

الفصل الأول

- 1 - صورة الآخر في الثقافة العربية
- 2 - صورة الآخر في الشعر العربي

1- صورة الآخر في الثقافة العربية

الأنا والآخر مولودان معاً، وهذا ما يقرره علماء الاجتماع وعلماء النفس، فالصورة التي نتخيلها عن أنفسنا لا تتم بمعزل عن صورة الآخر لدينا، كما أن صورة الآخر لدينا هي، بمعنى من المعاني، صورة عن ذاتنا. (1)

والذات أو "الأنا"، في تعريفها الأقل تبسيطاً، هي مجموعة من النشاطات المسؤولة عن تعزيز الذات والدفاع عنها، وهو تعريف قدمه كلٌّ من العالمين الاجتماعيين **جيمس مارك بلدوين** و**تشارلس كولي** اللذين لم يفرقا بين الذات "self" والأنا "ego"، بل استخدمتا اللفظ بمعنى واحد، ونعتقد أن تعريفهما هذا جاء بسبب طبيعة عملهما الاجتماعي، فركزا على "النشاطات" وليس على ما "تصوره" عن أنفسنا، فالذات أو "الأنا" هي ما نتصوره عن "الأنا" هذه أيضاً، وليس فقط ما يصدر عنها.

وتعريف الذات يتضمن عنصرين مهمين: الأول معرفي والثاني تقييمي، والعنصران كلاهما يتشكلان خلال خبرة الذات مع نفسها وخبرتها مع الآخر، وعلى هذا فـ"الذات نسق تصوري تطوره الكائنات البشرية أفراداً كانت أم جماعات، وتتبناه وتنسبه إلى نفسها، ويتكون هذا النسق التصوري من مجموعة من الخصائص الفيزيائية والنفسية والاجتماعية، ومن عناصر ثقافية كالقيم والأهداف والقدرات التي يعتقد الأفراد أو تعتقد الجماعة أنها تتسم بها، أما صورة الآخر فهي على هذا الأساس عبارة عن مركب من السمات الاجتماعية والنفسية والفكرية والسلوكية التي ينسبها فرد ما أو جماعة ما إلى الآخرين الذين هم خارجها". (2)

وتجدر الإشارة هنا إلى أن صورة الذات وصورة الآخر قابلتان للتغيير والتبديل والتطوير على رغم ما يبدو عليها من سكونية، كما أن الصورة التي نشكلها لذواتنا وللآخرين يختلط فيها الواقعي والمثالي غالباً، ويتمازج فيها البعد الداخلي (أي رؤيتنا لحقيقة أنفسنا) مع البعد الخارجي (أي ما نريد إظهاره للآخرين من صفات خاصة بنا)، ومن الممكن، أيضاً، أن تتشكل لدينا صورة انتقائية للآخر نرغب بتثبيتها في أذهاننا ونغيّب صورة أخرى عنه. (3)

وقد شكلت العلاقة بالآخر الأساس الأهم في إنتاج صورة للذات، وتحولت إلى موضوع علمي فضلاً عن تحولها إلى موضوع إبداعي.

أما في حالتنا العربية فقد كان الآخر موجوداً دائماً، محرضاً دائماً، ومتخذاً صوراً متعددة بدأت بألوان رمادية وانتهت إلى ألوان رمادية أيضاً، وقد اتخذت العلاقة مع الآخر أشكالاً مختلفة ومتعددة، حيث لم تكن دائماً له الصورة ذاتها والتصور ذاته، بل ارتبطت صورته بتغير الأوضاع الحضارية والتاريخية لـ"الأنا"، بمعنى أن صورة الآخر والعلاقة معه كانت تتأثر سلباً أو إيجاباً، رفضاً أو قبولاً، تسامحاً أو شدة، بتطور "الأنا" التاريخية والحضارية، قوة أو ضعفاً، نصراً أو هزيمة، ونعتقد أن هذا "قانون" نستطيع به أن نحدد شكل العلاقة مع "الآخر" على المستويات جميعاً. (4)

ويقتضي منا وصف العلاقة مع الآخر، في سياق الثقافة العربية، أن نبدأ بالعصر الجاهلي الذي كان "الآخر" فيه هو الأقوى والأعلم والأحكم، وكانت العلاقة معه تتصف بالتبعية والانبهار، ولكن - في اللحظة التي تم تسجيل أول انتصار عليه - تغيرت تلك العلاقة إلى الندية. وعندما جاء الإسلام وحدد المعاني والتعريفات لـ"أنا" الفردية والجمعية المسلمة و"الآخر" الكافر والذمي، منح الذات العربية معنى مختلفاً ظل يمتلك التأثير القوي والهائل حتى لحظتنا هذه،

(1) صورة الذات وصورة الآخر، بحث بقلم الدكتور فتحي أبو العينين، منشور في كتاب ضم أوراق ندوتين خصصتا للموضوع تحت عنوان "صورة الآخر"، تحرير الطاهر لبيب، صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999 (ص 811 - 813).

(2) المصدر السابق.

(3) المصدر السابق.

(4) يمكن في هذا الصدد مراجعة كل من د. محمد جابر الأنصاري في كتابه صراع الأضداد، و د. حسن حنفي في كتابه مقدمة في علم الاستغراب الذي نشر في القاهرة العام 1991، وهشام جعيط في كتابه أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة، الذي نشر في بيروت العام 1995. فقد رصد هؤلاء جميعاً فكرة القوة والضعف وعلاقة ذلك بالعلاقة مع الآخر.

إذ تخلقت "أنا" قوية وعريضة وغنية، تعتقد أنها تحمل مضموناً إنسانياً وعقدياً قادراً على الجدل والمحاورة والإقناع، ومنذ تلك اللحظة صار الإسلام المرجع الأول في تحديد معنى "الأنا" ومعنى "الآخر". ولكن تحديد "الآخر" بالكافر اختفى منذ زمن بعيد، حيث اكتسب هذا المفهوم "ظلالاً بنية" – بتعبير **تودوروف** – منذ اللحظة التي انفتحت بها الثقافة العربية الإسلامية على "الآخر" العدو، والآخر الداخلي، والآخر الثقافي.

ما واجهته الثقافة العربية الإسلامية بعلاقتها مع هذا "الآخر" تلخص في الآخر الداخلي أو الآخر القريب، الذي يعمل ضمن فضاء تلك الثقافة، لكنه يعمل من أجل تثبيت صوته الخاص أو رؤيته الخاصة، فكانت المعتزلة وكانت الشيعة وكان الآخرون جميعاً.

جميعهم يتميزون بالأصالة والجهد والبحث والرغبة العميقة في تأسيس هامش ضمن تيار الثقافة العريض. هذا الآخر الداخلي كان أحد العوامل التي جعلت من الثقافة العربية الإسلامية ثقافة تحقق التعددية والرؤى والاجتهادات باعتبارها جهداً دينياً يُثاب عليه، وربما كان ذلك من أهم مزايا هذه الثقافة. وفي المقابل، فإن هذا الآخر الداخلي كان، أيضاً، أحد أهم عوامل ضعف البنية السياسية والحضارية لتلك الثقافة، إذ عمل هذا الآخر الداخلي على تصدع الإطار وتخريبه – وربما تغريبه – في بعض الأحيان، فالآخر الداخلي لم يلعب في بعض الأحيان في مساحات الفكر، إنما لعب في ساحات الحرب، أيضاً.

وما كان لهذا "الآخر الداخلي" أن يكون أو أن يوجد لولا ذلك التسامح والقبول بالرأي الآخر في زمن القوة، إذ ما إن مال ميزان القوة هذا إلى هاوية الضعف حتى رأينا كيف تكلم الأفواه وتقطع الرقاب وتسجن العقول.⁽⁵⁾

وفي زمن الضعف – زمن الدويلات والتفتت الاجتماعي والفكري والديني والسياسي – يحتل الآخر مساحات واسعة من الحضور والتعبير، ومن محاولة فرض مقولته السياسية والثقافية، فتقطع هذه الثقافة بالمختلف والغريب والمستحدث والمبالغ فيه والمسكوت عنه، كالجهر بالألوهية أو ادعائها، وكالقول بالتناسخ وتحقير جنس العرب، وتبخيس الإسلام، والانتفاف على نصوصه أو قراءتها بطريقة تخدم أغراض "الآخر" البعيدة.⁽⁶⁾

وفي زمن الضعف، يكشف "الآخر" الداخلي والعربي والديني عن نفسه، ويعرض مقولته المعززة بالسيف والكثرة، وتفقد "الأنا" مقومات الردّ المفحم والمسكت، ويبدو أن "الأنا" الضعيفة تغري بالهجوم عليها، أو تدعو إلى الانشقاق عنها، إن "الآخر" المنشق عنها أو الذي يتخلق أمامها هو مجموع ضعفها أو مساوئها أو جانبها المظلم.

ولكن، على ورغم كل هذا، تجب الإشارة إلى الذات العربية الإسلامية في أبهى صورها، حيث قامت بتنميط صورة الآخر العربي والديني أيضاً، فقد تعاملت هذه الذات مع غيرها بطريقة جامدة وثابتة، إذ لم تظهر هذه الذات رغبة في التعرف على غيرها، من منطلق أن الإسلام فيه الكفاية وليس هناك أفضل منه، وأن لا شيء يتعلم من الأمم الأخرى، ونلمس هذا التنميط في ما كتبه **الجاحظ** عن الأمم الأخرى، وما كتبه، أيضاً، **أبو حيان التوحيدي**، وفيما كتبه الرحالة العرب، أيضاً، خصوصاً **ابن بطوطة** و**ابن فضلان** و**الإدريسي** و**ابن خلكان** وحتى **القزويني** في عجائبه وغرائبه، إذ إن هؤلاء جميعاً رأوا الصيني صاحب صنعة، والهندي صاحب مخاريق، والإغريقي صاحب حكمة، والسوداني صاحب شهوة ... إلخ ... إلخ، فيما رأوا العربي صاحب بيان ووفاء.⁽⁷⁾

(5) يعتبر عهد الخليفة المتوكل نقطة تحول في الحياة الثقافية العربية الإسلامية، حيث أوقف هذا الخليفة ذلك الحراك الثقافي بقوة السيف نتيجة للاختلالات الاجتماعية الجارية في أطراف الدولة فضلاً عن قلبها، وقد عمد هذا الخليفة إلى قتل البعض وسجن البعض الآخر، مانعاً بذلك التيار المعتزلي والفلسفي والجدلي.

(6) الجهر بالألوهية كان من الردود الصارخة والعنيفة للرد على العرب المسلمين، ومن العجب أن كثيراً من الثورات التي قامت ضد العباسيين قادها أناس ادعوا الألوهية كالمقنع الكندي وبابك الخرمي وأبو سليمان الجنابي والحسن بن الصباح زعيم الحشاشين، أما الحركة الشعبية فقد حققت العرب كمدخل إلى تحقير الإسلام، أما إساءة استخدام النصوص الدينية وتطبيقها بطريقة مخالفة فقد كان ملمحاً أساسياً من الدعاوى الفقهية والسياسية للعديد من الحركات أهمها الدولة العبيدية شمال المغرب ثم في مصر .

(7) الأنا والآخر في الثقافة العربية، مقال للطاهر لبيب في المصدر السابق الذي تمت الإشارة إليه في (1).

أما الذين حاولوا قراءة "الأنا" من خلال النظر إلى "الأخر"، مثل ابن خلدون في مقدمته، وابن جبير في رحلاته (وهو ما فعله رفاعة الطهطاوي في رحلته إلى باريس في العصور الحديثة)، فقد واجهوا "الذات" من خلال النظر إلى الجانب المضيء من "الأخر"، الأمر الذي دفعهم إلى الحيرة والتساؤل عما يجري لهذه "الذات" من انحدار وبؤس، وهي حيرة دفعت بعضهم إلى تفضيل "الأخر" على "الأنا" في بعض الحالات – وهو ما فعله ابن جبير صراحة في ما كتب عن مشاهداته في حواضر الفرنجة المحتلين – (8)

حيرة هؤلاء وتساؤلاتهم نجدها، أيضاً، فيما كتبه فلاسفة المسلمين الذين حاولوا التوفيق بين "الأنا" و"الأخر" على مستوى الاستخلاصات العقلية الكبرى، فما فعله الفارابي والكندي وابن رشد من محاولة للتوفيق بين "النقل" أو "الشرع" و"العقل" أو الجهد الإنساني في الوصول إلى الحكمة دفعهم إلى مواجهة ما تقوله "الأنا" وما يقوله "الأخر"، وهو أمر كلفهم الكثير على المستوى الفكري والشخصي. كانت قراءة هؤلاء لـ"الأخر" الحكيم والمتأمل ترجمة عملية لقراءة "الأنا" أيضاً، كانت محاولة لفحص "الأنا" وقدرتها على الجدل والرد والاستيعاب، ولهذا، عندما قام الغزالي بكتابة "إحياء علوم الدين" اعتبر ذلك الرد المفحم على وجود "الأخر" في ثقافتنا حتى أيامنا هذه في أحوال معينة، وهو عمل يشابه عمل أبي موسى الأشعري قبل ذلك بمئة وخمسين سنة في الرد على المعتزلة الذين حاولوا، أيضاً، جر "الأخر" إلى منطقة "الأنا" لمناقشته والرد عليه مستعملين أدواته وأساليبه ومنطقة نفوذه. (9)

وفي مرحلة الضعف يحضر "الأخر" العدو بكل ثقله المادي والمعنوي، وعندما يحضر بهذا الشكل، فلا داعي للنقاش والجدل، بل هي الحرب، وعندما تغيب الألوان ويطغى الأبيض والأسود فقط، وقد تكون الحرب هي أوضح فترات تحديد من هو "الأخر" ومن هي "الأنا"، وبهذا يقل الجدل الفكري. أما في حالة السلم، فإن هذا الآخر يتسلل من جديد بأشكال وألوان جديدة، ويعود التساؤل "الأبدي" عن ماهية هذين القطبين (كان المثقفون العرب القدامى يسرعون إلى توضيح انتماءاتهم، إلى أن ظهر أبو العلاء المعري الذي بدأ يتساءل عن ماهيته، وهو ما سنراه يثمر في عصرنا أسئلة صارت معتادة مثل: من أنا؟! وهو سؤال برع فيه محمود درويش مؤخراً).

وعندما سجلت الثقافة العربية الإسلامية انتصارها على "الأخر" العدو في حروب الفرنجة، تكتفي هذه الثقافة بذاتها، تشعر بانتصارها، وأنها كانت من القوة بحيث تستطيع الرد والمواجهة، فدخلت مرحلة التكريس والتكلس والاجترار والعيش على الأمجاد، فيما كان الآخر يستعد ويفحص ذاته ويراجع حساباته. كان النصر الذي سجل في القرنين الثاني عشر والثالث عشر مدعاة للتأمل، ولكن ثقافتنا بعد ذلك التاريخ دخلت مرحلة عبادة ذاتها ورفض "الأخر" رفضاً باتاً وقاطعاً، ولهذا ما إن عاد "الأخر" مرة أخرى إلى المنطقة في مطلع ما عرف بعصور النهضة حتى انبهرت "الأنا" به انبهاراً عظيماً، عبر عنه الجبرتي في تاريخه تعبيراً بديعاً لا يخلو من طرافة. (10)

عاد "الأخر" منتصراً، قوياً، ومسيطرأً وعالمأً، عاد يحمل علماً جديداً وطريقة بحث ومنهج بالإضافة إلى حملة السلاح، أيضاً، وهكذا فرض معادلته من طرفيها، فكان من الصعب على المثقف العربي أن يحدد موقفاً نهائياً من هذا "الأخر". فمن جهة، قدم له نتائج عملية باهرة لا يمكن تجاهلها، كما قدم له منهجاً للبحث يرى فيه "أناه"، أيضاً.

