International Journal of Arabic Language and Literature Studies
المجلة الدولية لدراسات اللغة العربية وادابها
ISSN: 2707-7659
DOI: 10.32996/ijalls
Journal Homepage: www.al-kindipublisher.com/index.php/ijalls

الصراع الحضاري في شعر بدر شاكر السيّاب

د. سمير عيتاني، أستاذ مساعد، قسم اللغة العربيّة وآداها، كليّة العلوم الإنسانيّة، جامعة بيروت العربيّة، لبنان

تاريخ استلام البحث: 2023/06/25 **تاريخ نشر البحث: 2023/07/07** **المجلد: 5** **العدد: 1**

الملخص:
انطلاقًا من رؤيتنا بوجود حضارتين فقط: حضارة التوحيد المعتمدة على الفكر التنزيهيّ، وحضارة ماديّة تنطلق من الوجود المادي للإنسان والموجودات في تفسيرها للوجود، فإنّ الصراع، إنّما يكون أساسًا بين هاتين الحضارتين. أمّا على الصعيد النفسي الداخلي للفرد فإنّ الانتماء إلى حضارة ما يُعدّ إشكاليّة؛ لأنّ الحضارة لمّا تصل إلى خواتيمها التي ترجوها انطلاقًا من رؤيتها وأهدافها بعد، فرسمت مشروعًا حضاريًّا. ولذلك، لا بدّ للإنسان من التأرجح بين الحضارتين، وتصبح الحضارتان، بناء على ذلك، متمثّلتين جدليًّا في وجدان الإنسان. وقد جرى تطبيق هذه الفكرة على مختارات من شعر بدر شاكر السيّاب (ت 1964) للوقوف على الصراع الحضاري عنده.

الكلمات المفتاحية: بدر شاكر السياب ـ الحضارة ـ الصراع الحضاري ـ الجدلية الحضارية ـ الشعر الحديث.

Civilizational Conflict in Badr Shaker Al-Sayyab's Poetry

Dr. Samir Itani, Assistant Professor, Department of Arabic Language, Beirut Arab University, Lebanon

Corresponding Author: Dr. Samir Itani, **E-mail**: s.itani@bau.edu.lb

RECIEVED: 25 June 2023 **PUBLISHED:** 07 July 2023 **DOI:** 10.32996/ijals.2023.5.1.4

Abstract
Based on our vision of the existence of only two civilizations: the civilization of monotheism that relies on dispassionate thought, and a materialistic civilization that stems from the material existence of man and assets in its interpretation of existence, the conflict is a basis between these two civilizations. As for the internal psychological level of the individual, belonging to a civilization is not problematic, since civilization does not reach its conclusions that it hopes for based on its vision and goals, drawing a civilized project. Therefore, it is imperative for a person to fluctuate between the two civilizations, and the two civilizations, accordingly, become dialectically represented in the human conscience. This idea was applied to selections from the poetry of Badr Shaker Al-Sayyab (d. 1964) to find out about his civilizational conflict.

Keywords: Badr Shaker Al-Sayyab - Civilization - Civilizational Conflict - Civilizational Dialectic - Modern Poetry

المقدّمة

يرى بعض الباحثين[i] أنّ المحرّك الحقيقي للتاريخ هو الصراع الحضاري. وانطلاقًا من رؤيتنا بوجود حضارتين فقط: حضارة التوحيد المعتمدة على الفكر التنزيهيّ، وحضارة ماديّة تنطلق من الوجود المادي للإنسان والموجودات في تفسيرها للوجود، فإنّ الصراع، إنّما يكون أساسًا بين هاتين الحضارتين. أمّا على الصعيد النفسي الداخلي للفرد فإنّ الانتماء إلى حضارة ما يُعدّ إشكاليّة؛ لأنّ الحضارة لمّا تصل إلى خواتيمها التي ترجوها انطلاقًا من رؤيتها وأهدافها بعد، فرسمت مشروعًا حضاريًّا. ولذلك، لا بدّ للإنسان من التأرجح بين الحضارتين، وتصبح الحضارتان، بناء على ذلك، متمثّلتين جدليًّا في وجدان الإنسان.

وانطلاقًا من هذه الرؤية، سوف ندرس مظاهر الصراع الحضاري في شعر بدر شاكر السيّاب، وقد اخترنا هذا الشاعر لأنّه حديث يتماشى شعره مع روح العصر، ويعبّر عن رؤيويّة معاصرة نسبيًا في ظلّ التطوّرات التاريخيّة، ولأنّ السيّاب، من جهة أخرى، حساس، تمكّن من أن ينفذ

ببصيرته إلى الإحساس بالصراع الداخلي للذات بعمق حتى ظهر في بعض قصائده ذلك الصراع الحضاري بين الأمم والأفكار (جيكور والمدينة على سبيل المثال)، بل ظهرت عنده تلك الجدليّة الحضارية المتمثّلة ارتباكًا في ذات الأمّة.

أمّا الإشكاليّة فتتمثّل في كيفيّة تمظهر هذا الصراع الحضاري والجدليّة الحضاريّة في شعره، ونظرته إلى الإنسان في مشروعيّته الحضاريّة التي ترسم رؤاه وأهدافه انطلاقًا من منطلقات محدّدة، تبلور طرق عيشه ومناهجه كافّة في هذه الحياة.

وقد اعتمدنا المنهج الجدليّ حيث أمكن لإظهار الصراع بين المتناقضات في شعره، إضافة إلى المنهج الوصفي. وجرى تقسيم البحث إلى قسمين أساسيّين: الأوّل مهّد لفهم الحضارة، وطريقة التقسيم بين الحضارات التي اعتمدناها رؤية ننطلق منها، والقسم الثاني اختصّ بدراسة بعض الظواهر التي يختزنها شعر السياب.

1 ـ تعريف الحضارة

كثرت التعريفات التي حاولت إماطة اللثام عن مفهوم الحضارة، ولعلّ أوّل ذكر لهذا المصطلح جاء في نصوص ابن خلدون[ii]، وإن كانت رؤيته تختلف عن رؤيتنا اليوم، فهو يعرّف الحِضارة على أنّها "تفنّن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله، فلكلّ واحد منّا صنائع في استجادته والتأنّق فيه تختصّ به ويتلو بعضها بعضاً. وتتكثّر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعّم بأحوال الترف، وما تتلوّن به من العوائد فصار طور الحضارة في الملك يتبع طور البداوة" (ابن خلدون، د. ت.، ص 172).

وتنحصر رؤية ابن خلدون للحضارة هنا من الوجهة الماديّة العينيّة أي ما يسمّى اليوم بالمدنيّة، وقد رصد التطوّر الواضح بين البداوة التي يقتصر فيها المرء على الحاجيّ من الأشياء، والحضارة حيث يتعدّى المرء الحاجيّ إلى الكمالي ويتفنّن فيه، ولكنّه لم يضف إلى تعريفه للحضارة المكوّن الأساس الذي هو الثقافة، ومعلوم أنّ ثقافة الأمة أو الجماعة توجّه المدنية. ومن ناحية أخرى لا يلحظ هذا التعريف الفروقات بين الشعوب المتحضّرة: فالمطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله تختلف من منطقة إلى أخرى، إلاّ أنّ ابن خلدون على الأرجح لم يكن قادراً على رؤية هذا الاختلاف نظراً إلى ضعف وسائل التواصل على هذا المستوى في عصره. وكان بإمكانه أن يستقي بعض المعلومات من الرحالة والتجّار وغيرهم، إلاّ أنّه على الأرجح لم يتنبّه إلى ذلك لأنّه عدّ أنّ سيرورة التاريخ في هذا الاتّجاه واحدة مهما اختلفت الطرائق.

والمدقّق في كلام ابن خلدون ونصوصه في مقدّمته يستنتج أنّه يمايز بين البدو والحضر ولا يسوق إلينا تعريفاً للحضارة على غرار المتعارف به اليوم، كما أنّ البعد الأخرويّ في الثقافة المؤسّسة للحضارة كان أمراً متحقّقاً لديه، ولكنّه لم يلحظ تأثيره في النظم التي تؤسّس للمدنيّة.

ويقول حسين مؤنس "إنّ الأفراد والجماهير على السواء يجعلون إرادتهم موجّهة للخير الماديّ والروحيّ للكلّ، وللأفراد الذين يتألّف منهم الكلّ؛ أعني أن تكون أفعالهم أخلاقيّة. فالتقدّم الأخلاقيّ هو جوهر الحضارة حقًّا وليس له غير معنى واحد، أما التقدّم الماديّ فهو أقلّ جوهريّة، ويمكن أن يكون له أثر طيّب أو سيّئ في تطوّر الحضارة". (مؤنس ،1978، 34 ـ 35) و"الحضارة هي ثمرة كلّ جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته، سواء أكان المجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصوداً أم غير مقصود، سواء أكانت الثمرة ماديّة أم معنويّة" (م. ن.، 13)

من هنا نستنتج أنّ الحضارة عنده تعني ذلك التكامل بين البعدين: العلميّ والأخلاقيّ، وكذلك بين المعرفي الثقافي والمادي.

