

محمد العلي

نمو المفاهيم

محمد العلي

نمو المفاهيم

تساؤلات وآراء في الوجود والقيم

قراءات ومحاضرات
جمع وإعداد: أحمد العلي

نمو المفاهيم

تأليف: محمد العلي

الطبعة الأولى، 2013

جميع الحقوق محفوظة

ISBN: 978-9953-68-628-8

الناشر:

النادي الأدبي بالرياض

والمركز الثقافي العربي

الدار البيضاء - هاتف: +212 522 303339

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت - هاتف: +961 1 352826

Email: cca_casa_bey@yahoo.com

فهرس

- مفتاح الكتاب 7
- نمو المفاهيم 9
- الشك واليقين 29
- ما هو التاريخ 57
- مفهوم التراث 73
- الفرق بين الرؤية والموقف 111
- عن الثقافة ومكوناتها 143
- ما هي التربية 165
- القيم والسلوك اللغوي 175
- المثقف والأيدولوجيا 185
- الفرق بين اللغة والأسلوب 205
- مفهوم الوطن 213
- الحس الاجتماعي في الشعر العربي 251
- حول الغموض الشعري 277
- القراءة والشباب 317

مفتاح الكتاب

يحتوي هذا الكتاب على المحاضرات والأوراق النقدية التي قدمها الأستاذ محمد العلي للساحة الثقافية منذ السبعينيات وحتى الآن.

وبانتهاء هذا العمل، أشكر الأساتذة: علي الدميني، محمد القشعمي، عزيزة فتح الله وأحمد الواصل. . لما بذلوه من جهودٍ كبيرة ومتأنيّة، مباشرة وغير مباشرة، ليخرج الكتاب بهذا المحتوى والشكل. وأشكر القائمين على نادي الرياض الأدبي، وأخص بالذكر الأستاذ عبدالله الوشمي والأستاذة ليلي الأحيدب، للترحيب بهذا العمل والإيمان بقيمته وتبنيّه.

أحمد عبدالسلام العلي.

نمو المفاهيم

تطمح هذه الورقة إلى إزالة الغموض الفكري عن معنى المفاهيم، وعن العلاقة بينها وبين القيم، وكذلك بينها وبين الحياة الاجتماعية والتاريخ الروحي للإنسان ومدى تطوره.

والدافع الأساس لهذه المحاولة هو: أن المفاهيم تؤثر في سلوك الأفراد والمجتمعات، وتصوغ رؤيتهم إلى وجودهم.. فإذا لم تكن واضحة، اضطربت هذه الرؤية وتشتت السلوك الفردي والجماعي.

إن منهج هذه الورقة هو: منهج التحليل الثقافي، ويقوم هذا المنهج على أساسين:

- البعد الثقافي: الذي يعني مجموع المفاهيم والقيم والرؤى والتصورات السائدة في المجتمع.

- البعد اللغوي: باعتبار أن اللغة هي المنبع الذي تتدفق منه كل تلك الرؤى والتصورات.

تعريف المفهوم:

يعرف المفهوم فلسفياً بأنه مجموع الخصائص الموضحة لمعنى كلي، أما التعريف الأوضح الذي أقترحه، فهو: إن المفهوم هو تحول المفردة اللغوية إلى مفردة تاريخية.

إن هذا التعريف يؤكد أن المفاهيم مقولات فلسفية، أو هي فرضيات نعبر بها عن أنفسنا وعن الآخرين والحياة. . كما يؤكد ارتباط هذه المفاهيم وتبلورها المستمر بالتاريخ، أي بالفعل المادي والروحي للإنسان.

الجزر الأول للمفاهيم:

أ - أول اشتياقات الإنسان الروحية هو البحث عن المعنى؛ إن الوصول إلى معنى الوجود الإنساني وإلى معارفه وتصوراتهِ وقيمه ومواقفه وحاجاته الروحية والبدنية، هو هدف الإنسان الأول. . لأنه بهذا الوصول إلى بلورة معنى الأشياء يصل إلى الاطمئنان الروحي ويتخلص من الخوف من كلام المجهول والتخبط في التفسير.

لكن البحث عن المعنى لا يقف عند حد، بل يستمر صعوداً. . فكلما وصل الإنسان إلى معنى، يرميه. . ويتخذ موقفاً في ضوئه، وتتولد تصورات جديدة تضيف إلى ذلك المعنى ما يزيده، أو حتى ينتقده. . ولما كان كل معنى يتعين فهمه في ضوء التاريخ، والحياة الفردية والجماعية، تنبع من كل ذلك ضرورات للإنسان، وتتولد المعاني الجديدة للمفاهيم. . ذلك لأن الحضارة كما عرّفها المؤرخ الألماني الشهير شبنجلر (1880 - 1936م) «هي تجدد الغايات» وهذا يعني أن تجدد الغايات يستتبعه تجدد المفاهيم.

ب - يقول شبنجلر: إن كل حضارة تنبثق من معتقد جوهري أو رمزٍ أول، خاص بها، وهو الذي يعين معتقداتها الأخرى، ونظم حياتها، وعادات أهلها، وعلومها وفنونها⁽¹⁾. ويعزّز قوله هذا في اختلاف الحضارات، أن لكل مجتمع - مهما كان، في أعلى سلم

الراقي أو أدناه- ثقافة عامة، تكوّن معطى وراثياً عفويّاً للأفراد.. وهذه الثقافة تختلف اختلافاً يصل إلى حد التناقص مع غيرها «فالسلك الذي تعتبره بعض الأمم جديراً بالثناء، تعدّه أممٌ أخرى مستحقاً للعقاب»⁽²⁾. لذلك عرّف أحد الاجتماعيين هذه الثقافة العامّة بأنّها: «مجموع أساليب تكيف الإنسان للظروف تكيفاً يجمع بين الانتقاء والتنوّع والاختلاف».

لا يرتبط اختلاف المفاهيم وتطورها بالثقافة الاجتماعية العامة، مقدار ما يرتبط بما يسمونه الثقافة بمعناها الإنساني الرفيع⁽³⁾، أي تلك التي ينتجها الخيال البشري لتلبية لحاجاته الجمالية المتطورة، وهذه الثقافة تتمثل في الأساليب الفردية التي يبدعها المثقفون والمفكرون.

إن اختلاف معنى الثقافتين الفردية والجماعية يفتح أمامنا أبواباً للتأمل، ومن تلك الأبواب أن اللغة الوراثية تحتوي على غابة متناقضات.. إنها تحتوي على القيم والأساطير والخرافات والطقوس وأساليب الحياة الأخرى، أما الفردية فهي تعاند ذلك السيل الجارف، وتضع أمامه ما ينقيه من صخور العادات، ومنزقات الخرافة والجهل. وإن لم تتخلص منه مرة واحدة. وقد أشار إلى ذلك الفارابي، حين قال ما مضمونه: إن العوام في كل أمة أسبق من الخواص والعلماء.. وبالتالي فمعارفهم أسبق في الزمان.. وإذن فأول مراحل نشأة المعارف هي: مرحلة المعارف المشتركة، التي هي بادي رأي الجميع، وهي تنشأ عندما تقيم جماعة من البشر مع بعضها في مكان ما⁽⁴⁾.

إن المعتقد الجوهري، أو الرمز الأول في الحضارة العربية الإسلامية، لا شك في أنه التوحيد. ومن فكرة التوحيد المقدسة انطلقت علوم النقل والعقل.. غير أن الخطأ الفادح الذي وقعت فيه

هذه الحضارة هو قياس الشاهد على الغائب، فأرادت أن توحد كل ألوان الحياة في لون واحد.. فقااست عالم الإنسان على عالم الغيب، فأوجبت أن يكون الرأي واحداً.. وهذا ما لا يمكن في الحياة البشرية العملية، لأنه مستحيل.. ومن هنا نشأت التوفيقية التي حاول بها فكر هذه الحضارة أن يصالح بين المتناقضات.

سبب ركود المفاهيم

هموم هذه الورقة كثيرة، ولكن أثقلها عبئاً هو: التصور الجامح بأن معظم المفاهيم المؤثرة في طريقة تفكيرنا وسلوكنا، في ثقافتنا بصورة عامة، هي مفاهيم راكدة.

إن الهزات التي تصيب أي مجتمع، تدفعه بالضرورة إلى إعادة النظر في مفاهيمه، لأن إدراكه نفسه يتغير، ليصبح -على الأقل- متسائلاً عن الأسباب. وعلى الرغم من الأحداث المزلزلة التي مرت وتُمر بعالمنا العربي.. لم يتحرك هذا المجتمع، وحتى كثير من نخبه، إلى مراجعة هذه المفاهيم.. وهنا يأتي السؤال الجارح: لِمَ هذا الركود في مفاهيمنا؟

يتعرض السؤال هذا لظاهرة تاريخية، هي ظاهرة توقف المفاهيم عن النمو، لذا فإن الإجابة عنه، لا بد من أن تكون من عِدَّة وجوه، ولكنني سأقتصر على سبب واحد أعتقد أنه الجذر للعديد من الأسباب.. وهو: السبب اللغوي.

وصف مفكرونا المعاصرون اللغة العربية التي هي حامل الثقافة ومفاهيمها، بصفات سلبية عديدة.. غير أنني أصفها بصفة واحدة، تختلف عما ذكروه.. هذه الصفة هي (اليقينية).

نعم، إن لغتنا يقينية.. وهذه الصفة تتكشف عن زوايا سلبية كثيرة.. منها:

1- عدم تحول المفردة اللغوية إلى مفهوم:

إن مفاهيم مهمة في الحياة الفكرية والعملية، مثل: الحرية، الأيديولوجيا، العدالة والتاريخ.. هذه كلها لم تخرج من سجن القاموس، ومن أسر التواطؤ الاجتماعي التواصلي، فبقيت حيزاً لمعناها الأول.. ومعنى هذا أن ما يعده غيرنا مفاهيم متطورة، نعتبره نحن مفاهيم لغوية، لا تاريخية.

2- تجاهل الأسباب:

تجاهل اللغة اليقينية الأسباب؛ فنحن قد نعرف من التاريخ الاجتماعي والفكري بعض ما حدث، ولكننا لا نعرف، ولا نسأل: لماذا حدث!!.. وهذا معناه ليس غياب الفكر الفلسفي وحسب، الذي يُعرف بأنه خلق المفاهيم، بل غياب الفكر النقدي الذي يعيد الظاهرة لا إلى احتمال واحد، بل إلى عدّة احتمالات، ثم يعيدها إلى قوانين ظهورها، وهذه معضلة كبرى.. وقد عالجه ابن خلدون بقوله: «للمواقع قوانينه الذاتية التي تحركه، ويدركها الإنسان بعقله، وينفذها بجهد، وهي قوانين العمران الاجتماعي.. ولا علاقة لها بأحكام الشريعة».

إن فهم ابن خلدون المتقدم، لم نصل إليه حتى الآن، وبقينا تحت سيطرة الذهنية اللاسببية، أو الأسطورية، التي تنظر إلى أي شيء خارج التاريخ، وقوانين الواقع.

3- سيطرة التقليد:

القدماء، رغم جهودهم الرائعة، اعتبروا اللغة ثابتة، وأن سياقها واحد. . ومن هنا ترسّخت اليقينية وتحولت اللغة إلى لغة لا إرادية، لا واعية، أي لغة تقليد. . وهذا ما تنفيه الدراسات الحديثة. ولأننا لا نستخدم لغة إرادية، لا نستطيع ملاحقة التطور اللغوي، وهذا من الأسباب المهمة لركود المفاهيم.

إن ما يفتح باب الأمل، ويخفف وطء هذه الصفات التي أطلقت على اللغة، بما فيها ما سمّيته (اليقينية)، هو أنها تطلّق على شيء غير ثابت. . شيء متطور هو اللغة. ومعنى هذا أنها صفات آتية، صفات للغة الحاضرة. أمّا الصيرورة الحتمية، فهي الانفلات من كل هذه الصفات، لأن هذا هو قانون التطور.

4- تداخل المفاهيم والقيم:

القيم هي: «معايير توجه السلوك الفردي والجماعي في المواقف المختلفة. . وتنشأ من التفاعل بين البشر والواقع بكل أبعاده الطبيعية والإنسانية». من هذا التعريف نصل إلى معرفة التداخل والترادف بين القيم والمفاهيم؛ فكلاهما يؤثر في السلوك، واتخاذ المواقف، وكلاهما يكون رؤية الفرد والجماعة. . ولكن على الرغم من هذا التداخل، يوصلنا التأمل فيهما إلى وجود فرق واضح.

إن القيمة حاجة إنسانية عامة، ولأنها حاجة فهي تُمثّل غاية من الغايات. . غير أن الوصول إلى الغاية تتحكم فيه ظروف التطور. . وهنا يأتي دور المفهوم في كيفية الوصول إلى تحقيق الغاية؛ إن (العدالة) - مثلاً - غاية إنسانية، وكان (الثأر) مفهوماً يستند إليها. .

ولكن مفهوم الثأر بفعل النمو المعرفي والتطور أصبح مفهوماً همجياً، فانقرض في معظم المجتمعات وبقي في الأخرى، لأنها غير ناضجة حضارياً. . فبقي المفهوم راكداً لم يتطور إلى إزاحته بالدية أو القانون. إن القيمة يقين ثابت، أما المفهوم فهو يقين مرحلي. . لذا فإن الناس لا يختلفون على القيمة، لأنها حاجة عامة. أمّا إذا دخل المفهوم إليها، فإن طريق المجتمعات إليها يكون مختلفاً حسب اختلافهم في السُّلم الحضاري.

إن الترابط الاجتماعي قيمة من القيم الكبرى التي يُجمع عليها الناس، لأنها أساس بناء الحياة، وكانت القبلية والطائفية مفهومين مستنديين إليها. . ولكن المفهوم راح يتطور، فنجد بعض المجتمعات قد اختفى فيها هذان المفهومان، وبقي الجذر، وهو القيمة، ثابتاً لحاجة المجتمع الإنساني إلى الترابط الاجتماعي بطرق حضارية أخرى.

ليس للقيم وجود عياني، إنّها مقولات مجردة؛ فليس هناك شيء نشير إليه ونقول: هذه هي الديمقراطية، مثلاً، ولكن القيم المجردة «تكشف عن نفسها إمّا من خلال التعبير اللفظي عن وجهات النظر المختلفة، أو من خلال سلوك الفرد في تلك المواقف»⁽⁶⁾. . وهنا فقط نقابل المفهوم وجهاً لوجه. . إن القيمة بمثابة الجذر، والمفهوم هو الفروع المختلفة لهذا الجذر.

5- تناقض القيم:

هناك ما يسميه الاجتماعيون الصراع القيمي، ويعنون به تغيُّر سُلّم القيم عند الأفراد والمجتمعات. . لقد كان هذا الصراع خفياً في

الماضي، أما الآن فقد أصبح عاتياً، بسبب التقاء الحضارات وتساقيها، بحيث أصبح نمو المفاهيم السريع في بعضها يجرف بعضها الآخر.

نحن في العالم العربي نعيش الثقافة الثالثة، أي ثقافة مجتمع تلقى الحداثة من دون أن يشارك في صنعها، بل من دون أن يختارها، وهذه الحداثة توصل المتحرّكين في إطارها إلى أزمة قيم، يصبح الفرد فيها موزّع الانتماء، ويصبح المجتمع مشتت الاتجاه، هذا وإن كان موجوداً في كل مجتمع بصور نسبية، ولكنه في مجتمعنا أشد وضوحاً، لانعدام المناعة الثقافية عن عصف الثقافات متطورة المفاهيم⁽⁶⁾.

لأضرب مثلاً على اضطراب سلم القيم عندنا: لنأخذ الدين قيمةً روحيةً أخلاقيةً.. ونأخذ المواطنة قيمةً معيشيةً، يفرضها العيش المشترك؛ نرى عملياً أن الطرف الأول، على اختلاف مظاهر انشطاره، يُنكر مفهوم المواطنة، ويرمي من ينادون به بالمروق من الدين لأنه وباء من الأوبئة، حسب تعبير أحد قادتهم. ومن جانب آخر نرى من ينادون بالمواطنة، يُنكرون فعل الدين في المجتمع، ودوره الروحي فيه، وهذا خلاف الواقع، وخلاف التاريخ.

أسباب التناقض:

● الظروف الاقتصادية والمعرفية:

القيم صورة للأسلوب الذي يفكر به الشخص في ثقافة معيّنة، في زمنٍ ما؛ أي إن هذا الأسلوب تفرزه حالات عديدة، من أهمها: الفروق الفردية في القدرة المعرفية، والاستجابة للتفاضل والاختيار في سُلّم القيم.. فإذا أضفنا إلى هذا ما يقوله أصحاب المنظور الاجتماعي

للقيم من أنها مرتبطة بالتغير في النظم الاقتصادية، وبنية المجتمع الفوقية، نعرف مدى فعل الظروف الاقتصادية والمعرفية في اختلاف السلم.

● ما وراء المعرفة:

يعني مصطلح (ما وراء المعرفة) أن المهمة الأساس للتفكير الناقد للقيم هي: إظهار ما هو ضمني في طريقة نظرنا إلى العالم⁽⁷⁾ وإذا نظرنا هذه النظرة فسنجد أن (الذهنية التجزئية) -حسب تعبير نازك الملائكة- هي التي تتحكم في طريقة نظرنا إلى العالم. ومعنى هذا أن نسق القيم عندنا ليس منتظماً. إنه فسيفساء تختلط فيه قيم العصر الجاهلي بقيم العصر الحاضر، وهذا واضح في كل درجة من السلم.

● مرض الحضارة:

لقد أوجد طغيان الاهتمام بالجانب المادي لحاجات الإنسان، دون الجانب الروحي. . مرضاً جائراً من أمراض الحضارة، وهو (عدم تجديد غايات الإنسان الحقيقية، وتحقيق السيطرة على الوسائل الموصلة إلى تلك الغايات).

● بنية المعرفة:

هذا مصطلح آخر، يعني أن البنية المعرفية في كل مجتمع، تقوم على أساس التصورات الآتية:

1. الشئانية: والمعرفة في هذا التصور تكون إما صحيحة أو خاطئة.

2. التعددية: وهو تصور يعتقد بأنه يمكن تعدد المعرفة في مجال

معين، ويمكن أن تكون وجهات النظر المختلفة على صواب. وهذا يفضي إلى نفي الثنائية اليقينية في المعرفة.

3. النسبية: وتعني التخلي عن (الإطلاق) وادعاء امتلاك المعرفة.

4. الالتزام: وفي هذا التصور ترتقي المعرفة إلى مرتبة القيمة التي يجب الالتزام بها⁽⁸⁾.

ونحن نعرف أننا من أصحاب التصور الأول، وهو القائم على البنية المعرفية الثنائية، التي تقول: إما وإما، أو (لنا الصدر دون العالمين أو التغير).

● هناك سبب خامس يشير إليه بعض الباحثين في اختلاف الحضارات في المفاهيم، وهو يجعل لبنية المعرفة في الحضارات الشرقية كلها جذراً واحداً هو الحدس. . أما الحضارة الغربية فجذرها العلم، والفرق بينهما (أعرف من أن يعرف).

تكلمنا حتى الآن عن الجانب الإيجابي في المفاهيم، ولكن هناك جانباً سلبياً خطيراً يفرق بينها وبين القيم؛ فالقيم لا يختلف عليها الناس. . أما المفاهيم فهي سبب النزاعات والصراعات بين الأفراد، بل وهي سبب الحروب بين الأمم.

لنضرب مثلاً بـ (الإيمان)؛ فهو من القيم الكبرى عند الناس جميعاً، لأنه -كما يقول محمد أركون- «يجعل للحياة معنى». ولكن المفاهيم الموصلة لهذه القيمة مختلفة بين الناس. . وما تشاهده الساحة العالمية الآن من ضروب الإرهاب ناتج عن اختلاف المفاهيم الموصلة إلى الإيمان. وكل المفاهيم يجب دراستها، ولكنني سأقتصر على مفهوم الفن.

مفهوم الفن

ما هو الجمال؟ ما هو القبح؟ ما السمو والابتذال؟ كيف تُغرس هذه المفاهيم في الوعي؟ ما هي العلاقة بين الوعي الجمالي والواقع؟.

هذه الأسئلة وجّهت التعطش المعرفي عند البشر إلى التفكير في مفهوم الفن، بصفته ظاهرة إنسانية روحية. . فتولّدت من ذلك نظريتان: الأولى، تقول إن الجمال موجود موضوعياً، قبل الوعي به. . وهذه التي يسمونها نظرية (المثالية الموضوعية) وأول من اعتنقها في ثقافتنا هو الفكر المعتزلي. أمّا الثانية فتقول ليس الجمال صفة في الجميل، بل هو وليد الشعور به. . إننا نحن الذين نخلع صفة الجميل على شيء ما. . فالجمال إذاً وليد الذات. . وهذه التي يسمونها (النظرية الذاتية) ومن أنصارها في ثقافتنا الأشاعرة، ومن الشعراء أبو ماضي.

كلتا النظرتين هاتين تعزلان الموضوع عن الذات، والذات عن الموضوع. . وتُهملان بعداً ثالثاً من أبعاد هذه المسألة، وهو ما أسميه: (البعد التاريخي).

هناك ثلاثة أبعاد للمعرفة الجمالية:

1- إن الجمال في الواقع ذاته، أي ما يترك في الإنسان شعوراً روحياً بالنشوة.

2- انعكاس الموضوع الجمالي في الواقع أو الفن، في وعي الإنسان، أي الوعي الجمالي.

3- موقف الإنسان من الواقع. . والواقع الجمالي.

موقف الإنسان من الواقع الجمالي، هو ما أسميه: التاريخية. وأعني بها ما عبر عنه المفكر العروي بـ (التاريخانية) التي أوضحها بقوله: «التاريخانية اتجاه يرمي إلى تفسير الأشياء في ضوء مسارها التاريخي».

الجمال في الطبيعة هو أساس الإحساس الجمالي، وحين «بدأ» البشر يعرفون الجمال في الطبيعة بدأوا -في الوقت نفسه- يخلقون -مادياً وروحياً- جمالاً على نهج جمالها، وعلى حسب تطورهم الفكري والاجتماعي⁽⁸⁾.

ولكن «ليس في البناء الثقافي في المجتمع ما ينتج من العناصر الموضوعية في الطبيعة بذاتها. . ولا ما ينتج من الطاقات الذاتية للأفراد بذاتها. . إن كل ما في بناء المجتمع الثقافي، إنما يصوّر علاقة تطور البشر بالطبيعة، وطبيعة علاقتهم الاجتماعية فيما بينهم»⁽⁹⁾.

من هنا نصل إلى معرفة أن الإدراك الجمالي يتولّد من الموضوع ومن الذات معاً. . وأن التطور الروحي، أو التاريخ الجمالي، هو الذي يحدد عمق إدراك هذا الفرد أو ذاك للنتاج الإبداعي وعدمه، وشمول هذا الإدراك. فالإدراك إذاً هو ما أهملته نظريتنا الجمال السابقتان. . فهذه أهدرت فعل الموضوع، وتلك أهدرت فعل الذات. . وذلك لإهمال دور التاريخ في نمو المعرفة الجمالية.

لا يكون النتاج الجمالي ذا قيمة ما لم يلامس الجانب الروحي عند متلقيه، ليولّد فيه الأحاسيس الجماليّة. . ومن هنا تفرض التاريخية وجودها على المتلقي: فهو إمّا أن يستجيب لها أو يرفضها، لأن الإحساس الجمالي مرتبط بالنشاط المعرفي للإنسان، ولمّا كانت الحاجة إلى الفن هي نقل التجربة، أصبح تقبل التجربة أساساً في

الإدراك.. غير أن هذا التقبل لا يمكن أن يتم إلا في ضوء الفهم التاريخي لمسيرة الفن.

«إنَّ هدف الفن يتغير بتغير المجتمعات، وسوف يتغير.. ولكن هناك شيئاً ثابتاً فيه، وهو تمثيل لحظة إنسانية أو الوعد بها.. ومن هنا تنبع ضرورته»⁽¹⁰⁾. وحيث إن هذه الورقة أقرب إلى الشعر من غيره من الفنون، فسيكون حديثنا التالي عنه.

مفهوم الشعر

مفهوم الشعر في ثقافتنا مفهوم غريب.. تتمثل هذه الغرابة في أنه هو المفهوم الوحيد الذي نما، ثم ركد، ثم واصل نموه.. أمّا المفاهيم الأخرى فقد نما بعضها في القرون الهجرية: الثاني والثالث والرابع.. مثل مفهوم (العقلانية) ولكنه ركد بعد ذلك.

كذلك تتمثل هذه الغرابة في أنه ليس هناك مفهوم ينمو وحده في أي ثقافة، بل تنمو معه ثلّة من المفاهيم المرتبطة به ضمناً، ولكن الشعر في ثقافتنا واصل نموه وحده.. أما المفاهيم الأخرى فلا تزال تحاول حتى الآن.

التطور الشعري

يتضح هذا التطور، كما رصده أدونيس، في الآتي:

أ - انتقال المفهوم من «القبول إلى التساؤل، والقبول علامة الثبات، والتساؤل علامة التحول».

ب - تتمثل هذا التحول -فنياً- في الخروج على «عمود الشعر» و«اجتماعياً» في الخروج على القيم السائدة.

ج - في العصر الحديث تمثل هذا التحول في خرق السياق الجمالي، فقد كان الشعر يمثل غياب الآنا وحضور الآخر. . فأصبح يمثل غياب الآخر وحضور الآنا.

خرق السياق، وحضور الآنا، كما يقترح أدونيس، سواء أكان خرقاً للسياق الوجداني أم السياق الفكري، لا أعتقد أنه استدعى غياب الآخر، على إطلاقه، بل غياب الآخر الفرد، أو السامع الفرد، وأصبح يعني الكل، لأنه يعني الحياة نفسها. . فالقصيدة لم تعد وحدات صوتية منعزلة عن بعضها بعضاً حتى التناقض، بل أصبحت كلها بيتاً واحداً «يضم العناصر التي تحقق الحس الدرامي في القصيدة، وهي: الإنسان والصراع وتناقضات الحياة»⁽¹⁴⁾.

إن الإدراك الجمالي للشعر ينطلق من اعتباره تعبيراً وجدانياً، فردياً أولاً، واجتماعياً ثانياً. ولكن اجتماعيته ليست في تأدية وظيفة سياسية، ولا وظيفة أخلاقية، بل لأن نشوء وجدان الفنان نشوء اجتماعي. . ولكنه نشوء رافض، لأن عينيه متجهتان إلى الآتي، لذا فإن الشعر -على الرغم من نبعه الاجتماعي- دوماً في أزمة، سواء مع السلطة أو مع مجتمعه ذاته. . إنه مناقض للبناء الفوقي الذي هو جزء منه وفرع من شجرته.

لقد كان الشعر قيمة، لأنه كان كل ثقافة المجتمع أو معظمها. . وكان مفهومه متطوراً على هذا الأساس. . أما الآن فقد أصبح مفهوماً متطوراً وحسب، وانفصل عن أن يكون قيمة، وذلك لانفصال المتلقي الاجتماعي عنه. . وهنا يأتي السؤال: لماذا يا ترى؟

الإجابة عن هذا السؤال تستدعي شرح العوائق التي تحول بين

الشعر وفعله الاجتماعي المفترض، وسوف أوجز هذه العوائق في النقاط الآتية:

1- عائق الجميل والنافع:

هل نشأ الفن بصورة عامة، لأنه يؤدي غاية نفعيّة، أي غرضاً خارجاً عنه؟ أم نشأ لأنه مجرد حاجة روحية؟ «الفن بكل أشكاله وصوره، كان مرتبطاً بغاية نفعية، تهم الجماعة.. أما القيمة الجمالية فجاءت تالية للقيمة النفعية»⁽¹¹⁾.

ولأن الفكر الفلسفي هو أول من درس الجمال، ربط الفلاسفة، منذ سقراط، الجميل بفائدته الاجتماعية، وبالذات الأخلاقية.. وأول من فصل بينهما هو الفيلسوف كانط (1724 - 1804) الذي قال: «الجمال حاجة للكل». لذا «فإن منهج دراسة الفن كان منهجاً تأملياً، عجز عن فهم ماهية الفن فربطه بالحاجة الاجتماعية النفعية.. أما المنهج الحديث فيقوم على فصله ودراسته هو نفسه كقيمة روحية». من هنا نرى أول عائق للمعرفة الجمالية عند المتلقي العربي؛ إنه مأسور بنشيدان الغرض النفعي، كما أنه أعاق من ناحية أخرى تطور الشكل الشعري لأن اهتمام الشاعر كان منصباً على الغرض.

2- عائق المعنى والحالة:

متلقي الإبداع الجمالي الشعري -عندنا- يحاول الوصول إلى معنى، تماماً مثلما أوصله زهير وأبو العتاهية.. في حين أن الشاعر الحديث يحاول إيصاله إلى حالة؛ إن إدراك المعنى سهل، بمجرد فهم التركيب اللغوي وأوجه المجاز فيه، أما الوصول إلى الحالة فيتوقف على المستوى المعرفي ومدى التذوق الجمالي المبني على إدراك

السياق المختلف من طور إلى آخر . . بالإضافة إلى أن المتلقي اعتاد على لغة إيصالية، والشاعر الحديث يخاطبه بلغة إيحائية .
 إن هناك إيقاعاً للأشياء، وإيقاعاً للعصر، وبدون إدراك الجدلية بينهما لا يمكن الوصول المعرفي إلى مفهوم الشعرية . . فلغتنا - كما ذكرت هذه الورقة - لغة يقينية . . وهذا يعني الانطواء على ثبات المفهوم، أي القيام خارج إيقاع العصر، ولذلك فالذوق العربي - حسب العروبي - «يواجه المفاهيم باستخدام رؤى قبلية، فهو إما أن يبرر أو يرفض» وهذا منافٍ لطبيعة التطور، لأن كل تطور يحتوي على رؤية جديدة للمفهوم الواحد .

3- عائق العصر :

يصف ماسلو⁽¹⁵⁾ صاحب هرم القيم الشهير، العصر الحالي بأنه «عصر انعدام المعايير، وعصر الفراغ، عصر بلا جذور، يفتقد الناس فيه الأمل، ويعوزهم ما يعتقدون فيه ويضحّون من أجله». أضيفُ إلى هذا أن المعرفة في هذا العصر تحوّلت من معرفة روحية أولاً، ومعرفة مادية ثانياً . . إلى معرفة مادية محضة، سلبت الفرد البشري خلوه إلى نفسه، والتوق إلى إشباع الظمأ الروحي، والقدرة على تلبية الحاجات النفسية . . وهذا هو عائق العصر. إن هذه العوائق كلها تُلقى على المتلقي، وكلها متولّدة من خارج الشعر . . ولكن هل هناك عائق من داخل الشعر نفسه؟ نعم هناك . . وهو:

4- عائق الإبهام :

هناك فرق شاسع بين الغموض والإبهام: فالغموض ينتج من تعدد الاحتمالات في القصيدة الناتج من تعدد الإيحاءات . . أما الإبهام فينتج من أحد شيئين :

- العجز اللغوي المتمثل في تراكم الألفاظ، دون مراعاة التركيب، وبخرق فاضح لقانون المجاز، ذلك لأن الألفاظ، لو حدها لا تغير معانيها القاموسية، والذي يزحزح معانيها هو التركيب، أي العلاقات بين الجمل والمفردات، ودون مراعاة هذه العلاقات في البناء اللغوي الجمالي، تصبح الألفاظ مجرد تراكم عبثي.

- ضبابية التجربة، وضياع لهبها، لعجز الشاعر عن صياغة لحظتها الجمالية والإمساك بأغصانها الحية. إن عجز الشاعر عن الإمساك بزمام اللغة ولهب التجربة.. هو الشائع في كثير من الشعر الذي نقرأه هذه الأيام.. وقد جهر بعض الشعراء وبعض النقاد بعدم فهمهم لهذا الغناء الحديث.

يقول الشاعر يوسف الخال: «بالنسبة إلي، هناك شعر كثير يكتبه شوقي أبي شقرا لا أفهمه».. ويقول الشاعر مريد البرغوثي: «الغموض سيّد المشهد المستبد.. فلم تعد هناك أي قيود على الهذيان والثرثرة، ورص الكلمات كيفما اتفق.. وكُتّاب هذا الاتجاه يظنون أنهم أحرار في الكتابة بهذه الطريقة». أما الناقد فيصل دراج فيقول: «عندما تغيب المعايير، وتصبح الثقافة وظيفية ومبتذلة.. تنعدم الحدود بين الإبداع والشعوذة، ويصبح كل شيء مباحاً، ويجد كل قلم -مهما علاه الصدا- لنفسه مكاناً.. يجد الورق والحبر والناشر والقارئ والناقد.. وأتساءل هنا: هل ينبغي أن يصبح كل الناس شعراء؟ ولماذا الاستهانة بالشعر إلى هذا الحد؟».

أنا شخصياً أرى نفسي شاعراً، وأعلن نهائياً جهاراً أنني لا أفهم كثيراً من الشعر المتداول الآن.. فقد أقرأ القصيدة أو حتى الديوان مرات عديدة، وأخرج منه بخفي حنين، رحمه الله.

من هو المسؤول عن هذا الانحسار المطرد المخيف للشعر عن الفعل الاجتماعي؟ هل هو الشاعر؟ هل هو القارئ؟ هل هو إيقاع العصر الذي تحول إلى الرواية، وأدار ظهره للشعر؟

إن كُلاً من هذه الأطراف -في رأيي- يحمل عبئاً من هذا التدهور العاصف: فمعظم الشعراء الذين تغص بهم الساحة الشعرية الآن هم مقلدون، يريد كل منهم أن يبني أحاسيس مجتمع متقدم بسبعة قرون في مجتمع متخلف بسبعة قرون. . . يريد أن يبني العبث واللامعقول في مجتمع لم يصل إلى المعقول. أما القارئ فهو معذور. . . لأنه في هذا المجتمع المتخلف مسحوق تحت أقدام كثيرة: قدم التعليم الببغائي، و قدم الاقتصاد الذي تنهابه رياح الفساد، و قدم الركض إلى أهداف لا يدري هي أين!! وأخيراً الوقوف (في انتظار جودو).

أما الطرف الثالث، وهو أن الرواية احتلت بيت الشعر وطردته منه. . . هذا واقع ولكن لماذا؟. السبب هو أن الروايات التي تلاقها الناس، كلها تكشف عن جروح اجتماعية بلغة شعرية؛ فالعاصفة التي أثارتها روايتا (بنات الرياض) و(الآخرون) لم تثر مثلهما روايتا (الحزام) و(الغيمة الرصاصية). . . لماذا؟ لأن (بنات الرياض) و(الآخرون) سمعتا الأنين الاجتماعي الخفي، فنقلته إلى الناس بصورة شعرية مباشرة، لا بلغة إيحائية. . . نعم، هذا هو السبب.

وأخيراً أثرت هذه الورقة -طلباً للإيجاز- ألا نخوض في تفصيل نقاط عديدة تتعلق بالمفاهيم وبالفن والشعر.

الدمام 6 / 3 / 2007

(محاضرة قدمت في نادي الشرقية الأدبي بتاريخ 7 آذار/ مارس 2007م)

المراجع

- 1 - قسطنطين زرّين - في معركة الحضارة، ص 63.
- 2 - سامية ساعاتي - الثقافة والشخصية، ص 29.
- 3 - فؤاد زكريا - خطاب إلى العقل العربي، ص 11.
- 4 - محمد عابد الجابري - بنية العقل العربي، ص 419.
- 5 - زكي نجيب محمود - تجديد الفكر العربي، ص 67.
- 6 - محمود عطا حسين - القيم السلوكية - بحث.
- 7 - محمد بوزيان تيفزه - إدارة مهارات التفكير - بحث.
- 8 - محمد بوزيان تيفزه - إدارة مهارات التفكير - بحث.
- 9 - عبدالمنعم تليمة - مداخل إلى علم الجمال الأدبي، ص 13.
- 10 - عبدالمنعم تليمة - مداخل إلى علم الجمال الأدبي، ص 39.
- 11 - رياض عوض - مقدمات في فلسفة الفن، ص 25.
- 12 - عز الدين إسماعيل - ضرورة الفن، ص 25.
- 13 - عبدالمنعم تليمة - مداخل إلى علم الجمال الأدبي، ص 63.
- 14 - مصري عبدالحميد - سيكولوجية التذوق الفني، ص 22.
- 15 - محمد لطفي اليوسفي - في بنية الشعر العربي، ص 15.

الشك واليقين

1- الشك واليقين:

تكادُ ثنائية الشك واليقين أن تجسد ازدواجية الإنسان نفسه، فهو (الإنسان) لا يستغني عن اليقين لاستمرار الحياة وعفوية السلوك وسن قوانين التوازن الاجتماعية، ولكنه لا يستغني عن الشك لتطوير الحياة نفسها وإنضاج السلوك وتعديل أنظمة التوازن الاجتماعي، لأن هذه حتمية قانون التطور الذي لا يُرى. تتناول هذه الورقة بحث مفهومي الشك واليقين في أفقهما الواسع وفي علاقتهما الجلية في ثقافتنا وفي سلوكنا وفي حياتنا ككل.

2- تعريف الشك:

التعريف الفلسفي للشك: الشك حالة نفسية يتردد معها الذهن بين الإثبات والنفي، فيتوقف عن الحكم، وذلك للجهل بظروف الموضوع أو العجز عن تحويل الذات. يقول أدونيس:

«لأنه يحار عندما يقرأ الغبار

لأنه يحار

مرّت على بحارنا سحابة من عطش الأجيال

أعطت لنا الخيار»

يجيبنا هذان التعريفان، الفلسفي والشعري للشك، تلاقياً محدوداً. فبعد اتفاقهما على أنه الحيرة والتردد، نجد أن التعريف الفلسفي يفضي إلى السكون والتوقف عن التجديد، أما الشعر فهو يحث على الاستمرار ويحفّز على التجديد واقتحام المجهول، ذلك لأن الحقيقة ليست ثابتة، بل نسبية. . أي إنها مكوّنة من يقينيات يستثني بعضها بعضاً عبر مراحل نمو المعرفة، تماماً مثل تجاوز المرحلة الشفوية إلى مرحلة الكتابة. . إنه مخاض متوهّج لكشف آفاق الهيمنة المعرفية.

3- تعريف اليقين:

اليقين فلسفياً: لفظة تدل على الحالة التي يستقيم فيها الذهن كلّما أدرك الإنسان شيئاً، واعتقد بأن إدراكه مقابل كل شيء بعينه، وبأن الشيء لا يمكن أن يكون إلا كذلك، أي كما أدرك ذلك.

يقول نزار قباني:

«ماذا يهملك من أكون

حجراً... كتاباً... كلمة

ماذا يهملك من أكون

خلّيك في وهم الجميل

سوف يأتيك اليقين»

هنا لا نجد التلاقي الذي وجدناه في تعريف الشك، بين التعريفين الفلسفي والشعري. . بل نجد تناقضاً حاداً بينهما في تعريف اليقين؛ فالتعريف الفلسفي يرى أن اليقين هو امتلاك الحقيقة المطلقة ونفي أن يكون هناك وسط أو احتمال آخر. إن هذا امتهانٌ وسكون.

أمّا التعريف الشعري فيرى أن اليقين موثٌ، أي قتلٌ للتفتح المعرفي والخيال الإبداعي والتجدّد. ومن خلال التعريف الفلسفي يمكن اعتبار اليقين أنه وصولٌ إلى الحقيقة المطلقة، والواقع أنّه لا توجد حقيقة تامة حتى تكون مطلقة. . فالحقيقة متغيرة بمرور الزمن وتراكم المعرفة، وهذا لا يتم إلا بتناقض اليقين والشك في سلّم الوصول إلى الحقيقة، فالشك واليقين متلازمان بصورة تفاضلية، وبدونهما معاً لا وصول إلى حقيقة ما.

4- منشأ الشك واليقين:

نشأ الشك واليقين من عملية المعرفة نفسها ومن خلال الآراء المتضاربة حولها، وقد تولّدت هذه الآراء من اختلاف الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- كيف نشأت المعرفة عند الإنسان؟
- كيف تكوّنت حياته الذهنية؟
- ما هو المصدر الذي يمد الإنسان بذلك السيل من الأفكار والمفاهيم؟
- وأخيراً، كيف عُرف الشعر؟

إن أوّل من بحث مسألة المعرفة في التاريخ البشري هم السفطائيون في القرن الخامس قبل الميلاد وذلك حين وقفوا على اختلاف آراء الفلاسفة قبلهم في مسألة الوجود ونقضوا الثبات، أو الجمود، فذهبوا إلى القول باستحالة معرفة موضوعية للأشياء. . وبالتالي يجب التوجه لدراسة الإنسان وقدراته ونشاطاته النظرية

والعملية، لأنه منبع الأفكار والتصورات، وقال أحدهم مقولته الشهيرة: «الإنسان مقياس كل شيء».

لهذا، ينسب مؤرخوا الفلسفة الشك إلى السفطائيين في القرن الخامس قبل الميلاد. والواقع أن الشك واليقين وُلدا مع بداية الحياة الاجتماعية للإنسان، أي قبل نشوء الفلسفة بآلاف السنين، ولم يكن موقف السفطائيين إلا الحلقة التي صبغتها بطابع الفلسفة.

لقد عُرِّف الإنسان بتعريفات عديدة من أهمها -في نظري- تعريف توما الأكويني الذي يُعرِّف الإنسان بأنه: «يدٌ وعقل»، ومعنى هذا التعريف أنه في المرحلة الأولى من الحياة الإنسانية كانت اليد هي العضو الفاعل، واليد هي التي درّبت الفكر وأنضجته، وذلك لأن العمل -وليس الفكر- هو الأوّل في النشاط البشري. . فعن طريق اليد راح الإنسان يكتشف الأشياء حتى توصّل إلى ما يسمّونه المعرفة المؤسّسة، وبدأت هذه المعرفة المباشرة باستخدام الحَجَر وصقله واتخاذهِ سلاحاً للصيد والدفاع.

إن الإنسان مرّ خلال تطويره للمعرفة بمراحل ثلاث، هي:

أولاً: مرحلة الملاحظة

ثانياً: مرحلة الفرضية

ثالثاً: مرحلة التجربة

وفي كل مرحلة من هذه المراحل، قَطَعَ الإنسان آلاف السنين بالتعلُّم عن طريق الخطأ، أي طريق تطوُّر الشك إلى يقين.

5- نظريات المعرفة

نظريات المعرفة كثيرة، وكُلّها تتناول أشياء فلسفيّة وبسيطة. .

وأعقَدُ تلك النظريات هي نظرية المثل، أو التذكُّر.. وأكثرنا يردِّدها ويعتبرها خرافية، وهي فلسفة تقوم على أن ثنائية الروح والجسد عند الفلاسفة اليونانيين هي ثنائية متناقضة. أي إن الروح عالم روحاني، والجسد عالم مثل، أو مادي.. وبالتالي إن الروح هي صاحبة المعرفة، فأنت تنزع دائماً إلى أن تعرف، لكن كيف تعرف؟.

اليونانيون والفلاسفة خاصة يقولون إن الروح، عندما تصعد إلى العالم الأعلى، تبقى هناك فترة زمنية ثم تعود إلى جسدٍ آخر، وفي العالم الآخر تكتسب المثل، وهذا هو سبب المعرفة.. لذلك عند عودتها تتذكَّر ما كانت فيه من عالم المثل، حيث تشعر بالجمال المطلق والعدل المطلق.. إلخ.

إذاً، الروح كانت تعيش في عالم المثل وعادت إلى جسدٍ آخر أخذ يحجبها عن المعرفة، ولكَّتها بين آونة وأخرى تتذكر ما كانت فيه، وهذه أهم النظريات المعقدة في مصادر المعرفة.

6- تاريخ الشك في ثقافتنا:

يُعيد المؤرخون ظهور الشك في ثقافتنا إلى فكرة «الإرجاء» وأصحابها.. وهم «الشُّكَّاك الذين قدموا إلى المدينة من المغازي وشاهدوا اختلاف الناس بعد مقتل عثمان، فقالوا: نُرجئ أمر علي وعثمان إلى ربهما، ولا نحكم عليهما بشيء».

وهذا الرأي خلاف التاريخ وخلاف الواقع؛ خلاف التاريخ، لأنه في يوم السقيفة رفع أحد الأنصار صوته قائلاً: «مِنَّا أمير ومنكم أمير»، وهذا معناه الشك في أن الخلافة محصورة في قريش.. وخلاف التاريخ -مرّة ثانية- لأننا نرى في العصر الجاهلي أناساً خرجوا على

دين القبيلة وعلى قيمها ويسمّونهم الأحناف ومنهم زهير بن أبي سلمى وأبو ذر وأمية بن أبي الصلت، فهؤلاء توقفوا عن عبادة الأصنام، ومنهم من خرج على قيم القبيلة وهم الصعاليك والمخلوعون، أي الذين تبرّأت منهم قبائلهم لخروجهم على قيمها. هذا معناه أن الشك فعَل فعله من قديم الزمان.

أمّا أن هذا الرأي خلاف الواقع، فهو واضح، لأن التطوّر البشري لا يمكن أن يستمر دون أن يدخل فكره وسلوكه الشك واليقين معاً.

7- أقسام الشك:

للشك ثلاثة أنواع، هي:

الشك المطلق:

أول من أطلق هذا النوع من الشك هم السفسطائيون، وهو لا يعني إنكار الوجود الخارجي للمحسوسات، بل معناه أن الأشياء التي نحسها لا تمكن معرفتها موضوعياً. إنها تبقى دائماً في نطاق الشك. وظاهرة الشك المطلق، بهذا التحديد، تتكرر في التاريخ. وذلك لأنه «يزداد انتشار النزعة الشكّية في فترات التطور الاجتماعي؛ عندما تكون المُثُل القديمة آخذة في التداخي والاهتزاز على حين أن المُثُل الجديدة لم تُثبت نفسها».

وقد أحدث اكتشاف كروية الأرض انهياراً في آراء كثيرة، كانت تُعتبر من البداهيات، فانهار معها اليقين وعادت موجة الشك القديمة من جديد، وظهر السفسطائيون الجدد.

مثلاً:

في القرن السابع عشر أعلن جون لوك (1632-1704) أن جميع المعارف تأتي من طريق الحواس، ولا شيء في العقل غير ما تنقله الحواس.. فنحن لا نعرف شيئاً سوى المادة.. أما العقل فلا معنى له.

وفي القرن الثامن عشر، جاءت قِمة الشك على يد دايفد هيوم (1711-1776) حيث قال: «إننا نعرف العقل، كما نعرف المادة، عن طريق الحواس.. إننا لا ندرك العقل كذات مستقلة.. وكل ما ندركه هو مجرد آراء.. فالعقل ليس جوهراً أو عضواً له آراء.. إنه اسم مجرد فقط لسلسلة من الآراء..». وهنا نصل إلى قمة الشك المطلق.

الشك المنهجي:

هذا النوع من الشك يعني أن «على الباحث أن يُحرّر نفسه من أفكار السابقين بالشك، وألا يقبل إلا ما ثبت يقيناً». وأبرز الأسماء التي وردت في التاريخ الفلسفي للشك المنهجي، اسمان، هما: الغزالي (ت 1111م) وديكارت (1590-1650م) ولكن الواقع التاريخي يثبت أن القديس أوغسطين (354-430م) هو أول من طرح هذا النوع من الشك حين قال: «هناك حقيقة لا يرقى إليها الشك، وهي حقيقة وجودي..». ومن هنا وجّه أغسطين المعرفة وابتداءها من الذات، لا من العالم الخارجي.

في كتابه (ميزان العمل) يقول الغزالي مبتدئاً بيت المتنبي:

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به

في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل

«ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث، لنتدب الطلب.. فناهيك به نفعاً: فمن لم يشك لم ينظر.. ومن لم ينظر لم يبصر.. ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال».

وديكرت كأوغسطين والغزالي، بدأ تفلسفه بالشك في وجود العالم الخارجي، على أساس إمكان خداع الحواس.. والخلط بين الحلم واليقظة.

وهنا يحق لنا أن نتساءل عن حقيقة منهج الغزالي وديكرت: فكلاهما يؤمن بأن هناك معلومات (فطرية) مغروسة في داخل الإنسان، فكيف يمكن الشك والتخلص من هذه المتركزات الفطرية؟! لقد وقف الدكتور فؤاد زكريا في كتابه (نظرية المعرفة) على قول ديكرت وقفات مضيئة لمن أراد الرجوع إليها.. ويكفي هنا رأي الفيلسوف الكبير هيجل في مثل هذا الشك.. فهو يقول:

هناك «ضرب من التمييز بين الشك كتصنُّع والشك كتجربة فعلية معاشة.. فالشك المتصنع هو محاولة لهز أركان حقيقة مسبقة.. بشكل سطحي.. إذ سرعان ما ينتفي.. والحقيقة المشكوك فيها سرعان ما يعود إليها يقينها.. أما الشك (الوجودي) فهو الولوج الواعي في حقيقة المعرفة، والكشف عن باطلها دون وجل».

الشك الوجودي أو النقدي:

الفرق بين هذا النوع من الشك والنوعين السابقين واضح: فالشك المطلق يأس من الوصول إلى معرفة الحقيقة.. والشك المنهجي شك مؤقت سرعان ما يوصل إلى اليقين الذي كان موجوداً

أساساً داخل النفس . . أما الشك النقدي فهو :
 «إعادة النظر في المفاهيم والآراء وقبول الاعتراض عليها . .
 وتغيير الموقف منها . . إذا اتضح أن الحقيقة هي غير ما تقول تلك
 المفاهيم» .
 إذاً فهذا النقد عملية شك بصورة إيجابية صاعدة . . وهذا هو
 السائد الآن في جميع الثقافات . . وفي كل حقول المعرفة من حقول
 النشاط الإنساني .

8- أقسام اليقين:

أقسام اليقين أيضاً طويلة ويمكن تقسيمها (اختصارها) إلى :

- 1 . يقين ذاتي
- 2 . يقين موضوعي
- 3 . يقين وجداني

سأتجاوز أقسام اليقين بتعليق بسيط عليها . فقد أخطأ الفلاسفة -
 هنا أيضاً- في تقويم اليقين الذاتي . لقد ذكر بعض الفلاسفة أن اليقين
 الذاتي هو الذي لا يستطيع الإنسان أن ينقله إلى غيره، وهذا خطأ . .
 لأنه لا يوجد يقين لا يستطيع الإنسان نقله إلى غيره، ولكن الاختلاف
 في ذلك هو في درجة اليقين . فقد يكون صاحب اليقين في أعلى
 درجات اليقين . . يقول الإمام علي: «لو انكشف الغطاء ما ازدادت
 يقيناً» . . يوجد تحديد لليقين ودرجاته، ولكن هناك مُقلِّدين، واليقين
 يذهب للمُقلِّد وفقاً لما فهمه ووفقاً لدرجة يقين المُقلِّد وما وصل إليه،
 فيؤمن به ويؤثر عليه . خُذ مثلاً الإرهابيين، إنهم لم يدرسوا الدين ولم

يتفقها فيه . . لقد أخذوا يقينهم من فتوى وراحوا يفجرون أنفسهم بفتوى، وهذا ليس يقيناً ذاتياً، بل يقين مقلد.

9- الشك في ثقافتنا:

أكدنا أنّ الشك واليقين متلازمان في الفكر البشري منذ ولادة الإنسان الاجتماعية . . ولكننا هنا نتكلم على الشك واليقين معاً باعتبارهما ظاهرتين أحدهما تلغي الأخرى . . ونرى أن اليقين هو السائد في تاريخنا. ففي القرن الأول الهجري كان يسود اليقين، أما في القرن الثاني - حسب طه حسين- فهو عصر شكٍ ووجوم. كيف؟

يُجيبنا أدونيس حين يقول: «إن العصر العباسي اختلف عن سابقة لأنه انتقل من التسليم (اليقين) إلى التساؤل (الشك)، لأن معظم التساؤل هو شك». إذاً انتقل العصر العباسي من عصر اليقين إلى عصر الشك، من الصمت إلى التساؤل، لكن كيف بدأ التساؤل؟.

إن ثنائية الجبر والاختيار هي أول مسألة خاضها الفكر العربي الإسلامي نحو اتجاهٍ يُحدّه الشك . . فقد أشاع الحكم الأموي «عقيدة الجبرية» لإقناع الناس بأن الخير والشر من الله وأن تقسيم الأرزاق وظلم الناس وسفك دمائهم، كل ذلك، إنما هو بقضاء الله وقدره . . وعليه، كل من يقوم بهذه المظاهر من الحُكّام إنما هو بإرادة الله، وإن الإنسان مُجبرٌ على تلك الأفعال، أي أن الحاكم مُجبرٌ . . وقد درس هذه الفكرة في العراق زياد بن أبيه (ت 53هـ)، وهذا يعني أنّه أشاعها في النصف الثاني من القرن الأول. يقول الجاحظ: «الشك ناشئاً في

الإسلام نُقضت بدعوته السنة وظهرت في أيام ولايته الجبرية»، أي إن كل شيء بقضاءٍ وقدر.

إن أول من أحاط هذه المسألة بالشك، هو معبد الجهني، المقتول عام 80هـ، ثم أخذت جانبها النظري على يد غيلان الدمشقي، ثم بعد انتهاء فترة المتكلمين -وأهم مفكري تلك الفترة هم المقتولون الأربعة: معبد الجهني، غيلان الدمشقي، الجعد بن درهم، وجعد بن صفوان- أخذ المعتزلة هذه المقولة وصاروا يُغرّدون عليها. ويُعد فكر المعتزلة أنضح فكر عرفته ثقافة العرب والإسلام، فقد استمر من أواخر القرن الأول الهجري حتى أوائل القرن الثالث، وهو ما يُسمّى بالعصر العباسي الثاني الذي راح فيه المتوكل العباسي يُنكّل بالمعتزلة ويبيدهم ويطمس فكرهم لأنهم اعتبروا العقل المصدر الأول للمعرفة.

إن ما أضافه الفكر المعتزلي يَعدُّه كثيرون إضاعة كبيرة لمسيرة الفكر، مثل الشيخ محمد عبده وأحمد أمين ومحمد عمارة. ويمكن الإشارة إلى ما أضافه المعتزلة في نقاطٍ كثيرة، سأذكر منها فقط النقاط الأربع الآتية:

(1) هم (المعتزلة) أول من استخدم المنهج النقدي في الشك، فقد قالوا: «لا ينطلق اليقين إلا من الشك». (النظام) هو قائد هذه الحركة، وقد كان لا ينطلق إلى اليقين إلا من الشك النقدي - وليس شك الغزالي الذي أخذه المتصوفة - كلا! بل شك نقدي حقيقي.

(2) أول من نظر علمياً لمسألة الجبر والاختيار هم المقتولون الأربعة، المتكلمون. وقد كانوا جميعاً متأثرين بحركة العمال في البصرة، وبالتالي أنكروا الجبر والاختيار بدون إضاعة عقلية.. وهذه الإضاعة العقلية جاءت من الحركة الإنسانية.

(3) أوّل من قال: إن الحاكم مسؤول عن أفعاله أمام الناس، وليس أمام الله.

(4) أول من استخدم الأيديولوجية السياسية؛ لقد كانوا سياسيين فأخذوا يرسلون أناساً سريين إلى مختلف دول العالم، ويأدلجونهم سياسياً ضد الدولة الأموية.

هذه النقاط الأربعة من إضافات الفكر المعتزلي هي خلاصة الفكر المعتزلي في ضوء أن الشك كان سائداً في العصر العباسي الأوّل. إلا أنّه لم يصل إلى حدّ أن يكون ظاهرة عامة، فقد كان ظاهرة فردية بدأت من معبد الجهنّي، مروراً بابن المقفع، حتى وصلت أوجها عند المعريّ بـ(رسالة الغفران).

أما اليقين فقد كان هو الظاهرة العقلية السائدة.

لماذا؟

لسببين:

الأوّل: القمع الذي واجهه أصحاب الشك، حتى أن الخليفة المهدي (162هـ) عيّن وزيراً مهمته ملاحقة الشكّاك الذين سمّاهم الزنادقة. . والشك هو أحد معاني الزندقة.

الثاني: إن الفكر العربي السائد كان فكراً إشراقياً، أي إن جميع الفلاسفة المسلمين كانوا يتبعون المدرسة الإشراقية، وهي تؤمن بأن طريق المعرفة هو الحدس، لا العقل. . فالعقل يأتي في المرتبة الثانية. وهذا ما جمّد الفكر النقدي، لأن الحدس نفسه فكر غيبي.

10- الأيديولوجيات السائدة

لقد مرّ في هذه الورقة أن الشك واليقين طريقان متلازمان ومتقاطعان، أو هما جدليان، في مسيرة المعرفة البشرية. . فعلينا إذاً إلقاء نظرة سريعة على الأيديولوجيات الأرضية السائدة الآن لنعرف مكان الشك واليقين فيها، متجنبين الخوض في الأيديولوجيات السماوية، لأنها أعلى متّاً! .

هناك ثلاث أيديولوجيات أرضية سائدة الآن، هي:

أولاً: الأيديولوجية الرأسمالية:

هناك صفة مشتركة عامة بين الأيديولوجيات الرأسمالية، وهي صفة التغيّر. . وبهذا لا ينطبق عليهم التعريف العلمي للأيديولوجية. إن التعريف العلمي للأيديولوجية هو: «المنظومة التامة للاعتقاد»، وهو اليقين المطلق، واليقين المطلق لا وجود له. إذاً فالأيديولوجيات الأرضية هي منهج وليست اعتقاداً، ولكننا نستخدم مصطلح الأيديولوجية عن طريق المجاز، لأن كل أيديولوجية أرضية في تطوّر، أي في تغيّر وغير ثابتة، والثابت فقط هو ما يطلق عليه أيديولوجية. إذاً نحن بشكل عام أمام مناهج.

قامت الرأسمالية الديمقراطية على الإيمان بالفردية، وعلى أن تحقيق الفرد لمصالحه الخاصة يخدم المجتمع، وعلى الدولة حماية مصالح الأفراد. وقد وضعت لذلك مبادئ الحُرّيّات الأربع: السياسية والاقتصادية والفكرية والشخصية. وقد حرّفت هذه المبادئ الرأسمالية عندما وصلت إلى المرحلة الإمبريالية، فأصبحت المعرفة فيها -وعلى يدي وليام جيمس وجورج دايفد المولودين في أواخر القرن السابع

عشر وأوائل القرن العشرين- تُعنى بما يسمى بالبراجماتية، وهي فلسفة مصالح، تؤمن بأن المصلحة قابلة للتغيير، وأن صدق القضية هو في كونها مفيدة.

الإمبريالية السائدة اليوم ليست لديها قيم ثابتة حتى يتداولها الشك واليقين. إن الذي عندها هو يقين مؤقت وشك مؤقت، والثابت هو المصلحة.. فما حَقَّقَ مصلحتها فهو يقين، وما دَمَّرَ مصلحتها فهو شك. أي إن ما حقق مصلحتها اليوم فهو حقٌ ويقين، وما يُدمِّر مصلحتها غداً فهو شك وباطل. ولذلك قال تشرشل كلمته الشهيرة: «إن أمريكا تصل إلى الصواب بعد أن تُجرب كل الأخطاء»، وهذا ما نشهده اليوم في العراق وأفغانستان وفي كل أنحاء العالم.

ثانياً: الأيديولوجية الماركسية

تستند الأيديولوجية الماركسية إلى الفلسفة المادية، وجذرها يمتد إلى القرن الخامس قبل الميلاد. وقد طوّرها في القرن الخامس عشر كل من ماركس وإنجلز، وجزّأها إلى شطرين: المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية. وتُقدِّم المادية التاريخية على أساسين:

الأول: الإيمان بأن حركة التاريخ حركة سببية تنتقل من أشكال دنيا إلى أشكال غُليا، ولا تدخل إرادة الأفراد في هذه الحركة.

الثاني: تقوم على الإيمان بأن العلاقات السببية في الطبيعة تماثلها علاقات سببية في حركة المجتمع، وهي تسير وفق قوانين لا علاقة لإرادة الأفراد بها.

إذاً تقوم هذه الأيديولوجية على التماثل بين الطبيعة والمجتمع، لأن علاقات الإنتاج مثل علاقات الطبيعة؛ علاقات مادية موضوعية

يدخل فيها الناس بغض النظر عن وعيهم وإرادتهم. وهذا ما يسمى بالبناء التحتي. أما البناء الفوقي، فالناس يدخلون فيه بإرادتهم ووعيهم، أو عن طريق التقليد. وهذا يؤدي إلى اختلاف في وجهات النظر بين الناس. وهنا نسأل: أين الشك واليقين في الفلسفة الماركسية؟

والإجابة سهلة: ليس هناك شك وحده ولا يقين وحده، بل هناك جدل. ومعناه أن الشك واليقين متلازمان، فلا شك مطلق ولا يقين مطلق، فكل منهما مرهون بقوانين التطور في الطبيعة والمجتمع مروراً بالمراحل الثلاث: الملاحظة والفرضية والتجربة.

الماركسية عندنا:

تحوّل الفكر الماركسي الجدلي في العالم الثالث -ونحن جزء منه- إلى طقوس مجرّاة، تُحفظ تماماً كما تُحفظ القصائد في المدارس الابتدائية. لا مقطوعة عن فهم أسبابها فحسب، بل عن فهم سياقاتها. ويعود ذلك إلى عدة أسباب، منها:

- (1) تغلب المركزية على الديمقراطية داخل التنظيم.
- (2) ازدياد الثقافة دون دراسة تأثيرها في المجتمع، ووصفها بالظلامية بصورة مطلقة، واعتبار المثقف برجوازيّاً صغيراً ومتذبذباً. وأنا هنا لا أدافع عن المثقفين، وذلك لكونهم مصابون بداء الذبذبة والتأرجح، ولكنني أدافع عن الثقافة وعن عدم دراسة تأثيرها في المجتمع. وهو جهل لواقع المجتمع نفسه، وكونه واقعاً لا نفهمه.
- (3) التفهم الخاطئ لمسألة الحتمية. فالحتمية هي الجدل، أي إن كل شيء متغيّر ومتطور ولا توجد حتمية أخرى سوى قوانين التطور.
- (4) الفهم الخاطئ للعامل الاقتصادي، واعتباره وحده المُتحكّم

في حركة المجتمع . وهذا فهم بالغ الخطر ، لأن الحتمية تعني بأن كل حادث يخضع لقانون السببية ، يخضع لسبب واحد على الأقل ، ولم تحصر الحتمية هذا السبب في الاقتصاد .

ثالثاً : الأيديولوجية القومية

حين بدأ الرواد الأوائل ألف باء القومية ، لم يكن أمامهم في الثقافة العربية تراث فكري أو نظري يستمدون منه بناء تصوراتهم حول مسألة الأمة والقومية ، لأن المفهوم الحديث للأمة والقومية لم يكن وارداً في هذه الثقافة ، أي الثقافة العربية .

إن القومية تعبير سياسي ، يعني شعور الناس جميعاً بالانتماء إلى أمة واحدة . ولم يكن هذا التحديد ضمن مفاهيم الثقافة العربية ، فهي -أي الثقافة العربية- بنت مفاهيمها على أساس القبلية والطائفية . . وهذه بعيدة عن المفاهيم التي دخلت إلينا في القرن الثامن عشر من الثقافة الغربية .

وبدون تجاهل فكر أنطوان سعادة وفكر نجيب البيطار ، سوف أستعرض فقط فكر رائدين من الرواد الذين حاولوا بناء مفاهيم الأيديولوجية القومية .

أولاً : ساطع الحصري (1881-1970م) ، كان الحصري أول مفكر منهجي حديث حاول صياغة الفكرة القومية في إطار نظري ، ومنذ استقلال العراق (1920م) ذهب ناقداً ومحاوراً ضد النزعات الإقليمية والمذهبية ، مستنداً إلى فلسفات الثورة الفرنسية والقومية الألمانية والإيطالية والتجربة الكونية ، مُعزِّزاً الدعوة إلى وحدة عربية تقوم على أساسين : اللغة والتاريخ .

اللغة والتاريخ هما من يصنع الإطار المشترك، هما مقومًا مفهوم الأُمة عند الحصري، ولكنه لم يقف عند هذا الحد، بل قال: «اللغة هي روح الأُمة، أمّا التاريخ فهو شعورها وذاكرتها...». إن هذا التعريف للأُمة، اللغة والتاريخ، تعريف غير علمي. إنه يزوج بمنهج الحصري إلى عالم الطوباويات. فماذا يعني الحصري بروح الأُمة وشعورها؟ هل اللغة والتاريخ ثابتان؟ كلا! إنهما متطوران، في حين أن تعريف الحصري يفترض فيهما الثبات، وهذا خلاف العلم.

