

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

+961 1 352826 - بيروت - هاتف :

Email: cca_casa_bey@yahoo.com

فهرس

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

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 جهود كبيرة ومتأنّية، مباشرة وغير مباشرة، ليخرج الكتاب بهذا المحتوى والشكل. وأشكر القائمين على نادي الرياض الأدبي، وأخص بالذكر الأستاذ عبدالله الوشمسي والأستاذة ليلى الأحيدب، للترحيب بهذا العمل والإيمان بقيمه وتبنيه.

أحمد عبدالسلام العلي.

نمو المفاهيم

تطرح 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.

الجذر الأول للمفاهيم:

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

لكن البحث عن المعنى لا يقف عند حد، بل يستمر صعوداً.. فكلما وصل الإنسان إلى معنى، يرميه.. ويتخذ موقفاً في ضوئه، وتتوالد تصورات جديدة تضيف إلى ذلك المعنى ما يزيده، أو حتى ينتقده.. ولما كان كل معنى يتبعه فهمه في ضوء التاريخ، والحياة الفردية والجماعية، تنبع من كل ذلك ضرورات للإنسان، وتتوالد المعاني الجديدة للمفاهيم.. ذلك لأنّ 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

الرقي أو أدناه - ثقافة عامة، تكون معطى ورأياً عفوياً للأفراد.. وهذه الثقافة تختلف اختلافاً يصل إلى حد التناقض مع غيرها «فالسلوك الذي تعتبره بعض الأمم جديراً بالثناء، تعدد أممٌ أخرى مستحقاً للعقاب»⁽²⁾. لذلك عَرِّف أحد الاجتماعيين هذه الثقافة العامة بأنّها: «مجموع أساليب تكييف الإنسان للظروف تكييّفاً يجمعُ بين الانتقاء والتنوع 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 تلبيةً لحاجاته الجمالية المتطرفة، وهذه الثقافة تمثل 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، ومتزلقات الخرافة والجهل. وإن لم تخلص 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 .. وإذا فُؤل 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 الجوهرى، 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 .. فقادت 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 يصلح 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 الهزّات التي تصيب أي مجتمع ، تدفعه بالضرورة إلى إعادة النظر في مفاهيمه ، لأن إدراكه نفسه يتغيّر ، ليُصبح -على الأقل- متسائلاً عن الأسباب . وعلى الرغم من الأحداث المزلزلة التي مرّت وتمرّ بعالمنا العربي .. لم يتحرّك هذا المجتمع ، وحتى كثير من نخبه ، إلى مراجعة هذه المفاهيم .. وهنا يأتي السؤال الجارح : لم هذا الركود في مفاهيمنا؟ .

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

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

نعم ، إن لغتنا يقينية . . وهذه الصفة تكشف 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 متطرفة ، 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 الفلسفـي وحسب ،
الذـي يـُـعـرـفـ بـأـنـهـ خـلـقـ الـمـفـاهـيمـ ، بل غـيـابـ الـفـكـرـ النـقـديـ الذـيـ يـعـيدـ
الظـاهـرـةـ لـإـلـىـ اـحـتمـالـ وـاحـدـ ، بل إـلـىـ عـدـّـ اـحـتمـالـاتـ ، ثم يـعـيـدـهاـ إـلـىـ
قوـانـينـ ظـهـورـهاـ ، وـهـذـهـ مـعـضـلـةـ كـبـرـىـ . . وـقـدـ عـالـجـهـاـ اـبـنـ خـلـدونـ
بـقـوـلـهـ : «ـلـلـوـاقـعـ قـوـانـينـ الذـاتـيـةـ التـيـ تـحـركـهـ ، وـيـدـرـكـهـ إـلـيـنـسـانـ بـعـقـلـهـ ،
وـيـنـفـذـهـ بـجـهـدـهـ ، وـهـيـ قـوـانـينـ الـعـمـرـانـ الـاجـتمـاعـيـ . . وـلـاـ عـلـاقـةـ لـهـ
بـأـحـکـامـ الشـرـیـعـةـ»ـ .

إن فهم ابن خلدون المتقدم ، لم نصل إليه حتى الآن ، وبقينا
تحت سيطرة الذهنية الlassibية ، 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 تنبّه إليه الدراسات الحديثة. ولأننا لا نستخدم لغة إرادية، لا نستطيع ملاحظة التطور اللغوي، وهذا من الأسباب المهمة لرکود المفاهيم.

إن ما يفتح باب الأمل، ويخفّف وطء هذه الصفات التي أطلقت على اللغة، بما فيها ما سميت به (اليقينية)، هو أنها تطلق على شيء غير ثابت.. شيء متتطور هو اللغة. ومعنى هذا أنها صفات آتية، صفات للغة الحاضرة. أمّا الصيغة العتمية، فهي الانفلات من كل هذه الصفات، لأنّ هذا هو قانون التطور.

4- تداخل المفاهيم والقيم:

القيم هي: «معايير توجّه 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 يؤثّر 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، ولأنّها حاجة فهي تمثل 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 (الثار) 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 مرحلٍ.. لذا فإن الناس لا يختلفون على القيمة، لأنها حاجة عامة. أما إذا دخل المفهوم إليها، فإن طريق المجتمعات إليها يكون مختلفاً حسب اختلافهم في السُّلْم الحضاري.

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

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

5- تناقض القيم:

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

الماضي ، أمّا 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 المتحركين في إطارها إلى أزمة قيم ، يصبح الفرد فيها موزع الانتماء ، ويصبح المجتمع مشتت الاتجاه ، هذا وإن كان موجوداً في كل مجتمع بصور نسبة ، ولكنه في مجتمعنا أشد وضوحاً ، لأنعدام المناعة الثقافية عن عصف الثقافات متطرفة المفاهيم⁽⁶⁾ .

لأضرب مثلاً على اضطراب سلم القيم عندنا : لنأخذ الدين قيمةً روحيةً أخلاقية .. ونأخذ المواطنة قيمةً معيشية ، يفرضها العيش المشترك ؛ نرى عملياً أن الطرف الأول ، على اختلاف مظاهر انشطاره ، يُنكر مفهوم المواطنة ، ويرمي من ينادون به بالمرور من الدين لأنّه وباء من الأوبئة ، حسب تعبير أحد قادتهم . ومن جانب آخر نرى من ينادون بالمواطنة ، يُنكرنون 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 معينة ، في زمان ما ، أي إن هذا الأسلوب تفرزه حالات عديدة ، من أهمها : الفروق الفردية في القدرة المعرفية ، والاستجابة للتفضيل والاختيار في سُلم القيم .. فإذا أضفتنا إلى هذا ما يقوله أصحاب المنظور الاجتماعي

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

● ما وراء المعرفة :

يعني مصطلح (ما وراء المعرفة) أن المهمة الأساسية 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 منتظمًا .. 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 .. مرضًا جائراً من أمراض الحضارة ، وهو (عدم تجديد غaiات الإنسان الحقيقية ، وتحقيق السيطرة على الوسائل الموصلة إلى تلك الغaiات) .

● بنية المعرفة :

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

1. الثنائية : 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 التخلّي عن (الإطلاق) وادعاء امتلاك المعرفة.

4. الالتزام: وفي هذا التصور ترتفق 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 وإنما، أو (لنا الصدر دون العالمين أو التغيير).

- هناك سبب خامس يشير إليه بعض الباحثين في اختلاف الحضارات في المفاهيم، وهو يجعل لبنيّة المعرفة في الحضارات الشرقية كلها جذراً واحداً هو الحدس.. أما الحضارة الغربية فجذرها العلم، والفرق بينهما (أعرَفُ من أَنْ يَعْرِفُ).

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

لنضرب مثلاً بـ(الإيمان)؛ فهو من القيم الكبرى عند الناس جميعاً، لأنّه -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 النظريتين هاتين تعزلان الموضوع عن الذات، والذات عن الموضوع.. وتهملان 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 أوضحتها 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 يتولد من الموضوع ومن الذات معاً.. وأن التطور الروحي ، أو التاريخ الجمالي ، هو الذي يحدد عمق إدراك هذا الفرد أو ذاك للنحتاج الإبداعي وعدمه ، وشمول هذا الإدراك . فالإدراك إذاً هو ما أهملته نظريتنا الجمال السابقة .. فهذه أهدرت فعل الموضوع ، وتلك أهدرت فعل الذات .. وذلك لإهمال دور التاريخ في نمو المعرفة الجمالية .

لا يكون النحتاج الجمالي ذا قيمة ما لم يلامس الجانب الروحي عند متلقيه ، ليولد فيه الأحساس الجماليه .. ومن هنا تفرض التاريخية وجودها على المتلقى : فهو إنما أن يستجيب لها أو يرفضها ، لأن الإحساس الجمالي مرتب بالنشاط المعرفي للإنسان ، ولما 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 لمисيرة الفن .

إنّ هدف الفن يتغير بتغيير المجتمعات ، وسوف يتغيّر . . ولكن هناك شيئاً ثابتاً فيه ، وهو تمثيل لحظة إنسانية أو الوعد بها . . ومن هنا تُبَعِّضُ 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 ركده ، ثم واصل نموه . . أمّا المفاهيم الأخرى فقد نما بعضها في القرون الهجرية : الثاني والثالث والرابع . . مثل مفهوم (العقلانية) ولكنه ركده 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 . . أمّا 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 - تمثل 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، سواءً أكان خرقاً للسياق الوجوداني أم السياق الفكري، لا أعتقد أنه استدعي 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 تتحقق الحس الدرامي في القصيدة، وهي: الإنسان والصراع وتناقضات الحياة»⁽¹⁴⁾.

إن الإدراك الجمالي للشعر ينطلق من اعتباره تعبيراً وجودانياً، فردياً أولاً، واجتماعياً ثانياً. ولكن اجتماعيته ليست في تأدية وظيفة سياسية، ولا وظيفة أخلاقية، بل لأن نشوء وجдан الفنان نشوء اجتماعي.. ولكنه نشوء رافض، لأن عينيه متوجهتان إلى الآتي، لذا فإن الشعر -على الرغم من نبعة الاجتماعي- دوماً في أزمة، سواءً 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 متطروراً على هذا الأساس.. أما الآن فقد أصبح مفهوماً متطروراً 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 و فعله الاجتماعي المفترض ، و سوف أوجز هذه العوائق في النقاط الآتية :

1- عائق الجميل والنافع :

هل نشأ الفن بصورة عامة ، لأنه يؤدي غاية نفعية ، 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 الفلسفى هو أول من درس الجمال ، ربط الفلسفه ، منذ سocrates ، الجميل بفائدته الاجتماعية ، وبالذات الأخلاقية .. وأول من فصل بينهما هو الفيلسوف كانت (1724 - 1804) الذي قال : «الجمال حاجة للكل». لذا «إإن منهج دراسة الفن كان منهجاً تأملياً، عجز عن فهم ماهية الفن فربطه بالحاجة الاجتماعية النفعية.. أما المنهج الحديث فيقوم على فصله ودراسته هو نفسه قيمة روحية». من هنا نرى أول عائق للمعرفة الجمالية عند المتلقى العربي ؛ إنه مأسور بنشان الغرض النفعي ، كما أنه أعاد من ناحية أخرى تطور الشكل الشعري لأن اهتمام الشاعر كان منصبًا على الغرض .

2- عائق المعنى والحالة :

متلقى الإبداع الجمالي الشعري -عندنا- يحاول الوصول إلى معنى ، تماماً مثلما أوصله زهير وأبو العطاية .. 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 المتلقى 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 الانبطاء على ثبات المفهوم ، أي القيام خارج إيقاع العصر ، ولذلك فالذوق العربي - حسب العروي - «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 ، ويغزّهم ما يعتقدون فيه ويضحيون من أجله». أضيف إلى هذا أن المعرفة في هذا العصر تحولت من معرفة روحية أولاً ، ومعرفة مادية ثانياً . . إلى معرفة مادية محضة ، سلبت الفرد البشري خلوه إلى نفسه ، والتوق إلى إشباع الظمآن الروحي ، والقدرة على تلبية الحاجات النفسية . . وهذا هو عائق العصر . إن هذه العوائق كلها تُلقى على المتلقى ، وكلها متولدة 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 فاصل لقانون المجاز، ذلك لأن الألفاظ، لوحدها 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 عثي.

- 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 سيد المشهد المستبد.. فلم تعد هناك أيّ قيود على الهذيان والثرثرة، ورص الكلمات كيفما اتفق.. وكتاب هذا الاتجاه يظنون أنهم أححرار في الكتابة بهذه الطريقة». أما الناقد فيصل دراج فيقول: «عندما تغيب المعايير، وتصبح الثقة وظيفية ومتذلة.. تنعدم الحدود بين الإبداع والشعودة، ويصبح كل شيء مباحاً، ويجد كل قلم -مهما علاه الصدا- لنفسه مكاناً.. يجد الورق والحبير والناثر والقارئ والناقد.. وأتساءل هنا: هل ينبغي أن يصبح كل الناس شعراء؟ ولماذا الاستهانة بالشعر إلى هذا الحد؟».

أنا شخصياً أرى نفسي شاعراً، وأعلن نهاراً 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 كُلّاً 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 متخلّف بسبعة قرون .. يريد أن يبني العبث واللامعقول في المجتمع لم يصل إلى المعقول. أما القارئ فهو معذور.. لأنّه في هذا المجتمع المتخلّف مسحوق تحت أقدام كثيرة: قدم التعليم البعيري، وقدم الاقتصاد الذي تناهبه رياح الفساد، وقدم الركض إلى أهداف لا يدرى 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 تلاطفها الناس، كلها تكشف عن جروح اجتماعية بلغة شعرية؛ فالعاصفة التي أثارتها روايتا (بنات الرياض) والآخرون لم تشر مثلهما روايتا (الحزام) والـ(الغيمة الرصاصية).. لماذا؟ لأن (بنات الرياض) والـ(آخرون) سمعتا الأنين الاجتماعي الخفي، فنقلتا إلى الناس بصورة شعرية مباشرة، لا بلغة إيحائية.. نعم، هذا هو السبب.

وأخيراً آثرت 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 زرين - 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 - ذكي 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 - عبد المنعم تليمة - مداخل إلى علم الجمال الأدبي، ص 13.
- 10 - عبد المنعم تلieme - 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 - عبد المنعم تلieme - 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:

تكاد ثنائية الشك واليقين أن تجسد أزدواجية 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 كُلّ .

2- تعريف الشك:

التعريف الفلسفي للشك: الشك حالة نفسية يتَرَدَّد 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

مَرَّتْ على بحارنا سحابة من عطش الأجيال
أعطت لنا الخيار»

يجيبنا هذان التعريفان، الفلسفى والشعرى للشك، تلاقياً محدوداً.. وبعد اتفاقهما على أنه الحيرة والتردد، نجد أن التعريف الفلسفى يفضى إلى السكون والتوقف عن التجديد، أما الشعر فهو يبحث على الاستمرار ويحفّز على التجديد واقتحام المجهول، ذلك لأن الحقيقة ليست ثابتة، بل نسبية.. أي إنها مكوّنة من يقينيات يستثنى بعضها بعضاً عبر مراحل نمو المعرفة، تماماً مثل تجاوز المرحلة السفوية إلى مرحلة الكتابة.. إنه مخاض متوجّح لكشف آفاق الهيمنة المعرفية.

3- تعريف اليقين:

اليقين فلسفياً: لفظة تدل على الحالة التي يستقيم فيها الذهن كُلّما 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 يهمك من أكون
حجرأً... كتاباً... كلمة
ماذا يهمك من أكون
خليلك في وهم الجميل
سوف يأتيك اليقين»

هنا لا نجد التلاقي الذي وجدهما في تعريف الشك، بين التعريفين الفلسفى والشعرى.. بل نجد تناقضاً حاداً بينهما في تعريف اليقين؛ فالتعريف الفلسفى 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 موتٌ، أي قتلٌ للتفتح المعرفي والخيال الإبداعي والتجدد. ومن خلال التعريف الفلسفـي يمكن اعتبار اليقين أنه وصولٌ إلى الحقيقة المطلقة، والواقع أنه لا توجد حقيقة تامة حتى تكون مطلقة.. فالحقيقة متغيرة بمرور الزمن وتراكم المعرفة، وهذا لا يتم إلا بتناقض اليقين والشك في سلسلة 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 تكونت حياته الذهنية؟
- ما هو المصدر الذي يمد الإنسان بذلك السيل من الأفكار والمفاهيم؟
- وأخيراً، كيف عرف الشعر؟

إن أول 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 التوجّه لدراسة الإنسان وقدراته ونشاطاته النظرية

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

لهذا، ينسب مؤرخوا الفلسفة الشك إلى السفطائين في القرن الخامس قبل الميلاد. الواقع أن الشك واليقين ولدا مع بداية الحياة الاجتماعية للإنسان، أي قبل نشوء الفلسفة بآلاف السنين، ولم يكن موقف السفطائين إلا الحلقة التي صبّعها بطبع الفلسفة.

لقد عُرِّفَ الإنسان بتعريفات عديدة من أهمها -في نظري- تعريف توما الأكويني الذي يُعرِّفَ الإنسان بأنه: «يدٌ وعقل»، ومعنى هذا التعريف أنه في المرحلة الأولى من الحياة الإنسانية كانت اليد هي العضو الفاعل، واليد هي التي درَّبت الفكر وأنضجته، وذلك لأن العمل -وليس الفكر- هو الأول في النشاط البشري.. فعن طريق اليد راح الإنسان يكتشف الأشياء حتى توصل إلى ما يسمونه المعرفة المؤسسة، وبدأت هذه المعرفة المباشرة باستخدام الحجر وصقله واتخاذه 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، قطع الإنسان آلاف السنين بالتعلم عن طريق الخطأ، أي طريق تطور الشك إلى يقين.

5- نظريات المعرفة

نظريات المعرفة كثيرة، وكلّها تتناول أشياء فلسفية وبسيطة..

وأعتقد تلك النظريات هي نظرية المثل، أو التذكرة.. وأكثرنا يرددّها ويعتبرها خرافية، وهي فلسفة تقوم على أن ثنائية الروح والجسد عند الفلسفة اليونانية هي ثنائية متناقضة. أي إن الروح عالم روحاني، والجسد عالم مثل، أو مادي.. وبالتالي إن الروح هي صاحبة المعرفة، فأنت تنزع دائمًا إلى أن تعرف، لكن كيف تعرف؟.

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

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

6- تاريخ الشك في ثقافتنا:

يُعيد المؤرخون ظهور الشك في ثقافتنا إلى فكرة «الإرجاء» وأصحابها.. وهم «الشراك» الذين قدموا إلى المدينة من المغاربي وشاهدوا اختلاف الناس بعد مقتل عثمان، فقالوا: نرجئ 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: «منا أمير ومنكم أمير»، وهذا معناه الشك في أن الخلافة محصورة في قريش.. وخلاف التاريخ -مرة ثانية- لأننا نرى في العصر الجاهلي أنساً خرجوا على

دين القبيلة وعلى قيمها ويسمونهم الأحناف ومنهم زُهير 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 تبرّأّت منهم قبائلهم لخروجهم على قيمها. هذا معناه أن الشك فعل فعله من قديم الزمان.

أمّا أن هذا الرأي خلاف الواقع، فهو واضح، لأن التطور 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 تتمكن معرفتها موضوعياً.. إنها تبقى دائماً في نطاق الشك. وظاهرة الشك المطلق، بهذا التحديد، تتكرر في التاريخ.. وذلك لأنه «يزداد انتشار النزعة الشكية في فترات التطور الاجتماعي؛ عندما تكون المُثل القديمة آخذة في التداعي والاهتزاز على حين أن المُثل الجديدة لم تُثبت نفسها».

وقد أحدث اكتشاف كروية الأرض انهياراً في آراء كثيرة، كانت تعتبر 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 المعرف تأتينا عن 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 قمة الشك على يد ديفيد هيوم (1711-1776) حيث قال: «إننا نعرف العقل، كما نعرف الماده، 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 يحرر 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 أغسطين (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 ببيت المتنبي:
خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به

في طلعة الشمس ما يغريك 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».

وديكارت كأوغسطين والغزالى، بدأ تفلسفه بالشك فى وجود العالم الخارجى، على أساس إمكان خداع الحواس.. والخلط بين الحلم واليقظة.

وهنا يحق لنا أن نتساءل عن حقيقة منهج الغزالى وديكارت: فكلابهما يؤمن بأن هناك معلومات (فطريّة) مغروسة في داخل الإنسان، فكيف يمكن الشك والتخلص من هذه المتركتزات الفطريّة؟! لقد وقف الدكتور فؤاد زكريا في كتابه (نظريّة المعرفة) على قول ديكارت وقفات مضيئة لمن أراد الرجوع إليها.. ويكتفى هنا رأي الفيلسوف الكبير هيجل في مثل هذا الشك.. فهو يقول:

هناك «ضرب من التمييز بين الشك كتصنُّع والشك كتجربة فعلية معاشرة.. فالشك المتصنَّع 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 الوعي في حقيقة المعرفة، والكشف عن باطلها دون وجّل».

الشك الوجودي أو النقدي:

الفرق بين هذا النوع من الشك والنوعين السابقين واضح: فالشك المطلقاً 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 والأراء 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 الشاطئ الإنساني.

8- أقسام اليقين:

أقسام اليقين أيضاً طويلة ويمكن تقسيمها (اختصارها) إلى:

1. يقين ذاتي
2. يقين موضوعي
3. يقين وجداً

سأتجاوز أقسام اليقين بتعليق بسيط عليها. فقد أخطأ الفلسفه - 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 ازدلت يقيناً».. يوجد تحديد لليقين ودرجاته، ولكن هناك مُقلّدين، واليقين يذهب للمُقلّد وفقاً لما فهمه ووفقاً لدرجة يقين المُقلّد وما وصل إليه، فيؤمن به ويؤثر عليه. خذ مثلاً الإرهابيين، إنهم لم يدرسوا الدين ولم

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

٩- الشك في ثقافتنا:

أكّدنا أنّ الشك واليقين متلازمان في الفكر البشري منذ ولادة الإنسان الاجتماعية.. ولكننا هنا نتكلّم على الشك واليقين معاً باعتبارهما ظاهرتين أحدهما تلغى 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 وجودٍ. كيف؟

يُجيبنا أدونيس حين يقول: «إن العصر العباسي اختلف عن سابقه لأنّه انتقل من التسلّيم (اليقين) إلى التساؤل (الشك)، لأنّ 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 يحدّد الشك.. فقد أشعَّ الحكم الأموي «عقيدة الجبرية» لإقناع الناس بأنّ الخير والشر من الله وأنّ تقسيم الأرزاق وظلم الناس وسفك دمائهم، كل ذلك، إنما هو بقضاء الله وقدره.. وعلىه، كل من يقوم بهذه المظاهر من الحُكّام إنما هو بإرادة الله، وإن الإنسان مُجبر على تلك الأفعال، أي أنّ الحاكم مُجبر.. 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 ولاته الجبرية»، أي إن كل شيء بقضاءٍ وقدر.

إن أول من أحاط هذه المسألة بالشك، هو معبد الجهنمي، المقتول عام 80هـ، ثم أخذت جانبها النظري على يد غيلان الدمشقي، ثم بعد انتهاء فترة المتكلّمين - وأهم مفكري تلك الفترة هم المقتولون الأربعة: معبد الجَهْنَمِيُّ، غيلان الدمشقي، الجعد بن درهم، وجعد بن صفوان - أخذ المعتزلة هذه المقوله وصاروا يُغَرِّدون عليها. ويُعد فكر المعتزلة أنضج فكري عرفته ثقافة العرب والإسلام، فقد استمرّ من أواخر القرن الأول الهجري حتى أوائل القرن الثالث، وهو ما يُسمى بالعصر العباسي الثاني الذي راح فيه المتوكل العباسي يُنَكّل بالمعتزلة ويبُدّلهم ويطمس فكرهم لأنهم اعتبروا العقل المصدر الأول للحقيقة. إن ما أضافه الفكر المعتزلي يَعُدُّهُ كثيرون إضاءة 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 المتصرفه - كلاماً بل شك نقدي حقيقي.
- 2) أول من نظر علمياً لمسألة الجبر والاختيار هم المقتولون الأربعة، المتكلّمون. وقد كانوا جميعاً متأثرين بحركة العمال في البصرة، وبالتاليي أنكروا الجبر والاختيار بدون إضاءة عقلية.. وهذه الإضاءة العقلية جاءت من الحركة الإنسانية.

(3) أَوْل من قال: إنَّ الْحَاكِم مسؤول عن أفعاله أمام الناس، وليس أمام الله.

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

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

أما اليقين فقد كان هو الظاهرة العقلية السائدة.

لماذا؟

لسبعين:

الأول: القمع الذي واجهه أصحاب الشك، حتى أن الخليفة المهدي (162هـ) عينَ وزيراً مهمته ملاحقة السُّكَّاك الذين سماهم الزنادقة.. والشك هو أحد معاني الزنادقة.

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 جمد الفكر النبدي، 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 مكانن الشك واليقين فيها، متجنبين الخوض في الأيديولوجيات السماوية، لأنها أعلى منا!.

هناك ثلاث أيديولوجيات أرضية سائدة الآن، هي :

أولاً: الأيديولوجية الرأسمالية:

هناك صفة مشتركة عامة بين الأيديولوجيات الرأسمالية، وهي صفة التغيير.. وبهذا لا ينطبق عليهم التعريف العلمي للأيديولوجية. إن التعريف العلمي للأيديولوجية هو: «المنظومة التامة للاعتقاد»، وهو اليقين المطلق، واليقين المطلق لا وجود له. إذاً فالآيديولوجيات الأرضية هي منهج وليس اعتقاداً، ولكننا نستخدم مصطلح الآيديولوجية عن طريق المجاز، لأن كل آيديولوجية أرضية في تطور، أي في تغيير وغير ثابتة، والثابت فقط هو ما يطلق عليه آيديولوجية. 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 وضع لذلك مبادئ الحرّيات الأربع : السياسية والاقتصادية والفكريّة والشخصية. وقد حرّفت هذه المبادئ الرأسمالية عندما وصلت إلى المرحلة الإمبريالية، فأصبحت المعرفة فيها - وعلى يدي ولIAM جيمس وجورج دايفد المولودين في أواخر القرن السابع

عشر وأوائل القرن العشرين - تُعني 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 حَقَّ مصلحتها فهو يقين ، وما دَمِرَ مصلحتها فهو شك . أي إن ما حقق مصلحتها اليوم فهو حَقٌّ ويقين ، وما يُدمر مصلحتها غداً فهو شك وباطل . ولذلك قال تشرشل كلمته الشهيرة : «إن أمريكا تصلك 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 ، وجزرها يمتد إلى القرن الخامس قبل الميلاد . وقد طوراها في القرن الخامس عشر كل من ماركس وإنجلز ، وجزأها إلى شطرين : المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية . وتُقدم المادية التاريخية على أساسين :

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

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

إذاً تقوم هذه الأيديولوجية على التمايز 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 . أمّا 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 .. ومعنى ذلك 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 :

تحول الفكر الماركسي الجدل في العالم الثالث -ونحن جزء منه- إلى طقوس مجرّأة ، 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) ازدراء الثقافة دون دراسة تأثيرها في المجتمع ، ووصفها بالظلمانية بصورة مطلقة ، واعتبار المثقف برجوازيّاً صغيراً ومتذبذباً . وأنا هنا لا أدفع عن المثقفين ، وذلك لكونهم مصابون بداء الذبذبة والتأرجح ، ولكنني أدفع عن الثقافة وعن عدم دراسة تأثيرها في المجتمع .. وهو جهل لواقع المجتمع نفسه ، وكونه واقعاً لا نفهمه .
- 3) التفهُّم الخاطئ لمسألة الحتمية . فالحتمية هي الجدل ، أي إن كل شيء متغير ومتتطور ولا توجد حتمية أخرى سوى قوانين التطور .
- 4) الفهم الخاطئ للعامل الاقتصادي ، واعتباره وحده المُتحكّم

في حركة المجتمع . وهذا فهم بالغ الخطير ، لأن الحتمية تعني بأن كل حادث يخضع لقانون السببية ، يخضع لسبب واحد على الأقل ، ولم تحضر 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 جمِيعاً 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 وفكِّر 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 التزعزعات الإقليمية والمذهبية ، مستندًا إلى فلسفات الثورة الفرنسية وال القومية الألمانية والإيطالية والتجربة الكونية ، مُعززاً الدعوة إلى وحدة عربية تقوم على أساسين : اللغة والتاريخ .

