الميلادية الأولى، فيما ذهب العقيقي للقول إنه ظهر عند الرهبان الذين قصدوا الأندلس إبان مجدها طلبًا للعلم واشتهر من هؤلاء الراهب الفرنسي جربرت الذي انتخب بابا لكنيسة روما 999 ميلادية [29]، ومنهم من جعل الحروب الصليبية بداية الاستشراق، ويرى بعضهم أن البدايات كانت في الحروب التي نشبت في الأندلس بعد استيلاء ألفونسو السادس على طليطلّة عام 1056م / 448هـ، ومنهم من ذهب إلى أن البدايات الأولى للاستشراق تعود إلى القرن الثاني عشر الميلادي حيث كانت أول ترجمة للقرآن إلى اللغة اللاتينية وذلك سنة 538 هـ / 1043م، وعد آخرون حاجة الغرب للرد على الإسلام ولمعرفة أسباب قوته خاصة بعد سقوط القسطنطينية عام 1453، وهكذا استمرت جهود المستشرقين تنصب لدراسة الإسلام وترجمة القرآن الكريم وكذلك الكتب الأدبية والعلمية حتى جاء القرن الثامن عشر وما بعده إذ تم للغرب استعمار العالم الإسلامي وفي الربع الأخير من القرن الثامن عشر عقد مؤتمر للمستشرقين

[26] المصدر نفسه، ص181 – 182. كذلك انظر: د. عبد النبي اصطيف، نحن والاستشراق: تحولات ومؤشرات إيجابية، دراسات يمنية (صنعاء)، العدد 49، كانون الثاني – آذار 1993، ص (76-85).

[27] أدب الرحلات، ص32 – 33.

[28] الاستشراق، ادورد سعيد، ص 80.

[29] ينظر: المستشرقون، نجيب العقيقي، ص 120.

في باريس عام 1873م، ثم توالت مؤتمرات المستشرقين بالانعقاد [30]. **ويمكننا الشروع بتحديد علاقة فلسفة المعرفة الاستشراقية بالسلطة والمعرفة وذلك من خلال تقسيم الخطاب الاستشراقي قبل نابليون وفي عصر نابليون وبعد نابليون.**

- الخطاب الاستشراقي قبل نابليون:

الخطاب قبل نابليون كان استشراقًا شعبيا ومتشعب الفروع والأهداف متمثلا بالفردية التي كانت الطابع العام لهذه المرحلة. فهو قد انطلق من تفسير ذاتي لا يتكئ على نظريات علمية لدراسة الشرق، لذلك يمكن أن نسميه مرحلة التعرف على الآخر لتحقيق المركزية الغربية أو شرقنة الشرق كما قال إدوارد سعيد [31]، فقد كانت ملامح تشكلات المعرفة مرتبطة بصور اجتماعية وافدة على شكل تجسدات تبحث عن أشكال الحقيقة والفهم مرتكزة في تحليلات نظام الممارسة بوصفها موطن ائتلاف القول والفعل. وهكذا فإن إفراد الخطاب أو إفرازه وإبرازه سيكون السمة العامة لذلك العصر. إذ تنظمت تمثيليات المعرفة ما بين الأفراد (المستشرقين) منذ عصر النهضة مثل ايربنيس وغليوم بوستال مختصين في لغات الأقاليم التوراتية، وقد كانوا باحثين في التوراة أو دارسين للغات السامية أو مختصين بدراسة الإسلام. ومع منتصف القرن التاسع عشر تطورت الدراسات الاستشراقية واتسعت، لهذا يمكن وصف الاستشراق في هذه المرحلة بأنه موسوعيا والتي تدل عليه المؤشرات بالتحولات التي حصلت للاستشراق منذ مجمع فينا إلى حقل شمولي [32]، إذ إن أكثر المستشرقين الذين درسوا الشرق في تلك الحقبة كانوا مدفوعين بحب فضولي أكثر مما يدفعهم العلم وبدافع المغامرة والبحث عن اللغات والارتباط ما بين اللغات الأوربية واللغات السامية. وهنا سنحاول أن نبين أثر السلطة والمعرفة كأدوات وآليات تمارسها فلسفة المعرفة الاستشراقية في تلك الفترة من خلال تسليطنا الضوء على بعض المستشرقين محاولين استنطاق نصوصهم، فقد كانت السامية والساميون في كتابات رينان تنم عن انحيازية للغرب، إذ زعم رينان أن الساميين كما ظهر في لغاتهم وثقافتهم وتاريخهم وآثارهم (وحدانيون) أي انفراديون متعجلون لم ينتجوا تراثًا أسطوريًا (لعله يقصد لم ينتجوا ملامح تاريخية كما عند اليونان) أو فنا أو تجارة أو حضارة وهم بشكل عام يمثلون تركيبة دونية للطبيعة الإنسانية، فالرجل السامي بالقياس إلى الرجل الآري كرسم المخطط في الصورة الزيتية حسب قوله، وهو يرى أن اللغة العربية جامدة فليس لها طفولة ولا شيخوخة لأنها وجدت وبعثت على حالها لم تتغير. ومن مزاعمه أيضًا عن اللغات الشرقية أنها لا عضوية ومتعطلة عن النمو وعاجزة على أن تجدد حيويتها وقوتها وهو ينسب الإبداع والخيال الواسع والأصالة في

30 ينظر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص 30 31-. وهنا يجدر بنا أن نشير إلى أن المستشرق كان أداة ذات فائدة إجرائية تتضاف إلى الأدوات الضرورية التي يحتاجها الغزو العسكري تماما كالبندقية والمدفع، فقد أدرك الغرب أن السيطرة على الشعوب تحتاج إلى فهمها أولا. وهذا الاقتران بين المعرفة والقوة في الثقافة الغربية، الذي يجد جذوره الفكرية في مختلف النماذج الفلسفية بدءا من ديكارت وبيكون وانتهاء بنيتشه، هو الذي جعل الغرب يؤسس المراكز الاستشراقية ويوجه أبحاثها وفقا للظرفية الاستعمارية واستجابة لاحتياجاتها الآنية. حيث لاحظ المؤرخون، في بداية التشكل المنهجي والمعرفي للاستشراق، أن مجالات البحث حددت بحسب الحاجة الاستعمارية.

31 الاستشراق: ادوارد سعيد، ص 80. وقارن، الحملة الفرنسية على مصر والشام، نقولا التركي، ص 97.

32 الاستشراق : ادورد سعيد،، ص80 – 82.

الحضارة للشعوب الأوربية، وينفي ذلك عن الشعوب السامية. هذا فضلا عن أنه يرى أن الفلسفة العربية فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية، وبهذا فهو ينكر ما للفلاسفة العرب كالكندي وابن طفيل وابن رشد وغيرهم من إنتاج أصيل [33]. وهنا وفي محاولة منا لاستنطاق أو تفكيك مقولات رينان نجد ملامح العنصرية والمركزية والإقصاء والتهميش للآخر من خلال الخطاب الذي حاول أن يدعمه رينان بآراء ملفقة من خلال تجربة متأطرة مرتبطة بالأنسقة المعرفية والمتمظهرة بشكل الإكراه والإقصاء في الممارسة، وذلك من خلال توظيفه لبعض العلوم والمعارف في تكثيف حضور السلطة المعرفية والثقافية وتجذيرها في محاولة عزل الساميين ووضعهم في دائرة أحادية تضعهم في قطيعة مع التاريخ والحضارة، من خلال مسخ اللغة العربية وثقافتها بغية احتوائها، وكأنه يحاول أن يعرف الغربي المتطور من خلال العربي الجاهل كأنه يتسامى مع مقولات فوكو وهابرماس محاولًا وضع العقل العربي في خانة الجنون أو اللاعقل كما يقول هابرماس "ليصبح تاريخنا للمعقولية بحيث يتم النظر إلى الجنون كانعكاس لتكون العقل، فالجنون هو تجربة من تجارب الحد التي يضبط فيها اللوغوس الغربي ذاته بطريقة مزاوجة في مواجهة المختلف"[34]. أما في كتاب (عبر الصحراء إلى بغداد) للويزا جيب فإنها تتحدث عن رحلتها عبر الصحراء إلى بغداد وانطباعاتها وتأملاتها مشكِّلة منها معرفة بالآخر من خلال ذكرها للقطار (أو الوحش بالمنظور الشرقي له) محاولة أن تزدري الصحراء وسكانها وكيف أن الشرق لا يعرف المعطيات والمؤثرات الملموسة للثورة الصناعية لذلك كان أبرز حدث صناعي يدخل الشرق هو القطار، وأن الإنسان الشرقي بعيدًا عن الزمان لأن الزمان لا يحتوي على قيمة حاسمة في آلية اجتماعية صناعية انه خالٍ من المعنى وإ ن الغرب مقسمًا لزمانه ومستغلًا له.

وتقدم الكاتبة من خلال حدث مر عليها خلال رحلتها بأن الشرق عالم مبهم وجاهل. لذلك يمكن للإنسان الغربي إذا ما ذهب إلى الشرق تمرير أي شيء وتأتي دراية الإرادة الضعيفة عاملًا مساعدًا يجعلها فريسة سهلة للاستغلال [35]. لكن إذا تأملنا في تمثلات السلطة والمعرفة في هذا الخطاب نجد أن الكاتبة استخدمت آلية إكراه وإقصاء للعناصر الايجابية معارضة نصوصًا بنصوص من منظور إقصائي لا يتخذ طابعًا عنفيًا في وصم الآخر بالجهل والتخلف. إنه كشف عن حقيقة توجه وتحكم خطابها لذلك كان مصدر مقاربتها ما بين الشرق والغرب واهنًا، فانقلبت الحقيقة من الفعل المعرفي إلى الفعل الإقصائي السلطوي مشكلة قوة تمارس ضغط شديد على الأشكال الخطابية في قيمة المعقولية العلمية مستخدمة أسلوب التعليق في انتقاء داخل الخطابات التي تكون " ثقافة الشرق"، جاعلة من الخطابات الظرفية أو المواقف العابرة أو اللحظوية خطاباتٍ ونصوصًا يعاد قولها وإنتاجها مشكلة خطابات جديدة من خلال قابلية الحدث الأصلي لاتخاذه صيغة راهنة مكونا

---

33 المستشرق الفرنسي ارنست رينان ونظرته إلى اللغة والفلسفة، احمد حسن الرحيم، مجلة الاستشراق، ع2، 1987، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد ن ص 40 42-. وقارن: رينان، ابن رشد والرشدية، دار المعارف، القاهرة، 1966، ص 63.

34 التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ص153.

35 الزمني واللازمني في الاستشراق تطبيقات في كتاب عبر الصحراء إلى بغداد، تأليف لويزا جيب، محمد عبد الحسين الدعمي، مجلة الاستشراق، ع2، 1987، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ص140 – 148.

فجوات تفسح المجال لتعددية المعنى وخفاءه مما يترك إمكانية مفتوحة للكلام فالجديد ليس قائما فيما قبل بل في حدث عودته في تنسيق نصوص تتناغم أو تتناسق مع الخطاب الغربي. وبهذا يتضح لنا بأن المستشرقين عندما جاءوا ليعاينوا الشرق المتخيل في عقليتهم من خلال إسقاطات ذاتية المستشرق في الخطاب الذي حاول أن ينقله إلى الغرب متجانسا لخطاب المستشرق مع خطاب الغرب من خلال المخيلة الغربية المتكونة للشرق كأنه كما يقول إدوارد سعيد تحول الشرق من حقل جغرافي إلى حقل ذي دلالات في العقل الغربي [36].

الخطاب الاستشراقي في عصر نابليون:

لقد مرت العلاقات الثقافية والمادية والفكرية بين أوربا والشرق بمراحل متعددة، فقد كان الغرب بشكل عام هو الذي زحف على الشرق بعد أن تكونت عبر المراحل السابقة معرفة بالشرق مكونة مستشرقين محترفين مثل جوينس، مقتربين من الواقع من خلال الدراسات المتقنة للنصوص الكلاسيكية القديمة للمستشرقين القدامى متنقلة إلى تطبيق هذه النصوص على الشرق الحديث من خلال الجمعيات التي تأسست والفروع العلمية في الجامعات التي درست الشرق، كالجمعية الأسيوية الملكية وغيرها.

كانت لجميع المشاريع الاستشراقية قبل نابليون خصيصة مميزة هي أنه لم يكن ثمة إلا قليل مما يمكن القيام به من أجل نجاح مشروع نابليون فقد تعلم انكيتل وجونز ما تعلماه حول الشرق ليقدموا استشاراتهم المعرفية ونظرًا للظروف العسكرية والسياسية والاقتصادية التي دفعت نابليون تجاه الشرق، فإن نابليون منذ صباه قد انجذب للشرق إذ تحتوي مخطوطات شبابه مثلًا تلخيصه لكتاب ماريني تاريخ العرب مع معرفته النصية من خلال ما قرأ وعبر ما كتب المثقفون، لذلك صارت الخطط التي وضعها لمصر الأولى في سلسلة طويلة من المواجهات الأوربية مع الشرق سخرت فيها معرفة المستشرق الخابرة لأغراض استعمارية بصورة مباشرة، فقد أدرج نابليون عددًا كبيرًا من المستشرقين والمختصين في حملته على مصر مؤسسًا أرشيفا أو سجلًا للمحفوظات لحملته في صورة دراسات حول كل الموضوعات المحتملة أو الممكنة التي يقوم بها أعضاء فريقه من المستشرقين في مصر، فقد اعتمد نابليون على دراسات كونت دوفوليني وهو رحالة فرنسي نشر كتابه رحلة إلى مصر وسوريا في مجلدين عام 1787م، وفهم نابليون آراء فوليني فهما حرفيًا إذ يقول نابليون أن فوليني رأى أن ثمة ثلاثة حواجز في وجه السيطرة الفرنسية في الشرق، وان أية قوة فرنسية لابد أن تحارب ثلاث حروب، الأول ضد انكلترا والثاني ضد الباب العالي العثماني والثالثة وهي أكثر صعوبة ضد المسلمين، ومنذ الظهور الأول للجيش الفرنسي على الأفق المصري بذل نابليون ما في وسعه لإقناع المسلمين (بأننا نحن المسلمون الحقيقيون) وبعبارة نابليون في إعلانه هذا لسكان الإسكندرية متسلحًا بفريق من المستشرقين جالسين في سفينة القيادة المسمى الشرق، لذا اعتمد نابليون على الباحثين والمستشرقين ليدير اتصالاته مع السكان المحليين مبرهنا للمسلمين بأن

36 ينظر: الاستشراق، ادوارد سعيد، ص 80.

حروبه كانت من أجل المسلمين. وكان قادة الجنود يحثون جنودهم على تذكر الحساسيات الإسلامية [37]، وهذا الأسلوب لنابليون يختلف عن أسلوب المحتلين الذين احتلوا البلدان الأخرى، حيث اعتمد نابليون على المستشرقين لجميع المعلومات الواسعة التي تساعده في السيطرة على الشعوب لا سيما الشعب المصري. وإذا أردنا أن نجري مقارنة بين تمفصلات السلطة والمعرفة في خطاب نابليون نجده قد استخدم إستراتيجية القلب محاولًا تطويق الحدث الخطابي من خلال الكشف عن أسس المعرفة وتساميها مع حضور السلطة في الممارسة الخطابية أي الأنظمة المعرفية من حيث تشكلها وتتابعها محولًا إرادة السلطة إلى معرفة بالآخر ومشئًا أسس لتعامل جديد من خلال إقصاء الخطابات المتعالية للغربي ضد الشرقي، منتقيًا خطابات تتناغم وتتجانس مع ثقافة الشعب المصري في حيلة تبادل معرفي وثقافي وسلطوي محددًا خطاباته الاستعمارية من خلال المعرفة التي استقاها من المستشرقين، أما أسلوب المحتلين الذين حولوا المعرفة إلى إرادة قوة من خلال وثيقة أعدها الأسبان عام 1513م بالاسبانية لتقرأ على الهنود الحمر (سنأخذكم ونأخذ زوجاتكم وأطفالكم عبيدًا، ثم نبيعهم ونتخلص منهم بالطريقة التي يأمر بها صاحب الجلالة (ملك أسبانيا وملكتها)، وسنأخذ منكم بضائعكم وأشياءكم، وننزل بكم كل الأذى والضرر الذي نستطيعهما....) [38]. إن تحليلنا لمنظومة الخطاب الذي قرأه الأسبان على الهنود الحمر يحمل دلالات الاستعلاء والإذلال والهيمنة والتحقير وسيطرة القوة الغاشمة في تعاملها مع الشعوب. إن المقاربة ما بين خطاب نابليون أو الاحتلال الفرنسي النابليوني والإسباني يوضح أن مشروع نابليون هو مشروع متجانس ومتكامل قد فتح أفاق جديدة للاستشراق، ليتحول إلى جهاز رسمي أو مؤسساتي كان نافعًا للسياسيين ولا سيما في تأسيس الجمعيات التي تجمع العلماء المعنيين بآسيا والشرق الأدنى والأقصى، ومجلات تعنى بالشرق ولا سيما المجلة الأسيوية لا سيما بعد احتلال الجزائر عام 1830م، ولقد توسعت دائرة الاستشراق وتضاعف الأمر بعد احتلال تونس ومراكش، وبدا الاهتمام بتعليم اللغة العربية والشرقية حتى تم إعداد مترجمين باللغات الدارجة المكتوبة منها والمحلية، وقد كان دبلوم المدرسة ضروريا حين يتم التقديم أو التقدم إلى المسابقات التي يتم بها اختيار أمناء سر السفارات في الشرق الأدنى وهي وظيفة خاصة بوزارة الخارجية يرسل أصحابها إلى المواقع الدبلوماسية في تلك البلاد[39].

الخطاب الاستشراقي بعد نابليون:

بعد عصر نابليون وانتهاء الحملة واعتماد نابليون على المستشرقين، تطبع الخطاب الاستشراقي بالملامح السياسية والثقافية وأصبح أكثر موسوعية وشمولية في طرح المواضيع. وقد أنجبت حملة نابليون سلسلة كاملة من "المولدات النصية، من كتاب شاتوبريان المرحلة إلى كتاب لامارتين رحلة

---

[37] ينظر: الاستشراق، ص108. وقارن : المعلم، نقولا الترك، الحملة الفرنسية على مصر، ص73 – 74.

[38] الاستشراق، ص108. كذلك، الحملة الفرنسية على مصر والشام، ص 67.

[39] ينظر : الاستشراق الفرنسي، أصوله، تطوره، آفاقه، المستشرق روبير منتران، ترجمة د. يوسف حبي، مجلة الاستشراق، العدد 2، 1987، ص23، 35. وللتفصيلات ينظر: رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، محمود محمد شاكر، سلسلة كتاب الهلال،ع/489/9/1991م، ص/143 وما بعدها.

في الشرق، وكتاب فلوبير سلامبو، وضمن الخط نفسه في التراث، كتاب لين مسالك المصريين المحدثين وعاداتهم، وكتاب ريتشارد بيرتن سرد شخصي لرحلة حج إلى المدينة ومكة، وما يربط هذه المؤلفات هو إتقانها لعبة القوة المعرفة. هذه اللعبة التي كان نمطها الأولي كأنجليوسترو المشخص الأوربي العظيم للشرق، ونابليون... " [40]. ولم يكن العمل الفني والنصي الوحيد لإنجاز نابليون، وإنما كانت هناك إضافات عديدة، وقد انتقلت النصوص الاستشراقية بعد نابليون من مجرد الإدراك النصي والصياغة والتحديد النصيين إلى وضع هذه الأشياء موضع التنفيذ في الشرق، فقد تحول إلى حدث فعلي وخلال السنوات اللاحقة حقق الاستشراق تقدمًا واضحًا، فخلال عصره العظيم في القرن التاسع عشر أنتج باحثين بمعنى الكلمة وزاد عدد اللغات التي تدرس في الغرب وكمية المخطوطات المحققة والمترجمة والمعلق عليها. وهنا ينبغي أن نشير إلى أن الاستشراق قد طغى على الشرق وأثقله، واندمجت العلاقة بين السياسة والشرق في علاقة وثيقة مما جعل من كرومر وبلفور من حيث هما مراقبان للشرق، إذ إن السياسة والسلطة قد تشابكت مع المعرفة والاستشراق. ففي يوم الثالث عشر من حزيران عام 1910م ألقى بلفور محاضرة على مجلس العموم البريطاني حول (المشكلات التي علينا أن نعالجها في مصر).

ومن خلال محاضرته والتي قاطعها أحد النواب متهما بلفور بأنه يتكلم عن شرقيين ليس لهم تلك الأهمية للمشكلات التي يطرقها بلفور في محاضرته فأعاد بلفور نفسه طرح السؤال (.... أي حق لديك لتستشعر هذا الحس بالفوقية بإزاء شعوب تختار أن تسميها شرقية) وإن إطلاق كلمة شرقي في المحاضرة له دلالة توحي بأن هناك معرفة مسبقة من السياسيين بالشرق تتمفصل فيهم المعرفة والقوة [41].

إن الدور السياسي وتحويله إلى من لديه معرفة بالشعوب المستعمرة ما هو إلا معطى يمثل حقيقة المعرفة الخابرة بالآخر الذي يحتاج إلى أن يدير شؤونه المستعمر لأنه اعرف الناس به، لذلك يقول كارل ماركس عن الشعوب الشرقية (أنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم، ينبغي أن يمثلوا) [42]. إن التطورات اللاحقة أدت إلى أن يكون هناك ارتباط بين معرفة السياسي في شؤون الدولة التي يحتلها في جميع الجوانب الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، مما أدى إلى أن يتحول الاستشراق من الشمولية إلى التخصص وأصبح هناك عدد من المستشرقين الكبار ولاسيما في القرن العشرين إذ أصبحت اللغة العربية في عام 1920م موضوع تعليم عالٍ في جامعات باريس وليون والجزائر، وتأسست بعد الحرب العالمية الثانية عدة مدارس لتدريس العربية واللغات الشرقية الأخرى، وشمل التدريس موضوعات اللغة والأدب والحضارة والتاريخ والفلسفة وبدأت البحوث تكون أكثر رصانة وأخذت تكتسب أبعادًا جديدة مستخدمة أساليب علمية مثل العلوم الإنسانية والانثروبولوجيا والاجتماع

---

[40] ينظر: الاستشراق، ص113.

[41] ينظر: الاستشراق، ص63 – 120. وللتفصيلات انظر، الغرب من الداخل، مازن صلاح مطبقاتي، الطبعة الثانية، الرياض، دار العلم، 2005م، ص 23-27.

[42] ينظر: المصدر نفسه، ص35.

وعلم النفس في تحليل الشعوب [43]. ولعل أهم الدراسات التي درست نفسية المستعمِر والمستعمَر كتابات "ماري لويز برات" و " مايا تري سبيفاك" و "روبرت يونغ" [44]. أو دراسات علم الاجتماع والأنثروبولوجيا لشتراوس وجيمس فريزر التي اتكأت على المناهج العلمية للوصول إلى حقائق الأقوام الأخرى، وان كان هناك مأزق لبعض الكتاب الأنثروبولوجيين الذي لم يفهموا الإسلام واعتبروا أنه مغالطة تاريخية كقول شتراوس (ما كان إليه مصير الغرب اليوم لو نجحت محاولة التوحيد بين العالم المتوسطي والهند...، وترسخت ؟ فهل كان للمسيحية والإسلام وجود ؟ وما كان يؤرقني خاصة هو حضور الإسلام) [45]. وقد تطور الاستشراق ولا سيما بعد الحرب العالمية الثانية وانتقلت الدراسات الاستشراقية إلى أسماء ومسميات جديدة مرتبطة بوزارة الخارجية الأمريكية ومؤسساتها وفتحت مراكز دراسات متخصصة كمركز دراسات الشرق الأوسط ودراسات لكل منطقة أو دولة وتحول الاستشراق إلى استشراق إمبريالي يخدم طموحات وأهداف أمريكية، لذلك ارتبط "الاستشراق الامبريالي" [46] بالأمركة. والامبريالية "هي طريقة التفكير والعمل التي يتخذها شعب يزعم لنفسه حق إلحاق الشعوب الأخرى بتبعيته... أو أن الامبريالية دولة تسعى إلى امتصاص دولة أخرى أو الامتداد على أقاليم غير منظمة"[47].

ومن الخطأ القول بأن الامبريالية الحديثة (العصر الأمريكي) كان يمكن أن تظهر على الوجود من دون الاستعمار، فإن هذا لا يعني بحال من الأحوال نهاية الامبريالية كما أن الاستعمار والإمبريالية لا يعني التطبيق المباشر للقوة العسكرية والسياسية، ولكن الاستعمار الجديد قد أسسه الاستعمار التقليدي ذلك عن طريق بناء مؤسسات اجتماعية واقتصادية للبلدان التابعة من أجل تلبية حاجات المركز، إذ أن المنظومات الاقتصادية والاجتماعية للدول التابعة أصبحت تابعة للدولة الأم المستعمرة، لذلك يمكن أن نطلق عليها الإمبرياليات بلا مستعمرات جغرافية ولكن إمبرياليات تملك خارطات الفكر والثقافة للدول التابعة [48]. لذلك تغلغلت المعرفة ولاسيما المعرفة الاستشراقية في متاهات السلطة خاصة السياسية ودورها في تغيير ثقافة الدول النامية أو الفقيرة لغرض تصدير ثقافة المهيمن، والذي يمكن أن نسميه بأنه عصر الأمركة الذي يسعى للقضاء على الثقافات، كما جاء في كتاب فوكو ياما والذي عمل مستشارًا في وزارة الخارجية الأمريكية ليقدم انطباعًا بأن الثقافة الأمريكية أو الرأسمالية هي الثقافة التي لابد أن يقتدي بها العالم لاسيما الشرق ليصبح ديمقراطيا [49]. وهكذا تحولت الثقافة والمعرفة إلى سلطة مهيمنة أدخلت العالم في فوضى لتنتهي بعدم معرفة الآخر

43 ينظر: الاستشراق الفرنسي، أصوله، تطوره، آفاقه، ص35.

44 ينظر : مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، حفناوي بعلي، ص90 100-.

45 الفكر البري، كلود ليفي شتراوس، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1984م، ص8.

46 ينظر: الاستشراق، ص213 ، 325.

47 تشريح جثة الاستعمار، غي دوبوشير، ترجمة ادوارد الخراط، ص57.

48 الامبريالية في عصر الاستعمار حتى اليوم، هاري ماجدوف، مؤسسة الابحاث العربية، ص143-49.

49 مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ص161. كذلك أنظر، الاوربيون والخصوصية الثقافية، حمدان عاصم، بيروت، الدار الجامعية للنشر، 1993، ص 54-64.

من جانب الأمريكان الذين دعمتهم مراكز الدراسات بمعلومات خاطئة عن الإسلام، والتي سيطر عليها الصهاينة ولا سيما في القرار السياسي، لتنتهي بسقوط البرجين وخروج خطاب الإعلاميين الأمريكيين ولاسيما السياسيين منهم (لماذا استهدفونا) ليطفوا مصطلح أطلقه بوش (لقد استهدفت الديمقراطية في ذاتها) ليظهر لنا مصطلح جديد هو الحرب على الإرهاب (الحرب على الإسلام) لتنتهي بسقوط دولتين إسلاميتين متمثلتين بأفغانستان والعراق، لتقتل وتدمر الشعوب فيهما خلال سنوات الاحتلال، ليخرج لنا قول الحاكم المدني (المندوب السامي الأمريكي) في العراق بول بريمر بمقولة تعيدنا إلى العصور الحجرية قائلًا (كان هيوم... واحدا من أبرز المستعربين في وزارة الخارجية وأمضى قسمًا كبيرًا من الخدمة في منطقة الشرق الأوسط، وهو يعرف بغداد حق المعرفة، فيما أنا لا أعرفها) [50].

واستنطاقا لهذا النص الأخير والذي يمثل رأيًا سياسيًا جاء ليحكم بلد مدمرًا وقع تحت الاحتلال الأمريكي وكأنه لم يعرف بغداد غير صورتها المتخيلة في سفر الرؤيا أو العهد القديم بأنها المدينة الملعونة أو النجسة أو مدينة الرشيد وشهرزاد والأربعة والأربعين حرامي التي أصبحت ممارسة فعلية من قبل المحتل وأعوانه. فبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر عام 2001م، بدأ الاستشراق الجديد في التعبير عن نفسه بقوة في خطابات قادة الحكومة الأمريكية، حين أكدوا على ضرورة مهاجمة الإرهاب الذي لم نجد له تعريفا يوازي تعريفهم الذي صاغوه حسب أهدافهم. إذ اعتبرت الثقافة العربية الإسلامية مسئولة عن تبعة ما جرى في أمريكا بالحادي عشر من سبتمبر.

وإذا كان الاستشراق القديم قبل هذه الأحداث قد عبر عن نفسه بتقديم صياغة جديدة لعوالم العرب الروحية والاجتماعية والثقافية، وقد كان جزءًا من الموقف التنفيذي السلطوي للاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. فإن الاستشراق الجديد لم يختلف عن سابقه، إذ ارتبط هو أيضًا بالنزوع الهستيري والعدواني الذي عبرت عنه أفكار المحافظين الأمريكيين الجدد. بمعنى أن كليهما كانا طليعة تمهيد للعدوان، حيث كان الأخير تجسيدا حقيقيا لانتهاء الحرب الباردة، وسيادة الأحادية القطبية بالزعامة الأمريكية. وكان احتلال أفغانستان والعراق، والسلوك العدواني الذي صاحب عمليات الاحتلال، أبرز تجلياته. إن الاحتلال الأمريكي، قد مارس، شرقنة للشرق، من حيث استعادة إنتاج الصور التي اختزنها مخيال الاستشراق القديم. وكانت الحرب التي شنتها الإدارة الأمريكية على العراق، في عناوينها، وأنماطها والقسوة المفرطة التي صاحبتها، قد كشفت بجلاء عن الكيفية التي تمت بها صياغة الصور الذهنية للاستشراق الجديد.

فالحرب الأمريكية هي استمرار لأطماع السياسة الغربية ممثلة بأمريكا، موجهة نحو الشرق.. فقد اعتبرته إرهابيا يهدد الأبرياء الآمنين في منازلهم، داخل الوطن الأمريكي. وهي في هذا السياق، موجهة ضد وحشية "الآخر" وضد تاريخه وثقافته ومعتقداته الروحية.

---

50 عام قضيته في العراق النضال لبناء غد مرجو، بول بريمر، ترجمة عمر الايوبي، ص10.

وكما حملت الكشوفات الاستشراقية الأولى تحريضا للكولونيالية التقليدية لفتح الشرق بالقوة العسكرية، فإن الأبحاث الاستشراقية الجديدة، حملت تحريضا هستيريا، على غزو العراق تضمن صياغة قصص وأساطير عن برنامج العراق النووي وعلاقته بالقاعدة وبابن لادن. وتمثلت قمة التحريض في دمج ماكر للعراق بأفغانستان، وبما جرى في الحادي عشر من سبتمبر عام 2001م، حيث أبرزت صور بلدين وجماعتين بشريتين مختلفتين من بلدان العالم الثالث وكأنها صورة بلد واحد، وشعب واحد، مصدر للعنف ضد الغرب، تكاملا ونضجا داخل لوحات متخيلة لغول شرير وشيطاني قادر على الانتشار بين بغداد وكابول.

هذا الاستشراق يقع في صميم برامج السياسة الاستعمارية، وليس خارجها أو بمحاذاتها. إن عملهما ليس مقتصرا على حقل الثقافة، بل صياغة المقدمات الثقافية والنفسية والإعلامية، لشيطنة الخصم وإفساح الطريق وتعبيده لبرامج الإخضاع والهيمنة. وإذا قارنا بين الاستشراق الأوروبي والاستشراق الأمريكي سنفاجأ بأن هذا الأخير يركز على المعطيات الثقافية والبشرية والسياسية الراهنة عكس الاستشراق الأوروبي الذي يلتفت إلى العمق التاريخي، وذلك أيضا راجع إلى طبيعة الرؤية الاستعمارية لكل منهما، فأمريكا بحكم برجماتيتها، تهتم أكثر بالإشكالات المعاصرة للشرق من أجل استغلالها لتمديد نفوذها في المنطقة.

وهكذا يعود الغرب مرة أخرى ولكن ليس للاستمتاع بسحر الشرق، لم تكن الدوافع للعودة رومانسية المكان، وقصص شهرزاد، أو الإصلاح وحقوق الإنسان، بل شبكة من المصالح الاستراتيجية، يعززها تراث ميثولوجي، هو على نحو أخص نزوع توراتي، في عودة ظافرة إلى أورشليم القدس.

لكن ما هي الآليات التي توسلها النظام الغربي في فلسفته كي يظفر في هيمنته وتغذية إنتاجه الجديد وإملاء شروطه كحقيقة وحيدة لازدهار الحضارة ؟ في الحقيقة لم يلجأ إلى سياسة النهب الخالص وسياسة العنف السافرة، وإنما اعتمد على أساليب أخرى أيضا في مرحلة ما قبل الاستعمار المباشر. وذلك عن طريق عقد اتفاقيات تجارية أو عسكرية وعلمية مع حكام دول الأطراف، وإلى تكوين أنصار وزبائن له مفتونين بمبادئه وقيمه ومؤسساته في المجتمعات المحلية.

من هنا كان الرهان على تجنيد حملات واسعة النطاق مؤلفة من مجموعة من الجامعيين ورجال الأعمال والعسكريين والموظفين والمرسلين المبشرين والفنيين والمغامرين الخ... كان الهدف الاستراتيجي لهذه الحملات هو الاستطلاع والتعرف على الأراضي الصالحة للاحتلال مستقبلا، ثم التسلل إلى ضمائر السكان المحليين من أجل تطويعها وتسخيرها لصالح القوى الاستعمارية. ذلك أنه لو بقيت المناطق المستهدفة غير خاضعة للإغراء والإلحاق بمراكز نظامها الصاعد، في مرحلة ما قبل الاحتلال لاستطاعت المجتمعات، العربية وغير العربية، المعرضة للغزو أن تواجه مشكلاتها وتحل تناقضاتها وصراعاتها الداخلية فيما بينها وبين دولها عند اقتضاء الغرض المطلوب.

لعل هذا ما يفسر رفض المستعمرين الاعتراف بالقيم والرموز الخاصة للثقافات المغايرة أو بفكرة تاريخ متعدد، بمعنى أن كل ثقافة أو حضارة لها خصوصيتها تستطيع من خلاله تحقيق ذاتها والسيطرة على مصيرها وبيئتها.

في الواقع، إن ما رمى وما زال يرمي إليه النظام الغربي، بعد تغيير جلده اليوم، هو تقسيم المجتمعات العربية الإسلامية وغيرها إلى كيانات قبلية، طائفية، وإقليمية، لا لكي يسهل عليه إلحاقها به فحسب، وإنما لكي يستأثر بزمام المبادرة في معالجة التاريخ العالمي ويسمح لنفسه بتأسيس منظوره الخاص للتاريخ على حساب تواريخ أو ثقافات الشعوب الأخرى. وذلك عبر تفسير الحوادث، الخارجة عن حدوده الجيوسياسية، بمدى ارتباطها، بصورة أو بأخرى، بمرحلة من مراحل تاريخه الأحادي وإلا فإن مصيرها محكوم بعدم صلاحها للفهم إنسانيا وتاريخيا.

والحقيقة أن ما يقصده النظام الغربي، في إستراتيجيته هذه، هو تحويل تاريخ الشعوب المهمشة تاريخ أصفار على هامش الحضارة. فبدلا من النظر إلى ثقافات ما وراء البحار من زاوية تعبيرها عن ذاتها صار الاهتمام بها مرهونا، لسبب أو لآخر، بقدر اندماجها في دائرة السوق العالمية من الموقع الأدنى المتمم لحاجات إنتاجية المركزية الغربية.

لقد عكس النظام الغربي المتصاعد هذه العمليات عبر اصطناع تراتبية جديدة تنطوي على إقامة فوارق جوهرية ثابتة بينه وبين سكان العرب- المسلمين وغيرهم من السكان في الشرق. لقد خوله هذا المسار أن ينصب نفسه وصيا وحيدا في تقرير مصائرهم، تحت شعار محاربة الظلم والإرهاب.

بمقتضى هذه الإستراتيجية المتضمنة ثنائية: الخير والشر، انتظمت، في مخيلة أساطين الفكر والسياسة، الحلول للمسائل السياسية والاقتصادية والثقافية كما لو أن وظيفة النظام الغربي تكمن في استحواذه على مواقع يخوله أن يماهي نفسه مع التاريخ على حساب ثقافات وتواريخ الشعوب الأخرى.

بموجب منطق كهذا لم يعد هناك من ثقافة عقلانية سوى ثقافة النظام الغربي. وإذا كان لابد من الحديث عن عقلانية لثقافات الشعوب الأخرى، بلغة الانثروبولوجيا المعاصرة، فلا يمكن أن تكون إلا عقلانية مستعارة وممتثلة لقوانين ومعايير العلوم الإنسانية الغربية. وهذا انطلاقا من المقولة الرائجة أنه لا يوجد عند هذه الثقافات المهمشة سواء كانت عربية أو غير عربية ما يخولها إبداع عقلانية من رحم ثقافتها وبالطريقة المناسبة لتفاعلها واستيعابها لثقافة المركزية الغربية.

فإذا كانت الأطماع التوسعية في الماضي مجرد حلم أو طموح غير منظم يراود الفاتحين في الإمبراطوريات والحضارات القديمة، فقد صارت اليوم أكثر تنظيما وحقيقة واقعية في تهميش أو تدمير هذه الثقافات واقتصاداتها على الصعيد العالمي، وأكثر ترهيبا وتخويفا وزلزلة للاستقرار الكوكبي.

الخاتمـة

يمكننا القول بأن فلسفة المعرفة الاستشراقية وأهداف السياسة الموجهة لها كانت تابعة لحقب تاريخية أو عصور تحددها ممارساتها أو معطياتها وفقا لرؤية الغالب للمغلوب، أو المركز للأطراف لتنتقل تشابكات السلطة والمعرفة في ملامح خفية متنقلة من بداياتها، بمعرفة الآخر (الشرق) لتحقيق الذات المالك لمفاتيح سلطة معرفة الآخر لتتحول إلى معرفة متجسدة فيها السلطة بصورة واضحة من خلال الاستشراق ودوره في ممارسة الثقافة والمعرفة في عصر نابليون، لتلتقي أهداف المعرفة الاستشراقية وأهداف السياسيين في بوتقة واحدة هي خدمة سلطة الاحتلال في ترويضه للشعوب المحتلة، أما الاستشراق بعد عصر نابليون الذي التقت فيه العلمية والمنهجية والدقة مع السياسة لقلب الحقائق منتهية إلى عصر الاستشراق الإمبريالي كما سماه إدوارد سعيد بعد الحرب العالمية الثانية متجذرًا في السياسية الأمريكية أو عصر الأمركة، ممتزجة المعرفة مع الاقتصاد والسياسة والثقافة بشكل كثيف لا يمكن من خلال فرز المعرفة الاستشراقية (الدراسات أو مراكز الدراسات للشرق بأنواعها) عن الأهداف السياسية والاقتصادية لتمتزج ريح البترول مع الديمقراطية مع عصر نهاية الثقافات والتي أراها نهاية الاستشراق، لأننا في عصر ثقافة أمريكية واحدة حاولت مسخ الشرقي ولاسيما العربي الإسلامي.

المصادر والمراجع

-1 حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، عالم المعرفة، الكويت، 1989م.

-2 ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، تاريخ الجنسانية، ترجمة مطاع الصفدي وجورج ابي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990م.

-3 ادوارد وسعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1989م.

-4 فاروق عمر فوزي، الاستشراق والتاريخ الإسلامي (القرون الإسلامية الأولى) دراسة مقارنة بين وجهة النظر الإسلامية ووجهة النظر الغربية، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1998م.

-5 رعد شمس الدين الكيلاني، الاستشراق، التكوين- الوسائل- الأهداف، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، بغداد،2006م.

-6 هاري ماجدوف، الامبريالية في عصر الاستعمار حتى اليوم، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، ط1981،1م.

-7 السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط2، 2004.

-8 غي دوبوشير، تشريح جثة الاستعمار، ترجمة ادوارد الخراط، دار الأدب، بيروت، ط1، 1968م.

-9 علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، بغداد، العراق، (بلا تاريخ).

-10 الغارة على العالم الإسلامي، افتراءات المبشرين، تأليف لوشاتلييه، ترجمة محب الدين الخطيب، (بلا تاريخ).

-11 مازن صلاح مطبقاتي، الغرب من الداخل، الطبعة الثانية، الرياض، دار العلم، 2005م.

12 – كلود ليفي شتراوس، الفكر البري، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1984م.

-13 بول بريمر، عام قضيته في العراق النضال البناء لغد مرجو، ترجمة عمر الأيوبي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2006م.

-14 فريدريك نتشه، عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ديب، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2004م.

-15 ولترسيتس، فلسفة هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، تقديم زكي نجيب محمود، دار الثقافة، القاهرة، 1980م.

-16 ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، دار الجبل، بيروت، 1971م.

-17 كتاب السياسة ضمن شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار المشرق، لبنان، 1986م.

-18 أدولف هتلر، كفاحي، ترجمة امل رواش، مكتبة ابن سينا، ط1، القاهرة، 2005.

-19 لويزا جيب، مجلة الاستشراق، المستشرق الفرنسي ارنست رينان ونظرته إلى اللغة والفلسفة احمد حسن الرحيم، الزمني واللازمني في الاستشراق تطبيقات في كتاب عبر الصحراء إلى بغداد، ترجمة محمد عبد الحسين الدعي الاستشراق الفرنسي أصوله تطوره، أفاقه، المستشرق روبير منتران، ترجمة يوسف حبي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ع2، 1987.

-20 هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة امام عبد الفتاح امام، دار الثقافة، القاهرة، 1974.

-21 حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، المنطلقات – المرجعيات – المنهجيات، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

-22 نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1981م.

-23 محمد فاروق الزين، المسيحية والإسلام والاستشراق، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 2003.

-24 عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2004.

-25 جيل دلوز، المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء – المغرب، ط1، 1987.

-26 عبد المنعم الحفني، العجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000م.

-27 عبد النبي اصطيف، نحن والاستشراق: تحولات ومؤشرات إيجابية، دراسات يمنية (صنعاء)، العدد 49، كانون الثاني – آذار 1993م.

نهاية الاستشراق بداية الاستغراب

(تبادل الأدوار بين الأنا والآخر)

د. محسن خضر
كلية التربية - جامعة عين شمس

مقدمة

من المهم الالتفات إلى الفارق بين مفهومين للاستغراب؛ الأول: يعني بذلك الموقف الفلسفي المضاد الذي مضمونه تفكيك الآخر، ونقده من موقف الند ، كما نراه في مشروع حسن حنفي تحت عنوان « علم الاستغراب « وهو الذي نحلله في هذه الورقة.

أما المفهوم الآخر فتنشأ في أعقاب هجمات 11 سبتمبر ، حيث ظهر في أكثر من مقام، وكان أهمها مقال كتبه إيان بوروما داينشاي موجاليت في مجلة New York Review of Book حيث عرفا المفهوم بمعنى " العداء للغرب " وكراهيته سواء مثلتها النازية ، أو الروس ، أو الشعوب الملونة ، أو الخطر الأصفر، ويرجعان سبب الكراهية للغرب إلى أربع قوى : الحقد، المدينة، وللعقل النسوي وللبرجوازية.

وقبل أن نعرض للاستغراب ، كموقف فلسفي من الآخر يجب أن نحلل الخطاب الاستشراقي.

يقترن مفهوماً صورة الذات الآخر ، فصورتنا عن أنفسنا تتكون – في الوقت نفسه – من خلال صورة الآخر عنا، والآخر مكوِّن للانا ، وعبر التاريخ تغيرت حدود الأنا مقارنة بحدود الآخر ، وعادة ما تكون صورة الآخر هى صورة العدو في أوقات الأزمة ، وتطغى صورة المسيطر والمهيمن ، ومع ذلك يبدو أن تاريخ العلاقات بين الغرب والشرق هو تاريخ من تشوه الإدراكات والتمثلات ويتحقق العنف الثقافي عندما يستسلم طرف لصورة جامدة عن الآخر ، ولكن تغيير العلاقات التي تقوم عليها الصورة يؤدى إلى تعديل الصورة والتمثل السلبى إلى الأفضل .

يلاحظ البعض أن تاريخ الوعي الأوروبي ومدارسه ما زال على تعارض وتضاد يصل أحياناً إلى حد القطيعة فيما بين اتجاهات بصدد تقييم ثقافة لنفسها ، وثقافات الآخرين ، فبدلاً من أن تثبت الثقافة الأوروبية دعائم التعددية الثقافية انهمكت في نسج خيالها السقيم عن عالميتها. ولم تكن هذه الضحية

المأساوية للعقل والضمير بمعزل عن مكونات وعيه السياسي وروح المكيافيلية العنيفة ، وأخذت تنهمك في تأمل ذاتها ووعى وجودها على أنه النموذج الوحيد الموجود. وإذا كان الوعي الأوروبي قد تقاسم بدرجات متباينة منذ القرن السادس عشر الاهتمام بالشرق لاعتبارات دينية وفكرية وسياسية واقتصادية، فقد انعكس هذا الاهتمام في تعميق التصورات الموضوعية عن الإسلام.

وتتداخل في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تيارات الثقافة الغربية والمستشرق التي ولدها تطور الرأسمالية ومصالح القوة وتوسيع الثقافة ، مما عمق شقة الخلاف الشرقي الغربي، وأدى بالضرورة تكون العناصر الجديدة لما يسمى بالشرق الغربي ، أي ذلك الشرق الذي جري تصوير ملامحه في إطار تقاليد النزعة الأوروبية المركزية . أي كل ما رافق صورها العرقية عن الشرق والإسلام[1].

يذهب (وائل غالي) إلى أن استشراق القرن العشرين هو استشراق الاستعمار؛ فقد وضع المستشرقون علمهم في عقدَيْ الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي في خدمة سياسات الهيمنة والسيادة، ثم صار هناك وعي بالآخر، ومن هنا لم تعد مسالة الاستشراق هي نفسها مسألة الصراع بين الاستشراق المسيحي من جهة، والإسلام من جهة أخرى[2].

ونلاحظ أن الاستشراق التقليدي قد تحول إلى أنثروبولوجيات، ودراسات في العلوم الإنسانية، ودراسات في الصورة والرمز والآخر.

كما يلاحظ (رضوان السيد) أنه في الوقت الذي كان يسعى فيه النقاد العرب لتحطيم الاستشارق – بحجة إمبرياليته أو بحجة قصوره – كان التخصص يتعرض لتفريغ واختراق تدريجيين، الأمر الذي أفضى لتحوله إلى أحد أربعة وجوه: مساءلة النقد الفلسفي، ويصير شكلاً من أشكال التفكيك، أو يبقى على ما كان عليه مع تسمية نفسه دراسات إسلامية أو شرق أوسطية، أو دخوله ضمن دراسات التاريخ العالمي أو تحوله لأنثروبولوجيا.

نشأ الاستشراق Orientalism أثر سلسلة الحروب الصليبية Crusades وعصر النهضة Renaissance ، بهدف دراسة الشرق من جميع النواحي ، وكان مفهوم الشرق إلى أذهان الأوروبيين ينصرف غالباً إلى الشرق العربي، والشرق الإسلامى العربي ينضوي تحت اسم الحضارة العربية الإسلامية . غير أن مصطلح الاستشراق هذا أصبح فضفاضا بعد دخول أوربا العصر الحديث أثر الكشوف الجغرافية والثورة الصناعية والنزعة الاستعمارية ، وتوسع مفهوم الاستشراق بالتالي ليشمل لغات هذه البلدان وحضاراتها ، مما دعي إلى نشأة مصطلح أضيق وأدق ضمن حركة الاستشراق الكبرى وهو مصطلح الاستعراب Arabisation، ويطلق على الدارس فى نطاقه اسم مستعرب Arabisan ،وتطلق على دراساتهم اسم الدراسات العربية[3].

وثمة اتفاق على تعدد مقاصد المستشرقين الأوائل ، فالاستشراق في جوهره وفي كل وقت هو

(طلب الشرق) كما يصفه (الجابري)، فهناك من كان يطلب الشرق خدمة للمخططات الاستعمارية(التوسع في القرن 19 ، القرن 20) وهناك من كان يطلب الشرق لأنه (بلاد الغرائب والعجائب)، فكما كانت تطلب توابله طُلبت ثقافاته ودياناته . وهناك من كان يطلب الشرق من أجل روحانيته بعد أن فقدت أوروبا - أو كادت تفقد روحانيتها - وكان هناك من يطلب الشرق رغبة في المعرفة، من أجل معرفة أنفسهم، إذا معرفة الآخر / الشرق كانت مازالت من أجل تعميق المعرفة بالأنا – الغرب[4].

ويمكننا أن نكشف عن الجدل المفهومي في فهم الاستشراق ، باعتبار الشرق والغرب مفهومين جغرافيين حضاريين وسياسيين، فيرى (عزيز العظمة) أن الاستشراق نمط وتصور وإدراك ما وليس ضربا من المعرفة أو المعاينة ، بخلقه اعتقادًا حازمًا بالتضاد بين الغرب والشرق ، ويفصح عن التباين بين شرق وغرب ، لا على أساس أن الشرق والغرب مفهومان جغرافيان حضاريان وسياسيان ، بل هما مفهومان خاليانِ ، دخلا في صياغة تلك الوجبة الثقافية والتاريخية والسياسية التي وسمت نفسها غربا ، والتي من خلال ما أعطته من مواصفات ومقولات وخصائص ومواصفات الشرق [5].

وثمة قناعة كبرى لدى عدد من الباحثين العرب بالمضمون الاستعماري لحركة الاستشراق ، فى جميع العصور ، وهى نظرة ترقى إلى نظرة المؤامرة ، يقول أحدهم مختزلاً هذا التيار: «وهذا وحده كفيل بأن يوصلنا إلى قناعة كاملة بأن التعامل مع الاستشراق ليس تعاملاً منفرداً مع ظاهرة فكرية متحررة ومتجردة تماماً من واقعها الحيوي ، وإنما يجب ان يكون التعامل مع الاستشراق على أنه جزء من شبكة كبيرة من العلاقات المتعددة بين العالم الغربي والعالم الشرقي يحكمها دائماً وأبداً منطق الصراع القديم والمتجدد الديني منه والعرقي القائم علي المصالح المادية ، أو الحديث علي صورة المستشرق الذي تجرد للعلم حتى ولو كان ذلك لا يخدم أمته ووطنه[6].

لم يكن الاستشراق كله شراً ، بل أسهم بالضرورة في تعميق فهمنا لأنفسنا ، وخاصة على يد كبار المستشرقين الذين عكفوا على بحث الإسلام بطريقة علمية أقرب للتعاطف منها للعداء ، وأسهم فيها بالنصيب الأعلى العلماء الألمان أمثال (كارل بروكلمان)، (هايز هالم) ، (الفريد فون كريمر) ، (ف.أوجست مولر) ، (يتلمان ناجل) ، (رودى باريت) ، (جوستاف فابل) ، (تيودور نولدكه) ، (فريد ريش روكيت) ، (يوليوس فيلها وس). كما قدم المستشرقون الفرنسيون أبحاثاً ممتازة وعلى رأسهم (جاك بيرك) ، (بلاشير) ، (كود كاهن) ، (هنرى كوربين) ، (لوسى جاديت)، (هنرى لاوست)(7).

ويرصد (محسن جاسم الموسوي) أهم أوجه النقد العربية لأخطاء المستشرقين منذ أربعينيات القرن الماضي، وحقبة المد القومي وخاصة نقد (علال الفاسي) ، (نديم البيطار) ، (محمد أركون) ، (هشام جعيط) ، (إدوارد سعيد) ، (أنور عبد الملك) ، (جلال صادق العظم)، (عزيز السيد جاسم)، (عبد الله العروي) ، (حسن حنفي) .. وغيرهم، ويخلص إلى أنه على الرغم من أن مثل هذه الآراء والمناقشات كانت تعني مواجهة الاستشراق بأدوات ومعطيات ومنهجيات جديدة بعد أن أقدمت على

تشريحه وترسيم مراحله واتجاهاته، والدعوة إلى التفاعل معه، إلا أنها أفصحت عن نهاية ذاتية للمشروع الفكري العربي، والعلاقة بالتكوين الكلي للمجتمع العربي برموزه وساسته ومفكريه وكتابه ومثقفيه[8].

كما يلحظ (رضوان السيد) أن الدراسات الاستشراقية عن المسلمين كانت إيجابية إبان حقبة المد القومي في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي.

تبدل وظيفة الاستشراق

انتهى الاستشراق التقليدي ، وتبدلت وظيفته وأصبحت دراسة الاستشراق تأتى من باب الدرس التاريخي أكثر مما تقع في باب العملية المعاصرة ، أو ما يصفه بعض المفكرين بـ (تشظي الخطاب الاستشراقي). [إن الاستشراق الكلاسيكي قد زال فيه الوجود مع زوال موضوعه ، أي الاستشراق بما هو معرفة انتخبتها (ثقافة علماء) ، حول (ثقافة علماء أخرى) مختلفة تمام الاختلاف ، ضمن علاقة غير متكافئة ، ولكنها علاقة تغيرت حقا بحكم الكفاح من أجل الاستقلال . ألم يؤد تطور المجتمعات والثقافات هنا وهناك لتدمير أسس الخطاب الاستشراقي؟] [9].

وكما يذهب نفر من الاستشراقيين المعاصرين وفي مقدمتهم مكسيم رودنسون (لم تعد كلمة الاستشراق تعنى شيئًا وغير موجودة. لا يوجد استشراق، بل أنظمة علمية لها موضوعاتها وإشكالياتها النوعية مثل علم الاجتماع ، الاقتصاد السياسي والألسنية، والفروع المختلفة للتاريخ)[10].

وثمة تأثير لتدخل الحكومات العربية في ظهور الاستشراق الجديد ، فيوضح «دومينيك شوفالييه» أن الحكومات العربية تعمل على إنشاء استشراق عربي جديد هدفه التوجه للأوروبيين ليقول لهم : عليكم ان تهتموا بحضارتنا وتاريخنا ، وأن تشرحوا لشعوبكم في الغرب عظمة الحضارة العربية. أما المشكلات الكبرى والاستراتيجية والسياسية والاقتصادية في المنطقة العربية فعليكم ألا تتحدثوا عنها[11].

ويصف مستشرق فرنسي كبير مثل (جاك بيرك) مهمته في معرض تأكيده انتهاء الاستشراق الكلاسيكي (أحاول أنا وجيلي من المستشرقين أن نجعل من الاستشراق وظيفه تفاهم متبادلة بين شعوب العالم ، بحيث يقدم كل واحد فهمه للآخر).[12]

لم يكن هناك أبدًا طراز أو كتلة واحدة من الاستشراق في الغرب – وهذا مرتبط بالضرورة بالاستعمار – وإنما كانت هناك مراوحة من التفسيرات والمنظورات والإدراكات المتباينة؛ تحيزًا وموضوعية.. ويحدد (جاك بيرك) أهدافًا أربعة لحركة الاستغراب الجديدة، وهي:

- تجاوز الظاهرة الاستعمارية ومنطلقاتها الأيديولوجية.

- الإفادة من العلوم الإنسانية لدراسة لا تخلط بين الإسلام في افريقيا والإسلام التركي، بل محددة بسياق مكاني وزماني نسبيين.
- انتهى الاستشراق مع (ماسينيون)، أما دراسة الاستشراق الجديد فيجب أن تهتم بالعام والجماهيري.
- أن يكون (بيرك) وزملاؤه أقرب إلى العلوم الإنسانية[13].

وهو ما يؤكده (مكسيم رودنسون) في قوله: لا يوجد الآن استشراق، بل (دراسات عن الشرق).

نتج هذا النوع من الاستشراق الحديث عن رغبة حقيقية في فهم الآخر ، ولم يعد من الضروري ان تكون هذه الدراسات بإيعاز من أجهزة المخابرات بل دافعها رغبة بحثية صافية ، بصرف النظر عن استفادة الإدارات السياسية والأمنية من نتائجها .

ولا يتوقف الجهد عند حد تبرئة ساحة الخطاب الاستشراقي الحديث ، بل تطورت الدعوة نحو قيام استشراق أوروبي جديد، ولكنه يضم أبناء المهاجرين المسلمين - خاصة - بداية من الجيل الثالث منهم الذين يكونون مواطنين مسلمين وأوروبيين يقومون بدراسة الإسلام والمسلمين والعربية والعرب ثقافة وحضارة وفنوناً واجتماعياً وعقيدة وتاريخا ، وأن دراستهم ستكون إيجابية حيث إنهم مسلمون أصلاً وأوروبيون مواطنة يجيدون لغات أوروبا ، وبالتالي ففي حالة تحررهم من الاستشراق القديم فإن إنصاف الإسلام وارد عندهم ، وإنصاف العرب وارد أيضًا ، كما أنهم في قلب أوروبا سيفيدون من المنهج الأوروبي غير الاستشراقى مع الإفادة مما كتب في الغرب عن الإسلام وعن المسلمين ، وبالتالى سيظهر جيل جديد من المستشرقين المسلمين الأوروبيين يعيدون للعرب ولغير الغرب من الشعوب المسلمة ويعيدون للإسلام ذاته ، الإنصاف الواجب لدى الرأي الأوروبي العام والخاص من ناحية ولدى المثقف المسلم في بلدانه الأصلية . [14]

وإن كنا نرى أن الدعوة السابقة رومانسية الرؤية، ومبالغ في إدراك حجم تأثيرها، كما أنها أغفلت الاستشراق الأوروبي ذاته من أبناء الأوروبيين غير العرب ، وهو الجهد الأساسي حتى الآن ، وإن لم يتخلص بعضهم من موقفه المناهض للثقافة العربية ؛ حيث يرى (كابلان) الشرقيين بوصفهم غير قابلين وللتطور وأنهم دائمو الخداع لأنفسهم. [15]

نعم ، لقد تطور الاستشراق التقليدي متكيفاً مع النهضة السياسية للعالم العربي ، التى أحدثها تبلور الوعي السياسي للنخبة العربية وخاصة فى ظل التفسير الذي يربط ازدهار الاستشراق بعجز العالم العربي والإسلامي عن فهم نفسه ، وامتلاك المناهج الحديثة في البحث ، لذا تزداد أهمية الاستشراق فى ظل هذه الوضعية ، وتنحسر إذا حدث العكس ، فالامتلاء المعرفي والمنهجي العربي والإسلامي يتم بالسلب من تضخم المستودع الاستشراقي ويجعل ما يحال على وإحالة النشاط الاستشراقي بلا معنى. ولقد تقلصت طموحاته الشاملة لينحسر نحو دائرة علمية بحتة ، وبذلك ربح الاستشراق في تنفيذ أعماله ما خسره في البريق السياسي والفلسفي.

ومنذ اليوم سيذوب (علم الشرق) في مختلف العلوم الإنسانية التي تكونه بانتظار أن يسيطر العرب المسلمون شيئا فشيئا على المناهج الحديثة في البحث ، فيفقد تقريباً كل سبب للوجود ، عدا كونه حلقة صغيرة في سلسلة المعرفة العالمية في الأصل . ومع ذلك يبقى الاستشراق مشروعاً كبيرا للفكر العربي، فإن الاستشراق كان ومازال جسراً أساسياً لنشر مناهج العلم الحديث في الشرق وتوطينها.

الاستغراب بين (ادوار سعيد) و (حسن حنفي)

إن العملية النقدية التحررية المقابلة لعملية الاستشراق في الغرب هى (حركة الاستغراب) في بلداننا العربية ، وما زال الجدل حول نشأة الاستغراب ومشروعيته مستمراً. وهناك من يتشدد في تعظيم أثر الاستشراق ، فهذه المعرفة الاستشراقية لم تقدم أي خدمة حقيقية لموضوعها الذي هو الشرق والشرقيون، وبدلاً من أن تسهم – بوصفها معرفة إنسانية – في الارتقاء بأي وجه من وجوه حياة الشرقيين، فإنها في الغالب كانت وبالاً عليهم؛ ولأنها لم تُستخدم إلا للسيطرة على مقدراتهم، واحتوائهم، واستغلال خيراتهم، وربما سَلْبهم كل ما يضفي عليهم إنسانيتهم؛ فقد زحفت أساسًا من أجل خدمة منتجها الذي أفاد منها أيما إفادة في مواجهة الآخر الذي كان الشرق يغزوه حينا، ويستغله حينًا ثالثًا، ويحبط مساعيه نحو التقدم حينا رابعًا ، ويحدُّ من طموحاته في بناء مستقبل أفضل لأبنائه حينًا خامسًا[16].

أولاً : مشروعية الاستغراب بين التأييد والرفض

فبالنسبة لمشروعية وضرورة قيام الاستغراب:

1 **الموقف المؤيد:**

ثمة اتفاق بين المستشرقين الرئيسيين اليوم في الغرب حول ضرورة قيام حركة استغراب في الشرق يستند إلى ضرورة حضارية ومعرفية وهو ما يشير إليه (بيير تييه) في قوله : [من الطبيعى أن يكون هناك استغراب في الشرق ، ومن الضروري أن يكون هدفه معرفة أفضل وإدراك أفضل للعرب هناك . ما الذي يمنع أن يأخذ باحث عربي موضوعاً لدراسة ظواهر خاصة بالمجتمع الأوروبي القديم والوسيط والمعاصر؟ من الأفضل تكوين جيل من المستغربين العرب يستطيعون الحفاظ على أصالتهم واختلافهم (لا الدعوى السلفية التي تتضمن جوانب انتحارية). وإذا قام الشرقيون بإنشاء استغرابهم فإنهم في هذه الحالة سينقذون هويتهم ويدخلون التاريخ][17].

العملية إذن مركبة، تتصل بفهم الذات والآخر في الوقت نفسه، وهما عمليتان متتامتان، بل ثمة اختلاف حول بداية الاستغراب، ففي حين تعود ندى طوميش ببداية الاستغراب إلى أيام (محمد علي) (والطهطاوى) والقرن السادس عشر من قبل ، بل وتحدد الاستغراب بأنه (يشمل الاهتمام العربي بالمناهج الغربية والثقافية. كان هناك لفترات طويلة استشراق واستغراب) [18]. فإذا كان استشراق

الغربي أكثر قوة وتقنية وثروة ، فإن الاستغراب يملك أسلوب حياة مختلفة.

وسبق أن دعا (أنور عبد الملك) في ستينيات القرن الماضي إلى كتابة تاريخ للشرق من منظور الشرق. إن الاستغراب مرغوب فيه وممكن في الوقت ذاته ، ولم يعد الآن استشراق بل جناحًا شرقيًا للعلوم الإنسانية والاجتماعية من أجل معرفة أفضل بالواقع والمجتمعات والأشخاص، وهو ما يعني أن حل أزمة الاستشراق الراهنة – اتفاقًا مع أصطيف – لا يمكن أن يتم إلا من خلال خلق بديل جذري لهذا التقليد الثقافي الملوث بفيروس السلطان والمنتج .. بديل يرقى للمقارنة مع ما ينتج من معرفة خاصة بالآخرين. ويشدد (محمد أركون) على علمية قيام حركة الاستغراب في مواجهة الاستشراق قائلاً: (نعم نحن بحاجة إلى الاستغراب في مواجهة الاستشراق، ولكن بنفس القواعد التي نطالب بها المستشرق، وستفيدنا تجربة الاستغراب من ناحية أخرى عندما تقوم ببحوث علمية رفيعة المستوى في ما يخص تراثنا وهذا هو المنهج).

2 **الموقف الرافض لقيام الاستغراب**

يطرح الموقف الرافض مستشرق مثل: (بروجيه ارنلديز) ولكن بسبب مختلف ، وهو انتماء الإسلام إلى الغرب ، ولا يُعدُّ أجنبيا بالنسبة له ، ويفسر هذه الدعوة بقوله: (حدث على الجانب الشرقي للبحر المتوسط أن ظهر دين توحيدي بدأ باليهودية أولاً ثم المسيحية ثانياً ثم الإسلام ثالثاً ، كل هذا كان في شرق المتوسط).

ومن جهة أخرى كانت هناك الحضارة اليونانية وحدث خلط بين الفكر اليوناني والفكر التوحيدي، وكان أساس حضارة هذه الثقافة ان انتقلت نحو العرب بصفة رئيسية ، إذن الإسلام هو غربي.

وإذا جاز استخدام حديث الاستشراق والاستغراب في القرن الماضي فإن العالم اليوم قد تغيَّر كثيرًا ، ونحن في حالة حركة حتى للأشياء المتصارعة. لا ينبغي أن تقول الآخر هو العدو فهناك أشياء مشتركة توحد بين الناس عبر الاختلاف.

وسبق أن حذر (صادق جلال العظم) في توقيت مبكر من الاستشراق المعكوس أي التعامل مع الغرب من خلال ميتا الاستشراق الزاعمة بوجود نظام معرفي خاص متميز لكل من الشرق والغرب.

وها هو (إدوارد سعيد) نفسه ينفي حاجتنا إلى الاستغراب ، مع أن عمله يقع في صميم دائرة الاستغراب ، ويدعو إلى تفكيك الاستشراق التقليدي ، وبناء وعى علمي نقدي. ويبرر موقفه بأن الاستشراق ليس الاستغراب فلم يجد شرقي عزاء في فكرة أنه بعد أن كان هو نفسه شرقياً فثمة احتمال بأن يقوم بدراسة شرقيين جدد أو غربيين من صنع يديه . وإذا كان لمعرفة الاستشراق من معنى ، فإنه يكمن في كونه تركيزاً بالانحلال الإغوائى للمعرفة ، أي معرفة وفي أي مكان ، وفي كل زمان).[18]

ويلفت (فخري صالح) الانتباه إلى أن الرد على الاستشراق لا يكون بإيجاد نظير للاستشراق بل عبر قراءة الذات والآخر وفق أسس موضوعية دون الوقوع أسرى المفاهيم النمطية حول الآخر الغربي فى حمى الانتقام كما فعل (حسن حنفي).

وتبدو عنده القراءة الموضوعية للذات ، دون خضوع الاستيهامات بديلاً فعلياً عن استغراب هو رد فعل غاضب على الاستشراق ، إذ إن لدينا نحن أيضاً فى ثقافتنا تصورات نمطية حول الآخر ينبغي أن ننتبه إليها ولآثارها لها ولأثرنا فى صدامنا مع الحضارات الآخرى. [19]

ثانياً :في خطاب الاستغراب

1 **إدوارد سعيد:**

ويحدد (إدوارد سعيد) في الاستشراق و (الثقافة والامبريالية) وغيرهما مهمة التحرك الشرقي تجاه تفكيك الآخر ، ويمثل الاستشراق الوعي النقدي للغرب؛ فهو لا يكتفي بالإدانة الأخلاقية الوعظية للغرب، وإنما يمارس مهمة تفكيك مقولات هذه الثقافة بمنهج جدلي سينتهي في النهاية إلى إنتاج خطاب استشراقي جديد يقول: (إني لأومن على الصعيد الإيجابي بأن قدرًا كافيًا من العمل يؤدى - اليوم في العلوم الإنسانية - لتزويد الباحث المعاصر بنظرات نافذة ، ومناهج ، وأفكار بميسورها أن تتخلص من النماذج المنمطة العرقية ، والعقائدية من الإمبريالية وعلى النوع الذي قدمه الاستشراق أثناء ارتقائه التاريخي.

وأنا أعتبر إخفاق الاستشراق إخفاقاً إنسانيا بقدر ما هو فكرى ، ذلك أن الاستشراق إذا كان عليه أن يتخذ موقف تضاد لا يمكن تحقيقه بآراء منطقة من العالم اعتبرها أجنبية غريبة على عالمه الخاص؛ وأخفق في توحيد هويته بالتجربة الإنسانية، وأخفق أيضاً في رؤيتها تجربة إنسانية. ويمكن الآن تحدى التسلط العالمى للاستشراق ولكل ما يمثله ، إذا كان بمقدورنا أن نفيد من الارتقاء العام لعدد كبير من شعوب الأرض إلى درجة السياسي والتاريخي في القرن العشرين) [20].

يقارن (إدوارد سعيد) عداوة الاستشراق للعرب بعداوة العرب للسامية ، ويرى أن الاستشراق اختراع أوروبي لخدمة وحماية مصالح أوروبا وتطلعاتها لإحكام سيطرتها على الشرق بإسقاط وجهات نظرها على الشرق.

وكما يلاحظ (كمال أبو ديب) يكشف الاستشراق المكونات الجوهرية لبنية فكرية فذة: الظاهرة التاريخية التي اكتسبت بدورها شيئا من طبيعة اللاتاريخي ، السرمدي ، اللامتغير الذي نسبته إلى موضوع دراستها وهكذا يصبح الاستشراق عند (سعيد) (البنية الفكرية الغربية) ممتلكا للخصائص التي عاينها في الشرق (البنية الفكرية اللاغربية). وتصبح المعرفة بالشرق وشرقنته ، جزئياً، شرقنة للذات الغربية المبدع لذلك. وبذا تكون قيمة كتب (إدوارد سعيد) في اكتشافه أن الغرب تصور الشرق ودراسته تصوراً استعماريا ، عرقيا، فوقيا ، متجدداً في القوة واتحاد القوة بالمعرفة ، والإنشاء الذي

ولده ذلك كله أن دارس المشرق لم يكن ، في وعى العرب الآخر الخارجي فقط ، بل امتداداً أيضاً للشاذ ، والمنحرف ، والماضي، والمستضعف داخل الغرب: للآخر الداخلي أيضا)[21].

مثل عمل (إدوارد سعيد) (الاستشراق) خطاباً معرفياً نقدياً لحركة الاستشراق الاستعمارية التي توجزها عبارة (درزائيلى): (الشرق صنعة)؛ حيث قصد أن الاهتمام بالشرق شئ سيجده اللامعون من الشباب في الغرب مشبوباً عاطفياً يستغرق المرء بصورة كلية ، وحيث يشير إلى الأمة كاطراد المخلوق ، والكوكبة المنتظمة من الأفكار بوصفها الشئ الأكثر بروزاً وجلاء حول الشرق ، لا إلى مجرد كينونتها .

آمن (سعيد) بأن الاستشراق أكثر قيمة بوصفه علامة على القوة الأوروبية الأطلسية بإزاء الشرق منه كإنشاء حقيقيًا عن الشرق ، وأن القوة المتلاحمة للإنشاء الاستشراقي ، وعلاقاته الوثيقة بالمؤسسات الاجتماعية والسياسية المفرزة ، وقدرته المهمة على البقاء ، وأن الاستشراق ليس استيهاماً أوروبيا فارغاً حول الشرق ، بل إنه لجسد مخلوق من النظرية والتطبيق ما برح الأجيال عديدة ، موضعاً لاستثمارات مادية كبيرة .

وقد جعل الاستثمار المستمر الاستشراق ، من حيث هو نظام من المعرفة بالشرق ، مشبكا يمرر خلاله الشرق إلى الوعي الغربي تماماً كما أن ذلك الاستثمار ضاعف التقديرات التي تكاثرت متسربة من الاستشراق إلى الثقافة عامة ، بل إنه قد جعل هذه التقديرات منتجة كلية [20].

الفرضية المركزية فى (الاستشراق) أن الخطاب الاستشراقي ، وعلي الرغم من نقلاته المهمة فى القرنين المنصرمين، ظل عاجزاً عن التطور – في جوهره – بسبب تمسكه بخرافة كبرى حول الشرق وهى أن الثقافة الشرقية فى ذاتها ثقافة التطور المجمد بصفة دائمة ، وهي نكوص إيديولوجي ومنهجي أنتج الهوية العربية ، ووطد هيمنة الغرب على الشرق.

إن عظمة (إدوارد سعيد) أن يفصح كيف أنه العالم ، أو الباحث ، أو الإرسالي ، أو التاجر أو الجندي في الشرق ، أو فكر بالشرق لأنه كان قادراً على أن يكون هناك أو على أن يفكر دون مقاومة وتحت مظلة التسلط العربي على الشرق منذ القرن 18 ، دون مقاومة تذكر من جانب شرق معقد متشابك معقد ملائم للدراسة في البيئة الجامعية ، وللعرض في المتاحف ، وللإيضاح النظري فى أطروحات علم الإنسان وعلوم الحياة ، والألسنية والأعراق ، والتاريخ حول الإنسان والكون ، ولتقديم أمثلة على النظريات الاقتصادية والاجتماعية فى التطور ، والثورة ، والشخصية الثقافية ، والخصائص القومية.

ويلاحظ (سعيد) أن الاكتناه التخيُّلي للأشياء الشرقية كان يقوم بصورة حصرية – نوعاً ما - علي وعي غربي ذي سيادة برز من مركزية لم تكن شرقية ، ثم تبعاً لمنطق مفصل ليس محكوماً ببساطة بالواقع التجريبيي بل بمجموعة من الرغبات ، والمقموعات ، والاستثمارات والإسقاطات.

إنه يتساءل عن بدائل الامبريالية ، ويراها تتمثل فى الاعتراف بوجود ثقافات ومجتمعات أخري ، وكشف الأخر الغربي أمام نفسه. ويتم ذلك عبر مسارين: قراءة أثر البعد التوسعي الامتدادي للإمبريالية علي الثقافة وعلاقة الذات الغربية بالآخر اللاغربي ، ومسار قراءة رد فعل الآخر من خلال (ثقافة المقاومة).

شكل الاستشراق اختراقا للمؤسسة الأكاديمية الغربية وتحدياً لها، ودراسة لجانب من جوانب الفكر العربي من الداخل ، وضمن معاييره العلمية والأكاديمية في البحث والتنقيب.

وثمة اختلاف في الحقل الثقافي العربي في تقييم مشروع (إدوارد سعيد)؛ فهناك من ينقد مشروعه بسبب (أن موقف سعيد) يقوم على خلل هائل ، مثلما ينفي من تصوره وجود أي علاقة متبادلة بين الذات والموضوع. ومهما كانت هذه العلاقة إشكالية وطنية ، فإنه يؤول إلى شلّ قدرة الموضوع على وضع الذات الفاعلة موضع السؤال ، ويمنعه من أن يفرض على نماذج بديلة.

والحال أن هذا الموقف يؤول بصاحبه إلى مأزق؛ لأنه يزيل العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع والتي تسرى داخل كل بناء اجتماعي داخل كل مشروع فكرى.

ليس الأوروبي مسؤولاً وحده عن قولبة الشرقي في قالب آخرية لا معنى لها إلا في حدود ذاتها ، بل كان لابد للأوروبي من أن يتواطأ مع الشرق حتى ينشئ هذا الغرب من اغتراب الهوية.[22]

يتبنى نقد (إدوارد سعيد) في نهاية المطاف مانوية الخطاب الذي هو يعيد ويفند ، أي يتبنى نزعته الانشطارية . وفعلاً تنكر رؤية (إدوارد سعيد) على شتى الإنتاجات الاستشراقية كل استقلالية ، وغالباً ما تتوخي تأويلاً أحادى المعنى ، فتحبسها داخل حقل الهيمنة الغربية، وتُلحقه بالاستعمار ، ويسهم هذا الموقف في تشيؤ يبلغ حد أن يخترعه هو بدوره ، حيث تسجن الآخر الغربي في علم الاستغراب ، مما يثبت الطبيعة الأحادية المعنى للذات العربية الفاعلة في تكوين الاستشراق دون التساؤل عن طبيعة الذات ومآلها، وينتهي إلى الالتحاق بالنزعة الاختزالية التي يطبقها الاستشراق». [23]

وهناك من اتهم (إدوارد سعيد) بالقول بالأسطورة القائلة بوجود طبيعة غربية ثابتة ودائمة ، وتعتقد بوجود عقد ذى خصائص ثابتة وحدها .. لكن تجلياته السطحية تصير متحولة زمنيا [24].

وهناك من يثمّن الفكر الحداثي الذي يمثله الاستشراق قائلاً : (الفكر الحداثي حين يتسم بالنزاهة والروح النقدية يقدم إسهاماً علمياً حقيقياً كما فعل كتاب الاستشراق)[25].

وسيعود (إدوار سعيد) فى (الثقافة والإمبريالية) بتناول المشكلات التي عالجها (الاستشراق) فى سياق أوسع ، بتحليل جدل السيطرة والمقاومة، والتاريخ والجغرافيا، واستخدامات الثقافة والتفكير بالتحرير.. كاشفاً الضوء عن أن تفكيك الاستعمار decolonization ومناهضة الامبريالية يظلان

غير منجزتين [26].. وبينما يلاحظ ان الاستشراق ساعد علي إطلاق مناهج إنشاء وأساليب تحليل جديدة ، وإعادة تأويل للتاريخ والثقافة فى أسيا ، وافريقيا ، واليابان ، وأمريكا اللاتينية ، وأوروبا ، والولايات المتحدة.. إلا أن تأثيره فى الوطن العربي ظل محدوداً.

وقد نبعت تحليلاته فى (الثقافة والإمبريالية)، من معطيات القوة، والسلطة، وسلطة الإنشاء والنصوص، والتمثيلات، ورؤية الآخر وتنميطه، وقوة الإنشاء، والنصوص المولدة لذاتها، وترابط المعرفة بالقوة. إن مشروع (إدوار سعيد) يسهم بلا شك في إقامة خطاب معرفي شرقي حول الغرب يتحول ليحل محل سيادة الخطاب المعرفي الغربي حول الشرق.

2 حسن حنفي

يطمح (حسن حنفي) في دراسته الضخمة (مقدمة فى علم الاستغراب) إلى القضاء على ما يسميه مركب العظمة لدى الآخر الغربي بتحويله من ذات دارسة إلى موضوع مدروس. ويقارن بين وعي (أنا الاستغراب) بوعي (أنا الاستشراق)؛ فيرى أن وعي (أنا الاستغراب) أكثر نزاهة وموضوعيه وحيادية من وعى (أنا الاستشراق)، وتتحقق هذه المهمة بـ (تجميع مفكري الغرب في طابور أو مجلد واحد بقصد اعتقالهم) ، يقول: (وعلى هذا يساعدنا كثيراً تجميعهم في مذاهب وتيارات واتجاهات على أخذهم جميعاً في شتلات كيفما أشأ ، في سجن كبير ومذاهب في زنازين متجاورة لا يتوه أحد منهم ، ونتوه معه في اقتفاء الأثر كان لابد أولاً من فك الأسر، ويصبح السجين سجانا والأسير أسيرا)[27].

ويحدد (حنفي) النتائج التي ستترتب على علم الاستغراب؛ ومنها:

- السيطرة على الوعي الأوروبي واحتواؤه فيقل رهابه.
- دراسة الوعي الأوروبي على أنه تأريخ، لا على أنه خارج التأريخ.
- رد الغرب إلى حدوده الطبيعية وإنهاء الغزو الثقافي.
- القضاء على أسطورة الثقافة العالمية، واكتشاف خصوصيات الشعوب.
- إفساح المجال للإبداع الذاتي في الأطراف، وبالتالي القضاء على عقدة النقص لدى شعوبنا.
- إنها الاستشراق.

إن (حسن حنفي) من أصحاب أهم المشروعات الفكرية اثارة للجدل في واقعنا الفكري المعاصر؛ حيث يصف علم الاستغراب بلغة خطابية بيانية تشبه إعلان الحروب ، وهو يبسط المسألة ولا يفككها من داخل المؤسسة كما فعل (إدوارد سعيد)، بل يحاول إلغاءها وإعدامها من الخارج بمنهج يغلب عليه الوصف والمعايرة والكم.

وتعكس الفقرة التالية تبسيطه المخل للمسألة (يهدف علم الاستغراب إلى إقالة الثورات الحديثة من عثرتها واستكمال عصر التحرر من الاستعمار والانتقال من التحرير العسكري والتحرير الاقتصادي والسياسي والثقافي، وقبل كل شئ التحرر الحضاري. فطالما أن الغرب قابع في قلب كل منها مصدرًا للمعرفة وإطارًا مرجعيًا - يحال إليه كل شئ للفهم والتقنين-؛ فسنظل قاصرين في حاجة إلى أوصياء).

وقد ووجه مشروع (حسن حنفي) بمعارضة أشد عنفاً من معارضة مشروع (إدوارد سعيد)، وتعددت أوجه الخلل التي أشارت إليها هذه الانتقادات من ناحية المسعى، والمنهج، والنتيجة. إن استغراب (حسن حنفي) يفاقم التركيز العربي على الذات في خطاب علمي موضوعه الآخر تحديداً، وهو يتمسك بذات نافية للآخر. إنه يشكو من تشويه العرب بصورة حادة، ولكنه لا ينتبه إلى أن صورة الغرب يمكن ألا تكون أقل تشويها في مخياله وخطابه، وبقى نقد الاستشراق عنده تصيدًا للذات خارج فضاءاتها المعهودة.

صحيح أن الغرب اخترع شرقه، ولكن صحيح كذلك أن الشرق اخترع غربه، كل من موقعه، وكل بطريقته وآلياته. (فإذا كان اختراع الآخر يحول دون معرفته فإن الجواب عبر الاستشراق ليس الاستغراب) [28].

كما أن غياب التصور الدقيق لمفهوم الواقع نقطة ضعف رئيسة في الجبهة الثانية المكونة لمشروع الاستغراب ، وهو أمر في غاية الخطورة لأن الواقع يمثل الاستغراب أساس الإبداع والتخلص من التراث الغربي ، وبالرغم من اختلافها من حيث المصدر الثقافي ، إلا أن كليهما نقل من العرب القدماء أو نقل من الغرب وكلاهما تراث ، تراث الأنا وتراث الآخر.

ويكتفي الاستغراب من الموقف الإيجابى من الواقع دون تنظير مسبق دقيق لطبيعة الإيجاب والسلب ، وطبيعة الواقع واللاواقع ، وجوهر العلاقة من القالب النظري بين الملموس المجرد ، بين الشخص العمل الفكري .

وبدلاً من أن يحول (مقدمة في علم الاستغراب) الاستغراب الغربي من مصدر للعلم (إلى موضوع للعمل ، يقلب التراث العربي القديم من مركز الهوية الحضارية إلى مائدة الأدوات الغربية) [29].

وثمة انتقادات تُوجَّه إلى المنهج الذى اتبعه (حنفي)؛ فيري البعض أنه درس الغرب بالمنهج نفسه وبمنظومة المفاهيم الغربية. وبأسلوب تبسيطي واختزال وتوجه معياري مبيت، ومفهوم فضفاض لا يميز شيئاً ولا يضيف علماً جديدًا؛ لأنه مضاد لكل مقاييس المنهج العلمي الذي يؤثر استخدام المتصل إذ التدرج أو التفاعل بين المتغيرات، وبيان الشروط المكانية والزمانية، ويوشك مفهوم الأنا والآخر أن يكون مفهوما لاهوتيا يتعامل مع أقانيم وجواهر مستقلة. ومن ثم لا يفضي إلى حوار حقيقي بقدر ما يعلن حرباً باردة أو ساخنة بين الطرفين.

وبدلاً من منازلة المشكلة الحقيقية في مجالاتها الواقعية، يلوذ أصحابنا بمجال الوعي الذي يستمدون منه تعريفاتهم المستعارة للمشكلات بدلًا من المواجهة المباشرة للواقع الفعال.

إن ابتداع علم (الاستغراب) وتحميله بالمفاهيم العرقية والصور النمطية التي نشجب نشر الاستشراق لها وتعامله معها بوصفها طبائع ثابتة للآخر مجرد وهم. وهو تفكير متحامل لا يبتعد كثيراً عن المفاهيم الاستشراقية والصور النمطية التي وصف بها الاستشراق الشعوب الشرقية، وهو تفكير بعيد كل البعد عن التحليل الموضوعي لأسس نمو الحضارة الغربية وآفاق تطورها ونمو هيمنتها السياسية والاقتصادية والعسكرية والثقافية خلال القرن المقبل.

ويأخذ على حرب مشروع (حسن حنفى) الثنائى أنه (استغراب واستغراب مضاد له؛ لأنه يقيم هوة أنطولوجية بين الأنا والآخر، يريد أن يتعامل مع الفكر المنتج فى الغرب بوصفه يخص الغربيين ولا يخص غيرهم، وهو عمل ينطوى على قدر من الزيف وخداع الذات قبل خداع الغير).

كما يريد فى المقابل ان يتعامل مع الفكر الذى أنتجه العرب والمسلمون فى ميادين العلم المختلفة، بوصفه يخصهم وحدهم دون سواهم - على ما يرى ويصنف العلوم والمعارف معظم المستشرقين والإسلاميين على السواء، وهذا ما يفعله وينظر له- بنوع خاص - الدكتور (حسن حنفى)، فى كتابه (مقدمة فى علم الاستغراب)، فهو بقسم العلوم إلى قسمين : علوم الأنا وعلوم الغير. ومعنى هذه القسمة أنه يريد لنا أن نتعامل كمستغربين مع المنجزات الفكرية للغربيين كما يريد لنا أن نتعامل كمتكلمين أو لاهوتيين مع المنجزات الفكرية للعرب والمسلمين.

إنه نفسه الموقف الذى نجده عند المستشرقين ولكن بصورة معكوسة . والعلم الذى يكون رد فعل على علم الاستشراق كما أراد له (حسن حنفى) أن يكون، لا يتحول إلى علم حقيقى، بل هو مسعى يبقى على هامش العلم والأرجح أن يكون هذا مصير علم الاستغراب، وليس مصير الاستشراق أفضل بكثير فهو الأضعف بين فروع المعرفة التى تشكلت فى الغرب الحديث [30].

ويبقى السؤال من عندنا: هل دعوة (حسن حنفى) مجرد إعلان "حرب صليبية" جديدة من قبل المفكر العربى ، أم أنه مشروع عظيم ، وجهد تحريرى ناقد افتقد منهجه العلمى الملائم؟

تبادل الأدوار بين (الآنا) و (الأخر)

نعم .. نحتاج إلى علم اللاستغراب، من موقع علمى، ونقدى، مقاوم، إنسانى أيضاً لا ينطلق من هوى عرقى، أو تعصب قومى، أو شوفينية ضيقة، وهو يفكك معرفة الآخر بمنهجية وروح رصينتين ، وهو أقرب لمنهجية(إدوارد سعيد) وأدواته، وروح (حسن حنفى) المتحررة، والمقاومة، والنقدية، وهو سعى جزئى من حركة عربية موسوعية معرفية ومعلوماتية مستقبلية تسعى نحوه فى النقد والحوار وتشخيص المضامين وفهم الرؤى وإدراك المناهج وتطبيع الأساليب. إن الحاجة ملحة والضرورة قائمة دوما للقراءة النقدية التشخيصية فى تحليل المضامين واستلهام المعانى واكتساب

النتائج ليس فى إبراز النقائض والعيوب فحسب، بل للإفادة من الخبرات والتجارب.

يحتاج نقد الآخر - لفهم مضامينه - إلى فلسفة العقل وقوة المنهج وإجادة اللغات ومعرفة أساليب التفكير وسعة الأفق والمعلومات الموسوعية والمعرفة الحديثة [31].

ويبقى التشديد على مسألة المنهج فى تأسيس (علم الاستغراب)، فهذا الشرط سوف يفصل بين الطموح الأيديولوجى والمشروع العلمى الطموح ، ذلك لأن المنهج هو تنمية البراهين وتطوير الحجج ، والمنهج هو بوصلة السير ، ودليل العمل ، ومنظم التفكير.

ويحذر (محمد أركون) من غيابه - أو ضعفه - فى تأسيس مقاربة استغرابية؛ فيرى (أننا لا نفرق بين المستوى العرفانى فى الكلام المستوى الأيديولوجى ، حيث المستوى الأول يطرح الأسئلة بدون أن يتقيد بأى شئ خاص لمجتمع عربى أو إسلامى ، فالمناهج العلمية ليست حكراً على شرق أو غرب وإنما هى فى جوهرها للإنسانية كلها ويمكن أن تعتبر هذه ثورة عقلية فى البحث العلمى أو تجد العقل ينتقل من التساؤل العرفى الإقليمى الجنسى القومى إلى التساؤل الانثربولوجى التاريخى الشامل إنسانياً)[32].

إن علم الاستغراب الطامح يأتى من موقف الرد على سياق استعمارى ثقافى لا لمجرد نقد الآخر . نعم - كما يذهب (دومينيك شوفاليه) - علينا أن نعرف الآخر بأقل قدر من التشويه، وبأقل قدر من الانغلاق من الجانبين. ٣٢٠

ينبغى أن نفكر فى الآخر بوجوده المختلف عن الأوساط التى توجد نحن فيها. إن المنهج هو الذى يترجم مسعى مثل مسعى (حسن حنفى) من قيام هذا العلم الوليد [رؤية الغرب من منظور اللاغرب ، ورؤية الآخر من منظور "الأنا" ، وإبداعه]، أو يحقق مسعى (إدوارد سعيد) - دون ان يسميه بالضرورة (استغراباً) - من كشف الاستشراق كنظام فكرى وإنشاء القوى ، واختلاف عقائدى ، وتبريرا بالانحلال الإغوائى للمعرفة ، فى أى زمان ، وأى مكان.

وتقترح (ندى طوميش) ألا نطور منهجا مثالياً بعينه؛ بل عدة مناهج وفقاً للموضوعات المدروسة. إن تطور وتنمية البراهين وهو المنهج الأنسب - يتم وفقا للنص الذى نعمل فيه، وبتنوع النصوص والمناهج أيضاً، يتكيف المنهج - كما يذهب (بيير تييه) - مع موضوع الدراسة. ما هو ضرورى فى مسألة المنهج هو أن يحدد أولاً الأسئلة وأن تكون هناك روح نقدية، فالمنهج يتبع موضوعه.

يجب أن نندفع بعيداً فى فهم الآخر، من منطلق قومى وإنسانى معاً، لدراسة وتفكيك الآخر، واستيعابه، فلنتبادل الموقع والأدوار، وأن يبقى وجود المنهج العلمى الملائم لعلم الاستغراب هو الضمان الحقيقى لتحقيق الطموح .

المصادر والمراجع

1 - ميثم الجنابى : المفارقة التاريخية والوعي الذاتى الثقافي السياسي ، ويؤكد غسان سلامه : على ملامح المركزية الغربية وهى تعيد بناء التاريخ ، مجلة نزوى ، دار عمان للصحافة والنشر مسقط ع 13 يناير 1998.

2 - وائل غالي : ما بعد الاستشراق، كتاب الهلال ، دار الهلال، ج1، ع64، ديسمبر 2007، ص ص 11-12.

3 - محمود المقداد : تاريخ الدراسات العربية في فرنسا ، سلسلة عالم لمعرفة ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، ع 167 ، الكويت 1992.

4 - محمد عابد الجابرى : المسألة الثقافية في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، سلسلة الثقافة القومية ، ع (22) ، بيروت ، ط2 ، 1999.

5 - عزيز العظمة : إفصاح الشرق ، مجلة المستقبل العربي مركز دراسات الوحدة العربية ، 2 32 ، بيروت ، أكتوبر 1981.

6 - مراد هوفمان : الإسلام كبديل ، تعريب عادل المعلم ، دار الشروق ، القاهرة ، 1997.

7 - اليزابيث لونجنس : في معضلة الباحث ووضع الباحث في العلوم الاجتماعية حول العالم العربي في الجامعة الفرنسية ، في (صورة الآخر) العربي ناظرا ومنظورا إليه ، الطاهر لبيب (محرر) مركز دراسات الوحدة العربية ، الجمعية العربية لعلم الاجتماع ، بيروت ، 1999.

8 - محسن جاسم الموسوي: الاستشراق في الفكر العربي، مكتبة الأسرة، القاهرة 2005، ص 195.

-9 في : أحمد الشيخ : حوار الاستشراق ، القاهرة 1999 ، ص73.

10 - المرجع السابق :ص 23

11 - المرجع السابق : ص ص 30-31.

-12 محمد حرب : نحو استشراق أوروبى جديد ، صحيفة الأهرام ، القاهرة ، في 1999/7/26.

-13 هشام جعيط : أوروبا والإسلام ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت 1995، ص ص 43 – 44.

-14 أحمد الشيخ : مرجع سابق ، ص 173.

15 - عبد النبي أصطيف: نحو استشراق جديد، مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد، عدد 4 (نقد الاستشراق)، ع59-51، بيروت 2001، ص ص 35-64.

16 - المرجع السابق :ص 23

17- إدوارد سعيد : الاستشراق المعرفة والسلطة الإنشاء ، ترجمة كما لأبو ديب ، مؤسسة الأبحاث العربية ، ط2 ، 1984 ، ص 325.

18- فخرى صالح : الاستغراب فى مواجهة الاستشراق ، مجلة القاهرة ، (137) ، ابريل 1994.

19- المرجع السابق.

20- إدوارد سعيد : الاستشراق ، مرجع سابق ، ص 324.

21 - المرجع السابق : مقدمة ص6.

22 - السابق : ص 18.

23- منذر الكيلانى : الاستشراق والاستغراب . اختراع الآخر في الخطاب الانثربولوجى . في « صورة الآخر ، العربي ناظراً ومنظوراً إليه ، مرجع سابق، ص81.

24- منير شفيق : في الحداثة والخطاب الحداثى ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 1999 ، ص 205.

25- حسن حنفي : مقدمة في علم الاستغراب ، القاهرة ، 1999 ، ص 787.

26- إدوارد سعيد : الثقافة والامبريالية ، ترجمة كمال أبو ديب ، دار الآداب ، بيروت، 1977.

27- حسن حنفي : مقدمة في علم الاستغراب ،الدار الفنية: القاهرة ، 1999 ، ص 787.

28- الطاهر لبيب : الآخر في الثقافة العربية ، في (صورة الآخر) ، مرجع سابق ، ص ص 189- 192.

29- وائل غالى : الاستغراب المستحيل ، مجلة القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، عدد 116 ، القاهرة 1992/7.

30- على حرب : إرادة العقيدة أم إرادة المعرفى ؟ فى كتاب قضايا فكرية (الفكر العربى على مشارف القرن الحادى والعشرين)، كتاب قضايا فكرية للنشر والتوزيع ، القاهرة ، يونية 1995.

31- د. سيار الجميل : من أجل فهم عربى نقدى (الاستشراق نموذجاً) ، جريدة الزمان، لندن ، 1999/4/18.

32- محمد أركون : فى (حوار الاستشراق) ، مرجع سابق ، ص 72.

صوب معايرة معرفية لمفهوم التحيز الثقافي من فكر المسيري ومنى أبو الفضل

دراسة مقارنة بين غولن وإقبال والمودودي

أ.د السيد عمر

حدود الدراسة وإطار التحليل :

يعد بيان إسهام منى أبو الفضل وعبد الوهاب المسيري في **تفكيك المعايرة الغربية للتحيز ، وبناء منهاجية بديلة إسلامية القبلة والتوجه لمعايرة التحيز الثقافي ، فيما أرى، فريضة علمية واجبة الأداء** . والحيز المتاح لهذه الدراسة لا يسمح لنا بغير الشروع في المس المعرفي الأولي لموضوعها ،على أمل تمهيد أرضية لدراسات لاحقة مستوعبة ومعمقة . ولذا لن أدخل ، في تجلية تفصيلية لمضامين مفهومي **التحيز والمعايرة وجدلية العلاقة بينهما** ، في لساننا العربي. فقط أكتفي ببيان أن **مفهوم التحيز يتسع لمضامين إيجابية وأخرى سلبية،** تطرح بالضرورة هذا السؤال: **التحيز لمن ولأي الأشياء ووفق أية نواظم ؟** .

فالتحيز **مفهوم علاقي** قد يكون مداره على الإثم والعدوان ، وقد يكون مداره على البر والتقوى. فمن بين مضامين مادتي (**حوز وحيز**) الجمع والمخالطة، والانفراد والتوحد ، والطبيعة من خير ومن شر، والتلوي والتقلب ، والتلبث والتمكث، والغلبة على القلب حتى يرغب فيما لا تجب الرغبة فيه ، والحرب لكونها تحوز القوم ، والسير الهادئ والسوق اللين.[1] .

ووراء أية **معايرة معرفية، مرجعية كامنة ورؤية كلية** . و يتسع **مفهوم المعايرة** بدوره للتحيز فيه علي طول **متصل معرفي** يبدأ بالتحيز إلى الحقيقة وينتهي بالتحيز إلى الباطل . وبينهما **درجات من الإفراط أو من التفريط** لا حصر لها .

فلما أردت رصد المضامين الكبرى لمفهوم المعايرة علي شبكة **الإنترنت** ، وجدتها قد انحصرت في ظل سيادة النموذج المعرفي الغربي الحالية في **البعد الكمي** . وحتى حين انتقل بناة ذلك المفهوم الغربيون والدائرون في فلكهم ، مما أسموه : **المعايرة المباشرة،** إلى **المعايرة غير المباشرة** ، ظل المعنى محصورا فيما يقبل القياس بمؤشرات كمية[2] .

---

1 انظر : مادتي :حيز وحوز ،في : أبو الفضل جمال الدين بن محمد بن منظور ، **لسان العرب**، بيروت : دار صادر ، د.ت.

2 بطرح كلمة (المعايرة) بالعربية ، على محرك جوجل ظهر 105 ألف معلومة تدور في هذا المجال . وحين طرحت كلمة standardization ظهر تسعة ملايين ومائة وثلاثين ألف معلومة ، تدور في مجملها حول قياس كمي إحصائي، وتعنى بالتقنيات والصناعة والتسويق فحسب . وحين طرحت مادة Benchmark ظهر 32400000 معلومة . ووفق موسوعة ويكيديا، فإن المصطلح الأخير استخدم أول ما استخدم فى معايرة الأحذية ، بمعنى محصور في النوعية والتكلفة والزمن المستخدم في الصناعة بالأساس. أما كلمة calibration فظهر بخصوصها257000 معلومة .

وعلى النقيض من ذلك تشير معاجم لغتنا العربية إلى **المضامين الكمية** لهذا المفهوم، على نحو عابر ، وتركز بالأساس على **مضامينه القيمية**، وتحيطه بشروط صارمة ، حتى يصير اسما على مسمى. وتستبطن قابلية عملية المعايرة للخطأ سواء عن عمد أوعن غير قصد.

ففي لساننا العربي أن المعيار هو: **ما عايرت به المكاييل**. وحقه أن يكون **صحيحا تاما وافيا** . والعرب يقولون : عايرت به أي **سويته** ، ويقولون : **عايروا بين مكاييلكم وموازينكم** . ومعايرة المكاييل هي تقديرها . أما مادة **(عاير)** فتتسع مضامينها للذم والمدح والذهاب بالشئ وإتلافه، و تقدير الموازين والمكاييل والنظر فيما بينها ، والتماثل بين طرفين فى السمو والكمال ، والتساب والتعايب ، والمنيحة ، وكل ناتئ فى مستو، والوتد والجبل والسيد والملك والخشبة في مقدمة الهودج[3].

وخلاصة هذه المعاني المتعلقة بالكيل والوزن ، أن المعايرة هي **رد المكاييل والموازين** التي هي من صنع البشر إلى **معيار** له ثلاثة أوصاف : **صحيح وتام ووافٍ**. وهو -حين يستوفي هذه الصفات- متجاوز للطبيعي والإنساني وقيمي بطبعه . والمعنى الذي نريد أن نؤكد عليه في التمهيد لهذه الدراسة أن **المعيار** في ضوء تلك المعاني **ناظم للموازين والمكاييل البشرية** . أما **المعايرة** فهي عملية بشرية قد تقيم الموازين بالقسط ، وقد تخسر الميزان . وترتبط إقامة **الميزان** بالوحي المنزل وبمدى التزام الفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها ، والمراجعة المتواصلة ، وإعداد القوة المانعة من الجور والممكنة للعزة لله ولرسوله وللمؤمنين، ولكرامة الإنسان [4].

وستسعى هذه الدراسة على ضوء كلمة (**صوب**) التي تتصدر عنوانها ،إلى تطبيق منهاجية التحليل السياقي على عينة من أدبيات المسيري ومنى أبو الفضل في **محاولة لاستخلاص أولي للمرتكزات المنهجية المعرفية لمعايرة التحيز** الثقافي من فكرهما برصد أبرز ما قدماه من قواعد نظرية مباشرة ، وما يمكن استنباطه من قواعد منهجية من بعض التطبيقات التجريبية الثرية التي اختبرا بها القدرة التفسيرية لكل من النسق المعرفي والمنظور الحضاري ، والنموذج التحليلي الإدراكي كأداة تحليلية.

وتدور إشكالية الدراسة حول **سؤالين رئيسين** :ما هو إسهام المسيري ومنى أبو الفضل في المراجعة المعرفية **للمعايرة بالنموذج المعرفي الغربي المعاصر** ؟ وما هو إسهامهما في تدشين **معيارية بديلة وأدوات تحليلية معرفية ، من شأنها كشف التحيزات الكامنة في ذلك النموذج ، للتمكين للتحيز لقوة الحق؟** .

وتنقسم الدراسة في ضوء هذا التصور **لإشكاليتها البحثية** إلى **ثلاثة مباحث** ، يسعي **أولها** إلى بيان الفرضيات التأسيسية لمعايرة مفهوم التحيز الثقافي ، وأساسيات تفكيك المعايرة المعرفية

---

[3] راجع مادة: عير ، وعور في :ابو الفضل جمال الدين ، ابن منظور ،مرجع سابق .

[4] وردت الفعل (وزن) بالقرآن الكريم **بصيغتي الماضي والأمر ثلاث مرات. وورد الإسم (وزن)بالتنكير والتعريف ثلاث مرات** . وورد لفظ (الميزان) في **تسع** مواضع مفردا ، و**سبع** مرات بصيغة الجمع ، مع الأمر بإقامته بالعدل وعدم إنقاصه ولا تخسيره ، و ربط المصير يوم القيامة بخفةالميزان وبثقله . راجع مادة (وزن) في : محمد فؤاد عبد الباقى ،**المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** ،القاهرة :دار الريان للتراث ،1987.

الغربية المعاصرة السائدة ، ويبين **الثاني** المعالم النظرية للمعايرة البديلة التي يدعوان إلي تأسيسها وتفعيلها، ويحاول المبحث **الثالث** استنباط مبادئ لتلك المعايرة من عينة من عطائهما المعرفي في تطبيق المعايرة البديلة لمفهوم التحيزعبر نماذج كاشفة للإمكانات التحليلية لمفهومي الأنساق المعرفية المتقابلة ، والنماذج المعرفية التحليلية من جهة، وممهدة لعملية اختباربنائهما النظري وتعزيز قدرتهما التفسيرية من جهة أخرى . ونخلص إلى خاتمة حول **الدرس المعرفي المستفاد** من هذه الدراسة.

المبحث الأول: التأسيس التنظيري لمراجعة المعايرة المعرفية السائدة لمفهوم التحيز الثقافي

ينبع إسهام عبد الوهاب المسيري ومنى أبو الفضل في التأسيس التنظيري لمعايرة التحيز من إعادة التنقيب والحفر المعرفي في الشرعة والمنهاجية الإسلامية . ومحط عطائهما المعرفي المنهجي ليس في **ابتداع** معايرة منهاجية للتحيز ، بل في **استعادة الوعي بمبادئ معيارية** سبق أن ترسخت علي المستوي النظري وأثبتت فاعليتها على المستوي التطبيقي (قبل أن تصاب الجماعة العلمية المسلمة ، بداء الانفتاح على معايرات وضعية أفقية المسقط بفعل مفكرين مسلمين تارة ، وبفعل الاستشراق والاستغراب تارة أخرى)، وإخراجها من طي النسيان والتشويه والكمون إلى مرتقي البروز والتجلية والتفعيل، لتستعيد وظيفتها الحضارية في **تعرية المعايرة الغربية** العلمانية السائدة ، بتفكيك فرضياتها، ووصف عواقبها في واقع البشرية عامة، وواقع أمتنا الإسلامية بوجه خاص ، **وبناء معايرة معرفية بديلة** توفرطريقة منهجية لاكتشاف التحيزات السلبية الكامنة ولمعالجتها، ولتأسيس ثقافة التحيز لقوة الحق ، ولنبذ التحيز **لحق القوة النسبية** المتأرجحة . وينصب هذا المبحث على: **تحديد الفرضيات التأسيسية النظرية** التي قدماها ليؤسسا عليها تفكيك المعايرة السائدة ، **ومعالم** نقدهما ونقضهما لتلك المعايرة ، **على النحو التالي** :

أولا :الفرضيات التأسيسية للمعايرة المعرفية المستقيمة للتحيز : الفرقان الرئيس الذي يقيم عليه **المسيري** و**أم الفضل**[5] ميزان معايرة التحيز هو : **رؤية كلية متجاوزة لما شاع بين البشر وصفه بالطبيعي** . و**نواة** تلك الرؤية هي التسليم بـما يلي :

1 **التمايز المطلق بن الخالق والمخلوقات : استحالة إلغاء الفارق بن الخالق والمخلوق** . فلا الخالق يمكن أن يتحول إلى مخلوق ولا العكس.

2 **علاقة الاستخلاف المشروط بين الخالق والإنسان** :**وجود صلة دائمة بين خالق** مالك أصلي للكون ومدبر لأمر كل ما فيه، بما فيه الإنسان ، هو الله تعالى، **وخليفة مؤتمن** هو الإنسان ، الذي هو كائن كوني، يجمع بين **الفطرة الإنسانية المشتركة** التي فطر الله الناس عليها المتجاوزة بدورها لما هو طبيعي ، والإذن له بالانتفاع بنعم الله التي تستعصي طيباتها المسخرة له ، على الإحصاء والعد ، وفق شروط المالك وتحت رعايته ، بتكليف حر أخلاقي مسؤول .

[5] سأشير في هذه الدراسة لرائدتنا رحمها الله بهذا الوصف الذي أشهد كواحد من تلاميذها أنها أجدر المفكرات المعاصرات به .

والإنسان في استعماله لتلك الحرية التكليفية مسلح بالفطرة التي فطر الله الناس كلهم عليها ، وبالوحي المنزل ، وبالحواس و العقل، في كون لا تتبدل سنن الله تعالى فيه ولا تتغير، وطبيعة قابلة لإعادة التشكيل على يده ، وعرضة لإفساده لها وبها أو لإصلاحها . وهو قد يخطئ الشرعة والمنهاج في تعامله مع النعم المسخرة له، ولكنه يستطيع أن يتوب ويستعيد صلاحه باستخدام كل ما في الوجود فيما خلقه الله له وبالشروط التي أذن له بالانتفاع به وفقا لها . والإنسان بذلك كائن مغاير لكل الكائنات الأخرى ، بكونه كائنا **أخلاقيا مختارا** ، يستطيع أن يعيد تشكيل الموجودات، وأن يغير ما بنفسه ، باختيار حر مسؤول.[6]

3 **محورية الناظم المتجاوز لمعايرة الظاهرة الإنسانية :** يؤكد المسيري وأم الفضل على ضرورة التمييز بين **الناظم المعرفي** (الميزان المتجاوز) وبين أي **اجتهاد بشري** في المعايرة بذلك الناظم . وبهذا الناظم تتحدد **البوصلة السوية للانتقاء المعرفي** ، وتتحدد الغاية من الميزان ، ومضمونه ومجال تطبيقه، وأدواته ، وشروط إقامته بالقسط وعدم إنقاصه ولا تخسيره ، وكيفية تحصيل **أسباب تجاوز التحيز الضال ، والتمكين للتحيز الحق** . وهما يريان أن **نظرية العمران الحضاري** تولد من التدبر في الواقع عبر الزمان والمكان، وتختبر وتجود عبر اختبارها في الواقع المعيش . فالفكر ينتج الواقع ، والواقع ينتج الفكر ويختبره .

4 **استحالة عدم التحيز الكامن أو الصريح**: المعايرة عملية إنسانية انتقائية . ومن ضروريات الاستقامة المعرفية ، بالتالي، الوعي بحتمية التحيزات، والسعي لاستكتشافها ومعالجتها بمراجعات متواصلة . ومفتاح الرؤى الكلية المتقابلة وتحيزاتها المعرفية الصريحة والكامنة هو : **الموقف من مفهوم الإنسان ومن فطرته.** ومع أن **التحيز حتمي فإنه غير نهائي،**أي إنه قابل للعدل بل للإحسان فيه ، فيما لو تم ربطه ببنية العقل الإنساني وباللغة الإنسانية ذاتها وبإنسانية الإنسان بوصفه كائنا غير طبيعي. فبوسع الإنسانية أن تتخلص من المضامين السلبية للتحيز، بإعادة الاعتبار لمبدأ حتمية التفرد والاختيار الإنساني والتنقيب عن الإنسانية المشتركة ، المتمثلة فى الاستعداد الإنساني الكامن والموجود في كل آدمي بالفطرة التي فطر الله الناس جميعا عليها[7] .وفي هذا السياق يبين المسيري الفضاء المعرفي **لمتصل التحيز وبوصلة تصنيفه، وأنواعه، والغاية من تأسيس فقه التحيز:**

أ- متصل التحيز :لما كان الإنسان في وصفه لأية ظاهرة ، وفي تعاطيه معها ، يقوم بعملية انتقاء، فإنه قد يتحيز في الوصف لواقع الظاهرة وقد يلوي عنقها ويفرض رؤيته عليها .

6 لمزيد من التفصيلات حول هذه النواة راجع: د. اسماعيل راجي الفاروقي ، التوحيد :مضامينه على الفكر والحياة ، ترجمة: د. السيد عمر (قيد االنشر) ، خاصة الفصول : الرابع والخامس والسادس التي تدور على التوالي حول التوحيد بوصفه مبدأ: المعرفة وما وراء الطبيعة والأخلاق .راجع أيضا : د. السيد عمر ، خارطة المفاهيم القرآنية ، دمشق : دار الفكر ، 2009 ، ص15-27 .

7 د. عبد الوهاب المسيري ،فقه التحيز ، ضمن د. عبد الوهاب المسيري(وآخرون) ، إ شكالية التحيز : رؤية معرفية ودعوة للإجتهاد ، القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامي ، 1998 ج1 ص17-33 ، د. إبراهيم بيومى ، إشكالية التحيز في فكر جلال أمين والبشرى والمسيرى وسيد دسوقى ،ضمن: ندوة إشكالية التحيز ،القاهرة :المعهد العالمى للفكر الإسلامى، 1992 . وأعمال هذه الندوة صادرة فى مجلدين يحسن الرجوع إليهما.

ب- **بوصلة تصنيف التحيز :** بوصلة التمييز بين التحيز للحق والتحيز للباطل هي نوعية ناظمه . فإن كان ناظمه **أفقيا** فإنه يغدو متأرجحا مشوبا بالهوي ولصاحبه حاجة فى نفسه يود سرا وجهرا أن يقضيها ، فإنه يميل إلى الباطل ، ويفضي إلى الخلط وإلى سراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء، ويحول المتغير إلى ثابت والثابت إلى متغير ، ويعبر عن **حق القوة النسبية** الدائم التأرجح، ويمكن لثقافة البندول المتأرجح . والعكس حين يكون ناظمه **رأسي** المسقط ، متجاوزا للطبيعي، فإنه يصير ميزانا يعبر عن **قوة الحق** ، ويمكن لثقافة الميزان وتصير قبلته هي تلبية المهمة المتحدية للإنسان على الأرض، المتمثلة في التقليص المتواصل للفجوة بين الواقع الإنساني وبين المثال الموحى به .

ج- أنواع التحيز : التحيز مفهوم محايد يصنف وفق وجهته ومحتواه . وللتحيز **نوعان رئيسان** تنتظم تحت كل منهما أنواع فرعية عديدة . فالتحيز يكون إما **للحق** ، وإما **للباطل** . وهو بدرجة قربه من الحق إيجابي مرغوب ، وبدرجة قربه من الباطل سلبي ومردود. وعلي ضوء ذلك يمكن **التمييز بين** :

(1) **التحيز للحق** : تحيز الإنسان لما يراه حقا مع إدراكه التام لتحيزه واجتهاده فيه والتزامه به. وقد يكون هذا التحيز واعيا وواضحا ، أو كامنا ولا شعوري. وتتعدد درجة القابلية للتحيز حسب موضوعه . فالثقافة تتصدر الميادين القابلة للتحيز ، والعلوم الطبيعية البحتة هي الأقل تحيزا، وتتوسطهما التكنولوجيا . وقد يكون التحيز كليا أوجزئيا . فقد يقف التحيز عند جزء من منظومة ما ، وقد يشملها كلها بكل تشابكاتها ومضامينها .

ويتعين الوعي بالفرق بين **المثال الموحى** به ، وبين الأنساق المعرفية والنماذج المعرفية التي يحصلها العقل الإنساني . فالأول يظل ميزانا متجاوزا . والثاني يظل معطى بشريا واجب المعايرة بالأول على الدوام . ومع ذلك يظل كل إنسان قابلا للوقوع فى التحيز بنوعيه فى تعامله مع الميزان بحكم هواه تارة وعدم عصمته وقصوره تارة أخري.

(2) **التحيز للباطل** : هو تحيز لا يقبل معايرته بمرجعية من خارجه. ويعتبر نفسه نهائيا ومطلقا.و يشمل تحيز الإنسان لذاته واعتبار مرجعيته وحدها هى المقبولة وهي الصواب ، والتحيز للقوة بأن يفرض المرء إرادته على غيره فى حال قوته ،و يقبل الخضوع لإرادة الآخر فيما لوانقلبت موازين القوة لغير صالحه،ويظل مترقبا لانقلاب موازين القوة مجددا لصالحه ليفرض إرادته مجددا على غيره .

(د) تحديد الغاية من تأسيس فقه التحيز: فقه التحيز**وسيلة** لتحقيق غاية ذات **مستويين** مترابطين :**اكتشاف** التحيزات الغربية الكامنة فى مصطلحاتنا ومفاهيمنا، ومناهجنا وأدواتنا البحثية وقيمنا المعرفية، **وإبداع** مصطلحات ومناهج وأدوات وقيم معرفية بديلة تتسم بقدر أكبر من الاستقلال ومن الحياد . فالتحيز وارد بالنسبة لكل شئ ولكل واقعة ذات بعد ثقافي معبر عن رؤية معرفية وعن نموذج معرفي . وكل الظواهر قابلة للتحيز لكون الوصف الإنساني لها يقوم على عملية انتقاء .

(هـ) أداة كشف التحيز وتفسيره ومعايرته: يطرح المسيري وأم الفضل آليتين متقاربتين للغاية لتحقيق تلك الغايات الثلاث هما:

(هـ/1) النموذج المعرفي : النموذج المعرفي هو عبارة عن بنية تصورية يجردها العقل البشري بالانتقاء من بين حشد من المعلومات، مع ترتيب ما يستبقيه من منظوره عن عمد أو عن غير قصد ، مشكلا خريطة إدراكية للواقع المحيط به .وهذا هو مصدر التحيزات الكامنة .والنموذج ليس أداة إمبريقية ولا هو قانون علمي . هو بالأحرى أداة تحليلية .وهو نموذج افتراضي ، نقوم بتجريده ونستخدمه في تفسير السلوك الإنساني فيما نسميه النموذج التحليلي. وهو أداة تحليلية ترمي إلى تفسير الواقع كبنية مترابطة متداخلة وكمجموعة من العلاقات الحية، وليس كجزئيات متناثرة .

والنموذج المعرفي بهذا التحديد أداة تحليلية مرنة قابلة للتجويد المتواصل، تُعايَر بدورها **بمحكين** : **ناظم** متجاوز ، **واختبار** متواصل في أرض الواقع لقدرتها التفسيرية . فالنموذج المعرفي الإدراكي ، صورة عقلية مجردة . هو نمط تصوري وتمثيل رمزى للحقيقة وهو نتاج عملية تفكيك وتركيب . وعبر عملية التفكيك والتركيب هذه يتم التجميع والاستبعاد والترتيب حسب الأهمية والاختزال والتعميم . ووراء عمليات الاستبعاد والإبعاد والتركيب والتضخيم تكمن **معايير داخلية** تشمل : معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات عن أسئلة كلية[8].

(هـ/2) الأنساق المعرفيةالمتقابلة : تميز **أم الفضل** بين نسقين معرفيين رئيسين ، تندرج بينهما أنساق مختلطة تميل بدرجة أو بأخرى إلى أحدهما: **النسق المعرفي الرأسي** المؤسس على **ثقافة الميزان** والذي يستمد مرجعيته من التسليم بوجود خالق للكون مفارق لما هو طبيعي ، وبوضعية تكريم للإنسان بنفخة إلهية فيه، وببناء الأمر الإلهي التكليفي له على الحرية التوحيدية المسؤولة بوصفه مستخلفا ومؤتمنا في الأرض من جهة ، **والنسق المعرفي الأفقي** ، المتأرجح ، القائم على افتراض عدم وجود ناظم مفارق للطبيعة في هذا الكون ، والتسوية بين الطبيعة والإنسان ،على الطرف المقابل[9] .

ثانيا : تفكيك الواقع المعاصر : سنرصد فيما يلي أهم معطيات تفكيك الواقع المعاصر التي اكتشفها المسيري وأم الفضل، وأسسا عليها دعوتهما إلي بناء معايرة معرفية بديلة :

المحور الأول- العلمانية هي منبع ومصب تحيزات الواقع المعاصر : الجذر الرئيس للتحيزات الضالة هواختزال الواقع في البعد المادي وتنحية البعد الديني الأخلاقي . ومن هذا الجذر تردد النموذج المعرفي الغربي السائد بين التحيز ضد الطبيعة والتحيز ضد الإنسان لينتهي إلى التحيز ضدهما معا . وما الفارق بين تحيزه ضد الإنسان الغربي وضد الإنسان غير الغربي إلا فرق درجة

[8] لمزيد من التفصيلات حول هذه المحاور راجع : **د.عبد الوهاب المسيري** ، النظام العالمى الجديد،:رؤية معرفية ،مجلة قضايا دولية،معهد الدراسات السياسية ، باكستان،العدد 255 ،1994 .

[9] انظر : د . منى أبو الفضل ، مقدمات أساسية حول مفهوم النسق القياسى ، دراسة غير منشورة تقع فى قرابة 45 صفحة.

، وإن كان نصيب أمتنا من هذا التحيز هو الأوفى . **إلا أن ثقافة الميزان تستلزم مراعاة المحددات التالية في معايرة هذا الجذر:**

المحدد الأول- القراءة الجوانية المركبة لسيرة ظاهرة العلمانية : يميز المسيري بين علمانية تقوم على رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي كلي نهائي ، وإحدى حلقات تلك العلمانية في لحظة معينة وزمان معين. ثم يرسم خريطة المتتاليات النماذجية للعلمانية الشاملة . ودون دخول في تفصيلات لا يتسع لها المقام نرصد فيما يليها **أهم المبادئ الإرشادية التي اكتشفها المسيري من التدقيق في مفهوم العلمانية** وفي سيرته في البيئة الغربية المعاصرة ، وصُدِر منها مع تعميم نموذج الدولة القومية ، إلى بقية أرجاء المعمورة :

(1) **الطابع الصراعي المشوش لمفهوم العلمانية :** ولد هذا المفهوم مع تدشين نظام الدولة القومية بمعاهدة وستفاليا عام 1648 . **وتمثلت التحولات المضامينية له عبر تاريخه فيما يلي :**

(أ) **الانحسار في البداية** في معنى نقل ممتلكات الكنيسة إلى الدولة ، والجدل بين الكنيسة والدولة حول شرعية هذا الإجراء.

(ب) **اكتساب المفهوم مضمونا مركباغامضا** في القرن التاسع عشرفحواه: إمكانية إصلاح الإنسان بطرق مادية من خارجه ، مع ادعاء الحياد بالنسبة للدين . إلا أن الواقع شهد استدعاء المفهوم بدلالته الجديدة لمنظومة معرفية كامنة شاملة مضادة للدين .

(ج) **تولد مضمون جديد هو الفصل بين الدولة والكنيسة** ، مع التعبير عن ذلك بالفصل بين الدولة والدين[10] .

(د) **تبلور العلمانية في ظاهرة كلية معرفية تنزع القداسة عن الطبيعة وعن الإنسان،** تشكلت عبر متتالية نماذجية حتى هذه اللحظة ، حرص الغرب علي التعمية على الخط الرابط بينها. **ومن أهم مضامين تلك الظاهرة :**

(د/1) رؤية شاملة للكون مادية الهوية لا تهتم إلا بالعالم الآني ،عالم الحواس الخمس، يصفها البعض **بالوثنية الجديدة** ، تضع الدنيوي في مقابل الديني المقدس ، وتبشر بالإنسان العلماني النفعي العقلاني والمجتمع العلماني، وبزوال المقدس. ولفضاء هذه الرؤية **مستويان** : **العلمانية الجزئية** (رؤية جزئية لا تتعامل مع الأبعاد الكلية النهائية للواقع، وتحصر العلمنة في المجالين الاقتصادي والسياسي بوجه عام) **والعلمانية الشاملة** (رؤية كلية للكون تذهب إلى إنه من مادة واحدة لاقداسة فيها ولا أسرار، وإلى أن الإنسان كائن طبيعي محكوم بالقانون الطبيعي. وجوهر مشروعها الحضاري هو الترشيد المادي المبرمج المتحكم فيه والمنمط ، لإعادة صياغة الإنسان والأشياء).

[10] د.عبد الوهاب المسيري ، د. عزيز العظمة ، العلمانية تحت المجهر ، دمشق : دار الفكر ، 2000 ، ص 11-14 .

(د/2)التأسيس لمركزية الغرب : العلمانية الشاملة مرادفة للإمبريالية التى اختزلت كينونة الإنسان عامة فى البعد الطبيعي ، ثم أسست لمركزية الإنسان الأبيض على حساب بقية البشر ، وأحلت مفهوم القوة كناظم للعلاقات محل القيم الإنسانية ، على نحو تمثل فيه العلمانية : **النظرية** ، وتمثل الإمبريالية : **الممارسة** . واتخذت الإمبريالية **صورتين** فى الداخل الغربي : **شكل الدولة العلمانية الرشيدة** ، ثم شكل **الإمبريالية النفسية المتسلطة على الإنسان بالإعلان** لترشيده لصالح النخب الحاكمة. وأخذت الإمبريالية، في بقية العالم، صيغة **الاستعمار بكل أشكاله**: التقليدي والاستيطاني والإحلالى والجديد والنظام العالمي الجديد. ووجهتها هي ترشيد المجتمعات غير الغربية على نحو يحقق صالح المجتمعات الغربية ككل بإملاء مفروض من الخارج .وقد لا يظهر فى النموذج المعلن للعلمانية الشاملة ما يصرح بتلك الخصائص . إلا أن النموذج الكامن وراءها على مستوى مرجعيتها النهائية يؤكد على تهميش الإله والإنسان معا ونفى المطلقات [11] .

المحدد الثاني – بناء الوعي بكون العلمانية متصلا معرفيا : العلمانية درجات تبدأ بالرؤية العلمانية الشاملة، وتنتهي بالرؤية العلمانية الجزئية، وهي أصل كافة التحيزات الكامنة في النموذج الغربي السائد المعاصر ، وكشفها والتخلص منها هو الشرط الأول للوسطية في معايرة التحيزات الثقافية ، وعدم الوقوع في فخ الاختزال والسطحية . وتدور **الإضاءات المعرفية البانية** للوعي بذلك حول **ستة محاور** هي :

(1) التعريف بالمتتالية النماذجية للعلمانية الغربية : نواة **متتالية النموذج المعرفي الغربي** هي اعتبار مركز الكون كامنا فيه وغير متجاوز له . فالعقلانية تسقط كل ما هو غيبي أو خارق للطبيعة. ونشأت عن هذا المبدأ **متتالية** نماذجية حسب التحول في مركز النموذج . وبدأت تلك المتتالة برؤية **واحدية إنسانية صلبة**(مركزية الإنسانية جمعاء مع عدم التسوية بين الإنسان والطبيعة ، واعتبار رسالته هي قهر الطبيعة . والإنسان فيها هو مركز الكون مع الاعتقاد بأن بوسع العقل تقديم تفسير كلي شامل) ،تلتها **رؤية ثنائية صلبة**(صراع بين الإنسان والطبيعة) تلتها **رؤية واحدية إمبريالية فردية** (عالم مركزية الذات الفردية . و تحصرتلك الرؤية مركزية الكون فى قطاع من البشر. وتقوم على إحلال أمة أو عرق محل الإنسانية كلها . وموضع الحلول هو الزعيم. وتولدت منها النازية والفاشية) ، تلتها **رؤية واحدية طبيعية** (عالم مركزية الطبيعة ، واعتبار الإنسان جزءا من الطبيعة ، و إدراك الكون من خلال المادة). واختتمت حلقات تلك المتتالية برؤية **واحدية شاملة** (عالم عديم المركز في عصر ما بعد الحداثة)[12].

---

[11] المرجع السابق ، ص119-127 ، د.عبد الوهاب المسيري ،العالم من منظور غربى ،القاهرة :سلسلة الهلال، العدد 602 ،2001

[12] **د.عبد الوهاب المسيري**، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ،القاهرة: دار الشروق ،2002، د. عبد الوهاب المسيري ، الإنسان والحضارة الغربية والنماذج المركبة ،القاهرة :سلسلة الهلال ،العدد 622 ،2002 . و في ذات الخط يقدم الفاروقي بيانا رائدا لمغايرة العلوم الطبيعية للسلوك الإنساني وأوجه قصور المنهاجية الغربية وشروط إعادة صياغة العلوم صياغة إسلامية في : د. إسماعيل الفاروقي ، صياغة العلوم صياغة إسلامية، الرياض : الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي ،1995 ، ص 12-23

(2) **التعريف بالفرضيات الفلسفية للعلمانية الشاملة** : لب تلك العلمانية هو رؤية مادية عدمية عقلانية تؤمن بأن مركز الكون كامن فيه وغير مفارق له ولا متجاوز له ، وأن الكون كله من مادة واحدة لا قداسة لها . وترتكز تلك الرؤية على فلسفة مادية تقوم على ست فرضيات : **وحدة** الطبيعة، **ووجود علة** لكل معلول، **والخضوع** لقوانين يقينية وواحدة ، **والتحرك** التلقائى ، و**انعدام** الغاية بالنسبة للعالم المادى ، و**نفى** الغيبيات وأى تجاوز للنظام الطبيعى .

(3) **التعريف بالعمق المعرفي للعلمانية :** لا تفصل العلمانية الشاملة **الدين عن الدولة وحسب ، بل عن الإنسان وعن الطبيعة**. و يتولد عنها نموذج معرفي متحيز للمادي العام الكمي البسيط الموضوعي المحسوس على حساب الإنساني والخاص والكيفي المركب والذاتي والمتنوع. ومن رحم تحيز تلك العلمانية لما أسمته : التقدم المادي ولدت نظريات وأدوات تعيد إنتاج التحيز وتعمقه . ومن تلك النظريات الداروينية والنيتشوية ، علي سبيل المثال لا الحصر. ومن تلك الأدوات :الدولة القومية والسوق والمصنع والملهي وأجهزة الإعلام الجماهيري [13].

ولا تنفك تلك العلمانية عن التحيز الكامن ضد الإنسان. فهي بحصرها له في مجرد كائن مادي خاضع للحتمية الطبيعية تحوله من إنسان رباني، إلى إنسان موضع طبيعي مادي محتاج مستهلك ، في صراع دائم مع بني جنسه ومع بقية الموجودات[14] .

(4) **التعريف بسبل تحيزه العلمانية :** رصد المسيري **خمسة سبل** لتخليق التحيز الكامن غير السوي في النموذج المعرفي العلماني الشامل هي :

-1 **دعوى وحدة العلوم** والتسوية بين العلم الطبيعى والإنسانى ونفي المرجعية المتجاوزة للطبيعي.

-2 **تبديد المعيارية الإنسانية** ، والولوج من ذلك إلى الدفاع عن حقوق الشواذ ، وحقوق القردة ، وتصوير الإنسان على أنه فرد بلا هوية ولا جذور ولا بعد جمعي ، مما يجعل الحديث الغربى المتواتر عن حقوقه مسكونا بهجوم على الطبيعة البشرية وعلى الإنسان . فالإنسان الذى يتحدث الغرب عن حقوق له فرد مقطوع الصلة بأى جذور أو أسرة أو مجتمع أو أمة . وهو مجموعة من الحاجات المجردة المصطنعة التى تحددها الاحتكارات وشركات الإعلان .

-3 **التمركز حول الأنثى** مع وضعها خارج أي سياق اجتماعي ، وتوظيف الفن والثقافة الشعبية في اختلاق وترويج نماذج غير معهودة ، والترويج للمسخ وللإباحية.

-4 **حوسلة الطبيعة والإنسان والعقل الإنساني** :مع إلغاء النموذج العلماني الشامل لمفهوم الإله أو تهميشه ، ونسف مفهوم الإنسان الكوني ، وتوظيف ذلك لصالح ترسيخ مركزية الإنسان

[13] د. عبد الوهاب المسيري ،فقه التحيز ،مرجع سابق ، ص 67-71

[14] د. عبد الوهاب المسيري ، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان ، بيروت : دار الفكر المعاصر ، 2003 ، ص11-16 .

الغربي، وتحويله إلى مستغل لبقية البشر ولكل ما بالكون، غرس ذلك النموذج بذور التحيز ضد الطبيعة وضد الإنسان بما فيه الإنسان الغربي **بإحلال العقل الأداتي محل العقل النقدي** في الداخل الغربي ، والسعي بكل السبل إلى تعميمه في كل أرجاء المعمورة .

وجوهر العقل الأداتي هو السعي الإنساني للهيمنة على الطبيعة بتجريدها من حرمتها وأسرارها وغيبها، وتنميطها. وتثبت الخبرة الغربية أن هذا العقل بارع في التفكيك عاجز عن إعادة التركيب، يعامل الإنسان على أنه مجرد جزء ثابت من الطبيعة، وإلى كل ما بالكون بما فيه الإنسان على أنه مجرد أداة استعمالية[15] . والإنسان صاحب ذلك العقل غارق في النسبية عاجز بسببها عن امتلاك أرضية معرفية ثابتة ، وعن تغذية الحاضر بخلاصة خبرة الماضي واستشراف المستقبل . وغاية ما يطمح إليه هو: قبول الواقع والتكيف معه والتسلط علي الآخر الطبيعي والإنساني.

-27 **تسميم المفاهيم :** من أهم الأساليب التي وظفتها العلمانية الإمبريالية الشاملة للتعمية على تحيزاتها المعرفية الاستعمال المراوغ لمفاهيم إيجابية في ظاهرها ، ملغمة في مضامينها ومفاعيلها الحضارية . من ذلك مفهومي: **التقدم [16]، وترشيد الموارد البشرية والمادية** . والمفهوم الأخير طرح في الغرب على أنه آلية لهندسة الإنسان وتغييره من خارجه بالإغراء والقوة الناعمة تارة ، وبالقوة الخشنة والإملاء تارة أخرى . فما هو مضمون مفهوم الترشيد الغربي ؟ وما هى آلياته ؟ إنه ترشيد شكلي إجرائى أداتي قبلته هى التحرر والانحسار فى الكفاية التقنية لهندسة كل ما يرى الإنسان أنه غاية له تتعلق بمصلحته باتجاه العلمانية المادية الشاملة .

ويمثل هذا أسرا **لمفهوم الترشيد** المنصرف بدلالته التقليدية إلى التجويد المنطلق من الدين والأخلاق والفطرة الإنسانية المتجاوزة للطبيعة . وبهذه الدلالة الجديدة لمفهوم الترشيد، يتم سحب الأشياء من عالم الإنسان الأخلاقى المتجاوز إلى عالم الأشياء المادي ، وسحب الإنسان نفسه من عالم الإنسان إلى عالم الأشياء وعلمنة الأشياء والإنسان وتدجينه وتحويله من مفعول لأجله ، إلى مفعول به، بل إلى مفعول فيه [17] .

ففي سياق ذاك المسمى :**الترشيد** ، نشأت الظاهرة الاستعمارية بكل تجلياتها، فضلا عن تغول الدولة القومية والمصنع والسوق ووسائل الإعلام والملهى. وتم الترويج **لعنصرية عصر الحداثة** الزاعمة بأن التقدم سمة متأصلة في النموذج الحضاري الغربي ، والتخلف سمة أبدية متأصلة فيما عداه لا فكاك منها(مع ما تولد عن تلك الأسطورة من مقولات عبء الرجل الأبيض ، والنازية والفاشية والصهيونية، والاستعمار الاستيطاني الإحلالي، والاستنساخ)، ثم **الترويج في عصر ما**

---

15 المرجع السابق ، ص70-91 .

16 لمزيد من التوسع أقرأ دراسة تقع فى زهاء مائة صفحة فى تفكيك غربى لمنظومة المفاهيم المتولدة من مفهوم التنمية ومن بينها مفهوم التقدم المادي كما نحته الغرب، وبيان تحيزاتها الكامنة ، د.إبراهيم البيومى (وآخرون)،**بناء المفاهيم**،القاهرة :دار السلام للطباعة والنشر،2008،ص-444 538.

17 عبد الوهاب المسيري ، الفلسفة المادية ..،مرجع سابق ، ص129-133،ص 146-147

بعد الحداثة لعنصرية **التسوية** بين الإنسان وأى كائن آخر ، والزعم بأن كل ما تعاني منه البشرية في هذا العصر يعود -بزعمها -إلى ادعاء الإنسان وجود فرق بينه وبين القردة .

ومن بين شواهد سعي تلك العنصرية إلى هدم المعيارية الإنسانية من أساسها ، والتمكين للسيولة اللامعيارية تشبيه مقولة وجود إله يدبر أمر الكون بالفيروس الذي يصيب جهاز الحاسوب ، وخروج مشروع من بريطانيا في نفس العام الذي تم فيه إنتاج اتفاق أوسلو الفلسطيني الإسرائيلي يدعو للتسوية التامة بين القردة والإنسان ، ويطرح ما يسميه : مشروع إعلان حقوق القرود .

وهكذا يتسلل هذا النموذج المعرفي عبر المكر بالمفاهيم إلى التخريب التام للهويات وتشويهها، وتهميش كل خصال الإنسان وتحويله إلى مجرد مادة استعمالية، لا مركزية لها في الكون ولا أسرار[18].

(5) **التأكيد على وجود عروة وثقى بين الدولة القومية والعلمانية الشاملة** : تتخذ العلمانية الإمبريالية الشاملة من الدولة القومية كيانا مطلقا له السيادة، يفرض إرادته بشكل حتمي وآلي على الإنسان ، ويحوله إلى وسيلة لخدمة ما يسمى الأمن القومي. وتوظف العلمانية ذلك الكيان المصطنع في حوسلة الداخل الغربي تحت **شعار** : ترشيد الموارد البشرية والمادية وتعظيمها، وترشيد الخارج بتعبئة الطاقات الغربية في مشروع للهيمنة على الخارج ونسف المطلقات الإنسانية والأخلاقية والخصوصيات الحضارية لصالح مطلق واحد هو : المطلق المادي الخاضع لقوانين ثابتة متجاوزة للإنسان، الذي يختصر وجود الإنسان فى **الإنتاج** فى المزرعة والمصنع، **والاستهلاك** فى السوق ، و**الغياب** عن ذاته فى الملهى الليلي[19].

وليست العلمانية **فكرة ثابتة ولا مخططا ثابتا** بل هى **متتالية** نماذجية تتعدد تمظهراتها باختلاف الزمان والمكان ،كما تتفاقم تداعياتها مع ترسخ أقدام الكيانات القومية، **على النحو التالي :**

(أ) **فى المرحلة الأولى** من عهد الدولة القومية بالوجود ، كانت قدرة الدولة على القهر وعلى الهندسة الإنسانية عبر المؤسسات التربوية ، وقدرة أجهزة الإعلام وأجهزة اللذة على تفكيك الإنسان أدنى مما صارت عليه فى العصر الحديث . من هنا كانت العلمانية مقتصرة على المجال العام دون الخاص فى الأغلب الأعم. ومن ثم بقيت المسيحية بمطلقاتها في الغرب المسيحي بعد ظهور الدولة القومية بتوجهها العلمانى. كما استمرت المطلقات الدينية فى ضمائر البشر، وفى المؤسسات المجتمعية الوسيطة مثل الأسرة .

(ب) **استطاعت الدولة القومية** مع ترسخ جذورها، السيطرة على الإنسان من الخارج بالقهر ، ومن الداخل بالتربية. وتفاقم تأثير مؤسسات الإعلام ومؤسسات اللذة وما عرف بمؤسسات المجتمع المدني، على علمنة الحياة الخاصة بحيث بات أخطر من دور تلك الدولة.

---

18 المرجع السابق ، ص193-196،ص209-236 . ولنتأمل فى مضامين ودلالات انتقاء من صمموا الإنترنت للكلب بدل الإنسان ليمسك الكتاب ويتولي البحث عما نريد الوصول إليه من ملفات، والأثر المترتب علي حضور الكلب والفأرة الدائم في ذاكرة مستخدمي الإنترنت

19 المرجع السابق ، ص95-111 .

وتمثلت الوظيفة الكامنة للدولة القومية النابعة من تلك العلمانية الشاملة في تخليق وضعية تحيز مضاد للطبيعة والإنسان يتعاظم ويتسع مجاله مع ترسخ أقدامها هي والمصنع والسوق والملهي ووسائط الإعلام والشركات المتعددة الجنسيات في مسخ الإنسان وتحويله إلى مجرد مادة استعمالية بلا هوية ولا ذاكرة ولا تاريخ ، وإفراز ظواهر فتاكة به وبالطبيعية مثل: الصهيونية والنازية تختزل الواقع المركب في عامل سطحي واحد ، وتبدد الأسرة وتقوض حميميتها، لصالح الكوكلة والمكدلة والشذوذ .

(6) **وجوب معايرة النماذج المعرفية بمآلاتها في التطبيق** : تكشف خبرة النموذج المعرفي الغربي السائد في التطبيق عن إخفاقه المتواصل ، في **ضوء الشواهد التالية :**

(أ) **كثرة ما يفرزه النموذج المعرفي الغربي من مقولات (النهاية، والمابعد ، والجديد)**: لا يكف هذا النموذج عن ترويج تلك المفاهيم والحديث المتواصل عن منعطفات تاريخية ، مما يدل على عمق أزمته في كل المجالات.

(ب) **تراجع مركزيته** على مستوى الدولة القومية، وتقلص قدرته على فرض الترشيد والتنميط بالقوة على الخارج غير الغربي.

(ج) **تراجع قدرة السوق** علي تخليق الإنسان المنتج المستهلك ، وظهور الإنسان شبه المنتج شبه المستهلك[20].

(د) **توليد علم اجتماع غربي اختزالي عاجز وتدليسي :** عجز علم الاجتماع الغربي لتأسيسه على نموذج مختزل ومرجعية نسبية سائلة عن تقديم تعريف مركب شامل لظاهرة العلمانية. ووقع في التحيز المعرفي بانتقاء ما يعتبره إيجابيا والتغطية على ما يعتبره سلبيا، وتصوير السلبيات على أنها ثمن مقبول لإيجابيات أهم، ونحت مصطلح لكل ظاهرة مصاحبة للعلمانية ، بما يغطي على علاقتها بها، ويعرقل بناء نموذج معرفي شامل لتفسيرها. وأسفر ذلك عن إخفاق ذلك العلم في بيان العلاقة القوية بين العلمانية والدولة القومية، والظواهر المصاحبة لهما مثل : الاستنارة المظلمة ، والتشيؤ ، والاغتراب والعولمة، وتأكل الأسرة وتغييب مفاهيم الإنسان والأخلاق والدين ، وترويج نوعيات ممسوخة مثل : الإنسان الاقتصادي والإنسان الذئب والإنسان الثعلب[21].

(هـ) التباين بين المتتالية المثالية الغربية والمتتالية المتحققة : يميز المسيري بين **المتتالية المثالية الافتراضية** التي يبدأ بها داعية مشروع ما تصوره لنتائجه ، قبل أن يكشف الواقع عن عقبات ومستجدات لم تكن فى حسبانه تتولد منها **المتتالية المتحققة أو المتعينة** في أرض الواقع. وهذا هو ما حدث بالنسبة لعمليات التحديث والتنوير والعلمنة الغربية .فعلى مستوى المتتالية الافتراضية

---

[20] المرجع السابق ، ص151-152، ص172 .

[21] د.عبد الوهاب المسيري ، د. عزيز العظمة ، العلمانية تحت المجهر ، دمشق : دار الفكر ، 2000، ص20-42 .

راود أصحاب المشروع التحديثي العلمانى المادي الغربي الأمل فى معرفة قوانين الطبيعة والتحكم فيها وتوظيفها لصالح الإنسان . وأنجز ذلك المشروع تقدما لا ينكر على صعيد التحكم الإنساني فى الواقع المادي والتعرف على الغرائز الإنسانية والبعد المادي الطبيعى المرتبط بالجسد الإنساني . إلا أن إنجازه على صعيد البعد الروحى والإنساني جاء متواضعا للغاية بسبب طابعه الاختزالى المادي.

وتمخضت عن ذلك **المشروع عواقب غير مقصودة** تشمل : الإحساس العميق لدى الإنسان بأن ما يعرفه أقل دائما بكثير مما يجهله ،وأن المعرفة الكلية أو حتى شبه الكلية مستحيلة ،واستحالة بناء منظومة معرفية على افتراضات واحتمالات غير يقنية لاستمداد القيم من الطبيعة وتصور إصلاح الإنسان بالأسباب المادية وحدها ، وربط تقدمه بقدرته على الإنتاج السلعي ، وليس بقدرته على الحفاظ على خصوصيته وهويته . وعجزت تلك العلمنة عن التحكم فى الواقع المادي وفى الإنسان. وأفرخت العلمانية نزعة عنصرية إمبريالية ، وحولت الطبيعة والإنسان معا إلى مادة استعمالية . وبات مفهوم التقدم الغربي موضع شك ، ومن المقطوع به استحالة محاكاته في بقية العالم .[22]

ويقدم المسيري كشف حساب معرفي للنموذج العلماني المادي الغربي. فمتتالية البناء المعرفي بدأت بتهميش الإله واعتبار الإنسان معيارا لكل شئ ، لتدلف من ذلك إلى تأليه الطبيعة ، والقول بموت الإله فى عالم محكوم بقوانين طبيعية صارمة، لا مناص أمام الإنسان غير الخضوع لها والذوبان فيها، وصولا إلى تعلية إرادة القوة وحق القوة ، وانتهاء - في عصر ما بعد الحداثة - إلى العدمية واللامعيارية والتفكيك الكلي لمفهوم الإنسان . والثمرة التطبيقية لمقولات تلك المتتالية المعرفية هي: سقوط المنظومة الاشتراكية الغربية ، وضمور مساحة الحياة الخاصة، وتهميش القيم المسيحية والأخلاقية بوجه عام [23].

المحور الثاني- بناء الوعي بتآكل المناعة الحضارية لأمتنا الإسلامية في مواجهة النموذج الحضاري الغربي وبضرورة تدارك تلك الوضعية : يتفق المسيري وأم الفضل على تشخيص حالة المناعة الحضارية للسواد الأعظم من مثقفي أمتنا. **ولباب تشخيصهما هو** :

1 **تحيزنا لواقع مادي متحيز ضد أمتنا :**سكن النموذج المعرفي الغربي المادي في عقول سوادنا الأعظم، وتأثرت به سلوكياتنا، وأهملنا تراثنا ، بل تراث بقية الأمم غير الغربية لصالح التراث الغربي. وقرأناه كما يريد أصحابه منا أن نقرأه. وسعى بعضنا إلى اختلاق أطر لتسكين النموذج الإسلامي ضمنه واستخراج شهادة انتساب إليه. ووقعنا في فخ النقل العشوائي له ، والذهول عن مضامينه الكامنة ، وصرنا أدوات لنقله دون تمحيص .وتوزعنا بما يسميه المسيري بحق (**التحيز**

---

22 المرجع السابق ، ص 132-142 . وانظر : د.عبد الوهاب المسيري ، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ ، رؤية حضارية جديدة ،القاهرة: دار الشروق ،1997.

23 د.عبد الوهاب المسيري ، د. عزيز العظمة ، مرجع سابق ، ص44-51 .ويقدم المسيري هنا نموذجا مهما فى كيفية إعادة بناء مفهوم حضاري ما ، حيث يتتبع تطور دلالاته المعجمية ، ثم يستعرض تطور دلالاته فى لفيف من المراجع الأجنبية ، ثم فى مراجع عربية برؤية نقدية ، ويحصر المفاهيم والمصطلحات التى قد تختلط به .ويخلص إلى أن الغرب بات يشهد عملية مراجعة لمفهوم العلمانية وتوابعه ، وبدأ الحديث عن سلبياته كمشروع تأسيسي لنموذج الطبيعة المادية العلمانى المنطلقات . انظر هذا المرجع ص 53-89 .

داخل التحيز) إلى التفرق بين تيارات شتى متصارعة يركن كل منها إلى انتقاء تلفيقي من داخل ذلك النموذج المعرفي الغربي تارة ، أو يقع فى التيه المعرفي بتبني نموذج ملفق من خلطة متناقضة من نماذج معرفية متقابلة [24].

2 **السقوط في التبعية الإدراكية للغرب** : ينبه المسيري إلى أننا نعاني من تحيز كامن ضد أنفسنا لصالح الغرب. فما نتلقاه عن الغرب من معلومات مسكون بمقولات تحليلية كامنة، تحكم تحليلنا للحضارة الغربية أيا كان موقفنا منها. فتحليلنا يتم بمعلومات وأطر تحليلية معرفية وأسئلة غربية جاهزة. و نحن إذن لا نحلل تلك الحضارة مباشرة وإنما كما يريد أصحابها منا أن ندركها عليه.

والأدهى مما سلف أننا **نعاير أنفسنا** بمقولات الغرب التحليلية ونماذجه الإدراكية، ونرى أنفسنا والآخر بعيون غربية ، وندمغ أنفسنا بالتخلف مهما أبدعنا.و نعانى من تبعية عميقة كامنة في رؤيتنا للذات وللآخر . فالأسئلة التى نطرحها بشأن أى ظاهرة هى ذاتها التي يطرحها الغرب وتعبر عن رؤيته ومصالحه. ومن بين شواهد تلك التبعية الإدراكية القراءة البرانية لعواقب الثورة الفرنسية وللموقف الأوربي من الخلافة العثمانية [25].

3 **الإصابة بوهم اعتبار إنجاز أطروحة علمية في موضوع إنساني ما، بمثابة القول الأخير فيه :** من أسوأ مظاهر التقليد الأعمى للنموذج المعرفي الغربي:

(أ) **التقليد الجامعى السائد** القائل باعتبار أى موضوع اجتماعى إنسانى أنجزت فيه أطروحة ماجستير أو دكتوراه غير قابل لإعادة بحثه بوهم أن ما قيل فيه يصلح لأن يكون هو القول الفصل والأخير .

(ب) **المبالغة فى تقييم البحوث المعتمدة على المعايير الكمية** والرقمية والمثقلة بالإحصائيات ، مع أن البحوث المستندة إلى **الحس التاريخى والوعى الذاتى** قد تكون أكثر دقة من تلك البحوث المزعوم بموضوعيتها مع أنها تشوه المعرفة ، وتتعامل مع القشرة السطحية الظاهرية، وتعجز عن فهم العمق بما فيه من الدوافع والقيم والأخلاق[26] .

(ج) **الغفلة عن سذاجة الاقتراب التجريبى الوضعى المادى المختزل وتواضع قدرته على التفسير والبيان** : فى حين يعنى مفهوم التفسير الاجتهاد فى فهم الظاهرة محل البحث والتعاطف معها بغية فهمها ، يختزل الاقتراب التجريبي الوضعي المادي ، مهمة البحث فيما يسميه\: الشرح ، ويحصر الظاهرة الإنسانية فى شبكة السببية والقوانين الطبيعية المطلقة ويردها بذلك إلى عامل واحد أو مبادئ معدودات ، وينزع عنها سرها ويبسطها ويشوهها.

---

24 من الأمثلة التي يسوقها المسيري هنا تحيزنا لطرق التعليم الغربية ، وليوم العمل الغربي رغم عدم توافقهما مع ظروف وسطنا الحضاري . انظر : د. عبد الوهاب المسيري ، فقه التحيز ، مرجع سابق ، ج1 ص39-61 .

25 د. عبد الوهاب المسيري ،النماذج المعرفية والإدراكية والتحليلية ، القاهرة : مركز الدراسات المعرفية ، دراسة غير منشورة ، ص1-7

26 د. عبد الوهاب المسيري ، الفلسفة المادية .... ، مرجع سابق ، ص48-49 .

-4 **وجوب الحفر المعرفي والمراجعة الشاملة** : لا زلنا فى عالمنا الإسلامى والعربي نتعامل مع مفهوم العلمانية على صورته الساذجة التى بدا بها فى البداية غير واعين بما طرأ عليه فى متتاليته المعرفية من تحولات جذرية . ومن هنا يأتى الفشل فى تحقيق نوع من التوافق بخصوص تعريفه . **والواجب العلمي الراهن** برأي المسيري هو: البحث فى العلاقة الشاملة الكامنة ، وإعادة النظر فى المفاهيم والمصطلحات والأطر المعرفية التى استوردناها من الغرب. فأى مصطلح حضاري ينقل من معجم حضاري إلى آخر يأتى محملا بمضامين مكنونة . وجل إن لم يكن مفاهيمنا غربية الهوية . ولا ضرورة تذكر لمواصلة الاستسلام لهذا الوضع .

-5 **وجوب بناء الوعي بالوحدة الكامنة بين النموذجين الاشتراكي والرأسمالي ، وبوجود نماذج معرفية غربية فرعية إلى جانب النموذج المعرفي السائد**: يتضمن المحيط الغربي **تشكيلات حضارية فرعية** لكل منها رؤية متميزة عن الأخرى تجاه مفهوم العلمانية . وبناء تعريف مركب شامل لمفهوم العلمانية هو شرط إدراك تلك الوحدة الكامنة من جهة، والتعرف على تلك التشكيلات الحضارية الفرعية من جهة أخرى ، وتحديد حدود الاستفادة الممكنة من الرؤى النقدية النابعة من داخل ذلك النموذج ، وبناء الوعي بحاجته إلى إصلاح من خارجه .

ويتمهد السبيل بهذا الطرح للفرضيات التأسيسية ولعملية التفكيك المعرفي للعلمانية الغربية لطرح سؤال أساسي : **ما البديل ؟ وما هي مسوغاته وما هي معالمه ؟** وهذا هو موضوع المبحث الثاني .

المبحث الثاني:المعايرة المعرفية البديلة للتحيز الثقافي: المسوغات والمعالم

توصلت أم الفضل والمسيري إلى ثلة مهمة من الإضاءات المعرفية على طريق بيان مسوغات المعايرة المعرفية البديلة وبناء أطرها. وبلورا في هذا الصدد قواعد منهاجية مهمة لمعايرة التحيز المعرفي مستنبطة من ثقافة الميزان المقابلة لثقافة التأرجح الغربية. وسنبين في هذا المبحث بإيجاز خلاصة ما قدماه بخصوص مسوغات المعايرة البديلة للتحيز الثقافي ومعالمها:

أولا : مسوغات المعايرة المعرفية البديلة : يقدم المسيري وأم الفضل مجموعة من المسوغات المعرفية لنبذ المعايرة بالنموذج المعرفي المادي، والحاجة إلى تبني معايرة معرفية بديلة ، **تشمل المسوغات التالية** :

المسوغ الأول- محورية استعادة الوعي بمركزية الدين : موقع السياسة بل الحضارة بمجملها من الدين هو موقع التابع . فالدين ناظم ومنهج حياة حيوي يقدم للإنسان ثلاثية لا غنى له عنها : **أرضية معرفية** (حقائق ومعارف وقيم ومواقف ومعتقدات)، **وشحنة عاطفية** دافعة تؤثر في إرادته ، **ودافع اتصالي ترابطي** يولد لديه النزوع إلى الانفتاح الأفقي والتكامل الرأسي . وهو كمنهج حياة يقود إلى التبؤ الحضاري .[27]

---

[27] د.منى أبو الفضل ،مدخل في المنهاجية :نقاط أولية ، القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، مذكرات غير منشورة ، ص 23-26 . وراجع:د. منى أبو الفضل ، التأصيل المنهاجي لدراسة النظام العربي : ماهيته ودواعيه ،القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، مذكرات غير منشورة ، ص1-4

المسوغ الثاني- ضرورة فهم التراث الإسلامي من الداخل : تنبهنا علامتنا أم الفضل إلى أن مفتاح تحولنا من مستهلكين للفكر إلى منتجين له ،هو التخلص من وهم النموذج المعرفي الغربي وفهم تراثنا من الداخل وصياغة ضوابط لإعادة غربلته . **ومن بين الحيثيات التي تقيم بها الحجة على أطروحتها هذه :**

-1 **المقابلة بين مضامين ومكنونات وقابليات النسقين الرأسي والأفقي المسقط** : تميز أم الفضل بين نوعين من **المساقط الثقافية المعيارية** : **النسق الرأسي المسقط** المتلقي لمعياريته من مصدر علوي متجاوز للطبيعة ، ويقوم على ثقافة الوسطية ، **والنسق الأفقي المصدر** المتمحور حول المطلق الذاتي ويقوم على ثقافة التأرجح الصراعية الاختزالية التبسيطية التى تفرخ **الأنا التسلطي الإمبريالى المستغني بذاته عن أصله والموجود بذاته ولذاته** . وتخلص إلى أن ثقافة الوسط هي وحدها القادرة على: **إخراج** البشرية من الإفراط والتفريط ، وعلى تجاوز مبدأ الصراع الذي أفسد العلاقة بين الإنسان والطبيعة ، و**امتلاك** مصفاة ثقافية للحصانة ضد تناقض المفاهيم وإساءة التفسير ، و**التمكين** للتدافع كبديل لمفهوم الصراع بحيث لا تظل القوة غاية وقيمة بحد ذاتها ، بل مجرد ميدان للنشاط يبحث عن **مبادلات وصفقات** لا عن **خصومات** في ظل الرؤية الكلية الإسلامية للكون والحياة والإنسان ، ومنظومة قيم التوحيد والعمران والتزكية ، وثقافة الوجهة والقبلة والميزان [28].

-2 **التنبيه إلي ضرورة الحفر المعرفي ونبذ المعالجات السطحية** : الدراسة من الفروع وإهمال الجذور مدعاة للتيه وافتقاد البوصلة . والباحث بحاجة إلي **نسق قياسي**. ولا بناء لمثل هذا النسق من فراغ ولا في فراغ . وعلي الباحث أن يحدد أولا مقدماته التأسيسية ورؤيته الكلية . ومن بين العلامات الإرشادية التي تضعها أم الفضل للجماعة العلمية علي **الطريق إلي الحفر المعرفي :**

(2/أ) التعريف بمقام الشرعة والمنهاج الإسلاميين وماهيتهما :المنهاج هو وضوح الغاية وتمامها وكمالها ، أو الطريق الموصل إلى الغاية الواضح والكامل والتام ، وهو مجعول ولا يتعلق بفرد ولا بمدرسة فكرية بل بالأمة. وأكبر داء يصيب أمة ما ، هو ضياع الشرعة وغياب الغاية وانقطاع المنهاج فيها عن مورده . فمع جفاف ينابيع المنهاج تتسول الأمة أسباب العزة في غير ما أنزل الله فتقعد ملومة مخذولة . والمخرج هو اليقين بأن العزة لله ولرسوله وللمؤمنين، والارتقاء إلى مستوى حمل الأمانة ، والعودة إلى المورد بالاعتصام بالشرعة والمنهاج، لاستعادة الصدارة الحضارية[29] .

(2/ب) التنبيه على عورات المنهاج العصري السائد : يعاني هذا المنهاج من وجهين للقصور : الإفساد باسم الإصلاح ،والعجز عن الإصلاح الذاتي ، **على التفصيل التالي :**

---

28 د.منى أبو الفضل ، (وآخرون)، الحوار مع الغرب : آلياته وأهدافه ودوافعه ، دمشق : دار الفكر ، 2008 ، ص46-62 . ولها رحمها الله كتاب مهم بالإنجليزية بعنوان (أين يلتقي الغرب بالإسلام) قمت بترجمته بالمعهد العالمي للفكر ضمن سلسلة تر جمة لم تصدر بعد، يتضمن تفصيلات مهمة حول محورية البعد الإسلامي .

29 د . منى عبد المنعم أبو الفضل ، النظرية الاجتماعية المعاصرة : نحو طرح توحيدى فى أصول التنظير ودواعى البديل ، ترجمة : عارف عطارى ، مجلة إسلامية المعرفة ، سبتمبر 1996 ، ص 69 – 74.

(1/ب/2) التأسيس على الظن والهوى : المنهاج العصري السائد قاصر لوقوفه عند الأسباب المادية الوضعية وارتكابه الإفساد باسم الإصلاح ببناء العلم على الظن وعلى العقل المركب على الهوى . ولامحيص عن كسر أغلال المنهج الوضعي المبني على الظن والهوى المنتج لنظم ومذاهب وسلوكيات وضعية مع إعادة إنتاجها، وتبني منهاجية بديلة تستند إلى الحق. وشروط إحداث هذا التحول هو تغيير ما بالنفس بامتلاك الوعي والعزم والسعي [30].

(2/ب/2) **عجز النموذج المعرفي الغربي عن معايرة الظاهرة الإنسانية الثقافية:** بالنظر إلى الطابع الاختزالي لذلك النموذج المعرفي فإن قابليات دقته في المعايرة تقف عند حد الظاهرة الطبيعية بالأساس ، والتقنية إلى حد ما، مع عجزه شبه المطلق في معايرة الظاهرة الثقافية لكونها مركبة، ولكونه نموذجا تفكيكيا لا باع له في إعادة التركيب .

فالظاهرة الإنسانية مغايرة فى خصائصها للظاهرة الطبيعية . ففى مقابل اتصاف الظاهرة الطبيعية بقلة عدد عناصرها بالقياس بالظاهرة الإنسانية ، وخضوعها لعلاقة السببية ونمطيتها المتكررة ، وانعدام إرادتها ، واستحالة تحولهابذاتها ، لخضوعها لقانون كونى ، وإمكانية التثبت منها وصياغة قوانين حاكمة لها ، وعدم تأثرها سلبا ولا إيجابا بإخضاعها للتجربة والملاحظة ، وقدرة الإنسان على وصفها على نحو يتجرد فيه من أهوائه ومعتقداته ، فإن الظاهرة الإنسانية تقف على الضد من ذلك ، اللهم إلا فيما يتعلق بالجسد الإنسانى[31] .

وتكشف **الخبرة التاريخية** عن عجز النموذج المادي عن تفسير الظاهرة الإنسانية لاعتبارات **يتصدرها المربع التالى**:

- **قدرة العقل الإنسانى على تحدى النموذج** التفسيرى المادي لاحتوائه على أفكار كامنة فطرية لم يكن معها يوما ما صفحة بيضاء .

- **الفكر ليس صورة من صور المادة** ولا أثرا من آثارها . ومن المفارقات أن هجوم الماديين على فكرة الكلى يستبطن هو نفسه مرجعية متجاوزة للطبيعى .

- **الحس الإنسانى** الخلقى والدينى والجمالى .

- **الفلسفة المادية تقتل الجوانب** النبيلة فى الإنسان، وتحوله إلى كائن بلا معنى ولا أهمية له فى الكون [32].

---

[30] د. منى أبو الفضل ، نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات ، القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، 1996 ، ص 7-8 .

[31] د. عبد الوهاب المسيري ، الفلسفة المادية ..مرجع سابق ، ص43-45 .

[32] المرجع السابق ، ص51-57 .

(3/ب/2) عدم قابلية النموذج الغربي للإصلاح من داخله :النموذج العلماني الغربي اختزالي عاجز عن إصلاح معايرته لثلاثية الخالق والطبيعة والإنسان من داخله . ونواة تسويغ بناء معايرة معرفية نابعة من نموذج معرفي متجاوز هي : **البرهنة** على القطيعة بين فطرة الإنسان التي فطره الله عليها وبين مفهوم الإنسان في النموذج المعرفي الغربي السائد، و**تحيز** ذلك النموذج ضد الحقيقةعلى صعيد مقولاته النظرية ، و**تأديته** في أرض الواقع باطراد وعلى نحو متصاعد إلى عكس الشعارات التي رفعها . فبوصلة الانتقاء العلمانية المادية التي يرتكز عليها ذلك النموذج ذات طابع تطفيفي وجهته هي نسف كافة الهويات الحضارية . ومن شأن مواصلة المعايرة بمكياله البقاء على أحسن الفروض كقشرة خارجية بلا جوهر.

ومن بين المقدمات التي بنت أم الفضل عليها فرضية الحاجة إلى نظرية اجتماعية بديلة ثلاثية: **القطيعة** بين المعرفة الاجتماعية الراهنة على نحو يشكك فى جدوى العلم ، **وعجز** التيارات العلمية السائدة عن إصلاح النظرية الاجتماعية من الداخل وحاجتها إلى إصلاح جذري من الخارج ، **وحاجة** الإنسانية إلى علم عمران حضاري بشري يراعي الخصوصية والعالمية ويحيي الضمير العلمي المهني الأخلاقي. وانطلاقا من ذلك، تظهر حاجة البشرية إلى عملية تخلية وتحلية في تعاملها مع **النموذج المعرفي الغربي من أهم محاورها :**

المحور الأول ـ التخلص من وهم النموذج المعرفي الغربي : الشرط الأول للتخلص من التطفيف في الميزان المعرفي وتخسيره وإنقاصه هو تفكيك النموذج الغربي وبناء الوعي بتهافته لافتقاره إلى ثابت،بل تحويله ما حقه أن يكون متغيرا إلى ثابت ،وما حقه أن يكون ثابتا إلى متغير، في مقابل تميز البديل المعرفي الإسلامي بامتلاك **نواة جامعة** ناظمها هو التسليم بوحدانية الله تعالى، والتي يترتب عليها التسليم بوحدة الخلق ووحدة الحقيقة والمعرفة والتقدير الإلهي للخليقة ، واستبعاد التعارض بين الوحي والحقيقة الواقعية وبين الوحي والعقل ، والتمكين لمبدأ وحدة الإنسانية وحريتها المسؤولة فى القيام بأمانة الخلافة في الأرض .

المحور الثاني- الانفتاح المستبصر والمسؤول على الآخر الغربي : الانفتاح على الآخر من بدهيات الرؤية التوحيدية المسؤولة . إلا أن من مقتضياتها التخلص من آفة الانفتاح عليه من موقع الانبهار به وفقدان الوعي بالذات، والبراءة من البحث في تراثنا عن بطاقة انتساب تاريخية إلى الغرب ومن الازدواج التعليمي . بتعبير آخر، نحن بحاجة إلى الانفتاح على الغرب من أرضية إسلامية ، والتمكين للوسطية بإعادة الالتقاء بين كافة المشارب الفكرية الإسلامية، والتوصل إلى كلمة سواء بين كل التيارات الفكرية الإسلامية المصدر حول الثابت والمتغير. والتوافق على القراءة باسم الله هو الحل. فهي قراءة تستدعي :الإخاء الإنساني والتعارف الإنساني والتدافع والتفعيل الحضاري والتصحيح الحضاري .

المحور الثالث- ضرورة إعادة الاعتبار لمفهوم الإنسان الرباني : الإنسان وفق مبدأ **المرجعية المتجاوزة** كائن حضارى أخلاقى عابد ، مرتبط بالضرورة بأنساق مجتمعية تبدأ بالأسرة وتنتهي

بالأمة، واع بذاته وبالكون، قادر على إعادة صياغة نفسه وعلى إعادة صياغة الطبيعة بإرادة حرة مسؤولة، رغم وجود محددات تتحكم فى مدى إطلاقية إرادته . والمراد بمفهوم الإنسانية المشتركة هو : الفطرة التى فطر الله الناس عليها والتى هى فى أصلها ثابت إنسانى مشترك كامن لا يمكن رده لقوانين مادية . ويحقق الإنسان أشكالا حضارية محورها إعادة صياغة نفسه وبيئته ، تتنوع بتنوع الظروف والجهد الإنسانى والخبرة الماضية المكتسبة. وهو بتعبير آخر كائن قادر على تمثل منظومة قيمية أخلاقية غير مادية فى تعامله مع الموجودات، بما فيه نفسه . ولكل فرد بصمة خاصة يستحيل محوها أو تجاهل أثرها . والإقرار بها يستدعى مفهوم الإنسانية المشتركة .

وترتبط إعادة الاعتبار لمفهوم الإنسان ومعها بالتالي إعادة الاعتبار لمنظومة من المفاهيم والقيم، في مقدمتها : الدين والأمة، والحرية التوحيدية ، والعدالة والمساواة **بالحيثيات التالية :**

-1 **ارتباط التخلص من التحيز الضال باستعادة مفهوم الإنسان والعقل النقدي المتجاوز:**فى مقابل العقل الأداتي والإنسان الطبيعي يرى العقل النقدي المتجاوز أن الإنسان كيان مستقل مبدع لكل ما حوله ، فيه قابليات وإمكانيات كامنة ، قادر على تجاوز الذات الطبيعية والواقع وصنع التاريخ من خلال التوازن بين الذات والموضوع والتفكيك والتركيب والترشيد.