ثانياً: ميشيل عفلق، الرائد الثاني في البناء النظري للفكر القومي (1910-1989م) لم يستفد - من وجهة نظري - كما استفاد الحصري من الفلسفة الغربية، فراح يقطف من كل حقل زهرة واحدة، جامعاً بين أجزاء متفرقة، بانياً منها هرم تصوراتهِ للأُمة. فقد آمن بالأسس الآتية: أولاً: قال عفلق: «إن عبقرية الأُمة في لسانها». ثانياً: إن الأفراد القادة هم الذين يمثلون هذه العبقرية، عبقرية الأُمة.

ثالثاً: إن الحدس هو سبيل المعرفة وليس الفكر.

إن مناقشة هذه الأسس الثلاثة التي بنى عليها الأستاذ عفلق تصوراتهِ يوضح لنا أن هرم تصوراتهِ هو هرم طوباوي، وسأناقش هذه الأسس الثلاثة:

(1) إن القول بأن «عبقرية الأُمة في لسانها» يلغي جدلية بنوية تقوم بين الفكر واللغة. لقد أثبت اللغويون الفكرة القائلة بأن هناك تلازماً جدلياً أو اتساقاً بين اللسان والفكر، وكلما ازدهر الفكر ازدهرت

الأُمَّة، وإذا ذبل أحدهما ذبل الآخر. . إن حصر عبقرية أي أمة في لسانها مخالف للواقع.

(2) إن القول بأن «القاده هم الذين يجسدون هذه العبقرية» أنتج تأكيد نزعة الذات الفردية والعملية، وهذا ما زيّن لكل من تولّى سلطة أو مسؤولية في حزب البعث، عسكرياً كان أو مدنياً، أن يتصوّر نفسه القائد الضرورة الملّيء بالصفات الأسطورية، كما حدّتها معلقات الشعر الجاهلي.

(3) إن مقولة «الحدس لا العقل دليل المعرفة» مقولة قديمة تُسمّى الغنوص، وقد أحيّاها المتصوفة في الثقافة العربية. والحدس كما عرّفه الغزالي هو: «نورٌ يقذفه الله في قلب من يشاء».

أمّا التعريف الحديث للحدس فهو: بارق، بارقة، كلمحة البرق أو لمحة الطرف، بارقة سريعة لا يعرف الإنسان من أين تأتي. لذا، فإن بعض المخترعات هي وليدة الحدس. أيضاً الإبداع والفن. والشعر هو معظمه من الحدس الذي يُعبّر عنه النقاد باللاشعور، ويعني ذلك أن الشعر يأتيك في لحظة لا تعرف فيها من أين جاء (اللحظة الشعرية). وهذا هو الحدس الذي لا يجيء الإرادة أو بالمعرفة، ولا حتى بإرادة ينابيع الدنيا المعرفية كلها التي تتدفق فيك. لا!.. قد يأتيك الحدس في أي لحظة، حتى وأنت نائم!.

إذاً، تعريف الحدس كما هو الآن: هو بارقة تأتيك من دون أن تعرف كيف! . وتعريف الغزالي ليس بعيداً عن تعريفنا الحديث، بأنه: «نور (بارقة) يقذفه الله في قلب الإنسان».

وأخيراً، أردت تأكيد هذه النقطة لأنها أساسية في فكر الأستاذ عفلق، فالغنوص الذي يقصده الأستاذ عفلق، هو أكثر إيماناً من المتصوّفه! فهو يعتقد أن الحدس يقود المادة والفكر معاً. . فالحدس سابق على الوجود، والروح تسبق المادة.

(قُدِّمت هذه الورقة في ندوة نظمها منتدى الحوار الثقافي
في العوامية يوم الأربعاء 18 إبريل 2007)

المناقشة

سؤال: ساطع الحصري من أصل تركي! فكيف يدعو للوحدة العربية شخص تركي في بحرٍ من العروبة؟ أيضاً، ذكر الشاعر محمد الجواهري بأن الحصري رجلٌ طائفي.

أما النقطة الأخرى: إن البرجماتية تقوم على المصلحة، وما يكون يقيناً اليوم قد يتغير غداً. فما العيب في البرجماتية إذا كانت ستتغير وفق متغيرات العصر؟

جواب: الإجابة عن هذا السؤال بسيطة جداً! هل نعتبر الفارابي وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة، غير عرب، لأن الفارابي أصله تركي وابن سينا أصله فارسي؟. نعتبرهم عرباً لأن الإطار الفكري لهؤلاء هو إطار عربي إسلامي، أي إنه يفكر في إطار عربي إسلامي، فهو عربي بغض النظر عن أصله.

إن ساطع الحصري من أهم المفكرين العرب الذين خدموا الأمة، فمهما كان أصله، فقد آمنَ بهذا الإطار الثقافي المسمى عربي، آمنَ به وأخذ يدافع عنه. وللمعلومية، إن الجواهري فارسي الأصل! فهل نقول بأن محمد مهدي الجواهري شاعر فارسي غير عربي؟ طبعاً لا! لأن وجدانه أساساً بني في الثقافة العربية. . فيا سيدي لا تنظر إلى الأصل. قال أحد الفرس: «إن الهجاء باللغة العربية أحب إليّ من المديح بالفارسية!»، وهذا يدل على أن الثقافة العربية دخلت إلى وجدانه وصاغته صياغة الدم والروح لذا، لا يهمني أين وُلد ساطع الحصري، يهمني فعله وإيمانه ومبادئه. . هذا ما يخص الشطر الأول من السؤال.

أمّا الشطر الثاني من السؤال : كل أيديولوجية تقوم على قيم يوجد فيها شك و يقين، لأن القيم ثابتة، والمتغير هو الطريق الموصل إلى القيمة؛ لا أحد يشك في رغبة الجميع في الوصول إلى العدالة، ولكن متى تتحقق العدالة؟ وبأي طريقة تتحقق؟ وبأي مفهوم؟. مثلاً، كانت العدالة في العصر الجاهلي تتحقق بالثأر.. وبتطوّر المجتمع والمعرفة أصبح الثأر فعلاً هجيناً، وانتقد الناس الثأر وصارت تتحقق قيمة العدالة بالقانون.. فالقيم ثابتة والمفاهيم متغيرة. لكن، لا توجد قيم في البرجماتية، فإذا كانت المصلحة تحتم أن أقتلك -مثلاً- سأقتلك حتى لو كنت أخي، بالمصلحة أهدر كرامة شعب كله وأخذ ثرواته وأنهب كل ما يتهياً لي منه.. فليس هناك قيم في البرجماتية، لذلك فلا دور حقيقي للشك واليقين فيها.

سؤال: هل الاستقصاء عن حقيقة ما عن طريق التجربة، يأتي بتوجيه من الحدس؟

جواب: لا! بل عن طريق التجربة. يملك صاحب الحدس يقيناً مُطلقاً، فلا يحتاج إلى تجربة، ولا يحتاج إلى ملاحظة ولا يحتاج إلى نظرية. إن صاحب الحدس تأتيه الإضاءة بدون مقدمات وبدون سبب، فالحدس لا يخضع إلى العقل ولا إلى المعرفة.

سؤال: إذاً من أين يأتي الاستقصاء عن الحقيقة؟

جواب: الوصول إلى الحقيقة يأتي عند بعضهم عن طريق الحدس، وعند آخرين عن طريق العقل.. وهناك نظريات كثيرة عن طرق الوصول إلى الحقيقة تجاوزتها في الورقة اختصاراً للوقت.

سؤال: أليس الشك هو الأساس عند الإنسان؟

جواب: لا! أول ما ذَكَرَ الإنسان نفسه باليقين، وليس لديه شكٌ في يقينه بنفسه، وليس لديه شك في الآخر.. وفي نظره أن لديه روح، وأن للنهر روح، وللشباب روح، و.. إلخ، كل شيء له روح. ومعنى ذلك أنه يقيني في تصرفاته واعتقاده. بعد ذلك دخل الشك في يقينه وأخذ يفكر في المطر وسببه والسحاب وسببه والريح وسببها وكل شيء في الطبيعة التي حوله وأسبابها. إن التفكير في الأسباب هو بداية الشك لدى الإنسان.

سؤال: تحدثت عن العصر الأموي والعصر العباسي، وفي هذه الفترة بالذات كان الحوار المعرفي بين أفراد مفهوم الشك، كأبي العوجاء وأمثاله، وما يمكن أن نعبر عنهم بأصحاب مفهوم اليقين، من خلال الوحي، كهشام بن الحكم وغيره.. تفادى الأستاذ العلي الحديث عن ذلك، فهل كان ذلك تفادياً للحديث عن الأيديولوجية الدينية بالتحديد، أم ماذا؟

المسألة الثانية: هل يمكن أن نُعبّر عن الحدس الذي ذكرته بما يسمى عند بعضهم بـ«الكشف»؟

المسألة الأخيرة: إنني في شك من مقولة الأستاذ بأن اليقين المطلق لا وجود له، بناءً على حديثه السابق عن الجدلية بين الشك واليقين!. هل الشك هو لمجرد الشك؟ أو من أجل الشك؟ فإذا لم يصل العقل إلى يقينٍ ما من خلال شكه فهو ضياع؟.. أم أن الشك من أجل الوصول إلى اليقين، وإذا لم يصل إلى يقينٍ ما، فهذا يعبر

عن عجزه لما هو فيه، وبالتالي هو بحاجة إلى من يسعفه في الوصول إلى يقينٍ ما؟!.

جواب: ليس هناك مدرسة للشك ومدرسة لليقين في هذه المسألة التي تسأل فيها، بل هناك مدرستان: مدرسة الاجتهاد ومدرسة الجمود على النص. مدرسة الاجتهاد بدأت بالخليفة عمر واستمرت في العراق على يد أبي حنيفة، وهناك مدرسة الحديث وهذه أيضاً كانت مستمرة حينها. لم يكن هناك مدارس للشك ولليقين، بل هناك أفراد. اليقين موجودٌ كظاهرة، إنما الشك موجود في أفراد فقط ابتداءً من معبد الجهنّي مروراً بآبن المقفع ومروراً بمن ذكرتهم أنت ومروراً بأبي العلاء المعريّ.

النقطة الثانية: الحدس هو الكشف. هناك فرقة يسمونها: «الكشفية»، إنها موجودة الآن لدينا في الأحساء والكويت، ويتبعون - دينياً- ميرزا حسن، أخو ميرزا علي الموجود حالياً في إيران، وهذه السلسلة ترجع إلى الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي، وهو رجلٌ صوفي من الطراز الأول، طوباوي من الطراز الأول، حدسي من الطراز الأول. . بنى معظم معلوماته على ما رآه من طيرٍ وأشياء أخرى، ورؤياه للرسول. . بنى تصوّراتٍ لا أوّل لها ولا آخر. هؤلاء يسمونهم الكشفية، أي الذين تتكشف لهم الحُجُب بالحدس، إذ يرى نفسه -فجأة- في الجنة -مثلاً- يتحدث مع من شاء. . مثل صاحب أبو العلاء لمّا ذهب إلى الجنة وتحدث مع أهلها، وراح إلى النار وتحدث مع من فيها. هؤلاء يسمونهم الكشفيين. نعم، الكشف هو الحدس.

النقطة الأخيرة: لا! لا يوجد شك لمجرد الشك -مثل مقولة

الأدب لمجرد الأدب- الشك هو السؤال عن السبب. أنت تقول إن لديك شكاً في ما قيل، لأن الأسئلة التي لديك تُؤلّد الشك واليقين.

سؤال: هل هناك تلازم بين تطور الفكر واللغة؟

جواب: طبعاً! لماذا نحن أمة متخلفة؟ لأن فكرنا متخلف! هناك تلازم بين الفكر واللغة. يقولون إن اللغة شاعرة، هكذا! بدون إجابة عن ماهية اللغة الشاعرة!. هل لغتنا أنتجت شعراء حداثيين مثل اللغة الفرنسية مثلاً، حتى نقول عن لغتنا إنها شاعرة وإن لغتهم غير ذلك؟. نعم هناك تلازم بين الفكر واللغة، إذ كلما ازدهر الفكر ازدهرت اللغة، وكلما ازدهرت اللغة يعني أن الفكر مزدهر.

سؤال: هل اعتراض هيجل على الشك الذاتي هو عبارة عن موقف هيجل من الإرهاصات الأولية للشورة الفرنسية على المستوى النظري، أم عن ماذا يعبر بذلك؟

جواب: إن الاعتقاد بأن الفيلسوف هو إنسان منعزل عن مجتمعه ويفكر في ضوء طوباويات ويبني له أهرامات هائلة من تصورات ليس لها علاقة بالمجتمع، هو اعتقاد خاطئ وغير صحيح! وخاصة في عصرنا الحديث بعد موت الميتافيزيقا. فقد كان هيجل أحد مشييعها إلى مثواها الأخير، وهو أيضاً ابن فكر عصره وابن مرحلته. قد تكون لها تأثيراتها. أنا لم أدرس الجانب التأريخي، بل درست الجانب الفلسفي.

سؤال: تحدثت عن نظريات المعرفة، لكن ما هي النظرية التي

يتبناها محمد العلي؟

جواب: نظريات المعرفة أربع:

النظرية الحسيّة: بمعنى إن كل شيء يأتينا عن طريق الحس؛ فهمنا ومعرفتنا، كلها تأتي عن طريق الحس.

النظرية المقابلة هي النظرية العقلية: أي إن الحس ليس له أي قيمة نهائياً في المعرفة، المهم هو العقل، أي إننا نصل إلى المعرفة عن طريق العقل فقط.

النظرية الثالثة هي الأصعب، وهي التي جاء بها أفلاطون.

النظرية الرابعة هي ما تُسمّى بنظرية الاقتناء ب: الحس أولاً (الله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً) أي لا يوجد شيء فطري (ثم جعل لكم السمع والأبصار والأفئدة) أي إن كل شيء يأتينا عن طريق الحس، ولكن بعد تراكم الحس عند الإنسان تأتي المرحلة الثانية وتُسمّى: التركيب. تركيب هذا الحسّي مع الحسّي الآخر يُمثّلها السيد محمد باقر الصدر -رحمه الله- بما يأتي: الماء يصبح حاراً عندما تُعرضه للحرارة -وهذا هو الحس- ولكنه يغلي عندما تصل درجة حرارته إلى مائة درجة مئوية. إذاً نحن ركبنا الحرارة حتى وصولها إلى مائة درجة مئوية، ثم ركبنا معها شيئاً آخر هو الحقيقة العلمية القائلة بأنه إذا بلغ الماء هذه الدرجة -مائة مئوية- يصل إلى درجة الغليان، أي إننا انتزعنا من هذا الحسّي شيء، وانتزعنا من العقل شيئاً آخر، ثم ركبناهما معاً، وصارت المعرفة.

سؤال: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِكَ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبُكَ﴾. الآية الكريمة تبين لنا أن سيّدنا إبراهيم عليه السلام لم يكن مطمئناً إلى قدرة ربه على إحياء الموتى،

فهل عدم الطمأنينة يُعتبر شكًّا في هذه الحالة؟

جواب: الطمأنينة ليست شكًّا، والشك ليس طمأنينة. . . يشك الإنسان إذا لم يطمئن. ما معنى ليطمئن قلبي؟ اليقين له مراتب، أي إن يقينك غير يقيني أنا، وغير يقينه هو. إن الكلمة المروية عن الإمام علي والتي استشهدت بها في البداية: «لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً» تعني أنه مثل الكأس الذي امتلأ حتى آخره، أي لو أن قطرة تأتيه، ستكون زائدة وتسيل خارجه. النبي إبراهيم يُريد أن يطمئن أكثر، إذ حتى الاطمئنان بين الأنبياء تختلف درجاته، لذلك هم في درجات مختلفة، هذا من الرُّسل، وذاك ذو الكفل، وآخر من أولي العزم. . . إلخ. فهم مختلفون لأن الاطمئنان ليس واحداً، «ليطمئن قلبي» بمعنى أن يعرف أكثر. لا يزال النبي إبراهيم يريد اطمئناناً أكثر من الماضي الذي كان فيه، أو الدرجة التي وصل إليها.

سؤال: سمعت إنكم درستُم في الحوزة بالنجف (العراق) ورافقتُم بعض العلماء والمراجع الدينية، مثل السيد محمد فضل الله. هلاً حدثنا عن تلك الفترة وعن دراستكم؟

جواب: نعم صاحبت -ولا أقول رافقت- بعض العلماء الأفاضل وأحتفظ لبعضٍ بالحب والاعتزاز، ولا أزال إلى الآن على اتصال ببعضهم مثل السيد فضل الله، فقد نشأنا معاً ودرسنا معاً، وكانت فترة يقين. . . كنّا مرتاحين لأنها فترة يقين. أعتقد أنني أجبت عن سؤالك. تلك الفترة كانت فترة يقين فقط ولم يوجد بها شك، لقد ابتُلينا بالشك في ما بعد! .

سؤال : هل يوجد شك و يقين في عالم المثل عند اليونانيين ،
والذي عبّر عنه أفلاطون بالجنة في اليونانية (اليوتوبيا)؟

جواب : عالم المثل ليس فيه شك ، بل يقين . . لأنه لا يوجد جَسَدٌ يمنع الروح من الوصول إلى الحقيقة ، فالروح عالية عن الجسد ، ومعنى ذلك أنها عالية على الظلام ، عالية على الحاجز عن الوصول إلى الحقيقة ، وبالتالي عالم المثل ليس به شك ، كله يقين . لكن ، عندما تأتي الروح مرة ثانية وتحلّ في جسد آخر -جسد طفلٍ آخر- غير جسد الميّت -التي كانت فيه- يبدأ الجسد الجديد بمنع الروح من رؤية ذلك العالم الذي كانت فيه ، ولكنها بين آونة وأخرى تتذكّر ذلك العالم كلمحٍ فقط .

سؤال : كيف تفسر عصيان آدم لله سبحانه وتعالى في الجنة؟

جواب : هذا شيء ديني ليس له علاقة بالفلسفة ، وأنا قلت في البداية أنني لن أناقش الناحية الدينية ، هذا بحثٌ آخر .

سؤال : هل الشك مطلق؟

جواب : لا! هذا شك عشوائي لا يمكن للإنسان أن يعيش في شكٍ مطلق .

ما هو التاريخ؟

حين نسأل: ما هو هذا؟ ما هو ذاك؟ فنحن نسأل عن المعنى .
والمعنى يختلف من مفردة لغوية إلى أخرى: فقد يكون ثابتاً مثل:
أب/ أم/ ماء/ نار... وقد يكون متحولاً، منزاحاً عن معناه
القاموسي إلى معان تتراكم شيئاً فشيئاً... مثل: أمة/ وطن/ ثقافة/
حرية... فتمسي المفردة، في هذا الحالة «مفهوماً» فأين تقع كلمة
التاريخ من هذين النوعين من المعاني؟

المعنى اللغوي الأول للتاريخ هو «تثبيت الوقت» أما معناه
الاصطلاحي فهو «سلسلة الوقائع الماضية وكيفية سردها» وهذان
معنيان واضحان... ولكن هل التاريخ فعلاً مجرد تثبيت الوقائع
الماضية؟

لا. أبداً... فالوقائع الماضية لا تدخل بنفسها في الذاكرة حتى
يتشكل منها التاريخ... إن هناك آلاف الوقائع لم نع بها فلم تدخل
فيه... إنها تدخل حين نعي بها... فالوعي إذاً جزء من التاريخ... ولذا
لا بد من إضافة شيء إلى التعريف الاصطلاحي، ليكون هكذا: التاريخ
هو الوعي بالوقائع الماضية وكيفية سردها.

وهناك تتضح أمامنا ثلاثة أبعاد للتاريخ هي: الحادثة والمؤرخ
والزمن... وكل واحد من هذه الأبعاد يثير أسئلة عديدة:

البعد الأول وهو «الحادثة» يطرح أمامنا أسئلة منها: هل وقعت هذه الحادثة فعلاً؟ وعلى فرض وقوعها، فهل هناك سبب لها؟ وإذا كان هناك سبب، فما هي الغاية من وقوعها؟ وقبل ذلك وبعده ينطرح السؤال: هل يمكن لهذه الحادثة ألا تحدث؟

أما البعد الثاني وهو «المؤرخ» فيطرح كذلك عدة أسئلة.. فالمؤرخ هو الجسر الذي يوصلنا إلى معرفة الحادثة، فمن هو هذا المؤرخ؟ وكيف وصل إلى المعرفة بالحادثة؟ وهل كان متيقناً من وقوعها أو لا؟ وما هو تفسيره لها؟

أما البعد الثالث وهو «الزمن» فهو أخطر الأبعاد الثلاثة، لأنه غير ثابت وتتغير خلاله اللغة وسُلم القيم والمعايير الاجتماعية.. ونحن حين ننظر في الحادثة ننظر فيها برؤية مختلفة عن زمن وقوعها.. إذاً يأتي السؤال: على أي أساس نقيم هذه الحادثة، مع العلم أن بعض المقاييس، على الأقل، قد تغيرت؟

كيف كُتِبَ التاريخ؟

هناك اختلاف واسع بين المؤرخين في تحديد الأمة التي بدأت كتابة التاريخ المتسلسل.. والأرجح أنها الصين التي بدأت التأريخ في (3000 سنة ق. م.) وقيل: إنهم السومريون.. أما اليونان الذي منهم (هيرودوتس) وعرف بأنه «أبو التاريخ» فكان في (484 - 425 ق. م.) وهو زمن متأخر.

وكان التاريخ يدور حول حياة الأباطرة وأفعالهم. وقد أدى هذا النهج إلى طمس فترات طويلة من التاريخ لأن بعض الأباطرة يمحوا آثار من سبقه ويعتبر نفسه بداية التاريخ.

وقد بدأ التاريخ متقطعاً، فكل حادثة كبيرة يبدأ التاريخ بها من الصفر. . وكل أمة تؤرخ بأحداثها هي. . وحتى بين القبائل نشاهد عشرات البدايات والنهايات في تاريخها. . ولم يتحدد التاريخ القمري إلا في عهد الخليفة عمر ببداية الهجرة. . أما التاريخ الشمسي الميلادي فلم يتحدد إلا بعد ذلك بزمان طويل وهو - حسب العروي - القرن الثامن عشر.

أما بالنسبة إلى الجزيرة فقد أثبتت الوثائق أن الجنوبيين هم الذين استخدموا كلاً من التاريخ القمري في العقود والديون. . والتاريخ الشمسي في الزراعة لوضوح الفصول وثباتها.

هل التاريخ صدفة أم ضرورة؟

هذه العشوائية في كتابة التاريخ الماضي تركت أمام المؤرخين ركاماً من الحوادث المتناقضة دفعتهم إلى التساؤل: هل تقع ظواهر التاريخ صدفة. . أم أن هناك ضرورة وراء وقوعها؟

إن أحد التعريفات يقول: «التاريخ هو حاصل الإمكانات التي تحققت» أي إن هذه الإمكانات يمكن ألا تتحقق، ويتحقق غيرها. . إذاً فالتاريخ ما هو إلا محض وقائع تتحكم فيها الصدفة.

وقد أيد كثير من المؤرخين هذا الرأي. منهم المؤرخ الشهير شبنجلر الذي يقول: «التاريخ مثقل بالقدر خال من القوانين»، كما أيدته الفيلسوف ميشيل فوكو (1926 - 1984م) الذي يقول - حسب محمد المزوغي - «التاريخ فعلٌ ذاتي تماماً مثل الأدب يعمل فيه الخيال ما يريد، وأن كل وثيقة فيه لا تدل إلا على نفسها، ولا علاقة لها بأي وثيقة أخرى».

في الطرف الآخر هناك مؤرخون وفلاسفة أعادوا ظواهر التاريخ إلى قوانين تتحكم في مسيرته . . وأول هؤلاء هو ابن خلدون (1332-1406م) .

ابن خلدون أول مفكر أحدث منهجه انقلاباً في النظر إلى التاريخ، فهو قد لاحظ بعمق الأبعاد الثلاثة «الحادثة والمؤرخ والزمن» موضعاً أثر كل بعد منها وما يمليه من شروط . بالنسبة إلى الحادثة: قَسَم التاريخ إلى ظاهر أي إلى شتات من الحوادث المتناثرة . . وإلى باطن يكمن وراءه قانون يسمى «السببية»، فقال:

التاريخ «في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول من القرون الأول . . وفي باطنه نظر وتحقيق و«تعليل» للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق . . فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخلق» . وقد وضع للحادثة قانوناً يعرف به الصدق من الكذب فيها، حين قال:

«القانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان أو الاستحالة، حين النظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران⁽¹⁾، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه . . وما يكون عارضاً لا يعتد به ولا يمكن أن يعرض له . . وإذا فعلنا ذلك كان قانوناً لنا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه» .

وأهم نقطة في تحليله للحادثة ربطه لقانونها بطبيعة الأشياء، أي لا علاقة له بالدين . . فهو يقول: الواقع «له قوانينه الذاتية التي تحركه

ويدركها الإنسان بعقله وينفذها بجهدده وهي قوانين العمران الاجتماعي، ولا علاقة لها بأحكام الشريعة».

أما بالنسبة إلى البعد الثاني وهو «المؤرخ» فقد لاحظ ابن خلدون طريقة المؤرخين من قبله، فخطأهم في خمسة أمور - حسب علي أومليل - اعتبرها منزلقات لم يستطيعوا تجاوزها وهي:

1- التشيع للآراء والمذاهب، «فإن النفس إذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقه من الأخبار».

2- الثقة بالناقلين.

3- الذهول عن المقاصد.

4- الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع.

5- تقرب الناس لأهل المناصب.

كان المؤرخ، قبل ابن خلدون، ينظر الحادثة منفصلة عن زمن وقوعها. . وعن غيرها من الحوادث. . أي إن الحادثة «لا علاقة لها بالمتناقضات التي تزامنت معها وجعلتها على هذه الشاكلة دون تلك»، كما كان المؤرخ يعتمد على طريقة الإسناد. . وقد أوضح ابن خلدون عقم هذا النهج معتمداً على قانون السببية.

أما البعد الثالث وهو «الزمن» فكان أهم ما دارت حوله ملاحظات ابن خلدون الرائدة. . فهو يعلل أخطاء المؤرخين بسبب مهم هو أنهم لم يلاحظوا التغير في الزمن، ويقول:

«الغلط الخفي في التاريخ: الدهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل العصور ومرور الأيام. . وهو داء دوي شديد الخفاء. . إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يفتن له إلا الآحاد من أهل الخليقة. . وذلك أن أحوال الأمم والعالم وعوائدهم

ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر . . إنما واختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال» .

وفي نص آخر يقول :

«اعلم أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة ويكتسب القائمون عليها في كل طور «خلقاً» من أحوال ذلك الطور، لا يكون مثله في الطور الآخر، لأن (الخلق) تابع لمزاج الحال الذي هو فيه» .

النقطة الفاصلة الثانية بعد نقلة ابن خلدون حدثت في القرن (18) فأطلق فولتير (1694-1778م) مصطلح «فلسفة التاريخ» وأدان كون التاريخ سجلاً للأباطرة وأفعالهم وقال: التاريخ هو سجل النشاط البشري من علوم وفنون وآداب . . أي كل ما يعنيه «مفهوم» الحضارة من الثقافة الشاملة .

وفلسفة التاريخ تعني «البحث في المبادئ العامة التي يخضع لها تطور المجتمعات»، وتعنى بتفسير التاريخ على ضوء نظرية عامة . . على أنه كُلاً غير منقسم إلى أحداث جزئية، وأنه يسير إلى غاية . ذلك لأن الفكر الفلسفي يرفض النظر إلى الظواهر الاجتماعية، وكأنها فوضى تولدها الصدفة، «فالبديهية القائلة: إن لكل شيء سبباً هي إحدى شروط قدرتنا على فهم ما يجري حولنا . .» .

وقد اختلف المؤرخون والفلاسفة اختلافاً واسعاً في تحديد السبب الفاصل وراء سير التاريخ وهناك نظريات تمتد من الميتافيزيقا حتى الواقع . . من أهمها: النظريات الاقتصادية والثقافية والجنسية ونظرية البطولة وغيرها . . .

ويؤخذ على جميع هذه النظريات أنها «افتراضية» تجعل لجميع ظواهر النشاط البشري الذي تتداخل فيه الإرادة والضرورة سبباً واحداً.. (قبلياً) وهذا غير ممكن.

في البحث عن السبب لمسيرة التاريخ بقي أن ننظر في الإجابة عن أهم الأسئلة وهو «ما هو مجال القوانين التاريخية؟» هل كل حادثة من الحوادث داخلية في مجال هذه القوانين؟ أم أن تلك القوانين مختصة بحوادث تتوفر فيها شروط محددة؟

الواقع أن القوانين المفترضة للتاريخ تختص بحقل معين من الوقائع، وهو الذي تتحقق فيه ثلاثة شروط:

1- أنها مختصة بالفعل الإنساني، فاكْتِساء شجرة بالأوراق في فصل وعربها منها في فصل آخر ظاهرة ولكنها لا تدخل في مجال قوانين التاريخ.

2- لا بد أن يكون ذلك الفعل الإنساني مرتبطاً بهدف، أي بشيء غير موجود حين القيام بالفعل إنما يوجد نتيجة للفعل نفسه. فالسبب لجميع الظواهر شيء بداهي، ولكنه مرتبط بالماضي.. أما الهدف فهو مرتبط بالمستقبل.

3- أن يتجاوز الفرد إلى المجتمع.

ما هو هدف التاريخ؟

في حقل الإجابة عن هذا السؤال نلتقي بثلاث مفردات (مفاهيم) هي: التطور والتغير والتقدم.

التطور والتغير مفهومان فيزيائيان، نراهما في الطبيعة.. أما التقدم فهو خاص بالطبيعة البشرية.. ومعناه الانتقال من الطبيعة الفطرية إلى

الطبيعة المكتسبة اجتماعياً، أي «الوعي الثقافي» الذي ينقل الإنسان من طور إلى طور أفضل.

هذا المعنى نجده في تعاليم الدين ونظريات الفلسفة وكتب التاريخ لأن «الإنسان كائن عاقل وعقله يدعوه إلى تحسين أحواله وتمكينه من مباحج الحياة..» ولكن ما هي الغاية العامة التي يسعى إليها التاريخ، والتي تتجاوز الغايات الفردية؟

منذ خطواته الأولى على الأرض والإنسان يبحث عن معنى ما يحيط به: ما معنى الحياة والموت؟ ما معنى الشروق والغروب؟ وبقي دهوراً طويلة غارقاً في مثل هذه الأسئلة.. وأجاب عنها بأجوبة تمتد من الأسطورة حتى الحقيقة العلمية التي لم يصل إليها إلا بعد جهود مضنية.

إن «نظرية التقدم» هي التي ازدهرت منذ عصور التنوير واحتلت المحور المركزي في تحديد هدف التاريخ وغاية الحضارة.. وهي تعتبر من النظريات المعتمدة على قانون «الحتمية».

وهناك نظريات أخرى لا مجال لذكرها هنا لكثرتها وتشعب جذورها. ولكن الحقيقة تقول: إن الإنسان تقدم مادياً أما روحياً وأخلاقياً فهو في تأخر مطرد.

لماذا التاريخ؟

أحد تعريفات التاريخ «أنه السعي لإدراك الماضي البشري وإحيائه».

ترى: لماذا نحياه؟

نحبيه لأننا في حاجة إلى فهم حاضرنا، فالماضي هو «العلاقات الاجتماعية والنظم الاقتصادية والعقائد والأخلاق والأساليب ومنظومة القيم الأخرى». وهذه المفاهيم التي تؤثر على سلوكنا الفكري والعملي. . لذا فلا بد من فهمها لفهم أنفسنا. . فالإنسان «كائن تاريخي» أي هو من بين الأحياء الذين في مقدورهم الخروج من الطبيعة البيولوجية إلى الطبيعة الاجتماعية (= الثقافة).
لابد أن نسأل:

1- كيف تكوّن هذا الواقع الذي نحن فيه؟

2- ما هي المفاهيم التي تسيره؟

3- كيف السبيل إلى تطويره؟

من هذه الأسئلة تنبع الضرورة لمعرفة التاريخ كما تنبع من:

- 1- أن الحدث التاريخي كما أنه وُجِدَ لسبب، فهو غالباً يكون سبباً لظواهر أخرى لا نستطيع فهمها ما لم نفهمه هو أولاً.
- 2- إن الحدث قد يُنْقَلْ بصورة مشوهة، فيشوه حاضرنا لأنه جزء من ذاكرتنا.

3- إن اختلاف المذاهب والفلسفات والعادات يعود غالباً إلى

تفسير التاريخ، وعلمنا أن نعرف الدوافع لهذا التفسير. .

ونظرة سريعة إلى ثلاثة من مكونات ذهنتنا وسلوكنا وهي «اللغة

والقيم والقانون» توضح لنا كم نحن تحت عبء من الماضي:

اللغة ظاهرة اجتماعية تكونت من الاجتماع البشري وهي ذات

أنساق متعددة عقلية ووجدانية وعاطفية وحتى خرافية. . ونحن قد

ورثنا هذه اللغة وصيغت وفق مفاهيمها إدراكاتنا وأذواقنا وسلوكنا

اللغوي. . وبدون فهمها لا نعرف أبعاد المعاني التي نستخدمها تلقائياً.

أما القيم، فهي انعكاس للأسلوب الذي يفكر به الأفراد في ثقافة معينة، في زمن معين. وهي التي توجه السلوك والأحكام والاتجاهات في ما يتصل بما هو مرغوب فيه أو عنه في ضوء ما يضعه المجتمع من قواعد ومعايير.

والقيم بفعل الزمن تصبح «معايير قبلية» للفرد وللجماعة. . ولكنها معايير ليست ثابتة، فهي من صنع الإنسان تتطور بتطوره وتثبت بثباته. . وحين نعرفها نعرف ما ورثناه من القيم وما طورناه نحن. . والقيم اللغوية والجمالية أوضح الأمثلة على ذلك.

أما القانون، فنحن نرى أن المجتمعات مختلفة في القوانين التي تنظم علاقاتها الاجتماعية وتحكم سلوكها وهذا الاختلاف ناشئ من اختلاف العقائد والمفاهيم والقيم. . ونحن علينا أن نعرف طبيعة القوانين التي نخضع لها، ونعرف من أين تحدرت؟ وكيف تحكمت. ولا نعرف هذا إلا من خلال معرفتنا بالتاريخ.

نحن والتاريخ

التاريخ الذي بين أيدينا كتب قبل ابن خلدون، أي عن طريق الإسناد، طريق السمع. . لذا نراه مليئاً بالمتناقضات. . بأمور هي ضد المنطق مثل:

أ- في الكامل لابن الأثير، ج 1، ص 112، ما يلي:

«إن الله أرسل ملك الموت ليقبض روح موسى، فلطمه موسى وفقاً عينه. فعاد وقال: يا رب أرسلتني إلى عبد لا يحب الموت. قال الله: ارجع وقل له: يضع يده على ظهر ثور، وله بكل شعرة سنة وخير(. . .) فأتاه وخيره فقال له موسى: فما بعد ذلك؟ فأجابه:

الموت، فقال موسى: الآن إذن فقبض روحه»، ويعقب ابن الأثير على هذه القصة قائلاً: وهذا القول صحيح.

ب- في الجزء الخامس، ص 114، يقول:

«وفي هذه السنة (187هـ) أوقع الرشيد بالبرامكة. . وكان سبب ذلك أن الرشيد كان لا يصبر عن جعفر البرمكي وعن أخته العباسية بنت المهدي. . وكان يحضرها إذا جلس للشرب. . فقال لجعفر: أزوجها ليحل لك النظر إليها، ولا تقربها، فإني لا أطيق الصبر عنها. . فأجابته إلى ذلك، فزوجهما، وكانا يحظران عنده ثم يقوم عنهما، وهما شابان، فجامعها جعفر وحملت منه، وولدت غلاماً، فخافت الرشيد، فسيرته مع حواضن له إلى مكة. . ثم إن عباسية وقع بينها وبين جارية لها شر، فأنهت أمرها وأمر الصبي إلى الرشيد».

ج- كل التواريخ العربية تحدثت عن «الفتنة الكبرى» وترى فيها أن الخارجين على الخليفة عثمان، اجتمعوا بالمدينة وكلموا عثمان بما كلموه، وأبى عليهم. . ثم تسكت هذه التواريخ أربعين يوماً. . أي من يوم كلامهم مع عثمان إلى يوم مقتله. . لم تتكلم عما حدث في هذه المدة. . وهذا المسكوت عنه لو كان بين أيدينا لتغير فهمنا لأسباب ما حدث بكل تأكيد.

المسكوت عنه في تاريخنا كثير. . والذي أسكت عنه أكثر. . ومعنى هذا أن هناك وقائع، بل فترات من التاريخ لا نعرف عنها شيئاً حقيقياً.

إن التاريخ عندنا ليس تاريخ حضارة. . إنه تاريخ فرق. والفرق يطمس بعضها تاريخ بعض أو - وهو النمط السائد - يتجاهله، وكأنه يمتلك وحده المكان والزمان والحقيقة. . بالإضافة إلى أن تاريخ أي

فرقة لا يخضع لقانون تطور المعرفة، ولا يتكلم على أسبابها، ولا على تراكمها وتطورها، بل هي تنكر قانون التطور بدعوى ارتباطها هي وحدها بالمقدس، غافلة عن الظروف المتجددة التي مرت عليها وأزادت فيها أو أنقصت منها فتبقى دائماً على درجة واحدة من المعرفة.. وهذا مستحيل.

كيف نسهم في التاريخ؟

لأول وهلة نرى أن السؤال من الصعوبة بحيث لا يستطيع الإجابة عنه إلا المصلحون الكبار والفلاسفة وأصحاب النظريات العلمية الفاصلة.. فنهرب تلقائياً من محاولة الإجابة عنه وكأنه لا يعيننا أصلاً.. لكن الهروب هذا ما هو إلا إرث من الماضي فقد مرت عصور من الاستبداد كبلت الإنسان العربي وعلمته السلبية واللامبالاة.. أي الهروب من مواجهة الحياة، كما أن هذا الهروب استحکم فينا كأنه من نظرة خاطئة هي أن التاريخ من صنع العظماء وحدهم.

إن التاريخ لا يصنعه فرد واحد.. إنه فعل المجتمع ككل.. وكل فرد يشارك فيه بوعي أو بدون وعي بما يقدمه في حقل نشاطه الاجتماعي.. فأنت وأنا وهو وهي.. كلنا نستطيع تقديم نتيجة نشاطنا كلٌّ على حدة.. حيث تلتقي جميع الروافد الاجتماعية لتكوّن فهماً واحداً نسميه التاريخ.

إن التأثير في التاريخ يحكمه قانون النسبية، فهناك بعض الأفراد والمجتمعات يكون تأثيرهم عظيماً وواضحاً، وهناك أفراد ومجتمعات يكون تأثيرهم صغيراً ومحدوداً، ولكنه يمكن أن يكون فعلاً تاريخياً..

فالفاعل أو النشاط الإنساني إذا خرج من حيزه الذاتي إلى غيره أصبح سلوكاً مؤثراً في من حوله فكراً وسلوكاً وهذه غاية من غايات التاريخ . . يقول كارل ماركس :
«إن الناس يصنعون التاريخ ، ولكنهم لا يعلمون أنهم يصنعونه» .

الدمام 31 /3 /2009

(محاضرة قُدمت في منتدى الرميلة بمنطقة الأحساء
بتاريخ 1 أبريل 2009)

ملحق

يعني العمران عند ابن خلدون ما يناقض القفر . وهو المكان الذي لا وجود فيه لحياة اجتماعية ، والذي يتوفّر فيه :

أ . اجتماع البشر من أجل إنتاج معاشهم .

ب . تنظيم هذا الاجتماع داخل سلطة .

ت . الاستخدام الجماعي للفكر في إنتاج سبل العيش من العلوم والمهن .

1 . نظرية ابن خلدون

تنبني نظرية ابن خلدون على الاستقرار ، ويرى أن السبب وراء سير التاريخ هو الرغبة في تحسين المعاش (= الاقتصاد) فهو يقول : «إن اختلاف الأجيال في أحوالها إنما هو باختلاف نحلتهما من المعاش» . فالتاريخ للأمة يسير من البداوة إلى الحضارة ثم إلى الفناء . . وانتقادات هذه النظرية كثيرة ؛ فهي لم تلاحظ إلا جزءاً صغيراً من التاريخ البشري . . وحددت عمر الدولة بـ (120 سنة) وهذا خلاف الواقع ، وهي من النظريات الدائرية ، أو الحتمية ، والتي تجعل الترف هو السبب لنشوء الدولة والسبب في اضمحلالها .

2 . نظرية هيغل (1770-1831م)

يعتقد هيغل أنه ليس في الوجود كثرة ، وما نشهده ليس إلا خداع التجزؤ) فليس هناك إلا المطلق . . إذ لا ثنائية بين عالم المثال وعالم الواقع . . فكل ما هو عقلي هو واقعي ، وكل ما هو واقعي هو عقلي . . فالفكر والوجود متحدان .

هناك روحٌ تسري في الوجود وتعبر عن نفسها من خلال التناقضات التي هي أساس الوجود؛ الحياة الموت/ الفرح الحزن/ العلم الجهل/ العدل الظلم.. هذه التناقضات يقوم عليها الوجود. والروح تعبر عن الوعي بحريتها من خلال التاريخ.. وأفعال البشر تبدو حُرّة ولكن القانون الكامن وراءها هو الضرورة.

ونظرية هيجل ميتافيزيقية صوفية، وهي كما انبثق عنها نظام النازية، انبثقت عنها كذلك مقولة فوكوياما «نهاية التاريخ».

3. نظرية شبنجلر (1880-1936م)

تبنّي هذه النظرية على مفهوم «المصير» وهو مفهوم غامض يعني أن هناك قوى تُهدد وجود الإنسان، فيتحفز للحفاظ على وجوده.. والحضارات تحمل خصائص الكائن الحي، فهي تنشأ ثم تموت.. فالحياة أشبه بالفصول الأربعة.. وهذه نظرية دائرية حتمية تشبه نظرية ابن خلدون في حتميتها.

4. نظرية توينبي (1889-1975م)

نقد نظرية هيجل واعتبر الروح خارج التاريخ، كذلك خالف شبنجلر وشبّه التاريخ البشري بعربة تصعد جبلاً. وبنى نشوء الحضارات واستمرارها أو موتها على قانون «التحدي والاستجابة» مادياً وروحياً.

5. نظرية ماكس فيبر (1864-1920م)

يعتقد فيبر أن الذي يسير الحضارة هو ثقافة المجتمع. فالمجتمعات التي لا تتغير ثقافتها، لا تاريخ لها.. وهذه في الواقع نظرية لا يختص بها فيبر، بل قالها الكثيرون قديماً وحديثاً.

6. نظرية كارل ماركس (1818-1883م)

ي طرح كارل ماركس السؤال الآتي: «هل وعي البشر (= ثقافتهم) هو الذي يغيّر أحوالهم، أم أن علاقاتهم الاجتماعية وأحوالهم المعيشية هي التي تغيّر حياتهم؟». ويجب عن سؤاله بأن أحوالهم المعيشية (= اقتصادهم) هي التي تغيّر حياتهم ووعيهم. . وهذه من النظريات المفتوحة.

والواقع أنه ليس هناك سبب واحد للتاريخ. . فما دام الواقع هو نتيجة النشاط البشري المادي والروحي. . وهذا النشاط له مظاهر عديدة وحقول كثيرة، فمعنى ذلك أنه وليد أسباب متعددة تتجاوز السبب الواحد الذي وضعته كل نظرية من تلك النظريات لسير التاريخ.

مفهوم التراث

القاموس المعاصر يعرف التراث بما يلي: هو ما خلفه السلف من آثار علمية وفنية، مما يعتبر نفيساً بالنسبة إلى التقاليد العصر الحاضر وروحه (...). وكذلك ما تحتويه المتاحف والمكتبات من آثار تعتبر جزءاً من حضارة الإنسان (مجدي وهبة - مصطلحات الأدب، ص 279).

التعريف القاموسي هذا لا يبقى مستقراً، هكذا حين نذهب إلى استقراء مفهوم التراث في أذهان كتابنا ومفكرينا، لا لأن عقدة التعريف (الجامع/ المانع) المنطقية بقيت حتى الآن تؤرقهم، بل لأن المفهوم نفسه من الشمول والعمق، بحيث يسمح لهذه الإشكالية، أو تلك بمد عنقها.

لنأخذ - مثلاً - هذا التعريف:

«التراث - في مفهومه الأول - هو كل ما كتبه أسلافنا العرب من فكر وشعر وفلسفة، ثم يتساءل الكاتب فيقول: لكن هل يدخل فيه ما كتبه العرب الذين ينتمون إلى أصول عربية فحسب، أم يدخل فيه كذلك ما كُتب بالعربية، سواء أكان كاتبوه عرباً، أم ممن ينتمون إلى أصول أعجمية أخرى» (د. مصطفى هدارة - ط ع، ص 44).

الكاتب هنا أنهى حديثه من دون أن يجيب عن السؤال، وعليه

فليس أمام قارئه غير فاجعة محدقة هي: أن يتقدم إلى ما خلفه بشار وسيبويه والفارابي وابن سينا. ومئات غيرهم في مختلف حقول المعرفة، يتقدم إليه ويرميه في البحر، لأن أصولهم غير عربية.

إن هذا الكاتب بمجرد أنه طرح سؤاله ذاك، يقدم لنا البرهان على أنه لم يصل إلى مفهوم واضح للتراث الذي حاول تعريفه، وإلا لما طرح سؤاله كنوع من الإشكالية المحيرة، هذه الإشكالية التي ينتحي أحد مفكرينا لدحضها فيقول: «أن هناك في العصر الحاضر قاعدة (عرفية) تتحدد بموجبها الجنسية الثقافية لكل مفكر، هذه القاعدة تقتضي أن المثقف لا يُنسب إلى ثقافة معينة إلا إذا كان يفكر داخلها، والتفكير ثقافة معينة لا يعني التفكير في قضاياها بل التفكير بواسطتها، فقد يتم التفكير في قضايا ثقافية أخرى، ومع ذلك يبقى المفكر منتبهاً إلى هذه دون تلك، فالفارابي - مثلاً - الذي فكر في قضايا الثقافة اليونانية هو مفكر عربي، لأنه فكر فيها بواسطة الثقافة العربية، ومن خلالها... إلخ» (د. محمد عابد الجابري - تكوين العقل العربي، ص 13).

إذاً وتحت هذا الضوء، فقد انتهت الإشكالية التي طرحها صاحبنا بسؤاله من دون أن يجيب عنها، ولكن تولّد سؤال آخر، ففي الإجابة استخدمت كلمة (ثقافة)، فهل مفهوم الثقافة يرادف، أو يتداخل مع مفهوم التراث؟

نعم، إنه يتداخل معه، فالثقافة أشمل من التراث، لأنها تنطوي على فاعلية الحاضر وتشابكه مع دوافع الرنو إلى المستقبل، كما تنطوي على الجزء الفاعل من التراث، فالثقافة في تعريف (تايلور) - وهو أول من استخدمها علمياً عام 1871، هي: «ذلك الكل المركب

المعقد الذي يشمل المعلومات والمعتقدات والأخلاق والعرف والتقاليد والعادات، وجميع القدرات الأخرى التي يستطيع الإنسان أن يكتسبها بوصفه عضواً في مجتمع»: أو هي، في تعريف آخر:

«كل القيم المادية والروحية، ووسائل استخدامها ونقلها، التي يخلقها المجتمع من خلال سير التاريخ» (د. سامية حسن - الثقافة والشخصية - ص 33، 35، 52).

لنترك الآن تداخل مفهوم التراث مع أي مفهوم - مهما كان قريباً - ونقف على تعريف آخر للتراث يصوغه أحد مفكرينا بقوله:

«التراث هو: ما تصنعه أنت، فالتراث كتب وفنون وغير ذلك من هذا الجسم المكتوب الموروث، لكنك ستقرأه لتستخرج منه ما تستطيع بوجهة النظر التي تريدها أنت دون أن يفرض نفسه عليك.. إلخ» (د. نجيب محمود - فصول ط، ع1، 1 ص32).

أريد أن أضع خطأً عريضاً تحت قوله: «دون أن يفرض نفسه عليك»، فهذا المفكر يجرد التراث من السيطرة تجريداً تاماً، إنه يجعل لإرادتنا وحدها فعل اختيار هذا أو ذاك من التراث، فهو إذاً لم يجعل التراث كتلاً أفقية أو عمودية منفصلة عن بعضها وحسب، بل جعله مستسلماً بصورة جمادية.

غير أن هذا المفكر نفسه، يعود في كتاب آخر فيصحح نفسه، قائلاً:

«إنه ليس باختيارنا أن نأخذ ماضيها أو نتركه، لأن هذا الماضي إنما هو ماضي الحاضر، ولو بترنا العلاقة بينهما لما جاز لنا بعد ذلك أن نسمي الماضي ماضياً» (نفسه، مجتمع جديد أو الكارثة، ص70).

هو إذاً كر عائداً معترفاً بضغط التراث علينا بطرق مبهمة، ولكنه عملياً يترك الباب مفتوحاً للالتقاء من هذا التراث. . كيف نشاء . لكل هل المسألة بهذه العفوية؟! لا . . أبداً .

إن اللغة نفسها التي نفكر من خلالها لا تحمل سياقاً واحداً قادماً من التراث، سياقاً يمكن من الإمساك به والتحكم فيه، إنها تحمل إلى جانب السياق اللغوي سياقاً علمياً وسياقاً فكرياً وسياقاً ذوقياً وسياقاً وجدانياً، ومن مجمل العلاقات بين هذه السياقات كلها وغيرها ووفق قانون «نفي النفي» ولد فينا «التكوين النفسي المشترك» .

إن حصيلة تفاعل هذه السياقات مع الحركة الاجتماعية الدائبة هي التي تصوغ البنية الذهنية لنا، أفراد وجماعات، صياغة لا شعورية أحياناً، وبخاصة إذا أخذنا بالتعريف القائل: «الثقافة هي ما بقي عندما يتم نسيان كل شيء» (الجابري - نفسه، ص 38) .

لذلك كانت مقاومة الجوانب السلبية من التراث في أنفسنا، ليست مقاومة وديعة، إنها معركة شرسة، لأن معناها تغلب الإنسان على نفسه، ارتفاعه على ذاته، وليس غريباً ما جاء في الأثر من تسمية فعالية النفس بـ«الجهاد الأكبر»، إذا نزعنا عنه التفسير الحزبي الضيق .

التراث إذاً يفرض نفسه بصورة شعورية أو لا شعورية، ما دامت الذهنية التي أملكها ولدت وترعرعت من خلال اللغة، ولكن هل أقف مستسلماً أمام هذا الفرض؟ هل أدع إيماء التاريخ يأخذ ببصري إلى حيث يريد؟ حتماً لا، وإلا أصبحت دون إرادة يمكنها أن تختار، ولأصبحت الحركة الاجتماعية معقدة ولأصبح الزمن - هذا النهر الذي لا يمكن أن تسبح فيه مرتين - أصبح هو الآخر واقفاً .

صحيح إن الإنسان كائن تاريخي، ولكن:

«تأريخية الإنسان لا تقتصر على تذكره للماضي وتسجيله له وإنما هو تأريخي بمعنى آخر، بمعنى أنه كائن حي فاعل، وبهذه الصفة لا يتأثر بالواقع فحسب، بل يؤثر فيه، ولا يكتفي بأن يكون نتيجة ومحصولاً، بل يطمح إلى أن يغدو سبباً فاعلاً، لا يقف عند التأثير بالتاريخ والخضوع له، بل يصنع التاريخ» (د. قسطنطين زريق - نحن والتاريخ، ص 22).

حين نوصد أذهاننا عن تعريف التراث وتفرعاته، ونقف على تلك النقطة الخطيرة التي هي تفاعلنا معه، أو موقفنا منه نلتقي وجهاً لوجه بذلك الطرح الذي حدده أحد مفكرينا بقوله:

«ينبغي - أول الأمر - أن نلاحظ الفارق بين التراث نفسه ومعرفة هذا التراث، أي أن نلاحظ أن أمامنا في المسألة شيئين، لا شيئاً واحداً، هذا يعني أن معرفة التراث إضافة خارجية ترد إليه من مصادر متعددة، لهذا هي تتعدد وتختلف، وهو واحد لا يتغير. فما دام الواقع المشهود يضع أمامنا أشكالاً متعددة مختلفة لهذه المعرفة، فلا بد أن الذين ينتجون هذه الأشكال المعرفية يختلفون بشيء ما عن بعضهم البعض، فما هو هذا الشيء؟ هل هو اختلاف (شخصي) في قابليات الفهم، أي هل هو أمر فردي تتحكم به عناصر ذاتية مزاجية (خاصة) أم أن هناك ما هو أبعد من ذلك وأشمّل؟ لو أن اختلاف أشكال هذه المعرفة صادر عن عوامل فردية ذاتية لكان التشابه، أو التماثل أحياناً، إما نادراً جداً أو غير ممكن إطلاقاً، لأن التشابه نادر ما يحصل بين (الذاتيات) المحض، ولأن التماثل مستحيل في (الخصوصيات) الذاتية هذه، ذلك في حين أن تصنيف أشكال معرفة التراث الفكري، في هذا

العصر وذاك يقدم لنا نماذج مخالفة أو متناقضة، هذا الواقع يحملنا على استنتاج أن كلا من التشابه والتخالف والتناقض بين الأشكال (المعرفية) إنما هو صادر من منطلقات اجتماعية لا فردية، وموضوعية لا ذاتية... إلخ» (د. حسين مروة - في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص17).

نقلت هذا النص على طوله، لأنه يحدد النقطة المحورية لحديثنا هذا كله، إنها نقطة السؤال الآتي:

لماذا يختلف التراث عند زكي نجيب محمود عنه عند طيب تيزيني، أو عبد الحميد الخطي، أو عزيز ضياء، أو عبد الله بن إدريس، أو بصورة أكثر حدة: لماذا يختلف التراث عند عبد الله الغدامي وسعيد السريحي عنه عند ثلة مدججة من حرس ابن قتيبة؟ تماماً كما اختلف عند الغزالي وابن رشد، أو عند الجاحظ وأبي عمرو بن العلاء؟

إن التراث واحد، إنه شاخص وشبه محدد، فلماذا اختلف هؤلاء إذاً، وهم ينظرون إليه ويستقون منه؟! لنضرب لذلك مثلاً قريباً.

(الناس في بلادي) عنوان قصيدة للشاعر صلاح عبد الصبور في ديوانه الذي يحمل الاسم نفسه، سياق القصيدة بالطبع ليس بعيداً عنا، إنه يحمل إيقاع عصرنا، هذه القصيدة قرأها ثلاثة من اختصاصات مختلفة:

الأول فليسوف: هو الدكتور زكي نجيب محمود، نستمع إليه يقول: «ما هكذا الناس في بلادي» الناس كما يراهم الشاعر في بلاده (جارحون كالصقور) ليسوا هم كالعقبان، جارحون في شرف ونبل، بل هم كالصقور يخطفون خطفاً في خسة وغدر، قد تأخذهم النشوة

فيغنون، لكن أي غناء، غناء «كرجفة الشتاء في ذؤابة الشجر» غناء بارد برودة الشتاء، مرتجف رجفة الخائف، يهز الأطراف الظاهرة ولا ينبعث من القلب... إلخ» (مع الشعراء، ص 155).

القارئ الثاني منظر: هو الدكتور عبد الباسط بدر، ولا أدري إن كان اختياره مبنياً على رأي الدكتور محمود أو لا؟ لأن كتاب الأول (مع الشعراء) نشر عام 1978م، أما كتاب الدكتور بدر (مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي) فنشر عام 1985م أي إن الكتاب الأول متقدم عليه بسبع سنوات، المهم يقول: «تبدأ القصيدة بعرض صورة متناقضة للناس في بلاد الشاعر، فهم عصبيون، فيهم حدة وشراسة (جراحون كالصقور)، يسيطر عليهم الانفعال البدائي، في كل مظاهر سلوكهم، فغناؤهم مثل مطر الشتاء المرتعش، وضحكهم له أزيز يشبه اللهب في حطب مشتعل، يدقون الأرض بخطوات قاسية، ويرتكبون كل ما عرفت البشرية من جرائم... إلخ» (عبد الباسط بدر - مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص 66).

أما الثالث فهو الناقد محمد مصطفى بدوي: الذي يقول: «.. وهكذا فمن البداية تختفي لهجة الخطابة من كلام الشاعر، وينشأ شعور بالألفة بينه وبين القارئ، وبذلك نشعرنا بأنه لا يقف على منصة ليلقي علينا كلاماً مديحاً منمقاً يظهر فيه براعة، وإنما هو يحدثنا بصوت خافت غير جهوري ويقول لنا كلاماً صادقاً عن نفسه وعن أمله... ثم يزداد إحساسنا بصدقه حين نلمس ما في قوله من صراحة تبلغ حد القسوة... إلخ» (محمد مصطفى بدوي - فصول، ج 2، ع 2، ص 76).

ولنضرب مثلاً آخر: يقرأ المسمى (ابن جني) قصيدة عبد الله

الصيخان (هواجس في طقس الوطن) فيقول: «شعر الصيخان مليء بالأخطاء اللغوية والموسيقية الفاحشة، الغموض المزعوم في شعره عبارة عن تذبذب في المعنى، وضحالة في التفكير» (ابن جني - الجزيرة - عدد 4855). ويقرأها محمد أحمد عواد فيقول: «بالرغم من أن القصيدة جاءت على الصورة التقليدية للشعر العربي إلا أن النفس الشعري فيها، وطريقة طرح القضية فيها روح التحديث والحداثة، إن رؤية الشاعر للعالم (كشرط بنيوي) متحققة نوعاً ما، على مستوى خاص جداً من حيث توحد الشاعر وأزمته تجاه الوطن، والمطالبة بأقل الشروط الممكنة لتحقيق السعادة والاتحادية» (عكاظ - عدد 7156).

أما الدكتور عبد الله الغدامي، فهو بعد أن قرأ شعر الصيخان يقول: «الصيخان افتتح أفقاً جديداً في الشعر السعودي» (عكاظ - عدد 7093). هذا الاختلاف كله أمام نصين شعريين لا تفصلنا عنهما أي مسافة زمنية، فكيف بنا ونحن نقف أمام تهافت الفلاسفة أو الملل والنحل أو رسالة الغفران أو كتاب المواقف؟! بل كيف بنا أمام تفسير واقعة تاريخية حمل فيها فريق من المهاجرين والأنصار شاهرين كل سيوفهم على فريق آخر من المهاجرين والأنصار؟!!

لا شك في أن هذا كلام موجه، ولكن لابد من تحمله بجلد حين نحاول أن نقرب من الموضوعية في فهم التراث، وفهم أسباب الاختلاف في النظر إليه.

نحن نعلم جميعاً أن جيلنا ليس وحده الذي اختلف في قراءة التراث، لأن ذلك سنة تاريخية في كل زمان ومكان، ولكن هل الأسباب واحدة؟ هل أسباب اختلاف الأجيال الماضية هي نفسها

أسباب اختلاف جيلنا؟ أم أن لكل جيل أسبابه؟ وإذا كان لكل جيل أسبابه - على الرغم من تداخل بعضها - فما هو الخط العام الذي تسير فيه تلك الأسباب؟

بهذه الأسئلة التي تتداخل تلقائياً لتكوّن سؤالاً واحداً تنفتح أمامنا فجأة غابة شاسعة لا من الأسئلة وحسب بل منها ومن احتمالات الأجوبة، وعليّ قبل أن أتيه في هذه الغابة أن أحدد ما يلي:

1- إن غياب المناهج العلمية في قراءة التراث والموقف منه بالنسبة للمعنى من القارئ، هو الذي يقف وراء تلك الاضطرابات الرهيبة والتناحرية أحياناً في القراءة والموقف.

2- إن العلوم والفنون ذات الولادة العربية الخالصة، كانت تشب في أحضان مناهج ناقصة أو ضبابية إلى حد كبير، وهذا بالطبع يتأزر مع الأول في خلق تلك الاضطرابات.

3- إن تأخر عصر التدوين والرقعة الجغرافية الهائلة الاتساع للوطن الإسلامي ساعدا في بعثرة تلك المناهج غير المحددة أصلاً وفي إعاقه نموها مطرداً.
كيف؟

هذا السؤال هو ما سأحاول الإجابة عنه علمياً، جازماً بأنني أسير بين الأشواك وعلى أرض مليئة بالفخاخ.

التاريخ:

أف - أول ما أقف - على التاريخ، لأنه «ذلك الذي يشمل الحياة البشرية الماضية بجميع مظاهرها، فالنظم الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية والاعتقادات الدينية والمذاهب الخلقية، والأساليب الأدبية

والفنية . . كلها تدخل من حيث تطورها الماضي في نطاق العناية التاريخية، لأنها كلها وجوه لحياة واحدة» (قسطنطين زريق - السابق، ص55).

يعدد الأستاذ عبد الله العروي الأسباب التي جعلت من ولادة التاريخ ولادة عربية خالصة، ويحصرها في ثلاثة أسباب. يمكن لمن أراد الرجوع إليها في كتابه (العرب والفكر التاريخي)، وإن كان قد نسي أن يضيف سبباً رابعاً هو: إن الذاكرة العربية أساساً ذاكرة تأريخية، وكان لعودة الصراع القبلي بعد توغل الفتوح الإسلامية شأن في احتفاظ كل قبيل بمآثره الماضية، مما دفع إلى نشوء التأريخ بالإضافة إلى أن لكل قبيلة منذ العصر الجاهلي كتاباً يضم مفاخرها (د. عز الدين إسماعيل - المصادر الأدبية واللغوية في التراث العربي، ص64).

ما أريد أن أوافق عليه العروي شيء أهم من هذا، ذلك هو نقاشه لرأين اثنين وصل إليهما استنتاج بعض المستشرقين:

- 1- إن التأريخ العربي يمتاز بالموضوعية.
- 2- إنه يمتاز بعدم حساسية المؤرخ، لقد ناقش العروي هذين الرأيين بطريقته التجريدية وأنا معه، ولكن لأسبابٍ بصورة أساسية مختلفة تماماً.

لقد أعاد ابن خلدون ظاهرة الغلط في التأريخ إلى أكثر من سبعة أسباب، ولكنه ألح على سبب واحد بصورة أساسية، حين قال: «ومن الغلط الخفي في التأريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل العصور ومرور الأيام، وهو داء دوي شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يفتن له إلا

الآحاد من أهل الخليقة . وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة، ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال . . إلخ» (المقدمة، ص25).

لا ريب عندي مطلقاً في أن الأستاذ مالك بن نبي قد فرغ من قراءة هذا النص مباشرة، حين قال:

«والواقع أن ابن خلدون كان قد وضع معالم الطريق، فقبل ظهوره كان التأريخ ضرباً من (الأحداث المتتابعة) حتى إذا جاء وجدناه يخلع على التأريخ نظرة جديدة، فهو حين وصله بمبدأ السببية، أدرك بتلك النظرة معنى تتابع الأحداث من حيث كونه عملية تطور، كما حدد معنى الواقع الاجتماعي، من حيث كونه مصدراً لتلك الأحداث وتطورها» (مشكلة الثقافة، ص33).

نعم . . لقد كان التأريخ وما زال - مع الأسف - تاريخ أفراد منفصلين عن واقعهم الاجتماعي أو أفكاراً، كأنها نبتت وحدها بدون تراب بشري، لقد كان التأريخ مفهوماً زمنياً محضاً، ولم يكن مبنياً، كما يقول ابن خلدون على ملاحظة: «طبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني» أي إنه كان بدون منهج فكان مضطرباً، وكان مترعاً بالشك.

لقد عدّد بدقة واقتدار الدكتور حسن ساعاتي في كتابه القيم (علم الاجتماع الخلدوني) قواعد المنهج الذي وضعه ابن خلدون . . يمكن أن يرجع إليه من أراد، ولكن قبل أن أفارق هذه النقطة سأدع ابن خلدون يتحدث عن القاعدة الأساسية في منهجه، فهو يقول: «فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الإخبار بالإمكان والاستحالة،

أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته، وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به ولا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه» (د. حسن ساعاتي - علم الاجتماع الخلدوني، ص 110).