اللغة والتاريخ هما من يصنع الإطار المشترك، هما مقوّماً مفهوم الأمة عند الحصري، ولكنه لم يقف عند هذا الحد، بل قال: «اللغة هي روح الأمة، أمّا التاريخ فهو شعورها وذاكرتها...». إن هذا التعريف للأمة، اللغة والتاريخ، تعريف غير علمي. إنه يزج بمنهج الحصري إلى عالم الطوباويات. فماذا يعني الحصري بروح الأمة وشعورها؟ هل اللغة والتاريخ ثابتان؟ كلا! إنهمما متطلزان، 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 نظرى- كما استفاد الحصري من الفلسفة الغربية، فراح يقطف من كل حقل زهرة واحدة، جامعاً بين أجزاء متفرقة، بانياً منها هرم تصوراته للأمة. فقد آمن بالأسس الآتية:

أولاًً: قال عفلق: «إن عبرية الأمة في لسانها».

ثانياً: إن الأفراد القادة هم الذين يمثلون هذه العبرية، عبرية الأمة.

ثالثاً: إن الحدس هو سبيل المعرفة وليس الفكر.

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

- 1) إن القول بأن «عبرية الأمة في لسانها» يلغى جدلية بنوية تقوم بين الفكر واللغة. لقد أثبتت اللغويون الفكرة القائلة بأن هناك تلازمًا جديليًا أو اتساقًا بين اللسان والفكر، وكلما ازدهر الفكر ازدهرت

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

2) إن القول بأن «القادة هم الذين يجسدون هذه العبرية» أنتج تأكيد نزعة الذات الفردية والعملية، وهذا ما زين لكل من تولى سلطة أو مسؤولية في حزب البعث، عسكرياً كان أو مدنياً، أن يتصور نفسه القائد الضرورة المليء بالصفات الأسطورية، كما حدّتها معلقات الشعر الجاهلي.

3) إن مقوله «الحدس لا العقل دليل المعرفة» مقوله قديمة تُسمى الغنوص، وقد أحياها المتتصوفة في الثقافة العربية. والحدس كما عرّفه الغزالي هو: «نورٌ يقذفه الله في قلب من يشاء».

أما التعريف الحديث للحدس فهو: بارقة، بارقة، كلمحة البرق أو لمحـة الطرف، بارقة سريعة لا يعرف الإنسان من أين تأتي.

لذا، فإن بعض المخترعات هي وليدة الحدس. أيضاً الإبداع والفن. والشعر هو معظمـه من الحدس الذي يُعبّر عنه النقاد باللاشعور، ويعني ذلك أنـ الشعر يأتيك في لحظـة لا تعرف فيها من أين جاء (اللحظـة الشعرية). وهذا هو الحدس الذي لا يجيء الإرادة أو بالمعرفـة، ولا حتى بإرادة ينابيع الدنيا المعرفـية كلـها التي تتـدفق فيك. لا!.. قد يأتيك الحدس في أي لحظـة، حتى وأنت نائم!.

إذاً، تعريفـ الحدس كما هو الآن: هو بارقة تأتيك من دون أن تعرفـ كيف!.. وتعريفـ الغـزالي ليس بعيدـاً عن تعريفـناـ الحديثـ، بأنه: «نورـ (بارقة) يقذـفـهـ اللهـ فيـ قـلـبـ الإـنـسـانـ».

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

(قدّمت 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 آمن بهذا الإطار الثقافي المسمى عربي، آمن به وأخذ يدافع عنه . وللمعلومية، إن الجواهري فارسي الأصل! فهل نقول بأن محمد مهدي الجواهري شاعر فارسي غير عربي؟ طبعاً لا! لأن وجданه أساساً بني في الثقافة العربية.. فيا سيدي لا تنظر إلى الأصل . قال أحد الفرس: «إن الهجاء باللغة العربية أحبُ إليَّ من المديح بالفارسية»! ، وهذا يدل على أن الثقافة العربية دخلت إلى وجданه وصاغته صياغة الدم والروح لهذا، لا يهمني أين ولد ساطع الحصري ، يهمني فعله وإيمانه ومبادئه .. هذا ما يخص الشطر الأول من السؤال .

أمّا الشطر الثاني من السؤال : كل أيدلوجية تقوم على قيم يوجد فيها شك ويقين ، 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 بالثار .. وبتطور المجتمع والمعارفة أصبح الثار فعلاً هجينًا ، وانتقد الناس الثار وصارت تتحقق قيمة العدالة بالقانون .. فالقيم ثابتة والمفاهيم متغيرة . لكن ، لا توجد قيم في البرجماتية ، فإذا كانت المصلحة تتحتم أن أقتلك - مثلاً - سأقتلك حتى لو كنت أخي ، بالمصلحة أهدر كرامة شعب كله وأخذ ثرواته وأنهّب كل ما يتهيأ 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 مطلقاً ، فلا يحتاج إلى تجربة ، ولا يحتاج إلى ملاحظة ولا يحتاج إلى نظرية . إن صاحب الحدس تأته 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! أوّل ما ذَكَرَ الإنسان نفسه باليقين، وليس لديه شك في يقينه بنفسه، وليس لديه شك في الآخر.. وفي نظره أن لديه روح، وأن للنهر روح ، وللسحاب روح، و.. إلخ، كل شيء له روح . ومعنى ذلك أنه يقيني في تصرفاته واعتقاده. بعد ذلك دخل الشك في يقينه وأخذ يفكّر 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 ذاك 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 مقوله 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 للبيقين في هذه المسألة التي تُسأل فيها، بل هناك مدرستان: مدرسة الاجتهد ومدرسة الجمود على النص. مدرسة الاجتهد بدأت بال الخليفة عمر واستمرّت في العراق على يد أبي حنيفة، وهناك مدرسة الحديث وهذه أيضًا كانت مستمرة حينها. لم يكن هناك مدارس للشك وللبيقين، بل هناك أفراد. البيقين موجودٌ كظاهرة، إنما الشك موجود في أفراد فقط ابتدأ من معبد الجهنمي مروراً بابن المقفع ومروراً بمن ذكرتهم أنت ومروراً بأبي العلاء المعري.

النقطة الثانية: الحدس هو الكشف. هناك فرقـة يسمونها: «الكشفية»، إنها موجودة الآن لدينا في الأحساء والكويـت، ويـتبعـون - دينياً - ميرزا حـسن، أخـو مـيرـزا عـلـيـ المـوجـودـ حـالـيـاًـ فيـ إـيـرانـ، وـهـذـهـ السـلـسـلـةـ تـرـجـعـ إـلـىـ الشـيـخـ أـحـمـدـ بـنـ زـيـنـ الدـيـنـ الـأـحـسـائـيـ، وـهـوـ رـجـلـ صـوـفـيـ مـنـ الطـراـزـ الـأـوـلـ، طـوبـاوـيـ مـنـ الطـراـزـ الـأـوـلـ، حـدـسـيـ مـنـ الطـراـزـ الـأـوـلـ.. بـنـىـ مـعـظـمـ مـعـلـومـاتـهـ عـلـىـ مـاـ رـأـاهـ مـنـ طـيـرـ وـأـشـيـاءـ أـخـرىـ، وـرـؤـيـاهـ لـلـرـسـوـلـ.. بـنـىـ تـصـوـرـاتـ لـأـوـلـ لـهـاـ وـلـآـخـرـ. هـؤـلـاءـ يـسـمـونـهـمـ الـكـشـفـيـةـ، أـيـ الـذـيـنـ تـنـكـشـفـ لـهـمـ الـحـجـبـ بـالـحـدـسـ، إـذـ يـرـىـ نـفـسـهـ فـجـأـةـ فـيـ الـجـنـةـ -مـثـلاًـ يـتـحـدـثـ مـعـ مـنـ شـاءـ.. مـثـلـ صـاحـبـ أـبـوـ الـعـلـاءـ لـمـاـ ذـهـبـ إـلـىـ الـجـنـةـ وـتـحـدـثـ مـعـ أـهـلـهـاـ، وـرـاحـ إـلـىـ النـارـ وـتـحـدـثـ مـعـ مـنـ فـيـهـاـ. هـؤـلـاءـ يـسـمـونـهـمـ الـكـشـفـيـنـ. نـعـمـ، الـكـشـفـ هـوـ الـحـدـسـ.

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

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

سؤال : هل هناك تلازم بين تطور الفكر واللغة؟

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

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

جواب : إن الاعتقاد بأن الفيلسوف هو إنسان منعزل عن مجتمعه ويفكر في ضوء طوباويات وبيني 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 مشيعيها إلى مثواها الأخير ، وهو أيضاً ابن فكر عصره وابن مرحلته . قد تكون لها تأثيراتها . . أنا لم أدرس الجانب التاريخي ، بل درست الجانب الفلسفي .

سؤال : تحدثت عن نظريات المعرفة ، لكن ما هي النظرية التي يتبناها محمد العلي ؟

جواب: نظريات المعرفة أربع

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

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

النظريّة الثالثة هي الأصعب، وهي التي جاء بها أفلاطون.

النظريّة الرابعة هي ما تسمى بنظرية الاقتناء بـ: الحس أوّلاً (الله أخر حكم من بطون أمها تكم 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 وتسمى : التركيب . تركيب هذا الحسي مع الحسي الآخر يمثلها السيد محمد باقر الصدر -رحمه الله - بما يأتي : الماء يصبح حاراً عندما تُعرضه للحرارة -وهذا هو الحس- ولكن 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 انترزعنـا من هذا الحسي شيء ، وانتزعنـا من العقل شيئاً آخر ، ثم ركبناهما معاً ، وصارت المعرفة .

سؤال: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلٌ وَلَا كُنْ لِيَطْمِئِنَّ قَبِيلٌ﴾ . الآية الكريمة تبين لنا أن سيدنا ابراهيم عليه السلام لم يكن مطمئناً إلى قدرة ربـه على إحياء الموتى ،

فهل عدم الطمأنينة يُعتبر شكّاً في هذه الحالة؟

جواب: الطمأنينة ليست شكّاً، 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 المرويّة عن الإمام علي والتي استشهدت بها في البداية: «لو كشف لي الغطاء ما ازدلت يقيناً» تعني أنه مثل الكأس الذي امتلاً حتى آخره، أي لو أن قطرة تأتيه، ستكون زائدة وتسيل خارجه. النبي إبراهيم يريد أن يطمئن أكثر، إذ حتى الاطمئنان بين الأنبياء تختلف درجاته، لذلك هم في درجات مختلفة، هذا من الرسل، 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 درستم في الحوزة بالنجف (العراق) ورافقتم بعض العلماء والمراجع الدينية، مثل السيد محمد فضل الله. هل حدثتنا عن تلك الفترة وعن دراستكم؟

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

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

جواب : عالم المثل ليس فيه شك ، بل يقين.. لأنه لا يوجد جَسْدٌ 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 الميت - 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 بحث 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 متاحولاً، منزاحاً عن معناه القاموسي إلى معانٍ تراكم شيئاً فشيئاً.. مثل: أمة/ وطن/ ثقافة/ حرية... فتمسي المفردة، في هذا الحالـة «مفهومـاً» فـأين تـقع كـلمـة التاريخ من هـذـيـن النـوعـيـن من المعـانـي؟

المعنى اللغوي الأول للتاريخ هو «تشـيـيتـ الـوقـتـ» أما معناه الاصطلاحي فهو «سلسلـةـ الـوقـائـعـ المـاضـيـةـ وكـيفـيـةـ سـرـدـهـاـ» وهذا معـنـيـانـ واضحـانـ.. ولـكـنـ هلـ التـارـيـخـ فـعـلـاـًـ مجردـ تـشـيـيتـ الـوقـائـعـ المـاضـيـةـ؟

لا. أبداً.. فالواقع الماضية لا تدخل بنفسها في الذاكرة حتى يتشكل منها التاريخ.. إن هناكآلاف الواقع لم نع بها فلم تدخل فيه. إنها تدخل حين نعي بها.. فالوعي إذاً جزء من التاريخ.. ولذا لابد من إضافة شيء إلى التعريف الاصطلاحي، ليكون هكذا: التاريخ هو الوعي بالواقع الماضية وكيفية سردها.

وهـنـاكـ تـضـحـ أـمـاـنـاـ ثـلـاثـةـ أـبعـادـ لـلـتـارـيـخـ هيـ:ـ الحـادـثـةـ وـالـمـؤـرـخـ وـالـزـمـنـ..ـ وـكـلـ وـاحـدـ مـنـ هـذـهـ الأـبعـادـ يـشـيرـ أـسـئـلـةـ عـدـيدـةـ:

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؟ قبل ذلك وبعده ينطوي السؤال: هل يمكن لهذه الحادثة ألا تحدث؟

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

كيف كُتب التاريخ؟

هناك اختلاف واسع بين المؤرخين في تحديد الأمة التي بدأت كتابة التاريخ المتسلسل.. والأرجح أنها الصين التي بدأت التاريخ 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 متاخر.

وكان التاريخ يدور حول حياة الأباطرة وأفعالهم. وقد أدى هذا النهج إلى طمس فترات طويلة من التاريخ لأن بعض الأباطرة يمحو 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 بزمن طويل وهو - حسب العروي - القرن الثامن عشر.

أما بالنسبة إلى الجزيرة فقد أثبتت الوثائق أن الجنوبيين هم الذين استخدمو 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 الإمكانيات التي تحققت» أي إن هذه الإمكانيات يمكن ألا تتحقق، ويتحقق غيرها.. فإذاً فالتاريخ ما هو إلا محض وقائع تتحكم فيها الصدفة.

وقد أيد كثير من المؤرخين هذا الرأي. منهم المؤرخ الشهير شبنجلر الذي يقول: «التاريخ مثل بالقدر حال من القوانين»، كما أيده الفيلسوف ميشيل فوكو (1926 - 1984م) الذي يقول - حسب محمد المزوغي - «التاريخ فعل 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 تحكم 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» موضحاً أثر كل بعد منها وما يمليه من شروط .

بالنسبة إلى الحادثة : قَسَّمَ التاريخ إلى ظاهر أي إلى شتات من الحوادث المتاثرة .. 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«تعليق» للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الواقع وأسبابها عميق .. فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخلائق».

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^(١) ، 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 بجهده 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 أو مليل - اعتبرها منزلقات لم يستطعوا تجاوزها وهي :

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

2- الثقة بالناقلين .

3- الذهول عن المقاصد .

4- الجهل بتطبيق الأحوال على الواقع .

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 تزامت معها وجعلتها على هذه الشاكلة دون تلك»، كما كان المؤرخ يعتمد على طريقة الإسناد .. وقد أوضح ابن خلدون عقم هذا النهج معتمدًا على قانون السبيبة .

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: 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 يفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة .. وذلك أن أحوال الأمم والعالم وعوائدهم

ونحلهم لا تدوم على و蒂رة 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 متعددة 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».

النقلة 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 كُلُّ غير منقسم إلى أحداث جزئية، وأنه يسير إلى غاية . ذلك لأن الفكر الفلسفـي 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 وال فلاسفة 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 تتدخل 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 داخلة في مجال هذه القوانين؟ أم أن تلك القوانين مختصة بحوادث توفر فيها شروط محددة؟

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

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

2- لابد أن يكون ذلك الفعل الإنساني مرتبطاً بهدف ، أي بشيء غير موجود حين القيام بالفعل إنما يوجد نتيجة للفعل نفسه . فالسبب لجميع الظواهر شيء بداهياً ، 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 والتقدير .

التطور والتغير مفهومان فيزيائيان ، نراهما في الطبيعة .. أما التقدم فهو خاص بالطبيعة البشرية .. ومعنىه 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 مواجه الحياة..». ولكن ما هي الغاية العامة التي يسعى إليها التاريخ، والتي تتجاوز الغايات الفردية؟

منذ خطوته الأولى على الأرض والإنسان يبحث عن معنى ما يحيط به: ما معنى الحياة والموت؟ ما معنى الشروق والغروب؟ وبقي دهوراً طويلاً 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 وإحياءه».

ترى: لماذا نحييه؟

نحّيه 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 تكون هذا الواقع الذي نحن فيه؟

2- ما هي المفاهيم التي تسيره؟

3- كيف السبيل إلى تطويره؟

من هذه الأسئلة تُبع الضرورة لمعرفة التاريخ كما تُبع من :

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

- 3- إن اختلاف المذاهب والفلسفات والعادات يعود غالباً إلى تفسير التاريخ، وعليينا أن نعرف الدوافع لهذا التفسير.. ونظرة سريعة إلى ثلاثة من مكونات ذهنّيتنا وسلوكنا وهي «اللغة والقيم والقانون» توضح لنا كم نحن تحت عباء من الماضي :

اللغة ظاهرة اجتماعية تكونت من الاجتماع البشري وهي ذات أنساق متعددة عقلية ووجودانية وعاطفية وحتى خرافية.. ونحن قد ورثنا هذه اللغة وصيغت وفق مفاهيمها إدراكاتنا وأدواتنا 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 تخضع لها، ونعرف من أين تحدرت؟ وكيف تحكمت. ولا نعرف هذا إلا من خلال معرفتنا بالتاريخ.

نحو التاريخ

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، فلطمته 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 شرة سنة وخير(...). فأتاه وخیره 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 اخته العباسة بنت المهدى .. وكان يحضرها أذا جلس للشرب .. فقال لجعفر : أزوجها ليحل لك النظر إليها ، ولا تقربها ، فإني لا أطيق الصبر عنها .. فأجابه إلى ذلك ، فزوجهما ، وكانت يحضران عنده ثم يقوم عنهما ، وهما شابان ، فجماعها جعفر وحملت منه ، وولدت غلاماً ، فخافت الرشيد ، فسيرته مع حواضن له إلى مكة .. ثم إن عباسة وقع بينها وبين جارية لها شر ، فأنهت أمرها وأمر الصبي إلى الرشيد » .

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

المسكون عنه في تاريخنا كثير .. والذى أُسكت 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 بال المقدس، غافلة عن الظروف المتتجدة التي مرت عليها وأزاحت فيها أو أنقصت منها فتبقى دائمًا 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 وال فلاسفة وأصحاب النظريات العلمية الفاصلة.. فنهرب تلقائياً من محاولة الإجابة عنه وكأنه لا يعنينا أصلاً.. لكن الهروب لهذا ما هو إلا إرث من الماضي فقد مرت عصور من الاستبداد كبلت الإنسان العربي وعلنته السلبية واللامبالاة.. أي الهروب من مواجهة الحياة، كما أن هذا الهروب استحكم 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 كل على حدة.. حيث تلتقي جميع الروافد الاجتماعية لتكون 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..

فالفعل 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 قُدّمت في منتدى الرميلة بمنطقة الأحساء
بتاريخ 1 أبريل 2009)

ملحق

يعني العمران عند ابن خلدون ما ينافق 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 للتفكير في إنتاج سبل العيش من العلوم والمهن .

1. نظرية ابن خلدون

تبيني نظرية ابن خلدون على الاستقراء ، ويرى أن السبب وراء سير التاريخ هو الرغبة في تحسين المعاش (= الاقتصاد) فهو يقول: «إن اختلاف الأجيال في أحوالها إنما هو باختلاف نحلتها 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 الدائيرية ، أو الحتمية ، والتي تجعل الترف هو السبب لنشوء الدولة والسبب في اضمحلالها .

2. نظرية هيجل (1770-1831م)

يعتقد هيجل 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 .. فالتفكير والوجود متهددان .

هناك روحٌ تسرى 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 حرة ولكن القانون الكامن وراءها هو الضرورة .
ونظرية هيجل ميتافيزيقية صوفية، وهي كما انبثقت عنها نظام النازية ، انبثقت عنها كذلك مقوله فوكوياما «نهاية التاريخ» .

3. نظرية شبنجلر (1804-1880م)

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

4. نظرية تويني (1825-1902م)

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

5. نظرية ماكس فيبر (1841-1920م)

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)

يطرح كارل ماركس السؤال الآتي: «هل وعي البشر (= ثقافتهم) هو الذي يغير أحوالهم، أم أن علاقاتهم الاجتماعية وأحوالهم المعيشية هي التي تغيّر حياتهم؟». ويجيب 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 يعرّف التراث بما يلي: هو ما خلفه السلف من آثار علمية وفنية، مما يعتبر نقيساً 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 يقى مستقرأً، 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 من ينتمون إلى أصول أعمجية أخرى» (د. مصطفى هدارة - طع، 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 ويرميء 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، وإنما طرح سؤاله كنوع من الإشكالية المحيرة، هذه الإشكالية التي ينتهي أحد مفكرينا لدحضها في يقول: «أن هناك في العصر الحاضر قاعدة (عرفية) تتحدد بموجتها 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 منتمياً 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 طرحتها صاحبنا بسؤاله من دون أن يجيب عنها، ولكن تولد 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).

لترك 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 ل تستخرج منه ما تستطيع بوجهة النظر التي تريدها أنت دون أن يفرض نفسه عليك.. إلخ» (د. نجيب محمود - فصول ط ، 1ع ، 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 ماضينا أو نتركه، لأن هذا الماضي إنما هو ماضي الحاضر، ولو بترنا العلاقة بينهما لما جاز لنا بعد ذلك أن نسمى الماضي ماضياً» (نفسه، مجتمع جديد أو الكارثة ، ص70).

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

إن اللغة نفسها التي نفكّر من خلالها لا تحمل سياقاً واحداًقادماً من التراث، سياقاً يمكن من الإمساك به والتحكم فيه، إنها تحمل إلى جانب السياق اللغوي سياقاً علمياً وسياقاً فكريياً وسياقاً ذوقياً وسياقاً وجودانياً، 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 أملكتها ولدت وترعرعت من خلال اللغة، ولكن هل أقف مستسلماً أمام هذا الفرض؟ هل أدع إيماء التاريخ يأخذ ببصري إلى حيث يريد؟ حتماً لا، وإن أصبحت دون إرادة يمكنها أن تختار، وألّا أصبحت الحركة الاجتماعية معقدة وألّا أصبح الزمن - هذا النهر الذي لا يمكن أن تسحب فيه مرتين - أصبح هو الآخر واقعاً.

صحيح إن الإنسان كائن تأريخي، ولكن :

«تأريخية الإنسان لا تقتصر على تذكره للماضي وتسجيه 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 أمامانا 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 أمامانا 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 وأشمل؟ 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) المحسن، 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 الخطبي، أو عزيز ضياء، أو عبد الله بن إدريس، أو بصورة أكثر حدة: لماذا يختلف التراث عند عبد الله الغدامي وسعيد السريحي عنه عند ثلة مدرججة من حرث ابن قتيبة؟ تماماً كما اختلف عند الغزالى وابن رشد، أو عند الجاحظ وأبى 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 ونبيل، بل هم كالصقور يخطفون خطفأً في خسة وغدر، قد تأخذهم النشوة

فيغدون، 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 أدرى 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: «تبداً القصيدة بعرض صورة متناقضة للناس في بلاد الشاعر، فهم عصبيون، فيهم حدة وشراسة (جارحون كالصقور)، يسيطر عليهم الانفعال البدائي، في كل مظاهر سلوكهم، فعناؤهم مثل مطر الشتاء المرتعش، وضحاكم له أزيز يشبه اللهيب في حطب مشتعل، يدقون الأرض بخطوات قاسية، ويرتكبون كل ما عرفته 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 يشعرون بأنه لا يقف على منصة ليلقي علينا كلاماً مدحياً 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 (هو اجس 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 التحدث والحداثة، إن رؤية الشاعر للعالم (كشرط بنوي) متحققة نوعاً ما، على مستوى خاص جداً من حيث توحد الشاعر وأزمه تجاه الوطن، والمطالبة بأقل الشروط الممكنة لتحقيق السعادة والاتحادية» (عكاظ - عدد 7156).

أما الدكتور عبد الله الغذامي، 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 موجع، ولكن لابد من تحمله بجلد حين نحاول أن نقترب 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 تداخل تلقائياً لتكون سؤالاً واحداً تفتح أمامنا فجأة غابة شاسعة لا من الأسئلة وحسب بل منها ومن احتمالات الأجوبة، وعلى قبل أن أتيه في هذه الغابة أن أحدد ما يلي:

1- إن غياب المناهج العلمية في قراءة التراث والموقف منه بالنسبة للمعنى من القارئين، هو الذي يقف وراء تلك الاضطرابات الرهيبة والتناحريّة 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 يتآزر مع الأول في خلق تلك الاضطرابات.

3- إن تأخر عصر التدوين والرقعة الجغرافية الهائلة الاتساع للوطن الإسلامي ساعدنا في بعثرة تلك المناهج غير المحددة أصلاً وفي إعاقة نموها مطرداً.

كيف؟

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

التاريخ:

أقف - 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، ص 55).

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 تاريخية، وكان لعودة الصراع القبلي بعد توغل الفتوح الإسلامية شأن في احتفاظ كل قبيل بتأثيره الماضية، مما دفع إلى نشوء التاريخ بالإضافة إلى أن لكل قبيلة منذ العصر الجاهلي كتاباً يضم مفاخرها (د. عز الدين إسماعيل - المصادر الأدبية واللغوية في التراث العربي، ص 64).

ما أريد أن أوفق عليه العروي شيء أهم من هذا، ذلك هو نقاشه لرأيين اثنين وصل إليهما استنتاج بعض المستشرين:

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

لقد أعاد ابن خلدون ظاهرة الغلط في التاريخ إلى أكثر من سبعة أسباب، ولكنه ألح على سبب واحد بصورة أساسية، حين قال:

«ومن الغلط الخفي في التاريخ 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 يفطن 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، ص 25).

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 التاريخ ضرباً من (الأحداث المتتابعة) حتى إذا جاء وجدها يخلع على التاريخ نظرة جديدة، فهو حين وصله بمبدأ السببية، أدرك بتلك النظرة معنى تتبع الأحداث من حيث كونه عملية تطور، كما حدد معنى الواقع الاجتماعي، من حيث كونه مصدراً لتلك الأحداث وتطورها» (مشكلة الثقافة، ص 33).

نعم.. لقد كان التاريخ وما زال - مع الأسف - تاريخ أفراد منفصلين عن واقعهم الاجتماعي أو أفكاراً، لأنها نبتت وحدها بدون تراب بشرى، لقد كان التاريخ 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 عدّ 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 العمran 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 ركام 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، (فجر الإسلام وضاحه 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». (ضحي الإسلام، ج 2، ص 228).

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

ويتبع 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 الهوة بينهما واسعة إلى حد أن الشافعي فكر بعد أن لاحظ هذه الهوة بين أهل الرأي في العراق وأهل الحديث في الحجاز، فـَكَرَ بوضع قانون - كما يعبر الرازبي - لضبط هذه الاختلافات وردم الهوة 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 الأربع، 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 فتنة، وتوجهه أخرى وتجيذه ثلاثة، ولنறد بعد ذلك إلى النهاية التي وصل إليها المنهج كله. من أدق التعريفات الكثيرة للقياس تعريف ابن الهمام الذي يقول: «وهو مساواة محل آخر في علة حكم له شرعى، لا تدرك بمجرد فهم اللغة».

أما تعريف أهل الرأي فهو: «التماس العلل الواقعية للأحكام الشرعية من طريق العقل وجعلها مقاييساً لصحة النصوص التشريعية، بما وافقها فهو حكم الله الذي يؤخذ به، وما خالفها كان موضعأً للرفض والتشكيك» (محمد تقى 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 الدلاله الضمنية، بل هو يعرض أي دلالة على العلة التي توصل إليها العقل، فإذا كانت مخالفة لها طرح الدلاله 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 العقليين، ومعنى ذلك أنه ينفي العقل من دائرة الأحكام الشرعية، فهو إذن من الذين لا يجوزون 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 تبعنا الاستخدام الأول لكلمة «الاجتهاد». نراها متمثلة في نصوص وموافق كانت على عهد النبي وعهد الخلفاء الراشدين، منها:

(أ) ما رواه أحمد والترمذى من أن النبي عليه الصلاة والسلام حين أراد أن يبعث إلى اليمن معاذ بن جبل قال له: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضى 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 بعلة جامعة بينهما، بل الاجتهاد يشمل إنشاء الرأي، وهذه ثغرة أخرى في منهج الشافعي، لأنه لم يحدد بالضبط مفهوم الاجتهاد الذي يعنيه مرادفًا 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 كرهًا؟ فقال أبو بكر: إنما أسلموا لله، وأجورهم على الله، وإنما الدنيا بلاغ، وحيث انتهت النوبة 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 حكمًا 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 شاملًا لكل تلك الوجوه التي عرفناها، ولكن هل انتصر هذا التعريف؟ لا.. أبداً.. 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 الدكتورة نادية شريفة العمري في كتابها (الاجتهاد في الإسلام) تلك الأسباب التي أفضت إلى سد باب الاجتهاد، كما نقلت النصوص الحادة التي شنها ابن تيمية وابن القيم على أولئك الذين زعموا أن باب الاجتهاد قد أُقفل بعد الأئمة الأربعة.

