

بسم الله الرحمن الرحيم

البطائر

مجلة علمية محكمة تصدر عن جامعة البترا

المجلد ٦ / العدد ١

ذو الحجة ١٤٢٢هـ / آذار ٢٠٠٢

رئيس التحرير

أ.د. فهمي جدعان

مساعد رئيس التحرير

د. نهال عميرة

د. عصام سخيني

الأعضاء

أ.د. محمد مخلص الصابوني

أ.د. زهير محي الدين

أ.د. علي حجاج

أ.د. محمد مطر

د. أسامة علقم

سكرتيرة التحرير

هنادة المومني

كل ما ورد في هذا العدد من مجلة "البصائر" يعبر عن وجهات نظر الكتاب أنفسهم، ولا يعبر بالضرورة عن وجهات نظر هيئة التحرير، أو سياسة جامعة البترا.

المراسلات باسم رئيس التحرير

مجلة البتائر

جامعة البتيرا

ص.ب (٩٦١٣٤٣)

عمان (١١١٩٦) - الأردن

الاشتراك السنوي في المجلة

١-الأردن

أ- للأفراد: (٥) خمسة دنانير أردنية

ب- للمؤسسات (١٠) عشرة دنانير أردنية

٢- الخارج:

أ- للأفراد: (١٠) عشرة دولارات أميركية

ب- للمؤسسات (٢٠) عشرون دولارا أميركيا

الصف والطباعة

دار المناهج للنشر والتوزيع

تلفاكس: ٤٦٥٠٦٢٤ عمان



ترتيب المواد يخضع لاعتبارات فنية، ولا علاقة له بأي اعتبار آخر



المحتويات

٧

تنويه ودعوة

القسم الأول

العلوم الانسانية

- ١١ د. إحسان عباس • "وقتل قابيل هاويل": في الشعر العربي الحديث
- ١٩ د. فهمي جدعان • الثقافة الكونية والنظم الثقافية العربية
- ٥٩ د. نورية الرومي • تماس النص مع المعاني الثواني في مجموعة "واطرفاه"
- ١١٩ د. عصام سخيني • المتوكل العباسي: نموذج دراسي لتوظيف الدين لتحقيق أغراض سياسية
- ١٦٣ د. حواس بري • التمثيل في عدم الماثلة: قراءة في جهود المفسرين
- ٢٠٣ د. فريدة غبوة • نظرة بنيوية على الفلسفة الماركسية-لوي ألتوسير نموذجاً

القسم الثاني

العلوم الاجتماعية

- ٢٣٣ د. خليل أبو حشيش • مدخل البدائل لترحيل الخسائر الضريبية: إطار مقترح لتشجيع الاستثمار في المملكة الأردنية الهاشمية

تنويه ودعوة

ظهر العدد الأول من مجلة (البصائر) في شهر جمادى الأولى ١٤١٧هـ / أيلول ١٩٩٦م. وانتظم صدور المجلة منذ ذلك الحين إصدارين في السنة. وقد لقيت هذه المجلة قبولاً واسعاً في الأوساط الأكاديمية والعلمية حيث شارك في بحوثها المنشورة عددٌ وفيرٌ من خيرة الباحثين والعلماء المشتغلين في جملة العلوم الإنسانية والاجتماعية والطبيعية. وحظيت البحوث الإنسانية والاجتماعية بالفضاء الأرحب من المجلة. لكنها اتسعت أيضاً لقدرة من البحوث في العلوم الأساسية والتطبيقية. وكانت هذه البحوث جميعاً تنتظم في إصدارات المجلة مجتمعة غير متميزة في أقسام خاصة بحقولها النوعية. لكن هيئة التحرير تقدر الآن أنه يحسن بعد هذا النمو المطرد في مسيرة المجلة أن يطوّر هيكلها وأن يصار إلى قسمة أبواب العدد الواحد من إصداراتها التالية إلى ثلاثة أقسام. قسم أول يختص بالإنسانيات أو العلوم الإنسانية كالبحوث اللغوية والأدبية والتاريخية وغير ذلك، وقسم ثانٍ يختص بالعلوم الاجتماعية كالتربية والاقتصاد وعلم الاجتماع والعلوم السياسية والإدارية والمالية وغير ذلك، وقسم ثالث يختص بالعلوم

الأساسية والتطبيقية كالفيزياء والرياضيات والصيدلة والهندسة والزراعة وغير ذلك. ولعل هذه القسمة أن تكون أكثر تعبيراً عن سمة التخصص في الحقول العلمية المتباينة. وتتطلع هيئة التحرير إلى أن يتنامى تطور هذه الحقول الثلاثة بحيث تظهر في المستقبل في إصدارات خاصة مستقلة.

وتعبر هيئة تحرير المجلة، من وجه آخر، عن رغبتها في إحداث مزيد من التطور في المجلة يتمثل في تخصيص باب مستقل من كل إصدار يشتمل على مراجعات للكتب والأبحاث الجديدة المبتكرة في جملة الحقول العلمية التي تعنى بها هذه المجلة. وهي توجه إلى الباحثين والعلماء الدعوة للإسهام في هذا الباب وإغنائه بمراجعاتهم القيمة التي سيكون لها بكل تأكيد فضل حقيقي في تطوير معارفنا الأدبية والعلمية وفي تقدم البحث العلمي والإبداع الأدبي والفني في عالمنا العربي المعاصر.

والله من وراء القصد أولاً وآخرًا،،

رئيس التحرير

القسم الأول

العلوم الإنسانية



وقتل قابيل هابيل في الشعر العربي الحديث

د. إحسان محباس

في كثير من الفنون تبرز فكرة مهيمنة (أو موضوع أو شكل ما) وهذا النوع من الأفكار أو الموضوعات أو الأشكال قد اصطلح على تسميته موتيف (Motif) وهي لفظة لم تعرب، والموتيف عنصر يدخل في الرواية والمسرحية والشعر وغيرها من الفنون، وغالباً ما يتوقف عنده النقاد الذين يؤثرون التأويل (الهرمنيوطيقا) في الموروث أو عند الأفكار المشتركة التي تعد نمطاً أساسياً في بناء العمل الفني.

ومن هذه الموضوعات (أو الأفكار) قصة ابني آدم "قابيل وهابيل"، وهي قصة أصبحت مشهورة لورودها في سفر التكوين (١: ٤-١٦) ثم في سورة المائدة من القرآن الكريم (٢٧-٣١) وقد جاءت فيها على النحو الآتي:

﴿ وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴿٢٧﴾ لَئِن بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنَّنِي خَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٨﴾ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنَ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ ﴿٢٩﴾ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٣٠﴾ فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي

الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَ أَخِيهِ قَالَ يَوَيْلَتِي أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْعُرَابِ فَأُوَارِي سَوْءَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ ﴿٤٧﴾

هذا البيان الموجز الجميل أورد القرآن الكريم القصة وذكر سبباً واحداً دفع بأحد الأخوين (قاييل) ليقتل أخاه (هايبيل) وذلك السبب هو عدم تقبل قربان قاييل، وهو أمر ليس لهايبيل فيه يد، وإنما تعلله بهذا السبب افتتاحات جائر من الأول. ولذلك وصف قاييل بأنه ظالم، وفي سياق القصة بأنه خاسر لأنه أفقد نفسه أخوة أخ مسالم لا يقابل الأذى بأذى مثله. ومثل هذا الظلم والخسران -مقابل براءة تامة ونزاهة يد، تورث صاحبها الندم. ومن الواضح أن القرآن الكريم لم يورد من أسباب القتل إلا سبباً واحداً، ولكن المصادر اليهودية أوردت سبباً آخر رددته من بعدها كتب التفسير الإسلامية والتاريخ، وكتب قصص الأنبياء مثل عرائس المروج للثعلبي (٤٣-٤٧) وقصص الأنبياء للكسائي محمد بن عبد الله (٢: ٧٢-٧٣) كما لحق القصة إضافات وحواشٍ وتعليقات في أساطير اليهود (L.Ginzberg: The Legends of the Jews .I, pp 111).

ومن هذه الزيادات أن هايبيل (وهو يمثل الرعاة) قدم أحسن كبش في غنمه وأن قربان قاييل (وهو مزارع) إنما كان كومة من القمح من أردأ زرعه. وتضيف الأساطير اليهودية أن هايبيل ولدت معه توأمة اسمها (لبودا) كما ولدت مع قاييل توأمة اسمها (اقليفا) وبين الولادتين سنتان. وكان من المفترض أن يتزوج هايبيل توأمة أخيه قاييل ويتزوج قاييل توأمة أخيه هايبيل لكن توأمة هايبيل (لبودا) كانت قليلة الحظ من الجمال ففرض قاييل أن يتزوجها، وتزوج توأمة (اقليفا) وبدلاً من أن يغضب هايبيل لأنه حرم الزواج من فتاة جميلة غضب الرجل الذي فاز بالفتاة الجميلة (وهو بذلك قد كسر العرف مجازاً) وقتل أخاه البريء المسالم، لأن المقتول -في ما قرره القرآن الكريم- كان

يخاف الله رب العالمين، فلم ييسط يده لقتل أخيه، ولم يثر على استبداد ذلك الأخ القاسي القلب.

أما قصة الغرايين فإنها كانت إعادة تمثيل لقصة القتل، والغاية منها تعليم القاتل، كيف يتخلص من جثة أخيه. وتحدث الأساطير اليهودية عن أمور مختلفة اتصلت بجاذبة القتل، ولا نقف عندها، لأنه ليس من همتنا قصة القتل نفسها والنتائج المترتبة عليها - حقيقة كانت أو متخيلة. بل همتنا في هذا العرض تحول القصة إلى "موتيف" يدخل الرواية والمسرحية والشعر. وقد تكفل الأستاذ سباستيان غونتر^(١) (الأستاذ المساعد بجامعة تورنتو) - كندا - فيبين كيف دخل هذا الموتيف في رواية "أولاد حارتنا" لنجيب محفوظ، ومسرحية سعد الله ونوس "ملحمة السراب".

أما في الشعر العربي الحديث فقد وجدت قصيدتين بنيت كل منهما على موتيف قصة الأخوين، وهما قصيدتان غنائيتان، إحداهما للشاعر السوداني صلاح أحمد إبراهيم والثانية قصيدة "من أوراق هاييل" لناصر شبانة.

في ديوان "غابة الأبنوس" لصلاح (ص: ٦٧ ط باريس) قصيدة عنوانها وقتل قابيل هاييل. كان صلاح أحد طلابي في جامعة الخرطوم ثم صديقاً عزيزاً (رحمه الله)، وكان شاعراً من أجود من عرفت من شعراء السودان يؤرقه اهتزاز جبل الوحدة بين شمال السودان وجنوبه، وأظن أن هذا الوضع هو الذي أوحى له بتلك القصيدة أثر مذبحة ذهب ضحيتها كثير من الشماليين، فللقصيدة صلة بالواقع في تلك الأيام. ولم يكن صلاح يتكئ على الوحدة بين الشمال والجنوب وحسب، بل كان داعية لوحدة عامة بين جميع أجزاء السودان ويرى في كل سوداني أياً كان موطنه أخاً له ويفتتح صلاح قصيدته بتصوير الأمل الذاتي الذي يعانيه إزاء الفرقة بين أبناء بلده.

(١) Myths, Historical Archetypes.. in Arabic Literature pp. 309-333, Beirut 1999.

يفتح سلاح قصيدته مصوراً احساساته الذاتية بطريقة تبدو حاملة صيغة
التهويل، ولكنها صادقة:

على قلبي تسيل كأنها نار - دما قلبي

وماء العين ملء العين

وفي الأحشاء سكين وفي الجنين

على قلبي

دما قلبي

تسيل كأنها من عين

وتخنقي أحاسيس تدق علي بالرجلين

غشاوات

غشاوات

غشاوات

وأنياب تمزقني وأصوات

فيا أحزان هدي الصبر يا أحزان

خذي غرقة دمع واغسلي بالملح نرف القلب والشريان

ولا تستكثري اللوم فلا لوم عليك الآن

أنا "هايل"

طريح الأرض يلكرني بنعليه أخي قابيل

ويمسح ما بكفيه على شعري دماً قاني

دمي القاني

ينقط من سلاح أخي على شفتي وأجفاني

وفي شفتي دم وتراب

إن أكثر ما استأثر باهتمام صلاح في قصيدته هي "عملية القتل"، ومنظر القتل، دون التفات إلى شعور القاتل أو ندمه، وإعادة تكوين المشهد التابع الذي جاء كأنه خير حيادي في القصة، وتصوير البيئة التي تحيط ببحثة القتل، وشيء غير قليل من التشفي لدى القاتل إذ يلكز القتل بنعليه، وي طرحه فوق الأحجار، ويمسح شيئاً من دمه على شعره (أي ينظف يديه بما علق بهما من دم) ثم الانتقال من صورة القتل إلى صورة القاتل والجمر يكاد يقفز من عينيه، والأداة التي تم بها القتل وهي بلهجة السودان (الشمْلُوخ) أي الشمروخ، ولعق الدم إمعاناً في التشفي، ومثله عدم المبالاة بما ارتكب من جريمة؛ والمقارنة بين حنو الغراب على أخيه، وبين قسوة الأخ الإنسان الذي تبلد لديه الإحساس، وداس على المثل العليا واستهان بها. ويحتم صلاح قصيدته بمثل ما ابتدأ به، ولكنه لم يشأ أن ينهي قصيدته إلا بالالتكاء على أسطورة الصيد (انفورتاس) الملك الذي حلت عليه اللعنة، فذهب أخوه الراهب ليرفع عنه تلك اللعنة بصلواته، وهي صورة مضادة لصورة هايبيل وأخيه أو موازية لها عكسياً. وهذا التضاد يزيد في عمق كراهية ما اقترفه قايبيل.

والقصيدة الثانية هي "من أوراق هايبيل" للشاعر ناصر شبانة في ديوانه "شقوق السراب" (ص ١٧-٢١) وهذا الديوان نال الجائزة الأولى من جوائز الشارقة للإبداع (الدورة الثانية ١٩٩٨) وطبع في السنة التالية في الشارقة أيضاً. والشاعر ناصر شبانة - رعاه الله - كان لعهد قريب أحد طلابي الناهمين المتميزين في الجامعة الأردنية وهو اليوم يدرس في إحدى جامعات الأردن، ولعل الأيام إذا أسعفته أن يكون شاعراً مبدعاً مشهوراً وأن ينال شعره ما يستحقه من تقدير. وتاريخ نظم قصيدته (نيسان ١٩٩٢) ويبدو أنها لا تتصل بمحادثة معينة - كما هي قصيدة صلاح، وهي أطول من قصيدة

صلاح وأحدث منها طريقة في التصوير ولكنها تشبهها في أنها على لسان القليل. وإذا كان صلاح ذهب في قصيدته يعمق مأساة قتل الأخ فإن ناصر شبانة ذهب يستغل إشارات متباعدة ليخفف على القارئ وقع المأساة. كأن يقول - وذلك شيء من خارج كيان القصة -

لماذا إذا حط سرب الحمام قربي

تمد يداً من نحاسٍ لزهرة قلبي

فسرب الحمام كناية عن الفتيات الجميلات، ولم تكن يومئذ إلا فتاة واحدة. وقد فسر الشاعر هذه الإشارة حين قال "وتخطو على حلمنا الأثوي" وهي عبارة ملطفة تصور استئثار قابيل بالفتاة الجميلة وقوله "ولماذا تحايلني وتوقع صك اغتيال" إشارة من بعيد إلى الصك الذي وقعه فاوست مع الشيطان - كما جاء عند الشاعر الألماني جوته - (أي وقعه قابيل مع الشيطان). وهذا أمر يعرفه صلاح معرفة دقيقة لكنه استغله في قصيدة أخرى (غابة الأبنوس - هامش ص ٤٦) فلذلك لم يشأ تكراره في قصيدة قابيل وهاويل

ويعتقد قابيل لدى "شبانة" أنه لا ذنب له:

سوى أنني في عيون الدوالي

سهرت

ولم أزرع الشوك في جنة الكبرياء

وأحسب أن هذا ربما كان إشارة إلى قول الثعلبي (ص ٤٦) "ولما قتل قابيل هاويل اشتاك الشجر" أي نبت فيه الشوك. وقصيدة ناصر حافلة بالصور التي تمثل اتجاهها

حدثياً واضحاً وذلك ما يصنع الفرق بين قصيدة في الخمسينات وأخرى في التسعينات.

ومن أمثلة هذه الصور:

أتغتالي من حدائق عمري

وقد عشت فيك مواويل نخل وماء

كما أنه يكثر في قصيدته من تنويع صور العتاب المكثفة التي تجيء تنويعاً على مواقف التساؤلات وتستغرق أكثر القصيدة:

وماذا تقول الفراشات

وماذا يقول الحمام

وماذا تعلق من يافطات على باب بيت العزاء

وماذا إذا زلزل القبر زلزاله

ثم أخرج أثقاله

ثم قامت عظام القتيل

تحدث أخباره في العزاء

وكيف تواجه قلبك حين يسائل عينيك

عن فارس ضاع من بين كيفيك

ثم يعود الشاعر إلى التلميح الذي جاء في أوائل القصيدة فيتكفل بالتوضيح:

أمن أجل فاتنة تستحيل يد الأخ

سكينة في عيون أخيه

فذكر السكينة هنا أداة للقتل يتفق مع اسم قاييل (أي قايين أو قين) وهو الحداد

ولكن الأداة التي ذكرها صلاح (الشمْلُوخ) أكثر بدائية. وتوضح قصيدة ناصر أنه

أوثق صلة بالقصة كما رواها الثعلبي وغيره، ويعود الشاعر إلى تساؤلاته لماذا وكيف حتى آخر قصيدته. وهذه الاستفهامات وسعت المجال للوقوف على إمكانات جديدة ومنحت القصيدة مزيداً من الطول، ولكنها في ذاتها تدل على احتشاد الفروض الكثيرة في ذهن الشاعر.

وأقول في الختام إن قصيدة صلاح وليدة جو الخمسينات الرومانتيكي المتحفظ الذي تؤثر فيه المأساة في ذاتها وقصيدة ناصر شبانة وليدة فضاء التسعينات. وتصلح القصيدتان لتصوير جانب من تطور الشعر العربي الحديث بين هذين التاريخين، كما تدلان على ما يستطيعه الشاعر الحديث حين يتكئ على رمز أو قصة أو موتيف (قلم - حديث).

ولو لم يكن الشاعران من أرباب القصيدة الغنائية لاستطاعا بناء حوار لاستغلال عناصر القصة في صورتها التفصيلية في بناء مركب قريب من المسرحية. حتى هذا الجهد القائم على ما يشبه المونولوج الحديث يدل على قدرة الشعر الغنائي في إبداع صور جديدة وبناء حديث.

ترى أي شكل كان يمكن أن تتخذ القصيدة لو جاءت على لسان القاتل لا على

لسان القتيل!؟

الثقافة الكونية والنظم الثقافية العربية

د. فصيحي جديان

محلبة الأحابيه - جامعة البتراء

ملخص

تنشر العولمة اليوم ثقافة كونية تستند إلى الفلسفة الليبرالية الجديدة وقيمها العليا: الحرية، الديمقراطية، الفردانية، النفعية، التعددية الثقافية... وتمثل الثقافة الكونية التي تعززها وسائل الإعلام والتبادلات الكونية عامل توحيد بشري عالمي من وجه وخطراً داهماً يهدد الهويات الخاصة والثقافات الوطنية من وجه آخر. والثقافة العربية المعاصرة، بنظمها الثقافية الأساسية (الدينية والوطنية والليبرالية) مدعوة كغيرها من الثقافات الإنسانية الأخرى، الآن وفي المستقبل المنظور، إلى بناء علائق واضحة وآمنة مع الثقافة الكونية. ما هو مدى استجابة هذه النظم لهذا المطلب، وكيف يمكن أن يتم إنفاذ ذلك؟

Global Culture and Arab Cultural Systems

Prof.F.Jadaan

University of Petra

Faculty of Arts

Abstract

Globalization nowadays spreads a universal culture based on the neo-liberal philosophy and its basic values, i.e. freedom, democracy, individualism, utility, and cultural pluralism among others. The universal culture promoted by mass media and universal interaction constitutes an internationally unifying human factor on the one hand, and an imminent danger threatening the identity and national cultures on the other. The contemporary Arab culture with its basic cultural systems(religious, national, and liberal) is called upon as is the case with other human cultures, now and in the foreseeable future, to establish transparent and secure, relations with the universal culture. How responsive, then, are these systems to this demand and how can that be implemented?

"تقع العولمة في قلب الثقافة الحديثة، وتقع الممارسات الثقافية في قلب العولمة". بهاتين القضيتين يعبر جون توملنسون عن فهمه الأساسي للعلاقة المتبادلة بين العولمة وبين الثقافة^(١). لكن هذا الفهم لا يحبّ حقيقة يتعذر دفعها هي أن النزوع الكوني قد داعب الوعي البشري منذ زمن بعيد، وأن هذا النزوع، في صورته المتأخرة التي تحمل اليوم اسم (العولمة) هو، وفقاً لما ذهب إليه جيندز، ثمرة من ثمار (الحداثة) المركبة الأبعاد: الرأسمالية والتصنيع والضبط السياسي والقوة العسكرية^(٢). وبالطبع تظل العقلانية - وتحديد أقرب العقلانية الأداة أو الذرائعية - أساساً مركزياً لهذا العالم الذي يتسم بـ "الترابط المركب" وبتقليص الفضاء والمكان والمسافات، وبالحرّك الفيزيقي الذي يمثل وجهاً ثقافياً بارزاً للحداثة الكونية.

وليس يخفى أن الثقافة الكونية التي تبشر بها (العولمة) تلحق بظاهرة الترابط البيني الكوني الذي يحمل خارج الحدود المحلية الخاصة، إلى فضاءات محلية خاصة أخرى، سيل السلع والأفراد والمعرفة والصور والجريمة والمخدرات والجنس والمعتقدات والحركات الاجتماعية^(٣)، وأن انتشار هذه الثقافة في الفضاءات المحلية ذات الثقافات الوطنية أو القومية أو الدينية أو الإثنية يعدل من طبيعة هذه الثقافات ويعيد تشكيلها أو يقلقها، وربما آذن بخطور زوالها.

الثقافة الكونية وجه جوهرى من وجوه العولمة، وهي مرتبطة برأسمالية السوق الحر ارتباطاً عضوياً. ومثلما أن المواقف من العولمة، قبولاً أو رداً أو تشككاً، متباينة، فإن المواقف من الثقافة الكونية متباينة متفاوتة. ففي الفضاء الهليني القديم أقام الإغريق تمييزاً قاطعاً بينهم وبين الرابرة، لكن الرواقيين تجاوزوا هذا التمييز ودعوا إلى عالم إنساني كوني موحد أساسه (اللوغوس). والترعة المسكونية الإنسانية الكونية التي نادى بها الكنيسة الكاثوليكية مقوم أساسي من مقومات تعليمها، وذلك برغم التمييز الذي تقيمه بين المؤمنين وبين غير المؤمنين، وأن الكاتاريين مثلاً لم يجدوا في الفضاء المسكوني مكاناً لهم. والإسلام، برغم تمييزه هو أيضاً بين المؤمنين وغير المؤمنين، دين عالمي يستمد سمته العالمية من عقيدته التوحيدية ومن تقريره أن الخالق جعل البشر شعباً وقبائل ليتعارفوا. ومع أن من شأن هذا التنوع أن ينتج ثقافات متنوعة لا ثقافة كونية واحدة إلا أن مفهوم (الامة) - وهو مفهوم يحمل معنى الترابط البيئي الثقافي الروحي - يمكن أن يكون أساساً لهذه الثقافة الكونية الواحدة. وفي الإطار الحضاري لعالم الإسلام ذهب بعض فلاسفة الإسلام - كالفارابي مثلاً - إلى ما هو أكثر تشخصاً وتحقيقاً لهذا المفهوم إذ تكلم على ما سماه بـ (الجماعة الكبرى)، وهي جماعة تشمل كل البشر ويوحد بين أعضائها العقل أو اللوغوس المنحدر من الفلسفة الرواقية. وحديثاً سعت الماركسية لبناء عالم موحد تؤسسه إيديولوجية موحدة. واليوم تتطلع العولمة إلى هذا العالم وإلى هذه الثقافة الكونية الواحدة، متجاوزة كل الأشكال التي تنتسب في حقيقة الأمر للترعة العالمية أكثر من انتسابها للترعة الكونية.

لكن الثقافة الكونية تبدو اليوم للكثيرين، في فضاءاتها الخاصة وفي فضاءات محلية عديدة "كابوساً" مرعباً، إذ هي ليست في أعين هؤلاء، سوى هيمنة ثقافية لإمبريالية ثقافية، أو أنها، حسبما يعبر جوناثان فريدمان، "مظهر للطبيعة المتدرجة

للإمبريالية، حيث تتعاطم هيمنة الثقافات المركزية وتنتشر القيم الأمريكية المتمثلة في استهلاك البضائع وفي أنماط الحياة^(٤). بعبارة أخرى ليست الثقافة الكونية وفق هذا المنظور سوى "تغريب لثقافة العالم" حسب تعبير سيرج لاتوش وتنميط لأساليب الحياة على مستوى الكون بأكمله^(٥).

وإلى جانب الحالمين بثقافة كونية والمناهضين لهذه الثقافة ثمة أولئك الذين يشككون في إمكان قيامها "واقعيًا". بما هي ثقافة واحدة متجانسة موحدة لكل البشر، ويعتبرونها ضرباً من الطوباوية العاجزة عن تدمير الفضاء المحلي وعن تبديد المخيال الثقافي المتعلق تعلقاً جوهرياً بالشخصية الثقافية الخاصة، أي بالهوية. صحيح أن جملة العناصر التي تقوّم "الثقافة الكونية" والتي تنتجها فضاءات العولمة المركزية الظاهرة تندفق نحو "الأطراف" وتنتشر في ثنايا الحياة العقلية والجمالية والعملية في هذه المناطق "المغزوة" إلا أن هذه المناطق تبدي، بدرجات متفاوتة، مقاومة وصدأً ونفوراً. وحيث تسود ديانات أو إيديولوجيات مضادة أو مناقضة ذات جذور قوية ومؤسسات ونظم صلبة تجدها هذه الثقافة الكونية شجباً عنيفاً يجعل الشكوك في إمكانية قيامها أمراً واقعياً. والحقيقة أن نهايات القرن الماضي ومطلع القرن الجديد لا يبعثان على التفاؤل في شأن سيادة ثقافة كونية واحدة وذلك بعد مرور عقود على ازدهار هذه الثقافة المصاحبة للتقدم العولمي. فقد بدأ القرن الجديد بحرب أولى تعزز نزوعاً إلى السير في اتجاه مضاد لهذه الثقافة. فلم تكن الأحداث الفاجعة التي نجمت في الحادي عشر من سبتمبر من العام الماضي أحداثاً غير ذات معنى من منظور حضاري. إذ الحقيقة أنها جسدت فعلاً صدمة حضارية ثقيلة الوطأة بعيدة النتائج في جملة القطاعات - والثقافية واحدة جوهرياً منها. وما من أحد إلا ويعلم أن عدداً من المفكرين والباحثين والليبراليين الجدد، في العقدين الأخيرين بشكل خاص، قد نوه بالطابع الصراعى الحضاري الذي

لاحت بواده وأفضى إلى "الحرب" الدائرة الآن. وقد وضع هؤلاء في بؤرة الصراع حضارات كبرى ثلاثاً: الحضارة الغربية وحضارة الإسلام وحضارة الصين. وبدا أن الحضارات الأخرى - وهي حضارات شرقية- لا تحمل بالضرورة بذور صراع حقيقي أو صدام محتمل منظور. والحضارتان الأولى والثانية من بين هذه الحضارات هما اللتان أريد لهما في الزمن الحالي أن يكونا مرشحين للتورط في صدام عنيف مباشر، وهما اللتان يتعلق بهما كليتهما وجودنا نحن... هنا... والآن.

ليس القصد هنا أن نعود إلى استحضار وجوه هذه المسألة في تجلياتها المختلفة - فذلك من باب القول السائر المكرور- ولكن القصد هو تحقيق النظر في المسألة الثقافية من باب واقعة الصراع الحضاري. لا شك في أن قادة الحضارة الغربية المعاصرة التي يلوح أن الأزمة الحالية متعلق من متعلقاتها - وفي مقدمتهم رئيس الولايات المتحدة والرئيس الفرنسي ورئيس الوزراء البريطاني- قد صرحوا مراراً وتكراراً بأن الحرب المعلنة الآن هي حرب على "الإرهاب"، إرهاب "الحركات الإسلامية المتطرفة"، لا مع الإسلام والمسلمين وحضارة الإسلام، لكن لا أحد يجهد أن "الوعي الغربي" - مثلما هو حال الوعي الإسلامي- مثقل بوطأة الذاكرة التاريخية وبثلة من المشاعر النكدة الآتية من تاريخ صراعي مديد يغذيه حاضر متفجر وتحاصره "آفاق مسدودة"، وأن الأمور قد تراكبت وتعددت إلى درجة باتت تبعث على الظن بأن ما يحدث الآن قد يكون حقاً وجهاً لصراع حضاري وأن من الضروري التوجه إلى "إعادة الثقة" والعمل على إنفاذ "مصالحة تاريخية" تفرض مراجعة شاملة لجميع الوجوه المتعلقة بالصدام والصراع وتنشد تواصلاً مبتدعاً يقر، لا بالحقوق السياسية للشعوب فحسب، وإنما أيضاً بالحقوق الثقافية للحضارات.

علينا هنا أن نقر بأن "الاقتصادي" الذي يؤسس العولمة والثقافة الكونية لا يملك أن يتحكم تحكماً مطلقاً في حركة العالم، وأنه يمكن أن يكون في غاية الهشاشة (Todd, 1998). وقد ثبت أن "فعالاً مباشراً" واحداً ذا جذور "ثقافية" أو "إيديولوجية" كان قادراً على هز أركانه وعلى تغيير مسار جميع الأمور الأخرى: السياسية والاجتماعية والنفسية والمادية والثقافية. والثقافية هي التي تمثنا هنا. وحاصل المشكل الآن، هو أنه لم يعد في مكتنتنا بعد اليوم وإلى عقود عدة، الخوض في المسألة الثقافية أو في غيرها من المسائل في غياب عناصر هذا الحدث الذي فتح الباب لأول حروب القرن الجديد. وسواء أكان "المشبه الأول" ورجاله هم الذين أقدموا على الحادث أم آخرين، فإن المسألة قد أثرت بما هي في طبيعتها مسألة "صدام حضاري" أي "ثقافي". وليس من الضروري أن استحضر هنا "الشهادات" التي تعزز هذا الوجه من التقدير. فهي ذاتة متداولة سائرة. كما أنه ليس من الضروري أن أشرح في مهمة التحقق من وجه الصواب في القضية، وهل المسألة هي فعلاً مسألة "صراع" أم "صدام" أم "مواجهة" أم "توهم" و"سوء فهم" أم غير ذلك. فخالص القضية بات يوجه إلى "وعي الاختلاف" على الأقل، وإلى تبيين التمايز والعلامات "الفارقة" بين الفضاء الحضاري هنا... أو هنا، وبين الفضاء الحضاري هناك... أو هناك. أما مشكلة "الثقة" وانتشار هواجس الريبة والشك فتخطف الأبصار.

وليست مسألة "الهوية" وما يتعلق بها من أمر "التعددية الثقافية" بنت اليوم. لكنها الآن تبدو أكثر حدة وأكثر وضوحاً. ويبدو أنه سيكون من العسير، في المستقبل المنظور على الأقل، على مفكر كـ (جان فرانسوا بايار) وسواه أن يتكلم على (وهم الهوية) وأن يدعو أبناء الثقافات الكونفوشية والإسلامية والإفريقية - والفرنسية أيضاً - إلى "إعادة إبداع الكوئي الديمقراطي من أجل التصدي للمنافحين عن معركة الهوية"^٦

، إذ بات علينا أن نتوقع تجذراً في الاعتقاد بتنوع الثقافات وتباينها إن لم نشأ أن نتكلم على تناقض وترافع ومجاهمة بينها.

ومع ذلك فإنه لا ينبغي لنا أن نفرط في رؤية الأمور على هذا النحو النكد. فالحقيقة هي أن أزمة بداية القرن لن تكون في نهاية الأمر سوى مجرد أزمة، وأن تصفية الأسباب المباشرة الداعية لها، فضلاً عن الجهود السياسية التي يفترض أن تبذل من أجل بناء الثقة وإعادة تشكيل علاقات سلمية بين الشعوب، سترتب عليها في الأرجح الأعم هداة نفسية كافية لأن تعيد عجلة الأمور إلى مسارها ولأن تستدرك العلاقات الشاملة ما فاتها. فقد كان درس التاريخ الذي لم تكذبه جملة التجارب أن الصراع بما هو ظاهرة بشرية أبديّ، أما الصراعات الزمنية الخاصة فليست كذلك.

بيد أن العلاقات "غير الآمنة" التي تربط الفضاءات العربية بالفضاءات الغربية اليوم، وهي العلاقات التي يريد لها أناس هنا وأناس هناك أن تكون صدامية صراعية، لا تأذن في الظروف القائمة والمنظورة وفي جملة الأحوال أو جميعها بأن تستقبل، بدون أية توجسات، الثقافة الكونية الشاملة الآتية من المركز أو المراكز الحضارية الطاردة. وأغلب الظن أن حال الفضاءات الكونفوشية والهندوسية والبوذية لا يقل صدوداً ورداً. فهذه الحضارات جميعاً حاملة - إلى جانب "الأشياء" والمصنوعات والتقنيات - لجملة من الأفكار والمعتقدات والقيم وطرائق الحياة والسلوك ورؤى شاملة للعالم وغايات وجودية قصوى. وليس من اليسير على هذه الفضاءات أن تلغي ثقافتها الخاصة من أجل أن تحل محلها ثقافة شاملة مباينة لها أو مضادة أو مناقضة إذا ما بدت الأمور على هذا الوجه حقاً. ويصبح الأمر أشد امتناعاً حين تتعلق الأمور بحالات صراعية لا يتم فض الصراع فيها بالعنف الجذري وبتحقيق "الغلبة الماحقة"، على ما كانت عليه في الماضي أحوال الصراعات الكونية الكبرى: روما وأثينا، الإسلام وبيزنطة، الإسلام

وفارس القديمة... الخ. حين تكون الأمور على هذا النحو لا سبيل إلى إدراك ثقافة كونية شاملة جابّة للثقافات النوعية. وتزداد المسألة تعقيداً حين تكون الثقافة الكونية مرتبطة ارتباطاً عضوياً بمذهب فلسفي غير مستقر القواعد غير آمن الحراك - وهو حال الليبرالية الجديدة العولمية الظاهرة - من ناحية، وبحضارات ممتدة وثقافات عريقة من ناحية أخرى.

وعلينا أيضاً من وجه آخر أن ننظر إلى طبيعة هذه الثقافة الكونية التي نفترض قبولها أو ردها في الفضاءات الحضارية المتنوعة، وهل هي فعلاً مما يتعين، هنا أو هناك، رفضه ابتداءً وأصلاً، لتعارضه مع "الهوية" أو مع فلسفة الثقافات الخاصة؟ أليس يمكن أن يقال كما يذهب إلى ذلك بايار، إن "الهوية الثقافية" الملتحمة بـ "الهوية السياسية" والتي هي مبدأ الصراعات المختلفة إنما هي واقع وهمي، أو "تشكيل" حديث مبتدع، وأن "الأصالة" فكرة مصطنعة لمدينة خيالية وأنه ليس ثمة هوية "طبيعية" مطلقة، وإنما هناك "استراتيجيات في الهوية" يضعها ويوجهها، عقلياً، فاعلون يمكن تحديدهم، أو "أحلام" أو "كوابيس هوية" نصدقها لأنها تسحرنا أو ترهبننا، وأن "صدمة الحضارات" ليست قدراً مقدوراً؟

الحقيقة أن "الهوية" لا تستند دوماً إلى المقوم ذاته هنا وهناك. وهذا المقوم هو الذي يحدد إن كانت الهوية في هذه الحالة أو تلك هي حالة "طبيعية" أو أنها مجرد "تشكيل مبتدع" أو "استراتيجية في الهوية". فالكلام على "هوية إفريقية" يرتبط بالفضاء الجغرافي وقد يتعلق بذلك اللون أيضاً. وهذه حالات "طبيعية" لا مفر من الإقرار بها. وحين تسوغ "هوية" ما نفسها بالعرق على وجه التحديد، ويكون لديها أساس علمي لهذا الزعم فإن الحالة تكون "طبيعية". وحين ترتد "الهوية" إلى "ثقافة" محددة، أي إلى تركيب عقلي معرفي نفسي سلوكي فإنها تكون تشكيلاً مبتدعاً حقاً.

وكذلك حين تستند الهوية إلى اعتقاد محدد، ديني أو إيديولوجي، فإنها أيضاً تكون تركيباً مبتدعاً حتى لو استندت إلى أصول "فوق طبيعية". وكذلك الأمر في "ثقافة" حاملها البشري أفراد وجماعات وأعراق آتية من كل مكان من المعمورة، لكنها تنشأ غائيات قيمة محددة - إيديولوجية أو اقتصادية أو اجتماعية أو حياتية- فإنها أيضاً تكون تركيباً مبتدعاً. ولا تخرج الهوية المقومة باللغة عن هذا كله أيضاً. بيد أن الخطأ في النظر في هذه المسألة يكمن على وجه التحديد في الاعتقاد بأن الحالة "الطبيعية" هي وحدها التي تستحق الاعتبار بينما تعتبر الحالات الأخرى مصطنعة أو كوابيس أو أحلاماً وأوهاماً. فالحقيقة أن هذه "الهويات" هي "وقائع صلبة"، وهي صلبة في وجوهها كلها: العقلية والنفسية والمادية والاجتماعية والسلوكية، أي أنها صلبة في بنيتها الكلية. لا شك في أنها تتفاوت في "القوة" وفي "الصلابة" بحيث يكون بعضها مهدداً سهل "العطب"، لكن بعضها ذو صلابة شديدة وقوة خارقة، وبخاصة إذا ما كان المقوم الأساسي "فكرة" كبرى خارقة، كالدين مثلاً وبشكل أخص الدين المستند إلى وحى، كالإسلام أو المسيحية أو اليهودية، أو إذا كان المقوم الأساسي جملة من الأفكار والقيم والإنجازات التحضيرية الكبرى التي تبني لحمة الوجود مثلما هو الحال في الحضارة الغربية. في جملة هذه الأحوال تكتسب تشكيلات الهوية صلابة مادية عظيمة. قد لا تكون هذه الهويات "أبدية"، وقد تكون "تاريخية عارضة"، وقد تكون فعلاً "كوابيس" بشرية مثلما حدث لكثير منها في التاريخ، لكن ذلك لا يهون من طبيعتها الواقعية المشخصة التي يتعين التعامل معها بما هي وقائع حقيقية صلبة، أو هشّة، حسب الأحوال.

إذا كانت "الهوية" واقعة صلبة، فإن من الطبيعي أن تجد نفسها في وضع "التقابل" مع "الثقافة الكونية" التي تخترق حدودها وتنتشر في ثناياها لتجردها في نهاية الأمر من

ذاتيتها بما هي هوية مخصوصة متعينة ولتدمجها في بنيتها الشاملة أي في "هوية جديدة" ذات طابع متحول متغير نسبي، وحراك يمتد خارج الحدود.

لكن ما هي طبيعة هذه الثقافة الكونية التي تندفع خارج حدودها المركزية لتنتشر في الفضاءات الخاصة للدول والثقافات والحضارات وتعيد تشكيلها وفقاً لعناصرها ومضامينها ورؤاها؟ إنها بكل بساطة ثقافة العولمة وفلسفتها. وما هي فلسفة العولمة وثقافتها؟ إنها "الليبرالية الجديدة"، في وجهها الاقتصادي ابتداءً ثم في وجهها السياسي والثقافي تالياً.

والليبرالية الجديدة هي الصيغة الأخيرة التي انتهت إليها الليبرالية الكلاسيكية التي بدأها الفيزيوقراطيون الذين قدموا الزراعة على الصناعة مبدأً لثروة الأمة وغناها لكنهم ابتدعوا شعار "الحرية في العمل" وفي إنتاج البضائع وانتقالها، ودشنها آدم سميث A. Smith (١٧٢٣-١٧٩٠) بكتابه المشهور *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth* (بحث في طبيعة وأسباب غنى الأمم)، وديفيد ريكاردو D. Ricardo (١٧٧٢-١٨٢٣) المبشر بالحرية في التبادل، وبشكل أخص جون مينارد كيتز John Maynard Keynes (١٨٨٣-١٩٤٦) المنافع عن "دولة الرعاية" ونجم "الليبرالية بوجه إنساني". في هذه الصيغة الكلاسيكية الليبرالية اتفاق شامل على أن "الحرية الفردية" معطى أولى مطلق يترتب عليه حريات التملك والإنتاج والتبادل. وفيها أيضاً يتبلور مع سميث في كتابه (نظرية العواطف الأخلاقية) تصور المجتمع بما هو مجموعة من الأفراد العقليين ذوي الطبيعة الأنانية بإسراف" والذين تحركهم رغبة فظرية في تحسين مصائرهم لإدراك حياة أنعم ولتحصيل مزيد من الثروة، مثلما أن فيها تأكيداً على أن هذه الحرية تحتاج إلى "حمية الدولة"، إذ إن المهمة الرئيسة للدولة هي حماية الحريات الفردية والملكية الخاصة. أما هذه الأخيرة فهي حق مطلق مقدس. وفي

رأي سميث أن الاقتصادي لا يفصل عن الاجتماعي وأن منطق حرية "السوق" قادر على بناء وتنظيم النشاط الاقتصادي و "الهيئة الاجتماعية". وذلك كله وفقاً للمصادرة "الفردانية" التي تقوم "العقلانية الاقتصادية" وقانون العرض والطلب في المبادلات الاقتصادية. وبحسب هذا القانون تتدخل "اليد الخفية" التي تحول "المنافع الخاصة". الأنانية بإطلاق إلى منفعة شاملة يعم خيرها كل الأفراد. أما في الصيغة المعدلة التي تحمل اسم الكلاسيكية الجديدة، مع ريكاردو في كتابه (النظرية الرياضية للثروة الاجتماعية) فإن نظريته في "التوازن العام" هي التي تبرز، وبحسب هذه النظرية فإن العمل الحر للأسواق يكفي وحده لضمان الاستخدام الكامل والنمو الأقصى لمصادر الثروة والتوزيع العادل والمنصف للموارد. لكن أزمة عام ١٩٣٩ تزعزع الأساس العملي للاقتصاد الرياضي وتجد في جون كيتز طريقاً للخلاص وجهداً بارعاً لتصحيح النظريات الكلاسيكية والكلاسيكية الجديدة التي تناقض عن مبدأ "التنظيم الذاتي للسوق". يرفض كيتز استعارة "اليد الخفية" التي تمثل رعاية فذة للحركة الاقتصادية، ويقترح رأسمالية "مضبوطة" أو خاضعة للمراقبة تجد في تدخل وعمل مؤسسات الدولة تكمياً لها. ويمكن رد "رسالته" إلى مبدئين أساسيين: الأول أن السوق أداة فاعلة للإنتاج ولضبط الأسعار لكنها وحدها لا يمكن أن تضمن توظيفاً كاملاً أو توزيعاً فعالاً وعادلاً للواردات، الثاني أن "السياسي" ينبغي أن "يتدخل" من أجل معالجة اختلالات السوق في كل مرة يتدن في استخدامها والتدخل، أي الطلب، وعلى الدولة أن تتحكم في المنافسة وأن تنشئ، في حالة الأزمات، الطلب بزيادة القدرة الشرائية القومية.

لكن دعاة الإيديولوجية الليبرالية المتصلبة، وبخاصة المتمرسين في مدرستي لندن وشيكاغو للاقتصاد لم يرضوا عن آراء سميث وريكاردو وكيتز، وتداعوا في عام

١٩٤٧ إلى تأسيس جمعية مون بيلران Societe du Mont-Pelerin في سويسرا، وكان القصد الرئيسي مناهضة آراء كيتز بالدرجة الأولى، والارتداد على "دولة الرفاهية". في مقدمة هذه العصبة "اليمنية" نجد ميلتون فريدمان Milton Friedman وفريدريك فون هايك Friedrich von Hayek اللذين حظيا بجائزة نوبل للاقتصاد، وهي جائزة لم يخصها صاحب الجائزة ألفرد نوبل بأي ذكر بين الجوائز التي حددها لمشروعه (الفيزياء والكيمياء والطب والأدب والسلام) لكن المؤسسة، من بعده، ابتدعتها بتمويل من (بنك السويد الملكي) تخليداً لذكرى نوبل. وبالطبع يظل مفهوما "الحرية" والفردانية في قلب العقيدة التي يصدر عنها هؤلاء الليبراليون الجدد، وهي العقيدة التي تؤسس ظاهرة العولمة وثقافتها. أما المبادئ المقومة لهذه العقيدة فيمكن ردها، مع جاك جينيلاس J. Gelinas إلى سبعة رئيسية:

- ١- السمة المطلقة للسوق و "عصمتها": فالسوق هي المكان المتميز لممارسة جميع الحريات: حرية اختيار المستهلكين التي تسم على "الديمقراطية السياسية"، حرية التجارة القائمة على المنافسة، حرية المشاريع والإنتاج، حرية الاستثمار في كل مكان وفي كل زمان. والسوق تحقق هذا كله تحقيقاً أفضل بكثير مما تفعله المؤسسة السياسية.
- ٢- الحق المطلق في التملك والملكية. وهو حق أساسي مقدس لا يجوز المساس به. وحماية الملكية الخاصة هي الوظيفة الأساسية للدولة.
- ٣- أولوية الخاص على الدولة وعلى الخير العام. إذ أن الخير العام تضمنه "اليد الخفية"، والدولة "الاجتماعية" لا تفعل سوى "مصادرة" مفهوم العناية الإلهية ونسبته لنفسها. لكن الدولة تظل ضرورية من أجل حل الخلافات والتحكيم في التزايدات وفض هذه التزايدات وفقاً للقانون، لكن ليس لها أن تتدخل في حريات

الأفراد طالما أن هؤلاء لم يخرقوا القانون، وبكلمة المقصود هنا، مثلما هو الحال عند (روبرت نوزيك) R. Nozick "دولة الحد الأدنى". والدولة "التدخلية" تجرد على القواعد الطبيعية للأفراد.

٤- المنافسة من غير حدود بغض النظر عن النتائج المترتبة عليها (كاستغناء عن الموظفين والعمال بشكل جماعي، أو خفض الأجور...).

٥- المرونة في العمل، ضماناً للنجاح في المنافسة. ويترتب على ذلك حث العمال والموظفين على التقليل من مطالبهم والرضى بخفض الأجور أو المكتسبات الاجتماعية السابقة على عصر العولمة.

٦- التحويل السلعي الشامل: حيث تدعو الليبرالية الجديدة إلى معاملة جميع الأنشطة الإنسانية والمنتجات البشرية بما هي سلع، وذلك يشمل الثقافة والتربية والإعلام، والماء والهواء والتراث النباتي والحيواني والبشري. يقضي الخير العام بوضع جميع هذه الأشياء بين يدي أصحاب المشاريع والشركات التجارية لدمجها في السوق وإدارتها وتنميتها بشكل أفضل بيعاً وشراءً.

٧- النمو غير المتناهي لكافة وجوه الاقتصاد. وهذا يفترض أن ثروات الكوكب غير متناهية ولا تنضب، وأن من شأن هذا النمو أن يحل جميع المشكلات الإنسانية، من بطالة وفقير وتخلف في النمو.

والحقيقة أن الأساس الاقتصادي السوقي للعولمة يتميز قبل كل شيء وفي نهاية التحليل بهوى لا حدود له للحري وراء الإثراء والتملك الخاص والمنفعة، وما الحرية إلا مطية لتحقيق هذا القصد الأسمى لنظام غائته النفع والكسب^(٧).

ومن الواضح أن هذا النظام يقوم على دعامتين أساسيتين هما: "المذهب الطبيعي" من ناحية، و"الفردانية" من ناحية ثانية. وكلاهما يؤدي إلى "النفعية" المسرفة التي هي السمة الجوهرية الفارقة لهذا النظام.

بيد أن "الاقتصادي"، بمسلماته الفلسفية، ليس هو الأساس الوحيد للعولمة. فثمة أيضاً السياسي والثقافي. وهما وجهان مترابطان يرتدان في نهاية التحليل إلى ما يمكن تحديده بالثقافة الكونية. ويذهب بعض المفكرين الاقتصاديين العرب المرموقين والمنافحين عن الليبرالية الجديدة كحازم الببلاوي مثلاً إلى أن هذه الليبرالية تنشئ تركيباً متوازناً بين السياسي والاقتصادي والأخلاقي، السياسي المرتبط بالسلطة والحرية والديموقراطية، والاقتصادي المرتبط بالمنفعة والمصلحة الفردية، والأخلاقي المرتبط بالقيم وبوازع الضمير الفردي والجماعي. واعتبار هذه الوجوه هو الذي يحقق التوازن بين الفرد والمجتمع والدولة^(٨). لكن الذي يبدو هو أن حازم الببلاوي بما يصرح به هنا ليس في حقيقة الأمر ليبرالياً جديداً أرثوذكسياً بقدر ما هو ليبرالي كلاسيكي على طريقة كيتز، وذلك برغم تسليمه بالشعار الأساسي الذي تقوم عليه الليبرالية الجديدة وهو "نظام السوق ودولة القانون" والحرية الفردية المطلقة^(٩). ذلك أن الرعاية الاجتماعية والعدالة والمساواة والأخلاق ليست بكل تأكيد هواجس حقيقية لدى الليبراليين الجدد، ولا بد أن يكون الاقتصادي العربي المرموق قد شدد عليها لاعتبارات محددة تتعلق بشخصيته "الثقافية" الخاصة.

ما هي المبادئ الأساسية، السياسية والثقافية، التي تقوم عليها "الثقافة الكونية" المرتبطة بالعولمة؟ .

المبدأ الأول: الحرية. وهي الأساس الأولي الراسخ لليبرالية بأشكالها كافة. وجون لوك هو الذي شرع الحرية أساساً لكل شيء، والليبرالية نفسها تشتق اسمها من

هذه الكلمة. والحرية هنا تعني "اقتصاد السوق الحر" والحرية السياسية والحرية الاقتصادية وحرية التعبير والحرية الدينية والأخلاقية وجملة ما يسمى بالحرريات المدنية والأساسية. والحرية مبدأ مطلق لا يجوز المساس به وهو حق إنساني طبيعي مقدس. وفي الحرريات الأساسية يتساوى جميع الأفراد.

المبدأ الثاني: الديمقراطية، وهي تتقدم اليوم كل المبادئ التي ينادي بها "العالم الحر". كل الحضارات وكل الثقافات وكل الأنظمة السياسية والاجتماعية مدعوة إلى أن تجعل من الديمقراطية نظامها السياسي المقرر. وبالديموقراطية والحرية تميز النظم السياسية الغربية بينها وبين غيرها من النظم السائدة في الحضارات الأخرى. ومعلوم أن الديمقراطية ديموقراطيات. لكن الديمقراطية التي يراد لها أن تسم الثقافة الكونية هي الديمقراطية الليبرالية التي أعلن عن انتصارها فرنسيس فوكوياما والتي هي عنده "الصورة النهائية لنظام الحكم البشري". وفي أمر تحديد المركب من هاتين الكلمتين يرى أن الليبرالية السياسية "قاعدة قانونية تعترف بحريات وحقوق معينة للفرد غير خاضعة لسيطرة الحكومة"، وهي حقوق مدنية (أي تحرير المواطن من سيطرة الحكومة في الأمور التي لا يبدو بوضوح أنها تؤثر في صالح المجتمع كله تأثيراً يحتم تدخل الدولة). أما الديمقراطية فهي "الحق المعترف به من الجميع للمواطنين كافة في أن يكون لهم نصيب في السلطة السياسية، أي حق المواطنين كافة في الاقتراع، والمشاركة في النشاط السياسي". "ويمكن اعتبار حق المشاركة في السلطة السياسية حقاً ليبرالياً آخر - بل هو أهم الحقوق الليبرالية"^(١٠).

المبدأ الثالث: المنفعة. فليس ثمة شك في أن مبدأ المنفعة هو الذي يوجه الثقافة الكونية. فغاية الفعالية الإنسانية خير الفرد. وهذا الخير يتجسد في المنفعة. وهذه المنفعة مادية أولاً وآخراً. أي أنها تتمثل في تحقيق أكبر قدر من الكسب المادي. أي أن ظاهرة "التكديس" هي التي تصاحب الغائية النفعية. وبالطبع يرتبط بالمنفعة الفعل الاستهلاكي

المتنامي المتنوع المتغير. ويترتب على ذلك كله "قوة" تحقق ذاتها في الاحتكار وفي السلطة والسيطرة والهيمنة.

المبدأ الرابع : حقوق الإنسان. فالثقافة الكونية ترمي إلى إشاعة جملة من الحقوق التي ترى الليبرالية الجديدة أن الإنسان قد حرم منها في النظم الاستبدادية أو الشمولية أو الدينية، أي في النظم "غير الديمقراطية".

المبدأ الخامس : النسبية الثقافية. فالثقافة الكونية تحرص على أن تشيع قضية ترقى إلى مستوى "الاعتقاد" وهي أنه ليس ثمة "حقيقة نهائية" في أي قطاع من القطاعات البشرية. فالثقافات نسبية، وهي مرتبطة بظروف تاريخية زمنية عارضة. لكن الثقافة الكونية تحمل أيضاً في انتشارها وحراكها معاني تقدم الحضارة الغربية وظهر قيم هذه الحضارة ورفقي المبادئ التي تستند إليها، فضلاً عن تقديمها لنفسها بما هي أكثر الحضارات والثقافات إنجازاً علمياً وتقنياً وتنظيماً وتحضيرياً. والدعوى القائلة إن الديمقراطية الليبرالية - وهي النظام الذي انتهت إليه الحضارة الغربية - هي "الصورة النهائية لنظام الحكم البشري" تبدو خير دليل على ذلك.

المبدأ السادس: الفردانية. فالثقافة الكونية التي تنشرها العولمة تضع نشاط الفرد وفعاليته في المترلة الأسمى. فالفرد هو المبدأ والوسط والغاية. والأناية الفردية واقع يتحتم تلبية متطلباته. والفرد يعلو على المجتمع، والدولة لا تملك سلطة التحكم فيه في نطاق الحرية المطلقة التي يتمتع بها. وإذا كان ثمة خير عام يمكن أن يطال المجتمع فذلك سيكون نتيجة للخيارات الخاصة التي تطال الأفراد. يمثل الفرد في نظام العولمة المكانة نفسها التي يحتلها الخالق في النظام الديني.

المبدأ السابع: اللذة والمتعة غاية السعادة. تنشر الثقافة الكونية ثقافة تحتل فيها اللذة الحسية والمتعة مكانة مركزية. ويتعلق هذا المطلب بالصورة والمخيلة والحساسية

الجمالية والفعالية الجنسية ومتعة العنف. فالخير المرغوب فيه هو الفعل الذي يترتب عليه لذة أو متعة. وتسهم وسائل الإعلام بأشكالها كافة في إشاعة المنتجات الباعثة على اللذة وعلى استهلاك هذه اللذة. وبالطبع هذا لا يعني أن كل ما تحمله الثقافة الكونية يدخل في هذا الباب فثمة بكل تأكيد، وبخاصة في الفضاءات الليبرالية المعتدلة، منتجات أدبية وفنية وإبداعية تولد مشاعر الخير والمتعة والجمال لكن ذلك آت من ثقافة تستند إلى تصورات أقل راديكالية في الحرية وإلى مفهوم اجتماعي أو جماعي في الديمقراطية لا إلى مفهوم ليبرالي جديد راديكالي فيها.

تلك هي المبادئ الرئيسة التي تجتمع في الثقافة الكونية التي تنشرها المبادلات الكونية وتنقلها العلاقات المتبادلة ووسائل الإعلام الجهنمية وتروج لها قوة الولايات المتحدة الأمريكية "الطاردة"، القلعة الرئيسة لليبرالية الجديدة وللعولمة.

ولكن أين موقع قيمتي العدالة والمساواة في هذه الثقافة؟ الحقيقة أن هاتين القيمتين لا تحتلان مكانة مرموقة في نظام العولمة. فالعدالة والمساواة اللذان تلهج بهما الفلاسفة الكلاسيكية والديانات والأخلاق الطبيعية والثورة الفرنسية تخرجان إلى الفضاء الثقافي الكوني لصالح الحرية المطلقة. ومعلوم أن هذه لا تستقيم مع مبدأ المساواة ولا مع مبدأ العدالة. والديموقراطية الليبرالية نفسها التي تستند إلى مفهوم متفرد في الحرية والأنانية الفردية لا تعني شيئاً أكثر من المساواة في الفرص. وفي اعتقاد (هايك) أن توزيع المداخل بواسطة السوق لا يتضمن ظلماً لأن التفاوت في المساواة الذي ينتج عنه ليس ثمرة قرارات واعية وقصدية، وتوزيع الثروات يحكمه الحظ والموهبة والحذق وليس لأحد أن يشكو من ذلك. لكن (جون رولز) اعتبر أن جميع الأفراد متساوون في الحريات الأساسية وأن التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية ينبغي أن تستجيب لمتطلبات العدل والمساواة في الحظوظ والفرص وأن تجلب أكبر قدر من النفع للأفراد الأقل حظاً

في المجتمع^(١١). ويحمل (كيمليكا) مفهوم رولز للعدالة - وهو المفهوم الذي عرضه في كتابه *A Theory of Justice* على النحو التالي: "ينبغي لجميع الخيرات الاجتماعية الأولية - الحرية والفرص والدخل والثروة والقواعد الاجتماعية لتقدير الذات - أن توزع بالتساوي. وذلك لا يكون بإلغاء جميع أشكال التفاوت وإنما بإلغاء التفاوتات بين الأشخاص الأقل حظاً. وإذا كان ثمة فوارق تجلب المنفعة لكل الناس وتثمر عادات وعزائم اجتماعية نافعة فإن المحبذ هو السماح بهذا التفاوت لا إلغاؤه. أن التفاوتات والفروق مقبولة إذا ما ترتب عليها زيادة نصبي أو حصتي الأولية لكنها ليست كذلك إذا ما جارت على هذا النصيب، مثلما هو الحال في المذهب النفعي^(١٢).

والخير؟ هل تحتل قيمة (الخير) مكانة في المنظومة الليبرالية؟ لقد ساد في أوساط الليبراليين أن "الأخلاق الليبرالية" في وجهها العملي، تلتزم في مسألة الخير والحياة الخيرة موقف "الحياد"^(١٣). لكن (باتريك نيل)، منافحاً عن الليبرالية، يعترض على ذلك ويرى أن الليبرالية ليست حيادية في هذه المسألة وأن المسألة لا تقتصر، من منظور ليبرالي، على تقديم "العادل" على "الخير"، وعلى مجرد التعلق "بالمذهب النفعي" وبأن الخير هو المرتبة القصوى من المنفعة، وإنما بالقول بما يسميه بـ "النفعية التفضيلية" وهي تعني أن "غاية السياسة الاجتماعية تكمن في إرضاء الخيارات التفضيلية الفردية، وتجنب محاولة تكميم السعادة أو اللذة. إن الخير الذي تزعم النفعية التفضيلية بلوغ درجته القصوى، بمعنى ما، هو إرضاء الخيارات التفضيلية الفردية". وهذه الخيارات التفضيلية تتضمن جميع الرغبات، والغايات، والمنافع أو الأغراض التي يمكن للفرد أن يدخلها في مقولة "الترجيحات" أو "التفضيلات"^(١٤). وبطبيعة الحال فإن هذه الخيارات التفضيلية تتفاوت بين فرد حر وبين آخر ولا تفضي في نهاية الأمر إلى نظرية ليبرالية عامة في الخير.

إن السؤال الجوهرى الذى يتعين وضعه الآن - وهو سؤال قيمى - هو التالى: ما الذى يتعين علينا نحن فى الفضاءات الثقافية الخاصة أن نهجه فى مسألة الثقافة الكونية؟ لكن من "نحن" هذه؟ وما هى طبيعة هذه "الهوية الثقافية" التى تتمثلها أو التى تسكننا؟ فالفضاءات العربية الآن ليست خالصة لثقافة موحدة، والقيم التى تحرك أفعالنا قيم متضاربة، والمرجعيات "الإيديولوجية" أو السلوكية ليست هى ذاتها فى كل المناطق والمواطن. والغائيات المنشودة تتباين وتتمايز. والتراث الذى قوم ثقافتنا التاريخية ليس هو المقوم الوحيد لثقافتنا، وما تبقى منه لا يشكل نظرة شاملة واحدة إلى العالم والأشياء. الفضاءات العربية الآن تحركها أو تتحرك فيها "ثقافة" غير متجانسة العناصر. وفوضى المفاهيم وطرائق التفكير وأنماط الحياة متباينة مترافعة، وإذا ما تمت مقابلة ذلك بالثقافة الكونية فإن هذه تبدو أكثر تماسكاً وإحكاماً ووضوحاً وإنسجاماً وتوحداً وتوحيداً.

ونحن، فى فضائنا أو فضاءاتنا الخاصة، لو قلنا إن الهوية الثقافية تتجسد فى "الثقافة الإسلامية" لبدت الأمور أكثر جلاءً وحسماً. لكنها مع ذلك ستلاقي صعوبتين: الأولى أنه لا إجماع على مفهوم هذه الثقافة وعلى مضامينها، وبخاصة بعد أن حدث انزياح عميق فى الإنفاذ العملي للمعطى الإسلامى إذ بات ذا غائية سياسية راديكالية بعد أن كان ذا غائية "حضارية" فتعددت المذاهب وتفرقت الأيدي فى الداخل وثارَت الدنيا فى الخارج، الثانية أن الفضاءات العربية ليست خالصة لهذه المرجعية، إذ نبتت إلى جانبها مرجعيات أخرى عميقة قوية ممتدة: قومية وعلمانية وليبرالية وغير ذلك. ويزيد الأمور تعقيداً أننا لا نتحرك فى ظل "دولة - مركز" أو دولة مركزية ذات "مدينة موحدة وموحدة" تشيع قيماً وأنماط فعل عامة متجانسة، وإنما فى مدن متعددة لا تكاد تجتمع على شىء جوهرى. لكن أليس الاختلاف والتباين والتمايز هو ما يسود المدن

الغربية أيضاً؟ وهل تلك المدن خالصة بإطلاق للثقافة نفسها بجملة عناصرها وقيمها ومبادئها وغاياتها؟ ألا تجد الديمقراطية الليبرالية مثلاً - وهي رأس النظام الثقافي العولمي - نقيضاً جوهرياً لها في الديمقراطية الجماعية؟^(١٥) بكل تأكيد. لكن تظل هناك مع ذلك ثلثة من المبادئ والقيم العليا المشتركة تأذن بالكلام على ما يسمى بـ "الثقافة الغربية" و"الحضارة الغربية"، ولا يضير هذه الثقافة أن تحتضن في فضاءاتها أفكاراً ومفاهيم وطرائق سلوكية خاصة وفلسفات نظرية وعملية متباينة، طالما أن مبادئها العليا وقيمها المطلقة - الحرية والديمقراطية مثلاً - قائمة حاکمة راسخة وطالما أن الجميع هناك يكرر هذه المقولة: "نظامنا الديمقراطي وحریتنا..". لكن أليس هذا الأمر شاخصاً أيضاً في حال "الثقافة العربية؟ ثقافتنا "نحن"؟ أليس ثمة قيم عليا وغايات يّنة نسلم بها على وجه الإجمال في فضاءاتنا الثقافية وتأذن لنا بأن ننسج علاقات "آمنة" داخل عواملنا الذاتية، وتواصلأً آمناً في علاقاتنا مع العالم الخارجي، وعلى وجه التحديد مع "الثقافة الكونية" وعواملها "الغربية" على وجه الخصوص؟ أليس ثمة "نظام عفوي" أو - "يد خفية" - تفسر الارتكاسات العربية المتماثلة والغايات المشابهة قبالة عدد من القضايا الجوهرية الكبرى؟ ومن وجه آخر أليس ثمة قيم مشتركة بين ما نجتمع عليه نحن، وبين هذه القيم والمبادئ التي توجه الثقافة الكونية التي من شأنها أن تكبح فاعل الصدام والصراع وأن يأذن تفعيلها بتحويل مسار العلاقات وتوجيهها في طرق آمنة؟

سأذن لنفسي بالكلام على ما يمكن أن أسميه "النظام العربي الثقافي"، وسأقول إن هذا النظام يعني جملة الفعاليات الثقافية التي تتمثلها وتنتجها وتبدعها الفضاءات العربية، وإن هذه الأنشطة التي تتحرك بأفكار وقيم وأفعال ومبدعات وغايات ورؤى هي ذات طبيعة متباينة متنوعة في تجلياتها المشخصة، وإن الذي يجعل منها "ثقافة عربية" أو

"الثقافة العربية" يرتد إلى ما يشبه أن يكون نظاماً عفويًا أو "يداً خفية" دافعة - وقد صادفنا هذه الاستعارة في سياق آخر - قد لا تكون في نهاية التحليل شيئاً آخر سوى "الحامل التاريخي" ذي اللغة "الموحدة". الحامل التاريخي هو الأصل أما الحامل اللغوي فقد بات تابعاً مشتقاً، أو أنه "أداة" ليس من "الممتنع" بإطلاق أن تحل محلها أداة أخرى، إلا في حالة واحدة وهي أن تكون ماهية هذه الثقافة "دينية" تستند إلى نص الوحي. بيد أن قوة الأشياء تفرض أن تظل هذه اللغة - اللغة العربية - هي أداة الثقافة العربية إلى مدى غير منظور وقد يكون غير محدود. لكن هذه الأداة ستظل تابعة للمضامين تتشكل وتتطور بتشكلها وتطورها، وليس العكس.

والذي يلوح لي هو أن الرؤى والنظرات الشاملة الموجهة والمشكلة لهذا النظام الثقافي - بأفكاره ومبتدعاته وقيمه وطرائق أهله في الفعل - يمكن أن ترتد مع مطلع القرن الجديد وغداة عمليات "التصفية" الإيديولوجية التي جرت في القرن الماضي، إلى ثلاث رؤى ثقافية متميزة ومتمايزة، ولأقل ثلاثة نظم رئيسية:

الأول: أطلق عليه اسم النظام الثقافي بمنظور ديني إسلامي، ويمكن اختصاره في "النظام الديني".

الثاني: أطلق عليه اسم النظام الثقافي بمنظور وطني، قومي أو قطري، ويمكن اختزاله في "النظام الوطني".

الثالث: أطلق عليه اسم النظام الثقافي بمنظور ليبرالي، ويمكن اختزاله في "النظام الليبرالي".

ومعنى ذلك أن "الثقافة العربية" التي يمكن أن تكون موضوع نظر هنا في العلاقة بالثقافة الكونية، ليست تماماً، على ما يتصور تركي الحمد، "هلامية الشكل، زئبقية المضمون... لفظية بيانية"^(١٦)، وإنما هي أوضح من ذلك وأكثر تحديداً. فهي في حقيقة

الأمر، وعلى الأقل، ثقافة مثلثة الأبعاد، إن لم نقل مثلثة "الماهيات". فللنظام الديني منابعه وأصوله ومصادراته ومضامينه الفكرية وغائياته الدنيوية والأخروية الخاصة. والنظام الوطني أيضاً ذو هواجس خاصة به وذو غائيات دنيوية نوعية وذو أشكال متباينة متميزة تباين الأقطار والشعوب وتمايز الخصوصيات والأوضاع. والنظام الليبرالي أيضاً ذو مبادئ ومقومات وغائيات قد تجد لها مكاناً في النظام الثاني - الوطني- لكنها لا تجد في النظام الأول إلا الرد والرفض في الغالب الأعم. وبالطبع يمكن للنظام الثاني أن يأخذ بوجوه واعتبارات من النظام الأول أيضاً دون أن يلتحق به على سبيل "إيديولوجية" قصدية شاملة.

لن نجد الثقافة الكونية إذن، وهي تعبر الفضاءات الثقافية العربية، نظاماً ثقافياً متجانساً وإنما ستجد ثلاثة نظم على الأقل، هي النظم السائدة أو "الصلبة" في الحياة العامة في هذا المجال البشري أو ذاك. وبالطبع ليس علينا أن نتوقع الاستجابة نفسها، أو الارتكاسة ذاتها، وإنما الذي يتعين علينا هو أن نتوقع تنوعاً وتفاوتاً في أحوال الاتصال.

ما الذي يمكن للنظام الديني أن يقبله أو يرده من منظومة الثقافة الكونية؟ يتعين قبل النظر في ذلك أن أوضح أن علينا أن نتنبه إلى أن النظام الثقافي الديني ذو مستويين متميزين. الأول النظام الديني الإيديولوجي. والثاني النظام الديني "الجمهري" أو "الشعبي" إن أمكن التعبير. الأول يستند إلى تصور قصدي شامل ذي مقدمات "مُعقّنة" ومضامين محددة وغائيات صريحة. وهذا النظام لا يقف عند مجرد اعتبار "الدين" مجرد جملة من الاعتقادات الكلامية أو الميتافيزيقية أو الصوفية الروحية، أو مجرد "نظام من الرموز يعمل بفضل صياغة تصورات في النظام العام للوجود على تشكيل بواعث وطباع عملية" - وفق ما يذهب إليه جيرتس مثلاً^(١٧)، وإنما يتشبت على وجه قطعي بأن "وقائع الوحي" تحمل منظومة اعتقادية نظرية وعملية تمتد من "التصديق"

الإيماني إلى "عمل الجوارح" في الأفق الفردي وإلى عمل تغيير شامل لحملة الوجوه الشخصية والاجتماعية والسياسية والدولية والكونية. أي أنه عقيدة فردية ودعوة عامة، أي رسالة كونية موجهة إلى العالم بأسره، ويتعين على هذا العالم - محلياً وكونياً - أن يستجيب لها. في إطار هذا التصور، وفي وجهه العملي، نتبين تيارين: تيار الدعوة "السياسية"، وتيار الدعوة "الجهادية" الذي يذهب إلى حدود "الفعل المباشر" العنيف. أما النظام الديني "الجمهري" أو الشعبي، نظام الجمهور "والعامة"، فلا يحسب حساباً لهذه الوجوه من الفعل، وهو يتمثل الظاهرة الدينية بما هي "فرائض" شرعية، أي بما هي عقائد وأفعال تعبدية ومعاملاتية يقصد منها رضوان الله ونوال السعادة الأخروية في الجنة. وهذا حال جملة أهل الإسلام. والنظام الديني الإيديولوجي، النظام الأول، هو الذي يعنينا هنا، وهو حال الأحزاب والفرق والجماعات الدينية - السياسية، التي هي بالطبع الأقلية القليلة في جسم الإسلام العام. لكنها هي التي تمثل، بالدرجة الأولى، الكتلة الثقافية النشطة الفاعلة في الإطار الذي نتحرك فيه هنا، سلماً أو مقاتلة.

نسأل من جديد: ما الذي يمكن لهذا النظام الديني أن يقبله أو يرده من منظومة الثقافة الكونية؟ لن نخلو الإجابة من عدد من المفاجآت.

والمفاجأة الرئيسة تأتي مما يبدو عليه موقف النظام الديني من ظاهرة العولمة نفسها، بما هي نظام اقتصادي، أي بما هي نظام يستند إلى "اقتصاد السوق الحر". ههنا علينا أن نلاحظ أن "النظرة الإسلامية" في المسألة التجارية والاقتصادية تماثل "النظرة البروتستنتية"، أي أنها وفق تحليلات ماكس فيبر، تعبر عن "روح الرأسمالية". والتاريخ التجاري "العالمي" أو الكوني للإسلام يبين على نحو صريح عن هذا التزوع. وقد شدد مكسيم رودنسون Maxime Rodinson في كتابه عن الإسلام والرأسمالية (*Islam et capitalisme*) على السمة الرأسمالية للأفكار والفعاليات الاقتصادية الإسلامية.

والحقيقة أن المنظرين الاقتصاديين المسلمين المعاصرين أنفسهم يسلمون بالطابع الرأسمالي الحر لما يسمونه بـ (الاقتصاد الإسلامي) وذلك برغم القيود والضوابط المحددة التي يضعونها لهذا الاقتصاد. وإذا أردنا أن نقارب بين الفكر الاقتصادي الإسلامي وبين الفكر الاقتصادي الرأسمالي الحديث فإننا ننجح إلى الاعتقاد بأن هذا الفكر الأول يتزع إلى ما يمكن أن يكون "رأسمالية ذات وجه إنساني" وبأنه يقارب ما يسمى في الفكر الثاني بـ "دولة الرفاهية" أو "دولة الرعاية" التي نوه بها كثير. ومع أن بعض المفكرين "الإسلاميين" المعاصرين قد وجه هذا النظام وجهة مباينة وتكلم على ما أسماه "اشتراكية الإسلام"^(١٨)، إلا أن هذه النزعة لم تلق أي قبول لدى جملة الإسلاميين الذين حرصوا على أن يجعلوا النظرية الاقتصادية الإسلامية نظرية متميزة، لا هي بالرأسمالية ولا هي بالاشتراكية. لكننا إذا اعتبرنا أن المعيار الجوهرى في المسألة هنا يتحدد بالموقف من الملكية الخاصة وحرية التملك والتصرف فإننا لا بد أن نقر بأن النظرات الاقتصادية الإسلامية ذات طبيعة "رأسمالية" قيدها الشريعة بإجراءات ذات طابع إنساني "اجتماعي" أو "اجتماعي". وبالطبع يمكن القول هنا إن العولمة بما هي نظام اقتصادي دينوي ينبغي، من حيث المبدأ، أن تلقى القبول في النظام الديني. ولا يغير من طبيعة هذا القبول أن هذا النظام سيضع قيوداً هنا وحدوداً هناك وإجراءات هنا وإجراءات هناك. فمثل ذلك يحدث أيضاً في العوالم الليبرالية نفسها.