-2 **استبدال نموذج البحث عن الفوارق بين البشر بنموذج البحث عن الهوية الحضارية الإنسانية الجامعة :** في حين يبحث النموذج المعرفي الغربي المادي عن الفوارق الصراعية إلى حد اختلاقها وتخليقها، يبحث النموذج المعرفي البديل عن الجامع والتنوع المتكامل والمتدافع. ويرمي النموذج المعرفي البديل إلى طرح نظرية شاملة مبنية على إنسانية الإنسان بمقولات غير مادية، بغية إرساء صرح علم توليدي بديل يقوم على يقين غير كامل يقتضي الاجتهاد المستمر ، وينبذ فكرة إمكانية التحكم المطلق فى الوجود، لوجود نفحة من التكريم الإلهي فى كل الكائنات ، ويؤكد على تحاشي الاختزال والثنائيات المفتعلة ورد أى شئ إلى سبب واحد، ويأبى تقييد المطلق وكذا التسوية بين الطبيعى والإنساني. وهذا البديل إسلامي التوجه وهو بالتالي يتسع للبشرية بكل أطيافها وأديانها واتجاهاتها ممن يقبلون تلك الهوية الحضارية الجامعة . وهو بالنسبة لكل من ينتمون إلى منطقتنا نواة أساسية للحضارة التي ننتمي إليها[33] . وتطرح منى أبو الفضل البديل فى ثوب المساقط الثقافية المتقابلة ، وتلقي الضوء على التمايز بين النسق الأفقى الغربى والنسق الرأسي الإسلامي من حيث الإطار المفاهيمي والمقدمات المعيارية .وتبرهن على استحالة إصلاح النظرية الاجتماعية المعاصرة من الداخل لما يكتنفها من أساطير ولاستنادها إلى مبدأ الصراع، ولما تمثله من عبء على ضمير الباحث لقدرتها على التفكيك وعجزها عن التركيب ، وتأرجحها نتيجة غياب المعايير. وفي المقابل يتأسس النموذج المعرفي البديل المؤسس على قيم التوحيد والعمران والتزكية على التنوع والتنافس والتفاعل والتكامل بين الكيانات الثقافية وامتلاك قبلة ووجهة ، والركون إلى التدافع الإيجابي وليس إلى الصراع [34].

---

[33] راجع تأصيل رائد لمفهوم الهوية الحضارية الجامعة في : د . منى أبو الفضل ، الأمة القطب ، الرشاد ، أغسطس 2001 ، ص 31 – 35

[34] د. السيد عمر ، تقويم منهاجية إسلامية المعرفة في ربع قرن ، القاهرة : مركز الحضارة للدراسات المعرفية ، دراسة قيد النشر ،ص-91 95 .

-3 **الوعي بحتمية التحيز:** إدراك حتمية التحيز هو الخطوة الأولى للتمكن من تجاوزه . وجوهر أزمة التعامل مع التحيز أن النظريات السائدة المعنية بنقد التحيز متحيزة هي ذاتها . فمقتضى الإيمان بالخير هو إدراك كون العقل الإنساني مبدع وقادر على التركيب ومفطور على مركزية الإنسان فى مواجهة الفلسفات المادية . ووراء تجارب العلوم الطبيعية وتصنيف نتائجها وتفسيرها، صياغات فلسفية عقائدية كامنة. ومن شأن إدراك حتمية التحيز الوعى بأن كل سلوك إنساني يعبر عن نموذج معرفي كامن . واكتشاف النموذج الكامن لا يمكن أن يكون عملية فردية بل عملية جماعية تفاعلية متكاملة تتم على مستويات الرصد والتصنيف والنقد و بناء الأنماط مع ربط البعد المعرفي بالبعد الديني .

-4 **ضرورة النقد الكلي :** لا يكفي اكتشاف التحيز على المستوى الجزئي **أو** التطبيقي ، بل يجب أن يطول مجمل البناء النظري الغربي . وما التوقف عند المستوى الجزئي إلا عملية ترقيع وتلفيق .فالنموذج المعرفي الغربي معاد للإنسان ومستحيل معرفيا وعلميا ومأزوم من كل جوانبه **.** ومن نماذج إفرازاته : الإمبريالية والنازية والصهيونية .

-5 **الانفتاح على النماذج المعرفية غير الغربية** وصولا لتأكيد خصوصية الحضارة الغربية ونسبية الغرب[35] .

ثانيا : معالم المعايرة البديلة للتحيز الثقافي:

من أهم معالم المعايرة البديلة التي يدعو المسيري وأم الفضل إلى بنائها وتفعيلها :

-1 **عملية بناء المفاهيم من مرجعية إسلامية** : المفاهيم بمثابة اللبنات التي تبنى منها المنهاجية البديلة . ومن الموجهات الإرشادية التي تقدمها أم الفضل **لصناعة تلك اللبنات** :

(أ) بناء الأطر التحليلية : الإطار المرجعي خريطة أساسية لوضع المفاهيم فى مواضعها وتشبيكها وتشغيلها والتميز بين مستوياتها وترتيب أولوياتها. والمناخ المعرفي السائد بحاجة إلى تحول نوعي لما يعتريه من غموض وتنميط وسطحية ، واستمرار لفيض المؤثرات الفكرية الوافدة . والأمة بحاجة ماسة إلى بناء وسيط منهاجي مستنبط من القرآن يقدم للمتخصص رؤية كلية وإطارا مرجعيا يحفظ وحدة فروع التخصص، ويؤمنها من التفرع البعيد عن مدار الغايات والمقاصد. وبناء صرح هذه المنهاجية يحتاج إلى ابتكار أدوات تحليلية غير تلك التي اهتدى إليها أئمتنا. و لب هذه العملية هو : بناء النسق القياسي والنماذج التحليلية.[36] .

(ب) مراعاة تراتبية مصادر التنظير وشروط التكافل والتكامل فيما بينها: مقصد المنظر الإسلامي ليس مقصد **الفيلسوف الحكيم** ، بل **المجاهد المرابط** علي أحد ثغور الأمة التي تضاعفت

---

35 د. عبد الوهاب المسيري ، فقه التحيز ، مرجع سابق ، ص85-104 .

36 . منى أبو الفضل ، نحو منهاجية للتعامل ... ، مرجع سابق ، ص27-36 .

، وصارت ثغرات في الهيئة والأساس . ومن المقومات المنهاجية المهمة في هذا الصدد: **الإلمام** بقدر من الثقافة الإسلامية يوفر للباحث قسطا من الرؤية السوية، **والاطلاع** على أعمال أهل النظر لتحقيق التكافؤ المنهاجي ، **والسعي** لاستخلاص منهاجية من الخطاب القرآني ، **والتعامل** مع المناهج المتداولة في مجال التخصص بتحفظ بالغ ، **واستلهام** الأربيسك بالاستئناس بروح المصادر الأم برؤية كلية متجاوزة، تستفيد مما توصل إليه السلف، وتضيف إليه، بروح العالم المتعبد ،والمتخفف من: الوسائط التراثية الكثيفة ومن المدخلات العصرية المريبة، والجمع بين مواضع التكافؤ فى المنبع وفي المصب .[37].

وتنبه رائدتنا رحمها الله إلى ضرورة الحفاظ على مسافة فاصلة بن **النص الموحى به وبين ثمرات العقول البشرية** . وتؤكد على الحاجة إلى إعادة تعريف **مفهومي النص والواقع** على نحو يستلهم روح الأصول المرجعية بتشكلاتها المفصلية في عصر التنزيل، ويمايز بين المنطلق المعرفي المادي ، وبين المنطلق المعرفي التوحيدي. فمرجعية المصادر الإسلامية لا تستند إلى القداسة أو التقادم بل إلى ارتباط القرآن بالتنزيل وانتسابه لله تعالى ، وكون السنة الصحيحة منهجا للتأسي في كيفية ربط النص بالواقع . والقداسة محصورة في هذين المصدرين. أما ماعداهما فإن أهميته وشرعيته المعرفية تعتمد على مدى اتصاله بهما .[38]

ومن القواعد الذهبية التي أرستها تأسيسا علي تلك المقدمة المعرفية المنهاجية ، **تقرير** أن أي حديث عن النص القرآني من خارج النص القرآني ذاته يبقي دون حقيقته الكاملة ، وكذا الحال بالنسبة للسنة النبوية التي لم ترد إلينا نصوصا فقط، بل كنتاج معايشة وتمثل للمعاني والمدلولات الفعلية، فضلا عن أثرها الحيوي بوصفها :مجال للرواية والدراية والمنهجية والأسوة ، وتحقيق التناغم بين المطلق القرآني وما له من خصوصيات جامعة من جهة والنسبية المرتبطة بالمكان والزمان في بيان التنزيل من جهة أخرى .

وعلينا انطلاقا من ذلك :

(ب/1) التنقيب في المتاح مع الفرز والتنقيح ، لوضع الجزء في إطار الكل، وربط الأصول بأهدافها، وإعادة دمج ثمارها في واقع الحياة .

(ب/2) السعي لإخراج مفاهيمنا الأساسية من الأطر الوضعية التي توقعنا فى الاختزال والخلط وعدم التمييز بين النص الموحى والنص البشري .

(ب/3) إعادة النظر عبر المراجعة النقدية في جملة المفاهيم الكامنة المستبطنة لحتمية التقاطب

---

37 المرجع السابق ، ص11-25 .

38 انظر: تقديم د. منى أبو الفضل لـ : د.نصر عارف ، في مصادر التراث السياسي الإسلامي : دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل، هيرندن : المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، 1994 ، ص 9-11 .

بل التناقض ، والمفضية إلى الصراع وإلى أحادية التحيز في صالح واقعية مفتعلة تعج بها المادية المعرفية السائدة . ويطرح ذلك **أسئلة مهمة** : كيف نبني الوعي بالإشكاليات المتولدة من تلك المفاهيم الكامنة ، وبأثرها التشويهي في قراءتنا لتراثنا ورميه بما ليس فيه ؟ وكيف تنتج الجماعة العلمية عبر تلك المراجعة مناهج ومداخل للتعامل مع تراثنا أكثر نفعا وأكثر استقامة في الربط بينه وبين حاضرنا المعيش ومستقبلنا المتصور ؟

3 **مقومات التعامل البديل مع أطر التحليل والمفاهيم وتمثلها:** تستوجب المعايرة المعرفية البديلة -موضع هذا الرصد- **مراعاة المقومات المعرفية التالية:**

1 **الوسطية المعرفية :** الحقيقة تنبع من **الوسطية** التي لا محل معها لأطراف المواقف إفراطا أو تفريطا، ولا للانطلاق من مسقط فراغ . وتلك الوسطية المعرفية مركز لدائرة كونية يتعين الانطلاق منها أفقيا ورأسيا : **أفقيا** لتوسيع مدار الإحاطة بظواهر الكون، و**رأسيا** للنفاذ إلى عمق الظواهر. وأنى كان اتجاه التحرك على تلك الدائرة فإنه يصب في تلك النواة ويتغذى منها ،ويسفر عن التلاقي .

2 **التقابل هو سنة التدافع :** للتقابل مستويات ولايمكن اختزاله فى التضاد . والتدافع مفهوم يتسع لاستيعاب الصراع الناجم عن المتقابلات ، ولكنه يضم أشكالا وآليات أوسع كسنة كونية . فمن سنن الله تعالي فى الكون : **الدفع والتدافع** . وتنطلق تلك السنة الإلهية من أن الأصل في الحياة هو الحيوية والتسابق وابتغاء الوسيلة . ومع سنة الدفع تأتي سنة الإخراج بما فيه إخراج خير أمة متمثلة بالجمع بين الإيمان بالقدر والأخذ بالأسباب، لسنن السبق والتجاوز والاستيعاب والتمكين .

3 **دراسة جدلية النص والواقع برؤية مستوعبة ومتجاوزة في سياق ضابطي الوسطية والدافعية** : أحدثت المعرفية الوضعية السائدة بفرضياتها قطيعة مفتعلة بين النص والواقع ،ثم جعلت الواقع حكما على النص ، بعد أن فرغت الواقع من محتواه القيمي ، وأحكمت عزلة النص في فراغ متوهم . وغيبت المطلق وحكمت النسبي وحولته إلى مطلق جديد ، ووصلت به إلى سيولة متناهية في عدمية النسبية المطلقة . وتجسير المسافة بين النص والواقع ليس بالأمر المستحيل بل هو بالأمر المتحدي الداخل في حدود الاستطاعة الإنسانية . وتبين خبرة صدر الإسلام أن الواقع قابل للتشكل بالنص. ومن شأن السعي التدافعي الهادف والبناء الارتقاء لمستوى ذلك التحدي . فدوافع التجاذب أكثر من دوافع التنافر. وبعد الواقع عن العبثية واستئناسه بالنص ، وسريان النص نحو واقع مفتقر لمقتضيات الرشد والسمو عبر الاجتهاد والجهد البشريين هو شرط تجسير تلك المسافة. **فلا واقع مقطوع عن بواعث الرشد ولا نص في فراغ.**

4 **معالجة إشكالية موقع أمتنا من الحضارة العالمية المعاصرة** : ثمة جدلية معرفية راهنة بين **حضارتين** : حضارة **الاستئصال** والاستئساد والغلبة ، وحضارة **التعايش** عبر الاستيعاب والتجاوز . ولقد استبدلنا الذي هو أدنى بالذي هو خير مرتين ، **الأولى** : بالتقصير عن أخذ المبادرة

في تجلية تراثنا لأنفسنا، **والثانية** :حين استعضنا عن عقولنا بالنقل عن غيرنا، ووضعنا ثقتنا فى غير موضعها . وأدمنا التقصير في حق تراثنا رغم ارتباطه المصيري بهوية أمتنا ، بترك عملية إحيائه لغيرنا مما أتاح لهم إمكانية توظيفه ضد مصالح أمتنا ، وأوقعنا فى فتنة التراث بين سم الحاقد ومرض المحب، وعقم الخطاب الحدي الجدلي المستنزف للطاقات الفكرية للأمة. ولما تأسست الأطر المنهجية الخاصة بالدراسات السياسية فى جامعاتنا العربية الحديثة، وجدنا أنفسنا أمام أطر مأخوذة من مدارس الاستشراق وتمثل اجترارا سلبيا لمنهجية الآخر . وغابت المحاولات الجادة لتناول تراثنا السياسي من أرضيتنا الحضارية الإسلامية ، باستثناء مبادرات فردية بريادة العلامة حامد ربيع فتحت الطريق للدراسة المستوعبة للأصول المرجعية والسياق الحضاري . وتعكف مدرسته على إعادة استكشاف تراثنا لأنفسنا وللعالم، وبناء الوعي بانتفاء وجود مبرر لمواصلة الاستسلام للأطر والمفاهيم التي وضعها الغرباء عن تراثنا ،وبأنه لا مانع من الاستفادة منها، ولكن بعقولنا نحن ،مع التنقيب عن تقاليد البحث العلمي في أصولنا الحضارية ، وإعادة بنائها وفق متطلبات واقعنا ، واستنباط معاييرنا وتأطيرها وتقويمها بموازين مستمدة من المقاصد الشرعية[39] .

5 **هالشروط الذاتية للبحث في التراث** :من أهم هذه الشروط :

(ه/1) تمكن الباحث فى تخصصه قبل الإقبال على دراسة التراث ليكون فى موضع المستوعِب لا المستوعَب، وتوسيع رقعة التعقل والتدبر بما يحققه تحرره الذهني ، فلا يكون أسيرا لتخصصه، ولاغير متمكن من النفاذ إلي كوامن التراث ، بحيث يصير أقرب للمهندس المعماري صاحب رؤية الطائر ، منه للمهندس التنفيذي . وإن تعذر توافر هذا الشرط في باحث فرد ، فيمكن تلمسه في فريق بحثى.

(ه/2) إدراك الباحث لدواعي التحيز الحضاري : أصبح البحث الأصيل الآن فريضة غائبة . ولا موضع مع البحث الأصيل ولا فيه ، للموضوعية الكاذبة أو الموهومة. فالباحث فى التراث صاحب موقف بالضرورة. وهو مطالب بتغيير ما بالنفس، وصولا إلى بناء عقل قادر على التحليل والتأصيل والاستيعاب والنقد والتجاوز وإعادة البناء .وهو مغامر لكونه يكتشف مجهولا ، وهو واثق بنفسه ليقينه أنه يتعامل مع حقل غني بالخبرات . والتحيز الحضاري المطلوب في الباحث في التراث هو شرط للاستشراف العلمي . ولذلك التحيز أربع وظائف: **التمهيد** لدقة الرصد ، **وشحذ** قريحة التفاعل والتتبع وسط مجهول ليس بالغريب ، **وتحفيز** الخيال المبدع المتجاوز للتلقي إلى سبر الغور والقراءة فى العمق، و**الاستشراف** العلمي في حقل البحوث الحضارية وإثراء عمليات التفكيك وإعادة التركيب [40].

وخلاصة القول ، أن أم الفضل تدعونا إلى التحيز المنطلق إلى أداء **فريضة العصر**، بالجمع بين دواعي التأصيل المنهاجي والتأصيل الحضاري الكاشف لحقيقة الفراغ المنهاجي فى منطقتنا

---

39 المرجع السابق ، ص 12-20 .

40 المرجع السابق ، ص 21-36 .

وعواقبه، وشروط ملئه ووجهته ، ودلالات التمايز الحضاري ، والصعود من التطبيق إلى التنظير ، والنزول من التنظير إلى التطبيق . وترمي هذه المنهاجية الحضارية إلى تقويم الواقع العربي والمصير الحضاري للأمة .والبحث عن التواصل الحضاري كمدخل لبعث الفعالية الحضارية [41].

-27 **طريق الخلاص من التبعية الإدراكية للغرب :** يرى المسيري أن طريق الخلاص من تلك التبعية يقتضي :

(و/1) استبدال مفهوم التفسيرية بمفهوم الموضوعية: يميز المسيري بين : الموضوعية السلبية المتلقية، و الموضوعية الاجتهادية. فالأولى على النقيض من الثانية، مجرد تلقٍ مادي للمعلومات، ثمرته هي تراكم معلومات صماء تخفي وراءها الكثير من الرؤى والتضمينات المتحيزة ، ولا تساهم في تفسير الظاهرة العمرانية . والمخرج ليس في اللجوء إلى المعرفة الذاتية لعدم فاعليتها فى التعرف على العالم الخارجي . ولما كان مفهوما الذاتية والموضوعية يفضيان من واقع خبرة شيوعهما، إلى حالة من الاستقطاب، فإن المسيري يدعونا إلى استعمال مصطلح بديل : **المقدرة التفسيرية** ، بحيث تحل عبارة (**أكثر تفسيرية** محل مصطلح : **موضوعية** ، وتحل كلمة **أقل تفسيرية** محل مصطلح **:ذاتي**) .

وفى تحديده لمصطلح (**التفسيرية**) يبين أنه يتجه إلى نبذ كل من الموضوعية المادية المتلقية والذاتية المغلقة ، ومحاولة الوصول إلى **منطقة التقاء الذاتي بالموضوعي** . والمهم في هذه الأداة التحليلية ليس حشد المعلومات على نحو سلبي متلقي، بل الربط بينها واستخلاص أنماط متواترة. فالمعلومات مادة خام يشكلها العقل الإنساني المبدع . والغاية من النموذج المعرفي التفسيري هي نقل مركز العملية البحثية من عالم المعلومات والأشياء، إلى العقل البشري، لتصنيف المعلومات وترتيبها حسب مدى محوريتها، ووضعها ضمن نمط متكرر، ورصد شبكة التأثيرات المتبادلة بين الخارج المادي والداخل الإنساني ، للوصول إلى العلاقات الكامنة المحددة لهوية الظاهرة ، وتجاوز المعلومات الصماء المتراكمة .

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا : ماهي الموجهات المنهجية التي يقدمها المسيري وأم الفضل لمن يستخدم النموذج كأداة تحليلية ؟

(و/1/أ) الاجتهاد المعرفي لبناء النموذج الافتراضي : مقتضى هذا المفهوم هو القيام بعمليات عقلية تشمل : **التلقي الإيجابي للحقائق ،و رصدها بدقة ،و تفكيكها ،و الربط بينها, وتجريدها وتركيبها ضمن إطار تنتظم فيه نظائرها،وتشكيل خريطة معرفية**(إدراك المعلومات من خلال الأنماط كشبكة علاقات ذات دلالة يتصور من يبني النموذج أنها مماثلة للواقع، واختبار القدرة التفسيرية للنموذج على محك الواقع وتجويده فى ضوء ذلك).

---

41 د. منى أبو الفضل ، التأصيل المنهاجي :دواعي ومقومات المنهجية الحضارية ، القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، مذكرات غير منشورة ، ص5-20 . وراجع حول استنباط منهاجية مستأنسة بالبيان القرآني: د. منى أبو الفضل ، نحو منهاجية للتعامل .... ، مرجع سابق ، ص 15-54

بتعبير آخر، يبني الباحث **النموذج الافتراضي** عبر معايشة واقع ما والتأمل فيه. ثم يعمل فيه الذهن ويجتهد لصقله وبناء شبكة علاقات افتراضية . ثم يختبره فى الواقع. وعبر الحركة من العقل إلى الواقع، وبالعكس، تتعزز القدرة التفسيرية للنموذج. فالنموذج المعرفى التحليلي شبيه بالصورة المجازية المنفتحة على الواقع الفعلي والممكن . ويمكن من خلال النماذج قراءة الواقع المتغير المتنوع وإدراك الوحدة الكامنة وراء التنوع .

(و/2) النموذج الحضارى بالغ التعقيد والتعميم بخصوص أبعاده واتجاهاته أمر صعب لوجود عناصر غير محسوسة كامنة داخل ما لا يحصى من التفصيلات البالغة الترابط يستحيل دراستها بنماذج تحليلية مختزلة . ويميز المسيري بين نوعين من النماذج التحليلية ، ثم يبين عدم صلاحية النماذج التحليلية المختزلة في دراسة الظاهرة الحضارية وتحليلها، **على النحو التالي :**

(و/2/أ) خصائص النموذج التحليلي الاختزالي: لهذا النموذج تسميات أخرى عديدة كاشفة عن ماهيته ،منها: "النموذج البسيط" و"النموذج المغلق" و"النموذج الواحدي" و"النموذج المصمت" و"النموذج الموضوعي المادي المتلقي". وهو بكل تسمياته تلك يتجه نحو اختزال العالم، إما إلى عنصر واحد (**مادي أو روحي**) أو إلى عدة عناصر (**مادية**) بسيطة.

ويصورالنموذج المادي الاختزالى أحداث التاريخ والواقع الإنساني ككل على أنها نتاج بطولة بطل أو بطلين، أو ثمرة عقل واحد متآمر وضع مخطّطاً جباراً وصاغ الواقع حسب هواه، أو وليدة نظرية ثورية فورية أو فكرة انقلابية جذرية أورهينة بعودة مهدي مخلص ، أو حتمية تاريخية أو بيئية أو وراثية أو عنصر اقتصادي أو دافع جنسي. وهذا المبدأ الواحد يمكن أن يكون **روحياً** (الإله - البطل - العقل الثوري - المؤامرة الكبرى) أو **مادياً** (قانون الحركة - العنصر الاقتصادي - العنصر الجنسي) أو **روحياً اسماً، مادياً فعلاً** (نَفَس العالم - روح الشعب).

(و/2/ب) خصائص النموذج التحليلي المركب: لهذا النموذج بدوره تسميات عديدة كاشفة عن مضامنيه ووجهته، منها :"النموذج المنفتح" و"النموذج التعددي" و"النموذج الفضفاض" و"نموذج التكامل غير العضوي". وهو نموذج يحتوي على عدة عناصر متداخلة مركبة، تتسم بالاتساق الداخلي، الذي يتناغم في ظله ما قد يبدو بينها من اختلافات.

ويرتكز **النموذج التحليلي المركب** على الوسطية الجامعة بين المادي والروحي . ويرى أن للإنسان بعدا متجاوزا للطبيعي ، وأن بالكون أكثر من جوهر لأن مركزه والمبدأ الناظم له ممثلا فى المشيئة الإلهية المطلقة والقيم والمثل الربانية المصدر ، متجاوز للطبيعة . والطبيعى يتكامل مع المتجاوز له . ولا يمكن رد كل شئ إلى المادة. والواقع مركب . والتنوع ينتظم بنواة جامعة متجاوزة فى نهاية المطاف . والإنسان فى هذا النموذج كائن متجاوز للطبيعى بالنظر إلى النفخة الإلهية فيه ، وإن كان يخضع على مستوى الجسد للقوانين الطبيعية ، ولكنه لا يرد فى كليته إلى الطبيعة . وهناك سنن كونية حاكمة للأشياء ، وهناك سنن كونية أخرى ، حاكمة للإنسان. والإنسان قادر على تجاوز

الطبيعى المادي ، وتفصله عن كائنات الطبيعة، مسافة غير قابلة للتجسير، تماما كما أن بين الإنسان والإله مسافة غير قابلة للتجسير .

ولا يواجه **المفسر المجتهد** المستخدم لهذا النموذج **قوالب جاهزة** ولا ينشغل بمجرد جمع بيانات صماء ، بل يواجه الواقع بعقل منفتح وهو يدرك أن نموذجه مجرد صورة إدراكية مفترضة ، تحتاج لاختبارها فى الواقع مرارا، وتجويد قدرتها التفسيرية، بالتركيز على : **اكتشاف علاقات جديدة في الواقع ، وتحديد ما هو مركزي وهامشي وتفكيك الواقع وإعادة تركيبه في ضوء هذا الاكتشاف**.

وينكر **النموذج المركب** وجود قوانين تاريخية عامة وحتمية . ويرى أن مقدرتها التفسيرية ضعيفة. ويطرح بدلاً من ذلك فكرة **الأنماط التاريخية المتشابهة**، وليست بالضرورة المتكررة والمتجانسة تماماً.

(و/2/ج) القصور البنيوي للنماذج التحليلية الاختزالية : الظاهرة الثقافية الحضارية بالغة التعقيد والتركيب.وبقدر اتسام نموذج تحليلها بطابع كلى مركب تكون قدرته على عدم لوي عنق تلك الظاهرة، والخضوع لمنطقها . والعكس بالعكس. ومن أهم أوجه القصور البنيوي في النماذج الاختزالية في مقابل إيجابيات النماذج التحليلية المركبة، فيما يخص الصلاحية لمقاربة الظاهرة الحضارية ،**ما يلي :**

(و/2/ج/1) قابلية النماذج الاختزالية للتوظيف فى أى اتجاه: تفصل تلك النماذج الحقائق والوقائع عن سياقها التاريخى والاجتماعي . ويمكن بالتالي تمرير أي تحيزات من خلالها . فتصوير اليهود ،على سبيل المثال ،على أنهم قوة خارقة مهيمنة على الولايات المتحدة قد يصب فى اتجاه تسويغ محاربتهم ، أو فى اتجاه اليأس من محاربتهم وتسويغ التحالف معهم .

(و/2/ج/2) انحراف البعد المعرفي للنماذج المختزلة وسطحيته: للنموذج التحليلي بعد معرفي بالضرورة . ويستبطن استخدام النماذج المعرفية القبول بمستوى من اليقينية فى العلوم الإنسانية مختلف عن نظيره فى العلوم الطبيعية لكون الأولى أكثر تركيبا من الثانية. ومن هنا كانت ضرورة بناء نماذج افتراضية .

و تحليل البعد المعرفى فى أى نموذج شرط لإدراك التحيز الظاهر والكامن فيه . والنموذج المعرفي المنغمس في التفكيك والبحث عن فوارق بل افتعال الفوارق ، والمهموم بالشرح وليس بالتفسير ،يعجز بالضرورة عن مقاربة منصفة للصيغ الكلية والنهائية للوجود الإنساني، بخصوص : علاقة الإنسان بالطبيعة (هل الإنسان مجرد كائن طبيعي أم هو متجاوز للطبيعة؟ هل لوجوده فى الكون غاية ؟ هل ناظم الكون كامن فيه أم متجاوز له ؟ما هو مصدر المعيارية: الطبيعة ، أم العقل الإنساني ، أم مصدر متجاوز لكليهما ؟ كيف نتجاوز التحليل السطحى إلى التحليل المعرفي المنطلق من رؤية كلية ومن أسئلة نهائية ؟)

وصياغة النموذج التفسيرى التحليلي عملية مركبة تتضمن إعمال العقل فى واقع يعايشه ويلاحظه ويتفاعل معه ويجرده، ويختبر النموذج بعد التوصل إليه بالواقع ويعيد اختباره وتجويده ،على نحو لا متناهٍ . ويربط النموذج التحليلي بين الذاتي والموضوعي وبين الحياد والانفصال وبين الخيال وضبط الخيال بالتجربة . والبديل حالة عدم القيام بكل تلك العمليات المركبة هو الوقوع في أسر نموذج معرفي اختزالي . ويؤدي ذلك إلى تجفيف منابع البحث الجاد ويحوله إلى عملية أفقية سطحية مملة .

(و/2/ج/3)ضحالة الجدوى التطبيقية للنماذج الاختزالية: بعيدا عن القيمة النظرية المجردة لأي نموذج تحليلي ، تتوقف قيمته في الممارسة العملية على مدى قدرته علي تمكين مستخدميه من التعرف على تفصيلات واقع الأنا والآخر بكل تفصيلاته وتعرجاته، ورسم سلم للأولويات والتعرف على طوبغرافيا القدرات الكامنة والفعلية للأنا والآخر ، وعلى خريطة القواسم المشتركة والتمايزات بينهما من جهة ، وفي صفوف كل منهما من جهة أخرى .

(و/2/ج/4) تقود النماذج الاختزالية إلى العنصرية فى مواجهة الآخر، بعكس النماذج المركبة التى تعبر عن كل قابليات القوة والضعف عند الإنسان.

(و/2/ج/5) تبنِّي النماذج الاختزالية يؤبد الكسل العقلى ويغذيه ويحول الإنسان إلى متلقٍ سلبي غاية ما يستطيعه هو الرصد المباشر . والنموذج الذى يدعو المسيري إلى بنائه واتخاذه أداة تحليلية مغاير للنماذج التجريدية الغربية ، بكونه أكثر تجريبية وإنسانية ، وأكثر تعلقا بالربط بين الدين والقيم والواقع .

(و/2/ج/6) توليد القابلية لمعاقرة الأماني أو القنوط: قد يولِّد النموذج الاختزالي تفاؤلاً لا أساس له، وقد يولِّد في نفس صاحبه **اليأس والقنوط**، إذ إنه قد يُصعِّد التوقعات التي لا تتحقق، وقد يُخفي الإمكانات التي يمكن أن تتحقق في المستقبل. أما النموذج المركب فلا يهون أو يهول، بل يحدد لمن يلوذ به التوقعات وحدود الممكن.

لكل هذا يصبح من الضروري (من الناحية المعرفية والأخلاقية بل العملية) تبنِّي نماذج أكثر تركيباً من النماذج الاختزالية المادية، في دراسة الظاهرة الحضارية وتحليلها [42].

(و/2/د) كيفية صياغة النموذج المعرفي :تبدأ صياغة النموذج بإدراك أن المعلومة والمعطى الحسى لا يقول شيئا إلا بعد مروره **بعمليات عقلية** ، ووعى الباحث بأنه لا يأتى إلى أى ظاهرة دون **قناعات سابقة ظاهرة وكامنة** وبعقل محمل بمسلمات ورؤية كلية .وإدراك التحيز يساعد الباحث علي إخضاع تساؤلاته وتحيزاته للفحص وتجاوزها إن تبين له قصورها التفسيري.

وتدور عملية صياغة النموذج حول التفكيك وإعادة التركيب وبناء الأنماط ، ثم مقارنة ما توصل إليه من أنماط مع أنماط مناظرة ، بهدف التوصل إلى نماذج أكثر قدرة تفسيرية وتصنيفية . ومعرفة

---

42 د.عبد الوهاب المسيري ،النماذج الإدراكية ..... ، مرجع سابق ، ص 16-20

الباحث بالأنماط التاريخية والثقافية المرتبطة بالموضوع الذى يبحثه تساعده على معالجته بأفق أوسع من اللحظة الحاضرة .

ويبني الباحث نموذجا افتراضيا ثم يجربه ويجتهد فى صقله وتعزيز قدرته التفسيرية . ويرصد الأنماط من خلال المتتاليات المستقرة حول ما هو كائن ، و ما ينبغى أن يكون . ويبدأ برصد التفصيلات القلقة ، أى غير المستقرة فى نمط معين ، ويستعين بالصور المجازية للوصول إلى الأنماط الكامنة . ثم يسعى إلى اكتشاف البعد المعرفي الكامن وراء تلك الأنماط . ثم يشرع فى إعادة التركيب بالربط بين الأنماط التى توصل إليها فى منظومة متكاملة بطريقة تجعل العلاقات بينها مشاكلة لما يتصور أنه العلاقات الجوهرية بين عناصر الواقع . ثم يشرع الباحث فى اختبار القدرة التفسيرية للنموذج الذى بناه وتجويده باستمرار .

وتنتج عملية التفكيك وإعادة التركيب نموذجا اختزاليا إن هى تمت فى إطار اختزالى، وتنتج خريطة إدراكية مختزلة مادية ، تتشكل بتلقى معلومات صماء دون محاولة تفكيكها وإعادة تركيبها ، وتنتج خريطة إدراكية مركبةكلية ، إن هي تحررت من القوالب الإدراكية السائدة والنماذج التحليلية الاختزالية المروج لها، وتمثلت النموذج التحليلي التفسيري الكلي [43].

مبحث الثالث:معالم المعايرة البديلة للتحيز الثقافي المستنبطة من بعض تطبيقات المسيري وأم الفضل

غاية هذا المبحث هي رصد أهم المرتكزات المعرفية للمعايرة البديلة التي بلورها المسيري وأم الفضل ، **المستنبطة من بعض تطبيقاتهما.** و يمكن القول بأن من أهم الإنجازات المنهجية المعرفية للمسيري أنه لم يقف عند حد بناء نظرية للتحيز بل تجاوز ذلك إلى تطبيقها . ومزج بين النظرية والتطبيق ، ولم يغرق فى التجريد ، ولا في لغة اصطلاحية لا يستطيع التعامل معها غير المتمرسين بالتنظير السياسي . أما مستوى تنظير منى أبو الفضل وأسلوبها فهما أشد شبها بنظيريهما لدي حامد ربيع ، يخاطبان المتمرسين بالتنظير الحضاري بالأساس، وهو ما بلغ ذروته في آخر حلقة بحثية التقيت بها فيها ضمن مجموعة من الباحثين متعددى التخصصات ، ببرنامج التأصيل النظري للدراسات الحضارية، وتحدثت خلالها عن ازدحام الأفكار وأزمتها المرورية في ذهنها .وتجمع كل بحوثها بين التنظير والتطبيق ، وتمثل نماذج بالغة الثراء والكثافة المعرفية سواء في التنظير المباشر ، أو في إمكانية استخلاص منوال للبحث منها. ولكنها تحتاج إلى جهد باحثين متمكنين لاستخلاصها و محاولة محاكاتها، وتكشف عن جديد كلما عاود الباحثون قراءتها . وسأستنبط في هذا المبحث ، ثلة من أهم **مبادئ معايرة التحيز الثقافي** المتضمنة في الكيفية التي فكك المسيري بها إشكاليتي :الظاهرة الصهيونية وتعريف اليهودي ، ثم نتبعها ببعض نماذج من أدبيات أم الفضل .

أولا : مبادئ لمعايرة التحيز الثقافي مستخلصة من تفكيك الظاهرة الصهيونية : في دراستين قيمتين، طبق المسيري نموذجه المعرفي التفسيري في معايرة ما عرف **ببروتوكولات صهيون** ،

43 المرجع السابق ، ص12-15 .

والإجابة عن سؤال **: من هو اليهودي؟** وخلص إلى زيف الأولى، وبيان العواقب السلبية لتصديق أسطورتها على أمتنا الإسلامية، وإلى نقض مقولة وجود هوية يهودية واحدة أو أمة يهودية متماسكة ذات تاريخ مستقل حتى في ظل وجود الكيان الإسرائيلي الراهن . وبؤرة بحثنا هنا هي بيان معالم المنهجية التي عالج بها هذا الموضوع وتوصل بها إلى تلك النتيجة :

-1 **التنقيب في العلاقة بين التراث الديني اليهودي والآباء المؤسسين للحركة الصهيونية:**مفتاح المعايرة المعرفية هو سبر مصدر المعلومة. وينبع هذا المبدأ من قاعدتى : **الجرح والتعديل، ونقد متن المعلومة.** وعبر القاعدة الأولى تبين أن منبع الحركة الصهيونية هو معاداة اليهود والرغبة في تخليص العالم الغربي منهم وتوظيفهم. وبالبحث في العلاقة بين مؤسسيها وبين التراث اليهودي الديني ،انكشفت حقيقة وجود قطيعة معرفية بينهما. وعبر نقد متن وثيقة البروتوكولات والمقاربة المقارنة بينها وبين التراث اليهودي الديني ، قام الدليل على لا علاقيتها وزيفها ، وخلو خطابها من أية قيمة تفسيرية.

-2 **المعايرة عبر سبر أغوار سيرة الظاهرة موضع التحليل** : لا معايرة دون البدء من جذور الظاهرة وتتبع سيرتها باقتراب مركب لا يختزلها في بعض عناصرها ، ولا يفصلها عن سياقها. وتأسس البرهان من خلال هذه القاعدة على أن الظاهرة الصهيونية تعبر عن مجرد جماعة وظيفية،وأداة طيعة بيد الاستعمار الأمريكي ، وليس العكس[44] . وبموجب هذا الخط المنهجي الإرشادي للمعايرة ،حدد المسيري الإشكاليات الأولى بالبحث عن إجابة عنها **بما يلي :**

أ-البحث في هوية المشروع الصهيوني الاستعماري وآلياته وأوهامه ونقاط قوته وضعفه دون السقوط في أي تضمينات عنصرية،وتفكيكها وإعادة بنائها، والتدقيق في مآلات **احتكار الصهاينة المأساة لأنفسهم ، وتبرير مشروعهم الاستعماري الوظيفي بها .**

وتمثلت المحطات الكبرى لخط البحث المعرفي الذي اتبعه المسيري في الإجابة عن سؤال : من هو اليهودي ؟في : الانطلاق من إشارة إلى خبرين بصحيفة إسرائيلية ، ثم التأكيد على محورية **سؤال الهوية،** ثم الشروع في تقديم نموذج تفسيري ناقض للتحيز الكامن في مقولات : الهوية اليهودية الواحدة، والشعب اليهودي ، بتتبع تاريخ الهويات اليهودية حتي اللحظة الحاضرة، والحركة العامة للهويات اليهودية ، ومعالم الهويات اليهودية في المجتمعات القومية الحديثة ، وظاهرة ادعاء اليهودية ،وظهور مفاهيم من قبيل : يهودي غير يهودي ، ويهودي بشكل ما ، والتعاريف الصهيونية للهويات اليهودية والأصولية اليهودية ،والتوصل في نهاية عملية الحفر المعرفي هذه إلى التأكيد على الطابع اللاديني للصهيونية ، وعلى كونها حركة لتطبيع اليهود [45].

وفي معايرته لبروتوكولات صهيون أثار المسيري **الأسئلة التالية** :من المخاطِب ؟ ومن

---

44 د. عبد الوهاب المسيري، البروتوكولات واليهودية والصهيونية، القاهرة :دار الشروق،2003 ، ص-6 11 .

45 د. عبد الوهاب المسيري ،من هو اليهودي ؟، القاهرة :دار الشروق ،2002 . وهي دراسة بالغة الأهمية سواء في مضمونها أو في منوال المعايرة الثقافية الذي يمكن محاكاته في دراسة ظواهر جوهرية بالنسبة لأمتنا خاصة وللبشرية عامة تقع فى 111 صفحة .

المخاطَب ؟وما صورة اليهودي في الرؤية الكونية المسيحية ؟وهل هي نموذج تفسيري كلي شامل أم مختزل بسيط ؟[46] وما خصائص العقل الغربي الذي أنتج هذا النموذج التفسيري ؟ وما وجهته في التفكيك ؟ وما مدى قدرته على إعادة التركيب ؟ وما دلالة توقيت ظهور أسطورة بروتوكولات حكماء صهيون ؟ وأين أزمة الشخصية اليهودية من معطيات بيئة الخروج من المجتمع التقليدي إلى رحاب المجتمع الحديث مع الثورة الفرنسية ؟وما خريطة توزع اليهود على التيارات الفكرية التي تمخضت عن ذلك التحول ؟ وما دور تلك الخريطة في سيرة الصورة الإدراكية الغربية لليهودي ؟ وهل أخفى العقل الغربي التوترات المصاحبة لثوراته من بداية عهد النهضة وراء صورة إدراكية مختزلة مشينة لليهودي، ولدت في أحضانها أسطورة تلك البروتوكولات ؟ [47].

وبعد أن قدم المسيري تفسيره لتشكل الصورة السلبية لليهودي فى الغرب حتي نهاية القرن التاسع عشر ، واعتبر البروتوكولات ردا مختزلا غايته التغطية على ظاهرة مركبة ، عاد فطرح السؤال نفسه : **لماذا راجت أسطورة البروتوكولات فى العقل العربي ؟** والرد لديه يتمثل فى أن مفهوم اليهودي ظهر فى العقل العربي والإسلامي المعاصر **مرتبطا بالتشكيل الإ مبريالي الغربي،** وفشل ذلك العقل فى تفسير سر تحول اليهود من وضعية شواذ الأفاق فى الشتات إلى بناة دولة ألحقت بالعرب هزائم متتابعة ، وارتباط الكيان الإسرائيلي بالسياسة الاستيطانية الإحلالية وبالإرهاب والعنف .

ومع نجاح ذلك الكيان بالتعاون مع الإمبريالية فى سلخ يهود المشرق الإسلامي عن التشكيل الحضاري العربي الإسلامي وتحويلهم إلى عنصر استيطاني وظيفي يدين بالولاء لإسرائيل، والتحدث باسم كل يهود العالم ، وعدم إمكانية العثور على تفسير مقنع لسر دعم الغرب العقلاني اللامحدود، للمجتمع الصهيوني اللاعقلاني، وازدواجية المعايير الغربية فى التعامل مع الإبادة اليهودية علي يد النازي ، والإبادة الإسرائيلية للعرب ، تعزز ربط العقل العربي بين اليهود واليهودية والصهيونية والإمبريالية ، وتسربت لديه قناعة بصدق البروتوكولات . ووجد العقل العربي فى مقولة البروتوكولات تفسيرا لكل هذه الأسباب ولهزيمته أمام تلك الدولة الصهيونية الناشئة.

إلا أن التفسير العقلاني المركب لتلك الظاهرة مغاير ويستدعي : فهم أسباب الغضب العربي، وتفسير الظاهرة الصهيونية واستثمار الفهم العربي لها فى إطار مشروع نضالي إنساني، والبحث فى سبل تصفية الجيب الاستيطاني الصهيوني دون الوقوع فى فخ العنصرية العمياء .

-3 **تسكين مفهوم المؤامرة ضمن سياق مفهوم المخطط الاستراتيجي**: الإشكالية الأهم بالنسبة للمنظر السياسي ليست نفي المؤامرة أو إثباتها ، بل التمييز بين مفهومي : **المؤامرة والمخطط الاستراتيجي**. فالمؤامرات لا يمكن فهمها إلا في إطار مخطط. والمخطط جزء من توجه استراتيجي عام قابل للتحليل ولرصد الأبعاد ، يعبر عن نفسه فى أنماط متكررة ، ومن ثم يمكن التصدي له . أما

46 د. عبد الوهاب المسيري ،البروتوكولات ..،مرجع سابق ، ص19-37 .

47 المرجع السابق ، ص32-39 .وانظر في الربط بين الصهيونية وأزمة الدولة القومية خاصة مع زوال الخلافة العثمانية : د.السيد عمر ، الحقيقة والسراب : قراءة فى مسيرة السلام العربي الإسرائيلي ، القاهرة: دار السلام للنشر والتوزيع والترجمة، 2010 .

المؤامرة فهي خطة سرية تحاك بين جماعة بليل ، وتصدر فى توجيهات سرية تعكف تلك الجماعة على تنفيذها.

وأمتنا تواجه مخططا استراتيجيا عاما للاستعمار الغربي منذ منتصف القرن التاسع عشر غايته هي **تحويل العالم إلى مادة استعمالية توظف لصالح العالم الغربي** . والجيب الصهيوني يعمل ضمن المخطط الاستراتيجي الغربي العام . ومؤامراته هي مجرد وسائل وأجزاء من ذلك المخطط. وعبر ذلك المخطط عن نفسه في خطة للتقسيم والإضعاف من منطلق صعوبة استلاب الآخر غير الغربي وتسخيره فيما لو ظل متماسكا أو حتى شبه متماسك . وضمن هذا الخط العام يمكن فهم : الإجهاض الأوربي لخطة محمد علي التحديثية ، وإبرام اتفاقية سايكس بيكو لتقسيم العالم العربي ، وحرب عام 1948 وما ترتب عليها كجزء من الاستراتيجية الصهيونية . وفى المقابل، تمثل حرب 1973 والانتفاضة الفلسطينية أنماطا متكررة من ظاهرة توليد العدوان لمقاومة ولسعي الشعوب التي تسلب أرضها وحقوقها إلى الاستقلال .

ويخلص المسيري إلى **قاعدة معرفية منهجية** بالغة الأهمية هي : **النظر إلى المؤامرات فى سياق المخطط العام** ، للتمكن من وضعها داخل نمط متكرر ، لفهمها ضمن التوجه العام الضابط لها، والقدرة بالتالي على التصدي لها .[48]

-4 **الانتقال من التفكيك والنقد إلى النقض :** يمكن رصد القواعد المنهجية التالية في النقض المعرفي المستخلصة من التطبيق الذي قدمه المسيري على ما يسمى : بروتوكولات حكماء صهيون :

أ- **التدقيق في هوية كاتب الوثيقة وفي مدي تمثله لهوية الظاهرة التي يكتب عنها**[49].

ب- **معايرة الوثيقة بالمصادر اليهودية التأسيسية** : استخدم المسيري أدوات علمية مهمة فى الحكم علي شخصية كاتب الوثيقة ، تجد عمقها الجلي والتفصيلي فى تقاليد البحث المعرفي الإسلامي المتمثلة فى قواعد الجرح والتعديل فيما يتعلق بصاحب القول ، وبصحة المتن بالنسبة للوثيقة . ولم ينقض الوثيقة بمنأى عن دراسة بيئتها المعرفية وردها إليها، ومعايرتها علي ضوئها.

-5 **موجهات معرفية منهجية لتحليل نزعة الحرفية النصوصية** : يدعونا المسيري إلى إقامة الميزان فى تحليل الوثائق التى نقوم علي تفكيكها وعلى إعادة بنائها ،باستخدام آلية توليد الأسئلة الصحيحة . فالسؤال الصحيح يعادل نصف الطريق إلى الإجابة الصحيحة . وتتضمن قائمة موجهاته الإرشادية في بناء **السؤال البحثي** فى هذا الصدد، البحث فى **التمييز بين :**

-1 نص **يؤدي إلى** العنف ونص **يحرض** عليه فحسب .

---

48 د. عبد الوهاب المسيري ،البروتوكولات ...،مرجع سابق ، ص32-39 .

49 المرجع السابق ، ص47-50.

-2 **التمييز بين النصوص الدينية أيا كان توجهها وبين سلوك المؤمنين بها :** ينبه المسيري إلى أن سلوك اتباع أي ديانة قد لا يتطابق مع روح نصوصها، وقد ينحرف عنها بتأويل أو بغير تأويل . ومن المجافاة للسداد فى القول تفسير سلوك أتباع أي دين بنصوصه ، وافتراض أنهم جميعا ملتزمون بها .

-3 **البحث عن علة مركبة :** يرد المسيري ما بالتلمود من تناقضات ، وتغليب النصوص الداعية إلى العنصرية على تلك الداعية للإنسانية المشتركة، إلى الوقوع فى **فخ السببية النصوصية البسيطة** من جهة ، وإلى **فعل المفسر بالنصوص** ، حيث قلص معانيها أو حملها فوق ما تحتمل .

وفي تطبيقه لهذا الخط المنهجي الإرشادي ينقب المسيري فى تاريخ العلاقة بين الصهيونية والإمبريالية الغربية . ويبين أن جذر تلك العلاقة هو النزعة الاستيطانية النابعة بالأساس من التراث العنصري الغربي الإمبريالي. فلم تتحول الصهيونية إلى حقيقة واقعة إلا من خلال التشكيل الاستعماري الغربي وعبر الدوران في فلكه . وهي تتعامل مع العالم وتدركه من خلال خريطته المعرفية، وليس من خلال التوراة والتلمود والبروتوكولات . ومع استيلاء الصهاينة على اليهودية صهينوها، وركزوا على الأفكار الداعية إلى المفاصلة مع الأغيار وكراهيتهم .

وتقديس الصهاينة للعنف إفراز طبيعي لتبعيتهم للمخطط الاستراتيجي المعرفي الغربي المعاصر . وفى السياق ذاته يجئ سعيهم لإعادة كتابة التاريخ اليهودي على نحو يبرز صفتي العنف من جهة والتشكل فى جماعة ، وليس التشتت كأفراد ،ومحاولة ربط تلك الرؤية الجديدة لليهودي بالتوراة . ويفسر ذلك قول بيجن (أنا أحارب. إذن أنا موجود) وقول بن جوريون (العنف يعيد صياغة شخصية اليهودي. والجيش هو أكبر معهد تعليمي في أرض الميعاد) .

ومعنى ذلك ، أن الدور المحوري ليس **للنص** بل **للتفسير** المقدم له. فالحركة الصهيونية أسرت اليهودية وحاولت إعادة صياغتها على أسس عرقية قومية . ولم يجمع كل اليهود على قبول ذلك. ومنهم من رفض تلك الصهينة واعتبرها توراة جديدة آتية من فوهة البندقية تصفد اليهود بقيود القوة المادية ، وتمثل كارثة ،بل هي برأي هذا الفريق ، أكبر محنة واجهت الجماعات اليهودية فى شتى أرجاء المعمورة[50].

د- **معايرة الصورة الإدراكية للظاهرة بمؤشرات الواقع المنظور :** يجلي المسيري هذا الخط المعرفي المنهجي عبر التدقيق في شواهد زيف تلك البروتوكولات المزعومة وتسكين المشروع الصهيوني ضمن المخطط الاستراتيجي العلماني الغربي المادي المعاصر. ويفكك عبر هذا التدقيق سؤالا مركزيا : **هل إسرائيل نواة لحكومة يهودية عالمية ؟** . ومن الإضاءات المعرفية بالغة الأهمية التي يقدمها في هذا المضمار أنه على العكس من الصورة الإدراكية المستوحاة من فخ تصديق البروتوكولات، فإن الواقع يثبت تبعية الظاهرة الصهيونية للظاهرة الغربية الإمبريالية وليس العكس

---

50 المرجع السابق ، ص54-63 .

. فاليهود ما زال **معظمهم يعيش بالشتات** . والحديث لا ينقطع عن نذر ظاهرة موت الشعب اليهودي . ومفهوم الحكومة العالمية يتناقض مع فكرة تجميع اليهود وإنهاء الشتات . ففكرة الحكومة العالمية تستدعي استمرار الانتشار اليهودي فى العالم وتعزيز شبكته الأخطبوطية . والظاهرة الصهيونية ظاهرة غربية بالمطلق وليست عالمية . والجامع بين الصهيونية والبروتوكولات هو كون كل منهما تعبيرًا عن رؤية اختزالية بسيطة في دوافعها وغاياتها .

26 **التفسير بآلية الجماعة الوظيفية** : الجماعة الوظيفية واحدة من أهم آليات تنفيذ المخطط الاستراتيجي الغربي المعاصر . والظاهرة الصهيونية واحدة من أهم صورتلك الجماعة علي صعيدي التنظير والتطبيق . فالاختلاف بين الصهيونية والبروتوكولات هو مجرد اختلاف فى وسائل الوصول إلى الهدف ذاته. وكان هرتزل يرفض الدين اليهودي والتقاليد اليهودية الدينية وزوجته مشكوك فى يهوديتها . ولم يكن يعرف العبرية . فهو لم يكن منتميا حضاريا للتقاليد اليهودية ، بل هو رائد تمكن بذكائه ورؤيته الهامشية من **النظر إلى اليهود من الخارج كمادة بشرية يجب التخلص منها بتوظيفها على الطريقة الغربية** . فاهتمامه باليهود كان منبعه غربي يستغل إعجاب اليهود بالشخصيات الاستعمارية الغربية وبمؤسسات الحضارة الغربية . والآلية التي فكر هرتزل في استخدامها لتخليص الغرب من الفائض البشرى اليهودي هي : الهجرة اليهودية من العالم الغربي ، وتوظيفها لصالحه ، وتنفيذ ذلك بمشروع استيطاني إحلالي غربي . وأسس في ضوء ذلك منظمة تعمل مع القوي الاستعمارية الأهم الراعية . واكتشف أن الطريق إلي فلسطين يبدأ من لندن . وضمن قرار تقسيم الدولة العثمانية، تقرر إنشاء ذلك الجيب الصهيوني ليوظف في تسهيل التقسيم .[51]

ثانيا : مبادئ المعايرة المعرفية البديلة من تطبيقات أم الفضل:

زاوجت رائدتنا رحمها الله بين التنظير والتطبيق، مع الحرص علي التأكيد المتواصل على أن التأصيل المنهاجي عملية لها بوصلة وقصد وقبلة ومنهاج، وهي غير ناجزة ، بل يضيف إليها اللاحق، ويتواصل الاجتهاد والمراكمة المعرفية في معينها أبد الدهر . ويمكن لمن ينقب في تطبيقاتها استخلاص منهاجية بديلة لمعايرة الواقع ولتجاوزه باتجاه تجسير الفجوة بينه وبين الواقع المثالي الممكن. **ومن أهم المعالم التي رسمتها على هذا الطريق :**

1 **التأصيل المنهاجي لأزمة النظم العربية المعاصرة :** كثيرة هي الدراسات التي انتجت في الغرب وبأقلام عربية عن واقع النظم العربية المعاصرة . إلا أن السواد الأعظم منها استعمل منهاجية غربية أفرخت أزمة في الفهم ، وغيمت على كل فرص توصيفها ناهيك عن البحث في سبل معالجتها . وعلى العكس من ذلك ، رسمت لنا أستاذتنا في دراستها لأزمة النظم السياسية العربية المعاصرة ، معالم منهاج نابع وليس تابع ، فى الوصف والوصفة :**تشخيص الداء** (ماهية الأزمة ، ومؤشراتها

---

51 يفكك المسيري هنا كثيرا من المقولات الصهيونية التي زيفها الواقع الفعلي ، ويستعرض الكثير من مواطن الضعف في الكيان الصهيوني . ولا يتسع المقام للتنبيه إليها . ويحب علي أي دارس للظاهرة الصهيونية في تقديري أن يعود إليها ، ويدقق فيها . انظر : المرجع السابق ، ص69-90 .وراجع الفصل الرابع من هذا المرجع الرائد الحامل لعنوان : الصهيونية الاستعمارية الغربية .

ومظاهرها ومجالاتها وخصائصها) ، **ووصف الدواء** (المخرج من حلقاتها المفرغة).**ومن أهم المبادئ المنهجية التي يمكن استخلاصها من مؤلفاتها ذات الصلة بتلك الإشكالية :**

(أ) **الوعي باستحقاقات ملء الفراغ المنهاجي** : تحذرنا أم الفضل من أننا نعاني من **فراغ منهاجي** فى منطقتنا الحضارية العربية يجب أن نعي به وبعواقبه وبشروط ملئه وبوجهته ، وأن نعي دلالات تمايزنا الحضاري. **فالحضارة مركب إيماني علمي** . والمعرفة لا تنفصل عن الحكمة . والأخيرة ترتبط بالدراسة العلمية . والنتائج تؤثر على الواقع . والواقع يقوم على ضوء المعرفة . ولا بد بالتالي من الجمع بين التنظير والتطبيق. ونحن نعاني من هدر فاعليتنا الحضارية أو تبديدهابعدم التمكين لقدراتنا الفعلية المادية والبشرية ، وعدم تفعيل قدراتنا الكامنة .

ولا تقف جدوى المنظور الحضاري الإسلامى عند **حد تحليل** ظواهر أو مجتمعات إسلامية ، بل هو **بديل** لعلاج التداعيات الفكرية والواقعية العالمية للمنظور الحداثى العلمانى الذى اختزل الإنسان إلى عناصره المادية الجنسية بالأساس، واتخذ من الإنسان والطبيعية مرجعية له . ويتأسس المنظور الحضاري البديل على النسق المعرفي التوحيدي المنفتح رأسيا على عالم الغيب والشهادة ، وأفقيا على الآخر . وهو منظور قابل للتكامل مع غيره وللمراكمة النقدية. وهو نسق مقابل لنسق معرفى أفقي المسقط ليس له ميزان ضابط [52].

وتبين علامة أمتنا الراحلة وظيفة كل من **المنهاج الجزئي والمنهاج الكلي**. الأول يصف السياق التاريخي المختزل والأعراض الطارئة والتفريعات السطحية والتفصيلات الشكلية . أما الثاني فيحلل الظاهرة من **منظور كلي** ، ويقترب منها **باقترابات عديدة متكاملة** ، ويعيد طرح سؤال الهوية بالشكل الصحيح . وبه يمكن تحليل مركب الأزمة واستعادة مفهومي الدولة الشرعية والأمة[53].

ومن أوجه التحيز التى رصدتها في هذا الصدد : التحيز البنيوى الناتج عن تحيزمنظومة العلوم الاجتماعية ذاتها ، والتحيز الناجم عن طبيعة التراث الاستشراقي وحقل التخصص ، والتحيز الحضاري المرتبط بواقع هيمنة النموذج الغربي على الساحة الدولية ، والتحيز الأيدلوجى المرتبط بالباحث ومراكز البحوث، والتحيز الناجم عن المنظور النسوى الغربي المعاصر والأمريكي بوجه خاص .

(ب) الهوة بين الواقع والمثال متحدية لا مستحيلة : فى وصفها للمخرج من ذاك الفراغ المنهاجي ، تدعو أم الفضل الجماعة العلمية المسلمة إلى **تجاوز الهوة بين الواقع وما ينبغي أن يكون** ، وسد الفجوة بين القدرات الكامنة والعجز الفعلي ، وتجاوز المنجزات المادية للحضارة المعاصرة

---

52 د. منى أبو الفضل ، المنظور الحضاري وخبرة تدريس النظم السياسية العربية ، ضمن د. نادية مصطفى ، د. سيف الدين عبد الفتاح (إعداد وإشراف): دورة المنهاجية الإسلامية فى العلوم الاجتماعية – حقل العلوم السياسية نموذجا ، القاهرة : مركز الحضارة للدراسات السياسية ،2002 ،ص113-120 ، د.منى أبو الفضل ، فقه الواقع والمنظور الحضارى ، حول مشروع دراسة فقه الواقع ، القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، د . ت .

53 د.منى أبو الفضل ، الأمة القطب ، مرجع سابق ، ص36-48 .

، وتوصيف الإمكانات على نحو نافع ومجدٍ يسمو بالإنسان والبحث عن أسباب التواصل الحضاري ، والعودة إلى إحياء الفلسفة والانفتاح بمنطق تعزيز الفلسفة بالمكاشفة ، والسعي لإحياء أصولنا الإسلامية وتقاليد حضارتنا الإسلامية وفعاليتنا الحضارية [54].

(ج) الطابع الجمعي للظلم والعدل: يمثل هذا المبدأ حجر الأساس في نقد، بل نقض الصورة السلبية التي يرسمها النموذج المعرفي الغربي لوضعية المرأة بوجه عام وفي عالمنا الإسلامي بوجه خاص . ومن أهم الآليات التي طبقتها أم الفضل لتأسيس هذا المبدأ :

(ج/1) **المقاربة المقارنة بين النسقين المعرفيين الغربي والإسلامي في تحليل وضعية المرأة و العلاقة بين الجنسين:** كشفت تلك المقاربة عن قصور المرجعية المعرفية الغربية الصراعية،في وصف وضعية المرأة والرابطة الأسرية ، مقابل ثراء المرجعية المعرفية الإسلامية المرتكزة على مبدأ التدافع . ومن بين القواعد المنهجية التي كشفت عنها في هذا الصدد :

(ج/1/أ) **الكشف عن آصرة العلاقة بين التحيزات الغربية ضد المرأة والتحيز الخفي الأشمل ضد الدين** : من مظاهر التحيز على مستوى المنهاجية والتحليل لوضع المرأة فى عالمنا الإسلامى التي رصدتها : الخلط بين الإسلام والتقاليد ، واستبعاد إمكانيات الإسلام فى التغيير ، والتبسيط المخل لعملية التنشئة فى المجتمعات الإسلامية ، وترويج الأساطير السائدة عن قهر المرأة فى المجتمع الإسلامى وربط ذلك بالإسلام ، والزعم أنه يفرق بين الجنسين لغير صالح المرأة ، واعتبار الحجاب علامة على قهر المرأة. ووراء كل هذه التحيزات تحيز خفى أشمل ضد الدين .

(ج/1/ب) التأكيد على البعد الإيماني الجماعي للرابطة الأسرية : ترسم د. منى خريطة لتفكيك تلك التحيزات وإعادة بناء قضية المرأة خاصة فى مجتمعنا الإسلامى على مستوى سياقات ثلاثة : معرفي وتاريخى وتحليلي [55]. وفي مراجعتها لقضية حقوق المرأة والتمكين لها ، تنبه إلى البعد الإيماني والجماعي الكامن في العلاقة الأسرية ، مؤكدة استحالة تبين عمق منظومة الحقوق والواجبات الأسرية من منطلق مادي فردي . فالبعد الإيماني الكامن والبعد الجمعي فى تلك العلاقة يجعلان النصيحة والعدل والمساواة والإحسان حقوقا جماعية مترابطة تتأسس عليها فضيلة الحياء والعفاف ومبدأ التناسب بين العمل والعاقبة المترتبة عليه ، ومكانة الفرد .والعدل والظلم والإحسان قيم لا تقبل التجزئة . و ينقلنا التحليل من هذا المدخل من النظر إلى الأسرة كدائرة قوة وصراع ، إلى النظر إليها كمنظومة من العلاقات الشبكية التكاملية التفاعلية والدافعية المتبادلة ، مما يبنى الوعي بوحدة قيمة العدل ، وبارتباط جهاز مناعة الأمة بالعدل الأسري، وبتجاوز تهميش دور المرأة

---

54 د. منى أبو الفضل ، نحو تأصيل منهاجي لدراسة واقع النظم المعاصرة في المنطقة العربية ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، مذكرات غير منشورة ، ص 35-54.

55 هبة رؤوف ، التحيز في دراسات المرأة : ورقة مستخلصة من كتابات الدكتورة منى أبو الفضل ، ضمن :د. عبد الوهاب المسيري (تقديم وتحرير) ، إشكالية التحيز ، القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ج2 ص 959-964 . وانظر تطبيقا آخر للمنظور الحضاري على أزمة النظام السياسي اللبنانى ، والبدائل المستقبلية للأنظمة العربية من مناظير متقابلة ومفهوم الدافعية الحضارية ، فى : د. منى أبو الفضل ، مقدمات فى أصول الحركة : تطبيقات أولية ، القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ،مذكرات غير منشورة ، ص 45-54.

باختزاله في العمل بأجر أو في مؤسسات العمل العام ، إلى رحاب إدراك التكامل بين المجالين العام والخاص ، وإعادة الاعتبار لمحورية دور الأمومة الذي تتولاه المرأة فى كل أنساق الأمة بما فيها المجتمع والدولة [56].

(د) البحث عن الجامع المشترك بين البشرية : في مؤلفها الصادر بالإنجليزية تحت عنوان بالغ الدلالة **(الإسلام والشرق الأوسط : جماليات البحث السياسي)** ، ترسي منى أبو الفضل هذا الموجه المنهجي البالغ الأهمية، مستخدمة **الآليات المنهجية التالية :**

(د/1) البيان باستعارة نموذج الأربيسك والفسيفساء المتقابلين : تشبه منى أبو الفضل الأطر التحليلية الغربية المستعارة بما يسمى : الشرق الأوسط، بنموذج موزايك فسيفسائي ، قبلته هي : التنوع المتضاد ، في حين تشبه الإطار التحليلي الإسلامي الوجهه بنموذج أربيسك ، تكمن فيه الوحدة وراء التنوع .

(د/2) التأكيد على أن البعد الإسلامي هو جوهر الفهم والتوليد المعرفي الحضاري : تبرهن رائدتنا على أن من شأن إدخال العامل الإسلامي فى التحليل توليد مناظير جديدة وفتح آفاق للبحث .فالبعد الإسلامي هو مفتاح فهم هذه المنطقة[57].

وتبحث صاحبة هذا الخط الفكري عما يصل بين الغرب والشرق ، وترى أن تحقيقه ليس بالأمر المستحيل . إنه بالأحرى عمل متحدٍ يمكن القيام به ، يتمثل فى "إعادة تقويم الطبوغرافيا الثقافية للغرب " ، وفتح نافذة على الغرب بغية التقويم والتأمل النقدى وتحفيز التجديد الفكرى ، وتوليد القدرة على معرفة الذات وتحقيق الندية فى مجال التبادل والتفاعل الثقافي .وتدعو إلى عملية تنوير متتالية للعقلية الإسلامية لتتمكن من فك ألغاز الغرب بوصف ذلك شرطا لتحرير النفسية المسلمة من حالة تبعية استمرت أمدا طويلا والتأهل لحمل مسؤولية التحدى الفكرى عبر هويتها الخاصة لصالح البشرية جمعاء [58].

(د/3) التعريف بالمنظور الحضاري وبقابلياته البحثية التطبيقية لدى ربطه بالتعليم الجامعي : فى تعريفها بالمنظور الحضاري ، أشارت أم الفضل إلى انشغالها من بداية العقد الثامن من القرن

---

56 انظر في التفصيلات : د. منى أبو الفضل ، مراجعات في تاريخ الأمة ، المرأة وحركات الإصلاح والتجديد: إطلالة معرفية ، المرأة والحضارة ، العدد الأول 2000 . وانظر أيضا : د. منى أبو الفضل ، مفهوم الرحم ، المرأة في القرآن ، القاهرة ،2003، د.منى أبو الفضل ، شهادة عصر : نص .. وقراءة فى نص ، العبرة فى العبارة ، دعوة إلى حوار مفتوح ، كرسى زهيرة عابدين للدراسات النسوية، 2000 ، د.منى أبو الفضل: خطاب المرأة أم خطاب العصر ؟ ، ندوة بنت الشاطئ ، المرأة والحضارة ، مارس 2000. د.منى ابو الفضل ، المرأة من منظور حضارى، مدخل لتصحيح المسار وتقديم النموذج العالمى ، القاهرة : مركز الحضارة للدراسات السياسية ، د . ت ، د.منى أبو الفضل ، نحو منظور حضارى لقراءة سيرة وتاريخ المرأة المسلمة ، المرأة والحضارة ، نشرة متخصصة فى دراسات المرأة المسلمة ، العدد الثانى ، هبة رؤوف ، التحيز فى دراسات المرأة : ورقة مستخلصة من كتابات : د . منى أبو الفضل ، ضمن : د . عبد الوهاب المسيرى (محرر) ، إشكالية التحيز ، القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ونقابة المهندسين ، ج 2 .

57 Mona Abul Fadl, Islam and the Middle East , The Aesthetics ,of a Political Inquiry, The International Institute of Islamic Thought ,1990 , pp. 4- 30

58 Mona Abul - Fadl, Where East Meets, The West on the Agenda of the Islamic Revival, Herndon: The International Institute of Islamic Thought, n. d.

العشرين بدمج مفهوم الحضارة فى أطر مرجعية ومناهج دراسية وإدخاله فى الأكاديميا فى حقل العلوم الساسية بخاصة والعلوم الاجتماعية بعامة . بلغة أخرى ، سعت لجعل هذا المفهوم نسقا معرفيا لتحليل سائر أبعاد الظاهرة الاجتماعية العمرانية . وشكلت خلال العقدين التاليين مدرسة متعددة المفاهيم والمداخل .

وتؤكد منى أبو الفضل أننا بحاجة إلى إعادة النظر فى كل ما تعلمناه من زاوية المنهاجية لنتخلص من أسر وقيود الطريقة التى درسنا بها العلم .ولنؤسس نسقا معرفيا ، أى رؤية للعالم تتمحور حول أسئلة كلية عن ماهية الوجود وأصول المعرفة وتقويمها ومعايير القيم وقضية الزمان والغيب والشهادة . وتبين عبر خبرتها فى تطبيق المنظور الحضاري أن خطاب المنظور الحضاري موجه إلى العقل والأحاسيس معا ، ويجمع بن التأريخ للعالم والتأريخ للعلم ، وداخل كل منا إمكانيات توليد وفهم نحتاج لاكتشافها ، عبر المعايشة الحضارية لتاريخنا ونحت مفاهيم مرتبطة بخبرتنا الحضارية.

(د/ 4) تأسيس مفهوم الدولة الشرعية : يكشف تأصيل رائدتنا لهذا المفهوم عن قابليات هائلة للتحليل والتوصل إلى فتوحات علمية باستخدام المنظور الحضاري كأداة تحليلية . فبه قدمت تصنيفا جديدا لأنواع الدول. وبينت الطابع المفارق للدولة الشرعية واختلافها عن : الدولة الدينية ودولة القانون والدولة المدنية. ورصدت أزمة الأنظمة السياسية العربية المعاصرة ،**على النحو الذي يمكن إيجازه فيما يلي :**

(د/4 /أ) بناء مفهوم أزمة النظم السياسية :في بنائها لمفهوم الأزمة، تعرف بها وبمؤشراتها ومظاهرها ومجالاتهاوخصائصها **على النحو التالي :**

(د/4 /أ/ 1)تعريف الأزمة : تعرف **الأزمة** بأنها حالة اجتماعية أو إنسانية تنتج عن وجود مسائل تستدعي المعالجة دون حل، مما يفضي بها إلى وضعية معقدة من حالات التراكم والتداخل المتشابك تتحول معها إلى مشكلات معقدة مع اضمحلال الموارد الفعلية المرصودة لها ، مما يولد إحساسا بالعجز عن المواجهة والفعل ، و بالإحباط على مستوى الفرد والجماعة ينعكس فى السلوكيات. فالأزمة عملية دائرية تفضي إلى تفاقم الحمولة على النظام مما يشل قدرته على التعامل معها ويجعله قابلا للانهيار .

(د/4 /أ/ 2) مؤشرات الأزمة: للأزمة بتعريفها السالف **خمسة مؤشرات** : **عدم** الوعي بالمسائل الملحة ، **عدم** الاكتراث بالمسائل المهمة ، **الانقياد** للتيارات السائدة دون وعي بالعواقب ، **التعثر** في مواقف اندفاع عاجزة عن الدفع والمدافعة ، **إصابة** أجهزة المناعة والدافعية والوعي بعطب.

(د/4 /أ/ 3) مظاهر الأزمة : تشمل : الفجوة بين إمكانيات الوجود الحضاري والمتحقق منها بالفعل ، اتساع الهوة بين الإمكانات الكامنة والإمكانات الفعلية واحتدام التناقض بين التطلعات والواقع ، وافتقاد الفاعلية الحضارية.

(د/4 /أ/ 4)مجالات الأزمة وخصائصها : مجالاتها متعددة شاملة لكل جوانب الحياة العامة والخاصة. فهي أزمة حضارية . وأما **خصائصها** فهي التداخل والتشابك بين حلقاتها . والمخرج منها على ضوء هذا التصور هو تطبيق المنهاج التكاملي . فالانتقال من المنهاج الجزئي شرط لاستيعاب الظاهرة المركبة وتحليل تعقيداتها .

(د/4 /ب) بيان ماهية الدولة الشرعية: تبين أم الفضل ماهية الدولة الشرعية بالتعريف بها ومقارنتها بغيرها من نوعيات الدول ، وتجلي **الخطوط المعرفية التالية :**

(د/4 /ب/1)أساس الدولة الشرعية : نواة الدولة الشرعية هي التوحيد . والسلطة فيها قيمة تأسيسية تحددها العقيدة . وممارسة السلطة تخضع لضوابط مستمدة من الشريعة . والشرعية تتقرر بصيغة جامعة بين الحق والقوة . فالقوة تستخدم فى حدود الحق المنزل وليس الحق كما يراه كل فرد حسب هواه، وتحكمها معادلة الجمع بين البينات والكتاب والحديد . والجماعة السياسية مؤتمنة على الخلافة . وزادها فى حمل الأمانة هو العلم والخبرة. ومقومات تلك الدولة هي : الشريعة والخلافة والأمة[59] . وأساس الالتزام فيها هو الشريعة. والسلطة نوعان : **مؤسِسة** تجعل الكل سواء أمام الله، و**مؤسَسة** من صنع الإنسان محكومة بالأولى . وهي دولة مفتوحة وقائمة على حرية العقيدة والتنافس في الخيرات والعهد المشترك[60].

(د/4 /ب/2) مغايرة الدولة الشرعية للدولة الدينية كما عرفتها أوروبا في العصور الوسطى: رغم ارتكاز كلا النمطين من الدول على الدين كإطار عام للتنظيم السياسي ، فإن الدولة الدينية كما عرفتها أوربا في العصور الوسطى ، افتقرت للمرونة واتسمت بالجمود من جراء ارتباطها بالمؤسسة الدينية وتوسيعها مجال القداسة بحيث لم يعد مقتصرًا على المبادئ العليا ، وقصرها مجال التفسير على المؤسسة الدينية ، مما أتاح لها توجيهه لصالحها الخاص .

وفى المقابل ، فإن الدولة الشرعية كما قدمتها الخبرة الإسلامية ، إطار تحدده العقيدة المنزلة الثابتة ، وتعرف بالنسبة للأشكال التطبيقية والتفاصيل مرونة تسع ظروف كل زمان ومكان ومستجداته ، وتفتح طريق التفسير والاجتهاد لكل من يمتلك مؤهلاتهما ، وتجعل الاجتهاد عرضة للتمحيص المتواصل ، وتقوم على الشورى وتعتبر العصمة للأمة لا لأحد من الأفراد ، وتقوم على الحرية الدينية والتسابق بين أصحاب الوجهات الدينية المتعددة في الخيرات،كما تجلى ذلك في نموذج المدينة المنورة .

---

59 د. منى أبو الفضل ، مقدمات أساسية حول مفهوم النسق القياسي ، القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، مذكرات غير منشورة ،ص4-17 .

60 لمزيد من التفصيلات حول هذه الفكرة المستوحاة من خبرة نموذج المدينة المنورة ، انظر : د. اسماعيل راجي الفاروقي ، التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة ، ترجمة :د. السيد عمر ، قيد النشر .

(د/4 /ب/ 3) التميز النوعي للدولة الشرعية : الدولة الشرعية أفضل من دولة القانون لكون مصدر الرابطة السياسية فيها سماويًا صالحًا لكل زمان ومكان. ومن غير الوارد فى ظلها الجمود أوخدمة طائفة على حساب أخرى انطلاقها من ثقافة الميزان.

وهي أسمى من الدولة **المدنية** المؤسسة على الفردية والعقلانية العلمانية والصراع . فالدولة الشرعية تقوم على التدافع وتخضع لمفهوم قوة الحق ، وليس لمفهوم حق القوة.

والدولة الشرعية أفضل من الدولة العقائدية المعاصرة لكون الأخيرة رد فعل يواجه ظلما بظلم . وهي لا تقبل المعارضة ولا تعيش إلا في ظل الإرادة الواحدة ، مما يفتح الباب على مصراعيه للعنف ولمعسكرات الاعتقال والتطهير الأيدلوجي فى المجتمع العقيدي[61] .

الخاتمة

الدرس المعرفي المستفاد

المعايرة المتجاوزة البديلة للتحيز الحضاري: المدرسة المعرفية الربيعية

لم يكن قد مر علينا بعد فى دراسة علم السياسية **غير عام واحد** ، حين طرح العلامة الدكاترة حامد ربيع عام 1968 علينا سؤالا مركزيا كانت الإجابة عنه وما زالت هي همنا البحثي الأكبر،حول ما أسماه **مأساة علم السياسية** : هل الحياد ممكن بالنسبة لدارس العلوم السياسية؟ وإن كان ممكنا هل هو واجب عليه؟ هل النظرية السياسية كفاحية أم محايدة؟. وفي الموجهات المعرفية لتحري إجابة صحيحة عن هذا السؤال، أوصانا أستاذنا بأربع وصايا: **أولاها:** أن العلم ليس غاية بحد ذاته بل هو وسيلة لغاية هي الترشيد السياسي. و**التنظير السياسي** عملية أبدية تنطلق من **وصف واقع الظاهرة المراد دراستها، ثم تفكيكها ، والتعرف على نواتها وعلى شبكة العلاقات بين أجزائها،** ثم بناء **فروض علمية** تأسيسا على الخطوات السابقة ،ثم العودة بتلك الفروض إلى **مختبر علم السياسية** وهو **المكان** بالنسبة للحاضر **ومختبر التاريخ** بالنسبة للماضي لرصد مدى تواترها، والتوصل إلى **قانون سياسي** يعتبر صحيحا إلى أن يثبت العكس . ثم استخدام ذلك القانون السياسي في **التنبؤ السياسي،** وفي **الترشيد السياسي** . و**الحياد** قدر الطاقة البشرية مطلوب في كل تلك المراحل ، **باستثناء مرحلة الترشيد السياسي، فالانحياز فيها واجب.**

والوصية الثانية هي وجوب التمييز بين الحقيقة وأساليب الوصول إليها، وضرورة انحياز الباحث لمنطق الظاهرة وليس العكس . ولننصت إليه رحمه الله وهو يؤكد أن: **الحقيقة** هي التي

61 د.منى أبو الفضل ، **التأصيل المنهاجى لدراسة النظم العربية ، ماهيته ودواعيه** ، مخطوطة غير منشورة . د.منى أبو الفضل ، **المنظور الحضارى وخبرة تدريس النظم السياسية العربية** ، ضمن: د . نادية مصطفى ، د . سيف الدين عبد الفتاح (إعداد وإشراف)، دورة المنهاجية الإسلامية فى العلوم الاجتماعية، حقل العلوم السياسية نموذجاً 7/29 –8/2 /2000، القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ومركز الحضارة للدراسات الإسلامية ، 2002 .

يجب أن تتكلم وهي التي يجب أن تكشف عن نفسها دون أن تعكس ذاتية الباحث أو تخضع لها .

والوصية الثالثة أنه في عمق الصراع تكمن **منظومات قيم وعقائد** ينبع منها تفسير الوجود السياسي . ووحدة التحليل السياسي الأهم هي **الموقف السياسي** الذي هو بدوره نتاج للنشاط السياسي وللتطور السياسي .

والوصية الرابعة أنه حتى لو توفرت إمكانية للحياد فى التحليل السياسي مع تقدم مناهج البحث السياسي ، فإن **طبيعة الصراع المعاصر بين الأمم** تحتم على عالم السياسة **التدخل وعدم الوقوف على الحياد**. فهو بتعبيره ، مدعو على نحو لم يسبق له مثيل لتأدية ما سماه : **وظيفة علم السياسة فى المجتمع المعاصر**، وهي « **البحث عن الحقيقة** « . بتعبير آخر، هو مطالب بالانحياز إلى الحقيقة[62].

ومن هذا الجذر التأسيسي ولدت **مدرسة معرفية** تعي محورية البصمة الحضارية ومكانة الهوية في تحديد الأسئلة الأولى بالطرح ، وفي رسم معالم منهاج الإجابة عنها على نحو يميز بين **الميزان والوزان والموزون** . وبحكم الطابع الجامع لهذه لرؤية الربيعية ، انفتحت تلك المدرسة على شتى التخصصات، وجمعت تحت لوائها من تعلم على يد رائدها وفي مقدمتهم منى أبو الفضل ، ومن تأثر بفكره وبصحبة تلاميذه ونسج بمنواله من أمثال عبد الوهاب المسيري[63].

وبعد هذه الجولة البالغة الإيجاز فى رياض العطاء الفكرى المنهاجى لاثنين من أبرز النبت الطيب للمدرسة الربيعية، في معايرة التحيز الثقافي والحضاري ، نطرح مع رائدتنا سؤالها المهم :إلى متى نتكاسل عن تلمس أسباب التعافي من **داء الاجترار من الغرب ومن الأقدمين ، ومن داء الاغترار بالقوالب الفكرية السائدة ؟**. والإجابة عن هذا السؤال تستدعي بدورها التذكرة بتحديد حامد ربيع لماهية عالم السياسة ووظيفته في هذا العصر، مسبوقة بوصية من تلميذته، وبتحذير من تلميذه، نابعين من المشكاة ذاتها.

تقول منى أبو الفضل :»**إن ثقافة الميزان هى التى ستنتشل البشرية من : فيزياء الأوانى المستطرقة ، التى تجعلنا كلما أردنا التحرر من شئ ، انجرفنا فى تيار مقابل ، على منوا ل ثقافة التأرجح / التمادى؟**»[64].

---

62 د. حامد ربيع ، أبحاث فى النظرية السياسية، القاهرة: كلية الاقتصاد العلوم السياسية ، جامعة القاهرة، 1970 ، مذكرات غير منشورة ، ص 22-25 ، ص 34-36 .

63 في هذا السياق تأتي هذه الدراسة ، ودراسات أخرى منها دراسة أنجزها الدكتور نصر عارف عن المقارنة بين الإسهام المنهجي لتوماس كون والمسيري ، ودراسة ماجستير قيد الإنجاز حاليا بكلية التجارة جامعة حلوان عن إسهام المسيري في تطوير منهاجية البحث السياسي الحضاري، بإشراف مشترك بين قسمي العلوم السياسية بجامعتي حلوان وأسيوط .

64 انظر الفصل الرابع من : د. السيد عمر، حول تقويم منهاجية إسلامية المعرفة فى ربع قرن، القاهرة :مركز الدراسات المعرفية، دراسة قيد النشر.

ويحذر المسيري بقوة وهو يبين لنا مدى أهمية التعامل المنهجي مع التحيز بميزان الهوية الإسلامية الجامعة أننا « **إن لم نتنبه لخطورة الغزو الحضاري الذي نتعرض له فى الداخل والخارج ، فربما نستمر ، لكن ليس ككيان متماسك له هوية محددة، بل كقشرة بلا مضمون**» [65] .

وفي عمق تلك الوصية وذاك التحذير يأتي إهداء رائدنا الأول العلامة حامد ربيع كتابه « مقدمة فى العلوم السلوكية» إلى :» كل من يحمل هم أمته ويعتبر رسالته هي المحافظة على قيم أمته التاريخية ، **حتى لو احتضنها بجسده وحماها بروحه ، وتحين اللحظة المناسبة ليهديها إلى الأجيال الجديرة بها** « وتنبيهه لنا جميعا أن «**الأستاذ حامل لهمِّ أمته** – هكذا ينبغي أن يكون – **ووظيفته هي ريادة أجيالها فى الوقت الملائم على طريق المجد. والفضيلة هي معيار أدائه لأمانته**» [66].

المصادر والمراجع

1- د. إبراهيم بيومى ، إشكالية التحيز فى فكر جلال أمين والبشرى والمسيرى وسيد دسوقى ،،ضمن ندوة :إشكالية التحيز، القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى،1992 .

2- د.إبراهيم البيومى (وآخرون)،**بناء المفاهيم**،القاهرة :دار السلام للطباعة والنشر،2008.

3- أبو الفضل جمال الدين بن محمد بن منظور ،**لسان العرب** ،بيروت : دار صادر ،د.ت.

4- د. اسماعيل راجي الفاروقي ، التوحيد :مضامينه على الفكر والحياة ،ترجمة :د. السيد عمر (قيد االنشر).

5- ---------- ، صياغة العلوم صياغة إسلامية، الرياض : الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي ،1995

6- د.السيد عمر ، الحقيقة والسراب : قراءة فى مسيرة السلام العربي الإسرائيلي ، القاهرة : دار السلام للنشر والتوزيع والترجمة ،2010 .

7- --------- ، تقويم منهاجية إسلامية المعرفة في ربع قرن ، القاهرة : مركز الحضارة للدراسات المعرفية ، دراسة قيد النشر.

8- د. حامد ربيع ، مقدمة فى العلوم السلوكية ، دمشق :دار الجيل للطباعة والنشر ، 1981 .

9- ..... ، أبحاث فى النظرية السياسية ، القاهرة : كلية الاقتصاد العلوم السياسية ، جامعة القاهرة، 1970 ، مذكرات غيرمنشورة .

10- **د.عبد الوهاب المسيري** ، النظام العالمى الجديد،:رؤية معرفية ،مجلة قضايا دولية،معهد الدراسات السياسية ،باكستان،العدد 255 ،1994 .

[65] د. عبد الوهاب المسيري ، فقه التحيز ، مرجع سابق ، ص106-119

[66] د. حامد ربيع ، مقدمة فى العلوم السلوكية ، دمشق :دار الجيل للطباعة والنشر ، 1981 .

11- --------، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ ، رؤية حضارية جديدة ،القاهرة: دار الشروق ،1997.

12- --------- ،فقه التحيز ، ضمن د. عبد الوهاب المسيري(وآخرون) ، إ شكالية التحيز : رؤية معرفية ودعوة للإجتهاد ، القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامي ، 1998.

13- ------،العالم من منظور غربى ،القاهرة :سلسلة الهلال، العدد 602 ،2001 .

14- ---------- ، الإنسان والحضارة الغربية والنماذج المركبة ،القاهرة :سلسلة الهلال ،العدد 622 ،2002 .

15- -------، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ،القاهرة: دار الشروق ،2002

16- ---------،من هو اليهودي ؟، القاهرة :دار الشروق ،2002

17- ------- ، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان ، بيروت : دار الفكر المعاصر ، 2003

18- ---------- ، د. عزيز العظمة ، العلمانية تحت المجهر ، دمشق : دار الفكر ، 2000.

19- ----------،النماذج المعرفية والإدراكية والتحليلية ، القاهرة : مركز الدراسات المعرفية ، دراسة غير منشورة.

20- محمد فؤاد عبد الباقى ،**المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** ،القاهرة :دار الريان للتراث ،1987.

21- د. منى أبو الفضل (تقديم) : د.نصر عارف ، في مصادر التراث السياسي الإسلامي : دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل ،هيرندن : المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، 1994

22- --------- ، النظرية الاجتماعية المعاصرة : نحو طرح توحيدى فى أصول التنظير ودواعى البديل ، ترجمة : عارف عطارى ، مجلة إسلامية المعرفة ، سبتمبر 1996 .

23- ---------، نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات ، القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، 1996 .

24- ---------، مراجعات في تاريخ الأمة ، المرأة وحركات الإصلاح والتجديد: إطلالة معرفية ، المرأة والحضارة ، العدد الأول 2000 .

25- ---------، شهادة عصر : نص .. وقراءة فى نص ، العبرة فى العبارة ، دعوة إلى حوار مفتوح ، كرسى زهيرة عابدين للدراسات النسوية، 2000

26- ---------: ، ندوة بنت الشاطئ : خطاب المرأة أم خطاب العصر ؟، المرأة والحضارة ، مارس 2000.

27- ---------، الأمة القطب ، الرشاد ، أغسطس 2001.

28- ---------، المنظور الحضاري وخبرة تدريس النظم السياسية العربية ، ضمن د. نادية مصطفى ، د. سيف الدين عبد الفتاح (إعداد وإشراف): دورة المنهاجية الإسلامية فى العلوم الاجتماعية – حقل العلوم السياسية نموذجا ، القاهرة : مركز الحضارة للدراسات السياسية ،2002

29- ---------، مفهوم الرحم ، المرأة في القرآن ، القاهرة ،2003،

30- ---------، (وآخرون)، الحوار مع الغرب : آلياته وأهدافه ودوافعه ، دمشق : دار الفكر ، 2008.

31- ---------، نحو منظور حضارى لقراءة سيرة وتاريخ المرأة المسلمة ، المرأة والحضارة ، نشرة متخصصة فى دراسات المرأة المسلمة ، العدد الثانى

32- ---------، فقه الواقع والمنظور الحضارى ، حول مشروع دراسة فقه الواقع ، القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، د . ت .

33- ---------، المرأة من منظور حضارى، مدخل لتصحيح المسار وتقديم النموذج العالمى ، القاهرة : مركز الحضارة للدراسات السياسية ، د . ت

34- ---------، مقدمات أساسية حول مفهوم النسق القياسي ، القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، مذكرات غير منشورة

35- ---------، التأصيل المنهاجي :دواعي ومقومات المنهجية الحضارية ، القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، مذكرات غير منشورة

36- ---------، مقدمات فى أصول الحركة : تطبيقات أولية ، القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ،مذكرات غير منشورة

37- ---------، نحو تأصيل منهاجي لدراسة واقع النظم المعاصرة في المنطقة العربية ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، مذكرات غير منشورة

38- هبة رؤوف ، التحيز في دراسات المرأة : ورقة مستخلصة من كتابات الدكتورة منى أبو الفضل ، ضمن :د. عبد الوهاب المسيري (تقديم وتحرير) ، إشكالية التحيز ، القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ج2.

39- Mona Abul - Fadl, Where East Meets, The West on the Agenda of the Islamic Revival, Herndon: The International Institute of Islamic Thought, n. d

40- Mona Abul Fadl, Islam and the Middle East , The Aesthetics ,of a Political Inquiry, The International Institute of Islamic Thought ,1990

التواصل الثقافي من منظور قرآني "مقاربة منهجية"

د.محمد بابكر العوض عبدالله

أولًا:المقدمة المنهجية

يشكل الوحي قرآنًا وسنةً موضوعًا رئيسًا للمعرفة الإسلامية واهتمامًا جوهريًا لثقافة المسلمين وموجهًا قويًا لحركة الأمة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية. ويتعين الوحي سبيلًا وحيدًا للمعرفة القطعية الضرورية للفهم والتعامل الجاد مع اليقينيات والكليات والعقائد والغيبيات وما لا سبيل إلى إدراكه بالحواس المجردة، حيث تبقى المعرفة المتحصلة بغير طريق الوحي ومنها المعرفة العقلية عاجزة عن النفاذ إلى جوهر الحياة، محتبسة في حدود السطح والظواهر مهما تعمقت بها المناهج وتعددت المداخل؛كما تظل المعرفة غير المعززة بسلطان الوحي معرفة ظنية وإن ادعت الاقتراب من حدود اليقين، وهي نقطة جوهرية للخلاف بين الرؤية الإسلامية للعالم والرؤى الأخرى للعالم.

ويتميز الوحي القرآني بانعقاد إجماع الأمة على اختلاف طوائفها وفرقها ومذاهبها حوله من حيث حجيته التشريعية وطبيعته، ومن هنا يأخذ الوحي القرآني أهميته المعرفية وموقعه في مركز الوعي الإسلامي ممثلًا عنصر الثبات والأساس المعرفي المشترك بين المسلمين ،وتأتي السنة بحكم التصاقها بالواقع البشري وتقلباته ممثلة لعنصر النسبية والتغيُّر.

ولا شك أن نظرة شاملة للواقع الإسلامي تجعلنا نستبين القدر الهائل من التنوع الذي يحويه ذلك الكيان الكبير المعروف بالإسلام . ومع هذه المزية إلا أن التحدي الذي يواجه مجتمعات المسلمين اليوم يبدو في كثير من جوانبه تحديًا ثقافيًا، كما أن مظاهر الاستلاب الثقافي تتسع وتشيع في المجتمعات الإسلامية على حساب المعانى والمظاهر الثقافية للإسلام،وقد عكست الأزمات الثقافية والحملات الإعلامية التي تعرض لها الإسلام وعالمه ضعف الخطاب الثقافي الموجه بإزاء تلك الحملات وأبانت عمق الهوة بين روح القرآن وثقافة المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وأشارت من ناحية أخرى إلى استحكام سوء الفهم الثقافي بين الإسلام وثقافات العالم الأخرى .

في هذا الإطار يبرز الاتصال كحقيقة وجودية ملازمة لوجود الإنسان والذي يولد باستعداد فطري أو بيولوجي للاتصال[1] عبر اللغة التي يعرضها القرآن باعتبارها ميزة خاصة للجنس البشري « خَلَقَ

[1] "قُلْ هُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ قَلِيلا مَّا تَشْكُرُونَ "،سورة الملك ، الآية 23

الإِنسَانَ * عَلَّمَهُ البَيَانَ «. وأن تعدد اللغات يمثل آية من آيات الله»وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ واخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ» (سورة الروم:22) . ويمثل الاتصال جانب التعبير عن هذا الوجود والذي تنعكس صورتهً في الجانب الثقافي من الحياة الإنسانية، إذ من المحال تصور وجود الناس في هيئة ذوات مفردة صامتة معزول بعضها عن بعض. وتعتبر مهارات التعبير والقراءة هي المهارات الأساسية لحدوث الاتصال.

1 موضوع الدراسة وأهميته:

لعل الحاجة إلى التواصل الثقافي تتضاعف في المجتمعات الإسلامية المعاصرة وذلك لعدة عوامل أهمها : الأزمة الاتصالية العالمية والمتمظهرة في (ضعف الثقة ، وبعض التداعيات السلبية للعولمة، وحملات التشويه الإعلامي، واستحكام سوء الفهم الثقافي للإسلام،تشوهات الصورة الذهنية). وتزداد أهمية الموضوع في ظل تصاعد حدة الانتقادات الموجهة للقرآن من منظورات ثقافية متباينة، بعضها غربي تقليدي، وبعضها إعلامي.هذا إلى جانب حملات ذات طابع ثقافي يتزعمها مسلمون تقف جنبًا إلى جنب مع ما يمثله واقع المجتمعات الإسلامية من مفارقة للمثال القرآني حيث يبرز على الأفق الثقافي للمجتمعات الإسلامية(الفنون والإعلام والزي والمظهر)، تعبيرات ثقافية لا تعزز الخصوصية الثقافية للرسالة الإسلامية وتميزها كنمط حياة له محدداته الخاصة.

عالميًا يؤكد تقرير (راند)حول الاستعداد العالمي والمصادر البشرية على البعد الاتصالي كبعد حاسم في بنية المجتمع الإنساني حين يشير إلى أن مهارات التواصل القوية بين الثقافات أمر جوهري للنجاح في الأسواق الدولية. وقد درس آخرون أثر مهارات التواصل الثقافي الشامل على العمل وانتهوا إلى أن التواصل الثقافي الشامل لعب دورًا هامًا في نجاح المشروعات المشتركة بين مجموعات مختلفة ثقافيًا [2].وأصبحت قضية التواصل الثقافي تلقي بظلالها على بيئة العمل الدولية وتحظى باعتراف الشركات؛ فالمهمات عبر البحار غالبًا ما تفشل بسبب عدم مقدرة الموظفين التنفيذيين على التكيف مع الثقافة الجديدة وعادة تكلف هذه الأخطاء المؤسسات الاقتصادية الدولية كلفة عالية[3].

2 منهجية الدراسة:

تظل الرؤية التي تتعامل مع القرآن باعتباره مصدرًا للتشريعات والأحكام فقط رؤية محدودة الأفق تعجز عن إدراك ما حواه من موجهات ثقافية وتميز به من عناصر إلهام فردي وجماعي

---

[2] نظر: محمود الذواوي: مقاربة عربية في مركزية الثقافة في هوية الإنسان، ورقة مقدمة لمؤتمر التحيز والمسارات المتعددة للمعرفة، برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات- كلية الاقتصاد والعلوم السياسية- جامعة القاهرة، 10-13 فبراير 2007 .
روبرت ي. غروس (تحرير) إبراهيم يحيى الشهابي (ترجمة)، استراتيجية العولمة الرياض: مكتبة العبيكان، 2001، ص425

[3] واعتمادًا على البلد تتراوح الكلفة المباشرة بين 250 دولار إلى 500 دولار حسب المجلس القومي الأجنبي (nfci) والبحوث الدولية المختارة (SRI) .

أسهمت في تكريس وجهة نظر سلبية للثقافات والفنون ومظاهر التعبير الإنساني. وتبني هذه الورقة على القيمة المنهجية الكبرى التي تنطوي عليها الرسالة القرآنية كمصدر للمعرفة المعيارية، ومن ثم فهي تسعى لمناقشة موضوعات التواصل الثقافي من منظور قرآني، والمعنى المقصود للثقافة هنا هو الثقافة في صورتها الديناميكية -أي الثقافة في حالة تفاعل- كما يمكن النظر إليها من ناحية أخرى باعتبارها محاولة للنظر للمضمون القرآني من منظور التحليل الثقافي، وبالتحديد من زاوية اهتمام مداخل الاتصال بدراسة التفاعل البشري والتواصل الإنساني, والآليات التي تحكم وتفعّل نشاطه في الإطار السياسي والاجتماعي والاقتصادي, وأنماط السلوك والعادات والتقاليد، والادراكات والتصورات العقلية, والعلاقات القيمية,التي تسوده, واللغة وأساليب التعبير المستخدمة للتعبير عن الذات والنفس والآخر, وتطور المفردات والرموز...في المتخيل اللغوي والفكري والثقافي.

وقد لا نخطئ إذا قلنا إن مسلمًا كابن خلدون نظر إلى الإنسان من منظور لا يكاد يختلف في ظاهره عن المنظور الغربي ؛ فحين وصل تحليل ابن خلدون لتراتبية الوجود إلى نقطة التقاء الإنسان بالحيوان في أفق الموجودات تبين مدى التشابه بين رؤية دارون ورؤية ابن خلدون.الذي يقول إن عالم الحيوان «قد اتسع وتعددت أنواعه وانتهى في تدرج التكوين إلى الإنسان صاحب (الفكر والرؤية) ترتفع إليه من عالم القدرة الذي اجتمع فيه الحس والإدراك ولم ينته إلى الرؤية و الفكر بالفعل وكان ذلك أول أفق من الإنسان بعده و هذا غاية شهودنا».ومع تأكيد ابن خلدون على علاقة تراتبية تصل الإنسان بالحيوان إلا أن العلاقة بين الإنسان والكائنات الأخرى ليست علاقة تطورية؛ إنها علاقة أفقية ومجاورة مع احتفاظ كل بطبيعته وخصائصه[4].

هكذا يبدو الإنسان عندما ننظر إليه من موقف إنساني مقارب .. الإنسان بكل أشيائه ومعانيه لا يكاد يجاوز التشبيهين السابقين.وهو ما يدعونا إلى البحث عن موقع محايد للنظر للإنسان ؛ إذ تحاول هذه الورقة النظر للإنسان من موقع القرآن باعتباره معادلًا موضوعيًا للوجود الكوني والإنساني، ومن مزايا هذا المنظور انه يهيئنا منذ البداية للتعامل مع الإنسان باعتباره كائنًا قادرًا على التسامي على مطلق التكوين المادي،فالإنسان كما يقول بيجوفيتش «ليس مفصلًا على طراز دارون ولا الكون مفصل على طراز نيوتن».

وقد يكون التعبير الإنساني حركيًا وقد يكون منطوقًا؛ إذ يتم وضع الأفكار والمعاني المراد إرسالها في شكل رموز مرقونة أو منطوقة وهي مهارة ضرورية للقائم بالاتصال(المتصل), وتقابلها في الاتجاه الآخر مهارة القراءة أو فك الرموز وإكساب تلك الإشارات أو الحركات أو الحروف أو الأصوات معناها, إذ يتم قراءتها واستقبالها كـأفكار أو معانٍ وتخضع عملية التعبير والصياغة (الترميز) وعملية القراءة والتلقي (فك الترميز) لنظام شامل تعمل من خلاله له ضوابطه وقواعده وقوانينه الخاصة هو ما يعرف باللغة.

4 أنظر: ابن خلدون، المقدمة الجزء الأول (تفسير حقيقة النبوة).

إلا أن الأمر لا يسير هكذا بإطلاق؛ فمعظم الدراسات اللغوية تؤكد أن اللغة هي حقيقة إنسانية وجزء مشترك من موهبتنا البيولوجية Biological Endowment، وقد نفى تشومسكي بطريقة الموهبة الفطرية البيولوجية الافتراض الداروني حول اللغة معتبرًا أنه "ليس من الحصافة بمكان أن نتوقع من الحيوانات أن تتحدث"[5].

وتذهب النظرية المعروفة باسم (النحو الشامل) إلى سبر أغوار المفهوم الذي يقول إن هناك اختلافًا طفيفًا بين كافة اللغات البشرية؟، والنحو الشامل هو ذلك الجزء من (علم النفس المعرفي)الذي يسعى إلى تحديد القواعد الثابتة لملكة اللغة وكذلك تحديد مجال التنوع الذي تسمح به تلك القواعد. أي تحديد اللغات البشرية الممكنة. وقد أكد كثير من المؤمنين بهذا الاتجاه أن كافة اللغات البشرية تشترك في نفس التصنيفات الجوهرية «أقسام الكلام» وكذلك التصنيفات الشكلية «كالفاعل والمسند»[6].

وكلها قرائن تؤكد على أن اللغات الإنسانية تنتمي إلى أصل واحد. إذًا فلا يمكن النظر إلى الاختلاف في اللغات باعتباره اختلاف تباين ومفارقة بين أصحاب اللغات المختلفة. سواء في عنصر وجوهر المتكلمين باللغة أو في البناء الأولي لملكات التفكير لديهم. وهو ما يتطابق تمامًا مع الرؤية القرآنية لمسألة اللغة الإنسانية «وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ»3.

وحتى نستطيع تلمس موضوع الثقافة في القرآن الكريم فلا خيار سوى المقابلة بين عناصر الثقافة كما تبرزها التعريفات الوضعية بدءًا بـ» تيلور « ومن ثم مقارنتها بالمقولات القرآنية حول الثقافة والذي يقسم الثقافة -ودون الخوض في جدل التعريف- إلى خمسة مكونات : هي المعتقدات «الر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ»4 والمعارف " اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ "5،

وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا "7، والفنون والسلوك والأخلاق والقانون والأعراف والعادات والتقاليد. ويمكن ملاحظة أن الجدل حول مفهوم الثقافة قد شكل محورًا رئيسًا في الدراسات المعاصرة المعالِجة للموضوع، والتي ركزت بشكل كبير على المصدر الغربي للمفهوم، والعلاقة بين مفهوم الحضارة والثقافة، وإذا سلمنا بأصالة التساؤل حول المفهوم فإن الملازمة بين مفهوم الثقافة والحضارة هو أحد واردات الجدل الذي دار حول الموضوع في السياق الغربي. وقد أفضى ذلك إلى تضييع الكثير من الجهد المبذول في التأصيل للموضوعات الثقافية كما أدى إلى إهمال

5 وهي قضية حسمها القرآن الكريم في فواتح سورة الرحمن "الرحمن, خلق الإنسان, علمه البيان» انظر «جون ماهلر» وجودي جروفز : ترجمة محيي الدين مزيد : اللغة والسياسة،في نعوم تشوسكي , سلسلة «أقدم لك المجلس الأعلى للثقافة , القاهرة , 2008م» صـ21.

6 المرجع السابق، صـ88.

3 (البقرة/31)

4 (ابراهيم/1)

5 (العلق/1)

7 (البقرة/269)

الكثير من الجوانب الهامة في الموضوع منها على سبيل المثال موضوعات: القيمة الثقافية لشخصية النبي عليه الصلاة والسلام والتي أسس لها القرآن بشكل واضح، والأبعاد التواصلية للرسالة القرآنية والخطاب الثقافي للقرآن الكريم، والقيمة التوثيقية للقرآن كوثيقة ملهمة للثقافة.

3 المسلمات والفرضيات:

تفترض الدراسة أن تجاوز الأزمة التواصلية بين ثقافات المجتمع الإنساني المعاصر رهن بتوفر منظور اتصالي متجاوز في رؤيته للمحددات الإثنية والثقافية وغير داعم على أي مستوى من مستوياته للتمركز والصراعية. حيث يعمل على عرض الاتصال كحالة طبيعية والتواصل كحاجة وجودية للاجتماع البشري الصحي والمعافى. كما تفترض الدراسة أن المعيارية التي يتطلبها منظور بهذه الشاكلة يتعذر توفرها في رؤية وضعية تقليدية، ومن ثم كان الاتجاه إلى الوحي القرآني كإطار معياري في محاولة لاستجلاء معالم الظاهرة الاتصالية كما يعرضها القرآن الكريم، واستنباط المبادئ العامة للتواصل عبر الثقافي كما تعرضها آيات الذكر الحكيم وهو ما يسعى هذا البحث إليه

ثانيا:الأبعاد النظرية للموضوع :

1 في معنى الثقافة:

في التجربة الغربية تبدو الثقافة (Culture) أكثر التصاقًا بالطبيعة (Nature) تلهمها وتصنعها، تصوغها وتضبط مخرجاتها، فالإنسان مهما تسامى فهو وفق هذه الرؤية «ابن للطبيعة ويبقى دائمًا جزءًا منها» (بيجوفيتش:47).وهو ما كرس له العلم المعاصر عبر الرؤية الداروينية التي تختزل الفرق مابين الإنسان والحيوان في كون الإنسان يمشي منتصبًا ويستخدم في تواصله اللغة الرمزية والمنطوقة. وبما أن الثقافة مفهوم معاصر فإنها بلا شك لم ترد بمنطوقها الحالي في القرآن فكلمة ثقافة المتداولة عربيًا اليوم ما هي إلا محاولة لتعريب كلمة (Culture) الواردة من الثقافات الغربية، ومن ثم فإن محاولات التقريب بين مفهوم الثقافة وما ورد في القرآن من مادة "ثقف" تبدو محاولات غير مجدية.

وقد يتم تعريف الثقافة بأنها هي عمل الإنسان والخلق هو عمل الله " وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ.[8]». وعلى الرغم أن موضوع الثقافة هو التعبير عن الإنسان كذات؛ فهي في الوقت ذاته تعبير عن المشروع الإنساني؛ اتجاهاته آماله وطموحاته، وهو ما يكسب التعبير الثقافي غائية تستهدف تغيير الواقع وإعادة توجيهه والثقافة التي لا تضع نصب عينيها التغيير سوف تؤول إلى التفاهة كما يقول تيري إيجلتون، الذي يعرض مفهومًا متقدمًا للثقافة حين يعتبر أن «فكرة الثقافة هي التي تنقلنا من الطبيعي إلى الروحي»ولكنه سرعان ما يعود بنا إلى نقطة دارون حين يستطرد قائلًا»والحاجة إلى الثقافة هي التي تنقلنا من الطبيعي إلى الروحي، والحاجة إلى الثقافة تشير إلى وجود ضرب من

[8] (الصافات:96)

النقص والافتقار في الطبيعة ،كما تشير إلى قدرتنا على الارتقاء إلى ذرى لا تطولها بقية نظرائها من مخلوقات الطبيعة،هي أمر ضروري يفرضه شرطنا الطبيعي، الذي هو شرط غير طبيعي إلى حد بعيد قياسًا بشرط أولئك النظراء»[9]

وجاء في معجم الأكاديمية الفرنسية الذي انكب كما يقول لويس دولو في عام 1972 ،على دراسة كلمة ثقافة وإعادة تعريفها وتحديث مفهومها: أن الثقافة تحدد في المعنى المجازي والعام بالرجوع إلى الطبيعة بحيث تضاف العبقرية البشرية إلى الطبيعة لتعديل مواهبها وعطاءاتها وإنمائها . وبالنسبة إلى الإنسان تفيد اهتمامه المنظم والمنهجي بتطوير مواهبه النظرية وذلك بدراسة الآداب والعلوم والفنون، وبالملاحظة والتفكير.[10]

2 القرآن والثقافة أوجه الشبه والاختلاف:

يتبادر خلال هذا الموضوع سؤال: هل يمكن اعتبار القرآن نفسه ثقافة؟ وهو سؤال يتولد جراء انتشار كثير من الأوصاف والأحكام تضع المحتوى القرآني في إطار ثقافي حيث تصرح بعض الكتابات بأن القرآن «ثقافة» ويشير بعضها الآخر له بأنه رؤية للعالم وفي توصيفات تنزهه أخرى يعتبر أن القرآن هو روح الثقافة الإسلامية، وهي أوصاف تتأرجح في تعبيرها عن كلمتي (القرآن والثقافة) بين الحقيقة والمجاز فمع وجود وجوه شبه بين طرفي المفارقة إلا أن لكل من المفهومين دلالته اللغوية، كما أن كون القرآن وحيًا والثقافة وضعًا يجعل لكل منهما طبيعته المستقله عن الآخر.

إذا نظرنا إلى الحقول الدلالية لمفهوم ثقافية مقارنة بخارطة المفاهيم القرآنية.. فما الذي يمكن أن يحدث ؟ ما هي المفاهيم التي تتداعى بإزاء مفهوم الثقافة؟..

.. لا شك أن مفهوم الدين سيكون في مقدمة المفاهيم الورادة في هذا السياق وإذا كان المعنى التداولي لمفهوم الدين وثيق العلاقة بمفهوم الثقافة فهذا لا يعني بالضرورة أن كلمة ''دين'' في القرآن تكافئ كلمة ''ثقافة''.

بل إن مفهوم الدين الراسخ في العقل الإسلامي نفسه لا يكاد يطابق في دلاته المعنى القرآني للمفهوم وذلك لتأثره بنوعين من المؤثرات الوضعية؛مؤثرات وضعية غربية تتجسد في المفهوم الحديث للدين ، ومؤثرات وضعية إسلامية تتأثر بالمفهوم المدرسي الذي منحته المذهبية الإسلامية لكلمة دين.مما جعل الدلالات القرآنية لهذه الكلمة لا تكاد تكون حاضرة لا في السياق العلماني ولا الإسلامي وهو ما حدى بالمفكر البوسني ''علي عزت بيجوفيتش'' إلى أن يعرض الرؤية الإسلامية باعتبارها رؤية مخالفة لكل من الرؤتين العلمية والدينية.

---

[9] تيري، إيجلتون: : فكرة الثقافة ، ص 22.

[10] انظر زكي الميلاد، المسألة الثقافية من أجل بناء نظرية في الثقافة، ص228 .
ولويس،دولو: الثقافة الفردية والثقافة الجماهيرية ص20 .

ولكن وفي اطار تجريدي نستطيع القول إن كلمة ثقافة قد تتطابق في بعض دلالاتها مع كلمة دين.

إذا تم لنا الاتفاق حول أن الانسان هو موضوع كل من القرآن والثقافة ، فالقرآن جاء ليقود وينظم ويهدي حركة الإنسان في الحياة وفق معطيات إنسانية وغيبية ، أما الثقافة فتمثل تعبير الإنسان عن مجريات حركته في الحياة ما استهدى فيه بالوحي وما استغنى فيه باجتهاده.

ولكن يجب القول بحسم إننا لا يمكن بحال أن نتحدث عن القرآن باعتباره ثقافة ، فالكلمة "ثقافة " كانت أو "Culture" تعجز عن أن تصف المحتوى الشامل لما هو ثقافي وما هو ديني، للمعرفة والعرفان في الوقت ذاته، للابستمولجي والأنطلوجي، فالقرآن في هذه الجوانب يكاد يتنافر مع الثقافة حين يعرض انطلوجيا مغايره وابستمولوجيا مغايرة كذلك. ولكي نطلق على أمر ما أنه تقافي فهذا يعني ابتداء أنه إنساني. وهو ما لا يتطابق مع الوحي القرآني بحال من الأحوال.

ولكن وفي اطار تجريدي نستطيع القول إن كلمة ثقافة في بعض دلالاتها قد تتطابق مع كلمة دين. وفي الجدول التالي بيان بذلك.

الدين	الثقافة	المعنى
نظام حياة	نظام حياة	نظام حياة
أخلاق ومعايير	أخلاق ومعايير	أخلاق ومعايير
×	عادات وتقاليد	عادات وتقاليد
×	تعبيرات فنيه وجمالية	تعبيرات فنيه وجمالية
الايمان والمعتقد	×	الايمان والمعتقد

3 الاتصال والتواصل:

التواصل معنى متجاوز للاتصال يقصد "السلوك الاتصالي الموجب بين أطراف العملية الاتصالية والناتج عن تحقق القدر الضروري من الثقة والفهم المشترك، ويكون التواصل بهذا المعنى هدفًا رئيسًا من أهداف العملية الاتصالية "ونحاول هنا تقديم تحليل معرفي لهذا المفهوم على نحو يضعه في سياقه. في الوقت الذي يجد فيه الأفراد أنفسهم في بيئة جديدة ليست لهم بها خبرة أو علاقات سابقة تبدو الحاجة إلى الاتصال واضحة بأبعادها النفسية والاجتماعية، إذ إن الشعور بالعزلة والاغتراب يزيد من الوعي بتلك الحاجة التي تأتي كغيرها من الحاجات الإنسانية مصحوبة بقدر من التوتر النفسي الذي يزول بزوال المؤثر وتحقيق الإشباع لتلك الحاجة.

وقد يكون التواصل مشتركًا في بعض دلالاته مع: التقبل الاجتماعي، التعارف، التفاهم، والتي تنتهي جميعها إلى إشاعة نوع من الطمأنينة والإلفة بين أطراف عملية الاتصال.

والمؤثر المقصود هنا هو وعينا بوجود آخرين (زملاء، جيران، أقران) وحالة الإشباع المستهدفة التي ينهي الوصول إليها التوتر هي حالة التواصل الوجداني –الاجتماعي -الإنساني.

إننا وطوال ممارستنا ومشاركتنا في عمليات الاتصال المختلفة نسعى للتحقق من أننا قد وصلنا أو اقتربنا من حالة التواصل.

تفترض هذه الدراسة أن حالة التواصل هي غاية العملية الاتصالية وأنها الهدف الذي يبتغيه من يندفعون إلى المشاركة في النشاط الاتصالي الإنساني في الأحوال العادية، ومن ثم فإنه وبمجرد بلوغ حالة التواصل بين أطراف العملية الاتصالية يتحقق الاستقرار ويتهيأ ظرف أكثر إيجابية لإنجاح عملية الاتصال. ومن هنا يظهر وجه آخر من وجوه اختلاف مفهوم التواصل عن مفاهيم مثل الإعلام والاتصال، فعملية الإعلام تنتهي بمجرد تغيير الحالة المعرفية للطرف المراد إعلامه أو مده بمعلومة ما أما الاتصال فهو عملية مستمرة تسعى باتجاه بناء علاقة (معرفية،اجتماعية،وجدانية) بين طرفين أو أكثر تكون المعلومة فيه مجرد أداة أو عامل مساعد. كان واضحًا أن علم الإعلام يهتم بدراسة أنماط معينة من الاتصال، والاتصال بطبيعته يشكل المقدمة الضرورية لحصول التواصل ولتحقيق ذلك، فمن الضروري أن يكون الاتصال نشاطًا قاصدًا منذ البداية لتحقيق التواصل أما إذا ظللنا نتعامل مع الاتصال كأداة تحكمية لتغيير الاتجاهات ووسيلة لتنميط الرأي العام فإننا بذلك نكون قد عملنا على توسيع الشقة ووضع العراقيل في المسافة القائمة بيننا وبين تحقيق التواصل المنشود.

وإذا انقلبنا إلى الواقع ونظرنا في مفارقة ضعف التواصل مع ضخامة البنية التقنية للاتصال؛ ذلك الواقع الذي التفت إليه عدد من علماء وخبراء الاتصال والإعلام، الذين تحوي أعمالهم تعبيرات بليغة في وصف الحالة منها (وسائل الاتصال التي تكرس العزلة) وعبارة (اتصال بلا تواصل) والتي انطلق منها البحث عن مقدار التشابه والاختلاف بين مفهومي الاتصال والتواصل وفي البحوث الاستطلاعية حول المفهوم في سياقاته اللغوية والاجتماعية، تظهر القرائن التي تربط المفهوم بأبعاد روحية ميتافيزيقية؛ ففي التراث العربي الإسلامي مثلًا ترتبط مفاهيم الاتصال والتواصل بـ: العلوم العرفانية. وكما أن تراث اللغات اللاتينية يحوي ربطًا لكلمة (communication) بعلوم التخاطر (telepathy) أما المفردات الدالة على التواصل كما نجدها في معجم ويبستر مثلًا فهي تشير إلى قدر عال من الحميمية والروحانية[11].

4 الاتصال عبر الثقافي: مستوى اتصالي أم مساق علمي:

هناك سؤال حول ما إذا كان التواصل الثقافي مستوىً اتصاليًا أم مساقًا علميًا؟ الواقع أن كلا الأمرين صحيح؛ فالاتصال الثقافي يأتي في ترتيب مستويات الاتصال كأعلى مستوى من مستويات مستويات الاتصال التي تترتب بداية بالاتصال الذاتي والاتصال بين فردين والاتصال الجمعي وتنتهي بالاتصال عبر الثقافي.

[11] انظر الكلمات المفتاحية : Com`mun´ion في معجم ويبستر على الرابط:
http://www.webster-dictionary.net/definition/communion

ومع تزايد الاهتمام بهذا المستوى من الاتصال واتساع نطاق الدراسات المنتجة في إطاره تشكل حقل معرفي جديد أصبح يعرف بالتواصل الثقافي Intercultural Communication أو الاتصال عبر الثقافي Cross-Cultural Communication ، ويهتم هذا الحقل بدراسة سبل وأنماط الاتصال بين أناس ينتمون إلى ثقافات متباينة حال فيما بينهم في إطار الثقافة الواحدة أو في حالة تواصلهم مع آخرين من ثقافات أخرى. ويهدف هذا النوع من الاتصال إلى إحلال التفاهم، والتخلص من الصراع أو سوء التفاهم بين منتمين إلى ثقافات متباينة تجمع بينهم مصالح مشتركة، ومن أهم وسائل الاتصال بين الثقافات، السفارة والملحقيات الثقافية والتجارة والبعثات الدراسية والمعارض والكتب والصحف والمجلات والاتصالات بأنواعها كالإذاعات والتلفزيونات ووكالات الأنباء والأقمار الصناعية التي جعلت من العالم قرية واحدة. وقد ارتبط تطور هذا الحقل تاريخيا بظاهرتين هامتين؛ إحداهما تداعيات الحرب الباردة ، خاصة بعد أن بدأت التغييرات والتطورات في العلاقات الاقتصادية ، والنظم السياسية ، والخيارات التكنولوجية لكسر الحواجز الثقافية القديمة. والأخرى هى العولمة التي حولت اتجاهات التجارة والأعمال من الرأسمالية الفردية في إطار البلد الواحد إلى الرأسمالية العالمية. وهكذا نجحت التغيرات والتطورات السياسية لما بعد البيروسترويكا والتحولات في العلاقات الاقتصادية والخيارات التكنولوجية في هدم الحواجز المفتعلة بين الثقافات. ويسرت العولمة الاقتصادية انتقال البضائع والأموال والرسوم ومدخلات الانتاج والأيدي العامله بحرية عابرة للحدود. وهو الواقع الذي منح دراسات الاتصال الثقافي أهمية خاصه لدى الشركات والمؤسسات والدول ذات التوجهات العالمية حيث بدأ الحديث حول كلفة سوء الفهم الثقافي يجد مكانه بين الاقتصاديين، مما دفع بالشركات للاهتمام بتقديم التدريب اللغوي لموظفيها ، وتهيئتهم معرفيًا وثقافيًا قبل دفعهم إلى العمل خارج الحدود، وهو ما سبقت له الحكومات التي وضعت برامج لتدريب موظفيها المرشحين لوظائف في دول أخرى ، سنجد أيضًا أن هذا التوجه يبرز في مناهج التعليم في بعض الدول في الجغرافيا الثقافية وتدريس العولمة .. ومن الطبيعي أن تكون المنظمات الدولية سابقة في اهتمامها بالاتصال عبر الثقافي؛ ففي عام 1974م عقد في انسبروك بالنمسا وبدعم من اليونسكو ، وتحت رعاية السنغالي الرئيس ليوبولد سيدار سنغور ، عقد مؤتمر دولي حول «الذات والفهم الثقافي للأمم» وقد دعت الأممُ المتحدة الدولَ الأعضاء «لتنسيق بحث منهجي يقوم على المقارنة العالمية حول ثقافات العالم مختلفة « و «بذل كل الجهود الممكنة لمزيد من التدريب المكثف من الدبلوماسيين في ميدان التعاون الثقافي الدولي وتطوير الجوانب الثقافية للسياسة الخارجية ، كما أن الضغط قد تزايد على الجامعات في جميع أنحاء العالم لدمج مقررات التفاهم بين الثقافات الدولية والمعرفة في مناهجها التعليمية. هذه هي الطريق التي أخذها الاتصال عبر الثقافي حتى غدا مساقًا تخصصيًا يلتقي فيه الاتصال والعلاقات الدولية والانثربولوجيا الثقافية والجغرافيا البشرية لتشكل فيما بينها حقلًا جديدًا آخذًا في النمو والتطور من حيث المنهجيات والمحتوى الموضوعي[12].

12 أنظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Cross-cultural_communication

ثالثًا: المنظور القرآني للتواصل: خصائصه وسماته العامة:

لا شك أن في دراسة الاتصال الثقافي في القرآن دراسة للصيرورة الثقافية للاجتماع البشري؛ فقد عالج القرآن تطورات أشكال التعبير الإنساني واهتم بالأبعاد الإبداعية والجمالية مشيرًا إلى الفنون الجميلة والتعبيرية هذا بخلاف ما حواه القرآن من توجيهات وأفكار ومعارف أسهمت في إخراج نموذج لشخصية إنسانية متميزة. كما تضافرت الظروف التاريخية وواقع المواجهة الحضارية والتدني الثقافي على المستويين العالمي والإسلامي، لتؤكد أهمية إعادة مقاربة موضوع ثقافة المجتمع الإنساني وفق رؤية أكثر تجريدًا وإطار أكثر موضوعية في نظرته للإنسان. ولا شك أن القرآن بمطلقيته قادر على تمثيل ذلك الإطار الموضوعي المتجرد، وذلك بما يعرضه من رؤية اتصالية تجمع بين الخصوصية والكلية في الوقت ذاته ، وما يدعو له القرآن من مبادئ قادرة على تنقية مسارات التواصل الإنساني وتيسير انسياب الرسائل فيما بينها بفاعلية تامة.

1 **الخصائص الثقافية للخطاب القرآني:**

وسنلاحظ أن البناء النصي للقرآن يعتمد آلة متناسقة الحركة منتظمة الإيقاع يتناغم فيها الداخلي والخارجي والشكل والمضمون، وقد شدّ هذا التناغم انتباه عدد من الباحثين في العلم والباحثين قديما وحديثا ، وتمثل دراسات الإعجاز مجالًا واضحًا لهذا المعنى فقد ظل التساؤل عن مظان الإعجاز في النص القرآني «هل هو في المعنى أم المبنى « تساؤلًا يشغل أذهان الباحثين. ولقد أحدث التلاقح الماثل بين الفكر الغربي الذي فرض نفسه على البيئات الإسلامية الحديثة ،- انتباهًا إلى مكامن القوة في النص القرآني لم يكن الانتباه إليها متاحًا في ظل غلبة وانتشار ثقافة التسليم العاطفي على الوعي الإسلامي . ومن الطبيعي أن تنعكس على الطريقة التي يعالج بها العلماء المسلمون النص القرآني ، ولذلك فإن ثقافة الواقع وعلاقتها بمناهج علوم القرآن في عصر ما، تعكس الآفاق المعرفية التي عاشها المسلمون في ذلك العصر، فكان مما لفت المحدثين من علماء المسلمين من تقنيات الخطاب القرآني - مضمونه المنطقي ، وقدرة النص القرآني العالية على سوق الحجج وتنظيمها بحيث تكون سبيلًا ميسورًا إلى الوصول بالمتلقي إلى حالة من الرضا والاقتناع المفضي إلى التسليم بالحقيقة القرآنية. وقد استخدم بعض العلماء المناهج المحدثة في سبر النص القرآني للوصول إلى مواقع القوة المنطقية في بنائه، خاصة من جانب ما ينطوي عليه النص القرآني من قدرة عالية على الإقناع ويمكن تصنيف هذا النوع من الدراسات إلى قسمين ؛قسم اهتم بدراسة أساليب الحجاج القرآني استنادًا على منهج فلسفي منطقي، وقسم لجأ إلى استخدام منهج دراسات الإقناع في علوم الاتصال في تتبع أساليب الإقناع في القران الكريم، وكان ناتج عمل الفريقين إضافات مقدرة لمناهج التعامل العصري مع القرآن الكريم ، وقد ساعد في السير بهذا الاتجاه تطورات متعلقة بتطور المعرفة الإنسانية و التساؤلات المستجدة للإنسان المعاصر و ظروف الواقع المتجددة ، ومع كل ما سبق يبقى البحث في إطار فاعلية الرسالة القرآنية - سواء من حيث البناء التقني أو قوة المضمون - مضمارًا مفتوحًا للتنافس البحثي ويعطي تطور الدراسات القرآنية بهذا الاتجاه دلالة على اهتمام الأمة بالقيام بواجبات الشهود و في الوقت ذاته فإن إهمالها يعتبر هجرانًا للقرآن الكريم.

يحفل الخطاب القرآن الكريم بالإشارة والتنويه ضمنًاوتصريحًا بالرموز الثقافية التي تشير من جانبها إلى» ذلك الكل المتمثل في اللغة والفكر والدين والمعرفة/العلم والقوانين والقيم والأعراف الثقافية ، التي لن نستجلي خبايا السلوك البشري بدون أولوية الرجوع إليها ،إذ الإنسان كائن رموزي ثقافي بالطبع، يتناول ككل مركب «[13] .

1 عربية اللغة:

وخطورة اللغة راجعة لكونها أحد عوامل التنوع والاختلاف الذي يسم الحياة الإنسانية «فالتنوع الثقافي في القديم والحديث بين الشعوب والأمم والقبائل والمجموعات الصغيرة هو في المقام الأول نتيجة للاختلاف بينها في اللغات»[14]. و**اللغة الإنسانية** في القرآن هبة فطرية ميز الله بها الجنس البشري « خَلَقَ الإِنسَانَ * عَلَّمَهُ البَيَانَ «[15]. وقديمًا عرَّف الفلاسفة الإنسان بأنه حيوان ناطق، ويعرض القرآن حقيقة التعدد اللغوي باعتباره آية من آيات الله «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ» [سورة الروم:22] «[16]. وفي خضم هذا التباين تبقى اللغة محددًا أوليًا للخصوصية الثقافية، وباكتسابها يكتسب الفرد أول معالم هويته الثقافية وعبرها تنتقل بقية مكونات الثقافة قال تعالى «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم»[17] ويمثل التواصل جانب التعبير عن هذا الوجود والذي تنعكس صورته في الجوانب الثقافي من الحياة الإنسانية.

لقد تنزل القرآن في جزيرة العرب، والعرب يومها أمة أمية لا تقرأ ولا تكتب ولا تهتدي في دينها بكتاب من الله أو أثارة من العلم، خالية حياتهم من معرفة حقيقية بالدين إلا بقايا من الكتابيين، وقد اتسم الموقف العربي من القرآن في لحظات تنزله الأولى بالحدة في الرفض وفي القبول كمظهر ومضمون، ومرجع ذلك إلى أن القرآن قبل تكونه الكلي وتمام ملامحه كظاهرة معرفية كان يتعامل معه كادعاء قابل للإثبات والنقض « إِنْ هَذَا إِلاَّ إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ «[18] «إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ يُؤْثَرُ «[19] لذلك نجد أن مساحة واسعة من الوحي أفردت لتقديم الحجج المنطقية والتاريخية الدالة على صدقية الرسالة وقد مثلت الإحالة الثقافية واحدة من استراتيجيات الاقناع التي لجأ إليها القرآن»» [20]»قُلْ سِيرُوا فِي الَأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ «[21].

13 انظر: محمود الذوادي: مفاهيم عربية جديدة في العلوم الاجتماعية، مجلة المنار الجديد،العدد33،محرم 1427/ يناير 2001، ص43 .

14 -Kivisto P (2002) Multiculturalism in A Global Society , Oxford , Blackwell Publishing

15 (سورة الرحمن:3-4)

16 أنظر :محمود الذوادي : مقاربة عربية في مركزية الثقافة في هوية الإنسان، مصدر سابق .

17 (ابراهيم/4)

18 (الفرقان/4)

19 (المدثر/24)

20 (الأحقاف/10)

21 (الروم/42)

فلما توفر للأثر القرآني مبررات البقاء وتحقق كظاهرة ماثلة في الحياة يشكل التعامل معها تحديًا للمجتمع العربي الوثني في أعز ما يملك المعتقد والسلطة الدينية والثقافية على حساب الوثنية والشعر، تغيرت أساليب التعامل معه من قبل المحيطين به؛ فالوثنية نظرت إليه كمرآة لتحليل النموذج الوثني ونقده وتفكيكه.كان مظهر قوة القرآن في مصدره غير البشري ومن ثم حيادية أحكامه وحقائقه وصدقية قضاياه ودعاواه وإطلاقية محتواه وتحرره من الذاتية والظرفية، وقد انعكست هذه الملامح في محتواه فرغم انطلاقه من رحم الواقع العربي إلا أن رؤيته كانت تتسم بسعة غير متفهمة من قبل غالب أهل الجزيرة العربية والعمق غير المرغوب في تجشمه للعقلية الوثنية.

كما زامن من تنزل عليهم القرآن وعايشوا معالم كثير من الحضارات والثقافات المحيطة بهم، متخذين منها موقف الاستسلام والسلبية والسؤال هنا: كيف صاغ القرآن وكوّن موقف المسلمين من ثقافتهم المحلية المتدهورة؟ وكيف نظّم علاقتهم بثقافات من يحيط بهم من الشعوب؟ وما مدى توافق ذلك ومخالفته للتوجهات التقليدية للعرب في ذلك الوقت؟

يبين القرآن كيف كان تنزله على أمة ذات كسب ثقافي متواضع «هو الذي بعث في الأميين رسولًا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين»[22].

وقد جسد الشعر العربي القديم حالة الشخصية العربية حيث قال شاعرهم :

«وما العيش إلا خيمة في تنوفة وتمر على ظهر النخيل وماء».وقال آخر:»وهل **أنا إلا من غزية** أن غوت .. غويت وإن ترشد **غزية** أرشد».

كان العرب في منظور معاصريهم من أهل الكتاب مستضعفين ثقافيًا حيث وقعوا بين الاستعلاء العرقي لليهود في مكة والمدينة، والاستعلاء الديني والحضاري للمسيحيين الرومان، هذا إلى جانب طغيان الحضارة الفارسية في منطقة فارس واليمن، فكيف عالج القرآن هذا الانكسار الحضاري؟.

لقد عزز القرآن المكون الإيجابي لثقافة العربي وهو جانب البلاغة والفصاحة والبيان كونه جاء بلسان عربي مبين،وأكسبه موقفًا إيجابيًا من الثقافات المعاصرة له حين بيّن العلاقة الموضوعية بين القرآن وما سبقه من الكتب معتبرًا ذلك شرطًا من شروط التعامل الرشيد مع القرآن».وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ»[23]

كما أكد على القراءة كقيمة محورية للحضارة العربية بعد نزول القرآن فقضى بذلك على أهم مرتكزات الاستضعاف الثقافي للعرب فجاء أول القرآن بـ»اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ»[24].

22 (الجمعة/آية 2)

23 (البقرة/4)

24 (العلق/1)

لقد منح القرآن للعربية سلطانًا ثقافيًا حيث صيرها لغة رسمية للإسلام فتعلمتها الشعوب الإسلامية اختيارا كما دخلت الاسلام قبل ذلك طوعًا،وتولد من رحم هذا التلازم بين القرآن واللغة العربية فنون «الخط العربي»و»علوم النحو العربي»على يد أبي الأسود الدؤلي والخليل ابن أحمد الفراهيدي «الذي دون إلى جانب ذلك أحكام التجويد» وأنشأ علم العروض وإلى جانب تلك المعارف القرآنية برزت فنون الخط العربي وفنون التلاوة من ترتيل وتجويد، ومعرفة بالمقامات الموسيقية لتوثيق الصيغ الصوتية للقراءة.

على المستوى المعرفي علينا أن نعترف أن بوجود ضعف في المعرفة بتاريخ القرآن بعموم، وعدم قدرة على تصور النطاق المكاني الجغرافي الذي شكّل ساحةً للمضامين القرآنية، وكان ناتج ذلك غياب الوعي بالسنن التي تحكم التعاطي بين القرآن والسنة والواقع. الوعي بالواقع الظرفي الذي ترتبت عليه الآيات قائم على علاقة شبه علّيَّة أو سببية أو علاقة تناصٍ في بعض الأحيان. فعلى أساس السببية ظهر علم (أسباب النزول)، وانبثق عن العلاقة التوليدية بين القرآن والواقع أو(آثار القرآن) بزوغ ثقافة جديدة ،ونموذج إنساني جديد ،ورؤية كلية جديدة للكون والحياة. أما علاقة الهيمنة على التراث الإنساني القائم (الديني والسياسي) اليهود والنصارى والوثنيين (مكة – فارس- الروم).فلا زالت ساحة الابتلاء فيها قائمة.

2 الدين: التوحيد كمقصد رئيس للخطاب القرآن

عالج القرآن مسألة العقيدة لا باعتبارها موضعًا عقليًا فحسب بل عالجها في أبعادها المنطقية والوجدانية فعرض القصص القرآني لعدد من التجارب الإنسانية التي تصور مرارة الشك العقدي (نموذج إبراهيم) " كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ "[25] وتبرز التحديات التي عاشها رموز من البشر أبرزوا الجهاد الإنساني الطويل في سبيل إرساء عقيدة التوحيد،ومثلوا النموذج الذي تدعوا له رسالةالقرآن» فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ «[26] وهو المعنى الذيتجسد في حياة الأفراد واقعًا معاشًا ومشروعًا للحياة»جئنا لنخرج الناس من عبادة العباد لعبادة رب العباد»، كما أسس لعقيدة التوحيد كشرط بقاء للأمة الإسلامية بأجمعها قال تعالى:» كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ «[27]وقال أيضًا» وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ.. «[28] .

3 المعرفة: ومركزيتها في الخطاب القرآني:

إن تبين معالم النمط الثقافي القرآني رهن بتتبع المحتوى القرآني منذ أول آيات القرآن نزولًا «إقرأ»، تلك الآيات التي تعكس مركزية مفهوم القراءة، في البنية الثقافية القرآنية. ولبيان مشروعية

25 (إبراهيم/1)

26 (الأحقاف/35)

27 (آل عمران/110)

28 (محمد/38)

القراءة التحليلية نفسها لابد من الوقوف على بعض الجوانب المتعلقة بالتراث التحليلي والتفسيري لدى المسلمين. فعلى أفق الماضي أسهم القرآن والاهتمام به من قبل المسلمين في رفع مستوى الإحساس بالنص وقد نبهت دعواته المستمرة للمسلمين للتدبر و الإدِكار والنظر في آيات الكتاب الحكيم والسعي إلى تحصيل المراد الإلهي من كلمات المصحف الكريم إلى رفع الحاسة التحليلية لدى علماء المسلمين.

ولا يعرف كتاب في التاريخ خضع لعمليات الفحص والتحليل كالقرآن الكريم، ولعل ذلك ما حدا بالمفكر الفرنسي «جاك بيرك» بكتابة سفرة القيَم «القرآن وعلم القراءة «.

«لقد قاد البحث في معاني القرآن المسلمين إلى مساقات في المعرفة اللغوية ما كان لهم أن ينتبهوا إليها لولا عمق الرغبة في تحصيل المراد الإلهي. وقد عملت مدارس التفسير وعلوم القرآن في ذلك النص الشاهد محللة له من حيث البناء الأبجدي والصوتي واللفظي هذا خلاف تحليل معانيه. وتعددت زوايا النظر إليه باختلاف مذاهب ومشارب الدارسين له، وتكوَنت على تخوم النص القرآني علوم ومعارف أثرتْ علوم اللغة وطورت أساليبها وهذبتْ سلوك مستخدميها.

4 عالمية الخطاب القرآني:

لقد عمل القرآن على استيعاب المجتمع العربي في إطاره الاجتماعي والثقافي من خلال نزول القرآن بلغة العرب، ولكنه حولها من دلالة ثقافية إلى لغة عالمية محايدة ثقافيًا فهي لغة التعبير عن الحضارة الإسلامية التي تضم في إطارها كمَا هائلًا من الثقافات الفرعية، تمامًا كما أصبحت اللغة الإنجليزية (والفرنسية إلى حد ما) لغة للحضارة اللبرالية الغربية . إلى جانب ذلك فقد قام بخلق نموذج بشري متعولم حيث استطاع المسلمون الأوائل أن يميزوا بين التزاماتهم الثقافية وانتمائهم الأممي للإسلام فتم استيعاب عدد من الشعوب في إطار الثقافة الإسلامية وفق استراتيجيات متباينة بعضها اجتماعي وبعضها الآخر ثقافي، وفي حالات نادرة جاءت عملية الدمج نتيجة للمواجهة العسكرية.وهو جزء من واقعية النموذج الثقافي الذي ينتجه الإسلام» وَلَوْلاَ دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ «[29]. \

2 معالم الرؤية الاتصالية في القرآن الكريم :

تتميز الرؤية الاتصالية القرآنية بتأكيدها على أهمية الاتصال كحقيقة وجودية مرتبطة بالرؤية القرآنية للكون والحياة، وتأكيدها على أهمية الاتصال كضرورة اجتماعية إنسانية مرتبطة بالبنى التأسيسية للاجتماع الإنساني، وتأكيدها على أهمية الاتصال كضرورة شرعية مرتبطة بمشروعية وجود الأمة والملة الإسلامية نفسها.

[29] (البقرة/251)

1 التأكيد على أهمية الاتصال كحقيقة وجودية مرتبطة بالرؤية القرآنية للكون والحياة:

يتعلق الاتصال في القرآن بالوجود الإنساني على نحو ملفت ، فأول قصة يوردها القرآن هي قصة إيجاد الإنسان ؛ والتي يعرضها القرآن في قالب حوار تدور تفاصيله في الملأ الأعلى بين مستويات معرفية شديدة التفاوت بين المعرفة المطلقة ، والمعرفة الفائقة ، والمعرفة النسبية ، قال تعالى:)**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ**([30](1) ويستمر الحوار لنسج شبكة من التواصل بين مستويات معرفية في غاية التفاوت لنستشعر التلازم في هذا النموذج بين مبدأ الخلق للبشر ومبدأ المشاركة الأصيلة في هذا الوجود عبر التواصل المباشر الذي يظهر في المستوى الأعلى من خلال حوار الله تعالى لآدم بحضور الملائكة.

2 التأكيد على أهمية الاتصال كضرورة اجتماعية إنسانية مرتبطة بالبنى التأسيسية للاجتماع الإنساني:

فإذا تقرر التواصل كحقيقة وجودية بالنسبة للإنسان بإزاء الوجود بمعنييه النسبي والمطلق ،فهو - إلى جانب ذلك - ضرورة إنسانية؛ لا يتصور قيام اجتماع إنساني بدونها . ويؤكد القرآن أهمية ذلك من خلال تأكيده على حفظ الصلات ورعاية العلاقات القائمة بين البشر أفرادًا كانوا أو جماعات ؛ قال تعالى:) **فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ** (2. والحق أن الحديث عن العلاقة بين حضارات العالم وأممه وديانات والتواصل فيما بينها لم يعد مجرد ترف فكري أو علاقات اجتماعية يمكن الاستغناء عنها ، ولكنه أصبح ضرورة عالمية ؛ فالصراعات الدينية تتنامى والدعوات إلى نسخ التجربة الإنسانية وإنكار وجود الآخر تغطي سماء العلاقة بين الحضارات والأمم ، وأصبح دعاة الحوار الديني يرددون - في الأعوام الأخيرة - مقولة العالم اللاهوتي الألماني هانس يونغ:»**لن يكون هناك سلام بين الأمم ، ما لم يكن هناك سلام بين الأديان، ولن يكون هناك سلام بين الأديان ما لم يكن هناك حوار بين الأديان**» [31](3) وتتصاعد الصيحات من هنا وهناك مؤيدة ضرورة الحوار ، ولاشك أن الواقع الذي خلص إليه إنسان الحضارة المعاصرة واقع بئيس على نحو ما عبر عنه جيري فالويل بقوله : «**نرى إحصاءات مرعبة عن حوادث الطلاق وتفكيك الأسرة والإجهاض وجنوح الناشئة والفوضى الجنسية وتعاطي المخدرات وجرائم القتل ، إنني أشاهد حطام الإنسان والأرواح المهدرة بأكداس تفوق الإحصاءات ، إن أمريكا في حاجة سريعة إلى الإنقاذ الروحي والأخلاقي إذا كانت تريد أن لا تهلك في هذا القرن** «[32] وهذا الواقع يتطلب حوارًا دينيًا يعرض فيه أبناء الأمة الشاهدة والنموذج الرسالي معالجاتهم لمثل هذه الوقائع .

---

[30] (1) سورة البقرة الآية 30
2سورة محمد الآية 22

[31] 3 أرناؤوط جريدة (الزمان) ع2412 بتاريخ 2002/5/30 م.

[32] Jery falwel : Listen America . New york Bantam Book,Ink 198

3 التأكيد على الاتصال كضرورة مرتبطة بمشروعية وجود الأمة والملة الإسلامية:

جاء القرآن ليؤسس لحياة متماسكة البناءات تكون نموذجًا شاهدًا على الدوام للحياة الصالحة. ومعيار الصلاحية هنا ليس هو مجرد الصلاح الذاتي للفرد أو الجماعة بل هو توفر إرادة الإصلاح «الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور»[33] ويعتبر الانكفاء والانعزال عن عملية التفاعل مع الواقع والقيام بمهام الإصلاح خطرًا يعرض المجتمع للفساد المفضي إلى السخط الإلهي ، ومعلوم أن توفر إرادة الإصلاح هي سبيل النجاة من الظلم ؛ لأن هذه الإرادة تقطع الطريق على الطغيان ؛ قال تعالى:)**وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُون)**[34] وهذا الصلاح المتعدي هو مناط خيرية هذه الأمة ؛ قال تعالى :)**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ**(35 ولا شك أن القيام بمقتضيات هذا التكليف يتطلب علاقة من التواصل والتفاعل الطبيعي مع الواقع .

3 المبادئ المؤسسة للتواصل الإنساني:-

يبني القرآن القواعد الأساسية للاتصال الإنساني على مفاهيم متلازمة ، ومعانٍ جوهرية حاكمة لفهم المسلم للواقع ومنظمة لتعامله معه,وأول هذه المباني هي الحرية ، ويلازمها مفهوم اللا إكراه ثم الإيمان بحتمية الاختلاف والإقرار بواقع التنوع. الذي يتأسس عليه مفهوم حتمية وجود الآخر ، أما المفهوم الذي يبدو في ظاهره غير متجانس مع مفهوم الحوار ؛ فهو مفهوم قيام الحجة المستفاد من قوله تعالى:) **قد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**(36 وسنقوم فيما يلي بتحليل تلك المرتكزات بشئ من التفصيل .

1 حرية الاختيار وقاعدة اللاإكراه:

تتأسس الرؤية الاتصالية القرآنية على معنى متعالٍ للحرية التي لم تسلب عن الذات كما أنها لم تسلب عن الشيء[37] ؛ قال تعالى :)**وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ**([38] وقال أيضاً :)**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا** ([39]. وتقرير الحرية هنا مكفول بقاعدة اللا إكراه التي تأخذ مكانًا بارزًا في المنظور القرآني ؛ فالقرآن ينفي تحقق الدين وقيامه مع وجود الإكراه في الدين ؛ حيث يقول : «لاَ إِكْرَاهَ فِي

33 (الحج/41)

34 (هود/117)

35 (آل عمران/110)

36 (البقرة/256)

37 أ. قيس محمود حامد في الحرية بحث غير منشور.

38 (سورة البلد/10)

39 سورة الإنسان الآية 3

الدِّينِ»[40]نافية ؛ أي : أن الحكم بدينية سلوك أو مظهر وإضفاء الشرعية الدينية على أي سلوك أو نشاط يقتضي تحقق الاختيار وانتفاء الجبر ؛ فلا يحاسب الإنسان على السلوك الذي يفعله مقهورًا ومجبرًا ؛ قال تعالى :)**مَن كَفَرَ بِاللّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَـكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**([41] وتؤمن السنة على هذا المعنى بالحديث الجامع : "**إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امريء ما نوى**»[42](1) وللقاعدة مترتبات تشريعية بينتها السنة وأسهبت الدراسات الفقهية في تقريرها ، وتتجلى هذه المعاني في الأثر النبوي : «**رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه** «[43](2) .

4 تقبل الاختلاف كسنة كونية و بروز مفهوم الآخر:

قال تعالى :)**وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ**([4] ؛ وقال أيضا :) **وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَـكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ آتَاكُم**([5] يقرر القرآن أن الاختلاف سنة من سنن الخلق ؛ فالتشابه البسيط بين الكائنات يصعّب عملية التمييز بينها ؛ كما يصعّب التعرف عليها ، ولذلك يصبح لهذا الاختلاف قيمة كبرى على مستوى المعرفة ؛ إذ لا يتصور وجود «**الآخر**» بين البشر إذا انتفى التباين والاختلاف بينهم ، وأن الـ»**أنا**» لا تأخذ تمام معانيها إلا عبر تناظرها مع «**آخر**». ويقرر الإسلام الاختلاف كحقيقة إنسانية طبيعية ، ويؤكد القرآن أن التعارف هو علة التباين بين المخلوقات البشرية ، ويتعامل معها على هذا الأساس ويترتب على حقيقة الاختلاف حرية الاختيار التي تبرز على نحو معجز في النص القرآني الذي يقدمها كأساس بني عليه الكون ؛ فإذا كان هذا على مستوى الأشياء فهي على مستوى الأفراد أوكد . ويدعوا القرآن لتوظيف واقع الاختلاف إيجابيا بتحويله إلى مقدمة ضرورية للتعارف «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا..»[44]

5 معيارية القيم وفطريتها ومبدأ قيام الحجة :-

وهو المعنى المستفاد من قوله تعالى:)**قد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**([45](1) حيث تقرر الآية عدم تحقق صفة الدينية في فعل أو سلوك مع وجود عنصر الإكراه، ليقضي بعدم الحاجة إليه ابتداء ؛

---

40 سورة البقرة الآية 256

41 سورة النحل الآية 106

42 (1) رواه أبو داود: سليمان بن الأشعث : سنن أبي داود ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، ط/ دار الفكر ، 263/2 ، حديث رقم 2201. كما رواه ابن حبان : محمد بن حبان :صحيح ابن حبان ، تحقيق شعيب أرناؤوط ، ط/ 2 مؤسسة الرسالة 1993م ، 123/2، حديث رقم 388 . كما رواه البيهقي: أحمد بن الحسين بن علي : سنن البيهقي الكبرى ، تحقيق محمد عبد القادر عطا ، ط/ دار الباز مكة المكرمة 1994م ، 41/1 ، حديث رقم 182.

43 (2) رواه الدارقطني : علي بن عمر : سنن الدارقطني : تحقيق عبد الله هاشم ، ط/ دار المعرفة 1966م ، 4/ 170، حديث رقم33. كما رواه البيهقي: سنن البيهقي الكبرى ، 84/6 ، حديث رقم 11236. كما رواه ابن حبان: محمد بن حبان :صحيح ابن حبان ، تحقيق شعيب أرناؤوط ط/ 2 مؤسسة الرسالة 1993م ، 203/16، حديث رقم 7219 .

44 (4) سورة هود الآية 118.

45 (5) سورة المائدة الآية 48 .

بعلة أن الغي و الرشد أصبحا واضحين ، إذا كان الأمر كذلك فقد أصبح من حق الإنسان الاختيار بين سبيلي الرشد والغي بكامل الحرية ، وفي حالة التباس الرشد بالغي فرضًا أو انتفاء القدرة على التمييز بينهما - جاز الإكراه ؛ بناءً على جواز وصاية الراشد على القاصر، وجواز قيادة المبصر للأعمى . ولكن القرآن يؤكد دائمًا الحرية بكل أنواعها ، لأن نقائض الحرية غير قابلة للتحقق على أرض الواقع ،وأن أحدًا لا يستطيع بالقوة أن يبدل قناعات الناس أو يغير معتقداتهم ؛ بل إن أقصى ما يستطيع أن يكرههم عليه - هو أن ينافقوا من يكرههم حتى يتجنبوا أذاها، بينما تبقى قناعاتهم في عقولهم وعقائدهم في قلوبهم ، ويزخر المصحف بالآيات الدالة على هذا المعنى ؛ قال تعالى :) **أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ**([46](2) ؛ وقال أيضا:)**لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُسَيْطِرٍ**((3) ؛ وقال :) **لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**([47](4) .

6 القرآن وواقع التواصل الثقافي:

قد يبدو مناسبًا أن نختم بالتساؤل حول القيمة المعرفية لمقاربة الاتصال الثقافي من منظور قرآني؟ وتنطلق الإجابة من أن البعض يرجع حالة التأزم في العلاقة بين الإسلام والعالم الجديد لأسباب أصولية؛ تتعلق بموقف إسلامي مبدئي من الآخر يجعله يرفضه ويعاديه، وهي مقولة يحتاج الناظر فيها العودةإلى الموقف القرآني من الظاهرة الاتصالية. حيث تتطلب العودة إلى الحالة الطبيعية لنظام التواصل البشري إعادة النظر بجدية في الواقع الاتصالي للإنسانية والعمل على بيان حقيقة محدودية الرؤية الاتصالية للإنسان المعاصر مقارنة بما حققه من تطور في تقنيات الاتصال، وقد يعني ذلك صراحة البحث عن رؤية تواصلية قادرة على استيعاب الواقع بكل ما يحفل به من تنوع وتباين والتجاوز به إلى وضع جديد قادر على تخطي المشكلات الهيكلية والأيديولوجية التي ادت إلى التازم الحادث في بيئة الاتصال الإنساني. ومن ثم تمكين بيئات تواصلية معبرة عن مبادئ الرؤية الجديدة.

حدث ذلك بعد أن فشل التقدم العلمي والتقني في مجال الاتصال في الحفاظ على حالة التواصل كحالة طبيعية عاشتها البشرية في حقب الثراء الحضاري في تاريخ الإنسانية، والتي ازدهرت بفضلها التجارة وانتشرت الديانات وانتقلت المعرفة ولا تزال معالم مثل طريق الحرير وبيت الحكمة ومكتبة الاسكندرية شاهدة على ذلك.لقد أصبح شائعًا القول إنه يجب على من يقوم بالاتصال أو الترجمة أو البحث في ثقافات أخرى أن يراعي أنه ليس من وظيفته أن يضع مقاييس عالمية للثقافات، وأن يحترم ثقافة الجمهور المستهدف بنفس الاحترام الذي يكنه لثقافته، وألا يحكم على قيم واعتقادات وعادات الثقافة الأخرى من خلال قيمه، وألا يحتقر الأشياء غير المألوفة له في ثقافة الآخرين، يجب أن يعرف بأن كل ثقافة مهما صغرت لديها ما تقدمه للعالم ولا يوجد ثقافة واحدة تحتكر كل شئ، كما يجب على القائم بالاتصال الثقافي ألا يستغل ما يتمتع به من مكانة عالية في سلم ثقافته ليحرف سلوك أفراد ثقافته»[48].

---

46 (سورة الحجرات/13)

47 (1) سورة البقرة الآية 256

48 (2) سورة يونس الآية 99

وعلى الرغم أن موضوع الثقافة قد شغل اهتمامات عدد من المفكرين المسلمين[49] غير أن المؤسف أن المؤسسات العلمية في المجتمعات العربية والإسلامية لا تزال محدودة الاهتمام بالعلاقات الثقافية، وهو ما انعكس بدوره على واقع التواصل الثقافي بين تلك المجتمعات وبقية العالم. ولعل الكثير من الأطروحات الإسلامية المعالجة لموضوع الثقافة جاءت في إطار المدافعة مع تيارات فكرية أخرى ظلت تنظر إلى الأصول الإسلامية باعتبارها روافد لمشكل العقل العربي والإسلامي، بذات القدر حاولت بعض مدارس التغيير إرجاع مشكل الثقافة في العالم العربي والإسلامي إلى التفكير الأصولي، والربط سببيًا بين النظرة التقديسية للقرآن وتدني الذوق الفني لدى بعض المنتسبين للإسلام.

إذن فالأهمية الثقافية للقرآن الكريم مقررة تاريخيًا ومعرفيًا، والوعي بها تعززه كثير من الشواهد التي حفلت بها الكتب وعززتها ثقافات الشعوب المسلمة على امتداد جغرافي العالم الإسلامي. ومع تزايد الوعي بأهمية دراسات التواصل الثقافي إلا أنه يمكن أن نلاحظ أنه لم يتأتَ حتى الآن تكييف إسلامي للأثر الثقافي للقرآن الكريم على الواقع الانساني ، وأن نلاحظ أيضًا ندرة الدراسات القرآنية التي تعتمد مبدأ التحليل الثقافي؛ فمع توفر إشارات هنا وهناك للمحتوى والأثر الثقافي للقرآن الكريم إلا انه يندر وجودها مجتمعة حول عنوان واحد، ويمكن إرجاع ذلك إلى عدة اعتبارات منها:

1 تركيز الدراسات القرآنية المعاصرة على الجوانب العلمية (الإعجاز) وإهمال الأبعاد الثقافية للخطاب العلمي المتعلق بالقرآن.

2 الصبغة العلمانية التي وسمت معظم الدراسات الثقافية للقرآن، ولعل منها كتاب محمد شحرور "القرآن والكتاب"وكتاب آمنة ودود "القرآن والنساء: إعادة قراءة النص المقدس من وجهة نظر المرأة" وكتاب محمد عابد الجابري "مدخل إلى فهم القرآن".

3 التحفظات التي يبديها البعض تجاه هذا النوع من المداخل مخافة أن يفضي إلى تعزيز التوجهات القائلة بتاريخية المحتوى القرآني(وظرفيته).

4 الاعتقاد بأن مفهوم الثقافة مفهوم غربي لا دلالة له على المحتوى القرآني.

الخلاصة:

لقد سعت الورقة إلى عقد مقاربة منهجية لموضوع الاتصال عبر الثقافي كمستوى اتصالي ومساق معرفي في ضوء المضامين التواصليه للقرآن الكريم ، الذي قدم تعبيرًا فريدًا عن الحقيقة التواصلية في الحياة الإنسانية ، وصاغ منظورًا اتصاليًا متجاوزًا تميز بتركيزه على الكليات وزاوج، بين اعترافه بالاختلاف مع تأكيده على الوحدة الموضوعية للتجربة الإنسانية والتي تتجلى في تركيز المضمون القرآني على عنصر الاشتراك المتضمن في وحدة الأصل الإنساني وما يستتبعها من

[49] (3) سورة الغاشية الآية 22

وحدة المعرفة الإنسانية ووحدة اللغة البشرية أول أنظمة التواصل الإنساني، وتتأكد بتركيزه على وحدة الكدح البشري والمصير الإنساني حيث يمضي الجميع أفرادًا وجماعات نحو منتهى واحد.

وإلى جانب تأكيد تلك الرؤية على الأهمية الوجودية والاجتماعية للاتصال كضرورة حيوية للاستقرار الإنساني واستمرار التطور المثمر للتجربة الإنسانية، إلى جانب ذلك كان لا بد من وضع المبادئ الضرورية الكفيلة بتوفير المبرر والشرط الموضوعي لتجسيد تلك الرؤية حقيقة ماثلة في واقع الاتصال الإنساني.

ومن أهم تلك المبادئ تقرير حرية الاختيار وشجب الإكراه، الإقرار بوجود الآخر والاعتراف به كوجود مناظر للذات، الإقرار بواقع الاختلاف والتباين كسنة كونية، والإقرار بفطرية المعايير القيمية التي تمنح الجميع القدرة على التمييز بين الرشد والغي والخطأ والصواب.

غير أن واقع المجتمعات الإسلامية لا يعكس هذا القدر من الاهتمام بالاتصال ، وفي حالة غياب الرؤية الاتصالية الذاتية في ظل نظام تواصل دولي عملاق وسريع النمو لا يكون هناك مصير سوى التبعية،

والاستسلام القدري لضغوط الواقع. فعلى الرغم ما ينتظم العالم الإسلامي من قلق حيال ما يتعرض له من تشويه ثقافي وإعلامي ، وبروز بعض الأصوات الإسلامية الداعية إلى حوار ثقافي عالمي، إلا أن الاهتمام المنهجي بالاتصال عبر الثقافي يبدو ضعيفًا في البلاد الإسلامية ولا يتجانس بحال مع عمق وشمولية الرؤية التي يعرضها القرآن عن آفاق الاتصال والتواصل بين الثقافات والمجتمعات الإنسانية. حيث يبدو الخطاب الإعلامي للمجتمعات الإسلامية مفارقًا لتلك الرؤية التواصلية التي يعكسها القرآن الكريم ، بل يعكس نوعًا من الاستلاب المزدوج استلاب تجاه تراث عتيد تم التراجع عنه، واستلاب تجاه حداثة تفرض نفسها كحالة تعجز مجتمعاتنا عن تمثلها واستيعابها وتجاوزها باتجاه مستقبل ذاتي يتأسس على تلك الرؤية الحضارية التي تدعمها أصولنا المعرفية.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

السنة النبوية:

1 أبي داود، سليمان بن الأشعث : سنن أبي داود ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، ط/ دار الفكر ، 263/2.

2 البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي : سنن البيهقي الكبرى ، تحقيق محمد عبد القادر عطا ، ط/ دار الباز مكة المكرمة 1994م .

3 الدار قطني, علي بن عمر : سنن الدارقطني : تحقيق عبد الله هاشم ، ط/ دار المعرفة 1966م ، 4.

4 ابن حبان, صحيح ابن حبان ، تحقيق شعيب أرناؤوط ط/ 2 مؤسسة الرسالة 1993م.

المراجع:

5 إيجلتون، تيري : فكرة الثقافة ، ترجمة: ثائر دي ب، دار حوار 2000م.

6 بننبي، مالك:مشكلةلثقافة،ترجمة:عبدالصبورشاهين،دمشق:دار الفكر،2000م.

7 إيزوتسو، توشيهيكو: الله والإنسان في القرآن –علم دلالة الرؤية القرآنيةللعالم،بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

8 بيجوفيتش، علي عزت: الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة :محمد يوسف عدس،بيروت: مؤسسة العلم الحديث 1993م.

9 بيرك، جاك: «القرآن وعلم القراءة» بيروت:دار التنوير، 1996.

10 الذوادي، محمود: مقاربة عربية في مركزية الثقافة في هوية الإنسان، ورقة مقدمة لمؤتمر التحيز والمسارات المتعددة للمعرفة،برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات- كلية الاقتصاد والعلوم السياسية- جامعة القاهرة، 10-13 فبراير 2007 .

11 الذوادي، محمود: مـفاهيم عربـية جديدة في العلوم الاجتماعية، مجلـة المنار الجـديد (عدد33 السنة التاسعة محرم 1427هـ - يناير2006م.

12 أبو عرقوب, إبراهيم: الاتصال الإنساني ودوره في التفاعل الاجتماعي،الجامعة الأردنية- قسم علم الاجتماع.

13 العوض/ محمد بابكر: أصول الظاهرة الاتصالية في القرآن الكريم، تفكُّر ، مجلد (7) ، عدد (1) ، 2005م

14 الميلاد، زكي: المسألة الثقافية من أجل بناء نظرية في الثقافة، بيروت:المركز الثقافي العربي ، 2005م.

15 ميرغني، جعفر:» القرآن وعلم الهجاء ، مجلة دراسات أفريقية العدد 22، 18 ديسمبر 2002.

16 -Kivisto P (2002) Multiculturalism in A Global Society , Oxford , Blackwell Publishing.

17 Jery falwel : Listen America . New york Bantam Book,Ink 198.

18 http://en.wikipedia.org/wiki/Cross-cultural_communication

(4) سورة البقرة الآية 256

ابراهيم أبو عرقوب:الاتصال الإنساني ودوره في التفاعل الاجتماعي،الجامعة الاردنية- قسم علم الاجتماع ص 142.

منهم على سبيل المثال: مالك بن نبي ،علي عزت بيجوفيتش ،محمود الذوادي، زكي الميلاد وغيرهم.

بواكير الوجُود التُّركي في المَوارد العربيَّة

أ.د عُبادة كُحيلة

مقدمة

بين الشعوب الإسلامية المعاصرة لنا، هناك ثلاثة شعوب، نهضت بالدور الأوفى في تاريخ الإسلام وحضارته ... هذه الشعوب هي العرب والفرس والترك. وتعود الصلات بيننا في مصر وبين الترك إلى عهد بعيد يزيد على الألف عام، وذلك منذ أن ولي أمورها في العام 224هـ/839م والٍ تركي من قبل الخليفة في بغداد، وظل للترك حضور متواصل في تاريخ مصر استمر حتى نهاية القرن التاسع عشر الميلادي. وأهم معالم هذا الحضور أنهم شكّلوا الطبقة السياسية الحاكمة أو معظمها، ولا يزال لهذا الحضور دوره الفاعل في المأثور الشعبي للمصريين ولغتهم العامية ودمائهم، وكثير منهم يستذكرون أسلافاً لهم يعودون في أصولهم إلى تلك الأرومة التركية.

وفي دراستنا للفترة المبكرة لتاريخ الشعوب التركية في بلادها الأصلية نجد أن الموارد المتاحة لدينا مكتوبة بلغات أخرى سوى اللغة التركية، ذلك لأن الترك كانوا في زمان بداوتهم يجهلون الكتابة، أو أنهم عرفوها في فترة متأخرة من تاريخهم القديم. وأقدم أثر عُثر عليه مكتوباً بلغتهم هو «نقش أورخون» في منغوليا، ويعود إلى سنة 744م، ويتناول نصف قرن من تاريخهم (630-680م)[1]. وبعد أن فارق الترك بلادهم الأصلية كتبوا بلغات البلاد التي هاجروا إليها خصوصاً الفارسية، وأول نص وصل إلينا من تلك النصوص هو «ديوان لغات الترك» الذي كتبه محمود بن الحسين بن محمد الكاشغري بالعربية، وقد انتهى من كتابته إبان مقامه في بغداد سنة 466هـ/1074م[2].

يلاحظ في تلك الكتابات التركية أن كتّابها تأثّروا بدينهم الجديد وهو الإسلام، كما تأثّروا ببلادهم الجديدة وثقافاتها، وتناسوا إلى حد كبير ثقافتهم القديمة، بما فيها تاريخهم وأدبهم، ولم يبدأ الترك في الكتابة عن تاريخهم بلغتهم التركية إلا في الحقبة العثمانية.

في البداية ننقب في معاجمنا العربية عن مصطلح «ترك» فنجد في معجم «العين» وهو الأول في تلك المعاجم وأقدمها «والترك جيل من الناس»[3]، وعلى نهج الخليل (ت175هـ) سار غيره من

١ بارتولد: تاريخ الترك في آسيا الوسطى، ترجمة أحمد السعيد سليمان، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب 1996، ص18.

٢ المرجع السابق، ص110.

٣ العين، تحقيق حمدي المخزومي؛ إبراهيم السامرائي، بغداد: دار الرشيد للنشر 1980، ج5، ص336.

أصحاب المعاجم، وبينهم الفيروزآبادي (ت817هـ) في القاموس المحيط[4] ، وابن منظور (ت711هـ) في لسان العرب[5]. وبطبيعة الحال فلم يخترع العرب هذا المصطلح، إنما هم أخذوه عن الفرس، ومع كون الترك شعوبا قديمة تعيش في مواطنها الأصلية في آسيا الوسطى منذ آلاف السنين، إلا أن كل شعب منها كان يختص باسم معين، ولم تظهر كلمة «ترك كما يذهب بارتولد **Barthold**[6] قبل القرن السادس الميلادي، والمتفق عليه أن هذا المصطلح يعود في أصوله إلى الصين.

تفصيل ذلك أنه ورد في السجلات الصينية أخبار عن دولة تركية كبيرة كانت تمتد من حدود الصين حتى بحر الخزر (قزوين) وعُرف أهلها عند الصينيين باسم «توكيو» وهو الأصل في مسمى «ترك» . وكانت تلك الدولة تعترف في بعض الأحيان بالسيادة الصينية، ثم انقسمت إلى دولتين؛ شرقية، وغربية. وجرت صدامات عدة بين هاتين الدولتين من ناحية والصين من ناحية أخرى[7]، إلى أن أمكن للعرب إزالة آخر دولة تركية وهي دولة التركش في العام 121هـ/739م[8].