وقيل: "الحضارة نظام اجتماعيّ يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافيّ [ويتحقّق ذلك من خلال عناصر أربعة] الموارد الاقتصاديّة، والنظم السياسيّة، والتقاليد الخلقيّة، ومتابعة العلوم والفنون... وهي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق، لأنّه إذا أمن الإنسان من الخوف تحرّرت في نفسه دوافع التطلّع، وعوامل الإبداع والإنشاء، حينئذٍ، لا تنفكّ الحوافز الطبيعيّة تستنهضه للمضيّ في طريقه لفهم الحياة وازدهارها". (ديورانت، د. ت.، 3/1 ـ 30)

وقد ربط المنظرون الحضارة بالعمل والأخلاق والجماعة، فالحضارة إذًا عمل الإنسان الواعي النابع من العقلنة والرؤية والإدراك المصيري للفرد والجماعة[iii].

و"كلّ حضارة لا بدّ من أن تنبثق من معتقد جوهريّ أو من رمز أوّليّ خاص بها، وهو الذي يعني معتقداتها، ونظم حياتها، وعادات أهلها وعلومها وفنونها وآدابها، وكلّ إنجاز من إنجازاتها أو مظهر من مظاهر وجودها". (زريق، 1964، 60)

إن المشترك الأساس بين التعريفات هو الجهد البشري، أما الاختلاف فيكمن في المنطلق، فالغربيون ينطلقون من الإنسان والمادة بوصفهما النموذج الذي يتطور ليصل إلى الكمال، أما المسلمون فيرون أن المنطلق إلهي من خلال الكلمة المبلّغة التي تمثّل النموذج الذي يجب تقليده للوصول إلى الكمال.

وقد رأى الأنتروبولوجيون الأميركيّون خاصّة، أنّ الحضارة هي محصّلة التاريخ الثقافيّ والتراث المستتبع للمدنيّة (انظر: زيادة، 1987، 44) في الوقت الذي يرجع فيه أصحاب النظريّات الماركسيّة مفهوم مصطلح الحضارة إلى نتاج النظام الاقتصاديّ بدرجة أولى، فيجعلونه العامل الذي يكيّف سواه من عوامل الحضارة ومظاهرها، ويكوّن لها صورتها التي تعرف بها. فالنزوع الماديّ واضح في هذا التعريف للحضارة، فالإنسان هو الذي أنجز كلّ شيء بشكل متطوّر تاريخيّاً، ورؤية الماركسيّين لا تنفصل عن رؤية الأميركيّين للموضوع، فالنظام الاقتصادي الذي يرونه أساساً هو ماديّ من جهة ومتطوّر تاريخيّاً من جهة ثانية.

وبذلك يجمع مفهوم الحضارة في طياته مفهومي الثقافة والمدنيّة، على أن الأولى تمثل البنى الفوقيّة من فكر ومعتقد وأخلاق وقيم وتقاليد ومواقف وسلوكيّات، بينما تشكل الثانية المنجزات المادية لتلك البنى وما تُنشئه من عمران ومن صروح ومؤسسات.

تبعاً لهذا المفهوم ينقسم السياق الحضاري إلى حضارتين اثنتين[iv]: واحدة تنزيهيّة تتخذ من الوحي والتشريعات والقيم الإلهيّة أساس نظرتها إلى الإنسان والعالم والوجود، والثانية ماديّة تتشكّل من مرجعيّات دنيويّة أبدعها الإنسان بعقله وخبراته وتجاربه وحوّلها إلى ما رآه مناسباً لصنع مناهج النظرة إلى الوجود. وبذلك تكون الدّيانات السماويّة هي المؤسّس في الفكر التنزيهيّ، وما تبقى ـ وهو من صنع البشر ـ نموذج ماديّ لا يختلف الواحد منه عن الآخر إلا في طريقة مقاربة الأهداف. وقد انعكست هاتان الرؤيتان الحضاريّتان وما انبثق منهما من مشروعين حضاريّين في رؤية الإنسان للوجود.

أمّا مفهوم المشروع الحضاري فيعني ما تحقّق حتّى الآن من الحضارة، فالأخيرة منهج الرؤية والأطر الموجّهة لطريقة العيش وفهم الوجود، وقد يكون هذا الأمر مُؤَسَّساً له من حيث المنطلقات التنزيهيّة أو الماديّة، إلاّ أنّه غير متحقّق بالكامل حتّى الآن، بل هو في طور التحقّق. وما تحقّق منه في وقت ما هو حصيلة المشروع الحضاريّ في نقطة معيّنة في مسيرة تطوّره. والنموذج الحضاريّ هو ما قدّمه هذا المشروع من نتاج عام شامل على الأرض تاريخيّاً، فالنظامان الرأسماليّ والشيوعي، على سبيل المثال، وما انضوى وينضوي تحت لوائهما من دول، كلّ ذلك يشكّل نموذجاً حضاريّاً، والدولة الإسلاميّة تشكّل نموذجًا حضاريًّا آخر، إلاّ أنّ ذلك كلّه نموذج قدّمه المشروع الحضاريّ في محاولة لتحقيق غايته.

وبما أنّ غاية الحضارة ومنطلقاتها في المشروعين الحضاريّين التنزيهيّ والماديّ متباينتان، فالمشروعان محكومان بالصراع أبدًا. ولكن ما حدود هذا الصراع؟ وهل تطوّره إلى صدام أمر لا مفرّ منه؟ هل هناك إمكانيّة للتعايش؟ وكيف؟

لا ندّعي أنّنا سوف نجيب عن هذه التساؤلات كلّها في كلامنا، إلاّ أنّنا سنحاول رسم وجهة نظرنا إلى الموضوع بناء على أبحاث السابقين في هذا المجال.

من أوائل المنظرين المحدثين في الموضوع روجيه غارودي[v] في كتابه "حوار الحضارات"، وبالنسبة إليه فإنّ الحضارات يجب أن تتحاور، بيد أنّ هذا الأمر هو تمنٍّ غير متحقّق عملياً، لأنّه يشير في كتابه وعلى امتداد فصول منه إلى هيمنة الغرب على العالم بالقوّة وبفعل مدمّر، وذلك يعني أنّه يدعو إلى الحوار نبذاً للصدام الحاصل، أو لحال الصراع في بعض الأحيان التي يمكن أن تصل لاحقاً إلى حال صدام أيضاً. ويضرب أمثلة كثيرة عن علاقة الغرب بإفريقية وبالهنود الحمر (غارودي، 1999، ص 46 وما بعدها)، تلك العلاقة دمّرت القارّة السوداء وشعوب أميركا الأصليّين وهدمت الأسس الحضاريّة فيها بقصد السلب والربح الماديّ، وليس بقصد إحالة هؤلاء عن واقعهم المعيش إلى واقع النموذج الغربي، أي أنّ العلاقة قامت على استغلال هذه الشعوب، وسرقة مواردها الطبيعيّة على حساب أنظمتهم الحياتيّة، وطرق عيشهم، وثقافتهم، وطريقة نظرتهم إلى الوجود. ويقول: "إنّ علاقة الإنسان بالطبيعة على النحو الذي يتميّز به عصر النهضة [في الغرب] هي علاقة فاتح براضخ" (م. ن.، 37).

لذلك كلّه لا يرى روجيه غارودي سوى سبيل واحد لتفادي الصراع بين الحضارات، هو الحوار، و"بهذا الحوار بين الحضارات وحده يمكن أن يولد مشروع كونيّ ينّسق مع اختراع المستقبل، وذلك ابتغاء أن يخترع الجميع مستقبل الجميع" (م. ن. ص 9).

وفي مقلب آخر يفترض صاموئيل هنتنغتون[vi] أنّ "الثقافة والهويّات الثقافيّة والتي هي على المستوى العام هويّات حضاريّة، هي التي تشكّل أنماط التماسك والتفسّخ والصّراع في عالم ما بعد الحرب الباردة" (هنتنغتون، د. ت.، 37). ويقول: "في هذا العالم الجديد لن تكون الصراعات المهمّة والملحّة والخطيرة بين الطبقات الاجتماعيّة أو بين الغنيّ والفقير أو بين أيّ جماعات أخرى محدّدة اقتصاديّاً، الصراعات ستكون بين شعوب تنتمي إلى كيانات ثقافيّة مختلفة" (م. ن. ص 46).

لن نناقش مقولة هنتنغتون[vii] الشهيرة بعدما سالت الأقلام حولها دفاعاً أو ردّاً، تأييداً أو معارضة أو ترقّباً، إلاّ أنّنا من المؤمنين بوجود حضارتين: تنزيهيّة وماديّة، وبما أنّهما متناقضتان فمن الطبيعيّ أن تتصارعا أو تتحاورا في سبيل اكتشاف الآخر أو محاولة إلغاء الآخر والتفوّق عليه.

ولا ننسى أنّ القرآن الكريم أرسى نظرة إلى منهجين عامّين عند البشر، هما حسب مفهوم الباحثين اليوم الحضارة التنزيهيّة، والحضارة الماديّة.