ولقد أفاد الإمام علي بن محمد الأَمْدِي الأَسْعَرِي في كتابه (الإحکام في أصول الأحكام) في سرد الأدلة التي تأرجحت بين وجوب القياس وتحريم وإباحته. وقد وصلت أدلة التحرير مثلاً - إلى أربعة وعشرين دليلاً عقلياً ونقلياً، مما حدا بالشيخ عبد الرزاق عفيفي في تقديميه للكتاب إلى أن يقف رائياً تلك الجهد المهدرة، لأنها جرفت معها الأهداف الأساسية لمنهج الشافعي.

هنا نقف لنسأل: ما الذي تبقى من منهج الشافعي إذاً؟

سوف أكذب حين أقول: إنني أعرف إجابة محددة، ولكن الشروة 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 أراهنني 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، ج 2، 154).

علم الكلام:

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

**وأوتاد أرض الله في كل بلدة
وموضع فتيها وعلم الشاجر**

«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، ويتردج منها إلى النتائج مستخدماً منهجاً عقلياً صرفاً» (د. محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسي في الإسلام، ص 134).

يعيد بعض الباحثين الجذور الأولى لعلم الكلام إلى عهد النبي، وعهد الراشدين من بعده، كما يستفاد من الشهريستاني قديماً، ويشهد 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 جهراً إلى الجذر الاقتصادي لنهج الاعتزال في كتابه *الجليل* (ضحي الإسلام). ذلك لأن مسألة «القدر» التي هي الجذر المحوري لعلم الكلام، والتي كانت مسألة ذهنية محضة، قد ارتدت ثوبها الاجتماعي الاقتصادي السياسي على يد (عبد الجهنمي) في الثالث الأخير من القرن الأول الهجري.

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

عبد الجهنمي إذاً لم يقفز من الالاواقع ليطرح مسألة القدر، إنه طرحها لأنها لابد أن تطرح، وطرحها في البصرة بالذات، تلك المدينة

التي اكتظت بالفارين من أراضيهم لقوس 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 الفلسفية الإسلامية، ص 51).

مبعد هذا كان يعبر عن الواقع، هذا التعبير الذي دفع الحجاج إلى قتله، بحجة أنه خرج منبني 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 قسمات هذا المنهج ترسم 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 العباسين، بل تمادي القول ببعضهم حتى عَدَ 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 مذهبًا محدداً، أي إن كل من التقى مع هذه المدرسة في أساس واحد أو أكثر سُمي معتزلياً، أو متكلماً، وهذا ما يفسر اعتبار الشهيرستاني المعتزلة اثنين عشرة فرقة، هذا إذا لم نأخذ بالرأي القائل بأنهم اثنان وعشرون فرقة. لقد قام نهج الاعتزال على أساسين:

- 1- إقامة مفهوم العدل على حرية الاختيار.
- 2- اعتبار العقل البشري مصدرًا ثانياً للمعرفة.

إذن فعلم الكلام منهجه 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 ازلفت - أحياناً - إلى تطرف نظري وعملي يشبه الخوارج من قبل.

لكن: هل مات النهج حقاً؟ يؤكّد 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، وظلّ عربياً صرفاً، لأن أساس كل نقد هو الذوق الشخصي، تدعمه ملكرة 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 يذعن لها، ويصفها بالشمول، أو أنها أقصر الطرق إلى الحقيقة، فاكتظت عيون القراء بألوان من النقد المنهجي تارة وبألوان أخرى من النقد العبّي، 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 «رؤيه وجاذبية/ 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 مقوله من أشد المقولات قسوة وهي تلك التي طرحتها الناقد الدكتور محمد عابد الجابري ، والتي سماها (تدخل الأزمنة الثقافية) وهو يحددها بقوله: «إننا نفصل بين عصرتين 1- العصر الجاهلي 2- العصر الإسلامي 3- عصر النهضة، ولكن هذا

الفصل سطحي تماماً. فنحن لا نعيش في وعيانا ولا تصورنا كمراحل من التطور الفني اللاحق منها والسابق، ولا كأزمنة 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«تدخل 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» (نكون 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 المقوله .

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

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

فهو بعد أن قرر أنه «قد يتاخر أهل زمان عن أهل زمان ثم يكونون أشعر منهم لكون زمانهم يحوش عليهم من أقناص 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 ألسنة الناس واختلاف في طبائعهم، ثم رأى هؤلاء ما ركبه الأحساء الذين اتخذوا (الأشباح الشعرية) وسيلة لاستدرار الأعطيات من السوقه دون أن يعرفواحقيقة 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 «تخيليّاً» 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 كفکفتها بالإقناعات والتخيال 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 التخييل ، 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 «التعجيز». ثم إن الشيء المحكي ربما لم يكن حسناً في كل حال ، ولكن تخيله بالمحاكاة لا ينفي قدرته على التعجيز 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 يقع فيهما» (راجع كتاب إحسان عباس ، وكتاب مفهوم الشعر للدكتور جابر عصفور في كل النصوص الموضوعة بين مزدوجين) .
 هنا أصل إلى السؤال الآتي :

هذه الرؤية المشرقة لحازم ، والتي تفصلنا عنها حفنة من القرون ، أليست أكثر حداة مما في رؤوس لفيف يتربع على كراسى الجامعات عندنا الآن ! نعم ، إنها كذلك كما سررى بعد قليل ، فهل لنا إذاً غير أن نعتبر أن «تدخل الأزمنة الثقافية» حقيقة ساخصة ؟ !
 ونحن نتكلّم 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 آراء مبثوثة في كثير من كتبه ومقالاته، وبخاصة بحثه المنشور في (أصول) عام 1980م تحت عنوان (قيمة من التراث تستحق البقاء)، وهو قبل أربع سنوات من محاضرته تلك.

إنه يبني محاضرته على محور أن «التاريخ الثقافي للإنسان شهد ثلاثة أنماط من الرؤية الثقافية، هي نمط الثقافة في الشرق الأقصى وهو إدراك حقيقة الوجود بما يشبه التذوق، 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 وظهوره العالم معًا».

هذا هو المحور الذي قامت عليه المحاضرة، وكان من الممكن أن تقبله 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 لو لا كلمة واحدة هي قوله «أن يكون في فطرة أبنائه» بكلمة «فطرة» هذه مثيرة حقاً لأنها ليست غير

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

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

1. لستمع إليه بإصغاء جيد حين يقول :

«لقد كانت تلك الأمة (أي التي يلتقي فيها الوجودان والعقل) هي الأمة العربية بعد الإسلام ، فلم يكدر 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 .

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

ثالثتها : أن الدلالـة الصـريحة والـضـمنـية للـنصـ تنـفيـ أيـ أـثـرـ لـالـتفـاعـلـ الفـكـريـ والـرـوـحـيـ وـالـاجـتمـاعـيـ ، قبل تـرـجمـةـ الـفـلـسـفـةـ الـيـونـانـيـةـ منـذـ خـلـقـتـ قـسـمـاتـ الـأـمـةـ الـعـرـبـيـةـ ، مـرـورـاًـ بـأـنـيـاثـ الـإـسـلـامـ حـتـىـ سـنـةـ (500 هـجـرـيـةـ)ـ .

هـذاـ التـجـاهـلـ الرـهـيـبـ لـلـوـاقـعـ ، وـالـاطـلاقـ لـلـامـنهـجيـ لـلـأـحـکـامـ يـبـدوـ

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

1) اللغة، يقول: «هي أول مقوم لثقافة المزج تلك، وأول ما نشاهد 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 الوجودان والعقل يأتلان معاً». ثم يضيف: «وقد يكون ذلك راجعاً إلى أنها لغة نشأت وتطورت لتلائم ساكن الصحراء، إذ مما يلامه في تجواله أن يكون خفيفاً، لا ينوء تحت أثقال، فيكيفه في موضوع اللغة - الذي هو الآن موضع حديثنا - أن يحمل معه قاعدة بسيطة مرجعها الأصل الثلاثي».

لا أدرى إن كان هذا النص يحتاج إلى أدنى تحليل لنتمس لمساً تهافته 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 والمعزلة 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؟ - ذلك لأن كل فيلسوف سيجيب انتلاقاً 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 والقبح العقليين أو الشرعيين، وهي مسألة لم تنشأ إلا متأخرة، وانطفأت بعد فترة وجيزة من إخمام الفكر المعتزلي، فكيف نربط المجرى الوجданى والفكري لأمة كاملة، وعلى امتداد التاريخ بمسألة لم تدم أكثر من قرنين على الأكثر؟

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

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

يقول أدونيس: «في تقديرني أنه لا يصح النظر إلى التراجم 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 تتبادر حتى درجة التناقض، لذلك لا يصح البحث في التراث كأصل، أو جوهر، أو كلٌّ، 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 نظرية تجزئية 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 لابد من أن يقع فيه، وقع في أنه جعل التراث خطين متوازيين لا يلتقيان مهما امتدا، لقد وقع فيما يمكن تسميته بـ«التوازوية»، وهي نظرة عاجزة تماماً عن رؤية جينات المتحول في الثابت، وسمات 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 ويلد التكوين النفسي المشترك.

إن فقرة أدونيس هذه ليست نكراناً لتدخل التراث وتأثير بعضه في بعض، بل هي نفي لكل المؤثرات التي أفضت به إلى هذه الصيرونة 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، ج 1، ع 1، ص 243).

هذه الكلمات تحدد بصورة جلية الرؤية المفككة التي ينظر بها أدونيس إلى التراث، صحيح أنها لا يمكن أن تقبل التراث ككل، وإنما قبلينا الغزالي وأبن رشد معاً على ما بينهما من تناقض، مثلما لا يمكن أن نرفضه ككل، وإنما أصبحناأشجاراً في الهواء، ولكن لو أخذنا من ابن سينا مثلاً للفيلسوف، ومن أبي العلاء مثلاً للشاعر، هل معنى هذا أن أبي العلاء جاء وحده منفصلاً عن سياق الحركة الشعرية؟ وهل ابن سينا انفجر لوحده هكذا دون سابق إنذار من أي سياق فلسفى؟ لا طبعاً، إنما جاء لأن هناك ظروفاً موضوعية وسياقات روحية ووجودانية وعقلية أفضت إلى وجودهما، ولأنقل صورة ثالثة توضح وجهها من وجوه الإطلاقات الضبابية عند أدونيس، تلك التي أفلتت من سحب الحاضر على الماضي، إنه يقول:

«الثابت تاريخياً أن الشاعر المسلم أفضح 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، ج 1 ص 29 و 99). وبهذا النص يقف أدونيس ضد ما يعتبر من البداهيات، إذ ليس هناك شك في أن القرآن الكريم قد أثر تأثيراً كبيراً في أساليب الشعراء الذين أنوا 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 دفعه واحدة، الأمر الذي يتناقض تناقضاً تماماً 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 الرحّل».

المثقفون الرحّل :

استعير هذا التعبير من أحد النقاد المغاربة، وأعني به فريقاً كبيراً من الأدباء الذين يسرون وفق هبوب الرياح الذهنية، تماماً، كما كان أجدادنا ينتقلون وراء خصب الأرض أو انهمار السحاب، ولاقف عند نمودجين :

1- النموذج الأول :

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

هذا يعني أننا أمام ناقد جمّ النشاط، ولكننا حين ندخل إلى هذه الكتب نرى من الأضطراب وإطلاق الأحكام ما يملؤنا عجبًا، وأسوق 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 :

غَيْضَنْ مِنْ عِبَرَاتِهِنْ وَقَلَنْ لِي

إنَّ الَّذِينَ غَدُوا بِلْبَكْ غَادُوا

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 كالمرور من سلطان النظام... إلخ» (ص 13).

هكذا بمجرد قدوة إنسانية يحاول هذا الناقد أن يمحو محوأ «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 إنسانية 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 إفرازاً مشوهاً لمقولات أدونيس.

في كتابه (نظريـة المعنى في النقد العربي) يقول: «إن الباحثين يربطون بين نظام الكلمات... وموسيقى الشعر، والموسيقى في نظر الباحثين المتقدمين جميـعاً ومن بينهم عبد القاهر، ضرب من التنظيم السار الخالي من الدلالـة، على الرغم من هذا النشاط العصبي، أو الوجـданـي الذي يصحـبه، ومن هنا ظلـوا يـعتبرـونـها زـينة أو عـنصـراً خـارـجيـاً عن المعـنى...» (ص 15). الناقد هذا لو لم يذكر عبد القاهر لكانـتـ الصـفـعةـ منـ كـلـمـاتهـ أـهـونـ، ولكـنهـ ذـكرـ أـولـ نـاـقـدـ بـرهـنـ عـلـىـ اـرـتـبـاطـ سـرـ الإـعـجازـ بـالـنـظـمـ، وكـأنـهـ لمـ يـقـرـأـ قولـ الجـاحـظـ فـيـ أـنـ تـرـجـمةـ الشـعـرـ غـيـرـ مـمـكـنةـ، لـأـنـهـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ تـنـقلـ «الـسـرـ العـجـيبـ» وـهـوـ

الوزن. أما في كتابه (الصورة الأدبية) : فهو يقارن بين قصيدتين لشوقى وصلاح عبد الصبور في موضوع واحد هو: حادثة (دنشوای) على أساس الصدق الوجданى والوحدة العضوية ، ثم يقارن بين قصيدتين لابن الرومي وصلاح عبد الصبور نفسه، ظانًا أن موضوع القصيدتين واحد، تماماً مثلما كان بين شوقى وصلاح :

قصيدة ابن الرومي هي :

بِكَوْكِمَا يُشْفِي وَإِنْ كَانْ لَا يَجْدِي
فَجُودًا فَقْد أَوْدِي نَظِيرَكِمَا عَنْدِي

أما قصيدة صلاح فهي :

قولي : أمات

جسّيَه جسّيَ وجتّيه

هذا البريق

مازال ومض منه يفتح مقلتيه .

وبعد أن يذكر نص القصيدتين ويقارن بين قصيدة شوقى وابن الرومي معتبراً أنها أكثر تماساً من قصيدة شوقى ، يدلل 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 وال الحوار .. (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 : قوله : 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 قافزاً 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 يستهلء هكذا : يهدف هذا البحث إلى تبع أثر الإسلام في شعر الفرزدق في أغراضه وألفاظه ومعانيه . وقد يعجب القارئ من اختيار مثل هذا الشاعر غير الملزوم بالمثلية الخلقية للإسلام - قد أثر الإسلام في شعره هذا الأثر القوي بما بالك بغيره من الشعراء ، (ص5).

لا أكتمكم أني حين قرأت هذا الكلام فتحت أبواب ذهني كلها دفعه 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 كالرؤوية الإسلامية .

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

دعا ربـه والـله أـرحم مـن دـعا

وأـدناه مـن دـاع دـعا مـتضـائل

يقول ما يلي : «ونلحظ 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: تشكييل البيت كما أراده المؤلف غير صحيح : فالكلمة الثانية من الفعل دعا أوردها 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 يكذب 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 يلجموا مع الأسف إلى الرصيد الجديد يستمدون منه مشاعرهم ، وإيحاءاتهم وأغراض تعبيرهم وطريقه ، 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 » (ص 9) .

هل يصدق وصف الشيخ هذا على شاعر أكثر من الفرزدق؟

(محاضرة ألقيت في «نادي جدة الأدبي الثقافي»)

عام 1407 هـ - 1987 م.)

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؟

الرؤى لغوياً: المشاهدة بالبصر، ولكن مفهومها أخذ في الانزياح حين تعدد 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 أحد هم يقول: «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 تعبيروننا 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 بتفرغاته 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 وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا احْتَلَفُوا فِيهِ﴾ (البقرة: الآية 213) إلى آخر الآية الكريمة.

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

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

النظر ، وتنوعت التطلعات ، فنشأ الاختلاف ، وبدأ التناقض بين القوي والضييف ، وأصبحت الحياة الاجتماعية بحاجة إلى موازيين تحدد الحق ، وتجسد العدل ، وتضمن استمرار وحدة الناس ، فيبعث الله الأنبياء ، وأنزل معهم الكتاب ، ليرفع به الاختلاف ، ويردهم إلى وحدة الاجتماع^(١) .

مع اختلاف لا يمس المضمون في بعض المفردات ، يتافق هؤلاء المفكرون الثلاثة على أن سبب الظاهرة سبب اجتماعي لا فردي . إنه «وضع موازيين تضمن استمرار الوحدة البشرية بما تضع من الحق ، وتجسيده 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 تزل 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 : «أَوْلَى سُبُّ ذَلِكَ قَوْلًا بِتَحْسِينِ الْعُقْلِ وَتَقْبِيْحِهِ فِي مَقَابِلَةِ النَّصِّ؟»⁽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 والتقييم العقليين هما المسؤولان عن الاختلاف» يعود فيناقض هذا الأساس بقوله «إن شبّهات هذه الأمة نشأت كلها من شبّهات منافقين من النبي» وقد رد عليه أحد الكتاب الإسلاميين المعاصرین وهو الدكتور محمد علي أبو ريان بغضب شديد⁽³⁾ .

بعض الباحثين القدماء ومن أبرزهم : عبد الناصر البغدادي في (الفرق بين الفرق) والمقرizi في (الخطط) والغزالى في (المنقد 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 فهيء 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 !! واحتتجوا بالخبر الثابت : من قال لأخيه : يا كافر . فقد باع 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 يوضّحه بقوله :

«قال أبو محمد: الأصل في خروج هذه الطوائف عن ديانة الإسلام أن الفرس كانوا من سعة الملك (...). يُعدّون الناس عبيداً لهم، فلما امتحنوا بزوال الدولة منهم على يد العرب (...) تعاظمهم الأمر، وراموا كيد الإسلام (...) فرأوا أن كيده على الخيانة أَنْجَع»⁽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، وليس هناك ظاهرة اجتماعية لا تحمل قوانينها داخلها أساساً، بالإضافة إلى هذا نراه يغضّ عينيه عن تأثير الأمم الأخرى التي دخلت في الإسلام، وهي كلها ذات تاريخ عريق. كما غضّ عينيه عن الجانب الإيجابي في التأثير الفارسي.

لقد اندفع الكاتب الإسلامي المعاصر فهمي هويدى 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 رايتهם: ﴿أَيُّ ذِي لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلْمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِ لَقَدِيرٌ﴾.

ثم راح بالحماسة نفسها يوضح الجانب الإيجابي، ويقول:

«إن أصحاب كتب الصلاح الستة جمِيعاً من إيران، بينما اثنان

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

أن ابن حزم وهو يدي كليهما قد نظر إلى هذه المسألة رغم واقعيتها، وتاريخيتها، من زاوية أيدиولوجية، 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 بتعليق 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 جذرها 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 أكبر الصحابة، ولم يستعمله قط. فقال له يوماً: كدت استعملك، ولكنني أخشي 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 دلالته 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- **المثال 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 المسروون في التأويل».

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

«قلت: وهذا أصلان للإلحاد، فإن كل ذي مكاشفة إن لم يزنها بالكتاب والسنّة، وإلا دخل في الضلالات»⁽¹⁰⁾.

التأويل الذي يراه أبو حامد الغزالى ضروريًا، ولا يطلع عليه إلا الموقفون يراه ابن تيمية أصلًاً 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)، تحتمل 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 المعرفة المقطعة، ولا المعاني المدلول عليها بها. وهذا بعينه هو التأويل».

وثالثة يقول:

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

والمعنى الثالث هذا طرحته بحماس شديد، وهو يعني: إعادة المفاهيم إلى الواقع: أي إعادة الماهية إلى الوجود بالتعبير الفلسفى، 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 ملجم 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 ، لغرضها ، إلى التدبر والتصفح . وهذا يُفيدان من المسمى وجوهاً مختلفة كثيرة ، نافعة ، وبهذه يتسع في أسرار المعاني ، معاني الدنيا والدين»⁽¹²⁾.

حين نغادر 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 والواقع ، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سمياناً ، لم يعرضوها على أصولها ، ولا سبروها بمعايير الحكم ، والوقوف على طبائع الكائنات ، وتحكيم النظر وال بصيرة في الأخبار ، فضلوا عن الحق ، وтаهوا في بيداء 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 من يفهم تأويل الأحاديث ، وأي ضرب منها يكون مردوداً متأولاً ، وأي ضرب منها يقال إنما هو حكاية عن بعض القبائل ، ولذلك أقول : لو لا كان المتكلمين لهلكت العوام ،

واختطفت، واسترقت، ولو لا 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 الأغاني ومحمد عبد الكواكبى وعلي عبد الرازق، مروراً بعشرات غيرهم، إلى طه حسين وسيد قطب ومحمد قطب وحسين مروة ومحمد عمارة، ومحمد عابد الجابري، إلى بعض المستشرين. كل هؤلاء على اختلاف بناءاتهم المعرفية، واختلاف أهدافهم، قدمو أ 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 تمكنا من الوصول إلى ذلك، لأنهم لم يصدروا من فكرة جاهزة، لقد كانوا يمتازون، أو بعضهم على الأقل، بنظرية 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 بزمن لا يمكن أن يتسع لمثل هذا الطموح.

كان السؤال هو: كيف ينشأ الاختلاف في الرؤية؟ وقد شاهدنا غابة كثيفة من الأجبوبة عليه. فماذا لو طرحتنا السؤال نفسه بصيغة أكثر تعقیداً. ماذ لو طرحته 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.. ولترسمها 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 معتقدها. الثانية: أن هذه السيطرة دافعة إلى السلوك. أما النافذة الثالثة، وهي أكثرها اتساعاً، فهي أن الفكرة قد لا يستطيع معتقدها 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، وعنه أن الاعتقاد ليس معرفة، لأنه قد يكون صادقاً، وقد يكون كاذباً، والمعرفة لا تكون إلا صادقة. إذاً فالاعتقاد ليس معرفة.

لنغير 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 نتكلّم 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 أمسكتنا 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 الفلسفية، 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 جمِيعاً في كل زمان ومكان، ومن جميع الأديان والأيديولوجيات.. 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 نتلقى، بل نتلقى ما نريد».

ويقول الشيخ محمد عبده : «أكثراً يعتقد فيستدل، وقلماً 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 فعالياته الجسمية والروحية .

«الحياة الاجتماعية ليست موجوداً مادياً مؤلفاً من أجسام الأفراد ، وإنما هي ، فضلاً عن ذلك ، موجود معنوي مؤلف من الأفكار والاعتقادات والأراء 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 وجдан متلقيه نوعاً من الرؤية «فكأن لكل لغة مذهبًا في الوجود والعالم». إن علاقة الفكر باللغة أصبحت من الأمور البداهية ، مثل بداهة أن اللغة ظاهرة اجتماعية .

إذاً، فكون الإنسان اجتماعياً، يضيف احتمالات هائلة إلى أن التصورات العقدية غالباً ما تكون فعلاً اجتماعياً بكل مترلقاته، ونوازعه وصراعاته التي لا علاقة لها بالفعل العقلي، بل بالعقل الجماعي، 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 يتنهي 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 يتُّسَع عن ذلك؟

يتتج 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 تجريبية خاطئة.

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

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

إن الاختلاف أمر تكويوني، 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 نفي 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، والمترادفة طوال تاريخنا، ومن كل الطوائف، تدعوا إلى الجماعة، ونبذ الفرق، ويوماً فيوماً يزداد الداعون أنفسهم ابتعاداً عن بعضهم.

لماذا؟

لأن المسألة بقيت مبارزة إنسانية لا يمكن أن تصيب هدفاً. إن المسألة لابد أن تطرح طرحاً آخر. لابد 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 صدى 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 تتوالد تلقائياً لسببين: أولاً لأن الأفكار لا تتولد إلا لأسباب عملية. الثاني - أن الفرد يميل بطبيعة 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 أشدتها، كما أن تصدام الأفكار هو الآخر كانت أصواته تسمع من مسافات بعيدة، لا بين الفرق العقدية وحسب، بل على صعيد الفكر والفلسفة والأدب والفن.

ولكن كلام هذا المفكر يقر إحدى الحقائق النفسية، إنه صادق، فلماذا إذًا لا ينطبق علينا؟

الجواب يقدمه لنا التاريخ:

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

وحسب، فهناك فرق طوردت قمعت لفترة، وهناك فرق أبىدت هي وكتبها مثل المعزولة، وهناك فرق استمرت على الرغم من القمع الدائم لها.

ويكفي أن نلقي نظرة على سيرة أئمة المذاهب، لنجد أن أبا حنيفة مات في السجن، وأبا عبد الله 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 والمطهرى.

يقول المقريزى :

«أما العقائد فإن السلطان صلاح الدين حمل الكافة على عقيدة الأشعري، فاستمر الحال عليها بديار مصر، وببلاد الشام، وأرض الحجاز واليمن (...) حتى أنه صار هذا الاعتقاد بسائر هذه البلاد، وبحيث إن من خالقه 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، ولأهلها، ماذا يولد يا ترى؟ يولد أول ما يولد «التعصب» كوسيلة للدفاع عن النفس.

ما هو التعصب؟

يقول القاموس النفسي :

«التعصب عبارة عن اتجاه نفسي موجب أو سالب، يجعل

الشخص يقف موقفاً معارضًا، 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⁾.

وقدِّيماً، 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 معقوله جليلة ، فيسارع إلى قبولها . فلو قلت له : إنه مذهب الأشعري ، لنفر ، وامتنع عن القبول . وانقلب مكذباً بعين ما صدق به . لما كان سيء 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 قوله بعد التصديق ، ويعود إلى التكذيب .

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

نقلت هذا النص على طوله لأبي حامد الغزالي للتأكد أن: ألذع ثمار التعصب مرارة، وأسرع معاوله هدمًا.. هي: الرؤية الأيديولوجية للواقع 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 السيف القديمة لا تزال بآيدينا، على الرغم من أن الدهر قد أتى عليها تثليماً.

وإذا كان السبب واضحًا 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!!

وعجب آخر، يصل إلى حد الذهول، حين يقرأ الإنسان ما أنتجهت بعض الفرق من تنازل 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 تنازل الأفكار. أو يقرأ كتاب (الأسس المنطقية للاستقراء) للإمام الرائد الصدر، ولا يصرعه 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 يؤكّد أفكاره، أو يسايرها»⁽²⁴⁾.

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

ثانياً: ما هو الموقف؟

يطلق الموقف لغويًا على: وضع الموجود بالقياس على ما يحيط به من الشروط الواقعية، أي إنه هو: الموقع يقف فيه شخص ما. أما في علم النفس الاجتماعي فالموقع 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. فالرؤى - 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، وتتدخل 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 الوجود، تتسع وتتضيق حسب اتساع وضيق الأفق الذهني لهذا الفرد أو ذاك، أو حسب قناعة هذا الفرد أو ذاك؟

أم أن هذه المنظومة من التصورات والاعتقادات، لابد أن تتحول إلى سلوك؟ وهي حين تتحول إلى سلوك لابد من التقاءها، 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 الوجدي وحسب، تبقى المسألة مسألة تجريدية، يستوي فيها كل الأفراد: الجبان والشجاع، الصادق والكاذب، والسوبي وغير السوبي.

إنها العودة إلى «الأرجاء».

أما حين نتحول إلى الجانب الآخر من الأسئلة، وهو: لا بُدّية تحول الرؤية إلى سلوك، فهنا نصل إلى غابة من التعقيдات.

أهم هذه التعقيدات:

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

إن الرؤية الأيديولوجية تتصرف «بالثبات»، ولذلك تتسم جميع الأيديولوجيات «الوضعية» بالسمات الآتية:

1. إنها تختلف دائمًا عن الواقع.
2. إنها تcumم النشاط الفكري.
3. إنها تقوم على أحکام مُسبقة.