ويتعلق بهذه المفاجأة تعلقاً جوهرياً الحق المطلق في التملك وفي الملكية الخاصة. وكذلك مبدأ المنافسة والمرونة الاقتصادية، وتنمية وجوه الاقتصاد والتوسع في الاستثمار مما يرتبط بمبادئ "الاستخلاف" و "عمران الأرض" في النظام الديني. في هذه الأسس الاقتصادية المركزية التي تستند إليها الليبرالية العولمية لا ينبغي أن يكون ثمة صراع حقيقي بينها وبين القواعد والإجراءات الاقتصادية التي يأخذ بها النظام الديني.

على أن ذلك كله - أعني التوافق العام بين العولمة وبين النظام الديني - ينبغي، لكي تكون له نتائجه "الآمنة" والدالة، أن يربط بالمقدمات الفلسفية أو الميتافيزيقية أو الإيديولوجية التي تؤسس كلا النظامين. ومن الجليّ ههنا أن يقال إن هذا التوافق العام قد يستقيم في آفاقه "الدينيّة" لكنه ليس كذلك في غاياته الفلسفية أو الميتافيزيقية القصوى. فغايات النظام الديني ليست دنيوية وإنما هي "أخروية". أما غايات العولمة الليبرالية فدينيوية خالصة لا يحتل فيها الهاجس الأخروري أية مكانة. ههنا ينجم الافتراق. وفي عدد من المبادئ السياسية والثقافية الجوهرية يتعزز الافتراق ليدرك في بعض المناطق دائرة التناقض المطلق.

والحقيقة أنه بقدر ما يتقارب النظامان "الديني" والثقافي الكوري في القضايا الاقتصادية فإنهما يتنافران ويترافعان ترافعاً يكاد يكون تاماً في القيم السياسية والاجتماعية - الثقافية من هذا النظام.

فالحرّيات الأساسية في النظام الديني "مقيدة" غير مطلقة، بينما هي في الثقافة الكونية مطلقة. والديمقراطية في النظام الديني غير مقبولة إلا في قطاع محدد جداً من الفضاء الثقافي الديني، ومبدأ الشورى هو الذي يحل محل الديمقراطية، والشورى - حتى حين تكون ملزمة لا معلمة و"ذات شبه بالديمقراطية" - ليست هي الديمقراطية. و"حق الاختلاف" خلافي جداً، ولا تأخذ به على وجه الحقيقة إلا ثلة محدودة من المفكرين الإسلاميين. والنسبية الثقافية لا تستقيم عند الإسلاميين في حق النظام الديني، إذ العقيدة فيه الهية، ولا يمكن أن تخضع للنسبية. والتعددية الثقافية مقبولة لكنها ليست كذلك إذا استندت إلى فلسفات أو رؤى شاملة تضاد أو تناقض مبادئ الاعتقاد والشريعة الإسلامية. والإسلاميون لا يفهمون "حقوق المرأة" بالطريقة نفسها التي يتمثلها عقل الثقافة الكونية. وإذا كان طلب اللذة والمتعة هما قصارى ما تنشده قوى

الثقافة الكونية، فإن هذه القيمة لا تتحول إلى غاية قصوى إلا في الأفق الأخرى أما في العالم الدنيوي فهي مطلوبة أيضاً بكل تأكيد لكنها ليست كل شيء. إذ ثمة "اللذة والمتعة الروحية" إلى جانب اللذة والمتعة الحسية، وذلك برغم كل ما يقال في شأن استغراق الثقافة الدينية "العملية" في الحياة الحسية. وإذا كانت الفردانية في النظام الكوني هي الأصل والأساس، فإنها في النظام الديني -مكروهة، وذلك لصالح المجتمع والجماعة. والخير العام يتقدم في هذا النظام على الخير الخاص. والخير يتمثل في نهاية المطاف بطاعة الأوامر وتجسيدها في الفعل قصداً إلى رضوان الله ونعمة الجنة. وأما العدل فلا يتصدر قيم ومبادئ الثقافة الكونية لكنه في النظام الديني، وبرغم ما يتطلبه من دقة التحديد، أساس الدين والملك والعمران، وهو يتصدر جملة القيم ويعلو عليها. وإذا ظل منا على بال أن المرجعية الأولية والقصدية النهائية، وفق النظام الديني، ذات أساس "إلهي" مفارق، وذات أفق غائي أخروي وأن الأصل في النظام الكوني المصاحب للعوالم الإنسانية، والغائية ذات آفاق "دنيائية" خالصة، فإننا نستطيع أن نتبين الأسباب التي تجعل من النظام الديني نظاماً مبانياً ومضاداً للنظام الثقافي الكوني، برغم بعض وجوه الاتفاق والقبول التي تشخص هنا وهناك في كلا النظامين. وبالطبع يتعذر في هذا الوضع قيام حالة من التفاهم أو التواصل أو الحوار بين هذين النظامين. ويعزز من حالة "التباعد" و"التنافر" بين النظامين واقعة "الخوف" التي تحتاج الفضاءات "الإسلامية" قبالة المتعلقةات "الحسية" والإيديولوجية التي تنشرها على نحو نافذ مؤثر أذرع العولمة الإعلامية، وهاجس "الخوف الغربي" من "الإسلام السياسي" الراديكالي.

بيد أن الحال ستختلف بقدر كبير حين تتحول إلى ما سميناه النظام الوطني وبما يمكن أن يكون عليه معه أمر القبول أو الرد للنظام الثقافي الكوني. ولبيان ذلك يتعين أن نتبين قبل كل شيء القوى المشكلة لهذا النظام. والحقيقة أنه يتقلب في قلب هذا

النظام ثلثة من القوى السياسية والاجتماعية التي تمثل قضايا التقدم والهوية الوطنية والحضارية هاجسها الرئيس. ويمكن أن نتبين بوضوح بين هذه القوى المثقفين القوميين، والمسلمين "الحضاريين"، والاشتراكيين، وحشداً من العلمانيين. تنتمي كل فئة من هذه الفئات إلى أفق خاص يميزها، لكنها تجتمع كلها على عدد من المبادئ والقيم التي تأذن بفعل مشترك وتوجه إلى أفق عام مشترك. وبرغم أن بعضها قد تعلق بإيديولوجية صارمة في مرحلة سابقة، إلا أنها جميعاً الآن عند نهايات القرن المنصرم ومطالع القرن الجديد تبدي مرونة وانفتاحاً و"ليبرالية" ما في الفكر وفي الفعل. ينشد القوميون وحدة الأمة العربية وتقدمها الإنساني والحضاري، ويتبنون جملة القيم المدنية الحديثة. ويتعلق المسلمون الحضاريون بمفهوم "حضاري" لا "إيديولوجي سياسي" للإسلام، أي بالدلالات التاريخية والنفسية والكونية للإنجاز الحضري الإنساني للإسلام. بما هو حضارة بشرية عظيمة. وهم لا يتشبثون بفكرة "خلافة إسلامية" أو "دولة إسلامية"، ويقبلون بمبادئ وقيم "مدنية" حديثة لا تناقض على نحو فج المسلمات والعقائد الدينية الإسلامية. وما يهم الاشتراكيين الذين وعوا تماماً درس التحولات الكبرى التي شهدتها العقدان الأخيران من القرن العشرين، بناء نظام اجتماعي سياسي وطني خال من الاستغلال والاستبداد قائم على مبادئ الحرية والديمقراطية والعدالة والمساواة وتكافؤ الفرص. أما العلمانيون الوطنيون فقضيتهم الأساسية تتمثل في أن خير الوطن وتقدمه لا يمكن أن يتحققا إلا بقيام دولة غير دينية، وأن الأخذ بأسباب التمدن العلمي والتقني والتنظيمات الحديثة هو الذي يعزز هذا التقدم. لدى هذه الفئات جميعاً في علاقاتها البينية قدرة على التواصل والحوار والتفاهم. وذلك بفضل غياب إيديولوجية وثوقية متصلبة في أي منها. وتوجه كل القرائن إلى الاعتقاد بأنها يمكن أن تتخذ مواقف متقاربة من قيم الثقافة الكونية. وبالطبع لن يرضى الاشتراكيون

المتصلون بنظام العولمة الذي هو نظام ليبرالي في ماهيته وسيناضلون في وجهه، لكن بوسائل سلمية آمنة. وهم لن يتقبلوا أن تكون قيم المنفعة والفرديانية هي الأصل في خير الوطن والمواطن. وقد يتفق معهم في ذلك إسلاميون حضاريون أو علمانيون. لكنهم جميعاً سيتفقون على ضرورة إنفاذ قيم الحرية والديمقراطية والتعددية الثقافية وحقوق الإنسان والمرأة، بحدود قد لا تتعد كثيراً عما يمكن أن تكون عليه هذه القيم في فضاءات الثقافة الكونية التي هي بطبيعتها - خلا ما يلحق بالليبرالية الجديدة الراديكالية - غير خالصة لصيغة نهائية قاطعة - مثلما هو الحال لدى "الديمقراطيين الجماعيين". ومعنى ذلك أن أحوال الحوار والتفاهم والتواصل هي التي يقدر لها أن تسود هنا في دائرة العلاقات بين هذين النظامين الثقافيين. إذ إن ثمة عدداً كافياً من "القيم العليا المشتركة" التي تسمح بتشكيل مثل هذه العلائق البانية للسلم والتعاون المنتكبة عن الصدام والمواجهة. والحقيقة أن مطالعة الفعاليات الثقافية العربية هنا وهناك تبين إبانة واضحة عن أن الأجواء الثقافية "الوطنية" في الفضاءات العربية تشهد تفاعلاً شديداً وحواراً دائماً وجدلاً جاداً وتواصلاً عميقاً مع جملة هذه القيم "المدنية" العليا التي تحملها الثقافة الكونية. وتشير قرائن عديدة إلى أن حال الثقافة الوطنية في عملية الحوار والمناقشة والجدال والتواصل هذه تفصح عن الكفاية والثقة والوعي والمناهضة والسندية^(٩)، وليست مثلما يمكن أن يظن كثيرون، ثقافة متخاذلة تابعة وقد سلّمت بدعاوى خصم ظافر.

أما النظام الثقافي الليبرالي العربي فيتمتع بوضع متميز في المسألة. إذ هو يسلم بجميع المعاني والمقومات والقيم والغايات التي يقوم عليها النظام الثقافي الكوني، بقواعده الاقتصادية وأساسه السياسية والثقافية والفلسفية. ولعل الرجوع ثانية إلى مفكر ليبرالي كحازم البيللاوي يسمح باستجماع جملة "العقائد" التي يأخذ بها النظام الليبرالي

العربي المعاصر. فهو فذ في حماسه لليبرالية. بما هي نظام يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحرية والديمقراطية ويتوحد بالنظام "الديمقراطي الليبرالي"، وبما هي "تخصيصية" مطلوبة لمزيد من الكفاية الاقتصادية^(٢٠)، ومذهب في "اقتصاد السوق" الحر يُفضّل بقدر كبير "نظام التخطيط المركزي" الذي تتولاه الدولة^(٢١)، وفلسفة في الفردانية تعتبر الفرد لا الجماعة الحقيقة الأولى والنهائية^(٢٢)، وتحرص على "احترام العدالة والإنصاف وعلى ضرورة تحقيق العدالة والمساواة في الفرص"^(٢٣). وهو، خلافاً للشائع عن الليبرالية الجديدة، يؤكد أن نظام اقتصاد السوق يحتاج إلى دولة قوية مستقرة، هي "دولة القانون" - لا إلى "دولة الحد الأدنى" - وهي "أساسية لمباشرة النشاط الاقتصادي" ولحمايته بمؤسساتها السياسية وبفضل الأسس والإجراءات والضوابط الاقتصادية والقانونية والدستورية التي تضعها. وهو يلخص جملة تصوره "الثقافي" في الليبرالية في هذا القول :

"إن الدعوة إلى الليبرالية - وهي تدعو إلى الحرية وحقوق الإنسان - فإنها تساعد على مزيد من الكفاية الاقتصادية، وقد تحقق في ظلها عملاً - مزيداً من العدالة والمساواة بين الأفراد، وبذلك تمثل عنصراً من عناصر التقدم. وإذا كانت الليبرالية دعوة إلى الحرية وإلى الكفاية فإنها وبنفس الدرجة دعوة إلى السلام. فلم يجزنا التاريخ عن أية حروب وقعت بين دول تأخذ بالنظم الليبرالية، فهذه نظم منطقتها الحوار والمناقشة وليس القهر أو الحرب. ولعل أهم ما تتميز به الليبرالية - في اعترافها بحقوق الأفراد وحررياتهم - هو قدرتها على التسامح والتعايش مع مختلف القيم التي يؤمن بها كل فرد طالما لا يحول ذلك دون تمتع غيره بحق مقابل. هذا التسامح في التعايش مع مختلف الآراء والمعتقدات قد أعطى لليبرالية نضجاً وعمقاً في عدم الانسياق وراء المطلقات. الليبرالية لا تعترف إلا بالفرد باعتباره إنساناً بصرف النظر عن دينه أو لونه أو عرقه أو

طبقته (...). قد لا تكون الليبرالية هي "نهاية التاريخ" كما يأمل فوكوياما، ولكنها - على أي الأحوال - تستحق أن نعمل من أجلها ومن أجل تنقيتها"^(٢٤).

ما الذي يخلص من مراجعة هذه النظم جميعاً: النظام الكوني من طرف، ونظمنا الثقافية العربية الثلاثة - الديني والوطني والليبرالي - من طرف آخر؟ هل نقف عند حدود تأمل هذه النظم ومقابلة بعضها ببعضها الآخر لتبين أسباب الرد أو القبول هنا وهناك؟ هل نقيم كل شيء على أساس من الاعتقاد بأن النظام الثقافي الكوني ذا السمة "الشمولية" هو قدر مقدور لا وجه للإفلات منه ولا مفر من التسليم به، أو أن ثمة بديلاً هو الصدام؟ ولكن إذا كانت نظمنا الثقافية جميعاً تقبل منه هنا وجهاً وهناك وجهاً، وترد منه هنا وجهاً وهناك وجهاً، فما طبيعة العلاقة التي ستتولد عن مثل هذا الوضع في مشكل التقابل بين هذه النظم جميعاً؟ والنظام الثقافي الكوني نفسه ألا يشتمل على عيوب في طبيعته الذاتية وفي مقوماته الفلسفية نفسها؟ وإذا شئنا أن نتخذ أو "نختار" موقفاً أو مواقف من هذا النظام الذي ينتشر في عوالمنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والفنية، فهل يتحتم أن يتم ذلك على نحو أحادي - بمعنى أن يرتب كل نظام من نظمنا الثقافية شأنه مع النظام الثقافي الكوني بالطريقة التي تناسبه ووفقاً لجملة نظامه الخاص فحسب - أم أن يتم ذلك على نحو "تضافري"، بمعنى أن تتحاور أنظمتنا الثلاثة من أجل الاتفاق على صيغة ثقافية مشتركة تجسد طريقتنا العامة في مقارنة الثقافة الكونية والتفاعل معها تفاعلاً توافيقاً إيجابياً نقدياً ندياً؟

يلوح لي أن الجنوح إلى "التقابل" أو إلى "التكامل" الثنائي - بمعنى أن يباشر كل نظام من نظمنا الثقافة الكونية بمفرده، رداً أو قبولاً أو غير ذلك - لن يفضي إلا إلى انعزالية ثقافية تعزز تفككك وتجزؤ البنين الثقافي العربي وتضعف من قوته ومقاومته قبالة الوجوه المدمرة من النظام الثقافي الكوني. والحقيقة أن هذا الخيار، خيار التقابل

الانعرالي، هو الذي يلوح تماماً أن قوى النظام الثقافي الديني قد أخذت به وستأخذ. فبرغم تسليم هذا النظام بالمقدمات الاقتصادية العامة للنظام الثقافي الكوني، إلا أن نتائجه ومتعلقاته السياسية والثقافية غير مقبولة عنده على وجه الإطلاق. ومعنى ذلك أن هذا النظام سيجابه صعوباته ومشكلاته النوعية قبالة الثقافة الكونية من زاوية المواجهة والتقابل الصدامي. وهو سيقدم نفسه دوماً بما هو البديل الجذري للنظام الكوني، وسينأى بنفسه عن أي فعل ثقافي يجمعه بالقوى الثقافية العربية الأخرى، مؤثراً موقف "الاعتزال" و "المرابطة". إن حكم هذا النظام لن يكون حكم الدين بما هو نظام ثقافي تؤسس رموزه دوافع وطباعاً وحوافز وأفعالاً واقعية تنشده لأهلها الخلاص الفردي والسحابة في اليوم الآخر، في سياق بشري كوني تتلاقى فيه النظم الثقافية تلاقياً آمناً، وإنما بما هو إيديولوجية مناضلة يحكمها منطق الصراع غير الآمن، والتقابل الصدامي مع الثقافة الكونية وآلياتها ورموزها.

وفارق حال النظام الثقافي الوطني في المسألة حال النظام الثقافي الديني مفارقة صريحة. فهنا لا يحتل "الخوف" والتوجس بازاء الثقافة الكونية مساحة طاغية في الوعي. ولا تثير الدعاوى والشكوك الكونية في حق مفاهيم "الهوية" و "القومية" و"الأمة" حالة الفرع والرعب التي تتلبس الوعي الثقافي الديني. قد نستثني هنا ثلة محدودة جداً من "المحاربين القدامى" الذين خلفت لديهم الاخفاقات الزمنية جروحاً عميقة جعلت منهم قوميين عصائيين. لكن الوعي الثقافي الوطني بكتلته الأغلبية ينجح إلى اعتبار الشكوك الواردة من الفضاءات الكونية وجهاً لجدلية العام والخاص، والكوني والمحلي، والخصوصية والعالمية، وهي جدلية طبيعية لا ينبغي لها أن تبعث على الخوف والهلع، بقدر ما تتطلب النظر العقلاني والتفاعل الواقعي والتشكيل القوي لشخصية الفرد ولمؤسسات الدولة والمجتمع وفقاً لمبادئ الحرية والعدالة والديمقراطية والمساواة

والكرامة والقوة والتنمية والتوحد وجملة القيم المدنية التي تفضي إلى التقدم. والوضع المطابق هنا في العلاقة بالثقافة الكونية هو الوضع نفسه الذي تلقاه هذه الثقافة في مواطنها الأصلية، أي المراجعة النقدية والمنافسة المستمرة والحوار الندي. على أن هذا "التواصل" مع عدد من القيم الأساسية التي تستند إليها الثقافة الكونية لا يعني أن التزعة "الشمولية" التي تزعمها الثقافة الكونية لنفسها هي أمر مقبول. فالمقوم الأساسي لكل نظام ثقافي وطني هو الثقة بالذات والتعلق بالخصوصية. لكن هذه الخصوصية لا تجافي الكونية، فهي قادرة على تمثل القيم الإنسانية التي تنشرها "الكونية" مما يعزز كرامة الإنسان ومبادئ الحرية والمساواة والعدالة. ومعنى ذلك أن "الكونية" بما هي شمولية فكرية وثقافية لن تلقى في الفضاء الثقافي الوطني إلا النقد والمناهضة والتصدي. وقد عبر السيد ياسين عن هذا الموقف تعبيراً قوياً: "ولا بد لنا إذا كنا نسعى إلى صياغة نظام عالمي إنساني، لا يقوم على الهيمنة ولا على الاحتكار، ولا على استغلال الشعوب، ولا على التدخل غير المشروع في شئونها الداخلية، أن نقف بقوة كمتقنين وباحثين وممثلين لمؤسسات المجتمع المدني في العالم ضد هذه الشمولية الفكرية الرأسمالية (...). وفي تقديرنا أن سيادة نموذج إيديولوجية واحدة وفرضها على المجتمع، ماركسية كانت أو رأسمالية أو إسلامية سياسية، والادعاء بأنها وحدها تمتلك الحقيقة المطلقة، سواء كانت هذه الحقيقة سياسية أو اقتصادية أو دينية، يمثل خطورة بالغة ليس فقط على بنية المجتمع واستقراره السياسي بل وعلى ازدهار الشخصية الإنسانية ذاتها (...). لا ينبغي علينا أن نتظر حتى تحكم الشمولية الفكرية أياً كان نوعها قبضتها على عقولنا، ولا بد لنا أن نتحرك، ليس بالنقد فقط، وإنما من خلال تقديم البديل"^(٢٥). غير أن البديل وهنا يتمثل على وجه التحديد في إقصاء التزعة الشمولية، أي التوتاليتارية، لا في "استبدال" جملة القيم المؤسسة لليبرالية، إذ إن بديل الشمولية ليس إلا واحدة من

هذه القيم، أي الديمقراطية التي تجسد في الفكر الثقافي الوطني كبرى القيم المدنية المقصودة.

أما النظام الثقافي الليبرالي فإنه يسلم على وجه العموم بجملة القيم والمعاني التي يحملها النظام الثقافي الكوني: اقتصاد السوق، الحرية، الديمقراطية، الفردانية، المنفعة، النسبية الثقافية، حقوق الإنسان... الخ. غير أننا نألف أيضاً في هذا الوسط مواقف "معتدلة" أو "متحفظة" في عدد من المسائل الاجتماعية والدينية والسياسية، وبخاصة حين تطرح هذه المسائل في الفضاء العام. إذ نشهد ههنا حرصاً على عدم التعلق بالصيغ الراديكالية لليبرالية، على ما هي ماثلة في أوساط الليبرالية الجديدة الغربية، وجنوحاً إلى مراعاة بعض القيم والتقاليد والمعتقدات الدينية والأخلاقية، وذلك اجتناباً للصدام أو طلباً للسلامة التي لا يأبه مع ذلك بعضهم بها.

أين تكمن المشكلة، بعد هذا كله، في شأن العلاقة بين نظمنا الثقافية العربية وبين النظام الثقافي الكوني؟ وما هي أجدى الطرق وأنجعها لمقاربة المسألة؟

تبين بانوراما العروض والتحليلات السابقة عن أن نظمنا الثقافية الأساسية تذهب في تمثيلها للنظام الثقافي الكوني مذاهب ثلاثة. الأول مذهب المعارضة الصريحة - وهو موقف النظام الديني - والثاني مذهب التمثيل الإيجابي المشروط - وهو موقف النظام الوطني - والثالث مذهب القبول العام، - وهو الموقف الليبرالي -.

ولو أننا قمنا بعملية "تصفية" لما يمكن أن يُتلقى على هذا النحو أو ذاك لقلنا أن "اقتصاد السوق" الحر والملكية الفردية لا يلقيان الرفض أو الإعراض على وجه الحقيقة، إلا لدى الاشتراكيين الكلاسيكيين والاشتراكيين الإنسانيين في التيار الثقافي الوطني. ولقلنا أن الديمقراطية تحظى برضى الجميع، خلا المثقفين الإسلاميين الذين يستبدلون بها "الشورى" التي تقرهم، نظرياً، من بعض وجوه الديمقراطية لكنها لا تجعل منهم

ديمقراطيين حقيقيين. ولقلنا إن الحرية محدودة - وأحياناً محاصرة - في النظام الثقافي الأول - مطلقاً في النظامين الثاني والثالث. ولقلنا إن الرتعة الفردانية تمتد بأطراف متفاوتة في النظم الثقافية الثلاثة ولا تشتد اشتداداً صارماً إلا في النظام الثقافي الثالث. وإن المنفعة مقصودة من الجميع بدرجات متفاوتة أيضاً. وإن حقوق الإنسان لا تجد تحفظات إلا في بعض المناطق من النظام الأول. وإن التعددية الثقافية مقبولة عند الجميع، إلا إذا استندت الثقافة الخاصة إلى إيديولوجية مضادة، فإنها تكون حينذاك مبدأ غير مرغوب فيه، وذلك في حالة النظام الأول. وكذلك النسبية الثقافية، فإنها مقبولة عند الجميع إلا في النظام الأول إذا كان الأصل فيها "عقيدة" أو "إيديولوجية" مخالفة.

فيبدو إذن أن المشكلة الأساسية تكمن مثلما هو بين، في حالة النظام الثقافي الديني الذي يحتج على جملة المبادئ التي يقوم عليها النظام الكوني وينبذها نبذاً عظيماً. أما النظم الثقافية الأخرى فتتردد بين القبول وبين المراجعة والمناظرة والحوار والتواصل. وأحوال الرد والقبول والنقد تدور في الغالب الأعم حول القيم والمبادئ الفلسفية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية. ولعل ذلك يرجع إلى أن النظم الثقافية العربية ما زالت مسكونة بالدلالات الفلسفية للثقافة لا بمتعلقاتها المادية أو الاقتصادية، وأن المسائل السياسية والاجتماعية المرتبطة بفلسفة الثقافة تتقدم، في الخطورة والأهمية، على المسائل الأخرى. والذي حدث هو أن النظم الثقافية العربية - خلا الفكر الاشتراكي - لم يقف عند الطبيعة الاقتصادية للعولمة بقدر ما وقف عند النتائج الثقافية والسياسية للعولمة: الهوية الوطنية، الشخصية الثقافية، الأمة والقومية، الهيمنة والإمبريالية الشمولية والديمقراطية.. الخ. أما النظام الثقافي الديني فشد على التناقض الفكري والقيمي وجنح في قطاعاته الراديكالية إلى النظرة الصدامية، بينما رضيت أجنحته الأخرى بعلاقات حوارية.

في ضوء واقع الحال هذا، هل في مكنتنا أن نتكلم على نظام ثقافي عربي شامل يجمع بين أجنحته ثلة من القيم المشتركة يستطيع بفضلها أن يقيم علاقات مكافئة مع النظام الثقافي الكوني وأن يمثّل لهذا النظام بما هو نظام ثقافي إنساني جدير بالتقدير بفضل ما يشتمل عليه من قيم إنسانية عليا لا تفارق مفارقة حقيقية تلك القيم العليا التي لا يختلف حولها فلاسفة الثقافة الكونية، وتأذن في الوقت ذاته بإعادة بناء روابط طبيعية آمنة تُقضي أحوال الكراهية والنفور والصدام التي شكّلتها وقائع القرن الجديد النكدية وغذتها ذاكرة التاريخ المريرة التعصب البغيضة؟ وكذلك هل يمكن لنظمتنا الثقافية الثلاثة أن تشكل "حلف فضول" جديداً يتفق على مجموعة محددة من القيم والمبادئ، ويسعى بكل ما أوتي من قوة وبأس وذكاء وعزيمة لأن يشيع هذه القيم في جميع القطاعات والمستويات الفردية والاجتماعية والمؤسسية والسياسية في الداخل، وفي الفضاءات الإنسانية الممكنة، في الخارج، فتكون هذه المبادئ والقيم هي دليل نظامنا الثقافي والحضاري وحامل صورتنا المحلية والكونية؟ ألا تستحق قيم الحرية والمساواة والعدالة والديمقراطية الاجتماعية والكرامة الإنسانية والمواطنة والخير العام والتنمية والوحدة.. وغيرها.. عناء الاجتماع عندها والدعوة إليها وفق تحديدات تقريبية تجتنب الإحالات الإيديولوجية القضية المتفردة المترافعة، وتشخص بما هي منظومة جديدة بالثقة، عالمة بمحدودها، وبمحدود غيرها، قادرة على نسج علاقات حوارية نقدية تواصلية جدالية مع معطيات هذا النظام ورموزه وقواه؟ إذا كان النظام الثقافي الديني، في صيغته الراديكالية، نفوراً من المشاركة في مثل هذا التشكيل الثقافي ووثاقاً من الاعتقاد بأن المسألة هي أولاً وآخرها مسألة اختيار جذري بين الحق وبين الباطل، بين الخير وبين الشر، فذلك حق "إنساني" له يضمه التسليم بقيمة "حقوق الإنسان". لكن لا بد في هذه الحالة من أن يتحول إلى طريق الحوار والعلاقات الآمنة

مع الأغيار جميعاً، وأن يحتل جناح المعارضة في النظام الثقافي العربي فحسب. في مقابل ذلك لا يبدو لي أن الفرقاء الآخرين يمكن أن يعتزلوا هذا التشكيل، والمقصود هنا المثقفون الوطنيون: القوميون، والمسلمون "الحضاريون"، والاشتراكيون الإنسانيون، والعلمانيون والليبراليون. يستطيع هؤلاء جميعاً الاتفاق على بناء نظام ثقافي يشيع جملة من المبادئ والقيم والممارسات العليا المشتركة تساق تلك التي ينشرها النظام الثقافي الكوني، فتأذن له بتواصل إيجابي وبحوار حقيقي مع هذا النظام. إن هذا النظام الذي سيشتمل بكل تأكيد على ثلة من القيم المشتركة بينه وبين النظام الثقافي الكوني سيكون حريصاً في طبيعته على أن يضع هذه القيم المشتركة في مكانها الصحيح من الإطار الوطني والإنساني الخاص، وسيجعلها موضع حوار وتحليل ونقاش في تواصله مع النظام الثقافي الكوني. وسيكون هذا التواصل واثقاً محرراً من عقدة الخوف، برغم كل وجوه التفوق التي يحفل بها النظام الثقافي الكوني. وإذا آذن حراك هذا الفعل الثقافي بالنجاح فإن صيغة لـ "الكونية في الخصوصية والخصوصية في الكونية" تكون قد باتت نافذة. وذلك كله بطبيعة الحال للزمن الراهن وللقريب المنظور.. (وتلك الأيام نداؤها بين الناس).



الحواشي

- 1- J. Tomlinson, *Globalization and Culture* (Chicago: The University of Chicago Press, 1999), p. 1.
- 2- A. Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1990), p. 64.
- 3- A. McGrew, "A Global Society?", in: S. Hall, D. Held and A. McGrew (eds.), *Modernity and its Future* (Cambridge: Polity Press, 1992), pp. 56, 67.
- 4- J. Friedman, *Cultural Identity and Global Process* (London: Sage, 1994), p. 195.
- 5- S. Latouche, *The Westernization of the World* (Cambridge: Polity Press, 1996), XII. P. 3.
- 6- Jean-Francois Bayart, *L'illusion identitaire* (Paris: Fayard, 1996).
- 7- Jacques B. G'elinas, *La globalization du monde* (Montre'al: Les Editions Ecociete, 2000) pp. 142-173.
- ٨- حازم البيلاوي، النظام الاقتصادي الدولي المعاصر من نهاية الحرب العالمية الثانية إلى نهاية الحرب الباردة (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ٢٠٠٠)، ص ص. ٢٢٠-٢٢٩.
- ٩- حازم البيلاوي، دور الدولة في الاقتصاد (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨)، ص ص. ١٧١-١٧٩.
- ١٠- فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتمة البشر، ترجمة حسين أحمد أمين (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣)، ص. ٥٤.
- 11- J. Rawls, *A Theory of Justice* (London: Oxford University Press, 1971), p. 291.
- 12- Will Kymlicka, *Les th'eories de la justice*, trad. De l'anglais par Mercy Saint-Uprey (Editions la Decouverte-Editions du Bore'al, 1999), p. 64.
- 13- Patrick Neal, "A Liberal Theory of the Good?", *Canadian Journal of Philosophy*, 17/3 (1987), pp. 567-582.

- ١٤ - "نظرية ليبرالية في الخير؟" الترجمة الفرنسية في كتاب: *Libe'raux et communatriens, textes re'unis et pre'snte's par Andre Berten, Pable Da Silveira et Hevve Pourtois* (Paris, PUF, 1997), p. 124.
- ١٥ - فهمي جدعان، "نحن والديموقراطية"، في: مجلة *عالم الفكر*، الكويت، العدد ٣، المجلد ٢٩، (يناير - مارس ٢٠٠١)، ص.ص. ١٤٣-١٦٩.
- ١٦ - تركي الحمد، *الثقافة العربية في عصر العولمة* (بيروت ولندن: دار الساقي، ١٩٩٩)، ص.ص. ١١٩.
- ١٧ - Clifford Greetz. *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), pp. 87-125.
- ١٨ - مصطفى السباعي، *اشتراكية الإسلام* (دمشق: مطبعة جامعي دمشق، ١٩٥٧).
- ١٩ - السيد ياسن، *العالمية والعولمة* (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠)، وأيضاً *الوعي التاريخي والثورة الكونية - حوار الحضارات في عالم متغير* (القاهرة: مركز الدراسات والاستراتيجية - الأهرام، ١٩٩٥).
- ٢٠ - حازم البيلاوي، *دور الدولة إك، المرجع المذكور*، ص. ١٢٦.
- ٢١ - نفسه، ص. ١٤٠.
- ٢٢ - نفسه، ص. ١٧٣.
- ٢٣ - نفسه، ص.ص. ١٢٦، ١٤٣.
- ٢٤ - نفسه، ص.ص. ١٧٨-١٧٩.
- ٢٥ - السيد ياسن، *العالمية إك، المرجع المذكور*، ص.ص. ٢٣٩-٢٤٠.

تماس النص مع المعاني والمباني

في مجموعة "واطرفاه"

د. نورية صالح الرومي

كلية الآداب - جامعة الكويت

ملخص

تحاول هذه الدراسة أن تتناول توظيف شعر طرفة بن العبد في مجموعة "واطرفاه... تراويل على روح الشاعر القتيل" التي جمعت نصوصاً تتراوح بين النثر والشعر وقد استلهم الكتاب والشعراء شعر طرفة ووظفوه في ثنايا إبداعاتهم. وهذا يعني أن نص طرفة تحول من نص موروث إلى نص حيوي معاصر من خلال المزج بين التجربة الماضية والتجربة الراهنة.

ولما كان استدعاء شعر طرفة يمثل نموذجاً حيويًا من نماذج تفاعل النصوص وتداخلها وتلاحمها واختراقها وتماسها، فإن هذه الدراسة تسعى إلى معاينة هذه الظاهرة من خلال مصطلح "التناس" الذي ورد عند جوليا كريستيفا.

Relating Text to Meanings and Structures in the Collection of "Wa-Tarfah"

Dr.Noriya Saleh al-Roumi

Faculty of Arts-University of Kuwait

Abstract

This paper investigates the poetry of Tarfa Ibn AL-Abd in the collection of "Wa-Tarfah....Tarateel Ala Rouh Al-Sha'er Al-Qateel" based on prose and poetry texts.

Tarfa's poetry inspired the works of many poets and writers. This is why his poetry has acquired contemporary besides its traditional significance and importance through its influence on modern works. This implies that his poetry can be seen as an amalgamation of past and present artistic talents.

Tarfa's poetry is a vivid model of interactive communication and textual influence among writers. This paper tries to examine this phenomenon through the discussion of the notion of intertextuality as stated by Julia Christiva.

تقديم

كيف نضبط حدود الشعر داخل النص النثري؟ وكيف نضبط حدود النشر داخل النص الشعري؟. إن الشعر والنثر هما جناحا الإبداع الأدبي في صورته الملفوظة، أي المعبر عنها لفظاً، ولذا، فإنه بالاستقراء الواعي نرى أننا نكرر أنفسنا كبشر عبر الأجيال المختلفة، تتفق تجاربنا أو تختلف، إلا أن هناك قاسماً مشتركاً بين كل هذه التجارب.

ومع هذا فهل نستطيع أن تدعي أن الفكر النقدي قدم إجابات شافية لما يُثار الآن من تساؤلات حول الشعر؟ أظن لا. وسوف يظل هذا الجهد قائماً إلى أن تقوم الساعة، وتظل المنهجيات والمرجعيات مختلفة فيما يتصل بالنظر إلى الإبداع الأدبي، إلا أن هذا الاختلاف لا يحمل معنى التناقض، لأن الجهود جميعاً تتجه نحو إيجاد أنسب المناهج لتحليل النص الأدبي.

ويأتي التعامل مع النص على أنه وثيقة، قد تدخل به إلى العلوم الاجتماعية والنفسية أو إلى التاريخ، إلى غير ذلك مما يحيط بظروف إنتاجه، ومن هنا كانت قراءة النص فعلاً خلاقاً، كالكتابة نفسها، وهذه القراءة تعيد صياغة النص، وتصب عليه وعي القارئ الناقد، الذي يقف على دلالة النص، واستخراج معانيه العميقة.

تحاول هذه الدراسة أن تتناول توظيف شعر طرفة في مجموعته التي جمعت نصوصاً تتراوح بين النثر والشعر، وقد استلهم الكتاب والشعراء شعر طرفه ووطنوه في ثنانيا إبداعاتهم، وهذا يعني أن نص طرفة تحول من نص موروث إلى نص حيوي ومعاصر، من خلال المزج بين التجربة الماضية والتجربة الراهنة.

ولما كان استدعاء شعر طرفه يمثل نموذجاً حيويّاً من نماذج تفاعل النصوص وتداخلها وتناسلها وتلاقحها واختراقها وتماسها فإن هذه الدراسة تسعى إلى معاينة هذه الظاهرة من خلال مصطلح "التناس" الذي ورد عند جوليا كريستيفا .

ويعود مصطلح "التناس" إلى الناقدة جوليا كريستيفا منتصف العقد السابع من القرن الماضي، في أبحاثها المنشورة بمجلة (تيل كيل) التي ترى أن النص إنتاجية تربط بين أنماط عديدة من الملفوظات السابقة عليه، أو المتزامنة معه، وأراني في حلٍّ من عدم الاستطراد مع جهود ما بعد جوليا فيما يتصل بعلم التناس، لأنني وجدتهني أمام مجموعة "اطرفاه.. تراويل على روح الشاعر القتيل" أقف على مسيرة تاريخية مشتركة لطرفة بن العبد، وكتّاب مجموعة اطرفاه، وأقف أيضاً على قضايا مجتمع عربي (بحراني) قد يتفرد بعضها عند طرفه، وقد يشترك مع كتّاب هذه المجموعة . إلا أنني لجأت إلى المنظور الميسر فيما يتصل بالنص من خلال : التوازي، والتماس، والاختراق، ولعل في هذه الكلمات الثلاث ما يجمع المشترك بين الشاعر الجاهلي طرفه بن العبد والكتّاب الشباب في مجموعة "اطرفاه"، مع مراعاة عدم تخصصي في قراءة التصوير التشكيلي المصاحب للنصوص مما جعلني ألتجأ إلى دلالة اللون فقط دون الدخول إلى أية تفاصيل .

التناسق بين التماسك والاختراق

إن النظر إلى النص الأدبي الشعري لا بد أن يعود إلى الماضي ، الذي يكون موروثات ثقافية في مجال الشعر أو غيره من مناشط الحياة، أي أن النظر إلى النص يحكمه الإدراك المزدوج ، الذي يحدث خلال عملية التداخل الدلالي ، والتي تتم بشكل غير مطلق. فلا يمكن أن نستحضر الماضي كله ليكون داخلاً في الحاضر كله ، وإلا كان معنى ذلك أنه لا فضل للحاضر ، إلا في استيعاب الماضي واستثماره.

وإذا كنا نقرأ هذا التداخل، ونعول عليه ، فإنه ينبغي أن نصرفه إلى تداخل في المعاني ، وتداخل في الألفاظ ، والذي ظهر في دراسات القدماء تحت باب "التضمين والاقتراب" ، وعند المحدثين تحت باب "التناسق". فقد انصبت ملاحظات القدماء حول تداخل المعاني تارة ، وتداخل الألفاظ تارة أخرى ، وأرجح أن هذا يرد أحياناً في تأملات المحدثين ، ويزيدون عليه أن انفصال النص عن مزيج الماضي يصيبه بالعقم، ويدفع بعدم خصوبته، أو كما يقول "رولان بارت": "نص بلا ظل"^(١). إن المنتج الشعري بهذا التصور يمثل عن طريق الاستعادة -مجموعة بل مجموعات من النصوص القديمة، تظهر جلوية أحياناً، وتختفي في أحيان أخرى وهذا ما دفعني إلى استخدام كلمتي التماسك والاختراق، اللتين تمثل كل منهما وجهاً من وجوه الاستدعاء التي أشرت إليها .

والتماسك الذي أعنيه هو ذلك الذي يؤدي إلى تشكيلات داخلية ، يحدث في بعض الأحيان أن تتماثل ، ويحدث في أحيان أخرى أن تتناقض . إلا أنه لا بد أن يحدث موقف محدد للنص الثاني بإزاء هذا التماسك ، تنبجس منه مخرجات نفسية ترتبط بظواهر المعنى الشعري التي تتضمنها دائرة التناسق على نحو من الأنحاء.

إننا باستدعاء القدماء نستدعي خصائص ينتمي إليها منه التعبيري ، ومن ثم نرى

أنفسنا في تداخل واسع يصعب تحديد مرجعيته ، لأن الأمر - حينئذ - يتجاوز نتاج الدلالة ، ويدخل في منحنيات النص وتعاريفه ، وهو ما يمكن أن نسميه تجاوز مرحلة التماس والدخول في مرحلة الاختراق. ربما بدا ذلك جلياً ، وربما احتاج إلى تأمل واستقصاء.

ولهذا التصور وجود في النقد العربي القديم ، الذي كان يقضي بأن تفعيل علم البيان يقوم على المعرفة بأصول علم العربية ، والاتصال بأيام العرب المتمثلة في ديوانهم الشعري ، الذي حوى أمثالهم ووقائعهم ، وما قالوه من منظوم الكلام ومثوره ، وهنا تكون المعاني " كالشيء الملقى بين يديه يأخذ منه ما أراد ، ويترك ما أراد " (٢) ، لأن النص الجديد لا بد أن يعود إلى مجموعات نوعية صياغية ، تتعامل مع أسلوب بعينه ، وأداء خاص ، يشكل المفردات في نسق من الأنساق المعروفة .

لقد حفل الخطاب الشعري منذ القديم بظاهرة تماس النصوص ، أو تداخلها ، أو اختراقها. ومنها ما كان يتم عن وعي ، وآخر كان يتم صدفة ، ووضع النقد القدامى تارة تحت عنوان الاقتباس ، الذي كان يضيف إلى النص الأصلي نوعاً من القداسة ، إذا أخذ من القرآن الكريم أو الحديث الشريف ، ونوعاً من التميز إذا تماس النص مع غيره من النصوص . والملاحظ أن هذا التماس يمثل جزءاً أساسياً في بنية النص الحاضر .

وينتقل هذا التأثير إلى ما يسمى بالتضمين ، إذا عمد الشاعر إلى استخدام جزء من النص الغائب في ثنايا النص الحاضر ، فإذا كان النص الغائب من الشهرة بمكان ، دل المتضمن على النص الغائب ، وإذا لم يكن ذلك كذلك وجبت الإشارة في النص الحاضر إلى النص الغائب. ومن هنا يبدو أن الاقتباس والتضمين ظاهرتان داخلتان في مصطلح التماس ، لأنهما علامة من العلامات التي تدل على تفاعل النصوص واستحضارها ، وهذا الاستحضار يكون بالتماس أو بالاختراق كما ستظهر الدراسة

من خلال الشعراء .

"وهناك قصيدة التلميح^(٣)، وهي الإشارة إلى النص الغائب دون الإشارة إليه، وهذه الإشارات ترتد إلى قصة أو مثل أو شعر أو أي شيء قريب من ذلك ... فالقصة من قول أبي تمام :-

فوالله ما أدرى أحلام نائم أملت بنا إن كان في الركب يوشع

ففي البيت إشارة إلى قصة يوشع بن نون ، فتى موسى عليهما السلام ، واستيقافه الشمس عند قتاله الجبارين .

أما الإشارة إلى الشعر فكقوله:

لعمرو مع الرمضاء والنار تلتظي أرق وأحمى منك في ساعة الكرب

أشار إلى البيت المشهور :

المستجير بعمرو عند كربته كالمستجير من الرمضاء بالنار

أما الإشارة إلى المثل فكقوله:

من غاب عنكم نسيتموه وقلبه عندكم رهينة

أظنكم في الوفاء ممن صُحبتُه صحبة السفينة

وهناك تشكيل متداخل بين النثر والشعر، كأن يؤخذ النثر، ويوشى بالإيقاع فقط

كقول أبي العتاهية :

ما بال من أوله نطفة وجيفة آخره يفخر

فهو مأخوذ من القول النثرى لعلي بن أبي طالب (عليه السلام):

" ما لابن آدم والفخر، وإنما أوله نطفة وآخره جيفة " (٤)

ويبدو أن القدماء كانت لهم محاولات في رصد بعض الثنائيات اللفظية التي اعتمدت على التماس أكثر من اعتمادها على الاختراق ، فقد يلجأ بعض المبدعين إلى الاستناد إلى غير دائرة الثواني من النصوص ، فقد يكون الثاني شعراً ، ويحدث الشاعر تماساً مع نص نثري ، واختلاف المستوى هنا لا يصرف عن الثواني قدرتها الإبداعية توازياً وتماساً مع النص الأصلي . وقد يحدث العكس من الشعر إلى النثر ، شريطة أن يحافظ المبدع على الإطار الدلالي والصياغي ، في ضوء دوافع فنية تستدعي إحداث الإطار المطلوب .

ففي قول امرئ القيس :

سموت إليها بعد ما نام أهلها سمو حباب الماء حالا إلى حال

قال عمر بن أبي ربيعة (وقيل وضّاح اليمن):

فاسقط علينا كسقوط الندى ليلة لا ناهٍ ولا زاجرٌ

وابن رشيق يرى أن في ذلك مراوحة في منطقة وسطى بين الاختراع والسرقة^(٥) فقد تم التوليد في المستوى الدلالي ، دون أن يتعامل عمر بن أبي ربيعة مع التشكيل الصياغي لامرئ القيس .

وحقيقة الأمر أن قدامى النقاد والبلاغيين اهتموا - في مرحلة تاريخية باكرة - بهذه المستويات من الدلالات الأدائية ، فالأمدي يدقق في ظاهرة التداخل بين شعر كل من البحترى وأبي تمام^(٦) ، ويفرض رأي من يرى بأن هناك أخذاً بشكل مطلق ، بل إنه كان يستبعد ذلك ، وفي رأيه أن المسألة كانت تتمثل في أن يرد على سمع البحترى من شعر أبي تمام فيتعلق معناه بقصد أو غير قصد . ولهذا التعلق مستويان : إما بعناصر دلالية أو صياغية يشترك الناس فيها ، وتقع عليها طبائع الشعراء ، وإما بالبديع ، الذي

ليس للناس فيه اشتراك، ولا يُنكر على الشعارين-وبينهما نوع اتصال- أن يتفقا في كثير من المعاني، ولاسيما ما تقدم الناس فيه ، وتردد في الأشعار ذكره ، وجرى في الطباع والاعتقاد:

وقد اقتضت طبيعة المناخ الإبداعي في تلك المرحلة بروز هذه الظاهرة وولوجها إلى الخطاب الشعري، لأن العرب كانت تروى وتحفظ ، معتمدين على صدق الرواية، وقدرة الذاكرة على الاختزان ، فكانوا يقولون: "إن زهيراً كان راوية أوس ، وإن الحطيئة راوية زهير ، وإن أبا ذؤيب راوية ساعدة بن جؤية ، وكان عبيد راوية الأعشى ، ومحمد بن سهل راوية الكميث ، والمسيب راوية كثير".^(٧)

ويأتي التحليل النصي في الأدب المعاصر ليكتسب أهمية خاصة في مناهج النقد الأدبي المعاصر، لأن النقاد جعلوا من النصوص ميداناً رحباً لتطبيق نظريات النقد المختلفة واختبارها، فظهرت التوجهات النصية بدلاً من الاهتمام التقليدي بما حول النصوص من معلومات وأخبار، تتصل بحياة كاتب النص وبيئته، إلى جانب العوامل الأخرى التي تحيط بالعمل الأدبي. وهذا - من وجهة نظري- ما أجهد النقاد وأبعدهم عن دائرة التشكيل الفني الداخلي للنصوص، التي هي هدف التحليل والنقد. ولعلنا في هذا الإطار - نجد مبرراً للتركيز على دراسة المجموعة الشعرية " واطرفاه. تراتيل على روح الشاعر القليل " التي دوّن مبدعها عبارة (نصوص /// تشكيل) على الغلاف، مضيفين بذلك مستوى جديداً للدلالة النص إلى جانب المستويين : التماس والاختراق . ولعلمهم بهذا يعلنون العناق الفني بين روافد الإبداع، إذ إن الصورة الشعرية هي في الأصل رسم ذهني، أو تشكيل ذهني يرتبط بالتشكيل التصويري بالرسم.

يبدو أن التماس والاعتماد على الماضي المتمثل بشخصية طرفه يستيقظ في وعي

القارئ بمجرد قراءة العنوان ، الأصلي والعنوان الفرعي ، فالعنوان الرئيسي المتمثل بـ " واطرفاه " يمثل استدعاء شخصية مبدعة لها ظروفها الخاصة بها ، ولها حياتها ورؤيتها وتطلعاتها وآمالها وطموحاتها ، لكن الصيغة التي جاءت بها هي صيغة التحسر والتوجع ، إذ تصبح هذه الشخصية شخصية نمذجة أو نموذجية لها ظلالها وانعكاساتها في وجدان القارئ ، وكأن نبرة التحسر والتألم هي النبرة المهيمنة والمسيطرة . وإن القراءة التناضية القائمة على الاستدعاء ظاهرة تكمن في العنوان الرئيسي وتتجزأ فيه ليصبح العنوان هو المفتاح الرئيسي لانطلاق القارئ وفتح شهيته على النص الكامل ويأتي العنوان الفرعي " تراتيل على روح الشاعر القتيل " لتصبح النصوص التي جاءت في هذه المجموعة تراتيل ، والتراتيل بحد ذاتها تأخذ بعداً مقدساً وطقسياً ، يوحى بالجو الجماعي ، وهذا ما يؤكد اجتماع المبدعين على استدعاء هذه الشخصية النموذجية في أهم تجلياتها .

لماذا ... واطرفاه ؟ !!

جاء في مقدمة هذه المجموعة ^(٨) .. " أيهذا الممتطي صهوة همومك آناء الليل، والليل حيرتك، والفيافي غدت بحجم كفك، وشهوات النفس تُسحرك، وتجذبك إلى ملكوتها .

أيهذا الممتطي أحزانك .. أين تضرب خفاف ناقتك، والتيه داخلك، والنجوم صحبتك العتية، وما أبعد النجوم من صحبة !!

لقد ولد طرفة بن العبد بالبحرين، في بيت كريم الأصل غني، ومات أبوه وهو طفل، ولما كبر ظل همماً شاغلاً لعشيرته وأهله. لأن حياته - على قصرها - امتلأت بالأحداث، وامتلاً شعره بالحكمة، مما جعل مؤرخي الأدب وطلابه يرجعون إلى أيامه،

يأخذون منها، وكذلك كان الرواة والأدباء الأقدمون يفضلون معلقته على سائر المعلقات. يقول ابن سلام الجمحي: إنه أشعر الناس واحدة^(٩) ويقول ابن قتيبة: إنه أشعر الناس طويلة^(١٠). وقال عنه ابن رشيق: إنه أفضل الناس واحدة عند العلماء^(١١).

وهذا الذي أشرت إليه من مجموعة " واطرفاه " يعتبر (تماشاً) لأنه يمس سيرة هذا الشاعر بطريقة غير مباشرة، وتستطرد المجموعة في أسلوب نثري في إيراد هذا التماس ، فقد ورد فيها : " أيهذا الذي يعتصر القلق قلبك، المتقلقل بالأسئلة المبهمة، تخومها لحدك ومجدك وتجددك ". لقد كان طرفة سريع الخاطر ، ذكي الفكر منذ صغره، ولذا دفعه هذا الذكاء إلى السخرية والتهكم ، فالمجموعة تحكي ولا تقص الروايات، تشير ولا توغل. كان خال طرفة جرير بن عبد المسيح، الملقب بالتملس، ينشد في مجلس لبني عبد القيس شعراً في وصف جمل، وطرفة يلعب مع الصبية قرب المجلس، ويصغي إلى ما يقوله خاله ، فلما قال التملس :

وقد أتناسى الهم عند احتضاره بناج عليه الصيعرية، مكدم

(السناجي : البعير . الصيعرية : سمة توسم بها النوق) سمع طرفة البيت فصاح : استنوق الجممل ، فسار قوله مثلاً في التخليط. جاء في هذه المجموعة : "أيهذا الذي يخب في هزيع النفس الأخير، وحدأؤه ذاته . يتوسد تابوته أو يتوسده ، ويسير به إلى حتفه ، وتساؤلاته تستل رسمه ". إن المجموعة هنا تلمس جزءاً من حياة الشاعر ولا تقتحمها، فإن الشاعر طرفة بعد أن علق على البيت الذي أشرنا إليه "وقد أتناسى الهم .. " دعاه خاله إليه وقال له : أخرج لسانك، فأخرجه، فإذا هو أسود، فقال وهو يشير إلى رأس طرفة ولسانه : ويل لهذا من هذا ! . ويقول أصحاب أسطورة مقتله : إن نبوءة خاله صحت فيه.

ويستمر الحديث النثري في مقدمة هذه المجموعة واطرفاه فيقول :-

أيهذا الذي فلقة الليل شاهده، وبجر الرمال سريره-من ذا الذي نذر الشاعر نبوءة قتله؟
إن ثمة معادلة يصعب تبين الصواب فيها، وهي أن يُتم طرفة أصابه بحزن كبير
صرفه إلى اللهو وشرب الخمر، ومعاشرة النساء، وكل هذا صرف ماله وضيعه، فضيق
عليه أعمامه ، وأبوا أن يمنحوه مما تركه أبوه، بل إنهم ظلموه حقه في نصيب أمه، وكان
اسمها وردة، فهددهم بقوله:

ما تنظرون بحق وردة فيكم صغر البنون، ورهط وردة غيب

فهل كان التضيق عليه حرصاً منهم عليه، وحماية له ، أم أنه كان استجابة لطبيعة
الظلم في النفس؟!

ولقد تناولت المجموعة بالتماس دون إيراد المفردات والتفاصيل قصته مع أخيه
"معبد" الذي منحه إبلا يرعاها ، فكان يهملها وينصرف إلى اللهو ونظم الشعر. فقال
له أخوه : لم لا تستريح في إبلك؟ ترى أئما إن أخذت تردها بشعرك؟ فأجابه: لا
أخرج أبدا حتى تعلم أن شعري سيردها إن أخذت. ولم يطل الأمر حتى أخذها أناس
من مُضر، فذهب طرفة إلى ابن عم له ، يقال له مالك ، وطلب منه أن يساعده على
ردها، فلامه مالك وقال له: فرطت فيها، ثم أقبلت تعب في طلبها، فتألم طرفة ونظم
معلقته ومدح فيها سيدين من قومه: قيس بن خالد، وعمرو بن مرثد، بكثرة المال
والولد، فوجّه إليه عمرو بن مرثد، وهو من أبناء عمومته فقال له: ابن أخي ... أما
الولد فالله يعطيكم، وأما المال فسنجعلك فيه أسوتنا ، ثم دعا ولده ، وكانوا سبعة
فأمر كل واحد منهم فدفع إلى طرفة عشرة من الإبل، ثم أمر ثلاثة من بني بنيه فدفعوا
إليه مثل ذلك، فأعاد طرفة لأخيه إبله، وظل ينفق مما بقي إلى أن نفد. ثم ذهب إلى
عمرو بن هند ملك الحيرة، وكان الشعراء يأتونه وينشدونه الشعر، فأعجب الملك
بشعره وكان أن اتخذه وخاله نديمين له.

سُقت هذا الطرف من حياة طرفة ، لأربط بينه وبين التماس الذي ورد في مجموعة واطرفاه حيث ورد بها: " أيهذا الذي امتطى ناقة همومه وحيداً. أيهذا الذي امتطى دواماته. أيهذا الذي امتطى الدهور... أيهذا الذي امتطى ..أيهذا "

ويبدو هنا أن تكرر " أيهذا " فيه تماس واعٍ مع بيت طرفه المشهور

ألا أيهذا اللائمي أحضر الوغى وأن أشهد اللذات هل أنت مخلدي

وهذه إشارة خفية إلى رؤية طرفة للحياة والموت وهي رؤية كانت تقلق الجاهلي وتحدد مساره وموقفه من الأشياء حوله .

وأتساءل هل يمكن أن يصنف هذا الكلام تحت مفهوم "قصيدة النثر" ؟ واستبعد هذا لأن قصيدة النثر في مفهومها وموضوعاتها أكثر اتساعاً من هذا الذي أوردته هذه المجموعة ...، ولكن يبقى للشاعر أن يكتب بالأسلوب الذي يراه " فالأدباء وحدهم هم أصحاب لغتهم وهم ورثة الشعر، ولهم الحق، كل الحق، في تغيير ملامحه، وتبديل قساماته، فالمتني أعطى عطاءه ومات، فلم يعد قادراً على العطاء، وأورث من بعده فأعطوا وماتوا، وهكذا جيلاً بعد جيل، حتى آلت ملكية أرض الشعر إلى هذا الجيل، فليخطط إذن كما يشاء وحيه وإلهامه". (١٢)

إذن فهذه المجموعة من الكتابة التي تبدأ بالنثر، الذي يقترب من الشعر، وتشير إلى كثير من حياة طرفة، وتلمس أو تمس شعره حيناً، وتخرقه حيناً آخر.

هذا مع ملاحظة أن الصفحات اقترنت برسوم تشكيلية تصور - من وجهة نظر الرسام - لوحة أقرب ما تكون إلى ماورد في الشعر... ففي سطور تحت عنوان "الحذاء" (١٣).

يا حادي الليل .. من يهجس بالفجر، وليل يكللني، ويسري بي. هذه أصوات ذرات الرمال أم هي أصوات وساوسي؟ من لي بقطرة ماء أو خمر فالكل سكر،

وحلقي ضاق ، وصوتي جف. من يطفئ ظمأ النفس، والبر يخلو حتى من الحسك؟

ولوعدنا إلى شعر طرفة لوجدنا تماسا بين ما ورد في السطور الفاتئة وقول طرفة^(١٤)

وإني لأمضي الهم عند احتضاره بعوجاء مرقال تروح وتغتدي

أمون كألواح الأران نشأتها على لاحب كأنه ظهر برجد

وقد ورد السياق نفسه في قول طرفة أيضاً في معلقته:

فإن تبغني في حلقة القوم تلقني وإن تقنصني في الحوانيت تصطد^(١٥)

ولكنه سياق المخالفة في قول طرفة:

متى تأتني أصبحك كأسا روية وإن كنت عنها في غنى فاغن وازدد^(١٦)

ففي الخداء بالمجموعة يلتمس الحصول على قطرة ماء أو خمر فالكل سكر، ولكن

طرفة هنا يعطي كأسا روية، تبل الصدى، وتروي العطشان وتنتقل (الخدائية) إلى:

أينما أعدو بروحي وأرحل، سفني هوادج تمخر المفايل، ولا ريح سوى السموم،

ولا نوارس ولا مفاوز إلا النفس. لم تكن خولة ولاهند، كانت سراب

الهاوجيس، للشعر شياطينه، وللنفس أباليسها^(١٧)، إن هذا الكلام يتوازي ويكاد يتماس

مع ما حدث لطرفة:

فقد ظل ينفق من ماله، ويسير سيرته، حتى سخطت عليه عشيرته، وأبعدته إبعاد

البعير الأجر - على ما قال -، فتركهم زمنا قطعه في الغزو والتطواف في القبائل، ثم

عاد إليهم نادماً:

إلى أن تحامتني العشيرة كلها وأفردت إفراد البعير المعبد^(١٨)

وعندما حدث له ذلك، اقترب منه الفقراء، الذين كان يمد إليهم يد الإحسان،

كما اقترب الأغنياء، الذين كانوا يستطيون الجلوس إليه ومنادمته يقول:-

رأيت بني غبراء لا ينكرونني ولا أهل هذاك الطرف الممدد^(١٩)

ويأتي الاستطراد في موضوع "الخداء" بهذه المجموعة ليعيد عن التماس، ويدخل في
منطقة الفلسفة المعاصرة ، وإن كانت تلتقي من بعيد مع ما يجول في نفس البشر جميعاً،
ومنهم طرفة يقول الخدء:

من يطمئن هسهسة النفس السرمدية؟ وما أنا سوى حبة رمل ، وللأطلال ما
تبقى من وشم كف. وأنا ما أنا؟ هل لحبة الرمل من معنى إلا في الفياقي؟
ونأتي إلى التماس الواضح عندما تحدث الخدء عن مبادرة المنية، التي عبر عنها
طرفة بقوله:

إذا القوم قالوا من فتى؟ خلت أنبي عيت، فلم أكسل ولم أتبلد^(٢٠)
وكذلك قوله:

ولست بجلال التلاع مخافة ولكن متى يسترفد القوم أرفد^(٢١)
وكذلك:

ألا أيهذا اللاتمي أحضر الوغى وأن أشهد اللذات. هل أنت مخلدي؟
فإن كنت لا تستطيع دفع منيتي فدعني أبادرها بما ملكت يدي^(٢٢)

جاء في "الخدء":-

" هذا المتفرد المحلق الكاهن العرّاف المتنبئ، يبادر منيته التي فاضت حزنًا. للعمير
طللة وللفرح طلة. ونفسي منذورة لقهر الأسئلة، أمضي وحيداً على ناقة ترقل، لا
تعرف طريقها، ولا أعرف طريقي، في هدأة الليل، والسائمة في خوار عميق، أو نوم
مमित. الناقة النفس، الموت يعتام النفس . تخور خوار النفس، ولا هجس بأمل سوى

الجذب." إن قهر الأسئلة وارد معنى في سيرة طرفة، وكذلك مضيه وحيداً على ناقته وهو ذاهب ليلقى حتفه بناء على أمر كان معه من عمرو بن هند لقتل طرفة وخاله المتلمس، فلما عرف المتلمس ذلك ألقى الصحيفة التي بها أمر القتل في البحيرة، فضرب المثل بصحيفة المتلمس، وأما طرفة فقال لخاله المتلمس: إن يكن قد اجترأ عليك، ما كان بالذي يجترئ علىّ، وأبي أن يطيعه، فتركه المتلمس وهرب إلى الشام. ويلاحظ في هذا النص أن بعض الكلمات مأخوذة من أبيات المعلقة مثل: الموت يعتام النفس، وهذا إشارة إلى قول طرفة:

أرى الموت يعتام الكرام ويصطفي عقيلة مال الفاحش المتشدد

وقد غير النص المستدعي في النص المستدعي، إذ أصبح الموت يعتام النفس مع أنه في نص طرفة يعتام الكرام، لينقل لنا النص الجديد، عتمة النفس وسديمية الأشياء وعبثها أمام الموت.

وعلى أية حال فإن هناك كلاماً حول مقتل طرفة، لا أجد مجالاً لطرحه هنا، إلا أنه مما روي أنه قتل وهو في السادسة والعشرين من عمره بدليل قول أخته الخرنق في رثائه:

عددنا له ستا وعشرين حجة فلما توفاهما استوى سيدا ضخما

فجعنا به لما انتظرنا إياه على خير حين، لا وليدا ولا قحما

ويستمر الموضوع تحت عنوان "الهداء" في هذه المجموعة فيرد فيه:

" للرمال قطائعها، للأنعام قطيعها، للمضارب إقطاعياتها، وأنت خارج القطعان، مفرد الحزن، لا إبريق يقلني، ولا قينة. وخمري قمرية تشعشع قلقتنا-صحو ولا سكر، حزن ولا فرح، وجع ولا ألم. يتماس قول المبدع هنا: وأنا مثل الجمل الأجرى مع قول طرفة:

إلى أن تحامتني العشيرة كلها وأفردت أفراد البعير المعبد

فكل شيء ينتمي إلى إطاره الاجتماعي وإلى سياقه ودائرته حتى الحيوانات والرمال والمضارب أما طرفة فيصبح خارج الجماعة ، ولا يخرج منها إلا لأنه متميز ومتفرد وصاحب رؤية خاصة، في الحياة والوجود وهذه الرؤية تعارض رؤية القبيلة، والجماعة. " ثم يضع مع الصورة المقابلة الكلام الآتي: "من لي بقطرة ماء أو خمر فالكل سكر" ويأتي هذا موازياً لبعض ما قاله طرفة، والتوازي مرحلة من مراحل التناص - فيما أرى - يقول طرفة وهو في سجنه يلوم أصحابه في خذلانهم إياه.

أسلمني قومي ولم يفضبوا لسوء حلت بهم فادحة
كل خليل كنتُ خالته لا ترك الله له واضحة
كلهم أروغ من ثعلب ما أشبه الليلة بالبارحة

كان طرفة صاحب فلسفة شغلت معظم وقته، فلسفة ذات منابع متعددة، ومنافذ متعددة أيضاً في سلوكه وإبداعه. إنها فلسفة تمثل فرديته الخالصة التي لا ينزعز بها عن قومه وقضاياهم ، ونشاطه الاجتماعي الخالص الذي لا يبعده عن حاجات نفسه، وربما كان هذا هو الدافع الذي جعل هناك توازياً بين ما ورد من تاريخ طرفة، وما أتى في مجموعة " واطرفاه " لأن القضايا السياسية والاجتماعية في الوطن العربي الآن تدفع إلى كثير من التأمل، وإلى كثير من استلهام الشخصيات التاريخية التراثية ، التي ارتبط نشاطها بالمجتمع والحياة، التي مثلها قطاعات مشتركة، لمسيرة حياة غريبة، تمثل مجتمعات لم تختلف تضاريسه ، وإن اختلفت ظروفه الاجتماعية. ولقد كان طرفة صورة مجتمعه، أخذاً وعطاء، رسم كثيراً من ملامح هذا المجتمع بريشة الفنان الماهر، الذي حفظ هذا الرسم في ذاكرة الأجيال، بما أودع فيها من إبداع وابتكار وصدق. لقد كان أمراً واضح الأبعاد، لم تذب شخصيته في شخصية غيره، حتى إن لهوه كان نابغاً

مما أملاه عليه عقله وتفكيره، وقابل ذلك اللهو بهذا الجهد، عند الإسراع إلى ميدان الوغى، يحمي الذمار، ويذود عن القبيلة. إنها فلسفة الموت الذي يستبد بالحياة ويتمسك بها، في ميزان دقيق يقتضي الفكر والنظر معاً، مما يثير في الإنسان خصوبة التأمل، وطاقاته الكامنة. جاء في مجموعة "واطرفاه": روى عن المتلمس (خال طرفه) عندما تحبب عقله في أواخر أيام عمره، فكان يضحك ويكي، حيث نصب له خيمة على أطراف بصرى في ديار الشام وهو يقول "لو كنت لا أحمل شرارة عبقر، لما حيرتنا الدنيا، ولا تقاطعت بنا الدروب، تقاطع البؤس والنعيم، تقاطع الموت والحياة وتقاطع الإرادات. تقاطع العشق والموت وتقاطع العرش والنطع". هذا عن المتلمس حال الشاعر الذي ارتبط مع ابن أخته ارتباطاً فكرياً يتوازي كثيراً ويتقاطع في بعض الأحيان. أما عن طرفه. "قال الراوي: ولم تعرف القبائل الرائحة والغادية ماذا كان يقصد المتلمس المحنون بتقاطعته التي يخالطها الضحك حيناً، والبكاء في أغلب الأحيان. وروى أحد الوراقين، الذي كان ينقل ما يرى زمناً بعد زمن أن الملك عمرو بن هند كان يؤخر الشعراء على بابه، ويتباطأ في استقبالهم، وكان طرفه وخاله المتلمس يقفان على الباب طوال أيام لا يؤذن لهما بالدخول. وكانت تتأجج في داخل طرفه نبرات لسانه الأسود الذي ابتداءً ينفث غيظه كلمات في حق الملك"

هذا هو طرفه بصفاته التي ربما يعتنقها شباب مجموعة "واطرفاه" وإلا ما جعلوا عنوانها بأسلوب الاستغاثة، التي ترفض واقعاً غير مرضي عنه، وتستلهم ماضياً فيه بعض العزاء، قال طرفه يهجو عمراً وأخاه قابوس: (٢٣)

فليت لنا مكان الملك عمرو رَغُوْتاً ، حول قَبِيْنَا تخور
من الزَّمَرَات، أسبل قدامها وضَّرَّتْهَا مَرَكْنَةٌ درور

إلى أن يقول:-

لعمرك إن قابوس بن هند ليخلط مُلكه نُوك كثير^(٢٤)
 قسمت الدهر في زمن رخيّ كذاك الحكمُ يقصد أو يجور
 لنا يوم وللكروان يوم تطير البائسات ولا نظير^(٢٥)
 فأما يومهن فيوم نحس تطاردهنّ بالحذب الصقور
 وأما يومنا فنظل ركبا وقوفا، ما نحلُّ وما نسير

إننا نبحت دائماً في آثار الأقدمين وإبداعاتهم عما يلتقي مع حياتنا المعاصرة. "فالنص لا يوجد بصفته معنى، وإنما يبدو في صورة شبكة من الأشكال التي يكون من حق العالم ملؤها. أضف إلى ذلك أن قراءة عمل أدبي قديم يحتم بصورة مسبقة الإجابة عن السؤال المزدوج الذي أثاره "بارت": "أن نقدم في سنة ١٩٥٥ مأساة إيشيل، لا معنى لذلك إلا إذا عرفنا دلالتها المعاصرة، ومدى استفادتنا منها في القرن العشرين"^(٢٦).

إن مراحل استثمار نصوص قديمة تقف عند مستويات ثلاثة: التوازي- التماس- الاحتراق. وتختلف هذه المستويات تناغماً مع النص، باعتبار لفظة التناغم تتضمن لقاء أو التقاء على مستوى من المستويات السابقة. حتى الروايات التاريخية، تأتي نصاً مستثمراً لتدخل ضمن ذلك الإطار، وهذا ما فعله أصحاب "واظرفاه"^(٢٧) حيث جاء في كلامهم:- "وقيل على لسان بعض الرواة الذين كانوا يرددون في السبادية على شدة رباباتهم، ما لم يقله أحد غيرهم، بأن الملك عمرو بن هند (مضرب الحجارة) كان يخرج من مجلس شرايه إلى طرف سراقده في الليل المدهم حيث لا توجد سوى النجوم. وكان يحاول أن يتكرر الكلمات، ويرسلها إلى النجوم رسلا، يركب الكلمة تلو الكلمة لكي تكون مركبا يبحر به إلى وادي عبقر. إلا أن سفنه لم تكن سوى هوداج لا تمخر سوى صحراء قلبه الجافة."

إننا أمام محاولة ليّ عنق الإبداع من إنسان لم يُمنح الموهبة، فكان إفرازه غثاء لا فائدة منه، ويبلغ من غروره أنه "كان يحاول إذلال الشعراء بأمواله ويخوفهم، إلا أنه لم يستطع - رغم ذلك - أن يبتكر بيتين من الشعر أو على الأقل بيت شعر واحد، لأن الحقد قد أثقل قلبه، ولم يبق به حيز لتعديل الشعر" (٢٨).

وإذا كنا بصدد الربط بين إبداع المعاصرين وارتباطهم بالقدماء، من خلال الحديث عن مجموعة "واطرفاه" مرتبطة بما كان من أمر الشاعر ذائع الصيت طرفة بن العبد، فإننا لا بد ذاكرون أنه في عصرنا هذا، عصر التفكير العلمي، لا بد أن نرتفع بقضايا البحث النقدي لتقريبه من ركب العلم العام، وذلك بأن تكون أدواته علمية المنهج والوسائل واللغة، وذلك من خلال ترشيح قيمة عامة ثابتة له، وذلك بالوعي الدائم بالقواعد والأسس والأفكار التي توصلت إليها مجهودات المهتمين بالدراسات النقدية على مسافة التاريخ، وعلى اتساع العالم.

وبالرغم من أن استقصاء الأشعار قد حظي باهتمام كبير، إلا أنه يصعب مع ذلك أن تكون الأشعار - على اختلاف شعرائها- تتشابه بين عمليين شعريين، وذلك مهما قيل من انتمائهما إلى تقاليد شعرية واحدة، فالفروق موجودة، بل إنها تظل فروقاً جوهرية، هذا مادنا نسلم بأن كليهما عمل فني أصيل، له خصائصه المميزة.

ومع هذا فإنني عندما أتأمل مظاهر الفقر الغالبة على الروح الشعرية المعاصرة في وطننا، فإنني أذكر مع هذا أننا لا نعاني من فقر أيديولوجي أو حضاري، فنحن مستمرون في مرحلة بناء على المستويين الفكري والاجتماعي، ومن هنا يظل الارتباط الحضاري متواصلاً بين القديم والحديث بروح جديدة، بعيداً عن ربط الآهات والشكايات القومية بمشاجب نعلق عليها تلك الآهات، فالدلالات العميقة التي تؤكدنا حضارتنا لا بد أن نستخرجها بفاعلية، يكون فيها الإنسان العربي، أو الشاعر

العربي. بمنأى عن السطحية، وخلو الكلام من الدلالة، الدلالة النصية التي هي أساس العمل الأدبي. ولا بد هنا من الارتباط بموضوعنا وهو مجموعة (واظرفاه)، التي كان طرفة بن العبد فارسها الأول، وكان كتاب هذه المجموعة وشعراؤها الطرف الثاني، الذين كتبوا مشيرين إلى المعاني الثواني من تاريخ طرفة، وربطه بقضايا العصر... " (٢٩) روى لنا الرواة حكايات وحكايات لم تصل إلينا فيما وصل من أخبار الزمان. إلا أن بعض الرواة الذين نقلوا إلينا حياة الشاعر قد حذفوا وأضافوا، وقالوا فيما قالوه إن طرفة كان يحاول قيادة مجموعة من الصعاليك، جمعهم على مر الأزمنة، سلاحهم الكلمات، ودروعهم قلوبهم المتأججة بالشعر "فهل كان ذلك من كتاب هذه المجموعة تماساً مع حياة شاعرنا طرفة، من خلال قضية انفصاله الظاهري عن قومه، وارتباطه بقضايا الحرية، وعلاج الفقر، والتعاون، وكلها قضايا يعج بها مجتمعنا القومي المعاصر؟ وليس الفن انعكاساً للواقع بصورة جامدة، بل إن له دوره المنوط به بصورة غير مباشرة، صورة رامزة، أو صورة تتناص مع القدم بإحدى المراحل التي سبق أن تحدثت عنها: التوازي/التماس/الاختراق. " فالشعر والفن عموماً ليس مجرد قابلة تستقبل الوليد القادم، وإنما هو تراث تاريخي، وفاعليته تتناول التأثير والتأثر مع محصلات الفكر الإنساني العام، وقوام رؤى متفاعلة على الدوام مع بقية العوامل الصانعة للنشاط الإنساني ككل" (٣٠).