أما عن «مصطلح تركستان» وهو مصطلح فارسي يعني بلاد «الترك» فلا يتردد عند كتابنا العرب كثيرًا، بل هو يرد عند الطبري (ت310هـ)[9] مرة واحدة، وهو يضم تلك البلاد الشاسعة التي تمتد من حدود الصين شرقًا، إلى البحر الأسود (وكان العرب يدعونه ببحر بُنطش) غربًا، ومن حدود سيبيريا شمالًا إلى حدود إيران جنوبًا، وهي مسافة يقدرها الكاشغري[10] بخمسة آلاف فرسخ، أي خمسة عشر ألف ميلًا ، من لدن الروم إلى « ماصين».

وواضح أن هذا المصطلح مصطلح فضفاض فلم تكن الحدود واضحة بين توران (أي الترك) وإيران، ودرج بعض الجغرافيين العرب على أن لا يدخلوا «بلاد ما وراء النهر» في تركستان، ويذهب الطبري[11] إلى أن الحد بين الفرس والترك كان ينتهي برمية سهم عبر نهر بلخ أي نهر جيحون. كذلك فقد كانت تركستان تضم إلى جانب الترك أقواما متتركين أو من غير الترك، يعيشون جميعهم على الرعي.

وحيث إن العرب درجوا على اصطناع شجرات أنساب لهم ولشعوب غيرهم، فإنهم جعلوا الشعوب البيضاء – ومنها الترك – في ولد يافث بن نوح[12]. وإذا كان بعض نسابتهم يلحقون بعض

٤ القاموس المحيط، ط2، مصر. مصطفى البابي الحلبي 1952، ج2، ص288.

٥ لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير وآخرين، القاهرة؛ دار المعارف 1981، ج1، ص43.

٦ بارتولد, مرجع سابق, ص44.

٧ راجع بشأن الصلات بين الترك والصين: دائرة المعارف الإسلامية، مادة "ترك"،
Bai Shouyi: An outline history of China. Beijing, 1982, PP205, 212-213.

٨ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ط3، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار المعارف؛ 1979، ج7، ص177، وانظر أيضًا بارتولد: مصدر سابق، ص17 وما بعدها.

٩ الطبري, تاريخ الرسل و الملوك, ط3, تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم, القاهرة: دار المعارف, ص306.

١٠ ديوان لغات الترك، الآستانة دار الخلافة العلية: مطبعة عامرة، 1333هـ ، ج1، ص31.

١١ الطبري، مصدر سابق, ج1، ص380.

١٢ الجاحظ: رسالة في مناقب الترك، في رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الجيل، 1991، ج1، ص75 .

تلك الشعوب ببعض من قبائلهم، فقد ألحقوا الترك بقبيلة مَذْحَج اليمنية، الأمر الذي كان مدعاة لسخرية شاعر شعوبي يقول[13]:

زعمتم بأن الترك أبناء مذحج وبينكم قربى وبين البرابرِ

وقد حظيت الميثولوجيا العربية بأخبار عن بعض من ملوك اليمن قاموا بفتوحات واسعة في جوف آسيا، ومنهم شمر بن إفريقش بن أبرهة، الذي يدعى بشمر يرعش، فيقال إنه «دخل مدينة الصُغْد فهدمها، فسميت شمركنده أي «شمر أخربها» وأعربها الناس فقالوا «سمرقند»[14]، وينوِّه إلى هذه الأسطورة دِعْبِل بن علي الخزاعي الشاعر حين يناقض الكُمَيْتَ ويفاخر بقحطان ويقول[15]:

همو كتبوا الكتاب بباب مرو وباب الصين كانوا الكاتبينا

وهم جمعوا الجموع بسمرقند وهم غزوا هناك التبتينــا

وبصرف النظر عن تلك الأساطير، فمن الثابت أن النابغة الذبياني في رثائه للنعمان بن الحارث بن أبي شمر الغساني، كان يستذكر الترك في نهاية رثائه فيقول[16]:

بكى حارث الجوْلان من فقد ربه وحوْران منه موحش متضائل

قعودٌ له غسان يرجون أوبــه وتركٌ ورهط الأعجمين وكابل

ومن الثابت كذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم، إبان غزوة الخندق في سنة 5هـ/627م أتاه سلمان الفارسي رضي الله عنه «وهو ضارب عليه قبة «أي خيمة» تركية»[17].

عندما نتعرف إلى ما كتبه جغرافيونا عن الشعوب التركية، نجدهم لا يتفقون تمامًا في تحديدهم تلك الشعوب، ويقول الاصطخري (ت346هـ)[18] «فأما الأتراك كلها من التغزغز وخرجيز (القرغيز) وكيماك والغزية والخزلجية فألسنتهم واحدة، ويفهم بعضهم عن بعض»، ويضيف جغرافيون آخرون الهياطلة (أي الهون) والبلغار (أو البرغر أو البلكار) والخزر والمجغرية وبرطاس والباشغرد والبجناك. أما محمود الغزنوي[19] فيجعلهم عشرين قبيلة (أي شعباً) يعتزون كلهم إلى ترك بن يافث بن نوح.

١٣ المصدر السابق.

١٤ ابن قتيبة: المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 1992، ص ص 627-629.

١٥ المسعودي: مروج الذهب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت: دار المعرفة 1983، ج1، ص158.

١٦ الأعلم الشنتمرِّي: أشعار للشعراء الستة الجاهليين، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، 1983، ص ص 245-246.

١٧ الطبري, تاريخ الرسل و الملوك، ج2، ص 568.

١٨ الاصطخري: المسالك والممالك، تحقيق محمد جابر عبد العال الحيني، القاهرة, 1963، ص18..

١٩ المصدر السابق، ج1، ص ص 27-28.

بطبيعة الحال فقد تعرف العرب إلى الترك عن طريق الفرس، الذين تمرسوا بهم، وهو ما نجد شواهد عليه في الشاهنامة للفردوسي (ت411هـ) ثم تعرفوا إليهم أكثر في زمن الفتوح، وكانوا من قاعدتهم في خراسان يبتعثون بعوثًا لمقاتلتهم، أهمها بعوث قتيبة بن مسلم الباهلي الذي تكبد عناءً جسيماً في حربهم، لكنهم في الوقت نفسه سعوا إلى التعرف عليهم عن طريق بعوث سلمية اتخذت هيئة الرحلة، ولدينا أخبار عن ثلاث رحلات إلى بلادهم خارج دار الإسلام؛ هي رحلة تميم بن بحر المطوعي، ورحلة سلَّام الترجمان، وآخرها رحلة ابن فضلان.

أما عن الرحلة الأولى فقد وصلنا خبر عنها في معجم البلدان لياقوت الحموي (ت626هـ)[20] فقد ارتحل تميم هذا إلى الترك التغزغز (وهم الأويغور Uygurs وكانت لهم دولة في شمالي الصين، وبالتحديد في صحراء جوبي إلى أن أزالها الخرخيز (القرغيز) في سنة 840هـ، فارتحلوا بعدها إلى حيث يقيمون حتى الآن فيما يعرف بشينجيانج Xinijiang أي تركستان الصينية[21] حيث أسلموا وحسن إسلامهم.

يحدد بارتولد[22] زمان تلك الرحلة بالفترة من 760-800م، وفي هذا الإبَّان يصف تميم عاصمة هؤلاء الترك وهي خانجو Kan-chou على مقربة من طرفان Turfan وقد تبين صحة الفرض الذي طرحه العالم الألماني ماركفارت Markwart من أنه زار هؤلاء القوم على نهر الأورخون قبيل هجرتهم إلى الصين، وقد اعتمد هذا العالم على مخطوط كتاب ابن الفقيه الهمذاني الذي وردت به القصة ذاتها[23].

الرحلة التالية نهض بها سلَّام الترجمان في زمن الخليفة العباسي الواثق بالله (227هـ/842م232-هـ/847م) وقد ورد خبرها في كتاب ابن خرداذبة (ت حوالي 300هـ) [24] المسالك والممالك فيقول: إن سلَّامًا نفسه حدثه بخبر تلك الرحلة وخلاصتها أن الواثق رأى في منامه أن السد الذي ابتناه ذو القرنين مانعا بينه وبين يأجوج ومأجوج (المقصود بهم الترك) قد انفتح، فابتعث سلاما إلى هناك، حيث إنه كما ذكر قائده التركي أشناس يجيد ثلاثين لغة، وطلب منه أن يعاين السد، وأصحبه خمسين رجلاً، فسار عبر أرمينية والسرير واللاَّن (الآلان) إلى أن وصل بلاد الخزر، فأصحبه ملكها خمسة أدلاء ساروا معه أشهر إلى أن وافوا السد الذي كان ذو القرنين قد ابتناه بين جبلين وعرضه مائتا ذراع. وقد استغرقت الرحلة ستة عشر شهراً في الذهاب، واثنتي عشر شهرًا وأيامًا في الإياب.

يُستخرج من تلك القصة أن السد المذكور هو سور الصين العظيم الذي ابتناه أباطرة الصين ليمنعوا عن بلادهم القبائل التركية الغازية.

يرتاب كاتب مثل الثعالبي (ت429هـ) [25] في صحة هذه القصة ويقول: «والذي حكاه سلَّام الترجمان في ذكر السد غير معتمد عليه، لأنه غير موافق لما نطق به القرآن من وصفه». على أن هناك كتابًا آخرين مثل المقدسي (ت390هـ) [26] يرجحون كفة صدقه، وهو يعلل ذلك بأن

٢٠ معجم البلدان، بيروت، دار إحياء التراث العربي 1979، ج2، ص24.

٢١ Bai Shouyi: op. cit, PP 213- 235- 359.

٢٢ تاريخ الترك في آسيا الوسطي، ص68.

٢٣ كراتشكوفسكي: تاريخ الأدب الجغرافي، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1963، ج1، ص136.

٢٤ المسالك والممالك، تحرير دي خويه، ليدن، بريل 1889، ص 162-170..

٢٥ غرر أخبار ملوك الفرس وسيرهم، طهران: مكتبة الأسدي 1963، ص440.

٢٦ أحسن التقاسيم، ط2، نشر دي خويه، بريل، ليدن 1906، ص 362.

ابن خرداذبة كان إلى جانب سماعه هذه القصة من سلَّام نفسه فإنه «كان وزير الخليفة وأقدر على ودائع علوم خزانة أمير المؤمنين» التي أودع فيها تقرير سلام عن الرحلة.

ويذهب كراتشكوفسكي[27] إلى أنه ربما كان الدافع لسفارة سلَّام هو ما جرى من شائعات عن تحرك القبائل التركية في أواسط آسيا بعد قضائها على دولة الأويغور حوالي سنة 840هـ.

الرحلة الثالثة هي أهمها، وليس ثم خلاف عليها، إذ وصلنا خبرها من خلال كتاب صنفه صاحبها، وهو أحمد بن فضلان، وكان الخليفة العباسي المقتدر بالله (295هـ/908م320-هـ/932م) قد ابتعثه في سنة 309هـ/920م إلى ملك الصقالبة (ويقصد به ملك البلغار) على نهر أتيل «وهو الفولجا» وكان هذا الملك الذي يدعى ألمش بن يلتوار قد أسلم، وبعث إلى الخليفة يلتمس منه أن يرسل إليه بعثة تفقهه في الدين، وتعرفه بشرائع الإسلام، وتبني له مسجدًا، وسأله كذلك أن يبني له حصنًا يتحصن فيه من الملوك المخالفين (يقصد يهود الخزر، وكان يدين لهم بالتبعية).

استجاب الخليفة لطلب الملك، وابتعث أحمد بن فضلان صحبة ثلاثة من المسلمين؛ أحدهما رسِّي (أي روسي) والآخر تركي، والأخير صقلابي. وبعد سفر طويل استغرق أحد عشر شهرًا تمرَّس الرحالة خلالها بأصناف شتى من الترك وصلت البعثة إلى مدينة بلغار (وهي قازان Kazan الحالية عاصمة جمهورية تتارستان بالاتحاد الروسي) لدى أعالي نهر أتيل. وقد أعطانا ابن فضلان وصفًا إثنوغرافيًا طيبًا للشعب البلغاري والشعوب المجاورة له وأهمها الخزر والروس، ومن أسف فنحن نفتقد الصفحات الأخيرة من الكتاب، فلا نعلم شيئًا عن نتائج تلك الرحلة ولا طريقها في العودة[28].

مما يجدر ذكره أن رحلة ابن فضلان وجدت أصداءً لها في كتب مسلمين آخرين، بينهم ياقوت الحموي الذي ينقل صفحات كثيرة منها، وبينهم من نقلوا منها دون أن يذكروا اسم صاحبها، وبينهم الاصطخري (ت346هـ) وابن رستة (ت في أوائل القرن الرابع الهجري) والمسعودي (ت346هـ) ومما يجدر ذكره أن الروس يعتبرون هذه الرسالة موردًا مهمًا من موارد تاريخهم، لذلك فقد عنوا بها وبدراستها عناية فائقة.

يتضح لدينا من خلال مواردنا أن هؤلاء الترك كانوا يعيشون في معظمهم فيما يعرف ببيئة الاستبس[29]، وهي بيئة داخلية بعيدة عن البحار الكبيرة، تتميز بتطرفها في الحرارة ما بين شدتها وقلتها وندرة المطر، أي إن مناخها قاري بالضرورة. وقد لفت أنظار المسلمين ومن اختلف إليها منهم ما كان يسودها من برد ويتخلّل أرضها من ثلوج مع طول الليل، وليس أبدع هنا من وصف ابن فضلان، فهو يقول[30]:

٢٧ كراتشكوفسكي, مصدر سابق، ج1، ص140.

٢٨ قام الكاتب السوري الفاضل سامي الدهان بتحقيق رسالة ابن فضلان مع دراسة وافية لها، وصدرت الطبعة الثانية لها عن مكتبة الثقافة العالمية في بيروت في العام 1987.

٢٩ وهي كلمة روسية تعني أرضًا فسيحة بلا شجر، ولكن تغطيها الأعشاب المعتدلة، جمال حمدان: أنماط من البيئات، القاهرة: النهضة المصرية, 1960، ص54.

٣٠ رسالة ابن فضلان, دراسة: الفاضل سامي الدهان, بيروت: مكتبة الثقافة العالمية, ط2, 1987, ص83.

«فأقمنا بالجُرْجانية[31] أيامًا، وجمد نهر جيحون من أوله إلى آخره، وكان سمك الجمد سبعة عشر شبرًا، وكانت الخيل والبغال والحمير والعجل تجتاز عليه كما تجتاز على الطرق، وهو ثابت لا يتخلخل، فأقام على ذلك ثلاثة أشهر .... ولقد رأيت لهواء بردها بأن السوق بها والشوارع لتخلو حتى يطوف الإنسان أكثر الشوارع والأسواق فلا يجد أحدًا، ولا يستقبله إنسان، ولقد كنت أخرج من الحمام، فإذا دخلت إلى البيت نظرت إلى لحيتي وهي قطعة واحدة من الثلج، حتى كنت أدنيها من النار.

«ولقد كنت أنام في بيت جوف بيت، وفيه قبة لبود تركية، وأنا مدثر بالأغطية والفرى، فربما التصق خدي بالمخدة».[32].

عندما ارتحل الركب من الجرجانية ووصل إلى زمجان «جاءنا الثلج حتى مشت الجمال إلى ركبها فيه[33]، ولما أوغل في بلاد الترك «اكتشف أن برد خوارزم عنده مثل أيام الصيف»[34].

كان لهذا المناخ أثره الفاعل في الحياة النباتية، فمع إسهاب كاتبنا – كما يأتي بعد – في حديثه عن الحيوان، إلا أن ما ورد عنده عن النبات يسير، ويعود ذلك بدوره إلى البرد، حتى إن الشجرة العظيمة كانت تموت بسببه[35]، ومن ثم كانت الزراعة محدودةً، وأهم محصولاتها الحنطة والشعير[36]، ولا تتوافر لديهم زيوت نباتية، فاستعاض السكان عنها بدهن السمك[37]. وقد لفت نظر ابن فضلان أن الغز لم يكونوا يسمحون لأحد من المسلمين بأن يجتاز ببلادهم، حتى يحمل شيئًا من فلفل وجاورس (نبات دهني يشبه الأرز) وزبيب وجوز[38]، وقد انعكس ذلك على علاقة الملك برعاياه، فلم يكن يأخذ منهم شيئاً مما يزرعون[39].

كان الحيوان هو الأهم عند سكان هذه البيئة، ولديهم منه الفرس والجمل والغنم، ويعتمدون عليها في طعامهم ولبسهم وسكنهم، بل إنها كانت تشكل في بعض الأحيان المهر الذي يؤدي لدى الزواج[40]، وكانت الثروة لدى البجناك تتحدد بما لدى صاحبها من دواب وغنم. وقد شاهدنا ابن فضلان عندما كان في الجرجانية ينام في خيمة من اللباد وهو مدثر بالأكسية والفرى، وهو نفسه شاهد جباباً مصنوعة من جلود الغنم، وعندما عبر النهر كان مركبه ومن معه مصنوع من جلود الجمال، ووجد

٣١ وهي قصبة خوارزم.
٣٢ رسالة ابن فضلان, مصدر سابق, ص85.
٣٣ المصدر السابق, ص89.
٣٤ المصدر السابق.
٣٥ رسالة ابن فضلان, مصدر سابق, ص86.
٣٦ المصدر السابق, ص129.
٣٧ المصدر السابق, ص130.
٣٨ المصدر السابق, ص95.
٣٩ المصدر السابق, ص129.
٤٠ المصدر السابق, ص93.

القوم في بلغار يعيشون في قباب من لباد، أكبرها قبة الملك[41].

كان الترك يقومون على رعي ما لديهم من حيوان، وكانت الغنم تجد صعوبة كبيرة في التوصل إلى ما تحتاجه من طعام، وكانت تلجأ في بلاد البجناك إلى التنقيب بأظلافها بين الثلوج بحثا عن الحشيش[42].

إلى جانب الرعي كان الترك صيادين ماهرين، وكان الواحد منهم بعد عناء السير وتعبه – كما يقرر الجاحظ[43] (ت255هـ) - إذا عاين ظبيًا أو بعض الصيد ابتدأ الركض بمثل نشاطه قبل أن يسير.

يحتل الحصان مكانة كبيرة عند الترك، فكانوا يختصونه بعناية فائقة، وكان التركي في عنايته تلك أحذق من البيطار على قول الجاحظ[44]، ثم هو يستطرد فيقول[45]: «ولو حصلت عمر التركي، وحسبت أيامه، لوجدت جلوسه على ظهر دابته أكثر من جلوسه على ظهر الأرض».

كانت الخيل مصدرًا رئيسًا إن لم تكن المصدر الرئيس للّحم عند الأتراك، وفي ذلك يقول الجاحظ[46]: « وليس توافق لحوم الخيل أمة من الأمم كما توافق الأتراك». وقد لفت نظر ابن فضلان إبان مقامه عند البلغار أن مائدة الملك كانت تتألف من اللحم المشوي وحده، بعدها يتناول شراب العسل[47] ولفت نظره كذلك أن أكثرهم معلولون وربما يموتون بالقَوْلَنج[48]، ومعلوم أن السبب الأهم في هذا المرض هو قلة الغذاء النباتي.

تركت تلك الظروف الصعبة أثرها في حياة الترك، فالبقاء للأقوى، فكان الغزية منهم يتركون من يمرض منهم في خيمته وحده إلى أن يبرأ أو يموت[49]، كما أن هذه الصعوبة نفسها كانت تجعل عقوبة السارق مثل عقوبة الزاني أي القتل[50].

إذا انتقلنا إلى ما كانت عليه عقائد الترك خارج دار الإسلام، نجد البلغار في معظمهم مسلمون، كما أن بعضًا من الخزر كانوا مسلمين. على أن غيرهم من الترك، وهم الكثرة الغالبة ظلوا على

٤١ ص ص 91-92-104-105-131، وتعرف الخيمة التركية اليوم باليورت، حمدان: مصدر سابق، ص61.
٤٢ رسالة ابن فضلان, مصدر سابق, ص107.
٤٣ الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل، 1992، ج3، ص161.
٤٤ مناقب الترك، ج1، ص47.
٤٥ المصدر السابق، ج1، ص48. ومن هنا كانت سيقان الفرسان تتقوس لطول ممارستهم الركوب، حمدان، نفسه ص61.
٤٦ الجاحظ الحيوان، ج2، ص329.
٤٧ رسالة ابن فضلان, مصدر سابق, ص115، وشراب العسل بدوره بري حيواني.
٤٨ المصدر السابق, ص143.
٤٩ المصدر السابق, ص99.
٥٠ المصدر السابق, ص50.

دياناتهم القديمة وأهمها السُّمنية[51] وهم يعبدون الصور والأصنام لأنها تقربهم إلى الله[52]، وكان الطغزغز (أي الأويغوز) وحدهم مانية أي مانويين كما يؤكد المسعودي[53] ويقول «وليس في الترك من يعتقد هذا المذهب غيرهم» أما البجناك فلهم عند ابن فضلان[54] عشرون ربًا من عناصر الطبيعة، أكبرهم الرب الذي في السماء.

أما عن المسلمين فهم البلغار وبعض الخزر، ويصف ابن رستة[55] البلغار فيقول: «إنهم مسلمون صالحون، عندهم مساجد ومدارس ومؤذنون وأئمة، ومقابرهم تشبه مقابر المسلمين وكذا ملابسهم.

على أن هؤلاء الترك – وبرغم إسلامهم – لم يكونوا ينسون ما كانت عليه عوائدهم قبل إسلامهم، فيلاحظ ابن فضلان[56] أنهم «يتبركون بعواء الكلاب جدًا، ويفرحون به، ويقولون سنة خصب وبركة وسلامة» كما يلاحظ الكاشغري[57] أن الترك يطلقون على الله تعبير «تنكري» وهو تعبير يعني السماء، وكانت معبودةً للترك في زمنهم الماضي، ويروي ابن فضلان[58] في حديثه عن الغزية أن أحد ملوكهم أسلم، فقيل له: إن أسلمت لم ترؤسنا، فرجع عن إسلامه».

ومن مشاهدات ابن فضلان أنه إذا مات رجل ورثه أخوه دون ولده، مما كان مدعاة لاستغرابه: «فعرَّفت الملك بأن هذا غير جائز، وعرَّفته كيف المواريث حتى فهمها»[59]. كما شاهدهم أيضا ينزلون إلى النهر رجالاً ونساءً فيغتسلون جميعهم عراةً، لا يستتر بعضهم عن بعض، فاجتهد حتى نجح في إبطال تلك العادة[60].

برغم من ذلك الإسلام السطحي، فإن المسعودي يذكر في أحداث سنة 332هـ أن ابن ملك البلغار (يدعوهم البرغر) حجَّ إلى بيت الله الحرام، وفي طريق عودته إلى بلاده أتى بغداد والتقى بالخليفة المقتدر بالله وأعلنه بطاعته، كما أنه عندما غزا المسلمون الروم في سنة 312هـ[61] أعانهم هؤلاء البرغر لاشتراك الديانة[62] وعندما غزا الروس دار الإسلام بعد العام 300هـ وقد جاءوا في نحو خمسمائة مركب، وبكل مركب مائة نفس وصلوا إلى سواحل جرجان وأذربيجان، وسفكوا دماء

٥١ السعودي, مروج الذهب، ج1، ص136.

٥٢ النديم: الفهرست، تحقيق أيمن فؤاد سيد، لندن، مؤسسة الفرقان، 2009، ج2، ق2، ص42.

٥٣ السعودي, مصدر سابق.

٥٤ رسالة ابن فضلان, مصدر سابق, ص ص 108-109.

٥٥ كتاب الأعلاق النفيسة، القاهرة: شركة نوابغ الفكر 2009، ص ص 167-168.

٥٦ رسالة ابن فضلان, مصدر سابق, ص 127، ويترجح لدينا أن ابن فضلان يقصد الذئاب لأن العواء يختص بهم وليس بالكلاب، وبذا يصير العواء هنا هنا عواء الذئاب، وقد كان للذئب الأغبر مكانة كبيرة عند الترك في ماضيهم الوثني.

٥٧ الكاشغري, ديوان لغات الترك، ج3، ص ص 278-279.

٥٨ رسالة ابن فضلان, مصدر سابق, ص ص 97-98.

٥٩ رسالة ابن فضلان, مصدر سابق, ص ص131-132.

٦٠ المصدر السابق, ص59.

٦١ السعودي, مروج الذهب، ج1، ص181.

٦٢ المصدر السابق، ص182.

المسلمين، لكنهم في عودتهم قاتلهم مسلمة الخزر، فهرب بعضهم إلى البرغز فقاتلوهم كذلك، وبذا لم يعد الروس بعدها يقومون بغزو بلاد المسلمين[63].

إلى ذلك عرف الترك بالفروسية والبراعة في القتال الذي صار خصيصة من خصائصهم، ويذهب الجاحظ[64] إلى أنه إذا كانت الصين قد اشتهرت بالصناعة واليونان بالحكم والآداب، فإن الأتراك ليس لهم «غير الغزو والغارة والصيد وركوب الخيل ومقارعة الأبطال مع طلب الغنائم، وتدويخ البلدان، وكانت هممهم إلى ذلك مصروفةً، وكانت لهذه المعاني والأسباب مسخرةً، ومقصورة عليها، وموصولة بها، أحكموا ذلك الأمر بأسره، وأتوا على آخره، وصار ذلك هو صناعتهم وتجارتهم ولذتهم وفخرهم وحديثهم وسمرهم»[65].

في هذا السياق يستطرد الجاحظ: «اشتهر التركي بالرمي وهو على ظهر حصانه، فيرمي أي غرض في الهواء، وهو «يصيب بسهمه وهو مدبر كما يصيب به وهو مقبل» ويفسر كاتبنا ذلك بأن «للتركي أربعة أعين، عينان في وجهه وعينان في قفاه».

لذلك كان العرب يعملون حساباً للترك الذين كانوا أنداداً لهم في مجال الحرب والجلاد، ودعاهم الجاحظ «بأعراب العجم» ويقول[66]: «إنه لم يرعب قلوب أجناد العرب مثل الترك» ويأتي بحديث للنبي صلى الله عليه وسلم يقول فيه «تاركوا الترك ما تركوكم» وهو حديث وإن كان موضوعًا إلا أنه مشهور ومتواتر، وصلت أصداؤه إلى محمود الكاشغري، ويحاول الجاحظ أن يؤصل له[67]، فينسب إلى الإسكندر ذي القرنين أنه بعد أن غلب أمم الأرض جميعها لم يعرض للترك، وقال «اتركوهم» ومن هنا أتى اسمهم فيما يزعمون.

وإذا كان النبي صلى الله عليه وسلم قد حفز المسلمين إلى ترك الترك فإنه ينسب إلى عمر رضي الله عنه أنه نهى عن التعرض لهم بدعوى أنهم «عدو شديد طلبه، قليل سلبه»[68].

وفي الواقع العملي فإبان فتوح ما وراء النهر كتب الحجاج بن يوسف قبل سنوات طويلة إلى قائده قتيبة بن مسلم عندما اعتزم عبور النهر ومحاربة الترك، محذرًا إياه «لا تخاطر بالمسلمين حتى تعرف موضع قدمك ومرمى سهامك»[69].

ويأتي التاريخ لنا بشواهد على أن العرب عندما لا يحتاطون في محاربتهم للترك، ويستخفون

٦٣ المصدر السابق, ص ص 183-185.

٦٤ الجاحظ, مناقب الترك، ج1، ص71.

٦٥ المصدر السابق، ج1، ص ص45-46.

٦٦ الجاحظ, مناقب الترك، ج1، ص 76، ويقول الاصطخري «ومستفيض أنه ليس في الإسلام دار حرب هم أشد شوكة من الترك», المسالك و الممالك, مصدر سابق، ص163.

٦٧ الجاحظ, مناقب الترك، ص76.

٦٨ المصدر السابق.

٦٩ ابن عبد ربه, العقد الفريد، ج4، ص208.

بهم، كانت الهزيمة من نصيبهم، وكذا كانت حال عبد الرحمن بن ربيعة الذي غزا في العام 22هـ، يريد بلنجر ببلاد الخزر، فلقي هو وأربعة آلاف من المسلمين مصرعهم لدى الدربند وهو «باب الأبواب»[70].

أما لماذا استطاع العرب قهر الترك في بلاد ما وراء النهر وما جاورها، فيعود السبب حسبما يذهب بارتولد[71] إلى كون هؤلاء الترك إمارات صغيرة متعادية، تفتقر إلى التنظيم، وكان العرب في الوقت نفسه يجدون في بعض الأحيان عونًا من أهل البلاد أنفسهم.

٧٠ الطبري: تاريخه، ج4، ص259.

٧١ بارتولد, تركستان، ص ص 299-300.

الحكم التركي والتواصل الثقافي بين السودان وتركيا

أ.د السماني النصري محمد أحمد
نائب مدير مركز البحوث والدراسات السودانية
جامعة الزعيم الأزهري - السودان

مقدمة:

تؤدي الثقافة بمفهومها الشامل دورا كبيرا في التقارب بين الشعوب لكونها قابلة للانتقال, لقدرتها على الاستمرار والتكامل واستيعاب المتغيرات والمستجدات من خلال عمليه التأثير والتأثر .

ظلت الثقافة التركية موجودة في السودان حتى الآن على الرغم من انقضاء فترة الحكم التركي وعلى الرغم من أن الأوروبيين وخاصة الإنجليز قد عملوا على تشويه وإزالة الأثر التركي حتى أثناء فترة الحكم التركي المصري في السودان ثم في فترة الاحتلال الإنجليزي, لأنها كانت تمثل في نظرهم خطرا على وجودهم في المنطقة لكون تركيا كانت مركز ثقل العالم الإسلامي، وبعد نهاية الثورة العرابية تم استخدام عدد كبير من الإنجليز في إدارة السودان, مما أدى الى نوع من الخلط في أذهان السودانيين؛ إذ كيف تمثل تركيا الخلافة الإسلامية وتسمح في الوقت نفسه بدخول المنصرين المسيحيين إلى السودان، فقد بدأت الإرساليات المسيحية نشاطها في السودان في فترة الحكم التركي, وتم بناء الكنائس بدلا عن المساجد, مما أدى الى ثورة السودانيين ومحاربتهم للدولة بقيادة محمد أحمد المهدي الذي اعتبر الوجود المسيحي في إدارة الدولة محاولة لتنصير السودان وتحويله الى دولة مسيحية, وقد كانت هذه الحركة إحدى الثورات الداخلية التي أدت إلى ضعف وسقوط الدولة العثمانية، وبناء على ذلك فإن هذه الفترة تحتاج إلى دراسات متعمقة ومتداخلة بأقلام متجردة فمعظم ماهو متوافر الآن قد كتبه الإنجليز .

أثرت فترة الحكم التركي المصري في السودان بشكل واضح في الثقافة السودانية، فقد دخل التعليم النظامي لأول مرة في هذه الفترة فانتشرت المدارس في ربوع السودان, مما أحدث ثورة هائلة، وبدأت حياة الناس تتغير بسرعة نحو الأفضل, وظهرت مجموعات من السودانيين تبنوا الثقافة التركية والمصرية في كل أوجه الحياة, ودخلت كثير من المصطلحات التركية في رتب الجيش والشرطة وفي وظائف الدولة وفي اللغة العامية السودانية، ومازالت هذه الألفاظ والمصطلحات موجودة حتى الآن, وأصبحت جزءًا من الثقافة السودانية، كما أدخلت في هذه الفترة أنواع جديدة من الأطعمة، المأكولات، والمشروبات, واستحدثت زراعة محاصيل جديدة وطرق حديثة في الزراعة أدت الى تغير كبير في نمط وعلاقات الانتاج أفرز مجتمع الطبقات وأوجد طبقة الموظفين (الأفندية)

والعمال والصناع, وبدأت عملية ولادة السودان الحديث في تلك الفترة بوضع الأسس الإدارية والقانونية للدولة, وأنشئت الدواوين والوزارات وأدخل نظام النقد والرواتب والحسابات[1]، واستحدثت وسائل النقل المختلفة ونشأت المدن, وأحدثت كل هذه التغيرات نقلة كبيرة في السودان.

وبشكل عام فإن أثر الثقافة التركية في السودان واضح للعيان حتى اليوم في كل أوجه الحياة, وتوجد كثير من الأسر ذات الأصول التركية انصهرت واندمجت وأصبحت أسرًا سودانية، ومن أهم معالم الثقافة التركية في السودان المواقع الأثرية المنتشرة في مختلف مدن السودان في مقدمتها القصر الجمهوري مقر رئاسة الدولة الآن, والقباب التركية في وسط العاصمة الخرطوم ومباني بعض الوزارات والإدارات الحكومية وغيرها.[2]

ولعل الرواج والقبول منقطع النظير الذي وجدته المسلسلات التركية يعتبر خير شاهد ودليل على مدى التقارب بين الشعوب العربية والشعب التركي و يبشر بتواصل أعمق بين شعوب المنطقة، ومما يزيد من تقدير واحترام تركيا في المنطقة هو موقفها الثابت والمبدئي الداعم للقضية الفلسطينية؛ قضية العرب المركزية [3]، فالتقارب السياسي يرتكز على تقارب روحي وثقافي واجتماعي ضارب بجذوره في أعماق التاريخ, مما يبشر بمستقبل أفضل للتواصل بين الشعوب العربية وتركيا.

مفاهيم ثقافية:

هناك مجموعة من المفاهيم الأساسية لدراسة موضوعات الثقافة لابد من الإحاطة بها، وسنتناولها في شيء من الإيجاز لنبيّن مدى تأثير الثقافة التركية في السودان وفقاً للمفاهيم الخاصة بعلم الاجتماع.

1. مفهوم الثقافة:

تعود جذور كلمة «Culture" إلى اللفظ اللاتيني "Cultura" الذي يعني حرث الأرض وزراعتها [4]. وقد كانت دلالة الأصل اللاتيني في العصور القديمة والوسيطة مقصورة على تنمية الأرض ومحصولاتها. غير أن هناك من استعملها بالمعنى المجازي داعيا الفلسفة بزراعة العقل وتنميته [5]، كما كانت تعني تنمية العقل وغرسه بالذوق والفهم وتزيينه بالمعرفة [6].

١ نعوم شقير، جغرافية وتاريخ السودان، تقديم فدوى عبد الرحمن علي طه، دار عزة للنشر والتوزيع، الخرطوم، 2007م.

٢ محمد سعيد القدال، تاريخ السودان الحديث 1820 - 1955م، ط2، مركز عبد الكريم ميرغني، أم درمان، 2002م.

٣ بابكر أحمد موسى، التركية والمهدية في السودان، دار الثقافة للطباعة والنشر، مصلحة الثقافة - إدارة النشر الثقافي، ب.ت.

4 Wiener, Philip, ed, Dictionary of the History of Ideas, New York, Charles Scribmer's Sons, 1973, p.613.

٥ معن زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربي، المجلس القومي للثقافة والفنون، سلسلة عالم المعرفة (115)، الكويت، يوليو 1987، ص 29.

٦ نفسه: ص 48.

ولقد أورد معجم ويبستر الجديد الثالث المعاني ذاتها في تعريفه كلمة "Culture " حيث عرفها بأنها فن الزراعة أو عملية الزراعة، وأنها عملية التنمية عبر التعليم والنظام والخبرة الاجتماعية، وأنها تعني كذلك استنارة التذوق وامتيازة الملازمان للممارسة الفكرية والجمالية، وتعني أيضا الإطار الجمالي للسلوك البشري ومنتجاته المتمثلة في الفكر والكلام والعمل المعتمد على قدرة الإنسان على التعليم ونقل المعرفة للأجيال المتتالية من خلال استعمال الأدوات واللغة ونظم التفكير المجردة [7].

ويعرِّف علماء الإنثروبولوجي الثقافة بأنها الوراثة المجتمعية، أي المعتقدات والعادات والمهارات التي لدى أعضاء المجتمع, وهي نتائج تاريخ محدد ومتفرد، أي أنها طريقة الحياة المتميزة لمجموعة من الناس، أو هي التصميم الكامل لمعيشتهم [8]. ومن هؤلاء العلماء تايلور الذي يعرفها في كتابه الثقافة البدائية بأنها "ذلك الكُل المركب الذي يشمل المعرفة، والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف والقدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في المجتمع". ويعتبر تعريف تايلور من أشمل التعريفات وأهمها إذ إنه يجعل كل ما يكتسبه الفرد من مجتمعه الذي يعيش فيه جزءًا من الثقافة كذلك في كونه جعلها كلا مركبًا لا ينفصل أي جزء منها [9].

ومن العسير الإحاطة بمفهوم كلمة ثقافة في المفهوم الأوربي, فلقد أحصى كوبير وكلوكهون سنة 1952م ما يزيد عن "164" تعريفًا للثقافة إبتداء من كونها سلوكا متعلما, وحتى كونها أفكارا في العقل, أو نشيدا منطقيا, أو رواية إحصائية, أو ميكنة الدفاع عن النفس، أو تجريدا من السلوك أو دينا بديلا من حيث دورها في تحسين الحياة، أو طوباويه تعد بتحقيق الذات وإقامة التفاهم بين الجماعات [10].

أما الحديث عن سيرة مفهوم " Culture " بعد ترجمته إلى العربية نجد أنفسنا أمام نوع من الخلط والتشويه بل والتلبيس في المعاني، فقد ترجم هذا المفهوم إلى لفظين عربيين غير مترادفين أو حتى قريبين في الدلالة أو في الجذر اللغوي، حيث ترجم إلى (ثقافة) مرة وإلى (حضارة) مرة أخرى وثالثة يترجم إلى الاثنين معا .

أما مفهوم الثقافة في تعريف بعض المعاجم فيدور معناه حول إدراك الشيء والإحاطة به والحذق والفهم والضبط لما يحويه والقيام به، وكذلك تعني فطن ذكي ثابت المعرفة بما يحتاج إليه، وتعني تهذيب وتقويم وتسوية بعد اعوجاج [11]، وقد عرف مالك بن نبي الثقافة بأنها "مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي يتلقاها الفرد منذ ولادته كرأسمال أولي في الوسط الذي ولد فيه،

٧ علوي طه الصافي: تعريف الثقافة ومفهومها، مجلة الفيصل العدد (143)، الرياض، السعودية، ديسمبر 1988/ يناير 1989.

8 Brown, Leonard & Others, Sociology, Harpers Publishers, New York, 1968, p.5.

9 Taylor, E.B., Culture, New York, 1924, p.1

10 Kroeber & Kluckhon و Culture, Acritica (Revie of Concept & Definition, Harvard, U.S.A, 1952.pp. 24-30

١١ إين منظور : لسان العرب، ج10، مادة "ثقف". والقاموس المحيط: ج3، مادة "ثقف".

والثقافة على هذا هي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته. وهي المحيط الذي يعكس حضارة معينة والتي يتحرك في إطاره الإنسان المتحضر، وتتشكل فيه كل جزئية من جزيئاته تبعا للغاية التي رسمها المجتمع لنفسه. فالثقافة هي تلك الكتلة نفسها بما تتضمنه من عادات متجانسة، وبعبارة جامعة هي كل ما يعطي الحضارة سمتها الخاصة ويحدد قطبيها العقلي والروحي[12].

كما تعرف بأنها مجموعة المفاهيم النابعة من وجهة النظر إلى الحياة[13]، ويذهب البعض إلى أن الثقافة هي مجموع القيم والمفاهيم التي تحكم سلوك الافراد أو المجتمعات في حقبة تاريخية معينة [14]، كما توصف بأنها المعرفة التي تؤخذ عن طريق الأخبار والتلقي والاستنباط بناء على وجهة نظر معينة في الحياة وهي المعارف والعلوم والآداب يتعلمها الناس ويتثقفون بها[15]، بالإضافة إلى ذلك فهناك تعريف الخطة الشاملة للثقافة العربية الذي يدور حول نفس المضمون[16]، كل هذا التعدد والخلط نابع من أن لفظ الثقافة العربي وضع بإزاء معاني لفظ "Culture " الأوربي ومدلولاته[17]. وقد وردت بمعنى وجد أو عثر في القرآن الكريم، قال تعالى: {وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَّقِفْتُمُوهُمْ}[18]، وقال تعالى: { فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثِقِفْتُمُوهُمْ }[19]، وقال: {ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُواْ}[20]، وقال: {مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا}[21].

2. التطور الثقافي:

يشير هذا المصطلح إلى عملية انتظام الظواهر الثقافية من مرحلة إلى أخرى خلال الزمن، والتطورية الثقافية اتجاه يحاول تطبيق التطورية العامة على الظواهر الثقافية، وقد حدد تايلور مضمون نظرية تطور الثقافة بقوله: «يبدو أننا حينما نلاحظ وجود فنون متطورة، ومعرفة واسعة ونظم معقدة، نميل إلى الاعتقاد بأنها نتاج تطور تدريجي من مرحلة سابقة بسيطة للحياة، فليس هناك مرحلة في الحضارة تأتي إلى الوجود تلقائيا، ولكنها تنمو وتتطور عن مرحلة سابقة لها». وقد تكون نظريات التطور أحادية الخط، وذلك حينما ينظر الدارس إلى ثقافة الإنسان بوصفها وحدة، وقد تكون متعددة الخطوط إذا عولجت عند التحليل باعتبارها تتكون من أجزاء، ويجب أن نلاحظ أن التطور الثقافي لا يتضمن بالضرورة تقدما، ولا يعني كذلك الاتجاه من البسيط إلى المركب، بل قد يكون عكس ذلك تماما.

١٢ مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، الطبعة الرابعة، دار دمشق، 1984.
١٣ سميح عاطف: الإسلام أيدلوجيا الإنسان، دار الكتاب اللبناني ببيروت (ب.ت)، ص 228.
١٤ عوض يوسف نور: المقومات الإسلامية للثقافة العربية، دار القلم بيروت، (ب.ت)، ص 5.
١٥ مالك بن نبي: مرجع سابق، ص 26.
١٦ المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة: الخطة الشاملة، ص42.
١٧ مجمع اللغة العربية: القاهرة، مجموعات المصطلحات العلمية والفنية التي أقرها المجمع، المجلد التاسع عشر، القاهرة 1977.
١٨ سورة البقرة، الآية 191.
١٩ سورة النساء، الآية 91.
٢٠ سورة آل عمران، الآية 112.
٢١ سورة الأحزاب، الآية 61.

3. الاتصـال الثقافـي:

هو تفاعلي بين أعضاء جماعتين لكل منهما ثقافته المتميزة، ويؤدي الاتصال الثقافي عادة إلى تعديلات في الثقافتين، وقد تتأثر ثقافة ما تأثيرا عميقا بثقافة أخرى، في حين تمارس الأخرى أثرا طفيفًا في الأولى، أو قد يكون هناك تبادل متعادل بين كليهما، أما التعديل الذي يطرأ على ثقافة معينة نتيجة لاتصالها بالثقافة الأخرى،فهو غالبا ما يعتمد على الاتصال بين الأفراد أنفسهم، ويمكن أن يحدث الاتصال الثقافي من خلال التجارة أو الهجرة أو الحرب أو ... الخ.

4. التعدد أو التنوع الثقافي:

يشير التعدد الثقافي إلى الاختلافات القائمة بين المجتمعات الإنسانية في الأنماط الثقافية بفعل تباين العوامل البيئية والاجتماعية والعرقية. وقد كان موضوع التنوع الثقافي من بين الموضوعات التي حظيت باهتمام علماء الإنثروبولوجيا، خاصة فيما يتعلق بمدى هذا التنوع وارتباطه، والعوامل المؤدية إليه، وهناك نظريات تفسر هذه الظاهرة بالاعتماد على المنظور التاريخي، وأخرى تميل إلى دراستها من وجهة النظر البنائية الوظيفية، بينما نجد نظريات أخرى حتمية تعتمد على عامل واحد، وتتخذ هذه الحتمية صورا متعددة، منها الحتمية العنصرية، الجغرافية والاقتصادية، كذلك يهتم علماء الإنثروبولوجيا بتصنيف الثقافات إلى نماذج مختلفة يمكن معها الإحاطة بالتنوع الثقافي الملاحظ في المجتمعات الإنسانية.

5. السـمة الثقـافية:

هي أصغر أو أبسط وحدات الثقافة، ولكل ثقافة عشرات الآلاف من السمات، ولها أهمية قصوى عند المقارنة بين ثقافات الشعوب المختلفة وعلاقتها بعضها ببعض، وما يمكن أن يحدث عند استعارة واحدة من الأخرى، وما يحدث أو ما حدث من تأثير متبادل أو من جانب واحد.

وهناك بعض القضايا والموضوعات التي برز فيها دور المفاهيم سالفة الذكر وانعكس عليها مثل:

1 التـديُن:

كان الحكم التركي هو نقطة التحول في دخول السودان في مزاج ديني جديد. فقد أدخل الحكم التركي المصري معه (الشريعة) في صورتها الفقهية التي كان لها في السابق أثر أقل قوة في الحياة السودانية. فبالرغم من أن الناس، ارتبطوا بالقانون الإسلامي والشريعة الإسلامية، إلا أننا نجد أن العادات القبلية وعادات ما يسمى (الإسلام الشعبي), تمثل في أغلب الأحيان القانون النافذ. فالإدارة التركية المصرية جاءت بنمط مختلف فأقامت هياكل للمحاكم الشرعية لتطبيق أحكام الشريعة، وشيد الأتراك والمصريون عدداً من المساجد، وسهلوا تعليم أعداد كبيرة من العلماء السودانيين للتخصص في علوم الدين. [22]

٢٢ فرانسيس دينق، صراع الرؤى: نزاع الهويات في السودان، ترجمة عوض حسن، نركز الدراسات السودانية، الخرطوم، 1999م. ص 48 - 49.

ومن أبرز الملامح الثقافية في العهد التركي، أنه أسس للاتصال المباشر بين السودان ومنابع الثقافة العربية الإسلامية، ومنذ هذا التاريخ يبدأ السودان اتصاله الوثيق بالعالم العربي فيشاركه انتصاراته ومحنه وأزماته... ولكن هذا الاتصال الوثيق يتخذ منذ وقت مبكر صورة غريبة- وإن كانت متوقعة هي صورة التطلع إلى مصر... هذه الصلة لها أثرها الحاسم في الفكر السوداني خلال وبعد العهد التركي وإلى عصرنا الحاضر... فمنذ ذلك التاريخ تؤدي مصر دوراً أساسياً في توجيه الفكر السوداني وإلهامه. [23]

وقد جاءت التركية إلى السودان بفقهائها، ووعاظها، يحملون الدين المؤسسي الرسمي. ولا أستبعد أن يكون كل ذلك العدد من الوعاظ الرسميين، وغيرهم من رجال الإدارة المدنية قد كانوا يرون في أهل السودان قوماً وثنيين. وربما رأوهم في أحسن أحوالهم مسلمين سذجاً يعتنقون إسلاماً مخلوطاً بالشعوذة والخرافات. ولربما حسبوهم أباحيين أيضا،لا يعرفون لعلاقاتهم تنظيماً، ويجب من ثم تعليمهم أصول الدين، كما أن حملة الفتح اصطحبت معها فقهاء سنيين [24]، وهم القاضي محمد الأسيوطي الحنفي والسيد أحمد البقلي الشافعي، والشيخ السلاوي المغربي المالكي [25]. ويبدو أن محمد على باشا كان يجهل الخريطة الدينيةفي السودان، مما أضطره لإرسال ثلاثة علماء من مختلف المذاهب، مع أن أهل البلاد كانوا يتبعون المذهب المالكي. [26]

أما الظاهرة غير المتوقعة فقد كانت مجيء الآباء الكاثوليك- مثل دانيال كمبوني- الذين نشروا كنائسهم في شمال السودان.[27]

أثار الفقهاء والعلماء في تلك الفترة محاربة الخفاض الفرعوني ويروى أن عبد اللطيف باشا أحد ولاة ذلك العهد جد في إبطال تلك العادة، وقاضى كثيرا من النساء اللواتي يتولين آمرها ولكنه لم يفلح.

2 الجيش السوداني:

بعد نهاية دولة كوش في 350م، لم يشهد السودان وجود جيش واحد منظم،وقد بدأ تكوين الجيش في العصر الحديث في عهد محمد علي باشا. وكانت رتب الضباط وصف الضباط محصورة على الأتراك فقط، ولما دخل محمد علي حروبه في سوريا والأناضول سنة 1831م، صارت حاجته إلى الجنود أعظم، فسحب كثيراً من الضباط وصف الضباط الأتراك من السودان، مما دعا خورشيد أغا إلى أن يقترح عليه توسيع الجيش السوداني، وترقية الأكفاء من جنوده إلى صف ضباط وضباط،

٢٣ محمد المكي إبراهيم، الفكر السوداني: أصوله وتطوره، ص 16-17.

٢٤ عبد اللطيف البوني، الهوية السودانية مدخل تاريخي: الهوية في السودان المحددات ـ الإشكالات ومقومات الوحدة، سلسلة أوراق استراتيجية2، مركز الدراسات الإستراتيجية، الخرطوم، مايو 1988م، ص 29.

٢٥ عبد المجيد عابدين، تاريخ الثقافة العربية في السودان(منذ نشأتها إلى العصر الحديث، الدين الاجتماع، الأدب)، ط2، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، 1967، ص 105.

٢٦ محمد سعيد القدال، الإسلام والسياسة في السودان 1651 - 1985م، دار الجيل، بيروت، 1992م، ص 34.

٢٧ بابكر أحمد موسى، مرجع سابق، ص 14.

فوافق محمد علي باشا على ذلك، ومنذ ذلك الحين أخذ الجنود السودانيون يترقون في مناصب الجيش حتى بلغوا أعلاها، وزاد عهده حتى صار في عهد الخديوي إسماعيل باشا عشرين ألف (20،000).[28]

ولما شبت حرب القرم (1854- 1856م) بين تركيا وروسيا، استعان الباب العالي بوالي مصر، فكان من بين الجنود الذين أمده بهم الكتيبة التاسعة السودانية التي خاضت الحرب إلى جانب الجيش التركي، وأبلت فيها بلاءً حسناً. وفي أواخر عهد سعيد باشا طلب نابليون الثالث إمبراطور فرنسا منه أن يمده بفرقة من الجيش السودان ليدعم بها جيشه الذي كان يخوض حرباً في المكسيك، وذلك لأن طقس تلك البلاد شبيه بطقس السودان، فأمده بكتيبة مكونة من 453 جندياً، فذهبت تلك الكتيبة إلى المكسيك في رحلة بالبحر دامت سبعة وأربعين يوماً، واشتركت في الحرب من عام 1863م إلى عام 1867م، وخاضت إحدى عشرة موقعة أبلت فيها أحسن البلاء، حتى أثارت إعجاب الإمبراطور الفرنسي وقدم لهم أرفع الأوسمة الحربية في فرنسا، وكان عدد العائدين من الكتيبة 313 جندياً. [29]

3 القضاء:

لم تكن المحاكم المدنية والعسكرية معروفة في السودان قبل الحكم التركي، فقد كان القضاء يقوم على العرف والشرع الإسلامي، فأدخلت في عهد محمد علي باشا، ولكنها قصرت على الجنود والموظفين كقضايا التمرد، ومخالفة الأوامر، والرشوة، والاختلاس.

وأنشئت محاكم مدنية في المدن الكبيرة أطلق عليها اسم المجالس المحلية، وكان لكل منها رئيس وثمانية أعضاء، وأنشئ مجلس للأحكام في الخرطوم، يشبه محاكم الاستئناف ـ اليوم ـ للنظر في القضايا المرفوعة من المدن، وكان مسئولاً أمام المحكمة العليا في القاهرة. واهتمت الإدارة التركية بالقضاء الشرعي، فالتحق به خريجو الأزهر والمعاهد المحلية، وعُيِن لكل مديرية قاضٍ ومفتش، وكان على رأس القضاء الشرعي قاضي العموم ومقره في الخرطوم.

4 النشاط الزراعي والحيواني:

كان اقتصاد السودان قبل الحكم التركي يقوم على الزراعة المطرية والنيلية بالطرق البدائية، وعلى الرعي والتجارة بالمقايضة، فلما عين خورشيد باشا مديراً لسنار والخرطوم وبربر، أخذ يكسب ثقة الأهالي الذين بعيدًا عن سياسة العنف، فأدخل وسائل جديدة للري كالساقية والشادوف، وشجع الناس على الاستقرار على ضفاف النيل، وأدخل زراعة الشعير والنيلة وقصب السكر. وخلفه أبو ودان فحذا حذوه في التوسع الزراعي، وزيادة الإنتاج الحيواني وتحسين سلالته، وبنى سداً على نهر القاش، وتوسع في زراعة القطن في تلك الجهات. ويعد خورشيد وأبو ودان أعظم حكمدارين حكما السودان.

٢٨ نفس المرجع، ص 24.

٢٩ نفس المرجع، ص 26.

وشهدت دولة الحكم التركي توسعا في زيادة مساحة الأراضي الصالحة للزراعة ، مما أدى إلى زيادة المحاصيل الزراعية في الأسواق ، فنجد أن الحكومة في هذه الفترة تجلب عدداً من خولية الزراعة، وتعمل على تطور زراعة القطن، وكان ممتاز باشا التركي الأصل أول من زرع القطن، وشق القنوات للتوسع في زراعة الأحواض وشجع تعمير السواقي, وأرسل الطلاب إلى مصر للتعليم والتدريب الزراعي وجلب المحاريث لحراثة الأرض وعمل على بناء المخازن في المراكز الرئيسية على طول الطريق إلى مصر لتوفير مياه الشرب لتسهيل الحركة التجارية وتصدير المواشي بشكل خاص, كما اهتمت الحكومة بإدخال محاصيل نقدية جديدة مثل الصمغ، السنامكي، النيلة ....الخ. واهتمت بالثورة الحيوانية وجلبت الفلاحين والعمال المهرة في الزراعة واهتمت بالتقاوي المحسنة والأشجار المثمرة واهتمت بمكافحة الآفات مثل الجراد. [30]

ولكن مع تلك التحسينات التي أدخلتها الحكومة بهدف تطوير القوى المنتجة في الزراعة والإنتاج الحيواني إلا أن الضرائب الباهظة التي كانت الحكومة تفرضها على المزارعين والرعاة أدت إلى هزيمة هذا الهدف، فقد هجر آلاف المزارعين سواقيهم في الشمالية، كما هرب آلاف الرعاة بمواشيهم إلى تخوم البلاد وهكذا نجد أن سياسة الحكومة التي كانت تعتمد على القهر والضرائب الباهظة أدت إلى انخفاض الإنتاج الزراعي والحيواني، وبالتالي أدي إلي تدهور الأحوال المعيشية وأدي ذلك ألي المجاعات والأمراض والخراب الاقتصادي وغير ذلك مما شهده السودان في السنوات الأخيرة للحكم التركي- المصري.

5 النهضة التجارية:

صحب الاستقرار السياسي الذي شمل السودان في عهد محمد علي انتعاش في التجارة الداخلية والخارجية، وكانت أهم الصادرات العاج، وريش النعام، والصمغ العربي، والرقيق، والإبل، والبقر، والجلود... الخ. واهتم محمد علي بتحسين المواصلات وتأمين الطرق، وأنشأ ترسانات لصنع المراكب الشراعية في الخرطوم وبربر ودنقلا، وفي سنة 1846م وصلت إلى السودان أول باخرة. وبازدهار التجارة ازدهرت المراكز القديمة كبربر والأبيض وظهرت أخرى جديدة كالخرطوم والقلابات وغيرها.

6 استخدام الأوربيين في إدارة السودان:

في سنة 1857م عُين آركيل بك مديراً للخرطوم، فثار السودانيون على تعيين مدير مسيحي عليهم وطالبوا باستبداله، إلى أن أرسل المدير عددًا منهم لسجنهم في مصر، إلا أنهم أعيدوا إلى بلدهم.

تولى إسماعيل بن إبراهيم باشا الحكم بعد عمه سعيد في يناير 1863م، وهو أول من نال رتبة الخديوية، وقد شغف بالحضارة الأوربية، واستقدم أعداداً كبيرة منهم إلى مصر والسودان،

٣٠ تاج السر عثمان الحاج، الدولة السودانية: النشأة والخصائص، الشركة العالمية للطباعة والنشر، 2008م.

ونتيجة لإنشائه لمشاريع ضخمة دخل في ديون جعلت السلطة الفعلية في مصر في أيدي الإنجليز والفرنسيين. [31]

في سنة 1869م تعاقد الخديوي إسماعيل مع السير صمويل بيكر ليفتح الطرق إلى الاستوائية، ويكشف منابع النيل، ومكث بها حتى انتهى عقده سنة 1873م، وفي 1874م عين إسماعيل شارلس غوردون خلفاً لبيكر مديراً للاستوائية، وتوسع في استخدام الأوربيين كموظفين بدلاً عن الأتراك والمصريين وحتى السودانيين.

وفي سنة 1877م عُين غوردون باشا الانجليزي حكمداراً على السودان، وخُول سلطات هائلة دُهش لها هو نفسه، فاستبدل المديرين والموظفين الأتراك والمصريين بأوربيين، فلم يلبث أن ملأ المناصب الكبيرة في الأقاليم بهم.[32]

نتيجة لازدياد عدد الأوربيين في إدارة السودان، بدأ الأثر التركي والمصري في التراجع، وكانت أوربا آنذاك تستعد لمرحلة الاستعمار والسيطرة على كل شعوب الأرض. ويبدو أن معظم - إن لم يكن كل الأوربيين من رجال المخابرات، وكانوا يعملون لصالح دولهم أكثر من رعاية مصالح السودان أو مصر أو تركيا.

نشطت البعثات الكنسية في نشر المسيحية في السودان خاصة في الجنوب وكردفان في جبال النوبة، وظهرت مجموعة من المسيحيين الذين نذروا حياتهم لنشر المسيحية في السودان مثل دانيال كموني.

فعلى الرغم من أن السودان كان يضم ثلاث دويلات مسيحية 550 - 1504م، إلا أن أثرها كان قد تراجع بعد قيام دولة الفونج. وبقدوم الأوربيين في فترة الحكم التركي ظهر المكون المسيحي من جديد في الثقافة السودانية.

أصيب الشعب السوداني بصدمة كبيرة من سياسة الحكم التركي تجاه المسيحية، فقد رضخ الشعب للحكم الأجنبي باعتبار أن السودان أصبح جزءاً من الإمبراطورية العثمانية الإسلامية، ورغم المقاومة الشديدة التي أظهرها الشعب السوداني في الخمس سنوات الأولى لفترة الحكم التركي المصري، إلا أنه سرعان ما انتظم في خدمة الحكومة قناعة منهم بأن السودان يتبع مصر والخلافة الإسلامية في تركيا، وقد رافق حملة إسماعيل باشا بن محمد علي ثلاثة من أكبر رجال الدين فأقنعوا

٣١ بابكر أحمد موسى، مرجع سابق، ، ص 27.

* لقب خديو فارسي يعني الامبراطور العظيم، وإضافة الياء في آخره خطأ شائع، وقد ورد في الفرمانات الشاهانية (السلطانية) الموجهة إلى خديو مصر، بدون ياء في آخر الكلمة. وكان الولاة السابقون لإسماعيل يستعملون لقب خديو بصورة غير رسمية، ولم يمنح هذا اللقب الوراثي إلا لاسماعيل باشا بموجب فرمان صدر في 8 يونيو 1867م بعد أن بذل العطايا السخية لبعض المسئولين في إستانبول. (عبد السميع سالم الراوي، لغة الإدارة العامة في مصر في القرن التاسع عشر، ص 38).

٣٢ بشير كوكو حميده، ملامح من تاريخ السودان في عهد الخديوي إسماعيل، مطبوعات كلية الدراسات العليا، جامعة الخرطوم، بحث رقم (10)، 1983م، ص 5.

بعض السودانيين بأن الخروج على الحكومة عصيان لله ورسوله وولي الأمر الذي يحكم السودان نيابة عن خليفة المسلمين في تركيا.

زاد عدد المسيحيين في وظائف الدولة في مستوياتها العليا، وتم تعيين مديري المديريات وكبار الموظفين، بل حتى وظيفة حكمدار السودان تولاها غوردون باشا وغيره، ونشطت البعثات التنصيرية في كل أنحاء السودان خاصة في المدن الكبرى وفي جبال النوبة بجنوب كردفان، وفي مديريات الجنوب، وشيَّدت الكنائس وتعهدتها دولة الخلافة الإسلامية بالرعاية وأغدقت عليها العطايا، وأكرمت الآباء والقساوسة والرهبان، وسهلت لهم سبل نشر المسيحية بين السودانيين، ومنحت الكنائس إقطاعات وأفضل المواقع في المدن الكبرى، وفي الخرطوم العاصمة، وسمح لهم بمزاولة التجارة واحتكار بعض السلع وتصديرها وعقد الاتفاقات مع الشركات الأوربية، ومارست الكنائس قدرًا كبيرًا في التدخل في حكم السودان، وتمتعت باستقلالية وامتيازات واسعة.

فقد تقبل السودانيون الثقافة التركية والمصرية وأعجبوا بها وتمثلوها في أوجهها المختلفة في لبس الطاقية التركية والملابس التركية المصرية في المأكولات والمشروبات والقانون والعادات والتقاليد. وقد بذل الأوربيون جهداً كبيراً في عزل السودانيين عن المصريين والأتراك، فتم الاستغناء عن معظمهم وترحيلهم خارج السودان، وسلبت إرادة من تبقى منهم، ومنحوا أدواراً هامشية في الحكم كمساعدين لكبار الموظفين والمديرين، ووضعوا تحت المراقبة اللصيقة حتى لا يتم اتصالهم مع السودانيين كما كان في السابق.

7 نشأة المدن وثقافة المركز والأطراف:

وبقدوم الحكم التركي عرف السودان نمطاً جديدا من الدولة هو نمط الدولة المدنية العصرية، واتساع دائرة العمل المأجور والتعامل بالنقد ، إضافة لاتساع السوق الداخلية بعد اتساع رقعة السودان خاصة بعد ضم سواكن ودارفور والمديريات الجنوبية إلى بقية أنحاء السودان مما أدى إلى اتساع التجارة الخارجية والداخلية وارتباط السودان بالسوق العالمي، وبالتالي عرف السودانيون - وكامتداد أوسع للتحولات التي بدأت تحدث أيام الفونج - المدن التجارية وبداية تفكك وتحلل النظام القبلي، بدأ يشهد السودان بداية بذور تكوين القومية السودانية أو الدولة القومية السودانية [33]. وظهرت مدن جديدة قامت على أسس حديثة في عمرانها وفي تركيبتها الاجتماعية والطبقية، وبدأ التعامل مع سلطة محلية تتبع لسلطة مركزية، فيما يعرف بالمركز والأطراف، وهو أمر لم يكن مألوفًا من قبل.

8 تأسيس مدينة الخرطوم:

عند دخول الأتراك عينت سنار عاصمة للسودان التركي المصري، كما كانت عاصمة لدولة الفونج، إلا أن أمطارها الغزيرة في الخريف، وكثرة الأمراض فيها اضطرتهم إلى تغييرها إلى

٣٣ قسم السيد حمزة، تاريخ السودان الاقتصادي والاجتماعي، منشورات جامعة الزعيم الأزهري، 2004م، ص 10.

الشمال عند ود مدني، إلى أن أتى عثمان باشا الذي خلف الدفتردار عقب عودته إلى مصر، وأعجب بالمنطقة التي يقترن فيها النيل الأبيض بالأزرق، فبنى قلعة ووضع فيها الجند سنة 1824م واتخذها عاصمة له، تلك كانت بداية مدينة الخرطوم التي سرعان ما ازدهرت وسكنها 60 ألفاً نصفهم من المصريين واليونانيين واللبنانيين والسودانيين وأعداد من الأوربيين.

اهتم خورشيد باشا (1826-1838م) بتحسين الخرطوم وأسس المنشآت. وشهدت العاصمة نهضة عمرانية، فقد وجد أكثر بيوتها من القش والحطب وجلود البقر، فشيَّد مباني الحكومة بالطوب الأحمر مثل (القصر الجمهوري)، والمديرية والجامع وثكنات الجيش، وشجع الأهالي على بناء دورهم من الطوب اللبن (الأخضر) وأعانهم بالأخشاب، وأخذت الخرطوم تنمو وتزدهر فيها التجارة، وأنشئت فيها الحدائق العامة [34]. أما مظهر باشا فقد اهتم بتنظيم العاصمة، وتوسيع شوارعها وتجميل مبانيها، وبنى فيها مستشفى وثكنات للجيش، وشجع الأهالي على بناء منازلهم بالطوب الأحمر والحجارة والبلاط والجير[35].

9 الصناعة:

كما شهدت تلك الفترة قيام صناعات جديدة مثل صناعة البارود وصناعة النيلة وصناعة حلج القطن وصناعة الذخيرة, كما تطور قطاع الخدمات حيث تطورت المواصلات (بواخر نهرية) إدخال التلغراف, كما تم تحسين ميناء سواكن وتم توصيل خط السكة الحديد إلى مدينة وادي حلفا (الشلال). واهتم محمد علي باستخراج الذهب من جبال فازوغلي واستخرج الحديد من كردفان.

عرفت دولة الحكم التركي التفاوت الطبقي وكان التركيب الطبقي للدولة يتكون من: الحكام وكبار موظفي الدولة الأجانب والمحليين، زعماء ومشايخ الطرق الصوفية، الجنود، المزارعين، العمال والموظفين المأجورين، الرقيق.

كما شهدت هذه الفترة غرس بذور الثقافة الحديثة، التعليم المدني الحديث، القضاء المدني، الطباعة، الصحافة، بدايات المسرح، وبدايات استقلال فن الشعر الغنائي، عن الدين وعن نمط الغناء التقليدي (الدلوكه) الذي كان سائداً أيام الفونج.

عرف السودانيون خلال فترة الحكم التركي المصري الملكية الخاصة للأرض وبيع الأراضي ورهنها وتوريثها حسب الشريعة الإسلامية والأعراف، وكان ذلك من التطورات التي شهدها السودان في ملكية الأراضي وتعبيراً عن ارتباط السودان بالنظام الرأسمالي العالمي.

كما عرفت التشكيلة الاجتماعية أنماطا مختلفة من الإنتاج التي كانت سائدة في التشكيلات الاجتماعية السابقة مثل نمط الإنتاج البدائي، و نمط الإنتاج العبودي ونمط الإنتاج الإقطاعي، ولكن

٣٤ بابكر أحمد موسى، مرجع سابق، ص 34.

٣٥ قسم السيد حمزة، مرجع سابق، ص 12.

الجديد هنا كما أشرنا سابقاً أن السودان عرف البذور الأولى لنمط الإنتاج الرأسمالي والذي نشأ مع اتساع التعامل بالنقد والارتباط بالتجارة العالمية وتحول قوة العمل إلى بضاعة، واقتلاع آلاف الفلاحين من أرضيهم نتيجة للقهر والضرائب الباهظة.

شهدت فترة الحكم التركي تطور قطاع الخدمات حيث تطورت وسائل الإتصال (بواخر نهرية، إدخال التلغراف). كما تم تحسين ميناء سواكن والمنافذ للاتصال بالعالم الخارجي وتم توصيل خط السكة الحديد إلى مدينة وادي حلفا (الشلال)، وكان إدخال السكة الحديد أكثر الوسائل تأثيرا على حياة السودانيين الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وهكذا نلحظ الدخول المبكر لمنجزات الثورة الصناعية الأولى للسودان ، وهذا التطور في شبكة المواصلات والموانى أدى إلى انتعاش التجارة الداخلية والخارجية.[36]

10 التعليم

كما شهد السودان في هذه الفترة بدايات إدخال التعليم المدني الحديث, وقامت سبع مدارس ابتدائية في عواصم المديريات : الخرطوم ، بربر ، دنقلا ، التاكا ، كردفان ، سواكن ، ... الخ. كما تم إرسال بعض الطلاب السودانيين للتدريب على فنون الزراعة والهندسة ، وقامت مدارس صناعية للتدريب على أعمال الخدمات وصيانة البواخر النيلية.. الخ . كما تم فتح الباب للنابغين ليذهبوا في بعثات دراسية إلى جامعات أوربا لنيل الشهادات العليا ودرجات الدكتوراه .

ولكن يجب ألا نبالغ في حجم التعليم، فقد كان ضئيلا بالنسبة لعدد السكان في السودان، حيث بلغ عدد سكان السودان 8,5 مليون نسمة، بينما كان عدد المدارس سبع. هذا إضافة لانتشار التعليم التنصيري في عواصم المديريات وجنوب السودان وجبال النوبة (جنوب كردفان).

شهدت تلك الفترة أيضًا غرس بذور الثقافة الحديثة: التعليم المدني، القضاء المدني، الطباعة، الصحافة، بدايات المسرح، وبدايات استقلال فن الشعر الغنائي عن الدين وعن نمط غناء الدلوكة الذي سائدا أيام الفونج.

11 الآثار التركية في السودان:

تعتبر أثار العهد التركي المصري من أقيم الآثار الإسلامية, وتعتبر الثانية في السودان من حيث الكثافة والانتشار بعد آثار دولة كوش القديمة، وتنتشر الآثار التركية في كل أنحاء السودان تقريبا. وفي العاصمة الخرطوم توجد أعداد كثيرة من الآثار التركية، أشهرها القصر الجمهوري (سراي الحكمدارية)، والقباب التركية في وسط الخرطوم، إضافة إلى مباني بعض الوزارات والمرافق الحكومية في قلب العاصمة السودانية.

٣٦ تاج السر عثمان الحاج، مرجع سابق، ص 55

توصلت بعثة الآثار بجامعة الخرطوم بالمشاركة مع المعهد البريطاني في شرق أفريقيا إلى موقع القلاع التي بناها العثمانيون على نهر النيل في السودان. إن العثمانيين زحفوا نحو السودان لدى دخولهم مصر عام 1523 واستقروا في سواكن على البحر الأحمر، وحولوها إلى ميناء هام وموقع تجاري بارز، وشيدوا فيها الأسواق والمخازن والمساكن المميزة بمعمارها الإسلامي، وكذلك الدواوين الحكومية.

وتضم الآثار التركية في السودان قلاعاً عسكرية ضخمة، ومواقع مدنية، وقصر في مدينة الفاشر كبرى مدن إقليم دارفور. كما خلف الأتراك مساجد شيدت على الطراز التركي يقع أحدها في قلب الخرطوم، يزوره طلاب كليات الهندسة والتصميم لاعتباره أبرز المعالم الأثرية التي شهدت أعمال نحت ذات فنيات معمارية عالية.

مما يذكر أن الحكومة التركية أبدت اهتماما كبيرا بالمعالم والآثار العثمانية في السودان، لا سيما ميناء سواكن التي كانت تعتبر من أجمل المدن العربية والأفريقية، حيث عرفت المباني ذات الطابقين والقصور الفخمة الكبيرة وأشهرها قصر الشناوي الذي ضم غرفا بعدد أيام السنة. وكذلك مخازن الغلال والبضائع. كما أنها عرفت الإضاءة الليلية، وكذلك اهتمت أنقرة بالمباني العثمانية التي شيدت في الخرطوم، لكن في ما يخص القلاع فإن الوصول إليها نقلة مهمة في توثيق سجل التراث العثماني في السودان.

وقد أرسلت الحكومة التركية في وقت سابق فريقاً من المتخصصين قام بجولة على كل المواقع الأثرية التركية في السودان، وتحركت للبحث عن هذه القلاع استنادا إلى معلومة أوردها رحالة تركي عن أن الإمبراطورية العثمانية شيدت قلاعا على ضفاف النيل لحماية مصالحها وأمنها من مصر. وعلى الأثر توجهت قافلة المنقبين واتجهت الى الشمال، حيث تمثلت المفاجأة بوجود هذه القلاع التي لم يحصر عددها بعد في المنطقة. هذه القلاع مبنية من الحجر الصلد وعلى قمم مرتفعات عالية لتفي بأغراض التأمين والحماية. وقد ظلت هذه المحميات أو القلاع محتفظة بقواتها حتى نهاية العهد التركي العثماني في السودان. [37]

٣٧ إسماعيل آدم، بعثات تركية إلى السودان لترميم وصيانة الآثار العثمانية، الشرق الأوسط، الجمعة 11 رمضان 1429هـ/ سبتمبر 2008م، العدد 10881.



قلعة عشانية على ضفاف النيل بشمال السودان






مصرف المشرق التجاري
ORIENT COMMERCIAL BAN



القصر الجمهوري

12- الاتصالات السودانية التركية:

العلاقة السودانية التركية من أميز علاقات الاتصال الخارجي السوداني لما في العلاقة من أبعاد تاريخية معروفة واتصال سياسي قديم بالسودان، فالعلاقات السودانية التركية ساهمت في الثقافة الاجتماعية والسياسية عبر الحضور التركي في أرض الدولة السودانية، فتشكلت الثقافة المشتركة من اللغة المختلطة وأبعاد تأثيرها الثقافي والسياسي على الصلات الشعبية، فخليط اللغة التركية بالعربية وتمازجها أثرت في اللهجة المحلية والدارجة السودانية اللغوية.

ولقد أسهمت العلاقة الشعبية السودانية التركية في تطور الصناعات السودانية التقليدية والحديثة ، بدءاً من طريقة الطبخ وصناعة الخبز قديماً والتي جاءت محمولة مع العلاقات الشعبية السودانية التركية والصلات الطيبة الحميدة، فكان الحكم التركي عند كثير من السودانيين موصولًا بالاستخلاف الديني الملزم للاتباع والمحبة.

إن خصوصية العلاقة السودانية التركية تتمثل في العلاقات التاريخية الروحية الإسلامية وامتدادها بالتحدي المعاصر وركوبها الإبحار قصداً إلى مصاف الدول العظمى تأثيراً في المحيطين

الإقليمي والدولي بصحبة تاريخها الطويل في الريادة والسيادة, تاريخ يعيد للأمة مجدها وعزها القائم على القيم والأخلاق بعد أن دنسه الغرب بالقضاء على الدولة العثمانية. يشترك السودان مع تركيا في الرغبة في استعادة المجد التاريخي وتتشاطران الهم السياسي المشترك من الاهتمام بالشأن الإسلامي والقضية المركزية الفلسطينية التي هي مأساة الإنسانية المعاصرة الكبرى.

وملقد انعكست درجة قوة العلاقات السودانية – التركية في الدعم الدبلوماسي التركي للسودان فيما يتعلق بوقوف تركيا ضد قرار المحكمة الجنائية الدولية ضد السودان.

وكانت مشاطرة تركيا للسودان وحرصها على التبادل التجاري والاقتصادي والشراكات التكاملية الذكية لرفع معدل الاهتمام بالحضور في المجالات المختلفة، فالمشهد السياسي التركي متوفر الحضور على كافة المستويات الشعبية والرسمية من المنظمات الطوعية جديرة التقدير وهي تبني وتعمر في أرض دارفور الكبرى مؤازرة لشعب قد تكالبت عليه الأمم تنهش الواقع والمقدرات والحقوق حتى تضرب ظلاً بعيد أعماق التفكير الإستراتيجي صوب الثروات، فقد كانت العلاقات السودانية التركية مثلا في الصداقة الشعبية الأصيلة شعباً تواقاً إلى أن يصل بالإمكانيات التاريخية والمعرفية التي ظفرت بها أوربا وهي قريبة من نفس الدولة الإسلامية والمجد الرسالي، ستظل العلاقات السودانية التركية مثلاً في العلاقات الإنسانية ومدرسة خاصة للاتصال الشعبي وفضاء واسع للشراكات والمشاركات.

فالعلاقة السودانية التركية لها خصوصية من حيث الشراكات الذكية والشركات التركية المتزايد في السودان بالإسهامات القوية في الاستثمارات الأجنبية، فمزيد من الشركات الضخمة والعملاقة تحسن الظن في الاستثمارات السودانية بالشراكات النوعية في انتظار التوافق والتوأمة والحرص، ولعل المشاركة في الصناعات التركية المتوقعة حضوراً في السودان سوف تحدث طفرة صناعية مهولة تحفز الانطلاق بالمنتجات التركية السودانية إلى سوق القارة الإفريقية، فجدية الاتصال السوداني التركي وعمق العلاقة التاريخية سيوفر فرص الالتقاء على القواسم التجارية والاقتصادية المربحة والمفيدة، تزكي روح التوافق وتدفع بالمسيرة التاريخية إلى منتديات اقتصادية واسعة في فضاء العالم الاقتصادي والتدافع من اجل مزيد من تحقيق الفوائد الاقتصادية.

فالشراكات التركية السودانية لها سابقة تاريخية وتحفيز حادث وملاحظ من خلال النهضة الاقتصادية التركية المتزايدة والنهوض السوداني المتنامي, رغم العوارض الغربية المكبلة حصاراً اقتصادياً، فحرص العلاقة السياسية الاقتصادية السودانية على تركيا مرده الوزن السياسي الاقتصادي التركي في المنطقة الإقليمية بالحسابات السياسية الغربية من أن تركيا لها أبعاد تاريخية تؤهلها لتكون ضمن الدول ذات الأوزان العالمية للحركة السياسية والاقتصادية.

التقارب الوجداني:

نلاحظ قمة التواصل في العلاقات الثقافية السودانية التركية في الحضور التركي المميز عبر المسلسلات المدبلجة، ويتابع الشعب السوداني بمختلف فئاته العمرية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الدراما التركية، مما يشير إلى أنها تعالج واقعاً ليس بعيداً عن واقعهم، كما أن سنوات الاتصال الروحي والوجداني عبر مكونات الثقافة السودانية من مادية وغير مادية أسهمت في هذا التفاعل.

ويعتبر مسلسل مهند ونور من أمتع المسلسلات وأقدرها على خلق درجة من التواصل، لدرجة أنه ألهم أحد المغنيين الشعبيين للتغني بأغنية تلاقي رواجاً كبيراً في كل الأوساط خاصة الشباب، ويحفظها تقريبا كل طلاب المدارس والجامعات وسائقي البصات والعمال والأطباء والكبار والصغار، وإن كانت تصنف ضمن أغاني البنات لكثرة ترديدها عند الفتيات، وتقول الأغنية:

لو قايلة ريدتنا زي مهند ونور — تبقي عيانه ودايرا ليك دكتور
حسي بي تعبي واجتهادي معاك — وراعي لي إني ما شفت واحدة سواك
سبحان من خلقك ربنا السواك — رغم تعبي معاك والله جد بهواك
أعقلي شويه وبطلي الأوهام — ناس مهند ونور قصه في الأحلام
عيشي في الواقع وعايني لي قدام — ناس مهند ونور مسلسلات وأفلام
رغم إنو هواك ليا فيهو دهور — إنتي عاديه لا ملاك ولا حور
يعني يامنقه إنتي عايشه الدور — هسي بالذمه إنتي بتشبهي نور

لا.. لا.. شوفي ليك دكتور

التوصيات:

تحتاج العلاقات للمزيد من الدعم, وذلك بزيادة إشراك مجموعات أكبر في الندوات والفعاليات الثقافية, وإقامة كيان تركي سوداني بهدف التخطيط وتنفيذ مشروعات التكامل الثقافي, و تقليل الفجوة الثقافية وخلق موقف موحد إزاء ما يسمى بصراع الحضارات, وإقامة مراكز ثقافية في كل من الجانبين, وزيادة برامج تعليم اللغة التركية في السودان.

المصادر والمراجع

1. نعوم شقير، جغرافية وتاريخ السودان، تقديم فدوى عبد الرحمن علي طه، دار عزة للنشر والتوزيع، الخرطوم، 2007م.

2. محمد سعيد القدال، تاريخ السودان الحديث 1820 - 1955م، ط2، مركز عبد الكريم ميرغني، أم درمان، 2002م.

3. بابكر أحمد موسى، التركية والمهدية في السودان، دار الثقافة للطباعة والنشر، مصلحة الثقافة ـ إدارة النشر الثقافي، ب.ت.

4. Wiener, Philip, ed, Dictionary of the History of Ideas, New York, Charles Scribmer's Sons, 1973, p.613.

5. معن زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربي، المجلس القومي للثقافة والفنون، سلسلة عالم المعرفة (115)، الكويت، يوليو 1987، ص 29.

6. نفسه: ص 48.

7. علوي طه الصافي: تعريف الثقافة ومفهومها، مجلة الفيصل العدد (143)، الرياض، السعودية، ديسمبر 1988/ يناير 1989.

8. Brown, Leonard & Others, Sociology, Harpers Publishers, New York, 1968, p.5.

9. Taylor, E.B., Culture, New York, 1924, p.1

10. Kroeber & Kluckhon وCulture, Acritica (Revie of Concept & Definition, Harvard, U.S.A, 1952.pp. 2430-

11. نصر محمد عارف: الحضارة ـ الثقافة ـ المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المفاهيم والمصطلحات، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية 1994، ص27.

12. إبن منظور : لسان العرب، ج10، مادة "ثقف". والقاموس المحيط: ج3، مادة "ثقف".

13. مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، الطبعة الرابعة، دار دمشق، 1984.

14. سميح عاطف: الإسلام أيدلوجيا الإنسان، دار الكتاب اللبناني ببيروت (ب.ت)، ص 228.

15. عوض يوسف نور: المقومات الإسلامية للثقافة العربية، دار القلم بيروت، (ب.ت)، ص 5.

16. مالك بن نبي: مرجع سابق، ص 26.

17. المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة: الخطة الشاملة، ص42.

18. مجمع اللغة العربية: القاهرة، مجموعات المصطلحات العلمية والفنية التي أقرها المجمع، المجلد التاسع عشر، القاهرة 1977.

19. سورة البقرة، الآية 191.

20. سورة النساء، الآية 91.

21. سورة آل عمران، الآية 112.

22. سورة الأحزاب، الآية 61.

23. فرانسيس دينق، صراع الرؤى: نزاع الهويات في السودان، ترجمة عوض حسن، نركز الدراسات السودانية، الخرطوم، 1999م. ص 48 ـ 49.

24. محمد المكي إبراهيم، الفكر السوداني: أصوله وتطوره، ص 16-17.

25. عبد اللطيف البوني، الهوية السودانية مدخل تاريخي: الهوية في السودان المحددات ـ الإشكالات ومقومات الوحدة، سلسلة أوراق استراتيجية2، مركز الدراسات الإستراتيجية، الخرطوم، مايو 1988م، ص 29.

26. عبد المجيد عابدين، تاريخ الثقافة العربية في السودان(منذ نشأتها إلى العصر الحديث، الدين الاجتماع، الأدب)، ط2، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، 1967، ص 105.

27. محمد سعيد القدال، الإسلام والسياسة في السودان 1651 ـ 1985م، دار الجيل، بيروت، 1992م، ص 34.

28. بابكر أحمد موسى، مرجع سابق، ص 14.

29. نفس المرجع، ص 24.

30. نفس المرجع، ص 26.

31. تاج السر عثمان الحاج، الدولة السودانية: النشأة والخصائص، الشركة العالمية للطباعة والنشر، 2008م.

32. بابكر أحمد موسى، مرجع سابق، ، ص 27.

* لقب خديو فارسي يعني الامبراطور العظيم، وإضافة الياء في آخره خطأ شائع، وقد ورد في الفرمانات الشاهانية (السلطانية) الموجهة إلى خديو مصر، بدون ياء في آخر الكلمة. وكان الولاة السابقون لإسماعيل يستعملون لقب خديو بصورة غير رسمية، ولم يمنح هذا اللقب الوراثي إلا لاسماعيل باشا بموجب فرمان صدر في 8 يونيو 1867م بعد أن بذل العطايا السخية لبعض المسئولين في إستانبول. (عبد السميع سالم الراوي، لغة الإدارة العامة في مصر في القرن التاسع عشر، ص 38).

33. بشير كوكو حميده، ملامح من تاريخ السودان في عهد الخديوي إسماعيل، مطبوعات كلية الدراسات العليا، جامعة الخرطوم، بحث رقم (10)، 1983م، ص 5.

34. قسم السيد حمزة، تاريخ السودان الاقتصادي والاجتماعي، منشورات جامعة الزعيم الأزهري، 2004م، ص 10.

35. بابكر أحمد موسى، مرجع سابق، ص 34.

36. قسم السيد حمزة، مرجع سابق، ص 12.

37. تاج السر عثمان الحاج، مرجع سابق، ص 55

38. إسماعيل آدم، بعثات تركية إلى السودان لترميم وصيانة الآثار العثمانية، الشرق الأوسط، الجمعة 11 رمضان 1429هـ/ سبتمبر 2008م، العدد 10881.

أثر فتح الله غولن على الفكر العربي - الإسلامي

دراسة مقارنة بين غولن وإقبال والمودودي

د.رضوان زيادة

باحث زائر في جامعة جورج واشنطن - واشنطن العاصمة

مقدمة

مع بداية الاحتكاك العربي ـ الغربي الأول، ومع تعرف الشعوب العربية والإسلامية على التقدم الغربي وما حققه هذا التقدم من إنجازاتٍ تكنولوجية وثقافية وعلمية هامة، بدأت هذه الشعوب تشعر بالتململ من واقعها الذي تعيشه وتحلم باللحاق بركب التطور والتقدم، لقد كان هذا التعرف في بدايته انطباعيًا وشابه الكثير من العاطفة والحماس، مما منع تكوّن وعي نقدي كانت تتطلبه تلك المرحلة للتعرف على عوامل التقدم الغربي وآلياته وحوامله الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعسكرية.

لقد ولّد هذا الاحتكاك شعورًا مبهمًا في بدايته وواضحًا مع تطور الزمن بضرورة مراجعة المنظومة التقليدية القائمة والنظر في أسباب «تخلفنا» و«سرِّ» تقدمهم، لقد سأل رواد النهضة أنفسهم عن سبب تخلف المسلمين و«سرِّ» تقدم الأوروبيين، وتساءلوا عن المسألة الشرقية، باعتبار أن المجتمعات الشرقية جميعها تعيش أزمة تنموية واحدة، ونادوا بالإصلاح ودَعَوا إلى التغيير، لكن كل ذلك كان يصب في النهاية في مرجعيةٍ فكرية واحدة.

هذه المرجعية تتحدد بالتراث العربي الإسلامي الذي خلّفته الحضارة العربية -الإسلامية على مدار قرونها الطوال والذي يشكّل البنية المعرفية التي تأسس عليها العقل العربي والإسلامي المعاصر، لذلك كانت أول الأسئلة الموجهة إلى هذا التراث هو قدرته على التجدد من داخله، وهل هو قادرٌ على الانسجام مع الظروف القائمة وما تستدعيه من إجاباتٍ تفتح على التطور والتغيير.

لقد حاول عددٌ كبير من الكتاب في تلك الفترة طرح سؤال التجديد بوصفه مشروعًا ممكنًا داخل التراث الإسلامي واضطرهم ذلك إلى إعادة النظر في هذا التراث والدين الإسلامي ليبرزوا ما فيهما من وجوهٍ يمكن استثمارها وتوظيفها في الواقع المعاصر.

نجد المفكر الباكستاني محمد إقبال الذي تعرف عليه الفكر العربي من خلال ترجمة لكتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام)[1] التي ظهرت عام 1955، و قد ظهر في فترةٍ معينة للتأكيد

١ محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، 1968).

على أن التجديد ليس ممكنًا في الإسلام فحسب بل هو مشروعٌ ومطلوب، فمحمد إقبال يؤكد أن العالم الإسلامي «مزودٌ بتفكيرٍ عميق نفّاذ وتجارب جديدة ينبغي عليه أن يقدم في شجاعة على إتمام التجديد الذي ينتظره»[2] غير أنه لا يخطو خطوةً أعمق من ذلك في طرح نوع التجديد المُراد أو آلياته، وإن فعل فبشيءٍ من الخجل، إذ إنه وقد جعل هدفه التأكيد على أن «الاجتهاد أي الحق الكامل في التشريع ـ كما يسميه ـ ممكنٌ نظريًا وقد سلّم أهل السنة بذلك، غير أنهم أنكروا دائمًا تطبيقه العملي منذ أن وضعت المذاهب، وذلك لأن الاجتهاد الكامل أحيط بشروطٍ يكاد يستحيل توافرها في فردٍ واحد»[3]، وهكذا بقي مبدأ الحركة في الإسلام (وهو الاجتهاد كما يسميه إقبال) ساكنًا.

إن ما نلحظه واضحًا في تعابير الكتاب هو حساسية الطرح، إذ هو يشعر بنفسه أنه يقف بين حدّي سيفين لا يستطيع تجاوزهما، فالمسلمون التقليديون سينكرون عليه حتمًا جرأته في طَلَب التجديد والدعوة إليه، أما المستشرقين فإن بعضهم يؤكد دائمًا على جمود الإسلام وعدم قابليته للتجدد والتطور.

يبدو أن إقبال قد حسم رأيه في ضرورة الدعوة إلى الاجتهاد والتجديد، و بَقِيَ يلعب دور المدافع عن قابلية الإسلام للتطور والمنادي بقدرة الإسلام دومًا وأبدًا على التجدد، إنه يعيد ذلك في طرح أسئلة يطرحها هو على نفسه باستمرار «علينا أن ننظر فيما إذا كان تاريخ الشريعة الإسلامية وبناؤها يتبين منهما إمكان تفسير أصول الشريعة ومبادئها تفسيرًا جديدًا، وبعبارة أخرى: هل شريعة الإسلام قابلة للتطور؟»[4].

وعندما يحاول الإجابة على هذه الأسئلة فإننا نراه مضطرًا للاستشهاد ببعض مقولات المستشرقين كهورتن وغيره التي تؤكد على أن روح الإسلام رحبة فسيحة، بحيث أنها تكاد لا تعرف الحدود، وأنها قد تمثلت كل ما أمكنها الحصول عليه من أفكار الأمم المجاورة، وينتهي إقبال إلى أن كل هذه الآراء التي ينطق بها علماء أوروبا المحدثون تبين لنا في جلاءٍ ووضوح، أنه عندما تعود للمسلمين حياةٌ جديدة، فإن حرية الفكر الكامنة في الروح الإسلامية لابد أن تبرز نفسها إلى الوجود على الرغم من تزمت الفقهاء، وبعد هذه المقدمة التي يراها ضرورية على الأقل لرد سهام خصومه من المستشرقين نراه يعرض رأيه الذي ينادي به «والرأي عندي هو أن ما ينادي به الجيل الحاضر من أحرار الفكر في الإسلام من تفسير أصول المبادئ التشريعية تفسيرًا جديدًا على ضوء تجاربهم، وعلى صدى ما تقلب على حياة العصر من أحوالٍ متغايرة، هو رأيٌ له ما يسوّغه كل التسويغ، كما أن حكم القرآن على الوجود بأنه خلقٌ يزداد ويترقى بالتدريج يقتضي أن يكون لكل جيلٍ الحقُ في أن يهتدي بما ورثه أسلافه، من غير أن يعوقه ذلك التراث في تفكيره وحكمه وحلّ مشكلاته الخاصة»[5].

٢ المصدر السابق، ص206.

٣ المصدر السابق، ص171.

٤ المصدر السابق، ص188.

٥ المصدر السابق، ص193، غير أنه من الواضح أن لغة إقبال الشعرية والصوفية تطبعه حتى عند التعامل مع الأمور الفكرية والفلسفية، إذ نرى حضور أسرار الرموز بشكل بارز في فهمه للقرآن والوجود وهذا ما جسدّه في ديوانه (أسرار إثبات الذات ورموز نفي الذات)، ترجمة عبد الوهاب عزام (القاهرة: دار المعارف، 1955).

إنه يرى أن التجديد ليس ممكنًا في الإسلام فحسب، بل ومطلوبٌ وضروريٌ في بعض أصوله، وإذا كان ما طرحه لا يتجاوز ما يمكن اعتباره محاولة الملاءمة مع أوضاع الحياة العصرية ومعطياتها القائمة، فإنه يحاول فيما بعد أن يطرح فلسفةً للتجديد تحتاجها الإنسانية بمجملها التي تعيش أزمةً روحية عميقة لن تستطيع التخلص منها بغير السير على هدى هذه الفلسفة «فالإنسانية تحتاج اليوم إلى ثلاثة أمور: تأويل الكون تأويلًا روحيًا، وتحرير روح الفرد، ووضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالية توجه تطور المجتمع الإنساني على أساسٍ روحي، ولا شك في أن أوروبا في العصر الحديث قد أقامت نظمًا مثالية على هذه الأسس، ولكن التجربة بيّنت أن الحقيقة التي يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان القوي الصادق، تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يشعلها، وهذا هو السبب في أن التفكير المجرد لم يؤثر في الناس إلا قليلًا، في حين أن الدين استطاع دائمًا أن ينهض بالأفراد ويبدّل الجماعات بقضها وقضيضها وينقلهم من حالٍ إلى حال»[6] المطلوب إذًا من هذه «الفلسفة التجديدية» المكتوبةِ بلغة إقبال الصوفية الشعرية هي إحياء الروح في النفس وإشعال جذوة الإيمان القادرة على تجديد معنى الحياة من عطائها حياةً أخرى إذا أحببنا أن نتابع مع إقبال في رمزيته الشعرية.

إن فهم إقبال هنا للتجديد يتأسس على مفهومه للدين أو الحياة الدينية كما يسميها، إذ يعتبر أنها يمكن أن تنقسم إلى ثلاث أطوار، هي طور الإيمان وطور الفكر ثم طور الاستكشاف.

فالحياة الدينية في الطور الأول تبدو صورة من نظام يجب على الفرد أو الأمة بتمامها أن تخضع لأمره خضوعًا مطلقًا، ومن غير تحكيم العقل في تفهّم مراميه البعيدة أو غايته القصوى، وهذا الاتجاه قد يكون له نتائج عظيمة في التاريخ الاجتماعي والسياسي لشعبٍ من الشعوب، لكنه ليس كبير الأثر في نماء الفرد من الناحية الروحية، وفي امتداد أُفقه، وبعد هذا الطور الذي يتسم بالتسليم المطلق بنظامٍ ما، يأتي في أعقابه تفهم العقل لهذا النظام وللمصدر البعيد لسنده، وفي هذا الطور الثاني تبحث الحياة الدينية عن أصلها في نوعٍ من الميتافيزيقيا (الإلهيات) هي نظرٌ في الكون، متسقٌ اتساقًا منطقيًا، ومن فروعه البحث في ذات الله.

أما الطور الثالث الذي هو طور الاستكشاف فيحلّ علم النفس محل الميتافيزيقا، وتزيد الحياة الدينية في طموح الإنسان إلى الاتصال المباشر بالحقيقة القصوى، وهنا يصبح الدين مسألةَ تمثل شخصي للحياة والقدرة، ويكتسب الفرد شخصيةً حرة، لا بالتحلل من قيود الشريعة ولكن بالكشف عن أصلها البعيد في أعماق شعوره هو»[7].

إن إقبال يستبطن في تقسيمه للحياة الدينية أوغست كونت في فلسفته الوضعية التي تقسم مراحل تطور الفكر البشري إلى ثلاث مراحل تبدأ بالمرحلة اللاهوتية فالمرحلة الميتافيزيقية وتنتهي بالمرحلة

٦ محمد إقبال، المصدر السابق، ص207.

٧ المصدر السابق، ص209.

الوضعية[8]، وإن كان إقبال يُحب أن يضفيَ عليها نزعته الروحية الذاتية، إذ المعيار لديه في هذا التصنيف ليس قائمًا على الفلسفة أو المنظومة العامة للمفاهيم حول مجموعة المعارف الإنسانية كما لدى كونت[9]، وإنما على أساس التطور الروحي الذي يمر به الإنسان، والذي ينتهي إلى تمثل الذات فيه أو إذا استخدمنا مصطلحًا صوفيًا مأثورًا عن ابن عربي هو (العالَم الأكبر) فالإنسان يبحث عن ذاته وفيه انطوى العالَم الأكبر.

فليس غريبًا بعد ذلك أن ينتهيَ في مفهومه للتجديد ونقده للتقليد على أساس ما يعيشه الإنسان من حياةٍ روحية تسمو به، إنه يرى «أن الجمود على القديم ضارٌ في الدين كما هو ضارٌ في أيّة ناحيةٍ أخرى من نواحي النشاط الإنساني» لكن أبرز ما يقضي عليه التقليد هو «حرية الذات المبدعة، ويسدُّ بذلك المنافذ الجديدة للإقدام الروحاني»[10] فالدين في النهاية ليس إلا «سعي المرء سعيًا مقصودًا للوصول إلى الغاية النهائية للقيم، فيمكنه بذلك أن يعيد تفسير قوى شخصيته الذاتية»[11]،

وهكذا تعرف الفكر العربي على كتابات إقبال بشكل مبكر وتأثر بها، ذلك أنه وجد فيها إجابة على أسئلة كانت تلح عليه باستمرار تتعلق بأسئلة النهضة والتقدم والتأخر والتجديد.

أبو الأعلى المودودي :

تعرف الفكر العربي على كتابات المفكر الباكستاني المودودي من خلال كتابات سيد قطب المفكر الإخواني المعروف، وكان تعرف العرب على المودودي يحمل طابعًا من تكييف أفكاره على أفكار قطب[12].

استعمل قطب مصطلح «الحاكمية» من أبو الأعلى المودودي وهو ما يكشف تأثير المودودي الكبير على الفكر العربي في تلك الفترة، فأبو الأعلى المودودي مؤسس «الجماعة الإسلامية» في الهند ثم في باكستان بعد استقلالها عن الهند، أضفى على الكلمة معنىً جديدًا، إذ أصبحت تعني لديه السيادة المطلقة لله بموازاة مفهوم السيادة (Sovereignty) في علم السياسة، عندها تصبح الحاكمية «حكم الله وحده، وليس لأحدٍ ـ وإن كان نبيًا ـ أن يأمر وينهي من غير أن يكون له سلطان من الله) [13]، وهو وفقًا لذلك يعيد تعريف المصطلحات الأربع كما أطلق عليها وهي (الإله والرب والعبادة

٨ بيار ماشيري، كونت الفلسفة والعلوم، ترجمة د. سامي أدهم (بيروت: المؤسسة الجامعية، ط1، 1994)، ص17.

٩ المصدر السابق، ص21.

١٠ محمد إقبال، مصدر سابق، ص211.

١١ المصدر السابق، ص217.

١٢ للاطلاع على سيرة قطب الذاتية يمكن مراجعة العديد من الكتب، انظر مثلًا: محمد توفيق بركات، سيد قطب خلاصة حياته ومنهجه في الحركة (بيروت: دار التوحيد، [د، ت]) وعادل حمودة، سيد قطب من القرية إلى المشنقة: تحقيق وثائقي (القاهرة : سينا للنشر، 1987)

١٣ محمد جمال باروت، نظرية الحاكمية في الخطاب الإسلامي المعاصر، ضمن موسوعة (الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية) تحرير: فيصل دراج وجمال باروت (دمشق:المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ط2، 2000) ج2، ص8، وانظر أيضًا : أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، تعريب أحمد إدريس (الكويت:دار القلم، 1978)، ص13.

والدين)[14] بشكلٍ يضعها ضمن منظومة متكاملة إطارها الكلي هو مفهوم «الحاكمية»، وهذا دفع سيد قطب إلى إعادة إنتاجها ضمن كتابه (معالم في الطريق) بالتوازي مع مصطلح «الجاهلية» بحيث انتهت نظرية الحاكمية لدى قطب إلى أحكامٍ «تكفيرية» استدعت مرشد الجماعة أولًا إلى الرد عليه، فالمجتمعات العربية والمسلمة هي مجتمعاتٌ «جاهلية» لا لأنها تعتقد بألوهية أحد غير الله، أو لأنها تقدم الشعائر التعبدية لغير الله أيضًا، وإنما لأنها لا تدين بالعبودية لله وحده في نظام حياتها، فهي تدين بحاكمية غير الله، وتتلقى من هذه الحاكمية نظامها وشرائعها وقيمها، وموازينها وعاداتها وتقاليدها، وكل مقومات حياتها تقريبًا[15].

لقد اتكأ قطب إذًا في مفهومه عن «الحاكمية» على أبو الأعلى الودودي غاضًّا النظر عن الظرف التاريخي والاجتماعي الذي استولد هذا المفهوم مع المودودي، فالنظام الإسلامي الذي نشأ في باكستان ينص الدستور الدائم الأول فيه والمقرّ عام 1956 على أن يكون ديمقراطيًا وإسلاميًا معًا، حيث الباكستان هي دولة إسلامية مع ديمقراطية برلمانية من طراز بريطاني، وقد وافق على هذه المباديء معظم الباكستانيين التحدثيين العلمانيين والقادة الدينيين على حدٍ سواء، كما أن دور الدين في باكستان يُشكل قضية مزمنة وغير محلولة، ففي أثناء حكم ذو الفقار علي بوتو وضياء الحق ارتقت علاقة الإسلام بالدولة والمجتمع من قضية محيطية إلى قضية مركزية، وتميزت بتعميم استخدام الخطاب والرمز الإسلاميين، أما في حكم ضياء الحق فقد اسُتثمر الدين ليكون أداةً فعالة في تأسيس شرعية لنظام حكمه، وفي استيعاب القوى الدينية والتحالف الوطني الباكستاني، وفي حشد الدعم الشعبي، مما حوّل هذه العملية إلى مصدر لإثارة الانقسامات وانكشاف الأوهام والاضطهاد.

فقطب تجاوز كل هذا السياق التاريخي ليعطي مفهوم الحاكمية أبعادًا جديدة مع الظرف التاريخي والسياسي الذي خضع له، فسنوات الاعتقال والتعذيب التي تعرضت لها «الطليعة الإسلامية» كما يسميها قطب استدعت منه إعادة إنتاج خطاب تحريضي وتعبوي يقطع مع مفاهيم العدالة الاجتماعية وغيرها من المفاهيم التي تعكس بُعدًا توفيقيًا وتصالحيًا مع الواقع والخطاب السياسي الموجود آنذاك، ويؤسس خطابًا يستند على عدد من الكلمات المفاتيح (key word) «كالجاهلية» و«الحاكمية» و«المفاصلة» و«الاستعلاء» ولا يحضر مفهومي «المفاصلة» و«الاستعلاء» إلا بوصفهما آليات التنفيذ الراهنة التي تمتلكها «الطليعة» في الوقت الحالي لتحقيق «الحاكمية»، «فالمفاصلة» التي تعني أبعد من المقاطعة، إذ هي تتطلب رفضًا نفسيًا ووجوديًا للمجتمع الجاهلي، وطهرانيةً ونقاءً ذاتيين من أجل ضمان البعد عن التلوث الفكري أو النفسي أو المادي الذي يعيشه «المجتمع الجاهلي» واستمرء العيش فيه، لكن هذه العزلة الاختيارية ليست نتيجة خوفٍ من هذا المجتمع بقدر ما هي حزنٌ وأسفٌ على حالته، وهذا ما يُولّد معنى «الاستعلاء» الذي يجب أن «يمثّل الحالة الدائمة التي ينبغي أن يكون عليها شعور المؤمن وتصوره، إنها حالة الاستعلاء التي يجب أن تستقر عليها نفس المؤمن

١٤ أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، ترجمة محمد كاظم سابق (الكويت:دار القلم، 1969) وانظر أيضًا: أبو الأعلى المودودي، مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة (الكويت :دار القلم، ط5، 1994).

١٥ سيد قطب : معالم في الطريق، ص 91 - 92، وللمزيد حول نظرية الحاكمية في رؤية تاريخية مقارنة، راجع: هشام أحمد عوض جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية رؤية معرفية (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1995).

إزاء كلِّ شيء، الاستعلاء بالإيمان وقيمه على جميع القيم المنبثقة من أصلٍ غير أصل الإيمان»[16]، والاستعلاء هذا لا يتهاوى أمام قوةٍ باغية ولا عُرفٍ اجتماعي ولا تشريع باطل ولا وضع مقبول عند الناس دون أن يكون له سندٌ من الايمان، وبذلك يزرع قطب لدى المؤمن كما يسميه مفهوم «التميّز» ويؤكد فوقيته وعلويته على الآخرين، طالما أنه الأعلى تصورًا للقيم والأعلى ضميرًا وشعورًا وخلقًا وسلوكًا، والأعلى شريعةً ونظامًا، إنه ينظر إلى البشرية «الضالّة» من علٍ في عطفٍ وإشفاق على بؤسها وإشفاقها، ولا يجد في نفسه إلا الاستعلاء على الشقوة والضلال[17]، فجوهر الخطاب القطبي إذًا هو الرفض، لكن رفضه هذا لا يأخذ شكل معارضة محض سياسية عن طريق النقد المباشر للسلطة السياسية لعهد الرئيس عبد الناصر، بقدر ما رَغِبَ أن ياخذ رفضه هذا شكل أيديولوجيًا دينية متصاعدة ومتكاملة تستثمر النص الديني بشكلٍ يمكنّها من التجييش والتحريض بصيغةٍ أكثر قدرة وقوة من خلال الإسقاط المباشر لمعاني النص الديني على الواقع السياسي المعاش والمباشر، لذلك لا عجب أن يشعر الكثير من الإسلاميين بعد قراءتهم لكتابات سيد قطب وخاصةً تفسيره للآيات القرآنية وكأنها تخاطبهم مباشرة، ومما ساعد قطب على ذلك هو ابتكاره بشكلٍ ناجحٍ إلى حدٍ بعيد لمفهوم «الثنائيات الحدية» على مبدأ (من ليس معنا فهو حتمًا ضدنا) «فالإسلام لا يعرف إلا نوعين من المجتمعات.. مجتمع إسلامي ومجتمع جاهلي، «المجتمع الإسلامي» هو المجتمع الذي يطبق فيه الإسلام عقيدة وعبادة، وشريعة ونظامًا وخلقًا وسلوكًا و«المجتمع الجاهلي» هو المجتمع الذي لا يُطبق فيه الإسلام، ولا تحكمه عقيدته وتصوراته، وقيمه وموازينه ونظامه وشرائعه، وخلقه وسلوكه»[18] لذلك «لا ينبغي أن تقوم في نفوس أصحاب الدعوة إلى الله تلك الشكوك السطحية في حقيقة الجاهلية وحقيقة الإسلام، وفي صفة دار الحرب ودار الإسلام، إذ لا إسلام في أرضٍ لا يحكمها الإسلام، ولا تقوم فيها شريعته، ولا دار إسلام إلا التي يهيمن عليها الإسلام بمنهجه وقانونه، وليس وراء الإيمان إلا الكفر، وليس دون الإسلام إلا الجاهلية وليس بعد الحق إلا الضلال»[19]، وهذا ما كثّفه في شعارٍ أصبح رائجًا وشائعًا لدى الكثير من الإسلاميين في مواجهة النظم الحاكمة (خذوا الإسلام كله جملةً واحدة أو دعوه) بشكلٍ ينفي تمامًا إمكانية وجود أي تصور أو مفهوم عن الإسلام مختلف عما تعتنقه هذه «الطليعة» المنادية «بالحاكمية لله»[20].

١٦ سيد قطب، معالم على الطريق، ص163.

١٧ المصدر السابق، ص166.

١٨ المصدر السابق ص105.

١٩ المصدر السابق ص147.

٢٠ أبو الحسن علي الحسني الندوي، شخصيات وكتب (دمشق:دار القلم؛ بيروت: الدار الشامية، ط1، 1990) ص110. ويبدو حجم الكتب التي أُلفت عن حياة سيد قطب وفكره ضخمًا، لا سيما أنه كان محطَّ دراسةٍ من قبل التيارات الأيديولوجية العربية كافة، إلا أن الإسلاميين أضفوا على حياته وشهادته هالةً رمزية وقدسية بحيث يصبح كل ما كتبه ذا أهميةٍ استثنائية، لذلك تعاد طباعة كل ماكتب وتخصص الرسائل والندوات لإبراز نهجه وملاحظاته في المجالات كافة، انظر: عماد الدين خليل، المنظور التاريخي في فكر سيد قطب (دمشق :دار القلم، 1994) وصلاح عبد الفتاح الخالدي الذي كتب كُتبًا عدة عنه، سيد قطب: الشهيد الحي، نظرية التصوير الفني عند سيد قطب، المنهج الحركي في ظلال القرآن، إلى غير ذلك من المؤلفات التي حصرها بشكلٍ دقيق الدكتور محمد حافظ دياب ضمن بلوغرافيا تتبعت كل كتابات سيد قطب الأدبية والصحفية والشعرية والسياسية، وكل ما كُتب عنه، انظر: محمد حافظ دياب، سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيا (بيروت:دار الطليعة، ط2، 1988).

كان مرشد الجماعة حسن الهضيبي أول من تنبأ بخطورة وعنف الأفكار التي يحتويها الكتاب مما جعله يتصدى له بكتابٍ يكشف عنوانه عن وصول الرسالة التي أراد قطب إيصالها لقراء كتابه، فالهضيبي أعلن أن وظيفة الجماعة أن تكون (دعاة لا قضاة)[21]، واستنكر إطلاق لفظ «الجاهلية» على المجتمع المسلم، وفسَّر «الحاكمية» التي رفع لواءها قطب بأنها «لم ترد بأية آية من الذكر الحكيم أو أحاديث الرسول الكريم، فهي مما وصفه الناس واستقل في أذهانهم على أنه الأصل، وغاب عنهم أن مراد واضعي المصطلح لم يكن غير التعبير عن معانٍ عامة أرداوا إبرازها وجذب انتباه الناس إلى أهميتها، دون أن يقصدوا وضع أحكام فقهية، خاصةً التفصيلية منها»[22]،

فيقول عن تعريف المودودي بأنه «فهمٌ خاطىء لم يقله قائل، كما أن عقولنا ليست حاكمةً على الله بشيء، ولا يجوز لمسلمٍ أن يجعل من عقله حدًا لسلطان الله تعالى.. ومن يجعل عقله حاكمًا على الله عز وجل ومشيئته فهو بذلك يقع في المحظور إذ يجعل من نفسه ندًّا وقيّمًا على الله عز وجل»[23]، كما أنه تحفظ على وصف المجتمعات العربية والإسلامية بأنها «مجتمعات جاهلية» لأنها تخضع لغير حكم الله، إذ يرى في هذا الوصف نفسه الذي اعتاد قطب على استخدامه وتوظيفه أيديولوجيا[24]، لا تصح أو تنطبق شرعيًا، ذلك أن «الجاهلية» هي وصفٌ لفترةٍ تاريخية فلا يصح استحضار المصطلح لإطلاق أحكامٍ قيمية وفقهية على المجتمعات العربية في العصر الراهن.

لكن كتاب قطب كان أيضًا المبرر الشرعي لكثيرٍ من الجماعات الأصولية التي نشأت فيما بعد مُتخذةً من مفاهيم «الحاكمية» و«الجاهلية» مبادىء سياسية وموظفةً إيّاها ضمن صراعها العقائدي والأيديولوجي مع النظم الحاكمة في البلدان العربية كما حدث مع جماعة (التكفير والهجرة) و(جماعة الجهاد الإسلامي) في مصر و(الجماعة الإسلامية المسلحة) في الجزائر وغيرها من الحركات التي ازدادت ونشطت في الثمانينيات والتسعينيات في الوطن العربي، غير أن ما يجب ذكره أن قطب لم يكن «فقيه» هذه الجماعات أو مفتيها كما تصوّر ذلك جميع الباحثين والدارسين لكتاباته، بقدر ما كان مجرد «مدخل» أو بالأصح حلقة ضرورية لا بد منها من أجل التعامل والتعاطي المباشر مع النص، فالجماعات السلفية والجهادية لم تتكأ في كتاباتها على سيد قطب الذي لا نلحظ حضوره في نصوصها[25] بقدر ما كان خطوةً لازمة في إزاحة التراث الفقهي الكلاسيكي لخلق علاقة مباشرة من أجل تأويل النص القرآني وهذا ما أسميه (الجرأة على النص) بمعنى أن سيد

٢١ حسن الهضيبي، دعاة لا قضاة (بيروت:دار السلام، ط2، 1978).

٢٢ المصدر السابق، ص83 - 84.

٢٣ المصدر السابق، ص95.

٢٤ انظر: سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي ([د، م]:[د، ن]، ط1، 1969). وقد حوّل أخوه محمد قطب مصطلح «الجاهلية» إلى شعارٍ تأسيسي عن طريق التنظير له في عددٍ من الكتب، انظر: محمد قطب، جاهلية القرن العشرين (القاهرة:دار الشروق، 1988). وأيضًا :محمد قطب، هل نحن مسلمون ([د، م]:[د، ن]، [د، ت]) ونلحظ أن كثيرًا من كتب سيد قطب وأخيه محمد قطب قد أُعيد طباعتها عن طريق النسخ والتصوير وعدم احترام حقوق النشر أي بدون ذكر أي مكان للنشر أو دار للنشر أو حتى تاريخ النشر أحيانًا، مما يُدل على رواجها لدى المجتمعات العربية بشكلٍ كبير ومنعها من قبل السلطات الرسمية، إذ لم تجرؤ أي دار نشر على تحمل تبعات إعادة طباعة كلٍ من كتب سيد قطب ومحمد قطب، إلى أن أخذت حقوقهما دار الشروق بالقاهرة وفي وقت متأخر جدًا في بداية التسعينيات، وهذا يُعتبر فصلًا جديدًا ومختلفًا من فصول مُصادرة الكتاب ومنعه في الوطن العربي.

٢٥ من الممكن مراجعة نصوص هذه الجماعات في: رفعت سيد أحمد، النبي المسلح (بيروت: دار رياض الريس للنشر والتوزيع، 1991).

قطب تمكن من تحرير العلاقة مع النص بحيث أصبحت مباشرة وأصبح بإمكان هذه العلاقة أيضًا أن تمد طالبها بأحكامٍ فقهية جديدة ومختلفة لم تكن واردة قبلًا لدى الفقهاء السابقين عليه، وما أعطاه الشرعية الكافية لذلك هو قيامه بتفسير القرآن كاملًا، بحيث بدى مؤهلًا لاستصدار الأحكام الفقهية التي سيتبعها الكثيرون من بعده، ولذلك نجد أن الكثير من الفقهاء التقليديين في زمنه قد وقف معارضًا له وعلى رأسهم شيخ الأزهر، هذه «الجرأة على النص» إذًا خلقت لدى الجماعات السلفية (خاصة ضمن متنها الاجتماعي والسياسي المكبوت) قدرةً على العودة إلى النص القرآني والحديثي مباشرةً لاستخراج الأحكام القاطعة بشكلٍ يُبرر رغبتها في الجهاد ضد ما تسميه هذه الجماعات «بالأنظمة الكافرة»، لقد تمكنت هذه الجماعات من قراءة النص القرآني بشكل دلالي مختلف بحيث تعمل على توظيف المخزون التاريخي والإرث الكامن في المتخيل الشعبي، ومما عزز ذلك قدرة أدائية بارعة في البلاغة على مستوى النطق الخطابي بالعربية، وإمكانيات حقيقية في حشد عدد من النصوص بشكلٍ يدعم «الحجة» ويثبتها، لذلك من الخطأ أن نحمّل قطب تبعات نتائج هذه الجماعات السلفية وأعمالها بل يجب أن نقرأها في متنها السياسي والاجتماعي أولًا ثم العودة إلى خطابها النظري الذي يتصل مباشرة مع النص الديني، في حين أن قطب مثّل الخطوة الأولى التي ما كان لبعده أن يبني عليها لولا جرأته على النص التي كان لها ما بعدها.

تأثير فتح الله غولن :

تعرف الفكر العربي بشكل متأخر على كتابات سعيد الزمان النورسي، واقتصرت رؤيته له ضمن إطار الفكر الصوفي، وبالرغم من ترجمة أعماله إلى العربية إلا أن حصر أفكاره في الإطار الصوفي منع انتشارها أو تأثيرها الكبير على الفكر العربي كما حصل مع أفكار إقبال والمودودي على سبيل المثال.

تأسست الحركة النورسية على يد الفقيه الكردي الشيخ سعيد النورسي (1961) الذي قام بتفسير القرآن عن طريق رسائله المنشورة، لم يشكل بديع الزمان النورسي الجماعة «النورجية» في حياته أو لم يكن له دور في تنظيمها على شكل جماعة، بقدر ما كان يشكل مرجعًا فكريًا لمجموعة من أتباعه الذين لمسوا فيه صلاح الحال وقوة الإيمان. فقد اشتهر إضافة إلى علمه وتقواه وورعه بجهاده ضد الاحتلال الأجنبي، وضد «الإصلاحات الكمالية» فيما بعد. وليس غريبًا أن بديع الزمان كان في أول أمره مساندًا لكمال أتاتورك في إطار جمعية الاتحاد والترقي، لكنه حينما اكتشف أن الشعارات التي كان تحملها الجمعية تهدف إلى غير ما هو معلن، قام ضدها، فنفي جراء ذلك كغيره من باقي العلماء الذين وقفوا ضد إصلاحات أتاتورك[26].

تأسست جماعة النور على شكل تنظيم بعد وفاة شيخها وزعيمها بديع الزمان سعيد النورسي، حيث قام أتباعه بطبع رسائله المعروفة برسائل النور، التي تشكل الأساس النظري والمعرفي للجماعة. ومع أن هذه الرسائل لا تحدد مواقف ولا أهدافًا سياسية واضحة، إلا أنها تحمل في طياتها

٢٦ محمد نور الدين، حجاب وحراب.. الكمالية وأزمات الهوية في تركيا، بيروت : دار رياض الريس للكتب والنشر، 2001 .

رؤى وتصورات عميقة فيما يخص تدبير شؤون حياة الإنسان الدنيوية والأخروية، ذلك أننا نلمس من كتابات الشيخ دعوته الصريحة إلى ضرورة أن يدرك الإنسان أن سعادته وحل مشاكله تكمنان في الارتباط الوثيق بالله لا غيره، مؤكدًا بذلك على البعد التربوي الذي كان يحث أتباعه على ضرورة ترسيخه وتعميقه باعتباره الأساس والمنطلق لأي عملية تغييرية فردية أو جماعية[27].

ويعد الشيخ فتح الله غولن اليوم رئيسًا لهذه الحركة التي تهتم بالدرجة الأولى بالتعليم وإنشاء المدارس على مختلف مستوياتها في تركيا والعالم من نيجيريا إلى اليابان ومن ألمانيا إلى الولايات المتحدة. كما تهتم هذه الحركة بإنشاء مؤسسات الوقف التعليمية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والخيرية، بحيث أن لها اليوم أكثر من ألف وقف في مدينة اسطنبول وحدها. يؤمن غولن «أن الصحوة الدينية الحضارية لا تتحقق إلا من خلال مزاوجة التقنية الغربية مع القيم الإسلامية، وأن هذه العملية يجب أن تتم من خلال التعليم لاعداد الكوادر الإسلامية المؤهلة التي تستطيع أن تتولى هذه المهمة في شكل تدريجي ومستمر «.

وهو بهذا يعكس انفتاحًا حضاريًا مبكرًا بالنسبة للفكر العربي والإسلامي، وربما كان وقوع الفكر العربي تحت تأثير أفكار المودودي لفترة من الزمن ليست بالقصيرة عائقًا أمام الانفتاح على أفكار الداعية غولن.إذ نادرًا ما ترجمت أفكاره إلى العربية، أو اهتمت الحركات الإسلامية العربية بالانفتاح على الأفكار التربوية والتعليمية التي يحملها.

ولد فتح الله غولن في 27 نيسان عام 1941 في قرية صغيرة تابعة لقضاء (حسن قلعة) المرتبطة بمحافظة أرضروم، وهي قرية كوروجك ونشأ في عائلة متدينة،إذ كان والده (رامز أفندي) شخصًا مشهودًا لـه بالعلم والأدب والدين، وقام والده بتعليمه اللغة العربية والفارسية، درس في المدرسة الدينية في طفولته وصباه على يد علماء معروفين من أبرزهم عثمان بكتاش الذي كان من أبرز فقهاء عهده. في أثناء أعوام دراسته تعرف برسائل النور وتأثر بها كثيرًا، فقد كانت حركة تجديدية وإحيائية شاملة. وبتقدمه في العمر ازدادت مطالعاته وتنوعت ثقافته وتوسعت فاطلع على الثقافة الغربية وأفكارها وفلسفاتها وعلى الفلسفة الشرقية أيضًا وتابع قراءة العلوم الوضعية كالفيزياء والكيمياء وعلم الفلك وعلم الأحياء...إلخ [28].

عندما بلغ محمد فتح الله غولن العشرين من عمره عيّن إمامًا في جامع (أُوجْ شرفلي) في مدينة أدرنة حيث قضى فيها مدة سنتين ونصف سنة معتكفًا في الجامع ومقررًا عدم الخروج إلى الشارع إلا لضرورة.

بدأ عمله الدعوي في أزمير في جامع (كستانه بازاري) في مدرسة تحفيظ القرآن التابعة للجامع. ثم عمل واعظًا متجولًا، فطاف في جميع أنحاء غربي الأناضول.

٢٧ طارق عبد الجليل السيد، الحركات الإسلامية في تركيا (دراسة في الفكر والممارسة)، القاهرة، 2002.

٢٨ أفراح ناثر جاسم، الإسلام الاجتماعي في تركيا : فتح الله غولين نموذجًا ، مركز الدراسات الإقليمية – جامعة الموصل،دراسات إقليمية 4،2002.

بدأ فتح الله غولن - بعد عام -1990 بحركة رائدة في الحوار والتفاهم بين الأديان، ووجدت هذه الحركة صداها في تركيا ثم في خارجها. ووصلت هذه الحركة إلى ذروتها في الاجتماع الذي تم عقده في الفاتيكان مع البابا إثر دعوة البابا لـه. لقد آمن بأن العالم أصبح -بعد تقدم وسائل الاتصالات- قرية عالمية لذا فان أي حركة قائمة على الخصومة والعداء لن تؤدي إلى أي نتيجة إيجابية، وأنه يجب الانفتاح على العالم بأسره، وأن هناك مجالات واسعة للتعاون بين الإسلام وبين الأديان الأخرى[29].

ما تتميز به حركة غولن عن باقي الحركات الإسلامية في المنطقة والعالم هو أنها غالبًا تلقى ترحيبًا كبيرًا من الغرب. اذ تعتبر هي «النموذج» الذي ينبغي ان يحتذى به بسبب «انفتاحها» على العالم، وخطابها الفكري.

يعتبر غولن أن القوقاز وجمهوريات آسيا الوسطى والبلقان هي المجال الحيوي لتركيا، فهذه البلدان تضم أقليات تركية هامة، وهو يرى أنه إذا كان لتركيا يومًا ما أن تعود لمكانتها بوصفها واحدة من أهم دول العالم، كما كانت خلال الدولة العثمانية، فلابد من نفوذ قوي لها وسط الأتراك في كل مكان في العالم. لكن غولن لا يدعو إلى استقلال الأقليات التركية في وسط آسيا، ولا تمارس جماعته أنشطة تعليمية في البلاد التى يمكن أن تتعرض فيها الأقلية التركية لمشاكل من قبل النظم الحاكمة مثل الصين وروسيا واليونان.

كما أن غولن لا يفضل تطبيق الشريعة في تركيا، ويقول في هذا الصدد أن الغالبية العظمى من قواعد الشريعة تتعلق بالحياة الخاصة للناس، فيما الأقلية منها تتعلق بإدارة الدولة وشؤونها، وأنه لا داعي لتطبيق أحكام الشريعة في الشأن العام. ووفقًا لهذا يعتقد غولن أن الديمقراطية هي أفضل حل، ولهذا يُكِنُّ عداءً للأنظمة الشمولية في العالم الإسلامي. لقد ازدهرت حركة فتح الله غولن في إطار انتعاش الحركات والطرق الدينية في تركيا في الثمانينيات من القرن الماضي. فبعد الانقلاب العسكري بقيادة كنعان إفرين عام 1980، والقرارت التي اتخذتها الحكومة العسكرية والمتعلقة بتحرير الاقتصاد وخصخصة الإعلام وإتاحة حرية عمل أكبر، للمنظمات المدنية بما في ذلك الجماعات الدينية، بدأت الطرق الدينية في الازدهار ومنها «طريقة النور» التي أسسها سعيد النورسي والتي خرجت منها وتأثرت بها لاحقًا حركة غولن كما ذكرنا سابقًا. وجوهر فلسفتها إيجاد مجتمع إسلامي ملتزم، لكن في الوقت نفسه متلهف للمعرفة والتكنولوجيا الحديثة والتقدم لإنهاء تقدم العالم الغربي على العالم الإسلامي. واليوم يقترن اسم فتح الله غولن بمصطلح الإسلام التركي المتنور أو المعتدل، إذ حاول فتح الله غولن مع مؤيديه تأسيس حركة دينية- سياسية- اجتماعية حديثة تمزج الحداثة، بالتدين بالقومية بالتسامح بالديمقراطية. ووضع الإسلام والقومية والليبرالية في بوتقة واحدة. وكتبت الكثير من الدوريات الغربية عن غولن تصوره كزعيم حركة اجتماعية إسلامية قومية، غير معادٍ للغرب، ووجه المستقبل للإسلام الاجتماعي في الشرق الأوسط.

٢٩ طلال يونس الجليلي، فتح الله غولين : دراسة في التوجهات الدينية الاجتماعية المعاصرة في تركيا، مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، ع (6)، مج (12)، 2004.

بدأت متاعب غولن مع السلطات التركية في 18 يونيو حزيران عام 1999 عندما تحدث في التلفزيون التركي، وقال كلامًا اعتبره البعض انتقادًا ضمنيًا لمؤسسات الدولة التركية. وبعد ذلك بدأ المدعي العام للدولة تحقيقًا في تصريحات غولن، وساعتها تدخل رئيس الوزراء التركي آنذاك بولنت أجاويد ودعا الدولة إلى معالجة الامر بهدوء، بدلًا من فتح الموضوع للنقاش على المحطات التلفزيونية التركية، كما دافع عن غولن وعن مؤسساته التعليمية، ومنذ انتقاله إلى الولايات المتحدة عام 1999 بقي على اتصال من خلال كتبه وتسجيلات الفيديو وموقعه الشامل على شبكة الإنترنت الذي يزخر بالنصوص وتسجيلات الفيديو المجانية. ونادرًا ما يتحدث إلى الصحافة.[30]

وقد وجهت له تهمة تقويض الأسس العلمانية للجمهورية، إلا أن المحكمة برأته في نهاية حزيران/ يونيو 2008 من هذه التهمة، مما أثار التكهنات بقرب عودته إلى تركيا.

لم ينخرط غولن كما قلنا كلية وبطريقة مباشرة في الحياة السياسية، بل شكّل مجموعات مستقلة أقرب ما تكون إلى مدارس فكرية وتربوية، اختلفت في طريقة تفكيرها وتحركها، ووسائل تفاعلها داخل الساحة التركية بمجتمعها ومؤسساتها، وهي التي تسمى ب"الجماعات الإسلامية ذات البعد التربوي"، عوض تسمية "الطرق الصوفية الحديثة" [31].

فتح الله غولن والتحولات السياسية التركية :

إن المسألة الأساسية التي يؤكد عليها أتباع بديع الزمان النورسي هي الوصول إلى نظام حكم لا يتدخل في شؤونهم ولا يمارس القمع والضغط عليهم، أما فيما يخص طريقة تعاملهم مع مؤسسات الدولة فهم لا يرون مانعًا من الانخراط فيها والعمل من داخلها. ومما يؤكد ذلك وجودهم في مجموعة من المؤسسات العلمية من كليات ومعاهد وإدارات ووزارات ومؤسسات اجتماعية واقتصادية،وبخصوص نظرتهم إلى السياسة تحديدًا فهي نابعة من تصور تقليدي، فقد كان موقفهم تتحكم فيه ظروف معينة، ففي بدايات حركيته يمكن القول إنه كان يمارس السياسة بطريقة غير مباشرة، دل على هذا الأمر انخراطه في حملة مواجهة الاحتلال من خلال نافذة جمعية الاتحاد والترقي قبل أن ينقلب عليه أصحابها، وبعد فترة نفيه سيؤطر سلوكه من خلال مبدأ كان كثيرًا ما يردده وهو قوله - أعوذ بالله من الشيطان والسياسة- لكن في المرحلة الأخيرة من حياته دخل المعترك السياسي، لا من أجل تكوين حزب سياسي بقدرما من أجل إبعاد حزب الشعب الجمهوري عن الحكم، دون أن يعني ذلك اعتقاده في صلاح الأحزاب الأخرى، مستنيرًا بالقاعدة الفقهية : « درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة «[32].

وقد اتبع تلامذة بديع الزمان النورسي هذه القاعدة في دعمهم للحزب الديمقراطي في بداية الانفراج السياسي، حيث أدلوا بأصواتهم لهذا الحزب في انتخابات -1950 -1954 1957.

30 http://www.middle-east-online.com/education/?id=62071

٣١ إدريس بووانو، الإسلاميون الجدد في تركيا : البدايات، المكونات، التحولات، المعادلات، انظر :
http://www.arabgate.ws/more_sections/print_article.php?do_print=1057

٣٢ محمد نور الدين، قبعة وعمامة :مدخل إلى الحركات الإسلامية في تركيا،بيروت :دار رياض الريس للكتب والنشر، 1997 .

إن فكرة عدم تفضيل تلامذة بديع الزمان النورسي الدخول للمعترك السياسي من خلال تأسيس حزب سياسي (أي تحويل جماعتهم إلى حزب) أمرًا غير عام كانت تأخذ به جل الفرق التي تنتسب للشيخ بديع الزمان النورسي، وقد شكل إقرار نظام التعددية الحزبية سنة 1938 مؤشرًا هامًا في بدء مرحلة جديدة من العلاقات بين الدين والدولة في المجتمع التركي في اتجاه يمكن أن نقول عنه «اتجاهًا تصالحيًا»، فحدث أن فتحت مجموعة من الأحزاب أذرعها لاستقبال أبناء التيار الإسلامي، والمفارقة أن الحزب الحاكم –حزب الشعب الجمهوري – الذي كان متزعمًا للإصلاحات الكمالية، وكان بعض قياديه يتميزون بفكر ليبرالي، ولا يحملون عداءً كليًا للمظاهر الإسلامية، كان هذا الحزب سباقًا للانفتاح على التيار الإسلامي، فغير من مفهوم العلمانية التقليدي الذي رفعه منذ عشرين عامًا، واعتبر في أحد مؤتمراته بأن الدين غذاء روحي للمجتمع وأقر بموجب ذلك عام 1947 إجراءات منها : إقامة دورات لتخريج الأئمة والوعاظ، فتح كلية الإلهيات بأنقرة، وإدخال الدين كمادة اختيارية في صفوف المرحلة الابتدائية، وتسهيل الذهاب إلى الحج للراغبين من الأتراك.

سمح هذا القدر من الانفراج الذي شهدته الحياة السياسية عقب إقرار نظام التعددية بقيام محاولات أولى لتكوين أحزاب تتبنى مباشرة المشاعر والمظاهر الإسلامية، (ففي 19 يوليو/ تموز 1946 قام كل من نجمي كوناش، ومصطفى أوزبك بتشكيل حزب حماية الإسلام فقامت قيادة الأحكام العرفية بإغلاق هذا الحزب في 12 سبتمبر من السنة نفسها بحجة أن الحزب قد اتخذ من الدين أداة سياسية.

ولئن فشلت المشاعر الإسلامية في البداية في أن تجد مسلكًا لها في ظل حزب سياسي معترف به قانونيًا فإنها في المقابل – وبسبب ضغطها- قد كسبت اعترافًا من لدن زعماء «الإصلاحات» الكمالية الذين «حاولوا إفهام الرأي العام التركي أن إصلاحاتهم ليست بصورة مباشرة ضد الإسلام، وأن الغاية من سياستهم هي وضع نهاية لسلطة العلماء وتأثيرهم، واصفين إياهم بالرجعية. ونتيجة لذلك فقد اتخذت حكومة حزب الشعب الجمهوري عدة قرارات لصالح الدين، منها قرار حكومة اينونو بالسماح بتدريس الدين في المدارس» [33].

لم يمنع فشل المشاعر الإسلامية (في إيجاد منفذٍ لها عبر تكوين حزب ذي مرجعية إسلامية) من انتهاج سياسة الانخراط في حزب قائم لعلها تستطيع من خلاله التعبير عن أفكارها وطموحاتها، وسيتحقق الأمر بشكل واضح مع الحزب الديمقراطي الذي يعد أول حزب معارض لحزب الشعب الجمهوري، وكان زعيمه آنئذٍ عدنان مندريس، الذي عرف بفكره الليبرالي، وتحاشيه المعاداة الصريحة للمشاعر الإسلامية،وجاءت انتخابات 1950 لترجح كفة الحزب الذي شكّل الدين عنصرًا قويًا في مشاريعه ومطالبه وإصلاحاته، وقد كان الحزب الديمقراطي بزعامة مندريس أكثر الأحزاب تمسكًا ومطالبة بهذه الإصلاحات، ومع هذا الحزب سنشهد عودة الإسلام إلى الحياة التركية - شملت تقريبًا فترة الخمسينيات- عبر مجموعة من الإجراءات سمح بها مندريس أثناء وجوده على رأس السلطة، من مثل: سماحه برفع الآذان باللغة العربية، وإلغائه الحظر على البرامج الدينية، وتشريعه دروس الدين في المرحلة المتوسطة، وبنائه للمساجد، ومنحه الصفة القانونية لمعاهد الأئمة

٣٣ المصدر السابق، ص 219.

والخطباء. وفي المقابل رفض ظهور أي حزب ذي مرجعية إسلامية خوفًا من أن يسحب منه القطاع الإسلامي العريض الذي كانت تتشكل منه القاعدة الشعبية لحزبه، كما كان حرصه شديدًا على تحقيق توازن بين النزعتين الإسلامية والعلمانية.

وإلى جانب حمايته للنزعة العلمانية قام ببعض الإجراءات المهمة، لكنها لم تكن لتشفع له، فكان أول انقلاب عسكري في تاريخ تركيا في مايو 1960 تحت عنوان « حماية العلمانية «، وأعدم على إثر ذلك عدنان مندريس.

عقب الانقلاب العسكري لسنة 1960 سادت حالة من الهدوء السياسي استتبعها صدور الإجراءات التشريعية الجديدة التي سعت إلى توفير قدر لا بأس به من حرية الحركة والتنظيم، وكانت من أهم غاياتها امتصاص حالة الاحتقان السياسي الذي خيّم على الساحة السياسية التركية عقب الانقلاب. فتكونت في تلك الفترة أحزاب من أبرزها حزب العدالة الذي عُدَّ امتدادًا للحزب الديمقراطي، وكان زعيمه سليمان ديمريل.

وقد قدم نجم الدين أربكان، أحد أعمدة حركة الرأي الوطني ترشيحه باسم هذا الحزب في مسقط رأسه بقونية في انتخابات عام 1969، لكنه رفض، فخاض الانتخابات مستقلًا، حيث فاز في محافظة قونية، كما فاز أصدقاء آخرون له في محافظات أخرى، فكوَّنوا جميعًا داخل البرلمان كتلة موحدة سميت بحركة المستقلين المسلمين. شكَّل فوز نجم الدين أربكان مدخلًا نحو محطة هامة وتاريخية في سياق التجاذب بين العلمانيين والإسلاميين، تزامن ذلك مع ازدهار الكتابات الداعية لاقامة دولة إسلامية، وفي الوقت نفسه ازدادت المشاعر الإسلامية ظهورًا على ساحة المجتمع، وتوِجتْ بتأسيس نجم الدين أربكان لأول حزب ذي مرجعية إسلامية وهو حزب النظام الوطني، الذي شكّل الواجهة السياسية لحركة الرأي الوطني، والتي لم تكن قد تشكلت بعد في تنظيم معين مسموح له بالقيام بأنشطته بشكل قانوني[34].

تأسس حزب النظام الوطني عام 1970، بدعم من التجار والحرفيين في منطقة الأناضول، وتوسّع إشعاع الحزب في مدة قصيرة، وبوجوده دخلت إلى الساحة السياسية التركية مفاهيم وطروحات جديدة وردت في ثنايا الأحاديث والخطب التي كان يلقيها زعماء الحزب وعلى رأسهم نجم الدين أربكان، فقد قام أربكان بلم شعث حزب النظام الوطني فأسّس سنة 1972 حزبًا سياسيًا جديدًا أطلق عليه اسم « حزب السلامة الوطني»، وفضّل أربكان ألا يكون زعيمه السياسي، وبقي في الخلف يدبر أمره. وقد استطاع في مدة ثمانية أشهر من تأسيسه أن ينظم قواعده وتعد خطوة تشكيل حزب السلامة الوطني إلى جانب حزب الشعب الجمهوري اليساري التوجه، حكومة ائتلافية سنة 1974 من أبرز الخطوات التي قام بها الحزب، والتي أوحت بتجاوز التيار الإسلامي والتيار العلماني مرحلة الخصومة والعداء إلى مرحلة الانفتاح على بعضهما البعض، حيث كان نصيب حزب السلامة الوطني ثمانية عشر وزيرًا، وبفضل جهود أربكان من خلال هذه الحكومة مثّل وزير الداخلية - وهو آنذاك من حزب السلامة- تركيا لأول مرة في مؤتمر القمة الإسلامي سنة 1974.

٣٤ المصدر السابق، ص 119.

إلا أن هذه الحكومة سرعان ما حُلّت بسبب الأزمة القبرصية التي كان فيها حزب أربكان وشريكه في الائتلاف الحكومي يدعمان إعلان استقلال الحكومة الاتحادية القائمة في الجزيرة استقلالًا تامًا، وهو الرأي الذي عارضته أحزاب أخرى، وفي الانتخابات العامة التي أجريت في يونيو/ حزيران 1977 لم يحصل الحزب إلا على نسبة ٪56,8 من الأصوات فمثل في المجلس الوطني فقط بـ42 مقعدًا، ويعزى هذا الانخفاض إلى انشقاقات في صفوف الحزب أدت إلى استقالة عناصر من جماعة النور من الحزب. ويرجع هذا الانشقاق أو الاستقالة الجماعية لأعضاء جماعة النور إلى الائتلاف الحكومي الذي أبرمه الحزب، حيث كان جناح جماعة النور داخل الحزب يعارض هذا الائتلاف بينما كان الجناح النقشبندي وعلى رأسه أربكان يؤيده.

كل هذه الحيثيات عجلت بالانقلاب الذي قام به الجيش سنة 1980، والذي أعقبه مباشرة قرار بحظر جميع الأحزاب السياسية واعتقال قادتها وزعمائها وتقديمهم للمحاكمة، وقد حوكم قادة حزب السلامة الوطني بمجموعة من التهم، منها أن فقرات من خطابات حزب السلامة الوطني ألقاها أربكان وأعضاء آخرون من حزبه تبطن تهديدًا لثوابت الدولة الكمالية، إضافة إلى شعارات استخدمت في اجتماعات الحزب تتوعد بالقضاء على العلمانية.

قام المحامي علي توركان (بموجب قانون الأحزاب الجديد في يوليو/ تموز 1983 الذي أعقب الانقلاب) بتأسيس حزب الرفاه حيث تضمن هذا القانون شروطًا كثيرة، لم تكن مانعة من تكوين حزب ذي مرجعية إسلامية بتنسيق مع زعامات حزب السلامة المحظور. وبعد رفع الحظر عن نشاط زعماء الأحزاب وعلى رأسهم زعماء حزب السلامة الوطني، عاد نجم الدين أربكان إلى زعامة حزب الرفاه في أكتوبر/ تشرين الأول 1986. وتزامنت الفترة الأولى من تأسيس هذا الحزب مع عودة الروح للحياة السياسية بعد الانقلاب العسكري، وقد خاض حزب الرفاه الانتخابات البلدية عام 1986. لكن رفع الحظر على نشاط الزعماء السياسيين، وعودة أربكان إلى زعامة الحزب جعلته يستعيد قوته الانتخابات العامة النيابية لعام 1987، لا، بل يتجاوزها بكثير، فحصل على ما يفوق مليون صوت بنسبة ٪16,7، أي ما يساوي 21 عضوًا في البرلمان[35].

وفي انتخابات 20 أكتوبر/ تشرين الأول 1991 النيابية العامة، خاض حزب الرفاهالمعركة بالتحالف مع أحزاب أخرى وحقق الائتلاف نجاحًا كبيرًا، وقارب عدد نوابه بعد هذه الانتخابات الأربعين نائبًا. وفي الانتخابات البلدية العامة لسنة 1994 ايحتل الحزب المركز الثالث بنسبة ٪19,07 في حين تراجعت نسبة الأصوات التي حصلت عليها الأحزاب الأخرى بما فيها التي كانت تشكل معه الائتلاف، ولأول مرة فاز الرفاه برئاسة أهم بلديتين في تركيا وهما بلديتا استنبول وأنقرة فضلًا عن بلديات أربع مدن كبرى و22 بلدية في المدن، ونجح أربكان في تأسيس حكومة ائتلافية مع تانسو تشيلر زعيمة حزب الوطن الأم، وأصبح لأول مرة رئيسًا للوزراء، لكن المؤسسة العسكرية أجبرته على الاستقالة بعد أقل من عامين.

٣٥ المصدر السابق، ص 72.

ولم تكتف المؤسسة العسكرية بانقلابها الأبيض الذي أجهض هذا الائتلاف بل استصدرت قرارًا بمنع الحزب سنة1998 بعصا القانون، وحكمت على زعيمه نجم الدين أربكان بعدم مزاولة النشاط السياسي لمدة خمس سنوات. ثم أتى صدور قرار بمنع الطالبات المحجبات من التعليم، الذي صادقت عليه حكومة أجاويد الاشتراكية بإيعاز من المجلس القومي العسكري، وبموجب هذا القرار حرمت الفتيات المحجبات من ولوج الجامعة ومؤسسات الأئمة والخطباء، وقد أعقب هذا القرار اعتصامات أمام أبواب مجموعة من الكليات احتشدت فيها جموع من الفتيات يطالبن بممارسة معتقداتهن وحريتهن الدينية، كما قمن بمسيرات احتجاجية في أكبر شوارع استنبول وأنقرة، ووجهت بعنف قوات الأمن التركي. وبسبب هذا القرار لم تتمكن مجموعة من الفتيات من مواصلة مسيرتهن العلمية، وجزء من هؤلاء الفتيات قبلن على مضض الخضوع لهذا القرار، واضطررن إلى نزع حجابهن في ظروف نفسية قاسية جدًا. كما أن بعضهن ممن تيسرت ظروفهن سافرن لمتابعة الدراسة في الخارج، سواء في دول العالم الإسلامي أو في الدول الغربية[36].

يعتبر حزب الفضيلة وريث حزب الرفاه المحظور، وبمجرد ما تم تأسيسه التحق به أعضاء في البرلمان التركي، وكوّنوا فريقًا نيابيًا باسم الحزب الجديد، ليشكلوا من خلاله القوة الحزبية الثالثة داخل تركيا، والقوة الأولى من حيث التعاطف الشعبي،سار الحزب على خطوات سلفه «حزب الرفاه»، حيث حافظ على المواقف نفسها تجاه القضايا المطروحة على الساحة التركية، قضية الحجاب، وقضية التحاق تركيا بالاتحاد الأوروبي. وارتبطت بالحزب حادثة منع نائبته مروة قواقجي من دخول البرلمان، بسبب تشبثها بارتداء الحجاب داخل المجلس، وهو الأمر الذي أحدث ضجة سياسية وإعلامية داخل تركيا وخارجها، لأن النائبة المنتخبة ديمقراطيًا من طرف الشعب لم تقم بأي خرق للقانون المعمول به، بقدر ما مارست حقها الطبيعي الذي يكفله لها دستور البلاد العلماني. ومع الأسف عدّت خطوتها سابقة خطيرة تهدد علمانية الدولة، ولذلك بحث عن مسوغ لطردها، ووجدوا ضآلتهم في حمل النائبة للجنسية الأمريكية التي لم تعلم بها الجهات الرسمية، في الوقت الذي يوجد فيه آلاف الأتراك يحملون جنسيات مختلفة، ويقيمون بكل حرية داخل تركيا وليس خارجها[37] .

أُسس حزب السعادة في أغسطس/ آب 2001 ليشكل امتدادًا لحزب الفضيلة المحظور. ونهج هذا الحزب نهجًا «تقليديًا» - حسب المتتبعين- مرتهنًا بنفس المواقف القديمة لحزب الفضيلة، في مجال تدبير القضايا المطروحة والمستجدة على الساحة السياسية، ولم يعرف برنامج الحزب جديدًا على مستوى المفاهيم والعلاقات والطروحات السياسية. أما أعضاؤه فهم ما يقرب من 48 نائبًا من أصل 102 من النواب كانوا يشكلون الفريق النيابي لحزب الفضيلة المحظور، أما باقي الأعضاء فقد التحقوا بحزب العدالة والتنمية الذي أُسس بعد أسبوع فقط من تأسيس حزب السعادة.

لم يتجاوز حزب السعادة في الانتخابات النيابية التي جرت في نوفمبر/ تشرين الثاني 2002 نسبة 2,1٪ ، ففي أغسطس/ آب 2001، وبعد أسبوع من تأسيس حزب السعادة قدم السيد رجب

٣٦ إدريس بووانو، مصدر سابق.

٣٧ إدريس بووانو، المصدر السابق.

طيب أردوغان الرئيس السابق لبلدية استنبول طلبًا للترخيص لحزبه الذي أطلق عليه اسم «حزب العدالة والتنمية»، والذي سيكون الحزب رقم 39 في تركيا، واعتبر طيب أردوغان أن حزبه ليس وريثًا لحزب إسلامي، بقدر ما هو وريث الحزب الليبرالي وهو حزب العدالة الذي كان زعيمه عدنان مندريس. فمن طروحات هذا الحزب وأفكاره أكد زعماء حزب العدالة والتنمية أنهم سيستقون أفكارهم واستراتيجياتهم الرامية إلى تحقيق التنمية الوطنية.

وقد ضمت الهيئة التأسيسية للحزب ما يقرب من 13 امرأة بينهن محجبات، ومنهن مطربة وممثلة وطبيبة ومعلمة، إضافة إلى العديد من الشخصيات التي كانت تشكل التيار المعتدل داخل تجربة حزب الفضيلة المحظور وفئة أخرى جاءت من أحزاب قومية وعلمانية، وعدّد طيب أردوغان رئيس الحزب الذي انتخب بالإجماع، المبادئ التي سيدافع عنها حزب العدالة والتنمية، وهي :

- مبدأ الجمهورية المركزية الموحدة والمتضامنة المستندة إلى المبادئ الديمقراطية العلمانية ودولة الحقوق الاجتماعية.
- مبدأ تحقيق تكافؤ الفرص للجميع وإقامة علاقات حسنة مع دول العالم كافة، والقيام بأعمال الخصخصة لصالح البلاد.
- مبدأ ضمان عدالة الضرائب وتخفيضها وتوزيعها بشكل ينسجم مع البنية الاجتماعية للبلاد.
- مبدأ التأكيد على رفض الحزب لجميع أشكال التعذيب والإرهاب والإذلال.
- أما العلمانية ففسّرها رئيس الحزب بأنها تكمن في حياد الدولة تجاه المعتقدات، وهي بهذه الصورة ضمان للديمقراطية [38].

وختامًا يمكن القول إن تأثير غولن على الحياة السياسية التركية كان كبيرًا ولكن بشكل غير مباشر، عبر تهيئة التربة المناسبة لتقبل التحولات في المجتمع من خلال مؤسساته المختلفة التعليمية والجامعية، وبقدر ما يمكن القول إن تأثيره على الفكر العربي ما زال محدودًا، وإن عدد المدارس التي تتبنى نهجه في العالم العربي ما زال محدودًا أيضًا، إلا أن انفتاح الكثير من المؤسسات الفكرية العربية عليه وإن بشكل متأخر يشكل بداية لحوار فكري عميق يلعب دورًا في التحولات المستقبلية لكلا الطرفين العربي والتركي لا سيما في ظل التقارب العربي – التركي الذي قاده حزب العدالة والتنمية بزعامة أردوغان.

وإذا كان تأثير إقبال نخبويًا واقتصر تأثيره على النخبة العربية، بينما كان تأثير المودودي سياسيًا وحركيًا، فإن تأثير عولن الاجتماعي والتعليمي سيكون الأعمق في التأثير على المستوى البعيد على مستوى المجتمعات العربية.

٣٨ إدريس بووانو، المصدر السابق.

الألفاظ التركية المقترضة في عامية السودان العربية

دراسة في تغيّرها الصوتيّ والدلاليّ

الدكتور- كمال محمد جاه الله

مركز البحوث والدراسات الإفريقية

جامعة إفريقيا العالمية

تهدف هذه الورقة إلى تسليط الضوء على الألفاظ التركية المقترضة في عامية السودان العربية، من حيث معرفة أسباب اقتراضها، وطرق دخولها، والحقول الدلالية التي تمثلها، ومعرفة التغيرات الصوتية والدلالية التي طرأت عليها. وقد تم اختيار هذه اللغة(التركية)- على الرغم من أن هذه العامية يشهد معجمها باقتراضها الواسع من لغات عديدة– على أساس أن اللغة التركية تتمتع بألفاظ كثيرة تمثل حقولا دلالية متباينة. كما أن لهذه اللغة دورا بارزا في تطور الحضارة الإسلامية العربية عبر الشعب التركي متحدث هذه اللغة. وقد كان الحرص على عامية السودان العربية بالدراسة لما ظلت تمثله من مكانة سامية وسط متحدثيها، ولأنها لغة تواصلية lingua franca في أصقاع السودان المختلفة، التي تتكلم شعوبها، في الأصل، لغات غير العربية، ولأنها أيضا لغة وسط السودان المسيطر سياسيا واجتماعيا واقتصاديا وسياسيا.

ولكي تحقق هذه الورقة ما تهدف إليه، فإنها ستتناول المحاور التالية في شيء من الإيجاز:-

أولا: **التعريف باللغة التركية**، من حيث تصنيفها ومراحل كتابتها، مرورا باللغة التركية الحديثة وأبجديتها العثمانية، وأبجديتها الحديثة، ونظامها الصامتيconsonant، وتناغم الحركات فيها vowel harmony.

ثانيا: **اللغة التركية واللغة العربية**، من حيث تناول العلاقة التاريخية بين اللغتين، وبين الشعوب المتحدثة للعربية والشعوب المتحدثة للتركية.

ثالثا: **اللغة التركية وعامية السودانية العربية**، من حيث:

- أسباب اقتراض عامية السودان العربية من اللغة التركية.
- طرق دخول الألفاظ التركية إلى عامية السودان العربية.
- الحقول الدلالية للألفاظ التركية المقترضة في عامية السودان العربية.

- التغيرات الصوتية للألفاظ التركية المقترضة في عامية السودان العربية، من حيث أسبابها وخصائصها وأنواعها.

- التغيرات الدلالية للألفاظ التركية المقترضة في عامية السودان العربية على ضوء عوامل التطور الدلالي بين اللغات، وعلى ضوء مظاهر التطور الدلالي، وصولا إلى مظاهر التطور الدلالي في الألفاظ التركية المقترضة في عامية السودان العربية.

تصنيف اللغة التركية ونشأتها:

تذهب الدراسات اللغوية الحديثة إلى تصنيف اللغة التركية ضمن مجموعة اللغات الأورالية الألطائية التي تنقسم إلى فرعين رئيسين، هما: اللغات الأورالية، واللغات الألطائية. ويضم الفرع الأخير اللغات المانجوية، والمغولية، والتركية. أما من حيث البناء، فتنتمي اللغة التركية إلى ما يسميه علماء اللغات باللغات الالتصاقية(1).

وتشتهر أسرة اللغات الأورالية الألطائية، التي تشترك لغاتها في عدد من الخصائص البنيوية- بأنها تنتظمها خاصية صوتية مشتركة تسمى تناغم الحركات vowel harmony، سنقف عنده لاحقا.

نشأت اللغة التركية في آسيا الوسطى– الوطن الأم للأتراك– وحملتها القبائل التركية الرحالة في هجرتها نحو الغرب إلى البقاع التي استوطنتها. وقد كان لدى الأتراك قبل الإسلام لهجتان متمايزتان في لغتهم: لهجة كَوك تورك، ولهجة الأيغور، وبعد دخول الأتراك الإسلام أطلق على اللهجة كَوك تورك اللهجة الغربية، وعلى اللهجة الإيغورية اللهجة الشرقية] إبراهيم الداقوقي، 1984: -9 11[.

وبمرور الحقب التاريخية، وبتفاعل الأتراك مع غيرهم من الشعوب تعددت لهجات اللغة التركية، فكانت اللهجة التركمانية المتداولة في العراق، واللهجة العثمانية التي تطورت عنها التركية الحديثة التي يتحدث بها الأتراك من الصين شرقا حتى البحر الأبيض المتوسط غربا.

واللغة التركية الحديثة هي لغة الدولة العثمانية، وأهم اللغات التركية في التعبير عن الحضارة الإسلامية، وهي لغة الجمهورية التركية، وأهم اللغات التركية في العصر الحديث]محمود فهمي حجازي،1998: 216 [. يرجع تاريخ اللغة التركية الحديثة إلى القرن الخامس عشر الميلادي. وقد ازدهرت في إطار الدولة العثمانية، ولذا تأثرت كثيرا بالعربية والفارسية.

---

1 قسمت لغات العالم من حيث البناء إلى ثلاثة أنواع: التصاقية، واشتقاقية، وذات المقطع الواحد، فالأولى لا تتغير فيها صورة الكلمة عند الاستعمال في الجملة، وإنما يكون تصريف الألفاظ وتوليدها بإضافات ملحقة بجذر الكلمة. والثانية تتغير أشكال الألفاظ فيها لدى استعمالها بحسب موضعها في الجملة، إضافة إلى أن البنيان الداخلي للأسماء يتغير لدى تصريفها أيضا. والأخيرة تتألف كلماتها من مقطع واحد لا يتغير خلال الجملة.

وقد أوضح محرم أركين (1972: 14) أن اللغة التركية تتميز بثلاث خصائص قلما توجد في اللغة المعروفة اليوم، وهي:

1- لا يتغير جذر الكلمة في الجملة، وتكون الإضافات دائما في نهاية الكلمة.

2- تنفرد بقاعدة أساسية يطلق عليها قاعدة التوافق الصوتي (تناغم الحركات)، وسوف نتناوله بالتوضيح بعد قليل.

3- تأتي عناصر الكلام الأساسية في أواخر الجملة، بينما ترد العناصر المتممة لها في بدايتها[٢].

مراحل كتابة اللغة التركية وأبجدياتها:

استعمل الأتراك العديد من الأبجديات لكتابة لغتهم أقدمها الأبجدية الأوريخونية، وقد استعملت من القرن السادس ق. م. وحتى القرن الخامس الميلادي حيث حلت محلها الأبجدية الأوريغورية، وهي مزيج من الأبجدية السريانية، والأبجدية النسطورية. وفيما بعد اصطنع الأتراك أبجديات أخرى في كتابة لغتهم اقتبسوها من الأقوام الذين اختلطوا بهم نتيجة حروبهم معهم، واستيطانهم بلدانهم، ونذكر من هذه الأبجديات السنسكريتية، والبهلوية، والآرامية، والعبرانية، واللاتينية...، وعلى الرغم من استعمال الأتراك لهذه الأبجديات في فترات متقطعة، وأصقاع مختلفة، إلا أنهم قد اتخذوا الأبجدية العربية خطا لهم اعتبارا من القرن العاشر الميلادي بعد قبولهم للإسلام دينا، وقد أضاف الأتراك إلى الأبجدية العربية ذات الثمانية والعشرين رمزا الرموزَ الفارسية الأربعة(الـچيم / ʧ/، والكَاف /g/، والـژاء/ ʒ/، والـپـاء /p/، إضافة إلى الكاف التركية (الكاف النوني، والكاف اليائي، والكاف الواوي)[٣]. وبذلك أصبحت الأبجدية التركية ذات الجذور العربية مكونة من خمسة وثلاثين رمزا(انظر إبراهيم الداقوقي: 12 – 16).

نمت اللغة التركية، وترعرعت في ظل الأبجدية العربية لا سيما بعد ميلاد أدب الديوان تحت تأثير الثقافة الإسلامية حتى مطلع القرن العشرين عندما نادت أصوات من الشعب التركي باستبدال الأبجدية اللاتينية بالأبجدية العربية. وقد انقسم الناس إزاء ذلك ما بين مؤيد ومعارض بحسب مرجعيات كلّ وأهدافه وطموحاته، وأخيرا تمت الغلبة في أواخر عشرينيات القرن الماضي للأصوات المؤيدة، وانحاز الناس إلى ما سمي بقانون الأبجدية التركية الجديدة التي تتألف من تسعة وعشرين رمزا(سنذكرها بعد قليل)، في حين بقيت الأقليات التركية الموجودة في الصين، وإيران، والعراق، واليونان تستعمل الأبجدية العربية في كتاباتها حتى اليوم.

٢ هذه المميزات اقتبسها إبراهيم الداقوقي (١٩٨٤ : ١١ – ١٢)

٣ الكاف النوني يرسم على هيئة الكاف، وينطق نونا، والكاف اليائي يرسم على هيئة الكاف، وينطق ياء، والكاف الواوي يرسم على هيئة الكاف وينطق واوا

اللغة التركية الحديثة:

ظهرت بتركيا في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي حركة قومية لتنقية اللغة التركية من الألفاظ الأجنبية الدخيلة فيها، إذ إن جماعة من المثقفين الأتراك كونت جمعية أصحاب التركية الحديثة([4]). واستطاعت هذه الجماعة أن تضع أسسا جديدة للغة التركية الفصحى بحيث اقتربت كثيرا من لغة التخاطب اليومية لدى الشعب بعد تنقيتها من الألفاظ والتعابير والقواعد الدخيلة على اللغة التركية الرسمية. وبعد إعلان الجمهورية في تركيا عام 1922م قام مصطفى كمال أتاتورك بسلسلة من الإصلاحات الاجتماعية التي كان من جملتها ثورة اللغة[٥]، التي ما زالت مستمرة، وتعتمد هذه الثورة، كما يشير إبراهيم الداقوقي (1984: 16- 18) على المصادر التالية في إثراء اللغة التركية، وتنقيتها من الألفاظ الدخيلة:

أولا: جمع مفردات اللغة التركية من أفواه عامة الشعب، وهذا العمل يقوم به المجمع اللغوي التركي.

ثانيا: التمشيط، ويقوم به أيضا المجمع، إذ يعمل على تمشيط كافة الكتب والمؤلفات التركية القديمة بحثا عن الكلمات التركية الموجودة فيها ثم نشرها في مجموعات مستقلة.

ثالثا: التوليد، إذ بدأ اللغويون الأتراك بوضع اللواحق لجذور الكلمات التركية الموجودة لتوليد ألفاظ جديدة.

رابعا: الدمج، وفيه يتم دمج كلمتين أو أكثر في عبارة واحدة من أجل اقتراح تعبير جديد. وقد قام اللغويون الأتراك بهذا الدمج.

ولا شك أن هذه المصادر جعلت اللغة التركية الحديثة اليوم أكثر غني وسلاسة من حيث المفردات والتعابير من اللهجات التركية الحديثة.

الأبجدية العثمانية والأبجدية التركية الحديثة:

استخدم الأتراك في كتاباتهم الحديثة أبجديتين: أولاهما الأبجدية العربية التي اطلق عليها الأبجدية العثمانية، وهي تتألف من خمسة وثلاثين رمزا– كما أشرنا – يشكل كل رمز منها صوتا، ولا تختلف قواعد كتابة هذه الأصوات عن قواعد الأجرومية العربية، وهناك بعض الملاحظات على هذه الأبجدية يمكن أن تلخص في النقاط التالية:

1- أن هذه الأبجدية تتكون من رموز الأبجدية العربية مضاف إليها أربعة رموز فارسية، ورمز تركي واحد ينطق على ثلاث صور، وهو الكاف التركية، وقد أشرنا إليها من قبل.

4 نرجح أن تكون التسمية الصحيحة أصدقاء التركية الحديثة.

٥ نميل إلى عدم الاطمئنان إلى تسمية ثورة اللغة، ولعل إبراهيم الداقوقي يريد الثورة اللغوية

2- أن ثمة مجموعة من الأصوات يقابلها رمز واحد مقارب، مثل: الثاء، والصاد، والسين، ورمزها هو: س /s/.

3- أن بعض الأصوات تكتب بشكل(رمز) لا يطابق أصواتها، كما هي في العربية، أو رموز ما يقاربها، مثل الكاف (الكاف النوني)، إذ صورته صورة الكاف العربي "ك" وينطق كصوت النون /n/.

4- أن الرموز ژ/ ʒ /، وچ/ ʧ /، وپ/p/ وک/ g/، غير موجودة في الأبجدية، كما أن الرموز(بنفس أصواتها العربية) ث، ص، ض، ط، ظ،ع، ق، غير موجودة في الأصل في الفارسية، مثلما لا توجد الرموز ث، ح، ذ، ص، ض، ط، ظ، ع، في الأبجدية التركية، وإنما انتقلت هذه الرموز العربية إلى الفرس والأتراك بعد الإسلام، وأن الكاف النوني، والكاف اليائي، والكاف الواوي خاصة باللغة التركية.

كما استخدم الأتراك، بالإضافة إلى الأبجدية العربية، الأبجدية اللاتينية التي أطلقوا عليها الأبجدية التركية الحديثة، وهي تتألف من تسعة وعشرين رمزا نذكرها مرتبة فيما يلي:a, b,

a , b, c , ç, d, e, f, g, ğ, h, i, ı, j, k, l, m, n, o, ö, p, r, s, ş, t, u, ü, v, y, z.وتنقسم الحركات في هذه الأبجدية إلى قسمين يتحتم على اللفظة التركية أن تختار أحد القسمين: إما حركات أمامية (غليظة)، أو حركات خلفية (خفيفة). وهذه العملية تسمى بتناغم الحركات vowel harmony . والحركات في اللغة التركية يمكن توضيحها على النحو التالي:

1- الحركات الأمامية "الغليظة"، وهي:a, i, o, u

2- الحركات الخلفية "الخفيفة"، وهي:e, ı, ö, ü

نظام الصوامت في اللغة التركية الحديثة:

إن الأبجدية اللاتينية التي تستخدمها اللغة التركية الحديثة هي خليط من الصوامت والصوائت، ويهمنا في هذا الجزء من هذه الورقة أن نوضح نظام الصوامت في هذه اللغة، والذي يشكل جزءا مهما من الدراسة الصوتية.

الجدول التالي يوضح نظام الصوامت في اللغة التركية الحديثة[٦].

	شفوي	شفوي أسناني	لثوي	لثوي– حنكي	حنكي	قصي	حلقي
انفجاري	b p		t d		C ɟ	k g	
احتكاكي		f v	s z	ʒ ʃ		ɣ	H
انفجاري احتكاكي (مركب)				dʒ tʃ			
أنفي	m		n				
جانبي			ɬ l				
تكراري			r				
شبه حركة					j		

تناغم الحركات واللغة التركية:

عرف **بي** (1966: 292) تناغم الحركات بأنه « أن تنقسم الحركات في لغة ما إلى مجموعتين أو ثلاث مجموعات(أمامية، ومحايدة، وخلفية)، وتكون كل واحدة من المجموعتين أو الثلاثة مجموعة تناغمية «، بمعنى أن الكلمة تنتظمها مجموعة واحدة من هذه المجموعات.

وتناغم الحركات ينتشر بصورة رئيسة في اللغات الإفريقية كلغات النيجر كنغو، وبعض اللغات النيلية[7]. ويوجد أيضا في اللغة التركية. وفكرة هذا التناغم على ضوء التعريف السابق لـ**بي**- هو أن الحركات في لغة ما تنقسم إلى مجموعتين أو ثلاث مجموعات (أمامية، ومحايدة، وخلفية) تكون كل واحدة من المجموعتين أوالثلاث مجموعة تناغمية.

وتطبيقا **لتعريف بي**، فيمكن القول إن حركات السوابق واللواحق في الكلمة التركية تتناغم مع حركات جذر الكلمة، غير أن ثمة شواذًا لهذا التناغم برزت أثناء تحليل مادة هذه الورقة، عند كتابتها برموز الأصوات اللغوية المتفق عليها دوليا، ليس هناك مجال لذكرها. ومرد ذلك– فيما نرى– إما لأن الألفاظ مقترضة من لغات أخرى في التركية أو لاختلافات لهجية شاذة.

٦ يلاحظ ههنا أننا أفردنا الحديث عن الصوامت دون الصوائت لتعلق دراستنا بالصوامت

7 من محاضرات الأمين أبو منقا حول مميزات اللغات الإفريقية، لمرحلة ماجستير اللغات السودانية والإفريقية، معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، العام الدراسي -1995 1996.