بعد هذا القانون المضيء الذي رفعه ابن خلدون على طريق التاريخ، أليس من الممض أننا حتى الآن لا نستفيد من ضوئه؟ أليس من الممض أننا نقرأ التاريخ حتى الآن بعد قرون من ابن خلدون فلا نرى غير ركाम فوق ركام؟ غير أنني وأنا أودع هذه النقطة أرى من الواجب الإشادة بعملين رائدين في مجال التاريخ هما: كتاب (المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام) للدكتور جواد علي، و(فجر الإسلام وضحاها وظهره) لأحمد أمين، فهما عملان يشكلان مفخرة من مفاخر العمل الجاد والناجح.

علم الأصول:

علم الأصول هو: «العلم بالعناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي»، وقد ذكر أحمد أمين نصاً طويلاً للرازي يقول فيه: «إن نسبة علم الأصول إلى الشافعي كنسبة علم المنطق لأرسطو». (ضحى الإسلام، ج 2، ص 228).

ولكن الدكتور علي سامي النشار في كتابه (مناهج البحث عند مفكري الإسلام) يسائر الجذور الأولى التي أوصلت إلى هذا العلم فيعيدها إلى ابن عباس «فابن عباس وضع فكرة القياس - وهي غاية الأصولي - وُضعت في عصر النبي» (الكتاب نفسه، ص 81).

ويتتبع الشيخ محمد أبو زهرة أسباب بلورة هذا العلم على يد الشافعي في كتابه المسمى بالاسم نفسه (الشافعي) فيعيدها إلى الخلاف الممتد من عصر الصحابة بين أهل الرأي وأهل الحديث، الأمر الذي جعل الهوية بينهما واسعة إلى حد أن الشافعي فكر بعد أن لاحظ هذه الهوية بين أهل الرأي في العراق وأهل الحديث في الحجاز، فـكّر بوضع قانون - كما يعبر الرازي - لضبط هذه الاختلافات وردم الهوية بين المدرستين.

منهج الإمام الشافعي هو كيفية الإجابة عن السؤال الآتي: كيف نصل إلى الحكم الشرعي في واقعة ما وصولاً قطعياً، أو ظنياً؟ وأجاب عليه بقانون تدرجي هو الأصول الأربعة، أي الكتاب، فالسنة، فالإجماع، فالقياس.

وفي حديثي الموجز هذا سأقف على أصل واحد فقط من تلك الأصول وهو «القياس». لنتعرف على مدى الاختلاف فيه، ذلك الاختلاف الذي وصل إلى حد أن تحرّمه فئة، وتوجبه أخرى وتجيّزه ثالثة، ولنتعرف بعد ذلك إلى النهاية التي وصل إليها المنهج كله.

من أدق التعريفات الكثيرة للقياس تعريف ابن الهمام الذي يقول: «وهو مساواة محل لآخر في علة حكم له شرعي، لا تدرك بمجرد فهم اللغة».

أما تعريف أهل الرأي فهو: «التماس العلل الواقعية للأحكام الشرعية من طريق العقل وجعلها مقياساً لصحة النصوص التشريعية، فما وافقها فهو حكم الله الذي يؤخذ به، وما خالفها كان موضعاً للرفض والتشكيك» (محمد تقي الحكيم - الأصول العامة للفقه المقارن، ص 304 - 306).

من مجرد قراءة التعريفين يتضح البون الشاسع بينهما، فابن الهمام في أقصى ما وصل إليه، فتح مجالاً للدلالة الضمنية في النص، أي تلك التي (لا تدرك بمجرد فهم اللغة) أما أن يكون القياس خارج هذه الدلالة، فهذا غير وارد أصلاً، أما التعريف الآخر فيتجاوز حتى الدلالة الضمنية، بل هو يعرض أي دلالة على العلة التي توصل إليها العقل، فإذا كانت مخالفة لها طرح الدلالة نفسها لا العلة العقلية.

التعريفان إذن مختلفان تماماً والسؤال الذي يطرح نفسه هو: لو أردنا أن نضم الشافعي فإلى أي الفريقين يمكن ضمه؟!

نحن نعلم أن الشافعي يقول بالحسن والقبح الشرعيين لا العقلين، ومعنى ذلك أنه ينفي العقل من دائرة الأحكام الشرعية، فهو إذن من الذين لا يميزون القياس إلا بنص، وهنا برزت أول ثغرة في منهج الإمام الشافعي.

إن قانون العلية وقانون الاطراد لا يؤمن بهما الشافعي، في حين أن معظم الأصوليين الذين جاءوا من بعده اتخذوا هذين القانونين جذراً أكيداً للقياس.

ومما زاد المنهج غموضاً أن الشافعي حين شرح القياس جعله مرادفاً «للاجتهاد»، ونحن إذا تتبعنا الاستخدام الأول لكلمة «الاجتهاد». نراها متمثلة في نصوص ومواقف كانت على عهد النبي وعهد الخلفاء الراشدين، منها:

(أ) ما رواه أحمد والترمذي من أن النبي عليه الصلاة والسلام حين أراد أن يبعث إلى اليمن معاذ بن جبل قال له: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: فبسنة رسوله. قال: فإن لم تجد؟ قال أجتهد رأيي. فأقره النبي.

الاجتهاد هنا في هذه الرواية معناه الرأي، الرأي في شيء غير موضح في الكتاب ولا في السنة، ومعنى هذا أن الاجتهاد أوسع من القياس. لأنه يقف عند حدود حكم يسري من المقيس عليه إلى المقيس له بعلّة جامعة بينهما، بل الاجتهاد يشمل إنشاء الرأي، وهذه ثغرة أخرى في منهج الشافعي، لأنه لم يحدد بالضبط مفهوم الاجتهاد الذي يعنيه مرادفاً للقياس.

(ب) حكم الخليفة أبو بكر بالتسوية في العطاء، حتى قال له عمر: كيف تجعل من ترك دياره وأمواله وهاجر إلى رسول الله كمن دخل في الإسلام كرهاً؟! فقال أبو بكر: إنما أسلموا لله، وأجورهم على الله، وإنما الدنيا بلاغ، وحيث انتهت النبوة إلى عمر فرق بينهم. هذه الواقعة كسابقتها توضح أن الاجتهاد هو الرأي في الواقعة التي ليس فيها نص شرعي، ولذلك توصلت المدرسة الحنفية إلى صياغة القاعدة الآتية:

«إن الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكماً شرعياً، ولم يجد نصاً يدل عليه في الكتاب أو السنة رجع إلى الاجتهاد بدلاً من النص» (الإمام الصدر - دروس في علم الأصول، ج 1، ص 46).

وقد كان تعريف ابن الهمام للاجتهاد كتعريفه للقياس من أشد التعريفات وضوحاً فهو يقول: الاجتهاد «بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي، عقلياً كان، أو نقلياً، قطعياً كان أو ظنياً» (د. نادية شريف العمري - الاجتهاد في الإسلام، ص 25).

حين نعتبر اسم كان في التعريف ضميراً عائداً إلى التحصيل يكون مفهوم الاجتهاد عند ابن الهمام شاملاً لكل تلك الوجوه التي عرفناها، ولكن هل انتصر هذا التعريف؟! لا.. لا.. فهو أساساً تعريف قيل،

وكان باب الاجتهاد قد أوصد، فابن الهمام عاش في القرن الثامن وقد سد باب الاجتهاد في منتصف القرن الرابع.

لقد نقلت الدكتوراة نادية شريفة العمري في كتابها (الاجتهاد في الإسلام) تلك الأسباب التي أفضت إلى سد باب الاجتهاد، كما نقلت النصوص الحادة التي شنّها ابن تيمية وابن القيم على أولئك الذين زعموا أن باب الاجتهاد قد أقفل بعد الأئمة الأربعة.

ولقد أفاض الإمام علي بن محمد الآمدي الأشعري في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام) في سرد الأدلة التي تارّجحت بين وجوب القياس وتحريمه وإباحته. وقد وصلت أدلة التحريم مثلاً - إلى أربعة وعشرين دليلاً عقلياً ونقلياً، مما حدا بالشيخ عبد الرزاق عفيفي في تقديمه للكتاب إلى أن يقف رائيّاً تلك الجهود المهدرة، لأنها جرفت معها الأهداف الأساسية لمنهج الشافعي.

هنا نقف لنسأل: ما الذي تبقى من منهج الشافعي إذا؟!

سوف أكذب حين أقول: إنني أعرف إجابة محددة، ولكن الثروة التي تركها المنهج ولا يزال في المجال اللغوي، ثروة هائلة. فقد ولد بحث جديد من أهم البحوث اللغوية على أيدي الأصوليين هو نحو «الدلالة». في مقابل ما انتهى إليه النحاة من نحو «الإعراب»، وما انتهى إليه البلاغيون من نحو «الأسلوب» (د. مصطفى جمال الدين - البحث النحوي عند الأصوليين، ص 13).

أما الجانب الآخر غير اللغوي، فقد أراحني الدكتور أحمد أمين من وضعه، فهو بعد أن شرح الجذر الاجتماعي لنشوء مدرستي الرأي والحديث قال: «في الواقع لم يخل إمام من الأئمة سواء كان من أهل الرأي أو الحديث من القول وبالرأي، وهو مضطر إلى ذلك، لأن

التقدم في المدينة يخلق كل يوم حوادث جديدة، تحتاج لفتوى الفقهاء... إلخ» (ضحى الإسلام، ج2، 154).

علم الكلام:

معنى علم الكلام هو الجدل، وهذا ما تشير إليه أول تسمية أطلقت عليه وهي «علم التشاجر». قال أحد الشعراء مادحاً واصل بن عطاء:

وأوتاد أرض الله في كل بلدة
وموضع فتياها وعلم التشاجر

«ويختلف علم الكلام عن الفلسفة، في أن الكلام خاص بدين معين، فهو جدل يدور حول أصول دين بعينه، ولكن الفلسفة تبحث عن الحقيقة على وجه العموم. ومن حيث المنهج، نجد أن الكلام يبدأ من مسلمات عقائدية يفترض صحتها، أي أن المتكلم يبدأ من قاعدة معترف بها، ثم يتلمس الطرق التي تؤدي إلى إثبات هذه القاعدة، أما الفيلسوف فإنه يبدأ من درجة الصفر، أي من قواعد المنطق الأساسية، والمقدمات البديهية، ويتدرج منها إلى النتائج مستخدماً منهجاً عقلياً صرفاً» (د. محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص134).

يعيد بعض الباحثين الجذور الأولى لعلم الكلام إلى عهد النبي، وعهد الراشدين من بعده، كما يستفاد من الشهرستاني قديماً، ويسهب فيه أحمد أمين والشيخ محمد أبو زهرة وحسين مروة ومحمد عمارة حديثاً، وبذلك يكون عربي النشأة دون ريب.

ويبدو أن أحمد أمين أول من نبه جهرًا إلى الجذر الاقتصادي لنهج الاعتزال في كتابه الجليل (ضحى الإسلام). ذلك لأن مسألة «القدر» التي هي الجذر المحوري لعلم الكلام، والتي كانت مسألة ذهنية محضة، قد ارتدت ثوبها الاجتماعي الاقتصادي السياسي على يد (معبد الجهني) في الثلث الأخير من القرن الأول الهجري.

ويقف حسين مروة على هذا النص «وقوف شحيح ضاع في الترب خاتمته»، كما يقول المتنبي، غير أننا لن نقف معه تلك الوقفة الفلسفية الطويلة، بل سنذهب إلى ما يقوله الدكتور عبد العزيز الدوري، وهو حجة في التاريخ كما تعلمون. لنستمع إليه في كتابه (مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي)، يقول: «إن ضريبة الأرض الخراجية لا تقل عن الربع، وقد تصل إلى 40 - 50 بالمائة»، ويقول: «نبن مبدئيًا أنه فرضت ضريبتان أساسيتان وإن تباينت طرق جبايتها بين قطر وآخر، ضريبة على الأراضي الخراجية، وضريبة على رؤوس أهل الذمة (الجزية). ومتى أسلم أعفي من الجزية، أما ضريبة الأرض فتبقى إلا إذا ترك أرضه»، ويقول: «إن كل فرد يدفع جزية وأن الأرض تدفع الخراج بصرف النظر عن هوية صاحبها، وإن المهنين يدفعون ضريبة على المهنة»، ويقول: «ولا يخفى أن الأمويين تسامحوا مع أقربائهم ومقربيه في امتلاك الأرض الخراجية من فترة مبكرة، فحاول عمر بن عبد العزيز إيقاف ذلك ونجح مؤقتًا ليعود الحال بعده إلى أشد مما كان عليه» (راجع الصفحات 27، 28، 30، 40).

معبد الجهني إذاً لم يقفز من اللاواقع لي طرح مسألة القدر، إنه طرحها لأنها لابد أن تطرح، وطرحها في البصرة بالذات، تلك المدينة

التي اكتظت بالفارين من أراضيهم لقسوة الضرائب وبالمهنيين وبالموالي، الذين لم يكن أمامهم سوى أبواب العلم والأدب بعد أن احتكر العرب أبواب المال والقوة كما يقول كل المؤرخين (د. حسام الألوسي - دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص 51).

معبد هذا كان يعبر عن الواقع، هذا التعبير الذي دفع الحجاج إلى قتله، بحجة أنه خرج من بني الأشعث وكان ذلك عام (80).

تمنهج علم الكلام - كما هو معرف - على يد واصل بن عطاء، وأخذت أسسه الخمسة في التحدد شيئاً فشيئاً، نعرف أن واصل ولد عام (80) وتوفي عام (131) ويمكن تحديد الزمن الذي أخذت فيه قسما هذا المنهج ترتسم بصورة سريعة.

ومن المدهش حقاً بل ومن غير المعقول أن نصدق تلك القافلة من الأسماء التي عدها القدماء، وبعض المحدثين من طبقات المعتزلة. والتي منها الخليفة عمر بن عبد العزيز ويزيد بن الوليد من الأمويين. والسفاح من المعتزلة والمنصور من العباسيين، بل تماذى القول ببعضهم حتى عُدد عبد الله بن مسعود من المعتزلة (مروج الذهب، ص 3، ص 204 ومحمد عمارة - التراث في ضوء العقل، ص 179 وحسين مروة، ص 559).

هذا الحشد من الأسماء يشير إلى شيء واحد هو أن الاعتزال كان مدرسة واسعة لا مذهباً محدداً، أي إن كل من التقى مع هذه المدرسة في أساس واحد أو أكثر سُمي معتزلياً، أو متكلماً، وهذا ما يفسر اعتبار الشهرستاني المعتزلة اثنتي عشرة فرقة، هذا إذا لم نأخذ بالرأي القائل بأنهم اثنتان وعشرون فرقة. لقد قام نهج الاعتزال على أساسين:

1- إقامة مفهوم العدل على حرية الاختيار .

2- اعتبار العقل البشري مصدراً ثانياً للمعرفة .

إذن فعلم الكلام منهج يرتكز على نظرية المعرفة، وأن هذه المعرفة لها طريقتان: الشرع والعقل، ولكن ما هو الموقف حين يتعارض النقل والعقل؟ هنا يخرج التطرف الاعتزالي رأسه، لأنهم وبدون توقف يقدمون العقل، ذلك لإيمانهم المطلق بأن الحسن والقبح عقليان .

لقد بدأ علم الكلام مسيرته من التربة الاجتماعية الخصبة، ولكنه تحول على يد بعض المتكلمين كالنظام وأبي هذيل العلاف والجبائي إلى تراكمات نظرية صرفة. صحيح أنها اتخذت من العقل سراجاً لها، ولكنها انزلت - أحياناً - إلى تطرف نظري وعملي يشبه الخوارج من قبل .

لكن: هل مات النهج حقاً؟ يؤكد بعض الباحثين أنه لم يمت، بل إنه تحول إلى شكل يمكن أن يكون أكثر تماسكاً، هو تحوله إلى فلسفة على يد الكندي الذي هو أحد المعتزلة (أبو ريان، السابق، ص222) .

ولأنني أوسعت رؤوسكم صداعاً بهذا الكلام الذي يشبه الحجارة، أود الآن أن أذهب إلى حقل أكثر طراوة .

النقد الأدبي:

«النقد الأدبي نشأ عربياً، وظل عربياً صرفاً، لأن أساس كل نقد هو الذوق الشخصي، تدعمه ملكة تحصل في النفس بطول ممارسة الآثار الأدبية» .

هذا ما قاله الدكتور محمد مندور في بدء كتابه (النقد المنهجي عند العرب)، والذين كتبوا في النقد، ومناهجه قديماً وحديثاً، ونظرياً وتطبيقاً. لا يكاد يبلغهم حصر، أما في جيلنا الحاضر، فقد اندفعت موجة إثر أخرى، كل منها يحمل تعريفاً للنقد، وفق الرؤية الفلسفية التي يدعن لها، ويصفها بالشمول، أو أنها أقصر الطرق إلى الحقيقة، فاكتمت عيون القراء بألوان من النقد المنهجي تارة وبألوان أخرى من النقد العبثي، حتى صرنا في حاجة صارخة لا إلى النقد وحسب بل إلى «نقد النقد». ولعل ما ألقاه الدكتور عبد السلام المسدي هنا في هذه القاعة ليس بعيداً عن الذاكرة.

إن موضوع النقد الأدبي هو النص، والنص ما هو إلا «رؤية وجدانية/ جمالية للإنسان والكون والحياة في رنو إلى المستقبل». ولا شك في أن كل مفردة من هذا التعريف الذي نتفق أو نختلف فيه قد تراكمت فيها أنواع من المفهومات منذ ولادتها وحسب تطورها الفني/ الاجتماعي، فأصبحت أشبه بـ «المنظور» بمعناه التشكيلي.

كيف يولد النص؟ ما هي قسماته؟ وهل هي فردية أم اجتماعية؟ ما هي علاقته بسياقه؟ ما هي إضافته؟ على أي منهج نقرأه؟ وهل هناك قراءة بريئة أم لا؟ تلك الأسئلة وأخواتها هي التي تدور حولها وفيها النقد الحاضر، لكنني أقف على أي منها. . أريد الوقوف على شيء آخر.

أريد أن أقف على مقولة من أشد المقولات قسوة وهي تلك التي طرحها الناقد الدكتور محمد عابد الجابري، والتي سماها (تداخل الأزمنة الثقافية) وهو يحددها بقوله: «إننا نفصل بين عصرين 1- العصر الجاهلي 2- العصر الإسلامي 3- عصر النهضة، ولكن هذا

الفصل سطحي تماماً. فنحن لا نعيشه في وعينا ولا تصورنا كمراحل من التطور الفني اللاحق منها والسابق، ولا كأزمة ثقافية تتميز عن بعضها بميزات خاصة تجعلها متصلة أو منفصلة، بل بالعكس. إننا ننظر إلى هذه العصور الثلاثة كجزر منفصلة، كل منها معزولة عن الأخرى. . . والنتيجة هي، حضور هذه الجزر الثقافية الثلاث في الوعي العربي الراهن حضوراً متزامناً».

ويضيف: «هذه الملاحظة تقودنا إلى ملاحظة أخرى نعبر عنها بـ«تداخل الأزمنة الثقافية» في فكر المثقف العربي، وذلك على الصعيدين المعرفي والأيديولوجي، فعلى الصعيد المعرفي ما زال المثقف كما كان منذ العصر الأموي يستهلك معارف قديمة على أنها جديدة.

وعلى الصعيد الأيديولوجي، فإن هذا المثقف كان منذ «العصر الأموي» كذلك ولا يزال إلى اليوم يعيش في وعيه صراع الماضي، متداخلاً مع أنواع الصراعات الأخرى التي يعيشها حاضره» (تكوين العقل العربي، ص 44/45).

قبل أن يصوغ الجابري مقولته تلك على هذا الشكل المستفز، كان أستاذنا القدير الدكتور إحسان عباس يعرض في كتابه الرائد (تاريخ النقد الأدبي عند العرب) صوراً مرعبة لهذا التداخل، وحتى نكون أكثر وضوحاً، دعونا ننظر إلى الحاضر من الزاوية التي رسمتها تلك المقولة.

لتقف قليلاً عند ناقد قديم هو حازم القرطاجني، حازم مَرَّ بما يشبه الظروف التي نمرَّ بها، فهو قد طُرد من بلده، ونحن نطرد من (تاريخيتنا) كما يقول (روحيه جارودي) الماضية والحاضرة بفعل

الغرب الإمبريالي المنقض علينا بكل أسلحته الكاسرة.. ومع ذلك فقد وقف حازم غير موقفنا، لقد اعتصر كل السياق النقدي والفلسفي ليرسم منهجاً نقدياً يقوم على أساس، أن الحاضر لا بد أن يكون بأي صورة من الصور أوسع رؤية من الماضي.

فهو بعد أن قرر أنه «قد يتأخر أهل زمان عن أهل زمان ثم يكونون أشعر منهم لكون زمانهم يحوش عليهم من أقداس المعاني بسفوره لهم عن أشياء لم تكن في الزمان الأول» بعد أن يقول هذا يقول ما مضمونه:

«إنما تردى الشعر إلى هذه الدرجة من الهوان لعجمة في السنة الناس واختلاف في طبائعهم، ثم رأى هؤلاء ما ركب الأخصاء الذين اتخذوا (الأشباح الشعرية) وسيلة لاستدرا الأعطيات من السوق دون أن يعرفوا حقيقة الشعر، ظانين أن كل ما ركب على وزن وقافية يعد شعراً، وضاعت التفرقة بين الشعر الحق وهذا (الشبح).. الذي يرسم صورة الشعر دون حقيقته» (د. إحسان عباس - السابق، ص 540).

وحين نقرأ جيداً تعريف حازم للشعر نجد التركيز على:

1- أن يكون هذا الشعر نابعاً عن تجربة صادقة يلتقي فيها الطبع

والثقافة.

2- أن يكون التعبير «تخليلاً» ليضمن بذلك قوة التأثير، فهو يقول «وكل ذلك يتأكد بما يقترن به من إغراب، فإن الاستغراب والتعجب حركة للنفس إذا اقترنت بحركتها من الخيالية قوى انفعالها وتأثيرها».

3- أن يكون ذا هدف اجتماعي. فقد ربط الغرض الشعري بما سماه «الجمهور» حين قال: «يراد استشارة الأفعال الجمهورية أو فكفتها بالإقناعات والتخايل المستعملة فيه».

4- في النظر إلى الشعر من زاوية الصدق والكذب، فهو يقول: «إن الاعتبار في الشعر ليس بالنظر إلى الصدق والكذب، بل النظر إلى التخيل، وأن الصدق والكذب أمران يرجعان إلى المفهومات، لا إلى الدلالات».

5- اعتبار الحقيقة الفنية أكثر جمالاً من مجرد المحاكاة، إذ يقول: «لم لا تكون رؤية امرأة جميلة أكبر من رؤية تمثال فني لتلك المرأة».

يجيب حازم: «إن اللذة حادثة في الحالين، إلا أنها مختلفة في طبيعتها، فاللذة من رؤية الشيء نفسه نابعة من حسن ذلك الشيء، أما اللذة من المحاكاة فإنها نابعة من «التعجب». ثم إن الشيء المحكي ربما لم يكن حسناً في كل حال، ولكن تخيله بالمحاكاة لا ينفي قدرته على التعجب في كل حال».

6- إن فهم الشعر لا تكفي فيه معرفة القوانين وحسب، بل لابد فيه من الذوق، أما من لا ذوق له - في ما يقول حازم - «فقلما يأتي له التوصل إلى تمييز ما يحسن في مجاري الأوزان ومباني النظم مما يقبح فيهما» (راجع كتاب إحسان عباس، وكتاب مفهوم الشعر للدكتور جابر عصفور في كل النصوص الموضوعية بين مزدوجين).

هنا أصل إلى السؤال الآتي:

هذه الرؤية المشرقة لحازم، والتي تفصلنا عنها حفنة من القرون، أليست أكثر حداثة مما في رؤوس لفيف يتربع على كراسي الجامعات عندنا الآن! نعم، إنها كذلك كما سنرى بعد قليل، فهل لنا إذاً غير أن نعتبر أن «تداخل الأزمنة الثقافية» حقيقة شاخصة؟!

ونحن نتكلم حول قراءة التراث قديماً وحديثاً لابد من وقفة

قصيرة على نوع من القراءات المعاصرة، حاولت أن تكون شاملة للتراث في مجمله، وسأقف منها على نموذجين لباحثين يختلفان في الرؤية والأسلوب هما، الدكتور زكي نجيب محمود وأدونيس:

1- الدكتور محمود: لعلكم تذكرون المحاضرة التي ألقاها الدكتور محمود في هذه القاعة، وفي مثل هذا الوقت من العام الماضي، بعنوان (العروبة موقف ثقافي) هذه المحاضرة هي خلاصة لآراء مبثوثة في كثير من كتبه ومقالاته، وبخاصة بحثه المنشور في (فصول) عام 1980م تحت عنوان (قيمة من التراث تستحق البقاء)، وهو قبل أربع سنوات من محاضراته تلك.

إنه يبني محاضراته على محور أن «التاريخ الثقافي للإنسان شهد ثلاثة أنماط من الرؤية الثقافية، هي نمط الثقافة في الشرق الأقصى وهو إدراك حقيقة الوجود بما يشبه التدوق، الثاني نمط الثقافة الغربية منذ اليونان، وهو النظر إلى الوجود بعقل منطقي تحليلي، والثالث هو الذي يلتقي فيه النمطان السابقان»، إذ يقول: «قدر لهذا الشرق الأوسط أن يكون في فطرة أبنائه ما يعين على ظهور الصوفي وظهور العالم معاً».

هذا هو المحور الذي قامت عليه المحاضرة، وكان من الممكن أن نتقبله بصورة نظرية محضة، مع العلم أن (ف. نورثرب) قد وقف طويلاً قبل الدكتور محمود على تقسيم الحضارات إلى هذين النمطين الأساسيين في كتابه (لقاء الشرق والغرب) (د. قسطنطين زريق - في معركة الحضارة، ص 133).

نعم كان من الممكن تقبله نظرياً لولا كلمة واحدة هي قوله «أن يكون في فطرة أبنائه» فكلمة «فطرة» هذه مثيرة حقاً، لأنها ليست غير

تعبير آخر عن تلك النظريات العنصرية التي تميز بين الأمم على أساس عرقي.

وحين نذهب إلى الأدلة التي يقيمها برهاناً على أن الأمة العربية قد جمعت «فطرة» بين الوجدان والعقل كما عبر في غير واحد من كتبه، نرى عجباً حقاً، ولنتبع هذه البراهين واحداً، واحداً:

1. لنستمع إليه بإصغاء جيد حين يقول:

«لقد كانت تلك الأمة (أي التي يلتقي فيها الوجدان والعقل) هي الأمة العربية بعد الإسلام، فلم يكد يمضي من تاريخ الإسلام قرنان من الزمان حتى أقبل العرب على نقل الثقافة اليونانية، وغيرها من الثقافات. . إلى اللغة العربية، وتمثلوها في أنفسهم تمثلاً كاملاً، واندمجت بما لديهم من ثقافة عربية أصيلة، وإذا بوليد يظهر لم تشهد له الدنيا مثيلاً من قبل» (جريدة اليوم - عدد 4338).

كلام الدكتور - محمود هذا، وقد نقلته بنصه الحرفي يحدد عدة نقاط:

أولاًها: أنه حدد تاريخ ميلاد هذه الفطرة الجديدة بسنة (200 هجرية)، أي إنها لم تكن موجودة من قبل.

ثانيها: أن السبب في هذه الولادة كان الفلسفة اليونانية، أي إن الفطرة لم تكن مولودة على الفطرة.

ثالثها: أن الدلالة الصريحة والضمنية للنص تنفي أي أثر للتفاعل الفكري والروحي والاجتماعي، قبل ترجمة الفلسفة اليونانية منذ خلقت قسماً الأمة العربية، مروراً بانبثاق الإسلام حتى سنة (500 هجرية).

هذا التجاهل الرهيب للواقع، والإطلاق للامنهي للآحكام يبدو

أشد وضوحاً في الأدلة التي ساقها برهاناً على فكرته «التلفيقية» تلك ولنستعرض بعضها:

(1) اللغة، يقول: «هي أول مُقوّم لثقافة المزج تلك، وأول ما نشاهده فيها هو انبثاق المفردات مجموعات، مجموعات، كل مجموعة ينفرد بها أصل من أصول اللغة ويغلب على ذلك الأصل أن يكون ثلاثياً، فمن الأصل الثلاثي تنبع مفردات العشيرة اللغوية مثل: ضرب، ضارب... إلخ»، ويضيف: «ففي هذه الخاصة من خصائص العربية نرى - بعد شيء من التحليل - أن الوجدان والعقل يأتلفان معاً». ثم يضيف: «وقد يكون ذلك راجعاً إلى أنها لغة نشأت وتطورت لتلائم ساكن الصحراء، إذ مما يلائمه في تجواله أن يكون خفيفاً، لا ينوء تحت أثقال، فيكفيه في موضوع اللغة - الذي هو الآن موضع حديثنا - أن يحمل معه قاعدة بسيطة مرجعها الأصل الثلاثي».

لا أدري إن كان هذا النص يحتاج إلى أدنى تحليل لنلمس لمساً تهافتة مع الفكرة التي يحاول أن يستدل به عليها، لقد أقام الجذر اللغوي الصحراوي دليلاً على فطرة لم تولد إلا بعده بمئات السنين حسب قوله هو، وحين يقيم دليلاً من اللغة على فكرته مرة ثانية نراه لا يضع حداً فاصلاً بين الأسماء الجامدة والأسماء المشتقة، وقد فرغ البحث اللغوي الأصولي من أن دلالة الأسماء المشتقة دلالة تركيبية، ونشب صراع حول ذلك بين الأشاعرة والمعتزلة في كيفية هذه الدلالة التركيبية، المسألة التي تفرغت من مسألة خلق القرآن بين الفريقين.

ويذهب الدكتور محمود ليقيم على فكرته دليلاً من ميدان الأخلاق، فيقول: سنوضح كيف جاءت الوقفة الأخلاقية عند العرب مزيجاً من منطق العقل، ونبضة القلب في آن واحد.

وبعد أن يقرر أن إدراك الفضائل الأساسية واحدة في جميع الأمم، وأن الاختلاف إنما يبدأ حين يطرح السؤال: ما الذي جعل الوفاء بالعهد فضيلة؟ - مثلاً - ذلك لأن كل فيلسوف سيجيب انطلاقاً من روح الثقافة التي نشأ في مناخها، فمنهم من يقول: إنها خبرة الإنسان ومنهم من يقول: إنه منطق العقل، بعد أن يقدر هذا يقول: «وأما من وجهة النظر العربية فهي أن الفضائل توجيهات إلهية نزلت وحياً في رسالات الأنبياء».

أنا أتفق مع الدكتور محمود على هذا الرأي، ولكن الرأي نفسه ليس جديداً، إنه محض تكرار لمسألة الحسن والقيح العقليين أو الشرعيين، وهي مسألة لم تنشأ إلا متأخرة، وانطفأت بعد فترة وجيزة من إخماد الفكر المعتزلي، فكيف نربط المجرى الوجداني والفكري لأمة كاملة، وعلى امتداد التاريخ بمسألة لم تدم أكثر من قرنين على الأكثر؟

إن احترامنا الكبير للدكتور محمود وتقديرنا لعطاءه السخي لا يمنع مطلقاً من أن نقف أمام قراءاته للتراث بكثير من التساؤل لأن آراءه المتضاربة في التراث نفسه تعطينا الحق في ذلك، لأنه ولا تجاهه الفلسفي مطالب قبل غيره بأن يقيم آراءه على منهج واضح.

2- أدونيس: قليل هم اللذين تركوا دويماً في الساحة الفكرية والنقدية في جيلنا الحاضر، غير أنهم لو عُدُّوا فلا شك في أن أدونيس واحد منهم. ونحن نقف معه هنا لا كشاعر ولا كناقد بشكل عام، بل لأنه قرأ التراث قراءة لا يمكن أن توصف إلا أنها مثيرة للجدل، وسواء اختلفنا معه أو اتفقنا، فإن آراءه ستبقى طويلاً مجالاً لتعدد الرؤية.

يقول أدونيس: «في تقديري أنه لا يصح النظر إلى التراث إلا في

منظور الصراعات الثقافية والاجتماعية التي شكلت التاريخ العربي، وفي هذا المنظور لا يصح أن نقول: إن هناك تراثاً واحداً، وإنما نتاج ثقافي معين يرتبط بنظام معين في مرحلة تاريخية معينة، وعلى هذا فإن ما نسميه تراثاً ليس إلا مجموعة من النتاجات الثقافية - التاريخية التي تتباين حتى درجة التناقض، لذلك لا يصح البحث في التراث كأصل، أو جوهر، أو كل، وإنما ينبغي البحث في نتاج ثقافي محدد في مرحلة تاريخية محددة، واستناداً إلى هذا البحث يتحدد الموقف» (صدمة الحداثة، 228).

هذه الفقرة من كتاب (صدمة الحداثة) وصفها الأستاذ نصر أبو زيد في بحث من أكثر البحوث عمقاً وموضوعية.. بأنها «نظرية ديناميكية للتراث»، وأنا أعتقد أنها نظرة تجزيئية قاصرة، لأنها حاولت سحب مقاييس الحاضر على الماضي أولاً، وهو نفسه موقف إسقاط الماضي على الحاضر. وثانياً هي جعلت الثابت والمتحول ظاهرتين منفصلتين عن بعضهما.

لقد استنفر أدونيس كل قدراته البلاغية والذهنية للبرهنة على ذلك، ولكنه وقع في ما لا بد من أن يقع فيه، وقع في أنه جعل التراث خطين متوازيين لا يلتقيان مهما امتدا، لقد وقع فيما يمكن تسميته بـ«التوازية»، وهي نظرة عاجزة تماماً عن رؤية جينات المتحول في الثابت، وقسمات الثابت في المتحول.

إن التراث ليس مجموعة من الربوات ينظر بعضها إلى بعض دون أن تجرؤ إحداها على التداخل مع مقابلتها، بل هو مجموعة من الموجات في كل الزمان، إن لقاءها معاً هو الذي يكون البنية العميقة للأمة وولد التكوين النفسي المشترك.

إن فقرة أدونيس هذه ليست نكراناً لتداخل التراث وتأثير بعضه في بعض، بل هي نفى لكل المؤثرات التي أفضت به إلى هذه الصيرورة دون تلك، لقد أصبح التراث على يد هذه الفقرة نتاجاً ثقافياً مجرداً عن أي تأثير روحي أو اجتماعي، لأنها جعلت التراث الروحي وحده، والعاطفي وحده، فأصبح التراث مجموعة من الجزر كما هو عبر الجابري.

ويعود أدونيس ليزيد المسألة ضباباً حين يقول: «في هذا الضوء لا يعود هناك مسوغ علمي لمثل هذا السؤال: ما موقفك من التراث ككل؟ أو لمثل هذا السؤال: ما علاقتك به؟ السؤال الصحيح في هذا الصدد هو: ما موقفك - مثلاً - من هذا الفيلسوف؟ أو كيف تحدد علاقتك بذلك الشاعر؟» (فصول، ج1، ع1، ص243).

هذه الكلمات تحدد بصورة جلية الرؤية المفككة التي ينظر بها أدونيس إلى التراث، صحيح أننا لا يمكن أن نقبل التراث ككل، وإلا لقبنا الغزالي وابن رشد معاً على ما بينهما من تناقض، مثلما لا يمكن أن نرفضه ككل، وإلا أصبحنا أشجاراً في الهواء، ولكن لو أخذنا من ابن سينا مثلاً للفيلسوف، ومن أبي العلاء مثلاً للشاعر، هل معنى هذا أن أبا العلاء جاء وحده منفصلاً عن سياق الحركة الشعرية؟ وهل ابن سينا انفجر لوحده هكذا دون سابق إنذار من أي سياق فلسفي؟ لا طبعاً، إنما جاء لأن هناك ظروفاً موضوعية وسياقات روحية ووجدانية وعقلية أفضت إلى وجودهما، ولأنقل صورة ثلاثة توضح وجهاً من وجوه الإطلاقات الضبابية عند أدونيس، تلك التي أفلتت من سحب الحاضر على الماضي، إنه يقول:

«الثابت تاريخياً أن الشاعر المسلم أفصح عن أيديولوجيته

الإسلامية بالشكل الجاهلي، فقد حارب الجاهلية بأسلوب التعبير الذي ابتكرته الجاهلية نفسها، وعبر عن الصراع من أجل انتصار الدين بالطريقة الفنية ذاتها التي كان يعبر بها الشاعر الجاهلي عن انتصار قبيلته في صراعها مع القبائل الأخرى، وقد أدى هذا إلى نتائج مثيرة منها:

1- الفصل بين الشكل والمضمون:

الشكل وعاء حيادي قائم بذاته، موجود سلفاً هو الشكل الجاهلي، والمضمون هو الإسلام بقيمه وموحياته.

2- ليس الشكل بالنسبة إلى الشاعر في الرؤيا الإسلامية هو وحده الموجود مسبقاً، بل المضمون هو كذلك موجود مسبقاً (صدمة الحداثة، ص 234 والثابت والمتحول، ج1 ص 29 و 99). وبهذا النص يقف أدونيس ضد ما يعتبر من البدايات، إذ ليس هناك شك في أن القرآن الكريم قد أثر تأثيراً كبيراً في أساليب الشعراء الذين أتوا من بعده، هذا أولاً، وثانياً: أدى انقسام الحياة إلى ظهور تيارين هما التيار الغزلي الحسي، والتيار الغزلي العذري، تبعاً لخشونة الحياة وطراوتها، وثالثاً: فرغ الناس مع معرفة أن الشكل في كل زمان ومكان أكثر ثباتاً من المضمون.

إن نكران أدونيس هذا هو نكران لعدة سياقات دفعة واحدة، الأمر الذي يتناقض تناقضاً تاماً مع حتمية التطور التاريخي، وقد وقع في هذا لأنه حاول سحب الحاضر على الماضي.

إن أخطر وأهم ما في مقولات أدونيس هو الدعوة إلى هدم التراث بصورة مطلقة، وقد وقع في تناقضات هائلة لتبرير ذلك، لأنه دعا إلى شيء لا يمكن هدمه هكذا.. وبشكل مطلق.

أيها السادة :

قبل أن تلفظ هذه المحاضرة أنفاسها الأخيرة، لابد لي من الوقوف على ظاهرة بائسة تعم ساحتنا الثقافية في حدود اللغة العربية كلها، تلك الظاهرة هي ظاهرة «المثقفين الرحل».

المثقفون الرُّحَل :

أستعير هذا التعبير من أحد النقاد المغاربة، وأعني به فريقاً كبيراً من الأدباء الذين يسيرون وفق هبوب الرياح الذهنية، تماماً، كما كان أجدادنا ينتقلون وراء خصب الأرض أو انهيار السحاب، ولأقف عند نموذجين :

1- النموذج الأول :

أمامي الآن أربعة كتب للدكتور مصطفى ناصف هي (قراءة ثانية لشعرنا القديم، ودراسة الأدب العربي، ونظرية المعنى في النقد العربي، والصورة الأدبية).

هذا يعني أننا أمام ناقد جمّ النشاط، ولكننا حين ندخل إلى هذه الكتب نرى من الاضطراب وإطلاق الأحكام ما يملؤنا عجباً، وسأسوق الآن نماذج من كل هذه الكتب :

يقول في (قراءة ثانية لشعرنا القديم): « . . فالنقد العربي ظل ينظر في إشفاق إلى محاولات الخروج على هذا النظام القديم، وأعجب أن هذا النظام كان مائلاً منذ بدأ الكلام في الشعر والشعراء، وحينما رأى بعض النقاد أن بعض الشعراء يحاول التعبير عن عاطفته في مثل قول جرير المشهور :

غِيَّضَنَ مِنْ عِبْرَاتِهِنَّ وَقَلْنَ لِي

إن الذين غدوا بلبك غادروا

ماذا لقيت من الهوى ولقينا وشلا بعينك لا يزال معينا

قالوا: هذا لفظ جميل، ولكنهم طاردوه بقوة أو قسوة، لأن التعبير الشخصي عن العاطفة عندهم كان كالمروق من سلطان النظام... إلخ» (ص 13).

هكذا بمجرد قدوة إنشائية يحاول هذا الناقد أن يمحو محواً «التعبير عن العاطفة» قبل جرير، لقد مسح من التاريخ طرفة وعروة بن الورد وظاهرة الصعاليك، بل محا امرئ القيس وعبيد بن الأبرص الذي يعده أحد نقادنا أول شاعر رومانتيكي في الأدب العربي.

وهكذا يشن حملة إنشائية على كل النقد العربي في كل تاريخه، أو من يقرأ فصله الذي سماه «الإحساس بالتراث» لا يملك إلا أن يضرب براحة على الأخرى، إذ ليس الفصل كله إلا إفرازا مشوهاً لمقولات أدونيس.

في كتابه (نظرية المعنى في النقد العربي) يقول: «إن الباحثين يربطون بين نظام الكلمات... وموسيقى الشعر، والموسيقى في نظر الباحثين المتقدمين جميعاً ومن بينهم عبد القاهر، ضرب من التنظيم السار الخالي من الدلالة، على الرغم من هذا النشاط العصبي، أو الوجداني الذي يصحبه، ومن هنا ظلوا يعتبرونها زينة أو عنصراً خارجياً عن المعنى...» (ص 15). الناقد هذا لو لم يذكر عبد القاهر لكانت الصفعة من كلماته أهون، ولكنه ذكر أول ناقد برهن على ارتباط سر الإعجاز بالنظم، وكأنه لم يقرأ قول الجاحظ في أن ترجمة الشعر غير ممكنة، لأنها لا يمكن أن تنقل «السر العجيب» وهو

الوزن. أما في كتابه (الصورة الأدبية): فهو يقارن بين قصيدتين لشوقي وصلاح عبد الصبور في موضوع واحد هو: حادثة (دنشواي) على أساس الصدق الوجداني والوحدة العضوية، ثم يقارن بين قصيدتين لابن الرومي وصلاح عبد الصبور نفسه، ظاناً أن موضوع القصيدتين واحد، تماماً مثلما كان بين شوقي وصلاح:

قصيدة ابن الرومي هي:

بكأؤكما يشفي وإن كان لا يجدي

فجودا فقد أودى نظيركما عندي

أما قصيدة صلاح فهي:

قولي: ألمات

جسيه جسي وجنتيه

هذا البريق

مازال ومض منه يفتح مقلتيه.

وبعد أن يذكر نص القصيدتين ويقارن بين قصيدة شوقي وابن الرومي معتبراً أنها أكثر تماسكاً من قصيدة شوقي، يدلف إلى المقارنة بينها وبين قصيدة صلاح، فيقول:

«أما قصيدة صلاح عبد الصبور فموضوعها لحظة الموت الأخيرة، وبدلاً من التحليل (أي كما فعل ابن الرومي) يؤثر الشاعر الحدث الدال والحوار... (ثم يقول): وبينما أهمل ابن الرومي تفصيلات كثيرة تميز ولداً من ولد، وتفصيلات أخرى تسم ساعة الموت، حفلت بها القصيدة الثانية وجمعت شتاتها... إلخ» (ص 207-208) قصيدة عبد الصبور ببساطة ليست في رثاء ولد له نزل به القدر

فعبر عن ذلك كما عبر ابن الرومي، أبداً، إنها تجربة حب محضة، الحب هذا هو الذي أخذ برد الملل يدب في أوصاله، لذلك هو يستفهم منها: قلبي: أمات؟ إنه لا يريد أن يصدق، وهكذا تسير القصيدة حاملة تلك التجربة التي لا أعتقد أن ابن الرومي مرّ بها في حياته أبداً، وهكذا يسير هذا الناقد قافراً من قمة إلى تل إلى هاوية.. لماذا؟ لأنه ببساطة لا يسير على منهج.

2- النموذج الثاني:

(أثر الإسلام في شعر الفرزدق)، هذا عنوان كتاب للدكتور مصطفى عبد الواحد يستهله هكذا: يهدف هذا البحث إلى تتبع أثر الإسلام في شعر الفرزدق في أغراضه وألفاظه ومعانيه. وقد يعجب القارئ من اختيار مثل هذا الشاعر غير الملتزم بالمثالية الخلقية للإسلام - قد أثر الإسلام في شعره هذا الأثر القوي فما بالك بغيره من الشعراء، (ص5).

لا أكتمكم أنني حين قرأت هذا الكلام فتحت أبواب ذهني كلها دفعة واحدة، إنه حدث لأول مرة، يبرهن كاتب على أن شاعراً لا يمر بتجربة لا يعيشها، ومع ذلك يبدع فيها، لأول مرة يستطيع كاتب أن يحيل شاعراً غير ملتزم إلى ناطق برؤية شاملة كالرؤية الإسلامية.

وخضت في الكتاب مسرعاً، فماذا تراني وجدت؟ وجدته يقول بعد ذكر أربعة أبيات للفرزدق منها:

دعا ربه والله أرحم من دعا

وأدناه من داع دعا متضائل

يقول ما يلي: «ونلاحظ في البيت الأخير تكرار الفعل دعا ثلاث مرات من الإتيان باسم الفاعل منه وهو داع. . ولئن عدّ تكرار هذه اللفظة في بيت واحد عيباً في صياغة الشعر، فإننا نرى فيه تعبيراً عن مشاعر الفرزدق، إذ لم يكن أمامه في محنته إلا الدعاء والتضرع للنجاة من الظلمات، ولهذا استعذب تكرار فعل الدعاء واسم الفاعل منه للدلالة على المخرج الذي نجا به من غمه» (ص19):

أولاً: تشكيل البيت كما أراده المؤلف غير صحيح: فالكلمة الثانية من الفعل دعا أوردتها مبنية للمعلوم وهي مبنية للمجهول كما هو واضح من معنى البيت.

ثانياً: لا أدري هل هذا البيت أبلغ من البيت الجاهلي الذي يقول:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل
وكل نعيم لا محالة زائل

ثالثاً: راح المؤلف يُكذّب هذه الرواية ويصدق تلك من كتاب الأغاني الذي يعتبر من أغنى المصادر عن الفرزدق، وبدون منهج علمي، يوضح لماذا هذه كاذبة وتلك صادقة.

رابعاً: نعرف ما في هذا الكتاب وأمثاله من ضحالة فاجعة حين نذهب إلى قراءة الكتاب القيم (منهج الفن الإسلامي) للمفكر الإسلامي الشيخ محمد قطب، فهو يقول: بعد أن يعدد أسباب «انقطاع التعبير الفني» في عهد الرسول والصحابة:

«تلك الأسباب - كلها أو بعضها - قد صرفت العرب المسلمين

فترة من الوقت عن التعبير الفني، لكنهم حين عادوا إلى التعبير لم يلجأوا مع الأسف إلى الرصيد الجديد يستمدون منه مشاعرهم، وإيحاءاتهم وأغراض تعبيرهم وطرائقه، سواء عاد الشعراء إلى الفخر والمدح والهجاء والمجون، بل عادوا إلى حدود القبيلة التي كانوا قد تحرروا منها فترة من الوقت. وعادت مقاييسهم الفنية هي ذاتها، مقاييس الجاهلية بحذافيرها» (ص9).

هل يصدق وصف الشيخ هذا على شاعر أكثر من الفرزدق؟

(محاضرة أُلقيت في «نادي جدة الأدبي الثقافي»

عام 1407هـ - 1987م).

الفرق بين الرؤية والموقف

هذا بحث يحاول عبر المنهج التاريخي رسم صورة موضوعية لسبب الاختلافات عند المفكرين الإسلاميين، حيث يعيد هذه الاختلافات إلى منابعها المعرفية الدينية، والفلسفية، كما يعيدها إلى اختلاف الرؤية عن الموقف، وتأثير كل منهما في الآخر.

أولاً: ما هي الرؤية؟

الرؤية لغوياً: المشاهدة بالبصر، ولكن مفهومها أخذ في الانزياح حين تعدّت نطاق الحس إلى نطاق التصور، أي منذ عرّفها ديكارت بأنها: «عمل ذهني يقوم على قوة الحكم».

وإن خروجها من عالم الحس إلى عالم المعقول، وإن استخدم حديثاً في الساحة الفكرية، إلا أنها انحدرت إلينا من التراث الصوفي، فقد اشتهرت عبارة من أحدهم تقول: «إذا اتسعت الرؤية ضاقت العبارة».

ونحن نقصد بها هنا ما يرادف «التصور» في تعبير أحد المفكرين الإسلاميين المعاصرين (سيد قطب)، أو ما يرادف «الأيديولوجيا» في تعبيرنا الحديث بصورة عامة.

أي إنها: منظومة من القيم والاعتقادات، تقوم على أساسها

علاقة الإنسان بالله وبالكون والحياة، كما تقوم على أساسها علاقة الإنسان بالنظام الاجتماعي الذي يعيش في ظله.

هنا نطرح السؤال المركب الآتي:

هل الرؤية ظاهرة فردية أم ظاهرة اجتماعية، أم هما معاً؟ وإذا كانتا معاً، فما هي حدود الفردية في فعل الرؤية، وما هي حدود الجماعية فيها؟

المفكرون الإسلاميون - قديماً وحديثاً - لم يقفوا على هذا السؤال بتفرعاته وقوفاً فلسفياً طويلاً، بل قاربوا الوقوف عليه عند تفسير بعض الآيات الكريمة التي تشير إلى ذلك.

غير أن التفسير لطبيعته «التجزئية» كما يعبر الإمام الصدر، أو لقصوره كما يعبر سيد قطب والدكتور حسن حنفي، لا يعطينا إجابة ناضجة - حتى إجمالية - عن هذا السؤال.

نعم. هناك بعد آخر من أبعاد الإجابة عنه نلتقي به عند إجابتهم عن سؤال آخر أكثر مباشرة منه هو:

ما هو سبب الظاهرة الدينية؟

في تفسير الآية الكريمة ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ (البقرة: الآية 213) إلى آخر الآية الكريمة.

في تفسير هذه الآية يتفق الإمام الصدر، وصاحب تفسير الميزان وسيد قطب على قول ما يلي:

وينبئ عن الإنسان أن في أقدم عهوده كان أمة واحدة ساذجة، لا اختلاف بينهم، حتى نمت من خلال الممارسة الاجتماعية للحياة المواهب والقابليات، وبرزت الإمكانيات المتفاوتة، واتسعت آفاق

النظر، وتنوعت التطلعات، فنشأ الاختلاف، وبدأ التناقض بين القوي والضعيف، وأصبحت الحياة الاجتماعية بحاجة إلى موازين تحدد الحق، وتجسد العدل، وتضمن استمرار وحدة الناس، فبعث الله الأنبياء، وأنزل معهم الكتاب، ليرفع به الاختلاف، ويردهم إلى وحدة الاجتماع⁽¹⁾.

مع اختلاف لا يمسّ المضمون في بعض المفردات، يتفق هؤلاء المفكرون الثلاثة على أن سبب الظاهرة سبب اجتماعي لا فردي. إنه «وضع موازين تضمن استمرار الوحدة البشرية بما تضع من الحق، وتجسيد العدل».

هنا ينطلق سؤال أرهف حداً من الأول هو:

كيف يقع الخلاف في الرؤية؟ لماذا هذه الفرق الكثيرة التي يصل الصراع بينها في كثير من الأحيان - وعلى مر التاريخ - إلى حد التناحر والتصفية الجسدية؟

إن أي سؤال يحتفظ بتماسكه فترة من الزمن، فمعنى ذلك: أن الإجابة عنه لم تنزل ناقصة. وهذا من ضمن الأسئلة التي احتفظت بتماسكها، وما زالت طوال قرون.

جميع الذين كتبوا عن الفرق أجابوا عن هذا السؤال إجابات يفترعها النقص من هنا، أو هناك، وبقي هو محتفظاً بكل نشاطه.

لقد أجاب عنه (الشهرستاني)، وهو من أبرز الذين كتبوا عن العقائد والفرق الإسلامية، أجاب بقوله:

«إن الشبهات التي وقعت في آخر الزمان هي بعينها تلك الشبهات التي وقعت في أوله» ويزيد الأمر إيضاحاً حين يذكر واقعة ذي

الخويصرة التميمي، فيعقب بقوله: «أوليس ذلك قولاً بتحسين العقل وتقبيحه في مقابلة النص؟»⁽²⁾.

إن هذه الإجابة الميتافيزيقية للشهرستاني تغفل التطور الاجتماعي، وتجعل الزمان والمكان ساكنين سكوناً مطلقاً، ومع ذلك فهو يعود في موضع آخر من كتابه، فيناقض الأساس الذي ذكره «وهو: أن التحسين والتقييح العقليين هما المسئولان عن الاختلاف» يعود فيناقض هذا الأساس بقوله «إن شبهات هذه الأمة نشأت كلها من شبهات منافقي زمن النبي» وقد رد عليه أحد الكتاب الإسلاميين المعاصرين وهو الدكتور محمد علي أبو ريان بغضب شديد⁽³⁾.

بعض الباحثين القدماء ومن أبرزهم: عبد الناصر البغدادي في (الفرق بين الفرق) والمقريري في (الخطط) والغزالي في (المنقذ من الضلال). اتخذوا من حديث الافتراق إلى 73 فرقة أساساً لبحوثهم.

وقد كفانا مهمة الرد على هؤلاء الإمام ابن حزم حين قال: «قال أبو محمد: ذكروا حديثاً عن رسول الله أن القدرية، والمرجئة، مجوس هذه الأمة. وحديثاً آخر، تفترق هذه الأمة على بضع وسبعين فرقة كلها في النار، حاشا واحدة فهي في الجنة».

قال أبو محمد: هذان حديثان لا يصحان أصلاً من طريق الإسناد، وما كان هكذا فليس حجة عند من يقول بخبر الواحد، فكيف من لا يقول به!! واحتجوا بالخبر الثابت: من قال لأخيه: يا كافر. فقد باء بالكفر أحدهما»⁽⁴⁾.

غير أن الإمام ابن حزم، وهو يدحض الأساس الذي أقام عليه بعض المؤلفين بناءهم، نراه يقع في كتابه الجليل (الفصل في الملل والأهواء والنحل) في المأزق نفسه:

فهو يعيد الاختلاف إلى سبب اجتماعي يوضحه بقوله :

«قال أبو محمد: الأصل في خروج هذه الطوائف عن ديانة الإسلام أن الفرس كانوا من سعة الملك (...) يَعدّون الناس عبيداً لهم، فلما امتحنوا بزوال الدولة منهم على يد العرب (...) تعاضهم الأمر، ورامو كيد الإسلام (...) فرأوا أن كيده على الخيانة أنجع»⁽⁵⁾.

هذا التعليل يمتاز بأنه ليس تجريدياً، ليس افتراضياً، إنه مبني على طبيعة المجتمعات، وبعض شواهد التاريخ، ولذلك كان تأثيره على من جاء بعد ابن حزم تأثيراً ساحقاً منذ القرن الخامس وحتى الآن.

غير أنه تعليل ذو بعد واحد، فهو بالإضافة إلى أنه يعلل الظاهرة من خارجها، وليست هناك ظاهرة اجتماعية لا تحمل قوانينها داخلها أساساً، بالإضافة إلى هذا نراه يغض عينية عن تأثير الأمم الأخرى التي دخلت في الإسلام، وهي كلها ذات تاريخ عريق. كما غض عينية عن الجانب الإيجابي في التأثير الفارسي.

لقد اندفع الكاتب الإسلامي المعاصر فهمي هويدي بحماسة جامحة وهو يرد على هذا النوع من التعليل، حين قال:

«عندما ثار الفرس على العهد الأموي لم يثوروا من عصبية فارسية، بل ثاروا من الظلم، وطلباً للعدل، لذا كتبوا على رايتهم: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾».

ثم راح بالحماسة نفسها يوضح الجانب الإيجابي، ويقول:

«إن أصحاب كتب الصحاح الستة جميعاً من إيران، بينهما اثنان

من أئمة المذاهب الأربعة من خراسان بالذات وهما: أبو حنيفة النعمان، وأحمد بن حنبل⁽⁶⁾.

أن ابن حزم وهويدي كليهما قد نظر إلى هذه المسألة رغم واقعيتها، وتاريخيتها، من زاوية أيديولوجية، لذلك رأينا السلب وحده من جانب، والإيجاب من جانب آخر.

على الرغم من أن ابن القيم ينطلق من الأساس الذي حاول الإمام ابن حزم هدمه، وهو حديث «افتراق الأمة» إلا أنه يتقدم بتعليل شامل في جميع الأديان والأيديولوجيات، فيقول:

«سائر أديان الرسل لم تزل على الاستقامة حتى دخلها التأويل...» ويضيف بعد كلام طويل:

«... وإنما دخل أعداء الإسلام من المتناسنة، والقرامطة، والباطنية والإسماعيلية من باب التأويل»⁽⁷⁾.

هذا التعليل الذي نجد جذره في تعليل ابن حزم يفتح أمامنا باباً واسعاً هو: مسألة «التأويل» الذي تركه ابن القيم بدون تحديد.

التأويل كلمة وردت في القرآن الكريم أكثر من مرة وجذرها اللغوي معروف. وأول من حذر منها عملياً، بعد القرآن الكريم، هو الخليفة عمر بن الخطاب، حسب الرواية الآتية:

جاء في العقد الفريد:

«كان عبد الله بن عباس من أحب الناس إلى عمر، وكان يقدمه على أكابر الصحابة، ولم يستعمله قط. فقال له يوماً: كدت استعملك، ولكنني أخشى أن تستحل الفيء على التأويل. فلما صار الأمر لعلي استعمله على البصرة، فاستحل الفيء على التأويل»⁽⁸⁾.

وهو هنا يطرح كلمة التأويل، وقد استخدمت كسلاح للوصول إلى هدف آخر، ومن هنا تبدو خطورة هذه الكلمة.

فما هو التأويل؟

وهل يمكن أن تقوم رؤية بدون تأويل؟

وإذا لم يمكن فما هي حدوده؟

التأويل هو: «.. صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله..»، إذاً استنطاق النص، إيصاله إلى دلالة أخرى غير دلالاته الظاهرة، هو الأساس الذي يقوم عليه تعريف الجرجاني هذا⁽⁹⁾.

لماذا التأويل؟

وما هي حدوده؟

منذ تحولت كلمة تأويل من كلمة مفردة إلى «اصطلاح» معرفي، على يد المتكلمين الأوائل، ثم بلغت مداها على يد بعض المعتزلة.. وحتى وقتنا الحاضر، لم يجد هذان السؤالان جواباً كاملاً، بل إننا نجد غابة من الآراء المتضاربة، ولنضرب مثالين على ذلك من القديم والحديث:

1- المثل القديم، في كتابه الجليل (درء تعارض العقل والنقل)

يقول ابن تيمية:

«قال أبو حامد (..) زاد الفلاسفة، فأولوا كل ما ورد في الآخرة إلى أمور عقلية روحانية، ولذات عقلية.. إلى أن قال: وهؤلاء هم المسرفون في التأويل.

وحد الاقتصاد بين هذا وهذا دقيق غامض لا يطلع عليه إلا الموفقون الذين يدركون الأمور بنور إلهي لا بالسماع..».

«قلت: وهذان أصلان للإلحاد، فإن كل ذي مكاشفة إن لم يزنهما بالكتاب والسنة، وإلا دخل في الضلالات»⁽¹⁰⁾.

التأويل الذي يراه أبو حامد الغزالي ضرورياً، ولا يطلع عليه إلا الموفقون يراه ابن تيمية أصلاً من أصول الإلحاد.

وهكذا نجد هذا التناقض في كل الآراء القديمة حول التأويل وأهدافه.

2- المثال الحديث:

(الميزان في تفسير القرآن) نجد في أجزائه الكثيرة وبخاصة الثاني والثالث آراء كثيرة في (التأويل)، تحتل آراء متعددة.

فهو تارة يلتقي مع ابن القيم في أن أساس الاختلاف هو التأويل واتباع المتشابه دون الرجوع إلى المحكم، لأن القرآن يفسر بعضه بعضاً.

وتارة يقول: «... إن وراء ما نقرأه من القرآن أمراً هو بمنزلة الروح من الجسد (...). ليس من سننه الألفاظ المغرقة المقطعة، ولا المعاني المدلول عليها بها. وهذا بعينه هو التأويل».

وثالثة يقول:

«التأويل ليس المعاني المرادة باللفظ، بل هو المعنى العيني الذي يعتمد عليه الكلام»⁽¹¹⁾.

والمعنى الثالث هذا طرحه بحماس شديد، وهو يعني: إعادة المفاهيم إلى الواقع: أي إعادة الماهية إلى الوجود بالتعبير الفلسفي، غير أن هذا يستند أساساً إلى النظرية الحسية في المعرفة.

التأويل في ميدان النقد الحديث يعني: «ما ينقله القارئ إلى

النص»، أي إنه يُدخل المستوى المعرفي، والزمان والمكان.. في توليد الدلالة من النص صريحة أو ضمنية.

وهذا ما يمكن لمس ملمح من ملامحه في قول أبي حيان التوحيدي قديماً، وهو يعدد أنواع البلاغة، فيقول:

«البلاغة ضروب. فمنها بلاغة الشعر، ومنها بلاغة الخطابة،

ومنها بلاغة العقل، ومنها بلاغة التأويل» ويضيف:

«.. وأما بلاغة التأويل فهي التي تحوج، لغموضها، إلى التدبر

والتصفح. وهذان يُفيدان من المسمع وجوهاً مختلفة كثيرة، نافعة، وبهذه يُتسع في أسرار المعاني، معاني الدنيا والدين»⁽¹²⁾.

حين تغادر هذا عائدين إلى مسألتنا المحورية وهي: كيف يحدث

الخلاف في الرؤية؟

نجد ابن خلدون يقول:

«وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل.. المغالط في

الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً،

لم يعرضوها على أصولها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف

على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن

الحق، وتاهوا في ببداء الوهم»⁽¹³⁾.

هذا التعليل الجارح الذي يعيد جذور الاختلاف إلى الغفلة،

والجهل «بطبائع الكائنات»، نجده أكثر إيلاماً عند الجاحظ الذي يقول

عن أصحاب الحديث:

«.. وليس هؤلاء ممن يفهم تأويل الأحاديث، وأي ضرب منها

يكون مردوداً متأولاً، وأي ضرب منها يقال إنما هو حكاية عن بعض

القبائل، ولذلك أقول: لولا كان المتكلمين لهلكت العوام،

واختطفت، واسترقت، ولولا المعتزلة لهلك المتكلمون»⁽¹⁴⁾.

في العصر الحديث ابتداءً من عصر النهضة «تكسرت النصال على النصال» لقد راح المفكرون الإسلاميون، والمفكرون التراثيون يضعون الأجوبة تلو الأجوبة على السؤال نفسه.

منذ الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي وعلي عبد الرازق، مروراً بعشرات غيرهم، إلى طه حسين وسيد قطب ومحمد قطب وحسين مروة ومحمد عمارة، ومحمد عابد الجابري، إلى بعض المستشرقين. كل هؤلاء على اختلاف بناءاتهم المعرفية، واختلاف أهدافهم، قدموا أجوبة تختلف جذرياً، أو قليلاً عن أجوبة المتقدمين الذين عرضنا بعض آرائهم.

هذا الاختلاف الجذري، أو الاختلاف القليل، يتمثل في أن معظم هؤلاء قد التمسوا تعليلهم من الواقع الاجتماعي، وقد تمكنوا من الوصول إلى ذلك، لأنهم لم يصدروا من فكرة جاهزة، لقد كانوا يمتازون، أو بعضهم على الأقل، بنظرة موضوعية إلى موضوع بحثهم، في حين كان المفكر القديم يأتي إلى موضوع بحثه ولا فكرة تسبقه إليه، لذلك لا يمكن إلا أن يكون ذاتياً، وإذا أصبح الباحث ذاتياً أفلت الموضوع من يديه.

لماذا؟

لأنه: ليس بالرغبة الذاتية يكون الشيء حقيقة أو لا يكون. ولا بطلاقة البيان أو الخيال، لأن الحقيقة موضوعية لا ذاتية.

لقد كان بودي استعرض أهم آراء هؤلاء، حتى نتعرف إلى ما فيها من نقاط القوة أو الضعف، ولكن هذا البحث محدود بزمان لا يمكن أن يتسع لمثل هذا الطموح.