والرؤبة «الاعتقادية» وإن كانت ليست قريبة من هذه الاتهامات، إلا أنها ذات ثبات مطلق. إذاً كيف السبيل لتحولها إلى سلوك يستجيب للظروف الموضوعية؟ أي تحولها إلى موقف دون أن يعيق أحدهما الآخر، فلا الرؤبة تعيق سلامنة الموقف، ولا يعيق الموقف سلامنة الرؤبة؟

السؤال هذا رهيب:

وتتضخ رهبتة من أن جميع الاختلافات، داخل أي رؤبة وحول أي أيديولوجية، قدّيماً 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 نهلك فيه، لو لا أن الله منّ علينا بأبي بكر. أجمعنا على ألا نقاتل على ابنة مخاض، وابنة لبون، فعزم الله لأبي يكر على قتالهم»⁽²⁵⁾.

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

«وقد أدى اجتهاد عمر في أيام خلافته إلى رد السبابيا والأموال إليهم، وإطلاق المحبوبين منهم، والإفراج عن أسراهם».

وفي ما ذكره ابن الأثير والشهرياني 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 اجتهاد 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 نفي أبي ذر إلى الربذة، كان في وداعه إلى ظاهر المدينة ثلاثة هم: الإمام علي والحسن والحسين.

علي والحسن والحسين لا يحتاجون إلى تعريف «صفات ضوء الشمس تذهب باطلاً» أما أبو ذر فهو: من الذين نبذوا عبادة الأصنام قبل البعثة النبوية، وبالتحديد قبلها بثلاث سنوات، حتى سماه قومه «الصابئ»، وكان رابع أو خامس من أسلم، وقد ساواه الخليفة عمر بن الخطاب بمن شهد بدرًا، اعترافاً بفضلة، في حين أنه لم يشهدها، وقد قال فيه الرسول قوله 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. فرؤيه 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 بالرؤيه، 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.

وكمما يجري هدم العلاقة بين الرؤية وال موقف .. 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 تقسيم ارتباط الرؤية الاعتقادية بالموقف، وانفصامها 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 لابد أن تستجيب للموقف ننزع عنها حينئذ صفة الثبات، وصفة الشمول، وهما صفتان لابد منهما في كل رؤية اعتقدادية صادقة.

وحين نقول: إن الموقف لابد أن يستجيب للرؤبة 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 متتطور في ذاته ، إنما تتتطور 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 معادوم .

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

ما يقوله السيد الصدر حين نزع لغته الحديثة ، وطابعه الفلسفية نجد مضمونه عند ابن القيم ، فهو في كتابه (أعلام الموقعين) : «إن الله أرسل رسلاه 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 (...) فأي طريق استخرج بها الحق ، ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضهاها . . .»⁽²⁷⁾ .

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

لقد كتب الباحث القدير أحمد أمين في كتابيه (فجر الإسلام - وضحي الإسلام) صفحات عديدة حول هذا الموضوع ، حيث اعتبر الرأي والحديث «مدرستين» لكل مدرسة روادها ومنظروها . واعتبر هذا الباحث ، الخليفة عمر قائدًا لمدرسة الرأي ، معدداً بعض المواقف التي كان يجتهد فيها ، ويحكم رأيه ، لا مع غياب

النص وحسب، بل ومع وجود النص، مثل: عام الرماده، 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 للخلفية عمر. وكلها تدور حول: أن الموقف يحقق الشيء في الرؤية وهو «المصلحة».

أما الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين في كتابه (النص والاجتهد)، فقد خاض في تعداد هذه المواقف خوضاً مسهباً، وبأسلوب جدلية 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 الشهريستاني: «والنصوص إذا كانت متناهية، والواقع غير متناهية، وما لا ينتهي لا يضبطه ما ينتهي.. علم قطعاً أن الاجتهد (...) واجب الاعتبار، حتى يكون بقصد كل حادث اجتهد»⁽²⁹⁾.

ونجد هذا النص من قبل الشهريستاني عند الغزالى، ويکاد يكون بالألفاظ نفسها، في كتابه (المنقد من الضلال).

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

بعنوان «في تغيير الفتوى واحتلافها بحسب الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد».

وبعدهما عند أبي إسحاق الشاطبى الذى 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 أشدّه بين أقوالهم.

نظريّة الظروف الطارئة، أو مقاصد الشريعة، أو المصلحة، أو اتجاه التشريع، أو الاستصلاح.. هذه المصطلحات، وأمثالها، فتح الوقت الحاضر البحث فيها على مصراعيه: في بينما نرى قدّيماً أن الإمام الشافعى 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 تقى الحكيم، في

مقدمته لكتاب (النص والاجتهد)، وبعد أن نقل تحديد مفهوم الاستصلاح للأستاذ معروف الدوالبي.. 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، مadam 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 «الاجتهد» بقي دون تحديد، حتى جاء الشيخ المطهري فأخرج الاجتهد 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، [..] لأن يتخصص بعض بالعبادات وبعض آخر بالمعاملات، وأخرون...، في مجالات أخرى»⁽³²⁾، ويقول: «..إن معنى الاجتهد يصح في تطبيق السنن الكلية على الجديد من الحوادث المتغيرة. فالمجتهد الحقيقي هو الذي أدرك هذا المعنى، وعرف كيف أن المواقف تتغير، مما يستتبع تغيير حكمها... إلخ»⁽³³⁾.

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

لا، أبداً.. فالاجتهد ليس هذا.

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

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

المراجع

- (1) (الإسلام يقود الحياة)، ص 4. و(الميزان) 4/ 93. و(في ظلال القرآن) 1/ 251.
- (2) الشهري، (الممل والنحل) 1/ 21.
- (3) د. محمد علي أبو ريان، (تاريخ الفكر الفلسفية في الإسلام)، ص 119.
- (4) ابن حزم، (الفصل في الملل والأهواء والنحل) 3/ 292.
- (5) نفسه / 273.
- (6) فهمي هويدى، (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) التوحيدى، (الإمتناع والمؤانسة) 2/ 141.
- (13) المقدمة من أحمد أمين، (ضحى الإسلام) 2/ 122.
- (14) حديث للجاحظ.
- (15) د. محمود زيدان، (نظريّة 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) المقرizi، (الخطط) 2/ 343.
- (21) محمد خليفة بركات، (علم النفس التعليمي)، ص 158.

- (22) (الاقتصاد والاعتقاد)، ص 98.
- (23) جورج طرابيشي، (جريدة الحياة) 1/6 . 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) الشهري، (الملل والنحل) 1/ 199.
- (30) د. محمد عابد الجابري، (بنية العقل العربي)، ص 538.
- (31) فهمي هويدى، (تزيف 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 «ثقف يتحقق»: صار حاذقاً فطيناً، وثقف الشيء: أقام المعوج منه، والإنسان أدبه وهذبه وعلمه». غير أن هذا الجذر اللغوي لا يفيينا الآن في التعرف إلى الكلمة ثقافة لأنها من الكلمات التي هاجرت من معناها الأصلي إلى معانٍ عديدة، أي إنها من الكلمات التي خرجمت من نطاق الكلمة المفردة إلى نطاق «المفهوم».

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

لقد عرّفت منظمة اليونسكو «الثقافة» بأنها: «السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعاً بعينه، وهي تشتمل الفنون والأداب وطرائق الحياة. كما تشتمل 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، وتسيره، وتقدم له المعايير التي يزن بها الأشياء والمواقف ليختار».

هذه تعريفات ثلاثة تستفيد منها ما يلي:

1. أن الثقافة تعني كل الأشياء المادية والروحية التي تؤثر في سلوك الإنسان، وترتبطه بنظامه الاجتماعي وتحدد 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 تبني الثقافة في المجتمع؟

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

معنى أكثر وضوحاً:

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

فكيف تولّد هذه المقايس؟

الإجابة عن هذه الأسئلة المتداخلة اتخذت مسارين.

- المسار الأول يقول:

إن الثقافة ثمرة الفكر. إن فكر الإنسان هو الذي وضع هذه المقايس والموازيين للخير والشر والحسن والقبح. فالقيم والعادات التي تطبع سلوك المجتمع هي نتيجة أفكار أفراده.

- 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 حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾، 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 المزاج 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، فال تاريخ يثبت أن أي مجتمع قبل التاريخ الميلادي - مثلاً - هو غيره بعد هذا التاريخ بألفي سنة.

و هنا 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 معنوياً 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 ومحاولته 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 لابد 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 الرئيسية للتخلف هي التقليد، والخاصية النفسية الرئيسية 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 تشارك فيها الإنسانية جمِيعاً، 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 الفلسفية 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 الالاهوي ..

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 المظيري بشيء واحد هو أن:

«المساواة الحقيقة هي تهيئة الفرص المتساوية لجميع الأفراد»،

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

كما أنها 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 تحكم في السير الذهني للمجتمع البشري كله، وهي التي تشكل كل ثقافة من ثقافاته.. فكيف تم صياغة هذه الأهداف؟

إن نوعية صياغة هذه الأهداف هي التي تجعل من المجتمع متقدماً أو متخلفاً، مقلداً أو مبتكرًا.
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 ﴿فَرَأَيْتَ مَنْ أَخْذَ إِلَهًا هُوَنَّهُ﴾».

والملُّ العلِيُّ التي اتبَعَتْهَا البشريَّةُ ثلَاثَةُ أنواعٍ:

١. المثل الأعلى الذي يستمد وجوده من الواقع . من الظروف الموضوعية للمجتمع وهو مثل أعلى (تكراري) ﴿إِنَّا وَجَدْنَا إِبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى إِثْرِهِمْ مُّقْتَدُونَ﴾ .

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

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

3. المثل الأعلى الديني، هذا المثل الأعلى يتمتع عن الأولين بأنه ليس صنعاً 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 وجد كمحتوى للنشاط البشري دفعة واحدة، والمثل الإلهي وجد دفعة واحدة.

غير أن التاريخ يثبت عكس ذلك، فالآهداف الاجتماعية لا تولد دفعة واحدة وإنما هي كقطرات الماء تتجمع قطرة قطرة، موجةً فموجةً، حتى تكون نهرًا 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 علاً حقيقة هي التي تحدث المطر ونمو الأشجار والحياة والموت عموماً، ويسمى 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 التغيير 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 طرحته بصيغة «كيف 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 نسم الأشياء بأسمائها لا يمكن معرفتها مطلقاً.

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

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

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

وببدأ 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 وبينبني جنسه.

وهنا جاءت الأديان لتمحو هذا الصراع لا بين الإنسان والطبيعة من حوله، فتلك لها سنن تكوينية، ولكن لتقضى 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 وهيّبتها .. نمو

ثقافته أو توقفها، هو (التعليق) . . تعليل الظواهر الطبيعية والاجتماعية ومعرفة أسبابها.

ترى ما هو التعليل؟

التعليق هو ربط الشيء بسبب، فإذا كانت هناك ظاهرة طبيعية أو نفسية وحاولنا ربطها بسببها تكون قد قمنا بعملية تعليلية. وهذا ما حاوله البشر في مختلف الأمكنة والأزمان.

لقد ظهرت نزعة التعليل عند الأمم بمظاهر عديدة مختلفة أهمها ثلاثة 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 مقوله يونانية تقول:

«الفعل هو معرفة الأسباب»:

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

مثلاً:

يروي 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 تعليل الألوان يقول :

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

ويقول :

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

المسعودي بعد أن يروي هذه الحكايات يقول :

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

هذا الاعتذار من المسعودي يوحى 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 السندي من نيل مصر ، ويستدل على أنه من النيل بوجود التماسيح فيه ! فلست أدرى كيف وقع له هذا الدليل؟ (...). أولم يعلم أن نهر مهران يخرج من أعين مشهورة في أعلى بلاد السندي» (1/286).

الجاحظ والمسعودي عاشا ثقافة القرن الثالث والنصف الأول من القرن الرابع، أي إنهمما 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 يعللونها بتعليقات عجيبة.. يقول المسعودي:

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

في هذا التعليل نرى بوادر لللتحليل 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 تبریده.

المد والجزر سببهما جاذبية القمر ودوران الأرض حول نفسها هذا ما يقول به العلم الصحيح، ولكن كلاً من الفكرتين الجاذبية ودوران الأرض حقائقان علميتان لم يصل إليهما الفكر البشري إلا مؤخرًا، 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 مستحبيل. وحين نقرأ الثقافة العربية في ضوء هذا المبدأ، أي مبدأ عدم التناقض نرى العجب العجاب.

لا حاجة للوقوف طويلاً على العصر الجاهلي: مواقف أفراده، أمثاله، قصصه، يكفي أن نقف وقفه 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 بسلامه . . .

ويقول في البيت الذي بعده مباشرة

. . . ومن لم يصانع في أمورٍ كثيرة . . .

لكن الأكثر عجباً هو عندما تقرأ 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 تشنطر في بضع سنين إلى فرق. إن هذا يدل على عمق الاتجاه التناقضي في هذا الفكر، ولنقف 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 الحكم والمحكوم .. هذا الموقف الذي يمثل روح الإسلام حقاً ، لماذا 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 النبوى فقال : من أمرني بتقوى الله بعد مقامي هذا ضربت عنقه».

هذه هي الثقافة العربية مواقف ينافق بعضها بعضاً وآراء يصارع أحدها الآخر وينفيه نفياً قاطعاً ، وفؤات همّها أن تترافق بالألسنة حيناً وبالرماح حيناً آخر .

والتناقض موجود على أشدّه ليس بين عهد وعهد أو بين فئة وأخرى بل هو موجود في آراء الشخص الواحد ، فهذا - أملاً - أحمد بن حنبل يقول عنه ابن القيم «إن الصحابة إذا اختلفوا على قولين جاء عن ابن حنبل في المسألة روایتان» ، ويقول محمد عمارة «... ولقد بلغ من اتباع أحمد بن حنبل للنصوص والتأثيرات الحد الذي جعله لا يرجع بالرأي أو العقل أو القياس متأثرة على أخرى عندما تتعدد وتتضارب وتتعارض المأثرات في الأمر الواحد والقضية الواحدة .. فكان يفتى 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 والمساوئ) للبيهقي، ومن أهمها حديثاً كتاب (تكوين العقل العربي) للدكتور محمد عابد الجابري.

مثلاً:

محاسن حفظ اللسان:

قال أكثم 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 أحرى 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 آلافاً 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 وأنفع فائدة. هذا السؤال هو:

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

يصبح بها العالم الآن؟ وكيف السبيل إلى معرفته معرفة محددة، ليمكنا بعد ذلك تطويره؟

السؤال صعب ومحرج 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 سلّم القيم.

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

1. الشفهية:

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

أي إنها ثقافة يتم فيها تداول الأفكار والمعرف وتحليل الأشياء وضوابط السلوك العام، لا عن طريق الكتابة بل عن طريق المشافهة.

بمعنى آخر:

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

تصف الثقافة الشفهية 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. كلام : إنه أخطر من هذا. التكرار معناه أن التنشئة التربوية تدور حول نفسها .. معناه أن ابنك أو حفيذك يحمل منذ طفولته المفاهيم نفسها التي تحملها بدون زيادة، ومعناه أيضاً أنه لا شيء جديد يضاف إليه وكان 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 آءَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ إِثْرِهِمْ مُقْتَدُون﴾ . 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 زماني 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 شفهية وهي : التعصب للفكرة ، والتعصب للقبيلة . ما معنى التعصب؟

يقول القاموس النفسي : «التعصب عبارة عن اتجاه نفسيي موجب أو سالب يجعل الشخص يقف موقفاً معارضًا ، 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 العدواني » .

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

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

هذا طبعاً موقف تقهنه كل ثقافة شفوية، لذلك فالفكرة تبقى كما هي دون تحريك فهي مقبولة دائماً حين يكون صاحبها مقبولاً أي متماشياً 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 «التنابز بالألقاب» وقال في موضع آخر ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَقْنَدُكُمْ﴾ 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 تعرف بأن هذا السلوك كما حق لك هو حق لآخرين.

أن الإخلاص للقبيلة يكون منهياً 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 حدث 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، غالباً 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، محيميد، نويصير)... إلخ.

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

والرغبة في الفكاهة، تدل أيضًا على سهولة احتقار الآخر أو سهولة احترامه، وكلًاهما 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 الحدوث 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 تعليل، 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 بعضها .. إنها البحث عن السبب والإجابة عن السؤال (لماذا؟)، فالعلم هو ربط المجهول بالمعلوم .

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

ما هي التربية؟

يحاول هذا البحث بصورة أولية بسيطة و(نظيرية) 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 ونماها». أي: إن معاني التأديب والإصلاح والإجادة داخله في معنى التربية. ومعنى هذا أن المفهوم العلمي للتربية ليس بعيداً عن جذرها اللغوي.

2. التعريف العلمي:

التربية هي: المؤثرات المختلفة التي توجه، وتسسيطر على حياة الفرد وتشكله نفسياً وجسمياً، 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 أو مكتسبة، ذهنية أو عضلية تمكنه من تلبية حاجاته الحياتية، وتأتي التربية لتلبى له تلك الحاجات، وتشبعها، ناقلة 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 بمواجهتها الكبار للمشاكل، وحلها أمام الصغار، فيتعلم الصغار تلقائياً كيفية الحلول لمثل تلك المشاكل». ومن أهم خصائص هذا النوع من التربية بالإضافة إلى تلقائيتها، وبماشرتها، أنها محدودة بحدود الجماعة واحتاجاتها الآنية.

وهذه الخطوة الأولى تم خضت 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 حينئذ، ليبحث في الزرع، كيف يغتنى بعناصر الأرض، وكيف ينمو ويشمر، وربما كان قد مرض هو نفسه أثناء ذلك «ولم يعرف لماذا مرض»، أما الآن فقد عنّ له أن يسترجع أوجه حياته العملية، ليخرج الأفكار التي كانت مطوية فيها. حتى إذا ما تكاثرت (هذه الأفكار) وتنوعت، 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:

«... بعدها كانت الخطوة الأولى عملاً مجسدًا، أخفى في تلaffيفه 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 التحتم 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 الفلسفى 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 يؤكده المجتمع ومفكروه في نظرتهم للطبيعة البشرية، وحينما تتكامل تربية الإنسان (...) فإنما يكون ذلك انعكاساً للنظرة التكاملية في المجتمع، ولدى مفكريه، 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 يتصرف بالخير وبالثبات، واعتبرت الجسم من عالم سفلي يتصرف 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 التائج التربوية لهذه النظرة:

«.. أن كل ما يتصل بالعقل سامي، 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 متداً 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 «المَلَكَاتِ» واعتبرت أن الإنسان كل لا يتجزأ جسماً، وعقلاً، ووجوداً.. 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 تظافرت 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؟

اعتقدنا أن نحصر معنى المعلم في هذا الذي يقف في الصفة المدرسية، ويلقي بعض المعلومات على الطلاب. إن هذا التبادر الذهني صحيح، فهذا معلم، ولكن عملية التعليم نفسها لا تنحصر فيه، فهناك معلمون أكثر منه تائيراً، وأبلغ توجيهها؛ 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.

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

وتتبع 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؟ أهوا الشارع، أم المكتبة؟

كل هذه الأسئلة الفرعية، المنطلقة من السؤال المحوري الأول، مهمة. والإجابة عنها لا تصدر إلا عن موقف فلسفى واضح. منذ قرون عديدة قبل الميلاد، وحتى الآن.. كان الذي يضع أهداف التربية، ويوسس فلسفتها، هو الفئة القيادية في المجتمع، ونرى الآن على امتداد الكورة 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 يهمنا في هذا المجال؟

الدكتور إسحاق أحمد فرحان (وهو وزير تربية سابق في الأردن) يضعننا، 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 بكمالها» (60).

ويضيف:

«نحن أمة يعوزها التكافل الاجتماعي، والعدالة الاجتماعية، وتكافؤ الفرص، والحرية، والشورى، والمساواة.. فليس بالخبر 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 معانٍي التربية أنها عملية إعداد الناس، صغاراً وكباراً، لكي يستطيعوا العيش في مجتمع معين، وأن يطوروه، ويتطوروا معه، لما كان هذا من أوضح معانٍها 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 منهاجها أو محتوى هذه المناهج.. لقد ترك ذلك كله للناس، ولكنه أعطى إشارات عامة لتدل على القاعدة.. الجذر الفلسفـي الذي تقوم عليه كل تربية ناجحة.

القيم والسلوك اللغوي

يقوم هذا الحوار على افتراض يقول: إن القيم تؤثر تأثيراً كاماً في السلوك اللغوي للفرد وللجماعة . هذا القول يستدعي شيئاً: تحديد معنى القيم وتحديد معنى السلوك اللغوي . . للوصول بذلك إلى تلمس العلاقة بينها .

1. القيم:

يعّرف الاجتماعيةون 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 .

هذا 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 ضوئهما في المواقف المختلفة .

2. السلوك اللغوي:

يفرق الاجتماعيون بين معنى كلمة «فرد» وكلمة «شخص» فالفرد تعني الكائن البيولوجي ، كما صوره 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 وجدهانه ، 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 أفراده ، وب بواسطتها يوصل إليهم شروط السلوك فيه ، وبهذا يتولد الفكر ، وتنبثق العواطف ، ويشب الوجودان ، وهنا فقط يكون الإنسان كائناً اجتماعياً .

لقد أطال 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 ، فإن جابته واضحة حين نحوه إلى صيغة أخرى تقول :

هل يستطيع الإنسان أن يفكر بدون مجتمع؟

(لغة ، مجتمع ، فكر .. آيُّهُمُ الْأَوَّلُ؟) ..

إذَاً : ماذا نعني بالسلوك اللغوي؟

معنى به مختلف الأساليب التي يستخدمها الأفراد خلال تواصلهم الفكري والوجوداني والعملي .

إن هناك فرقاً بين الأسلوب واللغة لابد 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

ب. أسلوب ممتع أسلوب جدي

ما الفرق بين المجموعتين (أ) و (ب)؟

الفرق أن المجموعة (أ) تشير إلى الألفاظ وطريقة بنائتها،

والمجموعة (ب) تشير إلى المعاني وطريقة سردها.

ولكن كلاً منها - وهذا وهو المهم - يحمل نوعاً من الدلالة

على القيمة: نفيهما 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-)

«... الاعتبارات اللغوية تتبع أحوال المخلوقين، وعاداتهم، وما يقتضيه ظاهر البيئة، وموضع الجلة» (*أسرار البلاغة*، ص 323).
ويقول:

«لا سبيل إلى أن تجيء إلى معنى بيت شعر، أو فصل من الشر، فتؤديه بعينه في عبارة أخرى، حتى يكون المفهوم من هذا هو المفهوم من ذلك، ولا يغرنك قول الناس: «وقد أتى بالمعنى بعينه» فإنه تسامحُ منهم، والمراد أنه أدى الغرض، فأما أن يؤدي المعنى بعينه على الوجه الذي يكون عليه كلام الأول، ففي غاية الاستحاله». (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:

١. اختلاف الموقف :

يُعرّف الموقف بأنه: وضع الفرد من حيث تفاعله في وقت من الأوقات مع بيئته الاجتماعية والطبيعية والفكرية، أي إنه ولد الظروف الموضوعية، كما إنه ولد إرادة الإنسان، وأشواقه، ومدى استجابته للأفعال وردود الأفعال من حوله، أي إنه - بصياغة أخرى - ولد رؤيته للواقع ورؤيته لنفسه، هذه الرؤية التي تصوغها القيم التي يؤمن بها والتي تحكم 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 قولكعني بخيل إبقاء للمال في ملكي، والمال نافع لأهله، والحمد رباء وسمعة وسخرية، وماذا يفي الحمدُ الإنسان إذا جاء بطنه، وعرى ظهره، وشمت به عدوه».

مثال آخر :

«قتل الشاعر هدية بن خشم رجلاً، فجيء به للقصاص، وعرض أهله دية كبيرة لإنقاذه، وكاد ابن القتيل أن يوافق علىأخذ الدية، فقالت له أمه: أعطي الله عهداً لئن لم تقتله لأتزوجنه، فيكون بذلك قد قتل أباك ونكح أمك. فاقتصر منه في الحال».

إن الموقف الذي نعيشه هنا لا يقتصر على الطرف الآني للمتكلم

أو السامع، بل هو يشمل كل الظروف الاجتماعية والذاتية 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 التاريخية والحس الجمالي والمهني ومن ورائهم جميعاً سلّم القيم.

2. اختلاف الزمان والمكان:

الأسلوب سواء كان فردياً أو جماعياً لا يولد فجأة، أو يختفي فجأة، لأنه تابع لحركة المجتمع صعوداً وهبوطاً، وللتغيير 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 الأصمسي :

«.. قد كان للعرب كلام على معانٍ، فإذا تبدلت تلك المعاني، لم يتكلم بذلك الكلام، فمن ذلك قول الناس اليوم «ساق إليها صداقها» وإنما كان هذا يقال حين كان الصداق إبلًا 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 حليم بركات القيم السائدة في المجتمع العربي
الآن بأنها:

«قيم سلفية، ذاتية لا موضوعية، عمودية لا أفقية».

هذه اللوحة القاتمة التي يضعها أمامنا حليم 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 نتعين بأمجاد الماضي، ونعيش على أفكاره ونستمد منه اكتفاءً نفسياً ينسينا الواقع.

إن الذي يحرك وجداننا وسلوكونا هو المتنبي لا السياب ولا محمود درويش، والذي يصبح تفكيرنا هو الغزالى 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 نقدى لصلاحيتها أو عدم صلاحيتها؛
ترى لماذا؟

بساطة لأننا أولاً: لم نتعود على النظر إلى الأمور من زاوية الواقع الموضوعي، فالتصورات النظرية كلها تصورات ذهنية متوارثة،
لذا فهي منفصلة عن الواقع.

وثانياً: لأنعدام الحرية:

نحن نعتقد أن الحرية مقتصرة على الجانب السياسي، أي نفهم

الحرية السياسية وحسب . . في حين أن الذي يقمع 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 يعيدها بعض الفلاسفة وعلماء الاجتماع وحتى الكتاب المسلمين مثل سيد قطب توثر المجتمع ، واشتعال التناقض فيه .

هذه الفروق الطبقية نحن لا نفكر فيها إطلاقاً . إننا نخترلها في مشكلة الفقر والغنى . ومع أن هذا جانب مهم من الصراع الطبقي ، لنلاحظ كيف نعالجها ؟ !

إننا نعالج بقيم أخلاقيه متوارثة هي الرأفة والإحسان أكبر من علاجه بقيم «العدالة الاجتماعية» والفرق بين القيمتين فرق كبير من الناحتين : العملية والإنسانية .

إن قيم الرأفة والإحسان تبقى الفقر على حاله . إنها تضع له مخرجاً أخلاقياً عابراً . أما قيم العدالة الاجتماعية فهي تنطلق من ضرورة إزالتها ، وهنا يتوفّر للإنسان الحفاظ على كرامته ، لأنه لم يعالج فاقته بالإحسان ، بل بأخذ الحق ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلصَّابِلِ وَلِلْمَحْرُومِ﴾ .

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 شرًا ووبالاً ، ولكنها

ترى أنه قضاء من السماء (الجبرية) للفقر، وزعمها أن قضية الفقر والغنى أمر محتوم، وقدر مقسم لا راد له، ولا حيلة في دفعه، وأن غنى الغني بمشيئة الله وفقر 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 مصدرًا ثانياً للمعرفة.
- إذا تعارض العقل والنقل قدم العقل لأن الحسن والقبح عقليان.

إن بعض الناس في عصمنا هذا يكفر الشاعر الذي قال:

إذا الشعب يوماً أراد الحياة

فلا بد أن يستجيب القدر

يُكفره لأنه يؤمن بحرية الإرادة الإنسانية، ويجعل القدر تاليًّا لهذه الإرادة، وهذا صحيح، ولكنه نسي الآية الكريمة التي تقول:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَذِّرُ مَا يَقُولُونَ حَتَّىٰ يُعَذِّرُوْمَا يَأْنَسِبُهُمْ﴾.

لكتنا في سلوكنا اللغوي حتى الآن نؤمن إيماناً واعياً أو غير واع بالقيم القدريّة، بل لا نجرؤ على مناقشتها أبداً.