" قيل بأن أحد الرواة زعم بأن راهباً في دير من الرمال، وسط الصحراء في التيه قال إن حنياً من آل إبراهيم زاره ذات مرة وهو يتجول في البراري باحثاً عن ذاته، وأخبره أنه سمع في التيه الخامس تراويل على روح طرفة القلقة، الذي أسلم وجهه إلى رب السموات، العطوف على المعذنين القلقين، الباحثين عن أجوبة للأسئلة. " (٣١)

إننا نلمح في هذا النص من مجموعة (واطرافه) ارتباطا ما، متوازيا فيما يطرح من القضايا التي كان يعيشها طرفه، وبعض قضايا العصر. إن طرفه يبحث عن ذاته - روح طرفه القلقة - العطوف على المعذنين القلقين - الباحثين عن أجوبة للأسئلة. وثمة تفسير ظهر فيما ورد في الفقرة التالية يشرح الارتباط بين التشكيل بالرسم، والوارد ببعض الصفحات، وبين ما ورد في متن هذه المجموعة.

وتحت عنوان "سريالية الشاعر" ورد النص الآتي^(٣٢): - "وقيل - فيما قيل - بأن الرقاش العربي ضياء العزاوي، المفتون بهذا الشاعر قد تلى في فترة رحيله إلى بلاد الفرنجة على كل الرقاشين، الذين اشتهروا بعد الشاعر بألف وأكثر من خمسمائة عام أخرى، وكان الأول يدعى (بيكاسو) وهو رقاش من بلاد تدعى الأنـدلس، ولا يزال العرب ييكونها دما، وزميله في اللون المسمى (سلفادور دالي)، وهو ذو رقوش تشابه أطواره وشواربه - إلا أن الاثنين - كما قال صاحب الرقش العربي - رميا بريشهما وألوانهما بعد ما قلبا الصور الشعرية التي قالها ذلك الشاعر، وقالوا متسائلين بألم: كيف نرسم وشمًا على كف يد، وامرأة لا نعرف أوصافها، وشاعراً يبكي على الأطلال، وصحاري وقوماً رحلًا إلى جهة مجهولة النهاية" هذه السريالية التي أوردها ضياء العزاوي تبرز إعجاباً مفراطاً بالشاعر طرفه، وتصويره الشعري، ولما حاولنا نقل الصورة المكتوبة، إلى صورة مرسومة عجزاً، فرميا أدوات الرسم وأعلنا عجزهما. ترى إلام أرادنا بذلك من شعر طرفه، الذي أعجز فنانيين رسامين عظيمين شهيرين كبيكاسو وسلفادور دالي؟

إنه في بعض أبياته يصور تصويراً معجزاً، ولئن حاول الرسامون نقله، فإنه لن يكون النقل إلا مساً للصور عند طرفه، وكان المنتظر أن يكون نقلهما اختراقاً للتصوير عند طرفه. يقول طرفه من قصيدة بعنوان اصبري إنك من قوم صبر^(٣٣):

أرَّق العين خيالاً لم يَقِر طاف، والركب بصحراء يُسِر
 جازت البيد إلى أرحلنا آخرَ الليل، يعفور خدر^(٣٤)
 ثم زارتني وصحى هَجَّع في خليط، بين بُرد وَنمر
 تخلص الطرق بعيني بَرَّعَر وبخْدَي رشاً آدمَ غرَّ

لقد استعار يعفور للمرأة التي جاز خيالها البيد، زائراً له وهو خيال قريب بعيد، فأنى لهذين التشكيليين أن ينقلنا ما أراد طرفه، لا من التعبير وظاهره، ولكن من وراء التعبير. إن هذا ما لم يَقوَ عليه هذان الرسامان.

إن الشاعر طرفه بيني صورة، وشعراء (واطرفاه) بينون صوراً جديدة، والفنان التشكيلي (الرسام) بيني صوراً أخرى، ولكن كل هذه الصور تتمحور بين صور بلاغية قديمة، وصور بلاغية معاصرة تتعاقب معها، وصور تشكيلية تتضمن هذين اللونين من التصوير.

وأيا كان الأمر فإنه في عملية الإبداع مراتب يتم فيها الارتقاء، كارتقاء الصوفي في مراتبه ومقاماته، وهو ينشد الكمال الإنساني. الشاعر بدوره له مراتب ضرورية، ولحظات تنقله من الاحتمال، إلى المعاشة فالإنجاز التام، وتنقل هذه المراتب من درجة اللاوعي إلى إشرقة الوعي، حيث تتم السيطرة اللغوية على التجربة، التي تظل - مع اكتمالها - في حاجة إلى النشوة لدى إعادة قراءة الشاعر إنجازته الإبداعي "لأن الإبداع زئبقي من جهة علاقته بالوعي واللاوعي"^(٣٥)

من هنا يكون الالتقاء النصي بمراحله المختلفة، وذلك لتوحد المواصفات للتجارب الإبداعية، فعندما يستلهم كتاب مجموعة "واطرفاه" تاريخ طرفه بن العبد، وأشعاره فذلك لأنهم رأوا في تاريخه وإبداعه ارتباطاً بقضايا مجتمعه العربي، تشبه إلى

حد كبير القضايا العربية المعاصرة، لقد كان متمرداً على الحياة في عصره، من خلال حكم واقعي لمس الشعاع، وهو أن الناس في عصره يسيطر عليهم النفاق والدهاء، وهذا وارد الآن. ولم يعجبه نظام القبيلة فتمرد عليه وعلى شيخ القبيلة، لأنه كان يرى في ذلك دكتاتورية بالمعنى المعاصر. ثم إن كتاب (واطفاه) متمردون على الأوضاع الاجتماعية في العالم العربي التي تقود إلى الترددي السياسي الذي نلمسه جميعاً الآن. ولذا فقد وجدوا ثمة تشابهاً بين قضاياهم وقضايا طرفه، ولكن ما لفت انتباههم أكثر أنه كان إيجابياً مع رأيه، يحمل راية الشباب الثائر من أجل الحرية، حيث إن نفسه المليئة بالاعتداد كانت تقطر ألماً وشكوى، ميزته عن غيره في تأثير نفسي قوي يملأ وجدان القارئ إعجاباً، لأن له جمالا خاصاً قلماً نجد مثله في الشعر الجاهلي. لقد ظلم القوم طرفه، خصوصاً بعد وفاة والده وهو صغير، فأبى أعمامه أن يقسموا ماله، واستولوا على حق أمه، وكان اسمها وردة فقال:-

ما تنظرون بحقَّ وردة فيكمُ صَغُر البنون، ورهط وردة غُيِبُ
قد يبعث الأمر العظيم صغيره حتى تظل له الدماء تَصَيَّبُ
والظلم فرَّق بين حبيِّ وائل بكرٌ تساقبها المنايا تغلبُ

إن البيت الأخير يصلح عنواناً لقصيدة معاصرة، تكشف الزيف العربي، وظلم العربي أخاه، وليكن هذا العنوان: "بكر تساقبها المنايا تغلب."

لقد تناصت مجموعة "واطفاه" مع فلسفة طرفه في الحياة، ورؤيته لها، فالتناص - على أي من مستوياته الثلاثة - لا يكون في اللفظ فقط، ولا في الشعر دون النثر، وإنما قد يكون في المعنى والفلسفة والرؤية. إنهم يلتقطون من حياة طرفه ما يشير إلى فلسفته بأسلوبهم، دون الإشارة المباشرة إلى مغزى هذه المصاحبة المتوازية. فتحت عنوان "الصحيفة والنبوءة" جاء^(٣٦):-

ما لم يُقله رواة الأخبار كثير، ومن هذه الروايات تلك الرواية التي لم يقلها أحد من الرواة المجهولين، والذين ليس لهم وجود حقيقي، والذين لم يطرحوا تساؤلاتهم عن السبب الذي قاد الشاعر في طريقه إلى مصيره، مغمض العينين، رغم التنبؤات والتحذيرات، حتى صار ظاهرة مثل ظاهرة الحيتان المعاصرة، التي تتجه قطعاناً قطعاناً إلى مصيرها المحتوم، وهي تخبط برأسها على اليابسة، وحماة البيئة يحاولون إعادتها على البحار". إن في العبارات هنا رموزاً اجتماعية فالحيتان تتجه إلى مصيرها المحتوم، وتعترض فتحبط برأسها اليابسة، ولكن الحاكمين، أو حماة البيئة يحاولون السيطرة عليها وإعادتها إلى البحار.

ثم تورد "الصحيفة والنبوءة" القول التالي (٣٧):

حدث الراوي فقال: "هاهو عمرو بن هند الملك الطاغية، الذي يخاف من الشعر، يقول للشاعر وخاله المتلمس: لقد طال مكثكما في مملكتي، وهذا كتابي إلى عاملي في البحرين، اذهبا إليه لكي تنالا جائزتيكما."

إن الملك هنا هو رأس التخلف، والشاعر هو الفكر المتقدم، وبينهما ملاحظة، دفعت الملك إلى أن يضع حيلة للتخلص من هذه المعارضة، أو هذا الفكر المتقدم. وهنا يكون التوازي بين حكاية طرفة وخاله مع الملك، وبين الحال القائمة الآن في المجتمع العربي، وهو رفض الفكر المتقدم. إن مجموعة "واطرافاه" تقدم هذا الفكر المتقدم، وهو تواز مع قوة الشباب العربي الراغب في تغيير أوضاع الأمة العربية، وهو - أيضاً - تأكيد على أن هذا الفكر امتداد لفكر قديم، يدل دلالة قاطعة على أن هذه الأمة لن تموت، وسيظل التواصل الفكري بين أجيالها قائماً إلى أن تقوم الساعة.

وتستطرد "الصحيفة والنبوءة":

وهاهو المتلمس الشاعر المتمرس والخبير بالشعر والملوك، يعدد لابن أخته مخاوفه قائلاً: تَعْلَمَنَّ والله ياطرفة أن ارتياح الملك لك ولي، بعد فزعتك مع أخيه، وتشبيك بأخته، وبعد أن جعلناه رغوثة حول قبتنا يدور ويجور لأمر عندي مريب" (٣٨). إن الفقرة السابقة بما فيها من توازن نصي دال، تشير إلى جوانب اجتماعية، يمكن أن ترتبط بمجتمعنا وقضايانا الآن: فهناك رأي الشباب المندفع، ورأي الحكمة، وكلاهما - فيما أرى - مطلوب لمواجهة الأمور، وإن الشاعر طرفة في النهاية رفض السلبية، وترك خاله ينصرف ويتركه يواجه مصيره، ولذا جاء في شعر طرفة (٣٩):

فكيف يرَجِّي المرءُ دهراً مخلداً وأعماله - عما قليل - تحاسبه
وللصعب أسبابٌ تجلُّ خطوبُها أقام زمانا، ثم باتت مطالبه
إذا الصعب "ذو القرنين" أرخى لواءه إلى مالك ساماه، قامت نواديه (٤٠)
ألم تر لقمان بن عاد تتابعت عليه النسور، ثم غابت كواكبه (٤١)؟
يسير بوجه الختف، والعيش جمعه وتمضي على وجه البلاد كتابه

إننا هنا نلاحظ أن ثمة تناصاً يمكن أن يكون متوازياً مع السيرة التاريخية، ويمكن أن يكون مخترقاً؛ لأنه استثمر سيرة هذين الشخصين "لقمان بن عاد" و"ذو القرنين" بكل إيجاءات تفاصيلها وربطها ذهنياً بالقضايا التي كان يعيشها طرفة.

إن التناص الذي نتناوله اليوم يمثل علاقات تداخلية في السياق أو الرمز مع إبداعات قديمة، سواء أكان تناولها تاريخياً أم أسطورياً، لفظياً أم دلالياً، بلاغياً قائماً على التصوير البياني أم مباشراً لا يلجأ إلى التصوير.

"إن تناص اليوم أداة مفهومية بقدر ما هي علاقة داخلية. وإذا كان المصطلح أداة صيغية، تخضع بصفة دائمة للتحريك والتأويل، فإن مرجعيته مزدوجة بحكم تولده من

مجموعات متعددة. وإذا كان كثير من الدارسين يتحركون "بنائياً" دون أن يكونوا مدركين أنهم بنائيون، فإن الشأن نفسه يقال عن كل نص Text يتعايش بطريقة من الطرق مع نصوص أخرى، وهذا التداخل يدخل في دائرة التناص " (٤٢) وبعد،

هل يمكن أن يكون هناك تناص بلاغي ؟

هل يمكن أن يكون هناك تناص مجتمعي؟ بمعنى استخلاص قواعد اجتماعية واستثمارها ؟

ثم إنه لا بد أن يكون هناك ارتباط بحياة الكاتب ، ويكون هناك نوع من الالتقاء النصي مع رموز هذه الحياة .

ويأتي الحديث -بعد ذلك - على لسان المتلمس -خال طرفة- فيقول (٤٣): "أبيع عمري وأعرف ماذا كان يدور في ذهن طرفة وهو متجه إلى حتفه . أبيع عمري وأعرف.. أبيع عمري وأعرف.. أعرف " !

ماذا كان يريد المتلمس أن يعرف؟ إنها شجاعة طرفة، وإقدامه، وعدم مبالاته ، إلا بما يحفظ عليه كرامته ، وهي بعض من فلسفة طرفة، التي لم يستوعبها المتلمس.. ولعلي أكون قد أصبت إذا قلت إن في ذلك إشارة نصية إلى القصة الشهيرة التي حدثت بين الملك وطرفة والمتلمس، حيث إنني ألح ربطاً بين ما يحدث الآن في بعض الأنظمة العربية لتصفية المعارضين، ولو كانوا ممن يحملون قدراً من الفكر، وقدراً من الشعور القومي.

وننتقل إلى الحديث تحت عنوان " زوادة العمر " (٤٤) تزود ولو بوشم على ظاهر كفك. تزود وتلك الفيافي التي تحقق كل أثره تزحف على أجلك، وتمحو كل وسن.

أنت تأتي وتروح....خولة كانت هنا..هي كانت هنا.. أنت كنت هنا .. من سوف يبقى من هنا؟، لا شيء سوى ذرات الرمل هذه التي تحيط بأنفاسك، والتي لا مفر لك منها... تزود ولو بوشم على ظاهر كفك.."

إليس هذا الكلام متناصاً تناصاً اختراقياً لقول طرفة في معلقته^(٤٥) :

لخولة أطلالٌ بُرِّقَ نهدم تلوحُ كباقي الوشم في ظاهر اليد

إلى أن يقول:-

أرى قبر نَحَامٍ بخيلٍ بماله كقبر غويٍّ في البطالة مفسد
ترى جثوتين من ترابٍ عليهما صفائح صم من صفائح مُنصَّد
أرى الموت يَعْتام الكرام ويصطفي عقيلة مال الفاحش المتشدد

يتضح التناص المتداخل مع هذه الأبيات فيما ورد بعد ذلك في "زوادة العمر"^(٤٦) :

"خولة امرأة كانت، أم أوهمتنا؟ أم حياتك كفيتها خولة؟ في ريعان الصبا هذا

إشارة إلى قوله :

وقوفاً بها صحي علي مطيهم يقولون لا تهلك أسي وتجلد

وأنت تملك أسي ولا تتجلد. قفا بها صحي. كل شيء عبث . زرقة البحر وأحلام النخيل والهوادج، وعمرو بن هند، وخولة وتنهديات العشاق، والواحات المباركة، والقوافل والسنوق، والفتية المتحلقون حول النار، والضيوف العابرون في الأنحاء، ووردة وهوادج السفن، والرحالة الصابرون في الأفق"

ويزيد: "تزود بشرية فالحل أمامك ، لا قنديل في الأفق ، ولا حولك إلا جذب وعظام، الوقت شواهد أزمان تنقضي." إن ثمة التقاء بين هذا الكلام وقول طرفة^(٤٧)،

مشيراً إلى ما يحدث من خصومة بين الأخ وأخيه، وابن عمه، وما أشبه الليلة بالبارحة، إن في هذا الكلام - شعراً ونثراً - ما يخترق أحوالنا العربية المعاصرة.

يقول طرفة:

لعمرك إن الموت ما أخطأ الفتى	لكالطول المرخي ، وثنياه باليد
فما لي أراني وابن عمي مالكا	متى أذنُ منه ينأ عني ويبعد
يلوم، وما أدري علام يلومني	كما لامني في الحي قُرط بنُ معبد
وأياسني من كل خير طلبته	كأنا وضعناه إلى رمسٍ مُلحدٍ

إن هناك وجوداً لغوياً - سواء أكان نسبياً أم كاملاً أم ناقصاً- بين النصين. والتداخل الذي يربط النصين هنا تم عن طريق تسرب الغائب (الماضي) إلى الحاضر، في نفس الظرف الذهني، والوجود التاريخي للماضي. بل إن هناك عمداً إلى هذه الإشارة النصية فيما أوردناه من كلام (واطرفاه) وشعر طرفة، وأشير هنا إلى أنه " يجب أن يلاحظ أن التعالي النصي يحتوي-بالضرورة- على علاقة التداخل، التي تربط النص بمختلف أنماط الخطاب التي ينتمي إليها"^(٤٨) والتعالي النصي هنا هو الرجوع إلى النص القديم، كما توحى العبارة .

وقد استطردت مجموعة "واطرفاه" في سياق يحمل فكراً إشارياً حيناً، ومخترقاً حيناً آخر . جاء في المجموعة^(٤٩) :

" كل دفع مخلتلك . كل نشوة القدح . كل دفء النهود . كل أنساغ الأمومة . كل اللحوم المقددة . كل لثغة الطفولة . كل الكلمات . كل تنهدات العشاق . كل قبر نحام . كل قبر غوى . تزود ولو بوشم على ظاهر كفك، هذا يتناص مع قوله:

أرى قبر نحام بمخيل بما له كقبر غوي في البطالة مفسد

لن ترى إلا جثوتين من تراب، ولن ترى إلا الأيام تنقص، ولن ترى إلا الموت
يعتام ويصطفي، و" لكا لطول المرخي وثنيه باليد" ومع قوله :

لعمرك إن الموت ما أخطأ الفتى لكا لطول المرخي وثنيه باليد

لو تأملنا التناص هنا لوجدناه يسير إشارياً أو متوازياً في الجزء الأول من
المقطوعة، لأنه يعدد أنواع المتع في الحياة: دفع الفحولة، نشوة القدح، دفع النهود...
الخ، ممهداً بذلك لما كان تناصاً مخترقاً في قوله: جثوتين من تراب - الأيام تنقص،
الموت يعتم ويصطفي، كا لطول المرخي وثنيه باليد فكل هذه التعبيرات اختراق لما
ورد في شعر طرفة^(٥٠) مثل:

ترى جثوتين من تراب عليهما صفائح صمّ من صفيح منضد

وكذلك (وبدون ترتيب الأبيات في المعلقة):

- أرى العيش كنزا ناقصا كل ليلة وما تنقص الأيام والدهر ينفد
وكذلك:

- أرى الموت يعتام الكرام ويصطفي عقيلة مال الفاحش المتشدد
وكذلك:-

- لعمرك.. إن الموت ما أخطأ الفتى لكالطول المرخي وثنيه باليد

إن العبارات الواردة في "واطرافه"^(٥١) مأخوذة إما من فلسفة الشاعر طرفة، أو من
نص قوله كما رأينا بالرجوع إلى بعض أبيات معلقته. وتأتي المقولة النثرية الأخيرة في
هذه المجموعة لتكشف لنا-عن طريق الرواية - مكانة الشاعر، والعنونة هنا توثيق
للرواية: - قيل في جمهرة أشعار العرب، قيل في طبقات فحول الشعر، قيل في شعر
وشعراء ابن قتيبة.. قيل في .. قيل .. عن أبي عبيدة عن ابن قتيبة أنه قال: مر الشاعر

لبيد-وهو يتوكأ على عصا- فما جاوز حتى أمروا فتى منهم أن يلحقه فيسأله عن أشعر العرب، ففعل . فقال لبيد: الملك الضليل ، يعني أمراً القيس ، فرجع فأخبرهم فقالوا : ألا سألته ثم من؟ فرجع فسأله فقال : ابن العشرين ، يعني طرفة. فلما رجع قالوا : ليتك كنت سألته ثم من؟ فرجع وسأله فقال : صاحب المحجن يعني نفسه"

ولكأنى بأصحاب هذه المجموعة يبررون سر استغاثتهم بطرفة (واطفاه) ، لأنه كان صاحب سيرة ذات دلالة، وتاريخ ذي مغزى، وفلسفة ذات أغوار ، ثم إن هناك شهادات أخرى لصالح طرفة تجعل الناس يرتبطون بفكره، ويتناصون مع تاريخه وفلسفته وشعره....

"وقال ابن سلام : إنه أشعر الناس واحدة .

وقال ابن قتيبة : إنه أشعر الناس طويلة .

وقال ابن رشيق: إنه أفضل الناس واحدة عند العلماء .

.....

وقيل إنه رغم صلبه أو دفنه أو فصدته أو قتله:

" هلا تغتال ريح الأزمنة الكلمات؟! (٥٢) "

لقد استخدم النقاد هنا صيغة أفعل التفضيل: أشعر الناس واحدة / اشعر الناس طويلة/ أفضل الناس واحدة، وهي شهادات طيبة في حق شاعر صور مجتمعه أخذها وعطاء، ورسم كثيراً من معالمة بريشة الفنان الماهر، رسماً حفظته ذاكرة الأجيال، بما أودع فيها من ابتكار وصدق، جعل الشعراء ينحتون على غراره، ويتأسون بها نصاً وروحاً. لقد كان أمراً واضح الأبعاد، فإن شخصيته لم تذب في شخصية غيره، حتى إن لهوه كان نابغاً من نتاج عقله وتفكيره ، وقابل هذا اللهو بالجد عند الإسراع إلى ميدان الوغى، يحمي الذمار، ويذود عن القبيلة . إنها صورة تشكيلية متقابلة عبر عنها نصاً "عبد الحميد القائد" ونحتاً محسن غريب، وكلاهما يكمل الآخر عندما يتناص

الحجر مع الكلمة الحديثة ، في محاذاة نصوص طرفة، الذي فلسف الموت، واستبد بالحياة ، وتمسك بها ، في ميزان دقيق يقتضي التفكير والنظر معاً، مما يثير في الإنسان طاقات التأمل ، في خصوبة وإبداع . ولقد قصرَّ سنه عن أن يمتد بالتأمل إلى منتهاه، وإن شيئاً من الوقوف أمام هذا الفكر يجعلنا نقول إنه دعوة إلى الحب والتأبي على العتاب.

أشعار وزوايا

إن النص الأدبي لا يستطيع أن يحقق نفسه إلا بتميزه، وليس معنى ذلك أن يكون نصاً متفرداً ، لأنه لا توجد-في رأيي-قواعد ثابتة لا بد أن تنطبق على النص ليكون متفرداً.

إننا في الوقت الذي نجعل للعلوم المعيارية دوراً في تقييم النص، كالبلاغة وفقه اللغة وتاريخ الأدب ، انطلاقاً من اللسانيات التي تقف عند حدود الجملة-لا بد أن ننطلق إلى فضاء النص، لتلمسه برفق ورهافة ذوق، وهنا نقول إن النص لا يقتصر على الأشياء المكتوبة بل يتجاوزها إلى الفنون التعبيرية كالرسم والموسيقى وهذا ما حدث في مجموعة (واطرفاه) حيث كان لكل عنوان مقابل تشكيلي يرتبط بالمعنى والمفهوم.

هذا ما توخته هذه المجموعة (واطرفاه)، حتى فيما تناولناه من نثر مدون في بدايتها. وتأتي الأشعار لتدخل هذا الإطار. هذه مقطوعة تحت عنوان "محاولة الهجرة والميلاد"^(٥٣) التي جاء فيها:

أنا طرفة بن العبد

أقطر حزن الزمان

وأنزف غربة

وشعري وسام الرجولة

بروق ونار عجولة

وإذا حاولنا أن نسير معها بالمنهج الذي حددناه (التوازي/ التماس/الاختراق)
وجدنا أنه لا يلتقي فقط مع (طرفة) من خلال ذكر اسمه فقط أنا طرفة بن العبد بل من
خلال شعره الذي يقول فيه:

أنا الرجل الضرب الذي تعرفونه خشاش كراس الحية المتوقد^(٥٤)
الذي يتماس مع (أنا طرفة بن العبد)

وأما (أقطر حزن الزمان) فإنه يتماس مع قول طرفة:

فإن مت فانعيني بما أنا أهله وشقّي عليّ الجيب يا ابنة معبد
ولا تجعليني كامرئ ليس همُّه كهمي، ولا يُعني غنائي ومشهدي

ثم يقول شاعر مجموعة واطرفاه في المقطوعة نفسها:

أنا جئت

هوأي الجيء بكل العصور

وشعري الهوية

سبقي صدى عبارات الشوارع

والأطفال

وخيلي غبار رياح الشمال

ووجهي بطاقات حلم بشباك حزني

ترقب لحظة عشق بكل الطرق

إن الجيء هنا هو الحضور المعنوي لطرفة بن العبد، من خلال تاريخه وسلوكياته
اللذين عبر عنهما شعره فكان الهوية له ، تظل مرده المبادئ التي اعتنقها، التي
ستخلدها الشوارع وتقرؤها الأجيال. ومن خلال عبارات تشبيهية مؤكدة ، خلت

منها الأداة ووجه الشبه لأنهما مفهومان جاء" وجهي بطاقات حلم، خيلي غبار"
فقد جاء في شعر طرفة، الذي يصف فيه أحواله وتنقله في البلاد - قوله: (٥٦)

ولقد تعلمُ بكر أنا واضحو الأوجه، في الأزمة غُر
ولقد تعلم بكر أنا فاضلو الرأي، وفي الرُّوع وُقِر
ولقد تعلم بكر أنا صادقو البأس، وفي المخفل غر

لقد تحدث بصيغة الجمع "أنا" رغم أنه مطرود من أهله، إلا أن الوطن يظل مسافراً فيه، يتحدث بلسان القبيلة والجمع، وهو ما جعل أصحاب مجموعة (واطرفاه) يستلهمون شعره وفكره، عندما يتحدثون عن قضايا مواجهة قومية كالتي كان يواجهها طرفة. تظل القومية ثوباً يرفرف علينا خارج الوطن، وأما داخل الوطن فقد نتخلى عنه قليلاً عندما نتعرض لخلافات داخلية لاتمزق ثوب القومية، ولا تؤثر في شعورنا جميعاً بها. إنها كما جاء في مجموعة (واطرفاه): ترقب لحظة عشق بكل الطرق. ويأتي الرسم التشكيلي المواجه لبيّن وجهها عربي الملامح، فيه صرامة الرجولة، وملامح الشجاعة والافتداء.

وأما العنوان "محاولة الهجرة والميلاد" فقد جاء مرتبطاً بطرفة بن العبد أشد ارتباطاً. فقد جعل الهجرة محاولة، ولكنها تظل مرتبطة بالميلاد، لأن الوطن - كما قلت - يظل مهاجراً فينا، مهما تحركنا خارجه، واهمين أننا بعدنا عنه، فإنه يظل البؤرة التي تحرك مشاعرنا، وتحكم كل سلوكنا.

ويستطرد "عبد الحميد القائد" قائلاً:

وحلمي موتي وبعثي
وشمسي تسكن بيتا بعيدا

بقلب الغيوم وتلثم موجة دمع النجوم

يقول طرفة (٥٧)

وأمني إلى مجد تليد وسورة تكون تراثا، عند حي هالك
أبي، أنزل الجبار عامل رمح عن السرج، حتى خرّ بين السنايك
وسيفي حسامٍ أختلي بثبابه قوانس بيض الدارعين الدوارك

إننا نحاول هنا التواصل مع عصر طرفة، الذي تختلف لغته نظراً لاختلاف العصر، مع توحد القضايا. "إن اللغة تخلق خلقاً جديداً حين تدخل الشعر، ذلك لطبيعة العلاقات المجازية والبلاغية والنحوية التي يضعها فيها الشاعر. والشعر كما هو معروف أكثر الأنماط الأدبية بعداً عن لغة التواصل النمطي، لدرجة أن بعض البلاغيين الجدد اعتبر الشعر انتهاكاً للغة، وانحرافاً عنها" (٥٨) والفارق هنا بين القدم والحديث يتمثل في نوع الأسئلة الجديدة التي يطرحها الشاعر على نفسه.

إن السطور الشعرية التي ترد في مجموعة (واطرفاه)، لا يمكن أن نقف عند صورها البلاغية، وأسانيدها اللغوية، بل ينبغي أن نتجاوز ذلك إلى النظر في إمكان إحداث تقابل بينها وبين أشعار طرفة بن العبد، يتناغم مع ذلك النظر إليها داخل النص، مع غض الطرف عما يكون قد أهمل من ألفاظ، أو تعاوره القدم فانصرفت عنه الأذهان.

يقول عبد الحميد القائد (٥٩) بعد ذلك:

أنا جئت

لا الخمر قصدي

ولكن بقلبي جراح الظما

فهل من مطر؟
بقلي شيء يعربد
أين جرار المطر
بقلي شيء ثقيل الثمار
ليوم قدوم هودج عرس النهار

لماذا فؤادي يعدو غريبا
بكل محطات هذا الزمن؟

إنه لا يقصد الخمر، ولكنه ظمان وهو تساؤل رائع . ثم إنه لا يطلب الري فقط بل إنه يطلب المطر، والري والمطر من قضايا البيئة الصحراوية، التي استخدمت استخداماً متوازياً مع ما كان يطرحه (طرفة). إن الخمر الحقيقية لا تعزُّ عليه، ولكنه يطلب خمرا مجازيا غير التي قال فيها^(٦٠) :

وتساقى القوم كأسا مُرّة وعلى الخيل دماء كالشَّقر
ثم زادوا أنهم في قومهم غُفْرٌ ذنبهم، غيرَ فُخْرٍ
لا تعز الخمر إن طافوا بها بسباء الشول، والكلم البُكر

إلى أن يقول:

ورثوا السؤدد عن آبائهم ثم سادوا سؤدداً، غير زَمْرٍ
نحن في المشتاة ندعو الجفلى لا ترى الآدب فينا ينتقر

إن سيرة طرفة، في طرف منها تكشف عن أن فؤاده كان غريباً في محطات حياته، إن فلسفته التي لم يتجاوب معها أهله، لم تكن لهواً مطلقاً، ولا جداً مطلقاً، ولكنها مزيج من هذا وذاك. إنه لم يكن مغلق العقل، شارداً الفكر. إنه يناقش نفسه، ويسيطر أمامها قضاياها، حتى انتهى إلى أن الإنسان الجاد في حياته يصل إلى العدم المطلق، فهل يقطع الإنسان حياته القصيرة مهموماً مشغولاً؟ إنها فلسفة تقف به شبه الغريب في محطات الحياة، ولئن كانت قاصرة، ولم تمتد حتى تصل إلى تأصيل مثل الذين تعمقوا من الفلاسفة، ذلك لحياته القصيرة، التي شغلت مساحة من الزمن لا تكفي لاستكناه أسرار الوجود، والبحث في فلسفة الحياة.

إن كُتَّابَ مجموعة (واطرفاه) يمثلون قطاعاً من المثقفين العرب، الذين يحملون هم الوطن، وهم الأمة، وهم وليدو مرحلة تاريخية محددة، عاشوا-من خلالها- واقعاً اجتماعياً وسياسياً معيناً، وتأثروا بموروث ثقافي للمجتمع والأمة والعصر. لقد اغترب طرفه بن العبد، اغترباً حسياً واغترباً معنوياً، واغترب أصحاب مجموعة "واطرفاه" أيضاً، وخضع الجميع لطور من أطوار الاغتراب التي يمكن حصرها في الآتي:

- ١- مغترب منغلقة على ذاته، حامل بالمستحيل.
- ٢- مغترب يرتدي مسوح الفارس النبيل، يتوهم حدوث تحول إيجابي في شخصيته.
- ٣- مغترب مندمج في لعبة خطيرة، قد تعزله عن الواقع.

لقد كان طرفه مندجاً في لعبة خطيرة على ما تناقل إلينا من سيرته، لم يدخل إليها أصحاب مجموعة (واطرفاه)، ولهذا اكتفوا بنوع من التناص، في مرحلة من مراحلها، أو مراحلها جميعاً.

هذا هو نص "علي الدميني" ^(٦١) الذي يقول:

"وظلم ذوي القربى" بلادي حملتها على كتفي شمساً، وفي الروح موقدي
إذا جف ماء القطر أسقيت غرسها بدمعي، ووجهت الزمام لتهتدي
إلى الماء أحدو خطوها كل بارق أشد على غاباتها الريح في يدي
مسيلاً هبطنا ليلتين وربوة تُباعد عن عيني بلادي ومولدي
إننا نضع أيدينا على تناص محترق في قول الدميني "وظلم ذوي القربى" فهو نص

مقاله طرفه بن العبد ^(٦٢) في صدر أحد أبيات معلقته:

وظلم ذوي القربى أشد مضاضة على المرء من وقع الحسام المهند

ويأتي التوازي النصي في قول الدميني:

أنشدت للرعيان ثوب قصيدة في البر
عاقربي الفؤاد على النوى
وتباعدت نوق المدينة عن شياهي
آخيت تشرابي الأمور بنخلة
وغرست في الصحراء زهو مناخي
"لا تقرب الأشجار" ألقاها الكثيب على
أرقني .. صباحي

لكن قلبي يجمع الأغصان ، يشرب طعمها
ويؤلف الأوراق في تنور راحي
" لا تقرب الأشجار " غافلني الفؤاد فمسها وهبطت
من عالي شيوخ قبيلتي أرعى جراحي

إن الفؤاد عندما عاقره على النوى يتعانق مع اغتراب طرفه عن قبيلته، حتى نوق المدينة تباعدت عن شياهاه. إنه حكم القبيلة بالنفي الجسماني، الذي لم تستطع القبيلة منه أن تحدث نفيًا نفسيًا، لأن هذا ليس في استطاعتها، ولهذا تناول أمره في الصحراء، يغرس زهوه. لكأنهم قالوا له لا تقرب الشجرة وهو تناص مع القصة القرآنية عن آدم، التي أدت إلى حرمانه من الجنة ، إلا أن الفرق أن آدم واجه حكما إلهيا، وأما طرفه، وشاعرنا الذي يتوازي معه واجها حكما قبيليًا، ظل القلب بإزائه يجمع الأغصان لتظل حياته الراضة مستمرة. إن قلب طرفه أو شاعره البحراني المعاصر هو الذي مس الشجرة، فكانت إصابته بالجراح من ظلم ذوي القربى الذي أورده الشاعر في صدر هذه المقطوعة .

ثم يستطرد شاعر مجموعة (واطرفاه) قائلا(٦٣):

يا ابن العبد.. ألق إليّ أدوية البعير فإنني

سأنسق الأورام

أستل الجراح من التفرد والزهادة

وأضم هودج خولة القاسي، أزين وحشة المشى

بعقد.. أوقلادة

هذي بلادي، لم أكن أعتابها في الليل

بل أهذي بوقع تحرك الرعيان في عرساتها البيضاء

أفردها لهمس الريح

ألبسها شتاء

التقى والماء في مرعى الطروش

وأبطني قصراً من الصفصاف

قد أهذي.. فإن لكل عاشقة شهادة

إن النص - أي نص - جزء من كلام في منظور لفظي، وإيصال أي فكر نظري أو معرفي حول النص لا بد أن يتواصل مع اختراق النص بشكل أو بآخر، أو - على الأقل - التماس معه، ومن ثم فإنه من حق أية مجموعة من النصوص - ومهما كان تباينها - أن توضع في إطار نظرية النص، لأنها تمثل دورة الكلام، ومضادات ألفاظه .

وهنا، في الفقرة التي أوردناها للشاعر "الدميني" فإنها تتلاقى بالتوازي مع قول

طرفة بن العبد (٦٤):

كنت فيكم كالمغطي رأسه فانجلي اليوم قناعي وخُمُر

ولقد كنت عليكم عاتباً فعقبتم بذنوب غير مر

سادرا، أحسب غيبي رشدا فتناهيت، وقد صابت بقر

لقد أصبح الأمر منكشفا عند طرفة، وعند شاعر المجموعة، يطلب العلاج للأورام التي هي أمراض اجتماعية لا بد أن يكشف عنها الستر مهما كان الثمن، لأن طرفة يحب قبيلته، كما أن شاعرنا الدميني يحب وطنه وقومه . يقول الدميني:

أفردت يا ابن العبد ، قامت "ريحة" الجرب الجديد

من البعير، فلا يملك أخوك

ما فرطت في شرف القطيع، ولم تبع تيساً بناقة

سلبوك ماء "الحس" والحذر المريح

وما سلبت الإبل مرعاها،

ولا الصحراء ألفت في حشاياك البلادة

فإن بين القول وقول طرفة اختراقاً نصياً حيث يقول طرفة :

إلى أن تحامتنى العشيرة كلها وأفردت إفراد البعير المعبد

إنه ما فرط في شرف القطيع، ولم يستبدل تيساً بناقة، وهي رموز عند شاعر

المجموعة يقابلها ويتناس معها قول طرفة^(٦٥):

وإن أدع للجلى أكن من حُماتها وإن يأتك الأعداء بالجهد

ثم إن الصحراء في المجموعة لم تصبه بالبلادة ، ولكنها زادت صلابه، وقدرة على

الاحتمال يقول^(٦٦).

نهاري، ولا ليلي عليّ بسرمد

حفاظاً على عوراته والتهدد

متى تعزك فيه الفرائص تُرعد

لعمرك، ما أمري عليّ بغمة

ويوم حبستُ النفس عند عراكه

على موطن يخشى الفتى عنده الردى

ويتغير النغم فيقول "الدميني"^(٦٧)

والخاتم الأبيض

في الشارع الخلفي

كان المدى خلفي

والوجه في الحائط

"يا الله على الممشى
بكرة نصوب الخبت
والبحر ذا حائط"
غرست على صدري
بقميصها الصدري
وشماً لريح البحر
وغدائر الليمون
حببتي أمون

إنها صورة مرفهة للحببية والخاتم والبحر والوشم ، إنها بانوراما تصنعها حببته
أمون كما صنعت سلمى في قول طرفه (٦٨) :-

ديار لسلمى، إذ تصيدك بالنى وإذ حبلُ سلمى منك دان توأصله
وإذ هي الرئم ، صيد غزاها لها نظر ساج، إليك تُواغله
ويختتم الدميني قصيدته بقوله (٦٩) :

لخولة أطلال أجوس زواياها ببرقة ثمهد
إذا أفردتني الأرض جاوزت للغد
أبوح بطعم الحب، أقنات موعدي
أعاتب أحبابي، بلادي بفيئها
وأهلي- وإن جاروا عليّ- فهم يدي

فقد اخترق شاعر المجموعة معلقة طرفه في قوله (٧٠)

خولة أطلال بُبرقة تُهمدِ تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد

كذلك كلمة "أفردتني" فهي واحدة من قاموس الشاعر طرفة، التي استخدمها مبنية للمجهول، في حين استخدمها الدميني مبنية للمعلوم، حيث أسند الفعل للأرض "أفردتني الأرض"

أما نص قاسم حداد^(٧١) ورسم أحمد عنان تحت عنوان "إشراقات طرفة بن الوردة"، فإنه يقرن اسم طرفة باسم والدته "وردة" التي حُرِمَ ابنها طرفة مما تركت من ثروة، إنه كان يكتب عن أمه "وردة" قائلاً^(٧٢)

ما تنظرون بحق وردة فيكم صغر البنون، ورهط وردة غيب
قد يبعث الأمر العظيم صغيره حتى تظلل له الدماء تصبب
والظلم فرق بين حبي وائل بكرٌ تساقبها المنايا تغلب

لقد تناول طرفه اسم والدته من خلال حقه في ميراثها لدى أخواله، وربما كان غير شائع تناول مشاعر البنوة والأمومة في عصر طرفة، إلا أن قاسم حداد تناول عن طريق التوازي النفسي هذا الموضوع بطريقة عصرية متميزة، وبشاعرية مؤثرة . يقول:

خديني

فرحة الأطفال في لغتي

وفي أحلى سيني

موغل في البحر

خيطة الشعر أشرعتي

ولي سفن موشاة بأزهار الحنين

خذي
وافتحى شباك هذا الكون
مجنون أنا
والعشق قافيتي
وظفل في جنوني
افتحي
ولتأخذي حلما تفصّد في دمي كالياسمين

"إن النص ممارسة دلالية، منحها علم العلاقات امتيازاً، لأن عملها الذي يتم بواسطته اللقاء بين الفاعل واللغة عمل مثالي. وإن وظيفة النص هي التي تمسرح-إن صح هذا التعبير- هذا العمل"^(٧٣)

إن الارتباط بالصحراء نص دائم لدى الذين عاشوا فيها منذ القدم، فقد أكثر طرفة من ذكر الصحراء في شعره، وهاهو ذا "قاسم حداد" يعالج موضوع الصحراء عندما يقول:

أتوهج في السجن رهيفاً كالسيف
أحاور حزن الصحراء
فحين تصير الزنزانة ضيقة
تتوسع في قلبي الأرجاء
فأدخل بالشعر مغامرة
وأصيد حروفاً في الأسماء

إن طرفه - بعد أن ترك أهله- يقطع البيد راحلا، حيث حملت الصحراء أحزانه
وفكره، يقول من قصيدة " قفي ودعينا" التي قالها بعد أن طرد فصار في غير قومه: (٧٤)

ولا غرو إلا جارتني وسؤالها ألا هل لنا أهل؟ سئلت كذلك
تعير سيري في البلاد ورحلتي ألا رب دار لي سوى حز دارك
وليس امرؤ أفنى الشباب مجاورا سوى حيته، إلا كآخر هالك

إن قاسم الحداد تتسع الأرجاء في قلبه حين تضيق الزنانة ، ولقد اتسعت الأرجاء
في نفس طرفه، وأطلق لفكره العنان فقال (٧٥):-

وأعلم علما ليس بالظن أنه إذا ذل مولى المرء فهو ذليل
وإن لسان المرء ما لم تكن له حصاة، على عوراته لدليل
وإن امرأ لم يعف يوما فكاهة لمن لم يُرد سوءا بها لجهول
تعارف أرواح الرجال إذا التقوا فمنهم عدو يتقى وخليل

إن التوسع في قلب الشاعر قاسم حداد يعني اتساع فكره، ودخوله إلى مجال
التأمل، وهو ورود شعر طرفه متوازيا؛ من حكمة تجري مجرى المثل: إذا ذل مولى المرء
فهو ذليل... الخ

ويقول قاسم حداد (٧٦):-

من بين نساء العالم واحدة

أدخلت الكون بقلبي

حبيبة قلبي

من بين بلاد العالم أرض

أجمل من كل الجنات

أرض الوطن الساكن في قلبي

نعم-وكما قلت سابقاً-يظل الوطن ساكناً فينا، بكل إيجاباته من الحفاظ عليه وتحقيق الأمن والأمان لأهله، فإذا نادى المنادي ، كان ابنه (أي ابن الوطن) سباقاً للذود عنه، والحفاظ عليه أرضاً وإنساناً يقول طرفة^(٧٧):

وإن أدع للجلى أكن من حمايتها وإن يأتك الأعداء بالجهد أجهد

وإن يقذفوا بالقذع عرضك أسقهم بكأس حياض الموت قبل التهدد

يقول طرفة هنا: إن أفحش الأعداء أوردتهم حياض الموت قبل أن أهددهم ، يريد أنه يسيدهم قبل تهديدهم، أي لا يشتغل بتهديدهم بل يشتغل بإهلاكهم . إن هذه المعاني التي وردت على لسان طرفة تتوازي مع ما أراده قاسم حداد من أن الوطن أغلى وأحب، لأن الكون كله يتلخص فيه، بل إنه يمثل الجنة، ولأنه يسكن في القلب، لذا وجب الحفاظ عليه، وإعلاء الولاء له ، من خلال الشعور والسلوك .

ويأتي نص محمد الحلوجي مشفوعاً بجرافيك للفنان عبد الجبار الغضبان، فيقول

تحت عنوان تطل خولة^(٧٨) :

باطن اليد

وكفك معروف

وظلك أبيض

وقلبك موصول

صباحاً أجرد

من أيتم الناس سوى

من خُلدوا؟!

وينتقل إلى طلل خولة فيقول:

أسود

ويكاد يحويه قمر الظلال

سارت عليه جهة المدينة

لم يبق له سوى الوشم بباطن ثهدم

إن السطور السابقة تحمل قضية عصرية، وهي وجود المواطن العربي المعاصر، في وطن عربي خالد، تمتد أجياله بدءاً من طرفة إلى جيل محمد الحلوجي، ولذا جاءت التوازيات في جملة أو اثنتين لتحمل هذه الدلالة وذلك الإيحاء .
يقول طرفة:-

خولة أطلال بريقة ثهدم تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد

ولقد سبق إيراد هذا البيت لطرفة، حيث إن شعراء المجموعة التقطوا تعبيرات: أطلال خولة/ الوشم/ ظاهر اليد، ويبدو أن هذه الكلمات أخذت شهرتها من شهرة طرفة، إلى جانب دلالتها البيئية، التي دفعت الشعراء إلى التناص معها.

ولست أرى ضرورة للتحليل البنيوي للنص كلما حاولنا العثور فيه على تواز أو اختراق أو تماس مع نص آخر.

وتسبني نظرية النص المعتمدة على علم المنطق، وعلم العلاقات، وعلم الجمال ضرورة استثمار التاريخ والمجتمع بشكل نصي، وعلى وجه من الوجوه.

ولقد عرضت جوليا كريستيفا أن يسمى التحليل النصي التحليل العلاماتي Semaanalyse... إذ إن الاختلاف الجليّ بينهما يتركز على المرجع التحليلي النفسي،

الحاضر في التحليل العلاماتي، والغائب في العلامة الأدبية، التي تقتصر على تنظيم الملفوظات، وتصف وظائفها البنيوية دون اهتمام بالعلاقة بين الفاعل والبدال والآخر" (٧٩)

إننا هنا فعلاً أمام نصوص تتسم بمرونة الانتقال من عصر إلى عصر، متناولين المشترك بينهما على سبيل التناص، ولكن مع الاهتمام بالعلاقة بين الفاعل والبدال والآخر، بخلاف ما ورد في المقتبس السابق.

ويزيد محمد الحلواجي قائلاً تحت عنوان "برقة ثمهد"، ولكأني به قد تناص اختراقاً مع العنوان، والعبارة استخدمها طرفة في معلقته؛ يقول الحلواجي:

لممت ذاكرتي
وغنيت عليها نشيدا
دسه الأحاباب في صحن
لكيلا يصحو البكاء
في جفن الطريق
دسوا النشيد وغاروا
في منحة الأنحاء
كي يحسن الحرف المسنن وحدتي
بلا وقت ..
أو أيام تزود

إن الذي يتماس هنا هو نقطة وحدتي، إلى جانب ما قصده الحلواجي من ضبط لفظة "تزود" ملتزماً بما ورد في قافية طرفة (البدال المكسورة)، وكأنها هنا يتماس مع

معلقة طرفة، ويشير في نهاية مقطوعته تحت عنوان "أغنام الله" إلى القصة الشهيرة في حياة طرفة وأغنام أخيه يقول الحلواجي:

دمك ينبض في وريدي

لم يبرد يوماً ياطرفة

أغنامك التي هجرتها

تفرغت لي

هذه الأغنام المصيبة

لم تنزل تأكل من خصري

عشبة الرفض

لم تنزل ياطرفة

إن دلالات التماس النصي هنا تأتي عبر ألفاظ مثل /أغنامك عشبة الرفض/
وتكرار جملة لم تنزل.

أما الجملة الأخيرة فإنها تتوازي مع قصة طرفة مع أغنام أخيه، تقول المجموعة^(٨٠)
تحت عنوان "الطريق" بعد الحديث عن أغنام طرفة:

غريباً

و

يحنو

ويوازيها من معلقة طرفة^(٨١) قوله:-

إلى أن تحامني العشيرة كلها وأفردتُ إفراد البعير المعبد

رأيت بني غبراء لا ينكرونني ولا أهل هذاك الطراف الممدد

يقول إنه لما أفردته العشيرة وتجنبتة، رأيت الغرباء من الفقراء لا ينكرون ما كنت أقدمه لهم من إحسان، كما أن الأغنياء الذين لهم بيوت الأدم لا ينكرونني لاستطابتهم صحبتي ومنادمتي.

ويأتي نص يعقوب المحرقى^(٨٢)، جرافيك جمال عبد الرحيم، ليقول تحت عنوان "مرثية طرفة بن العبد":

وعند قبر جدي العزيز

خلعت ثوبي المهترىء القديم

ثم جلست للثناء ساعة الرحيل

إلى أن يقول:

أواه يا معذبي وقاتلي

على طريق الموت.. لو رأيتك

لكنت في المقهى معي

لكنت ساعة الرحيل مارثيتك

إنه يتوازي حتى مع جمال طرفة التي كان عندما تمر بخطوها الوئيد توقظ في رأسه ما استخفى من الفكر، وهو - في زعمي - فكر مشترك، إنه المعارضة من الفكر التقليدي للفكر الجديد الذي يحمل بشائر التطوير. ويأتي التناص الاختراقي عندما يقول يعقوب المحرقى^(٨٣):

وإن مت فانعيني بما أنا أهله وشقي علي الجيب يا ابنة معبد

فهو نص ما قاله طرفه، إلا أنه -أي المحرقى- يمتد بالفكرة، ليمنحها شيئاً من المعاصرة فيقول:

الليل لوث المياه بالكدر
فانغرس في جنبنا أظافر الفجعية
حزينة خطى الجمال نحو فجرنا الجديد

لقد ربطنا الشاعر المحرقى بطرفة في استخدام أحد أبياته نصاً، ثم الإشارة إلى أن ثمة فجعية أصابت طرفه قبلاً، وأصابت - وما تزال - تصيب العرب اليوم، ولهذا فإن خطى الجمال تتحرك حزينة نحو فجرنا الجديد الذي نرقبه.

وهذا نص يوسف حسن مع رسم عباس يوسف، الذي يفتحه تحت عنوان "تجليات طرفه بن الورد" (٨٤) بقوله:

رأيتك في الهديان
تدمدم محتجاً، تتنكر استنواق الجمل
حتى قيل: (ويل لهذا من هذا)
أذلك حاصرتك القبيلة
واستبحت عليك المضارب
وأحتلك القريب الطعنة
صرت جحيشا موبوءاً مطليا بالقار

لقد كان الاحتجاج والرفض إحدى سمات طرفه، ولكن احتجاجه لم يكن شجياً ولا استنكاراً على ما يحدث في الأمة العربية الآن، ويأتي يوسف حسن بسياق يتوازي

مع قصة "استنوق الحمل" التي أطلقها طرفه في صغره، والتي دفعت خاله إلى القول: ويل لهذا من هذا، عندما أخرج طرفه لسانه فبدا أسود فأشار خاله إلى رأسه ولسانه وأطلق هذا القول.

ويقول أصحاب أسطورة مقتله: إن نبوءة خاله صحت فيه وهو ما يشير إليه قول "يوسف حسن" (٨٥):

ومنذ الطفولة، منذ انبلاج التهتك في مقلتيك

وأنت تكابد مثل النبي سمات الرجولة

لقد كان طرفه مبشراً برسالة اجتماعية جديدة يملك رؤيته الخاصة ، التي تقدم لك أساس مبادئ الشاعر في الحياة وهي كما يراها في قوله :

ولولا ثلاث هن من عيشة الفتى وجدك لم أحفل إذا قام عودي

فمنهن سبقي العاذلات بشرية كमित متى ما تعل بالماء تزيد

وكري إذا نادي المضاف محبباً كسيد الغضا نبهته المتورد

وتقصير يوم الدجن والدجن معجب بيكهنة تحت الخباء المعمد

هذه مبادئ طرفه في الحياة (الخمرة والفروسية والمرأة) ، هذا الثالث كلفه غربة ونفياً وشعوراً بالمرارة والأسى .

ويأتي نص أخير ليوسف حسن تحت عنوان " لابن العبد مشاغله الليلية " ومما يقول فيه:

أيهما أشد ظلاماً

الغربة أم ظلم ذوي القربى

وذا يتواصل اختراقا مع قول طرفة ^(٨٦):

وظلم ذوي القربى أشد مضاضة على المرء من وقع الحسام المهند

إلى جانب تلك الإشارات النصية الدلالية، التي أوحى إلى يوسف حسن بها سيرة طرفة بن العبد فنراه يقول:

لا اسأل إن لامك أو سفّه أحلامك معبد

في ما أنفقت أو ضيعت الإيلا

لك أن تلهو، تبني قصرا في الحلم

لك أن تعبث حتى تغدو طللا

وتظل السمة الملازمة للشاعر طرفة المادة التي يتمتع منها من جاءوا بعده، حين

يعرضون لسيرته أو لشعره. يقول يوسف حسن: ^(٨٧)

لك في الشعر متسع

وفي الحان منتجع

وفي الدجن مضطجع

فخذ لك من كل نصل جراحا

ومن كل سهم جناحا

ومن كل موبقة رماك بها الأقربون وشاحا

لقد كونت مفردات الصحراء قاموسه، وشكلت بيئته اللغوية، التي مثلت الرفض

في عصره. وظلت البيئة هي البيئة، ولكنها اكتسبت مفردات جديدة، كونت بيئة

لغوية جديدة، حاول كتاب مجموعة "واظرفاه" أن يعبروا بها الزمن والجغرافيا والتاريخ

ليعيدوا صياغة طرفة من جديد، عبر لغتهم وتصورهم للحياة. حاولوا أن يعيدوه إلينا

اسما بلا جسم ، فهل فعل ذلك مساحة الصمت التي ملأت المساحة الزمنية بيننا وبينه ؟ وهل يمكن أن نستبقي منه ما يدفعنا معه إلى مستقبل نرتجيه ؟. لقد لجأ كتاب مجموعة واطرفاه إلى التناص التاريخي فكان أبرز ما عرضه، ثم كان الاختراق النصي من خلال جمل لطرفة، وردت في شعره، محاولين أن يكون ذلك تناصا مع المجتمع، باعتبار المجتمع نصاً بمعنى أو بآخر، ويكون الشاعر هنا نصا مفتوحا يقبل التوازي أو التماس أو الاختراق، وهي المراحل التي عرضتها قبلا فيما يتصل بالتناص في هذه المجموعة.

ولماذا اختير طرفة بن العبد بالذات؟

لقد اختير لأنه بحراني، ابن بيئة مجموعة (واطرفاه)، واختير أيضاً لأنه كان متمردا على الحياة في عصره، التي كان يسيطر عليها النفاق والدهاء، بل إنني لا أجد مبالغة في القول بأنه تمرد على القبيلة وشيخها، بل الأبوة التي في القبيلة؛ ولهذا كان ذلك الالتقاء الحميم بين شعراء الخليج وطرفة ، ربما عبر تمردهم على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ورغبتهم العارمة في التغيير.

لقد تناص طرفة مع مجتمعه، ولكن .. كان التناص ضدياً، فخرج علينا بفلسفته في الحياة، ورؤيته لها، لأنني أرى أن التناص كما يكون في اللفظ والعبارة، يكون أيضاً في المعنى والرؤية والفلسفة، التي عرفها القدماء بالسرققات الأدبية، والتي رفضها طرفة في قوليه هجو من ينتحل شعر غيره^(٨٨):

ولا أغير على الأشعار أسرقها عنها غنيت، وشر الناس من سرقا

وإن أحسن بيت أنت قائله بيت يُقال - إذا أنشدته - صدقا

وفي النهاية أمل أن يكون البحث قد كشف عن التناص البلاغي، الذي يتجلى من خلال النصوص الطرفية، مقابلة بنصوص المجموعة، كما أمل أن يكون قد كشف

التناسخ المجتمعي من خلال سيرة طرفة بن العبد، والإلماح لما قد يكون مشابها لها في هذه الأيام.

ولقد كان لافتنا للانتباه أن يأتي الغلاف - غلاف المجموعة - باللون الأحمر، بماله من دلالة ثورية ترمدية، في حين جاءت باقي الصفحات باللون الأسود رمزا للسخط والكتابة.

ولقد لجأ كتاب مجموعة (واطفاه) إلى النسق المقطعي، سواء أكان ذلك في الكتابة النثرية، أم الشعرية، لأن المقطع - فيما أرى - يمثل وظيفة توليدية، تمثل هي الأخرى جزءا من الخطاب الشعري للقصيدة. وعادة ما يلجأ الشعراء إلى هذا الشكل من البناء النصي كلما وجدوا في ذلك توازيا مع الصيغ التي يريدون أن تكون عليها القصائد. كما أن العناوين التي وضعها كتاب المجموعة، التي كنت أشير إليها في صدر كل مقتبس - مثلت مكوناً هاماً للاقتراب من تشكيل النص الشعري، لأن العنوان ليس وظيفة إرشادية لفهرسة النص فحسب، بل إنه أيضا يقودنا إلى اكتشاف اختيارات الأسلوب، واتساق النص، إلى جانب الموقف من العالم أيضا.

إن ما قدمته لا يعدو كونه تأملات في مجموعة من النصوص العربية الحديثة، في ضوء المعطيات النقدية المعاصرة، التي تنتمي إلى مقروء نظري، حاولت من خلاله الكشف عما بداخل مجموعة (واطفاه) من بُعد قومي، وبُعد ابداعي، يتضافران ليمثلا إسهاما في تيار الثقافة العربية المعاصرة.

وإذا كان للنص المكتوب بلاغته من خلال اللفظة وسياق التركيب، فإنه بالقطع ستكون هناك بلاغة للنخط واللون في التشكيل المرسوم المصاحب لنصوص المجموعة، لأن البلاغة تستظم الفنون جميعاً، وإن اختلفت وسائلها من خط ولون يمثلان إيقاعا يلتقي مع إيقاع الجمل المكتوبة في الشعر، والحركة في المسرح، والنعمة في الموسيقى.

الحواشي

- ١- رولان بارت، لذة النص، ترجمة فؤاد صفا والحسين سبحان(الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٨).
- ٢- ابن الأثير، المثل السائر، تحقيق أحمد الحوفي، بدوي طبانة (القاهرة: نهضة مصر، ١٩٦٩).
- ٣- محمد عبدالمطلب، "التناصر عند عبد القاهر الجرجاني"، علامات، ج ٣ (١٤ مارس ١٩٩٢)، ص ٥٦٨.
- ٤- بهاء الدين السبكي، عروس الأفراح ضمن شروح التلخيص (القاهرة: عيسى البابي الحلبي، ١٩٣٤)، ج ٤ ص ٥٠٩-٥٢٨.
- ٥- ابن رشيقي، العمدة، ط ٢، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة، ١٩٥٥)، ج ١ ص ١٧٦.
- ٦- الآمدي، الموازنة بين أبي تمام والبحتري (القاهرة: مطبعة صبيح، ١٩٤٤)، ص ٢٢، ٢٣.
- ٧- القاضي الجرجاني، الوساطة بين المتني وخصومه، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البحايي (القاهرة: دار أحياء الكتب العربية، مطبعة عيسى الحلبي، ١٩٦٦) ص ١٦.
- ٨- مجموعة واطرفا: تراثيل على روح الشاعر القليل (البحرين: مؤسسة الأيام للصحافة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨).
- ٩- ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمد شاكر (القاهرة: دار المعارف، ١٩١٣).
- ١٠- ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم)، الشعر والشعراء (طبعة بريل، ١٩٠٢م).
- ١١- ابن رشيقي، المصدر المذكور.
- ١٢- صلاح عبد الصبور. "الشعر: نظرة جديدة"، مجلة المجلة، العدد ٦٩ (١٩٦١).
- ١٣- مجموعة (واطرفاه).

- ١٤- ديوان طرفة بن العبد، (بيروت: المؤسسة العربية للطباعة والنشر، د.ت).
- ١٥- ديوان طرفة، المعلقة، ص ٣٠.
- ١٦- الموقع نفسه.
- ١٧- مجموعة وأطرافها، ص ١٤٠.
- ١٨- ديوان طرفة، المعلقة، ص ٣١.
- ١٩- نفسه، ص ٢٩٠، و الأطراف الممدد البيت من آدم .
- ٢٠- نفسه، ص ٢٩ .
- ٢١- نفسه، ص ٣٢
- ٢٢- أبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، تحقيق علي محمد الجحاوي (القاهرة: دار النهضة مصر للطباعة والنشر، ١٩٧٧).
- ٢٣- ديوان طرفة.
- ٢٤- نُوك : حماقة .
- ٢٥- يقول :إن قابوس قسم أيامه بين طرفة وخاله المتلمس في الصيد ، فالطيور تخلص أما هما فباقيان.
- ٢٦- فانسان جوف، رولان بارت والأدب، ترجمة محمد سويرتي (المغرب: دار أفريقيا الشرق، ١٩٨٦).
- ٢٧- مجموعة وأطرافها، ص ٢٠.
- ٢٨- نفسه.
- ٢٩- نفسه.
- ٣٠- د.غالي شكري، شعرنا الحديث إلى أين؟ ط٣(بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٨).
- ٣١- مجموعة وأطرافها، ص ٢٠.
- ٣٢- نفسه، ص ٢٦.
- ٣٣- ديوان طرفة، ص ٤٨ .
- ٣٤- اليعفور : ولد الظبي .

- ٣٥- رشيد يجايوي، الشعر العربي الحديث: دراسة في المنجز النصي (المغرب: دار أفريقيا، ١٩٩٨).
- ٣٦- مجموعة اطرافاه، ص ٣٠.
- ٣٧- نفسه.
- ٣٨- نفسه.
- ٣٩- ديوان طرفة، قصيدة: "لا يرجى خلود"، ص ١٣.
- ٤٠- ذو القرنين : لقب الاسكندر الكبير عند العرب. أرخى لواءه : أرسل جيوشه. ساماه:غالبه في السمو.
- ٤١- لقمان بن عاد : شخص أسطوري زعموا أنه عاش عمر سبعة أنسر.
- ٤٢- مارك أنجينو، مفهوم التناص في الخطاب النقدي الجديد، ترجمة أحمد المديني (بغداد: دار الشؤون الثقافية، ١٩٨٧).
- ٤٣- مجموعة اطرافاه، ص ٣٣.
- ٤٤- نفسه، ص ٣٤.
- ٤٥- ديوان طرفة، المعلقة، ص ١٩ وما بعدها.
- ٤٦- مجموعة اطرافاه، ص ٣٤.
- ٤٧- ديوان طرفة ص ٣٤.
- ٤٨- جبرار جينيت، مدخل لجامع النص، ترجمة عبدالرحمن أيوب، ط٣ (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٦).
- ٤٩- ديوان طرفة.
- ٥٠- نفسه.
- ٥١- مجموعة اطرافاه ، تحت عنوان "ما بقي" ص ٣٦.
- ٥٢- أرى أن استخدام (هلا) هنا غير صحيح والصواب وأعتقد أنه المقصود (هل)، ليكون استخدام الأسلوب عن طريق الاستفهام الخارج عن معناه إلى معنى الاستبعاد.
- ٥٣- مجموعة اطرافاه، نص عبد الحميد القائد، ص ٣٨.

- ٥٤- إنه يدخل الأمور بذكاء كراس. الحية السريعة الحركة .
- ٥٥- ابنة معبد : ابنة أخيه يقول لها : لا تجعليني مثل من لا يشهد الوقائع مثل شهودي.
- ٥٦- ديوان طرفة، قصيدة "اصبري إنك من قوم صبر" ص ٥٦.
- ٥٧- ديوان طرفة، قصيدة "قفي ودعينا" ص ٧١ وما بعدها (سبق). يريد أن مجده وتراثه عظيمان، وسيفه قوي يضرب لابسي الدروع. أختلي: أجز. ذبابه: حدخ. قوانس: الواحد قونس، أعلى بيضة الحديد. الدار عين: لابسي الدروع .
- ٥٨- رشيد بجاوي، المرجع المذكور.
- ٥٩- مجموعة واطرفاه، ص ٤١.
- ٦٠- ديوان طرفة، قصيدة "أصبري" ص ٥٥.
- ٦١- مجموعة واطرفاه، من ديوان على الدميني عاشق زمن العطش، ص ٤٣.
- ٦٢- ديوان طرفة، المعلقة ص ٣٦.
- ٦٣- مجموعة واطرفاه، للشاعر علي الدميني، ص ٤٧.
- ٦٤- مجموعة واطرفاه، قصيدة (اصبري) ص ٥٩. الذنوب: نصيب من العطاء. سادرا: لا أهتم ولا أبالي ما أصنع. تناهيت: تركت سفهي. صابت بقر: مثل يضرب لتناهي الأمر في الشدة، وأراد به طرفة أن الأمر نزل في مكانة فلا يستطيع تحويله.
- ٦٥- ديوان طرفة، المعلقة ص ٣٥.
- ٦٦- نفسه، ص ص ٤٠-٤١.
- ٦٧- مجموعة واطرفاه، ص ٤٩.
- ٦٨- ديوان طرفة، قصيدة "وكم دون سلمى" ص ٧٦.
- ٦٩- مجموعة واطرفاه، ص ٥٤.
- ٧٠- ديوان طرفة، المعلقة، ص ١٩.
- ٧١- مجموعة واطرفاه، ص ٥٦.
- ٧٢- ديوان طرفة، قصيدة "قد يبعث الأمر العظيم صغيره"، ص ١١.

- ٧٣- د. محمد خير البقاعي، آفاق التناصية: المفهوم والمنظور (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة دراسات أدبية، ١٩٩٨).
- ٧٤- ديوان طرفة، ص ٧٢.
- ٧٥- نفسه، قصيدة "عبد الضلال" ص ٨١.
- ٧٦- مجموعة واطرفاه، ص ٦٠.
- ٧٧- ديوان طرفة، "المعلقة" ص ٣٥.
- ٧٨- مجموعة واطرفاه، ص ٧٣.
- ٧٩- نفسه.
- ٨٠- نفسه، ص ٧٧.
- ٨١- ديوان طرفة، المعلقة ص ٣١.
- ٨٢- مجموعة واطرفاه، ص ٨١.
- ٨٣- نفسه، ص ٨٢.
- ٨٤- نفسه، ص ٥٨.
- ٨٥- نفسه، ص ٨٦.
- ٨٦- نفسه، ص ٨٩.
- ٨٧- نفسه، ص ٩٠.
- ٨٨- ديوان طرفة، ص ٧٠.

المتوكل العباسي

نموذج دراسي لتوظيف الدين لتحقيق أغراض سياسية

د. محمّد سخنيدي

كلية الآداب - جامعة البتراء

ملخص

يهدف هذا البحث إلى فحص ظاهرة متكررة في التاريخ يظهر فيها الدين كوسيلة لتحقيق أغراض سياسية لا تنبع بالضرورة من الدين نفسه. وقد اتخذ البحث الخليفة العباسي العاشر نموذجاً تطبيقياً للدراسة هذه الظاهرة. فإجراءاته التي اتخذت صبغة الدين لا يمكن تفسيرها بمعزل عن الصراع الذي استمر ناشباً طوال عهده بينه وبين أتراك الخلافة. فأى فحص دقيق لهذا الصراع سوف يفضي بالتأكيد إلى الخروج بنتيجة مهمة هي أن الخليفة كان يفتقد الحزبية، أو العصبية، أكانت سياسية أم قبلية أم اجتماعية، التي يمكن أن تسنده في حربه المريرة مع الترك.

وتشكل هذه الحقيقة أساساً صالحاً لفهم الجهود المضنية التي بذلها المتوكل للتقرب من "أهل الحديث والسنة" الذين ظهروا منذ مطلع العهد العباسي في صورة سلطة بالغة التأثير الديني، والتأثير السياسي إلى حد بعيد، في صفوف العامة. وهكذا كان المتوكل في تقربه من هؤلاء العلماء واكتساب ودهم يسعى سعياً حثيثاً لتكوين حزبية له، أو

عصبية، قوامها العلماء أنفسهم والعامّة من أتباعهم ومريديهم. وكان عليه للوصول إلى هذا الهدف أن يقنع هؤلاء جميعا بأنه الخليفة المستقيم الذي يستحق تعاطفهم وولاءهم. وقد اتخذت هذه العملية بعدين متكاملين. فمن جانب، قدم المتوكل نفسه إلى العلماء، وإلى العامّة أيضا، في عباءة المدافع عن الدين القويم وصاحب رسالة إحياء السنة والتصدي للضلال والانحراف. أما من الجانب الآخر، فقد قام المتوكل بحملته واسعة النطاق، وثلاثية الأبعاد، ضد المعتزلة والشيعة وأهل الذمّة، ملصقا بهم وصمة الضلال أو الكفر.

ويتصدى البحث الحالي لهذه الموضوعات بالتفصيل منقبا بعمق خلف القشرة الدينية التي صبغ بها المتوكل إجراءاته بهدف كشف الدوافع الحقيقية لسلوكه السياسي.

The Abbasid al-Mutawakkil
A Case Study
of Employing the Religion to Achieve Political
Purposes

Dr. Issam Sakhnini

Faculty of Arts -University of Petra

Abstract

The aim of this research paper is to investigate a frequently occurring phenomenon of using religion as a vehicle to implement political purposes though these do not stem necessarily from the religion itself. The case studied here is of al-Mutawakkil, the tenth Abbasid caliph, whose "religious" measures could never be explained but in light of the conflict between him and the Turks of the caliphate which stunned his reign. When examining this bloody conflict, one comes to the conclusion that the caliph was in fact lacking of any of the necessary partisanship, whether social, tribal or political, to support his vigorous struggle against the Turks.

This fact is a good reason to understand al-Mutawakkil's laborious efforts which he exerted to be-friend the scholars known as *ahl al-hadith wa al-sunna* (people of the Prophet's tradition and orthodoxy) who proved throughout the Abbasid era up to then to be of great religious, and to a far extent political influence in the ranks of the commoners (*al-*

'*ammah*). He, in this approach, was hunting desperately for a powerful partisanship to be of his own, composed of these influential scholars together with their followers and admirers. To attain this he had to convince them all that he was the righteous caliph who deserved their sympathy and loyalty.

The process was bi-dimensional. A part of it was to be implemented by introducing himself to the scholars, as well as to the commoners, in the guise of the champion of true faith whose mission is to revive the *sunna* and combat all heresies and heterodoxies. Complementary to this was his tripartite, wide range campaign which he launched against the Mu'tazilites, the Shi'ites and the non-Muslim community whom he branded as either deviators from the true path of faith, heretics or unbelievers and infidels.

The present paper has examined all these topics in detail, digging deep beyond the religious surface of al-Mutawakkil's measures in order to uncover the real motives of his political behavior.

مُتَلَمِّمَةٌ

تُكْمِنُ فِي قَرَارَةِ كُلِّ فِعْلٍ سِيَاسِيٍّ جُمْلَةٌ بَدَائِيَّةٌ مَرَكِبَةٌ مِنَ الذَّاتِيِّ وَالْمَوْضُوعِيِّ قَوَامِهَا الْمَصَالِحُ (الْمَادِيَّةُ وَالْمَعْنَوِيَّةُ) وَالْأَهْوَاءُ وَالرُّؤْيُ وَالطَّمُوحَاتُ، وَهِيَ تُكَشِّفُ عَنْ نَفْسِهَا كَمَا هِيَ عَلَى حَقِيقَتِهَا مَا ظَلَّتْ مِمَّارِسَاتِ الْكُشْفِ وَفِيَّةٌ لِتِلْكَ الْجُمْلَةِ الْمَرَكِبَةِ الَّتِي صَنَعْتَهَا دُونَ أَنْ تُحَوِّرَ فِيهَا أَوْ تَلْبَسَهَا غَيْرَ لِبُوسِهَا. غَيْرَ أَنَّ الْأَمْرَ لَيْسَ كَذَلِكَ دَائِمًا، فَكَثِيرًا مَا يَغْلِفُ الْفِعْلَ السِّيَاسِيَّ بِغِلَافٍ أَيْدِيُولُوجِيٍّ يَخْتَلِفُ عَنِ بَدَائِيَّةِ ذَلِكَ التَّرَكِيبِ أَوْ أَيِّ مِنْ عُنَاصِرِهِ الْكَامِنَةِ فِي الْقَعْرِ بِحَيْثُ يَبْدُو هَذَا الْفِعْلُ - عَلَى السُّطْحِ مِنْهُ فِي الْأَقْل - مِنْبَتِ الْجُدُورِ بِالْعُنَاصِرِ الْمَكُونَةِ لَهُ فَيُظْهِرُ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ، أَوْ يَرَادُ مِنْهُ أَنْ يَظْهَرَ، وَكَأَنَّهُ فِعْلٌ بَدَاهَةٌ أَيْدِيُولُوجِيَّةٌ بِحْتٍ. وَالْغِلَافُ الْأَيْدِيُولُوجِيُّ فِي هَذِهِ الْحَالَاتِ يَسْدُلُ حِجَابًا كَثِيفَةً عَلَى حَقِيقَةِ الْعُنَاصِرِ الَّتِي صَنَعْتَ الْفِعْلَ وَيَسْتَبَدِّلُ بِهَا عَنِ عَمَدِ أَطْرَاقِ اسْتِعْرَافِهَا مِنْ عَالَمِ الْأَيْدِيُولُوجِيَا فَيَتَوَسَّلُ بِهَا إِلَى تَحْقِيقِ أَغْرَاضِ الْفِعْلِ السِّيَاسِيِّ كَمَا لَا يُمْكِنُ أَنْ تَفْعَلَهَا تِلْكَ الْعُنَاصِرُ إِنْ ظَهَرَتْ عَلَى حَقِيقَتِهَا، أَوْ أَعْلَنْتْ كَمَا هِيَ فِعْلًا مُعْرَّاةً مِنْ أَيِّ فِعْلٍ تَحْمِيلِيٍّ. أَمَّا الْأَيْدِيُولُوجِيَا الْمُسْتَعَارَةُ فِي مِثْلِ هَذِهِ الْحَالَةِ فَهِيَ ذَاتُ التَّأثيرِ الْأَقْوَى فِي زَمَنِ صَيُورَةِ الْفِعْلِ، وَالْأَكْثَرُ فِعْلًا فِي الْجُمْهُورِ الْمُخَاطَبِ، أَوْ فِي مَنْ هُمْ مَعْنِيُونَ بِهِ، إِذْ تُكُونُ اسْتِعْجَابَتُهُمْ لِلْفِعْلِ الْمَغْلُوفِ أَيْدِيُولُوجِيَا اسْتِعْجَابًا كَثْرَةً رَاضِيَةً تُكْفِلُ لَهُ النِّفَازَ. أَمَّا إِزَاحَةُ الْغِلَافِ الْأَيْدِيُولُوجِيِّ عَنِ الْفِعْلِ السِّيَاسِيِّ مِنْ هَذَا النُّوعِ وَكُشْفُهُ كَمَا هُوَ بِدَوَائِفِهِ وَمَقَاصِدِهِ فِعْلِيَّةٌ تَتَطَلَّبُ جَهْدًا خَاصًا يَبْذُلُ لِتَعْرِيفِ التَّرَكِيبِ الْبَدَائِيَّةِ الَّتِي صَنَعْتَ الْفِعْلَ وَإِظْهَارِ عُنَاصِرِهَا عَلَى حَقِيقَتِهَا بِشَقِيهَا الذَّاتِيِّ وَالْمَوْضُوعِيِّ، وَفَكَ ارْتِبَاطُهَا بِالتَّالِيِّ مِنْ كُلِّ مَا أُضِيفَ إِلَيْهَا مِنْ صِبْغَاتِ عَقَائِدِيَّةٍ.