كان السؤال هو: كيف ينشأ الاختلاف في الرؤية؟ وقد شاهدنا غابة كثيفة من الأجوبة عليه. فماذا لو طرحنا السؤال نفسه بصيغة أكثر تعقيداً. ماذا لو طرحناه هكذا:

كيف يجري التفكير الفلسفي في الرؤية؟

قبل الخوض في الإجابة عن هذه الصياغة الجديدة، وحتى نصل إلى ما فيها من عمق وخطورة، لابد من سلوك ذهني متدرج عبر خطوات، أو لابد من رسم الصورة جزءاً فجزءاً. ولنرسمها هكذا:

1- ما هو الاعتقاد؟

في سياق نظرية المعرفة يعرف الاعتقاد بأنه: «أي فكرة تسيطر على إنسان ما، بحيث يهتم بها، وتدفعه إلى السلوك وفقاً لها، وقد لا يستطيع تفسيرها، أو تفسير اعتقاده بها»⁽¹⁵⁾.

هذا التعريف النفسي يفتح أمامنا نوافذ كثيرة: الأولى: أن الفكرة العقدية تملك السيطرة على معتنقها. الثانية: أن هذه السيطرة دافعة إلى السلوك. أما النافذة الثالثة، وهي أكثرها اتساعاً، فهي أن الفكرة قد لا يستطيع معتنقها تفسيراً لها.

النافذة الثالثة هذه تضع عليها سؤالاً يجب أن نواجهه بقدمين ثابتتين، وهو: هل الاعتقاد معرفة؟

أول من تصدى للإجابة عن هذا السؤال هو: أفلاطون، وعنده أن الاعتقاد ليس معرفة، لأنه قد يكون صادقاً، وقد يكون كاذباً، والمعرفة لا تكون إلا صادقة. إذاً فالاعتقاد ليس معرفة.

لن يغير من الأمر شيئاً أن نوافق أفلاطون، أو نخالفه، لأن الواقع التاريخي يضرب لنا الأمثال على أن أكثر المعتقدات قبل الإسلام، ومن بعده، هي عقائد كاذبة. ثم إننا هنا نتكلم على الانشطار ضمن

الرؤية الواحدة، إذاً لنطرح السؤال بصيغة أخرى بعيدة عن مجال الصدق والكذب، ولتكن هكذا:

هل الاعتقاد إرادي؟

الرواقية، هي إحدى المدارس الفلسفية القديمة طرحت تشبيه العقل باليد، «.. فإذا كانت مفتوحة حصل التصور، وإذا أمسكنا بالشيء إمساكاً بسيطاً حصل الرأي، وإذا قبضت عليه بقوة حصل الاعتقاد، وإذا قبضت عليه بقوة، واستعنت باليد الأخرى على قبضة حصل اليقين، وهذا كله فعل إرادي»⁽¹⁶⁾.

هذا التشبيه الرواقي الجميل شطر الفكر الفلسفي قديماً وحديثاً إلى رأيين: فهناك من يرى أن الاعتقاد فعل عقلي، وهناك من يرى أنه فعل إرادي.

والمقصود بالإرادة هنا معناها الفلسفي، وهو: ذلك النزوع المرتبط بالعاطفة، أي ما حدده الفيلسوف البرغماتي وليم جيمس حين أطلق مصطلح «إرادة الاعتقاد»، ويعني به «التسليم باعتقادات لا يستطيع العقل أن يبرهن على صدقها، ولكنه يقبلها مع ذلك لعدم تناقضها لديه».

إن نظرة واحدة على الواقع، وعلى التاريخ، توضح أن الرأي الثاني هو الأكثر صواباً.. ذلك لأن:

«المقلدين جميعاً في كل زمان ومكان، ومن جميع الأديان والأيدولوجيات.. لم يصلوا إلى اعتقادهم عن طريق العقل، بل عن طريق العاطفة، إن أكثر الناس يساقون إلى الفعل بعواطفهم، ورغائبهم، لا بأفكارهم وعقولهم»⁽¹⁷⁾.

يقول بعض الفلاسفة :

«نحن لا نريد ما نتيقن، بل نتيقن ما نريد».

ويقول الشيخ محمد عبده: «أكثرهم يعتقد فيستدل، وقلمما نجد منهم من يستدل ليعتقد».

2- بحث الإنسان منفرداً:

هذا هو الجزء الثاني من الصورة التي نحاول رسمها. ويبدأ بالتعرف إلى أكبر خطأ وقع فيه علم النفس، ولا يزال، وهو: أنه بحث الإنسان منفرداً.

الإنسان كائن اجتماعي.

هذا أحد تعريفات الإنسان. ومعنى بحثه منفرداً يطرح نتائج تجريدية، لا صلة لها بالحقيقة، لأنها تخلو من البحث عن تأثير الاجتماع فيه، فتجرده من الشروط الموضوعية الاجتماعية لكل فعاليات الجسمية والروحية.

«الحياة الاجتماعية ليست موجوداً مادياً مؤلفاً من أجسام الأفراد، وإنما هي، فضلاً عن ذلك، موجود معنوي مؤلف من الأفكار والاعتقادات والآراء والعواطف المشتركة، فهي إذن مجموع ظواهر نفسية إلا أنها مشتركة»⁽¹⁸⁾.

المجتمع لا يعني فلسفياً مجموع الأفراد، بل يعني ما بينهم من علاقات. وهذا لا يحتاج إلى برهنة، فالمعجم اللغوي وحده بسياقاته الذهنية والعاطفية، وما يوصله لمتلقيه من خبرات الماضين وقيمهم. المعجم هذا يغرس في وجدان متلقيه نوعاً من الرؤية «فكأن لكل لغة مذهباً في الوجود والعالم». إن علاقة الفكر باللغة أصبحت من الأمور البديهية، مثل بدهاة أن اللغة ظاهرة اجتماعية.

إذاً، فكون الإنسان اجتماعياً، يضيف احتمالات هائلة إلى أن التصورات العقدية غالباً ما تكون فعلاً اجتماعياً بكل منزلقاته، ونوازه وصراعاته التي لا علاقة لها بالفعل العقلي، بل بالعقل الجمعي، ولهذا ظهر أخيراً مفهوم «المدلول الاجتماعي للنص» وهو مفهوم حديث يدل على فهم الفقهاء الذين طرحوه للحركة الاجتماعية فهماً عميقاً.

نمو المعرفة:

هذا هو الجزء الثالث من أجزاء الصورة، ولأنه دقيق ومثير للجدل، أمهد له بما يلي:

«يؤمن المذهب العقلي بقيام علاقة السببية في المعرفة البشرية بين بعض المعلومات وبعض، فكل معرفة تتولد من معرفة سابقة، وهكذا.. حتى ينتهي التسلسل إلى المعارف الأولية العقلية التي لم تنشأ من معارف سابقة، وتعتبر لهذا السبب العلل للمعرفة».

إذا نقلنا هذا الكلام من سير الفكر البشري ككل إلى سيره في ميدان الرؤية.. فماذا ينتج عن ذلك؟

ينتج أن نمو المعرفة - وهو من ضرورات الاجتماع البشري - قد يكون خاطئاً، لأن أساسه خاطئ، وليس بالضرورة وصوله تراكمياً إلى المعارف العقلية الأولية.

ما الذي يضيفه هذا؟

يضيف أن بعض البناءات الهرمية في محيط الرؤية ما هي إلا تصورات تجريدية خاطئة.

بعد رسم أجزاء الصورة وهي: «طبيعة الاعتقاد، وطبيعة الإنسان

الاجتماعية، وطبيعة نمو المعرفة» تكتمل أماننا بصورة ناصعة النتيجة الآتية:

إن الاختلاف أمر تكويني، تقتضيه طبيعة الإنسان الاجتماعية التي تتخذ من العقيدة - أحياناً - سلاحاً من أسلحة الدفاع عن الذات، وعن مصالحها، وحتى أهوائها.

غير أن الاختلاف له جانبان: جانب إيجابي مضيء، وهو البحث الدائم عن الحقيقة، ومحاولة الوصول إليها، وجانب سلبي معتم، وهو نفى الآخر.

وهنا يجب طرح السؤال الآتي:

كيف نجعل الاختلاف إيجابياً؟

سؤال كثيراً ما سمعنا الإجابة عنه، إجابات متشابهة. إنه يغري بالإنشاء، ولذلك انهمرت سحب الكلمات المتتابعة، والمتقاطعة طوال تاريخنا، ومن كل الطوائف، تدعو إلى الجماعة، ونبذ الفرقة، ويوماً فيوماً يزداد الداعون أنفسهم ابتعاداً عن بعضهم.

لماذا؟

لأن المسألة بقيت مبارزة إنشائية لا يمكن أن تصيب هدفاً. إن المسألة لا بد أن تطرح طرْحاً آخر. لا بد أن تبحث فلسفياً إذا أريد لها أن تصل إلى حل.

أعيد السؤال:

كيف نجعل الاختلاف إيجابياً؟

وأجيب على الفور:

«إن الخروج من ساحة الصراع النظري يستدعي إعادة النظر، لا

في تصورات الآخر، بل في تصورات الذات أولاً وقبل كل شيء»⁽¹⁹⁾.

هذه القاعدة لا نجد لها صدًى عند أي الفرق، أو الطوائف الإسلامية على مر العصور، فكل فرقة تخوض في تصورات الفرق الأخرى بسيف يقيني مسلول مسبقاً، هو: أنها على حق والفرق الأخرى على باطل.

يقول أحد المفكرين النفسيين:

«إن الحاجة إلى امتحان الاعتقاد لا تتولد تلقائياً لسببين: أولاً - لأن الأفكار لا تتولد إلا لأسباب عملية. الثاني - أن الفرد يميل بطبعه إلى الاعتقاد، ولا تتولد الحاجة إلى امتحان هذا الاعتقاد، إلا إذا اصطدمت أفكاره مع أفكار الآخرين..»

هل يكون كلام هذا المفكر صحيحاً حين ننظر إليه من خلال معرفتنا للفرق الإسلامية؟
لا. أبداً..

الأسباب العملية لتوالد الأفكار بين الطوائف كانت على أشدها، كما أن تصادم الأفكار هو الآخر كانت أصدأؤه تسمع من مسافات بعيدة، لا بين الفرق العقيدية وحسب، بل على صعيد الفكر والفلسفة والأدب والفن.

ولكن كلام هذا المفكر يقرر إحدى الحقائق النفسية، إنه صادق، فلماذا إذاً لا ينطبق علينا؟

الجواب يقدمه لنا التاريخ:

ليست هناك فرقة لم تقمع، ولم تطارد. الفرق هو في النسبة

وحسب، فهناك فرق طوردت وقمعت لفترة، وهناك فرق أبيدت هي وكتبها مثل المعتزلة، وهناك فرق استمرت على الرغم من القمع الدائم لها.

ويكفي أن نلقي نظرة على سيرة أئمة المذاهب، لنجد أن أبا حنيفة مات في السجن، ومالك وأحمد ضرباً بالسياط، والصادق سيرته معروفة. لقد كان أسعدهم حظاً الشافعي الذي نجا من الموت بعد أن عفا عنه الرشيد.

أما المفكرون الإسلاميون على مر العصور، فلم ينجُ منهم إلا وعاظ السلاطين، ويكفي أن نتذكر سيرة ابن حزم وابن تيمية، أو نتذكر كيف مات الصدر والمطهري.

يقول المقرئ:

«أما العقائد فإن السلطان صلاح الدين حمل الكافة على عقيدة الأشعري، فاستمر الحال عليها بديار مصر، وبلاد الشام، وأرض الحجاز واليمن (. .) حتى أنه صار هذا الاعتقاد بسائر هذه البلاد، وبحيث إن من خالفه ضرب عنقه» (20).

هذا مثل واحد فقط من أمثلة التاريخ، يقول: «إن من خالف ضربت عنقه».

إن هذا الوضع التاريخي وهو المطاردة المستمرة والدموية للفكر، ولأهله، ماذا يُؤلّد يا ترى؟ يُؤلّد أول ما يُؤلّد «التعصب» كوسيلة للدفاع عن النفس.

ما هو التعصب؟

يقول القاموس النفسي:

«التعصب عبارة عن اتجاه نفسي موجب أو سالب، يجعل

الشخص يقف موقفاً معارضاً، أو مؤازراً لفكرة أو موضوع معين، دون أن يكون مبنياً على دليل منطقي، بحيث يكون ذلك مصحوباً بشحنة انفعالية تحول بين الفرد وبين السلوك السليم.

ويؤدي التعصب إلى عزل الأفراد، الجماعات المتعارضة، وإلى إقامة الحدود الفاصلة بينهم، كما يؤدي إلى التهديد، والخوف، والصراع، والسلوك العدواني⁽²¹⁾.

وقديماً، وقبل نشوء علم النفس وصف الغزالي هذا التعصب، فقال:

«أما اتباع العقل الصرف فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى، وإن أردت أن تجرب هذا في الاعتقادات، فأورد على فهم العامي المعتزلي مسألة معقولة جليلة، فيسارع إلى قبولها. فلو قلت له: إنه مذهب الأشعري، لنفر، وامتنع عن القبول. وانقلب مكذباً بعين ما صدق به. لما كان سيئ الظن بالأشعري، إذ كان قبح ذلك في نفسه منذ الصبي، وكذلك تقرر أمراً معقولاً عند العامي الأشعري، ثم تقول له: إن هذا قول المعتزلي، فينفر من قبوله بعد التصديق، ويعود إلى التكذيب.

ولست أقول: هذا طبع العوام، بل طبع أكثر من رأيته من المتوسمين باسم العام، فإنهم لم يفارقوا العوام في أصل التقليد، بل أضافوا إلى تقليد المذهب تقليد الدليل (...). فيضعون الاعتقاد المتلقف بالتقليد أصلاً، وينبزون بالشبهة كل ما يخالفه، وبالدليل كل ما يوافقه»⁽²²⁾.

نقلت هذا النص على طوله لأبي حامد الغزالي للتأكيد أن: الذع ثمار التعصب مرارة، وأسرع معاوله هدماً. هي: الرؤية الأيديولوجية للوقائع والتاريخ، بدلاً من الرؤية الموضوعية. إن اللحظة الغائبة في

سلوكنا الفكري «هي اللحظة المعرفية بأداتها التي هي التحليل الموضوعي، وبغايتها التي هي الحقيقة التاريخية»⁽²³⁾.

ومن العجب الفادح أن السيوف القديمة لا تزال بأيدينا، على الرغم من أن الدهر قد أتى عليها تثليماً.

وإذا كان السبب واضحاً في الأزمنة القديمة، وهو القمع والمطاردة، وادعاء امتلاك الحقيقة.. فما هو السبب الآن، وقد أخذت الرماح التي توجه إلى الآخر في الإبطاء إلى حد ما!!

وعجبٌ آخر، يصل إلى حد الذهول، حين يقرأ الإنسان ما أنتجته بعض الفرق من تناسل الأفكار، والنضج في الإبداع، بل وحتى على نطاق الأفراد. فمن لا تأسره الدهشة وهو يقرأ قديماً كتاب (درء تعارض العقل والنقل) لابن تيمية، وينظر ما فيه من خصب تناسل الأفكار. أو يقرأ كتاب (الأسس المنطقية للاستقراء) للإمام الراحل الصدر، ولا يصصره العجب، حين ينظر إلى هذا الجهد الهائل، فيراه قد اقتصر على جانب من جوانب التفكير هو: الجانب الابتكاري، أما الجانب النقدي للذات، فلا يجد له أثراً على الإطلاق.

إن التفكير واقعي وذاتي، تلك حقيقة علمية، غير أن التفكير الذاتي له جانبان: «جانب إيجابي وآخر سلبي، فالإيجابي مثل عنصر الابتكار، وبدونه لا يستطيع أحد الخروج من إطاره المعرفي إلى إطار أرحب منه. أما الجانب السلبي من التفكير فهو: أن ينغمس الفرد فيه منفصلاً عن الواقع، ويرفض كل ما لا يؤكد أفكاره، أو يسايرها»⁽²⁴⁾.

بحسبنا هذا يدور حول (الفرق بين الرؤية والموقف) وقد أخذتنا الرؤية حتى كاد الزمام يفلت من أيدينا، وعلينا الآن الوقوف على الجانب الثاني وهو الأكثر أهمية وعمقاً.

ثانياً: ما هو الموقف؟

يطلق الموقف لغوياً على: وضع الموجود بالقياس على ما يحيط به من الشروط الواقعية، أي إنه هو: الموقع يقف فيه شخص ما. أما في علم النفس الاجتماعي فالموقف هو: وضع الكائن الإنساني من حيث تفاعله في وقت من الأوقات مع بيئته الاجتماعية والطبيعية والفكرية.

هنا نقف عند أول زاوية من زوايا الفرق بين الرؤية، والموقف. فالرؤية - حسب التحديد السابق - هي: مرجع معرف. إنها بناء قائم بذاته، قبل أي موقف وخارج أي موقف، بل هي معطى ليس للإنسان تدخل في بنائه، لأنه منفصل عن الزمان والمكان.

أما الموقف فهو: تفاعل آني، أي إنه: وليد الزمان والمكان، أي وليد الظروف الموضوعية، وتدخل في بنائه إرادة الإنسان، وأشواقه، ومدى تقديره واستجابته للظروف.

هذه أول زاوية، أما الزاوية الثانية، والأهم، فهي ما يطرحه السؤال الآتي:

هل الرؤية بناء ذهني مجرد، أو تصورات اعتقادية قائمة في الوجدان، تتسع وتضيق حسب اتساع وضيق الأفق الذهني لهذا الفرد أو ذاك، أو حسب قناعة هذا الفرد أو ذاك؟

أم أن هذه المنظومة من التصورات والاعتقادات، لا بد أن تتحول إلى سلوك؟ وهي حين تتحول إلى سلوك لا بد من التقائها، واصطدامها بالموقف، لأن الموقف ما هو إلا سلوك متفاعل مع الظروف الموضوعية.

حين نأخذ بالجانب الأول من الأسئلة، أي إن الرؤية بناء من القيم، والاعتقادات، والإذعان الوجداني وحسب، تبقى المسألة مسألة تجريدية، يستوي فيها كل الأفراد: الجبان والشجاع، الصادق والكاذب، والسوي وغير السوي. إنها العودة إلى «الأرجاء».

أما حين نتحول إلى الجانب الآخر من الأسئلة، وهو: لا بُدّة تحول الرؤية إلى سلوك، فهنا نصل إلى غابة من التعقيدات. أهم هذه التعقيدات:

تحول المطلق إلى نسبي، واللازماني، والوجدان إلى حركة في محيط اجتماعي متغير دوماً.

إن الرؤية الأيديولوجية تتصف «بالثبات»، ولذلك تتسم جميع الأيديولوجيات «الوضعية» بالسلمات الآتية:

1. إنها تتخلف دائماً عن الواقع.
2. إنها تقمع النشاط الفكري.
3. إنها تقوم على أحكام مُسبّقة.

والرؤية «الاعتقادية» وإن كانت ليست قريبة من هذه الاتهامات، إلا أنها ذات ثبات مطلق. إذاً كيف السبيل لتحويلها إلى سلوك يستجيب للظروف الموضوعية؟ أي تحويلها إلى موقف دون أن يعيق أحدهما الآخر، فلا الرؤية تعيق سلامة الموقف، ولا يعيق الموقف سلامة الرؤية؟

السؤال هذا رهيب:

وتتضح رهبته من أن جميع الاختلافات، داخل أي رؤية وحول أي أيديولوجية، قديماً وحديثاً نشأت من هذا السؤال: كيف تتم

العلاقة بين الرؤية والموقف، دون أن يهدم أي منهما الآخر؟
زيادة في الإيضاح لنضرب بعض الأمثلة:

1- جاء في (الكامل) لابن الأثير ما يلي:

«قال عبد الله بن مسعود: لقد قمنا بعد رسول الله مقاماً كدنا نَهْلِك فيه، لولا أن الله منّ علينا بأبي بكر. أجمعنا على ألا نقاتل على ابنة مخاض، وابنة لبون، فعزم الله لأبي بكر على قتالهم»⁽²⁵⁾.

ويضيف الشهرستاني بعد أن يذكر أن الخلاف حول حرب الردة هو الخلاف السابع في الإسلام، ويضيف قائلاً:

«وقد أدى اجتهد عمر في أيام خلافته إلى رد السبايا والأموال إليهم، وإطلاق المحبوسين منهم، والإفراج عن أسراهم».

وفي ما ذكره ابن الأثير والشهرستاني نلاحظ ثلاثة أشياء:

1. أن هناك إجماعاً من الصحابة على عدم القتال ما عدا أبا بكر.

2. أنه حين قرر أبو بكر القتال دخل الصحابة في طاعته.

3. أن اجتهد عمر أدى إلى رفع العقوبة عنهم.

هنا يأتي السؤال:

هل الاختلاف هنا اختلاف في الرؤية، أم اختلاف في الموقف؟
لا شك في أن الصحابة جميعاً يؤمنون بالإسلام إيماناً كاملاً، ومطلقاً
وإن الاختلاف هنا في الموقف. ولكن ما هو مدى اتفاق الرؤية مع
الموقف هنا؟

2- يقول التاريخ:

حين نفى أبو ذر إلى الربذة، كان في وداعه إلى ظاهر المدينة
ثلاثة هم: الإمام علي والحسن والحسين.

علي والحسن والحسين لا يحتاجون إلى تعريف «فصفات ضوء الشمس تذهب باطلاً» أما أبو ذر فهو: من الذين نبذوا عبادة الأصنام قبل البعثة النبوية، وبالتحديد قبلها بثلاث سنوات، حتى سماه قومه «الصابي»، وكان رابع أو خامس من أسلم، وقد ساواه الخليفة عمر بن الخطاب بمن شهد بدرًا، اعترافاً بفضله، في حين أنه لم يشهدها، وقد قال فيه الرسول قولاً مشهوراً⁽²⁶⁾ وفي (نهج البلاغة) كلام رائع قاله الإمام له أثناء وداعه.

هنا يأتي السؤال:

هل تختلف رؤية أبي ذر الاعتقادية عن رؤية الإمام علي؟
الإجابة: لا حتماً. فرؤية أبي ذر من رؤية علي: ولكن هل موقف أبي ذر هو موقف علي؟

الإجابة لا، بالضرورة، إذاً يأتي السؤال الآخر: ما هو مدى انسجام الموقفين مع الرؤية؟

3- يروي (نهج البلاغة) من وصية الإمام علي، وهو على فراش الموت، ما يلي:

«... لا تقتلوا الخوارج بعدي، فليس من طلب الحق فأخطأه، كمن طلب الباطل فأصابه».

تفسيره: أن الخوارج خلطوا الرؤية بالموقف، والموقف بالرؤية، ومن يقوم بمثل هذا السلوك ليس بعيداً عن العودة إلى الصواب والتفريق بينهما، وإن كان هذا لم يحدث.

هذه الأمثلة البسيطة من التاريخ - وقد تركنا عشرات أمثالها - توضح بكفاءة أن ارتباط الرؤية العقائدية بالموقف، وارتباطه بها، منزلق خطير، يؤدي - أحياناً، إلى هدم أحدهما للآخر.

وكما يجري هدم العلاقة بين الرؤية والموقف . . يجري كذلك خلط كبير بين إضفاء الرؤية الصحيحة على الموقف الخاطئ، وإضفاء الموقف الصحيح على الرؤية الخاطئة.

ما تقدم من استعراض بعض الزوايا والأمثلة، يوضح لنا الخطورة الهائلة في تقييم ارتباط الرؤية الاعتقادية بالموقف، وانفصالها عنه. ذلك خطير بلا شك، ولكن الأخطر منه هو السؤال الآتي:

«هل نفهم الواقع بالنص، أم نفهم النص بالواقع؟ أي: هل نفهم الموقف من الرؤية، أم نتفهم الرؤية من الموقف؟ هل يمكن التنظير المباشر للواقع دون النص، وهل يمكن أن يوجد نص بدون واقع؟»
هذه أسئلة في غاية الخطورة. لأننا حين نقول: إن الرؤية لا بد أن تستجيب للموقف ننزع عنها حينئذٍ صفة الثبات، وصفة الشمول، وهما صفتان لا بد منهما في كل رؤية اعتقادية صادقة.

وحين نقول: إن الموقف لا بد أن يستجيب للرؤية ننزع عنه أهم شروطه الموضوعية، وهو: الآنية، والتطور. وهما صفتان لازمتان لأي موقف سوي.

إذاً: كيف الخروج من هذا المأزق؟

سأستعرض هنا إجابتين اثنتين:

1. في كتابه (الإسلام يقود الحياة) يقول الإمام الصدر: «هناك أحكام منصوصة في الكتاب والسنة، وتتجه كلها نحو الهدف بنفسه مؤشراً ثابتاً. وقد يتطلب الحفاظ عليه وضع عناصر متحركة، لكي يُضمن بقاء الهدف، أو السير إلى ذروته الممكنة».

2. في كتابه (خصائص التصور الإسلامي) يقول الداعية سيد

قطب: «التصور الإسلامي تصور غير متطور في ذاته، إنما تتطور في إطاره وترتقي في إدراكه، وفي الاستجابة له».

الفرق بين الإجابتين يكاد يلمس باليد، لا بالذهن وحسب، فسيد قطب قد أقفل أي إمكانية لتحرك الرؤية. إنها بشكل مطلق، وعلى الموقف أن يتكيف للوصول إليها. إن الزمن هنا واقف، أو هو معدوم.

أما الصدر: فقد وضع الهدف الذي تسعى إليه الرؤية مقياساً لها، وبالتالي مقياساً للموقف أيضاً.

ما يقوله السيد الصدر حين ننزع لغته الحديثة، وطابعه الفلسفي نجد مضمونه عند ابن القيم، فهو في كتابه (أعلام الموقعين):
 «إن الله أرسل رسله وانزل كتبه، ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض. فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره (...). فأأي طريق استخرج بها الحق، ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها...»⁽²⁷⁾.

هذان النصان يزجان بنا في «ثنائية» من تلك الثنائيات التي اندلعت كاللهب في الفكر العربي الإسلامي، وهي ثنائية: الرأي والحديث أو الاجتهاد والنص.

لقد كتب الباحث القدير أحمد أمين في كتابه (فجر الإسلام - وضحي الإسلام) صفحات عديدة حول هذا الموضوع، حيث اعتبر الرأي والحديث «مدرستين» لكل مدرسة روادها ومنظروها.

واعتبر هذا الباحث، الخليفة عمر قائداً لمدرسة الرأي، معدداً بعض المواقف التي كان يجتهد فيها، ويحكم رأيه، لا مع غياب

النص وحسب، بل ومع وجود النص، مثل: عام الرمادة، حيث أوقف حد السرقة، ولم يأخذ الصدقة، ومثل: إيقاف مصرف من مصارف الزكاة، وهو ما للمؤلفة قلوبهم، وغيرها. «إذ كان يجتهد لنعرف المصلحة التي لأجلها كانت الآية أو الحديث»⁽²⁸⁾.

وقد أوضح محمد عمارة في كتابه (مسلمون ثوار) الأسباب وراء هذه الاجتهادات للخليفة عمر. وكلها تدور حول: أن الموقف يحقق الشيء في الرؤية وهو «المصلحة».

أما الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين في كتابه (النص والاجتهاد)، فقد خاض في تعداد هذه المواقف خوفاً مسهباً، وبأسلوب جدلي مشرق، يخالف في نتيجته كثيراً من الآراء التي عرضها محمد عمارة بحماس بالغ.

وقد امتدت مدرسة الرأي عبر عبد الله بن مسعود، حيث ازدهرت في العراق على يد أبي حنيفة النعمان، وحيث نجد لها منظرين هنا، وهناك.

فمثلاً:

يقول الشهرستاني: «والنصوص إذا كانت متناهية، والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى. . علم قطعاً أن الاجتهاد (..) واجب الاعتبار، حتى يكون بصدد كل حادث اجتهد»⁽²⁹⁾.

ونجد هذا النص من قبل الشهرستاني عند الغزالي، ويكاد يكون بالألفاظ نفسها، في كتابه (المنقذ من الضلال).

كما نجد التأكيد على «المصلحة» عند نجم الدين الطوسي، وبعده ابن القيم الذي كتب فصلاً طويلاً في كتابه (أعلام الموقعين)

بعنوان «في تغير الفتوى واختلافها بحسب الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد» .

وبعدهما عند أبي إسحاق الشاطبي الذي حاول بجهد كبير وعميق⁽³⁰⁾ وضع قواعد لـ (مقاصد الشريعة)، أما في الفكر الشيعي، فقد بذل كثير من الأصوليين جهوداً كبيرة في بحث قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» التي هي التعبير الآخر عن المصلحة أو مقاصد الشريعة .
لكن تلك الجهود جاءت عبر نظرة «تجزئية» أي إنها لم تدرس قاعدة

«لا ضرر» في ضوء الآيات الكريمة التي تنحو هذه القاعدة نحوها. مثل الآية (185) من سورة البقرة والآية (87) من الحج، والآية (90) من النحل .

كما أنها حصرت نفسها، إلا نادراً، في الأمور العبادية، مثل: الوضوء الضروري، والصوم الضروري، أما حين تدخل في ميدان المعاملات - وهو المهم - فإننا نرى الاضطراب على أشده بين أقوالهم .

نظرية الظروف الطارئة، أو مقاصد الشريعة، أو المصلحة، أو اتجاه التشريع، أو الاستصلاح . هذه المصطلحات، وأمثالها، فتح الوقت الحاضرُ البحث فيها على مصراعيه: فبينما نرى قديماً أن الإمام الشافعي ينكر الأخذ بالمصلحة، وأن الإمام مالك يعتبر الأخذ بها⁽³¹⁾ نرى في الحاضر أن الآراء حولها أخذت تسير في اتجاه أكثر تقارباً، وأكثر إضاءة .

وقد حسم هذا ما قاله الأستاذ السيد محمد تقي الحكيم، في

مقدمته لكتاب (النص والاجتهاد)، فبعد أن نقل تحديد مفهوم الاستصلاح للأستاذ معروف الدواليبي . . يقول: «والحقيقة أن هذا البحث مما ضاق أداء قسم من الباحثين عن تحديد مفهومه»، ثم يضيف: إذا قلنا: « . . إن مرادهم بالمصالح المرسلة أو الاستصلاح هو هذا لدى الشيعة ما يردع من الأخذ به، مادام مستنداً إلى القواعد العامة الواردة عن الشارع . . إلخ».

لماذا كل هذا الاضطراب قديماً وحديثاً؟ لماذا لم يتوصل أحد- حتى الآن- إلى وضع قواعد ثابتة، وذات جلاء؟
وأجيب على الفور:

لأن مفهوم «الاجتهاد» بقي دون تحديد، حتى جاء الشيخ المطهري فأخرج الاجتهاد من «صومعته» الفردية إلى الجماعية، فهو يقول:

«ما من ضرورة تدعو إلى أن يقلد الناس شخصاً واحداً في جميع المسائل، بل الأفضل أن يقسم الفقه إلى أقسام تخصصية، [. .] كأن يتخصص بعض بالعبادات وبعض آخر بالمعاملات، وآخرون . . . في مجالات أخرى»⁽³²⁾، ويقول: « . . إن معنى الاجتهاد يصح في تطبيق السنن الكلية على الجديد من الحوادث المتغيرة . فالمجتهد الحقيقي هو الذي أدرك هذا المعنى، وعرف كيف أن المواضيع تتغير، مما يستتبع تغير أحكامها . . إلخ»⁽³³⁾.

إن الاجتهاد كلمة عظيمة، ولكنك لن تجد مثله مفهوماً أهين بغلظة، بل سحق سحقاً، فكل من حفظ عشر مسائل عن ظهر قلب سُمي مجتهداً!

لا، أبداً . . فالاجتهاد ليس هذا.

الاجتهاد هو: تلك القدرة الذهنية والمعرفية التي تحفظ للرؤية ثباتها، وللموقف آتيته وجدته .
لقد مضى وقت طلاقة اللسان، وحل بضراوة وقت طلاقة الفكر،
وعلينا أن نختار .

(ورقة نُشرت في مجلة النص الجديد - العدد السادس -
ذو الحجة 1416 هـ - 1997م)

المراجع

- (1) (الإسلام يقود الحياة)، ص 4. و(الميزان) 4 / 93. و(في ظلال القرآن) 1 / 251.
- (2) الشهرستاني، (الملل والنحل) 1 / 21.
- (3) د. محمد علي أبو ريان، (تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام)، ص 119.
- (4) ابن حزم، (الفصل في الملل والأهواء والنحل) 3 / 292.
- (5) نفسه 2 / 273.
- (6) فهمي هويدي، (العرب وإيران)، ص 43.
- (7) ابن حزم، (أعلام الموقعين) 4 / 250 + 256.
- (8) أحمد أمين، (فجر الإسلام)، ص 147.
- (9) الجرجاني، (التعريفات)، ص 67.
- (10) ابن تيمية، (درء تعارض العقل والنقل) 5 / 348.
- (11) ابن تيمية، (درء تعارض العقل والنقل) 5 / 348.
- (12) التوحيدي، (الإمتاع والمؤانسة) 2 / 141.
- (13) المقدمة من أحمد أمين، (ضحى الإسلام) 2 / 122.
- (14) حديث للجاحظ.
- (15) د. محمود زيدان، (نظرية المعرفة)، ص 14.
- (16) د. جميل صليبا، (علم النفس)، ص 536.
- (17) د. جميل صليبا، (علم النفس)، ص 542.
- (18) نفسه، ص 100.
- (19) د. برهان غليون، (اغتيال العقل)، ص 75.
- (20) المقرئزي، (الخطوط) 2 / 343.
- (21) محمد خليفة بركات، (علم النفس التعليمي)، ص 158.

- (22) (الاقتصاد والاعتقاد)، ص 98.
- (23) جورج طرابيشي، (جريدة الحياة) 6/1/93.
- (24) د. عبد السلام، (علم النفس العام)، ص 27.
- (25) ابن الأثير، (الكامل) 2/221.
- (26) د. محمد عمارة، (مسلمون ثوار)، ص 75.
- (27) ابن القيم، (أعلام الموقعين) 4/373.
- (28) أحمد أمين، (فجر الإسلام)، ص 238.
- (29) الشهرستاني، (الملل والنحل) 1/199.
- (30) د. محمد عابد الجابري، (بنية العقل العربي)، ص 538.
- (31) فهمي هويدي، (تزييف الوعي)، ص 86.
- (31) المطهري، (الاجتهاد في الإسلام)، ص 26، 29.
- (33) المصدر السابق.

عن الثقافة، ومكوناتها

هذه محاولة للتعرف إلى مفهوم من أهم المفاهيم الفاعلة في الحياة الاجتماعية، وهو مفهوم الثقافة. فما هي الثقافة؟ وما هي أوجه نشاطها الفاعل في حياتنا؟

حين نعود إلى الجذر اللغوي نجد أن «ثقّف يثقف: صار حاذقاً فطناً، وثقف الشيء: أقام المعوجّ منه، والإنسان أدّبه وهذّبه وعلمه». غير أن هذا الجذر اللغوي لا يفيدنا الآن في التعرف إلى كلمة ثقافة لأنها من الكلمات التي هاجرت من معناها الأصلي إلى معان عديدة، أي إنها من الكلمات التي خرجت من نطاق الكلمة المفردة إلى نطاق «المفهوم».

الثقافة بمعناها المتداول الآن دخلت إلى الساحة الفكرية والنقدية منذ 150 عاماً فقط حاملةً المعنى الأوروبي الذي يقصدونه من مرادفات هذه الكلمة.

لقد عرّفت منظمة اليونسكو «الثقافة» بأنها:

«السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعاً بعينه، وهي تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة. كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظام القيم والتقاليد والمعتقدات».

وعرّفها المفكر الإسلامي الجزائري مالك بن نبي بأنها:

«مجموعة من الصفات الخلقية، والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعورياً، هي العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي يعيش فيه».

وعرّفها الدكتور زكي نجيب محمود بأنها:

«مجموعة القيم التي توجه الإنسان، وتسيّره، وتقدم له المعايير التي يزن بها الأشياء والمواقف ليختار».

هذه تعريفات ثلاثة نستفيد منها ما يلي:

1. أن الثقافة تعني كل الأشياء المادية والروحية التي تؤثر في سلوك الإنسان، وتربطه بنظامه الاجتماعي وتحدّد له رؤيته إلى الكون والإنسان والحياة.

2. أن الثقافة لازمة لكل مجتمع سواء كان بدائياً أو متقدماً.. .
فقيراً أو غنياً.

3. أن الثقافة تختلف باختلاف المجتمعات، وتختلف باختلاف العصور في المجتمع الواحد.

كيف تبنى الثقافة في المجتمع؟

أي: كيف تتولّد القيم والأفكار وتصبح تقاليد تطبع السلوك الفردي والاجتماعي؟

بمعنى أكثر وضوحاً:

عندما يقول إنسان: هذا حسن، وذاك قبيح، هذا حق وذلك باطل، عندما يقول هكذا فهو يحدد نوعية السلوك الذي يسلكه ويحدد موقفه أي: يحدد أسلوب الحياة.

فكيف تتولد هذه المقاييس؟

الإجابة عن هذه الأسئلة المتداخلة اتخذت مسارين .

- المسار الأول يقول :

إن الثقافة ثمرة الفكر . إن فكر الإنسان هو الذي وضع هذه المقاييس والموازين للخير والشر والحسن والقبيح . فالقيم والعادات التي تطبع سلوك المجتمع هي نتيجة أفكار أفرادهِ .

- المسار الثاني يقول :

إن حياة المجتمع المادية هي واقع موضوعي ومستقل عن إرادة الناس . أما حياة المجتمع العقلية ، أي مجموعة الأفكار والنظريات فهي كلها وليدة هذا الواقع الموضوعي .

إن هناك عشرات من المفكرين على مر التاريخ يؤيدون المسار الأول وهناك عشرات غيرهم يؤيدون المسار الآخر وعلى مر التاريخ كذلك .

ما معنى هذا الكلام؟

معناه أن الأفكار لا تأتي وحدها هكذا ، والواقع لا يتغير وحده ، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ ، بل هناك تفاعل بين الفكر والحياة عند الإنسان ، وبناءً على درجة هذا التفاعل ونشاطه يتغير الواقع وتتغير الأفكار .

وهنا يأتي السؤال : إذا كانت الثقافة هي هذا المزيج من التفاعل بين الفكر والواقع فما هو سبب اختلافها بين مجتمع وآخر؟

الثقافة لا تختلف بين المجتمعات وحسب ، بل هي تختلف في المجتمع الواحد في أزمان مختلفة ، فالتاريخ يثبت أن أي مجتمع قبل التاريخ الميلادي - مثلاً - هو غيره بعد هذا التاريخ بألفي سنة .

وهنا يأتي السؤال : لماذا هذا الاختلاف؟

والجواب هو :

أن العناصر التي يتكون منها أي مجتمع ، ثلاثة هي :

1 . الإنسان .

2 . الطبيعة .

3 . العلاقة التي تربط الإنسان بالطبيعة من جهة وبالإنسان الآخر من جهة أخرى .

العنصران الأولان (الإنسان + الطبيعة) شرطان لوجود أي مجتمع ، ففي كل مجتمع هناك إنسان وهناك طبيعة .

أما العنصر الثالث وهو (العلاقة) ففي كل مجتمع علاقة مختلفة نوعاً ما عن كل مجتمع آخر .

المجتمع لا يعني فلسفياً مجموع الأفراد ، بل يعني ما بينهم من علاقات ، لأن الحياة الاجتماعية ليست موجوداً مادياً مؤلفاً من أجسام الأشخاص ، وإنما هي فضلاً عن ذلك موجود معنوي مؤلف من كل شيء يؤثر في الحياة المشتركة لجميع الأفراد . هذا التفاعل وحدوده وما وضع له من ضوابط ، هو الذي نسميه العلاقة .

إن الجهد المشترك في مقاومة الإنسان للطبيعة ومحاولة ترويضها وتسخيرها وما ينتج عن ذلك من عقبات يستخدم الإنسان طاقته العضلية والذهنية لتذليلها ، وإن هذه المقاومة باعتبارها جهداً مشتركاً يقوم به جميع أفراد المجتمع ، هي التي أدخلتهم في علاقات .

وهذه العلاقات لا بد أن تكون مختلفة من مجتمع إلى آخر لأن نوعية الظروف البيئية الطبيعية مختلفة من مكان إلى آخر .

نأتي إلى سؤال أهم مما سبق هو: ما هي مظاهر الاختلاف بين الثقافات والثقافة الواحدة؟ وكيف تتم؟

الخاصية النفسية الرئيسة للتخلف هي التقليد، والخاصية النفسية الرئيسة للتقدم هي الابتكار. أي إن هناك من المجتمعات من يسود التقليد نشاطه الذهني والعملي، وهناك من المجتمعات من يسود الابتكار هذا النشاط فيه.

هناك أحلام تشترك فيها الإنسانية جميعاً، وتقف على رأس القيم والأهداف التي يسعى إليها المجتمع البشري.. هذه الأحلام التي حددتها الفلسفة القديمة بثلاث قيم هي: الحق، والخير، والجمال.

أما فكرنا الحديث فيحددها بثلاثة هي:

الحرية، والعدل، والسلام.

إننا نقصد بالحرية هنا معناها الفلسفي لا السياسي، فالتحرر من الفقر حرية، والتحرر من الجهل حرية وكذلك كل أنواع الانفكاك من القيود التي تكبل وصول الإنسان إلى السعادة تسمى حرية.

ونقصد بالعدل معناه الاجتماعي لا اللاهوتي..

نقصد العدل بين الناس، لا تلك المسألة القديمة التي أنفق المفكرون القدماء أوقاتهم وأذهانهم في البحث فيها، وهي مسألة «العدل» وهل الإنسان مخير أم مسير؟

كلا. نحن نقصد بالعدل هنا العدالة الاجتماعية التي يلخصها الشيخ مرتضى المظهري بشيء واحد هو أن:

«المساواة الحقيقية هي تهيئة الفرص المتساوية لجميع الأفراد»،

فإذا سادت تسوية جميع الناس في هذه الفرص فقد حلّ العدل في المجتمع .

كما أننا لا نقصد بالسلام معناه العسكري، بل معناه الأشمل . .
سلام الإنسان مع نفسه، أي انسجامه مع نفسه وانسجامه مع أفراد مجتمعه .

هذه الأحلام، أو الأهداف، أو القيم، أو ما شئت تسميتها، هي التي تتحكم في السير الذهني للمجتمع البشري كله، وهي التي تشكل كل ثقافة من ثقافته . . فكيف تتم صياغة هذه الأهداف؟

إن نوعية صياغة هذه الأهداف هي التي تجعل من المجتمع متقدماً أو متخلفاً، مقلداً أو مبتكراً.
يقول الإمام الصدر :

« لكل حركة مثلها الأعلى، وهذا المثل الأعلى هو الذي يحدد الغايات والأهداف، وهذه الغايات هي التي تحدد أوجه النشاط البشري . وقد أطلق التعبير القرآني على هذا المثل الأعلى تعبير الإله ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوْنَهُ﴾ .

والمثل العليا التي اتبعتها البشرية ثلاثة أنواع :

1. المثل الأعلى الذي يستمد وجوده من الواقع . من الظروف الموضوعية للمجتمع وهو مثل أعلى (تكراري) ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ ءَانْتَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ﴾ .

2. المثل الأعلى الذي يستمد وجوده من طموح الأمة وهو يختلف عن الأول، فالأول لا يتجاوز (الواقع) أما هذا فيتجاوز الواقع إلى المستقبل وهو مثل أعلى صحيح وموضوعي وداع إلى الإبداع

ولكن نقطة الضعف فيه هو أنه يحوّل الجزئي إلى مطلق، فإلّا انسان الأوروبي نصب الحرية إلهاً ونسي ماعداها فتحول إلى فعل أعلى (تكراري).

3. المثل الأعلى الديني، هذا المثل الأعلى يمتاز عن الأولين بأنه ليس صنفاً بشرياً فيكون محدوداً أنه صالح لكل زمان ومكان عمودياً وأفقياً.

تحليل الأمام الصدر هذا للنشاط البشري يحتوي على نقاط واضحة من القوة، ولكن نقطة الضعف فيه هي: اعتباره أن الأهداف البشرية، مثلها العليا تكونت دفعة واحدة، فالمثل التكراري وُجد كمحتوى للنشاط البشري دفعة واحدة، والمثل الإلهي وجد دفعة واحدة.

غير أن التاريخ يثبت عكس ذلك، فالأهداف الاجتماعية لا تولد دفعة واحدة وإنما هي كقطرات الماء تتجمّع قطرة فقطرة، موجةً فموجة، حتى تكون نهراً أو بحيرة كاملة.

أوغست كونت (1798 - 1857) الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي يعطينا تعليلاً آخر لتطور الذهن البشري في ما يسميه «قانون الأطوار الثلاثة»، وملخصها ما يلي:

1. الطور اللاهوتي:

وهو بداية التفكير الإنساني، وفيه يفسر الإنسان كل الظواهر بأسباب خارقة للطبيعة، فيقرر أن هناك عللاً حقيقية هي التي تُحدث المطر ونمو الأشجار والحياة والموت عموماً، ويسمي هذا النوع بالآلهة.

2. الطور الميتافيزيقي :

وهو الطور الذي يفتش فيه الإنسان عن العلل الأولى للظواهر الكونية، ويصل إلى أن هناك قوى غير مُدركة قادرة بنفسها على إحداث كل الظواهر.

3. الطور الوضعي أو العلي :

وهو الطور الذي يكتفي الإنسان فيه بالمعرفة النسبية لعلل الظواهر وعلاقاتها ببعض مثل الوصول إلى قانون الجاذبية.

ما هي فائدة هذا الكلام كله :

فائدته تتضح في النتيجة التالية، وهي : أن التغيرات المادية والفكرية أي التغير الثقافي إنما هو وليد نمو المعرفة، وتطورها وتكاملها أثناء ترويض الإنسان لطبيعته.

فكيف يحدث نمو المعرفة؟

الجدل الفكري حول المعرفة : كيف يتم؟ ومن أي المصادر نأخذه؟ هذا جدل قديم ولا نريد الخوض فيه، لذلك لم نطرح سؤال «كيف تنشأ المعرفة؟» بل طرحناه بصيغة ثكيف يحدث نمو المعرفة؟ ومن خلال التاريخ نشاهد ونلمس أن المعرفة الإنسانية بدأت بالسؤال : ما هو هذا؟ وبالسؤال الآخر الأكثر صعوبة وهو «لماذا هذا؟».

وبالإجابة المستمرة عن هذين السؤالين حدث النمو الهائل في المعرفة البشرية.

حين جاء الإنسان إلى الحياة وأخذ يقوم بالعمل المشترك عبر الحياة الجماعية المشتركة أخذ يفكر في الأشياء من حوله، وراح يحددها، وأول شيء فعله في تحديدها هو «تسميتها».

تسمية الشيء هي بداية معرفته . . لأنها بداية تحديده، وما لم نسّم الأشياء بأسمائها لا يمكن معرفتها مطلقاً.

لقد أخذ الإنسان إذن في تسميته الأشياء الحسية أولاً: شجرة، نهر، أسد، ظلام، نهار . . . إلخ، ثم تطور عبر آلاف السنين إلى تسمية الأشياء المعنوية، أي تلك التي لا تدرك بالبصر.

ثم أصبحت عنده ملكة «التجريد» أي تلخيص الصفات التي يشترك فيها النوع الواحد.

وكانت تلك الفترات مليئة بالأساطير، فأثرت في تعليله للأشياء، وقد استغرقت المرحلة الأسطورية هذه من عمر الإنسان آلاف السنين.

وبدأ الصراع أولاً بين الإنسان وظواهر الطبيعة، أي بينه وبين الجوع والبرد والحيوانات المفترسة والقوى غير المرئية مثل المرض والموت، ثم تطور الصراع وامتد إلى أن أصبح بينه وبين بني جنسه.

وهنا جاءت الأديان لتمحو هذا الصراع لا بين الإنسان والطبيعة من حوله، فتلك لها سنن تكوينية، ولكن لتقضي هذه الأديان على الصراع بين الإنسان وبني جنسه من البشر.

وامتدت الأزمنة والخلاف يشتد، وأوجه مقاومة هذا الخلاف تتطور، ووضع ولا يزال يضع الأنظمة والقوانين التي تكفل القضاء على هذا الصراع أو تخفيفه على الأقل.

هذه هي مسيرة الإنسان . . مسيرة ثقافته ومسيرة نمو المعرفة التي هي أساس هذه الثقافة.

هنا نصل إلى نتيجة واضحة وهي:

إن مقياس التطور البشري، ميزان علو ثقافته وهبوطها . . نمو

ثقافته أو توقعها، هو (التعليل). . تعليل الظواهر الطبيعية والاجتماعية ومعرفة أسبابها.

ترى ما هو التعليل؟

التعليل هو ربط الشيء بسبب، فإذا كانت هناك ظاهرة طبيعية أو نفسية وحاولنا ربطها بسببها نكون قد قمنا بعملية تعليلية. وهذا ما حاوله البشر في مختلف الأمكنة والأزمان. لقد ظهرت نزعة التعليل عند الأمم بمظاهر عديدة مختلفة أهمها ثلاث هي:

1. التعليل الإلهي: وهو ما آمنت به الثقافات السامية جميعها.
2. التعليل القدري: وهو ما آمنت به الثقافة الهندية والصينية وظهر في الآداب اليونانية بصورة رائعة.
3. التعليل الطبيعي: وهو ما ظهر في الفلسفة الإغريقية وفي الثقافة الأوروبية الحديثة.

هناك مقولة يونانية تقول:

«الفعل هو معرفة الأسباب»:

وحين ندرس الثقافة العربية مثلاً في ضوء هذه المقولة نرى أنها ثقافة تقوم على الأساطير وعلى التناقض معاً. فمثلاً:

يروى المسعودي (346) عن بدء الخلق، فيقول:

«وخلق الله الأرض على حوت، والحوت في الماء، والماء على الصفا، والصفا على ظهر ملك، والملك على صخرة، والصخرة على الريح (..)، فاضطرب الحوت فتزلزلت الأرض، فأرسل عليها الجبال فاستقرت» (المسعودي، مروج الذهب 1/25).

وفي تحليل الألوان يقول :

«بعث الله جبرائيل إلى الأرض ليأتيه بطين منها (حين أراد خلق آدم) فقالت له الأرض: أعوذ بالله منك أن تنقصني، فرجع ولم يأخذ شيئاً، ثم بعث ميكائيل فلم يفعل شيئاً، ثم بعث ملك الموت وأخذ من تربة سوداء وحمراء وبيضاء، فلذلك خرج بنو آدم مختلفين في الألوان» (26/1).

ويقول :

«إن السماء الدنيا من زمردة خضراء، والسماء الثانية من فضة بيضاء، والثالثة من ياقوتة حمراء، والرابعة من درة بيضاء، والخامسة من ذهب أحمر، والسادسة من ياقوته صفراء، والسابعة من نور قد طبقها بملائكة قيام على رجل واحدة تعظيماً له» (26/1).

المسعودي بعد أن يروي هذه الحكايات يقول :

«... وما ذكرنا من الأخبار في مبدأ الخليفة هو ما نقله الخلف عن السلف، فعبرنا عنهم على حسب ما نقل إلينا من ألفاظهم ووجدناه في كتبهم» (27/1).

هذا الاعتذار من المسعودي يوحي ضمناً بأنه لا يؤمن بما نقله ولكن هذا لا يكفي... كان عليه أن يكذبه لكنه لم يفعل.

وتعجب أشد العجب حين ترى المسعودي يعنون فصلاً له بعنوان «بعض أوهام الجاحظ» يقول فيه :

«وقد زعم عمرو بن بحر الجاحظ أن نهر مهران الذي هو نهر السند من نيل مصر، ويستدل على أنه من النيل بوجود التماسيح فيه! فلست أدري كيف وقع له هذا الدليل؟ (...). أولم يعلم أن نهر مهران يخرج من أعين مشهورة في أعالي بلاد السند» (286/1).

الجاحظ والمسعودي عاشا ثقافة القرن الثالث والنصف الأول من القرن الرابع، أي إنهما عاشا في أرقى زمنٍ للثقافة العربية ومع ذلك نرى في أقوالهما هذه التعليقات الخرافية، فما بالك بما قبلهما وما بعدهما من عصور الانحطاط الثقافي؟! مثال آخر:

ظاهرة المد والجزر ظاهرة طبيعية وقد كانوا يعللونوها بتعليلات عجيبة.. يقول المسعودي:

«وقد تنازع الناس في علة المد والجزر، فمنهم من ذهب إلى أن ذلك من القمر لأنه مجانس للماء، وهو يسخنه فينبسط وشبهوا ذلك بالنار إذ أسخت ماء في القدر وأغلته (..)، لأن من شروط الحرارة أن تنبسط الأجسام ومن شروط البرودة أن تضمها».

في هذا التعليل نرى بوادر للتعليل العلمي الصحيح فالحرارة تمدد الأجسام، وهذا قانون صحيح، كما أن ارتباط المد والجزر بالقمر ارتباط صحيح ولكن لا علاقة لتمدد الأجسام بالحرارة بظاهرة المد والجزر، ولا علاقة للقمر بتسخين الماء أو تبريده.

المد والجزر سببهما جاذبية القمر ودوران الأرض حول نفسها هذا ما يقول به العلم الصحيح، ولكن كلاً من الفكرتين الجاذبية ودوران الأرض حقيقتان علميتان لم يصل إليهما الفكر البشري إلا مؤخراً، وهنا نرى تعليل ظاهرة المد والجزر وكيف اختلفت باختلاف الأجيال.

(2) التناقض:

مبدأ عدم التناقض هو القول: بأن الشيء نفسه لا يمكن أن يكون حقاً وباطلاً معاً، أو حسناً وقبيحاً معاً، و«هذا المبدأ لازم لكل معرفة،

وبدونه لا يمكن التأكد من أن قضية ما كاذبة مهما أقمنا من الأدلة على صحتها، لأن التناقض إذا كان جائزاً فمن المحتمل أن تكون القضية كاذبة في الوقت نفسه الذي نبرهن فيه على صحتها» وهذا مستحيل .
 وحين نقرأ الثقافة العربية في ضوء هذا المبدأ، أي مبدأ عدم التناقض نرى العجب العجاب .

لا حاجة للوقوف طويلاً على العصر الجاهلي : مواقف أفرادهِ، أمثاله، قصصهِ، يكفي أن نقف وقفة قصيرة على أهم شيء فيه وهو الشعر، وعلى قصيدة من أهم ما ترك لنا هذا العهد وهي معلقة زهير . . فنرى أن كل بيت يسير في واد، فمثلاً هو يقول :

ومن لم يزد عن حوضه بسلاحه . . .

ويقول في البيت الذي بعده مباشرة

ومن لم يصانع في أمورٍ كثيرة . . .

لكن الأكثر عجباً هو عندما نقرأ الفكر الذي نما بعد الإسلام الذي أخرج الناس من الظلمات إلى النور فنرى التناقض الرهيب يعم كل شيء .

وليس أدل على هذا التناقض من انشطار العقيدة الواحدة إلى فرق، وكل فرقة تنشطر في بضع سنين إلى فرق .

إن هذا يدل على عمق الاتجاه التناقضي في هذا الفكر، ولتقف على مسألة واحدة هي علاقة الحاكم بالمحكومين، لنرى التناقض الرهيب .

في أول خطبة خطبها عمر بعد توليه الخلافة حين خاطب المسلمين قائلاً :

«أيها الناس من رأى منكم فيّ اعوجاجاً فليقومه، فرد عليه

أحدهم: والله لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا» (مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص 70).

هذا الموقف الرائع من الحاكم والمحكوم.. هذا الموقف الذي يمثل روح الإسلام حقاً، ماذا يقابله بعد قليل من الزمن؟
يقابله ما يرويه التاريخ حين يقول:

«بعد وقعة الحرة أخذ مسرف (مسلم بن عقبة المري) البيعة من أهل المدينة (على أنهم عبيد ليزيد، ومن أبى ذلك أمره مسرف على السيف)» (المسعودي، مروج الذهب 3/64).
أكثر من هذا:

«حين دخل عبد الملك المدينة خطب في المسجد النبوي فقال: من أمرني بتقوى الله بعد مقامي هذا ضربت عنقه».
هذه هي الثقافة العربية مواقف يناقض بعضها بعضاً وآراء يصارع أحدها الآخر وينفيه نفياً قاطعاً، وفئات همّها أن تتراشق بالألسنة حيناً وبالرماح حيناً آخر.

والتناقض موجود على أشده ليس بين عهد وعهد أو بين فئة وأخرى بل هو موجود في آراء الشخص الواحد، فهذا - مثلاً - أحمد بن حنبل يقول عنه ابن القيم «إن الصحابة إذا اختلفوا على قولين جاء عن ابن حنبل في المسألة روايتان»، ويقول محمد عمارة «... ولقد بلغ من اتباع أحمد بن حنبل للنصوص والمأثورات الحد الذي جعله لا يرجع بالرأي أو العقل أو القياس مأثورة على أخرى عندما تتعدد وتتضارب وتتعارض المأثورات في الأمر الواحد والقضية الواحدة.. فكان يفتي بالحكمين المختلفين لأن لديه مأثورتان مختلفتان» (محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ص 137).

إن هذا التناقض في الفكر بل الثقافة بصورة عامة أُلْفَت فيه كتب كثيرة من أهمها قديماً كتاب (المحاسن والاضطهاد) للجاحظ وكتاب (المحاسن والمساوي) للبيهقي، ومن أهمها حديثاً كتاب (تكوين العقل العربي) للدكتور محمد عابد الجابري.

مثلاً:

محاسن حفظ اللسان:

قال أكنم بن صيفي: مقتل الرجل بين فكيه. وقال المهلب لبنيه: اتقوا زلة اللسان. وقال يونس بن عبيد: ليست خلّة من خلال الخير تكون في الرجل هي أخرى أن تكون جامعة لأنواع الخير كله من حفظ اللسان.

وهكذا يسرد عشرات الأقوال ثم يقول ضدها: سئل بعض الحكماء عن المنطق فقال:

«إنك تمدح الصمت بالمنطق، ولا تمدح المنطق بالصمت وما عبر به عن شيء فهو أفضل منه». وقال بعض الحكماء «اللسان عضو فإن حركته مرن، وإن تركته حرن».

وهكذا يستعرض مئات القيم المتناقضة، والعجب أن آلفاً من القراء مروا على هذا الكتاب فلم يشعروا بالخزي من هذه الثقافة التي تحمل هذه المتناقضات!!

حين نصل إلى هذا التقييم للثقافة يسلمنا البحث إلى سؤال أشد قسوة من كل ما مر من الأسئلة وأكثر مباشرة وأنضج فائدة. هذا السؤال هو:

أين نحن من هذا كله؟ ما هو مستوانا بين مستويات الثقافة التي

يوضح بها العالم الآن؟ وكيف السبيل إلى معرفته معرفة محددة، يمكننا بعد ذلك تطويره؟

السؤال صعب ومخرج ولكنني سأخوض في الإجابة عنه لأنني أعتبر أن هذه الإجابة هي هدف هذا البحث كله.

هناك منهج في دراسة المجتمعات يسمونه: «منهج التحليل الثقافي» وهذا المنهج يركز على دراسة رؤى العالم السائدة في مجتمع معين، وعلى تحليل الإدراكات والتصورات عن النفس وعن الآخرين، وعلى القيم السائدة (...). مع التركيز الخاص على اللغة باعتبارها هي المعبرة عن سلم القيم.

تحت ضوء هذا المنهج سأعالج باختصار أهم الظواهر في ثقافتنا هنا في (العمران الشمالية - في الإحساء) بصورة خاصة كنموذج لمدن غيرها تحمل القيم والتصورات نفسها، وسأركز على النقاط الآتية:

1. الشفعية:

1. أول سمة يلاحظها الناظر إلى هذه الثقافة أنها ثقافة «شفعية» أي إنها ثقافة تنتمي إلى ما قبل الكتابة حتى عند الذين يقرأون ويكتبون.

أي إنها ثقافة يتم فيها تداول الأفكار والمعارف وتعليل الأشياء وضوابط السلوك العام، لا عن طريق الكتابة بل عن طريق المشافهة. بمعنى آخر:

هناك ثقافتان ثقافة كتابية وثقافة شفعية، والفرق بينها كبير جداً، فالقراءة بالسمع غير القراءة بالعين.

تتصف الثقافة الشفعية بثلاث صفات هي:

1. أنها تعتمد على التكرار.

2. أنها تنظر إلى الماضي لا المستقبل .
3. أنها تعتمد على الاستطراد، وهو التنقل من موضوع إلى آخر دون بحثه بصورة كاملة .

التكرار لا يعني فقط أن ما نسمعه قبل عشر سنين نسمعه الآن . كلا: إنه أخطر من هذا . التكرار معناه أن التنشئة التربوية تدور حول نفسها . . معناه أن ابنك أو حفيدك يحمل منذ طفولته المفاهيم نفسها التي تحملها بدون زيادة، ومعناه أيضاً أنه لا شيء جديد يضاف إليه وكأن الدنيا قد توقفت عن هذا الحد .

والنظر إلى الماضي دون المستقبل معناه أن الرؤية التي تحملها عن الكون والحياة والإنسان هي نفسها التي عقلتها الآية الكريمة ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ﴾ . وكلما انحدرت الأمة كان تعلقها بالماضي أشد من تعلقها بالمستقبل ، أما الاستطراد فمعناه أننا نخرج من موضوع إلى آخر دون فهمه ودون التساؤل هل هو صح أم خطأ .

لماذا؟

يجيب أحد المفكرين الغربيين (أونج)، فيقول :

ما هي خطورة الاستطراد؟

«الكلام سلسلة من الأصوات المتتابعة عبر شريط زمني دائم الحركة، هذا الشريط لا يمكن إرجاعه، ونتيجة لهذا لا يمكن التفكير فيه بعمق بل يؤخذ قبولاً أو رفضاً بحكم المتوارث أو العادة .

أما الكتابة فهي: تحويل هذا الشريط الزماني إلى شريط مكاني، أي التحول من حاسة السمع إلى حاسة البصر، أي تحويل الكلام من حدث زمني سريع الزوال إلى حدث مكاني ثابت» .

ومعنى هذا أن التفكير في الشريط الزمني غير ممكن بالدقة نفسها التي يكون عليها التفكير في الشريط المكاني .
 من أين جاءنا التكرار والاستطراد؟
 من مصدرين أولهما: الأمية المنتشرة وأقصد بالأمية، الأمية الفكرية .

والثاني وهو الأشد خطراً جاء من الخطباء . هؤلاء الذين يصعدون على المنبر ويفيضون بما حفظوه متنقلين من موضوع إلى آخر، حتى لو كان متناقضاً دون أي عمق .

2- التعصب للفكرة والقبيلة :

هذه هي الصفة الثانية التي تتصف بها كل ثقافة شفوية وهي :
 التعصب للفكرة، والتعصب للقبيلة .
 ما معنى التعصب؟

يقول القاموس النفسي : «التعصب عبارة عن اتجاه نفسي موجب أو سالب يجعل الشخص يقف موقفاً معارضاً، أو مؤازراً لفكرة أو موضوع معين، دون أن يكون مبنياً على دليل منطقي بحيث يكون ذلك مصحوباً بشحنة انفعالية تحول بين الفرد والسلوك السليم .
 ويؤدي التعصب إلى عزل الأفراد والجماعات المتعارضة، وإلى إقامة الحدود الفاصلة بينهم، كما يؤدي إلى التهديد والخوف والصراع والسلوك العدوانى» .

إن التعصب للفكرة، أو ضدها، نوع من الدفاع عن النفس سببه غياب الرؤية الموضوعية لما تطرحه الفكرة أهو حق أم باطل، وسببه الآخر وهو الأهم أننا نربط بين الفكرة وقائلها، فإذا كان قائلها محل

احترام منا قبلناها دون أي مناقشة وإن كان القائل محل استخفاف منا فهذا الاستخفاف أو الاحتقار أو البغض يسري إلى الفكرة رأساً. وقد شبه أحد المفكرين المعاصرين هذه الحالة بحالة العدوى التي يعبر عنها الشاعر الجاهلي حين يصور حبه وقد سرى منه إلى ناقتها، وحبها وقد سرى منها إلى بغيره، فأصبح البعير والناقة عاشقين مثل صاحبيهما.