2 ـ الصراع الحضاري في القرآن

لا تختلف نظرة القرآن عمّا سلف، فمن وجهة نظر دينيّة إسلاميّة، نجد النظرة إلى المشروعين الحضاريّين قد وردت ضمنيّاً في القرآن، فقال تعالى في سبيل التمييز بين المنهجين الحضاريين (**اللَّهُ وَلِيُّ الذينَ آمَنوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلى النّورِ وَالذينَ كَفَروا أَوْلِياؤُهُمُ الطّاغوتُ يُخْرِجونَهُمْ مِنَ النّورِ إِلى الظُّلُماتِ أُولئِكَ أَصْحابُ النّارِ هُمْ فيها خالِدونَ**) (القرآن، سورة البقرة [2]، الآية [257]). والآية تميّز بين منطلقين فكريين للبشر: التنزيهي/ الإلهي، والطاغوت، والأخير في نظرنا ماديّ من صنع البشر. أمّا مفاعيل المنطلق الأوّل فهو إخراج الناس من الظلمات إلى النور، وهو منهج يحقّق العدالة بين الناس على الأرض، وتكون المكافأة فيه أخرويّة كذلك بالجنّة. والمنهج الثاني يُخرج الإنسان من النور إلى الظلمات، واللافت أنّ الإنسان قبل أن يتّبع الطاغوت كان في النور، وهذا مفهوم في الفكر الإسلامي لأنّ الإنسان يولد على الفطرة، والإسلام دين الفطرة. فالمرء أصله في النور، ثمّ يتّبع الطاغوت، وهو يظهر على الأرض على شكل منهج ماديّ.

وقد استعمل الباري عزّ وجلّ مصطلح "التدافع" ليدلّ على الصراع الحضاري. فقد جاء في التنزيل: (**وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ**) (القرآن، سورة البقرة [2]، الآية [251])، وجاء كذلك: (**وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ**) (القرآن، سورة البقرة [2]، الآية [253]). والآيتان تدلان على حتميّة الصراع الحضاري، وأهميّته القصوى في تشكيل حركة الحياة على الأرض: فالصراع علّة العقلنة وعلّة الأنسنة، ولولاه لانتفت البشريّة، وما كان لزامًا على المرء أن يعيش ويختار ما بين الحقّ والباطل، والخلاف بين الناس في المنهج الحضاري أساسيّ في توجيه العقلنة وتوجيه النظرة في كلّ شيء إلى الوجود وعلّته وكينونته، وطريقة تعامل البشر مع هذه النظرة أو تلك.

ومصطلح الدفع أو التدافع، وهو "تدافع بين الحق/ حضارة التوحيد، والباطل/ الحضارة الماديّة" (سليمان، 2000، 64) كما في قوله تعالى: (**بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ**) (القرآن، سورة الأنبياء [21]، الآية [18])، وقوله تعالى: (**وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ**

الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا) (القرآن، سورة الإسراء [17]، الآية [81]). والتدافع قد لا يعني الصدام المسلّح بين النهجين بالضرورة، بل هو تمايز ومحاولة للتفوّق على الآخر من طريق الإقناع (**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**) (القرآن، سورة النحل [16]، الآية [125])، فإن لم يفلح فالجهاد هو السبيل في حال تحقُّق شروطِه (**وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ**) (القرآن، سورة الحج [22]، الآية [78]) وهنا نصل إلى الصدام المسلّح.

والتدافع له هدف ومؤدّى في استمراريّة الحياة، وهنا يبرز العنصر الجدليّ المحرّك للمجتمعات وللحضارات، وقد جاء في قوله تعالى: (**وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا**) (القرآن، سورة الحج [22]، الآية [40]). وهذا دليل على أنّ التدافع والصراع هما علّة الوجود، وسبب استمراريّته. والحضارة الواحدة عندما تحقّقُ مشروعَها بشكل نهائيّ، وتتغلّب على الحضارة الأخرى وتلغيها، سيكون ذلك إيذاناً بانتهاء البشريّة والوصول إلى اليوم الآخر الذي بشّرت به الديانات.

ومن ناحية أخرى، من الضروريّ ربّما أن يكون هناك نقائض على المستوى الحضاريّ ليكتشف كلٌّ أناه الحضاريّة وموقعه من الوجود. فالأنويّة لا تتحقّق إلاّ بالنظر إلى الآخر، وبالتالي تبرز الحاجة إلى الحوار بين الحضارات كذلك، وقد قال تعالى: (**وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**) (القرآن، سورة الحجرات [49]، الآية [13]).

إنّ المشروعين الحضاريين متمايزان، وموجودان معًا في كلّ حين، يتحاوران، ويتصادمان، يشتركان في الحياة، بيد أنّهما لا يلتقيان. فهل يمكن الفصل بينهما في الواقع المعيش؟ أم أنّ الفصل هو من باب التنظير المدرسي؟

3 ـ الجدليّة الحضاريّة

إنّ الحوار بين الحضارتين أو التدافع أو الصدام موجود، إلاّ أنّنا في الواقع لا نستطيع فصل الحضارة الأولى عن الثانية، فهما حاضرتان معاً أبداً، سواء انتهجتا في وقت ما نهج الحوار أو الصدام. وفي كلّ فكر مطبّق على الأرض نجد آثاراً من المشروعين الحضاريّين، والإنسان يبقى حالاً رماديّة بينهما. صحيح أنّ الجماعة قد تكون أميل إلى هذا المشروع أو ذاك فتتصف به، ولكنّ ذلك لا يعني أنّ الجماعة التي تحمل لواء "المشروع الحضاريّ التنزيهي" لا علاقة لها بالمشروع المادّيّ وبالعكس. وبالتالي، فإنّ المشروعين يتحقّقان في الفرد وفي المجتمع وفي الأمّة جنباً إلى جنب في كلّ المظاهر. فنحن نرى التنوّع في المجتمع الواحد.

علينا الإقرار بأنّنا لا نتعامل مع حضارة تنزيهيّة أو ماديّة صرف، نحن نتعامل مع مزيج من الحضارتين. ويغلب على مجتمع معيّن أو على فرد معيّن مشروع حضاريّ من المشروعين. ولذلك نرى مفاعيل الحضارتين متداخلة تاريخيّاً، فمن المسلمين أو المسيحيّين من باشر بعض الأمور بنظرة تنزيهيّة، بينما تعامل مع أمور أخرى من منطلقات ماديّة بحتة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الماديّين، فمنهم من باشروا أموراً بنظرة ماديّة صرفة، بينما وقفوا أحياناً أمام أمور أخرى، وكانت النظرة إليها متأثّرة بالفكر التنزيهي ونتائجه.

ويرى الباحث أنّ منهج التحليل الحضاري قادر على قراءة الشعر العربي قراءة متميّزة عن سواها، وقد يكون من المناهج التي تهتم بسبر أغوار ثقافة الشاعر عند دراسته، ولا سيّما الوقوف على الأفكار الموجّهة لنتاجه الشعريّ. ومن الشعراء البارزين في العصر الحديث وقع الاختيار على "بدر شاكر السيّاب" لأنّه "والد الحداثة الشعريّة عند العرب". (راجع: زيتون، 2013، الفصل الأول).

4 ـ أثر الصراع الحضاري في شعر بدر شاكر السيّاب

إنّ المطّلع على حياة الشاعر العراقي[viii] قد يراه غارقًا في المنهج المادّيّ، فهو عاش في بعض جوانب حياته بعيدًا عن تعاليم الإسلام، فقد كان شبقًا، وكان يعاقر الخمرة، ناهيك من انتمائه الشيوعيّ الذي انقلب عليه لاحقًا. إلا أنّ المدقّق في شعره يلحظ حضورًا قويًّا للأسس الفكريّة الإسلاميّة، ويرى أنّ شعره، بل عدد لا بأس به من قصائده، مبنيّ على أساس الفكر التنزيهيّ الإسلاميّ، (على سبيل المثال: جيكور والمدينة ـ أنشودة المطر ـ في المغرب العربي ـ أفياء جيكور ـ قافلة الضياع...) وتلك إشكاليّة حقيقيّة. فهل عاش الشاعر حياة لا تشبهه؟ أو أنّه كان كاذبًا في شعره؟

لا يمكن للشاعر المرهف مثل السياب إلا أن يكون صادقًا فنيًّا، وكلماته تفضح حياته التي كان يعيشها أو يطمح لأنّ يعيشها وليس العكس. فالشاعر عندما ينتج نصّه إنّما يُنتجه في حالة من عدم الوعي النسبيّ، وفي ظلّ رؤية عميقة وصادقة في آنٍ معًا، لذلك، إذا أردنا أن نفهم ما كان يعانيه الشاعر من صراع داخليّ علينا اللجوء إلى شعره وليس إلى حياته الخاصّة. وربّما بعد ذلك انقشع ما شكّل إشكاليّات في حياته الخاصّة بناء على دراسة شعره.

لن نتناول مولد السيّاب وحياته في طفولته، وإن كان لها أثر كبير في توجيه شعره، والأفضل أن نقرأ هذا الأمر في نتاجه الأدبيّ، لأنّ التجربة بحدّ ذاتها تترك آثارًا متغيّرة ومتباينة في نفوس الناس، وما يهمّنا هو الأثر من التجربة وليس التجربة بحدّ ذاتها. ولا يمكننا أن نرصد الأثر إلا من خلال نتاجه الفنّيّ.