كان هذا المنهج العلمي – الجديد والقائم على جمع التفاصيل والتأليف بينها لإثبات صحة الفرضية أو نفيها، ومن ثم إعادة فحصها من منطلق الشك بها – منهجاً جديداً لرؤية "الأنا" من زاوية أخرى. وهكذا تقع الثقافة العربية الإسلامية في إشكالية جديدة قديمة، فهي تواجه مقولة

(8) يكتب ابن جبير في رحلته متسانلاً عن سبب النظافة والترتيب والتعامل الحسن في حواضر الفرنجة على ما هم فيه من كفر، وفي المقابل سبب القذارة والتعامل السيئ في حواضر المسلمين على ما هم فيه من إسلام.

(9) اعتبر أبو موسى الأشعري في رده على المعتزلة والغزالي في رده على الفلاسفة إجابة شافية وقوية على رؤية "الأخر" وتشككه.

(10) عندما يصف الجبرتي الميكروسكوب مثلاً لنحظ الفارق الزمني والحضاري بين عالمين مختلفين تماماً.

"الأخر" وتحديد آله في أقصى حالات الضعف والخور. وبدلاً من أن يتحول "الأخر" إلى مجرد محتل عدو، تحول "الأخر" إلى عددٍ من "الآخرين" الذين يمكن التعامل معهم والأخذ منهم والتعاون معهم،⁽¹¹⁾ وتحول هؤلاء "الآخرين" إلى المثال والنموذج والذروة الأخيرة في تطور البشرية. واكتشف المثقف العربي الإسلامي أن عليه أن يقفز قفزة حضارية هائلة لم يكن مستعداً لها ولا مهيناً لتبعاتها، وكان عليه أن يتجاوز عشرات العقود من السنين ليتمشى مع ما وصل إليه "الأخر"، ومن هنا كانت ما تعرف بالصددمات والفجوات والفروق الثقافية، وما عرف بالتيارات الجديدة والمحافظات والمتطرفة في ردودها على هذا الآخر، وكانت هذه "الثورة" في التعامل مع تراث "الأنا" كله، بحيث تم تحليله ونقده والحفر فيه، وتمت إعادة النظر إلى "الأنا" من خلال "الأخر" ومناهج بحثه واستخلاصاته، وصار التعرف على "الأنا" من دون المرور بـ"الأخر" مجرد جهل وعدم معرفة، وصارت "الأنا" موضوعاً بدلاً من أن تكون "ذاتاً"⁽¹²⁾، وكان أن وقع البعض في التغريب والغربة ومن ثم الرفض أو البحث عن بنى فكرية أخرى هي نتاج "الأخر"، أيضاً، وصار معتاداً أن يكون المثقف ماركسياً ووجودياً واشتراكياً – وهي كلها من نتاج الآخر أيضاً -.⁽¹³⁾

كان حضور "الأخر" بهذا الشكل العنيف والجديد والصاعق – في مرحلة ضعف عجيبة – من أفسى وأصعب لحظات المواجهة مع "الأخر"، إذا لم يكن مثل هذا الوضع من قبل أبداً. ذلك أن هذا "الأخر" لم يأت فقط بمقولته الفكرية بل جاء بمقولته "السيميوطيقية" بلغة تودوروف، أيضاً، إذ تغير شكل المدينة وشكل الأسرة وأنماط السلوك وحتى عادات الأكل، أيضاً. وما زلنا نشهد ذروة هذا الحضور حتى هذه اللحظة، "فالآخر" اليوم يفرض مقولته "بإرادة دولية"، بمعنى أنه يفرض وصايته الكبرى على مضمون الثقافة العربية الإسلامية وشكلها، من خلال مشاريع ومبادرات يبررها الدبابة والصاروخ، وهو يقوم بتجريم كل من يرغب بالبحث أو النظر في "أناه" بطريقة تختلف عن أسلوب "الأخر" ومنهجه. والآن، يفرض "الأخر" معرفته ولا يكتفي بذلك، بل يفرض منهج معرفته، أيضاً، ولا يكتفي بذلك، أيضاً، بل يضع النتائج باعتبار أن "الأخر" هو مركز الكون، وأن مسار حضارته هو مسار الحضارات جميعاً، وأن نهايات تطوره هي نهايات العالم، وهو بهذا يلغي مسارات الآخرين ونهاياتهم، أيضاً.⁽¹⁴⁾

الثقافة العربية الإسلامية تواجه تحديات لم تكن من قبل، أهمها تذويب خصوصيتها وإشغالها بمسائل هامشية، ومحاولة قراءتها بطريقة تخدم الآخر لعقود قادمة، وتحويل شعوب هذه المنطقة إلى "شعوب تحب الديمقراطية وترفض الإرهاب".⁽¹⁵⁾

(11) المثقفون العرب الأوائل الذين درسوا في الغرب عملوا في دوائرهم ومؤسساتهم وبعضهم حمل جوازات سفر تلك الدول، وفي الفصل القادم هناك ذكر لبعضهم.

(12) خير مثال على ذلك سلامة موسى وإسماعيل مظهر.

(13) إلى ذلك، فقد تغير مفهوم "الأخر" العدو أو النقيض، ليصبح "آخر داخلياً" كالآخر الجنسي (كما في الجندر) والآخر الإثني ... إلخ.

(14) ولهذا، فإن د. حسن حنفي وفي محاولة جريئة وجديدة أراد أن يجعل من "الأخر" موضوعاً لا ذاتاً، وأن يدرس الغرب من خلال ما سماه "علم الاستغراب" للتحديق فيه ومعرفته واستيعابه بطريقة لا منبهرة ولا متقزعة، ولتبيان جهله وغرضه وهدفه في الاقتراب من "الأنا" العربية والإسلامية.

(15) مشاريع التحديث والتطوير والإصلاح التي يرفعها "الأخر" الغربي لهذه المنطقة تتوافق أيضاً مع شيوع تيارات فكرية "ما بعد حداثة" – وكأننا تجاوزنا مرحلة الحداثة – مثل : (وهنا نقبس من مقال للدكتور حسن حنفي) حيث يقول : " مفهوم التفكيك كخطوة أبعد من التحليل، تفكيك كل شيء بما فيه العقل، أو اللوجوس الذي جعله القدماء أحد تجليات الألوهية وأشكالها، أصبح الشيطان الذي يجب التخلص منه نسيج العنكبوت الذي يجب تقطيعه حتى لا يبقى منه شيء ولا العنكبوت نفسه كما يقول جاك دريدا، وحضارات الهامش تحاول التجميع والتركيب خوفاً من التشتت والتشردم والضياح باسم الملل والنحل، وأخيراً يتم تصدير صراع الحضارات للنطق بما كان مسكوتاً عنه سلفاً ولتحويل العالم إلى دوائر حضارية متجاورة ومتصارعة على مستوى الثقافات لإخفاء الصراع حول المصالح والثروات ...") من مقال بعنوان الثقافة العربية بين العولمة والخصوصية منشور في المصدر المشار إليه في (1) صفحة 27.

2 - صورة الآخر في الشعر العربي

يقول تزفيتان تودوروف في كتابه الرائع "فتح أمريكا" في محاولته لفهم الآخر من وجهة نظر غربية: "الآخر يتعين اكتشافه، والأمر يستحق الدهشة، لأن الإنسان ليس وحده البتة، ولن يكون ما هو عليه دون بعده الاجتماعي، على أن هذا جيد بالمثل: بالنسبة للطفل الوليد، فإن عالمه هو العالم، والنمو هو مران على الخارجية والاجتماعية، ويمكننا القول بشيء من الفظاظ إن الحياة الإنسانية محصورة بين هذين القطبين، ذلك الذي تغزو فيه "الأنا" العالم، وذلك الذي ينتهي العالم فيه باستيعاب "الأنا" على هيئة جثة أو رماد".

وحيث إن اكتشاف الآخر يعرف بدرجات عديدة من الآخر، بوصفه موضوعاً مختلطاً بالعالم المحيط، إلى الآخر بوصفه ذاتاً مساوية لـ "الأنا"، لكنها مختلفة عنه، مع ما لا نهاية له من بينية الظلال، فمن الممكن تماماً أن يقضي المرء عمره دون أن ينجز أبداً الاكتشاف الكامل لـ "الآخر" (على افتراض إمكانية حدوثه)، وعلى كل منا أن يعاوده بدوره ذلك أن الخبرات السابقة لا تعطينا من ذلك، إلا أن بوسعها أن تطلعنا على آثار سوء الإدراك⁽¹⁾.

تودوروف الذي انشغل في هذا الكتاب بتحليل الخطاب الاستعماري الفوقي والاستعلاني للغزاة الإسبان الذين استعمروا المكسيك ودول أمريكا اللاتينية حاول أن يرى "الآخر" من منطلق القوة والضعف، بمعنى أن القوي قادر على التكيف والاستيعاب ومن ثم فرض مقولته "السيميوطيقية" بشكل يكاد يكون شاملاً، فيما يضطر الضعيف إلى الاستسلام والتخلي عن مقولاته في معظمها. بكلمات أخرى، فإن القوي هو "آخر" مختلف عن "الآخر" الضعيف، بحيث يستطيع القوي أن يطوع رواية الضعيف لصالحه ليختبر فيها رفعة مقولته هو وصحتها، ويبدو أن المؤلف اعتقد أن هذا المبدأ يصلح لكل مراحل التاريخ، ومن هنا جاءت نغمة التشاؤم التي شابته استخلاصات تودوروف في نهاية كتابه هذا.

وقد بدأت بالإشارة إلى كتاب تودوروف مدخلاً للكلام عن الآخر في الثقافة العربية الإسلامية، باعتبارها ثقافة عريضة وعريقة، تلاقحت وتلاقحت فيها ثقافات عدة وسمحت بتعددية كبيرة وتسامحت مع أصوات كثيرة، وتوزع فيها مفهوم الآخر في "ظلال بنية" تثير الدهشة، بمعنى أن الفاتحين العرب المسلمين ومثقفهم لم يكونوا إسباناً في المكسيك أو أمريكا اللاتينية، إذ لم يطلب هؤلاء الفاتحون من أهل البلاد ما طلبه الغزاة الإسبان من الأزتيك أو شعب المايا، ولم يفرض الإسلام فرضاً ولم تشكل محاكم التفتيش ولم يتم تغيير الخريطة الديموغرافية للبلاد المفتوحة على عكس كل الغزاة في التاريخ⁽²⁾، والأهم من هذا كله أن المثقف العربي المسلم لم يسلب "الآخر" صوته ولا روايته في معظم الحالات، بل كان هناك ما يسمى بلغة تودوروف نفسه "معايشة الاختلاف مع المساواة"⁽³⁾، وسنثبت ذلك فيما سيأتي.

قبل كل شيء، لا بد من الإشارة هنا أولاً إلى أن من الواجب تحديد الآخر الذي نتكلم عنه هنا، إذ إن الآخر في الثقافة العربية الإسلامية تعدد واختلف وتسمى بأسماء متقاربة في بعض الأحيان ومتباعدة في أحيان كثيرة، فاصطلاح الآخر من المصطلحات الفضاضة التي تحتاج إلى تحديد وإلى اتفاق مفهومي واضح، إذ يتشظى هذا المصطلح ليحمل دلالات تتشابه في علاقتها بالذات، فالآخر قد يكون آخراً في العرق أو الدين أو اللغة أو السياسة أو الحضارة، وقد تتشطر الذات إلى "أنا" و"نحن"، وتصير الـ "نحن" آخر كما في حالة الذين يشعرون بالاعتراب أو اللانتماء أو تنعدم "الأنا" في الـ "نحن" لتكوناً معاً ذاتاً واحدة في مواجهة الآخر، كما قد يتعدد الآخر ويختلف باختلاف الفضاء الزماني والمكاني الذي يوجد فيه، وباختلاف حالات الذات وموقفها منه⁽⁴⁾.

(1) تزفيتان تودوروف: فتح أمريكا، مسألة الآخر، سينا للنشر، ترجمة بشير السباعي، القاهرة، 1992.

(2) د.حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام، الجزء الثاني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1967.

(3) فتح أمريكا، مصدر سبقت الإشارة إليه.

(4) الآخر وأثره في شعر الأعشى الكبير، مقالة بقلم الدكتور إحسان الديك، منشورة في مجلة مجمع اللغة العربية الفلسطيني، مجلة محكمة، عدد3، أيلول 2003، ص9.

ولأن الحالة كذلك، ولأن الثقافة العربية الإسلامية نظرت إلى الآخر بشكل دقيق وحيوي وإيجابي، فإننا لن نذهب إلى اعتبار الآخر أعجمياً، أي العربي مقابل الأعجمي (وهي القضية التي بلغت ذروتها في العصر العباسي)، ذلك أن هذه الثقافة حددت منذ البداية أن لا فضل لعربي على أعجمي ولا لعجمي على عربي إلا بالتقوى⁽⁵⁾، وبهذا فقد ألغت "الآخر" العرقي تماماً، أما لماذا انفجرت هذه القضية فيما بعد بشكل هدد الوحدة السياسية والدينية، فإن ذلك يعود لأسباب سنذكرها، مادام لذكرها أهمية، في بحثنا هذا.

إذاً، فإن الثقافة العربية الإسلامية حددت منذ البداية أن الآخر بالنسبة لها هو غير المسلم، وذلك لوضوح النص الديني بهذا الشأن، وهناك من الشواهد ما لا يحصى توضح الفرق وتضع الحد بين المسلم وغير المسلم، وعليه فقد رسم الإسلام دائرتين واضحتين كل الوضوح، إحداها للمسلمين والآخرى للكفار، وبين هذين القطبين المتباعدين كانت هناك ظلالاً لأهل الكتاب والمنافقين، إلا أن الإسلام يعطي غير المسلمين في المجتمع الإسلامي من الحقوق والواجبات مثل ما للمسلمين دون فرق، إلا في خصوصيات كل فريق، بل أكثر من ذلك سنجد أن لغير المسلمين من الامتيازات ما يزيد على المسلمين في كثير من الأحيان.⁽⁶⁾

هذا الجذر الكبير والمصدر الأساس للتفريق بين "الأنا" الجمعية والفردية وبين "الآخر" الفردي والجمعي شكل طيلة كل هذه القرون خطأ فاصلاً بين "الأنا" و"الآخر".