نستطيع أن نتابع بالشاهد الكثيرة لوحة حليم 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 والفكريّة والمستقبلية.. يصاب بربع أكبر.

هذا الربع يهب علينا هبوب العاصفة من المقولات التي تحتشد الآن منادية بموت الأيديولوجيات.

ترى ماذا يعني هذا الصراخ بموت الأيديولوجيات؟

يعني أن جميع القيم أصبحت في مهب الرياح لأن الأيديولوجية ما هي إلا منظومة من القيم نختار في ضوئها السلوك الصائب ، فإذا ماتت هذه المنظومة أو تلك بقي السلوك البشري زورقاً مثقوباً في عرض المحيط .

المثقف والأيديولوجيا

تبني هذه الورقة على افتراض «أن الإنسان كائن أيديولوجي»، لذا فهي لا تقف بحيد أمام تلك الأصوات التي نادت وتنادي بأن عصر الأيديولوجيات قد انتهى.

تبني - 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 للاشتغال 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 سبلا 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 الأيديولوجيا نظرة سلبية باعتبارها: رؤية عملية لا علمية، وثقافة تلقائية، أي يخترقها اللامعقول من الوريد إلى الوريد.

2- بؤس الأيديولوجيا:

الفلسفة الماركسية تكاد تجمع على أن الأيديولوجيا «وعي زائف».

يقول ماركس:

«ليس وعي البشر هو الذي يحدد وجودهم، بل إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم»⁽⁶⁾.

معنى هذه المقوله أن الوعي البشري ليس إرادياً، وبالتالي ليس علمياً، لأنه مفروض على الأفراد من ظروفهم الاجتماعية، وعليه لا بد أن يكون زائفاً.

ويزيد إنجلز هذه المقوله إيضاحاً فيقول:

«الأيديولوجيا 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 لوبي أتوسيير، وهو من هذه المدرسة الفلسفية:

«الأيديولوجيا أجوبة زائفة على أسئلة حقيقة»⁽⁸⁾.

ترى: لماذا هي وعي زائف؟

الأيديولوجيا ليست تصوراً فردياً. إنها لا تُنبت إلا في تربة جماعية: طبقة، أو طائفة، أو فئة، أو عرق.

شرط الوجود هذا يتطلب من الأيديولوجيا بناءً تصوريًا خاصاً للكون والحياة، وسياجاً 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 تنتهي إليه، فالحقيقة المعبرة عنها هي عامة بالنسبة لها، ولكنها جزئية بالنسبة للمجتمع كليه»⁽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 و اختياراتها»⁽¹⁰⁾.

3. يضيف التوسيير سبباً عميقاً لكون الأيديولوجيا وعيًا 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 تبني 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 دفعه واحدة، ومنعى هذا أن جذور بعض التصورات تختفي وتبقى فاعلة بدون جذور، بالإضافة إلى ما يضيفه التاريخ، أو التراث الذي تخرقه ذاكرة هذا المجتمع أو ذاك. وهذا المخزون يمتد في الوعي واللاوعي

الفردي والجماعي منذ عهد الأسطورة إلى عهد تبلور الأيديولوجيا ونضجها.

يتضح من هذا «أن لكل أيديولوجيا قانون حركة خاصاً بها» لا يقوم على العلم، بل على المنفعة، لا على الفعل، بل على العاطفة. وهذا هو منبع الصراع الأيديولوجي طوال التاريخ. ولكن ما معنى هذا؟

هل نخرج فرحين إلى الصراح بأن الأيديولوجيا قد ماتت، ونحن نرى هذه الطعنات توجه من أكثر الخناجر مضاءً إلى نحرها؟ لا. أبداً... .

3- ضرورة الأيديولوجيا:

ضرورة الأيديولوجيا تنبع من البداهية القائلة «الإنسان كائن اجتماعي»، فمعنى كون الإنسان كائناً اجتماعياً: إنه في حاجة إلى الهوية، وإلى الانتماء، وإلى سور من القيم يحمي نفسه ومصالحه وبقاءه في الحياة.

إن الحياة الفردية تحتاج إلى معنى أو (مثل أعلى) ل تستطيع مقاومة مصاعب الحياة، ومعوقاتها. هذا المثل الأعلى عبرت عنه الآية الكريمة بـ«إله» ﴿أَفَرَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهًا هَوَيْهُ﴾ (الفرقان: الآية 43)، هذا الإله الذي يكون الحق أو الباطل، العدل أو الظلم، الجمال أو القبح. لابد منه للحياة البشرية، فمن مجموع الآلهة التي تعبّر عنها بالقيم تستمد الحياة خصباتها وتطورها.

تقول الآية الكريمة: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَّا مَنِ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكَرِّهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: الآية 99).

هذا الاستفهام الإنكارى 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 بما مثلمًا رقص المجتمع العربي.

لقد كانت مقولته «نهاية التاريخ» قطعة موسيقية تحلق حولها هذا المجتمع السديمي في سهرة صاحبة، لا فهماً لها، ولا حبًّا لصاحبتها، بل ركضاً لارتشاف سراب إعلامي دفقة الغرب من حولها.

ماذا يعني موت الأيديولوجيا؟

يعني أولاًً :

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، وحلّت محلها قيم مطلقة لا يمكن أن يؤثر فيها الزمن مهما امتد.

ويعني ثالثاً:

أن اختلاف وجهات النظر في الحقوق الإنسانية، والنشاطات الوج다ية قد انتهى. الإنسان قد أصبح (ذا بعد واحد) فما الحاجة إلى الأبعاد الأخرى؟!

ويعني رابعاً:

أن الأديان والمذاهب يجب أن ترجل 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 والديكتatorية قد انتهى لصالح الديمقراطية، وعليه فقد انتهى الصراع الذي يحرك التاريخ، مما يعني نهاية.

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

الديمقراطيات 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 المبدأين التوأم: الحرية والمساواة، اللذين قامت الديمقراطية 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 المبدأين التوأم: الحرية والمساواة في الأنظمة الليبرالية.

إن القصور في التطبيق هو الحجة الجاهزة التي يلجأ إليها كل مدافع عن أيديولوجية متعرّثة. وإذا آمنا بأن الديمقراطية 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 تناقضَيْن تناحرِيَّين حتى يتنهى الصراع فيتنهي التاريخ؟!

إن المساواة أو ما يعبر عنه بالعدالة الاجتماعية حلم أيديولوجي إنساني عام. ولا يمكن أن يتنهي صراع المتناقضات بدون تحققه.

5- الرؤية الجمالية والأيديولوجيا:

«حينما أبدع هذا الكون رب العالمين، ورأى كل الذي فيه جميلاً وثميناً خلق الشاعر كي يخلق للناس عيوناً»، بهذه الرومانسية العذبة يلفت أبو ماضي وجданنا إلى مهمة الفنان، وهي رؤية المجتمع إلى الكون والحياة.

الفن شكل من أشكال الوعي الإنساني . وإذا كانت بعض حقوله واضحة الارتباط بالأيديولوجيا كالرواية - مثلاً - ف فهي حسب ميخائيل باختين «تعبر عن لغة اجتماعية لا لهجة فردية» ، فإن بعض حقوله الأخرى ، وأبرزها الشعر - باعتباره فعالية لغوية - يبدو أنه بعيد عن التأثر الأيديولوجي .

و هنا نبدأ بالسؤال الآتي :

هل للغة علاقة بالأيديولوجيا؟

يجيب محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالى معاً عن هذا السؤال حيث يقولان : «تطور الدراسات اللغوية الحديثة أبرز أن للغة ذاتها سلطة على النصوص والعقول ، وأنها ذاتها تتضمن رؤية للعالم»⁽¹³⁾ .

إذا كانت هناك من إضافة على هذا القول ، فهي أن اللغة كنظام لا اعتقاد 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 يتحمل رؤية؟

وأين يمكن أن نلتقي بهذه الرؤية؟ وكيف؟

هل هي في الشكل أم المضمون؟

هل هي في المعبر به أو المسكون عنه؟

هذه أسئلة تأرجحت حولها الساحة النقدية وما زالت ، فمن كتاب (الفن ضد الأيديولوجيا 1969) لإرنست فيشر .. إلى كتب عديدة ترى أن الفن حامل أيديولوجي بصورة مطلقة .

وفي رأيي أن الذين كتبوا عن الأيديولوجيا 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 رؤيتها في الشكل ولا في المضمون. تكمن رؤيتها في تلك التي توصلنا إليها.

القصيدة الناجحة لا تعطيك معنى أيديولوجيًّا. إنها فقط توصلك إلى حالة انفعالية. هذه الحالة لا تدرِّي من أين جاءت؟ من الشكل؟ من المضمون؟ من المعبِّر به؟ من المسكوت عنه؟ أنت لا تدرِّي أبدًا. أما القصيدة الفاشلة، فهي تلك التي تلخّ 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 لابد أن يحمل ما عبر عنه عبد الله العروي بالقول: «يمثل روح كل حقبة المنطق العام الكامن وراء إنتاجها»⁽¹⁴⁾.

يقول الدكتور سعد البازعي:

«عني بالحداثة الشعرية (تلك المعالم الرئيسية) التي يمكن تبيينها على مستويين:

يتمثل الأول في تكينيك القصيدة، أو مجموع خصائصها الفنية، بينما يتمثل الثاني في توجهات الرؤية الشعرية عبر مسارات التفاعل مع الحياة الاجتماعية والسياسية»⁽¹⁶⁾.

أما الدكتور عبد الله الغذامي، فهو حين يقف على مقوله «الفن للفن أم للحياة» يقول:

«لو تأملنا نحن اليوم هذا السؤال لرأينا فساده، 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 ستفعل 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.
ترى ما معنى رؤية؟

الرؤبة 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 الرؤبة لا تخص المثقف وحده. إنها تشمل كل أفراد المجتمع. ولكن ما الذي يميز المثقف عن غيره داخل أو خارج هذه الرؤبة؟

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 : فالرؤى ذات محتوى نظري تتصاير 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 واستجابتة 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 الوجود ، تتسع وتتضيق حسب اتساع الأفق الذهني أو ضيقه لهذا الفرد أو ذاك؟ إن هذه المنظومة من التصورات لابد أن تتحول إلى سلوك؟

أعتقد أن الإجابة واضحة ، ذلك لأن الرؤية لو بقيت مجرد تصورات قابعة في أفقها الوجوداني ، لتساوي في ذلك كل الأفراد ، الشجاع والجبان ، والصادق والكاذب ، المثقف والجاهل ، إنها العودة إلى «الإرجاء» .

الرؤية إذاً لابد أن تتحول إلى سلوك ، والسلوك باختصار : إما أن يكون وليد الرؤية وحدها ، أو وليد الموقف وحده ، أو وليد المخاض الجدلبي بين الرؤية والموقف .

بأسلوب «إما وإما» القديم هذا نطرح المسألة: لنصل إلى السلوك لا يمكن أن يكون الموقف وحده، وإنما 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 الجدلية بين الرؤية والموقف، وهنا تبرز مسؤولية المثقف، وخطورة دوره الاجتماعي.

إن رؤية غير المثقف تكون - غالباً - ثابتة، تحاول تطوير الموقف للرؤوية، أي تطويق الواقع للتصور، وهنا تكون الرؤية بالنسبة إليه «تفكيراً مبنياً للمجهول»، كما يعبر هيذرغر، أي إن انغماماً مريحاً من عناء التفكير في الواقع، ومن عذاب الاختيار. إنها تقليل وحسب. أما المثقف فهو ذاك الذي يخضع الرؤية للموقف، والموقف للرؤوية في اختيار مرهف. وهنا تكون رؤيته رؤية تستخدم من الواقع لغة جدلية، لا لغة مسبقة. ومن هنا أيضاً يستطيع تطوير الرؤوية وإناءها.

يقول جورج طرابيشي في صياغته لآراء كارل مانهaim عن المثقف:

«... إن الفئة الاجتماعية الوحيدة المؤهلة لأن تكون قيمة 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 طاغية في بيادء الوهم - لابد من احتوائها على عناصر إيجابية. وهنا على المثقف أن يطير بين هذه العناصر الإيجابية ليصوغ منها موقفاً فغويّاً، موقفاً متوجهاً إلى واحة المستقبل، موقفاً حالماً بأن تصبح جميع الأيديولوجيات أيديولوجية واحدة.

إن المثقف لابد أن يحترق بالحنين إلى ما أسميه: «أيديولوجيا المستقبل»، لأنه دائمًا في توق إلى ما يجب أن يكون لا إلى ما هو كائن.

إن أيديولوجيا المثقف أيديولوجيا مستقبلية (هيولي) غير متحققة، يسعى المثقف إلى أن يتحققها بعناد، وإن كان على يقين من أنها لن تتحقق. وإن تحققت ففي مأزقها 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 جمِيعاً.

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 يَأْتِيهُ 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 أدلة 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 عنان بعض ، نسميتها 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 يهزا بأي تعريف ، ويسبق أي معرفة .

ومثلاً آخر أشد بشاعة، يقول زكي الأرسوزي:

«نحن إذ نعود إلى عهودنا الجاهلي نلتقي مع الحضارة الحديثة. مع نظم قيمها، ومع أماناتها، فضلاً عن التقائنا جمياً في ينبوع حياتنا القومية. الينبوع 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 جمياً نذكر المهزلة التي ثار غبارها بين عبد الناصر والبعث حول: أيهما نقدم: 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 التوسيير: لقد قال ماوتسى 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 وجданني، وتمزق في البناء النفسي المشتركة.

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- ثبيت 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 إرتباط 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 ينج布 إلا الانسحاق فقدان 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 الديمocrاطية الليبرالية أيديولوجياً مشرقة، ولكنها منذ بدء هذا القرن تحولت كما يقول هربرت ماركوز «إلى لغة أخرى» هي لغة المال. إنها تستهدف الإنسان حتى في مجتمعاتها لتحويله إلى آلة منتجة، وآلة مستهلكة وحسب.

وإذا كان هذا، فلماذا إذًا لا ندافع عن أنفسنا؟ ليس نحن فقط، بل لماذا لا يدافع الإنسان عن نفسه؟
أيها السادة :

تُرى في هذه المتأهة الأيديولوجية، في هذا الضياع النفسي، في هذا الظلم الذي يهنيء بعضاً.. ماذا نعمل؟

هل نستريح إلى أن تغييب الحرية، وقمع المتطلعين إليها هو المسؤول عن هذا، هو المسؤول عن الصراع العشبي بين الأيديولوجيات، وعن عدم فتح نوافذها للضوء، لأنه بدون حرية ينعدم المنسق المشترك، وتقبع كل أيديولوجية داخل نفسها نافيةً ما عدتها 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 أتفقها بعض مدعى الثقافة حتى يحلو لهم جندي الشمار في جميع الفصول، فراحوا يحشون في وجوهنا مقوله «سقوط المثقف الأيديولوجي» وصعود مثقف لقيط جديد ينادي بـ«المجتمع المدني، والتعديدية السياسية، واحترام حقوق الإنسان» كما يفهمها الغرب. ينادي بها وهو متكم على كأسه.

هل نستريح إلى تحقيق مثقف مثل محبي الدين اللاذقاني لما سماه هرولة إنسانية: بالنظام الثقافي العربي الجديد، وبالذات مرحلته

ال السادسة التي تدعى 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 الغذامي 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: الانفصام بين الإبداع والسلوك: وبينما 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 خرير الماء وأنشودة المطر، ونحن نرى التيارات العدمية والعبيضة، والرجوع إلى كهوف الذات، وغابات الذاكرة.. هو الذي يسود إنتاجنا الإبداعي في العالم العربي كله؟

وأخيراً على أن أطرح سؤالاً حاسماً لن أحاول الإجابة عنه. سؤالاً طرحته جاكوب بايرون من قبل حين قال: «كيف يتمنى لنا أن نميز بين الوجودان الحقيقي، والوجودان الأيديولوجي 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 سبلا، الأيديولوجيا، ص 13.
- (3) المصدر السابق، ص 14.
- (4) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 12.
- (5) سبلا، الأيديولوجيا، ص 14.
- (6) تيري إيجلتون، الماركسية والنقد الأدبي، ترجمة جابر عصفور، فصول ع /3 1985.
- (7) تيري إيجلتون - النقد والأيديولوجية من مقدمة المترجم فخرى 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) سبلا وبنعبد العالي، دفاتر فلسفية، 5/5.
- (14) العروي، نفس المصدر، ص 6.
- (15) سعد البازعي، ثقافة الصحراء، ص 19.
- (16) الغزامي، ثقافة الأسئلة، ص 88.
- (17) بعض المفردات في التعريف مأخوذه من تعرف غولدمان للرؤيه.
- (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 يتفهم 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 الموقف 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 هزلية	أسلوب مشوق	أسلوب جدي	أسلوب ممتع

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 كلاً منها وهذا هو المهم تحمل نوعاً من الدلالة على (القيمة) فيهما 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 «تمييزاً» 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 التبيّنة 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؟ .

لطرح 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 تجبيه إلى طلبه

ولكن هناك موانع داخلية (نفسية) تجعل الأمر صعباً عليك، وفي الحالة الثالثة أنت تعذر لأن هناك عقبات خارجية تحول بينك وبين الاستجابة لطلبه، أما في الرابعة فأنت أبقيت الطلب في حالة من التردد واللامبالاة.

مثال آخر :

قال الجاحظ : سأله الخزامي : هل يسرك أن يقال لك بخيل؟
 فقال : لا أعدمني الله هذا الاسم .. فلا يقال لي بخيل إلا وأنا ذو مال ، فسلم لي المال ، وسمّني 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 : بينما بون بعيد ، وفرق عظيم ، فإن في قولك عندي بخيل إبقاء للمال في ملكي . والمال نافع لأهله ، والحمد رباء وسمعة وسخرية ، وماذا يعني الحمد الإنسان إذا جاء بطنه ، وعرى ظهره ، وشمت به عدوه؟!

يتضح من المثالين السابقين أن الموقف له تأثير كبير وحاسم في استجابتنا لما يطلب منا ، وفي الاستجابة لما نطلبها نحن من الآخرين . لذلك علينا حين نريد كتابة مذكرة ناجحة أن نحدد بدقة موقف هؤلاء الآخرين لستطيع التعامل معه .

إن الموقف الذي نعنيه هنا لا يقتصر على الظرف 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 ، والضغط العقلي ، والعاطفي ، والذاكرة اللغوية والحس الجمالي ، والمهنة ، والتوجه

يقول الجاحظ : (255 هـ) :

« .. وكلام الناس طبقات ، كما أن الناس أنفسهم طبقات ، فمن الكلام الجزل والبسخيف ، والمليح والقبح ، 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 تخلص 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 نطلب منه ؟
إن أول شيء يجب 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 والقبح ، 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 عالجها؟ وآخر يركز على قدرة الممثلين، وثالث يحصر همه في عدد القيل في الفيلم، وهل هي عميق 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، الهلبةجة، الخطل، الخرف، الملغ، الماج، المسلوس، المأفون، المأفوك، الأعفك، الفقاقة، الهجأة، الالق، الخوعم، الألفت، الرطئ، الباحر، الهجرع، المجمع، الأنوك، الهبنك، الأخرق، الداعك، الهداك، الهبنق، المدلله، الذهول، الجمبس، الأوره، الهوف، المعضل، الفدم، الهتور، عبيايه، طباءقة .

وإذا كان يتوجه لشيء في أسماء كثيرة و قريب هذه الأسماء على أحمق وقيل: لو لم يكن من فضيلة الأحمق إلا كثرة أسمائه لكتفى . قال ابن الإعرابي: الرقيع هو الذي يحتاج أن يرقع من حمقه . وسئل بعض الأعراب، ما الفرق بين الأحمق والمائق؟ فقال: الأحمق مثل المائق على رأس البشر، والمائق هو مثل المائح هو أسفل البئر، وبينهما من الجودة في الحماقة ما بين هذين ، والعرب تقول: أحمق ما

يتجه إلى ما يحسن أن يأتي الغايط، والأخرق هو الذي يخرق الأشياء ولا يحسن لها مأوى.

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 بنيتها 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 الغلاظ وفي عينيه بلادة وحركة فهو أيضاً من أبعد الناس عن الخير، فإن جحظتنا فهو وقع مهذار، فإن كانت العين ذاهبة في طول البدن فصاحبها مكار لص، وإذا كانت العين عظيمة مرتعدة فصاحبها كسلان بطال أحمق محب للنساء، والعين الزرقاء التي في زرقتها صفرة.

الباب الرابع

في ذكر أسماء الأحق

الاحق ، الرقيق ، المائى ، الازيق ، المجهاجة ، الملباجة ، الخطل ،
الحرف ، الملن ، الملاج ، الملوس ، المأفون ، المأفوك ، الاعفك ، الفقاقة ،
المجأة ، الالق ، المخوم ، الافت ، الرطىء ، الباحر ، المجرع ، المجمع ،
الانزك ، المبنك ، الاهوج ، المبنيق ، الاخرق ، الداعك ، المداك ، المبنق ،
المدله ، النهول ، الجبس ، الاوره ، الموف ، المضل ، الفدم ، المفتر ، عياده ،
طباقاء . فاذا كان يتوجه لشيء في اسماء كثيرة وقرب هذه الاسماء على احق ،
وقيل : لو لم يكن من فضيلة الاحق الا كثرة اسمائه لكتفى . قال ابن الاعرابي :
الرقيق هو الذي يحتاج أن يرقع من حقه . وسئل بعض الاعرب : ما الفرق بين
الاجق والمائى ؟ فقال : الاحق مثل المائى على رأس البشر ، والمائى هو مثل
المائى الذي هو أسفل البشر ، فبينهما من الجودة في المعاقة ما بين هذين . والعرب
تقول : أحق ما يتوجه الى ما يحسن أن يأتي الفائز . والآخرق هو الذي يخنق
الأشياء ولا يحسن لها مأوى .

ومن اسماء النساء ذوات الحق : الورهاء ، الخرقاء ، الدفنس ، الخنعل ،
الهوجاء ، القرفع ، الداعكة ، الرطيبة .

الفصل الخامس

في ذكر صفات الأحق

صفات الأحق تقسم إلى قسمين: أحدهما من حيث الصورة والثاني، من حيث الحال والأفعال.

ذكر القسم الأول: قال الحكماء: إذا كان الرأس صغيراً رديء الشكل دل على رداءة في هيئة الدماغ. قال جاليتوس^(١): لا يخلو صغر الرأس بالبة من دلالة على رداءة هيئة الدماغ وإذا قصرت الرقبة دلت على ضعف الدماغ وقلته، ومن كانت بنيتها غير متناسبة كان رديئاً حتى في همة وعقله مثل الرجل المظيم البطل، التصريح الأصواب، المستدير الوجه، العظم القامة، الصغير الحامة، اللحم الجبحة والوجه والمنق والرجلين، فكأنما وجهه نصف دائرة، كذلك إذا كان مستدير الرأس واللحمة، ولكن وجهه شديد القلق وفي عينيه بلادة وحركة فهو أيضاً من أبعد الناس عن الخير، فإن جحيتنا فهو وقع مهذار، فإن كانت العين ذاهبة في طول البدن فصاحبها مكار لص، وإذا كانت العين عظيمة مرتعدة فصاحبها كسلان بطالم أحق حب النساء، والمن زرقاء التي في زرقتها صفرة

(١) جاليتوس - طبيب إغريقي قديم، له اكتشافات خطيرة في عالم التشريح، ظلت تعاليمه عددة أهل الرأي نحو ١٥ قرناً، ولد بآيا الصفي في نحو عام ١٣٠ ميلادية، وببدأ بدراسة الطب وهو غلام مراهق، ورحل في سبيله إلى عدة أقطار منها فلسطين وصقلية وغيرها .. استقر في روما وهو في نحو الثلاثين من عمره، والرجح أنه 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؛ لأنَّه 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 معانٍ، فإذا تبدلت تلك المعاني لم يتكلم بذلك الكلام. فمن ذلك قول الناس اليوم: ساق إليها صداقها. وإنما كان هذا يقال حين كان الصداق إبلًا 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 الرسائلتين وطريقة تركيب الجمل فيها؟

يقول الشاعر الجاهلي :

وإذا سكرت فإنني	رب الخورنق والسدير
وإذا صحوت 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 يعطيوني 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 والتتجدد ، 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
التؤقيع	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 متقطعة للبيانات
جريدة	السعفة	الصحيفة اليومية
الحضارة	ضد البداوة	مظاهر الرقي الفكري والعمري
الدولة	تقلب الحال	الحكومة والسلطة
سفارة	القيام بالصلح	وظيفة سياسية
القطار	الإبل تسير متتابعة	مركبة السكة الحديد
العقل	الربط	ضد الجهل
الشك	الو خز	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 سفينه، فاقتسموا. فأخذ كل واحد منهم موضعًا، فنقر رجل منهم موضعه بفأس. فقالوا: ما تصنع؟ فقال: هو مكانٌ أصنع فيه ما شئت. فلم يأخذوا على يديه، فهلك وهلكوا».
 (الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص 95).

«قتل الشاعر هدية بن خشمر رجلاً، فجيء به للقصاص، وعرض أهله دية فخمة لإنقاذه من القتل، وكاد ابن القتيل أن يوافق علىأخذ الدية، فقالت له أمه: أعطي الله عهداً لئن لم تقتلته لأتزوجنه، فيكون بذلك قد قتل أباك، ونكح أمك. فاقتصر منه في الحال». (المستطرف، ص 183).

1. العصر الجاهلي:

يقول غولد زيهير:

«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 تستطيع التمثيل بالنشر الجاهلي، لأن معظم الباحثين والنقاد يشك فيه، ولكن لو ألقينا نظرة على الشعر لوجدنا أن هذه القيم هي المسقطة عليه، لذلك جاءت ألفاظه بعيدة عن الرقة، وجاءت معانيه: سطحية غير متراقبة، وحسية منتزعه من البيئة المادية، أي بعيدة عن الأشياء المجردة.

2. العصر الإسلامي:

حين جاء الإسلام، غير نظرة الإنسان إلى الأشياء، وحتى

الفضائل الجاهلية التي أقرّها جعل لها معانٍ 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 فسددوني، أطيعونني ما أطعut الله فيكم، فإذا عصيته فلا طاعة لي عليكم، ألا إن أقواكم عندي الضعيف حتى آخذ الحق له وأضعفكم عندي القوي حتى آخذ 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 التشبيه 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 لو ددت أن الناس كلهم أسلموا، حتى تكون أنا وأنت حرافقين نأكل من كسب أيدينا». (أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج 2 ص 270).

مثال آخر:

كتب عمر بن عبد العزيز إلى عمّاله:

«إياكم أن تستعملوا على شيء من أعمالنا إلا أهل القرآن»، فكتبوا إليه: «يا أمير المؤمنين: إنا استعملنا أهل القرآن فوجدناهم خونة»، فكتب إليهم: «إياكم أن يبلغني عنكم أنكم استعملتم على شيء من أعمالنا إلا أهل القرآن، فإنه إن لم يكن عند أهل القرآن خير، فغيرهم أخرى بآلا يكون عندهم خير» (المصدر السابق، ج 2، ص 296).

- وَضَّحَ القيم التي تلمسها عند قراءة هذين المثالين: . . .

4. العصر العباسي:

في هذا العصر تغيرت البيئة المادية والاجتماعية والفكرية تغييراً هائلاً، إذ بدأ تأسيس العلوم اللغوية، وتلاقيت الثقافات، بحيث لا يمكن الإمام بتطور الأسلوب هنا، ولكن يمكن الإشارة إلى مدرستين: مدرسة الجاحظ ومدرسة أبي العلاء.

خطا الجاحظ بالأسلوب خطوة كبيرة تمثل 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:

«اعلم أن المصلحة في أمر ابتداء الدنيا إلى انقضاء مدتھا امترأج
 الخير بالشر، والضار بالنافع، والمکروه بالسار، والضعة بالرفعة،
 والكثرة بالقلة، ولو كان الشر صرفاً هلك الخلق، أو كان الخير محضاً
 سقطت المحنة، وتقطعت أسباب الفكرة، ومع عدم الفكرة يكون عدم
 الحکمة، ومتى ذهب التخيير ذهب التمييز».

في هذا النص نجد وضوح القيم العقلية السائدة في العصر
 العباسی.