اللغة التركية واللغة العربية:

إن العلاقة بين اللغة التركية والعربية قبل الإسلام كانت ضعيفة لعدم التقاء الشعبين بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. وما أن بزغ فجر الإسلام وما تلاه من انفتاح على أمم ذلك العصر حتى نشأت للعرب علاقات وطيدة مع الشعوب من حولهم، ومن تلكم الشعوب الأتراك. ويمكن تصور تقسيم التقاء العرب بالأتراك إلى ثلاث فترات رئيسة:

الفترة الأولى، وقد بدأت فيها العلاقات التركية العربية فيما وراء النهر وفي أواسط آسيا أيام الفتوحات الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين واستمرت فيما بعده، وفي هذه الفترة تسرب الترك إلى بعض البلاد العربية خاصة العراق والشام، واستمرت العلاقات بين العرب والترك في العصر الأموي أيضا حيث استخدم الترك في الجيش والإدارة على نطاق قليل، وفي العصر العباسي ازدادت العلاقات، والاتصالات، وكثر عددهم، وكانوا في باديء الأمر يتحدثون التركية، وأخذوا فيما بعد يتعلمون العربية، ونتيجة لهذا الاتصال، والاحتكاك انتقلت بعض الألفاظ التركية إلى اللهجات العربية العامية وسلمت الفصحى من ذلك.

الفترة الثانية، وتبدأ بظهور المماليك بمصر بعد انهيار الدولة الفاطمية، وهؤلاء المماليك كانوا اختلاطا من الترك والجراكسة، وساعد هذا في ازدياد الآثار اللغوية التركية رسوخا وظهورا في المحيط الرسمي في صورة اصطلاحات تغلغلت في الدواوين الأميرية (الحكومية) على نطاق واسع، خصوصا فيما يتعلق بأسماء الوظائف وألقاب الموظفين (انظر: فؤاد أحمد متولي 1991: 97)، ونرشح من الألفاظ التي دخلت في هذه الفترة لفظة باشا، وبيه.

الفترة الثالثة، وتبدأ بفتح العثمانيين للشام ومصر، ثم استيلائهم على الأقطار العربية الأخرى واحدا واحدا، وقد سعوا إلى أن يثبتوا المصطلحات التي وجدوها قبلهم، وأضافوا إليها كثيرا مما تطلبته الإدارة التركية الجديدة التي كانت تعتمد بصورة أساسية على العنصر التركي. ويرى فؤاد متولي (1991: 97) أن أهم ما يميز هذه الفترة هو سيادة الازدواج في اللغة الرسمية بين العربية والتركية. فقد استعملت ألفاظا واصطلاحات مشتركة بين القلمين العربي والتركي ترجع في أصلها اللغوي إلى عنصر تركي أوعربي قح، أو فارسي خالص، أو خليط بين اللغتين منها أو بين الثلاث جميعا.

وبالطبع فإن الفترة الأخيرة استمرت سبعة قرون، وكان من نتائج ذلك أن توطنت مجموعات كبيرة من الأتراك في العالم العربي, وأصبح من السهولة أن تدخل كلمات تركية كثيرة إلى العربية، لكننا نصادف قليلا من الألفاظ العربية الفصحى مقارنة بما يوجد في اللهجات العربية، لمحافظة الأولى وتقبل الثانية الاقتراض بسعة صدر. ونطئمن إلى اقتراض الكثير من الألفاظ التركية التي نرى أنها اقترضت في هذه الفترة مثل: صول، وصاغ، ويوزباش، وغيرها.

اللغة التركية والعامية السودانية:

لم يكن هنالك اتصال مباشر بين الأتراك والسودان بحدوده الجغرافية والسياسية الحالية قبل عام 1821م، وهذا يعني أن عامية السودان كانت بمنأى عن أي تأثر باللغة التركية من هذه الناحية. وقد بدأ التأثر أول ما بدأ باستيلاء الأتراك على الحكم بالسودان، الذي كان قبلهم مفكك الأوصال ومضطرب الأحوال. وبتعيين محمد علي باشا حكمدارا عاما للسودان له السلطة العسكرية والمدنية، وبعد أن تم تقسيم البلاد إلى مديريات ومراكز... إلخ- احتاجت الدولة إلى مصطلحات ومسميات عسكرية، ومدنية، وألقاب وأسماء وظائف ومهن، وسائر الاصطلاحات الديوانية، وكل ذلك لم يكن أصلا مما تعرفه العامية. ولما كانت اللغة التركية إذ ذاك اللغة الرسمية بالدولة، ولغة الوالي وكبار رجال الدولة، وكانت أبرز ما تكون في الشؤون الحربية والإدارية، لأنها كانت وثيقة الصلة بالوالي والباب العالي- فقد سدت النقص في المجال العسكري، والإداري، ومجال الألقاب، وغير ذلك مما دعت إليه الضرورة. وقد ساعدتها في ذلك اللغة العربية أحيانا واللغة الفارسية أحايين أخرى، وسوف يتضح أمر تقاسيم هذه اللغات الثلاث للمصطلحات بعد قليل.

إن كثيرا من الأمثلة تدل على تكامل وتعاضد التركية والفارسية والعربية في التعبير عن بعض المصطلحات في العامية. وإذا أخذنا الناحية العسكرية– مثلا- نجد هذا التشارك المميز، إذ نجد مصطلح الملازم، والقائم مقام، أمير اللواء، والفريق، والمشير العربية الأصل، ونجد الأمباشي، والشاويش، والصول، واليوزباشي، والصاغ، والبكباشي، والبلوك باشي التركية الأصل، وفضلا عن ذلك نجد رتبة السردار فارسية خالصة، ورتبة السر عسكر، ولقب الميرميران (أمير الأمراء) فارسية عربية، ورتبة الأمير ألاي عربية تركية.

ويذهب عون الشريف قاسم (1974: 28) إلى أن هناك علامات تدل على أن اللفظ تحت الدراسة تركية أو بعضها تركي متى ما وجدت في العامية، وهي:

أولا: كل الألفاظ التي تبدأ أوتنتهي بالمقطع باش، ومعناه « كبير «، مثل باشكاتب، ويوزباشي، وحكيمباشي.

ثانيا: الألفاظ التي تنتهي بخانة، ومعناها « مكان «، مثل شفخانة، وأجزخانة، وأدبخانة.

ثالثا: كل الألفاظ التي تنتهي بالمقطع دار بمعنى « صاحب «، مثل حكمدار، وبيرقدار، ودفتردار.

رابعا: الألفاظ التي تنتهي بالقطع جي (للنسبة) مثل تمرجي، وسفرجي، وعربجي. ولا يخفى فيما ذكر عون الشريف قاسم من أمثلة تدل على اقتسام المصطلح بين التركية والعربية؛ مما يدل على عمق ومدى ما توصلت إليه العلاقة بين اللغتين.

ولم يقف اقتراض العامية السودانية من التركية على الجوانب العسكرية والإدارية فقط، ولكن الناظر بعمق يجد أن العامية اقترضت كثيرا من أسماء المأكولات مثل البقلاوة، والطرشي، والكفتة،

واليخني، والسجوك، والبسبوسة، والبسطرمة، والتنكة، والقاورمة. كما اقترضت بعض الألفاظ التي تجري على ألسنة العوام مثل عفارم، وبرضو، وفردة، وأوضة، وشنطة، وبهية، ودوشمان ... إلخ.

ويمكن القول إن الألفاظ التركية التي اقترضتها العامة السودانية لم تعش غريبة في معجم العامية، بل يلاحظ أنها – وهذه حالة طبيعية – تكيفت مع البيئة الجديدة، وتعاملت معها العامية معاملة اللفظ العامي في أغلب الأحيان من حيث الاشتقاق، فألفاظ كثيرة اشتقت منها مثلا– أفعال وجموع تكسير، وجموع مؤنث سالم... إلخ. وينطبق هذا على خازوق، إذ منها اشتق خوزق، وخوازيق، وكرباج اشتق منها كربج، وكرابيح، ومن أوضة أوض، ومن بلطة بلطات، ومن أجزخانة إجزخانات، وغير ذلك مما لا يمكن حصره.

أسباب اقتراض العامية السودانية من التركية:

لم تكن العامية السودانية معزولة عن اللغات من حولها، بل استطاعت أن تقترض من عدة لغات بصورة مباشرة، وبصورة غير مباشرة، وذلك لأن العاميات من طبيعتها أن تجنح إلى تغذية معجمها بالألفاظ الرائجة والمستحدثة في شتى ضروب الحياة بلا أدنى قيد. أضف إلى ذلك أن العاميات تتفوه بها طبقات مختلفة في المجتمعات. وهذا بدوره يساعد في سرعة انتشار الألفاظ المقترضة فيها، وانتقالها بين أفراد الشعب.

وإذا أردنا أن نتلمس الأسباب وراء اقتراض العامية السودانية من اللغة التركية، فيمكن ردّ ذلك إلى الآتي:

1- الحاجة للتعبير عن موضوعات، ومفاهيم، وأفكار جديدة لم تكن موجودة من قبل بالسودان، كتلك التي تدل على أسماء أنواع من الأطعمة والمشروبات التي لا عهد للسودانيين بها، وكالألفاظ العسكرية، والإدارية، والألقاب. ويعد هذا الدافع هو الأول الذي ساعد في عملية الاقتراض وأثرى العامية بالألفاظ التركية.

2- بعض الألفاظ اقترضها مستخدمو العامية من التركية إرضاء لنزعة التفوق والامتياز وإبانة للمعرفة، وبعد ذلك أخذت طريقها إلى معجم العامية، ولعل هذا ما ساهم به المتعلمون، وثبتته العوائل الراقية.

3- بعض الألفاظ التركية اقترضت في العامية إعجابا بأجنبيتها، وهذا يحدث دائما بين اللغات لا سيما بين لغة المستعمِر ولغة المستعمَر.

4- تفضيل بعض الألفاظ التركية على أخرى عامية لأسباب لغوية، مثل جرس الكلمة.

طرق دخول الألفاظ التركية إلى العامية السودانية:

لم يكن للعامية السودانية أدنى اتصال قبل الربع الأول من القرن التاسع عشر بالتركية، كما أشرنا، ولكن بعد ذلك وبعد خضوع البلاد للحكم التركي المباشر دخلت إلى العامية كثير من الاصطلاحات، بالإضافة إلى كثير من الألفاظ والتعابير التي تعكس حضارة الأتراك، وما اشتهروا وتميزوا به بين الشعوب.

وبما أن هناك عددا لا يستهان به من الألفاظ والتعابير تمازج وتداخل في اللهجة العامية من التركية حتى أصبح من الصعب– في بعض الحالات– إرجاعها لأصولها إلا بعد جهد جهيد– فلنا أن نسأل كيف دخلت هذه الألفاظ، وأي الطرق سلكت حتى تأخذ موقعها المتميز في صلب العامية؟

وفي رأينا أن هناك أربعة طرق سلكتها الألفاظ التركية في رحلتها إلى العامية، وهي:

أولا: **عامية مصر**، وهي أكثر هذه الطرق الأربعة غزارة، وأوفرها رفدا، وذلك لما يتمتع به المصريون من حضور ومكانة مميزة في السودان. وإن تكن هذه التغذية قد بدأت بمشاركة المصريين والأتراك في حكم السودان، فقد استمرت وأخذت تتمثل في طرائق عدة يحدوها في ذلك ما تفردت به مصر من قوة في الإعلام. وقد استمرت التغذية حتى يومنا الحاضر بواسطة الكثير من المسلسلات، والأفلام المصرية، وغيرها، بالإضافة إلى أن صلة الأتراك بمصر أقوى منها بالسودان، مما جعل العامية المصرية تقترض ألفاظا عديدة من اللغة التركية وترسلها بطريقة آلية إلى العامية السودانية عبر الإعلام وعبر احتكاك العوائل المصرية بالسودانية.

ثانيا: **الأتراك أنفسهم؛** فمعروف أن عوائل كثيرة من الأتراك طاب لها المقام بالسودان، لا سيما بالعاصمة المثلثة، وغيرها من مدن السودان الكبيرة، فبالتجاور مع الأسر السودانية والتزاوج معها أحيانا، انتهزت بعض الألفاظ التركية هذه الفرصة السانحة فدخلت قاموس اللهجة العامية السودانية، وجرت على ألسنة العوام، ولسكان المدن المجاورين للعوائل التركية دور كبير في نشر مثل هذه الألفاظ، كما يفعل اليوم أهل المناطق الراقية بألفاظ اللغات الأجنبية.

ثالثا: **عامية الشام وعامية المغرب**، وهذا السبيل ذكره عون الشريف قاسم (1974: 38)، وهو في رأينا سبيل ضعيف لم تكن له فعالية في تغذية العامية بالألفاظ والتعابير التركية، اللهم إلا أن تكون هذه العملية تمت بطريقة غير مباشرة عن طريق عامية مصر، وذلك لقلة الاحتكاك بين الشوام والمغاربة وبين أهل السودان، ولضعف العلاقة أيضا بينهما، والبعد المكاني.

رابعا: **العربية الفصيحة**، ولا يستبعد الباحث أن تكون العامية قد اتخذت عن طريق العربية الفصيحة ألفاظا تركية، ولكن يقدرها بالنسبة الضئيلة جدا، لأنها أبدت محافظة صارمة في تقبل الألفاظ التركية. ولعل الدراسة المتقصية في عدم تقبل الألفاظ التركية واقتراضها في العربية خصوصا يكشف مزيدا من الحقائق في هذا المجال، غير أن العربية الفصيحة أفسحت المجال واسعا للألفاظ التركية في عامياتها في الوطن العربي.

الحقول الدلالية للألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية:

يمكن تقسيم الحقول الدلالية التي غطتها الألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية إلى أربعة حقول رئيسة، بالإضافة إلى ألفاظ متنوعة، وهذه الحقول هي :

1- **الحقل العسكري**، وهو من أوسع الحقول الدلالية التي غطتها الألفاظ التركية، لأن السودان عرف الجيش النظامي بقدوم الأتراك. والأمثلة كثيرة لهذا الحقل ننتخب منها: أمباشي، وسنكي، وطبجي، وقشلاق، وكركون، وبيادة، وطابور، وصول، وجبخانة، وبيرق، ودبورة.

2- **حقل الحياة الاجتماعية**، ويشمل الصفات، والألقاب، والحرف، والمأكولات، والمشروبات، والملبوسات، وهو أيضا حقل يتضح فيه كثير من الاقتراض من التركية، ونختار لهذا الحقل الأمثلة التالية: أغا، وباشا، وبيه، وأسطى، وكفته، وداندرمة، وسجوك، وقاوون، وشراب، وفستان، وجزمة.

3- **حقل الحياة الاقتصادية**، ويشمل الناحية الاقتصادية، والناحية المالية، ومن الأمثلة لهذا الحقل: بصمة، ودمغة، وأورنيك.

4- **حقل الحياة العملية**، ويشمل الحياة المادية، والآلات، والأدوات، وأدوات المنزل: مثل بلطة، وأجنة، وكزلك، وصاج، وجردل.

5- ألفاظ متنوعة لحقول مختلفة، مثل: دنقل، وشمطة، وياي، وميمون، وكورجة، وبسطونة.

التغيرات الصوتية للألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية:

أسباب التغيرات الصوتية في اللغة:

التغير الصوتي في لغة ما هو حالة من نطق جديد للصوت على غير ما وضع له، أو هو تلاف فيها لخلق صوت مقارب لآخر لا يوجد فيها، وقد لخص عودة خليل أبوعودة (1985 : 50- 52) أهم الأسباب التي تؤدي إلى التغير الصوتي في النقاط التالية:

1- أن أهم أسباب التغير الذي يتم في الأصوات هو ما يحدث من انقلابات في نطق بعض الأصوات للعادات اللغوية التي تتحكم في مناطق معينة.

2- يؤدي ما يسمى « بقانون المماثلة « إلى تغير في الأصوات.

3- يساهم " قانون المخالفة " ببعض أمثلة للتغير الصوتي.

4- يسهم القياس الخاطيء في بعض الأحايين في بعض مظاهر التطور الصوتي في نطق بعض الأصوات.

5- تقوم نظرية السهولة واليسر بتقديم بعض عينات التغيير الصوتي.

6- تؤدي ظاهرة القلب المكاني إلى بعض التغييرات الصوتية.

7- يعمل نظام المقاطع في الكلمة الواحدة أو الكلمتين المتجاورتين، وكذلك تغيير موضع النبر من مقطع إلى مقطع غيره خلال النطق إلى إيجاد بعض مظاهر التطور الصوتي.

8- ينتج التطور الدلالي في بعض الأحايين تغييرا صوتيا.

خصائص التغيرات الصوتية:

لاحظ بعض علماء اللغة أن التغير الصوتي في اللغات يتصف بعدة خصائص أهمها:

ا-أن التغير الصوتي لا شعوري، بمعنى أنه تلقائي غير متعمد، ولا دخل فيه للإرادة الإنسانية.

ب-أنه غير فردي، وهذا عكس الاعتقاد القديم الذي يرى أن جميع الظواهر الاجتماعية فردية المنشأة، وتصبح اجتماعية عن طريق التقليد.

ج- أنه يسير ببطء وتدرج، فتطور الأصوات لا يحدث فجأة بين يوم وليلة، وإنما يظهر أثره بعد أجيال.

د – أنه محدود بمكان معين، فمعظم ظواهر التغيير الصوتي يقتصر أثرها على بيئة معينة.

هـ- أنه محدود بزمان معين، وهذا يعني أنه قد ينتهي أثره بعد فترة من الزمن، فما دام التغيير قد أصاب جميع الكلمات التي تقع تحت طائلته يصبح القانون الذي يفسره وكأنه قد نسخ.

و- أنه مطّرد، فالتطور الذي يصيب صوتا من الأصوات يسري على هذا الصوت في جميع أحواله، ويظهر أثره في جميع الكلمات المشتملة على هذا الصوت، وعند جميع الأفراد الذين يوجدون في هذه البيئة،انظر: رمضان عبدالتواب (ب ت: 15 – 17).

أنواع التغيرات الصوتية:

قسم رمضان عبد التواب (ب ت :17 21-) التغيرات الصوتية إلى نوعين رئيسين هما:

أولا: التغيرات التاريخية، وهي تعني تلك التغيرات التي تحدث من التحول في النظام الصوتي للغة بحيث يصير الصوت اللغوي في جميع سياقاته صوتا آخر. ومن أمثلة التغييرات التاريخية في الأصوات، تطور الياء المهموسة /p/ في اللغة السامية الأم إلى فاء /f/ في اللغات السامية الجنوبية، وهي اللغة العربية والحبشية.

ثانيا: التغييرات التركيبية، وهي تلك التغييرات التي تصيب الأصوات من جهة الصلات التي تربط بين هذه الأصوات بعضها في بعض في كلمة واحدة، فهي بذلك مشروطة بتجمع صوت معين، وليست عامة في الصوت، وفي كل ظروفه وسياقاته اللغوية. وأهم قوانين التغيرات التركيبية للأصوات قانونان، هما: قانون المماثلة، وقانون المخالفة [8].

التغيرات الصوتية للألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية:

تكيّفت الغالبية العظمى من الألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية مع النظام الصوتي للعامية، وتجلى ذلك في الآتي:

أولا: تخلت الألفاظ التركية عن تناغم الحركات تماما.

ثانيا: اكتسبت الألفاظ التركية الفتحة الطويلة في العامية، إذ ليس في التركية حركات طويلة(لا يوجد في التركية التقاء حركتين بدون صامت يفصل بينهما إلا في الألفاظ المقترضة فيها من لغات أخرى كالعربية).

ثالثا: تغيرت الأصوات التي توجد في الألفاظ التركية، ولا توجد في العامية- إلى بدائل صوتية تقرب من المخارج إلى أصوات الألفاظ العربية.

نستشف مما سبق ذكره أن الألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية طرأت عليها تغيرات صوتية، وكانت تلك ضرورة يمليها الانتقال من بيئة لغوية إلى بيئة لغوية مغايرة، فما هي هذه التغيرات ؟ وفي أي الأصوات تمت ؟ ولماذا ؟ وما أنواع هذه التغيرات؟

يبدو أن العامية السودانية، سلكت منهج اللغة العربية في تعريب الألفاظ المقترضة فيها من جانب الأصوات، إذ إن العربية سعت إلى إبدال بعض الأصوات التي ليست من أصواتها إلى أقربها مخرجا، لئلا يدخل في كلام العرب ما ليس من أصوات لغتهم. يفهم هذا من آراء رمضان عبدالتواب (1973 : 218). وقد أشار إبراهيم أنيس (1972أ : 128) في هذا الجانب إلى أن العربية تبدل الكَاف الفارسية كافا أو جيما أو قافا. كما تبدل الشين الفارسية سينا، كما تبدل الپـاء/p/ وهي صوت شائع في اللغات الأوربية باء/b/ أو فاء/f/.

إن ما ذكره كل من رمضان عبد التواب وإبراهيم أنيس سابقا يمثل جزءا من كلّ في عملية التغير الصوتي في اللغة العربية، وهي عملية شائكة تحتاج إلى عقد تقابلات، وإيراد شواهد كثيرة حتى تنجلي عن حقائق علمية مدعومة بالأدلة وليس ههنا مجال الاستفاضة فيها.

---

[8] قانون المماثلة assimilation هو قانون صوتي يسعى إلى إحداث نوع من التوافق والانسجام بين الأصوات المتنافرة في المخارج أو بعض الصفات. أما في قانون المخالفة dissimilation فهو قانون يسير عكس القانون الآخر، إذ يعهد إلى صوتين متماثلين تماما في كلمة من الكلمات فيغير أحدهما إلى صوت آخر.

فيما يلي نستعرض بعض التغيرات الصوتية التي صحبت بعض أصوات الألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية:

أولا: تقلب بعض التاءات في الألفاظ التركية التي طاءات في العامية السودانية (من / t / إلى /ṭ/)، (أسناني– لثوي، مهموس، انفجاري← أسناني- لثوي، مهموس، انفجاري مفخم) مثل :

الكلمة العامية	معنى الكلمة بالعربية	الأصل التركي بالأبجدية الحديثة	الكتابة الصوتية
طباشير	مادة الجير تصنع في شكل أصابع يكتب بها	tebeşır	tɛbɛʃır/ /
أورطة	كتيبة من العسكر	orta	/orte /
أوسطى	الماهر في صنعة ما	usta	/uste/

ثانيا: تصبح بعض الدالات في الألفاظ التركية ضادات في العامية السودانية (من/d/ إلى /ḍ/)،(أسناني- لثوي، مجهور، انفجاري ← أسناني- لثوي، مجهور، انفجاري مفخم) مثل:

الكلمة العامية	معنى الكلمة بالعربية	الأصل التركي بالأبجدية الحديثة	الكتابة الصوتية
أوضة /عوضة	حجرة أو غرفة	oda	ode/ /

ثالثا: تحول بعض الكافات في التركية إلى كَافات فارسية أو خاءات في العامية (من /k/ إلى /g/ أو /x/)، (قصي مهموس انفجاري ← قصي مجهور انفجاري أو قصي مهموس احتكاكي) مثل:

الكلمة العامية	معنى الكلمة بالعربية	الأصل التركي بالأبجدية الحديثة	الكتابة الصوتية
بيرق	علم أو راية	bayrak	bejrek//
خازوق	مصدر شر أو استدراج	kazık	kazık//
قايش/ قاش	حزام	kayiş	kejiʃ//
خازوق	مصدر شر أو استدراج	kazik	Kazık//

رابعا: تقلب بعض الهاءات في التركية إلى كَافات فارسية، أو خاءات في العامية (من / h / إلى /g/ أو /x/، (مزماري مهموس احتكاكي ← قصي مجهور انفجاري، أو قصي مهموس احتكاكي)، مثل:

الكلمة العامية	معنى الكلمة بالعربية	الأصل التركي بالأبجدية الحديثة	الكتابة الصوتية
بقجة	لفافة تعبأ فيها الملابس لحملها	bohça	bohçe⁄⁄
جبخانة	الذخيرة	cephane	phanɛ⁄⁄ʤɛ

خامسا: تحول بعض السينات في الألفاظ التركية إلى صادات في العامية السودانية (من /s/ إلى /ṣ/)، (لثوي مهموس احتكاكي ← لثوي مهموس احتكاكي مفخم)، مثل:

الكلمة العامية	معنى الكلمة بالعربية	الأصل التركي بالأبجدية الحديثة	الكتابة الصوتية
بسطونة	عصا	baston	beston⁄⁄
صاج	أداة معروفة	sac	seʤ⁄⁄
صول	رتبة عسكرية	sol	sol⁄⁄

سادسا: تقلب بعض اللامات في الألفاظ التركية إلى نونات في العامية السودانية (من /l/ إلى /n/)، (لثوي مجهور جانبي ← أسناني لثوري مجهور أنفي)، مثل:

الكلمة العامية	معنى الكلمة بالعربية	الأصل بالأبجدية الحديثة	الكتابة الصوتية
كركون	سجن حربي	karakol	kerekol⁄⁄

سابعا: تحول الجيمات في الألفاظ التركية إلى شينات أو جيمات في العامية (من / ʧ / إلى / ʃ / أو / ʤ /)، (لثوي – حنكي مهموس انفجاري- احتكاكي مركب ← لثوي– حنكي مهموس احتكاكي، أو لثوي - حنكي مجهور انفجاري – احتكاكي " مركب ")، مثل:

الكلمة العامية	معنى الكلمة بالعربية	الأصل التركي بالأبجدية الحديثة	الكتابة الصوتية
بشاورة	قطعة قماش أو غيره يمسح بها ما يكتب على الألواح	paçavra	petʃevre⁄⁄
شراب	ما يلبس في الأقدام وهو معروف	çorap	orep⁄⁄ʧ
جزمة	حذاء	çızme	ızmɛ⁄⁄ʧ
جاويش	رتبة في الجيش	çavus	evuʃ⁄⁄ʧ

ثامنا: تقلب الفاءات في الألفاظ التركية إلى واوات في العامية السودانية(من /v/ إلى /w/)، (شفوي– أسناني مجهور احتكاكي ← شفوي مجهور شبه حركة)، مثل:

الكلمة العامية	معنى الكلمة بالعربية	الأصل التركي بالأبجدية الحديثة	الكتابة الصوتية
بشاورة	قطعة من قماش أو غيره تمسح بها ما يكتب على الألواح	paçavra	peʧevre⁄⁄
جاويش	رتبة في الجيش	çavuş	evuʃ⁄⁄ʧ
قاوون	شمام	kavus	kevun⁄⁄

تاسعا: تقلب الباءات في الألفاظ التركية إلى باءات في العامية السودانية (من /p/ إلى /b/)، (شفوي مهموس انفجاري ← شفوي مجهور انفجاري)، مثل:

الكلمة العامية	معنى الكلمة العربية	الأصل التركي بالأبجدية الحديثة	الكتابة الصوتية
بنجر	خضار معروف	pancar	pendʒer⁄⁄
بيادة	جنود مشاه	pıyade	⁄pıjadɛ⁄
كبري	جسر	köprü	kɔpru⁄⁄

عاشرا: تحول الكافات الفارسية في الألفاظ التركية إلى صوت بين الغين إلى القاف في العامية السودانية (من /g/ إلى صوت بين /q/ و/ ɣ / قصي مجهور انفجاري ← صوت بين لهوي مهموس انفجاري مجهور احتكاكي)، مثل:

الكلمة العامية	معنى الكلمة بالعربية	الأصل التركي بالأبجدية الحديثة	الكتابة الصوتية
دمغة	الدمغة معروفة	damga	demge⁄⁄

ملاحظات على التغيرات الصوتية للألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية:

هنالك ملاحظات مهمة رأينا أن نختم ونلخص بها هذا الجزء الخاص بالتغيرات الصوتية، وبعضها ذكرناه خلال عرضنا في هذا الجزء وهي:

1- أن نوع التغيرات الصوتية الذي طرأ في الألفاظ التركية تغيرات، هو صوتية تاريخية، بمعنى أن هناك بعض الأصوات تغيرت إلى أصوات أخرى في جميع السياقات عبر مراحل التاريخ.

2- أن بعض الأصوات تحولت من أصوات سهلة إلى أصوات صعبة، مثل التحول من السين / s / ← / ṣ /، ومن التاء / t / ← / ṭ / الطاء، ومن الدال /d/ ← /ḍ/ الضاد. ويلاحظ أن

العامية السودانية فعلت ذلك أيضا مع بعض الألفاظ العربية، فيقال في رسول «رصول «، وتبرع « طبرع «، وفي رد « رض « على التوالي.

3- أن بعض الأصوات التزمت التغير إلى صوت واحد، وبعض آخر اتخذ أكثر من صوت واحد، ومثال الذي التزم صوتا واحدا صوت التاء / t /، وصوت السين / s/، إذ تحول الأول إلى / t / والثاني / ş /. أما مثال الذي تحول إلى أكثر من صوت فالجيم/ ʧ/ الذي يتحول أحيانا إلى / ʃ / وأحيانا إلى / ʤ /.

4- أن هناك ثلاث ملاحظات سبق أن ذكرناها تقف دليلا على تكيف الألفاظ التركية في العامية السودانية من حيث النظام الصوتي وهي:

1- تخلي الألفاظ التركية عن تناغم الحركات تماما.

2- اكتسبت الألفاظ التركية الحركات الطويلة المفتقدة لديها(في لغتها).

ج – تغير الأصوات التي لا توجد في العامية السودانية إلى أصوات بدائل لها تقربها من حيث المخارج.

5- اتخذت العامية سبيل الفصحى في الغالب في تعريب الأصوات التي لا توجد فيها.

التطورات الدلالية للألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية:

عوامل التطور الدلالي بين اللغات:

لاحظ دارسو اللغات أن هناك تغيرا يصيب اللغات في مراحلها التاريخية، حينا في صورتها، وحينا آخر في دلالتها، وهذا التغير لا يختص فقط بالألفاظ الأصلية في هذه اللغات، وإنما يشمل التطور الدلالي في بعض اللغات الألفاظ المقترضة فيها، وهذا التطور ظاهرة شائعة بين اللغات.

أما العوامل التي تقف وراء هذه التطورات الدلالية فيقسمها إبراهيم أنيس(1972 ب -143 150) إلى عاملين أساسيين، لكل منهما عناصره ومقوماته:

العامل الأول: **الاستعمال**: وهو يشبه استخدام العملة والسلع، ولعل أوضح عناصر هذا العامل هي:

1- سوء الفهم، إذ قد يسمع اللفظ لأول مرة فيساء فهمه، ويتشكل في ذهن السامع دلالة لا يقصدها المتكلم، ويتم هذا التغير الفجائي في الدلالة في البيئات البدائية المنعزلة.

2- بلى الألفاظ، ويتمثل في أنه حين يصيب اللفظ بعض التغير في الصورة، ويصادف أن يشبه لفظا آخر في صورته يساعد هذا في اختلاط الدلالتين.

ج – الابتذال، وهو من عناصر الاستعمال التي لا تخلو منها لغة، إذ قد تبتذل بعض الألفاظ في لغة ما لأسباب منها السياسي، ومنها الاجتماعي، ومنها العاطفي، ويترتب على هذا أن تنحط الدلالة أو أن تنزوي اللفظة.

د – إذا ارتبطت دلالة الألفاظ من قريب أو بعيد بالأمراض أو الموت أو الأشباح أو العالم الروحي، فإنها تتعرض بصورة أو بأخرى للتغير الدائم ، والتطور السريع.

العامل الثاني: **الحاجة**، وهو عامل مهم من عوامل التطور في الدلالة، فهو نوع من التطور في الدلالة يكون وليد الحاجة إلى التجديد في التغير. ويلاحظ فيه أنه يقصد إليه قصدا، ويتم عن عمد في ألفاظ اللغة، وهذا النوع من التطور يقوم به الموهوبون من أصحاب المهارات في الكلام كالشعراء، والأدباء، كما تقوم به المجامع اللغوية، والهيئات العلمية حين تعوز إليه الحاجة، انظر: رمضان عبدالتواب (ب ت: 111).

وعناصر الحاجة التي تهمنا هنا هي: التطور الاجتماعي، والتطور الاقتصادي، والتطور السياسي الذي يحدث في حياة أية أمة من الأمم، وهو – لا شك – يترك أثرا قويا في لغتها، والذي يعنينا في هذا المقام ذلك الأثر الذي يقصد إليه قصدا، لأن مظاهر الحياة تتطلبه وتدعو إليه، وتستجيب الأمم عادة لمظاهر الحياة فتعمل على تغيير الدلالات في بعض ألفاظها حتى يمكن لها أن تساير الزمن أو تقترض ما هي في حاجة إليه من ألفاظ اللغات الأخرى.

مظاهر التطور الدلالي:

عرفنا فيما سبق أن اللفظ في لغة ما قد تتطور دلالته، وتبين لنا أن هناك عاملين رئيسين يسببان هذا التطور، وهذا بدوره يقودنا إلى تناول مظاهر التطور الدلالي التي يقف عندها علماء اللغة– على اعتبار أن المظاهر نتائج الأسباب.

إن أهم مظاهر التطور الدلالي التي عالجها اللغويون هي[9]:

1- **التوسع الدلالي**Semantic extension ، وفيه أن اللفظة في لغة ما تكتسب حين تُقترض معنى أوسع مما كانت عليه في لغتها الأصلية، ويرد هذا المصطلح في بعض كتب اللغة تحت اسم تعميم الدلالة.

2- **التقلص الدلالي** Semantic shrinking ، وهنا تضيق دلالة اللفظة بعد أن كانت واسعة، ويأتي في فقه اللغة تحت اسم التخصيص.

9 انظر الأمين أبو منقا (1994 :141) الذي اعتمدنا عليه في ترجمة هذه المصطلحات.

3- **التخفيض الدلالي**Semantic devaluation، وهنا تعطى اللفظة معنى أقل قوة وحيوية من مقابلها في لغتها الأولى.

4- **التكثيف الدلالي** Semantic intensification ، وفيه يكتسب اللفظ معنى أكثر قوة وحيوية من مقابلها في لغتها الأولى[10].

5- تغير مجال استعمال اللفظة من دلالة إلى أخرى وهو نادر بين اللغات.

مظاهر التطور الدلالي للألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية:

يمكن القول إن معظم الألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية ما زالت محتفظة بمعانيها القاموسية الأصلية في اللغة المصدر قبل أن تتم عملية الاقتراض. ويتضح هذا القول بجلاء في الألفاظ المستخدمة في المجال العسكري. بينما نجد أن هناك عددا من الألفاظ طرأت عليها بعض التغيرات الدلالية كوسيلة للتكيف والتأقلم مع البيئة الاجتماعية الجديدة. وهذه التغيرات الدلالية انعكاس طبيعي لعاملي التطور الدلالي اللذين وقفنا عندهما آنفا.

فيما يلي نستعرض بعض مظاهر التطور الدلالي التي التمسها الباحث في معالجته للألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية:

أولا: **التوسع الدلالي،** فبعض الألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية أخذت معنى أوسع، مما كانت عليه في القاموس التركي، ومنها:

الكلمة العامية	الأصل التركي بالأبجدية الحديثة	الكتابة الصوتية	المعنى في التركية والعامية والدراسة
إكليم	kilim	kilim//	تعني في التركية بساط الحصير، وفي العامية السودانية– في الغالب– تطلق على كل بساط وإن كان من الصوف
طابور	tabur	tebur//	في التركية يقصد به جماعة العسكر لا غير، وفي العامية يعني جماعة من أية فئة طلاب مثلا، وقد تكون مرادفا للفظة صف
جزمة	çızme	zmɛ//ʧi	تطلق الجزمة في التركية على ما يلبسه العسكر الآن" البوت " فقط، والآن في العامية بالإضافة إلى ذلك، تطلق على أحذية صغيرة.

ثانيا: **التقلص الدلالي،** إذ اتضح للباحث أن هناك عددا من الألفاظ التركية قد خفضت معانيها بعد

10 يطلق إبراهيم انيس (1972 ب 156 - 159) على مصطلح التكثيف الدلالي رقي الدلالة، كما يطلق على مصطلح التخفيض الدلالة انحطاط الدلالة، وليس هذا مقام انحطاط ورقي.

أن كانت تعبر عن أكثر من معنى مختلف عند انتقالها من اللغة التركية إلى العامية السودانية، ومنها:

الكلمة العامية	الأصل التركي بالأبجدية الحديثة	الكتابة الصوتية	المعنى في التركية والعامية والدراسة
أدبخانة	edephane	dɛphanɛ// ɛ	تشير في اللغة التركية إلى أية دار لتربية وتعليم الأطفال روضة مثلا، وقد تعني "الحمام"W.C، وفي العامية تقتصر على المعنى الثاني فقط.
صاج	sac	sedʒ//	في التركية تعني ما يعرف عندنا بالصاج " الصاجن"، كما تعني أيضا سقف المنزل، وفي العامية لا تعني سوى المعنى الأول.
ماسورة	masura	mesure//	تعني في التركية أي قضيب أو أنبوبة أو قناة، والماسورة معروفة، فالعامية اكتفت بأحد هذه المعاني.
أورطة	orta	orte//	تطلق في التركية على أنحاء الوسط غالبا، وقد تطلق ويعني بها كتيبة من العسكر، واللهجة العامية السودانية تعرف المعنى الثاني فقط.

ثالثا: **التخصيص الدلالي**: لقد وجد الباحث بعضا من الألفاظ التركية ذات معنى عام واحد قد خصص في معجم العامية السودانية، ومنها:

الكلمة العامية	الأصل التركي بالأبجدية الحديثة	الكتابة الصوتية	المعنى في التركية والعامية والدراسة
بسطونة	baston	beston//	تعني في التركية مجرد عصا أكانت غليظة أو غير غليظة، وفي العامية خصصت لتعني عصا غير غليظة مستوية
بشاورة	paçavra	peʧevre//	تعني في التركية كل قطعة قماش رثة بالية تستعمل لأغراض عديدة، وفي العامية تأتي بنفس الصفات لكنها مخصصة لمسح السبورة.

فستان	fistan	fisten//	يعني في التركية اللبس المتسع لبسته النساء أم الرجال، وفي العامية يقتصر فقط على الملبس المتسع لدى النساء.

رابعا: **التغير الدلالي**، وينقسم إلى قسمين:

-1 تغير دلالي له صلة بالدائرة الدلالية لمعنى اللفظ الأول(المعنى الجديد يمت بصلة ما بالمعنى الأول للفظ)، مثل:

الكلمة العامية	الأصل التركي بالأبجدية الحديثة	الكتابة الصوتية	المعنى في التركية والعامية والدراسة
جبخانة	cephane	phanɛ// ʤɛ	الجبخانة في التركية لا تعني سوى مكان حفظ الأسلحة، والجبخانة في العامية السودانية الذخيرة لا غير.
قاورمة	kavurma	kevurme//	ترد في قاموس اللغة التركية بمعنى شواء اللحم، وفي العامية السودانية طبيخ معروف أساسه من صغار البصل.
دوشمان	düşman	dʊʃman//	الدوشمان في التركية العدو، وفي العامية الآن تدل على معركة أو " حرابة ".

-2

تغير دلالي ليس له صلة بالدائرة الدلالية لمعنى اللفظ الأول (المعنى الجديد لا يمت بصلة بالمعنى الأول للفظ)، مثل:

الكلمة العامية	الأصل التركي بالأبجدية الحديثة	الكتابة الصوتية	المعنى في التركية والعامية والدراسة
طز	tuz	tuz//	الطز في اللغة التركية الملح، وفي العامية السودانية لفظ تهكم وإساءة.
خازوق	kazık	kazık//	تأتي في التركية بمعنى خشبة تستخدم لإعدام المذنبين، وفي العامية تشير إلى "مقلب"، جهجهة، وخوازيق أشرار أو مصادر شرّ.

خلاصة الورقة:

نخلص في هذه الورقة التي تناولنا فيها موضوع الألفاظ التركية المقترضة في عامية السودان العربية، من منظور تغيرها الصوتي والدلالي- نخلص إلى أن اللغة التركية لغة التصاقية تنتمي إلى مجموعات اللغات الأورالية – الألطائية فرع اللغات الألطائية، وأن هذه اللغة تكتب الآن في تركيا بأبجدية لاتينية بعد أن كانت تكتب بأبجدية ذات أصول عربية حتى الربع الأول من القرن العشرين. وأن العلاقات التركية العربية تنقسم إلى ثلاث فترات، الأولى تبدأ ببداية الفتوحات الإسلامية، والفترة

الثانية تبدأ بفترة ظهور المماليك بمصر. وأما الفترة الثالثة فتبدأ بفتح العثمانيين للشام ومصر وللبلدان العربية واحدا واحدا. وأن الألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية دخلت بصورة رئيسة عن طريق عامية مصر، كما دخلت عن طريق الأتراك أنفسهم، الذين كانوا يحكمون السودان. هذا، بالإضافة إلى دخولها عبر عامية الشام وعامية المغرب وعبر اللغة العربية الفصيحة بصورة أقل. وقد مثلت هذه الألفاظ المقترضة حقولا دلالية مهمة في العامية السودانية أولها الحقل العسكري، وثانيها حقل الحياة الاجتماعية، وثالثها حقل الحياة العملية، ورابعها حقل الحياة الاقتصادية، بالإضافة إلى ألفاظ أخرى متنوعة.

أما من ناحية التغيرات الصوتية للألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية- فقد فقدت هذه الألفاظ تناغم الحركات، واكتسبت حركات طويلة لم تكن تعرفها تأثرا بالعامية. كما تحولت بعض الأصوات التي بها، والتي لا توجد بالعامية إلى أصوات بدائل تقرب من المخارج إلى أصوات اللغة العربية. وقد اتبعت العامية في تعريب هذه الأصوات طريقة اللغة العربية.

وفيما يختص بالتغير الدلالي، فقد خلصت هذه الورقة إلى أن هناك تغيرا دلاليا طرأ على بعض الألفاظ التركية المقترضة في العامية السودانية، فبعض الألفاظ طرأ عليه ما يسمى بالتوسع الدلالي مثل: إكليم وطابور، وبعض آخر طرأ عليه ما يسمى بالتقلص الدلالي، مثل أدبخانة وصاج، وبعض آخر طرأ عليه ما يسمى بالتخصيص الدلالي، مثل: بسطونة وبشاورة، وبعض آخر طرأ عليه تغير دلالي له صلة بالدائرة الدلالية لمعنى اللفظ الأول، وتغير دلالي ليس له صلة بالدائرة الدلالية لمعنى اللفظ الأول، ومثال الأول: جبخانة وقاورمة، ومثال الثاني: طز وخازوق.

مراجع الدراسة:

1- إبراهيم أنيس (1973أ): **من أسرار اللغة**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

2- ،، ،، (1973ب): **دلالة الألفاظ**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

3- إبراهيم الداقوقي (1984): **القواعد الأساسية للغة التركية، دراسة في تاريخ وتطور اللغة التركية**، بغداد: شركة التايمس للطبع والنشر.

4- الأمين أبو منقة محمد (1994):" أثر الإسلام واللغة العربية وآدابها في نشأة أدب الهوسا، **دراسات إفريقية**، العدد11، ص. ص(-135 154).

5- ،، ،، ،، (د. ت): محاضرات حول مميزات اللغات الإفريقية، مرحلة ماجستير اللغات السودانية والإفريقية، العام الدراسي -1995 1996، معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم.

6- رمضان عبد التواب (1973): **فصول في فقه اللغة**، القاهرة: دار الحمامي للطباعة والنشر.

7- ،، ،، (د. ت): **التطور اللغوي، مظاهره وعلله وقوانينه،** القاهرة مكتبة المدني.

8- عودة خليل أبوعودة(1985): **التطور اللغوي بين لغة الشعر ولغة القرآن، دراسة مقارنة،** الأردن- الزرقاء، مكتبة المنار.

9- عون الشريف قاسم (1974): **دراسات في العامية،** الخرطوم: الدار السودانية.

10- فؤاد أحمد متولي(1991): "الألفاظ التركية في لغة الكتابة العربية، مجلة **الفيصل (السعودية)،** العدد 178، ص.ص(-97 102).

11- محمود فهمي حجازي (1998): **مدخل إلى علم اللغة،** القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.

12- Pei Mario(1966): **Glossary of Linguistic Terminology**, New York: Anckor Books.

المحور التاسع: الفن والدراما

١. **الخط العربي ودوره في التقارب بين الثقافتين العربية والتركية** (في ضوء مجموعة من اللوحات الفنية باللغة التركية والعربية بالمكتبة المركزية للمخطوطات بالقاهرة) /
أ.د. عبد الرحيم خلف عبد الرحيم.....

٢. **أسس التخطيط العمراني للمدن عند علماء المسلين** / د.عماد عجوة.....

٣. **مجالات تأثير تكنولوجيات الاتصال على العلاقات داخل الأسرة اليوم** / فاتن مبارك.....

٤. **الإبداع المعماري بين الهوية والإنسان "المسكن المصري": دراسة تحليلية** /
م. هناء عبد الهادي صابر. .....

٥. **العوامل المؤثرة فى تعامل الفتاة العربية مع للانترنت:**
(دراسة سوسيو- إعلامية مقارنة بين الفتيات المصريات والسعوديات) /
د. عزه عبد العزيز عبد اللاه عثمان.....

٦. **التراث المعماري الديني: تواصل حضاري بين منشآت القاهرة واسطنبول** /
د.عادل زيادة.....

الخط العربي ودوره في التقارب بين الثقافتين العربية والتركية

(في ضوء مجموعة من اللوحات الفنية باللغة التركية والعربية بالمكتبة المركزية للمخطوطات بالقاهرة)

أ.م.د عبدالرحيم خلف عبدالرحيم

مقدمة:

تتناول هذه الورقة الخط العربي وانتشاره بين الأمم، ومنها الأمة التركية، ودوره في المتغيرات الثقافية بين الأمتين العربية والتركية باعتباره من أهم الروابط بين هذه الأمم[1] بعد الدين واللغة، ومن أهم نتائج الحضارة الإسلامية، كما تتناول هذه الورقة تأثير الخط علي وحدة الشعبين العربي والتركي[2]، من خلال تقييم الدور التاريخي والثقافي والفني للخط العربي وتطوره في ضوء مراحل الظهور الواسع للأتراك في الدولة الإسلامية، وتأثيرهم في التراث والثقافة الإسلامية، وسرعة تحول اللغات التركية إلى الحرف العربي.

ويدور البحث حول محورين متكاملين وهما:

الأول: دور الأتراك في تحسين الخط العربي وتطويره في ضوء تشجيعهم لاستخدامه، وتنوع كتاباتهم وإبداعاتهم سواء أكان ذلك باللغة التركية أم بالعربية أم بالفارسية في مختلف الجوانب الأدبية والعلمية والفنية. **الثاني**: دور الخط العربي وإمكانياته وقدرته في أن يحوز إعجاب سلاطين الأتراك في قمة مجدهم، ليكون الخط الرسمي لدولتهم معبرًا عن سياساتهم وآدابهم وانتصاراتهم. إضافة إلى دوره في التقريب بين الشعوب التركية والعربية في مختلف الميادين الرسمية والشعبية، وما زالت الشواهد الآثارية الرسمية والشعبية، الدينية منها والأدبية والعلمية والفنية تكشف جزءًا من هذا الجانب كما سيتضح في البحث.

---

1 تميزت اللغة العربية والخط العربي مثلما تميز الدين الإسلامي بميزة فريدة، فمع أن الفاتحين الذين ظهروا قبل العرب لم يستطيعوا أن يفرضوا علي الأمم المغلوبة دينهم أو لغاتهم، استطاع العرب أن ينشروا لغتهم بين الأمم التي فتحوها حتى صارت اللغة العربية عامة في جميع البلاد التي استولوا عليها حيث حلت محل ما كان فيها من لغات كالفارسية واليونانية والقبطية والبربرية، وأصبحت اللغة العربية لغة أهل العلم والأدب في بلاد فارس، وظل الفرس يكتبون لغتهم بالحروف العربية، وانتشرت اللغة العربية والخط العربي بين الأتراك، حتى إنه لا يوجد في تركيا إنسان علي شئ من التعليم إلا ويفهم لغة القرآن بسهولة. وقد كان للغة العربية أثر كبير في اللغات اللاتينية، وقد ألّف كل من المستشرقين دوزي وأنجلمان معجمًا في الكلمات الأسبانية والبرتغالية المشتقة من اللغة العربية. انظر:غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000، ص440 .

2 تحولت اللغة العربية خلال مئة عام إلى لغة عالمية؛ إذ وجدت قبولًا بين الأمم والجماعات وامتزجت طبيعتهم بطابعها، وشكلت تفكيرهم ومداركهم وقيمهم وثقافتهم، وصبغت حياتهم المادية والعقلية بالصبغة العربية، فأعطت للأجناس المختلفة في القارات الثلاث وجهًا واحدا مميزًا، حتى إن السلاجقة والأتراك والمماليك والتتار ظلوا بقلوبهم رعايا مخلصين للثقافة العربية وللغتها ولأساليب الحياة العربية وفكرها. راجع: زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع علي الغرب، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، الطبعة الأولي، 1964، ص 368.

أهداف البـحث:

1 - محاولة إبراز مكانة الخط العربي، ومدي اهتمام الأتراك به وبالفنون الإسلامية منذ بداية العصر الإسلامي.

2 محاولة إلقاء الضوء علي مراحل التقاء الأتراك ولغاتهم بالخط العربي وأثر ذلك علي إثرائه وتطويره، ووحدة الثقافة والفنون الإسلامية بشكل عام، وبروز ظاهرتي وحدة الفنون الإسلامية وعالمية الفن الإسلامي[3] ".

3 محاولة إلقاء الضوء علي الدور الذي قام به الخط العربي في الجمع بين الثقافتين العربية والتركية وشعبيهما.

4 إظهار أهمية اللغة التركية بحروفها العربية قراءةً وفهمًا وترجمةً من خلال ما يأتي:

- التأكيد علي أهمية وعي الأجيال التركية والعربية[4] بتراثهم العلمي والأدبي والفني الضخم في ظل الحرف العربي مع إبراز أهمية هذا التراث لتاريخ تركيا والعرب معًا .
- الحاجة الماسة لوضع استراتيجية قابلة للتفعيل، للحفاظ علي هذا التراث العربي- التركي الكبير المخزون والدفين في بواطن المكتبات العالمية المختلفة وتوضيح كيفية الاستفادة منه.
- إبراز الدور الثقافي والاجتماعي والفني الذي قام به الخط العربي وتجلّي في اللوحات الفنية المرقومة بالخط العربي في العصر العثماني .

ظهور الخط العربي بين الأتراك:

ويجدر هنا التساؤل عن الأسباب والعوامل التي جعلت الخط العربي خطًا رسميًا للأتراك بكل لغاتهم في مختلف فترات حكمهم[5] ؟! وعن مواكبة هذا الخط لتقدم الأتراك واتساع دولتهم إلى أن أصبحت إمبراطورية مترامية الأطراف، من ناحية التعبير عن آدابهم وثقافتهم وعلومهم وفنونهم

---

3 تميز الخط العربي الإسلامي بأهم سمات الحضارة الإسلامية والفنون الإسلامية وهي (الوحدة – التنوع – العالمية) فالوحدة تتمثل في أصله اللغوي (أ- ب- ت - ...) أما التنوع فقد تنوع الخط العربي إلى أنواع إبداعية كثيرة (الطومار، الثلث، الديواني، ..) إضافة إلى تنوع المواد مثل المعادن والزجاج والخزف والخشب والرخام والأحجار وتنوعها علي العمارة وغيرها، أما العالمية فإن الخط العربي دخل إلى كل بلد من بلاد العالم الإسلامي، وقد ابتكر كل بلد منها أساليب إبداعية جمالية لصياغة الخطوط العربية. انظر: أنصار محمد عوض الله رفاعي، الأصول الجمالية والفلسفية للفن الإسلامي، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية الفنية، جامعة حلوان، ص 252-270.

4 بقيت تركيا تكتب بالحروف العربية حتى1928 عندما استبدل مصطفي أتاتورك بها الحروف اللاتينية.

5 كانت أولي الدول التركية الإسلامية القره خانيين (الأويغور)(842: 1212)، والدولة الغزنوية التي تأسست 977م،علي يد سبوك تكين، والدولة السلجوقية مرورًا بالدولة المملوكية في مصر، حتى الدولة العثمانية في أوج اتساعها. انظر: أوقطاي أصلانابا، فنون الترك وعمائرهم، ترجمة: أحمد محمد عيسي، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، أستانبول1987م، ص10، 21، 32، 57 .

وانتصاراتهم[6]؟! ودوره بين شعوب هذه الدول سواء في سرعة تعلمه وانتشاره بينهم أو في وحدتهم وقوة الرابطة بينهم.

كما تجدر الإشارة هنا إلى التراث الضخم لمادة الخط العربي، الذي هو مادة الفكر والعلم والأدب والتراث والحضارة، وحتى ندرك ضخامة هذا التراث وعمقه يكفي الإشارة إلى مثالين حدهما من تركيا، وهو المكتبة السليمانية والتي تضم وحدها أكثر من (125) ألف[7] مخطوط، والآخر من مصر وهو دار الكتب المصرية التي تضم أكثر من (70) ألف[8] مخطوط، هذا غير الآلاف من المخطوطات في المكتبات الأخرى سواء في تركيا أو مصر أو في إيران أو البلاد العربية أو الأجنبية والمتاحف العالمية المختلفة[9]،إضافة إلى الخط العربي الذي يشكل العامل المشترك في مختلف الآثار المعمارية والفنية .

وهناك خصوصية هامة متعلقة بالخط العربي، دون الخطوط العالمية الأخرى[10]، هي أن المسلمين بعامة والأتراك العثمانيين بشكل خاص قد وضعوا الخط العربي في أسمي مكانة بين فنونهم جميعا، فاعتبروه فنًا مقدسًا لا يُقِدمون علي مزاولته إلا إذا استعدوا له بالوضوء، لا سيما إذا كانوا مقدمين علي نسخ القرآن الكريم وتدوينه، الذي تعد كتابته بالخط العربي وتلاوته من العبادات، التي يتقرب بها المسلم إلى الله تعالي[11]، هذا الجانب المتعلق بالعاطفة الدينية كان من القوة بحيث ينظر إلى الخط بمتعة روحية سامية، لا سيما أن في القرآن الكريم سورة تسمي سورة القلم، إضافة لما ورد في سورة (العلق) عن القلم في قوله تعالي « الذي علم بالقلم «[12]، وقد صور هذه الحقيقة بوضوح أحد الخطاطين الأتراك بقوله: « أيها القلم احضر واكتب بما يليق بالبدء، فابدأ باسم الله أولًا، فهو القديم

6 واكبت المخطوطات العثمانية بصورها وشرحها بالخط العربي الموضوعات الأدبية والعلمية والاجتماعية والانتصارات العسكرية المختلفة، فعلي سبيل المثال في المجلد الثاني من هنرنامه (مؤرخ 1592هـ بالمكتبة الأهلية بباريس) صور دقيقة لأصول ضرب الحصار وللعمائر والخيام المعاصرة والخطط والأدوات العسكرية في إخراج واقعي كامل. ومن هذه المنمنمات واحدة تصور حصار « فينا» علي يد السلطان سليمان القانوني ويظهر فيها أبهة الخيام والأبراج والعمائر مطابقة للواقع ومسايرة لصور المعارك الحربية وأدواتها في ذلك الوقت . ومثال آخر لصورة الانتصار علي ملك المجر، نحس عند رؤيتها بعنف المعركة الحربية وضراوتها، فالتلال مغطاة من أعلاها إلى أسفلها بجنود الإنكشارية، تسير في اتجاهات مختلفة والفرسان والمشاة موزوعون في الصورة توزيعًا ينطق بقدرة المصور، وفي وسط هذا الخضم البشري نري السلطان سليمان القانوني في حجم كبير. أوقطاى آصلانابا، مصدر سابق، ص291: 302 ؛ محمد عبد العزيز مرزوق، الفنون الزخرفية الإسلامية في العصر العثماني، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987، ص 201، 202 . .

7 انظر هامش رقم 49 .

8 عزت ياسين أبوهيبة، المخطوطات العربية فهارسها وفهرستها ومواطنها في جمهورية مصر العربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1989م ، صـ 8 : 50

9 أيمن فؤاد سيد، الكتاب العربي المخطوط وعلم المخطوطات، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية،1997م، ج2، ص510: 516 .

10 يقارن بعض الباحثين بين الخط العربي والخط (اللاتيني) من حيث الإنتشار ولكن الخط العربي يفوق اللاتيني من مختلف الوجوه منها ارتباطه بالعقيدة، إضافة إلى ما حظ به من ابداع وتطور وفن لم يحظي به الخط اللاتيني ولا غيره، وما ارتبط به الخط العربي من اكتشاف الورق واستخدامه وبالتالي ثورة الكتب وبالتالي عدد المخطوطات التي لم تتوفر للخط اللاتيني.
Ananda Coomaraswamy, Arabic and Turkish Calligraphy, Search in: Bulletin of the Museum of Fine Arts , Boston, Vol.,27, No.162 (Aug.,1929), pp.50-57

11 نادر عبدالدايم محمود، التأثيرات العقائدية في الفن العثماني، رسالة ماجستير، كلية الآثار، جامعة القاهرة، 1989م، ص205، محمد عبدالعزيز مرزوق، مصدر سابق، ص 177.

12 سورة القلم هي السورة رقم (68) في القرآن، والآية(4) من سورة العلق .

وهو كاتب اللوح، وهو الحفيظ وعالم علم الأزل، وكل شيء مكتوب ومرقوم كما ينبغي، وهو واحد فرد بلا نظير، وأوضح كيف يكون حرف النون والكاف، فالكاف ظهرت في «كن وكان»، والكاف مدورة كقوس قزح، وهذا القلم من صنع الله، إذ حرر وصور في البداية نقش النون، وقد دون نقشها في لوح القلب، إذ لم يتأخر القلم عن أمر الله قط[13].

ومن خصائص الخط العربي أيضًا، طبيعته الاختزالية التي عبر عنها المستشرق «ريتر» أستاذ اللغات الشرقية في جامعة «استانبول»، وهو من الأساتذة الذين حضروا وحاضروا في العهدين العثمانيين عهد (الخلافة)، وعهد (كمال أتاتورك) [14] بقوله: « إن الطلبة قبل الانقلاب الكمالي في تركيا، كانوا يكتبون ما أتلوا عليهم من المحاضرات بسرعة فائقة، لأن الحرف العربي اختزالي بطبعه، أما اليوم فإن الطلاب يكتبون بالحرف اللاتيني، لذا فهم لا يفتأون يطلبون إلى أن أعيد عليهم العبارات مرارًا، إنهم معذورون، لأن الكتابة اللاتينية لا اختزال فيها، فلا بد من كتابة الحروف بتمامها،إن الكتابة العربية أسهل كتابات العالم وأوضحها فمن العبث إجهاد النفس في ابتكار طريقة جديدة لتسهيل اليسير «.

وفي ضوء هذه المكانة، وهذه الطبيعة الاختزالية التي ارتبطت بالخط العربي يمكننا إلى حد كبير تفهم سرعة تحول الأتراك إلى الخط العربي، تاركين أبجدياتهم الموروثة، ولم يكن ذلك من جانب الحكام وموظفي الدولة فحسب، بل من جانب العامة أيضًا [15]، وما نتج عن ذلك من تراث ضخم مدون بالخط العربي في مختلف مناحي الحياة، كما كان من نتيجته هذا الاهتمام والإبداع غير المسبوق الذي حظي به هذا الخط من مختلف فئات المجتمع.

وقد ارتبط الخط العربي بالناحية السياسية[16]، خاصة في العصر العثماني، فكان- مثلا- الخط الديواني، وجلي الديواني والطغراء تسمى مجموعة الخط الهمايوني أي المقدس، لأنها كانت سرًا من أسرار السلاطين والقصور السلطانية، لا يعرفها إلا كاتبوها، وكانت تستعمل في كتابة التعيينات

---

13 مخطوطة باللغة التركية بدار الكتب المصرية للمؤلف فيروز القره حصاري أحد الخطاطين الأتراك بعنوان، ميزان الخط منظومة في أصول الخط وآلاته وأدواته، دار الكتب المصرية، تيمور 23.

14 أحمد رأفت، الرسم بالألوان في القرآن الكريم، دار الجميل للنشر والتوزيع والإعلام، (د.ت)، ص73 .

15 من أهم العوامل التي ساعدت علي سرعة انتشار الخط العربي والذي تميز بميزة لم تتوافر لكل الخطوط الكبرى السابقة مثل اليوناني أو اللاتيني أو غيره، هي أن الخط لم يقتصر علي فئة الموظفين والمثقفين، بل أصبح الاحتياج إلى تعلم الخط احتياجًا شعبيًا عامًا لكل فرد مسلم بوازع الدين، لما أولاه من المكانة الهامة للقراءة والكتابة وللعلم وللعلماء ولقراءة القرآن وأحاديث الرسول صلي الله عليه وسلم والأحكام الفقهية والعلوم المدنية وغيرها.

16 وقد ظهر ارتباط الخط العربي بالسياسة وبوصفه شعارًا للدولة الإسلامية، منذ تعريب الطراز البيزنطي(بالخط اليوناني) علي البردي إلى الطراز العربي، في عهد عبد الملك بن مروان، حيث ارتبط الطراز البيزنطي بشعار الدولة البيزنطية (عبارة باسم الأب والابن والروح القدس)، والذي تحول إلى شعار الدولة الإسلامية عبارة (التوحيد المدونة بالخط العربي) وقد ارتبط الطراز منذ ذلك الوقت باسم الحاكم المسلم والتاريخ، ثم انتشر هذا الطراز بعد البردي علي العملة بعد عملية تعريب السكة ثم انتشر علي النسيج، وأصبحت مصانع النسيج الخاصة بالحكام تسمي (مصانع الطراز) ثم انتشر بعد ذلك علي العمائر وباقي الفنون وخاصة التي تنسب إلى السلاطين ورجال الدولة ثم ازداد الدور السياسي للخط بعد ذلك:

Valad Atanasiu, The President and the Calligrapher: Arabic Calligraphy and Its Political Use, Akpia –MIT, studies in Architecture, History & culture.

والأوسمة والنياشين والمناصب الرفيعة، ثم سمي بعد ذلك بالخط الديواني، لاستعماله في الدواوين (الوزرات) الحكومية، كما كان قلم الطومار قبل العثمانيين مخصصًا لتوقيع الخلفاء علي التقاليد والمكاتبات من الخلفاء والسلاطين وإليهم ، ومختصر الطومار والثلثين لكتابة اعتماد الوزراء والنواب علي المراسم، ولكتابة السجلات المصونة، وقلم الثلثين للكتابة من الخلفاء إلى العمال والأمراء في الآفاق، أما المدور الصغير فكان لكتابة الدفاتر ونقل الحديث والشعر، وقلم الأشربة للكتابة إلى مهندس الري، وقلم المؤامرات لاستشارة الأمراء ومناقشتهم، وقلم العهود لكتابة العهود والبيعات، وقلم الحرم للكتابة إلى الأميرات من البيت المالك[17]، وهكذا.

وبدأ انتشار الخط العربي بشكل واسع في مختلف أقطار الدولة الإسلامية بعد عملية التعريب الواسعة، التي استهلت بتحولين فارقين في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان(66هـ -86هـ)، حدهما تعريب القراطيس (أوراق البردي)[18]، والآخر تعريب السكة (العُملة)، هذان التحولان كانا مقدمة لتحرر الدولة الإسلامية في عصورها المتعاقبة، في مختلف المجالات السياسية والثقافية والاقتصادية، وفي سير عملية التعريب واتساعها بوجه عام، وقد تمت عملية تعريب الدواوين (الوزارات) في مختلف الأقطار الإسلامية[19]، إذ كانت هذه الدواوين بغير العربية، فديوان الشام – مثلًا- كان بالرومية، والعراق بالفارسية، وديوان مصر بالقبطية، حتى أخذت عملية التعريب تنتقل من قطر إلى آخر[20].

ويمكن تقسيم مراحل اتصال الأتراك بالعربية والخط العربي إلى ثلاث مراحل، تبدأ **الأولي** منذ مطلع القرن (2هـ/ 8م)، حيث خضعت المناطق التركية الواقعة علي حدود إيران والعراق للخلافة العباسية ببغداد، وأصبحت مصدرًا لا ينضب من الجنود والرقيق، وأصبح كثير منهم ذا شأن في « بغداد « عاصمة الخلافة العباسية، حتى إن إحدى زوجات الخليفة هارون الرشيد(170-193هـ) كانت وهي أم الخليفة المعتصم (218-227هـ) كانت تركية[21], وقد بدأ ظهور الأتراك[22]بشكل واسع

---

17 القلقشندي، صبح الأعشي في صناعة الإنشا،ج3، ص47 ؛ جورجي زيدان: التمدن الإسلامي، ج3، ص2.

18 والقراطيس هي ورق البردي الذي كانت بيزنطة تستورده من مصر، وتدفع عنه دنانير بيزنطية، وكان صناع مصر من الأقباط يوقعون علي هذه القراطيس من أعلاها باسم المسيح « باسم الأب والابن والروح القدس « وعلامة الصليب، ورأي عبدا لملك بن مروان أن ذلك الوضع لا يتفق مع عقيدة الإسلام، فأمر بأن تستبدل هذه العلامة بعبارة « التوحيد «، وهذا التغيير أحدث ضجة كبيرة في بيزنطة وأرسل جستنيان يهدد الخليفة الأموي عبدا لملك بن مروان بأنه سيوقع السكة(العُملة) بعبارة سب الرسول عليه الصلاة والسلام في حالة عدم الرجوع عن ذلك، واستشار الخليفة مستشاريه ومنهم خالد بن يزيد بن معاوية في هذا الأمر، وكان عالمًا بفنون الكيمياء، فأشار عليه خالد بمقاطعة الدنانير البيزنطية، والبدء بضرب الدنانير والدراهم الإسلامية.البلاذري، (أحمد بن يحيي بن جابر، المتوفي 379هـ)، فتوح البلدان، بيروت 1975م، ص 336 ؛ الدميري، حياة الحيوان، القاهرة 1954م، ج1، ص62، 64؛ سعيد مغاوري، البرديات العربية في مصر الإسلامية، الهيئة العامة لقصور الثقافة،القاهرة، (د.ت)، ص 150.

19 أدى تعريب الدواوين في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (65-86هـ) إلى تنافس فئات الشعوب الإسلامية على تعلم اللغة العربية، ووسيلتها الكتابة بدوافع دينية وعلمية، وحتي يحتفظوا بوظائفهم، وسعيًا لتولي وظائف جديدة. محمد نبيه عاقل، خلافة بني أمية، دمشق، 1973م، ص 190؛ حسين عبد الرحيم عليوة، الكتابات الأثرية العربية، الطبعة الأولى، القاهرة،1984 م، ص 15.

20 ابن النديم، الفهرست، دار المعارف، بيروت ١٤١٥ هـ/ ١٩٩٤م، ص٣٠٣.

21 حسن الباشا، دراسات في تاريخ الدولة العباسية، دار النهضة العربية، 1990م ، ص 48، 49.

22 بيتر شوجر، أوروبا العثمانية (-1354 1804م)، ترجمة عاصم الدسوقي، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الأولي 1998م، ص22.

في الدولة الإسلامية في عهد الخليفة المعتصم، والذي يقال: إنه أول من اعتمد علي الترك بشكل جدي، وأول من أدخلهم في الديوان، وهو الذي أسقط العرب من الجيش لحساب الترك، ويقال: إنه كان يمتلك قبل توليه الخلافة حوالي (3000) من الأتراك، وصار لديه (4000) من الأتراك قبل انتقاله إلي» سامراء»[23].

ويري البعض أن عدد الأتراك وصل في عهده إلى أكثر من (70000)، وتتفق المصادر علي أنه كان أول من مكنهم من السيطرة في الدولة[24]، وزاد نفوذ الأتراك في عهد الواثق بالله (223-232هـ)، وصارت لهم السيطرة المطلقة علي كثير من الأمور، وقد استخلف الواثق أشناس التركي في سنة 228م علي تدبير أمر الدولة، ويذكر السيوطي عن هذا الخليفة: وأظن أنه أول خليفه استخلف سلطانًا، فإن الترك قد كثروا في أيام أبيه[25].

وتأتي المرحلة **الثانية** لدور الأتراك في تطور الخط العربي علي يد السلاجقة في نهاية القرن التاسع الميلادي، علي يد قبائل الغز والأوغز، الذين عرفوا بعد اعتناقهم الإسلام باسم «التركمان»، وفي منتصف القرن العاشر الميلادي، استطاع خلفاء سلجوق التوسع جنوبًا وغربًا حتى أصفهان بإيران، وقد تمكن طغرل من إرساء نفوذه في بغداد في سنة 1055م[26]، ثم استطاع ابن عمه ألب أرسلان في عام 1071م وعند «ملاذكرد» شمال بحيرة « فان» تحقيق انتصار حاسم علي البيزنطيين، وأسر امبراطورهم «رومانوس ديوجينز» Diogenes "، وقد نجح السلاجقة علي أثر ذلك في إقامة مراكز نفوذ وقوة لهم في مناطق مختلفة مثل الأناضول في آسيا الصغري وغيرها.

وقد كتب الأتراك لغتهم بالخط العربي منذ انتشار الإسلام بينهم، خاصة في عهد السلاجقة الذين كان لهم فضل كبير في النهوض بفن الخط العربي، وقد درس السلطان طغرل بك السلجوقي هذا الفن علي يدي أحد أقارب المؤرخ الشهير " الراوندي " صاحب كتاب "راحة الصدور وآيات السرور"، وعندما حذق هذا الفن بدأ في نسخ القرآن الكريم في ثلاثين جزءًا، كما استخدم المزخرفون في تجميل ما كتب[27].

نتيجةً لاتساع الرقعة التي حكمها السلاجقة من العالم الإسلامي، وكثرة استخدام الخط العربي في منشآتهم الدينية والمدنية والعسكرية بالإضافة إلى فنونهم التطبيقية، تطوّر الخط العربي، وظهرت

23 عاصمة الخلافة التي انتقل اليها الخليفة المعتصم (221هـ) بعد أن ترك بغداد لازدحامها بالأتراك.

24 حسن الباشا، مصدر سابق، ص 48، 49؛ السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص223.

25 حسن الباشا، مصدر سابق، ص 49، 50 ؛ السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص226

26 استطاع السلاجقة أن يوحدوا الدولة الإسلامية، بعد السيطرة على إيران وبغداد والشام وبلاد العرب وأرمينيا الصغرى وآسيا الصغرى ومكة والمدينة، واستولوا على حلب سنة (1070م) فانتشرت جيوشهم فيها إلى قرب الدردنيل، ومن هذه الفتوحات تأسست دولة سلاجقة الروم فيما بعد. إبراهيم أحمد العدوي، تاريخ العالم الإسلامي، معهد الدراسات الإسلامية، القاهرة، ص 284؛ محمد عبدالعزيز مرزوق، مصدر سابق، ص174 .

27 Shayatai M. A., Turkish Sources for the Study of Islamic Calligraphy, Ankara, 1961, pp.7779-
محمد عبدالعزيز مرزوق، مصدر سابق، ص174

عدة أنواع منه مثل الخط النسخ الذي ظهر بدايةً من العصر السلجوقي في الشرق الإسلامي[28]وتم الجمع بين الخطين الكوفي والنسخ في أثر واحد[29]، وظهر الخط الثلث المجسد (المنفذ علي هيئة الأشكال والكائنات الحية)[30]، والخط الكوفي الهندسي المربع (البنائي)، وهو الذي يزخرف المساحات الهندسية المختلفة، ويكون سمك الأحرف مساويًا تقريبًا سمك الفراغات التي بينها[31].

وتمثل المرحلة **الثالثة** قمة ما وصلت إلية اللغة العثمانية المدونة بالخط العربي[32] فبعد تأسيس الإمبراطورية العثمانية (699هـ 1341-م) وخلال الفترة التي تميزت فيها هذه الدولة بقوتها، وخاصة في منتصف القرن الخامس عشر في 1453م إذ فتحت القسطنطينية علي يد محمد الفاتح، إلى منتصف القرن السابع عشر، ووصلت الدولة العثمانية آخر حدود المجر في أوربا ووصلوا إلى مدينة « ڤينا « عاصمة النمسا(1683م)، وحاصروها وأخذوا الجزية من الأرشيدوق فرديناند، وإذ كان الخط العربي الخط الرسمي للحكومة في الدولة العثمانية وأملاكها في أوربا مدة أربعة قرون ونصف[33].

28 وأقدم قطعة أثرية معروفة عثر عليها للخط النسخي ترجع إلى عصر السامانين، وهو درهم أصدره إسماعيل بن أحمد الساماني سنة (293هـ / 906م) في خراسان، والمثال الآخر نقوش كتابية في الطابق الثالث للمنارة الكبري في حلب سنة(483هـ / 1090م)؛ وفي كتابات مسجد ملكشاه في مدينة آمد سنة 484هـ / 1091م. منى محمد بدر محمد بهجت، أثر الحضارة السلجوقية في دول شرق العالم الإسلامي على الحضارتين الأيوبية والمملوكية، مكتبة زهراء الشرق، ج3 الطبعة الأولى، 2003م، ص 19 ؛ جروهمان، النسخ والثلث، ترجمة، غانم محمود، بحث بمجلة المورد , العدد الرابع، المجلد 15 لسنة 1986 م، ص 114 .

29 ومن أقدم أمثلة العمائر السلجوقية التي زخرفت باستخدام الخطين معًا زخرفة جصية عثر عليها على جدران مسجد جامي في قزوين سنة 509هـ / 1116م . مني محمد بدر، ج3، ص 73 .

30 وقد ظهر هذا النوع من الخط النسخ والثلث ذي الرسوم الآدمية في خراسان منذ أوائل القرن السادس الهجري (12م) في العصر السلجوقي، ومنها انتشر بعد ذلك إلى الموصل ومن الأمثلة علي ذلك إبريق من النحاس الأصفر المكفت بالفضة، يزخرف رقبته شريط من كتابة بالخط الثلث الذي تنتهي قاماته بأشكال آدمية يؤرخ بسنة 629 هـ (1221م) . مني محمد بدر، أثر الحضارة السجوقية، ص 183؛ نعمت إسماعيل علام، فنون الشرق الأوسط في العصور الإسلامية، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ص144.

31 ومن أقدم الأمثلة المعروفة حتى الآن للخط الكوفي الهندسي (البنائي) في "مسجد الجمعة " أو المسجد الجامع بأصفهان في إيران، ويرجع تاريخه إلى (عام 481هـ)، أما المثال الثاني فهو الخط الكوفي الهندسي المنفذ داخل حشوات زخرفية ذات مساحات كبيرة مربعة الشكل علي جدران برج النصر الذي شيده السلطان السلجوقي مسعود الثالث بولاية غزنة(بأفغانستان حاليا)، ويرجع تاريخ هذا البرج إلى عام(482هـ - 509هـ). سامي أحمد عبد الحليم إمام، الخط الكوفي الهندسي المربع، حلية كتابية بمنشات المماليك في القاهرة، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، 1991م، صـ84، 85، 86 .

32 وفي دائرة المعارف البريطانية عند الحديث عن اللغات التركية وكتاباتها: " إن حروف الهجاء العربية عامة الاستعمال في اللغات التركية، ولو أن بعض القبائل في روسيا تستعمل الحروف الروسية ". انظر: إبراهيم جمعة، قصة الكتابة العربية، دار المعارف بمصر، سلسلة اقرأ، القاهرة ١٩٨٤، ص -36 46.
. .Encyclopedia Britannica, Vol. XXIII, p.661

33 بيتر شوجر، أوربا العثمانية (-1354 1804م)، ص81 ؛ أحمد بن مصطفي بطاش زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، تحقيق كامل كامل بكر وعبدالوهاب أبو النور، دار الكتب الحديثة،ج1، ص18، 19 ؛ عبدالفتاح عباده، انتشار الخط العربي في العالم الشرقي والغرب، ص 110، 111 .

وتميزت هذه المرحلة بكثرة السلاطين[34] والوزراء والباشوات العثمانيين، الذين برعوا في فن الخط العربي مثل السلطان سليمان القانوني، والسلطان محمد خان الثالث، والسلطان مصطفي خان الثاني، فمثلا نجد السلطان أحمد خان الثالث كان بارعًا في النسخ والثلث والجليل بخاصة، وقد كتب عدة مصاحف بخطه الجميل، أهدي منها مصحفين شريفين للروضة المطهرة، وتحتفظ دار الكتب المصرية بمجموعتين من أعماله[35] .

ونتيجة لذلك يعتبر الأتراك من أهم الشعوب التي أبدعت في فن الخط العربي، وكان إبداعا آية في الجمال، سواء أكان النص المكتوب باللغة العربية أم اللغة التركية أم الفارسية، وقد ظهر ذلك في كتاباتهم عن قواعد الخط العربي وفنونه ورسمه وجمالياته [36]، كما ظهر في آثارهم المعمارية و الفنية التي لا تعد، وقد استخدم الأتراك بدايةً كل ما كان معروفًا من صور الخط العربي وفنونه في ذلك الوقت، فقلدوا الخط الكوفي[37] كما برعوا في تقليد الأقلام الستة التي كانت شائعة في العراق، في عهد الخليفة المستعصم بالله آخر الخلفاء العباسيين في بغداد، والتي برع فيها الخطاط ياقوت الرومي (والذي عرف بالمستعصمي) نسبة إلى هذا الخليفة[38] وهو الذي كان له أبلغ الأثر في الخطاطين الأتراك، وهذه الخطوط هي خط النسخ أو الخط الحجازي اللين والخط المحقق[39] والثلث[40] وخط

34 ونقف إحتراماً وإجلالًا لأولي الأمر ورجال الدولة في العصر العثماني، وبخاصة فيما يخص الخط العربي، فمثلا نجد السلطان بايزيد الثاني (886هـ / 1481م) كان يمسك المحبرة لخطاطة الشهير الشيخ حمد الله ، وقد كان هذا الخطاط معلما للسلطان بايزيد الثاني قبل تولية السلطنة، وذات يوم سأل السلطان معلمه - وكان يكن له كل احترام ويحمل محبرته- عما كان من الممكن ابتكار أنماط أخري من الخط، تختلف عما هو معروف للعرب والفرس، واعتكف هذا الخطاط أربعين يوما ولم يكلم أحدا، إلا بعد ان إبتكر ستة أنماط جديدة، سماها الأنماط سته الجديدة، ونأخذ مثالاً لسلطان آخر وخطاطه وهو الحديث الذي دار بين الخطاط العثماني «الحافظ عثمان» - الذي كتب بخطه خمس وعشرين مصحفا- والسلطان العثماني مصطفي الثاني(1106هـ / 1695م) . إذ ذكر أن السلطان مصطفي كان يمسك الدواة للخطاط "الحافظ عثمان" وهو يكتب، وذات يوم تعجب السلطان من براعة الحافظ عثمان في الخط، فقال السلطان مداعبًا له: لا أظن أن حافظاً آخر يأتي بعدك، فكان جواب الحافظ عثمان وبسرعة بديهه: يا سيدي اذا جاء سلاطين يمسكون الدواة لخطاطيهم مثل سلطاننا فسوف يأتي كثيرون مثل الحافظ . أوقطاي آصلانابا، فنون الترك وعمائرهم، ص308، 309

Valad Atanasiu, Op. Cit, p.3

35 ومنهم أيضًا السلطان محمود الثاني) ١٧٨٥- ١٨٣٩ (والسلطان عبدالمجيد الأول) ١٧٢٣- ١٨٦١ (ويستطيع المرء أن يتأمل نماذج من خطوطهم التي كانوا يفتخرون بها افتخارهم بما كانوا يحفظون من كتاب الله وللمزيد من السلاطين والوزراء والباشوات والعلماء إضافة إلى الخطاطين المتخصصين. أنظر: محمد طاهر بن عبدالقادر الكردي المكي، تاريخ الخط العربي وآدابه، مكتبة الهلال، الطبعة الأولي، 1938م، ص217: 223 .

36 مخطوطة باللغة التركية بدار الكتب المصرية للمؤلف، فيروز القره حصاري أحد الخطاطين الأتراك بعنوان، ميزان الخط منظومة في أصول الخط وآلاته وأدواته، دار الكتب المصرية، تيمور 23.

37 وهو الخط العربي في صورته الجافة قبل تطوره إلى الخط اللين المتأثر بالخط الحجازي والمتأثر بدوره بالخط النبطي قبل الإسلام. محمد عبدالعزيز مرزوق، الفنون الزخرفية الإسلامية في العصر العثماني، ص174 173 .

38 يعتبر ياقوت المستعصمي المتوفي 698هـ من أهم الخطاطين الحازقين وقد إستحق عن جداره لقب " قبلة الكتاب " وقد اطق هذا اللقب أيضًا علي الخطاط العثماني "الشيخ حمد الله الأماسي" الذي اتخذ من ياقوت المستعصمي رائدًا له في فن الخط العربي. أوقطاي آصلانابا، فنون الترك وعمائرهم، ص307؛ محمد عبدالعزيز مرزوق، الفنون الزخرفية الإسلامية في العصر العثماني، ص175.

39 ظهر هذا النوع المعروف بالمحقق أي الذي يحقق التناسب والدقة في رسم حروفه وهو خط النسخ الفني الذي روعي في كتابته التناسب بين أجزائه ومن أبرز من اشتهروا بكتابته ثلاثه من أهل العراق هم ابن مقله وابن البواب، وياقوت المستعصمي. محمد عبدالعزيز مرزوق، الفنون الزخرفية الإسلامية في العصر العثماني، ص 175.

40 وهو يعتبر الأب أو الجد لكل ما جاء من أنماط الخطوط، وعنه تفرعت كل انواعها، وسمي بالثلث لمقارنة حجمه بحجم خط الطومار الذي يبلغ سمك سن قلمه (24) شعرة من شعر البرزون أي الخيل . محمد عبدالعزيز مرزوق، الفنون الزخرفية الإسلامية في العصر العثماني، ص 175؛ أوقطاي آصلانابا، فنون الترك وعمائرهم،ص309.

التوقيع[41] والريحاني[42] والرقعة.

الدورالثقافي والاجتماعي للخط العربي

لعب الخط العربي في الدولة الإسلامية عامة والدولة العثمانية التركية خاصة دورًا هامًا في مختلف الجوانب والاتجاهات الثقافية والاجتماعية، وقد ساعد علي تحقيق هذا الدور بعض النظم التي تميزت بها الدولة الإسلامية، مثل نظام الالتزام الذي يسمح للحاكم المسلم باعتباره ولي الأمر وراعي الفنون أن يستقدم أشهر العلماء والأدباء وأمهر الصناع والحرفيين من مختلف نواحي دولته للعمل في العاصمة، ومنها أيضًا عدم وجود أي حواجز بين أرجاء الدولة الإسلامية، مما يسمح بسهولة التنقل والترحال طلبًا للعلم وبحثًا عن الجديد في مجال الكتب والتجارة والصناعة من مكان إلى آخر في سهولة، ومن هنا ضمت الدولة العثمانية ثُلة من أمهر الفنانين وأبرع الأدباء من الفرس والمجر والعرب[43] وغيرهم، ويمكن تناول هذا الدور في ضوء:

- **الخط العربي واللغة العثمانية والتقارب الثقافي:**

اللغة بشقيها ـ المنطوق والمكتوب ـ ظاهرة اجتماعية، تتعلق بكل أفراد المجتمع، وهي وسيلة إلى صياغة فكرهم وسلوكهم، لأتصالها بقيم المجتمع وأفكاره وتقاليده ومعتقداته وكل نشاطاته، ولها ارتباط وثيق بالفكر والثقافة، فالفكر لا يقوم إلا باللغة سواء المنطوقة أو المكتوبة[44]، وفي ضوء ذلك ومنذ أن دونت اللغة التركية العثمانية[45] بالحرف العربي في ظل الحضارة الإسلامية، وهي في نمو سريع ومطرد، وخاصة بعد أن أصبحت الخلافة العثمانية حامية هذه الحضارة المترامية، وغالبية العالم الإسلامي تحت مظلتها[46]، شكل(6).وقد تميزت اللغة التركية العثمانية بأنها تتكون من ثلاث

41 أحد الخطوط التي اشتقت من خط الثلث إلا أنه أدق وأصغر قليلا وأكثر ميلا إلى الإستدارة، وسمي بقلم التوقيع أو خط التوقيع حيث حررت به المكاتبات السلطانية. عباس العزاوي، الخط ومشاهير الخطاطين في الوطن العربي، مجلة سومر العراقية،الجزء الأول والثاني، مج38، سنة1982م، ص 289،288، عبدالرحيم خلف عبدالرحيم، المقومات الفنية والجمالية وتطورها في فن الخط العربي, مجلة مركز الدراسات البردية والنقوش, جامعة عين شمس, العدد الرابع والعشرون, القاهرة 2007م.ص566-589.

42 وهو يمتاز بتداخل حروفة لا سيما الألف واللام فتداخلهما اشبة ما يكون بتداخل عودين من أعواد الريحان. محمد عبدالعزيز مرزوق، الفنون الزخرفية الإسلامية في العصر العثماني، ص 175.

43 لقد سافر_مثلا_ أحد عشر صانعاً قاهرياً أخذوا معهم من القاهرة كميات وافرة من الصوف المصبوغ، علي أثر طلب أحد سلاطين الدولة العثمانية وهو مراد الثالث لبعض صناع السجاجيد القاهرية للعمل في مصانعها، وتشير السجلات الخاصة بمسجد الوالدة في إسطنبول إلى السجاجيد القاهرية التي كانت في هذا الجامع. عبدالرحمن فهمي، السجاد، بحث في كتاب القاهره تاريخها وفنونها وآثارها، مؤسسة الأهرام، 1970م، ص585: 586 ؛ أوقطاي آصلانابا، فنون الترك وعمائرهم، ص300 .

44 محمد حسن عبدالعزيز، مدخل إلى اللغة، دار الفكر العربي، (د.ت)، ص10 .

45 وهي من اللغات الطورانية المنتشرة بتركيا أوربا وتركيا آسيا وروسيا أوربا وروسيا آسيا بتركستان والتركمان والعثمانيين، وأشهر فروعها التي تكتب بالخط العربي هي التركية العثمانية، وهي اللغة الرسمية للحكومة وهي أكثر اللغات التركية تهذيبا، وانتشارا، إضافة إلى حوالي أكثر من(12) لغة تركية أخري تكتب بالخط العربي. انظر التفصيل: عبدالفتاح عباده، انتشار الخط العربي في العالم الشرقي والغربي، مطبعة هندية بمصر، 1915م، ص 38، 39

46 أهتم العثمانيون بإبراز دورهم ومسئوليتهم عن الأمة الإسلامية وعن الدين الإسلامي، وقد رسموا خريطة دولتهم وربطوها بأهم المناطق التابعه لهم وبمكة المكرمة مثل الموضحة في شكل (6).

لغات: أحدها اللغة (الجغطائية) أصل اللغة العثمانية. وثانيها: اللغة العربية، التي دخل منها في التركية حوالي (٪50)، وثالثها:اللغه الفارسية[47]، شكل(9، 10، 11) والتي دخل منها في التركية حوالي (٪15)[48] وقد جعلت الدولة العثمانية من اللغتين العربية والفارسية أهم أدوات الثقافة الرفيعة.

وقد ساعد علي ازدياد تأثير اللغتين العربية والفارسية في اللغة العثمانية نفسها، عدة عوامل منها أن العربية كانت لغة الدين، والفارسية لغة الثقافة والأدب بالنسبة للأتراك العثمانيين ويؤكد ذلك نوعية المخطوطات التراثية المتبقية[49]. وذلك لإعتماد الأتراك في الجانب الأدبي والثقافي قبل تأسيس الدولة العثمانية علي اللغة والأدب الفارسي، حيث أقام العثمانيون دولتهم علي أنقاض دولة السلاجقة، الذين اختلطوا بالفرس وتأدبوا بآدابهم [50]، ولذلك فقد تأثرت التركية بالعربية بطريقين: مباشر بالإتصال المباشرة بين العربية والتركية، وغير مباشر لإتصال التركية بالفارسية المتأثرة أصلا بالعربية.

وقد كانت سياسة الرعاية والتشجيع للنسخ والتدوين بالعربية والفارسية، إلى جانب التركية التي اتبعها السلاطين العثمانيين، بديلا عن تغليب اللغة التركية، من الذكاء بحيث أصبحت عامل وحدة وبناء وتقارب بين مختلف المكونات الثقافية للدولة التركية العثمانية الواسعة، حتي لقد كان للأتراك دور كبير في الثقافة الإسلامية باللغات الثلاثة لا سيما العربية، ومن ذلك- مثلا- الموسوعة التركية الهامة التي كتبت باللغة العربية في القرن العاشر الهجري «كتاب مفتاح السعادة ومصباح السيادة» «لطاش كبري زاده»[51] وهي موسوعة في» تاريخ العلوم الإسلامية»، وترجع أهميتها إلى أنها موسوعة في تاريخ العلوم، وكتاب ببليوجرافي بل بيوببليوجرافي»Bio-bibliography "، ومصدر يمثل أهم ما وصل إليه علم التصنيف عند المسلمين[52].

---

47 ويرجع سبب الظهور الواسع للغة الفارسية في الدولة العثمانية، أنه أثناء حروب الشاه اسماعيل الصفوي فر كثير من خطاطي إيران وعلمائهم إلى تركيا، ومنهم الأمير الكردي إدريس الدين البدليسي عام 907هـ وهو من أكابر العلماء، حيث رحب به السلطان بايزيد الثاني وأواه وأكرمه، وبأمر من السلطان ألف تاريخه (هشت بهشت) باللغة الفارسية ويتضمن مناقب ثمانية سلاطين عثمانيين، كما حصل إدريس الدين علي مكانه كبري في زمن السلطان سليم الأول بسبب ما قدمه للدولة من خدمات في رأيه أو قلمه. مصطفي بركات، النقوش الكتابية علي عمائر مدينة القاهرة في القرن التاسع عشر،مخطوط رسالة الدكتوراه غير منشورة، كلية الآثار، جامعة القاهرة،1991م، ص195، 196.

48 عبدالفتاح عباده، انتشار الخط العربي في العالم الشرقي والغربي، ص 38، 39

49 ولو أخذنا مثالًا واحداً للتدليل علي ذلك وعلي دور الدولة العثمانية في داخل تركيا في الجمع بين اللغات الثلاث ما احتوته المكتبة السليمانية والتي تعد أهم مركز للمخطوطات والكتب القديمة المطبوعة بالعربية والتركية والعثمانية، حتى يقدر ما تحتويه ب) ١٢٥ (ألف مخطوطة و(٥٠) ألف كتاب مطبوع ويرجع تاريخ مكتبة السليمانية لعهد السلطان سليمان القانوني) ١٥٥٧م)،، وتمثل الكتب العربية القسم الأعظم من محتوياتها.

50 عبدالفتاح عباده، انتشار الخط العربي في العالم الشرقي والغربي، ص 40، 41 ؛ خالد عزب وآخرون، شواهد قبور من الاسكندرية ، الإسكندرية، 2007م، ص58 .

51 هو عصام الدين أبوالخير أحمد بن مصطفي بن خليل الشهير بـ "طاش زاده" وتقول دائرة المعارف اسلامية أن هذه التسمية تطلق علي عائلة من العلماء الاتراك وقد استمدت لقبها من اقامتها في طاش كبري زادة وهي قرية قريبة من قسطموني في الاناضول.

52 وقد تضمن معلومات ببليوجرافية تبين أهم المؤلفات في كل علم من العلوم التي تعرض لها المؤلف في عصره، وقد استرشد فيما بعد بتقسيمه بما أطلق عليه عالم التصنيف الإنجليزي "وند هام هلم" "السند الأدبي"؛ فقد عمد إلى التقسيم وتخصيص فروع مستقلة كلما وجد مؤلفات مستقلة في العلوم. أحمد بن مصطفي (الشهير بطاش كبري زاده: 948هـ)، كتاب مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، مراجعة وتحقيق كامل كامل بكري وآخرين، دار الكتب الحديثة، القاهرة 1968،ج1، صـ 33:35.

- **اللغه التركية بين الشعوب العربية**

بدأ تدوين اللغة العثمانية التركية بالخط العربي في القرن السابع الهجري، وأول كتاب دوَن بالخط العربي في نحو اللغة التركية وقواعدها هو كتاب "الإدراك للسان الأتراك" الذي ألفه أحد علماء الإسلام في الأندلس[53]، وقد إهتم بوضعه منذ بداية الدولة العثمانية واستقلالها سنة سبعمائة واثنتي عشرة، ليكون أساسا لقواعد اللغة التركية العثمانية، وقد نُشر في الأستانة (1309هـ)، ونشره أيضًا المسيو "لوسين بوقا" من مشاهير علماء المشرقيات الفرنسيين سنة 1325 هـ، وأول من وضع قواعد اللسان العثماني في عصر الإصلاح هو "جودت باشا" المؤرخ الشهير[54].

ولقد كانت المعاجم والقواميس أبلغ الدلائل علي وضوح التأثير المتبادل بين العربية والتركية، و علي حضور التركية بجانب العربية في البلاد العربية، وهي عبارة عن ديوان يضم مفردات اللغة مصنفة وفق ترتيب معين[55]، وفي المكتبة المركزية للمخطوطات الإسلامية بالقاهرة نجد العديد من المعاجم العربية ـ التركية، منها ثلاثة معاجم عربية تركية شكل (1، 2) [56] وهذه المعاجم متنوعة الأسلوب والتصنيف.

وقد انتشرت اللغة التركية ذات الخط العربي في مختلف العواصم والمدن العربية جنباً إلى جنب مع أختها العربية، وسوف نقتصر علي بعض الأمثلة للدلالة علي ذلك من بعض المدن العربية، منها القاهرة التي تزخرمكتباتها بالمخطوطات المدونة باللغة التركية[57]، شكل(1، 3،2 ، 4) وقد دونت بعض النصوص التأسيسية علي العمائر الأثرية في القاهرة باللغة التركية[58]، وفي مدينة الإسكندرية[59] والزقازيق شكل(5)، وفي مدينة دمشق[60]شكل(7)، وفي مدينة طرابلس اللبنانية[61].

53 وهو أثير الدين محمد بن يوسف المعروف بأبي حيان الأندلسي الغرناطي (توفي في مصر 745هـ) وهو أحد نوابغ النحو العربي في القرن الثامن الهجري له أيضًا الأفعال في لسان الترك ، وزهو الملك في نحو الترك، ونفحة المسك في سيرة الترك.

54 عبدالفتاح عباده، انتشار الخط العربي في العالم الشرقي والغربي، ص 40، 41 .

55 محمد حسن عبدالعزيز، مدخل إلى اللغة، ص 92.

56 هناك معجم (تركي عربي) ثالث غير ما أشير اليه في شكل(1، 2) في المكتبة المركزية للمخطوطات الرقم العام: 5036 وجميعها لم يسبق نشرها .

57 تضم المكتبة المركزية للمخطوطات الإسلامية –علي سبيل المثال- العديد من المخطوطات باللغة التركية مثل، مناسك الحج لنوح بن مصطفي القونوي الحنفي، الرقم العام: 2975؛ ومخطوط تركي في أعمال البارود برقم عام (540) وغيرها بالإضافة إلى المكتبات الأخرى لا سيما دار الكتب المصرية.

58 وأقدم كتابة تركية بالقاهرة بضريح إبراهيم خليفة جنديان مؤرخ بعام(1001هـ /1592-1593م) النوع هو النص التاسيسي أعلي واجهة سبيل يوسف أغا الحبشي 1088هـ /1677م، ويوجد أيضًا بالنص التأسيسي لسبيل إبراهيم .جوربجي مستحفظان 1106 هـ/1694م والنص التأسيسي لسبيل محمد كتخدا 1137هـ/1724م محمود حامد الحسيني، الأسبلة العثمانية بمدينة القاهرة 1517-1798، مكتبة مدبولي، ص384.

59 تدلنا الآثار الباقية في مدينة الأسكندرية علي استخدام اللغة التركية بكثرة في العصر العثماني حتى القرن 19م، ونأخذ لذلك مثالا أن العديد من شواهد القبور في جباناتها باللغة التركية أو التركية المزدوجة بالعربية حيث نشر حديثا أكثر من (50) شاهد قبر باللغة التركية . أنظر: خالد عزب وآخرون، شواهد قبور من الإسكندرية، مكتبة الإسكندرية، الإسكندرية، 2007م، ص176: 259 .

60 تعددت الآثار التي تضم كتابات باللغة التركية في مدينة دمشق بسوريا ومن هذه الآثار مسجد سليم الأول (924هـ/1518م)، وجامع درويش باشا (982هـ/1574م) وجامع سنان (999هـ/1590م) والتكية السليمانية (963هـ/1554م) والتكية المولوية(993هـ/1585م). محمد السيد البسطويسي،النقوش الكتابية الباقية علي العمائر الدينية العثمانية بدمشق، رسالة دكتوراة غير منشورة،كلية الآثار، جامعة القاهرة، ص25، 26، 60، 61، 163، 164، 176، 177.لوحات (7، 8، 9، 10، 47، 77، 208، 224).

61 يكفي للتدليل علي مكانة اللغة التركية، في مدينة طرابلس ان أرشيف سجلات المحكمة الشرعية بطرابلس يمتلأ بالوثائق باللغة التركية سواء فرمانات أم وقفيات أم غيرها، وخاصة سجل رقم 76، 77.

- **الخط العربي والمجالس العلمية:**

ازدهرت دور الكتب العامة في مختلف إرجاء الدولة الإسلامية منذ وقت مبكر، ففي عام 891م بلغ عدد دور الكتب العامة في بغداد بأكثر من مئه دار، وانتشرت هذه الظاهرة وبدأت كل مدينة تبني لها دار للكتب يستطيع الجميع استعارة ما يشاءون منها وأن يجلس في قاعاتها للمطالعة، ويجتمع فيها المترجمون والمؤلفون في قاعات خصصت لهم يتجادلون ويتناقشون كما يحدث اليوم في أرقي الأندية العلمية[62] .

ومن هذه المجالس العلمية الصالونات الأدبية، التي انتشرت منذ العصر الأموي، كما أشتهرت القصور والمنازل في العصر العثماني وما قبله بهذه الصالونات الأدبية، فقد شهدت مصر في العصر العثماني هذه المجالس ومن أشهرها مجالس العلم التي كانت تعقد في بيت الشرابي والذي اشتهرت مجالسه شهرة واسعة في عالم العلم والأدب بحيث أن الحديث عن الشعر والنثر والحياة الفكرية والعقلية لهذا العصر لا يكون كاملا ولا وافيا الا بذكر قوم ليسوا من الشعراء ولا من الناثرين " الذين يكتبون النثر " ولا من أهل الفكر بل كانوا تجارا ولكن لهم في الحياة الفكرية اثرا كبيرا "[63].

ومن هذه المجالس العلمية أيضًا مجالس التأليف (الإملاء)، وهي أن يقعد عالم وحوله تلامذته بالمحابر والقراطيس فيتحدث العالم بما فتح الله عليه من العلم ويكتب التلامذة فيصير كتابا، ولم يكن يتصدي للإملاء إلا من وثق بنفسه ووثق به الناس وشهدوا له بالعلم والفضل، ونستطيع أن نقول أن هذه المجالس - بمفهوم العصر الحديث- محاضرات عامة في فروع المعرفة المختلفة وقد وصلت هذه المجالس صورة غير مسبوقة من الضخامة فقد كان مجلس سليمان بن حرب الواشجي (-140 224هـ) يحضره أربعون ألف رجل، ومجلس عاصم الواسطي (المتوفي 221هـ) يضم أكثر من مائة ألف شخص، ومجلس جعفر الفرياني (المتوفي 301هـ) يحضرة ثلاثين ألف، ولضخامة هذه المجالس مع عدم وجود مكبرات صوت، ظهرت في المجتمع فئه جديدة تعرف "**بالمستمليين**" وهم الذين يرددون كلمات الأستاذ وراءه حتي يسمع الناس[64]، وإن كانت هذه الأعداد قد يكون مبالغ فيها إلى حد ما إلا أنها تعبر عن مدي الشغف العلمي غير المسبوق، كما تفسر لنا الأعداد الضخمة من المخطوطات الإسلامية المنتشرة في المكتبات العالمية.

- **الخط العربي وتطور المهن المجتمعية**

ترتبط الإكتشافات الكبري في العادة بتغيرات كبيرة في المجتمع وإستحداث مهن ووظائف جديدة، حدث ذلك قديماً وحديثاً، وقد أدي سرعة الإنتشار غير المسبوق للكتابة بين المسلمين منذ

62 زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع علي الغرب، ص385 .

63 مرفت محمود عيسي، الطراز العثماني في منشآت التعليم بالقاهرة، رسالة دكتوراة غير منشورة كلية الآثار، جامعة القاهرة، 1987م، ص95؛ محمود الشرقاوي، مصر في القرن الثامن عشر، الطبعة الثانية، القاهرة '1957م، ج1، ص100.

64 عبدالستار الحلوجي، المخطوط العربي، ص 138، 139. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، القاهرة، مكتبة الخانجي،1931م، ج9، ص138، ابن النديم، الفهرست، القاهرة، المكتبة التجارية، 1348هـ، ص 103

بداية العصر الإسلامي، وإقتناء الكتب ونمو الإهتمام العلمي، وشيوع المكتبات وإكتشاف صناعة الورق، ورواج الإتجار به، وبداية مما ذكره ابن سعد في الطبقات، أن علي بن أبي طالب قام يخطب في أهل الكوفة فقال: من يشتري علماً بدرهم ؟ فأشتري الحارث الأعور صحفاً بدرهم، ثم جاء بها علياً (رضي الله عنه) فكتب له علماً كثيراً[65].

ومع تنامي هذا الإتجاه استحدث في المجتمع الإسلامي العديد من الحرف والطوائف الجديدة، مثل تجارة الورق التي إزدهرت متأثرة بإتساع التدوين والتصنيف وإقبال الناس المتزايد علي الكتابة والإهتمام بالكتب وبالتحصيل العلمي، وعلي توفيرالفئات المجتمعية المتخصصة في ذلك، من خطاطين ونساخ ومذهبين ومصورين ومجلدين وغيرهم، كما حرص الحكام علي توفير الورق، خدمة للعلم والدين. وتذكر المستشرقة الألمانية زغريد هونكه: " أصبحت الكتب هي مطلب كل من يستطيع تحمل نفقات الحصول عليها، وأقبل الناس في البلاد الإسلامية علي إقتنائها بلفهة متزايدة لم يعرف لها التاريخ من قبل مثيلا"[66] .

وقد اتسع هذا الإتجاه الصناعي- التجاري- العلمي حتي أصبحت "حرفة الوراقة" من أهم الحرف في المجتمع الإسلامي حيث إتسع مدلولها وأصبحت تشمل صناعة الورق، ونسخ الكتب، والإتجار بها [67]، وقد فتحت هذه اللهفة علي إقتناء الكتب الباب أمام مئات الألوف، فأصبح النساخ والخطاطون فنانيين مهرة في فنهم، ووُظف لكل مكتبة أو متجر للكتب عدد من هؤلاء[68]، وقد اختلفت دكاكين بيع الكتب عن أسواق العرب في الجاهلية (أسواق الشعر) التي كانت تعمر في مواسم خاصة، أما الإجتماعات الثقافية في دكاكين بيع الكتب فكانت يومية[69].

ونتيجة هذا التطور ظهرت طائفة في المجتمع عرفت باسم الوراقين، واشتغل بها عدد كبير من أعلام الحفاظ والنحاة والمؤرخين والعلماء والأدباء، مثل ابن النديم (438هـ) وطاش كبري زاده التركي(948هـ)، واشترك معهم في هذه الحرفة المشتغلون بصناعة الأحبار والأقلام وأدوات الكتابة والخطاطة والتجليد، كما جذبت هذه الحرفة التجار وأصحاب رؤوس الأموال[70] .

وكانت مهنة " الخطاطة " والخطاطون من أهم المهن المرتبطة بمهنة الوراقة، وكان لهم شهرة كبيرة، وصار الخطاطون يوقعون علي أعمالهم للرفع من قيمتها، ومما يدل علي ذلك الدور الهام الذي لعبه الخط العربي منذ بداية العصر الاسلامي، لاسيما وأن دور هذا الخط ظل يرتقي ويتبلور

---

65 طبقات ابن سعد، ج6، ص 16 .

66 زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع علي الغرب، ص385

67 ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبدالواحد وافي، القاهرة 1957-1960م، ص 262 .

68 مسعود بوبو، من تاريخ اللغة العربية، بحث في مجلة دراسات تاريخية،جامعة دمشق، عدد (55-56)، 1996م، ص -53 58

69 أحمد جاب الله شلبي، التعليم والتربية عند المسلمين، بحث في كتاب دراسات في الحضارة الإسلامية بمناسبة القرن الخامس عشر الهجري، مج1، الهيئة المصرية العامة للكتاب،1985م، ص65

70 زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع علي الغرب، ص385 .

حتي بلغ مرتبة رفيعة من الأداء الفني، وأصبح عاملاً مشتركا في معظم الفنون والعمارة الإسلامية، إضافة إلى المخطوطات، ويصف ذلك العالم السويسري فلوري[71]: ''ان الخط العربي استخدم في زخرفة المباني الدينية والدنيوية، حتي أصبح عاملا مشتركا في كل ما أخرجته أيدي العثمانيين من عمائر مشيدة أو تحف مصنوعة من الخزف أو الخشب أو المعدن أو القماش[72]، إضافة إلى المخطوطات، وأطلقوا علي هذه الزخارف الكتابية اسم جفتكاري (Guftkari) أي الزخرفة المتكلمة أو الناطقة''.

كما إرتبطت مهنة الخطاطة بمهنة التصوير والزخرفة، وهي المرحلة الثانية من مراحل إعداد المخطوط أي بعد مرحلة التدوين، ويمكن القول انه قبل حلول القرن (5هـ/11م) وجدت الكتب المصورة، ووجد لها معجبون يحرصون علي إقتنائها، حتي ظهرت في المجتمع العربي طبقة جديدة هي طبقة المصوربين أو المزوقين تمارس عملها في الكتب وفي غيرها، وبلغت تلك الطبقة من الكثرة ومن إهتمام الناس بها إلى حد أن صنفت الكتب في أخبارها، وأشار ابن النديم إلى هذه الطبقة، كما أفرد المقريزي كتابا بعنوان: ''ضوء النبراس وأنس الجلاس في أخبار المزوقين من الناس '' الذي يتناول طبقات المصورين وهو ما يدل علي أهمية هذه الطبقة'' [73].

وقد وصلت طبقة المصوربين في العصر العثماني درجة كبيرة من التطور والإزدهار، ولم يقتصر المصورون في العصر العثماني علي تصوير حياة السلاطين، بل تناولوا في جانب كبير من صور مخطوطاتهم الحياة العامة مثل التجار وأصحاب الحرف والمهرجين الذين يدخلون بألعابهم وأعمالهم السرور علي نفوس الناس، وهو جانب هام من جوانب التصوير الإسلامي، ومن هذه الصور الهامه في مخطوط المهرجان (محفوظ في مكتبة متحف طوبقا بو، 991هـ)، ثلاثه تمثل نقابة النساجين وهي تسهم في الإحتفال الخاص (بختان ابن السلطان مراد)، والرابعة تمثل اشتراك الرعاة مع أغنامهم في موكب الاحتفال، وهناك صورتان توضحان صناعة الزجاج[74].

ومن الطوائف المرتبطه بالخط والمخطوط طائفة المذهبيين، وكان التذهيب هو المرحلة الثالثة التي يمر بها المخطوط، بعد مرحلتي الكتابة والتزيين بالصور والرسوم، وكانت وظيفة المذهب مكملة لعمل الخطاط والرسام، ويعتبر فن التذهيب أرفع فنون الكتاب بعد تجويد الخط [75]، وقد أقبل كثير من العلماء والفقهاء والأمراء علي تعلم فن التذهيب علي أيدي أعلام الإختصاصيين فيه، وعني الأمراء والأغنياء بمد المذهبين بما كانوا يحتاجون إليه في صناعتهم، من المواد الثمينه كالذهب وحجر اللازورد والورق الفاخر، حتي وصل التذهيب إلى مستوي منقطع النظير، وخاصة في

71 Flury S., ornamental Kufic on pottery , survey of Persian art , Vol. II, p.1769.

72 محمد عبدالعزيز مرزوق، الفنون الزخرفية الإسلامية في العصر العثماني، ص 187.

73 عبدالستار الحلوجي، المخطوط العربي، مكتبة مصباح، الطبعة الثانية، المملكة العربية السعودية، 1989م، ص 229؛ المقريزي، المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار، ج2، ص 318

74 محمد عبدالعزيز مرزوق، الفنون الزخرفية الإسلامية في العصر العثماني، ص 187، 318

75 عبدالستار الحلوجي، المخطوط العربي، ص258.

العصر العثماني، حيث كانت الصفحات الأولي أو صفحات العناوين وهوامش صفحات المخطوطات ذات زخارف مذهبة في غاية الأبداع، وتكشف هذه الأمثلة عن تناسق وإنسجام في الألوان ووقار وإحترام في التصميمات حتي أن الانسان لا يدركه ملل مهما طال نظره إليها، وقد قدم فن التذهيب خدمات رائعة من خلال ما أتاحة للكتب من مذاق شهي حرك رغبة الناس دائما للقراءة والإقتناء[76].

ومن هذه الطوائف أيضًا التي ظهرت وازدهرت مرتبطة بإنتشار الخط العربي وتأليف الكتب طائفة المترجمين، وتشمل المختصين بالترجمة والمراجعة والتصحيح، ويعد الخليفة العباسي هارون الرشيد الذي دعا إلى بلاطه المتعلمين ومتقني مختلف اللغات وعهد إليهم بترجمة كثير من الكتب العلمية، كما أسس المأمون ما يمكن أن نسميه أكاديمية الترجمة في (دار الحكمة) [77]، وتبعه في أعماله خلفاؤه من بعده[78] وممن أشتهر بالترجمة حنين بن إسحاق العِبادي (ت ٢٦٤ هـ)، والفيلسوف الكندي (أبو يوسف يعقوب ابن إسحاق) المشهور بالتبحر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية) ت ٢٥٥هـ)، وقد نمت وتطورت طوائف المترجمين نموا كبيرا في العصر العثماني، ليشمل الترجمة بين لغات العالم الإسلامي، وبخاصة اللغات الثلاث العربية والفارسية والتركية، والتأليف أيضًا باللغات الثلاث وقد يكون هناك كتاب يضم لغة واحدة أو لغتين، وقد كثرت المعاجم بين اللغة التركية والعربية، شكل (1، 2) والكتب المترجمة من العربية إلى التركية[79].شكل (3، 4).

ولا يمكننا ان نهمل الحديث عن طائفة المجلدين عند الحديث عن الفنون المرتبطة بالخط والمخطوطات، فمن خلال آلاف المخطوطات الإسلامية التي تذخر بها مكتبات العالم ذات التجليد الرائع في مختلف العصور الإسلامية، يمكن أن ندرك أهمية هذه المهنه وعظم دورها وكثرة انتاجها، ومدي تشجيع الحكام لها في العصور الإسلامية المختلفة، فلم يكد يبلغ القرن الرابع الهجري مداه حتي كانت صناعة التجليد قد بلغت مبلغاً عظيما من التقدم[80]، وقد وصل المجلدون في العصر العثماني درجة كبيرة من الدقة والإبداع من ناحية والكثرة والإنتشار من ناحية أخري، ويعتبر القرنان (15، 16م) أزهي مراحل تطور التجليد عند الأتراك، مما جعل الفرس يقلدون التجليد التركي، حيث حظي الغلاف، باطنا وظاهرا، بزخرفة رائعة ومتوافقة مع فن التذهيب[81].

---

76 اوقطاي آصلانابا، فنون الترك وعمائرهم، ترجمة أحمد محمد عيسي، استانبول 1987م، 314 .

77 لم تكن دار الحكمة مجرد مخزن للكتب بل كانت منتدي للعلماء وقاعة بحث للدارسين، وكانت إلى جانب ذلك مركزا لترجمة الكتب ونسخها ضمت كثير من المترجمين والنساخين ولا نكون مبالغين إذا قلنا انها كانت مسرحا لأكبر حركة ترجمة غير مسبوقة في التاريخ العربي. عبدالستار الحلوجي، المخطوط العربي، ص 99.

78 زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع علي الغرب، ص379 .

79 وقد ترجمت الكثير من الكتب من العربية إلى التركية والعكس، وذلك في مختلف الموضوعات فمثلا من الموضوعات الدينية والتاريخية المترجمة من العربية إلى التركية في المكتبة المركزية للمخطوطات الإسلامية بالقاهرة، مخطوط «شرح تاريخ الطبري» وهو برقم عام (2132) بالإضافة إلى المخطوطات العلمية مثل موضوع «تسهيل الميقات في علم الأوقات» انظر: شكل(3) وموضوع « أعمال الباروت» والباروت هو البارود . شكل (4) .

80 عبدالستار الحلوجي، المخطوط العربي، ص 245.

81 اوقطاي آصلانابا، فنون الترك وعمائرهم، ص 314 .

وقد أصبح للخطاطين وللكتاب في العصر العثماني نقابة وطوائف خاصة بهم، سواء في العاصمة أو في المراكز التابعة لها، فمثلا قدم لنا المؤرخ الجبرتي صورة عن طائفة الخطاطين في مصر، فيقول:" ولما توفي شيخ المكتبيين " الخطاطيين" المرحوم اسماعيل الوهبي(توفي، 1181هـ)[82]، عُين حسن أفندي الرشيدي الرومي شيخا بإتفاق منهم لما أعٌطي من مكارم الشيم وطيب الأخلاق وتمام المروءة وحسن تلقي الواردين وجميل الثناء عليه من أهل الدين، ولم يزل شيخا ومتكلما علي جماعة الخطاطين وعميدهم الذي يشار إليه[83] ".

ولقد إرتبط بطائفة الخطاطين أيضًا طائفة الشعراء[84] وخاصة في العصر العثماني، إذ كان يكلف أحد الشعراء لنظم أبيات من الشعر الموافقة للتسجيل علي اللوحات التأسيسية لتؤرخ للمبني أو تؤرخ لتأريخ وفاة صاحب المبني، إذا كان النص سيوضع علي تركيبة للدفن ويرسل إلى الشاعر بالتاريخ المراد إثباته، وهناك الكثير من الشعراء الذين اشتهروا بكتابة النصوص التأسيسية(للعمائر الأثرية) بحساب الجمل[85] وهذه الخطوة تسبق ما يقوم به الخطاط في أثناء عمل اللوحات التأسيسية للمباني، وفي تنفيذ الزخارف الكتابية التي تزخرف جدران المبني أو سقفه، سواء كانت تلك الكتابات منفذة علي الأخشاب أو الرخام أو الأحجار، فضلا عن شواهد القبور والتركيبات الرخامية واللوحات الفنية.

ومن أهم الطوائف المؤثرة في إزدهار ورواج مهنة الوراقة والخطاطة مهنة " الدلالون" (وهم الوسطاء بين العلماء والأدباء والخطاطين وتجارالكتب والأعمال الفنية المرتبطة بها)، الذين كانت مهمتهم البحث عن الكتب النادرة وشراءها وبيعها، فكانوا يجوبون المدن ويزورون كل تاجر للبحث عن النادر منها للإطلاع علي آخر ما أنتجه الفكر العربي تأليفاً وترجمةً وتصويراً (زخرفة الكتب بالصور)، فكانوا همزة الوصل بين العلماء والأدباء وتجار الكتب في العالم الإسلامي[86]، وهكذا

82 ويصف الجبرتي وفاته بقوله:" ومات الأجل المبجل ، المجيد الضابط الماهر ، إسماعيل بن عبدالرحمن الرومي الأصل، ثم المصري ، الملقب بالوهبي ، شيخ الخطاطين بمصر ، كتب الخط ، وجوده وبرع واجتهد، واشتغل قليلا بالعلم ، وكتب بيده المصاحف مرارا ، وأما نسخ الدلائل والاحزاب والأوراد السبعة ، فمما لا يحصي ، وكتب عليه غالب من بمصر من أهل الكتابة ، وكتب عدة ألواح كبار وتوجه بها بإشارة بعض أمراء مصر إلى المدينه المنورة ، فعلقها في المواجهة الشريفة بيدة". الجبرتي (عبدالرحمن بن حسن ت: 1824)، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والاخبار، الهيئة المصرية العامة للكتاب 4 أجزاء، ج2، ص 603 .

83 الجبرتي (عبدالرحمن بن حسن ت: 1824)، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والاخبار، ج4، ص 324.
117؛ هند علي حسني منصور، طوائف المعمار في مصر من الفتح العثماني حتى نهاية القرن التاسع عشر، رسالة دكتوراة غير منشورة، كلية الآثار، جامعة القاهرة، ص 234-236 .

84 هند علي حسني منصور، طوائف المعمار في مصر من الفتح العثماني حتى نهاية القرن التاسع عشر، ص 234-236 .

85 هو أسلوب للتعبير عن التاريخ الحسابي بالحروف العربية سواء في صورة كلمة أو جملة أو بيت شعري علي أساس القيمة الحسابية للحروف العربية (أ=1، ب=2، ج=3 .....)

86 من ذلك أن أحد هؤلاء الدلالين قد سافر من بغداد إلى القاهرة ليشتري من مصر النادر من الكتب، بعد أن سمع بطبيبها الشهير ابراهيم بن الصوفان الذي كان يوظف عددا من النساخ، ويشرف عليهم حتى صار عنده كنز من الكتب الطبية وغير الطبية، وقد إستطاع هذا الدلال بعد جهد أن يتصل بالطبيب، وقدم التاجر له عرضاً مغريا لشراء عشرة آلاف مجلد من كتبه، وقرر الطبيب الموافقة علي ذلك العرض إلا أن الوزير الافضل ساوم الطبيب علي هذه الصفقة، وحصل عليها بدل الدلال العراقي، وهو ما يوضح شدة المنافسة علي هذه الكنوز. زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع علي الغرب، ص391 .

أصبحت تجارة الكتب وقيام متاجر الكتب كمراكز ثقافية، تماما مثل الصيدلة، هدية قدمها المسلمون للبشرية حيث لم يعرف تاجر الكتب كوسيط لنقل الثقافة قبلهم[87].

وقد تبادلت مختلف هذه الطوائف الخبرات والابتكارات، كما سبقت الإشارة في إطار نظام الإلتزام السابق الإشارة اليه، مما سمح بانتقال الكثير من أمهر الصناع والحرفيين من مختلف الطوائف السابقة، سواء كانوا خطاطين أم مذهبين أم مترجمين أم شعراء.. الخ إلى عاصمة الخلافة مع عدم وجود حواجز بين جميع انحاء الأمة، إضافة إلى النزاعات وأثرها في هجرة الفنانين والصناع من مكان إلى آخر كما حدث-علي سبيل المثال- نتيجة للغزو المغولي.

اللوحات الفنية للخط ودورها الثقافي والفني:

ونستطيع أن نستكمل الصورة الخاصة بالخط العربي، في ضوء مجموعة من اللوحات الفنية ودورها الثقافي والإجتماعي والفني، من خلال تعدد فئات الفنانيين الذين شاركوا في عمل هذه اللوحات، سواء الخطاطون أو الفنانون(حيث أحتوت اللوحات علي عناصر زخرفية وفنية عديدة) أو المذهبون أو الشعراء والنجارون، فمن الناحية الثقافية والاجتماعية كانت هذه النماذج من الخطوط تتضمن عبارات دينية كالبسملة وبعض الآيات القرآنية شكل (8، 13، 14) وأحاديث النبي صلي الله عليه وسلم والحكم والمواعظ، ومن ثم كان الدين والفن يمتزجان فيها في وحدة جميلة، وكان الخط مفعم بعاطفة دينية تزيد من قيمته الفنية.

وقد كان ذلك أهم أسباب رواج هذه اللوحات، وأقبال الناس علي شرائها ـ كبيرها وصغيرها ـ إذ تنافسوا في الحصول عليها، وبخاصة إذا كانت من عمل كبار الخطاطين، وذلك لأغراض متعددة مثل أن يهبوا الكبير منها للمساجد ودور العبادة لتزيين جدرانها، والاحتفاظ بالصغير منها لكي يزينوا به قاعات قصورهم ومنازلهم[88].

وفي ضوء ذلك نشطت تجارة هذه اللوحات، حيث كان هواة الفنون يحرصون علي جمع نماذج الخطوط الجميلة، ويبذلون في سبيل ذلك ما يتطلبه من جهد ومال، ويحافظون عليها بإعتبارها من أثمن ممتلكاتهم الفنية، وأن أقل أثر من خط جميل من عمل خطاط ذائع الصيت كان يعتبر تحفة فنية يتسابق ذو الذوق للحصول عليها، كما كان العمل الأدبي من منظوم (شعر) ونثر يزداد في قيمته حين يدون بخط جميل شكل(10، 11، 12)، حيث يصبح عملًا فنيًا تزيد فيه القيمة الفنية للخط أكثر من قيمة العمل الأدبي، بل قد تطغي أحياناً علي ما يتضمنه من معاني وأفكار، وبهذا لا يصبح الخط مهمته التسجيل بل أيضًا إنتاجا فنياً عظيما[89].

---

87 زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع علي الغرب، ص390.

88 محمد عبدالعزيز مرزوق، الفنون الزخرفية الإسلامية في العصر العثماني، ص 178

89 محمد عبدالعزيز مرزوق، الفنون الزخرفية الإسلامية في العصر العثماني، ص 178

وقد كان **للخطاطين** العرب والأتراك في العصر العثماني[90] الفضل في إبتكار العديد من الخطوط، مثل الخط الديواني[91] والديواني الجلي[92] والطغراء وهو قمة من قمم الخط العربي[93] والغبار[94] والرقعه[95]، وبلغ كثير من الخطاطين في العصر العثماني في مجال الخط مهارة تدعو إلى الدهشة، وحققوا أعمالاً تبلغ حد الإعجاز في الجمال والإبداع، وذلك مثل كتابة جميع القرآن الكريم علي لوحة واحدة، أو تدوين بعض الآيات الكريمة علي حبة أرز أو قمح أو تشكيل الكلمات والعبارات علي هيئة كائنات حية[96].

العناصر الجمالية في هذه اللوحات

وقد تضمنت هذه اللوحات الفنية عدة عناصر من أهمها:

1- الخـطوط

وقد تميزت هذه اللوحات بالعديد من القيم الجمالية والتشكيلية، مثل تعدد الخطوط في اللوحة الواحدة، شكل(8، 11، 12) والقدرة علي الإمتداد رأسيا وأفقيا بحرية، شكل(9، 12)، والمطاطية وقابلية الضغط والتقويس أو التدوير، شكل(12) وأمكانية التحكم في السمك وزيادته وتدرجه، شكل (8، 9، 12، 14)، بالأضافة إلى التوازن والألوان[97] .

90 عباس العزاوي، الخط العربي في تركيا، مجلة سومر، بغداد، عدد 32، سنة1976م، ص392 ؛
Ugur Derman M., The art of Calligraphy in Ottoman Empire, FSTC Limited, Manchester, 2007; Ananda Coomaraswamy, Arabic and Turkish Calligraphy, Bulletin of the Museum of Fine Arts,Boston,Vol. 27, No. 162 (Aug., 1929), pp. 50-57.

91 أول من وضع قواعده هو الخطاط إبراهيم منيف تركي في عهد السلطان العثماني محمد الفاتح الثاني بعد فتح القسطنطينية 857هـ/1453م) ببضع سنوات، وتمتاز حروف هذا الخط بالإنسيابية والرشاقة، وميل الحروف وامتدادها باستدارة إلى أسفل خط الكتابة، وترتيب كلمات السطر كله بميل جهة اليسار مما يعطي مظهر الانطلاق. محمد عبد اللطيف زاهد، الوظيفة التشكيلية للخط العربي في العمارة الداخلية بالعصر المملوكي، رسالة ماجستير، كلية الفنون الجميلة، جامعة حلون،1986ص 36؛ مايسة محمود داود، الكتابات العربية علي الآثار الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولي، يناير 1991م، ص.62.

92 يمتاز هذا الخط عن الخط الديواني العادي بسمكه ورصانته، وبأنه قد أضيفت لحروفه حركات إعرابية ونقط زخرفيه .

93 نوع من خط الثلث متداخل يرسم علي هيئة كف اليد أوعلي هيئة طائر يتحفز للطيران، أختير ليكون توقيعاً للسلاطين، يختمون به أوامرهم ويحفرونه علي عملة دولتهم النقدية . محمد علي حامد بيومي،الطغراء العثمانية، رسالة ملجستير، كلية الآثار، جامعة القاهرة، 1985م ؛ مايسة محمود داود، الكتابات العربية، ص64؛ حسن عبدالمجيد المعايرجي، الطغراء قمة الجمال في الخط العربي، مجلة الدوحة، العدد 123، سنة 1986م، ص116، 118.

94 وهو خط النسخ الصغير، وسمي بقلم الغبار لدقة حروفه كما سمي بقلم (الجناح)، لأنه كانت تكتب به الرسائل التي تنقل بواسطة الحمام الزاجل، كما أستخدم الأتراك هذا الخط للكتابة علي الأشياء الصغيرة مثل بيض الدجاج أو في كتابة المصاحف الصغيرة، التي توضع في علب الذهب والفضة للتبرك. مايسة محمود داود، الكتابات العربية، ص64 .

95 وهو من خطوط المدرسة التركية، يمتاز هذا الخط بأن حروفه قصيرة تميل إلى التدوير ويغلب عليها الطمس في بعض الحروف. مايسة محمود داود، الكتابات العربية، ص64

96 حسن الباشا، مدخل إلى الآثار الإسلامية، دار النهضة العربية، ص319، 320.

97 عبدالرحيم خلف عبدالرحيم، المقومات الفنية والجمالية وتطورها في فن الخط العربي،.ص566-589

ومن اهم الخطوط التي زينت هذه اللوحات خط الثلث[98] شكل (7، 12، 14)، وهو الأصل لما جاء من بعده من انماط الخطوط الجميلة، وعنه تفرعت كل انواعها، وقد ساعد علي ذلك حجمه الكبير مما جعله مناسباً لكتابة عناوين الكتب والعبارات الدعائية، كالبسملة التي تبدأ بها كل الأعمال، ولا يعتبر الخطاط خطاطاً إلا إذا اتقن هذا النوع وأجاده إجادة تامة علي قواعده المخصوصة[99]، ويتميز سن قلم الثلث بقطة مائلة مشطوفة، لكي تساعد الخطاط علي تحقيق تغيير تخانات الحروف، بحيث يبدأ الحرف وينتهي بشكل رفيع، مما يضفي عليها نوعاً من الجمال والتنغيم، ويمتاز أيضًا بأمكانية التداخل والتركيب.

كما كثر استخدام خط التعليق في هذه اللوحات شكل (8، 9، 10، 11)، والذي ربما يعود أول ظهوره إلى القرن 12م، ثم بلغ نضجه علي يد مير علي التبريزي، وقام بتحسينه عماد الدين الشيرازي، وقد انتشر علي يد العثمانيين وارتفع إلى مرتبة عالية، حتي عرف باسم « التعليق التركي»، ويعتبر محمد اسعد يساري، أحد أساتذة التعليق في القرن 18م، والذي تملأ كتاباته جنبات استانبول وخاصة لوحاته الفنية، كما سار علي طريقته الابن يساري زاده والتلميذ عزت مصطفي فارتفع خط التعليق إلى مرتبة عالية، وأصبح خط التعليق هو الخط المفضل بين أهل العلم، وكانت تكتب به الأعمال الأدبية وأشعار البلاط، وكانت الكتابة علي العمائر تكتب بالثلث أو النسخ حتي القرن 18م، ومنذ ذلك التاريخ بدأت تكتب بالتعليق الجميل، مثل هذه اللوحات موضوع البحث، اضافة إلى العمائر وشواهد القبور، لما تتميز به حروف خط التعليق من الرصانة والإسترسال، وحروفه ذات تخانات منغمة تتنوع من الشكل الرفيع إلى السمك، مما يدل علي أن قلم التعليق يشابه قلم الثلث[100] في الجمال والأبداع.

2- الألــوان

وقد تميزت الألوان في هذه اللوحات بعدة دلالات جمالية أهمها: -1 أدراك المسلمون للأثر النفسي للألوان منذ وقت مبكر، فنجد في كتاب «مفرح النفس»[101] أن الألوان منها بسيط ومركب، فالبسيط عند بعضهم لونان الأبيض والأسود، وجميع الألوان مركبة منهما علي قدر اختلاف أجزائها، وعند بعضهم أربعة ألوان الأبيض والأسود والأحمر والأصفر، فالنفس تبتهج بما كان من الأجسام له اللون الأحمر والأخضر والأصفر والأبيض والنظرإليها يوجب راحة النفس ولذة القلب وسرور العقل ونشاط الذهن وتوفر القوي وانبساط الروح[102].

---

98 انظر هذا البحث هامش رقم 40.

99 وقد ازدهر خط الثلث وأنواعه في العصرين الأيوبي والمملوكي إضافة إلى العصر العثماني، فقد تطور في القرن السابع الهجري "الثالث عشر الميلادي" علي يد ياقوت المستعصمي"ت:698هـ" الذي لقب "بقبلة الكتاب"، للدور الكبير الذي قام بتحسين وتطوير الخط، وقد تتلمذ علي يديه عدد من الخطاطين الممتازين. مايسة محمود داود، الكتابات العربية علي الآثار الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولي، يناير 1991، ص58.؛ عبدالرحيم خلف عبدالرحيم، المقومات الفنية والجمالية وتطورها في فن الخط العربي،.ص566-589 .

100 عبدالرحيم خلف عبدالرحيم، المقومات الفنية والجمالية وتطورها في فن الخط العربي،.ص566-589 ؛ عبد الفتاح عنيمة: الزخرفة وأسس تنمية المهارات الفنية، موسوعة التواصل الحضاري، دار الفنون العلمية بالإسكندرية، 1995م، ص 36 ؛ اوقطاي أصلانابا، فنون الترك وعمائرهم، ص 311

101 المؤلف معاصر للسلطان صلاح الدين الايوبي، القرن 7هـ/13م.

102 بشر فارس، سر الزخرفة الاسلامية، مطبعة المعهد الفرنسي للاثار الشرقية 1952م، ص38 .

2) العمــق: وقد أدرك الفنانون المسلمون منذ وقت مبكر أن هناك ألوان تعبر عن العمق، وأخري تعبر عن التسطح، ويدل علي ذلك المنافسة التي تمت بين مصورين في العصر الفاطمي[103]، فيها تحدي أحدهم برسم فتاه وهي تدخل الجدار، والآخر تحداه أن يرسمها وهي تخرج منه، واستطاع أحدهما أن يصور الفتاة كأنها داخلة في الجدار وذلك بان رسمها بثياب بيضاء علي أرضية باللون الأسود، أما الثاني فقد صورها كأنها خارجه من الجدار، وذلك بان رسمها بثياب حمراء علي أرضية باللون الأصفر، ولذلك يلاحظ المدقق في اللوحات الفنية الكتابية، مدي الانسجام والتوافق بين الألوان الساخنة والباردة والألوان الثقيلة والخفيفة وألوان العمق والتسطح.

ويتضح إدراك الفنانين لقواعد الألوان، مثل ظاهرة التسطح والعمق للألوان (الفاتحة والقاتمة)، فالألوان الغامقة(القاتمة) توحي بالعمق، ومن خلال هذه اللوحات نجد أن الفنانين أتخذوا الألوان الفاتحة لعناصر الخط والعناصر الزخرفية ومعظمها منفذة باللون الذهبي، وهي توحي بالتسطح، كما تنوعت الأرضيات، ولكن يربط فيما بينها أنها قاتمة(غامقة) فمثلا شكل(9، 11) ذات أرضية باللون الزيتي القاتم، وفي شكل(10، 14) بني قاتم، وشكل(12، 13) أزرق غامق.

3) الثراء: فقد كثر استخدام الألوان الدالة علي الثراء والفخامة مثل اللون الذهبي والفضي والأخضر والأحمر والأسود وغيرها.

3- الإطــارات

وقد تنوعت تنوعًا كبيرًا شكل(9، 10، 11، 12، 13) وتنقسم إلى إطارات خارجية، وهي منفذة بطريقة التطعيم بالعاج والصدف داخل الخشب علي شكل خطوط متكسرة (زجزاجية)، وإطارات داخلية وعناصرها من الزخارف النباتية (الرومي) التي كثر استخدامها في العصر العثماني والقرنين الثامن عشر والتاسع عشر مثل الزخارف المتأثرة بطراز الباروك، وعناصرها تتكون من الأصداف والقواقع والشماعد والأوراق المعقوفة، والمراوح النخيلية وقرون الرخا، اضافة إلى الجامات[104]. والنتيجة التي نخرج منها من هذه الورقة البحثية، أن هذه المادة السائلة المرنة الطيعة وهي (المداد)، قد قامت بدور الواسطة الكميائية في تحويل المادة الروحية والفكرية والعاطفية، المتمثلة في التعاليم الدينية والنواحي الفكرية والثقافية والفنية والأحاسيس الإنسانية المشتركة والمتكاملة، للشعوب الإسلامية وبخاصة الشعبين العربي والتركي، إلى مادة صلبة ملموسة لا تقبل الإختلاف علي أهمتها، عبارة عن تراث ضخم بلغات متنوعة ومشتركة ومتقاربة، وبأبجدية واحدة وثقافة واحدة، وهذا المادة التراثية الناتجة عن هذا التفاعل الذي أخذ مئات السنيين حتي ينضج، يحتاج إلى إستراتيجية واعية لتحليله وإعادة تشكيله وتفعيله وتوظيفه بما يخدم الشعبين الكبيرين بخاصة والأمة بوجه عام.

---

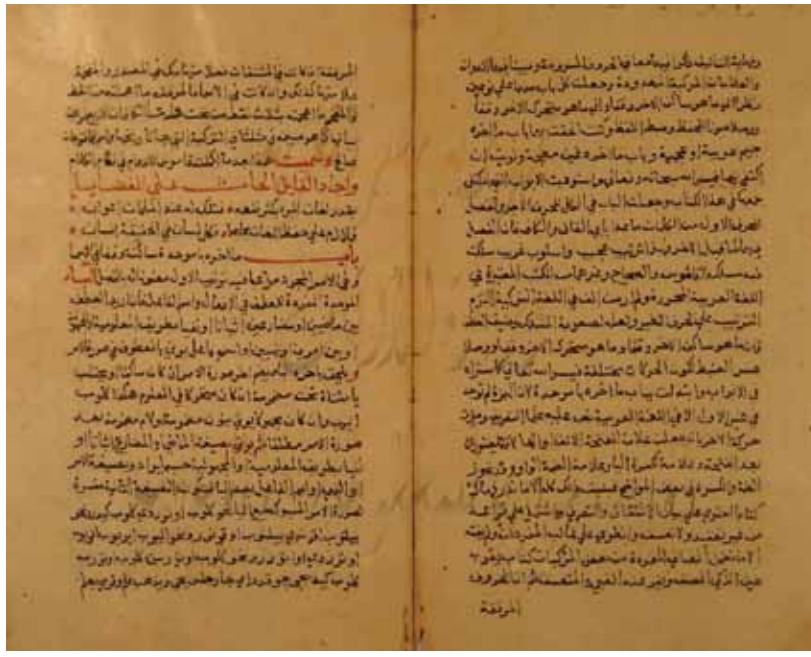
103 حسن الباشا، التصوير الاسلامي في العصور الوسطي، مكتبة النهضة المصرية،1959م، القاهرة، ص77.

104 سعاد ماهر، الخزف التركي،الجهاز المركزي للكتب الجامعية والمدرسية والوسائل التعليمية 1977م ص 125، 126.

ملـــــــحق الأشكـــــــال

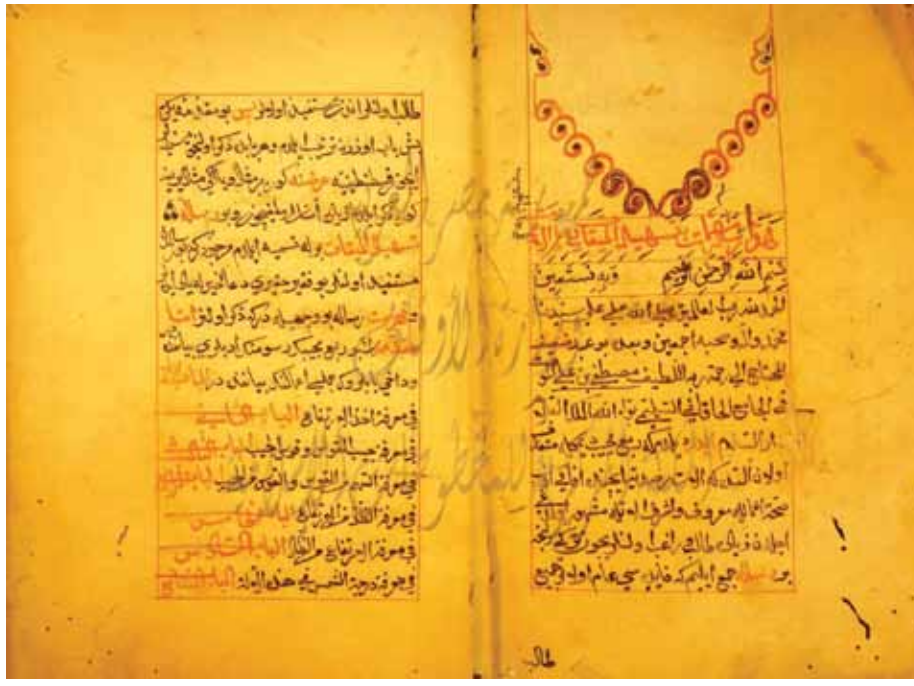


شكل (1) صفحة من مخطوط بعنوان معجم (تركى _عربى)، المكتبة المركزية للمخطوطات الإسلامية، الرقم العام :237، القياس : 16 × 11سم . لم يسبق النشر.





شكل (2) صفحة من مخطوط ، عنوان الغلاف : قاموس فى اللغة التركية، المكتبة المركزية للمخطوطات الإسلامية، الرقم العام : 1379 ، تاريخ النسخ : 1091 هـ ، لم يسبق النشر.

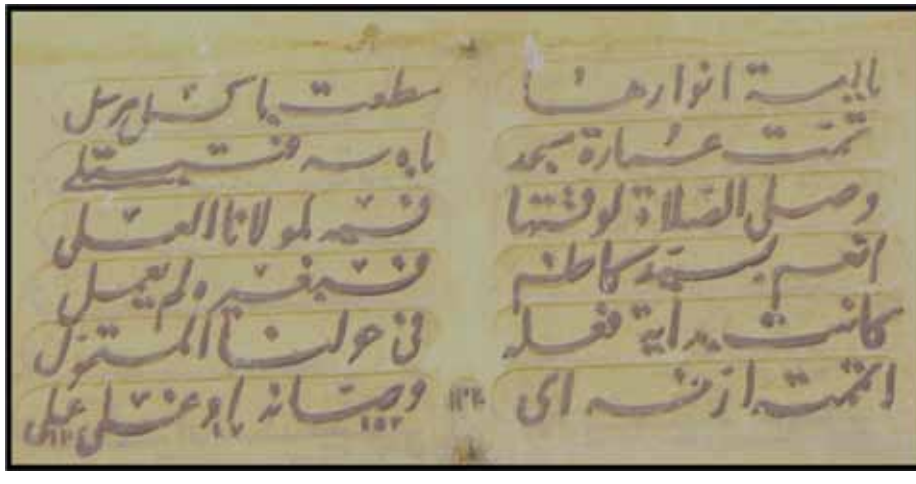


شكل (3) صفحة من مخطوط عربى تركى، بعنوان: تسهيل الميقات فى علم الأوقات، المكتبة المركزية للمخطوطات الإسلامية، الرقم العام : 4759؛ المؤلف: مصطفى بن على القسطنطينى تاريخ الوفاة : 979 هـ، عدد الأوراق : 36

الملاحظات، المؤلف ولى التوقيت بجامع السلطان سليم العثمانى فرئيسا للمنجمين وذلك ما ذكر فى مقدمة المخطوط . لم يسبق النشر.



شكل (4) صفحة، مخطوط باللغة التركية فى أعمال الباروت، المكتبة المركزية للمخطوطات الإسلامية، الرقم العام : 540 ؛ اسم الناسخ ، محمد طيفور بن حسن ابن عبد الفتاح جسكزكى تاريخ النسخ : 1248 هـ . لم يسبق النشر.



شكل (5) لوحة تأسيسية باللغة العربية والتركية، مسجد على اغا بمدينة الزقازيق بمصر، سنة 1329هـ ، وقد جمع النص اللغتين العربية والتركية ففى البيت الثانى "تمت عمارة مسجد باه سى فتبتلى " و "باه سى" فى اللغه التركية تعنى مبارك ، وفى البيت الأخير" اتممته ارخه اى وصانه اوغلى على " وتعنى باللغة التركية هجرى .



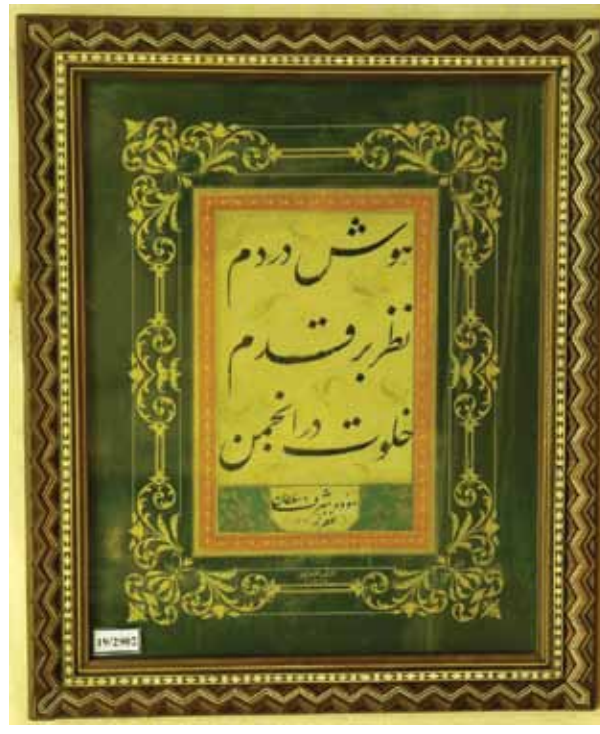
شكل (6) علبة مستديرة من الخشب سطحها الخارجى مزخرف باشكال فنية على أرضية ذهبية وباطن الغطاء به رسم الحرم المكى على النصف الاعلى واسفله كتابه تركية من ثلاثة وعشرين سطرا منتهية (وقع فى بلدة قسطنطينه حفظه الله عن الآفات والبلية فى سنة إحدى وخمسين ومائة والف) وبداخل العلبة خريطة جغرافية مرسوم عليها نصف الكرة الشمالى وعند القطب رسمت بوصلة ، وبالنصف الآخر جدول بأسماء البلاد التى اشتملت عليها.، تؤرخ بسنة 1151هـ، متحف الفن الإسلامى بالقاهرة، رقم سجل 3348.



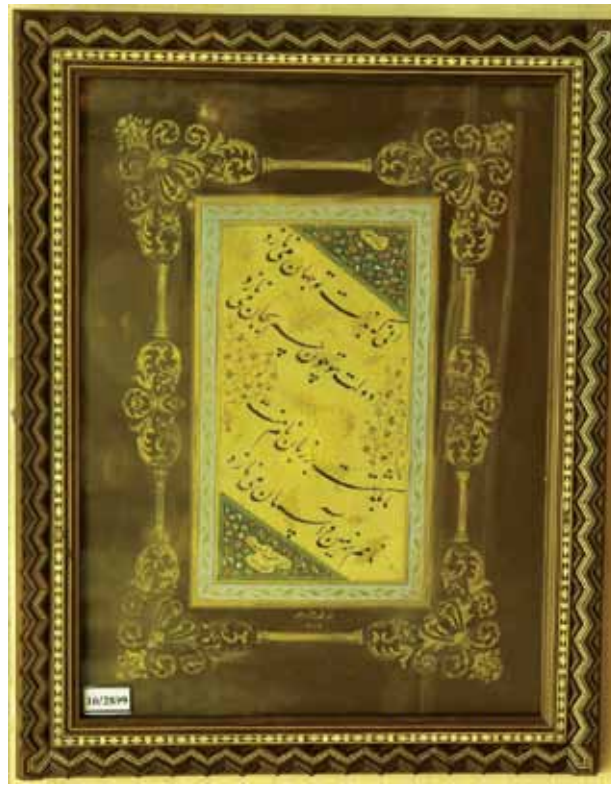
شكل (7) جامع الدرويشية ، اللوحة التأسيسية، التى تعلو المدخل ، بخط الثلث ،982هـ/ 1574م ، دمشق ، سوريا ، وهى باللغة التركية .



شكل (8) لوحة فنية للخط، المكتبة المركزية للمخطوطات الإسلامية بالقاهرة.الرقـــم العام ، 3651 / 1، اسم الناسخ حافظ عمر المولوى ، تاريخ النسخ ، 1350 هـ، تضم آية قرآنية اسفلها، نص باللغة التركية بأنها ملك المغفور لها الأميرة أمينه عزيزة هانم ، نوع الخط : الخط النستعليق فى الوسط، والثلث فى الأعلى والأسفل . لم يسبق النشر .



شكل (9) لوحة فنية، المكتبة المركزية للمخطوطات الإسلامية، برقم 19/2902 ،الخطـاط، شرف سلطان، بتاريخ ،826هـ، لغة النص: بخط التعليق ، المذهب : عثمان يمنى بتاريخ 1318م، وهى باللغة الفارسية ،الترجمة:عقل المرء فى كلامه، والنظر على موضع طلعته ،وحضوره فى الجماعة. لم يسبق النشر.

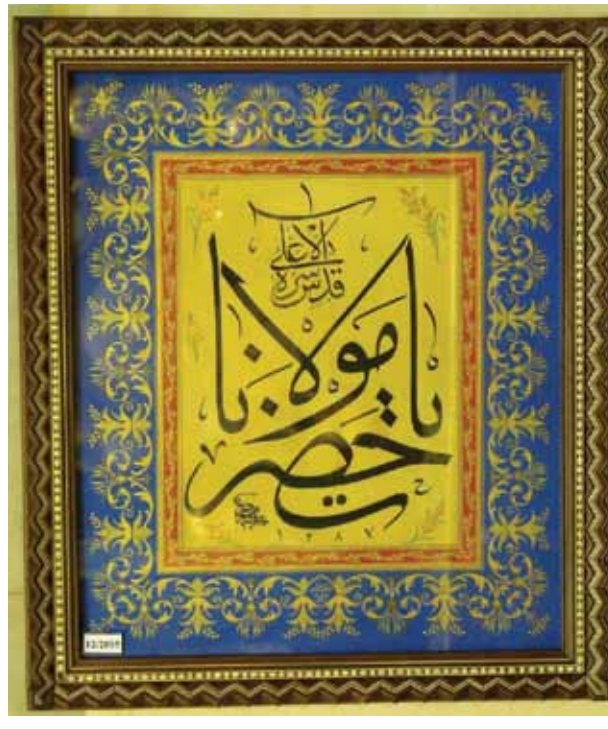


لوحة (10) لوحة فنية، المكتبة المركزية للمخطوطات الإسلامية 16/2899 ، الخطاط : عارف ، المذهب: عثمان يمنى بتاريخ 1318م لغة النص: النستعليق ، باللغة الفارسية، الترجمة: أنت الذى يفخر العالم بذاتك، وتتيه الدولة عجبا بك مثل العين بروحها ، نحن وضعنا أسمه على ألسنتنا وكأنه يمن علينا بهذا، بأسمى الارض والسماء تتيه عجبا .لم يسبق النشر.



شكل (11) لوحة فنية للخط، المكتبة المركزية للمخطوطات الإسلامية بالقاهرة. رقم السجل العام، 17/2900، أسم الخطاط، ميرعلى ، المذهب ،عثمان يمنى، تاريخ التذهيب،"1318هـ "،

لغة النص ، العربية للإطار والفارسية للوسط.،مضمون النص الفارسى : لأن ابنى الحبيب لا يتمتع بالوفاء، ليس له هم الا الجفاء، خذ العبرة من أهل البلاء فمع الحبيب ليس هناك الا المداراه . وهو برواز من الأبنوي مطعم بالعاج.لم يسبق النشر.



شكل (12) لوحة فنية ، المكتبة المركزية للمخطوطاط الإسلامية ،برقم 2895/ 12، الخطاط، كبه سهروت ، القياس 48×56 سم، نصه " يا حضرة مولانا قدس الأعلى سره ، لم يسبق النشر.



شكل(13) لوحة فنية، المكتبة المركزية للمخطوطاط الإسلامية ، الرقم العام 7/2890، المحتوى : سورة الفاتحة ، اسم الناسخ : محمود الشابورى، تاريخ النسخ : 971هـ ، لم يسبق النشر.



شكل(14) لوحة فنية ، المكتبة المركزية للمخطوطاط الإسلامية ، الرقم العام 14/2897، المحتوى : "وما توفيقى الا بالله" ، اسم الناسخ : عثمان يمنى ، تاريخ النسخ : 1318هـ ، لم يسبق النشر.

أسس التخطيط العمراني للمدن عند علماء المسلمين

د. عماد عجوة

دكتور الآثار الإسلامية - المجلس الأعلى للآثار

مقدمة

مازال قسط ضخم من التراث الإسلامي حبيس الجدران لم يُقدر له التداول الحقيقي ، وحتى المتداول منه في بعض الأحيان مازال حتى اليوم لا يخضع إلا لذلك التعامل البدائي الذي يقودنا فقط للسرد التاريخي دون السماح بالمقارنة أو الفهم الحقيقي لدلالة النص ، وربط الجانب النظري الفكري بالجانب التطبيقي الميداني .

فمثلاً كتب الاجتماع السياسي، والمصادر الفقهية، وكتب الحسبة، والمصادر التاريخية والجغرافية ، وكتب الآداب التي تمس السلوك الاجتماعي، ومصادر القضاء الإسلامي تعكس صوراً واضحة لنشاطات الحياة ومظاهرها المختلفة داخل المدن في تراثنا الإسلامي ، كما تضم فلسفة شاملة وكاملة لتصور العرب والمسلمين لأصول الحكم وقيام الدولة وإدارة أركانها بدءاً من الفرد وانتهاء بالحاكم ، فلم تترك شاردة وواردة من أركان الدولة إلا وتطرقوا إليها حتى بناء المدن والجيوش والعمال ، وهو ما يُعد مفخرة من مفاخر الحضارة الإسلامية ، وهذا الإرث الكبير يحتاج لتضافر جهود مجموعة كاملة من الدارسين المتخصصين في كل فرع تناولته هذه المصادر ، فلابد لكل متخصص في كل علم من علوم المعرفة أن يدلى بدلوه فيما يتناوله من موضوعات ، فيقوم علماء فقه اللغة بتحقيق النص لغوياً ، ثم يكمله الجهد التاريخي، فالمؤرخ يستكشف الحقائق التاريخية ، وأما العالم الاجتماعي فإنه يميط اللثام عن السلوك البشرى التي تعرضت له كتب الاجتماع السياسي وكتب الآداب ، ثم يأتي السياسي ليستخلص ويؤصل ، والمخطط يحلل الاعتبارات والقواعد التي وضعوها لتخطيط المدن .

وفي هذا الإطار ولدت لدي فكرة البحث والذي سأتعرض فيه لبعض ما انتهى إليه الفكر الإسلامي في مجال سياسة العمران وتخطيط المدن، في محاولة لإعادة الاعتبار للعامل الثقافي ممثلاً فيما كتبه وسجله علماء الاجتماع السياسي ورؤيتهم للوضع التخطيطي الأفضل لعمارة المدن الإسلامية وفق معطيات الدين والبيئة الطبيعية ومجريات الأحداث السياسية، حرصاً منهم على النهوض بالمجتمع، وتقويماً لسياسة الحاكم برسم المنهج الصحيح الذي يجب اتباعه عند إنشائه للمدينة، ويمكن أن نعتبر

ذلك نموذجاً مثالياً يمكن أن ينطلق من خلاله علماؤنا المعاصرين في عالمنا الإسلامي في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية، لتقديم رؤى جديدة تساهم في تحقيق الدور الحضاري لشعوب المنطقة العريقة والمتنوعة ، كما فعل أسلافهم .

لقد سبق الفكر الإسلامي لنشأة المدن النظريات الحديثة التي حاولت تفسير كيفية نشأة المدن ، فالأسس التي حددها علماء تاريخ الاجتماع السياسي للعمران البشري ، تدل على أنهم كانوا على علم واسع بحياة المجتمع والمتغيرات التي تواكبها ، وتبقى أسسهم التي وضعوها سابقة لكل ما تلاهم من أبحاث ودراسات حاولت وضع معايير معينة تميز المدينة كمركز حضري .

ويعد العالم **شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع** (المتوفى سنة 272هـ / 885م) من أوائل الذين عرضوا لذلك، حيث أفرد لتخطيط وعمارة المدن قسماً هاماً في كتابه ، وخص سياسة التخطيط العمراني بصفحتين كاملتين حدد فيها اعتبارات وشروط يجب مراعاتها لإنشاء المدن ، وذلك في كتابه «سلوك المالك في تدبير الممالك» على التمام والكمال[1] الذي خطه للخليفة **المعتصم العباسي**، وكذلك كتاب «تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك» **لأبى الحسن على بن محمد الماوردي** (المتوفى سنة 450هـ) ، وكتاب السياسة **لابن حزم** ، والشهب اللامعة في السياسة النافعة

لابن رضوان ، وزكريا بن محمد بن محمود المعروف **بالقزويني** (المتوفى سنة 682هـ/ 1283م) في كتابه «آثار البلاد وأخبار العباد[2] . ثم يأتي عبد الرحمن بن محمد بن جابر المقري المعروف **بابن خلدون** (المتوفى سنة 808هـ / 1406م) ليعرض أفكارًا متطورة لنشأة المدن ، ويظهر ذلك بوضوح في مقدمته التي فلسف فيها التاريخ، ودرس فيها المجتمعات البشرية دراسة علمية، واهتم بالعمران البشرى ودراسة الأقاليم الجغرافية وتأثيرها في حياة الإنسان[3] ، ثم يأتي محمد بن علي الغرناطي الأندلسي المعروف **بابن الأزرق** (المتوفى سنة 896هـ / 1490م) في كتابه «بدائع السلك في طبائع الملك» ليحدد هو الآخر الخصائص التي تتعلق باختيار مواقع المدن والتي يجب مراعاتها وتكاد تتفق مع ما ذكره ابن خلدون[4].

---

1 ابن أبى الربيع (شهاب الدين أحمد بن محمد) ، سلوك المالك في تدبير الممالك ، جمعية المعارف المصرية 1286هـ ، ص118 .

2 القزويني (زكريا بن محمد بن محمود) ، آثار البلاد وأخبار العباد ، دار صادر، بيروت، 1970م ، ص 8 .

3 ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد بن جابر المقري) ، تاريخ ابن خلدون المسمى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ، المقدمة ، تحقيق على عبد الواحد وافي ، ج 2 ، الطبعة الثالثة ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة، 1981 م ، ص851 ، 853 .

4 ابن الأزرق (محمد بن علي الغرناطي الأندلسي)، بدائع السلك في طبائع الملك ، سلسلة التراث مكتبة الأسرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة 2007م ، ج 2 ، ص 475 : 476 .

أولاً : أسس اختيار الموقع الجغرافي للمدن في الفكر العمراني الإسلامي :

الموقع الجغرافي للمدن هو ذلك الإطار الكبير الذي تحدده العلائق المكانية[5]، ويمثل موقع المدينة في بقعة متوسطة من العالم، وموقعها من الظواهر الجغرافية كالمسطحات المائية والتضاريس[6] ، ويعتبر من أهم عناصر جغرافية المدن المؤثرة في حياة المدينة، حيث يقحم نفسه ويفرض صفات معينة عليها [7]، وله دوره في تحديد مسار التاريخ وتوجيهه بها ، وفي إطاره العام يتحدد دور العنصر البشرى ونشاطه ، كما أنه يمثل المرآة التي تنعكس عليها القيم الحضارية للمدينة، فيؤدي دورًا كبيرًا في إبراز مركزها الحضاري والاقتصادي، فمثلاً اختيار موقع المدينة في إطار طرق المواصلات العالمية برية كانت أو مائية يكفل لها الاتصال بالدول والمدن الأخرى ذات الثقل الحضاري، مما يؤدى إلى تغير في طبيعة تكوينها الحضاري بنقل الثقافات والحضارات الأخرى[8] .

ومن شروط اختيار موقع المدن أن يتناسب وينسجم مع الطبيعية البشرية ، فليس من المنطق في شيء أن يكون الموقع متعارضًا وخصائص العمران وانتفاع الإنسان به وبالموارد المتاحة فيه ، لذلك يجب اختيار أنسب العوامل الطبيعية التي تؤهل الموقع للسكن وإقامة النشاط العمراني فيه ، كطبوغرافية السطح والتفاصيل التي تميزه ، ومنها المناخ وموارد المياه والتربة، فكل عامل من هذه العوامل يفرض نمطًا من أنماط الضبط على المدينة[9] .

هذه المفاهيم التي وضعها مخططو المدن الحديثة فطن لها علماء الفكر العمراني الإسلامي في العصور الوسطى ، عندما عرضوا لضرورة الأخذ بمفاهيم أساسية عند اختيار مواقع المدن وتخطيط موضعها ، وهي التي حددها **ابن أبي الربيع** في ستة شروط هي : سعة المياه المستعذبة، وإمكان الميرة المستمدة ، واعتدال المكان وجودة الهواء ، والقرب من المراعى والاحتطاب ، وتحصين منازلها من الأعداء والذعار ، وأن يحيط بها سور يعين أهلها[10](شكل رقم 1) .

وأضاف **القزويني** أنه يجب على المخططين أن يختاروا أفضل ناحية في البلاد ، وأفضل مكان في الناحية ، وأعلى منزل في المكان من السواحل والجبال ومهب رياح الشمال لأنها تفيد صحة

5 جمال حمدان ، القاهرة الكبرى دراسة في جغرافية المدن ، مقدمة كتاب القاهرة لـ « ديزمون ستيوارت « ، ترجمة يحيى حقي ، كتاب الهلال ، العدد رقم 216 ، دار الهلال ، القاهرة 1969م ، ص17 .

6 أحمد عفيفي ، دراسات في التخطيط العمراني، ط 1 ، كلية الهندسة جامعة الإمارات ، العين 1988م ، ص362 .

7 صلاح الدين الشامي ، الجغرافية وعامة التخطيط ، منشأة المعارف ، الإسكندرية 1971 م ، ص84 ، 89 .

8 أحمد خالد علام ، تخطيط المدن ، مكتبة الأنجلو ، القاهرة 1991 م ، ص157 .

9 صلاح الدين الشامي ، الجغرافية دعامة التخطيط ، ص 4 ، 46 ، 84 .

10 ابن أبى الربيع ، سلوك المالك في تدبير الممالك ، ص118 .

وأبدان أهلها وحسن أمزجتهم[11] ، أما **ابن خلدون** فحدد ذلك في أصلان : أولهما دفع المضار وثانيهما جلب المنافع ، فأما دفع المضار فطالب أن يُراعى في اختيار الموقع أن يكون في ممتنع من الأمكنة ، إما على هضبة متوعرة من الجبل ، وإما باستدارة بحر أو نهر حتى لا يصل إليها إلا بعد العبور على جسر أو قنطرة ، فيصعب منالها على الأعداء ويتضاعف امتناعها وحصنها ، ويُراعى أيضًا في اختيار الموقع طيب الهواء للسلامة من الأمراض وللحماية من الآفات السماوية ، فالمدن التي لم يراعى فيها طيب الهواء فهي في الغالب كثيرة الأمراض .أما جلب المنافع التي حددها في المواقع المختارة للمدن أن يتوفر في الموقع الماء بأن يكون البلد على نهر أو بإزائها عيون عذبة ثرة (غزيرة المياه)، على اعتبار أن وجود الماء قريبًا من المدينة يسهل على سكانها الحصول على حاجتهم منه ، فهو ضروري لهم ففي وجوده مرفقة عظيمة عامة ، كما يرى ابن خلدون أنه يجب أن يتوافر بالموقع المختار طيب المراعى ، لأنه إذا كان قريبًا طيبًا كان ذلك أرفق بحالهم حتى لا يعانون من المشقة في بُعده ، كما يُراعى أيضًا توفير المزارع باعتبارها مُنتج الأقوات ، فإذا كانت مزارع المدينة بالقرب منها كان ذلك أسهل في اتخاذه وأقرب في تحصيله ، وفضل أن يكون الموقع المختار للمدينة قريباً من البحر لتسهيل الحاجات القاصية من البلاد النائية[12] .

ويتفق **ابن الأزرق** مع ما ذكره ابن خلدون، وحدد المضار في نوعين : أرضية ودفُعها بإدارة سياج الأسوار على المدينة ، ووضعها في مكان ممتنع إما على هضبة متوعرة من الجبل وإما باستدارة بحر أو نهر ، والنوع الثاني سماوي ودفعه باختيار المواقع طيبة الهواء[13] .

ويذكر **ابن أبى زرع** اعتبارات أخرى لأفضل مواقع للمدن ، وجمعها في خمسة أشياء هي النهر الجاري والمحرث الطيب والمحطب القريب والسور المُحَصن والسلطان[14] ، وقارن **ابن الفقيه الهمذانى** بين أفضل المواقع للمدن وحدد أفضلها الموجودة بجهة الشمال[15].

والدارس لهذه الأسس والمعايير التخطيطية ، يجد مدى توافقها مع الدراسات التخطيطية الحديثة للمدن ، مما يدل دلالة أكيدة على الفكر التخطيطي لمخططي المدن الإسلامية عبر تاريخها ، لذلك أثبتت المدينة الإسلامية أنها أكثر جدارة بالبقاء ، فقد ولدت ونمت وازدهرت في ظل التوافق مع المعطيات البيئية طبيعية كانت أو حضارية ، وكانت مواقعها أكثر قدرة على الوفاء بدورها كمواقع

---

11 القزويني ، آثار البلاد وأخبار العباد ، ص 8 .

12 ابن خلدون ، المقدمة ، ص851 ، 853 .

13 ابن الأزرق ، بدائع السلك في طبائع الملك ، ص475 : 476 .

14 ابن أبى زرع ، الذخيرة السنية في تاريخ الدول المرينية ، الرباط 1972 م ، ص 33 ، عن عبد الأحد السبيتى - حليمة فرحات ، المدينة في العصر الوسيط ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ص 12 ، 18 .

15 محمد محمود محمدين ، الأمن البيئي في تراثنا الإسلامي ، مجلة الدارة ، العدد الثاني ، السنة العشرون ، المملكة العربية السعودية ، الرياض ، المحرم- صفر- ربيع أول 1415هـ ، ص 166 .

للاستقرار، وأكثر انسجامًا وتناسقًا مع التطور الحضاري[16] ، يمكننا أن نفرد لكل شرط مساحة من الدراسة لندلل على مدى تطبيقها عند اختيار مواقع المدن وتخطيطها العمراني في عالمنا الإسلامي عبر تطوراته التاريخية فترة العصور الوسطى .

الأساس الأول : سعة المياه المستعذبة

أدرك الإنسان منذ عصور ما قبل التاريخ أهمية عنصر المياه في استمرار الحياة، لذلك كان يراعي عند إنشاء المدن أن تكون حول الأنهار والخلجان، وهو الأمر الذي حرص عليه مشيدو المدن الإسلامية ، فارتبطت نشأة وتطور حياة مدنهم ارتباطًا وثيقًا بتوفير احتياجات ساكنيها من مقومات الحياة ممثلة في أكثرها أهمية الماء والغذاء ، باعتبارهما من أهم أسس اختيار الموقع .

فالماء من أعظم العناصر وأجلها في هذه الحياة ، فمن الصعب أن نجد عنصرًا فوق سطح الأرض يفوقه في أهميته البيولوجية وضرورته الحيوية لجميع الكائنات فضلًا عن الغذاء ، فهما من أعظم العناصر وأجلها في هذه الحياة، فبدونهما لا يكون للمخلوقات وجود ولا ينبت على ظهر الأرض عود. ويعد الماء ثاني العناصر الضرورية للإنسان في حياته بعد الأكسجين الذي يستنشقه من الهواء ، فهو يمثل نسبة كبيرة في تكوين البدن الإنساني ، كما يدخل في طعامه الذي يتغذى به والهواء الذي يتنفسه ، بل والدواء الذي يتطبب به ، وهو ما تؤكده الآية الكريمة : وَجَعَلْنَا مِنَ الماء كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ[17]، كما أبرز الله تعالى أهمية الماء في عمارة الأرض بقوله تعالى : وَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ[18] .