إن فهم الثقافة العربية الإسلامية من حيث علاقتها بالآخر لا يمكن إطلاقاً فصله عن النص الإسلامي الواضح بهذا الشأن، حيث حدد هذا النص من هي "الأنا" ومن هو الآخر، في سورة "الكافرون" نقرأ قوله تعالى: "قل يا أيها الكافرون، لا أعبد ما تعبدون، ولا أنتم عابدون ما أعبد، ولا أنا عباد ما عبدتم، ولا أنتم عابدون ما أعبد، لكم دينكم ولي دين".

في هذه السورة الكريمة هناك مواجهة واضحة وصريحة وحادة ونهائية بين "الأنا" المسلمة و"الآخر" الكافر، وقد جاءت لتعبر عن أقصى حدود البعد وعدم الالتقاء بين "الأنا" المسلمة المفردة والصوت الواحد مقابل "الآخرون" الكفار كلهم، وتدل صيغة أعبد وعابد على مضارعة الانفصال واستمراريته، أيضاً.

ولكن ذلك لا ينفي، أيضاً، أن الإسلام تعامل مع "الآخر" المطلق تعاملاً إنسانياً شاملاً سنتطرق إليه فيما بعد في هذا الفصل، وقبل ذلك لنتتبع مفهوم الآخر في الثقافة العربية منذ البداية.

"الآخر" قبل الإسلام

اتصل العرب بغيرهم من الأمم قبل الإسلام، فقد كانت لهم علاقات مع الفرس والروم والأحباش والأنباط، من خلال التجارة والسياسة والثقافة، وكان العرب يذهبون إلى تلك البلاد يبيعون ويبتاعون ويبرمون العهود ويصنعون الإيلاف⁽⁷⁾، وحين كان يفد رؤسائهم وشعراؤهم وخطباؤهم إلى ملوك المناذرة والغساسنة أو ملوك الفرس والروم والحبشة⁽⁸⁾، فيما كان يفد بعض العرب يطلب علماً أو ثقافة أو عملاً، مثل الحارث بن كلدة الثقفي الذي رحل إلى أرض فارس وأخذ الطب من أهل جند نيسابور⁽⁹⁾، وابنه النضر الذي سافر إلى البلاد كأبيه واطلع على علوم الفلسفة وأجزاء الحكمة وتعلم أحاديث ملوك الفرس وأحاديث رستم واسفنديار⁽¹⁰⁾، كما كان أبناء الأمم المجاورة يفدون إلى الجزيرة العربية في حالة الحرب، حينما دخلت الجيوش الفارسية شرق

(5) حديث نبوي شهير ذكره الأئمة الستة في أسانيدهم وكذلك النووي في رياض الصالحين والألباني في تحقيقاته.

(6) نظرية التسامح في التعامل مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، أطروحة دكتوراه غير منشورة، ناصر عبد الله عودة عبد الجواد، مقدمة للجامعة الأمريكية المفتوحة، كلية الدراسات الإسلامية والعربية بإشراف الدكتور أمير عبد العزيز، 2003. يذكر أن صاحب الأطروحة هو معتقل في سجون الاحتلال منذ ما يزيد على عشر سنوات.

(7) أبو علي القالي: الأمالي والنوادر، دار الكتاب العربي، بيروت ص 199-200.

(8) بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب: تحقيق محمود شكري الألوسي، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت 1314هـ، حيث وردت المنافرة الشهيرة بين كسرى ورؤساء القبائل العربية بحضور النعمان بن المنذر.

(9) أحمد أمين: فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت 1979 ص 133.

(10) ابن هشام: السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا، دار الكنوز الأدبية.

الجزيرة واليمن، وحاول الروم الوصول إلى بني المدان بنجران، واحتل الأحباش اليمن ووصلوا إلى مكة، وفي حالة السلم، حين كان هؤلاء يوافون الأسواق ببضائعهم، فكان الفرس يوافون سوق المشقر بالبحرين، وكان يجتمع في دبا تجار الهند والسند والصين وأهل المشرق والمغرب، أو يعبرون بقوافلهم طرق التجارة في الجزيرة فيعقدون الموائيق والعهود ويدفعون الميرة للقبائل، أو يقيمون في الجزيرة، فرادى من خلال تجارة الرقيق، وجاليات استوطنت، فعملت في الزراعة أو الصناعة ودور اللهو، وكانت هذه الجاليات مختلفة الأجناس والأديان، فمنها الفارسي والرومي والهندي والحبشي⁽¹¹⁾.

وقد كان الأعشى، صناجة العرب، كما أطلق عليه كل من ابن قتيبة وابن رشيق "لأنه أول من ذكر الصنج في شعره"⁽¹²⁾، خير شاعر جاهلي عبّر عن تلك العلاقة المبكرة بين "الأنا العربية" و"الأخر"، حيث تعامل هذا الشاعر، الذي عكست حياته الشخصية تلك العلاقة بأوضح أشكالها، مع الآخر حسب مواقفه ودوافعه ومصالحه دون أفكار مسيقة أو عداوات أبدية، فحاجة هذا الشاعر إلى المال أولاً، وللاضطراب السياسي الذي كان يلم بالمنطقة العربية في حينه، دفعته إلى أن يفرق بين هذا "الأخر" تفريقاً مصلحياً ليس إلا، فقد تعددت صور هذا الآخر في شعر الأعشى بتعدد الأجناس والأقوام التي كان على تماس بها، فهناك الآخر الفارسي والرومي والنبطي والحبشي والهندي، وتعدد الديانات، حيث هناك اليهودي والنصراني والمجوسي والوثني⁽¹³⁾.

أما الآخر العرقي فقد مدح الأعشى الفرس كما في قوله :

فما أنت إن دامت عليك بخالدٍ كما لم يخلد من قبل ساسان مورق
وكسرى شهنشاه الذي سار ملكه له ما اشتهى راح عتيق وزنبق⁽¹⁴⁾

ولكنه عاد إلى هجاء الفرس بعد أن اضطرت قبيلة بكر إلى حرب كسرى في وقعة ذي قار المعروفة :

من مبلغ كسرى إذا ما جاءه عني مآلك مغمشات شردا
آليت لا نعطيته من أبناننا رهنأ فيفسدهم كما قد أفسدا
حتى يفيدك من بنية رهينة نعش ويرهنك السماك الفرقدا
لنقاتلنكم على ما خيلت ولنجعلن لمن بغى وتمردا
ما بين عانة والفرات كأنما حش الغواة بها حريقاً موقدا⁽¹⁵⁾

وقد انتصرت العرب على الفرس في تلك الموقعة، الأمر الذي كان بمثابة المفاجأة الصاعقة للجميع، ما دفع الأعشى إلى الحديث عن "الأنا" الجمعية مقابل "الأخر" العرقي، فيقول :

وجند كسرى غداة الحنو صبحهم منا كتائب تزجي الموت فاتصرفوا
ججاج وبنو ملك غطارفة من الأعاجم في أذانها النطف
إذا أمالوا إلى النشاب أيديهم ملنا ببيض فظل الهام يختطف
وخيل بكر فما تنفك تطحنهم حتى تولوا وكاد اليوم ينتصف⁽¹⁶⁾

(11) د. جواد علي : المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، 1970 .

(12) ابن قتيبة : الشعر والشعراء، تحقيق احمد محمد شاكر، ط3، دار التراث العربي، القاهرة، 1977.

(13) انظر دراسة د. إحسان الديك حول الآخر وأثره في شعر الأعشى المنشورة في مجلة مجمع اللغة العربية، مجلة محكمة، ع3، أيلول 2003 ، ص9 وما بعدها، وهي دراسة مهمة توضح فكرة الآخر القومي والآخر الديني في شعر الأعشى وأثر هذه النظرة في رواية الواقع .

(14) ابن رشيق : العمدة، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط4 ، دار الجيل، 1972.

(15) المصدر السابق.

(16) المصدر السابق.

وينتبه الأعمشى هنا إلى فكرة "الأنا الجمعية" فيتمنى أن تكون العرب كلها تشارك قبيلة بكر هذا الشرف في النصر على "الأخر" العرقي، فيقول في القصيدة ذاتها :
لو أن (كل معد) كان شاركنا في يوم ذي قار ما أخطأهم الشرف

لنلاحظ (كل معد) هذه، وحول هذه النقطة بالذات يقول د. إحسان الديك : ولا أغلو القول إن قلت إن يوم ذي قار ويوم الصفقة ويوم دير الجماجم كانت بداية ظهور الذات العربية التي ترفعت بالقبيلة عن حدودها الضيقة وجعلت العرب يشعرون ليس فقط بأنهم أنداد للفرس وغيرهم من الأمم، وإنما دفعت الأعمشى إلى السخرية بتاج كسرى وصولجانه⁽¹⁷⁾، وبينما كان الآخر الفارسي حاضراً في شعر الأعمشى لكثرة اختلاطه بأوساطهم أو ممثليهم، كان حضور الآخر الرومي قليلاً ولم يشر إلا لعمرانهم المهول أو لهزائمهم أمام الفرس، فيما أشار الشاعر بشيء من الاستعلاء إلى كل من الأنباط (لامتهانهم الزراعة) ولشعوب أخرى مختلفة بإشارات قليلة لا يفهم منها مواقف محددة.

أما الآخر الديني فقد تعامل معه الأعمشى بكثير من التسامح والفهم وعدم الرفض، فالعرب الوثنيون تصالحو مع الأديان التي كانت تنتشر في بلادهم وعاملوها بكثير من الاحترام والاعتراف، وقد عبر الأعمشى عن ذلك على رغم وثنيته المعروفة بكثير من التسامح، إما تعبيراً عن قبول الآخر الديني أو لأن امتهانه المديح يفرض عليه مثل هذا التسامح، يقول الشاعر :

**و كعبنة نجران حتم عليك حتى تنأخي بأبوابها
نزور يزيد وعبد المسيح وقيساً هم خير أربابها
إذا الحبررات تلوت بهم وجرروا أسافل هـدأبها
لهم مشربات لها بهجة تروق العيون بتعابها⁽¹⁸⁾**

ويبدو أن الأعمشى أدرك أن اللامبالاة الدينية مقوم مهم من مقومات التعامل مع الآخر والاحتكاك به، وأنها لا تكلفه ثمناً مادياً أو معنوياً، ولهذا لم يختلف مع الآخر الديني، ما يدل على تسامحه وعدم تعصبه، وذلك حسب ما يصل إليه الدكتور إحسان الديك.

وعلى العكس من ذلك كان امرؤ القيس الذي طلب النصر من قيصر الروم، ذلك أن الفرس وقفوا مع من قتل والده، ولهذا نرى امرؤ القيس يوسط الحارث بن أبي شمر الغساني ليوصله إلى القيصر، وعندما يصل الشاعر إلى القيصر، يمدحه ويسمعه حاجته، فيستجيب هذا له، ولكن أحداً من بني أسد (أعداء الشاعر) يشي به لدى قيصر الروم، فيصدق هذا الوشاية، فيلبس الشاعر حلة مسمومة تقتله فيما بعد! ويعلق جورج زيدان على هذا الحكاية بالقول: "ولا نعرف سماً يفعل هذا الفعل، ويذكر جورج زيدان أنه ورد في كتاب شعراء النصرانية بعد ذكر موت امرؤ القيس بالجدري ما نصه: "وذكر في كتاب قديم مخطوط أن ملك قسطنطينية لما بلغة وفاة امرؤ القيس أمر بأن ينحت له تمثال وينصب على ضريحه، ففعلوا، وكان تمثال امرؤ القيس هناك إلى أيام المأمون، وقد شاهده هذا الخليفة عند مروره هناك لما دخل بلاد الروم ليغزو الصائفة"⁽¹⁹⁾

يقول امرؤ القيس مهدداً بني أسد ومفتخراً بنفسه :

**عليها فتى لم تحمل الأرض مثله أبراً بميثاق وأوفى وأصيرا
هو المنزل الآلاف من جونا عايط بني أسد، حزناً من الأرض أوعرا
ولو شاء كان الغزو من أرض حمير ولكنة عمداً إلى الروم أنفرا**

(17) دراسة د. إحسان الديك في المصدر المشار إليه فيما سبق .

(18) العمدة، مصدر سبقت الإشارة إليه.

(19) جورج زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، المجلد الأول، ص98.

يقول إنه لو شاء لغزا بني أسد بجموع من أرض حمير، لكنه آثر أن يغزوهم بجيوش من أرض الروم (عمداً)⁽²⁰⁾، وكلمة عمداً هذه تثير أسئلة مختلفة، إذ يذكر حنا فاخوري أن الاستعانة بالروم جاءت للتنكيل ببني أسد والإساءة إليهم، ويعني بذلك أن استخدام "الأخر" في حرب بني العمومة فيه تحقير وتصغير للخصم، لكننا نعتقد أن امرأ القيس لم يكن ذا أحاسيس قومية في هذا المقام، ولم تكن تعنيه قضية وحدة القبائل العربية ولم يفعل الانفعال ذاته الذي عبّر عنه الأعرشي في علاقته بالفرس الذين مدحهم بادئ الأمر ثم هجاهم من منطلق "قومي".

امرؤ القيس المصاب بخيبة الأمل من الأهل والعشيرة لم يجد غضاضة في التعاون والتعامل مع هرقل الروم، والأهم من هذا، أيضاً، أن أحداً لم يعبه أو يتهمه أو يحقره لذلك، وعلى هذا، فإن البحث عن فكرة الأنا والآخر في العصر الجاهلي يجب أن تكون ضمن شروطها وظروفها، وأن لا تُلبس ظلالاً ومعاني كالتالي يكتسبها هذا المعنى في وقتنا الحاضر، إذ إن "الأنا" في تلك العصور لم تتعد فكرة "أنا الذات" كما نجدها لدى شعراء الصعلكة أو "أنا القبيلة" كما نجدها لدى معظم الشعراء.

هذا هو الشنفرى يعلن استقلاله عن بني قومه في قصيدة له شهيرة سميت "لامية العرب" :
أقيموا بني أمي صدور مطيكم فإني إلى قوم سواكم لأميل⁽²¹⁾

وفي هذه القصيدة نجد أن "أنا" الشاعر اعتبرت "نحن" مجرد آخر. المثال الصارخ الذي نجد هذه العلاقة المرتبكة لديه هو الشاعر عنتر العبسي الذي كان يعتبر "آخر" في نظر القبيلة لأصوله المتواضعة، فكان يناضل أو يصر على اعتبار نفسه أنه "نحن"، بمعنى أنه كان يناضل من أجل أن تعترف به "نحن" وليس من أجل أن يعتبر "أنا" مفردة، لنستمع إليه يقول :

أني امرؤ من خير عبس منصباً شطري وأحمي سائري بالمنصل⁽²²⁾

لنلحظ الدقة المتناهية في هذا البيت، وإحساس الشاعر بفكرة "الأنا" و"نحن"، ولنلاحظ ارتبائه في تجديد "أناه"، فهو يقول إن شطره الأول من خير عبس فيما شطره الثاني – بما إنه ليس من عبس، بل من امرأة حبشية – من المنصل، أي السيف، يحدد عنتر في هذا البيت انتسابه و"أناه" و"آخره"، ويمكن رؤية ذلك من زاوية أخرى؛ أن عنتر هو نتاج ثقافة معينة تقوم على تحديد الأصول والأنساب ومعرفة الدماء والأصلاب، فهو يأنف من أن يكون حبشياً ويناضل من أجل أن يكون من قبيلة عبس العربية، فهل يمكن اعتبار ذلك نوعاً من الافتخار بالعروبة؟ من الصعوبة الجزم بهذه الدقة والحسم، فالفكرة التي نتداولها اليوم عن العروبة لا تشبه إطلاقاً تلك التي كانت سائدة في عصر عنتر، ولكن يمكن القول إن الانتساب للعرب عموماً كان شرفاً باعتباره قيمة اجتماعية وأخلاقية وروحية واقتصادية، ولهذا نجد أن جميع شعراء العصر الجاهلي كانوا يعلون من شأن مكارم الأخلاق التي أحبها جميع العرب بلا استثناء، ولهذا يقول عنتر مفاخراً بكل ذلك، أي بالذخر الذي يطرب له الجميع :

وإذا شربت فإني مستهلك مالي وعرضي وافر لم يكلم
وإذا صحت فما أقصر عن ندي وكما علمت شمائل وتكرمي⁽²³⁾

هذا هو الذخر .. الشمائل والعرض الوافر والكرم، فهل هذا ما كان العرب تجتمع عليه ومن ثم تختلف على كل شيء آخر؟!!