وممّا يثير الجدل انتماؤه إلى الحزب الشيوعيّ، "ففي أواخر سنة 1945 قال بدر شاكر السيّاب يصف عمله في الحزب الشيوعي: "صرنا نبثّ الدعاية لروسيا وللشيوعيّة جنبًا إلى جنب مع الدعاية للنازيّين: سوف ينتصر المحور على الحلفاء، وسوف تنتصر روسيا معه، وستعمّ الشيوعيّة العراق. فبشرى للفقراء، بشرى للفلاحين الجائعين... الخ". (جريدة الحريّة البيروتيّة، العدد 1441، نقلاً عن: عباس، 1983، 89).

يبدو أنّ هذا الانتماء لا يعدو كونه يهدف إلى أمر واحد فقط، وهو إرساء العدالة الاقتصاديّة في العراق. أمّا البنية الثقافية التي يروّج لها الشاعر فيبدو أنّها تحطّمت على جدران المتناقضات في كلامه، فكيف يبثّ الدعاية للشيوعيّين وللنازيّين في وقت واحد، في حين أنّ النازيّة كانت ضدّ الشيوعيّة؟ ثمّ إنّ الهدف ظهر في آخر كلامه: "فبشرى للفقراء". هو يهدف من انتمائه هذا إلى عدالة تنصف الفقراء، وتريحهم من الصراع الطبقي، وتهبهم شيئًا من حقوقهم. أمّا الفلسفة الشيوعيّة، والإيمان بالماديّة الديالكتيكيّة فلا يظهر منهما شيء في نصّه البتّة، لذلك، يرى الباحث

أنّ الشاعر كان شيوعيًّا دون أن يفهم الشيوعيّة، أو أنّه كان يهدف إلى عدالة اجتماعيّة فحسب من هذا الانتماء، والنموذج الجاهز أمامه في ذلك الوقت كان يتمثّل في النظام الشيوعي، أمّا النظام الإسلامي على سبيل المثال، فكان يُنظر إليه، في ذلك الوقت، على أنّه بائد، وقد فشل تاريخيًّا في إرساء مشروع أو نظام حكم، فلذلك لم يجنح المثقّفون العرب آنذاك إلا إلى الشيوعيّة ردًّا على الظلم الذي عصف بالأمّة بسبب الاستعمار والغطرسة الرأسماليّة والاستغلال، أي استغلال الأغنياء للفقراء.

ويرى إحسان عبّاس "أنّ أيّ متأمّل سيلحظ، ولا بدّ، ذلك الانقسام أو الازدواج في طبيعة بدر يومئذ، فهو ينتمي إلى حزب ينظر إلى المستقبل بتفاؤل، ويبني منهجه على قوّة النضال، ويؤمن بالفرد ما دام في خدمة المجموع، ويتّجه بكلّ طاقاته نحو الحياة، وبدر يمارس هذه الأمور "رسميًّا" باسم البطاقة التي يحملها، فإذا جنّ الليل، وأخذ القلم ليكتب قصيدة أو رسالة، تحدّث عن الضياع أو عن الأحلام الفرديّة أو عن الموت، ونسي كلّ شيء سوى أنّه محروم من المرأة التي يحبّ. وفي عدم الاندماج بين هذين الطرفين يكمن السرّ كلّ السرّ في رفضه للشيوعيّة من بعد، وإن تدخّلت عوامل أخرى قوّت لديه العزم على الانفصال". (عباس، 1983، 93).

ونرى لاحقًا أنّ الشاعر قد انقلب على هذا الانتماء الذي لا يشبه شخصيّته، حتى إنّه "ما كادت الموجة الشيوعيّة تصل إلى قرار تركد عنده حتى هبّ السيّاب يكتب مقالات بعنوان "كنت شيوعيًا" ويضمنها أقسى أنواع الهجوم على الشيوعيّين، لا يبقي ولا يذر، كأنّه حاطب ليل، ولذا أصاب رشاش قلمه كثيرًا من الناس فيهم البعيد والقريب، واضطرّ مصطفى أخوه أن يعلن تبرؤه من هذا الموقف، حتّى تحوّلت العلاقة بين الأخوين إلى مهاترات علنيّة". (م. ن.، 297).

وقد اضطرّته تلك المقالات إلى أن ينثر فيها بين الحين والحين شيئًا من الثناء الكاذب على عهد عبد الكريم قاسم، فقال: "إنّ السياسة التقدّميّة الحكيمة التي يتّبعها زعيمنا الأوحد هي خير ضمان بأنّ الشيوعيّة لن تجد لها مكانًا مناسبًا في العراق؛ إنّ الفلاح بعد أن وزّعت الأرض عليه بموجب قانون الإصلاح الزراعي لن يجد في الشيوعيّة ما يغريه... والعامل أيضًا نال حقوقه في عهد الزعيم الأمين، فقد ارتفعت أجوره، وشرّعت القوانين التي تضمن حقوقه". (جريدة الحريّة البيروتيّة، العدد 1451، نقلاً عن: عباس، 1983، 298).

لقد "ألغت الثورة [في العراق] النظام الإقطاعي، وألغت نظام دعاوي العشائر، وصادرت أملاك الأسرة العراقية المالكة وأموالها، وتسجيلها باسم الدولة. ونظمت شؤون مجلس الإعمار، فألغت عقود بعض الشركات الأجنبية، ولقد نقحت المناهج الدراسية بما يلائم خط العهد الجمهوري. وقامت بإصلاحات واسعة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والصحية، (الزبيدي، 1981، 261 - 262.) من ضمنها قانون الإصلاح الزراعي، عُرف بقانون رقم 30 لسنة 1958، (م. ن.) ولقد انسحب العراق من المَنطقة الإسترلينية، (م. ن.، 267) أيضاً أصدر العراق قانون رقم 60 لسنة 1961 الذي حُددت بموجبه مناطق الاستثمار لشركات النفط الاحتكارية العاملة في العراق وفق جدول مُلحق بالقانون، انتزعت بموجبه 99.5% من الأراضي الممنوحة للشركات الأجنبية غير المُستثمرة، (م. ن.، 264) ولقد وَزعت الثورة الدور السَكنية على الموظفين ومن ذوي الدخل المحدود، كما تم بناء أحياء سكنية للضباط، وضباط الصف في جميع محافظات القُطر، كما تم بناء المستشفيات والمدارس، وتم تسليح الجيش باتفاقية مع الاتحاد السوفياتي. ونتيجة لتفشي الأمية بشكل فظيع في العراق، حيث بَلغت 65%، كان من ضمن المُنجزات القَضاء على الأمية بحسبها الخطوة الأولى لكلّ تقدّم اجتماعيّ، وصحيّ، وثقافيّ في البلاد. كما قامت الثورة بربط الريف بالمدينة عن طريق فتح طرق المواصلات البرية، والحديدية، في أغلب مُحافظات القُطر، كما تم إيصال القوّة الكهربائية والمائية إلى الأرياف والقرى، وأُصدَرَتْ قانون الأحوال الشخصية الجديد الذي بموجبه تمّت المساواة بين الرجل والمرأة. (الزبيدي، 1981، 277 ـ 278)

نرى أنّ السيّاب لم يكن كاذبًا، بل كان صادقًا مع نفسه. فهو كان يهدف إلى أمر واحد، وهو عدالة نسبيّة بين الطبقات، ولمّا تحقّق الأمر في العراق، أو هذا ما بدا له آنذاك، رفض انتماءً لا يشبه شخصيّته، فانقلب على الشيوعيّة، وثار عليها.

أمّا من الناحيّة الفنيّة، فقد شغله الصراع الطبقي كثيرًا، وسيطر على نسبة كبيرة من شعره يوجّه رؤيته، وينتشر في كلماته إبداعًا صادقًا. ومن ذلك نرى الصراع بين القرية والمدينة، ونظرته الخاصّة إلى كلّ منهما بوصف المدينة نموذجًا من إنتاج الحضارة الماديّة، والقرية فطرة الإنسان، ومنهجًا تنزيهيًّا إلهيًّا غير متحقّق، يتوق إليه ولا يجده.

4 . 1 ـ المدينة بؤرة الصراع الحضاري

كثيرة هي الأبحاث التي تناولت جدليّة القرية والمدينة في شعر بدر شاكر السياب. ويمكننا الاستنتاج من خلالها أنّ المدينة بالنسبة إليه تمثّل المنهج الماديّ بكلّ تفاصيله، وفي المدينة يغيب المنهج التنزيهي الإلهي، فهو يفتّش عن الله في المدينة ولا يجده، ويقول في قصيدته "جيكور والمدينة":

وتلتفّ حولي دروب المدينة:
حبالاً من الطين يمضغن قلبي
ويعطين، عن جمرة فيه، طينه،
حبالاً من النار يجلدن عري الحقول الحزينه
ويحرقن جيكور في قاع روحي
ويزرعن فيها رماد الضغينه.
(السيّاب، 1995، 414/1).