والخليفة العباسي العاشر جعفر بن المعتصم ، الملقب بالمتوكل على الله (حكم أقل من خمس عشرة سنة من ٢٣٢ إلى ٢٤٧ هـ / ٨٤٧ - ٨٦١ م.) هو نموذج مثالي لدراسة حالة تغليف السياسي بالعقائدي حتى ليبدو فعله السياسي، خطابا وممارسة، وكأنه ينتمي كليا إلى عالم الأيديولوجيا. فكما لاحظ مؤرخ مسلم قديم "كان المتوكل معروفا بالتعصب"^(١) الذي مارسه فعلا على جميع أطراف الآخر المغاير عقائديا في زمنه: المعتزلة والشيعة وأهل الذمة الذين استهدفهم جميعا على قدم المساواة، وعلى الرغم من الفروق الاعتقدية فيما بينهم، بإجراءات الحصار والمصادرة الفكرية والتصفية الجسدية. وفي هذه الإجراءات كان يرفع لواء "أهل السنة" في زمن كان الدين هو العنصر الأقوى تأثيرا والأشد فعلا في الحراك السياسي - الاجتماعي. غير أن نظرة معمقة وتحليلية في شخصية المتوكل وظروف استخلافه ونوع العلاقات السياسية والعسكرية السائدة في عهده سوف تكشف في قعر فعله "الديني" عن تركيبة من الدوافع ليس لها علاقة بالدين وإن كان الدين قد اتخذ لها ستارا لأغراض تتصل بتعزيز سلطة الخليفة في الحكم وتركيز دعائم بقاءه فيه. وسوف يعرض البحث أولا، وقبل الوصول إلى هذه النتيجة، المواقف والسياسات التي اتخذها المتوكل من الفئات الثلاث المذكورة أعلاه والتي كانت هي الآخر المغاير عقائديا.

الموقف من المعتزلة

شهر المأمون الخليفة العباسي السابع (استخلف بين ١٩٨ و ٢١٨ هـ / ٨١٣ و ٨٣٢ م) مسألة خلق القرآن في العام ٢١٨ هـ برسائلته الشهيرة إلى إسحاق بن إبراهيم حاكم بغداد يطلب فيها منه أن يمتحن القضاة والمحدثين في هذه المسألة^(٢). من هذه السنة بدأ ما يعرف في التاريخ الإسلامي بالحنّة التي استطلت منذ السنة الأخيرة لعهد المأمون وامتدادا إلى عهدي خليفته المعتصم (استخلف ٢١٨-٢٢٧ هـ / ٧٩٥-٨٤١ م)

فالوائق (استخلف ٢٢٧-٢٣٢هـ / ٨٤١-٨٤٧م) والتي تعرض فيها عدد كبير من علماء السنة للمساءلة الصعبة والاختبار حول مسألة خلق القرآن، كما تعرض بعضهم إلى التنكيل والاضطهاد والاعتقال^(٣).

وتعد مسألة خلق القرآن أحد الأصول الخمسة التي أقام عليها المعتزلة نظامهم المعتقدي (إلى جانب الأصول الأربعة الأخرى: العدل، والتوحيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). ومع تبني الخلفاء العباسيين الثلاثة المذكورين نظرية أن القرآن مخلوق تولد الانطباع بأن الاعتزال أصبح مذهب الدولة الرسمي على امتداد عهودهم، خاصة مع تولي عدد من وجوه المعتزلة مواقع عليا في الدولة وعلى وجه الخصوص في مناصب القضاء.

أما بالنسبة للمتوكل فليس هناك من دليل على أنه أولى هذه المسألة اهتماما خاصا بها بعد توليه الخلافة ولمدة سنتين على الأقل. بل على العكس من ذلك، فقد أقر الخليفة الأوضاع كما كانت عليه في عهد سلفه. من ذلك، أن أحمد بن أبي دؤاد الإيادي، قاضي القضاة في عهدي المعتصم والوائق، وهو أحد كبار رؤوس المعتزلة في زمنه، إن لم يكن أكبرهم على الإطلاق، والمتهم بأنه هو الذي "حمل السلطان على الامتحان بخلق القرآن"^(٤)، استمر في منصبه نحو من سنة ونصف سنة في زمن المتوكل إلى أن أصيب بالفالج، في جمادى الآخرة من سنة ٢٣٣هـ^(٥) (وكان المتوكل قد استخلف في ذي الحجة من سنة ٢٣٢هـ). وعندما منع الفالج أحمد بن أبي دؤاد من القيام بعمله عين المتوكل مكانه ابنه أبا الوليد محمد بن أحمد بن أبي دؤاد. وإلى جانب هذين العلمين استمر عدد من المعتزلة في مناصبهم دون تغيير، وكان منهم أبو بكر محمد بن أبي الليث. بمنصب قاضي القضاة في مصر^(٦)، وعبد الله بن محمد الخلنجي

الذي "كان من المجردين للقول بخلق القرآن والمعلنين به"، وكان يتولى قضاء الشرقية (في بغداد)^(٨)، وعبيد الله بن أحمد بن غالب القاضي في بغداد^(٩).

لكن وجود هؤلاء في مناصبهم لم يكن يعني بالتأكيد أن المتوكل كان يشاركهم عقيدة الاعتزال، بل كان الأمر يبدو وكأنه استمرار لوضع سابق أقره الخليفة لفترة من الوقت. غير أن هذا الوضع تغير دون مقدمات بقيام المتوكل بانقلابه العقائدي ضد المعتزلة عندما "أمر بترك النظر والمباحثة في الجدل والتكلم لما كان عليه الناس في أيام المعتصم والواثق والمأمون وأمر الناس بالتسليم والتقليد"^(١٠)، ونهى عن الكلام في القرآن (مسألة خلق القرآن) وكتب إلى الآفاق كتباً ينهى عن المناظرة والجدل فأمسك الناس^(١١). ويرى السيوطي أن هذا الإجراء كان في سنة ٢٣٤ للهجرة^(١٢)، أي بعد مرور نحو من سنتين على توليه الخلافة. وقد طال هذا الانقلاب العقائدي رموز المعتزلة وعددا كبيرا من شخصيات المذهب. ففي هذا العام نفسه عزل عبيد الله بن أحمد بن غالب عن القضاء^(١٣)، وأخذت آلة الدعوة التي كان يتولاها شعراء البلاط في تدييح القصائد التي تسيء إلى سمعته^(١٤). وهذا ما فعله أيضا مع القاضي عبد الله بن محمد بن يزيد الخننجي الذي لم يكتف بعزله عن منصبه^(١٥) بل زاد بأن "أمر أن يكشف ليفضحه بسبب ما امتحن الناس في خلق القرآن"^(١٦). أما قاضي القضاة في مصر، أبو بكر محمد ابن أبي الليث، فقد كانت عقوبته أشد إذ أمر المتوكل نائبه في مصر بأن يخلق لحية قاضي القضاة، وأن يضربه، ويطوف به على حمار ففعل، وولى القضاء بدله الحارث بن سكين فأهان هذا القاضي المعزول بضربه كل يوم عشرين سوطا^(١٧). وقد طالت هذه المحنة التي تعرض لها المعتزلة أحمد بن أبي دؤاد، لكن الخليفة انتظر حتى العام ٢٣٧هـ أي بعد توليه الخلافة بنحو من خمس سنوات ليعزله رسميا من منصب قاضي القضاة^(١٨)، وليعزل أيضا ابنه أبا الوليد الذي زج به الخليفة في السجن، كما شملت الإجراءات ضد الرجلين مصادرة أملاكهما وأموالهما وضياعهما. وقد انتهت حياة الابن في أواخر سنة ٢٣٩، ولحقه أبوه بعد شهرين إذ توفي في منزله، مشلولاً

الابن في أواخر سنة ٢٣٩هـ، ولحقه أبوه بعد شهرين إذ توفي في منزله، مشلولاً منبوذاً سنة ٢٤٠هـ^(١٩).

في مقابل هذا الموقف المتشدد من المعتزلة، اتخذ المتوكل عدداً من الإجراءات لإعادة الاعتبار لرجال مذهب أهل السنة في دولته خلافاً للخلفاء العباسيين الثلاثة من قبله (المأمون فالمعتصم فالواثق) الذين لاقى أولئك الرجال عنتاً شديداً في عهودهم. وكان موقفه من الإمام أحمد بن حنبل هو الأكثر دلالة على هذا التوجه. فقد رفع المتوكل إجراءات الحجز التي كانت مفروضة على الإمام، رأس المدافعين عن السنة وأكبر خصوم المعتزلة، والذي كان قد دعي إلى القول بخلق القرآن في أيام المعتصم، وعندما لم يستجب ضرب وحبس (سنة ٢٢٠ هـ)، ثم منع من الخروج من داره في عهد الواثق، فيما يشبه الإقامة الجبرية بالمصطلح الحديث، إلى أن أخرج المتوكل "وخلع عليه وأكرمه ورفع المحنة في خلق القرآن"^(٢٠). وشملت هذه الإجراءات آخرين غير الإمام ابن حنبل عندما أطلق المتوكل من كان في السجون من أهل البلدان ومن أخذ في خلافة الواثق^(٢١)، بل امتدت أيضاً وبشكل رمزي مكثف إلى علم كان قد قتل في "المحنة" في أيام الواثق، هو أحمد بن نصر بن مالك الخزاعي. وكان هذا "يظهر المباينة لمن يقول القرآن مخلوق"، ونظم تمرداً في بغداد على الواثق (٢٣١ هـ) فشل لسوء تخطيطه، وانتهى بوقوع الخزاعي في يد الخليفة الذي قتله بيده وصلب جسده دون الرأس في سامراء، وأقام الرأس على خشبة في بغداد و"ضرب عليه فسطاط، وأقيم عليه الحرس"^(٢٢)، وقد ظلت جثة الخزاعي مصلوبة على خشبتها في سامراء إلى أن أمر المتوكل بإنزالها ودفنها إلى أوليائه في بغداد الذين ضموا الرأس إلى الجسد وأجريت طقوس الدفن الدينية في احتفال شعبي كبير^(٢٣).

إن هذه الإجراءات ذات الدلالة المكثفة على إعادة الاعتبار لأهل السنة على حساب المعتزلة رافقتها حملة تعبوية عقائدية لمواجهة مذهب الاعتزال ومحاصرته

واجتثاث جذوره. وقد أشرك المتوكل في هذه الحملة جمهور المحدثين الذين استقدمهم إلى سامراء و"أجزل عطاياهم وأكرمهم وأمرهم بأن يحدثوا بأحاديث الصفات والرؤية"^(٢٤). كما استخدم الشعراء، أبواق الدعاوة للخلفاء كما كانوا، الذين استجابوا له مدفوعين بالهبات السخية التي كان المتوكل يمنحها لهم. وسوف نعرض لمضمون هذه الحملة وخطوطها العقائدية في جزء آخر من هذه الدراسة.

إن هذه الحملة التي قادها المتوكل لم تواجه في الحقيقة بمقاومة ملموسة من جانب المعتزلة. فقد كان العصر الذهبي للمعتزلة (الذي امتد من أواخر عهد المأمون وامتدادا إلى عهدي المعتصم والواثق) قد آذن بالمغيب، بل هو وصل إلى نهايته الفعلية بموت آخر "المعتزلة الكبار" في مطلع عهد المتوكل، وفي الفترة نفسها التي قاد فيها حملته ضد المعتزلة. ذلكم هم: جعفر بن المبرور من كبار المعتزلة وقد توفي سنة ٢٣٤ هـ^(٢٥)، وجعفر بن حرب، من أئمة الاعتزال وقد كان له اختصاص بالواثق وتوفي سنة ٢٣٦ هـ^(٢٦)، ومحمد بن عبد الله الإسكافي، من متكلمي معتزلة بغداد، وقد توفي سنة ٢٤٠ هـ^(٢٧). إن غياب هذه البقية من الكبار مكن المتوكل من أن يمضي بمشروعه ضد الاعتزال حتى النهاية ودون مقاومة تذكر. كما ساعده في ذلك مرض قاضي قضائه أحمد بن أبي دؤاد وانزواؤه في بيته طريح الفراش، وقد أقعده الفالج عن ممارسة نشاطاته العامة. وكان هذا مرشحا أكثر من غيره للوقوف في وجه الخليفة استنادا إلى نفوذه السياسي وماضيه في خدمة الدولة. غير أن المرض لم يمهل لأداء هذا الدور، ثم ما لبث المتوكل أن أجهز عليه عندما أمر بمصادرة ضياعه وأمواله وحبس ابنه أبا الوليد محمدا وإخوته، وكانت تلك هي الضربة القاصمة لهذا الزعيم المعتزلي، إذ زادت من عزلته عن الحياة العامة إلى وفاته بعد قليل.

الموقف من الشيعة

تميز موقف المتوكل من الشيعة بالقسوة الطاغية فقد كان "شديد الوطأة على آل أبي طالب، غليظاً على جماعتهم، مهتماً بأمورهم، شديد الغيظ والحقد عليهم، وسوء الظن والتهمة لهم"^(٢٨). وقد فرض على الطالبين حصاراً أنهكهم جوعاً خاصة في المدينة ومكة. فقد استعمل عليهما عمر بن فرج الرحجي "فمنع آل أبي طالب من التعرض لمسألة الناس، ومنع الناس من البر بهم، وكان لا يبلغه أن أحداً أبرّ أحداً منهم بشيء وإن قلَّ إلا أنهكه عقوبة، وأثقله غرماً، حتى كان القميص يكون بين جماعة من العلويات يصلين فيه واحدة بعد واحدة، ثم يرقعنه ويجلسن على مغازلهن عواري حواسر"^(٢٩). وقد ترافق ذلك مع ملاحقة كثيفة لرجال الطالبين قتلاً أو سجناً أو إجباراً لهم على الاختفاء والاستتار. وقد شملت هذه الملاحقة ستة من زعمائهم، أربعة منهم من نسل الحسين بن علي بن أبي طالب والاثنتان الآخران من نسل أخيه الحسن^(٣٠).

وقد استهدف المتوكل من حصار التجويع وحملة الملاحقة تصفية الطالبين مادياً، إلا أنه فعل أكثر من ذلك عندما توجه إلى رموزهم المعتددة الدالة على وجودهم وتعامل معها. يمثل ما لم يتعامل خليفة من قبله. وعلي بن أبي طالب هو أكبر هذه الرموز، فهو تتجسد فيه العقيدة الشيعية بكل أبعادها ومضامينها، الدينية والسياسية. ولم يكن المتوكل يخفي بغضه لعلي، و"كان يقصد من يبلغه عنه أنه يتولى علياً وأهله بأخذ المال والدم"^(٣١). وكان تحطيم هذا الرمز الكبير وسيلة لتفريغ هذه العقيدة من مكوناتها المادية. ولم تقتصر هذه العملية على الالتصاق التقليدي - كما فعل من سبقه من الخلفاء العباسيين - بنظرية العباسيين عن شرعيتهم في الحكم المستندة إلى وراثة النبي عليه الصلاة والسلام بحكم رابطة العمومة مقابل تلك الصيغة التي ناسبت الشيعة

واعتمدت مبدأ الوراثة المتأتمية من فاطمة ابنة النبي صلى الله عليه وسلم، بل امتدت الحملة لتشويه صورة علي نفسه ومسحها بكل أبعادها الجسدية المحسوسة والمعنوية. ويبدو هذا جليا في المسرحيات الهزلية التي كانت تجري في قصر المتوكل وفي حضوره حيث كانت شخصية علي تقدم في قالب يثير الضحك والسخرية. وعن ذلك نقرأ في مصادرنا أنه كان من جملة ندماء المتوكل عبادة المخنث "وكان يشد على بطنه، تحت ثيابه، مخدة ويكشف رأسه، وهو أصلع، ويرقص بين يدي المتوكل، والمغنون يغنون: قد أقبل الأصلع البطين، خليفة المسلمين، يحكي بذلك عليا عليه السلام، والمتوكل يشرب ويضحك" (٣٢).

ولم يكن المتوكل ليتساهل في إشاعة هذه الصورة التي كانت تستهدف الخط من قدر علي، وابنيه أيضا الحسن والحسين، وتأكيدهما، حتى وصل به الأمر إلى حد قتل من يجرؤ على نقضها. وتروي لنا مصادرنا أنه قتل في ذلك يعقوب بن السكيت، أحد كبار علماء اللغة والنحو في عهده، لأنه رفض مجاراته في رأيه السيئ بالحسن والحسين ابني علي، وأخذ علي عاتقه تمجيدهما ومدحهما في حضوره (٣٣).

ومن الرموز الشيعية الكبرى التي تصدى لها المتوكل الحسين بن علي، قتيل كربلاء في عهد الخليفة الأموي الثاني يزيد بن معاوية، والذي ارتقى في التراث الشيعي إلى مرتبة سامية لا تقل عن مرتبة أبيه علي وتحولت ذكرى ثورته فمقتله ما بين الأول والعاشر من محرم في كل عام إلى موسم تعبوي لتثبيت العقيدة الشيعية وكسب مزيد من الأنصار لها، كما تحول قبره في كربلاء إلى مزار ومحج أحيط بكثير من الأساطير الدينية. هذا القبر بكل ما يحمله من رموز مكثفة كان هو ما استهدفه المتوكل الذي أمر بهدمه وهدم ما حوله من المنازل والدور، وبأن يُحترق ويبيذ ويسقى موضعه، وأن يمنع الناس من إتيانه. واستكمالا لذلك نادى صاحب الشرطة في تلك الناحية "من

وجدناه عند قبره بعد ثلاثة بعثنا به إلى المطبق [سجن رهيب من سجون العباسيين] فهرب الناس، وامتنعوا من المصير إليه، وحرث ذلك الموضع وزرع ما حواليه" (٣٤).

الموقف من أهل الذمة

اتجهت حملة المتوكل على أهل الذمة (النصارى واليهود) على عدد من المسارات: حرمانهم من وظائف الدولة، وإبهاظهم بالضرائب، ومخاصرتهم اجتماعياً بتمييزهم في مظاهرهم الخارجية من جمهور المسلمين، إلى جانب الأمر بهدم أماكن عبادتهم (الكنائس والبيع) المستحدثة، أي التي لم تكن لهم قبل الفتوح الإسلامية بل بنيت في الإسلام. ففي العام ٢٣٥هـ (أي بعد توليه الخلافة بنحو من ثلاث سنوات) أمر المتوكل، وفق النص الذي أورده الطبري، "بأخذ النصارى، وأهل الذمة كلهم بلبس الطيالة العسلية والزنانير، وركوب السروج بركب الخشب، وبتصيير كرتين على مؤخر السروج، وبتصيير زرين على قلانس من لبس منهم قلنسوة مخالفة لون القلنسوة التي يلبسها المسلمون، وبتصيير رقعتين على ما ظهر من لباس مماليكهم مخالف لونهما لون الثوب الظاهر الذي عليه، وأن تكون إحدى الرقعتين بين يديه عند صدره، والأخرى منهما خلف ظهره، وتكون كل واحدة من الرقعتين قدر أربعة أصابع، ولونهما عسلياً، ومن لبس منهم عمامة فكذاك يكون لونها لون العسلي، ومن خرج من نسائهم فبرزت فلا تبرز إلا في إزار عسلي، وأمر بأخذ مماليكهم بلبس الزنانير ومنعهم من لبس المناطق، وأمر بهدم بيعهم المحدثه، وبأخذ العشر من منازلهم، وإن كان الموضع واسعاً صير مسجداً، وإن كان لا يصلح أن يكون مسجداً صير فضاء، وأمر أن يجعل على أبواب دورهم صور شياطين من خشب مسمورة تفريقاً بين منازلهم وبين منازل المسلمين، ونهى أن يستعان بهم في الدواوين وأعمال السلطان التي يجري أحكامهم فيها على المسلمين، ونهى أن يتعلم أولادهم في كتابات المسلمين، ولا

يعلمهم مسلم، ونهى أن يظهروا في شعائهم صليبا، وأن يشمعلوا في الطريق، وأمر بتسوية قبورهم مع الأرض لئلا تشبه قبور المسلمين^(٣٥). وقد أورد المتوكل هذه الأوامر برسالة مطولة أرسلها إلى عماله في الولايات المختلفة أجمل فيها هذه الأوامر وألزمهم بتطبيقها^(٣٦).

صورة المتوكل

إن ما يمكن أن يظهر على السطح من تعامل المتوكل مع هذه الفئات الثلاث مجتمعة (المعتزلة والشيعية وأهل الذمة) أنه كان ينطلق في موقفه من الآخر المغاير من معتقد ديني تعصب له فطبهه أولا على شخصه، أكان ذلك من خلال الإيمان به أو ممارسة شعائره، ثم أعطى لنفسه الأهلية ليصدر حكمه على الآخر المغاير بالإلغاء إن لم يمثل لمتطلبات هذا المعتقد. غير أن الصورة التي تكشفها لنا مصادرنا ترسم المتوكل في حالة بعيدة جدا عن شروط التدين: جوهره ومظاهره. فلم يؤثر عن هذا الخليفة العباسي التزام بأحكام الدين يجعله حريصا على التشدد بتطبيقه على نفسه، من جهة، وعلى المجتمع الذي يقف على قمته السياسية، من جهة أخرى. فقد كان منغمسا في الملذات الحسية إلى درجة الإفراط، متلذذا بكل ما تتيحه له موارد بيت المال من هو صاحب وترف ومجون. وكان هذا ديدنه من قبل أن يلي الخلافة حتى أنه كان يظهر آنذاك "في زي المخنثين"^(٣٧). ولم تغير الخلافة شيئا من سلوكه، فقد غصت قصوره بالجواري حتى بالغ الرواة في عددهن، فقالوا إنه بعد أن استخلف "كان له أربعة آلاف سرية وطههن كلهن"^(٣٨). كما عرف عنه المجاهرة بالسكر والعريضة، وهي ما شاعت أخبارها في مصادرنا جميعا^(٣٩). أما بلاطه فكان مباءة للمجون الذي شارك به هو نفسه وحاشيته والمقربون إليه. وعن هذا يقول اليعقوبي إن المتوكل هو "أول خليفة

أظهر العبث وأطلق في مجلسه الهزل والمضحك وأشياء تركنا ذكرها ذاعت بين الناس... [بكما] لم يكن المتوكل ممن يوصف بإفضال ولا جود^(٤٠). ويتوسع المسعودي في وصف هذه الصورة قائلاً: "لم يكن أحد ممن سلف من خلفاء بني العباس ظهر في مجلسه اللعب والمضحك والهزل مما استفاض في الناس تركه إلا المتوكل، فإنه السابق إلى ذلك والمحدث له ٠٠٠. ولم يكن في وزرائه والمتقدمين من كتابه وقواده من يوصف بجود ولا إفضال، أو يتعالى عن مجون وطرب"^(٤١). ووصف أحد مصادرنا مجلساً من مجالس شرب المتوكل وما كان فيه من ترف وإسراف بالقول إنه "اشتهد أن يجعل كل ما تقع عليه عينه في يوم من أيام شربه أصفر، فنصبت له قبة صندل مذهبة مجللة بديباج أصفر مفروشة بديباج أصفر، وجعل بين يديه شراب أصفر في صواني ذهب، ولم يحضر من جواريه إلا الصفر عليهن ثياب قصب صفر، وكانت القبة منصوبة على بركة يجري فيها الماء، فأمر أن يجعل في مجاري الماء إليها الزعفران ليصفر الماء ويجري من البركة، ثم استعملوا العصفور والثياب المعصفرة القصب. فحُسب ما لزم على ذلك الزعفران والعصفور وثمان الثياب التي هلكت فكان خمسين ألف دينار"^(٤٢). إلا أن إسرافه وتبذيره تجلياً أكثر في بناء قصوره المترفة، ومن أمثلة ذلك أنه أنفق على الماحوزة ألفي ألف دينار^(٤٣)، وعلى البرج ألف ألف وسبع مئة ألف دينار^(٤٤)، وعلى الماروني والجوسق الجعفري أكثر من مئة ألف ألف درهم^(٤٥).

إن هذه الصورة التي رسمتها مصادرنا للمتوكل تنفي بإطلاق أن يكون تعصبه على الفئات الثلاث التي ذكرنا نابعا من اعتبارات دينية أصبحت تلك الاعتبارات حقيقة أم كان يعتقد هو بصحتها. ويتضح ذلك جلياً أكثر في الرسالة التي بعث بها الخليفة إلى ولاته والمتصلة بالتعامل مع أهل الذمة (التي كنا أشرنا إليها قبل). إذ عبثاً نبحت في هذه الرسالة عن أي مرجع من القرآن الكريم أو السنة النبوية الشريفة عاد

إليه لإضفاء الشرعية الدينية على الأحكام التي أصدرها بحق أهل الذمة. والأثر الوحيد الذي أثار عنه أنه سعى لإضفاء الشرعية الدينية على إجراءاته كان ذلك المتصل بهدم الكنائس فقط دون سائر إجراءاته التي أمر عماله بأن يطبقوها على أهل الذمة. حتى هذا الأثر يظل عرضة للتساؤل إذ لم يؤصل هذا الإجراء في مصدرى التشريع الرئيسيين في الإسلام: القرآن والسنة. فيذكر ابن تيمية أن المتوكل "استشار في ذلك [أي في إجراءاته الخاصة بأهل الذمة] الإمام أحمد بن حنبل وغيره، وعهوده في ذلك وجوابات أحمد بن حنبل له معروفة"^(٤٦). غير إننا لم نجد تفصيلات شافية عن مضمون هذه الاستشارة التي أشار إليها ابن تيمية باستثناء ما أورده تلميذه وزميله ابن قيم الجوزية نقلا عن كتاب (لم يصلنا في الحقيقة) بعنوان أحكام أهل الملل لأبي بكر أحمد بن محمد الخلال الحنبلي، الإمام في هذا المذهب^(٤٧)، والذي نقل عنه ابن القيم^(٤٨) أن المتوكل استفتى علماء وقته في هدم الكنائس والبيع، فأجابوه فبعث بأجوبتهم إلى الإمام أحمد، فأجاب بهدم كنائس سواد العراق. ونعلم من هذا الخبر أن العلماء الذين استفتوا كانوا قد اختلفوا فيما بينهم، ولم يكن في أولئك الذين كتبوا أجوبتهم أحد يحتج بالحديث إلا أبا حسان الزياتي^(٤٩). وقد رأى الإمام ابن حنبل، عندما عرضت الأجوبة عليه، أن أحاديث الزياتي ضعاف، فأسند هو حكمه إلى قول منسوب لعبد الله بن عباس نص على أن "أبما مصر مصرته العرب فليس للعجم أن يبنوا فيه كنيسة، ولا يضربوا فيه ناقوسا، ولا يشربوا خمرا، وأبما مصر مصرته العجم ففتح الله على العرب فإن للعجم ما في عهدهم، وعلى العرب أن يوفوا بعهدهم، ولا يكلفوهم فوق طاقتهم". ويلاحظ أن الإمام أحمد بن حنبل نفسه لم يجد نصا في القرآن والسنة لإضفاء الشرعية الدينية على الإجراء الذي قام به المتوكل، بل كان قصارى جهده الاحتجاج بقول منسوب لابن عباس.

إن ما أردنا أن نؤكد في هذا الجزء من الدراسة هو أن إجراءات المتوكل لم تكن ذات صلة بالدين من حيث هو معتقدات وممارسات سلوكية تنبع منها وتنسجم معها. وهذا يفضي بنا إلى البحث عن دوافع أخرى، دوافع "دنيوية"، كانت خلف تلك الإجراءات تلبست لبوس الدين وتلفعت بعباءته. ونجد تلك الدوافع في إطار الصراع على السلطة بين المتوكل الذي كان يناضل لتثبيت تسيده على العرش وانفراده بالحكم، وبين مناوئيه من أركان حكمه الذين كانوا يطمعون بتحجيمه وإخضاعه لإرادتهم وهيمنتهم، فكان أن لجأ المتوكل إلى البحث عن "قاعدة شعبية" - إن جاز استخدام هذا المصطلح الحديث لوصف تلك الحالة القديمة - توفر له الحماية والشرعية في الحكم، وقد وجد ذلك ممكنا في إظهار نفسه للناس في صورة المدافع عن الدين القويم والمنافع عن السنة لعلهم يوفرون له تلك القاعدة. وهذا الحكم على المتوكل نراه ينطلق أولا من إلقاء ضوء على ذلك الصراع.

عوامل الصراع

استخلف المتوكل بطريقة غير مسبوقة في التاريخ الإسلامي. فقد توفي سلفه الواثق دون أن يكون قد سمي من يرثه على العرش، أما ابنه الأكبر محمد فقد كان ما زال "غلاما أمرد"^(٥٠)، لم تعد مؤسسة الخلافة حتى ذاك أن ترى من في حداثة سنه يرتقي العرش. وإزاء الفراغ الذي حدث في المنصب فجأة التقى ستة كانوا يمثلون مراكز القوة والسلطة في الدولة ليختاروا الوريث: أحمد بن أبي دؤاد الإيادي، قاضي القضاة، ومحمد بن عبد الملك الزيات، الذي كان قد وزر للمعتصم وللواثق، وعمر بن فرج الرخجي وأحمد بن خالد أبو الوزير، وكانا من رؤساء الكتاب في عهد الواثق، وإيتاخ ووصيف من كبار قادة العسكر الترك. وفي هذا "المؤتمر" المصغر اتجهت الأنظار أولا إلى الطفل محمد بن الواثق، غير أن حداثة سنه استبعدته من الاختيار، فكان أن

أجمع هؤلاء القادة على جعفر أخي الخليفة المتوفى وابن المعتصم، فاختروه خليفة ولقبوه المتوكل على الله^(٥١).

وكانت تلك بداية الصراع. فقد ارتقى المتوكل إلى المنصب دون أن يكون موعودا به بل التقطه القادة التقاطا من أحد مجالس لهوه وصبروه خليفة^(٥٢). وكان من الطبيعي أن يشعر هؤلاء بأنهم هم فعلا "أولياء نعمة" هذا الخليفة الجديد، فيتوقعوا منه الانصياع لهم والسير في ركابهم. وفي المقابل لم يكن المتوكل، كما ظهر ذلك من المواجهات التي خاضها مع أركان دولته، بالشخصية السهلة، بل كان على الرغم من مجونه قوي الشكيمة، مجابها، عصيا على الانقياد. وربما كانت هذه الصفات التي كان يتمتع بها هي التي دفعته بعد توليه الخلافة مباشرة إلى مناصبة من جعلوه خليفة العدااء. فمن الواضح أنه كان بذلك يسعى إلى تحرير نفسه من سلطة هؤلاء القادة ورفع وصايتهم عليه. وفي هذا السبيل بدأ بمحمد بن عبد الملك الزيات الذي أقره على الوزارة مدة لم تتجاوز الشهرين ثم استعان بإيتاخ فصادر أمواله وقبض عليه وقتله في محبسه. وبعد أيام ثنى بعمر بن فرج الرخجي الذي إن كان المتوكل قد أبقى على حياته فهو لم ينج من الحبس ومصادرة أمواله وضياعه وجواريه. ولم يمض غير قليل حتى لاقى هذا المصير نفسه أبو الوزير أحمد بن خالد الذي نكبه الخليفة وجرده من منصبه في الإدارة. أما أحمد بن أبي دؤاد فكان قد أصيب بالفالج في أثناء هذه الحملة المكثفة التي قادها المتوكل على أركان دولته (في السنة التالية لاستخلافه) إلا أنه لم يوفره فعزله ونكبه ونكب أسرته كما بينا قبل.

وإذا كان المتوكل قد استطاع أن يحقق هذه النتائج في التخلص من الشخصيات النافذة التي جاءت به إلى الحكم فكان يمكن أن تشكل قيادا على حريته وبالتالي تشاطره السلطة، فقد كان الأمر مختلفا مع جمهور الترك في دولته الذين ظهروا وكأنهم

أصحاب الدولة الحقيقيون دون الخليفة. ونستذكر أن المعتصم، الخليفة العباسي الثامن، كان هو أول من استعان بالترك ليكون منهم العمود الفقري لجيشه. وقد ارتقى المهوبون من هؤلاء ليكونوا ليس فقط قادة للجيش وإنما ليصبحوا أكثر شخصيات الدولة نفوذا وقوة وسلطة. وكان المعتصم قد أبقى الأتراك تحت سيطرته إذ كانوا مواليه، وبالتالي كان ولاؤهم له شخصيا، فاتخذهم أدوات تنفيذية مطواعا لتنفيذ أغراضه العسكرية خاصة. إلا أن الزمام أفلت في زمن خليفته الواثق فقد ارتقى شأن الأتراك في دولته وأصبحوا يمثلون مركز قوة حقيقيا بعد أن أدمج الخليفة رؤساءهم في أجهزة الحكم وولاهم المناصب العالية فيها ففتح لهم الطريق واسعا للتدخل بشؤون الدولة^(٥٣). وقد ورث المتوكل هذا الوضع المعقد عن سلفيه، وورث معه هيمنة الترك على كثير من مناحي الحياة السياسية، إلى جانب الشؤون العسكرية، في الدولة. ومن الواضح من تطور الأحداث فيما بعد أن المتوكل كان عازما منذ أن تسلم منصب الخلافة على نقض هذا الواقع الذي ورثه عن الواثق خاصة، وتحرير إرادته من سيطرة الأتراك والاستئثار بالسلطة دونهم. فهو كما يسجل عنه المسعودي "جفا الموالي من الأتراك، واطرحهم، وخط مراتبهم، وعمل على الاستبداد بهم والاستظهار عليهم"^(٥٤).

وقد كاد هذا الموقف يكلفه حياته - وهو ما زال في السنة الأولى لخلافته - على يدي إيتاخ أحد أبرز رؤساء الترك والذي كان إليه "الجيش والمغاربة والأتراك والموالي والبريد والحجابه ودار الخلافة"^(٥٥)، أي معظم شؤون الدولة. فقد حدث أن المتوكل "شرب ليلة فعربد على إيتاخ" فهمّ هذا بقتله، إلا أن الخليفة اعتذر إليه صبيحة اليوم التالي واسترضاه^(٥٦). غير أن المتوكل كان مصمما منذ بداية حكمه كما يبدو على التخلص من هذا الرجل القوي إلا أنه كان ينتظر الفرصة المناسبة، أو الطريقة الأفضل التي تضمن له النجاح في تحقيق هذا الهدف. وقد وجد ذلك في أعمال الحيلة على

إيتاخ بإبعاده عن سامراء، عاصمة دولة الخلافة منذ أيام المعتصم، والقاعدة الأساسية لنفوذ الترك، والاستفراد به بعيدا عن موطن قوته العسكرية والبشرية. وكان ذلك بأن رتب الخليفة بأن يقوم إيتاخ بتأدية مناسك الحج (في موسم العام ٢٣٤هـ)، وهو قام بذلك فعلا، على أن يعود من الحجاز إلى بغداد بدلا من سامراء لتتم تصفيته هناك. وقد نجح هذا الترتيب، عندما قام إسحاق بن إبراهيم، أحد أبرز معاوني الخليفة وصاحب الشرطة في بغداد، بتدبير استقبال إيتاخ في بغداد بحجة "أن أمير المؤمنين أطال الله بقاءه قد أمر أن تدخل بغداد وأن يلقاك بنو هاشم ووجوه الناس، وأن تقعد لهم . . فتأمر لهم بجوائز". غير أن الاستقبال كان مختلفا، فما أن دخل إيتاخ بغداد حتى جرد من سلاحه وحجب عنه من كان في موكبه من معاونيه، وسبق هو واثنان من أبنائه واثنان من كتابه الرئيسيين إلى الحبس، ليقتل هناك بطريقة فريدة بأن حجب عنه الماء حتى مات عطشا. أما ابنه فقد بقيا في السجن طوال عهد المتوكل إلى أن أفرج عنهما خليفته المنتصر^(٥٧). ويعلق أحمد بن المدبر، والذي شغل عدة مناصب إدارية في عهد المتوكل وعهود من تلاه من الخلفاء، على مقتل إيتاخ بعيدا عن سامراء بقوله "لو لم يؤخذ ببغداد ما قدروا على أخذه، ولو دخل إلى سامراء فأراد بأصحابه قتل جميع من خالفه أمكنه ذلك"^(٥٨).

لقد مثلت سامراء المشكلة الكبرى في صراع المتوكل مع الترك فهي كانت قلعتهم الحصينة وموطن منعتهم، وهذا ما جعل الخليفة يقرر هجرها واتخاذ عاصمة بديلة منها. وقد دفعه هذا القرار إلى الهروب الشهير منها عندما توجه إلى دمشق ليتخذها عاصمة له. غير أن مقامه في دمشق لم يطل إلا ثمانية وثلاثين يوما من عام ٢٤٤هـ غادرها بعدها إلى سامراء. وحسب التفسير الرسمي للتخلي عن مشروعه في نقل العاصمة إليها ذكر أن المتوكل "استوبا البلد، وذلك أن الهواء بها بارد ندي، والماء

ثقيل، والرياح تهب مع العصر، فلا تزال تشتد حتى يمضي عامة الليل، وهي كثيرة البراغيث"^(٥٩). غير أن الحقيقة لم تكن كذلك، إذ يفهم من مصادرنا أن سبب مغادرة المتوكل كان هرباً من مؤامرة دبرها الترك على حياته. ويشير يعقوبي إشارة غامضة إلى ذلك بقوله إن الخليفة "بلغه عن بعض الموالي من الأتراك أمر كرهه، فشخص عن دمشق إلى العراق"^(٦٠). أما المسعودي فيعطي تقريراً أكثر تفصيلاً^(٦١) يصف فيه المؤامرة ويؤكد بوضوح أن "الأتراك قد رأوا أنهم يقتلون المتوكل بدمشق"، وقد وزعت رقاع في معسكره تؤكد هذه المؤامرة تقول: "إن جماعة من الغلمان والأتراك قد عزموا على الفتك بالخليفة في عسكره، ودبروا ذلك، واتفقوا عليه، وتعاهدوا على أن يأتوه من نواحي كذا ونواحي كذا". وقد راودت الخليفة الشكوك ببغا، أحد أكبر قادة الأتراك والذي كان بصحبته في دمشق، وهكذا عندما عزم على الرحيل منها أغرى بغا بأن يبقى فيها بأن عينه واليا عليها، وأقر عليه ما كان له "من رزق وجبأ وُدُّزُل ومعونة وكل سبب".

إن فشل المتوكل في اتخاذ دمشق عاصمة له لم يثنه عن قراره في اتخاذ عاصمة غير سامراء عليها تبعده عن نفوذ الأتراك ومصدر قوتهم. وهكذا شرع بعد نحو سنة من عودته إلى العراق (أي في العام ٢٤٥هـ) ببناء مدينة جديدة عرفت باسم الجعفرية، أو الجعفري، كما سميت الماحوزة والمتوكلية، وقد أنفق على بنائها أكثر من ألفي ألف دينار (تعادل خمسين ألف درهم) وانتقل إليها في المحرم من سنة ٢٤٦هـ^(٦٢). ويبدو أن المتوكل تفاعل أكثر مما كان يلزم باتخاذ هذه العاصمة الجديدة التي كونت لديه الاقتناع بأنه أصبح الآن حر الإرادة. فقد ذكر عنه أنه قال حين تم البناء "الآن علمت أنني ملك، إذ بنيت لنفسي مدينة سكنتها"^(٦٣). غير أن هذا التفاؤل لم يكن في محله. فمع تحول إدارات الدولة ومؤسساتها المدنية والعسكرية من سامراء إلى العاصمة

الجديدة، انتقل معها كذلك كل من كان في العاصمة القديمة من قوى بشرية بحيث لم يتغير الوضع في الجعفرية عما كان عليه قبل في سامراء. فوفقاً لأحد مصادرنا^(٦٤) أن المتوكل عندما انتقل إلى الجعفرية "انتقل معه عامة أهل سامراء حتى كادت تخلو".

لم يحل المتوكل مشكلته إذن مع من كانوا يسببون له الأرق من الأتراك ذوي السطوة الكبرى في دولته، بل كانت العاصمة الجديدة نذير شؤم عليه إذ لم يطل مقامه فيها غير أقل من عشرين شهراً انتهت بمقتله (في شوال من سنة ٢٤٧هـ) ليكون ذلك هو الفصل الأخير من صراعه مع الأتراك. بدأ هذا الفصل الدامي^(٦٥) عندما قرر المتوكل أن يصادر أملاك وصيف وضياعه، وكان هذا أكبر قادة الأتراك في دولته وأكثرهم قوة ونفوذاً، وأنشأ الكتب بذلك، بحيث تكون هذه المصادر كما يبدو، مدخلاً لمواجهة الحاسمة مع الزعماء الأتراك، إذ ذكر عنه أنه عزم على الفتك بوصيف نفسه وبيغا، من القادة الكبار، وغيرهما من "قواد الأتراك ووجوههم". غير أن هؤلاء كانوا أسبق إلى الفعل فدبروا مع المنتصر، ابن الخليفة وولي عهده، خطة في غاية الإحكام دخلوا بموجبها قصره وهو في حالة انتشاء من السكر، فخطوه بسيفهم حتى قتلوه. وكان اشتراك المنتصر في المؤامرة بعد أن قرر أبوه إزاحته من خط الوراثية لمصلحة ابنه الآخر المعتز وللإهانات العديدة التي كان يتلقاها من الخليفة لكرامية كانت بين الرجلين.

وفي هذا الصراع الذي خاضه المتوكل مع الأتراك حتى اللحظة الأخيرة من حياته كان بحاجة إلى عصبية ما تشد أزره وتحميه مما قد يتعرض له من خطر. ورنانا نميل إلى أن الخليفة وجه نظره إلى العرب، في حالتين على الأقل، ليتخذ منهم درءاً يحرسه من الأتراك. الحالة الأولى كانت عندما "ضم إلى وزيره عبيد الله بن يحيى بن خاقان نحواً من اثني عشر ألفاً من العرب والصعاليك وغيرهم برسم المعتز وكان في حجره"^(٦٦). وكان ابن خاقان قد تولى الوزارة للمتوكل في سنة ٢٣٦هـ واستمر قائماً فيها إلى

مقتل الخليفة. أما المعتز فهو الابن الثاني للمتوكل الذي جعله الخليفة سنة ٢٣٥هـ ثانياً في ولاية العهد بعد أخيه المنتصر، على أن يخلفه ثالثاً المؤيد^(٦٧). وكان المعتز آنذاك طفلاً في الرابعة أو الخامسة من عمره، وبذلك يفهم تعبير أنه كان في حجر الوزير الذي أورده المسعودي. غير أن هذه الفرقة "من العرب والصعاليك وغيرهم" يغيب ذكرها عن مصادرنا جميعاً طوال عهد المتوكل، إلى أن يظهر شيء شبيه بها عند مقتل الخليفة، لكن لحماية وزيره عبيد الله بن خاقان. فقد ذكر أنه صبيحة اليوم التالي للحادثة "اجتمع إلى عبيد الله أصحابه ٠٠٠ من الأبناء والعجم والأرمن والزواقل والأعراب والصعاليك وغيرهم، فقال بعضهم كانوا في زهاء عشرين ألف فارس، وقال آخرون كان معه ثلاثة عشر ألف رجل ٠٠٠ وقال المقللون ما بين الخمسة آلاف إلى العشرة آلاف، فقالوا له: إنما كنت تصطنعنا لهذا اليوم، فأمر بأمرك، وأذن لنا نعمل على القوم ميلاً نقتل المنتصر ومن معه من الأتراك وغيرهم"^(٦٨). غير أن الوزير رفض هذا العرض بحجة أن المعتز كان بأيدي الأتراك فخشى عليه أن يقتلوه. فإذا كان هؤلاء الذين هرعوا لنجدة ابن خاقان امتداداً للفرقة التي أنشأها المتوكل وعهد بها إليه من قبل، فقد أخطأ الخليفة الطريق إذ صب الماء في طاحونة وزيره الذي شكل من هذه الفرقة، أو ما هو شبيه بها، عصبية له وحرمة المتوكل منها عندما كان في أصعب لحظات حياته.

أما الحالة الثانية فكانت عندما هرب من سامراء والوجود التركي فيها إلى دمشق ليتخذها عاصمة. وعلى الرغم من أنه ليس في مصادرنا ما يدل دلالة صريحة على أن المتوكل أقدم على هذه الخطوة للاستفادة من غلبة التكوين العربي على السكان في دمشق وبلاد الشام عامة، فإن تحليل الموقف، كما كان، يؤدي إلى الاستنتاج بأن اختيار المتوكل دمشق العربية كان سوف يضعه في موضع أفضل في مواجهته الترك

والتخلص من سطوتهم، في حال تمكن من استقطاب العرب هناك إلى صفه وتكوين عصبية خاصة به منهم. غير أنه في هذه الحالة جانبه التوفيق أيضا. فلم تكن الشام بعامة عباسية الهوى ليطمئن المتوكل إلى ولائها. ويضاف إلى ذلك أن علاقة الشام به شخصيا لم تكن سوية بل كان يشوبها الاضطراب والحذر بعد أن دخلت معه في غير مواجهة كادت تتحول إلى كارثة. من ذلك كان عندما أقدم في العام ٢٣٦ هـ على تعيين أفريدون التركي، أحد مماليكه، واليا على دمشق وسيره إليها في سبعة آلاف فارس، وكان هذا "ظالما فاتكا" وقد أباح له الخليفة القتل في دمشق ونهبها لمدة ثلاث ساعات، إلا أن المنية أصابت هذا القائد التركي وهو على أبواب المدينة فنجت دمشق من الكارثة التي دبرت لها^(٦٩). ومن ذلك أيضا التمرد الذي حدث في حمص سنة ٢٤٠ هـ وما انتهى إليه من قتل وصلب شمل عددا كبيرا من وجوه المدينة وزعمائها^(٧٠). ومثل هذه المواجهات ما كان يمكن لها أن تتمحي من ذاكرة أهل الشام الذين اختار المتوكل عاصمتهم دمشق لتكون له ملجأ يقيه نفوذ الأتراك وسطوتهم.

الغلاف الديني

خاض المتوكل صراعه مع الأتراك أصحاب النفوذ والسلطة في دولته، ومع أركان هذه الدولة بعامة، والذي استطال مستمرا على مدى يزيد عن أربعة عشر عاما هي عمر ولايته، دون أن يمتلك عصبية حقيقية (إثنية أو قبائلية أو حزبية/ مذهبية) يحمي بها ظهره الذي ظل مكشوبا إلى ساعة مقتله. ومن هذا يمكن أن تفهم تماما دوافع مواقفه "الدينية" و"المذهبية" التي ناصب من خلالها المعتزلة وأهل الذمة والشيعية العداء على أنها كانت بحثا عن قاعدة عريضة من القوى السياسية والعقائدية النافذة في زمنه، وأيضا الشعبية، تسند حكمه الذي كان دائما معرضا للنقض، وتطيل أجل بقائه في

السلطة، وتعزز من دعائم شرعيته في الخلافة بشكل مغاير لتلك الشرعية التي أسبغها عليه أركان الدولة الستة عندما اختاروه للمنصب بعد وفاة سلفه الواثق.

وهذه القوى المشار إليها كانت ماثلة أكثر ما يكون فيما يعرف بأهل الحديث والسنة الذين أخذ خطرهم يتعاظم منذ مطلع القرن الثاني الهجري ومبدأ دولة بني العباس، حتى بلغوا من كثافة القوة وانتشارها مبلغا جعلهم قوة أيديولوجية ذات أسس وأركان عميقة في المجتمع، بل تطورت لتصبح "قوة موازية" لسلطة الخلافة^(٧١). وكان أئمة أهل الحديث والسنة يسندون قوتهم، المعنوية والمادية، إلى قواعد عريضة مكونة من تلامذة ومريدين وأتباع وجمهور كبير من العامة يتبعون نهجهم ويمحضونهم الولاء ويتلقون منهم الفقه والحديث والدين بإجمال. وفي مصادرنا أمثلة رقمية عديدة عن اتساع هذه "القواعد الشعبية". وعلى الرغم من تحفظنا على الأرقام إذ تبدو المبالغة فيها واضحة، فهي تبقى ذات قيمة للدلالة على اتساع هذه القواعد. فيذكر أن المحدث يزيد بن هارون (المتوفى سنة ٢٠٦هـ)، وكان من "الأميرين المعروف والناهين عن المنكر"، كان يحضر مجلسه سبعون ألف شخص^(٧٢). وعندما أمر المتوكل المحدثين بأن يحدثوا بما يخالف آراء المعتزلة "جلس أبو بكر بن أبي شيبة في جامع الرصافة فاجتمع إليه نحو من ثلاثين ألف نفس، وجلس أخوه عثمان في جامع المنصور، فاجتمع إليه أيضا نحو من ثلاثين ألف نفس"^(٧٣). وكان يجتمع في مجلس الإمام ابن حنبل زهاء خمسة آلاف أو يزيدون، نحو خمس مئة منهم يكتبون والباقي يتعلمون منه حسن الأدب والسمت. وعندما توفي هذا الإمام حضر جنازته ثمان مئة ألف من الرجال وستون ألف امرأة^(٧٤). ومثل هذه الجنازة الحاشدة كانت قبل للإمام أبي حنيفة، فعندما مات صُلي عليه ست مرات من كثرة الزحام^(٧٥).

إن هذه الرموز، بما هي زعامات ذات سلطة شعبية وصوت مسموع وتأثير في العامة، هي التي كانت مخاطبة بإجراءات المتوكل، ومن خلالها كان يخاطب أيضا

العامة، أو الرعية، التي كان يتشوف إلى اكتسابها إلى صفه وجلبها إلى طاعته وهو في صراع الموت مع أركان دولته. وفي هذا ينسب إليه قوله: "إن الخلفاء كانت تتعصب على الرعية لتطيعها، وأنا ألين لهم ليحيثوني ويطيعوني"^(٧٦). وكانت الوسيلة الأكثر فعلا للوصول إلى هذه الغاية والأسرع طريقا للحصول على النتائج هي إظهار نفسه في زي المدافع عن الدين وعن الطريق القويم، أو "الميل إلى السنة"، حسب التعبير الذي يرد في مصادرنا. وفي هذا كان يسعى أحيانا إلى الإيحاء لزعامات أهل السنة والحديث بأنه في سبيله إلى التمدد بأحد المذاهب السننية استرضاء لها وتقربا منها. فقد روى هشام بن عمار، وكان قاضيا عالما ومحدثا ومن القراء المشهورين (ت. سنة ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م)^(٧٧)، أنه سمع المتوكل يقول "واحسرتاه على محمد بن إدريس الشافعي [صاحب المذهب]، كنت أحب أن أكون في أيامه فأراه وأشاهده، وأتعلم منه، فياني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام وهو يقول: يا أيها الناس إن محمد بن إدريس المطلبي قد صار إلى رحمة الله، وخلف فيكم علما حسنا فاتبعوه تهذوا. ثم قال: اللهم ارحم محمد بن إدريس رحمة واسعة وسهّل علي حفظ مذهبه، وانفعني بذلك". ويستنتج السيوطي الذي أورد هذه الرواية "أن المتوكل كان متمذبا بمذهب الشافعي، وهو أول من تمذهب من الخلفاء"^(٧٨). وبالإضافة إلى ذلك فقد حشر المتوكل نفسه في زمرة رواة الحديث حتى يكون أقرب لأهله وعلمائه إذ نجد في مصادرنا عددا من الأحاديث النبوية الشريفة تنتهي سلاسل أسانيدها إلى المتوكل نفسه^(٧٩).

إن هذه الصورة التي أراد المتوكل أن يظهر نفسه في إطارها أخذ شعراؤه المتكسبون على عاتقهم مهمة إشاعتها وتثبيتها في أذهان الناس. ويمكن رصد عدد من المحاور التي سارت عليها حملة التعبئة العقائدية التي قادها هؤلاء لإضفاء الصبغة الدينية على الخليفة. ومن هذه كانت شرعية المتوكل نفسه في الخلافة. ونستذكر أن الشرعية التي أقام عليها العباسيون وجودهم في الحكم كانت قائمة على قاعدة أنهم ورثة النبي

صلى الله عليه وسلم باعتبارهم أبناء عمومته فهم أحق بذلك بميراثه. وقد انطبقت هذه القاعدة بالتأكيد على المتوكل نفسه. غير أن الطريقة التي أتى بها إلى الحكم، عندما قام أركان دولة أخيه وسلفه الواثق بجعله خليفة، كانت تنتقص بغير شك من معنى الشرعية التي أرادها العباسيون لأنفسهم والتي كانت تُضفى عليهم من خلال الحق الذي قد اكتسبه الخلفاء العباسيون (كما فعل الخلفاء الأمويون من قبلهم) بتسمية من يليهم في المنصب من داخل الأسرة نفسها في إطار نظام ولاية العهد الذي كان يهدف، من جملة أمور أخرى، إلى تأكيد استمرار مبدأ الشرعية. وقد واجه أحد شعراء البلاط هذه العورة في شرعية المتوكل بأن ثبت له حقا إلهيا في الخلافة بان اختاره الله لها ووهبها له دون تدبير بشري، تماما كما يختار الله أنبياءه بإرادته المتعالية فوق إرادة البشر. قال مروان بن أبي الجنوب^(٨٠):

كانت خلافة جعفر كنبوة جاءت بلا طلب ولا بتحلل

وهب الإله له الخلافة مثل ما وهب النبوة للنبي المرسل

وقد كرر الشاعر نفسه معنى تدخل إرادة الله في اختيار المتوكل للخلافة، مما يعطيه حقا فيها مختلفا عن حق كل من سبقوه، في غير قصيدة له يمدح فيها الخليفة، فهو القائل^(٨١):

تخيّر ربُّ الناس للناس جعفرا فملكه أمر العباد تخييرا

ويلفت النظر هذا التشبيه الذي أجراه الشاعر في النموذج الأول بين المتوكل والنبي صلى الله عليه وسلم، وهو ليس وحده في هذا الشأن إذ نجد مثيلا له لدى الشاعر البحترى الذي تكسب هو أيضا من مدحه المتوكل. يقول في قصيدة له يصف فيها خروج المتوكل لصلاة الفطر^(٨٢):

فافتنّ فيك الناظرون فأصبح يُومي إليك بها وعين تنظر

يجدون رؤيتك التي فازوا بها من أنعم الله التي لا تكفر

ذكروا بطلعتك النبي فهللوا لما طلعت من الصفوف وكبروا

إن تشبيه المتوكل بالنبي صلى الله عليه وسلم كان ضروريا لتأصيل معنى الشرعية في صلب الدين، فهو وريث للنبي ليس لأنه من أبناء عمومته فحسب، بل هو ريشه بما هو مشابهه وبما هو مختار من الله، أو مصطفى منه، ليحكم الناس امتدادا لما كان عليه النبي نفسه. وعلى هذا فإن مهمة المتوكل هنا، أو رسالته، هي إحياء السنة النبوية الشريفة وحمل الناس عليها بعد أن أصابها الضرر على أيدي المعتزلة خاصة الذين كفرتهم حملة المتوكل العقائدية ووصفتهم بالبدعة والإفك والزور. كما يقع في إطار هذه الرسالة إعادة اللحمة إلى عرى الدين التي كانت قد تفككت. وتبين القصيدة التالية^(٨٣) التي قيلت في مدح المتوكل بعد إجراءاته التي اتخذها بحق المعتزلة هذه الصورة التي أراد أن يقدم فيها نفسه لجمهور أهل السنة والحديث والتي ضمنها الشاعر المفردات جميعا التي ذكرنا:

وبعد فإن السنة اليوم أصبحت	معززة حتى كأن لم تذلل
تصول وتسطو إذ أقيم منارها	وحُط منار الإفك والزور من عل
وولى أخو الإبداع في الدين هاربا	إلى النار يهوى مدبرا غير مقبل
شفى الله منهم بالخليفة جعفر	خليفته ذي السنة المتوكل
خليفة ربي وابن عم نبيه وخير	بني العباس من منهم ولي
وجامع شمل الدين بعد تشتت	وفاري رؤوس المارقين بمنصل
أطال لنا رب العباد بقاءه	سليما من الأهوال غير مبدل

وبوآه بالنصر للدين جنة يجاور في روضاتها خير مرسل
وقد ورد ما هو شبيه بهذه المفردات أيضا لدى البحري في أبيات مدح بها
المتوكل، منها^(٨٤):

أمير المؤمنين لقد سكنا إلى أيامك الغر الحسان
رددت الدين فدا بعد ما قد أراه فرقتين تُخاصمان
قصمت الظالمين بكل أرض فأضحى الظلم مجهول المكان

إن قيام المتوكل بالسنة وفق الخطوط العريضة لهذه الحملة إنما هي مشيئة نبوية
بُشر بها الخليفة في رؤيا تراءت له في منامه. فقد روج أحد شعراء بلاط الخليفة، علي
بن الجهم السامي^(٨٥)، الرواية التالية عن هذه الرؤيا قائلا: "وجه إلي أمير المؤمنين
المتوكل، فأتيته، فقال: يا علي، رأيت النبي صلى الله عليه وسلم الساعة في المنام،
فقلت إليه، فقال لي: تقوم إلي وأنت خليفة؟ فقلت: أبشر يا أمير المؤمنين، أما قيامك
إليه فقيامك بالسنة، وقد عدك من الخلفاء"^(٨٦).

لقد لاقت صورة المتوكل هذه، والتي روجتها له وسائط الدعاوة (الشعراء في
زمنه)، بالإضافة إلى إجراءاته التي لفعت بالدين والمذهبية، قبولا حسنا لدى أهل السنة
والحديث. فهذا إبراهيم بن محمد التيمي، أحد المحدثين الثقات وقد عينه المتوكل قاضيا
على البصرة^(٨٧)، يفرد للمتوكل مكانة عليية بين الخلفاء لا تضاهيها إلا مكانة الخليفة
الراشد الأول أبي بكر الصديق، والخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز الذي عد خليفة
راشدا خامسا، إذ كان يقول: "الخلفاء ثلاثة: أبو بكر الصديق قاتل أهل الردة حتى
استجابوا له، وعمر بن عبد العزيز رد مظالم بني أمية، والمتوكل محو البدع وأظهر
السنة"^(٨٨). وأكثر من ذلك هو ما كان من أمر الإمام أحمد بن حنبل الذي منح

المتوكل شهادة خطية ثني عليه وتمتدح عمله. فقد أمر الخليفة وزيره عبید الله بن يحيى ابن خاقان أن يكتب إلى ابن حنبل يسأله عن أمر القرآن "لا مسألة امتحان ولكن مسألة معرفة وبصيرة"، فأملی الإمام علی ابنه صالح رسالة وجهها إلى أمير المؤمنين جاء فيها: "إني أسأل الله أن يديم توفيق أمير المؤمنين، فقد كان الناس في خوض من الباطل واختلاف شديد يغمسون فيه، حتى أفضت الخلافة إلى أمير المؤمنين، فنفى الله بأمر المؤمنين كل بدعة وانجلى عن الناس ما كانوا فيه من الذل وضيق المحابس، فصرف ذلك كله، وذهب به أمير المؤمنين، ووقع ذلك من المسلمين موقعا عظيما، ودعوا الله لأمر المؤمنين. فأسأل الله أن يستجيب في أمير المؤمنين صالح الدعاء، وأن يتم ذلك لأمر المؤمنين، وأن يزيد في نيته ويعينه على ما هو فيه"^(٨٩). إن هذه الإشارة الواردة عن دعاء المسلمين لأمر المؤمنين، كدليل على رضائهم عنه ترد في غير مصدر من مصادرها القديمة، فيورد السيوطي أنه بعد أن أظهر المتوكل الميل إلى السنة ونصر أهلها "توفر دعاء الخلق للمتوكل، وبالغوا في الثناء عليه والتعظيم له"^(٩٠).

وغير ذلك، فقد اشتغلت الأسطورة لتضفي على المتوكل، بعد مقتله، ثوب القداسة ولتؤكد أن الله غفر له ذنوبه للسنة التي أحيهاها. وكانت إحدى القنوات المهمة التي مرت بها هذه الأسطورة "الرؤى" التي كانت تلوح لرجال الحديث في مناماتهم والتي كان يدور فيها الحوار بين رجل الحديث والمتوكل عن مصيره بعد الموت. وقد أورد الخطيب البغدادي عددا كبيرا من هذه "الرؤى" التي رواها رجال الحديث المعاصرون للمتوكل^(٩١). ومن ذلك رواية علي بن إسماعيل، من رجال الحديث زمن المتوكل، الذي قال: "رأيت جعفر المتوكل بطرسوس في النوم وهو في النور جالس، قلت: المتوكل؟ قال: المتوكل. قلت: ما فعل الله بك؟ قال: غفر لي: قلت: بماذا؟ قال: بقليل من السنة أحييتها". ورواية عبد الله بن عبد الرحمن، وهو أحد الرحالين في طلب

الحديث والموصوفين بجمعه وحفظه، فقد قال: "رأيت المتوكل فيما يرى النائم فقلت: ما فعل بك ربك؟ قال: غفر لي ربي. قلت: غفر لك ربك وقد عملت ما عملت؟ قال: نعم، بالقليل من السنة التي أظهرتها".

وقد دخل في هذه الأسطورة هواتف الجان أيضا، أو ما هو شبيه بها، فقد روى عمر بن شيان قائلا: "رأيت في الليلة التي قتل فيها المتوكل فيما يرى النائم حين أخذت مضجعي كأن آتيا أتاني فقال لي:

يا نائم العين في أقطار جثماني أفض دموعك يا عمرو بن شيان
أما ترى الفتية الأرجاس ما فعلوا بالهاشمي وبالفتح بن خاقان
وافى إلى الله مظلوما فضج له أهل السموات من مثني ووحدان
وسوف تأتيكم أخرى مسومة توقعوها لها شأن من الشأن
فابكوا على جعفر وارثوا خليفتمك فقد بكاه جميع الإنس والجان"

وذهب غير هؤلاء وأمثالهم في الأسطورة إلى نهايتها عندما روى أحد كبار رجال الحديث في زمن المتوكل، وهو جعفر بن أبي عثمان الطيالسي، أنه سمع من بعض الزمزمة (الذين يحفظون زمزم) أن زمزم نفسها غارت ليلة قتل المتوكل^(٩١)، في إشارة إلى حزن هذا المشعر الديني الشديد على موت الخليفة.

وليس القصد هنا مناقشة هذه الأخبار بل اتخذت للدلالة على الحفاوة التي قابل بها أهل الحديث والسنة إجراءات المتوكل الدينية. فإذا كانت هذه الأخبار قد صيغت بعيد مقتل الخليفة إلا أنها تؤكد أن حملته العقائدية في حياته كانت قد حققت غايتها في اكتسابه مكانة دينية خاصة لدى أهل الحديث والسنة بحيث انعكست هذه المكانة في "الرؤى" التي تحدث عنها هؤلاء والتي أدخلت المتوكل الجنة بغير مورابة وأكسبته

مرضاة الله. وقد ظل المتوكل يحتل هذه المكانة المتميزة عند أهل الحديث والسنة زمنا طويلا بعد وفاته. فهذا أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي المتوفى سنة ٥٢٠ هـ وكان من فقهاء المذهب المالكي^(٩٢) يشيد بالمتوكل ويؤكد له هذه المنزلة التي رفعه إليها أهل السنة والحديث في عصره، فيقول: "إن أمير المؤمنين جعفر المتوكل أقصى اليهود والنصارى ولم يستعملهم وأذلهم وأقصاهم... وقرب منه أهل الحق وباعد عنه أهل الباطل والأهواء، فأحى الله له الحق وأمات به أهل الباطل، فهو يذكر بذلك، ويترحم عليه ما دامت الدنيا"^(٩٣). كذلك فعل ابن قيم الجوزية الإمام السلفي الكبير المتوفى سنة ٧٥١ هـ عندما حشر المتوكل، لإجراءاته التي اتخذها ضد أهل الذمة، في إطار "الخلفاء الذين لهم ثناء حسن في الأمة"^(٩٤).

فاز المتوكل إذن بالمكانة التي كان يتوخاها لدى رجال الحديث والسنة. لكن ما ينبغي تأكيده هو أن ذلك لم يتحول إلى أي شكل من أشكال التأييد للخليفة في صراعه مع أركان دولته. فهنا كان فشل المتوكل ذريعا. ذلك أن تقربه من أهل الحديث والسنة إلى الدرجة التي جعلته أحيانا يتمسح بهم لم يستتبع مواقف منهم تشد ازره، كما لم تبلور لتصبح شيئا أشبه بالعصبية له. فهؤلاء اكتفوا من المتوكل بأنه "أحى السنة"، ووضع حدا للفتنة التي كانت قد استشرت قبل، وأنه أعاد لهم مكانتهم التي اغتصبها الثلاثة الخلفاء الذين سبقوه (المأمون فالمعتصم فالواثق). وغير ذلك، فإن صراع المتوكل مع الأتراك كان ينتمي إلى عالم آخر غير العالم الذي تقبل هؤلاء الرجال الخليفة في رحابه، فقد كان من جنس الصراع على السلطة والنفوذ، وهو ما كان منبث الجذور تماما بالمسائل العقائدية التي أخذ المتوكل على عاتقه مهمة التصدي لها. وبذلك فليس متوقعا أن يقحم رجال الحديث أنفسهم في هذا الصراع، أو يتخذوا منه موقفا، فهو لا يخصهم كما لا يعينهم ما دام بعيدا عن عالمهم وعن اهتماماتهم.

بالإضافة إلى ذلك يمكن الافتراض، دون أن يخالف الافتراض الحقيقة، أن صورة المتوكل رجل ملذات وهو وخمر وعريضة وإسراف وتبذير لم تكن غائبة عن أعين رجال الحديث والسنة. وبذلك فهم إن كانوا قد قبلوا منه إجراءاته التي التقت مع ما كانوا يؤمنون به فهم كانوا ينظرون إليه نظرة سلبية في سائر شخصيته. وهذا هو ما كانت تعبر عنها "الرؤى" في منامات رجال الحديث عندما كانوا يتوقفون إزاء المغفرة التي نالها المتوكل من الله تعالى عن ذنوبه والتي مسحتها إجراءاته بإظهار السنة. وهذه الذنوب التي تتطلب العفو، والتي كان رجال الحديث على علم بها ودراية، أشار إليها صالح بن أحمد بن حنبل في رواية له عن رؤيا رآها هو أيضا، فقال: "شهدت ليلة ثم فريت في نومي كأن رجلا يعرج به إلى السماء وقائلا يقول:

ملك يقاد إلى ملك عادل متفضل في العفو ليس بجائر

ثم أصبحنا، فما أمسينا حتى جاء نعي المتوكل من سر من رأى إلى بغداد" (٩٥). وإلى جانب هذا ينبغي أن يزداد التراث العريض الذي خلفته طائفة كبيرة من العلماء في مواقفهم المعارضة للسلطة العباسية. وفي هذا المجال تذكر مواقف العلماء في تأييد ثورة الأخوين الحسينيين محمد النفس الزكية وإبراهيم في كل من الحجاز والبصرة على التوالي ضد الخليفة العباسي الثاني أبي جعفر المنصور (١٤٥هـ)، ومن هؤلاء كان الإمام أبو حنيفة الذي "كان يجهر في أمر إبراهيم جهرا شديدا" (٩٦)، وذكر عنه أنه كان على اتصال بإبراهيم في أثناء الثورة وأنه كان يقدم له نصائح عملية عن كيفية تطويرها (٩٧). كذلك الإمام مالك بن أنس الذي أصدر من مكان إقامته في المدينة فتوى شرعية بجواز الخروج مع النفس الزكية على المنصور، كما أحل المسلمين من التزامهم بالبيعة التي أعطوها للخليفة، ف"أتمم بايعتم مكرهين وليس على مكره يمين" (٩٨). وإلى هذين الإمامين وقف

أعلام كبار، من محدثين وفقهاء، في وجه الخليفة نفسه الذي اتهموه والعباسيين عامة بالظلم وبالاختراف عن العدل واغتصاب أموال المسلمين وناصبوهم العداء جهرا. ومن هؤلاء كان المجتهد سفيان الثوري^(٩٩)، وعبد الرحمن بن أبي ذئب فقيه المدينة^(١٠٠)، والفقيه عباد بن كثير^(١٠١). وفي مراحل لاحقة يبرز اسم أحمد بن نصر الخزاعي عاليا، وكان من أهل الحديث^(١٠٢)، وقد بايعه الناس، في عهد المأمون عندما كان بعد في خراسان، على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثم عاد وتحرك في بغداد في أواخر أيام الواثق ورتب لثورة ضده كشفت وهي ما تزال في المهد وانتهى أمره بالقتل بيد الخليفة نفسه^(١٠٣).

ونرى أن هذا التراث الذي استنه أعلام كبار من الفقهاء والمحدثين في مواقفهم السلبية من السلطة العباسية كانت له امتداداته أيضا في زمن المتوكل. فإجراءات الخليفة الدينية والمذهبية لا تنفي إطلاقا حقيقة كونه حاكما شبيها بمن سبقه من الخلفاء العباسيين في الظلم ومجانبة العدل واغتصاب أموال المسلمين، وهي القضايا التي كانت العناصر الرئيسية التي انطلقت منها معارضة أولئك العلماء والفقهاء للسلطة العباسية. وهكذا فإذا كان أهل الحديث والسنة قد احتفوا بإجراءات المتوكل الدينية والمذهبية فإن ذلك لم يغمض عيونهم عن مضمون حكمه الذي يتناقض تماما مع مفهومهم عن حكم الشرع. ومثال أحمد بن حنبل هو خير دليل على ما ذهبنا إليه. فإذا كان الإمام قد منح المتوكل شهادة "حسن سلوك" على إجراءاته الخاصة بوقف الحنة (وهو ما كنا أشرنا إليه قبل) فإن رأيه عامة في الخلافة العباسية، وامتدادا في حكم المتوكل، كان سلبيا بإطلاق إلى الدرجة التي جعلته يتوقف عن التحديث في عهد هذا الخليفة وهو ما يمكن تفسيره على أنه نوع من الاحتجاج عليه والرفض لأوامره^(١٠٤).

نجح المتوكل إذن في كسب أهل الحديث والسنة إلى إجراءاته العقائدية، لكنه فشل في أن يكون منهم حزبا له أو عصبية سياسية تسنده في صراعه مع الأتراك. وقد

امتد هذا الفشل أيضا إلى موقف العامة منه. وكانت العامة قد ظهرت كقوة سياسية مؤثرة في عدد من المناسبات التاريخية كما حدث في أثناء الصراع على السلطة بين الأمين والمأمون عندما انخرط العامة في بغداد في الصراع الدائر وخرجت من صفوفها قيادات خاصة بها^(١٠٥). وكذلك حركة الحسن بن الهرش في بداية عهد المأمون (سنة ١٩٨ هـ) وقد "خرج يدعو إلى الرضى من آل محمد بزعمه في سفلة من الناس وجماعة كثيرة من الأعراب، فجبى الأموال وأغار على التجار"^(١٠٦)، ثم حركة خالد الديوش وسهل بن سلامة في زمن المأمون أيضا (سنة ٢٠١ هـ) وكانت حركتهما موجهة ضد "الفساق" الذي كانوا من "بطانة السلطان" وقد عاثوا فسادا في بغداد، فكان أن التف الناس حول الرجلين، لكي يقاتلوا "كل من خالف الكتاب والسنة كائنا من كان، سلطانا أم غيره"^(١٠٧)، وهي جميعا حركات يمكن وصفها بأنها انتفاضات شعبية قامت بها العامة. كذلك لعبت العامة دورا أساسيا في حركة أحمد بن نصر الخزاعي الفاشلة في عهد الواثق.