(20) حنا فاخوري : تاريخ الأدب العربي، المطبعة البولسية، ط6، بيروت، ص 87.

(21) المصدر السابق.

(22) تاريخ آداب اللغة العربية، سبقت الإشارة إليه .

(23) المصدر السابق.

أما "أنا القبيلة"، فقد كانت هي الأنا السائدة مقابل "الأخر القبيلة"، وهو ما نجده عادة في كل النصوص الشعرية الجاهلية. هذا هو عمرو بن كلثوم يصرخ بأقصى ما عنده من فخر بـ"أنا" قبيلته - ومن الجدير بالذكر أن لهذه القصيدة بالذات رنيناً خاصاً حتى على أيامنا هذه، ما يدل على قوة الجذر الذي ترتوي منه - :

وقد علم القبائل غير فخر
بأننا العاصمون إذا أطعنا
وأنا المنعمون إذا قدرنا
وأنا الحاكمون بما أردنا
وأنا التاركون لما سخطنا
إذا قيبب بأبطحها بنينا
وأنا العارمون إذا عصينا
وأنا المهلكون إذا أتينا
وأنا النازلون بحيث شينا
وأنا الآخذون لما هويننا⁽²⁴⁾

إلى آخر هذا الفخر اللامتناهي بـ"أنا" غامضة قدرية وأزلية وذات مزايا لا يمكن الإحاطة بها، و"الأنا" هنا تتوجه بهذا الادعاء إلى "القبائل" على الإطلاق. وهذا زيد الخيل يفتخر بـ"أنا" قبيلته طي، فلا يجد سوى أنه يغلب القبائل الأخرى في الحروب دائماً :

إننا لنكثر في قيس وقانعا وفي تميم وهذا الحي من أسد⁽²⁵⁾

ويجب أن لا تبسّط الأمور بهذا الشكل، فالمسألة برمتها تخضع للشرط الثقافي والاجتماعي أولاً وأخيراً، ولا يمكن للمرء أن ينسلخ عن البنية الذهنية السائدة في معظم الأحيان. ولهذا فإن افتخار زيد الخيل "بكثره الوقائع" يترجم إلى القوة والمنعة والقدرة على الحياة والشرف والاستمرار والقدرة على العطاء، أيضاً.

وعلى رغم كل هذا، فإن القبائل العربية مجتمعة كانت تتفق على تحقير أجناس بعينها كالعبيد والسودان والأنباط ومغموزي النسب، وتعظيم أجناس أخرى - حسب تغير المصالح أو دوامها - كالفرس والروم والنصارى بوجه عام، (في هذا الصدد تجدر الإشارة إلى قصائد النابغة الذبياني في مديح الغساسنة والمناذرة على حد سواء، على رغم ما بينهما من اختلافات سياسية وقبلية، وكذلك قصائد ثابت بن حسان في النصارى وخمورهم وأديرتهم، وكذلك فعل الأعشى من قبل). ولا يمكن القول بحسم إن "الأنا" القومية هي التي تبلورت على يدي شعراء الجاهلية الذين رأوا في قبائلهم فضاءهم الأخير الذي تتحرك فيه ومن خلاله ذواتهم.

الأنا والأخر في صدر الإسلام⁽²⁷⁾

أشرت في بداية هذا الفصل إلى أن الإسلام كان واضحاً وصريحاً في تحديد "الأنا" و"الأخر" من خلال التسليم بوحداية الله أو الكفر به، في هذا فقد وضع الإسلام فضاءً آخر غير فضاء القبيلة ليتم تعريف الذات من خلاله، ويمكن القول بهذا الصدد إن الإسلام عمل على إلغاء قوة القبيلة أو إضعافها، وساوى بين الناس، وألغى كثيراً من الفوارق التي كان ينتمي إليها المرء ليحدد ذاته من خلالها.

كان المفهوم الذي قدمه الإسلام للذات أو لـ"أنا" يختلف كل الاختلاف عن "الأنا" القبيلة أو حتى "الأنا" الفردية، فـ"الأنا" المسلمة هي المستسلمة لأمر الله المطيعة وأمره والمجتنبة نواهيه، وهي "أنا" نشطة جمعية غير أنانية ومعطاءة ومقبلة على الحياة وعاملة وفاعلة، وهي تنتمي ليس لمجرد قبيلة، ولكن لأمة كبيرة ممتدة ومتنامية، ومطلوب منها أن تكبر الجماعة وتضخمها، وهو مفهوم جديد تماماً على "الأنا" القبلية الطاردة للأخر، فـ"الأنا" المسلمة هي "أنا" ماصّة قادرة

(24) المصدر السابق.

(25) المصدر السابق.

(27) للاستزادة حول هذا الموضوع ينظر في كتاب تقي الدين النبهاني "الشخصية الإسلامية" الجزء الأول والثاني، الصادر عن دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، ط4، بيروت، 1994.

على التعاطي والجدل والقبول والتحدي، أيضاً. كان التعريف الذي قدّمه الإسلام للـ"أنا" الفردية والجماعية مفهوماً يكتسب حيوية هائلة، كان من نتائجه انتشار الإسلام إلى معظم أصقاع العالم القديم في فترة قصيرة جداً بالقياس إلى حضارات قديمة وحديثة.

حيوية هذا المفهوم تتناول المستويات التالية :

المستوى الأول : يتناول "الأنا" المفردة بحيث تتحمل نتائج أعمالها حسب قدراتها وما أعطيت من مزايا وعلم حسب قوله تعالى: "ولكل امرئ ما سعى"، و"كل نفس بما كسبت رهينة"، و"لا تزر وازرة وزر أخرى"، و"كل إنسان ألزمناه طائره في عنقه".

"الأنا" المفردة في الإسلام حرة في أعمالها وخياراتها وقراراتها ضمن ظروفها وواقعها، أو ضمن "قدرها" الذي لا تسأل عنه ولا تحاسب عليه.⁽²⁸⁾

حرية "الأنا" المفردة في الإسلام تتعلق بأمرين لا ثالث لهما : معرفة الله أو الكفر به، أو حسب الآية الكريمة : "فإما شاكرًا وإما كفورًا"، فاعتراف "الأنا" بالعبودية لله والاستسلام له الخطوة الأولى في تصويب الفهم لتلك "الذات"، والتكريم العالي لها، والبوابة التي تفتح الأفق لقيامها بدورها ومهمتها في الوجود. بمعنى أن التعرف على الله والإيمان به هو ما يمنح تلك الذات الحرية الكاملة وعدم الانصياع لأية تعبية أخرى زائلة، الإسلام يقدم للذات رؤية أخرى وتعريفًا آخر يمنعها من السقوط في قضبان أية عبودية أخرى.

المستوى الثاني : يتناول "الأنا" الجمعية بحيث تتحمل هذه "الأنا" مسؤولياتها في البناء والتعمير والاستخلاف وإعلاء كلمة الله، وهي مفاهيم حضارية تمثل الأعمدة الحقيقية لكل حضارة صاعدة ومستمرة. المفهوم الذي قدّمه الإسلام لهذه "الأنا" الجمعية التي لا تقوم على القبيلة أو شرف النسب أو جهة المولد كان بمثابة الوعي المحرك والدائم للنشاط الدؤوب الذي أبدته أمة الإسلام في مختلف عصورها بين مد وجزر، وقد خاطب النص الإلهي "الأنا" الجمعية كما خاطب "الأنا" الفردية سواء بسواء، يقول تعالى: "وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون". وقد أعلى النص الإلهي القيم الجمعية، وجعلها دليل العافية والالتزام والانتماء، وتمثلت تلك القيم في العمل الطيب والجهاد والدعوة إلى الله بما يحقق مفهوم الاستخلاف في الأرض، بمعنى تعمير الأرض وإصلاح الناس باسم الله سبحانه وتعالى، وقد اقتضى مفهوم "الأنا" الجمعية تنظيم هذا الأمر من خلال تبيان الحقوق والواجبات والعقوبات مادية ومعنوية وغيبية. تجدر الإشارة هنا إلى أن الإسلام وازن بدقة بين حرية "الأنا" الفردية وبين "الأنا" الجمعية بحيث لم تلغ الواحدة الأخرى أو تهمشها أو تشوهها، وبحيث يمكن القول إنك تجد في الشجرة الغابة كاملة، وتجد الغابة الكاملة في شجرة واحدة.

المستوى الثالث : "الأنا" الإنسانية، وتتمثل في اعتراف الإسلام بـ"الأخر" على إطلاقه، بمعنى أن الإسلام دعا إلى الاعتراف بالأخر من خلال الدعوة إلى العدل باعتباره قيمة كونية. يقول تعالى : "ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا". ومن خلال الدعوة إلى التعارف والتشارك والتعايش والتبادل الثقافي، إذ يقول الله تعالى : "إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم". وفي هذه الآية الكريمة دعوة مبكرة جداً إلى التعايش الكوني والمشاركة الدولية نافيًا التمايز والعنصرية والعرقية والقومية، جاعلاً التفاضل بين الأمم بالتقوى بالمعنى الأعم والأشمل لهذه الكلمة، وكذلك من خلال الدعوة إلى اتباع الحق

(28) هناك من الباحثين من حاول أن يناظر بين مفهوم فرويد للتحليل النفسي الذي افترض أن النفس البشرية مؤلفة من ثلاثة طوابق هي "الهو" و"الأنا" و"الأنا الأعلى" وبين ما قدّم الإسلام حول النفس الراضية والمرضية واللومة والأمانة بالسوء، الأمر الذي أدى إلى نشوء ما يسمى بعلم النفس الإسلامي وقد شهد هذا التيار انتشاراً في الثمانينيات، ولكن تجدر الإشارة إلى أن دراسات محمد قطب في النفس والمجتمع التي صدرت في منتصف الستينيات كان لها السبق في الإشارة إلى مثل تلك اللغات الذكوية والعميقة، وقد يرد الأمر كله إلى ما وضعه حجة الإسلام الغزالي في كتبه الفريدة مجتمعة حول نوازع النفس البشرية.

والخضوع للقانون والحياة المنضبطة من خلال نظام أخلاقي كوني، يقول تعالى : "والعصر، إن الإنسان لفي خسر، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر". وبهذه المستويات الثلاثة، يكون الإسلام قد قدم تعريفاً محدداً وثابتاً للأخر لا يقوم على عبوديات أو استلابات أو تهويمات، وإنما يقوم على وعي فاعل وحيوي تم من خلاله إلغاء ما كان سائداً لقرون طويلة. ومن خلال هذا المفهوم، أيضاً، تم تعريف ما لا يمت إلى تلك المستويات بوضوح، أيضاً، إذ تم تعريف أهل الكتاب والكفار والمشركين والفاستين والظالمين ... إلخ، مع ما رافق ذلك من جدل فقهي وثقافي وحضاري أدى فيما أدى إلى انقسامات وانشقاقات معروفة في التاريخ ليس هذا مقام الكلام عنها.

وبما إن الإسلام حمل معه هذا الوضوح وهذه الدقة في التعريفات والتسميات، فإنه لم يطوع أو يطمس أو يغيّر روايات الشعوب الأخرى عن ذواتها أو يبتكر لها روايات أخرى تتماشى معه – كما فعل المستعمرون الإسبان في أمريكا اللاتينية – وإنما استطاع أن يقدم لهذه الشعوب رؤية جديدة يرون أنفسهم من خلالها، بحيث حافظت تلك الشعوب على ثقافتها المحلية وتاريخها وديموغرافيتها، وتحقق معها مفهوم "الاختلاف مع المساواة" كما سنرى بعد قليل في العهد العباسي وما بعده.

وفي صدر الإسلام الأول، كان "الأخر" بالنسبة للمسلمين هم الكفار بغض النظر عن كون هؤلاء أبناء العمومة أو بني الجدة، فقد تغيرت تلك المفاهيم بشكل جذري، وقد قال سيدنا محمد (صلى الله عليه وسلم) عن الشعراء المسلمين الذين هجوا قريشاً : "هؤلاء نفر أشد على قريش من نضح النبل"⁽²⁹⁾.

وهذا حسان بن ثابت يقول في هجاء قريش :

والله ما في قريش كلها نفرٌ
هُدْرٌ، مشائيمٌ، محرومٌ ثويهم
كم من كريم يعضّ الكلب منزره
لولا النبي وقول الحق مغضبة

أكثرُ شيخاً جباناً فاحشاً عُمرَا
إذا تروّح منهم زودُ القمرَا
ثم يفر إذا ألقمته الحجرَا
لما تركت لكم أنثى ولا ذكرا⁽³⁰⁾

في صدر الإسلام الأول كانت "الأنا" هو جماعة المسلمين الذين يتبعون محمداً (صلى الله عليه وسلم)، فيما كان "الأخر" هو المنشق القريب، ابن الجدة والقبيلة المجاورة. ومن العجيب حقاً أن يصطدم المسلمون بـ"الأخر" الأعجمي، رومياً أكان أم فارسياً، في حروب طاحنة شملت بلاد الشام وبلاد ما بين النهرين، ثم لا نلاحظ ذلك في نص شعري يعتد به، إذ خاض المسلمون حروباً طاحنة وفاصلة في معركتي اليرموك والقادسية، ثم لا نلاحظ "الأخر" على المستوى الشعري.

ومن عجب أن يفقد العربي رغبته في قول الشعر مفتخراً أو مادحاً أو مسجلاً لحضور "الأخر" بالمعنى القومي، الأمر الذي يقودنا إلى القول إن الانتصار على ذلك "الأخر" فقد تلك الجذوة والعصبية والتحدي الشخصي، وإن ذلك ارتفع إلى تحقيق أهداف أخرى ومفاهيم جديدة فقد فيها "الأخر" بهاءه وسطوته وجبروته، فقد شعر المسلم أنه يحمل رسالة سامية رفيعة لا تفرقه ولا تبعده ولا تفضله عن الناس أجمعين، ولهذا لم يشعر بالفخر بأنه انتصر ولا بالفرح بأنه هزم عدوه، فقد كان ذلك بمثابة الخطوة الأولى نحو تحقيق الهدف، ألا وهو نشر الرسالة وإعلاء كلمة الله، وكما يبدو فإن العامل الشخصي المباشر فقد معناه في تلك الحروب، ما قلل من دوافع الشعر

(29) تاريخ آداب اللغة العربية، سبقت الإشارة إليه.