والماء عصب الحياة وعامل لنشوء الحضارات، فلم نجد مدينة تقوم بغير مورد مياه صالحة للشرب بشكل دائم سواء كانت أنهارًا أم مياه جوفية ، فكانت المدن وخاصة في مراحلها الأولى تبحث عن مواضع الأنهار بقصد توفير المياه[19]، حتى يسهل على سكانها الحصول على الماء اللازم للشرب أو للاستعمالات المنزلية والإنتاج الزراعي والصناعي والحركة التجارية .

ولذلك استرعى هذا الشرط انتباه علماء المسلمين المهتمين بعمارة المدن فجعلوه الأساس الأول عند اختيار موقع جديد لأي مدينة ، ومن أوائل من عرضوا لذلك ابن الربيع حيث ذكر من شروط اختيار الموقع الستة» سعة المياه المستعذبة «[20]، وكان ابن خلدون أكثر دقة وتحديداً عندما اشترط

---

16 مصطفي عباس الموسوي ، العوامل التاريخية لنشأة وتطور المدن الإسلامية في العراق حتى نهاية القرن الثالث الهجري رسالة ماجستير ، كلية دار العلوم ، جامعة القاهرة 1978م ، ص 183.

17 سورة الأنبياء ، آية رقم 30 .

18 سورة ق ، آية رقم 11 .

19 Taylar , G. ,:Urban Geography – Astudy of Site , Evolution , Pattern and Classification In Village , Towns And Cities , London 1961 , P.12

20 ابن الربيع ، سلوك المالك ، ص 118 .

أن يكون الموقع المختار للمدينة على : « نهر أو أو بإزائها عيون عذبة ثره (غزيرة المياه) [21]، أما ابن أبي زرع فحدده في النهر الجاري[22]، وهو ما عبر عنه أيضاً ابن قتيبة فيذكر أن المدائن لا تبنى إلا على ثلاثة أشياء هي الماء والكلأ والمحتطب[23]، وفي نفس المعنى ذكر ابن الأزرق مراعاة أن يكون البلد على نهر أو بإزائه عيون غدقة لأن وجوده كذلك يسهل الحاجة إليه وهى ضرورية[24].

والدارس لتاريخ نشأة المدن الإسلامية سيجد حرص من أنشأها على انتهاج منهج عدم الابتعاد عن مصادر المياه اللازمة للشرب ، فكثير منها وجدت في المواضع القريبة من موارد المياه الطبيعية ، مع مراعاة وجودها في مواضع تمكنها من الاتصال البرى[25] ، فأنشئت على الأنهار معظم مدن الشام مثل مدينة دمشق ، التي شيدت على نهر بردى الذي اعتبره المؤرخون نهرها الأعظم، ومدينة حلب اختير موقعها على نهر قويق، أما مدينة حماة فنهر العاصي يشقها أو يخترقها[26].

وعن موقع المدن التركية نجد موقع مدينة قونية به كثير من الأنهار ، وموقع مدينة أماصية به عدة أنهار ركب عليها السواقي التي تسقي جناتها ودورها ، ويشق مدينة أرزروم ثلاثة أنهار[27].

وفي العراق امتاز موقع مدينة البصرة بعدة أنهار محفورة ، أما مدينة الكوفة فكانت تقع على شاطئ نهر الفرات ، ولما شيد **الحجاج** مدينة واسط على نهر دجلة احتفر لها نهران[28]، ولما شيد الخليفة **المعتصم بالله** مدينة سامراء استنبط إليها المياه من نهر دجلة[29]، (شكل رقم 2)، أما مدينة كربلاء فيسقيها ماء نهر الفرات، كما كان لمدينة الموصل نهر يقطعها اتخذه بني أمية في وسطها[30] .

وفي مصر كان هناك تجاذب متبادل دائماً بين نهر النيل والمصريين منذ فجر التاريخ ، فقد ساهم في حركة العمران حيث تكاثرت المدن والقرى حول مجراه ، فيذكر **الإصطخرى** حافة النيل من حد

21 ابن خلدون ، العبر ، ج 1 ، ص 371.

22 ابن أبى زرع ، الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية ، ص 33 .

23 ابن قتيبة (عبد الرحمن أبو محمد عبد الله بن مسلم) ، عيون الأخبار ، المجلد الأول ، دار الكتب المصرية ، القاهرة 1925م ، ص213 .

24 ابن الأزرق ، بدائع السلك في طبائع الملك ، ص475 : 476.

25 أحمد إسماعيل، دراسات في جغرافية المدن، الطبعة الرابعة، دار الثقافة للنشر والتوزيع،القاهرة 1990م ، ص68

26 نقولا زيادة ، مدن عربية ، الطبعة الأولى ، دار الطليعة بيروت 1965م ، ص 181 ، 188.

27 ابن بطوطة (محمد بن عبد الله الطنجى)، رحلة ابن بطوطة المسماة « تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار ، ج 1 ، دار الشرق العربي ، بيروت ، د . ت ص 225 ، 228 ، 229 .

28 مصطفى عباس الموسوي ، العوامل التاريخية لنشأة وتطور المدن الإسلامية في العراق ، ص 85

29 يونس أحمد السامرائي، سامراء في أدب القرن الثالث عشر، مطبعة الإرشاد، بغداد 1968م ، ص13 :14 ، 17

30 نقولا زيادة ، مدن عربية ، ص 196 .

أسوان إلى أن يصب في البحر عليه قرى ومدن منظومة ومتكاثفة[31]، فشيدت مثلا عواصم مصر الإسلامية (الفسطاط – العسكر – القطائع – القاهرة) قريبة من نهر النيل وجلجانه بغية الحصول على الماء بأسهل الطرق وأيسرها (شكل رقم 3) ، ومن ثَّم فليس من الغريب أن يكون النيل عنصرًا حيويًا هامًا في حياة القاهرة فهو علة وجودها ، فمنذ نشأتها وحياتها مرتبطة به، فكانت مازالت تعتمد عليه في الحصول على احتياجاتها كإمدادها بالمياه العذبة النقية .

وفي مدن غرب العالم الإسلامي نجد مثلاً اختيار موقع مدينة تلمسان بالجزائر على نهر يأتيها من جبلها المسمى بالصخرتين[32]، واستمدت مدينة سلجماسة مياهها من نهرين تمدهما عيون كثيرة بالمياه[33] ، ويخترق مدينة مراكش بالمغرب نهر يمدها بحاجاتها من المياه[34]، أما مدينة فاس فكان الماء يحفها من جميع جهاتها[35]، كما شيدت مدينة الرباط على نهر أبو رقراق (شكل رقم 4)، وفي الأندلس كثرت الأنهار التي تشق المدن حتى أصبحت من مميزاتها، فمدينة مرسية تقع على نهر كبير[36]، وأشبيلية تقع على شاطئ نهر عظيم، وغرناطة يخترقها أنهار كثيرة[37].

الأساس الثاني : توسط الموقع من الإقليم وإمكانية توفير (الميرة) الغذاء :

التوسط من الإقليم لإمكانية إمدادها بما تحتاجه من غذاء من الاعتبارات التي يجب توافرها أيضاً، فموقع المدينة إذا لم يكن متوسطًا يحرم الإنسان ويحول بينه وبين ممارسة نشاطه أو قد يحد منه ، فمثلاً المدينة التي تقع في موقع جغرافي داخلي بعيدًا كل البعد عن طرق الحركة التجارية يكون النشاط التجاري فيها محدودًا[38] ، فلا يخفى على أحد ما تؤديه الطرق المائية النهرية منها والبحرية من خدمات جليلة في تاريخ الحضارات ، فهي همزة الوصل بين الشعوب[39] ، وتمثل الشرايين النابضة التي تغذى المدن بالحياة ، فأعمار المدن تستمر إذا ما استمرت الطرق المؤدية إليها

31 الإصطخرى (أبى إسحق إبراهيم)، المسالك والممالك ، تحقيق محمد جابر ، هيئة قصور الثقافة ، سلسلة الذخائر رقم 119 ، القاهرة 2004م ، ص40 .

32 نقولا زيادة ، مدن عربية ، ص 53 .

33 نيرة رفيق جلال ، نقود سجلماسة في العصر الإسلامي ، رسالة ماجستير ، كلية الآثار ، قسم الآثار الإسلامية، جامعة القاهرة 2005م ، ص3 .

34 محمد محمد الكحلاوي ، العمارة الإسلامية في الغرب الإسلامي عمارة الموحدين الدينية « دراسة أثرية معمارية « رسالة دكتوراه ، كلية الآثار ، قسم الآثار الإسلامية ، جامعة القاهرة ، 1986م ، ص 258 .

35 نقولا زيادة ، مدن عربية ، ص28 .

36 الحميري (أبى عبد الله محمد) ، صفة جزيرة الأندلس منتخبة من كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار(معجم تاريخي جغرافي) تصحيح ليفي بروفنسال، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1937م ، ص182 : 183

37 ابن بطوطة ، الرحلة ، ج 2، ص 520 .

38 صلاح الدين الشامي ، الجغرافية دعامة التخطيط ، ص 4 ، 84 .

39 خلف عبد العظيم ، تاريخ البحرية التجارية المصرية ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة 1992 ، ص547 .

، وكل تحول أو اندثار وتدهور لها يعنى المصير نفسه للمدينة[40] ، فهي الخادم الأول لعملية التبادل التجاري ، فبدونها لا تكتمل عملية الانتفاع بالمنتجات السلعية والاستفادة منها بأسواق الاستهلاك[41] .

لكل هذا فطن المسلمون لأهمية العلاقة المكانية بين موقع المدينة والمسطح المائي الذي يشهد حركة التجارة الدولية والإقليمية ، وأدركوا أن التقدم الذي يطرأ على المدن يتوقف تمامًا على توافر وسائل النقل وخاصة النقل المائي باعتباره الآلة المحركة للتقدم والازدهار التجاري والاقتصادي ، ويمثل ينبوع ثروة لا ينضب معينه ، وهو الأمر الذي عبر عنه **ابن أبي الربيع:** بقوله وإمكان الميرة المستمدة ، وذكر ابن خلدون ضمن شروطه المحققة لجلب المنافع للمدينة أن تقع قريبة من البحر لتسهيل الحاجات القاصية من البلاد النائية .

وفي هذا الإطار اختيرت كثير من المدن الإسلامية في إطار طرق المواصلات العالمية برية كانت أو مائية (شكل رقم 5 ، 6) مما كفل لها الاتصال بالدول والمدن الأخرى ذات الثقل الحضاري وغَيَر في طبيعة تكوينها الحضاري بنقل الثقافات والحضارات الأخرى والطرز المعمارية لها[42] ، وهو ما توافر بموقع مدينة بغداد، فأورد **الطبري** على لسان **الخليفة أبو جعفر المنصور** عندما كان يرغب في اختيار موضعها أنه يريد موضعًا يرتفق الناس به ولا تغلو عليهم منه الأسعار ولا تشتد فيه المؤونة ، فإنه لو أقام في موضع لا يجلب إليه من البر والبحر شيء غلت الأسعار ، وقلت المادة ، واشتدت المؤونة.

وعندما استشار أحد مستشاريه في موضع المدينة قال له « يا أمير المؤمنين أنت في موضع تأتيك الميرة في السفن من المغرب في الفرات وتجيئك طرائف مصر والشام وتجيئك الميرة في السفن من الصين والهند والبصرة وواسط في دجلة، وتجيئك الميرة من أرمينية والموصل في دجلة»[43].

ومنح موقع مدينة القاهرة الجغرافي لها مزايا إستراتيجية لا يستهان بها ، فكان حاكمًا للطرق المائية والبرية وملتقى لها، فكانت بمثابة المعصم في الحركة التجارية الذي يدور حوله دولاب التجارة المحلية والعالمية[44]، فقامت بدور الوسيط التجاري بين إقليمين مختلفين فى الطبيعة وفى الحاصلات ومتباينة إنتاجيًا (شكل رقم 5 ، 7) ، لذلك وصفها جمال حمدان: «... بأنها عملاق جالس

---

40 مصطفى عباس الموسوي ، العوامل التاريخية لنشأة وتطور المدن الإسلامية في العراق ، ص190 .

41 عبد المنعم على عبد الهادي ، محاضرات في جغرافية النقل ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة 2000م ، ص 5 .

42 أحمد خالد علام ، تخطيط المدن ، ص 155 .

43 الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير)، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك ، ج 7 ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف 1993م ، ص 615 : 617 .

44 سليمان زبيس ، إلمامة عن أحوال القاهرة الاقتصادية وعلاقتها مع الخارج في عهد الفاطميين ، أبحاث الندوة الدولي لتاريخ القاهرة ، ج 2 ، مارس - إبريل 1969م ، دار الكتب 1971م ، ص591 .

على بوابة فيأخذ بيد الحاصلات والمنتجات التي يوفرها إقليم مصر السفلى (الدلتا) وأقاليم البحر المتوسط المعتدل ، ويمدها باليد الأخرى إلى إقليم مصر العليا والأقاليم الجنوبية المدارية الحارة والعكس «([45]) ، وانعكس ذلك على أسواقها التي شهدت رواجًا تجاريًا وضاقت بالدكاكين واكتظت بالزبائن ([46]) وقد عزز ذلك موقع مصر العام وتوسطه قارات العالم وتحكمه في اتصال البحرين الأحمر والمتوسط.

الأساس الثالث : اعتدال المكان وجودة الهواء :

لا يخفى على أحد أثر الصحة وأهميتها في أي مجال من مجالات الحياة ، فالذي يتمتع بصحة جيدة أكثر إنتاجًا ، حتى قيل إن العقل السليم في الجسم السليم ، وتقاس قيمة المجتمع بقدر ما يتمتع به الفرد من صحة تساعده على العمل ، فالفرد العليل لا يستطيع أن ينتج([47]) ، لذلك كان اختيار المواضع الصحية من أهم الأمور التي استرعت انتباه من تعرضوا للفكر العمراني الإسلامي ، حيث أدركوا تأثير طيب الهواء وجودته على حالة البشر الصحية والمزاجية ، فطيب مناخ الموقع وخلوه من الحشرات والجراثيم من أهم الشروط التي يجب توافرها عند إنشاء مدينة جديدة([48])، باعتبار أن المدينة مظهر من مظاهر التفاعل بين الإنسان والبيئة الطبيعية ، مما يدل على أنهم كانوا علماء متخصصين وعلى دراية وعلم واسع وبمستوى فكرى متقدم في مجال العمران وتخطيط المدن وإنشائها .

ويعد ابن أبى الربيع من أوائل الذين انتبهوا لهذا البعد في حياة المدينة الإسلامية فاعتبر اعتدال المكان وجودة الهواء من أهم أسس وقواعد التخطيط العمراني([49]) ، وطالب القزويني المخططين أن يختاروا أفضل ناحية في البلاد ، وأفضل مكان في الناحية ، وأعلى منزل في المكان من السواحل والجبال ومهب رياح الشمال لأنها تفيد صحة وأبدان أهلها وحسن أمزجتهم([50]) ، ولأن المواضع المنخفضة عادة أقل جودة من المواضع المرتفعة.

واعتبر ابن خلدون طيب الهواء للسلامة من الأمراض وللحماية من الآفات السماوية أهم الاعتبارات المحققة لدفع المضار بالمدن الإسلامية ، فإن الهواء حسبما ذكر إذا كان راكداً خبيثاً أو مجاوراً للمياه الفاسدة أو منافع متعفنة أو مروج خبيثة أسرع إليه العفن من مجاورتها فأسرع

45 جمال حمدان ، جغرافية المدن ، الطبعة الثانية ، عالم الكتب ، القاهرة 1972م ، ص 50 .

46 سليمان زبيس ، إلمامة عن أحوال القاهرة الاقتصادية وعلاقتها مع الخارج ، ص 591 .

47 أحمد خالد علام ، دراسات في تخطيط المدن ، ص 442 .

48 محمد عبد القادر الفقي ، عمارة المدن في الإسلام ، مقال بمجلة الوعي الإسلامي ، العدد 306 يناير 1990م ، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، الكويت 1990م ، ص84 .

49 ابن أبى الربيع ، سلوك المالك في تدبير الممالك ، ص 188 .

50 القزويني ، آثار البلاد وأخبار العباد ، ص 8 .

المرض للحيوان الكائن فيه لا محالة[51] ، ومن أهم النتائج التي توصل إليها ابن الأزرق في مجال عمران المدن أنها :» ... إذا بنيت المدينة وكمل تشييدها بحسب نظر من شيدها وبما اقتضته الأحوال السماوية والأرضية فيها فَعُمر الدولة حينئذ عُمر لها...»[52] ، ولننتبه لعبارة « وبما اقتضته الأحوال السماوية والأرضية « ، فهي عبارة لها دلالتها ، فهو ينبه إلى الدور الهام الذي تلعبه الظواهر المناخية متمثلة في الأحوال السماوية ، وكذلك ظروف الموقع ممثلاً للأحوال الأرضية .

ولما كانت البلاد الإسلامية تقع في نطاق هبوب الرياح الشمالية الباردة اعتبر ابن الفقيه الهمذاني أن أفضل المواقع المناسبة تخطيطياً لإنشاء المدن الموجودة بجهة الشمال[53] لاستقبالها للرياح الشمالية ، وهذا يكشف عن رؤية عمرانية واعية تضاهي نظريات التخطيط المعاصرة للمدن، فالمواقع المتميزة باعتدالها وجودة هوائها تؤدي دوراً كبيراً في تحديد الملامح التخطيطية للمدينة وشكلها العام[54] ، فوجود بيئة صحيحة وتوازن مناخي داخل النسيج العمراني للمدينة ومنشآتها يحقق معيشة صحية آمنة مريحة ثابتة لسكانها ، وتزيد من النشاط العمراني[55] ، أما إذا كان الموضع ذا هواء خبيث أسرع إلى مكانه المرض[56]، ويؤكد ذلك ما ذكره ابن الأزرق أن بلدة قابس من بلاد الجريد بإفريقية لا يكاد سكانها أو طارقها يخلص من حمى العفن ، وذلك لركود هوائها المتأثر بفساد مياهها[57] ، كما يذكر حسن الوزان أن أرض زواغة غرب مدينة فاس بالمغرب هواؤها وخيم ، لذلك فإن معظم سكانها صُفر الوجوه يعانون من حميات شديدة يموت بسببها عدد كثير منهم[58].

وبنظرة متأملة لمواقع المدن الإسلامية نجد أن مخططيها ومنشئيها قد أقاموا مدنهم بذكاء في مواقع يتأكد فيها المناخ الحسن ، فاختاروا لها أفضل ناحية في البلاد في مهب الرياح لأنها تفيد صحة أبدان أهلها ، وابتعدوا عن الجزائر وأعماق الأرض لأنها تورث كرباً وهماً ، كما راعوا الربط بين المناخ وجودة الهواء وبين الحالة الصحية والنفسية للإنسان[59] ، واتبع المخططون للمدن الإسلامية عدة أساليب لمعرفة طيب وصحة الهواء من أهمها :

---

51 ابن خلدون ، المقدمة ، ج 2 ، ص 851 .

52 ابن الأزرق ، بدائع السلك في طبائع الملك ، ص 475 : 476 .

53 محمد محمود محمدين ، الأمن البيئي في تراثنا الإسلامي ، ص 166 .

54 صلاح الدين الشامي ، الجغرافية وعامة التخطيط ، ص47 .

55 جمعية التخطيط ، تخطيط وتصميم المدن، مجلة جمعية المهندسين المصرية، المجلد 12، العدد1983،1م، ص44

56 محمد محمود محمدين ، الأمن البيئي في تراثنا الإسلامي ، ص 166 .

57 ابن الأزرق ، بدائع السلك في طبائع الملك ، ص 477 .

58 الوزان (الحسن بن أحمد الفاسي المعروف بليون الإفريقي)، وصف إفريقيا ، ترجمة عبد الرحمن حميدة ، سلسلة التراث ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ، القاهرة 2005م ، ص 282 .

59 محمد عبد الستار عثمان ، المدينة الإسلامية ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت أغسطس1988م، ص101 : 103.

- المبيت في الموضع لأكثر من ليلة وفي أوقات مختلفة.

- ترك مجموعة من الدواب والمواشي ترعى فيه ، وبعد ذبحها واختبار أكبادها يتم التأكد من صحة المكان للاستقرار مناخياً ، ومن ثَّم بناء المدينة .

- الاسترشاد بأهل المكان وسؤالهم عن جودة الهواء به وخلوه من الحشرات والحيات .

وقد اتبع هذا المنهج من حيث تحقيق طيب الهواء وأساليب التأكد منها فيما اختط من مدن في مواقع كثيرة من العالم الإسلامي ، وتزخر المصادر التاريخية والجغرافية بأخبار الوقائع التي تدل على ذلك، ففي العراق كانت أوائل نماذجها ما يطلق عليه اصطلاحًا مدن الأمصار التي واكبت الفتوحات الإسلامية(60)، ولذلك كان الموضع الذي اختطت فيه مدينة الكوفة يتمتع بطيب وجودة الهواء ويمتاز بصفاء الجو وعذوبة النسيم(61) ، وعند إنشاء الحجاج لمدينة واسط اعتمد على أصحاب العلم والدراية بتخطيط المدن، فاختاروا له موقع حفوف الريح واثق البرية(62) ، وهو ما أقر به كل من الإدريسي والإصطخري حيث ذكرا المدينة تمتاز بطيب الهواء وبجودته(63) .

وكان أبو جعفر المنصور صاحب فكر ودراية متعمقة في اختياره لموقع مدينته بغداد ، حيث بات فيه قبل بنائه ليالي فرأى طيب هوائه فالرياح تهب به ليلاً ونهاراً(64)، وتعرف ممن سكن بهذا الموضع على أحواله في الحر والبرد والأمطار والوحل(65)، أما الخليفة المعتصم فعند اختياره لموقع مدينة سامراء نزل به ومكث فيه ثلاثة أيام ، فتأكد لديه طيب هوائه وجودته فعزم على تشييد مدينته به(66)

وعندما تحدث القزويني عن مدينة أصفهان ذكر أنه لطيب هوائها يبقى بها التفاح غضاً سنة والحنطة لا تسوس واللحم لا يتغير، ويدلل أيضاً على صحة وطيب هواء مدينة صنعاء أن اللحم يبقى

60 محمد الوكيل ، عناية الإسلام بتخطيط المدن وعمارتها ، ط 1 ، دار الأنصار ، القاهرة 1402هـ ، ص 10 .

61 محمد فتحي عبد السلام ، تخطيط المدينة بين الأصالة والمعاصرة دراسة تطبيقية مقارنة بين مدينتي القاهرة والرياض ، رسالة ماجستير ، كلية الهندسة ، قسم الهندسة المعمارية ، جامعة القاهرة ، 1995م ، ص 61 .

62 عيسى سليمان وآخرون ، العمارات العربية الإسلامية في العراق ، ج1، وزارة الثقافة ، بغداد 1982م ، ص24.

63 الإصطخري ، المسالك والممالك ، ص 58 .

64 ابن كثير (الحافظ الدمشقي)، البداية والنهاية، ج 9 ، ط 8 ، مكتبة المعارف، بيروت 1990م ، ص 97.

65 محمد عبد القادر الفقي، عمارة المدن في الإسلام ، ص 85 :86 .

66 المسعودي (أبي الحسن علي بن الحسين بن علي)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج 4 الطبعة الأولى ، دار الكتاب اللبناني 1882م ، ص 441 .

بها أسبوعاً لا يتغير[67] ، ومدح المؤرخون مدينة زبيد وطيب هوائها لوقوعها بين البحر والجبل[68]

وفي مصر اختيرت مواقع عواصم مصر الإسلامية مستقبلة للرياح الشمالية وهو الاتجاه السائد في مصر[69] وللتأكد من ملاءمة موضع القاهرة مناخياً وصحياً تم تعليق اللحم به فلم يتغير إلا بعد ثلاثة أيام لطيب هوائه وارتفاع طبيعة سطحه[70]، ومما يؤكد أن موضع عواصم مصر الإسلامية ملائم لمعايير الفكر التخطيطي الإسلامي الصحية اختياره ليكون مركزًا لعواصمهم المتعاقبة منذ القدم، وتوطن العاصمة لحقب طويلة مازالت حتى الآن يدل يقينًا على قيمة خاصة لهذا الموقع[71] (شكل رقم 3)

وإذا انتقلنا لمدن المغرب الإسلامي نجد أن القزويني أشاد بطيب هواء موقع مدينة تونس فذكر أنها أصلح بلاد أفريقية هواء[72] ، وفي الجزائر أشاد البكري بجو مدينة سلجماسة الصحي رغم ارتفاع الحرارة الشديد بها، إلا أنه خال من الحشرات الضارة ، ولصحة هوائها لا يصاب أحد من سكانها بالجذام وإذا دخلها مجذوم شفي[73] ، ومدينة فاس امتازت باعتدال حرها وبردها وطيب التربة[74] .

وفي الأندلس نجد مدينة المرية كانت تُقصد للعلاج بسبب طيب هوائها وجودته ، ووصف ابن الخطيب غرناطة بقوله : « ... وهواؤها صاف وللأنفاس مصاف ... «[75] ، وبسبب طيب هواء مدينة طليطلة تبقى الغلات في مطاميرها سبعين سنة لا تتغير[76] ، **وهذه المدن جميعها يتأثر**

67 يحيى وزيري ، العمارة الإسلامية والبيئة الروافد التي شكلت التعمير الإسلامي ، سلسلة عالم المعرفة رقم 304 ، الكويت 2008م ، ص 94 .

68 عبد الله عبد السلام الحداد ، المنشآت العسكرية بمدينة زبيد منذ نشأتها وحتى نهاية الدولة الطاهرة ، دراسة أثرية معمارية ، رسالة دكتوراه ، كلية الآثار ، قسم الآثار الإسلامية ، جامعة القاهرة 2000م ، ص 56 .

69 Yeomans (Richard) : The Story of Islamic Architecture , First edition , Garnet Publishing , Printed in Lebanon 1999, P . 67 .

70 المقريزي (تقي الدين أحمد بن على بن عبد القادر بن محمد)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، ج 1، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة ، د . ت ، ص 128 .

71 جمال حمدان ، جغرافية المدن ، ص 294 .

72 القزويني ، آثار البلاد وأخبار العباد ، ص 173 .

73 البكري (أبى عبيد الله) ت 487هـ / 1094م ، المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب وهو جزء من كتاب المسالك والممالك ، مكتبة المثنى بغداد د . ت ، ص 148 .

74 جمال أحمد طه ، مدينة فاس في عصري المرابطين والموحدين ، دراسة سياسية وحضارية ، ط 1 ، دار الوفاء للطباعة والنشر ، الإسكندرية 2002م ، ص 57 .

75 ابن الخطيب (أبى عبد الله بن عبد الله السلمانى) صفة مملكة غرناطة، وهو مأخوذ من « كتاب معيار الاختيار المطبعة الدولية» ، المطبعة الدولية 1860م ، ص 13 ، 16 : 22 .

76 محمد عبد الستار ، المدينة الإسلامية ، ص 102 ، يحيى وزيري ، العمارة الإسلامية والبيئة ، ص 94 .

مناخها إلى حد كبير بمؤثرات مناخ البحر المتوسط الذي يتميز بدفء الشتاء وأمطاره ، وجفاف فصل الصيف وارتفاع درجة حرارته ووجود نسبة عالية من ساعات النهار المشمسة(77).

الأساس الرابع : القرب من المرعى والاحتطاب:

يلزم لتحديد موقع صالح لإقامة مدينة من وجهة نظر التخطيط العمراني مراعاة الإطار المساحي أي الفراغ المحيط بالمساحة المحددة لموضع المدينة(78) أو ما يعرف بالظهير الزراعي ليسمح بزراعته والامتداد العمراني إليه خلال فترات المدينة التاريخية المتعاقبة ، فمراعاة ذلك يزيد من أمد المدينة طويلاً ، وإذا كان ابن أبي الربيع قد وضع هذا الشرط مجملاً وحدده في القرب من المراعي والاحتطاب(79)، فإن ابن خلدون وابن الأزرق قد وضعوه مفصلًا ، فيذكر ابن خلدون « ...ومما يراعى من المرافق في المدن طيب المراعي لسائمتهم ، إذ صاحب كل قرار لابد له من دواجن الحيوان للنتاج والضرع والركوب ولابد لها من المرعى فإذا كان قريباً طيباً ، كان ذلك أرفق بحالهم ، لما يعانون من المشقة في بعده ، ومما يراعى أيضا المزارع ، فإن الزروع هي الأقوات ، فإذا كانت مزارع البلد بالقرب منها ، كان ذلك أسهل في اتخاذه وأقرب في تحصيله(80)، كما ذكر ابن أبى زرع أنه يحب أن يتوافر في الموقع المحرث الطيب والمحطب القريب(81) .

ومن المدن الإسلامية التي حقق لها موقعها وجود ظهير زراعي محيط بها وأمدها هذا الظهير بما يحتويه من بساتين ومزارع بما تحتاجه من فواكه وثمار وحبوب مدن الأمطار في العراق ، فقد حرص المخططون لها أن تتمتع مواقعها بظهير زراعي ، فلا نستطيع أن نغفل نظرة سيدنا عمر بن الخطاب الشاملة وإستراتيجية فكره عند اختيار مواضعها ، فقد طالب منشئيها أن يتوافر فيها أمور المأكل والمشرب ، فعندما كتب له سيدنا عتبة بن غزوان يعبر عن رغبته في اتخاذ مكان يسكنه جنود المسلمين ، فكتب إليه سيدنا عمر قائلاً : « ...أجمع أصحابك في موضع واحد وليكن قريباً من الماء والمرعى والمحتطب(82).

ومن هذا المنطلق نجد موقع مدينة البصرة ذا بساتين وفواكه كثيرة ليس في الدنيا أكثر من نخلها(83)، كما كان لقرب موقع مدينة الكوفة من نهر الفرات سبباً في خصوبة تربتها التي

---

77 يسري الجوهري ، شمال إفريقية ، الهيئة العامة للتأليف والنشر ، الإسكندرية ، د. ت، ص 185 : 186 ، 201

78 جمال حمدان ، جغرافية المدن ، ص 31 .

79 ابن الربيع ، سلوك المالك ، ص 118.

80 ابن خلدون ، المقدمة ، مج 1 ، ص 371 ؛ ابن الأزرق ، بدائع السلك ، ص 475 : 476 .

81 ابن أبى زرع ، الذخيرة السنية في تاريخ الدول المرينية ، ص 33 .

82 البلاذري (أحمد بن يحيي بن جابر البغدادي)، فتوح البلدان ، الطبعة الأولى ، شركة طبع الكتب العربية ، القاهرة 1901م ، ص 354.

83 ابن بطوطة ، الرحلة ، ج 1 ، ص 141.

أصبحت صالحة للزراعة فكانت ذات ضياع ومزارع ونخل كثير(84)، أما مدينة واسط فقد استفادت من وقوعها على نهر دجلة وامتداد أراضيها الخصبة من نهر دجلة إلى نهر الفرات حيث وفر لها هذا الموقع أراض خصبة ممتدة كثيرة الشجر والنخيل والزروع(85) ، واستفاد موقع مدينة سامراء بالحزام المائي الذي يحيط به في جودة ترتبها وخصوبتها فانتشر به البساتين والجناين والزهور(86).

أما مدن تركيا فتمتع مواقع مدنها بظهير زراعي فمدينة قونية مثلاً ذكرها ابن بطوطة كثيرة البساتين والفواكه ، أما مدينة برصا فتحفها البساتين من جميع جهاتها ، كما ذكر أن مدينة أزنيك بداخلها البساتين والدور والأرض والمزارع فلكل إنسان داره ومزرعته وبستانه مجموعة ، وبها من جميع أصناف الفواكه(87) ، وأدخلت المسطحات الخضراء على التكوين العمراني للمنشآت ، فقد حرص سلاطين آل عثمان على زراعة الأزهار في الحدائق الملكية ، مما أدى إلى كثرة رسوم الأزهار على فنونهم سواء تصاوير المخطوطات أو التصوير الجداري والتحف التطبيقية(88)

ومن المدن اليمنية التي تمتع موقعها بظهير زراعي أمدها بما يلزمها من زروع وحبوب وفواكه مدينة صنعاء، فكان لخصوبة الوديان المحيطة بها وغزارة الأمطار التي تتساقط عليها معظم شهور السنة سبب في جودة أراضيها وزرعها بمختلف المزروعات(89) .

وفي مصر نجد موقع مدينة القاهرة الممتد على شاطئ النيل كان سبباً في توفير ظهير زراعي من مساحات خصبة ، ازدهرت بها البساتين والحدائق والمزارع ، مما وفر لها الحصول على المنتجات والمحاصيل الزراعية والمؤن الضرورية لحياة السكان(90)، وقد أطنب المؤرخون والجغرافيون والرحالة في ذكر ووصف البساتين بها(91) ، كما سمح لها هذا الموقع بالامتداد العمراني في اتجاهاتها المختلفة (شكل رقم 8) .

وانتشرت المراعي والمزروعات والبساتين بمواقع مدن المغرب والأندلس ، وأصبحت ظاهرة

84 المقدسي (شمس الدين أبو عبد الله بن محمد المعروف بالشاري)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، الطبعة الثالثة ، مكتبة مدلولي ، القاهرة 1991 م ، ص 120 .

85 الإصطخري ، المسالك ، ص 58 . مصطفي عباس الموسوي ، العوامل التاريخية ، ص 85 .

86 يونس أحمد السامرائي، سامراء في أدب القرن الثالث عشر ، ص 301 .

87 ابن بطوطة ، الرحلة ، ج 1 ، ص 225 ، 228 ، 229 ، 236، 238.

88 أمين عبد الله رشيدي ، المناظر الطبيعية في التصاوير العثمانية في تركيا ومصر « دراسة أثرية فنية مقارنة « ، رسالة دكتوراه ، قسم الآثار الإسلامية ، كلية الآثار ، جامعة القاهرة 208م ، ص 141 .

89 عبد الله عبد السلام الحداد،صنعاء تاريخها ومنازلها الأثرية، ط 1، دار الآفاق العربية، القاهرة 1999م ،ص24

90 سمير الدسوقي عبد العظيم ، الظهير الزراعي لمدينة القاهرة ، رسالة دكتوراه، كلية الآداب جامعة القاهرة ، قسم الجغرافيا ، 1971 م ، ص 16 .

91 المقريزي ، الخطط ، ج 1، ص 132 ، 136 ، 148.
Fabri ,F., le Voyage en Egypt (1483) . le Caire 1975 , Tome III , p . 906

في عمارة مدنها، فاختار عقبة بن نافع وادياً كثير الشجر كثير القطف لمدينته القيروان[92]، ونجد مدينة تونس خصبة واسعة الزروع[93]، أما مدينة فاس فقد جمعت بين طيب الهواء وعذوبة الماء وخصوبة التربة وظهير زراعي ممتد يكفي حاجة المدينة[94] (لوحة رقم 1)، وكذلك مدينة مراكش (لوحة رقم 2).

وإذا انتقلنا إلى الأندلس فقد امتازت مواقع مدنها بكثرة بساتينها ومزارعها ، فمدينة قرطبة تحيط بها القرى والبساتين من كل جانب[95]، أما موقع مدينة اشبيلية فكان يطل علي جبل الشرف الدائم الخضرة فلا تكاد تشمس فيه بقعة لالتفاف أشجار زيتونه واشتباك غصونه[96] ، كما يذكر ابن بطوطة مدينة غرناطة كثيرة الأنهار والجنان والرياض والبساتين ، وكذلك مدينة الزهراء[97] (لوحة رقم 3) .

الأساس الخامس : تحصين منازلها من الأعداء والذعار :

الإنسان بطبيعته يحتاج دائما إلى حماية في مأوى يحقق له الاستقرار والأمن ، ومن المعلوم أن الحياة الآمنة تحقق استقرارًا للإنسان ، فتهديد المدينة من الأعداء وأخطار السقوط في حالات الحرب من نتائجه تحطيم معنويات السكان ويورث كرباً وهماً لهم ، وبالتالي يؤثر في حالتهم الصحية والنفسية ، لذلك فإن تحقيق الأمن واحداً من أهم أهداف الحياة التي يتطلب من الإنسان توفيرها ،

وقد فطن علماؤنا المسلمون في مجال التخطيط العمراني للحماية الطبيعية، واعتبروها من أهم مقومات الموقع ، فمن الصعب قيام تجمع عمراني دون الاهتمام بالوسائل التي تساهم في تأمين المدينة وحمايتها بمواضع نشأتها ، لذلك برزت أهمية الموقع المحصن تحصينًا طبيعيًا في الدفاع عن المدينة وحتى يحقق للمدينة الأمن والاستقرار ، فنجد ابن الربيع يذكر ضمن عناصر السياسة الأمنية تحصنها من الأعداء[98]، وكان ابن خلدون وابن الأزرق أكثر انتباهًا إلى التحصينات الطبيعية عند اختيار مواقع المدن ، كأن يكون على هضبة متوعرة أو باستدارة بحرًا أو نهر حتى يصعب منالها

---

92 ابن عبد الحكم (أبو القاسم عبد الرحمن المصري)، فتوح مصر والمغرب ، ج 2، تحقيق شارلز توري، سلسلة الذخائر رقم 50 ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1999م ، ص 196 .

93 الإصطخري ، المسالك والممالك ، ص 33 .

94 نقولا زيادة ، مدن عربية ، ص 30 .

95 احمد فكرى ، قرطبة في العصر الإسلامي ، مؤسسة شباب الجامعة ، الإسكندرية 1983م ، ص 169 .

96 الحميري ، صفة جزيرة الأندلس ، ص 21 .

97 ابن بطوطة ، الرحلة ، ج 2 ، ص 520 .

98 ابن الربيع ، سلوك المالك ، ص 118 .

على الأعداء وأن يكون وضع ذلك في ممتنع من الأمكنة[99] ، كما اشترطوا في المدن الساحلية أن تكون متوعرة المسالك وحولها القبائل التي تساعدها على الدفاع إذا ما تعرضت للهجوم[100] .

وتبلور فكر الموقع الإستراتيجي لدى الحكام المسلمين عند اختيارهم مواضع يشيدون فيها مدنهم فإذا نظرنا إلى المدن الإسلامية نجد تشابها في المواقع التي اختيرت حيث نشأت ضمن مواقع طبيعية سواء جبلية أو مائية[101] ، توارثت الأجيال هذه السياسة وظلت راسخة لتظهر عند الحاجة إلى تشييد مدن أو حصون جديدة، وتحقق ذلك في موقع الكوفة فكان منيعا وبعيداً عن الأخطار تحده الصحراء من الغرب ونهر الفرات من الشرق ، وعندما أراد الخليفة **أبو جعفر المنصور** أن يشيد بغداد استشار أحد مستشاريه في الموضع الذي اختاره فقال له» أن التدبير في المدن إن تتخذ لها الأسوار والخنادق والحصون ، ودجلة والفرات خنادق لمدينة أمير المؤمنين»[102] ، فلا يصل إليك عدوك إلا على جسر أو قنطرة ، وأنت بين البر والبحر والجبل ، فأعجب الخليفة المنصور بهذه المقولة وشرع في تأسيس مدينة بغداد[103]، أما مدينة سامراء فهي محاطة بحزام مائي وفر لها الأمن وأكسبها موقعاً استراتيجياً رائعا ، حيث كان نهر دجلة يحيط بها من الغرب ممتداً من أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب (لوحة رقم 4).

وروعي عند اختيار مواقع المدن الإسلامية في شمال أفريقيا والأندلس التحصن الطبيعي ، فنجد سيدنا عقبة بن نافع يتجه إلى داخل الصحراء ليتخذ موضعاً ليشيد به مدينة القيروان ، وحماها هذا الموضع البعيد عن السواحل من هجوم أساطيل العدو في وقت كانت خبرة العرب المسلمين بالبحر وأساليب القتال البحرية قليلة [104]، ولكن عندما توافرت لديهم أساطيل بحرية واكتسبوا خبرة في هذا المجال اتجهوا لإنشاء المدن على السواحل للاستفادة من مواقعها الإستراتيجية ، فنجد مثلاً حسان بن النعمان يشيد مدينة تونس على ساحل البحر المتوسط ، وذلك لحماية السواحل والمدن التي دخلت تحت راية الإسلام ببلاد المغرب من هجمات الروم المتكررة[105](شكل رقم 9) . واختير موقع مدينة المهدية على ساحل البحر المتوسط للاستفادة من التحصين الطبيعي الذي وفره البحر لها ، وأشاد المؤرخون بإستراتيجية موقعها[106] ، وأسست فاس على جبل شديد الانحدار يخترقها

99 ابن خلدون ، المقدمة ، ج 2 ، ص 851 ؛ ابن الأزرق ، بدائع السلك ، ص 475 : 476 .

100 محمد عبد الستار عثمان ، المدينة الإسلامية ، ص136 .

101 عطيات عبد القادر ، جغرافية العمران ، دراسة موضوعية تطبيقية ، دار المعارف ، القاهرة 1964م، ص20.

102 الطبري ، تاريخ الرسل والملوك ، ص 239 .

103 نقولا زيادة ، مدن عربية، ص 201 : 202 .

104 محمد زيتون ، القيروان ودورها في الحضارة الإسلامية ، الطبعة الأولى ، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع القاهرة 1988م ، ص 75 .

105 حسين مؤنس معالم تاريخ المغرب والأندلس ، مكتبة الأسرة ، القاهرة 2004م ، ص 56 : 57 .

106 التيجانى (أبو محمد عبد الله بن محمد بن أحمد) ، رحلة التيجانى تونس : طرابلس، تحقيق حسن حسنى عبد الوهاب ، الدار العربية للكتاب ليبيا ، تونس 1981م ، ص321 0

نهر([107]) ، وهذا يدل على إدراك مشيدي المدن أهمية المرتفعات الجبلية ليتحصنوا بها من أعدائهم، وفى الوقت نفسه يحقق الارتفاع تملك العدو وركوبه من أعلى ، كما شيد **عبد المؤمن بن على** مدينته رباط الفتح في موقع حصين حيث يحدها وادي أبو رقراق والمحيط الأطلسي من الجهات الغربية، والمرتفعات تحميها من الجهات الأخرى([108])(شكل رقم 4 ، 9) .

أما بالنسبة للأندلس فقد شيد بها المسلمون العديد من المدن روعي فيها اختيار الموقع الحصين بطبيعته ، ومن ذلك: مدينة مجريط (مدريد الحالية) التي شيدت فوق سطح جبل وادي الرملة في منطقة الحصون الدفاعية([109])، كما شيد مدينة المرية بين جبلين بينهما خندق معمور([110])، وزاد من أهمية موقعها الاستراتيجي أنها مدينة ساحلية ، أما مدينة الفتح فقد شيدها الموحدون على سفح جبل طارق عام 555هـ/1160م (شكل رقم 10) فكان ذلك سببًا في أنها فاقت في حصانتها ومنعتها كثير من المدن .

وإذا نظرنا بصفة خاصة إلى موقع القاهرة من الناحية الأمنية ، فنجده كان أكثر قدرة على الوفاء بدوره كموقع من مواقع الاستقرار ، فهو يمثل عنق الزجاجة الذي يستطيع أن يشرف على الصعيد جنوبًا وعلى الدلتا شمالاً التي شكلت عمقًا استراتيجيًا كبيرًا لها (شكل رقم 7) ، فهناك ما يقرب من 200 كيلومتر لابد أن يقطعها أي غازٍ آتٍ من الشمال بين خط الساحل والقاهرة ، وهذا يمثل صعوبة كبيرة جدًا ، مما سهل للقاهرة القيام بوظيفتها الدفاعية([111]) ، كما يتميز الموقع بحصانة طبيعية كثيرة الموانع حوله، ممثلة في النيل غربًا وجبل المقطم شرقًا (شكل رقم 11)، كما ساعد الموضع على إمكانية تحصنه بالأسوار وما يتخللها من أبواب .

ثانياً : قواعد التخطيط العمراني للمدن عند علماء المسلمين

إلى جانب الأسس السابق ذكرها بالنسبة لاختيار مواقع المدن ، وضع علماء الاجتماع السياسي قواعد للتخطيط العمراني أوجب اتباعها على من أنشأ مدينة أو مصراً، وحددها ابن أبي الربيع في ثمانية شروط هي (شكل رقم 12، 13).

- الشرط الأول : أن يسوق إليها الماء العذب ليشرب أهلها حتى يسهل تناوله من غير عسف.

---

107 محمد محمد الكحلاوى ، العمارة الإسلامية في الغرب الإسلامي ، ص 0329

108 سحر السيد عبد العزيز سالم ، مدينة الرباط في التاريخ الإسلامي منذ إنشائها حتى نهاية عصر بني مرين مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية 1996م ص 126 .

109 محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس الآثار الإسلامية الباقية في اسبانيا والبرتغال، ج8، ضمن ، سلسلة مكتبة الأسرة ، مهرجان القراءة للجميع 2003م، ص331.

110 الحميري، صفة جزيرة الأندلس، 184.

111 فؤاد فرج، القاهرة ، تاريخ المدن القديمة ودليل المدن الحديثة ، ج 2 ، دار المعارف، القاهرة 1944م ، ص24

- الشرط الثاني : أن يقدر طرقها وشوارعها حتى تتناسب ولا تضيق.
- الشرط الثالث : أن يبني فيها جامعاً للصلاة في وسطها ليقرب على جميع أهلها.
- الشرط الرابع : أن يقدر أسواقها بحسب كفايتها لينال سكانها حوائجهم من قرب.
- الشرط الخامس أن يميز قبائل سكانها بأن لا يجمع أضداداً مختلفة ومتباينة .
- الشرط السادس إن أراد سكناها فليسكن أفسح أطرافها وأن يجعل خواصه كفاله من سائر جهاته.
- الشرط السابع : أن يحوطها بسور خوف اغتيال الأعداء لأنها بجملتها دار واحدة.
- الشرط الثامن : أن ينقل إليها من أهل العلم والصنائع بعدد الحاجة لسكانها .

أما أبو **الحسن على بن محمد الماوردي** فقد أورد أيضاً ثمانية شروط تتفق مع ما حدده ابن أبي الربيع ، ويستشف من خلالها أن فكر ابن أبي الربيع أثر في الفكر الإسلامي اللاحق عليه وأن كتابه الذي كتبه للخليفة المعتصم لابد وأن يكون خضع للتداول أو على الأقل عرف في أوساط المهتمين بالفكر العمراني ، ويتضح ذلك في التشابه اللفظي والتكرار اللغوي فيما طرحه الماوردي ، فيما تأثر به أو نقل عنه ، أما هذه الشروط فهي :

- الشرط الأول : أن يسوق إليه ماء السارية إن بعدت أطرافه ، إما في أنهار جارية أو حياض سابلة ليسهل الوقوف إليه من غير تعسف .
- الشرط الثاني : تقدير طرقه وشوارعه حتى تتناسب ولا تضيق بأهلها فيستطير المار بها.
- الشرط الثالث : أن يبني جامعاً للصلوات في وسطه ليقرب على جميع أهله ويعم شوارعه بمساجده
- الشرط الرابع : أن يقدر أسواقه بحسب كفايته وفي مواضع حاجته .
- الشرط الخامس : أن يميز خطط أهله وقبائل ساكنيه ولا يجمع بين أضداد متنافرين ولا بين أجناس مختلفين.
- الشرط السادس : إن أراد الملك أن يستوطنه سكن فيه في أفسح أطرافه وطاف به جميع خواصه ومن يكفيه من أمر أجناده ... وجعل وسطه عوام أهله .
- الشرط السابع : يحوطهم بسور إن تاخموا عدوا أو خافوا اغتيالا حتى لا يدخل عليهم إلا من أرادوه ، ولا يخرج عنهم إلا من عرفوه لأنه دار لساكنيه وحرز لمستوطنيه .
- الشرط الثامن : أن ينقل إليه من أعلام أهل العلوم والصنائع ما يحتاج أهله إليه حتى يكتفوا بهم ويستغنوا عن غيرهم .

ويلاحظ أن هذه القواعد تحدد الهيكل العام والأساسي للمدينة الإسلامية ، وتركزت على توافر المرافق العامة باعتبار أن السلطة مسئولة عن توافرها ، كما نلاحظ المنهجية المنطقية في ترتيب هذه القواعد ، وأنها تكفل الاحتياجات لحياة إسلامية مستقرة ، كما اهتمت بالجوانب العمرانية والاقتصادية والاجتماعية ، ويتضح من خلالها التكامل الواضح بينها وبين اعتبارات التخطيط التي أشرنا إليها عند اختيار الموقع .

ـ القاعدة الأولي : توفير وتأمين المياه

لما كان الماء ذا علاقة أكيدة بمنطقة الجو الحار الجاف التي تميز المنطقة الإسلامية ، فهو إحدى المعالجات الأساسية فيها، فيعالج الجفاف ويزيد من رطوبة الهواء ويلطف من درجة الحرارة[112] ، وضعه علماء المسلمين كشرط أول في مقدمة شروطهم لأن تأخره يحدث تعارضاً للسياسة الأمنية لعمارة وتخطيط المدن، وألزموا الحاكم القيام بمصالح المياه لينتفع بها القريب والبعيد ، فعلى من أنشأ مدينة أن يسوق إليها الماء العذب ليشرب أهلها حتى يسهل تناوله من غير عسف[113]، على اعتبار أن تموين المدينة بالمياه من الأشياء الأساسية في حياتها ، فكان الحرص على وجود مورد مائي بكميات كافية لمقابلة الاحتياجات المنزلية والخدمات العامة إلى جانب الجوانب الاقتصادية الزراعية والصناعية[114] .

وفي إطار هذا التوجيه حرص مخططو المدن بتكليف من منشئيها على التنوع في طرق الحصول على المياه، إما عن طريق الأنهار وتحدثنا عنه في الشرط الأول من شروط الموقع ، أما هذا الشرط فينطبق على المدن التي لم يتوافر لها النهر الجاري ، وفي هذه الحالة يتم توفير المياه عن طريق قنوات أو عن طريق حفر الآبار أو عن طريق عيون المياه ونبوعها أو تخزين مياه الأمطار في خزانات، واستخدمت هذه الوسائل للحصول على المياه في كثير من المدن الإسلامية، فاعتمد على القنوات الحاملة للمجاري المائية في حالة اختيار موقع لإنشاء مدينة بعيداً عن الأنهار لتوفير مصادر للمياه العذبة للشرب ، فهي من الوسائل التي برع المسلمون في تشييدها ، وهي إما أن تكون مرتفعة على قناطر تتكون من مجموعة من العقود التي تحملها ، وإما أن تنفذ هذه القنوات في تخوم الأرض[115]، وكان للمهندسين المغاربة قدرات عالية وفائقة في عمليات نقل الماء في جوف الأرض وفق أصول حسابية دقيقة جداً، خاصة في عصر الموحدين فعندما شيد **عبد المؤمن بن على الموحدي** بناء مدينة رباط الفتح أراد تأمين وصول الماء العذب إليها لملوحة مياه آبارها

---

112 يحيى وزيري ، ضوابط العمران والبنيان رؤية في ضوء القرآن الكريم ، بمجلة الجامعة الإسلامية تصدرها رابطة الجامعات الإسلامية ، العدد 41 ، القاهرة 2007م ، ص 33 .

113 ابن أبي الربيع ، سلوك المالك ، ص 118 .

114 أحمد علام ، تخطيط المدن ، ص 469 ؛ عطيات عبد القادر ، جغرافية العمران ، ص153 .

115 مديحة رشاد ، قناطر المياه في مصر من العصر الطولوني إلى عصر محمد على باشا ، دراسة أثرية حضارية ، رسالة ماجستير ، كلية الآثار ، جامعة القاهرة ، قسم إسلامي 2004م ، ص 3 .

فأجرى إليها الماء في سرب تحت الأرض من عين غبولة التي تقع جنوب الرباط ، ومازالت آثار القنوات قائمة[116]، كما ابتدع المهندسون المغاربة في العصر المرابطي فكرة جلب المياه من الثلوج المتراكمة على قمم الجبال عن طريق تجميع مياهها في داخل مغيبات مختلفة الأقطار[117].

وشهد الأسبان للعرب بالبراعة في طرق توفير حاجاتهم من مياه للشرب والزراعة، وأقروا بفضل المنشآت المائية التي أنشأها العرب لتغذية مدنهم ، ولولاها لكتب عليهم وعلى مدنهم الهلاك[118]، فعندما شيدت مدينة الزهراء أجرى لها المياه من مجموعة من البرك الصغيرة عبر قنوات معدة لرفع المياه وتصفيتها ونقلها[119]، وفي مدينة قرطبة أجرى خلفاء بنى أمية المياه إليها من جبال قرطبة وأوصلوها في قنوات من الرصاص (لوحة رقم 5 ، 6) ، أما مدينة مدريد أو مجريط العربية فتنتقل المياه إلى جميع منشآتها عن طريق شبكات منفذة بطرق هندسية محكمة[120].

وفي مصر اهتم أولو الأمر في مصر بتوصيل المياه إلى الأماكن التي تحتاج إليها ، ومن ذلك قناطر المياه التي شيدها الأمير **أحمد بن طولون** لإمداد منطقة الإمام الشافعي بالمياه اللازمة ، وكذلك القناطر المعروفة حالياً بقناطر فم الخليج والتي استخدمت لإمداد القلعة بالمياه خاصة أن موارد المياه لم تكن كافية[121](لوحة رقم 7).

وهناك من المدن من اعتمدت على العيون المائية كمدينة مكة المكرمة فكانت تقع بالقرب من عين تعرف بعين بازان اهتم أولو الأمر من الخلفاء والسلاطين والأمراء بإجرائها إلى المدينة[122]، أما مدينة بُرْصَا التركية فيذكر عنها **بن بطوطة** أن العيون الجارية تحفها من كل مكان[123]، كما وصف مدينة زبيد بأنها مليئة بالعيون وعددها ستمائة عين[124]، وإذا انتقلنا إلى الأندلس نجد أن مدينة الفتح التي شيدت أعلى جبل طارق حفر فيها مواضع نبع منها الماء وجمع بعضها إلى بعض حتى سال منها جداول عمت المدينة لأنفسهم ومواشيهم[125]، أما مدينة قرطبة فكانت تحيط بها عيون طيبة الماء من كل جانب[126].

116 أحمد مختار العبادي، دراسات في تاريخ المغرب والأندلس،مؤسسة شباب الجامعة،الإسكندرية(د.ت)، ص339.

117 محمد محمد الكحلاوي ، العمارة الإسلامية في المغرب ، ص 199.

118 محمد عبد الستار ، المدينة الإسلامية ، ص 282 : 283.

119 أحمد فكري ، قرطبة ، ص 221.

120 محمود مكي ، مدريد العربية، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، وزارة الثقافة، القاهرة، ص57 ، 59.

121 عماد عجوة ، أثر البيئة الطبيعية على عمارة القاهرة دراسة تطبيقية على مصادر المياه ، رسالة ماجستير ، كلية الآثار ، جامعة القاهرة 2003م ، 388.

122 ابن إياس ابن إياس (محمد بن أحمد الحنفي)، بدائع الزهور في وقائع الدهور، ج1 ، ق 1 ، تحقيق محمد مصطفى ، مركز تحقيق التراث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة 1982 ، ص 457 .

123 ابن بطوطة ، الرحلة ، ج 1، ص 236.

124 ابن بطوطة الرحلة ، ج 1 ، ص 189 ؛ عبد الله عبد السلام الحداد ، المنشآت العسكرية ، ص 28 ، 59.

125 الحميري ، صفة جزيرة الأندلس ، ص 121.

126 محمد عبد الستار ، المدينة الإسلامية ، ص 276.

أما الآبار المعين فاعتمد عليها في تعويض نقص المياه داخل المدن الإسلامية التي تبعد منشآتها عن مصادر المياه السطحية وكان وجودها ضرورياً لتوفير مصدر دائم ، فأهتم أولو الأمر بحفر الآبار لتزويد الناس بحاجاتهم من المياه العذبة التي كانت ترفع عن طريق الدلاء أو السواقي ، وكانت تستخدم في كافة الأغراض ماعدا شرب الآدميين[127]، وانتشرت ظاهرة حفر الآبار في كثير من المدن الإسلامية ونظمت الأحكام الفقهية إنشاءها وحفرها حتى لا يؤثر بعضها في بعض[128] ، ومن أمثلة المدن التي استخدمت مياه الآبار مدينة الرملة بفلسطين فيذكر **ياقوت الحموي** أن الخليفة **سليمان بن عبد الملك** لما أمر الناس أن يبنوا المدينة احتفر لهم آباراً عذبة[129] ، كما يذكر ابن بطوطة أن مدينة إزنيك بتركيا شربهم من أبار قريبة[130]، ويُذكر أن مدينة قم ماؤها من آبار[131]، ولما كانت مياه هذه الآبار مالحة عالج أهالي المدينة هذه المشكلة بتزويد الآبار بماء المطر لتقل ملوحتها ويسهل شربها[132].

واعتمدت كثير من المدن الإسلامية وخاصة البعيدة عن الأنهار على الصهاريج وخزانات المياه بهدف تأمين الحصول على المياه طوال العام كما في مدينة قيسارية وحمص ، فيذكر المقدسي أن أكثر شرب أهلها من ماء المطر المخزن في صهاريج[133]، وكان للمناخ الجاف الذي ساد شبه الجزيرة العربية ، واعتمادها في سد احتياجاتها من الماء على مياه الأمطار، سبباً في اهتمام السلطة الحاكمة بتشييد العديد من السدود والصهاريج لحفظ مياه الأمطار، فيذكر **ابن بطوطة** أن مدينة جدة تحتوى في خارجها على صهاريج منقورة[134]، وعندما تحدث عن مدينة عدن ذكر أنها تعتمد على مياه الأمطار التي تجمع في صهاريج لأنه ليس لها ماء إلا من ذلك[135].

ويذكر المقدسي اعتماد سكان مدينة برقة وطرابلس الغرب في شربهم على مياه الآبار وماء المطر المخزون[136]، وكذلك مدينة صفاقس وسوسة والقيروان حيث يعتمد أهلها في شربهم على

---

127 آمال العمري ، موارد المياه وتوزيعها في بعض المنشآت الدينية السلطانية بمدينة القاهرة ، مجله كلية الآداب بسوهاج،جامعة أسيوط ، العدد السابع 1988، ص287 .

128 محمد عبد الستار ، الإعلان بأحكام البنيان لابن الرامي، دراسة أثرية معمارية ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية 2002م ، ص 122 ، 147.

129 ياقوت الحموي (شهاب الدين أبى عبد)، معجم البلدان ، ج 3 ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت 1979م ، ص 69 .

130 ابن بطوطة ، الرحلة ، ج 1 ، ص 238.

131 الإصطخري ، المدن الإسلامية ، ص 118.

132 محمد عبد الستار ، المدينة الإسلامية ، ص 268.

133 المقدسي ، أحسن التقاسيم ، ص 156 ، 168، 174.

134 ناصر بن على الحارثي ، المعجم الأثري لمنطقة مكة المكرمة ، الطبعة الأولى ، دار الحارثي للطباعة والنشر الطائف 2003م ، ص 83 : 90 .

135 ابن بطوطة ، الرحلة ، ج 1 ، ص 186 ، 193 .

136 المقدسي، أحسن التقاسيم، ص224؛ عبد الله كامل ، مدينة برقة وأثارها الإسلامية عبق التاريخ وطرز العمارة الطبعة الأولى ، سلسلة مدن تراثية رقم 6 ، دار الآفاق العربية القاهرة 2001م ، ص 51 .

ما يدخرونه من مياه الأمطار في مواجل[137] (لوحة رقم 8) أصبحت من مميزات هذه المدن ، كما اعتمدت مدينة المهدية في شربها على مياه الصهاريج لأن مياه آبارها غير عذبة ، فقد احتوت على ثلاثمائة وستون صهريجاً بعدد أيام السنة تقريبا[138].

القاعدة الثانية : أن يقدر طرقها وشوارعها حتى تتناسب ولا تضيق :

شبكة الطرق هي فراغات تُشكل عصب المدينة أو التجمعات السكنية ، وتتعدد أغراضها ، فمنها ما هو رئيسي وما هو فرعي ، وما هو مخصص للحركة التجارية ، وتعتبر الوسيلة الأولى التي يرى من خلالها الرائي المدينة ويتعرف على هيكلها وتكوينها وتشكيلها العمراني والفراغي ، وكل عنصر من عناصر الحركة في المدينة يجب أن يحقق أهداف رئيسية ، منها سهولة الحركة منه إلى غيره ، وأن يُرى من خلالها بوضوح وسهولة كل جزء من أجزاء المدينة[139] .

ولهذه الأهمية انتبه علماء المسلمون إلى تحديد مسارات الشوارع داخل المدينة، فجعلها ابن أبى الربيع والماوردي القاعدة الثانية من القواعد الثمانية الواجبة عند التخطيط العمراني للمدينة (شكل رقم 12) ، فذكرا أنه على من أنشأ مدينة أو اتخذ مصراً أن « يقدر طرقها وشوارعها حتى تتناسب ولا تضيق»[140] ، وفي صياغة هذا الشرط ما يحدد المعيار الأساسي لمقاييس الشوارع ، فتقدير الشوارع مطلوب حتى تتناسب مع حركة المرور وكثافتها وحتى لا تضيق بهذه الحركة أو تلك الكثافة ، فاتُبع أسلوب فريد في تصميم الشوارع من منطلق لا ضرر ولا ضرار ، والاهتمام بحق الطريق ، فتناول المشرع الإسلامي قوانين سعة الشوارع والطرق ، فالطريق النافذ مثلا لا يحق لأحد أن يبنى فيه أو يخالف خط جاره[141] ولذلك نجد تنوعًا وتدرجًا في مسارات الحركة بالمدن الإسلامية[142] .

وتنقسم شبكة الطرق في المدن الإسلامية إلى الطرق العامة التي أطلق عليها الفقهاء « الطرق السابلة « وهي ملك للعامة وعامة الانتفاع ، ولذلك وجب على السلطة المحافظة عليها من أي اعتداء يعرضها للضيق أو إعاقة المرور بها ، وتتسم هذه النوعية من الشوارع بأنها نافذة توصل

---

137 مواجل ، مفردها ماجل وهو وحدة معمارية تبنى في تخوم الأرض يجتمع فيها ماء المطر في موسم سقوطه ويخزن بها لاستغلاله في أغراض الحياة المختلفة ، محمد عبد الستار ، الإعلان بأحكام البنيان ، ص 224.

138 البكري ، المغرب ، ص 29؛ القزويني ، آثار البلاد ، ص 276.

139 عزة حسين رزق ، الخصائص البصرية للمدينة الإسلامية ، رسالة ماجستير ، قسم الهندسة المعمارية ، كلية الهندسة ، جامعة القاهرة ، 1984م ، ص 50 ؛
. Lynch (K .,) : The Image of City Combridge , M .I .T ., Press 1959 , P . 49 .

140 ابن أبي الربيع ، سلوك المالك في تدبير الممالك ، ص 422 .

141 الشافعي (أبى حامد المقدس) ، الفوائد النفيسة الباهرة في بيان حكم شوارع القاهرة في مذاهب الأئمة الأربعة الزاهرة ، تحقيق آمال العمري ، سلسلة الثقافة الأثرية ، مشروع المائة كتاب رقم 10 ، هيئة الآثار ، وزارة الثقافة ، مطبعة هيئة الآثار ، 1988م ، ص 2 : 7 ، 21 : 27 .

142 محمد عبد الستار عثمان ، المدينة الإسلامية ، ص 112 : 113 .

إلى غيرها من الشوارع ، كما تعتبر الأصل الذي تتفرع منه وتصب فيه جميع الشوارع الفرعية والسكك والأزقة الجانبية(143) ، ومن أمثلتها القصبة العظمى التي تشق المدينة الإسلامية كشارع المعز بالقاهرة .

وهناك الطرق العامة الخاصة : هي أقل درجة من الطريق العام وأقل اتساعاً بطبيعة الحال على اعتبار أن استخدامها يكون من قبل جماعة من المسلمين ، وتفضي هذه الطرق إلى الطرق العامة ، وتتوزع منه طرق أكثر خصوصية ، وهي طرق غير نافذة ملك لساكنيها ، وتركت حرية تخطيطها وتحديد مقاييسها لأصحاب الدور المحيطة بها باعتبارها ملكية خاصة(144) (شكل رقم 14) ، واعتقد أن ابن أبي الربيع والماوردي عند وضعهما لهذا الشرط كان لديهما رؤية مستقبلية لاستيعاب الشوارع لزيادة معدلات الكثافة السكانية ، وحجم الحركة والمرور ووسائل النقل المستخدمة حتى تتناسب ولا تضيق بأهلها(145)

كما روعي في تخطيط الشوارع العامل الأمني بإيجاد ظاهرة الأزقة غير السالكة أو المقفلة في نهايتها لسهولة حصار الغزاة إذا ما تعرضت المدينة إلى هجمات واعتداء خارجي ، فضيق الشوارع يعطي المدينة شكلاً محتشداً ، مما يساعد سكانها في الدفاع عن مدينتهم وأنفسهم ، ويذكر **جاستون** فيت أن هذا التخطيط يسر مهمة رجال الشرطة الذين خفض عددهم إلى أقل قدر ممكن في تحقيق الأمن(146).

كما راعى المخطط لمواقع المدن العوائق الطبيعية التي قد تعوق مسار الشوارع فتفادى طبيعة الموضع وانخفاضه وارتفاعه ووجود المجاري المائية ، فنجد جبل المقطم في شرق القاهرة ونهر النيل في الغرب كانا سبباً في توجيه الشوارع من الشمال إلى الجنوب لتناسب مع طبيعة الأرض(147) ،

وينتج عن ذلك كله أن اتخذت مسارات الحركة بالمدن الإسلامية السمات التي اتسمت بها من حيث كونها نافذة وملتوية(148) ، ونجد هذه السمات واضحة في المدن الإسلامية في العراق كمدينة

---

143 محمد عبد الستار ، في شوارع المدينة الإسلامية وطرقاتها ، مجلة العصور ، المجلد الثاني ، الجزء الثاني تصدر عن دار المريخ للنشر الرياض ، يوليو 187م ، ص 195 ؛ المدينة الإسلامية ، ص 180 : 187.

144 خالد عزب ، فقه العمارة الإسلامية ، الطبعة الأولى ، دار النشر للجامعات ، القاهرة 1997م ، ص 27 : 28

145 محمد عبد الستار عثمان ، في شوارع المدينة الإسلامية ، ص 193 ؛ المدينة الإسلامية ، ص 175 : 176 .

146 جاستون فيت ، القاهرة مدينة الفن والتجارة ، ترجمة مصطفى العبادى ، صدر عن مؤسسة أخبار اليوم ، العدد 308 ، القاهرة مايو 1990م ، ص 88 .

147 السيد محمود البنا ، المدن التاريخية خطط ترميمها وصيانتها، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة 2002م، ص22 ؛ نسرين فتحي ، تأثير التطور التكنولوجي على ملامح المدينة المعاصرة دراسة تطبيقية على مدينة القاهرة ، رسالة ماجستير، قسم الهندسة المعمارية ، كلية الهندسة ، جامعة القاهرة 1992م ، ص6 .

148 محمد عبد الستار ، في شوارع المدينة الإسلامية ، ص 195، 198 ؛ المدينة الإسلامية ، ص 184 : 185 .

الكوفة والبصرة وواسط وبغداد([149]) ، وفي بلاد الشام في مدينة دمشق (لوحة رقم 9 ، 10) ومدينة حلب القديمة التي نلاحظ بها تعرج الأزقة([150]) .

ونجد في مدينة قسنطينة بالجزائر هذا التسلسل والتدرج في شبكة الشوارع بمدينة تونس([151]) (شكل رقم 15) ، ومدينة المهدية بتونس (شكل رقم 16) ، وكذلك اتبع في بعض مدن الأندلس كمدينة أشبيلية([152])(لوحة رقم 11)، كما استخدم في مدن إيران ، ومدينة الري وبخارى وشيراز([153]) ، وفي مصر بعواصمها الإسلامية الفسطاط والعسكر والقطائع والقاهرة([154])(لوحة رقم 12، 13) ، كما أُتبع هذا التخطيط في مدن الوجه القبلي في مصر ومدن الواحات كمدينة بلاط الإسلامية بالواحات الداخلة بالوادي الجديد (لوحة رقم 14، 15، 16) وكذلك مدينة القصر الإسلامية بالواحات (لوحة رقم 17)

القاعدة الثالثة : أن يبني فيها جامعاً للصلاة في وسطها ليتعرف على جميع أهلها :

كان للمسجد الجامع مكانته الدينية والسياسية في الدولة الإسلامية فهو شارة من شارات الملك ، كما أدى دورًا بارزًا في الإعلام السياسي فكثيراً ما طرحت به السياسات وأعلنت الأخبار الهامة للدولة، ويبدو أن هذه الأهمية للمسجد ودوره الأساسي في حياة المجتمع المسلم ، ومكانته في الإسلام هي السبب الرئيسي الذي جعل ابن أبي الربيع والماوردي يشترطا على الحاكم أن ينشئ في وسط مدينته جامعاً ليتعرف عليه جميع أهلها ، وليسهل التوصل إليه ولا سيما وأنه لم يكن يقام أكثر من خطبة في المدينة الواحدة ، ويمثل هذا الشرط محورًا أساسيًا في تخطيط المدينة الإسلامية ، فقد كان أول ما قام به النبي صلى الله عليه وسلم بعد هجرته إلى يثرب بناء المسجد في وسط المدينة ومن حوله اختطت خطط المهاجرين ، وتأسياً به كان المسجد أول ما يحرص المسلمون على بنائه في المدن سواء ما فتحوها أو ما شيدوها لأول مرة وفق النهج الإسلامي المعماري الذي تميزت بتنظيمها حول نواة رئيسية هي الجامع الذي يمثل مركزيتها .

وتوسط المسجد الجامع في تخطيط المدينة الإسلامية نابع أصلاً من مفهوم وظيفي إسلامي مرتبط بوظيفته باعتباره تكويناً معمارياً رئيسياً عاماً يتوجه إليه جميع من يؤدي الصلاة الجامعة ،

---

149 محمد عبد الستار ، المدينة الإسلامية ، ص 122 ، 159 ، 180 ؛ الإعلان بأحكام البنيان ، ص 100 .

150 محمود زين العابدين ، جولة تاريخية في عمارة البيت العربي والبيت التركي ، ط 1، حلب 1998م ، ص 254 : 256 ؛ أحمد أمين ، العمائر السكنية الباقية في مدينة دمشق في القرن 12هـ / 18م ، دراسة أثرية معمارية رسالة ماجستير ، قسم الآثار الإسلامية ، كلية الآثار ، جامعة القاهرة 2005م ، ص 276 .

151 سيد عباس على ، أثر البعد البيئي على تخطيط المدن والعمارة الإسلامية ، أعمال مؤتمر الأزهر الدولي التاسع ، 12 : 14 أبريل 2007م كلية الهندسة جامعة الأزهر ، 2007م ، ص 436 .

152 عدنان فائق عنبتاوي ، حكايتنا في الأندلس ، ط 1 ، المؤسسة العربية للدراسات ، بيروت 1989م ، ص 296

153 الأصطخري ، المسالك والممالك ، ص 78 ، 122 ، 171 ، 174 ، عبد الباقي إبراهيم، تأصيل القيم الحضارية في بناء المدينة الإسلامية المعاصرة، مركز الدراسات التخطيطية والمعمارية، القاهرة 1983م، ص41

154 فريد شافعي ، العمارة والبيئة العربية الإسلامية، مجلة الدارة، السنة الأولى ، العدد2، يونيو1975م ، ص 39 ؛ العمارة العربية في مصر الإسلامية ، مجلد 1 ، عصر الولاة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب1994م ، ص 349

ولذلك جاء تخطيطه على شكل مستطيل ليتيح لعدد كبير من المبكرين إلى صلاة الجماعة أن يلحقوا بالصف الأول لما له من منزلة عند الله تعالى[155] ، وبالإضافة إلى وظيفته الدينية كمركز لبحث الشئون السياسية والدينية والتربوية والاجتماعية ، وحكمت هذه الأهمية للمسجد أن يكون عاماً واضحاً وقريباً من كل أطراف المدينة فلا يكون بناء منفرداً أو منعزلاً[156]، بل تنتهي إليه شوارعها وسككها وأزقتها ، ومن ثّم أثر ذلك تأثيراً كبيراً في توجيهها[157] .

وقد ظهر ذلك واضحاً في تخطيط المدن الإسلامية بدءاً بالمدينة المنورة المثال الأول على ذلك ، وسارت مدن الأمصار على هذا النهج، ومن أمثلة ذلك البصرة والكوفة والفسطاط والقاهرة وواسط وبغداد وسامرا (لوحة رقم 18) ومدينة كربلاء (لوحة رقم 19) ، وكذلك مدينة القيروان بتونس (لوحة رقم 20)، وجامع الزيتونة في مدينة الزيتونة (شكل رقم 17)، ومدينة فاس بالمغرب. وفي المدن التي فتحها المسلمون وأصبحت رمزاً للدولة الإسلامية التي أصبحت تحكم هذه المدن برز التوجه إلى اختيار أوسط موقعها لبناء المسجد الجامع تحقيقاً لهذا الهدف الوظيفي ، وغالباً ما كانت تشغل هذه المواضع مؤسسات دينية للدول السابقة فحول بعضها إلى مساجد جامعة في إطار الأحكام الفقهية المرتبطة بطبيعة الفتح عنوة أو صلحاً كما في المسجد الأموي بمدينة دمشق (لوحة رقم 21) وحلب وقرطبة [158] (لوحة رقم 22) ، وأصبح هذا الاتجاه قاعدة تقليدية في المدن الإسلامية .

القاعدة الرابعة : أن يقدر أسواقها بحسب كفايتها لينال سكانها حوائجهم من قرب :

يعد ابن أبى الربيع من أوائل الذين انتبهوا إلى أهميته الأسواق في حياة المدينة فجعلها القاعدة الرابعة من القواعد الثمانية الواجبة عند التخطيط العمراني للمدينة (شكل رقم 12)، فذكر على من أنشأ مدينة أو اتخذ مصراً أن « يقدر أسواقها لينال حوائجهم عن قرب»[159]، وربما كانت الرغبة في جعل المدن تعتمد على إنتاجها هو السبب الرئيسي الذي جعل ابن أبي الربيع والماوردي يشترطا ذلك ، فالسوق من المرافق الأساسية العامة في المدن، وهو أحد الركائز الاقتصادية، فالمدن تتفاضل بالأسواق وكثرة الأرزاق، وفي هذا الإطار راعى منشئو المدن الإسلامية عند اختيار موقع المدن الإسلامية أن تكون على اتصال مباشر بالطرق التجارية الرئيسية ، وعند مفترقها التي تلتقي فيها القوافل لتوفير احتياجاتها بما يلزمها من خلال عملية التبادل التجاري ، باعتبار أن التجارة من العوامل التي تساهم بشكل مباشر في نمو المدن وازدهار أسواقها[160] .

---

155 ثروت عكاشة ، وحدة الطابع الإسلامي للعمارة ، مجلة المنهل ، المجلد 56 ، العدد 519 ، السعودية ، جدة أكتوبر- نوفمبر 1994م ، ص 103 : 104 .

156 محمد عبد القادر الفقي ، عمارة المدن في الإسلام ، ص80 .

157 محمد عبد الستار عثمان ، في شوارع المدينة الإسلامية ، ص 193 ؛ المدينة الإسلامية ، ص 234 : 235 .

158 محمد عبد الستار عثمان ، المدينة الإسلامية ، ص 114، 176 .

159 ابن الربيع ، سلوك المالك في تدبير الممالك ، ص 188 .

160 محمد عبد الستار ، المدينة الإسلامية ، ص 98 .

ولذلك كانت الأسواق من أهم العناصر التخطيطية المشتركة في المدن الإسلامية، ولقد ساعد على ذلك اشتغال نسبة كبيرة من سكانها بالتجارة نظراً لازدياد النشاط التجاري في هذه المنطقة في العصور الوسطى ، فأقيمت الأسواق في مناطق خاصة من المدينة ، وامتد النشاط التجاري على طول الشوارع ، لتوزيع وتصريف البضائع والصناعات(161) ، والسمة التي غلبت على الأسواق في المدن الإسلامية هي التخصصية ، وترتب على ذلك وجود أحياء بها خصصت لتجارة التوابل والعطور والسلع الشرقية والغربية ، وأيضًا وجدت مخازن وقياسر ووكالات وفنادق لخدمة التجار الوافدين (162)، (لوحة رقم 23 ، 24) ، تتكون من عدة طوابق تطل على صحن مكشوف ، الدور الأرضي والأول منها عبارة عن حوانيت تؤجر للتجار والبائعين لحفظ وتخزين السلع التجارية(163) ، والطوابق العلوية منها كانت تؤجر لسكنى التجار القادمين من الخارج ، وقد وفر هذا النمط المعماري الحوانيت الآمنة للتجار مع مساكن لمن يرغب في السكن فيها ، كما حقق درجة كبيرة من الأمان للسلع المعروضة من حر الشمس وسقوط الأمطار أو من السرقة(164) ، وقد بلغ عدد الوكالات مثلاً بالقاهرة في أوائل القرن التاسع عشر 1300 وكالة (165) (لوحة رقم 25 ، 26).

وسميت الأسواق بأسماء السلع والبضائع التي تحويها وهو ما كان متبعًا في مدينة **البصرة** التي انتشرت بها الأسواق العديدة والمتنوعة في تخصصها، وكذلك كانت مدينة **الكوفة** فقد كانت مركزاً تجارياً وسوقاً نشطة للتبادل التجاري، واحتوت المدينة على العديد من الأسواق المتخصصة(166) ، أما مدينة بغداد فكان يجلب لها كل ما تحتاج إليه من سلع تباع بأسواقها(167)، ومدينة **القيروان** كانت مركزاً نشطاً في الاقتصاد المغربي، وسوقاً تجارياً كبيراً تصدر منه القوافل إلى بلاد الصحراء(168) .

ومدينة الفسطاط أطنب الرحالة في وصف الحركة التجارية وأسواقها ، فكان يعقد بها أسواق أسبوعية، وأحصى ابن دقماق المتوفى بها اثنين وعشرين سوقاً وسويقة(169) ، ومدينة كالقاهرة

161 جمال حمدان ، جغرافية المدن ، ص 146 .

162 نعيم ذكى فهمى ، طرق التجارة الدولية ومحطاتها بين الشرق والغرب (أواخر العصور الوسطى)، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة 1973م ، ص 102 : 103 .

163 رفعت موسى ، الوكالات والبيوت الإسلامية في العصر العثماني، ط 1 ، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 1993م ، ص 40 .

164 محمد عبد الستار ، المدينة الإسلامية ، ص 257 .

165 سمير عمر إبراهيم ، الحياة الاجتماعية في مدينة القاهرة خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة 1992م ، ص 86 ؛
. Bartlett : The Nile Bank , London, 1750 , P. 54 : 55

166 مصطفى عباس الموسوي ، العوامل التاريخية ، ص 311 .

167 الطبري ، تاريخ الرسل والملوك ، ج 7 ، ص 615 .

168 الحبيب الجنحاني ، المجتمع العربي الإسلامي (الحياة الاقتصادية والاجتماعية) ، سلسلة عالم المعرفة 2005م ، ص 91 ، حسين مؤنس ، معالم تاريخ المغرب ، ص 112 .

169 ابن دقماق ، (إبراهيم بن محمد بن أيدمر العلائي)، الانتصار بواسطة عقد الأمصار في تاريخ مصر وجغرافيتها ، ج 4 ، المطبعة

توافرت فيها كل أنواع المنتجات وجميع وسائل الحياة حتى البضائع النادرة والثمينة، فلنتخيل شارع القصبة العظمى (شارع المعز لدين الله)أعظم أسواق المدينة كان يحتوي على 12 ألف حانوت عامرة بكافة السلع والبضائع كانت تضاء حتى تستمر بها عملية البيع والشراء ليلاً[170] (لوحة رقم 27) ، ومن أمثلة أسواقها الباقية والتي ما زالت تقوم بوظيفتها سوق الغورية وتباع فيه الأقمشة (لوحة رقم 28) وقصبة رضوان أمام باب زويلة المعروفة بسوق الخيامية وهو من بين الصروح الاقتصادية التي تحتفظ بها القاهرة ، وسوق الأشرفية يباع فيه الورق والعطور وسوق خان الخليلي يشغله الجواهرجية وتجار النحاس والسجاجيد ، وسوق السلاح لتجار السلاح ، والجمالية لتجارة البن وسوق السروجية حيث تصنع وتباع سروج الخيول وسوق البندقانية لتجار العقاقير والخردوات

ونحب أن نؤكد أن الأسواق وقعت تحت رقابة الدولة فصنفت تصنيفاً تجارياً مكن المحتسب من مراقبتها لتلافي ما قد يقع فيها من أضرار كتلوث البيئة ، ومكن أيضاً من إمكانية تسقيفها لتحقيق قدر من التوازن المناخي المناسب لحركة الأفراد في البيع والشراء ، وللحفاظ على البضائع من التلف[171] ، كما في سوق مدينة حلب (لوحة رقم 29) ، وسوق مدينة همذان (لوحة رقم 30) وسوق الخيامية بالقاهرة (لوحة رقم 31) وسوق خان عبد الله بمدينة بخارى (لوحة رقم 32) .

القاعدة الخامسة : أن يميز قبائل ساكنيها بأن لا يجمع أضداداً مختلفة متباينة :

تميز المجتمع الإسلامي في تشكيله الاجتماعي بالقبلية والعرقية والطبقية حيث انتشر الإسلام في بقع شتى من غير العرب تختلف في طباعها وأعراقها وطوائفها ، الأمر الذي تطلب معه الفصل بين كل هذه الطوائف في المسكن تجنباً للخلافات والصراعات بينها[172]، وبمعنى آخر تقسيم المدينة إلى خطط أو أحياء سكنية وفقاً لما هو قائم بين سكان كل حي من تجانس عرقي ، فيكون ذلك أضمن لحياة اجتماعية مستقرة ، ودفعاً لوقوع التنافر إذا كان سكان الحي الواحد من أعراق مختلفة[173]، وهو الأمر الذي جعله علماء المسلمين ممن اهتموا بالاجتماع السياسي كابن أبي الربيع والماوردي شرطاً هاماً من شروط إنشاء المدن ، فمثلاً بلور ابن أبي الربيع أهمية التكيف الإجتماعي بين سكان المدينة فأوصى الحاكم الذي يفكر في إنشاء مدينة : «أن يميز قبائل ساكنيها بألا يجمع أضداداً مختلفة متباينة[174]، كما ذكر الماوردي في كتابه تسهيل النظر أن يميز خطط أهله ، وقبائل ساكنيه ، ولا يجمع بين أضداد متنافرين ، ولا بين أجناس مختلفين[175].

الأميرية بولاق 1892م ص 32 ، 34 ؛ قاسم عبده قاسم ، أسواق مصر في عصر سلاطين المماليك ، القاهرة 1978م ، ص 6 .

170 المقريزي ، الخطط ، ج 2 ، ص 94 : 95 ، 97 .

171 سعيد ناصف ، المدينة الإسلامية دراسة في نشأة التحضر، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة 1999م، ص62، 65

172 سعيد ناصف ، المدينة الإسلامية ، ص 135 ؛ عبد السلام ، تخطيط المدينة بين الأصالة والمعاصرة ، ص 79

173 محمد عبد القادر الفقي ، عمارة المدن في الإسلام ، ص 86 .

174 ابن أبي الربيع ، سلوك المالك ، ص 118 .

175 محمد عبد القادر الفقي ، عمارة المدن في الإسلام ، ص 86 .

ويؤكد ذلك على أهمية التخطيط الاجتماعي الذي يساعد على سرعة وسهولة التكيف الاجتماعي ، وقدمت المدن الإسلامية تجارب متنوعة لحل مشكلة التكيف الاجتماعي بإيجاد إطار واحد يجمع الفئات المختلفة في صلات أقوى من صلات العصبية القبلية وهو إطار الأخوة ، أما عملية التوطين فتبلور نظام الإقطاعات كأساس في توزيع الأرض على الفئات المتقاربة اجتماعياً تذويباً للنزعة القبلية ، وكان توطين كل قبيلة أو فئة في خطة خاصة بها من الحلول التي سهلت التعاون بين أفراد الخطة في إطار من التقارب والتكيف الاجتماعي ، فالحارات التي تملكها فئات متشابهة كانت تشكل خططًا متجانسة اجتماعياً واقتصادياً ، وبالتالي تسهيل إدارة المدينة ، وهذا لا يتعارض مع رؤية الإسلام في المساواة بين الأجناس وإذابة التعصب القبلي(176)، فكانت كل حارة تضم بداخلها مجموعة متجانسة من الأفراد سواء من أصحاب الحرفة الواحدة أم ممن يدينون بديانة واحدة أم من الذين ينتمون إلى بلد واحد ،

ولم يكن هذا التقسيم جديدًا على العرب، ففي شبه الجزيرة العربية عاش العرب أيضاً في عصور ما قبل الإسلام في أحياء خاصة بكل قبيلة ، وهو ما طُبق بمجتمع المدينة المنورة في العصر النبوي (شكل رقم 18)، وصار هذا الأمر من السنن الحميدة التي حرص عليها المسلمون في مدنهم الجديدة ، ولابد أن هذا المنطق القبلي هو الذي دعا القائد عتبة بن غزوان أن يكلف أحد أتباعه عند تشييد مدينة البصرة بالإشراف على إنزال الجيش وتوزيعه في خطط حول المسجد ودار الإمارة(177)، أما الكوفة فلجأ أيضاً سيدنا **سعد بن أبي وقاص** إلى أن يسهم بين نزلائها من نزار وأهل اليمن ، حتى يحدد الفريق الذي يكون في الجزء الشرقي من المدينة والفريق الذي يكون في الجانب الغربي(178)، ويُذكر أن سيدنا عمرو بن العاص لما نزل موضع الفسطاط تنافست بعض القبائل مع البعض الآخر في المواضع ، ففصل بينها بتقسيم المدينة إلى خطط؛ لكل خطة قبيلة ممن حضروا الفتح أهمها خطة أهل الراية(179)، وفي مدينة القيروان وزعت هي الأخرى إلى أخطاط على الجنود حسب انتمائهم القبلي .

أما مدينة بغداد فقد قام الخليفة أبو جعفر المنصور بإقطاع أعيان دولته القطائع، وعرفت كل منها باسم الرجل أو الطائفة التي تسكنها ، ولما اختط المعتصم مدينة **سامراء** فصل أيضاً بين السكان في قطائع فجعل للأتراك قطائع خاصة بهم ولغلمانه من أهل خراسان قطائع ، ولأهل الحرف من مصر والمغرب قطائع وكان يطلق عليهم «المغاربة»(180).

---

176 محمد عبد الستار عثمان ، المدينة الإسلامية ، ص 116 .

177 عيسى سليمان ، العمارات العربية الإسلامية في العراق ، ج 2 ، ص 47 .

178 محمد السيد الوكيل ، عناية الإسلام ، ص 27 : 28 .

179 المقريزي ، الخطط ، ج 1 ، ص 297 : 299 .

180 حسن إبراهيم ، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ، ج 2 ، ط 13 ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة 1991م ، ص 306 ، 311 : 312 .

وعندما **شيد أحمد بن طولون** مدينة القطائع بمصر كان متأثراً بقطائع بغداد وسامراء، فقسم مدينته الجديدة إلى قطائع تضم كل قطعة سكانًا تربطهم رابطة العرق(181)، وسميت كل منها باسم من سكنها فكانت للنوبة أو للسودان قطيعة تعرف بهم ، وكانت للروم قطيعة مفردة تعرف بهم ، وللفراشين قطيعة تعرف بهم(182)، وعندما قدم **جوهر الصقلي** إلى مصر وأراد تشييد مدينة القاهرة طلب من الجماعات والقبائل التي رافقته من بلاد المغرب إلى أرض مصر أن تختط كل واحدة لنفسها خطة تنزل بها عرفت باسم الحارة ، فكانت حارة للأتراك وحارة للروم وأخرى لقبيلة كتامة وقبيلة زويلة وغيرهم(183)(شكل رقم 19) .

ودعا تأمين المدينة داخليًا لضمان الحماية والأمان والاستقلالية ، وجود أبواب تُغلق على كل حارة فتعزل كل قطاع منها عن الآخر عزلاً تاماً وتؤمنه من خطر اللصوص وتمكن الحراس من السيطرة الأمنية(184) وهو ما اتبع في مدينة القاهرة (لوحة رقم 33)، ومع ذلك لم تكن كل طائفة منعزلة عن الأخرى بل كانت ذات علاقات وطيدة ببعضها فالتكافل الاجتماعي بين طبقات أحياء المدينة الإسلامية من الدلائل القوية على ترابطهم واندماجهم(185).

الشرط السادس : إن أراد الحاكم سكناها فليسكن أفسح أطرافها :

كانت القاعدة في إنشاء المدن الإسلامية الأولى في فترة الخلافة الراشدة البدء في تشييد المسجد الجامع ، ثم كانوا ينشئون دار الإمارة مجاورة للمسجد؛ قريبة منه أو ملاصقة له ، وهي المكان الذي اتخذه الوالي مقراً له فهو مركز الحكم وموضع سكنه(186) ، إلا أن الظروف السياسية التي واكبت العصر الأموي والعباسي بتغير نظام الحكم الإسلامي القائم على مبدأ الشورى إلى حكم ملكي موروث سبباً في ظهور الفتن والاضطرابات والثورات المناهضة للحكام ، والصراع العرقي بين العنصر العربي والفارسي والتركي ، مما جعل حياة الحكام في خطر وتطلب هذا الخطر الاتجاه إلى تأمين حياة الحكام(187) .

ويبدو أن هذه التطورات استرعت انتباه من اشتغلوا بالاجتماع السياسي ، ولدرء هذا الإشكال الذي أثر بالسلب على الحياة الاجتماعية والسياسية بالمدن الإسلامية بتعرض العامة لأذى الصراع

---

181 أحمد خالد علام ، تاريخ تخطيط المدن ، ص 161

182 المقريزي ، الخطط ، ج 2 ، ص 313 ، 315 .

183 محمد عبد الستار عثمان ، الكتاب الأول ، ط 1 ، دار القاهرة ، القاهرة 2006م ، ص 188 .

184 محمد عبد الستار عثمان ، المدينة الإسلامية ، ص 122 ؛ خالد عزب ، فقه العمارة الإسلامية ، ص 29 .

185 عزة حسين رزق الخصائص البصرية للمدينة الإسلامية ، ص 53.

186 حسين مؤنس ، معالم تاريخ المغرب ، ص 39 .

187 محمد عبد الستار عثمان ، المدينة الإسلامية ، ص 117 .

بين أهل الفتن والثائرين ، اشترطوا على الحاكم إن أراد سكن المدينة فليسكن أفسح أطرافها وليجعل خواصه محيطين به من سائر جهاته ، ومن أوائل من انتبه إلى ذلك ابن أبي الربيع والماوردي ، وفي هذا الشرط رؤية اجتماعية تجمع بين الحاكم وأعوانه، فهم فئة واحدة ذات ميول واحدة ومستوى اجتماعي متقارب يسهل تآلفهم في موقع واحد ، ولا يتسبب انتشارهم في المدينة في التأثير في فئاتها الأخرى(188)، حتى تكون هذه الضاحية الملكية الحصينة بعيدة عن كتلة المدينة السكنية وأسواقها المتخصصة(189) .

ونتج عن هذا التوجيه ظهور ما يعرف بالمدن الملكية خاصة للحاكم ولأفراد أسرته وحاشيته تجاورها مدن للعامة يزاولون فيها حياتهم وتقتصر المدن الملكية على سكنى الحكام وأعوانهم ، ولم يتخذ هذا التطور ترتيباً تاريخياً بل جاء إملاءً للظروف المحيطة ، فنجد **الحجاج بن يوسف الثقفي** يشيد مدينة واسط ويسكنها وجنده لعدم شعوره بالأمان ، وليتمكن من إدارة دفة الأمور بالعراق خصوصاً داخل البصرة أو الكوفة التي شهدت ثورات من العلويين ضد الأمويين(190).

واستفاد الخليفة **أبو جعفر المنصور** من هذه التجربة، واتجه إلى تشييد مدينة بغداد بعيداً عن الكوفة والبصرة وواسط في موضع يكفل له الحماية، فجاءت بغداد المنطقة المركزية مقتصرة على المسجد الجامع وقصر الخلافة ولم يجعل حولهما أي بناء ، وجعل حول ذلك دواوين ودور الأهالي تتخللها الأسواق السكنية (شكل رقم 20) ، ثم حدث خلل بعدما زاد عمرانها وزادت خطورة الجند الأتراك بها ، وأصبحوا يتراكضون في شوارع المدينة ويسببون قلقاً لأهلها(191)، مما دفع ابن أبي الربيع أن يكون فصل الخليفة وجنده عن سكنى العامة أمرًا معتبراً في تخطيط المدن القادمة .

وعلى النهج نفسه سار الفاطميين فشيدت مدينة المهدية كمدينة ملكية بجوار زويلة التي كانت مدينة العامة ، ثم القاهرة التي أنشئت في بدايتها كحصن للخليفة الفاطمي وآل بيته وجنده وخواصه وحاشيته، أما عامة السكان فسكنوا عواصم مصر الإسلامية السابقة وهي الفسطاط والعسكر والقطائع(192).

وفي مدن الأندلس اتخذ التخطيط شكلاً آخر عبارة عن مدينة صغيرة في الوسط في أعلى موضع من المدينة يطلق عليها قصبة المدينة تشتمل على القصور والدواوين تحيط بها الأسوار ، ثم يلي ذلك منطقة سكنى العامة كما في مدينة المرية (شكل رقم 21) (لوحة رقم 34) ، ومدينة قرطبة (شكل رقم 22) ، وفي تطور آخر اتخذت السلطة في بعض المدن مراكز إدارتها في قلاع محصنة أنشأتها

188 محمد عبد الستار عثمان ، المدينة الإسلامية ، ص 119 .

189 محمد عبد القادر الفقي ، عمارة المدن في الإسلام ، ص 86 : 87 .

190 أسلم بن سهل ، تاريخ مدينة واسط ، ج1 ، ص 38 .

191 حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ، ج 2 ، ص 301 .

192 المقريزي ، الخطط ، ج1 ، ص 363 ، 364 .

قريبة من مدن العامة تشرف عليها وتعتبر قلعة صلاح الدين نموذج جيد لذلك ، وتعددت الأمثلة في مدن الشام كحلب (شكل رقم 23) (لوحة رقم 35) ، وكذلك مدن العراق كما في قلعة الموصل[193]

الشرط السابع : أن يدار على منازلها جميعاً سياج الأسوار

دعت حاجة المجتمع إلى الأمن والأمان إلى تحصين يوفر الأمان، ويسهل الدفاع عنه ويعين المدن على دفع المضار والأخطار الناجمة عن هجوم الأعداء الطامعين في السيطرة عليها ونهب ثرواتها ، وهو ما انتبه إليه علماء الاجتماع السياسي فطالبوا عند تشييد المدن أن تحاط بالاستحكامات الحربية بما تشمله من أسوار وحصون وقلاع وأبراج لإقامة العراقيل أمام المهاجمين، وتوفير العناصر الدفاعية المتعددة للمدافعين عن المدينة ، والاهتمام بتوفير موارد مالية لا تتأثر بمالية الدولة، يتولى الإنفاق منها على ترميم وصيانة هذه المنشآت العسكرية[194].

فيذكر مثلاً **الطبري** أن التدبير في المدن أن تتخذ لها الأسوار والخنادق والحصون» [195] ، كذلك اهتم ابن أبي الربيع بتحصين منازلها من الأعداء والذعار ، وأن يحيط بها سور يعين أهلها خوف اغتيال الأعداء لأنها بجملتها دار واحدة» [196] وهو ما أكد عليه ابن خلدون فشرط لدفع المضار أن : « يدار على منازلها جميعاً سياج الأسوار» [197] وكذلك ذكر ابن الأزرق من وسائل دفع المضار: « إدارة سياج الأسوار على المدينة[198].

ونستطيع أن نقول إن هذا الشرط جاء في إطار حث الإسلام المسلمين على إعداد القوة ومدافعة المغيرين ، وفي ذلك يذكر المولى عز وجل في كتابه العزيز « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم»[199] ، كما اعتبر الإسلام تشييد الاستحكامات الحربية من الوسائل التي تساعد على حفظ دماء المسلمين وحرماتهم وهي من مقاصد الشريعة، لذلك جعلها العلماء في عداد «البناء الواجب» ، وحكم الفقهاء بإلزام العامة المشاركة في بنائها إذا ما اقتضت الضرورة ذلك، ودعت هذه الأحكام أيضاً إلى المحافظة عليها[200]، وهو ما انتهجه النبي صلى الله

---

193 محمد عبد الستار عثمان ، المدينة الإسلامية ، ص 118 .

194 محمد محمد أمين ، الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر ، دراسة تاريخية وثائقية ، الطبعة الأولى ، دار النهضة العربية، القاهرة 1980م ، ص 231 .

195 الطبري ، تاريخ الرسل والملوك، ج 2 ، ص 239 .

196 ابن أبي الربيع ، سلوك المالك في تدبير الممالك ، ص 118 .

197 ابن خلدون ، العبر ، ج 1 ، ص 370 .

198 ابن الأزرق ، بدائع السلك في طبائع الملك ، ج 2 ، ص 475 : 476.

199 قرآن كريم ، سورة الأنفال ، آية رقم 60 .

200 محمد عبد الستار، المدينة الإسلامية، ص 135 : 136 .

عليه وسلم في **المدينـة المنورة** ، فقد أمر بحفر خندق من جهتها الشمالية لحمايتها بعد أخذه بمشورة الصحابي الجليل سيدنا سلمان الفارسي([201]) .

ومن خلال هذه المنظومة التزمت المدن الإسلامية بهذا الطرح؛ فما من مدينة شيدها المسلمون أو سكنوها إلا وأحيطت بالعناصر الدفاعية المتعددة كالأسوار يتخللها أبواب لتنظيم حركة الدخول والخروج وأبراج لأغراض الحماية والوقاية([202]) .

ومن أهم المدن الإسلامية المحصنة بتحصينات مختلفة مدن بلاد الشام والتي كانت مسرحاً للحروب بين المسلمين والبيزنطيين ثم الصليبيين ثم المغول ، ولذلك لاقت أهمية كبرى لدى الحكام والولاة فاهتموا بتحصينها ، كمدينة **الرقة** التي شيدها الخليفة **العباسي المنصور** للسيطرة على إقليم الجزيرة وأحاطها بسور مزدوج وخندق([203])، وكذلك مدن حلب (شكل رقم 20) وحماة وحمص ودمشق ، **ومدينة عكا** ومدينة صور ، وكانت مدينة **بيت المقدس** في مقدمة المدن التي نالت حظاً وفيراً من اهتمام أولي الأمر على مر العصور الإسلامية وخاصة في العصر الأيوبي (لوحة رقم 36) ، ومن أمثلة المدن التركية المحصنة مدينة **اسطنبول** (لوحة رقم 37) ومدينة **أزنيك** والتي كانت محاطة بأربعة أسوار بين كل سورين خندق([204]).

وإذا انتقلنا إلى العراق نجد أن مدينة **واسط** تعتبر من أولى المدن الإسلامية التي اهتم بتحصينها، فحفر لها خندق يحيط بأسوارها ، أما مدينة **بغداد** فتعد من أروع المدن الإسلامية التي روعي في تخطيطها متانة تحصيناتها، وهي تمثل خطوة متقدمة في فن تحصين المدن الإسلامية وتشييد الأسوار في القرن 2هـ/8م، وقد اتخذت شكل دائري([205]) (شكل رقم 20).

وبذل بُنَاة مدينة **القيروان** جهوداً خاصة لزيادة تحصينها([206])، وكذلك مدينة الرباط التي شيدت على مرتفع صخري ارتفاعه ثلاثون متراً على سطح البحر، ومدينة فاس (لوحة رقم 38) ، ومدينة مراكش (لوحة رقم 39) ، أما مدن **الأندلس** فقد اهتم الأمويون بتحصينها فشيدوا الأسوار في سائر مدنها كمدينة **مرسية** المحاطة بأسوار محكمة، ومدينة **مجريط** (مدريد) محاطة بسور حفر خارجه

---

201 محمد حسام الدين إسماعيل ، المدينة الإسلامية وأحدث ما كتب خلال العشر سنوات الأخيرة ، مع دراسة تحليلية 2003م ، ص 10 ؛ هشام محمد طاهر، إسلامية العمارة تأثير قاعدة انتفاء الضرر الفقهية « لا ضرر ولا ضرار» على تطورات الأعراف البنائية في المدينة الإسلامية ، رسالة ماجستير، كلية الهندسة ، قسم الهندسة المعمارية ، جامعة القاهرة 2005م، ص 33 .

202 محمد عبد القادر الفقي،عمارة المدن في الإسلام، ص79، محمد عبد الستار، المدينة الإسلامية،ص138 ، 139

203 عبد الرحمن زكي، العمارة العسكرية في العصور الوسطى بين العرب والصليبيين ، مقال بمجلة الجمعية التاريخية، مجلد7 ، 1958م ، ص111؛ حسن الباشا، المدن في العصر الإسلامي المبكر ، مقال نشر بموسوعة العمارة والآثار والفنون الإسلامية ، مجلد 1 ، ط1 ، أوراق شرقية ، للطباعة والنشر بيروت 1999م، ص 225.

204 ابن بطوطة، الرحلة ، ج1 ، ص 45 ،234 ، 237 : 238 : 235 .

205 Brand, R ., Islamic Architecture Form, Function and meaning, Edinburgh University Press, 1994 , P. 393.

206 عبد الحكيم عفيفي، موسوعة 1000 مدينة إسلامية، ط 1 ، مكتبة الدار العربية ، القاهرة 2000م ، ص 377

خندق([207])، كما كانت مدينة **الزهراء**(لوحة رقم 3) محاطة بسورين متوازيين بينهما ممر ، وكذلك مدينة المرية (شكل رقم 21) (لوحة رقم 34) ، وكان لمدينة **قرطبة** نصيب وافر التحصين([208]) (شكل رقم 22) ، وفي اليمن فقد تميزت مدنها بكثرة تحصنها بالأسوار والخنادق كما في مدينة صنعاء (شكل رقم 24).

عندما قدم جوهر الصقلي إلى مصر وأراد تشييد مدينة القاهرة بدأ أول بتشييد السور(شكل رقم 19) (لوحة رقم 40) للمحافظة على أنسابهم من الاختلاط بالمصريين([209]) ، وكان للأخطار التي أحاطت بالدولة الأيوبية من ثورات داخلية ، ومن أخطار خارجية متمثلة في الصليبيين سبباً في حرص صلاح الدين على توحيد عواصم مصر الإسلامية الفسطاط والقطائع والقاهرة وإحاطتها بسور واحد ليسهل الدفاع عنها([210]) ، واختار صلاح الدين جبل المقطم ليشيد عليه قلعة لتأمين نفسه من أعدائه ، واحتلت القلعة موقعاً استراتيجياً ذا قيمة دفاعية([211]) (شكل رقم 25) .

الشرط الثامن : أن ينقل الحاكم للمدينة أهل العلم والصنائع :

هذا الشرط من الشروط المرتبطة بالتخطيطين الاجتماعي والاقتصادي للمدينة ، فإنشاء مدينة جديدة دفعة واحدة يستدعى توفير هذه الخدمات المتمثلة في نشاط أهل العلم والصنائع الذين يكفون المدينة حاجتها حتى يكتفوا بهم ويستغنوا عن الخروج إلى غيرها حسبما اشترط ابن أبي الربيع والماوردي ، ولدينا أمثلة كثيرة حرص منشئوها على أن يكون ذلك معتبراً في تخطيط مدنهم ، فنجد **الحجاج بن يوسف الثقفي** عند إنشاء واسط جلب إليها أهل العلم والصنائع والتجارات ، وأقطع كلاً منهم إقطاعاً في المدينة لتقوم الحياة بها ، وكذلك فعل الخليفة **أبو جعفر المنصور** في بغداد ، وكذلك السلطان **سليم الأول**، فمن المعروف تاريخياً عند فتحه لمصر نقل أمهر أهل العلم والصنائع إلى استانبول ، وهناك من الحكام من كان يشجع على قدوم أهل الصنائع ودعمها مادياً لأنها تشكل النسيج الحي للمدينة ، وكان يسمح في المدن الملكية لهذه الفئات بممارسة نشاطها نهاراً والعودة ليلاً([212]) .

مما سبق تتضح الأسس والمحاور الرئيسية التي حكمت تخطيط المدينة الإسلامية والتي تميزت في هيئتها المادية عن المدن الأخرى ، ويعبر ذلك عن عمق الفكر الإسلامي ورؤيته السليمة للشروط

207 السيد عبد العزيز سالم ، تاريخ المسلمين وأثارهم في الأندلس (من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة مؤسسة شباب الجامعة ، الإسكندرية ، ص 412

208 أحمد فكري ، قرطبة في العصر الإسلامي ، ص 170 : 171 ، 208 .

209 المقريزي ، الخطط ، ج 2 ص 377 .

210 أحمد فكري ، خصائص عمارة القاهرة في العصر الأيوبي، مقال نشر في أبحاث الندوة الدولية لتاريخ القاهرة مارس- أبريل 1969م ، ج1 ، مطبعة دار الكتب 1970م ، ص 163،
Devonshire, R.L. , L' Egypte Musulmane , p. 55

211 Rabbat , N. , The Citadel of Cairo, Egypt, 1987, P. 3

212 محمد عبد الستار عثمان ، المدينة الإسلامية ، ص 123 .

والمعايير التي تميز المواقع الصالحة لإنشاء المدن ، مما يكشف عن رؤية عمرانية واعية .

الخاتمة ونتائج البحث :

من خلال تطبيق تلك الأسس والشروط التي وضعها علماء المسلمين، وفي إطار مراعاة اعتبارات العقيدة الإسلامية والنظم الاجتماعية والظروف المناخية، اتسمت عمارة المدن الإسلامية بوحدة تخطيطية ووحدة الطابع المعماري، لأنها استقت من منبع واحد ، وليس أدل على ذلك مما قاله المفكر الفرنسي رجاء جارودى فيذكر :» أنه حينما يرى روائع العمارة الإسلامية يحس بأن رجلاً واحدًا قام ببنائها مدفوعًا بإيمانه بإله واحد ، فالمدن الإسلامية وعمارتها هي أشبه ما تكون بشجرة عملاقة ترتبط جميع فروعها وأغصانها وخلاياها بعضها ببعض وترتكز على أرض تستمد ثباتها من العقيدة الإسلامية([213]) ، وهو ما نأمل أن نعود إليه لمواجهة التحديات التي تواجه عالمنا العربي والإسلامي

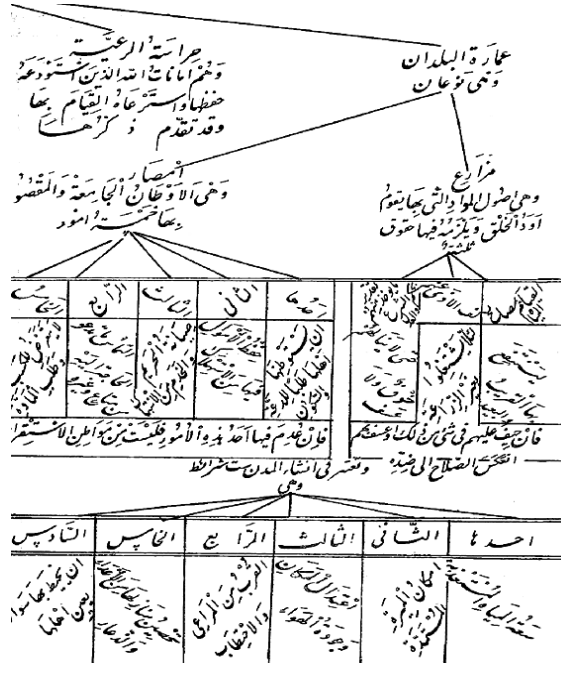
إن تجربة وحدة الطابع المعماري لتخطيط المدن في عالمنا العربي والإسلامي التي أرساها علماء الاجتماع السياسي ، تواجدت ونجحت نتيجة للتشابه والتطابق بين دول الإسلام في الأمور العقائدية والفكرية والثقافية والاقتصادية والسياسية ، ويمكن أن توفر هذه التجربة وغيرها من مجالات الوحدة مجالاً خصبًا للتقارب بين دول العالم الإسلامي في مجالات التنمية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية ، مما يخلق حالة من التواصل الحميد والمثمر لجميع الأطراف، خاصة وأننا تجمعنا وحدة العقيدة والظروف المناخية المتشابهة ، والثراء الطبيعي في الثروة ، إلى جانب أواصر الترابط التاريخي العميق بين شعوبنا .

ويؤكد البحث على اهتمام المسلمين بالعمران ومساهمتهم الواضحة في تاريخ التمدن الإنساني ، فذلك الاهتمام وتلك المساهمة دفعت حركة التمدن دفعات قوية ، كما أن فلسفتهم للعمران البشري تعكس نضوجاً سياسياً مبكراً .

كما أن البحث يمثل رداً على بعض الدراسات التي أشارت إلى وقتية المدن الإسلامية وعدم استمرارها إذا ما قورنت بالمدن الأوروبية، فضلًا عن توكيده على أن المسلمين سبقوا غيرهم من الأمم في فن العمارة وتخطيط المدن ، ففي الوقت الذي كانت الدنيا تعيش حالة من الفوضى والاضطراب في كل مجالات الحياة كانت المدن الإسلامية تُشيد على أساس علمي في مجال التخطيط ووفق أصول وقواعد مدروسة .

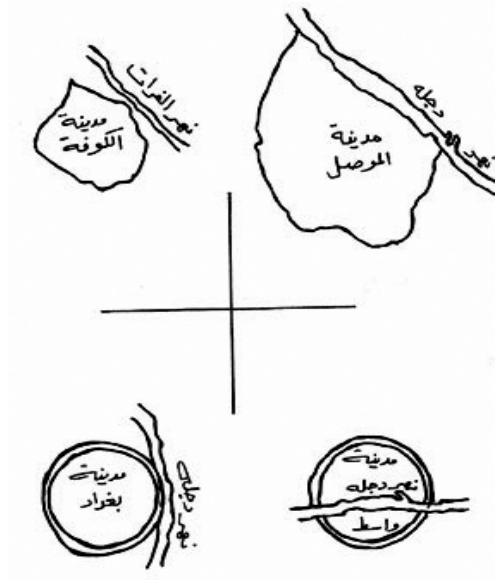
---

213 محمد خير الدين الرفاعى ، نحو عمارة أصيلة ومعاصرة تستمد معطياتها من القيم الإسلامية وتقنيات العصر ضمن كتاب المنهج الإسلامي في التصميم المعماري والحضري، إصدار منظمة العواصم والمدن الإسلامية الرباط ، المغرب 20: 22 ابريل 1991 م ، ص 171 ، 172 .



شكل رقم (١) : صفحة من مخطوط ابن الربيع ، سلوك المالك في تدبير الممالك ، ويتضح فيها أسس التخطيط العمراني لإنشاء المدن التي وضعها ابن أبي الربيع

عن : ابن أبي الربيع ، سلوك المالك ، تحقيق حامد ربيع ، ج ٢ ، ص ٤٢٠ .

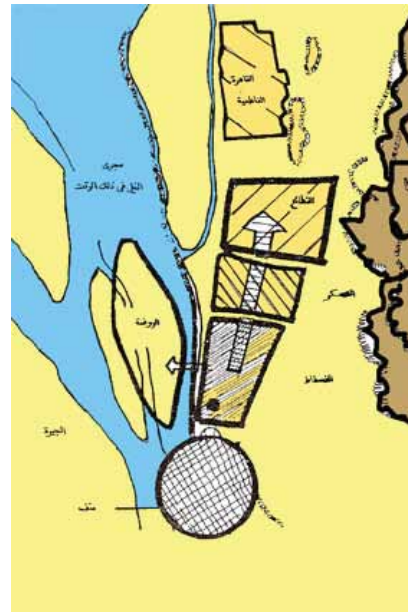


(أ)



(ب)

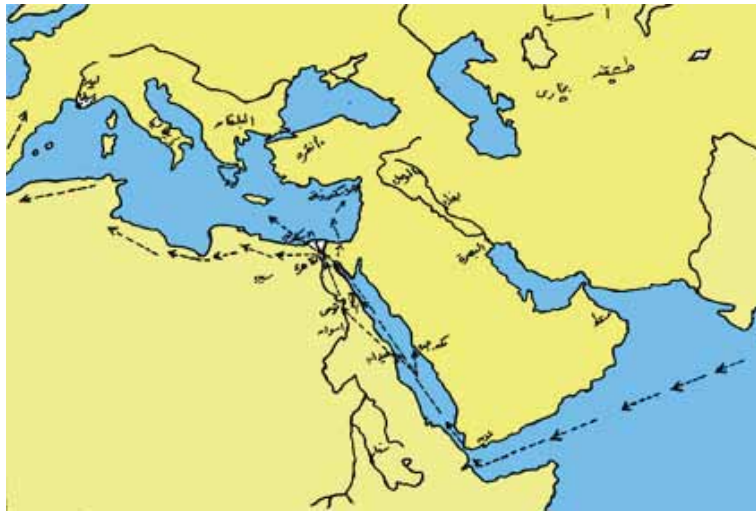
شكل رقم (٢) : مواضع المدن الإسلامية في العراق واستدارتها بنهر وهو من أسس التخطيط العمراني عند المسلمون.عن : مصطفى الموسوي، نشأة المدينة الإسلامية، ص ١٩٣.



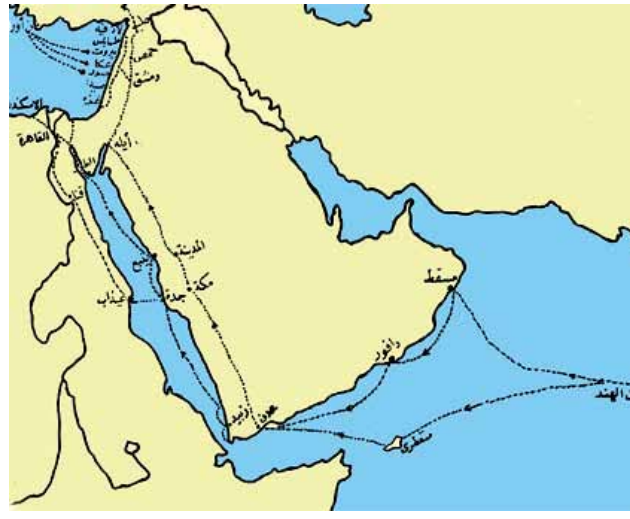
شكل رقم (٣) : يوضح انتقال العاصمة المصرية من حقبة زمنية لأخرى تبعًا لاتجاه الرياح الشمالية عن : فتحي مصيلحى خطاب ، النمو العمراني للقاهرة الكبرى حتى القرن العشرين .



شكل رقم (٤) : مدينة الرباط بالمغرب يخترقها نهر أبو رقراق



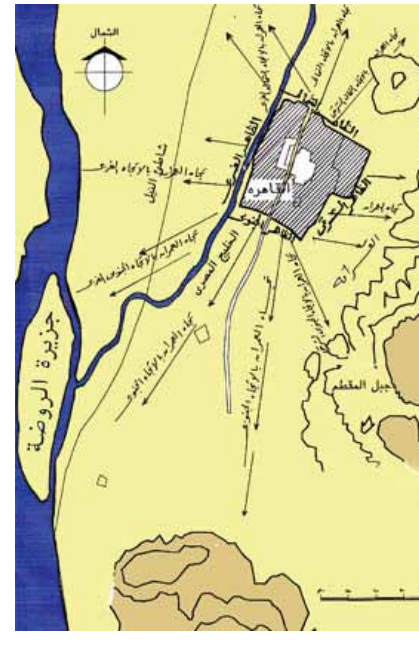
شكل رقم (٥) : ارتباط القاهرة بطرق الملاحة البحرية عبر نهر النيل وبالمراكز التجارية على البحرين الأحمر والمتوسط والمحيط الهندي . عن : سليمان عطية ، سياسة المماليك في البحر الأحمر حتى نهاية عصر السلطان برسباي ، دكتوراه ، كلية الآداب جامعة القاهرة ١٩٥٩م .



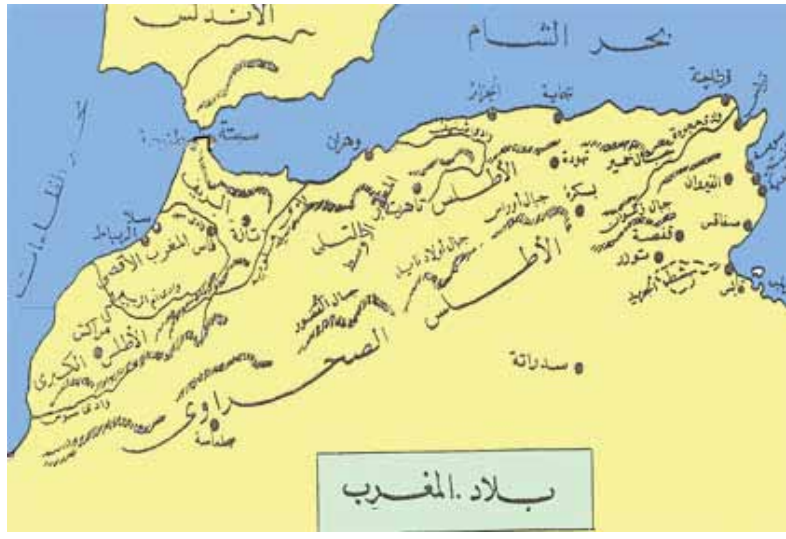
شكل رقم (٦) : موقع المدن الإسلامية من طرق التجارة البحرية
عن : نعيم زكي ، طرق التجارة الدولية ، شكل رقم ٣ .



شكل رقم (٧) : إستراتيجية موقع القاهرة بين الدلتا والصعيد



شكل رقم (٨) : اتجاهات العمران بظواهر القاهرة بتصرف عن : أحمد فكري ، مساجد القاهرة ومدارسها ، ج ١



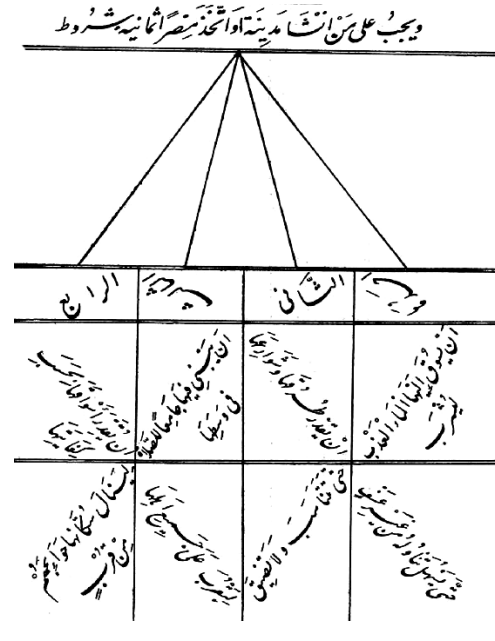
شكل رقم (٩) : مواقع المدن الإسلامية في بلاد المغرب العربي
عن : السيد عبد العزيز سالم ، تاريخ المغرب ، ص ٥٠٧ .



شكل رقم (١٠) : مواقع المدن الإسلامية بالأندلس وتحصيناتها الطبيعية
عن : حسين مؤنس ، معالم تاريخ المغرب والأندلس ، خريطة رقم ٢ .



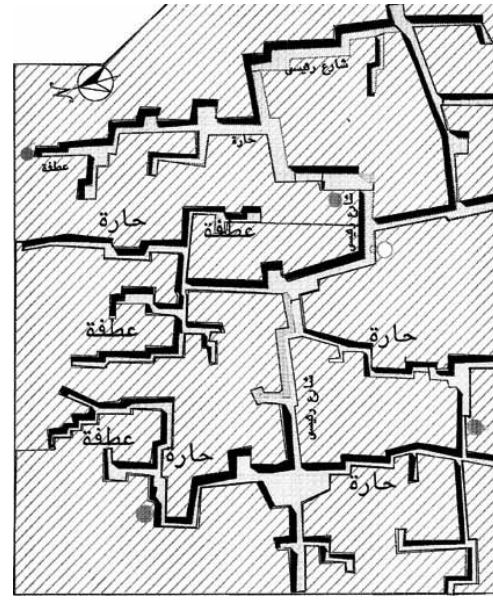
شكل رقم (١١) : طبوغرافية موضع القاهرة وتحصيناتها .عن : وصف مصر ، قسم اللوحات لوحة رقم ١٥



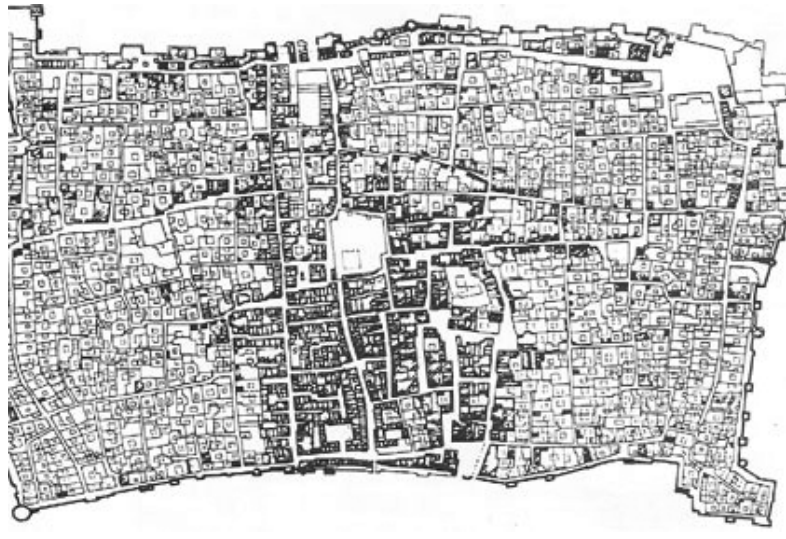
شكل رقم (١٣) : باقي الشروط الثمانية لتخطيط المدن عند ابن أبي الربيع
عن : ابن أبي الربيع ، سلوك المالك ص ١٢١ .



شكل رقم (١٣) : باقي الشروط الثمانية لتخطيط المدن عند ابن أبي الربيع
عن : ابن أبي الربيع ، سلوك المالك ص ١٢١ .



شكل رقم (١٤) : مسارات الحركة الفرعية (الحارة ـ الدرب ـ العطفة) داخل حدود القاهرة



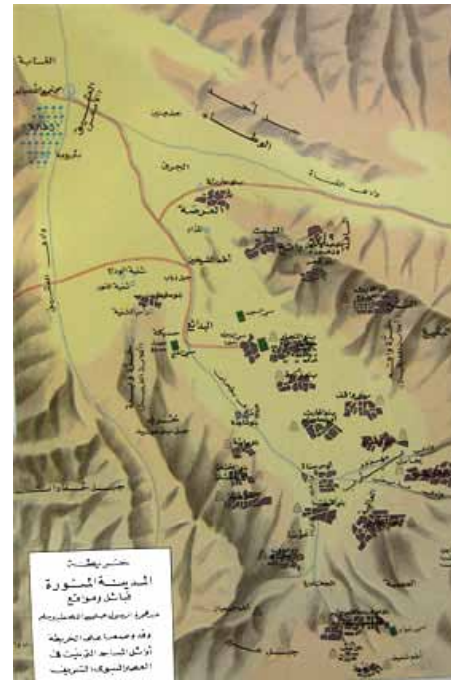
شكل رقم (١٥) : تخطيط مدينة صفاقس بتونس
عن : عبد الباقي إبراهيم ، تأصيل القيم الحضارية في بناء المدية الإسلامية المعاصرة



شكل رقم (١٦) : تخطيط مدينة المهدية ويتضح اتجاه شوارعها موازية مع شاطئ البحر لتفادي التيارات الهوائية الباردة
Lezine (Alexandre) : Mahdiya (Recherches , P. 19 , Fig 2 ..



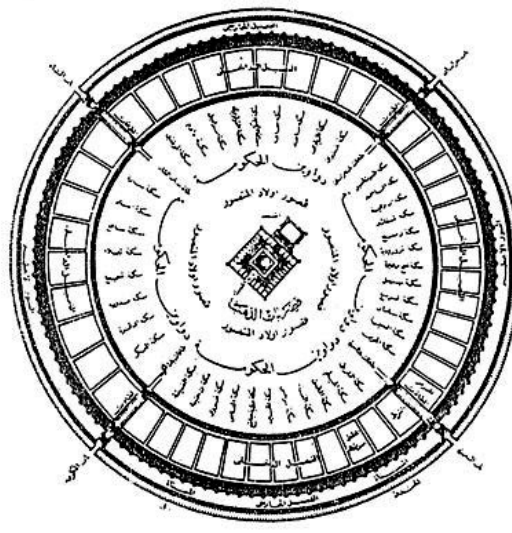
شكل رقم (١٧) : مسجد الزيتونة يتوسط مدينة الزيتونة بتونس .
عن : محمد عبد الستار ، المدينة الإسلامية ص ، ٣٨٩ ، شكل ١١



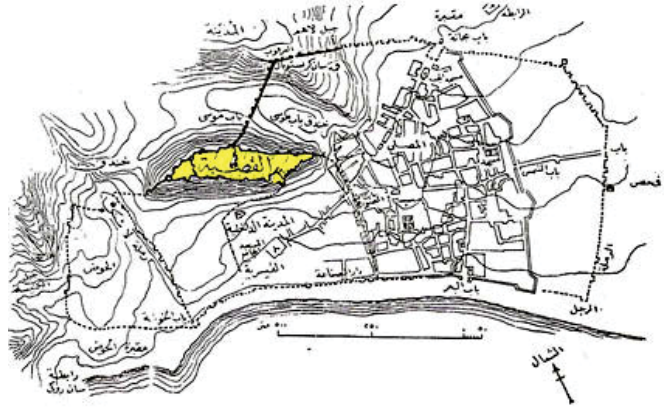
لوحة رقم (١٨) : التوزيع القبلي للسكان بالمدينة المنورة على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، عن : حسين مؤنس ، الأطلس



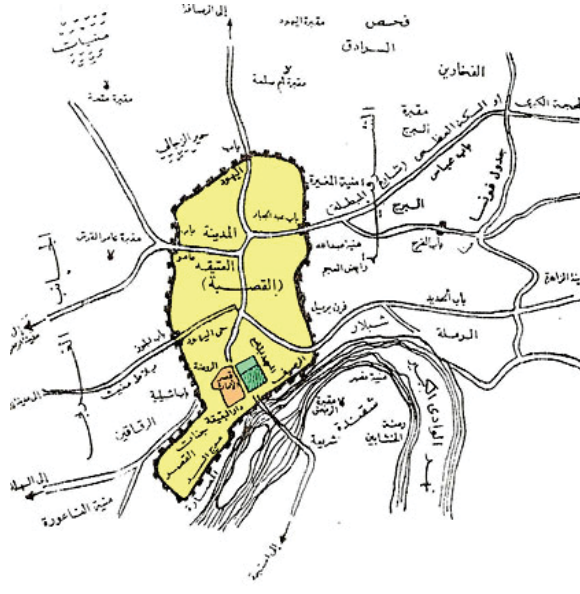
شكل رقم (١٩) : حارات القاهرة ومسمياتها داخل حدود القاهرة الفاطمية حسب تشكيلها الاجتماعي القبلي والعرقي والطبقي .



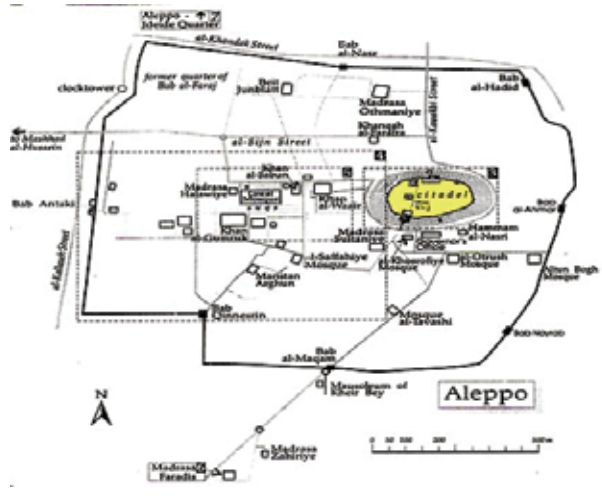
شكل رقم (٢٠) : تخطيط مدينة بغداد ويتضح الفصل بين سكن الخليفة وحاشيته وعامة السكان



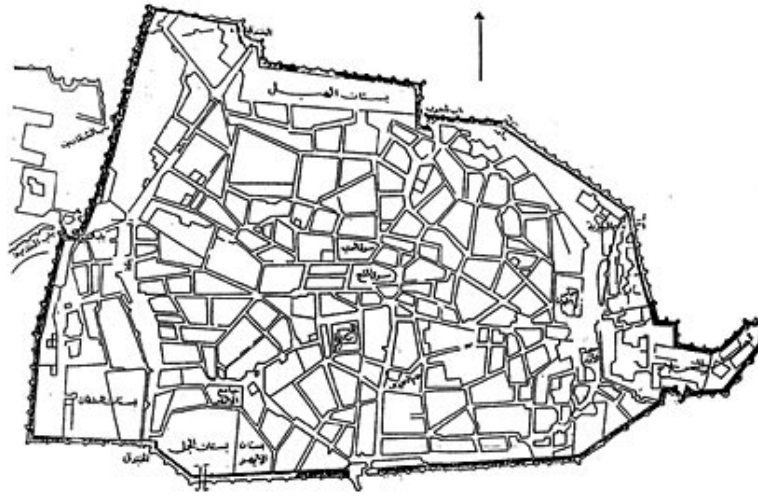
شكل رقم (٢١) : وضع قصبة مدينة المرية وموضع سكن الحاكم بها ، والأسوار التي تحيط بالمدينة عن : السيد عبد العزيز سالم ، تاريخ مدينة المرية الإسلامية .



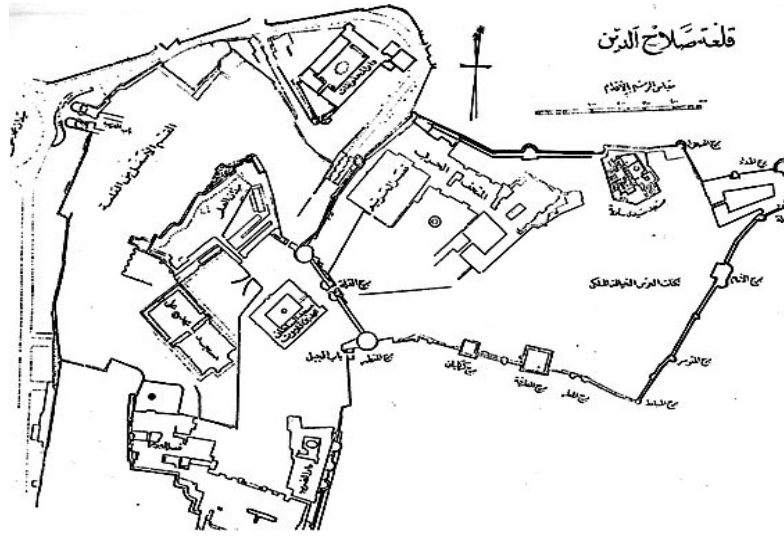
شكل رقم (٢٢) : وضع قصبة مدينة قرطبة وموضع سكن الحاكم بالمدينة ، والأسوار التي تحيط بالمدينة . عن : السيد عبد العزيز سالم ، قرطبة حاضرة الخلافة ، ج ١ ، ص ٤٠٨ .



شكل رقم (٢٣) : مسقط أفقي لمدينة حلب وموضع قلعتها وتحصن المدينة بالأسوار
Surns.R., : Monumenys of Syria, P.30 ..



شكل رقم (٢٤) : تخطيط مدينة صنعاء ويظهر بها أسوار المدينة وأبوابها
عن : عبد الله عبد السلام الحداد ، المنشآت العسكرية ، شكل رقم ٢٤١ .



شكل رقم (٢٥) : قلعة صلاح الدين بأسوارها وأبراجها .
عن : عبد الرحمن زكي ، قلعة صلاح الدين وما حولها .



لوحة رقم (١) البساتين التي تحيط بمدينة فاس خارج أسوارها . عن موقع :WWW . Al -islam.com



لوحة رقم (٢) الظهير الزراعي لمدينة مراكش بالمغرب حيث تحيط بها البساتين، ' إلى جانب التحصن الطبيعي خارج أسوارها . عن موقع :WWW . Al -islam.com



لوحة رقم (٣) منظر عام لأطلال مدينة الزهراء داخل الأسوار ويتضح الظهير الزراعي المحيط بها عن :Kubisch , N .,
Espagne et
Moroc Histaire , In (Arts &
(Civilization del Islam
. Paris, 2000 , P . 230



لوحة رقم (4) صورة جوية لمدينة سامرا عن ووقوعها على نهر دجلة:
Islamic Early Architecture . Part, 1, P, 126 . H ., Stierlin ,



لوحة رقم (٥) إحدى السواقي بالقرب من مدينة قرطبة . عن :
Hattstein , M ., EspaAgne et Moroc Histaire In (Arts & Civilization del islam) , P .211.



لوحة رقم (٦) إحدى السواقي بالقرب من مدينة قرطبة .



لوحة رقم (٧) : منظر عام لجزء من قناطر المياه المعروفة بفم الخليج والتي كانت تنقل الماء من النيل لقلعة صلاح الدين بالقاهرة



لوحة رقم (٨) : أحد مواجل المياه التي أنشأها الأغالبة
والتي كانت تمد القيروان بالمياه
عن .
Stierlin , H . , Islamic Early Architecture . Part , 1, P, 176 .



لوحة رقم (٩) : حارة صاروجا مدينة دمشق ويتضح ضيق مسارات الحركة بها .
عن :
Keenan (Brigid) : Damas , Photographies , P. 87 .



لوحة رقم (١٠) : حارة بحي القيمرية بدمشق يتحلل مسار الحركة يتخللها أسبطة



لوحة رقم (١١) : أحد أزقة أشبيلية ويتضح ضيق الزقاق كأحد سمات المدن الإسلامية
عن: عدنان فائق عنبتاوي ، حكايتنا في الأندلس ص ٢٩٦



لوحة رقم (١٢) : منظر عام لجزء من لشارع المعز الرئيسي بالقاهرة ويتضح ضيق الشارع



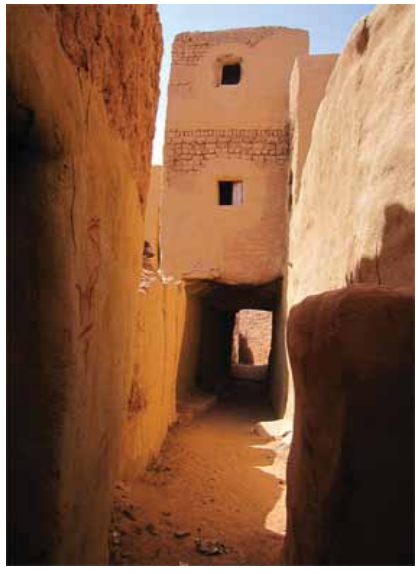
لوحة رقم (١٣) : حارة الدرب الأصفر بالجمالية



لوحة رقم (١٤) : منظر جوي لتخطيط مدينة بلاط الإسلامية بالواحات الداخلة بمصر . عن موقع جوجل google



لوحة رقم (١٥) منظر عام لمدينة بلاط الإسلامية بالواحات
الداخلة بمصر ويتضح تخطيط مسارات الحركة بها



لوحة رقم (١٦) أحد شوارع مدينة بلاط الإسلامية
بالواحات الداخلة بمصر يتخلله ساباط



لوحة رقم (١٧) أحد شوارع مدينة القصر
الإسلامية بالواحات الداخلة بمصر يتخلله ساباط



لوحة رقم (١٨) : تصوير جوي لسامراء
يتوسطها مسجدها الجامع



لوحة رقم (١٩) : تصوير جوي لمدينة كربلاء بالعراق
يتوسطها مسجدها الجامع



لوحة رقم (٢٠) : جامع القيروان بمدينة القيروان وموقعه المتوسط من المدينة



لوحة رقم (٢١) : الجامع الأموي بمدينة دمشق وموقعه
المتوسط من المدينة



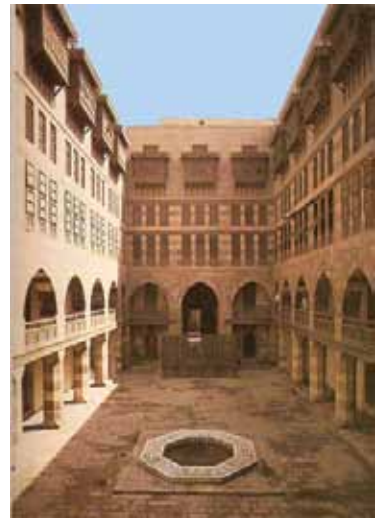
لوحة رقم (٢٢) : جامع قرطبة بمدينة قرطبة وموقعه المتوسط من المدينة



لوحة رقم (٢٣) : خان باب الوزير بدمشق



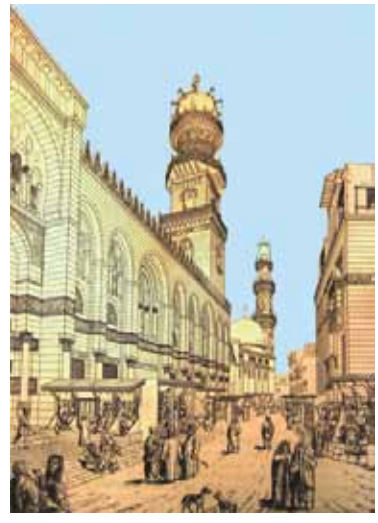
لوحة رقم (٢٤) : سوق القيسارية بمدينة أصفهان بإيران



لوحة رقم (٢٥) : كالة الغوري التجارية بالقاهرة
Burckhardt ,T., : L' art de : L' Islam ,Paris,1985, P. 271 .



لوحة رقم (٢٦) : صورة أرشيفية لوكالة ذو الفقار من الداخل ويظهر بها حركة البيع والشراء عن
Cost, P. , : Architecture Arbe au Monuments du Kaire , PL. 18 , P . 7 .



لوحة رقم (٢٧) : شارع المعز ويتضح حركة البيع والشراء به من خلال دكك لعرض البضائع
عن:Cost, P. , : Architecture Arbe au Monuments du Kaire , PL .6 , P. 75



لوحة رقم (٢٨) : سقيفة الغوري وسوق الحرير كما رسمها الفنان روبرت هاي سنة ١٨٤٠م
Hay Eso , R., : Illustration of Cairo , PL . 27 .



لوحة رقم (٢٩) : سوق مدينة حلب مسقف بأقبية
Sims (Eleanor) : Trade and Travel : Markets and Caravanserais , (Architecture of The Islamic World , P .93 , Fig 32 .



لوحة رقم (٣٠) : السوق القديم في مدينة همذان بإيران مسقف بأقبية عن : صادق العبادي ، همذان مدينة لا تعرف الدفء ، ص ، ٣٧ .



لوحة رقم (٣١) : منظر عام لسوق الخيامية
أمام باب زويلة المعروفة بسوق الخيامية



لوحة رقم (٣٢) : سوق عبد اله خان ببخارى ويتضح استخدام القباب في تسقيف السوق
Sims (Eleanor) : Trade and Travel : Markets and Caravanserais , (Architecture of The Islamic World) , P . 92 , Fig 29



لوحة رقم (٣٣) : البوابة التي تغلق على حارة برجوان المتفرعة من شارع المعز بالجمالية



لوحة رقم (٣٤) : قصبة المرية ومقر حكمها وتحصيناتها في العصر الإسلامي عن :
Hattstein , M ., Espagne et Moroc Histaire P. 213.



لوحة رقم (٣٥) قلعة حلب المشيدة فوق تل مرتفع
Gonnella , J., Syrie, Palestine, et Egypt :Ayyubides Mamelouks,P .176



لوحة رقم (٣٦) أسوار مدينة بيت المقدس عن:
Stierlin ,H., Islam Early Architecture, Part ,I ,P.24.



لوحة رقم (٣٧) موقع مدينة استانبول وتحصناتها
عن موقع :WWW. Al-islam.Com



لوحة رقم (٣٨) مدينة فاس داخل الأسوار عن
موقع :WWW. Al-islam.Com.



لوحة رقم (٣٩) أسوار مدينة مراكش عن موقع :
.WWW. Al-islam.Com



لوحة رقم (٤٠) : سور مدينة القاهرة في الاتجاه
الشمالي وبه باب النصر والفتوح

مجالات تأثير تكنولوجيات الاتصال على العلاقات داخل الأسرة اليوم

فاتن مبارك
باحثة فى علم اجتماع الشباب - تونس

1. مقدمة

يخضع العالم اليوم إلى سلطة وسائل الاتصال بسبب الهيمنة الإعلامية التي طالت جميع المجالات، التي جعلت كثيرًا من المفكّرين يتساءلون حول مصير الإنسانية. فهل ما نشهده اليوم نهاية التاريخ أم نهاية الجغرافيا؟

لقد أصبح العالم بمثابة الشبكة المتشعبة من وسائل الاتصال الاجتماعية التي اخترقت جميع مستويات المجتمع و هياكله. ومن ثمة بدت الحضارة المعاصرة وكأنّها حضارة إعلام، حضارة تستمد معناها وقوتها من العولمة. فالعالم اليوم يشهد تحولًا على المستوى الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي بفعل ما تشهده تكنولوجيات الاتصال من تطور على المستوى التقني، الأمر الذي مكّنها من تجاوز الحدود الجغرافية والخصوصيات الثقافية لتجعل من العالم قرية، وتبني من الإنسانية نموذجًا موحدًا يتجاوز الرّواسب الثقافية التقليدية و يشترك في السلوكيات والقيم نفسها.

إنّ العولمة الاتصالية أصبحت تتمتّع بقدرات فتية وتقنية وماديّة تجعلها قادرة على اختراق أيّة ثقافة وتقويض نظمها وهياكلها «فهي تسعى إلى تحطيم الحدود والحواجز، وإن لم تحطمّها فعلًا، وتشّرئبّ إلى جعل العالم كلّه سوقًا واحدة وهي جادة في ذلك من غير نقاش أو جدال»[1]. فالعولمة تهدف، أوّلًا وأخيرًا، إلى جعل العالم يتماهى في قيمه وثقافاته. فهي تمثّل «الاختراق الثقافي وتأكيد شيوع ثقافة واحدة وطمس خصوصية الثقافات وهويّات الآخر»[2]. لقد وجد الفاعل الاجتماعي نفسه إزاء شكل جديد من السيطرة تجسدّت أساسًا في هيمنة تقنيات الاتصال التي تمكنت بفضل ما وصلت إليه من تطور تقني ومادي من تجاوز شتّى أنماط الحدود والحواجز والاختلافات الثقافية. لذا نجد أن هذا الانسياق وراء العولمة قد انصب» أساسًا على تكنولوجيا الرموز والمعلومات وهمّش الاعتناء بطبيعة الرموز الثقافية»[3].

---

1 عزت السيد أحمد، انهيار مزاعم العولمة:قراءة في تواصل الحضارات وصراعها، مطبعة اتحاد الكتاب العرب، دمشق،2000،ص14.

2 عبد العزيز الدوري، الهوية العربية و التحديات، مجلة المستقبل العربي، عدد248، أكتوبر1999، ص8-9.

3 محمود الذوادي، التخلف الآخر:عولمة أزمة الهويات الثقافية في الوطن العربي والعالم الثالث، الأطلسية للنشر، 2004، ص24.

الثّابت إذًا، أنّنا أمام وضع عالمي يتسم بتعدّد تقنيات الاتصال وبسرعة تأثيرها في المجتمعات. وتبعًا لذلك أصبح من الضروري تحليل ظاهرة الاتصال والإعلام التي وفرت المعلومة بشتى أنواعها واستطاعت أن تتدخل في جميع المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، كما عملت على تنميط السلوك وساعدت على إلغاء الاختلاف الثقافي والذهني. ومن هنا أصبح الإعلام سلاحًا خطيرا تمكّن أيضًا من إعادة تشكيل علاقاتنا الاجتماعية داخل المؤسسات المجتمعية خاصة مؤسسة الأسرة.

لقد اخترقت تكنولوجيات الاتصال الأسرة؛ فعدّلت إيقاعها وتدخّلت في تنظيم الوقت وقلصت من فرص الحوار والتبادل الثقافي بين أفرادها. و أصبحت مشدودة إلى جسم غريب لكنّه مثير للدّهشة يساعد فاعليها على الاتصال بجميع أنحاء الكرة الأرضية. هذا التنقّل السريع بين عوالم وثقافات مختلفة، الذي أباحته تقنيات الاتصال، غيّر الكثير ولازال يغيّر من الخصائص القيمية والثقافية للأسرة وأخضعها لعدّة تغيرات على مستوى الشكل والوظيفة وقوة الفعل داخل المجتمع. فلم تعد الأسرة المصدر الأساسي والوحيد لتربية الأفراد وتنشئتهم، وإنّما أشركت أطرافًا أخرى في عملية التربية الاجتماعية والنفسية والثقافية. هذه التحولات التي عرفتها الأسرة أثّرت كثيرًا في العلاقات التي تجمع بين أفرادها وقد ظهر ذلك بوضوح بعد أن أعطت الفرصة لتكنولوجيات الاتصال بأن تتدخّل هي كذلك في حياة الفواعل الاجتماعيين وأن توجّه آراءهم واختياراتهم حسب ما تقتضيه المصلحة الفردية وهذا ما خلق حالة من التوتّر في علاقة الفرد بما حوله؛ فالتلفزيون كأحد التقنيات الاتصالية الأولى التي خرجت للعالم «لا يشجع على إقامة علاقات فعلية ومباشرة بين الفاعلين الاجتماعيين وإنما على العكس يدعو إلى الانطوائية بعيدًا عن الحياة...»[4]. لقد أصبحت العولمة الإعلامية تسيطر على الإدراك والأذواق معتمدة على تقنيات الاتصال السمعية و البصرية التي استطاعت أن تنجح في التحكم في جزء كبير من ردود أفعال المستهلكين وفي اختياراتهم وأن تؤثر في منظومة القيم والمفاهيم الثقافية التي تسعى الأسرة إلى ترسيخها لدى الفاعلين الاجتماعيين.

إن العولمة بقوتها التقنية والمادية تمكّنت من فرض أذواق وأراء متشابهة على الفاعل الاجتماعي ونجحت في السيطرة على عدّة مجالات معيشية وأوهمت العالم «بأن الكلّ يتواصل، الكلّ في علاقة، الكلّ يسمح بالفهم...الكلّ موحّد»[5]، ولكنّها في حقيقة الأمر تخفي في داخلها صراعًا قويًا يهدّد وجودها وكيانها «فالوسائل الاتصالية التي تسمح بتوحيد العالم هي نفسها التي تحمل الحروب وإمكانية التفكّك»[6]. إذ لا يمكن أن ننكر على العولمة الإعلامية تلك الفرصة التي أتاحتها للفاعل الاجتماعي بأن يشاهد ويتعرّف على أنماط ثقافية و سلوكية وتعبيرات اجتماعية مغايرة لسلوكيات حياته اليومية، لكنّها في الوقت ذاته أدخلته في مفهوم الانفتاح على الآخر دون رقيب أو سلطة مدافعة على ثقافة المجموعة المحليّة لأنّها في صيرورتها تعتمد على سياسة الاندماج و التوحّد وذلك بتكسير حاجز

4 مظفّر النواب، التلفزيون ودوره في حياة الطفل العراقي، دار الشؤون الثقافية والنّشر، 1999، ص17.

5 Edgar Morin, Samir Nair, Une politique de civilisation, Paris, Edition Arléa, p.19.

6 Ibid,p.23.

الفضاء من أجل بناء ثقافة واحدة تجمع جميع الشعوب لذلك يجب أن يكون مصدر المعلومة واحدًا ومعناها واحدًا، وهذا يفرض إلغاء كل المؤسسات الاجتماعية التي تلعب دورًا في بناء الرموز الثقافية ومنها الأسرة، وهذا ما خلق اهتزازات نفسية وأخلاقية وثقافية أصابت الفرد والمجموع في آن، وأنتجت سلوكيات وعلاقات اجتماعية جافة سلب منها التفاعل الروحي بين جملة الفاعلين الاجتماعيين.

هذا التغير على مستوى الشكل والعلاقات داخل الأسرة جعلنا نهتم بهذا الموضوع ونحاول أن نرصد الأنماط السلوكية القيمية الجديدة، وأن نبحث بطريقة منهجية وعلمية في الأسباب التي جعلت الفاعل الاجتماعي اليوم يكاد «لا يعبّر عن ارتباطه بغيره إلا من خلال الآلة» [7] التي أصبحت جزءًا من حياة الفاعل الاجتماعي الذي أصبح لا يستطيع الاستغناء عن هذه التقنيات، بل يختار في أحيان عديدة التواصل معها على أن يتواصل مع أفراد أسرته التي تؤسس لكيانه وهويّته. فالحقيقة إذًا أن العولمة خطّط لها من أجل أن تتغلّب فيها نوازع الاستئثار والهيمنة وإلغاء الأنا المحليّة بفرض التجانس عليها ومحو كل التمثّلات الدينية والسلوكية والأخلاقية التي تتلقاها من مؤسسات البناء الاجتماعي.

فالعولمة هنا تعكس الرغبة القوية للسيطرة على العالم «فهي تعبير عن نسق ذي أبعاد تتجاوز دائرة الاقتصاد لتشمل مجال المال والتسويق والمبادلات والاتصال والسياسة والفكر»[8] ، حتّى إن العديد من الدّارسين اعتبرها وجهًا جديدًا للاستعمار يحاول بتخريب الثقافة المحليّة التي بدأت في التآكل ولم تعد قادرة على صدّ الخطر الذي أحاط بها من كلّ جانب، فالبقاء والاستمرارية حسب ما تفرضه العولمة للأقوى الذي «يفرض هيمنته و نفوذه على الأطراف الأخرى من أجل تحقيق مصالحه وضمان استمرار سطوته ونفوذه بما يتوافق مع منطق العصر من اللباقة والأناقة والرشاقة»[9] .

من هنا انطلقت إشكالية هذا الطرح العلمي الذي يحاول أن يبحث في العلاقات الاجتماعية وفي القيم الثقافية التي تولّدت عن هذا الزّخم الإعلامي المعروض. **فكيف أثّرت تكنولوجيات الاتصال في العلاقات داخل الأسرة؟، وأيّة قيم يمكن أن تتولّد في مجتمع ذي خصوصيات ثقافية؟**

2. تكنولوجيات الاتصال وثقافة الصورة

يشير مفهوم الاتصال إلى الطريقة التي تنتقل بها الأفكار أو المعلومات بين الأطراف الاجتماعية داخل نسق اجتماعي معيّن. هذا النسق الّذي يختلف من حيث فحوى العلاقات المتضمنة فيه. كما تقوم العملية الاتصالية على ثلاثة مستويات:

---

7 Spitz René Arpad, Le non et le oui : La genèse de la communication humaine, Edition PUF, 1994, p.20.

8 La Basque (P), Publicité, vente et programme, Séries sociologique, CERES, Tunis, 1998,p.367.

9 عزت السيد، مرجع سابق ، ص14.

- الاتصال الذاتي.
- الاتصال بين مجموعة من الأفراد يشتركون في الثقافة والهويّة.
- الاتصال الجماهيري الذي يتعدّى الحدود المكانية والزمنية ليجمع العالم في حلقة اتصال واحدة.

«فالاتصال يمثّل مجالًا واسعا لتبادل الحقائق والآراء بين الناس»[10]، وتشترط عملية الاتصال تواجد عناصر ثلاثة، المرسل والرسالة والمرسل إليه. وبغياب أحد هذه العناصر تختلّ العملية الاتصالية، كما تتميّز هذه الأخيرة بحركتيها وقدرتها على التفاعل داخل جميع البنى الاجتماعية والثقافية، "فعملية الاتصال طبيعية وإنسانية أوّلًا، تفاعلية وديناميكية ودائمة الحركة، تخضع لمؤثرات متغيّرة أهمها التفاعل والتكامل في ظلّ الإمكانات. وهي لا تسير باتجاه واحد بل هي عملية دائرية فهناك تبادل في الأدوار، فالمرسل مستقبل والمستقبل مرسل أيضًا"[11]. فالاتصال يمكننا من نقل الأفكار والمعلومات مع الآخر، كما يضمن استمرارية المجتمع من خلال نقل الرموز الثقافية الخاصة من جيل إلى آخر. "فالحياة الاجتماعية لا يمكن أن تدوم بغير هذا النقل الشامل للمثل العليا والآمال والأماني والقيم والآراء من الأفراد الرّاحلين عن حياة الجماعة إلى أولئك الوافدين عليها، وهذا لا يتم إلا عن طريق الاتصال في جميع صوره وأشكاله"[12]. وقد مكّنته الثورة التقنية والتكنولوجية من اختراق جميع الفضاءات الاجتماعية والثقافية وحتّى السياسية، و»العالم في تواصل رغم بعد المكان وفارق الزمان واختلاف الثقافات»[13]؛ فلم تعد للحدود الجغرافية معنى والحقيقة يمكن أن تكون غير ذلك في إطار ثقافي مختلف، والمعلومة قادرة على إلغاء المعلومة ذاتها بفضل ما تمطره علينا الفضائيات من كم معلوماتي تختلط فيه الحقائق و تغيب على حسب المصلحة السياسية والاقتصادية والثقافية. إنّ الثورة الاتصالية التي نشهدها اليوم قلبت المفاهيم وقولبت العلاقات الاجتماعية بين الأفراد والجماعات «وأسست لأنماط جديدة من أساليب الحياة والسلوك والتمثّل الجماعي في الأذواق والآراء وحتّى الاحتياجات»[14] .

ولا يمكن أن ننكر أن العصر الذي يعيشه الفاعل الاجتماعي اليوم هو عصر ثورة تكنولوجيات الاتصال والمعلومات. وقد أجمع العديد من المفكرين والباحثين المختصّين على أنّ هذه الثورة أصبحت أكثر أهمية من كل أنواع الإنتاج الأخرى كالصناعة والزراعة. فهذه التقنيات تتميّز بتنوعها وتعدّدها، فهي توفر المعلومة بمختلف أشكالها، كما أنّها موجّهة للجميع وتمسّ كل مستويات الحياة

10 Spitz René Arpad, Ibid, p.538.

11 عبد الحافظ محمد سلامة، وسائل الاتصال و أسسها النفسية و التربوية، دار الفكر للنشر و التوزيع، عمان 1999، ص14-15.

12 المرجع السابق، ص14.

13 Spitz René Arpad, Ibid,p.540.

14 Merleau-Ponty Maurice, Les relations avec autour oui chez l'enfant, Dictionnaire des philosophes, **sous la direction. de Denis Huisman,** 2**e édition revue et augmentée, Paris, PUF,** 1993**, p.**81**.**

والمعاش اليومي. فالإنسانية تعيش «ظرفًا تاريخيًا تزداد خلاله تكنولوجيات الاتصال تطوّرًا ممّا جرّ المنظّرين إلى نعت المجتمع المعاصر بمجتمع الاتصال»[15]، إلّا أن هذه التقنيات الاتصالية بلغت مرحلة مهمّة من التطوّر على المستوى التقني أكسبها أساليب ووجوها تعبيرية متنوّعة شديدة التأثير في بنية المجتمعات وتركيبتها الثقافية والذهنية وفي سلّم الأنشطة الفنّية وفي بنية أوقات الفراغ، «حتّى إن العديد من الناس اعتبرها الوسيلة الأساسية للحصول على الثقافة»[16] .

لم تعد ظاهرة الاتصال خاصة بمجتمع دون الآخر، وإنّما هي ظاهرة عالمية تمكّنت من خلال الزخم الهائل للبرامج و الومضات الإشهارية على المستوى السمعي والبصري من أن تؤثر في مجالات التّعلّم و الإبداع «،وحالة الانسياق وراء البرامج المستوردة التي تعبر عن أنماط الحياة الاستهلاكية التي تنتج بتقنية متقدّمة وبإطار فنّي راقٍ أصبحت تمثّل خطرًا يهدّد الهويّة الثقافية وبناء الشخصية الوطنية»[17]، ورغم ما تحمله هذه التقنيات الاتصالية من خطورة فقد استأثرت باهتمام مختلف الفئات الاجتماعية وخاصة فئة الشباب. وهذا ما جعل العالم يعيش وضعًا اجتماعيًا وثقافيًا جديدًا يتّسم بهيمنة الصورة التي تفنّنت العولمة الإعلامية في إبداعها وبنائها من أجل السيطرة على وعي العقول الناشئة و التحكم في توجهاتها والقضاء على أشكال الاختلاف الذي يمثّل عنصرًا من عناصر توازن العالم؛ «فالمنتوج الثقافي الذي تسعى تكنولوجيات الاتصال إلى تقديمه غالبًا ما يكون نتاج مجتمعات أخرى، ويكون له طابع عالمي مفصول عن الزمان والمكان»[18] يخترق الثقافة الوطنية ويفكّك قيمها ويحد من فاعليتها وقدرتها على التأثير في فاعليها وهذا ما أسهم في ظهور أنماط سلوكية غريبة ومنمطة فقدت الكثير من معانيها وخصوصيتها الثقافية التي كانت ترسم معالمها وحدودها الزمنية والمكانية.

فالتطور التكنولوجي لوسائل الاتصال لم يؤثر في الأداة الموصلة للمعلومة، بل أثّر حتّى في مضمون المادّة المقدّمة التي تسعى إلى «توحيد النماذج والآراء والأذواق وتعميم أنماط الحياة، من خلال الإعلانات والبرامج الموجّهة، وكلّ هذا من شأنه أن يخلّ بقدرة الإنسان على الخلق والابتكار وأن يحدّ من قدرته العقلية على النقد والتحليل»[19] .

لقد أصبح العالم يعيش تحت وطأة ما نسميه «دكتاتورية» الصورة التي سيطرت على العقول، وأصبحت تلعب دور المنشأة من خلال الأجهزة الإعلامية المختلفة ومنها جهاز التلفزيون الذي

---

15 عبد القادر بن الشيخ، دور الإذاعة والتلفزيون في التنمية الثقافية، شركة فنون الرسم والنشر، تونس1988، ص22.

16 Baudry Patrick, Sirbets Claude, Vitalis André, La vié privée à l'heure des médias, Press Universitaire de Bordeaux, 2002 p.134.

17 المرجع السابق، ص12.

18 نصر الدّين العياض،إشكالية الاتصال السمعي والبصري: بين تسلية الثقافة وثقافة التسلية، مجلّة اتحاد الإذاعات العربية،عدد3، ،2000، ص10.

19 Pierre Bourdieu, Sur la télévision, Edition Liber, Paris1996, p.28.

أصبح يلعب دورًا هامًا في بناء الشخصية والهويّات الثقافية وهذا ما جعل Pierre Bourdieu [20] يعبّر في كتابه» عن التليفزيون» عن حذره الشديد من التأثيرات الاجتماعية والثقافية للتلفزيون.

فالمشهد الاتصالي أصبح محكومًا بقانون الربح، والتلفزيون يلعب دورًا كبيرًا في تنميط المضامين، فهو يقدّم نفس البرامج ونفس الموسيقى ونفس المنتج، فالتلفزيون على حدّ قوله «يتحمّل القسط الأكبر من مسئولية تمييع الثقافة، لأنّ سلطانه ازداد وهيمن على مجمل النشاط والإنتاج الثقافيين...فالتلفزيون يخلق الانطباعات بدل الأفكار ويشجّع العواطف بدل التفكير ويخاطب الأحاسيس أكثر من العقل»[21]، كما أن منطق السّوق هو الذي يتحكّم في عملية الإنتاج الثقافي وأصحاب الفضائيات والشركات الإعلامية لا يهتمون بالمضامين بقدر حرصهم واهتمامهم بالربح السريع، «فمنطق التجارة هو الذي يهيمن على مختلف الإنتاجيات الثقافية... والمشكلة أننا نعتقد أن الفاعلين موجودون في التلفزة، لكنّهم موجودون وجود الدّمى التي يحتاجها الديكور فقط»[22].

تقوم الفضائيات اليوم أساسًا على المعلومة؛ «فتاريخ الإعلام يعلن أن الصحافة الحديثة ولدت بتحوّل المعلومة إلى بضاعة تخضع لقانون العرض و الطلب»[23] . وهذا ما يفسّر حضور هذا الكم الهائل من القنوات والفضائيات التلفزيونية المتعدّدة التي تتنافس جميعًا من أجل بثّ المعلومة التي يتعامل معها على أنّها بضاعة، منتج لا تؤخذ فيه شروط الموضوعية والدّقة وليس من المهمّ إن كان المنتج يستجيب استجابة سليمة لاحتياجات الشعوب، «وإنّما هو كبقية البضائع تطبق عليها القواعد المطبّقة على أي منتج، هذا المنتج الصناعي الموحّد والذي يخضع لقانون مشترك، هو قانون الربح، وهو خارج أي استثناء ثقافي»[24].

فالثقافة التي تسعى العولمة إلى نشرها من خلال ما تمتلكه من تقنيات متطورة من وسائل إعلام واتصال ليست بثقافة مكتوبة، فالكتابة لم تعد من أدواتها ولا من وسائل انتشارها، «فثقافة العولمة هي ثقافة ما بعد المكتوب، الثقافة التي يؤرّخ ميلادها لاحتضار الثقافة المكتوبة وليست ما بعد المكتوب سوى ثقافة الصورة»[25].إذ أصبحت المفتاح السحري لنقل الثقافة بما تحمله من قيم ورموز وبما تحتويه من تعبيرات مادّية وغير ماديّة وتمثّلات ورؤى تعبر عن بنى اجتماعية أفنت الشعوب زمانها في بنائها من أجل أن تتوارثها الأجيال الآتية بعدها. «فإذا كان ذلك هو المدخل إلى القرن القادم فما أسهله، فهل كل ما نحتاجه هو مجرّد أجهزة نستوردها واشتراكات ندفعها، فتنساب المعلومة في

---

20 بيار بورديو (1930-2002) عالم اجتماع فرنسي. في نهاية حياته أصبح، من خلال التزاماته العامة، واحدا من الفاعلين الرئيسيين في الحياة الفكرية الفرنسية. وقد أثر فكره تأثيراً كبيراً في العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولا سيما على علم الاجتماع الفرنسي ما بعد الحرب.

21 Ibid, p.42.

22 Ibid,p.48.

23 Balle Francis, Médias et société, Edition Mont Chers Tien, Paris 1984, p.130.

24 Bourdieu (P), Bourdieu bouscule 70 patrons des médias, Libération,30 octobres 1999,p.36.

25 عبد الاله بلقزيز، العولمة والمناعة: دراسات في المسألة الثقافية، دار الحوار للنشر والتوزيع، بيروت، 2000، ص59.

سهولة ويسر...ولكن التساؤل الذي يلحّ علينا: أيّ معلومات نجمع وأي صور نشاهد؟»[26] تساؤل غاب عن الفاعل الاجتماعي الذي تحاول العولمة الإعلامية أن تقصيه من دائرة الاختيار وإبداء الرأي لأنّ الفكر النفعي الذي تتكئ عليه المادة الثقافية يدعو للامتثال والخمول على عكس ما كانت تقدّمه له ثقافته المحليّة من خلال منشآتها الاجتماعية، ولأن الزخم المعلوماتي الذي يحيط به من كل مكان ضيّق عليه الفضاء، وقتلت فيه حب الاختلاف والتميّز والإبداع دون أن يدرك أن «إقصاءه عن ممارسة حريته تؤول به في النهاية إلى تشابه كبير مع عالمي الكائنات الحيّة غير العاقلة والآلات ذات الذكاء الاصطناعي»[27].