وبخلاف ذلك لم يظهر للعامة صوت طوال عهد المتوكل يدل على اهتمام الناس بما كان يجري من مؤامرات في القصر، أو يدل على أنهم كانوا معنيين بصراع الخليفة مع أركان دولته. ويمكن تفسير ذلك بأنه كان امتدادا لموقف أهل الحديث والسنة من الخليفة الذين كان لهم النفوذ الكبير في صفوف العامة، فكان حيادهم تجاه الصراع يجد صده لدى العامة. وبالإضافة إلى ذلك فقد أثارت الإجراءات التي اتخذها المتوكل ضد العلويين غضب الناس، وخاصة فعلته المنكرة بتجريف قبر الحسين بن علي. فالحسين لم يكن رمزا شيعيا فحسب بل أحيط بقداسة إسلامية عامة رفعته إلى مرتبة الشهداء إلى جانب كونه سبط النبي صلى الله عليه وسلم، فكان أي اعتداء على هذا الرمز يعد انتهاكا كالحرمة هذه القداسة وطعنا في مشاعر المسلمين. ويصف أحد مصادرنا ردود الفعل على هذه الفعل التي ارتكبها المتوكل بحق قبر الحسين كما يلي^{١٠٨}: "تألم

المسلمون من ذلك، وكتب أهل بغداد شتمه [أي المتوكل] على الحيطان والمساجد، وهجاه الشعراء، فمما قيل في ذلك:

بالله إن كانت أمية قد أتت قتل ابن بنت نبيها مظلوما
فلقد أتاه بنو أبيه بمثله هذا لعمرى قبره مهدوما
أسفوا على أن لا يكونوا شاركوا في قتله فتبعوه رميما

وإذا كانت العامة لم تبد اهتماما بما كان من أمر الصراع بين المتوكل والأتراك، فقد حركها مقتله وأثار مشاعرهما وربما كان ذلك لما حف هذا الحدث من بعد مأساوي (تراجيدي) عندما شارك الابن (المنتصر) في اغتيال أبيه. غير أن هذه الحركة كانت عفوية وسرعان ما هدأت بعد أن قمعها المنتصر بقسوة وفظاظة. فقد ذكر "أنه لما كانت صبيحة اليوم الذي بويع فيه المنتصر شاع الخبر في الماحوزة [عاصمة جعفر المتوكل] بقتل جعفر، وتوافى الجند والشاكرية بباب العامة بالجعفري [هو الماحوزة نفسها] وغيرهم من الغوغاء والعوام، وكثر الناس وتسامعوا، وركب بعضهم بعضا ... فخرج [المنتصر] وبين يديه جماعة من المغاربة، فصاح بهم: يا كلاب! خذوهم. فحملوا على الناس فدفعوهم إلى الثلاثة الأبواب، فازدحم الناس ووقع بعضهم على بعض، ثم تفرقوا عن عدة ماتوا من الزحمة والدوس"^(١٠٩). وكانت هذه الحادثة هي الفصل الدامي الختامي من فصول سيرة المتوكل التي لم يخل أي منها من أعمال قتل وتآمر وتصفيات جسدية وأخرى معنوية.

الحواشي

- (١) جلال الدين السيوطي ، تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (د.ن، د.ت)، ص. ٣٤٧.
- (٢) نص الرسالة في: محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري- تاريخ الأمم والملوك (بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ١٩٨٥)، م. ٤، ص. ٦٤٢-٦٤٣.
- (٣) أوفى ما كتب في هذا الموضوع وأكثره عمقا وتحليلا هو ما ورد لدى: فهمي جدعان، الخنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام (عمان: دار الشروق، ١٩٨٩).
- (٤) الحافظ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت)، م. ٤، ص. ١٤٢.
- (٥) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك (بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ١٩٨٥)، م. ٥، ص. ٨٣.
- (٦) الخطيب البغدادي، المصدر المذكور، م. ١، ص. ٢٩٨.
- (٧) السيوطي، المصدر المذكور، ص. ٣٤٧.
- (٨) الخطيب البغدادي، المصدر المذكور، م. ١٠، ص. ٧٣.
- (٩) المصدر نفسه، ص. ٣١٨.
- (١٠) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط. ٥ (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٣)، ج. ٤، ص. ٨٦.
- (١١) أحمد بن واضح اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي (بيروت: دار بيروت، ١٩٨٠)، م. ٢، ص. ٤٨٤-٤٨٥.
- (١٢) السيوطي، المصدر المذكور، ص. ٣٤٦.
- (١٣) القاضي أبو علي المحسن بن علي بن محمد التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، تحقيق عبد الشالحي (بيروت: دار صادر، ١٩٧١-١٩٧٣)، ج. ٦، ص. ١٦٩.

- (١٤) انظر أمثلة عنها لدى: الخطيب البغدادي، المصدر المذكور، م. ١٠، ص. ٣١٩-٣٢٠.
- (١٥) القاضي التنوخي، المصدر المذكور، ج. ٦، ص. ١٣٢.
- (١٦) الخطيب البغدادي، المصدر المذكور، م. ١٩، ص. ٧٤.
- (١٧) السيوطي، المصدر المذكور، ص. ٣٤٧.
- (١٨) القاضي التنوخي، المصدر المذكور، ج. ٦، ص. ١٠١.
- (١٩) انظر في ذلك عز الدين علي بن محمد ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق كارلوس يوهانس تورنبرغ (بريل، ١٨٦٧، نسخة مصورة: بيروت: دار صادر، ١٩٧٩)، م. ٧، ص. ٥٩، ٧٥.
- (٢٠) شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، تاريخ مقدمة المحقق ١٩٦٨)، م. ١، ص. ٦٤.
- ويلاحظ ما ذهب إليه فهمي جدعان، المرجع المذكور، ص. ١٨٤-١٨٥، ٢٨٥-٢٨٦، من أن الإمام أحمد بن حنبل ظل في حالة حصار في زمن المتوكل، وظل ممتنعا من الحديث، منقطعا عن الناس إلى وفاته في ربيع الأول من سنة ٢٤١هـ.
- (٢١) اليعقوبي، المصدر المذكور، م. ٢، ص. ٤٨٥.
- (٢٢) الطبري، المصدر المذكور، م. ٥، ص. ٦٩-٧١.
- (٢٣) ابن الأثير، المصدر المذكور، م. ٧، ص. ٦٥.
- (٢٤) السيوطي، المصدر المذكور، ص. ٣٤٦.
- (٢٥) انظر ترجمته في: خير الدين الزركلي، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، الطبعة الرابعة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩)، المجلد ٢، ص. ١١٦.
- (٢٦) ترجمته في المصدر نفسه، ص. ١٢٣.
- (٢٧) انظر ترجمته في: أبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني، الأنساب، تحقيق عبد الله عمر البارودي (بيروت: دار الجنان، ١٩٨٨)، م. ١، ص. ١٥٠.
- (٢٨) أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين، تحقيق السيد أحمد صقر (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ص. ٥٩٧.
- (٢٩) المصدر نفسه، ص. ٥٩٩.

- (٣٠) راجع المصدر نفسه، ص. ٦٠٠-٦٣٣؛ ابن الأثير، المصدر المذكور، م. ٧، ص. ٥٣؛ الطبري، المصدر المذكور، م. ٥، ص. ٩٢.
- (٣١) ابن الأثير، المصدر نفسه، م. ٧، ص. ٥٥.
- (٣٢) الموقع نفسه.
- (٣٣) انظر في ذلك: ابن خلكان، المصدر نفسه، م. ٦، ص. ٣٩٥-٣٩٦، ٤٠٠-٤٠١؛ السيوطي، المصدر المذكور، ص. ٣٤٨-٣٤٩.
- (٣٤) الطبري، المصدر المذكور، م. ٥، ص. ٩٤؛ ابن الأثير، المصدر المذكور، م. ٧، ص. ٥٣؛ السيوطي، المصدر المذكور، ص. ٣٤٧؛ ابن خلكان، المصدر المذكور، م. ٣، ص. ٣٦٥.
- (٣٥) الطبري، المصدر المذكور، م. ٥، ص. ٨٧.
- (٣٦) نص الرسالة في المصدر نفسه، ص. ٨٧-٨٩.
- (٣٧) انظر: ابن الأثير، المصدر المذكور، م. ٧، ص. ٣٧.
- (٣٨) المسعودي، مروج... المصدر المذكور، ج. ٤، ص. ١٢٢.
- (٣٩) انظر نماذج من هذه الأخبار لدى كل من: المسعودي، مروج... المصدر المذكور، ج. ٤، ص. ١٢٠؛ ابن الأثير، المصدر المذكور، م. ٧، ص. ٤٣؛ الطبري، المصدر المذكور، م. ٥، ص. ٨٥، ١١٠، ١١٤.
- (٤٠) أحمد بن إسحاق المعروف باليعقوبي، مشاكلة الناس لزمانهم، تحقيق وليم ملورد (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٦٢)، ص. ٣٣.
- (٤١) المسعودي، مروج... المصدر المذكور، ج. ٤، ص. ٨٦.
- (٤٢) القاضي التنوخي، المصدر المذكور، ج. ١، ص. ٣٠١-٣٠٢.
- (٤٣) الطبري، المصدر المذكور، م. ٥، ص. ١٠٧.
- (٤٤) اليعقوبي، المصدر المذكور، م. ٢، ص. ٤٩١.
- (٤٥) المسعودي، مروج... المصدر المذكور، ج. ٤، ص. ١٢٢.
- (٤٦) أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ط. ٥، تحقيق ناصر بن عبد الكريم العقل (الرياض: مكتبة الرشيد وشركة الرياض للنشر والتوزيع، ١٩٩٦)، ج. ١، ص. ٣٣٠.

- (٤٧) انظر ترجمته لدى: صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، كتاب الوافي بالوفيات، ط. ٢، باعتناء محمد يوسف نجم (فيسبادن: دار النشر فرانز شتاينر، ١٩٨١)، ج. ٨، ص. ٩٩.
- (٤٨) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، ط. ٢، تحقيق صبحي الصالح (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١)، ص. ٦٨٥-٦٨٦، ٦٩٢-٦٩٣.
- (٤٩) هو الحسن بن عثمان بن حماد المتوفى سنة ٢٤٢ هـ، وقد تولى قضاء بغداد للمتوكل. انظر ترجمته لدى: الخطيب البغدادي، المصدر المذكور، م. ٧، ص. ٣٦٥-٣٦١.
- (٥٠) الطبري، المصدر المذكور، م. ٥، ص. ٧٨.
- (٥١) انظر تفاصيل ذلك لدى: المصدر نفسه، ص. ٧٨-٧٩؛ ابن الأثير، المصدر المذكور، م. ٧، ص. ٣٣-٣٤.
- (٥٢) روى الطبري، المصدر المذكور، م. ٥، ص. ٧٨، أن المتوكل أبلغ بوفاة الواثق وباختيار القادة له ليكون خليفة عندما كان قاعدا مع أبناء الترك وهو في قميص وسروال في إشارة إلى تبذله.
- (٥٣) انظر المناصب العالية التي تولاها الأتراك في عهد الواثق لدى: إبراهيم سلمان الكروي، نظام الوزارة في العصر العباسي الأول (الكويت: شركة كاظمة للنشر والترجمة، ١٩٨٣)، ص. ٢١٧-٢١٨.
- (٥٤) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، التنبيه والإشراف (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨١)، ص. ٣٢٩.
- (٥٥) الطبري، المصدر المذكور، م. ٥، ص. ٨٥.
- (٥٦) الموقع نفسه.
- (٥٧) التفاصيل في: الطبري، المصدر المذكور، م. ٥، ص. ٨٥-٨٦؛ ابن الأثير، المصدر المذكور، م. ٧، ص. ٤٦-٤٧.
- (٥٨) الطبري، المصدر المذكور، م. ٥، ص. ٨٦.
- (٥٩) المصدر نفسه، ص. ١٠٦.
- (٦٠) اليعقوبي، المصدر المذكور، م. ٢، ص. ٤٩١.
- (٦١) المسعودي، المصدر المذكور، ج. ٤، ص. ١١٥-١١٧.
- (٦٢) الأخبار عن هذه المدينة الجديدة لدى: الطبري، المصدر المذكور، م. ٥، ص. ١٠٧؛ اليعقوبي، م. ٢، ص. ٤٩٢.

- (٦٣) شاکر مصطفی، دولة بني العباس (الکویت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٣)، ج. ٢، ص. ٤٤٨، نقلًا عن: أحمد بن أبي یعقوب الیعقوبي، کتاب البلدان (النحف، ١٩٣٩، والقاهرة ١٩٣٧).
- (٦٤) یاقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان (بیروت: دار صادر، ١٩٧٧)، م. ٢، ص. ١٤٣.
- (٦٥) تطورات الأحداث التي انتهت بمقتل المتوکل لدى الطبري، المصدر المذكور، م. ٥، ص. ١١٢-١١٦؛ الیعقوبي، المصدر المذكور، م. ٢، ص. ٤٩٢؛ المسعودي، المصدر المذكور، ج. ٤، ص. ١١٧-١٢٢؛ محمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقا، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (بیروت: دار بیروت للطباعة والنشر، ١٩٨٠)، ص. ٢٣٧.
- (٦٦) المسعودي، التنبیه... المصدر المذكور، ص. ٣٢٩.
- (٦٧) انظر عقد المتوکل البيعة لأبنائه الثلاثة لدى الطبري، المصدر المذكور، م. ٥، ص. ٨٩-٩٢.
- (٦٨) الطبري، م. ٥، ص. ١١٦.
- (٦٩) انظر فهمي جدعان، المرجع المذكور، ص. ١٧٨.
- (٧٠) التفاصيل لدى الطبري، المصدر المذكور، م. ٥، ص. ١٠٠؛ الیعقوبي، المصدر المذكور، م. ٢، ص. ٤٩٠.
- (٧١) انظر فهمي جدعان، المرجع المذكور، ص. ٢٨٠-٢٨٢، مع أمثلة أوردها عن تعاضم الفعل السياسي لهذه القوة.
- (٧٢) الخطيب البغدادي، المصدر المذكور، م. ١٤، ص. ٣٤٦.
- (٧٣) السيوطي، المصدر المذكور، ص. ٣٤٦.
- (٧٤) الخطيب البغدادي، المصدر المذكور، م. ٤، ص. ٤٢٢.
- (٧٥) المصدر نفسه، م. ١٣، ص. ٤٢٣.
- (٧٦) المصدر نفسه، م. ٧، ص. ١٦٦.
- (٧٧) انظر ترجمته لدى الزركلي، المرجع المذكور، م. ٨، ص. ٨٧.
- (٧٨) السيوطي، المصدر المذكور، ص. ٣٥٢-٣٥٣.

- (٧٩) انظر أمثلة ذلك لدى: المصدر نفسه، ص ٣٥٥-٣٥٦؛ الخطيب البغدادي، المصدر المذكور، م. ٧، ص. ١٦٦.
- (٨٠) الطبري، المصدر المذكور، م. ٥، ص. ١١٧. والشعر من البسيط.
- (٨١) الموقع نفسه. والشعر من الطويل.
- (٨٢) ابن خلكان، المصدر المذكور، م. ٦، ص. ٢٥. والشعر من الكامل.
- (٨٣) السيوطي، المصدر المذكور، ص. ٣٤٦. والشعر من الطويل.
- (٨٤) الخطيب البغدادي، المصدر المذكور، م. ٧، ص. ١٦٩-١٧٠. والشعر من الوافر.
- (٨٥) ترجمته لدى الخطيب البغدادي، المصدر المذكور، م. ١١، ص. ٣٦٧-٣٦٩.
- (٨٦) الخطيب البغدادي، المصدر المذكور، م. ٧، ص. ١٧٠.
- (٨٧) ترجمته لدى: المصدر نفسه، م. ٦، ص. ١٥٠-١٥٢.
- (٨٨) المصدر نفسه، م. ٧، ص. ١٧٠.
- (٨٩) فهمي جدعان، المرجع المذكور، ص. ١٨٤، ومصادره هناك خاصة منها: صالح بن أحمد بن حنبل، سيرة الإمام أحمد ابن حنبل، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد (الإسكندرية)، ص. ١٢٠-١٣٠.
- (٩٠) السيوطي، المصدر نفسه، ص. ٣٤٦.
- (٩١) انظر في ذلك الخطيب البغدادي، المصدر المذكور، م. ٧، ص. ١٧٠-١٧٢. والشعر من البسيط.
- (٩٣) ترجمته لدى ابن خلكان، المصدر المذكور، م. ٤، ص. ٢٦٢-٢٦٥.
- (٩٤) محمد بن الوليد الطرطوشي، سراج الملوك، تحقيق جعفر البياتي (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٠)، ص. ٤٠٢.
- (٩٥) ابن قيم الجوزية، المصدر المذكور، ج. ١، ص. ٢١٢.
- (٩٦) الخطيب البغدادي، المصدر المذكور، م. ٧، ص. ١٧١. والشعر من الكامل.
- (٩٧) شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق عمر عبد السلام تدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٨)، مجلد حوادث ووفيات ١٤١-١٦٠، ص. ٣١٠.
- (٩٨) انظر الأصفهاني، المصدر المذكور، ص. ٣٦٦-٣٦٨.

(٩٩) الطبري، المصدر المذكور، م. ٤، ص. ٢٨١ ح ابن الأثير، المصدر المذكور، م. ٥، ص. ٥٣٢؛ السيوطي، ص. ٢٦١.

(١٠٠) انظر نماذج من مواقفه لدى: علي بن الحسن ابن عساكر، تهذيب تاريخ دمشق الكبير، تهذيب عبد القادر بدران (بيروت: دار المسيرة، د.ت)، م. ١، ص. ١٨٦؛ عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، تحقيق طه الزيني (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ج. ٢، ص. ١٤٣؛ أحمد بن رجب الحنبلي، الاستخراج لأحكام الخراج، تحقيق عبد الله صديق (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ص. ٩٠.

(١٠١) انظر نماذج من مواقفه لدى: ابن قتيبة، المصدر المذكور، ج. ٢، ص. ١٤٤-١٤٥؛ الخطيب البغدادي، المصدر المذكور، م. ٢، ص. ٢٩٩؛ أحمد بن محمد بن عبد ربه، كتاب العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين وآخرين (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٣)، م. ٢، ص. ٢٩٩

(١٠٢) انظر ابن عساكر، المصدر المذكور، م. ١، ص. ١٨٦.

(١٠٣) انظر ترجمته لدى: الخطيب البغدادي، المصدر المذكور، م. ٥، ص. ١٧٣-١٨٠.

(١٠٤) التفاصيل لدى: الطبري، المصدر المذكور، م. ٥، ص. ٦٩-٧١.

(١٠٥) انظر تفصيلات العلاقة بين المتوكل وأحمد بن حنبل لدى: فهمي جدعان، المرجع المذكور، ص. ١٧٨-١٨٥، ٢٨٥-٢٨٩.

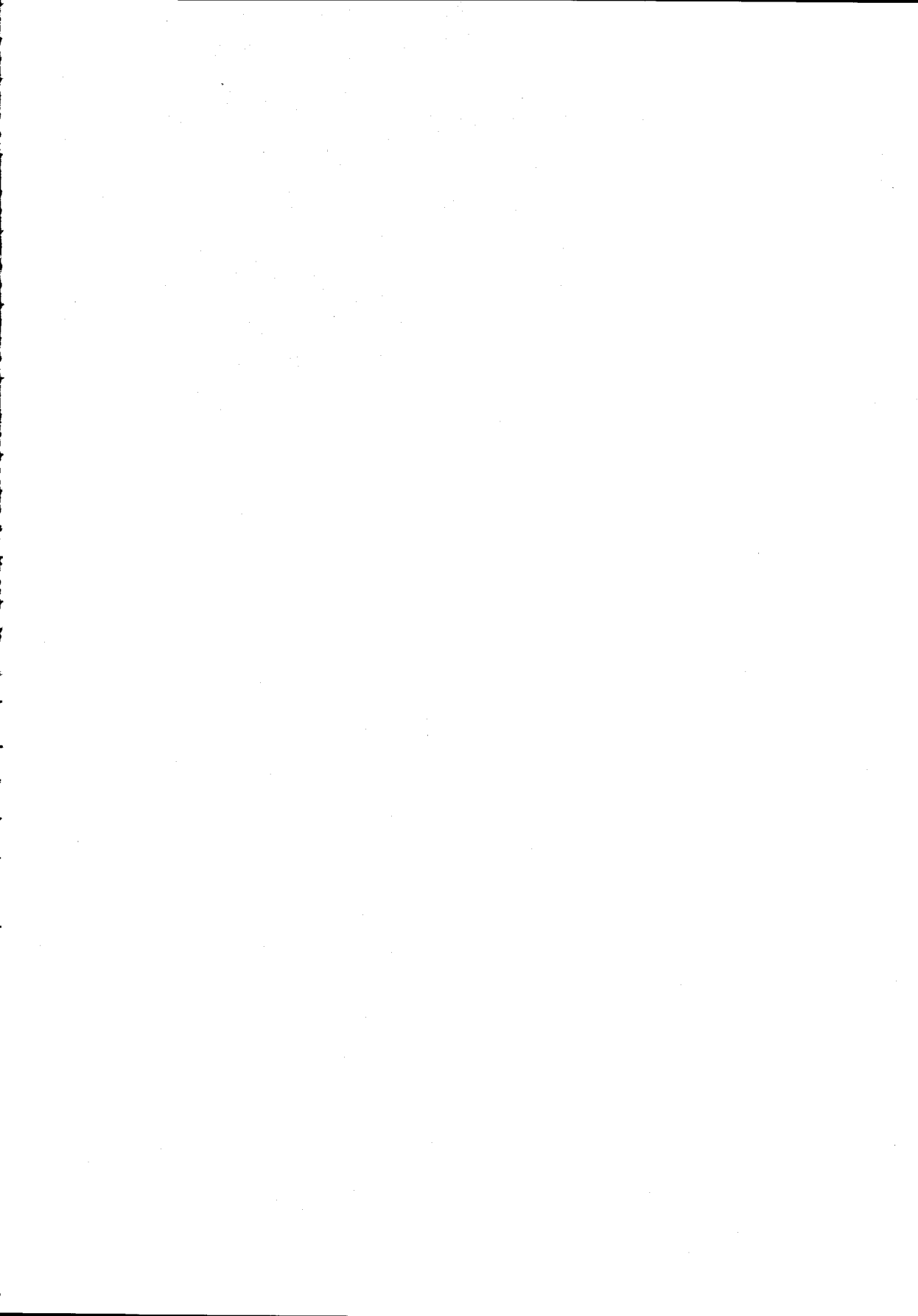
(١٠٦) انظر عن دور العامة في هذا الصراع: الطبري، المصدر المذكور، م. ٤، ص. ٥٤٩-٥٦٥.

(١٠٧) المصدر نفسه، م. ٤، ص. ٥٩٠.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص. ٦٠٢-٦٠٣.

(١٠٩) السيوطي، المصدر المذكور، ص. ٢٤٦. والشعر من الكامل.

(١١٠) الطبري، المصدر المذكور، م. ٥، ص. ١٢١.



التمثيل في عدم المماثلة قراءة في جهود المفسرين

د. عوامس بري
مخبة الأحاديث والعلوم الاجتماعية
جامعة السلطان قابوس

ملخص

تحتاج البلاغة العربية كغيرها من الدراسات المتصلة بالتراث العربي إلى القراءة المتأنية والمراجعة التي تسعى للاستدراك والإضافة، ولا تقف عند السائد والمتعارف في الدرس البلاغي وغيره.

لذلك سعت هذه الدراسة للكشف عن مسألة بلاغية أولها المفسرون عناية كالتى أعطوها لغيرها. بيد أن المهتمين بالدرس البلاغي سكتوا عنها وقد تضمنت هذه المسألة موضوع "التمثيل في عدم المماثلة" وهو ذلك التركيب الجامع بين المتضادات المتعلقة بالمعتقدات وما ينتج عنها من تصرفات تصدر عن أصحابها، وقد ورد هذا التركيب في أساليب ثلاثة، وهي أسلوب الاستفهام الإنكاري، وأسلوب النهي، وأسلوب النفي، مما حدا بنا إلى نشر هذه الصفحة المطوية اعترافاً بجهود المفسرين وذاك ما يقتضيه العلم وتدعو إليه الثقافة الأصيلة.

Representation in Nonrepresentation: A Reading of the Works of Exegetes

Dr Hawwas Barri
College of Arts and Social Sciences
Sultan Qaboos University

Abstract

The Arabic rhetoric, like other studies related to Arabic heritage, needs thorough reading and revision, aiming at prevention and addition. It does not stop at the prevailing and known rhetoric lesson and others.

That is why this research sought to reveal a rhetoric problem that exegetes paid great attention to, like other problems, but researchers interested in rhetoric lesson stayed silent regarding it. The research included the subject of representation in nonrepresentation, which is the comprehensive composition between contradictories related to beliefs and behaviors resulted by its creators. This composition was stated in three pattern, which are denial interrogation pattern, prohibition pattern and negation patters. This drove us to unearth this folded page as an acknowledgement for exegetes efforts, due to what science requires and called upon by genuine education.

كثيراً ما تواجهنا نصوص من القرآن الكريم والشعر العربي وقد ركبت تركيباً يسبدو للنظرة المتسارعة أن هذا الشاهد أو ذاك من قبيل السائد في الدرس البلاغي، بيد أننا إذا أمعنا النظر في تلك التراكيب نجدها تخالف المتعارف عليه، من حيث تركيبها ومن حيث مؤداها، في الوقت الذي نجد دراسي البلاغة العربية يهملون هذه التراكيب لكن المفسرين وقفوا وقفات متأنية عندما صاغوا المصطلح المناسب لها. فأما هذه النصوص التي طويت صفحاتها ويحاول الباحث نشرها فيلخصها موضوع (التمثيل في عدم المماثلة)^(١) اعتماداً على كتب التفسير التي اعتنت بدراسة هذا الموضوع، كما اعتنت بغيره من المباحث السائدة في الدرس البلاغي بل لأن هذا الموضوع وجد حياته في النصوص القرآنية، مما جعل المفسرين يقرؤونه قراءة متأنية، أكدوا فيها على أن القاعدة ثابتة وحكمها لا يطرد مع كل النصوص، بيد أن النصوص متحولة وتحتاج قراءتها إلى إمعان فكر وتدقيق نظر، يتخطى السائد ويتحدى المتعارف اعتماداً على القراءة الواعية بتلك العلاقات الكائنة بين التركيب والدلالة وذلك ما تحاول هذه الدراسة الكشف عنه.

وقبل البدء تجدر الإشارة إلى الكتب التي تناولت موضوع الأمثال في القرآن الكريم^(٢) ولم يتناول دارسوه موضوع الدراسة ولعل ذلك يعود إلى قراءتهم للأمثال في القرآن الكريم، اعتماداً على من سبقهم إليها، من القدامى كابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ) الذي تناول موضوع أمثال القرآن وأهمل تركيب عدم التماثل أو الدراسات الحديثة التي يعود الفضل إلى أصحابها حين درسوا موضوع الأمثال دراسة مستقلة عما سبقها من الدراسات، وركزوا جهدهم في قراءة الأمثال من القرآن مباشرة، ودرسوها دراسة مستفيضة وتحمد لهم تلك الجهود التي تعد إضافة معتبرة في الدرس البلاغي المتصل بموضوع التمثيل القرآني.

نذكر: الأمثال القرآنية^(٣) والأمثال في القرآن لسميح الزين^(٤) ومحمد قطب^(٥) وموسوعة الأمثال القرآنية للدكتور محمد عبد الوهاب عبد اللطيف وهي دراسات جديرة بالقراءة؛ لأن أصحابها بذلوا فيها جهوداً طيبة. اتصلت بمضامين الأمثال، كشفوا من بينها جوانب نفسية وأخرى تربوية وثالثة تتعلق بما في أمثال القرآن من بناء محكم.

وظل موضوع التمثيل في عدم المماثلة، في حكم المنسي من الدرس البلاغي، وتأتي هذه الدراسة لتسلط الضوء على جهود كوكبة من المفسرين قرأوا نصوص عدم التماثل من القرآن الكريم، قراءة هدتهم إليها رهافة إحساسهم ودقة شعورهم، وكيف لا! وهم الذين اعتمدوا المنهج اللغوي والبياني، في دراسة القرآن وتفسيره، مما يجعل الحديث عن الموضوع في جهودهم من تقرير البدهي وتحصيل الحاصل.

أما هؤلاء المفسرون فهم: هود بن محكم الهواري (ت ١٤٠هـ) والزمخشري (ت ٥٣٨هـ) والفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ)، والإمام القرطبي (ت ٦٧١هـ) والقمي^(٦) وأبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، والألوسي الكبير (ت ١٢٧٠هـ).

شيوع المصطلح عند المفسرين

بقي أن نشير إلى أن مفهوم عدم التماثل أو ما كان بمعناه قد شاع عند هؤلاء المفسرين. وهذا عندما تناولوا النصوص المتعلقة بالتراكيب المتضمنة عدم التماثل بين هذا الفريق وذاك أو بين غيرهما مما يعد من المتضادات في الشرائع أو العقائد، وحلل المفسرون تلك التراكيب القرآنية وإذا بهم يتفطنون إلى أن الآية أو الآيات تنص على ما يؤكد أن إنكار المساواة أو عدم التماثل أو غيرها من المصطلحات التي وقفنا عليها عندهم. ونقدمها فيما يلي: من ذلك ما ورد عند هود بن محكم الهواري في تفسيره: (لا يستويان)^(٧) و(ليس سواء)^(٨) و(ليسوا سواء)^(٩).

وأما الزمخشري فنجده يستعمل مصطلحات تدل على عدم التماثل في تشافه من ذلك: انتفاء المثل^(١٠) و(إنكار المساواة)^(١١) و(إنكار المشابهة)^(١٢). وأما الفخر الرازي فتناول عدم التماثل، بما يدل على قراءته المتأنية وإفادته ممن سبقوه فعندما استقصينا آيات موضوع الدراسة عند المفسر كما استقصياناها عند غيره- وجدناه يستعمل مصطلحات كثيرة أثناء تفسيره تلك الآيات الشواهد، وجدنا جميع تلك المصطلحات تدل على عدم التماثل. وأجد في عرضها دليلاً على أن الفخر الرازي أولى تلك التراكيب عناية خاصة، مما حدا به أن يرصد لها المصطلحات المتعددة والمتفقة في آن: (إنكار الاستواء)^(١٣) و(إنكار المساواة)^(١٤) و(إنكار المماثلة)^(١٥) و(التسوية غير جائزة)^(١٦) و(الاستبعاد)^(١٧) و(الفرق بين الفريقين)^(١٨) و(فرق فارق)^(١٩) و(غاية البعد)^(٢٠) و(غاية التباعد)^(٢١) و(طرفي التضاد)^(٢٢) و(طريقة الإنكار).^(٢٣)

وهذه المصطلحات التي تضمن المعنى ذاته، تدل على أن الإمام الرازي قد فهم تلك التراكيب التي فسرها، مما جعله يقدمها بمصطلحات مختلفة بيد أن جميعها تحمل مفهوماً واحداً، اعتماداً على تلك الآيات الشواهد وقد تضمنت عدم التماثل وتمحورت حوله ودلت عليه.

أما أبو حيان الأندلسي فوجدناه يستخدم كلمات تدل على عدم التماثل وقد وقفنا عليها في تفسيره (النهر المادمن البحر المحيط) وهذه الكلمات الدالة على عدم التماثل هي: (التباين)^(٢٤) و(عدم الاستواء)^(٢٥) و(المباينة)^(٢٦) و(ليسا سيين)^(٢٧) و(ليسا مشتبهين)^(٢٨) و(انتفاء المماثلة)^(٢٩) و(نفي المساواة).^(٣٠)

أما الألووسي فقد استعمل ألفاظاً تدل على أنه يتبنى المصطلحات التي سبقه إليها من فسر القرآن قبله، مما جعله يأخذ المصطلحات التي استخدموها في أثناء تفسيرهم تلك الآيات التي دلت مضامينها على عدم التماثل ويضيف إليها ألفاظاً تدل على فهمه

قال: (تقرير الإنكار)^(٣١) و (تقرير عدم التساوي)^(٣٢) و (انتفاء المماثلة)^(٣٣) و (إنكار التشبيه)^(٣٤) و (شتان)^(٣٥) و (لا يساوي)^(٣٦) و (المباينة)^(٣٧) و (نفي التساوي)^(٣٨).

هكذا اتضح مصطلح انتفاء المماثلة عند المفسرين وفات غيرهم ولعل ذلك يعود إلى تطبيقهم المنهج البياني واللغوي تطبيقاً صارماً في تفسيرهم القرآن الكريم، مما جعلهم يقفون تلك الوقفات عند هذا الموضوع حال دراستهم نصوصه.

عرض نماذج من التمثيل في عدم المماثلة

قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ

وَبئس المصير ﴿٤٠﴾

ولنبداً بما قاله هود بن محكم في هذه الآية من حيث منطوقها الذي أملاه التركيب الذي صيغت فيه. قال: "أفمن اتبع رضوان الله" الآية "أي كمن استوجب سخط الله، يقول أحدهما سواء؟ على الاستفهام أي أنهما ليسا سواء".^(٣٩)

أما الإمام الفخر الرازي، فقد أشار إلى ما في الآية السابقة، من وجوه سبقه المفسرون إليها، وكلها تدور حول معنى عدم المساواة، بين ما يصدر عن المؤمن وبين ما يصدر عن الكافر^(٤٠) ثم قال: وقال القاضي كل واحد من هذه الوجوه صحيح ولكن لا يجوز قصر اللفظ عليه؛ لأن اللفظ عام. فوجب أن يتناول الكل؛ لأن كل من أقدم على الطاعة فهو داخل تحت قوله ﴿أفمن اتبع رضوان الله﴾ وكل من أخلد إلى متابعة النفس والشهوة فهو داخل تحت قوله "كمن باء بسخط من الله" أقصى ما في الباب أن الآية نازلة في واقعة معينة لكنك تعلم أن عموم اللفظ، لا يبطل لأجله خصوص السبب.^(٤١)

وعد كلام القاضي حول الآية المسألة الأولى ثم أعقبه بقوله: "أفمن اتبع" الهمزة فيه للإنكار وعده المسألة الثانية^(٤٢) ثم ساق الآية قوله تعالى: ﴿ **أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ** ﴾^(٤٣) ثم قال: "واحتج القوم بهذه الآية على أنه لا يجوز من الله تعالى أن يدخل المطيعين النار وأن يدخل المذنبين الجنة، وقالوا: إنه تعالى، ذكر ذلك على سبيل الاستبعاد^(٤٤) وعد هذا المسألة السادسة.

إن الاستبعاد برأي الرازي، يوحي بمعنى عدم التماثل بين المؤمن المصلح وبين الكافر المفسد، وذاك ما تقرر في ميزان العدل الإلهي القاضي بعدم التماثل بين المؤمن المتبع والكافر المبتدع. أما أبو حيان الأندلسي فقد أفاد من المفسرين الذين سبقوه، مما حدا به إلى صياغة عبارته حول الآية صياغة تدل على مدى استيعابه موضوع عدم التماثل، فجعل يفسر الآية تفسيراً، يقابل فيه بين ما هو صادر من متضادات تمليهما عقيدة الإيمان وعقيدة الكفر، فقال "هذه استعارة بديعة جعل ما شرعه الله تعالى كالدليل الذي يتبعه من يهتدي به وجعل العاصي كالشخص الذي أمر أن يتبع شيئاً فنكص عن اتباعه ورجع مصحوباً بما يخالف الاتباع. وفي الآية من حيث المعنى حذف والتقدير أفمن اتبع ما يؤول به إلى رضى الله عنه برضاه كمن لم يتبع ذلك، فباء بسخطه".^(٤٥)

فقد أجمع هؤلاء المفسرون وغيرهم على أن التماثل غير وارد البتة، فيما بدا من نظم الآية الكريمة؛ مما يدل على أن هؤلاء الأعلام الكرام قد قرؤوا النص قراءة استمدوها من ذلك التركيب وقد أعطى دلالة إنكار التشابه أو عدم التماثل أو غيرهما من المصطلحات السالفة الذكر بين من أطاع ربه وبين من اتبع هواه.

وما دام عدم التماثل هو المعنى المحوري الذي تضمنته الآية السابقة وافتقت حوله مفهوم المفسرين وأبانتته فإن آراءهم تلك يدعمها السياق ويزيدها اتضاحاً تارة ويؤيدها سبب التزول تارة أخرى؛ مما يجعلنا نقف على تنمة الآية موضوع الدراسة - كونها تدعم المنحى الذي نحاه المفسرون، فإذا قرأنا الآية من أولها إلى قوله تعالى: ﴿ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبئس المصير ﴾ وأمعنا النظر فيما قاله الألوسي مثلاً فإننا نتأكد من توغل فكرة عدم التماثل بمضمون الآية وبما يمليه السياق. قال الألوسي "وفي الجملة احتمالان: الأول أن تكون مستأنفة مسوقة لبيان حال من باء بسخط ويفهم من مقابلة أن من اتبع الرضوان كان مأواه الجنة ولم يذكر ذلك ليكون أبلغ في الزجر. وقيل لم يذكر مع الرضوان الجنة؛ لأن رضوان الله تعالى أكبر وهو مستلزم لكل نعيم وكون السخط مستلزماً لكل عقاب فيقتضي أن تذكر معه جهنم في حيز المنع لسبق الجمال الجلال فافهم". (٤٦)

فقد بين الألوسي بحسه اللطيف أن إيجاز الحذف أبلغ في الزجر؛ إذ لم تذكر الجنة مع الرضوان؛ لأن رحمة الله أوسع من أن تفيد وأما السخط فقد ذكرت معه جهنم لعلاقة اللزوم ومفهوم المقتضى، وفي ذلك دليل على أن الكافر لا ينفلت من عقاب الله أبداً. ولعله بهذا اتضح أن الآية الفذلكة أخذت حيزها من السياق بوصفها (مسوقة لبيان حال من باء بسخط) على حد تعبير الألوسي. (٤٧)

ثانياً: ﴿ أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾. (٤٨)

فقد فسر الآية الإمام فخر الرازي وقبله الزمخشري^(٤٨) ومن بعدهما أبو حيان الأندلسي، وقد وجدنا هؤلاء المفسرين ينطلقون في تفسير النص من منطلق واحد غير أننا سنكتفي بتفسير الرازي كونه الأعمق، قال في تفسيرها: قال أهل المعاني قد وصف الكفار بأنهم أموات في قوله: ﴿أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون﴾ وأيضاً في قوله: ﴿لينذر من كان حياً﴾ وفي قوله ﴿إنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء﴾ وفي قوله: ﴿وما يستوي الأعمى والبصير﴾. فلما جعل الكفر موتاً والكافر ميتاً جعل الهدى حياة والمهتدي حياً، وإنما جعل الكفر موتاً؛ لأنه جهل والجهل يوجب الحيرة والوقفه فهو كالموت الذي يوجب السكون وأيضاً الميت لا يهتدي إلى شيء والجاهل كذلك والهدى علم وبصر والعلم والبصر سبب لحصول الرشد والفوز بالنجاة.

وقوله: ﴿وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس﴾ عطف على قوله: ﴿فأحييناه﴾ فوجب أن يكون هذا النور مغايراً لتلك الحياة، وقوله: ﴿يمشي به في الناس﴾ قال الفخر فإنه لا بد في الإبصار من أمرين: من سلامة الحاسة ومن طلوع الشمس فكذلك البصيرة، لا بد فيها من أمرين: من سلامة العقل ومن طلوع نور الوحي والتزليل".^(٥٠)

ثم قال: "وأما مثل الكافر فهو كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها، وفي قوله: ﴿ليس بخارج منها﴾ دقيقة عقلية وهي أن الشيء إذا دام حصوله مع الشيء، صار كالأمر الذاتي والصفة اللازمة له، فإذا دام كون الكافر في ظلمات الجهل والأخلاق الذميمة، صارت تلك الظلمات كالصفة الذاتية اللازمة له يعسر إزالتها عنه وأيضاً

الواقف في الظلمات يبقى متحيراً لا يهتدي إلى وجه صلاحه فيستولي عليه الخوف والفرع والعجز والوقوف".^(٥١)

فقد أبان الإمام الرازي أن سلامة العقل لا بد لها من نور الوحي، شأنها شأن العين؛ إذ لا معنى لها كجراحة بعيدة عن النور بغض النظر عن مصدره سواء أكان الشمس أو غيرها.

وذلك رمز للمؤمن وقد أنار الله بصيرته بنور الإيمان ونور الوحي. ثم نظر الإمام الرازي، في المقابل إلى الكافر من وجهة نفسية بجثة حين بين اعتماداً على الآية- أن الكافر يظل حبيساً في ظلامه ورد ذلك إلى النفوس المنحرفة، حين تلازم الأخلاق الذميمة، حتى يصير الانحراف عندها كالأمم الذي فيها والصفة اللازمة لها، فلا تستطيع التخلص منها أو الاستغناء عنها.

أما أبو حيان فقد وقف وقفة تستدعي النظر كونها أبانت أن نور الإيمان الذي أحله الله في عبده المؤمن لا يحتكره لنفسه بل يشيعه بين الناس وفي هذا المعنى قال أبو حيان: "وفي الناس" إشارة إلى تنويره على نفسه وعلى غيره من الناس، فذكر أن منفعة المؤمن ليست مقتصرة على نفسه، وقابل تصرفه بالنور وملازمة النور له باستقرار الكافر في الظلمات، وكونه لا يفازقها وأكد ذلك بدخول الباء في خبر ليس".^(٥٢)

وكما هو واضح فالفرق شاسع بين الإيمان والكفر، وبين النور والظلام وما هو في معناها أو بما يمكن أن يفسر الكلمتين المتضادتين برأي هود بن محكم والزنجشري والرازي وأبي حيان، وقد أكدوا جميعاً على أن عدم التماثل مصرح به في الآية السابقة وذلك ما يقره العقل السليم وتحكم به الشريعة السمحاء وهي تخاطب العقل حين تدع فيه نور الوحي ونور القرآن ونور الحكمة.

ثالثاً: ومن أمثلة التمثيل في عدم المماثلة قوله تعالى: ﴿أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستون﴾^(٥٣) قال القرطبي: أي ليس المؤمن كالفاسق فهذا آتينا هؤلاء المؤمنين الثواب العظيم^(٥٤) وعن ابن عباس وغيره قال: نزلت ﴿أفمن كان مؤمناً﴾ في علي بن أبي طالب رضي الله عنه و"كمن كان فاسقاً" في الوليد بن عقبة بن أبي معيط. والمعنى أراد نفي المساواة هاهنا في الآية في الثواب في الدنيا في العدالة".^(٥٥)

وأضاف أبو حيان "وأريد هنا- بالمؤمن والفاسق الجنس ولذلك جاء جمعاً في قوله: "لا يستون" والفاسق هنا- الكافر وبينه أنه فسق الكفر، التقسيم بعد ذلك، ثم بين عدم الاستواء. بمقر كل واحد منهما وهو أن المؤمن له الجنة والفاسق له النار"^(٥٦).

فقد نظر المفسرون إلى الآية نظرات أملاها النظم القاضي بنفي المساواة بين المؤمن والفاسق.

وأما تحليل هذا النظم برأينا- فينطلق ابتداء من همزة الإنكار؛ إنكار التماثل بين الفريقين، مما يجعل الكاف مسلوقة عقد المشابهة بين طرفي التشبيه، ويبقى حرف جر فقط وبه فإن عدم التماثل أملاه الاستفهام الإنكاري وأكدته جملة (لا يستون) الواقعة موقع الجملة البيانية، أو المؤكدة لهذا الحكم الصادر عن الله تعالى.

وما دامت النماذج التي عرضناها شبيهة بالتي تأتي بعدها من حيث مؤداها وإن كانت ستختلف أو تتفق من حيث تركيبها فنرى أن نشرع في الحديث عن الموضوعات التي وردت في أسلوب التمثيل في عدم المماثلة لأهميته التي تجعل الباحث يقف عندها الوقفات التي تستحقها.

وستقوم هذه الدراسة على أساس الجمع بين الموضوعات التي وردت في أسلوب التمثيل في عدم المماثلة مقسمة تقسيماً موضوعياً ثم تقسيماً تركيبياً.

موضوعات التمثيل في عدم المماثلة

أ- في أسلوب الاستفهام الإنكاري

لقد تعددت الموضوعات والقضايا التي وردت في أسلوب الاستفهام الإنكاري؛ كقضية الإيمان والكفر وما ينتج عنهما من أخلاق متناقضة وأنماط سلوكية متضادة، كما تناولت أوجه المفاضلة بين الإسلام وغيره من الملل والنحل التي تدخل جميعاً تحت عقيدة الكفر، كما اتسع أسلوب الاستفهام الإنكاري ليستوعب معاني أخرى كالصلاح والفساد والفجور وغيرها من المعاني..

١- ظلام الكفر ونور الإيمان

لا شك أن الكفر كالظلام والإيمان كالنور، إذ الجامع بين الكفر والظلام عدم الاهتداء في كل، والكافر يظل حائراً كونه ضل طريق الهدى. أما الإيمان فهو كالنور يهدي صاحبه إلى الطريق السوي، لا عوج فيه وبناء على اتباعه ذلك الطريق المستقيم فإن الوصول إلى الهدف المنشود مؤكد لا محالة. وباصطلاح البلاغيين أن الاهتداء في كل من النور والإيمان لا شك فيه. وفي هذا المعنى قدم القرآن الكريم صورة واضحة لظلام الكفر ونور الإيمان فقال تعالى: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٥٧)

وحول هذا التمثيل الرائع كتب صاحب "كتر الدقائق" يقول:

"مثل به من هداه الله تعالى وأنقذه من الضلال وجعل له نوراً يحتاج به وآيات يتأمل بها في الأشياء فيميز بين الحق والباطل والمحق والمبطل.. (وقوله) ﴿كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ كمثلها في

الظلمات ليس بخارج منها ﴿ هو مثل لمن بقي على الضلالة لا يفارقها بحال كذلك:

كما زين للمؤمنين إيمانهم ﴿ زين للكافرين ما كانوا يعملون﴾. (٥٨)

فقد شبه الكفر بالموت؛ لأنه لا جدوى من عمل يقوم به الكفار ومهما كانت أهمية هذا العمل، للمنفعة الخاصة أو للصالح العام فإن الالتفات إلى مثل هذا الجهد غير وارد من قبل الله تعالى وقد قال: ﴿ مثل الذين كفروا برهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف﴾. (٥٩)

فحسنت الكافر لا يعتد بها ولا يعابأ بها لذلك لا توزن كونها صادرة عن كافر، ولا ينفع عمل مع كفر ولا جدوى من خطي يخطوها في سبيل نفسه أو من أجل الآخرين. أما حياة المؤمن فكلها نور؛ نور يضيء بصيرته ونور يضيء به على الآخرين فحياة المؤمن كلها نور وحركة وبركة.

وقد نظر المفسرون لهذه الآية نظرات اتفقت من حيث مدلولها وتفاوتت همهمهم في اكتناه المعاني واستخلاصها من هذا التركيب القرآني العجيب. (٦٠)

● الإيمان بالله والجهاد في سبيله افضل من سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام

فقد تمحور هذا المعنى واتضح في قوله تعالى: ﴿ أَجْعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ﴾ (٦١) قال الإمام الألوسي في تفسير الآية: "والمعنى أجعلتم أهل السقاية والعمارة في الفضيلة وعلو الدرجة، كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيله أو أجعلتم ذلك كالإيمان والجهاد وشتان ما بينهما: فإن السقاية والعمارة وإن

كانتا- في أنفسهما من أعمال البر والخير لكنهما وإن خلتا عن القوادح- بمعزل أن يشبه أهلها بأهل الإيمان والجهاد أو يشبه نفسيهما بنفس الإيمان والجهاد وذلك قوله: "لا يستون عند الله" أي لا يساوي الفريق الأول الثاني". (٦٢)

وقال القمي صاحب كتر الدقائق في تفسير الآية نفسها: "والمعنى إنكار أن يشبه المشركون وأعمالهم المحبطة بالمؤمنين وأعمالهم المثبتة ثم قرر ذلك بقوله "لا يستون عند الله" وبين عدم تساويهم بقوله: "والله لا يهدي القوم الظالمين" أي الكفرة ظلمة بالشرك ومعاداة الرسول ﷺ منهمكون في الضلالة فكيف يساون بينهم وبين المؤمنين". (٦٣)

وبما تضمنته الآية وما قدمه المفسرون حولها من شروح أجمعت كلها على أن الإيمان بالله تعالى والجهاد في سبيله لا تسوّى بهما السقاية وعمارة المسجد الحرام؛ ذلك لأن العمل المحبط بمثالة العمل المعدم، وبناء عليه عدّ المفسرون المقارنة بين الفريقين يابها مقام الإيمان والجهاد، وقد بلور الإمام الرازي هذا المضمون بقوله: "والقول باعتبار المقارنة مما أعمض عنه المحققون لإبائه المقام إياه كيف لا! وقد تبين حبوط أعمالهم بذلك الاعتبار وكونها بمثالة المعدم فتوييخهم بعد على تشبيهها بالإيمان والجهاد إذ لا شيء أظهر بطلاناً من نسبة المعدوم إلى الموجود". (٦٤)

وبه تبين الفرق الشاسع بين الإيمان وما يتبعه من أعمال صالحة كالجهاد في سبيل الله والكفر وما يتولد عنه، هو في حكم المعدم وإن كان في نظر أصحابه صالحاً.

● الكافر كالأعمى

شبه القرآن الكريم الكافر بالأعمى؛ لأن الكافر يلازمه الظلام بضلاله عن الحق ولتعطيل عقله عن أداء وظيفته التي خلق لأجلها وهي معرفة الحق من الباطل والظلام من النور. والأعمى لا يرى النور فضلاً عن تمييزه من الظلمة.

وقد ساق القرآن هذه الصورة بقوله تعالى: ﴿ أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ (٦٥) قال ابن عباس نزلت في حمزة وأبي جهل ولما ذكر تعالى مثل المؤمن والكافر وذكر ما للمؤمن من الثواب وما للكافر من العقاب، ذكر استبعاد من يجعلها سواء وأنكر فقال: ﴿ أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ ﴾ أي ليسا مشتبهين؛ لأن العالم بالشيء بصير به والجاهل به كالأعمى والمراد عمى البصيرة ولذلك قابله بالعلم. والهمزة للاستفهام والمراد به إنكار أن تقع شبهة بعد ما ضرب من المثل، في أن حال من علم أنما أنزل إليك من ربك الحق فاستجاب بمعزل من حال الجاهل الذي لم يستبصر فيستجيب كبعد ما بين الزبد والماء والخبث والإبريز ثم ذكر أنه لا يتذكر بالموعظة وضرب الأمثال إلا أصحاب العقول (٦٦) ﴿ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾.

قال الألوسي: أي العقول الخالصة المبرأة من متابعة الإلف ومعارضة الوهم والقصد بما ذكر، دفع ما يتوهم من أن الكفار عقلاء مع أنهم غير متذكرين ولو نزلوا منزلة المجانين حسن ذلك". (٦٧)

وبهذه الموازنة تبين أن الكافر لا عقل له، وإذا قيل أن له عقلاً، فنبأ له من عقل ما دام لا يهديه إلى خالقه ولذلك قال الزمخشري: "وبهذا الاحتباك يتضح أن الإيمان والعقل لا يفترقان ما دام مصدر النور لهما واحداً وهو نور الوحي ونور القرآن ونور الحكمة". (٦٨)

● شتان ما بين المؤمن والفاسق

يظل المؤمن متمتعاً بنعيم الاستقرار والعمل والعطاء ويبقى الخارج عن الإيمان، محروماً من خيرات الدين، دنيا وأخرى، وقد أنكر القرآن المساواة بين المؤمن والفاسق فقال: ﴿ أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ ﴾. (٦٩)

قال هود بن محكم: أي مشركاً أو منافقاً وهذا على الاستفهام^(٧٠) (الإنكاري)، كما بينه القرطبي بقوله: "أي ليس المؤمن كالفاسق"^(٧١) وأما صاحب كتر الدقائق فقال: "لا يستونون في الشرف والمثوبة، تأكيد وتصريح والجمع للحمل على المعنى"^(٧٢).

أي معنى عدم التماثل وعدم المساواة بين المؤمن والفاسق، يدل عليهما الاستفهام الإنكاري وقد سلب وظيفة المشاهدة من الكاف وأبقى لها وظيفة الجر ليس إلا! ثم أعقب عدم التماثل بجملتين بيانيتين تفرعتا عن كلمة (لا يستونون) فقال تعالى: "أما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات المأوى نزلاً بما كانوا يعملون. وأما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون".

وهكذا اتضح أن عدم التماثل تقرر عقلاً ونقلاً وقد صيغ ذلك النظم وقد أخذت حروفه وكلماته وجمله بحجز بعضها فأكدت أن عدم التماثل بين الإيمان والفسق لا يمكن الشك فيه وقد أفصحت عن هذا المعنى الجملتان المفرعتان عن نفي المساواة المنصوص عليه من قبل.

● لا يستوي المؤمن مع المفسد والتقي مع الفاجر

لقد قرر العدل الإلهي عدم المساواة بين الإيمان والكفر ابتداءً ومن ثم صارت أعمال المؤمن الصالحة لا تعدلها أعمال المفسد، وكذا أعمال التقي وأعمال الفاجر، ففريق الذين آمنوا وكسبوا في إيمانهم خيراً لا يماثله فريق الذين عثوا في الأرض فساداً قال تعالى: ﴿قَوْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ ﴿٧٧﴾ أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ ﴿٧٨﴾﴾.

قال القرطبي: "وهذا رد على المرجئة؛ لأنهم يقولون، يجوز أن يكون المفسد كالصالح أو أرفع درجة منه" (٧٣) وذاك يدل على عدم تحليهم بالحكمة وتلبسهم بالسفاهة ويؤكد هذا ما ذهب إليه الرمخشري حين قال: "ومن سوى بينهم كان سفيهاً ولم يكن حكيماً" (٧٤).

أما أبو حيان فقال في تفسير الآية: "ذكر ما بين المؤمن عامل الصالحات والمفسد من التباين وأههما ليسا سيين وقابل الصلاح بالفساد والتقوى والفجور. والاستفهام بأم في الموضوعين استفهام إنكار، والمعنى أنه لا يستوي عند الله من أصلح ومن أفسد ولا من اتقى ومن فجر" (٧٥) فقد سلب التماثل بين الطائفتين وتقرر ذلك بالاستفهام الإنكاري بأم في الموضوعين موضع الصلاح والفساد وموضع التقوى والفجور. وعد الرازي أن الآية دليل على أن المجرم كافر؛ لأن الفسق والإجرام يتنافيان مع الإيمان. (٧٦)

● موضوعات أسلوب النهي

المتأمل في أسلوب النهي، يجد مضامينه، وردت لتنهي المؤمنين عن التشبه بالكفار والمنافقين واليهود، فضلاً عن النهي عن الغفلة ونقض المواثيق

● النهي عن التشبه بالكفار

فقد نهى الله تعالى المؤمنين عن التشبه بالكفار فيما اتصل بالنفس وما تمني به صاحبها من هواجس تدعي ساعة الإحساس بها، الذكاء والفطنة وتغفل عن ذكر الله وهو العليم بخبايا النفوس ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ ﴿١٠١﴾ وفي هذا النهي تربية المؤمن على اليقظة والتوكل على الله تعالى. قال جل ذكره:

﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا
ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُرَّىٰ لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ
اللَّهُ ذَٰلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُحْيِي ۚ وَيُمِيتُ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾^(٧٧)

فقد نهي الله المؤمنين عن التشبه بالكفار، ليجعل الحسرة في قلوب الكافرين مسيبة
عن "حصــــول امتثال النهي وهو انتفاء المماثلة"^(٧٨) وقال القمي في قوله:
﴿ ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم ﴾ متعلق بـ (قالوا) على أن اللام، لام العاقبة
وقوله: ﴿ لا تكونوا كالذين كفروا ﴾ أي لا تكونوا مثلهم في النطق بذلك القول
والاعتقاد ليجعله حسرة في قلوبهم! فذلك إشارة إلى ما دل عليه قولهم من الاعتقاد"^(٧٩).
وقيل إلى ما دل عليه، أي لا تكونوا مثلهم ليجعل الله انتفاء كونكم مثلهم حسرة
في قلوبهم، فإن مخالفتهم ومضادتهم مما يغمهم.^(٨٠)

فقد نهي الله المؤمنين عن التشبه بالكافرين؛ لأن امتثال النهي يولد عند الكفار-
الحسرة على ما فاتهم من بلوغ مقصد تشبيط المؤمنين عن الجهاد.

النهي عن تقليد اليهود والنصارى

لقد نهي القرآن الكريم المؤمنين عن تقليد اليهود والنصارى والتشبه بهم؛ لأن في
ذلك مدعاة لانسلاخ المؤمن عن عقيدته ولغته وثقافته وساعتها يسهل على الآخر
استعمارها أو استدمارها؛ لأنه بذلك الانبهار صار مغلوباً مولعاً بالغالب على حد تعبير
ابن خلدون وواقع المسلمين شاهد على أنهم لم ينتهوا عما نهاهم الله عنه:

أ- الاختلاف المنطلق من الهوى:

قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمْ
الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (٨١)

فقد اختلف اليهود والنصارى في الأمور المتصلة بعقائدهم فلم يتفقوا حول التوراة
والإنجيل كما نزلنا بل حرفوهما إرضاء لشهواتهم فتوعدهم الله بالعذاب العظيم. قال
هود بن محكم ذكروا عن عطاء قال، قال رسول الله: "لتبعن سنن الذين من قبلكم
شيراً بشير وذرأعاً بذراع حتى لو سلكوا جحر ضب لسلكتموه. قيل يا رسول الله،
أهم اليهود والنصارى؟ قال فمن إذا." (٨٢) فقد جاء الحديث الشريف يؤكد أن المسلمين
سيقلدون اليهود والنصارى، وحال المسلمين يثبت صدق الرسول الأعظم كيف لا!
وهو الذي "لا ينطق عن الهوى عن هو إلا وحي يوحى". (٨٣)

ب- النهي عن الاطمئنان لطول الأمد والغفلة عن الله

حرص الإسلام على تكوين المسلم تكويناً واعداً بكل خير؛ حيث يظل المسلم
متعلقاً قلبه بالله، لا يغفل عن ذكره، وإن طال الأمد أو قصر، كان على يقين أن الله
لسن يتخلى عنه في مده العون وإذا كان في نعيم لم ينس الله بل يذكره شاكراً لأنعمه
التي حباه بها. ولما تخلق اليهود ما هوى الله عباده أن يكونوا فقال: ﴿ * أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ
ءَامَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ
أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ
فَاسِقُونَ ﴾

وأما سبب نزول الآية فقليل كثر المزاح في شباب الصحابة فزلت (وكذلك) حذر المؤمنين عن التشبه ببني إسرائيل، في قساوة قلوبهم، حيث كانوا إذا سمعوا التوراة رقوا وخشعوا "فطال عليهم الأمد" وهو انتظار الفتح أو انتظار القيامة. "فقست قلوبهم" صلبت وصارت لا تنفعل للطاعات والخير. (٨٤)

إن التركيب القاضى، بعدم التماثل والوارد في صيغة النهي - كما في الآية السابقة - يؤكد سبب التزول وذاك مما يبين العلاقة الجدلية بين التركيب والدلالة من جهة وسبب التزول والتركيب من جهة ثانية.

ثم أمر الله تعالى المؤمنين بالتقوى ونهاهم عن التشبه باليهود في الغفلة عن ذكره تعالى. فقال: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (٨٥)

فقد نبه الله المؤمنين ثم أمرهم بالتقوى وكرره على سبيل التوكيد لاختلفا متعلق التقوى؛ فالأولى في أداء الفرائض؛ لأنه مقترن بالعمل والثانية في ترك المعاصي؛ لأنه مقترن بالتهديد والوعيد. (٨٦)

وقوله: ﴿لا تكونوا كالذين نسوا﴾ هم الكفار تركوا عبادة الله تعالى وامثال ما أمر واجتناب ما نهى وهذا تنبيه على فرط غفلتهم واتباع شهواتهم "فأنساهم أنفسهم" حيث لم يسعوا بها في الخلاص من العذاب. وهذا من المجازاة بالذنب على الذنب؛ عوقبوا على نسيان رحمة الله تعالى بأن أنساهم أنفسهم. (٨٧)

وفي نهى الله تعالى المؤمنين بجسارة الكفار والافتداء بهم، في الغفلة بالإعراض عن ذكر الله تعالى، فضلاً عن عبادته أولاً وتناسي رحمته التي عمت كل شيء، ثانياً فإذا امتثل المؤمنون النهي كانوا الأحب والأقرب عند الله. ومما يدل على أن الذين نهى الله

عن التشبه بهم هم الكفار، الجملة البيانية الدالة على عدم التماثل بين المؤمن الذاكِر والكافر الغافل قوله: ﴿لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون﴾ وهكذا اتضح أن التماثل والمساواة غير واردتين على مستوى الاعتقاد ومستوى السلوك الجزاء ﴿فريق في الجنة وفريق في السعير﴾ وشتان بين الفريقين.

النهي عن التشبه بالمنافقين

فقد نهى الله المسلمين عن التشبه بالمنافقين في ادعائهم السماع لما نزل من الوحي (وهم لا يسمعون)، وبين الزمخشري عدم استماعهم بقوله: "لأنهم ليسوا بمصدقين فكأنهم غير سامعين والمعنى أنكم تصدقون بالقرآن والنبوة، فإذا توليتم عن طاعة الرسول في بعض الأمور كان تصديقكم كلاً تصديق وأشبه سماعكم سماع من لا يؤمن".^(٨٨)

وفي ذلك دليل على أن الإسلام كل لا يتجزأ والأخذ بالقرآن يجب أن يكون بكل ما تضمنه والاقتداء بالرسول يجب أن يكون على ذلك؛ لأن في الإعراض عن القرآن والسنة اقتداء بالمنافقين ولذلك نهى الله المؤمنين عن السير على منوالهم فقال: ﴿ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون﴾^(٨٩).

النهي عن نقض العهود والمواثيق

نهى القرآن الكريم عن نقض العهود بعد إبرامها وتوثيقها فيما بينهم؛ لأن في المحافظة عليها يعيش الناس في تعاون وثقة وكيف لا! وقد جعلوا الله عليهم كفيلاً. ولا شك أن مجتمعاً يعيش في رحاب هذا التعامل ينمو اقتصاده، وتعم الرحمة بين عباده. وقد وجد القرآن الكريم في تلك المرأة الحمقاء؛ تفك ما أبرمته طول النهار وسيلة إيضاح للذين ينقضون العهود بعد توثيقها فقال ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ

وَلَا تَنْقُضُوا الْآيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ
يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴿٩٠﴾ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَقَضَتْ غَزَلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ
أَنْكَبْنَا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى
مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ ۗ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ
تَخْتَلِفُونَ ﴿٩١﴾.

فقد أمر الله تعالى عباده الالتزام بالعهود والمواثيق التي أبرموها فيما بينهم ونهاهم
عن نقضها "تمما بها بعد توثيقها باسم الله" (٩١) لأن "الوفاء بالعهد هو الضمان لبقاء
عنصر الثقة في التعامل بين الناس، وبدون هذه الثقة، لا يقوم مجتمع ولا تقوم إنسانية
والنص يخجل المتعاهدين أن ينقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلوا الله كفيلاً عليهم
وأشهدوه على عهودهم وجعلوه كافلاً للوفاء بها". (٩٢)

ولكي يزهّد الناس في هذا التعامل اللاأخلاقي قدمه في صورة لا تدل على الحكمة
والدهاء بل تدل على حماقة والبلاهة، فهي المؤمنین عن التشبه بالمرأة الورهاء، ترم
قتل غزها ثم تنقضه نكثاً (من بعد قوة).

وقصة المرأة جيء بها على سبيل الإيضاح وضرب المثل، ثم بين للناس كيف
ينقض الجاهليون عهودهم فقال «تتخذون أيمانكم دخلاً بينكم» قال أبو حيان "جعلوا
الأيمان ذريعة إلى الخدع والغدر وذلك أن المحلوف له مطمئن فيمكن للحالف ضره بما
يريده. قالوا أنزلت في العرب كانوا إذا حالفوا قبيلة فجاء أكثر منها عدداً حالفوه
وغدروا بالتي كانت أقل". (٩٣) ولا ينطبق هذا على كل العرب بل يشمل بعضهم وهم
الذين عنتهم الآية الكريمة.

وهكذا تبين أن الآية في سياق النهي عاجلت مسألة خطيرة تتصل ببناء المجتمع المسلم على أساس الثقة التي تعد أهم ركن من أركان التعامل الاقتصادي، فضلاً على التعامل الواسع فيما بين المسلمين.

الرسول ينهاه ربه عن التشبه بمن كان من الأنبياء في خلقه ضيق

نهى الله تعالى نبيه الأكرم محمداً ﷺ التشبه بيونس عليه السلام حالة لم يطق حمل النبوة، وكان النهي درساً وعبرة؛ لأن النبوة ليس أمراً هيناً ولا يقدر عليها إلا الأنبياء وقد خلقوا لها.

جاء في البداية والنهاية ما نصه^(٩٤) قال عثمان بن أبي شيبة حدثنا عبد الله بن عامر، حدثني ربيعة بن أبي عبد الرحمن قال سمعت ابن منبه اليماني يقول: "إن للنبوة أثقالاً ومؤنة، لا يحملها إلا القوي وإن يونس بن متى كان عبداً صالحاً وكان في خلقه ضيق فلما حملت عليه النبوة تفسخ الربع تحت الحمل فرفضها من يده وخرج هارباً. فقال الله تعالى لنبيه ﴿فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل﴾" وقال: "فاصبر لحكم ربك ولا تكن كصاحب الحوت إذ نادى وهو مكظوم ﴿لَوْلَا أَن تَدَارَكُكُمْ نِعْمَةٌ مِّن رَّبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ ﴿١١٣﴾ فَاجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٩٧﴾﴾".

قال الزمخشري: "والمعنى لا يوجد منك ما وجد من "يونس عليه السلام" من الضجر والمغاضبة فتبتلي ببلائه.. (وقد) أنعم الله عليه بالتوبة وتاب عليه.. لولا توبته كانت حاله على الذم" ولذلك "رد الله إليه الوحي وشفعه في نفسه وقومه".^(٩٨)

أما مناسبة نزول الآية لتذكير النبي ﷺ "فروي أنها نزلت بأحد حين حل برسول الله ما حل به فأراد أن يدعو على الذين اهزموا وقيل حين أراد أن يدعو على ثقيف".^(٩٩)

ولا شك أن الرسول ﷺ امتثل لنهي ربه له فكان أن شهد له بسعة الصدر وكرم الخلق فقال: "وإنك لعلى خلق عظيم"، وسئلت أم المؤمنين عائشة -رضي الله عنها- عن خلق الرسول فقالت: كان خلقه القرآن.

ثالثاً: موضوعات أسلوب النفي

ورد التمثيل في عدم المماثلة في أسلوب النفي في ثلاثة مواضع وسنأتي إلى دراستها لاحقاً. أما أسلوب النفي فيقصد به ذلك التركيب الذي يكون المشبه فيه مسبقاً بنفي وقد ورد النفي في النماذج الثلاثة بالفعل الناسخ "ليس" فما هي الآيات التي تضمنت هذا الأسلوب؟ وما مضامينها؟

ليس لله مثيل

ما دام الله هو الخالق المتصف بصفات الجمال والجلال دون غيره، أخير عباده وأحاطهم علماً بأن لا مثيل له فقال: "ليس كمثل شيء وهو السميع البصير".^(١٠٠)

قال القمي في تفسير الآية "أي ليس مثله شيء يزاوجه ويناسبه. والمراد من مثله ذاته فإنه إذا نفي عن يناسبه ويسد مسده، كان نفيه عنه أولى"^(١٠١) وورود الكاف في (كمثل) يدل على نفي التشبيه من كل وجه.^(١٠٢)

أما الإمام علي -كرم الله وجهه- فقال في تفسير الآية "ولا له مثل فيعرف بمثله"^(١٠٣) فوسيلة الإيضاح أو المقارنة أو المقاربة أو غيرها من الألفاظ الدالة على المشابهة، لا معنى لها في جانب الذات العلية. وفي هذا المعنى نجد الإمام القمي يكتب كلاماً جديراً بالوقوف والإشادة حين قال "ولا يخطر ببال أولى الروايات خاطرة من تقدير جلال عزته لبعده أن يكون في قوى المحدودين؛ لأنه خلاف خلقه فلا شبه له في المخلوقين إنما

يشبه الشيء بعديله، فأما ما لا عدل له فكيف يشبه بغير مثاله؟^(١٠٤) سبحانه رب لا إله إلا أنت.

فقد دل التركيب على الكمال المطلق للذات العلية وبه صار مستحيلاً أن يكون له مثيل؛ لأنه الخالق وغيره المخلوق وكل ما في الوجود فاقد والله تعالى وحده هو الواحد.

فقد دل التركيب (ليس كمثل شيء) على أن لا مثيل لله تعالى، فسلب المشاهدة عن غيره لذاته العلية بالفعل الناسخ (ليس) وبه صارت الكاف حرف جر زائد لتوكيد السنفي (ليس مثله شيء). وسلب المشاهدة هنا- ورد دون استثناء والبدال على ذلك كلمة (شيء) الموعلة في التنكير.

نساء النبي أفضل النساء

قال تعالى: "يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولاً معروفاً".^(١٠٥)

عندما اختار الله سبحانه نبيه محمد ﷺ واصطفاه فكان سيد الأنبياء وخاتمهم؛ وتبعاً لذلك كانت نساء المصطفى أمهات المؤمنين، وقد دل التركيب على هذا التشريف الحاصل لهؤلاء النسوة كونهن نساء ﷺ والإضافة في قوله (يا نساء النبي) إضافة تشريف وبذلك الشرف الذي نلنه كن خير النساء. قال الزمخشري "لستن كجماعة واحدة من جماعات النساء أي إذا تقصيت أمة النساء جماعة جماعة، لم توجد منهن جماعة تساويكن في الفضل والسابقة"^(١٠٦) ويفهم من كلام الزمخشري، أنه إذا كانت نساء النبي ﷺ بمجموعات أفضل من غيرهن فإن الواحدة منهن أفضل من غيرها، بفحوى الخطاب وعلاقة اللزوم.

الأنتى المصطفاه أفضل من الذكر المأمول

حين نذرت امرأة عمران أن ما في بطنها محرر لخدمة بيت الله، وكانت تأمل أن تلد ذكراً لأنه المؤهل بخلقته لتلك المهمة، وشاءت العناية الربانية أن تختار لها أنتى لكنها ليست كالإناث بل أحسن من الذكر المأمول قال تعالى: "إذ قالت امرأة عمران رب إني نذرت لك ما في بطني محرراً فتقبل مني إنك أنت السميع العليم فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنتى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنتى وإني سميتها مريم" (١٠٧).

قال الزمخشري: فإن قلت فلم قالت إني وضعتها أنتى وما أرادت إلى هذا القول؟ قلت: قالته تحسراً على ما أرادت من خيبة رجائها وعكس تقديرها فتحزنت إلى رها لأنها كانت ترجو وتقدر أن تلد ذكراً ولذلك نذرت محرراً للسدانة.

ولتكلمها بذلك على وجه التحسر والتحزن قال الله تعالى: "والله أعلم بما وضعت" تعظيماً لموضوعها وتجهيلاً لها بقدر ما وهب لها منه، ومعناه: والله أعلم بالشيء الذي وضعت وما علق به من عظام الأمور وأن يجعله وولده آية للعالمين وهي جاهلة بذلك لا تعلم شيئاً" (١٠٨).

أما قوله: "وليس الذكر كالأنتى" هو بيان لما في قوله: "والله أعلم بما وضعت" من التعظيم للموضوع والرفع منه ومعناه وليس الذكر الذي طلبت كالأنتى التي وهبت لها" (١٠٩).

وكما ترى فإن النظم القرآني كشف أن الأنتى التي لم تكن في الحسبان أفضل من الذكر الذي عاشت امرأة عمران تنتظره. فالذكر مسلوب المفاضلة بالاصطفاء، لأن الحديث في السورة ابتداء بالاصطفاء حيث قال تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ ﴿١١٠﴾ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن

بَعْضُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٠﴾ ثم أعقب ذلك بإذ التفسيرية. وكانت مريم أنموذجاً للاصطفاء فكانت أفضل من الذكر لارتباطها بسلسلة النبوة، والنظم أبان دقة التركيب كما سنرى عند دراسة التراكيب.

دراسة تراكيب التمثيل في عدم المماثلة

أولاً: تراكيب الاستفهام الإنكاري

ورد التمثيل في عدم المماثلة في أسلوب الاستفهام الإنكاري، في القرآن الكريم بصورة لافتة تستدعي وقفة فما تعريف هذا التركيب؟

هو ذلك التركيب المفتوح بالاستفهام الدال على إنكار التماثل أو التساوي بين القضايا المتضادة والمسائل المتعارضة سواء ما تعلق منها بالألوهية أو اتصل بالربوبية. وفيما يلي نحاول دراسة هذه التراكيب لنقف على ما يجب الوقوف عنده من عناصر تعد في غاية الأهمية والدقة. قال تعالى ﴿ * أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿١١١﴾. ﴿١١١﴾

قدمت همزة الإنكار على الفاء؛ لأن لها صدر الكلام^(١١٢) والتقدير فأمن^(١١٣). وتقدم الهمزة جيء به "الإنكار أن تقع شبهة بعد ما ضرب من المثل"^(١١٤) أي أن الاستفهام أنكر أن تكون الكاف للتشبيه، وبه لم يعد للتركيب السائد وجود يستدعي الحديث؛ لأن التمثيل في عدم المماثلة أبقى على الأداة (بوصفها الجارة) وطرفي التشبيه بيد أنه كسر القاعدة وانزاح عنها إلى قاعدة تخصه.