(30) المصدر السابق.

ودواعيه، خصوصاً وأن المسلمين يحملون نصاً مقدساً عليهم أن يعلموه وينشروه، وهو نصٌ قادر على استيعاب كل شيء وحمل المعاني والدلالات.⁽³¹⁾

"الأخر" في العصر الأموي

انفتح العرب على الآخر العرقي والديني بشكل هائل من خلال الفتوحات الواسعة التي قام بها البيت الأموي في إيران والهند وأقاليم بحر الخزر وكذلك في شمال أفريقيا والأندلس، وتحولت دمشق إلى عاصمة عالمية تحكم معظم العالم القديم، بما فيها من شعوب ولغات وعادات مختلفة، ولكن ذلك انعكس بشدة في تحديد "الأنا" و"الأخر" في ظل هذا النظام، إذ تفتتت "الأنا" وتشذرت، وكذلك تفتت مفهوم "الأخر" وتشظى.⁽³²⁾

فقد بدأ العهد الأموي في ظل خلاف قبلي وسياسي وفقهي ترك أثره الكبير على مجمل العهد الأموي حتى فُضي عليه في النهاية، وحتى يحافظ الأمويون على مصادر قوتهم اعتمدوا على التناقضات القبلية بين قيس ويمن، وعلى العنصر العربي في إدارة الدولة، وعلى السنة في مواجهة الشيعة، وعلى بني أمية في مواجهة الهاشميين والعلويين معاً، الأمر الذي أدى منذ البداية إلى نشوء الأحزاب والحركات السياسية المطالبة بالحكم، من جهة، والمناهضة للنظام، من جهة أخرى، وتوعدت أسباب كل فريق، فهناك من يقوم بذلك لأسباب فقهية كالهاشميين والعلويين، وهناك من يقوم بذلك لأسباب قومية كثورات خراسان ولأسباب اقتصادية كثورات العراق.⁽³³⁾ وفي هذا العهد، انفجرت المسألة السياسية على أشدها، وكان ذلك مدعاة إلى استثارة الروح العصبية والحزبية والمذهبية، وترافق ذلك مع سجل شعري هائل وكبير، ففي ذلك العهد تمايزت الأحزاب التالية:

- (أ) الخوارج: ومن شعرائهم **عمران بن حطان** و**الطرماح بن حكيم**، وشعرهم شعر العقيدة التي تفتى فيها الشخصيات، ودعوا إلى حق المسلمين أجمعين في الخلافة وتساوئهم في ذلك.
- (ب) الشيعة: ومن شعرائهم **الكميت الأسدي** و**كثير عزة**، وشعرهم شعر السخط والحزن.
- (ج) الزبيريون: ومن شعرائهم **عبيد الله بن قيس الرقيات** الذي دعا إلى أرستقراطية الحكم في قرينش.
- (د) الموالي: ومن شعرائهم **إسماعيل بن يسار** الذي أخذ على العرب خروجهم على أصول الإسلام.
- (هـ) الأمويون: ومن شعرائهم **الأخطل** وهو أكبرهم وأغزرهم وأكثرهم شهرة.⁽³⁴⁾

وهكذا بحث كل فريق عن "أناه" وحدد كل منهم ما يميزه عن "الأخر" ضمن دعاوى من الثقافة ذاتها، بمعنى أن كل فريق كان يغرف من النبع ذاته، ولكن كان لكل منهم مذاقه الخاص وفهمه المتفرد، وهنا تبرز "الأنا والآخر الداخلي".

هنا، كان الصراع حول الرؤى ضمن الإطار ذاته، بمعنى أن هناك اتفاقاً على الهوية الثقافية واختلافاً على سبل تطبيقها وتنفيذها وترجمتها.

فكرة الأنا والآخر في هذا العصر تمحورت حول القبائلي والمذهبي والحزبي، واتخذت شكل البحث عن المسوّغ الشرعي والفقهي بالدرجة الأولى، ولهذا كان الصراع بين الأنا والآخر في الدائرة ذاتها والفضاء ذاته.

(31) نلاحظ في كتاب فتوح الشام للواقدي اختفاء الاستشهاد بالشعر أو قلته على رغم الأحداث الجسام التي رافقت حملات المسلمين لفتح بلاد الشام، مع عكس ما نلاحظ في أيام العرب أيام الجاهلية حيث تزدهم الاستشهادات بالأشعار ومواضع قولها ودوافعها، وللتدليل على ذلك هناك حرب داحس والغبراء وحرب البسوس.

(32) د. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام، الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1967، وكذلك تاريخ الشعوب الإسلامية، كارل بروكلمان، المكتبة اللبنانية، بيروت، 1984.

(33) المصدران السابقان.

(34) حنا الفاخوري: تاريخ الأدب العربي، سبقت الإشارة إليه.

هذا الأخطل يدافع عن حق بني أمية في الخلافة - رغم مسيحيته - وينتزع الأدلة من الثقافة الإسلامية :

هم الذين أجاب الله دعوتهم
ويوم صفين والأبصار خاشعة
على الألى قتلوا عثمان مظلمة
لما تلاقى نواصي الخيل فاجتلدوا
أمدهم إذ دعوا من ربهم مدد
لم ينههم نشدً عنهم وقد نُشدوا (35)

ويقرر الأخطل أن الأمويين هم أهل الشرف الذي لا يضاهاى :
وأنتم أهل بيت لا يوازنهم بيت إذا عدت الأحساب والعدد (36)

وهذا الفرزدق يقرر حق الأمويين بالخلافة، أيضاً :
خلافة لم تكن غصباً مشورتها
كانت لعثمان لم يظلم خلافتها
أرسي قواعدها الرحمن ذو النعم
فانتهاك الناس منه أعظم الحرم (37)

لنلاحظ في هذين البيتين ما فيهما من حذف وإغماط وليّ نسق الأحداث ووضعها في سياق دعائي كبير، فخلافة الأمويين لم تكن مشورة وإنما أرسيت بحد السيف ورنين الذهب، وكان الشاعر على دراية كاملة بطروف عصره، فتجاوز ذكر علي بن أبي طالب عمداً، بل يذهب إلى أبعد من ذلك عندما يقول إن الناس انتهكوا أعظم الحرم، وقفز قفزاً اعتباطياً من عثمان إلى الأمويين دون أن يذكر ما بينهما.

أما الكميت بن يزيد الأسدي الذي تشيّع وغالى في تشييعه، فقد أنكر الخلافة على بني أمية ووقف شعره على الدعوة لبني هاشم، يقول في أشهره :

طربت وما شوقاً إلى البيض أطرب
ولم يلهنني دار ولا رسم منزل
إلى النفر البيض الذين بحبهم
بني هاشم رهط النبي فإبني
ولا لعباً مني وذو الشيب يلعب
ولم يتطربني بنان مخضب
إلى الله فيما نابني أتقرب
بهم ولهم أرضى مراراً وأغضب (38)

وهذا الطرمّاح بين حكيم يهجو أنصار الأمويين من بني تميم، وكان على مذهب الأزارقة الخوارج :

تميم بطرق اللوم أهدى من القطا
ولو أن برغوثناً على ظهر قملة
ولو سلكت سبل المكارم ضلت
يكرّ على صفي تميم لولت (39)

ويبلغ النزاع ذروته عندما يمدح عمران بن حطان قاتل علي بن أبي طالب كرم الله وجهه:
كفاه مهجة شر الخلق إنسانا
أمسى عشية غشاه بضربته
مما جناه من الأثام عرياناً (40)

ولم يكن الأخطل أقل من ذلك فظاعة وفضاظة عندما هجا الأنصار، وهم أعداء الأمويين :
ذهبت قریش بالمكارم والعللا
واللوم تحت عمائم الأنصار (41)

(35) المصدر السابق.

(36) المصدر السابق.

(37) المصدر السابق.

(38) المصدر السابق.

(39) جورجى زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية، سبقت الإشارة إليه.

(40) المصدر السابق.

(41) المصدر السابق.

وفي التفاتة مبكرة، أو ربما نتيجة لسياسة الأمويين في الاعتماد على العنصر العربي في الإدارة وإيثارهم بالإقطاعات والملك، فإن إسماعيل بن يسار النسائي، وهو أحد موالى قريش، الذي انقطع لآل الزبير فترة ثم عاد إلى أحضان الأمويين في عهد مروان بن عبد الملك، كان يفاخر بانتسابه إلى الفرس ويهجو العرب صراحة، الأمر الذي سنراه يتطور فيما بعد إلى تيار عارم، يقول هذا الشاعر مفتخراً بأصله هاجياً العرب :

إنما سمي الفوارس بالفرس
مضاهاة رفعة الأئساب
فاتركي الفخر يا أمم علينا
واتركي الجور وانطقي بالصواب
واسألني إن جهلت عنا وعنكم
كيف كنا في سالف الأحقاب
إذ نربني بناتنا وتدسون
سفاهاً بناكم في التراب(42)

هنا يتجلى "الأخر" العرقي بأوضح صورته، لكنه يبقى ضمن حدود الهوية الثقافية الإسلامية بحيث لا يتعداها، ومن هنا كان التسامح مع مثل هذا الشعر، بحيث لم يتم الرد عليه إلا بعد عدة عقود قادمة.

نخلص من هذا إلى القول إن "الأخر" في العصر الأموي كان الآخر الداخلي، المذهبي والقبلي، أما الآخر العرقي فكان واضحاً بلا شك، لكنه لم يكن محور الصراع، فالعنصر العربي كان قوياً ومتغلباً، ولهذا كان متسامحاً إلى حد كبير.

"الأخر" في العصر العباسي

بعد الانقلاب العباسي على الخلافة الأموية، تغيرت موازين القوى ومراكز صنع القرار، فقد انتقلت الخلافة إلى العراق، وتم الاعتماد على العنصر الفارسي، وتسلم الهاشميون سدة الحكم، فهل تغيرت طبيعة الصراع بين الأنا والآخر في هذا العصر؟! (43)

يمكن القول إن العباسيين ورثوا التركيبة الثقيلة من التمزقات والانشقاقات في مسألة تعريف الذات، فقد بقيت معظم الحركات والأحزاب والمذاهب التي كانت في العهد الأموي، وزادت عليها حركات اجتماعية وقومية، كان أشهرها ما عرف بالشعبوية، تلك الحركة التي رأت أنها تعبر عن آمال الفرس وأحلامهم وأطماعهم مقابل تسيّد العربي وتسلطه في إدارة الأمور.

ولكن هذا العصر – لتنوعه ونضجه وانفتاحه على "الأخر" على أوسع الصعد – شهد فيما شهد صراعات كبيرة وحادة لتعريف الذات، من جهة، وتعريف الآخر، من جهة أخرى، تجاوزت المرجعية الأولى وهي الإسلام، ففي هذا العصر، تم تجاوز الإطار العام للهوية الثقافية بأكملها، وصار "الأخر" عدواً بشكل من الأشكال. (44) ذلك أن هذا العصر شهد فيما شهد التمازج والجدل بين الثقافة العربية الإسلامية وكل من الثقافة الإغريقية التحليلية والثقافة الهندية التأملية والثقافة الفارسية المادية، فكان من أثر ذلك نشوء علوم طبيعية وفلسفية مختلفة، أخرجت مسلمات الثقافة الإسلامية إلى منطق الجدل والفلسفة، الأمر الذي أدى إلى دخول مفاهيم لم تكن في بال الصحابة الأوائل كالتناسخ والحلول والفيض ومسائل الجبر والاختيار إلى آخر ذلك مما أثاره علماء الكلام والفلاسفة والمناطقية. هذا الثراء في الجدل والإبداع جعل من ثقافة "الأخر" العرقي والمذهبي والفلسفي حاضرة بقوة، الأمر الذي أدى إلى استنهاض "الأنا" العربية العرقية بشكل ملحوظ، وقد امتد ذلك ليشمل "الأنا" الدينية من خلال الدفاع عن التيار العام المتغلب في الإسلام، ونعني بها مذهب أهل السنة. (45)

هذا من جهة، أما من جهة ثانية، فقد حضر "الأخر" السياسي بقوة، أيضاً، إذ اختفى، إلى حد كبير، العنصر العربي من دوائر الحكم والسياسة، بعد الخليفة العباسي الثامن تقريباً، ولم يبق من

(42) المصدر السابق.

(43) د. حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام، سبقت الإشارة إليه.

(44) المصدر السابق.

(45) د. حسين مؤنس : عالم الإسلام، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1989.

هذا العنصر سوى شخص الخليفة الذي لا يملك من أمره شيئاً، فقد صار التركي والكردي والفرسي هم الحكام الجدد، ولكن هؤلاء – وللحفاظ على شرعيتهم – كان عليهم أن يعلنوا انتماءهم للثقافة الإسلامية، بحيث يغطي انتماءهم على ظلمهم.⁽⁴⁶⁾

وهكذا تعدد مفهوم "الأخر" في هذا العصر على النحو التالي :

- **الأخر العرقي** : وقد مثله مدّ شعوبي كبير من الشعراء والكتاب والفلاسفة، وقد رأى هؤلاء أن الفرس أعلى شأنًا من العرب وأحقّ منهم بالملك والمعرفة والعلم، وقد يعود ذلك إلى مقتل أبي مسلم الخراساني وأبي سلمة الخلال في بداية العصر العباسي، ومن ثم نكبة البرامكة في عهد هارون الرشيد. وقد أشار بعض المؤرخين إلى أن الحركة الشعبية كانت الصورة الأكثر وضوحاً عن تطلعات الفرس الأوائل الذين دخلوا الإسلام منذ الفتوحات الإسلامية الأولى، وأنهم اختطفوا الإسلام من خلال الادعاء بحبهم آل البيت من نسل علي بن أبي طالب الذي تزوج أحد أبنائه من ابنة آخر ملوك الفرس، وهكذا، فإن هؤلاء دخلوا الإسلام من الباب الذي يجمعون فيه فضل الإسلام وفضل الفرس معاً.⁽⁴⁷⁾

بمعنى أن الفرس – وهم مسلمون – يفخرون كجنس على العرب الذين لا يملكون سوى الإسلام، ولكن، وفي المقابل، فإن هذه الحركة – أقصد الحركة الشعبية – لم تكن تهدف إلى إعلاء الإسلام، بل إلى تقويضه من داخله، حسب أقوال مؤرخين ومحققين آخرين، ومن هنا كان الرد العباسي القاسي على تطلعات من هذا النوع.⁽⁴⁸⁾

وللتدليل على الجرأة الشديدة والمبالغة في سب العرب وتحقيرهم نسوق قول بشار بن برد وهو يهجو أبا عمرو بن العلاء :

أرفق بعمرو إذا حركت نسبته فأنه عربي من قوارير

ومما قاله كذلك :

سأخبر فاخر الأعراب عني وأحين كسيت بعد العري خزاً
وإنه حين تآذن بالفخار ونادمت الكرام على العقار
بنى الأحرار، حسبك من خسار وكنت إذا ظمأت إلى قراح
شركت الكلب في ولغ الإطار⁽⁴⁹⁾

ولنسأل أنفسنا بعد ذلك، في أي عصر متسامح عاش مثل هذا الشاعر؟ وما هي نوع الثقافة التي قبلت مثل هذا السباب الصريح لجنس العرب الحاكمين والمتسلطين؟ فإذا أضفنا إلى ذلك أن أبا نواس كان يزدري العرب أيضاً⁽⁵⁰⁾، وكان صديقاً للأمين ابن هارون الرشيد، فإننا نميل إلى القول إن "الأخر" العرقي كان يتمسح بأخوة الدين ليستطيع قول ذلك، وهو ما فعله ابن المقفع في كتبه جميعاً، حيث اعتمد فيها على العقل والحكمة المشرقية دون تعاليم الدين الإسلامي على رغم أنه أظهر احتراماً كبيراً له.