فالمدينة من طين تقتل البشر، هي منهج ماديّ ينتهجه البشر، لا يمكنه أن يبني مشروعًا حضاريًّا قائمًا على المحبّة والتسامح، بل يورث الضغينه. ولا يمكن أن تجد في المدينة تلك الحقول التي تمثّل البراءة في عمليّة الإنتاج، والفطرة فيه، بل إنّ المدينة جاءت لتدمّر هذه البراءة وهذه الفطرة، (يجلدن عري الحقول الحزينة). ويقول واصفًا الصراع في قصيدة جيكور والمدينة:

وجيكور، من غلق الدور فيها، وجاء ابنها يطرق الباب، دونه؟

ومن حول الدرب عنها.. فمن حيث دار اشرأبت إليه المدينه؟
(السيّاب، 1995، 414/1)

فجيكور التي يذكرها الشاعر، وهي قرية في خاطر الله، اسمها يشبه اسم قريته، لا يمكنها أن تحيا في ظلّ هيمنة المشروع الماديّ في نفوس الناس أينما كانوا، وهو لا يمكنه أن يصل إلى جيكور التي تمثّل النموذج الإلهيّ لأنّ المدينة تحاصره، فلا يستطيع أن يحيا كما يريد، ولا يستطيع أن يموت. هو لا يجد مكانه بين المناهج الموجودة على الأرض، ويبحث عن ذاته في مشروع غير متحقّق حتّى الآن، مشروعٍ تمّ توصيفه من خلال الكلمة الإلهيّة المبلّغة دون أن يتبنّاه البشر.

وقال يصف المدينة التي لا يسمّيها في هذه القصيدة ليعمّم الأوصاف على المدن العالميّة كلّها، وليُظهر أنّ المنهج الماديّ المهيمن على البشريّة هو شامل يعمّ المعمورة كلّها، ولا يختصّ بمكان دون الآخر:

وفي الليل، فردوسها المستعاد،
إذا عرّش الصخر فيها غصونه،
ورصّ المصابيح تفاح نار،
ومدّ الحوانيت أوراق تينه،
(السيّاب، 1995، 416/1)

فمن رمزي التفاح والتين، يرى أنّ المدينة آثمةٌ أبدًا، هي امتداد لخطيئة الإنسان الأولى، وتأسيس على منطلقات آثمة. ويجب على المدينة أن تستر عورتها بأوراق التين، ويرى أنّ المتاجر اليوم هي أوراق التين التي تستر العورة، فمن خلال السوق، وفلسفة السوق، يتمّ ذبح إنسانية الإنسان وهو لا يدري. ونرى الشاعر يبحث عن حلول لهذا الصراع، بل عن فرص متكافئة فلا يجد، فيقول:

فمن يشعل الحبّ في كل درب، وفي كلّ مقهى، وفي كل دار؟
ومن يرجع المخلب الآدميّ يدًا يمسح الطفل فيها جبينه؟
وتخضل من لمسها، من ألوهية القلب فيها، عروق الحجار؟
وبين الضّحى وانتصاف النهار،
إذا سبّحت باسم ربّ المدينه،
ـ بصوت العصافير في سدرة يخلق الله منها قلوب الصغار ـ
رحى معدن في أكفّ التجّار
لها ما لأسماك جيكور من لمعة، واسمها من معان كثار.
فمن يسمع الروح؟ من يبسط الظل في لافح من هجير النضار؟
(السيّاب، 1995، 417/1)

تبقى الأزمة على حالها، فلا المنهج الإلهيّ وجد طريقًا إلى عالم البشر، ولا التجّار كفّوا عن استغلال الضعفاء. والتجّار هنا تجّار المصائر البشريّة، الذين يؤثّرون في حياة المجتمعات ويسيئون إلى الناس كلّهم، هم الطبقة المستغِلّة التي تسعى إلى الربح الماديّ على حساب إنسانيّة الإنسان، وفطرته، وحبه للخير. التجّار رمز يمثّل أرباب المنهج الماديّ في "المدينة".

ومن نافل القول إنّ القرية عند بدر شاكر السيّاب ليست الريف، والمدينة ليست المدينة، بل هما منهجان يتصارعات على صفحات التاريخ، ويخطّان الحاضر والمستقبل، هما هدف الإنسان من الحياة نفسها.

4 ـ 2 ـ التوق إلى الطفولة والفطرة الإسلاميّة

الريف "هو ذلك الوسط الاجتماعي الصغير قليل الكثافة، ويطلق عليه عادة اسم القرية، والقرية [عند السياب] مجتمع البراءة والبساطة والصفاء". (جربو، خيريّة، 2014، 343). و"كانت الظروف التي عاشها بدر في الريف متحوّلة، وبهذا أسهمت في تكوين شخصيّته، فإذا هو مخزن الذكريات التي يطوف بها في عالمه الداخليّ، فتبرز في سلوكه، وتنحدر من حبّات قلبه وجنباته كلّها". (بلاوي وحمّادي، 2017، 103).

أمّا القرية، وهي عنده جيكور، فتمثّل بالنسبة إلى الشاعر رمزَ المنهج التنزيهيّ، فهي المطمح الذي يسعى إليه، ويسعى إلى تعميمه على الأرض كلّها. يقول:

هل إنّ جيكور كانت قبل جيكور

في خاطر الله... في نبع من النور؟ (السياب، 1995، 88/1).

تمثّل جيكور بالنسبة إلى الشاعر المنطلق الإنسانيّ الصافي، والفطرة التي يولد عليها الإنسان قبل أن يملأ صفحته حسب المعتقد الإسلاميّ. فجيكور التي يريدها الشاعر كانت قبل جيكور المتحقّقة على الأرض (هل إنّ جيكور كانت قبل جيكور) فهي النموذج التنزيهي الإلهي المثالي، وكانت من قبل في خاطر الله، في النور، بل في أصل النور حيث يكتمل الصفاء والنقاء. ويكرّر الشاعر الصورة نفسها عن القرية في قصائده، فيقول فيها:

نافورة من ظلال، من أزاهير
ومن عصافير
جيكور، جيكور، يا حقلاً من النور

يا جدولاً من فراشات نطاردها
في الليل، في عالم الأحلام والقمر
ينشرن أجنحة أندى من المطر
في أوّل الصيف. (السياب، 1995، 186/1)

تظهر جيكور على أنّها الجمال الصافي، ومرتع الإنسان في عالم الأحلام. هي منهج مثالي غير متحقّق عمليًّا على الأرض، وحتّى جيكور التي يذكرها ليست جيكور التي يبحث عنها حقيقة، هي رمز عاشه في طفولته، فهو يبحث عن براءة الطفولة في منهج متكامل لا يجده إلا في عالم الأحلام، وهناك يقبع الجمال حسب رأيه. وهذا منطلق الصراع في ذات الشاعر بين فطرة الإنسان والحياة التي يعيشها حقيقة، وبما أنّه عاش شيئًا من الفطرة في جيكور، فقد استعملها رمزًا لهذه الفطرة. ثم نراه يصف جيكور بقوله:

جيكورُ مُدّي غشاء الظلّ والزّهرِ،
سُدّي به بابَ أفكاري لأنساها.
وأثقلي من غصون النوم بالثمَرِ
بالخوخ والتين والأعنابِ عاريةً من قشرها الخضرِ.
ردّي إليّ الذي ضيّعتُ من عمري
أيّام لهوي.. وركضي خلف أفراسِ (م. ن.، 187/1).

تبدو القرية من جديد جنّة الله على الأرض، بل هي الجنّة في نفوس الناس الذين ينهجون المنهج التنزيهي الإلهي، في مقابل المنهج المادّيّ، ويتابع قوله في القصيدة عينها:

جيكورُ لُمّي عظامي، وانفضي كفني
من طينهِ، واغسلي بالجدول الجاري
قلبي الذي كان شبّاكًا على النار.
لولاك يا وطني،
لولاك يا جنّتي الخضراء، يا داري
لم تلقَ أوتاري
ريحًا فتنقل آهاتي وأشعاري،
لولاك ما كان وجه الله من قدري.
(م. ن. 187/1).

فجيكور سبب للقدر المتمثّل برؤية وجه الله من خلالها. وتوقه إلى الطفولة المتمثّلة بجيكور والطفل فيها، والأمّ المدفونة في ترابها، يشدّ الشاعر إلى جعل جيكور تعبيرًا عن الجمال المثالي، بل عن كلّ مثاليّة طاهرة. ودائمًا يربط بين جيكور والطفولة، ويعارض بها المدينة الآثمة التي ابتعد فيها الإنسان عن الفطرة. فيقول:

ويمناي لا مخلبٌ للصراع؛ فأسعى بها في دروب المدينه،
ولا قبضةٌ لابتعاث الحياة من الطين..
لكنها محض طينه.
وجيكور من دونها قام سورٌ، وبوابةٌ، واحتوتها سكينه.

(السيّاب، 1995، 419/1).

4 ـ 3 ـ حضور النبي محمد وبعض الرموز الإسلاميّة في شعره

يُضمّن السيّاب أحيانًا شعره رموزًا إسلاميّة، بدءًا بالله، والنبيّ محمّد (ص) وغير ذلك من الرموز، وهذا أمر بديهيّ لشاعر استقى ثقافته من ثقافة جمعيّة توجّه مجتمع العراق الإسلاميّ، وانبنت على تراكم معرفي ثقافيّ، وتراث هو تراث الإسلام عمليًّا. فيقول:

وكان محمّدٌ نقشًا على آجرّة خضراءْ
يزهو في أعاليها...
فأمسى تأكل الغبراء
والنيران من معناها،
ويركله الغزاة بلا حذاء
بلا قدمِ
وتنزف منه، دون دمٍ،
جراحٌ دونما ألم ـ
فقد ماتْ...
(م. ن.، 394/1).