وقد تفتن المفسرون لهذا الانزياح فوصفوه الوصف اللائق - كما رأينا- في مقدمة هذه الدراسة. وهذه هي الملاحظة الأولى.

أما الملاحظة الثانية فتلخصها الجملة البيانية التي تأتي عقب (المشبه به) وقد سلب منه أو أنكر عليه أن يكون شبيهاً بالمشبه أو قريباً منه. ففي الآية السابقة بعد أن ذكر الله تعالى: "إنكار أن تقع شبهة بعد ما ضرب من المثل في أن حال من علم (أنما أنزل إليك من ربك الحق)، فاستجاب بمعزل من حال الجاهل الذي لم يستبصر فيستجيب كبعد ما بين الزبد والماء والخبث والإبريز" (١١٥) جاء بالجملة البيانية ﴿ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ وهم الذين عملوا على ما اقتضته عقولهم فنظروا واستبصروا. وعند التأمل في التركيب الأول مضافاً إليه الجملة البيانية، يتضح أن المشبه أفضل من المشبه به عقلاً وعقيدة وبه تضامن التركيب والدلالة المفضية إلى أن المبصر أحسن من الأعمى، وهذا لا يختلف حوله عاقلان. وقد دل تحليل المثال القرآني على بلاغة النص وإعجازه إذ جمع بين الأسلوب المحكم والمعنى العميق لما ينبغي أن يكون عليه العاقل. ومثل هذا التركيب نجده في قوله تعالى: ﴿ أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴾ (١١٦).

ذكر التباين بين من يخلق وهو الباري وبين من لا يخلق وهي الأصنام، وجيء بـ (من) في الثاني لاشتغال المعبود غير الله على من يعقل وما لا يعقل فقد أنكر الله تعالى على المشركين حين جعلوا الخالق جل في علاه كالأصنام لاعتقادهم أن لها تأثيراً وأفعالاً ثم أعقب جملة الإنكار بجملة بيانية جاءت في أسلوب الاستفهام الداعي إلى التفكير والتدبر "أفلا تذكرون".

ومثل هذه الجملة البيانية التي ترد في أسلوب الاستفهام قوله تعالى ﴿ أَفَنَجْعَلُ

الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ﴿١١٧﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿١١٨﴾ ﴿ فجملة (ما لكم

كيف تحكمون) جملة بيانية وردت في أسلوب الاستفهام الإنكاري حيث أنكر الحق أن يحكموا هذا الحكم الأعوج كما قال الزخشري.

وقد تأتي الجملة المفصولة عن تركيب عدم التماثل لتؤكد التباين الحاصل بين من اتبع رضوان الله ومن بآء بسخط منه أهما ليسا سواء، كما في قوله تعالى: ﴿ أَفَمَن

اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَن بَاءَ بِسَخَطٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَيَتَّبِعُ الْمَصِيرُ
 ﴿١١٧﴾ هُم دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴿١١٧﴾

فجملة (لهم درجات عند الله) أكدت أن المؤمنين ذوو درجات عند الله والعندية عندية اعتبارية كما لا يخفى. وبها يتضح أن التماثل غير وارد بين من اتبع الرضوان ومن عاد بالسخط.

وقد ترد الجملة البيانية مؤكدة لمعنى عدم التماثل باللفظ الصريح كما في قوله تعالى: ﴿ أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَن ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿١١٨﴾

وجملة (لا يستون) جملة مؤكدة لمعنى عدم التماثل بين المؤمن المجاهد في سبيل الله وبين من اكتفى بسقي الحاج وعمارة المسجد! وجملة (لا يستون) نجدتها في قوله تعالى: "أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستون". (١١٩)

وجملة (لا يستون) تستعمل للجماعة وللأثنين كما قال الشاعر:

أليس الموت بينهما سواء إذا ماتوا وصاروا في القبور (١٢٠)

وقد تأتي الجملة البيانية لتبين أفن ما يحكم به المنحرفون حين يرتكبون السوء
ويطمعون أن يعاملوا معاملة المؤمنين الصالحين كما في قوله تعالى: ﴿ أَمْ حَسِبَ

الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ
سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿١٢١﴾ ﴿١٢١﴾ فجملة (ساء ما
يحكمون) جملة بيانية أكدت إنكار التماثل بين الفريقين من جهة ومن جهة أخرى
كشفت أن الحكم الذي متى القوم به أنفسهم هو حكم سيء ولا يخفى على العاقل ما
به من سوء. وفيه تعريض بالكفار وتشويه لتصوراتهم الفاسدة.

وقد تأتي الجملة البيانية قياساً موضحاً، ويبدو فيه ضرب المثل من قبيل النتيجة
والجزاء الذي ينتظر المؤمن والوعيد الذي ينتظر الكافر، كما في قوله تعالى: ﴿ أَفَمَنْ

كَانَ عَلَىٰ بَيْتِنَا مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءَ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ ﴿١٢٢﴾
مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَرٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ وَأَنْهَرٌ مِنْ
لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَرٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَرٌ مِنْ عَسَلٍ
مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي
النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ ﴿١٢٣﴾ ﴿١٢٣﴾

ذكر الزمخشري في تفسير الآية ما يدل على أن التمثيل في عدم المماثلة، في الآية،
من قبيل التمثيل المركب القابل للتوزيع. قال "فإن قلت: ما معنى قوله تعالى: "مثل
الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار من هو خالد في النار؟ قلت هو كلام في صورة
الإثبات ومعنى السني والإنكار لانطوائه تحت حكم كلام مصدر بحرف الإنكار
ودخوله في حيزه وانخراطه في سلكه وهو قوله تعالى: "أفمن كان على بينة من ربه
كمن زين له سوء عمله" فكأنما قيل أمثل الجنة كمن هو خالد في النار أي كمثل جزاء

من هو خالد في النار. فإن قلت لِمَ عُرِّي من حرف الإنكار؟ وما فائدة التعرية؟ قلت تعريته من حرف الإنكار فيها زيادة تصوير لمكابرة من يسوي بين المتمسك بالبينه والتابع لهواه وأنه بمنزلة من يثبت التسوية بين الجنة التي تجري فيها تلك الأنهار وبين النار التي يسقى أهلها الحميم". (١٢٣)

وكما ترى فإن الجملة الثانية من التمثيل في عدم التماثل جاءت جملة بيانية أو قياساً موضحاً في صورة التركيب السابق له بيد أن تركيبها عري منه حرف الإنكار لزيادة تصوير مكابرة من يسوي بين المتمسك بدينه والتابع لهواه. ومما يدل أيضاً على شدة ارتباطها بالتي سبقتها أنهما ركبتا في صورة التمثيل المركب القابل للتوزيع.

الملاحظة الثالثة: وتتلخص في أن النص القرآني فرق بين ما يصدر عن الله وبين ما يصور به القرآن، ما يتحشرج في صدور الكافرين من تطلعات يمتنون بها أنفسهم (كأن يحمداً بما لم يفعلوا) أن يسويهم الله بالمؤمنين الصالحين، فقد كشف التركيب القرآني ذلك، فاستعمل معهم الأفعال الدالة على الشك وبلخص هذا الأسلوب الآيات:

﴿ أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ

بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهِدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ [التوبة: ١٩] ، الآية.

﴿ أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ ءَامَنُوا

وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾ الآية.

﴿ أَمْ نَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ﴾ ﴿ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ ﴿ الآية.

أما التراكيب الأخرى فقد وردت أفعالها دالة على الإيمان بالله كما في الآيات:

﴿ أَقْمِنِ أَتَّبِعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِّنَ اللَّهِ ﴾ ، الآية

﴿ أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى ﴾

الآية.

﴿ أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي

الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ ﴿١١٠﴾ ، الآية.

﴿ أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّنْ رَبِّهِ كَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ ﴾ ، الآية.

﴿ أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ

كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ﴾ ، الآية.

وكما ترى فإن أساليب النظم لم تكن قارة بل كانت تتحول لتؤكد أن مبدع النص قادر على التصرف فيه وفق بناء محكم وقدرة مطلقة ينقطع نظيرها في أساليب البشر. وذلك مما يؤكد بلاغة النظم القرآني وإعجازه في آن.

ثانياً: تراكيب أسلوب النهي

ورد تركيب أسلوب النهي مصدراً بلا الناهية مع فعل الكينونة مخاطباً به جماعة المؤمنين (لا تكونوا) ثم الكاف مسلوب منها المشابهة (فالمشبه به) كما هو سائد في الدرس البلاغي، فقد جاء النهي للجماعة إلا آية واحدة خص الله بها رسوله الأكرم. ويمكن الرجوع إلى آياته في الدراسة الخاصة بموضوعات أسلوب النهي.

ثالثاً: أما أسلوب النفي فقد ورد في ثلاث آيات، رأيناها في موضعها من الدراسة. وأما التأمّلات التي يمكننا أن نستشفها من النظم فنوجزها بعد دراسة تلك الآيات فيما يلي:

قال تعالى: "ليس كمثله شيء".

ونرى في هذا التركيب أن المشبه (شيء) سلبت منه مشابهة المشبه به ومقارنته أو معادلته به وذلك بالفعل الناسخ (ليس) والكاف في (كمثلته) حرف جر زائد جيء بها لتوكيد النفي ليس إلا! والمشبه: هو كلمة (شيء) موغلة في التنكير فدل التركيب واللفظة المختارة في سياق النظم على استحالة الشبيه والمثيل لله تعالى.

وأما الآية الثانية فهي قوله تعالى: ﴿يا نساء النبي لستن كأحد من النساء﴾.. الآية فقد ركبت تركيباً خاصاً، حيث ورد المشبه (نساء النبي) مضافاً، والإضافة

هنا- للتشريف. فالمشبه صار يفضل المشبه به من وجوه:

أولها: الإضافة التي دلت على التشريف.

ثانيها: الفعل الناسخ ليس جاء مسنداً لمن حاز الشرف وهن نساء النبي ﷺ

(لستن).

ثالثاً: كأحد/ أن الكاف لم يؤت بها للتشبيه بل هي حرف جر كما بينا غير مرة.

والمعنى أن نساء النبي أفضل من غيرهن من النساء جماعات أو أفراد، وقارئ النص

بالقاعدة يفوته ما في النص من انزياح أملته بلاغة النظم ودقة التركيب.

أما قوله تعالى: ﴿فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت

وليس الذكر كالأنثى﴾ جملة (وليس الذكر كالأنثى) جاءت بياناً لقوله: ﴿والله أعلم بما

وضعت﴾ فقدم الذكر لأنه المأمول كيف لا! وقد نذرته أمه امرأة عمران لخدمة

المسجد، وعلم الله اقتضى أن تكون (مريم) خيراً من الذكر المأمول وقد تحقق ذلك

وكانت مريم آية أنجبت آية. لكننا سننظر إلى الاصطفاء الذي حبا الله به هذه الأنثى

من قراءتنا للنظم فنقول:

١- قدم الذكر المأمول وهو في الإعراب البلاغي مشبه مسبوق بالفعل الناسخ ليس

الدال على النفي.

٢- إن الأنثى وردت مشبهاً به.

٣- الكاف في قوله (كالذكر) حرف جر.

فالتركيب بين أن الأنثى أفضل من الذكر المأمول، فالنظم القرآني بين أن التماثل

غير صالح البتة بين الذكر المأمول والأنثى المصطفاة.

الخاتمة

أما بعد فقد تبين بما لا يدع ريبه، أن المفسرين تفتنوا إلى ما فات غيرهم من دارسي البلاغة العربية، فيما اتصل بموضوع الدراسة؛ إذ لم يبروا على نصوصه وآياته الشواهد مرور المستعجل بل وقفوا وقفات متأنية، أهدتهم إليها ثقافتهم الواسعة والعميقة، وقد كشف البحث عن هذه الجهود التي ظلت مطوية في ثنايا كتب التفسير. وقد اتضح أن القرآن معجز في نظمه وهو يخاطب العرب، وفي النظم ذاته مخاطب العقل البشري بمنطق يجب الإذعان إليه والخضوع لأحكام الصارمة الصريحة. كما تبين أن موضوعات التمثيل في عدم المماثلة متعددة والإطار الجامع بينها هو عقيدة الإيمان وعقيدة الشرك ثم ما تفرع عنهما من أعمال متضادة ونيات لم يكن مصدر التفكير فيها واحداً. كما انتهى البحث إلى أن أساليب التمثيل في عدم المماثلة ثلاثة هي: أسلوب الاستفهام الإنكاري، وأسلوب النهي، وأسلوب النفي.

وأما أسلوب الاستفهام الإنكاري فقد كان تركيبه في غاية الإحكام والدقة وقد وقفنا على نظم هذا الأسلوب وحللنا عناصره المكونة كهزمة الإنكار والكاف مسلوبة الوظيفة فضلاً عن الجملة البيانية التي أعطيناها حقها من الدراسة وبها تبين أن النص القرآني نص تتحرك في إطاره الموضوعات لكن أسلوبه لم يكن نمطاً تقليدياً بل كان إبداعاً معجزاً.

أما أسلوب النهي فقد بدا واضحاً ودارسته لا تحتاج إلى جهد مضمّن. أما أسلوب النفي فقد بدت تراكيبه دقيقة شديدة الإحكام، وقراءتها تحتاج إلى الهدوء والتعمق فضلاً عن المعرفة المساعدة كأسباب التزل في بعض النماذج.

ولعله بهذا نكون قد قدمنا هذه الصفحة المطوية لدرس أولاه المفسرون عناية فائقة

وسكت عنه دارسو البلاغة العربية.

المصادر والمراجع

- ١- بلور هذا المصطلح العلامة محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله في تفسيره التحرير والتنوير، والشكر له.
- ٢- أجمعت هذه الدراسات وغيرها أن الأمثال في القرآن الكريم تعني مبحث التمثيل في الدرس البلاغي.
- ٣- عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني (دراسة وتحقيق وتصنيف)، الأمثال القرآنية (بيروت: دار القلم، ١٩٨٠).
- ٤- سميح عاطف الزين، الأمثال في القرآن الكريم (بيروت: دار الكتاب اللبناني ١٩٨٧م).
- ٥- محمد علي قطب، الأمثال في القرآن (صيدا وبيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٣م).
- ٦- هو العلامة الميزرا محمد المشهدي بن محمد رضا بن إسماعيل بن جمال الدين القمي صاحب كتر الدقائق.
- ٧- هود بن محكم الهواري، تفسير كتاب الله العزيز، تحقيق بالحاج بن سعيد شريفني (بيروت: دار الغرب الإسلامي)، ج ١، ص ١٥٥٧، ج ٢، ص ٣٠٤.
- ٨- نفسه، ج ٢، ٣٢٩، ج ٢، ١٢٠.
- ٩- نفسه، ج ٤، ١٦١.
- ١٠- أبو القاسم جار الله الزمخشري، الكشاف، ج ١، ٤٣١.
- ١١- نفسه، ج ٣، ص ٤٢٥، ٥٣٦.
- ١٢- نفسه، ج ٤، ص ٢٥٦، ٩٠، ٥٩٩، ٥٩٢، ٣٢١، ٢٩٠.
- ١٣- محمد الرازي فخر الدين، تفسير الفخر الرازي، ط ٣ (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٥)، م ١٥، ج ٢٩، ص ٩٢.
- ١٤- نفسه.
- ١٥- نفسه.
- ١٦- نفسه.
- ١٧- نفسه.
- ١٨- نفسه، م ١٤، ج ٢٨، ص ٥٣.
- ١٩- نفسه.
- ٢٠- نفسه.
- ٢١- نفسه.

- ٢٢- نفسه.
- ٢٣- نفسه.
- ٢٤- أبو حيان الأندلسي، النهر الماد من البحر المحيط، تحقيق محمد الأسعد (بيروت: الجيل، ١٩٩٥) م، ١، ص ٥٨١.
- ٢٥- نفسه، م، ٤، ص ٤٩٤.
- ٢٦- نفسه، م، ٥، ص ٣٤٢.
- ٢٧- نفسه، م، ٥، ص ١٥.
- ٢٨- نفسه، م، ٥، ص ١٥.
- ٢٩- نفسه، م، ١، ص ٥٨١.
- ٣٠- نفسه، م، ٢، ص ٦٧.
- ٣١- شهاب الدين الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ط (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥)، ج ١٠، ص ٦٨.
- ٣٢- الموقع نفسه.
- ٣٣- نفسه، ج ٤، ص ١٠١.
- ٣٤- نفسه، ج ١٠، ص ٦٧.
- ٣٥- نفسه، ج ٦٨، ص ١٤.
- ٣٦- نفسه، ج ١٠، ص ٦٨.
- ٣٧- نفسه، ج ٤، ص ٩٩.
- ٣٨- نفسه، ج ١٠، ص ٦٨.
- ٣٩- هود بن محكم الهواري، المصدر المذكور، ج ١، ص ٣٢٩.
- ٤٠- ينظر: محمد الرازي فخر الدين، المصدر المذكور، م، ٥، ج ١٠، ص ٧٦.
- ٤١- الموقع نفسه.
- ٤٢- قسم المفسر الآية إلى مسائل لا تعيننا جميعاً.
- ٤٣- سورة ص، الآية (٢٨).
- ٤٤- محمد الرازي فخر الدين، المصدر المذكور، م، ٥، ج ١٠، ص ٧٧.
- ٤٥- أبو حيان الأندلسي، المصدر المذكور، م، ٤، ص ٥٨٨.
- ٤٦- شهاب الدين الألوسي، المصدر المذكور، م، ٤، ص ١١٠.
- ٤٧- ينظر الموقع نفسه.

- ٤٨- سورة الأنعام، الآية (١٢٢).
- ٤٩- ينظر: الزمخشري، المصدر المذكور، ج ٢، ص ٦٢، و أبو حيان الأندلسي، المصدر المذكور، م ٢، ص ٤٦١.
- ٥٠- محمد الرازي فخر الدين، المصدر المذكور، م ٧، ج ١٣، ص ص ١٨٠-١٨١، بتصرف.
- ٥١- المصدر نفسه، ص ١٨٢.
- ٥٢- أبو حيان الأندلسي، م ٢، ص ٤٦٨.
- ٥٣- سورة السجدة، الآية (١٨).
- ٥٤- أبو عبد الله الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد عبد العليم اليربوعي (دار الكتاب العربي، ١٩٦٤)، م ٥، ص ص ١٠٥-١٠٦، بتصرف.
- ٥٥- الموقع نفسه، بتصرف.
- ٥٦- أبو حيان الأندلسي، المصدر المذكور، م ٤، ص ٤٩٤، بتصرف.
- ٥٧- سورة الأنعام، الآية (١٢٢).
- ٥٨- المنير رضا بن إسماعيل بن جمال الدين القمي، تفسير كثر الدقائق (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧هـ)، م ٣، ص ١٧٨.
- ٥٩- سورة إبراهيم، الآية (١٨).
- ٦٠- ينظر: هود بن محكم الهواري، المصدر المذكور، الزمخشري، المصدر المذكور، م ٢، ص ٢٠، محمد الرازي فخر الدين، م ٧، ج ١٣، ص ص ١٨٠، ١٨١، أبو حيان الأندلسي، المصدر المذكور، م ٢، ص ٤٦٨.
- ٦١- سورة التوبة، الآية (١٩).
- ٦٢- شهاب الدين الألوسي، المصدر المذكور، م ١٠، ص ٦٨، وينظر: الزمخشري، المصدر المذكور، م ٢، ص ٢٥٦.
- ٦٣- القمي، المصدر المذكور، م ٣، ص ١٧٨.
- ٦٤- شهاب الدين الألوسي، المصدر المذكور، م ١٠، ص ٦٨.
- ٦٥- سورة الرعد، الآية (١٩).
- ٦٦- أبو حيان الأندلسي، المصدر المذكور، م ٣، ص ٣٧٩.
- ٦٧- نفسه، ص ص ٣٧٩-٣٨٠.
- ٦٨- الزمخشري، المصدر المذكور، م ٢، ص ٥٢٤.
- ٦٩- سورة السجدة، الآية (١٨).
- ٧٠- هود بن محكم القرطبي، المصدر المذكور، م ٣، ص ٣٤٨.
- ٧١- القرطبي، المصدر المذكور، م ١٤، ص ١٠٦، وانظر: أبو حيان الأندلسي، المصدر المذكور، م ٤، ص ٤٩٤.

- ٧٢- سورة ص، الآية (٢٨).
- ٧٣- القرطبي، المصدر المذكور، م١٥، ص١٩.
- ٧٤- أبو حيان الأندلسي، المصدر المذكور، م٥٥، ص١٥، وينظر الزمخشري، المصدر المذكور، م٤، ص٩٠. والقرطبي، المصدر المذكور، م١٥٥، ص١٩١، والقمي، المصدر المذكور، م٨، ص٥٦٣.
- ٧٥- ينظر شهاب الدين الألويسي، المصدر المذكور، م٥٥، ص٤٠٦.
- ٧٦- نفسه.
- ٧٧- سورة آل عمران، الآية (١٥٦).
- ٧٨- أبو حيان الأندلسي، المصدر المذكور، م١، ص٥٨١.
- ٧٩- القمي، المصدر المذكور، م٢٦٤، وشهاب الدين الألويسي، المصدر المذكور، م٤، ص٥٨٢.
- ٨٠- الزمخشري، المصدر المذكور، م١، ص٤٣١، أبو حيان الأندلسي، م١، ص٥٨٢.
- ٨١- سورة الشورى، الآية (١٠٥).
- ٨٢- متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام.
- ٨٣- سورة الحديد الآية (١٦).
- ٨٤- أبو حيان الأندلسي، المصدر المذكور، م٥٥، ص٣١٣ بتصرف.
- ٨٥- سورة الحشر، الآيتان، (١٨،١٩).
- ٨٦- أبو حيان الأندلسي، المصدر المذكور، م٥٥، ص٣٤١-٣٤٢، وانظر الزمخشري، المصدر المذكور، م٤، ص٥٠٨.
- ٨٧- نفسه.
- ٨٨- الزمخشري، المصدر المذكور، م٢، ص٢٠٩.
- ٨٩- سورة الأنفال، الآية (٢١).
- ٩٠- سورة النحل، الآيتان (٩١-٩٢).
- ٩١- أبو حيان الأندلسي، المصدر المذكور، م٣، ص٥١٨.
- ٩٢- سميح عاطف الزين، الأمثال في القرآن (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٧)، ص٥٦٤.
- ٩٣- أبو حيان الأندلسي، المصدر المذكور، م٣، ص٥١٨-٥١٩.
- ٩٤- ابن كثير، البداية والنهاية (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٧)، م٥٥، ج٩، ص٢٠٦.
- ٩٥- سورة الأحقاف، الآية (٣٥).
- ٩٦- سورة القلم، الآيتان (٤٩-٥٠).
- ٩٧- سورة القلم، الآية (٤٨).
- ٩٨- الزمخشري، المصدر المذكور، م٤، ص٥٩٦ (بتصرف).

- ٩٩- نفسه.
- ١٠٠- سورة الشورى الآية ١١.
- ١٠١- القمي، المصدر المذكور، م٩، ص٢٣٤..
- ١٠٢- محمد حسن الحمصي، مفردات القرآن تفسير وبيان (بيروت: مؤسسة الإيمان)، ص٤٨٤.
- ١٠٣- القمي، م٩، ص ص ٢٣٤-٢٣٥.
- ١٠٤- نفسه.
- ١٠٥- سورة الأحزاب، الآية (٣٢).
- ١٠٦- الزمخشري، المصدر المذكور، ج٣، ص٣٥٦.
- ١٠٧- سورة آل عمران، الآيتان (٣٥-٣٦).
- ١٠٨- الزمخشري، المصدر المذكور، ج١، ص٣٥٦..
- ١٠٩- الموقع نفسه.
- ١١٠- سورة آل عمران، الآيتان (٣٣-٣٤).
- ١١١- سورة الرعد، الآية (٩).
- ١١٢- الزمخشري، المصدر المذكور، م٢، ص٥٢٤.
- ١١٣- أبو حيان الأندلسي، المصدر المذكور، م٣، ص٣٨٠.
- ١١٤- الموقع نفسه.
- ١١٥- الزمخشري، المصدر المذكور، م٢، ص٥٢٤.
- ١١٦- سورة النحل، الآية (١٧).
- ١١٧- سورة آل عمران، الآية (١٦٢).
- ١١٨- سورة التوبة، الآية (١٩).
- ١١٩- سورة السجدة، الآية (١٨).
- ١٢٠- ينظر القرطبي، المصدر المذكور، م١٤، ص١٠٦.
- ١٢١- سورة الجاثية، الآية (٢١).
- ١٢٢- سورة محمد، الآيتان (١٤-١٥).
- ١٢٣- الزمخشري، المصدر المذكور، م٤، ص٣٢١.



نظرة بنيوية على الفلسفة الماركسية لوي التوسير نموذجاً

د. فريخة نميرة
الجزائر- جامعة منتوري- قسنطينة
قسم الفلسفة

ملخص

يتناول هذا المقال النظرة البنيوية التي تميز بها الفكر الألتوسيري الذي حاول أن يمزج بين الفلسفة الماركسية والفلسفة البنيوية رغم الاختلاف الواضح الذي تتسم به الفلسفتان.

لقد قدم ألتوسير Althusser نظرية ماركسية-بنيوية، توصل من خلالها إلى الكشف عن عناصر بنيوية متأصلة في فكر ماركس بخاصة وعند الماركسيين بعامه. وترمي هذه الدراسة إلى قراءة ماركس قراءة جديدة قصد التوصل إلى صبغ النظرية الماركسية بصبغة علمية جديدة واضحة يمكن أن تميز -من خلالها- بين العلم والأيدولوجيا.

A Structural Perspective of the Marxist Philosophy: Louis Althusser as an Example

Dr. Farida Giwa
Finturi University - Algeria
Department of Philosophy

Abstract

This paper deals with Althusser's structuralist approach which attempts to combine Marxist and structuralist philosophies despite the obvious differences between them. Althusser presents a Marxist structuralist theory which allows him to uncover structuralist elements inherent not only in Marx's thought but in Marxist thought in general.

The present paper is an attempt towards a fresh reading of Marx with the aim of applying a new scientific rigour to Marxist theory which will allow a clear distinction between science and ideology.

تكشف لنا الدراسة البنيوية للفلسفة الماركسية عن مظاهر الجد في تلك المحاولة التي قام بها الفيلسوف الفرنسي لوي التوسير Louis althusser (1918-1990) الذي يعد من أئمة البنيويين الذين غاصوا وبخثوا في النصوص الماركسية قصد الكشف عن الثابت وخلود البنى وأسبقيتها على كل تفسير.

وإذا كان لوسيان سيباغ Lucien Sibag قد سبق التوسير في إثبات وجود عناصر بنيوية في الفلسفة الماركسية من خلال كتابه "الماركسية والبنيوية" فإن الدراسة الألتوسيرية للفكر الماركسي تتميز بالدقة والنضج حيث بُجدها تنتقل من الجزئي إلى الكلي ومن البسيط إلى المركب، وهي عملية تفتقر إليها الدراسة التي قام بها سيباغ في هذا المجال.

وعلى هذا الأساس تميزت دراسة التوسير للماركسية بالوضوح حيث كانت تهدف إلى إسقاط كل المغالطات والأخطاء التي وقعت فيها العديد من الدراسات الماركسية. من ثمة عمد إلى إلقاء بعض الأضواء على هذه الفلسفة من أجل القضاء على الجمود الفكري والتحجر المذهبي الذي عرفته المرحلة الستالينية.

ويعد كتاب روجيه جارودي Roger Garaudy "الإنسانية الماركسية" من أهم الكتب التي فتحت مجالات واسعة للجدال والنقاش بين الماركسيين والوجوديين والشخصانيين مما جعل بعض المفكرين يعتقدون أن أصحاب هذه النزعات انصرفوا عن المبادئ الحقيقية للماركسية التي فقدت طابعها العلمي الموضوعي وهذا هو السبب الذي جعل لوي التوسير ينظر إلى الماركسية نظرة جديدة تعبر عن اجتهاد هذا الفيلسوف الذي حاول نفض الغبار الذي لحق بالماركسية في هذا العصر.

نبذ القراءة التقليدية وعودة إلى قراءة جديدة للفلسفة الماركسية

لقد أسست البنيوية شرعيتها على مشروع هام يتمثل في تحقيق علمية النقد Science de la critique حيث تبنت النموذج اللغوي في حماس شديد وتجلي ذلك بوضوح فيما قام به نوعيم شومسكي Noam Chomsky، وهو من أبرز البنيويين الذين مهدوا - منذ منتصف الخمسينات - للبنيوية في الولايات المتحدة.

وعلمية الدراسات اللغوية أمر شغل بال العديد من المهتمين بمجالات العلوم اللغوية، وقد امتد هذا الاهتمام إلى مجال الدراسات الأنثروبولوجية والنفسية والفلسفية، حيث نجد -مثلا- كلود ليفي ستروس Claude Levy Strauss (١٩٠٨-١٩٥٩) يطبق المنهج المستعمل في ميدان الألسنيات في مجال الأنثروبولوجيا anthropologic وجاك لاكان Jacques Lacan (١٩٠١-١٩٨١) يستعير من علم اللغة فكرة "الرمز" signe الذي يعبر عن شفرة (أو بنية) وجب البحث عنها في ميدان العلوم النفسية وميشيل فوكو Michel Foucault (١٩٢٦-١٩٨٤) يحاول معالجة القضايا الفلسفية والفكرية معالجة بنيوية.

وإذا انتقلنا إلى الفيلسوف الفرنسي لوي ألتوسير وجدنا أن استراتيجية فلسفته البنيوية تختلف كل الاختلاف عن الاستراتيجيات الفلسفية المألوفة حيث تنطلق من موقف مبدئي قائم على الشك في النصوص الماركسية. وقد ترجم هذا الشك الفلسفي الذي يشبه إلى حد بعيد الشك الهوسرلي - إلى رفض التقاليد والأفكار المسبقة التي ارتبطت بها الدراسات السابقة، ودعا إلى رفض القراءات الساذجة والعودة إلى النص الماركسي من جدي بغية تحديد مقاصده والكشف عن ماهيته وعلمانيته.

ويعد موقف هذا الفيلسوف الفرنسي من الفلسفة الماركسية محاولة جادة لإعادة بناء هذه الفلسفة وتشكيلها وتهذيبها والكشف عما تنطوي عليه من حقائق وجب التنقيب والبحث عنها.

إن إعادة البناء لا تعني رفض هذه الفلسفة، بل المقصود هو رفض القراءات التقليدية التي شوهت النص الماركسي. من ثم يؤكد التوسير على ضرورة إعادة قراءته قراءة علمية صحيحة بعيدة عن كل المغالطات والأخطاء التي وقعت فيها العديد من الفلسفات، الأمر الذي جعلها تشوه النص الفلسفي الماركسي إلى أبعد الحدود.

وفي هذا الصدد نلاحظ أن المنهج البنيوي الذي تبناه التوسير يقوم على ضرورة التفرقة بين النصوص العلمية والنصوص الأيديولوجية بغية رفع اللبس الذي وقع فيه الماركسيون، وهو الأمر الذي جعلهم يحدون عن التفسير الحقيقي للفلسفة الماركسية.

ويعتقد التوسير أن العلم *science* يختلف عن الأيديولوجية *Ideologie*، الشيء الذي رفضته الفلسفات المثالية والوضعية الاختبارية، حيث نجد الأولى تؤكد على الثنائيتين: "علم-أيديولوجيا" و "صواب-خطأ". أما الثانية فهي تعتبر أن المعرفة الحقيقية تتمثل في العودة إلى الواقع المعاشي وترجمته، وقد تكون هذه الترجمة صحيحة تتلاءم مع ما تقصده من موضوعات علمية فتشكل بذلك العلم والمعرفة الصادقة وقد تكون خاطئة فتشكل ما يسمى بالأيديولوجيا.

من هنا نلاحظ أن الفيلسوف الفرنسي يرفض كلا التفسيرين ويحاول جاهدا إعطاء تفسير جديد للنص الفلسفي الماركسي مبينا-من خلال بعض المقالات التي جمعها في كتبه "دفاعاً عن ماركس" و "أوضاع ومواقف" و "قراءة رأس المال" - حقيقة هذين المصطلحين اللذين عرفا تشويها ملحوظا من طرف الماركسيين، قصد تهذيب النظرية الماركسية وإعطائها صبغة بنيوية علمية بعيدة عن كل غموض وتزييف.

إن اطلاع ألتوسير على كتاب "رأس المال" جعله يميل إلى فلسفة كارل ماركس، مع حرصه الشديد على الكشف عما تنطوي عليه من معالم علمية مستندا إلى فكرة البنية التي توحى بدور ابستيمولوجي في الفكر الماركسي.

وعلى هذا الأساس فإن الجهد الأكبر الذي قدمه ألتوسير - في هذا المجال - يتمثل في إضافة الجانب الإبستيمولوجي، أي الاهتمام بالثنائية "علم-أيدولوجيا" التي لا تعني تقسيما للمجتمع القائم إلى مثقفين يؤمنون بالتحليل العلمي، وجماهير تؤمن بأيدولوجيا يكتنفها الغموض، بل تهتم بالدراسة الإبستيمولوجية التي تعمل على إدماج المفهومين معا. يقول أحد النقاد: "فليس العلم حقيقة خطأ هو الأيدولوجية، وليس هو الواجهة الخلفية للأيدولوجيا."^(١)

وقد بدأ ألتوسير بتحرير الفلسفة الماركسية من بقايا الجدل الهيجيلي من أجل إعطائها صبغة بنوية معاصرة تماشى مع متطلبات العصر وتطلعاته. وفي هذا الإطار قام بتقديم سلسلة من الكتب مثل: "دفاعا عن ماركس" سنة ١٩٦٥ و"قراءة رأس المال" سنة ١٩٦٥، و"لينين والفلسفة" سنة ١٩٧٢... وغيرها. وقد أطلق على كل هذه المؤلفات اسم "النظرية" *theorie*، وكان يعني بذلك توجيه الفلسفة نحو "المقال النظري" أو "المقال الماركسي".

وقد قدم هذا الفيلسوف من خلال كتابه "دفاعا عن الماركسية" -سليبات النظرية الماركسية التي تتمثل في اختفاء التفكير النظري للماركسيين الفرنسيين واهتمامهم بالأوضاع والصراعات السياسية التي كانت سببا في عدم تقديم أي مساهمة علمية جديدة في خضم الفلسفة الماركسية.^(٢) فالصراعات السياسية التي اهتم بها الفلاسفة الفرنسيون هي التي جعلتهم يتشبثون بالنظرية الماركسية، أي بما هو جاهز

وتام وبالتالي ازداد تفكيرهم اضمحلالا مع مرور الأيام، وهو الأمر الذي جعلهم يجيدون عن فهم النظرية الماركسية فهما علميا دقيقا.

لقد بدأ لوي ألتوسير بنقد النظرية الماركسية اللينينة والكشف عن تناقضاتها التي كانت سببا في تفشي الممارسات الاستبدادية التي تشبه إلى حد بعيد الفاشية؛ لأنها تعمل جاهدة على تقييد حرية الفرد إلى أبعد الحدود.^(٣) أما الماركسية الفرنسية فإنها - حسب رأيه- قد فتحت أبوابها للستالينية والماركسية الإنسانية وعلى رأسها فلسفة روجيه جارودي وبخاصة في كتابه "إنسانية ماركسية" Humanisme Marxiste الذي كان محاولة لإلحاق الفلسفة الماركسية ببقية الفلسفات والمذاهب الأخرى كالشخصانية والوجودية حيث نجد مثلا- أن جان بول سارتر في كتابه "نقد العقل الجدلي" "Critique de la Raison Dialectique" يؤكد على ضرورة دمج الفلسفة الوجودية بالفلسفة الماركسية.

وعلى هذا الأساس يقوم لوي ألتوسير بنبذ التعريف الستاليني والإنساني للماركسية كما ينبذ التفسيرات الروحانية للمادة ويعتبرها غير واضحة، يقول في هذا المجال: "لكن الروحانية المادية لا تتحدث بالوضوح نفسه عندما تعلن عن هزيمة المادة وعن الضرورة بالإضافة إلى أقوال أخرى تريد أن تضع العالم داخل "حدوده" حتى يجد من طموحاته ويراقب".^(٤)

إن مثل هذه التعاريف -في رأي الفيلسوف الفرنسي- تبقى مرتبطة بالتحليلات الاقتصادية والسياسية لماركس، فالتوسير يرفض أيضا تلك التعريفات التي قدمها هيجل قبل ماركس - حول مفهومه للمجتمع الإنساني، حيث نجد الفيلسوف الألماني يتحدث عن "كل لا يتحدد بمستوى من مستوياته بل بمبدأ لا مكان له ولا مرتبة امتياز في المجتمع، وذلك لكونه يشغل جميع الأمكنة ويحتل جميع المراتب".^(٥)

وفي هذا المجال يقترح لوي ألتوسير العودة إلى النصوص والمصطلحات التي تزخر بها الفلسفة الماركسية ومحاولة دراستها دراسة علمية بنيوية كما أشرنا سابقا.

إن المصطلحات التي تزخر بها الفلسفة الماركسية -مثل "التشيء" *Reification*- و"الاعتزاب" *alienation* -مثلاً- لها دلالة واحدة في جميع النصوص التي نقرأها في كتب ماركس. وعندما نركز على هذه المصطلحات في حد ذاتها فإننا نجدتها تقع تحت تأثير الفلسفات البرجوازية كالفلسفة الهيكلية، وهو ما جعل ألتوسير يسعى جاهداً إلى قطع كل صلة معها؛ لأنها لا تنطلق من التفكير العلمي السليم وإنما تنطلق من التفكير المجرد لتنتهي وتعود إليه مرة أخرى، وهي العملية التي تتبعها الفلسفات البرجوازية التي تتمسك بالأوضاع القائمة وتنفر من التغيير.

وتكشف الفلسفة البرجوازية عن أفكارها المعادية للإنسانية عندما تحدث هيكل عن "التاريخ الإنساني" الذي جعله مجرد فكرة خاوية من المعنى حيث وحد بين تصور التاريخ (أي بين الموضوع النظري، التاريخ) والموضوع العيني (الذي يمثل الحوادث التاريخية العينية أو القائمة)، وجعل من تلك الحوادث انعكاساً لذلك المفهوم وذلك التصور. وهكذا تصبح اللحظة التاريخية الهيكلية -في رأي ألتوسير- تعبيراً عن لحظة حضور الفكر، أو الوعي أمام ذاته. يقول لوي ألتوسير في هذا المعنى: "عندما نتحدث عن لحظة تطور الفكر عند هيكل يجب أن ننتبه إلى أن هذا اللفظ يحيلنا إلى وحدة بين معنيين: يحيلنا إلى اللحظة كل لحظة تطور وهذا يقتضي استمرار الزمان ويشير المشكل النظري للتقطع إلى أدوار تاريخية كما يحوّلنا إلى اللحظة كل لحظة زمن، كحاضر ليس سوى ظاهرة حضور التطور أمام ذاته..."^(٦)

من هنا يدعو الفيلسوف الفرنسي إلى إعادة فهم المصطلحات الماركسية فهما صحيحاً أو سليماً حتى لا نقع في شرك الفهم المثالي لهما، كما هي الحال في ميدان

فلسفة التاريخ الهيكلية التي أطلق عليها تسمية "المفهوم الأيديولوجي للتاريخ" الذي يجسد لنا العيوب التي وقعت فيها كل من المثالية والواقعية.^(٧)

لقد استطاع ألتوسير أن يوحد بين الماركسية والبنوية، رغم الاختلاف الواسع بين الفيلسفتين، حيث نجد الأولى تؤكد على التطور والتغير والثانية تؤكد على خلود البنى وثباتها وأسبقيتها على أي تفسير.

وتتضح محاولة التوسير في تفسيره للماركسية تفسيراً بنويماً من خلال التركيز والدقة المنهجية التي لازمتها، وهو بصدد معالجة هذه الفلسفة، حيث نجد أنه يتدرج من البسيط إلى المركب ومن المهم إلى الأهم وينتهي إلى إصدار الأحكام بطريقة مركزة ومعقدة.^(٨)

وكان هدفه -بالدرجة الأولى- يرمي إلى الاطلاع على الفلسفة الماركسية، أي قراءة النص الأصلي لماركس. بمعنى الرجوع إلى قراءة جديدة من أجل الكشف عن المغالطات التي وقعت فيها العديد من الدراسات السابقة والتي كانت سبباً في تشويه هذه الفلسفة، ومنها فلسفة كل من مين دو بيران M.de Biran وبرغسون Bergson وكورنو Cournot ودور كايم Durkeim وغيرهم. يقول في هذا الصدد: "نستنتج من كل هذا أن هناك أفكاراً خاطئة يجب إزاحتها حتى نفتح الطريق إلى الأفكار الصحيحة..."^(٩)، وهذا هو السبب الذي جعل ألتوسير يؤكد على ما يسمى "بالقطيعة المعرفية" التي تمثل -في نظره- المنهج الوحيد الذي يفصل الصواب عن الخطأ والحق عن الباطل. فما هو هذا المنهج؟ وما هي علاقته بالبنية المدفونة في النص؟

رفض الأيديولوجية الدوجمائية والعودة إلى القطيعة المعرفية

يهدف ألتوسير من قراءة النصوص الفلسفية إلى إعطائها صبغة بنيوية محضة قصد تخليصها من الجدلية الهيكلية التي تصب كل الوقائع التاريخية في وعاء واحد، من ثم يصبح نوع الوجود التاريخي الهيكلية -الذي يحوي العديد من "المستويات" -ممثلاً لذاته بذاته، فهو يشبه إلى حد بعيد قانون الهوية الذي يمكن أن نعبر عنه في المعادلة المنطقية: التي تقول إن أ هو أ، أو أ تساوي أ.^(١٠)

من هنا يعتقد ألتوسير أن هذه المصادر الهيكلية تنفي حقيقة المستويات (الاقتصادية، السياسية، الثقافية... الخ) التي يقوم عليها المجتمع، حيث ينبغي أن نعطي أهمية لعامل الزمن الذي يدخل في تركيبه كل مستوى على حدة. من ثم يؤكد ألتوسير على أن هذه المستويات منفصلة عن بعضها البعض ومستقلة استقلالاً نسبياً عن بعضها البعض. يقول في هذا المعنى: "... لكل نمط إنتاج زمن وتاريخ خاص بعلاقات الإنتاج منفصلان بصفة نوعية، وتاريخ خاص بالبنية العليا السياسية، وتاريخ خاص بالفلسفة... الخ، وكل من هذه التواريخ مقطوع إلى أدوار *Periodes* حسب إيقاعات خاصة"^(١١).

إن ألتوسير -وبعد دحضه للنظرة الشمولية التي تفسر التاريخ تفسيراً مجرداً- سعى إلى فصل الماركسية عن هذه النظرة وحاول تزويدها بمختلف المعارف التي قدمتها العلوم المعاصرة لجعلها أكثر علمية. يقول في هذا الصدد: "... هذا العمل ضروري لقراءة ماركس وفي الوقت ذاته يعد بمثابة الأساس النظري للفلسفة الماركسية، إنه النظرية التي تسمح برؤية ماركس رؤية جلية واضحة، وتميز بين العلم والأيديولوجية."^(١٢)

ومن خلال هذا النص يتبين لنا أن العمل الذي سيقوم به الفيلسوف الفرنسي يتمثل في فصل ماركس الشاب الأيديولوجي عن ماركس البالغ العلمي، بمعنى إحداث

قطيعة إبستمولوجية Coupure epistemologique في فكر ماركس نفسه، مستلهما في ذلك بعض مبادئ البنيوية ومستعيرا من بعض أفكار الفلاسفة الذين سبقوه من أمثال باشلار G.Bachelard وجاك مارتان J.Martin فكرة الإشكالية Problematique التي تعني الوحدة الباطنية لكل تفكير، أو تلك الماهية الدفينة التي يجويها النص والتي تعبر عن أيديولوجية معينة.

وفي هذا المجال نلاحظ أن التوسير يقوم بالغموض في هذه الفلسفة قصد إعطاء النص الفلسفي الماركسي الصبغة العلمية الجديدة التي تقوم على وضع العناصر والمفاهيم والمصطلحات التي يكونها هذا النص في موضعها الصحيح، أي انتزاع مختلف العناصر والمفاهيم التي شوهته وذلك من طرف القراءة الساذجة.

ومثل هذه العملية تتطلب من الفيلسوف أن يكون صادقا مع معاملته للنص، أو المقال العلمي حيث يتحتم عليه عدم تشويه النصوص عند قراءتها ومن ثم التمييز بين ما هو مخفي في النص (علمية النص) وبين ما هو ذاتي. يقول في هذا المعنى: "إن التساؤلات الفلسفية ليست مشاكل علمية، فالفلسفة لا تتناول على ميدان العلوم لكن هذه التساؤلات الفلسفية تستطيع أن تساعد على طرح مشاكل علمية في الفضاء الذي تفتحه." (١٣)

إن علمية النص تتطلب من القارئ وصف الماضي بالضلال والخطأ. بمعنى ضرورة تجاوزه والثورة عليه. ولفضح هذا الماضي الذي اكتنفه أيديولوجية معينة لا بد من تدخل طرف ثالث يفصل بين العلم والأيدويولوجيا، تكون وظيفته قائمة على الممارسة الفلسفية الحقبة التي ستكشف أن أخطاء الماضي كانت بمثابة ثمالات أيديولوجية دوجماطية متوقعة على ذاتها.

فإذا رجعنا -مثلا- إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر وجدنا أن علمي الفلك والفيزياء كانا مسيطرين على العقول. وقد واكب تطور هذه العلوم ظهور أيديولوجية علمية تبتتها الفلسفة الديكارتية، حاولت إخضاع الطبيعة للقوانين الرياضية المبنية على الحتمية والآلية والميكانيكية.

والملاحظ أن تلك الفيزياء في حد ذاتها كانت تمثل قطيعة مع الإشكالية الأيديولوجية الأرسطية من ثم أصبح من الضروري أن تتدخل الفلسفة من أجل تعويض المفاهيم الأرسطية، والكشف عن بعدها الأيديولوجي، وهو التدخل الذي قام به كل من ديكارت وليبنيتز اللذين قاما بإعطاء مفهوم جديد للطبيعة وإقامة تصور جديد للعلم، بعد أن كان هذا الأخير يعد الطبيعة كلا منظما متناها متفاضل الأجزاء والمراتب. يقول أحد النقاد عن هذا التوجه: "... وعلى العكس من ذلك فإن التصورات التي كانت تقتضيها الفيزياء الجديدة كانت بعيدة عن الحس العام (...). فكان من الضروري لتشييد هذه التصورات الجديدة، القضاء على كل مظاهر الحس".^(١٤)

إن المعرفة العلمية -في رأي ألتوسير- تتكون كعلم أو كفكر علمي عندما تكشف مباشرة عن أخطاء المعارف السابقة التي يعدها معارف أيديولوجية ميتافيزيقية.^(١٥)

والنقد -بهذا المعنى- ضروري لمحاربة الأوهام الأيديولوجية، حيث يجب أن يقوم على القراءة العميقة التي تستلزم استشفاف المعاني والرموز المدفونة وراء رؤوس الأقلام والكلمات المسجلة، فهي تكشف عن صوت يرتفع ويقول شيئا عن الواقع، وهذا يعني أن وظيفة القراءة ترمي إلى اكتشاف المعنى داخل السياق وتصفية العناصر وغربلتها وتمييزها عن بعضها البعض من خلال الرجوع إلى البنية.^(١٦)

وعلى هذا الأساس فإن المنهج الذي اقترحه ألتوسير يشبه العملية التي يقوم بها النجار وهو بصدد تفحص الطاولة -مثلا- أو السائق في تفحص سيارته. يقول أحد المفكرين في هذا المعنى: "...أما الرجل العارف فيفحص السيارة في هدوء ويعرف "ماذا لماذا" لماذا للسيارة هذا العدد من السلندرات، ولماذا الإطارات الكبيرة وأين يوجد جهاز نقل السرعات... تلك هي الطريقة التي يجب أن نقرأ بها."^(١٧)

ومن هذا المنطلق يقترح لوي التوسير العودة إلى نصوص كارل ماركس ودراستها دراسة فلسفية. بمعنى الرجوع إلى ماركس الفيلسوف والبحث عن المعنى الحقيقي الذي يقدمه النص الماركسي. وهذه العملية لازمت هذا الأخير أيضا (ماركس)، حيث نجد يوجه كثيرا من الأسئلة إلى المؤلفين الذين كان يقرأ نصوصهم فهو لم يبدع نظريته المادية التاريخية إلا من خلال وقوفه على إنجازات السابقين، بمعنى أنه وجه لهم نقدا ابستمولوجيا تمثل في الأخطاء المعرفية والتصورية التي وقعوا فيها. وهي العملية نفسها التي يوجهها ألتوسير للقارئ ويؤكد عليها، حيث يدعو إلى الشك في النص -إن صح التعبير- وهي عملية سبق إليها فيلسوف المنهج الفينومينولوجي إدموند هوسرل الذي دعا إلى ضرورة الاقتداء بهذا المنهج من أجل اكتشاف ماهيات الأشياء وحقائقها.

وإذا كان هوسرل قد أكد على المنهج الشكي الديكارتي الذي "يلتصق" كل الظواهر العالمية من أجل فرزها والكشف عن صدقها أو بطلانها، فإن ألتوسير يطبق هذا المنهج -كما أسلفنا- على النص وغايته من وراء ذلك إبراز نواياه وحقيقته الفلسفية. من ثم فإن منهجه الشكي لا يرمي إلى الرفض من أجل الرفض، وإنما هو منهج يتوخى الوضوح والصدق.

وبناء على ما سبق ذكره فإننا نلاحظ أن لوي ألتوسير يستلهم أفكار أستاذه جاستون باشلار الذي يدعو إلى ضرورة العودة إلى المعرفة في حد ذاتها كما فعل

كانظ من قبل وقد اكتشف أن المعرفة أو الفلسفة الماركسية بنيت على مجموعة من "التقطعات الإبستمولوجية". وقد عمد إلى نقل أفكار أستاذه باشلار من أجل الوقوف على ما يخفيه المقال العلمي.

ومفهوم "القطعة الإبستمولوجية" يعني عند باشلار أن الفكر الإنساني عرف تحولات جذرية وعميقة، وذلك من خلال انتقاله من الإشكالية قبل العملية إلى الإشكالية العلمية^(١٨)، وهو في هذا الصدد يعبر عن تلك اللحظة التي يجرز فيها الفكر نتائج أكثر تقدما عن طريق مجموعة من القفزات، أو التطورات التي يصادفها في مسيرته العلمية. وعلى هذا الأساس يتكون شيئا فشيئا فكر علمي جديد معارض للعقلانية القائمة على فكرة الإطلاعية والثبات ومعارض للتجريبية القائمة لأنه يتجاوزها كلما اكتشف الجديد، لكن هذا الفكر نفسه يبقى خاضعا لمختلف العقبات الإبستمولوجية، نظرا لتعاقب الفترات التاريخية التي يشهدها في مرحلته العلمية.

إن العودة إلى ماركس تعني البحث في فلسفته - كما قلنا- ولكنه بحث جديد؛ لأن التوسير قام بتقديم هذه الفلسفة ودراستها دراسة علمية، واكتشف أنها خضعت لتقطعات إبستمولوجية يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

١- إن ماركس نفسه انفصل عن موقفه الأيديولوجي أو الفلسفي الذي كان قد اعتنقه في السابق واتخذ نظرة أكثر علمية. وقد شاركه في ذلك زميله انجلز *Engels*. يقول زكريا إبراهيم في هذا المجال: "... وحينما أعلننا عن رغبتنا في تصفية حسابنا مع عيها الفلسفي السابق، فإنهما قد عبرا بذلك صراحة عن انتهاء عهد "الأيديولوجية في تفكيرهما الفلسفي".^(١٩)

وهذا يعني أن الأيديولوجيا التي اعتنقها هؤلاء الفلاسفة وجدت دون وجود العلم وقبلة ولكن في مثل هذه الحالة تفقد الأيديولوجيا معناها كأيديولوجيا؛ لأن هناك

ضرورة لظهور العلم بالموضوع الذي كانت الأيديولوجيا فيما قبل تعنى بها كي تظهر كأيديولوجية من ثم يفكر فيها العلم بوعي أنها كذلك (بداية الفصل بين الأيديولوجية والعلم عن طريق العلم). وأداة هذا التفكير هي الفلسفة التي ظهرت لأول مرة مع ظهور العلوم. يقول ألتوسير في هذا الصدد: "إن المستوى الأيديولوجي هو شيء في علاقته مع الممارسة والمجتمع، أما المستوى العلمي فهو شيء في علاقة مع المعرفة والعلوم."^(٢٠)

ويعتقد ألتوسير أن ماركس عندما صرح بأنه جاء لتغيير العالم لا لتفسيره - كما فعل الفلاسفة الذين سبقوه - فإنه كان يرمي من وراء ذلك إلى إحداث قطيعة إستمولوجية مع الفلسفة نفسها، أي إحداث انفصال ناتج عن اكتشاف علم جديد يهزم المفاهيم الأيديولوجية ويغير من طبيعة التدخل الفلسفي.^(٢١)

٢- تتمثل القطيعة الإستمولوجية الثانية في تفكير ماركس نفسه وقد حدثت في مرحلة الشباب التي كان متأثراً فيها بفلسفة كانط Kant وفيخته Fichte والتي صبغتها الصبغة الإنسانية والأخلاقية، ثم جاءت المرحلة العقلانية الجماعية (١٨٤٢-١٨٤٥) ذات الصبغة الإنسانية (الأنثروبولوجية) وذات الطابع الفيورباخي، بعدها جاءت المرحلة الأخيرة من تطور الفكر الماركسي والتي تمثلت في دراسة الفكر واختباره (١٨٤٥-١٨٥٧). وقد كتب فيها ماركس كتابه المشهور "بؤس الفلسفة" كما كتب أثناءها "البيان الشيوعي" و"الصراعات الطبقيّة في فرنسا" ... وغيرها.

وتشهد هذه المرحلة على الانقلاب الذي عرفه الفكر الماركسي، حيث أصبح ينظر إلى المشاكل الإنسانية نظرة واقعية، من ثم كانت مرحلة كشف عن الجديد الذي راح ماركس يقدمه إزاء المشاكل التي يواجهها المجتمع، بمعنى أنه كان أمام طرح إشكالية جديدة وتزويدها بمفاهيم لائقة وملائمة.

ثم تأتي مرحلة النضج العلمي (١٨٥٧-١٨٨٣) التي كتب فيها كارل ماركس كتابه المشهور "رأس المال" و"مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي"، وهي مرحلة تدل على تحلي ماركس عن الأيديولوجية الألمانية^(٢٢)، وبخاصة منها فلسفة فيورباخ ومصطلحات هيغل التي كان يوظفها أحياناً.

مما تقدم نستطيع أن نزعم بأن ألتوسير أراد أن يبين لنا تلك التقطعات الإبستمولوجية التي شهدتها التفكير الماركسي، موضحاً أن المرحلة الأولى تمثل المقال الأيديولوجي، وهي بالتالي مرآة تعكس اهتمام ماركس بالإنسان، ثم تليها المرحلة الثانية حيث بدأ يبحث عن الذات وسط صراعات كبرى، وبالتالي التخلص من الطابع الأيديولوجي والنزول شيئاً فشيئاً إلى الواقع. أما المرحلة الأخيرة فهي تمثل المرحلة العلمية التي فصلها ماركس عن كل الفلسفات السابقة والتي تضرب بجذورها إلى غاية الفلسفة اليونانية.

ويرى جان دو بيران أن ألتوسير حاول الفصل بين النظرية والممارسة، أي بين المقال الأيديولوجي والمقال العلمي^(٢٣). يقول لوي ألتوسير في هذا الصدد: "...ورغم جميع الاحتياطات التي اتخذتها فإنني فهمت القطيعة ووحدتها باستخدام ألفاظ عقلانية كالعلم واللاعلم، لا بعقلانية صريحة تستعمل الألفاظ التقليدية التي تميز بين الحقيقة والخطأ (...). بل أن الأمر كان أخطر من ذلك لأنني وصفت تلك المقابلة باستعمال اللفظين المتعارضين: العلم والأيديولوجيا."^(٢٤) والمشكلة الأساسية التي يطرحها ألتوسير - في هذا المجال - تتمثل في الخلط بين المراحل الثلاث. فمثلاً، مصطلح: "الاغتراب" - Alienation لم يوضع في موضعه الصحيح عند بعض مفسري النظرية الماركسية، من حيث إنهم ربطوه بجميع هذه المراحل وانتهوا بذلك إلى ترجمة المقال الفلسفي الماركسي ترجمة خاطئة. من ثم يؤكد الفيلسوف الفرنسي على ضرورة وضع هذا

المصطلح في إطاره الصحيح، بمعنى فصله عن المعنى الأنثروبولوجي، ووضعه في سياقه. فمفهوم "العمل المستلب" الوارد في المخطوطات الماركسية قبل المرحلة العلمية- لم يكن واضحا وجليا في فكر ماركس نفسه؛ لأن هذا المفهوم يستعصي عليه الدخول أو الارتباط بنظرية علمية.

وعلى هذا الأساس بقي مفهوم "الاستلاب" لا يتعدى كلمة "ماهية" أو "مطلق" أو "ميتا فيزيقا". وهذا هو السبب الذي جعل هذا المفهوم يتجلى في صورة مثالية ماهوية؛ لأن نزعة ماركس الإنسانية ترمي إلى دحض هذا الاستلاب ليس بطريقة علمية، بل بطريقة أيديولوجية.

لكن مفاهيم ماركس ومصطلحاته تطورت، عندما بدأ في صياغتها صياغة علمية دقيقة ويتجلى ذلك في كتابه "رأس المال" حيث ارتقت المادية التاريخية إلى مستوى العلم وأصبحت كل المعارف -عنده- تحلل تحليلا واقعيا. فالإنسان -مثلا- أصبح جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة، مما يتيح تطبيق القوانين العلمية على السلوكات الإنسانية من أجل فهمها والتنبؤ بها، ومن ثم السيطرة عليها.

إن التوسير يؤكد -في هذا الصدد- على مختلف المفاهيم والمصطلحات والتصورات التي يستعملها ماركس من أجل فهم موضوعه، فهي -عنده- لا تأخذ معناها الحقيقي إلا في تفاعلها مع بقية العناصر؛ لأن الواقع الإنساني معقد ويفرض تكاملا بين العناصر الأخرى التي تكونه.

وإذا رجعنا إلى الإشكالية المتعلقة بالنظرية الماركسية أو المقال النظري، ثم الإشكالية المتعلقة بالجانب العلمي وجدنا أن لوي ألتوسير يحاول تحديدها من خلال مؤلفات ماركس نفسه، ويؤكد على دراستها دراسة موضوعية.

الدراسة البنيوية للكل الاجتماعي

يرى ألتوسير أن الواقع الاجتماعي مؤلف من مجموعة من الممارسات الجزئية والمحددة كالممارسات السياسية والاقتصادية والثقافية والاقتصادية والأيدولوجية والنظرية... الخ، وكل ممارسة من هذه الممارسات تمثل كلاً أو نسقاً أطلق ألتوسير عليها اسم: "المنظومة الكلية" أو "الكل البنيوي" مستلهما في ذلك منهج البنيويين المعاصرين من أمثال فوكو وستروس اللذين أقاما دعائم فلسفتهم على هذين المفهومين. ويقوم ألتوسير بتوظيفهما في مجال هذه الدراسة الجديدة مبيناً أن كارل ماركس يتحدث عن وحدة بنيوية تحويها كل ممارسة، وكل وحدة بنيوية متوجهة بالضرورة نحو الاقتصاد الذي يقوم على تناقضات داخلية، فهو بالتالي يمثل وحدة بنيوية قائمة بذاتها، حيث تمثل "كلاً اجتماعياً"، أعني ذلك الكل الشامل والمعقد لجميع هذه الممارسات التي تجري في مجتمع واحد.

وفي هذا المجال يعتقد التوسير أن علم التاريخ يقتضي العودة إلى دراسة الممارسات الاجتماعية قصد الكشف عن الثابت البنيوي الذي يؤلفها، في الوقت ذاته تعمل هذه الدراسة على نبذ الأيدولوجيات النظرية قبل العلمية التي تقوم ضدها، وهذا لا يعني نفي هذه الأيدولوجيات بطريقة مطلقة بل يجب أن تتضمنها في الوقت ذاته حتى تتحول إلى أيدولوجيات عملية مرتبطة بالصراع الطبقي، وتعمل كعناصر مكونة للممارسة الاجتماعية.^(٢٥)

وعلى الرغم من أن لكل ممارسة تناقضات داخلية أو بنية خاصة فإن وظيفتها تتمثل في رد الفعل ضد الكل؛ لكن البنية الاقتصادية هي التي تتغلب في نهاية المطاف على بقية الممارسات أو البنيات. ويؤدي تطور كل عناصر الوحدة الاجتماعية إلى

وضع متازم يكون سببا في حدوث ثورة دموية، كتلك التي حدثت في روسيا عام ١٩١٧.

إن هيمنة المستوى الاقتصادي الذي يمثل الثابت النيوي، والذي يقوم بدور أساسي في كل بنية اجتماعية، يتحكم في تحديد المستوى الذي يلعب دور الهيمنة، أي المستوى الذي تنعكس فيه تناقضات البنية الاجتماعية. يقول "جودليه" في هذا الصدد: "فعلاقات الإنتاج هي التي تحدد هيمنة هذا المستوى أو ذلك. فهي إذن تتمتع بفعالية عامة في تحديد التنظيم الاجتماعي ما دامت تحدد تلك الهيمنة، وتحدد من خلالها التنظيم العام للمجتمع."^(٢٦)

وعلى الرغم من هيمنة المستوى الاقتصادي فإن لوي التوسير يرى أن الاعتماد على هذا المستوى، وهذه الممارسات وحدها أمر يثير الكثير من الصعوبات، لأنه يعتبر أن الكل الاجتماعي لا أحادي التحديد، وليست مستوياته محدودة بعنصر واحد فقط، وبالتالي فهي ليست خاضعة للآلية والميكانيكية، وهذا يقودنا -حتمًا- إلى ضرورة البحث عن الميكانيزمات المتحركة في كل مستوى على حدة، دون الفصل بين المستويات الموجودة.

وإذا كان كارل ماركس -في رأي الفيلسوف الفرنسي- يقر بأن علم الاقتصاد علم دقيق محدد بقوانين وأحكام علمية صارمة فإن مفهوم الإنسان يبقى غامضاً، لا يمكن بأي حال من الأحوال تفسيره تفسيراً علمياً دقيقاً كما هو الحال مع الأشياء الموضوعية؛ لأنه ليس موضوعاً قابلاً للقياس العلمي أو العد الإحصائي، وهي النظرية التي لاقت رواجاً واسعاً في القرنين السابع عشر والثامن عشر وكان من بين دعواتها "لاماتري Lamatrie وهولباخ Holbach وجازندي Gassendi وغيرهم الذين نظروا إلى الحياة الإنسانية بصفة عامة نظرة مادية بحتة، وأكدوا من خلالها على أن العقل يعود

إلى المادة^(٢٧)، ومن ثم يكون التفكير الإنساني ناتجا عن تفاعلات وتشابكات تحدثها الذرات المادية الكائنة في الجهاز العصبي وهذا هو السبب الذي جعل هؤلاء الفلاسفة الماديين يعتقدون أن أي صدمة في الجهاز العصبي يرافقها مباشرة خلل في التفكير أو الكلام.

إن التفسير المادي للحياة الإنسانية بصفة عامة والحياة الاجتماعية بصفة خاصة لم يقنع لوي ألتوسير حيث نجده يتحدث عن النظرية المادية الاقتصادية التي تقيد بها كارل ماركس في كل مؤلفاته نافيا بذلك أسسها؛ لأن مفهوم الاقتصاد عند ماركس مرتبط بالنظرة الأنتروبولوجية التي ترد بالضرورة إلى "الإنسان الاقتصادي"، بمعنى أنها تعود إلى الذات الإنسانية أو بالأحرى إلى "ذات محتاجة - إلى *qui manque* - *detre*".

وهي الفكرة نفسها التي تحدث عنها الفيلسوف الوجودي جان بول سارتر *J.P Sartre* - أحد معاصريه - عندما أقر بوجود الندرة *Rarete* حيث نجد أن الذات الإنسانية ليست موضوعا بين الموضوعات وهذا هو السبب الذي يجعلها ترمي إلى الاكتمال الذاتي من خلال شعورها بالحاجة وتعمل جاهدة على مقاومة المادة من أجل عملية الإشباع.^(٢٨)

من هنا ينتقد لوي ألتوسير النظرة الماركسية المادية التي لا تجعل من علم الاقتصاد علما قائما بذاته؛ لأنه يعتقد أن ماركس حاد عن التعاريف التي وضعها علماء الاقتصاد الإنجليز الذين عاصروه، أو جاؤوا من قبله. وتبقى المشكلة الأساسية تتمثل في كونها عندما تتحدث عن الممارسة الاقتصادية التي تؤثر على الكل الاجتماعي فإننا - في الحقيقة - أمام مفهوم أو موضوع "راس المال" الذي يعني الحاجة، العمل والإنتاج والعلاقات الإنتاجية وهي كلها عناصر تتألف فيما بينها لتشكل نسيجاً معقداً من

العلاقات يطلق عليه ألتوسير مصطلح "المنظومة" أو "البنية المعقدة" "Structure Compliquée"^(٢٩)، ونلاحظ أن دريدا-فيلسوف التفكيكية- قد استعار هذا المفهوم من كبار الأساتذة البنيويين ومن بينهم ألتوسير الذي مهد له الطريق للبحث عن ماهية النص وتفكيكه وزعزعة هذه البنية المعقدة التي يتأسس عليها النص الأدبي والفلسفي على السواء.^(٣٠)

وهكذا يقوم ألتوسير بحملة شعواء على النزعة الماركسية المتطرفة التي تغلب بنية واحدة على سائر البنيات الأخرى. فالعلية الاقتصادية التي يتحدث عنها ماركس ليست علية ميكانيكية آلية، بل هي علية من نوع مختلف تماما: إنها علية بنيوية، أي أنها متشابكة مع عناصر أخرى، حيث لا يمكن الفصل بينهما. أما العلية الآلية أو الميكانيكية فهي -حسب رأيه- تفضل نفسها عن بقية الوحدات أو العناصر التي تؤلف البنية الاقتصادية، وفي هذا تشويه حقيقي للنظرية الماركسية.

وعلى الرغم من غموض مصطلح "الاقتصاد" في حد ذاته، وانتقاد مفهومه من طرف العديد من المفكرين من أمثال باديو وبالميس Badiou et Balmes^(٣١)، فإن ألتوسير كان يهدف من ورائه إلى وجود علة غائبة، علة محصورة في البنيات الأخرى ما دام هو الذي يحددها.

ومهما يكن من أمر فإن هذه النظرية تشبه أيضا نظرية فرويد في اللاشعور الذي يحدد حياتنا السلوكية حيث نجد أن الاقتصاد يرتبط بشيء مخفي وجب البحث عنه؛ لأنه ليس وحده محرك الظاهرة الاجتماعية وإنما هناك عناصر لا واعية تكون مخفية في البنية ذاتها تحتاج إلى التنقيب والبحث من أجل الكشف عن ماهيتها. فالأمر إذن ليس متعلقا بما هو ظاهر بقدر ما هو متعلق بما هو مخفي. وهذه الفكرة تبناها -أيضا- جاك لاكان في دراسته البنيوية النفسية.

أسبقية البنية على الذات

إن اهتمام التوسير بتحليل "البنية الاقتصادية" جعله يتصور كيفية تكوين علم اقتصادي، فهو يخالف النظريات التي تشير إلى علاقات اقتصادية يمكن إخضاعها للتجربة العلمية حيث يعتقد أن مفهوم الاقتصاد غير مرتبط بشيء موضوعي قائم بذاته ويمكن ملاحظته أو رؤيته مثل ما هو الحال مع الأشياء الموضوعية. وهذا هو السبب الذي جعله يقر بوجود "بنية اقتصادية" تمثل في جوهرها تركيباً يدعى بالتركيب الطوبولوجي-العلائقي "الذي يعيد الاعتبار للبنية، ويقدمها على الذات، فهو (هذا التركيب) يستعيز عن إشكالية "الإنسان الاقتصادي" بإشكالية "البنية" التي أصبحت عنده الموضوع الرئيسي الجدير بالدراسة والبحث والتنقيب.

وتعتمد هذه الدراسة الجديدة على تحليل المواقع أو الأماكن *Les endroits* القائمة في مجالها الطوبولوجي البنائي حيث يمكن تحديدها من خلال العلاقات الإنتاجية. من هنا نلاحظ أن لوي ألتوسير لا يتحدث عن علاقات إنسانية، بمعنى أنه لا يعطي أهمية للأفراد الواقعيين الذين يشغلون مواقع معينة وقيمون علاقات مع موضوعات معينة (الآلات، أو الوسائل الإنتاجية)، حيث نجد أن كارل ماركس أكد على هذه الثنائية المزدوجة: "أفراد-آلات" التي تعني أن الأفراد يقيمون أدواراً معينة.^(٣٢)

إن التوسير -على خلاف كارل ماركس- يتحدث عن علاقات مختلفة عن تلك التي أقرها كارل ماركس، فهي علاقات متميزة *Differentiels* نجدها تقوم بين أدوات *Outils* وموضوعات *Objets*. فهو -في هذا الصدد- يشير مباشرة إلى الرمز *Signe* الذي يمثل بدوره أساس البنية الاقتصادية ويحتاج -من أجل الكشف عن حقيقته- إلى عملية الحفر والتنقيب في البناء ككل وهو منهج سار عليه معظم البنيويين في تحليلاتهم ودراساتهم البنيوية^(٣٣).

ويتجلى الرمز في شكل العمل أو شكل الإنتاج والأداة المستعملة في العملية والعمال الذين يقومون بالعمل... الخ. وعلى الرغم من أن الناس يشغلون أماكن معينة من أجل القيام بعملية الإنتاج، ويخضعون لحتمية المهام التي تفرضها عناصر أو جزئيات البنية، إلا أنهم ليسوا أحراراً في القيام بأعمال تتجاوز تلك الحتمية، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أنهم يقومون بمهامهم داخل الإطار الذي يحتلونه من حيث أنهم مقيدون "بالموقع البنوي" ويعملون وفق متطلباته.^(٣٤)

ويتجلى هذا التصور الجديد لدى ألتوسير في إعطائه أهمية كبيرة لفكرة "الموقع" و"الوظيفة"، فهو يؤكد على تحديد وتوزيع المواقع أو الأماكن والوظائف التي يشغلها الناس يدل الاهتمام بالذوات الإنسانية وتبعاً لذلك تحتل البنية محل الذات حيث نجدتها تنطوي على مجموعة كبيرة من العناصر الفردية المتباينة والتمايزة فيما بينها.

وختاماً لما جاء في هذا البحث نقول إن قراءة ألتوسير لكتابات كارل ماركس كانت قراءة بنوية محضة تشبه - إلى حد كبير - تلك القراءة التي اعتمدها لاكان Lacan في فهم فرويد Freud، حيث نجد ما في علم النفس الفرويدي من عناصر إنسانية وعاطفية، أي أن تحليله النفسي البنيوي كان يرمي إلى تحرير النظرية الفرويدية من تفسيرات الفرويديين الجدد الذين كانوا - حسب رأيه - غرباء عن فرويد، ومن ثم طالب بضرورة العودة من جديد إلى واضع التحليل النفسي، حيث نجد يؤكد أهمية دراسة اللاشعور باعتباره "لغة" ذات بنية خاصة وجب التنقيب عنها والغموض في أعماقها.^(٣٥)

إن هذه القراءة الجديدة للنظرية الفرويدية عند لاكان ترمي إلى تحقيق لغة جديدة تكون ثمرتها الشعور باللذة والمتعة، فهي - حسب رأيه - لغة خيالية تعمل على تحريرنا من العناصر العميقة التي تمجد وجودنا.

وإذا كان لا كان يؤكد هو بدوره على إعادة قراءة فرويد قراءة جديدة، فإن التوسير ينهج النهج نفسه ويدعو إلى إثراء النظرية الماركسية والكشف عن تلك الثغرات التي احتوتها فكانت قراءته لها بمثابة الكشف عن الأبنية اللاواعية، الأبنية المخفية التي ظل يبحث عنها هذا الفيلسوف والتي شكلت عنده محورا تدور حوله كل فلسفته. فكان هدفه يرمي إلى البحث عن "الشفرة" بالتعبير الوجودي الياسبرزي، ونقصد شفرة "النص الموضوعي" التي احتوتها كتابات كارل ماركس وانتهى إلى الفصل بين الواقع العملي والواقع العلمي من أجل إعادة بناء الماركسية الجديدة أو "الماركسية البنيوية" التي تركز على الاهتمام "بالمقال" لا "الذات" أو التعامل مع كلام مجهول في غياب "الذات الواعية" وهذا ما تنفيه معظم الفلسفات الوجودية.