ونعود إلى بشار بن برد الذي عاش في ظل ثقافة عريضة متساهلة سمحت للأخر أن يعبر عن نفسه وأن لا تستلبه ولا تلغيه إلى الدرجة التي يعلن فيها ابن برد عن هويته الدينية :

النار مشرقة والأرض مظلمة والنار معبودة مذ كانت النار⁽⁵¹⁾

(46) المصدر السابق.

(47) هادي العلوي : فصول من تاريخ الإسلام السياسي، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، نيقوسيا، قبرص ط2،

1999.

(48) د. حنا فاخوري : تاريخ الأدب العربي، سبقت الإشارة إليه .

(49) المصدر السابق.

(50) المصدر السابق.

(51) المصدر السابق.

ولم يُقتل بشار لهذا البيت أو أمثاله، لكنه قُتل لسبب آخر مختلف كل الاختلاف، وهو تعرّضه للخليفة.

وهذا **ديك الجن الحمصي** الذي كان يجاهر بالقول: "ما للعرب علينا فضل، جمعتنا وإياهم ولادة إبراهيم وأسلمنا كما أسلموا" - لاحظ تمسّحه بالدين ليفخر بقومه - (52)

وقد جوبه هذا المنحى بردود أفعال مختلفة، بحيث تصدى بعض الشعراء وبعض العلماء والفقهاء لهذا التيار، واشتعلت بين الطرفين سجالات، (53) لكنها لم تصل إلى حدة النزاعات الأخرى، خصوصاً المذهبية السياسية، ما يدل على أن هذا التفاخر العرقي لم يقابل بالحدة ذاتها والصرامة التي جوبت بها تيارات أخرى.

- **الأخر السياسي**: بعد أن اعتلى العباسيون سدة الحكم، بدأ صراع من نوع آخر، فقد تنكّر العباسيون للعلويين ومنعواهم من تولي الحكم أو مشاركتهم فيه، الأمر الذي أدى إلى استمرار شيعة علي وأحفاده في مقاومتهم للحكم العباسي، هذا بالإضافة إلى فلول الخوارج وحركات سياسية باطنية أخرى، أهمها القرامطة على اختلاف أنواعهم، وكذلك ظهور دول تنازع العباسيين الشرعية كالدولة العبيدية في المغرب ومن ثم في مصر، وهكذا فقد ظهر أعداء سياسيون كثر للعباسيين ينازعونهم السيادة والشرعية ومناطق النفوذ. (54)

وقد ترافقت مع هذا الانشقاق السياسي موجة من الدعاية الثقافية والوجدانية ليعزز كل طرف مقولته ورؤيته. هذا **علي بن الجهم** - نديم المتوكل - يهجو آل أبي طالب ويهجو الشيعة:

ورافضة تقول **بشعب رضوى** إمام، **خاب ذلك من إمام**
إمام من له **عشرون ألفاً** من الأتراك **مشرعة السهام** (55)

لنلاحظ كيف يقوم الشاعر بعملية غسيل دماغ حقيقي، فهو، من جهة، يعيب على بعض الشيعة إيمانهم بوجود **المهدي** في جبل رضوى، ويربط ذلك باعتمادهم على "التركي" الغريب والمسلح. وهذا **منصور النمري** ينشد بين يدي **هارون الرشيد** مفضلاً إياه على أبناء علي بإرث الحكم والخلافة:

فإن **شكروا فقد أنعمت فيهم** وإلا **فالندامة للكفور**
وإن **قالوا بنو بنت فحرق** وردوا **ما يناسب للذكور**
وما **لبني بنات من تراث** مع **الأعمام في ورق الزبور** (56)

أما **دعبل الخزاعي** الذي كان مغالياً في تشييعه فقال **يهجو المعتصم**:
لم **تأتنا عن ثامن لهم كتب** ولم **تأتنا عن ثامن لهم كتب**
كذلك **أهل الكهف في الكهف سبعة** خيار **إذا عدّو وثامنهم كلب**
وإنني **لأعالي كلبهم عنك رفعة** لأنك **ذو ذنب وليس له ذنب**
لقد **ضاع ملك الناس إذ ساس ملكهم** وصيف **وأشناس وقد عظم الكرب** (57)

أما **السيد الحميري** الذي كان مغالياً في تحزبه لبني العباس، فقد قال **محرصاً ضد الصحابة** وأقاربهم:

قل لابن عباس سمي محمد لا **تعطين بني عدي درهماً**

(52) تاريخ آداب اللغة العربية، مصدر سابق.

(53) كانت الردود على الأخر العرقي متفاوتة القوة والضعف، كان أشهرها السجال بين الأصمعي وعبيد بن العلاء، وقد أثمر هذا السجال أعمالاً إبداعية مختلفة، ويبدو أن الدفاع عن "العرب" لم يكن يلقى الدعم الكافي من ذوي السلطان، بسبب تغلب الأجناس الأخرى على الحكم. لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع تراجع كتب: الأغاني للأصفهاني والبيان والتبيين للجاحظ، وتاريخ للتمدن الإسلامي لجورجي زيدان.

(54) تاريخ الإسلام، مصدر سبقت الإشارة إليه.

(55) تاريخ آداب اللغة العربية، مصدر سبقت الإشارة إليه.

(56) المصدر السابق.

(57) المصدر السابق.

أحرم بني تميم بن مرة أنهم
 إن تعطهم لا يشكروا لك نعمة
 وإن انتمننهم أو اسستعملتهم
 ولئن منعتهم لقد بدؤوكم
 منعوا تراث محمد أعمامه
 شر البرية أخيراً ومقدماتاً
 ويكافئوك بأن تذم وتشتما
 خانوك واتخذوا خراجك مغماً
 بالمنع إذ ملكوا وكانوا أظلماً
 وابنيه وابنته عديلة مريماً (58)

يتجراً هذا الشاعر على سب الصحابة أجمعين ليمدح بني هاشم - عباسيين وطالبيين -، وهو من الشعراء الذين ظلوا على مثل هذا الولاء حتى موته.

- **الآخر الديني** : أدى تجاوز الثقافات واحتكاكها وتلاقحها في العصر العباسي إلى ميلاد وجهات نظر جديدة مؤسسة على ديانات سابقة ومعتقدات كثيرة وجدت لها متنفساً في الإبداع الأدبي والثقافي والفلسفي، وقد عبر عن ذلك عدد من الشعراء في هذا العصر، منهم **حماد عجرد** و**بشار بن برد** و**ابن المقفع** و**صالح بن عبد القدوس** و**مطيع بن إياس** (59)، وقد وجدت مثل هذه الحريات الدينية نوعاً من القبول، خصوصاً في عهد المأمون الذي تسامح مع متفقي ذلك العصر بطريقة لا نجدها في بلادنا حالياً .

وهذا أبو نواس يهجو أبان بن عبد الحميد - شاعر البرامكة - ويتهمه بأنه على دين مان:
 رأيت أباناً يوماً فطمر صلياً
 فكسّم فكري واسفتزني الطرب
 وكيف يصلي مظلم القلب دينه
 على دين مان إن ذاك من العجب (60)

ومما عزز فكرة الإلحاد والزندقة والانحراف هو ما شاع في تلك الفترة من سطوة الاشتغال بعلم الكلام والفلسفة وشيوع مسائل المعتزلة، وما أحدثوه من خلخلة في المسلمات واليقينيات - كما يراها السنة على الأقل - .

هذا بشار بن برد يعلن إيمانه بالجبر :

طبعت على ما في غير مخير
 أريد فلا أعطي وأعطي ولم أرد
 فأصرف عن قصدي وعلمي مقصر
 هوأي ولو خيرت كنت المهذبا
 وقصر علمي أن أنال المغيبا
 وأمسي وما أعقبت إلا التعجبا (61)

وهذا أبو دلالة يعلن أنه لا يريد أن يصلي، ولا يكثر لو كانت كل ذنوب الأرض على كاهله - والغريب في هذا أن هذه القصيدة كتبت للخليفة المنصور - :

ووالله مالي نيّة في صلاتهم
 وما ضره والله يصلح أمره
 ولا البر والإحسان والخير من أمري
 لو أن ذنوب العالمين على ظهري (62)

أما حماد عجرد فقد كتب إلى الإمام أبي حنيفة مجاهراً بفجوره ومجونه :
 إن كان نسكك لا يتم بغير شتمي وانتقاصي
 فاطالما زكيتني وأنا المقيم على المعاصي
 فأقعد وقم بي كيف شئت مع الأداني والأقاصي
 أيام نأخذها ونعطي في أباريق الرصاص (63)

ولنلاحظ البيت الأخير وما فيه من تعريض بالإمام، الأمر الذي يدل على قوة التسامح الهائلة والمثيرة للعجب في تلك الأيام مع الآخر الديني، إلى الدرجة التي تتم فيها المجاهرة والمفاخرة بالاختلاف.

(58) المصدر السابق.

(59) المصدر السابق.

(60) المصدر السابق.

(61) المصدر السابق.

(62) المصدر السابق.

(63) المصدر السابق.

"الأخر" في عصر الدويلات

شهدت المئة الثالثة العصر العباسي ظهور دويلات على أطراف الدولة العباسية، وفي قلبها أيضاً، ومرد ذلك إلى ضعف مركز الدولة وتعرضها لسيطرة قواد مغامرين من مختلف العرقيات وتأثيرهم، وترافق ذلك مع انحطاط اقتصادي وثقافي، الأمر الذي دفع بخروج أو فرار الشعراء والعلماء والفقهاء من بغداد إلى تلك الدويلات التي نشأت كضرورة تاريخية لضعف المركز، ومن هذه الدويلات : الأموية في الأندلس، والسامانية في ما وراء النهر، والزيارية في جرجان، والحمدانية في حلب وما بين النهرين، والبويهية في قلب العراق وفارس، والغزنوية في أفغانستان والهند، والفاطمية في مصر.⁽⁶⁴⁾

وقد اندفعت هذه الدويلات – أو إن شئت الدول، ذلك أن بعضها مثل الفاطمية كانت ذات شأن كبير وخطير – إلى الاهتمام بالأدباء والعلماء والفقهاء لما لهم من أهمية في الدفاع عن شرعياتها وسياساتها ووجهات نظرها.

وبما إن مؤسسي بعض هذه الدويلات لم يكن عربياً أصلاً كالدولة السامانية والزيارية والبويهية والغزنوية ، وبما إن بعض مؤسسي هذه الدول لم يكن سُنيّاً وكان معادياً للعباسيين أو متشيعاً لآل علي كالفاطمية والبويهية، فقد شهد هذا العصر نظرة مختلفة تماماً لماهية الآخر وطبيعته.

فقد عاد هؤلاء إلى ثقافتهم المحلية ينهلون منها ويعيدون إليها الاعتبار، ففي الدولة السامانية يأمر الأمير ابن منصور الساماني بكتابة الشاهنامه بالفارسية⁽⁶⁵⁾، والخوارزمي يضع كتبه بالعربية والفارسية، وكذلك يفعل البيروني، وحتى المتصوفة يفعلون ذلك⁽⁶⁶⁾، هذا أبو الفضل السكري ينقل أمثال الفرس إلى العربية شعراً :

الثوب رهن في يد القصار	من مثل الفرس ذوي الأبصار
لكنه في أنفه ما عاشا	إن البعير يبغض الخشاشا
ما كان يهوى ونجا من العمل	نال الحمار بالسقوط في الوحل
لا الزق منشق ولا العير سقط ⁽⁶⁷⁾	نحن على الشرط القديم المشترط

كما انفتحت الثقافة على "الأخر" على مطلقه، للحكمة والاعتبار والمعرفة، هذا المتنبي (يفخر) بمعرفته بأفكار "الأخر" وتاريخه :

شاهدت رسطاليس والاسكندرا	من مبلغ الأعراب إنني بعدهم
متماكماً مندياً متحضرأ	وسمعت بطليموس دارس كتبه
رد الإله نفوسهم والأعصرا ⁽⁶⁸⁾	ولقيت كل الفاضلين كأنما

لنلاحظ كلمة الفاضلين التي أطلقها المتنبي على "الأخرين" الذين هم ليسوا عرباً وليسوا مسلمين، إنه يعترف بهم عملياً، ويعجب بهم ويلصق بهم صفة الفضيلة، وقد يكون ذلك لثقافة المتنبي ومصادرها المتعددة واضطراب ولاءاته واختلاف الناس على صحة عقائده، ولكن هذا الشاعر بالذات يفاجئنا بقصيدة "قومية" تماماً :

تفاح غرب ملوكها عجم	وإنما الناس بالملوك وما
ولا عهد لهم ولا ذمم	لا أدب عندهم ولا حاسب
ترعى بعبد كأنها غنم ⁽⁶⁹⁾	لكل أرض ووطنها أمم

(64) جورج زيدان : تاريخ التمدن الإسلامي، مكتبة الحياة، بيروت، 1983.

(65) كارك بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية، المكتبة اللبنانية، بيروت، 1984.

(66) المصدر السابق.

(67) تاريخ آداب اللغة العربية، مصدر سبقت الإشارة إليه.

(68) تاريخ الأدب العربي، مصدر سبقت الإشارة إليه.

(69) المصدر السابق.

والمشكلة هنا أن **المتنبي** مدح الملوك الأعاجم – ثم هجاهم – وخاب أمله من الملوك العرب وغير العرب، وقد يكون **المتنبي** بالذات شخصاً متورماً بـ "أناه" حيث ظل يدور حولها منذ قال في صباه :

وكل ما قد خلق الله وما لم يخلق **محتقر في همتي كشعرة في مفرقي** (70)

فهو يقدم صورة خاصة لـ "أنا" مستقلة تعتقد – كما قال سارتر في مسرحية "الأخرون" – : "الأخرون هم الجحيم". وكما نرى اضطراب **المتنبي** في مواقفه من "الأخر" و "الأنا"، نرى هذا الاضطراب، أيضاً، لدى **أبي العلاء المعري** الذي راوح بين الاعتقاد بفكرة قدم العالم وحدثه، والعقل والنقل، وراوح، أيضاً، في مواقفه السياسية، بحيث نرى فيه صورة للمتقف المتردد، وهي صفة ملازمة لمتقفي ذلك العصر ومبدعيه – نتيجة مباشرة لاضطراب الحياة العامة وتعدد مراكز القوة واضطراع وجهات النظر –، يقول **أبو العلاء** مشيداً بالعقل :

كذب الناس لا إمام سوى العقل مشيراً في صبحه والمساء

ويقول : أيها الغر إن خصصت بعقل فاسألنه فكل عقل نبي (71)

ثم يناقض ذلك ليقول : أثبت لي خالفاً حكيماً ولست من معشر نفاة

و**أبو العلاء** – الشكاك والمتردد والمضطرب – يصل، أيضاً، إلى ما وصل إليه **المتنبي** من أن الآخرين هم الجحيم، فيقول باحتقار كامل :

قد فاضت الدنيا بأدناسها **على براياها وأجناسها**
وكل حي بها ظالم **وما بها أظلم من ناسها** (72)

لم يبق شيء بعد ذلك، الآخر – لدى **المعري** – هو "مطلق" الناس.