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 التأثر بالاختلاط الحضاري: فاللغة قد لا تفترض كلمات
 جديدة من لغة أخرى، ولكنها تفترض مفاهيم جديدة تصبها في

كلمات قديمة ، أو تشتت 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 اللغظي بصورة متضادعة . 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 يعني تأثير سلم القيم .

مفهوم الوطن

مفهومنا للوطن هو الذي يحدد موقفنا منه، وسلوكنا العملي والوجداني تجاهه، والفرق بين المفردة اللغوية القاموسية والمفردة التي تحول إلى «مفهوم» فرق كبير: فالمرة القاموسية معناها ثابت لا يتغير إلا عن طريق «المجاز»، أما المفردة/ المفهوم فهي متطرفة. أي إن المعانى التى تحملها تراكم حسب التطور الاجتماعى واتساع الرؤية الثقافية، الأمر الذى يحولها إلى مفردة «تاريجية» وأهم ما تميز به الكلمة التاريخية أو المفهوم هو التأثير في السلوك الإنساني . وحيث إن مفهوم الوطن لم يطرح للبحث بصورة شاملة وبمنهج تاريجي .. طمحت هذه الورقة إلى طرحه ، وتناوله من ستة محاور

هي :

- الوطن لغوياً
- الوطن والشعر
- الوطن والهوية
- الوطن والأيديولوجيا
- الوطن وال التربية
- الوطن والعلوم

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 وطنًا إذا جلس عليهما. لذلك كثُر في الشعر الجاهلي التعبير عن سهولة مفارقة المكان.

يقول الحارث بن حزرة:

لا يقيم العزيز في البلد السهل
ولا ينفع الذليل النجاء

ويقول الشنفرى :

أقيموا بني أمي صدور مطيكم
فإنني إلى قوم سواكم لأمِيل

وقد امتد هذا حتى أبي تمام الذي يقول:
وطول مقام المرء في الحي مخلق لديجاجتيه فاغترب تتجدد.

في كتابه (مقدمات لفهم التاريخ العربي، ص10) يقول الشيخ عبد الله العلائي: «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». الباущ للغرابة هو أن هذا المعنى للوطن بقي حتى بعد ظهور الإسلام، وانتشار العرب في بيئات زراعية متaramية الأطراف، مما يجعل تعليل الشيخ العلائي غير كامل، إذ لابد له من إضافة هي: أن الشعور بالوطن والتعبير عن الحنين إليه شيء ذاتي شخصي، إنه خلجمات وجданية. والشعر العربي آنذاك لم يكن شعراً ذاتياً، إنه تعبير عن مساعر 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 اشتربطوا الإقامة فيه عشرة أيام، حيث يصبح وطناً» (حسب سامي خشبة، تجديد الثقافة، ص 150).

لقد كان لويس ماسنيون معدوراً 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 وحَبَّبُ أَوْطَانَ الرِّجَالِ إِلَيْهِمْ
مَأْرَبَ قَضَاهَا الشَّبَابُ هَنَالِكَا
إِذَا ذَكَرُوا أَوْطَانَهُمْ ذَكَرْتَهُمْ
عَهُودَ الصِّبَا فِيهَا فَحْنَوْا لِذَلِكَ

هنا نجد الوطن ليس أرضاً عائمة، بل هو بلد المنشأ، بلد الشيبة والصبا، وهذا المفهوم، على ضيقه، هو الذي بقي سائداً في أذهان الناس حتى يومنا هذا.

ألو الفضل في أوطانهم غرباء تشذ وتنأى عنهم القراء

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 يملّ المقام / الوطن حين يشعر فيه بالغربة، 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 ، هيكل يتذكر ، ص 346) .

وحين نأتي إلى الشعر ، نجد أن الشعراء المهجرين هم الذين فتحوا الباب على مصراعيه للتعبير عن الوطن بمفهومه الحديث ، أما أكثر الشعراء الذين عبروا عن الوطن من بدء النهضة فلا يتعدي مفهومهم للوطن مفهوم ابن الرومي .. وسأقتصر على نماذج محددة من الشعر الحديث .

(أ) مفهوم الوطن عند شعرائنا :

حسب اطلاعي يقف الشاعر الرائد 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 العراق

وابعث خواطرك الصريحة تخترق

حجب السكوت

وادع البلاد إلى الحياة
فهل يروقك أن تموت
لم لا ثور
 وإنما خلق الشباب لكي يثور؟»

هذه القصيدة العذراء، هزت أكثر الشعراء لمعانًا 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 «الحداثة»، أي حتى يومنا هذا.. . وذلك لسببين، أولهما أن ذلك يحتاج إلى كتاب كامل، أما ثانيهما: فيتضح بعد الفقرة التالية.
في كتابيه المتميزين (ثقافة الصحراء) وإحالات القصيدة)، وقف الدكتور الناقد سعد البازعي على قصائد كثير من شعر الحداثة، 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 الطاغي على القصيدة غنائياً أولاً، وأسطورياً ثانياً، ويستمد مشروعيته من هموم ذاتية تعبّر عنها (الأنّا) أو (النّحن) دون أن يكون هناك انفصال درامي مقصود بين المؤلف والموضوع» (ص52).

بحث البازعي إذاً يركز على «الوعي المشترك» الذي عبر به شعراء الحداثة 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 على الدميني وفوزية أبو خالد بصورة أوضح تجسداً.. هذا مع الاعتذار لكل من الشعراء والشاعرات من مرحلة الإحياء حتى آخر مرحلة الحداثة.

1- (المخضب بالكائنات)

أُسمى علي الدميني «المخضب بالكائنات» كما عبر هو عن نفسه. والتلخص يكون للفرح والحزن معاً. وهي تعطينا معنى واضحاً لمفهوم الوطن عنده، وارتباطه بالرؤى الإنسانية التي تمحو الفوائل بين الكائنات فرحاً وحزناً:

«أنا والغبار

وكأس من الطين عتقته ليلتين

وحملته باصفرار الشجر

شارك هذا الزمان كآباته

ونواسي الحجر»

الحجر نراه في صورة أخرى ، نراه طفلاً يلعب على ساعدي الزمان كما يلعب الطفل على ساعدي أمه وأبيه :

«لدو المواليد في النخل هش الزمان

وسار على ساعديه الحجر»

هذه الألسنة للأشياء تستمر في تصاعد متواتر في شعر الدميني :

«أيتها الجاهلية في عرشها ينبت الطير

والفلووات يزغردن بالنوق

والناس
كلٌّ على فلك يسبحون»

هذه الفرحة «المزغرة» نراها في صورة جمالية أخرى :
«طربت فساقيت الحصى من صباتي
وسلت

وكان النهر بعض صفاتي»

وآخرى أشد لمعانًا :

«حلني في سهوب العشيقات من دون ما جزع أو مواجه، في
سنة رخوة يتختبط في بهوها الخلق حتى يساوي القطيع الرعاة والمساء
الغداة». .

وآخرى :

«كهواء من معدن

تششقق أوجاع الحائط كل صباح
أسكب بعض (الأنات) بآنيتي

فيهدى الحائط كفيه إلى ويجلس قرب الطاولة البيضاء .

نتحدث عن حوض الورد وعشب حدائقنا

يحضنني لكن جراحى
تقاطر من وخز الأشواك
أحمل شنطتي (البنكية) وأغادر

فيجرجر 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 كالنواخذ حين تعاتب وجه المطر»

نعم بهذه اللغة (الرذاذية) اللغة/ النواخذ التي نطل منها على الانتحاد مع الكائنات اتحاد الماء بالماء:
«نجمةٌ مطفأةٌ»

من سيوقن ليـل النهـار إـذا غـضـبت نـجـمـةٌ
واـحـتـمـتـ خـلـفـ صـمـتـ العـيـونـ؟
من سـيفـتـحـ بـابـ الـحـدـيقـةـ لـلـطـلـلـ
ماءـ الـيـنـابـيعـ لـلـزـهـرـ
أـرـغـفـةـ الـخـبـزـ لـلـسـنـدـيـاـنـ،ـ وـمـنـ
سوـفـ يـوـقـظـ :

قبلـتـناـ فـيـ الصـبـاحـ

ابـتسـامـ الأـسـاوـرـ

مسـ الأـصـابـعـ بـالـنـارـ

ضـحـكـ الـمـرـايـاـ التـيـ

تعلـمـ مـنـاـ الجـنـونـ؟ـ

سوـفـ أـعـذـرـ الآـنـ لـلـبـيـتـ

لـلـشـجـرـ الـمـكـتـسـيـ ظـلـنـاـ

لـعـابـ الشـبـابـيـكـ

لـلـجـرـحـ فـيـ كـتـفـ الـمـزـهـرـيـةـ

لـلـعـشـبـ بـيـسـماـ لـاعـتـاقـ مـلـابـسـنـاـ الدـاخـلـيـةـ

فوق حبال الغسيل

وللصمت معتكفاً في الكتابة ما بين (كافٍ) و(نون)

ولامرأة من أساطير رمل الجزيرة أعتذر الآن

لكتنى واحدٌ من صعاليك هذا الزمان .

أحب كثيراً

وأعشق حيناً

وحيناً أخون»

في هذه القصيدة لا تتعثر على مفردة واحدة للوطن، أو ما في حقلها اللغوي. لا نتعثر على قناع تاريخي تتلبس به الرؤية، لا نتعثر على ما سماه البازعي «الوعي المشترك» في التعبير عن الوطن مثل القيظ (مطر لا مطر) أو (عرافاً للرمل) أو أن (وجه الشنفرى يملأ الأفق)، لا نتعثر على هذا كله، لكن القصيدة تعبر عن الوطن أعمق من أي قصيدة أخرى. إن لغتها المائية 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- (ناحية الماء):

أسمى فوزية أبو خالد «ناحية الماء» إن لغتها الشعرية أشبه ببحيرة عذبة تجمدت قطراتها وتحولت إلى لغة، لغة تحمل رؤية فريدة للوطن. إنها تعبر عن ارتباطها بالوطن ارتباطاً تكوينياً:

«سلّت أمي من الصحراء

خيط رمل

وربطة بطرف سرتى

صرت مهما ابتعدت

كدلوا

عثاً يحاول

اختراف

القمر المنعكس على مرآة الماء من البئر السحرية»

وهي تحاول الانفكاك أو الانفلات من هذا الرباط الوجودي

ولكنها لا تستطيع :

«مازجت أحماض العبر بملح

البحر وجروح الروح

مازجتُ

كتبتُ على قسوة الصحراء

ورحمة الورق .. أجنحةً وأشواقاً

جرِبْتُ تطير»

نعم . جربت تطير ، ولكن هل استطاعت؟ القصيدة أغفلت بابها

عن الإجابة ، غير أن مقاطع من قصيدة أخرى تجيب بأن ذلك

مستحيل :

«صحونا على حب يتحدى

مصالب 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
تمارح الطوفان بأطياف تطير
وتألف من كل زوجين اثنين
قهرًا للمهرة الهاربة»

إن ديوان فوزية أبو خالد (ماء السراب) كله يصلح لالتقاط مفهوم الوطن / المعانا.. الوطن الأمل. بدءاً من المدرسة الابتدائية، ولكنني أخشى الإطالة، وأختتم هذا الحديث بهذه الأبيات الطافحة بالأمل :

«بابنا مقفل بآلف آلف قفل
وعرقل قرنفل يطرق القلب
ويدخل عنوة
بماذا رشا الحراس؟»

- محمود درويش

الدكتور شاكر النابلسي سمي كتابه عن محمود درويش (مجنون

التراب)، وهي من أنجح التسميات الدالة على تعُّرِّف درويش بالوطن .
الذين كتبوا عن درويش بدءاً من رجاء النقاش حتى علي
الدمياني ، يختلفون في الرؤية ، ولكنهم يلتقطون على تطوره الشعري
ال دائم ، 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 لروحِي
آه من وطن في جسد»
ويقول :

«رويداً رويداً تفتت وجه المدينة
لم نحوال حصاها إلى لغةٍ
لم نسجل شوارعها
لم ندافع عن الباب
لم ينضج الموت فينا»

بعد هذه الآلة الرثائية للوطن وبدون حقد على أحد ، نقرأ هذه
القصيدة ، بعنوان (إلى قاتل آخر) :
«لو تركت الجنين ثلاثة 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 أصبحت ثلث 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 تكون
 ومن بعده يجد الفرد متسعًا لاختيار الهدف
 عميقاً، عميقاً
 يواصل فعل المضارع
 أشغاله اليدوية
 فيما وراء الهدف»

في ديوانه (لا تعذر عما فعلت، 2004) نرى صورة فاجعة. إنها صورة الفارس، وقد أغمد سيفه في وسط المعركة:

«إن عدت وحدك قل لنفسك

غَيْرَ الْمُنْفَى مَلَامِحَه

أَلمْ يُفْجِعْ أَبُوكِيلَكْ

حِينَ قَابِلَ نَفْسَه

(لا أنت أنت

ولا الديار هي الديار)

ستحمل الأشياء عنك شعورك الوطني... إلخ

أما أنت

فالمرأة قد خذلتكم

أنت... ولست أنت تقول:

أين تركت وجهي؟

ثم تبحث عن شعورك خارج الأشياء

بين سعادة تبكي وإحباط يقهقه

قل لنفسك: عدت وحدك

ناقصاً تمررين

لكن الديار هي الديار»

ويقول:

«لم يبق في اللغة الحديثة هامش

للاحتفاء بما تحب

فكـل ما سيـكون كان

سقط الحصان مضرجاً بقصيدي
وأنا سقطت مضرجاً 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 بالدموع والحسرات من الحرمان الشخصي وكأن الحرمان لا يضرب كل الوطن بسياطه. إننا في شعره نقرأ بعدها واحداً:

«منذ أن خلق البرد والأبواب المغلقة

وأنا أمد يدي كالأعمى
بحثاً عن جدار
أو امرأة تؤويني
ولكن ماذا تفعل الغزالة العميماء
بالنبع الجاري
والبلبل الأسير
بالافق الذي يلامس قضبانه؟»
ويقول:
«دموعي زرقاء

من كثرة ما نظرت إلى السماء وبكيت

دموعي صفراء

من طول ما حلمت بالستانبل الذهبية وبكيت
فليذهب القادة إلى الحروب
والعشاق إلى الغابات
أما أنا

فأسبح عن مسبحة وكرسي عتيق
لأعود كما كنت
 حاجباً قديماً على باب الحزن
مادامت كل الكتب والدستير 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 يمامه
وأطير في فخ؟»

«لي في أرض الأساطير التي استصفيتها
وطئ ضاق على خطوي لا أقدر أن أمشي فيه
الأنى دائمًا فاجأت بالفجر خطاه؟
وهو لا يجرؤ أن يحضرنني

عجبًاً 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 الأنما في سياق المجتمع، بكل دوائر الترشيح التي تتوسط المسافة بين إطاره الحضاري العام والفرد الناشئ، فتسنم بمرور نخبة معينة من التأثيرات، تسهم إسهاماً في تشكيل الأنما».

تحت مصباح هذا التعريف يتسع مفهوم الوطن اتساعاً هائلاً، إذا لم يعد الوطن مجرد تاريخ وجغرافياً، بل أصبح مكوناً للذات ومسهماً عضوياً في خلق الأنما، وأصبح واهب المفاهيم التي نظر بها إلى أنفسنا وإلى العالم، أي أصبح مرادفاً للثقافة.

هنا يصبح «الوطن/ الهوية» حركة ثقافية مستمرة، ومتى وقفـت هذه الحركة وقفـت الهوية ، بمعنى أن الغياب المعرفي عن المشاركة في إنتاج الفكر هو غياب للإنسان نفسه وبالتالي غياب هويـته. وهـنا يأتي السـؤـال : هل ثـقـافـتنا ثـابـتـة لـتـكـون هـويـتنا ثـابـتـة هي الأـخـرى؟ أم أنها ثـقـافـة مـتـحـرـكة؟

السؤال هذا أجاب عنه كثـيرـ من المـفـكـريـنـ والمـثقـفـينـ :

محمد عابد الجابري يصف ثقافتنا بأنها :

- أ- ثقافة خارجة عن المجتمع الحضري ، فهي ثقافة قبلية .
- ب- ثقافة مجتمع ميت ، لأنها تمثل نظاماً فكرياً مقفلأً .
- ت- ثقافة انتفعاعية ، فهي وسيلة لكسب العيش .
- ث- ثقافة انشطار داخلي بين ماض زاهر وحاضر معتم .

(راجع خلدون النقيب ، فقه التخلق ، ص395)

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 أحادبية في مقابل التعددية .
- ث- أنها رغبوية في مقابل التاريخية .

في مقابل مثل هذه الآراء يقف الكتاب القوميون على الضفة المقابلة تماماً ، حيث يرمون الثقافة بياقات 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 ، ومتعلالية فوق الملابس والأوضاع الاجتماعية المختلفة .. وهم بهذا إنما يمجدونها أو يدينونها جملة ، وكلا الموقفين يفضيان إلى أمر واحد هو الغفلة عن التاريخ» (محمود العالم ، مفاهيم وقضايا إشكالية ، ص13).

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 يصنعنها 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 والأيديولوجيا:

مَيِّز العروي في (مفهوم الأيديولوجيا) بين ثلاثة مجالات ، وثلاثة معانٍ كبيرٍ :

1. في مجال الصراع السياسي : تعني الأيديولوجيا كل تفكير خادع أو تضليلي = (الأيديولوجيا قناع) .
2. في مجال الاجتماع : تعني مجموعة الأفكار والقيم والمثل التي تبنيها جماعة ما ، والتي تحدد لها رؤيتها للواقع الاجتماعي وللتاريخ = (الأيديولوجيا رؤية كونية) .
3. في مجال نظرية المعرفة : حيث تعني الأيديولوجيا المعرفة الظاهرية السطحية ، في حين أن العلم هو المعرفة العميقه بكله الأشياء .
ـ (محمد سبيلا ، الأيديولوجيا ، ص 9).

يلتقي مع العروي في تقسيمه الأيديولوجيا إلى هذه المستويات الثلاثة كثير من المفكرين : فهذا أنطوني غرامشي الذي يسمى «منظر البنية الفوقية» يعرف الأيديولوجيا بأنها : «تصور للعالم هو بمثابة عقيدة تحفز لا على النظر بل على العمل» ، كما يختلف مع العروي كثيراً منهم . ويعمل «سبيلا» هذا الاختلاف بأنه ناشئ من النظر إلى الأيديولوجيا 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 / متبااعدة في الإجابة، وخرج بدون حسم، وأعتقد أن الأديان داخلة 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 المقايس 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 الحوالى في كتابه (العلمانية ، ص9) «جاءت الاشتراكية والقومية (الوطنية) والديمقراطية والحرية ، وفلسفة التطور واللادينية ، وغيرها من المسميات والشعارات .. وسرت عدوى هذه الأوبئة سريان النار في الهشيم ، وتغلغلت في العقول والقلوب .. الخ».

الوطنية إذاً في ميزان الإسلام ، حسب نظر الشيخ الحوالى ، من الأوبئة الفتاكـة تماماً مثل الحرية والديمقراطية .

حسب اطلاقـي ، فإن جميع الأديان والنحل ترى أن العقيدة هي الوطن ، ما عدا تيارين ، أحدهما مثالـي وهو الصوفية ، والثانـي مادي وهو العـلمانية :

- الصوفية :

«ابن عربي نظرية (الإنسان الكامل)، والإنسان الكامل في اصطلاحه هو (الكون الجامع)، حيث يرى أن قيام العالم بالإنسان الكامل، فنحن هنا أمام (علوم روحية) لنستمع إليه يقول:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبى

إذا لم أجد ديني إلى دينه داني

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة

فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف

وألواح توارة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أني توجهت

ركائبه فالحب ديني وإيماني

ويقول :

عقد الخلائق في الإله عقائداً

وأنا اعتقدت جميع ما اعتقاده»

(راجع أبو الوفا الغنيمي، مدخل إلى التصوف الإسلامي،

ص 203)

- العلمانية

تقول الموسوعة : علمانية :

«حب المرء لوطنه واحد من أكثر العواطف تغلغاً بعمق برسخه

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 نقيد حريته» (محمد أركون، *العلمنة والدين*، ص⁹). أظن بعد هذا أن العلمانية وارتباطها بالوطن لا يحتاجان إلى إيضاح.

في ظل الأيديولوجيا بقي سؤال لابد 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 ضوئها 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 وال التربية:

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 تبع فقط من الأمم الديمقراطية .

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 «الأنماط المحورية» ، وهناك إطارات حضارية تعلي من شأن «الجماعية» كفلسفة أساسية في توجيه الحياة الاجتماعية . وهو ما يتمحض عن نوع آخر من الأنماط يسمى «الأنماط / الدور» والمقصود بهذا التعبير «أن الأنماط أو الذات كما يعيشها صاحبها في هذه المجتمعات تميز 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 فمواطتك مريضة تحتاج إلى زرع كليتين لا كلية واحدة.

الشلل الثالث الذي تنتجه هذه التربية هو إحاطة مناهجها بهالة من القدسنة: 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 أزهد 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 متباعدة عمياً، فالوطن هو (خصوصيتنا) أو (مصر أم الدنيا) أو (بلاد العرب أو وطني).

بهذه اللغة الطوباوية أو البغاوية 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 إنجليزي:

«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 يتمي هو أيضاً إلى»

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 مدح الوطن، هو شكل من أشكال هجاء الوطن، كما أن الإفراط في التذمر من الوطن هو ضرب من ضروب العبودية».

(الكرمل، عدد 58)

6- الوطن والعالم:

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 .

ذلك 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 أللقاها 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، لابد لهذا الحس الذي يكون من مفرزاتها أن يكون هو الآخر متغيراً أبداً. لكن حتى التغيير نفسه حين يكون بلا مقدمات ناضجة تهيئ له، يكون تغييراً فوضوياً وبلا جدل، لذلك فمن خصائص التغيير، أن يحمل إيجابيات ما سبقه، ثم يتتجاوزها، وبذلك يكون تجسيداً للحركة المتواصلة. إذاً، فالحس الاجتماعي في هذا الضوء، يمكن التعرف إليه تعرفاً غير أكاديمي، تعرفاً يبدأ من التربة الاجتماعية التي ولدته متابعاً، يحمل الأنضج فالأنضج من طموحات المجتمعات الإنسانية. وبداءً من أن اللغة العربية لم تكن أداة للثقافة، بل كانت هي الثقافة نفسها، كما يقول أحد المفكرين المعاصرين، وانطلاقاً من أن الطبيعة الشعرية طبيعة مشوية 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 القصدية هي التي ربطته بالمخاطب باستمرار، هي التي جعلت النغمة الخطابية تسيطر

على شعرنا القديم كله، وهذه الخاصية بدورها تؤمئ إلى تلك المنطقة المشتركة من الأرض النفسية والشعرية التي يلتقي عليها الشاعر والسامع.

لا شك في أن تلك الأرض الشعرية 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، لابد 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 بشروة حيوانية محدودة ترتبط بشيء لا دخل لإرادته فيه، شيءٌ مجهول هو المطر وخصب الأرض، ومن الطبيعي أن تتركز هذه الثروة في موقع أكثر منها في موقع آخر. إنها أشبه بدوائر تصغر وتكبر، ولا بد للفرد بعد هذا من أن يكون داخل هذه الدائرة أو تلك، وإلا تخطّه الموت جوعاً.

الفقر هو الحس الاجتماعي الأول الذي يواجهنا في الشعر الجاهلي:

ذريني للغنى أسعى فإني
وإن أمسى له حسب وفي ر

وأبعدهم وأهونهم عليهم
رأيت الناس شرهם الفقير

المال إذاً، لا الحَسْبُ، هو هاجس الشاعر الجاهلي ، لذلك يهتف شاعر آخر بقوله:

وَمَا زَلْتُ أَبْغِي الْمَالَ مَذْ أَنَا يَافِعٌ
وَلِيَدًا وَكَهْلًا حِينَ شَبَّتْ وَأَمْرَدَا

وينزلق من لسان شاعر آخر ما نعتبره غريباً، وهو يعتبر الغنى لا
الحسب والنسب، هو الخلود، ويقول:

وتقول عائلتي وليس لها
بغدٍ ولا ما بعده علم
إن الثراء هو الخلود وإن المـ
ـراء يكرب يومه العـدم

لذلك أصبح الركض وراء المال هو الملجأ الوحيد للهروب من تلك الصورة المرعبة التي يرصدها عروة بن الورد بقوله:

ذريني أطّوّف بالبلاد لعلني أخليك
 أو أغنك عن سوء محضر
 فإن فاز سهم للمنية لم أكن جزوعاً
 وهل عن ذاك من متأخر
 وإن فاز سهمي كفكم عن مقاعدِ
 لكم خلف أدبار البيوت ومنظر

ويغتلى الإحساس فى شاعر جاهلى آخر هو أبو النشناش

النهشلي ، إلى حد أن يعتبر أهل الثروة أعداءً له ، ولذلك فإن له في رقابهم ثأراً دائمًا لابد من طلبه باستمرار . إنه يصرخ :

وداوية دهماء يخشى بها الردى
سرت بأبي النشناس فيها ركائبه
ليدرك ثأراً أو ليدرك مغنمًا جزيلاً
وهذا الدهر جم عجائبه
إذا المرء لم يسرح سواماً ولم يرخ
سواماً ولم تعطف عليه أقاربه
فللموت خير للفتى من قعوده
فقيراً ومن مولى تحف عقاربه

أبو النشناس هذا كان أميناً في تعبيره عن الحس الاجتماعي للفرد الجاهلي الذي يرى الموت أكثر راحة من الحياة الجاهلية .