وفي هذا المجال نلاحظ أن لوي ألتوسير -الذي كان متأثرا هو الآخر- بنظرية سيجمند فرويد في مجال علم النفس -قد فتح الباب واسعا للعديد من الدراسات الأنثروبولوجية والاقتصادية والسياسية والنفسية من أجل الاستفادة من "الرمز" الذي يكشف عن شيء مخفي في البنية وجب البحث عنه، فهو لا يشير إلى شيء قائم بذاته في الواقع وإنما يشير إلى مجموعة من الظروف التي تحيط به والتي تتشكل معه في آن واحد، ومن ثم ينشأ ما يسمى في الفلسفة البنيوية "بالكل الاجتماعي" أو "المنظومة الاجتماعية". يقول في هذا المعنى: "... كما نعلم أن سلامة العلم وصحته هي قضية تهم العلم وحده فهي تثق في العلماء لكي يحلوا مشاكلهم العلمية ... إذ يجب على العلماء الاعتماد قبل كل شيء على قواهم الذاتية ... ونسبة كبيرة منها توجد خارجهم، توجد في عالم الناس، في أعمالهم، وفي نضالاتهم وفي أفكارهم."^(٣٦)

من هنا تكون الدراسة الجديدة التي انتهجها التوسير متعلقة بالمنظومة الاجتماعية التي تقوم أولا وقبل كل شيء -على ضرورة إعادة قراءة الفلسفة الماركسية والعودة

من جديد إلى نصوص كارل ماركس قصد استنطاق هذه النصوص واستخراج دلالاتها. وقد توصل هذا الفيلسوف الفرنسي إلى استنطاق صوامتها عن طريق سد كل الثغرات والفجوات بغية فك شفراتها، لأن وجود مثل هذه الشفرات دليل قاطع على عدم اكتمال هذه النصوص. وهذا هو السبب الذي جعل ألتوسير يدعو إلى استخراج المعنى أو الدلالة بين السطور وليس في السطور ذاتها؛ لأن الناقد البنيوي لا يهتم مناقشة ما يقوله النص بل "ما لا يقوله النص". بمعنى أنه يستنبط "المكتوم" أو "المكبوت" بالتعبير الفرويدي، وإذا نجح الفيلسوف البنيوي في تلك المهام الملقاة على عاتقه، فإنه من دون شك سيصل إلى فك الرمز وتوضيحه للقراء، مثل ما فعل فرويد بمرضاه حيث اكتشف أن اللاشعور هو الذي يوجه سلوكياتهم وبهذا يكون الفيلسوف البنيوي قد هاجم الدراسات الماركسية التي شوهدت الفكر الماركسي لينتهي بذلك إلى ذكر "الرمز" الذي هو بمثابة "اللاشعور" المخفي في النص والذي يحتاج إلى دراسة جادة من طرف الماركسيين أنفسهم.

الحواشي

- 1- S.Karsz, *Theorie et Politique; Louis Althusser*; (Paris: Fayard, 1982), p.40.
- ٢- زكريا إبراهيم ، مشكلة البنية (القاهرة: مكتبة القاهرة، دت)، ص٢١٣.
- ٣- أديت كرزويل، *عصر البنيوية*، ترجمة جابر عصفور (القاهرة: مكتبة مصر، دت)، ص٤٤.
- ٤- لوي ألتوسير، *الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية*، ترجمة رضا الزواوي (الدار البيضاء: منشورات دار عيون، ١٩٨٩)، ص٨٦.
- 5- Louis Althusser, *Pour Marx* (Paris: Maspero, 1965), p.209.
- 6- Louis Althusser, *Lire le Capital* (Paris: F.M., 1968), p.117.
- ٧- عبد السلام بن عبد العالي، *الميتافيزيقا، العلم والأيدولوجيا*، ط٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣)، ص١١٨.
- ٨- عمر مهيل، *البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر* (ديوان المطبوعات الجامعية، دت)، ص١٨١.
- ٩- لوي ألتوسير، *الفلسفة... المصدر المذكور*، ص٦٥.
- ١٠- عبد السلام بن عبد العالي، *المرجع المذكور*، ص١١٩.
- 11- Althnsser, *Lire... op.cit.*, p. 130.
- 12- Althusser, *pour Max... op.cit.*, p.31.
- ١٣- ألتوسير، *الفلسفة... المصدر المذكور*، ص٦٩.
- 14- J.T.Dessanti, *Introduction a' l'histoire de la Philosophie Critique* (Paris: Maspero, 1956), pp.166-167.

- ١٥- عبد السلام بن عبد العالي، المرجع المذكور، ص ١٠٥.
- ١٦- زكريا إبراهيم، المرجع المذكور، ص ص. ٢٢٠-٢٢١.
- 17- Victor Storsky, *Technica Pisatel Srogo Remesla* (Moscow, 1928, qur in *Russian Formaliam*, p. 46.
- 18- Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprite scientifique* (Librataririe Philosophique, 1977), p.13.
- ١٩- زكريا إبراهيم، المرجع المذكور، ص ٢٢٣.
- ٢٠- التوسير، الفلسفة... المصدر المذكور، ص ٦٩.
- ٢١- عبد السلام بن عبد العالي، المرجع المذكور، ص ١٠٧.
- ٢٢- زكريا إبراهيم، المرجع المذكور، ص ٢٢٤.
- 23- J.Deprun, "y" at'il une pratique theorique? "in: *Structuralisme et Marxisme* (Collection 10/18, Paris, 1970), p.68.
- 24- Louis Althnsser, *Elements d'autocritique* (Paris: Hachette, 1974), pp. 41-42.
- ٢٥- فواد زكريا، آفاق فلسفية (القاهرة: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٨)، ص ٣٤٩.
- 26- M.Godolier, *Horizons et Trajets Marxistes en Anthropologie* (Paris: Maspero, 1973), p.44.
- 27- Denis Huisman et Andre Verge, *La Connaissance*; ed. Fernand Nathan, pp. 326-327.
- 28- J.P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique* (Paris: Gallimard, 1960),p.201.
- ٢٩- أديت كيرزويل، عصر البنيوية من ليفي ستروس إلى ميشيل فوكو، ترجمة جابر عصفور (بغداد: دار آفاق عربية)، ص ٤٤.
- ٣٠- جون ستروك، البنيوية وما بعدها: من ليفي ستروس إلى جاك دريدا، ترجمة جابر عصفور (سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٠٦)، ص ٢٣٣.

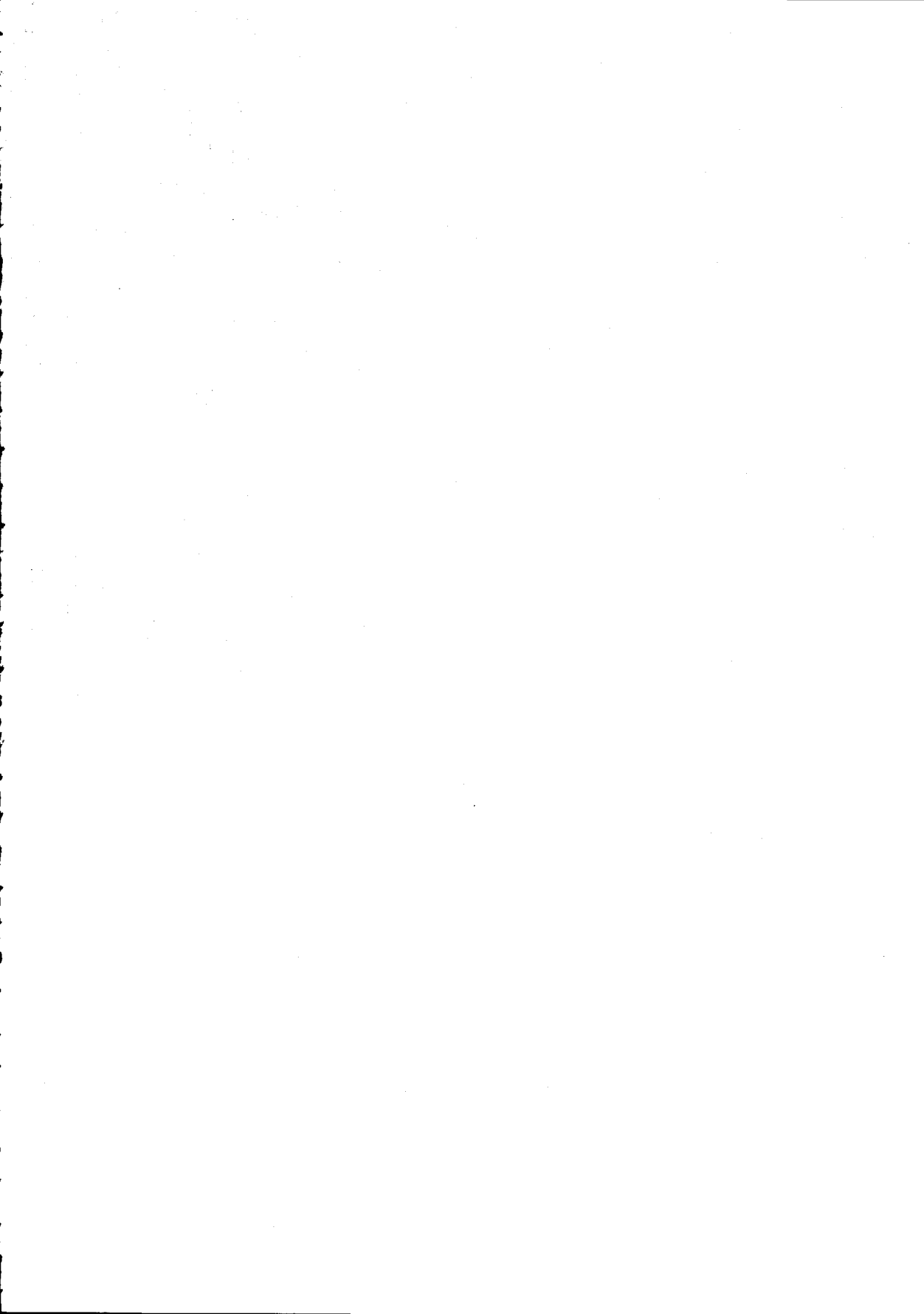
- 31- A.Badiou et F.Balbares, *De l'ideologie*, (Paris: Maspero, 1976), p.30.
- 32- Marx et. Engels, *La saint Famille, ou critique de la critique-Cantre Bruno Bauer*, Editions Sociales, 1972, p.10.
- 33- Louis Althusser, *Pour Marx op.cit.*, pp. 31-32.
- 34- Francois Wahl, *Q'uest ce le Structuralisme?* (Paris: Le Seuil, 1968), p.122.

٣٥ - أديت كيرزويل، عصر البنيوية، المرجع المذكور، ص ١٥١.

٣٦ - ألتوسير، الفلسفة... المصدر المذكور، ص ٨٩.

القسم الثاني

العلوم الاجتماعية



The Alternative Approach to carry over tax Losses: A Proposed model to encourage Investment in Jordan

**Khalil Abu-Hashish
University of Petra**

Abstract

The Research studies and analyses the treatment of carried over tax losses in tax law especially in the tax law applied in Jordan, in order to visualize the impact of carried over losses policy on the investment projects in Jordan.

The research covers six types of losses:

- Normal losses.
- Capital losses.
- Ub normal losses.
- Investment losses abroad.
- Jordan-branches losses abroad.
- Tax- exempt investment losses.

Among the results that have been concluded, some of the articles in the tax law applied in Jordan need to be changed so as to be consisted with the investment policy in Jordan.

To do so, the resreacher submitted the alternative approach as a proposed frame to treat carried over tax losses to enhance the investment policy in Jordan.

مدخل البدائل لترحيل الخسائر الضريبية إطار مقترح لتشجيع الاستثمار في المملكة الأردنية الهاشمية

د. خليل أبو حشيش

خليفة العلوم الإدارية والمالية

جامعة البتراء

١- الإطار العام للبحث

١-١ طبيعة البحث ومشكلته

يسعى النظام الضريبي في أي مجتمع إلى تحقيق مجموعة من الأهداف يختلف ترتيبها من مجتمع لآخر وفقا لطبيعة النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي السائد ودرجة تطوره، كما قد يختلف ترتيب هذه الأهداف وأولوياتها في المجتمع الواحد من وقت لآخر طبقا للظروف التي يمر بها داخليا وخارجيا مما قد يعطي هدفا معينا أولوية دون الأهداف الأخرى في مراحل معينة. وإذا كان للسياسة الضريبية تأثير فعال على جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية لأفراد المجتمع فإن هذا التأثير ينسحب وبشكل خاص على كافة جوانب الحياة الاقتصادية أو هيكل الاقتصاد القومي. فالسياسة الضريبية بلا شك، أحد أهم العوامل الفعالة في جذب الاستثمارات أو طردها، إذ أنها من ضمن أقوى السياسات المالية والاقتصادية التي يضعها المستثمر في اعتباره حين مناقشته التفضيلات الاستثمارية سواء أكان هذا الاستثمار داخليا برؤوس أموال وطنية

أو خارجياً برؤوس أموال أجنبية، وأن المستثمر يفقد الثقة تماماً في مناخ الاستثمار حينما يواجه بنصوص قانونية غامضة أو تحتل التفسير والتأويل أو لا تتناسب مع ما يجري في بلدان العالم من تشجيع للاستثمار وتقديم العون له.

وحيث أن الدخل الخاضع للضريبة في قوانين الضرائب بشكل عام والقانون الأردني بشكل خاص يستلزم تحديد ثلاث قيم (عناصر) أساسية تتمثل في:

- قيمة الإيرادات الخاضعة للضريبة،
- وقيمة التكاليف واجبة الخصم من تلك الإيرادات،
- وقيمة التنزيلات والإعفاءات واجبة التنزيل من الدخل الخاضعة.

فإن الخسائر الضريبية المرحلة تحديداً، باعتبارها من التنزيلات واجبة الخصم من الدخل الخاضع للضريبة، تعد من أحد أهم عوامل دعم ونجاح السياسات الاقتصادية المستهدفة. فمقدار تلك الخسائر وطرق تحيلها والمدة التي ترحل إليها تشكل عوامل جذب وإغراء للمستثمرين المحليين أو العرب أو الأجانب، حيث تحقق استثماراتهم، بعد سداد عبئها وتنزيل خسائرها المتراكمة، فوائد حقيقية تكون نواة لتراكمات رأسمالية جديدة مطلوبة لفتح آفاق أخرى للاستثمار، مما يعمل على تحقيق الأهداف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للدولة. وهو ما تسعى إليه سياسات وبرامج التنمية والإصلاح الاقتصادي.

لذلك فلا بد أن تصاغ السياسة الضريبية بما يتفق مع أهداف وخطط التنمية والاستثمار ولا بد أن تقاس حصيلة الضريبة مع الخسائر المترتبة على الفرص المضيعة التي يفقدها الاقتصاد القومي بفعل السياسة والأساليب الضريبية الخاطئة.

إن المستعرض والمتتبع لأحكام التشريع الضريبي الأردني منذ صدوره عام ١٩٣٣^(١)

يلحظ أنه يأخذ في أغلب نصوصه بمفهوم "البديل الواحد" لتحديد وعاء وعبء الضريبة، بمعنى أنه رسم - في معظم نصوصه - خطأ يكاد يكون ثابتاً لجميع المكلفين عند المعاملة الضريبية، ولم يوفر للمكلف فرصة الاختيار في بعض الحالات والمجالات التي تتطلب ذلك. ومثل هذا النهج الذي يتبعه المشرع فضلاً عن عدم مرونته فهو قد لا يحقق المصلحة لخزينة الدولة في بعض الأحيان، أو مصلحة المكلف في أحيان أخرى، مما ينتج عنه إخلال بتحقيق الأهداف الأساسية للضريبة وبعدها عن تحقيق الفعالية المعلقة عليها في هذا الشأن.

وعند إجراء دراسة مقارنة لبعض التشريعات الضريبية في الدول الأخرى نجد أنها قد وفرت للمكلف في مجالات متعددة فرصة الاختيار بين أكثر من بديل ليختار من بينها البديل المناسب وفق ظروفه الخاصة، وبما لا يخل في الأجل المتوسط بتحقيق مصالح جميع الأطراف: المجتمع والخزينة العامة والمكلف.

والتساؤلات التي تدور حولها هذه الدراسة هي: إلى أي مدى حقق تشريع الضريبة في الأردن المعاملة الملائمة^(٢) للخسائر الضريبية بكل صورها؟ كيف يمكن الاستفادة من السياسة الضريبية في التشريع الأردني المتعلقة بترحيل الخسائر لتكون إحدى حوافز تشجيع الاستثمار في المملكة؟

٢-١ أهداف البحث

يسعى البحث إلى تحقيق الأهداف التالية:

- ١- دراسة مفهوم الخسائر الضريبية وتحليل أبعاده.
- ٢- عرض وتحليل نماذج معاصرة لترحيل الخسائر في الدول المتقدمة من منظور تشجيع الاستثمار.
- ٣- دراسة مدى ملاءمة منهجية ترحيل الخسائر في التشريع الضريبي الأردني لتشجيع الاستثمار.
- ٤- تقديم إطار يحتوي على بعض البدائل المقترحة استخدامها لإعادة بناء مفهوم ترحيل الخسائر في التشريع الضريبي الأردني لتلائم سياسة تشجيع الاستثمار.

١-٣ أهمية البحث

ترتكز أهمية البحث على الاعتبارات التالية:

١- أهمية تحقيق هدف الملاءمة للتشريع الضريبي للتطورات المعاصرة بحيث يتضمن الأحكام والمجالات المتعددة التي تحقق لكل من المكلف والخزينة العامة الاستقرار المطلوب في النشاط وفي الحصيلة، ومن ثم الإقلال من حالات التهرب من الضريبة والإقلال من حالات الإفلاس وتوقف كثير من الأنشطة لعدم مرونة (ملاءمة) النصوص للظروف المختلفة للمكلفين.

٢- إن تطبيق سياسة الإصلاح الاقتصادي وما يترتب عليها من حرية وإعمال آليات السوق وتطبيق سياسة الخصخصة وتوسيع قاعدة الملكية... كل ذلك يقتضي أن يتم إجراء إصلاح لبعض بنود الضريبة يتوافق مع الإصلاح الاقتصادي باعتبار أن السياسة الضريبية جزء هام من السياسات المالية والاقتصادية، ولذلك كان هذا البحث وسيفيد في توضيح أهم الأسس والأساليب المقترحة لتطوير مفهوم ترحيل الخسائر لتلائم سياسة تشجيع الاستثمار في الأردن.

٣- ضرورة المواءمة بين التشريعات المختلفة في الدولة لتنفيذ برنامج الإصلاح الاقتصادي بما يشجع أوجه الاستثمار المختلفة في الأردن.

٤- البحث يعد نواة دراسية تهتم كافة المشتغلين في الضرائب والمحاسبة وبصفة خاصة مقدري ضريبة الدخل ومؤسسة تشجيع الاستثمار باعتبار أن ترحيل الخسائر ذو أهمية خاصة في تنفيذ سياسة تشجيع الاستثمار.

وتزداد أهمية الدراسة في ظل عدم وجود دراسات في مجال الضرائب تناولت أثر السياسات الضريبية الأردنية على تشجيع الاستثمار. فالدراسات الحالية تناولت مواضيع مغايرة لموضوع البحث ومنها دراسة (رمضان والحمود وقاقيش، ١٩٩٠) التي هدفت إلى التعرف على المشكلات التي تواجه مقدري ضريبة الدخل في الأردن خلال تعاملهم مع المكلفين بدفع الضريبة^(٣) ودراسة (الحمود وقاقيش ١٩٩٣) التي غطت أسباب ونواحي التباين بين ضريبة الدخل التي تعلنها الشركات المساهمة الصناعية الأردنية والضريبة المعدلة التي يتم تقديرها من قبل مقدر الضريبة^(٤). في حين هدفت دراسة (العكشة ١٩٩٣) للتعرف على أسباب الاختلاف بين مقدار الضريبة المعلنة بالكشوفات المقدمة من قبل المنشآت التجارية المختلفة (أفراد وشركات عادية، وشركات مساهمة عامة وخصوصية) ومقدار الضريبة المعدلة من قبل مقدري الضريبة بعد إجراء التدقيق اللازم لتلك الكشوفات وتعديلها^(٥). أما (الطور ١٩٩٣) فقد قام بإجراء تحليل لصور التهرب الضريبي ودوافعه وطرق علاجه من خلال تحليل النصوص القانونية في قانون ضريبة الدخل^(٦) على حين أن دراسة (المبيضين وأبو نصار ٢٠٠٠) استهدفت التعرف على صور التهرب الضريبي في الأردن وأهم العوامل والأسباب التي تساعد أو تزيد منه إضافة إلى معرفة نطاق التهرب في عدد من بنود الإيرادات والنفقات المختلفة^(٧). كما هدفت دراسة (حبيب ١٩٩٤) التي كانت في مجال التخطيط الضريبي للتعرف على مجالات التخطيط الضريبي لدى المصارف العاملة في الأردن^(٨) على حين كانت دراسة (أبو يحيى ١٩٩٦) في التخطيط الضريبي في الشركات الصناعية الأردنية^(٩). أما دراسة (عوامل ١٩٩٤) فتركزت على قياس كفاءة فاعلية الأداء في جهاز ضريبة الدخل في الأردن^(١٠). كما أن دراسة (أبو عباس ١٩٩٥) تركزت على بيان العوامل المؤثرة في موضوعية قرار مقدر ضريبة الدخل في

حالة عدم احتفاظ المكلف بحسابات أصولية^(١١). أما دراسة (كتانة ١٩٩٦) فقد تركزت حول التباين بين ضريبة الدخل المعلنة بكشف التقدير الذاتي المقدم من المكلف إلى دائرة ضريبة الدخل وبين ضريبة الدخل المعدلة من قبل مقدر الضريبة^(١٢).

١-٤ فروض البحث

يقوم البحث على بعض الفروض التي يطرحها الباحث كما يلي:

- ١- إن الخسائر الضريبية يجب أن تحظى بالاهتمام الأكبر في ظل التطورات الاقتصادية المعاصرة لانعكاساتها على الاقتصاد الأردني.
- ٢- المعاملة الضريبية لترحيل الخسائر في التشريع الضريبي أكثر ملاءمة لتشجيع الاستثمار مقارنة بالتشريعات الضريبية المماثلة.
- ٣- إن النظام الحالي للمحاسبة عن الخسائر الضريبية لم يعد صالحاً (لا يوفر دعماً كافياً) لتشجيع الاستثمار في ظل التوجهات الاقتصادية الحالية للدولة.
- ٤- إن تطبيق مدخل البدائل في ترحيل الخسائر الضريبية يحقق ما يلي:
 - أ- مرونة أكبر للتشريع لمسايرة التطورات المعاصرة.
 - ب- الإقلال من التهرب الضريبي في بعض الحالات.
 - ج- الإقلال من حالات الإفلاس وتوقف النشاط.
 - د- عدم الإخلال بتحقيق الأهداف الأساسية المحددة للتشريع.

١-٥ أسلوب البحث

يعتمد البحث على الأسلوب النظري والذي يقوم على استقراء المراجع والأبحاث العلمية السابقة في هذا المجال واستنباط ما يلائم البحث. ومن ثم فإنه يجمع بين

المنهجين الاستقرائي والاستنباطي اللذين يتناوب الباحث استخدامهما حسب مقتضيات الحال وبما يحقق أغراض البحث.

٦-١ مجتمع الدراسة

يعتمد هذا البحث على نصوص القانون رقم ٥٧ لسنة ١٩٨٥ بعد تعديلها بالقانون رقم ١٤ لسنة ١٩٩٥ وكذلك نصوص الأنظمة والتعليمات المتعلقة بتطبيق هذا القانون إضافة إلى قرارات محكمة التمييز المتعلقة بقضايا ضريبة الدخل. مع الاسترشاد ببعض المعالجات الضريبية المماثلة في بعض الدول المتقدمة.

٧-١ خطة البحث

في ضوء موضوع البحث وأهدافه فقد تم تقسيم الدراسة إلى خمسة مباحث رئيسة تتناول عددا من الموضوعات المترابطة تحقق أهداف البحث وهي:

المبحث الأول: الإطار العام للبحث.

المبحث الثاني: نظرة عامة إلى الخسائر محل الترحيل.

المبحث الثالث: ترحيل الخسائر في التشريع الضريبي الأردني.

المبحث الرابع: الإطار المقترح لترحيل الخسائر لتلائم سياسة تشجيع الاستثمار

في الأردن .

المبحث الخامس: خلاصة البحث والنتائج والتوصيات.

٢- نظرة عامة إلى الخسائر محل الترحيل

١-٢ مبررات ترحيل الخسائر

Justifying Carrying over Losses

الخسارة عبارة عن نقص حقيقي ومؤكد يصيب أصلاً من الأصول المملوكة للمنشأة وليس هناك ما يقابل هذا النقص من تعويض أو غيره، بحيث لو ان هذا النقص انقلب إلى نقيضه لأصبح ربحاً يخضع للضريبة. لذلك فقد اعتبرت التشريعات المختلفة أن الخسارة من ضمن التكاليف واجبة الخصم قبل تحديد وعاء الضريبة رغبة منها في المحافظة على رأس المال وبقائه سليماً، ليس من أجل مصلحة المكلف الشخصية فحسب وإنما لأجل أو مصلحة دائنيه والمتعاملين معه^(١٣). فالخسارة هي استقطاع جزء من رأس المال وهو ضمان الدائنين. والقاعدة أنه يجب أن يبقى رأس المال ثابتاً لا يمس، ويجب العمل على المحافظة عليه. وهذا ما يتفق مع العدالة الضريبية. فليس من العدالة أن تفرض الضريبة على ما يحقق المكلف من أرباح في سنة ما دون أن يؤخذ في الاعتبار ما أصابه من خسارة أو خسائر في السنوات السابقة.

لذلك فإن فكرة ترحيل الخسائر الناجمة عن ممارسة المكلف لنشاط خاضع للضريبة تستند على مبدأين ضريبيين هما:

Capital Recovery Concept

٢-١-١ مبدأ استرداد رأس المال

يقضي هذا المبدأ بعدم فرض الضريبة على الدخل إلا بعد استرداد رأس المال المستثمر في الأصل (أي تكلفته)^(١٤). الأمر الذي يرر ترحيل الخسائر باعتبارها فقداً لجزء من رأس المال المستثمر.

٢-١-٢ مبدأ توفير المال الكافي لسداد الضريبة

Wherewithal-to Pay Concept

وفقا لهذا المبدأ فإن الدخل يعد متحققا وبالتالي تسدد عنه الضريبة عندما تتوفر لدى المكلف الموارد المالية التي تكفي لسداد هذه الضريبة^(١٥). ويتمشى هذا الفكر مع مبدأ المقدرة على الدفع الذي يعد أساساً لفرض الضرائب التصاعدية على الدخول. الأمر الذي يوفر السند المنطقي المقبول لاستبعاد بعض مصادر دخل المكلف من وعاء الضريبة أو لتأجيل فرض الضريبة على بعض الأرباح المتحققة.

وفي ضوء ما تقدم يجب استخدام الأرباح الضريبية المتحققة خلال إحدى السنوات في احتواء contain خسائر السنوات السابقة تلافياً لفرض الضريبة على جزء من رأس المال، وهو ما يخالف القواعد المستقرة للضريبة على الدخل.

٢-٢ المقصود بالخسائر الممكن ترحيلها

Definition of Carried over Losses

نظراً لاختلاف نتيجة الأعمال الضريبية عن نتيجة الأعمال المحاسبية فإن الخسائر الممكن ترحيلها تنحصر في الخسائر الضريبية دون الخسائر المحاسبية. وعلى ذلك تتمثل الخسائر التي تسمح القوانين الضريبية بترحيلها في تلك المتعلقة بالأنشطة الخاضعة للضريبة التي يمارسها المكلف ويتم التوصل إليها وفقاً لأحكام قانون الضرائب^(١٦).

وفي ضوء ما تقدم إذا كانت الخسارة قد أصابت مالا مملوكا للمكلف ولكن لا صلة له بنشاطه الخاضع للضريبة، كأن يكون المال غير خاضع للضريبة أصلاً، فلا تخصم ولا ترحل ويستبعد أيضاً من هذا الحكم (ترحيل الخسائر) أوجه النشاط التي يتم ربط الضريبة عليها على أساس مقطوع أو ثابت^(١٧).

٢-٣ أنواع الخسائر المرحلة *Types of Carried over Losses*

تتمثل الخسائر الممكن ترحيلها في خسائر النشاط والخسائر السنوية وخسائر النشاط الثانوي للمكلف. وفيما يلي بيان ذلك:

٢-٣-١ خسائر النشاط *Transaction Losses*

تتحقق خسائر النشاط نتيجة لتصرف المكلف في الأصول المملوكة له بالبيع أو المبادلة أو التنازل بقيمة تقل عن تكلفة هذه الأصول من وجهة النظر الضريبية، مما يعد بمثابة خسارة في رأس المال المستثمر في تلك الأصول، إضافة إلى الخسائر التي قد تصيب المكلف بسبب تعرضه للكوارث الطبيعية أو السرقة.

ويلزم لتحديد المعالجة الضريبية لهذا النوع من الخسائر تصنيفها وفقا لنوع النشاط المتولدة منه، وعلى النحو التالية: ^(١٨)

- الخسائر التشغيلية (خسارة نشاط تجاري أو صناعي).
- الخسائر الرأسمالية.
- الخسائر الناتجة عن الاستخدام الشخصي للأصول.

وتجيز معظم التشريعات الضريبية، ومنها التشريع الضريبي الأمريكي والتشريع الضريبي الإنجليزي إضافة إلى التشريع الضريبي الكندي ترحيل الخسائر الشخصية إذا كانت بسبب تعرض المكلف للكوارث الطبيعية أو السرقة، كما تجيز هذه التشريعات خصم الخسائر المرتبطة بممارسة نشاط الأعمال بشرط ألا يكون التصرف بالبيع قد تم إلى أقارب المكلف ^(١٩). وبالنسبة إلى الخسائر الرأسمالية فيسمح بخصمها وترحيلها وفقا لقواعد معينة تختلف من دولة إلى أخرى.

٢-٣-٢ الخسائر السنوية Annual Losses

يتحقق هذا النوع من الخسائر نتيجة لزيادة مجموع الإعفاءات والتنزيلات عن مجموع إيرادات المكلف الخاضعة للضريبة خلال نفس الفترة المالية^(٢٠). وهي بذلك ليست ناتجة عن ممارسة المكلف لنشاطه. ومن ذلك ما يسمح به المشرع الإنجليزي من خصم مبلغ سنوي من الأرباح الرأسمالية المتحققة خلال الفترة المالية قبل خصم الخسائر المرحلة من سنوات سابقة مما قد يترتب عليه زيادة قيمة الخسائر المرحلة^(٢١).

٢-٣-٣ خسائر النشاط الثانوي للمكلف Passive Activity Losses

يقصد بالنشاط الثانوي ذلك النشاط الذي يمارسه المكلف بصورة غير جوهرية^(٢٢). ويتصف النشاط بالجوهرية إذا كان المكلف يمارسه بصورة مستمرة ومنتظمة. وقد وضع النظام الضريبي الأمريكي سبعة مؤشرات لجوهرية اشتراك Material Participation المكلف في النشاط. يتمثل المؤشر الرئيس منها في عدد الساعات التي يقضيها المكلف (أو زوجه) في تأدية النشاط، والتي حددها القانون الأمريكي بأكثر من ٥٠٠ ساعة عمل سنويا^(٢٣). غير أن الكونغرس الأمريكي قد اعتبر نشاطين غير أساسيين مهما كان عدد ساعات العمل المبذول فيهما وهما:

نشاط التأجير ونشاط الاشتراك بحصة التوصية. بينما اعتبر نشاطين آخرين أنشطة أساسية جوهرية وهما: الاشتراك في مشروعات البترول وفي الإسكان منخفض التكاليف (الشعبي)^(٢٤).

وتسمح القوانين الضريبية بترحيل خسائر النشاط الثانوي للمكلف لتخصم من إيرادات الأنشطة الأساسية في السنوات اللاحقة، وفقا لقواعد منظمة أطلق عليها Passive Activities Losses Rules^(٢٥).

٢-٤ طرق ترحيل الخسائر *Methods of Carrying over Losses*

يهدف ترحيل الخسائر في الدرجة الأولى إلى تخفيف العبء الضريبي على المكلف، وكلما تعددت الطرق التي ترحل بها الخسائر، زادت مشاركة دائرة ضريبة الدخل للمكلف في مثل هذه الظروف وشجعتة على الاستقرار. وفيما يلي الطرق المختلفة لترحيل الخسائر: (٢٦)

أ- الترحيل للخلف: حيث يسمح بحصم خسائر سنة ما من إيرادات السنوات السابقة لها، الأمر الذي يعد في واقع الأمر استرداداً للضريبة السابق سدادها.

ب- الترحيل للأمام: حيث تحصم خسائر سنة ما من إيرادات السنوات اللاحقة لها.

وقد يمنح القانون الضريبي المكلف حق الاختيار بين الترحيل للأمام أو الترحيل للخلف تبعاً لحجم الوفر الضريبي الممكن تحقيقه. كما تجيز بعض التشريعات الأسلوبين معاً لترحيل الخسائر (٢٧).

٣- ترحيل الخسائر في التشريع الضريبي الأردني

٣-١ التأميل القانوني لترحيل الخسائر

رغبة من المشرع بمراعاة الناحية الشخصية وظروف المكلف وعدم فرض الضريبة على راس المال فقد أخذ بمبدأ ترحيل الخسائر عند تحديد وعاء الضريبة. فقد نصت المادة (١٠) من القانون رقم (١٤) لسنة ١٩٩٥ على ما يلي: (٢٨)

أ- "إذا لحقت خسارة بأي شخص خلال السنة في أحد مصادر دخله الخاضع للضريبة بمقتضى هذا القانون فيجري تقاصها من مجموع دخله في السنة نفسها من المصادر الأخرى."

ب- "إذا بلغت الخسارة مقداراً لا يمكن تقاضه على الوجه المبين في الفقرة السابقة يدور رصيدها إلى السنة التالية مباشرة فألى التي تليها وهكذا لغاية ست سنوات بعد السنة التي وقعت فيها الخسارة ويجري تقاض الرصيد المدور إلى كل منها من الدخل الخاضع للضريبة فيها."

ويعتبر هذا المبدأ استثناء لقاعدة استقلال السنوات الضريبية حيث أنه يقرر إمكانية ترحيل الخسارة المتحققة في إحدى السنوات إلى عدد معين من السنوات أو بعبارة أخرى فإن المادة (١٠) تعتبر خسارة إحدى السنوات تكليفاً على ربح بعض سنوات لاحقة لها وتخضم تلك الخسارة من الربح المذكور ولا تفرض الضريبة إلا على ما تبقى بعد ذلك.

ويتناول البحث في الخسائر في التشريع الضريبي الأردني ما يلي: المقصود بالخسارة التي يجوز ترحيلها، والخسائر التي قد تلحق المنشأة، وشروط خصم وترحيل الخسائر ومدى ملاءمتها لسياسة تشجيع الاستثمار، والدخل الذي يجري تقاض الخسارة منه، وأخيراً السنوات التي يجوز ترحيل الخسارة خلالها.

٣-٢ المقصود بالخسارة التي يجوز ترحيلها

يقصد بالخسارة التي يجوز ترحيلها للسنوات التالية هي الخسارة الناتجة عن دخل يخضع للضريبة^(٢٩) ويتم التوصل إليها بعد تطبيق أحكام قانون ضريبة الدخل رقم ١٤ لسنة ١٩٩٥. أي أنها الخسارة الضريبية فقط دون الخسارة المحاسبية.

٣-٣ الخسائر التي قد تلحق المنشأة

نظراً لأن الخسارة عبارة عن نقص حقيقي ومؤكّد يصيب أصلاً من الأصول المملوكة للمنشأة وليس هناك ما يقابل هذا النقص من تعويض أو غيره، فإن الخسارة

التي تلحق المنشأة في التشريع الضريبي الأردني ويجوز ترحيلها تتخذ أيا من الصور التالية:

- أ- الخسائر التشغيلية.
 - ب- الخسائر الرأسمالية.
 - ج- الخسائر العارضة، الخسائر التي تنجم عن سرقة بعض أموال المنشأة أو اختلاسها.
 - د- الخسائر المتحققة عن استثمارات خارج المملكة.
 - هـ- خسائر فروع الشركات العاملة خارج المملكة.
 - و- خسائر الدخول المعفاة من الضريبة.
- وفيما يلي بيان ذلك:

٣-٣-١ الخسائر التشغيلية

ويطلق عليها أحيانا الخسائر العادية وهي تلك التي تصيب صلب عمل المنشأة في نهاية الفترة المالية نتيجة لزيادة الجانب المدين على الجانب الدائن في حساب الأرباح والخسائر.

٣-٣-٢ الخسائر الرأسمالية

ورد بالفقرة (هـ) من المادة (١١) ما يلي: "لا يجوز إجراء تنزيلات عن - الخسائر الرأسمالية-".^(٣٠)

وإذا كان الأصل في التشريع الضريبي الأردني عدم تنزيل وبالتالي عدم ترحيل الخسائر الرأسمالية، إلا أن المشرع قد خرج على هذا الأصل بحيث نص بالفقرة (١١) من المادة (٧) على ما يلي: "... على أن يجري تنزيل الخسائر الناجمة عن بيع أو نقل ملكية الأصول المشمولة بإحكام الاستهلاك بغير طرق الإرث في حال تحققها، وتحدد

هذه الخسارة بما يساوي الاستهلاك الذي تم تنزيله لغايات قانون ضريبة الدخل أو الخسارة المتحققة أيهما أقل." (٣١)

كما جاء بالفقرة (ط) من المادة (٩) "للتوصل إلى مقدار الدخل الخاضع للضريبة ينزل... المبلغ المنفق على استبدال الماكينات والآلات المستخدمة في العمل والتي بطل استعمالها وتحسب هذه المبالغ على أساس تكلفة الماكينات والآلات المستبدلة مطروحا منها الثمن المتحصل من بيعها وما سبق تنزيله عن استهلاكها." (٣٢)

ويستفاد من هذه النصوص أن الخسائر الرأسمالية التي يجوز تنزيلها من الدخل الخاضع للضريبة يمكن حصرها بما يلي:

- ١- الخسائر المتحققة نتيجة بيع الأصول المشمولة بأحكام الاستهلاك.
- ٢- الخسائر المتحققة نتيجة نقل الأصول المشمولة بأحكام الاستهلاك بغير طريق الإرث. ويحصل هذا في حال تغير الشكل القانوني للمنشأة كأن تتحول شركة تضامن إلى شركة مساهمة وفي حالة انسحاب شريك أو انضمام شريك... ويتم تحديد الخسائر الرأسمالية بما يعادل الاستهلاك المجمع للأصل المباع أو المنقول أو الخسارة المتحققة من عملية البيع أو النقل أيهما أقل.

فإذا اشترت شركة آلة بمبلغ ١٠,٠٠٠ دينار بتاريخ ١/١/٩٤ وتستهلكها بطريقة القسط الثابت بمعدل ١٠٪ سنويا وفي ٣١/١٢/٢٠٠٠ قامت الشركة ببيعها بمبلغ ١٠٠٠ دينار. فإنه يتم التوصل إلى مقدار الخسارة الرأسمالية واجبة التنزيل من الدخل الخاضع للضريبة للشركة كما يلي:

$$أ- الاستهلاك المجمع للآلة حتى ٣١/١٢/٢٠٠٠ =$$

تكلفة الآلة × معدل الاستهلاك × مدة الاستهلاك

$$٧٠٠٠ \text{ دينار} = ٧ \times ١٠\% \times ١٠٠٠٠$$

ب- القيمة الدفترية للآلة = تكلفة الآلة - مجمع استهلاكها

$$٧٠٠٠ - ١٠٠٠٠ =$$

$$= ٣٠٠٠ \text{ دينار}$$

ج- الخسائر المتحققة من عملية البيع = القيمة الدفترية للآلة - ثمن البيع

$$١٠٠٠ - ٣٠٠٠ =$$

$$= ٢٠٠٠ \text{ دينار}$$

وحيث أن الخسارة المتحققة من عملية البيع أقل من مجمع استهلاك الآلة فيكون المبلغ الواجب تحميله للأرباح يعادل ٢٠٠٠ دينار فقط.

٣- الخسائر المتحققة نتيجة استبدال الماكينات والآلات التي بطل استعمالها في الإنتاج.

وتحدد هذه الخسارة كما يتضح من النص السابق وفقا للمعادلة التالية:

تكلفة الماكينات المستبدلة - (سعر البيع + مجمع الاستهلاك).

فإذا اشترت منشأة آلات جديدة بمبلغ ١٠,٠٠٠ دينار مقابل آلات قديمة قدرت بمبلغ ١٥٠٠ دينار (وكانت تكلفتها الدفترية ٦٠٠٠ دينار ويبلغ مجمع استهلاكها حتى تاريخ الاستبدال ٤٠٠٠ دينار) وقد سددت المنشأة باقي الثمن بشيك فإن الخسارة الرأسمالية المتحققة من جراء الاستبدال حسب المعادلة أعلاه تساوي:

$$٦٠٠٠ - (٤٠٠٠ + ١٥٠٠)$$

$$= ٥٠٠ \text{ دينار}$$

وإذا كان المشرع قد سمح بتنزيل الخسائر الناتجة عن تجديد الآلات لزيادة قدرة الشركة الإنتاجية إلا أنه قد علق هذا التنزيل على شرط استبدال آلات قديمة بأخرى جديدة تحمل محلها في العمل حيث جاء بقرار محكمة التمييز (٨٥/٦٣٣) "... يستفاد من هذه الفقرة (ط من المادة ٩) أن شرط قبول تنزيل المبلغ المنفق كتنزيل مسموح به، يوجب استبدال الآلات القديمة بآلات جديدة تحمل محلها في العمل، وعليه لا يتوافر شرط تطبيق هذه الفقرة للمكلف الذي باع الآلة القديمة واستأجر آلات أخرى تحمل محلها لأنه استبدال آلات بخدمات وليس آلات بآلات". (٣٣)

ويرى الباحث أنه تشجيعاً للمكلفين (أفراداً وشركات) وللاستثمار وعمليات الخصخصة التي هي إحدى ثمرات الإصلاح الاقتصادي فإنه يجب أن تتمتع بميزة ترحيل الخسائر الناتجة عن استبدال الآلات والمكينات التي بطل استعمالها في الإنتاج بدون قيود طالما أنها مؤكدة الحدوث ومؤيدة بمستندات.

٣-٣-٣ الخسائر العارضة

وهي الخسائر التي تلحق بالمنشأة نتيجة حدث فجائي أو أمر غير متوقع مثل سرقة بعض أموالها أو تلفها أو تعرضها للحريق وما إلى ذلك. وتقسم الخسائر العارضة التي تحمل بالمنشأة، تبعاً لمحلها إلى قسمين:

أ- الخسائر العارضة التي تصيب الأصول الرأسمالية للمنشأة

وقد سبق أن بينا أن المشرع الضريبي لا يحمل الخسائر الرأسمالية على الربح إلا إذا كانت ناتجة عن بيع أو نقل ملكية الأصول المشمولة بأحكام الاستهلاك أو عن استبدالها. وبالتالي فإن كافة الخسائر الرأسمالية من غير ذلك المصدر لا تحمل على الربح ولا تعتبر نفقة واجبة التنزيل.

إن الاقتصاد الأردني وهو يتبنى سياسة الإصلاح الاقتصادي والأخذ بآليات السوق والتوجه نحو توسيع الملكية الخاصة في ظروف إقليمية ودولية تشهد تحرير التجارة الدولية وافتتاح الأسواق واشتداد المنافسة والاتجاه نحو التكتلات الاقتصادية، فإنه يسعى لتحقيق الانطلاق الإنتاجي وجذب الاستثمارات الوطنية والأجنبية، ومعالجة مشكلة البطالة، والتخفيف من عبء القروض الأجنبية والاستعاضة عن انخفاض المنح الأجنبية بالتدفقات الاستثمارية البديلة كل ذلك يتطلب وجود بيئة صالحة للاستثمارات ومناخ جاذب لها. وحيث أن الأصول الرأسمالية هي أداة دفع القدرات الإنتاجية، فيرى الباحث أن تعدل نصوص القانون بحيث تشمل الخسارة التي يجوز تنزيلها من الربح، الخسائر الرأسمالية العارضة.

ب- الخسائر العارضة التي تصيب موضع نشاط المنشأة

إذا أصابت الخسائر العارضة موضع نشاط المنشأة، مثل البضائع وما هو في حكمها، فيتوقف تحميلها كلها أو بعضها على الربح على ما إذا كانت مؤمنة ويمكن استردادها أم لا. حيث جاء بالفقرة (د) من المادة (١١) ما يلي: "لا يجوز إجراء تنزيلات عن ... أي خسائر أو نفقات يمكن استردادها بموجب بوليصة تأمين أو عقد تعويض... (٣٤)" وهنا لا بد من التفريق بين ما يلي:

إذا كان موضع نشاط المنشأة غير مؤمن عليه، فتحمل كافة الخسارة العارضة المتحققة عنه على أرباح السنة وما تبقى يدور للسنوات اللاحقة.

إذا كان موضع النشاط مؤمنا عليه وكان التعويض المدفوع مساويا للخسارة التي أصابته ففي هذه الحالة لا يجوز تنزيل أي جزء من الخسارة، أما إذا كان التعويض المدفوع أقل من الخسارة التي لحقت بالملكف ففي هذه الحالة يعتبر الفرق خسارة يجب تحميلها على الربح.

٣-٣-٤ الخسائر المتحققة عن استثمارات خارج المملكة

طبقا لمعيار مكانية الدخل والذي بموجبه تفرض الضريبة على كافة الدخل المتأتية من أعمال داخل المملكة فإن الدخل التي يجنيها المكلفون من الخارج لا تكون محلا للضريبة. غير أنه في ظل التوجهات الاقتصادية الحالية للدولة الرامية إلى تشجيع الاستثمار داخل المملكة فقد أخضع المشرع للضريبة، خلافا لهذا المبدأ، كافة الدخل المتحققة لأي شخص أردني أو مقيم في المملكة وتحققت خارج المملكة إذا كانت تلك الدخل ناشئة عن أموال وودائع من الأردن. حيث جاء بالبند (١) من الفقرة (ب) من المادة (٣) ما يلي:

"يخضع للضريبة بما فيها الفوائد والعمولات وعوائد الاستثمارات المالية وأرباح المتاجرة بالعملات والمعادن الثمينة والأوراق المالية المتحققة خارج المملكة لأي شخص أردني أو مقيم وتكون ناشئة عن أمواله وودائعه من المملكة..."^(٣٥)

وحيث أن تلك الاستثمارات شأنها شأن أي عمل تجاري أو صناعي معرضة للربح والخسارة فقد أجاز المشرع أن تقاص الخسارة المتحققة عن بعض الاستثمارات من الأرباح المتحققة للبعض الآخر في السنة نفسها وفي حال عدم كفايتها يدور رصيدها إلى ست سنوات لاحقة بعد السنة التي وقعت فيها تلك الخسارة. فقد جاء بالبند رقم (٥) من الفقرة (ب) من المادة (٣) ما يلي: "إذا لحقت خسارة في أي سنة وبأي شخص ممن تنطبق عليهم أحكام البند (١) (أعلاه) فيجري تنزيلها من الدخل المنصوص عليها في السنة من نفس البند وبشكل مستقل وفي حدود هذه الدخل ويدور الرصيد إن وجد إلى السنة التالية مباشرة فيالي التي تليها وهكذا لغاية ست سنوات بعد السنة التي وقعت فيها ويجري تنزيله من الدخل الخاضع للضريبة فيها من تلك الدخل شريطة احتفاظ المكلف بحسابات أصولية وصحيحة."^(٣٦)

ويستفاد من النص أعلاه أن المشرع قد نص على وحدة الخسائر المتحققة من الاستثمارات خارج المملكة بحيث لا تنزل تلك الخسائر من الأرباح المتحققة للمكلف في المملكة بالغاً ما بلغت. أي أنه وتمشياً مع سياسة تشجيع الاستثمار داخل المملكة فإن الخسائر الناتجة عن أعمال المكلف وأنشطته في الخارج يجب أن تكون في معزل عن نتيجة أعماله في المملكة ولا تمس أية أرباح متحققة فيها.

٣-٣-٥ خسائر فروع الشركات الأردنية العاملة في الخارج

وللغاية السابقة ذاتها فقد أحضع المشرع للضريبة ٢٠٪ من مجموع الدخل الصافي بعد تنزيل ضريبة الدخل الأجنبية الذي تحققه فروع الشركات الأردنية العاملة في الخارج. حيث جاء بالبند (٢) من الفقرة (ب) من المادة (٣) ما يلي: "يخضع للضريبة (٢٠٪) من مجموع الدخل الصافي، بعد تنزيل ضريبة الدخل الأجنبية، الذي تحققه فروع الشركات الأردنية العاملة خارج المملكة والمعلن في حساباتها الختامية المصادق عليها من مدقق الحسابات الخارجي." (٣٧)

وحيث أن نشاط فروع الشركات الأردنية شأنها شأن المراكز الرئيسة العاملة في الأردن معرضة للربح والخسارة فقد أجاز المشرع، إذا ختمت نتيجة أي فرع من فروع الشركات الأردنية العاملة في الخارج بخسارة، أن تنزل من الأرباح المتحققة لفروع الشركة الأخرى، إن وجدت، وفي السنة نفسها. وفي حالة عدم وجود فروع أخرى للشركة أو أن الأرباح المتحققة من الفروع الأخرى لا تكفي لتغطية هذه الخسارة فيجري تدوير رصيدها إلى السنة التالية فيالي التي تليها ولغاية ست سنوات بعد السنة التي وقعت فيها الخسارة. فقد جاء بالبند (٥) من الفقرة (ب) من المادة (٣) "أنه إذا لحقت خسارة في أي سنة لأي فرع من فروع الشركات الأردنية العاملة خارج

المملكة فيجري تنزيلها من دخول تلك الفروع وبشكل مستقل وفي حدود هذه الدخول ويدور الرصيد إن وجد إلى السنة التالية مباشرة فيإلى التي تليها. وهكذا لغاية ست سنوات بعد السنة التي وقعت فيها. ويجري تنزيلها من الدخل الخاضع للضريبة فيها من تلك الدخول شريطة احتفاظ المكلف بحسابات أصولية وصحيحة." (٣٨)

ويستفاد من النص أعلاه، وتمشيا مع سياسة تشجيع الاستثمار داخل المملكة، فإن المشرع قد نص على وحدة الخسائر المتحققة من دخول فروع الشركات الأردنية العاملة في الخارج. بحيث لا تنزل تلك الخسائر من الأرباح المتحققة للمركز أو الفروع العاملة في المملكة بالغا ما بلغت.

٣-٣-٦ خسائر الدخول المعفاة من الضريبة

الأصل أن خسائر الدخول المعفاة من الضريبة لا تنزل من الدخول الخاضعة لها استنادا لنص الفقرة (ج) من المادة (١٠) التي جاء فيها "لا يجوز تنزيل الخسارة التي لو كانت ربحا لم يخضع للضريبة." (٣٩) وإذا كان الأصل كذلك إلا أننا نجد أن المشرع قد خرج على هذا الأصل حيث أجاز تنزيل خسائر الدخول المعفاة من الضريبة من الأرباح الخاضعة لها في حالتين: الأولى لاعتبارات اجتماعية، والثانية لغايات اقتصادية تتمثل في تشجيع الاستثمار.

وفيما يلي بيان ذلك:

الحالة الأولى: تنزيل خسائر بنك الإسكان المتحققة من القروض والتسهيلات التي يقدمها للمشاريع السكنية. (٤٠)

فقد جاء بالبند (١٤) من الفقرة (ب) من المادة (٧) ما يلي: "يعفى من الضريبة الدخول والأرباح المتحققة لبنك الإسكان من القروض والتسهيلات التي يقدمها

للمشاريع السكنية، أما دخوله وأرباحه الأخرى التي لم ينص على إعفائها في هذا القانون فتحضع للضريبة بعد تنزيل الخسارة التي قد تتحقق من القروض والتسهيلات التي يقدمها للمشاريع السكنية."

وعلى الرغم من أن بنك الإسكان قد تغير واستبدل به بنك جديد يحمل اسم "بنك الإسكان للتنمية والاستثمار" إلا أن هذه المادة بقيت في القانون كما هي دون تعديل أو إلغاء غير أنه ليس بمقدور البنك الجديد الاستفادة من هذه الميزة.

الحالة الثانية: تنزيل خسائر الدخول المعفاة من الضريبة بموجب قانون تشجيع الاستثمار عن الفترة ما قبل ١٩٩٦/١/١ من الدخول المتحققة بعد انقضاء فترة الإعفاء.

حيث تنزل وتدور الخسائر المتحققة للمشاريع الاقتصادية المصدقة المعفاة من الضريبة بموجب قانون تشجيع الاستثمار من الدخول الخاضعة للضريبة المتحققة من تلك المشاريع في السنوات التي تلي سنوات الإعفاء استناداً لنص الفقرة (ز) من المادة (١٧) من قانون تشجيع الاستثمار رقم (١١) لسنة ١٩٨٧ وتعديلاته حيث جاء فيها: "على الرغم مما نص عليه في قانون ضريبة الدخل المعمول به، إذا لحقت بالمشروع الاقتصادي المصدق (المعفي من الضريبة) خسائر في سنوات إعفائه من الضرائب والرسوم بمقتضى أحكام هذا القانون أو في سنة منها فتبدأ مدة تنزيل وتدوير الخسائر المتراكمة خلال تلك السنوات أو التي وقعت في أي منها اعتباراً من السنة الأولى التي تلي سنوات الإعفاء المشار إليها وتطبق عليها أحكام قانون ضريبة الدخل الخاصة بالخسائر على هذا الأساس."^(٤١)

وعلى الرغم من أن هذا النص يحقق درجة عالية من الملاءمة لسياسات الدولة نحو تحقيق هدف تشجيع الاستثمار في المملكة وبما يفيد أن القوانين يجب أن تتناغم وتعمل

على تحقيق الغاية ذاتها التي ترنو لها الدولة إلا أن هذا النص قد تم تعديله بموجب قانون تشجيع الاستثمار رقم (١٦) لسنة ١٩٩٥. ونظرا لأن تعديل النصوص لا يلغي الحقوق المكتسبة التي ترتبت عليها وقت سريانها فإن هذا النص قد رتب على وجوده في دائرة ضريبة الدخل حقوق مكتسبة للمشاريع المصدقة يقضي بترحيل الخسائر التي تحققت لتلك المشاريع ما قبل سنة ١٩٩٦ لمدة تنتهي مع عام ٢٠٠٣ تقريبا.

٣-٤ شروط ترحيل الخسارة ومدى ملاءمتها لسياسة تشجيع الاستثمار
علق المشرع الأردني ترحيل الخسائر الضريبية على عدة شروط منها:

٣-٤-١ أن تكون الخسارة حقيقية ومؤكدة

ويستفاد من هذا الشرط أن الخسائر الاحتمالية أو الافتراضية، كخسائر إعادة التقييم، تخرج من نطاق الخسائر واجبة التنزيل أو الترحيل إلى سنوات لاحقة.

٣-٤-٢ أن تكون الخسارة متصلة بنشاط المكلف الخاضع للضريبة

لا يكفي أن تكون الخسارة حقيقية ومؤكدة حتى يجوز تنزيلها أو ترحيلها إلى السنوات اللاحقة بل لا بد أن تكون ناشئة ومتعلقة بدخل خاضع للضريبة. أما إذا كانت ناشئة عن دخل معفي من الضريبة فلا يجوز تنزيلها أو ترحيلها إلى السنوات اللاحقة استنادا لنص الفقرة (ج) من المادة (١٠) حيث جاء فيها "لا يجوز تنزيل الخسارة التي لو كانت ربحا لما خضع للضريبة..."^(٤٢)

إن تطبيق سياسة الإصلاح الاقتصادي وما يترتب عليها من تطبيق سياسة تشجيع الاستثمار يقتضي أن يتم إجراء إصلاح ضريبي لهذا البند يتوافق مع الإصلاح الاقتصادي باعتبار أن السياسة الضريبية جزء هام من السياسات المالية والاقتصادية.

ولذلك يرى الباحث أن يعدل هذا النص ليصار بموجبه تنزيل الخسائر المتحققة من أعمال تشجع الدولة الاستثمارات فيها من الدخول الأخرى الخاضعة للضريبة. وبالإضافة إلى أن كل ما من شأنه التأثير إيجابيا على صافي الربح، الذي يعد هدف المشروع الخاص، يساعد على اجتذاب الاستثمارات الخاصة فإن الدولة إذ تقوم بذلك فإنها تحصل على مكاسب مالية واقتصادية ناتجة عن قيام المستثمرين على اختلاف جنسياتهم بالتوسع في إقامة المشروعات وإيجاد فرد عمل وزيادة فرص التصدير وتحسين الوضع في ميزان المدفوعات، وبذلك يحل الاستثمار الخاص محل الدولة في القيام بهذه المشروعات ومن ثم يخفف العبء عن كاهلها.

٣-٤-٣ أن يمكس المكلف حسابات أصولية وصحيحة

لا بد من أن يقوم المكلف بمسك حسابات أصولية وصحيحة لكافة مصادر دخله الخاضعة للضريبة حتى يمكن تحميل خسارة بعض تلك المصادر على أرباح مصادر أخرى في السنة نفسها أو تدوير رصيدها إلى السنوات اللاحقة وللمدة التي حددها المشرع. أما إذا كان للمكلف عدة مصادر دخل ولا يمكس لأحد هذه المصادر حسابات أصولية وكانت نتيجته خسارة، بينما يوجد لباقي المصادر حسابات أصولية فلا يحق للمكلف تنزيل خسارة مصدر الدخل الذي لا يمكس له حسابات أصولية من تلك المصادر التي تنظمها حسابات أصولية وصحيحة. (٤٣)

قد يكون السبب في وجهة نظر المشرع هنا هو تشجيع المكلفين على مسك الدفاتر المنتظمة ولكن ماذا سيكون الوضع عليه في حالة إهدار مقدري ضريبة الدخل لدفاتر معظم المكلفين لأسباب غير موضوعية وغير مقنعة وغير كافية؟ فقد يرى المقدر أنه لا يعجبه حسن الإدارة في المنشأة محل التقدير وقد يأخذ بيانات المعاينة في سنة ما

ثم يطبقها على سنوات أخرى وهذا يحدث كثيراً لأن قيام مقدري ضريبة الدخل بفحص الدفاتر أو المستندات لا يتم إلا بعد مرور سنوات أقل من سنوات التقادم. فإذا ما كان يقوم أحد مقدري ضريبة الدخل بفحص أو تدقيق دفاتر منشأة عن أربع سنوات ويقوم بذلك في عام ٢٠٠٠ مثلاً فإنه سيتعامل مع بيانات سنة ١٩٩٧ وكأنه يتعامل مع سنة ٢٠٠٠ تماماً ويرى تصرفه سليماً. وخاصة فيما يتعلق بالدراسات التي يقومون بها كنسبة مجمل أو صافي الربح على النشاط محل عمل المنشأة.

وحيث أن أنشطة المكلفين متفاوتة وتتطلب دفاتر متعددة فيرى الباحث أن سياسة تشجيع مسك حسابات لغايات تنزيل الخسائر المتحققة يكون بتبسيط الدفاتر بما يتناسب مع كل نشاط ودون الدخول في التعقيدات المحاسبية والأصول الفنية والمجموعة الدفترية الكبيرة، وهذا يتم من خلال تحديد نماذج مبسطة لمختلف الأنشطة يكون الغرض منها إظهار حقيقة الإيراد والمصروف للوصول إلى صافي الربح الحقيقي للنشاط والتزام دائرة ضريبة الدخل بتشجيع المكلفين بمسك هذه الدفاتر.

٣-٤-٤ يجب أن تكون الخسارة قد أصابت ذات المكلف

أي أن يكون المكلف الذي يراد تنزيل الخسارة من ربحه في إحدى السنين، هو الشخص نفسه الذي كان قد تحمل الخسارة في سنة سابقة سواء استمر في مزاوله النشاط الخاضع للضريبة في نفس المنشأة أو نشاط آخر في منشأة أخرى. ذلك لأن هذا الحق يعد من الحقوق الشخصية للمكلف. وتتناول فيما يلي تطبيق هذا الحكم في عدد من الحالات:

١- حالة تغير نشاط المكلف

يجوز ترحيل الخسائر في حالة استمرار المكلف في استغلال منشأته حتى إذا غير نشاطها أو الغرض منها. كما يستفيد من ترحيل الخسائر المكلف الذي يستمر في مزاولة نشاط يخضع للضريبة سواء في نفس المنشأة أو في منشأة أخرى. وسواء أكان المكلف يملك منشأة واحدة أم عددا من المنشآت. بمعنى أنه يجوز تنزيل الخسارة التي تلحق صاحب المنشأة الفردية من الربح الذي يحصل عليه بصفته شريكا في إحدى شركات التضامن، وبالعكس فإن الخسارة التي تصيب مكلفا معيناً بصفته شريكا في إحدى شركات التضامن يمكن أن تنزل من ربحه من منشأته الفردية ذلك لأن المحمل بالخسائر في هاتين الحالتين، هو نفسه صاحب الربح الذي يراد ترحيل الخسارة بالنسبة له، أي أن يتوافر شرط وحدة القائم بالاستغلال في هاتين الحالتين.

فلو أن مكلفا كان يملك منشأة تجارية وحقت خسارة قدرها ١٥٠٠٠ دينار في سنة ١٩٩٩ مثلا، ثم زاول نشاطا خاضعا للضريبة مغايرا للنشاط الأول وحقق منه ربحا مقداره ١٦٠٠٠ دينار في عام ٢٠٠٠، فإن وعاء الضريبة يتحدد في هذه الحالة بمبلغ ١٠٠٠ دينار فقط.

٢- حالة بيع المنشأة لمكلف آخر أو التنازل عنها

إن انتقال ملكية المنشأة إلى مكلف آخر سواء بالبيع أو بالتنازل لا ينقل معها حق ترحيل الخسائر من البائع إلى المشتري باعتبار أن هذا الحق إنما هو حق شخصي للمكلف. وترتبا على ذلك:

- إذا استقل الشريك المتضامن بالمنشأة فلا يجوز أن تخصم الخسائر المرحلة من الأرباح التي يحققها بعد استقلاله إلا في حدود نصيبه منها كشريك متضامن.

• ولكن إذا انتقل شريك متضامن إلى شركة أخرى فإنه يجوز له أن يخصم الخسارة التي أصيب بها في الشركة الأولى من نصيبه في أرباح الشركة الثانية في حدود السنوات الست التي ترحل لها الخسارة.

ويلاحظ أنه إذا تحولت شركة تضامن إلى شركة مساهمة فإنه لا يجوز ترحيل خسارة شركة التضامن للشركة المساهمة نظرا لاختلاف شخصية القائم بالاستغلال، إضافة إلى عدم تمتع شركة التضامن بالشخصية المعنوية المستقلة خاصة إذا ما علمنا أن صافي دخل شركة التضامن يوزع بين الشركاء وفقا لحصصهم فيها. أما إذا تم شراء حصص وأسهم الشركات المساهمة أو التوصية بالأسهم أو (التوصية البسيطة)، فإن الخسارة المتحققة لحصص وأسهم هذه الشركات يستمر الانتفاع بها للمدة المحددة في القانون كون مثل هذه الشركات تتمتع بالشخصية المستقلة عن الشركاء وملاك الأسهم والحصص. ولذلك يفضل شراء الشركات الخاسرة من تلك الشركات على تصفيتها.

٣- حالة ورثة المكلف الذي حقق خسارة أثناء حياته

يعتبر شرط وحدة القائم بالاستغلال من الشروط الرئيسة لانتقال الخسارة من سنة لأخرى. ومفاد هذا الشرط كما ذكر سابقا أن يكون المكلف الذي يراد خصم الخسارة من ربحه في إحدى السنين هو الشخص نفسه الذي كان قد تحمل الخسارة في سنة سابقة. أما إذا تغير المكلف فيسقط بذلك الحق في ترحيل الخسارة لغيره، ذلك لأن هذا الحق من الحقوق الشخصية للمكلف. وعليه إذا توفى المكلف فلا يجوز لورثته خصم خسارة مورثهم من حصصهم في الربح الذي تحققه المنشأة بعد حدوث الوفاة نظرا لاختلاف شخصية القائم بالاستغلال في هذه الحالة. فالورثة طبقا للقانون

حكمهم حكم المالك الجديد حيث أن لهم ذمة مستقلة عن ذمة مورثهم وشخصية الوارث مغايرة لشخصية الموروث. ومع ذلك يرى البعض^(٤٤) عكس ذلك بحيث يستفيد الورثة من الترحيل ومن ثم يكون لهم ما يكون لمورثهم من حقوق وعليهم ما عليه من التزامات.

ويتفق الباحث مع هذا الرأي ويؤيده ليس لأن الورثة ملزمين بدفع ما على الموروث من ضرائب مستحقة لدائرة ضريبة الدخل فقط، ولكن نظرا للتطورات الاقتصادية التي تمر بها البلاد وما تتطلبه من تشجيع للاستثمار، لذا نرى أن يأخذ ذلك في الاعتبار ويعمل على إضافة فقرة في القانون تؤيد حق الورثة في التمتع بميزة ترحيل الخسائر.

٣-٥ الدخل الذي يجري تقاص الخسارة منه

يجري تنزيل أو تقاص الرصيد المدور (المرحل) من الخسائر من الدخل الخاضع للضريبة في السنة اللاحقة وليس من الدخل الصافي المتحقق فيها. بمعنى أن يتم تحديد الدخل الخاضع للضريبة في السنة اللاحقة أولا ثم يجري بعد ذلك تقاص وتنزيل الخسائر المدورة والمرحلة من السنوات السابقة. فقد جاء بالفقرة (ب) من المادة (١٠) "... ويجري تقاص الرصيد المدور إلى كل منها من الدخل الخاضع للضريبة فيها..."^(٤٥).

٣-٦ السنوات التي يجوز ترحيل الخسارة خلالها

يجوز متى توافرت الشروط السابقة نقل الخسارة المتحققة في سنة من السنوات إلى ست سنوات تلي السنة التي تحققت فيها الخسارة ليسقط بعدها حق المكلف في ترحيلها. فقد جاء بالفقرة (ب) من المادة (١٠) ما يلي: - "إذا بلغت الخسارة مقدارا لا يمكن تقاصه بكامله من مجموع دخل الشخص في السنة نفسها يدور رصيدها إلى

السنة التالية فألى التي تليها وهكذا لغاية ست سنوات بعد السنة التي وقعت فيها الخسارة...^(٤٦). وهذا يعد استثناء على قاعدة استقلال السنوات. فكأن المشرع قد اعترف بوجود تضامن بين نتائج سبع سنوات، السنة التي وقعت فيها الخسارة والسنوات الست الأخرى التي تعقبها.

وفي حالة تحقق الخسارة في سنوات متتالية يجب ترحيل خسارة السنة الأقدم بحيث لا يتجاوز ترحيل خسائر سنة معينة مدة الست سنوات اللاحقة. بمعنى أنه يراعى دائما في ترحيل الخسائر أن خسارة السنة الأقدم لها الأولوية في الخصم على خسارة السنة الأحدث حيث أن خسارة أي سنة يمضي عليها ست سنوات دون أن تخصم بالكامل من أرباح المكلف يسقط حقه في خصمها أو خصم الباقي منها نهائيا.

بناء على ما سبق نجد أن المشرع الأردني منذ صدوره قد اتخذ بديلا واحدا لترحيل الخسائر وهو الترحيل إلى الأمام لمدة بدأها بست سنوات تالية لسنة تحقق الخسارة. ويأخذ الباحث على هذا الخيار ما يلي:

- ١- حدد مدة تالية لسنة تحقق الخسارة مقدارها ست سنوات بغض النظر عن تحقق أرباح خلالها أم لا. وهو بهذا قد أخذ بالترحيل للأمام بشكل مقيد لمدة زمنية محددة بغض النظر عن طبيعة نتائج النشاط خلالها.
- ٢- اعتبر المشرع أن التوقف الجبري للمنشأة عن العمل من المدد المحسوبة لغايات ترحيل الخسارة.
- ٣- التعارض مع المبادئ المحاسبية المتعارف عليها من ضرورة استنفاد الخسائر المرحلة أولا قبل تحديد الأرباح النهائية القابلة للتصرف فيها.

٤- وهنا نلاحظ أنه إذا ختمت نتائج سنوات متتالية بخسارة ومضى على خسائر السنة الأولى ست سنوات فإن حق المكلف يسقط بتنزيل رصيد تلك الخسارة في السنوات اللاحقة، وهذا يعتبر بحق فرض ضريبة على رأس المال، ولا يشجع على الاستمرار في الاستثمار لسنوات لاحقة.

٤- الإطار المقترح لتحويل الخسائر

٤-١ مدخل البدائل لتحويل الخسائر الضريبية

يقترح الباحث الأخذ بمدخل البدائل *Alternatives Approach* كإطار يعمل به في مجال تحويل الخسائر الضريبية. فهو بالإضافة إلى أنه مدخل منطقي *Logical* فإنه، في رأي الباحث، مدخل عملي *Practical* ويناسب سياسة تشجيع الاستثمار التي تتبناها الدولة.

يقوم مدخل البدائل على توفير بدائل متعددة للمكلف للاختيار من بينها ما يراه لتحويل الخسائر التي تصيب نشاطه وفقا لظروفه الخاصة، وبما لا يخل في الأجل المتوسط بتحقيق مصالح جميع الأطراف: المجتمع والخزينة العامة والمكلف. والافتراض الأساسي الذي يستند إليه هذا المدخل هو تساوي أو تقارب العوائد من كل بديل خلال فترة زمنية متوسطة الأجل وبالشكل الذي يحقق، نتيجة لذلك، آثارا إيجابية إضافية لكل من المجتمع والمكلف والدولة.^(٤٧)

٤-٢ بدائل التعامل مع الخسائر الضريبية

هناك بديلان للتعامل مع الخسائر الضريبية هما:

٤-٢-١ عدم السماح بترحيل الخسائر

بموجب هذا البديل، إذا لحقت بالمكلف خسارة في أحد مصادر دخله الخاضع للضريبة فيجري تقاصها أو تنزيلها من مجموع دخله في السنة نفسها من المصادر الأخرى. وإذا زادت تلك الخسارة عن دخله من المصادر الأخرى فلا يجري تدويرها إلى السنوات التالية. وهو بذلك يفرض الضريبة على رأس المال ويجعل منها أداة جباية فحسب كما يعود بالضريبة إلى عهدها الأولى من حيث التركيز على الهدف التمويلي لها دون مراعاة للظروف الاقتصادية أو الاجتماعية أو لما قد يصيب المكلف من خسائر في نشاطه. وقد أخذ المشرع في مصر بهذا الاتجاه في المهن غير التجارية حتى صدر القانون رقم (١٥٧) لسنة ١٩٨١. (٤٨)

٤-٢-٢ السماح بترحيل الخسائر

بموجب هذا البديل إذا لحقت خسارة بأي مكلف خلال السنة في أحد مصادر دخله الخاضع للضريبة فيجري تقاصها من مجموع دخله في السنة نفسها من المصادر الأخرى. وإذا بلغت الخسارة مقدارا لا يمكن تقاصه فيدور (يرحل) رصيدها ليجري تنزيلها من دخل المكلف في سنوات أخرى. وهنا يوجد عدة بدائل لترحيل الخسائر أهمها:

٤-٢-٢-١ الترحيل للأمام

ويقوم هذا البديل على ترحيل الخسائر إلى سنوات لاحقة لسنة تحقق الخسارة. وهذه السنوات أما أن تكون محددة بمدة زمنية معينة، وهنا يكون الترحيل مقيدا بتلك المدة، أو أن تكون السنوات غير محددة أي حتى استنفاد الخسائر، وهنا يكون الترحيل إلى الأمام بشكل مطلق. ويرى الباحث لغايات ملاءمة السياسة الضريبية لتوجهات الدولة الاقتصادية أن يتم ترحيل كل من خسائر الاستغلال والخسائر الرأسمالية

والخسائر العارضة وخسائر الدخول المعفاة من الضريبة إلى الأمام لتخصم من إيرادات السنوات التالية إلى أن تستوعب بالكامل وبدون وضع حد أقصى للفترة المسموح الترحيل خلالها. على أن يجري تنزيل الخسائر الرأسمالية من الأرباح الرأسمالية المتحققة في تلك السنوات. وبالإضافة إلى أن هذا البديل يساعد على زيادة المنافسة بين المنشآت القائمة ويقلل من الاحتكار ويشجع على اتباع الوسائل الحديثة في الإنتاج والاستثمار، فإن زيادة مدة ترحيل الخسائر في المرحلة الحالية من توجهات الدولة الاقتصادية أمر مرغوب فيه للعمل على تهيئة المناخ لزيادة تدفق الاستثمارات وتشغيل الطاقات المعطلة، لأنه من المتفق عليه أن زيادة المدة تعتبر عاملاً تعويضياً عن بعض معوقات الاستثمار وأن أي زيادة للمدة سيكون لها تأثير على تدفق الاستثمارات. إضافة إلى أن زيادة المدة ستغطي جزءاً من تكلفة المخاطر التي يتعرض لها المشروع. بمعنى أن تحديد مدة لتدوير الخسائر سيعوق انطلاقة الشركات الكبرى وشركات المساهمة وشركات الاستثمار. كما إن تشجيع شركات الأموال على الاستثمار يتطلب أن تتمتع بميزة أن يكون ترحيل الخسائر بدون حد أقصى طالما أن هناك أسباباً لها ومؤيدة بمستندات. أما ما يتعلق بخسائر الاستثمارات خارج المملكة الناشئة عن أموال أردنية وخسائر فروع الشركات الأردنية العاملة في الخارج فيجري تنزيلها من أرباح تلك الاستثمارات بحد أقصى لمدة ست سنوات تلي السنة التي تحققت فيها الخسارة وعلى ألا يزيد ما يتم تنزيهه من أرباح الاستثمارات عن ٢٥٪ من تلك الأرباح.