وفي هذا العصر، أيضاً، طرحت فكرة "الأنا" الإلهية على يد المتصوفة، وقد بدأها عدد من المتصوفين الذي ادعوا ذلك **كالحلاج**، وقد استوى ذلك شعراً على يد **ابن الفارض** الذي أقام شعره على فكرة الذوبان في الذات الإلهية والاستسلام لها، وهو استسلام لا يعرف الحياء ولا الحدود، يقول هذا الشاعر في قصيدته الخمرية الشهيرة :

شربنا على ذكر الحبيب مدامة **سكرنا بها من قبل أن تخلق الكرم**

أما صفات هذه الخمرة فهي :

صفاء ولا ماء ولطف ولا هوا **ونور ولا نار وروح ولا جسم**

ثم يمزج الشاعر روحه بروح هذه الخمرة :

وعندي منها نشوة قبل نشأتي **معي أبداً تبقى وإن بلي العظم**

وهكذا تختفي "الأنا" في "أنا" إلهية عليا، ولهذا فإن الشاعر يعتبر أن صدق المحبة هو الموت، فيقول :

فإن شئت أن تحيا سعيداً فمت به **شهيدياً وإلا فالغرام له أهل** (73)

وفي هذا الشعر ليس هناك "أنا" إلا بقدر رغبتها في الموت ذوباً واشتياقاً.

"الآخر" في الأندلس

(70) المصدر السابق.

(71) المصدر السابق.

(72) المصدر السابق.

(73) المصدر السابق.

يمكن القول إجمالاً إن المجتمع الأندلسي لم يعرف التعصب الديني أو العرقي، شأنه في ذلك شأن المشاركة - وهذا يعود إلى جذر الثقافة الإسلامية التي لا تفرق بين البشر -، ولهذا لم تطرح فكرة "الانان" و"الأخر" العرقي من زاوية جنسية ضيقة أو كراهية، والدليل على ذلك أن المجتمع الأندلسي عرف مشاهيراً من الشعراء والفلاسفة اليهود والنصارى الإسبان، وتم استيعابهم ودمجهم مع احتفاظهم بخصوصياتهم الثقافية والوجدانية⁽⁷⁴⁾، ومن هؤلاء الشاعرة اليهودية **قسمونة بنت إسماعيل الغرناطية**، والوزير اليهودي **إبراهيم بن سهل** الإسرائيلي الذي كان يقول الشعر والموشح ووصفت أشعاره بالأناقة والطرافة، وقيل إنه أسلم، وقيل إنه تظاهر بذلك، ولما مات سئل بعض معاصريه عن رقة شعره، فقيل: لأنه اجتمع فيه ذلان: ذل العشق وذل اليهودية.⁽⁷⁵⁾

وقد وقف هذا الوزير بشعره على الغزل بالمذكر على عادة بعض أهل زمانه ولم يستوقفه دينه باعتباره "آخر" فيما يقول:

**يسائلني من أي دين مداعباً وشمل اعتقادي في هواه مبدد
فؤادي حيفي ولكن مقاتلي مجوسية من خده النار تعبد⁽⁷⁶⁾**

يتحلل الوزير من ديانته تماماً، ويتذابوب أمام معشوقه، ويتحلل من "أناه" أصلاً ليحظى بقبول صاحبه.

وهناك وزير يهودي آخر هو الوزير الشاعر الكاتب **حسداي بن يوسف بن حسداي** الذي ولي الوزارة **للمستعين** وهو أمير أموي ولي الحكم مرتين ما بين (400-407 هـ)، وقد تلقب هذا الوزير بأبي الفضل وله شعر جميل لم تظهر فيه يهوديته.⁽⁷⁷⁾

أما الوزير اليهودي الثالث فهو **ابن نغزالة** الذي تولى الوزارة ل**باديس بن حيوس** سنة (629هـ)، وقد كان هذا الوزير سيئاً ومكراً وخبيثاً، فأخذ يقرب قومه ويكيد للمسلمين فاحتج أهل غرناطة، وأرسل **العابد أبو إسحاق الألبيري** قصيدة للأمير **باديس** في المغرب يكشف فيها خيانات **ابن نغزالة** قال فيها:

**لقد زل سيدكم زلوة تخبّر كاتبه كافرأ
تقر بها أعين الشامتين ولو شاء كان من المؤمنين
فعرز اليهود به وانتخبوا وتاهوا وكانوا من الأذنين
ونالوا منهاهم وجازوا المدى وقد جاز ذلك وما يشعرون
فكم مسلم راهب راغب لأرذل قرد من المشركين
وما كان ذلك من سعيهم ولكن منا يقوم المعين⁽⁷⁸⁾**

وعلى رغم ذلك لم يعزل **باديس** الوزير اليهودي، ولم يرفع هذا الوزير، ما اضطر أهل غرناطة إلى الوثوب عليه في ثورة عارمة العام (645 هـ).⁽⁷⁹⁾

وتبدو لنا قصيدة **العابد أبو إسحاق** أنها تصدر عن غضب عارم وليس عن موقف فكري أصيل، فأعمال الوزير هي التي أدت إلى سوق الإهانات له ولقومه، إذ لو كان المجتمع يتبنى هو الموقف أصلاً، لما تجرأ الأمير **باديس** على تولية يهودي منصباً خطيراً مثل هذا المنصب.

ومن الشعراء اليهود، أيضاً، **ابن مدور الطيب** الذي عاش في إشبيلية في أوائل القرن الخامس، وكذلك **إسحاق بن شمعون القرطبي** الشاعر والموسيقي، وقد لازم **ابن باجة** الفيلسوف

(74) د. حسين موانس: فجر الأندلس، القاهرة، 1959.

(75) د. جودت الركابي: في الأدب الأندلسي، دار المعارف، 1966، القاهرة.

(76) د. مصطفى الشكعة: الأدب الأندلسي، دار العلم للملايين، بيروت، 1983.

(77) المصدر السابق.

(78) المصدر السابق.

(79) المصدر السابق.

وله أشعار رقيقة، ولم يعرف عن هذين أنهما تعصبا لدينهما أو لقوميتهما ولم يحرّضا على إخوانهم المسلمين. (80)

هذا بالنسبة لليهود، أما بالنسبة للنصارى، فقد أظهر المجتمع الأندلسي تسامحاً حقيقياً مع هؤلاء، أيضاً، وقد نبغ منهم شعراء نادموا الأمراء والخلفاء، فهذا ابن المرعز الإشبيلي المكنى بأبي إسحاق ينادم المعتمد بن عباد، ولهذا الشاعر شعر مجيد. (81)

أما الشاعر الثاني فهو أبو عامر بن غارسياء، وهو إسباني خالص، وكان يعيش في بلاط الأمير مجاهد بمدينة دانية، وقد مدح الشاعر الأمير، لكنه كان شعوبياً يكره العرب ويفخر عليهم، وهو يقول في قصيدة يمدح بها مولاه مجاهد :

أن أصلي كما علمت ولكن لساني أعز من سحبان
وأنا من خير الملوك بمصدر هل ترى بالقتاة صدر السنان

وقد كتب هذا الشاعر رسالة وقحة يذم فيها العرب ويفتخر بالإسبان في مجتمع لم يكن للعصبية فيه مكان، وما إن انتشرت رسالته هذه، حتى قام عليه مثقفو ذلك العصر - القرن الخامس - وردوا عليه حجة وألزموه حده. (82)

أما "الآخر" العدو أو النقيض، فقد شغل شعراء المئة السادسة في الأندلس، حيث اشتدت هجمات الإسبان على الممالك والإمارات العربية الإسلامية هناك، بحيث صار "الآخر" قوياً لا يمكن التسامح معه أو الإغضاء عنه، فإذا تراقق ذلك مع ضعف الأمراء وفسادهم، فإن البلية عظيمة. يقول الشاعر أبو عبد الله محمد الفارزي في قصيدة لم يستطع أن ينشرها على الناس في حياته :

الروم تضرب في البلاد وتغنم
والمال يورد كله قشتالة
وذو التعيين ليس فيهم مسلم
أسفي على تلك البلاد وأهلها
والجور يأخذ ما بقى والمغرّم
والجنود تسقط والرعيّة تظلم
الإمعين في الفساد مسلم
الله يطفئ بالجميع ويرحم (83)

والعجيب أن السلطان الذي بكى عندما سمع هذه القصيدة قال بعد أن انتهى من بكائه:
لو كان حياً ضربت عنقه !

إذ كيف يتجرأ شاعر على قول ذلك عن السلاطين !

وقد تحول "الآخر" العدو في أذهان الشعراء إلى غول حقيقي، وإن من الأفضل إعادة البلاد إليه، هكذا صراحة، يقول ابن الغسال بعد سقوط طليطلة :

يا أهل أندلس شدوا رحالكم فما المقام بها إلا من الغلط (84)

وهو بذلك يقوم بدور طايبور خامس في تثبيط العزائم وبث روح الهزيمة، ويقول آخر متطوعاً لخدلان قومه وكسرهم قبل المعركة :

يا أهل أندلس ردوا المعار فما في العرف عارية إلا مُردّات (85)

و"الآخر" كافر :

طليطلة أباح الكفر منها
ألم تك معقلاً للدين صعباً
حماها، إن ذا نبأ كبير
فذا له كما شاء القدير

(80) المصدر السابق.

(81) المصدر السابق.

(82) المصدر السابق.

(83) المصدر السابق.

(84) المصدر السابق.

(85) المصدر السابق.

وأخرج أهلها منها جميعاً
وكانت دار إيمان وعلم
فغادت دار كفر مصطفاة
فصاروا حيث شاء بهم مصير
معالمها التي طمست تثير
قد اضطربت بأهلها الأمور⁽⁸⁶⁾

ولأن الهزيمة تقود إلى جلد الذات، فإن الشاعر يرى أن العقاب الذي أنزله "الأخر" العدو هو جزء من العقاب الإلهي :

فإن قلنا العقوبة أدركتهم
فإننا متائم وأشدهم منهم
أتأمل أن يحل بنا انتقام
وأكل للحرام ولا اضطرار
نخور إذا دهينا بالرزايانا
ونجبين ليس نزار، لو شجعنا
وجاءهم من الله النكير
نجور، وكيف يسلم من يجور
وفينا الفسق أجمع والفجور
إليه فيسهل الأمر العسير
وليس بمعجب بقرّ يخور
ولم نجبن لكان لنا زئير⁽⁸⁷⁾

ولما حوصرت إشبيلية سنة (645هـ)، نفاجاً بأن الوزير اليهودي، الشاعر الأنيق والغزل، يكتب قصيدة قوية ورنانة يستجد بها أمراء المغرب لفك الحصار عن مدينته، وأهم ما فيه أنها تدعو إلى النخوة العربية والوحدة الإسلامية، وهو دليل آخر على التسامح وعلى اندماج "الأنا" بـ"الأنا" الثقافية والوجدانية، يقول هذا الوزير اليهودي إبراهيم بن سهل الإسرائيلي :

يا معشر العرب الذين توارثوا
إن الإله قد اشترى أرواحكم
أنتم أحق بنصر دين نبيكم
أنتم بنيتم ركنه فلتدعموا
شيم الحمية كابرأ عن كابر
بيعوا ويهنئكم وفاء المشتري
ولكم تمهد في قديم الأعصر
ذاك البناء بكل لذن أسمر⁽⁸⁸⁾

لا أعتقد أن هناك ثقافة استطاعت أن تختلف وأن تساوي بين أبنائها بهذا الشكل. وقد أثبتت الحضارة الإسلامية العربية أنها قادرة على أن تقدم مقولتها وأن تستمع إلى مقولات الآخرين، وأن تتجاوز المقولات بطريقة تكاد تكون معجزة في بعض الحالات، وتخيرنا القصيدة السابقة أنها إحدى تلك الحالات.

وبعد سقوط الأندلس كلها، يتحول "الأخر" إلى أن يكون المسلم الغافل اللاهي الذي لا يهب إلى النجدة، المسلم المضيع الحقوق "الأخر" يصبح "نحن"، يقول ابن الرندي في نونيته الشهيرة:
أعندكم من نبأ أهل أندلس
كم يستغيث بنا المستضعفون وهم
ماذا التقاطع في الإسلام بينكم
يقودها العليج للمكروه مكرهة
لمثل هذا يذوب القلب من كمد
وأنتم يا عباد الله إخوان
والعين باكية والقلب حيران
إن كان في القلب إسلام وإيمان⁽⁸⁹⁾

"الأخر" في العصر الأيوبي والمملوكي

يظهر "الأخر" العدو في هذا العصر بطريقة قوية وواضحة، ذلك أن العدوان الصليبي كان مستقلاً في بلاد العرب والمسلمين، خصوصاً في بلاد الشام ومصر، ولهذا فقد تصدى الشعراء لهذا "الأخر" يردون عليه ويحقرونه ويستنهضون الهمم لقتاله، وهذا الشاعر ابن القيسراني يحث نور الدين زنكي على تحرير الأقصى بعد أن انتصر على الصليبيين سنة (544 هـ) :

(86) المصدر السابق.

(87) المصدر السابق.

(88) المصدر السابق.

(89) المصدر السابق.