هذا الحس الفاجع بالفقر وبطاردة الجوع ، كان مصدرًا لعدة قيم كان المجتمع الجاهلي يحوطها بالتقديس ، كما كان مصدرًا لعدة مواقف تقاد تلمس منها الدخان . لقد كان هذا الحس مصدر ذلك الغناء الأسطوري بالكرم ، فالكرم هو القيمة الاجتماعية الغريبة التي تلاحق أذنيك كلما سمعت شعرًا 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 التعظيم الأسطوري الذي غطى به الشاعر أبو خراش جوعه الكاسر حين قال :

وإنني لأنني الجوع حتى يملّني
 فيذهب لم يدنس ثيابي ولا جرمي
 مخافة أن أحيا برغم وذلةٍ
 وللموت خيرٌ من حياة على رغم

نعم إننا نضحك على هذا مثلما نضحك ونحن نسمع الشنفري
 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 فرق بين حبي وائل
 بكر تساقيها المنايا تغلب

كان يعبر عن حريق اجتماعي يصطلحى به الجميع، فمن لا يظلم
 الناس يُظلم، كما يقول زهير، ولذلك أصبح السلب والنهب محل
 افتخار، ليس فقط على الأبعد، بل :

وأحياناً على بكر أخيها إذا ما لم نجد إلا أخانا .
 هذا المجتمع الخائف الجائع لابد 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 اعتقاده 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
عجبـيـجـ الجـمـالـ بـالـأـثـقـالـ
قد تجنبـتـ وـائـلـاـ كـيـ يـفـيـقـواـ
فـأـبـتـ تـغـلـبـ عـلـيـ اـعـرـازـالـيـ
لـمـ أـكـنـ مـنـ جـنـاتـهاـ عـلـيـمـ اللـهـ
وـإـنـيـ بـحـرـهاـ الـيـوـمـ صـالـيـ

هذه المرارة الشعرية، هذا الانشطار القلق الباكى هو الذي يمثل الحس الجاهلي حقاً، فالفرد الجاهلي لا يقصد إلى العنف، ولكنه حين يُرغَم عليه يقابلها بأقسى منه، كذلك يقول شاعرهم:

أـنـىـ عـلـيـ بـمـاـ عـلـمـتـ
فـإـنـيـ سـهـلـ مـخـالـفـتـيـ إـذـاـ لـمـ أـظـلـمـ
فـإـذـاـ ظـلـمـتـ فـإـنـ ظـلـمـيـ قـاصـمـ
مـرـ مـذاـقـتـهـ كـطـعـمـ الـعـلـقـ

لذلك نرى الفيض الزمانى ينづف بذلك الحزن، وقد جُردَ من لحظة الاختيار حين يقول:

صفحنا عنبني ذهلٍ
 عسى الأيام أن ترجم
 فلما صرحت الشر
 ولم يبق سوى العداون
 وفي الشر نجاة حين لا ينجيك إحسان

وقلنا القوم إخوان
 مع قوماً كالذى كانوا
 وأمسى وهو عريان
 دنّاهم كما دانوا

ولمّا رأيت الود ليس بنا فاع
 وإن كان يوماً ذاكواكب مظلما
 صبرنا وكان الصبر منا سجية
 بأسافانا يقطعن كفأً ومعصما
 يفلقن هاماً من رجال أعزه،
 علينا وإن كانوا أعقّ وأظلموا

وليس هذه المراة بأعجب من تلك التي يتفجر بها الحصين بن
 الحمام المري ، وقد مر بال موقف نفسه ، إذ يقول :

إن مراة 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 مدحج
 سراتهم بالفارسي المسرد
 فلما عصوني كنت منهم وقد أرى
 غوايتم 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 يصور ذلك الذئب الذي جاءه جنح الظلام، الذئب يريد الطعام ولا يريد الحرب، لا يريد المبارزة، لا يريد أن يأخذ بالقوة، وهنا يبيّن الشاعر ويهتر، ويقول:

ورأيت حقاً أن أضيفه	إذ رام سلمى وأتقى حربى
فوقفت معتاماً أزاولها	بمهند ذي رونق عصب
فعرضته في ساق أسمنها	فاجتاز بين الحاذ والكعب
فتركتها 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 طرفة وبعض الشعراء من قبله. كما وصفوا بإسهاب ظاهرة التمرد الناتج عن الجوع المتمثلة في الشعاء 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 تمزق الحياة الزوجية، الذي يعود سببه إلى الفقر، فهذا عبيد بن الأبرص يقول:

تلك عرسى غضبى تريد زيني
 ألبينٍ ت يريد أم لدلال
 إن يكن طبك الفراق فلا أحد
 فعل أن تعطيفي صدور الجمال
 أو يكن طبك الدلال فلو في
 سالف الدهر واللاليالي الخواли
 ذاك إذ أنت كالمهأة وإذا آ
 تيك نشوان مرخياً أذىالي
 فدعني مط حاجبيك وعيشي
 معنا بالرجاء والتأمل

إذاً هي غضبى من قلة المال، إنه يريدها 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 للترافق بينه وبين زوجته فيقول:

ولما التقينا غدوة طال بيننا
 سباب وقدف بالحجارة مطرح

أجلٍ إليها من بعيد وأتقى
حجاراتها حقاً ولا أتمزح

ويرسم الشاعر الجميع الأسي صورة التمرد الموجع الذي قامت
به زوجته بعد أن قل ماله فيقول:

أمست أمامة صمتاً لا تكلمنا
مجنونة أم أحسست أهل خروب
مرت براكب ملهوزٍ فقال لها
ضري الجميع، ومسيه بتعذيب
لما رأت إيلي قلت حلوبتها
وكل عام عليها عام تجنيب

قد يكون الضباب الشكلي عند الجميع في شعره هذا حاجباً من
دون تذوق تجربته تلك، عندما تمردت زوجته عليه، لأنه لم يعد
يخاف ، ولتدوقي هذه التجربة أقل هنا ما كتبه أحد النقاد المعاصرین
وهو الدكتور محمد التويهي ، حين نشر هذه التجربة باللهجة المصرية
فقال :

الست بسلامتها مطولة خrust منتقطش
مالها كده ملوية بوزها طوله شبر
مش عوزة اتكلمنا حضرتها يظهر مش عجبنها
مش عجبينك يا ست، محناش أَد المقام
الله مالها يا خويا جرالها إيه الوليه ديه
اتجنت، ركبها عفريت، الله، استني
ما تكنش الست بسلامتها قبلت واحد من أراييها
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 وال الحاجة - فما أشبهه الليلة بالبارحة.

في العهد الإسلامي العظيم خفت الشعر، وقف رياح القبلية التي كانت تغذى فيه ألسنة اللهب، لقد أصبحت الحياة لقاء بين الفكر والعمل ﴿وَالشُّرَكَاءِ يَنْعُمُونَ * أَلَّا تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِمُونَ * 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 بعنائه 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 نصاعة. وكان لابد من بروز ظواهر شعرية عديدة، منها ظاهرة الشعر الغزلي بنوعيه العنري 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 اعتقاد 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 مجتمعون على أنه عهد تركزت فيه الثروة في يد قلة من الناس، وبقي الأكثريّة من المسلمين وبخاصة الموالي نهب الفقر والفاقة، «إنما السواد بستان لقريش».. تلك الكلمة انطلقت بحدة حاسرة دون أي غطاء، على الرغم من مناقضتها لروح التعاليم الإسلامية، واستمرت في الحياة العملية استمراً متزايداً مريراً.

السواد أصبح فعلاً بستانًا لقريش، لمجموعة من الجبة.
فهذا زياد بن أبيه، يكتب لمعاوية:
دوخت العراق - وجبت براها 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 الجبة 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 الملائكة بسخرية المرء:

أحار ابن بدر قد وليت إمارة
فكن جرداً فيها تخون وتسرق
وباه تميماً بالغنى إن للغنى
لساناً به المرء الهبوة ينطق

وهذا الشاعر الباقي يخاطب الخليفة عبد الملك بقوله :

أبلغ أمير المؤمنين رسالة
تشكوا إليه مظلة وعويلا
أخليفة الرحمن إنا معشر
حنفاء نسجد بكرة وأصيلا
عرب نرى لله في أموالنا
حق الزكاة منزلاً تنزيلاً
إن السعاة عصوك حين أمرتهم
وأتوا دواهي لو علمت وغولا
إن الذين أمرتهم أن يعدلوا
لم يفعلوا من ما أمرت فتيلا

هذا هو إذن حال العرب، العرب الحنفاء، الذين يسجدون بكرة وأصيلا، فما بالك بتلك الطائفة المنبوذة التي يسمونها الموالي . لقد نزف شاعر منهم بقوله :

أبلغ أميّة عنِي، إن عرضت لها
وابن الزبير وأبلغ ذلك العربا
إن الموالي أضحت وهي عاتبة
على الخليفة تشکوا الجوع والحربا

هل تلمس هذا الرعب الكامن في هذا الشعر؟ إنه يخاطب أميّة 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 بال الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز إلى أن يهتف «لقد بعث الله محمداً هادياً ولم يبعثه جابياً» هذا الهتاف 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 كسراوية أخرى، هكذا يقول الشاعر عبدالله السلوولي في هذين البيتتين:

فإن تأتوا برملة أو بهند

نبياعها أميرة مؤمنينا

إذا ما مات كسرى قام كسرى

نعد ثلاثة متناسقينا

ويصرخ شاعر آخر مليئاً بالغيض والفقير من هذه الصرخة العالية:

خشينا الغيض حتى لو شربنا

دماء بنبي أمية ما رويانا

لقد ضاعت رعيتكم وأنتم

تصيدون الأرانب 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 لصاحب مبغضٌ
 يرى كل ما كان من ذاك دينا
 وكل يسر بما عنده، يرى
 غث ما في يديه سمينا

هذه الانقسامات العقائدية لم تبق في ميدانها اللغظي وحسب، بل دخلت إلى مرحلة التعليل والتبرير الذهنيين، فظهرت على الصعيد الفكري مسألة الجبر والاختيار كتعليق لمشروعية أو عدم مشروعية ذلك الظلم الاجتماعي، فهذا معبد الجهنمي وعطاء بن يسار يأتيان حسن البصري فيسألانه:

يا أبا سعيد، إن هؤلاء الملائكة يسفكون دماء المسلمين،
ويأخذون الأموال، ثم يقولون: إنما تجري أعمارنا على قضاء الله
وقدره.

فيفقول الحسن: كذب أعداء الله.
وتستمر الحياة وتستمر معها التعليقات 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 أعوناً
 فيجيبه آخر:
 لقد أظهر الجور الولاة وأجمعوا
 على ظلم أهل الحق بالغدر والكفر

ويجيء ثالث :

وعطلت الأحكام حتى كأننا
على ملة غير التي نتنحّل
تحل دماء المسلمين لديهم
ويحرم طلع النخلة المتهدل
فيما رب هل إلا بك النصر يرجي
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 الجوهر، وتقدر قيمته بمائة وثلاثين مليون دينار، هكذا يقول التاريخ، كما يقول إنه أصبح لكل ضرب من ضروب اللهو في العهد العباسي علُّمٌ يعرفه علماؤه ويقربهم إلى لون الجاه والرئاسة. لقد أصبحت الحياة أكثر تعقيداً، فالمساوئ التي التقينا بها في العهد الأموي كشفت عن ساقيها بصورة أكثر بشاعة.

لقد ضرب العباسيون على العرب حزاماً من الإبعاد والشك الدائم، وأحاطوا الأجناس الأخرى وهي تكون الأكثريّة في بعض المناطق، أحاطوها برعاية ذكية أول عهدهم، تزيد هذه الرعاية وتنقص حسب موازين الرياح السياسية، ثم - وهذا هو الأهم - سلكوا طريقاً دموياً، 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 بالزنقة ثم يهدر دمه إن حقاً أو باطلًا.

أساتذتنا يقولون بأن الشعر السياسي قد اختفى فيه. والدكتور طه حسين بعد أن يؤكد هذه المقوله يعللها بأن الدولة العباسية كانت دولة مركزية، وأن الفرس كانوا هم المقدرين فيها، ولذلك قضى على المعارضة قضاء تاماً.

إن المجتمع في مثل هذه الظروف لابد أن يتفجر فيه حس ما، هذا الحس بالضرورة لابد 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 الزُّهدى المنطوى على نفسه، إلى تلك الصورة التي أصابت الدولة العباسية بعده 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 تبع لنا مالاً ومزدرعاً

كمما لجيراننا مال ومزدرع

واخدع خليفتنا عنها بمسألة

إن الخليفة للسؤال ينخدع

هذه البائسة زوجة الشاعر، تمد عينيها فترى لجيранها مالاً
ومزدراً، 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 أوضّحه النقاد في شعر
أبي تمام وأبي نواس ومن قبلهما بشار، بل سأقف على شيء آخر.
المتنبي وابن الرومي وأبو العلاء هم الذين نلمّس الحس الاجتماعي
في شعرهم، وقد لبسوا 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 عنااء في الوصول إلى
مضمونه، و موقفهما بينَ بالغ النضج، لكن المتنبي على الرغم من
عشرات الكتب المؤلفة فيه، وعلى الرغم من الاحتلال 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 تعقيّدات عصره، ومن تحويله المضمون
الشعري من مضمون مشاهدة إلى مضمون معاناة.

لقد كان المتنبي بتعبرنا الحاضر، قوياً 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 نتدوّقها في عصرنا الحاضر. لقد أوضح التاريخ الأدبي سبب إعجاب المتنبي بسيف الدولة، وصدقه العاطفي في مدحه. ذلك لأن سيف الدولة كان قائداً عربياً شجاعاً، يختلف عن أولئك الذين تسيرهم الأعاجم في بغداد، والذين يعبر عنهم بالطبول في قوله:

إذا كان بعض الناس سيفاً لدولة
ففي الناس بوقات لها وطبو

هو إذاً يحرق لا لأنه يريد المال، فهو يعتبر المال شرّاً:
وشر ما قننته راحتي قنص
شهب البرزة سواء فيه والرخم

وهو لا يريد الشهرة:
أنا الذي نظر الأعمى إلى أبي
وأسمعت كلماتي من به صمم

إنه يوضح ما يريد بصورة باللغة الضبوء:
لعمرك ليس المجد زقاً وقيمة
فما المجد إلا السيف والفتكة البكر
وترکك في الدنيا دويًا 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 جراحته 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 قمع بالحياة الدينية:

الظلم من شيء النفوس
فإن تجد ذا عفة فلعلة 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 يهمن يسهل الهوان عليه
 فما لجرح بميت إيلام

وإذا كانت المنية حتماً
 فمن العجز أن تعيش جباناً

ومن يعرف الأيام معرفتي بها
 وبالناس روى رمحه غير راحم

هذه التجارب القصيرة الحادة، واللإنسانية أحياناً، وهذه النقطة 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 مبرّحاً، لقد أصبح الحس الاجتماعي فجأة أسرع من الشعر، فقد أخذت القيم القديمة تتراكم بتباطع مذهل، وارتقت مصابيح العلم لتجعل للناس عيوناً أوسع من تلك التي كانوا ينظرون بها إلى أوضاعهم وإلى العالم، وتلاقت الدنيا فكاد المشرق من أهلها بمغرب يتغير، وسقطت الرؤية ذات البُعد الواحد، لقد خرجت القبيلة على أن تكون دماً أزرق، أصبحت قبيلة الإنسان هي الوطن، أصبحت هي المجتمع، وبهذا تبدل مفهوم التراث. وبعد أن كان نهرًا خيالياً يتدفق من بعيد ونشرب نحن أصوات تدفقه، أصبح - أي التراث - تلك النبضات الحية المثمرة التي تهب الحاضر طموحة، تلك هي النغمة الشعرية والاجتماعية الجديدة التي تقول: وهل إن كان حاضرنا شقياً نعيش بكون ماضينا سعيداً؟ لذلك كان المجتمع في عهد النهضة يعاني من ذلك الاختلاف الهائل بين الواقع والطموح. كان وجданه 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 حتماً تغفل
أما علمتك الحال ما كنت تجهل
أغث بلدًا منها نشأت فقد عَدْت
عليها عوادٍ للدمار تعجل

تؤمل إصلاحاً وترجو سعادة
 ألا باطل ما ترجي وتؤمل
 وما هي إلا دولة همجية
 تسوس بما يقضى هواها وتعمل

وكان الرصافي هو الآخر أشد نقاوة 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 موذعاً بفرحة المجتمعات العربية كلها،
 وفرحة الشعراء، ولكن مكانه لم يبق فارغاً، لفقد امتلاً بالاحتلال
 الاستعماري، فذهبت المجتمعات العربية تئن من وطأته، وذهب
 الشعر حاملاً حسه الاجتماعي يقارع ويحفز 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 بجهاد 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 أبناءً من الكتب، ولم يعد يجدينا أن نصرخ :

ملأنا البحر حتى ضاق علينا

وظهر البحر نملؤه سفيننا

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 البشرة 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 الأفعال 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 طولياً 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 محملاً 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 مررت حركة الشعر الحر كالحس الاجتماعي تماماً، بانكسارات قاتلة، ومررت بانشطارات يتسم بعضها بطفولية ادعائية عاجزة، جنحت إلى الانكفاء داخل الذات أو القفز إلى المجهول، لكن يبق ما يمكن تسميته بالاتجاه السيابي، تياراً صافياً يعانق الحس الاجتماعي باستمرار.

هنا أقرأ قصيدة في اعتقادي أنها تمثل الشعر الجديد:
يعيئون،

أبوابنا البحر،
فاجأنا مطر.

لا إله سوى الله.
فاجأنا

مطر ورصاص. هنا الأرض سجادة، والحقائب غربة!
والظهور التي استندت للخناجر مضطرة للسقوط
يا بلادي، نجيئك أسرى وقتلى
وسرحان كان أسير الحروب، وكان أسير السلام

على حائط السبي يقرأ أبناء ثورته خلف ساق مغنية
والحياة طبيعية ،
والحضار مهربة من جبه العبيد
إلى الخطباء ،
وما الفرق بين الحجارة والشهداء؟

يمكن أن نُحرّح هذه القصيدة بأنها حملت الجانب القاتم من الوضع العربي ، وبأنها فقدت نبضة التفاؤل بالمستقبل ، ويمكن أن تحرّح كذلك بأن بنيتها الشكلية بنية تراكمية ، تحمل صوتاً وراثياً ورثائياً على وجه التحديد . ويمكن أن تُرجم بغير هذا وذاك ، غير أنها في اعتقادي تبقى متداقة في الاتجاه الإيجابي المعاصر . لقد تكلم الشاعر من الداخل ، إنه أحال تجربته بصدق فني ، وبانفجارات متتابعة 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 ألقيها الأستاذ محمد العلي ، رئيس تحرير جريدة اليوم ، بقاعة جامعة الملك فيصل بالأحساء «اللهوف» بدعوة من مكتب الرئاسة العامة لرعاية الشباب بالأحساء مساء يوم الخميس 18/1/1398هـ. ضمن موسمه الثقافي لعام (1397-1398هـ) الموافق (1977م)

حول الفموض الشعري

أود أن أبدأ حديثي الموجز ببيت لأبي نواس، حيث يقول:
أصبح الحسن فيك يا أحسن الأمة
يحكى سماحة ابن حبيش

البيت هذا يلغى 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 المصابيح، عليهم أن يلغوا هذا البيت إلغاء تماماً، 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 امتلاكه بوساطة اللغة، أي إن مرحلة التجريد هي أولى مراحل تفرد «الأن» عن «الآنت» 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، وتتطور الإنسان فـ «الإنسان بدأ يفكر عندما بدأ يتكلم»⁽¹⁾ ولم يكن قول ابن رشيق «لأن المعاني إنما اتسعت لاتساع الناس في الدنيا، وانتشار العرب في أقطار الأرض»⁽²⁾ لم يكن قوله هذا إلا ومضياً وتلك الحقيقة الأبدية.

غير أن جماعية اللغة، وتطورها، وفق تطور هذه الجماعية نفسها.. لا يعنيان تجريد الظاهرة النفسية من خصوصيتها الفردية، لا يعنيان وقوف الفنان وقوفاً أعزل، ذلك لأن الجماعية ليست مفهوماً ميتافيزيقياً، بل وهي تلك الشبكة من العلاقات الإنسانية والحياة المعاشرة، هذا إلى جانب أن الإدراك الجمالي للواقع، الحوار الوج다كي 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 نسبيتها 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 متباудتين : فالمادة حين تستخدم في الأشياء

الحسية مثل : دار غامضة ، وإنسان غامض ، فهي تعني أن «الدار ليست على شارع» أو أن هذا الإنسان «مموم» ، ولكنها حين تستخدم في الأشياء الذهنية ، أو أسماء المعاني مثل : المسألة ، والرأي ، والمعنى .. فهي تعني «الدقة ، واللطف» ، فالمسألة الغامضة هي : «التي فيها نظر ، ودقة» و«أغمض في الرأي - أصاب» و«معنى غامض - لطيف».

(اللسان) إذاً يضع أيدينا على أول جذر للغموض الفني ، وهو ذلك الموصوف باللطف 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 أَنفُسُهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ (البقرة - 9) يقول الرمخشري : «الشعور هو علم الشيء . علم حسي من الشعار ، ومشاعر الإنسان حواسه ، والمعنى لحق ضرر ذلك بهم كالمحسوس ، وهم لتمادي غفلتهم كمن لا حس له» .

ويقول الشيخ محمد عبده في تحليل الكلمة نفسها في تفسير المنار «المعروف في كتب اللغة أن شعر به - كنصر وكرم - يشعر شعراً بالكسر والفتح ، وشعوراً .. معناه علم به ، وفطن له ، وأدركه ، والفتنة تتعلق بالأمور الدقيقة . وأطلق بعض المفسرين أن الشعور إدراك المشاعر ، أي الحواس الخمس؟ والتحقيق أنه : إدراك مادي من حسيّ ، وعقليّ .. 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 لفظ يكن عند الشاعر توليد معنى، ولا اختراعه، أو استظراف لفظ وابتداعه، أو زيادة فيما أحجف فيه غيره من المعاني، أو نقص عما أطاله 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، والفتنة هي إدراك ما دق، وخفى . . 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:

يعُرّف أحدهم الفلسفة بأنها «نقد آرائنا»، وأراني بطوعية كاملة محدوداً إلى هذا التعريف، ذلك لأنه ليس أشد عسراً من أن يهدم إنسان ما رأيه 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، ونقدتها، 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 جمِيعاً هي: «أن الأمة العربية أمة شاعرة» أقف لأسئل: 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 - يوحي: 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 ..

لقدقرأ 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 مقسمواً بين عباده في كلِّ وهم»⁽⁵⁾.

ب. سأضرب صفحأً عما ذكره صاحب الأغاني وغيره.. من أن «النابغة كانت تضرب له قبة من أدم بسوق عكاظ، يجتمع إليه فيها الشعراء، وكان يوزع عليهم أوسمته النقدية، سأضرب صفحأً عن هذه الحكاية وأمثالها من اللمحات النقدية الجاهيلية مثل «استنوق الجمل»: إذ لعلها تكون من أخيلة الرواة، وسأذهب إلى تلك القصة المتواترة: حين جاء الزبرقان بن بدر يشكو الحطبيَّة عند الخليفة عمر رضي الله عنه، وأنشده قول الحطبيَّة:

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 بيبيت قط أشد عليّ منه. فبعث الخليفة إلى حسان وقال: انظر إن كان هجاه فقال - حسان - ما هجاه، 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، يعني 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 بعد 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 والمواقوف التي دارت في نقدهما القديم حول الغموض والوضوح، وتمركت 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 - نقاًلاً عن المرزوقي - أصياد 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 إذاً 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 للتدخل بين زمنين: زمن القول، وزمن التفسير، ذاك لأن التفسير والتأويل مرحلة لاحقة للإرادة والقصد، وليس بالضرورة أن يكونا متافقين، فضلاً عن أن يكونا مترادفين. ومن هذا نلمح أول إيماءة إلى القاعدة البلاغية التي كبلت الإبداع الشعري طويلاً وهي قاعدة «مقتضى الحال»، إذ على سنتها وحدتها يمكن الالتقاء بين مرحلتي 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 الشرعية العامة لشرح القصيدة.
3. الأفكار الفلسفية والخلقية خاصة.
4. التصورات الغربية والأشياء النادرة⁽⁸⁾.

من مجرد سماع هذه الأوجه الأربع 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 يهمنا في هذا المجال، فهو يربط المعنى بالتصورات الغربية والنادرة، «والغرابة والتدرة تعنيان غير المؤلف الذي هو التعبير الآخر عن الغامض».

ب. إن هذه التحديات «للمعنى» منذ الجذر للغوی - حسبما فسروه - أعطت «السامع» حق التحكم في «القائل»، جعلته مذكراً أو معيناً، 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 اتجاهًا منقسمًا على نفسه حتى حدود التناقض: فيما يصرخ الجاحظ: «إن المعاني مطروحة في الطريق» يصرخ ابن رشيق: «إن ألفاظ العرب أكثر من معانيها»⁽¹⁰⁾.

لقد انطلقو في تحديد المعنى فلسفياً من أن ماهية الشيء، جوهره - عند أرسطو - ليس شيئاً منفصلاً عنه، فالدرك 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 وضعنا للدلالة على المعاني والصور الذهنية، والدليل عليه. أنا إذا رأينا جسماً من بعيد وظنناه صخرة سميناه بهذا الاسم، فإذا دنومنا منه وعرفنا أنه حيوان، لكننا ظنناه طيراً سميناه به، فإذا ازداد القرب وعرفنا أنه إنسان سميناه به، فاختلاف 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 قبل الشعر، ذلك لأن الكلمة الشعرية لا علاقة لها بماهية المدرك الحسي، بل ما يوحى به، وهذا ما عبر عنه باختصار رائع أحد نقادنا حين قال: «مشكلة القديم عند الامدي وسواء، أنه تصور أن الأشياء في الشعر هي الأشياء في الواقع»⁽¹²⁾.

ج. أما «معنى اللفظ» فلا يحتاج إلى الوقوف طويلاً لمعرفته 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:

وَجَدَتْ رِقَابَ الْوَصْلِ أَسِيافَ هَجْرَهَا
وَقُدَّ لِرَجُلِ الْبَيْنِ نَعْلَيْنِ مِنْ خَدِي

هذه الاستعارة التي يعلق عليها ابن رشيق بقوله: «فما أهجن
رجل البين، وأقبح استعاراتها، ولو كانت الفصاحة بأسراها فيها»⁽¹³⁾.
د. نصل من خلال هذا إلى ما يلي:

1) تحديد المفاهيم الإبداعية، والقيود التي فرضتها الذهنية
المنطقية.. لم تستطع إيقاف المبدعين من تدفهم العفو، 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 والفارس الرازى وكشاجم الذى يقول:
«المثل العجيب، والبيت النادر كلما دقَّ معناه ولطف حتى يحتاج إلى
إخراجه بغوص الفكر عليه، وإجالة الذهن فيه.. كانت النفس بما
يظهر لها منه أكثر التذاذاً، وأشد 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 العفو الذي وجد صياغته الاجتماعية في الصعاليك منذ
العصر الجاهلي مروراً بالعديد من أمثاله في العهدين الأموي والعباسي
- هذا الإيمان الثابت لم يكن بواسع القيم الجمالية أن تخلص 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 أدرى فعدل إلى الطعن عليه»⁽¹⁵⁾.

وعدم الفهم هذا الذي يتكرر ذكره كثيراً في النقد القديم، ويشكوا 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 والنشر واصفاً الشعر بـ «أن يكون نحوه مقبولاً»، والمعنى من كل ناحية مكتشوفاً، واللفظ من الغريب بريئاً⁽¹⁶⁾ أما النثر «فأن يكون اللفظ متناولاً»، والمعنى مشهوراً .. إلخ، وهذا قولٌ معناه نفي الحدود بين وظيفتي الشعر والنشر.

هذا الموقف نفسه هو ما يتكرر الآن على ساحتنا الأدبية.

4- بлагة الغموض:

اقتبس هذا التعبير «بلاغة الغموض» من الناقد محمد بنّيس، 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 المتغيرة 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 المتلقى

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 وجده، من هنا كانت لغته خرقاً للسياق اللغوي الذي تعود عليه السمع طوال قرون، ومن هنا تولّد غموضه، ولنلمس ذلك في الوجوه العديدة الآتية:

(ب) سقوط الأغراض:

إن أول ما نلمسه في القصيدة الحديثة هو سقوط الأغراض التي كان المتلقى يحفظها عن ظهر قلب، لقد أصبحت الأغراض داخلية غير محددة للقارئ، لقد ذهبت ظروف أن يكون الشاعر لسان قبيلة، أو صناعة لأحد، عاد الشاعر إلى نفسه، إلى مسؤوليته تجاه الحركة الاجتماعية، اشتbeck صوته الداخلي بملائين الأصوات من حوله، وراح يعبر عن تلك الحالة وحسب، حيث صارت اللغة هي جناحيه: حين تقول الشاعرة غيادة المنفي من قصيدة (تداعيات عطشى إلى عنوان ما)⁽¹⁷⁾.

«أربكت خطواتي الدهاليز، والطرق المعتمة

قتلتنى الممرات

إن المدينة مرهقة

والحصار يعاور نافذتي

والرداء الذي يرتديني

ثقوب القصيدة تلبسني باشتهاء

رائعة هذه الطفلة الآثمة

حين نأتي وتعبث في جسدي كالحياء

موحشةٌ واجهات العواصم

كل العواصم

في يدي امرأة خائفة

ترتعد ..

كاللقيطة في مدن الأولياء

وجهها يحمل الغيم

وجهي برازي ظماً

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 خلدها أن توصل إلينا معنى أو حدثاً، أنها فقط تعبّر عن داخلها، وعن وقوع العالم الخارجي على ذاتها، هذا العالم الذي فرض عليها الدهاليز، وجعل الرداء يرتديها، وتركها تصرخ: إنني متأهبة ولكن أين الموانئ؟ فإذا أضفنا بعد الرمزي للغة القصيدة، وما يوحى به من ألم فاجع، فاجتننا القصيدة بغموضها الأبيض.

(ج) التحول في عناصر القصيدة:

ت تكون 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 :

١- الإيقاع:

الإنجاز العظيم للخليل بن أحمد، وهو إنجاز استقرائي في الأساس، قد أسيء فهمه إلى حد بالغ، ذلك لأن الخليل لم يكن هدفه أن يوصي أبواب التذوق الموسيقي، أو نمو هذا التذوق، وكان فهم القدماء له أكثر تسامحاً من بعض معاصرينا، فأبو العناية 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 إلا تسبح إلا فيها، وبذلك اكتسبت نوعاً من النمطية، نوعاً من العادة القاهرة.

وجاء العصر الحديث ليتساءل قبل كل شيء: ما هو الإيقاع؟ ويجيب فوراً: «الإيقاع هو الحركة المنتظمة في الرمن، ويرجع إلى عاملين: أحدهما جسمي، أي التحرك العضوي الذاتي في الجسم، والثاني اجتماعي مرتب 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 يكفيها 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 مظاهر واحد من مظاهرها، وهو ما أستطيع تسميته بـ «حركة نمو الانفعال» في القصيدة كرافد من روافد الغموض فيها، لنقرأ هذا النص للشاعر محمد الشبيتي من قصيدة (أغان قديمة لمسافر عربي) :

- متى ترحل القافلة؟

- سترحل تواً.