لم يعد الفاعل الاجتماعي قادرًا على التعبير عن رموزه الثقافية، لأنه لم يعد قادرًا على فهمها وتبنّيها بعكس تقبّله لثقافة العولمة التي تقوم على مبدأ نكران وجود الذاتية الثقافية للمجتمعات من خلال توحيد النماذج والآراء والأذواق من خلال «الانسياق وراء البرامج المستوردة التي تعبّر عن أنماط الحياة الاستهلاكية والتي تنتج بتقنية متقدّمة وبإطار فني راقٍ، والتي أصبحت كذلك شديدة الخطورة على بناء الشخصية الوطنية»[28]. فهذه الإمبراطوريات السمعية والبصرية تمكّنت من التوغّل في النسيج الاجتماعي وجعلت من الصورة مادّة ثقافية ومصدرًا معرفيًا وحيدًا تؤسس للفرد وعيه بالعالم و بمحيطه وتقصيه عن مجموع المشاعر المشتركة بينه وبين أفراد مجتمعه الذين يشتركون معه في الرموز الثقافية نفسها والتي تؤسس للهوية وتشعرنا بالانتماء و التوحّد مع الآخر؛ «فالرموز الثقافية تمثّل العامل الأكثر حسمًا بالنسبة لتكوين الهويّة الجماعية للمجموعات والشعوب»[29].

وإجمالًا لما تقدم يمكن القول إن العولمة الاتصالية لعبت دورًا هاما في تنميط الثقافات وإلغاء الاختلاف والتباين ونشر ظاهرة التفكير السريع وجعلت من تقنيات الاتصال الفاعل الحقيقي الذي تدخّل في جميع المنظومات الاجتماعية خاصة الأسرة فعدل إيقاعها على حسب ما تتطلّبه العولمة الإعلامية وأعاد بناء العلاقات الاجتماعية التي تجمع أفرادها و فاعليها بما يحملوه من أفكار وقيم ومفاهيم ثقافية.

سنحاول فيما يلي أن نرصد التغيرات التي أصابت الأسرة وذلك بالانطلاق من الأسرة التونسية كنموذج من العائلات العربية التي يمكن أن نوضح من خلالها عمق التغيرات التي تعيشها على مستوى الوظيفة داخل المجتمع من ناحية وعلى مستوى العلاقات من ناحية أخرى، لذا فإن هذه الدراسة تزاوج بين المنهجين الكمي و النوعي وذلك لنتمكّن من إبراز دور العولمة الإعلامية في إحداث هذه الفوضى الثقافية والقيمية داخل الأسرة.

---

26 مصطفى النشار، ضد العولمة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع،1999، ص59.

27 المرجع السابق، ص60.

28 حسين عودات، دور الإذاعة والتلفزيون في التنمية الثقافية، اتحاد إذاعات الدول العربية، شركة فنون الرسم والنشر والصحافة،1988، ص35.

29 محمود الذوادي، التخلّف الآخر:عولمة أزمة الهويات الثقافية في الوطن العربي والعالم الثالث، الأطلسية للنشر،2000 ، ص43.

فموضوع الدراسة متّصل بالفضاء الإعلامي والتكنولوجي وتأثيراته في العلاقات الأسرية. واعتبارًا لأهمية الموضوع وارتباطه بالأسرة التي تعتبر من أهم الخلايا الاجتماعية داخل المجموعة المحليّة سنحاول أن نفهم جملة التحولات الاجتماعية والثقافية التي تعيشها الأسرة وعلاقة ذلك بالعولمة الإعلامية.

3. مجالات تأثير تكنولوجيات الاتصال في الأسرة اليوم

لقد تعدّدت تعريفات الأسرة، فهناك من أسماها بالمؤسسة وهناك من اعتبرها تنظيمًا غير رسمي لها سلطة على أفرادها يصل إلى حدود التحكّم في سلوكهم اليومي والمعيشي وروابطهم الاجتماعية ومصيرهم الاقتصادي. وهناك من اعتبرها الخليّة أو النواة الاجتماعية الأولى التي ينشأ فيها الفرد، فهي تأخذ مهمة تلقين وترسيخ العديد من العادات والقيم الأخلاقية والمبادئ والمهارات التي نصّ عليها المجتمع، «فهي إذا جماعة اجتماعية أساسية ودائمة ونظام اجتماعي رئيس، وليست الأسرة أساس وجود المجتمع فحسب بل مصدر الأخلاق والدعامة الأولى لضبط السّلوك والإطار الذي يتلقّى فيه الإنسان أول دروس الحياة الاجتماعية»[30] .

إن الأسرة كمؤسسة اجتماعية، لها دور فعّال في بناء كيان المجتمع؛ إذ تساهم بدرجة أولى في تنشئة الفرد وتحضيره للتفاعل مع بقية المؤسسات التنظيمية الأخرى، لذلك فقد اعتبرها علماء الاجتماع أحد أهم مقوّمات الوجود الاجتماعي في المجتمع الإنساني وهي بذلك تعتبر نظامًا عالميًا.» فالأسرة موجودة عبر التاريخ ولكن في أشكال مختلفة وهي أيضا ضرورة عالمية لأنها تقوم بإنجاز عدد من الوظائف الأساسية للمحافظة على استمرار الحياة الاجتماعية»[31]، لكن هناك عدّة تحولات طرأت على بنية الأسرة فصغر حجمها وتقلصت أدوارها وذلك لعدّة تغيرات اجتماعية واقتصادية وعمرانية ساهمت كذلك في ظهور مؤسسات نسقيه داخل المجتمع أصبحت تشاركها في عدّة أدوار، وبالتالي لا يمكن دراسة الأسرة اليوم بمعزل عن بقية المؤسسات الاجتماعية الأخرى؛ «فهي كتلة اجتماعية صلبة في قلب الأمة وهي ليست منفصلة عن غيرها في جسم الأمة بل هي متصلة بأوثق الصلات مع المنظمات الاجتماعية الأخرى»[32] ولا يمكن «فهم الأسرة كظاهرة منعزلة، بل لابدّ من النظر إليها في ضوء النظم الاقتصادية والسياسية والدينية والأوضاع السكانية في المجتمع التي تكون جزءًا منها يتأثر ويؤثر في الوقت نفسه «[33].

فالمجتمع في حالة تغير دائم في هياكله وبنيته وهذا ما أثّر في الأسرة وفي شكل العلاقات التي تربط أفرادها بها، هذه العلاقات والروابط التي تبنى داخلها وتؤسس لمجموعة القيم والضوابط التي

30 سناء الخولي، الزواج والعلاقات الأسرية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1983، ص32.

31 المرجع السابق، ص42.

32 إحسان محمد، العائلة والقرابة الزوجية، دراسة في تغير نظم العائلة والقرابة الزواج، دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت، 1985، ص10.

33 سناء الخولي، مرجع سابق ،ص269 .

يتبناها الفرد ليواجه بها المجتمع. و قد بدت الأسرة اليوم وكأنها اكتفت بإنجاب الأطفال وتنشئتهم في المراحل الأولى لنموهم ثمّ تدفع بهم للمجتمع الخارجي يصنع بهم ومنهم ما يريد. كما ساهم التطور التكنولوجي والصناعي في إحداث عدّة تغيرات بنيوية وخلق حالة من اللاّتوازن داخلها؛ فلم يعد الأب والأم هما المصدر الأساسي للمعلومة الأولى للطفل، وإنما التلفزيون وغيره من تقنيات الاتصال أصبحت تلعب دورًا هاما في تشكيل الأذواق والآراء، كما أن»مشاهدة الأسرة لبرامج التلفزيون أنقصت إلى حدّ بعيد من الوقت الذي ينفق في أشياء أخرى مثل تبادل الحديث بين أفرادها»[34] الذي يساهم في تعميق العلاقات الروحية التي تجمع بينهم وتؤسس لرابطة أسرية تمثّل»التضامن الأسري ، حيث يعبر كل فرد من أفرادها عن عضويته المتكاملة مع جماعته ككل، ومن هنا يتضامن الفرد داخل نطاق الأسرة تضامنًا كليًا وعضويًا مع الجماعة برمتها»[35] . ولكن الثورة المعلوماتية التي تمثل التطور الكبير لتقنيات الاتصال أدّت إلى انهيار حدود الزمان والمكان، فتشكّلت حالة اجتماعية وثقافية وسياسية جديدة لم تعهدها الأسرة، «وقد أدّت هذه التحولات الكونية إلى الانتقال والتحوّل من الثقافات والأنماط المعيشية المحلية أو بعضها المحكومة بعناصر ومتغيرات مغرقة في المحلية والقطرية إلى ثقافات كونية أو بعض عناصرها تستمدّ رموزها من الخارج»[36]. هذه الثقافة المعلوماتية التي خرجت عن نطاق المحلية لتكسر حاجز الزمان والمكان أثّرت بشكل مباشر في الأسرة وفي العلاقات التي تربطها بأفرادها، «فقد أذنت كل هذه التغيرات ببداية تحول العائلة إلى فرد كوحدة للتفاعل الاجتماعي ومن ثمّ التحول من القيم الجماعية إلى القيم الفردية»[37]. فالعولمة بتقنياتها المتطورة أصابت العلاقات الأسرية بحالة من الفوضى «والفردية أصبحت خيارا متاحا بالفعل وقيمة موجّهة إلى حدّ ما»[38]. فحقيقة العولمة إذًا أنّها تسعى إلى إسقاط الارتباطات العائلية بما تحمله من قيم الجماعة والتضامن والتكافل وربط الفرد بالتكنولوجيات والحياة الجديدة التي هي بصدد بنائها من خلال الكم الهائل من المعلومات التي فرضت سيطرتها على الإنسان وعلى أذواقه وتوجهاته «فالإنسان الآن لا يتصرّف وفق للمفاهيم والتصورات التي يمتلكها من منظومة القيم الجمعية وإنّما وفقًا للمعلومات التي يمتلكها عن الأشياء»[39].

إن تكنولوجيات المعلومات تختلف في جوهرها عن باقي التكنولوجيات، فهي تحيط بجميع العناصر الخاصة بالإنسان المادية وغير المادية، والخطاب المعلوماتي أثّر بقوته التقنية والمادية على كلّ أنواع الخطابات الأخرى كالخطاب الثقافي والتربوي والاجتماعي. وأصبح الفرد يتطلّع إلى امتلاك هوية غير هويّته الوطنية وإنّما هوية تسمح لحاملها بتجاوز الحدود السياسية وحاجز اللغة

34 محمد إسماعيل، مناهج البحث في علم الاجتماع، مواقف واتجاهات معاصرة، منشأة المعارف، الإسكندرية 1982، ص168 .

35 سناء الخولي، مرجع سابق ،ص 168.

36 يعقوب قبانجي، منظومة القيم العائلية في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي عدد308، مركز دراسات الوحدة العربية 2004،ص108.

37 المرجع السابق، ص110.

38 مصطفى البياتي، المعلوماتية وانعكاساتها السلبية على الطفل العربي،مجلة المستقبل العربي عدد308،مركز الوحدة العربية2004،ص154.

39 المرجع السابق، ص157.

والثقافة وبالتالي القطع مع كل المعتقدات والموروث والثقافة المحلية واكتساب ثقافة كونية تتجاوز الرّقابة التي تفرضها الأسرة أوّلًا والمجتمع ثانيًا. لقد أثّرت الفضائيات بشكل كبير من خلال الكم الهائل من المعلومات الذي تبثّه للفاعل الاجتماعي يوميًا، كما تدخّلت في الوظائف الحيّة والفعالة للأسرة وتمكّنت من التأثير في شكلها وفي العلاقات التي تجمع بين أفرادها .

فالأسرة تتميّز بأنواع وأشكال مختلفة وبدرجات متفاوتة من القرابة بين أعضائها، ولكن ما يميّزها اليوم هو ذلك التصدّع الذي أصاب العلاقات بين مجموع أفرادها، وهذا التوتّر الذي يسود جوّ الأسرة يمكن أن نعتبره ثمرة دخولها حداثة مرتبكة «والمظهر المثير لهذا التفكك هو فقدانها المتزايد لقدرتها على الاستمرار كمرجعية قيمية وأخلاقية للناشئة بسبب نشوء مصادر جديدة للإنتاج وتوزيع القيم في مقدّمتها الإعلام المرئي والاضمحلال التدريجي للسلطة الأبوية داخلها»[40]. وإذا تابعنا جيدًا التغيرات التي طرأت على الأسرة فإننا سنلاحظ أنّها كلّما مارست نفوذها بشكل واسع كلّما تأكد وجودها وفاعليتها كمؤسسة اقتصادية واجتماعية وسياسية داخل المجتمع، وكلّما ضعفت سلطة الأبوين كلّما زاد التوتّر في العلاقات بين الفاعلين وتقلّص دورها، فلم تعد سوى خلية ضمن نسق اجتماعي كامل، لذلك يرى العديد من المفكرين و الباحثين في علم الاجتماع أن التلفزيون كأحد تقنيات الاتصال همّش دور الأسرة ومنعها من أداء دورها من خلال ما يقدّمه للناشئة من صور وبرامج تحاكي المجتمع الذي تسعى العولمة الإعلامية لبنائه. لقد أصبحت التلفزة هي الأسرة «وهذا ما جعل الفاعلين الاجتماعيين يرفضون أو يتخلّون عن مثل العائلة القديم»[41].

فالصورة الإعلامية بالنسبة للكثير من الفاعلين الاجتماعيين هي المصدر الوحيد للمعلومة إذ لا يمكن معرفة الأحداث العالمية إلا من خلالها، فالإعلان، وما يتبعه من منتجات، هو تعبير عن شبكة متشعبة من الأهداف السياسية والاستهلاكية والاجتماعية كلّها تتجمّع من أجل خلق نموذج قيمي وأخلاقي واحد، لذلك فإننا نجد أغلبية الصور الإعلانية والمنتجات الإعلامية لا تخاطب عقله ولا تحرّك فيه جانب الإبداع والابتكار «وإنّما لا نحرّض بداخله إلاّ الجانب العاطفي والاستهلاكي فحسب»[42]. فالمشهد الاتصالي والإعلامي اليوم لا يسمح للفرد بالإطلاع على ثقافة تساعده على النضج والاكتمال لذلك نجد Pierre Bourdieu يؤكد على أنّ الثقافة أصبحت سلعة تجارية خاضعة لمنطق العرض والطلب، والطلب على هذه البرامج والمنوعات يزداد يوما بعد يوم وهذا ما يجرّنا إلى التساؤل حول حاجة الأفراد الاجتماعيين لمتابعة هذه البرامج؟

إن ما يقدّم من طرف صانعي المادّة الإعلامية «يساعدهم في اختزال الوقت والتعرّف على مختلف الثقافات بطريقة أسهل وأسرع»[43]، فيكفي أن تحرّك الأصابع حتّى تجد العالم أمامك في

---

40 عبد الاله بلقزيز، العولمة والمناعة: دراسات في المسألة الثقافية، سلسلة شهرية عدد4، منشورات رمسيس، الرباط ، 1999، ص57.

41 Chalvon Mireille, Corst Pierre, Michel Souchon, L'enfant et la télévision, Casterman, Paris, 1979, p.25.

42 Quillard Geneviéve, Publicité et pratiques culturelles françaises, Séries linguistiques N°11, CERES, Tunis 2000, p.159.

43 عبد الحافظ سلامة، وسائل الاتصال وأسسها النفسية والتربوية، دار الفكر للنسر والتوزيع، عمان،1999، ص22.

شكل صور تعبر عن ذاتها وقد حاولنا من خلال الدراسة الميدانية التي قمنا بها في مدينة صفاقس[44] أن نرصد اهتمامات المتتبعين للبرامج الإعلامية حيث وجهنا استبيانًا إلى 200 مستجوب كعيّنة عشوائية ممثلة من مختلف الأعمار والشرائح الاجتماعية وتعتبر الفئة العمرية (28،23) الأهم من ناحية الكم إذ تبلغ النسبة ٪32 من مجموعة العينة. واعتمادًا على متغير العمر فإن الفئة التي كونت مجتمع البحث كانت غالبيتها من الشباب، وقد استفدنا من ذلك في تحليل مقومات العولمة الإعلامية خاصة أنّ أغلب برامجها المقدّمة موجّهة أساسا إلى الشباب لأنّهم الفئة الأكثر تأثرًا بالتحولات والتغيرات التي يمكن أن تصيب المجتمع، لذلك حاولنا رصد اهتماماتهم واختياراتهم عند متابعتهم المنتج الإعلامي الذي سيسهل علينا بدوره في فهم المنظومة السلوكية والقيميّة والثقافية التي يتبنّونها. وقد أفصح ٪82 من مجموع العينة بأنّهم في حاجة لمتابعة البرامج المقدّمة من طرف المنظومة الإعلامية، فتقنيات الاتصال تتصف بقدرات فنيّة وتقنية ومادية لها قدرات تأثيرية جعلت من برامجها حاجة بالنسبة للفاعلين الاجتماعيين، فالثقافة المنتشرة اليوم هي ثقافة الصورة، تبث عبر جهاز سحري متعدّد الوجوه والتعبيرات، قادر على أن ينتقل بك إلى مختلف العوالم والثقافات مما جعله الإطار المرجعي والثقافي الوحيد بالنسبة للفاعلين، إذ «تمكّن من تكييف عقول الناس وأذواقها ووعيها، وهذا ما يفسّر انسياق الأفراد وراء ما يقدّمه واعتباره مصدرًا للثقافة والتوعية»[45] . إنّ ثقافة العولمة تعتمد أساسًا على الصورة المبهرة والقدرة على الانتشار، فهي توفّر المعلومة بشتىّ أنواعها، كما توفّر للفاعلين الاجتماعيين أساليب الترفيه والتسلية، وبالتالي فإنّ أهميتها تكمن في الحاجات التي تلبّيها للمجتمع وهذا ما يزيد من ضرورة وجودها. فالفاعل الاجتماعي على استعداد لمشاهدة هذه البرامج لساعات طويلة بغضّ النظر عن فحوى ما تقدّمه، فالمضمون لم تعد له أهميّة أمام التسلية وكأنّ الفاعل الاجتماعي لم يعد في حاجة للجدية في حياته بقدر حاجته إلى مخدّر رقيق يخرجه من عالمه المليء بالمتاعب والعناء إلى عالم لا يقدّم إلاّ الرفاهة والمغامرة. وقد بلغت نسبة المؤيدين لقدرة البرامج المقدمة من طرف هذه الفضائيات على توعية المشاهد والمساهمة في تثقيفه إلى ٪69 من مجموع العينة التي تمّ استجوابها في حين أن ٪10 فقط استبعدوا ذاك وهذا ما يوضح المكانة التي استحوذت عليها الفضائياّت ممّا جعلها مصدرًا للثقافة والتوعية الاجتماعية.

لم يعد الفاعل الاجتماعي في عصر التكنولوجيا قادرًا على أن يتابع آخر المستجدات الثقافية إلاّ من خلال تقنيات المسموعة والمرئية التي تقدّم مادة إعلامية اختلط فيها المعنى باللامعنى. فإن كان والتلفزيون اليوم قادر على تثقيف المشاهد من خلال برامج ومنوعات يهتمّ فيها بالمظهر أكثر من الجوهر، كما أن سيطرته تزداد يومًا بعد يوم على مختلف أنشطة الإنتاج الثقافي والعلمي والفني، والفاعل الاجتماعي يرى فيها القوّة الخارقة القادرة على تقديم مادة ثقافية شاملة تساهم في توعية وزيادة معارفه وتعطيه الفرصة للانفتاح على العالم دون أن يتحمّل عناء التنقل والبحث

---

44 مدينة تونسية،تعتبر عاصمة الجنوب التونسي،حيث إنها ثاني كبرى المدن بعد العاصمة وثاني قطب تجاري وتكنولوجي وثالث مدينة صناعية.

45 Bawin-Legros Bernadette, Sociologie de la famille : Le lien familiale sous question, De Boeck Université, Bruxselles1996, p.20.

ودون أن يدرك في وسط هذا الانبهار»أنّ التلفزة تخفي أكثر ممّا تظهر وتبطن أكثر من أن تشجع على الانفتاح»[46]. لم تعد المرجعيات التقليدية هي التي تلعب دورًا هامًا في النسيج الاجتماعي، إذ تمّ إقصاء عدّة هياكل وتشكلت أخرى تتماشى مع ما يعيشه العصر من تحولات وتطور تقني وفني واجتماعي. فالأسرة لم تعد هي ذاتها، والتغير الذي أصابها أفقدها الكثير من فاعليتها فلم تعد قادرة على أن تكون مصدرًا للمعرفة والتنشئة الوحيدة بالنسبة للفرد، وهذا التغيّر في البناءات الاجتماعية والتيّارات الثقافية قاد الأسرة إلى «أن تتّخذ أدوارًا جديدة وتمثلات جديدة وأشكال جديدة من العلاقات الاجتماعية»[47].

إن العولمة عبارة عن حركة اقتصادية وسياسية واجتماعية دخلت في مرحلة ما بعد الحداثة، ومن أهمّ سماتها أنّها اقتصادية وسياسية بالأساس. فاقتصاد العالم أصبح متماسكًا من حيث المصالح، وتمكّن، بفعل ذلك، من أن يتجاوز ما نسميه بالدولة الأمّة. فهذه الأخيرة قد تخلت عن مسئولياتها لمصلحة المجتمع المدني الذي يتكون بالأساس، من جملة هياكل وبناءات تعمل على نشر أفكار وأيديولوجيات تتجاوز الدولة الأمة بما تحمله من خصائص ثقافية تعبر عن كينونة الأفراد وانتمائهم، لذلك فإن البرمجة التي يقدّمها الفضاء الإعلامي من خلال الفضائيات «تعكس هذه الرغبة في تجاوز الحدود الجغراسياسية والرواسب الثقافية[48]»، لذلك فقد أخذت هذه الفضائيات على عاتقها تقديم مادة ثقافية تقوم على الإغراء والإبهار لجلب الفاعل الاجتماعي ودفعه داخل عالم يتميز بالحرية والأحلام التي قد يعجز الفرد في أحيان كثيرة على تحقيقها في عالمه. لذلك أقرّ 48٪ من أفراد العينة أن البرامج المنتجة يمكن أن تلعب دورًا اجتماعيًا وتربويًا، والتساؤل الذي يطرح نفسه: إن كان التلفزيون أخذ على عاتقه تربية الأجيال القادمة وإدماجها في المجتمع، فأين الأسرة من كلّ هذا؟

إن التحولات في نمط العلاقات التي تجمع الفاعلين لن تكون عابرة بل بالعكس هي عميقة وجذرية ولم تظهر عرضًا بل هي نتيجة تحولات وتغيرات شملت المجتمع كله، وكان تأثيرها أكثر شدة على العلاقات الاجتماعية التي يقيمها الفرد مع مختلف الفاعلين المحيطين به «فالفرد يتفاعل مع مختلف الجماعات التي ينتمي إليها...يكتسب من خلاله طبيعة لبلورة شخصيته»[49]. لكن يبدو أن هذا التفاعل قد نقصت أهميته بسبب أن الفاعل الاجتماعي لم يعد يرى في الأسرة ذلك الهيكل المعرفي والثقافي الذي يمكن أن ينحت شخصه وكينونته، فعصر الفضائيات والتكنولوجيا المتطورة منح الفاعل الاجتماعي هياكل أخرى وخيارات متعددة جعلته يجد البديل الذي يمكن أن يمنحه ثقافة كونية وأنماطًا سلوكية عصرية يتجاوز بها سلطة الأسرة والمجتمع. فهو يرغب في نحت كينونته

---

46 Ibid, p.42.

47 Famille d'aujourd'hui, Colloque consacré à la sociologie de la famille Bruxelles, Edition de l'institut de la sociologie, 1965, p.35.

48 حسين عودات،دور مرجع سابق ، ص41.

49 جابر عوض وسيد حسن وخليل الجميلي، الاتجاهات المعاصرة في دراسة الأسرة والطفولة، المكتبة الجامعية، الإسكندرية، 2000، ص14.

دون الالتفات للمجموعة التي قد تكون سببًا يمنعه من إشباع ذاته التي فقدت الكثير من روح التضامن والمسئولية تجاه الآخر، هذا الآخر الذي يشترك معه في الأحاسيس والخصوصية الثقافية، لذلك فإن سير العلاقات التي تجمع أفرد الأسرة «تتجه نحو فجوة أسهمت في تفكيك قيمة التآزر والتكافل المعنوي والمادي وجعلت كل فاعل يعيش لذاته رغم وعيه بذلك»[50].

4. نمط تفاعل قيم الأنا مع قيم الأخر

إن مقتضيات الحياة جعلت الآباء يتخلّون عن بعض أدوارهم، ومنها مهمة تربية الأبناء وتلقينهم قيم المجتمع، واستعاض الآباء عن ذلك عوضت «بدور الأطفال» الأصدقاء في البداية، ثم في مرحلة عمرية متقدمة قليلًا يبدأ الأبناء بتحمل مسئولية أنفسهم والبقاء لساعات بمفردهم في المنزل، وأمام هذه الوضع يبدأ الطفل بالبحث عن آليات الترفيه لتملأ عليه وحدته والفراغ العاطفي الذي يعيشه، فالفضاء الاتصالي هو فضاء مفتوح ألغى القيود والحواجز وجعل الحوار قائمًا رغم بعد المسافات ولكنه دمر في طريقه كل جسر للتواصل بين أفراد المجتمع، وخلق عوضًا عن كل ذلك تعبيرات وسلوكيات تحاكي ذاتها وصراعات داخلية ومتناقضة يعيشها الفرد لأنه داخل مجتمع لا يزال يؤمن بالمحلية والخصوصية الثقافية، مع وجود مجتمع آخر يمنح الحرية والانتماء الكوني دون حاجز أو قيود. فانتشار وسائل الإعلام نتج عنه انتشار «لأفكار وأيديولوجيات تدعو للتوحد والتماثل داخل نمط ثقافي واحد»[51]، وفتح عدّة آفاق جديدة لم يعتدها الفاعل الاجتماعي ولذلك فقد ثقته في مصادر المعرفة التقليدية التي لم تعد قادرة، هي بدورها، على مواكبة حاجاته المعرفية والثقافية. لذلك نجده يقطع مع واقعه ويلهث وراء عالم الحرية والديمقراطية الذي تصنعه العولمة الإعلامية في برامجها ومنتجاتها، وقد تمكنت بفعل ذلك من « إضعاف قدرات الرفض عند الفرد وأصبح يُقبل على عالم مثالي أفقده صلته بواقعه وبقضاياه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية»[52] .

يعيش الفضاء الثقافي تحولات كبيرة جعلت الثقافة المحلية تتراجع أهميتها وقيمتها لمصلحة الثقافة العالمية، «وهذا يعني التحول من الخصوصية إلى المشترك، من الاختلاف إلى المحاكاة»[53]، من التنوع إلى التّماهي على مستوى السلوك والقيم. لقد أسهم العصر الحديث في تشكيل هذا التحول ما يعيشه العالم من انتشار هام وكبير لوسائل الإعلام المسموعة والمرئية «وهكذا بدأت الأمور تتغير والعزلة المكانية تتقلّص ولم يعد هناك حديث عن الحواجز الجغرافية والإقليمية»[54] لأن تقنيات الاتصال كسرت كل هذه الحواجز وجعلت من العالم قرية يتواصل فيها الأفراد فيها فيما بينهم

---

50 Bawin-Legros Bernadette, Sociologie de la famille : Le lien familiale sous question, De Boeck Université, Bruxselles1996, p19.

51 باقر النجّار، العولمة ومستقبل الأسرة في الخليج العربي، مجلة المستقبل العربي عدد308، مركز دراسات الوحدة العربية،ص125.

52 Boutonnier Favez, L'homme et son milieu, Edition C .D .U, 1958, p .13.

53 عبد المجيد أحمد منصور، دور الأسرة كأداة للضبط الاجتماعي، دار النشر بالمركز العربي للدراسات،الرياض،1978،ص42.

54 عبد الإله بلقزيز، العولمة والمناعة: دراسات في المسألة الثقافية، سلسلة شهرية عدد4 ، 1999،ص64.

دون أن يكون هناك عائق أو اختلاف، فأدى كل هذا إلى تشابك العلاقات الاقتصادية والسياسية وخاصة الاجتماعية، وانتقل الاهتمام من المشكلات المحلية إلى المشكلات العالمية. لقد عززت تقنيات الاتصال انتشار النماذج الثقافية الاستهلاكية التي تسعى إلى ترسيخ قيم موحّدة لا تشجع إلا على الاستهلاك من ناحية وإضعاف القدرات الإبداعية من ناحية أخرى. لقد رصد أصحاب هذه الفضائيات مجموع الوسائل المادية والفكرية من أجل تجاوز الحواجز وكسر الاختلافات التي يمكن أن تعزل الفاعل الاجتماعي وتجعله يتصدى لهذه الوسائل الإعلامية وهنا تكمن الاستراتيجيات التي تعمل على وضع حد للمجموعة المحلية التي تقوم بتعليم الفاعل الاجتماعي وتلقينه المبادئ الأولى للتواصل، فالترسانة الإعلامية تهيأت لهذا المشروع الاحتوائي واعتمدت كل الوسائل التقنية لذلك حتّى تحقق أهدافها «وحينئذ لا يجب أن يقف أي معيار أخلاقي في وجه البحث عن أقصى قدرة من الفاعلية» [55].

فالعولمة الإعلامية تحتوي على مضامين مختلفة لها بعدها الثقافي والاجتماعي والنفسي، فهي لا تخلو من محاولات دعائية للإقناع بمفاهيم وقيم كانت سببًا في تآكل القيم الاجتماعية المحلية عن طريق التنميط العالمي للمنتجات الثقافية. وقد تبين من خلال الدراسة الميدانية التي قمنا بها على مجموع الشباب أن 59٪ منهم يؤكدون انبهارهم بما تقدّمه العولمة الإعلامية من أخبار و برامج خاصة وأنّها قائمة على قدر هام من الموضوعية والحرية في التعبير عن الرأي والذي يفتقدونه في برامجهم وقنواتهم المحليّة، قد تتنحى هذه القنوات أحيانًا عن أهدافها ولكنّها في نهاية الأمر أتاحت لهم بوابة مكنتّهم من التواصل مع الآخر المختلف معهم في الثقافة والسلوك والقيم، ولا خطر(من وجهة نظر هؤلاء الشباب) في الانصهار مع الآخر الذي قد يفقدهم ثقافتهم المحلية التي لم تعد لها أهمية لأنها لا تتماشى مع ما ترسمه العولمة من أهداف لمحو الاختلاف وخلق عالم موحد يعيد إنتاج نفسه. وبالتالي يصبح التطور التكنولوجي إنتاجًا اجتماعيًا يعكس جملة من التوجهات والرّغبات والاستعدادات والأفكار والمشاريع التي تعكس أهدافًا تخفي تنافسًا كبيرًا من أجل السيطرة على الفضاء الاتصالي و السيطرة على المواقف والآراء وهذا يؤدي تباعا إلى حضور مكثف في السوق العالمية والسيطرة على آلية العرض والطلب.

لقد تحوّل العمل الإعلامي «إلى تجارة في الغرابة والوهم والمشاعر لأنّها أيقنت مواطن الضعف عند الفرد داخل المجتمعات النامية»[56] ، هذا الضعف على المستوى المادي أثّر بدوره على الحالة المعنوية والنفسية للفرد ولم تعمل «القنوات الفضائية إلا على الإحاطة بهذا الضعف على المستوى الروحي والمعنوي» [57]، وأثارت حالة من الزعزعة القيمية والفكرية التي نشاهد تداعياتها في مجتمعنا اليوم، كما تعرّضت عدة أنشطة إلى تحول في مستوى المعنى والأهمية بسب هذا الزّخم الإعلامي، فكل مجتمع يحتوي على مجموعة من القيم والعادات والمعارف التي تحقق له غاياته

55 Cosnier Jaques, Brosarrd Alain, La communication non verbale, Delachaux, Paris 1993, p.45.

56 عزت السيد أحمد، مرجع سابق،ص23.

57 المرجع السابق،ص60.

وأهدافه وتبني له مسارًا اجتماعيًا واقتصاديًا وثقافيًا، وعلى الفرد أن يمتثل لهذا المسار وأن ينشأ على أساسه، وأثناء عملية التطبيع الاجتماعي يتفاعل الفرد مع عدّة مؤسسات اجتماعية كالأسرة التي تمثّل النواة الأولى التي ينشأ بداخلها ثم المدرسة والأصدقاء وبقية البناءات المحيطة به، ومن بينها تقنيات الاتصال التي ساهمت وبشكل كبير في جملة التحولات القيمية والأخلاقية التي تشكل المجتمع والتي انساق الفاعل الاجتماعي وراءها فكانت النتيجة تماهي الأنا مع الآخر إلى درجة أنّ الأنا فقد العديد من مفاهيمه ومعانيه الاجتماعية.

تعمل العولمة الإعلامية على تقديم البديل الثقافي والفني والاجتماعية للأنا الذي تزعزعت بداخله عدّة قيم ومفاهيم تشكل موروثًا ثقافيًا وحضاريًا أفنى المجتمع نفسه في بنائه وترسيخه. لقد وجد الأنا ذاته في مأزق التفكك وضرورة الاختيار حتى يتمكّن من توضيح انتمائه الثقافي. إنّ العولمة تعبر حقًا عن اختراق قوي ومدمر للثقافة وتأكيد انتشار ثقافة واحدة، وإذا كان الأنا الثقافي والحضاري والأخلاقي غير محصّن، فإن تعرّضه إلى تيار المعلومة والإعلام المشوّه الذي تنتجه أنظمة الاتصال الغربية أفرز «فاعلًا اجتماعيًا يعاني من مشاكل نفسية واجتماعية على المستوى الذاتي والوطني»[58]. وهذا ما جرّنا إلى التساؤل عن مستقبل قيمنا وعلى مدى قدرتنا على مواجهة هذا البث الثقافي الغربي الذي سخّر كل قوته المادية والمعنوية من أجل أن يدخل في النسيج الاجتماعي للمجتمعات النامية، وقد نجح إلى حد بعيد في ذلك. تهدف العولمة ومن ورائها القوى الاقتصادية الغربية أن تسيطر اقتصاديًا وسياسيًا على مثل هذه المجتمعات، لأن التجربة أثبتت أن السيطرة الثقافية هي الكفيلة بأن تجعل أي قوى غربية تسيطر على آليات السوق وعلى عقول الفاعلين كمستهلكين لما تنتجه من مادة إعلامية لأن الثقافة في نهاية الأمر «هي روح المجتمع، وهي التي تعبر عن وجدانه وكينونته وعن جملة العلاقات التي تجمع بين أفراده»[59]، فإذا تمكّنت العولمة من قولبة ثقافة أي مجتمع تكون قد ملكت روحه ووجدانه.

يعيش المجتمع بأسره تحولًا في مستوى البناء والوظيفة، وقد أثّر ذلك في مجموع المؤسسات الاجتماعية التي تعمل بداخله ومن بينها الأسرة التي تقلصت مهمتها في تربية الفرد وتوجيهه بعد أن كانت «أول وأهم المصانع الاجتماعية التي تنتج الوجدان الثقافي والمحلّي»[60] من خلال شبكة القيم التي تورثهالأفراد، ومن خلال التربية التي تقوم أساسًا على الآداب العامة الواجب احترامها. أما اليوم فقد أتيحت الفرصة لأطراف أخرى أن تعبر عن العالم بأكثر توسع وأن تحمل في طيّاتها «أفكارًا وأيديولوجيات لا تزيد الفرد إلا ابتعادًا وغربة عن عالمه»[61] ، فلم يعد قادرًا على التعامل مع واقعه، وتعززت بداخله قيم الأنانية والمادية والتهافت على الاستهلاك الخارجي للبضائع. ولكن

---

58 المرجع السابق، ص30.

59 باقر النجار، العولمة ومستقبل الأسرة في الخليج العربي، مجلة المستقبل العربي عدد208، مركز دراسات الوحدة العربية 2004،ص131.

60 عبد الإله بلقزيز، العولمة والمناعة: دراسات في المسألة الثقافية، سلسلة شهرية عدد4 ، 1999،ص60.

61 Baudry Patrick, Sirbets Claude, Vitalis André, La vié privée à l'heure des médias, Press Universitaire de Bourdeaux, 2002, p.15.

هذه القيم الثقافية التي تعمل تكنولوجيات الاتصال على نقلها، هل يمكن أن تتطابق مع قيم المجتمعات التي تنتقل إليها؟

لم يعد الفاعل الاجتماعي يتعلم داخل حياته الأسرية كيفية العيش مع الآخر الذي يشترك معه في القيم والمبادئ ويتشبع بقيم التضامن والحب والحرية، وإنّما أصبحت الأسرة عالمًا مليئًا بالتشتت والبحث عن الذات بعيدا عن الأنا الذي قد يمثّله الأب والأم والأخ لأن العلاقة التي تجمع بينهم باتت تقتصر في أحيان عدّة على القرابة الدموية، واضمحلت قيمة القرابة الروحية وسط عالم يتميز بالفوضى والقلق على مستوى العلاقات الاجتماعية، «إنّها فعلا بوادر الفوضى التي تعمّ العالم»[62]. لقد قامت الرسائل الإعلامية بإعادة ترتيب قناعات الفاعل الاجتماعي وأصبحت القيم والعادات المستوردة نماذج يحاول الفرد أن يقلدها وأن يكتسب من خلالها هوية مختلفة عن هويته، خاصة أن التواصل أصبح قائمًا على الاستقبال فحسب، استقبال كل المنتجات الإعلامية بغثها وثمينها، بكل ما تحمله من قيم وأفكار وأيديولوجيات لا تعبر إلا عن عالم يختلف، وبعمق، عن خصوصيتنا الثقافية والإبداعية وقيمنا الأسرية. كما أدى البث الإعلامي المكثف القائم على الإبهار والتقنية العالية إلى تقلّص الجانب النقدي عند الفاعل الاجتماعي إلى حدّ الاختفاء.

5. الخاتمة

لقد أصبحت تكنولوجيات الاتصال ظاهرة عامة، تأصلت في عقول أفراد المجتمع وأصبحت مبعث حديث أغلب الفئات الاجتماعية، فتشكلت العلاقات الجديدة القائمة على المفهوم الفرعي الذي يؤكد على أنّه لا توجد معلومة واحدة، كما لا توجد تقنية اتصال واحدة، كلّها تعمل من أجل الانفتاح على مختلف المؤسسات والثقافات، وعليه تنخرط الأسرة في قرية تقوم على انفتاح المجتمعات على بعضها، ويصبح الإعلام الوسيلة الوحيدة، والذي يوفر التواصل بين الأفراد والمجموعات، وهو الوحيد كذلك الذي سيمكّن الفرد من تجاوز كل الحواجز والانخراط بسهولة فيما يسمى بنظام الشبكات العالمية التي تتعدّى بالمنخرط فيها حدود المكان والزمان والروابط الأسرية. «فالتواصل يحيط بنا من كل جانب مع التلفزيون والهاتف، نجده داخل المدرسة والمؤسسات الاجتماعية والعالم السياسي وحتّى في عالم الحيوان»[63].

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه لماذا نتواصل؟ هل نتواصل لنعلم أم لنتعلم، لنؤثر أم لنتأثر، لنفسر أم لنستفسر؟ هل التواصل يجب أن يكون أحادي الجانب أم يشترك فيه أطراف عديدة؟ أم أنّ العولمة(هذه الحركة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية) جعلت من مجتمعاتنا أسواقًا مستهلكة لا تقوى الإنتاج والعطاء، وملأت عقولنا بالأوهام وجرتنا إلى حياة الخمول والكسل بسبب هذا الزخم الإعلامي الذي تدخل في حياتنا وأثّر في كل جوانبها وجعلنا غرباء عن بعضنا، منعزلين في زوايا

---

62 حسين عودات،مرجع سابق،ص32.

63 عبد الحافظ محمد سلامة، وسائل الاتصال وأسسها النفسية والتربوية، دار الفكر للنشر والتوزيع، 1993، ص16.

أحطناها بسلوكيات غريبة.» إن الموقف لا يحتمل الصمت...إننا أمام واقع تتحرك معطياته بوتائر متسارعة... ولذلك يجب أن نسعى بمختلف الأطر والإمكانيات والاتجاهات من أجل موازاة المرحلة التاريخية الراهنة»[64]، هذه المرحلة التي سنت قوانينها العولمة الإعلامية وتحكمت في آلياتها وفي بنائها وجعلت العالم يرزح تحت سيطرتها وقوتها، فعمت الفوضى واللاتوازن اللذان أصبحا الأساس الذي يقوم عليه العالم بأسره، فمصير العالم بيد العولمة أو بالأحرى بيد أصحاب المصالح الاقتصادية والتجارية التي تتحكم في وسائل الإعلام من أجل الترويج لمنتجاتهم والتأثير في القيم الاستهلاكية والسعي إلى تطوير تقنيات الاتصال والوصول بالبرامج المنتجة إلى أرقى مستويات الإخراج، الذي يعكس بدوره جملة من التوجهات والرغبات والاستعدادات والأفكار والمشاريع التي تهدف إلى خلق نمط ثقافي واحد متجاوز الاختلافات والتناقضات.

إن الأزمة التي تعيشها المجتمعات النامية على المستوى الهوية والثقافة ليست بسبب القيم والأفكار التي تأتينا من الخارج فحسب، وإنما ظهرت بوادر الأزمة من الداخل بالأساس، فأفرزت وجوهًا شاحبة مهتزة، غير قادرة على تأمين ذاتها، هذه الذات التي فقدت هويتها وكينونتها بسبب الكبت في الحريات الذي تعيشه داخل مجتمعاتها. لذلك حاولت الانفتاح على الآخر لتواكب إنتاجه الثقافية وتستهلكه دون رقابة اجتماعية مما أدّى إلى ضعفها وتفككها وترهلها وتخلفها. لقد أصبحنا نتعايش مع ذوات مستهلكة لا تقوى على الدفاع عن هويتها ووطنيتها وأصبح الغربيون وحدهم المالكين للحقيقة والقدرة الخارقة على تسيير العالم بحسب قوانينهم ومبادئهم الاقتصادية والتجارية والسياسية والاجتماعية والثقافية دون أن تدرك-أى هذه الذوات المتهلكة- «أن ما وصل إليه العالم من تطور وتقدم مذهل يكفي وحده لزرع اليأس في النفوس من اللحاق بركب الحضارة والتقدم»[65]. إنّنا نشاهد اليوم شبابًا مواكبًا لكل أحداث الموضة، وأحدث تقنيات التكنولوجيا، وأحدث الإنتاجيات الموسيقية التي صنعت منهم فئة غريبة عن ذاتها وهويتها وعن واقعها، الشباب الذي نسي همومه ومشاكله الحقيقية وتعلّق بأحداث مفبركة وأخبار كاذبة متعلقة بجملة من المشاهير الذين صنعتهم الدعاية الإعلامية «فشمل النسيان الكثير من الكتاب والمفكرين حتّى كادوا أن يكونوا مجهولين ويتساءلون عن نجيب محفوظ وغرسيا ماركيز أمام صورة مايكل جاكسون ومادونا...التي ملأت صفحات الجرائد وأمواج الأثير...[66]».

لقد أصبحت مجتمعاتنا تلهث وراء العولمة ومنتجاتها ولم تسأل ماذا تريد منا العولمة؟ وماذا نريد نحن منها؟ هل تقتصر مهمّتنا على الاستهلاك فحسب، وتبني قيم كانت مهمتها تدمير أشياء كثيرة بداخلنا وعملت على تفكيك علاقاتنا وتدمير كينونتنا. لذلك لم يعد الفهم كفيلًا للحد من خطورة العولمة. لأنّ مجتمعاتنا في حاجة للفعل والنهوض بثقافاتنا المحلية واستعادة ثقة شبابنا الذي يسطر الإعلام العالمي عليه، ويتحكم في أذواقه وأفكاره؛ لأنّها-أى العولمة- استهدفت العقول والنفوس

64 عزت السيد أحمد، مرجع سابق،ص133.

65 المرجع السابق، ص125.

66 نصر الدين العياض،المرجع السابق،ص9.

في الوقت ذاته، وتمكّنت من التأثير فيها وجعلتها تسير في منحى الاستهلاك والخضوع. وبما أن الأسرة هي إحدى المؤسسات الهامة داخل المجتمع والكفيلة بأن تضمن للنظام الاجتماعي والثقافي والأخلاقي الاستمرارية، فعلى المجتمع أن يعمل جاهدًا ليضمن لهذه الخلية الاجتماعية الاستمرارية على مستوى البناء والتربية وأن «تحصن البنية الأسرية واعتبارها قمة الأولويات عبر مقاومة التفكك الأسري ومحاربته»[67] ، فالأسرة اليوم تواجه تحدّيًا كبيرًا أمام العولمة الإعلامية التي تهدد كيانها ووجودها داخل النسيج الاجتماعي، وإذا تأثرت هذه المؤسسة بالمنتج الإعلامي سيؤثر ذلك في قيمة التطبيع الاجتماعي ونوعيته، لذلك فالحصانة يجب أن تحيط بالعائلة حتى تتمكّن من تربية جيل قادر على حماية نفسه وذاته وكينونته وخصوصيته الثقافية رغم الانفتاح الذي أصاب كل المجتمعات.

67 المنصف وناس، العولمة الإعلامية والمجتمع العربي، مجلة اتحاد الإذاعات العربية،عدد4، 1999،ص12.

الإبداع المعماري بين الهوية والإنسان
المسكن المصري: دراسة تحليلية

م/ هناء عبدالهادي صابر
مدرس مساعد بقسم العمارة الداخلية - كلية الفنون الجميلة- جامعة الإسكندرية

مقدمة :

"بعد أن كان لنا طابع خاص يفصح عن شخصيتنا ، أصبحنا نتبع طرزاً جديدة تُعرف بالطراز العالمي، الذي أملاه الغرب على الاتجاهات الفنية في العالم دون الالتفات إلى البيئات المختلفة، والخلفية الحضارية والثقافية والإنسانية لكل مجتمع على حدة، ولم تظهر هذه المحنة فجأة، بل بدأت بالظهور في مطلع القرن التاسع عشر . ومنذ ذلك الوقت تحولت أذواقنا ورغبة فنانينا إلى جماليات الفنون الغربية في حين أن الغرب ذاته قد أفاق من أسطورة المثالية الجامدة التي تسببت في عدم تفاعل الفنون مع المجتمع والإ نسان، الأمر الذي جعل الغرب يتجه إلى فنون الشرق خاصة في آسيا ويستلهم منها ما لم يكتشفه تحت المثالية والشكل الجميل" [1].

تتمثل تماما فى الفقرة السابقة الإشكالية التى نتطرق لها بالبحث والتحليل, ومنها تظهر لنا بوضوح مظاهر الصراع القائم ما بين فكرتى الوافد والموروث, وما نسميه بالتبعية الثقافية والحضارية وانعكاساتها على مجالات العمل الإبداعى الإنسانى المتمثلة فى التصميم المعمارى والتصميم الداخلى بشكل خاص . وتظهر الإشكالية أيضا فى ما نعانيه من اضطراب فى معايير الانتقاء لما يفيد العرب والمسلمين من منجزات الغرب؛ إذ تراجعت القدرة على التمييز بين النافع وغير النافع, وانطمست الفروق بين التجديد والتقليد , و بين النهوض والتغيير , وبين الإصلاح والاستبدال[2].

\واذا سلمنا بأن **الثقافة** وفق الإصطلاح السسيولوجى (وطبقا لتعريف تايلور) هي :

" ذلك الكل المعقد الذى يتضمن المعرفة و العقيدة و الفن و الأخلاق و القانون و العادات و كل المقومات الأخرى التى يكتسبها الإنسان بصفته عضواً فى المجتمع " [3] . " فإن الإشكال والقوالب

---

1 توفيق أحمد عبد الجواد « **تاريخ العمارة** " الجزء الثالث ، ص . ٥(عندما تساءل المعماري « **فرانك لويد رايت** " رائد النظرية العضوية في العمارة - أثناء زيارته جامع السلطان حسن في مصر عام ١٨٥٩ م ، كيف يجوز لمن لديهم مثل هذه الروائع أن يستبدلوها بسوءات الفنون الغربية التي يحاول الغربيون أنفسهم أن يتخلصوا منها).

2 طارق البشرى , ماهية المعاصرة , الطبعة الثالثة , القاهرة: دار الشروق ,2007، ص 7.

3 فؤاد السعيد و د. فوزى خليل , الثقافة والحضارة: مقاربة بين الفكريين الغربي والإسلامي , التأصيل النظرى للدراسات الحضارية, دمشق: دار الفكر , 2008 ، ص 34-35 .

فى العمارة والأزياء والأدوات , كما فى الإبداعات الفنية والممارسات السلوكية على السواء , جزء من المتنج الثقافى ذاته , كما أنها تعبر_ بقدر تعبير المضمون نفسه _ عن نفسية الشعب صاحب الثقافة" , كما أضاف) كروبير ولنتون وكلايد ولايتشكرون(لتعريف تايلور العام والشامل للثقافة[4].

ومما لا شك فيه أننا واقعون فى هذا المأزق الحضارى مما انعكس بشكل واضح على مستوى التنظير وحتى على مستوى حياتنا المعيشة. وكان من البديهى أن يتجاوز هذا الصراع حد التنظير الفكرى إلى الواقع المعيش كله؛ اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا, من خلال أفكار تتحرك وتنبض وتؤثر فى مجتمعها كما تأثرت بأفكاره الحاكمة. وكانت العمارة من أدق المجالات التى تحمل ترجمة صادقة لهذا الخلل أوربما الصراع الفكرى والثقافى نظرا لقوة الصلة بين هذا الصراع وبين الإنسان وبيئته . فأصبحت العمارة نموذجا صارخا لكل الجدليات الثقافية والحضارية ما بين مصممين محافظين ومصممين مجددين داخل إطار الهوية الحضارية و مصممين ينتمون إلى الفكر العالمى الواحد النابع من التحرر من التبعية القومية أو الثقافية الرافضين لكل ما يمت بصلة لما يسمونه بالتراث الذى يحمل _وفق معتقداتهم الفكرية _ كل مواريث القديم البائد الذى يستحق الثورة عليه بجدارة .

فقد أصبح المسكن المصرى على سبيل المثال (النموذج محل الدراسة و التحليل فى هذه الورقة) يعج بكثير من التناقضات (ما بين التصميمات التى تمتلىء بها المدن المصرية المعاصرة وبين حقيقة احتياجات ومتطلبات وطبيعة حياة المواطن المصرى الثقافية والقيمية والوظيفية والبيئية), فى بنيته التصميمية بدءاً من الفكر المعماري للتجمعات السكنية الجديدة وفق مفاهيم التخطيط العمرانى المعاصرة, مرورا بالفكر المعمارى للبناية السكنية وانتهاءً بالفكر الخاص بالتصميم الداخلى للمسكن ذاته, من حيث:

- تخطيط المدن السكنية .
- تصميم الواحدات السكنية و مساحاتها .
- تقسيم الفراغات الوظيفية داخل المسكن .
- المعالجات التصميمية للفراغات المختلفة .

مشكلة البحث:

لقد تخطى الصراع القائم أطرافه المعتادين (بين مؤيدى التمسك بالتراث وبين أصحاب الأفكار العالمية وأفكارهما الحاكمة), بل إنه أفرز جيلا من المصممين المصريين أنفسهم يحملون ذات الصراع ما بين تصميمات وأفكار تحمل تحيزا ثقافيا واضحا , وآخرين متماهين مع الثقافة الغربية التى تدعى عالميتها متمثلة فيما يسمى بالطراز الدولى .بل إنه أفرز لبعض الوقت نوعاً من الصراع الفكرى, ومجموعة من الإشكاليات داخل أصحاب الفريق الواحد.

4 المرجع السابق .

فتاهت بين هذا وذاك شخصية التصميم المعمارى المصرى القادر على تلبية احتياجات الفرد المصرى والقادر على ترجمة تراثه وقيمه الحضارية، كما تاهت معالم الشخصية المصرية ذاتها.

المدرسة العالمية الحداثية فى التصميم : (الطراز العالمي الدولي):

تأثر المصممون أصحاب هذه المدرسة بالنزعة الفكرية العالمية التى تأثرت كثيراً بالمنهج الوضعى العقلانى، والذى يستبعد كل ما هو دينى أو ذو مرجعية دينية من قريب أو من بعيد لأن هذا الفكر لم يكن ببساطة شديدة متصالحاً مع بعده الدينى والمقدس لأنه انحاز من البداية لرفض سلطة الكنيسة فى العصور الوسطى وإعلاء سلطة العقل والإنجازات العلمية. وقد اتسمت الوضعية بتكريس العلمانية وتكريس مبدأ عزل التصورات والمفاهيم الدينية عن القضايا العلمية. ولذلك فقد أكدت الوضعية على ضرورة ارتباط المنهج فى العلوم الإنسانية بالنموذج الطبيعى التجريبى[5].

فكانت الوضعية هى الأب الشرعى للفكر العالمى الجديد الذى يذيب الخصوصيات الثقافية , لإعتماده نموذج الإنسان الواحد الخاضع لسلطة الطبيعة و التجريب. وأهمل أصحاب هذه المدرسة المكوّن الدينى الذى له نصيب كبير فى تكوين الشخصية المصرية , ليس في الناحية العقدية فحسب, بل في الناحيتين الحضارية والفكرية أيضاً. وأغفلوا أاننا لسنا أطرافاً فى الصراع ذاته مع كنيسة الغرب التى تتعارض مع العقل والإبداع؛ إذ لم تتعارض روح حضارة الإسلام يوماً مع التقدم العلمى والإبداعى. فأصبحنا متورطين فى صراع فكرى و حضارى لسنا أطرافا فيه. وقد أدى هذا الى استبعاد منظومات القيم الدينية من المجالات العلمية والمعرفية، وحاولت الوضعية أن تقدم نظرية بديلة وعلوم أخلاق وجمال ورؤية للإنسان والكون وتفسيرا للعقل الإنسانى ومهامه الإدراكية وتفسيرا للواقع وما الى ذلك، لتغلق سائر المجالات فى وجه التصورات الدينية وتقدم بدائل عنها[6].

ومن سلبيات هذا التوجه العالمى الكونى الجديد ما يسمى بسحق الحضارات الوطنية وتهجين الهويات, فقد أصبحت الاتجاهات المحلية للغرب عالمية وذات قوة مسيطرة ومنافسة إلى درجة ألا يبقى أي مردود حيوى للتقاليد والمروروثات السابقة التي تهجنت هى الأخرى وهذا ما أوجد حدوداً ديناميكية للهويات Dynamic Of Identity و منها : [7]

- هويات متعددة متناقضة ومستحدثة Neo & Multiple Identities
- هجين من الهويات Hybrid Identity
- هويات محوَّرة بواسطة التحديث " ما بعد الحداثة " Post modernity

5 د. طه جابر العلوانى , معالم فى المنهج القرآنى ، القاهرة: دار السلام للطباعة و النشر والتوزيع والترجمة, 2001، , ص40 .

6 المرجع السابق

7 د. هبة سامى منصور – د. حنان صبحى محمد , بحث بعنوان " المواءمة بين العولمة و الهوية الإقليمية فى التصميم الداخلى , ضمن فاعليات المؤتمر العلمى الدولى الثالث للفنون البصرية بين الثابت و المتغير، كلية الفنون الجميلة – جامعة الاسكندرية، 2005 ، ص4

ونلاحظ أن الفكر العلمانى العربى حينما يقتبس من الغرب , فإنه على ما يبدو يتجاهل حقيقة أن مصطلحات الآخر ليست جزءًا من معجمه اللغوى وحسب, وإنما هى جزء من معجمه الحضارى أيضا . وهذا الاقتباس للصور المجازية على هذا النحو أمر فكاهى يدل على أن بعض الإخوة العلمانيين ''غير عقلانيين'' فى إيمانهم بالغرب حتى انساقوا للنقل بهذا الشكل دون تحكيم العقل[8].

من السمات المميزة لهذه المدرسة الكونية أو العالمية فى التصميم :

1- انتزاع الأفكار التصميمية من غير بيئتها وعمل محاولات توفيقية لكى تتناسب و مجتمعنا و بيئتنا المصرية. فكما يؤكد الدكتور عبدالوهاب المسيرى فى نقده لفكر حركة الاستنارة وتناقضاتها وروادها من المفكرين والمصممين, نه يجب أن نفرق بين(الفكر) و(الأفكار), ونذهب الى أن العقل العربى نقل(أفكارا) لا (فكرا) ومنظومات فكرية, فكلمة ''فكر'' تفترض وجود منظومة مترابطة من الأفكار التى يوجد بينها وحدة ما, و نموذج معرفى واحد, وحينما يتم نقل الأفكار دون إدراك للنموذج الكامن وراءها, فإنه يتم تجاهل أبعادها المعرفية ومن ثم يختفى المنظور النقدى وتتعايش الأفكار المتناقضة جنباً إلى جنب، ولا يمكن التمييز بين الجوهرى منها والهامشى .[9] (شكل 2) .

2- من تبعات التناول الأول لأصحاب هذه المدرسة أن التفكير فى الفراغ التصميمى أصبح بعيدا و متحرراً عن قيود الهوية و المرجعية القيمية للمجتمع المصرى. فأصبحت التصميمات منسلخة عن خصوصيتها انطلاقا من أممية التصميم و الأفكار و نمط الحياة الواحد، متناسين بهذا المنطق أن الحرية الثقافية هى حرية جماعية, و هى تشير الى حق جماعة من الناس فى أن يتبعوا أو يتبنوا أسلوب حياة من اختيارهم (Perez de Cuellar 1996) .[10] (شكل 3)

3- التحرر من كل القيود البيئية (من سمات مناخية محددة –توفر خامات و مواد فى بيئة ما – تواءم التصميم إيكولوجيا -الاستدامة فى التصميم – تكيف الإنسان مع مناخ بيئته..إلخ), وإيجاد وخلق صيغ تصميمية توفيقية يتم اقحامها على الفراغ السكنى للمستخدم المصرى وفق الرؤية المعاصرة للحياة الإجتماعية المصرية تبعا للمنظور الغربى، مما يؤدى إلى ظهور مشكلات جديدة تمثل عبئا على المجتمع المصرى .

4- التوقف عن إيجاد إبداعات تصميمية جديدة تناسب مشكلات المجتمع المصرى وطبيعته الخاصة. فأصبح الإبداع المعمارى بمثابة الإجابة عن تساؤلات الآخرين وفق نظرتهم هم ورؤيتهم الخاصة وفق احتياجات الفرد الغربى داخل المجتمع المصرى مما يزيد من اعباء المجتمع

---

8 د.عبدالوهاب المسيرى , فكر حركة الاستنارة وتناقضاته نهضة مصر , سلسلة التنوير الإسلامى ج 21 , 1998، , ص5 .

9 المرجع السابق.

10 جووست سمايرز , الفنون و الآداب تحت ضغوط العولمة , صـ47 , الهيئة العامة المصرية للكتاب , مكتبة الأسرة 2009

اقتصاديا . بل تجاوز أصحاب هذه المدرسة الأمر إلى أنهم يطرحون الأسئلة ذاتها بمنظورها الغربى منتظرين إجابات تصميمة مصرية لمعالجتها. نأخذ مثالا على ذلك من د. عبدالوهاب المسيرى فى كتابه "العالم من منظور غربى "يحدثنا عن الكرسى كأبسط وحدة تصميم داخلى اعتمدها الغربيون؛ فكان من الطبيعى على حد تعبيره أن يتبنى الكرسى الجميع على أنه الحل المثالى للجلوس و الراحة و مزاولة الأنشطة التى يحتاجها الفرد و هو جالس . ولم يدر فى خلد أحد أن الكرسى له تاريخ و له أصول بيئية خاصة , و أن هناك من يفترش الأرض و يدرس , أى أنه لا يوجد فى كل زمان و مكان كما كانوا يظنون , و أن ارتفاع الكرسى أمر ليس مفروغا منه ,فهناك نظريات تقول إن الكرسى بارتفاعه الحالى يضر بالعمود الفقرى (ليس صحيحا ثبات نسبة ارتفاع قاعدة جلوسه 45سم التى توافق عليها المصممون و اعتبروها من المسلمات) و أن من الأجدر أن نجلس على كراسٍ منخفضة قريبة من الأرض. و لم يدر بخلد أحد أن الحضارة الغربية تبنت الكرسى من البداية بسبب برودة الجو (و لهذا فهى لا تشتهر بالسجاد و الأكلمة على عكس بلادنا) , فقد كانوا يقدمون القرابين البشرية حتى القرن التاسع الميلادى و هم جلوس على الكراسى , بينما كان معاصروهم من العرب و الصينيين يفترشون الأرض و يتحركون فى إطار حضارات مركبة إلى أقصى درجة [11].. اذن فالكرسى لم يكن رمزا للتقدم, فلماذا تبنيناه و اعتبرناه من المسلمات والبديهيات التى نبنى عليها كل تصوراتنا الجديدة ؟ (شكل 6) .

5- وعليه فقد تم التوقف عن التفكير فى مشكلات المجتمع المصرى الحقيقية الأصيلة و التوقف عن محاولة البحث عن الحلول الإبداعية لها للخروج بأفكار تصميمية بعيدة عن الأنساق الدخيلة, وايجاد حلول تعبر عن فهم واعٍ لمشكلات المجتمع المصرى و خاصة التى تلبى احتياجات الفرد و معايير راحته فى مسكنه . أمثلة على ذلك :

(لم نجد حلولاً لتصميمات سكنية خاصة بأفراد الطبقة الوسطى – استحداث خامات جديدة للبناء و التصميم الداخلى تراعي استدامة البيئة – مواد موفرة للطاقة – تصميمات ذات ذوق عالٍ وتشطيب مميز مع قلة التكلفة – عودة الروابط الأسرية مرة أخرى والتأكيد على أن الأسرة هى نواة المجتمعات العربية والمصرية خاصة، وعودة فكر المنزل الكبير متعدد الوظائف والأنشطة، الذي يجمع الأسرة بتكلفة قليلة تناسب الطبقة المتوسطة – التأكيد على الروابط الاجتماعية بين الناس من خلال تصميمات خاصة بالتجمعات السكنية تظهر هذه الخصوصية المجتمعية..إلخ).

6- الإهمال الملحوظ للنشاطات الإنسانية المختلفة للمستخدم المصرى للفراغ السكنى وفق مقاييس راحته و خصوصية طبيعته وسلوكه وعاداته وأبعاده الدينية والاجتماعية . (من اختفاء الفناء – عمق فراغات الاعاشة و النوم اعمالا بمبدأ الستر – العنصر المائى داخل الفراغ – الحديقة والانفتاح على الطبيعة واتصال المنزل بها– الاكتفاء الذاتى من الغذاء عن طريق زراعة المواد الأساسية داخل المنزل – إمكانية العمل فى المنزل نفسه – الترفيه والاستمتاع بالجمال ..الخ). (شكل 7)

[11] د. عبدالوهاب المسيرى , العالم من منظور غربى ، القاهرة: دار الهلال,2000، , ص84 85- .

مثال على ذلك المسكن العربى؛ إذ تتميز معظم البلاد العربية بمناخ حار جاف صيفا ومعتدل المطر شتاءً؛ ولهذا فإن طبيعة الحياة اليومية للإنسان العربى ترتبط ارتباطا وثيقا بالاستعمالات الخارجية وعناصرها المختلفة مثل: الشرفة والصحن والفناء والسطح والحديقة والسوق والشارع والميدان العام وخلافه[12].

-7 المطالبة من قِبل المصممين بمواكبة المواطن المصرى وإيقاعه وأسلوب حياته حتى تتوافق مع النسق التصميمى العالمى , فأصبحت عملية الإبداع المعمارى والتصميمى عملية تأثير أحادية الاتجاه وليست كما عهدناها، حينما كانت تؤثر في بيئتها مثلما تتأثر بالعوامل الخارجية الخاصة ببيئتها.

-8 إن المصمم الكونى, يتسم بعدم الانفتاح إلا على الحضارة الغربية فقط. وهو ليس منفتحاً بما فيه الكفاية على الحضارات الأخرى بزعم العالمية (مثل الحضارة الصينية – الهندية – التركية – الأفريقية – و غيرها).

وعليه فقد نتج عن هذا الفكر الكونى قطيعة بين الإبداع المعماري من جهة، وبين الإنسان وبيئته من جهة أخرى، من هنا فقد الإبداع المعماري ماهيته باعتباره شكلًا من أشكال الاتصال. وحسب تعبير **جووست سمايرز** " أننا يمكن أن نصف الفنون بأنها ورش يتم فيها تصنيع المعانى الثقافية وتخليقها"[13] .

فالمصمم الكونى هنا ذو عقل خامل وربما ذو عقل توليدى للإبداع والأفكار ولكن فى غير إطار بيئته وبغير مفرداته الحضارية ولا تؤدي عملياته الإبداعية إلى تحقيق قدر أعلى لتوفير احتياجات المصرى المعاصر الموصول بتراثه والمتجذر فيه رغماً عنه.

لقد وضعنا المصممون الكونيون أمام مجموعة من الإشكاليات التى يجب علينا التعرض لها بالتحليل والعرض, منها :

هل الإبداع المعمارى (الإبداع عموما) له هوية ؟

عند التطرق لمعرفة ماهية عملية الإبداع المعمارى وما يتبعها من عملية للتصميم الداخلى للفراغات المختلفة , سنجد أننا أمام الكثير من التعريفات التى تحمل أفكار المعماريين و المصممين على اختلاف توجهاتهم الفكرية والتصميمية, و لكننا اذا أردنا إجمال مهمة المصمم المعمارى والمصمم الداخلى على أنها عملية إبداعية تُعنى أولاً بحل مشكلات الفراغ الداخلي أو المبنى وفق تحقيق أعلى معدلات الراحة وتلبية الاحتياجات الإنسانية الأساسية الوظيفى منها والجمالى (فكما أكد **وليام ر.بولك** رئيس معهد أدلاى ستيفنسون فى تقديمه لكتاب عمارة الفقراء للمعمارى **حسن فتحي** :

[12] د.صفى الدين حامد , جنات و عيون :دراسات فى عمارة الحديقة الإسلامية , القاهرة: دار الشروق الدولية , 2009 , ص23 .

[13] جووست سمايرز, الفنون والآداب تحت ضغوط العولمة، القاهرة:الهيئة العامة المصرية للكتاب , مكتبة الأسرة 2009، , ص 155 .

أنه من المؤكد أن الهدف الصحيح لأفراد الجنس البشرى ليس مجرد أن يوجدوا أو مجرد أن يذووا وهم يسلكون طريقهم من الرحمن الى القبر[14]) . يقول المفكر والمعمارى العراقى **رفعت الجادرجى** : " تضم العمارة مجالات عديدة تخص معاش الفرد اليومى , منها الإستاتيكية البصرية , و تهيئة الراحة الجسمانية و الحفاظ على جسم الإنسان من العوامل المناخية , ومنها مجال الرمزية الفكرية لإمكانية تسخير العمارة لرمزية السلطة أو العقيدة [15].

ومنها أيضا نجد أننا بصدد عملية إبداعية تعنى بتلبية الاحتياجات الاجتماعية لهذا الإنسان مع مراعاة البعد البيئى والنفسى والجمالى والحضارى القيمى أيضا لأنها جزء لا يتجزأ من كينونة الإنسان.فهى بين عمليتى التأثر و التأثير بين العمارة و التصميم و بين الأبعاد السابق ذكرها . ففى مقارنته المهمة بين العمارة و الذاكرة الإنسانية يقول المفكر **ناصر الرباط** : **" إن العمارة منتج إنسانى و مادي, ذات وظائف حياتية وطبيعية ومعنوية وأبعاد جمالية وفراغية ودلالات اجتماعية وتاريخية واقتصادية ورمزية, وهى ترتبط بالذاكرة الإنسانية؛ فالعمارة تؤطر للذاكرة, تجذرها وتعطيها شكلا وهى أيضا تعكس ما اختزنته الذاكرة المبدعة من صور و مفاهيم و تجارب و ماأسقطته عليها الذاكرة الجمعية من مواقف و مشاعر و معتقدات , و الذاكرة تستعمل صورة العمارة الواقعية و الخيالية و التاريخية و غير المتكونة فى آن كمنافذ لتعبيرها عن نفسها و تجد الذاكرة كذلك –فى العمارة – تأطيرًا و تأصيلاً لوجودها كفعل إدراكى فردى و جماعي و كموجود مادى و حسى "**.[16]

واذا قمنا بتعريف **الهوية** على أنها **درب و طريق الحضارة التى خلفتها و حفرتها عبر التاريخ**[17]. وهى مجموعة من القيم والعادات وأفكاره وعقائده المكونة لطبيعة شعب ما أو مجتمع ما تميزه عن غيره و تحدد سلوكه وفلسفته وعلاقاته . ولن تفهم هذه الهوية إلا بعد فهم واعٍ لماهية ذواتنا وماهية مشكلاتنا الحقيقية المتجذرة فى مجتمعنا وفهم واعٍ بالبيئة المحيطة بنا[18].

وإذا سلمنا بأن التصميم المعماري والداخلي ما هو إلا لغة للتعبير عن احتياجات وأفكار وأحلام الإنسان فى بيئة ما و فى ظرف زمانى ومكانى ما, فإننا بحاجة إلى إتقان هذه اللغة التى نستطيع من خلالها التواصل مع هذا الإنسان وفق لغته التى يفهمها ويعيها، والتى تقدم ترجمة حقيقية لفهمه لمشكلاته الحقيقية وقدرته على تقديم الحلول الواعية لها.

---

14 حسن فتحى , عمارة الفقراء , القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب, مكتبة الأسرة , 2001 , ص12.

15 د. شاكر عبدالحميد , الفنون البصرية و عبقرية الإدراك , سلسلة الفنون , القاهرة: الهئية العامة المصرية للكتاب, مكتبة الأسرة 2008، ص75 .

16 المرجع السابق .

17 Charles Correa, Quest for Identity , Exploring architecture in Islamic culturesI , the Aga Khan award for Architecture, 1983 , p:10

18 المرجع السابق

لذا فنحن أمام أوضاع ذات خصوصية عالية جداً نجدها جلية فى المعانى التى ذكرناها على سبيل الإجمال التى توضح أن العمارة إنما جاءت لتلبية احتياجات إنسان بعينه, و فى ظرف زمانى ومكانى خاصيين لا يعنيان غيره. لأن أدوات الإبداع المعمارى تكون مختلفة, والإنسان مقصود العملية الابداعية مختلف بطبيعة الحال, ومشكلاته مختلفة . فسنجد أننا أمام مدرسة تعتقد أن ما يسمى بالتصميم العالمى هو فكرة ومقاربة تجعل من كل المنتجات والأفكار التصميمية صالحة للاستخدام لكل الناس وفى كل مكان، وعليه أن يكون مقبولاً عالمياً و مستخدماً على مستوى الإنسان فى كل مكان [19].

ومع أن هذه المدرسة الكونية العالمية أدركت قصور نظريتها وبدأت فى إعلان أنه على الرغم من عالمية التصميم إلا أنه يجب أن يخضع "لثقافة الإنسان" المستخدم[20]. ولكنهم استمروا فى وضع معايير سبعة لتوافق التصميم العالمى معها. ولكن هل بالضرورة نتفق جميعاً فى هذه المعايير .. إن هذا أمر غير منطقى أو علمي. لأن هذه المعايير حتى لا تأخذ في الحسبان ما نسميه بالمشترك الإنسانى, بل هى فرض عالمى يتبع الكونية الفكرية والعامل الإقتصادى البحت [21].

و تأخذنا هذه النقطة الى فكرة محورية ألا وهى "أي انسان نقصد" ؟ هل نتحدث عن إنسان واحد – أم مشترك إنساني ؟

قد يشترك الإنسان بمختلف أنحاء العالم فى صفات عامة نابعة من آدميته, من حيث الفطرة والملكات, غير أن اختلاف البيئة من مكان إلى آخر كان سبباً نسبياً فى اختلاف وتعدد العادات والتقاليد ونظم الحياة من مجتمع لآخر . [22]

فكيف لنا أن نتفق جميعاً على ما يسمى بالقياسات العالمية الموحدة Standardization . فهل الاختلاف الذى نتحدث عنه لا يعنى أبداً الإنسان و هيئته ونسب راحته وتنوع نشاطاته المختلفة التى تختلف كل عن الآخر والتى تفرضها عليه بيئته وأثر ثقافته فيه؟ ألا تختلف بيئات العمل تبعاً لاختلاف العامل البشري Human Factors and Ergonomics Methods ؟(شكل 9).

ويوضح (شكل 11) الأجناس والأعراق المختلفة، التي تشير إلى أن هناك مشتركاً إنسانياً دون أن يعني ذلك وجود إنسان واحد.

إذاً نحن هنا أمام مشكلة أكبر من مجرد الاستسلام لتصميمات تحمل أفكاراً لا تخص بالضرورة مجتمع بعينه أو تلبى احتياجات أفراده , بل نحن تحت وطأة نظام حياة مفروض علينا جبراً بمعناه الشامل والواسع للمفهوم وعليه فقد أصبحنا نفكر بعقولهم وفق نماذج الغربالمعرفية الخاصة به .

---

19 Design for all , The world bank ,2008,p:2 Harold Snider and Nazumi Takeda

20 المرجع السابق.

21 راجع المعايير السبعة للتصميم العالمى فى: المرجع السابق .

22 على حبيش، التكنولوجيا والصناعة في ضوء التنافسية العالمية، القاهرة: كتاب الأهرام الاقتصادي، العدد ١٥١ ، ٢٠٠٠ ، ص 1و 7.

فاختفى الإبداع و تلاشت حدود الخصوصية. «فالإنسان الذى لا هوية له لا يمكنه أن يبدع, لأن الإنسان لا يبدع إلا إذا نظر للعالم من منظاره هو وليس بمنظار الآخرين, لأنه لو نظر بمنظارهم (أي لو فقد هويته , وأصبح عقله فى أذنيه), فإنه سيكرر ما يقولونه و يصبح تابعاً لهم , كلُّ همه أن يقلدهم أو أن يلحق بهم ويبدع داخل إطارهم بحيث يتحقق إبداعه من داخل تشيكلهم الحضارى «[23].

مدرسة أصحاب التراث :

انقسم رواد هذه المدرسة من المصممين فيما بينهم لاختلاف إدراكهم لطبيعة مهتهم: هل هي الحفاظ على التراث أم تطويره؟ أم إعادة معالجته مع التمسك بفلسفته؟ أم مجرد تحديثه وإخضاعه لتقنيات العصر الغربى الحديث وتطوراته المتلاحقة. فأصبح لدينا مجموعة من الإشكاليات:

1) **أية هوية نقصد؟ " العودة إلى الذات " :**

وهنا نتذكر رسالة المعماري **حسن فتحى** : "أعتقد انه قد أن الآوان لكي نقف قليلا خارج الدوامة العارمة التي جرفت كل مقومات ثقافتنا المعمارية لننظر إلى تراثنا نتناوله بالتحليل العلمي والتقويم الموضوعي ،ذلك التراث الذي كونه أسلافنا ، و استمر في التطور إلى عهد قريب ، والذي استبعدناه بأكمله ، وأسقطناه من الحساب في كل ميادين النشاط المعماري ، لعلنا نكون مخطئين في ذلك فنرجع عن الخطأ ، ونعطي هذا الميراث حقه في الحياة والتطور، واصلين بذلك ما أمر الله به أن يوصل ". [24]

وإذا أمعنا النظر فى ما قاله **حسن فتحى** , لن نختلف , ولكن هذا الاتجاه أفرز عدة تساؤلات وجيهة منها ما طرحه المفكر **على شريعتي**, عندما أخبر عن الشعار الذى طرحه المفكرون فى الفترة السابقة (منذ ما يقرب من خمسين عاماً) الذى نطلق عليه "العودة إلى الذات " كتجربة ثقافية مضادة للاستعمار بكافة أشكاله, ولكنه أراد التركيز على نقطة جوهرية : " العودة إلى أي ذات ؟ " . [25]

وهذا ما أكد عليه أيضا المفكر طارق البشري فى قوله : " إن التخيير السؤال (ماذا نأخذ من التراث ؟) يفيد انفصالاً وتحرراً , ونحن عندما نتحدث عما نأخذ و ما ندع من الموروث والوافد, نكون قد سوينا بينهما, كما لو كنا بعيدين وخارجين عنهما معا. و نكون قد غفلنا الصراع والحوار القائم بينهما وعن أننا متضمنون فى واحد من أطراف هذه العلاقة. فيتأكد السؤال(عمن نكون نحن إذاً وما التراث ؟؟) .[26]

[23] د. عبدالوهاب المسيرى , مقال بعنوان " أسئلة الهوية" على الرابط:
http://www.elmessiri.com/articles_view.php?id=20

[24] حسن فتحى، عمارة الفقراء، القاهرة: مطبوعات دار أخبار اليوم، 1991.

[25] على شريعتي ,العودة الى الذات , دار الأمير , الآثار الكاملة , الطبعة الثانية 2007 ، ص 37.

[26] طارق البشرى , ماهية المعاصرة ، مصدر سابق.

لدينا مصممون متصالحون مع فكرة عودة التراث والجذور والهوية, ولكنهم اختلفوا حول أى هوية نقصد .(هل التراث المصرى إسلامى أم فرعونى أم اغريقى أم قبطى ؟) (انظر: شكل 12)

لا جدال على أن مصر مرت بمراحل مختلفة متباينة تماماً ما بين الثقافات القائمة على الروح وأفكار البعث، وبين العقلية الفلسفية الجدلية اليونانية، وبين صلابة الرومان ومنطق القوة والصلف والوظيفية الرومانية, بين ثقافات وثنية وبين عبادة الله الواحد، وأفكار تؤمن بالتعدد وبالحب والخير والجمال. وحتى فى عقيدة التوحيد قد اختلفت ما بين قبطية التثليث ووحدانية الإسلام الخالصة، وكل هذه الأفكار قد أثّرت على مسارات الحضارة المصرية وفق مفاهيمها الحضارية الحاكمة المتباينة, حيث إن كل فعل إنسانى يعبر عن رؤية للكون تكمن وراءها نظرية، بحيث ينتج هذا الفعل عن تلك الرؤية (المعبرة عن ثقافة المجتمع).

فالحضارة توضح الإنجاز المادى والفنى فى مجتمع ما, أي أن الثقافة هى الأساس الذى يحدد شكل الإنتاج الحضارى لمجتمع ما ,[27] وبما أن المفهوم الحاكم هو الإطار المرجعى الذى يوجه الفكر والممارسة لمجتمع معين فى حقبة معينة، فهذا الإطار يكون الاداة الإدراكية لهذا المجتمع " [28]. ولكن علينا أن لا نغفل دور الإنسان فى صنع هذه المفاهيم التى صنعت الحضارة وشكلتها على مر عصورها, فنحن هنا بصدد إنسان بعينه, الإنسان المصرى . فنحن هنا بصدد التركيز على انعكاس فلسفة أية حضارة فى أشكالها الفنية والمعمارية، وعدم القدرة على الفصل بين المادة وفلسفة النظر إليها, أو بين المعنى والمبنى؛ فالإنسان فى التحليل الأخير هو الذى يصوغ المعانى والأشياء، وهو الهدف من عملية الإبداع وليس مجرد أداة [29].

ويمكن هنا الإشارة أيضاً إلى نظرية المفكر **جمال حمدان** فى وحدة التجانس البشرى للمصريين, و الذى يؤكد فيها على ما يلي:

1) هناك حقيقتان أساسيتان ينبغى أن تعلوا فوق كل التفاصيل كما يقول " شانتر"[30]، وهما أن "المصريين القدماء شعب أصيل فى مصر، و لم يفدوا اليها من مكان آخر". و الثانية " أن احتمالات الاختلاط الهامة قلّت مع ومنذ بداية عصر الأسرات التاريخية".

2) أن الشعب المصرى وحدة جنسية واحدة الأصل، متجانسة بقوة فى الصفات والملامح الجسمية, وقد ظل هذا الشعب محافظاً على هذا التجانس حتى اليوم، دون أن تحدث أى ابتعادات ملموسة عن النمط الأول أو تتنافر معه تخصصات محلية ضيقة.

---

27 وفق رؤية الاتجاه المثالي فيما يتعلق بمفهومى الثقافة و الحضارة , انظر: فؤاد السعيد – د. فوزى خليل مصدر سابق، ص36 .

28 د.علي رأفت, ثلاثية الإبداع المعمارى : دورات فى الإبداع الفكرى : المضمون والشكل بين العقلانية والوجدانية , المجلد الرابع , مركز أبحاث إنتركونسلت , 2007، ص55 .

29 د.عبدالوهاب المسيرى, إشكالية التحيز فى الفن و العمارة: رؤية معرفية و دعوة للاجتهاد, القاهرة: دار السلام، 2008 , ص 5.

30 ارنست شانتر, عالم أنثروبولوجيا فرنسى , ورد هذا الرأى فى كتابه " أبحاث أنثروبولوجية فى شرق أفريقيا ,مصر عام 1904 .

3) أن الأدلة توحى بأن ثمة استمرارية جنسية ما بين سكان العصر الحجرى الحديث[31] وما بين عصر ما قبل الأسرات[32] إلى عصر الأسرات[33] , بمعنى أن هذه العناصر جميعاً قد دخلت بدرجة أو بأخرى، وبصورة ما فى تكوين سكان مصر التاريخية .

4) التاريخ الجنسي المصرى ليس إلا عملية نمو وتجنيس داخلى وتطور تدريجي طبيعي خال من العقبات أو الهزات إلى درجة جعلته مضرب الامثال. يقول "كون" : "التغيرات التى لحقت النمط الجنسى فى أى جزء من أوروبا خلال السنوات الخمسمائة الأخيرة كانت أكبر منها فى مصر خلال خمسة آلا ".

5) أن مصر لم تتعرض أساساً للهجرات البشرية وإنما للغزوات الحربية, فالأولى تتغلغل وتسري غالباً فى الريف كما تسرى فى المدن, أما الثانية فتقتصر على المدن تقريباً, الاولى تمثل حركات ضخمة الحجم كمًّا , أما كيفاً فهى هجرات كلية أى تشمل الجنسين و لها يكون تأثيرها الجنسة محققا, اما الثانية فبضعة محدودة من حركة ذكورية بحتة و لذا تذوب ان لم تبد .[34]

وهنا يمكننا الحديث عن أن اتجاه أنثروبولوجى آخر يميل إلى ربط ظاهرة الثقافة بوحدة سكانية مستقلة تتميز ببعض الخصائص الثقافية المتميزة أو التقاليد المشتركة، كما ظهر اتجاه موازٍ, يشير أيضاً إلى نسق القيم والأفكار وألوان السلوك التى يمكن أن ترتبط بجماعة أو أكثر من الجماعات الإجتماعية أو القومية [35].

لذا **فأننا أمام فن معمارى مصرى واحد _نسبيا _ نظرا لوحدة الجنس المصرى (الإنسان المصرى)** ولكن قد تختلف رؤاه الإبداعية فى التعبير وفق التنوع الحضارى والثقافى, أى أننا **أمام تجليات متعددة و متنوعة لفن مصرى واحد له ملامحه المميزة الواضحة المعالم التى تمثل الإنسان المصرى الواحد النابع من بيئة مصرية واحدة**. فبرغم التباين الظاهر والواضح فى الحضارات التى مرت على مصر فى أفكارها ورؤاها الإبداعية المعمارية, **إلا أن ثمة تجانسا معماريا ما يعكس وحدة الشخصية و البيئة المصرية . فالاستمرارية المصرية لا تعنى التكرار Repetitive بقدر ما تعنى التراكمية Cumulative [36].**

---

31 العصر الحجرى الحديث يبدأ من عام 10000 حتى عام 4000 ق.م

32 عصر ما قبل الأسرات يبدا من عام 5000 حتى عام 3000 ق.م

33 عصر الأسرات يبدأ من عام 3200 حتى عام 3000 ق.م

34 د.جمال حمدان , شخصية مصر , الهيئة العامة المصرية للكتاب , مكتبة الأسرة , 2001 , صـ25,26,27,28,29

35 أ/ فؤاد السعيد – د/ فوزى خليل , الثقافة و الحضارة : مقاربة بين الفكريين الغربى و الإسلامى , التأصيل النظرى للدراسات الحضارية , صـ45 , دار الفكر , الطبعة الأولى 2008

36 د.جمال حمدان , شخصية مصر , القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب, مكتبة الأسرة , 2001 , ص 208 .

إلا أنه يجب التنويه الى أن هناك حدثاً هاماً جداً أدى إلى تطور محوري فى التاريخ المصرى, ألا وهو الفتح الإسلامى, و عبّر عن هذا التحول الدكتور جمال حمدان بأنه "انقطاع من الناحية اللامادية: فى الحياة الثقافية والروحية "، وأكّد على أن هذا "**الانقطاع لم يكن بالمعنى الجنسي بقدر ما كان بالمعنى الحضاري** " [37].

فلم يكن الإحياء الإسلامى لمصر مقصوراً على الذين أسلموا من أهلها دون سواهم من شعبها. [38] فالانتماء المباشر لحضارة الإسلام ما هو إلا فهماً عميقاً ووعياً لمدى الأثر الكبير الذى أنجزه دخول الإسلام الى بلاد مصر حضارة قبل أن يكون مجرد عقيدة . فقد أبقى الإسلام _بمفهومه الحضارى المستمد من العقيدة _ على ما هو نافع من أفكار وإنجازات مادية وعلمية وفنية مادام غير متعارض مع أصوله، بل وحافظ عليها وبنى عليها (أي أصبح امتداداً لها) بل وضمها داخل منظومته الفكرية الحضارية, و صحح المعتقدات والمفاهيم السائدة, و قاوم وحارب أفكاراً أخرى تتناقض وروح الحضارة الإسلامية كانت موجودة بمصر. فأصبحت هناك مصر جديدة تحمل الإسلام الحضارى, "**فلقد استوعبت هذه الحضارة الإسلامية كذلك ما سبقها من المواريث الدينية, والقيم الإيمانية , بل أصبح أبناء هذه المواريث صناعًا و شركاء فى هذه الحضارة الجديدة , التى مثلت بالنسبة للجميع جامع الانتماء الحضارى الواحد , الذى استوعب الموروث ووظفه فى هذا البناء الحضارى الجديد** "[39] .

المسكن المصرى عبر العصور :

أولا : يتسم المسكن المصرى بخصائص تبرز سلوكه القيمى والحضارى , وكما ذكرنا أن الأفكار المعمارية المختلفة التى توالت على مصر ما هى إلا تجليات متعددة لذات مصر الواحدة رغم انقطاعها الحضارى بعد دخول الإسلام ولكنها كما أسلفنا, كانت أشبه بالبناء المستمر.

وعبر نظرة تحليلية للمسكن ومكوناته وفلسفته, نجد تشابهاً عضوياً بين مختلف مساكن مصر على مر العصور(رغم أنها اختلفت بعض الشيء باختلاف الأفكار الحاكمة) , فنجد في المسكن المصري:

- الاهتمام بالفناء الداخلى للمسكن .
- العمارة البيئية : خلال تاريخ الإنسان مع العمارة والمبانى نجد أمثلة واضحة لاحترامه لبيئته والتجانس معها, ففى مصر الفرعونية أمثلة شاهدة على ذلك تتمثل فى استخدامه للإضاءة الطبيعية وفتحات التهوية بحيث تسمح باستمرارية التهوية العرضية للمبانى. كما استعمل المعمارى المصرى القديم الإضاءة الطبيعية، كما استفاد منها اليونانيون القدماء من

---

37 المرجع السابق , ص 212.

38 د.محمد عمارة , عندما دخلت مصر فى دين الله , سلسلة فى التنوير الاسلامى , نهضة مصر , الطبعة الثانية 2006 , ص50 .

39 المرجع السابق , ص 54.

خلال اهتمامهم بالاستفادة من الإشعاع الشمسى للحصول على التدفئة اللازمة لمبانيهم؛ حيث إن المبانى المصرية القديمة كانت تتسم بأنها كالنبات تحقق النجاح فى مكانه حيث إنه يستفيد استفادة كاملة من المحيط المتواجد فيه, مع تقليل تأثيرات الإنشاءات والاستعمال على البيئة ".[40] كما أنه يجب أن يتوافق الطابع المعمارى للمبنى أيضاً مع البيئة من الناحية التاريخية والاجتماعية بل ومع عادات وتقاليد المجتمع ذلك لأن الطابع المعمارى يعكس صورة الحضارة الإنسانية فى كل زمان و مكان ويمس شخصية المجتمع واتزان الفرد فيه من الناحية الصحية والنفسية. فالطابع يعنى السجية التى فطر عليها الإنسان التلقائية بلا افتعال؛ فتكون التلقائية هى نبت البيئة يظهر هذا فى استخدام أشكال معمارية تكيفت مع ظروف البيئة[41] .

- ملاقف الهواء: سبق المصريون القدماء خلال الأسرة التاسعة عشر معماريي الحضارة الإسلامية فى ابتكار ملقف الهواء (وهو نظام للتهوية عبارة عن طاقة مفتوحة فى السقف بأعلى الركن الشمالى للقاعة تحتضنها جدارن أربعة تمثل بئر الهواء العلوى يفتح أعلاه من جانبيه الشمالى والغربى)[42].
- تقسيم المسكن (جناح للرجال – جناح للحريم) .
- الاهتمام بالعنصر الجمالى بجانب الوظيفى.
- الاهتمام بالتخطيط عن طريق المسقط الأفقى لإرساء التصميم. (انظر: شكل 14)
- تعدد المستويات؛ فرسوم البيوت الفرعونية على جدران بعض المقابر توفر لنا إيضاحات مهمة؛ فالصورة الجدارية لبيت من الدولة الحديثة فى طيبة تظهر لنا الغرفة الرئيسة التى يجلس فيها رب العائلة وهى ذات سقف أعلى من أسقف أجزاء البيت الأخرى، و البهو الذى نرى فيه خادمين يتقدمان نحو السيد ليقدما له الطعام له سقف أقل ارتفاعاً وهناك ثلاثة مستويات فى أرضية الغرفة الرئيسة, ومن هذا يتضح أن هذا الأسلوب كان متبعاً فى العمارة السكنية فى مصر بشكل متواصل تقريباً من العصور الفرعونة حتى نهاية العصر العثمانى[43].
- مراعاة الأنشطة الإنسانية المختلفة داخل المسكن.
- الإنسان المصرى واحتياجاته كانا هما المنطلق فى التصميم.

40 بتصرف عن: د.يحيى وزيرى , التصميم المعمارى الصديق للبيئة نحو عمارة خضراء , سلسلة الفنون , الهيئة العامة المصرية للكتاب , مكتبة الأسرة , 2007 , ص64, 65 .

41 المرجع السابق، ص132.

42 د. ثروت عكاشة , القيم الجمالية فى العمارة الإسلامية , القاهرة: دار الشروق , 1994 , ص 101.

43 مجموعة من الباحثين , منزل الست وسيلة , القاهرة التاريخية, المجلس الأعلى للآثار, 2005 ، ص 29.

ثانيا: إذا دققنا النظر نرى أن هناك اختلافات تشوب تصميم المسكن المصرى, تبعاً لاختلاف الأفكار الحاكمة. فنجد مثالاً لذلك ما نراه فى مسكن أحد الأثرياء بمصر الفرعونية حيث إن غرفة نوم رب المنزل مفتوحة على بهو الاستقبال[44]. (انظر: شكل 15)

ثالثا : مدى التأثر الملحوظ بعمارة الحضارات الأخرى بالحضارة المصرية التى سبقتها.فما يحدث غالباً هو تزاوج , وليس طغيان للفن الوافد, بل تحدث عملية أشبه بالتأثر، وخلق فكر تصميمى مصرى جديد .(انظر: شكل 16)

وهذا كان جلياً داخل الفن الإسلامى ذاته, فكل قطر دخل فيه الإسلام اختلفت رؤيته الإبداعية حسب تراثه وعقيدته الحضارية باختلاف الثقافات التى دخلها الإسلام. فالعمارة الإسلامية فى مصر تختلف نوعياً عن العمارة الإسلامية فى بلاد فارس، عنها فى الجزيرة العربية، عنها فى بلاد الشام. وحتى الرومان, أخذوا من المصريين القدماء التراكيب الصناعية فى تنفيذ أثاثهم، كذلك فى استخدام بعض الزخارف, لكن أثاث الإغريق والرومان امتاز بالخطوط المنحنية حسب الوظيفة[45].

رابعا : النقلة النوعية التى أحدثها الفتح الإسلامى على مصر وما طرأ من تغيرات فكرية نابعة من تأثر الفكر المعمارى لتصميم المسكن وغيره بمبادىء الإسلام ومنظومته القيمية المتمثلة فيما يسمى بالإسلام الثقافي. ولما كانت شريعة الإسلام شريعة متكاملة, فقد اهتمت بتنظيم شتى شئون حياة الإنسان, ومن ضمن تلك الأمور توجيهات اجتماعية يمكن ترجمتها إلى أسس تصميمية تؤثر إلى حد كبير على التصميم المعماري والتشكيل الفراغي للمسكن[46]. ولذلك أضيف للمسكن المصرى العناصر التالية وفق المفاهيم الحضارية الإسلامية:

- الصحن: لتكييف حرارة الجو.
- النافورة الملحقة بها : لكى تعكس على مياهه السماء التى ارتبط بها الإنسان المسلم.
- السلسبيل إضافة إلى النافورة[47].
- حديقة الصحن؛ إذ نجح المعماري المسلم فى التعبير خلال تصميم حديقته عن جنات الفردوس الموعود، وكان هدفه منها: توفير المتعة المادية والروحية والفنية – صيانة الإنسان والنبات – تعمير الأرض من خلال الاقتراب من نموذج الفردوس الموعود كما ذكرتها أدبيات

---

44 د.إسكندر بدوى, تاريخ العمارة المصرية , الجزء الثانى, ترجمة : صلاح الدين رمضان، سلسلة الثقافة الأثرية والتاريخية ، مشروع مائة كتاب, القاهرة: المجلس الأعلى للآثار , 2003 , ص 36.

45 د. مصطفى أحمد , تاريخ التصميم الداخلى , دار الفكر العربى , 2001 , صـ52

46 م. سهير حجازى في: د.عبدالوهاب المسيرى (تحرير), إشكالية التحيز فى الفن و العمارة , دار السلام , 2008 , صـ89

47 د. ثروت عكاشة , مصدر سابق , ص 104.

الإسلام, ولعلنا نجد أن الحديقة الإسلامية قد برزت من منطق آخر مختلف عن مدرستي أوروبا المتناحرتين حيث كانت توازن بين سيطرة الطبيعة وسيطرة الإنسان[48].

- الإيوانات : الاتصال الدائم بالسماء
- الخصوصية والستر : نجد هذا فى انكسار المدخل, وفى تقسيم المسكن من خلال العمق الخاص بسيدات المنزل (الحريم) والمشربيات, وغيرها.
- الدرقاعة : التى تنخفض بمقدار درج واحد عن مستوى أرضية إيوانات الجلوس ويحدد هذا الدرج المكان الذى يتعين فيه على الزائر أن يخلع نعليه قبل أن تطأ قدماه فاخر السجاد[49].
- إنسانية العمارة الإسلامية: فمهما بلغ ارتفاع جدران الدرقاعة، فإن ارتفاع أبوابها لا يتجاوز جسم الإنسان, على عكس عمارة عصر النهضة الأوروربية التى تم التضحية فى عمارة بعض عناصرها (كالأبواب) بالمقياس الإنسانى فى سبيل الاحتفاظ بالنسب الكلاسيكية[50].
- التجريد فى الزخارف واستخدامات الخط العربى.

نخلص من كل هذا إلى أننا برغم تتابع وتدافع الحضارت المختلفة على مصر أننا أمام طراز معماري واضح المعالم، رغم دخول بعض النكهات الفكرية والحضارية الأخرى عليه, إلا أنه كان يعبر دائماً عن الشخصية المصرية, ففى عصور الحكم الإغريقى, لم نرَ فى مصر عمارة إغريقية, بل كانت عمارة "مصرية متأغرقة", و"عمارة تدين بالمسيحية تحت حكم الإمبراطورية الرومانية", وحتى العمارة الإسلامية المصرية اختلفت عن غيرها من العمائر الإسلامية فى البلاد الأخرى. مما يوضح مدى تأثير الثقافة المصرية النابعة من شخصية مصرية واحدة على إبداعات الإنسان المصري المعمارية لأنها منطلقة منه فى الأساس.

2) الجمال من منظور مصرى :

هناك إشكالية التصميم ما بين الجمالى والوظيفى /النفعى: و لكن كيف يمكن أن نقيّم الجمال؟ ووفق أية معايير, (الجمال من منظور شرقى نظرته تختلف من مجتمع لآخر لتدخل أفكار اجتماعية وعقائدية بالمعايير غير التقييم المجرد), وذات الأمر فى تعاملنا مع فكرة الوظيفية. (ما يؤتي نفعه فى المجتمع الرأسمالى/ الليبرالى, غير المنفعة والوظيفة داخل المجتمع الإشتراكى) , إذاً فما هى تلك المعايير التى نقيّم على أساسها ؟

---

48 بتصرف عن: د.يحيى وزيرى ، مصدر سابق، ص 42-44.

49 د. ثروت عكاشة , مصدر سابق , ص101.

50 المرجع السابق .

يُشير مصطلح " نسبية الثقافة " إلى أن **" ما قد يراه مجتمع ما أو ثقافة بعينها خيرا أو صحيحا , قد يراه مجتمع آخر أو ثقافة مختلفة شرا أو خطأ "**[51].

وكان الحداثيون يرون من جهة **أن البشر يؤسسون الثقافة على قيم و معانٍ واحدة بشكل مطلق ؛ وأن الثقافة تتطور وتزداد رقيا مع التطور الإجتماعى الحضارى والمعرفى , وهو التطور الذى تمثل الثقافة الغربية قمته وذروته حسب نموذجهم (فالجمال مثلا أنموذجه الأسمى هو النموذج الاغريقى, وكل ما يخالفه قبيح أو يعبر عن القبح)**[52].

ولكن وفق مدرسة النسبية الثقافية المتمثلة فى صاحب صياغتها النهائية **(فرانتز بوآس)** , " **أنه من المتسحيل اعتبار ثقافة واحدة معيارا لكل الثقافات الإنسانية و أنه لابد من السعى لاستخلاص معايير خاصة بكل ثقافة طبقا لمنظومات معتقداتها وقيمتها و بنيتها الإجتماعية, مع اعتبار أن العقل الإنسانى كمنتج للمعرفة وليس مجرد مستوعب أوحافظ للمعلومات, أنتج ثقافة مختلفة بقدر ما أنتج لغات مختلفة رغم وحدة القواعد أو الأبنية العميقة لكل اللغات البشرية**[53].

وربما تمثل المعيارية هنا ما يريده المجتمع المصرى وفق ثقافته وموروثه من البناء المعمارى, وهنا يمكننا أن نقيّم مدى ملائمة الأشكال المعمارية المختلفة للمجتمع المصرى عن غيره أو ربما رفضنا له .

ويمكننا إجمال اجتهاد الباحثة لهذه المعايير فى النقاط التالية:

- أن يكون التصميم المعمارى إنسانياً: أى أن يخضع لاحتياجات الإنسان الأساسية (الفسيولوجية الجسمانية – النفسية – الجمالية الحسية – الراحة – الأمان – الوظيفية – الحضارية – القيمية.

- و أن يكون التصميم المعمارى أخلاقياً – فكرياً : حيث إن الإبداع الفكرى يتحقق اذا ما نجح المصمم الواعى بثقافة المتلقى فى أن يحقق له المتعة الفكرية والتى تتأتى من اكتشاف الأخير للفكر وراء العمل ورمزية البيئة المبنية وجماليتها واستنباط المعانى والإيحاءات المقصودة [54]).

- أن لا يتعارض مع قيم مجتمعه ومع ثقافته المجتمعية المتفق عليها .

- الشعور بالتوافق بين المبانى وبين القوى العاملة على تكوينه وانسجامه مع بيئته .

---

51 د. سامى خشبة , مصطلحات الفكر الحديث, الجزء الثانى, مكتبة الأسرة , الهيئة العامة المصرية للكتاب , ص 314 .

52 المرجع السابق , صـ315 .

53 المرجع السابق , صـ317 .

54 د.علي رأفت ، مصدر سابق.

- استدامة التصميم : من خلال استغلال البيئة المحيطة, بحيث لا نجد إخلالاً وشعوراً بالتنافر غير الجمالي بين المبنى والبيئة المحيطة, بما لا يخل باستخدام هذه الموارد للأجيال القادمة.

- الإبداع والابتكار ضمن الإطار الحضارى للمجتمع المصرى .

- التوازن مع جمال الطبيعة.

3) وفى ظل اتفاقنا على ابداع تصميمات معمارية وفق هوية المجتمع المصرى, فكيف سنتعامل مع هذه الهوية ؟

- **تصميمات ما بعد الحداثة :**

هناك من يقوم بدراسة ظاهر التصميم القديم فلا يعتبر لفلسفته ويستخدمها فى غير محلها، مما يؤدى إلى ظهور تصميمات غير متناسقة ومشوهة وتؤثر سلباً على رؤية الأجيال القادمة للتراث.

بعد أن أصبح البعض يبحث عن هويته فى محاولة منه لربط إبداعته بها . فقد ظهر هذا الاتجاه معبراً عن روح الحداثة مع التمسك بروح التراث .

ففى كتابه ''عمارة ما بعد الحداثة'' أبرز ''**شارلز جنكز**'' ملامسته لعواطف الناس الذين باتوا يبحثوا عن ذواتهم الثقافية من خلال العمارة و التصميم الداخلى. ولقد أسهم ''**ستيرلنج**'' قليلا فى دعم هذه الدعوى وحدد مفهوم عمارة ما بعد الحداثة بقوله: **'' نستطيع التطلع إلى الوراء حيث تاريخ العمارة التشكيلية لنجعله خلفية لنا '', ولكن قوله هذا لا يصل إلى حدود رفض الحداثة, بل إلى الاتفاق معها وذلك عن طريق استعمال عناصر ووحدات من العمارة القديمة بشقيها** [55].

وبهذا فقد تم تسطيح الموروث الثقافى المتمثل فى الإبداعات المعمارية إلى مجرد وحدات زخرفية يستعين بها معماريو ما بعد الحداثة لكى يدللوا على أن عمارة أصيلة ما كانت هنا, ولكننا فى العصر الحديث, دون النظر الى فلسفة هذا التصميم وفكرته الأساسية وما هى الاحتياجات التى كان يلبيها, و ماهى وظيفته ولماذا صمم , ولمن ؟ (شكل 23)

- **وهناك من يتعامل مع فلسفة التصميم للقديم ويحاول إعادة صياغته تمهيداً لإبداع تصميم جديد متطور:**

'' إذا عاد مصمم معماري إلى بلده الهند, وحاول إستنساخ تصميم معماري زجاجي رآه فى نيويورك, و قال إنه ببساطة يريد تحديثاً لعمارة الهند . فى حين أنه إذا أخذ من التصميم ما وراءه من مبادىء وفلسفة فكرية ومحاولة تطبيقها باستخدام خامات ومواد ومناخ وبيئة وتقاليد خاصة جداً, بهذا

55 د. دينا محمد مندور , الحداثة وثورة التصميم الداخلى, المؤتمر العلمى الثالث لكلية الفنون الجميلة، جامعة الإسكندرية , 2005 , ص 4.

يمكنه القول بأنه بصدد عمل تصميم معاصر يحمل فكرة جديدة ولكنها تخاطب أصالة مجتمعه وهو ذات صلة كبيرة بهويته المباشرة " [56] . بهذا المنطق استهل **شارلز كوريه** ورقته البحثية " السعي من أجل الهوية ", وبهذا لا بغيره نبنى معماراً يحمل فلسفة وهوية المجتمع الذى ننتمى إليه, بما لا يتعارض مع التقنية و لا روح الابتكار .

فعلى سبيل المثال إذا قمنا بتحليل الفكرة الرئيسة والمبادىء التى وقفت وراء تصميم "المشربية" كأحد حلول العمارة الإسلامية سنجد أننا لسنا أمام مجرد وحدة زخرفية وحسب بل أننا أمام فلسفة عميقة, و ابتكار أصيل انفرد به معماريو الحضارة الإسلامية والتى تحمل مبدأ الستر والصون والخصوصية ومنها مبدأ مناخي لحماية الإنسان وتحقيق أعلى معدلات التكيّف مع البيئة والاستفادة القصوى من الإضاءة الطبيعية دون دخول كمية كبيرة منه أو تدفق حرارة الشمس إلى داخل المنزل, من خلال زوايا الخرط التى تعمل على انكسار الضوء الداخل للمسكن.

إذا كانت هذه المبادىء هى هدفنا فى التصميم لأنها تخاطب ما نريده تماماً من تصميم النوافذ, فأي سعى وراء تحقيقها سيعد ابتكاراً حديثاً ويحمل بصمة مصمم مصري واعٍ لاحتياجات الإنسان المصرى ولخصوصية بيئته ومتطلباتها, ولديه من العقل المبدع مولّد الأفكار ما يكفى لصياغة فكرة جديدة تحاكى المشربية كأحد حلول عصرها الذى لا يمكننا فرضه كحل وحيد يصلح لكل زمان. حتى ولو كان باستخدام خامات حديثة وبغير طرق التراكيب التقليدية, ربما ابتكر منها ما يخص التصميم الجديد, ويحمل عنوان العصر الجديد. (انظر: شكل 24)

4) التصميم و ثقافة التقانة الكونية :

أصبح للعالم الكونى ثقافة جديدة (بعد أن كانت من مسببات العالمية التقدم العلمى والتقنى السريع والهائل), ثقافة تؤطر سلوك المجتمع الغربى الحديث, و يتحدث الجميع بلغته ؛ ألا وهى التقانة أو التكنولوجيا, فقد أفرز هذا التطور المتلاحق تغييراً شاملاً فى جميع أنحاء الحياة. فتخطت بذلك التقنية كونها مجرد أداة لتحقيق الرفاه للأفراد, إلى أن أصبحت مبتغى نهائياً و مسعى حضارياً كونياً . و لهذا فقد أثّر ذلك الفكر الثقافى التقانى على إحساس القائمين عليها بعدم التوقف عند النهايات, و ظهرت مفاهيم مثل (نهاية الإنسان/نهاية التاريخ/نهاية الحياة).

مثال على ذلك ما فعله " النانو تكنولوجى "[57] , و التى أثرت بانخفاض تكلفتها وبمدى تطويع المواد والخامات لاستخداماتنا إلى طفرة هائلة فى استخدام المصمم الكونى لهذه التقنية فى مجالات التصميم المعمارى والتصميم الداخلى.

---

[56] Charles Correa, Quest for Identity , Exploring architecture in Islamic culture , the Aga Khan award for Architecture, 1983 , p.10

[57] تتلخص فكرتها في إعادة ترتيب ذرات المواد، مما يترتب عليه تغيير إلا فى الخواص .

وهذه التقنية مكّنت العلماء من تصنيع جيل كامل من المواد الذكية تتميز بالقوة, وخفة الوزن, وذاتية التنظيف، و دقتها الفائقة. وقد أدى هذا إلى تطور ملحوظ فى تطوير أساليب البناء والإنشاء وشكل البناء الخارجى والداخلى, مما منح الأفكار التصميمية حلولاً وتأثيرات لم تكن مطروحة من قبل فظهرت السطوح ذاتية التنظيف, والحوائط غير المرئية, التراكيب ذاتية الاستنساخ[58] .

فأصبح لدينا بطبيعة الحال - ليس فقط مجرد أفكار مستوردة تحمل غير ثقافتنا - بل فرض علينا بدافع التقدم ومواكبة التكنولوجيا المتسارعة, خامات حديثة ومواد جديدة. ورغم روعة أفكارها, إلا أننا لا نجيد بشكل كبير استخدامها أو تطويعها فى تصميمات خاصة بنا. بل والأكثر من ذلك هو استخدام ناتج هذه التقنيات فقط, دون النظر الى التقنية ذاتها, فأصبح وارداً جداً استخدام خامة أو مادة فى تصميم لا يلائمها و لا يتناسب مع ميكانيكية استخدامها أو المراد منها. و حتى الأشكال المعمارية الحديثة التى استحدثت بعد تطور خامات النانو, استخدمت فى بيئة غير بيئتها, مما أدى في كثير من الأحيان إلى ظهور مشكلات جديدة نتيجة الاستخدام الخاطىء , وإعادة التفكير بعدها لحل مشكلات التقانة.

الخاتمة والتوصيات :

نحن لسنا فى حالة دفاع عن أشكال معمارية تقليدية بعينها, فإذا كنا متمسكين بموروثنا الثقافى وندافع عنه, فهذا يعكس تمسكنا بمبادئه وفلسفته المعمارية المنطلقة من الإنسان والتي تخدم بيئته وتخاطب احتياجاته .

وبناءً عليه، فإن تمسكنا بحقيقة ثقافتنا المصرية (التى هى ليست فرعونية تماماً ولا إغريقية تماماً ولا قبطية تماماً ..) لا يجعلنا نبتعد عن استخدام التقنية الحديثة كأداة وليست مقصداً تصميمياً ,بما يمكن أن يعيننا فى تحقيق أفكارنا التى تحقق ضمناً هويتنا الثقافية وتترجمها وتطورها أيضا وربما تضيف إلى منظومتها القيمية؛ فالتقنية لا تصنع معماراً, بل تسهم فى اكتماله مادياً.. وليس فكرياً.

فنحن نسعى إلى تأسيس منهجية فى التفكير المعماري و التصميم الداخلي مستمدة من فهم واعٍ للهوية المصرية التى تقف وراءها شخصية مصر والمصريين، التي تمثل نموذجاً مركباً يحتاج إلى دراسة وفهم , والتى تمثل أيضاً كياناً واحداً لا يتجزأ, وهو واضح متجانس فى تكوينه الثقافى الإنسانى قبل تكوينه المعماري.

فنحن بحاجة إلى إبداع تصميمات معمارية وداخلية حديثة تتخطى مرحلة التأثر بظاهر التراث إلى مرحلة اعتناق المبادىء والأفكار والفلسفة التى تحكم هوية المجتمع المصرى والتى تعد مثيراً إبداعياً للتصميم.

---

58 د.نجوان شحاتة, النانو تكنولوجى وأثره فى تطوير التصميم الداخلى التفاعلى , المؤتمر العلمى الثالث, كلية الفنون الجميلة ,جامعة الاسكندرية, 2005.

ملحق الأشكال:



فكرة المطبخ ذو الفراغ المفتوح أصبح من سمات البيت المصرى و العربى المعاصر دون النظر الى طبيعة الحياة المصرية و نوعية الطعام المصرى و التقاليد العامة لتناول الطعام فى المجتمع المصرى . (شكل 2





نموذج البيت الزجاجى المتماهى مع الطبيعة الخارجية الذى يتعارض مع خصوصية البيت المصرى و قيمه و نماذجه القيمية الحاكمة للمجتمع المصرى من مبدأ الستر و الخصوصية – شكل 3–



الجلسة العربية وفق المنظور العربى توافقا مع نسب الراحة و أسلوب حياة العرب



غرفة الطعام على النسق اليابانى الذى أيقن منذ البداية أن الكرسى بتصميمه الغربى اشائع لا يلبى احتياجات اليابانى و لا يتناسب و حنشاطات حياته اليومية

(شكل : 6)



الكرسى وفق المنظور الغربى



التغطور الحادث فى نسب وحدات الجلوس وفق ذات المنظور الغربى









نماذج مختلفة من المنازل الإسلامية بالقاهرة تمثل وظهر فيها الاهتمام بالفناء الداخلي و الطبيعة الحلوية و الدرقاعات التي تحتضن الأنشطة الإجتماعية داخل المسكاختلاف الأنشطة بالمنزل بتعدد الفراغات .(شكل : 7

الطراز القوطي و الحويات المهجنة فيما بعد الحداثة











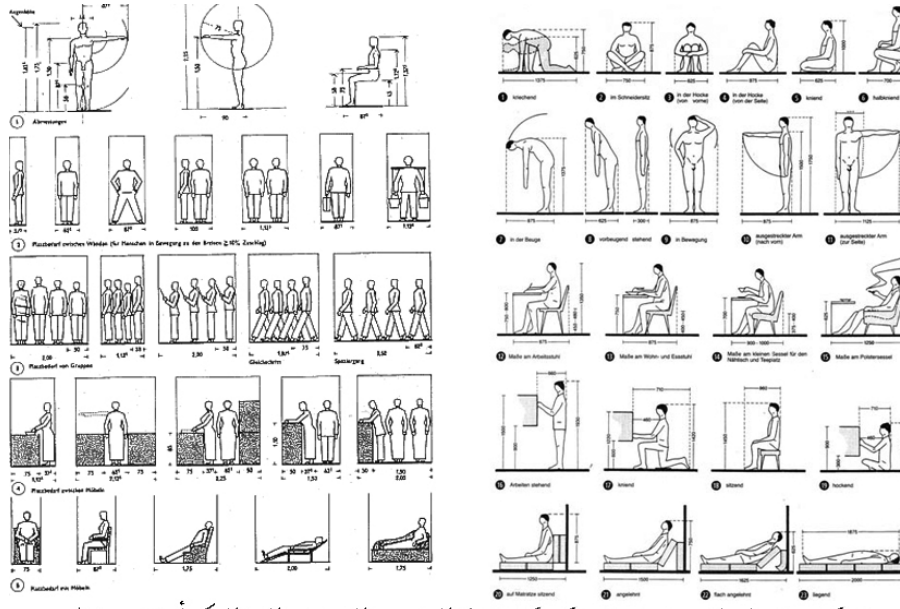
ما يسمى بالحمامات الذكية التي تفرض لإكمال فكرتها وجود شاشات بالإضافة مقاومة للماء و أن يصبح الحمام مكانا رقميا تماما . شكل : 8



نماذج من المساحات متعددة الاستخدام تستخدم حتى ولو لم تكن حلا لأزمة المساحات



الكاونتر بار أصبح من وحدات المهمة في تصميم الفراغات السكنية حتى ولو لم تكن تستخدم في شرب الخمور .



اذا كنا سنتفق على مقاييس محددة و التى تؤكد فكرة المشترك الإنسانى فى الاحتياجات الا اننا لا يمكن أن تتفق و نشاطات الإنسان لأننا لسنا بصدد انسانا واحدا . .متعدد الإحتياجات و الثقافات و النشاطات .

شكل : 9



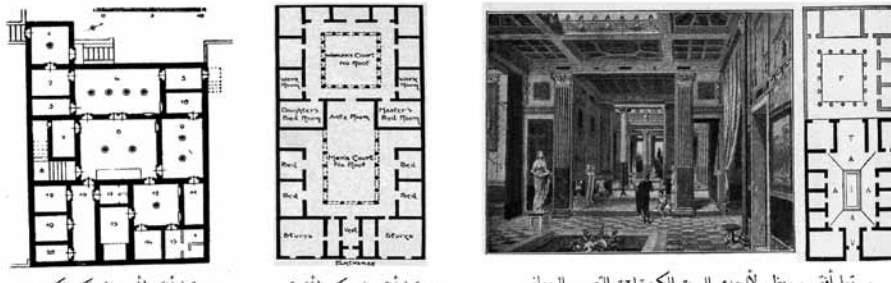
أعراق و جنسيا مختلفة و متنوعة بتنوع بيئتها
نعم يجمعنا الكثير من المشترك و لكننا لسنا
انسانا واحدا شكل : 11



التنوع البشري داخل القارة الواحدة شكل : 10



مصر و الزخم الحضارى على مر عصورها و لا يزال السؤال ملحا " أى ذات نقصد " ؟؟
شكل : 12

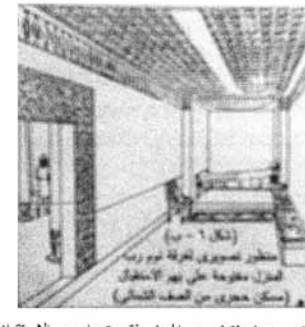


مسقط أفقى و منظور لأحدى البيوت الكبيرة ات التصميم الرومانى

مسقط أفقى للمسكن الأغريقى

مسقط أفقى لأحد المساكن الكبيرى
بل العمارة دولة فرعونية حديثة

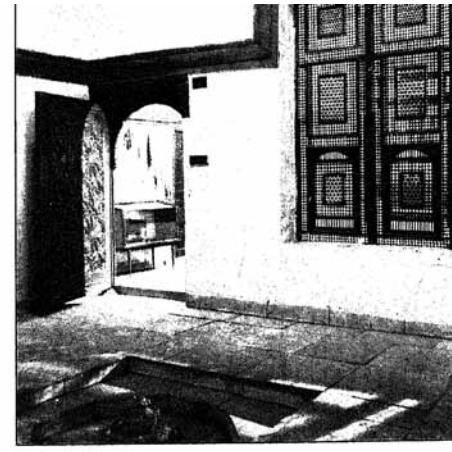
تجانس واضح فى تخطيط المسقط الأفقى للمسكت المصرى فى عصوره الفرعونية – اليونانية – رومانية
شكل : 14



منظور تصويرى لغرفة نوم رب المنزل مفتوحة على بهو الإستقبال
شكل : 15



تأثر عمارة الإغريق و الرومان بنظرة المصرى القديم للطبيعة
و تصميمه للعمود كأحد عناصر العمارة شكل : 16



لوحة ٩٣ – بيت السنّارى بالقاهرة الدرقاعة تطل عليها مشربية من قا. أخرى مما يشعرنا بالفارق بين القاعة وكأن إحداهما فى الداخل تطل ء الأخرى فى الخارج برغم أنهما كليهما الداخل ، الأمر الذى يضفى إحساء جديداً على التصميم الداخلى .



استحداث الزجاج كخامة بنائية □ و الفتاح المبنى على الموقع الخارجى □ لا يناسب حضاريا وقيميا



رغم جمالياته فعلية الأثاث و جدتها لو لكنها غير مناسبة



تم تداخل المؤسسات كإضافة بناء حضارية كلية وحيدة □ رغم قباحة تتاجها مع بيئتنا و ثقافتنا العالمية



فكرة تصميمية عكسية □ و تفاصيل أكثر دقة و عمقا .. ولكن

شكل : 19





شكل : 20

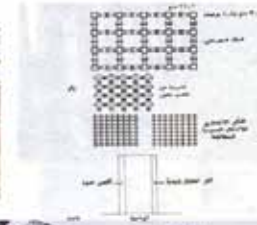




نماذج مختلفة من عمارة ما بعد الحداثة التى يظهر فيها التأثر بكلاسيكيات العمارة











تصور جديد لذات افلسفة المشربية –تصميم حديث
واجهة معهد العالم العربى بباريس

المشربية قديما



تصميمات لم تاخذ من الإسلامى
إلا ظاهر الشكل و الزخرفة التى
لا تمثل كامل فلسفته

شكل : 24

ى



تابع : العمارة و ايحاءات العمارة القديمة



نتاج التقدم التقنى . . و النانو تكنولوجى و أثره على التصميم المعمارى و الداخلى

شكل : 22

العوامل المؤثرة فى تعامل الفتاة العربية مع للانترنت

(دراسة سوسيو- إعلامية مقارنة بين الفتيات المصريات والسعوديات)

د/ عزه عبد العزيز عبد اللاه عثمان

الأستاذ المشارك بقسم الإعلام - جامعة الملك سعود - الرياض

والأستاذ المساعد بقسم إعلام سوهاج - جمهورية مصر العربية

مقدمة

شهدت فترة السبعينات نمو شبكة الإنترنت من مشروع ناشئ وتحوله إلى شبكه عالمية ، (TCP/IP) [1] وهذا الاسم اختصار تعبير (بروتوكول الإنترنت) أحد العوامل الفعالة التي ساعدت على ظهور شبكة الإنترنت بالشكل الحالي لها[2] وقد استطاعت الإنترنت أن تثبت جدارتها في كونها إحدى أهم الوسائل التكنولوجية الحديثة التي تستطيع تلبية الاحتياجات الفعلية للملايين من البشر [3].

كما تتميز الإنترنت عن الوسائل التقليدية بصفات متعددة منها التفاعلية فلم يعد المستقبل متلقي سلبي ، وكذلك تحكم الفرد في تعامله مع الشبكة وسيطرته وتركيز الانتباه فلا ينتبه لأي نشاط آخر أثناء استغراقه في التعامل مع الإنترنت [4] .هذه الاستخدامات جعلت الإنترنت ضرورة حياتية لا يمكن الاستغناء عنها ، وأصبح استثمار فوائده مطمع الجميع وخاصة من قبل الشباب والفتيات ، فهو بالنسبة لهم ، يشارك في شتى العمليات الثقافية والعلمية والتربوية والإخبارية والترفيهية البريئة في الأسرة والمدرسة وخارجها ، والنوادي والمنتديات مما أحدث تأثيرا بالغا في سلوك المراهقين والمراهقات (الفتيان والفتيات) [5] وعلي الجانب الآخر أدي تنامي تقنيات الإنترنت إلي شيوع أنماط جديدة ومتنامية من السلوكيات والقيم ، تساهم بشكل متسارع في التأثير علي البناء الاقتصادي والسياسي والاجتماعي للدول ، لذا فهي عامل مهم في زيادة التغيير في المجتمع في كافة المجالات ، وبالتالي تغيير نمط الحياة المعتمد علي التلقي من التأثير المحلي إلي التأثر بالنطاق العالمي [6]. وقد تزايد استخدام الإنترنت في مختلف ميادين الحياة ، وأصبح ركيزة أساسية في معظم مناشطها [7] كما أدى هذا الانتشار إلي المساهمة في تغيرات اجتماعية هامة مثل تغيير بعض أنماط العلاقة بين أفراد الأسرة وظهور قيم جديدة وأنماط جديدة للترفيه وأنماط جديدة للتعامل مع الوقت [8] ، وهناك اتجاهين في دراسة الإنترنت.

الأول : يركز علي إيجابيات هذه الوسيلة مثل سهولة انسياب المعلومات ، تخطي حاجز الزمان والمكان ، التفاعل مع الناس عن بعد ، القدرة علي الاستفادة من الخبرات بالإضافة إلي إقامة علاقات مباشرة بين الأبحاث لتحقيق أهداف مشتركة ، واختصار المراحل التاريخية لمحاولة الاستفادة من عصر المعلومات لنهضة الدول النامية وزيادة التواصل الإنساني إضافة إلي حرية الرأي والتعبير ، لذا فهي الأمل الذي يخلو من عيوب الثورة الصناعية ويحقق ما فشلت فيه هذه الثورة من نمو وتقدم ونهضة للبشرية [9] هذا بالإضافة إلي أن الإنترنت في عصرنا الحاضر مسألة حضارية رفيعة فهو لغتنا الناطقة والمقروءة، ووسيلة قوية في استثمار القدرة العقلية في أقصي إمكاناتها، والفكر الإنساني في أصفى معانيه في استيعاب الانفجار المعرفي الهائل لمواكبة حضارة القرن الحادي والعشرين في تنمية المجتمع وتطوره ليستمتع بحياة إنسانية كريمة ، ولذا فقد أخذت المراكز العلمية والهيئات والمؤسسات التقنية ، تولى كل اهتماماتها بتنويع أجهزة الكمبيوتر ونشر قدرة شبكة المعلومات العالمية في كل مكان لتلبية حاجة الإنسان المعاصر بسهول ويسر [10].

الثاني : يري أن هذه التقنية تشمل العديد من السلبيات مثل إتاحة الفرصة للاستحواذ علي سلطة المعلومات وتقنياتها واحتكارها للدول المتقدمة ، وترويج ثقافة وقيم الدول المسيطرة علي حساب القيم والثقافة المحلية ، وتحويل العالم إلي مجتمع خدمات مبرمجة يعتمد علي مركزية المعرفة كمصدر للإبداع وسيطرة التكنولوجيا علي التوجهات المستقبلية وتقطيع العلاقات الاجتماعية ، وزيادة عزلة الأفراد ، وموت العواطف والانفعالات ، والمشاعر الوجدانية ، وزيادة تفكك المجتمع ، وسيطرة الأوهام علي الحقيقة ، خاصة في العلاقات العاطفية ، وزيادة قوة وسيطرة الشركات المتعددة الجنسيات علي العلاقات الدولية ، وصعوبة سيطرة الدولة علي كم ونوع المعلومات التي تصل للمواطنين ، وضعف ولاء الشعوب للدولة ، وانهيار سيادة الدولة الإعلامية ، وزيادة الفجوة بين الأغنياء والفقراء إلي درجة عزل الفقراء ، وتحويل السيطرة المعلوماتية والعلمية إلي سيطرة اقتصادية [11]

وقد كشفت إحدى الدراسات أن عدد مستخدمي الإنترنت على مستوي العالم في تزايد مذهل ، وأن الولايات المتحدة تتصدر قائمة البلدان الأكثر استخداما للإنترنت في العالم ، وبالرغم مما شهدته الدول العربية من زيادة كبيرة في عدد مستخدمي الإنترنت إلا أن النصيب النسبي للمجموعة العربية من مجمل مستخدمي الإنترنت في العالم ، مازال دون المستوي .[12]

وتظهر تقديرات لشركة « نوا « الدولية لبحوث الإنترنت أن منطقة الشرق الأوسط بأسرها تضم 65،4 مليون مستخدم فقط للشبكة كما يستخدم 15،4 مليون أفريقي الشبكة الدولية للمعلومات ، في حين يوجد في أوروبا وحدها نحو 100 مليون مستخدم للشبكة العنكبوتية [13] .

إلا أن النسبة في تصاعد مستمر يوما بعد يوم رغم ازدياد تذمر التربويون وأولياء الأمور من وقوع المراهقين والمراهقات بسحر الإنترنت ، وانتشار المحادثات (الدردشة) الهابطة ، علما أن أغلب الدراسات في هذا المجال أجنبية ، وهناك عدد قليل جدا من الدراسات العربية التي تجسم هذه

الخطورة سوى ما تنشر المنتديات والمؤتمرات والندوات التي تؤكد سوء استخدام الإنترنت ، ومدي تأثيره في الاتجاهات السلوكية للشباب من الجنسين ، ونظرة سريعة لما تنشره شبكة النبأ المعلوماتية www.annabaa.org وغيرها من الشبكات ، بما تقدم من موضوعات ومقالات ودراسات تجسم لنا خطورة المشكلة ، وأثرها السيئ في سوء استخدام الإنترنت من قبل الفتيان والفتيات [14] .

فقد خلق الإنترنت أوهام عاطفية وإدمان مرضي، وبخاصة لدي الفتيات اللواتي قد أصبحن أسيرات الإنترنت، حيث أن معظم الفتيات المستخدمات للإنترنت غالبا ما يقعن أسيرات للعبث العاطفي والدردشة الفارغة [15] .

والدراسات الحديثة تؤكد أن الخبرات الضارة والاتجاهات السلوكية المنحرفة التي اكتسبتها الفتيات والفتيان من سوء استخدام الإنترنت في تزايد خطير ، وكذلك تشير الإحصائيات إلي أن (63٪) من المراهقين هم الذين يرتادون هذه المواقع ، وصفحات الفساد والإباحية علما بأن أولياء أمورهم لا يدرون بطبيعة ما يتصفحون علي شبكة الإنترنت، وكذلك أفادت الدراسات أن أكثر مستخدمي الإنترنت وصفحات الإباحية هم مراهقون أعمارهم ما بين (12-17) سنة [16] ،[17] . كما أشارت دراسة أجريت علي عينة من طلاب جامعة الكويت إلي أن الكثير منهم يفضلون استخدام الإنترنت بمفردهم وفي مكان معزول وبعيد عن الأهل ، وإلي وجود علاقة ارتباطية إيجابية بين العزلة الاجتماعية للمبحوث ومتوسط عدد الساعات التي يقضيها مستخدما الإنترنت [18] .

مفاهيم الدراسة

تشكل المفاهيم مفردات اللغة العلمية ، ومن الطبيعي أن يؤدي وضوح المفاهيم إلى التحديد الدقيق للمتغيرات التي تشير إليها هذه المفاهيم ، هذا إلى جانب أن وضوح المفاهيم يساعد على وضوح التحليل العلمي وفعاليته ، واستنادا إلى موضوع الدراسة تري الباحثة أهمية تحديد المفهوم التالى:

الفتيات : أختلف الباحثون حول مفهوم الشباب(youth) ، وكذلك حول مرحلة الشباب ، متى تبدأ ومتى تنتهي ، حيث يري علماء السكان أن الشباب هم فئة يتراوح عمرهم بين سن الخامسة عشر إلى سن الخامسة والعشرين كما وضع علماء النفس مفهما لكلمة الشباب مرتبطا بالبناء الدافعى [19] أما علماء الاجتماع فلهم تحديدهم العلمي والموضوعي للشباب[20] .واستنادا لما سبق عن مفهوم الشباب ، تعرف الفتاة في هذه الدراسة على أنها الفئة العمرية التي تقع في المرحلة العمرية 18 – 25 من الإناث اللواتي يؤدين دورا اجتماعيا أو أكثر داخل المجتمع واللاتي لديهن القدرة على التفاعل مع المعطيات الحديثة ، وأكثر قدرة على التعبير عن ذاتهن ، وأيضا يكون لديهن ميل إلى قبول القيم والسلوكيات الحديثة أو رفضها أو التفاعل معها .

سوسيو – إعلامية: يعنى تحليل الظاهرة المدروسة وهى السلوكيات التي تحكم الفتاة العربية في تعاملها مع الانترنت تحليل اجتماعي من واقع ظروف المجتمعين المحافظ والأكثر انفتاحا.

الإطار النظري للدراسة :

تعتمد الدراسة في إطارها النظري وبناء فروضها على مدخل الاستخدامات والاشباعاتuses and gratification approach الذي يعتبر نقطة تحول هامة في تحديد العلاقة بين الجمهور ووسائل الإعلام ، وقد قام الباحث كاتز Katz وآخرون بتطوير هذا المدخل في عام 1974 حيث تم تحديد عدة خطوات لتحقيق الاشباعات تنبع من استخدام وسائل الإعلام ، حيث تبدأ العملية من تحديد مستخدمي تلك الوسائل لاحتياجاتهم الأساسية منها والتي تكون متأثرة بالبناء الاجتماعي للفرد وسماته الشخصية [21] وقد أحدث هذا المدخل تحولا مهما في مجال الدراسات الإعلامية ، إذ حول اهتمامها من دراسة الرسالة إلى دراسة الجمهور الذي يستخدم وسائل الإعلام ويتعرض لها وفقا لاحتياجاته ولتحقيق إغراض محددة من هذا التعرض .

ويستخدم مدخل الاستخدامات والاشباعات كمحاولة نظرية لتفسير وتصنيف الأساليب التي من خلالها يشبع الأفراد حاجاتهم ، ويقوم هذا المدخل على الفرضيات التالية [22].

- سلوك الفرد الاتصالي يكون دائما مدفوعا بأهداف معينة ولا يحدث بشكل عشوائي.
- الفرد يملك المبادرة في تحديد نوعية الوسيلة الإعلاميه التي تشبع حاجاته في أي وقت معين .
- ما وسائل الإعلام إلا واحدة من عدة بدائل تتنافس لإشباع رغبات أفراد الجمهور.
- يختار الأفراد بين البدائل المتاحة لإشباع حاجاتهم بصورة واعية .

أما الأهداف التي يسعى مدخل الاستخدامات والاشباعات إلى تحقيق فهي [23] .

1- شرح كيفية استخدام الجمهور لوسائل الاتصال لإشباع حاجاتهم .

2- اكتشاف الدوافع الأساسية لاستخدام الجمهور لوسائل الإعلام .

3- تحديد النتائج الإيجابية والسلبية لاستخدام الجهور لوسائل الاتصال .

4- **تحديد العلاقة بين العوامل الاجتماعية والنفسية ودوافع التعرض .**

عناصر النموذج : وتتمثل في خمسة عناصر

1- **الأصول الاجتماعية والنفسية.**

يرجع اكتشاف العلاقة بين الأصول الاجتماعية والنفسية ودوافع التعرض لوسائل الإعلام إلى الباحثين ما يتلدا وجون رايلي عام 1951 [24] حيث تكمن أسباب استخدام وسائل الإعلام في ظروف اجتماعية ونفسية يتم الإحساس بها كمشكلات ، وتستخدم وسائل الإعلام لحل هذه المشكلات (تلبية الاحتياجات) في مسائل تتعلق بالحصول على المعلومات والاتصال الاجتماعي.

ومع تطور نموذج الاستخدامات والاشباعات تم التأكيد على عوامل ارتباطية كما يلي:

الظروف الاجتماعية الشخصية والميول أو النزعات النفسية يؤثران معا في كل من العادات العامة لاستخدام وسائل الإعلام وأيضا في المعتقدات والتوقعات عن الفوائد التي قدمتها وسائل الإعلام ، والتي تشكل أعمال أو تصرفات محددة لاختيار وسائل الإعلام ويتبعها تقييم للخبرة وإمكانية تطبيق الفوائد التي قدمتها وسائل الإعلام ، والتي تشكل أعمال أو تصرفات محددة لاختيار وسائل الإعلام ، يتبعها تقييم للخبرة وإمكانية تطبيق الفوائد المكتسبة في مجالات أخري من النشاط الاجتماعي [25] .

2- دوافع الاستخدامات:

صنف كل من كاتز Katz وجير فتش gurovtch وهاسي hass الحاجات المرتبطة بوسائل الإعلام إلى خمس فئات رئيسية [26] .

أ - الحاجات المعرفية : cognitive needs

ب- الحاجات الوجدانية : effective needs

ج – حاجات التكامل النفسي : personal integrative needs

د – حاجات التكامل الاجتماعي : social integrative needs

هـ - حاجات الهروب : Escapism needs

وتعكس كل ما هو مرتبط بالترفيه والتسلية هذا وتختلف الحاجات باختلاف خصائص الجمهور،[27] .

وبوجه عام فان معظم دراسات الاتصال تقسم دوافع التعرض والاستخدامات فئتين هما:[28].

أ – دوافع نفسية instrumental motives .

ب- دوافع طقوسية ritualized motives .

توقعات الجمهور من وسائل الإعلام :

تشير بحوث الاستخدامات والإشباعات إلي أن استخدام وسائل الإعلام يحقق مكافآت يمكن توقعها أو التنبؤ بها من جانب أعضاء الجمهور علي أساس تجاربهم الماضية مع هذه الوسائل ، وهذه المكافآت يمكن اعتبارها تأثيرات نفسية قام الأفراد بتقييمها ، وقد أفاد بالمجرمين ورايبيرن (1985) صياغة نظرية الاستخدامات والاشباعات علي أساس أن الاشباعات المتحققة لها صلة بتوقع أصلي ، فيما سمي بنظرية القيمة المتوقعة Expectancy value theory لاشباعات وسائل الإعلام فالناس يتصرفون علي أساس احتمال متصور بأن عملا ما سيكون له نتائج خاصة ، كما أنهم يقيمون النتيجة بدرجات متفاوتة وهذه الاعتقادات والتقييمات هي التي توجه الفرد الذي لديه احتياجات يسعى لإشباعها باستخدام وسائل الإعلام [29] .

3 ـ الاشباعات المتحققة من التعرض لوسائل الإعلام :

لقد قسمها لورانس وينر L.Wemmer إلي نوعين [30] :

- **إشباعات المحتوي :** وتمثل الاشباعات التي تتحقق من التعرض لمضمون الوسائل الإعلامية .

- **اشباعات عملية الاتصال** : وتحدث نتيجة لعملية الاتصال واختيار الفرد لوسيلة معينة دون سواها ، فهي تتعلق بالوسيلة أكثر منها بالمضمون ، وتنقسم إلي نوعين هما : الاشباعات شبه التوجيهية ، والاشباعات شبه الاجتماعية وهي اشباعات مكلمة للاشباعات الاجتماعية وتتعلق بإشباع الحاجة إلي التخلص من العزلة والإحساس بالضيق والملل وعدم الشعور بالوحدة .

ويؤكد الكثير من الباحثين أن نظرية الاستخدامات والاشباعات تناسب بحوث الوسائل الجديدة ، [31] . كما أن الاستخدامات الحديثة لهذا المدخل تقوم علي ضرورة التحديد الدقيق لطبيعة الجمهور المستهدف ، [32] . فالاتصال عبر الإنترنت يمكن متابعته بدقة ، من خلال الرسائل المتبادلة التى تحمل إشارة إلي توقيت إرسالها بدقة ،[33] ، لذلك فإنه إذا كانت الإنترنت تعد مجالا جديدا للتفاعل والنشاط البشري فهي أيضا حقلا خصبا للباحثين في مجال الاستخدامات والاشباعات [34] .

الدراسات السابقة

تنوعت الدراسات الأجنبية التي تناولت استخدامات الانترنت والاشباعات المتحققة، كما تنوعت العينات التي تم استخدامها فى تلك الدراسات حيث ركزت دراسة روبرت لاروز وماثيوايستين Robert Larose & Matthew S. Eastin[35] ، دراسة بار برا كاي وتوماس جونسون [36] Barbara K. Kaye & Thomas J. John son ، دراسة بروك فوكولت وديترام شوفولي [37] Brooke E. Foucault & Die tram A. Scheufele على الفئة العمرية الشبابية المستخدمة

للانترنت وركزت على العلاقة بين الاستخدام والحالة الاجتماعية غير متجاهلة لأسباب الاستخدام التي كانت وظيفية هادفة في معظم الأحيان ، في حين جاءت دراسة [38] (Kuan Hui 1998)، دراسة [39] (Richardon Eric (1995)، دراسة صامويل ايبرسول [40] Samuel Ebersole ، دراسة كريستوفر هنتر [41] Christopher D. Hanter لتركز على دوافع وأهداف التعرض والتأثيرات التي تنتج عن ذلك التعرض ، كما اهتمت بمقارنة الاشباعات المتوقعة بالاشباعات المتحققة ، متنوعة في العينة بين الفئات الشبابية والنخبة ، وقد لوحظ على تلك الدراسات أنها اعتمدت على المنظور الوظيفي في استخدامها لنظرية الاستخدامات والاشباعات حيث ركزت تلك الدراسات على العلاقات بين متغيرات دون إبداء تفسيرات .

أما الدراسات العربية فقد جاءت فى معظمها تكرار للأفكار الغربية التي تركز على الاستخدامات والاشباعات مع التطبيق على عينات من المجتمعات العربية كما تطور الوضع في بعض الدراسات إلى قياس التأثيرات الحاصلة من استخدام الانترنت وان كانت استخدامات الشباب العربى تختلف أحيانا عن استخدامات الشباب الغربي في تركيزها على الجوانب الترفيهية أكثر من الوظيفية من ذلك دراسات أمين سعيد عبد الغني [42] ، دراسة هبه السمري [43] ، دراسة حنان جنيد [44] ، دراسة سامي عبد الرءوف طايع [45] ، دراسة نجوى عبد السلام [46] ، دراسة تحسين بشير منصور [47] .

التعليق على الدراسات السابقة: يلاحظ على الدراسات السابقة انحسارها في دراسة الاستخدامات والاشباعات الخاصة بالشباب من الجنسين دون التركيز على الفتيات وبوجه خاص المقارنة بين مجتمعين عربيين مختلفين في العديد من الخصائص وذلك من منظور وظيفي حيث كانت جميع الدراسات تركز على العلاقة بين متغيرين وبشكل احصائى . ويلاحظ عدم وجود دراسة تقيس العوامل النفسية والاجتماعية والمعرفية وتحليلها تحليل سوسيولجى بمنظور المجتمع المحافظ والمجتمع الأكثر انفتاحا من منظور نقدي تفسيري وفقا لفروض النظرية الأساسية وهذا ما ركزت عليه الدراسة الحالية.

مشكلة الدراسة :

بالرغم من ضخامة دور الإنترنت وشيوع انتشاره وفوائده الكبيرة إلا أن الشكوى في هذه الأيام في تزايد مستمر من سوء استخدام الإنترنت ووقوع الفتيات والفتيان اسري للإنترنت ، وملازمة المواقع الممنوعة المحرمة ، وقضاء ساعات وساعات في الدردشة غير النافعة ، ويتهافت الكثير منهم على التسلية والترفيه ،مما أثر في الاتجاهات السلوكية للمستخدمين ، وبخاصة الفتيات اللواتي أصبحن (على ألسنة الآباء والأمهات) في عزلة اجتماعية داخل الأسرة ، وأصبحن أسري للإنترنت ، وخاصة في المحادثة والدردشة (chatting) غير البريئة ساعات وساعات،لا ترغبن الحركة والنشاط الاجتماعي والمشاركة الأسرية في تبادل الآراء وحل المشكلات .فقد خلق الإنترنت بالفعل مجتمعا جديدا بكل المقاييس وصف بأنه مجتمع تخيلي أو افتراضي من حيث نشأته وتأسيسه ، ولكنه واقعي وحقيقي من حيث أبعاده وأثاره على أطرافه ،والدراسة الحالية تبحث في عوامل لجوء الفتاة

العربية إلى هذا العالم الافتراض سواء كانت هذه العوامل معرفية أو اجتماعية أو نفسية وذلك من منظور نقدي وفقا لفروض النظرية الأساسية وفى إطار الأوضاع الاجتماعية والنفسية المحيطة بمجتمع الدراسة، وبالتالي تتبلور المشكلة البحثية في تساؤل رئيس مؤداه ما تأثير العوامل المعرفية والاجتماعية والنفسية في تعامل الفتاة العربية مع الانترنت.

أهمية الدراسة :

1- تبرز أهمية الدراسة من واقع الدراسات السابقة التي اهتمت بدراسة استخدامات واشباعات الشباب من الجنسين للإنترنت دون أن تتعرض لدراسة العوامل المؤثرة على استخدام الفتيات للإنترنت حيث كثرة الظروف المحيطة بالفتاة العربية والتي من الممكن أن تؤثر على أسلوب ودوافع استخدامها.

2- تأتى أيضا أهمية هذه الدراسة من تركيزها على المنظور النقدي التفسيري (السوسيولوجي) المتفق مع الفروض الأساسية للنظرية وليس المنظور الوظيفي الذي ركزت عليه الدراسات الأجنبية والعربية.

3- كما تنبع أيضا أهمية الدراسة من واقع تركيزها على الوصول إلى أساليب سليمة في الاستجابة لحاجات الفتاة العربية (مصرية أو سعودية) في هذه المرحلة لمواجهة التحديات العالمية لثورتها الإلكترونية في استخدامات المجتمع الافتراضي وذلك لمواكبة التقدم الحضاري العالمي المعاصر .

4- تأتي أيضا أهمية الدراسة من كونها تركز على مجتمعين مختلفين في الخصائص فالمجتمع السعودي محافظ والفتاة السعودية لها ظروف خاصة أما المجتمع المصري فهو أكثر انفتاحا وبالتالي فالمقارنة توضح انعكاسات ظروف كل مجتمع على طريقة استخدام الفتاة للإنترنت وأيضا على الاشباعات المحققة لها، كما تعكس هذه المقارنة أيضا تأثير الاختلافات بين المجتمعين على نوعية العوامل التي تؤثر على الفتيات في طريقة استخدامهن للإنترنت .

أهداف الدراسة :

تسعي هذه الدراسة إلى الوصول إلى هدف رئيس وهو تحديد العوامل المؤثرة فى تعامل الفتاة العربية مع الانترنت سواء كانت معرفية أواجتماعية، أونفسية للإنترنت وذلك في سياق سوسيولوجي

بالإضافة إلى مجموعة من الأهداف الفرعية هي :

- رصد وتحليل وتفسير كثافة تعرض الفتيات العربيات للإنترنت .
- رصد وتحليل وتفسير كيفية استخدام الإنترنت لدي الفتيات.

- رصد وتحليل وتفسير أنواع المعلومات والمواقع المفصلة والأكثر استخداما لدي الفتيات على الإنترنت ، وأهم المشكلات التي تواجههم في أثناء استخدامهم للإنترنت .
- رصد وتحليل وتفسير دوافع استخدام الفتيات العربيات للانترنت.
- رصد وتحليل وتفسير نوعية الاشباعات المتحققة لدي الفتيات العربيات من دخولهن للعالم الافتراضي .
- رصد وتحليل وتفسير العوامل المعرفية المؤثرة على استخدام الفتيات للانترنت.
- رصد وتحليل وتفسير العوامل الاجتماعية المؤثرة علي استخدام الفتيات للإنترنت .
- رصد وتحليل وتفسير العوامل النفسية المؤثرة على لجوء الفتيات للعالم الافتراضي .
- رصد وتحليل وتفسير المضار القيمية والأخلاقية الناتجة من استخدام الفتيات للانترنت.

تساؤلات الدراسة:

تهدف الدراسة إلى الإجابة عن التساؤلات التالية :

1- ما المكان المفضل لاستخدام الإنترنت لدي الفتيات المصريات والسعوديات ؟
2- ما الوقت المفضل لاستخدام الإنترنت لدي الفتيات المصريات والسعوديات .
3- ما أسباب استخدام الإنترنت عند الفتيات المصريات والسعوديات .
4- ما كثافة استخدام الإنترنت بين مستخدمات الإنترنت .
5- ما الاشباعات التي تحققها المبحوثات من دخولها العالم الافتراضي .
6- ما العوامل المؤثرة فى استخدام المبحوثات للعالم الافتراضي وينبثق منه عدة تساؤلات فرعية كما يلى:

- ما تأثير العوامل المعرفية على استخدامات الفتاة العربية للانترنت؟
- ما تأثير العوامل الاجتماعية على استخدامات الفتاة العربية للانترنت؟
- ما تأثير العوامل النفسية على استخدامات الفتاة العربية للانترنت؟
- ما المضار القيمة والأخلاقية التي تتركها الانترنت على الفتاة العربية؟

الإطار المنهجي والاجرائى للدراسة

ترتبط هذه الدراسة بنوعية.الدراسات الوصفية وتعتمد على منهج المسح الاجتماعي ، واعتمدت على المقابلة والملاحظة والاستبيان كأدوات للدراسة.

حجم العينة وخصائصها :

اعتمدت الدراسة على العينة العمدية في اختيار أفراد العينة والتي تكونت من 200 مبحوثة من المملكة العربية السعودية (جامعة الملك سعود) ، 200 مبحوثة من مصر (جامعة القاهرة) من الكليات النظرية والعلمية شرط أن تكون من مرتادي الإنترنت وعلي وعي كامل بالتعامل معه وذلك لتكون أكثر قدرة علي الاختيار بين البدائل .

وقد روعي في اختيار العينة الشروط التالية :-

1- الجنس : اقتصرت الدراسة على الإناث دون الذكور .

2- السن : أن يتراوح سن المبحوثة ما بين الثامنة عشر والخامسة والعشرون

3- الهوية : أن تكون المبحوثة سعودية الجنسية تعيش في الرياض أو مصرية تعيش في القاهرة.

4- أن تكون المبحوثة من مرتادي الإنترنت .

أسلوب اختيار العينة :

تم اختيار عينة عشوائية بسيطة simple random sample قوامها 400 مفردة من فئة الفتيات من طالبات جامعتي القاهرة والملك سعود وهما الجامعتين الرئيسيتين والحكوميتين في كل من مصر والسعودية، وتم حصر الكليات العلمية النظرية والكليات العلمية التطبيقية التي تدرس فيها طالبات جامعتي القاهرة والملك سعود .

وقد بلغ عدد كليات جامعة القاهرة (20) موزعة كالتالي :

-1 الكليات العلمية النظرية وتضم : كلية الآداب ، كلية الحقوق ، كلية الإعلام ، كلية التجارة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، دار العلوم ، تربية نوعية ، رياض الأطفال، الآثار .

-2 الكليات العلمية التطبيقية وتضم : كلية الطب ، كلية الزراعة ، كلية الصيدلة ، طب الأسنان ، العلوم ، العلاج الطبيعي ، الطب البيطري ، التمريض، كلية التخطيط العمراني ، كلية الهندسة ، الحاسبات والمعلومات .

أما كليات جامعة الملك سعود فقد بلغ عددها (12) كلية وهي موزعة كالتالي :

1- الكليات العلمية النظرية وتضم :

كلية الآداب ، التربية ، العلوم الإدارية ، اللغات والترجمة ، الاقتصاد ، الإدارة .

2- الكليات العلمية التطبيقية وتضم :

كلية الطب البشري ، كلية الزراعة ، الصيدلة ، طب الأسنان ، العلوم ، علوم الحاسب الآلي .وتم توزيع العينة على أربع كليات من كل جامعة اثنان منها نظرية واثنان عملية تطبيقية وقد انقسمت العينة بالتساوي بين طالبات الكليات النظرية (الآداب والتجارة بجامعة القاهرة) ، (الآداب والعلوم الإدارية بجامعة الملك سعود) وطالبات الكليات العملية (العلوم والحاسبات والمعلومات بجامعتي القاهرة والملك سعود) بواقع 50 مفردة لكل كلية ، تم استبعاد الاستمارات الغير مكتملة والاستمارات التى وجد تناقض ظاهر فى اجاباتها وتدل على عدم الوعي الكافي بالتعامل مع الانترنت ولاحظت الباحثة ازدياد نسبة الخطأ عند الطالبات المصريات وبالتالي وصلت العينة 342 مفردة 150 مصريات ، 192 سعوديات.

الصدق والثبات:

للتأكد من صدق الاستبيان وثباته، قامت الباحثة بإجراء اختبار قبلي pre-test على عينة تضم (10٪) من المبحوثات، تم اختيارها بطريقة عشوائية من أجل التأكد من سلامة صحيفة الاستبيان وما تتضمنه من أسئلة، وعليه قامت الباحثة بإعادة صياغة بعض الأسئلة كي تكون سهلة الفهم على المبحوثات وبحيث لا تحتمل اى أخطاء أو تأويل فى الفهم .

أيضا قامت الباحثة باستخدام أسلوب إعادة الاختبار Test-Retest للتأكد من ثبات البيانات، وتم ذلك على عينة عشوائية تضم (10٪) اى 40 مفردة بعد فترة أسبوع من تطبيق الاستبيان، وبلغت نسبة معامل الثبات 90٪ مما يشير إلى ثبات المقياس ودقته .

نتائج الدراسة

تنطلق الباحثة فى مناقشتها لنتائج الدراسة من منظور تفسيري نقدي كما ذكرنا ذلك فى الاطار النظرى للدراسة.

-1 خصائص عينة الدراسة :

(أ) السمات الشخصية للمبحوثات :

تمثل السمات الشخصية للمبحوثات إحدى المؤشرات الرئيسية ذات العلاقة باستخدام الإنترنت

- من حيث العمر :

جاءت النسبة الأكبر من عينة الدراسة في كل من مصر والسعودية في الفئة العمرية من 18 – 21 سنة حيث بلغت نسبة المصريات 86,6 ٪ وبلغت نسبة السعوديات 88 ٪ واحتلت الفئة العمرية من 22 – 25 الترتيب الثاني في كلا الدولتين وبنسبة بلغت 13,4 ٪ للفتيات المصريات ، ٪12 للفتيات السعوديات .

- الحالة الاجتماعية لعينة الدراسة :

كانت الغير متزوجات هي الفئة الغالبة وبنسبة 81,3 ٪ للمصريات ، ٪82,8 للسعوديات ، واحتلت فئة متزوجة الترتيب الثاني بنسبة 16 ٪ للمصريات ، 24 ٪ للسعوديات أما المطلقة فكانت نسبتها ضئيلة 2,7 ٪ مصريات ، ٪2,1 سعوديات .

(ب) السمات الاجتماعية :

- المستوي التعليمي لآباء عينة الدراسة :

يمثل المستوي التعليمي لآباء المبحوثات إحدى العوامل الرئيسية التي تؤثر في نمط التربية بين الآباء والأبناء ، بالإضافة إلي مدي الاهتمام بما يوفره الآباء للأبناء مما يعطي دلالة لاستخدام الإنترنت .

وقد أوضحت الدراسة المستوي التعليمي الغالب للأب هو الثانوي في كل من العينتين حيث بلغت 31,1 ٪ للمصريات ، ٪26,3 للسعوديات تلاه مباشرة التعليم الجامعي وكانت نسبته ٪24,3 مصر ، ٪24,7 للسعودية ، يليه في الترتيب الثالث التعليم المتوسط (الإعدادي) بنسبة ٪15,5 مصر ، ٪19,5 السعودية جاء بعد ذلك علي التوالي الابتدائي بنسبة ٪11,5 مصر ، ٪11,6 للسعودية ، ثم التعليم فوق الجامعي بنسبة ٪10,1 مصر ، 9,5 ٪ السعودية ، وأخيرا الأميين بنسبة 7,4 ٪ للمصريين ، ٪8,4 للسعوديين .

وتعكس هذه النتيجة المستوي الثقافي لآباء عينة الدراسة والذي غلب فيه نسبة الثانوي والجامعي فمستوي تعليم الأب يساهم في انفتاح الأبناء علي التقنيات الحديثة سواء من اهتمام الأب بتوفير ذلك لبناته أو أبنائه عموما أو حثهم علي الاستخدام أو السماح لهم بذلك بالإضافة إلى إعطاء القدرة للآباء على القيام بالرقابة الأسرية.

2- **المستوي التعليمي لأمهات عينة الدراسة** :

اختلف المستوي التعليمي للأمهات عن الآباء حيث كانت النسبة الغالبة للتعليم الابتدائي والمتوسط (الإعدادي) ، فقد جاء التعليم الابتدائي في الترتيب الأول بنسبة ٪23,8 للمصريات ، ٪25,4 للسعوديات ، أما المتوسط فكان بنسبة ٪22,4 للمصريات ، ٪22,2 للسعوديات ،

واحتلت نسبة الأميات الترتيب الثالث حيث بلغت ٪21 للمصريات ، ٪18,9 للسعوديات ، يليه الجامعي بنسبة ٪16,1 للمصريات ، ٪16,2 للسعوديات ، ثم الثانوي بنسبة ٪14,7 للمصريات ، ٪15,7 للسعوديات ، وكانت أقل نسبة للتعليم فوق الجامعي والتي بلغت ٪2,1 للمصريات ، ٪1,6 للسعوديات . وتشير هذه النتيجة إلي تركيز تعليم أمهات عينة الدراسة في الابتدائي والمتوسط في حين قلت النسبة للتعليم الجامعي والثانوي والفوق الجامعي .

وتعكس هذه النتيجة مستوي وعي وثقافة أمهات الفتيات وبالتالي مدى قدرتهن علي الرقابة الأسرية ومدى معرفتهن بكيفية تعامل بناتهن مع الإنترنت .

- عدد الأخوة للمبحوثات :

يعتبر عدد أفراد الأسرة (حجم الأسرة) من محددات الظروف الاجتماعية والاقتصادية للأسرة ، خصوصا إذا أخذنا في الاعتبار متوسط دخل الأسرة إلي عدد أفرادها ، وقد أوضحت الدراسة ترتيب عدد الأخوة بالنسبة للمبحوثات كالتالي :

- جاء عدد الأخوة بالنسبة للفتيات المصريات من 3 – 5 في الترتيب الأول بنسبة 46 ٪ يليه في الترتيب الثاني 1 – 3 أخوة بنسبة 30 ٪ ، ثم من 5 – 7 بنسبة 18,7 ٪ ، يأتي بعد ذلك أكثر من 7 أخوة بنسبة 3,3 ٪ ثم لا يوجد أخوة بنسبة 2 ٪ .

- كما جاء عدد الأخوة بالنسبة للفتيات السعوديات أكثر من 7 في الترتيب الأول بنسبة ٪45,8 يليه من 5 – 7 بنسبة 28,6 ٪ ، ثم من 3 – 5 بنسبة ٪20,3 ، يأتي بعدها من 1 – 3 بنسبة 6,3 ٪ ، وأخيرا لا يوجد أخوة بنسبة ٪1,6 . وتوضح هذه النتيجة زيادة عدد أفراد أسر الفتيات السعوديات المبحوثات أكثر من عدد أسر المصريات مما يعكس واقع الظروف الاجتماعية الاقتصادية التي تعيشها الفتيات محل الدراسة فأغلبهن يعشن في أسر يزيد عددها عن 7 أفراد وستتأكد هذه النتيجة بمعرفة المستوي الاقتصادي لهذه الأسر . ويمكن القول أن زيادة عدد أفراد الأسرة قد ينعكس علي أسلوب تنشئة الأبناء وقد ينعكس أيضا علي ممارسة الرقابة الأسرية علي الأبناء والبنات وبالتالي علي أسلوب ونوعية استخدام الفتاة للإنترنت .

- الدخل المادي لأسر المبحوثات :

تشير الباحثة هنا إلي أنها فصلت فئة الدخل المادي لأسر المصريات عن السعوديات وذلك لاختلاف مستوي الدخول بينهما .

- بالنسبة لأسر الفتيات المصريات : نجد أن الفئة من 300 – 500 جنيه احتلت الترتيب الأول بنسبة 27,3 ٪ تليها فئة من لا تستطع التحديد بنسبة 26,7 ٪ ، ثم من 500 – 700 بنسبة ٪19,3 وتساوت فئتي من 700 – 900 جنيه ، من 900 فأكثر في الترتيب الرابع بنسبة

10٪ لكل منهما وأخيرا تأتي فئة أقل من 300 جنيه فى الترتيب الاخيربنسبة ضعيفة بلغت 6,6٪ ، وتعكس هذه النتيجة أن الفتيات المصريات محل الدراسة ينتمين إلي أسر متوسطة الدخل .

- أما بالنسبة لأسر الفتيات السعوديات فنجد أن فئة من -5000 أقل من 10,000 كانت النسبة الغالبة حيث بلغت 27,7٪ تليها فئة لا تستطيع التحديد بنسبة 27,2٪ ، وفي الترتيب الثالث جاءت فئة من 10 – أقل من 15 ألف ريال بنسبة 20,3٪ ، وتساوت في الترتيب الرابع فئتي أقل من 5000 ، من 15 إلي أقل من 20000 بنسبة 9,3 ٪ لكل منهما وأخيرا تأتي فئة من 20 ألف فأكثر بنسبة 7,3 ٪ ، وتعكس أيضا هذه النتيجة أن النسبة الغالبة من أسر الفتيات السعوديات تنتمي إلي ذوي الدخول المتوسطة والتي تتناسب مع المستويات المعيشية للأسرة السعودية وهذه النتيجة مكملة للنتيجة السابقة الخاصة بزيادة عدد أفراد أسر المبحوثات السعوديات ، فزيادة عدد الأفراد مع دخول متوسطة ينعكس سلبا علي ظروف تلك الأسر الاجتماعية وبالتالي علي أساليب تنشئة أبنائها ، ويمكن القول هنا أن الأسر التي تنتمي لمستوي اجتماعي – اقتصادي متوسط وعالي هم أكثر توازنا من الناحية الاجتماعية ، فهم يشعرون بالأمن والثقة بالنفس نتيجة الاستقرار المادي وارتفاع مستوي المعيشة ، كما أنهم يتميزون بقدرة أكبر علي التفاعل مع المحيطين بهم نتيجة تعدد العلاقات الاجتماعية ، مما يولد لديهم شعورا بالقبول الاجتماعي ، بينما يكون هذا الشعور أقل لدي من ينتمون لمستوي اجتماعي اقتصادي أدني ، وذلك لسعي هؤلاء نحو تحسين أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية ، حيث يمنح الشعور بالاستقرار الإنسان قدرة أكبر علي التركيز ويؤثر علي مستوي تقبله للمستحدثات مثل الإنترنت ومدي تأثره بها ، مع العلم أن درجة هذا التأثير يمكن أن تتغير من شخص إلي آخر ، وذلك لوجود اعتبارات نفسية أثبتت الدراسات تأثيرها علي اتجاه الفرد نحو تقبل الجديد والمستحدث [48].

3- امتلاك أفراد العينة لجهاز كمبيوتر :

اتضح أن ما نسبته 94 ٪ من الفتيات المصريات يمتلكن جهاز كمبيوتر ، في حين بلغت نسبة الفتيات السعوديات اللاتي يمتلكن جهاز الكمبيوتر 97,9 ٪ ، في حين بلغت نسبة من لا يمتلكن جهاز كمبيوتر 2 ٪ للمصريات ، 2,1٪ للسعوديات .

مما يؤكد ملاءمة العينة لموضوع الدراسة ، حيث أن ملكيتها لجهاز الكمبيوتر أحد المؤشرات علي الاستخدام الأكثر له .

4- مدي خصوصية جهاز الكمبيوتر :

أوضحت الدراسة أن النسبة الغالبة لأفراد العينة الكمبيوتر مشترك مع العائلة بنسبة 60,7٪ للمصريات ، 59,9٪ للسعوديات ، في حين بلغت نسبة من يمتلكن جهاز خاص بهن 33,3٪

للمصريات ، 34,9 ٪ للسعوديات أما فئة أخرى فكانت بنسبة 6 ٪ للمصريات ، ٪5,2 للسعوديات .

5- ملكية الكمبيوتر خاصة بأفراد العينة أم مشترك مع الأسرة :

كشفت الدراسة أن ما نسبته 70,6 ٪ من الفتيات المصريات ، 59,9 ٪ من الفتيات السعوديات يشتركن في جهاز الكمبيوتر مع أفراد العائلة ، وأن ٪23,3 من الفتيات المصريات ، 34,9 ٪ من السعوديات خاص بهن ، في حين بلغت نسبة أخرى تذكر 6 ٪ عند المصريات ، 5,2 ٪ عند السعوديات وهي شاملة استخدامه مع الصديقات أو الأقارب.

وتعكس هذه النتيجة مدي إمكانية الاستخدام الواسع للإنترنت ومدي استقلالية أفراد العينة في مجال الاستخدام ووقته كما يرتبط أيضا بسمات وخصائص الأسرة التي تنتمي إليها عينة الدراسة .

6- مكان وجود جهاز الكمبيوتر في المنزل :

أظهرت الدراسة أن مكان وجود جهاز الكمبيوتر في صالة المنزل كان في الترتيب الأول لدي الفتيات المصريات وبنسبة 36 ٪ في حين جاءت في الترتيب الرابع عند الفتيات السعوديات بنسبة 12,6 ٪ ، كما أظهرت أن وجوده في الغرفة الخاصة بالمبحوثة كان في الترتيب الثاني بالنسبة للفتيات المصريات بنسبة 34 ٪ ، في حين جاءت في الترتيب الأول عند الفتيات السعوديات بنسبة ٪39,3 ، كما جاء وجوده في غرفة مستقلة في الترتيب الثالث عند الفتيات المصريات بنسبة 19,6 ٪ والترتيب الثاني عند الفتيات السعوديات بنسبة ٪30,9 ، كما كان وجوده في غرفة الأب والأم بنسبة ضعيفة لدي المصريات بلغت 2 ٪ ، وضعيفة أيضا لدي السعوديات حيث بلغت 3 ٪ وتعطي هذه النتيجة دلالة خاصة بالعامل الاقتصادي باعتباره مؤثرا مهما في الامتلاك الشخصي للجهاز حيث نجد الاستخدام الشخصي داخل الغرفة الخاصة بالعامل الاقتصادي باعتباره مؤثرا مهما في الامتلاك الشخصي للجهاز حيث نجد الاستخدام الشخصي داخل الغرفة الخاصة بالمبحوثة يزداد عند الفتاة السعودية ويحتل ترتيب أول ، أما الدلالة الثانية فتعكس طبيعة الحياة داخل البيت المصري والسعودي حيث نجد في مصر نظام الشقق هو الأصل في حين نجد في السعودية الفلل أو دور في فيلا أو البيت المستقل هو السائد مما يزيد عدد الغرف ويعطي فرصة للفتاة للانفراد داخل غرفتها بجهاز الكمبيوتر .

7- الأشخاص الذين يشاركون المبحوثة في تصفح الشبكة :

أثبت الدراسة أن 70,7 ٪ من الفتيات المصريات محل الدراسة يتصفحن الإنترنت بمفردهن ، 69,5 ٪ من الفتيات السعوديات يتصفحنه بمفردهن ، وكانت بنسبة 23,3 ٪ من المصريات ، 23,7 ٪ من السعوديات يتصفحنه مع أحد أفراد الأسرة ، أما التصفح مع الصديقات فكان بنسبة ضعيفة بلغت 3,4 ٪ عند المصريات ، 4,2 ٪ للسعوديات . وتعكس هذه النتيجة دلالة علي كثرة الاستخدام وخصوصيته من قبل عينة الدراسة وبالتالي تعطي مؤشر لنوعية الاستخدام.

8- **المكان الذي تتصفح فيه عينة الدراسة شبكة الإنترنت :**

أحتل المنزل كمكان للتصفح الترتيب الأول لدي كل من المصريات والسعوديات حيث بلغت عند المصريات 96 ٪ وعند السعوديات 97,3 ٪ ، في حين جاءت الجامعة والصديقات كأماكن بنسب ضعيفة .

وقد يرجع ذلك إلي الوضعية الخاصة التي تعيشها الفتاة في المجتمعات العربية فلا يتاح لها فرص كبيرة للخروج والذهاب إلي المقاهي أو الجلوس عند الصديقات لفترات طويلة تسمح بتصفح الإنترنت وبالتالي فالمنزل هو أنسب الأماكن لممارسة التصفح .

9- **كيفية استغلال الفتاة العربية لوقت فراغها :**

تمارس الفتيات في حياتها اليومية مهام عديدة، بالإضافة إلي انشغالها بالدراسة، فالوقت المعتاد يتم قضاؤه بين الترفيه والعمل، وأوقات للراحة والنوم، وأحيانا قضاء مهام تحتاجها الأسرة.