نرى الشاعر متأسّفًا لما آلت إليه حال الإسلام في أيامه، فالنبيّ محمّد رمز صارخ للمنهج التنزيهي والثقافة الإسلاميّة، كان مخضوضرًا عندما ارتقت "الحضارة الإسلاميّة" وعندما كانت الأمّة تنطلق من رؤية هذا المشروع، وتسعى إلى تحقيق أهدافه، وأمّا اليوم، حسب قوله، فإنّه هوى إلى الحضيض مشروعه الحضاريّ لأنّ الناس قد تخلّوا عنه بعد طوفان الآخر الغازي الذي يحمل مشروعًا مغايرًا هو الحضارة الماديّة بأشكالها المختلفة.

واللافت هو أنّ الشاعر يقدّم في كثير من الأحيان في قصائده الأمر ونقيضه مباشرة، مظهرًا بذلك الصراع الأساسي الذي تعيشه الأمّة الإسلاميّة، من خلال ذاته الخاصّة.

فيا قبر الإله، على النهار
ظلٌّ لألف حربةٍ وفيلْ
ولونُ أبرهه
وما عكسته منه يد الدليل،
والكعبة المحزونة المشوّهه.
(السيّاب، 1995، 395/1).

يحشد الشاعر هنا الرموز الإسلاميّة، فيذكر الفيل، وأبرهة، والدليل، والكعبة، وهو بذلك يستحضر قصّة هجوم أبرهة على الكعبة المشرّفة بوصفها معركة فاصلة تدخّل فيها الله مباشرة من خلال معجزة تمثّلت في إرسال طيورٍ "أبابيل" رمت المهاجمين بحجارة من جهنّم وتحديدًا من وادي سجّيل فأردتهم، وأنقذت الكعبة التي ستصبح فيما بعد رمزًا إسلاميًّا مقدّسًا. وهذه السنة حملت مولد النبيّ محمّد (ص)، فكانت المعجزة تؤدّي دورًا فاصلاً بين منهجين يتصارعان على الأرض، منهج الاستغلال من أجل الربح المادّيّ الذي مثّله أبرهة في صرف العرب آنذاك عن الحجّ إلى الكعبة ليسيطر تاليًا على التجارة العربيّة، والمنهج التنزيهي الإلهيّ الذي يتّخذ من التشريعات الدينيّة موجّهًا له في بناء المجتمع والأمّة من خلال عدالة سماويّة. أمّا الألم الذي يعتصر قلب الشاعر فهو انتصار منهج "أبرهة" اليوم على منهج "بقاء الكعبة"، فالتجّار ينتصرون، ويهدمون الكعبة في نفوس الناس من خلال تحوير مناهج الأمّة الإسلاميّة، وإبعادها عن مسارها لتصبح ماديّة. ويقول في القصيدة نفسها:

إله محمّد وإله آبائي من العربِ،
تراءى في جبال الريف يحمل راية الثوّار،
في يافا رآه القوم يبكي في بقايا دار.
وأبصرناه يهبط أرضنا يومًا من السحبِ:
جريحًا كان في أحيائنا يمشي ويستجدي،
فلم نضمّد له جرحًا
ولا ضحّى
له منّا بغير الخبز والأنعام من عبدِ!
(السيّاب، 1995، 396/1).

كان السيّاب يراهن على الثورات العربيّة في وجه الاستغلال الإمبريالي العالمي آنذاك، ولا سيّما المواجهة المحتدمة بين المنهجين في فلسطين، إلا أنّه كان يستشعر في الوقت عينه تخاذل العرب المسلمين في هذه المعركة الفاصلة التي تشبه هجمة أبرهة على الكعبة المشرّفة. ونراه يقول في قصيدته كلامه بناء على توجيه فكريّ مفاده أنّ المسلمين لن تقوم لهم قائمة لأنّهم تخلّوا عن إلههم، أي عن منهجه في حياتهم المعيشة. ويتابع قوله:

أعاد اليوم، كي يقتصّ من أنّا دحرناه؟
وإنّ الله باقٍ في قرانا، ما قتلناه؟
ولا من جوعنا يومًا أكلناه؟
ولا بالمال بعناهُ ـ
كما باعوا
إلههم الذي صنعوه من ذهب كدحناهُ؟
كما أكلوه إذ جاعوا ـ
إلههمُ الذي من خبزنا الدامي جبلناهُ؟
(السيّاب، 1995، 398/1).

تظهر الجدليّة واضحة بين الإلهي والمادّيّ من خلال استحضار الرموز المتعلّقة بتاريخ نشر الدعوة الإسلاميّة، وما ذُكر في القرآن، وما استقرّ في الثقافة الشعبية الإسلاميّة من قصص الأنبياء، وأخبار الجاهليّة؛ فالإله يُصنع من الذهب الذي تعب الناس في جنيه، أي أنّ الاستغلال يكون أحيانًا باسم الدين، وهذا ما يحيد بالمنهج الإلهي عن مساره ليجعله ماديًّا في جوهره، وإلهيًّا في الشكل، وبذلك يصعب نقده ولا سيّما على العامّة، ويسهل على المستغلّين المستفيدين من هذا الأمر السيطرة على الجماعات باسم الدين، وكلّ من يخالفهم يُرمى عندئذ بالزندقة.

ونراه ينتصر للمنهج الإلهيّ في نسخته المسيحيّة كذلك، فوضع المسيحيّين ليس أفضل من وضع المسلمين، ولذلك تتسع الرؤية عنده لتصبح إنسانيّة شاملة، تضع منهجًا متكاملاً بكلّ جزئيّاته في مقابل الآخر المستغِلّ، فيقول:

وفي باريس تتخذ البغايا
وسائدهنّ من ألم المسيحِ

(السيّاب، 1995، 399/1).

فالمنهج الماديّ الذي يتّخذ البراغماتيّة والنفعيّة من منطلقاته في عصر السيّاب، لا يفرّق بين ديانة وأخرى، وهو يسدّد سهامه على إنسانيّة الإنسان وفطرته أينما كان, وفي أيّة ثقافة إلهيّة كان، فالمسيحيّون في باريس، وهي رمز الآخر الإلهي "الزميل" الذي ينتمي في النتيجة إلى الحضارة الإلهيّة التنزيهيّة، المسيحيّ، في مواجهة المنهج المادّيّ أيضًا، فالحال ليست أفضل، والنفعيّة التي تفترس نقاء المسلمين في سبيل الربح الماديّ هي نفسها تفترس نقاء المسيحيّين في سبيل الربح الماديّ كذلك. وما استعماله الرموز الإسلاميّة تحديدًا إلا لأنّها تمثّل جزءًا أساسيًّا من ثقافته، ولإيمانه بأنّ النهج الإسلاميّ هو الحلّ غير المتحقّق للأمّة العربيّة والإسلاميّة.

ونرى أنّ السيّاب كذلك يستعمل الرموز الأسطوريّة للدلالة، في كثير من الأحيان، على الصراع بين المنهجين الحضاريّين، وذلك بعد أن يحيد بالرمز الأسطوريّ عن دلالته الأصليّة، ويوظّفه بلغته الشعريّة ليخدم رؤاه الخاصّة، فلا يضعه في إطار حديث كليًّا ويقطع صلاته بالماضي، ولا يبقيه كما هو حصرًا، وإنّما يتصرّف فيه ليحيله إلى ما يريد فيستفيد منه في تجربته الشعريّة ويصل إلى هدفه. ولن نبحث في هذه الجزئيّة لأنّ البحث فيها يطول، وقد لا يخدم البحث بشكل مباشر. وما يعنينا حقيقة هو الصراع الداخلي المتحقّق في ذات الشاعر، وهو ما طفا على السطح طارحًا أزمة انتماء وتحديد للهويّة، وهي إشكاليّة ضربت الفكر العربي الحديث فنخرته حتّى النخاع.

4 ـ 4 ـ الصراع الحضاري وأزمة الانتماء عند السياب

يقول الشاعر مخاطبًا جيكور:
"يا باب الأساطيرِ
يا بابَ ميلادنا الموصولَ بالرّحِمِ
من أين جئناك، من أيّ المقاديرِ؟
من أيّما ظُلَمِ؟
وأيّ أزمنةٍ في الليل سرناها
حتى أتيناكِ أقبلنا من العدمِ؟
أم من حياة نسيناها؟" (السيّاب، 1995، 186/1)

يخاطب الشاعر هنا جيكور "الفطرة" ويطرح إشكاليّة الوجود، فمن أين جئنا؟ وما هو هدفنا في الحياة؟ أي أنّه يطرح السؤال الحضاريّ، يستفسر فيه من جيكور الفطرة والخير المطلق عن شكل الحضارة التي يجب أن يحياها الإنسان ليصل إلى جيكور الهدف الأساس من حياة الإنسان على هذه الأرض، ومن خلال الإجابة عن الأسئلة هذه يتحدّد الانتماء، وتتحدّد الهويّة.