هذا طبعاً موقف تفقه كل ثقافة شفوية، لذلك فالفكرة تبقى كما هي دون تحريك فهي مقبولة دائماً حين يكون صاحبها مقبولاً أي متمشياً مع القيم الاجتماعية، وهي مرفوضة دائماً حين يكون صاحبها خارجاً على هذه القيم.

إن الرفض المطلق لا يُعد فكراً والقبول المطلق لا يُعد فكراً. الفكر هو الناتج الإيجابي من القبول المطلق والرفض المطلق.

أما التعصب للقبيلة وهو الوجه الآخر للثقافة الشفهية، فهو أكثر دقة من التعصب للفكرة، ذلك لأن القرآن الكريم نهى عن «التنازع بالألقاب» وقال في موضع آخر ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ﴾ ولكنه في مواضع أخرى حث على صلة الرحم بقوله «الأقربون أولى بالمعروف».

إذاً، هل في هذا الموقف تناقض؟

كلا. القرآن لا تناقض فيه فقد حث الدين على صلة الرحم واحترام العلاقة النسبية كشيء إنساني طبيعي يجده كل فرد داخل نفسه. إن الإخلاص للأسرة والقبيلة من الفطرة الإنسانية، ولكن يجب أن يكون ذلك في حدود. يجب أن يكون إخلاصك لقبيلتك أولى درجات السلم إلى الحب الإنساني. حب الآخر، لا أن يكون عائقاً

بينك وبين الآخر . هذا الأمر يتطلب أن تعترف بأن هذا السلوك كما حق لك هو حق للآخرين .

أن الإخلاص للقبيلة يكون منهيًا عنه حين يكون خطوة نحو احتقار الناس والعدوان عليهم ، أي حين يكون خطوة سلبية تؤدي إلى التفكك الاجتماعي ، أما حين يكون خطوة إيجابية تؤدي إلى التعاون والتواصل والتآزر فهذا الذي حثّ عليه الإسلام .

إن الفكر الجاهلي وحده هو الذي يقول :

لا يسألون أخاهم .

أما نحن الآن ، وضمن ثقافة أخرى ، نقول : احترم قبيلتك وقف إلى جانبها . . أظهر الاعتزاز بها ، ولكن يجب أن يكون ذلك في حدود احترام الآخرين ، فلا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى .

3- الاستخدام الساخر للغة :

هذه هي الصفة الثالثة التي تتصف بها ثقافتنا هنا ويلاحظها الناظر بوضوح كامل :

إن أي شخص هنا له اسمان : اسمه الأصلي واسم يطلقه عليه المجتمع ، وغالباً ما يكون هذا الاسم للسخرية وكأنه رسم كاريكاتيري فهذا (ذئب عجل) وذاك (وجه البومة) والثالث (الديلمي) والرابع والخامس وهكذا .

وحتى الاسم الأصلي لا يسلم عليه به ، فدائماً ينطق بالتصغير (عليان ، محميد ، نويصير) . . . إلخ .

إن هذه العادة ، في الوقت نفسه الذي تدل فيه على خفة الروح

والرغبة في الفكاهة، تدل أيضاً على سهولة احتقار الآخر أو سهولة احترامه، وكلاهما من القيم الثقافية السابقة في سلم القيم.

الخلاصة:

إن المعرفة لها ثلاثة مستويات:

1. المعرفة العفوية:

وهي تلك التي تتعلق بالجزئيات، وترى الظواهر كأشياء متتابعة الحدود لا علاقة بينها، فعوم الخشب على الماء، وغرق الحجر فيه بالنسبة إلى هذه المعرفة حادثان منفصلان لا شيء يربط بينهما، فهي معرفة لا يقين فيها ولا تحليل، وهذه هي الثقافة الشفهية في كل مجتمع شفهي.

2. المعرفة العلمية:

وهي التي تبحث عن القانون وراء كل ظاهرة من الظواهر وعن القانون الذي يربط الظواهر ببعضها. إنها البحث عن السبب والإجابة عن السؤال (لماذا؟)، فالعلم هو ربط المجهول بالمعلوم.

3. المعرفة الفلسفية: وهذه بيننا وبينها عدة قرون!!

ما هي التربية؟

يحاول هذا البحث بصورة أولية بسيطة و(نظرية) التعرف إلى مفهوم من أسرع المفاهيم تطوراً في مسيرة الفكر البشري وهو مفهوم «التربية»، وذلك لما لهذا المفهوم من تأثير بالغ في حياتنا الفردية، وحياتنا العامة . .

فما هي التربية؟

1. المعنى اللغوي:

حين نعود إلى القاموس نجد أن: «ربى الولد: أحسن القيام عليه حتى أدرك. والشيء أصلحه وأجاده. والنعمة حفظها ونمّاها». أي: إن معاني التأديب والإصلاح والإجادة داخله في معنى التربية. ومعنى هذا أن المفهوم العلمي للتربية ليس بعيداً عن جذره اللغوي.

2. التعريف العلمي:

التربية هي: المؤثرات المختلفة التي توجه، وتسيطر على حياة الفرد وتشكله نفسياً وجسماً، صعوداً وهبوطاً سواء كان مصدرها الفرد ذاته، أو البيئة الطبيعية، أو البيئة الاجتماعية.

حتمية التربية:

من مضمون هذا التعريف لا تتضح الأبعاد الواسعة للتربية وحسب، بل تتضح -إلى جانب ذلك - حتميتها، لأن الإنسان يولد وهو لا يملك أي قوة فطرية او مكتسبة، ذهنية أو عضلية تمكنه من تلبية حاجاته الحياتية، وتأتي التربية لتلبي له تلك الحاجات، وتشبعها، ناقله إليه كل خبرات الماضي، وتجاربه .

إذاً: فالمجتمعات البشرية تعتمد في بقائها، واستمرارها على التربية بصورة حتمية .

تطور التربية:

هناك «خطوات ثلاث (خطاها) الإنسان حتى اكتمل له النضج والوعي»:

الأولى:

هي التي خاض فيها غمار الحياة العملية، خوضاً موفقاً حيناً، ومخفقاً حيناً آخر. إنها التي صارع فيها الطبيعة وجهاً لوجه، لإشباع دوافعه .

وفي هذه المرحلة، أو الخطوة الأولى « . . . كانت التربية تتم بالخبرة المباشرة، عن طريق مصاحبة الصغار للكبار، ومشاهدتهم لهم، فكانت العملية التربوية الأولى تتم في الطبيعة نفسها بمواجهة الكبار للمشاكل، وحلها أمام الصغار، فيتعلم الصغار تلقائياً كيفية الحلول لمثل تلك المشاكل». ومن أهم خصائص هذا النوع من التربية بالإضافة إلى تلقائيتها، ومباشرتها، أنها محدودة بحدود الجماعة وحاجاتها الآنية .

وهذه الخطوة الأولى تمخضت عن ثلاث قفزات هائلة، أعطت للبشرية في ما بعد هذا التطور المتواصل. تلك القفزات هي: اللغة، والزراعة، والكتابة.

الخطوة الثانية :

بدأت حين أخذ الإنسان يفكر في النتائج التي أبدعها من خلال العمل، لقد «... زرع القمح في الأرض، لكنه لم يفرغ حينئذٍ، ليبحث في الزرع، كيف يغتذي بعناصر الأرض، وكيف ينمو ويثمر، وربما كان قد مرض هو نفسه أثناء ذلك «ولم يعرف لماذا مرض»، أما الآن فقد عَنّ له أن يسترجع أوجه حياته العملية، ليخرج الأفكار التي كانت مطوية فيها. حتى إذا ما تكاثرت (هذه الأفكار) وتنوّعت، أخذ في تصنيفها وتبويبها». . فنشأت العلوم، وراحت هذه العلوم تتناسل، فنشأت الفلسفة، ونشأت بعد ذلك بذور التربية الإرادية، أي خروج التربية من المرحلة العفوية إلى المرحلة القصدية.

الخطوة الثالثة :

«... بعدما كانت الخطوة الأولى عملاً مجسداً، أخفى في تلافيفه أفكاره، وكانت الخطوة الثانية استخراجاً (انتزاعاً) لتلك الأفكار، لتقوم وحدها، وكأنما هي شيء مستقل عن العمل الذي تجسدت فيه»، أتت الخطوة الثالثة، وهي :

العودة إلى العمل من خلال الفكرة، وهنا التحم الفكر والعمل، وقامت بينهما المسيرة الجدلية التي يصحح بها العمل انحراف الفكرة، ويضيء الفكر الجانب المظلم من العمل.

وبوصول الإنسان إلى الخطوة الثالثة بدأت مسيرة التربية الإرادية في الإثمار المستمر.

الأساس الفلسفي لتطور التربية:

ينبثق مفهوم التربية عند كل مجتمع من النظرة التي يفسر بها «الطبيعة البشرية» ويتطور مفهومه في ضوء تطور هذه النظرة نفسها «فحينما تؤكد التربية على جانب دون آخر من جوانب تنمية الإنسان فإنما يكون هذا الاتجاه انعكاساً لما يؤكد المجتمع ومفكروه في نظرتهم للطبيعة البشرية، وحينما تتكامل تربية الإنسان (..) فإنما يكون ذلك انعكاساً للنظرة التكاملية في المجتمع، ولدى مفكره، وعلمائه لتكامل، هذا الإنسان».

مثلاً:

1. النظرة الفلسفية القديمة :

قامت النظرة الفلسفية القديمة في فهم الطبيعة البشرية على الفصل الحاد بين العقل والجسم. لقد اعتبرت العقل (أو النفس أو الروح) من عالم علوي يتصف بالخير وبالثبات، واعتبرت الجسم من عالم سفلي يتصف بالشر والتغير.

ولهذا اهتمت بتنمية العقل، واعتمدت في تربيتها على الفكر المجرد، والبعد عن الواقع، وعن الخبرة العملية، معتقدة أن التربية واحدة في كل زمان ومكان لأن العقل نفسه جوهر ثابت لا يتغير.

ومن النتائج التربوية لهذه النظرة:

«.. أن كل ما يتصل بالعقل سام، وكل ما ينتمي إلى الجسم

حقير، ومن ثم فإن تدريب العقل بالعلوم النظرية، هو الذي يحتل المكانة الأولى، أما العلوم الأخرى التي تتصل بالمهارات الحركية، والتي تحتاجها المهن المختلفة فليست أمراً مهماً في محتوى التربية». هذه النظرة لم يكن لها التأثير الكبير قديماً وحسب، بل إن تأثيرها لا يزال ممتداً في بعض النظم التربوية في وقتنا الحاضر، بل هي السبب في نظرة «طبقية» لا تزال سائدة في أوساط الناس، وهي التفريق بين العمل الفكري واليدوي، فعند هذه النظرة أن العمل الفكري لا يكون إلا في الطبقة العليا، أما العمل اليدوي فهو منخفض عن ذلك.

2. النظرة الفلسفية الحديثة :

النظرة الحديثة للطبيعة البشرية ألغت ذلك الفصل بين العقل والجسم، كما ألغت الفصل بين «الملكات» واعتبرت أن الإنسان كل لا يتجزأ جسماً، وعقلاً، ووجداناً. . كما أنها ألغت الأهداف (المجردة أو التجريدية) للتربية، فنقلت شعار «العلم من أجل العلم» إلى شعار آخر، أكثر قرباً من الطبيعة البشرية وهو: «العلم من أجل الحياة»، وقد تضافرت العلوم الإنسانية المختلفة على تعزيز هذه النظرة المركبة إلى الإنسان، وإلى تربيته.

التربية إذاً نظام من أنظمة المجتمع، ينبع مثل كل الأنظمة من نظرة هذا المجتمع أو قيادته، إلى الطبيعة البشرية وإلى هدف المعرفة، وحيث إن التربية الإرادية يقوم بها طرف لطرف آخر، هنا ينطرح السؤال الآتي:

من هو المعلم؟

اعتدنا أن نحصر معنى المعلم في هذا الذي يقف في الصف المدرسي، ويلقي بعض المعلومات على الطلاب. إن هذا التبادر الذهني صحيح، فهذا معلم، ولكن عملية التعليم نفسها لا تنحصر فيه، فهناك معلمون أكثر منه تأثيراً، وأبلغ توجيهاً؛ فالأسرة معلمة، والمجتمع معلم، والمواقف المختلفة معلمة، والطبيعة معلمة.

إن عملية التعلم تتم يومياً في البيت، وفي الشارع وفي أماكن العبادة، وفي الأندية، ومن التلفزيون والراديو، ومن وسائل الإعلام المختلفة.

إن هذا التعدد في (قوى التربية) أو مصادر التعلم، يطرح سؤالاً هو أهم الأسئلة في هذا المجال على الإطلاق.
هذا السؤال هو:

من يقود عملية التربية؟

السؤال هذا كبير، والإجابة عنه واسعة الأبعاد، ومعقدة.

وتنبع أهمية هذا السؤال من أن التربية إما أن تتخذ وسيلة لتغيير الواقع الاجتماعي، أو تتخذ وسيلة لتثبيت هذا الواقع، وأحياناً تتخذ وسيلة لسوق المجتمع إلى أهداف ليست في صالحه.

وتنبع صعوبة الإجابة عنه من أن الذي يفكر في هذه الإجابة لا يمكن أن يكون حيادياً، فهو إما أن يكون مع تطوير المجتمع، أو يكون مع تثبيته.

ونعود مرة أخرى لنطرح السؤال نفسه:

من يقود عملية التربية؟

أهم التربويون؟ أم هم المفكرون بصورة عامة؟ أهم القادة، أم المجتمع ككل؟ هل هو المعلم، أم التلفزيون؟ أهو الشارع، أم المكتبة؟

كل هذه الأسئلة الفرعية، المنطلقة من السؤال المحوري الأول، مهمة. والإجابة عنها لا تصدر إلا عن موقف فلسفي واضح.

منذ قرون عديدة قبل الميلاد، وحتى الآن.. كان الذي يضع أهداف التربية، ويؤسس فلسفتها، هو الفئة القيادية في المجتمع، ونرى الآن على امتداد الكرة الأرضية أنواعاً من التربية قائمة على هذا الأساس، أي إن الدولة في كل بلد هي التي تقود عملية التربية وفق مفهومها الخاص عن الإنسان.

ماذا نرى حين نلقي نظرة على نظم التربية في العالم العربي الذي يهمننا في هذا المجال؟

الدكتور إسحاق أحمد فرحان (وهو وزير تربية سابق في الأردن) يضعنا، وهو يجيب عن مثل هذا السؤال، في ضباب مخيف، فهو يرسم الصورة هكذا، ويقول:

ليست هناك «فلسفة تربوية واحدة شاملة لسائر أقطار العالم العربي، بل على العكس هناك فلسفات تربوية متناقضة» أغلب تلك الفلسفات «تؤمن بالتركيز على حشو المعلومات في عقول الطلبة، توهماً بأن كثرة المعلومات دليل على وفرة الثقافة والعلم، وكان ذلك على حساب بناء العقلية المفكرة، والقدرة على التحليل العلمي، والتركيز على العمليات العقلية في طرق الحصول على المعرفة وتحليلها وتركيبها وتقويمها» (43).

«إن قيادة التربية أخطر من أن تكون في يد فرد واحد، أو أفراد، إنها مسئولية الأمة بكاملها» (60).

ويضيف:

«نحن أمة يعوزها التكافل الاجتماعي، والعدالة الاجتماعية، وتكافؤ الفرص، والحرية، والشورى، والمساواة.. فليس بالخبز وحده يحيا الإنسان، بل باحترام إنسانيته وكرامته، وتحقيق ذاته، وتأمين المساواة بين أعضاء المجتمع فالناس سواسية كأسنان المشط» (25).

هذا الكلام المرعب الذي يرسم أمامنا بؤس التربية في عالمنا العربي كله لم يقله رجل نظري، أو بعيد عن مكابدات التربية، إنه وزير للتربية، وأستاذ في الجامعة لا يزال حتى الآن يزاول أعباء التربية.

ماذا تقول الصورة التي رسمها؟

تقول: إن الإنسان في هذا العالم العربي ليس مكفولاً في حقوقه الأساسية، فكيف يكفل في حق التربية السليمة؟ إن التربية بلا فلسفة، وبالتالي فهي ذات أهداف غير إنسانية، لأن الإنسان في هذا العالم العربي غير معترف به أصلاً.

أشكال التربية:

لما كان من أوضح معاني التربية أنها عملية إعداد الناس، صغاراً وكباراً، لكي يستطيعوا العيش في مجتمع معين، وأن يطوروه، ويتطوروا معه، لما كان هذا من أوضح معانيها كانت لها على مر

التاريخ أشكال عديدة، أهمها شكلان: الشكل الجماعي والشكل الفردي؛ الشكل العفوي والشكل الإرادي.

1. الشكل الجماعي:

إن أول شكل تربوي عرفته البشرية هو الشكل الجماعي، وقد جاء عن طريقين: الأول هو: خبرة المجتمع نفسه ونقله هذه الخبرة من جيل إلى جيل عن طريق التقليد والعادات، أما الطريق الثاني، وهو الأكثر ضوءاً، فهو طريق الدين.

الدين والتربية:

لم يطرح الدين نفسه بديلاً عن الفكر البشري في تحديد أساليب التربية، وتحديد مراحلها، أو رسم قياسات النجاح والفشل في مناهجها أو محتوى هذه المناهج. . لقد ترك ذلك كله للناس، ولكنه أعطى إشارات عامة لتدل على القاعدة. . الجذر الفلسفي الذي تقوم عليه كل تربية ناجحة.

القيم والسلوك اللغوي

يقوم هذا الحوار على افتراض يقول: إن القيم تؤثر تأثيراً كاملاً في السلوك اللغوي للفرد وللجماعة.

هذا القول يستدعي شيئين: تحديد معنى القيم وتحديد معنى السلوك اللغوي. . للوصول بذلك إلى تلمس العلاقة بينها.

1. القيم:

يعرّف الاجتماعيون القيم بتعريفات عديدة نظراً إلى اختلاف الزاوية التي ينظر كل منهم من خلالها. وأهمها تعريفان:

القيم معايير توجه السلوك الفردي والجماعي في المواقف المختلفة، وتنشأ من التفاعل بين الشخص والواقع الاجتماعي بكل أبعاده.

القيم حكم عقلي أو انفعالي على أشياء مادية أو معنوية يوجّه اختياراتنا بين بدائل السلوك في المواقف المختلفة.

هذان التعريفان يلتقيان في أكثر من نقطة، وحين نحاول نقل مضمونهما إلى ساحة التعبير الأدبي نصل إلى أن القيم هي مكونات الرؤية التي نحملها عن الكون والإنسان والحياة، وهي الإطار والمرجع المعرفيين اللذين نتصرف في ضوءهما في المواقف المختلفة.

2. السلوك اللغوي:

يفرق الاجتماعيون بين معنى كلمة «فرد» وكلمة «شخص» فالفرد تعني الكائن البيولوجي، كما صوّره ابن طفيل في (حي بن يقطان). أما الشخص فتعني الكائن ببنائه البيولوجي والسيكولوجي. أي: إن الإنسان لا يسمى إنساناً كاملاً إلا إذا تحرك فكره، ونما وجدانه، ونضجت نفسه بالتصورات.. فكيف يكون ذلك؟
يكون ذلك باللغة:

إن اللغة هي التي تبني في الإنسان اجتماعيته وتعبر عن هذه الاجتماعية، فعن طريق اللغة يوصل المجتمع خبراته التراكمية، ورؤاه عن الكون والحياة إلى أفرادها، وبواسطتها يوصل إليهم شروط السلوك فيه، وبهذا يتولد الفكر، وتنبثق العواطف، ويشب الوجدان، وهنا فقط يكون الإنسان كائناً اجتماعياً.

لقد أطل بعض الباحثين في إيضاح العلاقة الجدلية بين الفكر واللغة، وطرح سؤالاً محدداً هو:

هل يستطيع الإنسان التفكير بدون لغة؟

إنه سؤال لا يحتاج الوقوف عليه طويلاً، فإجابته واضحة حين نحوّه إلى صيغة أخرى تقول:

هل يستطيع الإنسان أن يفكر بدون مجتمع؟

(لغة، مجتمع، فكر.. أيُّهم الأوّل؟) ..

إذاً: ماذا نعني بالسلوك اللغوي؟

نعني به مختلف الأساليب التي يستخدمها الأفراد خلال تواصلهم الفكري والوجداني والعملي.

إن هناك فرقاً بين الأسلوب واللغة لا بد من الوقوف عليه :

فاللغة كما يعرفها ابن قتيبة :

«أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»

أما الأسلوب فهو :

«كيفية تعبير الفرد عن أفكاره»

نفهم من هذين التعريفين :

أن اللغة نظام اجتماعي عام خارج عن إرادة الأفراد، وعن خصوصية المواقف، أما الأسلوب فطريقة فردية تحمل لون الإرادة الشخصية وخصوصية الموقف.

وأن اللغة ثابتة على مر العصور، أما الأسلوب فهو متغير على مر العصور كذلك.

اللغة لا ترغمك على اختيار أسلوب ما، ولكن المجتمع هو الذي يحدد ذلك الأسلوب المقبول والأسلوب المرفوض.

نقرأ التعبيرات الآتية :

أ. أسلوب سهل أسلوب معقد أسلوب جاف

ب. أسلوب ممتع أسلوب جدي أسلوب هزلي

ما الفرق بين المجموعتين (أ) و (ب)؟

الفرق أن المجموعة (أ) تشير إلى الألفاظ وطريقة بنائها،

والمجموعة (ب) تشير إلى المعاني وطريقة سردها.

ولكن كلاً منهما - وهذا وهو المهم - يحمل نوعاً من الدلالة

على القيمة : ففيهما معاً حكم بالاستحسان أو ضده، وهذا ما يدلنا

على الفرق الآخر بين الأسلوب واللغة؛ فاللغة حقائق مجردة لا يجري عليها الحكم بالقيمة، فهي لا توصف بأنها هزلية أو جدية، ممتعة أو معقدة، بخلاف الأسلوب.

الحكم بالقيمة ماذا يعني؟

يعني شيئاً مهماً جداً هو أن هناك «تميزاً» بين أي أسلوب وأسلوب آخر.

يقول عبد القاهر الجرجاني (471-)

«... الاعتبار اللغوية تتبع أحوال المخلوقين، وعاداتهم، وما يقتضيه ظاهر البيئته، وموضع الجبلية» (أسرار البلاغة، ص 323).

ويقول:

«لا سبيل إلى أن تجيء إلى معنى بيت شعر، أو فصل من النثر، فتؤديه بعينه في عبارة أخرى، حتى يكون المفهوم من هذا هو المفهوم من ذلك، ولا يغرّك قول الناس: «وقد أتى بالمعنى بعينه» فإنه تسامحٌ منهم، والمراد أنه أدى الغرض، فأما أن يؤدي المعنى بعينه على الوجه الذي يكون عليه كلام الأول، ففي غاية الاستحالة».

(دلائل الإعجاز، ص 260).

إن الناظر في السلوك الاجتماعي (اللغوي) يلاحظ أن هناك كلمات عديدة تشيع بين النساء دون الرجال، وأن الشباب يستخدمون المفردات بشكل مختلف عن استخدام الشيوخ، وأهل الريف يختلفون عن أهل المدينة، والأطباء غير القضاة، والشعراء غير المهندسين، فما هو السبب وراء هذه الاختلافات؟

هناك عدة أسباب لاختلاف الأساليب أهمها:

1. اختلاف الموقف :

يُعرّف الموقف بأنه : وضع الفرد من حيث تفاعله في وقت من الأوقات مع بيئته الاجتماعية والطبيعية والفكرية، أي إنه وليد الظروف الموضوعية، كما إنه وليد إرادة الإنسان، وأشواقه، ومدى استجابته للأفعال وردود الأفعال من حوله، أي إنه - بصياغة أخرى - وليد رؤيته للواقع ورؤيته لنفسه، هذه الرؤية التي تصوغها القيم التي يؤمن بها والتي تتحكم في سلوكه شعورياً ولا شعورياً.

مثلاً :

قال الجاحظ : «سألت الخزامي : هل يسرك أن يقال لك : بخيل؟ فقال : لا أعدمني الله هذا الاسم فلا يقال لي بخيل : إلا وأنا ذو مال، فسلم لي المال، وسمني بأي اسم شئت فقلت له : ولا يقال لك : سخي، إلا وأنت ذو مال، وقد جمع الله لاسم السخا، المال والحمد، وجمع لاسم البخيل المال والذم، فرد الخزامي : بينهما بون بعيد وفرق عظيم، فإن قولك عني بخيل إبقاء للمال في ملكي، والمال نافع لأهله، والحمد رياء وسمعة وسخرية، وماذا يفني الحمد الإنسان إذا جاع بطنه، وعري ظهره، وشمته به عدوه».

مثال آخر :

«قتل الشاعر هدية بن خشرم رجلاً، فجيء به للقصاص، وعرض أهله دية كبيرة لإنقاذه، وكاد ابن القتل أن يوافق على أخذ الدية، فقالت له أمه : أعطي الله عهداً لئن لم تقتله لأتزوجنه، فيكون بذلك قد قتل أباك ونكح أمك . فاقتص منه في الحال» .

إن الموقف الذي نعيشه هنا لا يقتصر على الظرف الآني للمتكلم

أو السامع، بل هو يشمل كل الظروف الاجتماعية والذاتية التي تؤثر في السلوك والتي يبنى عليها رد الفعل حين يتحول إلى سلوك لغوي، وبهذا يدخل في صياغة الموقف: المركز الاجتماعي، والنضج العقلي والعاطفي والذاكرة التاريخية والحس الجمالي والمهني ومن ورائهما جميعاً سلم القيم.

2. اختلاف الزمان والمكان:

الأسلوب سواء كان فردياً أو جماعياً لا يولد فجأة، أو يختفي فجأة، لأنه تابع لحركة المجتمع صعوداً وهبوطاً، وللتغير الدائم لنظام العلاقات بين المفردات اللغوية، فالحياة تأتي للألفاظ عن طريق الاستعمال فإذا اختفت بعض الأفكار والقيم من مجتمع ما اختفت الكلمات التي تدل عليها.

يقول الأصمعي:

«.. قد كان للعرب كلام على معان، فإذا تبدلت تلك المعاني، لم يتكلم بذلك الكلام، فمن ذلك قول الناس اليوم «ساق إليها صداقها» وإنما كان هذا يقال حين كان الصداق إبلاً وغنماً، ومن ذلك قول الناس اليوم: قد بنى فلان البارحة على أهله وإنما كان هذا لمن كان يضرب على أهله خيمة، وذلك هو بناؤه».

في ضوء ما تقدم كله نستطيع بسهولة الوصول إلى تلمس العلاقة الجدلية الدائمة بين القيم والأساليب اللغوية كما نستطيع تفسير اختلاف الأساليب من العصر الجاهلي إلى يومنا هذا.

غير أن المهم، أو الأهم من ذلك هو: معرفة القيم التي تؤثر في سلوكنا العملي والفكري والوجداني.. أي اللغوي الآن.

يصف الباحث حلیم بركات القيم السائدة في المجتمع العربي الآن بأنها:

«قيم سلفية، ذاتية لا موضوعية، عمودية لا أفقية».

هذه اللوحة القائمة التي يضعها أمامنا حلیم بركات يجب ألا تسبب لنا الذعر أو الغضب، فنحن حين نتأمل واقعنا نجد أنها لوحة فيها الكثير من قسمات الواقع.

إن القيم التي تحركنا قيم سلفية لا مستقبلية، بمعنى أننا نرى الحاضر بعيون الماضي لا المستقبل، فنحن حتى الآن نتغنى بأمجاد الماضي، ونعيش على أفكاره ونستمد منه اكتفاء نفسياً ينسينا الواقع.

إن الذي يحرك وجداننا وسلوكنا هو المتنبى لا السياب ولا محمود درويش، والذي يصبغ تفكيرنا هو الغزالي لا أي مفكر آخر معاصر لنا.

إن قيماً تحملها مفاهيم (مثل الأمة، الوطن، التحرر...) لا تحركنا. إن الذي يحركنا هو قول أو فعل مضى عليه أكثر من ألف عام.

إن جميع القيم التي تحرك سلوكنا اللغوي لم نضعها أمام امتحان نقدي لصلاحيتها أو عدم صلاحيتها؛
تُرى لماذا؟

ببساطة لأننا أولاً: لم نتعود على النظر إلى الأمور من زاوية الواقع الموضوعي، فالتصورات النظرية كلها تصورات ذهنية متوارثة، لذا فهي منفصلة عن الواقع.

وثانياً: لانعدام الحرية:

نحن نعتقد أن الحرية مقتصرة على الجانب السياسي، أي نفهم

الحرية السياسية وحسب. . في حين أن الذي يجمع تفكيرنا، وتعاملنا الموضوعي مع الواقع ليس الحرية السياسية وحسب، بل هو الحرية النقدية، حرية الاختيار وهذه حرية اجتماعية.

لنضرب مثلاً على سيادة القيم السلفية على القيم المستقبلية في سلوكنا العملي واللغوي:

هناك في مجتمعنا - مثل أي مجتمع آخر- فروق طبقية. هذه الفروق يعيد إليها بعض الفلاسفة وعلماء الاجتماع وحتى الكتاب المسلمين مثل سيد قطب توتر المجتمع، واشتعال التناقض فيه.

هذه الفروق الطبقية نحن لا نفكر فيها إطلاقاً. . إننا نخزنها في مشكلة الفقر والغنى. ومع أن هذا جانب مهم من الصراع الطبقي، لنلاحظ كيف نعالجه؟!

إننا نعالجه بقيم أخلاقية متوارثة هي الرأفة والإحسان أكبر من علاجه بقيم «العدالة الاجتماعية» والفرق بين القيمتين فرق كبير من الناحيتين: العملية والإنسانية.

إن قيم الرأفة والإحسان تبقي الفقر على حاله. إنها تضع له مخرجاً أخلاقياً عابراً. أما قيم العدالة الاجتماعية فهي تنطلق من ضرورة إزالته، وهنا يتوفر للإنسان الحفاظ على كرامته، لأنه لم يعالج فاقته بالإحسان، بل بأخذ الحق ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾.

يقول الدكتور الشيخ يوسف القرضاوي:

«.. وكما أنكر الإسلام على الطائفة التي (تقدس الفقر) نظرتها التقديسية للفقر والحرمان المادي، والعذاب البدني على وجه العموم.. ينكر على الطائفة الثانية (التي ترى فيه شراً ووبالاً، ولكنها

ترى أنه قضاء من السماء) نظرتها (الجبرية) للفقير، وزعمها أن قضية الفقر والغنى أمر محتوم، وقدر مقسوم لا راد له، ولا حيلة في دفعه، وأن غنى الغني بمشيئة الله وفقير الفقير بمشيئة الله.

إن هذه النظرة تعد حجر عثرة في سبيل أي محاولة لإصلاح الأوضاع الفاسدة، أو تعديل الموازين الجائرة، أو إقامة العدالة المرجوة، والتكامل الإنساني المنشود». (يوسف القرضاوي، مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام، ص 19).

لقد كانت مسألة الجبر والاختيار في نشأتها الأولى مسألة اقتصادية، فقد طرح معبد الجهني مسألة «القدر» في البصرة في الثلث الأخير من القرن الأول وكانت البصرة تعج بالمضطهدين من الحكم الأموي.

- ثم طورها منهج الاعتزال الذي يقوم على ثلاثة أسس:
- إقامة مفهوم العدل على حرية الاختيار.
- اعتبار العقل البشري مصدراً ثانياً للمعرفة.
- إذا تعارض العقل والنقل قدم العقل لأن الحسن والقبح عقليان.

إن بعض الناس في عصرنا هذا يكفر الشاعر الذي قال:

إذا الشعب يوماً أراد الحياة

فلا بد أن يستجيب القدر

يكفره لأنه يؤمن بحرية الإرادة الإنسانية، ويجعل القدر تالياً لهذه

الإرادة، وهذا صحيح، ولكنه نسي الآية الكريمة التي تقول:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾.

لكننا في سلوكنا اللغوي حتى الآن نؤمن إيماناً واعياً أو غير واع بالقيم القدرية، بل لا نجرؤ على مناقشتها أبداً.

نستطيع أن نتابع بالشواهد الكثيرة لوحة حلیم بركات، فكون قيمنا قيماً عمودية لا أفقية - مثلاً - نستطيع أن نضرب عليه الشواهد من الذاكرة ومن الواقع، ولكن المتأمل في أبعاد واقعنا بكل أبعاده الثقافية والفكرية والمستقبلية . . يصاب برعب أكبر.

هذا الرعب يهب علينا هبوب العاصفة من المقولات التي تحتشد الآن منادية بموت الأيديولوجيات.

تري ماذا يعني هذا الصراخ بموت الأيديولوجيات؟

يعني أن جميع القيم أصبحت في مهب الرياح لأن الأيديولوجية ما هي إلا منظومة من القيم نختار في ضوءها السلوك الصائب، فإذا ماتت هذه المنظومة أو تلك بقي السلوك البشري زورقاً مثقوباً في عرض المحيط.

الدمام 17/3/1995

المثقف والأيديولوجيا

تنبني هذه الورقة على افتراض «أن الإنسان كائن أيديولوجي»، لذا فهي لا تقف بحياء أمام تلك الأصوات التي نادت وتنادي بأن عصر الأيديولوجيات قد انتهى.

تنبني - كذلك - على أن المثقف هو القادر على هضم تصورات ثقافته في سياقها التاريخي، والقادر بالقوة نفسها على خلق حالة من التطلع إلى الأفضل، يوصلها بطريقة ما إلى المجتمع. لذا فهي تقف بغضب أمام كل ألوان العبث اللغوي.

1- ما هي الأيديولوجيا؟

المفردات في حركتها حتى تصبح مفهوماً لا تنضج دفعة واحدة. لذا فهي ذات طبيعة تراكمية. من هنا يصبح تعريفها اقتناصاً لما اكتمل من هذا التراكم، فإذا ازداد أصبحت في حاجة إلى تعريف آخر. وهكذا.

كلمة (أيديولوجيا) من تلك التي نرى لها أكثر من تعريف. وما ذاك إلا لأنها من المفردات التي تحولت إلى مفهوم بفعل تراكمات، وروافد كثيرة.

إنها في أصل نشأتها أواخر القرن 18 في حقل الفلسفة الفرنسية

كانت تعني: علم الأفكار، ثم أخذت في التحول والنمو، بحيث يرى المفكر الكبير عبد الله العروي: أنه ليست هناك مفردة عربية يمكن أن تؤدي دلالاتها. ما عدا مفردة واحدة هي «الدعوة» (في الاستعمال الباطني)⁽¹⁾ لذا فهو يقترح استخدامها كما هي بعد إخضاعها للاشتقاق العربي.

نحن - كذلك - نستخدمها كما هي مستعرضين بعض تعريفاتها:

1. في نظر جان بخلر:

الأيديولوجيا هي التمثيلات المصاحبة للعمل السياسي في مجتمع معين، والهادفة إلى الاستيلاء على السلطة، أو الحفاظ عليها⁽²⁾.

2. في نظر غرامشي:

الأيديولوجيا تصور للعالم بمثابة عقيدة تحفز لا على النظر، بل على العمل⁽³⁾.

3. أما العروي فيقول:

الأيديولوجيا هي الفكر غير المطابق للواقع⁽⁴⁾.

4. ويصل محمد سبيلا إلى هذا التعريف:

الأيديولوجيا هي الثقافة المهيمنة، أو الثقافة التلقائية للمجتمع⁽⁵⁾.

5. وباختصار:

الأيديولوجيا ما يخلقه البشر من تصورات تتحول إلى قيم تؤثر في سلوكهم، وفي نظرهم إلى الكون والحياة.

من هذه التعريفات وغيرها، نرى مدى اتساع المسافة بين الباحثين في هذا الحقل، ومدى اختلاف الزاوية التي ينظرون منها: فمن المعنى الضيق الذي يحصرها في التفكير السياسي، إلى شمولها لثقافة المجتمع التي تعني كل نشاطاته الفكرية.

أما النقطة المحورية التي تلتقي عندها هذه التعريفات، فهي النظر إلى الأيدولوجيا نظرة سلبية باعتبارها: رؤية عملية لا علمية، وثقافة تلقائية، أي يخترقها اللامعقول من الوريد إلى الوريد.

2- بؤس الأيدولوجيا:

الفلسفة الماركسية تكاد تجمع على أن الأيدولوجيا «وعي زائف».

يقول ماركس:

«ليس وعي البشر هو الذي يحدد وجودهم، بل إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم»⁽⁶⁾.

معنى هذه المقولة أن الوعي البشري ليس إرادياً، وبالتالي ليس علمياً، لأنه مفروض على الأفراد من ظروفهم الاجتماعية، وعليه لا بد أن يكون زائفاً.

ويزيد إنجلز هذه المقولة إيضاحاً فيقول:

«الأيدولوجيا ليست جمعاً من المعتقدات المذهبية، بل هي تشير إلى الطرائق التي يحيا بها البشر لأدوارهم في المجتمع (...) وإلى القيم والأفكار والصور التي تربطهم بوظائفهم الاجتماعية، وتمنعهم من المعرفة الحقيقية لمجتمعهم ككل»⁽⁷⁾.

ويقول لوي ألنوسير، وهو من هذه المدرسة الفلسفية:

«الأيدولوجيا أجوبة زائفة على أسئلة حقيقية»⁽⁸⁾.

ترى: لماذا هي وعي زائف؟

الأيدولوجيا ليست تصوراً فردياً. إنها لا تُنبث إلا في تربة جماعية: طبقة، أو طائفة، أو فئة، أو عرق.

شرط الوجود هذا يتطلب من الأيديولوجيا بناءً تصورياً خاصاً للكون والحياة، وسيجاً يحمي القيم، وينظم السلوك لهذه الجماعة أو تلك.

من هنا يأتي الوعي الزائف:

1. لأن الأيديولوجيا مطالبة بحماية مصالح فئة محددة من المجتمع، وتبرير سلوكها:

«إن النظر إلى الواقع الاجتماعي في الأيديولوجيا يتم من زاوية طائفة أو فئة.. فهو بالضرورة نظر جزئي، لأن الطائفة أو الفئة جماعة جزئية من المجتمع الذي تنتمي إليه، فالحقيقة المعبرة عنها هي عامة بالنسبة لها، ولكنها جزئية بالنسبة للمجتمع كلية»⁽⁹⁾.

2. لأن «للعقل في الأيديولوجيا وظيفة معيارية. إن القيم العليا معطاة، وبمعنى ما مفروضة، فلا شأن للعقل في صنعها وتكوينها. إن مصدرها هو خبرة الجماعة وتاريخها واختياراتها»⁽¹⁰⁾.

3. يضيف ألتوسير سبباً عميقاً لكون الأيديولوجيا وعياً زائفاً يتلخص في أن الفرق بين العلم والخرافة هو:

«أن العلم حركة انعكاس الموضع في الذهن، وهو يتميز عن الخرافة بمنعه تأثير الذات في عملية الانعكاس، وفي الحركة الموضوعية، في حين أن الخرافة تنبني على ذلك التأثير»، إن «الصفة العلمية هي نفي الذاتية، والذاتية هي أصل النظرة الأيديولوجية»⁽¹¹⁾.

4. وهي وعي زائف، لأن نشوء أي أيديولوجيا لا يتم دفعة واحدة، ومعنى هذا أن جذور بعض التصورات تختفي وتبقى فاعلة بدون جذور، بالإضافة إلى ما يضيفه التاريخ، أو التراث الذي تخترقه ذاكرة هذا المجتمع أو ذاك. وهذا المخزون يمتد في الوعي واللاوعي

الفردى والجماعى منذ عهد الأسطورة إلى عهد تبلور الأيدولوجيا ونضجها.

يتضح من هذا «أن لكل أيدولوجيا قانون حركة خاصاً بها» لا يقوم على العلم، بل على المنفعة، لا على الفعل، بل على العاطفة. وهذا هو منبع الصراع الأيدولوجى طوال التاريخ.

ولكن ما معنى هذا؟

هل نخرج فرحين إلى الصراخ بأن الأيدولوجيا قد ماتت، ونحن نرى هذه الطعنات توجه من أكثر الخناجر مضاءً إلى نحرها؟ لا. أبداً. . .

3- ضرورة الأيدولوجيا:

ضرورة الأيدولوجيا تنبع من البداهية القائلة «الإنسان كائن اجتماعى»، فمعنى كون الإنسان كائناً اجتماعياً: إنه فى حاجة إلى الهوية، وإلى الانتماء، وإلى سور من القيم يحمى نفسه ومصالحه وبقائه فى الحياة.

إن الحياة الفردية تحتاج إلى معنى أو (مثل أعلى) لتستطيع مقاومة مصاعب الحياة، ومعوقاتنا. هذا المثل الأعلى عبرت عنه الآية الكريمة بالإله ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوْنَهُ﴾ (الفرقان: الآية 43)، هذا الإله الذى يكون الحق أو الباطل، العدل أو الظلم، الجمال أو القبح. لابد منه للحياة البشرية، فمن مجموع الآلهة التى تعبر عنها بالقيم تستمد الحياة خصبها وتطورها.

تقول الآية الكريمة: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: الآية 99).

هذا الاستفهام الإنكاري في الآية، يشير إلى أن مسألة اختلاف الناس في وجهات نظرهم، وفي تصوراتهم عن الكون والحياة، وبالتالي في القيم التي يؤمنون بها وتوجه سلوكهم، هي مسألة دائمة. إذن ما هو الحل؟

الحل ليس في ادعاء موت الأيديولوجيا، فهو ادعاء معصوب العينين، بل هو في المحاولة البشرية الدائمة لأن تكون الأيديولوجيا كلها أيديولوجيا واحدة. كيف؟

هذا ما سنجيب عنه صراحة وضمناً في الفقرات القادمة.

4- مسألة نهاية الأيديولوجيا:

لم يرقص مجتمع على ألحان فرانسيس فوكو ياما مثلما رقص المجتمع العربي.

لقد كانت مقولته «نهاية التاريخ» قطعة موسيقية تحلّق حولها هذا المجتمع السديمي في سهرة صاخبة، لا فهماً لها، ولا حباً لصاحبها، بل ركضاً لارتشاف سراب إعلامي دفّقه الغرب من حولها.

ماذا يعني موت الأيديولوجيا؟

يعني أولاً:

أن قانون «التطور المتفاوت» بين الشعوب قد كف عن العمل. لقد أصبحت الشعوب كلها، الأمم كلها، في مستوى واحد، في الاقتصاد، وفي الفكر، وفي صيرورة التاريخ، وفي التطلع إلى المستقبل، بل وفي محو الماضي وفقدان الذاكرة الجماعية.

ويعني ثانياً:

أن جميع القيم التي يقوم عليها التكوين النفسي المشترك لكل مجتمع، والتي تصوغ هويته، قد ماتت، وحلت محلها قيم مطلقة لا يمكن أن يؤثر فيها الزمن مهما امتد.

ويعني ثالثاً:

أن اختلاف وجهات النظر في الحقوق الإنسانية، والنشاطات الوجدانية قد انتهى. الإنسان قد أصبح (ذا بعد واحد) فما الحاجة إلى الأبعاد الأخرى؟!

ويعني رابعاً:

أن الأديان والمذاهب يجب أن تترجل من نفوس البشر، لأن الغرض منها قد انتهى.

هذا كله لم يكن في خيال فوكوياما، لأن المعنى الذي قصده بمقولة «نهاية التاريخ» كان معنى فلسفياً محضاً، معنى جدلياً، مفاده: أن الصراع التناحري بين الأضداد الكبرى قد انتهى ببلوغ الديمقراطية الليبرالية أوج انتصارها في الحرب الباردة.

إن التناقض التناحري بين الحرية والاستبداد قد انتهى لصالح الحرية. والصراع الدموي بين الديمقراطية والديكتاتورية قد انتهى لصالح الديمقراطية، وعليه فقد انتهى الصراع الذي يحرك التاريخ، مما يعني نهايته.

إنه يقول في كتابه الذي ألفه بعد مقولته تلك:

«إن الديمقراطية الليبرالية قد تشكل نقطة النهاية في التطور الأيديولوجي للإنسانية، والصورة النهائية لنظام الحكم البشري، وبالتالي فهي تمثل (نهاية التاريخ) وليس معنى ذلك القول: إن

الديموقراطيات الراسخة المعروفة في زماننا هذا - كالولايات المتحدة وفرنسا وسويسرا - لا تعرف الظلم، أو المشكلات الاجتماعية الخطيرة. غير أن هذه المشكلات هي في ظني وليدة قصور في تطبيق المبدئين التوأم: الحرية والمساواة، اللذين قامت الديموقراطية الحديثة على أساسهما»⁽¹²⁾.

بهذا النص لا يفتح فوكو ياما الأبواب للشك في مقولته وحسب، بل إنه يشهر الخنجر لقتلها. فهو يشير إلى القصور في تطبيق المبدئين التوأم: الحرية والمساواة في الأنظمة الليبرالية.

إن القصور في التطبيق هو الحجة الجاهزة التي يلجأ إليها كل مدافع عن أيديولوجية متعثرة. وإذا آمنا بأن الديموقراطية قد تحققت - وهذا يخترقه الشك من كل جانب - لأن الحرية الاجتماعية لا يمكن تحقيقها بدون حرية اقتصادية. إذا آمنا بهذا، فماذا نقول عن المساواة؟!

هل المساواة والتفرقة ليستا تناقضين تناحرين حتى ينتهي الصراع فينتهي التاريخ؟!

إن المساواة أو ما يعبر عنه بالعدالة الاجتماعية حلم أيديولوجي إنساني عام. ولا يمكن أن ينتهي صراع المتناقضات بدون تحقيقه.

5- الرؤية الجمالية والأيدولوجيا:

«حينما أبداع هذا الكون رب العالمين، ورأى كل الذي فيه جميلاً وثنيناً خلق الشاعر كي يخلق للناس عيوناً»، بهذه الرومانسية العذبة يلفت أبو ماضي وجداننا إلى مهمة الفنان، وهي رؤية المجتمع إلى الكون والحياة.

الفن شكل من أشكال الوعي الإنساني . وإذا كانت بعض حقوله واضحة الارتباط بالأيدولوجيا كالرواية - مثلاً - فهي حسب ميخائيل باختين «تعبّر عن لغة اجتماعية لا لهجة فردية»، فإن بعض حقوله الأخرى، وأبرزها الشعر - باعتباره فعالية لغوية - يبدو أنه بعيد عن التأثير الأيدولوجي .

وهنا نبدأ بالسؤال الآتي:

هل للغة علاقة بالأيدولوجيا؟

يجيب محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي معاً عن هذا السؤال حيث يقولان: «تطور الدراسات اللغوية الحديثة أبرز أن للغة ذاتها سلطة على النفوس والعقول، وأنها ذاتها تتضمن رؤية للعالم»⁽¹³⁾.

إذا كانت هناك من إضافة على هذا القول، فهي أن اللغة كنظام لا اعتقد أنها تتضمن رؤية، الذي يتضمن الرؤية هو الأسلوب، وباعتبار أن الأساليب تقوم بحفر سياقات داخل اللغة . فإن الذي يوصف بأنه يحمل الرؤية هو الأسلوب، وباعتبار أن الأساليب تقوم بحفر سياقات داخل اللغة . فإن الذي يوصف بأنه يحمل الرؤية هو تلك السياقات . إذاً: فالسياق الجمالي، أو الشعري بالذات هل يحتمل رؤية؟

وأيّن يمكن أن نلتقي بهذه الرؤية؟ وكيف؟

هل هي في الشكل أم المضمون؟

هل هي في المعبر به أو المسكوت عنه؟

هذه أسئلة تآرجحت حولها الساحة النقدية ومازالت، فمن كتاب (الفن ضد الأيدولوجيا 1969) لآرنست فيشر . إلى كتب عديدة ترى أن الفن حامل أيدولوجي بصورة مطلقة .

وفي رأيي أن الذين كتبوا عن الأيدولوجيا الشعرية في الساحة

العربية، كانوا يركضون إلى شيء خلفهم. لقد بحثوا عنها في المعنى. وفي المضمون، وفي الطريقة التي أفرزت هذا المضمون. في حين أن القصيدة الناجحة لا تكمن رؤياها في الشكل ولا في المضمون. تكمن رؤياها في تلك التي توصلنا إليها.

القصيدة الناجحة لا تعطيك معنى أيديولوجياً. إنها فقط توصلك إلى حالة انفعالية. هذه الحالة لا تدري من أين جاءت؟ من الشكل؟ من المضمون؟ من المعبر به؟ من المسكوت عنه؟ أنت لا تدري أبداً. أما القصيدة الفاشلة، فهي تلك التي تلحّ عليك طويلاً بتفسير الماء بالماء. يقول بيير ماشيري: «إن المرأة تعبيرية لأنها لا تعكس، أكثر مما هي تعبيرية لأنها تعكس».

إننا نحمد لساحتنا النقدية المحلية أنها لم تسفك وقتها في الصراع العبثي الدائر حول حمل الأدب للأيديولوجيا أو عدمه. فهذه الساحة على لسان رائدين من رواد الحداثة فيها تعلن انحيازها إلى أن الأدب لا بد أن يحمل ما عبر عنه عبد الله العروي بالقول: «يمثل روح كل حقبة المنطق العام الكامن وراء إنتاجها»⁽¹⁴⁾.

يقول الدكتور سعد البازعي:

«نعني بالحداثة الشعرية (تلك المعالم الرئيسية) التي يمكن تبنيها على مستويين:

يتمثل الأول في تكنيك القصيدة، أو مجموع خصائصها الفنية، بينما يتمثل الثاني في توجهات الرؤية الشعرية عبر مسارات التفاعل مع الحياة الاجتماعية والسياسية»⁽¹⁶⁾.

أما الدكتور عبد الله الغدامي، فهو حين يقف على مقولة «الفن للفن أم للحياة» يقول:

«لو تأملنا نحن اليوم هذا السؤال لرأينا فساداً، لأن من المحال أن نجد نصاً يتخلص من الحياة تخلصاً يقطع كل مناحي علاقته بها. فالنص ليس إلا شيئاً من أشياء الحياة. ونحن نقول: إن اللغة كائن حي، مما يعني أن النص أيضاً شيء حي، فهو إذن حياة. كذلك من المحال أن نجد نصاً يخلو من الفن. إذن فالمقولة لابد أن تكون هكذا: «الفن هو للفن، وللحياة معاً»⁽¹⁵⁾.

غير أن الإشكالية ليست هنا.
الإشكالية ما سنقف عليه لاحقاً.

6- المثقف والأيديولوجيا:

محور هذه الورقة هو المثقف والأيديولوجيا. وللوقوف عليه لابد من تحديد الفرق الواسع بين مفردتين، أو مفهومين هما: الرؤية والموقف.

بعيد عن التصور أن يكون هناك مثقف، بأي شرط من الشروط التي نضعها لهذا المفهوم دون أن يكون صاحب رؤية.
تري ما معنى رؤية؟

الرؤية تعني منظومة من القيم والطموحات والمشاعر والأفكار، بل الإحساسات التي تقوم على أساسها علاقة الإنسان بالكون والحياة، كما تقوم على أساسها علاقته بالنظام الاجتماعي الذي يعيش في ظله⁽¹⁷⁾.

هذه الرؤية لا تخص المثقف وحده. إنها تشمل كل أفراد المجتمع. ولكن ما الذي يميز المثقف عن غيره داخل أو حيال هذه الرؤية؟

الذي يميزه هو الموقف .

ما هو الموقف؟

يعرّف علم النفس الاجتماعي الموقف بقوله: «الموقف هو وضع الكائن الإنساني من حيث تفاعله في وقت من الأوقات مع بيئته الاجتماعية، والطبيعية، والفكرية» .

بهذا التحديد نصل إلى البعد الأول من أبعاد الفرق بين الرؤية والموقف: فالرؤية ذات محتوى نظري تتصاهر فيه عناصر عديدة . بعضها أو أكثرها يكون معطى مسبقاً لا دخل للاختيار فيه . أما الموقف فهو تعامل آني، أي إنه وليد الزمان والمكان، وليد الظروف الموضوعية، تدخل فيه إرادة الإنسان، وأشواقه، ومدى تقديره واستجابته لواقعه .

وبهذا التحديد - كذلك - نصل إلى البعد الآخر من أبعاد الفرق بين الرؤية والموقف . وهو ما يطرحه السؤال الآتي :

هل الرؤية بناء ذهني، أو تصورات اعتقادية قائمة في الوجدان، تتسع وتضيق حسب اتساع الأفق الذهني أو ضيقه لهذا الفرد أو ذاك؟ إن هذه المنظومة من التصورات لا بد أن تتحول إلى سلوك؟

أعتقد أن الإجابة واضحة، ذلك لأن الرؤية لو بقيت مجرد تصورات قابضة في أفقها الوجداني، لتساوى في ذلك كل الأفراد، الشجاع والجبان، والصادق والكاذب، المثقف والجاهل، إنها العودة إلى «الإرجاء» .

الرؤية إذاً لا بد أن تتحول إلى سلوك، والسلوك باختصار: إما أن يكون وليد الرؤية وحدها، أو وليد الموقف وحده، أو وليد المخاض الجدلي بين الرؤية والموقف .

بأسلوب «إما وإما» القديم هذا نطرح المسألة: لنصل إلى السلوك لا يمكن أن يكون الموقف وحده، وإلا أصبح موقفاً آلياً بعيداً عن التصرف البشري. أما حين يكون وليد الرؤية وحدها، فهو ممكن، ولكنه يكون سلوكاً يعطي ظهره للواقع، ولا يقوم بأهم خطوة إنسانية وهي الاختيار.

إذاً، فالسلوك الإيجابي هو ذلك الذي يتولد من المخاض الجدلي بين الرؤية والموقف، وهنا تبرز مسؤولية المثقف، وخطورة دوره الاجتماعي.

إن رؤية غير المثقف تكون - غالباً - ثابتة، تحاول تطوير الموقف للرؤية، أي تطويع الواقع للتصور، وهنا تكون الرؤية بالنسبة إليه «تفكيراً مبنياً للمجهول»، كما يعبر هيدغر، أي إن انغماراً مريحاً من عناء التفكير في الواقع، ومن عذاب الاختيار. إنها تقليد وحسب. أما المثقف فهو ذاك الذي يخضع الرؤية للموقف، والموقف للرؤية في اختيار مرهف. وهنا تكون رؤيته رؤية تستخدم من الواقع لغة جدلية، لا لغة مسبقة. ومن هنا أيضاً يستطيع تطوير الرؤية وإغناءها.

يقول جورج طرابيشي في صياغته لآراء كارل مانهايم عن المثقف:

«... إن الفئة الاجتماعية الوحيدة المؤهلة لأن تكون قيّمة على الحقيقة هي (الفئة المثقفة)، لأنها الفئة الاجتماعية الوحيدة التي تملك القدرة على التحرر من الشرط الاجتماعي للمعرفة. و(الفئة المثقفة) بحاجة إلى (حرية الطيران) بين الطبقات، حتى تستطيع الارتقاء

بالمعرفة من المستوى الأيديولوجي إلى المستوى العلمي الموضوعي»⁽¹⁸⁾.

ما الذي يعنيه مانهايم بحرية الطيران بين الطبقات؟ إنه يعني: حرية الطيران بين الأيديولوجيات.

إن لكل طائفة أيديولوجيتها. وأي أيديولوجية - مهما كانت طاعنة في بيداء الوهم - لابد من احتوائها على عناصر إيجابية. وهنا على المثقف أن يطير بين هذه العناصر الإيجابية ليصوغ منها موقفاً لا فتوياً، موقفاً متجهاً إلى واحة المستقبل، موقفاً حالماً بأن تصبح جميع الأيديولوجيات أيديولوجية واحدة.

إن المثقف لابد أن يحترق بالحنين إلى ما أسماه: «أيديولوجيا المستقبل»، لأنه دائماً في توق إلى ما يجب أن يكون لا إلى ما هو كائن.

إن أيديولوجيا المثقف أيديولوجيا مستقبلية (هيولي) غير متحققة، يسعى المثقف إلى أن يحققها بعناد، وإن كان على يقين من أنها لن تتحقق. وإن تحققت ففي مآزقها النسبي.

7- ما هي أيديولوجيتنا؟

أقصد بضمير (نا) العالم العربي كله.

هل يملك هذا العالم العربي - الممتد من الماء إلى الماء - أيديولوجية واحدة، أم عدة أيديولوجيات؟ وإذا كان يملك عدة أيديولوجيات، فما هو المنطق السائد بينها؟

الإسلام ليس أيديولوجيا، لأنه لا يخاطب طائفة، ولا فئة، ولا أمة محددة، إنه يخاطب الناس جميعاً.

وبذلك فهو «تصور شامل» حسب تعبير سيد قطب . والتصور الشامل ليس أيديولوجيا ، إنه دين .
ولكن هل بقي الإسلام كما بدأ؟
لا .

الإسلام نص أول ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ (فصلت: الآية 42) ونص ثانٍ هو: التأويل والتفسير، أي فهم الناس للنص الأول. وفهم الناس يدخل فيه الهدى والضلال . وتدخل فيه الأيديولوجيات الطائفية والطبقية والقومية . . ومن هنا جاءت أدلجة الدين .

لقد أصبح الإسلام في النص الثاني، حاشا النص الأول، أيديولوجيات متناحرة، بدءاً من «الفتنة الكبرى» حتى أيامنا هذه في بلاد الأفغان والجزائر .

ترى هل لنا أيديولوجية قومية واحدة؟

نعم . هناك أسراب من الألفاظ الجميلة، يدق بعضها أعناق بعض ، نسميها الأيديولوجيا القومية .

مثلاً: يقول ميشيل عفلق في كتابه (في سبيل البعث): «الإيمان يجب أن يسبق كل معرفة، ويهزأ بأي تعريف، بل إنه هو الذي يبعث على المعرفة، ويضيء طريقها» .

ماذا يعني هذا النص؟

يعني الاحتفاء بكلمة طوباوية وهي «الإيمان» فهو لم يحدد الإيمان بماذا والكفر بماذا . ويعني ثانياً: إلغاء العلم . فهذا الإيمان يهزأ بأي تعريف ، ويسبق أي معرفة .

ومثلاً آخر أشد بشاعة، يقول زكي الأرسوزي:

«نحن إذ نعود إلى عهدنا الجاهلي نلتقي مع الحضارة الحديثة . مع نظم قيمها، ومع أمانيتها، فضلاً عن التقائنا جميعاً في ينبوع حياتنا القومية . ينبوع الذي يتقدم على ما نسج التاريخ بيننا من أسباب التفرقة . إن في إحياء تراثنا الجاهلي بعثاً لعبقرية أمتنا، وإذكاء لمكارم الأخلاق» .

ما الذي يتحدث عنه النص؟

إنه يتحدث عن الخروج من التاريخ لا إلى مكان ولا إلى زمان .
إننا مازلنا جميعاً نذكر المهزلة التي ثار غبارها بين عبد الناصر والبعث حول: أيهما تقدم: الحرية، أم الوحدة!!
لقد استمر الصراع منذ ذلك الحين وحتى الآن . ولم يتحقق شيء، لأن الصراع كان في ساحة اللغة لا ساحة الواقع .

وماذا بعد؟

هل هناك أخطر من هذا؟

نعم هناك .

يقول ألتوسير: لقد قال ماوتسي تونغ كلمة نقية كالفجر: «ليس هناك شيء في العالم ينمو بلا أي تفاوت» .

إن العالم العربي يعيش تطوراً غير متكافئ في كل حقل من حقوله المادية والمعنوية . هذا التفاوت له قانون . وهو يقضي بالتفاوت في القيم والسلوك . ومعنى هذا أنه لا ينعكس على شكل تمزق في السياقات اللغوية وحسب، بل تمزق وجداني، وتمزق في البناء النفسي المشترك .

أمة كهذه، يشطرها النمو غير المتكافئ أشطاراً، كيف يمكن أن تكون لها أيديولوجية واحدة؟

ومع ذلك فهناك ما هو أخطر من هذا.. هناك الطوفان الضاري القادم إلينا من النظام العالمي الجديد. هذا الطوفان يشخص فعله فينا أحد كتابنا المعاصرين بقوله:

«لم ينجم التغيير الفكري عن (استثمار) عقيدة جديدة كالعقلانية الليبرالية، ويقضي إذن -كما حدث في الغرب- تثبيت منظومة قيم اجتماعية، تحقق للجماعة التوازن الجديد المنشود، ولكنه نجم عن نزع كل عقيدة ومنظومة قيم من الحياة الاجتماعية. وهكذا ظهرت العملية الثقافية التحديثية كقطيعة، لا كارتباط جديد، وكتجريد للإنسان من تربيته، لا إعادة تربيته، ونشر للجهل، ومحو للأمية. وإذا كان استثمار العقيدة الليبرالية قد أدى إلى تحرير العقل في الغرب، فإن التغيير الفكري القائم على تحطيم العقيدة التقليدية، وتفكيك منظومة القيم القديمة، واللغة، وعلاقات التواصل، والمفاهيم معاً، لم ينجب إلا الانسحاق وفقدان التوازن، والاستلاب للغرب».

هذا النص لبرهان غليون يترك أمام أعيننا ظلاماً صفيقاً.

نعم لقد حاول النظام العالمي الجديد ولا يزال تجريد العالم العربي من كل عقيدة بدءاً من الدين، فالقومية، فالعلمانية، وبدءاً من التشكيك في التراث كله.. كل ذلك ليجرّد المجتمع من نظام القيم، وبالتالي تجريده من الإرادة.

ولكن: هل الغرب يستهدفنا بالذات؟

لا.

الغرب يسير في ضوء أيديولوجيته لا بالنسبة إلينا وحسب، بل

حتى بالنسبة إلى شعوبه . لقد كانت الديمقراطية الليبرالية أيديولوجيا مشرقة، ولكنها منذ بدء هذا القرن تحوّلت كما يقول هربرت ماركوز «إلى لغة أخرى» هي لغة المال . إنها تستهدف الإنسان حتى في مجتمعاتها لتحيله إلى آلة منتجة، وآلة مستهلكة وحسب .

وإذا كان هذا، فلماذا إذاً لا ندافع عن أنفسنا؟ ليس نحن فقط، بل لماذا لا يدافع الإنسان عن نفسه؟
أيها السادة:

تُرى في هذه المتاهة الأيديولوجية، في هذا الضياع النفسي، في هذا الظلام الذي يهنيء بعضه بعضاً . ماذا نعمل؟

هل نستريح إلى أن تغييب الحرية، وقمع المتطلعين إليها هو المسؤول عن هذا، هو المسؤول عن الصراع العبثي بين الأيديولوجيات، وعن عدم فتح نوافذها للضوء، لأنه بدون حرية ينعدم المنطق المشترك، وتقع كل أيديولوجية داخل نفسها نافيةً ما عداها دموياً .

أم نستريح إلى أن الرؤية الاجتماعية، عالية ودانية، تنظر إلى الفعل الثقافي باعتباره فعل تسلية، لا فعل تغيير، وعليه فلا جدوى؟
هذه اللاجدوى التي أنقها بعض مدعي الثقافة حتى يحلو لهم جني الثمار في جميع الفصول، فراحوا يحثون في وجوهنا مقولة «سقوط المثقف الأيديولوجي» وصعود مثقف لقيط جديد ينادي بـ«المجتمع المدني، والتعددية السياسية، واحترام حقوق الإنسان» كما يفهمها الغرب . ينادي بها وهو متكئ على كأسه .

هل نستريح إلى تحقيب مثقف مثل محيي الدين اللاذقاني لما سماه هرولة إنشائية: بالنظام الثقافي العربي الجديد، وبالذات مرحلته

السادسة التي تدعي بأنه بعد حرب الخليج الثانية تخلص المثقف من ثنائية اليمين واليسار، كما تخلص من علاقات التبعية للشرق والغرب، من دون أن يسأل: كيف تم التخلص؟ بل ومن دون أن يرف له جفن؟ هل نستريح إلى ما قاله الغدامي والبازعي من أن مبدعينا يحملون رؤية، ويعبرون عنها، أم نستريح إلى ما قاله الدكتور تركي الحمد والدكتور إبراهيم غلوم من قبله، من أن المثقف الخليجي يعيش لعنة واضحة هي: الانقسام بين الإبداع والسلوك: فبينما هو في عالمه الذهني والإبداعي يقف موقفاً ذا رؤية، نراه في سلوكه يقف موقفاً هازئاً من تلك الرؤية نفسها؟!