٤-٢-٢-٢ الترحيل إلى الخلف

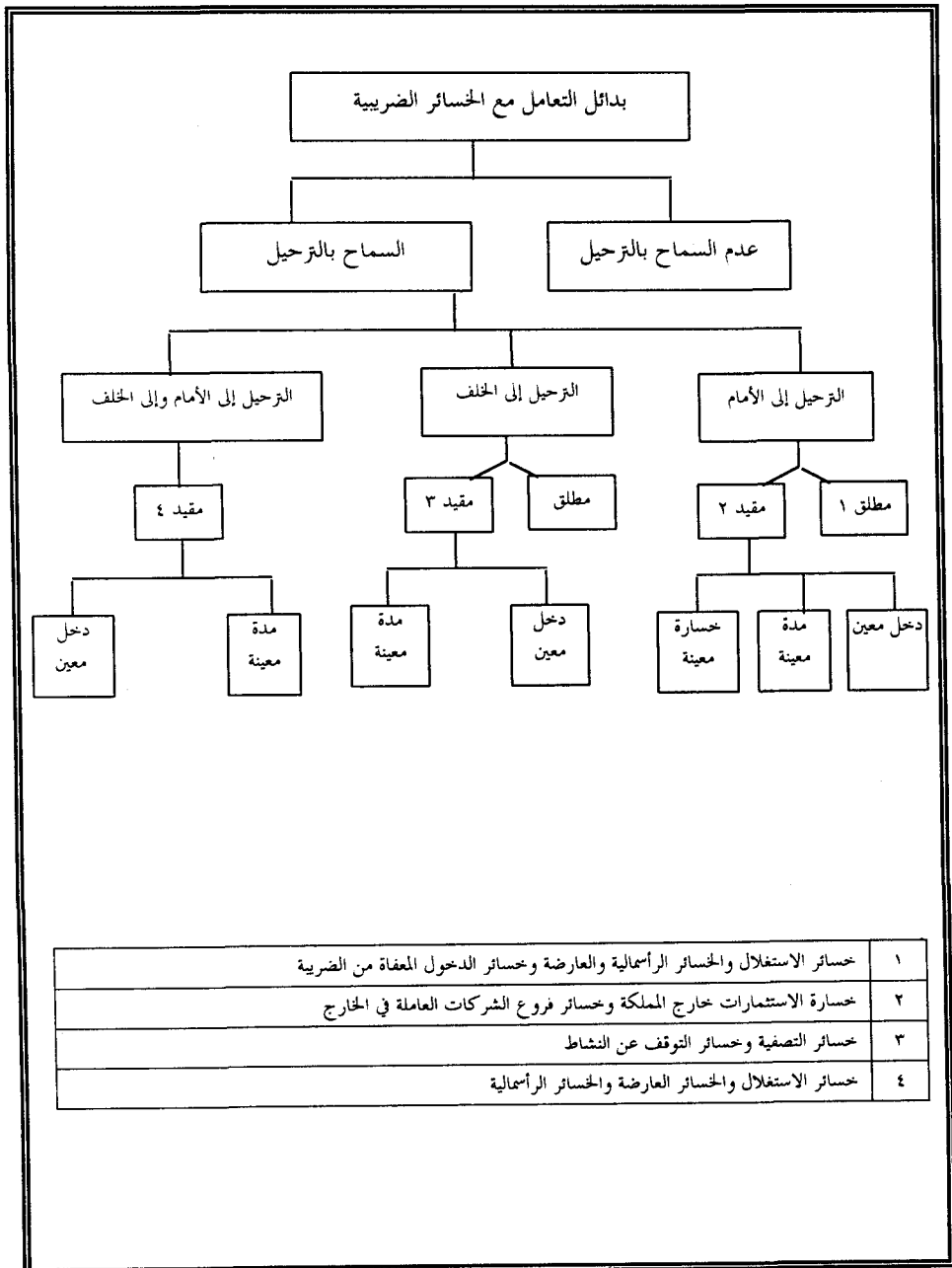
ويقوم هذا البديل على ترحيل الخسائر لسنوات سابقة لسنة تحقق الخسارة بحيث يترتب على ذلك استرداد المكلف لجزء مما دفعه من الضرائب وغالباً ما يكون هذا الترحيل مقيداً بمدة معينة. ويرى الباحث أن يتم ترحيل خسائر التصفية وخسائر

التوقف عن النشاط إلى الخلف ولمدة ثلاث سنوات ليتمكن استرداد جزء من الضريبة المدفوعة ليصار إلى القيام باستثمارات أخرى. وعلاوة على أن هذا البديل يمثل أداة جيدة للحد من التقلبات الاقتصادية ويفيد في التخفيف من الآثار الضارة للانكماش فإنه من المعروف أن للاستثمار أثرا مباشرا على الاقتصاد القومي حيث يؤدي إلى زيادة الناتج القومي مما يؤدي إلى انخفاض الأسعار. إضافة إلى أنه يؤدي إلى إيجاد فرص عمل جديدة مما يؤدي إلى زيادة الدخل القومي الأمر الذي يؤدي إجمالا إلى زيادة الرفاهية الاقتصادية وهي الهدف الأساسي لخطة التنمية الاقتصادية والاجتماعية. وكلما زادت الآثار غير المباشرة للنشاط الاقتصادي ذهب المشرع إلى أن يتنازل عن الضرائب التي قد تستحق على هذا النشاط لآجال تتفق وهذه الآثار لهذا النشاط.

٤-٢-٢-٣ الترحيل إلى الخلف وإلى الأمام

وهذا البديل عبارة عن مزيج من البديلين السابقين في محاولة للاستفادة من مزايا كل بديل على مستوى المكلف وعلى مستوى الدولة والاقتصاد القومي. ويرى الباحث أن يعطى المكلف الخيار بين البدائل السابقة فيما يتعلق بخسائر الاستغلال والخسائر الرأسمالية والخسائر العارضة أو هذا البديل ليصار إلى ترحيل الخسارة إلى الخلف لمدة ثلاثة سنوات وإلى الأمام بحد أقصى ست سنوات تلي السنة التي تحققت فيها الخسارة.

ويمكن عرض ملخص لبدائل ترحيل الخسائر الضريبية على النحو التالي:



١	خسائر الاستغلال والخسائر الرأسمالية والعارضه وخسائر الدخول المعفاة من الضريبة
٢	خسارة الاستثمارات خارج المملكة وخسائر فروع الشركات العاملة في الخارج
٣	خسائر التصفية وخسائر التوقف عن النشاط
٤	خسائر الاستغلال والخسائر العارضة والخسائر الرأسمالية

وقد يرى البعض^(٤٩) أن اتباع مدخل البدائل فيه إضعاف للتشريع وتشتت في التطبيق عند مقدري ضريبة الدخل. ويرى الباحث أن التشتت يأتي عندما لا يحدد التشريع البدائل المطلوب العمل بها فصيافة البدائل ليست عملية سهلة بل تمثل عملية فنية متقدمة في التشريعات الضريبية حيث يجب أن يحقق كل بديل مطروح نتائج متطابقة مع البدائل الأخرى في كل من الأجلين المتوسط والطويل. أما إذا تم التقييم على مستوى سنة واحدة عندئذ يمكن القول بوجود اختلاف واضح في النتائج قد يكون في صالح الخزينة أو في صالح المكلف. من هنا فإن التقييم الموضوعي للبدائل يجب أن يتضمن فترة زمنية أطول من سنة حتى يمكن التحقق من النتائج المترتبة على كل بديل. إضافة إلى ذلك فإن مدخل البدائل مستمد من الأهداف الأساسية التي تسعى النظم الضريبية إلى تحقيقها وهي الأهداف التمويلية والاجتماعية والاقتصادية، وهو بذلك إذ يطبق فيها فإنه يحقق أعلى توازن بينها. فأهداف الضريبة متعارضة، بمعنى أن رغبة المشرع في الحصول على المزيد من الأهداف الاقتصادية والاجتماعية يقتضي منه التنازل عن بعض الأهداف التمويلية أو وفرة الحصيلة. أي أن هناك علاقة عكسية بين كل من البعد التمويلي من جهة وبين كل من البعدين الاقتصادي والاجتماعي للضريبة من جهة أخرى. ويمكن التعبير عن هذه العلاقة في الشكل التالي:

الأهداف الاقتصادية

منخفض	متوسط	مرتفع	
مرتفع	منخفض	أكثر انخفاضاً	مرتفع
منخفض	متوسط	منخفض	متوسط
أكثر ارتفاعاً	مرتفع	متوسط	منخفض

الأهداف
الاجتماعية

الأهداف التمويلية

وتفسير ذلك أنه إذا كان الهدف النهائي من تطبيق الضريبة هو تحقيق مردود يتمثل في ١٠ نقاط موزعة بين الأهداف الثلاثة كما يلي:

- ٤ نقطة للبعد التمويلي،
- ٢ نقطة للبعد الاقتصادي،
- ١,٢٥ نقطة للبعد الاجتماعي.

وأراد المشرع تحقيق المزيد من الهدف الاقتصادي والاجتماعي مع الحفاظ على المستوى العام لتحقيق الأهداف. معنى ذلك أن علاقة الأهداف يمكن أن تتمثل فيما يلي:

- ٣ نقطة للبعد التمويلي،
- ٢,٥ للبعد الاقتصادي،
- ١,٣٣ للبعد الاجتماعي.

حيث يعبر عن ذلك كما يلي:

الحالة أ

اجتماعي	اقتصادي	التمويلي	العام
١,٢٥	× ٢	× ٤	= ١٠

الحالة ب

اجتماعي	اقتصادي	التمويلي	العام
١,٣٣	× ٢,٥	× ٣	= ١٠

والخلاصة إن منح المكلف بدائل لتحويل الخسائر يعطي للمكلفين وخاصة الشركات بعد إطفاء خسائرها فائضا حقيقيا لعملية التراكمات الرأسمالية المطلوبة بإلحاح للتنمية في المملكة. ولمواجهة التحدي الدولي بميلاد مجتمعات اقتصادية عربية ودولية تمثل كيانات اقتصادية يعد فيها عامل الضرائب من أهم العوامل التي تجذب خيارات المستثمرين والذين يقررون بحسابات دقيقة أسواق الاستثمار الأكثر ملاءمة لهم. حيث أن الحديث دائما للمستثمرين ورجال الأعمال هو البحث عن مناطق تسمح بتوطين الاستثمارات العالمية والعربية تكون فيها الضرائب ذات مزايا وفوائد مشتركة لرؤوس الأموال المستثمرة وللدول المضيفة للاستثمارات.

وللأسباب السابقة وغيرها من العوامل التي تساعد على الاستثمار فقد عنيت التشريعات الضريبية في الدول المتقدمة بتطبيق مدخل البدائل على تحويل الخسائر بصور شتى. من ذلك التشريع الضريبي الأمريكي، حيث يسمح القانون الضريبي الأمريكي بتحويل خسائر النشاط أيا كان نوعه للخلف لمدة ثلاث سنوات إلا إذا اختار المكلف عدم تحويلها للخلف والاكتفاء بتحويلها للأمام. ولكن، في العادة، ترحل للخلف أولا وإذا لم تستوعب الإيرادات المتحققة خلال فترة الثلاث سنوات كافة الخسائر، يرحل الجزء الباقي إلى الأمام لمدة خمس عشرة سنة.^(٥٠)

وتعامل الخسائر الشخصية الناتجة عن الكوارث الطبيعية أو السرقة نفس معاملة خسائر النشاط، وما عدا ذلك لا يجوز تحويله. كما يسمح المشرع الضريبي الأمريكي بشراء الخسائر للتمتع بالميزة الضريبية للخصم.^(٥١) بمعنى جواز خصم خسائر المنشأة المباعة من إيرادات المشتري. آخذا في الاعتبار الأثر الاقتصادي. ذلك أن السماح بخصم هذا النوع من الخسائر يفتح أسواقا لبيع الشركات الخاسرة، حيث يحق للمشتري تحويل الخسائر مما يشجع على الاستثمار.

أما القانون الضريبي الإنجليزي^(٥٢) فقد سمح بترحيل خسائر النشاط التجاري أو المهني الذي يمارسه الفرد أو الشريك في شركة التضامن إلى الأمام لتخصم من إيرادات نفس النشاط في السنوات التالية إلى أن تستوعب بالكامل وبدون وضع حد أقصى للفترة المسموح الترحيل خلالها. كما يسمح بالتحيل للخلف لمدة لا تزيد على ثلاث سنوات في حالة تصفية المنشأة وتوقفها عن ممارسة النشاط التجاري أو المهني. بالإضافة إلى ذلك يسمح التشريع الضريبي الإنجليزي بترحيل الخسائر الرأسمالية إلى الأمام إلى أن يستوعبها الربح الرأسمالي المتحقق في السنوات التالية.

وفي التشريع الضريبي الكندي^(٥٣) فإن الخسائر ترحل إلى الأمام لمدة سبع سنوات وإلى الخلف لمدة ثلاث سنوات. كما أن القانون الكندي يسمح بأن تخصم خسارة نشاط معين من إيرادات الأنشطة الأخرى للمكلف، إلى جانب السماح بتخصم الخسائر الرأسمالية من الإيرادات الأخرى وبحد أقصى ٢٠٠٠ دولار كندي. ويراعى استبعاد خسائر التصرف في الأصول المخصصة للاستخدام الشخصي من الخسارة الممكنة ترحيلها. وتخصم الخسائر الرأسمالية في حدود المعدلات المسموح بها وهي نصف قيمة الخسارة المحققة قبل عام ١٩٨٨ وثلثا قيمة الخسارة المحققة خلال سنتي ١٩٨٨، ١٩٨٩ وثلاثة أرباع قيمة الخسارة المحققة بعد عام ١٩٨٩.

٣-٤ متطلبات تطبيق الإطار المقترح

إن تطبيق مدخل البدائل لترحيل الخسائر يتطلب في رأي الباحث توفير المتطلبات التالية:

- ١- تحديد الأهداف الاستراتيجية الوطنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية مع تقسيمها إلى أهداف تكتيكية مرحلية.

- ٢- تحديد الدور الذي يمكن أن يؤديه النظام الضريبي في تحقيق هذه الأهداف داخل النظام المالي والاقتصادي عموماً.
 - ٣- التشخيص الدقيق لمشاكل وعيوب وأوجه قصور البديل الواحد في ترحيل الخسائر، وذلك لمحاولة تلافي هذه المشاكل وعلاج هذا القصور عند بناء هيكل النظام الضريبي متعدد البدائل.
 - ٤- التحديد الدقيق لعدد البدائل الممكنة التطبيق بما لا يزيد عن ثلاثة بدائل على الأكثر.
 - ٥- التقييم المسبق للآثار المترتبة على تطبيق كل بديل والتحقق من أن النتائج متساوية أو على الأقل متقاربة خلال الأجل المتوسط والطويل.
 - ٦- توفير قواعد معلومات متقدمة عن المكلفين وموقفهم الضريبي ولو تطلب الأمر الرجوع إلى سنوات سابقة تم تدقيقها.
 - ٧- تدريب عملي للمقدرين على التعامل مع هذا المدخل وما يتطلبه من دورة مستندية ودفترية خاصة، وتعديل في نماذج كشوف التقدير الذاتي المعمول بها حالياً.
 - ٨- النص في التشريع الضريبي على أنه يجوز من خلال تعليمات معينة إيقاف العمل بأحد البدائل أو إضافة بديل أو تعديل بديل قائم على ضوء نتائج التطبيق وبما يحقق الملاءمة للتطورات المعاصرة دون الحاجة إلى تعديل في نصوص القانون الأصلي.
 - ٩- وأخيراً طرح النموذج المقترح طرحاً مبدئياً من خلال استقصاء مبسط على كل من:
 - رجال الفقه والقانون،
 - المحاسبين ومقديري الضرائب،
 - عينات منتقاة من المكلفين.
- وتجميع اقتراحاتهم بالحذف والإضافة أو التعديل مع حصر النتائج وتحليلها إحصائياً للتعرف على أوجه الاتفاق والاختلاف.

٥- ملخص البحث والنتائج والتوصيات

٥-١ ملخص البحث

تعرض البحث بالدراسة والتحليل للمعالجة الضريبية لترحيل الخسائر بشكل عام وفي التشريع الضريبي الأردني بشكل خاص في ضوء الاتجاهات المعاصرة لتشجيع الاستثمار. وقد شمل التحليل في هذا المجال ست صور من الخسائر هي:

- الخسائر التشغيلية،
- الخسائر الرأسمالية،
- الخسائر العارضة،
- الخسائر المتحققة عن استثمارات خارج المملكة،
- خسائر فروع الشركات الأردنية العاملة خارج المملكة،
- خسائر الدخول المعفاة من الضريبة.

وقد خلصت الدراسة من ذلك إلى أن هناك مجالات متعددة حول هذه الجوانب تحتاج إلى صياغة واضحة من جانب المشرع الضريبي حتى يستكمل التشريع الأردني المتعلق بالاستثمار مقومات تكامل الصياغة بما يتمشى مع الاتجاهات المعاصرة في الدول المتقدمة.

بناء عليه قدم الباحث عرضاً لطبيعة ومتطلبات تطبيق مدخل البدائل كإطار يعمل به لترحيل الخسائر. بما يحقق للتشريع الضريبي الحالي مستوى أعلى من الملاءمة والفاعلية عما هو عليه الحال الآن، ودون التضحية بالأهداف والأركان الأساسية له.

٥-٢ نتائج البحث

خلص البحث إلى النتائج التالية:

- ١- صحة الفرض الأول وهو أن الخسائر الضريبية يجب أن تحظى بالاهتمام الأكبر في ظل التطورات الاقتصادية المعاصرة لانعكاساتها على الاقتصاد الأردني.
- ٢- عدم صحة الفرض الثاني وهو أن المعاملة الضريبية لترحيل الخسائر في التشريع الضريبي الأردني أكثر ملاءمة لتشجيع الاستثمار مقارنة بالتشريعات الضريبية المماثلة.
- ٣- إن الوضع الحالي في معالجة ترحيل الخسائر الضريبية يتسم بالقصور أو بعدم مواكبته للتطور في السياسات الاقتصادية للدولة الهادفة إلى تشجيع الاستثمار. ذلك أن الدولة في سياستها المشجعة للاستثمار تركز على جانب دون آخر أو مقوم دون غيره وهو ما يؤدي بدوره إلى زيادة القصور وفشل سياسات الدولة في تشجيع الاستثمار (أو فشل النظام الضريبي كأداة أو وسيلة من وسائل تشجيع الاستثمار).
- ٤- صحة الفرض الأساسي الذي استندت إليه الدراسة وهو أن تطبيق مدخل البدائل في مجال ترحيل الخسائر الضريبية يحقق مجموعة من المزايا لكل من الدولة والمجتمع والمكلف في الأجلين المتوسط والطويل.
- ٥- لمدخل البدائل متطلبات أساسية عند التطبيق يلزم توافرها قبل العمل به وقد تم عرضها في متن البحث.
- ٦- لا توجد مخاطر من تطبيق الإطار المقترح في الإخلال بأي من الأهداف الرئيسية للتشريع الضريبي.
- ٧- النص (ترحيل الخسائر) يشوبه القصور لأنه اعتبر (احتسب) فترة التوقف الجبري للمنشأة من الفترات المنصوص عليها لترحيل الخسائر.
- ٨- قد يتخذ بعض المكلفين الحجج الواهية كذريعة للتهرب من الضريبة مثل عدم استفادتهم من ترحيل الخسائر.

٣-٥ التوصيات

- ١- إعادة صياغة المعاملة الضريبية لتحويل الخسائر بحيث يكون هناك إمكانية لتحويل الخسائر إلى الخلف وإلى الأمام وإمكانية أن يختار المكلف الطريقة التي يريد اتباعها ونقترح تضمين التشريع الضريبي نصاً مؤداه السماح للمكلف باختيار أحد البدائل التالية لتحويل الخسائر:
 - أ- التحويل إلى الأمام حتى استنفاد خسائر الاستغلال والخسائر الرأسمالية والخسائر العارضة وخسائر الدخول المعفاة من الضريبة.
 - ب- التحويل إلى الأمام بحد أقصى لمدة ست سنوات لخسائر فروع الشركات الأردنية العاملة في الخارج.
 - ج- التحويل إلى الأمام بحد أقصى لمدة ست سنوات لخسائر الاستثمارات في الخارج الناتجة عن أموال أردنية أو لأشخاص أردنيين أو لأشخاص مقيمين في الأردن وبما لا يزيد عن ٢٥٪ من الدخول المتحققة من تلك الاستثمارات في كل سنة.
 - د- التحويل إلى الخلف لمدة ثلاث سنوات لخسائر التصفية وخسائر التوقف عن النشاط.
 - هـ- التحويل إلى الخلف لمدة ثلاث سنوات وإلى الأمام ما لم يستنفد من الخسائر الاستغلال والخسائر الرأسمالية والخسائر العارضة.
- ٢- توفير متطلبات تطبيق المدخل المقترح وتقع مسؤولية ذلك بصفة أساسية على دائرة ضريبة الدخل.
- ٣- تقييم البدائل المقترحة لتحويل الخسائر وإدخال ما يتم قبوله منها بتعديل في التشريع الضريبي.

- ٤- تعريف المكلفين بأهمية ودراسة البدائل المطروحة لترحيل الخسائر واختيار ما يلائم ظروفهم منها.
- ٥- إجراء تقييم سنوي مقارنة عن عدد حالات التوقف والإفلاس ومقدار الحصيلة ومعدلات التهرب قبل وبعد تطبيق الإطار المقترح.
- ٦- إضافة نص في قانون ضريبة الدخل يقضي أنه في حالة التوقف الجبري للمنشأة لا تحتسب فترة التوقف من بين الفترات المنصوص عليها في المادة لغايات مدة ترحيل الخسائر.
- ٧- السماح للورثة بخصم خسائر المنشأة التي آلت إليهم عن طريق الميراث.
- ٨- السماح بتنزيل الخسائر الرأسمالية التي تصيب المنشأة بغية تحديث الأصول الرأسمالية المستخدمة في الإنتاج.
- ٩- تشجيع المكلفين على مسك الدفاتر حلاً لمشكلة مسك دفاتر أصولية وصحيحة كشرط لتنزيل الخسائر التي تصيب المكلفين ويكون هذا التشجيع بتبسيط هذه الدفاتر بما يتناسب مع كل نشاط ودون الدخول في التعقيدات المحاسبية والأصول الفنية والمجموعة الدفترية الكبيرة وأن تقوم دائرة ضريبة الدخل باقتراح نماذج مبسطة لمختلف الأنشطة يكون الغرض منها إظهار حقيقة الإيراد والمصروف للوصول إلى صافي الربح الحقيقي للنشاط والتزام دائرة ضريبة الدخل بتشجيع المكلفين بمسك هذه الدفاتر.

الحواشي

- ١- هيثم العبادي وعبد الحليم كراجة، المحاسبة الضريبية (عمان: دار صفاء للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠)، ص ٣٥.
- ٢- يقصد الباحث بالملاءمة تحقيق أعلى درجة من التوازن بين مصلحة المكلف من جهة ومصلحة الخزينة العامة والمجتمع من جهة أخرى.
- ٣- صايل رمضان وتركي الحمود ومحمود قاقيش، "المشاكل التي تواجه مقدري ضريبة الدخل في الأردن"، مجلة أبحاث اليرموك، المجلد ٦، العدد ٤، ١٩٩٠.
- ٤- تركي الحمود ومحمود قاقيش، "التباين بين ضريبة الدخل المعلنة والمعدلة للشركات المساهمة الصناعية"، مجلة دراسات، المجلد ٢٠، العدد ١، ١٩٩٣.
- ٥- وائل العكشة، اختلاف الضريبة المعلنة والمعدلة وتدقيق حسابات المنشآت التجارية ضريبيا في الأردن، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، عمان، الأردن، ١٩٩٣.
- ٦- رنا إبراهيم العطور، التهرب الضريبي في الأردن، (الطبعة الأولى ١٩٩٣).
- ٧- محمد حسين أبو نصار، وعقلة المبيضين، "التهرب من ضريبة الدخل في الأردن: أسبابه وأشكاله"، مجلة المنارة، المجلد ٦، العدد ١، ٢٠٠٠.
- ٨- عبد الله حبيب، التخطيط الضريبي في المصارف العاملة في الأردن، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، عمان، الأردن، ١٩٩٤.
- ٩- أيمن محمد أبو يحيى، التخطيط الضريبي في الشركات الصناعية الأردنية-دراسة ميدانية، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، عمان، الأردن، ١٩٩٦.
- ١٠- نائل عوامل، "قياس فاعلية الأداء في جهاز ضريبة الدخل في الأردن-دراسة تحليلية وميدانية"، مجلة دراسات، المجلد ٢١، العدد ٥، ١٩٩٤.

- ١١- بسام محمود أبو عباس، العوامل المؤثرة في موضوعية مقدر الضريبة في حال عدم وجود حسابات أصولية- دراسة ميدانية، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، عمان، الأردن، ١٩٩٥.
- ١٢- خيرى مصطفى كنانة، اتجاهات الإيرادات في الأردن والعوامل المؤثرة فيها (الطبعة الأولى، ١٩٩٨).
- ١٣- د. حسن محمد كمال ود. سعيد عبد المنعم محمد، الضريبة الموحدة على دخل الأشخاص الطبيعيين: شرح وتحليل (القاهرة: مكتبة عين شمس، بدون سنة نشر، ص٨).
- 14- Kevin E.M., *Concepts in Federal Taxation* (U.S.A: West Publishing Company, 1994), p.64.
- 15- *Ibid.*, 1994, p.67.
- ١٦- د. سونيا إلياس جورجى، ترحيل الخسائر في الضريبة الموحدة على الأشخاص الطبيعيين: دراسة مقارنة، بحث مقدم إلى المؤتمر الضريبي السابع المنعقد في جامعة عين شمس في القاهرة للفترة ١٨-١٩/٣/١٩٩٥، ص٢.
- ١٧- د. رضا القديس شومان، ترحيل الخسائر في ظل القانون رقم ١٨٧ لسنة ١٩٩٣ بالضريبة الموحدة على دخل الأشخاص الطبيعيين، بحث مقدم إلى المؤتمر الضريبي الثامن المنعقد في جامعة عين شمس في القاهرة للفترة ١١-١٢/٥/١٩٩٧، ص٦.
- ١٨- Kevin, *op cit*, p.295.
- ١٩- د. سونيا، مرجع سابق، ص٣.
- ٢٠- د. سونيا إلياس جورجى، تصحيح الضرائب على الدخل في أوقات التضخم النقدي بين النظرية والتطبيق، (القاهرة: مكتبة عين شمس، ١٩٩٥)، ص١٠٤.
- 21- Eugene E.C and Roger E.V, "United Kingdom Development in Tax Allocation" *The International Journal of Accounting*, 1982, p7.
- 22- Kevin, *op cit*, p. 248.
- 23- Eugene Willis and others, *West's Federal Taxation: Comprehensive, Volume*. U.S.A, West Publishing Company 1993, pp. 6-10.
- 24- *Ibid*, pp. 6-15.

25- Joseph, M.D "The Logic of Tax-Federal Income Tax- Theory and Policy", U.S.A. Wet Publishing Company 1984, p.82.

٢٦- د. سونيا إلياس جورجسي، ترحيل الخسائر في الضريبة الموحدة على دخل الأشخاص الطبيعيين، مرجع سبق ذكره، ١٩٩٥، ص٦.

27- Donald E.K, and Jerry J.W, *Intermediate Accounting*. John Wiley and Sons 1993, p.911.

٢٨- وزارة المالية، دائرة ضريبة الدخل، قانون ضريبة الدخل رقم (٥٧) لسنة ١٩٨٥ المعدل بالقانون رقم (١٤) لسنة ١٩٩٥، المادة (١٠).

٢٩- المرجع السابق، مادة (١٠) فرع (ج).

٣٠- المرجع السابق، مادة (١١) فرع (هـ).

٣١- المرجع السابق، مادة (٧) فقرة (أ)، بند (١١).

٣٢- المرجع السابق، مادة (٩) فقرة (ط).

٣٣- رامي السمان وبسام أبو عباس، دليل ضريبة الدخل وفق القانون المعدل رقم (١٤) لسنة ١٩٩٥ (عمان: مجدي السمان وشركاه، ١٩٩٦)، ص٨٨.

٣٤- وزارة المالية، مرجع سابق، مادة (١١) فقرة (د).

٣٥- وزارة المالية، المرجع السابق، مادة (٣) فقرة (ب) بند (١).

٣٦- وزارة المالية، المرجع السابق، مادة (٣) فقرة (ب) بند (٥).

٣٧- وزارة المالية، المرجع السابق، مادة (٣) فقرة (ب) بند (٢).

٣٨- وزارة المالية، المرجع السابق، مادة (٣) فقرة (ب) بند (٥).

٣٩- وزارة المالية، المرجع السابق، مادة (١٠) فقرة (ج).

٤٠- وزارة المالية، المرجع السابق، مادة (٧) فقرة (ب) بند (١٤).

٤١- يسري هذا الحكم على الشركات التي تأسست بعد ١/١٢/١٩٨٨، وحصلت على

الإعفاء المذكور أي بعد سريان هذا التعديل، أما الشركات التي كانت قد تأسست قبل

هذا التاريخ فلا تحصل على مثل هذه الميزة. وجاء قانون تشجيع الاستثمار رقم (١٦) لسنة

١٩٩٥ وألغى القانون رقم (١١) لسنة ١٩٨٧ ليلغي معه هذه الميزة. بمعنى أن الخسائر في

مرحلة الإعفاء بموجب قانون تشجيع الاستثمار الجديد لا تدور. لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى: د. محمد أبو نصار ورفقاه، الضرائب ومحاسبتها بين النظرية والتطبيق، بدون ناشر، ص ١٧٥-١٧٦.

- ٤٢- وزارة المالية، مرجع سابق، مادة (١٠) فقرة (ج).
- ٤٣- وزارة المالية، المرجع السابق، مادة (١٠) فقرة (د).
- ٤٤- د. عاطف صدقي ومحمد أحمد الرزاز، "الضريبة الموحدة على دخل الأشخاص الطبيعيين"، مجلة التشريع الضريبي، القاهرة ١٩٩٥، ص ١٥.
- ٤٥- وزارة المالية، مرجع سبق ذكره، مادة (١٠) فقرة (ب).
- ٤٦- وزارة المالية، المرجع السابق، مادة (١٠) فقرة (ب).
- ٤٧- د. محمد السيد الناغي، استخدام مدخل البدائل في المحاسبة الضريبية كأساس لتعديلات ضريبية تلائم التطورات المعاصرة، بحث مقدم إلى المؤتمر الضريبي الثامن المنعقد في جامعة عين شمس في القاهرة للفترة ١١-١٢/٥/١٩٩٧، ص ٥.
- ٤٨- د. مصطفى محمد الصباغ، الاعتبارات الاقتصادية في الضريبة الموحدة على الدخل (القاهرة، بدون سنة نشر).
- ٤٩- محمود السيد الناغي، مرجع سبق ذكره، ص ٥.

50- Donald, *op cit*, p.22.

51- Joseph, *op cit*, p.82.

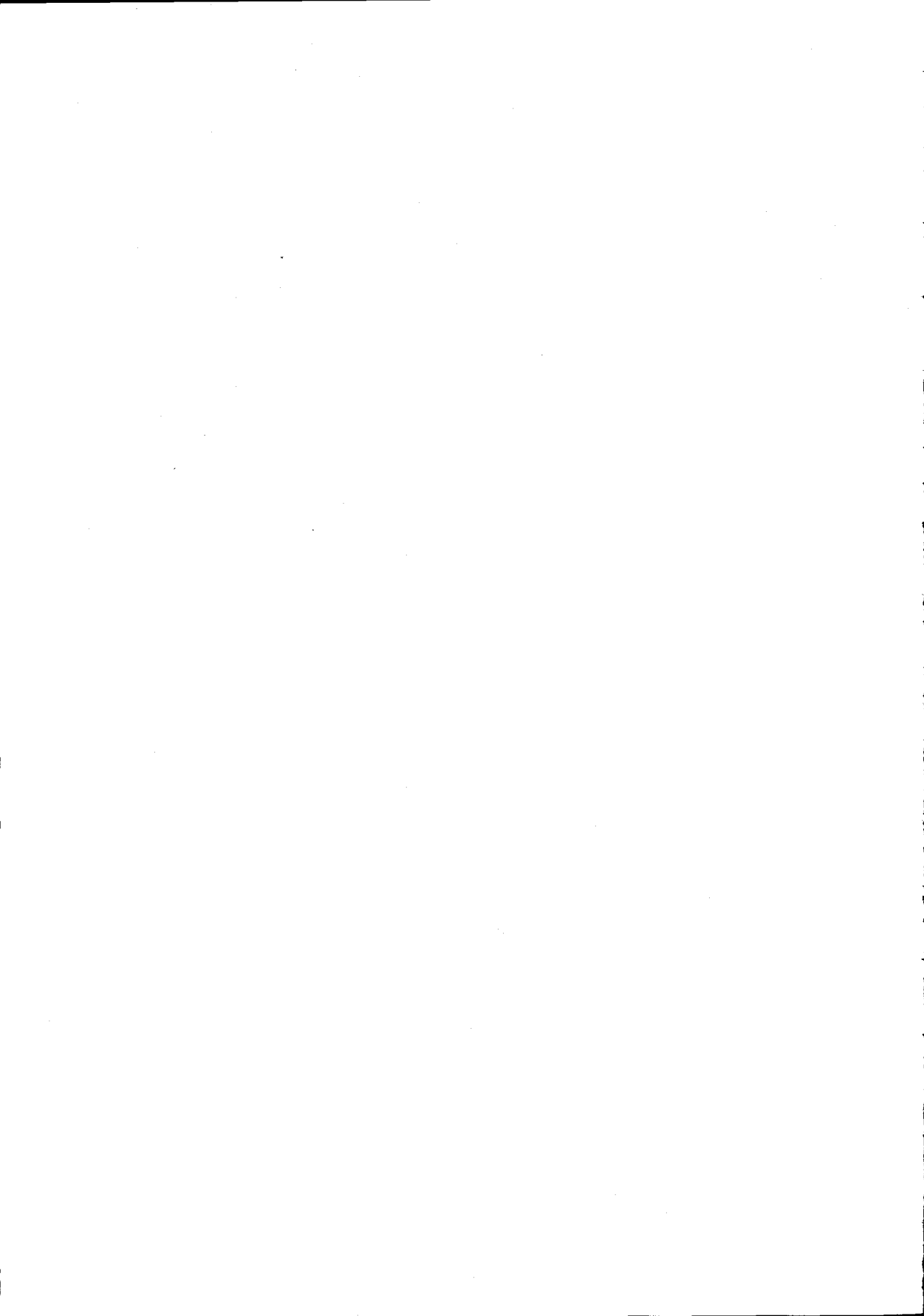
52- David B. and others, *Comprehensive Aspects of Taxation* (Great Britain: Cassell Educational, 1988), p.209.

53- Beam R.E and Laiken S.N, *Introduction to Federal Income Taxation*, 1988-1989 (Canada: CCH Canadian Limited 1987) p.245.

English Articles

Contents

A Comment and an Invitation		9
The Beggar's Opera: Phenomenal yet Controversial Success: Reconsidered	Adil Jamil	11



***A Comment and
an Invitation***

The first issue of *Al-Basaer* appeared in September 1996. Since then it has continued as a semiannual journal. *Al-Basaer*, the scientific journal of University of Petra, has received a wide-ranging acceptance in both the academic and scientific communities: quite a large number of well-known researchers and scientists in social, human and natural sciences have contributed to its issues which have been seen as a useful addition to knowledge. Indeed, *Al-Basaer* has also published a good number of paper basic and applied sciences as well. These contributions have however appeared as a collection rather than by arranged specific fields. Having passed throughout this experience, The Editor-in-Chief and The Editorial Board feel, given the progressive growth of the Journal achieved thus far, that it is now high time a change of organization in its overall framework be made. It has decided that from now on each issue will be divided into three distinct sections: Section I will be concerned with the humanities such as linguistic, literary and historical research; Section II with social sciences such as education, economics, sociology, political science, and finance and management; and Section III with basic and applied sciences including physics, mathematics, pharmaceutics,

engineering, and agriculture. It is hoped that this classification will be more expressive of the distinct nature of every field and thereby facilitate the job of researchers and the Editorial Board. The Editorial Board is looking forward to having complete issues of the Journal devoted to each of these fields independently.

On the other hand, the Editorial Board intends to introduce a new section assigned to reviews of related, recent books and research work especially those seen as genuine contribution to knowledge in both theoretical and applied fields. We extend an invitation to researchers and scientists to provide *Al-Basaer* with such reviews, in its attempt to act as yet another means of literary, artistic, and scientific development in the Arab world.

Editor in Chief

أوبرا الشحاذ نجاح استثنائي وموضوع جدل: إعادة نظر

د. محافل جميل

كلية الآداب - جامعة عمان الأهلية

ملخص

مسرحية الكاتب البريطاني جون كي المعنونة أوبرا المتسول The Beggar's Opera ، هي مسرحية ساخرة حظيت بنجاح وشهرة واسعة منذ أول ظهور لها على مسرح Lincoln's Inn Fields في عام ١٧٢٨ ، ولا تزال تتمتع بذلك النجاح الباهر والشهرة إلى وقتنا الحاضر. غير أن ذلك الإنجاز الأدبي الكبير قد أثار الكثير من الجدل بخصوص نقدها للواقع السياسي والاجتماعي وكذلك النقائص الأوبرالية التي وردت في المسرحية، ولقد تنوعت الآراء من المتحمسة والداعمة إلى تلك الآراء الناقدة والمناهضة من الكاتب ومسرحيته، ونتيجة لذلك عانت هذه المسرحية من كثرة التحليلات الخاطئة، فلا المناصرين لها ولا المزدريين منها أعطوها ما تستحق وشوهت أو أهملت عناصر النجاح الحقيقية لهذه المسرحية نتيجة لتلك الآراء المتحيزة لذا أخذت هذه الدراسة على عاتقها إخضاع تلك الآراء إلى دراسة معمقة لتوضيح الدوافع الأساسية خلف تلك الآراء المثارة حولها وكذلك لاختبار مصداقية كل ما قيل عن المسرحية من قبل الكتاب والمحللين. وفي محاولتها لدحض تلك الآراء غير الموضوعية، عمدت هذه الدراسة إلى لقاء الضوء على نقاط القوة والتميز التي مهدت للمسرحية طريق النجاح والشهرة وضمنت لها مكانة مرموقة بين روائع الأدب الخالدة. ونعتقد جازمين بأن موطن القوة الرئيسة يكمن في الاستراتيجية الفنية التي اتبعها الكاتب والتي مزج فيها المجتمع العالي والمتدني وكذلك مزج الأغاني الشعبية مع الألحان الأوبرالية المرتقمة. وساعدت تلك الاستراتيجية في ترويجها على عموم الطبقات المحبة للفن.

***The Beggar's Opera:
Phenomenal yet Controversial Success: Reconsidered***

By Adil Jamil
Faculty of Arts- Amman University

Abstract

John Gay's *The Beggar's Opera* is a satiric play which has enjoyed a phenomenal success since its first appearance on the stage of Lincoln's Inn Fields in 1728. This phenomenal success raised different sorts of controversies over its political satire, social satire, and operatic parodies. Such controversies range from the most enthusiastic and supportive to the most detracting and degrading ones; subsequently, the play suffered several misinterpretations, for neither the advocates nor the detractors gave it its fair dues, and in turn the real factors behind its success and popularity are neither misrepresented, overlooked, or worse distorted. This study takes the burden of throwing those constantly raised controversies back into debate, unraveling first the motivations behind the pro and con views, then examining the validity of what has been said about the play by pundits and commentators. In its attempt to repudiate most of those biased views, this study, in the last part, highlights the points of attraction which enhanced its way for popularity and success, and granted Gay's mock-opera a remarkable place among the everlasting masterpieces. We strongly believe what gives the play its eternal place among the best is the artistic strategy followed by the playwright in which he blended the high and low and then succeeded to domesticate high art in the cell of Newgate.

The phenomenal triumph of the opera continued-extant box-receipt records indicate full house throughout the century- with 1,081 performances to 1800. "*Interest was maintained not only by a succession of good actors and singers, but also by such novelties as 16 performances by a company of children, a dozen performances in a French translation entitled L'Opera du Gueux (1749), and various new settings for the music.*" (Stone,1969:529). After London, Gay's opera was performed in most British cities and in Ireland too, and it has peculiarly remained popular ever since. The most recent performance of the opera was held in March 2000, on the stage of The Victoria Conservatory of Music Opera Studio.

Along with the interest and admiration *The Beggar's Opera* obtained, streaks of animosity, jealousy, and envy simultaneously came off. Probably these pro and con views came out just for one reason: no one had ever predicted that a satiric work by not a very well-pampered playwright like John Gay would all of a sudden obtain such a remarkable success and recognition. To play down his triumph, however, several detractors advanced some injurious impressions, among the most lasting was that Gay was not the sole author of the opera, and those detractors strove to attribute many of its songs variously to other writers such as Pope, Swift and others. Beside the dust raised over the authorship of the play there has been a disparaging tendency to regard the opera's initial success as "*something of a fluke, produced by a set of fortuitous circumstances rather than intrinsic merit*"(Winton, 1919). In their swipes, detractors argued that it was only the gratifying performances of Lavinia Fenton and Tom Walker which made for the opera's triumph, not Gay's craftsmanship. This is hard to account for, simply because the subsequent success of *The Beggar's Opera* down the centuries made it clear that it was not only the performances of Fenton's (version of Polly)

or Tom Walker's (version of Macheath) and other talented actors' performance which made for the opera's popularity and success, but rather the roles which Gay delicately created for them all. Not only this, the offense on Gay and his work never ameliorated by time; it grew fiercer as the play further prevailed. Some antagonists used religion as a tool to launch a heavier attack; they regarded it as immoral play glamorizing vice in its affectionate depiction of highwaymen and whores (Spacks:122-25). More possibly this assault was politically motivated yet disguised in moralistic tones, for the play did indeed take some gibes at the moral standards of politicians, but never had the least intention to justify what criminals commit. Both are authentically portrayed preying upon one another, and ruled entirely by one same motive, that is self-interest.

Regardless of his fair treatment, Gay, the man, did pay a high price for his daring mockery. Soon after the fame and fortune he rapidly made, Gay would find himself denounced from the pulpit and shunned by the court, losing forever any chance for political advancement, but certainly not the chance to mark his name among the greatest playwrights of the age. Unlike his personal political plight, his play continued its derive, and the adversary criticism, though embraced by powerful people, failed to block the road of its prevalence and popularity. Rather it worked out in reversal manner. It raised increasingly the curiosity of people to see or even to read this controversial opera.

To counter adversary criticism, many pundits and commentators volunteered to defend Gay and his new opera at almost the same steady rate of its detractors. This defense, however, was not completely free of political motivations. As a matter of fact, most defenders and admirers were from the opposition groups who took the play as a political tool to

mock with their opponents, and thus they attached to the play several partisan interpretations. They forced the idea that Gay's play was mainly written as a satire of the Whigs' corruption, and further considered its operatic parodies as an open attack against a foreign counterpart, the Italian opera. The clash of thoughts over the play continued even after this era of partisan competition was over. Yet all those controversies raised by both the adversaries and admirers do not supply the impetus nor explain why *The Beggar's Opera* become such a phenomenal hit and a lasting point of attraction not only to its contemporary audience but also to others of different eras. The lasting success of this play is still enigmatic and worthy of more consideration. Acting by such a conviction, this study will attempt to re-examine those controversies and unravel once again the real factors behind its ever-lasting popularity.

Just for the sake of argument, one might claim that the sweet arias and songs by themselves granted popularity to Gay's opera, yet the recollection of other comparable plays would soon repudiate such proposition. In fact the inclusion of arias and songs was not new to the English Theater. They had been already introduced into regular comedies and tragedies long before the invention of this new genre-the ballad opera. Even before the Restoration era, D'Avenant's *Siege of Rhodes* (1656) had introduced music to dramatic production. The Restoration dramatists also had become very close to discovering the ballad opera in the Duke of Newcastle's *The Triumphant Widow* (1674). Such plays colored with music were enjoyed for a while by their audiences, however soon lost their attraction and the vogue for music rapidly shrank. None of these plays had managed to establish a new tradition the way *The Beggar's Opera* did. They all failed to supply a real impetus to this novel genre, the ballad opera. In the same connection, the serious opera, based upon the Italian, had accustomed the English audience to musical

drama for long, yet remained limited in its appeal. At best, this genre can be described as the entertainment of the elite only, and never succeeded to draw broader audiences. Even so, it lost its attraction by time, and actually was on the brink of collapse when Gay's opera appeared and hammered the final nail in its casket. Unlike its predecessors, *The Beggar's Opera* represented something new for the theater and soon established its own tradition and assumed superiority over others. Definitely its superiority did not lie only in its introduction of beautiful arias and songs, it rather lied in the coherent whole created by Gay. Songs and arias are used here as soothing devices for the audience to digest easily the profound insight insinuated within and throughout the play. The songs of Gay indeed "*provide the peaks of intensity*" and "*offer insights into a vivid imaginative world that recitative or dialogue would urbanely exclude*" (Burns,1992:242). Though pleasing and familiar to its audience Gay's songs were, one cannot say with confidence that these songs by themselves grant the play its phenomenal success. The inclusion of popular songs is only one element beside others, his political and social satire, his operatic parodies, and the strategy he follows that made for the lasting success.

In his mockery, Gay handles first the top of the pyramid where the source of corruption derives, then downward to the base where inferiors ape their betters. Both high and low worlds are portrayed as essentially the same, except in ranks and positions. Both have their own vices and have to answer for them. Despite such fair treatment, his political and social allusions were misunderstood and misrepresented by many, and consequently personalized rather than universalized, and many pundits and commentators used mostly Gay's personal affairs, not the text itself, as ground for interpretation. It is true that Gay was possibly frustrated by a long exposure to the schemes and snares of the courtiers, and his being

a subject to the machinations and frustrations of court life might have inspired the idea of the opera and made available abundant material for his mockery. But it cannot hold true to suggest that his sole intention was to satirize specific individuals and leave others untouched. There is no denial that the personal motif cannot be escaped by most cautious artists, and Gay was not entirely free of it, especially he suffered the worst forms of neglect and humiliation at the hands of courtiers. Still one cannot take it for granted to suggest that Gay had nothing broader in mind but to satirize his personal foes. Otherwise the play would have died out by time. Many, however, had twisted what can be twisted to mesh with their analyses taking advantage of the evasive nature of its language and allusions which made it susceptible for different kinds of interpretations. Among the most common interpretations was the one held by the Tories. The Tories, soon after its first production, hurried to advance their own partisan interpretation; they advertised the idea that the play was written as a mere revenge of the Prime Minister of the Whig, Robert Walpole who thought to be behind Gay's political plight. Such partisan views have been embraced by several critics who forward the personal attack above all other contributory factors to the opera's success, unfortunately playing down unintentionally the universality and profundity that give the play its seductive power and its irresistible appeal. Reiterating the Tories' Views, Burgess notes:

Gay, like most artists and writers of the period, depended on patronage; and for 14 years, he attempted to secure a place at court. With the accession of George II in 1727, he was offered the humiliating post of Gentleman-Usher to the 2 year-old Princess Louisa. Considering that he had cultivated the attention of the new Queen Caroline since 1714, Gay had hoped for

something better and feeling insulted, refused the post.

(Burgess, 1966: XIII).

Burgess maintains it was mainly Gay's disappointment that led to the writing of the play, and further adds that this single and effective attack against the Whig party under George II, was a matter of personal pique rather than a political conviction. In his introduction to *The Beggar's Opera*, Burgess argues that beside Gay's conformity to his Tory party, he had something personal against Walpole:

In his disappointment over failing to win a significant place at court, Gay was disposed to listen to his Tory companions who persuaded him that the rebuff was politically inspired. As a result, Gay fixed upon the Whig Prime Minister, Robert Walpole, as the architect of all his woes. (Burgess, 1966: XVII)

It was possible that Gay had suffered some sort of disappointment at the hand of Walpole. It was possible also that he cared not "*One farthing for the whig or Tory*" as he wrote in one of his earliest published works, *The Present State of Wits*. His apathy toward political matters in this era of strong allegiance was quite known. Gay was seen a Tory simply because his friends Swift and Pope were Tories (Burgess, 1966: XVII), but he was neither a real conformist nor advocate for the Tory cause. Being close to Tories encouraged many to believe that Gay took aim at the head of the Whig Party and consider the whole play as a smart political blow in the face of the other side, though such ideas can hardly stand a careful scrutiny of the text itself. I have the feeling that Gay's closeness to the Tories and Familiarity with the Whigs might have enabled him to keenly observe the vices and vanities of both. And his

satire is more likely directed to the source of corruption wherever it lies, at Whigs or Tories, rather than to certain individuals, be it Walpole or others. All politicians to Gay were prone to evil. This last point might have proved valid when his friend Pope out of Jealousy and self-interest distanced himself from Gay, especially after the latter being denounced by the church and shunned by the court. Regardless of Gay's intention, good or ill, the opera, after its first production in London, was soon taken as a tool in the hand of the opposition and quickly became their toast.

Many of the opposition figures hung on some circumstantial evidence from the text to base their interpretation upon. They, for example, emphasized that the catalogue of the thieves' names: Robin of Bagshot, Alias Gordon, Alias Bob Bluff, Alias Carbuncle, and Alias Bob Booty (I.iii) meant to strike bluntly upon Walpole. We are also assured that this was immediately understood by its audience to refer to Walpole, whose opponents constantly accused him of enriching himself at his country's expense, and the name "Bob Booty" was glued to him for the rest of his career. The opponents of the Prime Minister saw Peachum, the fence, as a replica of Walpole, and ardently strove to find affinities between the two. As they claim, both are ruthless, using the same methods of bribery and amassing a large private fortune via evil deals. Walpole's alleged sangfroid in using people to further his own ends is reflected in Peachum's profiting by sending unproductive thieves to death. Even the quarrel between Peachum and Lockit, the jailer, was seen to mirror the quarrel between Walpole and his brother-in-law, Lord Townshend (Kern, 1938:411-13). The analogies do not halt at the character of Peachum; some claim that Gay took some gibes at the Prime Minister through another character, Macheath, the highwayman—especially Walpole's alleged penchant for women. Macheath's prison lament when confronted by his two 'wives', Polly and Lucy (Air 35, II.

Xiii), was reputedly taken as an allusion to Walpole's scruples with his wife and his mistress Maria Skerrett. Bronson notes:

Walpole's personal habits were understood in the remark, 'He spends his life among women'; and Macheath's passion for the whole sex would have been interpreted in the same way... (Bronson, 1966:300).

"Even if they had not pointed in that direction by transparent inclination," the reaction of the alleged minister gave some steam to such speculations (Bronson, 1966:300) At first, Walpole as a shrewd politician, did his best to draw the sting of such attack by pretending to enjoy the opera's stature. Yet, despite such a face-saving maneuver, Walpole did regard the play a dangerous political attack, and did his utmost to prevent a repeat performance by banning its sequel *Polly*. In choosing to ban such a relatively harmless entertainment, Walpole showed a lack of political fitness and managed to turn a minor theatrical embarrassment into a full blown political scandal, and hence contributed unintentionally to the popularity of the opera.

As a matter of fact the political nature can be clearly seen in other plays of the period such as Otway's *Venice Reserved* (1682) that contains a specific attack and general one, also in Addison's *Cato* (1713), and in Rowe's *Jane Shore* (1714). Most of these plays achieved circumstantial successes and faded when those contributory circumstances changed. Unlike those, Gay's opera took its audience by storm and became a lasting point of dispute among detractors and admirers even after the Walpole era. The political nature or the personal attack by itself, whether particular or general, cannot be taken as an ultimate guarantor for success. Something else, beside this contributory

element, must be invested in *The Beggar's Opera* to make for that triumph.

Beside his political allusions, general social satire is invested to contribute to the opera's success. This form of satire enjoyed a relatively better perspective than the political one, for it fairly escaped the partisan scruples and controversy. Seen as free of any personal pique, it was to some degree universalized rather than personalized. Gay's social satire stretches out to further expose the common vices and vanities of the fashionable world, as well as others', and to point out the same strategic point, i.e. the absence of fundamental differences between the stuffy society of upper classes and that of criminals, or even between the former and the mercantile society which he had left behind, before he headed toward the court community. It is, in other words, to unravel bitter realities lying in both high and low worlds where man becomes no more no less than what he is worth in the balance-sheet. Such ideas permeate the whole work and color the motives of all its characters, and in turn, become the theoretical underpinnings which give the play a coherent whole. To pinpoint such conviction, Gay strikes a number of direct and indirect comparisons between these worlds. He made bandits and highwaymen ape the habits and customs of their betters, and on many occasions those low people display almost the same evil of their superiors, though they have to pay a painful price for the same vices they share with other high people who are unjustly left free of punishment.

The opera is loaded with many ridiculing remarks, and most of these remarks are designed to make direct comparisons between the two worlds, the world of court and that of criminals and highwaymen. In the very beginning, a barrage of such mocking statements are forwarded. In Air I, which begins the play, Peachum takes pride in comparing himself

to a statesman, "*And the statesman, because he is great/ Think his trade as mine.*" In another place, Peachum compares himself to a chief figure from the fashionable world- the lawyer, the defender of justice:

A lawyer is an honest employment; so is mine. Like me, too, he acts in a double capacity, both against rogues and for 'em; for 'tis but fitting that we should protect and encourage cheats, since we live by'em. (p.533).

Furthermore, he puts himself together with both the lawyer and statesman in the same boat:

In one respect, indeed, our [his and the lawyer's] employment may be dishonest, because, like great statesmen, we encourage those who betray their friends. (p549).

the mockery extends beyond these two defamed figures to strike upon the concept of gentility at the high world. In his comment about Macheath's proclivity for gambling, Peachum pokes fun at the breeding of the fashionable getleman:

The man proposes to get money by play, he should have the education of a gentleman, and be trained up to it from his youth. (p.535)

This satiric jab is soon seconded by another remark uttered by his wife, Mrs. Peachum;

What business hath he to keep company with lords and gentlemen? He should leave them to prey upon one another. (p.535)

Ironically enough, the peachum family have their own resentments and reservations toward having any liaison with that world. Mrs. Peachum, though from a low origin, seems disgusted to know that Polly, her daughter, is planning to bring a highwayman, who acts and behaves like a lord, into their family, "*Why thou foolish jade, thou wilt be as ill used, and as much neglected, as if thou hadst married a lord!*" (p.537). Obviously, what she hits upon the indecency shared by both highwaymen and courtiers when it comes to marriage; both have the same defamed attitude. Polly's response to her mother further extends the mockery upon the fashionable marriage: "*I did not marry (as 'tis the fashion) coolly and deliberately for honor or money. Bot I love him*" (P.540). This cynical response is immediately coupled with another jab as Peachum interrogates, "And had not you the common views of a gentlewoman in your marriage, Polly?" (p.540).

In addition to the resentment and mockery displayed by the Peachum family, Macheath, the leader of gangsters, on his part takes further jibes at the fashionable world revealing its hypocrisy and pretense. When Jenny, a whore, pretends that she drinks no "strong water" except for the "wine", Macheath snatches the opportunity to crack his own joke upon that targeted world:

Macheath, *Bid the drawer bring us more wine. If any of the ladies choose gin, I hope they will be so free to call for it.*

Jenny, *you look as if you meant me. Wine is strong enough for me. Indeed, sir, I never drink strong waters, but when I have the colic.*

Macheath, *Just the excuse of the fine ladies! Why a lady of quality is never without the colic—I hope.* (P.540).

Lucy, the other wife of Macheath and daughter of Lockit the jailer, strikes another comparison to serve the same purpose, "*Really, Miss Polly, you are so squeamishly affected about taking a cup of strong waters as a lady of a fine company.*" (p.560).

In many other comparisons criminals and bandits fare better than courtiers and high people. Gangsters brag for being more decent and loyal in their relationships with one another than their counterparts:

Ned, *who is there here that would not die for his friend?*

Harry, *who is there here that would betray him for his interest?*

Matt, *show me a gang of courtiers that can say as much.* (p.543).

Unlike the courtiers, Macheath, would not let down his friends for his own interest. He gives money to his friends Ben and Matt, members of his gang, boasting, "*When my friends are in difficulties. I am always glad that my fortune can be serviceable to them.* (P.555) Meanwhile *Air XLIII* reiterates the essentials held by gangsters and continues attack on court promises as having no substance unlike those of criminals:

The modes of the court so common are grown,

That a true friend can hardly be met;

Friendship for interest is but a loan.

Which they let out for what they can get.

'Tis true, you find

Some friends so kind.

Who will give you good counsel themselves to defend

In sorrowful ditty,

They promise, they pity,

But shift you, for money, from friend to friend

But we, gentlemen, have still honor enough to break

Through corruption of the world.

And while I can serve you, you command me.

(p.560).

To his people, Macheath represents a gentleman of their own design as evident in the simile used by Diana Trapes, "*Only Captain Macheath as fine as a lord.*" (558). The song of the gangsters juxtaposes the words "great" and "gang", in an attempt to establish the impression that the two worlds are only two faces of the same coin,

Ourselves, like the great, to secure a retreat,

When matters require it, must give up our gang:

And good reason why,

Or, instead of the fry,

Ev'n Peachum and I,

Like poor petty rascals, might hang, hang;

Like poor petty rascals might hang.

And if one fails to grasp the intents of these direct comparisons, the beggar himself near the end makes the connection crystal clear:

*Beggar, Through the whole piece, you may observe
such a similitude of manners in high and low
life that is difficult to determine whether (in
the fashionable vices) the fine gentlemen
imitate the gentlemen of the road, or the
gentlemen of the road the fine gentlemen*

..... *It would have shown that the lower sort of people have their vices in a degree as well as the rich; and that they are punished for them (p.564).*

The intent in the parting line is hard to miss; it hits upon the hypocrisy, injustice, and shuffling that lie ahead. While the poor and rich might both commit the same crime, only the poor pay for those crimes. And more possibly poor people were more sinned against than the sinning itself, for their crimes were more likely a consequence of their betters' follies. This proposition finds its echo in Peachum's early statement about "*murder as fashionable a crime as a man can be guilty of,*" and later in Macheath's following desperate remark:

*Since laws were made for every degree,
To curb vice in others, as well as me,
I wonder we haven't better company
Upon Tyburn tree! But gold from law can take out the sting;
And if rich men like us were to swing,
'T would thin the land, such numbers to string Upon Tyburn
tree! (568).*

The equation of the two worlds created by Gay might yield pity and sympathy for those unfortunate characters at the same time resentment of those arch initiators of evil. Burgess notes:

*Minister and malefactor, cutpurse and courtier
were blood brother morally.. Though Gay makes
passing thrusts at lawyers and statesmen, the fundamental
burden of [the first] air is to establish the kinship
between Peachum, the evil genius of the Newgate,*

community, and his counterpart at Whitehall, the 'great' statesman... the audience which filled the Theatre Royal nightly during that first season had no difficulty recognizing that the people on stage, much like the figures in medieval allegory, stood for something else—that for 'Newgate, 'one should read 'Whitehall'. (Burgess, 1966: Xvi).

Clearly the strategy of mingling both high and low attributes to his opera's success, it is carefully designed to implement the theoretical underpinnings of his play and keep it intact. On one hand it serves soon to strike a chord with its contemporary audience who saw some powerful figures being ridiculed in the image of Peachum or Macheath; on the other hand, it enhanced the universal idea of the play—there is no fundamental difference between high and low people. Both self-proclaimed highwaymen and gangsters as well as hypocrite high felons commit crimes almost in the same degree. Unfortunately only the former suffered the worst while the latter get away with it and worse decide the fate of lower people for vices they all commit.

In his treatment of the operatic parodies, Gay also resorts to the same strategy of mingling high and low, in a design to create the best possible setting for his social satire; however, this strategic point was lost in the middle of the controversy raised over his intention, and hence some confused views arose. These views drew mainly upon Gay's personal experiences at the world of operatic promoters and performers. Needless to say Gay's satire was based upon a close contact with the operatic world and recognition of what must be altered in compliance with the latest shift noticeable in the public taste. His long experience, was not only painful, but also enriching and inspiring. On one hand, it was painful, for Gay lived for almost ten years in close proximity with stars and promoters of the craze for the Italian opera and possibly grew

increasingly weary of the sense that his talents were undervalued in comparison with the huge salaries and fashionable status enjoyed by such pampered favorites such as Cuzzoni, Faustina, and Senesino (Bronson, 1941: 197-231). It is possible, then, that his feeling of being neglected might have bred contempt, and there is circumstantial evidence to suggest that Gay might have become increasingly disenchanted with the operatic obsessions of promoters, in particular his former patron Earl Burlington (Burgess, Letters: 72, 79-80). On the other hand, it was enriching for his familiarity with the operatic world enabled him to recognize the ins and outs, the bolts and nuts; also it enabled him to discriminate the defects from the strengths, and the highlights from drawbacks. His recognition provided him with ample material for his mock-opera, the one that soon maintained superiority over the used-to-be a dominant vogue. Gay's opera rapidly superceded its predecessor, and unintentionally drove it out off the English stage. However, this unintentional consequence triggered a controversy insomuch as the one that loomed over his political satire.

Although Gay's operatic parodies were designed neither to glamorize the current vogue nor to drive it out off stage as much to point out some defect and then affectionately satirize them, those parodies suffered partial and sometimes biased interpretations. Some partial comments, charged with a sense of exaggeration drove into question the intentions of Gay's satire on the Italian opera, and attached to his opera something beyond his design. Unlike what others might have seen, Gay was neither "*offensive*", nor "*inept*", in his treatment of his operatic parodies. (Warner 1964: 27); his play actually comprises no sign of hostility toward any individual composers of the Italian opera, and never took advantage of the antagonism mounting in the operatic world. The play, otherwise, does mock some common operatic conventions, but certainly none of the promoters or performers was personally targeted,

Regardless of his careful efforts, *The Beggar's Opera* went far beyond his cautious intentions. A clash of opposing views arose among sympathizers of the current vogue and supporters of Gay's new opera soon after its production. Some enthusiastic commentators, especially the Tories, twisted the facts, as they did with his political satire, to suit their own interests. They claimed that only for being a real nationalist, Gay wrote his mock-opera, and further regarded his operatic parodies as a smart blow against the outlandish, foreign importation. Swift, the fanatic Tory and a close friend of Gay, felt no inhibitions whatsoever about sounding a chauvinist note. He declared:

The Beggar's Opera had exposed with great justice, that unnatural taste for the Italian music among us which is wholly unsuitable to our Northern climate and the genius of people, whereby we are over-run with Italian effeminacy nonsense. (Swift, Prose Works, xii.37)

It is true that the impact brought about by Gay's opera was devastating. It did kill off the vogue for the Italian opera, and drew more audience to the ballad opera at the expense of the other. Yet, in spite of this circumstantial consequence suffered by the Italian, it is hardly possible to find the least of ground in the play itself for the excessive sense of patriotism entangled by Swift and others. Any careful examination of the text would bear no indication whatsoever of any chauvinist motif, and there is no substantial cause or occasion to say it was Gay's sole intention to drive the Italian opera out of existence.

Examining the mocked conventions might repudiate the chauvinist motive attached to the play and put in better perspective Gay's parodies.

In his opera, Gay pokes fun at the tendency of using heavily forced similes in the current opera. In his introduction, the Beggar mocks, "*I have introduced the similes that are in all your celebrated operas: the swallow, the moth, the bee, the ship, the flower, etc.*" Beside the use of simile, the mockery extends to include another convention, that is the use of forced scenes. The Beggar adds, "*Besides, I have a prison-scene, which the ladies always reckon charmingly pathetic.*" (P.530). The unnaturalness and inconsistencies of opera, which often caused by the lack of correspondence between arias and plot, were also ridiculed by. To Gay, the introduction of arias that have no relation to the main plot dismisses the naturalness and consistency of the opera and thus deserves the mockery. Burgess explains:

By 1728 the vogue of the individual performer (the tenor of prima donna) had caught on so in the Italian opera that many of the arias were completely divorced from the plot. They were introduced, in fact, to display virtuosity of the current favorite and had the effect of halting the action for the sake of a musical digression (Burgess, 1966:Xiv).

The Beggar also takes some jabs at the frequent use of recitatives in the opera; he mockingly declares, "*I have no recitative; excepting this, as I have consented to have neither prologue nor epilogue, it must be allowed an opera in all its forms.*" (p. 530). Together with this, tolling the bell at the end to bring about operatic effect, and dances as operatic conventions have also their share in Gay's mockery, though the first might be an allusion to heroic plays than to the Italian opera.

Furthermore, the Beggar makes fun of the opera world itself, especially actors and spectators:

As to the parts, I have observed such a nice impartiality to our two ladies that it is impossible for either of them to take offence (P.530).

This allusion was easily understood by the audience as innocent mockery at the famous feud between two operatic actresses, Faustina Bordina and Mme Cuzzoni. Their quarrel over parts had been going on for two years before *The Beggar's Opera* came to stage. All London took sides, and friends or parties, supposedly women, came to the theatre to force the other's rival off stage by turn. Finally, during a performance of Buononcuai's *Astyanax* in 1727, the two singers resorted to face scratching and hair pulling on the stage.

No more no less than these aforementioned comic touches one may encounter in the text, that some pundits and commentators based their views upon, regardless of the idea that these hangouts cannot form in any measure solid ground to hold on to. Upon this, one may feel encouraged to cast some doubt on the validity of those views and say with some confidence that politics was possibly behind the enthusiasm showed by some Tories. Those Tories probably considered the Italian opera a whig entertainment, and the triumph of Gay's opera was, in the final analysis, theirs. Regardless of the partial views attached, the operatic parodies acquired effectiveness not from the political controversy, but certainly from being a smart representation of an "*insider-trading job*," as Pat Rogers points out, intended "*not to ridicule, still less to scupper the opera itself, but rather to mock the fads and crazes of opera fans who turned it into a fashionable cult*" (Lewis and Wood, 1988)148. In

agreement with Rogers, Bronson insists that Gay's operatic Parodies (arranged with music by Johnson Christopher Pepusch), take the forms of *affectionate pastiche* poking innocent fun at only some worn-out conventions, and feels that Gay probably did not intend in any sense a serious attack on the genre:

Professor dent, in contrast to most who have written on the subject, has sound sense on the side when he declares: "The Italian opera was killed, not so much by the fact that The Beggar's Opera made its conventions ridiculous, (for its conventions could at that time have been reidiculous, (for its conventions could at that time have been ridiculous only to quite unmusical people), as by the incontestable attraction of the new work itself." Everything considered, The Beggar's Opera may more probably regarded as a testimonial to the strength of opera's appeal to John Gay's imagination than as a deliberate attempt to ridicule it out of existence (Bronson, 1966:314).

As evidence of Gay's fascination with the operatic world, is the idea that nearly a third of the airs in *The Beggar's Opera* were taken from known operatic composers such as Purcell, Handel, Brononcini, Sandoni, Akeroyde, and Leveridge. (Bronson, 1941: 202,217) The prevalence of such operatic motifs in itself is enough to repudiate the validity of the views that regard Gay's opera a deliberate attempt to ridicule the Italian opera out of existence. To the contrary, one may see things the other way round. Considering "*the strength of opera's appeal to Gay's imagination,*" would make in plausible for observers to suggest that in writing his opera Gay might have had the intention to give a new life to

what he saw as a dying genre. Acting by the force of its strong appeal to him, Gay strove to charge with a new fuel what he saw slackening, and to put on it a new dress in order not to kill the vogue but rather to renew the interest of people in Operas on stage. And this was what he successfully accomplished: the opera in its new garment drew more audiences to it and proved more appealing to theater-goers than its predecessor

Regardless of his intention, good or ill, the controversies arose over his satire of the Italian opera did contribute to the immediate success of *The Beggar's opera*. More controversies mean more curious audiences to see or read this controversial play. However neither Gay's political satire at the Whig's ministry nor his mockery of the Italian opera by itself does account for the continuing success of Gay's work in times to come. The secret of success this play enjoys through ages must lie somewhere else away from those reputed controversies.

More likely, then, the secret of its ever-lasting success lies mainly in the strategy Gay follows in his treatment of both political and social satire, and the operatic parodies. As he mingles the world of courtiers and statesmen with the world of criminals and highwaymen, Gay mingles folk songs with opera-house seria. Two-thirds of the tunes came from D'Urfey's popular collection *Pills to Purge Melancholy*, third edition, which had just appeared, and many of the songs included in this edition were familiar to most of the audience. These popular tunes were brilliantly mingled with another third taken from prominent operatic composers, such as Purcell and Handel. Such borrowed tunes Gay brilliantly invested in his opera and further proved matchless in writing lyrics. Bronson notes:

In mere singing quality, few English lyric poets have surpassed Gay at any time since Elizabethan days, and probably none, save Burns, since his own day. Everyone has his own favorite in The Beggar's opera, and it is almost an impertinence to single out for quotation things so familiar and beloved. But Gay's special flavor [is] his ironic wit, his perfect sense of how to match a tune with words...(Bronson, 1966: 315)

Most were twisted from their original qualities. At the same time they have more advantage over others for being easily grasped and understood not only by initiated audience but by all walks of life. Further, most songs were fabricated and modified in a way to give air to a moving complaint of low people about the double standard lurking in their society, a standard that acquits the high and punishes the low. These songs coupled with opera-house arias, and social and political satire give the opera its seductive power, and enable it to tackle effectively the very fabric of human conscience. Gay's brilliance in making those lyrics crudely pinpoint bitter realities is still one of the main factors that explain its lasting success and popularity.

Gay's overall design seems beyond the reach of his contemporaries. Out of familiarity, he produced an immortal piece of art which appeals to sensible people regardless of time or political allegiance. His mingling of high and low was mainly to domesticate high art in the cell of Newgate so as to create a perfect musical setting for his opera's social satire. Not only this but also, he resorted to such aforementioned strategy to secure first the popularity of his opera, and to allow the universal truth he is hatching smoothly find its way to the heart and soul of his audience. Needless to say, "Beauty is truth, and truth is beauty." That truth which

he beautifully executes in his opera lies mainly in his basic understanding of human nature. Human nature, wherever it lodges in high or low people, often entails two evil tendencies. First, it is a predatory nature which drives people to prey upon one another:

Lions, wolves and vultures don't live together in herds, droves or flocks. Of all animals of prey, man is the only social one. Every one of us preys upon his neighbor, and yet we herd together. Peachum is my companion, my friend: according to the custom of the world, indeed, he may quote thousands of precedents for cheating me--and shall not I make use of the privilege of friendship to make him a return? (III.ii).

Second, man often acts out of self-interest; to him nothing matters but the fulfillment of his own interest, as it boils down, for example, in Lockit's advice to his daughter Lucy after he discovered her relationship with Macheath:

Though wilt always be a vulgar slut, Lucy, if you would be looked upon as a fool, you should never do anything but upon the foot of interest. Those that act otherwise are there on bubbles. (III.ii).

With such touches and the like, Gay rooted deeply the still unchanging truths of human nature. Undeniably, these truths become even more appealing especially after the material seems to score incessantly more points over the ethical or spiritual.

In conclusion, one may say with more confidence that Gay's grand mockery is in many measures more constructive rather than destructive.

It succeeded to tame and domesticate the art of the elite, especially after he sensed the shift in the public taste. Actually the alteration he produced resulted in making the opera more popular and broader in its appeal than ever been. Instead of the high flown operas dealing with the characters of antiquity, Gay introduced a hard, coarse, and amusing work, in which he presents things in their true nature. It is this naturalness of telling the naked truth that gives the play its seductive power and enables it to strike immediately an unbreakable chord with audiences whenever and wherever performed. Gay exposed hypocrisy and implicitly called for a democratic realm where people are equal before law or God. No one is to escape justice regardless of rank or position. Lifting the mask was done not for any partisan allegiance, but for presenting realities as they were. The bare truth that lodges in this opera and the moving setting he created become the ultimate guarantor for the success of *The Beggar's Opera*; it gives universality and immortality. Even now, in our present age of greed and corruption, such work which takes shots at the hypocrisy of politicians, and pokes fun at the highbrow entertainment, and makes heroes of underworld criminals, is still appealing to modern audiences, and easily find its way to the heart and soul of people. In a place where people are supposedly equal, there must be one standard to measure against the vices of all. There must be no shuffling; "*the action must lie in his true nature, and we ourselves are compelled / Even to the teeth and foreheads of our faults / To give evidence*" (Hamlet. 3.3. 60-62). It is only for tackling these everlasting truths *The Beggar's Opera* maintains superiority and would remain entertained by oppressed people so long as greed and corruption still retain their mansions on earth. ALAS.

Bibliography

- 1- Bronson, Bertrand, "*The Beggar's Opera: Studies in the Comic*," Univ. of California, Publications in English, 8/2 (Berkley, CA, 1941) 197-231.
- 2- *The Beggar's Opera*, in John Loftis ed. *Restoration Drama: Modern Criticism*. (New York, 1966).
- 3- Burns, Edwards, *Restoration Comedy: Crisis of Desire and Identity* (St. Martin's Press, New York, 1992).
- 4- Burgess, C.F.ed. *The Letters of John Gay* (Oxford Univ. Press 1966).
- 5- *The Beggar's Opera*. (New York: Appleton-Crafts, 1966).
- 6- Downie, J.A. "the Poet's Foe." In *Britain in the Age of Walpole*, edited by Jeremy Black, 171-88. (New York: Macmillan, 1984).
- 7- Goldgar, Bertrand A. *Walpole and the Wits*. Lincoln: Columbia Univ. of Nebraska Press, 1976.
- 8- Kern, Jean B. "A Note on The Beggar's Opera." *Philological Quarterly* 17 (1938): 411-413.
- 9- Lewis, Peter, and Wood, Nigel, eds. *John Gay and the Scriblerians* (London, 1988).

- 10- Nicoll, Allardyce B. *A History of English Drama, 1660-1900*. 6 vols. (Cambridge, 1952-1959).
- 11- Spacks, Patricia Meyer. *Life of English Poets*. II, 66.
- 12- Stone, G.W. and etal. *British Dramatists From Dryden to Sheridan* (Southern Illinois Univ. Pres, Carbondale, 1969).
- 13- Warner, Oliver. *John Gay, "Writers and their Work" Series* (London, 1964).
- 14- Winton, Calhoun, *John Gay and the London Theartre* (lexington, Ky. 1993).