ثمّ يتابع قوله:
جيكورُ.. ماذا؟ أنمشي نحن في الزّمنِ
أم أنّه الماشي
ونحن فيه وقوفٌ؟ أين أوّله
وأين آخره؟ هل مرّ أطولُهُ
أم مرّ أقصره الممتدّ في الشجنِ؟
(السيّاب، 1995، 188/1)

يتجاذب الشاعر نوعان من المشاعر: الوحدة، والضياع. نراه يطرح أسئلة لا يجد إجابات عنها، وهي أسئلة عن الوجود وهدف الإنسان في هذا الوجود، عن المآل والمصير. فالصراع هذا يقضّ مضجعه، ويجعله باحثًا عن موضعه في الوجود، وحسب فهمنا، عن موقعه بين النموذجين الحضاريين اللذين كانا حاضرين في كلامه فكره.

ويقول واصفًا نفسه في قصيدته الشهيرة "غريب على الخليج":
جلس الغريب، يسرّح البصر المحيَّر في الخليج
ويهدُّ أعمدة الضياء بما يصعِّد من نشيجِ
"أعلى من العبّاب يهدر رغوه ومن الضجيجِ
صوتٌ تفجّر في قرارة نفسي الثكلى: عراق،
كالمدّ يصعد، كالسّحابة، كالدّموع إلى العيون
الريح تصرخ بي: عراق،
والموجُ يُعوِل بي: عراق، عراق، ليس سوى عراق!
البحر أوسع ما يكون، وأنت أبعد ما تكون
والبحر دونك يا عراق.
(السيّاب، 1995، 318/1).

إنّ الشعور بالغربة نابع من ضياع الذات بين المناهج المعيشة، فهو يعيش وفق منهج لا يريده، ولا يشكّل صدى لمنطلقاته الفكريّة والثقافيّة، في حين أنّ ما يريده بعيد كلّ البعد عنه، ولا يتحقّق على الأرض بسبب هيمنة الأنظمة الماديّة على طريقة العيش المفروضة على المواطن العربي المسلم. ونرى الشاعر ابن العراق يبحث عن هويّته العراقيّة فلا يجد العراق، لا يجد منهجًا يؤمن به "البحر أوسع ما يكون، وأنت أبعد ما تكون". وبينه وبين المنهج الذي يتوق إليه حقيقة بحر يفصله عمّا يصبو إليه، فتحقيق هذا المنهج اليوم مستحيل على أرض الواقع، وهذه الحال ولّدت لدى الشاعر الشعور بالغربة؛ فهو يحيا في عالم غريب لا يشبه ذاته الداخليّة.

وتظهر فكرة الضياع عنده من خلال النظر إلى العالم العربي، فقد رأى الفلسطينيّين المنكوبين الذين هُجّروا من أرضهم فلم يجدوا أخوانهم من العرب يدافعون عنهم ويؤازرونهم في محنتهم. ولعلّ الإشكاليّة التي دعته إلى الشعور بالضياع ليس ضياع فلسطين وأهلها فقط، إنّما

الضياع بين المناهج المعيشة والمسيطرة على حياة البشر، ومنها إشكاليّة الانتماء بين العروبة والإسلام، والصراع بين الحق والباطل، فيقول في قصيدته "قافلة الضياع":

أرأيت قافلة الضياع؟ أما رأيت النازحين؟
الحاملين على الكواهل، من مجاعات السنين
آثام كلّ الخاطئين
النازفين بلا دماء
السائرين إلى وراء
كي يدفنوا "هابيل" وهو على الصليب ركام طين؟
"قابيل"، أين أخوك؟ أين أخوك؟"

شعر بالضياع بعد أن رأى أن العرب، بل المسلمين قد غلّبوا مصالحهم الضيقة على مصلحة الأمّة العامّة. ورأى أنّهم يجب أن يكونوا أخوانًا يعضد أحدهم الآخر، إلا أنّهم قاموا بما قام به قابيل عندما قتل أخاه هابيل من أجل مصلحته الشخصيّة. هو يصرخ ضد النفعيّة التي تجرّ وبالاً على الآخرين من أبناء جلدته، ويضيع مع الضائعين في انتماء لا يستطيع أن يتبيّن ملامحه.

5 ـ خاتمة البحث

تَمثَّلَ الصراع بين المتناقضات أقصى ما يكون في شعر بدر شاكر السيّاب، وقد حمل شعره قلقًا حضاريًّا، وصراعًا بين النموذجين الحضاريّين: التنزيهي والماديّ. فكان شعره يمثّل همّ المواطن العربي التائه بين ثقافة دينيّة إسلاميّة تؤسّس للمنهج التنزيهي، وواقع معيش ينبثق من اتباعيّة للمنهج الماديّ الوافد من نتائج تحوير المنهج الماديّ تاريخيًّا لخدمة المصالح الشخصيّة للطبقات العليا، ناهيك من استغلال الغرب للأمم جميعها ومنها الأمّة العربيّة.

---

[i] ـ انظر على سبيل المثال: فوكوياما، فرانسيس. (د. ت.). نهاية التاريخ والإنسان الأخير. بيروت. دار العلوم العربيّة. وهنتنغتون، صاموئيل. (1999). صدام الحضارات. ط 2. بيروت: سطور. وسليمان، سمير. (2000). الصراع الحضاري والعلاقات الدوليّة. بيروت. دار الحقّ.

[ii] ـ **ابن خلدون:** (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ = ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي. أصله من إشبيلية، ومولده ومنشأه بتونس. رحل إلى فاس وغرناطة وتلمسان والأندلس، وتولى أعمالا، واعترضته دسائس ووشايات، وعاد إلى تونس، ثم توجه إلى مصر فأكرمه سلطانها الظاهر برقوق، وولي فيها قضاء المالكية، ولم يتزي بزي القضاة محتفظا بزي بلاده. وعزل، وأعيد. وتوفي فجأة في القاهرة. اشتهر بكتابه "العبر" ويقع في سبعة مجلدات، أولها المقدمة وتعد من أصول علم الاجتماع.

[iii] ـ في معرض تعريفات بعض المنظرين للحضارة، يقول أشفستر: "الحضارة بكلّ بساطة معناها بذل المجهود بوصفنا كائنات إنسانيّة من أجل تكميل النوع الإنسانيّ وتحقيق التقدّم من أيّ نوع كان في أحوال الإنسانيّة وأحوال العالم الواقعيّ، وهذا الموقف العقليّ يتضمّن استعداداً مزدوجاً، فيجب أولاً أن نكون متأهّبين للعمل إيجابيّا في العلم والحياة، ويجب ثانياً أن نكون أخلاقيّين". (أشفستر،1923، ص 34) . ويقول توينبي: "إنّ كلّ حضارة ليست إلا محاولة مستقلّة للقيام بمشروع إنسانيّ عام عظيم واحد، وهي إذا نظرنا إليها في ضوء الماضي بعد انتهاء العمل مثل مستقلّ لتجربة إنسانيّة عامّة عظيمة واحدة. وليس هذا المشروع أو هذه التجربة سوى مجهود يبذل للقيام بعمل من أعمال الخلق والإبداع. وأعتقد أنّ الجنس البشريّ في كلّ من هذه الحضارات إنّما يحاول أن يسمو فوق مستوى الإنسانيّة المجرّدة ـ فوق الإنسانيّة البدائيّة، أعني نحو نوع من الحياة الروحيّة أرقى وأسمى. وليس في وسع المرء أن يصف الهدف الذي يرمي إليه الجنس البشريّ لأنّه لم يبلغ هذا الهدف قط، أو بالحريّ لم يبلغه أيّ مجتمع إنسانيّ قط". (توينبي، 1948، 61). أمّا دينكن فيقول إنّ "الحضارة هي ذلك الكلّ المكوّن من الأفعال والتراث البشريّ الذي ينتقل اجتماعيّاً من جيل إلى آخر، وهذا الكلّ هو الذي يميّز الإنسان عن نظيره الحيوان، ويجعله الكائن الوحيد الذي يستطيع السيطرة على موارد الأرض سيطرة فعّالة بفضل ما يتصف به من صفات فيزيولوجيّة غريبة، وما يعتقد من قيم وأخلاق ومقاييس قويّة وفاضلة" (دينكن، 1967، 67). وهنا نوافق دينكن في كثير مما يقوله، إلاّ أنّنا نأخذ عليه الهدف الذي يتوخّاه من الحضارة وهو السيطرة على موارد الأرض، فالحضارة وإن كانت وسيلتها هي السيطرة على الموارد فعلاً، إلا أنّها تهدف إلى تحقيق الغاية البشريّة من الحياة وفق نظرة الجماعة الشموليّة، فإن كانت ماديّة هدفت إلى جمع اللذّة والهيمنة، وإذا كانت إلهيّة هدفت إلى تحقيق السعادة والنجاة في الآخرة من خلال العدل والصلاح في هذا العالم. والحضارة حسب "شريعتي" "درجة التكامل في القدرة على التفكير واتّساع الرؤية وعمق الروح ولطفها، والنضج الاجتماعيّ، وخلق الوعي الإنسانيّ والإحساس بالمسؤوليّة، ومعدّل الثروة الثقافيّة والقفزات الفكريّة والعقائديّة" (شريعتي، د. ت.، 60 ـ 61). وهنا لم يلحظ في الحضارة سوى ما ظهر منها وفق نظام من القيم، وكأنّه يكرّر كلام ابن خلدون في العصر الحديث، فبدلاً من أن يرى النقوش والأواني فقط، رأى أيضاً الجانب الإنسانيّ الاجتماعيّ والمستوى الفكريّ. وبالتالي فإنّ تعريفه للحضارة لا يشمل ذلك الكلّ المؤسّس لمنهج الجماعة. ويرى "سمير سليمان" أنّ "الحضارة تبصّر بالغايات الموجّهة لحركة الإنسان وفكره وعلمه وأفعاله ووسائله، بحيث لا تنفصل الغاية عن وسيلتها، ولأن الحضارة منهج معرفة الإنسان والمجتمع وفهمهم للوجود والطبيعة، ولعلاقات البشر، ولعلاقة ذلك كله بصيغ الحياة وما بعدها، فإن الحضارة تغدو بالتالي منبثق الأخلاق ونظام القيم والمثل العليا، وهي أيضاً منهج النظر إلى كلّ شيء والمعنيّة بتشكيل الوعي به والمصير" (سليمان، 1993، 20)