هل نستريح في خيمة التجريب القوراء مستمعين إلى خريير الماء وأنشودة المطر، ونحن نرى التيارات العدمية والعبثية، والرجوع إلى كهوف الذات، وغابات الذاكرة. . هو الذي يسود إنتاجنا الإبداعي في العالم العربي كله؟

وأخيراً عليّ أن أطرح سؤالاً حاسماً لن أحاول الإجابة عنه. سؤالاً طرحه جاكوب بايرون من قبل حين قال: «كيف يتسنى لنا أن نميز بين الوجدان الحقيقي، والوجدان الأيدولوجي الزائف؟»
أيها السادة:

ترى: ما العمل؟

(أعدت هذه الورقة للإلقاء في النادي الأدبي بالرياض عام 1996م لكنها رُفضت، وقد تم نشرها في مجلة «النص الجديد»- العدد 5 سنة 1416هـ - 1996م)

المراجع

- (1) العروي، مفهوم الأيديولوجيا، ص 9.
- (2) محمد سبيلا، الأيديولوجيا، ص 13.
- (3) المصدر السابق، ص 14.
- (4) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 12.
- (5) سبيلا، الأيديولوجيا، ص 14.
- (6) تيري إيجلتون، الماركسية والنقد الأدبي، ترجمة جابر عصفور، فصول ع 3 / 1985.
- (7) تيري إيجلتون - النقد والأيديولوجية من مقدمة المترجم فخري صالح، نفس العدد ص 10.
- (8) فصول، نفس العدد.
- (9) ناصيف نصار، الأيديولوجيا على المحك، ص 55.
- (10) المصدر نفسه.
- (11) العروي، مفهوم الأيديولوجيا، ص 95.
- (12) فوكوياما، نهاية التاريخ، ترجمة حسين أحمد أمين، ص 8.
- (13) سبيلا وبنعبد العالي، دفاتر فلسفية، 5/5.
- (14) العروي، نفس المصدر، ص 6.
- (15) سعد البازعي، ثقافة الصحراء، ص 19.
- (16) الغدامي، ثقافة الأسئلة، ص 88.
- (17) بعض المفردات في التعريف مأخوذة من تعرف غولدمان للرؤية.
- (18) حمد الحمداني، النقد الروائي والأيديولوجيا، ص 19.

الفرق بين اللغة والأسلوب

تقوم هذه الورقة على تأكيد الفرق بين مفهوم اللغة ومفهوم الأسلوب وتتبع الخطوات التالية لإيضاح ذلك الفرق:

1. التعريف:

تعرف اللغة بأنها:

أ - أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم .

ب- نظام من الرموز يتفاهم به الناس .

ويعرف الأسلوب بأنه:

كيفية تعبير الفرد عن أفكاره، وعن الحركة التي يجعلها في هذه الأفكار .

طريقة التفكير، والتصوير، والتعبير .

ماذا نفهم من التعريفين؟

نفهم:

أن اللغة نظام اجتماعي عام خارج عن إرادة الأفراد وعن خصوصية المواقف أما الأسلوب فهو طريقة فردية تحمل لون الإرادة الشخصية، وخصوصية الموقف .

وأن قواعد اللغة ثابتة على مر العصور، أما الأسلوب فهو متغير على مر العصور كذلك.

2. الحكم بالقيمة:

نقرأ التعبيرات الآتية:

أسلوب سهل	أسلوب معقد	أسلوب غريب	أسلوب مألوف
أسلوب ممتع	أسلوب مشوق	أسلوب جدي	أسلوب هزلي

هل هناك فرق بين المجموعتين (أ) و (ب)؟

ما هو؟

الفرق أن المجموعة (أ) تشير إلى الألفاظ، وطريقة ترتيبها أما المجموعة (ب) فتشير إلى المعاني، وطريقة سردها، ولكن كلاهما وهذا هو المهم تحمل نوعاً من الدلالة على (القيمة) ففيهما معاً حكم بالاستحسان أو ضده، وهذا ما يدلنا على الفرق الثاني بين اللغة والأسلوب. اللغة حقائق مجردة لا يجري عليها حكم بالقيمة، فهي لا توصف بأنها هزلية أو جدية، ممتعة أو معقدة، إن الأسلوب هو الذي يوصف بذلك.

الحكم بالقيمة ماذا يعني؟

يعني شيئاً مهماً جداً هو أن هناك «تميزاً» بين أي أسلوب وأسلوب آخر. فنحن حين نقول: «خالد عنده أسلوب رائع» لا نقصد الاستحسان فقط، بل نقصد قبل ذلك إلى أن طريقة خالد متميزة عن غيرها من الطرق، وهذا يوصلنا إلى النتيجة الآتية:

ما هو سبب اختلاف الأساليب؟ لماذا يكون أسلوب سعيد مختلفاً

عن أسلوب راشد، بل لماذا يكون أسلوب خالد في حالة معينة مختلفاً عن أسلوبه في حالة أخرى؟ .

لنطرح السؤال بصيغة أخرى:

الناظر في السلوك الاجتماعي (اللغوي) يلاحظ أن هناك كلمات تشيع بين النساء دون الرجال، وأن الشباب يستخدمون المفردات بشكل مختلف عن استخدام الشيوخ، وأهل الريف يختلفون عن أهل المدينة، والأطباء غير القضاة، والشعراء غير المهندسين. . فما هو السبب وراء هذه الاختلافات؟

هناك عدة أسباب لاختلاف الأساليب، أهمها:

1. اختلاف الموقف:

يعرف الموقف بأنه: وضع الفرد من حيث تفاعله في وقت من الأوقات مع بيئته الاجتماعية، والطبيعية، والفكرية. ومعنى هذا التعريف أن الموقف وليد الزمان والمكان، أي إنه وليد الظروف الموضوعية، كما إنه وليد إرادة الإنسان وأشواقه، ومدى استجابته للأفعال وردود الأفعال من حوله.

مثلاً:

أنت تقول في بعض الحالات، حين يطلب منك القيام بعمل ما: «لا يمكن» وتقول في حالة أخرى: «لا أقدر» وفي حالة ثالثة: (لا أستطيع) وفي رابعة «هاه، أشوف!». المعنى الأساسي واحد، ولكنك في الحالة الأولى ترفض رفضاً قاطعاً، لأنك لا تشعر بأي التزام نحو الطالب، وتريد أن تصده عن الإلحاح في الطلب.

أما في الحالة الثانية فتلمح إلى أنك كنت تود أن تجيبه إلى طلبه

ولكن هناك موانع داخلية (نفسية) تجعل الأمر صعباً عليك، وفي الحالة الثالثة أنت تعتذر لأن هناك عقبات خارجية تحول بينك وبين الاستجابة لطلبه، أما في الرابعة فأنت أبقيت الطلب في حالة من التردد واللامبالاة.

مثال آخر:

قال الجاحظ: سألت الخزامي: هل يسرك أن يقال لك بخيل؟ فقال: لا أعدمني الله هذا الاسم. . فلا يقال لي بخيل إلا وأنا ذو مال، فسلم لي المال، وسَمَّني بأي اسم شئت. فقلت له: ولا يقال لك سخي إلا وأنت ذو مال. وقد جمع الله لاسم السخاء المال والحمد، وجمع لاسم البخل المال والذم. فرد الخزامي: بينهما بون بعيد، وفرق عظيم، فإن في قولك عني بخيل إبقاء للمال في ملكي. والمال نافع لأهله، والحمد رياء وسمعة وسخرية، وماذا يغني الحمد الإنسان إذا جاع بطنه، وعرى ظهره، وشمته به عدوه؟!

يتضح من المثالين السابقين أن الموقف له تأثير كبير وحاسم في استجابتنا لما يطلب منا، وفي الاستجابة لما نطلبه نحن من الآخرين. لذلك علينا حين نريد كتابة مذكرة ناجحة أن نحدد بدقة موقف هؤلاء الآخرين لنستطيع التعامل معه.

إن الموقف الذي نعينه هنا لا يقتصر على الطرف الآني للمتكلم، أو السامع، بل هو يشمل كل الظروف الاجتماعية، والفردية التي تؤثر في السلوك، والتي يبني عليها «رد الفعل» حين يتحول إلى سلوك لغوي، وبهذا يدخل في صياغة الموقف: المركز الاجتماعي، والنضج العقلي، والعاطفي، والذاكرة اللغوية والحس الجمالي، والمهنة، والتوجه

يقول الجاحظ : (255 هـ) :

« . . وكلام الناس طبقات ، كما أن الناس أنفسهم طبقات ، فمن الكلام الجزل والسخيف ، والملح والقبيح ، والخفيف والثقيل ، وكله عربي ، وبكل قد تكلموا . . » (البيان والتبيين ، 1 / 80) .

كيف نحدد موقف الآخر؟

نريد أن نكتب مذكرة إلى رئيس شركة من الشركات في موضوع رعاية البيئة -مثلاً- طالبين منه وضع برنامج محدد حول جمع النفايات ، وطرق تخليص البيئة منها بحيث يحتاج هذا البرنامج إلى صرف خمسين مليون ريال في حالة تنفيذه .

إن المبلغ كبير ، فكيف نحدد موقف هذا الرئيس لنستطيع من خلال ذلك التأثير عليه ، والاستجابة لما نطلبه منه؟

إن أول شيء تجب معرفته هو تحديد الزاوية التي سينظر منها هو إلى هذا المشروع . وهنا تأتي «القيم» التي يؤمن بها والتي ستؤثر في سلوكه ، وفي قراره الاستجابة من عدمها .

إن القيم هي التي تحدد معيار الصواب والخطأ ، الحسن والقبيح ، ما يجب فعله وما يجب تركه عند الفرد وعند الجماعة ، ومعنى هذا أن القيم تدخل في صياغة كل القناعات ، وكل المفاهيم ، وفي التعبير عن هذه القناعات والمفاهيم حين تتحول إلى «سلوك لغوي» لذلك تعرف القيم بأنها :

«معايير توجه السلوكين الفردي والجماعي في المواقف المختلفة» .

مثلاً :

حين يشاهد عدد من الأشخاص فيلماً واحداً سنلاحظ في النهاية

أن كل واحد منهم قد حكم على الفيلم بحكم مختلف عن الآخر؛ فواحد ينظر إلى موضوع الفيلم، ما هي المشكلة التي عالجه؟ وآخر يركز على قدرة الممثلين، وثالث يحصر همه في عدد القبل في الفيلم، وهل هي عميقة أم سطحية؟ ورابع ينظر إلى كيفية الإخراج وهكذا..

إن هذه الأحكام اختلفت لأن قيم الأشخاص عند النظر إلى الفيلم كانت مختلفة، فلكل سلمه القيمي الخاص.

أ) النموذج الأول:

في ذكر أسماء الأحمق:

الأحمق، الرقيع، المائق، الأزبق، الهجهاجة، الهلباجة، الخطل، الخرف، الملع، الماج، المسلوس، المأفون، المأفوك، الأعفك، الفقاقة، الهجأة، اللق، الخوعم، الألفت، الرطئ، الباحر، الهجرع، المجمع، الأنوك، الهبنك، الأخرق، الداعك، الهداك، الهبنقع، المدله، الذهول، الجمبس، الأوره، الهوف، المعضل، القدم، الهتور، عباياه، طباقاء.

وإذا كان يتجه لشيء في أسماء كثيرة وقريب هذه الأسماء على أحمق وقيل: لو لم يكن من فضيلة الأحمق إلا كثرة أسمائه لكفى. قال ابن الإعرابي: الرقيع هو الذي يحتاج أن يرقع من حمقه. وسئل بعض الأعراب، ما الفرق بين الأحمق والمائق؟ فقال: الأحمق مثل المائح على رأس البشر، والمائق هو مثل المائح هو أسفل البئر، فيبينهما من الجودة في الحماقة ما بين هذين، والعرب تقول: أحمق ما

يتوجه إلى ما يحسن أن يأتي الغائط، والأخرق هو الذي يخرق الأشياء ولا يحسن لها مأتى.

ومن أسماء النساء ذوات الحمق: الورهاء، الخرقاء، الدفنس، الخذعل، الهوجاء، القرئع، الداعكة، الرطيئة.

صفات الأحمق تقسم إلى قسمين: أحدهما من حيث الصورة والثاني من حيث الخصال.

ذكر القسم الأول: قال الحكماء: إذا كان الرأس صغيراً رديء الشكل دل على رداءة في هيئة الدماغ: قال جالينوس: لا يخلو صغر الرأس البتة من دلالة على رداءة هيئة الدماغ وإذا قصرت الرقبة دلت على ضعف الدماغ وقلته، ومن كانت بنيته غير متناسبة كان رديئاً حتى في همته وعقله مثل الرجل العظيم البطل، القصير الأصابع، المستدير الوجه، العظيم القامة، الصغير الهامة، اللحيم للجبهة والوجه والعنق والرجلين، فكأنما وجهه نصف دائرة، كذلك إذا كان مستدير الرأس واللحية، ولكن وجهه شديد الغلظ وفي عينيه بلاذة وحركة فهو أيضاً من أبعد الناس عن الخير، فإن جحظتا فهو وقح مهذار، فإن كانت العين ذاهبة في طول البدن فصاحبها مكار لص، وإذا كانت العين عظيمة مرتعدة فصاحبها كسلان بطل أحمق محب للنساء، والعين الزرقاء التي في زرقتها صفرة.

الباب الرابع

في ذكر أسماء الأحق

الاحق ، الرقيع ، المائق ، الازبق ، الهجاجة ، الهلباجة ، الحطل ،
 الحرف ، الملق ، المساج ، المسوس ، المافون ، المافوك ، الاعفك ، الفقاقة ،
 الهجأة ، الالق ، الخوعم ، الالفت ، الرطىء ، الباهر ، المجرع ، الجمع ،
 الانرك ، الهبنك ، الاهوج ، الهبتق ، الاخرق ، الداعك ، الهداك ، الهبتقع ،
 المدله ، الذهول ، الجعبس ، الاوره ، الهوف ، المضل ، القدم ، الهتور ، عبايا ،
 طباقاء . فاذا كان يتجه لشيء في أسماء كثيرة وقريب هذه الاسماء على أحق ،
 وقيل : لو لم يكن من فضيلة الاحق الا كثرة أسمائه لكفى . قال ابن الاعرابي :
 الرقيع هو الذي يحتاج أن يرقع من حقه . وسئل بعض الاعراب ، ما الفرق بين
 الاجق والمائق ؟ فقال : الاحق مثل المائح على رأس البئر ، والمائق هو مثل
 المائح الذي هو أسفل البئر ، فبينهما من الجودة في الحماقة ما بين هذين . والمرب
 تقول : أحق ما يتوجه الى ما يحسن أن يأتي الفائط . والاخرق هو الذي يخرق
 الاشياء ولا يحسن لها مأتى .

ومن أسماء النساء ذوات الحق : الورهاء ، الخرقاء ، الدفنس ، الخنعل ،
 الهوجاء ، القرثع ، الداعكة ، الرطيئة .

الفصل الخامس

في ذكر صفات الاحق

صفات الاحق تقسم الى قسمين: أحدهما من حيث الصورة والثاني، من حيث الحصال والافعال .

ذكر القسم الاول : قال الحكماء : اذا كان الرأس صغيراً رديء الشكل دل على رداءة في هيئة الدماغ. قال جالينوس^(١) : لا يخلو صغر الرأس البتة من دلالة على رداءة هيئة الدماغ واذا قصرت الرقبة دلت على ضعف الدماغ وقلته ، ومن كانت بنيته غير متناسبة كان رديئاً حتى في همته وعقله مثل الرجل العظيم البطل ، القصير الاصابع ، المستدير الوجه ، العظيم القامة ، الصغير الهامة ، اللحم الجبهة والوجه والمنق والرجلين ، فكأنما وجهه نصف دائرة ، كذلك اذا كان مستدير الرأس واللحية ، ولكن وجهه شديد الفلظ وفي عينيه بلادة وحركة فهو أيضاً من أبعد الناس عن الخير ، فان جمحظتا فهو وقع مهذار ، فان كانت العين ذاهبة في طول البدن فصاحبها مكار لص ، واذا كانت العين عظيمة مرتعدة فصاحبها كسلان بطل أحمق محب للنساء . والعين الزرقاء التي في زرقتها صفرة

(١) جالينوس - طبيب اغريقي قديم، له اكتشافات خطيرة في عالم التشريح ، ظلت تعاليمه عدة أهل الرأي نحو ١٥ قرناً . ولد بأسيا الصغرى في نحو عام ١٣٠ ميلادية ، وبدأ بدراسة الطب وهو غلام مراهق ، ورحل في سبيله الى عدة أقطار منها فلسطين وصقلية وغيرها .. استقر في روما وهو في نحو الثلاثين من عمره ، والمرجح انه مات في جزيرة صقلية سنة ٢٠٠ ميلادية.

2. اختلاف الزمان والمكان:

الأسلوب سواء كان أسلوباً فردياً، أو أسلوباً جماعياً، لا يولد فجأة، أو يختفي فجأة؛ لأنه تابع لحركة المجتمع صعوداً وهبوطاً. . فالحياة تأتي للألفاظ عن طريق الاستعمال، فإذا اختفت بعض الأفكار والقيم والعادات من مجتمع ما، اختفت الكلمات التي تدل عليها من الاستعمال. إنك الآن لا تستطيع أن تسمع قائلاً يقول:

«شدينا الرحال من باريس، وأمرحنا في لندن، ومن فجر الله ضربنا إباط الإبل إلى نيويورك».

يقول الأصمعي:

«.. قد كان للعرب كلام على معان، فإذا تبدلت تلك المعاني لم يتكلم بذلك الكلام. فمن ذلك قول الناس اليوم: ساق إليها صداقها. وإنما كان هذا يقال حين كان الصداق إبلاً وغنماً. ومن ذلك قول الناس اليوم: قد بنى فلان البارحة على أهله. وإنما كان هذا لمن كان يضرب على أهله في تلك الليلة خيمة، وذلك هو بناؤه..».

طبيعة الموضوع:

حين تكتب رسالتين، إحداهما لفتاة تريد خطبتها كزوجة، والثانية لرجل مدين لك بمبلغ من المال تريد إعادته منه، ألا تلمس الفرق بين مفردات الرسالتين وطريقة تركيب الجمل فيهما؟

يقول الشاعر الجاهلي:

وإذا سكرت فإنني رب الخورنق والسدير

وإذا صحت فإنني رب الشويهة والبعير

4. قدرة الكاتب:

إن الهدف من المذكرة أو التقرير هو: التأثير في القارئ أي

إخراجه من حالة حيادية كان فيها إلى حالة أخرى، أي تغيير موقفه .
وهنا تأتي القدرة على اختيار المفردات المناسبة للحالة النفسية والاجتماعية والإدارية التي هو عليها .
مثلاً :

رئيس قسم من الأقسام ينقصه بعض الموظفين، يكتب إلى رئيسه في ذلك، في حين أنه يعلم أن الرئيس العام لم يستجب لزميله الذي طلب الطلب نفسه في الأسبوع الماضي، هنا تأتي القدرة اللغوية للتأثير في الموقف .
مثلاً :

اختلس أحد الموظفين، فاستجوبه الوالي قائلاً:
يا عدو الله، أكلت مال الله .
فرد عليه :

فمال من آكل إذا لم آكل مال الله؟ والله لقد راودت إبليس أن يعطيني فلساً واحداً فما فعل .
اللغة ظاهرة اجتماعية، لذا فهي خاضعة لما تخضع له أي ظاهرة من نمو، ومن انحلال . فهناك العديد من المفردات ومن التراكيب اندثرت، وهناك العديد من المفردات، ومن التراكيب نشأت .
إنه لا توجد في اللغة حالة دائمة من النمو والتجدد، توفر لها ثراءً نهائياً، فكل تجديد أو نمو في جانب يقابل بنوع من الضمور في جانب آخر .

واللغة في هذا تشبه الكائن الحي، فهو مؤلف من خلايا لكل منها حياة مستقلة، إذا انقضت ماتت الخلية، وتولدت مكانها خلية جديدة .

مثلاً:

الكلمة	معناها قديماً	معناها حديثاً
أدب	حسن الخلق	الإبداع الفني ، وعلوم اللغة
التوقيع	التأثير	نوع من كتابة الاسم
القصف	كسر الشيء	اللهو + ضرب المدافع
الكفر	الستر	الإلحاد
النظم	جمع اللؤلؤ في سلك	نظم الكلام شعراً أو تركيباً
الجدول	النهر الصغير	خطوط مستقيمة متقاطعة للبيانات
جريدة	السعفة	الصحيفة اليومية
الحضارة	ضد البداوة	مظاهر الرقي الفكري والعمراني
الدولة	تقلب الحال	الحكومة والسلطة
سفارة	القيام بالصلح	وظيفة سياسية
القطار	الإبل تسير متتابعة	مركبة السكة الحديد
العقل	الربط	ضد الجهل
الشك	الوخز	التردد + ضد اليقين
في التركيب		
شق عصا المسلمين	خرج عليهم	
جر النار إلى قرص	أصبح أنانياً	
إناء القرعة	صندوق الانتخابات	
السوق السوداء	التعامل في الخفاء	

نموذجان من الأساليب :

«إن قوماً ركبوا سفينة، فاقتسموا. فأخذ كل واحد منهم موضعاً، فنقر رجل منهم موضعه بفأس. فقالوا: ما تصنع؟ فقال: هو مكاني أصنع فيه ما شئت. فلم يأخذوا على يديه، فهلك وهلكوا». (الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص 95).

«قتل الشاعر هدية بن خشرم رجلاً، فجيء به للقصاص، وعرض أهله دية فحمة لإنقاذه من القتل، وكاد ابن القتيل أن يوافق على أخذ الدية، فقالت له أمه: أعطي الله عهداً لئن لم تقتله لأتزوجنه، فيكون بذلك قد قتل أباك، ونكح أمك. فاقتص منه في الحال». (المستطرف، ص 183).

1. العصر الجاهلي:

يقول غولد زيهر:

«إن المثل الأعلى في الجاهلية هو: الشجاعة الشخصية، والشهامة التي لا حد لها والكرم إلى حد الإسراف، والإخلاص للقبيلة والقسوة في الانتقام، والأخذ بالثأر... إلخ». (أحمد أمين، فجر الإسلام، ص 76).

لا نستطيع التمثيل بالنثر الجاهلي، لأن معظم الباحثين والنقاد يشك فيه، ولكن لو ألقينا نظرة على الشعر لوجدنا أن هذه القيم هي المسيطرة عليه، لذلك جاءت ألفاظه بعيدة عن الرقة، وجاءت معانيه: سطحية غير مترابطة، وحسية منتزعة من البيئة المادية، أي بعيدة عن الأشياء المجردة.

2. العصر الإسلامي:

حين جاء الإسلام، غيّر نظرة الإنسان إلى الأشياء، وحتى

الفضائل الجاهلية التي أقرّها جعل لها معاني جديدة، فالشجاعة - مثلاً - بدلاً من أن تكون لأغراض شخصية كما كانت في الجاهلية، حولها إلى مفهوم «الجهاد» بمعنى التضحية في سبيل الله .
إن القيم الإسلامية أثرت في الأسلوب تأثيراً كبيراً نلمسه في المثال الآتي :

أول خطبة ألقاها أبو بكر رضي الله عنه بعد توليه الخلافة هي :
«أيها الناس : إني قد وليت عليكم ولست بخيركم ، فإن رأيتموني على حق فأعينوني ، وإن رأيتموني على باطل فسدّدوني ، أطيعوني ما أطعت الله فيكم ، فإذا عصيته فلا طاعة لي عليكم ، ألا إن أقوام عندي الضعيف حتى أخذ الحق له وأضعفكم عندي القوي حتى أخذ الحق منه ، أقول قولي هذا واستغفر الله العظيم لي ولكم» .

نلاحظ عند قراءة هذه الخطبة ما يلي :

الإيجاز المعبر .

سقوط جميع القيم الجاهلية ، ووضوح القيم الجديدة مثل : حرية الرأي ، العدالة ، الشجاعة في الحق . . . إلخ .
اختفاء السجع للابتعاد عن التشبه بالكهان .
رقة الألفاظ .

هذه السمات الأربع تشكل الطابع العام للأسلوب في هذا العهد الذي تشكل خطب الإمام علي قمة التطور في أسلوبه .

3. العصر الأموي :

تغيرت الحياة المادية والذهنية في العهد الأموي ، فانغمس الكثير في ألوان الترف وظهرت الأحزاب السياسية والجدل الفكري وأخذت

القيم «الصريحة» في الاختفاء، وحلت محلها القيم «الضمنية» كما يتضح ذلك في خطب زياد، والحجاج، وفي المثال الآتي:

كتب عدي بن أرطأة والي البصرة إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز: «أما بعد: فإن الناس قد كثروا في الإسلام، وخفت أن يقل الخراج». فكتب إليه عمر: «فهمت كتابك، والله لوددت أن الناس كلهم أسلموا، حتى نكون أنا وأنت حراقين نأكل من كسب أيدينا». (أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج2 ص270).

مثال آخر:

كتب عمر بن عبد العزيز إلى عمّاله: «ياكم أن تستعملوا على شيء من أعمالنا إلا أهل القرآن»، فكتبوا إليه: «يا أمير المؤمنين: إنا استعملنا أهل القرآن فوجدناهم خونة»، فكتب إليهم: «ياكم أن يبلغني عنكم أنكم استعملتم على شيء من أعمالنا إلا أهل القرآن، فإنه إن لم يكن عند أهل القرآن خير، فغيرهم أخرى بالأ يكون عندهم خير» (المصدر السابق، ج2، ص 296).

- وَضَحَ القيم التي تلمسها عند قراءة هذين المثالين: . . .

4. العصر العباسي:

في هذا العصر تغيرت البيئة المادية والاجتماعية والفكرية تغيراً هائلاً، إذ بدأ تأسيس العلوم اللغوية، وتلاقحت الثقافات، بحيث لا يمكن الإلمام بتطور الأسلوب هنا، ولكن يمكن الإشارة إلى مدرستين: مدرسة الجاحظ ومدرسة أبي العلاء.

خطا الجاحظ بالأسلوب خطوة كبرى تتمثل في:

التعبير عن جميع الموضوعات تعبيراً كاملاً.

الواقعية: فقد عبر عن جميع الحقائق بصورة عارية.
 التلوين الصوتي: وهو معادلة الجمل معادلة لا تنتهي بالسجع،
 بل بالتوازن الصوتي.
 التلوين العقلي: باستخدام القياس، والبرهنة، والأدلة المنطقية.
 يقول:

«واعلم أن المصلحة في أمر ابتداء الدنيا إلى انقضاء مدتها امتزاج
 الخير بالشر، والضار بالنافع، والمكروه بالسار، والضعفة بالرفعة،
 والكثرة بالقلّة، ولو كان الشر صرفاً هلك الخلق، أو كان الخير محضاً
 سقطت المحنة، وتقطعت أسباب الفكرة، ومع عدم الفكرة يكون عدم
 الحكمة، ومتى ذهب التخيير ذهب التمييز».
 في هذا النص نجد وضوح القيم العقلية السائدة في العصر
 العباسي.

5. العصر الحاضر:

لا يمكننا هنا استعراض المراحل لتطور الأسلوب في العصر
 الحديث منذ بدء النهضة حتى الآن، وسوف نركز الحديث حول
 مجتمعنا الحاضر، حيث نلاحظ ما يلي:
 سيادة القيم المادية: ويظهر ذلك من خلال التصرف
 الاستهلاكي، ومن خلال النظرة إلى الغير.
 سيادة القيم العمودية بدلاً من الأفقية: ويظهر ذلك من خلال
 التصرفات الإدارية، والسلوك الاجتماعي.
 ازدياد التأثير بالاختلاط الحضاري: فاللغة قد لا تقتصر كلمات
 جديدة من لغة أخرى، ولكنها تقتصر مفاهيم جديدة تصبها في

كلمات قديمة، أو تشتق لها مسميات من جذور كلمات قديمة مثل كلمات: حرية، عدالة، أدب، دولة، إذاعة، قاطرة، حضارة، مدير، نظم، سياق، كل هذه الكلمات وأمثالها تحمل معاني جديدة لا يعرفها القاموس.

4. التغير السريع في سلم القيم:

النظريات العلمية، والاكتشافات السريعة التي يقوم بها علم النفس وعلم الاجتماع لباطن الفرد، وباطن المجتمع، جعلت سلم القيم سريع التغير وهذا ينعكس على السلوك اللفظي بصورة متصاعدة.

مثلاً: التربية: وهي فن تشكيل الإنسان على نمط معين، وهذا النمط يحدده المبدأ الذي يؤمن به مجتمع ما، أي إن هناك قيمة وراء مناهج التربية، ووسائلها، وأهدافها.

وبهذا نلاحظ الفرق الكبير لا بيننا وبين الدول المسيحية أو العلمانية وحسب، بل بيننا وبين الدول العربية والإسلامية فمناهجنا تختلف عن تونس مثلاً، وهذا معنى تأثير سلم القيم.

مفهوم الوطن

مفهومنا للوطن هو الذي يحدد موقفنا منه ، وسلوكنا العملي والوجداني تجاهه ، والفرق بين المفردة اللغوية القاموسية والمفردة التي تتحول إلى «مفهوم» فرق كبير: فالمفردة القاموسية معناها ثابت لا يتغير إلا عن طريق «المجاز»، أما المفردة/ المفهوم فهي متطورة. أي إن المعاني التي تحملها تتراكم حسب التطور الاجتماعي واتساع الرؤية الثقافية، الأمر الذي يحولها إلى مفردة «تاريخية» وأهم ما تمتاز به الكلمة التاريخية أو المفهوم هو التأثير في السلوك الإنساني.

وحيث إن مفهوم الوطن لم يطرح للبحث بصورة شاملة وبمنهج تاريخي. . طمحت هذه الورقة إلى طرحه ، وتناوله من ستة محاور هي:

- الوطن لغوياً
- الوطن والشعر
- الوطن والهوية
- الوطن والأيدولوجيا
- الوطن والتربية
- الوطن والعولمة

1. الوطن لغوياً:

يقول اللسان: «الوطن المنزل الذي يُقام فيه، والجمع أوطان. وأوطان الغنم والبقر مرابطها، وأماكنها التي تأوي إليها. ومواطن مكة مواقعها».

هذا التحديد اللغوي يوضح أن الوطن مجرد المكان الذي يجلس فيه الإنسان أو الحيوان. مكان لا يرتبط به الإنسان بأي مشاعر، فحتى الزورق أو الجمل يعتبران وطناً إذا جُلس عليهما. لذلك كثر في الشعر الجاهلي التعبير عن سهولة مفارقة المكان.

يقول الحارث بن حلزة:

لا يقيم العزيز في البلد السهل
ولا ينفع الذليل النجاء

ويقول الشنفرى:

أقيموا بني أُمي صدور مطيكم
فإنني إلى قوم سواكم لأميل

وقد امتد هذا حتى أبي تمام الذي يقول:

وطول مقام المرء في الحي مخلق لذي حاجته فاعترب تتجدد.

في كتابه (مقدمات لفهم التاريخ العربي، ص 10) يقول الشيخ عبد الله العلايلي: «خاصة العرب هي القبلية بحكم البيئة. أما القومية فلا تقوم إلا في مجتمع زراعي. وكذلك فإن العمل في الأرض بالزراعة باعث لكل شعور بالوطن، إذ يورث الإنسان عشقاً مبهماً للأرض التي تهبه كل ما يحتاج إليه من مقومات الحياة، وتدعوه للاندماج القومي الصحيح. ونحن مهما بالغنا في تفتيش شعر العرب

فلن نقع على شيء من الحنين إلى الأرض». الباعث للغربة هو أن هذا المعنى للوطن بقي حتى بعد ظهور الإسلام، وانتشار العرب في بيئات زراعية مترامية الأطراف، مما يجعل تحليل الشيخ العلثلي غير كامل، إذ لابد له من إضافة هي: أن الشعور بالوطن والتعبير عن الحنين إليه شيء ذاتي شخصي، إنه خلجات وجدانية. والشعر العربي آنذاك لم يكن شعراً ذاتياً، إنه تعبير عن مشاعر الجمع وحنين الجمع لا خفقات الفرد الوجدانية. أول تفرقة بين وطن الإنسان ووطن البقر والغنم نجدها عند الفقهاء، فهم فرقوا بين «وطن الفطرة الذي هو بلد المولد والمنشأ، وبين الوطن الحادث الذي هو وطن السفر، إذ اشترطوا الإقامة فيه عشرة أيام، حيث يصبح وطناً» (حسب سامي خشبة، تجديد الثقافة، ص 150).

لقد كان لويس ماسنيون معذوراً حين قال: «الزمن عند علماء الإسلام ليس مدة مستمرة متصلة، وإنما هو كوكبة أو «مجرة» من الأنات. وكذلك الشأن بالنسبة للمكان، فليس له وجود، ولا توجد غير نقاط متقطعة» (حسب محمود العالم، مفاهيم وقضايا إشكالية، ص 191).

2. الوطن والشعر:

في العصر العباسي بدأ مفهوم الوطن في التبلور على لسان ابن الرومي. وهو شاعر يوناني الأصل، حيث يقول:

وطن صحبت به الشبيبة والصبا
ولبست ثوب العمر وهو جديد

فإذا تمثل في الضمير رأيته
وعليه أغصان الشباب تميد

ويقول

وحبّ أوطان الرجال إليهم
مآرب قضاها الشباب هنالك
إذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم
عهد الصبا فيها فحنوا لذلك

هنا نجد الوطن ليس أرضاً عائمة، بل هو بلد المنشأ، بلد الشبيبة
والصبا، وهذا المفهوم، على ضيقه، هو الذي بقي سائداً في أذهان
الناس حتى يومنا هذا.

أما أبو العلاء فقال:

ألو الفضل في أوطانهم غرباء
تشذ وتنأى عنهم القرباء

ويقول:

مل المقام فكم أعاشر أمة
أمرت بغير صلاحها أمراؤها
ظلموا الرعية واستجازوا كيدها
فعدوا مصالحها وهم أجراؤها

هنا أضاف أبو العلاء إلى مفهوم الوطن معنى اجتماعياً:
فهو يمل المقام/ الوطن حين يشعر فيه بالغرابة، إنه ينشد وطناً لا
ظلم فيه، وطناً يورق فيه الحب.

بالمفهوم الحديث «فكرة الوطنية لم تنشأ إلا بعد الثورة الفرنسية . نحن كنا في إطار الخلافة الإسلامية ، وأوروبا كانت في إطار الفكرة المسيحية المقدسة ، والإمارات كلها كانت تتبع البابا» (يوسف القعيد ، هيكمل يتذكر ، ص 346) .

وحين نأتي إلى الشعر ، نجد أن الشعراء المهجريين هم الذين فتحوا الباب على مصراعيه للتعبير عن الوطن بمفهومه الحديث ، أما أكثر الشعراء الذين عبروا عن الوطن من بدء النهضة فلا يتعدى مفهومهم للوطن مفهوم ابن الرومي . . وسأقتصر على نماذج محددة من الشعر الحديث .

(أ) مفهوم الوطن عند شعرائنا :

حسب اطلاعي يقف الشاعر الراحل محمد حسن عواد على رأس من وقفوا لا في بلادنا وحسب ، بل في البلاد العربية كلها ، وقفوا مشاعرهم على الوطن . إن العواد في عام (1927م) أي قبل السياب ونازك الملائكة بأكثر من عشرين عاماً كتب قصيدة تفعيلية سماها (الثائرة) يقول فيها :

«العقل فوق الحس

إنك قلت ذلك

فأين ذلك؟

دعني وقم بالواجب الوطني

وابتدر العراك

وابعث خواطرك الصريحة تخترق

حجب السكوت

وإدع البلاد إلى الحياة
 فهل يروك أن تموت
 لم لا تثور
 وإنما خلق الشباب لكي يثور؟»

هذه القصيدة العذراء، هزت أكثر الشعراء لمعاناً في الحجاز بعد نشرها، كما ذكر ذلك في (خواطر مصرحة)، وهذا معناه أنها كانت مفاجئة للسياق الشعري آنذاك.

إنني هنا، في هذه الورقة الصغيرة لن أستطيع قراءة مفهوم الوطن في شعرنا بدءاً من مرحلة «الإحياء» أي مرحلة العواد حتى شعر «الحدائث»، أي حتى يومنا هذا. . . وذلك لسببين، أولهما أن ذلك يحتاج إلى كتاب كامل، أما ثانيهما: فيتضح بعد الفقرة التالية.

في كتابيه المتميزين (ثقافة الصحراء) و(إحالات القصيدة)، وقف الدكتور الناقد سعد البازعي على قصائد كثير من شعر الحدائث، وقد أوضح النقاط الآتية، فقال:

«لقد اتضح لي من متابعة ما أنتجه الجيل الجديد من الشعراء (...) أن خيط الوعي (...) يكاد يكون قاسماً مشتركاً للكثير من إبداعاتهم» (ص52)، «بل إن اللغة تكاد تتماثل» (ص62)، ذلك لأنه «يظل السياق الطاعني على القصيدة غنائياً أولاً، وأسطورياً ثانياً، ويستمد مشروعيته من هموم ذاتية تعبر عنها (الأنا) أو (النحن) دون أن يكون هناك انفصال درامي مقصود بين المؤلف والموضوع» (ص52).

بحث البازعي إذاً يركز على «الوعي المشترك» الذي عبر به شعراء الحدائث عن وطنهم، أما أنا فأبحث لا عن الوعي المشترك الذي يجمع الكل في سياق عام، بل أبحث عن الهوية الذاتية للشاعر، ما يتفرد

به . . ذلك لأنني سأوضح في فقرة قادمة أن لكل فرد هويتين : هوية عامة وهوية خاصة يكونها هو بنفسه ، وهذا ما أبحث عنه ، أي الهوية الخاصة . وهذا ما وجدته في شعر علي الدميني وفوزية أبو خالد بصورة أوضح تجسيدا . . هذا مع الاعتذار لكل من الشعراء والشاعرات من مرحلة الإحياء حتى آخر مرحلة الحداثة .

1- (المخضب بالكائنات)

أُسمي علي الدميني «المخضب بالكائنات» كما عبّر هو عن نفسه . والتخضب يكون للفرح والحزن معاً . وهي تعطينا معنى واضحاً لمفهوم الوطن عنده ، وارتباطه بالرؤية الإنسانية التي تمحو الفواصل بين الكائنات فرحاً وحزناً :

«أنا والغبار

وكأس من الطين عتقته ليلتين

وجمّلته باصفرار الشجر

نشارك هذا الزمان كآبائه

ونواسي الحجر»

الحجر نراه في صورة أخرى ، نراه طفلاً يلعب على ساعدي

الزمان كما يلعب الطفل على سواعد أمه وأبيه :

«لدوي المواليد في النخل هس الزمان

وسار على ساعديه الحجر»

هذه الألسنة للأشياء تستمر في تصاعد متواتر في شعر الدميني :

«أيتها الجاهلية في عرشها ينبت الطير

والفلوات يزغردن بالنوق

والناس

كلُّ على فلكٍ يسبحون»

هذه الفرحة «المزغردة» نراها في صورة جمالية أخرى :

«طربتُ فساقت الحصى من صبابتي

وسلتُ

وكان النهر بعض صفاتي»

وأخرى أشد لمعانا :

«حلني في سهوب العشيقات من دون ما جزع أو مواجيد، في

سنة رخوة يتخبط في بهوها الخلق حتى يساوي القطيع الرعاة والمساء
الغداة». .

وأخرى :

«كهواء من معدن

تشقق أوجاع الحائط كل صباح

أسكب بعض (الأنات) بأنيتي

فيمد الحائط كفيه إليَّ ويجلس قرب الطاولة البيضاء .

نتحدث عن حوض الورد وعشب حديقتنا

يعضني لكن جراحي

تتقاطر من وخز الأشواك

أحمل شنطتي (البنكية) وأغادر

فيجر جر قدميه إليها

يجلس بين الأوراق ويسألني

لم تحمل معنا هذا الشباك؟»

ألمست هذه الحميمية بين الأشياء؟ ألمست ما يسمونه «قوانين التوليد» في اللغة الشعرية، إنها هذه.

«ولي لغة كالنوافذ حين تعاتب وجه المطر»

نعم بهذه اللغة (الرداذية) اللغة/ النوافذ التي نطل منها على الاتحاد مع الكائنات اتحاد الماء بالماء:

«نجمة مطفأة»

من سيقود ليل النهار إذا غضبت نجمة

واحتمت خلف صمت العيون؟

من سيفتح باب الحديقة للطلّ

ماء الينابيع للزهر

أرغفة الخبز للسنديان، ومن

سوف يوقظ:

قبلتنا في الصباح

ابتسام الأساور

مس الأصابع بالنار

ضحك المرايا التي

تتعلم منا الجنون؟

سوف أعتذر الآن للبيت

للشجر المكتسي ظلنا

لعتاب الشبايك

للجرح في كتف المزهرية

للعشب مبتسماً لاعتناق ملابسنا الداخلية

فوق حبال الغسيل
وللصمت معتكفاً في الكتابة ما بين (كاف) و(نون)
ولامراً من أساطير رمل الجزيرة أعتذر الآن
لكنتي واحد من صعاليك هذا الزمان .
أحب كثيراً
وأعشق حيناً
وحياناً أخون»

في هذه القصيدة لا تعثر على مفردة واحدة للوطن ، أو ما في حقلها اللغوي . لا نعثر على قناع تاريخي تتلبس به الرؤية ، لا نعثر على ما سماه البازعي «الوعي المشترك» في التعبير عن الوطن مثل القيث (مطر لا مطر) أو (عرافاً للرمل) أو أن (وجه الشنفري يملأ الأفق) ، لا نعثر على هذا كله ، لكن القصيدة تعبر عن الوطن أعمق من أي قصيدة أخرى . إن لغتها المائبة وقوانين التوليد فيها خلقت باقة من الرموز كلها مفعمة بالوطن .

إن الناس حين يذكرون حب السياب للوطن يرددون قصيدة (غريب على الخليج) ، في حين أن (أنشودة المطر) وقصائد أخرى أشد حرارة وأعمق تعبيراً منها . وهذا ما فعله الدميني في هذه القصيدة .

2- (ناحتة الماء):

أسمي فوزية أبو خالد «ناحتة الماء» إن لغتها الشعرية أشبه ببخيرة عذبة تجمدت قطراتها وتحولت إلى لغة ، لغة تحمل رؤية فريدة للوطن . إنها تعبر عن ارتباطها بالوطن ارتباطاً تكوينياً :

«سَلَّتْ أُمِّي مِنَ الصَّحْرَاءِ

خَيْطَ رَمْلٍ

وَرَبَطْتَهُ بِطَرْفِ سِرْتِي

صَرْتُ مَهْمَا ابْتَعَدْتُ

كَدَلُو

عَبَثًا يَحَاوِلُ

اِغْتِرَافَ

القمر المنعكس على مرآة الماء من البئر السحيقة»

وهي تحاول الانفكاك أو الانفلات من هذا الرباط الوجودي

ولكنها لا تستطيع:

«مازجت أحماض الحبر بملح

البحر وجروح الروح

مازجتُ

كتبْتُ على قسوة الصحراء

ورحمة الورق . . أجنحةً وأشواقاً

جرَّبْتُ تطير»

نعم . جربت تطير، ولكن هل استطاعت؟ القصيدة أغلقت بابها

عن الإجابة، غير أن مقاطع من قصيدة أخرى تجيب بأن ذلك

مستحيل:

«صحنونا على حب يتحدى

مصائب لم نحسب حسابها

ومن يومها لم ننم»

وتقول :

«وطن هذا

أم طوفان لم نحتط له؟»

وبالتأكيد، فإن الملاحق بالطوفان لا وقت عنده للإجابة، ولكنها
ترد حين تربطه بالطوفان الأول الذي «جمع من كل زوجين اثنين»
فأنقذ الحياة .

«نستمطر الطرقات

وطناً

يبدد الوحشة المشتركة

أي رياح تخاطف الأشرعة

تمازج الطوفان بأطياف تطير

وتؤلف من كل زوجين اثنين

قهراً للمهرة الهاربة»

إن ديوان فوزية أبو خالد (ماء السراب) كله يصلح لالتقاط مفهوم
الوطن/ المعاناة. . الوطن الأمل . بدءاً من المدرسة الابتدائية، ولكنني
أخشى الإطالة، وأختتم هذا الحديث بهذه الأبيات الطافحة بالأمل :

«بابنا مقفل بألف ألف قفل

وعِرْق قرنفل يطرق القلب

ويدخل عنوة

بماذا رشا الحراس؟»

3- محمود درويش

الدكتور شاعر النابلسي سمي كتابه عن محمود درويش (مجنون

التراب)، وهي من أنجح التسميات الدالة على تعفُّر درويش بالوطن .
الذين كتبوا عن درويش بدءاً من رجاء النقاش حتى علي
الدميني، يختلفون في الرؤية، ولكنهم يلتقون على تطوره الشعري
الدائم، وعلى ارتباطه الأسطوري بالوطن بمفهومه الإنساني المتمثل
في تحويل الوطن إلى أم، والأم إلى وطن .
درويش في نظري هو الشاعر الجاهر الذي أنسن الوطن بترابه
وأشجاره وأحجاره وتاريخه، ثم سلك طريقة «الحلول» الصوفية في
التعبير عن ذلك كله .

إن الحلول الصوفي نجده في كل دواوينه، ولكنني سأقف فقط
على مقاطع توضح هذا الحلول، إنه يقول:
«أُسمي التراب امتداداً لروحي
آه من وطن في جسد»
ويقول:

«رويداً رويداً تفتت وجه المدينة
لم نحول حصاها إلى لغةٍ
لم نسجل شوارعها
لم ندافع عن الباب
لم ينضج الموت فينا»

بعد هذه الآهة الرثائية للوطن وبدون حقد على أحد، نقرأ هذه
القصيدة، بعنوان (إلى قاتل آخر):
«لو تركت الجنين ثلاثين يوماً
إذن لتغيرت الاحتمالات

قد ينتهي الاحتلال
 ولا يتذكر ذاك الرضيع زمان الحصار
 فيكبر طفلاً معافى ويصبح شاباً
 ويدرس في معهد واحد مع إحدى بناتك
 (تاريخ آسيا القديم)
 وقد يقعان معاً في شباك الغرام
 وقد ينجبان ابنةً (وتكون يهودية بالولادة)
 ماذا فعلت إذن
 صارت ابنتك الآن أرملة
 والحفيدة صارت يتيمة
 فماذا فعلت بأسرتك الشاردة
 وكيف أصبت ثلاث حمائم بالطلقة الواحدة؟»

هنا نحن أمام صورة جديدة في الشعر العربي كله، صورة
 الغضب النبيل، الغضب المتفجر ناراً وماء في آن واحد، إنه الرؤية
 الإنسانية باختصار:

«لنا هدف واحد

أن نكون

ومن بعده يجد الفرد متسعاً لاختيار الهدف

عميقاً، عميقاً

يواصل فعل المضارع

أشغاله اليدوية

فيما وراء الهدف»

في ديوانه (لا تعتذر عما فعلت، 2004) نرى صورة فاجعة. إنها صورة الفارس، وقد أغمد سيفه في وسط المعركة:

«إن عدت وحدك قل لنفسك

غَيَّر المنفى ملامحَه

ألم يُفجع أبو تمام قبلك

حين قابل نفسه

(لا أنت أنت

ولا الديار هي الديار)

ستحمل الأشياء عنك شعورك الوطني... إلخ

أما أنت

فالمرأة قد خذلتك

أنت... ولست أنت تقول:

أين تركت وجهي؟

ثم تبحث عن شعورك خارج الأشياء

بين سعادة تبكي وإحباط يقهقه

قل لنفسك: عدت وحدي

ناقصاً تمرين

لكن الديار هي الديار»

ويقول:

«لم يبق في اللغة الحديثة هامش

للاحتفاء بما تحب

فكل ما سيكون كان

سقط الحصان مضرجاً بقصيدتي
وأنا سقطت مضرجا بدم الحصان»
أليس هذا فاجعاً؟

4- محمد الماغوط

(كأسك يا وطن) بهذه المسرحية حصد محمد الماغوط شهرة واسعة. حين نقرأ الماغوط وبخاصة ديوانه (الفرح ليس مهنتي)، نجد أن مفهوم الوطن عنده بالغ الضيق. إنه الحزن الذي فيه حزن شخصي. إنه حزن من الوطن لا عليه، لذا نجد أن قصائده في دواوينه الثلاثة تكاد تكون قصيدة واحدة: كأس مليء بالدمع والحسرات من الحرمان الشخصي وكأن الحرمان لا يضرب كل الوطن بسياطه. إننا في شعره نقرأ بعداً واحداً:

«منذ أن خلق البرد والأبواب المغلقة

وأنا أمد يدي كالأعمى

بحثاً عن جدار

أو امرأة تؤويني

ولكن ماذا تفعل الغزالة العمياء

بالنبع الجاري

والبلبل الأسير

بالأفق الذي يلامس قضبانه؟»

ويقول:

«دموعي زرقاء

من كثرة ما نظرت إلى السماء وبكيت

دموعي صفراء
 من طول ما حلمت بالسنابل الذهبية وبكيت
 فليذهب القادة إلى الحروب
 والعشاق إلى الغابات
 أما أنا
 فسأبحث عن مسبحة وكرسى عتيق
 لأعود كما كنت
 حاجباً قديماً على باب الحزن
 مادامت كل الكتب والدساتير والأديان
 تؤكد أنني لن أموت
 إلا جائعاً أو سجيناً»

إن «ساكن التحول» أو أدونيس هو الذي قدم الماغوط للساحة
 كرائد من رواد قصيدة النثر، ولكن على الرغم من أنهما من فترة
 واحدة ومن بلد واحد نرى الفرق الهائل بين رؤية أدونيس للوطن
 ورؤية الماغوط. يقول أدونيس:

«في بلادي تمشي أمامي حفرة)
 (من سيفهم أنني أعيش في جناحي يمامة
 وأطير في فخ؟»
 «لي في أرض الأساطير التي استصفيتها
 وطنٌ ضاق على خطوي لا أقدر أن أمشي فيه
 ألاني دائماً فاجأت بالفجر خطاه؟
 وهو لا يجرو أن يحضنني

عجباً هذا الوطن

كيف لا يكبر في إرجائه غير الكفن؟»

إن حزن أدونيس حزن على الوطن. أما حزن الماغوط فهو حزن من الوطن. وهذا هو الفرق الهائل.

3. الوطن والهوية:

يقول الدكتور مصطفى سويف:

«الهوية الوطنية هي الذات كما تنشأ في إطار حضاري بعينه، مرتبط بموقع جغرافي بعينه».

«والهوية من حيث تكوينها هي خلق منظومة الأنا في سياق المجتمع، بكل دوائر الترشيح التي تتوسط المسافة بين إطاره الحضاري العام والفرد الناشئ، فتسمح بمرور نخبة معينة من التأثيرات، تسهم إسهاماً في تشكيل الأنا».

تحت مصباح هذا التعريف يتسع مفهوم الوطن اتساعاً هائلاً، إذا لم يعد الوطن مجرد تاريخ وجغرافيا، بل أصبح مكوناً للذات ومُسهماً عضوياً في خلق الأنا، وأصبح واهب المفاهيم التي ننظر بها إلى أنفسنا وإلى العالم، أي أصبح مرادفاً للثقافة.

هنا يصبح «الوطن/ الهوية» حركة ثقافية مستمرة، ومتى وقفت هذه الحركة وقفت الهوية، بمعنى أن الغياب المعرفي عن المشاركة في إنتاج الفكر هو غياب للإنسان نفسه وبالتالي غياب هويته.

وهنا يأتي السؤال: هل ثقافتنا ثابتة لتكون هويتنا ثابتة هي الأخرى؟ أم أنها ثقافة متحركة؟

السؤال هذا أجاب عنه كثير من المفكرين والمثقفين:

محمد عابد الجابري يصف ثقافتنا بأنها :

أ- ثقافة خارجة عن المجتمع الحضري ، فهي ثقافة قبلية .

ب- ثقافة مجتمع ميت ، لأنها تمثل نظاماً فكرياً مقفلاً .

ت- ثقافة انتفاعية ، فهي وسيلة لكسب العيش .

ث- ثقافة انشطار داخلي بين ماض زاهر وحاضر معتم .

(راجع خلدون النقيب ، فقه التخلق ، ص 395)

وفي كتابه (الثقافة العربية أمام تحديات التغيير)

يصفها الدكتور تركي الحمد بالصفات الآتية :

أ- أنها ماضوية في مقابل المستقبلية .

ب- أنها أسطورية في مقابل الواقعية .

ت- أنها أحادية في مقابل التعددية .

ث- أنها رغبوية في مقابل التاريخية .

في مقابل مثل هذه الآراء يقف الكتاب القوميون على الضفة

المقابلة تماماً ، حيث يرمون الثقافة بباقات الورد البلاغية .

يقول المفكر محمود أمين العالم :

«إن كثيراً من المثقفين العرب عندما يعرضون للثقافة العربية

الحديثة خاصة ، يعرضون لها على نحو تجريدي إطلاقي ككتلة صماء ،

واحدة متعالية فوق التاريخ ، ومتعالية فوق الملابس والأوضاع

الاجتماعية المختلفة . . وهم بهذا إنما يمجّدونها أو يدينونها جملة ،

وكلا الموقفين يفضيان إلى أمر واحد هو الغفلة عن التاريخ» (محمود

العالم ، مفاهيم وقضايا إشكالية ، ص 13) .

وفي نظري أنه ليست هناك هوية واحدة ولا ثقافة واحدة في أي

مجتمع . هناك ثقافة عامة وهوية عامة يكونهما التاريخ والجغرافيا

والتفاعل الاجتماعي . . وهناك هوية وثقافة خاصتان يصنعهما كل فرد حسب بنائه المعرفي وحسه النقدي .
إن الهوية العامة والثقافة العامة معطيان طبيعيان لا دخل للإرادة فيهما . أما الذي يميز الفرد ويصنع له هويته الخاصة فهو نضج وعيه وعمله الذاتي في النقد والاختيار في أي حقل من الحقول .

4. الوطن والأيدولوجيا:

مَيَّزَ العروى في (مفهوم الأيدولوجيا) بين ثلاثة مجالات ، وثلاثة معان كبرى :

1. في مجال الصراع السياسي : تعني الأيدولوجيا كل تفكير خادع أو تضليلي = (الأيدولوجيا قناع) .
 2. في مجال الاجتماع : تعني مجموعة الأفكار والقيم والمثل التي تتبناها جماعة ما ، والتي تحدد لها رؤيتها للواقع الاجتماعي وللتاريخ = (الأيدولوجيا رؤية كونية) .
 3. في مجال نظرية المعرفة : حيث تعني الأيدولوجيا المعرفة الظاهرية السطحية ، في حين أن العلم هو المعرفة العميقة بكنه الأشياء (محمد سبيلا ، الأيدولوجيا ، ص9) .
- يلتقي مع العروى في تقسيمه الأيدولوجيا إلى هذه المستويات الثلاثة كثير من المفكرين : فهذا أنطوني غرامشي الذي يسمى «منظر البنية الفوقية» يعرف الأيدولوجيا بأنها : «تصور للعالم هو بمثابة عقيدة تحفز لا على النظر بل على العمل» ، كما يختلف مع العروى كثير منهم . ويعلل «سبيلا» هذا الاختلاف بأنه ناشئ من النظر إلى الأيدولوجيا من جانب واحد .

مفهوم الأيديولوجيا إذاً مرادف لمفهوم الثقافة في نظر العروي وكثيرين غيره. ولكن طرح «سبيلا» سؤالاً مهماً هو: هل الدين داخل في مفهوم الأيديولوجيا؟

طرح السؤال، وعرض وجهات نظر/ متباعدة في الإجابة، وخرج بدون حسم، وأعتقد أن الأديان داخلية في مفهوم الأيديولوجيا، لأنها رؤية للعالم، وبخاصة الدين الإسلامي، فهو ليس ديناً وحسب، بل دين ودولة وحين نقول دولة نعني أيديولوجيا، لأن الدولة لا يمكن أن تكون شرعية بدون أيديولوجيا.

إن الدين المسيحي دين روحي لا علاقة له بالحياة الدنيا، والدين اليهودي دين قومي، يفصل المقاييس الوطنية وغيرها بهذا المنظار، أما الدين الإسلامي فهو دين إنساني شامل، ولكنه بالنسبة إلى الوطن نراه يفرق بين المسلم وغير المسلم، وما الجزية إلا الدليل على ذلك.

يقول الشيخ سفر الحوالي في كتابه (العلمانية، ص9) «جاءت الاشتراكية والقومية (الوطنية) والديموقراطية والحرية، وفلسفة التطور واللا دينية، وغيرها من المسميات والشعارات. . . وسرت عدوى هذه الأوبئة سريان النار في الهشيم، وتغلغلت في العقول والقلوب. . . إلخ».

الوطنية إذاً في ميزان الإسلام، حسب نظر الشيخ الحوالي، من الأوبئة الفتاكة تماماً مثل الحرية والديموقراطية.

حسب اطلاعي، فإن جميع الأديان والنحل ترى أن العقيدة هي الوطن، ما عدا تيارين، أحدهما مثالي وهو الصوفية، والثاني مادي وهو العلمانية:

- الصوفية :

«لابن عربي نظرية (الإنسان الكامل)، والإنسان الكامل في اصطلاحه هو (الكون الجامع)، حيث يرى أن قيام العالم بالإنسان الكامل، فنحن هنا أمام (عولمة روحية) لنستمع إليه يقول:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي
إذا لم أجد ديني إلى دينه داني
لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف
وألواح تواراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت
ركائبه فالحب ديني وإيماني

ويقول:

عقد الخلائق في الإله عقائداً
وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه»

(راجع أبو الوفا الغنيمي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 203)

- العلمانية

تقول الموسوعة: علمانية:

«حب المرء لوطنه واحد من أكثر العواطف تغلغلاً بعمق يرسخه وجود أوطان أمم منفصلة لمدة آلاف السنين».

ويقول المفكر محمد أركون:

«العلمنة إحدى فتوحات الروح البشرية . وهي تواجه تحديين :
 كيف نعرف الواقع الإنساني بشكل مطابق؟
 كيف نوصل هذه المعرفة إلى الآخر دون أن نقيّد حريته» (محمد
 أركون، العلمنة والدين، ص 9).
 أظن بعد هذا أن العلمانية وارتباطها بالوطن لا يحتاجان إلى
 إيضاح.

في ظل الأيديولوجيا بقي سؤال لا بد من طرحه وهو:
 ما سبب الصراع الدائم بين السلطة والمثقف في كل زمان
 ومكان؟

والجواب واضح:

إن الأيديولوجيا التي يعتبرها المثقف رؤية كونية تحمل القيم
 والمثل العليا، وفي ضوءها يجب أن يسير المجتمع . هذه
 الأيديولوجيا، في نظر أي سلطة ما هي إلا قناع تمرر تحته تزييف
 الوعي وتضليل الرؤية وإفراغ الثقافة من مضامينها، وهل هناك بؤرة
 للصراع أعمق من هذه؟

5- الوطن والتربية:

قبل أن أطرح السؤال: ما هي التربية؟ سأطرح سؤال: ما هي
 المواطنة؟ ذلك لأن نظرتنا إلى مفهوم المواطنة هي التي تحدد مفهوم
 التربية وتقويمنا لها.

المواطنة ليست غابة من الإنشاء . ليست أطيافاً غامضة . إنها
 «ظاهرة تاريخية لها مضمون يختلف باختلاف العصور» واختلاف
 المضادات، ولها عناصر محددة هي:

- الانتماء إلى وطن .
- المشاركة في السلطة العامة .
- المساواة: فكل مواطن له الحقوق نفسها وعليه الواجبات نفسها، وأضاف أحد المعاجم (وبستر) أن هناك من يعتقد أن المواطنة تنبع فقط من الأمم الديموقراطية .

هذه العناصر واضحة، وحين ينتفي عنصر منها تنتفي العناصر الأخرى، وتنتفي المواطنة. . وهنا نأتي على الفلسفات العربية التي تقوم عليها التربية، لنسأل: هل هذه الفلسفات تقوم على مراعاة هذه العناصر حتى لا يكون الفرد مسلوباً من المواطنة؟

الإجابة سوف تتضح بعد قليل :

هناك إطارات حضارية متقدمة تقوم فلسفتها على الإعلاء من شأن «الفردية» في توجيه الحياة الاجتماعية، ويسمى الفرد «الأنا المحورية»، وهناك إطارات حضارية تعلي من شأن «الجماعية» كفلسفة أساسية في توجيه الحياة الاجتماعية . وهو ما يتمخض عن نوع آخر من الأنا يسمى «الأنا/ الدور» والمقصود بهذا التعبير «أن الأنا أو الذات كما يعيشها صاحبها في هذه المجتمعات تتميز أساساً في وعيه ووعي المحيطين به بمجموعة الأدوار الاجتماعية التي يقوم بها» (يراجع فتحي سيد فرج، مقالات في الهوية، ص 25/26).

هذا هو الذي تقوم به التربية في هذه المجتمعات، أي إنها تعد الفرد لا لنفسه، بل لدوره الاجتماعي . الدور هذا لا يختاره هو، بل يختاره له القائمون على تربيته . هذا أول شلل تقدمه التربية للإرادة والاختيار في هذه المجتمعات .

أما الشلل الثاني الذي تقوم به التربية في هذه المجتمعات، فهو

ربط مفهوم الوطن بمفهوم السلطة: فإذا كنت مخلصاً للسلطة فمعناه أنك مخلص للوطن، أما إذا كان العكس فمواظنتك مريضة تحتاج إلى زرع كليتين لا كلية واحدة.

الشلل الثالث الذي تنتجه هذه التربية هو إحاطة مناهجها بهالة من القداسة: فجميع المفاهيم لا تناقش وحتى من وصف اللغة العربية بأنها «اللغة الشاعرة» لم يسأله أحد: كيف ولماذا؟ وحين يقدم عالم ما أو شاعر يكون هو أزهده العلماء، والشاعر فحل الفحول.

إن هذا معناه قتل الفكر النقدي، ومحاولة حرمان الثقافة من التفتح.

من أهم المفاهيم التي لا تطرحها التربية للنقاش مفهوم الوطن، إنها تقدمه بصورة متباينة عمياء، فالوطن هو (خصوصيتنا) أو (مصر أم الدنيا) أو (بلاد العرب أوطاني).

بهذه اللغة الطوباوية أو البيغاوية نزرع مفهوم الوطن في أذهان طلابنا، فيصبح طيفاً خيالياً لا علاقة له بالسلوك.

الشلل الرابع الذي تقدمه هذه التربية هو: عدم الاعتراف أو الإشارة إلى حقوق الإنسان وحقوق المرأة وحقوق الطفل. ومعنى هذا أنها مفرغة من أي حس بالمواطنة ومفهوم الوطن.

إن مفهوم الوطن الذي تقدمه التربية مفهوم خاطئ، والمفهوم الخاطئ يقود إلى سلوك خاطئ. وهذا ما نلمسه الآن داخل الوطن وخارجه.

يقول ناقد إنكليزي:

«إن الوطنية هي المأوى الأخير لكل وغد».

وهو يشير بهذا إلى أن الوطنية كأي مفهوم آخر حين يساء فهمه يتحول سلوكياً إلى شوفينية بل واعتدائية .

يقول أدونيس :

«الوطن؟ نعم

شرط أن ينتمي هو أيضاً إليّ»

ويقول محمود درويش :

«الوطن ليس صنماً ليعبد أو يكسر . إنه حقل للعمل ، وقابل للمساءلة المتبادلة ، بمعيار كمية العمل المبذول فيه ، وبمقدار ما يوفر للمواطن من كرامة وحرية . ولعل الإسراف في مديح الوطن ، هو شكل من أشكال هجاء الوطن ، كما أن الإفراط في التذمر من الوطن هو ضرب من ضروب العبودية» .

(الكرمل ، عدد 58)

6- الوطن والعولمة:

في كتابه (الثقافة العربية في عصر العولمة) يشبه تركي الحمد العولمة بلعبة كرة القدم : إن لغة ملاعب كرة القدم لغة واحدة : إنها قواعد تعم العالم كله ويفهمها فهماً واحداً دون قدرة على التغيير . والسؤال هنا : هل تصل هذه الظاهرة التي تجتاح العالم اقتصادياً وسياسياً . هل تصل إلى التداخل الثقافي بين الحضارات ، أي إلى «توحيد أنماط الحياة المادية والفكرية (. .) ودمج الدوائر الثقافية المختلفة ، وإنشاء حقل ثقافي مشترك ، أو قائم فوق الثقافات القومية؟» (غليون ، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة ، ص 45) .