فانهض إلى المسجد الأقصى بذني لجب
وانذن لموجك في تطهير ساحله
يامن أعاد ثغور الشام ضاحكة
مازلت تلحق عاصيها بطائعها
يوليك أقصى المنى فالقدس مُرتقبُ
فإنما أنت بحر لُجَّة لجبُ
من الطبا عن ثغور زانها الشنبُ
حتى أقمت وأنطاكية حلبُ (90)

ويدعو ابن القيسراني إلى طرد الصليبيين من البلاد، خصوصاً بعد أن فتحت مدينة الرها على يد آل زنكي :
فإن يك فتح الرُّها لجة
فهل علمت علم تلك الديار
فساحلها القدس والساحلُ
أن المقسيم بها راحلُ

ولكن ابن القيسراني يفرق بين "الأخر" العدو و"الأخر" المختلف دينياً أو قومياً، ولهذا لا يجد غضاضة في التغزل بجميلات أنطاكية الروميات :
لقد فتنتني فرنجية
ففي ثوبها غصن ناعم
وإن تك في عينها زرقاة
نسيم العبير بها يعبق
وفي تاجها قمر مشرق
فإن سنان القتا أزرق (91)

(نلاحظ أن الشاعر الفلسطيني ابن القيسراني الذي يربط بين العين والسلاح سيتكرر مرة أخرى في شعر شاعر فلسطيني آخر هو محمود درويش، ابن القيسراني كان من سكان قيسارية أما درويش فكان لا يبعد عنه كثيراً على الساحل ذاته).
ولا يجد هذا الشاعر غضاضة في التغزل بماريا المسيحية :

وعهدي بماريا، سقى الله عهدا
وفي ذلك الزنار تمثال فضة
بما عندها من حاجة الهائم الصدي
تنقط خديه العيون بعسجد (91)

ويدخل الشاعر كنيسة بربرة في أنطاكية، فتدهشه الراهبات بجمالهن، فيقول :
فلولا التخرج في ملتي
وقمت أحسن قداسهن
فرنجية ساكن عقدها
فيما ليتني عندها دمية
فأقسم لو أنني أستطيع
طلعت عليهن في برنس
غير بليد ولا أخرس
وزنارها قلق المجلس
تراني ولا ريب في ملمس
تحولت صورة مار جرجس (92)

أما القاضي الفاضل، فيقول في وصف سيوف صلاح الدين داعياً إياه إلى الحرب :
في محارب حربيه البيض صلتُ
وركوع الطبا سجد إلهام (93)

وفي العصر المملوكي، وما بعده، اختفى، أو كاد، التهديد المباشر من الأعداء الغزاة، وخصوصاً بعد أن تم طرد آخر الصليبيين من عكا في عهد السلطان الخليل بن قلاوون. فقد شعر العالم الإسلامي أنه انتصر، وبدلاً من أن يستفيد من هذه التجربة القاسية وأن يطور من أدواته وأساليبه، غرق هذا العالم في عزلة حقيقية ساهم فيها اكتشاف طرق التجارة البعيدة، الأمر الذي أدى إلى جمود الحركة الثقافية والجدل والشعر، وتحول العلماء والفقهاء إلى عمليات الجمع

(90) حنا أبو حنا : ديوان الشعر الفلسطيني، جمعية التطوير الاجتماعي، حيفا، 1991.

(91) المصدر السابق.

(91) المصدر السابق.

(92) المصدر السابق.

(93) المصدر السابق.

والتفسير وتفسير التفسير⁽⁹⁴⁾، وتحول الشعر إلى صناعة كغيرها من الصناعات التي تتجمل بخارجها وليس من داخلها، ويبدو أن اختفاء "الأخر" المحرّض يدعو، أيضاً، إلى اختفاء الدافعية للقول والعمل. وما كان التتميق اللفظي والتقنن في تنويع الألفاظ وإظهار البراعة بالتزام ما لا يلزم ونظم التواريخ الشعرية إلا التعبير عن توقف المجتمع عن الحراك الثقافي واكتفائه بالمظاهر، ودليلاً، أيضاً، على انتهاء دور المثقف شاعراً أو عالماً أو فقيهاً، بسبب من اختطاف ذلك من قبل ذوي السلطان الذين أداروا الملك بطريقة مختلفة، وعليه، أيضاً، فقد فترت الحماسة العصبية والقومية وقلت دواعي اللهو في جو الاضطراب السياسي وقسوة العيش.⁽⁹⁵⁾

"الأخر" مطلع القرن السادس عشر

كانت مصر ولبنان الموقعين اللذين شهدا احتكاك الشرق بالغرب، أو قد سبقت لبنان إلى ذلك منذ السادس عشر وما يليه، ذلك أن فخر الدين، أمير لبنان الأكبر، اتصل بأمرأى توسكانة الإيطاليين وعقد معهم التحالفات التجارية والثقافية، فبعثوا إليه بطائفة كبيرة من العلماء والخبراء ليعملوا على إنهاض البلاد، ولم يكتف الأмир فخر الدين بذلك، بل شجع البعثات الأوروبية إلى بلاده، وبنى لهم الخانات والقصور وأعطاهم من أمواله الخاصة.

وقد اهتم الغرب أيضاً بلبنان، وكان البابا أول المهتمين، فقد أمر بفتح المدارس هناك، واستقبل أبناء الطائفة المارونية في الفاتيكان للتعلم، وأمر بابا آخر بفتح المدرسة المارونية في الفاتيكان، وكان لهذه المدرسة شأن كبير في تخريج أفواج كثيرة غيرت واقع لبنان.

ولم يتوقف الأمر على الفاتيكان أو توسكانة الإيطالية، فقد توافد على لبنان المرسلون الأوروبيون من مختلف الجنسيات، فأنشأوا المدارس والأديرة واستطاعوا تخريج أجيال من المثقفين الذين كان لهم تأثير عميق وكبير على الجدل الثقافي في بلاد العرب كلها.

ومن مشاهير الذين احتكوا بهذا الجو واستطاعوا أن يقدموا نتاجاً لهذا الاحتكاك القس جبرائيل الصهيووني الأهدني (1577 – 1648) وقد تخرج من مدرسة رومة، ومدرّس العربية والسريانية في مدرسة الحكمة الشهيرة بالعاصمة الإيطالية، وقد ترجم إلى اللاتينية كتاب الإدريسي "نزهة المشتاق في ذكر الأمصار والآفاق"، وهناك، أيضاً، إبراهيم الحافلاني (1664) الذي تخرج من مدرسة رومة ومدرّس العربية السريانية في المدينة ذاتها، وكذلك في جامعة فرنسة، وقد دعاه الكاردينال الشهير ريشيليو "ترجمان البلاط" لأنه ترجم عدداً من الكتب العربية، وهناك المطران جرمانوس فرحات (1670 – 1732) الذي ألف في الطب والفلك والرياضيات وأنشأ في حلب المكتبة المارونية، وهناك، أيضاً، من خريجي مدرسة رومة بطرس مبارك (1640 – 1747)، الذي أتقن سبع لغات وأنشأ مدرسة عنيطورة، وهناك كثيرون عملوا على ترجمة النفايس العربية إلى اللغات الأوروبية، وترجموا العلوم الحديثة إلى العربية، منهم يوسف السمعاني (1687 – 1768) خريج مدرسة المواردنة برومة، وقد بلغ أن يكون أمين مكتبة الفاتيكان، وأن يؤسس المكتبة الشرقية هناك بعد أن جمع مخطوطات عربية غاية في الأهمية، وقد دعاه الملك كرلس الرابع ملك صقلية و نابولي ليكون مؤرخاً للمملكة، ومنهم، أيضاً، إسطفان السمعاني الذي وضع فهرساً للعربية والإسبانية معاً، ومن الجيل الثاني الذي تأثر بهذا التطور بطرس البستاني صاحب أول دائرة معارف بالعربية، وسليمان البستاني وأحمد فارس الشدياق والكونت رشيد الدحاح.⁽⁹⁶⁾

أما في مصر، فقد شكلت حملة نابليون عليها العام (1798) نقطة تحول في تاريخها، ذلك أن الغازي الفرنسي أراد أن يكون غازياً بالعلم أيضاً - بسبب من رغبته في حيازة رضا علماء أوروبا ومثقفها -، فضم إلى حملته العسكرية (146) عالماً من مختلف حقول العلم، بالإضافة إلى مطبعة بالحرف العربي.

(94) د. حسين مؤنس : عالم الإسلام، مصدر سبقت الإشارة إليه .

(95) المصدر السابق.

(96) تاريخ الأدب العربي، مصدر سبقت الإشارة إليه .

وقد أنشأ نابليون في مصر مدرستين ومجمعاً علمياً على غرار المجمع الفرنسي، هدف، فيما هدف، إلى دمج الثقافة العربية بالغربية، وقد اهتم هذا المجمع بالرياضيات والطب والاقتصاد والفنون والآداب وتاريخ مصر، وأنشأ المجمع مكتبة ضمت كتباً فرنسية ومخطوطات عربية وأخذت تستقبل طلاب العلم، وأصدر الفرنسيون صحيفتين باللغة الفرنسية ومسرحاً للتمثيل إضافة إلى المصانع والمعامل لصنع الأقمشة والورق ومرصد فلكي .

وبعد خروج الفرنسيين من مصر، وتولي محمد علي الحكم فيها، واصل طريق الانفتاح على الغرب، خصوصاً على فرنسا، فأرسل بعثات علمية إليها وإلى غيرها من الدول، وعمل على إنشاء المدارس لتقوية نظامه العسكري، كما عمل على تشجيع الترجمة من اللغات الغربية وكذلك الطباعة والصحافة، وقد واصل حفيده إسماعيل الحكم حتى واصل عمل جده في الانفتاح على الغرب حتى قيل إن مصر قطعة من أوروبا على رغم أفريقيته⁽⁹⁷⁾.

وكان من أثر ذلك كله أن حدثت اضطرابات في البنية الذهنية القديمة، حيث تم اكتشاف الهوة الحضارية الواسعة بين أبناء البلاد العربية والغرب، الأمر الذي أدى إلى نشوء تيارات فكرية وأدبية في علاقتها بالآخر، فهناك من رفضه رفضاً قاطعاً، وهناك من حاول أن يستفيد مما يقدمه الغرب على المستوى الفني الشعري من دون التخلي عن الأساليب العربية القديمة (كأعمال شوقي وخليل إليازجي في المسرح)، وهناك من تطرفوا في انحيازهم للآخر الغربي معتبرين إياه السقف والذائقة والمثال، وقد ترك هؤلاء الأساليب العربية القديمة وقلدوا الآخر تقليداً يكاد يكون أعمى، ومن هؤلاء جبران خليل جبران، وهناك من حاول أن يتمثل تجربة الآخر الغربي بشرط أن تنطبق على تجربته المحلية ومثال ذلك علي محمود طه وإلياس أبو شبكة وفوزي المعلوف .

وكان من أثر ذلك أن تغيرت مضامين الشعر وأشكاله، أما مضامينه فقد تعددت وتنوعت ما بين المضامين الإنسانية العامة والاجتماعية والقصصية التمثيلية، أما بالنسبة لأشكال هذا الشعر فقد تم التصرف بالقافية والتفعيلة وصار هناك شعر مرسل ومنتثر⁽⁹⁸⁾.

وفي هذا الطور لم يعد الآخر عدواً أو نقيضاً، بل تم التفريق بين الآخر المستعمر والآخر العالم، ودان المثقف العربي للآخر الذي يعلمه ويحتله ويطعمه أيضاً .

فهذا الشاعر الشيخ ناصيف إليازجي يتصل بالمرسلين الأمريكيين ويعمل معهم، وينشط الجمعية السورية التي أنشئت سنة (1847) بمساعي سميت وتمبسون، وكان الشيخ ناصيف أحد أعضائها الأولين وفي عمدتها الخصوصية⁽⁹⁹⁾، وهنا لا يمكننا طبعاً التغاضي عن الأهداف القريبة والبعيدة لمثل هذه الجمعيات ودورها، ولكننا نريد القول إن المثقف في ما يعرف بعصور النهضة كان مثقفاً مختلفاً عن مثقفي العصور التي سبقت، فمثقف ما يعرف بعصر النهضة كان "مصنوعاً" في مدارس الغرب وجمعياته وتمويله، نقول هذا ونحن لا نقلل إطلاقاً من عمل هؤلاء وجهدهم ونتائجهم.

"الآخر" .. الآن

الآن وفي مطلع الألفية الثالثة، وبعد الهزائم والزلازل، فإن "الآخر" العدو يفرض علينا التطبيق ويهددنا بالديموقراطية وحقوق الإنسان من خلال تصور عالمي استعماري يسمى "العولمة" أو "الكوننه" أو "الوحدنة" أو ما نشاء من أسماء لهذا القادم الجديد⁽¹⁰⁰⁾.

"الآخر" الآن هو القوي، المانح، الديموقراطي، العلمي، المسيطر، المنتصر، واضطر المثقف والمبدع العربي أن يتعامل مع هذا الآخر تعاملاً مختلفاً يحمل كل ألوان الطيف، ولم يعد التسامح فضيلة كما كان ذات مرة، ولم يعد الافتخار مجدداً بعد كل ما جرى، وعاد "الآخر" العدو سيرته الأولى في مسخ الثقافات المحلية أو تحويلها وتهميشها في محاولة لفهمها لمزيد من السيطرة،

(97) تاريخ الأدب العربي، مصدر سبقت الإشارة إليه .

(98) المصدر السابق.

(99) المصدر السابق.

(100) د. صالح أبو إصبع وعز الدين المناصرة (تحرير) : العولمة والهوية، منشورات جامعة فيلادلفيا، عمان، 1999.

ويقدم لنا **تودوروف** في كتابه الرائع "فتح أمريكا" آليات التهميش والإهمال والتحقير، وعلى عكس الثقافة العربية الإسلامية التي حققت مبدأ الاختلاف مع التساوي فإن "الأخر" الغربي لا يعترف بذلك أبداً، ولا يؤمن به، على رغم أنه حمل كل هذا الشعارات في القرن العشرين. سطورة "الأخر" العدو وغير العدو جعلت المثقف والمبدع العربي يعيش في دوامة حقيقية من الاضطراب، بين ماركسية وعلمانية ووجودية واشتراكية وغيرها، فضلاً عن اختيار الدين حلاً قد يذهب به البعض إلى أقاصي التطرف، وقد يذهب به البعض الآخر إلى أقاصي التعامل مع "الأخر" الغربي.⁽¹⁰¹⁾

وقد تواجد "الأخر" العدو وغير العدو في الشعر العربي، في هذه المرحلة، بطريقة تكاد تكون فريدة من نوعها، ففي الوقت الذي يقول فيه الشاعر المصري **أمل دنقل** قصيدته الشهيرة "لا تصالح" في نهاية سبعينيات القرن الماضي⁽¹⁰²⁾، وبعد توقيع اتفاقات "كامب ديفيد" مباشرة فإنه يقول ذلك بلغة واضحة وصريحة وحاسمة لا جدل فيها ولا تردد ولا تراجع، أما **محمود درويش**، وهو – ربما – أكبر شاعر للعربية في وقتنا الحالي، فيقول متمنياً، دلالة خيبة الأمل والإحساس بالهزيمة :

لو كان لي حاضر آخر
لامتلك مفاتيح أمسي
ولو كان أمسي معي
لامتلك غدي كله.⁽¹⁰³⁾

إذاً هو لا يمتلك الحاضر ولا الماضي ولا المستقبل، هل هناك اضطراب أكثر من هذا؟! وصلنا إلى هذه الدرجة!
وصلنا إلى الدرجة التي نفقد فيها كل شيء.. هذا ما يقوله شاعر من كبار شعراء العربية.. إلا
يذكرنا هذا بما قاله **المتنبي** و**ابن الرندي** من قبل... ؟
علاقتنا بالأخر هي علاقتنا بالحضارة!

(101) المصدر السابق.

(102) الشاعر أمل دنقل : قصيدة "لا تصالح" مجلة أقواس العدد "9" 2003، بيت الشعر رام الله – فلسطين.

(103) محمود درويش : لماذا تركت الحصان وحيداً، مطبوعات وزارة الثقافة، القدس، غزة، 1995.