[iv] ـ وقال "غارودي" إن "خلق مجتمع تسوده المنافسة وخصومة الناس بعضهم مع بعض في إطار السوق قد أدّى إلى عقائديّة (إيديولوجيا) تبرّر الممارسة وتحوّل التصوّر السابق لعلاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالله" (غارودي، 1999، 37). وهو بذلك يميّز بين نهجين: الأوّل مادّيّ منطلقه السوق وغايته السوق، فهو قائم على الربح الماديّ والخسارة الماديّة، وينظر إلى الإنسان والمجتمع من خلال هذه الزاوية فقط، والنهج الثاني يبقى غامضاً في كلامه هذا إلاّ أنّه ينظّم علاقة الإنسان بالطبيعة، والإنسان بالإنسان، وهذا يفرض وجود أخلاق ومثل عليا من نوع آخر غير الموجود في النهج الماديّ، وهناك علاقة الإنسان بالله، وهي حاسمة في رسم منطلقات الإنسان والجماعة ومنهج رؤيتهم للوجود.

[v] ـ **روجيه غارودي:** (1913 ـ 2012) فيلسوف وكاتب فرنسي، اعتنق الإسلام سنة 1982، متزوج بامرأة فلسطينية تدعى سلمى التاجي الفاروقي. ولد في فرنسا، لأم كاثوليكية وأب ملحد. اعتنق البروتستانتية وهو في سن الرابعة عشرة، انضم إلى صفوف الحزب الشيوعي الفرنسي، وفي عام 1937 عُيّن أستاذا للفلسفة في مدرسة الليسيه من ألبي. في عام 1945 انتخب نائبا في البرلمان، وصدرت أولى مؤلفاته عام 1946، حصل جارودي على درجة الدكتوراه الأولى سنة 1953 من جامعة السوربون عن النظرية المادية في المعرفة، ثم حصل على درجة الدكتوراه الثانية عن الحرية عام 1954 من جامعة موسكو. طرد من الحزب الشيوعي الفرنسي سنة 1970م وذلك لانتقاداته المستمرة للاتحاد السوفياتي، وفي نفس السنة أسس مركز الدراسات والبحوث الماركسية، وبقي مديرا له عشر سنوات.

[vi] ـ **صموئيل هنتنغتون: مفكر سياسي أميركي، وأستاذ بجامعة هارفرد لأكثر من خمسين عاما، اشتهر بتنظيره لفكرة "صراع الحضارات" التي أثارت جدلا فكريًا وسياسيًا على مستوى العالم.** ولد صامويل فيليبس هنتنغتون عام 1927 بمدينة نيويورك، من أب عمل ناشرًا لصحيفة ترويجية للفنادق، وأم احترفت كتابة القصص. تخرج عام 1946 في جامعة يال، وحصل على درجة الماجستير في جامعة شيكاغو عام 1948، ودكتوراه الفلسفة في جامعة هارفارد عام 1951.

[vii] ـ يرى بعضهم أنّ **هنتنغتون** صاغ هذه النظريّة في إطار الردّ على مقولة **فرانسيس فوكوياما** في كتابه "**نهاية التاريخ**"، وذلك ليبرّر موازنة وزارة الدفاع الضخمة من جهة، واشتراك الغرب ولا سيّما الولايات المتّحدة الأميركيّة في الحروب بشكل مباشر أو غير مباشر من جهة ثانية. كما أنّه كان يرسم خطوط الصراع المقبلة التي تخطّط لها وزارة الدّفاع. وممّا يؤخذ عليه عدم التزامه بالمناهج العلميّة ولا سيّما في التقسيمات الحضاريّة فتارّة يرسم الحضارة انطلاقاً من الثقافة المشتركة، وطوراً انطلاقاً من العرق، وطوراً آخر انطلاقاً من الدين. وللتعمّق أكثر، انظر: (الجابري، 1997، 81 وما بعدها). وانظر كذلك: (سليمان، 2000، 17 ـ 51).

[viii] ـ **بدر شاكر السياب**: (1926 ـ 1964) شاعر عراقي ولد في قرية جيْكُور جنوب العراق، يعد واحدًا من الشعراء العرب المشهورين في القرن العشرين ، وأحد مؤسسي الشعر الحديث. التحق بدار المعلمين العالية، واختار لنفسه تخصص اللغة العربية، وقضى سنتين في تعلم الأدب العربي ولكنه هجر الأدب العربي بعد ذلك ليدرس اللغة الإنجليزية. تخرّج السيّاب من الجامعة عام 1948، وفي تلك الأثناء عُرف بميوله السياسية اليسارية كما عُرف بنضاله الوطني في سبيل تحرير العراق من الاحتلال الإنجليزي، وفي سبيل القضية الفلسطينية. عين مدرسًا ثم فُصل بسبب ميوله السياسية وأودع السجن. لمّا رُدّت إليه حريته اتجه نحو العمل الحر وعمل في بعض الوظائف الثانوية، وفي سنة 1952 اضطُر إلى مغادرة بلاده والتوّجه إلى إيران فالكويت، وذلك عقب مظاهرات اشترك فيها. وفي سنة 1954 عاد الشاعر إلى بغداد ووّزع وقته ما بين العمل الصحافي والوظيفة في مديرية الاستيراد والتصدير. ولكن الذي يظهر من خلال سيرة السيّاب أنه لم يأنس ولم يتكيّف في المدينة بل ظل يحنّ إلى قريته التي ولد فيها (جيكور)، وقد أشار إلى ذلك الأديب الفلسطيني إحسان عباس حيث قال: "أما السياب فإنه لم يستطع أن ينسجم مع بغداد لأنها عجزت أن تمحو صورة جيكور أو تطمسها في نفسه (لأسباب متعددة) فالصراع بين جيكور وبغداد، جعل الصدمة مزمنة، حتى حين رجع السياب إلى جيكور ووجدها قد تغيرت لم يستطع أن يحب بغداد أو أن يأنس إلى بيئتها، وظل يحلم أن جيكور لا بد أن تبعث من خلال ذاته".

المصادر والمراجع

[1] ابن خلدون. كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، المقدمة. بيروت: دار العودة. د. ت.
[2] أشفيتسر، ألبرت.. فلسفة الحضارة. ترجمة عبد الرحمن بدوي. مصر: المؤسسة المصرية العامّة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر. 1923
[3] بلاوي، رسول، وحمادي، عبد العزيز.. الصراع بين الريف والمدينة في شعر بدر شاكر السياب. *مجلة اللغة العربية* مج. 1، ع. 25، 2017. ص ص. 149-172.
[4] توينبي، أرنولد. الحضارة في الميزان. ترجمة أمين محمود شريف. مصر. دار إحياء الكتب العربية. 1948
[5] الجابري، محمد عابد. قضايا في الفكر المعاصر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة. 1997
[6] جريو، خيرة. ثنائية المدينة والريف في شعر بدر شاكر السياب. *مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية*، مج. 22، ع. 2، 2014. ص ص. 340-348.
[7] دينكن، ميشيل. معجم علم الاجتماع. الترجمة العربيّة. بغداد: دار الرشيد. 1967.
[8] ديورانت، ول وايزل. قصة الحضارة. الترجمة العربية. بيروت: دار الجيل. د. ت.
[9] الزبيدي، ليث عبد الحسن. ثورة 14 تموز 1958 في العراق. ط2. رأس الخيمة: مكتبة اليقظة العربية. 1981.
[10] زريق، قسطنطين. في معركة الحضارة. بيروت: دار العلم للملايين. 1964.
[11] زيادة، معن. معالم على طريق تحديث الفكر العربيّ. الكويت: عالم المعرفة. العدد 115. 1987.
[12] سليمان، سمير. الإمام الخميني والمشروع الحضاري الإسلامي. بيروت: دار الوسيلة. 1993.
[13] ـ الصراع الحضاري والعلاقات الدوليّة، قراءه في فكر الامام الخميني بالاسلام والفكر السياسي الاميركي: بيروت. دار الحقّ. 2000
[14] السياب، بدر شاكر. الديوان. بيروت: دار العودة. 1995
[15] شريعتي، علي. العودة إلى الذات. الترجمة العربيّة. القاهرة: دار الزهراء. د. ت.
[16] غارودي، روجيه. في سبيل حوار الحضارات. ط 4. ترجمة عادل العوا. بيروت: دار عويدات للنشر والطباعة. 1999.
[17] مؤنس، حسين. الحضارة. الكويت: سلسلة عالم المعرفة. العدد 1. 1978.