إن هذا ممكن بالطبع ، ولكن بشرط واحد هو ما يتضح في

المعنى (الضمني) الذي لم يشر إليه تركي الحمد حين طرح تشبيهه الرائع .

هذا الشرط هو تكافؤ القوة والمهارة . إنك لا يمكن أن تزج بفريق مدرسة ابتدائية إلى ملعب يكون الفريق الثاني فيه منتخب البرازيل .

كذلك هو لقاء أو تنافس أو تداخل الثقافات . إن السيطرة ستكون للثقافة الأقوى ، والثقافة الأقوى «لا تحتل موقعها المتفوق بسبب تفوق منظومة قيمها الأخلاقية أو الدينية ، بل لأنها ثقافة المجتمعات المسيطرة مادياً وعسكرياً وسياسياً وعلمياً» . حتى لو لم تكن ذات مضمون أخلاقي» (غليون ، مصدر سابق) .

لقد قضت العولمة على الجغرافيا . وهذا له إيجابياته الهائلة ، لكن الرعب يأتي من الرعد الذي نسمعه من بعيد ، والذي ينذر بالقضاء على التاريخ . والقضاء على التاريخ معناه القضاء على مفهوم الوطن ومفهوم الثقافة ، بل القضاء على اللغة التي هي الجذر/ الأم لكل المفاهيم .

وأخيراً أكرر الصياغة المعروفة :

قل لي ما هو الوطن أقل لك من أنت .

(محاضرة ألقاها الأستاذ محمد العلي في مطلع 2004

في ديوانية الملتقى الثقافي بالقطيف)

الحس الاجتماعي في الشعر العربي

حين نكون أكاديميين، فهل في استطاعتنا تعريف الحس الاجتماعي تعريفاً دقيقاً؟ لا أعتقد ذلك: لأن الحس الاجتماعي هو وليد الحياة، والحياة متغيرة أبداً، لا بد لهذا الحس الذي يكون من مفرزاتها أن يكون هو الآخر متغيراً أبداً. لكن حتى التغير نفسه حين يكون بلا مقدمات ناضجة تهين له، يكون تغيراً فوضوياً وبلا جدل، لذلك فمن خصائص التغير، أن يحمل إيجابيات ما سبقه، ثم يتجاوزها، وبذلك يكون تجسيدا للحركة المتواصلة. إذاً، فالحس الاجتماعي في هذا الضوء، يمكن التعرف إليه تعريفاً غير أكاديمي، تعريفاً يبدأ من التربة الاجتماعية التي ولدتته متتابعاً، يحمل الأنضج فالأنضج من طموحات المجتمعات الإنسانية. وبدءاً من أن اللغة العربية لم تكن أداة للثقافة، بل كانت هي الثقافة نفسها، كما يقول أحد المفكرين المعاصرين، وانطلاقاً من أن الطبيعة الشعرية طبيعة مشربة بالحلم والتوق، وتتصادى مع أكبر ما في المجتمع من المضامين النفسية، كان الشعر إذاً هو الأرض التي يزدهر عليها هذا الحس الاجتماعي.

إن للشعر غاية مقصودة للشاعر القديم، وهذه القصيدة هي التي ربطته بالمخاطب باستمرار، هي التي جعلت النغمة الخطابية تسيطر

على شعرنا القديم كله، وهذه الخاصية بدورها تومئ إلى تلك المنطقة المشتركة من الأرض النفسية والشعورية التي يلتقي عليها الشاعر والسامع.

لا شك في أن تلك الأرض الشعورية المشتركة هي الحس الاجتماعي، ولكن علينا قبل التساؤل عن هذا الحس الاجتماعي، التعرف إلى الحياة الاجتماعية التي أفرزته، ولماذا أفرزته على هذا النحو دون ذاك، وبأي الموازين كان وضع هذه القيمة أو تلك في السلم الاجتماعي.

كلنا نعلم أن المجتمع الجاهلي كان مجتمعاً قبلياً، لكن القبيلة نفسها ليست صفة كيانية في الترتيب البشري، وليس صدفة في الوقت نفسه، أن يكون هذا المجتمع قبلياً وذاك غير قبلي، لا بد بالضرورة أن يكون في الحياة الاجتماعية ما يستدعي قيام هذه القبلية وتربيتها واستمرارها. المجتمع الجاهلي لم يكن بإمكانه مطلقاً - حسب ظروفه الموضوعية - أن يكون غير قبلي، ذلك لأنه مجتمع محدود الثروة. إن حياته كلها متعلقة بثروة حيوانية محدودة ترتبط بشيء لا دخل لإرادته فيه، شيء مجهول هو المطر وخصب الأرض، ومن الطبيعي أن تتركز هذه الثروة في مواقع أكثر منها في مواقع أخرى. إنها أشبه بدوائر تصغر وتكبر، ولا بد للفرد بعد هذا من أن يكون داخل هذه الدائرة أو تلك، وإلا تخطفه الموت جوعاً.

الفقر هو الحس الاجتماعي الأول الذي يواجهنا في الشعر الجاهلي:

ذريني للغنى أسعى فإنني

وإن أمسى له حسب وفير

وأبعدهم وأهونهم عليهم
رأيت الناس شرهم الفقير

المال إذاً، لا الحَسَب، هو هاجس الشاعر الجاهلي، لذلك
يهتف شاعر آخر بقوله:

ومازلت أبغي المال مذ أنا يافع
وليداً وكهلاً حين شبت وأمرداً

وينزلق من لسان شاعر آخر ما نعتبره غريباً، وهو يعتبر الغنى لا
الحسب والنسب، هو الخلود، ويقول:

وتقول عاهلتي وليس لها
بغدٍ ولا ما بعده علم
إن الثراء هو الخلود وإن المـ
رء يكرب يومه العدم

لذلك أصبح الركض وراء المال هو الملجأ الوحيد للهروب من
تلك الصورة المرعبة التي يرصدها عروة بن الورد بقوله:

ذريني أطوف بالبلاد لعلني أخليك
أو أغنيك عن سوء محضر
فإن فاز سهمٌ للمنية لم أكن جزوعاً
وهل عن ذاك من متأخر
وإن فاز سهمي كفكم عن مقاعدٍ
لكم خلف أدبار البيوت ومنظر

ويغتلي الإحساس في شاعر جاهلي آخر هو أبو النشاش

النهشلي، إلى حد أن يعتبر أهل الثروة أعداءً له، ولذلك فإن له في رقابهم ثأراً دائماً لا بد من طلبه باستمرار. إنه يصرخ:

وداوية دهماء يُخشى بها الردى
سرت بأبي النشناش فيها ركائبه
ليدرك ثأراً أو ليدرك مغنماً جزيلاً
وهذا الدهر جَمَّ عجائبه
إذا المرء لم يسرح سواماً ولم يرح
سواماً ولم تعطف عليه أقاربه
فللموت خير للفتى من قعوده
فقيراً ومن مولى تحف عقاربه

أبو النشناش هذا كان أميناً في تعبيره عن الحس الاجتماعي للفرد الجاهلي الذي يرى الموت أكثر راحة من الحياة الجاهلية.

هذا الحس الفاجع بالفقر وبمطاردة الجوع، كان مصدراً لعدة قيم كان المجتمع الجاهلي يحوطها بالتقديس، كما كان مصدراً لعدة مواقف تكاد تلمس منها الدخان. لقد كان هذا الحس مصدر ذلك الغناء الأسطوري بالكرم، فالكرم هو القيمة الاجتماعية الفريدة التي تلاحق أذنك كلما سمعت شعراً عربياً. ترى ما هو سبب التقديس الاجتماعي لهذه الصفة؟ ألا تعتقد أن سببها هو ذلك الجوع الذي كان يطارد الفرد الجاهلي، مطاردة غير متكافئة؟ كما أن سببها تلك الثروة المحدودة التي يهددها النفاد في كل لحظة. إننا لنضحك من ذلك التعقيم الأسطوري الذي غطى به الشاعر أبو خراش جوعه الكاسر حين قال:

وإني لأثني الجوع حتى يملّني
 فيذهب لم يدنس ثيابي ولا جرمي
 مخافة أن أحيا برغم وذلة
 وللموت خير من حياة على رغم

نعم إننا نضحك على هذا مثلما نضحك ونحن نسمع الشنفرى
 يقول:

أديم مطال الجوع حتى أميته
 وأضرب عنه الذكر صفحاً فيذهب

ونضحك لأننا نعلم أن الجوع لا يمكن أن يموت بفقدان
 الذاكرة، ولا يمكن أن يملّ أحداً أو يُهزم إلا بالطعام، والشعر
 الجاهلي يطرح حساً اجتماعياً آخر يمكن اعتباره جذراً لذلك الإحساس
 الفاجع بالجوع، إنه الظلم. فطرفة حين يقول:

والظلم فرّق بين حيي وائل
 بكر تساقبها المنايا تغلب

كان يعبر عن حريق اجتماعي يصطلى به الجميع، فمن لا يظلم
 الناس يُظلم، كما يقول زهير، ولذلك أصبح السلب والنهب محل
 افتخار، ليس فقط على الأبعاد، بل:

وأحياناً على بكر أخينا إذا ما لم نجد إلا أخانا.

هذا المجتمع الخائف الجائع لا بد له بالضرورة من الحنين إلى
 شيء يريحه من هذا السقوط الدائم، وكان الحنين إلى السلام هو
 الظاهرة الأخرى التي حملها الشعر تعبيراً عن الحس الاجتماعي
 الجاهلي.

إن تاريخنا الشعري يركز على زهير تركيزاً بالغاً، لأنه استطاع أن يصف بؤس الحرب وفرحة السلام، لكن زهيراً في اعتقادي يقف في الظل أمام العديد من الشعراء الذين عالجوا قضية الحرب والسلام بمعاناة ذاتية واحدة.

اختلافهم عن زهير يتبلور في أنهم لم يتناولوا هذه القضية كعمل ذهني تجريدي، بل تناولوه تحت حريق موقف اللا اختيار، وبذلك قدموا لنا تجارب مليئة بالمرارة:

أصبحت وائل تعج من الحرب
عجيج الجمال بالأثقال
قد تجنبت وائلاً كي يفيقوا
فأبت تغلب عليّ اعتزالي
لم أكن من جناتها عيلم الله
وإني بحرّها اليوم صالي

هذه المرارة الشعرية، هذا الانشطار القلق الباكي هو الذي يمثل الحس الجاهلي حقاً، فالفرد الجاهلي لا يقصد إلى العنف، ولكنه حين يُرغم عليه يقابله بأقصى منه، كذلك يقول شاعرهم:

أئنّي عليّ بما علمت
فإني سهل مخالفتي إذا لم أظلم
فإذا ظلمت فإن ظلمي قاصم
مرّ مذاقته كطعم العلقم

لذلك نرى الفيض الزماني ينزف بذلك الحزن، وقد جُرد من لحظة الاختيار حين يقول:

صفحنا عن بني ذهلٍ وقلنا القوم إخوان
 عسى الأيام أن ترجـ ع قوماً كالذي كانوا
 فلما صرح الشر وأمسى وهو عريان
 ولم يبق سوى العدوان دنّاهم كما دانوا
 وفي الشر نجاة حين لا ينجيك إحسان

وليست هذه المرارة بأعجب من تلك التي يتفجر بها الحصين بن
 الحمام المري، وقد مر بالموقف نفسه، إذ يقول:

ولمّا رأيت الود ليس بنافع
 وإن كان يوماً ذا كواكب مظلما
 صبرنا وكان الصبر منا سجية
 بأسيافنا يقطعن كفاً ومعصما
 يفلقن هاماً من رجال أعزة،
 علينا وإن كانوا أعقّ وأظلما

إن مرارة الاختيار هذه، نجدها في أكثر من صورة في الشعر
 الجاهلي، وهي تعبر عن قسوة ضياع الفرد حين يتخذ موقفاً يخالف
 موقف القبيلة، فالقبيلة التي هي إطار حياته تلك التي يعبر عنها الشاعر
 بقوله:

فقلت لهم ضنوا بألفي مدجج
 سراتهم بالفارسي المسرد
 فلما عصوني كنت منهم وقد أرى
 غوايتهم وأنني غير مهتد

أمرتهم أمري بمنعرج اللوى
 فلم يستجيبوا الأمر إلا ضحى الغد
 وهل أنا إلا من غزية إن غوت
 غويت وإن ترشد غزية أرشد

شاعر آخر يصور هذا الحس الاجتماعي للسلام بصورة غريبة حقاً، إنه يصوّر ذلك الذئب الذي جاءه جنح الظلام، الذئب يريد الطعام ولا يريد الحرب، لا يريد المبارزة، لا يريد أن يأخذ بالقوة، وهنا يتسم الشاعر ويهتز، ويقول:

ورأيت حقاً أن أضيفه إذ رام سلمى وأتقى حربي
 فوقفت معتماً أزاولها بمهند ذي رونق غضب
 فعرضته في ساق أسمنها فاجتاز بين الحاذ والكعب
 فتركها لعياله جزراً عمداً وعلق رحلها صحبي

لا تكفي دراسة ما أفرزه الفقر في المجتمع الجاهلي من صراعات مرعبة، ومن حنين إلى السلام، من دون الإشارة إلى ظاهرة التمرد التي كانت ولا تزال صفة من صفات تحقيق الذات في أي مجتمع يحاول محوها، لقد أشبع مؤرخو الأدب بعض هذه الظواهر وصفاً وتنقيباً، فهم يصفون التمرد الإباحي الذي سلكه طرفه وبعض الشعراء من قبله. كما وصفوا بإسهاب ظاهرة التمرد الناتج عن الجوع المتمثلة في الشعراء الصعاليك.

لا شك في أن الظاهرتين تمثلان حساً اجتماعياً، كان لابد من تبلوره في المجتمع الجاهلي، غير أنني هنا أريد التعرض إلى ظاهرة غريبة أخرى، هي ظاهرة تمرد المرأة.

يوضح كثير من الشعر الجاهلي ذلك الجانب الاجتماعي من
تمزُّق الحياة الزوجية، الذي يعود سببه إلى الفقر، فهذا عبيد بن
الأبرص يقول:

تلك عرسي غضبي تريد زياي
ألْبَيْنِ تريد أم لدلال
إن يكن طبك الفراق فلا أحـ
فل أن تعطفي صدور الجمال
أو يكن طبك الدلال فلو في
سالف الدهر والليالي الخوالي
ذاك إذ أنت كالمهاة وإذ آ
تيك نشوان مرخياً أذيالي
فدعي مط حاجبيك وعيشي
معنا بالرجاء والتأمال

إذاً هي غضبي من قلة المال، إنه يريد لها أن تعيش على الرجاء،
ولا شك في أن الرجاء لا يمطر الخبز.
آخر يقول:

لما خطبت إلى خليعة نفسها
قالت خليعة: لا أرى لك مالا

أما الشاعر الثالث فيضع أمامنا تلك الصورة البائسة الضاحكة
للتراشق بينه وبين زوجته فيقول:

ولما التقينا غدوة طال بيننا
سباب وقذف بالحجارة مطرح

أجلى إليها من بعيد وأتقى
 حجارته حقاً ولا أتمزح
 ويرسم الشاعر الجميح الأسدي صورة التمرد الموجه الذي قامت
 به زوجته بعد أن قل ماله فيقول:
 أمست أمامة صمتاً لا تكلمنا
 مجنونة أم أحست أهل خروب
 مرت براكب ملهوز فقال لها
 ضري الجميح، ومسيه بتعذيب
 لما رأت إيلي قلت حلوبتها
 وكل عام عليها عام تجنيب
 قد يكون الضباب الشكلي عند الجميح في شعره هذا حاجباً من
 دون تذوق تجربته تلك، عندما تمردت زوجته عليه، لأنه لم يعد
 يخاف، ولتذوق هذه التجربة أنقل هنا ما كتبه أحد النقاد المعاصرين
 وهو الدكتور محمد النويهي، حين نشر هذه التجربة باللهجة المصرية
 فقال:

الست بسلامتها مطولة خرست متنطقش
 مالها كده ملوية بوزها طوله شبر
 مش عوزة اتكلمنا حضرته يظهر مش عجبنا
 مش عجبينك يا ست، محناش أذ المقام
 الله مالها يا خويا جرالها إيه الوليه ديه
 اتجننت، ركبها عفريت، الله، استني
 ما تكنش الست بسلامتها قبلت واحد من أرايبها
 الله، الله، ماتكنش بسلامتها قبلت بتوع الدرب الأحمر

الدكتور النويهي في الوقت الذي جعلنا فيه نتذوق شعر الجميع، لم ينقل صورة خيالية، بل هي صورة تقع كل يوم في بعض مجتمعاتنا، حيث يعود التمزق العائلي إلى الفقر والحاجة - فما أشبه الليلة بالبارحة.

في العهد الإسلامي العظيم خفت الشعر، وقفت رياح القبلية التي كانت تغذي فيه ألسنة اللهب، لقد أصبحت الحياة لقاء بين الفكر والعمل ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ *.

لكن الشعر كإفراز اجتماعي لا يمكن أن يظل في انتظار دعمه، لقد أفرزت الحياة الاجتماعية والفكرية في أواخر العهد الراشدي إفرازات عديدة، كان منها ما أخذ يمد الشعر بغنائه الناري، وما إن دخل العهد الأموي حتى عاد الشعر كما كان لساناً للحياة الاجتماعية، لقد عادت الحياة الاقتصادية في العهد الأموي بالمضامين القديمة نفسها وإن لبست ثياباً أكثر نضاعة. وكان لابد من بروز ظواهر شعرية عديدة، منها ظاهرة الشعر الغزلي بنوعيه العذري والإباحي، ومنها الظاهرة التي نود الوقوف عليها، وحدها، لأنها مأوى النبض الاجتماعي العام، تلك هي ظاهرة الشعر السياسي.

المهتمون بتاريخنا الشعري لم يحددوا بحسب مفهوم الشعر السياسي في ذلك العهد، وهناك من يتخذ التعبير المذهبي إطاراً للشعر السياسي باعتبار أن الحياة في العهد الأموي حياة إسلامية، والإسلام لا يفصل بين شيء من شؤون الحياة والدين، وهناك من يفرق بين الشعر المذهبي والشعر السياسي دون تحديد مفهوم واضح، إن الذي يحدد الشعر السياسي حسب ما اعتقد هو الالتزام بوجهة نظر محددة

والدفاع عنها، وحين نقف عند هذا التحديد، يمكن أن نتساءل: هل أفرز العهد الأموي وجهات نظر محددة تبلورت إلى حس اجتماعي عبر عنه الشعر. مؤرخو العهد الأموي مجمعون على أنه عهد تركزت فيه الثروة في يد قلة من الناس، وبقي الأكثرية من المسلمين وبخاصة الموالي نهب الفقر والفاقة، «إنما السواد بستان لقريش». . تلك كلمة انطلقت بحدة حاسرة دون أي غطاء، على الرغم من مناقضتها لروح التعاليم الإسلامية، واستمرت في الحياة العملية استمراراً متزايداً مرعباً.

السواد أصبح فعلاً بستاناً لقريش، لمجموعة من الجبابة.

فهذا زياد بن أبيه، يكتب لمعاوية:

دوخت العراق - وجبت برها وبحرها، وغثها وسمينها، وحملت إليها لبها وقشورها. .

وفي ولاية الحجاج لم ير أهل الذمة سبيلاً للهرب من الظلم، إلا بأن يدخلوا في الإسلام ويهاجروا إلى المدن، ولكن الجبابة أفهموا الحجاج عن قلة المحاصيل الزراعية فأعادهم الحجاج بالقوة.

لقد خرجت الولاية عن أن تكون منصباً يقوم على تطبيق التعاليم الإسلامية، لقد أصبحت طريقاً سهلاً إلى الترف، فهذا أحد الشعراء يخاطب أحد الملاك بسخرية المرء:

أحار ابن بدر قد وليت إمارة

فكن جرداً فيها تخون وتسرق

وباه تميماً بالغنى إن للغنى

لساناً به المرء الهبوبة ينطق

وهذا الشاعر الباعي يخاطب الخليفة عبد الملك بقوله :
 أبلغ أمير المؤمنين رسالة
 تشكو إليه مظلة وعويلا
 أخليفة الرحمن إنا معشر
 حنفاء نسجد بكرة وأصيلا
 عرب نرى لله في أموالنا
 حق الزكاة منزلاً تنزيلا
 إن السعاة عصوك حين أمرتهم
 وأتوا دواهي لو علمت وغولا
 إن الذين أمرتهم أن يعدلوا
 لم يفعلوا من ما أمرت فتिला

هذا هو إذن حال العرب، العرب الحنفاء، الذين يسجدون بكرة وأصيلا، فما بالك بتلك الطائفة المنبوذة التي يسمونها الموالي . لقد نرف شاعر منهم بقوله :

أبلغ أمية عني، إن عرضت لها
 وابن الزبير وأبلغ ذلك العربا
 إن الموالي أضحت وهي عاتبة
 على الخليفة تشكو الجوع والحربا

هل تلمس هذا الرعب الكامن في هذا الشعر؟ إنه يخاطب أمية أولاً، ثم يخاف، فيخاطب فرداً بالذات هو ابن الزبير، ثم يخاف، فيخاطب العرب كلهم حتى لا يحاسب على توجيه النداء لجهة محددة، ثم بعد هذه النداءات المتكررة يسوق لفظ العتب، الموالي عاتبة، هم

لا يشكون أحداً، أبداً، فهم فقط يشكون الجوع والحربا، ويعتبون وحسب! . إنها مأساة اجتماعية حقاً، دفعت بالخليفة العادل عمر بن عبد العزيز إلى أن يهتف «لقد بعث الله محمداً هادياً ولم يبعثه جابياً» هذا الهمس الرائع، أترى أنه أثر في الحياة العملية ؟ لا أبداً، لذلك نرى أحد الشعراء واقفاً أمام عمر بن عبد العزيز نفسه، يخاطبه ويقول:

إن كنت تحفظ ما يليك فإنما
عمال أرضك في البلاد ذئاب

إنها كسروية أخرى، هكذا يقول الشاعر عبدالله السلولي في هذين البيتين:

فإن تأتوا برملة أو بهند
نبايعها أميرة مؤمنينا
إذا ما مات كسرى قام كسرى
نعد ثلاثة متناسقينا

ويصرخ شاعر آخر مليئاً بالغيض والفقر من هذه الصرخة العالية:

خشينا الغيظ حتى لو شربنا
دماء بني أمية ما رويننا
لقد ضاعت رعيتم وأنتم
تصيدون الأرناب غافلينا

هذا التمزق المرعب في الحياة الاقتصادية نبع عنه تمزق مرعب آخر في الحياة العقائدية نفسها، فأحد الشعراء يرسم لنا هذه الصورة للمجتمع في ذلك العهد:

أرى الشام تكره أهل العراق
وأهل العراق لهم كارهونا
وكل لصاحبه مبالغض
يرى كل ما كان من ذاك دينا
وكل يسر بما عنده، يرى
غث ما في يديه سميناً

هذه الانقسامات العقائدية لم تبق في ميدانها اللفظي وحسب، بل دخلت إلى مرحلة التعليل والتبرير الذهنيين، فظهرت على الصعيد الفكري مسألة الجبر والاختيار كتعليل لمشروعية أو عدم مشروعية ذلك الظلم الاجتماعي، فهذا معبد الجهنني وعطاء بن يسار يأتیان حسن البصري فيسألانه:

يا أبا سعيد، إن هؤلاء الملاك يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون الأموال، ثم يقولون: إنما تجري أعمارنا على قضاء الله وقدره.

فيقول الحسن: كذب أعداء الله.

وتستمر الحياة وتستمر معها التعليلات للمواقف المتصارعة، ويبقى الشعر يتلمس الحس الاجتماعي الصامت لدى عامة الناس، وهذا شاعر يقول:

حتى متى لا نرى عدلاً نعيش به
ولا نرى لدعاة الحق أعواناً
فيجيبه آخر:

لقد أظهر الجور الولاة وأجمعوا
على ظلم أهل الحق بالغدر والكفر

ويجيئه ثالث :

وعطلت الأحكام حتى كأننا
على ملة غير التي نتنحل
تحل دماء المسلمين لديهم
ويحرم طلع النخلة المتهدل
فيا رب هل إلا بك النصر يرتجى
عليهم وهل إلا عليك المعول

في العهد العباسي زاد الطين بلة، فإذا كانت ثروة عبد الرحمن بن زياد - والي خراسان في العهد الأموي - تقدر بما يكفيه مائة عام، في كل يوم ألف درهم، فإن أم المستعين العباسي كانت تجلس على بساط فيه نقوش على أشكال الحيوانات والطيور، أجسامها من الذهب وعيونها من الجواهر، وتقدر قيمته بمائة وثلاثين مليون دينار، هكذا يقول التاريخ، كما يقول إنه أصبح لكل ضرب من ضروب اللهو في العهد العباسي علمٌ يعرفه علماؤه ويقربهم إلى لون الجاه والرئاسة. لقد أصبحت الحياة أكثر تعقيداً، فالمساوي التي التقينا بها في العهد الأموي كشفت عن ساقيتها بصورة أكثر بشاعة.

لقد ضرب العباسيون على العرب حزاماً من الإبعاد والشك الدائم، وأحاطوا بالأجناس الأخرى وهي تكون الأكثرية في بعض المناطق، أحاطوها برعاية ذكية أول عهدهم، تزيد هذه الرعاية وتنقص حسب موازين الرياح السياسية، ثم -وهذا هو الأهم- سلكوا طريقاً دمويّاً، لقد قُتل بشار وابن المقفع والحلاج، كما ضرب بالسياط الإمام الجليل أحمد بن حنبل والفيلسوف الكندي، وذاق غير هؤلاء

وأولئك ضرباً من الإذلال . إنه وضع إقطاعي كما يسميه الأستاذ عباس محمود العقاد، وضعٌ كان من السهل فيه - كما يقول العقاد أيضاً- أن يرجم أي فرد بالزندقة ثم يهدر دمه إن حقاً أو باطلاً.

أساتذتنا يقولون بأن الشعر السياسي قد اختفى فيه . والدكتور طه حسين بعد أن يؤكد هذه المقولة يعللها بأن الدولة العباسية كانت دولة مركزية، وأن الفرس كانوا هم المقدرين فيها، ولذلك قُضيَ على المعارضة قضاء تاماً.

إن المجتمع في مثل هذه الظروف لا بد أن يتفجر فيه حس ما، هذا الحس بالضرورة لا بد أن يعبر عن نفسه في صورة من الصور . وإذاً فما هي الوضعية التي تم عليها هذا التعبير؟ .

لقد أسفر ذلك الحس عن وجهه، لا ليس عن وجهه فقط، بل عن يديه ورجليه في صور عديدة، تمتد من الشعر الزُهدي المنطوي على نفسه، إلى تلك الصورة التي أصابت الدولة العباسية بعدة انشطارات قاتلة .

لكن ما يهمنا هو الجانب الشعري، وحين ندخل من الشعر في هذا العهد، لا يمكننا إلا أن نتجاوز الكثير من الأسماء اللامعة، كما نتجاوز ألواناً عديدة من الشعر هي الأخرى ذات دلالة خصبة على الحياة . إننا لن نقف مثلاً على مثل قول الشاعر :

اخرج تبغ لنا مالاً ومزدرعا

كما لجيراننا مال ومزدرع

واخدع خليفتنا عنها بمسألة

إن الخليفة للسؤال ينخدع

هذه البائسة زوجة الشاعر، تمد عينيها فترى لجيرانها مالاً ومزدوراً، وهي في بيتها تعاني الفاقة، إنها تحت زوجها على تحصيل المال وليس أمامه إلا الخليفة الذي ينخدع بالإطراء.

مثل هذا الشعر بالغ الدلالة على الحس الاجتماعي، لكنني لن أقف عليه، كما لن أقف على ذلك التمرد الذي أوضحه النقد في شعر أبي تمام وأبي نؤاس ومن قبلهما بشار، بل سأقف على شيء آخر. المتنبي وابن الرومي وأبو العلاء هم الذين نلمس الحس الاجتماعي في شعرهم، وقد لبس ألواناً عديدة من التعبير عن نفسه. إن كل واحد منا يستطيع أن يمد يده إلى أقرب مكتبة ويطلع على ما قاله ابن الرومي أو أبو العلاء، إن شعرهما لا يحتاج إلى عناء في الوصول إلى مضمونه، وموقفهما بيّن بالغ النضج، لكن المتنبي على الرغم من عشرات الكتب المؤلفة فيه، وعلى الرغم من احتلال ديوانه المكان الأقرب في أي مكتبة، وعلى الرغم... يبقى المتنبي ميداناً خصباً للدراسة، يبقى مُعبراً فصيحاً عن ذلك الحس الاجتماعي المحرق بعصره. لقد كان المتنبي خارج مقاييس عصره النقدية، ذلك لأنها مقاييس تقليدية تقف أمام الشكل وحسب، فلم تستطع الوصول إلى ما كان يعبر عنه المتنبي من تعقيدات عصره، ومن تحويله المضمون الشعري من مضمون مشاهدة إلى مضمون معاناة.

لقد كان المتنبي بتعبيرنا الحاضر، قَومياً إلى حد العنصرية:

وكم ذا بمصر من المضحكات

ولكنه ضحك كالبكاء

بها نبطي من أهل السواد

يعلم أنساب أهل الفلا

وأسود مشفره نصفه
يقال له أنت بدر الدجى

هل رأيت في هذه الأبيات من احتراق عنصري وتعالٍ ومن
سخرية مرة، إننا لا نتذوقها في عصرنا الحاضر. لقد أوضح التاريخ
الأدبي سبب إعجاب المتنبي بسيف الدولة، وصدقه العاطفي في
مدحه. ذلك لأن سيف الدولة كان قائداً عريباً شجاعاً، يختلف عن
أولئك الذين تسيروهم الأعاجم في بغداد، والذين يعبر عنهم بالطبول
في قوله:

إذا كان بعض الناس سيفاً لدولة
ففي الناس بوقات لها وطبول

هو إذاً يحترق لا لأنه يريد المال، فهو يعتبر المال شراً:
وشر ما قنصته راحتني قنص
شهب البزاة سواء فيه والرخم
وهو لا يريد الشهرة:

أنا الذي نظر الأعمى إلى أدبي
وأسمعت كلماتي من به صمم

إنه يوضح ما يريد بصورة بالغة الضوء:
لعمرك ليس المجد زقاً وقينة
فما المجد إلا السيف والفتكة البكر
وتركك في الدنيا دويماً كأنما
تداول سمع المرء أنمله العشر

هو إذن يريد تطهير البلاد من هؤلاء الأعاجم الدخلاء، يريد أن يكون العرب عرباً وحسب، لكن هذا لم يعد بيد أحد في ذلك العهد. ماذا فعل المتنبي بعد ذلك؟، لقد حمل جراحه كلها في داخله، وبقي في آونة وأخرى يعبر عنها في شكل تجربة قصيرة كانوا يسمونها الحكمة، وفي شكل حقد دائم على الناس أنفسهم، على المجتمع نفسه، لأن المجتمع في نظره قنع بالحياة الدنيئة:

الظلم من شيم النفوس
فإن تجد ذا عفة فلعلّ لا يظلم

ودهر ناسه ناس صغار
وإن كانت لهم جثث ضخام
ذل من يغبط الذليل بعيش
رب عيش أخف منه الحمام
واحتمال الأذى ورؤية جانيه
غذاء تضوى به الأجسام
من يهن يسهل الهوان عليه
فما لجرح بميت إيلام

وإذا كانتمنية حتماً
فمن العجز أن تعيش جباناً

ومن يعرف الأيام معرفتي بها
وبالناس روى رمحه غير راحم

هذه التجارب القصيرة الحادة، واللاإنسانية أحياناً، وهذه النقمة الممتدة بطول المجتمع، كانت تعبيراً عن التمزق الذي كان يعانيه الحس الاجتماعي في ذلك العصر دون غيره.

منذ عهد النهضة حتى الآن، الشعر يركض وراء الحس الاجتماعي ركضاً مبرحاً، لقد أصبح الحس الاجتماعي فجأة أسرع من الشعر، فقد أخذت القيم القديمة تتساقط بتتابع مذهل، وارتفعت مصابيح العلم لتجعل للناس عيوناً أوسع من تلك التي كانوا ينظرون بها إلى أوضاعهم وإلى العالم، وتلاقت الدنيا فكاد المشرق من أهلها بمغرب يتعثر، وسقطت الرؤية ذات البعد الواحد، لقد خرجت القبيلة على أن تكون دماً أزرق، أصبحت قبيلة الإنسان هي الوطن، أصبحت هي المجتمع، وبهذا تبدل مفهوم التراث. فبعد أن كان نهراً خيالياً يتدفق من بعيد ونشرب نحن أصوات تدفقه، أصبح - أي التراث - تلك النبضات الحية المثمرة التي تهب الحاضر طموحه، تلك هي النعمة الشعرية والاجتماعية الجديدة التي تقول: وهل إن كان حاضرننا شقياً نعيش بكون ماضيئنا سعيداً؟. لذلك كان المجتمع في عهد النهضة يعاني من ذلك الاختلاف الهائل بين الواقع والطموح. كان وجدانه ميداناً لذلك الصراع الرهيب بين ما هو عليه وما يود أن يكون. وكان الحكم العثماني، وبخاصة في عهد عبد الحميد، حكماً همجياً، كما يعبر عنه الزهاوي بقوله:

ألا فانتبه للأمر حتام تغفل

أما علّمتك الحال ما كنت تجهل

أغث بلداً منها نشأت فقد عدت

عليها عوادٍ للدمار تعجل

تؤمل إصلاحاً وترجو سعادة
 ألا باطل ما تترجي وتؤمل
 وما هي إلا دولة همجية
 تسوس بما يقضي هواها وتعمل

وكان الرصافي هو الآخر أشد نقمة على العهد العثماني حين
 قال :

عجبت لقوم يخدعون لدولة
 يسودهم في الموبقات عميدها
 وأعجب من ذا أنهم يرهبونها
 وأموالها منهم ومنهم جنودها

ويموت العهد العثماني مودّعاً بفرحة المجتمعات العربية كلها،
 وفرحة الشعراء، ولكن مكانه لم يبق فارغاً، لفقد امتلاء بالاحتلال
 الاستعماري، فذهبت المجتمعات العربية تئن من وطأته، وذهب
 الشعر حاملاً حسه الاجتماعي يقارع ويحفّز ويشعل الحرائق. وكان
 الرصافي رائعاً في مرارته الساخرة، حين قال ضد الاحتلال الإنجليزي
 للعراق :

يا قوم لا تتكلموا	إن الكلام محرم
فإذا ظلمتهم	فاضحكوا طربا
أو قيل إن بلادكم	يا قوم سوف تقسم
فتحملوا وتشكروا	وترنحوا وترنموا

ويذهب الاحتلال الاستعماري بجهد مر قاس طويل، بذلته

المجتمعات المختلفة، لكن لتأتي الضربة القاتلة من بعده. هكذا كلما دخلت أمة لعنت أختها، تلك هي الهجمة الصهيونية الغادرة التي لا تزال تغرس الجراح في المجتمعات العربية. وهكذا أصبح الصراع لوناً آخر، أصبح صراعاً حضارياً مع الصهيونية، فالسيف لم يعد أصدق أنباءً من الكتب، ولم يعد يجدينا أن نصرخ:

ملأنا البحر حتى ضاق عنا

وظهر البحر نملؤه سفينا

لا. . لقد أصبح الصراع شيئاً آخر، أصبح مراجعة شجاعة للبنية الفكرية والاقتصادية والعاطفية والعقلية في كل المجتمعات العربية، مراجعة تتناسب وهذه الهجمة الصهيونية القذرة، التي لم يعرف لها التاريخ مثيلاً في البشاعة والبربرية، وتشابك مصالح المفترسين، ووقف الشعر أمام كل هذا دون خيار. . إنه يُبصر الحس الاجتماعي أمامه في الميدان، وكان عليه أن يلحق به. وهنا كان الشعر صادقاً مع نفسه، فبدأ بتحرير نفسه هو أولاً من كل تلك الأقفال التي أحكمتها على قدميه الموازين الشكلية القديمة، وكانت قفزة العقوق الرائعة، بوصايا الخليل، وقافلة النقد الشكلي، وبرزت حركة الشعر الحر نتيجة طبيعية لخروج الحس الاجتماعي من التقاليد المتساقطة، ويلخص أحد نقادنا الإطار العام لحركة شعرنا المعاصرة بما يلي:

1- ارتباط الشاعر بأحداث عصره ارتباطاً معاناة لا ارتباط

مشاهدة.

2- الوقوف المعبر عن الخبرة الجماعية لا الفردية، لأن الشعر

خبرة شعورية.

3- الارتباط بالتاريخ ارتباطاً عرضياً، لا ارتباطاً طويلاً وحسب.

تلك السمات الثلاث التي عدّها هذا الناقد، لم تأت إلى الشعر من وراء جدار، لأن الشعر لا يمكن أن يجد شجرة تهبط من المريخ محملة بالوعي وبالتجارب، أبداً. . إنها نتيجة للخبرة الاجتماعية.

إن تلك السمات كلها ذات جذر واحد، هو أن الشاعر أصبح فرداً اجتماعياً بعد أن كان فرداً مولعاً بخياطة الألفاظ على حجم آذان المستمعين.

لقد مرّت حركة الشعر الحر كالحس الاجتماعي تماماً، بانكسارات قاتلة، ومرت بانشطارات يتسم بعضها بطفولية ادعائية عاجزة، جنحت إلى الانكفاء داخل الذات أو القفز إلى المجهول، لكن يبق ما يمكن تسميته بالاتجاه السيايبي، تياراً صافياً يعانق الحس الاجتماعي باستمرار.

هنا أقرأ قصيدة في اعتقادي أنها تمثل الشعر الجديد:

يجيئون،

أبوابنا البحر،

فاجأنا مطر.

لا إله سوى الله.

فاجأنا

مطر ورصاص. هنا الأرض سجادة، والحقائب غربة!

والظهور التي استندت للخناجر مضطرة للسقوط

يا بلادي، نجيتك أسرى وقتلى

وسرحان كان أسير الحروب، وكان أسير السلام

على حائط السبي يقرأ أنباء ثورته خلف ساق مغنيّة
والحياة طبيعية،
والخضار مهربة من جباه العبيد
إلى الخطباء،
وما الفرق بين الحجارة والشهداء؟

يمكن أن نُجرّح هذه القصيدة بأنها حملت الجانب القاتم من
الوضع العربي، وبأنها فقدت نبضة التفاؤل بالمستقبل، ويمكن أن
تجرّح كذلك بأن بنيتها الشكلية بنية تراكمية، تحمل صوتاً وراثياً
ورثائياً على وجه التحديد. ويمكن أن تُرجم بغير هذا وذلك، غير أنها
في اعتقادي تبقى متدفقة في الاتجاه الإيجابي المعاصر. لقد تكلم
الشاعر من الداخل، إنه أحال تجربته بصدق فني، وبانفجارات متتابة
شكلاً ومضموناً، أحال تجربته هو إلى تجربة سرحان وتجربتك أنت
وتجربة جميع الأطراف، وكان لمزجه الماضي بالحاضر شكلاً
ومضموناً قوة رائعة في غرس تجربته غرساً، هذا هو الوضع في بعض
مجتمعاتنا.

(محاضرة ألقاها الأستاذ محمد العلي، رئيس تحرير جريدة اليوم،
بقاعة جامعة الملك فيصل بالأحساء «الهفوف» بدعوة من مكتب
الرئاسة العامة لرعاية الشباب بالأحساء مساء يوم الخميس 1/18/1398هـ.
ضمن موسمه الثقافي لعام (1397-1398هـ) الموافق
1977م)

حول الغموض الشعري

أود أن أبدأ حديثي الموجز ببيت لأبي نواس، حيث يقول:
أصبح الحسن فيك يا أحسن الأمة
يحكي سماجة ابن حبيش

البيت هذا يلغي ما جمع في أذهاننا طويلاً من أقوال البلاغيين في التشبيه، إنه يطرح لوناً جديداً، لوناً غامضاً، لا تساعدنا الأقواس البلاغية على الوصول إليه، فهو يشبه نهاية الحسن بنهاية القبح، وإذاً فعلى الذين يبحثون عن وجه الشبه، ويقسمون على أنه في المشبه به أوضح منه في المشبه، هؤلاء الذين لا تتحرك أفهامهم إلا تحت هذه المصاييح، عليهم أن يلغوا هذا البيت إلغاء تاماً، وعليهم قبل ذلك أن يلغوا شاعرية أبي نواس كلها.

كلنا نعرف أن اللغة ظاهرة اجتماعية، ظاهرة انبثقت من مواجهة الإنسان للأشياء، صراعه معها، وأول انتصار له، بحيث لا يعادله أي انتصار آخر، هو امتلاكها بوساطة اللغة، أي إن مرحلة التجريد هي أولى مراحل تفرد «الأنا» عن «الأنثى» وهذا أول فهم لشروط الزمان والمكان، بتحويل الموضوع إلى مفهوم.

نعرف كذلك تلك الجدلية الأبدية بين الإنسان واللغة، فكما أن

الإنسان من خلال عمله المشترك خلق اللغة، وشرع في تطويرها، فاللغة نفسها تطورت، وتطور الإنسان فـ «الإنسان بدأ يفكر عندما بدأ يتكلم»⁽¹⁾ ولم يكن قول ابن رشيقي «لأن المعاني إنما اتسعت لاتساع الناس في الدنيا، وانتشار العرب في أقطار الأرض»⁽²⁾ لم يكن قوله هذا إلا ومضاً وتلك الحقيقة الأبدية.

غير أن جماعية اللغة، وتطورها، وفق تطور هذه الجماعية نفسها. . لا يعينان تجريد الظاهرة النفسية من خصوصيتها الفردية، لا يعينان وقوف الفنان وقوفاً أعزل، ذلك لأن الجماعية ليست مفهوماً ميتافيزيقياً، بل وهي تلك الشبكة من العلاقات الإنسانية والحية المعاشة، هذا إلى جانب أن الإدراك الجمالي للواقع، الحوار الوجداني مع صوت حركته إلى المستقبل. . صفة يستشرفها الفنان بصورة أساسية، ولذلك فهو لهذا الإدراك، وبهذا الإدراك نفسه يملك القدرة على اختراق السياق التاريخي والاجتماعي للغة أو خلخلته. . بصورة تحدد نسبتها شروط السيرورة الاجتماعية الموضوعية، ومقدار ما تمنحه للفنان من اتساع الرؤية وضيقها.

إن الصفة الفردية للظاهرة الفنية، والتي تمنح الفنان تهديم السياق التاريخي للغة هدماً نسبياً، هذه الصفة هي النبع الأساس للغموض في التاريخ الشعري كله. ولأن حديثنا «حول الغموض الشعري» علينا أن نسير وفق الخطوات الآتية:

1- مفهوم الغموض:

حين نعود إلى مادة «غمض، وغمض يغمض غموضاً» في (اللسان)، نجد صفتين متباعدتين: فالمادة حين تستخدم في الأشياء

الحسية مثل: دار غامضة، وإنسان غامض، فهي تعني أن «الدار ليست على شارع» أو أن هذا الإنسان «مغمور»، ولكنها حين تستخدم في الأشياء الذهنية، أو أسماء المعاني مثل: المسألة، والرأي، والمعنى.. فهي تعني «الدقة، واللفظ»، فالمسألة الغامضة هي: «التي فيها نظر، ودقة» و«أغمض في الرأي - أصاب» و«معنى غامض - لطيف».

(اللسان) إذا يضع أيدينا على أول جذر للغموض الفني، وهو ذلك الموصوف باللفظ والدقة، أما إذا تعلق الغموض بمفاهيم أخرى فهو يعني «الخفاء» الذي يعني ضمناً انحطاط القيمة.

وحين تذهب إلى مادة «شعر» فتراه يقول: «وقال الأزهري: الشعر القريض المحدود بعلامات لا يجاوزها، والجمع أشعار، وقائله شاعر، لأنه يشعر ما لا يشعر به غيره، أي يعلم.. وسمي شاعراً لفطنته».

وفي تفسير الفعل يشعرون من قوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ (البقرة - 9) يقول الزمخشري: «الشعور هو علم الشيء. علم حسي من الشعار، ومشاعر الإنسان حواسه، والمعنى لحقوق ضرر ذلك بهم كالمحسوس، وهم لثمادي غفلتهم كمن لا حس له».

ويقول الشيخ محمد عبده في تحليل الكلمة نفسها في تفسير المنار «والمعروف في كتب اللغة أن شعر به - كنصر وكرم - يشعر شعرا بالكسر والفتح، وشعوراً.. معناه علم به، وفطن له، وأدركه، والفطنة تتعلق بالأمور الدقيقة. وأطلق بعض المفسرين أن الشعور إدراك المشاعر، أي الحواس الخمس؟ والتحقيق أنه: إدراك مادي من حسي، وعقلي.. وما ورد في القرآن من هذا الحرف يدل على هذا

المعنى، أي إدراك ما فيه من دقة وخفاء «وهكذا يشير المفسرون والمعجميون إلى ما يشبه القرابة الدلالية بين الفعل شعر، وبين المعرفة بالحدس، وكأن الشاعر عند العرب هو الذي تنتقل إليه المعرفة عن طريق الإلهام»⁽³⁾.

أما في الحقل الأدبي، فنحن نستمع إلى ابن رشيق وهو يقول: «وإنما سمي الشاعر شاعراً، لأنه يشعر بما لا يشعر به غيره، فإذا لم يكن عند الشاعر توليد معنى، ولا اختراعه، أو استطراف لفظ وابتداعه، أو زيادة فيما أجحف فيه غيره من المعاني، أو نقص عما أطله سواه من الألفاظ، أو صدى معنى إلى وجه عن وجه آخر. كان اسم الشاعر عليه مجازاً لا حقيقة، ولم يكن له إلا فضل الوزن، وليس بفضل عندي مع التقصير»⁽⁴⁾.

نفرغ من هذا كله إلى: أن الشعر هو الفطنة، والفطنة هي إدراك ما دق، وخفي. . من الأمور الحسية والعاطفية، وإذا كان الغموض هو اللطف والدقة، فلا بد أن يكون الشعر في النهاية وحسب الجذور اللغوية هو الغموض نفسه.

2- مواجهة الغموض:

يعرّف أحدهم الفلسفة بأنها «نقد آرائنا»، وأراني بطواعية كاملة محدّواً إلى هذا التعريف، ذلك لأنه ليس أشدّ عسراً من أن يهدم إنسان ما رأيته بيديه، حتى ولو كان ذلك في سبيل الوصول إلى رأي أكثر صواباً، فمن طبيعة الإنسان الدفاع عن آرائه، لكنه حين يصل نضجه إلى حد فحص آرائه، ونقدها، وهدمها. . فمعنى ذلك أنه قد تجاوز نفسه، ومعناه الآخر: أنه أسلم خطاه إلى اتساع الرؤية، وعلميتها.

تحت هذا الضوء أود الوقوف على مسلمة نؤمن بها جميعاً هي: «أن الأمة العربية أمة شاعرة» أقف لأتساءل: ترى ما مدى صحة هذه المسلمة؟! .

إن أول ما يلاحظ - هنا - هو هذا الإطلاق الذي إن لم يوح بأن كل فرد في الأمة العربية شاعر، فهو - على الأقل - يوحى: بأنه يفهم الشعر. وهذا زعم لا أعتقد أن أحداً يمكن أن يطمئن إليه للأسباب الآتية:

أ. ليست الأمة العربية ذات صفات مائزة عن الأمم الأخرى، هب أنها كانت تعتد الذاكرة، وهب - جدلاً - أن شعرها كان بلغتها اليومية. . ولكنها كغيرها من الأمم: تضم الأميين والمتعلمين، الأذكياء والأغبياء، من يفهم الشعر ومن لا يفهمه. .

لقد قرأ كلُّ منا قول ابن قتيبة: «ولم يقصر الله العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن، ولا أخص به قوماً دون قوم، بل جعل ذلك مشتركاً مقسوماً بين عباده في كل وهم»⁽⁵⁾.

ب. سأضرب صفحاً عما ذكره صاحب الأغاني وغيره. . من أن «النابعة كانت تضرب له قبة من آدم بسوق عكاظ، يجتمع إليه فيها الشعراء، وكان يوزع عليهم أوسمته النقدية، سأضرب صفحاً عن هذه الحكاية وأمثالها من اللمحات النقدية الجاهلية مثل «استنوق الجمل»: إذ لعلها تكون من أخيلة الرواة، وسأذهب إلى تلك القصة المتواترة: حين جاء الزبرقان بن بدر يشكو الحطيئة عند الخليفة عمر رضي الله عنه، وأنشده قول الحطيئة:

دع المكارم لا ترحل لبغيتها

واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي

فقال له عمر: ما أرى به بأساً، قال الزبرقان: والله يا أمير المؤمنين ما هجيت بيت قط أشد عليّ منه. فبعث الخليفة إلى حسان وقال: انظر إن كان هجاء فقال - حسان - ما هجاء، ولكن سلح عليه»⁽⁶⁾.

أريد أن أقف على «دلالة الغياب» لهذا الموقف: عمر على فهمه للشعر، وروايته له، لم يعط رأيه في مضمون هذا البيت، لقد أرسل في طلب حسان ليسأله عن معناه، وحين أكده حسان شرع في معاقبة الحطيئة.

أنا أعرف، وأنت تعرف، والثالث يعرف ما قاله ابن رشيق وابن عبد ربه، وغيرهما. . في تبرير ذلك، ولكن الدلالة الضمنية لهذه الحادثة هي أن الشعر من العمق والغموض بحيث لا يمكن الوصول إلى تحديده بسهولة، إن الدلالة الشعرية دلالة غامضة، ومعنى هذا أن تلك المسلمة مسلمة متهدمة.

ج. إن نشوء ظاهرة النقد منذ العصر الجاهلي، أعني منذ ولادة الشعر، هي نفسها تعطينا التأكيد على دلالة ذات بعدين: الغموض الذي ينبع كصفة عضوية في الشعر، بحيث يحتاج تقويمه وبالتالي فهمه إلى ناقد، أما البعد الآخر فهو: احتراف الشاعر للسياق الذي اعتاده الناس، وإلا لما احتاج شعره إلى أن يقوم منذ البدء.

3- ثنائية الغموض / الوضوح في النقد القديم:

لن أقول جديداً حين أسرد «حتى مطلع الفجر» ذلك الكم الهائل من النصوص والمواقف التي دارت في نقدنا القديم حول الغموض والوضوح، وتمركزت حول عمود الشعر والخروج عليه. غير أنني

سأقف على أجزاء محددة توضح «الحلقة المفرغة» التي كان يدور فيها ذلك النقد:

أ. يلخص الدكتور محمد غنيمي هلال - نقلاً عن المرزوقي -
أصداء الحرب الضروس التي دارت حول «عمود الشعر» بما يلي:
«وما قاله العرب في عمود الشعر، منه ما يرجع إلى اللفظ من
حيث جرسه ومعناه في موضعه من البيت، ومنه ما يتعلق بمفهوم
المعنى الجزئي في تأليف القصيدة، ثم منه ما يخص تصوير المعاني
الجزئية، وصلتها بعضها ببعض في بنية القصيدة»⁽⁷⁾.

ويواصل الدكتور هلال شرحه لهذا النص بإلقاء الضوء عليه من
زاوية حديثه وبشكل رائع يمكن أي يعود إليه من أراد ذلك.
اللفظ والمعنى إذ هما محور الرؤية النقدية القديمة وصراعاتها.
لكن ترى ما هو اللفظ؟ وما هو المعنى؟ هذا ما أود الحديث عنه في
هذه النقطة.

يقول (اللسان): «المعنى والتفسير والتأويل واحد. وعنيت بالقول
كذا: أردت. ومعنى كل كلام مقصده».

منذ البدء نلاحظ في تحديد اللسان هذا شرطاً للتداخل بين
زمينين: زمن القول، وزمن التفسير، ذاك لأن التفسير والتأويل مرحلة
لاحقة للإرادة والقصد، وليس بالضرورة أن يكونا متوافقين، فضلاً عن
أن يكونا مترادفين. ومن هذا نلمح أول إيحاء إلى القاعدة البلاغية
التي كبلت الإبداع الشعري طويلاً وهي قاعدة «مقتضى الحال»، إذ
على سنتها وحدها يمكن الالتقاء بين مرحلتَي القول والتفسير، هذا
اللقاء الذي يرفضه الشعر رفضاً قاطعاً وإلا لما أصبح شعراً.

وحين نترك الجذر اللغوي إلى تلمس «معنى المعنى» في

الاستخدام النقدي لهذه المفردة، نجد أنهم قصدوا منه أربعة أوجه :

1. الغرض الذي يقصد إليه المتكلم .
2. الفكرة الثرية العامة لشرح القصيدة .
3. الأفكار الفلسفية والخلقية خاصة .
4. التصورات الغريبة والأشياء النادرة⁽⁸⁾ .

من مجرد سماع هذه الأوجه الأربعة نلاحظ : أن الوجهين : الأول والثاني : لا يضيفان شيئاً على تحديد المعجم ، أما الثالث : فهو يخرج «المعنى» من الحقل الشعري ، إلا أن يتضمن الشعر حكمة أو فكرة فلسفية أو معنى أخلاقياً «أما ما عدا هذا من مجرد التصوير لحالة نفسية ، أو التعبير عن موقف إنساني فليس معنى»⁽⁹⁾ يبقى الوجه الرابع وهو ما يهمننا في هذا المجال ، فهو يربط المعنى بالتصورات الغريبة والنادرة ، «والغربة والندرة تعنيان غير المألوف الذي هو التعبير الآخر عن الغامض» .

ب. إن هذه التحديات «للمعنى» منذ الجذر للغوي - حسبما فسروه - أعطت «السامع» حق التحكم في «القائل» ، جعلته مذكراً أو معيداً ، ينقل إلى السامع ما سبق وأن عرفه ، وساعدت المناهج البلاغية التي ترعرعت في أحضان المنطق ، والذهنية الميتافيزيقية على ترسيخ هذا الاتجاه ، وكان التقاء الاتجاه النقدي بها اتجاهاً منقسماً على نفسه حتى حدود التناقض : فبينما يصرخ الجاحظ : «إن المعاني مطروحة في الطريق» يصرخ ابن رشيق : «إن ألفاظ العرب أكثر من معانيها»⁽¹⁰⁾ .

لقد انطلقوا في تحديد المعنى فلسفياً من أن ماهية الشيء ، جوهره - عند أرسطو - ليس شيئاً منفصلاً عنه ، فالمدرك الحسي ماهيته كامنة فيه ، وهذه الماهية منفصلة عن أي انطباعات تنشأ حولها ،

والمعنى هو هذه الماهية ذاتها، أما الكلمة فهي رمز، هي صوت لغوي ذو وظيفة عملية لها دلالتها على تلك الماهية.

الفخر الرازي وحده الذي وقف ضد هذه الفكرة حين قال: «إن الألفاظ لم توضع للدلالة على الموجودات الخارجية، بل وضعت للدلالة على المعاني والصور الذهنية، والدليل عليه. أنا إذا رأينا جسمًا من بعيد وظنناه صخرة سميناه بهذا الاسم، فإذا دنونا منه وعرفنا أنه حيوان، لكننا ظنناه طيرًا سميناه به، فإذا ازداد القرب وعرفنا أنه إنسان سميناه به، باختلاف الأسماء عند اختلاف الصور الذهنية يدل على أن اللفظ لا دلالة له إلا عليها»⁽¹¹⁾.

غير أن هذا الرأي - بالإضافة إلى تأخره - ذهب دون أن يصغي إليه أحد، وبقي الرأي الأول، وهذا ما كبل الشعر، ذلك لأن الكلمة الشعرية لا علاقة لها بماهية المدرك الحسي، بل ما يوحي به، وهذا ما عبر عنه باختصار رائع أحد نقادنا حين قال: «مشكلة القديم عند الآمدي وسواه، أنه تصور أن الأشياء في الشعر هي الأشياء في الواقع»⁽¹²⁾.

ج. أما «معنى اللفظ» فلا يحتاج إلى الوقوف طويلاً لمعرفة في النقد القديم، فهو ثوب المعنى أو هو «شكل الخاتم» كما يعبر الجرجاني، وهو «ما قل ودل»، أما المفردة فقد أضافوا إلى اشتراط خفة حروفها وحسن إيقاعها. . ألا تكون بما يستخدمه العامة، أو يكون مفهومها مثل «دلو» عند أبي تمام، أو «رجل» عند بشار في قوله:

وجدت رقاب الوصل أسياف هجرها

وقد لرجل البين نعلين من خدي

هذه الاستعارة التي يعلق عليها ابن رشيق بقوله: «فما أهجن رجل البين، وأقبح استعارتها، ولو كانت الفصاحة بأسرها فيها»⁽¹³⁾.
د. نصل من خلال هذا إلى ما يلي:

(1) تحديد المفاهيم الإبداعية، والقيود التي فرضتها الذهنية المنطقية. . لم تستطع إيقاف المبدعين من تدفقهم العفوي، فكان الخروج على «عمود الشعر» وهو يعني ظاهرة الغموض التي بلغت من الكثرة بحيث لا داعي لضرب الأمثلة عليها، بل إن هذه الظاهرة وجدت صياغتها النظرية في كثير من النصوص القديمة على لسان أبي إسحاق الصابي وابن أبي الحديد والفخر الرازي وكشاجم الذي يقول: «المثل العجيب، والبيت النادر كلما دقَّ معناه ولطف حتى يحتاج إلى إخراجهِ بغوص الفكر عليه، وإجالة الذهن فيه. . كانت النفس بما يظهر لها منه أكثر التذاذاً، وأشدَّ استمتاعاً مما تفهمه في أول وهلة، ولا يحتاج فيه إلى نظر وفطنة، وليس ذلك إلا لشرفها وبعد غايتها»⁽¹⁴⁾.

(2) إن الإيمان القديم بثبات العلاقات - الاجتماعية - على الرغم من التمرد العفوي الذي وجد صياغته الاجتماعية في الصعاليك منذ العصر الجاهلي مروراً بالعديد من أمثاله في العهدين الأموي والعباسي - هذا الإيمان الثابت لم يكن بوسع القيم الجمالية أن تتخلص منه أبداً، لذلك كان التمرد فيها في حدود تلك الثقوب الصغيرة في ذلك الجدار الشاهق.

(3) نقرأ دائماً في الكتب القديمة أن فلاناً مثل ابن الأعرابي - مثلاً - كان يرفض الشعر المحدث، لأنه لا يفهمه، يقول صاحب الموازنة: «لأنه كان يرد عليه من معانيه ما لا يفهمه ولا يعلمه، فكان

إذا سئل عن شيء منها يأبى أن يقول لا أدري فعدل إلى الطعن عليه»⁽¹⁵⁾.

وعدم الفهم هذا الذي يتكرر ذكره كثيراً في النقد القديم، ويشكو منه أكثرهم أمر الشكوى. . ناتج من عدم التفريق بين وظيفة الشعر ووظيفة النثر، فهذا أبو حيان التوحيدي وهو من نعرف جميعاً منزلته الأدبية يقول في معرض التفريق بين الشعر والنثر واصفاً الشعر بـ «أن يكون نحوه مقبولاً، والمعنى من كل ناحية مكشوفاً، واللفظ من الغريب بريئاً»⁽¹⁶⁾ أما النثر «فأن يكون اللفظ متناولاً، والمعنى مشهوراً. . إلخ»، وهذا قولٌ معناه نفي الحدود بين وظيفتي الشعر والنثر.

هذا الموقف نفسه هو ما يتكرر الآن على ساحتنا الأدبية.

4- بلاغة الغموض:

أفتبس هذا التعبير «بلاغة الغموض» من الناقد محمد بنيس، كمدخل لقراءة موجزة لأسباب الغموض وأبعاده في القصيدة الحديثة، وبصورة مقابلة لـ «بلاغة الوضوح» التي جاهد بعض الأوائل في سبيل أن يلجم بها حركة القصيدة، مختصراً الحديث في ما يلي:

(أ) الانتقال من المعنى إلى الإيحاء:

الانتقال من المعنى إلى الإيحاء: هو السمة الحدية الفاصلة بين القصيدة الحديثة والقصيدة القديمة، وهو الجذر الذي تتفرع منه كل السمات المتغايرة الأخرى: لقد كان الشاعر القديم يحاول أن يوصل وصفاً لحدث ما أو شخص ما في حدوده الفعلية أو المثالية، فكانت مهمة اللغة لديه مهمة إيصالية. غاية طموحها أن تنقله إلى المتلقي

بشكل تمثيلي، وحتى من تمرد منهم لم يكن تمرده يتجاوز عرفاً لغوياً أو تاريخياً هشاً. أما الشاعر الحديث فيحاول أن ينقل حالة، أي إنه لا يريد أن ينقل الحديث، بل يريد أن ينقل وقع الحدث على وجدانه، من هنا كانت لغته خرقاً للسياق اللغوي الذي تعود عليه السمع طوال قرون، ومن هنا تولّد غموضه، ونلمس ذلك في الوجوه العديدة الآتية:

(ب) سقوط الأغراض:

إن أول ما نلمسه في القصيدة الحديثة هو سقوط الأغراض التي كان المتلقي يحفظها عن ظهر قلب، لقد أصبحت الأغراض داخلية غير محددة للقارئ، لقد ذهبت ظروف أن يكون الشاعر لسان قبيلة، أو صناجة لأحد، عاد الشاعر إلى نفسه، إلى مسؤوليته تجاه الحركة الاجتماعية، اشتبك صوته الداخلي بملايين الأصوات من حوله، وراح يعبر عن تلك الحالة وحسب، حيث صارت اللغة هي جناحيه:

حين تقول الشاعرة غيداء المنفى من قصيدة (تداعيات عطشى إلى عنوان ما)⁽¹⁷⁾.

«أربكت خطواتي الدهاليز، والطرق المعتمدة

قتلتني الممرات

إن المدينة مرهقة

والحصار يعاقر نافذتي

والرداء الذي يرتديني

ثقوب القصيدة تلبسني باشتهاء

رائعة هذه الطفلة الآثمة

حين تأتي وتعبث في جسدي كالحياء

موحشة واجهات العواصم
كل العواصم
في يدي امرأة خائفة
ترتعد . .

كاللقطة في مدن الأولياء
وجهها يحمل الغيم
وجهي براري ظمأ
نخلتان على صدرها، والعيون سطر
أربط الأمتعة
فأين الموانئ؟ أين المحطات؟
والطرق الآن ضائعة
والمدينة قديسة تنتحر» .

حين تقول غيداء المنفى هذا، لم يدر في خلدنا أن توصل إلينا معنى أو حدثاً، أنها فقط تعبر عن داخلها، وعن وقع العالم الخارجي على ذاتها، هذا العالم الذي فرض عليها الدهاليز، وجعل الرداء يرتديها، وتركها تصرخ: إنني متأهبة ولكن أين الموانئ؟ فإذا أضفنا البعد الرمزي للغة القصيدة، وما يوحي به من ألم فاجع، فاجأتنا القصيدة بغموضها الأبيض .

(ج) التحول في عناصر القصيدة:

تتكون بنية القصيدة من عناصر عديدة يصل الشاعر من خلال حثها على التآزر وتفاعل الحركة في ما بينها إلى نقل تجربته، وأهم تلك العناصر ثلاثة هي:

1- الإيقاع:

الإنجاز العظيم للخليل بن أحمد، وهو إنجاز استقرائي في الأساس، قد أسىء فهمه إلى حد بالغ، ذلك لأن الخليل لم يكن هدفه أن يوصد أبواب التذوق الموسيقي، أو نمو هذا التذوق، وكان فهم القدماء له أكثر تسامحاً من بعض معاصرنا، فأبو العتاهية يقول «أنا أكبر من العروض» وابن عبد ربه يضع (دوائره) لتكون دليلاً مستقبلياً، لا ماضياً. ولكن وعلى الرغم من كل ذلك، تحولت بحور الخليل إلى بحور حجرية، وأرغمت الأذن العربية الشعرية على ألا تسبح إلا فيها، وبذلك اكتسبت نوعاً من النمطية، نوعاً من العادة القاهرة.