فهيئ 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

وأغفر وجه الطريق من السابلة

- إذن نامت القافلة

فلا الفرض أدى هناك

ولا النافلة.

الشبيتي هنا لم يخرج عن التفعيلة وحسب، فالخروج عليها تعوضه هذه اللغة البسيطة في وجود القصيدة السمعي، فيتنفي عنها أي

غموض ، لكن موسيقاها الداخلية التي تتنفس في تلك الأصوات ، وهي تنتقل ، «والانتقال في الذاكرة العربية يعني التزوح من الجدب إلى الخصب» ، تنتقل من فرحة الجزء «سترحل تواً» إلى ذلك الانطفاء البطيء الفاجع الذي تضاءل رويداً ، رويداً حتى الانطفاء الكامل «إذن نامت القافلة» ، والنوم في بعده الرمزي يعني التخلّي عن الأمل ، يعني العجز عن تأدية الفرض ، يعني الموت الحي .

هذا النمو الانفعالي المتمثل بصورة معاكسة مع النمو اللغوي في سطح القصيدة ، إذ هي تبدأ من نقطة متفائلة «فهيئ 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 والتجوّي ، فالأشوات السائلة والمجبية هي نفسها صوت الشاعر الداخلي ، هذا الشاعر الذي وقف يتميز حزناً أمام هذه الجموع التي تعيش الجدب .. فراح يوهم نفسه عن عمد بأنها ستسير إلى الخصب «تواً» ، ولكنه حين يصطدم بحدران الواقع يسكت - ونحن معه - هذه الدموع اللغوية المندرفة بهدوء درامي صاعق :

- إذن نامت القافلة

فلا الفرض أدت هناك
ولا النافلة

إن أي قارئ لا يصل إلى أبعاد القصيدة هذه ، لابد أن يصفها بالغموض ، وهو غموض لا يعيّب القصيدة ، بل يعيّبه هو نفسه .

2- الصورة:

النقاد القدماء استطاعوا بمهارة أن يحددو مفهوم «التصوير» الشعري ، أو الصورة في مستوى 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⁾ وذلك يعرّفها 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 بالرعب فهو قد صور معنى الرعب»⁽²¹⁾ وتعريفه لهذا يذكرنا بقول الباقلانى 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 يُعني 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 يُعني العيد يدها وأيدينا على الفرق الهائل بين الصورة القديمة ، وما نعنيه نحن بالصورة ، فهي تلك المعبرة عن تطور الإحساس الجمالي والوجداني بالأشياء ، هي تلك

الناطقة عن حركة الأشياء داخل الشاعر، فالتشبيه - مثلاً - لم يعد يجمع بين شيئين متقاربين في وجه ما، بل يحمل شيئاً واحداً هو وقع الشيئين على وجdan الشاعر. وهذا هو مصدر غموض الصورة، لأن القصيدة كلها - أحياناً - تكون صورة واحدة، إذا لم نشرط أن تكون كذلك في جميع الأحيان.

لنقرأ هذه الصورة للشاعر القديم:

أبیت بابواب القوافي کائما
أصادی بها سرباً من الوحش نزعـا
أکالئها حتی اعرس بعد ما
أبیت سحیراً، او بعيداً فاهجـعا

إنه هنا يصور معاناته الشعرية، يعبر عن تلك المعاني الراكضة وهو يجاهد للامساك 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 حقيقة ورائعة لم يكذب على نفسه، وعليينا، كما كذب علينا حين قال:

أنام ملء جفونـي عن شواردهـا
ويـسـهـرـ الخـلـقـ جـراـهاـ ويـخـتـصـمـ

هذه الصورة نفسها يتناولها أحد شعرائنا الناشئين هو الشاعر علي بافقـيهـ فيـ قـصـيـدةـ بـعـنـوانـ (تنـزـيلـةـ)⁽²³⁾ تـقولـ:

تـنـوارـىـ عـنـ العـيـنـ
تـنـدـسـ فـيـ شـلـدـهـ

وتبعـد بيـني وبيـن أصـابـع كـفـي

شـجـنا نـتـلـاقـي ، وـتـشـجـيرـة الضـلـع

هـنـا .. تـوـارـى عنـ الـحـبـر

تـنقـش تـنزـيلـة فيـ منـازـل صـمـتـي

وـتـجـرـح تـنـويـة فوقـ حـزـنـي

وـتـهـرـب مـنـي ، إـلـيـ

وـإـذـا أـتـوـارـى كـمـا فيـ المـذـابـح

تـوقـف عـنـي نـزـيفـي

وـتـنـزـف عـنـي

وـتـمـسـكـنـي مـنـ يـدـي

فـتـذـهـب رـوـحـي

وـتـذـهـب بـيـ لـلـمـسـيلـ

استـقـيـ

حـين تـقـلـنـي قـرـبة الأـهـل أـبـكـي

وـأـهـرـب مـنـ دـمـعـتـي حـين تـلـبـسـنـي لـحـظـةـ

أـنـصـادـي وـأـمـي تـضـمـدـ أـعـبـاءـها بـالـمـاـوـيـلـ

أـصـفـوـ

وـأـصـفـوـ، فـيـصـعـب وـصـفـيـ.

بـافـقـيـهـ لمـ يـصـفـ عـجزـهـ عنـ تـجـربـتـهـ كـمـاـ فعلـ الشـاعـرـ القـدـيمـ، بلـ

حـولـ ذـلـكـ التـمـنـعـ منـ قـصـيـدـتـهـ (علـىـ جـدـلـ)، وـصـفـ كـيفـ تـماـطـلـهـ بـحـنوـ

ضـمـنـ ثـنـائـيـةـ: الـخـفـاءـ - الـظـهـورـ، فـهـيـ تـبـاعـدـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ أـصـابـعـ كـفـيـهـ، إـنـهـاـ

لـصـيـقـةـ بـهـ إـذـاـ لـيـسـ مـثـلـ تـلـكـ الـهـارـبـةـ بـعـيـداـ، إـنـهـاـ تـوـقـفـ نـزـيفـهـ فـيـ الـوقـتـ

الـذـيـ تـسـوارـىـ فـيـهـ العـيـنـ، بلـ وـتـنـزـفـ عـنـهـ. وـهـيـ، أـيـ الـقصـيـدـةـ، لاـ

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 نهتمي إليها بتلك الآثار التي ذكرها، وهي هروب من الدمع، أي خجله حين مسته سنة الضعف، وذلك التصدي مع الأم - الوطن، تلك التي تضمد أعباءها بالموابيل، أي بالأمال والإصرار عليها وهنا يبلغ الصفاء، الصفاء الذي لا يوصف، وهنا تصل القصيدة نفسها إلى أن تكون كلها صورة حية يتعانق 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 الالاتجاهات، فغالب شكري - مثلاً - وهو من أبرز الأسماء النقدية يعتبر الرؤيا مرادفة للمنهج الذي يسود لفترة ما في مجتمع معين ثم يعود بعد صفحتين اثنين 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 المعونة بعنوان (الرؤيا) فلا نجد إلا كلاماً معاداً، مثل ذاك الذي لا يرى 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 كحصلة 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 خصوت عصرها، ولكننا حين ندرس من قرنا 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 محنّة 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 النسبة في كل شيء وأصبح الإنسان كلما تقدم علمًا تأخر عاطفةً.

هذه الرؤية وبكل هذه التعقيبات 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 جماء 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 ننتقل 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 يضئها غير الرنو إلى المستقبل بصورة واثقة.

قصيدة الشاعر الحاضر، لأن ولادتها طبيعية، أصبحت تفضي
بأساره، تشي بتمزقه.. ذلك التمزق الذي ينبع عن صدامه الجدلية
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
الرؤوية، 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 تعدد 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 الحربى من قصيدة بعنوان (صبا

تسكن السابعة) :

إيه هذا الحزن

هذا الحزن

ينمو داخل الأشياء

ينمو خارج الأشياء

هذا الحزن ينمو . . .

صبا تستيقن ، تقبل وجه الصباح

تبارك

وتجيء بزنبقة من يديه

وتغرسها في الجبين ،

تطالعها ، لا تراها

فتغرسها داخلي

وفي كل يوم يجيء ، يجيء

أحس بزنبقة داخلي .

الحربى هنا يبدأ باهة . ثم يتبعها باسم الإشارة «هذه» الذي يدل على القرب ، ثم يكرره مرة أخرى ليفهمنا مدى التصاق هذا الحزن به ، ولا يدعنا مع هذه الاندیاحات 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 ينكشف إلى ذاته، ليهرب من هذا الحزن، وهو هو يعود، وهو 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 غرستها «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 يقتلون على طرق تفضي بالناس إلى كرسي وزبرجد
 سترى خيلاً ليس لها أعناق
 وسيوفاً ليس لها أغمام
 ودماً يمثال 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 يقتلون على الماء، الماء الذي يعني الخصب والحياة، ومن تلك السيوف التي بلا أغمام ومن ذلك الدم المنتشر شرابةً 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 يوشوس 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 زيتتك قبل العرس
 أيتها السدرة المقدسة؟؟
 أيتها الفارعة من قلبي حتى كاهل طفلتي ..

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 اللا فعل
 يخفت الطرب الغجري
 تخفت المعاناة المسائية
 العصافير مكشوفة
 والقناص مسقوف بالغطاء الجوي
 يصبح الفرح متاحاً للكلاب
 تصبح الوحدة وحدها المتاحة لحلمي
 استيقظ على صوت جرارات النظافة
 فيشيغ قلبي جنارات 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 اغتيالية مرة أخرى، وبصورة عبئية مرة ثالثة، من هذه السדרة 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 الموحي بالثقة، وباللاؤحة.. 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 يُنبع شيئاً ثالثاً مختلفاً عنهما، ولنمسمه في هذه القصيدة في رؤياها التي اختصر منها الجملة الخبرية النهاية «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 بعده آخر هو بعد «الفتح»، حيث كانت السفن العربية الإسلامية قد اتخذته «مرتua» 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
غن لبحرنا العربي وزن النوم
أعط لليلتي شيئاً من الأوتاد.

ابن ماجد، والخليل الفراهيدى، كلاهما وجهان من التراث، وقف الشاعر معجبًا أمام الأول وساخرًا أمام الثاني .. ترى لماذا؟ هنا لابد من تلمس ذلك في أن الشاعر يملك رؤية ملتسبة، 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 صفة تتسامى بالمدينة بوابة للزمان
وفي صفة تتنامي البراعم بيضاء
ثم تخب على الأرض مصبوبة بدماء الورود
وتجدل نهرًا على الضفتين
فتقرأ وجه البلاد
وتكتب بدء الزمان
لتضيء الوطن

وطن، ويد تطفئ الوجه الشفتي عن المتعبين
توطئ للاهشين بأودية الريح متكاً وسكن

وطن

- من يضمخ بالمزن وجه الوطن؟

هذا المقطع هو الأخير من قصيدة تحت عنوان (أغنية للطفولة والوطن) للشاعر : فاروق بنجر ، اقتطعه بصورة جائزة وعشوائية؟ لأنه يحمل رؤيا القصيدة كلها . «البلاد لها صفتان» .

منذ بدء المقطع يضعنا بنجر أمام هذه الصورة المشرقة : هناك ضفتان ، أي إن هناك نهرًا متدفعاً إلى المستقبل ، يحمل النماء وفرح المواسم . «على صفة تسامي المدينة بوابة للزمان» البوابة تحمل ثنائية: الانفتاح / الانغلاق . ولكن بنجر يقفل الدلاله الثانية بالفعل «تسامى» ويبقى الباب ، مفتوحاً ليمرق منه الزمان ، كل الزمان ، وهو ما يوحى 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 تقدم 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 نقضاً لكل حركة القصيدة ، ولكننا حين نطلق من إرادات ضبابية الرؤية الحديثة ونفتتها ،

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 مهمًا أن نعرف الأسطورة، المهم أن نعي ضرورة استخدامها الفنى. يقول أحد النقاد: «الحديث عن الحاجة إلى أسطورة، في حالة كاتب خيالي، إشارة إلى شعوره بحاجته إلى الاشتراك في مجتمعه، وإلى وضع له معترض به، كفنان يعمل في مجتمع».

الأسطورة إذاً محاولة للتمسك بأهداب بكارة 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 (الهيجلية) 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 نبت ضرورة الأسطورة، ومن هنا نبع غموضها كذلك.

يقول الدكتور عبد الله الغذامي في بحث من أدق البحوث وأكثراها 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 الشعاء العربي لأساطير أجنبية، وهي إلى جانب غربتها مخالفة لمعتقد المتلقى، 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، والنقيدي الصائب للدكتور الغذامي، أود أن أضيف إليه رأياً صغيراً هو: أن توظيف الأسطورة جمالياً - حسب الشروط المثبتة 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 اطلاقي، فإن أول من استخدم الأفق الأسطوري هو أبو تمام: لنستمع إليه يقول:

ما ربع مية معهوراً يطيف به
غيلان أبيهي ربى من ربعها الخرب

أبو تمام يفتح أمامنا أفقاً ماضياً - والماضي دائماً مضمخ بالأساطير - أفقاً نرى فيه ربعاً مزدهراً بالربيع، ومفعماً بالحب، ونرى الشاعر مرفقاً على أغصانه، إنه ينتقل من غصن على غصن وهو يغدو، هذه الصورة أجزم بأن غيلان نفسه لم يحلم بها يوماً، ولكن أبو تمام بذهنه المخترق المولد (وبجدليته) استطاع أن يسمعنا صوت الأسطورة، حيث ترك كل تاريخ الحب والمحبين أمام أخيلتنا، وأغراناً بأن نتمثلها.

إن شعراءنا الشباب قد استخدمو 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 تنفق
 فيخرج منها بحارُ
 نخيلُ
 قناديل في ردهات الحصاد
 قنبي :
 نخلة تبرق
 هذه تنفلق
 فتخرج منها اللغات
 لغة تنفق
 لغة تترق
 لغة تحترق
 لغة
 دانة
 دانة تنفلق .

الشويخات - هنا - يعيدها إلى أفق أكثر خصباً من ذاك الذي نقلنا إليه أبو تمام - مع الاحتفاظ بالشموخ الذي يمتاز به هذا الشاعر القديم الجديد - الشويخات يفقأ أعيننا الراكرة «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 تتفتق» «فيخرج منها محار» بل تزداد الرؤية توهجاً ودهشة وطفولة فتلك «نخلة تنتفق» «فيخرج منها بحار». وهكذا تتواتر الأشياء بعضها من بعض في مسيرة فرحة مشرقة، فتختلط البحار باللغات بالنخل بالمحار بالإنسان مكونة لغة الطفولة في الأشياء.

هذا الأفق الأسطوري ليس من السهل الإمساك بخيوطه الضوئية الفنية، ولذلك يحتاج إلى عينين لا تزالان طفلتين، ومن هنا لم تكن الأسطورة وحدها الغامضة، بل أصبح الأفق الأسطوري - والذي اعتقاد 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، والصلب

والهلال رزان، والسنديباد رمز، نحن نفهم هذا ونفهم أن المطر والماء والفجر والليل رموز.. ولكن الشاعر كل شاعر، له رموزه الخاصة المتتجددة دائمًاً، فمحمد الثبيتي - مثلاً - وهو أقدر شعرائنا على ترميز اللغة له رموزه الخاصة مثل: الرمل والقافلة والمرأة التي تنطفئ وتضيء، وغيره من الشعراء لهم رموزهم الخاصة والمفاجئة.. فإذاً فماذا يصنع القارئ حين يصبح في مثل هذه الغابة من الرموز؟ إن الدليل إلى معرفة أي رمز «يحمل عباءة تجربة الشاعر وينحها 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: لنسمع إلى هذا المقطع من قصيدة تحت عنوان (وحيداً إلاً من قدمي) للشاعر عبد الإله البابطين:

مهرة نافرة

واللالي التي أشعلت صمتها نادرة

والبذور التي أنبتت غابة الشك

في ساحة القلب

باركها صاحبي، ومضى

كيف يمضي بي الظل للهاجرة؟!

هذه صفحة من دمي

كلما جئت ارسم وجهي عليها

تنازعني قلمي

هذه سنة منتقة

كنت أجمعها ساعةً، ساعةً..

من رداءات هذا الزمان
 كنت أسرقها لحظةً ، لحظةً
 من نثارٍ يخلفه المستحيل
 ثم حين استوت سنةً كاملة
 قمت أثقل أطراها بالحجول
 قمت أوصد بواحةً للندم
 قمت أفتح نافذة لاصطبار السنين الطويلة
 داخلي حلم الاستهاء
 توسدت بهجة حلمي ونمّت
 فكيف أفت على غيمةٍ من ذهول
 يتجادبني الناس فيها إلى سنة صابرة ؟ !!

بهذه الروعة القاتلة ينزع البابطين عن الكلمات غبارها ، ثم يحييها
 إلى رموز ، يقذف بها إلى آفاق دلالية عذراء ، ويأخذنا «السياق» سياق
 القصيدة ، أو بالأحرى «العنصر المهيمن» فيها حسب التعبير البنوي ،
 إلى تلك الآفاق :

«هذه سنة متنقاة

كنت أجمعها ساعة ، ساعة ..

من رداءات هذا الزمان»

إذاً الزمان لم يبق في امتداده السديمي ، الشاعر الحكيم فيه أخذ
 يختار منه وكأنه أصبح شيئاً منفرطاً 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 أفت 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 نهى على المتكل عدم فهمه
الجيد من شعر البحتري ، ما يلي : «هذا ، والمعقد من الشعر والكلام
لم يذم ، لأنَّه ما تقع حاجة فيه إلى الفكر على الجملة ، بل لأنَّ صاحبه
يعثر فكرك ، ويُشِيك طريقك إلى المعنى ، يوَّغِّر مذهبك نحوه ، بل
ربما قَسَّم فكرك ، وشعب ظنك ، حتى لا تدري من أين تتوصل ،
وكيف تطلب». .

هذا القول لأكبر ناقد عرفه تراثنا ، يضع أيديينا على ما تزخر به
الساحة المحلية والعربية - اليوم - كما زخرت بالأمس من «ضوابط»
يعتبرها أصحابها شعراً.

إنه يضع أيديينا على الفرق بين الغموض والإبهام ، فـ: «الغموض
خاصة 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
ذلك الذي لا ينبع من الطبيعة الشعرية ، وإنما من أسباب خارجية عن
طبيعة البناء الشعري ، كجهل الشاعر بالتجريب ، واضطراب الرؤية
وسوء استعداد المتلقى ، وغيرها من الأسباب التي ذكرها بصورة

ناجحة. ولا حاجة إلى ضرب الأمثلة على تلك النماذج الشوهاء من القصائد التي شوهرت وجه الشعر الحديث، وصنع منها بعض المارة على الحقل الأدبي رماحاً يطعنون بها الشعر الجيد.

أيها السادة:

لقد اقتصرت في ضرب الأمثلة على أجزاء من قصائد طويلة، وهو عمل لا أغفره لنفسي، ولكن اضطرني إلى ارتكابه ضيق الوقت، واقتصرت كذلك على القصائد المتوافرة عندي لهؤلاء الشعراء، لأنني أنفرد بطبيعة مهمّلة لا أحافظ بسببها بأي كتاب أو قصيدة، والذين لم أذكرهم إنما كان ذلك بسبب أنني لم أجده بين يدي أي إنتاج لهم.

أخيراً.. أعتقد أنني قد أزدت الغموض غموضاً.

(محاضرة شارك فيها في نشاط النادي المنبرى «نادى الطائف الأدبي» بتاريخ 25/11/1405هـ - 1985م).

المراجع

- (1) د. عبد المنعم تليمه، مقدمة في نظرية الأدب، ص 19.
- (2) ابن رشيق، العمدة، ج 2، 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. يمنى العيد، في معنى النص، ص 106.
- (23) جريدة اليوم، عدد 4386.
- (24) غالى 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 ومتعددة، وأهمها بالتأكيد يُعبر 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 قمتها الفن السائر بأشكاله.

لقد حاولت أن أتخد 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 حدقت في نفسي طويلاً قبل اختيار أي موضوع، ولم أجد أمامي غير أن أدخل إلى ميدان الرياضة، لأنستعيير منه عنواناً ملائماً، وكان عنوان (الرياضة والشباب) الذي يirth من كل تلفزيونات الخليج مغرياً، بحيث وضعت على غراره عنوان هذه المحاضرة (القراءة والشباب) معذراً لمقدمي ذلك البرنامج عن هذا التحرif، أو التحويir.

ترى : 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 يعرّفه 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 ديموقراطياً -مثلاً- ما هو إلا نوع من تعديل السلوك.

ويعرفه ثالث بأنه: «عبارة عن أي تغير في السلوك ناتج عن استشارة⁽¹⁾

مضمون هذه التعريفات المتقاربة هو ما نعنيه من كلمة قراءة،

فهي تلك التي تؤثر في النشاط المسبق للفرد، وهي تلك التي تعدل أو تغير في سلوكه تغييراً دائماً إلى الأفضل .

أما المقصود بالشباب فأنت عملياً أعرف به، غير أن المنظرين يعرّفون الشباب، من منطلقات عديدة:

بعضهم 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 أنها 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 يلتجم مفهوم الشباب مع مفهوم القراءة؛ إذ بدون القراءة لا يمكن أن نرى الجانب الآخر من التل، على الإطلاق.

إن تأكيد القراءة يتبع من عدة حقائق، لا بد من وضعها تحت أشد المصايير إضاءة. ومن تلك الحقائق:

1-عدم كفاءة المناهج الدراسية:

تُتهم مناهجنا الدراسية بأنها توجه إلى الذاكرة أكثر من توجهها 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 المبعثين 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 وحدتها 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 معيناً - 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 القفزات الكيفية.. تسير بسرعة خيالية؛ ذلك لأننا لم نعد بمعرض عن العالم الذي انهارت بينه جميع الحدود، وتدخلت 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 التوالي 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 يمكن مسايرته بدون القراءة الدائمة.

إن أشد ما تواجهه المجتمعات عسراً وصلابة هو: ذلك الذي يتعلق بالسلوك والعادات والتقاليد. لأن إعادة تقويمها، بالإضافة إلى نسج 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 البداوة، والنمو السريع في المدن؛ بحيث إن مدينة الرياض تضاعفت سبع مرات خلال أربع سنوات فقط، ويقول أمير مدينة الرياض: «كانت مساحة الرياض 1 كم²

(4) عام 1369 ، وفي عام 1398 أصبحت 530 كم²»

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 الالقراءة التي تبدو واضحة في مجتمعنا ظاهرة يجب تقسي 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 ممضة -دون ريب- فتلك كلها أسباب تشتراك جميعها في خلق ظاهرة الالقراءة، 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 الغور : نريد من القراءة ما يلي :

١- تصحيح نظرتنا إلى الإنسان :

إن نظرتنا 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 نظرتنا إلى الإنسان كثيراً من المفاهيم الجائرة: فهذا قبيلي، وذاك خصيري، 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 تقييم 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 الماضي من تراثنا، والجانب الماضي 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 اللاوضوح : هل الوطن مجرد حفيظة نفوس ذات رقم وتاريخ؟ هل هو فقط مساحة من الأرض تبلغ 2,149,790 كم²? .. هل هو راقد اقتصادي يسقي حياتك وحياتي وحسب؟ .. أم هو هذا وذاك ، بل هو شيء يتجاوز حتى صوت أملك ، وملامح أبيك؟ ..

لقد حاولت مجلة اليمامة في عددين من أجمل أعدادها تحت عنوان (الضمير الوطني كيف حاله؟) (ومطلب ملح .. سعودية السعوديين) ، حاولت عبر هذين العنوانين طرح ظاهرة الجدب في مفهومنا للوطن ، ولكنها لم تستطع رفع المصايبخ المفضية إلى تعليل ذلك ، لأنها اشغلت 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 تكون 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

رغم من وجود نصوص باللغة التهذيب في العصر الجاهلي نشعر باحترامها احتراماً بالغاً مثل قول أحدهم: «يا رب 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 الفلسفية 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 توفر 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 وعيينا.. 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 الإماماء. غير أنني أعتقد أن هذا التقسيم لا ينسحب على العصور العربية، الإسلامية المتأخرة وبخاصة العصر العباسي، حيث أصبحت المرأة مفهوماً جسدياً وحسب، ويكتفيك 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 ولكن هذه المقولات وأشباهها تقف عند حدود الكلمات، أما في الواقع العملي ، فإن تصرفنا الالإرادي 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 الحقيقة ، 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 ..» (ص 108).

هذا النص على بشاعته التي تخجل من تحليلها ، ما هو إلا الصياغة النظرية لما نحمله في أعماقنا من تعريف خاطئ للمرأة ، وعليينا 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 امتلا

وعيه ولاوعيه على امتداد حقب موغلة في التاريخ، بتحليل الأشياء تعليلاً قاصراً.. وأحياناً خرافياً.

وال تاريخ 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 توالت 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 التعليقات الوهمية وفندتها بروح علمية، حين نأخذ ابن خلدون مثلاً.. نراه قد وقع أسيراً في قبضة تلك التصورات: مثل إيمانه بوقوع الخوارق للأولئك 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 طويلاً لكن إذا كانت للقدماء أعدارهم 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، وإنما كان هناك شيء يحتاج إلى المزيد من التأكيد فهو: أن نفهم مقوله «العقل السليم في الجسم السليم» فهماً صحيحاً، بقراءة أنفسنا، وقراءة العالم من حولنا.

(المربي - ملتقى العطاء الثقافي - ص 8 - الإثنين

3 رجب 1402-26 إبريل 1982)

المراجع

- (1) د. مصطفى فهمي، سيكولوجية التعلم، ص ص 13، 16.
- (2) د. سعد جلال ود. محمد علاوي، علم النفس التربوي الرياضي، ص 165.
- (3) ول ديورانت، مباهج الفلسفة، ج 2، ص 294، ت: د.أحمد فؤاد الأهوانى
- (4) جريدة الرياض، العدد: 5059.
- (5) د. احمد الشامخ - مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية، العدد: 20.
- (6) د. حسين مروة، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج 1، ص 101.
- (7) د. جودة عاطف نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ص ص 9، 67.
- (8) فوزية البكر، «الغوص داخل إمرأة غير عادية»، جريدة الجزيرة، العدد 3508.
- (9) د. إبراهيم بدران ود. سلوى الخماش، دراسات في العقلية العربية، 210.

محمد عبدالله العلي

شاعر ومفّكر من السعودية. يُعتبر من آباء حركة الحداثة الفكرية والأدبية في المملكة. شارك بكتابه المقالات والزوايا في صحف ومجلات عديدة، منها: الحياة، الشرق الأوسط، الرياض، عكاظ، الشرق، اليمامة، الجزيرة وصحيفة اليوم التي استمر بالكتابة فيها منذ أواخر السبعينيات حتى الآن، وقد رأس تحريرها لمدة عامين حتى اعتُقل ضمن من اعتقلوا أوائل الثمانينيات، ومنع 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 والأيدلوجيا، الأواني المستطرقة. أمّا نتاجه الشعري، فقد جمع أخيراً في ديوان (لا ماء في الماء).

صدر له حتى الآن:

- (محمد العلي شاعراً ومفّكراً) - مختارات من أعماله - دار المريخ.
- (كلمات مائية) - دار الانتشار العربي.
- ديوان (لا ماء في الماء) - نادي المنطقة الشرقية الأدبي.

- (الديوان الصوتي) - نادي حائل الأدبي.
- (درسُ 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 عبد السلام العلي

مواليد 1986م، تخرج من جامعة البترول عام 2010.

- صدر له ديوان (نهايم الخليج الأخضر) عن نادي المنطقة الشرقية الأدبي 2010.
- أدار تحرير مجلة (غصون) الإلكترونية الصادرة عن موقع منبر الحوار والإبداع 2011.
- التزم بكتابه عمود أسبوعي في صحيفة (شمس) بعنوان «شرارة» 2011.
- جمع وأصدر عدداً من أعماله 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 سكايپ) عن دار طوى/الجمل 2013.