وقد أوضحت الدراسة اتفاق الفتيات المصريات والسعوديات في الترتيبات الأولي لكيفية استغلال الوقت حيث احتلت مشاهدة القنوات الفضائية الأهمية الأولي لدي المبحوثات فبلغت نسبة المشاهدة عند المصريات ٪31,3 وعند السعوديات ٪32,3 ، يليه في الترتيب الثاني الجلوس أمام الكمبيوتر والإنترنت بنسبة ٪23,4 للمصريات ، ٪22,4 للسعوديات ، وتدل هذه النتيجة علي التأثير الواسع الذي يمثله هذا الاستخدام لدي الفتيات لتكنولوجيا الاتصال وبالتالي تحديد الأهمية النسبية لهذه التقنية .

احتل التسوق الترتيب الثالث في اهتمام الفتيات لشغل أوقاتهن فبلغ ٪14,7 عند المصريات، ٪15,5 عند السعوديات مما يؤكد أيضا تأثير التسوق علي أوقات فراغ الفتيات في هذه المرحلة العمرية .

واحتلت القراءة الترتيب الرابع حيث بلغت النسبة ٪9,7 عند المصريات ، ٪9,6 عند السعوديات ، أما ممارسة اللعب بالألعاب الإلكترونية فقد احتلت الترتيب الخامس بنسبة ٪8,9 عند المصريات ، ٪8,6 عند السعوديات ورغم أن النسبة ليست كبيرة إلا أنها تعطي دلالة علي قوة تشويق الألعاب الإلكترونية وتوفرها وانخفاض تكلفتها حيث جذبت هذه الفئة العمرية والتي لديها خيارات عديدة في الترفيه وقضاء الوقت كما احتل إنجاز بعض الأشغال اليدوية الترتيب السادس وبنسب ضعيفة بلغت ٪3,9 عند المصريات ، ٪4,2 للسعوديات ، كما جاء الحصول علي دورات لتحسين المهارات في نفس الترتيب عند المصريات بنسبة ٪3,9 .

اختلف بعد ذلك ترتيب الفتيات المصريات والسعوديات لما يمارسونه في وقت فراغهن فقد جاء تعلم لغة أخرى في الترتيب السابع عند المصريات .

أما عند السعوديات فقد جاء الحصول علي دورات لتحسين المهارات في الترتيب السابع وبنسبة ٪3,6 ، ثم تعلم لغة أخرى في الترتيب الثامن بنسبة ٪3,3 . أما بقية الممارسات التي تقوم بها الفتيات مثل الرحلات ، والزيارات العائلية فقد جاءت ضمن اختبارات أخرى تذكر وكانت بنسبة محدودة جدا بلغت ٪0,3 عند المصريات ، ٪0,5 عند السعوديات مما يؤكد قلة ممارستها .

10- كم الوقت الذي تقضيه الفتاة العربية أمام الإنترنت :

إن أوقات استخدام الإنترنت أو عدد ساعات هذا الاستخدام أو الأوقات المفضلة للفتيات ثم الأيام التي يزداد فيها هذا الاستخدام تمثل جزء من العوامل المؤثرة علي هذا الاستخدام وقد أوضحت الدراسة ما يلي :

فيما يتعلق بكم الوقت الذي تقضيه الفتاة أمام الإنترنت اختلفت الفتيات السعوديات عن المصريات في الترتيبين الأول والثاني واتفقن في باقي الترتيبات . فقد جاء أقل من ساعتين في الترتيب الأول للمصريات بنسبة 46 ٪ ثم من 2 – أقل من 3 ساعات في الترتيب الثاني وبنسبة 20 ٪ ، أما السعوديات فكان العكس من 2 – أقل من 3 ساعات في الترتيب الأول بنسبة 47,4 ٪ ثم أقل من ساعتين بنسبة ٪19,3 ، واختلاف الترتيب هنا قد يرجع إلي طبيعة حياة الفتاة المصرية والسعودية فالمصرية لديها منافذ كثيرة للوقت ولديها فرص أكبر للترفيه عكس الفتاة السعودية التي تقضي معظم وقتها بالبيت وبالتالي لديها فرصة أكبر للجلوس أمام الإنترنت . وقد اتفقت الفتيات المصريات والسعوديات في باقي الترتيبات فجاء من 3 – أقل من 4 ساعات في الترتيب الثالث بنسبة 17,3 ٪ للمصريات ، ٪16,7 للسعوديات ، ثم من 5 ساعات فأكثر وبنسبة 10 ٪ للمصريات ، 8,9 ٪ للسعوديات ، ولم توجد بدائل في فئة أخرى بالنسبة للمصريات ، في حين احتلت الترتيب الأخير للسعوديات وبنسبة ٪2,6 . وتعطي هذه النتيجة دلالة علي العلاقة بين مدة استخدام الإنترنت عند الفتيات والاستمرار في الإقبال عليه وبالتالي تزايد أثره لديهم كما تؤكد نظرية انتشار الأفكار المستحدثة هذه النتيجة أيضا حيث تري أن العامل في تزايد الإقبال علي المنتج نتيجة موافقته لتطلعات مستخدميه فالتجربة الإيجابية تدعم الاستخدام واستمرار القبول له ، كما أن هذه النظرية تصنف الإقبال علي التقنية لست فئات هي : مغامرون ، إتباع مبكرون وجدد ، ومتأخرون ، ومتلئكون ، ومعارضون[49] ويبدون أن الإقبال علي الإنترنت من قِبل الفتيات المصريات والسعوديات تجاوز فترة الانتشار للأتباع المبكرون والجدد وبدأن في مرحلة المتأخرون والذي يعني تنامي الاستخدام ليزيد نسبة مستخدميه عن 80 ٪ من فئة الشباب .

11- الوقت المفضل لدي المبحوثات لاستخدام الإنترنت :

أوضحت الدراسة أن تفضيل الفترات اختلف بين الفتيات المصريات والسعوديات فقد جاء ترتيب المصريات للوقت المفضل كالتالي : جاءت فترة المساء في الترتيب الأول بنسبة 50,6 ٪ ، ثم فترة العصر بنسبة ٪19,3 تليها فترة منتصف الليل وحتى الفجر بنسبة ٪17,3 ثم فترة الصباح بنسبة ٪8,6 وأخيرا فترة الظهيرة بنسبة 4 ٪ .

كما جاء ترتيب الفتيات السعوديات لفترات الاستخدام كالتالي : فترة منتصف الليل وحتى الفجر في الترتيب الأول بنسبة ٪40,1 تليها فترة المساء بنسبة ٪28,1 ثم فترة العصر بنسبة ٪20,3 ، تأتي بعد ذلك فترة الصباح بنسبة ٪7,8 وأخيرا فترة الظهيرة بنسبة ٪3,6 ، ويرجع إعطاء الأولوية لفترة منتصف الليل وحتى الفجر بالنسبة للفتاة السعودية إلي طبيعة معيشة الفتاة السعودية أو طبيعة الحياة داخل الأسرة السعودية والتي تعطي للفتاة استقلالية داخل المنزل بحكم اتساعه فلديها غرفتها الخاصة التي تستطيع أن تسهر فيها ، أما الفتاة المصرية فقد جاء تفضيل فترة المساء إلي طبيعة حياة الأسرة المصرية والتي تعيش داخل شقق وبالتالي ضيق المكان مع زيادة عدد أفراد الأسرة لا يعطي الفتاة فرصة للسهر بمفردها لأن أغلب الأسر لا تستطيع توفير غرفة خاصة للفتاة بمفردها ، كما يرجع تأخير فترة الظهيرة عند الفتيات المصريات والسعوديات إلي أن عينة البحث طالبات بالجامعة وهذه الفترة تمثل جزء من فترة الدراسة .

12- المواقع المفضلة لدي الفتيات :

أن استخدام الإنترنت يتباين من مجتمع لآخر ومن دولة لأخرى وأحيانا من مدينة لأخرى ، ومن ثم من شخص لآخر حسب الخصائص الاجتماعية والثقافية والاقتصادية ، وفي مصر والسعودية يلاحظ تنامي استخدام الإنترنت في مختلف المجالات الحياتية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والإعلامية ، والتعليمية ، والدينية .... الخ

فقد أظهرت الدراسة أن المواقع التي حظيت بأولويات الفتيات المصريات كانت مواقع الصحة والتجميل في الترتيب الأول بنسبة 16,7 ٪ ، متابعة منتديات الحوار في الترتيب الثاني بنسبة 16 ٪ ، المواقع العلمية بنسبة ٪12,7 ، ثم البريد الإلكتروني بنسبة 12 ٪ ، فالمحادثات المباشرة بنسبة ٪8,7 .

كما أظهرت الدراسة أيضا أن المواقع التي حظيت بأولويات عند الفتيات السعوديات كانت متابعة منتديات الحوار في الترتيب الأول بنسبة 18,8 ٪ ، مواقع الصحة والتجميل في الترتيب الثاني بنسبة ٪16,1 ، ثم المحادثات المباشرة في ترتيب ثالث بنسبة ٪13 ، ثم المواقع العلمية بنسبة ٪12,5 ، البريد الإلكتروني بنسبة ٪10,9 وترجع هذه التفضيلات إلي طبيعة الاهتمامات الخاصة بالفتيات في تلك المرحلة العمرية من اهتمام بالشكليات والصحة والصداقات عبر البريد الإلكتروني ، ثم تحقيق الذات من خلال المنتديات ، ثم البحث عن علاقات عاطفية من خلال الشات والتي تؤدي إلي أضرار اجتماعية ودينية لكونها متنفس للتعبير عن رأيهن ، ومجال لتفريغ طاقاتهن وممارستهن لحرية الرأي وتبادل وجهات النظر فالإنترنت تمثل لهن نوع من الإعلام البديل ، وللأسف فإن الكثير من الآباء والأمهات لا يدركون هذه الخطورة ، حيث نجد أن معظم المراهقين آبائهم لا يعرفون أو لا يكترثون بما يفعله أبنائهم في الإنترنت كما أن الكثير من الآباء والأمهات لا يعرفون طريقة تشغيل الحاسب الآلي ، ويعتقدون أن الإنترنت أفضل من التلفاز ، كما أن هناك عدد محدود من الآباء يمنع أبنائه من استخدام الإنترنت .

وتقترب هذه النتيجة مما توصلت إليه يونج كمبرلي عن إدمان الإنترنت والتي توصلت فيها إلي إدمان الشباب للشات كما أظهرت من خلال دراستها آثار استخدام الشات علي مختلف مجالات الحياة . وقد اعتبرت أن الهروب إلي (الشات) أحد أشكال الهروب ، خاصة لمن يعانون الوحدة واليأس نتيجة مشاكل اقتصادية أو نفسية أو عاطفية أو مشاكل عمل ، لذا يتم الهروب إلي أرض الأحلام التي تكون صداقات من خلالها تتحدث الفتاة بدون أي قيود ، وفي الوقت الذي نختاره بدون أي تكلف باللباس أو الاستعداد للمقابلة ، مما يساعد علي نسيان المشاكل طوال وقت الاتصال . كما توصلت إلي أن الحوار عبر الإنترنت يجعل كل الفتيات واثقات من أنفسهن ، مائلات للمغامرة [50] . و أخرت الفتيات المصريات والسعوديات عدد من المواقع لم تعطيها أولوية فقد كانت بالنسبة للمصريات : مواقع الأزياء بنسبة ٪5,3 ، ، مواقع الطهي بنسبة ٪4 ، مواقع السينما والمسرح بنسبة ٪1,3 ثم مواقع الإعلانات والمواقع الإسلامية بنسبة ٪0,7 لكل منهما .

وكانت المواقع المتأخرة بالنسبة للفتاة السعودية هي : مواقع الأزياء بنسبة ٪5,2 ، مواقع الطهي ٪3,6 ، مواقع السينما والمسرح ٪1 مواقع الإعلانات والمواقع الإسلامية بنسبة ٪0,5 وبالتالي هناك اتفاق في تأخير هذه المواقع لدي كل من الفتيات المصريات والسعوديات وقد يرجع ذلك إلي عدم اهتمام الفتاة في تلك المرحلة بالطهي أو بالأزياء أو بالسينما والمسرح خاصة وأنه بالنسبة للمصرية هناك صعوبات في ذهاب الفتاة إلي السينما والمسرح بمفردها في معظم الأسر المصرية وبالتالي أصبحت لا تهتم اهتماما كبيرا بها ، وبالنسبة للفتاة السعودية أصلا غير موجود أو غير مطروح في العادات والتقاليد أيضا ذهابها للسينما أو المسرح إضافة الى عدم وجود سينما أصلا في الرياض وبالتالي اهتمامها أيضا ضعيف ، أما الغريب في هذه النتيجة هو تأخير المواقع الإسلامية عن قائمة اهتمام كل من الفتيات المصريات والسعوديات ، رغم تنامي المواقع والمعلومات الإسلامية في الإنترنت بشكل شبه يومي ، ولكن قد يرجع عدم الاهتمام من قبل الفتيات إلي ضعف المادة وعدم تطورها وضعف التحديث بها وميلها إلي الزخارف والصور ، كما أنها تحتاج إلي وقت كبير عند التصفح ، أي أنها تهتم بالشكل أكثر من المضمون ، مع ملاحظة الازدواجية والتشابه والتكرار في معلومات تلك المواقع[51] .

أما المواقع التي حظيت بترتيبات متوسطة لدي طرفي الدراسة فكانت مواقع الصحف والأخبار بنسبة 8,7 ٪ للمصريات ، ٪7,8 للسعوديات وذلك بهدف التعرف علي الأحداث الجارية ثم مواقع التسلية والترفيه (الألعاب) بنسبة ٪6,7 للمصريات ، ٪6,8 للسعوديات ، فقد تحولت المنازل إلي مصادر توليد حميمة للترفيه صعب مفارقتها لما توفره الشبكات من خيارات كثيرة جدا من الترفيه المنزلي ، والاتصالات الشخصية أو المهنية ، ويزيد الإنترنت من انتشار الألعاب المنزلية مما يسهل عملية الاختيار بين مختلف الألعاب ، لذا يحوي الترفيه جوانب عديدة مثل اللعب مع الأصدقاء عبر الشبكة ، أو الإطلاع علي معلومات متشابهة ، أو الاتصال بين ذوي الاهتمامات المتشابهة [52] وبالتالي تلجأ الفتاة العربية لهذه المواقع لشغل وقت فراغها وأيضا للتفاعل الذي تجده مع تلك الألعاب ، ويري بعض الخبراء أن انتشار الألعاب والبرامج التي تمثل شخصيات وهمية أو أجنبية

جعلت أبناءنا لا يعرفون رموز أمتنا وأيضا شوهت صورة المثل العليا التي تتمثل في قيمنا وتاريخنا واستبدالها بصور ونماذج خرافية أو معارضة لقيم مجتمعنا [53] .

13- **أسباب تفضيل الفتيات المصريات والسعوديات لتلك المواقع :**

اتفقت الفتيات المصريات والسعوديات في أسباب تفضيلهن لمواقع الإنترنت ، حيث احتل التفضيل الشخصي الترتيب الأول لدي الطرفين بنسبة 26 ٪ عند المصريات ، 26 ٪ عند السعوديات ، تلاه السبب الخاص بالتواصل مع الآخرين بنسبة 18,7 ٪ للمصريات ، 17,7 ٪ للسعوديات ، ثم لقضاء وقت الفراغ بنسبة 16 ٪ للمصريات ، 14,6 ٪ للسعوديات ، وتوالت بعد ذلك الأسباب لدي الطرفين بترتيب متقارب جدا وإن كان هناك اختلافات نسبية طفيفة وجاء الأسباب كالتالي : الإطلاع علي الأخبار العلمية ، اكتساب المعرفة ، البحث عن المعلومات ، العناية بالمظهر ، إجراء الأبحاث ، هواية الأعمال المنزلية ، متابعة الأزياء والموضة ، تحميل الموسيقي والأغاني ، مشاهدة الأفلام ، متابعة الأحداث الجارية ، ممارسة هواية المراسلة عبر الإيميل .

14- **حجم استفادة المبحوثات من التعامل مع الإنترنت :**

كانت الاستفادة محدودة لدي الفتيات المصريات بنسبة 48 ٪ في حين كانت الاستفادة كبيرة لدي الفتيات السعوديات وبنسبة 58,3 ٪، أما عدم الاستفادة فكانت نسبتها ضعيفة بلغت 5,3 ٪ لدي المصريات ، 4,2 ٪ لدي السعوديات . ورغم إقبال الفتاة المصرية علي الإنترنت إلا أنها تعترف بمحدودية الاستفادة ، أما الفتيات السعوديات أكدن علي أن الاستفادة كبيرة وبالتالي هذا يؤكد ما ذكره M. Rogers من أن مدي الانسجام يساهم في سرعة قبول أو بطء المبتكرات أو الأفكار الجديدة ، فإذا كانت العلاقة بين المجتمع والمبتكرات والابتكارات ذات نسبة انسجام إيجابية ، أصبح الابتكار أكثر قبولا لدي أفراد المجتمع (1) ، ويلاحظ هنا العلاقة بين درجة الوعي بأهمية الإنترنت ودرجة قبوله في المجتمع ، وذلك من خلال انسجامه مع الرغبات ، وعدم تعارضه مع معظم القيم الحاضرة ، وتفوقه علي معظم البدائل الأخرى .

15- **مدي وجود مشكلات تواجه الفتاة العربية أثناء تعاملها مع الإنترنت :**

أوضحت الدراسة أن 60,6 ٪ من الفتيات المصريات ، 65,6 ٪ من الفتيات السعوديات لا يجدن مشكلات أثناء تعاملهن مع الإنترنت ، في حين بلغت نسبة من يجدن مشكلات مع الإنترنت 39,4 ٪ من المصريات ، 34,4 ٪ للسعوديات .

16- **المشكلات التي تواجه الفتاة العربية أثناء تعاملها مع الإنترنت :**

أوضحت الدراسة أن هناك مشكلات تقنية ورقابية وصحية واجتماعية تواجه الفتاة أثناء التعامل مع الإنترنت وكانت كالتالي :

• اختلف ترتيب المشكلات ما بين الفتيات المصريات والسعوديات فقد جاء ترتيب المصريات مركزا بالدرجة الأولي علي المشكلات التقنية حيث رداءة الاتصال بنسبة ٪37,2 ثم الفايروسات بنسبة ٪15,2 ، ثم اللغة بنسبة 11,8 ٪ ، ثم الهكر والسرقات بنسبة 10,1 ٪ ، ثم ضياع الوقت بنسبة 8,4 ٪ ، وقد احتلت المشكلات الرقابية والصحية والاجتماعية ترتيبات متأخرة حيث جاءت الرقابة الأسرية بنسبة 6,7 ٪ ، ثم النظرة السلبية لاستخدام الفتاة للنت بنسبة 3,3 ٪ ، ثم حجب المواقع بنسبة 3,3 ٪ وأخيرا آلام الظهر بنفس النسبة 3,3 ٪ .

• كما أعطت الفتاة السعودية المشكلة الرقابية الترتيب الأول والمتمثلة في حجب المواقع بنسبة 24,2 ٪ حيث نجد أن المملكة العربية السعودية لجأت إلي حجب المواقع من خلال مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية كنوع من الحماية للمجتمع كما يصرح بذلك المسئولين، جاء بعد ذلك المشكلات التقنية المتمثلة في رداءة الاتصال بنسبة 16,6 ٪ ثم الهكر والسرقات بنسبة 15,1 ٪ ، يليها المشكلات الاجتماعية والصحية بنسبة 13,6 ٪ ، ثم آلام الظهر بنسبة 9,1 ٪ ، ضياع الوقت بنسبة 7,5 ٪ ، وأخيرا بنسب ضعيفة جاءت اللغة بنسبة 6,1 ٪ ، ثم رقابة الأسرة بنسبة 4,5 ٪ ، وأخيرا الفيروسات بنسبة 3 ٪ .

17- العوامل المعرفية المؤثرة علي استخدامات الفتاة العربية للإنترنت :

يعتبر الإنترنت من أهم الوسائط لنقل وتبادل المعلومات الثقافية الحديثة ، وسوقا عالميا وثقافيا يجمع شتات المعرفة بين أنامل المستخدم ، وفي هذا الإطار فقد أثبتت الدراسة أن هناك العديد من العوامل المعرفية المؤثرة علي الفتاة العربية في استخدامها للإنترنت وقد اتفقت الفتيات المصريات والسعوديات في ترتيباتها لتلك العوامل وكانت كالتالي :

• اكتساب خبرات يمكن تطبيقها في الواقع بنسبة ٪16,4 للمصريات ، 16,1 ٪ للسعوديات ، الحصول علي معلومات حول المقررات التي تدرسها بنسبة 15,7 ٪ للمصريات ، 15,6 ٪ للسعوديات ، اكتساب ثقافة للتحدث مع الآخرين بنسبة 14,3 ٪ للمصريات ، 14,5 ٪ للسعوديات ، حيث يعتبر الحصول علي المعلومة سواء كانت تعليمية أو ثقافية أو ترفيهية من أهم سمات الإنترنت التي أدركتها الفتيات محل الدراسة ، فالمعلومات في الإنترنت واستخدامها تعتبر أحد المحاور الرئيسية التي تدور حولها نقاط الاستفادة من الإنترنت .

• كما احتل التواصل مع الحضارات الأخرى الترتيب الرابع بنسبة 12,3 ٪ لكل منهما، ثم الرغبة في إبداء الرأي في القضايا المطروحة من خلال المنتديات أو المدونات بنسبة 11,8 ٪ للمصريات ، 11,7 ٪ للسعوديات ، مواكبة العصر ومتابعة كل جديد بنسبة 11,2 ٪ للمصريات ، 10,4 ٪ للسعوديات ، معرفة أخبار العالم بعيدا عن الرقابة بنسبة 9,3 ٪ للمصريات ، 9,5 ٪ للسعوديات ، الإطلاع علي الأحداث المحلية التي لا تنشر في الصحف بنسبة 8,6 ٪ للمصريات ، 9,5 ٪ للسعوديات ، فالإطلاع علي ثقافات العالم وعادات وتقاليد الشعوب من أهم التأثيرات

والاستخدامات الثقافية للإنترنت ، والتي بدأت تزاحم الطرق التقليدية في جمع المعلومات مثل الكتب والموسوعات العلمية والدوريات المتخصصة ، ونتيجة لذلك فقد انتشرت المواقع التعريفية بالدول والشعوب المختلفة ، بالإضافة إلي الموسوعات ودوائر المعارف في اللغات المختلفة حول ثقافات مختلفة ، حيث هناك تزايد طردي بين انتشار المواقع والبرامج الثقافية من جهة وزيادة الإقبال عليها من جهة أخرى .

18- **العوامل الاجتماعية المؤثرة علي استخدام الفتاة العربية للإنترنت :**

فقد أظهرت الدراسة التالي :

1- اختلف ترتيب العوامل الاجتماعية نسبيا بين الفتيات المصريات والسعوديات فقد جاءت الترتيبات الأولي بالنسبة للمصريات في : ضيق مساحة الحرية التي تتمتع بها الفتاة بنسبة ٪13,7 ثم البعد الجغرافي للأقارب بنسبة ٪13,5 ، ثم المستوي الثقافي للأسرة بنسبة ٪12,6 ، يأتي بعد ذلك تراجع العلاقات الاجتماعية في الواقع بنسبة 8,7 ٪ . في حين تمثلت الترتيبات الأولي بالنسبة للسعوديات في : عدم وجود نوادي لقضاء وقت الفراغ بنسبة ٪16,2 ، ضيق مساحة الحرية التي تتمتع بها الفتاة بنسبة ٪15,2 ، غياب العلاقات الاجتماعية عن الواقع بنسبة ٪9,5 - ثم المستوي الثقافي للأسرة بنسبة ٪8,9 وفيما يتعلق بمدي وجود أو عدم وجود نوادي لقضاء الفتيات السعوديات وقت فراغها نجد أن هناك اهتمام بوسائل الترويج الخاصة بالذكور دون الإناث حيث توصلت إحدى الدراسات(54) إلي قلة وسائل الترويح المتوفرة للمرأة وعدم كفاية الموجود منها لتغطية احتياجات الفتاة كما ونوعا كما لوحظ أن الأنشطة الترويحية النسائية التي تشرف عليها جهات مختصة مثل النوادي التي يبلغ عددها 22 ناديا داخل الرياض غالبا ما تكون ذات تكاليف مرتفعة في الاشتراك ، كما إن إعطاء الفتيات المصريات والسعوديات الأولوية لعامل ضيق مساحة الحرية التي تتمتع بها الفتاة يؤكد كم الضغوط الاجتماعية التي تواجه الفتاة العربية سواء كان انتمائها لمجتمع محافظ مثل السعودية أو لمجتمع أكثر انفتاحا مثل مصر ، فالعادات والتقاليد والثقافة السائدة في المجتمعات العربية تؤكد دائما إعطاء الحرية الكاملة للولد في مقابل تضيقها علي الفتاة حتى ولو كانت حرية مشروعة لاعتبارات شكلية مرتبطة بالعادات والتقاليد بالدرجة الأولي ، مما يساعد الفتاة علي اللجوء إلي قضاء وقت الفراغ بشكل سلبي ، وكان البعد الجغرافي للأقارب عاملا اجتماعيا أثر علي نوعية استخدام الفتيات المصريات للإنترنت حيث التواصل معهم عبر الماسنجر وخاصة الأقارب من الدرجة الأولي الذين قد يكون بعدهم المكاني بسبب العمل أو الدراسة في أماكن بعيدة مما يجعل من الإنترنت وسيلة سهلة للتعامل والتواصل معهم ، وتبادل الفتيات المصريات والسعوديات ترتيب السببين الخاصين بالمستوي الثقافي للأسرة كعامل مؤثر في استخدامهن للإنترنت حيث اعتبرن أن ارتفاع المستوي الثقافي للأسرة كان له دورا في استخدامهن للإنترنت ، كما أن تراجع العلاقات الاجتماعية في الواقع أوجد مزيدا من الفراغ لديهن وبالتالي كان البديل لإقامة تلك العلاقات حتى ولو كانت بشكل افتراضي .

2- اتفقت أيضا الفتيات المصريات والسعوديات في تأخير بعض العوامل الاجتماعية المؤثرة علي استخدامهن للإنترنت رغم وجود اختلاف نسبي بسيط من حيث الترتيب فقد أجرت المصريات عوامل : الهروب من مشاكل أمي وأبي الدائمة بنسبة 4,7٪ ، تغيب والدي الدائم عن البيت بنسبة 4,3 ٪ ، طلاق أبي وأمي بنسبة 2,5٪ في حين جاء الترتيب بالنسبة للسعوديات في علاقة الخوف التي تربطني بأمي 4,7٪ ، تغيب والدي الدائم عن البيت 3,9٪ ، طلاق أبي وأمي بنسبة 2,3٪ . وهذه العوامل رغم تأخير ترتيبها من وجهة نظر الفتيات المصريات والسعوديات إلا أنه لا ينبغي تجاهلها لأهميتها وانعكاسها السلبي علي سلوك وتصرفات الفتيات فمجرد ذكرها من ضمن العوامل المؤثرة عليهن يؤكد أن لها تأثير ، فمثلا طلاق الأب والأم يعني حرمان الفتاة من عطف أحد والديها وبالتالي فقدان أحاسيس ومشاعر هي في أمس الحاجة إليها ، أيضا تغيب الأب الدائم عن البيت سواء كان هجرا أو كان لأسباب عملية هو في مجمله انعكاس لغياب الرقابة الأسرية علي الفتاة ، فقد تنحرف الفتاة أحيانا بسبب عدم إحساسها بالحنان في وسطها الأسرى خاصة إذا كانت في فترة المراهقة التي تتميز بالحساسية الشديدة ، وظهور صفات وخصائص شخصية ونفسية كإثبات الذات في الأسرة ، فإذا لم تكن في أسرة لها قواعد وتقاليد ، تستخدم أساليب ملتوية غير مشروعة أثناء التعامل مع الآخرين [55] ، وقد أثبتت دراسة أجريت علي الفتيات السعوديات اللاتي حكم عليهن بالسجن لارتكابهن سلوكيات منحرفة كانت بسبب الرغبة في البحث عن الإشباع العاطفي من الآخرين أكثر من السعي وراء منافع مادية [56] أضف إلي ذلك العلاقة بين التفكك الأسرى والانحراف والتي أثبتتها العديد من الدراسات ، فقد أثبتت إحدى الدراسات [57] أن 55٪ من أفراد العينة البالغ عددهم 113 حدثا يعيشون في أسر مفككة إما بطلاق أو وفاة أحد الوالدين ،

كذلك أثبتت دراسة أخرى أن [58] :

- كثيرا ما لا يسكن الجانح مع والديه .
- أم الجانح ليست في ذمة الأب .
- أحد الوالدين أو كلاهما متوفى .
- أم الجانح ليست الزوجة الوحيدة .
- في الغالب ليس الأب هو ولي الأمر .

- كما أن أسلوب التخويف في التنشئة الاجتماعية والذي تعاني منه الفتيات وخاصة من قبل الأم هو أسلوب خاطئ وينبغي التراجع عنه فلابد من الصداقة بين الأم وابنتها لانعكاس ذلك علي سلوكيات الفتيات .

- كان هناك اتفاق في ترتيب باقي العوامل الاجتماعية لدي كل من المصريات والسعوديات ، حيث جاءت الرقابة الدائمة من الأسرة علي سلوكي وتصرفاتي في ترتيب خامس لدي الطرفين بنسبة

7,8 ٪ للمصريات ، 8,1 للسعوديات ، كما جاء غياب التواصل داخل الأسرة في ترتيب سادس وبنسبة 7,5 ٪ للمصريات ، 7,6٪ للسعوديات ، وخاصة بعد تحول النظام الأسري من الأسرة الممتدة إلي الأسرة النووية، ثم التشدد الأسري ومنعي من ممارسة حقوقي في ترتيب سابع بنسبة 7,2٪ للمصريات ، 7 ٪ للسعوديات ، وأخيرا علاقة الخوف التي تربط الفتاة بأبيها بنسبة 5,3٪ للمصريات ، 5,2٪ للسعوديات ، وتعكس هذه النتيجة مدي الاتفاق بين المجتمع المحافظ والمجتمع الأكثر انفتاحا فيما يتعلق بتربية الفتاة وتنشئتها الاجتماعية وأيضا العادات والتقاليد التي تحكم هذه التنشئة ، فالرقابة علي سلوكيات الفتاة سمة في المجتمعات العربية ، كما أن غياب التواصل داخل الأسرة أصبح سمة عربية وإن اختلفت الأسباب فقد يكون غياب هذا التواصل في الأسرة المصرية لأسباب اقتصادية بالدرجة الأولي ، أما غياب هذا التواصل في الأسرة السعودية فقد يرجع لأسباب اجتماعية أكثر منها اقتصادية ، أما التشدد الأسري ومنع الفتاة من ممارسة حقوقها فهي أيضا سمة عربية وهي غير مرتبطة بكون المجتمع محافظ أو أكثر انفتاحا حيث النظرة الذكورية المسيطرة علي الأسرة العربية في تعاملها مع الفتيات .

19- العوامل النفسية المؤثرة علي استخدامات الفتيات المصريات والسعوديات للإنترنت:

اتفقت الفتيات المصريات والسعوديات في ترتيباتهن الأولي للعوامل النفسية المؤثرة عليهن في استخدامهن للإنترنت وهي إزالة الشعور بالقلق والتوتر بنسبة 12,6٪ للمصريات ، 12,5٪ للسعوديات ، ثم السعادة التي أجدها عندما أقرأ بريدي الإلكتروني بنسبة 11,4٪ للمصريات ، 12,3٪ للسعوديات، وقد تكرر العامل النفسي الخاص برفع الروح المعنوية في حال الأزمات الشخصية في الترتيب الثاني لدي المصريات ، كما جاء تطوير علاقاتي بالآخرين نتيجة العلاقات الاجتماعية المحدودة التي أعيشها الترتيب الثالث وبنسبة 10,9٪ للمصريات، 11,6٪ للسعوديات ، فيما يتعلق بالعامل الخاص بإزالة الشعور بالقلق والتوتر نجد أن هذا الشعور ناتج من سياسة التهميش والإقفال التي تمارسها بعض الأسر علي فتياتها ، مما يدعو إلي المطالبة بضرورة إيجاد لغة حوارية بين الأسر وبناتها بعيدا عن قوائم الممنوعات التي دفعت الفتيات إلي اللجوء للإنترنت لإثبات هوياتهن وذواتهن وبالتالي التعبير عن أنفسهن بطرق مختلفة في ظل عدم وجود ما يشغلهن ، ويأتي العامل الخاص بالسعادة التي تجدها عندما تقرأ بريدها الإلكتروني والذي يعكس مدي احتياج الفتاة العربية إلي العاطفة والمحبة والاقتراب والتي لا تجدها في الواقع المحيط بها لذا تلجأ إلي البريد الإلكتروني للتنفيس عما بداخلها ، وجاء تطوير العلاقات بالآخرين الناتج من العلاقات الاجتماعية المحدودة التي تعيشها الفتاة العربية تأكيدا علي ما سبق فهي تلجأ إلي العلاقات الافتراضية من خلال الشات ومنتديات الحوار كنوع من التعويض عن المفقود في واقع المجتمع الشرقي الذي يضيق علي الفتاة بعكس الشباب الذين لا يجدون حرجا في تكوين علاقات علنية [59] ، اتفقت الفتيات المصريات والسعوديات في عدم إعطاء الأولوية لثلاثة عوامل وهي بالنسبة للمصريات : افتقادي للصديقات 4,6٪ ، احتياجي إلي أصدقاء من الجنس الآخر 3,5٪ ، احتياجي إلي العواطف 3,2٪ ، وبالنسبة للسعوديات افتقادي للصديقات 4,4٪ احتياجي إلي أصدقاء من الجنس الآخر 3,4٪ ، احتياجي إلي

العواطف ٪2,9 . أما تأخير العوامل الخاصة بافتقاد الصديقات والاحتياج إلي أصدقاء من الجنس الآخر ، والاحتياج إلي العواطف فإن دل علي شئ فيدل علي أنه رغم الضغوط التي تواجه الفتاة العربية إلا أنه يظل الاحتياج للجنس الآخر والعواطف الخارجية محكومة بالتقاليد التي نشأت عليها .

كما اختلفت الفتيات المصريات والسعوديات في ترتيبهن لباقي العوامل النفسية بشكل نسبي ، فقد جاء الترتيب بالنسبة للمصريات : الضغط النفسي والعصبي ٪10,8 ، البحث عن من يشاركني اهتماماتي 9,9 ٪ ، احتياجي إلي الصحة النفسية ٪8,2 ، شعوري بالإحباط أحيانا ٪7 ، شعوري الدائم بالوحدة ٪6,4 . وبالنسبة للسعوديات: رفع روحي المعنوية في وقت الأزمات ٪11,2 ، الضغط النفسي والعصبي ٪10,4 ، البحث عن من يشاركني اهتماماتي ٪9,9 ، احتياجي إلي الصحة النفسية ٪8,3 ، شعوري بالإحباط أحيانا ٪6,7 ، شعوري الدائم بالوحدة ٪6,3 ، فكثيرا ما تؤدي مشاعر الإحباط واليأس وخيبة الأمل إلي انحراف الفتيات وإتباع السلوكيات السيئة [60] ، ويعكس اتفاق الفتيات المصريات والسعوديات في تقديم عوامل وتأخير أخرى عدم اختلاف العوامل النفسية المؤثرة عليهن سواء كن في مجتمع محافظ أو في مجتمع أكثر انفتاحا وبالتالي يمكن القول بأن الظروف النفسية التي تحكم الفتاة العربية بشكل عام متقاربة مهما اختلفت طبيعة تلك المجتمعات ، فالفتاة العربية لازالت تعاني من تدهور مكانتها الاجتماعية ، حيث نجدها تربي منذ الصغر علي نمط سلوك معروف وهي أنها أقل من أخيها الولد [61]، إن الإهمال والتسلط ، والحماية الزائدة وتفضيل الذكر علي الأنثى ، أو تفضيل الأكبر علي الأصغر يؤثر تأثيرا واضحا علي الصحة النفسية للفتاة ، ومن طبيعة هذه القيم أنها ترسخ بداخلنا باعتبار أن لها بعدها التاريخي البعيد [62]. وتؤكد تلك النتيجة يونج كمبرلفى دراستها والتي توصلت إلى عشرة أسباب تدعوا الفرد إلى اللجوء للانترنت منها الأسباب النفسية (القلق- التوتر العصبي – الملل- الكآبة – الاستياء من المشاكل الخارجية) [63].

20- المضار القيمية والأخلاقية للإنترنت :

جاءت مضار الإنترنت القيمية والأخلاقية مختلفة في ترتيباتها الأولي عند كل من الفتيات المصريات والسعوديات ، حيث جاء ترتيب المصريات لتلك المضار كالتالي : تغير في القيم الخاصة ٪13,6 ، تكوين علاقات مع الجنس الآخر ٪9,6 ، التحريض علي أعمال مخالفة للآداب بنسبة 9,2 ٪ ، تغير في الأفكار ٪8,4 ، عرض صور فاضحة 8,1 ٪ . أما السعوديات فقد جاء ترتيبهن كالتالي : عرض صورا فاضحة ٪11,8 ، التحريض علي أعمال مخالفة للآداب 10,6 ٪ ، طرح معلومات مشككة للمعتقدات الدينية والقومية 9,3 ٪ ، تغير في القيم الخاصة ٪8,5 ، تسويق الأفلام الإباحية .

ومن أبرز مضار الإنترنت أن فيها مصادر إفساد للفتيات والتي تتعدد مجالاتها وهي ما يمكن تسميته بـ (عالم الإنترنت السفلي ، قرصنة برامج ، بذاءة الألفاظ ، إباحية ، مافيا ، غسيل أموال ، مخدرات ، قمار ، عنصرية ، منظمات الهاكر ، إرهاب ، متفجرات ، تجارة رقيق ، جنسية ، نشر لصور وأفلام مخلة بالآداب ، الممارسات الشاذة ، وتنتشر هذه المواد بشكل إغرائي أو استفزازي

مثل (عالم الإنترنت السفلي يناديك ، يبسط لك ذراعيه يلوح لك بكافة المغريات القذرة التي ابتكرها الإنسان عبر التاريخ ، برامج كاملة بالمجان ، صور وأفلام إباحية ، مخدرات ، أموال قذرة ، فهل تستجيب [64] ، وتتفق هذه النتيجة مع ما توصل إليه مشعل القدهي من أن هناك علاقة مباشرة بين التعرض للمواد الإباحية وارتكاب الجرائم وأن كثير من الناس عند تداول هذه المواد يصبح لا يري أن الاغتصاب جريمة ، كما أن معظم المهتمين بالجرائم الجنسية من المبتلين بالإدمان والانحطاط والتدني والشغف بما هو أشنع وأبشع من ناحية الإباحية الأخلاقية ، كالاغتصاب وتعذيب المغتصبين واللواط واغتصاب الأطفال وفعل الفاحشة بالجمادات والحيوانات وفعل الفاحشة بالمحارم وغير ذلك [65] . كما اتفقت الفتيات المصريات والسعوديات في ترتيبات أربع مضار قيمية وأخلاقية وهي : التأثير علي العلاقات الأسرية بنسبة 5,4٪ للمصريات ، 2,6٪ للسعوديات ، ثم إضعاف التواصل الاجتماعي بنسبة 4,8٪ للمصريات ، 2,3٪ للسعوديات ، جاء بعد ذلك السرقات العلمية بنسبة 3,5٪ للمصريات ، 3,8٪ للسعوديات ، ثم تعليم الأطفال والكبار فنون السرقة بنسبة 1,7٪ للمصريات ، 2,2٪ للسعوديات ، فالتصفح الطويل للإنترنت يؤذي العلاقات الأسرية ويسبب الكثير من المشكلات الاجتماعية كاعتزال الناس ، والانطواء ، وفقدان التواصل مع الآخرين ، وخسارة الآخرين [66] ، وتؤكد هذه النتيجة ما توصل إليه الكندري والقشعان 2001 عن تأثير هذه التكنولوجيا علي العزلة الاجتماعية والتي تعتبر بعدا من أبعاد الاغتراب الاجتماعي ، فقد كشفت عن وجود علاقة إيجابية بين المدة الزمنية لاستخدام الإنترنت وبين العزلة الاجتماعية [67] .

اختلف ترتيب الفتيات لباقي المضار فقد جاء ترتيب المصريات كالتالي : طرح معلومات مشككة للمعتقدات الدينية والقومية في الترتيب السادس بنسبة 8٪ ، لغة التخاطب السيئة التي ترد في مجموعات النقاش في الترتيب السابع بنسبة 6,5٪ ، ثم التعرض لمحاولات التحرش الجنسي في الترتيب الثامن بنسبة 6,2٪ ، ثم تسويق الأفلام الإباحية في الترتيب التاسع بنسبة 6٪ .

أما ترتيب الفتيات السعوديات فقد جاء كالتالي : لغة التخاطب السيئة التي ترد في مجموعات النقاش في الترتيب السادس بنسبة 7,6٪ ، ثم التعرض لمحاولات التحرش الجنسي في الترتيب السابع بنسبة 7,3٪ ، ثم تكوين علاقات مع الجنس الآخر في الترتيب الثامن بنسبة 6,4٪ وأخيرا المعاكسات في الترتيب التاسع بنسبة 5,8٪ ، وتعكس هذه المضار التي طرحتها العينة الدور الذي يلعبه الإنترنت في تحطيم منظومة القيم في المجتمع ، وانفلات زمام الأمور ، حيث فيه ما يخيف بقدر ما في منظومتنا التربوية من قصور وإفراط وتفريط ، وفيه ما يخيف أيضا بقدر ما في الأسرة والمؤسسات التربوية والتعليمية والاجتماعية من غفلة وتغافل وعجز عن الوصول إلي عالم الأبناء ، إن المتتبع للمضار القيمية والأخلاقية التي ولدتها الإنترنت يري أن المتصفحات تعش ما يشبه أعراض ازدواج الشخصية حيث نجد الواحدة منهن في الصباح وأوقات النهار انسانة طبيعية تمارس حياتها وعلاقاتها الاجتماعية بشكل عادي ، ولكن عندما تختلي في المساء مع المنتديات وغرف الحوارات نجدها تندمج في مجتمع سوقي أغلب رواده يستخدمون لغات مبتذلة وممارسات غير طبيعية ، هذا بالإضافة إلي أن الدخول إلي المواقع الإباحية أصبح شيئا معتادا لدي الكثيرات ، كما أن

ممارسة الجنس عبر الإنترنت يتم عبر علاقات متخيلة من خلال كاميرات الفيديو وعروض جنسية حية لفتيات وشباب حتى من أبناء المجتمعات العربية . وتتفق هذه النتيجة مع ما توصل إليه أمين سعيد (2003) من أن 74 ٪ من الشباب يعتقدون أن هناك مخاطر أخلاقية للإنترنت ، وأن استخدام الشباب لهذه التقنية سلبي إلي حد كبير فالمواقع الإباحية والمحادثات وتحميل الأغاني والنغمات والانضمام لجماعات عالمية مشبوهة أهم ما يمارسه الشباب داخل الشبكة [68](مصر) فمن المفترض أن هناك اختلاف بين ظروف الفتيات في كلتا المجتمعين.

21- الآثار التي يتركها التعامل مع الإنترنت علي الفتاة :

تتعدد الآثار التي يتركها الإنترنت من وجهة نظر عينة الدراسة منها آثار قيمية وأخرى فكرية وأخرى شكلية ثم اجتماعية وسلوكية وكانت كالتالي :

اتفقت الفتيات المصريات والسعوديات في إعطاء الأولوية للآثار الثقافية حيث جاء دوره في زيادة الثقافة العامة في الترتيب الأول بنسبة 12,7 ٪ للمصريات ، 14,2 ٪ للسعوديات فالإنترنت يعتبر مصدرا مهما للثقافة لكونه يتيح المعلومات بسرعة ، ويسهل الإطلاع علي أحداث العالم ، والتعريف بالجديد في الأمور العلمية وغيرها .

كما احتل الأثر الأخلاقي الخاص بالتساهل في عمل علاقات مع الجنس الآخر الترتيب الثاني من وجهة نظر عينة الدراسة بنسبة 11,9 ٪ عند المصريات و٪12 عند السعوديات وقد يرجع هذا التساهل في إقامة علاقات عاطفية نتيجة تكرار دخول الفتيات علي الشات وقد يكون ذلك أيضا انعكاس لارتياد الفتيات المواقع العاطفية والجنسية ولا نغفل هنا العامل الأسري والاجتماعي كمؤثرات علي سلوكيات الفتاة مثل غياب الرقابة والأمية الإلكترونية ، والعلاقة بين الوالدين وغيره من الأسباب ، ولعل الأضرار الأخلاقية من أبرز السلبيات التي أفرزها دخول الإنترنت إلي واقعنا العربي ، وتتأكد هذه النتيجة من خلال ما توصلت إليه دراسة خالد الفرم من أن 13,2 ٪ ممن شملتهم دراسته من الشباب يستخدمون الشبكة للإطلاع علي مواد جنسية كما أن 15,6 ٪ يستخدمون الشبكة للبحث عن علاقات رومانسية، كما أشارت دراسة أخرى في مستشفي التخصصي في المملكة العربية السعودية إلي أن 93 ٪ من مستخدمي خدمة الإنترنت الموجودة في المستشفي استخدموها استخداما غير محمود أخلاقيا.

- اختلفت بعد ذلك ترتيبات الآثار بشكل نسبي بين المصريات والسعوديات ، فقد جاء ترتيب المصريات كالتالي:

تغير في الأفكار الترتيب الثالث بنسبة ٪10,5 ، زيادة الاهتمام بالمظهر في الترتيب الرابع بنسبة 10,3 ٪ ، عدم القيام بأي رياضة بنسبة 10,2 ٪ ، عدم القيام بزيارات عائلية ، ثم زيادة في متابعة الأفلام بنسبة 9,8 ٪ ، وهذه النوعية من الاستخدام تسبب نوعان من الإدمان للمستخدمات

، من خلال استمرارها في مشاهدة الأفلام الجديدة مما يؤثر علي الفتيات من الناحية الشخصية والنفسية والاجتماعية ، كما يأتي بعد ذلك الأثر الخاص بالتغيير في أسلوب الكلام بنسبة 9,1 ٪ ، ثم التغير في القيم الخاصة بنسبة 8,5 ٪ ، حيث نجد النفاق الاجتماعي والمجاملات والإباحية في بعض السلوكيات التي اكتسبتها الفتيات من التعامل مع الإنترنت ، وأخيرا يأتي عدم الاهتمام بالتعليم أي التراجع في المستوي التعليمي بنسبة 4,3 ٪ ، ثم تعلم التدخين وشرب الشيشة بنسبة 2,3 ٪ .

وتؤكد هذه النتيجة أن الآثار السلبية علي القيم والسلوك أكثر بكثير من الآثار الإيجابية .

وجاء ترتيب الفتيات السعوديات كالتالي :

زيادة الاهتمام بالمظهر في الترتيب الثالث بنسبة 11,3 ٪ ، ثم التغير في الأفكار بنسبة 11,1 ٪ ، عدم القيام بأي رياضة بنسبة 9,9 ٪ ، زيادة في متابعة الأفلام بنسبة 9,8 ٪ ، ثم تغير في أسلوب مرجع الكلام بنسبة 9,5 ٪ ، عدم القيام بزيارات عائلية بنسبة 8,8 ٪ ، ويأتي بعد ذلك وفي ترتيبات متأخرة التغير في القيم الخاصة بنسبة 8,7 ٪ ، عدم الاهتمام بالتعليم ، التدخين بنسبة 2,2 ٪ لكل منهما .

فمن الواضح ما يتركه الإنترنت من آثار علي سلوكيات الفتاة العربية فهو بديل للتفاعل الاجتماعي الصحي مع الرفاق والأقارب وأصبح هم الفتيات قضاء الساعات الطويلة في استكشاف مواقع الإنترنت المتعددة مما يعني تغيرا في منظومة القيم الاجتماعية للأفراد حيث يعزز هذا الاستخدام المفرط القيم الفردية بدلا من القيم الاجتماعية وقيم العمل الجماعي الذي يمثل عنصرا هاما في ثقافتنا ، أيضا يساهم في تحطيم المناعة الأخلاقية ، هذا بالإضافة إلي إسهامه بشكل كبير في إضعاف التواصل الاجتماعي مع الأسرة وذلك من خلال استهلاك الفتاة لمعظم وقتها في الجلوس أمام شاشة الإنترنت وبالتالي لا تقوم بواجباتها الأسرية ، وتتفق هذه النتيجة مع ما أشارت إليه الدراسة التي أجرتها مجلة عالم المعرفة من أن 40 ٪ من الشباب الذين شملهم الاستطلاع أفادوا أن شبكة الإنترنت أثرت عليهم من الناحية الاجتماعية وجعلتهم أكثر انفرادا [70] .

خلاصة النتائج:

1- جاءت العوامل النفسية المؤثر الأول بين العوامل المعرفية والعوامل الاجتماعية المؤثرة على الفتيات العربيات في تعاملهن مع الانترنت ، فالعامل النفسي ناتج من سياسة الضغط والإقفال بالإضافة إلى الاحباطات المتكررة التي تواجهها الفتاة العربية دون أن تتكلم أو تعبر عن معاناتها أو حتى تطالب بحقوقها، مما يتطلب مواجهة لما يمارس ضد الفتيات في العالم العربي سواء كان ذلك ضغوط ناتجة من العادات والتقاليد أو ناتجة من الموروث الثقافي الذي يكرس حالة التفرقة بين معاملة الولد ومعاملة البنت والذي يضغى عليه المنظور الذكورى السائد في العالم العربي.

2- أظهرت الدراسة أن استخدام الإنترنت يتباين من مجتمع لآخر ومن دولة لأخرى وأحيانا من مدينة لأخرى ، ومن ثم من شخص لآخر حسب الخصائص الاجتماعية والثقافية والاقتصادية ، وفي مصر والسعودية يلاحظ تنامي استخدام الإنترنت في مختلف المجالات الحياتية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والإعلامية ، والتعليمية ، والدينية .... الخ مرتبطا بتلك الخصائص.

3- اتفقت الفتيات المصريات والسعوديات في بعض أسباب تفضيلهن لمواقع الإنترنت ، حيث جاءت كالتالي:التفضيل الشخصي ،التواصل مع الآخرين ، قضاء وقت الفراغ ، وتوالت بعد ذلك الأسباب لدي الطرفين بترتيب متقارب جدا وإن كان هناك اختلافات نسبية طفيفة وجاء الأسباب كالتالي : الإطلاع علي الأخبار العلمية ، اكتساب المعرفة ، البحث عن المعلومات ، العناية بالمظهر ، إجراء الأبحاث ، هواية الأعمال المنزلية ، متابعة الأزياء والموضة ، تحميل الموسيقي والأغاني ، مشاهدة الأفلام ، متابعة الأحداث الجارية ، ممارسة هواية المراسلة عبر الإيميل .

4- أثبتت الدراسة أن هناك اتفاق في تأثير بعض العوامل الاجتماعية بين الفتيات المصريات والسعوديات فقد أعطين الأولوية لعامل ضيق مساحة الحرية التي تتمتع بها الفتاة مما يعكس حجم التضييق الذي يمار ضد الفتيات حيث الحرية تعطى للولد في مقابل حرمان الفتاة منها.كما اتفقن في تأخير بعض العوامل الاجتماعية والتي تمثلت في الهروب من المشاكل الأسرية ، تغيب والدها الدائم عن الأسرة ، طلاق الأب من الأم ، علاقة الخوف التي تربط الفتاة بأمها، غياب التواصل الأسرى ، التشدد الأسرى ومنع الفتاة من ممارسة حقوقها مما يؤكد على أهمية تحقيق الإشباع العاطفي للفتاة من قبل أسرتها ، كما يؤكد اتفاق المجتمعين المنفتح والمحافظ فيما يتعلق بتربية الفتيات وتنشئتها الاجتماعية والعادات والتقاليد التي تحكم هذه التنشئة.

5- أثبتت الدراسة عدم اختلاف تأثير العوامل النفسية على الفتيات سواء كن ينتمين لمجتمع محافظ (السعودية) أو مجتمع أكثر انفتاحا(مصر) فالظروف النفسية التي تؤثر على الفتاة العربية بشكل عام متقاربة مهما اختلفت طبيعة تلك المجتمعات ، فلا زال المجتمع العربي يعانى من تدهور المكانة الاجتماعية للفتاة بوجه خاص والمرأة بوجه عام والتي تظهر بشكل جلى منذ تنشئتها على أنها اقل من أخيها الولد ، وكونها مهملة دائما من قبل الأسرة أولا ثم المجتمع ثانيا ، أضف إلى ذلك التسلط الذي يمارس ضدها من ناحية أو الحماية الزائدة من ناحية أخرى، كل ذلك في النهاية له تأثيره السلبي على صحتها النفسية.

6- أوضحت الدراسة اختلاف تأثير مضار الإنترنت القيمية والأخلاقية في ترتيباتها الأولي عند كل من الفتيات المصريات والسعوديات ، حيث جاء ترتيب المصريات لتلك المضار كالتالي : تغير في القيم الخاصة ، تكوين علاقات مع الجنس الآخر، التحريض علي أعمال مخالفة للآداب ، تغير في الأفكار ، عرض صور فاضحة . أما السعوديات فقد جاء ترتيبهن كالتالي : عرض صورا فاضحة ، التحريض علي أعمال مخالفة. للآداب ، طرح معلومات مشككة للمعتقدات الدينية والقومية ، تغير في القيم الخاصة ، تسويق الأفلام الإباحية . وتتفق هذه النتيجة مع ما توصل إليه مشعل القدهي

من أن هناك علاقة مباشرة بين التعرض للمواد الإباحية وارتكاب الجرائم وأن كثير من الناس عند تداول هذه المواد يصبح لا يري أن الاغتصاب جريمة ، كما أن معظم المهتمين بالجرائم الجنسية من المبتلين بالإدمان والانحطاط والتدني والشغف بما هو أشنع وأبشع من ناحية الإباحية الأخلاقية ، كالاغتصاب وتعذيب المغتصبين واللواط واغتصاب الأطفال وفعل الفاحشة بالجمادات والحيوانات وفعل الفاحشة بالمحارم وغير ذلك.

7- كما اتفقت الفتيات المصريات والسعوديات في ترتيبات أربع مضار قيمية وأخلاقية وهي : التأثير علي العلاقات الأسرية، إضعاف التواصل الاجتماعي ، السرقات العلمية ، تعليم الأطفال والكبار فنون السرقة ، ان التصفح الطويل للإنترنت يؤذي العلاقات الأسرية ويسبب الكثير من المشكلات الاجتماعية كاعتزال الناس ، والانطواء ، وفقدان التواصل مع الآخرين ، وخسارة الآخرين ، وتؤكد هذه النتيجة ما توصل إليه الكندري والقشعان 2001 عن تأثير هذه التكنولوجيا علي العزلة الاجتماعية والتي تعتبر بعدا من أبعاد الاغتراب الاجتماعي ، فقد كشفت عن وجود علاقة إيجابية بين المدة الزمنية لاستخدام الإنترنت وبين العزلة الاجتماعية.

8- تتعدد الآثار التي يتركها الإنترنت من وجهة نظر عينة الدراسة منها آثار قيمية وأخرى فكرية وأخرى شكلية ثم اجتماعية وسلوكية وكانت كالتالي :

- اتفقت الفتيات المصريات والسعوديات في إعطاء الأولوية للآثار الثقافية حيث جاء دوره في زيادة الثقافة العامة ، فالإنترنت يعتبر مصدرا مهما للثقافة لكونه يتيح المعلومات بسرعة ، ويسهل الإطلاع علي أحداث العالم ، والتعريف بالجديد في الأمور العلمية وغيرها .

- كما احتل الأثر الأخلاقي الخاص بالتساهل في عمل علاقات مع الجنس الآخر الترتيب الثاني وقد يرجع هذا التساهل في إقامة علاقات عاطفية نتيجة تكرار دخول الفتيات علي الشات وقد يكون ذلك أيضا انعكاس لارتياد الفتيات المواقع العاطفية والجنسية ولا نغفل هنا العامل الأسري والاجتماعي كمؤثرات علي سلوكيات الفتاة مثل غياب الرقابة والأمية الإلكترونية ، والعلاقة بين الوالدين وغيره من الأسباب .

استنتاجات الدراسة:

- ضرورة توعية الأسرة بأهمية الوقت، وضرورة الاهتمام بتربية الناشئة وتنظيم أوقات استخدام الانترنت، وتحديد المواقع التي يسمح بالدخول إليها، وبإشراف وتوجيه متواصل.

- مراقبة المحاورات والمواد المشاهدة على الانترنت من خلال استخدام برامج الرقابة.

- ضرورة وجود لغة حوارية بين الأسر وبناتها لتحقيق الإشباع العاطفي للفتاة حتى لا تبحث عنه خارج البيت.

- تنظيم دورات لتوعية الفتيات على حسن استخدام الانترنت واستثمار الفوائد العلمية والثقافية والاجتماعية والدينية .

- تجسيم أضرار بعض المواقع المحظورة ، وأثارها السيئة في السلوك والاضرابات النفسية والقلق والإدمان الضار الذي يكونه الإفراط في استخدام الانترنت.

المقترحات البحثية:

تقترح الدراسة القيام بعمل المزيد من البحوث والدراسات العلمية التى تقيس تأثيرات استخدام الانترنت على السلوك ومنها:

- العلاقة بين استخدام الشات والانحراف عند الفتيات .
- تأثير الرقابة الأسرية على نوعية استخدام الفتيات للانترنت .

المراجـــــع

(1) عبير محمد حمدي ، دور الإنترنت والراديو والتليفزيون في إمداد الجمهور المصري بالمعلومات ، رسالة ماجستير غير منشورة ، القاهرة : كلية الإعلام ، جامعة القاهرة ، 2001 ، ص 92 .

(2) أيمن العشري ، أساسيات وأسرار الشبكة الدولية إنترنت ، القاهرة : مكتبة الفيروز ، 1998 ، ص 7 .

(3) مجبل لازم المالكي ، الإنترنت ومجالات استخدامها في المكتبات ومراكز المعلومات ، العربية 3000 ، 2001 ، ص 6 – 7 .

(4) عبير محمد حمدي ، مرجع سابق ، ص ص 104 – 111 .

(5) نجم الدين علي مردان ، الإنترنت والاتجاهات السلوكية للفتاة ، ورقة عمل مقدمة صـ7 إلي المؤتمر السادس : الفتاة تمكين وريادة ، جمعية المؤمنين ، عمان ، الإمارات العربية المتحدة 6 – 7 /2006/3 .

(6) سامر محمد سعيد ، الإنترنت المنافع والمحاذير ، الكويت : دار سعاد الصباح ، 1997 صـ 101 .

(7) بيل جيتس ، المعلوماتية بعد الإنترنت ، ترجمة عبد السلام رضوان ، عالم المعرفة ، الكويت ، عدد 231 ، 1998 ، صـ 88 .

(8) سامر محمد سعيد ، المرجع السابق ، صـ67

(9) عبد المحسن العصيمي ، الآثار الاجتماعية للإنترنت ، الرياض : قرطبة للنشر والتوزيع ، 2004 ، صـ 26 .

(10) تضاؤل أعداد مستخدمي الإنترنت بالشرق الأوسط وإفريقيا .

http://www.uaeflash.i-p.com / news – utd 4 .htm

- أنواع الإدمان .

. http://www.CyuEgypt.com eyu/youth – mor.ase? subject [D = 3

(11) أحمد محمد صالح ، الإنترنت بين الأغنياء والفقراء ، القاهرة : مركز البحوث العربية للدراسات العربية والإفريقية والتوثيق ، 2000 ، ص ص 14 ، 15 .

(12) حجم مستخدمي الإنترنت في الدول العربية .

.http://www,arabs48.com/display .x ? cid = 168 sid = 66 & id = 973

(13) عبد اللطيف حسن ، إثبات جرائم الكمبيوتر والجرائم المرتكبة عبر الإنترنت ، القاهرة : دار النهضة العربية ، 1969 صـ 105 .

(14) جميل عبد الباقي ، الإنترنت والقانون الجنائي ، القاهرة : دار النهضة العربية ، 2001 ، ص 70 .

(15) عبد الفتاح بيومي حجازي ، الأحداث والإنترنت : دار متعمقة عن أثر الإنترنت في انجراف الأحداث .

(16) ياسر عبد المعطي ، خالد العنزي ، خدمات الإنترنت : دارسة لواقع استخدامات أعضاء هيئة التدريس بكلية التربية الأساسية بالكويت ، مجلة المكتبات والمعلومات العربية ، السنة 23 ، العدد 3 ، يوليو 2003 ، ص ص 48 – 49 .

(17) يعقوب يوسف الكندري ، حمود فهد القشعان ، علاقة استخدام شبكة الإنترنت بالعزلة الاجتماعية لدي طلاب جامعة الكويت ، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية ، جامعة الإمارات العربية المتحدة ، المجلد 17 ، العدد 1 ، أبريل 2001 ، صـ 36 .

(18) مني الغريبي ، اتجاه الشابات السعوديات نحو القيم الحديثة: دراسة ميدانية لعينة من الفتيات السعوديات فى مدينة الرياض، دراسة ماجستير غير منشورة ، جامعة الملك سعود ، قسم الدراسات الاجتماعية 1997 ، صـ 419 .

(19) علي ليلة وآخرون ، الشباب القطري واهتماماته وقضاياه ، د.ن ، 1991 ، صـ 7.

(20) المرجع السابق ، صـ 37 .

(21) Brook E. Foucault , Dietram A. Scheufele , web vs campus store ? why students buy text books online , The journal of consumer marketing , v. 19 , 4/5 , 2002 , p. 405 .

(22) Little John , Slephen , Theories of human communication , California : wads worth publishing company , 1992 , 363 .

(23) جمال جاسم المنيبي ، نشأة المداخل العلمية لدراسة تأثير وسائل الأعلام وتطورها : دراسة نقدية تحليلية ، المجلة العربية للعلوم الإنسانية ، جامعة الكويت ، العدد 46 ، السنة 12 ، شتاء 1994 ، ص ص 65 – 66 .

(24) Uses and Gratifications Approach http . //www.tcw .utwente .ml / theorieen oversight / theory ٪ zocluslers / ma ss ٪ 20 media / u .

(25) أماني فهمي ، دوافع استخدام المرأة المصرية لقنوات التليفزيون الدولية ، المجلة المصرية لبحوث الإعلام ، العدد الثاني ، إبريل 1997 ، ص 123 .

(26) سهام نصار ، استخدامات المرأة المصرية للصحافة النسائية والاشباعات المتحققة منها ، المجلة المصرية لبحوث الرأي العام ، المجلد الثالث ، العدد الأول ، يناير / مارس 2002 ، صـ 238 .

(27) A Lexis S , Tan : communication Theories and research , New York . John Wiley and sons 1985 , P.P. 235 – 236 .

(28) أسامة عبد الرحيم ، فنون الكتابة الصحفية والعمليات الإدراكية لدي القراء ، القاهرة : ايتراك للطباعة والنشر والتوزيع ، 2003 ، صـ 82 .

(29) حسن عماد مكاوي ، ليلي حسين السيد : الاتصال ونظريات المعاصرة ، القاهرة : الدار المصرية اللبنانية ، 1998 ، ص ص 246 – 247 .

(30) سهام نصار ، مرجع سابق ، صـ 240 .

(31) Wenner , Lowerenece , A. , The Nature of news Gratifications in polm green , P. Wenner , L. A. Rosen green , K.F. media research , London : Beverly Hills , sage publications , 1985 , P. 171 .

(32) Samuel Ebersole , uses and Gratifications of the web among students , journal of computer – metiated communication , V. 6, September 2002 , P. 120 .

(33) السيد بخيت ، الاستخدامات المتخصصة للإنترنت لدي أساتذة الاتصال الجماهيري ، دراسة مقارنة بين الأساتذة العرب والأمريكيين ، المجلة المصرية لبحوث الإعلام ، جامعة القاهرة ، كلية الإعلام ، العدد التاسع ، أكتوبر – ديسمبر 2000 ، صـ 114 .

(34) Thomas E. Ruggiero , uses and Gratifications Theory in the 21st century , Mass communication & society , V. 3 # 1 , winter 2000 . P.3 .

(35) Robert Larose , Matthews , Fastin (2002) , Asocial cognitive explanation of internet uses and Gratifications : toward a new teary of media attendance , available on line : http://www.Nsu.edu/larose / ica 03 post .htm .

(36) Barbara K.Kaye , Thomas j . Johnson , online and in the know : uses and gratification of the web for political information , journal of Broad casting & electronic media . V. 46 , # 1 , 2002 , P. 54 .

(37) Brook E. Foucault , Dietram A. Sheufele , web v 8 campus store ? why students buy textbooks online , The journal of consumer marketing , V. 19 , h 415 , 2002 , P. 405 .

(38) Kuan Hui Ho , college student's internet uses and gratifications , M.A, 1998 (A) state university .

(39) Richard on Eric , internet cumlude , internet world , v6 , No. 10 Oct. 1995 .

(40) Samael Ebersole , uses and Gratifications of the web among students , journal of computer – mediated communication . V6 , # 1 , September 2000.

(41) Christopher D. Hunter , The uses and Gratifications of project Agora executive summary , available online : http://www.asc upenn.edu / usr / chunter / agora uses .

(42) أمين سعيد عبد الغني ، تأثير استخدام الإنترنت علي القيم والاتجاهات الأخلاقية للشباب الجامعي ، بحث مقدم إلي المؤتمر العلمي السنوي التاسع لكلية الإعلام ، جامعة القاهرة ، مايو 2003 ، صـ 1219 .

(43) هبة السمر ، استخدام الأطفال للإنترنت العلاقة التفاعلية بين الآباء والأبناء ، المجلة المصرية لبحوث الإعلام ، جامعة القاهرة ، كلية الإعلام ، العدد الثامن عشر ، يناير - مارس 2003 .

(44) حنان جنيد ، تكنولوجيا الاتصال التفاعلي (الإنترنت) وعلاقته بدرجة الوعي السياسي لدي طلاب الجامعات المصرية : دراسة ميدانية علي طلاب الجامعات الخاصة المصرية ، المجلة المصرية لبحوث الإعلام ، العدد 18 ، يناير – مارس 2003 ، ص1.

(45) سامي عبد الرؤوف طايع ، استخدام الإنترنت في العالم العربي : دراسة ميدانية علي عينة من الشباب العربي ، المجلة المصرية لبحوث الرأي العام ، العدد 4 ، أكتوبر – ديسمبر 2000 .

(46) نجوى عبد السلام ، أنماط ودوافع استخدام الشباب المصري لشبكة الإنترنت : دراسة استطلاعية ، بحث مقدم إلي المؤتمر العلمي الرابع لكلية الإعلام ، جامعة القاهرة 25 – 27 مايو 1998 .

(47) تحسين بشير منصور ، استخدام الإنترنت ودوافعها لدي طلبة البحرين ، دراسة ميدانية ، المجلة العربية للعلوم الإنسانية ، جامعة الكويت ، العدد 86 ربيع 2004 .

(48) محمد الجوهري ، دراسات في التغير الاجتماعي ، الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية د. ت ، صـ 120 .

(49) محمد بن إبراهيم البعيز ، انتشار استخدام الإنترنت في مدينة الرياض مع تطبيق نظرية انتشار المحادثات ، رسالة ماجستير غير منشورة ، الرياض : جامعة الملك سعود ، 1425 ، صـ 30 .

(50)يونج كمبرلي ، الإدمان عبر الإنترنت ، كتاب مترجم ، الرياض : بيت الأفكار ، 1998 ، صـ 12 .

(51) عبد الله الموسى ، مجلد المحايد ، حوار صحفي ، العدد 14 ، 16 رجب 1422 ، تصدر عن مؤسسة المحايد ، لندن .

(52)بيل جيتس ، المعلوماتية بعد الإنترنت طريق المستقبل ، ترجمة عبد السلام رضوان ، عالم المعرفة ، الكويت ، العدد 231 ، 1998 .

(53) نانسي عويس ، مخاطر الإنترنت ، مجلة الشقائق ، العدد 60 ، جمادى الآخر 1423 . (54) أمال عبد الله الفريح ، العوامل المؤثرة في مدي استفادة الفتاة من وسائل الترويح المتاحة في مدينة الرياض ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة

(55) د. سبوك ، حديث إلي الأمهات ، المؤسسة العربية للتوزيع والنشر ، د.ت ، صـ 57 .

(56)حياة عبد العزيز العثمان ، العوامل الذاتية والاجتماعية المؤثرة في انحراف الفتيات ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة الملك سعود ، 2003 ، صـ38 .

(57) وليد حيدر ، جنوح الأحداث ، نموذج القطر العربي السوري ، وزارة الثقافة ، سوريا ، 1987 ، صـ27 ,

(58) عبد الله ناصر السدحان ، رعاية الأحداث المنحرفين في المملكة العربية السعودية ، دراسة تاريخية وثائقية ، مكتبة العبيكان ، الرياض ، 1417 ، صـ 144 .

(59)هناء كمال أبو اليزيد ، الآثار النفسية لإدمان الإنترنت ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الإعلام .

(60)حامد زهران ، علم النفس الاجتماعي ، ط1 ، القاهرة : عالم الكتب ، 1984 ، صـ 119

(61)منى الغريبى ، مرجع سابق ، صـ 21 .

(62) حامد زهران ، المرجع السابق ، صـ 52 .

(63)يونج كمبرلي ، مرجع سابق ، صـ 18 .

(64)مجلة البيان ، تقارير العدد 172 ، مؤسسة المنتدى الإسلامي ، لندن ، 1422هـ ، صـ67.

(65) مشعل القدهي ، آثار المواقع اللاأخلاقية والصور الإباحية علي الأفراد ، الرياض ، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية ، 2000 ، ص ص 10 ، 11 .

(66) http://www.tebyan.net/services /computer magazine / 2007 .

(67) يعقوب يوسف الكندري ، وحمود فهد القشعان ، علاقة شبكة الإنترنت بالعزلة الاجتماعية لدي طلاب جامعة الكويت ، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية ، جامعة الإمارات العربية المتحدة ، مجلد 17 ، عدد 1 ، 2001 ، ص ص 1 – 45 .

(68) أمين سعد عبد الغني ، مرجع سابق ، ص ص 1219 – 1267 .

التراث المعماري الديني: تواصل حضاري بين منشآت القاهرة واسطنبول

د.عادل زيـــــادة

مقدمة

تحولت مصر إلى مجرد ولاية تابعة للدولة العثمانية بعد فتح السلطان سليم الأول لها منذ عام 923هـ/1517م، واستمرت على «هذا الوضع» حتى زالت الدولة العثمانية من الوجود، وقد نتج عن هذا التحول الكثير من النتائج التي اختلف حولها المؤرخون وتضاربت معها آراء الباحثين، فمنهم من رأى أن سيطرة العثمانيين على دول الشرق بصفة عامة ما هو إلا غزو طامع في خيرات هذه البلاد وامتلاكها بالقوة، ووصفوا أحوال هذه البلاد ومنها مصر بالتدهور والتأخر عن ركب الحضارة في ظل هذا الغزو وتلك السيطرة، ومنهم من ذهب إلى وصف الوجود العثماني في هذه الدول بالفتح المظفر الذي دفع عجلة التطور والتقدم لهذه الدول في مجالات شتى. وعلى أي حال كانت النتيجة المباشرة لسقوط دولة المماليك أن تحولت مصر من دولة كبري واسعة النفوذ إلى مجرد ولاية عثمانية «لا تختلف عن غيرها من الولايات"، وفقدت بذلك شخصيتها المستقلة التي كانت تميزها على مر العصور، وانتقلت زعامة العالم الدينية والسياسية إلى الدولة العثمانية ووُضع نظام جديد للحكم ظلت عليه مصر نحو ثلاثة قرون متعاقبة من سنة 923هـ/ 1517 م إلى سنة 1213هـ/ 1798م .

وسواء كان الوجود العثماني بمصر غزوًا أو فتحًا فهذا أمر لا يهدف إليه بحثنا وإن كان من الممكن أن نستقرئ من بين سطوره ما يؤيد أحد الاتجاهين. كذلك لن يتعرض البحث لخصائص الحكم العثماني وأحوال المجتمع المصري في ذلك العصر وإنما سيركز على معرفة العوامل المختلفة التي كانت وراء احتفاظ العمارة المصرية الإسلامية بطرازها المحلي الموروث من جهة، وكذلك اتباع العمارة العثمانية باسطنبول للطرز السلجوقية السابقة عليها من جهة أخرى.

ويهدف البحث في المقام الأول إلى دراسة العمائر الدينية المتمثلة في المساجد أو الجوامع التي أنشأها ولاة مصر الأتراك بكل من القاهرة واسطنبول من الناحية المعمارية والفنية، وتأكيد التواصل الحضاري بين البلدين والتأثيرات المتبادلة بينهما في النواحي المعمارية والفنية، وكذلك التعرف على طرز العمارة في البلدين.

اتبعت العمارة في مصر العثمانية -كما هو معروف- طرازاً محلياً ذا أصول مملوكية في تشييد المنشآت المعمارية تميز بالبساطة الشديدة سواء في عناصره المعمارية والفنية أو في شكل العمائر

العام، وفي الوقت الذي تميزت فيه هذه العمائر باتباعها أسلوباً محلياً في تخطيطها وعناصرها منحدراً عن الأسلوب المعماري الذي كان سائداً في العصر المملوكي والذي كان من المفترض أن يكون أسلوباً متطوراً تصاحبه ابتكارات فنية مختلفة، نجد أن الأمر كان مختلفاً حيث افتقدت هذه العمائر الفخامة والتميز اللذين كانت تتسم بهما في العصر المملوكي الذي خطت فيه العمارة وفنونها خطى واسعة لم يشهده غيره من العصور؛ ذلك الطراز الذي شيدت على أساسه معظم العمائر العثمانية التي ما زالت قائمة حتى الآن في مدينة القاهرة[1]. وقد كان استمرار الطراز المحلي خلال العصر العثماني نتاج عدة عوامل تضافرت معاً في الإبقاء عليه، وقد انبثق بعضها من خلال فلسفة الحكم العثماني التي هدفت إلى إبقاء الأوضاع على ما هي عليه في المجتمع المصري في حفاظه على طابعه العربي الإسلامي وسماته الرئيسية وتقاليده وأعرافه، ويعني ذلك أن العثمانيين لم يفرضوا ذوقاً أو طرازاً معمارياً خاصاً بهم[2] .

وتتمثل بعض العوامل الأخرى في طبيعة الطراز المصري والعمق الحضاري الكبير له، والذي ارتبط في نشأته بعوامل البيئة المحلية وتطور خلال ستة قرون فيما بين العصرين الفاطمي والمملوكي تطوراً كبيراً حتى اكتسب شخصيته المستقلة وطابعه المميز، ومن ثم أصبح هذا الطراز جزءاً لا يتجزأ من الحياة المصرية العامة، ولذلك كان من الصعب على الطراز العثماني الوافد أن يتغلب على ذلك الطراز المحلي الموروث لاسيما أن طبيعة ذلك الطراز كانت لا تتناسب مع ظروف وطبيعة البيئة المصرية، كما كان لطوائف الحرف المتعلقة بالعمارة وفنونها أثر كبير في استمرار الطراز المحلي، حيث لم تتخل تلك الطوائف عن مصريتها وطابعها المعماري الموروث الذي حافظت عليه في ضوء ما سمحت به ظروف العصر وإمكانياته[3] .

وكان لاختلاف مدة حكم الولاة الأتراك لمصر ومدى نفوذهم أثر كبير في حركة البناء والتعمير التي شهدتها المدن المصرية عامة ومدينة القاهرة خاصة، فلقد اتسمت الفترة الأولى من الحكم العثماني وهي الممتدة من بداية الفتح حتى أواخر القرن 10هـ/ 16م بطول فترة حكم هؤلاء الولاة وبقوة نفوذهم وعظم مكانتهم، مما أتاح لهم الفرصة لإقامة العمائر المختلفة ووقف الأوقاف الكثيرة عليها، وهذا ما تؤكده العمائر الباقية التي ترجع إلى هذه الفترة، أما الفترة الثانية وهي الممتدة من أواخر القرن 10هـ/ 16م حتى أواخر القرن12هـ/18م فقد اتسمت بقصر فترة حكم الولاة حيث لم يدم حكم أطولهم مدة عن خمسة أعوام، فضلا عن ضعف نفوذهم وقلة هيبتهم، ومن ثم انصرف أغلبهم عن البناء والتعمير، وهذا ما تؤكده أيضاً العمائر الباقية التي ترجع إلى هذه الفترة، من عمائر متنوعة الأغراض ما بين دينية ومدنية وجنائزية[4].

---

1 GoodwinGodfrey, A History of Ottoman Architecture. Thames and Hudson, London 1997, p. 112.

2 محمد حمزة الحداد، موسوعة العمارة الإسلامية في مصر، من الفتح العثماني حتى عهد محمد علي، الكتاب الأول: المدخل، القاهرة : مكتبة زهراء الشرق، 1998، ص61.

3 المصدر السابق، ص62.

4 محمد حمزة الحداد، موسوعة العمارة الإسلامية، ص63 ، وأيضاً: Goodwin Godfrey, op.cit., P. 132.

وفي الوقت ذاته نجد أن الأسلوب المعماري العثماني في اسطنبول ومدن الأناضول بصفة عامة كان امتداداً متطوراً لعمارة العصر السلجوقي بضخامتها وفخامتها وغناها الفني بصفة عامة، ويدلنا على ذلك تلك العمائر المتبقية في اسطنبول وغيرها من المدن التركية[5].

وفي ظل الحكم العثماني أصبحت المنشآت العثمانية باسطنبول تتفوق معمارياً وفنياً على مثيلاتها بالقاهرة على نحو لا يسمح بعقد مقارنة بينهما، ويرجع ذلك في الواقع إلى عدة أسباب منها أن وضع مصر الاقتصادي اختلف تماماً عن وضعها السابق في العصر المملوكي، حيث كانت قد فقدت مصدراً هاماً للدخل انعكس على أوجه المجالات الفنية في العصر العثماني، صحيح أن الحركة الفنية قد استمرت خلال هذا العصر ولم تنقطع واستمر تشييد العمائر الدينية وغيرها، ولكنها افتقرت إلى الثراء والفخامة على عكس ما كان عليه الحال في منشآت المماليك السابقة أو العمائر العثمانية المشيدة في الفترة نفسها في اسطنبول وغيرها من مدن الأناضول، وفضلا عن ضعف الموارد المالية المتاحة للولاة العثمانيين للإنفاق على المنشآت والعمائر في مصر، فإن قصر مدة ولايتهم لم يمكنهم من متابعة إنشاء عمائر ضخمة على عكس ما كان عليه حالهم بعد انتقالهم إلى اسطنبول، ومع ذلك كان معظم الولاة يحرصون على تحصيل الأثر المعنوي بترك ذكرى لهم بالقاهرة عن طريق إنشاء بعض المنشآت كالجوامع والأسبلة وغيرها حسب الموارد المالية المتاحة لهم[6].

ومن الأسباب الهامة التي أدت إلى تفوق منشآت هؤلاء الولاة الأتراك باسطنبول على منشآتهم بالقاهرة، أن ولاءهم كان في المقام الأول لعاصمة بلادهم اسطنبول التي نزحوا منها وحيث مقر الحكم والسلطان، ومن هنا كان حرصهم الشديد على تشييد العمائر الضخمة عند عودتهم إليها، إلا أننا نجد الفارق شاسعاً بين منشآتهم التي كانت بالقاهرة وتلك التي في اسطنبول، حيث نجد البساطة التي لا تعبر عن طراز العمارة العثمانية التي تتميز بالفخامة والثراء في عمائر القاهرة، في حين نجد عكس ذلك في عمائر اسطنبول، فقد كان الوالي العثماني ينفق ببذخ على منشآته باسطنبول كي تلائم مكانته بين كبار رجال الدولة حيث كان السلاطين العثمانيون والوزراء يتبارون في إقامة شتى أنواع العمائر الدينية والمدنية في عاصمة الدولة على وجه الخصوص، وقد كان هذا تقليداً متبعاً في الدولة العثمانية، وعلى وجه التحديد منذ عهد السلطان محمد الفاتح الذي أصدر أوامره إلى الأقاليم التابعة له في الأناضول بإرسال أصحاب الحرف والفنون والبناء إلى اسطنبول والاستقرار بها من أجل تعميرها، كما أمر بإحضار أسر وعائلات تركية من مختلف أنحاء الأناضول للاستقرار بها.

ولم يكتف الفاتح بنزوح العمال والفنانين والعامة إلى اسطنبول، بل شجع العلماء ورجال الدين والعلم على المجئ والإقامة في اسطنبول[7]، ثم أرسى هذا السلطان تقليداً أصبح متبعاً طوال العهود التي توالت بعده حتى نهاية الدولة العثمانية، حيث كان قد طلب من كبار رجال دولته من الوزراء

5 Smithson(A.), "How to recognize and read Mat-building" Architecture Design, No. 9, 1974, p. 314.

6 Celal Esat Arseven, Turk Sanati Tarihi, Milli Egitim Basimevi, Istanbul, p. 241.

7 Ismail Hakki Uzuncarsili, Osmanli Tarihi, C. ll, (Turk Tarih Kurumu Basirmevi) Ankara, 1988, p.

والأثرياء المساهمة في إعمار المدينة وصبغها بالصبغة الإسلامية، وذلك بتشييد عمائر لهم في اسطنبول، ولقد تحقق ذلك بإسهام الكثير منهم في إنشاء العديد من المجمعات المعمارية الضخمة التي اشتملت في الغالب على جوامع ومدارس ودور لإطعام الفقراء وحمامات وغيرها، أضف إلى ذلك وجود المعماريين والصناع وأصحاب الحرف المتصلة بالبناء في بيئة قد توافرت لهم فيها كل أسباب الإبداع الهندسي والفني، إلى جانب غنى اسطنبول بمواد البناء والخامات التي استُخدمت على نطاق واسع في أعمال التشييد والبناء، وقد ساهم كل ذلك في ازدهار العمارة في اسطنبول وغيرها من مدن تركيا وفق أساليب البناء العثمانية التي كانت تتبع الطراز الكلاسيكي التقليدي الأصيل، وعلى الأصول الفنية التركية التي تطورت مع مرور الزمن عبر العصر السلجوقي وعصر الإمارات التركية[8].

وهناك ملاحظة جديرة بالذكر هي أن كثيراً من ولاة مصر في العصر العثماني قد شغلوا منصب الصدارة العظمى بعد عودتهم إلى اسطنبول، ولذلك نجد أن عمائرهم كانت لابد أن تتناسب مع أوضاعهم ومناصبهم في الدولة ومع الإمكانيات الضخمة التي توافرت لهم، وقد انعكس كل ذلك على عمائرهم التي شيدوها باسطنبول.

ومما لاشك فيه أن منشآت هؤلاء الولاة قد اتبعت أساليب عثمانية في تخطيطها وطريقة زخرفتها، كما لوحظ أن بعضها قد تأثر بالأساليب الزخرفية المملوكية الواردة من القاهرة، ويدل ذلك بطبيعة الحال على مدى قوة وأصالة هذه الأساليب في البيئة المصرية مما أدى إلى استمرارها خلال العصر العثماني في مصر وانتقالها إلى اسطنبول عاصمة الخلافة .

تتابع على مصر في هذه الفترة من الحكم العثماني مائة وتسعة وعشرين والياً عاصروا واحداً وعشرين من السلاطين العثمانيين، كان أولهم خاير باشا الذي تولى الحكم في شعبان سنة 923هـ/ أغسطس 1517م، ومن بين هؤلاء الولاة وقع الاختيار على كل من قوجه سنان باشا ومحمد مسيح باشا للحديث عنهما وعن أعمالهما المعمارية في كل من القاهرة واسطنبول كنماذج لعمارة ولاة مصر الأتراك بكل من المدينتين.

أولاً: منشآت سنان باشا في القاهرة واسطنبول

تاريخ المنشئ

وُلد سنان باشا في منطقة لوما بولاية الأرناؤود (ألبانيا) سنة 927هـ/ 1520م وهو أحد أشهر الشخصيات التي أدت دوراً كبيراً في الحياة العسكرية والسياسية في الدولة العثمانية، واشتهر بلقبيْ

8 Aslanapa Oktay, Osmanli Devri Mimarisi. Inkilap Kitabevi: Istanbul, 1986, p. 314-315.; GoodwinGodfrey, op.cit., P. 132.

قوجه (العظيم) وسنان فاتح اليمن[9].

وقد أدى سنان باشا خدمات جليلة للدولة العثمانية خلال حياته الطويلة التي امتدت نحو تسعين عاماً عاصر فيها مجموعة من أهم السلاطين العثمانيين كالسلطان سليمان القانوني والسلطان سليم الثاني والسلطان مراد الثالث والسلطان محمد الثالث، وظل في خدمة الدولة طوال تلك السنوات وقد وُصف خلالها بالشجاعة والإقدام وأُطلق عليه لقب قوجه أي العظيم أو الكبير[10].

وقد شارك في عدة أعمال عسكرية أخمد خلالها اضطرابات اليمن وتمكن من إخضاعها مع البلاد التابعة لها وإدخالها مرة أخرى تحت سيطرة الدولة العثمانية، كما ينسب إليه أيضاً فتح قلعة حلق الوادي في تونس سنة 982هـ/ 1574م[11].

عمل سنان باشا في وظيفة جاشنكير، ووصل إلى رئيس الجاشينكرية بالقصر السلطاني، وتولى خلال حياته حكم أكثر من ولاية عثمانية، حيث بدأ حياته الإدارية حاكماً لولاية أرضروم، وبعدها تولى حكم مصر للمرة الأولى سنة 975هـ/1567م مع بداية عهد السلطان سليم خان الثاني، وكان بذلك والي مصر السابع عشر في العصر العثماني، واستمر في ولايته على مصر لمدة عام واحد وبضعة أيام ثم عُزل عن ولايتها سنة 980هـ/1572م. وكانت ولايته الثانية لها عام 979هـ/1571م واستمرت حتى سنة 980هـ/1573م[12].

كانت أهم المناصب التي تولاها سنان باشا منصب الصدارة العظمى في الدولة العثمانية، ذلك المنصب الذي تولاه خمس مرات كانت الأولى منها سنة 988هـ/1580م واستمر فيها لمدة عامين عُزل ونُفي بعدها، ثم عاد من منفاه ليتولى الشام سنة 994هـ/1586م واستمر في ولايته هذه لمدة ثلاث سنوات استُدعي بعدها إلى اسطنبول لتولي منصب الصدارة العظمى للمرة الثانية سنة 997هـ/1588م، وكانت ولايته الثالثة لهذا المنصب سنة 1001هـ/1592م، ولكنه لم يستمر هذه المرة شاغلاً لمنصبه سوى عام واحد بسبب عزل السلطان محمد الثالث له ونفيه، ثم أعيد تعيينه للمرة الرابعة سنة 1003هـ/1596م ولم يلبث أن عُزل مرة أخرى سنة 1004هـ/1597م، وفي اليوم العاشر لعزله أعيد تعيينه في منصبه للمرة الخامسة[13].

وقد استطاع سنان باشا خلال حياته الطويلة وتقلبه في المناصب المختلفة أن يحقق ثروة ضخمة

---

9 ورد اسم سنان باشا وبعض ألقابه في وقفية الجامع الذي شيده في بولاق والمحفوظة بأرشيف وزارة الأوقاف المصرية تحت رقم 2869 بصيغة "حضرة الوزير المعظم والمشير المفخم عزيز الدولة الباهرة مشيد أركان السعادة والإجلال ... عبده المفتقر إلى عفوه ومغفرته سنان باشا بن علي بن عبد الرحمن ...".

10 Kuran(A.), Mimar Sinan, Hurriyet Vakfi, Istanbul 1986, p. 21-22.

11 سعيد أحمد برجاوي، الإمبراطورية العثمانية تاريخها السياسي والعسكري، بيروت 1993، ص134، 139.

12 محمد ثريا ، سجل عثماني، أوجنحي جلد، استانبول 1311، ص109.

13 ساطع الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية، بيروت 1960، ص127-129. ؛
Roux Jean-Paul, Histoir des Turcs, Fayard 1984, p. 63-66.

أنفق معظمها على المنشآت الكثيرة التي شيدها في بعض ولايات الدولة العثمانية، ويُذكر أنه شيَّد مائة جامع في الولايات والممالك الإسلامية[14].

ويذكر المؤرخ التركي **إوليا جلبي** في كتابه «سياحت نامه» أنه على الرغم من قصر فترة ولاية سنان باشا بمصر –كما سبقت الإشارة- إلا أنه أقام بها الكثير من المنشآت الضخمة، أهمها مجموعة معمارية كبيرة بحي بولاق غرب القاهرة اشتملت على جامع وعدد من الأسواق ومنزل وحمام وسبيل، ولقد اندثرت جميعها ولم يتبق منها سوى الجامع[15]. كما أنشأ مدرسة وحمَّاماً بالقرب من الأزهر إلى جانب العديد من العمائر في الإسكندرية والسويس وبني سويف[16].

أما عن منشآت سنان باشا في اسطنبول فأهمها المنشأة المعمارية التي دفن في الضريح الملحق بها، والتي تقع في منطقة جارتشي قابي بالقرب من حي بايزيد بالقسم الأوروبي من اسطنبول، والتي يرجع تاريخ إنشائها إلى سنة 1002هـ/1593م، وقد شيدها أثناء توليه منصب الصدارة العظمى على يدي رئيس المعماريين داود أغا، وتتألف هذه المنشأة من مدرسة وسبيل وضريح، وجدير بالملاحظة أن قاعة الدرس بالمدرسة تقوم مقام الجامع حيث لم تشتمل المجموعة على جامع مستقل. وبالإضافة إلى ذلك فهناك أحياء باسطنبول تعرف باسمه حتى الآن، كما أن له أكثر من جامع في أحياء مختلفة بها لعل أهمها جامعه بحي سنان باشا بمنطقة أوق ميداني الذي شيده سنة 987هـ/1579م وأعيد بناؤه مرة أخرى في العصر الحديث سنة 1959م، وهناك جامع آخر يحمل اسمه في اسكودار كان قد شيده سنة 954هـ/1547م وقد تخرب هذا الجامع وتم تجديده في العصر الحديث[17].

توفي سنان باشا في شعبان سنة 1004هـ/مارس 1595م ودفن في الضريح الملحق بمجموعته المعمارية التي كان قد شيدها بحي جارجي قابي باسطنبول والتي تحمل اسمه حتى الآن. وتشرف هذه المجموعة على شارع ديوان يولو وهو شارع حيوي بوسط المدينة وتعتبر من المعالم الهامة بها.

الوصف المعماري لجامع سنان باشا باسطنبول

يقع جامع سنان باشا ضمن مجموعة معمارية تتكون من مدرسة وقبة ضريحية وسبيل بالإضافة إلى حديقة أمامية بها بعض المقابر، ويحيط بهذه الوحدات جميعاً سياج حجري يفصلها عن الطريق العام فُتحت به مجموعة من النوافذ المستطيلة، كما يفتح بهذا السياج بابان، يؤدي أحدهما إلى الحديقة

14 عبد الله عطية، الفن التركي، ص196-197، محمد ثريا، سجل عثماني، ص110.

15 عبد الله عطية، مرجع سابق، ص197
Evliye Celebi, Seyahatname, C. X. (Istanbul Devlet Basimevi), 1938, p. 293.،
ومن جانبنا نقول الحمّام مازال قائماً على بعد خطوات جهة الجنوب للجامع.

16 أحمد شلبي عبد الغني الحنفي، أوضح الإشارات فيمن تولى مصر القاهرة من الوزراء والباشات الملقب بالتاريخ العيني، تحقيق وتقديم عبد الرحيم عبد الرحمن، القاهرة 1978، ص118.

17 عبد الله عطية ، المرجع السابق، ص202 ؛ حافظ حسين ، حديقة الجوامع، ايكنجي جلد، اسطنبول 1281هـ، ص21.

الأمامية ويوصل الآخر وهو الجانبي إلى داخل المنشأة حيث المدرسة والمسجد والضريح. وعلى الرغم من أن الأرض المقام عليها المنشأة غير منتظمة إلا أن المعمار وُفق في وضع التصميم المناسب لها ووزع عليها وحداته من المدرسة والسبيل والضريح.

يلاصق المسجد جدار المدرسة الشمالي الغربي، وهو في الأصل يمثل قاعة الدرس خانه الملحقة بالمدرسة، وبالرغم من أنه استُخدم كقاعة للتدريس إلا أنه بُني حسب طراز بورصة المبكر والذي عُرف باسم «الجامع القبة»، حيث يتقدم واجهته الشمالية (الرئيسة) رواق يطل بدوره على الحديقة الأمامية ببائكة مكونة من ثلاثة عقود نصف دائرية ترتكز على عمودين في الوسط ودعامتين في الأطراف، ويغطي هذا الرواق ثلاث قباب ضحلة محمولة على مثلثات كروية.

يتصدر جدار الواجهة الشمالية باب الدخول وتفتح على جانبيه نافذتان متماثلتان على كل منهما حجاب من المخرزات المعدنية. ويفضي الباب مباشرة إلى قاعة الصلاة، وهي قاعة مربعة المسقط يتوسط جدارها الجنوبي إيوان عميق على جانبيه نافذتان مشابهتان للمشار إليهما، ويتصدر الجدار الجنوبي للإيوان حنية المحراب، كما يفتح ببداية كل من جداريه الشرقي والغربي نافذة مستطيلة. أما الجانبان الشرقي والغربي لقاعة الصلاة فيفتح بكل منهما ثلاث نوافذ متماثلة ومشابهة لبقية نوافذ المسجد، تطل الغربية منها على صحن المدرسة من خلال رواقها الشمالي الغربي، وتطل الشرقية –المقابلة لها- على الحديقة المحيطة بوحدات المجموعة.

ويلاحظ أن داود باشا معمار هذا المسجد -والمجموعة بصفة عامة- قد التزم باستخدام كل العناصر المعمارية والزخرفية التي كانت شائعة في منشآت العصر العثماني باسطنبول خاصة التي بنيت حسب طراز بورصة المبكر، أي أنه سار على نهج الطراز العثماني في عمارة وزخرفة هذه المجموعة دون التأثر بأي عناصر أخرى وافدة، ونرى ذلك بشكل واضح في زخارف المقرنصات بحنية المحراب، وكذلك في استخدامه للمثلثات الكروية التي تحمل القباب، بالإضافة إلى زخارف الألوان المائية بباطن القباب، هذا إلى جانب تخطيط الجامع نفسه والذي ينتهج طراز الجامع القبة الذي يتقدمه بائكة من جهة واحدة.

وإن كان هذا الجامع قد بُني في الأصل ليكون قاعة للدرس ضمن المجموعة المعمارية التي أنشأها سنان باشا، نجد لسنان باشا جامعاً مستقلاً باسطنبول أيضاً بُني على طراز يختلف عن طراز جامعه المشار إليه ضمن المجموعة المعمارية، حيث اتُبع في تصميمه الأسلوب الكلاسيكي أو التقليدي الذي تميزت به العمارة العثمانية، وهو التخطيط الذي يتكون من قسمين أساسيين أحدهما مغطى ويمثل الجامع نفسه أو بيت الصلاة، والثاني مكشوف وهو حرم الجامع.

شيد هذا الجامع مابين سنتي 962-964ه/1554-1556م، وكما سبقت الإشارة فهو يتألف من قسمين، نصل إلى أولهما عن طريق مدخل تذكاري بالواجهة الشمالية يؤدي إلى صحن مكشوف مستطيل المسقط تتوسطه فسقية الوضوء، وتحيط به أربعة أروقة يطل كل منها على الصحن ببائكة

ذات عقود مدببة محمولة على أعمدة، ونصل إلى القسم الثاني وهو بيت الصلاة عن طريق باب يتوسط الجدار الشمالي للرواق الشمالي المطل على الصحن، يفضي هذا الباب إلى رواق مستعرض يغطي منتصفه قبو نصف برميلي ذو قطاع مدبب على جانبيه أربع قباب صغيرة؛ اثنتان بكل جانب. يتقدم هذا الرواق من ناحية الجنوب مساحة مستطيلة قُسِّمت إلى ثلاث مناطق أكبرها الوسطى التي غُطِّيت بقبة ضخمة محمولة على مثلثات كروية تمثل كوشات العقود النصف دائرية المرتكزة على أربع دعامات تكوِّن مع جدار القبلة مساحة سداسية الأضلاع تتحول في أعلاها إلى منطقة مستديرة هي رقبة القبة, أما المنطقتان الجانبيتان لبيت الصلاة فيغطي كل منهما قبتان أقل حجماً من الوسطى.

يتوسط المحراب جدار القبلة وهو ذو طراز عثماني تقليدي يشكل حنية نصف دائرية يتوجها عقد مدبب متطاول مملوء بعدة صفوف من المقرنصات، ويجاوره منبر رخامي صُمِّم أيضاً على نمط المنابر العثمانية التي تنتهي من أعلى بشكل مخروطي. وعلى كل جانب من جانبي المحراب تفتح أربع نوافذ مستطيلة متشابهة يتوج كل منها عقد مدبب مصمت مُلئ باطنه بكتابات قرآنية بخط النسخ، ويعلو كل نافذة نافذة أخرى متوجة بعقد مدبب عليها حجاب من الجص المعشق بالزجاج الملون، ويتوسط أعلى كل نافذتين قمرية مستديرة من الجص المعشق أيضاً.

ويشغل الجزء الشمالي الغربي من بيت الصلاة فيما يلي الرواق الأمامي دكة مبلغ رخامية عبارة عن مصطبة مستطيلة لها سياج رخامي مزخرف مقامة على دعامات رخامية يصعد إليها بدرج خشبي من الجهة الشمالية.

وإمعاناً في زيادة الضوء داخل بيت الصلاة فقد فتح المعمار بكل من الجانب الشرقي والغربي لبيت الصلاة نفس عدد ونوعية النوافذ التي سبقت الإشارة إليها بجدار القبلة، هذا بالإضافة إلى ستة عشر نافذة معقودة برقبة القبة المركزية غُشيت جميعها بالجص المفرغ المعشق بالزجاج الملون.

ويتميز هذا الجامع بوجود مئذنة عثمانية الطراز مقامة بأعلى الركن الشمالي الغربي لبيت الصلاة وهي ذات بدن اسطواني ولها شرفة واحدة وتنتهي بقمة مخروطية مغشاة بألواح الرصاص. كما يتميز بيت الصلاة بغناه بشتى أنواع الزخارف المنفذة بالألوان المائية والتي يغلب عليها الزخارف النباتية والنقوش الكتابية القرآنية المنفذة بخط النسخ.

جامع سنان باشا بالقاهرة

يقع هذا الجامع بحي بولاق أبو العلا، بشارع السنانية، وقد شُيِّد ضمن مجموعة معمارية مكونة من سبيل وكتاب وحمَّام وثلاثة خانات وبيت للسكنى، ويرجع تاريخه لسنة 979هـ / 1571م. وقد زاره الرحالة التركي **إوليا جلبي**، وذكر أنه كانت تحيط به حديقة غناء من جميع جهاته[18].

---

18 Goodwin Godfrey, op.cit., p.46.

ويُعد هذا الجامع ثاني الجوامع التي أُنشئت على الطراز العثماني في القاهرة بعد جامع سليمان باشا الخادم المعروف بجامع سارية الجبل الكائن بقلعة صلاح الدين، وإن اختلف معه في التخطيط حيث إنه بُني على نمط طراز بورصة المبكر المعروف بالجامع القبة والذي يتكون من مساحة مربعة تغطيها قبة ضخمة ويحيط به من الخارج ثلاثة أروقة ماعدا جهة القبلة، وبالرغم من أنه مشيد حسب أحد الطرز المعمارية العثمانية المعروفة إلا أن **إوليا جلبي** أرجع عدم وجود حرم للجامع لوجوده على شاطئ النيل[19].

يحيط بالجامع ثلاثة أروقة؛ رواق بكل من الجهة الشمالية والجنوبية والغربية، يطل كل منها على الحديقة المحيطة ببائكة مكونة من عدة عقود نصف دائرية محمولة على أعمدة رخامية ودعامات حجرية، ويغطي كل رواق مجموعة من القباب الحجرية الضحلة بينما فُرشت أرضيتها ببلاطات حجرية. وللجامع ثلاثة أبواب متماثلة يتقدم كل منها إحدى البائكات المشار إليها، وفي مقابل كل منها عقد نصف دائري محمول على عمودين وعلى جانبيه بقية عقود بائكة الرواق، ويربط بين هذا العقد وفتحة الباب الذي تكتنفه مكسلتان حجريتان أرضية رخامية عليها زخارف هندسية ملونة، ويعلو كل باب صدر زخرفي مقرنص. هذا وتتوج واجهات هذه البوائك شرافات زخرفية على شكل الورقات النباتية الخماسية، ويعد ذلك من التأثيرات الزخرفية المنبثقة من العمارة المملوكية بالقاهرة.

والجامع من الداخل عبارة عن مساحة مربعة مغطاة بقبة حجرية ضخمة محمولة في أركان المساحة المربعة على أربع حنايا كل منها عبارة عن عقد مدبب كبير الحجم بداخله عقد آخر ثلاثي الفصوص, يشغل فصيه الجانبيين نافذتان تفتحان بطرفي كل من الجدارين الشرقي والشمالي لبيت الصلاة، في حين يشغل أسفل الفص الثالث صفان من المقرنصات الحجرية ذات الدلايات، وزُخرفت قمته إما بزخرفة مشعة أو بلفظ الجلالة «الله». يعلو منطقة الانتقال رقبة القبة وهي مستديرة مقسمة إلى مناطق مستطيلة رأسية يشغلها قمريات ومضاهيات لها بالتبادل، تتألف كل قمرية من مجموعة من الفتحات المستديرة المعشقة بالجص والزجاج الملون، وترتكز خوذة القبة على الرقبة مباشرة ويتخلل أسفلها مجموعة من النوافذ المعقودة المغشاة بأحجبة من الجص المعشق بالزجاج الملون.

يتصدر الجدار الجنوبي الشرقي لبيت الصلاة محراب الجامع الذي صمم حسب الطراز المملوكي، فهو عبارة عن حنية متوجة بعقد نصف دائري وقد زخرف بفسيفساء رخامية ملونة بالإضافة إلى الزخارف الدالية والصنجات الرخامية الزخرفية المعشقة. وعن يسار المحراب منبر خشبي يقابله بالجهة الغربية لبيت الصلاة دكة المؤذنين وهي مصطبة خشبية مستطيلة لها سياج خشبي ومحمولة على كابولين خشبيين.

تتميز قبة الجامع من الخارج بشكل مبتكر عما عرفته العمارة العثمانية تطور عن نموذج سابق له من العصر المملوكي نراه في قبة مدرسة السلطان حسن بميدان الرميلة بالقلعة، فقد أحيط أسفل

19 محمد حمزة، عمائر الوزير قوجه سنان باشا الباقية في القاهرة ودمشق، بحث بمجلة العصور، جـ1، المجلد التاسع، دار المريخ السعودية 1994م78.

خوذة القبة بسياج حجري متعدد الأضلاع مكوَّن من مستويين يرتد العلوي منهما إلى الداخل ويدعم كل مستوى أعمدة حجرية ذات أبدان مضلعة تنتهي من أعلى بقمة بصلية الشكل، ويتخلل أضلاع المستوى السفلي من هذا السياج نوافذ رأسية معقودة بعقود مدببة، في حين يشغل كل ضلع من أضلاع المستوى العلوي نافذة ثلاثية.

تقوم مئذنة الجامع ذات الطراز العثماني بالركن الشمالي الشرقي، وهي ذات بدن اسطواني تعلوه شرفة لها سياج حجري متعدد الأضلاع ترتكز على عدة صفوف من المقرنصات الحجرية، ثم يمتد البدن الأسطواني لأعلى حيث ينتهي بقمة مخروطية مغطاة بألواح من الرصاص.

جامع مسيح باشا الخادم باسطنبول

تاريخ المنشئ

كان محمد مسيح باشا من الطواشية البيض وقد نشأ وتربى في القصر الهمايوني، وظل يعمل به حتى صار رئيساً للخزينة السلطانية، وورد اسمه في العديد من المصادر التركية بصفة دائمة مقروناً بلقب الخادم[20]، وظل محمد مسيح باشا يشغل منصب رئيس الخازندارية بالقصر حتى عُيِّن والياً على مصر سنة 982هـ/1574م وقد مكث مسيح باشا في ولايته لمصر نحو خمس سنوات وعشرة شهور إلى أن عُزل في سنة 988هـ / 1580م[21].

عاد محمد مسيح باشا بعد عزله عن ولاية مصر إلى اسطنبول ليشغل أحد المناصب الهامة في الدولة العثمانية حيث عُيِّن وزيراً مسئولاً عن القبة السلطانية، وفي سنة 993هـ/ 1584م صار وزيراً ثانياً في الدولة، وعند وفاة أوزدمير أوغلي عثمان باشا تولى منصب الصدارة العظمى سنة 993هـ/1585م، ولم يلبث بعد مرور ستة أشهر من شغله هذا المنصب أن ينسحب من هذا المنصب، وذلك في أبريل سنة 1586م وذلك نتيجة لخلاف دبَّ بينه وبين السلطان مراد الثالث، ثم ظل بعد ذلك بعيداً عن الحياة السياسية إلى أن توفي سنة 997هـ/ 1589م، ودُفن بالتربة الملحقة بجامعه الذي كان قد شيده بحي الفاتح باسطنبول.

سار محمد مسيح باشا على نهج أسلافه من حكام مصر الأتراك الذين حرصوا على تشييد العمائر الدينية والاجتماعية سواء لتخليد ذكراهم في مصر أو لإعمار اسطنبول عاصمة دولتهم العظمى عند انتقال ولايتهم إليها, فشيد في القاهرة جامعه المعروف بعرب اليسار بالقلعة، وشيد في اسطنبول جامعًا ضخمًا بحي الفاتح انتهى من تشييده أثناء توليه منصب الصدارة العظمى سنة 994هـ/1585م. وبالإضافة لهذا الجامع قام مسيح باشا بإعادة إنشاء جامع آخر في حي الفاتح بمنطقة

---

20 كان لفظ أو لقب الخادم يطلق على الطواشي الخصيان في القصر السلطاني، ولذلك فإن دلالة هذا اللفظ عند الأتراك العثمانيين يختلف عن مضمونه في اللغة العربية، لذلك نجد أن من تلقب وعرف بهذا الاسم كان في الغالب من الطواشي الخصيان وهذا لم يمنعهم من الترقي في المناصب الدولة العليا حتى أن بعضهم وصل إلى أكبر منصب بعد السلطان وهو الصدارة العظمى مثلما حدث مع خادم محمد مسيح باشا.

21 محمد ثريا ، سجل عثماني، دردنجي جلد، اسطنبول 1311، ص368.

أدرنة قابي وهو جامع بسيط تم تشييده سنة 997هـ/ 1588م.

الوصف المعماري لجامع مسيح باشا باسطنبول

يقع جامع محمد مسيح باشا في شارع إسكي علي باشا بحي الفاتح أحد أهم أحياء اسطنبول، ويحتل موقعاً متميزاً فوق ربوة مرتفعة، ويتبع هذا الجامع في تخطيطه الأسلوب الكلاسيكي أو التقليدي الذي تميزت به العمارة العثمانية، وهو التخطيط الذي يتكون من قسمين أساسيين أحدهما مغطى ويمثل الجامع نفسه أو بيت الصلاة، والثاني مكشوف وهو حرم الجامع. ويحيط ببيت الصلاة من الخارج ثلاثة أروقة من كل جهاته ماعدا جهة القبلة ويطل كل رواق منها على الخارج ببائكة مكونة من ثلاثة عقود نصف دائرية محمولة على دعامات، يغطي كل من الرواقين الشرقي والغربي سقف مسطح مائل إلى الخارج، ويتوسط سقف الرواق الشمالي قبو نصف برميلي على كل جانب من جانبيه قبتان.

يقع حرم الجامع وهو الجزء المكشوف بالجهة الشمالية لبيت الصلاة، وهو عبارة عن صحن أوسط مكشوف مستطيل المسقط يحيط به أربعة أروقة مغطاة بقباب ضحلة، وبدلاً من وجود فوارة الوضوء التي تتوسط الصحن في هذا النمط من التخطيط، استُبدلت هنا في هذا الصحن بمدفن مؤسس المنشأة.

يتوسط الرواق الجنوبي المطل على الصحن وهو الذي يمثل في الوقت ذاته الرواق الشمالي من الأروقة الثلاثة المحيطة ببيت الصلاة ممر يوصل إلى باب الدخول إلى بيت الصلاة، وهو عبارة عن مساحة مربعة مغطاة بقبة ضخمة محمولة على عشرة عقود نصف دائرية ترتكز أرجلها على ثماني دعامات مدمجة بالجدران لتكون مناطق انتقال تشكل مثلثات كروية تحول المثمن السفلي إلى دائرة هي رقبة القبة التي فُتح بها أربعة وعشرون نافذة معقودة ومعشقة بالجص والزجاج الملون، ودُعمت القبة من الخارج بثمانية أبراج حجرية ذات أبدان اسطوانية مضلعة تنتهي من أعلى بأشكال قبيبات زخرفية، كما غُطيت خوذة القبة بألواح من الرصاص, وبالجوانب الأربعة للقبة أنصاف قباب تشكل الأجزاء الجانبية للمنطقة الوسطى لبيت الصلاة.

وعلى جانبي هذه المساحة المربعة التي تتوسط بيت الصلاة إيوانان متماثلان كل منهما ذو مساحة مستطيلة ممتدة من الشمال إلى الجنوب، ويفصل كلًا منهما عن المنطقة الوسطى جدار من مستويين، مقسم إلى ثلاث مناطق رأسية مستطيلة، يفتح بالمستوى السفلي نافذتان مستطيلتان بالإضافة إلى باب يربط كل إيوان بالمنطقة الوسطى، أما المستوى العلوي لهذا الجدار يتمثل في ثلاث فتحات متسعة يتوج كل منها عقد نصف دائري، وجدير بالملاحظة أن كلاً من الجدارين الخارجيين لهذين الإيوانين واللذان يمثلان في الوقت نفسه الواجهتين الشرقية والغربية للجامع قد قُسم كل منهما إلى مستويين أيضاً يشتمل كل منهما على ثلاث مناطق مستطيلة رأسية بأسفل كل منها نافذتان مستطيلتان يتوجهما عقد واحد نصف دائري، يعلوهما في المستوى الثاني ثلاث نوافذ مستطيلة رأسية يتوجها معاً عقد واحد نصف دائري.

يشغل الجانب الجنوبي لبيت الصلاة إيوان صغير يتصدره محراب الجامع الذي صُمِّم على نمط محاريب المساجد العثمانية حيث يتمثل في عن حنية رأسية يتوجها عقد مدبب متطاول ملئ بعدة صفوف من المقرنصات، ويفتح بكل من جداري الإيوان الشرقي والغربي نافذة مستطيلة رأسية عليها من الخارج حجاب من المخرزات المعدنية، ويعلوها عقد نصف دائري مُلئ بأكمله بحجاب من الجص المعشق بالزجاج الملون، وإلى جانب المحراب منبر رخامي ذو طراز عثماني أيضاً.

وللجامع مئذنة رشيقة تقع بالركن الشمالي الغربي، بُنيت على نمط المآذن العثمانية، وترتكز على قاعدة حجرية مخروطية الشكل يبدأ من فوقها بدن الدورة الأولى وهو اسطواني أملس ينتهي بشرفة لها سياج حجري متعدد الأضلاع وترتكز على عدد من صفوف المقرنصات الحجرية، ثم يمتد البدن الاسطواني بعد الشرفة حيث ينتهي بشكل مخروطي مدبب القمة ومكسو بألواح من الرصاص.

حرص معمار جامع محمد مسيح باشا على توفير إضاءة طبيعية بداخل بيت الصلاة عن طريق فتح عدد وفير من النوافذ التي أوجدها في أماكن مختلفة ومتعددة فنجدها على مستويين سفلي وعلوي بالجدران بالإضافة إلى العدد الكبير من النوافذ المعقودة المغشاة بالجص المعشق بالزجاج الملون بأسفل خوذة القبة المركزية وكذلك أنصاف القباب المحيطة بها.

وتميز الجامع أيضاً بكثرة الزخارف سواء من ناحية عناصرها النباتية والكتابية والهندسية أو في أسلوب تنفيذها بالألوان المائية أو بطريقة الحفر، فقد زُخرفت خوذة القبة المركزية وكذلك خوذ أنصاف القباب المحيطة بها بأسلوب غني متميز من الزخارف الإسلامية تشبه زخارف جلود الكتب التي اشتهر بها الفن الإسلامي.

جامع مسيح باشا بالقاهرة

يقع هذا الجامع بميدان السيدة عائشة بعرب اليسار بحي القلعة بالقاهرة، وقد بناه مسيح باشا أثناء ولايته على مصر سنة 983هـ/1575م، وقد بُني الجامع حسب الطراز المحلي غير التقليدي الذي اتُبع في العصر العثماني بالقاهرة حيث لا يشتمل الجامع على صحن أو درقاعة ولكنه يتكون من مساحة مستطيلة قُسِّمت إلى ثلاثة أروقة بواسطة بائكتين ويغطيه سقف خشبي مسطح. وللجامع واجهة واحدة هي الشمالية المطلة على شارع صلاح سالم، وهي مبنية حسب طراز واجهات الجوامع المملوكية حيث يفتح بطرفها باب الدخول الذي تكتنفه مكسلتان حجريتان ويقع في دخلة متوجة بعقد ثلاثي زُينت فصوصه بصفوف من المقرنصات الحجرية الزخرفية، ويشغل بقية الواجهة دخلتان رأسيتان يفتح بأسفل كل منهما نافذتان مستطيلتان عليهما من الخارج أحجبة من المخرزات الحديدية، ويعلو كل نافذة في المستوى العلوي للواجهة قندلية بسيطة تتألف من نافذتين توأم تتوسط أعلاهما قمرية مستديرة. كما تتضمن الواجهة مئذنة الجامع ذات الطراز العثماني التي تظهر قاعدتها المخروطية فوق السطح مجاورة لباب الدخول، ويعلو القاعدة بدن اسطواني مقسم إلى عدد من التضليعات ينتهي من أعلى بثلاثة صفوف من المقرنصات الحجرية الزخرفية تحمل الشرفة الوحيدة ذات السياج

الحجري المضلع المزخرف بطريقة التفريغ، يعلوه بقية بدن المئذنة حيث ينتهي بالشكل المخروطي التقليدي ذي النهاية المدببة والذي غُلِّف حسب الطراز العثماني بألواح من الرصاص.

قُسم بيت الصلاة إلى ثلاثة أروقة عن طريق بائكتين تتألف كل منهما من أربعة عقود تسير موازية لجدار القبلة ومحمولة في الوسط على عمودين رخاميين، وترتكز في الأطراف على جداري الجامع الشمالي والجنوبي، يتوسط جدار القبلة محراب بسيط خال من أي زخارف إلا من جفت حجري بارز يحدد عقده المدبب المتوج له، يعلو المحراب قمرية مستديرة عليها حجاب من الجص المعشق بالزجاج الملون، وعلى كل جانب من جانبيها ثلاث نوافذ مستطيلة للإضاءة والتهوية. ويشغل الجانب الشمالي دخلتان عميقتان يتصدر كل منهما نافذتان مستطيلتان يعلو كل منهما قندلية بسيطة تطل جميعها على الشارع. ويغطي بيت الصلاة سقف مسطح مكون من عروق تحمل فوقها ألواح خشبية ويتوسطه شخشيخة مربعة يفتح بجدرانها نوافذ مستطيلة رأسية تسهم في إضاءة بيت الصلاة وتهويته.

الدراسة التحليلية

لم تنقطع التأثيرات الحضارية المتبادلة بين مدن الأناضول واسطنبول والقاهرة سواء في العصر السلجوقي أم في عصر الإمارات التركية الذي تلاه أم العصر العثماني، ولذلك كان لابد من ظهور عناصر معمارية وأخرى زخرفية متبادلة إلى جانب طرز التخطيط المختلفة في المنشآت الدينية في هذه المدن وعلى الأخص اسطنبول كعاصمة للدولة العثمانية والقاهرة عاصمة مصر التي تولاها هؤلاء الولاة الذين شيدوا منشآت في كلتا المدينتين، وكان من الطبيعي أن يكون هناك تبادل حضاري متمثلاً في تلك العمائر على الرغم من محاولة معماريي كل مدينة الاحتفاظ بالطراز المحلي المميز لها. وكانت هذه التأثيرات تأتي عن طريق رحلات الصناع والفنانين المصريين إلى بلاد الأناضول حيث موطن الأتراك، وكذلك من بلاد الأتراك إلى القاهرة[22] .

أدت مدينة اسطنبول دوراً حضارياً مؤثراً خاصة في طرز وعناصر المنشآت الدينية التي انتقلت منها إلى القاهرة سواء في العصور الوسطى أم العصر الحديث[23]. وبدراسة الجوامع المبكرة بها نستطيع أن نلقي الضوء على الطراز المعماري الذي كان سائداً في تلك الفترة والمعروف بطراز بورصة أو الطراز المعماري المبكر[24] إلا أنه ظهر في بعضها بدايات الطراز أو الأسلوب الفني

---

22 Nusret Cam: "Anadolu Turk Sanati ile Tukistan Sanatari Arsindaki Benzerlikler Uzerine Bir Deneme" Hoca Ahmet Yesevi Sempozyumu Bildirileri (26-29 Mayis 1993) Kayseri 1993, p. 71 .

23 Nurset Cam, Ibid, p. 76 .

24 الطراز المبكر أو طراز بورصة هو الأسلوب الفني الذي ساد في عمائر وفنون الدولة العثمانية منذ فتح مدينة بورصة سنة 1326م وحتى أواخر القرن الخامس عشر الميلادي واستمر هذا الطراز المبكر نحو مائتي سنة تقريباً وتظهر خصائص وسمات هذا الطراز في العمائر العثمانية التي شيدت قبل فتح اسطنبول سنة 1453م وتعبر هذه الخصائص الفنية عن الأساليب والتقاليد الفنية بالإمارات التركمانية في غرب الأناضول والتي تختلف في أشكال عمائرها وتخطيطاتها وزخارفها عن التقاليد والأساليب السلجوقية . راجع : آسين أطيل، الفنون والعمارة العثمانية ، مقال بكتاب الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، الجزء الثاني، ترجمة: صالح سعداوي (مركز الأبحاث للتاريخ والفنون

اللاحق وهو المعروف بالطراز الكلاسيكي في العمارة والفن العثماني[25].

كان من الطبيعي أن تتبع جوامع اسطنبول الطرز المبكرة التي عُرفت في مدن الأناضول، فقد كان هناك استمرارية وتواصل بين النشاط المعماري والفني الذي كان سائداً في مدن الدولة العثمانية مثل بورصة وأدرنة وبين النشاط المعماري والنهضة الفنية التي رعاها السلطان محمد الفاتح بنفسه بعد فتح القسطنطينية[26].

وقد عرفت العمارة في اسطنبول عدة أنماط في تخطيط جوامع العصر العثماني منها تخطيط على هيئة مربع تعلوه قبة (الجامع القبة) وهو أن يكون تصميم بيت الصلاة عبارة عن مساحة مربعة تعلوها قبة، ويُعرف هذا التخطيط بطراز بورصة الأول، وكان يتميز بوجود رواق أو سقيفة مغطاة بالقباب أو الأقبية أو الاثنين معاً تتقدم بيت الصلاة كما هو الحال في جامع حاجي أوزبك في إزنيق 734هـ/1333م. وقد شُيد جامع سنان باشا وكذلك جامع محمد مسيح باشا باسطنبول متبعين لهذا النمط.

وهناك نمط آخر يتمثل في مساحة مربعة تعلوها قبة كبيرة ضخمة، ويحيط بهذه المساحة من الخارج زيادات من ثلاث جهات عدا جهة القبلة وهذه الزيادات تتكون من ثلاثة أروقة؛ رواق بكل جهة، مغطاة بقباب ضحلة مقامة على مثلثات كروية، وقد شُيد جامع سنان باشا ببولاق سنة 979هـ/1571م متبعاً لهذا النمط من التخطيط، وهو تخطيط ليس بالحديث في العمارة الإسلامية حيث إنه كان معروفاً وشائعاً قبل العصر الإسلامي بقرون عديدة ولاسيما في تصميم بعض الوحدات والأجزاء في العمائر المدنية مثل القصور، وكذلك في بعض المدافن والمزارات المختلفة كما هو الحال في جبانة البجوات بالواحة الداخلة بمصر، وظل هذا النمط مستخدماً خلال العصر الإسلامي وتوجد منه نماذج رائعة فريدة ومبتكرة في العمارة الإسلامية عامة[27].

وبذلك يُعد استخدام هذا النمط في بناء المساجد أو الجوامع من الأنماط التي استحدثها المعمار المسلم في تخطيط الجوامع وقام بتطويرها وإضافة الجديد إليها. وقد أشارت بعض المصادر التاريخية إلى أن أقدم أمثلة لهذا النمط من التخطيط (المسجد القبة) قد عُرف واستُخدم في المشرق الإسلامي ثم لم يلبث أن ذاع وانتشر في العمارة الإسلامية منذ أواخر القرن 5هـ/11م. ومن بين النماذج الباقية التي ترجع إلى العصر السلجوقي في الأناضول والتي استمدت منها بعض جوامع اسطنبول تخطيطها كل من مسجد طاش 612هـ/1215م ومسجد بشارى بك 613هـ/1216م ومسجد أردم شاه 617هـ/1220م.

والثقافة الإسلامية باسطنبول)، اسطنبول 1999م، ص695.

25 عبد الله عطية، الفن التركي، ص257 .

26 المصر السابق، ص295.

27 محمد حمزة الحداد، مرجع سابق، ص106.

ثم استمر هذا النمط منتشراً في العديد من مدن الأناضول خلال عصر البكوات حيث نجده مستخدماً في تخطيط الجامع الكبير في صندقلي 780هـ/1378م وجامع الشيخ مطر في ديار بكر 906هـ/1500م.

اشتهر هذا التخطيط في العمارة العثمانية باسم طراز بورصة الأول، وتميز بانتشاره وعدم وقوف المعمار خلال العصر العثماني عند حد استخدامه بنمطه البسيط وإنما قام بتطويره والإضافة إليه، ومن أمثلة الجوامع الباقية لهذا النمط البسيط في العمارة العثمانية جامع فيروز أغا 896هـ/1491م وجامع إبراهيم باشا 959هـ/1551م في اسطنبول وجامع قوجه سنان باشا 990هـ/1582م في بورصة يني شهر وكل من مسجد قاسم باشا وحاجي شهاب الدين باشا في أدرنة وجامع أحمد باشا في أنقرة.

وتجدر الإشارة إلى أن العمارة المصرية قد عرفت هذا النمط من التخطيط قبل العصر العثماني، فقد أشارت بعض المصادر القديمة إلى وجوده في تصميم بعض المساجد الصغيرة من العصر المملوكي ، ومن الملاحظ خلو النماذج المملوكية الباقية من وجود الرواق أو السقيفة التي تتقدمها.

وكما سبقت الإشارة فقد ظل هذا النمط مستخدماً خلال العصر العثماني وقد دخل عليه بعض التطوير كما رأينا في جامع سنان باشا ببولاق الذي يُعد أقدم نموذج باق يتجلى فيه بوضوح ما طرأ عليه من تطوير، ولكن نظراً للتشابه الكبير سواء في التخطيط المعماري أو في بعض التفاصيل ومن أهمها مناطق الانتقال بين النماذج المملوكية وبين جامع سنان باشا فإنه يمكن القول بأن تخطيط هذا الجامع ما هو إلا تطوير محلي لكيان معماري وفد على مصر خلال العصر المملوكي الجركسي[28]. ويتمثل هذا التطوير في إضافة ثلاثة أروقة مغطاة بالقباب الضحلة على الجامع من الخارج كما سبقت الإشارة.

ولما كانت نمادج هذا الطراز في العمارة العثمانية بصفة عامة لم تحتو إلا على رواق واحد فقط وهو السقيفة التي تتقدم المسجد أو الجامع والتي كانت تغطى بالقباب أو الأقبية أو الاثنين معاً، فيمكننا استنتاج أن ظاهرة وجود الأروقة الثلاثة لم تعرف قبل جامع سنان باشا 979هـ/1571م في أي من الجوامع أو المساجد التي صممت وفق هذا النمط البسيط من طراز الجامع القبة، ومن هنا يمكن القول بأن إضافة هذه الأروقة قد جعلت من تخطيط هذا الجامع أنموذجاً فريداً غير مسبوق نُسج على منواله فيما بعد[29].

أما التخطيط الثاني الذي رأيناه في جامع محمد مسيح باشا بالقاهرة فهو يتبع تخطيط غير تقليدي عرفته العمارة العثمانية وهو الذي يتكون من مساحة مستطيلة مقسمة إلى رواقين أو أكثر بواسطة

---

28 محمد حمزة الحداد، مرجع سابق، ص 110 .Goodwin Godfrey, op.cit., p. 89

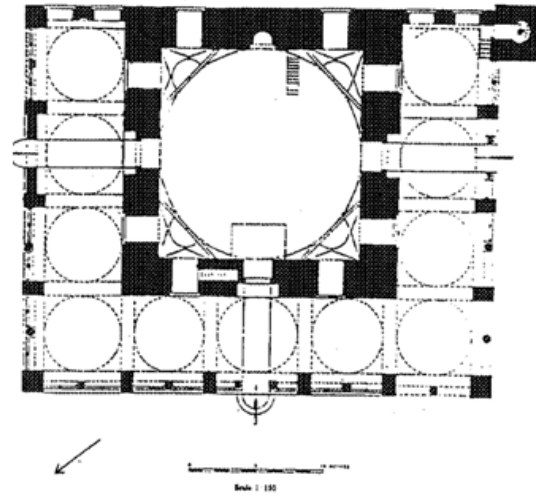
29 محمد حمزة الحداد، مرجع سابق، ص112
؛ Jencks(C.), Modern Movements in Architecture, New York 1977, p. 125.

عدد من البوائك يختلف من جامع إلى آخر، وتتكون البائكات من صفوف من الأعمدة أو الدعامات تعلوها عقود تحمل السقف المسطح مباشرة. ويُعد هذا التخطيط هو الأكثر شيوعاً وانتشاراً في العصر العثماني في القاهرة . وتذكر المصادر القديمة أن هذا التخطيط عُرف منذ بداية العصر الإسلامي وكان منتشراً في معظم بلاد العالم الإسلامي شرقاً وغرباً ومازالت بعض أمثلته قائمة في الكثير من المدن الإسلامية.

نخلص مما تقدم أن مخططات بيوت الصلاة التي استُخدمت في المساجد العثمانية التي قام بتشييدها ولاة مصر الأتراك بكل من القاهرة واسطنبول لم تكن من ابتكارات ذلك العصر، بل كانت امتداداً متطوراً لما كان موجوداً في العصور الإسلامية السابقة، وإذا كان المعماريون قد اقتبسوا فكرة هذه المخططات عن من سبقهم نجد أنهم لم يتوقفوا عند حد الاقتباس والتقليد ولكنهم قاموا بابتكار أساليب جديدة اختُصوا بها وأُخذت عنهم فيما بعد لتنتشر في باقي ولايات ومدن الدولة العثمانية ليصبح التواصل الحضاري سمة من سمات ذلك العصر، ويعكس ذلك بطبيعة الحال تلك المنشآت التي رأيناها بمدينة القاهرة سواء لسنان باشا أو محمد مسيح باشا، هذه المنشآت التي دلت على أنه بالرغم من احتفاظ كل مدينة بطابعها وذوقها المحلي في تشييد عمائرها الدينية إلا أن الحرص على صهر الحضارات مع بعضها والتبادل الفني بين المدن الإسلامية هو الأسلوب الذي ساد بين مشيدي هذا العصر، فنجد مثلاً أن جامع مسيح باشا بالقاهرة قد بُني على نمط قاهري بحت، وبالرغم من ذلك نجد أن مئذنته بُنيت على الطراز العثماني المنتشر في مدينة اسطنبول وباقي مدن الأناضول، وكذلك الحال بالنسبة لجامع سنان باشا ببولاق، فبالرغم من تشييده على نمط العمارة العثمانية باسطنبول نجد أنه يشتمل على عناصر فنية محلية مأخوذة عن المنشآت القاهرية، فبنظرة سريعة على محراب الجامع أو منبره الخشبي المطعم بالعاج نجد أن كلاً من هذين العنصرين كان معروفاً ومنتشراً في مساجد وجوامع العصر المملوكي، أضف إلى ذلك الشرافات الحجرية الزخرفية التي تزين واجهات الأروقة المحيطة بالجامع من الخارج.

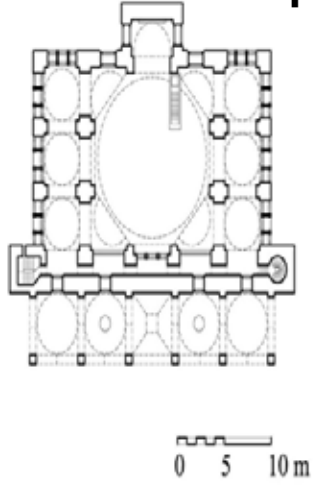
وهكذا استمر التواصل والتبادل الحضاري ليس فقط في المشيدات المعمارية الدينية، وإنما امتد إلى غيرها في كافة مناحي الحياة بكل من القاهرة واسطنبول على مدى العصر العثماني حتى وصل الأمر إلى انتشار بعض مفردات اللغة التركية على ألسنة العامة بالقاهرة حتى اليوم، وفي المقابل نجد أن كثيراً من الأتراك اليوم يتحدثون العربية في شوارع اسطنبول.

ملحق الأشكال



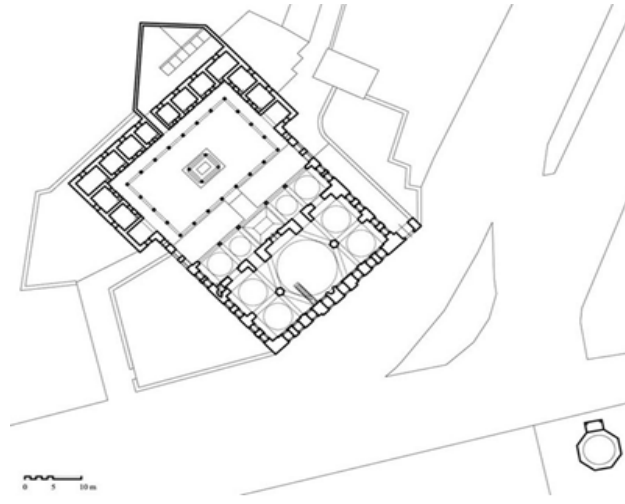
تخطيط جامع سنان باشا بالقاهرة

Plan – Sinan Pasha - Cairo



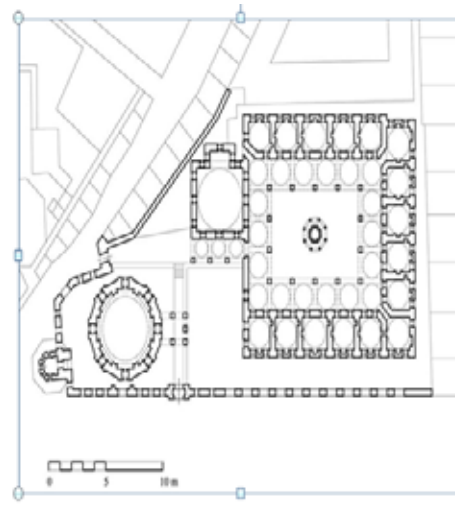
المسقط الأفقي لجمع مسيح باشا باسطنبول

Plan – Masih Pasha Mosque - Istanbul



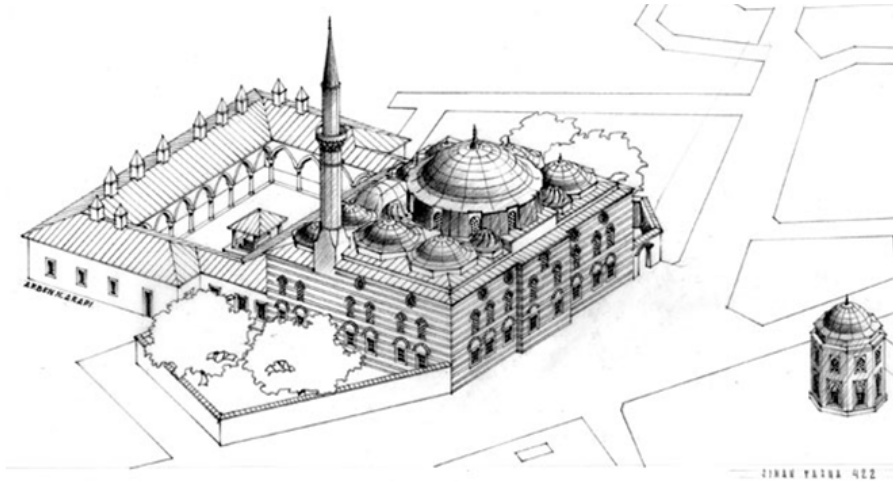
جامع سنان باشا باسطنبول

Sinan Pasha Mosque - Istanbul



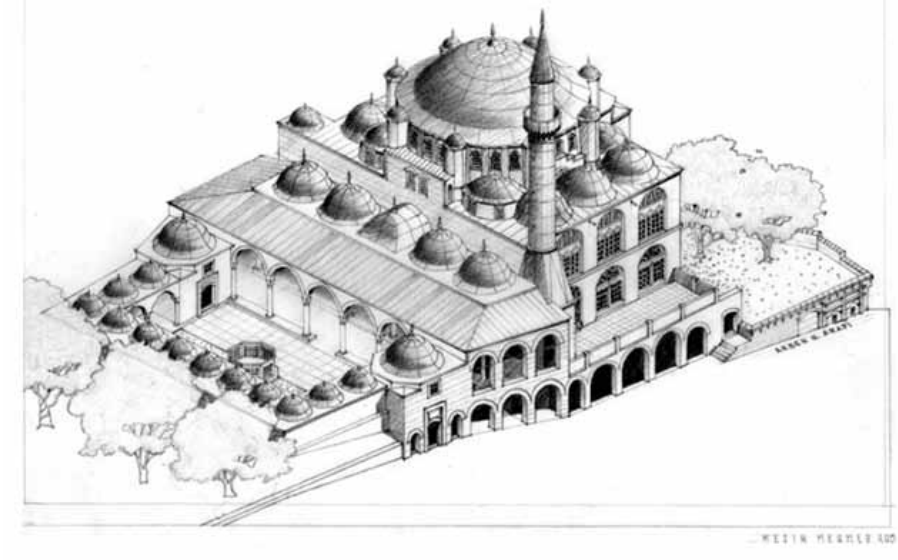
Plan – Sinan Pasha complex – Istanbul

تخطيط لمجموعة سنان باشا المعمارية - اسطنبول



Sinan Pasha Mosque – Istanbul

جامع سنان باشا باسطنبول



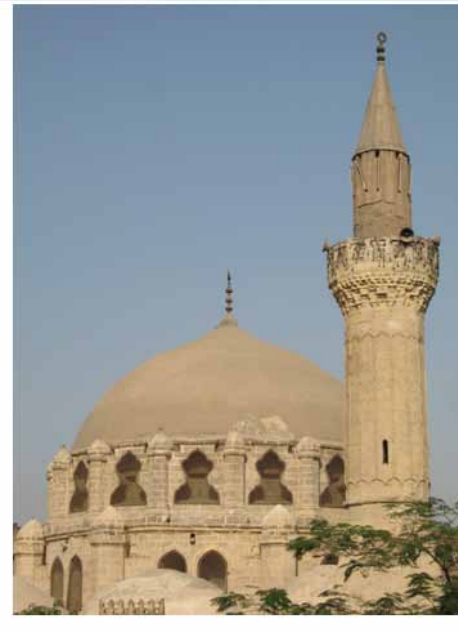
Masih Pasha Mosque – Istanbul

جامع مسيح باشا باسطنبول



جامع سنان باشا باسطنبول

Sinan pasha Mosque - Istanbul



Sinan Pasha Mosque – Cairo

جامع سنا باشا بالقاهرة



Sinan Pasha Mosque – Cairo

الواجهة الرئيسية لجامع سنان باشا بالقاهرة



Masih Pasha Mosque- The west side

الجانب الغربي لجامع مسيح باشا باسطنبول



The main façade – Masih Pasha – Cairo

الواجهة الرئيسية لجامع مسيح باشا بالقاهرة



مدخل جامع مسيح باشا بالقاهرة

Entrance – Masih Pasha - Cairo



شرفة المئذنة – جامع مسيح باشا بالقاهرة

Details of the minaret – Masih Pasha, Cairo



بيت الصلاة بجامع مسيح باشا باسطنبول

The prayer hall – Masih Pasha - Istanbul



The west side in the prayer hall – Masih Pasha

الجانب الغربي لبيت الصلاة – مسيح باشا - اسطنبول



محراب جامع مسيح باشا باسطنبول

Mihrab Masih Pasha Mosque- Istanbul



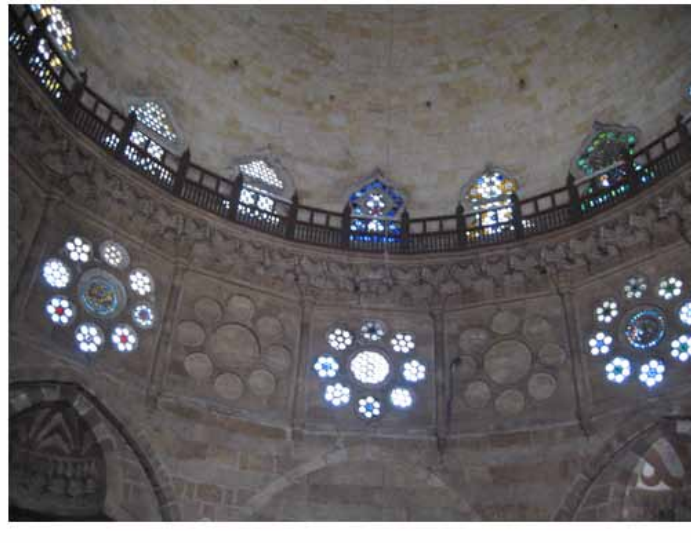
The prayer hall – Masih Pasha – Cairo

بيت الصلاة بجامع مسيح باشا بالقاهرة



The western portico, Sinan Pasha, Cairo

الرواق الغربي لجامع سنان باشا بالقاهرة



تفاصيل قبة جامع سنان باشا بالقاهرة من الداخل

Details of dome- Sinan Pasha, Cairo



منطقة انتقال القبة بجامع سنان باشا بالقاهرة

Inside Sinan Pasha Mosque, Cairo



محراب جامع سنان باشا بالقاهرة

The Mihrab – Sinan Pasham Cairo



تفاصيل للقبة من الخارج – جامع سنان باشا بالقاهرة

Details of the dome – Sinan pasha, Cairo

المدن المتحولة والمتغيرة فى تركيا فى سياق علاقة المدينة والثقافة

أ/ترجمة: سامي معروف

مقدمة

غالبية مشاكلنا الإجتماعية منشأها المدينة. فالمدن عبارة عن مؤسسات إجتماعية تمتلك كل الخصائص الإيجابية والسلبية للمجتمعات التي تعتبر هي جزء منها. وإن إيجاد حلول لمشاكل المدن والمقدرة علي جعل المستوطنات الحضرية مريحة و خلق مساحات سكنية يمكن العيش فيها، لأمور تفرض كلها ضرورة الإنطلاق من السمات التاريخية العامة للمجتمع بشكل متكامل والإنطلاق من العوامل البنيوية التي تشكل مصدرا لمشاكله الراهنة. والمدينة تشتمل علي مجمل الأهداف الأكثر تقدما وتعقيدا التي يمكن للإنسان والمجتمعات تقفى آثرها، وهي فى ذات الوقت تعتبر وتيرة أو نهج متكامل. وبمقدار كونها شكلا متكاملا لمجموعة من الأجزاء المُلحقة ببعضها البعض، فهي أيضا تعد شكلا متكاملا من شرائح الزمن الذي توجده به وتطورت فيه، وبسبب ما يُتخذ من مواقف إزاء الموروث التاريخي والثقافى فهي أيضا تعد شكلا متكاملا لتراكم من الثقافات المختلفة احتياجاتها والمتغيرة أهدافها، وشكلا متكاملامن السلوكيات التي تتبلور بتصفية حساباتها مع بعضها البعض.

وفى السنوات الخمسين الأخيرة أصبحت تركيا وجها لوجه مع ظاهرة تحضر سريعة. فلقد بلغت الكثافة السكانية للمناطق الحضرية ٪75 تقريبا فى عام 2010. حيث توجد أكثر من ستين مدينة كثافتها السكانية فوق المائة ألف وما يقرب من 500 مدينة كثافتها السكانية فوق العشرة الآف. لكن يجب ألا ننسي أن هذه الأرقام لا يمكن أن تكون وحدها مقياسا للتحضر السليم والفعال. وإن تركيا تقع علي عاتقها الكثير من المسئوليات العالمية الشاملة بشأن حماية «التراث الثقافى» المشترك للبشرية وذلك علي اعتبار أنها دولة كانت مهدا لبعض الحضارات ولها خلفية تاريخية تبلغ الآف السنين. وإلي جانب حماية التراث الثقافى للمدن والتعريف بقيم الماضي ونقلها إلي الآجيال القادمة، فإن تراكمات الماضي تحمل أهمية يمكن من خلالها تقييمها علي أنها أهم مصدر فى خلق المستقبل وإيجاده. ولا جرم أن قيام الشعوب بجعل هوياتها الثقافية متماشية ومتوائمة مع البيئات الحياتية الجديدة، لأمر له أهمية يمكن من خلاله لهذه الشعوب أن تتسع وتنتشر كمجتمع له شخصية.

وفى هذه الدراسة سيتم أولا عرض توضيحات مفاهيمية فى سياق علاقة المدينة والثقافة، ثم عقب ذلك سيتم تقييم العولمة وتطبيقات التحول الحضرى التي تمت فى تركيا فى غضون السنوات الأخيرة

. ومن الجدير بالذكر أن هذه التقيمات قد تمت علي بعض الإنعكاسات المجتمعية والثقافية لتطبيقات التحول الحضرى التي نُفذت مع غض الطرف عن الأبعاد التقنية والإعتبارية لتلك التطبيقات.

الإطار المفاهيمي:

المدينة والحضرنة والتحضر وثقافة المدينة:

علي الرغم من أن مفاهيم المدينة والحضرنة والتحضر مفاهيم قد اتفقت عليها الآراء إلي حد ما، إلا أنه لمن الصعب جدا القيام بتعريف شامل ووافى للمدينة. ومن ناحية أخري فإن مفاهيم ثقافة المدينة والسلوك السياسى والثقافة السياسة مفاهيم قد تناولتها المدارس المختلفة بطرق فهم مختلفة عن بعضها البعض(جورمز-----8:1997 1997 Görmez/8)

المدينة " هي عبارة عن وحدة مكونة من مجموعة منازل لها ميزانيتها التي تتكون من الدخول والنفقات ومن ملكية الأراضي التابعة لها، ولها فى نفس الوقت أيضا وحدتها الإقتصادية" (فبر، 95-2003:94). والمدينة تمثل جزءا مهما من حياة الإنسان. ، وإن جعل المدينة فى حالة أفضل يمكن من خلالها العيش والحياة بصورة أفضل لهو فى ذات الوقت تغيير حياة الإنسان وعيشته إلي شكل أكثر جودة وأفضلية.(يتر 2008:15)

لابد من التأكيد باهتمام علي أن كلمات "المدينة" و "الريف" و"حضري" و"ريفى" المستخدمة بكثرة فى الثقافة الغربية، كلمات ترتكز علي ميراث قوي عميق الجذور ورثه الفكر الغربي عن كل من روما واليونان القديمة. وهذا الميراث يبدوا ظاهرا بصفة خاصة فى الأبعاد الفلسفة للدراسات المتعلقة بالمدن. وذلك لأن العديد من المفاهيم اليونانية الرومانية مثل "الحرية" و"الديمقراطية" و"المواطنة" و"الحياة السياسة"، مفاهيم وثيقة الصلة بمفهومي المدينة والدولة وهذا بالطبع لأن روما كانت هي المركز الحضارى للإمبراطورية. وإن مصطلح "المدينة" فى اللغة الإنجليزية قد تم اشتقاقه من سلسة مفاهيم مختلفة مثل مفهوم المواطنة (civitas) باللغة اللاتينية ومفهوم الإشتراك فى الوطن. وحتي يتسني المشاركة فى إدارة المدينة(الشرطة) كان يتعين علي الفرد أن يكون حرا ذكرا ويمتلك عقارا غير منقول.(هُلتون1999:13)

المدينة تشغل عقل الإنسان المتحضر بمستوييه الواعى واللاواعى. وجدير بالذكر أن المدينة والحضارة كما يتضح من أصل اشتقاقهما كلاهما تعبيران عن الضرورة الملحة التي شعر الإنسان بها أنه فى حاجة إلي بناء إجتماعى وإدارة مستقرة. والمدينة ساحة سياسية تعلمنا القوة وفن التراضى والتصالح. وهي أيضا عبارة عن شبكة من الحراك نسيجها مكون من العلاقات والإتصالات المتبادلة، ولها جانب معقد يتمثل فى الإنسان من العسير فهمه وسبر أغواره.

والمدينة شيئ أكثر وأكبر من التجمع البشرى ومن الخدمات العامة مثل- الشوارع والأبنية والمصابيح الكهربائية والترامات وخلافه ، وأكثر كذلك من المؤسسات والأجهزة الإدارية المختلفة

مثل – المحاكم والمستشفيات والمدارس والشرطة وغيرهم من موظفى المدينة علي اختلاف مشاربهم. فالمدينة حالة روحانية تتجمع فيها العادات والتقاليد والآراء والمواقف المنظمة. وللمدينة ثقافتها الخاصة بها هي. أي أنها ليست عبارة عن مجموعة من البشر والأبنية متكدسون ومجتمعون فى مكان ما. فالأحكام القيمية والثقافة الجديدة التي تتكون من كل هذه الأشياء مجتمعة، تمثل الخصائص والسمات المحسوسة غير المرئية للمدن. (قايا، 2007:161)

والتحضر بمعناه الضيق يعبر عن زيادة فى عدد المدن وارتفاع الكثافة السكانية التي تقطن تلك المدن. وهذا التعريف يحمل طابعا ديموغرافيا بشكل أكثر من أي شيء آخر. حيث أن ظاهرة التحضر تنشأ عن التغير الذى يعترى البناء الإجتماعى والإقتصادى لمجتمع ما. وإذا ما أردنا فى هذا السياق تعريف التحضر بشكل أوسع ربما يمكننا أن نقول ما يلي: هو عملية تراكم الكثافة السكانية وتكدسها تؤدى إلي إحداث تغيرات خاصة بالمدن تطرأ علي علاقات وسلوكيات البشر، وينتج عنها اتساع وكبر حجم المدن الموجودة حاليا وزيادة فى عدد المدن الجديدة وذلك بشكل يتوازي مع التصنيع والنمو الإقتصادى، وظهور متزايد من التنظيم والإختصاص وتقسيم العمل فى البناء الإجتماعى. ولابد من تجنب الخلط بين جانب من جوانب التحضر وبين حركة التحضر والحضرنة التي تعكس البعد الإجتماعى لذلك التغير والتحول (كَلَش،2010/27-28)

وإن ظاهرة التحضر بتركيا غير صحية وهذا يرجع إلي انخفاض فى معدل نمو الأنشطة غير الزراعية أو بعبارة أخري أكثر تجريدا انخفاض فى معدل التصنيع مقابل ارتفاع كبير جدا فى معدل نمو سكان الحضر. فالمدن يمكن لها أن تكون صحية إذا ما أضحت مدنا صناعية منظمة بشكل سريع يتوازي مع سرعة نمو كثافاتها السكانية.(شن يابيلي 1981-25)

إن التحضر ظاهرة يمتد ماضيها إلي ما قبل الآف السنين هذا إن لم تكن قديمة بقدم الإنسان ذاته. فالإنسان عندما بدأ يكتشف ضرورة الشراكة المجتمعية والتكافل الإجتماعى ويكشف النقاب عن فضائل الحياة الجماعية وهو بصدد سد احتياجاته المعيشية، تمكن من الوصول إلي مستوطنات ''المدينة'' التي مرت عبر التاريخ بالعديد من المراحل والأنظمة المختلفة. ولا ريب فى أن ظاهرة التحضر بمثابة مرحلة ديناميكية تشتمل علي ما هو سلبى بقدر اشتمالها علي ما هو إيجابى. ومن الحقائق الواضحة والمعروفة أن المدن التي كانت تمتلك فعالية وجمالا خاصا بها قبل ألفى عام أي فى الآونة وصلت فيها إلي الكمال ، أضحت فى القرن العشرين فى حالة لا يمكن معها أن تكون صالحة للسكني والعيش بها وذلك لما تعرضت له هذه المدن من تدخلات كان ظهورها بسبب التفاعلات الإقتصادية والإجتماعية والسياسة المعقدة.(يتر2008-13)

فى تعريف التحضر لا يوجد ثمة نهج مشترك. فكما أن هناك من يعرفون التحضر فى الأدب علي أنه عملية مكانية لها ثقلها، هناك أيضا من يعرفونها ويحددونها بأنها جوانب من المميزات الإجتماعية والثقافية والإقتصادية.

ويمكن تعريف الحضرنة من الناحية الإجتماعية الثقافية علي أنها قبول كل من المهاجرين إلي المدن ومن يعيشون فيها أي الحضر وإقرارهم بنظام القيم المعيارية لمجتمع المدينة، وبأشكال تفكير وسلوكيات الإنسان الحضرى، وأن يقبلوا تدريجيا نمطه المعيشى الذي يعيش به .(بال،2002:64Bal)

إن اكتساب الطبيعة الحضرية فى مجتمع معاصر، يتناسب طرديا مع العمل فى منظمة واستخدام هذه المنظمات. فالهجرة الي المدينة لا تكفى لاعتبار الشخص "حضريا". وإن وقوف بعض الباحثين وتناولهم لمشكلة سكان الحضر الذين لم يستطيعوا التعايش مع حياة المدينة والإنصهار فيها؛ كان بسبب وجود ظاهرة تتمثل فى عدم استفادة الأعضاء الجدد من سكان المدينة بالشكل الكافى من الإمكانيات والمرافق الخاصة بالمدينة التي انتقلوا إليها. (شن يابيلي 1981-25-26)

وإن من جاءوا من القري إلي المدينة يتعرضون فى نفس الوقت أيضا لحالة من التغير الثقافى. فثمة عدة ظواهر من شأنها أن تخلق تغيرا ثقافيا ماديا وهذه الظواهر تتمثل فى الإستقرار المادى وتغير شكل المنزل وتغير الأشياء المستخدمة فى الحياة اليومية وتغير الوظيفة وقصر فترة العمل فى الشغل. أما التغير الثقافى المعنوى فهو عبارة عن تغير فى الأحكام القيمية ناتج عن انتقال أناس كانوا يعيشون فى مجتمع ريفى إلي مجتمع صناعي. فلقد أبقي من ارتحل وهاجر من هؤلاء الناس علي عاداتهم القديمة بشكل جزئى وأكتسبوا العادات الجديدة بشكل جزئى أيضا الأمر الذي جعل منهم مجتمعا لا يحمل لا سمات المجتمع الريفى ولا سمات المجتمع الحضرى.

وإن مسألة جعل مدننا بمثابة مناخ مواتى لتطوير شخصية الإنسان من كافة النواحي، لن يتحقق بطلب العون من الدولة وحدها أو من أي مصادر خارجية. فمن أجل تحقيق هذا أصبح جليا لنا أننا بحاجه ماسة إلي حملة تدريب منهجية وإلي تخليص اقتصاد البلاد من الإعتماد علي الخارج، بذلك سيتسني لنا إضفاء صبغة التحضر علي مواطنينا "شبه الحضر" الذين لا تتوفر لديهم أي إمكانية للتخلص من العوذ والقروية. (كلش 1996:57)

الثقافة وثقافة المدينة

تُعرَّف الثقافة علي أنها « كل الوسائل والأدوات التي تبين وتوضح مقياس هيمنة الإنسان علي بيئته الطبيعية والإجتماعية، تلك الأدوات التي تُستخدم فى إيجاد كل القيم المادية والمعنوية التي ظهرت خلال عملية التنمية التاريخية والإجتماعية، وتُستخدم فى إيصال كل هذه الأشياء إلي الأجيال القادمة». ويتضح أن مفهوم الثقافة يشتمل أيضا العديد من المعانى الأخري مثل « كل الآثار الفنية والفكرية الخاصة بمجتمع ما»، و» ما تطور عن طريق التعلم والحياة من شكل لقدرات الإستدلال والإستمتاع والنقد» و»المعلومة التي اكتسبها الفرد»(مثل التاريخ والثقافة الفنية)، و»إنتاج نوع من الجراثيم فى ظروف بيولوجية ملائمة»، وحتي أن «الزراعة» تعد من ضمن معانى الثقافة أيضا. وفى هذا السياق ما الذي ينبغى فهمه من ثقافة المدينة؟ فعلي كل فإنه إجابة علي هذا السؤال يمكننا القول بأن ثقافة المدينة عبارة عن كل ما تركه التاريخ والطبيعة للمدينة من تراكمات. ولا غرو أن

هوية المدينة تمثل العنصر الأساسى لهذه التراكمات. فهوية كل مدينة مخبوء بها السمات المميزة لتلك المدينة التي اكتسبت استمرارية وبقاء.

ولقد أظهر تصور العلاقة الكائنة بين التحضر والثقافة اختلافا فى الزمان والمكان. فطوال الوقت كان هناك مسئولون مركزيون ومحليون يدركون القوة المميزة للثقافة فى عملية تكون المدن ونموها، ويعطون أولوية للإستفادة من هذه القوة. لكن كان هناك أيضا عدد كبير من المسئولين الذين يرون أن الحفاظ علي القيم الثقافية يمثل عائق أما التنمية الحضرية، ويعتقدون أن التنمية وهذا الحفاظ بمثابة أهداف تتضارب مع بعضها البعض. وهكذا كان ظهور التفهم الثاني الذي أدي بإدارة المدينة إلي طريق مسدود وحكم علي المدن بكثافة السكان وتكدس الأبنية. (يتر، Yeter2008:13)

إن الممتلكات الثقافية للمدينة هي التي تكون هويتها، وهوية المدينة هي التي تسهم فى ثقافتها. فكلاهما بينهما تفاعل وثيق وهذه حقيقة لا يمكن انكارها. وفى هذا السياق فإن النظر إلي ثقافة المدينة علي أنها بمعناها الضيق عبارة عن أنشطة فنية وثقافية تتمثل فى عروض مسارح البلديات والمعارض ومعارض الكتب والعروض الشعبية وغيرها والإكتفاء بهذا، يُعتبر فهما ناقصا وخاطئا لمفهوم ثقافة المدينة. فالمقياس الأساسي الذي ينبغى التفتيش عنه هو الحفاظ علي العناصر الثقافية الأساسية وتقيمها وتطويرها وتنميتها. (كلش Keleş2007:15)

لقد تكاملت العمارة والثقافة فى فترة الحكم العثماني والسلجوقي مع أسماء المدن. فعلي سبيل المثال نري أن مدينة كونيا قد تكاملت بضريح مولانا، وأدرنة بجامع السليمية، وأسطنبول بجوامعها وبورصا بضريحها الأخضر. أما فى فترة الجمهورية فقد يمم كل من العمارة والتحضر وجهتهما نحو الغرب بشكل أكبر. ويمكننا أن نقدم محطة قطارات (حيدر باشا) وثكنة(السليمية) كنموذج علي هذا الأمر.

التحول الحضرى: الفرص والمخاطر

من المعروف أن مشاريع التحول الحضرى تهدف إلي تغيير وتحويل المدن تغييرا بالمعني المادى ولهذه المشاريع العديد من الأغراض التي تتمثل فى إيجاد حل لمناطق المدينة التي تعانى مشاكل من ناحية الإعمار والبناء، والتغلب علي عمليات البناء العشوائية غير القانونية، وتوفير مساكن صحية مكتملة البنية التقنية والإجتماعية. ولقد تم البدء فى مشاريع التحول الحضرى كحل وعرض لما أتت به فى معيتها من نمو للسكان بمعدل لا يمكن للمدن أن تستوعبه، وعدم انتظام للهجرة والتحضر العشوائي، ونقص فى البنية التحتية وفى الأماكن المجهزة اجتماعيا؛ وتفاقم مشكلة المواصلات، وما يترتب علي كل هذا من فساد وخلل فى الأمن العام.

لقد كان للتحول الحضرى دوره فى تحقيق نجاحات مهمة فى حل المشاكل المادية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية التي أطلت برأسها فى دول أوروبا الغربية المتقدمة اعتبارا من منتصف

القرن التاسع عشر. ومن ثم فإنه نتيجة لهذه النجاحات بدءوا بعد فترة الخمسينيات يرون التحول الحضرى بمثابة وسيلة مهمة يمكن الإستفادة منها فى حل المشاكل الحضرية المشابهة الموجودة فى الدولة المتخلفة والنامية. وبينما كان الهدف الأساسى للفترات الأولي يتمثل فى أن تجتاز الأماكن المنهارة الكاسدة كل الصعاب المادية والإقتصادية، فإنه أضحي التخلص من كل المساوئ الإقتصادية والإجتماعية التي كانت تعاني منها تلك المناطق يكتسب هو الآخر أهمية بعد فترة التسعينيات.

ولقد ظهرت العديد من التطورات السلبية مثل التوسع العمراني العشوائي وبناء العشوائيات نتيجة لعدم القدرةعلي تحقيق تطور ونمو حضري ممنهج ومخطط له فى الوقت المحدد أو نتيجة لتجاهله. ونتج عن عدم اتخاذ التدابير اللازمة فى الوقت المناسب، تنفذ أعمال ومشاريع التحول الحضرى بتكلفة مالية أكبر من المفروض.

ومن ناحية أخري فإنه بينما تُعد مسألة التحول الحضرى بمثابة آلية يُلجأ إليها بهدف حل أو تقليل المشاكل الحضرية المهمة، فإنها أيضا من الممكن أن تأتى بنتائج أخري كأن تزيد المشاكل المتعلقة بالهيكل السياسى والإجتماعى الإقتصادى للمدينة أو أن تتسبب فى مشاكل جديدة(آيدين، 2008:6Aydın)

إن التحول الحضرى ليس عملية تحدث من تلقاء نفسها. وإنما هي عملية تحدث نتيجة تدخل خارجى فى شكل استخدام أجزاء المدينة وذلك لعدة أهداف إجتماعية واقتصادية وثقافية وحتي سياسية أيضا. وإن المناطق التي تخضع لأنشطة التحويل، هي مناطق العشوائيات ومناطق آخري بها بنايات غير قانونية ذات كثافات سكانية مرتفعة والمناطق المعرضة لمخاطر عالية من الكوارث الطبيعية ومناطق الإنهيارات الموجودة بوسط المدينة وأجزاء المدينة التي تقع ضمن المدن التاريخية وانتهت حياتها الإقتصادية. (كلش،2010:374)

وإن إضفاء الإطار أو الشرعية القانونية علي الممارسة الفعلية الحالية لمسألة التحول الحضرى التي تستند علي العلاقات الخاصة بين أصحاب الأبنية غير القانونية وبين المنتجين والمقاولين فى مناطق التحول الحضرى، لا يعني إعطاء توجيه بالتنفذ بما يعود علي فائدة المجتمع. كما أن مجرد القيام بتغيير المظهر المادي للمباني والمناطق العشوائية وتنسيقاتها، لا يكفى لإحداث تغيير جوهري فى البنية الإجتماعية والإقتصادية. وبذلك سيبقي الجوهر كما هو وإن تغير المظهر، أي أن الفقر سيظل موجودا. ومن ثم يمكننا القول بأن المهم هنا هو القضاء علي الظروف والأوضاع التي من شأنها التسبب فى وجود العشوائيات قبل أي شيء. فلا يخفى علي الجميع أن مجرد النظر إلي مسألة تجاوز المشاكل المتعلقة بالتحول الحضرى علي أنها مجرد مشكلة إعداد نص قانوني أو دستوري، لأمر غير كافى علي الإطلاق لتجاوز هذه المشاكل المذكورة. فالمشكلة إقتصادية وأيدولوجية إلي حد كبير. (كلش،2010:383)

وحتي يتم عمل لوائح قانونية تنظم موضوع التحول الحضرى فى تركيا، ستظل هناك التباسات ومخالفات كثيرة فى هذا الصدد. وإن أول لائحة قانونية متعلقة بموضوع التحول الحضرى تتمثل فى المادة 73 من قانون البلدية رقم 5393 والتي عنوانها « التحول الحضرى وساحة التغير». فلقد أُعطيت البلديات صلاحيات تمكنها من تنفذ مشاريع التغيير والتحول الحضرى بهدف إعادة إعمار وترميم أجزاء المدينة البالية بشكل يتوائم مع تطور المدينة وتغيرها، وإنشاء مناطق سكنية وتجارية وصناعية ومجمعات تكنولوجية ومرافق اجتماعية، واتخاذ التدابير اللازمة ضد مخاطر الزلازل، والحفاظ علي النسيج التاريخي والثقافى للمدينة. أما اللائحة التنظيمية الثانية فى هذا الصدد فتتمثل فى « القانون الصادر بشأن الحفاظ علي الأصول العقارية الثقافية والتاريخية التي بليت وتجديدها والإبقاء عليها واستخدامها» ويحمل هذا القانون رقم 5366.

وفى البلديات الأخري نُفذت مشاريع تحول حضري كثيرة كما هو الحال فى مدينتي أنقرة وأسطنبول. فالخطط الإستراتيجية للبلديات اشتملت علي كثير من الأهداف التطلعية لعمل أشياء فى هذا الموضوع. ولا غرو فى أن هذا الوضع يبين أن الإستثمارات التي ستقوم بها البلديات فى هذا الشأن سيزداد حجمها فى المستقبل. ومما يزيد من أهمية هذه المسألة، هو أن مسئولو البلديات بدءوا ينظرون لمشاريع التحول الحضرى علي أنها الحل الأكثر فاعلية لمشكلة التحضر العشوائي بشكل عام.

وإن التركيز علي مشاريع التحول أحيانا تكون به جوانب محفوفة بالمخاطر إذا ما كانت هذه المشاريع تتم فى ظل منهج جزئي لا شمولي وأُهمل التخطيط فيها. وذلك لأن النظرة الشمولية لها أهميتها القصوي فى تخطيط المدن. وها هو سؤال نطرحه مفاده هل مشاريع التحول الحضرى فى وطننا تتم من منطلق أنها خدمة عامة ولأن هناك حاجة إليها حقيقة؟ إن الإجابة علي هذا السؤال بالإيجاب لا تبدو ممكنة لكل المشاريع. فالبلديات تقوم بتنفذ هذه المشاريع لإيجاد مصدر دخل وبسبب المخاوف الإقتصادية. وفى معظم الأوقات يتم اختيار الأماكن التي سيأتي من ورائها أكبر دخل ممكن.

إن تطبيقات التحول الحضرى التي تشغل مساحة كبيرة من الممارسة وتزداد أهميتها يوما بعد يوم، عبارة عن مشاريع ينبغي تقيمها بشكل مفصل من الناحيتين الإجتماعية والتقنية. وإن البشر العاملين فى أماكن التحول ينفصلون عن أماكن الحياة التي ألفوها، وهذا يؤدى إلي انتهاء طرق الكسب وأنماط الحياة القائمة التي اعتادوا عليها وتغيرها تماما. وحينما يبتعد عن المدينة من تكون مستويات دخولهم منخفضة بصفة خاصة وينخرطون فى مجال رزق وعيش لم يعتادوا عليه من ذي قبل، قد يأتي هذا الأمر فى معيته بخطر يتمثل فى تمزق العلاقات بين إمكانيات عملهم وبين بيئاتهم الإجتماعية والثقافية وبين عاداتهم المكانية. ويبدو من الصعب ايضا فى ظل الظروف التركية أن تستمر هذه الطبقة محدودة الدخل فى تسديد نفقات الإسكان بشكل منتظم. وهكذا يتضح أنه لابد من إعداد نماذج بديلة وفق البنية الثقافية الإجتماعية والإقتصادية الإجتماعية للمنطقة التي سيُنفذ فيها مشروع التحول الحضرى.