وجاء العصر الحديث ليتساءل قبل كل شيء: ما هو الإيقاع؟ ويجب فوراً: «الإيقاع هو الحركة المنتظمة في الزمن، ويرجع إلى عاملين: أحدهما جسمي، أي التحرك العضوي الذاتي في الجسم، والثاني اجتماعي مرتبط بتنظيم العمل، وليس هذا العامل منفصلاً عن سابقه، لأن تنظيم العمل بصورة أكثر إنتاجية يجب أن يراعي حركة الجسم»⁽¹⁸⁾.

هذا هو سبب ضرورة الإيقاع في التاريخ الإنساني، ولذلك اهتم النقد بدراسة العلاقة بين الإيقاع والمعنى في الماضي، ويهتم الآن بدراسة العلاقة المعقدة بين الإيقاع والحالة الوجدانية، تلك الحالة التي لم يكفها أن تحطم النسق المفروض للإيقاع، بل راحت تتطلب نوعاً منه أشد خفاء ورهافة، وهو ما يعبر عنه بالموسيقى الداخلية التي تعني «حركة مكونات البنية الشعرية».

يمكن لمن أراد أن يعود إلى الكتب النقدية المعاصرة لتعري

مظاهر هذه الموسيقى، ولكنني سأقصر حديثي هنا على مظهر واحد من مظاهرها، وهو ما أستطيع تسميته بـ: «حركة نمو الانفعال» في القصيدة كرافد من روافد الغموض فيها، لنقرأ هذا النص للشاعر محمد الشبتي من قصيدة (أغان قديمة لمسافر عربي):

- متى ترحل القافلة؟
- سترحل توأ.
- فهبي لنفسك زادك والراحلة.
- متى ترحل القافلة؟
- غداً، ربما
- ربما القابلة
- وقد تتأخر يوماً
- ويوماً
- وشهراً
- إلى أن تضيء لها لحظة عاملة.
- متى ترحل القافلة؟
- لقد نامت القافلة
- ونامت لها أعين الراحلين
- وأقفر وجه الطريق من السابلة
- إذن نامت القافلة
- فلا الفرض أدت هناك
- ولا النافلة.

الشبتي هنا لم يخرج عن التفعيلة وحسب، فالخروج عليها تعوضه هذه اللغة البسيطة في وجود القصيدة السمعي، فيتغني عنها أي

غموض، لكن موسيقاها الداخلية التي تتنفس في تلك الأصوات، وهي تنتقل، «والانتقال في الذاكرة العربية يعني النزوح من الجذب إلى الخصب»، تنتقل من فرحة الجزم «سترحل توأ» إلى ذلك الانطفاء البطيء الفاجع الذي تضاءل رويداً، رويداً حتى الانطفاء الكامل «إذن نامت القافلة»، والنوم في بعده الرمزي يعني التخلي عن الأمل، يعني العجز عن تأدية الفرض، يعني الموت الحي.

هذا النمو الانفعالي المتمثل بصورة متعكسة مع النمو اللغوي في سطح القصيدة، إذ هي تبدأ من نقطة متفائلة «فهىء لنفسك زادك. .» وتنتهي باليأس القاتم. هذه العكسية في حركة القصيدة الانفعالية واللغوية هي مصدر الغموض على القارئ الذي اعتاد على قرع البحور.

ليس هذا وحسب، بل إن القصيدة استخدمت البناء الدرامي بشكل بالغ الحداثة، حيث مزجت بين «الديالوج والمنولوج» أو الحوار والنجوى، فالأصوات السائلة والمجيبية هي نفسها صوت الشاعر الداخلي، هذا الشاعر الذي وقف يتميز حزناً أمام هذه الجموع التي تعيش الجذب. . فراح يوهم نفسه عن عمد بأنها ستسير إلى الخصب «توأ»، ولكنه حين يصطدم بجدران الواقع يسكب - ونحن معه - هذه الدموع اللغوية المنذرقة بهدوء درامي صاعق:

- إذن نامت القافلة

فلا الفرض أدت هناك

ولا النافلة

إن أي قارئ لا يصل إلى أبعاد القصيدة هذه، لا بد أن يصفها بالغموض، وهو غموض لا يعيب القصيدة، بل يعيبه هو نفسه.

2- الصورة:

النقاد القدماء استطاعوا بمهارة أن يحددوا مفهوم «التصوير» الشعري، أو الصورة في مستواها الدلالي الأول، فبحثوا ألوان المجاز، وركزوا على التشبيه والاستعارة، مشترطين المقاربة في التشبيه، والمناسبة في الاستعارة. أما نقادنا الجدد فنراهم في أشد الاضطراب والضبابية حين يتناولون تحديد الصورة: فهذا يعددها بشكل بائس في ستة أنواع⁽¹⁹⁾ وذاك يعرفها بأنها «تركيبة عقلية تحدث بالتناسب أو المقارنة بين عنصرين آخرين هما: الدافع والقيمة»⁽²⁰⁾.

أما أستاذنا الكبير الدكتور شكري عياد، فيربطها بالحقول الدلالية، ويقول في النهاية: «كل وصف شعري هو نوع من التصوير، فالشاعر إذا صور رعداً ليشعرك بالرهبة فهو قد صور معنى الرهبة»⁽²¹⁾ وتعريفه هذا يذكرنا بقول الباقلاني قبل قرون حين يقول في تعريف الشعر بأنه: «تصوير ما في النفس للغير»، أما كمال أبو ديب فعلى الرغم من تعريفه بأنها: «بنية» ويركز على وظيفتها النفسية لا المعنوية (وحسب) نراه حين يأتي إلى التطبيق لا يخرج عن الحقل الدلالي القديم.

أما يُمنى العيد فهي وحدها التي أوضحت ميزة الصورة الحديثة عن تلك القديمة حين نفت، أن تكون الصورة مقاربة في التشبيه، أو مناسبة في الاستعارة، بل هي «المقاربة بين عالمين: عالم القصيدة الشعري، وعالم الواقع الاجتماعي»⁽²²⁾.

بهذا التحديد البسيط وضعت يُمنى العيد يدها وأيدينا على الفرق الهائل بين الصورة القديمة، وما نعينه نحن بالصورة، فهي تلك المعبرة عن تطور الإحساس الجمالي والوجداني بالأشياء، هي تلك

الناطق عن حركة الأشياء داخل الشاعر، فالتشبيه - مثلاً - لم يعد يجمع بين شيئين متقاربين في وجه ما، بل يحمل شيئاً واحداً هو وقع الشئيين على وجدان الشاعر. وهذا هو مصدر غموض الصورة، لأن القصيدة كلها - أحياناً - تكون صورة واحدة، إذا لم نشترط أن تكون كذلك في جميع الأحيان.

لنقرأ هذه الصورة للشاعر القديم:

أبيت بأبواب القوافي كأنما
أصادي بها سرباً من الوحش نزعاً
أكالئها حتى أعرس بعد ما
أبيت سحيراً، أو بعيداً فاهجماً

إنه هنا يصور معاناته الشعرية، يعبر عن تلك المعاني الراكضة وهو يجاهد للإمساك بها، ويصور لنا معاناته هذه بطرح مشهد حسي، هو ذلك السرب النازع من الوحش يجفل كلما قربت منه وكأنه السراب، كلما قربت منه فرَّ إلى أبعد.

هذه صورة حقيقية ورائعة لم يكذب على نفسه، وعلينا، كما كذب علينا حين قال:

أنام ملء جفوني عن شواردها
ويسهر الخلق جراها ويختصم

هذه الصورة نفسها يتناولها أحد شعرائنا الناشئين هو الشاعر علي بافقيه في قصيدة بعنوان (تنزيلة)⁽²³⁾ تقول:

تتوارى عن العين
تندس في شدة

وتباعد بيني وبين أصابع كفي
 شجنا نتلاقى ، وتشجيرة الضلع
 هنا . . تتوارى عن الحبر
 تنقش تنزيلةً في منازل صمتي
 وتجرح تنوينةً فوق حزني
 وتهرب مني ، إليّ
 وإذا أتوارى كما في المذابح
 توقف عني نزيغي
 وتنزف عني
 وتمسكني من يدي
 فتذهب روحي
 وتذهب بي للمسيل
 استقي
 حين تثقلني قربة الأهل أبكي
 وأهرب من دمعتي حين تلبسني لحظة
 أنصادي وأمي تضمّد أعباءها بالمواويل
 أصفو
 وأصفو ، فيصعب وصفني .

بافقيه لم يصف عجزه عن تجربته كما فعل الشاعر القديم ، بل
 حول ذلك التمتع من قصيدته (على جدل) ، وصف كيف تماطله بحنو
 ضمن ثنائية : الخفاء - الظهور ، فهي تباعد بينه وبين أصابع كفيه ، إنها
 لصيقة به إذاً ليست مثل تلك الهاربة بعيداً ، إنها توقف نزيغه في الوقت
 الذي تتوارى فيه العين ، بل وتنزف عنه . وهي ، أي القصيدة ، لا

تكتفي بهذا الحد، بل هي تعلمه واجبه الإنساني، فها هي تقوده إلى المسيل، لا ليشرب وحده، بل ليملأ قربة للأهل، قربة الأهل هذه تثقله، الثقل هنا رمز للانفراد، إنه وحده ينوء بقربة الأهل، ولكن القصيدة لا تتركه، بل تتقدم و«تلبسه لحظة» لحظة هنا نكرة، لم يحددها الشاعر، ولكننا يمكن أن نهتدي إليها بتلك الآثار التي ذكرها، وهي هروبه من الدمع، أي خجله حين مسته سِنَّة الضعف، وذلك التصادي مع الأم - الوطن، تلك التي تضمد أعباءها بالمواويل، أي بالآمال والإصرار عليها وهنا يبلغ الصفاء، الصفاء الذي لا يوصف، وهنا تصل القصيدة نفسها إلى أن تكون كلها صورة حية يتعاقب فيها الداخل والخارج. هذه الصورة ليست تشبيهاً ولا استعارة، هي فقط قصيدة، ومن هنا جاءها الغموض الرائع، هذا مع غض النظر عن البعد الروحي لعنوان القصيدة (تنزيلة).

3- الرؤية:

الرؤية، والرؤيا، من أكثر المفاهيم دوراناً في ساحتنا النقدية، غير أن استخدامهما يحيطهما بالكثير من اللاتحديد، فغالي شكري - مثلاً - وهو من أبرز الأسماء النقدية يعتبر الرؤيا مرادفة للمنهج الذي يسود لفترة ما في مجتمع معين ثم يعود بعد صفحتين اثنتين ليقول «بل إن كلمة الرؤيا - إذا شئنا الدقة في التعبير والتاريخ - لا تنطبق إلا على هذا الشعر الحديث»⁽²⁴⁾.

وهكذا نتصفح الكثير من الكتب، حتى المعنونة بعنوان (الرؤيا) فلا نجد إلا كلاماً معاداً، مثل ذاك الذي لاهه بشكل بائس صاحب تعبير «الحلم المتحرك».

وأعتقد أن هناك فرقاً بين الرؤية والرؤيا: فالرؤية هي ذلك المنظور الذي يمنحه البناء الثقافي لفترة في مجتمع ما لأبنائه في النظر إلى الإنسان والحياة، أما الرؤيا فهي تلك القدرة ولكن في الحقل الشعري أو الفني بصورة عامة.

إن الرؤية كحصيلة لكل البناء المعرفي تتسع وتفيق حسب التطور الاجتماعي، فنحن حين ندرس فترة ما من الفترات، ولنفترض أنه القرن الحادي عشر الهجري نجد أن الرؤية فيه تكاد تتساوى بين الأفراد، ولذلك كانت الرؤيا في الحقل الشعري متقاربة تحمل خفوت عصرها، ولكننا حين ندرس من قرننا هذا - مع التحفظ على هذه التحديدات الزمنية والاقتناع بأنها خاطئة، أقول حين ندرس الفترة من عام 1950 حتى الآن نجد ما يشبه الانفجارات:

نجد أن الرؤية قد أصبحت مصباً لروافد لا تنتهي من المعارف الإنسانية، أولها: اكتشاف بعض الأغوار في الذات الإنسانية نفسها، بالإضافة إلى محنة الاغتراب الذي أخذ يغزو كل مجتمع، بل كل بيت ووفق المفهوم الهيجلي لهذا الاغتراب، وبالإضافة إلى اختلاط الأشياء، أو وصول المعرفة إلى التعرف إلى الأشياء وهي مختلطة - كما هو الواقع - فدخلت النسبية في كل شيء وأصبح الإنسان كلما تقدم علماً تأخر عاطفةً.

هذه الرؤية وبكل هذه التعقيدات يرافقها لدينا - هنا - وبشكل مرير «عدم التزامن الثقافي»، فنحن نقرأ شاعراً لا يطمح أن يصل إلى أول غبار الشوط الذي تركه البهاء زهير ونقرأ إلى جانبه شاعراً يتناقض مع كل الماضي في الجريدة نفسها أو المجلة نفسها.

وعدم التزامن الثقافي هذا ناتج من اختلاف الرؤية التي تنطوي

حتماً على بعد أيديولوجي في النظر إلى الإنسان والحياة، عدم التزامن هذا والذي يعم العالم الثالث كله لم يكن صدفة، بل إنه أولى الدلالات على اختلاف الإفادة من نظريات «المعرفة»، وبالتالي اختلاف الفهم المؤدي حتماً إلى الغموض.

لقد صرخ الأستاذ الناقد سعيد السريحي مرة، وفي هذه القاعة قائلاً: «يا سادة والإنسانية جمعاء تمر بهذا العصر الجليدي، عصر فقد الإنسان فيه نفسه، وتحول إلى آلة. في هذا العصر، الكلمة: هي المعبر إلى الإنسان».

هكذا صرخ السريحي، وهكذا يصرخ كل من ملك شمول الرؤية إلى واقعه وواقع الإنسانية، ولكن انتصار الإنسان لا يُحدّ.

حين تنتقل من الرؤية إلى الرؤيا، أي الإدراك الجمالي للواقع، نجد حتماً أن تلك الرؤية القاتمة، والقلقة، الملتبسة، والعالمة الجاهلة معاً. قد ألبست الرؤيا ألوانها، فأصبحت رؤيا قاتمة مهشمة، لا يضيئها غير الرنو إلى المستقبل بصورة واثقة.

قصيدة الشاعر الحاضر، لأن ولادتها طبيعية، أصبحت تفضي بأسراره، تشي بتمزقه. . ذلك التمزق الذي ينتج عن صدامه الجدلي مع ماضيه - حسب رؤيته لهذا الماضي - ومع حاضره - حسبما يعيشه - ومع مستقبله، وفق ما يصبو أن يكون عليه هذا المستقبل، وبالضرورة لابد أن تكون رؤيا مفاجئة للقارئ الذي لا يعيش خلفيتها الرؤيوية، أو لا يحاول سبرها.

أكثر من ذلك، إننا نلاحظ الشاعر الواحد يختلف وضوحاً وغموضاً من قصيدة إلى أخرى، وذلك لأن رؤياه نفسها غير ثابتة، وبهذا تعددت الدلالة نفسها وتنوعت.

ومن يقرأ شعرنا الحديث سيلمس لمساً مدى التباعد بين رؤيا هذا الشاعر ورؤيا ذاك، وكلها تجتمع في إطار واحد، هو أن الرؤية الحاضرة رؤية متعددة الأبعاد.

1- يقول الشاعر محمد جبر الحربي من قصيدة بعنوان (صبا تسكن السابعة):

إيه هذا الحزن

هذا الحزن

ينمو داخل الأشياء

ينمو خارج الأشياء

هذا الحزن ينمو . . .

صبا تستفيق، تقبل وجه الصباح

تباركه

وتجيء بزنبقة من يديه

وتغرسها في الجبين،

تطالعها، لا تراها

فتغرسها داخلي

وفي كل يوم يجيء، يجيء

أحس بزنبقة داخلي.

الحربي هنا يبدأ بأهة. ثم يتبعها باسم الإشارة «هذه» الذي يدل على القرب، ثم يكرره مرة أخرى ليفهمنا مدى التصاق هذا الحزن به، ولا يدعنا مع هذه الاندياحات بل هو في تقريرية قاطعة متكونة من جملتين خبريتين يرى الحزن وقد غمر الأشياء وحسب، بل وهو ينمو

داخلها، أما في الجملة الخبرية الثالثة، فقد أعطى الحزن بعداً مطلقاً لنمو الحزن.

لم يبق إذاً أمام انفعال الحربي سوى أن ينكفى إلى ذاته، ليهرب من هذا الحزن، وها هو يعود، وها هي «صبا» تغرس زنبقتها في جبينه، ولكن جبينه هذا الذي يقابل الحزن في الأشياء لا يستطيع الاحتفاظ بهذه الزنبقة، وحين تعود صبا لتشاهد الزنبقة التي غرسها «لا تراها» عندئذٍ وبإصرار الطفولة الحالمة تغير مكان غرسها «فتغرسها داخلي»، وهكذا تبقى الطفلة في مقابل الزمن الرقة/ القسوة.

وفي كل يوم يجيء، تجيء
أحس بزنبقة داخلي

2- الانكفاء اليائس إلى داخل الذات، مقابل رؤيا أخرى للشاعر:
عبد الله الصيخان، يقول من قصيدة (كيف صعد ابن الصحراء إلى الشمس):

اصعد يا حبة قلبي . . اصعد
اصعد كي تنفض عن عينيك غبارهما . . فترى
وتساند إن كنت ضعيفاً، ساقك تسند ساقك
وذراعاك تمدانك بالعزم، ووجهك ينضح بالماء إذا ما
أصبح بين الماء وبينك قافلة من نوق
وتماسك حين ترى
سترى ما لا عين نظرت، ما لا أذن سمعت
ما لم يوصف في الكتب المنسوخة من عاشر جد
سترى ناساً يقتتلون على ماء

وأناساً يقتتلون على طرق تفضي بالناس إلى كرسي وزبرجد
 سترى خيلاً ليس لها أعناق
 وسيوفاً ليس لها أغماد
 ودماً ينثال ليشرب منه المرضى والمقهورون وأصحاب الفاقة
 والموهوبون عطايا الرب
 كل الناس عطاشى
 فاصعد يا حبة قلبي اصعد.

رؤية الحربي هي رؤية الصيخان: فالحزن هنا يطل علينا من
 هؤلاء الذين يقتتلون على الماء، الماء الذي يعني الخصب والحياة،
 ومن تلك السيوف التي بلا أغماد ومن ذلك الدم المنثال شراباً
 لمقهورين، هو الحزن متجسماً، لا ذهنياً كما هو عند الحربي، ولكن
 الصيخان على النقيض من الحربي، لقد اندفع إلى الخارج بدلاً من
 الانكفاء إلى الداخل، اندفع وحسه الداخلي يوسوس بصعوبة هذا
 الاندفاع، ولكنه بإصراره الواعي واللاواعي يكررها:
 اصعد . .

وتساند إن كنت ضعيفاً، ساقك تسند ساقك .

3- الانكفاء إلى الداخل، الانكفاء إلى الخارج . . كل منهما
 يتصف بأحادية الرؤية، ولكن لنقرأ الشاعرة فوزية أبو خالد في
 قصيدتها (الرفاق)، حين تقول:

لماذا تخلعين زيتك قبل العرس

أيتها السدرة المقدسة؟؟

أيتها الفارعة من قلبي حتى كاهل طفلي . .

ورقة تساقط بفعل الريح
 ورقة تساقط بفعل القنص
 ورقة تساقط بفعل الجفاف
 ورقة تساقط بفعل تجريب الأسلحة
 ورقة تساقط بفعل الجاذبية
 ورقة تساقط بفعل النسبية
 ورقة تساقط بفعل اللافعل
 يخفت الطرب العجري
 تخفت المعاناة المسائية
 العصافير مكشوفة
 والقناص مسقوف بالغطاء الجوي
 يصبح الفرح متاحاً للكلاب
 تصبح الوحدة وحدها المتاحة لحلمي
 استيقظ على صوت جرارات النظافة
 فيشيع قلبي جنازات جديدة
 من بقي من الرفاق؟
 أقرر أن أتعلم الرياضيات الحديثة
 ومن الدهشة تورقين

في هذه القصيدة أو هذا «القول الشعري» كما يقول (الفارابي)
 نواجه الحزن نفسه في تلك الأوراق التي تساقط بصورة طبيعية مرة،
 وبصورة اغتيلية مرة أخرى، وبصورة عبثية مرة ثالثة، من هذه السدرة
 المقدسة الممتدة من الأم إلى الطفل، بل والحنين نفسه إلى الانكفاء
 «تصبح الوحدة وحدها المتاحة لحلمي»، «تخفت المعاناة المسائية»

والانكفاء نفسه إلى الخارج «من بقي من الرفاق» هذا الاستفهام الموحى بالثقة، وباللاوحدة. . كل هذا ما يجمع القصيدة بأختيها السابقتين في الرؤية كل جزء على حدة، ولكن جدلية: الداخل/ الخارج. . ماذا أثمرت؟ أثمرت شيئاً مختلفاً عن السابقتين كليهما، ذلك لأن جمع أي شيئين جمعاً فنياً يُنتج شيئاً ثالثاً مختلفاً عنهما، ونلمسه في هذه القصيدة في رؤياها التي اختصر منها الجملة الخبرية النهائية «ومن الدهشة تورقين».

4- قصيدة (البواخر) للشاعر علي الدميني، تعطينا بعداً مختلفاً عن القصائد الثلاث السابقة: فهي أول ما تفاجئنا في البيت الثالث «أصبح الناس في البحر يتجرون»، هذا البيت الذي جاء بعد استفهامين «كيف» يلقي علينا دلالة التعجب. وهنا تنشأ المفارقة التي تحاول القصيدة زرعها فينا، ذلك لأن البحر منذ «السندباد» يرتبط في ذاكرتنا بالتجارة، ولكن الشاعر يتعجب كيف «غدا الناس في البحر يتجرون»، ذلك لأن البحر يرتبط ببعده آخر هو بعد «الفتح»، حيث كانت السفن العربية الإسلامية قد اتخذته «مرتعاً» لها زمناً طويلاً. وها هي الآن السفن قادمة. ويحاول الشاعر أن يوهم نفسه ويوهمنا معه، بأن هذه السفن هي «بقايا السفائن» القديمة، عادت بعد أن كانت «محفوظة»، إنه يتعلق بالوهم، ولكنه يصطدم بجدار الحقيقة، فهي سفن جديدة، إنها سفن الذين «يتجرون».

هذه الرؤيا المشرقة بحب التراث وتقديسه، تأتي بعدها مباشرة رؤيا أخرى، هي الخليل وبحوره، المعادل الموضوعي لعجز التراث والسخرية منه «يا ابن الفراهيدي».

زن لي بحر (لارنكا) على الفسفور
غنّ لبحرنا العربي وزن النوم
أعط لليلتي شيئاً من الأوتاد.

ابن ماجد، والخليل الفراهيدي، كلاهما وجهان من التراث، وقف الشاعر معجباً أمام الأول وساخراً أمام الثاني.. ترى لماذا؟ هنا لا بد من تلمس ذلك في أن الشاعر يملك رؤية ملتبسة، رؤية مختلطة، فجاءت رؤياه تعبيراً صادقاً عن هذا الاختلاط. وبالطبع فالقارئ الذي لا يجهد نفسه في تلمس ذلك، ستكون أمامه جدران من الغموض بالغة الارتفاع.

(ملاحظة: لم أذكر القصيدة، لأنها سبق وأن قرئت في هذه القاعة، والسبب الآخر الأهم، هو، أنها قرئت نقدياً قراءة شاملة وعميقة من قبل الأستاذ سعيد السريحي، ولا يُفتى ومالك في المدينة).

5- لتقرأ هذا المقطع:

البلاد لها ضفتان
على ضفة تتسامى المدينة بوابة للزمان
وفي ضفة تتنامى البراعم بيضاء
ثم تخب تخب على الأرض مصبوغة بدماء الورود
وتجدل نهراً على الضفتين
فتقرأ وجه البلاد
وتكتب بدء الزمان
لتضيء الوطن

وطن، ويد تطفئ الوهج الشفقي عن المتعبين
توطئ للهشين بأودية الريح متكأ وسكن
وطن
- من يضمخ بالمزن وجه الوطن؟

هذا المقطع هو الأخير من قصيدة تحت عنوان (أغنية للطفولة والوطن) للشاعر: فاروق بنجر، اقتطعه بصورة جائرة وعشوائية؟ لأنه يحمل رؤيا القصيدة كلها. «البلاد لها ضفتان».

منذ بدء المقطع يضعنا بنجر أمام هذه الصورة المشرقة: هناك ضفتان، أي إن هناك نهراً متدفقاً إلى المستقبل، يحمل النماء وفرح المواسم. «على ضفة تتسامى المدينة بوابة للزمان» البوابة تحمل ثنائية: الانفتاح/ الانغلاق. ولكن بنجر يقفل الدلالة الثانية بالفعل «تتسامى» ويبقى الباب، مفتوحاً ليمرق منه الزمان، كل الزمان، وهو ما يوحي لنا بمدى انفساح الوطن، وصبواته إلى احتضان المستقبل. أما الضفة الأخرى للوطن فهي الطفولة، هي البراعم البيضاء التي ستضيء الوطن.

هي نفسها رؤيا الانفتاح على الخارج التي لمسناها في بعض القصائد الأربع السابقة. ولكن رؤية بنجر لا تبقيه على هذا الصفاء الساذج، إنها تتقدم إلى رؤيته لتكونها بأبعاد الاحتمال، فيرتد بعد هذا الإشراق إلى داخله ليقذف هذا الاستفهام الوجل المرير:

«من يضمخ بالمزن وجه الوطن؟»

هذا الاستفهام لو استسلمنا للظاهر، لأصبح نقيضاً لكل حركة القصيدة، ولكننا حين ننتقل من إرادات ضبابية الرؤية الحديثة وفتتها،

وصدق الشاعر في التعبير عنها . . حين تنطلق من هذا يزول ذاك
التناقض، ولكن يبقى الغموض ناشراً جناحيه أمام من ترتد عيناه أمام
أي عائق.

6- هجرة الكلمات :

لأن حديثنا «حول الغموض الشعري» لابد من استيفاء أهم
مسببات هذا الغموض، وإن كانت كلها تحت معطف «الصورة» في
اعتقادي. من تلك الأسباب استخدام:

(أ) الأسطورة:

ليس مهماً أن نعرّف الأسطورة، المهم أن نعي ضرورة استخدامها
الفني. يقول أحد النقاد: «الحديث عن الحاجة إلى أسطورة، في حالة
كاتب خيالي، إشارة إلى شعوره بحاجته إلى الاشتراك في مجتمعه،
وإلى وضع له معترف به، كفنان يعمل في مجتمع».

الأسطورة إذاً محاولة للتمسك بأهداب بكاراة الحياة، ولقد كان
الإنسان يعيش بلا فواصل، كان يصارع الحياة هو والآخر سوياً،
وينتصر فيجد فرحة الانتصار فيه وفي الآخرين، كان يحاور الأشياء
وتحاوره «أيام كانت الأشياء تتكلم» كما يقول ذلك الجاهلي بعفوية
تامة حسبما يروي المبرد، وتعقدت الحياة على مهل، حتى أصبح
تعقدها ركضاً.

في زماننا الرديء هذا، تحولت الحياة إلى دوائر، كل إنسان
يعيش وحده، يعاني وحده، أصبحت الغربة بأقصى من معناها
(الهيجلي) تنشر جناحيها باتساع مطرد، وأصبحنا والحياة كما قال عبد
الصبور:

«نعيشها سأم

نموتها سأم»

ليس أمام الشاعر إذاً غير الفرار إلى الأسطورة ليستعيد طفولة الحياة، لكن الفاصل بينه وبين الأسطورة آلاف السنين، فكيف إذاً يتمثلها؟!

وعلى الفور يأتي الجواب من الشاعر: المعلوم هو هدم الزمن هدماً فنياً، إزاحة كل الجدران التي بنتها مسيرة الحياة المعقدة، والمليئة بالأخطاء، بين الإنسان والآخر، وبينهما والحياة. من هنا نبعت ضرورة الأسطورة، ومن هنا نبع غموضها كذلك.

يقول الدكتور عبد الله الغدامي في بحث من أدق البحوث وأكثرها شمولاً، بحث بعنوان (كيف تتذوق قصيدة حديثة)، وأنقل جزءاً صغيراً منه هنا بتصرف هزيل، قصداً للاختصار، يقول:

«لقد اعتمد الشاعر الحديث الأسطورة في تصوير الحالة الشعرية عنده، ولكن القراء لم يفهموا ذلك لسببين: أحدهما هو اقتباس الشعراء العرب لأساطير أجنبية، وهي إلى جانب غرابتها مخالفة لمعتقد المتلقي، فهو يرفضها نفسياً وهذا سبب غموضها الأول، أما الثاني في عدم فهم الناس لوظيفة الأسطورة في الشعر الحديث، فهو تعود القارئ على الاستعارة الواضحة».

هذا الرأي العلمي، والنقدي الصائب للدكتور الغدامي، أود أن أضيف إليه رأياً صغيراً هو: أن توظيف الأسطورة جمالياً - حسب الشروط المبثوثة في كتب النقد - يحتاج إلى مهارة شعرية فائقة، لم يستطعها إلا شعراء القمة، أما شعراء السفوح فقد انفرطت من أيديهم

النفيسة شروط توظيف الأسطورة، فأزادوا الغموض غموضاً، وأصبحت القصيدة «ظلمات بعضها فوق بعض».

(ب) الأفق الأسطوري:

في اعتقادي الجمالي، أن الأكثر أهمية من استخدام الأسطورة، هو استخدام الأفق الأسطوري، وأعني به: أن ينقلنا إلى أفق تتنفس بقربه الأسطورة، لا نراها ولكننا نسمع تنفسها، وحسب اطلاعي، فإن أول من استخدم الأفق الأسطوري هو أبو تمام: لنستمع إليه يقول:

ما ربع مية معموراً يطيف به

غيلان أبهي رُبي من ربعها الخرب

أبو تمام يفتح أمامنا أفقاً ماضوياً - والماضي دائماً مضمخ بالأساطير - أفقاً نرى فيه ربعاً مزدهراً بالربيع، ومفعماً بالحب، ونرى الشاعر مرفراً على أغصانه، إنه ينتقل من غصن على غصن وهو يغرد، هذه الصورة أجزم بأن غيلان نفسه لم يحلم بها يوماً، ولكن أبا تمام بذهنه المخترق المولد (وبجدليته) استطاع أن يسمعنا صوت الأسطورة، حيث ترك كل تاريخ الحب والمحبين أمام أخيلتنا، وأغرانا بأن نتمثلها.

إن شعراءنا الشباب قد استخدموا الأسطورة بقدرات متفاوتة، ولكنني أعتقد أن نجاحهم لم يبلغ النضج، أما استخدام الأفق الأسطوري فهو أبلغ نضجاً.

نستمع إلى الشاعر الدكتور أحمد الشويخات، يقول من قصيدة

تحت عنوان (مسائل أخرى):

بؤرة
 دانة تنفلق
 فتنهض منها (هجر)
 قرية، أثر قرية
 قرية تنفتق
 فيخرج منها محار
 وطمي
 وضوء
 ونخل
 نخلة تنفتق
 فيخرج منها بحار
 نخيل
 قناديل في ردهات الحصاد
 قني:
 نخلة تبترق
 هذه تنفلق
 فتخرج منها اللغات
 لغة تنفتق
 لغة تنرتق
 لغة تحترق
 لغة
 دانة
 دانة تنفلق.

الشويخات - هنا - يعيدنا إلى أفق أكثر خصباً من ذاك الذي نقلنا إليه أبو تمام - مع الاحتفاظ بالشموخ الذي يمتاز به هذا الشاعر القديم الجديد - الشويخات وفقاً أعيننا الراكدة «ثم يركب مكانها» عيني طفل، وذلك لأن الطفل - وحده هو الذي يعيش الدهشة الأولى، يعيش الأفاق الأسطورية، ويتابع - الشويخات «انفلاق الأشياء، بزوغها، كلامها . لأول مرة»:

فهذه «دانة تنفلق»، فتخرج منها هجر وكأنها «عروس البحر» وتتوالد الأشياء، فتلك «قرية تنفتق» «فيخرج منها محار» بل تزداد الرؤية توهجاً ودهشة وطفولة فتلك «نخلة تنفتق» «فيخرج منها بحار» . وهكذا تتوالد الأشياء بعضها من بعض في مسيرة فرحة مشرقة، فتخلط البحار باللغات بالنخل بالمحار بالإنسان مكونة لغة الطفولة في الأشياء .

هذا الأفق الأسطوري ليس من السهل الإمساك بخيوطه الضوئية الفنية، ولذلك يحتاج إلى عيين لا تزالان طفلتين، ومن هنا لم تكن الأسطورة وحدها الغامضة، بل أصبح الأفق الأسطوري - والذي أعتقد جازماً بأنه هو الذي سوف يسيطر في صياغة الرؤية الفنية مستقبلاً - أصبح هذا الأفق أشد غموضاً .

(ج) الرمز:

الرمز كما يقول يونج: «وسيلة إدراك ما لا نستطيع التعبير عنه بغيره، فهو أفضل طريقة ممكنة للتعبير عن شيء لا يوجد له أي معادل لفظي، هو بديل شيء يصعب أو يستحيل تناوله في ذاته» .

نحن نعرف أن غصن الزيتون رمز، والحمامة رمز، والصليب

والهلال رمزان، والسندباد رمز، نحن نفهم هذا ونفهم أن المطر والماء والفجر والليل رموز. ولكن الشاعر كل شاعر، له رموزه الخاصة المتجددة دائماً، فمحمد الشبيبي - مثلاً - وهو أقدر شعرائنا على ترميز اللغة له رموزه الخاصة مثل: الرمل والقافلة والمرأة التي تنطفئ وتضيء، وغيره من الشعراء لهم رموزهم الخاصة والمفاجئة. وإذا فماذا يصنع القارئ حين يصبح في مثل هذه الغابة من الرموز؟ إن الدليل إلى معرفة أي رمز «يحمل عبء تجربة الشاعر ويمنحها وجهها الشمولي» هو السياق وحده لا القاموس، أي سياق القصيدة ذاتها، ومن هنا يفتح الغموض ذراعيه لاستقبال القارئ، وعليه أن يفتح ذراعيه بشكل مساوٍ وإلا انفلتت القصيدة كلها من يديه: لنستمع إلى هذا المقطع من قصيدة تحت عنوان (وحيداً إلا من قدمي) للشاعر عبد الإله البابطين:

مهرة نافرة

والليالي التي أشعلت صمتها نادرة

والبدور التي أنبتت غابة الشك

في ساحة القلب

باركها صاحبي، ومضى

كيف يمضي بي الظل للهجرة؟!

هذه صفحة من دمي

كلما جئت ارسم وجهي عليها

تنازعني قلبي

هذه سنة منتقاة

كنت أجمعها ساعة، ساعة..

من رداءات هذا الزمان
كنت أسرقها لحظةً، لحظةً
من نثارٍ يخلفه المستحيل
ثم حين استوت سنةً كاملة
قمت أثقل أطرافها بالحجول
قمت أوصد بوابةً للندم
قمت أفتح نافذةً لاصطبار السنين الطويلة
داخلي حلم الاشتواء
توسدت بهجة حلمي ونمت
فكيف أفقت على غيمةٍ من دھول
يتجاذبني الناس فيها إلى سنة صابرة !!؟

بهذه الروعة القاتلة ينزع البابطين عن الكلمات غبارها، ثم يحيلها
إلى رموز، يقذف بها إلى آفاق دلالية عذراء، ويأخذنا «السياق» سياق
القصيدة، أو بالأحرى «العنصر المهيمن» فيها حسب التعبير البنيوي،
إلى تلك الآفاق:

«هذه سنة منتقاة

كنت أجمعها ساعة، ساعة..

من رداءات هذا الزمان»

إذاً الزمن لم يبق في امتداده السديمي، الشاعر الحكيم فيه أخذ
يختار منه وكأنه أصبح شيئاً منفرداً في إحدى السلال، ذلك لأن غابة
الشك قد باركها صاحبه، ولكنه مضى، ولكن الشاعر مضى ينتقي
الزمن حتى أصبحت لديه سنة كاملة، سنة تختلف عن الزمن كله وكأن
الذي ولدها ليس هو الزمن، بل هو المستحيل «فكيف أفقت على

غيمة من ذهول؟! وبصورة انطباعية - تجاه هذه القصيدة كلها لا أستطيع إلا أن أكون انطباعياً - أقول: كيف يفهم غموض القصيدة من يعيش في سياق قصائد القرن العاشر؟!

7- مسائل أخرى:

الغموض والإبهام:

يقول عبد القاهر الجرجاني، بعد أن نعى على المتوكل عدم فهمه الجيد من شعر البحري، ما يلي: «هذا، والمعقد من الشعر والكلام لم يذم، لأنه ما تقع حاجة فيه إلى الفكر على الجملة، بل لأن صاحبه يعثر فكره، ويشيئ طريقك إلى المعنى، يوغر مذهبك نحوه، بل ربما قسّم فكره، وشعب ظنك، حتى لا تدري من أين تتوصل، وكيف تطلب».

هذا القول لأكبر ناقد عرفه تراثنا، يضع أيدينا على ما تزخر به الساحة المحلية والعربية - اليوم - كما زحرت بالأمس من «ضوء» يعتبرها أصحابها شعراً.

إنه يضع أيدينا على الفرق بين الغموض والإبهام، ف: «الغموض خاصية في طبيعة التفكير الشعري وليس خاصية في طبيعة التعبير الشعري».

لقد لخص الأستاذ: محمد الطيب في مقالة مضيئة له نشرت في عكاظ (عدد 6903) لحظة أسباب الغموض السلبي، أو الإبهام، وهو ذاك الذي لا ينبع من الطبيعة الشعرية، وإنما من أسباب خارجية عن طبيعة البناء الشعري، كجهل الشاعر بالتجريب، واضطراب الرؤية وسوء استعداد المتلقي، وغيرها من الأسباب التي ذكرها بصورة

ناجحة. ولا حاجة إلى ضرب الأمثلة على تلك النماذج الشوهاء من القصائد التي شوهت وجه الشعر الحديث، وصنع منها بعض المارة على الحقل الأدبي رماحاً يطعنون بها الشعر الجيد.
أيها السادة:

لقد اقتصررت في ضرب الأمثلة على أجزاء من قصائد طويلة، وهو عمل لا أغفره لنفسى، ولكن اضطرني إلى ارتكابه ضيق الوقت، واقتصررت كذلك على القصائد المتوافرة عندي لهؤلاء الشعراء، لأنني أنفرد بطبيعة مهمة لا أحفظ بسببها بأي كتاب أو قصيدة، والذين لم أذكرهم إنما كان ذلك بسبب أنني لم أجد بين يدي أي إنتاج لهم.
أخيراً. . أعتقد أنني قد أزدت الغموض غموضاً.

(محاضرة شارك فيها في نشاط النادي المنبري «نادي الطائف الأدبي» بتاريخ 1405/11/25 هـ - 1985 م.)

المراجع

- (1) د. عبد المنعم تليمة، مقدمة في نظرية الأدب، ص 19.
- (2) ابن رشيق، العمدة، ج2، ص 236.
- (3) د. عنتر الشرقاوي، دروس ونصوص في قضايا الأدب الجاهلي، ص 125.
- (4) د. جابر عصفور، الصورة الفنية، ص 111.
- (5) ابن رشيق، العمدة، ج 1، ص 274.
- (6) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 5، ص 318.
- (7) د. محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 167 وما بعدها.
- (8) د. عبده بدوي، طه حسين وقضية الشعر، ص 26 ود. مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي، ص 38.
- (9) د. محمد زكي العشماوي، قضايا النقد الأدبي، ص 257.
- (10) ابن رشيق، العمدة، ص 274.
- (11) د. جابر عصفور، الصورة الفنية، ص 320.
- (12) سعيد السريحي، شعر أبي تمام، ص 46.
- (13) ابن رشيق، العمدة، ج 1، ص 270.
- (14) د. جابر عصفور، الصورة الفنية، ص 325.
- (15) الموازنة، ص 10.
- (16) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج 2، ص 141.
- (17) د. شكري عياد، مدخل إلى علم الأسلوب، ص 52.
- (18) د. شكري عياد، مدخل إلى علم الأسلوب، ص 52.
- (19) د. نصرت عبد الرحمن، الصورة الفنية في الشعر الجاهلي، ص 9.
- (20) د. عبد القادر الرباعي، الصورة الفنية في النقد الشعري، ص 86.

- (21) د. شكري عياد، مدخل إلى علم الأسلوب، ص 85.
- (22) د. يُمنى العيد، في معنى النص، ص 106.
- (23) جريدة اليوم، عدد 4386.
- (24) غالي شكري، شعرنا الحديث إلى أين؟، ص 13.

القراءة والشباب

ما هو المقصود بالقراءة . وبالشباب؟
ما هي أسباب ظاهرة العزوف عن القراءة؟

كان من المفترض أن تكون المشاركة في هذا الأسبوع الثقافي هي: تناول لون فكري مشترك بين أبناء الخليج.

وأنتم تعلمون بالطبع: أن الأشياء المشتركة بين أبناء الجزيرة العربية، وبين أبناء الخليج عموماً عديدة ومتشعبة، وأهمها بالتأكيد ما يُعبّر عنه بـ«التكوين النفسي المشترك»، ذلك الذي تضافر على بنائه طوال امتداد التاريخ كل من: اللغة، والدين، والاقتصاد، ونوعية المواجهات الطبيعية والاجتماعية للإنسان.

هذا التكوين النفسي المشترك يمكن لمسه بصورة واضحة في أنماط التفكير، والطموح، وأنماط السلوك، وجملة النشاطات الفردية، والجماعية، ويقف على قمته الفن السائر بأشكاله.

لقد حاولت أن أتخذ من الفن، وبخاصة الشعر في الخليج والجزيرة العربية موضوعاً لهذه المحاضرة القصيرة: كيف نما هذا الشعر؟ ما هي العوامل التي أفضت به إلى أن يكون على هذا المستوى من التطور، دون ذاك؟ ما هو فعله الإيجابي في الوقت الحاضر؟

كل هذه الأسئلة كان بودي أن أخوض في تعميقها، أو في الإجابة المتاحة عنها. مهما كانت قصيرة. غير أنني آثرت الابتعاد عن الموضوع لا لاتساعه وحسب، بل لأن هناك مواضيع تعتبر أكثر حضوراً، الأمر الذي يجعل الخوض فيها أكثر جدوى وأقرب إلى الجدية.

لقد حدثت في نفسي طويلاً قبل اختيار أي موضوع، ولم أجد أمامي غير أن أدخل إلى ميدان الرياضة، لأستعير منه عنواناً ملائماً، وكان عنوان (الرياضة والشباب) الذي يبت من كل تلفزيونات الخليج مغريباً، بحيث وضعت على غراره عنوان هذه المحاضرة (القراءة والشباب) معتذراً لمقدمي ذلك البرنامج عن هذا التحريف، أو التحوير.

تري: ما هو المقصود بالقراءة وبالشباب؟

المقصود بالقراءة هنا بالطبع ليس معناها المعجمي، أو المدرسي، المقصود بها هو ذلك النوع من «التعلم الإرادي» بقصد إغناء الذات، وتطويرها، وإشباع طموحها المتجدد.

والتعلم في مفهومه العلمي يعرفه أحد علماء النفس بقوله: «هو نشاط من قبل الفرد، يؤثر في نشاطه المقبل».

ويعرفه آخر بأنه: «عبارة عن عملية تعديل في السلوك أو الخبرة»، فتعلم الفرد لأن يكون ديمقراطياً -مثلاً- ما هو إلا نوع من تعديل السلوك.

ويعرفه ثالث بأنه: «عبارة عن أي تغيير في السلوك ناتج عن

استثارة»⁽¹⁾

مضمون هذه التعريفات المتقاربة هو ما نعينه من كلمة قراءة،

فهي تلك التي تؤثر في النشاط المقبل للفرد، وهي تلك التي تعدل أو تغير في سلوكه تغيراً دائماً إلى الأفضل .
أما المقصود بالشباب فأنتم عملياً أعرف به، غير أن المنظرين يعرفون الشباب، من منطلقات عديدة:

فبعضهم ينطلق في تعريفه من النمو الجسماني، بينما يعطي بعض آخر الأهمية للتغيرات النفسية، أما الثالث فيعطي الأهمية للناحية الاجتماعية، في حين يجعل الرابع تلك الأهمية للزمن، وهي كلها منطلقات صحيحة حين تنظر إلى مفهوم الشباب من جميع زواياه⁽²⁾.
غير أننا هنا نقصد بالشباب: تلك المرحلة من العمر الجسمي، والذهني التي يصفها أحد الكتب الفلسفية بقوله: «الشباب هو ذلك الذي لا يتعب أبداً يعيش في الحاضر، ولا يندم على الأمس، ولا يخشى الغد، يتسلق في خفة ومرح التل الذي تخفي قمته الجانب الآخر»⁽³⁾.

نعم، نقصد بالشباب . . الإنسان في هذه المرحلة، مرحلة تسلق التل، في خفة ومرح، لأن قمته تخفي الجانب الآخر، وهنا يلتحم مفهوم الشباب مع مفهوم القراءة؛ إذ بدون القراءة لا يمكن أن نرى الجانب الآخر من التل، على الإطلاق.
إن تأكيد القراءة ينبع من عدة حقائق، لا بد من وضعها تحت أشد المصاييح إضاءة. ومن تلك الحقائق:

1-عدم كفاءة المناهج الدراسية:

تتَّهم مناهجنا الدراسية بأنها تتوجه إلى الذاكرة أكثر من توجيهها إلى الفكر.

وهو اتهام يجد ما يستند إليه، حين نلاحظ النسبة الكبيرة لعدد ممن تضمهم المؤسسات التعليمية بالقياس إلى عدد السكان. وفي البطاقة الإحصائية الصادرة عن مركز المعلومات لعام 1400/ 1401، بلغ المجموع العام للدارسين 1,318,565 طالباً وطالبة، وهي نسبة مذهلة بالقياس إلى عدد السكان البالغ سبعة ملايين، أو أكثر قليلاً وفق تقديرات غير ثابتة حتى الآن، فإذا أضفنا إلى علمنا أن المجموع العام للتعليم العالي هو 41,977 طالباً وطالبة، مقسمين على 55 كلية، وأضفنا إليه عدد المبتعثين الهائل في مختلف التخصصات، إذا علمنا هذا جيداً؛ طرحت العديد من الأسئلة نفسها، عن مدى تأثير هذه السيول المنحدرة من الجامعات في تطور المجتمع الذهني، وضمور هذا التأثير إلى ما تحت اللمس!

إن الفروع العلمية وحدها هي التي يمكن أن تنجو من قبضة هذه الأسئلة، لأنها يمكن أن تزودنا باختصاصين ناجحين في حقول تخصصهم، نعي فعلهم الاجتماعي في حدوده الدنيا، إن لم يكن معيقاً - أحياناً - ولكن يبقى العدد الهائل خارج تلك الاختصاصات، الأمر الذي لا بد في ضوئه من توجيه الأسئلة الحادة إلى المناهج الدراسية.

2- سرعة تيار المعرفة :

لقد أصبحت المعطيات الفكرية والعلمية، سواء من حيث الوتائر الكمية أو الففزات الكيفية.. تسير بسرعة خيالية؛ ذلك لأننا لم نعد بمعزل عن العالم الذي انهارت بينه جميع الحدود، وتداخلت المسافات، وبدون القراءة الجادة والمتنوعة والمستمرة.. سنبقى في حالة وقوف، والوقوف في لغة عصرنا تعبير آخر عن التأخر.

3- الحاجة المستمرة إلى تقويم الخطأ والصواب :

إن التقدم الحضاري ما هو إلا اكتشاف للحياة الطبيعية والإنسانية على السواء، ومعنى هذا هو التوالد المستمر لوجهات نظر جديدة، وجهات تؤرقنا أحياناً، وكلها تقودنا باستمرار إلى مراجعة ما نحن عليه من أنماط سلوكية، تلك الأنماط التي هي في حاجة دائمة إلى تقويمها، وإلى إعادة تقويمها!

والتقويم، بكل تأكيد، أول ما يحتاج إليه، هي المعايير الأقرب إلى الصواب، والمعايير الاجتماعية ليست فقط نسبية، بل هي محكومة بقانون الحركة الدائمة، الأمر الذي لا تمكن مسيرته بدون القراءة الدائمة.

إن أشد ما تواجهه المجتمعات عسراً وصلابة هو: ذلك الذي يتعلق بالسلوك والعادات والتقاليد. لأن إعادة تقويمها، بالإضافة إلى نضج وإدراك العوامل الموضوعية، يتطلب ارتفاعاً على الذات، والارتفاع على الذات رهين بالمستوى الحضاري والثقافي للمجتمع بصورة شاملة.

هنا نصل إلى إحدى النقاط المحورية في حديثنا هذا وهي: أن التركيب العمري للسكان يؤكد أن المجتمع في المملكة مجتمع شاب، فقد بلغت نسبة السكان دون الخامسة عشرة من العمر 44,2% من جملة عدد السكان، حسب تقديرات الأمم المتحدة عام 1970.

إذا أضفنا إلى هذا تراجع ظاهرة البدانة، والنمو السريع في المدن؛ بحيث إن مدينة الرياض تضاعفت سبع مرات خلال أربع سنوات فقط، ويقول أمير مدينة الرياض: «كانت مساحة الرياض 1 كم² عام 1369، وفي عام 1398 أصبحت 530 كم²»⁽⁴⁾

أما المملكة ككل، فإن عدد السكان يتضاعف فيها مرة واحدة كل عشرين عاماً فقط⁽⁵⁾، وإذا أضفنا هذا إلى ما عرفناه من النمو التعليمي.. تكون ظاهرة اللاقراءة التي تبدو واضحة في مجتمعنا ظاهرة يجب تقصي أسبابها، ووضع الحلول العملية لها، وإلا أصبحنا في قبضة المزيد من التخلف.

إن الدارس لظاهرة عزوف الشباب عن القراءة لا بد من أن يضع الأسئلة الآتية:

هل سبب هذه الظاهرة هو ندرة الكتاب؟ أو هو انعدام الأسلوب التربوي في التوجيه إلى القراءة؟ ما هو أثر البيت والأسرة في ذلك؟ ما هو تقصير وسائل الإعلام، وعلى رأسها الصحافة في استفحال هذه الظاهرة؟ ثم ما هو دور العامل الاقتصادي في تفشيها؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة ممضّة -دون ريب- فتلك كلها أسباب تشترك جميعها في خلق ظاهرة اللاقراءة، غير أن وضع الحلول لها لا يمكن أن يتبلور بمبادرة فردية، إنه مسؤولية جماعية، أهم أطرافها: وسائل الإعلام، والمؤسسات التربوية ورعاية الشباب والجمعيات النسوية.. فهي كلها مسؤولة عن تفجير الدافع الذاتي إلى القراءة الجادة.

بعد أن نغادر هذه النقطة التي لا نملك إزاءها غير التفكير بصوت مسموع، إن لم نقل الصمت، نأتي إلى نقطة محورية أخرى يمكن طرحها عبر السؤال الآتي:

ماذا نريد من القراءة؟

وأجيب على الفور: نريد من القراءة ما يلي:

1- تصحيح نظرنا إلى الإنسان :

إن نظرنا إلى الإنسان مشوبة بكثير من الأخطاء الفادحة، فهي من ناحية تنظر إليه كمثال أفلاطوني مجرد من بنائه التاريخي، والاجتماعي، ومن ناحية أخرى متناقضة تماماً مع الأولى - تنظر إليه من خلال حفيظة النفوس، بل وتعطيه تعريفاً على هذا الأساس .

إننا ما زلنا ننظر إلى الإنسان الهندي، أو الكوري، أو حتى المصري . . من خلال منظار قبلي، غير موضوعي، منظار متخلف علمياً، وأخلاقياً . . بل وحتى على الصعيد الوطني، تحمل نظرنا إلى الإنسان كثيراً من المفاهيم الجائرة: فهذا قبيلي، وذاك خضيري، وهذا من الشمال، وذاك من الجنوب، وهكذا . . نظرة قاصرة مؤدية بالضرورة إلى شلل اجتماعي غير مرئي .

إن هذه النظرة الفظة إلى الإنسان على الصعيدين العملي والنظري، ليست فقط غير أخلاقية، بل - وهذا هو الجانب الأكثر خطورة - هي نظرة تقيم الفواصل بين هذا وذاك في الحقوق والواجبات بين أبناء المجتمع الواحد .

إن القيم الدينية التي أوضحت أنه: «ليس للإنسان إلا ما سعى» وأنه لا فرق بين فرد بشري وآخر إلا بالعمل الإيجابي، هذه القيم الرفيعة بقيت قيماً نظرية، أما السلوك العملي فقد بقي أسيراً لتلك النزعات البعيدة عن الحضارة أوسع ما يكون البعد .

نحن في حاجة إلى أن نعرّف الإنسان تعريفاً جديداً، تعريفاً يشترك فيه الجانب المضيء من تراثنا، والجانب المضيء من نزوعنا الحاضر إلى المعرفة الموضوعية والقراءة الجادة .

2- توضيح مفهومنا للوطن :

هذا هو الهدف الثاني الذي نريد من القراءة إيصالنا إليه : ذلك لأن تعريف الوطن على الصعيد النظري، ومحتواه على صعيد السلوك الفردي، والاجتماعي.. يحوطه الكثير من الغموض، أو من اللابوضوح: هل الوطن مجرد حفيظة نفوس ذات رقم وتاريخ؟ هل هو فقط مساحة من الأرض تبلغ 2,149,790 كم²؟.. هل هو رافد اقتصادي يسقي حياتك وحياتي وحسب؟.. أم هو هذا وذاك، بل هو شيء يتجاوز حتى صوت أمك، وملامح أبيك؟..

لقد حاولت مجلة اليمامة في عديدين من أجمل أعدادها تحت عنوان (الضمير الوطني كيف حاله؟) و(ومطلب ملح.. سعودة السعوديين)، حاولت عبر هذين العنوانين طرح ظاهرة الجذب في مفهومنا للوطن، ولكنها لم تستطع رفع المصابيح المفضية إلى تعليل ذلك، لأنها انشغلت برؤية جانب واحد من جوانب الهرم.

إنها - مثلاً - ركزت على إحجام المواطن عن شراء الصناعة الوطنية، وركزت على مرور اليوم الوطني، من دون أن يكون هناك فرح جماعي، وهاتان المسألتان ليستا غير جزء صغير من المشكلة الضخمة، مشكلة أن بناءنا النفسي يخلو من ذلك الإحساس اللاهب بالوطن، إنها مشكلة الفراغ النفسي الذي تقف وراءه عدة أسباب قد يكون تعدادها فوق طاقة هذه المحاضرة الصغيرة.

وماذا نريد من القراءة أيضاً؟

نريد:

3- تصحيح مفهومنا عن المرأة:

من المخجل حقاً أن نعود إلى التراث، لتعريف المرأة، فعلى

الرغم من وجود نصوص بالغة التهذيب في العصر الجاهلي نشعر باحترامها احتراماً بالغاً مثل قول أحدهم: «يا ربة البيت قومي غير صاغرة» وعلى الرغم من بعض العادات الجيدة في حقوق الزواج والطلاق التي يذكرها أستاذنا الدكتور جواد علي في كتابه الموسوعي (المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام) الجزء الرابع، وعلى الرغم من الاحترام الذي فرضه الدين لها، وعلى الرغم من الرأي الفلسفي الذي صدح به الفيلسوف (ابن رشد) حين نفى «أن يكون اختلاف الرجال عن النساء بالطبيعة: بل الاختلاف في الدرجة وهي تتحدد بالنسبة لنوعية العمل الذي تقوم به المرأة، والمقياس في ذلك قابلية المرأة لاحتمال المشاق، فحيثما تتوفر هذه القابلية، فقد تتفوق المرأة على الرجل»⁽⁶⁾.

وعلى الرغم من اعتبار الشعر الصوفي من أروع الركوز⁽⁷⁾ على الرغم من كل هذا. . . تقف معظم النصوص التراثية، والتي يستند إليها وعينا. . . تقف في مواجهة المرأة واعتبارها مادة للتسلية أو اللذة وحسب.

إن دارسي الغزل الجاهلي فرقوا بين نوعين من النظرة إلى المرأة، فهناك النظرة المثالية لصفات المرأة، وهذه مقتصرة على المرأة - الزوجة غالباً - وهناك النظرة البوهيمية وهي مقتصرة على الإماء.

غير أنني أعتقد أن هذا التقسيم لا ينسحب على العصور العربية، الإسلامية المتأخرة وبخاصة العصر العباسي، حيث أصبحت المرأة مفهوماً جسدياً وحسب، ويكفيك أن تراجع الجزء السادس من (العقد الفريد) لترى وعبر 60 صفحة ماذا كانت تعني المرأة في تلك الحقبة من الزمن.

أما في وقتنا الحاضر. . . فنحن نسمع مقولات مثل: المرأة نصف

المجتمع أو الأم مدرسة، أو المرأة هي الأم والأخت و... و... لكن هذه المقولات وأشباهاها تقف عند حدود الكلمات، أما في الواقع العملي، فإن تصرفنا اللاإرادي تجاه المرأة مليء بالأخطاء بل إن تصرفها هي تجاه نفسها مكبل بكثير من العقد الداخلية، بحيث دفعت هذه الظاهرة الكاتبة فوزية البكر إلى القول: «لا يمكن للمرأة في ظل شعورها الحالي، امتلاك التعبير الحر أو القدرة على ذلك، حتى وإن امتلكت الرغبة للتعبير عن رغبتها الحقيقية، أو عن تناقضاتها الداخلية»⁽⁸⁾.

في كتاب (المرأة والجنس) للدكتورة نوال السعداوي نص لإحدى مواد قانون الزواج في إحدى البلدان العربية، هذا النص هو: «لا تجب النفقة للزوجة إذا امتنعت مختارة عن تسليم نفسها بدون حق، أو اضطرت إلى ذلك بسبب النفقة من قبل الزوج، كما لا تستحق النفقة إذا حبست ولو بغير حق، أو اعتقلت أو اغتصبت أو ارتدت، أو منعها أولياؤها أو كانت في حالة لا يمكن الانتفاع بها كزوجة...» (ص108).

هذا النص على بشاعته التي نخجل من تحليلها، ما هو إلا الصياغة النظرية لما نحمله في أعماقنا من تعريف خاطئ للمرأة، وعلينا أن نعيد النظر في مثل هذه التعريفات، لنكون حقاً من أبناء هذا العصر.

ونريد من القراءة:

4- التفسير العلمي للأشياء:

في بداية الحياة البشرية لم يكن ممكناً قط ربط النتائج بأسبابها، فتلك مسألة عقلية لم يكن لدى الإنسان ما يؤهله لطرحها، لذلك امتلأ

وعيه ولاوعيه على امتداد حقب موعلة في التاريخ، بتعليل الأشياء
تعليلاً قاصراً. . وأحياناً خرافياً.

والتاريخ العربي كغيره من تواريخ الشعوب يكتظ بكثير من فصول
الحياة الذهنية المليئة بالخرافة، إذ لم يكن في مقدوره إدراك الضرورة
السببية كما يعبر عنها الفلاسفة.

وحتى في العصور الإسلامية العربية التي تواتر فيها التساؤل
العلمي، لم يكن في مقدور تلك العصور إزاحة ذلك الضباب
التاريخي الكثيف من التصورات العلمية.

يتضح ذلك حين نأخذ من ابن خلدون الذي عرض في مقدمته
الكثير من التعليلات الوهمية وفندها بروح علمية، حين نأخذ ابن
خلدون مثلاً. . نراه قد وقع أسيراً في قبضة تلك التصورات: مثل
إيمانه بوقوع الخوارق للأولياء من الصوفية⁽⁹⁾.

لقد عالج عديد من مفكرينا المعاصرين ظاهرة اللاعلمية بل
والخرافية، في تعاملنا مع الأشياء وتفسيرنا لها وممارساتنا السلوكية.
غير أن هذه المعالجات وتلك الكتب - على أهميتها - لم تغير
من واقعنا شيئاً حتى الآن.

لقد عرض الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه (المعقول
واللامعقول في تراثنا الفكري) نماذج مرعبة من سوء التفسير أفضت
إلى سفك الدماء قروناً طويلة لكن إذا كانت للقدماء أعذارهم فما هو
عذرنا نحن في هذا القرن، وقد وضع العلم كل شيء تحت الشمس؟

أيتها السيدات

أيها السادة

إن التطور الاجتماعي مسؤوليتنا جميعاً، وبخاصة أولئك الذين

يملكون من الطاقة الفكرية والجسمية ما يؤهلهم لعطاء أكثر خصباً، وإذا كان هناك شيء يحتاج إلى المزيد من التأكيد فهو: أن نفهم مقولة «العقل السليم في الجسم السليم» فهماً صحيحاً، بقراءة أنفسنا، وقراءة العالم من حولنا.

(المربد - ملتقى العطاء الثقافي - ص 8 - الإثنين

3 رجب 1402-26 إبريل 1982)

المراجع

- (1) د. مصطفى فهمي، سيكولوجية التعلم، ص ص16، 13.
- (2) د. سعد جلال ود. محمد علاوي، علم النفس التربوي الرياضي، ص165.
- (3) ول ديورانت، مباحث الفلسفة، ج2، ص 294، ت: د. أحمد فؤاد الأهواني
- (4) جريدة الرياض، العدد: 5059.
- (5) د. احمد الشامخ - مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية، العدد: 20.
- (6) د. حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص101.
- (7) د. جودة عاطف نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ص ص9، 67، 150.
- (8) فوزية البكر، «الغوص داخل امرأة غير عادية»، جريدة الجزيرة، العدد 3508.
- (9) د. إبراهيم بدران ود. سلوى الخماش، دراسات في العقلية العربية، 210.

محمد عبدالله العلي

شاعر ومفكر من السعودية. يُعتبر من آباء حركة الحداثة الفكرية والأدبية في المملكة. شارك بكتابة المقالات والزوايا في صحف ومجلات عديدة، منها: الحياة، الشرق الأوسط، الرياض، عكاظ، الشرق، اليمامة، الجزيرة وصحيفة اليوم التي استمر بالكتابة فيها منذ أواخر الستينيات حتى الآن، وقد رأس تحريرها لمدة عامين حتى اعتُقل ضمن من اعتقلوا أوائل الثمانينيات، ومُنِع من السفر على إثر هذا اثنا عشر عاماً. وقد عانى طويلاً من منع كتاباته من النشر.

شارك في الكثير من المحاضرات والأوراق النقدية التي قدمها في مختلف الأندية الأدبية والنشاطات الثقافية، من أهمها: مفهوم الوطن، الغموض الشعري، نمو المفاهيم، المثقف والأيدولوجيا، الأواني المستطرقة. أمّا نتاجه الشعري، فقد جُمع أخيراً في ديوان (لا ماء في الماء).

صدر له حتى الآن:

- (محمد العلي شاعراً ومفكراً) - مختارات من أعماله - دار المريخ.
- (كلمات مائية) - دار الانتشار العربي.
- ديوان (لا ماء في الماء) - نادي المنطقة الشرقية الأدبي.

- (الديوان الصوتي) - نادي حائل الأدبي .
- (دَرْسُ البحر) - دار طوى / الجمل .
- (هموم الضوء) - دار طوى / الجمل .
- (حلقات أولومبية) - دار مدارك/ نادي تبوك الأدبي .
- (البئر المستحيلة) - نادي الرياض الأدبي / المركز الثقافي العربي .
- (نمو المفاهيم) - نادي الرياض الأدبي / المركز الثقافي العربي .

أحمد عبدالسلام العلي

- مواليد 1986م، تخرّج من جامعة البترول عام 2010.
- صدر له ديوان (نَهَام الخليج الأخضر) عن نادي المنطقة الشرقية الأدبي 2010.
- أدار تحرير مجلة (غصون) الإلكترونية الصادرة عن موقع منبر الحوار والإبداع 2011.
- التزم بكتابة عمود أسبوعي في صحيفة (شمس) بعنوان «شرارة» 2011.
- جمع وأصدر عدداً من أعمال أ. محمد العلي 2012 / 2013: (هموم الضوء) و(درس البحر) و(حلقات أولومبية) و(البئر المستحيلة) و(نمو المفاهيم).
- يصدر له ديوان (يجلسُ عارياً أمام سكايب) عن دار طوى/ الجمل 2013.