وبالرغم من كل هذه المخاطر فإن التحول الحضرى يعد بمثابة ضرورة مكانية واجتماعية. وفى أعمال التحول الحضرى لا بد من الأخذ فى عين الأعتبار الأبعاد الثقافية والإجتماعية للمشكلة وذلك إلي جانب تحول الحيز المادي. كما أنه لابد من إيجاد حلول مختلفة وفعالة وفق الخصائص السكنية والعمرانية لتلك المدن وذلك بدلا من أن يكون الحل وحيدا متكرر فى حين أن مشاكل المدن مختلفة ومتنوعة. ويُنظر إلي مشاريع التحول الحضرى هذه الأيام بنوع من القلق كما أنها تُقيم علي أنها عملية إخلاء جبرية ونظافة وإيواء. وأصبحت لهذه المشاريع سمعة سيئة فى وقت وجيز. بل وأضحت تُعرف بين ظهرانى الناس بأسماء آخري مثل مناطق الهدم الحضرى ومشاريع النفى الحضرى ومشاريع التصفية الحضرية. وخلاصة القول أن هذه المشاريع التي يُنظر إليها علي أنها عصا سحرية ومنقذة، ما هي إلا واقع ذاعت بشأنه الحقائق التالية : أنها عمليات إخلاء للأحياء بالقوة الجبرية، وأن من عليهم الدور فى الإخلاء يعانون مشقة فى مسألة الإخلاء الجبري هذه، وأن الأماكن سيتم تحويلها من الناحية المادية فقط، وأنه بموجب طلبات التحويل فى مراحل المشروع لن يتم إعطاء أصحاب الحق الفرصة للمشاركة فى مجالات الحياة الإجتماعية والإقتصادية والثقافية المناسبة لظروفهم هم، وأن عمليات اتخاذ القرارات الخاصة بهذه المشاريع تتم خلف الأبواب الموصدة، وأن عمليات الهدم تتم بموجب هذه القرارات، وأن الأماكن التي تم مسحها وتطهيرها بواسطة هذه المشاريع يتم تسويقها للمستثمرين الذين يهدفون التربح وللفئات عالية الدخول.

وما مشاريع التحول الحضرى هذه إلا حركة نظافة وتطهير تتم بيدها هي. فهذه الأماكن التي يتم إخلائها تُقدم للمستثمر علي طبق من ذهب بدلا من توفير بيئة ملائمة للعيش للجميع. ولما لا والقيمة السوقية للأماكن التي تُنفذ فيها مشاريع التحول الحضرى تفتح الشهية وتثير اللعاب. والآن أصبحت «الأماكن الفقيرة» الموجودة فى مركز المدينة وتزداد قيمتها مع مرور الزمن تلفت انتباه أولئك الذين يهرولون وراء الدخول والأرباح. وهكذا فإن مشاريع التحول الحضرى بحالتها هذه تقوم بالوساطة لصالح المستثمرين فحسب.

اسطنبول فى عملية التحول

إن المدن التي تكبر وتتسع بالتوازي مع نمو سلسلة الإنتاج التي أتي بها قطاع التصنيع، تعد من التحولات عميقة الجذور التي من شأنها إحداث تغيرات واسعة فى البُني الإقتصادية والإجتماعية والسياسة. فمن المعروف أنه بالنمو التدريجي للمدن تطرأ علي الحياة الإقتصادية والإجتماعية تغيرات كبيرة. ولقد أصبحت الأبنية الكبيرة رمزا للمدن والمدن هي الأخري أضحت رمزا للدول. فليعش الناس أينما شاءوا فى اسطنبول أو فى طوكيو أو حتي فى نيورك، ففى كل الأحوال يمضي جزء كبير ومهم من حياتهم فى الطرق الموجودة داخل المدينة وفى أماكن عملهم المضاءة ليلا نهارا. وإن المشاكل التي تسببت فيها المدن الكبيرة التي يعيش فيها الناس كتفا لكتف، جعلت من الضروري التصدي لها ومعالجتها علي الصعيد العالمي.

لقد كانت مدينة اسطنبول أول وأكثر المدن تضررا من عملية العولمة. فالبناء الإجتماعى- الثقافى والإقتصادى للمدينة والعلاقات التي أنشأتها مع الإقتصاد العالمي قد شابها التغير بشكل سريع بداية من الثمانينيات، كما أن الخصائص والسمات النموذجية التي تتمتع بها المدن العالمية بدأت تطل برأسها فى أسطنبول. حيث نمي وتطور قطاع الخدمات، بينما تراجع قطاع الإنتاج، وتحولت العمالة إلي العديد من مجالات العمل الأخري لاسيما مجالات المال والإعلام والدعاية والإعلان والترفيه والفن والعقارات. ولما جاءت الدولة بعد فترة التسعينيات إلي الصفوف المتقدمة علي الساحة الدولية اكتسبت عملية عولمة المدينة سرعة أكبر مما كانت عليه. وإن التحولات الإجتماعية والإقتصادية التي زادت سرعة وتيرتها بالعولمة لم تقتصر علي تغيير هيكل العمالة فحسب، بل إن المظهر المعماري والديناميكيات الديموغرافية وأنماط الطبقات الإجتماعية بدأت جميعها هي الأخري تتحول بشكل سريع. (جورسس- Gürses, 2010:127)

فى السنوات الأخيرة أيضا أصبحت اسطنبول مسرحا شهد ظهور حالات من الفروق الوظيفية- المكانية والإختلافات الإجتماعية –المكانية التي تعد انعكاسات للتفكك الإجتماعى علي الأماكن وذلك بشكل يشبه ما يتم فى سائر المدن الرأسمالية الحديثة، فعلي حين أن المناطق السكنية تبتعد عن أماكن العمل، فإن هناك مناطق سكنية مخصصة لطبقات إجتماعية أخري تختلف وتتباين عن بعضها البعض رمزيا ومكانيا ومعماريا. وهذا الإختلاف والتباين الكائن بين المناطق السكنية ما هو إلا تشخيص لحالة التفتت والإنقسام الإجتماعى والمكاني فى حياة المدينة. ومن النقاط الملفتة للانتباه فى عملية التمايز الحضرى السريع فى اسطنبول، انتشار مناطق سكنية مغلقة أو بمعني آخر محاطة بالأسوار تُسمي مستوطنات الأطباق اللاقطة للطبقات المتوسطة والعليا، وخروج الطبقات الحضرية المتوسطة خارج المدينة.(دانش2001-151-152 Danış). لابد أن تكون العدالة أحد أهم الأفكار التي ينبغي مراعاتها فى عملية التحضر. فكون المدن التي يعيش فيها الأغنياء فى مكان، والمدن التي يعيش فيها الفقراء فى مكان آخر كما هو موجود هذه الأيام، لأمر من شأنه أن يؤدى إلي خلق مناخ من العداوة والإستقطاب.

الخاتمة

إن السياسات الإقتصادية التي طُبقت فى تركيا بدأ من فترة الثمانينيات وعملية العولمة قد تزامنا مع فترة الإنتهاء من تنفذ إجراءات «دولة الرفاهية» التي تزامنت بدورها مع خطاب انخفاض الأجور الحقيقية وتضائل فرص العمالة وتقلص حجم الدولة. ونتيجة لكل هذه التطورات ظهر فى الدولة انقسام وانشقاق اجتماعي وتفاوت وعدم مساواة فى الأجور بشكل ملحوظ. فالتحولات البنيوية التي تحققت أوجدت فى الأنظمة الإقتصادية والإجتماعية أنماطا طبقية اجتماعية جديدة لم تكن موجودة من قبل، وتباينات واختلافات مكانية وديناميكيات ثقافية جديدة. فجزء من السكان أخذوا يعملون فى القطاعات التي من شأنها أن تُدر دخولا عالية كما هو حال من هم علي شاكلتهم فى العالم، مرتضين لأنفسهم نفس الأنماط المعيشية ونفس نماذج الإستهلاك. أما ما عدا هؤلاء من فئات أخري فد أبقوا علي البنية القديمة مع عادات الإستهلاك ومستوي الدخل واستخدام الأماكن. وهكذا

ظهر استقطاب وتباين فى البناء الإجتماعى فى مدينة اسطنبول علي وجه الخصوص، بل وتعمقت الإختلافات بين فئات المجتمع المختلفة.

المدن علي مر التاريخ وهي دائما وجها لوجه مع معضلة أو ورطة ما. أحد طرفى هذه المعضلة به مصالح وحقوق المدينة وساكنيها والمجتمع، والطرف الآخر منها به هاجس التربح الذي يخلو من أي فضيلة أو قيمة أخلاقية ولا يعتبر القيم البيئية موجودة بالأساس ويستبيح كل شيء من أجل أن يصل إلي هدفه. ولا جرم أن انتشار مثل هذا الفهم يعد أكثر الأوضاع السلبية التي من الممكن أن يواجهها أي مجتمع.(يتر15Yeter-2008)

وإن المجتمع بأسره يُزج به بعيدا عن قيمه الذاتية بشكل سريع وذلك بدفع منظم تمارسه وسائل الإتصالات المرئية والصحافة المكتوبة. والمدن وساكنيها هم من يظفرون بالنصيب الأكبر من هذا التغير السلبي. حيث تركوا القيم الوطنية والعالمية الثابتة ويمموا وجهتهم صوب الأنشطة التي من شأنها مضاعفة ربحية رأس المال إعتمادا علي زيادة الإستهلاك. ففى ظل البحث عن العائد والأرباح أصبح تحويل القيم الثقافية والتاريخية والطبيعية والمعمارية والفنية بمثابة القاعدة الثابتة، أما الحفاظ عليها فيكون أمرا استثنائيا. وهذه الظروف لم تكتفى فقط بالقضاء علي هويات المدن، بل كان من شأنها أن تصيب التوازن الإيكولوجي بالخلل. (كلش،2010-30Keleş)

وفى الختام يمكننا عرض رأينا علي هذا النحو: يجب وضع خط تتخذ أساسا لها من متطلبات الإنسان ومن حياته مع المجتمع، وتضع فى مقدمة أولوياتها تحقيق بيئة معيشية مستدامة. ومن ناحية أخري فإن القيام فى سياق علاقة المدينة والثقافة بتطبيق بعض التحولات الحضرية فى مدننا من الناحية المادية فحسب، يعتبر نهجا جزئيا غير مكتمل. فنبغي أن نضع فى عين الإعتبار الهياكل الديناميكية للمدن بصفة خاصة، وأن تتم التحولات الحضرية للمدن إلي أماكن تكون فيها أماكن العمل المختلفة والأنشطة الثقافية والفنية موجودة ومستمرة، ويتحقق فيها توازن فى توزيع الدخول قدر الإمكان، وذلك بدلا من تلك السياسات التي تؤدى إلي حدوث استقطاب وتفكك. وهذا بالطبع ممكن تحقيقه إذا ما نحينا جانبا النظر إلي المدن وساكنيها من أهل الحضر علي أنهم قيم إقتصادية وفكرنا فيهم علي أنهم أحياء يعيشون.

المراجع

Aydın, A, Hamdi, "Kentsel Dönüşüm Projeleri ve Kahramanmaraş", **Yerel Siyaset Dergisi**, Yıl 3, Sayı 31, Temmuz 2008, ss.5-7.

Bal, Hüseyin, **Kent Sosyolojisi**, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2002.

Danış, Didem, "İstanbul'da Uydu Yerleşmelerin Yaygınlaşması: Bahçeşehir Örneği", (içinde 21.**Yüzyıl Karşısında Kent ve İnsan)**, Yayına

Haz. Firdevs Gümüşoğlu, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2001.

Görmez, Kemal, **Kent ve Siyaset**, Gazi Kitabevi, Ankara, 1997.

Göz, A, Cem, "Kentsel Dönüşümün Esasları ve İskoçya Whitfield Örneği", **Yerel Siyaset Dergisi**, Yıl 3, Sayı 31, Temmuz 2008, s.8-11.

Gürses, Didem, "Küresel Dönüşüm Sürecinde İstanbul", **Kent ve Toplum**, Ocak/Şubat 2010, ss.126-135.

Holton, R.J, **Kentler Kapitalizm ve Uygarlık**, Çev. Ruşen Keleş, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.

Kaya, Erol, **Kentleşme ve Kentlileşme**, Okutan Yayıncılık, İstanbul, 2007.

Keleş, Ruşen, "Kent Havası İnsanı Özgür Kılıyor mu?", **Ada Kentliyim**, Yıl 2, Sayı:7, Eylül-Kasım 1996.

Keleş, Ruşen, **Kentleşme Politikası**, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010.

Keleş, Ruşen, "Türkiye'de Kentleşme Kime Ne Kazandırıyor?", İdeal Kent, Sayı1, Mayıs 2010, ss.28-31.

Keleş, Ruşen, "Kent ve Kültür Üzerine", **Mülkiye Dergisi**, Cilt 29, Sayı, 246.

Şenyapılı, Önder, **Kentleşemeyen Ülke, Kentlileşen Köylüler**, ODTÜ Mimarlık Fakültesi, Ara-Yayınları, Ankara, 1981.

Weber, Max, Şehir/Modern Kentin Oluşumu, Çev. Musa Ceylan, Bakış Yayınları, İstanbul, 2003.

Yeter, Enis, **Kentsel Gelişme ve Kültür Değerleri**, Tarihi Kentler Birliği Yayını, İstanbul, 2008.

دراسة تقيمية حول التغيّر الاجتماعي والتدين الحضري في تركيا

دكتور/ محمود هـ آقين
(قسم الاجتماع بكلية الآداب جامعة سلجوق)
ترجمة: عبد الرازق أحمد

مقدمة

من الممكن رؤية الآثار المهمة لعملية التحضر التي بدأت تظهر في تركيا أعوام 1950 والتي بلغت مرحلة الجمود في أعوام -1980 يمكن رؤيتها- في العديد من المشاكل الاجتماعية: سياسية، واقتصادية، ودينية، وثقافية وهلم جرا، والتي هي مثار نقاش في تركيا اليوم. إن التحضر بشكل عام يعني مسيرة تشتمل على كل من التحضر بمختلف أنواعه والحضرنة غير المباشرة الناجمة عن ذلك، وهي تتجه نحو التعددية. فالمدينة على مر التاريخ الذي يقابل العلاقات الاجتماعية التي تشكلت في داخل بنية محافظة تعتمد على تقاليد المجتمع الريفي ظهرت-المدينة- كمكان للسياسة والتمايز بين الخاص والعام، والاختلافات وأوجه التعدد. وأيّا كان المحرك الأساسي لهذه المرحلة فإنه يمكن القول إن هذه المرحلة تعني واقعية اجتماعية تعددية في خصوص تركيا تعلو فوق كل التباينات. ويتمتع التدين الحضري بمكان مهم إلى حد كبير في البناء الاجتماعي الجديد الذي تكون ارتباطا بعملية التحضر. وذلك لأن العلاقة التي بين الحضر والدين تتأسس من جديد، كما أنها تضطلع بدور محدد حول عملية التغيير الاجتماعي. وفي هذه الدراسة سيتم السعي لاستقصاء الحقيقة وبحث مفهوم التدين الحضري في إطار تجربة تركيا التحضرية والنقاشات المعدة في هذا الشأن في المرحلة الحديثة.

حول الحضر والدين، والتدين

المدينة واحدة من أهم النتاجات البشرية. فالمدينة نتاج ولكن علاقاتها الاجتماعية التي تميزها هي في ذات الوقت منتج ينتج البشر الذين ينتجون تلك العلاقات بدورهم. إن المدينة تتمتع ببنية منتجة بينما يجري إنتاج أمور مثل المؤسسات والعلاقات الاجتماعية. وقد صارت مكان للتغيرات الإنسانية الكبرى والانقلابات حتى إن علماء الاجتماع يرون المدينة بذاتها نوعا من الانقلاب الاجتماعي. هذا علاوة على أن هذا الانقلاب لما يتم تخطيه بعد(Tuna, 2009:16). وقد تحولت مراحل مثل مرحلة الحداثة والتصنيع إلى مدينة حديثة أو مدينة صناعية في داخلها. ومهما تنمو المدينة اليوم فلتنمو؛ وسواء أكان هذا النمو جغرافيا أو سكانيا فإنها ستستمر موجودة كمدينة على مر الزمان.

ومع المدينة ظهر التمييز بين المكان العام والمنزل الخاص أيضا، وارتباطا بهذا الوضع صارت الفكرة السياسية باعتبارها وضع إنساني في سياق هذا المكان-صارت- العنصر المميز للتحضر. وبالتالي صار المواطن موجودا على أنه موضوع للسياسة والتحضر. وكما أن الأسواق، والمعابد، والميادين والقلاع تميز المدينة منذ قرون عن كل من: الوحدات الاجتماعية التي تبقى خارج إطار المدينة ووحدات الاستيطان الأصغر فقد ظهرت على هيئة بعض من الأماكن المشتركة التي نشأت فيها العلاقات الاجتماعية في الساحة العامة. وإلى جانب كون هذه الأماكن قاسما مشتركا بين الشرق والغرب على حد سواء فإنها هي تلك الأماكن التي تحققت فيها العلاقات الاجتماعية في صلب المؤسسات الاجتماعية مثل: الدين، والسياسة، والاقتصاد. وبالتالي أفرزت التحضر مع العلاقات الاجتماعية الخاصة بالمدينة.

لقد تكونت على مر التاريخ علاقات مختلفة الأنماط بين المدينة والدين كمؤسسة اجتماعية. وبينما كانت ثمة آلهة للمدن موجودة في اليونان القديم كان ثمة تصور في المسيحية سائد في العصور الوسطى يجعل المدينة خاصة بالآلهة آنذاك(8-Bumin, 1998: 57). لقد بلغ الإسلام طاقة سياسية منتقلا من مدينة إلى أخرى وأسس دولة وحوّل "يثرب" إلى "المدينة"(Akın, 2009: 463). وارتفعت الجوامع العظيمة في مراكز المدن في الجغرافية الإسلامية في مقابل الكنائس الكبيرة الموجودة في مراكز المدن الأوروبية. ولم تكن الكنيسة مركز المدنية الصناعية. وتغير مفهوم الجامع ومهمته أيضا في المفاهيم المركزية الحضرية للمجتمعات الإسلامية المستغربة. ذلك أن المدن تتغير كلما تغيرت المجتمعات أيضا؛ حيث تتغير العناصر الموجهة للحياة الاجتماعية أيضا.

إن أحد النتائج الخالصة فيما يتعلق بالعلاقة ما بين الدين والمدينة يرجع إلى بن خلدون. فقد قال إن الحياة الاجتماعية سوف تتحلل بعد أن تحقق المدن الثراء والرفاهية وإن الحياة الدينية والأخلاقية سوف تتعرضان للتحلل كذلك(3-İbn Haldun, 1999: 302). بالإضافة إلى ذلك فقد أورد بن خلدون أن العديد من مناحي الانحراف والشر التي تمنع الناس من أن يعيشوا حياتهم الدينية بشكل صحيح سوف تتحقق في المدن معضدا ذلك بنماذج من المجتمعات التي عاشت عبر التاريخ. ومع هذا كله فإن كون معظم الرسل في الكتب المقدسة قد أرسلوا إلى شعوب مدن العصور التاريخية التي عاشوا فيها يعد معلومة تفصيلية تجذب الانتباه. وكما هو موضح أعلاه فإن"المدينة" هي مدينة الإسلام الرمزية. ومن اللافت للنظر أيضا أن المجتمعات الإسلامية صارت مجتمعات حضرية المركز في تلك العصور التي سميت بفترة تطور الإسلام. حتى إنه يقال إن ثمة تأكيد يدور حول أن المسلمين دُعوا وحثّوا على الحياة الحضرية في العقيدة الإسلامية.(أنظر: Bkz. Canatan, 2009: 68-9) ولا ريب أن المدينة في جانب منها- وإن لم تكن بكاملها- تمتلك بنية توفر الإمكانية والمناخ الخصب للتجاوزات غير الأخلاقية والإسراف والرفاهية ارتباطا بكونها مكانا يمكن أن تعيش فيه طبقة معينة أو مجموعة محددة حياة أكثر رفاهية وثراء. وثمة العديد من الانحرافات التي توصف بأنها خارج إطار الدين على نحو مواز لتلك الوجهة من النظر ذكرت في الكتب المقدسة على أنها سمات خاصة بشعوب تلك المدن. ومع هذا ربما يبدو الأمر وكأن هناك نوعا من التناقض بين مناخ

المدينة المواتية للانحراف وبين تأكيد الإسلام على التحضر. إن المدينة في العقيدة الإسلامية مكان يمكن فيه إنتاج العلاقات الاجتماعية حسنة كانت أو سيئة، ولكنها أيضا قُبلت على أنها مكان يمتلك قدرة إنتاج القيم في طريق إيجابي وحسن. حيث أن نموذج الإنسان المُخاطَب في القرآن والمُقدّم نموذجا وقدوة يعني إنسانا قارئا، مفكرا، متأملا، يبحث عن المعلومة الواقعية بدلا من التحرك بالظن، كما أنه يمحص ويستجوب المعتقدات والقيم التقليدية للمجتمع الذي يولد فيه. وكونُ نموذج من البشر كهذا لا علاقة قوية تربطه بنمط حياة قروية أو بدوية يحددها ويهيمن عليها للغاية مجرد التقليد موضوع مهم لا بد من الوقوف عليه.

وقد اتفق علماء الاجتماع على أن أهم تحول في موضوع المدينة والدين قد جرى وحدث بالتزامن مع عملية الحداثة. كذلك اتفق الكثيرون من علماء الاجتماع على أن الدين في المجتمعات الصناعية قل تأثيره كمؤسسة محددة للعلاقات الاجتماعية(Çelik, 2002: 82-6). إن الحياة الدنيوية التي قبلت على أنها واحدة من أهم الخصائص الذاتية لعلمية الحداثة تسببت في تطور ذلك الفهم الذي يرى أن الدين نُحيّ جانبا في الحياة الاجتماعية الحديثة وكأنه مؤسسة ثانوية في الحياة الحديثة. وصارت المدينة الصناعية الحديثة في واقع الأمر مكانا تنامت وأسرعت فيه وتيرة العلمانية بينما أنتجت في داخلها علاقات اجتماعية معقدة النمط وبحجم لم تخبره المجتمعات من قبل. وعلى حد قول عالم الاجتماع الديني بيتر بيرجر الذي قبل بهذا الطرح في أعوام 1960 أدت هذه المرحلة إلى استقطاب الدين. أما عملية استقطاب الدين فقد انتهت بانحساره في نطاق خاص. و هذا الوضع رمز إلى انفصام الدين انفصاما شديدا عن مهمته التقليدية كمؤسسة تشكل باقة من التعريفات الكلية بشكل أكيد من أجل أفراد المجتمع. ولذلك فإن الدين فقد قدرته العالمية التأسيسية، وظل محدودا بالبنى التي توفر نوعا من المعقولية لا تتجاوز العائلة النواة على وجه الخصوص.(Berger, 1993: 196) إن برجر كعالم اجتماع ديني يرى أن التدين قد تحدد بالفردية والمجال الخاص حين انتقل الدين من الساحة العامة إلى الساحة الخاصة، وعلى هذا النحو لم يبق ثمة احتمال في أن يكون الدين القدرة المحولة للحياة الحديثة. وبتر برجر هذا هو أحد علماء الاجتماع الذين يقولون بأن هذا الطرح الذي أنتج في عمومه بالإشارة إلى فكرة التنوير لم يعد صالحا ولا ساريا رغم امتلاكه بعض الثوابت الصحيحة، وهو يعترف بكونه اخطأ فيما يتعلق بتقلص تأثير الدين على الحياة الاجتماعية تزامنا مع عملية الحداثة. وقد أقر في مقال كتبه لاحقا بأن الحداثة وإن أدت في جانب منها للعلمانية إلا أنها أدت في ذات الوقت إلى ظهور العديد من القوى المناهضة لها. وعلى هذا النحو فقدت بعض المؤسسات الدينية قوتها في الكثير من المجتمعات لكن أشكال العبادة والمعتقدات الدينية الحديثة والقديمة كلاهما حافظت على أماكنها في حياة الناس بأشكال مؤسسية جديدة أحيانا أو تحولا إلى عبارة دينية متشددة أحيانا أخرى(Berger, 2006: 380). وتناظر العلاقات التي بين الدين في المدينة والمؤسسات الاجتماعية الأخرى ذلك الكل الجدلي والمعقد القائم حتى في العصر الحديث. وكما أن الصلة بين المُحَدِد والمُحدَّد في هذه العلاقات ليست أحادية الجانب إلا أنها لا تظهر على الساحة بشكل واضح تماما. ومهما يتغير المجتمع والمدينة فإن الدين لا يزال يؤثر بشكل قوي في كثير من الناس ويواصل وجوده كمؤسسة ذات كيان خاص بها.

التحضر كآلية أساسية للتغير الاجتماعي في تركيا

من الممكن القول إن ثمة مقابل لذلك الرأي الذي يرى التحضر على أنه مرحلة العلمانية– ثمة مقابل موجود له- بين أوساط نخبة المثقفين والبيروقراطيين على وجه الخصوص في تجربة التحضر التركية. لدرجة أن التغريب في أوساط النخبة المقصودة أنتج هوية وخطابا متعال ضد عموم المجتمع. وليس من الممكن القول إن هذه الهوية واللغة الجديدة المستحدثة تنظر للدين نظرة إيجابية. فالعديد من المثقفين الذين يتبنون الأفكار الغربية المصدر اعتبارا من القرن التاسع عشر رأوه مؤسسة معرقلة للتقدم وخاصة بالتقاليد كما قبله قسم من مفكري التثقيف الديني على هذا النحو أيضا. ومن الممكن أن نرى أنه يجري التأكيد في خطابات قطاعات معينة من المثقفين وفي كل لحظة من لحظات مسيرة التغريب في تركيا حتى يومنا هذا- يجري التأكيد- على أن الدين» مانع من الترقي» وأنه لابد من تنحيته عن الحياة الاجتماعية وبقائه مطمورا في حياة الناس الخاصة.

إن السنوات التي بدأت فيها عملية التحضر كمسيرة تغيير اجتماعي جادة في تركيا هي سنوات 1950. وقد تكاثفت عملية التحضر هذه أكثر في سنوات 1980 وتخطى تعداد سكان المدينة حينذاك تعداد سكان الريف في التعداد السكاني الذي أجري عام 1985. وفي هذه العملية التي تحققت في فترة قصيرة، ولكن بشكل سريع إلى حد ما، تواجهت المدن الكبرى مع كامل المشاكل تقريبا مثل عملية التحضر الزائفة المعتمدة على التحضر الذي عاشته الدول السائرة في طريق الصناعة ومشكلة التحضر المفرط أيضا. وإلى جانب مشاكل البيئة والبنية التحتية اضطرت الأجيال المختلفة ثقافيا أن تعيش مشاكل وأزمات صراع الانتقال من نمط الحياة الريفية إلى نمط الحياة الحضرية. وبعبارة أخرى فقد عيشت كل من مرحلة التحضر والحضرنة أيضا كمراحل مليئة بالآلام.

وقد تحقق التحضر في تركيا بوجهه هذا في إطار عملية التحديث التركية. ولهذا السبب فإنه من الممكن العثور على اتجاه مركزي في عملية التحضر. ومن الممكن رؤية هذا التمايز بشكل واضح فيما بين حي» برا» و»فاتح» في اسطنبول وفيما بين حي» حاجي بيرام»(أنقرة القديمة) و»جانقايا» في أنقرة. ومع هذا كله فإنه يمكن اعتبار عملية التحضر خرجت من تلقاء نفسها كما خرجت من رقابة الدولة وسيطرتها، إلى جانب أنها ظهرت لأسباب شديدة الاختلاف في فترات ومراحل زمنية مختلفة أيضا. ولهذا السبب فإن مناطق اسطنبول الجديدة التي تشكلت مع عملية التحضر لم تصبح أحياء مثل حي « بيك أوغلو» أو» أتيلر». إن مشكلة» التدين الحضري» أحد المواضيع اليومية الساخنة المطروحة للنقاش في الآونة المتأخرة تعطينا القدرة على فهم هذه المعضلة بسبب عملية التحضر. لأن التحولات التي تعايش في تركيا اليوم في كل من: الاقتصاد، والسياسة، والتعليم تقتضي ضرورة فهم التنوع الموجود في أنماط وطرز استيعاب الناس للدنيا في إطار العلاقات الاجتماعية الجديدة والمجتمع الحضري. وفي هذا السياق فإن عناصر تركيا الجديدة الفاعلة في الأوساط: الاقتصادية، والسياسية، والبيروقراطية والأكاديمية وهلم جرا «ذات أصول ريفية» لكنها»حديثة العهد بالحضر» وهو أمر جدير بالانتباه. إن مرحلة التغير الاجتماعي الكبيرة هذه أدت أيضا إلى تغيير المؤسسات والهويات والمعتقدات من الحالة الريفية إلى الحالة الحضرية. وتغير اجتماعي كبير على هذا النحو يدخل في إطار التحديث التركي، كما أنه يغير المفاهيم المتعلقة بعملية التحديث التركية.

ويأتي الدين على رأس أهم المؤسسات التي تبين وتحدد العلاقات الاجتماعية الريفية والتقليدية في تركيا. وهذا الوضع ينطبق أيضا على السنة والعلويين. إلا أن الهجرة من الريف إلى الحضر قد أدت في ذات الوقت إلى تبدل العلاقات التي أقامتها الجماهير مع الدين. كما بدأ يتغير أيضا إدراك الدين لدى الجماهير المتحضرنة بفضل عملية التحضر، وممارسته، ودوره المحدد القائم على الحياة الاجتماعية. وظهرت القدرة على التدين في الحضر/ المدينة مكان التعددية والتباين على أنها مشكلة مهمة واجهها المتحضرون الجدد الذين هم أصحاب فهم ديني تقليدي في الجزء الأكبر منهم.

جدل جديد في تركيا: التدين الحضري

إن المناقشات الدائرة حول تدين الحضر هي إحدى وسائل فهم مشكلة كيفية نشأة مشكلة الحضر وعلاقة الدين بها تزامنا مع عملية التحضر في تركيا. وبينما محمد ألطان الذي طرح أراء مهمة في هذا الموضوع يلفت الانتباه في كتابه» التدين الحضري» إلى تأكيد الإسلام- الذي أنتج حضارة قوية في عصوره الأولى- على حياة الحضري؛ فإنه أيضا يشير إلى أن العالم الإسلامي عامة وتركيا خاصة قد بقي اليوم بعيدا عن قدرة على هذا النحو(Altan, 2010: 50). ومن الواضح أن نموذج الإنسان الذي عرضه القرآن الكريم مثالا لا يمكن رؤيته بشكل منتشر لا في المجتمعات المسلمة التي بقيت في قبضة المناخ القروي ومناخ التقاليد ولا في تركيا البتة. إن الإسلام يعتمد على نص مكتوب. وبينما تفقد الثقافة المكتوبة كونها مصدرا أصيلا، مصدرا مكتوبا في العلاقات الاجتماعية فإنها تترك مكانها لحكم الأجداد وأفعالهم. وهذه المشكلة واحدة من أهم المواضيع الواجبة النقاش في سياق التدين الحضري في تركيا. وذلك لأن التدين الحضري يسمح بالعودة إلى المصادر المكتوبة. وقد حققت الترجمات التي أجريت في تركيا اعتبارا من عام 1960 عن مؤلفات العلماء المسلمين والمثقفين والأكاديميين الذين يعيشون في دول غربية ومن مختلف الدول الإسلامية والتي عارضها قسم من قطاع المتدينين في تركيا ولم يسروا منها بينما رآها القسم الآخر موسعة للأفق- حققت- ثراء فكريا مهما. وثمة بعض الأسماء مثل سزائي قاراقوج ونوري باكديل ونور الدين طوبجو قدموا مؤلفات في تركيا في نفس الفترة ساهمت في تدين المدينة من ناحية تطوير تفسيرات إسلامية مختلفة.

ومن الممكن القول بوجود بنية تعددية في المدن أكثر منها بالنسبة للمناطق الريفية الموجودة في تلك الجغرافيا التي ساد فيها الإسلام حتى العصور الحديثة التي ظهرت فيها الدول القومية على الساحة. هذه البنية التعددية أدت إلى وجود تطورات مهمة في المجالات الفلسفية والتقنية في كل من الأندلس وشمال أفريقيا والشرق الأوسط والأناضول وتركستان والعديد أيضا من الأماكن على مدى قرون من الزمان. ومع ذلك فإن بنية المدينة غير المتجانسة لم تكن العنصر الوحيد في حدوث التطورات العلمية ومعايشتها. لأنه منذ القرنين الخامس والسادس عشر اللذين تقلصت فيهما الفعاليات العلمية في العالم الإسلامي وحتى القرن العشرين كانت هناك العديد من المدن الإسلامية التي تتكون من أناس يستطيعون العيش رغم كل الاختلافات التي بينهم. بل وحتى في يومنا هذا فإن هناك أعدادا مهمة من الناس من مذاهب وأديان مختلفة يعيشون في كثير من المدن في دول مثل سوريا، والأردن، والعراق التي تعيش مرحلة التحول إلى دولة قومية بشكل مختلف عنا. ولا شك

أنه لا القرآن الكريم ولا مصادر الإسلام الصحيحة أمرت المسلمين بإغلاقهم عين العقل والفكر. ذلك أن جعل الدين وسيلة تستخدم لصالح المستقبل والطموحات السياسية في مراحل تخلف المجتمعات المسلمة، وعرقلة مؤسسة الاجتهاد في هذا الاتجاه سببان من الأسباب المهمة التي تستهلك الحضارة التي تأسست في العالم الإسلامي. وتمكن المتدينين من أن يكونوا طرفا في تطور الأفكار المتعلقة باستقصاء حقيقة هذه المشكلة والتغلب عليها أمر مرتبط بامتلاكهم ما يكفي من التجهيزات المعرفية. وهو أمر يبدو ممكنا بواسطة اتخاذ موقف حضري فحسب. فثمة تجربة تاريخية تدور حول وجود تصور إسلامي مرتبط ومتعلق بالتقليدية على الأقل لم يقم أو لم يستطع القيام بهذا الاستقصاء.

ترى هل ينبغي أن يتم قبول التحضر والتدين الحضري في تركيا على أنه تسييس للدين؛ أو أنه العكس: عدم إنتاج سياسة تتعلق بالمجتمع، والزمان والعالم الذي يعيشه ذلك المجتمع؟ ويؤكد ألطان في كتابه'' التدين الحضري'' على أنه يقصد من تسييس الدين التخلف، ورفض الحريات، ونبذ الآخر، والنقطة التي وصلت إليها طالبان اليوم؛ أما النمط الصوفي الذي لا يستطيع التحول إلى السياسة، والذي يعطي الثقافة لونا ما فإنه أهم ركائز التدين الحضري والعنصر المحرك له. إن نبذ ما لا يشبه ورفض الحريات يظهر أن سياسة المسلمين المتصرفين بهذا الشكل قد نفدت أو أنهم عجزوا في الأساس عن إنتاج سياسة ما. فالمدينة يتم قبولها منذ أرسطو على أنها تمثل مكان السياسة ومرحلة التسييس في ذات الوقت. وكون المدينة مكان السياسة يعني أنهم يمتلكون القدرة على العيش مع من لا يشبهونهم من الناس في المدينة، وامتلاكهم القدرة على التفاهم من أجل مفهوم مشترك لما هو'' صحيح'' أو ''حسن'' في حل المشكلات النابعة من التباينات القائمة بينهم. في حين أنه عند التفكير في تأثير التصوف على الإسلام التقليدي في الوقت الحالي يتبين أنه لم تنتشر فلسفة التسامح مع الاختلافات أو إنتاج أية فلسفة تعتمد على التعددية. إن العلاقات الاجتماعية لدى الطرق والجماعات النابعة من مختلف فروع التصوف تأسست مع مرور الزمن بناء على الطاعة المطلقة للسلطة وقبلت كلمات الزعماء/ الشيوخ وأفعالهم وكأنها وحي دون أن تُستقصى من قبل المريدين. ولم تكتف عملية التحول إلى مؤسسة هذه بأن تكون سائدة في عموم العالم الإسلامي، فقد أدت مع مرور الزمن إلى تحول التصوف في الوقت ذاته. وكما سجل ألطان(2010: 60) فإن الدين في تركيا اليوم يتم استخدامه واستغلاله بجعله الخطاب المشترك للعجز الاجتماعي، وباب الحاجة، ووصفة الخلاص. إلا أنه يبدو في هذا الوضع أن هناك دورا مهما للتصورات والتفسيرات الدينية التي استسلمت للتقاليد أو سُلمت لها.

وعندما توضع العلاقات اليومية والبنية الاجتماعية الموجودة في تركيا أمام الأعين فإلى أي مدى يستطيع البشر من كل طيف: يميني، يساري، متعلم، غني، علماني كان وهلم جرا فتح السبيل أمام التحرر في مواضيع الفكر، والمساءلة، وإعمال العقل، والسير في إثر المعلومة والحقيقة والتحرك بواسطتها أيضا؟ إن الإيمان بالقدر، وثقافة التبعية بدلا من ثقافة الطاعة والمواطنة أمور تُرى حتى في أوساط تلك الأطياف التي يمكن الاتفاق على أنها حضرية منذ قديم جدا والتي تعرف نفسها بأنها الأكثر معاصرة. إن أفكار بعض الأوساط فيما يتعلق بأن تصور المتدينين في تركيا للدين يعد

عنصرا معرقلا للحريات أمر يمكن التغلب عليه بتناوله في إطار وجهة نظر اجتماعية أكثر عموما. ولا بد من أن يوضع في الاعتبار أن معظم المتدينين في تركيا حضرا كانوا أو ريفيين تحولوا إلى مجتمعات في داخل العلاقات الاجتماعية وصاروا جزءا من المجتمع الذي يعيشون فيه.

ويحوّل ألطان الفرق بين الوهابية التي يعرفها انطلاقا من التطورات الموجودة في باكستان على أنها إسلام سياسي وبين الصوفية التي لا تمتلك أجندة سياسة إلى سؤال في سياق التدين الحضري(Altan, 2010: 78): ألصوفية، أم الطلبانية؟ وبدلا من تفضيل أحد البدائل المطروحة لهذا السؤال على الآخر يمكن لأحد المتدينين الحضريين من تركيا أو من غيرها من الدول أن يجيب على هذا السؤال وبكل أريحية قائلا:" لا الصوفية، ولا الطلبانية". فإذا كان التدين الحضري سيتمكن من إنتاج تفسير أكثر ديمومة وموافقة في إطار الظروف الاجتماعية والزمنية التي يعيشها فيما وراء هذه التفسيرات فإن هذا موضوع جدير بالمناقشة، وعلى الأقل يمكن القول بوجود قدرة وقابلية لدي الحضر والتدين الحضري يمكنها إنتاج تفسيرات بديلة في هذا الموضوع.

إن الإسلام دين معتمد في الأساس على العقيدة والأخلاق. وليس من الممكن البتة الحديث عن وجود الأخلاق في مجتمع تعذر فيه تحقق الأمن والثقة في كل أنواع العلاقات المقامة بين الناس في الحياة العملية، وفي الأسرة، وفي المعاملات وفيما هو أعم من ذلك. ولا شك أن تحويل الدين لمجرد وسيلة أو أداة بغرض المنفعة يعني تصورا غير أخلاقي البتة. إن الكيفية التي يقتدر بها الإسلام- الذي يؤكد بقوة شديدة على القيم ويمثل المصدر لها- على تحقيق وتنفيذ الإجراءات المتحققة في داخل المؤسسات الاجتماعية والسياسية الأخرى أكثر من تحوله إلى وسيلة سياسية-تحقيقها بشكل أكثر أخلاقية وإمكانية تحقق هذا الوضع في سياق التدين الحضري تظهر على الساحة بوصفها مشكلة مهمة. إن البنية غير الأخلاقية المذكورة يمكن تقييمها على أنها حالة عامة للتردد ما بين حالة الحضرية والحالة الريفية. والتغلب على هذه المشكلة المهمة في تركيا يمكن أن يتم بواسطة البدائل السياسية المعتمدة على الاتساق ما بين الفعل والخطاب الذي يمكن إنتاجه عن طريق التدين الحضري.

ويدافع ألطان(2010: 88) قائلا: إن الضعف الاجتماعي- الاقتصادي للكتل والجماهير في أعقاب قيام الجمهورية في تركيا، وإعدام بعض العلماء المسلمين، ونفيهم مهد الطريق إلى أن يخسر الشعب ارتباطه بالمصادر الأصيلة، وأن تدخل الخرافات في معتقداته. ومع هذا فإنه من الممكن رؤية نفس الخرافات في مجتمعنا قبل قرون من قيام الجمهورية. إن الدين الذي انفصم عن المصادر الأصلية تعلق بالعادات والتقاليد، والثقافة الشفهية وبعض الطقوس المعينة. غير أن إقصاء الدين والمتدينين في النظام السياسي الجديد يتسبب في حدوث شرخ يزداد كلما زادت المسافة الخطرة بين البيئة المتدينة والمركز، وعلى حد تعبير ألطان صار الأمر عبارة عن" نزاع المسجد- والثكنة العسكرية". وليست المسافة الكائنة بين المركز والمتدينين الحضريين اليوم بعيدة بقدر ما كان في الماضي حتى وإن لم يرغب في ذلك المتمسكون بالمركز. إن بعض متديني الحضر المتحولين إلى الفردية وصولوا موضعا يمكنهم فيه القول لمن ينبذونهم" وما شأنكم أنتم بنا". وهذه الفردية يمكنها أن تحول التباينات والاختلافات إلى انسجام يسهم في ثراء تلك التباينات.

ووفقا لألطان(2010: 142) فإن المتدين في الحضر يعني ذلك النموذج المثالي من البشر الذي ارتضي القيم العالمية المعاصرة وحقوق الإنسان، وقبل الدين وفقا لاستجواب فلسفي وحصره في المجال الثقافي دون استغلاله وتحويله إلى مجرد وسيلة لمصالحه. وبالتالي فإن الدين المحصور في المجال العقدي الشخصي يكون قد قبل على أنه عنصر يخص الأفراد أنفسهم فحسب. وبينما يحصر هذا الفهم الدين على المجال الشخصي فإنه يعتمد على فرضية تقدمية تتعلق بأن الدين سيبقى محصورا في المجال الشخصي تزامنا مع الحداثة. غير أن الإسلام إلى جانب إعلانه أن المسلمين أخوة؛ فإنه يناديهم للاتحاد وينصحهم بأن يتحركوا بروح التماسك. ومن الطبيعي أن تتكون في ذهن المتدين الحضري الذي يرى تأكيد الإسلام في المصادر الصحيحة على الوحدة والتماسك أسئلة تتعلق بأن الدين لا سبيل لتطبيقه في شكل معتقد فردي في مجال الوجدان فحسب. وارتباطا بهذا الوضع فإن تأكيد الإسلام على الأخوة والوحدة لا بد وأن ينعكس بأي شكل من الأشكال على أفعال المتدينين. وعندما يتم حبس التدين الحضري في نموذج معين فإنه لن يستطيع أن يكون"حضريا" في الأساس.

إن عملية التحضر في تركيا بما تتمتع به من خبرة وموروث يتجاوز ستين سنة قد أدت إلى تحقق عمليات من التحضر ليس في نمط واحد فحسب بل في أنماط مختلفة. وبينما تؤدي عملية التحضر كمرحلة تحول اجتماعية إلى ظهور فروق بين الأجيال بالرغم من وجود الكثير من جوانب النقص فيها إلا أنها تمكن الأجيال الجديدة من أن ينشئوا كأناس حضريين حتى وإن كان ذلك في نمط خاص بهم. الحضر، إن الحضر بالنسبة للرجال والنساء مكان يقدم لهم الإمكانيات في مجالات مثل:: التحضر، والتعليم، والصحة، والعمل. وهو بهذه الإمكانيات يمتلك على الأقل القدرة على أن يكون المكان الذي يستطيع الناس فيه أن يكونوا أكثر وعيا في موضوع التدين.

لقد تسببت عملية التحضر في تركيا في ظهور العديد من مظاهر التدين الحضري المتباينة عن بعضها البعض على نحو يتوافق وبنية الحضر التعددية. وكان الحجاب أهم رموز التدين الحضري. ورغبة الطالبات في الدراسة في الجامعة بحجبهن والعمل بعد التخرج منها بما لديهم من معلومات ومدخرات يمكن تفسيرها على أنها محاولات منهن من أجل البقاء في الحياة الاجتماعية سويا مع مطالبهن الحديثة والحضرية(Bkz. Göle, 1998). هذا الطلب والموقف يعني كيانا حضريا معينا. وبعبارة أخرى هناك نصيب مهم لعملية التحضر والحضرنة في تحول هذا الكيان إلى إجراء في صورة مطلب أو موقف. فهل يتجاهل اليوم المتدينون الحضريون المثقفون المتعلمون مطالب الحريات بينما يضعون مشكلة الحجاب في الصدارة؟ بالعكس، إن عملية التحضر في تركيا تسببت في زيادة الفروق في قطاع المتدينين؛ إذ صار يوجد بين المتدينين في الحضر المثقفون، والأثرياء، والرجال والنساء الذين نشئوا في أوساط متباينة، وكذلك وسائل الإعلام التي تمكنهم من تقديم مطالبهم. ويتواجه المتدينون مع بعضهم البعض في بعض المواضيع وينتقدون بعضهم البعض. ويتميز متدينو الحضر بأنهم نتاج هذا التغيير ومنتجوه في آن واحد. وبسبب هذه التجارب فإن أوجه خطاب السياسيين المتلونين الذين يداعبون خيال المتدينين التقليديين من ذوي الأصول الريفية حين قالوا في بداية سنوات السبعينيات من القرن العشرين إنهم في حال وصولهم للسلطة سيغلقون ساحات

كرة القدم، ويلغون دروس الفلسفة والاجتماع من المدارس الثانوية ويضعون بدلا منها دروسا أخرى مثل: الحديث والتفسير والفقه؛ إن مثل هذه الوعود لا مقابل لها لدى المتدينين الحضريين اليوم. إن التدين الحضري بوصفه نمطا من الحضرنة يعني التغيير الذي يدفع المحافظين في تركيا إلى تنفيذ سياسة معقولة.

إن التدين الحضري بالرغم من كل طاقاته الإيجابية السالفة الذكر إلا أنه يجب ألا يفوتنا أنه مصطلح يؤوي بداخله كثيرا من التناقض. فكل سياسة يمكن تفسيرها بأنها معقولة من الوارد أن تتحول إلى سياسة متلونة متلوية. ومع هذا كله فإن الحضر/ المدينة باعتبارها مكان التعددية هي المكان الذي يعيش في داخله الصراع والتجاوزات والفقر والظلم والجور. وتأتي مشاكل المجتمع والمدينة الحديثة مثل الثراء والحياة الفارهة والموضة على رأس المشكلات الأكثر نقاشا بين المتدينين في تركيا في الآونة الأخيرة. ومن الملاحظ أن الناس اختلفوا في الرأي في هذه المواضيع برغم هوياتهم الدينية. وهذا وضع يمكن أن تقوم العلاقة بينه وبين عملية التحضر. فالمدينة هي مكان المشاكل والصراع أيضا. غير أن التغلب على المشاكل أمر ممكن التحقق في المدينة ذاتها. والمتدينون المتحضرنون صاروا طرفا يستطيع أن يقول كلمته فيما يتعلق بحل كل من المشكلات الحادثة في بيئاته الثقافية والمشكلات الاجتماعية العامة كما أنه يستطيع أن ينتج فعلا وإجراء في هذا الصدد.

الخلاصة

ليس ثمة وجه واحد لعملية التحضر أو الحداثة. وقد خلقت عملية التحضر في تركيا مسافة ثقافية مهمة بين حضريي الجيل الثاني والثالث ذوي الأصول الريفية وبين آبائهم المتمسكين بأنماط من الحياة الريفية. ومن الممكن رؤية الإسلام بكامله مع وجود العديد من التفسيرات المختلفة في هذه المرحلة كعنصر فاعل فيها. وقد صار المتدينون الحضريون بمختلف آرائهم وتصوراتهم الدينية في وضع يمكنهم اليوم من خلاله تقديم بدائل من أجل حل المشاكل الاجتماعية إلى جانب أنهم صاروا عناصر فاعلة في عالم الاقتصاد والسياسة والفكر التركي المعاصر. والقدرة على تطور وتنامي تصرفات مثل استحسان الاختلافات الموجودة في مجتمع ريفي تعيش فيه الأدوار التقليدية والاجتماعية، واحترام مختلف الأفكار فيه أمر محدود في ذلك المجتمع أكثر منه بالنسبة للحضر. ومن الملاحظ أن هذه البنية التقليدية مازالت مستمرة الإنتاج من ناحية، وأنه تم التغلب عليها بجوانبها المختلفة من ناحية أخرى. ويمكن اعتبار التدين الحضري ظهر في أحد جوانبه من داخل تركيا في القطاعات المتدينة والمحافظة، وأنه محاولة للنجاح بواسطة المرجعيات الدينية أيضا من أجل تخطي العملية التقليدية عن طريق نقدها.

المصادر والمراجع

AKIN, Mahmut Hakkı, (2009), "Siyasetin Mekanı Kent", *Hece,* Sayı: 150-151-152) 460, s. Ankara), Şehirlerin Dili Özel Sayısı-466.

ALTAN, Mehmet, (2010), *Kent Dindarlığı*, 2. Baskı, İstanbul: Timaş .Yayınları

BERGER, Peter L., (1993), *Dinin Sosyal Gerçekliği*, (Çev. Ali Coşkun), .İstanbul: İnsan Yayınları

BERGER, Peter L., (2006), "Sekülerizmin Gerilemesi", (Çev. Ali Köse), *Medeniyetler Çatışması* (Der. Murat Yılmaz), 10. Baskı, Ankara: Vadi .397-Yayınları, s. 378

BUMİN, Kürşat, (1998), *Demokrasi Arayışında Kent*, 2. Baskı, İstanbul: .İz Yayınları

CANATAN, Kadir, (2009), "İbn Haldun Sosyolojisinde Kent ve Şehirlerin Dili Özel Sayısı), Ankara,) 152-151-Kentleşme", *Hece,* Sayı: 150 .194-s. 188

.ÇELİK, Celalettin, (2002), *Şehirleşme ve Din,* Konya: Çizgi Kitabevi

GÖLE, Nilüfer, (1998), *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, 5. .Baskı, İstanbul: Metis Yayınları

İBN HALDUN, (1999), *Mukaddime,* (Çev. Zakir Kadiri Ugan), Cilt: II, .İstanbul: M.E.B. Yayınları

152-151-TUNA, Korkut, (2009), "Şehirin Serüveni", *Hece,* Sayı: 150 .22-Şehirlerin Dili Özel Sayısı), Ankara, s. 16)

الوطنية بإعتبارها منتج حديث للقومية التركية

ترجمة: د. أحمد مراد

ماهي الوطنية؟

إنه يمكننا أن نعود بأصول الوطنية حتى حركة الكادر[1] التي حدثت في فترة تأسيس الجمهورية. فحركة الإتجاه-الثورة[2] التي كانت موجودة في عام 1960 كانت بناء وطني-يساري استهدف جلب أفكار الثورة الديمقراطية القومية إلى السلطة على وجه السرعة مرتكزاً على الإرث الفكري الذي تسلمه من حركة الكادر. إلا أن الأيديولوجية الوطنية قد تبخرت آمالها في الوصول إلى السلطة وذلك من خلال مذكرة الثاني عشر من مارس، وتحولت إلى حزب العمال وجريدة التنوير (Aydınlık) تحت إشراف دوغو برينتشاك، واستمرت في الدفاع عن وجودها طوال الثمانينات من القرن العشرين. وبالإضافة إلى ذلك فقد تشكلت مجموعة أخرى تمثل التيار الوطني في تلك الفترة من أسماء مثل إلهان سلتشوك وأوغلو مومجو وممتاز سوسيال الذين يقومون بالكتابة في جريدة جمهوريات (Cumhuriyet)[3].

وقد عادت فلسفة التيار الوطني إلى ساحة الإهتمام من جديد في التسعينات من القرن العشرين حينما علت الحركات الإسلامية والإنفصالية التي زادت من عنف حزب العمال الكردستاني في إطار القضية الكردية. وإن الوطنيين الذين عدُّوا هذه المستجدات الحديثة سالفة الذكر على أنها تهديد جاد للجمهورية بدأوا المعركة مع هذه الكيانات وأضافوا إليها البعد الإجتماعي ظناً منهم أن تسيير المعركة على المستوى العام-القانوني والسياسي وحده لا يكفي. وإن مؤسسات المجتمع المدني مثل جمعية الفكر الأتاتوركي (ADD) وجمعية دعم الحياة المعاصرة (ÇYDD) والتي بدأت في التكون والإنتشار في نهايات الثمانينات من القرن العشرين وكذلك القادة في العديد من المجلات الكمالية والإعلام بدأوا من جديد في توضيح أن الكمالية هي ما تناسب الوضع العام لهذه للفترة[4].

ودارت على ألسنة الوطنيين آنذاك عبارات وأوصاف من شأنها فصل وتقسيم الساحة السياسية إلى معسكرات متباينة مثل علماني/مناهض للعلمانية وجمهوري/عدو للجمهورية ومعاصر/رجعي

1 Mustafa TÜRKEŞ, **"Kadro Hareketi: Ulusçu Bir Sol Akım",** İstanbul: İmge Yayınları, 1999. Ergün YILDIRIM, "Bir Sol Milliyetçi İdeoloji Modeli: Kadro Dergisi", **Doğu-Batı**, Yıl.8, Sayı.31, 2005.

2 Hikmet ÖZDEMİR, "**Kalkınmada Bir Yön Arayışı: Yön Hareketi**", :Ankara: Bilgi Yayınevi, 1986.

3 Faruk ALPKAYA, "Bir 20.Yüzyıl Akımı: Sol Kemalizm",Tanıl Bora (ed), **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2: Kemalizm**, İletişim Yayınları,2001, s.479.

4 Necmi ERDOĞAN, "Neo-Kemalizm, Organik Bunalım ve Hegemonya", Tanıl Bora (ed), **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2: Kemalizm**, İletişim Yayınları,2001, s.585.

وكمالي/مناصر للجمهورية الثانية وقومي/إنفصالي. وإذا كانت قد تشكلت في مواجهة الوطنيين جبهة مضادة-ثورية متكونة من أنصار الشريعة وأنصار القضية الكردية وأنصار الجمهورية الثانية، فإن العناصر السامة التي كانت تهدد البنية الوطنية مثل الإمبرياليين والإنفصاليين والليبراليين الجدد كانوا يعملون على الإندساس داخل الدولة من خلال هذه الجبهة المضادة الثورية. ووفقاً لهم[5] فإن الوطنيين الذين لهم عالمهم الفكري الذي يرون فترة ما بعد عام 1950 على أنها فترة مضادة-ثورية، يدافعون عن فكرة أن الجمهورية وفكرها الأيديولوجي قد تمت محاصرتها من خلال «دائرة من الخيانة». وأنه أحد طرفي هذه الدائرة في يدي «الإنفصاليين-المخربين» و»الإسلاميين» الذين يرغبون في تطبيق الشريعة الإسلامية على الدولة، أما الطرف الآخر فيوجد في يدي أصحاب وأنصار الإقتصاد الحر والذين يدافعون عن الخصخصة والعولمة والذين هم في أصولهم إمبرياليين لكنهم غيروا عبائتهم وارتدوا عباءة الإقتصاد الحر. وإن الأستاذ الدكتور أنيل جتشان في مقالته التي بعنوان «إنذار من أحد أساتذة القانون العام إلى الرأي العام التركي» يقوم بتوجيه نداء إلى الإنسان التركي لأن يستيقظ، موضحاً أن هناك محاولة لتصفية نظام الجمهورية الدولة-الوطنية وكذلك النظام الأتاتوركي «من خلال التعاون القائم بين إئتلاف منهزي الفرص الذين هم على إستعداد تام للتعاون مع أنصار الجمهورية الثانية والماديين بإختلاف إتجاهاتهم وأنصار الشريعة الإسلامية الذين يبدون على أنهم إسلاميين مثقفين والإمبرياليين والصهاينة.»[6]

إنه يمكن تعريف الوطنية على أنها ذلك الإتجاه الذي يزعم أنه قد تمت العودة به إلى ظروف إستقلال الجمهورية أي ما قبل بضع وثمانين عاماً، وأنه قد فقد نفسه على حد تعبير إستقلال باثولوجي[7]. ويطلق عليه أيضاً إسم «خيالاء الثور»، وينتشر لدى أنصار هذا التيار الوطني حالة نفسية تتوهم بأن الدولة بكافة أنحائها محاطة بأعداء خفيين لديهم أطماعهم الإمبريالية والذين يطمعون في الأراضي التركية وينتظرون اللحظة التي تضعف فيها الدولة لتنفيذ مخططاتهم –تماماً مثلما حدث في الفترات الأخيرة للدولة العثمانية-[8]. ويسير بالتوازي مع الفكر الوطني حالة خيالائية أعدتها بالتمام والكمال حتى هذه اللحظة نماذج ومواضيع ومفاهيم الفترة الأولى للجمهورية (مثل وحيد الدين وداماد فريد والأقلية المنتفعة والرأسماليين...) ووتلك الفترة التي توصف بأنها «العصر الذهبي» من حيث العلاقات المماثلة لظروف حرب الإستقلال.[9] فالحكام في حالة من «الغفلة والضلال بل ومن الخيانة» بحيث أنهم يشبهون ما كان عليه الحكام في نهاية الدولة العثمانية. وإن تشبيه رجب طيب اردوغان بوحيد الدين المذكور في المصادر التاريخية الرسمية على أنه «خائن» له مخزاه من هذه

٥ المصدر السابق، ص: 586

6 Anıl ÇEÇEN, "Türkiye Cumhuriyeti Tasfiye Ediliyor", http://www.hakimiyetimilliye.org/index.php/hm-yazarlari/anil-cecen/1073231-turkiye-cumhuriyeti-tasfiye-ediliyor-anil-cecen.html , Erişim Tarihi: 15.01.2010.

7 Abdülhamit KIRMIZI, "Bir Muhalefet Alanı Olarak Ulusalcılık", **Anlayış**, Sayı.46, Mart 2007, s.30.

8 Çetin YETKİN, "Sevr, Yeniden-Dün Yeniden Yaşanıyor", ***Yeniden* Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk**, Sayı 134, Kasım 2009, s.7–19.

9 Tanıl BORA, "Türkiye'de Faşist İdeoloji", Ömer Laçiner (ed), **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt.9: Dönemler ve Zihniyetler** içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, s.368-69.

الناحية.[10] ومن الطبيعي أن مجئ أو الإتيان بمعاهدة الثور مرة أخرى إلى الأذهان يستلزم أمامه أن يظهر مجدداً «منقذين يحبون وطنهم» من هؤلاء الحكام الذين يخونون وطنهم، ويكون ساعتها أول شيء منتظر هو إشعال فتيل «حرب الإستقلال» وتعبئة الشعب نحو ما يجب فعله في هذا الصدد.

وإنه لمن اليسير التكهن بما يدافع عنه ومن يعادونه هؤلاء الوطنيين[11] الذين لا يستنكفون عن التفكير من خلال نظرية المؤامرة المدبرة نحوهم من أعدائهم وخصومهم السياسيين وذلك في إطار الحالة النفسية للحرب في سبيل البقاء الوطني.

الفرق ما بين التيارين الوطني والقومي

إن ممثلي الحركة الوطنية قد ادعوا لأنفسهم إسم «الوطنية» المكسو بصبغة مختلفة عن تقاليد القومية التركية اليمينية التي تجد في حزب الشعب الجمهوري أبرز ممثليها. وإن الدوافع التي دفعت بهم لإختيار هذا الإسم متعددة. وأول هذه الدوافع أو الأسباب له علاقة بكون أن المنتسبين لهذه الحركة كانوا في فترة محددة من فترات حياتهم متلاحمين مع الفكر اليساري. ولم يرغبوا لهذا السبب أن يذكر إسمهم مع أسماء ممثلي الحركة «القومية» التي تحتل مكانها في يمين الحركات السياسي. أما ثاني هذه الأسباب فهي أن ماجلبهم لوضع على هذا النحو هو كون أن الأفكار التي يدافعون عنها نابعة أساساً من الفكر الأتاتوركي، وأن هناك تصادم قائم في الحياة السياسية التركية بين أنصار الفكر الأتاتوركي وأنصار الحركة اليمينية-القومية. وبالإضافة إلى ذلك هناك تناقض بين هذين التيارين من حيث الفكر العلماني الذي أكد عليه القوميين وبين كون القوميين-اليمينيين يستخدمون الإسلام بإعتباره الدامج في علاقاتهم الأيديولوجية. كما ينبع تفضيل الوطنيين لهذا المصطلح «التيار الوطني» أيضاً من تماثلهم مع أفكار التحديث/العلمانية. وبهذا فإن إختيار لفظة «الوطن» الحديثة تغلق الباب أمام الإنفتاح نحو مفهوم الأمة من خلال لفظ «القوم» الذي كان يعرف لدي العثمانيين على أنه الجماعية الدينية.[12] وإن إختيار القوميين لهذا الإسم ليس محدوداً بهذه الأسباب فقط، إنما أيضاً أرادوا الإفصاح عن مواقفهم السياسية من خلال هذا الإسم. فكانوا يريدون أن يتم فهمهم على أنهم قد اختاروا مفهموم وصفة مختلفة عن القوميين وأنهم معادون للفكر الإمبريالي ومرتبطون بالثورات الجمهورية ويقفون جنباً إلى جنب من الفكر العلماني والتنويري.[13]

إنه ليس من اليسير أساساً وضع خطوط فاصلة بشكل قطعي ما بين التيارين القومي والوطني. لأن كلاهما يتحدث يؤمن بنظرية المؤامرة وكلاهما يتحدث عن المؤامرات التي تقوم بها القوى

10 Radikal-ulusalcı **TÜRKSOLU** dergisinin 224. Sayısında Tayyip Erdoğan'ın Vahdettin'e benzetilerek karikatürize edilmiş resminin kapak olarak koyulması bu bakış açısının somutlaşmış örneklerinden birisidir. http://www.turksolu.org/224/index.htm ,Erişim Tarihi: 15.10.10

11 Tanıl BORA, "Türkiye'de Faşist İdeoloji", a.g.m. s.369.

12 Tanıl BORA, "Türkiye'de Milliyetçilik Söylemleri: Melez Bir Dilin Kalın Lügati", **Milliyetçiliğin Kara Baharı** içinde, der: Tanıl Bora, İstanbul: Birikim Yayınları, 1995, s.108.

13 Merdan YANARDAĞ, "**Milliyetçilik, Yurtseverlik, Ulusalcılık**", http://haber.sol.org.tr/yazarlar/merdan-yanardag/milliyetcilik-yurtseverlik-ulusalcilik-1745 , (Erişim Tarihi: 13.10.10.)

الخارجية داخل الدولة وأيضاً كلاهما يطلق على الفوارق العنصرية والدينية صفات مثل «أصحاب المصالح» و»الذراع الخامس» و»آلة في أيدي القوي الخارجية». إلا أن القومية والوطنية حتى وإن لم تكن بينهما فوارق فاصلة بصورة قاطعة، إلا أنهما يختلفان عن بعضهما البعض من خلال بعض المقاييس. فعلى سبيل المثال يمكننا الحديث عن فارق بينهما في إطار موقفهما الايديولوجي. فالتيار الوطني لم يستطيع أن يبني له شكلاً مؤسسياً ولا هيئة متكاملة نظراً لأنه تيار يشكل جدول أعماله فقط على الإعتراض والشرح والمخالفة لكل صغيرة وكبيرة كما أنه أيضاً تيار غير واضح له إسم ولا قائد ولا برنامج ولا محتوى، أما التيار القومي فهو أيديولوجية تضع قدماها بقوة على الأرض ولها أصولها التاريخية التي تعود إلى الفترة الأخيرة للدولة العثمانية ولها مفكريها المهمين، ولها أيضاً دعمها من فئات محترمة من الشعب كما تمتلك أحزاب سياسية مؤسسية تجمع بين طياتها أنصار هذا التيار.[14]

أما الفارق الثاني فهو أن القوميين يولون الأهمية لشعوبهم من خلال دوافع عاطفية وحماسية، أما الوطنيون فيمكننا القول بأن لهم رؤيتهم الإقتصادية التي تضع مصالح الأمة نصب عينها بصورة موضوعية. وفي هذا الإطار يكون من اليسير فهم لماذا أتت أشد الإنتقادات وردود الأفعال من الوطنيين تجاه الخصخصة التي أجراها حزب العدالة والتنمية لشركة توبراش (شركة المواسير) وشركة أردمير (إحدى شركات الحديد) وشركة تليكوم (شركة الإتصالات).[15]

ثمة فرق أخر أيضاً وهو يوضح نفسه في إطار وضع السياسة الخارجية. فإذا كان القوميون يمتازون بناحية إمبريالية حيث لهم وجهة نظرهم التي تشمل تشمل العالم التركي بأسره حتى الذي يقع منه خارج تركيا، فإن الوطنيين تنحصر أفكارهم داخل حدود الوطن ولديهم مبدأهم الأيديولوجي الذي يبحثون من خلاله عن أعدائهم داخل الوطن.[16] فإذا كان القوميون الأرثوذوكس يتخذون موقفاً معادياً لأوروبا وأمريكا في مجال السياسة الخارجية، فإن الوطنيين الأتراك يتخذون موقفاً مناهضاً بصورة قاطعة لسياسة الإتجاه نحو الغرب في كل المجالات. ووفقاً للوطنيين فإن تركيا حتى تظل «عضو له كرامته ويناظر كل شعرب الدنيا» فعليها أن ترفض العضوية –السياسية والعسكرية والإقتصادية- في كل الإتحادات الرسمية. ويجب كذلك أن تنزل علاقاتها مع العالم الغربي إلى أقل المستويات، ويجب التراجع عن شغف الإنضمام للإتحاد الأوروبي، ويجب أيضاً إنهاء سياسات مثل الشراكة الإستراتيجية مع الولايات المتحدة الأمريكية.[17]

14 Ahmet ÖZCAN, "Ulusalcıların Asıl Dertleri Ne? (2), **Zaman**, 31.01.2007.

15 http://garildi.cumhuriyet.com.tr/sayfa.cgi?w+30+/cumhuriyet/cumhuriyet2007/0712/25/t/c0704.html

16 Hasan KÖSEBALABAN, "Türk Siyasetinin Dördüncü Tarzı: Ulusalcılık", **Anlayış**, Sayı.46, Mart 2007, s.30.

17 Emre USLU, "Ulusalcılık: Neo-Nationalist Resurgence in Turkey", **Turkish Studies**, Vol.9, No.1, Mart 2008, s.83.

المصادر التي تغذي التيار الوطني

مادار في فترة حزب العدالة والتنمية

إن حزب العدالة والتنمية الذي حاز على حق تشكيل الحكومة بمفرده بأن نال ما يقرب من 35٪ من نسبة الأصوات الإنتخابية في عموم تركيا في عام 2002 لم يستطع أن يجعل الشرائح الشعبية العلمانية أن تتقبله كحزب متصالح مع قيم النظام بأي شكل من الأشكال نظراً لأنه ظل محافظاً على تقاليد حزب الرفاه الذي تم حله في فترة الثامن والعشرين من فبراير. وعلى وجه الخصوص فإن الشريحة الوطنية قامت بمساعدة بعض الأوساط بنشر أن حزب العدالة والتنمية قد استخدم الديمقراطية كوسيلة، وأنه سوف يستخدم موقع الحكومة التي حصل عليها بالإنتخابات لتطبيق الشريعة الإسلامية تماما مثلما حدث في فترة ويمار بأن جاء هتلر على رأس الحكومة وقام بتأسيس نظام قومي-اشتراكي، وأن سيقوم بتعطيل الديمقراطية إلى أجل غير مسمى. وأساساً فإن الأسبابا الرئيسة لمعاداة الوطنيين لحزب العدالة والتنمية مرتبطة عن قرب بالتطورات التي دارت في فترة الحزب موضع الحديث.

وعلى سبيل المثال فإن حزب العدالة والتنمية على العكس من الموقف المعادي للإتجاه الغربي الذي اتخذه حزب الرفاه في التسعينات قد أعاد السياسات الليبرالية من جديد وكان على رغبة في إحداث تكامل ودمج للدولة مع الإقتصاد الغربي، وفتح الدولة لمؤثرات العولمة بصورة أكبر من أي حكومة أتت منذ عام 1980، وسلك سياسات إقتصادية ليبرالية في رحب صندوق النقد الدولة والإتحاد الأوروبي، وعمل على عرض منظور ليبرالي بصورة أكبر في الإقتصاد ومنظور ديمقراطي في السياسة.[18] وبعد خطواته الليبرالية في الإقتصاد هذه تم خصخصة وبيع شركة الإتصالات التركية وشركة أردمير وشركة توبراش إلى المستثمرين الأجانب، كما بيع الكثير من البنوك أيضاً إلى الأجانب.

وفي فترة حكومة حزب العدالة والتنمية تم تمرير الحزمات الإصلاحية المتخذة في سبيل الإنضمام للإتحاد الأوربي من مجلس الشعب على وجه السرعة، واستطاعوا الحصول على قرار بدأ مشاورات العضوية الكاملة بتاريخ الثالث من نوفمبر لعام 2005. وبنفس الصورة فإن تغير الموقف السياسي الذي كان مستمراً بقيادة دنكتاش في قبرص صادف حدوثه أيضاً مع حكومة حزب العدالة والتنمية. وقبل الإستفتاء الذي تم التصويت عليه في الرابع والعشرين من إبريل لعام 2004 كان قد ظهر أن إسم شعار «القضية القبرصية» يعادي حزب العدالة والتنمية. وبينما كان حزب العدالة والتنمية يدافع عن فكرة أن قول «نعم» على خطة عنان التي سيتم الإقتراع عليها في الإستفتاء سيكون في صالح تركيا وذلك بالتوازي مع محمد على طلعت رئيس جمهورية قبرص الشمالية

18 Rasim Özgür DÖNMEZ, "Vigilantism in Turkey: Totalitarian Movements and Uncivil Society in a Post 9/11 Democracy", **Totalitarian Movements and Political Religion**, Vol.9, No.4, December 2008, s.559.

التركية، فإن دنكتاش والشريحة الوطنية/القومية في تركيا قاموا بترويج حملة دعائية لقول «لا» بصورة قطعية بحجة أن الخطة سينجم عنها خطراً بالغاً من شأنه أن يمحي جمهورية قبرص الشمالية التركية من على الوجود. وبقول الأغلبية الساحقة في قبرص «نعم» في الإستفتاء بدأت في قبرص فترة جديدة، حيث تراجع دنكتاش عن رئاسة الجمهورية وتم إنتخاب محمد على طلعت بدلاً منه.

ولقد حدثت تطورات هامة أيضاً في فترة حكومة حزب العدالة والتنمية بخصوص القضية الكردية. ومن أهم الأمثلة لذلك فتح قناة تليفزيونية بإسم تي أر تي السادسة (TRT Şeş) والتي تقوم بنشر اللغة الكردية على مدار أربعة وعشرين ساعة يومياً في مبنى التليفزيون التركي (TRT)، ومنح التصريح لفتح مراكز لتعليم اللغة الكردية. وإن حملة الإتجاه الديمقراطي التي قادها حزب العدالة والتنمية إعتباراً من عام 2008 والتي احتلت مكاناً في الإنفتاحات الكردية والعلوية والرومانية والتي أسماها الوحدة الوطنية ومشروع الإخاء[19] قد احتلت مكانها في الصفوف العليل على جدول الأعمال السياسي وأصبحت سبباً في حدوث جدل واسع. وبالإضافة إلى ذلك فإن حزب العدالة والتنمية قام بإتخاذ خطوات في إتجاه تطبيع العلاقات مع أرمينيا التي كانت قد قطعت علاقاتها مع تركيا بزعم إرتكابها لمزبحة ضد الأرمن إبان الحرب العالمية الأولى، فقام في هذا الإطار السيد عبد الله جول رئيس الجمهورية التر كي بالذهاب إلى أرمينيا بناء على دعوة رئيس جمهورية أرمينيا سيرج ساركيسيان لمشاهدة مبارة كرة القدم بين تركيا وأرمينيا في السابع من سبتمبر. وقامت كلتا الدولتين في العاشر من أكتوبر لعام 2009 في زيورخ بتوقيع العديد من البروتوكولات التي كانت أعدتها سويسرا والمتعلقة بتطبيع العلاقات بينهما.[20]

وفي عام 2007 تم إظهار التشكيل الذي يسمى بتنظيم أرجاناكون والذي يُدعى أنه عمل على تنظيم جرائم إغتيال وقتل وأفعال مريبة من أجل قلب نظام الحكم والذي تم ضم إلى بنائه العديد من الموظفين والضباط المتقاعدين وأكاديمين والعديد من ممثلي منظمات المجتمع المدني والصحفيين وأسماء شهيرة عديدة. وتم الإدعاء بأن الهجوم على مجلس الدولة وإغتيال هرانت دينك وقتل الراهب سانتورو الهجوم بالقنابل على جريدة جمهوريات ذات صلة بهذا التنظيم. وإنني إذ أكتب هذه المقالة ومازال مستمر ضم أسماء جدد للتحقيق معهم بشأن الإدعاء بإنتسابهم لهذا التنظيم.

عملية العولمة

إنه خلال عملية العولمة التي اكتسبت سرعةً بإنتهاء الحرب البادرة فإن مجهودات تطوير المرجعيات والمؤسسات التي تتخطى حدود الوطن وتعبير العولمة والرغبة في إكساب الثقل للكيانات الإقليمية/المحلية ومفاهيم أخرى مثل عدم المركزية والكيانات الإئتلافية بدأ كل ذلك في تحدي مفهوم

19 http://www.akparti.org.tr/milli-birlik-ve-kardeslik-projesi-_6455.html

20 Birol AKGÜN-Murat ÇEMREK, "Türk Dış Politikasında Ermeni Sorunu: Tarihsel Açmaz İçin Çözüm Önerileri", **SDE Analiz**, Ankara, Nisan 2010, s.14.

الدولة الوطنية الكلاسيكية.[21] وأصبح مفهوما «الحرية الكاملة» و»السيادة القومية» اللتان تقبلان على أنهما مفهومين مقدسين في الأوساط القومية/الوطنية خارج نطاق المعنى المطلق، وأصبحا مفهومان نسبيان.[22] وبدأت الدول-الوطنية في فقدان الأوصاف السيادية التي طالما استخدمتها بإعتبارها السلطة صاحبة الصلاحية وصاحبة القرار والمسيطرة سيطرة مطلقة على كل شيء داخل حدودها. ومع ظهور هذه العملية لم يعد بالإمكان عند إتخاذ القرار سواء كان في مجال الإقتصاد أو السياسة أو السياسة الخارجية الإنطلاق من أنه لا يعيش بمفرده في هذا العالم، ولا يمكن غض النظر عن العديد من الظروف الوطنية والإقليمية والعالمية.[23]

إن العولمة بينما هي تمهد الطريق للعديد من التغيرات البنائية على مستوى الدولة-الوطنية، فإنها يمكن أن تولد نتائج مختلفة أيضاً على المستوى الإنساني. فالعولمة ستجلب معها حالة من عدم القدرة-إنعدام المكان والتي ستحيط بالجميع، وتولد بإستمرار إحساس بعدم الأمان والقلق وعدم القدرة. وإن تغير شكل العالم وإنقلابه رأساً على عقب بالصورة التي أصبحنا نشعر بها الآن من خلال العولمة وكذلك حالة عدم القدرة التي نجمت عن ذلك يمكن أن تصبح مادة خصبة لإجتماعات التيار القومي/التيار الوطني وإجتماعات «الجمهورية» و»الراية» وذلك في مواجهة عدم القدرة التي تسبب بها الأفراد الذين لا يمكنهم رؤية أنفسهم على أنهم حاملي ومبدعي للحياة التي نحياها. يمكن في هذا الوضع رؤية التيار الوطني على أنه أيديولوجية تدفع نحو الشعور بالقوة أو أنها تكسبنا القوة ضد الضعف، لكنه وفي نفس الوقت أيضاً يمكن رؤية «وهم الشعور بالقوة» على أنه أيديولوجية تدفع نحو الإحتماء بداخل هذا التيار.[24]

وإلى جانب ذلك فإن الشرائح التي تسمى «الطبقة الوسطى» والتي استطاعت أن تحقق نوع من الرفاهية في ظل وحماية الدولة الوطنية بدأت تعيش قلق «الهبوط للأدنى» داخل الأبنية الموجودة بالفعل، وأصبحت تتخذ موقفاً متحفظاً.[25] وإنهم وإن لم يكن لديهم ممتلكات مادية هامة فإنهم في ظل رأس المال الثقافي الذي حصلوا عليهم بتعليمهم كانوا يشعرون بأن لديهم القوة الكامنة التي يمكن أن تصل بهم إلى أعلى المكانات، إلا أن الأوضاع الإقتصادية والإجتماعية للطبقى الوسطى المتعلمة والعلمانية هذه تعرضت للإنصهار بصورة جادة وخصوصاً بعد أزمة هام 2001. فالعلم العقلي السعيد الذي كان انتقل للطبقات الوسطى من الأجيال السابقة دخل تحت تهديدات مادية ومعنوية قوية، وبدأت أيضاً تتراجع تلك الفترات التي كان يتم فيها الحكم على الطبقة الوسطى بأنها الطبقة المختارة داخل المجتمع. وإن هذا التهديد الذي يزيد من الحقد مع الإحساس بالعجز المتنامي قد أشعل لديهم إستعداد حاد. إضافة إلى أن بدأ الشرائح ذات المنشأ المتدين-المحافظ تولي أهمية إلى المؤسسات

21 Tanıl BORA, “Globalleşme ve Milliyetçilik”, der: Tanıl Bora, **Milliyetçiliğin Kara Baharı**, İstanbul: Birikim Yayınları, 1995, s.22.

22 Umut ÖZKIRIMLI, “**Milliyetçilik ve Türkiye-AB İlişkileri**”, İstanbul: TESEV Yayınları, 2008, s.105.

23 İhsan D. DAĞI, “Küreselleşme ve Ulus-Devlet Kıskacında Türkiye”, **Zaman**, 08.01.2007.

24 Ferhat KENTEL vd. , “**Milletin Bölünmez Bütünlüğü: Demokratikleşme Sürecinde Parçalanan Milliyetçilikler**”, İstanbul: TESEV Yayınları, 2007, s.39.

٢٥ المصدر السابق، ص: 39

البيروقراطية والمناصب الأكاديمية ومجالات العمل التجارية والصناعية وإلى المناصب الموجودة في الإعلام والتي طالما شغلتها الطبقى المتوسطة العلمانية شكل ذلك أمراً أخراً أيضاً أثار قلق هذه الطبقة.[26] وإن الخوف من الإزدراء لأسباب ثقافية وأيديولوجية فقط وليس بسبب التنافس أو مقاييس الجدارة والإستحقاق نتيجة لهذا الوضع الجماعي النسبي قد شكَّل المصدر الرئيس لقلق هذه الشريحة.

ووفقاً لما يراه كانتال فإن هناك توازي بين ما يعاش حالياً من حيث الإنتقال من عالم التيارات الوطنية إلى العولمة وبين الإنتقال من العهد التقليدي إلى عهد الدول-الأمم الحديثة. ورد الفعل الذي أبدته المجتمعات تجاه التيار القومي هو نفسه ما يبديه الآن التيار القومي/التيار الوطني تجاه العولمة. فتمسك الناس الشديد وقتها بالأبنية الإجتماعية التي تعودوها واعتادوا عليها ضد شكل الدولة-الوطن الذي رأوه كيان جديد وغير معروف وغريب ليس مختلف بصورة أو بأخرى عن موقف الأفراد حالياً من حيث تمسكهم بتيار القومية/الوطنية الذي عرفوه كأكثر الإتجاهات وثوق به وأكثرها وضوحاً وهذا تجاه الإتجاه نحو مستقبل يظنون أنه ملئ بالمجهول وعدم الثقة والإضطرابات.[27]

عملية عضوية الإتحاد الأوروبي

إنه في إطار عملية التوافق مع الإتحاد الأوروبي منذ عام 2000 وعلى مدار حكومة أجاويت والحكومتين الثامنة والتاسعة والخمسين التي أسسهما حزب العدالة والتنمية فإن تركيا قامت بالعديد من الإصلاحات السياسية والقانونية التي تشتمل على موضوعات هامة مثل التغييرات التي طرأت على القانون التركي وإلغاء محاكم أمن الدولة وإعادة تنظيم مؤسسة الأمن القومي والسكرتارية العامة بها من جديد وتشكيل مؤسسة للأمن القومي أكثر توافقاً مع الشروط الديمقراطية. وإن إصلاحات الإتحاد الأوروبي كانت لها إرهاصاتها الكبيرة في أن تجعل الدولة أكثر ليبرالية وديمقراطية وتتسع بها الحريات وأن تصبح بها ضمانة لحريات وحقوق الفرد. إلا أن تركيا وهي تمر بفترة كهذه يتغير فيها جلدها فكان من الممكن للطبقة الوسطى بها والتي تميل في الأساس إلى طابع الحياة الغربية وقيمه الثقافية أن تظهر على أنها أهم عائق أما هذه الإتجاه الأوروبي من ناحية القيم السياسية.[28] وإن هذه الظاهرة التي وصفها إحسان داغي على أنها «الخوف من الإتجاه نحو الغرب»[29] تلخص بصورة جيدة للغاية الموقف الحالي المعادي للإتحاد الأوروبي الذي اتخذته الطبقة البيروقراطية-المختارة. فهذه الطبقة التي على علم بأن المفهوم الأيديولوجي والسياسي للدولة الذي يمنحم صفة التميز هذه سوف ينتهي في حالة حصول تركيا على العضوية الكاملة بالإتحاد الأوروبي[30] ترى أنها

26 Tanıl BORA, "Tahsilli Cehaletin Cinneti", **Birikim**, Kasım 2006, Sayı.211, s.39.

27 Ferhat KENTEL, "**Ehlileşmemek, Düzleşmemek, Direnmek**", Söyleşi: Esra Elmas, İstanbul: HAYY Kitap,2008.

28 M.Zeki DUMAN, "İçte Direnme Dışta Dayatma Sürecinde Türkiye'nin AB Üyeliği", **Liberal Düşünce**, Yıl.10, Sayı 40, Güz 2005, s.79.

29 İhsan D. DAĞI, "Avrupa Birliği ve Türkiye: Batılılaşmanın Neresindeyiz?", **Liberal Düşünce**, Cilt.5, Sayı.7, Kış 2000, s.29.

30 Murat BELGE, "Nationalism, Democracy and the Left in the Turkey", **Journal of Intercultural Studies**, Vol.30, No.1, February 2009, s.15.

إن لم تكن قادرة على منع هذا التحول/التغير الذي يسحب البساط من تحت أقدامهم فإنها قادة على تأخيره على أقل تقدير. وهذا يعد من أسباب اللعنات الموجهة نحو العولمة وعملية إنضمام تركيا للإتحاد الأوروبي التي سوف تأتي في ماعيتها بهذا التحول والتغير.

نظرة الوطنيين لقضايا الدولة

القضية الكردية

لقد أصبحت القضية الكردية من أهم القضايا التي تواجهها الدولة على وجه الخصوص عقب أحداث آروه التي حدثت في عام 1984 والتي بدأها حزب العمال الكردستاني بأعمال إرهابية. وإنها وإن كانت تسمى بأسماء متعددة حتى الآن مثل قضية الجنوب الشرقي وقضية المتخلفين وقضية الإرهاب، فإن الوطنيين يستنكفون عن وصف هذه القضية بإسم القضية الكردية على الرغم من أن هذا الإسم هو الأكثر شيوعاً لها الآن. فالوطنيون الذين يرون الموضوع من منظور مصفوفة القيم الأمنية القديمة يرون أن الجيش سوف يتغلب على حزب العمال الكردستاني وسوف يمحي هذه القضية من جذورها. إلا أن هذه المنظمة ليست مجرد تنظيم قائم بذاته، إذ أن حزب العمال الكردستاني يمكن رؤيته من خلال أنه تشكيل يؤسس علاقات مع الدول التي ترعب في تقسيم تركيا وينال الدعم والحماية منهم، كما أنه أيضاً يعمل على مساعدة القوى الإمبريالية بصدد إكمال «مشروع الثور: الذي وقف عند منتصفه.[31] فالقوى الإمبريالية التي تبدو على أنها مصدر لكل الشرور تقوم بإحالة عملية تقسيم تركيا باطنياً لمثل هذه النوعية من المنظمات. ومن الطبيعي عند النظر إلى هذا الموضوع من زاوية المكائد «الإمبريالية التي تدبرها القوى الخارجية على تركيا» يصبح من الممكن ألا يتم النظر إلى المحركات الداخلية التي تحملها القضية الكردية.[32] فهذه المنظمة تقوى صفوفها من الدعم اللوجستي والتعليمي والعسكري الذي تلقته من سوريا وإيران والعراق واليونان وأرمينيا والولايات المتحدة الأمريكية والعديد من دول الإتحاد الأوروبي في مختلف الفترات التي ساءت فيها علاقاتها بتركيا.[33]

أما الأوساط الوطنية فتشتكي من إستيلاء الأكراد على الشريط الساحلي الذي يحمل أهمية بالغة من حيث التجارة الدولية والسياحة والزراعة، إضافة إلى العديد من المدن الصناعية الهامة مثل استانبول وأنقره وإزمير وكوجه ألي وبورصا وجعل هذه الأماكن تحمل الهوية الكردية.[34] فالأكراد

31 "Şehidine Sahip Çık Türkiye!", http://www.turksolu.org/sehit/11.htm , Türkkaya ATAÖV, "Laiklik, Terör ve Ardındaki…", http://garildi.cumhuriyet.com.tr/sayfa.cgi?w+30+/cumhuriyet/cumhuriyet2007/0709/27/t/c0202.html . (Erişim Tarihi: 12.10.2010), Öztin AKGÜÇ, "İçtenlikle mi Yönlendirme mi?", http://garildi.cumhuriyet.com.tr/sayfa.cgi?w+30+/cumhuriyet/cumhuriyet2006/0604/02/t/c1306.html

32 Suavi AYDIN, "MDD'den 'Ulusal Sol'a Türk Solunda Özgücü Eğilim", **Toplum ve Bilim**, Sayı.78, Güz 1998, s.83.

33 Emre USLU, "Ulusalcılık: Neo-Nationalist Resurgence in Turkey", s.78.

34 Kürt Sorunu Yok, Kürt İstilası Var, http://www.turksolu.org/sehit/2.htm (Erişim Tarihi:15.10.2010)

المنتشرون في العديد من المناطق التركية يمكن أن يؤثرون تأثيراً سيئاً على نقاء الثقافة التركية من خلال ثقافتهم هم.[35] فعلى سبيل المثال يرى القوميون أن القوة التي يستمدها حزب العمال الكردستاني نابعة من عملية الطبع بالثقافة الكردية هذه، ووفقاً لمجلة تركسولو (Türksolu) فإن سر حل هذه القضية يكمن في المحافظة على الهوية التركية للأتراك. والقواعد التي ينبغي على الأتراك الإنتباه لها من أجل ذلك واضحة ومعروفة.[36] فينبغي مثلا أن يقوم التركي عند قيامه بالتسوق بالشراء من تركي مثله. وسيجف المورد المادي لحزب العمال الكردستاني عند قطع التسوق من الأكراد. وبخلاف ذلك ينبغي على كل تركي أن يتحدث بتركية استانبول، ويجب يظل بعيداً عن الأطعمة الكردية مثل الكباب ولحم معجون، بل ويجب أن يبتعد عن كل شيء يخص الثقافة الكردية.

بعد أن فاز حزب العدالة والتنمية بالإنتخابات في عام 2007 قام بتطبيق حملة نشر الديمقراطية المعروفة لدى الرأي العام بإسم برنامج «الإنفتاح الديمقراطي» والذي يشمل بداخله المواطنيين الأكراد والعلويين والرومان، وقد رأى الوطنيون هذا البرنامج على أنه محاولة من الحزب للتقرب من الأكراد على وجه الخصوص، لذا وقفوا موقفاً معادياً منه.[37] ومثلما أن هذه الحملة قد اقترب منها الوطنيون من ناحية سياسية بصورة أكبر فإنها لم تنجو من هجوم هؤلاء الوطنيين عليها أيضاً من زاوية النظر إلى الأمور بنظرة سطحية ومريضة وسازجة تترك العالم الرحب للسياسة وتطلق على كل الأمور أحكام قاطعة مبررة بنظرية المؤامرة التي طالما ظن بها الوطنيون. فعلى سبيل المثال يذكر أنيل تشاتشان أن الحملة في أصلها لم تكن شيء سوى أنها مشروع عملت فيه القوة الإمبريالية التي تريد تقسيم الدولة على إعادة ممثليها إلى الحياة مرة أخرى بمساعدة الحكومة قائلاً «إن الشرائح الإنتدابية التي ترغب في إزالة الصدمة الناجمة عن عدم نجاح المطالب الفيدرالية والإنفصالية التي لم يتسنى لها التحقق من خلال وساطة عناصر قمة كوبنهاجن وفي غملية الإنضمام للإتحاد الأوروبي وفي اتفاقي الثور ولوزان، فهذه الشرائح عملت على توجيه مجهوداتها في إطار إمبريالي بأن تؤسس مثل هذا الإنفتاح الذي ليس معروف معالمه.»[38] ولقد أثار حفيظة الوطنيين إلى حد بعيد قيام حزب العدالة والتنمية بإفتتاح القناة التليفزيونية المسماة ت.ر.ت. السادسة (TRT Şeş) والتي تذاع باللغة الكردية على مدار اليوم والتي هي أحد الأذرع الهامة لهذا الإنفتاح. لأن بإفتتاح هذه القناة فقد تمهد الطريق أمام مطالب "لانهاية لها" للكثير والكثير ممن يطلقون على أنفسهم أقليات في الدولة وأُلقي أولى الخطوات نحو تمزيق الجمهورية التركية لما تتشكل منه من عناصر بل والأكثر من ذلك فقد تم بهذا إشعال الفتيل الذي يمكن أن يحول الدولة إلى جهنم.[39] وبجانب هذا فإن تقديم هذه الخدمة

35 Fatih YAŞLI, "Kızılelmacılık ve Komplocu Zihniyet", **Birikim**, Sayı.204, Yıl 2006, s.84.

36 Türk Oğlu, Türk Kızı Türklüğünü Koru! , http://www.turksolu.org/sehit/4.htm (Erişim Tarihi:15.10.2010)

37 CHP Genel Başkanı Kemal Kılıçdaroğlu referandum sürecinde yaptığı mitinglerden birisinde "açılım politikalarını lanetliyoruz" diyerek, sürdürülen siyasetin Türkiye'yi ayrıştırdığını ifade etmiştir. Bkz: http://www.hurriyet.com.tr/gundem/14946998.asp . (Erişim Tarihi: 15.10.2010)

38 Anıl ÇEÇEN, "Çözülme Çözüm Olamaz", http://www.hakimiyetimilliye.org/index.php/hm-yazarlari/anil-cecen/421.html (Erişim Tarihi: 15.10.2010).

39 H.Ufuk SÖYLEMEZ, "Çok Tehlikeli Bir Adım: TRT 'Şeş'", http://www.mudafaaihukuk.com/125-soylemez.htm , (Erişim Tarihi: 15.10.2010)

تحت سقف الدولة يأتي بمعنى الإعتراف باللغة الكردية على أنها اللغة الثانية في الدولة بحيث أنه يأتي مخالف لما ينص عليه الدستور من أن اللغة التركية هي اللغة الرسمية لدولة تركيا وهذه المادة منصوص على أنها غير قابلة للتعديل أو التغيير.[40]

قضية مذبحة الأرمن

إن قضية مذبحة الأرمن هي واحدة من القضايا الجادة التي تواجهها تركيا وهي أيضاً واحدة من القضايا التي تسبب صداعاً بأشكال متعددة في رأس الدولة. فالأحداث المأساوية التي توصف على أنها مذبحة الأرمن والتي وقعت في عام 1915 تضع الدولة في موقف عسير سواء في الداخل أو الخارج. وإن قيام الأرمن بإستصدار قرارات من برلمانات العديد من الدول بحيث أن هذه القرارات تعترف بتلك على أنها مذبحة قد أدى إلى إزدياد عداء الاتراك للأرمن من ناحية وإلى حدوث توتر في علاقات تركيا مع الدول التي تصدر مثل هذه القرارات من ناحية اخرى. وبجانب موضوع المذبحة فإن الخلاف المسمى «داغليك قراباغ» فيما بين أرمينيا وأزربيجان هو عنوان لمشكلة أخرى بين تركيا وأرمينيا. لأن تركيا اتخذت قرار ينص على وضع علاقاتها مع أرمينيا في أدنى مستوى وغلق الباب الحدودي لها مع أرمينيا حتى تعيد أرمينيا الأراضي التي تحتلها على حدودها مع أزربيجان.

ووفقاً للوطنيين فإن ورود موضوع مذبحة الأرمن على جدول الأعمال بإستمرار متعلق برغبة الدول الإمبريالية التي تريد أن تأخذ إنتقام «لوزان» بإرغام تركيا من جديد على مشروع الثور الذي مازال لم يكتمل. وإن الأطروحة التركية بترك القضية للمؤرخين لم تنجح. لأنه وفقاً للوطنيين «فإن الغرب لا يأبه بتحول القضية لشأن علمي من عدمه، ورجال الدول الغربية يعلمون أن كل إدعاءات الأرمن في هذا الشأن باطلة، لكنهم يعملون بهذا المنهج على أخذ الأناضول من أيدينا والتي هي أخر الأراضي المسيحية التي بقيت في أيدي الأتراك المسلمين.»[41]

ولقد أثار المؤتمر الذي انعقد في جامعة بيلجي في عام 2005 وذلك بشأن أحداث عام 1915[42] جدلاً واسعاً في الدولة. إذ أن الشريحة القومية/الوطنية قد أبدت رد فعل كبيراً إزاء هذا المؤتمر بسبب دعوة ومشاركة أسماء تدافع عن وجهة النظر الرسمية لتركيا أمثال جوندوز أقتان وشوكرو آلكداغ والأستاذ الدكتور حكمت أوزدمير والأستاذ الدكتور جوستين ماك كارثي وهم في العموم من الشخصيات التي لديها وجهة نظر تنص على أنه ربما تكون هذه المذبحة قد وقعت بالفعل.[43] ووفقاً لمانيسالي فإن هذا المؤتمر قد أظهر أن «تركيا يتم إستعمارها تحت مسمى حرية الفكر. والقضية ليست هي حرية الفكر، إنما هي قضيو ما إذا سيكون من الممكن الوقوف أمام الإمبريالية أم لا.»[44]

٤٠ الموقع السابق ذكره.

41 Hüseyin ADIGÜZEL, "Yine Ermeni ve Yine Fransa", http://www.turksolu.org/118/adiguzel118.htm (Erişim Tarihi: 15.10.2010)

42 Bkz. Suavi AYDIN, "Ermeni Konferansı Olayı", **Birikim**, Say.199, Kasım 2005, s.18-22.

43 Bedri BAYKAM, "Ermeni Konferansı ve Demagoji Sanatı", **Cumhuriyet**, 27.09.2005.

44 Erol MANİSALI, "30 Ağustos'ları Kutlamak Yetmez", **Cumhuriyet**, 29.08.2005.

أما آرتغرول قازانجي الذي أدلى بتصريح بإسم 538 عضو من جمعية الفكر الأتاتوركي (ADD) معترضون على المؤتمر فقد تحدث قائلاً "إذا كان التاريخ قد أظهر هذه الواقعة بصورة جلية وواضحة تماماً، إلا أنه هناك العديد من رجال العلم الذين يعملون على تغيير هذا التاريخ من أجل مصالح شخصية، وإن دعم الإمبرالية الأمريكية والأوروبية قد أصبح يدرس في الجامعات وهو أمر يعد خيانة للوطن."[45] ، معبراً عن المذبحة الرئيسة هي التي قامت بها المنظمة الأرمينية الإرهابية أصالا « ASALA" التي قات بقتل العديد من الدبلوماسيين الأتراك. وإننا هنا نشهد على نموذج قيم لوجهة نظر الوطنيين التي تنظر للأحداث في ضوء نظرية المؤامرة. إن من يخدمون الإمبريالية تحت مسميات عديدة مثل حرية التعبير والديمقراطية وكذلك بعض الجامعات ورجال العلم يعملون بدقة ونظام من أجل تحقيق هذه الخطة الكبرى. وإن الدفاع عن الافكار التي يتم التعبير عنها والنظر إليها أنها "الحقيقة" الصحيحة الوحيدة التي لا تحتمل الخطأ دون النظر إلى الأطروحة التركية فهذا امر مثير للإنتباه، وعلى الرغم من أن هذه الافكار أفكار مباعة في الأساس، فإنها أيضاً متعلقة بالمنتفعين والخونة، ولا يوجد إيضاح ذلك غير هذا.

أمر أخر أتي بقضية الأرمن على جدول الأعمال وهو مقتل المواطن التركي الأرميني الأصل المسمى هرانت دينك وذلك في يناير من عام 2007. فبينما قسم من الوطنيين قد لعنوا هذه الجناية، فإن المتشددون منهم صرح بأنهم لم يحزنوا لمقتل دينك. وعلى سبيل المثال فإن جوكتشه فرات من مجلة توركسلو قالت "إن هرانت دينك حينما كان على قيد الحياة كان عدو لتركيا وللأتراك ودافع عن وجهات النظر الأرمينية ضد هذا الوطن. وكلما وجد الفرصة كان يعمل على إحتقار الشعب وإحتقار هذا الوطن الذي أكل من خيراته. وقام بالنضال من اجل المنظمات الأرمينية الإرهابية مثل منظمة تيككو (TİKKO). ولهذا السبب فإننا لا نجد بيه وبين عبد الله أوجالان أية فرق."[46] وبخلاف ذلك فإن الذين شاركوا في تششيع جثمان هرانت دينك قاموا برفع شعارات يقولون فيها «كلنا أرمينيون» وهذا أمر لم يرح الوطنيون. ووفقاً لشنار آرأويجور الرئيس العام لجمعية الفكر الأتاتوركي (ADD) آنذاك فإنه إذا كان من الخطأ القول كلنا أرمينيون باللغة الأرمينية فمن الخطأ أيضاً القول بهذا الشعار باللغة التركية لأن ذلك مخالف للدستور ولأنه يراد إستخدامها في غير مقصدها. وعلل آرأويجون ذلك قائلاً "إن تقسيم الوطن التركي على أنه وطن للأكراد وللعرب وللاز والشركس والسنيين والعلويين والعلمانيين ومناهضي العلمانية هو أمر عرفناه جيداً على أنه من تدبير الإمبرياليين وأنصارهم." وأضاف آرأويجون موضحاً وجه نظره بقوله "إننا يجب أن ننقذ أنفسنا من فوضى العولمة التي تتغذى من حوافز القوى الخارجية."[47]

عضوية الإتحاد الأوروبي

45 ADD, Konferansı Protesto Etti, http://www.tumgazeteler.com/www.gundem.info/www.gundem.info/?a=1041885 (Erişim Tarihi: 17.10.2010)

46 Gökçe FIRAT, "Türkiye Bir Düşmanını Kaybetti", http://www.turksolu.org/124/basyazi124.htm (Erişim Tarihi: 17.10.2010)

47 Şener ERUYGUR, "Hrant Dink Cinayeti, Ulusal Birlik, Bütünlük", http://www.add.org.tr/index.php?option=com_content&task=view&id=1156&Itemid=157 , (Erişim Tarihi: 17.10.2010)

إنه بوجه عام يمكن أن نلحظ في شريحة الطبقة الوسطى الكمالية والتي لها حساسيتها العلمانية القوية والتي تخرجت من مدارس هامة حالة نفسية غريبة مثل أنها تجد نفسها وقد تم وضعها داخل الغرب وهي ترى في نفسها إمكانية منافسة هذا الغرب بل وتتصرف مثله وهذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجدها تشعر أن هذا الغرب يسحقها وهي في نفس الوقت تشعر بالتميز داخل مجتمعها. وتتشكل هذه الهوية من توحد لبعض هذه التيارات المتناقضة مثل «الهوية التركية التي تعمل على أن تبدو مثل الغرب» و»الإنغلاق على عالم غربي» و»الإنغلاق على الذات».[48]

إنه يمكن القول بأن الوطنيين يرون الإتحاد الأوروبي على أنه كيان يدافع عن مصالح الغرب ويحمل للمميزات المسيحية-اليهودية وهو أيضاً كيان إمبريالي. فالوطنيين يحكمون على الإتحاد الأوروبي وعلى وجه الخصوص بأنه كيان يحمل في طياته تحويل لفكرة الوحدة إلى حقوق سيادية للدول الأعضاء، وأنه كيان متكامل لا يمكن فيه أن تتحول هذه الحقوق السيادية إلى أية صورة مقدسة أو سامية[49]، وإن الوطنيين بنظرتهم هذه يعملون على أن الحث نحو إتخاذ موقف معادٍ للإتحاد الأوروبي. وعلاوة على ذلك فإن التوترات التي تطل برأسها في علاقات تركيا بالإتحاد الأوروبي مثل الموقف الفرنسي الألماني المعادي لتركيا في الأعوام الاخيرة ووقف مباحثات عضوية تركيا بالإتحاد الأوروبي وإظهار السبب في ذلك أنه عدم فتح المواني التركية للروم القبارصة فكل ذلك يمكن أن يكون سبباً للوطنيين لأن يجدوا رواجاً أكثر لموقفهم المعادي من الإتحاد الأوروبي الذي طالما روَّجوه. إلا موقف الوطنيين المعادي للإتحاد الأوروبي ليس مرتبط بالفترات التي تسودها أزمات في العلاقات معه، إنما هم يتخذون موقفاً ثابتاً ومستمراً معادياً للإتحاد الأوروبي، وكل ما يقومون به أثناء الفترات التي تسودها مثل هذه التوترات أن يقولوا مراراً وتكراراً عبارات مثل «إننا نقول دائماً، إنهم لن يضمونا إليهم، فكفى ولنتراجع عن السعي نحو هذه العضوية».

إن الإتحاد الأوروبي بالنسبة للوطنيين هو مؤسسة للإستعماريين والإمبرياليين. وقد تم تكوين الإتحاد الأوروبي خصيصاً من أجل تظل الإمبريالية واقفة على قدميها وسط هذه المنافسة. وليست أهدافهم الرئيسة هي نشر الأدب والسينما والرسم والموسيقى الغربية، فهذه الفرعيات أساساً هي مجرد وسائل تستخدمها الإمبريالية للوصول إلى أهدافها.[50] وموضوع أخر لافت للإنتباه في تعبيرات وأقاويل الوطنيين وهو نظرتهم للإتحاد الأوروبي على أنه لا يختلف عن الولايات المتحدة الأمريكية من حيث أنهما يهرولان نحو نفس الأهداف ونفس المصالح وأنهما بؤرتان للشر ينسجان أمالهما المرجوة من تركيا على أقل تقدير.[51] ولهذا السبب فلو سيتم الحديث مؤامرات القوى الخارجية

48 Ferhat KENTEL vd. , "**Milletin Bölünmez Bütünlüğü: Demokratikleşme Sürecinde Parçalanan Milliyetçilikler"**, s.44.

49 Erdem ÖZLÜK-Fazlı DOĞAN, "Türkiye-Avrupa Birliği İlişkilerini Egemenlik Devri Tartışmaları Üzerinden Okumak", **Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi**, Cilt.9, No.1, 2010, s.138.

50 Serdar ANT, "Türkiye AB'ye Teslim Olmayacaktır!", http://www.mudafaaihukuk.com/109-ant.htm (Erişim Tarihi: 17.10.2010)

51 Bkz. Yıldırım KOÇ, "Türkiye AB ve ABD'nin Tehdidi Altındadır", http://www.turksolu.org/35/koc35.htm , Özer OZANKAYA, "Artık Düşmanın Adını Koymalıyız: ABD ve AB!", http://www.add.org.tr/index.php?option=com_content&task=view&id=2045&Itemid=157 . (Erişim Tarihi: 17.10.2010)

حول تركيا فسيكون كل من الولايات المتحدة الامريكية والإتحاد الاوروبي في المقدمة كضرورة لا يمكن المفر منها في هذا الصدد.

إن الوطنيين يظهرون أن الأول من يناير لعام 1995 هو تاريخ بدأ إستعمار الإتحاد الاوروبي لتركيا. ووفقاً لآرول مانيسالي فإن تركيا قد إرتبطت بالإتحاد الاوروبي وبالرأسمالية الغربية من طرف واحد من خلال توقيعها على معاهدة الإتحاد الجمركي التي تم توقيعها في عام 1995، وأن الإتحاد الجمركي بمثابة وثيقة إستعمارية، وأن تركيا قد تحولت نحو الحقوق السيادية للإتحاد الاوروبي «من طرف واحد». وأن الإتفاقية التي أُبرمت في السابع عشر من يناير لعام 29004 هي أيضاً بداية لعملية إستعمارية جديدة. فمن خلال هذه الإتفاقية وأثناء فترة مباحاثات العضوية يتم فتح باب المناقشة في إتفاقية لوزان ويتم كذلك إستعراض أمام تركيا كل الظروف التي أغلقت الباب أمام إتفاقية الثور.[52]

ووفقاً لهذه الشريحة فإن ما قامت به الدولة من السماح لقدر أكبر من الديمقراطية والحريات لما تقتضيه إصلاحات الإتحاد الاوروبي ما هو إلا مجرد عملية توافقية شكلية، بل على العكس من ذلك فإن هذه الإصلاحات قد أتت بالدولة إلى الوراء، وقوت أيدي أعداء النظام الذين ينتظرون الفرصة من أجل الإنفصال والرجعية. فالبنسبة للوطنيين الذين ينظرون أساساً إلى كل حدث من زاوية الأمن فإن التعديلات القانونية التي ارتدت رداء الإصلاح قد أضعفت سلطات الدولة وقواها وجعلتها عاجزة تجاه الجريمة والمجرمين. وعلى سبيل المثال فإن أمين تشولاشان بعد أن أوضح حقيقة هذه الإصلاحات بأنها تستهدف ترك العنان لتجار الدين ومستخدميه والسياسيين وإزاحة الجيش من الصورة، وأنها تقترب من جعل الدولة ف موقف عجز ليس فقط أمام الإرهاب وإنما حتى أمام الجرائم العادية مثل السرقات والخطف وخلافه وذلك بسبب السلطات التي تم سحبها من المسئوليين الأمنيين، موضحاً «أن الدعاية الإنفصالية والكردية» قد أصبحت طليقة العنان تحت رداء «حرية الفكر والتعبير».[53]

إن تقسيم دولتنا وحلم تحقيق إتفاقية الثور التي تتغذى من الحالة النفسية التي تتولد من المخططات المستمرة للأقليات المنتفعة وللقوى الإمبريالية التي تسعى من أجل سحب حريتنا مننا و/أو إستعمارنا هما في المرتبة الاولى في نظرة الوطنيين للإتحاد الاوروبي. ولقد تكهن يكتا جونجور آوزدان بأنه «سيعقب القوانين التوافقية فقدان كبير للأراضي»، مشيراً إلى قوانين التوافق مع الإتحاد الأوروبي التي بدأت ترى النور في عهد حكومة أجاويت. ووفقاً له فإن هناك العديد من الأمور التي يريد الإتحاد الأوروبي تحقيقها من خلال هذه القوانين التوافقية: مثل حصول الأقليات على أموال الأوقاف والإعتراف في التعليم باللغة الكردية وإلغاء عقوبة الإعدام. وهم لا يعيرون إهتماماً بالمواد الأخرى. ووفقاً لآوزدان فإن العمل على جعل الأكراد أقلية خلافاً لمعاهدة لوزان وإنشاء دولة كردية في الجنوب الشرقي سيجلبان معهما طلب للأرض. ونفس الشيء مع التصورات المتعلقة بقضية مزبحة

52 Erol MANİSALI, "İçi Boş Atatürkçülük, Ona En Büyük İhanettir", **Cumhuriyet**, 28.01.2005.

53 Emin ÇÖLAŞAN, "'AB Reformları!' Uğruna", **Hürriyet**, 13.06.2007.

الأرمن، فأول الأمر سيتم طلب تعويضات ثم يتحول الأمر إلى طلب للأرض. وعقب ذلك فإن المجتمعات الأخرى داخل تركيا ستطلب هي أيضاً أن تتعلم وتتحدث بلغتها الخاصة.[54]

والخلاصة فإنه يمكننا القول بأنه وفقاً للوطنيين فإن الإتحاد الأوروبي والولايات المتحدة الامريكية هما مركزان للشر يعملان على تقسيم دولتنا من أجل الآمال الإمبريالية، وأنهما يرغبان في القضاء على مفهوم الدولة الحالي، وأنهما أيضاً يستهدفان إقامة دول كردية وأرمينية في الأناضول كما هو الحال في معاهدة الثور كما يعملون على إدخال تعديلات على قوانيننا من شأنها إضعاف القوى الأمنية لدينا تحت رداء القوانين التوافقية، وأن تكون لهما اليد في قبرص إلى جانب الروم ولا يستنكفون عن دعم حزب العمال الكردستاني وأنهما يقفان خلف كل السلبيات التي تدور في الدولة.

الخصخصة

إن حركة خصخصة مؤسسات الإقتصاد العام التي بدأت في فترة حكم آوزال قد إزداد تصميماً في فترة حكم حزب العدالة والتنمية الذي لديه تصور إقتصادي يشبه ذاك التصور الذي كان لدى حزب الوطن الأم، وقد تم بالفعل في عهد العدالة والتنمية حملة كبيرة للخصخصة. إلا أن هذه الخصخصة التي تم عملها قد لاقت رد فعل واسعاً من الأوساط القومية والوطنية. فقد ذكرت هذه الاوساط كثيراً أن الخصخصة قد أدت في النهاية إلى تقييد سلطة الدولة على الإقتصاد وأن الدولة قد أعطت للمستثمر الأجنبي مؤسسات قيمة من الناحية الإستراتيجية مقابل مقدار منخفض من المال، وأن الإقتصاد القومي نتيجة لعملية الخصخصة هذه أصبح لا مساند له في مواجهة المخططات السيئة لرأس المال العالمي. وعلى سبيل المثال فإن جيهان دورا يزعم أن عملية الخصخصة هذه قد تم عملها من أجل إستعمار تركيا من جديد: فمؤسساتنا الوطنية التي صنعها شعبنا بنكران للذات وذلك منذ إعلان الجمهورية إلى يومنا هذا تنتقل إلى الأجانب وإلى شراكاتهم المحلية بل وبسعر بخس. وإن دورا الذي أوضح أن الوطن ليس مجرد الأرض وإنما أيضاً هو الإقتصاد، وذكر أنه ينتظر من المجتمع ومن الجيش خروج مضاد لإيقاف هذه الحملة قائلاً «إن الدولة التي يقع إقتصادها في أيدي الاجانب لا يمكن أن تكون مستقله، ولا يمكن أن تتقدم ولا أن تستمر، ويجب على المثقفين –مدنيين أو عسكريين- أن يتخذوا موقفاً ولا يصمتون بينما الوطن يضيع من أيدينا.»[55]

لم يتوقف الخروج على الخصخصة عند النواحي الإقتصادية فحسب، إنما إمتد ليشمل في بنيته عداء للأجنبي وصل أحياناً إلى عداء بالغ. فعلى سبيل المثال يؤكد أنيل تشاتشان أن جمهورية أتاتورك قد ظلت في الوراء في بلدنا التي أصبحت تحت تحكم رأس المال العالمي من خلال الخصخصة، وأن ذلك قد فتح الطريق أمام مشروع إسرائيل الكبرى. وإن تشتشان الذي يؤكد على أن المؤسسات الإقتصادية التركية الكبرى والشركات الإقتصادية الكبيرة التي تمثل ثراء تركيا قد

54 Yekta Güngör ÖZDEN, "Uyum Yasalarını Büyük Toprak Kayıpları Takip Edecek", http://www.turksolu.org/12/ozden12.htm , (Erişim Tarihi: 17.10.2010)

55 Cihan DURA, "Özelleştirmeler Üzerine", http://www.turksolu.org/94/dura94.htm, (Erişim Tarihi: 17.10.2010)

أصبحت تحت تحكم اللوبي اليهودي العالمي من خلال عملية الخصخصة التي تسير على قدم الوثاق؛ فإنه يحذر من أن مشروع إسرائيل الكبرى مازال مستمراً.[56]

أما آرول مانيسالي فيقول أن الخصخصة مختلفة في الغرب، وأن الرأسمالية الغربية قد استطاعت أن تنتج نتائج مختلفة في الدول «التي لا تشملها، لكنها تمسك بزمامها». ووفقاً له فإن عدم عكس البرلمانات والحكومات للمصالح الشعبية الفئوية والإجتماعية قد تسبب في «أن ينجم عن الخصخصة نتائج إستعمارية». إن المؤسسات التي تم خصخصتها قد تحولت إلى أسلحة يستخدمها المحتكرين والدول الأجنبية ضد تركيا وشعبها، وإن ما تم خصخصته على مدار الخمس عشرة عاماً الاخيرة يكفي لإيضاح هذه النتيجة بشكل جلي.[57]

الأيديولوجية الوطنية في الألفية الثالثة

مناهضة حزب العدالة والتنمية

إن حزب العدالة والتنمية الذي أصبح على رأس السلطة بمفرده منذ عام 2002 هو واحد من أكثر العناصر التي أبدى الوطنيون رد فعل تجاهها، ولو أننا سنتحدث عن الأعوام التالية لذلك فسوف يمكننا القول بأن تناقض حزب العدالة والتنمية هو أهم عنصر جعل الوطنيين يتحدون في الفترة الاخيرة. لقد تأسس حزب العدالة والتنمية بقيادة أسماء هامة احتلت مكاناً داخل حزب الرفاهية ذو التيار الإسلامي المتشدد والذي تم غلقه في فترة 28 فبراير. إلا أن مؤسسي هذا الحزب الجديد وضعوا مسافة فيما بينهم وبين تقاليد حزب الرفاهية القديم، ووصفوا أنفسهم على أنهم «ديمقراطيون محافظون». ووفقاً لذلك فإن حزب العدالة والتنمية خرج أمام الرأي العام على أن لديه شكل علماني مترهل يمكنه أن يتحول بقدر المستطاع إلى هيئة إسلامية.[58] ولقد قام خصوصاً في أوى خمس أعوام له بإتخاذ خطوات هامة على طريق الديمقراطية والتوجه نحو أوروبا، كما كانت له إضافاته الجادة بصدد توطين حقوق الإنسان والديمقراطية والتأكيد على مفهوم للدولة يقوم على الحقوق العالمية.

إن تعريف حزب العدالة والتنمية بأنه حزب «ديمقراطي محافظ» لم يقنع البيروقراطية المدنية ولا رجال القضاء ولا الجيش، بل على العكس من ذلك فكان الإعتقاد لديهم بأن هذا الحزب هو حزب يعمل على ان يقوى من أجل تطبيق الشريعة كنظام للدولة يزداد يوماً بعد يوم. وكانت الشريحة الوطنية والطبقة الكمالية ترى أن حزب العدالة والتنمية ينظر لكل خطوة منهم للتصالح معه على أنها "ضعف" وأنه ينتظر الفرصة لتحقيق أماله السيئة، ويضربون المثل بالكوارث الناجمة من سياسة

56 Anıl ÇEÇEN, "İsrail Türkiye'yi Satın Alıyor", http://www.add.org.tr/index.php?option=com_content&task=view&id=100&Itemid=31 , (Erişim Tarihi: 17.10.2010)

57 Erol MANİSALI, "Özelleştirme, Yabancılaştırma ve Sömürgeleştirme", **Cumhuriyet**, 08.07.2005.

58 Menderes ÇINAR, "The Militarization of Secular Opposition in Turkey", **Insight Turkey**, Cilt.12, Sayı.2, 2010, s.110.

التهدئة التي قام بتطبيقها رئيس وزراء إنجلترا "نيفيلل تشامبرلين" تجاه النازي.[59] إن مقاربات هذه الشريحة نحو حزب العدالة والتنمية يمكن إيضاحها بأنها سياسة «إسم القائم بالعمل» على حد تعبير تشينار. ووفقاً لهذه السياسة فإن الأهم هو من يقوم بالعمل أكثر مما تختويه هذه الأعمال والسياسات.[60] ولو أننا سنعبر من خلال ما هو رائج ويتوافق مع حزب العدالة والتنمية فإن أي سياسة يطبقها حزب العدالة والتنمية تكفي وحدها لأن تكون سبباً للوقوف ضد الحزب دون النظر لمحتوى هذه السياسة. فلا يتم النقاش حول ما الذي سوف تجلبه هذه السياسة للدولة، إنما هي تدفع لموجه من المعارضة التلقائية بصورة أكبر.

إن حزب العدالة والتنمية ليس مجرد حزب يعمل على تطبيق الشريعة في نظر الشريحة الوطنية فحسب، إنما أيضاً فهو في نظرهم حزب شريك لكل أعداء تركيا مثل الولايات المتحدة الأمريكية والإتحاد الأوروبي وحزب العمال الكردستاني.[61] ووفقاً لما يراه أغلب الوطنيين فإن حزب العدالة والتنمية يدير الدولة في ضوء التعليمات التي حصل عليها من الولايات المتحدة الامريكية. فعلى سبيل المثال فإن فورال سافاش يدعي أن جونيت زابصو مستشار أردوغان قد ذهب إلى الولايات المتحدة الأمريكية قبيل إنتخابات عام 2002 وقدم وعود لأمريكا في ثلاث موضوعات بإسم الحزب:

«إنكم سوف تدعموننا في العراق، عنان سوف يقوم برسم الخطة، وسوف تعطوننا قبرص. أما الثالث فهو فسوف تقولون نعم لصندوق النقد الدولي، وسوف تقومون بالتعامل معنا باطنياً. ولو أنكم سوف تلتزمون بذلك، فإننا سوف ندعمكم. وحين ندعمكم فلن تستطع أي قوة كانت أن تقف في وجهكم.»

ولقد نجى حزب العدالة والتنمية من أن يكون هدفاً سهلاً للوطنيين وهذا في إطار السياسة الخارجية التي اتبعها. وما رأيناه أثناء إحتلال الولايات المتحدة الأمريكية للعراق في عام 2003 والتراجع عن الأطروحة التركية الكلاسيكية في القضية القبرصية وتطبيق الإصلاحات المتعلقة بالإتحاد الأوروبي وأخيراً تحسين العلاقات مع أرمينيا كل ذلك تم تفسيره بصور مختلفة، وتم النظر إليه على أنه إتباع لسياسة إستسلامية. وبجانب ذلك فإن مفهوم السياسة الخارجية الذي يستهدف جعل تركيا دولة مؤثرة في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا ووصف ذلك بأنه التيار العثماني الجديد، إلا أن الوطنيين كانوا يعدون ذلك بمثابة إشعال البارود في أساس الدولة-الوطنية. فعللا سبيل المثال يزعم قايا أتابيرك أن الإدعاء بأن تركيا تقوم بإنشاء «العثمانية الجديدة» يمثل إستسلاماً من تركيا للتيار الأمريكي خارجياً وللشريعة والأكراد في الداخل. ووفقاً له كيف يتسنى إتخاذ خطوة سياسية مؤثرة تجاه التيار العثماني بمرافقة الولايات المتحدة الامريكية، إنما تركيا تتساق نحو دولة تعتمد على الأساسا الديني والعنصري وليس وطنياً تحت مسمى تأسيس تيار عثماني داخلي...

59 Emin ALPER, "CHP Nihayet AB'ye Karşı Olduğunu Açıkladı", http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=327&dyid=4902&yazi , (Erişim Tarihi:18.10.2010)

60 Menderes ÇINAR, "The Militarization of Secular Opposition in Turkey", s.113.

61 Ali ÖZSOY, "ABD-AKP-PKK İşbirliği Artık Herkesin Gözü Önünde", http://www.turksolu.org/155/ozsoy155.htm , (Erişim Tarihi:18.10.2010).

«إن الإتحادات ونظام الولايات ودعم والمجموعات العنصرية ما هو بناء سياسي يعتمد على الدين والمذهبية. وهذا هو نفس المخطط الذي سيأتي بتركيا نحو التقسيم. فدفع تركيا للقيام «بالعثمانية الجديدة» كان هو المخطط للعودة لإتفاقية الثور...»[62]

ثمة نقد آخر من الوطنيين تجاه حزب العدالة والتنمية خلال فترته لتولي الحكم التي بلغت ثمانية أعوام وهو قيامه ببيع الأراضي التركية للأجانب مقابل المال.[63] فقد ذكرت جريدة يني تشاغ (Yeni Çağ) في إتجاهها الوطني أنه في عهد حكومة حزب العدالة والتنمية فإن بيع الأراضي للأجانب يزيد ضعفين عما بيع خلال الثمانين عاماً الأخيرة. وما يلفت للإنتباه في هذا الخبر الصحفي هو أن أكثر المستثمرين اليونانيين قد اشتروا الأراضي بمدينة بورصه، وقد ربط الخبر بين هذا وبين أن هذه المدينة قريبة من مدينتي مودانيا وإزنيك اللتان احتلتهما اليونان عام 1920. وفي نفس الخبر يذكر أن اليونانيين على رأس القائمة ممن اشتروا الأراضي باستانبول.[64] وإن لفت الإنتباه لكون أن اليونانيين هم أكثر من اشتروا أراض بمدينة استانبول يشير إلى مازات أعينهم منصبة على تلك الأراضي الواقعة بمدينة بيزنطة التي تم فتحها على أيدي العثمانيين. وحينما نضيف إلى هذه المعلومات أيضاً تلك الدعاية التي قام بها الوطنيون والقوميون بأنه قد انتشر في مدينة ترابزون نشاط ديني بهدف إحياء من جديد للدولة الرومانية التي كانت موجودة في المنطقة قبل الإسلام فتكون بذلك الصورة أكثر وضوحاً. ووفقاً لهذه الطريقة من التفكير فإن أصحاب تلك الأراضي في القدم بدأوا يعودون إليها بشرائها مرة أخرة بخبث، وسيقومون بجعل الأغلبية من السكان هناك منهم، وسيغيرون الطابع الثقافي للمنطقة، ثم يطردون الاتراك منها.

مناهضة الغرب

إن إستعمار الولايات المتحدة الأمريكية للعراق وبدأ حزب العمال الكردستاني للأعمال الدموية من جديد وتطورات القضية القبرصية وظهور تملك غير المسلمين للممتلكات التركية والعديد من الأحداث التي شهدتها الساحة الخارجية مثل ازدياد الإتهامات المتعلقة بمذبحة الأرمن كل ذلك قد أكد على تناقض الغرب وأضاف إضافة بالغة لوجهة نظر المواطن التركي القائلة بأنه «لا صديق للتركي سوى التركي». وحتى يتسنى حماية قيم الجمهورية التركية والمحافظة على القومية التركية فإنه يجب إبعاد قيمنا وأخلاقنا عن أخلاق «الغرب المترهلة»، ويجب خلق مسافة بيننا وبين الغرب «الإمبريالي».[65]

62 Kaya ATABERK, "Amerikancı-Şeriatçı Strateji Türkiye'yi Sevr'e Götürecek", http://www.turksolu.org/240/ataberk240.htm , (Erişim Tarihi:18.10.2010).

63 Cihan DURA, "Vatan Toprakları Satışta Kimsede Çıt Yok!", http://www.turksolu.org/63/dura63.htm ,(Erişim Tarihi:18.10.2010).

64 AKP, Vatan Toprağını Satışta, http://www.yenicaggazetesi.com.tr/haberdetay.php?hit=6251 , (Erişim Tarihi:18.10.2010).

65 Engin SUSTAM, "Düşmanın Tahayyülü ve Milliyetçi Defans: Bir Toplumsal Travma Olarak Linç Kültürü", **Birikim**, Sayı 215, Mart 2007, s.66.

إن تركيا نتيجة لسياسات الولايات المتحدة الأمريكية وخصوصاً منذ عام 2000 قد أصبحت في موقف المخاطب من الدرجة الأولى في قضايا الشرق الاوسط بسبب قربها الجغرافي من هذه المنطقة والتي هي محور السياسات الأمريكية، ومما ساعد على ذلك أيضاً الجرح العميق الذي تلقته القيم السياسية والإقتصادية والإجتماعية الغربية على المستوى العالمي. ومثلما أن العلاقات التركية-الأمريكية قد شهدت نوع من التوترات إثر إحتلال الولايات المتحدة الامريكية للعراق في عام 2003 فقد وصل أيضاً حالة عدم الرضا المحسوسة ضد الولايات المتحدة الأمريكية في الرأي العام التركي إلى قمتها. إضافة إلى ما حدث بعد الإحتلال من إكتساب أكراد شمال العراق للحكم الذاتي وإمتلاكهم لآبار البترول الهامة وإزدياد إحتمالات أن تكون لهم الغلبة على إقليم كركوك الذي يأوي نسبة كبيرة من التركمان فقد سبب كل ذلك قلقاً عميقاً لدى بعض الأوساط في تركيا. كما أن المخاوف المتعلقة بتحول شمال العراق إلى منطقة جذب للأكراد الذين يعيشون في جنوب شرق تركيا وأن تزداد شوكة حزب العمال الكردستاني هناك ويؤثر على الإستقرار التركي قد أدي إلى زيادة مشاعر العداء نحو الولايات المتحدة الأمريكية وإلى أكراد العراق. وعلاة على ذلك فإن «حادثة الجوال» التي وقعت في مدينة السليمانية في عام 2005 قد أثرت على العلاقات التركية-الأمريكية بعنف ووصلت المشاعر العدائية لأمريكا لدى الرأي العام التركي إلى ذروتها.[66] إضافة إلى ذلك ينبغي التلويح إلى أن ظهور مشاهد التعذيب في سجن أبو غريب التي أُذيعت في عام 2003 والعمليات العسكرية الدامية التي قامت بها الولايات المتحدة في مدينة الفلوجة في عام 2004 قد زادت من الغضب ضد الولايات المتحدة الأمريكية.[67]

إننا لا يمكننا غض النظر عما أضافته المنتجات الثقافية الرائجة بين الشعب في تقوية الإتجاه المعادي لأمريكا لدى الشعب التركي الذي كان يتابع بغضب شديد السياسات الأمريكية. فرواية «هؤلاء الأتراك المفعمون بالحياة» التي كتبها تورجوت أوزاقمان تعمل على إصلاح الكبرياء الوطني من خلال سرد مطعم بقصص بطولية وقعت أثناء حلاب الإستقلال. وأيضاً فإن الكتاب المسمى «العاصفة المعدنية» الذي كتبه كل من أوركون أوتشار وبوراك تورنا والذي يدور حول سيناريو لمعركة تركية أمريكية يمكن أن تحدث في المستقبل القريب ويمكننا القول بأنه عبر تعبيراً بالغاً عن التيارين الوطني والقومي.[68] وهذا الكتابان وقت ما تم طرحهما بالأسواق ظلا لفترة طويلة على رأس قائمة «الكتب الأكثر مبيعاً» حيث أنهما سجلا رقماً كبيراً في المبيعات وتم طبعهما طبعات عديدة.

وإن مسلسل وادي الذئاب الذي يتناول معركة أبطال هذا المسلسل التليفزيوني في العراق (وبطبيعة الحال مع الجنود الأمريكيين والإسرائيليين) قد أثار حالة من المعادة للتيار الأمريكي واليهودي لدى

66 Ioannis N. GRIGORIADIS, "Friends No More? The Rise of Anti-American Nationalism in Turkey", **Middle East Journal**, Cilt.64, Sayı.1, Kış 2010, s.58.

٦٧ المصدر السابق، ص: 60

68 bkz. Lerna K. YANIK, "'Those Crazy Turks' that Got Caught in the 'Metal Storm': Nationalism in Turkey's in Turkey's Best Seller List", **EUI Working Papers** RSCAS, 2008/4.

المجتمع حال عرضه كفيلم. وفي فيلم العراق وادي الذئاب يتم تصوير الجنود الأمريكيين كجناة يقتلون الأبرياء من أهالي العراق وبوحشية، كما ظهر الإسرائيليون أيضاً على أنهم شخصيات سيئة تساعد الولايات المتحدة الأمريكية في خلق حالة من الوحشية في العراق. ومن هذه الناحية فالفيلم عبارة عن إتحاد لنماذج قومية وشرقية وغربية.[69] والنتيجة إن هذا الفيلم كسر كا الأرقام القياسية ونال إستحسان الوطنيين، واستطاع أن ينال ملاحظات من كل الوزراء ونواب الشعب.[70]

إن مناهضة الغرب في تركيا[71] متعلقة عن قرب بتشكيل العالم الفكري لطلاب المرحلتين الإبتدائية والإعدادية لفترة تزيد عن عشرين عاماً على أساس فكرة «المواطن المقبول» و»نحن» و»الآخرين» والتي ينتشر فيها وجهات النظر الشخصية وفكرة الآخر والتي زرعها في العقول نظام 12 سبتمبر بهدف تقوية الدولة من جديد. وفي هذا الإطار وإذا ما وضعنا في حسابنا تأثير مجهودات النظام في فترة ما بعد عام 1980 وأسلوب سرد الأمة العضوية (تركي ومسلم) الغالبة على البرامج التعليمية والكتب الدراسية وكذلك تأثير الأجندة الأمنية السرية أو المعلنة (العناصر المخربة والداعية للتقسم) فإننا نستطيع إن نفهم بصورة أفضل لماذا التيار الوطني أو التيار القومي بمثابة العملة الصالحة في كل وقت في هذه الدولة.[72]

قضايا المادة رقم 301

إن المادة رقم 301 في قانون العقوبات التركي والمعروفة لدى الرأي العام بالمادة رقم 301 شغلت الرأي العام كثيراً لأنها كانت السبب وراء القضايا التي تم رفعها على العديد الشخصيات المعروفة شعبياً من المفكرين والكتاب والأكاديميين وخصوصاً من بعد عام 2000. وتتشكل هذه المادة من أربعة أقسام كما هو موضح بأسفل:

1) تتم معاقبة الشخص الذي يحتقر علناً القومية التركية أو الجمهورية أو مجلس الشعب التركي بعقوبة حبس تتراوح من ستة أشهر إلى عامين.

2) تتم معاقبة الشخص الذي يحتقر علناً حكومة الجمهورية التركية أو أعضاء القضاء أو المؤسسة العسكرية أو الأمنية بعقوبة حبس تتراوح من ستة أشهر إلى عامين.

3) إذا كان الشخص القائم بهذا الجرم مواطن تركي يعيش في دولة أجنبية فيزيد العقاب بنسبة الثلث.

69 Ioannis N. GRIGORIADIS, "Friends No More? The Rise of Anti-American Nationalism in Turkey", s.61.

٧٠ المصدر السابق، ص: 61

71 Türk Toplumunun Batı algısına dair bir bilimsel araştırma için bkz: Kudret BÜLBÜL-Bekir Berat ÖZİPEK, "Türkiye Toplumunda Batı Algısı: İlk Bulgular", **Tezkire**, Sayı.43-44, Nisan-Eylül 2006, ss.179-197.

72 Füsun ÜSTEL-Birol CAYMAZ, "**Seçkinler ve Sosyal Mesafe**", İstanbul: Açık Toplum Vakfı, 2009, s.52-53.

4) لا تُعتبر الإيضاحات الفكرية الموجه بغرض النقد جرماً.[73]

وينبغي القول بأن القضايا المرفوعة بمقتضى هذه المادة تستند على الإدعاء "بتحقير القومية التركية". ولقت أصبحت هذه المادة القانونية مادة رائجة لدى الشعب كثيراً بسبب القضايا التي رفعها إتحاد القانونيين الكبير ورئيسه الإعلامي كمال كرينتشسيز ضد أسماء متعددة في عالم الكتابة وغيرهم من الأكاديميين بإدعاء أنهم يحتقرون القومية التركية. وخلال هذه الفترة احتلت القضايا المرفوعة مساحة عريضة إعلامية خصوصاً تلك القضايا التي كانت ضد أسماء لامعة مثل أورهان باموق وأليف شفق وباريهان مغدان وهرانت ديك وحسن جمال وهالوق شاهين وعصمت بيرقان ومراد بلجه، حتى أن إنتباه الشعب أصبح متجهاً نحو هذه المادة. إلا أن هذه المادة أصبحت في مثار الإهتمام بصورة بالغة عقب مقتل هرانت ديك المواطن التركي الأرميني الأصل والكاتب بجريدة أجوس وذلك بصورة بوحشية أمام مبنى الجريدة. وعقب هذه الحادثة تحولت المادة رقم 301 إلى أحد أهم العوائق أمام حرية التعبير وأيضاً إلى عائق أمام إمكانية التعبير عن الأفكار المخالفة لما هو مقبول بصورة عامة لدى المجتمع والدولة. ولقد حثت بسبب ذلك حالة من الجرأة في قول ما كان من المستحيل قوله من قبل، بل وأصبح ذلك أمراً متقبلاً من الأشخاص الذين لا يقبلون مثل هذه الأفكار.

وبينما يتم العمل على رفع هذه المادة نهائياً من القانون، فإذا بأنصار التياريين الوطني والقومي يتجهون نحو دعاية لا نهاية لها تقول بأنه في حالة ما إذا تم رفع هذه المادة سيصبح أمر التحقير من شأن القومية التركية حراً طليقاً وأن القومية التركية والدولة ستصبحان بلا دفاع أمام العديد من الهجمات.[74] وعلى سبيل المثال فإن إنان قاهرمان أوغلو الكاتب بمجلة توركسلو يقول أنه في وجود هذه المادة فإن الدولة التركية ستحمي نظامها وجيشها ودولتها في إطار القواعد القانونية، أما إذا تم رفع هذه المادة فإن المعركة ستكون بمنأى عن القانون، وحذر من أنه لو حدث ذلك فإن جزاء سب وإهانة الجيش والجمهورية سيتم دفعه كما كان يتم في محاكم الإستقلال من قبل.[75]

إجتماعات الجمهورية

إنه ينبغي على أقل تقدير التمعن في ما حدث قبيل إنتخابات رئاسة الجمهورية التي سيجلس على إثرها رئيس جديد للجمهورية بدلاً من أحمد نجدت سيزار رئيس الجمهورية التي ستنتهي مدته في عام 2007 مع أخذ التيار الوطني في الإعتبار. حيث أن إحتمال أن يفوز بهذه الإنتخابات ويصعد إلى منصب رئاسة الجمهورية أحد أفراد حكومة حزب العدالة والتنمية أو بعبارة أكثر وضوحاً أن يأتي لهذا المنصب أحد قلاع نظام المنتسب للرؤية الوطنية فإن هذا الإحتمال أثار قلق الأوساط البيروقراطية والوطنية.

73 http://www.turkhukuksitesi.com/showthread.php?t=7388

74 Yasin AKTAY, "301 Kalksa Başka Madde Bulurlar", Yasin Aktay (der), **Korku ve İktidar** içinde, İstanbul: Pınar Yayınları, 2010, s.133.

75 İnan KAHRAMANOĞLU, "Atama, Vatanıma, Bayrağıma Sövdürtmem: 301 Yetmez, İstiklal Mahkemesi Paklar", http://www.turksolu.org/99/kahramanoglu99.htm , (Erişim Tarihi: 22.10.2010) .

وبناء على أنه تم فهم أن حزب العدالة والتنمية سوف يكون مميزاً من الدرجة الأولى في إنتخابات رئاسة الجمهورية الجديدة فقد تم تنظيم سلسلة من الإجتماعات الجماهيرية وتمت فيها إعداد معارضة عريضة ضد حزب العدالة والتنمية خلال شهري إبريل ومايو من نفس العام وتمت تسميتها بإسم «إجتماعات الجمهورية».[76] والحالة المدنية التي بدت بها هذه الإجتماعات من الخارج ذهبت وفُقدت من خلال الشعارات التي تنحو بالمعركة إلى المجال السياسي بصورة ضمنية –بأفضل إحتمال- مثل «ليقم الجيش بواجبه» و»المعركة القومية من جديد» و»لا شريعة ولا إنقلاب إنما تركيا حرة تماماً»، والموقف الوطني أعلن بذلك عن نفسه بكل الأحوال. وهذه الإجتماعات التي تم العمل فيها على التعبير عن كونها تقف ضد عمل إنقلاب عسكري أساساً فكان يبدو فيها أنه أصحابها قد اقتنعوا بمفهوم «لا للشريعة ولا للإنقلاب» وأنهم «غير مكترثين بنظام ولاية أو وصاية الجيش طالما لم يحدث إنقلاب عسكري ولم يتم إحتلال دار الإذاعة ولم يتم منع الخروج إلى الشوارع».[77] وإن ما قاله الأستاذ الدكتور توركان سايلان في الإجتماع المنعقد بتشاغلايان يوم 29 إبريل هو هام من هذه الناحية:

«إن جيشنا يقوم بحماية حدودنا، وبينما هو يحارب الإرهاب سنكون نحن بجانبه كمنظمات المجتمع المدني وفي كل المجالات في التعليم ومواجهة الكوارث مثل السيل والزلزال والأمراض وغيرها، وسنكون بلا أدنى شك بجانبه أيضاً في حماية الجمهورية العلمانية. وحينما لا تصبح الإنقلابات العسكرية هي الحل فسيكون الأمر في غاية الوضوح.»[78]

ولم يتم النظر إلى حزب العدالة والتنمية أثناء الإجتماع على أنه حزب سياسي يهدد الحياة العلمانية فحسب، إنما تم رسمه على أساس أنه يضر أيضاً بإستقلالية الدولة الكاملة، وأنه يقوم بالتعاون مع مؤسسات عالمية تخدم الإمبريالية مثل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، وأنه آلة في أيدي الولايات المتحدة الامريكية والإتحاد الاوروبي، وأنه قد قام ببيع ممتلكات الدولة للأجانب عن طريق عملية الخصخصة، وأنه أيضاً مصدر للسوء والذي ينبغي إسقاط حكومته بأسرع وقت. ولقد صرخ الأستاذ الدكتور بيرجول أيمن جولار بما يلي أما الشعب المتجمع في الإجتماع المنعقد في تاندوغان يوم 14 إبريل:

«إن الدفاع عن دولتنا لو تم تركه في أيدي الولايات المتحدة الأمريكية ولو تم تسليم ميزانية دولتنا إلى صندوق النقد الدولي، ولو تسلم موظفي بروكسيل إدارة بلدنا، ولو سيتم إستعمار تركيا أو سيتم تقسيمها إلى ولايات وأجزاء... فإن الجيش الكمالي سوف يتحدث! وستتحدث الجامعة! وسيتحدث القضاء! والعمال والفلاحون والموظفون والتجار... الرجال والنساء والشباب

76 Füsun ÜSTEL-Birol CAYMAZ, "**Seçkinler ve Sosyal Mesafe**", s.49.

77 Tanıl BORA, "Tandoğan, Çağlayan, İzmir Mitingleri ve Sol: 'Çılgın Kalabalıktan Uzakta…'", **Birikim**, Sayı.218, Haziran 2007, s.39.

78 http://www.14nisan.gen.tr/genel/bizden_detay.php?kod=451&tipi=27&sube=0, (Erişim Tarihi: 22.10.2010)

والمسنون كل هؤلاء سيخرجون للطرقات وسيشكلون لجان للمقاومة.»[79]

ينبغي توضيح أن الغالبية العظمى من المنضمين للإجتماع أوضحوا أنهم من المنتسبين للشريحة «أنصار الجمهورية العلمانية» وأنهم يرون أنفسهم «كوجه مضيئ لتركيا». ولقد رأينا أن التأكيد على «طراز الحياة» في مقدمة إهتماماتهم والتي شعروا بأن هناك تهديد يمثله حزب العدالة والتنمية لهذه النوعية من الحياة. وعلى وجه الخصوص فإننا في إجتماع إزمير يمكننا رؤية مشاهد لطابع الحياة التي يعيشها أهالي إزمير من حيث «الإستمتاع بالحياة» وترك النساء على حريتهن وحياة الطبقة الوسطى التي تعيش في مدينة وأهل الكيف وأصحاب المتعة. ويجب علينا في مثل هذه المجتمعات أن نشير إلى أن النحبة التركية البيضاء التي تضع لديها في المقام الاول التصنيف العرقي الطبقي هي مناهضة للطبقات الدنيا والقرويين وللأكراد وغيرهم من الذين يتم النظر إليهم على أنهم مصدر «للإفساد» ومنبع التهديد.[80]

وفي هذه الإجتماعات التي تم الحديث فيها بصورة مكثفة عن الغضب ورد الفعل المحسوس تجاه العولمة والإتحاد الأوروبي والولايات المتحدة الامريكية وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي وبإختصار عن العالم الخارجي فقد تم التأكيد فيها أيضاً على ضرورة تشكيل جبهة قوة القومية جديدة، وتم فيها إستدعاء روح حرب الإستقلال مجدداً برفع شعار «لا أمريكا ولا أوروبا، إنما تركيا حرة». وقام الأستاذ الدكتور بيرجول أيمن جولار بتفنيد كل المساعي التي تم القيام بها في سبيل الإتجاه نحو الغرب حتى هذه اليوم وذلك في الإجتماع المنعقد في تاندوغان يوم 14 إبريل كالتالي:

«إن سفينة الإنفتاح على العالم إنطلقت وهي مصنوعة من الشمع. وإننا لم ننفتح على الدنيا، إنما إنفتحت الدنيا علينا! إن ما قصدوه بالدنيا هو صندوق النقد الدولي والبنك الدولي وحفنة شركات وبنوك وسوق عالمي مرعب... نعم إن ما قصدوه بالدنيا ما هو إلا عبارة عن واشنطن وبروكسل... ولقد سقطنا في أيدي هذه العصابة كلما إنفتحنا على هذا العالم. فالآن لا بنوك لنا! فأكبر بنوكنا الآن يديرها مديرين أجانب. والآن لا محال تجارية كبرى لنا، إذ انها الآن في أيدي الأجانب. وليس لنا بذورنا الزراعية الطبيعية! حيث أننا محكوم علينا ببذور وتقاوي لا تليق بنا والتي نشتريها من بضع شركات عالمية... فنترك كل ذلك جانباً، حيث لم يعد لنا لبن ولا زباي، وأصبحنا مضطرين لأن نحرم أطفالنا حتى نشبع العصابات العالمية! هذا هو الإنفتاح على العالم، إنه يعني الوقوع في فم الإمبريالية. إن هذا بكلمة واحدة ما هو إلا إستعمار.»[81]

إن القلق الشديد الذي شعرت بها هذه الشريحة المعروفة بحساسيتها تجاه العلمانية أمام تزايد النشاط التبشيري في الدولة يشكل تناقض ظاهري عجيب. وينبغي النظر إلى هذا القلق على أنه

79 http://www.14nisan.gen.tr/genel/bizden_detay.php?kod=433&tipi=27&sube=0 ,(Erişim Tarihi: 22.10.2010)

80 Tanıl BORA, "Tandoğan, Çağlayan, İzmir Mitingleri ve Sol: 'Çılgın Kalabalıktan Uzakta…'", s.43.

81 http://www.14nisan.gen.tr/genel/bizden_detay.php?kod=433&tipi=27&sube=0 , (Erişim Tarihi: 22.10.2010)

مرتبط بالهوية التركية الإسلامية السنية والتي تعبر عن إستقلال الأمة أيضاً.[82] وعلى سبيل المثال فقد ربط الأستاذ الدكتور آلبأرسلان إيشيقلي في كلمته بالإجتماع بين زيادة النشاط التبشيري وبين حالة الجفاء من الإسلام التي تسببها الشريحة المحافظة التي وصفها بأنها تستغل الدين لأغراضها وتحدث على النحو التالي:

«إن أسوأ ما قدمه مستغلي الدين هو ما فعلوه ضد الدين ذاته. فالوصول إلى مرحلة يقول فيها أحد الاشخاص إنني لن أخرج إلى الشارع «لأنني مسيحي» هو نتيجة للصورة الرجعية التي قدمها مستغلي الدين هؤلاء للإسلام. ومن ناحية أخرى فحينما كنا في زمن مضى نجعل الأفارقة يشعلون النار في الأناجيل الموزعة عليهم بلا مقابل، فإننا اليوم نرى أجزاء من وطننا وقد وقعت في أيدي أخرين بمزادات علنية.»[83]

تشكيل الأرجاناكون

إن تنظيم الأرجاناكون هو التشكيل المعروف بمحاولته القيام بأعمال مسلحة مدهشة وتنظيم إغتيالات بهدف الإعداد لإنقلاب عسكري خالقاً لحالة من الفوضى في الدولة، وهو من ناحية أخرى يمكن ربطه بالتيار الوطني. إن التيار الوطني الذي هو صاحب أيديولوجية تنظيم الأرجاناكون والتي سيتم ذكرها فيما بعد بأن لها علاقة بالهجوم على مجلس الشورى وإغتيال هرانت ديك وقتل الراهب سانتورو ومذبحة التبشيريين الذين كانوا في مالاطيا فمن هذه الناحية يمكننا أن نرى هذا التيار بأنه على نفس خط الإتحاديين أيام الدولة العثمانية والبعثيين عند العرب. ومثلما أوضح السيد تشاندار فإنه يوجد في فكر البعثيين إغتيال وإثارة قوم على أخرين وتخريب وإنقلابات عسكرية.[84]

إن منظمة الأرجاناكون تتشكل من إتحاد القوى المحبة للوطن ومن جمعية القوة الوطنية ومن منصة حركة الوحدة الوطنية ومن جمعية بودوم الإجتماعية للقومية التركية، وهي بصفة عامة تتضم العسكريين المتقاعدين، وقد لفتت الإنتباه كبناء له شعاراته المناهضة للإمبريالية وتضع في المقام الأول لديها كل من التيار الوطني والإتجاه العلماني وتؤكد على المبادئ الكمالية وتنطلق خلال تعاون بين أعضائها.[85]

وينبغي الإشارة إلى أن الأحزاب القومية في مثل هذه المنظمات تلقى رواجاً فكرياً إلى حد

82 Özellikle ülkenin yabancı unsurlardan temizlenmeye çalışıldığı nüfus mübadelesi, Varlık Vergisi hadisesi, 6-7 Eylül olaylarını göz önüne alınca ulusalcıların misyonerlik konusuna dair duyarlılıklarını anlayabilmek daha olanaklıdır.

83 http://www.14nisan.gen.tr/genel/bizden_detay.php?kod=448&tipi=27&sube=0 , (Erişim Tarihi: 22.10.2010)

84 Cengiz ÇANDAR, "İdeolojik Akrabalıklar: Ulusalcılık, İttihatçılık, Baasçılık, Ergenekonculuk vs…" **Hürriyet**, 24.07.2008.

85 Rasim Özgür DÖNMEZ, "Vigilantism in Turkey: Totalitarian Movements and Uncivil Society in a Post 9/11 Democracy", **Totalitarian Movements and Political Religion**, s.564.

كبير. وعلى سبيل المثال من الممكن أن نتصادف في هذه النوعية من التشكيلات بطقوس مثل حلف اليمين على القتل أو الموت في سبيل السلاح أو عقد القران من خلال قراءة قسم الجمعية فوق العلم والمصحف والسيف كما في جمعية القوة الوطنية.[86]

إن الارجاناكون التي يُدعى بأن لها أذرع في القضاء والبيروقراطية المدنية وفي الجامعات والإعلام وفي كل المجالات تقريباً، يبدو أنها قد تحكمت في شرائح معينة أيضاً داخل الجيش من خلال تخطيطها للإنقلاب مثل أيشيغي وياكاموز وآلديفان. وإن أعضاء هذا التنظيم مثلما اوضحوا يجب أن يكونوا ممن يميلون للتيار الأتاتوركي الوطني وأن يكونوا من أنصار العلمانية، ويرغبون في أن يظل للجيش تحكمه الدائم في السياسة، وهم يقومون برسم تخيلات بالتعاون مع التيارات الوطنية من أن العلمانية سوف يتم طرحها جانباً وأن قبرص سوف تضيع منهم في حالة إنضمام تركيا للإتحاد الأوروبي وأنه سيتم الإعتراف بالمذبحة الأرمينية وأن الأكراد سيقسمون الدولة.[87]

إنه يمكننا أن نوضح أن هدف البناء الوطني المشخص في الأرجاناكون ليس هو تنسيق السياسة الداخلية فحسب، إنما هو تشكيل نظام للتحالف الوطني والذي يستطيع أن يتحكم بإستمرار في الحكومات ويوجه سياساتها الخارجية أيضاً. وفي هذا الصدد فليس من الخطأ الإشارة كمثال إلى المجهودات المبذولة لكي تدير تركيا وجهها نحو قارة أسيا وأوروبا الشرقية. وينبغي هنا أن نشير إلى أن الجنرال تونجر قيلينتش الأمين العام لمؤسسة الأمن الوطني في عام 2002 هو أحد الشخصيات الرئيسة للإنقلاب العسكري الذي كان مخططاً إجراءه في عام 2004 وخصوصاً لفكرة الإتجاه نحو قارة آسيا وأوروبا الشرقية هذه التي نقبلها على أنها بصورة «بدلاً من الإتجاه نحو الإتحاد الأوروبي وأمريكا، فلنتجه نحو الصين وروسيا وإيران ونشكل بنياناً معهم». وإن الشرط الأساسي لديهم هو تأسيس نظام ديكتاتوري من النوعية التي تريد الجماعة الوطنية فيه فك الإرتباط الموجود مع الغرب وعدم الإنكباب على العالم الخارجي. فالنسبة لهذه الشريحة الوطنية التي تعمل على تعطيل الديمقراطية في تركيا التي تقف الآن خطوة بخطوة مع الغرب من حيث القيم السياسية؛ ستكون كل من روسيا والصين بتحقيق الدعم الدولي للإنقلاب العسكري المزمع القيام به وذلك من خلال التحالف معهما إضافة إلى إيران.[88]

الخاتمة

لقد عملت في هذه الورقة على تناول التيار الوطني بإعتباره من أهم مراكز المعارضة السياسية في العشر سنوات الأولى من الألفية الثالثة، وأنه قد عبَّر عن نفسه بصورة منظمات مسلحة أحياناً مثل الأرجاناكون وعملت علة إظهار الخواص الرئيسة لهذا التيار، أخذاً في الإعتبار نقاط الإختلاف والتلاقي بينهم وبين التيار القومي، مبرزاً وجهات نظرهم المتعلقة بقضايا الدولة مشيراً إلى الشروف

86 http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=564901 , (Erişim Tarihi: 22.10.2010)

87 Tarık Ziya EKİNCİ, "Ulusalcılık ve Milliyetçilik", **Radikal**, Radikal 2, 26.03.2006.

88 İhsan DAĞI, "Avrasyacılar Tasfiye mi Ediliyor?", **Zaman**, 11.07.2008.

التي تسببت في تشكيل وجهات نظرهم هذه على هذا النحو. ومن الممكن القول أن هذا التيار في أعقاب إنتخابات رئاسة الجمهورية لعام 2007 وعقب فتح التحقيقات في قضية الأرجاناكون أنه قد تعرض لحالة من الإختفاء التدريجي، بل وأصبح قليل الظهور.

إنه يجب أن نوضح إن التيار الوطني إستمر على نمط واحد من حيث مناهضته لحزب العدالة والتنمية الذي شكل واحدةً من أهم سبل العقاب له حتى الآن، إلا أن هذه المناهضة قد إنزلقت إلى ساحة مختلفة. وفي فترة حكومة حزب العدالة والتنمية التي استمرت لثماني سنوات فإنهم عملوا على تشكيل منهجية ديكتاتورية تعبر عن مخاوفهم من تطبيق الشريعة الإسلامية وذلك بأن تتبني هذه المنهجية مفاهيم مثل «الراية المدنية» و»الوصاية المدنية»، ويبدو أن مؤسسات الدولة قد تجمعت حول حالة روحية جديدة الآن تضع في مقامها الأول الخوف من تطبيق نظام قهري يؤثر على المعارضة السياسية وأن تكون مؤسسات الدولة تابعة بصورة أو بأخرى لهذه الإدارة الديكتاتورية. فيمكننا القول بأن خوف الإنزلاق نحو نظام ديكتاتوري يمكن تشبيهه بالنظام الروسي أو حتى نظام بوتن قد حل محله الآن الخوف من طراز المعيشة الذي يظهر بأشكال مختلفة مثل التحول للنظام الماليزي أو الإيراني. وبهذا فإن رد الفعل المتخذ ضد حزب العدالة والتنمية والخوف الممتزج بالغضب قد بدأ يحل محله اليوم حالة من القلق السياسي المشروع.[89]

قائمة المصادر

ADIGÜZEL, Hüseyin, "Yine Ermeni ve Yine Fransa",

http://www.turksolu.org/118/adiguzel118.htm

AKGÜÇ, Öztin, "İçtenlikle mi Yönlendirme mi?",

http://garildi.cumhuriyet.com.tr/sayfa.cgi?w+30+/cumhuriyet/cumhuriyet2006/0604/02/t/c1306.html

AKTAY, Yasin, "301 Kalksa Başka Madde Bulurlar", Yasin Aktay (der), **Korku ve İktidar** içinde, İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.

ALPER, Emin, "CHP Nihayet AB'ye Karşı Olduğunu Açıkladı",

http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=327&dyid=4902&yazi

ALPKAYA, Faruk, "Bir 20.Yüzyıl Akımı: Sol Kemalizm",Tanıl Bora (ed), **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2: Kemalizm**, İletişim Yayınları,2001.

89 Ahmet İNSEL, "İran Bitti, Rusya Verelim!", **Radikal,** Radikal-2, 19.09.2010.

ANT, Serdar, “Türkiye AB’ye Teslim Olmayacaktır!”,

http://www.mudafaaihukuk.com/109-ant.htm

ATABERK, Kaya, “Amerikancı-Şeriatçı Strateji Türkiye’yi Sevr’e Götürecek”, http://www.turksolu.org/240/ataberk240.htm

ATAÖV, Türkkaya, “Laiklik, Terör ve Ardındaki…”,

http://garildi.cumhuriyet.com.tr/sayfa.cgi?w+30+/cumhuriyet/cumhuriyet2007/0709/27/t/c0202.html

AYDIN, Suavi, “MDD’den ‘Ulusal Sol’a Türk Solunda Özgücü Eğilim”, **Toplum ve Bilim**, Sayı.78, Güz 1998.

AYDIN, Suavi, “Ermeni Konferansı Olayı”, **Birikim**, Say.199, Kasım 2005, s.18-22.

BAYKAM, Bedri, “Ermeni Konferansı ve Demagoji Sanatı”, **Cumhuriyet**, 27.09.2005.

BELGE, Murat, “Nationalism, Democracy and the Left in the Turkey”, **Journal Intercultural Studies**, Vol.30, No.1, February 2009.

BORA, Tanıl, “Türkiye’de Faşist İdeoloji”, Ömer Laçiner (ed), **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt.9: Dönemler ve Zihniyetler** içinde, İstanbul: İletişim Yayınları,2009.

BORA, Tanıl, “Türkiye’de Milliyetçilik Söylemleri: Melez Bir Dilin Kalın Lügati”,

Milliyetçiliğin Kara Baharı içinde, der: Tanıl Bora, İstanbul: Birikim Yayınları, 1995.

BORA, Tanıl, “Globalleşme ve Milliyetçilik”, der: Tanıl Bora, **Milliyetçiliğin Kara Baharı**, İstanbul: Birikim Yayınları, 1995.

BORA, Tanıl, “Tahsilli Cehaletin Cinneti”, **Birikim**, Kasım 2006, Sayı.21.

BORA, Tanıl, “Tandoğan, Çağlayan, İzmir Mitingleri ve Sol: ‘Çılgın Kalabalıktan Uzakta…’”, **Birikim**, Sayı.218, Haziran 2007.

BÜLBÜL, Kudret-ÖZİPEK, Bekir Berat, “Türkiye Toplumunda Batı Algısı: İlk Bulgular”, **Tezkire**, Sayı.43-44, Nisan-Eylül 2006, ss.179-197.

ÇANDAR, Cengiz, "İdeolojik Akrabalıklar: Ulusalcılık, İttihatçılık, Baasçılık, Ergenekonculuk vs…" **Hürriyet**, 24.07.2008.

ÇEÇEN, Anıl, "Türkiye Cumhuriyeti Tasfiye Ediliyor", http://www.hakimiyetimilliye.org/index.php/hm-yazarlari/anil-cecen/1073231-turkiye-cumhuriyeti-tasfiye-ediliyor-anil-cecen.html

ÇEÇEN, Anıl, "Çözülme Çözüm Olamaz",

http://www.hakimiyetimilliye.org/index.php/hm-yazarlari/anil-cecen/421.html

ÇEÇEN, Anıl, "İsrail Türkiye'yi Satın Alıyor", http://www.add.org.tr/index.php?option=com_content&task=view&id=100&Itemid=31

ÇINAR, Menderes, "The Militarization of Secular Opposition in Turkey", **Insight Turkey**, Cilt.12, Sayı.2, 2010.

ÇÖLAŞAN, Emin, "'AB Reformları!' Uğruna", **Hürriyet**, 13.06.2007.

DAĞI, İhsan, "Küreselleşme ve Ulus-Devlet Kıskacında Türkiye", **Zaman**, 08.01.2007.

DAĞI, İhsan, "Avrupa Birliği ve Türkiye: Batılılaşmanın Neresindeyiz?", **Liberal Düşünce**, Cilt.5, Sayı.7, Kış 2000.

DAĞI, İhsan, "Avrasyacılar Tasfiye mi Ediliyor?", **Zaman**, 11.07.2008.

DÖNMEZ, Rasim Özgür, "Vigilantism in Turkey: Totalitarian Movements and Uncivil Society in a Post 9/11 Democracy", **Totalitarian Movements and Political Religion**, Vol.9, No.4, December 2008.

DUMAN, M. Zeki, "İçte Direnme Dışta Dayatma Sürecinde Türkiye'nin AB Üyeliği", **Liberal Düşünce**, Yıl.10, Sayı 40, Güz 2005.

DURA, Cihan, "Özelleştirmeler Üzerine", http://www.turksolu.org/94/dura94.htm

DURA, Cihan, "Vatan Toprakları Satışta Kimsede Çıt Yok!", http://www.turksolu.org/63/dura63.htm

EKİNCİ, Tarık Ziya, "Ulusalcılık ve Milliyetçilik", **Radikal**, Radikal 2, 26.03.2006.

ERDOĞAN, Necmi, "Neo-Kemalizm, Organik Bunalım ve Hegemonya", Tanıl Bora (ed),

Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2: Kemalizm, İletişim Yayınları,2001.

ERUYGUR, Şener, "Hrant Dink Cinayeti, Ulusal Birlik, Bütünlük", http://www.add.org.tr/index.php?option=com_content&task=view&id=1156&Itemid=157

FIRAT, Gökçe, "Türkiye Bir Düşmanını Kaybetti",

http://www.turksolu.org/124/basyazi124.htm

GRIGORIADIS, Ioannis N., "Friends No More? The Rise of Anti-American Nationalism in Turkey", **Middle East Journal**, Cilt.64, Sayı.1, Kış 2010.

İNSEL, Ahmet, "İran Bitti, Rusya Verelim!", **Radikal,** Radikal-2, 19.09.2010.

KAHRAMANOĞLU, İnan, "Atama, Vatanıma, Bayrağıma Sövdürtmem: 301 Yetmez, İstiklal Mahkemesi Paklar", http://www.turksolu.org/99/kahramanoglu99.htm

KENTEL, Ferhat, "**Milletin Bölünmez Bütünlüğü: Demokratikleşme Sürecinde Parçalanan Milliyetçilikler**", İstanbul: TESEV Yayınları, 2007.

KENTEL, Ferhat, "**Ehlileşmemek, Düzleşmemek, Direnmek**", Söyleşi: Esra Elmas, İstanbul: HAYY Kitap,2008.

KIRMIZI, Abdülhamit, "Bir Muhalefet Alanı Olarak Ulusalcılık", **Anlayış**, Sayı.46, Mart 2007.

KOÇ, Yıldırım, "Türkiye AB ve ABD'nin Tehdidi Altındadır", http://www.turksolu.org/35/koc35.htm

KÖSEBALABAN, Hasan, "Türk Siyasetinin Dördüncü Tarzı: Ulusalcılık", **Anlayış**, Sayı.46, Mart 2007.

MANİSALI, Erol, "30 Ağustos'ları Kutlamak Yetmez", **Cumhuriyet**, 29.08.2005.

MANİSALI, Erol, "İçi Boş Atatürkçülük, Ona En Büyük İhanettir", **Cumhuriyet**, 28.01.2005.

OZANKAYA, Özer, "Artık Düşmanın Adını Koymalıyız: ABD ve AB!", http://www.add.org.tr/index.php?option=com_content&task=view&id=2045&Itemid=157 .

ÖZCAN, Ahmet, "Ulusalcıların Asıl Dertleri Ne? (2), **Zaman**, 31.01.2007.

ÖZDEMİR, Hikmet, "**Kalkınmada Bir Yön Arayışı: Yön Hareketi**", :Ankara: Bilgi Yayınevi, 1986.

ÖZDEN, Yekta, Güngör, "Uyum Yasalarını Büyük Toprak Kayıpları Takip Edecek", http://www.turksolu.org/12/ozden12.htm

ÖZKIRIMLI, Umut, "**Milliyetçilik ve Türkiye-AB İlişkileri**", İstanbul: TESEV Yayınları, 2008.

ÖZLÜK, Erdem-DOĞAN, Fazlı, "Türkiye-Avrupa Birliği İlişkilerini Egemenlik Devri Tartışmaları Üzerinden Okumak", **Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi**, Cilt.9, No.1, 2010.

ÖZSOY, Ali, "ABD-AKP-PKK İşbirliği Artık Herkesin Gözü Önünde",

http://www.turksolu.org/155/ozsoy155.htm

SÖYLEMEZ, H. Ufuk, "Çok Tehlikeli Bir Adım: TRT 'Şeş'",

http://www.mudafaaihukuk.com/125-soylemez.htm

SUSTAM, Engin, "Düşmanın Tahayyülü ve Milliyetçi Defans: Bir Toplumsal Travma Olarak Linç Kültürü", **Birikim**, Sayı 215, Mart 2007.

TÜRKEŞ, Mustafa, **"Kadro Hareketi: Ulusçu Bir Sol Akım",** İstanbul: İmge Yayınları,1999.

USLU, Emre, "Ulusalcılık: Neo-Nationalist Resurgence in Turkey", **Turkish Studies**, Vol.9, No.1, Mart 2008

ÜSTEL, Füsun-CAYMAZ, Birol, "**Seçkinler ve Sosyal Mesafe**", İstanbul: Açık Toplum Vakfı, 2009.

YANARDAĞ, Merdan, "**Milliyetçilik, Yurtseverlik, Ulusalcılık**", http://haber.sol.org.tr/yazarlar/merdan-yanardag/milliyetcilik-yurtseverlik-ulusalcilik-1745

YANIK, Lerna K, "'Those Crazy Turks' that Got Caught in the 'Metal Storm': Nationalism in Turkey's in Turkey's Best Seller List", **EUI Working Papers** RSCAS, 2008/4.

YAŞLI, Fatih, "Kızılelmacılık ve Komplocu Zihniyet", **Birikim**, Sayı.204, Yıl 2006.

YETKİN, Çetin, "Sevr, Yeniden-Dün Yeniden Yaşanıyor", Yeniden **Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk**, Sayı 134, Kasım 2009.

YILDIRIM, Ergün, "Bir Sol Milliyetçi İdeoloji Modeli: Kadro Dergisi", **Doğu-Batı**, Yıl.8, Sayı.31, 2005.

المواقع الإلكترونية

http://www.akparti.org.tr/milli-birlik-ve-kardeslik-projesi-_6455.html

Kürt Sorunu Yok, Kürt İstilası Var, http://www.turksolu.org/sehit/2.htm

Türk Oğlu, Türk Kızı Türklüğünü Koru! , http://www.turksolu.org/sehit/4.htm

http://www.hurriyet.com.tr/gundem/14946998.asp

"ADD, Konferansı Protesto Etti", http://www.tumgazeteler.com/www.gundem.info/www.gundem.info/?a=1041885

"AKP, Vatan Toprağını Satışta", http://www.yenicaggazetesi.com.tr/haberdetay.php?hit=6251

http://www.turkhukuksitesi.com/showthread.php?t=7388

http://www.14nisan.gen.tr/genel/bizden_detay.php?kod=451&tipi=27&sube=0

http://www.14nisan.gen.tr/genel/bizden_detay.php?kod=448&tipi=27&sube=0

http://www.14nisan.gen.tr/genel/bizden_detay.php?kod=433&tipi=27&sube=0

http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=564901